文本细节甄别、辨析与对马克思思想复杂性的理解

聂锦芳

【摘要】马克思是一个特殊的思想家和写作者，其著述中成型、定稿的作品很少，留存下来的绝大部分是手稿、笔记、摘录和书信；其观点和体系的丰富内涵并不完全体现在那些表述明确的论断中，而是深藏于对这些观点和体系的探索、论证过程中。举凡学界将马克思对黑格尔的嘲讽误为他本人思想的转向、无视其系统而严密的逻辑思维以及推论方式形成的源头和“巴黎手稿”“原始顺序版”分栏写作的真正意图、没有悉心体悟马克思晚年发出的“我只知道我自己不是马克思主义者”的喟叹和警示的深远意义等，都与马克思主义研究中不注重对文本细节的甄别、辨析有关，这样也就很难准确地理解马克思思想的丰富性和复杂性了。

【关键词】马克思；文本；细节；思想

中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2017）01－0001－08

作者简介：聂锦芳，（北京 100871）北京大学哲学系教授。

基金项目：国家社会科学基金项目“重读马克思：文本及其思想》”（16ZDA098）；“基于最新文献的马克思重要文本再研究”（14AZX002）；教育部基地项目“马克思经典文本研究及其当代价值”（16JJD710004）

马克思是一个特殊的思想家和写作者——他一生的写作历程长达五十余年，但成型、定稿的作品不到其全部著述的三分之一，留存下来的绝大部分是手稿、笔记、摘录和书信。对于一个思想复杂且产生了巨大历史影响的理论家来说，其观点和体系的丰富内涵并不完全体现在那些表述明确的论断中，而是深藏于对这些观点和体系的探索、论证过程中。就马克思而言，尤其是如此，他很多重要的思想及其论证就隐匿于那些散乱的大纲、初稿、过程稿、修正稿和补充材料之中。如果不花大的功夫对其文本细节进行甄别和辨析，而是大而化之、浅尝辄止地对待，乃至满足于外围言说、宏观定性，实际上很难理解马克思思想的原初意旨、复杂内涵和思考逻辑，相反会造成简单化、碎片化、片面化乃至极端化的诠释，甚至严重的误读和曲解。在多年来对马克思著述及其相关文献的学习和研读中，我遇到很多这样的情形，本文撷取几个文本个案集中予以阐发，谨向方家指教。

一、对黑格尔的嘲讽还是马克思本人思想的转向？

马克思早期有一首有名的诗作：“康德和费希特喜欢在太空遨游，\ 寻找一个遥远的未知国度；\ 而我只求能真正领悟 \ 在街头巷尾遇到的日常事物！”① 在很多马克思主义哲学史研究论著和传记

① Karl Marx, Epigramme \ Hegel, Marx-Engels Gesamtausgabe, Ⅰ\ 1, Dietz Verlag, Berlin, 1975, S. 644；《马克思恩格斯全集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 736 页。

的解释中，这首诗被视为马克思本人的自况，并且认为这里蕴涵着他以后思想变革的大致方向和意旨，乃至是其转向现实世界、通向唯物主义的初始表证。

但是仔细甄别就会发现，这是脱离开原始语境、把这首诗所表达的意思单独抽象出来进行阐述而作出来的判断，恰好把马克思的原始意旨弄反了！实际上这首诗出现在父亲六十岁生日时马克思为其编订的诗作中，这是一部由六十首作品[①]组成的集子，它出现在其中的组诗《讽刺短诗集》（Epigramme）的第二部分《黑格尔》中，这部分由四首短诗组成，这首诗列为第三首。马克思当时由对包括父爱在内的人类情感的分析延伸到对人性的思考，特别对德国的国民性深为不满；而在他看来，黑格尔哲学是这种国民性最完整的体现和表达，所以就写了四首讽刺短诗予以讽喻。前两首表达的意思可以做如下的解读：

像黑格尔这样的哲人，性格上自然是很自负的。他自谓长久地漂游在汹涌的思想海洋里，一直在探求世界的真谛，最终发现了自认为最崇高的智慧，也领会了这种智慧深邃的奥秘，所以他感觉自己就像神一样，无与伦比。但他又思忖，人毕竟与神是有区别的，所以总是要“披上晦暗的外衣”。在思想的海洋里沉浮，他最看重、感到最艰难的工作是寻找表达的语言，而一旦找到，他就会紧抓到底。

当然，世界上的哲人——智慧者绝不仅仅只有黑格尔一个，对此他还算是有点自知之明。他发现，自己找到的这些语言——对世界的理解和描述，不仅没有使其澄明、清晰，而是更加错杂纷纭，一片迷茫。而作为一个哲学家，自己绝不会、也不可能束缚每个人的思维和想象，于是，他放弃了对世界的真实性的了解和把握，认定没有客观、没有共识，每个人爱怎么理解就怎么理解，完全可以按照自己的愿望，正像瀑布从悬崖上直泄而下发出自然的轰鸣和喧响，而一个诗人却可以由此展开无限的遐思，甚至觉得从中可以听出心上的姑娘倾吐的情话和衷肠。总之，人怎么想就怎么认识，有所感触便可以变成思想，这样，每个人都可以啜饮到这杯智慧的“玉液琼浆”。当然，思虑至最后，黑格尔也感到了自己的工作的虚无和虚妄——自命要“给诸位揭示一切”，但实际上什么真实的东西都讲不出来！

以上两首讽刺短诗中的内容，马克思是以黑格尔的口吻［“我”（ich）］来叙述的，把一代哲人的志向与现实、追求与说教、期许与自嘲等方面揭示得入木三分、淋漓尽致。而以下两首诗，一首仍以“我”（ich）的方式来谈论问题，另一首则是“我们”（wir）的陈述。

如果按照前后一致、上下连贯的原则放在一起解读，那么第三首中的“我”无疑仍然是指“黑格尔”了；事实上也确实是马克思对黑格尔哲学另一种极端主张的嘲讽。黑格尔发现康德和费希特的哲学远离尘世生活，把人们的希望寄托在“一个遥远的未知国度”，而遗忘了现实世界，鄙视“街头巷尾遇到的日常事物”，于是开始致力于实现思想的“变革”和转向。对此他曾经作过非常明确的表达：“哲学正因为它探究的是理性的东西，因而它乃是对现有的、实在的东西的理解。”“理解现有的东西，——这就是哲学的任务。”[②] 所以，诚如戴维·麦克莱伦所说，如果我们把这首诗“当成马克思本人的话，那么这段话的意义就会完全被误解。像前一节一样，它是‘黑格尔’自己所讲的主观浪漫主义，是被马克思所批判的，因为它与每日的现实联系得过分紧密了。马克思诗的整个的主题是要对黑格尔作这样一个显而易见的批评”。[③]

马克思不满黑格尔哲学这“现实”转向的意图还可以在《讽刺短诗集》中另外两首评论“青年德意志”的诗中得到佐证。这一文学思潮出现于 19 世纪 30 年代后期，一批激进的作家特别关注政治

① 包括叙事诗、十四行诗、抒情诗、歌剧奥维狄乌斯《哀歌》第一曲的译文、讽刺短诗和诙谐诗，还有用诗体写的“悲剧”《乌兰内姆》第一幕，此外，马克思还把讽刺小说《斯科尔皮昂和费利克所》中的个别篇章作为《附录》收入。

② ［德］黑格尔：《哲学史讲演录》，贺麟、王太庆译，北京：商务印书馆，1982 年，第 23、46 页。

③ ［英］戴维·麦克莱伦：《马克思传》，王珍译，北京：中国人民大学出版社，2006 年，第 27 页。

问题，主张以文学为工具面向现实，据此发起了一次思想上的清算，重点是重新评价曾经在德国文学史上如日中天的歌德、席勒的文学倾向和观念。他们认为，席勒傲世出尘，过于清高，不懂人情，死板严肃，不会逗人发笑，净卖弄些雷鸣、电闪之类的辞藻，普通人该干的日常活儿他却干不了，全没有市井坊间那般的诙谐情调。至于歌德，在他们看来，其作品的格调更是过于高雅，只看重维纳斯式的美貌，眼里根本没有衣衫褴褛的穷人；尽管他塑造的形象原型有的也来自生活底层，但他却把人性刻画得高飞入云，赋予各种事物以过分崇高的外形，但实际上它们并没有内在的灵魂。当然，两厢比较而言，“青年德意志”认为，席勒稍合人们的胃口，至少在其作品的字里行间里，人们可以读到其思想，“虽然一时还看不透它们有什么深刻的含义，\ 但人们毕竟能说：它们确实印在书上”。①

诗歌与现实的关系确是一个亘古常新的问题，“青年德意志”的作家们关注，马克思也是如此。但从马克思的评论中可以看出，他并不完全认同他们的观点；也就是说，诗歌当然要面向现实、反映普通人的生活，但它还应该有超现实的一面，即具有超越庸常、追求崇高、提升精神境界的功能和价值。从这个意义上讲，歌德和席勒的“贵族气派”自然也是必要的。

再回到讽刺短诗《黑格尔》。接下来的问题是，第四首诗中的“我们”指的是谁？还是“黑格尔们”吗？我们看看这首诗表达的是什么：“请原谅我们这些短小诗篇，\ 如果我们唱的调子惹人讨厌；\ 我们已把黑格尔的学说潜心钻研，\ 却还无法领略他的美学观点。”② 显然这是带有结论性质的陈述，这里的“我们”代表的只能是“马克思们”。当然，这种角色的转换显得有点突兀和缺少过渡，这与马克思诗歌艺术创作上的稚嫩和经验不足有关，但有一点是比较明确的，即马克思开始从理解世界的思维方式的角度来梳理从康德到费希特再到黑格尔哲学的变迁，认识到了黑格尔思想的意旨与局限，进而引发了他对德国国民性的特征与时代的关系的思考，这也预示着马克思本人思想探索的拓展和深化。

二、为什么对神存在的证明会导致对作为人的本质的自我意识的反正？

我们知道，马克思在摆脱了情感因素对观照世界的负面影响后，从思想起源期开始就有意识地将系统而严密的逻辑思维和推论作为思考问题的重要工具和手段，这对他以后的社会批判产生了深远影响。马克思毕生注重对社会研究方式、方法的探究与此有密切的关联。让我们通过一个关节点的考证和分析，来看这一个过渡是如何实现的。

1795 年，谢林在《关于独断主义和批判主义的哲学通信》说：“软弱的理性不是那个不认识客观的神的理性，而是那个想要认识神的理性。”“向优秀的人类宣布精神自由并且不能再容忍人类为失去身上的枷锁而悲泣的时候已经到来了。”而他在另一著作《论“自我”是哲学的原则》中又写道：“我们假定被规定为客体的神是我们知识的现实基础，那么，在这种情况下，既然神是客体，神本身就进入我们的知识范围之内，因而对于我们来说就不可能是这整个范围所赖以建立的最后根据了。”③

这两段话表明，在谢林看来，神不是人的理性做出判断、形成知识体系的基础和根据，而是人认识和讨论的对象，如果不能客观地认识神，那是人的理性暂时的软弱，但力图认识、透视神的现象永远是人的欲求和愿望，而把神置于人的对象的地位，意味着人摆脱了长期以来套在其身上的枷锁——

① Karl Marx, Epigramme, Marx-Engels Gesamtausgabe, Ⅰ\ 1, Dietz Verlag, Berlin, 1975, S. 645;《马克思恩格斯全集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 738 页。译文有改动。

② Karl Marx, Epigramme\ Hegel, Marx-Engels Gesamtausgabe, Ⅰ\ 1, Dietz Verlag, Berlin, 1975, S. 644;《马克思恩格斯全集》第 1 卷，第 736 页。

③ 转引自 Karl Marx, Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, Marx-Engels Gesamtausgabe, Ⅰ\ 1, Dietz Verlag, Berlin, 1975, S. 89 - 90;《马克思恩格斯全集》第 1 卷，第 99—100 页。

神的羁绊和束缚，那么人的精神自由的时代就到来了。①

站在无神论的立场上，马克思指出，思想史上有“一个几乎已经声名狼藉的题目”，即关于神存在的证明。在近代，黑格尔也曾经介入这一题目，但他完全弄颠倒了：以往的证明方式是“因为偶然的东西是真实的存在，所以神存在”，这意味着神是偶然世界的保证；但黑格尔的说法却是“因为偶然的东西不存在，所以神或绝对者存在”，而我们知道，偶然的东西恰是存在的，所以就意味着“神或绝对者不存在”了。据此，马克思认为，黑格尔是以替神“作辩护”的方式推翻了关于神的证明。

那么马克思如何处理这一问题呢？在作为博士论文《附录》的《评普卢塔克对伊壁鸠鲁神学的论战》中，他对此专门做了论述。他认为，从逻辑上讲，“对神存在的证明不外是**空洞的同义反复**”②，例如，本体论的证明是：

大前提：对于人来说，能够“现实地（实在地）想象的东西”，一定是“现实的表象”；

小前提：神是人可以“现实地（实在地）想象的东西”；

结论：神是“现实的表象”。

这里需要甄别的是，“现实地（实在地）想象的东西”、“现实的表象”是什么意思？前者马克思的表述是 wirklich（realiter）vorstellen，根据马克思博士论文中《时间》和《天象》部分的相关论述可以知道，这里意指这种东西具有双重属性，即既存在于人的观念中，又存在于现实中；至于“现实的表象”（wirkliche Vorstellung），指的是在现实中的存在，即现实存在③。所以，马克思这里陈述的关于神存在的本体论证明过程就可以表述如下：

大前提：既存在于人的观念中又存在于现实中的东西，一定是现实存在的；

小前提：神既存在于人的观念中又存在于现实中；

小前提：神是现实存在的。

据此，我们就可以理解了马克思所说的“空洞的同义反复”的意思，即这一证明从大前提本身就开始违反逻辑了——包含了两种属性的东西一定包含其中的一种；对于神来说，亦是如此，它既是观念也是存在，那么它一定存在——这不是同义反复吗？

无独有偶，康德在《纯粹理性批判》中也曾对此做过批判，他以现实中（真正的）100 塔勒的东西与想象中（可能的）100 塔勒的东西的关系为例进行了辨析。他的思路是：前者是物体，后者是概念，如果物体所包含的意义比概念多④，那么概念就包含不了物体，也就不会与物体相等；但实际情况却是相反，物体既分析地、更被综合地包含到概念中了。很显然，这与传统的本体论证明的前提是一致的，所以马克思说“康德的批判也毫无意义”，反而会强化本体论的证明。在他看来，如果有人想象自己有 100 塔勒，且不是任意、主观的而是有可能的，那么，他就会去发挥这种想象出来的塔勒与现实的塔勒同等价值的作用；但这里的关键还在于，这种想象是否成为“人们普遍的或者毋宁说是共同的表象”，如果不是，那么作用就会失效，而想象永远停留于想象而不会变成现实。比如，“要是你把纸币带到一个不知道纸的这种用途的国家里去，那每个人都会嘲笑你的主观表象。要是你把你所信仰的神带到信仰另一些神的国家去，人们就会向你证明，你是受到幻想和抽象概念的支

① 具有讽刺意味的是，1795 年谢林已经达到了这样的认识，但他却受普鲁士政府延聘去柏林大学讲授宗教神秘主义，消除青年黑格尔派的反宗教思想影响。马克思喟叹道：这“又该怎样说呢？”由此可见，对于哲学家来说，其思想并不会自然地随着其年龄的增长而深刻和正确起来，倒退的情形也非常普遍。

② Karl Marx, Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, Marx-Engels Gesamtausgabe, Ⅰ\1, Dietz Verlag, Berlin, 1975, S. 90;《马克思恩格斯全集》第 1 卷，第 100 页。

③ Vorstellen 及其名词形式 Vorstellung 在《马克思恩格斯全集》第 40 卷中都翻译为“表象”，在中文语境下，这句话的含义是不容易区分的，所以翻译成两个词比较好解释些。

④ 比如，当一个人拥有 100 塔勒时，其财产就比光有一个概念时多。

配”。对于神来说，亦是如此；神是一种想象或者观念性的存在，但它可以发挥现实的影响力。正是基于此，马克思说：“一切神，无论异教的还是基督教的神，都曾具有一种实在的存在。”这是就神在现实生活中的影响而言的，比如“古代的摩洛赫不是曾经主宰一切吗？德尔斐的阿波罗不曾经是希腊人生活中的一种现实的力量吗？”但是同样需要注意的是，神是否能发挥作用与它是否成为“人们普遍的或者毋宁说是共同的表象”有关，一个特定的国家对于外来神就如同反对神的现代理性国家对于一般神一样，神是不存在的更发挥不了什么作用；比如，“如果有人把温德人的神带到希腊，那么，对于希腊人来说，它就是不存在的”。①

由此可知，包括本体论在内对神的存在的一切证明都证明不了神的真正存在，它实际上应该倒过来获得：由于现实存在缺陷，才需要一个完美无缺的神；现实的世界充满理性，才需要一个非理性的神；人不能独立思考，才需要一个全知全能的神。这就意味着，对神的存在的证明是对一切关于神的观念的驳斥，神实际是人的塑造、理想和自我拯救，是人的自我意识。还以本体论的证明为例，马克思将其概括为：“当我们思索存在的时候，什么存在是直接的呢？自我意识。”② 具体证明过程如下：

大前提：人对神的思考并不能证明神存在，只能说明人的存在；

小前提：自我意识是人的本质、人思考的前提；

结论：自我意识存在。

这样，对神的存在的证明获得了其另外的价值和意义，尽管证明不了神的存在，但却可以反证作为人的本质的自我意识的存在，或者从逻辑上说明自我意识的存在。从此马克思开始了自我意识的探索征程。

原谅这里我如此详尽地甄别这一细节。因为在后来马克思所撰写的《1844 年经济学哲学手稿》、《德意志意识形态》、《哲学的贫困》、《1857 – 1858 年手稿》、《政治经济学批判（第一分册）》、《1861 – 1863 年手稿》、《1863 – 1867 年手稿》、《工资、价格和利润》、《资本论》第 1 卷等著述中，我们经常可以碰到类似的论述方式乃至诸如“塔勒式”的举例，尽管议题早已不再是关于神的本体论证明，而是深入到资本、货币、价值等的分析中，但思考、研究和叙述方式与此的关联却是显而易见的。而当马克思把社会当作一个“有机体系统”，更为精致的“普照光方法”、“从后思索方法”、“人体解剖方法”、“抽象 – 具体方法”等概括出来的时候，可以说，它们的源头、端倪和萌芽可以追溯到博士论文。

三、“巴黎手稿”第一笔记本分栏写作的真正意图何在？

马克思的政治经济学研究和《资本论》手稿写作的时间长达四十余年，而其旅居“巴黎时期”（从 1843 年 10 月到 1845 年 1 月）的著述是在这一漫长的思想之旅中竖立的第一块界碑。过去《1844 年经济学哲学手稿》、“巴黎手稿”、“巴黎笔记”、“穆勒评注”等说法很混乱，所属范围也很模糊或者交错，这明显不利于把握这一时期马克思思想的复杂性。对此，我做了这样的处理：根据马克思写作方式的不同、思想表述的差异，将这些著述分为两类：一类是马克思对同时代人以及前人政治经济学著作的摘录和抄写，其中没有他个人观点的详尽阐发，只有寥寥数语评论或批注，我们称之为“巴黎笔记”；另一类是大量的正面阐述和思想论证，或者即便由他人的议题引发，但马克思个人的议论却占了相当大的篇幅，我们称之为“巴黎手稿”。

为什么一定要做此划分呢？要知道，连原阿姆斯特丹国际社会史研究所成员、曾担任国际“马

① Karl Marx, Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, Marx-Engels Gesamtausgabe, Ⅰ\1, Dietz Verlag, Berlin, 1975, S. 90;《马克思恩格斯全集》第 1 卷，第 100—101 页。

② Ibid., S. 91;《马克思恩格斯全集》第 1 卷，第 101 页。

克思恩格斯基金会”秘书长的尤尔根·罗扬都不做这样的理解，认为“巴黎手稿”只是“巴黎笔记”的组成部分，或者可以把他们统称为马克思巴黎时期的著述。[①] 然而，只要对“巴黎手稿”的内容做认真的研读就会发现，其中蕴含着马克思从国民经济学的议题出发但又要超越国民经济学的整体考量，体现了他虽然处于政治经济学研究的初始阶段，但确实已经开启和踏上了《资本论》写作漫长的征程，其思想价值和意义不可低估；而仅仅是摘录他人著述的“巴黎笔记”已经不能涵摄这些内容了。这样，根据上述划分，“巴黎手稿”应该包括通常被称为《1844 年经济学哲学手稿》的“三个笔记本”和《詹姆斯·穆勒〈政治经济学原理〉一书摘要》（简称“穆勒评注”）。这与多年来学界流行的或者把《1844 年经济学哲学手稿》等同于“巴黎手稿”、或者把“穆勒评注”归入“巴黎笔记”的做法是有差别的。厘清上述关系，无疑将有助于我们更加客观地把握当时刚刚由对“副本”的批判转向对“正本”的批判的马克思的原始思想状况、进展和走向。

此外，还需要提到，鉴于“巴黎手稿”、“巴黎笔记”、“穆勒评注”等都是后人对马克思“巴黎时期”不同形式的笔记或著述的称谓，而不是他正式撰写的作品，所以我主张用引号（“”）来标注这些著述；但鉴于《1844 年经济学哲学手稿》已经约定俗成为一本普遍知晓的书，且有单行本问世，所以仍可用书名号（《》）来标注。

那么，在“巴黎手稿”中马克思是否实现了从国民经济学的议题出发又要超越国民经济学的意图呢？我认为，从第一笔记本的分栏写作可以突出地体现出来，这就涉及到没有引起研究者关注的另外一个版本——“原始顺序版”了。

1982 年出版的 MEGA2 第 1 部分第 2 卷刊出了《1844 年经济学哲学手稿》两个版本，除“逻辑编排版”外，还有一个“原始顺序版”。后者是根据“三个笔记本”的原始手稿排版的，可以说是马克思当时写作的真实面貌的直接呈现。但可惜的是，国外只有极个别的研究者在其论著中对此稍加提及，而详尽的研究基本上没有进行过；而举凡国内出版的《1844 年经济学哲学手稿》，包括《马克思恩格斯全集》第 1 版第 42 卷（1979）、《马克思恩格斯选集》第 1 卷（1995）、单行本（2000）、《马克思恩格斯全集》第 2 版第 3 卷（2002）、《马克思恩格斯文集》第 1 卷（2009）、《马克思恩格斯选集》第 1 卷（2012）等，刊出的无论是节选还是全文，都是基于“逻辑编排版”而进行的翻译，这说明至少在翻译者和出版者看来，“原始顺序版”并不是很重要的，导致的结果是其没有引起过国内学界的注意（国外的研究情形也基本一样）。但我与学生通过多年的悉心研读和思考发现，情况并不是如此。

比如，“逻辑编排版”的第一笔记本开头是按照“工资”、“资本的利润”、“地租”依次编排的，读起来让人觉得这只是当时三个阶层的不同的收入形式，它们之间现实表现不同，历史渊源和未来命运也看不出有大的关联，这样就很难把握得到整个社会的总体状况。但如果回到马克思的原始手稿，认真阅读能够呈现马克思写作过程的“原始顺序版”，就会知道，马克思是将一张稿纸分成三栏或者两栏、分别标上“工资”“资本的利润”“地租”来写作的，而在阐述其各自的内容时则是一一对应着写的。

为什么会这样呢？有什么样特别的用意吗？按照我的理解，这种写法恰恰表明，这时的马克思已经意识到这三者之间受到一个社会总结构的控制，这就是“资本”的独特功能。无论在“工资”、“地租”部分抑或“资本的利润”本身中，我们都可以看到“资本”如影随形地发挥着不可替代的作用，参与、塑造、渗透和创生着社会现象，影响着不同阶层的人的生活境遇和未来命运，而这些不同阶层的人之间又因此而密切联系在一起了；换句话说，离开资本，其他三者就得不到准确的描述和到位的说明。这正是马克思后来在《资本论》中从“总体性”上把握社会结构和资本的最初尝试和

① 参看 Jürgen Rojahn：Der Fall der sog，“Ökonomisch-philosophischen Manuskripte aus dem Jahre 1844”，in *International Review of Social History*，volume ⅩⅩⅧ－1983－part 1，Amsterdam.

探索成果。这样，在作为这部巨著四十余年漫长的写作生涯起始阶段的“巴黎手稿”中，他就从国民经济学的议题出发而又达到了对国民经济学一定程度的超越。所以，我认为，“原始顺序版”与“逻辑编排版”所带给我们对马克思思想的理解是有所不同的。

四、马克思是在什么意义上说“我只知道我自己不是马克思主义者”的?

从1867年《资本论》第1卷出版到1883年去世，马克思的理论创作和实践活动都极为耐人寻味。

首先，马克思为《资本论》的整理、修订和扩充持续不断地努力，但始终没有完成定稿工作。这其中既涉及对以往建构的理论体系及其方法、原则的再斟酌，诸如业已完成初稿的第二、三卷的内容如何编排、原来“六册计划”是否依然有效、数学分析之类的方法如何有助于理论的科学化等等，又触及原来关注不够或者没有引起注意的经济现象的分析，诸如金融、银行业和土地制度问题；还有就是19世纪70年代之后资本世界的新变化，大量新现象的涌现，使他放弃了“完成”一部成型、完整的著述的工作，而是深入到更为深刻的自我反思、材料积累、视野拓展及其相关复杂问题和现象的探究之中。

其次，马克思意识到自己的理论与实践之间关系的复杂性，突出表现是他与德国社会民主党之间的微妙关系。德国特里尔马克思故居博物馆展览以列表的形式再现了这种关系，即1863年斐迪南·拉萨尔创立“全德意志工人联合会”（拉萨尔派，ADAV）；1869年奥古斯特·倍倍尔和威廉·李卜克内西创立“社会民主工人党”（爱森纳赫派，SDAP）；1875年整合成为“德国社会主义工人党”（SAPD）；1891年起改名为“德国社会民主党”（SPD）。展览解说词同时指出，马克思对前两个派别组织合并的态度是很矛盾的，一方面他同意两派的整合，另一方面又对整合后的纲领很不满意，于是写作了《哥达纲领批判》。但他的意见并没有被接纳和吸收，所以，事实上“马克思生命历程的最后十年，不再专注于政治活动和工人运动，而是致力于历史和人类学的研究”。①

第三，马克思发现了自己以往研究不够乃至完全不知的盲区，即对于东方发展道路和古代向现代转型过程的讨论。为此他自学了俄语，撰写了大量有关人类学、历史学的笔记，而在他几乎没有自己评论的大量史料的梳理中，原先建构的唯物史观的理论框架得以大大突破：他与基督－犹太传统的关联，与近代人道主义、启蒙思潮和科学理性的瓜葛，他倾心探究但又极为困惑的资本主义的发展等都以隐晦的方式显示出来了。

马克思晚年的努力无疑是他以前的工作的继续，虽然没有写出完整、成型的著述，但无疑其中蕴含着极大的思想建构的空间和多元实践的路向。更为可贵的是，马克思比以往任何时候都自觉地思考了其学说未来的命运，当自己的思想、苦心在当时已经不能被忠实地理解和转换的时候，他发出了沉郁的慨叹：“我只知道我自己不是马克思主义者。”② 这句振聋发聩的话该如何理解呢？谨根据我所掌握的文献特做如下的分析，即马克思提醒后继者不能把他的学说理解和演变为——

作为“超历史”的“万能钥匙”的马克思主义。1877年，马克思在《给〈祖国纪事〉杂志编辑部的信》中，谴责了米海洛夫斯基把他“关于西欧资本主义起源的历史概述彻底变成一般发展道路的历史哲学理论，一切民族，不管它们所处的历史环境如何，都注定要走这条道路”，认为“他这样做，会给我过多的荣誉，同时也会给我过多的侮辱”；接着就举了《资本论》中的几处论述来详加分

① Museum Karl-Marx-Haus Trier, Karl Marx (1818－1883): Leben-Werk-Wirkung bis zur Gegenwart Ausstellung im Geburtshaus in Trier, 2013, S. 69－70.

② 转引自［德］恩格斯：《致康拉德·施米特信》（1890年8月5日）、《致保尔·拉法格信》（1890年8月27日），《马克思恩格斯选集》第4卷，北京：人民出版社，2012年，第599、603页。

析，指出他的学说不是“一把万能钥匙”，不是“一般历史哲学理论”。①

“当作标签贴到各种事物上去”的马克思主义。现在流传下来非常明确地披露马克思上述慨叹的文献来自恩格斯 1890 年的几封书信。在 8 月 5 日致康·施米特的信中他指出，马克思特别反感把“唯物主义”、“唯物史观”“当作标签”，只看重马克思主义哲学“依赖于物质存在的条件”而“排斥思想领域反过来对物质存在方式起作用”，把唯物史观解读为“经济决定论”，使“唯物主义”这个词成为“只是一个套语”，“一把这个标签贴上去，就以为问题已经解决了”。② 而在 8 月 27 日致保尔·拉法格的信中他再次痛斥这样的“马克思主义”者，设想“马克思大概会把海涅对自己模仿者说的话转送给这些先生们：‘我播下的是龙种，而收获的是跳蚤’”。③

作为政治斗争工具的马克思主义。德国社会民主党围绕合并而展开了旷日持久的斗争，而且两派之间都声称其主张符合“正统的”马克思主义。虽然不能协调他们之间的矛盾，但马克思敏锐地觉察出，他的学说有被利用的危险。1878 年，在给奥古斯特·倍倍尔、威廉·李卜克内西和 威廉·白拉克等人的信中，他说自己不担心身后其思想被湮没，而是要特别警惕他的学说以后会沦为政党政治斗争的工具和占统治地位的“国家哲学”，认为那样会“窒息精神创造的本质”，并且举例说黑格尔哲学就是这样衰落的。④

垄断思想解释权的马克思主义。同样针对拉萨尔、倍倍尔、李卜克内西等在德国社会民主党内展开的纷争，马克思还发出这样的痛心之语：“你们应该明白：把马克思主义垄断化并使它成为一种国家宗教，就意味着卡尔·马克思精神的死亡，而这种精神正是他毕生研究和生活的灵魂之所在。”⑤ 这里必须强调指出，马克思的这种说法当然有特殊考量和具体语境，所以也不能无限地延伸、引用和肆意发挥，特别是不能用来对当代现实进行评论，但他生前对将其理论和方法做简单化、极端化、“顶峰论”的理解的倾向保持高度的警觉并且所作出的严厉批评，真正显示了他的高瞻远瞩，确实发人深省。

这些文献材料对于重新理解马克思晚年的思想和实践、总结国际共产主义运动的实践无疑都具有相当重要的价值。

（责任编辑　林　中）

① ［德］马克思：《给〈祖国纪事〉杂志编辑部的信》，《马克思恩格斯选集》第 3 卷，北京：人民出版社，2012 年，第 730 页。

② ［德］恩格斯：《致康拉德·施米特信》（1890 年 8 月 5 日），《马克思恩格斯选集》第 4 卷，第 598、599 页。

③ ［德］恩格斯：《致保尔·拉法格信》（1890 年 8 月 27 日），《马克思恩格斯选集》第 4 卷，第 603 页。

④ Museum Karl-Marx-Haus Trier, Karl Marx (1818 – 1883): Leben-Werk-Wirkung bis zur Gegenwart Ausstellung im Geburtshaus in Trier, 2013, S. 73.

⑤ Ibid., S. 75.

Fetischismus 及相关词在马克思著作中的话语变迁

刘召峰

【摘要】马克思著作中 Fetischismus 及相关词 Fetisch、Fetischdiener 的使用，经历了由“沿用旧义”到“赋予新意”的“话语变迁”。这一“话语变迁”，缘于“指称对象”的“领域转移”：由指称社会崇拜现象（属“意识形态领域”）到指称商品生产与交换领域的现象。这一“领域转移”，是在马克思的研究重心发生转移的思想大背景下发生的，它缘于马克思对于两个“指称对象”的“共同点”的体认——“人手的产物”与“人脑的产物”作为“产物”都实现了相对于自己的“创造者”的“独立化”。不过，我们需要同时明确两个“指称对象”的差别：Fetischismus 的“旧义”，泛指人们把某种自然或人造物看作具有魔力的东西而加以崇拜的社会现象，而马克思赋予 Fetischismus 的其中一个“新意”，却特指“经济学家”的一种“错认”；“崇拜”物与作为一种“错认”的“拜物教观念”，是两个不同层面的问题，不能混同。

【关键词】Fetischismus；拜物教性质；拜物教观念；话语变迁；领域转移

中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2017）01－0009－8

作者简介：刘召峰，山东鱼台人，哲学博士，（杭州 310028）浙江大学马克思主义学院副教授。

基金项目：国家社会科学基金青年项目（15CKS005）；教育部人文社会科学研究青年基金项目（13YJC710032）；浙江省社会科学规划项目（14MLZX10YB）；中央高校基本科研业务费专项资金资助项目（14MGC0207）

最近几年，“马克思的拜物教批判”是我国马克思主义哲学界讨论的热门话题之一。笔者曾在 2012 年初发表的《马克思的拜物教概念考辨》一文中考察了马克思著作中的“拜物教”（Fetischismus）概念的内涵变迁，区别了“早年用法”（崇拜物、对物“顶礼膜拜”）和“《资本论》中的新用法”（一是指称商品、货币、资本的“拜物教性质”，二是指称商品生产当事人和“经济学家”的“拜物教观念”）。[①] 不过，浏览近来发表的相关论文可以发现，研究者们对于马克思著作中的“拜物教”（Fetischismus）的理解仍然存在较大分歧。在此情形下，我们有必要依据《马克思恩格斯全集》德文版、历史考证第二版（MEGA^2）提供的资料，更为精细地考察马克思著作中 Fetischismus 及其相关词（Fetisch、Fetischdiener）的涵义变迁。本文认为，马克思对于 Fetischismus 及相关词 Fetisch、Fetischdiener 的使用，经历了由“沿用旧义”到“赋予新意”的“话语变迁”。

一、沿用旧义

Fetischismus 的词根是“Fetisch”，德文“Fetisch”在英语中的对应词是“fetish”。美国人类学家威廉·皮埃兹（William Pietz）曾撰文对英文词“fetish”进行过词源学的考察。他认为“fetish”源自“fetisso”，“fetisso”来自葡萄牙语“feitiço”。“feitiço”这个词在中世纪意味着“魔法实践”（magical practice）或者意味着由单纯无知的人们所实施的“巫术”。后来，它被用来描述非洲西海岸

① 参见刘召峰：《马克思的拜物教概念考辨》，《南京大学学报》哲学·人文科学·社会科学版 2012 年第 1 期。

多文化交叉地区的一种特殊形式的崇拜现象，意指对无生命的“物”或人工制品的崇拜。①

十八世纪的法国思想家查尔斯·德·布罗斯（Charles De Brosses）于 1760 年在 *Du culte des dieux fétiches ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie* 一书中将“fétiches”一词用于比较宗教学。马克思著作中的 Fetischismus 来源于此。1842 年，马克思阅读了他的上述著作的德文译本（*Ueber den Dienst der Fetischengötter*），并做了大量摘录。② 起初，马克思沿用了思想家们的通常用法——在“物神崇拜”的意义上使用 Fetischismus 及其相关词 Fetisch、Fetischdiener。

在发表于 1842 年 5 月《莱茵报》的《关于新闻出版自由和公布省等级会议辩论情况的辩论》一文中，马克思第一次使用了“Fetischdiener”（中文翻译为“偶像崇拜者”）一词：

辩论人只知道等级会议的省，但是不知道省的等级会议。等级会议有一个扩展其活动特权的省，而省却没有一个它可以用来进行活动的等级会议。的确，在规定的条件下，省是有权为自己造出这些神来的，但是，把它们造出以后，就必须像偶像崇拜者（Fetischdiener）那样立刻忘记这些神正是它亲手造出来的。③

在 1842 年 7 月发表于《莱茵报》的《＜科隆日报＞第 179 号的社论》中，马克思同时使用了 Fetischismus、Fetischdiener、Fetisch 三个词来讨论相关问题：

现在谈谈“拜物教”（Fetischismus）吧！这完全是廉价读物上的学问！拜物教（Fetischismus）远不能使人超脱感性欲望，相反，它倒是“感性欲望的宗教”。欲望引起的幻想诱惑了偶像崇拜者（Fetischdiener），使他以为“无生命的东西”为了满足偶像崇拜者（Fetischdiener）的贪欲可以改变自己的自然特性。因此，当偶像（Fetisch）不再是偶像崇拜者（Fetischdiener）的最忠顺的奴仆时，偶像崇拜者（Fetischdiener）的粗野欲望就会砸碎偶像（Fetisch）。④

在 1842 年 10 月发表于《莱茵报》的《关于林木盗窃法的辩论》一文中，马克思在与“动物崇拜”相比较的意义上使用了“拜物教”（Fetischismus）：

古巴野人认为，黄金是西班牙人崇拜的偶像（*Fetisch*）。他们庆祝黄金节，围绕着黄金歌唱，然后把它扔进大海。如果古巴野人出席莱茵省等级会议的话，难道他们不会认为林木是莱茵省人崇拜的偶像（*Fetisch*）吗？然而，下一次会议将会向他们表明，人们是把动物崇拜同拜物教（*Fetischismus*）联系在一起的。那时，为了拯救人，古巴野人将把兔子扔进大海里去。⑤

在《1844 年经济学哲学手稿》中，马克思写道：

那些仍然被贵金属的感性光辉照得眼花缭乱，因而仍然是金属货币的拜物教徒（*Fetischdiener*）的民族，还不是完全的货币民族。法国和英国之间的对立。——例如，从拜物教（*Fetischismus*）就可看出，理论之谜的解答在何种程度上是实践的任务并以实践为中介，真正的实践在何种程度上是现实的和实证的理论的条件。拜物教徒（*Fetischdiener*）的感性意识不同于希腊人的感性意识，因为他的感性存在还不同于希腊人的感性存在。⑥

---

① William Pietz, *The Problem of the Fetish*, Ⅰ, Anthropology and Aesthetics, No. 9 (Spring, 1985), pp. 5－17. 该文的中译，参见孟悦、罗钢主编：《物质文化读本》，北京：北京大学出版社，2008 年，第 59—76 页。另可参见吴琼：《拜物教/恋物癖：一个概念的谱系学考察》，《马克思主义与现实》2014 年第 3 期。

② *Karl Marx / Friedrich Engels Gesamtausgabe*, Dietz Verlag, Berlin, IV/1, 1976, S. 320－329.

③ 《马克思恩格斯全集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 157 页。德文原文参见 *Karl Marx / Friedrich Engels-Werke*, Dietz Verlag, Berlin, Band 1, 1981, S. 42.

④ 同上，第 212 页。其中的“偶像崇拜者”，在《马克思恩格斯全集》中文第一版中是“拜物教徒”。（参见《马克思恩格斯全集》第 1 卷，北京：人民出版社，1956 年，第 113 页。）德文原文参见 *Karl Marx / Friedrich Engels-Werke*, Dietz Verlag, Berlin, Band 1, 1981, S. 91.

⑤ 同上，第 290 页。其中的“崇拜的偶像”，在《马克思恩格斯全集》中文第一版中是“崇拜物”（参见《马克思恩格斯全集》第 1 卷，北京：人民出版社，1956 年，第 180—181 页）。德文原文参见 *Karl Marx / Friedrich Engels-Werke*, Dietz Verlag, Berlin, Band 1, 1981, S. 147.

⑥ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 230—231 页。德文原文参见 *Karl Marx / Friedrich Engels-Werke*, Dietz Verlag, Berlin, Band 40, 1968, S. 552.

在这里，马克思把崇拜金属货币的现象称为“拜物教”（Fetischismus），把被贵金属的感性光辉照得眼花缭乱、因而对其产生崇拜心理的人（群体）称为“拜物教徒”（Fetischdiener）。

由上可知，马克思曾经在下述意义上使用 Fetischismus 及其相关词 Fetischdiener、Fetisch：

Fetisch（在中文译本中，有意义相近的三种译法：偶像、崇拜的偶像、崇拜物[①]）：被人们认为具有超自然力量（魔力）而加以崇拜的自然或人造物（被崇拜的对象）。

Fetischismus（拜物教）：人们把某种自然或人造物看作具有魔力的东西而加以崇拜的社会现象。

Fetischdiener（偶像崇拜者、拜物教徒）：认为某种自然或人造物具有超自然的力量而加以崇拜的人。

二、赋予新意

马克思对 Fetischismus 及其相关词 Fetisch、Fetischdiener 的上述使用，可以概括为“沿用旧义”。而在《资本论》及其手稿中，Fetisch、Fetischismus、Fetischdiener 都被马克思赋予了新的涵义（本文简称“赋予新意”），因而，也只是在此时马克思才创立了自己的“拜物教批判理论”。

1. Fetisch 的“新意”

在《资本论》及其手稿中，Fetisch 被马克思用于指称商品、货币和资本。

《资本论》第一卷第一章第四节的标题是“商品的拜物教性质及其秘密”。[②] 其中的“商品的拜物教性质”的德文原文是 Der Fetischcharakter der Ware[③]，也可译为“商品的物神性质”。在这一节，马克思还有两句话句话谈及“拜物教性质”：“商品世界的这种拜物教性质（dieser Fetischcharakter der Warenwelt），像以上分析已经表明的，是来源于生产商品的劳动所特有的社会性质。”[④] “因为商品形式是资产阶级生产的最一般的和最不发达的形式（因此它早就出现了，虽然不像今天这样是占统治地位的，从而是典型的方式），所以，它的拜物教性质（ihr Fetischcharakter）显得还比较容易看穿。”[⑤] 这两句话中的“拜物教性质”的德文原文也都是 Fetischcharakter，也都可译为“物神性质”。更为直接地指称商品是“物神”的，是《资本论》第一卷第二章的最后一句话：“因此，货币拜物教的谜就是商品拜物教的谜，只不过变得明显了，耀眼了。”[⑥] 其中的“货币拜物教”、“商品拜物教”的德文原词分别是“Geldfetisch”、“Warenfetisch”[⑦]。若将“Fetisch”译为“物神”，这句话就是：货币物神的谜就是商品物神的谜，只不过变得明显了，耀眼了。

除了上文引用的“货币物神”（“Geldfetisch”），马克思还有一段话可作为用“物神”（Fetisch）指称货币的例证。《政治经济学批判·第一分册》中有这样一段话：“自然界并不出产货币，正如自然界并不出产银行家或汇率一样。但是，由于资产阶级生产必须把财富在一种唯一的物的形式上作为

---

① 有个例外出现在《马克思恩格斯全集》中文第一版中。1850 年 4 月，马克思写过一篇名为《路易－拿破仑和富尔德》的短评，里面有句话被译为：“财产之友”为了秩序和社会竭力想多抓到一些财富，当然不能受到责备。（参见《马克思恩格斯全集》第 7 卷，北京：人民出版社，1959 年，第 349 页。）其中的“财富”的德文原文是“Fetisch”。（参见 *Karl Marx / Friedrich Engels-Werke*, Dietz Verlag, Berlin, Band 7, 1973, S. 298.）不过，这句话在《马克思恩格斯全集》中文第二版中被改译为：为了社会和秩序，“财产之友”竭力想多抓到一些他们的崇拜物，这当然不能责怪他们。（参见《马克思恩格斯全集》第 10 卷，北京：人民出版社，1998 年，第 400 页）

② 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 88 页。

③ *Karl Marx / Friedrich Engels-Werke*, Dietz Verlag, Berlin, Band 23, 1962, S. 85.

④ 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 90 页。德文原文参见 *Karl Marx / Friedrich Engels - Werke*, Dietz Verlag, Berlin, Band 23, 1962, S. 87.

⑤ 同上，第 100—101 页。德文原文参见 *Karl Marx / Friedrich Engels - Werke*, Dietz Verlag, Berlin, Band 23, 1962, S. 97.

⑥ 同上，第 113 页。

⑦ *Karl Marx / Friedrich Engels-Werke*, Dietz Verlag, Berlin, Band 23, 1962, S. 108.

物神（Fetisch）结晶起来，金银就成了这种财富的相应的化身。”① 在此，“物神”（Fetisch）被马克思用于指称作为货币的金银。

“物神”（Fetisch）更多地被马克思用于指称资本，特别是生息资本。在《资本论》第三卷中，马克思说：“如果说资本起初在流通的表面上表现为资本物神（Kapitalfetisch），表现为创造价值的价值，那么，现在它又在生息资本的形式上，取得了它的最异化最特别的形式。”② 于是，马克思说：“在生息资本上物神（Fetisch）达到了完善的程度。”③ “在生息资本上，这个自动的物神（dieser automatische Fetisch），自行增殖的价值，创造货币的货币，达到了完善的程度，并且在这个形式上再也看不到它的起源的任何痕迹了。社会关系最终成为物（货币、商品）同它自身的关系。”④ 正因为如此，资本作为生息资本取得了“纯粹的物神形式”：“因此，作为生息资本，而且正是在其作为生息货币资本的直接形式上（生息资本的其他形式在这里与我们无关，这些其他形式也是由这个形式派生出来的，并以这个形式为前提），资本获得了它的纯粹的物神形式（Fetischform）。”⑤ “在生息资本上，——由于利润分为利息和［产业］利润，——资本取得了它的最彻底的物的形式，它的纯粹的拜物教形式，剩余价值的性质表现为一种完全丧失了它自身的东西。”⑥

2. Fetischismus 的“新意”

Fetischismus 被马克思赋予的“新意”有两个：一是“经济学家”的一种“错认”，二是商品、货币和资本的神秘性质。我们先说第一个。

对于生产的物质内容与社会形式，马克思进行了明晰的区分。⑦ 价值、固定资本与流动资本等，在马克思看来，都是“社会形式”，或者说，是物在一定社会生产关系中获得的“社会规定性”。与马克思不同，有些“经济学家”是根据某物的自然属性来确定它是固定资本还是流动资本的。对此，马克思在《1857—1858 年经济学手稿》中评论说：“经济学家们把人们的社会生产关系和受这些关系支配的物所获得的规定性看作物的自然属性，这种粗俗的唯物主义，是一种同样粗俗的唯心主义，甚至是一种拜物教（Fetischismus），它把社会关系作为物的内在规定归之于物，从而使物神秘化。”⑧

---

① 《马克思恩格斯全集》第 31 卷，北京：人民出版社，1998 年，第 550 页。德文原文参见 *Karl Marx / Friedrich Engels-Werke*, Dietz Verlag, Berlin, Band 13, 1961, S. 130.

② 《马克思恩格斯文集》第 7 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 939 页。德文原文参见 *Karl Marx / Friedrich Engels-Werke*, Dietz Verlag, Berlin, Band 25, 1964, S. 837. 其中的“Kapitalfetisch”在《马克思恩格斯全集》中文第一版中译为“资本拜物教”。（参见《马克思恩格斯全集》第 25 卷下册，北京：人民出版社，1974 年，第 937 页。）

③ 《马克思恩格斯全集》第 35 卷，北京：人民出版社，2013 年，第 304 页。另可参见《马克思恩格斯全集》第 26 卷第 3 册，北京：人民出版社，1974 年，第 503 页。德文原文参见 *Karl Marx / Friedrich Engels-Werke*. Dietz Verlag, Berlin, Band 26 – 3, 1968, S. 446.

④ 同上，第 304 页。另可参见《马克思恩格斯全集》第 26 卷第 3 册，北京：人民出版社，1974 年，第 503 页。德文原文参见 *Karl Marx / Friedrich Engels-Werke*, Dietz Verlag, Berlin, Band 26 – 3, 1968, S. 447. 在《资本论》第三卷中，马克思也有类似的表述：“因此，在生息资本上，这个自动的物神（dieser automatische Fetisch），自行增殖的价值，会生出货币的货币，纯粹地表现出来了，并且在这个形式上再也看不到它的起源的任何痕迹了。社会关系最终成为一种物即货币同它自身的关系。”（《马克思恩格斯文集》第 7 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 441 页。德文原文参见 *Karl Marx / Friedrich Engels-Werke*, Dietz Verlag, Berlin, Band 25, 1964, S. 405.）

⑤ 《马克思恩格斯全集》第 35 卷，北京：人民出版社，2013 年，第 316 页。德文原文参见 *Karl Marx / Friedrich Engels-Werke*, Dietz Verlag, Berlin,. Band 26 – 3, 1968, S. 458. 其中的“Fetischform”在《马克思恩格斯全集》中文第一版中译为“拜物教形式”。（参见《马克思恩格斯全集》第 26 卷第 3 册，北京：人民出版社，1974 年，第 516 页。）

⑥ 同上，第 358 页。其中的“拜物教形式”的德文原词是“Fetischform”。（参见 *Karl Marx / Friedrich Engels-Werke*, Dietz Verlag, Berlin, Band 26 – 3, 1968, S. 489.）Fetischform 在《马克思恩格斯全集》中文第二版中，也被译为“物神形式”。

⑦ 马克思在《雇佣劳动与资本》（根据 1847 年底在布鲁塞尔德意志工人协会发表的演说写成）中说：“黑人就黑人只有在一定的关系下，他才成为奴隶。纺纱机是纺棉花的机器，只有在一定的关系下，它才成为资本。脱离了这种关系，它也就不是资本了，就像黄金本身并不是货币，砂糖并不是砂糖的价格一样。”（《马克思恩格斯文集》第 1 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 723 页。）

⑧ 《马克思恩格斯全集》第 31 卷，北京：人民出版社，1998 年，第 85 页。德文原文参见 *Karl Marx / Friedrich Engels-Werke*, Dietz Verlag, Berlin, Band 42, 1983, S. 588.

麦克库洛赫认为，“物质在其自然状态中总是没有价值的”。在《政治经济学批判·第一分册》中，马克思将麦克库洛赫的这一说法与“德国‘思想家们’”的相关论断进行了对比评论：“可见，连一个麦克库洛赫都比德国‘思想家们’的拜物教高明得多，后者把‘物质’和半打杂物凑在一起说成是价值的原素。”① “把‘物质’和半打杂物凑在一起说成是价值的原素”的“德国‘思想家们’”，“混淆”了作为生产的“社会形式”的“价值”与“物质”（自然属性），物的自然属性被他们“错认”为“价值”的要素。马克思用“拜物教”（Fetischismus）一词来指称这种“混淆－错认”。

在《资本论》第一册手稿的最后一章《直接生产过程的结果》（写于 1863 年夏至 1864 年夏）中，马克思说：“在资本主义生产过程的基础上，资本在生产资料形式上存在的使用价值和作为一定社会生产关系的资本的这些生产资料即这些物的规定，是不可分割地融合在一起的，这正像在这种生产方式内，对于局限于这种生产方式中的人来说，产品本身就被当做是商品一样。这一点构成了政治经济学家的拜物教（Fetischismus）的一个基础。”②

在《资本论》第二卷中，马克思剖析了“劳动资料是固定资本”这样一种“定义”。马克思指出：“各种物质组成部分究竟是充当劳动资料，充当劳动材料，还是充当产品，这完全取决于它们当时在一定劳动过程中所起的作用，取决于它们的职能。同样，劳动资料也只有在生产过程一般地说是资本主义生产过程，因而生产资料一般地说是资本，具有资本的经济规定性，具有资本的社会性的情况下才是固定资本。”③ 这里的意思是说，各种物质组成部分是否充当劳动资料，取决于它们在劳动过程中所起的作用，而不是取决于其“物质本性”；劳动资料并不就是固定资本，而是只有在“资本主义生产过程”中才是固定资本。所以，马克思认为，宣称“劳动资料是固定资本”的资产阶级经济学特有这样一种“拜物教”（Fetischismus）：“把物在社会生产过程中像被打上烙印一样获得的社会的经济的性质，变为一种自然的、由这些物的物质本性产生的性质。”④ 这里的“拜物教”（Fetischismus）也是指称资产阶级经济学的一种“错认”：把物在社会生产过程中获得的“社会的经济的性质”，理解为“一种自然的、由这些物的物质本性产生的性质”。

除了“拜物教”（Fetischismus），马克思还用“拜物教观念”（die fetischistische Vorstellung、fetischistische Anschauung）、“资本物神的观念”（die Vorstellung von dem *Kapitalfetisch*，也被译为“资本拜物教的观念”）等词汇指称上述“错认”。

在《1861—1863 年经济学手稿》中，马克思在评论霍吉斯金（“以李嘉图理论为依据反对政治经济学家的无产阶级反对派”的代表人物之一）时说：“就霍吉斯金和经济学家们之间存在的情况来看，他的论战的性质看来是预先确定了的并且是很简单的。霍吉斯金本来只是应该借助经济学家们‘科学地’发展了的一个方面，来反对他们不加考虑地、无意识地和天真地从资本主义的思想方式接受来的拜物教观念（fetischistische Vorstellung）。”⑤ 在《直接生产过程的结果》中，马克思说：“资本主义生产方式所特有的和从资本主义生产方式的本质中产生出来的拜物教观念（fetischistische Anschauung）：这种观念把经济的形式规定性，如商品，生产劳动等等，看成是这些形式规定性或范畴

① 《马克思恩格斯全集》第 31 卷，北京：人民出版社，1998 年版，第 427 页。德文原文参见 *Karl Marx / Friedrich Engels-Werke*, Dietz Verlag, Berlin, Band 13, 1961, S. 22.

② 《马克思恩格斯文集》第 8 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 462 页。德文原文参见 *Karl Marx /Friedrich Engels Gesamtausgabe*, Dietz Verlag, Berlin, Ⅱ/4. 1, 1988, S. 58－59. 在《马克思恩格斯全集》中文第一版中，“den Fetischismus der Politischen Oekonomen”被译为“政治经济学拜物教”。（《马克思恩格斯全集》第 49 卷，北京：人民出版社，1982 年，第 41 页。）

③ 《马克思恩格斯文集》第 6 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 252 页。

④ 同上，第 251 页。德文原文参见 *Karl Marx / Friedrich Engels-Werke*, Dietz Verlag, Berlin, Band 24, 1963, S. 228.

⑤ 《马克思恩格斯全集》第 35 卷，北京：人民出版社，2013 年，第 251 页。另可参见《马克思恩格斯全集》第 26 卷第 3 册，北京：人民出版社，1974 年，第 301—302 页。德文原文参见 *Karl Marx / Friedrich Engels-Werke*, Dietz Verlag, Berlin, Band 26－3, 1968, S. 269.

的物质承担者本身所固有的属性。”①

在《1861—1863 年经济学手稿》的最后部分《各种收入及其源泉》中，马克思谈到了生息资本以及在此基础上产生的“物神观念”：“这样，利息，而不是利润，表现为从资本本身，因而从单纯的资本所有权中产生的资本的价值创造；因而利息表现为由资本真正创造出来的收入。因而庸俗经济学家也是在这种形式上理解利息的。在这种形式上，一切中介都消失了，资本的物神的形态（die *Fetischgestalt* des Kapitals）也像资本物神的观念（die Vorstellung von dem *Kapitalfetisch*）一样已经完成。”②

在《资本论》第三卷中，马克思说在生息资本形式上，“资本的物神形态（die Fetischgestalt des Kapitals）和资本物神的观念（die Vorstellung vom Kapitalfetisch）已经完成”③。对于其中的“资本物神的观念”，马克思在他处有更为详细的阐释：“在生息资本的形式上，资本拜物教的观念（die Vorstellung vom Kapitalfetisch）完成了。按照这个观念，积累的劳动产品，而且是作为货币固定下来的劳动产品，由于它天生的秘密性质，作为纯粹的自动体，具有按几何级数生产剩余价值的能力，以致像《经济学家》所认为的那样，这种积累的劳动产品，早已对自古以来世界所有的财富进行了贴现，依法据为己有。”④

下面，我们来考察《资本论》及其手稿中的 Fetischismus 一词的第二种用法：指称商品、货币和资本的神秘性质。

笔者检索得知，马克思第一次使用 Fetischismus 指称一种“客观的社会存在”，是在《1861—1863 年经济学手稿》中：“因为活劳动——由于资本同工人之间的交换——被并入资本，从劳动过程一开始就表现为属于资本的活动，所以社会劳动的一切生产力都表现为资本的生产力，就和劳动的一般社会形式在货币上表现为一种物的属性的情况完全一样。同样，现在社会劳动的生产力和社会劳动的特殊形式，表现为资本的生产力和形式，即**对象化**劳动的，物的劳动条件（它们作为这种独立的要素，人格化为资本家，同活劳动相对立）的生产力和形式。这里，我们又遇到关系的颠倒，我们在考察货币时，已经把这种关系颠倒的表现称为**拜物教**（*Fetischismus*）。”⑤

马克思使用 Fetischismus 指称一种“客观的社会存在”，而且被我国研究者广为知晓的是《资本论》第一卷第一章第四节中的下面一段话：“相反，商品形式和它借以得到表现的劳动产品的价值关系，是同劳动产品的物理性质以及由此产生的物的关系完全无关的。这只是人们自己的一定的社会关系，但它在人们面前采取了物与物的关系的虚幻形式。因此，要找一个比喻，我们就得逃到宗教世界的幻境中去。在那里，人脑的产物表现为赋有生命的、彼此发生关系并同人发生关系的独立存在的东西。在商品世界里，人手的产物也是这样。我把这叫做拜物教（Fetischismus）。劳动产品一旦作为商

---

① 《马克思恩格斯文集》第 8 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 528—529 页。德文原文参见 *Karl Marx / Friedrich Engels Gesamtausgabe*. Dietz Verlag, Berlin, Ⅱ/4. 1, 1988, S. 114 – 115.

② 《马克思恩格斯全集》第 35 卷，北京：人民出版社，2013 年，第 312 页。另可参见《马克思恩格斯全集》第 26 卷第 3 册，北京：人民出版社，1974 年，第 511 页。德文原文参见 *Karl Marx / Friedrich Engels-Werke*, Dietz Verlag, Berlin, Band 26 – 3, 1968, S. 453 – 454.

③ 《马克思恩格斯文集》第 7 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 442 页。德文原文参见 *Karl Marx / Friedrich Engels-Werke*, Dietz Verlag, Berlin, Band 25, 1964, S. 405. 其中的“Fetischgestalt”在《马克思恩格斯全集》第一版中被译为“拜物教形态”。（参见《马克思恩格斯全集》第 25 卷上册，北京：人民出版社，1974 年，第 442 页。）

④ 同上，第 449 页。另可参见《马克思恩格斯全集》第 25 卷上册，北京：人民出版社，1974 年，第 449 页。其中的“资本拜物教”的德文原词是“Kapitalfetisch”。在《马克思恩格斯全集》中，它也被译为“资本物神”。笔者认为译为“资本物神”更准确。德文原文参见 *Karl Marx / Friedrich Engels-Werke*, Dietz Verlag, Berlin, Band 25, 1964, S. 412.

⑤ 《马克思恩格斯文集》第 8 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 392 页。德文原文参见 *Karl Marx / Friedrich Engels-Werke*, Dietz Verlag, Berlin, Band 26 – 1, 1965, S. 365. 笔者迄今未找到马克思这里提到的“在考察货币时”用 Fetischismus 指称“关系的颠倒”的具体文字。虽然马克思在《政治经济学批判·第一分册》中已经使用 Fetisch 指称作为货币的金银，但他并没有用 Fetischismus 来指称上述“关系的颠倒”。笔者猜想，马克思的头脑中之所以留存此类记忆，可能是因为此时的他还没有刻意区分 Fetischismus 与 Fetisch。

品来生产，就带上拜物教性质，因此拜物教是同商品生产分不开的。”① 在这里，马克思借用“拜物教”（Fetischismus）指称“商品的神秘性质”（Der mystische Charakter der Ware）②。

3．Fetischdiener 的“新意”

在《1861—1863 年经济学手稿》中，马克思说：“我在我的著作的第一部分曾经谈到，以私人交换为基础的劳动的特征是：劳动的社会性质以歪曲的形式‘表现’为物的‘属性’，即社会关系表现为物（产品，使用价值，商品）互相之间的关系。我们这位拜物教徒（Fetischdiener）把这个**假象**看成为某种真实的东西，并且事实上相信物的交换价值是由它们作为物的属性决定的，完全是物的自然属性。直到目前为止，还没有一个自然科学家发现，鼻烟和油画由于什么自然属性而彼此按照一定比例成为‘等价物’。”③ 在此，马克思想告知我们的是：在商品交换中，人们之间的社会关系表现为物与物之间的关系，这种“歪曲的”表现形式“迷惑”一部分人，使他们产生了的一种“错认”（幻觉）——把物在一定的社会关系中获得的“社会性质”看作“物的自然属性”；这部分被“假象”迷惑了头脑而产生“错认”（幻觉）的人们，就是“拜物教徒”（Fetischdiener）。

马克思在其著作中还使用过 Fetischdiener 的同义词 Fetischist：“在这里，李嘉图并非是虚构家，而贝利却是拜物教徒（Fetischist），因为他即使没有把价值看成（被孤立地考察的）个别物的属性，毕竟把价值看成物和物之间的关系，而实际上价值只不过是人和人之间的关系，社会关系，人们同他们的相互生产活动的关系在物上的表现即物的表现（dinglicher Ausdruck）。”④ 在马克思看来，价值，只是人和人之间的关系即社会关系的“物的表现”；像贝利那样只是把价值“看成物和物之间的关系”，而无法“透过”这“物和物之间的关系”看到“人和人之间的关系”的人，就是“拜物教徒”（Fetischist）。

三、话语变迁的原因剖析及必要的辨析

由上可知，马克思著作中的 Fetischismus 及其相关词 Fetisch、Fetischdiener，都经历了由“沿用旧义”到“赋予新意”的“话语变迁”。这一“话语变迁”，内含了“指称对象”的“领域转移”：由指称社会崇拜现象（属“意识形态领域”）到指称商品生产与交换领域的现象。

上述“领域转移”，是在马克思的研究重心发生转移的思想大背景下发生的。在“博士论文”写作时期，以及在《莱茵报》工作时期，作为青年黑格尔派的一员，马克思关注的“问题”还主要地是精神领域中的“问题”。不过，通过《黑格尔法哲学批判》、《论犹太人问题》和《〈黑格尔法哲学批判〉导言》的写作，马克思明确了“市民社会”的基础性地位，确立了自己终生未曾移易的研究重心——揭露具有非神圣形象的自我异化。⑤ 在商品生产与交换领域，就有“具有非神圣形象的自我异化”需要揭露。

“领域转移”的实现，缘于马克思对于两个“指称对象”的“共同点”的体认——“人手的产物”与“人脑的产物”作为“产物”都实现了相对于自己的“创造者”的“独立化”。这种“独立化”还是一种“颠倒”——主体（“创造者”）颠倒为客体（“产物”）、客体颠倒为主体，客体统治

① 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 89－90 页。德文原文参见 *Karl Marx / Friedrich Engels-Werke*, Dietz Verlag, Berlin, Band 23, 1962, S. 86－87.

② 同上，第 88 页。德文原文参见 *Karl Marx / Friedrich Engels-Werke*, Dietz Verlag, Berlin, Band 23, 1962, S. 85.

③ 《马克思恩格斯全集》第 35 卷，北京：人民出版社，2013 年，第 139 页。另可参见《马克思恩格斯全集》第 26 卷第 3 册，北京：人民出版社，1974 年，第 139 页。德文原文参见 *Karl Marx / Friedrich Engels-Werke*, Dietz Verlag, Berlin, Band 26－3, 1968, S. 127.

④ 同上，第 157—158 页。另可参见《马克思恩格斯全集》第 26 卷第 3 册，北京：人民出版社，1974 年，第 159 页。德文原文参见 *Karl Marx / Friedrich Engels-Werke*, Dietz Verlag, Berlin, Band 26－3, 1968, S. 145.

⑤ 对此观点的详细论证，请参见拙著：《拜物教批判理论与整体马克思》，杭州：浙江大学出版社，2013 年版，第九章第二节。

－支配主体。“资本家对工人的统治，就是物对人的统治，死劳动对活劳动的统治，产品对生产者的统治，因为变成统治工人的手段（但只是作为资本本身统治的手段）的商品，实际上只是生产过程的结果，是生产过程的产物。这是物质生产中，现实社会生活过程（因为它就是生产过程）中，与意识形态领域内表现于宗教中的那种关系完全**同样的**关系，即主体颠倒为客体以及反过来的情形。”① “正像人在宗教中受他自己头脑的产物的支配一样，人在资本主义生产中受他自己双手的产物的支配。”②

不过，理解《资本论》及其手稿中的“拜物教批判”，还需明确上述两个“指称对象”的“差别”。Fetischismus 的“旧义”，泛指人们把某种自然或人造物看作具有魔力的东西而加以崇拜的社会现象；而马克思赋予 Fetischismus 的其中一个“新意”，却特指“经济学家”的这样一种“错认”：把“物”在一定的社会生产关系－生产过程中获得的“规定性”（社会的经济的性质）看作（理解为）“物的自然属性”（由这些物的物质本性产生的性质）。而且，“崇拜”物与作为一种“错认”的“拜物教观念”，是两个不同层面的问题，不能混同。举例来说，“拜金主义”是个价值观问题，“经济学家”被“拜物教观念”束缚，主要是认识水平问题（因为被“假象”迷惑而产生“错认”）；一个被货币的神秘光环迷惑的人，在价值观上未必就是一个拜金主义者；一个懂得货币的秘密（因而不再将作为天然矿物的金银与作为一种“社会形式规定性”的货币混为一谈）的有见识的人，也有可能拜倒在金钱的石榴裙下。Fetischismus 的“旧义”，作为一种“神秘化”，源于一种“想象”；而马克思赋予 Fetischismus 的另一个“新意”——商品、货币和资本的神秘性质，却是“实在的”，而非“想象的”。如果忽视了上述“差别”，把马克思的“商品拜物教”解释为“人跪倒在自己的劳动产品——商品面前”，人“成为商品的膜拜者”③，就误解了马克思的思想。

上述“话语变迁”也给 Fetischismus 及其相关词的翻译带来了特殊的困难。《马克思恩格斯全集》中文第一版和第二版把《资本论》及其手稿中的 Fetischismus 译为“拜物教”，把 Fetischcharakter 译为“拜物教性质”。汉语中的“拜”与“教”等字眼往往使人“望文生义”，把“拜物教”误解为一种“宗教崇拜”。在 1977 年出版的《资本论的方法》一书中，日本著名《资本论》研究专家见田石介先生用“神物性”来指称我们汉语中的“拜物教性质”所指称的对象。④ 最近，我国有学者主张将 Fetischismus 译为“物神化”，把 Fetischcharakter 译为“物神特征”，并强调“物神化”不是主体性社会意识范畴而是客体性社会存在范畴。⑤ 从“译名统一”的角度来看，这的确是一种“改进”：在《马克思恩格斯全集》中文第二版中的《资本论》及其手稿部分的卷次中，Fetisch 大都（注意：不是全部）被译为“物神”。但问题的解决并不是如此简单：从“物神”和“物神化”的译名本身，我们无法得知，造成这一神秘化的“机制”究竟是“心理的”还是“客观的”，因为宗教领域的“物神崇拜”现象也是一种“物神化”；而且，在《资本论》及其手稿中，马克思的 Fetischismus 一词既用于指称商品、货币和资本的神秘性质这一“客观存在”，也用于指称“经济学家们”的一种“主观错认”。在笔者看来，造成翻译和理解困难的根源在于：在人类思想史上，是马克思第一个揭示了商品世界的“秘密”；在人类的已有词汇中并没有“现成的”可以准确地描述这一“秘密”的词汇，所以，马克思只能“借用”原本指称一种精神现象的词汇来“比喻”。与译名的选择相比，更为重要的事情是，揭示马克思拜物教批判的总体逻辑框架：对商品、货币和资本的神秘性质的剖析，以及对“经济学家们”的拜物教观念的剖析、对“商品世界”中人的生存境遇——物的依赖性的揭示。限于篇幅，对此问题只能另行撰文阐述了。

（责任编辑　林　中）

① 《马克思恩格斯文集》第 8 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 469 页。
② 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 717 页。
③ 参见仰海峰：《商品拜物教：从日常生活到形而上学》，《马克思主义与现实》2014 年第 2 期。
④ ［日］见田石介：《资本论的方法》，沈佩琳译，济南：山东人民出版社，1993 年，第 142 页。
⑤ 参见韩许高、刘怀玉：《Fetischismus：是拜物教，还是物神化?》，《现代哲学》2016 年第 3 期。

晚期马克思与“资本积累”*

［美］保罗·赞瑞巴卡/文　王成军/译

【摘要】根据《资本论》的相关论述，马克思是基于一个完全的资本主义世界才提出资本积累概念的。但问题是，当马克思将资本积累理解为雇佣工人以及所需的生产资料在数量上的增长时，他就不得不考虑资本主义对非资本主义的渗透所带来的更多无产者，由此，“资本积累”被证明不可能在单一的、完全的资本主义世界中被理解。在马克思身后，卢森堡、维克斯等人都回应了马克思理论中的上述难题，尽管卢森堡侧重于对非资本主义经济模式的关切，而维克斯更注重完全的资本主义语境的前设与价值理论之间的矛盾。无论是哪一种思考，都至少说明马克思的资本积累概念仍有进一步探讨和阐释的理论空间。

【关键词】马克思；“资本积累”；价值

中图分类号：B712.7　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2017）01－0017－10

作者简介：保罗·赞瑞巴卡（Paul Zarembka），美国知名政治经济学家与马克思主义理论家，美国纽约州立大学布法罗分校（University at Buffalo, the State University of New York）经济学教授。

译者简介：王成军，湖北荆门人，哲学博士，（武汉 430073）中南财经政法大学哲学院讲师。

马克思主义政治经济学经常涉及到“资本积累”，仿佛它是一个不言而喻的概念，可以轻易地从马克思的著作中把握到。通常情况下，一位作者只要在其理论的或经验的分析中援引了“资本积累”，似乎就能表现其分析的深度而无须对之作进一步的阐明。“资本积累”被人们信心十足地当作物理学著作中的“重力”。但问题在于，资本积累概念到底意味着什么，这一点并非是清楚的。事实上，在古典经济学家那里，资本经常被归为生产资料，而马克思主义政治经济学家在提到“资本积累”时，似乎仍没有突破马克思的那些先行者的用法。我认为列宁就是如此①。马克思的那部多卷作品之被冠以的“资本”之名，并非是为了指涉生产资料。用来指涉生产资料的，毋宁是以单位价值来衡量的不变资本。从根本上说，整部《资本论》要做的乃是为资本主义中的社会生产关系提供一种理解。阶级才是其最根本的议题。因此，马克思的资本积累概念，必须要联系阶级来理解，而不是联系生产资料或不变资本来理解。

马克思本人是一个思想不断演化的理论家，他从不执念于先前的想法。我们可以回顾一下，马克思有多晚才将“劳动力”视为一个重要的概念——那已经是1865年左右了！依据这一精神，我们可以考量一下他所使用的“资本积累”概念。在《资本论》中，马克思假定，他所要理解的乃是一个完全的资本主义社会，这构成了他在第一、二卷中讨论资本积累时的语境。这些讨论表明，在更多的

* 本文原标题为 Late Marx and the Accumulation of Capital，刊发在 Riccardo Bellofiore (ed.), Rosa Luxemburg and the Critique of Political Economy (Routledge studies in the history of economics), London: Routledge, 2009, pp. 64－80。作者对原文有所删减并另撰了导言部分。本文已经取得作者授权翻译。

① 参见［美］保罗·赞瑞巴卡：《列宁作为论生产的经济学家：一位向后走的李嘉图主义者》，《科学与社会》（Science & Society）第67卷，2003年，第277—278页。

不变资本之外，资本积累还涉及更多的工薪劳动者。然而，当我们仔细阅读他的这些讨论的时候，矛盾浮现了。本文前两部分讨论的就是这些矛盾。1913 年，也即马克思逝世 30 年后，罗莎·卢森堡发表了以“资本积累”为主题的著作。尽管没有明晰地探究“资本积累”这个语词，但她却清楚地辩称，工薪劳动雇佣的扩张从根本上包含在这一议题之中。本文第三、四部分将详述她的主要论点以及她的那些批评者对她的回应。基于前述之部分的讨论，价值这一概念可能会成为问题。其首要原因在于，我此前已经提供的一个论证表明，如果商品生产不能完全实现的话，价值概念就岌岌可危了。即便我们不接受这个论证，也仍须考虑，当非资本主义的环境被资本主义渗透时，资本在这个理论处境中如何运作。本文将用两个部分来解释这个问题如何会发生。最后，在对阿尔都塞的理论做一反思后，本文将提供一个简要的结论——因为对“资本积累”这一概念的审慎考察而揭示出的所有那些问题，马克思主义政治经济学，包括其货币理论，可能都需要某种重新审视。

一、马克思资本积累概念中的矛盾

马克思在《资本论》中的核心理论工作，是围绕着一个完全的资本主义世界进行的。他说：

为了对我们的研究对象在其纯粹的状态下进行考察，避免次要情况的干扰，我们在这里必须把整个贸易世界看做一个国家，并且假定资本主义生产已经到处确立并占据了一切产业部门。①

他是在讨论资本积累的时候写下这段话的，这个主题或许多少是需要上述前设的。还有几段类似的陈述出现在《资本论》第二卷中，仍是采用了这一前设。有谁能指责马克思的这个假定过分简单化了呢？尤其是，当我们都深知马克思本人也知道这个世界要比其假定复杂得多的时候，谁还会指责这一点呢？固然如此，但就其著作的内在逻辑来看，这一前设仍然是有问题的。

马克思的资本积累概念与完全的资本主义世界的前设是相冲突的。我们必须这样理解他的资本积累概念，即这一概念意指雇佣工人以及所需的生产资料在数量上的增长。故而，在《资本论》的草稿中，我们读到这样的话：“**积累过程**本身是资本主义生产过程的一个内在要素。积累过程包含着**重新创造出雇佣工人**……”② 尔后，在已出版的第一卷中，我们读到：“一部分年剩余劳动必须用来制造追加的生产资料和生活资料……要使这些组成部分真正执行资本的职能，资本家阶级还需要追加劳动……因此，资本的积累就是无产阶级的增加。”③ 可见，资本积累的这一需求，尽管未被人们充分领受，但也是足够清楚的了。④ 那么，增长的劳动力是从哪里供给的呢？在马克思的草稿中，其答案是：“这或者是使从前尚未被资本主义生产所支配的那一部分人口，如妇女和儿童，从属于资本，或者是使由于人口自然增长而增多的大量工人从属于资本。”⑤ 然而，在第一卷中，额外劳动力的解决方案被他简化为：“资本主义生产的机制也已经考虑到了这一点，因为它把工人阶级当做靠工资过活的阶级再生产出来，让他们的通常的工资不仅够用来维持自己，而且还够用来进行繁殖。”⑥ 换言之，资本已经预先创造了雇佣工人，现在，雇佣工人所得到的要比足够他们维持生计所需的报酬多那么一

① 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 670 页脚注。

② 《马克思恩格斯全集》第 49 卷，北京：人民出版社，1965 年，第 122 页。这段话来自于其草稿的“直接生产过程的后果”这一部分。马克思在出版第一卷时删掉了它。“后果”可以被看作是第一卷的第三稿（即最后一稿的前一稿）的一部分。除此以外，第三稿再也没留下什么材料，也许是因为剩下的内容都纳入到了最后一部草稿中。为什么是第三稿呢？我们应该把《政治经济学批判》看作是马克思这一毕生工作的第一部草稿。那么，第二部草稿就应该是在 1861 到 1863 年间起草的，囊括了他关于剩余价值理论之历史的考察工作。第三部草稿（仍不是最后一部）则开始于 1863 年，终结于 1865 年，这一稿也囊括了他的那部被恩格斯编为第三卷的草稿。

③ 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，第 709 页。

④ 参见［美］保罗·赞瑞巴卡：《资本积累及其界定：列宁与卢森堡之后的一个世纪》，保罗·赞瑞巴卡主编：《价值、资本主义动力学与货币》（《政治经济学研究》第 18 卷），阿姆斯特丹：埃尔塞维尔科学出版社，2000 年。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第 49 卷，第 122 页。

⑥ 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，第 670—671 页。

点儿。这可能令人想起马尔萨斯关于人口增长的理论。无论如何，在最终出版的《资本论》中，草稿中所提到的把妇女与儿童吸收为劳动力的那一点被忽略了。

马克思一直把人口增长视为额外劳动力的一个主要源泉。在19世纪，全球的人口增长率仅仅在每年0．5%左右。如果马克思在当时考虑的是单个国家而不是整个世界的话，那么，这一增长率在19世纪的英格兰要高一些，达到1%，但这对于资本积累来说，仍然是远远不够的。马克思对这一积累所做的数字图示设定的，是年度人口以10%的速率增长。那么，有没有另一种可能呢？为了资本积累而增加的劳动力供给，难道不可能是来自于非资本主义模式之被持续不断的渗透，而非仅仅是来自对工薪劳动者的一种“预先的”创造吗？尽管《资本论》对一个完全的资本主义世界的预设与这里的理解相悖，但事实上，世界的“无产者化”（proletarianization）不管在当时还是现在，都仍然在继续它的步伐。正因此，“马克思主义主页”网（*Pagine Marxiste*，2004年11月号，第5期，第5页）才试图记录下这一进程的新近进展。其数据表明，从1950年到2000年，全球非农业劳动力的增长不止四倍，其年度增长率达到了2．9%，这部分地归因于人口的自然增长（大约每年1．7%），也部分地归因于“无产者化的进程”，这一进程“与农业社会结构的瓦解以及农村的城镇化联系在一起”。

或许，马克思也清楚地意识到这一持续不断的无产者化（不仅是从封建主义向资本主义过渡时导致的原初的无产者化，即“原始积累”）。因此，我们要更深入地思量未出版的《直接生产过程的结果》（以下简称《结果》）这个草稿，它本该成为《资本论》第一卷的结论。《结果》中最重要的理论概念是认为资本在形式上也在实际的意义上吸纳劳动，这一吸纳（subsumption）沿袭了《政治经济学批判大纲》所开启的用法。借助于这一吸纳，我们可以辩称，马克思“显然想暗示，当诸经济关系日益呈现出资本主义的特征时，它们的规模也在不断增长，而这也令它们更接近世界市场及其发展的最高点”①。然而，第一卷在最终出版时却完全摈弃了《结果》这部分，对吸纳的关注也因此没了踪迹。马克思的这一做法几乎彻底殃及了第一卷中其他涉及吸纳的地方，包括将合作、劳动分工以及使用机器视为吸纳的几个阶段的看法②。此外，出版的第一卷还显示，“几乎没有剩下什么论证表明，在其再生产的循环中，资本在一个不断增长的规模上创造了它自身的前提条件”③。

在第一卷出版之后，马克思花费了多年时间来研究前资本主义社会，包括阅读大量的俄国文献。

约在《资本论》德文版即将出版之际，他原打算要解决资本循环问题的那部分工作碰到了严重的问题。直到那时，他仍假定资本会扩张到整个世界，令一切事物都跪拜在它面前，但他已然忽略了一个事实——即便是在他的家乡洪斯吕克县，尽管资本主义已经得到了发展，但旧有的、集体的社会与经济体系仍然残存着。很显然，资本主义并不曾必然地侵蚀传统的农民社会，而是与之并存着。对于先前所持有的关于资本主义发展的许多基础性观点，马克思在《资本论》德文版中将之清除出去，并在德文第2版以及法文版中不断实施这项工作。此外，针对资本实际上是如何开始循环的这个问题，他还着手开展了详尽的经验性的考察。他手头上有一个极好的例子，即刚走上资本主义道路、早些年已经废除农奴制的俄国。1870年，马克思学会了俄语，然后开始收集俄国经济发展的材料。④

有一件事被很多人都疏忽了：马克思在1870年写给恩格斯的信中提到，自恩格斯《英国工人阶级状况》以来，出版的最具重要性的一部著作乃是弗列罗夫斯基（Flerovsky）的《俄国工人（农民）

① ［英］詹姆斯·D. 怀特：《卡尔·马克思与辩证唯物主义的理论起源》，伦敦：麦克米伦出版公司，1996年，第191页。

② 在法文版中，尚剩下的一个对“吸纳”进行界定的段落也被删除了。参见［英］詹姆斯·D. 怀特：《卡尔·马克思与辩证唯物主义的理论起源》，第200页。

③ ［英］詹姆斯·D. 怀特：《卡尔·马克思与辩证唯物主义的理论起源》，第201页。在“后果”这部分从第一卷中去掉后，未有任何记录表明马克思后来曾再次转向“吸纳”问题。

④ ［英］詹姆斯·D. 怀特：《尼古莱·季别尔与卡尔·马克思》，保罗·赞瑞巴卡主编：《马克思的〈资本论〉与资本主义——一个社会主义者方案中的市场》（《政治经济学研究》第19卷），阿姆斯特丹：埃尔塞维尔科学出版社，2001年，第12—13页。此处是怀特对自己1996年那本著作的主要结论的概括。

阶级状况》（1869）。弗列罗夫斯基的著作，如同一百年之后的范·昂塞伦（Van Onselen）所出版的那本书（1976）一样，关注的是无产者化的进程，包括牵裹于其中的税收的作用："迫使（农民）向资本家乞援的主要原因，就是为了偿付他的税赋。"① 我们有理由认为，马克思当时正试图理解"不用增加所雇用工人的人数，即不用增加劳动力的量"② 这一前提下的资本渗透的形式以及界限——这成为他直到生命最后一刻都在研究的一个主题，他与一些俄国人那海量的通信就是为此。

二、马克思晚期的理论工作：再生产的公式

我们可能会怀疑，非资本主义生产模式的渗透问题，是否会成为马克思后期理论工作的一部分。事实上，他并没有这么做，而是将这个问题留给了其后辈——罗莎·卢森堡的著作（1913）。从恩格斯为《资本论》第二卷所写的"序言"可知，马克思当时正着手研究再生产的公式，那才是他最终的理论工作。而且，恩格斯还专门做脚注以说明他是基于马克思何时的手稿来编辑第二卷的。比如，在"简单再生产"这一章的第二部分标题中，我们会读到这样的脚注："主要采自第 II 稿。公式采自第 VIII 稿。"③ 而我们在"积累"这一章读到的是，它整个的来自于最终的第 VIII 稿。由此我们可以推断，那些公式始于 1878 年，即马克思已经对俄国情况进行多年研究之后。（$MEGA^2$ 第二卷的第二版表明，马克思本人对那些公式的想法也是有变化的，而这有助于我们弄清那些公式如何且在何种程度上需要进一步的发展。）

由此，我们发现，即便到了 1878 年，马克思所考虑的仍是一个从理论的视角出发来设定的完全的资本主义世界。在包括了那些公式的第二卷第三部分之前，我们会直接读到，"按照我们的假定，资本主义生产已经取得了普遍的和唯一的统治，除了资本家阶级外，只有工人阶级"④。而且，在"简单再生产"一章，我们也读到："这里只有两个阶级：只能支配自己劳动力的工人阶级；对社会生产资料和货币拥有垄断权的资本家阶级。"⑤ 换言之，"无产者化的过程"在马克思就《资本论》所做的最终的理论工作中也是阙如的，即便这些工作发生在他研究俄国之后。

在讨论第 I 部类中追加的不变资本是如何进行积累时，马克思一开始就指出："为了从简单再生产过渡到扩大再生产，第 I 部类的生产要能够少为第 II 部类制造不变资本的要素，而相应地多为第 I 部类制造不变资本的要素。"⑥ 也就是说，在向积累的过渡中，为工人的消费（第 II 部类）所做的生产被削减了，而生产资料（第 I 部类）的生产却增加了。雇佣劳动力的总量似乎保持不变。当他转而讨论扩张第 I 部类所必需的追加的可变资本时，马克思写道：

在第一册，我们已经详细地论述过，在资本主义生产的基础上，劳动力总是准备好的；在必要时，不用增加所雇用工人的人数，即不用增加劳动力的量，就可以推动更多的劳动。因此，这里暂时没有必要进一步加以论述，而只要假定，新形成的货币资本可以转化为可变资本的部分，在应该转化时总会找到劳动力。⑦

此处，马克思似乎指的是相对剩余价值的生产，即工人由于技术的进步而被排除在生产之外。同样，雇佣劳动力在总量上似乎也是恒常的。从逻辑上说，马克思只要设定一个完全的资本主义世界，他就不得不做出这样一种陈述，而单纯的人口增长将会是他设想的唯一的其它可能性。

---

① ［英］詹姆斯·D. 怀特：《卡尔·马克思与辩证唯物主义的理论起源》，第 249 页。这段话为怀特所译，他解释说，弗列罗夫斯基所说的"工人"一词就相当于我们说的"农民"。

② 《马克思恩格斯文集》第 6 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 564 页。

③ 同上，第 438 页脚注。

④ 同上，第 384 页，

⑤ 同上，第 469 页。

⑥ 同上，第 559 页，

⑦ 同上，第 564 页。

无论如何，依据马克思发展出的那些充分的生产公式，随着资本积累的进行，第 I 部类与第 II 部类都发生了实质性的增长，而每一部类中的资本的有机构成却保持不变。由此可见，当马克思计算资本积累条件下的那些再生产公式时，他似乎已无法回避这个事实：与他早前在第一卷所说的（见前述引文）不同，并非不需要更多的工薪劳动者，恰恰相反，更多的工薪劳动者终究是要被需求的。

马克思在讨论资本积累的公式时，提供了两种解释，其中第二种阐释了两个部类中都存在的更高级的资本有机构成。这种解释称：“这种情况的前提是：资本主义生产已经有了显著的发展；与此相应，社会劳动的生产力也已经有了显著的发展；生产规模在此以前已经有了显著的扩大；最后，在工人阶级中造成相对人口过剩的所有条件也已经有了发展。”① 这可能会导致相对剩余价值的生产也成为一种维系劳动力的供给更新的引擎。然而，在其为第二卷准备的那些手稿中，马克思却从未追问这一点，也从未表明这是他的意思。在第一种解释中，两个部类中的资本有机构成是不同的，然而，在第二种解释中，它们却是相同的。鉴于此，他提供两种解释的目的也许只在于列出这些不同的阐释方案。

马克思对于再生产公式的讨论，显然带来了一个新的值得考察的难题。这些公式维系着诸如卡莱茨基（Kalecki）这样的经济学家所从事的政治经济学，按照克瓦里克（Kowalik，1990）的说法，卡氏同马克思以及卢森堡是一以贯之的。这些公式甚至都影响到了“主流”经济学。但至少在马克思自己的阐释来看，它们对于解决这个根本的难题——剩余价值在一个完全的资本主义体系中得以实现的可能性，却没太大助益。它们也不能表明，在其最后的理论工作中，马克思曾经将资本主义对非资本主义生产模式的渗透问题整合进来。

我们之前引述过的怀特（White，1996）看到了马克思在第二卷草稿中的难题。他辩称，第一部草稿（马克思在 1865 年开始撰写的那部）未能“在扩大了的资本再生产与资本主义诸种关系的扩张之间建立任何的必要关联”，即如怀特自己所认为的，引入时间与空间。在他看来，资本积累对马克思而言只是：“一个再生产它的那些前提条件的过程，资本家与工人们的规模都得到了扩大……并不能表明资本创造了它自己的那些前提，也并不表明它创造出了市民社会，这对于马克思关于资本主义发展所构想的整个图式来说，是一个严重的困难。”② 马克思从未给予这一难题一丁点儿解决。而且，只要他将与资本积累相关的那些理论问题与非资本主义生产形式的渗透问题割裂开来考察，他就不可能解决这个难题。③

三、卢森堡论积累

马克思关于资本渗透历史的研究，乃至马克思所面临的那些困难，都在卢森堡对非资本主义生产形式渗透问题的关注中得到了继承。在卢森堡逝世后才出版的《政治经济学导论》（在她遇害后，只有一半的手稿被找到）中，她的这一关切更是表露无遗。事实上，她的著作所使用的资源很多就是马克思曾经研究过的。所不同的是，她将那些问题纳入到自己的理论工作中。

马克思的《资本论》与卢森堡的《政治经济学导论》有着完全不同的理论起点。马克思是从“商品”着手的，而卢森堡一直写到第六章才触及这一主题，在此之前她讨论的是“什么是政治经济学”“社会劳动”问题，然后是三章讨论经济史的内容，包括原始共产主义、封建制度以及中世纪城市与行会。换言之，对卢森堡而言，资本主义生产模式是在一种历史的语境中崛起的。卢森堡对于原

① 《马克思恩格斯文集》第 6 卷，第 579 页。

② ［英］詹姆斯·D. 怀特：《卡尔·马克思与辩证唯物主义的理论起源》，第 196 页。

③ “资本的原始积累”是另一个马克思无法解决的难题。参见［美］保罗·赞瑞巴卡：《马克思主义中的原始积累：历史的还是与生产方式相分离之超历史的?》，W. 博耐菲尔德主编：《颠覆现在，想象未来》，纽约：自治媒体出版公司（Autonomedia），2008 年，第 67—75 页。

始共产主义之持存性所做的结论，具有一定的指导意义。当原始共产主义的最后一种形式——俄国公社由于其适应性而得以幸存时，“只有一种接触是其所无法容受或克服的，此即与欧洲文明的接触，即与资本主义的接触……（这种接触）做到了数个世纪的时间以及最野蛮的东方征服者都未曾做到的事情……”① 为了明确资本在将这些民众同所有生产资料相剥离、并将这些社会猛然推进到价值生产的社会时所具有的无与伦比的力量，我们就绝不能只盯着资本。我们还必须看到那些原始社会的弱点，还必须如卢森堡一般，看到这些社会在各种战争冲突中的发展。②

资本主义模式在历史的语境中崛起，这意味着那些理论范畴不仅仅基于社会条件，还基于**不断发展的历史背景中的**社会条件。这表明，我们需要重新思考马克思理论中的那些根本性的方面，稍后我们再来谈这个问题。在此，我们要讨论的是卢森堡最重要的《资本积累论》与随后的《反批判》，以及众多批评者为何会对它们不屑一顾以至于到了已经严重束缚了马克思主义理论之发展的地步。

直面剩余价值的实现问题，这是卢森堡的《资本积累论》对马克思主义政治经济学所做的最为深邃的贡献：在扩大了的资本再生产之下，剩余价值到底用来干什么？它不可能仅仅是用来满足资本家们的奢侈消费，那将令它变成简单的再生产。它也不可能用于工人消费的增长，因为这根本与剩余价值无关。它可能用于不变资本的增加，这种可能性要更为复杂一些。如果资本的有机构成保持不变，正如马克思在《资本论》第二卷所提出的那些再生产公式一样，那么，任何不变资本的增长都一定是与可变资本的某种增长（即更多的工人向资本家出卖他们的劳动力）联系在一起的。那么，如果没有资本——工薪劳动这一关系的任何扩充，资本的有机构成难道不能持续提升吗？不变资本难道不能持续增长并且完全地吸收未用于资本家消费的那部分剩余价值吗？然而，一个不断提升的有机构成，并不意味着在单位工作时间中使用更多的机器，而是意味着工人在单位工作时间中因使用机器而生产的更多的价值（劳动时间）。就算机器生产当中出现了技术变革，后面这一增长（译者按：劳动时间的增长）也并非是那么显而易见，即便我们都感觉到，现今的工人们在工作中运用的技术要比以前先进的多。马加林（Magaline，1975）为解析这个问题中的那些困难提供了一个极好的起点，它应该有助于削弱关于有机构成之提升并由此导致剩余价值的实现这一教条。

然而，当更多的工薪劳动者归为资本家所控制或拥有的生产资料时，当剩余价值用于资本主义的全球扩张与统治时，剩余价值就能够克服不充分的市场所带来的难题。那么，就算不考虑资本的循环流通，剩余价值也能被实现。

四、批评者们

卢森堡的这部著作之所以被忽视，乃是由多种因素造成的，但这却在不经意间限制了马克思主义理论的发展。其一，列宁曾直截了当地说，卢森堡在资本积累问题上是错误的。然而，列宁本人的经济学却没有经受任何人的细致批判。布尔什维克革命的成功，不仅为列宁在政治事务上的诸多意见给予了特许，也为他在经济学方面的种种观点提供了特许。事实上，列宁的经济学并没有那么深刻，还反映出一种很少为人觉察的李嘉图主义的倾向。比如，列宁在 1897 年就对西斯蒙第（Sismondi）进行了反复的批判，而这比马克思自己在《剩余价值论》中对西氏的评论之面世还要早。结果我们发现，马克思对于西氏的激赏显然要比列宁的判断所期望的要多③。

其二，考茨基也没有给予卢森堡的著作以任何的同情。即便考茨基本人于 1902 年在激烈批评图

① ［德］罗莎·卢森堡：《原始共产主义的解体：从古代日耳曼人和印加人到印度、俄罗斯和南非（〈政治经济学导论〉节选）》，P. 胡迪斯、K. B. 安德森主编：《罗莎·卢森堡读本》，纽约：每月评论出版社，2004 年，第 71、110 页。

② 马克思屡屡提及这一议题，我们可以据此来判断，他似乎认为原始共产主义对于资本的抵制要远甚于卢森堡所论证的那样。不过，本文的目标不在于考察他们在这一观点上的差异。

③ 参见［美］保罗·赞瑞巴卡：《列宁作为论生产的经济学家：一位向后走的李嘉图主义者》，《科学与社会》第 67 卷，2003 年，第 276—302 页。

甘－巴拉诺夫斯基（Tugan-Baranowsky）的一本书时使用了近似于卢森堡的论证，也是如此。在那个特定时期而言，缺乏来自于考茨基的真诚评价、甚至根本没有得到考茨基的任何评价所造成的伤害，要比列宁的不屑一顾还糟糕。作为《剩余价值论》的编辑，考茨基应该非常清楚马克思对于西斯蒙第的看法。而且，在谈到《前进报》的编委会时，卢森堡评价说：

对于一个抽象的科学问题所作的纯粹理论研究，居然受到了一张政论性日报的全体职员（他们中可能最多有两个人读过我那本书）的谴责。他们这么做的手腕，就是在否认诸如弗兰茨·梅林与J. 卡尔斯基（真名是于连·马尔赫列夫斯基）这样的人有任何的经济学方面的专业知识时，却允许那些粉粹我的著作的人成为所谓的“专家”。就我所知，其他党的出版物都不曾遭受这样的命运，在过去几十年间，社会民主党的出版者们所制造的无疑也不全是金子和珍珠。①

要知道，按照弗罗利希（Froelich）的说法②，梅林（Mehring）与马尔赫列夫斯基（Marchlewski）不过是曾以“极大的热忱”向她的这本著作致敬过。

其三，在卢森堡遇害五年后，对她这部著作的诋毁，再次因布哈林对之发表的长篇大论（1924年）而愈演愈烈。布哈林的这一批评，导致许久之后的一项对马克思主义经济学史的调查居然仍理直气壮地说：“罗莎·卢森堡曾努力推证，积累在一个封闭的资本主义体系中是根本不可能的，而这几乎没有让什么人感到信服。”“她的理论是错的。”③

我曾仔细复核了布哈林关于卢森堡的评注④。比如，我们发现，布哈林完全忽视了卢森堡的“货币介于其他两种东西之间”的说法：“商品中的剩余价值之积累与为了扩大生产而带来的剩余价值的使用之间，始终存在着一种决定性的跳跃——商品生产的**‘后空翻’**（*salto mortale*），如马克思所言：**为了货币而出售。**”⑤相反，布哈林仅仅说卢森堡将“积累”界定为“**货币资本的积累**”⑥。“货币资本”是积累过程中必然产生的结果，这才是对卢森堡的更为正确的解释，难道不是吗？

抛开布哈林不谈，造成卢森堡著作受到冷遇的第四个肇因是，布哈林之后，格罗斯曼、潘内考克、老马蒂奇科、斯威齐、罗斯多尔斯基、塔尔布克、库依赫内、霍华德与金、杜娜叶夫斯卡娅等人，都以这样或那样的方式，继续着对卢森堡著作的攻击。事实上，这些批评之间并非是相互一致的，并且每一种批评都有其草率而颟顸之处。诚然，卢森堡也会犯错。但是，所有的这些批评都未曾为了支撑它们对她的那些指控而严肃地直面她的工作。毋宁说，它们制造出了一种对于“反对”的膜拜，就像许多政治派别所做的那样，仿佛任何对主流意见的打破都会殃及自身一样。

最后一个肇因是，卢森堡的著作，尤其是其《资本积累论》第三部分及《政治经济学导论》与马克思晚年关于俄国社会研究之间的关联，也被忽视了。这种忽视很大程度上要归因于马克思的这些笔记出版得太迟了。

---

① ［德］罗莎·卢森堡：《资本积累与马克思主义理论的那些后继者》，《资本积累论：一个反批判》，R. 魏奇曼译，纽约：每月评论出版社，1972 年，第 47—48 页。

② ［德］P. 弗罗利希：《罗莎·卢森堡：她的生平与工作》，J. 胡恩伟格译，纽约：每月评论出版社，1967 年，第 159 页。

③ ［英］M. C. 霍华德、J. E. 金：《马克思主义经济学史》（第 I 卷：1883—1929），英国贝辛斯托克：麦克米伦出版公司，1989 年，第 112、317 页。

④ 参见［美］保罗·赞瑞巴卡：《罗莎·卢森堡的〈资本积累论〉：批评者们试图掩盖的讯息》，J. M. 莱赫曼主编：《将资本主义重新置于社会理论的批判之下》（《社会理论的当代视角》第 21 卷），阿姆斯特丹：埃尔塞维尔科学出版社，2002 年，第 11—13 页。

⑤ ［俄］N. I. 布哈林：《帝国主义与资本积累》，R. 魏奇曼译，纽约：每月评论出版社，1972 年，第 192 页。令我们感到困惑的是，布哈林居然会不顾卢森堡的原文，将她的立场歪曲到这种程度。他甚至在自己的文本中戏仿“后空翻”这个词，令其读者下意识的认为，他，布哈林，对卢森堡的解读是：读者们应该如其所望的那样将他的话视为事实——真的，卢森堡确实将“积累”界定成了货币资本的集聚。

⑥ 同上，第 194 页。实际上，这个引文所来自的那部分的标题正是“积累的界定”。

五、从工薪劳动雇佣的增长来理解资本积累：价值及其实现

维克斯（Weeks，1982）曾提出一个耸人听闻的主张：倘若并非所有的生产都能在完全的资本主义经济之语境中得到彻底实现，那么，马克思的价值理论就**必须被**我们抛弃。他认为，与新李嘉图主义所说的价值不同，马克思对价值的理解会因价值的不充分实现而被扼杀——“如果有人假定，有种‘纯粹的’资本主义体系会固有地饱受没有能力出售其所有制造品之苦，那么，马克思的价值概念就必须被彻底拒斥”①。不仅如此，维克斯还为那些主张价值实现难题将长期存在于资本主义生产模式的人提高了理论风险。他主张，消费不足论（under-consumptionism）的拥护者们（特别是巴兰与斯威齐）将不得不抛弃马克思的价值理论。② 就算卢森堡的确认为，在“纯粹”资本主义的内部将长期存在过度生产，但就维克斯那个结论自身来看，难道不应该只是表明马克思价值理论的不可持续性吗？

针对马克思的价值理论与价值之不充分的实现之间的不相容性，维克斯的上述论证在一开始还是非常小心的，它最初是一些不仅以价值、也以使用价值的量级来衡量的再生产的数字图表。在论证过程中，他展示了自己对于马克思价值概念的确切地位的理解。维克斯说，当价值的实现没有得到保证的时候，马克思的这个概念（无论如何都不是李嘉图的价值概念）就岌岌可危了。李嘉图主义者的做法是对种种不同的生产过程中的劳动时间进行累计，而维克斯却辩称，为一件产品所耗费的劳动时间，事实上完全不同于为另一件产品而耗费的劳动时间。“这就需要以**普遍化的劳动时间**（generalized labour time）为单位来衡量，这种时间是从所有具体劳动的某些特性中抽象出来的东西。”③ 他还认为，马克思的抽象劳动概念与社会必要劳动概念，实际上就为这个必需的中介性概念即价值提供了基础。那些必要的抽象在社会实践中达成，即通过资本主义竞争，资本家们被迫在货币成本的规训之下进行互动并采用效率规则。由此，价格就成为被观察到的价值形式。因而，价值的实现就关涉到商品资本通过出售向货币资本的转化。

维克斯继续指出，价值的实现是必需的，因为它规定了社会必要劳动时间。换言之，如果价值实现过程失败了，就暗示着某一部分的劳动时间**对社会而言不是必要的**，暗示着某些工作时间在工薪劳动条件下并没有转化为价值。那么，价值概念将由此被瓦解：“如果价值之不能实现是固有的……那么，价值概念事实上就变成了单纯的理想，一种心灵的建构。在这种情形下，实现了的抽象劳动时间就将由工人与资本家的货币花费这一决定性因素来设定。生产仍然将扮演一定的角色，但会非常有限。”④ 为了进一步推进这一论点，他认为，资本主义之外的外部市场应该被引入：“全部的可实现价值，不再受到生产中所耗费的劳动时间的束缚……如果外部需求上涨，那么，制造出的使用价值就能够交换大量的货币，而这些货币所代表的劳动时间可能要远超过生产所耗费的劳动时间，而且，生产过程除了决定用于流通的使用价值的量外，不再能决定其它东西。”⑤

不过，维克斯的论证包含一个明显的弱点，这与货币问题有关。在讨论外在市场的可能性时，他提到，货币“代表的劳动时间可能要远超出生产所耗费的劳动时间”。而这必定意味着，货币的社会基础（或者货币的一个子集——无论那指的是什么）就不一定与资本主义发生关联。实际上，到底是什么决定了货币可以代表劳动时间呢？进一步而言，维克斯在考虑任何可能的外部市场之前，在提

① ［英］J. 维克斯：《对消费不足理论与劳动价值论的一个注解》，《科学与社会》第 46 卷，1982 年，第 61 页。

② 应注意的是，维克斯在其导论部分以及最后一个注脚中，引用了列宁 19 世纪 90 年代的那部经济学著作来支持他在这些问题上的论述，而列宁正是那个对卢森堡的《资本积累论》持有严厉批评的人。参见［美］保罗·赞瑞巴卡：《资本积累及其界定：列宁与卢森堡之后的一个世纪》，第 221—222、225—235 页。

③ ［英］J. 维克斯：《对消费不足理论与劳动价值论的一个注解》，《科学与社会》第 46 卷，1982 年，第 66 页。

④ 同上，第 73 页。

⑤ ［英］J. 维克斯：《对消费不足理论与劳动价值论的一个注解》，《科学与社会》第 46 卷，1982 年，第 72—73 页。

到价值无法实现之可能性的时候，他其实是指，并非所有被生产出来的商品都可能转化为货币资本：**“如果与这些商品进行交换的货币与（被生产出的）价值是相等的话，**那么，已生产出的商品中客体化的价值的量，就是由所耗费的劳动时间决定的。”① 这听起来似乎很合理。只可惜，“货币”到底意味着什么，“货币”与“价值”之间有着什么样的关系，他未做任何陈述。他没有以任何的货币理论来完善他的论证，他在提到货币时，就好像那是不言自明的一样。那么，难道不能认为在买卖中交易的货币所代表的价值的确代表了生产中的价值，即便在生产过剩的情况中也是如此？而这又可能变成一种循环论证。所以，只要缺乏一个明晰的、与价值无涉的货币概念，他的这一论证就是空泛的。

维克斯激发我们去关注价值之于其实现的关系，而且，在他说一个生产过程中的（或者在同一生产过程中的某一部分的）劳动跟另外一个生产过程中的（或另一部分的）劳动有区别时，他是对的。但是，我们却无需把这些都当成不可化约的劳动时间，而是毋宁把它们仅仅看成不可化约的劳动。我们不能把劳动时间和劳动混为一谈：劳动时间乃是由作为“价值”单位的钟点来衡量的（有据可考，马克思在讨论绝对剩余价值的生产时，他通过摆弄时钟来重新计算到底有多少分多少秒从工人们那里被偷走了）。而抽象劳动——马克思所说的价值的基础——则发生在工薪劳动与资本的关系中，在这一关系中，已经出售了其劳动时间的工人被资本家告知该完成哪些实际劳动。因此，我们无需如维克斯所坚持的那般，引入一个额外的“普遍化的劳动时间”概念并假定它是在货币成本的规训下达成的。价值要在生产关系中被界定，并且，只要马克思主义政治经济学避免引入“普遍化的劳动时间”这一概念，它就不会成为新李嘉图主义式的价值概念。所以，价值之不能长期实现，并不必然与一个运用于资本主义生产模式的价值概念相忤。

六、一个比资本主义更宽泛的语境下的价值

抛开维克斯的说法不谈，毫无疑问的是，价值是马克思从理论上理解资本主义生产模式的根基。从 1847 年的《哲学的贫困》开始，马克思所使用的经济学范畴都要被理解为是基于社会条件的。既已借助卢森堡重新审视了“资本积累”，那么，若想推导出这一价值概念，哪个才应是我们合宜的分析对象呢：单纯的资本 – 工薪劳动关系，还是这一关系**再加**上与资本的积累相应的非资本主义生产模式的渗透呢？基于马克思的“资本主义生产已经无处不在”这一简单化的假定，前者已经被广泛预设了。早在 1858 年（比《资本论》第一卷还早近十年）时，马克思就已经做出了这种预设。马克思在当时致恩格斯的信中，曾概要地提到他当时准备做些什么，还包括他对价值问题的一个极为重要的评论。该评论表明，他在当时所关注的焦点实是后无产阶级化（post-proletarianization）：

价值。纯粹归结为劳动量；时间作为劳动的尺度……价值本身除了劳动本身没有别的任何“物质”……这种规定本身就已经假定：（1）原始共产主义的解体（如印度等）；（2）一切不发达的、资产阶级前的生产方式（在这种生产方式中，交换还没有完全占支配地位）的解体。虽然这是一种抽象，但它是历史的抽象，它只是在一定的社会经济发展的基础上才能产生的。②

在《政治经济学批判》中，我们也会发现这样的表述：“价值这个经济学概念在古代人那里没有出现过……价值概念完全属于现代经济学，因为它是资本本身的和以资本为基础的生产的最抽象的表现。”③ 我曾在 2016 年的一篇论文④中论述过价值概念这个问题，于此，本文不再赘述。

---

① 同上，第 71 页。

② 《马克思恩格斯文集》第 10 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 158—159 页。

③ 《马克思恩格斯全集》第 31 卷，北京：人民出版社，1998 年，第 180 页。

④ ［美］保罗·赞瑞巴卡：《罗莎·卢森堡：一个永久性的挑战》，薛方圆译，《北大马克思主义研究》，北京：北京大学出版社，2016 年。

七、对于马克思政治经济学的再反思

我在这一部分将要提出的，是一个更为深层的、有可能是认识论的议题。除了阿尔都塞的著作（1965［1970］）外，尚无他人开启这一讨论，也没有人问过“《资本论》的理论目标到底是什么”的问题。阿尔都塞说，马克思并未曾历史化（historicize）古典政治经济学的范畴（如价值范畴），毋宁说，他只是制造了一些与其理论目标相适宜的新概念，因为在当时的情境中，并没有什么可用的哲学概念能让他“思考一个整体中的要素是如何由这一整体的结构所规定的”①。阿尔都塞在为他漫长的讨论作结的时候，援引了马克思在《1857－1858 年政治经济学批判》中的一段评论：“在一切社会形式中都有一种一定的生产决定其他一切生产的地位和影响，因而它的关系也决定其他一切关系的地位和影响。这是一种普照的光，它掩盖了一切其他色彩，改变着它们的特点。这是一种特殊的以太，它决定着它里面显露出来的一切存在的比重。”② 马克思这样说乃是为了指明，经济学范畴并不需要因循固守其历史用法，在资本主义语境中，这些范畴就应该由资产阶级社会的结构来规定。对阿尔都塞来说，“表现”（*Darstellung*）应该被当作“整个马克思价值理论之最关键的认识论概念，这个概念的目的是为了精确地指示那一结构在其**后果**中的**‘在场’**方式，并因而指示结构性的因果关系本身”。③

然而，阿尔都塞似乎完全没有意识到“资本积累”这个概念所蕴含的任何困难，完全没有意识到预设一个完全的资本主义所导致的问题，也完全没有意识到非资本主义生产模式的渗透或许有必要成为马克思理论考察对象的一部分。对阿尔都塞来说，资本主义生产模式具有结构性的因果关系，封建模式也是如此，尽管二者的结构性因果关系是不同的。同时，他还认为，从一种生产模式向另一种生产模式的过渡，是一个不同的理论问题。因此，关于资本主义生产模式的理论不需要引入别的东西，这个“别的东西”在怀特看来是空间与时间，在其他人看来则可能是“历史”。那么，按照阿尔都塞的说法，“价值”这样的概念就既不是古典政治经济学概念的历史化，也不具备与古典政治经济学相同的理论对象。然而，上述关于资本积累概念的澄清，难道不会削弱那种关于资本主义生产模式的非历史的理解，并由此导致对阿尔都塞所说的结构性因果关系的质疑吗？在讨论资本对非资本主义社会的渗透时，我们不可能不预先检审到底是什么在被资本渗透。我们在检审这一点时，也不可能不考虑其语境，这个语境必定是历史性的。

要对“价值”和“资本积累”做一番重新评估，就必须论及货币理论。“货币”总要在这些议题上突然冒出来，这番重估绝不能对它弃之不理。我们所有人都要使用货币，但它到底是什么？它在资本主义生产模式中是什么，在这一模式之前又是什么？它已经发生变化了吗？在《资本论》第二卷的第三部分中，当马克思想回避“作为积累的货币之增长”这个可能出现的问题时，他提到了“实际的”资本积累，即“情况也可能是这样：在开始这个过程以前，即进行实际积累和扩大生产以前，剩余价值向货币转化和这个货币的贮藏需要一个很长的时间”④。这一部分的讨论，大多是围绕着货币问题以及货币的积蓄问题。然而，我们仍然要问，货币及其角色到底是什么呢？我们就以此来作结吧。

（责任编辑　林　中）

① ［法］L. 阿尔都塞：《资本的对象》，B. 布鲁斯特尔译，L. 阿尔都塞、E. 巴里巴尔主编：《读〈资本论〉》，伦敦：新左派书局，1970 年，第 187 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 48 页。

③ ［法］L. 阿尔都塞：《资本的对象》，B. 布鲁斯特尔译，L. 阿尔都塞、E. 巴里巴尔主编：《读〈资本论〉》，第 188 页。

④ 《马克思恩格斯文集》第 6 卷，第 550—551 页。

从马克思的正义批判看资本主义的二重性
——基于对“塔克尔－伍德命题”的反思

徐　斌　巩永丹

【摘要】塔克尔和伍德把马克思与正义链接起来，向世人展现了“拒斥正义的马克思”的形象，从起源处论证了“剥削有理”。而马克思用理性的刀子解剖资本主义剥削的罪恶，用精神的正义能量唤醒无产阶级革命的激情，给世人留下了一个“赞成正义的革命者”的形象。实际上，马克思一方面对资本主义剥削发起冷嘲热讽的正义批判，另一方面又不可避免地对资本主义的历史正当性给予肯定。在历史唯物主义的视域中，正义在历史的旋流中不断开显与实现，资本主义是暂时的历史正当性和剥削事实既定的非正义性的统一。

【关键词】马克思；正义；资本主义；正义批判
中图分类号：B17　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2017）01－0027－08

作者简介：徐　斌，山东淄博人，哲学博士，（北京 100875）北京师范大学马克思主义制度理论研究中心、马克思主义学院教授；
巩永丹，甘肃康县人，（北京 100875）北京师范大学马克思主义学院研究生。

基金项目：国家社会科学基金项目“法治思维理论及当代中国实践研究”（15BKS040）；北京师范大学“中国化马克思主义理论研究与教育宣传协同创新中心”项目

30 多年以来，关于马克思与正义的话题在英美学界长期辩论，持续不衰。不论学者们试图塑造反对正义的马克思形象，还是试图塑造赞成正义的马克思形象；试图“带马克思于正义”，还是“带正义于马克思”，亦或是“带正义于当今的马克思主义”，他们都曾尝试构建马克思与正义的联系。为什么研究正义这个古老的哲学话题一定要研究马克思？为什么研究马克思一定要研究正义？一般的答案或许是：凡是正义的东西一定是马克思所推崇的，凡是属于马克思的东西一定是正义的。因为马克思用理性的刀子解剖资本主义剥削的罪恶，用精神的正义能量唤醒无产阶级革命的激情，给世人留下了一个“正义的革命者”形象。一个对资本主义进行历史性批判并以熊熊烈火焚烧的革命者怎么会拒斥正义？一个头顶正义朝晖并握着金光闪闪的利剑对资本怒目而视的批判者怎么会没有正义？然而，这只是中国学术界的马克思的幻相。而关于马克思与正义争论的缘起，正是心怀善意的人们提出了与真正的马克思正义观念大相径庭的论题——“塔克尔－伍德命题”。

一、“塔克－伍德命题”：剥削有理

罗伯特·塔克尔（Robert C. Tucker）开辟了把马克思与正义链接的先河。他在《马克思的革命观念》（The Marxian Revolutionary Idea）中把倡导社会正义的马克思的通常形象塑造成一个“虚幻的形象”：“马克思主义创始人的主要激情并非是对正义的激情，他们对资本主义的谴责并不取决于对

非正义的抗议，而且，他们也不把未来的共产主义社会看作是正义的王国。”① 难道马克思的革命激情真的不是对正义的激情？难道马克思对资本主义的冷嘲热讽真的并非是对其不正义的抗议？难道共产主义社会真的不是正义的王国？难道正义在革命的马克思的视野中只是一个虚无缥缈的梦幻？这似乎是让生活在资本逻辑主导下的人们特别是马克思的追随者们很难接受的。实际上，塔克尔令人震惊和刺耳的言辞还在后面：“为了资本积累而剥削雇佣劳动不能被描述为非正义。相反，它完全是正义的，或者说，按照唯一可以应用的正义规范……它完全是公平合理的。”② 塔克尔的论证源于《资本论》第 1 卷第 3 篇第 5 章中的一段话：“劳动力的价值和劳动力在劳动过程中的价值增殖，是两个不同的量……劳动力使用一天所创造的价值比劳动力自身一天的价值大一倍。这种情况对买者是一种特别的幸运，对卖者也决不是不公平。”③ 实际上，马克思的这段话阐述了资本家发笑的原因：看中了“价值差额”。马克思看到了资本主义的分配对于买卖双方的相对公平性。然而，塔克尔以此作为论据来说明“剥削有理”却是很荒谬的。他完全忽视了马克思的身份——真正的历史唯物主义者，他关注的视野不只在财富的分配领域，更多的是财富的生产领域。因为分配依赖于生产方式，马克思不会本末倒置，相反，他认为“把分配看成并解释成一种不依赖于生产方式的东西”是在“开历史的倒车”，“在所谓分配问题上大做文章并把重点放在它上面，那也是根本错误的”。④

艾伦·伍德（Allen W. Wood）承袭了塔克尔的思路，在《马克思对正义的批判》（The Marxian Critique of Justice）一文中以更繁多的证据和更缜密的逻辑论证了“马克思并不认为资本主义是非正义的”。他一贯强调，马克思并非斥责资本主义社会是侵犯了某一分配正义标准的社会制度，资本家对工人剩余劳动的无偿占有并非是不正义的行为，“无论资本主义是什么，它似乎都不是不正义的”⑤。他的论证基于两个视角：

一是起源性论证视角。塔克尔认为，根据马克思的历史唯物主义，不是生产方式依赖正义，而是正义依赖生产方式，只有正义的标准运用在它赖以产生和相适应的物质生产方式上才富有意义。伍德以《资本论》第 3 卷第 5 篇第 21 章的一段话为依据：“生产当事人之间进行的交易的正义性在于……只要与生产方式相适应，相一致，就是正义的；只要与生产方式相矛盾，就是非正义的。在资本主义生产方式的基础上，奴隶制是非正义的；在商品质量上弄虚作假也是非正义的。”⑥ 伍德十分肯定地把生产方式和正义链接在一起。他认为“判断一个社会制度是正义的还是不正义的，这取决于对生产方式整体的具体理解，取决于对这个整体及其相关制度之间的关系的正确评价”。⑦ 伍德因此认为马克思坚持“交易正义”原则，并没有评判资本主义是不正义的。他强调马克思所说的“交易行为的正义性”就在于它对这个生产方式的适应性，“一个制度的正义，取决于这个特定的制度以及它所构成的那个特定的生产方式”。⑧“资本对劳动的剥削不仅与资本主义生产方式相一致，而且没有这种剥削，资本主义甚至就是不可能的。因此，资本主义剥削是公正的。”⑨ 伍德对正义的起源性论证契合马克思的历史唯物主义，这种论证方式彰显了正义的历史性及对生产方式的依赖性。的确，马克思是一个真正的历史唯物主义者，他通过对“法的关系”的彻底批驳完成了对形而上学工作的“倒转”：“法的关系正像国家的形式一样，既不能从它们本身来理解，也不能从所谓人类精神的一般

① Robert C. Tucker, *The Marxian Revolutionary Idea*, New York: Norton & Company, 1969, p. 36.
② Ibid., p. 44.
③ 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 225—226 页。
④ 《马克思恩格斯文集》第 3 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 436 页。
⑤ Allen W. Wood, “The Marxian Critique of Justice”, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 1, No. 3, 1972, p. 244.
⑥ 《马克思恩格斯文集》第 7 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 379 页。
⑦ Allen W. Wood, “The Marxian Critique of Justice”, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 1, No. 3, 1972, p. 256.
⑧ Ibid., p. 257.
⑨ 余文烈：《分析学派的马克思主义》，重庆：重庆出版社，1992 年，第 170 页。

发展来理解，相反，它们根源于物质的生活关系。”[①] 在马克思那里，作为“法的关系”的正义，已不再是小资产阶级吹嘘的“衡量全人类的标准”和“所有社会的根本准则”，而是现存物质生活关系的反映，是“历史漩涡中飘荡的浮萍”。[②] 如果把马克思视野中的人类社会历史演进看作一条奔腾不息的长河，那么正义不过是随波激起的浪花；如果正义是生活在马克思所批判的资本主义世俗世界中的天使，那么它只能屹立在历史唯物主义的磐石上。正义在历史的深处开显，也在历史的深处幻灭。

二是等价交换论证视角。伍德依据马克思的工资关系理论指出，资本家购买劳动力是一种等价的交换行为，劳动力一旦售出就属于资本家，资本家有权使用它。这种正义的交换行为在剩余价值产生之前已经完成，所以资本家拥有这一商品（劳动力）并使之增值并没有包含不平等和不正义交换，因而这个剩余价值理应属于资本家，“他不欠任何人一分钱”。伍德据此推断，在资本主义生产中，一切交易和分配都来自资本主义的生产关系，就资本主义生产关系整体而言，一切交易和分配都是与之相适应的，因而是正义的。劳动力作为商品出现并创造剩余价值，在资本主义社会也具有合理性。“假如没有剩余价值，假如工人没有进行无偿劳动，没有受到剥削，那么资本主义的生产方式也就没有可能。在资本主义条件下，对剩余价值的占有不仅是正义的，而且，任何阻止资本占有剩余价值的尝试都是绝对不正义的。”[③] 难道马克思为揭露资本占有剩余价值的秘密而进行的伟大尝试是不正义的？难道在马克思笔下所描绘的吸食工人血液的现象是正义的？难道马克思是资本主义所有权的代言人？难道资本家多取少予而工人多予少酬是天经地义的？既然答案是否定的，那么纰漏出在哪里？是马克思错了吗？其实，马克思对资本的嘲讽激荡着他对正义的激情，马克思对剥削的批评彰显着他对人类解放的信念。他对资本主义分配正义的嘲讽和批判比任何人都站得高些、看得远些，在历史彼岸所描绘的正义宏图早已在他的视野之内。马克思从来不在分配和交易领域构建正义的话语，相反，他以反讽的语调认为流通领域是“天赋人权的真正伊甸园”，一旦离开此领域，“进入门上挂着‘非公莫入’牌子的隐蔽的生产场所”，资本家和工人的面貌就发生了变化：“一个昂首前行，一个尾随于后；一个笑容满面，雄心勃勃；一个战战兢兢，畏缩不前，像在市场上出卖了自己的皮一样，只有一个前途——让人家来鞣。”[④]

“塔克尔－伍德命题”把沉睡在历史深处的正义的马克思推向现实的风口浪尖，并由此引发了一场声势浩大、旷日持久的正义论辩：正方认为马克思拒斥正义，资本主义“剥削有理”，共产主义超越了正义；反方认为马克思构建正义，资本主义“剥削不义”，共产主义实现了真正正义。实际上，生活于资本剥削时代的马克思，一方面把正义批判的武器对准资本主义的剥削，一方面又不可避免对资本主义的历史正当性给予肯定。如果认为马克思眼中的资本主义剥削是正义的，那也只能是暂时的历史正当性；如果认为马克思为资本主义代言，那就忽略了他对共产主义的“因信称义”。一个要把资本主义推进历史漩涡中淹没的批判家，能为资本主义设计正义的方案？如果认为马克思缺乏正义理论，毋宁说，他缺乏替资本主义代言的正义理论。因为马克思毕生的追求——也是他对正义的激情——埋葬资本主义。正如 G. A. 柯亨所指：“正义在革命的马克思主义信念中占据着一种核心的地位。”[⑤] 在马克思那里，不是正义的缺席，而是正义的批判性构建。他对资本主义的正义批判，恰恰揭示了未来正义社会的历史根基。

二、马克思正义批判的双重意蕴

马克思对资本剥削的正义批判，奏响了他那个时代批判理论的革命乐章，时至今日，仍然在资本

① 《马克思恩格斯文集》第 2 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 591 页。

② 周凡：《历史漩涡中的正义能指——关于“塔克尔－伍德命题”的若干断想》，《马克思主义与现实》2011 年第 3 期。

③ Allen W. Wood，“The Marxian Critique of Justice”，Philosophy & Public Affairs，Vol. 1，No. 3，1972，p. 265.

④ 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，第 205 页。

⑤ ［英］G. A. 柯亨：《马克思与诺齐克之间》，吕增奎编，南京：江苏人民出版社，2008 年，第 59 页。

全球化时代泛起阵阵回响。正义批判的余音激荡起人们对“历史唯物主义与正义”的重新思索：以塔克尔、伍德、德雷克·艾伦等为代表的学者试图阐释马克思对正义的批判属于事实判断而彰显历史唯物主义；以齐雅德·胡萨米、诺曼·杰拉斯、凯·尼尔森为代表的学者试图阐释马克思对正义的批判属于价值判断而淡化历史唯物主义；以艾伦·布坎南和 G. A. 柯亨为代表的学者试图在彰显历史唯物主义和拯救正义之间找到平衡。实际上，马克思对资本主义的正义批判坚持了二元统一的整体性思维——基于社会现实逻辑的内在批判和基于人类社会历史发展趋势的外在批判的辩证统一。

（一）基于资本主义社会现实逻辑的内在批判

正义是人类历史长河的一缕阳光，生活在不同时代的人们总是抬头仰望。马克思究竟如何看待他那个时代的种种正义言说？我们认为，不同时期的马克思有不同的反应。总体来看，马克思对待正义，可谓既作了决裂又没有彻底决裂。所谓“没有彻底决裂”，那是因为马克思沿袭了西方传统而把正义（德语“Gerechtigkeit”通常译为：正义性，公正性，公平性；正义，公正，公平；司法，司法机构；合法性，合理性）作为“法的观念”（即英文本的“idea of justice”）来理解。所谓“彻底决裂”，那是因为马克思用“物质生活”之光驱散了正义仿佛是“绝对命令”的影子，完成了对资本主义正义的哲学归谬，把正义的基石立于物质生产方式的根基之上。马克思的这一工作贯穿于双重判断——基于资本主义社会现实逻辑的内在批判和基于人类社会历史发展趋势的外在批判的全过程。这一批判线索的主题乃是：把正义从精神王国“拔除”，使之挺立在历史的长河。

在马克思生活的时代，在资本奴役人的社会，正义总是带着面具以上帝的姿态体察世间。既然正义在资本的“襁褓”中吮吸着上帝的甘露，既然正义在金钱的沙滩上沐浴着“应得”的阳光，既然正义圣神的面孔被资本亵渎了，那么，一个对资本怒目而视的批判家怎么会放过正义？至少马克思不会。马克思“处决”正义，始于他对法的“苦恼”。莱茵报时期，马克思多次强调法之正义在于合乎人性、自由和平等。他在此期间撰文批驳了法的历史学派的奠基者胡果，指出“专横和暴力的法”是他们推崇的一项基本原则。同时，在马克思关于莱茵地区议会辩论的五篇系列文章中，对出版自由、科伦事件、林木盗窃法、偷窃和土地分配问题作了批评，认识到法的本质在于应该拒斥受私人利益所支配，“法典就是人民自由的圣经”①。法是人的生活的自觉反映。“法的苦恼”开启了马克思对资本主义的正义批判。在《黑格尔法哲学批判》中，马克思把批判的武器指向国家和法，把国家和法的根基立于市民社会的平地之上，开始埋葬作为社会首要价值的正义。在《论犹太人问题》中，基于市民社会和政治国家相分离的事实，市民社会的成员沦为“脱离社会整体的个人的人”，自由主义正义所推崇的自由和平等，成为孤立的、抽象的人的自由和平等。要摆脱自由主义正义的法权概念，必须克服其赖以存在的基础——人的异化和私有财产。马克思在《1844 年经济学哲学手稿》中，以思辨哲学的形式还原了资产阶级的法权根基——异化劳动，找到了扬弃私有财产的途径——人道的共产主义。这一时期马克思对资本主义的正义批判是零散、不系统的，还没有确证正义赖以存在的基础。当“包含新世界观天才萌芽的第一个文件”诞生以后，马克思才真正将“批判的武器”对准资本主义。此后，马克思认为社会历史发展不是个人思维的结晶，而是源于生产方式的推动，与正义密切联系的法权制度屹立在历史唯物主义的磐石上，在整个社会历史活动中扮演次要角色，其真正存在的合理性只能从现实的历史性的生产方式中把握。也正是因为马克思基于资本主义社会的现实逻辑而对资本剥削发起批判，所以人们对正义的马克思产生了误解，对资本主义的正义进行了辩护。让我们看看马克思眼中的资本主义“正义”吧！

马克思认为资本主义的交换是不正义的吗？关于这个问题，人们总是“供出”以下证据来进行反驳：1.“生产当事人之间进行的交易的正义性在于……只要与生产方式相适应，相一致，就是正义的；只要与生产方式相矛盾，就是非正义的。”② 2.“劳动力使用一天所创造的价值比劳动力自身

① 《马克思恩格斯全集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 176 页。

② 《马克思恩格斯文集》第 7 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 379 页。

一天的价值大一倍。这种情况对买者是一种特别的幸运，对卖者也决不是不公平。”① 3. “我详细地指出，甚至在只是等价物交换的商品交换情况下，资本家只要付给工人以劳动力的实际价值，就完全有权利，也就是符合于这种生产方式的权利，获得剩余价值。”② 如果仅仅依靠“寻章摘句”的方式对以上文本进行“断章取义”，或许我们只能得出，马克思认为资本主义与工人之间的交换关系是正义的。同时，我们无人知晓马克思内心深处的真实想法，至少我们不能仅仅依靠马克思对“交易正义”的特殊性肯定来臆测出“资本主义剥削是正义的”这样一个普遍性结论。马克思之所以被称作“天才”，是因为他有胜过常人的智慧。如果“一手交钱一手交货”这样简单的交易事实都是不正义的，那马克思还是马克思吗？难道马克思在承认交易正义性的同时没有批驳各阶级之间的平等不过是统治者所鼓吹的“‘资本和劳动的协调’的另一种说法而已”③？难道马克思在承认交易正义性的同时没有批驳这种等价交换“已经变得仅仅在表面上是交换”④？难道评判“一天公平的工作”和“一天公平的工资”需要“诉诸任何人道、正义甚至慈悲之类的温情”？其实，形式上的公平很大程度上是虚假的，“社会的公平或不公平，只能用一种科学来判定，那就是研究生产和交换的物质事实的科学——政治经济学”。⑤ 所以，“要在自己的旗帜上写上革命的口号：‘消灭雇佣劳动制度！’”⑥ 可以推断，马克思眼中资本主义的交易正义既是事实判断，也是价值判断。如果资本主义的交易是正义的，那是因为它在流通中完全符合“等价原则”的根本维度；如果认为资本主义的交易是非正义的，那是因为基于人民的利益和阶级的情感而把正义的判断标准扩大到了生产领域。

马克思认为资本主义的分配是不正义的吗？关于这个问题，国外学者引经据典，以颇具说服力的论据来证明资本主义分配的正义性。塔克尔－伍德曾搬出了《哥达纲领批判》中的一段话：“难道资产者不是断言今天的分配是‘公平的’吗？难道它事实上不是在现今的生产方式基础上唯一‘公平的’分配吗？难道经济关系是由法的概念来调节，而不是相反，从经济关系中产生出法的关系吗？”⑦ 的确，不管马克思情愿还是不情愿，这一文本确实能够反映马克思对待资本主义分配的态度。但是，作为倒转正义的马克思，就正义由生产方式决定而言，一切被生产方式决定的东西都不是根本的东西。既然在马克思那个时代，资本主义的生产方式是最先进和最革命的，那么建立在它之上的分配关系也具有历史的进步性。然而，对共产主义社会正义充满革命激情的马克思，深信资本主义的生产方式必将在历史唯物主义的长河中沉沦，它的分配关系只是历史的“昙花”，这是历史的必然结论。所以他认为不管是资产阶级经济学家还是真正的社会主义者，都不能“围绕着分配兜圈子”，不能“在所谓分配问题上大做文章”，不能“开历史的倒车”。由此可见，“分配关系的历史性质就是生产关系的历史性质，分配关系不过表现生产关系的一个方面”⑧。在马克思的视野中，不论是资本主义社会还是社会主义社会，其分配关系都是与生产过程的历史规定性相适应的，都是生产方式本身性质的反映。实际上，就像恩格斯所理解的那样，正义是衡量人间事物的最高裁判官。然而，在不同社会的不同阶级那里，正义将以不同的姿态出现。在马克思那里，正义总是居于生产方式的“下线”，在资本奴役人的社会，资本家披着正义的外衣，宣称资产者的分配是唯一正义的分配。他们的证词只有一句：资本主义的分配符合资本主义的生产方式，没有无偿劳动，没有剥削，资本主义生产方式就不可能。这是马克思的真实意思吗？广大无产者的劳动是自由的？工人心甘情愿地将自己的劳动出卖给资本家？

---

① 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，第 226 页。
② 《马克思恩格斯全集》第 19 卷，北京：人民出版社，1963 年，第 401 页。
③ 《马克思恩格斯文集》第 10 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 301 页。
④ 《马克思恩格斯选集》第 3 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 506 页。
⑤ 《马克思恩格斯全集》第 19 卷，第 273 页。
⑥ 《马克思恩格斯文集》第 3 卷，第 77—78 页。
⑦ 同上，第 432 页。
⑧ 《马克思恩格斯文集》第 7 卷，第 1000 页。

如何解决关于资本主义交换和分配之正义性的争论，马克思本人没有给出明确答案，但是有一点是很清晰的，生产正义决定分配正义。马克思认为资本主义生产过程是生产商品和生产剩余价值相统一的过程，这一过程决定着资本关系本身：资本家和雇佣工人。从表面上看，两个阶级进行“等价交换”，这种交换与资本主义生产方式相适应，是正义的。实际上，“离开这个嘈杂的、表面的、有目共睹的领域，跟随他们两人进入门上挂着‘非公莫入’牌子的隐蔽的生产场所”①，一切真相就会大白，正义“不过是生产的一些特殊的方式，并且受生产的普遍规律的支配”。② 在交换领域受到正义对待的劳动力持有者，在生产领域却受到绝对的榨取，资本主义的本质就是用表面的正义掩盖实质的掠夺。受资本主义生产方式支配的正义不过是虚伪的空话，“无论如何它只能是一种‘虚无飘缈的幻想’”③。“在雇佣劳动制度的基础上要求平等的或甚至是公平的报酬，就犹如在奴隶制的基础上要求自由一样。”④ 这在现存的生产方式条件下是不可能的。

（二）基于人类社会历史发展趋势的外在批判

“正义具有着一张普洛透斯似的脸，变换无常、随时可呈不同形状，并具有极不相同的面貌。”⑤在资本奴役人的社会，正义总是带着面具以上帝的姿态体察世间。当马克思用浓浓的笔墨对资本的面孔进行素描时，弱不禁风的正义及其惨淡的原型终将显露并在历史唯物主义的地平线上消逝。既然正义在马克思那里是生产方式的附属品，同时又是一定社会阶级利益的代名词，那么，正义在历史的长河中总是随着生产方式和阶级利益的变化而变化。实际上，马克思不仅以社会现实内在地批判资本主义，而且以人类社会历史发展趋势外在地批判资本主义。

马克思设想的共产主义社会不仅是一个超越正义的社会形态，而且也是批判资本主义社会的参照标准。马克思在《哥达纲领批判》中展望了未来社会不同阶段的两种“分配正义”标准，依次展开构成了正义的历史序列：“贡献－需要”原则。在共产主义第一阶段，虽然不再允许阶级差别和阶级特权，每个人将按劳动贡献获得份额，享有平等和自由权利；然而，由于这一阶段“还带着它脱胎出来的那个旧社会的痕迹”，人们体力和智力方面的自然禀赋仍然存在差异，这种平等的权利“总还是被限制在一个资产阶级的框框里”。只有在共产主义的高级阶段才能实施更加符合每个人个性的按需分配原则，只有在那个时候，才能超越资本主义的狭隘眼界，才能实现真正的自由和平等。实际上，在马克思的视野中，按劳分配原则并不是他所推崇的原则，它仍然是一个带有资本主义色彩的过渡时期的正义标准，“共产主义将在道德上优于历史过渡时期，在这些过渡时期中贡献原则普遍存在；这些过渡时期就其本身而言，也将同样优于所有剥削生产方式的标准和实践。”⑥ 共产主义的按需分配原则不仅仅能够弥补贡献原则的缺陷，更为重要的是它规约了一套不需要任何强制机构的社会组织形式，这种社会组织形式也不需要任何个人权利观念来建构，更不需要正义原则来安排社会生产和分配。共产主义社会旗帜上所写的按需分配原则并不是共产主义的正义原则，也并不是当今人们如何努力实现的灵丹妙药，恰恰相反，马克思不会把现成的正义方案提供给今天的人们，它仅仅是未来社会中人们行动的指南。社会正义的历史序列表明：随着社会历史的发展，正义不再是社会制度的首要美德，资本主义虚幻的正义观念最终将在生产关系变革的浪潮中幻灭。资本主义生产方式及其非正义性是社会本身运动的一个自然发展阶段，当“生产资料的集中和劳动的社会化，达到了同它们的资本主义外壳不能相容的地步。这个外壳就要炸毁了。资本主义私有制的丧钟就要响了”。⑦ 这个时

① 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，第 204 页。
② 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 186 页。
③ 《马克思恩格斯全集》第 6 卷，北京：人民出版社，1961 年，第 325 页。
④ 《马克思恩格斯文集》第 3 卷，第 56 页。
⑤ ［美］E. 博登海默：《法理学—法哲学及其方法》，邓正来、姬敬武译，北京：华夏出版社，1987 年，第 238 页。
⑥ ［英］诺曼·杰拉斯：《将马克思带向正义：补充与反驳》，林进平译，李惠斌、李义天主编：《马克思与正义理论》，北京：中国人民大学出版社，2010 年，第 271 页。
⑦ 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 874 页。

候，社会正义将跨越到新的阶段。实际上，在马克思那里，共产主义之所以正义，就是因为它超越贡献原则并实现了需要原则；资本主义之所以不正义，就是因为它既违背贡献原则也不可能实现需要原则。马克思基于正义对资本主义进行外在批判的核心就是按需分配原则。

概而言之，人们对资本主义正义与否的辩论，在马克思那里都是可能的，问题在于人们到底从何种意义上来理解正义。从资本主义现实逻辑的内在视角，如果把正义仅仅理解为交易正义，只要在流通中双方等价交换，那就是正义的；如果把正义理解为分配正义，在劳动过程中，工人若没有按贡献得其应得，那就是不正义的；如果把正义理解为“生产正义”，在劳动生产中，如果工人是被迫的，并且是不自由的，那也是不正义的；从历史发展趋势的外在视角，如果把正义作为人类历史发展不同阶段的产物，资本主义既是正义的也是不正义的；如果把共产主义与资本主义相比较，资本主义就是不正义的。

三、正义的马克思与资本主义的二重性

马克思对资本主义私有制的彻底否定，并不意味着他对作为资本主义法权正义的彻底否定，甚至也不意味着他对资本主义历史合理性的彻底否定。马克思的正义是具有历史序列的思想体系，是与社会历史发展阶段相对应的由低到高不断生成的过程。在资本主义法权视域下的正义并非实质正义，因为资本主义法权预先设定了私有财产的正当性，资本剥削劳动实质上是非正义的“戏法”。同时，马克思并没有彻底否定资本剥削的历史进步意义，在一定程度上肯定了资本主义的历史正当性。

（一）资本主义生产方式暂时的历史正当性

作为一种制度安排的剥削，就像一块巨石，把正义的冠冕彻底砸碎了。即使剥削的本质就是掠夺和抢劫，“马克思也承认剥削，即占有他人劳动产品的暂时的历史正当性”①。因为马克思既了解古代奴隶主和中世纪封建主的历史必然性，也了解他们的历史正当性，更承认剥削在一定限度的历史时期内是人类发展的杠杆。② 甚至马克思也承认，“资本主义生产方式是一种特殊的、具有独特历史规定性的生产方式……同这种独特的、历史地规定的生产方式相适应的生产关系……具有一种独特的、历史的和暂时的性质”。③ 只不过，资本主义生产方式与以往的剥削社会相比，它榨取剩余劳动的方式和条件，都更有利于推动社会生产力的发展和社会关系的进步，更有利于孕育新的社会形态所必需的要素。同时马克思也明白，资本主义“社会形式是使社会生产力发展到很高水平所必需的：在这个水平上，社会全体成员的平等的、合乎人的尊严的发展，才有可能。要达到这一点，以前的一切社会形式都太薄弱了”。④ 正是在这个意义上，马克思曾在《共产党宣言》中肯定了资产阶级在历史上发挥的巨大的进步作用：它无情地斩断了封建社会的各种羁绊，代之产生了以金钱为核心的商品交换关系；它推进生产工具的变革，从而使生产关系和社会关系发生了革命性的变化；它开辟了世界市场，使一切国家的生产和消费都成为世界性的了；它创立了巨大的城市，使农村屈服于城市，野蛮的国家从属于文明的国家，使东方从属于西方；它建立了统一的国家，使人口密集起来，使生产资料集中起来，使财产聚集在少数人的手里；它创造了空前的生产力——“过去哪一个世纪料想到在社会劳动里蕴藏有这样的生产力呢?”资本主义的暂时的历史正当性并不意味着它就是确证人类正义的内在标准，实际上，资本主义剥削的内在矛盾已经预示着它的灭亡——资产阶级“像一个魔法师一样不能再支配自己用法术呼唤出来的魔鬼了”。

① 《马克思恩格斯全集》第 21 卷，北京：人民出版社，1965 年，第 558 页。
② 同上，第 557 页。
③ 《马克思恩格斯文集》第 7 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 994 页。
④ 《马克思恩格斯文集》第 3 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 87 页。

（二）资本主义剥削事实既定的非正义性

在马克思的视野中，资本主义剥削的根本性特征到底是什么？我们能否用正义的标准来评判？何种意义上的剥削才是非正义的？这些恼人的问题一度成为人们辩护的话题。如果我们把剥削理解为一种榨取剩余劳动的市场形式，那么这种形式就是：剥削者运用自己的权力使劳动者被迫出卖自己的劳动力，并在主人的合法控制下被迫从事劳动，结果不能按照贡献原则来获得报酬。如果劳动者自愿出卖劳动力，在劳动过程中拥有人生自由，并且按劳取酬、得其应得，是不是资本剥削就被消除了呢？或许未必，因为在财产私有制的法权外衣下，总是隐藏着剩余价值即剥削的秘密。况且，“资本不是一种个人力量，而是一种社会力量”①，资本剥削不是偶然的个别的私人关系，而是必然的普遍的社会关系。如果不能消灭私有财产制度，社会正义也无法实现。也正因为如此，马克思从规范的意义上对资本家占有无偿劳动进行了谴责，指出资本家获得财富的基础是“盗窃他人的劳动时间”②，资本家的“生财之道就在于占有无酬劳动”③，剩余产品是资本家“从工人阶级那里夺取的贡品”④，是“从工人那里掠夺来的赃物”⑤，年度剩余产品是“从英国工人那里不付等价物而窃取的”⑥。基于此，G·A 柯亨认为，对于马克思来说，在某种适当的非相对主义的意义上，资本剥削就是资本家对工人的“偷窃”，“偷窃是不正当地拿了属于他者的东西，偷窃是做不正义的事情，而‘基于盗窃’的体系就是基于不正义”。⑦ 对马克思来说，资本主义不正义的历史基础是显而易见的，其原始积累时期掠夺的方法既不是田园诗式的，也不是基于田园诗中歌颂的权利和劳动，而是“同原罪在神学中所起的作用几乎是一样的……人们在解释这种原始积累的起源的时候，就像在谈过去的奇闻逸事……大多数人的贫穷和少数人的富有就是从这种原罪开始的……在真正的历史上，征服、奴役、掠夺、杀戮，总之，暴力起着巨大的作用”⑧，“其中包括窃取或使用暴力从平民手中夺得英格兰公共土地、从美洲印第安人手中夺得北美大片土地、从爱尔兰人手中夺得许多爱尔兰土地、从非日耳曼土著普鲁士人手中夺得普鲁士的那些人。这就是被意识形态性地掩藏在洛克式论点背后的历史事实”⑨。也就是说，资本主义的财富从历史事实和现实逻辑上都只能是通过掠夺和剥削雇佣劳动得来的。一种依靠原始掠夺所得并将之用于深化剥削行为的制度形式怎么可能是正义的？就像任何人都不能偷窃他人所有物一样，一个在马克思笔下所描绘的“掠夺”、“篡夺”、“盗取”、“抢劫”、“偷窃”、“攫取”以及“诈取”他人财富和劳动产品的阶级社会可能是正义的吗？

总之，马克思免去了自由主义正义的光环，撕掉了资本主义正义的标签，破除了小资产阶级永恒正义的迷梦，举着高阶正义的火炬把资本主义推进历史的垃圾堆里并在上面点燃熊熊烈火。他对资本主义的冷嘲热讽源于他对共产主义的“因信称义”，他对正义的激情使它替无产阶级担负起历史的使命——与全人类共上人间正义王国。他以历史的视野和阶级的情怀把科学精神和价值关切完美交融在一起，从二元统一中分析了资本主义生产方式的历史合理性和现实局限性，用无可辩驳的事实向世人宣布：资产阶级的灭亡和无产阶级的胜利是同样不可避免的。

（责任编辑　林　中）

---

① 《马克思恩格斯文集》第 2 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 46 页。
② 《马克思恩格斯文集》第 8 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 196 页。
③ 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 687 页。
④ 同上，第 672 页。
⑤ 同上，第 688 页。
⑥ 同上，第 706 页。
⑦ ［英］诺曼·杰拉斯：《关于马克思和正义的争论》，姜海波译，李惠斌、李义天主编：《马克思与正义理论》，第 158 页。
⑧ 《马克思恩格斯文集》第 5 卷，第 820—821 页。
⑨ ［美］阿拉斯戴尔·麦金太尔：《追寻美德：道德理论研究》，宋继杰译，南京：译林出版社，2011 年，第 320 页。

重新审视马克思与海德格尔的会通*

马小虎

【摘要】尽管马克思和海德格尔在思想背景和文字表述等方面存在着巨大的差异，但是，这并不排除他们之间有某些会通的可能性：一、马克思的此岸真理论和海德格尔的实存哲学，都是对柏拉图主义的颠倒；二、他们都将实践作为人的基本规定，都有改变现实的思想追求；三、他们把共在作为人的另一项基本规定，致力于探索如何通达本真的共在。

【关键词】柏拉图主义之颠倒；实践；共在

中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2017）01－0035－08

作者简介：马小虎，山西朔州人，哲学博士，（徐州 221116）江苏师范大学哲学系讲师。

基金项目：江苏师范大学科研项目“海德格尔对亚里士多德哲学的阐释”（15XWR017）

一、基本形象的会通

马克思和海德格尔都是来自德国的大师，都是欧洲哲学史上举足轻重的思想家。有关马克思和海德格尔的比较研究早已成为国内外学术界的热门话题。尽管他们的思想背景有巨大差异，但是，这并不排除有一种会通的可能性。重新审视海德格尔和马克思的会通，自然离不开海德格尔对马克思的直接评价：“纵观整个哲学史，柏拉图的思想以有所变化的形态始终起着决定性作用。形而上学就是柏拉图主义。尼采把他自己的哲学标示为颠倒了的柏拉图主义。随着这一已经由卡尔·马克思完成了的对形而上学的颠倒，哲学达到了最极端的可能性”。① 我们将要说明的是，对形而上学的颠倒，乃是他们两位在基本形象上可以会通的表现。

那么，何谓柏拉图主义？依照第欧根尼·拉尔修的叙述，柏拉图划分了两个世界：一、可以感觉的、流动变化的世界；二、可以思想的、恒常不变的世界。后者是理念的世界，理念是永恒的，不发生变化，其它事物通过分有理念而获得其存在。②海德格尔在阐释尼采时，多次提到“柏拉图主义”，亦即有关“两个世界”的学说：“这个尘世的、变化的、可为感官所达到的世界之上，有一个超感性的、不变的彼岸世界。后者是持续地持存着的、‘存在着的’、因而真实的世界；前者是虚假的世界”。③ 因此，“柏拉图主义”意味着感性世界和超感性世界的区分和排序。

“柏拉图主义”不仅意味着感性世界和和超感性世界的区分和排序，而且具有实质性或质料性的

---

* 本文在第七届华东现象学青年论坛（“现象学、马克思与实践”，2016 年 4 月，温州）上宣读过。

① ［德］海德格尔：《面向思的事情》，陈小文、孙周兴译，北京：商务印书馆，2010 年，第 70 页。

② ［古希腊］第欧根尼·拉尔修：《名哲言行录》，徐开来、熊林译，桂林：广西师范大学出版社，2011 年，第 281 页。

③ ［德］海德格尔：《尼采》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2002 年，第 720 页。

内涵。在柏拉图看来，有两类事物：一类事物是可以变化和可以生灭的，诸如食物；另一类事物牵涉着永恒的东西，诸如知识、理性、美德。这两类事物比较而言，后一种更加真实，因此，总的来说，“保证身体需要的那一类事物是不如保证心灵需要的那一类事物真实和实在的”。① 这就引出了柏拉图有关灵魂的划分和秩序，在他看来，人的肉体欲望和激情都要服从理智的引导。因此，柏拉图主义的一个具体表现就是抬高精神追求而贬低肉体享受。②

海德格尔指出：“随着柏拉图把存在解释为 idea［相］，形而上学（Meta-physik）就开始了……而且，因为形而上学始于对作为 idea［相］的存在的解释，而这种解释一直是决定性的，所以，自柏拉图以降的一切哲学都是‘唯心主义’（Idealismus）——这是在一种清晰的意义上来讲的，意即：人们是在理念中、在观念性的和理想性的东西中寻找存在。因此，从形而上学的奠基者角度出发，我们也可以说：一切西方哲学都是柏拉图主义。形而上学、唯心主义、柏拉图主义本质上意指着同一个东西”。③ 因此，从观念出发解释现实世界，不仅是德国唯心主义的表现，追根溯源，乃是柏拉图主义的表现。

首先，如何理解马克思对柏拉图主义的颠倒？马克思对柏拉图主义的颠倒，表现为他对黑格尔哲学的颠倒。他对黑格尔哲学的颠倒，曾经得益于费尔巴哈的启发。费尔巴哈已经认识到了黑格尔哲学的弊病：黑格尔将绝对观念置于优先地位，其实是在信仰世界之外的造物主④；黑格尔是“从绝对的和不变的抽象出发，就是说，说得更通俗些，他从宗教和神学出发”。⑤ 因而，马克思对黑格尔的批判也表现为对宗教的批判。他曾指出，宗教是一种“颠倒的世界意识”、“颠倒的世界”、“人民的虚幻的幸福”、“人民的鸦片”。在费尔巴哈的启发下，马克思提出“废除作为人民虚幻幸福的宗教，就是要求人民的现实幸福”；宗教即黑格尔为代表的思辨唯心主义讲究的乃是“彼岸的真理”（das Jenseits der Wahrheit），而马克思则致力于建立“此岸世界的真理（die Wahrheit des Diesseits）”。⑥ 可以说，马克思致力于对黑格尔哲学的颠倒：黑格尔哲学乃是彼岸的真理，而马克思哲学乃是此岸的真理。

关于马克思对黑格尔哲学的颠倒，还有更详细的表述：“德国哲学从天国降到人间（vom Himmel auf die Erde）；和它完全相反，这里我们是从人间升到天国（von der Erde zum Himmel）”；不是从设想、想象和思考出发“去理解有血有肉的人（leibhaftige Menschen）”，真正的出发点乃是“从事实际活动的人（wirkliche tätige Menschen）”；“不是意识（Bewusstsein）决定生活（Leben），而是生活决定意识”；“不是从观念（Idee）出发解释实践（Praxis），而是从物质实践（materielle Praxis）出发来解释各种观念形态（die Ideenformationen）”。⑦ 通常人们将马克思这番论述称作唯物论即唯物史观，这当然是无可置疑的。不过，从世界哲学的历史演变来看，马克思的这番论述意味着对观念论的颠倒、对彼岸真理的颠倒、对黑格尔哲学的颠倒、对柏拉图主义的颠倒。

马克思不仅颠倒了彼岸的真理，而且建立了此岸的真理。换言之，他在颠倒旧价值的同时，也在进行新的价值设定。进行新的价值设定，就意味着虚无主义。因此，海德格尔说：“马克思达到了虚无主义的极致。”⑧ 这并不是在责备马克思，而是在表达对马克思的赞赏。因为“虚无主义”这个概

① ［古希腊］柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，北京：商务印书馆，2002 年，第 375 页。
② 参见［古希腊］柏拉图：《柏拉图对话集》，王太庆译，北京：商务印书馆，2007 年，第 219 页。
③ ［德］海德格尔：《尼采》，孙周兴译，第 852 页。
④ 《马克思恩格斯文集》第 4 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 281 页。
⑤ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 200 页。
⑥ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 3—4 页。本文所用马克思和恩格斯的德文出自 *Karl Marx-Friedrich Engels-Werke*（MEW），Dietz Verlag，Berlin/DDR，1972，以及《文献学语境中的〈德意志意识形态〉》，广松涉编注，彭曦翻译，张一兵审订，南京：南京大学出版社，2005 年。本文使用时只标注汉语版页码。
⑦ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 525、544 页。
⑧ ［德］海德格尔：《晚期海德格尔的三天讨论班》，丁耘译，《哲学译丛》2001 年第 3 期，第 59 页。

念，在尼采和海德格尔那里有两种用法：依据其第一种用法，柏拉图主义是虚无主义，因为“对于如其所是地存在的世界，他断定它不应当存在；对于如其应当是地存在的世界，他断定它并不实存”；[①] 依据其第二种用法，尼采所讲的“对以往一切价值的重估”，是虚无主义。这是一种积极的虚无主义，既然以往价值不再发挥作用了，那么，就要建立新的价值或新的价值秩序。[②]

其次，如何理解海德格尔对柏拉图主义的颠倒？早在 20 年代阐释亚里士多德之际，海德格尔就开始了对柏拉图主义的批判：哲学的道路乃是从具体事物通往普遍事物，不可像柏拉图那样把具体事物视为“不存在者”（me on），试图通达什么更高的存在（das Über-sein）。这样做，乃是把真正的存在者视为不存在者。同时，海德格尔认为，柏拉图的这种失误，亚里士多德看得一清二楚。[③] 后来，他在阐释尼采的时候，对柏拉图主义的批判继续保持着：“存在的同一本质，即在场，柏拉图思之为 idea［相］中的 koinon［共性］，亚里士多德把它把握为作为 energeia［实现］的 tode ti［个体、这个］。由于柏拉图决不能让个别存在者成为真正存在者，而亚里士多德却把个别之物纳入在场来加以把握，所以，亚里士多德就比柏拉图思考得更希腊，也就是更乎合原初确定的存在之本质”。[④]

海德格尔在批判柏拉图主义时，同时也在积极探索，尽可能使用自己的字语去刻画柏拉图主义。首先，他区分过三重意义方向——“内涵意义”（Gehaltssinn）、“关联意义”（Bezugssinn）和“实行意义”（Vollzugssinn），并且将“内涵意义”称作“什么存在”（Was-sein），将“关联意义”和“实行意义”合称作“如何存在”（Wie-sein），同时指出了传统哲学的弊端——片面强调内涵意义，掩盖了实行意义。[⑤]海德格尔的真正意图在于表明“如何存在”优先于“什么存在”，只是没有明确讲出来。其次，他将传统哲学的弊端重新概括为“什么存在”（Was-sein）优先于“如此存在”（Daβ-sein）[⑥]。这时候，他的思想意图就更加明显了。

在《存在与时间》中，他明确提出“此在的本质在于其实存”（Das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz），“实存先于本质”（der Vorrang der existentia vor der essentia）。[⑦] 这里使用了“本质”和“实存”两个基本字语。海德格尔后来的做法是，将“什么－存在”－“如此存在”和“本质”与“实存”这两组字语同时付诸使用。例如，他将亚里士多德《范畴篇》有关两种实体的文字进行了自己的阐释：“第一位意义上的在场乃是 hoti estin［如此存在］中被表达出来的存在，即如此－存在（Daβ-sein）、existentia［实存］。第二位意义上的在场则是在 ti estin［什么存在］中被追踪的存在，即什么－存在（Was-sein）、essentia［本质］。”“亚里士多德对这个区分的阐述就揭示了后来所谓的 existentia［实存］对于 essentia［本质］的优先地位。”[⑧]

在海德格尔看来，形而上学自古以来就把存在区分为“本质”（essentia）和“实存”（existentia），用他的字语来说，就是“什么－存在”（Was-sein）和“如此－存在”（Daβ-sein）。[⑨] 这就是他刻画形而上学的新模式。笼统而言，柏拉图主义是本质主义，而海德格尔则是实存哲学或实存主义。这样看来，马克思和海德格尔都是对柏拉图主义的颠倒，都是对传统形而上学的颠倒，在这个基本形象上，他们是可以会通的。当然，他们在思想背景和言说方式等方面存在着巨大差异，这是不可避免的。

---

① 孙周兴：《后哲学的哲学问题》，北京：商务印书馆，2009 年，第 40 页。

② 参见［德］海德格尔：《林中路》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2004 年，第 237 页。

③ 参见 Heidegger, *Platon: Sophistes* (GA19), Verlag Klostermann, 1992, S. 222.

④ ［德］海德格尔：《尼采》，孙周兴译，第 1044—1045 页。

⑤ 参见［德］海德格尔：《形式显示的现象学》，孙周兴编译，上海：同济大学出版社，2004 年，第 72—73 页。

⑥ Heidegger, *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (GA 62), Verlag Klostermann, 2005, S. 180.

⑦ Heidegger, *Sein und Zeit* (EA), Verlag Max Niemeyer, 2006, S. 42－43.

⑧ ［德］海德格尔：《尼采》，孙周兴译，第 1042—1043 页。

⑨ 同上，第 1034—1035 页。

二、实践论的会通

依据海德格尔生前公开出版的作品，他在 1927 年提出："日常在世的存在，我们也称之为在世界中与世界内的存在者打交道（Umgang）。这种打交道已经分散在形形色色的诸操劳方式（Weisen des Besorgens）中了。"① 这种打交道最初是人与用具的打交道，然后通过用具的使用者或消费者延伸到人与人的交往。依据这一点，海德格尔的传记作家萨弗兰斯基（R. Safranski）曾经比较过海德格尔和马克思："对马克思来说，人的根是从事工作（劳动）的人，但是在海德格尔那里，人的基本规定是'与什么打交道'。它是比'工作'（劳动）宽泛得多的东西。马克思把'工作'（劳动）定义为'与自然的材料（物质）交换'。海德格尔的'打交道'尽管也联系到（物质的、自然的）世界，但是同时也联系着自身世界（自身领会）和共在世界（社会）。"② 依据萨弗兰斯基的这种评论，可以看到，海德格尔与马克思实际上都把"实践"看作人的基本规定，只不过，海德格尔首先使用的字语是"打交道"（Umgang），马克思首先使用的字语是"劳动"（Arbeit）。这是海德格尔与马克思在实践论上可以会通的第一个表现。

尽管《存在与时间》并没有提及马克思，但是，海德格尔后来多次提到马克思的"劳动"概念。1931 年夏季学期，海德格尔明确提到："人与其所制作的作品具有关联。因而，在《存在与时间》中才谈及与用具的打交道（Umgehen mit dem Zeug）；这倒不是为了纠正马克思或者建立一种新的国民经济学，而是来自一种源初的世界领会。"③ 海德格尔的实践论源自他对希腊哲学的阐释，特别是他对亚里士多德"实现"（energeia）的阐释，energeia 作为实现活动本身就意味着与作品（ergon）打交道。而马克思的实践论，自然是源自他的政治经济学背景，所以，在马克思那里，"劳动"（Arbeit）首先就是生产活动（Produktion）。1946 年，海德格尔再次提到："人们要摆脱那些关于唯物主义的朴素观念以及那些以唯物主义为目标的廉价反驳。唯物主义并不在于它主张一切都只是质料（Stoff），而倒是在于一种形而上学的规定，按照这种规定，一切存在者都表现为劳动的材料（das Material der Arbeit）。"④ 1957 年，海德格尔更是直接引用了马克思《1844 年经济学哲学手稿》关于劳动的原文："整个所谓世界历史不外是人通过人的劳动而诞生的过程，是自然界对人来说的生成过程。"⑤ 在海德格尔看来，马克思恰好阐明了技术时代的真理：在技术时代、工业时代、经济时代，"生产劳动规定着现实的一切现实性"。⑥

尽管用词、思想背景不同，但却可以说，海德格尔和马克思都将实践看作人的基本规定。这是海德格尔与马克思在实践论上可以会通的第一个表现。第二个表现则是，面对实践交往的现实状况，海德格尔和马克思都深感不满，并且他们都动用了"异化"（Entfremdung）这个字语：1844 年，马克思将"异化"上升为一个核心概念，但是这部手稿直到 1932 年才首次公开出版；1927 年，《存在与时间》在刻画日常共在之沉沦现象时起用了"异化"这个字语。⑦ 至于海德格尔是否借鉴过卢卡奇 1923 年出版的《历史与阶级意识》，不得而知。卢卡奇说："随着海德格尔《存在与时间》（1927）的问世，它［异化问题］成了哲学争论的中心……在这里，谁起头，谁影响谁的问题并不特别重要。

---

① ［德］海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映等译，北京：三联书店，2012 年，第 78—79 页。

② ［德］萨弗兰斯基：《来自德国的大师——海德格尔和他的时代》，靳希平译，北京：商务印书馆，第 200 页。

③ Heidegger, *Aristoteles Metaphysik IX* 1 – 3. *Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* (GA 33), Verlag Klostermann, 1990, S. 137 – 138.

④ ［德］海德格尔：《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2013 年，第 401 页。

⑤ ［德］海德格尔：《同一与差异》，孙周兴等译，北京：商务印书馆，2011 年，第 133 页；参见《马克思恩格斯全集》第 3 卷，北京：人民出版社，2002 年，第 310 页。

⑥ ［德］海德格尔：《同一与差异》，孙周兴等译，第 133 页。

⑦ ［德］海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映等译，第 206 页。

重要的是，人的异化是我们时代的关键问题。”① 1946 年，海德格尔表示：“马克思在某种根本的而且重要的意义上从黑格尔出发当作人的异化（Entfremdung）来认识的东西，与其根源一起又复归为现代人的无家可归状态（Heimatlosigkeit）了。”②

既然海德格尔和马克思都对现实状况深感不满，那么，改变现实也必定是两位思想家的共同追求。这就牵涉到海德格尔与马克思在实践论上会通的第三个表现，即都有改变现实的思想追求。海德格尔曾在 1961 年和 1969 年两次引用马克思《关于费尔巴哈的提纲》第 11 条——“哲学家只是以不同的方式解释世界；问题在于，改变世界”（Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert；es kömmt darauf an，sie zu verändern）。海德格尔始终没有反对马克思改变世界的主张，而是特别强调“要想改变世界，就要转变思想”（Allein，die so gedachte Weltveränderung verlangt zuvor，daβ sich das Denken wandle），“改变世界要以理论工具作为前提条件”（Und setzt nicht andererseits jede Veränderung der Welt einen theoretischen Vorblick als Weltzeug voraus?），“解释世界与改变世界其实并不是对立关系”（Gibt es einen echten Gegensatz von Interpretation und Veränderung der Welt?）③。当然，我们知道，海德格尔通常对思想强调的多一些，对行动强调得少很多。但是，这只是字面意思，海德格尔作为思想家特别看重的是思想对于行动的指引意义，既然是指引，那么，这种指引的归宿最终还是要落实到行动上。现实生活中，人们缺乏的并不是行动，而是有所指引的行动。

因此，海德格尔并不反对改变世界，实际上，海德格尔是要把实践论的基本结构梳理清楚：改变世界和解释世界并不是对立的，毋宁说，应当结合起来；改变世界当然是需要的，但是，解释世界乃是改变世界的前提条件。马克思德语原文使用的“es kömmt darauf an”，通常译作“问题在于”，这个短语确实是要引出一个关键的东西，但是，还不至于要把前面提到的东西都排除掉；后面的东西更重要，只是就某种角度而言的；倘若换一个角度，前面的东西可能更重要，但是，归根结底，还是要把双方结合起来。1937 年，毛泽东的《实践论》很好地处理了这种关系，他一方面转述马克思的话用来强调改造世界的重要性，另一方面引用列宁的话用来强调理论的重要性——“没有革命的理论，就不会有革命的运动”。④ 1967 年，卢卡奇在评价列宁时，同样强调了理论与实践的互相结合：“就理论家和实践家这两个词最严格的意义而言，他［列宁］既不是前者，也不是后者。他是一位深刻的实践思想家，一个热情地将理论转变为实践的人，一个总是将注意力集中于理论变为现实、实践变为理论的关节点上的人。”⑤

那么，理论如何引导实践呢？在海德格尔看来，理论（海德格尔式的形式显示的理论）只能给出一些提示（Hinweis），给出一条道路（Weg），具体如何实行（Vollzug），还是悬而不定的，还要保持开放；人们应当在理论的引导下，审时度势，相时而动，开展具体的实行；因为实际生活是变动不居和各个不同的，人们应该把握其具体处境（Situation），而不可执着于一般形势（allgemeine Lage）。⑥ 马克思或马克思主义亦是如此。1872 年，他和恩格斯认为《共产党宣言》“所阐述的一般原理整个说来直到现在还是完全正确的”，当然，“这些原理的实际运用，正如《宣言》中所说的，随时随地都要以当时的历史条件为转移”⑦；1844 年，恩格斯指出，马克思的原理并不是绝对原理，

① ［匈牙利］卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智等译，北京：商务印书馆，2014 年，第 17 页。

② ［德］海德格尔：《路标》，孙周兴译，第 400 页。

③ Heidegger，*Wegmarken*（GA 9），Verlag Klostermann，2004，S. 446－447；Heidegger，*Seminare*（GA15），Verlag Klostermann，2005，S. 352－353.

④ 《毛泽东选集》第 1 卷，北京：人民出版社，1992 年，第 292 页。

⑤ ［匈牙利］卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智等译，第 30 页。

⑥ 参见［德］海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映等译，第 342 页。

⑦ 《马克思恩格斯文集》第 2 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 5 页。

而是只在一定条件下才发挥作用的原理[①]；毛泽东提到："马克思主义者不是算命先生，未来的发展和变化，只应该也只能说出个大的方向，不应该也不可能机械地规定时日"；"列宁说：马克思主义的最本质的东西，马克思主义的活的灵魂，就在于具体地分析具体的情况"；"马克思、恩格斯、列宁、斯大林的理论，是'放之四海而皆准'的理论。不应当把他们的理论当作教条看待，而应当看作行动的指南"。[②] 理论对实践的引导，并不是事无巨细、面面俱到，而是给出大致的方向，实际行动时要参考具体情况，这是海德格尔与马克思在实践论上会通的第四个表现。

此外，还有第五个表现，牵涉到两位思想家对历史的理解。在海德格尔看来，"历史"（Geschichte）不是"历史学"（Geschichtewissenschaft）意义上的"历史"（Historie），毋宁说，"历史是生存着的此在所特有的在时间中发生的历事（Geschehen）"，而"此在的历事，也可以说，是实践（Handeln）的本真意义"。[③]《德意志意识形态》有关"历史"的用词可以与海德格尔相媲美："一切人类生存（menschliche Existenz）的第一个前提，也就是一切历史（Geschichte）的第一个前提，这个前提是：人们为了能够'创造历史'（Geschichte machen），必须能够生活……因此，第一个历史活动（geschichtliche Tat）就是……而且，这是人们……每日每时从事的历史活动，是一切历史的基本条件……因此任何历史观（geschichtliche Auffassung）的第一件事情……"[④] 由此可见，无论是海德格尔，还是马克思，实际上都把"历史"（Geschichite）看作一个动态的概念，是"人类生存"（menschliche Existenz），是"历事"（Geschehen），是"创造历史"（Geschichte machen），总而言之，都是"实践"（Handeln）。

三、共在论的会通

按照通常的理解，海德格尔思想的特色乃是个体论。其一，海德格尔对此在的基本规定——此在总是我的此在，也就是"向来我属"（Jemeinigkeit）。[⑤] 这里的"我"可以替换为"每个个体"，此在总是每个个体的此在，于是，有关此在的基本规定就蕴含着个体论。其二，可以标识海德格尔个体论的另一个字语是"个别化"（Vereinzelung）。他说："畏把此在个别化并开展出来成为'solus ipse'[唯我]。但这种生存论的'唯我主义'（Solipsismus）并不是把一个绝缘的主体放到一种无世界地摆在那里的无关痛痒的空洞之中，这种唯我主义恰恰是在极端的意义上把此在带到它的世界之为世界之前。""此在个别化了，但却是作为在世的存在个别化的。"[⑥] 海德格尔同时动用了"唯我主义"（Solipsismus），在此语境下，其实也就是个别化，也就是向来我属，就是想突出其个体论的基本原则；而且，如上所说，这种个体论乃是在世的个体论。即使海德格尔提到："存在有本真状态与非本真状态两种样式，这是由于此在根本上是由向来我属这一点来规定的"[⑦]，这种提法也并没有将共在等同为非本真。

事实上，海德格尔不仅有个体论，也有共在论，而且，在共在论上，海德格尔与马克思可以会通。海德格尔提到："此在本质上是共在（Dasein ist wesenhaft Mitsein）"；"此在之独在也是在世界中

① 《马克思恩格斯文集》第 10 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 511 页。
② 《毛泽东选集》第 1 卷，第 10、187 页；《毛泽东选集》第 2 卷，北京：人民出版社，1992 年，第 533 页。
③ [德] 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映等译，北京：三联书店，1987 年，第 446 页；Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), Verlag Klostermann, 1997, S. 393.
④ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 531 页。
⑤ [德] 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映等译，第 49—51 页。
⑥ 同上，第 217—218 页。
⑦ 同上，第 50－51 页。

共在……独在是共在的一种残缺的样式，独在的可能性恰恰是共在的证明”。[①]由此看来，海德格尔坚持一种坚定的共在论——此在本质上是共在，即使独在也是共在的某种样式。在这个方面，海德格尔与马克思可以会通，众所周知，马克思乃是坚定的共在论者。他表示“首先应当避免重新把‘社会’当作抽象的东西同个体对立起来。个体是社会存在物。因此，他的生命表现，即使不采取共同的、同他人一起完成的生命表现这种直接形式，也是社会生活的表现和确证”；“人的本质不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切社会关系的总和”；“只有在共同体（Gemeinschaft）中，个人（jedes Individum）才能获得全面发展其才能的手段，也就是说，只有在共同体中才可能有个人自由（die persönliche Freiheit）”。这是因为个人力量（die persönliche Mächte）只有借助分工（die Teilung der Arbeit）才能转化为物的力量（die sachliche Mächte），而分工则依赖于共同体。[②]

马克思的共在论，还表现为他对群众和阶级的高度重视。马克思说：“批判的武器（die Waffe der Kritik）当然不能代替武器的批判（die Kritik der Waffen），物质力量（die materielle Gewalt）只能用物质力量来摧毁；但是理论一经群众掌握，也会变成物质力量。”[③] 由此引出了马克思主义的群众观点。在毛泽东看来，我们要依靠群众，因为群众的数量巨大，能够充当革命的主力军；我们要为群众服务，为群众谋取利益。[④] 另一方面，“阶级”（Klasse）在人类生活中扮演着不可或缺的作用，是马克思理论分析的基本单位。诚如马尔库塞所言，我们分析历史实存的最终单位，不是个体（die Individuen），而是群体（Gemeinschaften）。[⑤] 卢卡奇也说：阶级的观点不同于并且优越于个人的观点，“个体决不能成为事物的尺度”，“只有阶级才能在行动中冲破社会现实，并在这种现实的总体中把它加以改变”。[⑥]

无论是海德格尔还是马克思，都认为共在是人的基本规定——人总是与他人共在，总是生活在共同体中。这是海德格尔和马克思在共在论上可以会通的第一个表现。第二个表现是，他们都很清楚，日常的共在多半是非本真的，他们都为日常共在的非本真性而付出了理论上的忧虑和操心。在海德格尔看来，日常共在多半是非本真的，这是因为物理意义上两个物体挨到一起，物理意义上的短距离并不构成真正的共在关系。在汉语文化中，诸如“近在咫尺远在天涯”、“同床异梦”、“身在曹营心在汉”都是这方面的生动说明。同一大楼者、同一办公室者、同一房屋者未必能构成真正的共在关系，未必意味着一个真正的共同体。通常有两个极端，一种是过度冷漠、互不关心，一种是过度热心、越俎代庖，特别是“雇来共事的人们的共处（das Miteinandersein），常常只靠猜疑来滋养”。[⑦] 按照海德格尔的观点，多半还没有构成真正的共同体，所以，首要的问题并不是去考虑这个共同体为何多半是非本真的，而是要考虑这个共同体究竟是不是一个真正的共同体。马克思指出，在现实生活中，人们为了谋取自己的利益，总是在标榜自己建立了能够代表普遍利益的共同体，其实只是虚幻的共同体，只是将自己的利益标榜成共同体的利益；在虚幻的共同体（die scheinbare Gemeinschaft）中，只有统治阶级内部才享有自由，对于被统治阶级而言，这种共同体不仅是完全虚幻的，而且是新的桎梏。[⑧] 因此，日常共在多半是非本真的，并不是因为个体与共同体之间存在斗争，而是因为个体与虚假共同体之间存在斗争。这是海德格尔与马克思在共在论上可以会通的第二个表现。

前面提到，马克思将群众摆在一个非常重要的位置，这在欧洲哲学史乃至世界哲学史上都是非常

---

① 同上，第 140 页；Heidegger, *Sein und Zeit* (EA), Verlag Max Niemeyer, 2006, S. 120.
② 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 188、505、571、570 页。
③ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 11 页。
④ 《毛泽东选集》第 2 卷，第 505、641 页。
⑤ H. Marcuse, *Über konkrete Philosophie*, in Schriften 1, Verlag Suhrkamp, 1978, S. 393.
⑥ [匈牙利] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智等译，第 94—95、294 页。
⑦ [德] 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映等译，第 141—142 页。
⑧ 参见《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 536、552、571 页。

罕见的；而另一个方面则是要注意教育群众和领导群众①，“否则‘掌握群众’只能成为一句空话。群众就会受到完全不同的力量驱使，去追求完全不同的目的”②。马克思同时也很清楚，无产阶级必须将哲学当作自己的精神武器，才能够实现无产阶级自身的扬弃（die Aufhebung des Proletariats）。③卢卡奇注意到，只有当无产阶级领悟到自己的历史地位，亦即其阶级意识上升到无产阶级的水平，他们在行动中才会有统一性和凝聚力。④ 意识到这个问题，我们再去看《存在与时间》第 27 节海德格尔对“常人”（das Man）的批判，就会有全新的领悟：我们不可引申出海德格尔轻视群众的结论，毋宁说，海德格尔正是要提示我们，群众迫切需要思想引导。海德格尔提到演讲术通过驾驭情绪而驾驭群众，卢卡奇也曾提到通过赢得群众感情上的信任而领导群众。⑤ 要注意教育群众和引导群众，这也是海德格尔与马克思在共在论上可以会通的表现。

海德格尔与马克思在共在论上可以会通的第三个表现是，尽管他们知道日常共在多半是非本真的，但是他们都致力于探索本真的共在。在海德格尔看来，本真的共在固然是罕见的，但是并不是没有。其一，如果说，越俎代庖（einspringen）不是本真的共在，那么，作出表率（vorausspringen）并且让他人学会操心、学会自由，这种共在应该是本真共在。其二，海德格尔说：“雇来共事的人们的共处（das Miteinandersein），常常只靠猜疑来滋养。反之，为同一事业而共同戮力（das gemeisame Sicheinsetzen），这是由各自掌握了自己的此在来规定的。这种本真的团结（diese eigentliche Verbundenheit）才可能做到实事求是，从而把他人的自由为他本身解放出来。”⑥“为同一事业而共同戮力”（das gemeinsame Sicheinsetzen）、“本真的团结”（die eigentliche Verbundenheit）正是本真的共在（das eigentliche Mitsein）。由此可见，海德格尔有关本真的共在，虽然语焉不详，但却是认真探讨过。马克思亦曾提到：“在真正的共同体（die wirkliche Gemeinschaft）的条件下，各个人在自己的联合中并这种联合获得自己的自由”；“代替那存在着阶级和阶级对立的资产阶级旧社会的，将是这样一个联合体，在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”。⑦

（责任编辑　林　中）

① 参见《毛泽东选集》第 4 卷，北京：人民出版社，1992 年，第 1310 页。
② ［匈牙利］卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智等译，第 49 页。
③ 《马克思恩格斯全集》第 3 卷，第 214 页。
④ ［匈牙利］卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智等译，第 138—139 页。
⑤ ［德］海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映等译，第 162 页；［匈牙利］卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智等译，第 88—89 页。
⑥ ［德］海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映等译，第 142 页；Heidegger, *Sein und Zeit* (EA), Verlag Max Niemeyer, 2006, S. 122.
⑦ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 571 页；《马克思恩格斯文集》第 2 卷，第 53 页。

探讨《纲要》历史意义，探索农村社会主义现代化建设道路

【编者按】：2016 年 12 月 3 日，由中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所、中山大学中国马克思主义解释史研究中心举办的“中国农村社会主义现代化道路的探索——《一九五六年到一九六七年全国农业发展纲要》（以下简称《纲要》）发布六十周年学术研讨会”在广州举行。来自中国社会科学院、中共中央党校、中共中央编译局、国内部分高校以及农村的一线村官代表等七十余人出席会议。会议以《纲要》这一重要历史文献为切入点，在充分解读其形成过程与基本思想的基础上，深入讨论了《纲要》对于解决当下国内农业、农村、农民问题的借鉴意义，积极探索了关于我国发展农村集体经济道路的若干问题。

《一九五六年到一九六七年全国农业发展纲要》的历史地位
——基于国家工业化进程中农业生产力实现路径的分析

郑有贵

【摘要】《一九五六年到一九六七年全国农业发展纲要》是在国家工业化战略启动初期的特定历史阶段及其对农业发展的要求而制定的，勾划出了基于实现国家工业化以发展农业生产力为中心的远景发展目标，探索了在保障国家工业化战略实施下依靠农民自身力量和共同富裕、共同繁荣以聚集力量的农业发展实现路径，探索了在工业化背景下如何推进农业技术改革，在中国农业现代化进程中留下了不可磨灭的一页。在对这一《纲要》历史地位的评价上，应当系统考察其制定、原本内容、实施中存在的问题，还其本来，不能因为实施中发生的问题而遮蔽其历史贡献，当然，也不能回避实施中的问题及其教训。

【关键词】毛泽东；农业发展纲要；农业生产力；国家工业化

中图分类号：B26　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2017）01－0043－8

作者简介：郑有贵，（北京 100009）中国社会科学院当代中国研究所第二研究室主任、研究员。

《一九五六年到一九六七年全国农业发展纲要》是中华人民共和国成立后制定的第一个全面系统的农业发展纲要。这个纲要共 40 条（本文以下按历史上的习惯简称《农业四十条》），是在国家工业化战略启动初期的特定历史阶段中对农业发展的要求而制定的，勾划了保障国家工业化战略实施的以发展农业生产力为中心的蓝图，探索了依据农民自身力量和共同富裕、共同繁荣以聚集力量来发展农业生产力的实现路径，探索了在工业化背景下的农业技术改革，是探索中国特色社会主义农业现代化

道路的重要之举，对中国作为后发国家的农业大国向现代化迈进做出了不可磨灭的贡献。由于《农业四十条》的实施与“大跃进”的历史性相遇，有“大跃进”由《农业四十条》而起之说，由此，对其历史地位的评说，远远超出了其本来内容及其实施。同时，由于受国民经济“大跃进”及导致的整个国民经济大幅度下滑的影响，以及在特定历史时期政治经济体制和政治运动的影响，《农业四十条》的实施又受到严重冲击，粮食等重要农产品的生产发展目标未能提前实现，反而经历了较长的滞后期。这些因素遮蔽了《农业四十条》在中国农业现代化进程中的积极作用，甚至有人还因实施中的问题而对其加以否定。这是有失偏颇的。本文通过对《农业四十条》内容及制定、实施加以全面考察，针对影响其评价的问题加以辨析。

一、《农业四十条》勾划出基于实现国家工业化战略目标的以发展农业生产力为中心的远景蓝图

发展农业生产力是人类社会永恒的命题，只是不同经济社会发展阶段所要解决的具体问题有差异。在新中国成立之初，主要表现在要解决全国人民的温饱问题。以“一五”计划时期实施 156 项重点工程为标志，国家工业化战略快速启动，由此伴生的城镇人口快速增加，使得对快速发展农业生产力的要求更为强烈。这一要求在工业化战略启动时即已显现。1953 年粮食等农产品供不应求，反映了传统农业不适应这一要求的问题。为破解这一矛盾，中共中央在“红色炸药”和“黑色炸药”中，选择了对粮食实行“统购统销”这个“炸药”①。

《农业四十条》旨在勾划一个发展农业的长远目标及实现路径。1955 年 11 月间，毛泽东主席就全国农业发展问题，先后同 14 个省的书记和内蒙古自治区党委书记交换了意见，共同商定出 17 条。12 月 21 日，中共中央在征询对农业 17 条意见的第 5 条中，就明确提出，1956 年从省到乡各级都要做出包括一切必要项目的全面长期计划。② 在此基础上，经调研和征求多方面意见，到 1956 年 1 月 9 日，形成《一九五六年到一九六七年全国农业发展纲要（草案）》，内容也扩展到 40 条，以后多次修正，仍保持 40 条。1956 年 1 月 25 日，毛泽东在主持最高国务会议讨论《农业四十条（草案）》时说：1956 年到 1967 年全国农业发展纲要的任务，就是在社会主义改造和社会主义建设高潮的基础上，给农业生产和农村工作的发展指出一个远景，作为全国农民和农业工作者的奋斗目标。③ 农业部部长廖鲁言在会议上所作的《关于〈一九五六年到一九六七年全国农业发展纲要（草案）〉的说明》中，对背景和目标作了这样的说明：在农业合作化的高潮中，中共中央政治局提出《一九五六年到一九六七年全国农业发展纲要》，就把中国社会主义革命中的一个最困难最复杂的问题——农民和农业的问题，系统地解决了，从而将在新的基础上更进一步地巩固工农联盟，将使中国的社会主义工业化加速发展，将使中国过渡时期的总任务提前完成。④ 1957 年 11 月 13 日《人民日报》发表题为《发动全民，讨论四十条纲要，掀起农业生产的新高潮》的社论指出，全国农业发展纲要是建设中国社会主义农村和保证顺利实现工业化的伟大纲领。⑤ 从这其中的逻辑看，《农业四十条》的制定，旨在促进农业生产力的发展，并由此为国家工业化战略的实施奠定基础，因而也成为国家工业化战略实施的重要组成部分。

《农业四十条》这样一幅远景蓝图是以发展农业生产力为中心，或者说其中的其他目标和措施都是统一于发展农业生产力的。

---

① 参见《陈云文选》第 2 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 208—210 页。
② 《毛泽东文集》第 6 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 508—509 页。
③ 《毛泽东文集》第 7 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 2 页。
④ 参见廖鲁言：《关于〈一九五六年到一九六七年全国农业发展纲要（草案）〉的说明》，《人民日报》1956 年 1 月 26 日，第 3 版。
⑤ 《人民日报》1957 年 11 月 13 日，第 1 版。

首先，《农业四十条》鲜明地确定了发展农业生产力这样一个中心。无论是17条，还是40条草案，都包括农业、农村、农民的方方面面（按照现行的话语，涉及“三农”的方方面面），但都是围绕发展农业合作化和发展农业生产。1956年1月25日廖鲁言在最高国务会议上所作的《关于〈一九五六年到一九六七年全国农业发展纲要（草案）〉的说明》中说，中共中央提出的全国农业发展纲要就是以发展农业合作化和发展农业生产为中心。[①] 根据农业合作化已实现的情况，1957年10月25日的《农业四十条（修正草案）》序言第一句话写明：这个纲要是在第一个到第三个五年计划期间，为着迅速发展农业生产力，以便加强社会主义工业化、提高农民以及全体人民生活水平的一个斗争纲领。无论是17条，还是40条，直接关于发展农业生产力的目标和措施都是主体内容。《农业四十条》确立以发展农业生产力为中心的指导思想及提出发展农业生产力的具体目标和措施，在此后的实践中，尽管受到多种干扰，包括受以阶级斗争为纲及荒谬的“宁要社会主义草，不要资本主义的苗”等各类政治运动等干扰，都没有停止发展农业生产力的步伐。这是国家工业化战略能够得以实施的基础，是整个经济社会发展的基础。从历史实践进程看，将发展农业生产力明确为《农业四十条》的中心，对于持续推进中国农业现代化建设有着不可忽略的意义。

其次，以发展农业生产力为中心统领农村建设和农民生活水平的提高。1957年10月25日的《农业四十条（修正草案）》第37条标题为“发挥复员军人建设社会主义农村的积极性”，也就是将“社会主义农村”的概念写入纲要。1960年4月10日，二届全国人大二次会议通过的《关于为提前实现全国农业发展纲要而奋斗的决议》提出，1956年到1957年全国农业发展纲要是高速度发展中国社会主义农业和建设社会主义新农村的伟大纲领。[②] “社会主义新农村”的概念也纳入了国家文件。据马社香的访谈，20世纪50年代毛泽东在与人交谈时，多次提到社会主义新农村。《农业四十条》直接关于农村建设的内容不少。然而，为什么当时不叫“社会主义新农村建设纲要”，而叫“农业发展纲要”？在缺乏相关决策过程的原始文献的情况下是难以厘清的。尽管如此，有一点是较为清楚的，即在当时生产力水平极低和全国人民温饱问题没有得到解决的经济社会发展阶段，第一位的还是发展农业生产力，即通过发展农业生产力解决全国人民的温饱问题和工业化的原料供给问题，这是当时农业农村发展中的主要矛盾。超出这样一种能力，而把极其有限的人、财、物等资源向农村建设配置，是没有条件。1953年毛泽东与梁漱溟关于“大仁政”与“小仁政”的争论，已经分析和讨论了其中的利弊。从改革开放前的工业建设看，也是如此。作为后发国家，在赶超先发国家的进程中，经济建设先行，在工业建设上明确提出过“先生产，后生活”的政策取向，整个国家的社会建设会滞后于经济建设。当然，随着农业生产力的发展，也要解决好农村和农民发展问题，而这些发展又有利于改善农业发展条件和激励农民更好地发展农业。换言之，《农业四十条》虽以发展农业生产力为中心，但也把农村和农民发展纳入其中。脱离了这种历史背景，很难把握好当时制定《农业四十条》的意图。

二、在保障国家工业化战略实施下探索了依靠农民自身力量，通过走共同富裕、共同繁荣的社会主义道路，聚集力量发展农业和农村的路径

有了发展目标，还需要探索实现路径。国内外实践表明，工农城乡关系呈现出在工业化初始阶段农业支持工业、为工业提供积累和在工业化达到相当程度后工业反哺农业、城市支持农村的“两个趋向”。[③] 新中国成立初期正处于前一个阶段，如何实现农业和农村发展，成为中国共产党和政府必

① 参见廖鲁言：《关于〈一九五六年到一九六七年全国农业发展纲要（草案）〉的说明》，《人民日报》1956年1月26日，第3版。
② 《人民日报》1960年4月11日，第2版。
③ 参见《胡锦涛文选》第2卷，北京：人民出版社，2016年，第247页。

须破解的难题。新中国选择社会主义，为农业农村发展实现路径的探索指明了方向。在社会主义旗帜下，在实施国家工业化战略的特定历史发展阶段，作为发展中国家的中国，探索形成了发挥农民主体作用和积极性，依靠农民自身力量，走共同富裕、共同繁荣的社会主义道路，聚集力量发展农业农村的路径。《农业四十条》对于这一路径的形成进行了探索。

首先，明确提出了农业发展要走共同富裕和共同繁荣的社会主义道路。1953 年 11 月 16 日《人民日报》发表题为《领导农民走大家富裕的道路》的社论指出，社会主义的道路就是在农村中发展互助合作，使小农户逐步地联合起来，用新的农具和新的耕作法进行大规模的生产。我们反对走资本主义的道路，主张走社会主义的道路，因为只有这条道路才能使全体农民富裕起来，才能使农民利益同国家利益、工业化利益、工农联盟利益相一致。① 在农业合作化实现后，《农业四十条（修正草案）》强调并丰富了这一道路的表述，增加了这样的内容："发展农业可以有两条道路。一条是资本主义道路：让农民的命运掌握在地主、富农和投机商人的手里，极少数人发财而大多数人贫困和不断破产。一条是社会主义道路：让农民在工人阶级的领导下掌握自己的命运，共同富裕和共同繁荣。这两条道路的斗争在我国过渡时期中将长期地存在，但是，由于农业合作化的基本完成，我国绝大多数农民已经摆脱了前一条道路，走上后一条道路。今后的任务是要尽力巩固合作化制度，同时继续反对农村中的资本主义自发势力。"② 1957 年 10 月 27 日，即《农业四十条（修正草案）》公开发表后，《人民日报》发表题为《建设社会主义农村的伟大纲领》的社论，更加明确地向全社会告示了《农业四十条》是行社会主义之道的纲领。新中国成立起，经历土地制度改革后，农民因实现"耕者有其田"而在经济上实现了独立。实行农业社会主义改造，预期目标是避免农民再次失去土地等生产资料而陷入两极分化的困境，使占绝大多数的贫困农民能够更快地富裕起来。《农业四十条》还明确提出了在"二五"计划时期内争取大多数合作社的生产和收入赶上或者超过当地富裕中农在单干时的水平的目标。此外，《农业四十条》还针对缺乏劳动力、生活没有依靠的鳏寡孤独的社员，在农业合作社内实行保吃、保穿、保烧（燃料）、保教（儿童和少年）、保葬的"五保"制度，使农民共同富裕和共同繁荣有了组织化的保障。实践证明，农业社会主义改造的完成，在农村建立起社会主义生产资料公有制，不仅解决了农民生产经营中的难题，也在避免两极分化上发挥着重要作用。同时，《农业四十条》也没有一刀切，明确指出农业合作社应当鼓励社员在自留地上种植蔬菜和饲料。当然，在共同富裕和共同繁荣的实现路径上，也有深刻的教训，主要是在清一色的公有制及其单一实现形式下，即在高级社特别是人民公社体制下，齐步共同富裕，脱离社会主义初级阶段生产力水平较低和不均衡的现实条件，不利于效率的实现。

其次，提出了依靠农民自身力量发展农业和农村的政策取向。《农业四十条》明确提出社会主义工业是国民经济的领导力量、城市工人和合作社的农民必须互相支援。同时，在实施国家工业化战略的大目标下，《农业四十条》也明确提出农业生产和农民生活水平的提高主要依靠农民自己的辛勤劳动。1956 年 1 月 25 日，廖鲁言在最高国务会议上所作的《关于〈一九五六年到一九六七年全国农业发展纲要（草案）〉的说明》中更清楚和详细地表述了这一政策取向，即《农业四十条》主要是向农民提出的，并且是主要依靠农民自己的人力、物力和财力来实现的。这个纲要所提出的各项任务，除了一部分是由国家举办或国家协助农民举办的以外，大部分是由农民自己举办的，自己动手来做的。如果事事依赖国家，一切都由国家投资来举办，那是国家财力所不能胜任的，结果势必推迟这些事业的兴办，有的甚至办不起来了，或者是把国家的财力大量地使用到这些方面来，而缩减工业投资，就会推迟社会主义工业化，对于中国的社会主义建设事业，对于全国人民，对于农民，都是不利的。③

① 《人民日报》1953 年 11 月 16 日，第 1 版。

② 《人民日报》1957 年 10 月 26 日，第 1 版。

③ 参见廖鲁言：《关于〈一九五六年到一九六七年全国农业发展纲要（草案）〉的说明》，《人民日报》1956 年 1 月 26 日，第 3 版。

第三，进一步明确了保障国家工业化战略实施下实现共同富裕和共同繁荣的农业组织化路径。以农业合作化的组织制度变革为主要内容的农业社会主义改造是以发展生产力为目标的。早在 1943 年 11 月 29 日，毛泽东根据长期的农村调查和陕甘宁边区等根据地的实践经验，提出了组织起来是由穷苦变富裕的必由之路的论断。① 在新中国成立前夕召开的中共七届二中全会上，毛泽东提出了引导个体农业经济谨慎地、逐步地而又积极地向着现代化方向发展的任务。1953 年 11 月 16 日《人民日报》发表题为《领导农民走大家富裕的道路》的社论指出，逐步促进农业的合作化，把劳动农民组织起来，在土地和主要生产工具公有制的基础上，使用新农具和新技术实行大规模生产，并根据按劳分配原则进行分配，是使农业生产和农民生活逐步地和普遍地提高、使全体农民走向幸福生活的唯一正确的道路。② 1956 年 1 月 25 日，毛泽东在最高国务会议讨论《农业四十条（草案）》时说：社会主义革命的目的是为了解放生产力。农业和手工业由个体所有制变为社会主义集体所有制，私营工商业由资本主义所有制变为社会主义所有制，必然使生产力大大地获得解放，这样就为大大地发展工业和农业的生产创造了社会条件。③ 1957 年 10 月的《农业四十条（修正草案）》，在序言中明确分析了农业合作化在促进生产力发展中的作用，指出农业合作化给农业生产力的发展开辟了最广阔的道路；没有农业合作化，在个体经济的条件下，关于在 12 年内在全国几个主要不同地区的粮食争取每亩平均年产量分别达到 400、500、800 斤的要求，关于在“二五”计划时期内争取大多数合作社的生产和收入赶上或者超过当地富裕中农在单干时候的水平的要求，都是不可能实现的幻想。农业合作化，从生产力发展的视角，在当时生产力水平下，一家一户的小农经济，不仅技术进步难，即便是维系简单再生产所需要的农具、耕牛、劳动力、资金、供销等也存在困难。国内外的实践经验表明，根据农民的需求，解决这些困难的必经之路是组织起来。正因为如此，20 世纪初合作经济的理念引入中国，1910 年京师大学堂开设“产业组合”（译自日文，意为合作社）课程，二三十年代多种形式的乡村运动的开展，把合作经济的思想运用到实践层面。所不同的是，各国选择了自己的组织起来的形式，主要有按照“罗虚代尔原则”组织起来多种合作社和学习苏联集体农庄模式组织起来的合作社。中国在实现农业生产高级合作化前，既有前者，也有后者，在实践中解决了生产中遇到的一些困难，促进了农业生产的发展。简言之，《农业四十条》进一步明确农业合作化的方向，也是基于实践经验，统一和服务于农业生产力发展的。也不可否定，以高级社为目标的农业生产合作化，存在不少问题。1981 年中共十一届六中全会通过的《关于建国以来党的若干历史问题的决议》明确指出：“在一九五五年夏季以后，农业合作化以及对手工业和个体商业的改造要求过急，工作过粗，改变过快，形式也过于简单划一，以致在长期间遗留了一些问题。”④ 在农业合作化后，1958 年建立起来的农村人民公社，实行政社合一和单一的集体统一经营，在构建起有利于农业和农村建设的组织方式，促进基础设施建设和社会事业发展的同时，也由于把劳动力限于农村，农民生产经营自主权缺失，特别是单一的集体经营和集体劳动及其工分制使劳动投入与回报的离散，挫伤了农民的积极性，导致搭便车现象。⑤ 换言之，实施《农业四十条》促进农业合作化中表现出的问题，并非完全是其规定的农业合作化的方向性问题，而是公有制实现形式单一、农业组织化实现形式单一而不适应社会主义初级阶段生产力要求的问题。

① 《毛泽东选集》第 3 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 932 页。

② 《人民日报》1953 年 11 月 16 日，第 1 版。

③ 《毛泽东文集》第 7 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 1 页。

④ 中共中央文献研究室编：《十一届三中全会以来党的历次全国代表大会中央全会重要文件选编》，北京：中央文献出版社，1997 年，第 170 页。

⑤ 参见郑有贵：《目标与路径——中国共产党“三农”理论与实践 60 年》，长沙：湖南人民出版社，2009 年，第 79—82 页。

三、《农业四十条》在探索工业化背景下推进农业技术改革方面留下宝贵的一页

作为后发国家，中国渴望现代化。1953 年 12 月，中共中央批准并转发宣传部制发的《关于党在过渡时期总路线的学习和宣传提纲》，提出了建立现代化的工业、现代化的农业、现代化的国防和现代化的交通运输的建设目标。1954 年 9 月，周恩来在一届全国人大一次会议上所作的《政府工作报告》中，代表中央政府正式提出了包括农业现代化在内的“四个现代化”建设任务。1955 年 7 月，毛泽东在所作的《关于农业合作化问题的报告》中，提出全党必须为在 20—25 年时间在全国范围内基本上完成农业技术改革这个伟大任务而奋斗。中共中央制定《农业四十条》，就是把农业社会主义改造与技术改革统一协调起来。农业现代化究竟是什么样的，在中国还处于传统农业阶段而言，对其还没有清晰的认识，也只能一步一步地在实践中探索前进。从 1955 年 11 月的 17 条到 1957 年 10 月的 40 条，虽在文本中没有提到农业现代化的字样，但《人民日报》在《农业四十条（修正草案）》公布后发表题为《建设社会主义农村的伟大纲领》的社论说，正在进行大规模的经济建设的目标是建设一个既有现代化工业又有现代化农业的社会主义强国，这就把《农业四十条》与农业现代化联系在了一起。在今天看来，《农业四十条》涉及农业现代化建设的许多方面，其中对农业技术改革的探索更是留下了宝贵的一页。

一是基于以精耕细作为特征的中华农耕文明总结提出了较为全面的农业增产措施。中华农耕文明的特征是精耕细作，这是在人多地少的资源条件下、长期面对温饱压力，不断探索增产技术的实践产物。随着人口的增加和经济社会的发展，人多地少的资源条件对发展的束缚有增无减。在国家工业化战略快速启动和城镇化随之发展的情况下，需要农业实现更大幅度的增产，不仅要满足新增人口对农产品的需求，还要满足工业化和城镇化对增加农产品产量的需求。换言之，在实施国家工业化战略的发展阶段，实现单位面积产量提升和增加复种指数的要求更为迫切。为此，自 17 条起，即提出了提高单位面积产量的要求，即第 11 条规定，在 12 年内，平均每亩粮食产量，黄河、秦岭、白龙江、黄河（青海境内）以北，黄河以南、淮河以北，淮河、秦岭、白龙江以南，分别达到 400、500、800 斤。为此，《农业四十条》明确把推行增产措施和推广先进经验作为增加农作物产量的两个基本条件，还较为全面地总结了增产措施，由草案的 10 项，增加到修正草案的 12 项，即：兴修水利，保持水土；推广新式农具，逐步实行农业机械化；积极利用一切可能的条件开辟肥料来源，改进使用肥料的方法；推广优良品种；改良土壤；扩大复种面积；多种高产作物；改进耕作方法；消灭虫害和病害；开垦荒地，扩大面积。《农业四十条》从草案起还提出了 1956—1967 年 12 年内不同地区提高复种指数的目标。在《农业四十条（修正草案）》的基础上，1958 年毛泽东总结提炼出包括土、肥、水、种、密、保、管、工的农业“八字宪法”①，把以精耕细作为特征的农业技术改革方向简明地呈现出来。

二是，在实施国家工业化战略背景下，提出了在利用传统生产要素的基础上，加快生产和使用现代农业生产要素。《农业四十条（修正草案）》提出，工人应当生产更多更好的工业品，满足农民的需要；在第 6 条“大力增加农家肥料和化学肥料”中提出，中央和地方都应当积极发展化学肥料的制造工业，争取到 1962 年生产化学肥料 500 万—700 万吨，1967 年 1500 万吨左右，并积极发展细菌肥料；在第 7 条“改良旧式农具，推广新式农具”中提出，随着国家工业化的发展有步骤地积极地实行农业机械化。随着工业的发展，农业机械化、水利化、电气化和化学化在中国不断推进。

三是，提出了通过建立和改进农业科学研究工作和技术指导工作的机构、为农业合作社培养初级和中级技术人才等措施，使农业科学研究工作更好地为发展农业生产服务。

① 参见刘瑞龙：《农业“八字宪法”的形成和发展》，《农业科学通讯》1959 年 20 期。

四是，在提高单位面积农产品产量的同时，无论对农业合作社，还是对国营农场，都提出了提高劳动生产率的要求及其措施。

总之，《农业四十条》面对工业化和人民生活提升对大幅实现农业增产的要求，探索了在工业化和现代科学技术发展的新阶段，推进现代农用工业要素引入与改进传统农耕方式并进发展，丰富和发展精耕细作技术，以大幅度增加农产品产量的技术改革路径。

四、余论：关于制定、实施《农业四十条》问题的辨析

《若干重大决策与事件的回顾》一书说，《人民日报》为《农业四十条（修正草案）》发表的题为《建设社会主义农村的伟大纲领》的社论，提出农业和农村各方面的工作在 12 年内都要按照必要和可能实现一个巨大的跃进，这是中共中央通过报纸正式发出“大跃进”的号召。“这说明修改后的农业四十条，实际上成为发动农业‘大跃进’的纲领。”① 这里没有把《农业四十条》本身与其实施加以区别，以至可能推导出对《农业四十条》的全面否定。笔者认为，《农业四十条》的形成、本身的内容及其实施中的问题应当分别来看；更为重要的是，《农业四十条》的实施不是一个封闭的事件，当时“反冒进”这样一个大的政治背景，以军事斗争方式领导经济建设的方式，以及高度集中的计划经济体制都对四十条的实施产生着影响。因此，对《农业四十条》历史地位的评价，要以全面系统考察历史本来为前提。

1.《农业四十条》的制定遵循了当时的决策程序。首先，经历了酝酿调研。《农业四十条》之前的 17 条，是毛泽东先后在杭州和天津市召集共有 15 个省、自治区的书记参加的会议，经共同商定归纳提出的。1955 年 12 月 21 日，中共中央向上海局，各省、自治区党委征询对农业 17 条的意见。1956 年 1 月 5－9 日，毛泽东在杭州召集部分省委书记会议，在 17 条的基础上扩充为 40 条，并以中共中央政治局名义提出《农业四十条（草案初稿）》。其次，经历了广泛征求意见。1956 年 1 月 14 日，中共中央将《农业四十条（草案初稿）》作为知识分子问题会议文件之三印发到会代表，还在会议期间邀请了在北京的工业、农业、医药卫生、社会科学等各方面的科学家、各民主党派、各人民团体的负责人和文化界、教育界的人士，共1375 人，进行了分组讨论。② 在征求意见的基础上，1 月 23 日中共中央政治局通过。第三，由 1 月 25 日召开的最高国务会议讨论通过，之后通过《人民日报》公布。此后，根据实施及情况变化，1957 年 10 月 25 日中共八届三中全会通过修正草案，1958 年 5 月 23 日中共第八届全国代表大会通过第二次修正草案，1960 年 4 月 10 日二届全国人大二次会议通过。在这一制定和决策过程中，听取了各方面和各层次的意见，也根据实践发展变化进行了修正。例如，二届全国人大二次会议通过的《农业四十条》，把消灭“四害”中的麻雀，改为臭虫，就是听取了中国科学院张劲夫等的意见进行修改的。此前，罗毓权也曾向中央报送了保护麻雀的意见，1957 年 11 月 17 日毛泽东在莫斯科大学礼堂接见在莫斯科学习的中国留学生和实习生时还作了回应，说你们中有人提了意见，说麻雀会吃虫，不应消灭。③ 当然，制定《农业四十条》过程中，在征求各方面、各层次的意见时，也存在相当大的片面性：智库在当时的中国还没有发展起来，现代规划理论在中国也没有发展形成，加之对于改变落后面貌有些心急，以及“反冒进”和“反右派”影响了不同意见的充分发表，而发动全民讨论的目的也是为了发动实施。其中，对在 12 年内实现粮食亩产 400、500、800 斤等目标偏高的问题，从 17 条提出起，即一直保持不变即是一种体现。这也表明指标偏高不是某个人急于求成的问题。尽管如此，这表明在制定《农业四十条》的发展目标时，是实行分区

① 参见薄一波：《若干重大决策与事件的回顾》下卷，北京：中共中央党校出版社，1993 年，第 680 页。

② 参见廖鲁言：《关于〈一九五六年到一九六七年全国农业发展纲要（草案）〉的说明》，《人民日报》1956 年 1 月 26 日，第 3 版。

③ 参见罗毓权：《50 年代消灭麻雀的若干史实及其害益分析》，《当代中国农业史研究》1994 年第 1 期（创刊号，由农业部农村经济研究中心主办的内部刊物）。

域规划，而不是一刀切，这在现今制定发展规划也是应当倡导和坚持的。

2.《农业四十条》的讨论和实施有深刻的教训。《农业四十条》是特定历史条件下的产物，在内容上有深深的历史印迹，不仅有基于经济社会历史发展阶段的必然要求，还受党内长期军事斗争和革命实践等影响，比如在开篇第一句话把这个纲要定位为“斗争纲领”。按照现在的话语，应是“建设纲领”或“发展纲领”等，而不是“斗争纲领”。这些都是历史的逻辑，我们不能以此苛求前人。但不可否认的是，《农业四十条》的讨论和实施，确实引发了极其严重的问题，有着深刻的教训，以下三点是需要记取的。

一是在《农业四十条》实施的步骤上，急于求成，号召和推动提前实现《农业四十条》的发展目标。对于这一点，在最初提出的 17 条即已有苗头，如在第 1 条，提出合作化的高级形式争取在 1960 年基本上完成，还提出是否可以争取在 1959 年基本上完成。这是农业合作化于 1956 年基本实现，比原设想“要在一个相当长的时期内”完成大大提前的因素之一。1957 年 9 月 20 日至 10 月 9 日召开的中共八届三中全会揭开批评“反冒进”序幕，影响着《农业十四条》的实施。1958 年 1 月 11—22 日，中共中央在南宁召开的部分中央领导人和部分地方领导人参加的会议（习惯简称“南宁会议”）上，毛泽东提出了提前实现《农业四十条》发展目标的问题。在这次会议前后毛泽东集中中央和地方许多领导人的意见，起草了《工作方法六十条（草案）》，强调了“不断革命”的思想，并提出在今后 5－8 年内完成农业发展纲要的规定，并提出各省委、直属市委、自治区党委研究这个问题。《工作方法六十条（草案）》号召提前实现《农业四十条》目标，加之要求实行“生产计划三本账”①，在当时渴望现代化发展的意愿和政治经济体制下，势必形成各地争先恐后，相继提出了提前 3—5 年甚至提前 5—7 年“达纲要”。中共八大二次会议提出提前 5 年完成全国农业发展纲要，由此引发后来的高指标风、“浮夸风”泛滥。

二是在《农业四十条》实施的发动上，在思想上要求做革命的促进派，对急于求成行为不“泼冷水”。常言道，气可鼓而不可泄。然而，对于非理性的行为，应该“泼冷水”。毛泽东在中共八届三中全会结束前作了题为《做革命的促进派》的讲话。在实施《农业四十条》时，面对多种急于求成的行为没有“泼冷水”，也就使得不切实际的高指标的提出愈演愈烈，而在实现不了后，又演变成多种形式的“浮夸风”。

三是在《农业四十条》实施的方式上，采用军事斗争和政治方式。1957 年 10 月 27 日《人民日报》发表的题为《建设社会主义农村的伟大纲领》的社论，提出“为了克服各种各样的保守思想，最有效的方法，就是在农村中以四十条纲要为中心，进行一次生产建设问题的大鸣、大放、大争。”中共八届三中全会后，即 11－12 月，各省、自治区、直辖市相继召开党的代表大会，贯彻八届三中全会精神，以大鸣、大放、大辩论、大字报的形式，批判“右倾保守”，落实《农业四十条》。这使实施《农业四十条》成为轰轰烈烈的“达纲要”运动。在这种推进实施方式下，地方为了不被批为“右倾保守”，会选择“当先”，使得《农业四十条》的实施偏离了本来的要求。

《农业四十条》目标未能如期实现，还有具体制度和政策调整等因素，特别是受“大跃进”和农村人民公社化运动的影响，“五风”严重泛滥，严重挫伤了农民的积极性，农业生产没有实现“大跃进”，反而大幅下滑。在通过调整国民经济有好转之际，“文化大革命”再次冲击了《农业四十条》的实施。

鉴于上述分析，应将《农业四十条》的制定、原本内容以及实施，纳入当时的整体历史中，加以全面系统地考察，而不是孤立、碎片化地分析，如此，方可对《农业四十条》的历史地位做出符合实际的评价。

（责任编辑　欣　彦）

① 即中央两本账，一本是必成的计划，这一本公布；第二本是期成的计划，这一本不公布。地方也有两本账。地方的第一本就是中央的第二本，这在地方是必成的；第二本在地方是期成的。评比以中央的第二本账为标准。

《一九五六年到一九六七年全国农业发展纲要》的发布及其历史命运的考察

徐俊忠

【摘要】《一九五六年到一九六七年全国农业发展纲要》是从农村合作化高潮转向农业生产高潮的产物。它从酝酿、提出到最后由全国人大通过，其间反复修改、完善，凝聚了毛泽东的巨大心血；也受到了许多质疑和批评，在毛泽东逝世后，受到了搁置。深入研究这一过程，有助于廓清交织于这一过程中丰富的历史信息，吸取中国农村建设的经验教训。

【关键词】毛泽东；农业合作化；农业发展纲要四十条

中图分类号：B26　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2017）01－0051－10

作者简介：徐俊忠，（广州 510275）中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系教授。

20 世纪五六十年代是中国共产党领导中国社会变革，包括政治、经济、社会与生产技术变革最为积极和激烈的年代。集中反映这种变革状况的重要文件之一，就是由中国共产党政治局于 1956 年初首次提出，历经全党、全国各界反复讨论、修改，并于 1960 年由全国人大通过的《一九五六年到一九六七年全国农业发展纲要》（以下简称《纲要》）。本文主要聚焦于《纲要》的过程，包括它的提出、修改、成文以及落幕的过程。这个过程，交织着复杂的因素及其交互作用，由此也留下了非常值得谨慎对待的关于治国理政的政策达成及其经验、教训。

一、《纲要》是从农村合作化高潮转向农业生产高潮的产物

《纲要》是一个以农村生产发展为中心的、关于中国社会主义新农村建设的历史文献。其产生从某种意义上说，是因应中国从农村合作化高潮转向农业生产高潮的产物。

中国农村走向合作化的道路，是基于中国国情和历史时态的必然选择。新中国建立伊始，中国共产党就满腔热情地践行关于“耕者有其田”这一新民主主义性质的土地纲领。这是新中国伟大变革的重要起点，也是兑现广大农民翻身做主、从而实现最伟大的社会变革动员的起点。然而，土地改革消灭了地主经济，普遍满足了 1.1 亿农户的土地要求，并不能在根本上解决农民的经济解放问题，也带来了国家治理上的新困难。

首先，中国的既定国情是人多地少。即使土地改革消灭了地主经济，在不同地区基本实现土地的平均占有，农户平均拥有的土地也是相当狭小的。据统计，1950 年全国农业人口，人均耕地面积为 3.27 亩[①]。但由于区域差异，各地实际情况很不同。河北省沧州的南皮县为 4.18 亩[②]。河南安阳北关

① 中国社科院、中央档案馆编：《1949—1952 中华人民共和国经济档案资料选编（农村经济体制卷）》，北京：社会科学文献出版社，1992 年，第 410 页。

② 河北省皮南县农业局：《皮南县农业志》，1998 年，第 20 页。

区为 1.5 亩[①]。湖北襄阳县为 3.71 亩[②]。湖南湘潭县为 1.57 亩[③]，茶陵县为 1.91 亩[④]。浙江土改后农村人均耕地雇农 1.86 亩，贫农 1.44 亩，中农 1.84 亩，富农 2.78 亩[⑤]。福建省土改后，农业人口人均土地为 1.75 亩[⑥]。广东全省是贫农人均 1.3 亩，中农和富农 1.4 亩，地主为 1 亩[⑦]。其中，潮汕地区揭阳县是：地主 0.685 亩，半地主式富农 1.29 亩，富农 1.05 亩，小土地出租者 1.076 亩，中农 0.993 亩，贫农 0.766[⑧]。根据中共“粤东区”党委对于潮安、潮阳、澄海、惠来、普宁、惠阳、河源、梅县、大埔等 9 县 1184 个乡的统计，土改后农村人均土地为 1.084 亩[⑨]。我的家乡南澳县土改后地主 0.73 亩，富农 1.34 亩，中农 0.86 亩，贫农 0.73 亩，雇农 1.1 亩[⑩]。这样的人均土地占有状况，在正常年景里，农民也许可以糊口，但它实在无法作为承载农民经济解放的基础。如果把建国初期，大部分农民处于文盲状况，还有生产资金不足，农具不齐备，种子、肥料、役畜缺乏，水利状况不佳等因素考虑进去，农民生产的内生力、抗压性和抗灾力等都是非常脆弱的。为什么土改后不久，就有部分农民重新失地、沦为赤贫而流浪他乡的现象，原因并不难理解。因此，靠一家一户拥有一小块土地这样的所有制基础，不仅无法满足农民经济解放的要求，甚至无法真正确保“耕者有其田”的土地纲领的实现。在这种情况下，主张农村继续所谓“新民主主义经济秩序”，维持一家一户耕种一点小土地的生产方式，只能被理解为一种政策教条主义的僵化保守思想而根本无益于广大农民的生活改善和经济解放。相反，只有推进合作化的发展，探索在合作化基础上，调动、活化和激发农村的各种资源，创造农村经济发展的新模式，才能开启农民解放的新希望。

其次，土地改革后，农村土地高度碎片化，弱化了生产要素的有效利用，一家一户就是一个小经济单位的状况也带来了农产品商品率的降低，并形成社会治理上的巨大障碍。地主经济本质上也是一种以拥有生产资料去奴役和支配他人劳动的剥削性经济。它是中国农民和中国农业长期气势不振的根本原因。但是，地主经济总体上看，还属于土地和农产品相对集中的一种经济形式。就其资源的相对集中而言，它对于土地资源的物理性整合与合理利用，以及提高农产品的商品率，还是属于较为有利的。土地改革以后，在普遍均衡占有的价值取向之下，虽然普遍地实现了耕者有其田的要求，但是，本来并不丰足的土地也由于均分田地而高度碎片化了。这种碎片化客观上弱化了土地的有效利用。至少，仅仅由于地边田界的增加，就会减少了不少有效的种植面积，影响农田灌溉条件的改善。同时，一家一户耕种一点属于自家的小田地，还必然降低农产品的商品率。原因不仅在于这种生产方式的生产率难以大幅度提高而影响产品的商品率，更在于它植根于一家一户就是一个小的生产单位的基础上，必然产生对于产品尤其是对于并不充裕且是糊口生存的粮食产品的自家消费上的便利，从而直接降低农产品的商品率。在地主经济占主导的条件下，农民的生活状况是痛苦的。但是，地主通过对于土地的占有而拥有较大量的农产品，目的并不在于使用价值，而是最大限度地通过市场实现附着于使用价值上的价值。因此，一些研究者发现，在土改完成后的一个时期里，农产品尤其粮食的商品率不仅不增反而下降，某种意义上正是一家一户耕种一点小田地的小农生产方式的必然产物。此外，这种一家一户就是一个生产单位的状况，还极大地妨碍了社会治理的有效性。1953 年，国家迫于工业化发展的巨大需求和农业生产水平低下的巨大矛盾压力，不得已对于主要农产品实行“统购统销”的

① 安阳市北关区人民政府农业科：《北关区农业志》，1986 年，第 5 页。
② 《襄阳县历年户数人口劳力耕地统计表》，1984 年，第 106 页。
③ 湘潭县农业局：《湘潭县农业志》，1992 年，第 44 页。
④ 《茶陵县农业志》，1990 年，第 55 页。
⑤ 中共浙江省委党史研究室：《中国共产党浙江历史》第 2 卷，北京：中共党史出版社，2011 年，第 156 页。
⑥ 参见《1949—1952 中华人民共和国经济档案资料选编（农村经济体制卷）》，第 408 页。
⑦ 参见《1949－1952 中华人民共和国经济档案资料选编（农村经济体制卷）》，第 405 页。
⑧ 汕头市地方志编纂委员会：《汕头市志》第 2 册，北京：新华出版社，1996 年，第 772 页。
⑨ 汕头市地方志编纂委员会：《汕头市志》第 2 册，第 772 页。
⑩ 《南澳县志》，北京：中华书局，2000 年，第 270—271 页。

政策。这个政策的要件是“三定”，即“定品种，定数量，定价格”。这意味着特定区域的农民每年必须按照国家规定的价格，为国家提供规定数量的特定农产品。总体而言，在这个政策的实施过程中，国家由于面临着巨大的现代化建设的巨大压力，要求农民提供的农产品的量级，相对于当时既定的落后生产力状况，确实不低。许多农村在这一政策之下，实际上成了执行国家农业生产指令，提供低廉价格的农产品的附属存在物。从管理实践的方面看，在既定的小生产生产方式下，农村有着 1.1 亿农户，意味着有 1.1 亿个农业生产的微型单位，当“统购统销”政策遇到这个生产方式时，直接面临的就是如何面对这 1.1 亿个农业生产微型单位，落实征购农产品工作的难题。而且一个生产单位就是一个实体性的农户，这意味着征购工作的过程，就是与农户发生直接的经济利益关系的过程。不仅交易成本巨大，而且基于利益上的冲突基本是没有中介的直接冲突。正是这种没有中介的直接冲突，导致了第一年实施这个政策时，全国有几十位征购粮食的国家工作人员，在与农民的冲突中丧生。这种沉重的交易成本和血的教训，成为推动国家尽快在农村中实施农民合作化计划的最为直接的因素。

基于这一背景的理解，农村合作化运动所要解决的问题，既有对于中国农村发展具有根本性意义的内容，又有政策适应性的策略意义。前者就是要解决如下问题：如何结束农村土地的严重碎片化，激活和调动农村各种可资利用的资源，寻找有希望的发展道路，最终实现农业、农村与农民的发展与再生。后者就是要为“统购统销”政策的有效实施，减少政府与之交易的对象，并在政府与农户之间，建构起一个可以发挥中介性作用的组织而降低政府与农民直接冲突的机率。从这些方面看，中国农村的合作化运动，既是为某种政策实施服务的策略，更是农村振兴、发展的战略。

毫无疑问，中国农村合作化运动是毛泽东力排众议，竭尽全力推动和发展起来的。他不仅介入中央主要领导与地方党委围绕合作化问题的争论，旗帜鲜明地站在积极发展农业合作化的地方党委一边，与各种反对合作化发展的言论展开论战，而且亲自支持一批合作化的典型，亲自起草和审定一整套关于合作化发展的纲领性、指导性文件等等。尤其是他两次组织编辑《中国农村的社会主义高潮》的大型文献，从全国各地大量的典型材料中，选出 176 篇，篇幅达 90 万字[①]，并两次亲自撰写序言，更为令人瞩目的是他为这个文献写下了 104 篇充满嘉奖性和指导性意义的按语。基于历史，我们完全可以说，没有毛泽东，就没有中国农村合作化这一对于未来中国农村以至于整个中国社会主义事业影响深刻的重大社会改造运动的高潮涌动和顺利完成。而它对于中国农村发展的最为直接的意义在于使土改中碎片化的土地，重新走向集中，使农村从一家一户就是一个生产单位的一盘散沙状态中，逐步走上组织化的发展轨道。中国农村走向现代化的一切可能由此而奠定了基础。

然而，农村合作化并不由于组织化建构的完成而最终完成。如果一种生产的组织形式，不能有效地促进生产的发展，带来人民生活的真实改善与持久发展，它就不可能长久存在。况且在推动合作化发展的过程中，毛泽东几乎从来没有忘记各种反对合作化运动的思潮与力量的存在，甚至时常提醒要警惕各种“观潮派”和“算账派”。因此，在进行农村合作化的组织化建构的过程中，毛泽东同时主持和指导全国各级各地探索在新的组织化机制下，向生产的广度和深度进军的各种有效方式与方法，以便及时地把中国农村合作化高潮引向农业生产发展高潮，为合作化组织机制的优越性提供实践上的证明，并最终让农业发展起来，让农村繁荣昌盛，让农民摘取幸福生活的真实果实。正是这种逻辑的发展和这种探索的积累，促使毛泽东在接近完成编辑《中国农村的社会主义高潮》的同时，又开始亲自主持制定为中国农业发展提供规划和指导的重要文件——《1956 年到 1967 年中国农业发展纲要》的过程。

《纲要》的正式制定开始于 1955 年底，但其核心思想和许多内容、要素则累积于农村合作化的过程中。1954 年 6 月，毛泽东在修改中央农村工作部一个关于农村工作会议的报告时指出：“提高单

① 中共中央办公厅编：《中国农村的社会主义高潮》上册，北京：人民出版社，1956 年，第 1 页。

位面积产量，是目前农业增产的主要出路。但要发挥这种增产潜在力，靠小农经济是有限的，靠在农业中实行大规模的机械化是工业发展后的远景，在最近几年之内必须依靠大力发展农业合作化，在合作化的基础上适当地进行各种可能的技术改革。”① 实际上，《纲要》最主要的内容，就是对于如何在合作化的基础上“适当地进行各种可能的技术改革”问题的细化和具体化，可以看作是对于这一思想的进一步发挥。1955 年 10 月，毛泽东在关于七届六中全会的结论中，集中地议论了农村经济发展规划的基本内容。他说：“农村全部的经济规划包括副业，手工业，多种经营，综合经营，短距离的开荒和移民，供销合作，信用合作，银行，技术推广站等等。还有绿化荒山和村庄……还有文化教育规划，包括识字扫盲，办小学，办适合农村需要的中学，中学里面增加一点农业课程，出版适合农民需要的通俗读物和书籍，发展农村广播网、电影放映队，组织文化娱乐等等。还有整党建党，整团建团，妇女工作，还有镇压反革命。整个规划里面都要有这些部分。”② 对照后来成型的《纲要》，我们也不难发现，这个内容丰富的论述正是《纲要》的雏形。如果仔细阅读由毛泽东主持编辑的《中国农村的社会主义高潮》及其按语，则可以发现《纲要》中绝大部分内容都不是凭空而来的，或者说，都是有着全国各地农村合作化过程的实践背景依据的。这就是说，《纲要》的问世，既有历史发展的逻辑要求，也有经验基础和思想积累。

二、《纲要》的成文凝聚了毛泽东的巨大心力

着眼于《纲要》的成文过程，从其提出到不断丰富、修改、完善，是一个十分复杂和细腻的过程。这个过程生动地体现了毛泽东的政治思维和思想方法，也承载着这个历史文献固有的令人叹息的丰富历史信息。

根据《毛泽东年谱（1949－1976）》记载，制定“全国农业发展规划”的时间起点是 1955 年 11 月 17 日。这一天，毛泽东来到杭州刘庄，召集了中共山东、江苏、浙江、安徽、江西、河南，湖北、湖南、广东的省委书记及上海局书记开会，其中重要内容就是“研究农业发展规划”问题。他提出，农业发展的“全面规划问题，明年能否搞出一个来，有个粗线条的规划也好，一九五七年再加以具体化，每年更具体化一点”③。正是在这个会上，通过集思广益的方式，“拟出了十五条”的稿本。

11 月 20 日，毛泽东来到天津，召集中共辽宁、吉林、黑龙江、河北、山西省委书记和内蒙古自治区党委书记、天津市委书记开会，重要的内容也是“讨论农业发展规划”问题，其进展就是在杭州会议拟出“十五条”的基础上增加了两条，成为“农业十七条”。从后来公布的“农业十七条”看，其主要内容包括：关于合作化的政策与进程；关于粮食生产“四、五、八”的增产目标及其技术措施；关于消灭危害人畜的严重疾病，改进卫生条件和开展扫盲工作等；关于建设交通道路网、有线广播网和电话网的工作等。四大内容实际上是围绕着“四、五、八”的粮食增产目标这一中心而展开的。后来的《纲要》基本都是在这个框架中不断修改和完善的。

紧接着，毛泽东回到北京整整一个月，其中的一项重要工作是重编《中国农村的社会主义高潮》一书。对于这一重编工作，按照他在序言中的说法，是对原稿做了篇幅的增删，还为其中的 104 篇材料亲写按语。因此，这个重编实际上是他对于问题的再思考。

12 月 21 日，毛泽东又回到“农业发展规划”的工作上来。与此前不同的是，文件起草以扩大参与人群的方式进行。

这一天，中共中央发出了由毛泽东起草的《征询对农业十七条的意见》的通知。通知说明了

① 《建国以来毛泽东文稿》第 4 册，北京：中央文献出版社，1990 年，第 498 页。

② 《毛泽东文集》第 6 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 475 页。

③ 《毛泽东年谱（1949—1976）》第 2 卷，北京：中央文献出版社，2013 年，第 466—467 页。

“十七条”的由来，并指出“中央认为应当于一月十日中央召集的有各省委、市委、自治区党委书记参加的会议上，加以确定，以便纳入一九五六年的计划，开始认真实行。为此目的，请你们于接电后即召集所属各地委书记和一部分县委书记详细研究一下：（甲）究竟是否全部可以实现，还是有一部分不能实现，实现的根据是否每条都是充分的；（乙）除了十七条以外，是否还有增加（只要是可行的，可以增加）；（丙）你们是否准备立即纳入你们的一九五六年计划开始实行”，同时还要求各地“于一九五六年一月三日前研究完毕，准备意见”。① 这是《纲要》起草过程中第一次较大范围的征求意见。

当天晚上，毛泽东乘专列去杭州，拟在那里主持省委书记会议，进一步讨论修改“农业十七条”。途中分别于 12 月 22 日在郑州、23 日晨早在武汉、23 日晚上在长沙、12 月 24 日上午在南昌等地，他都召集所在省部分省、市、地、县的党委书记会议，座谈“农业十七条”，广泛听取不同地方的意见。12 月 25 日他到达杭州后，除了为即将出版的《中国农村的社会主义高潮》一书撰写新的序言外，主要精力仍在于继续修改“农业十七条”。

12 月 30 日，毛泽东致信刘少奇、周恩来等同志，细致地谈到召集省、市、自治区党委书记，讨论“农业十七条”修改会议的相关准备工作：“我已约陈毅、柯庆施二同志来此，先行商量一下准备一月五日开会的事情。陈云同志病情如何？不知一月四日能来此否？如未愈，则不要来。谭震林、廖鲁言请通知他们于三日或者四日来此。请周要尚昆用电话通知辽宁、山西、甘肃、陕西、四川，华东五省，中南六省的省委书记于一月四日到达杭州，准备于五日开始开会两天到三天，谈十七条的增加修改问题。除皖、苏、赣、闽可坐火车或汽车来此外，其余凡可用飞机的，要替他们准备飞机。”② 如此细致入微的工作布置，反映了毛泽东对于这个专事修改工作的会议的高度重视。根据《毛泽东年谱（1949－1976）》记载，从 1956 年 1 月 1 日到 4 日，毛泽东每天都有关于修改“农业十七条”的会议和讨论，并于 1 月 4 日把“十七条”增加到“二十二条”。这是《纲要》成文过程中的又一新的文本。

1956 年 1 月 5 日至 9 日，毛泽东在杭州大华饭店主持召开省市委书记会，专题讨论“农业二十二条”。会议期间，条文不断丰富和完善，产生了继“二十二条”后的“三十六条”、“三十八条”，最后扩充为“四十条”，形成了准备提交中共中央政治局审议的《一九五六年到一九六七年全国农业发展纲要（草案初稿）》。从此，《纲要》成为一个历史性的“正名”而广泛传播，其“四十条”结构也由此而确定。更为重要的是，它更加全面、科学地规定了相关内容，包括规划“兴修水利，保持水土”的基本方案，强调“垦荒移民”“必须同保持水土的规划相结合，避免水土流失得危险”，提出“系统地建立、充实和提高农业科学研究工作和技术指导工作的机构”等等。

在杭州会议讨论的同时，毛泽东还保持着与在北京主持日常工作的中央领导同志的互动。1 月 8 日，毛泽东致信在京的周恩来：“几天来我们和各地负责同志一道，替中央拟出一个‘一九五六年到一九六七年全国农业发展纲要’，现送上三十九本，有些错字，已在一本上改正，请令秘书处照改，即可发给政治局委员，在京各中央委员及其他若干负责同志阅看，请他们提出修改意见。请于知识分子会议开幕以前，召开一次政治局会议，邀请在京中委和若干负责同志参加（云、贵、青、新、蒙、吉、黑、热、京、津各负责同志此次未到杭州的，应请他们参加），加以修改，作为草案通过，即可发给知识分子会议到会各同志征求意见，再加修改，即可发各地方党委，直至支部，征求意见。”③

1 月 9 日毛泽东再次致信周恩来：“此件又做了一些修改，主要是增加了第二十四条讲勤俭办社和第四十条讲工农联盟，其余还有几处文字上的修改。印成后，我又在一本上作了一些文字上的修

① 《建国以来毛泽东文稿》第 5 册，北京：中央文献出版社，1990 年，第 478 页。
② 《毛泽东年谱（1949—1976）》第 2 卷，第 504 页。
③ 《毛泽东年谱（1949—1976）》第 2 卷，第 508 页。

改。现派高智于本日上午飞北京，送上五十三本，请令秘书处照我改正的一本，将未改的五十二本加以改正。各省同志都要求以草案初稿的形式马上印发给下级党委，我觉可以，不知你们以为如何？可否请你于本日下午召集政治局或者书记处各同志开会一次，将此件看一遍，大略谈一下（其详待下次再讨论）决定是否可以让各省委用草案初稿立即下达各级党委征求意见和安排工作，于本日下午六时以前用电话告我。”① 这个信件所谈事务非常具体，从中可以看到毛泽东对于《纲要》的那种精细、敏感和一丝不苟的态度，足以反映《纲要》在他心目中的位置。

1 月 23 日中共中央政治局会议讨论杭州会议提交的“纲要草案初稿”。在此之前，还有过中央领导人多次召集的小范围讨论，参加知识分子问题会议的 1200 多名与会人员的讨论，也征求在京 1735 名民主党派、人民团体负责人和科学家的意见等。经政治局讨论之后，“草案初稿”变成“草案”。其最明显的变化是在毛泽东的主导下，有意识地删去了原来绝大部分具体指标，也调整和降低了部分关键性指标。其实，这种对于指标的删去和调整，在这次会议之前，毛泽东就已开始。1 月 17 日晚上他在颐年堂主持政治局讨论各地对《纲要草案初稿》意见时就指出：“农业发展纲要必须放在可靠的基础上，不能凭一时的想法，也不能把生产品增产后的出路放在出口的希望上，而应该以国内市场为主。现在我们已经看到一种忽视可能条件的盲目赶大的倾向，脑子太热了需要冷一下，所以在纲要上把许多指标删去了，而在每项重大措施上都加上一些条件限制，以免发生盲目冒进的错误。”② 这里可以窥见毛泽东对于发生“盲目赶大”、“盲目冒进”的防范心态。从具体内容看，“草案”在保留关于粮食产量的“四、五、八”平均亩产要求外，删去了“各地区应当在上述基数上争取各提高一百斤，分别达到五百斤，六百斤和九百斤”的提法③，还删去了粮食总产量“由一九五五年的三千六百多亿斤增加到一万亿斤”的不切实际的目标设定。关于扩大复种的指标，也几乎以下调 30% 的幅度去做全面处理。对于发展国营农场的耕种面积，这次也把原设定的二亿四千万亩下调为一亿四千万亩，等等。

经过抑制“盲目赶大”、“盲目冒进”的防范性处理，“纲要草案”稿于 1956 年 1 月 25 日被提交到最高国务会议讨论后，“发给各省（市、自治区）、专区（自治州）、县（自治县）、区、乡（民族乡）的党委和各有关部门研究，并征求意见”。次日，《人民日报》第一版以《毛泽东主席召集最高国务会议讨论中共中央提出的〈一九五六年到一九六七年全国农业发展纲要草案〉》为题发布新闻，第二版全文刊发《一九五六年到一九六七年全国农业发展纲要（草案）》，第三版刊发廖鲁言《关于一九五六年到一九六七年全国农业发展纲要的说明》。由此掀起了全国性的讨论、学习和贯彻“纲要”的热潮。《纲要》因此走过了从酝酿到公开问世的历程。

然而，《纲要》此时被标定的性质仍是“草案”。这预示着它将继续根据全民讨论的情况和各地实践经验而不断加以修正和完善。从文献上看，新的修正要求提出于 1957 年 7 月毛泽东那篇以整风和反右斗争为主题写给党内领导干部的文章——《一九五七年夏季的形势》的结尾处。他写到：“八月，请省市委、自治区党委一级和地委以及的第一书记，抽出一段时间，摸一下农村中整社、生产、粮食等项问题，以备九月中央全会之用。四十条农业纲要，请你们逐条研究一下是否需要修改。”④ 经过 9 月至 10 月间召开的“中央全会”即中共中央八届三中全会，“纲要草案”再次修改获得通过，原来的“纲要草案”成为“纲要修正草案”。在这次中央全会最后一次会议上，毛泽东强调“四十条加以修改后，不久就可以发出去，请同志们在农村很好地组织一次讨论。请你们注重抓紧搞一搞这个农业规划。省、地、县区、乡、社都要搞农业规划。全面规划，加强领导，书记动手，全党办社”⑤。

① 同上，第 508—509 页。
② 同上，第 512 页。
③ 同上，第 518 页。
④ 《建国以来毛泽东文稿》第 6 册，北京：中央文献出版社，1990 年，第 552 页。
⑤ 《毛泽东年谱（1949—1976）》第 3 卷，北京：中央文献出版社，2013 年，第 221 页。

会后，毛泽东对于《纲要》主要做了三件事：第一，他于10月12日亲自审阅“纲要草案”修改稿，加写和改写了较大篇幅的文字。例如，为文件加写一个重要题注：“这个纲要草案是中国共产党中央委员会在一九五六年一月间提出的，在实际生活中已经起了积极作用。现在根据两年来一些事实的变化和工作的经验，做了一些必要的修改和补充，提交农民和全体人民讨论，再做修改，准备提交中国共产党全国代表大会通过，然后提交国务院讨论通过，最后提交全国人民代表大会讨论通过，作为正式文件公布。估计到今后十年中，一定会有许多新的情况出现，还会要做某些修正的。”① 此外，他还通过文件条文的修改，强调对待少数个体农民的应有政策；强调重视农业机械化问题；强调引导农家精打细算，增加积蓄；强调清洁卫生，移风易俗，改造国家；强调消灭严重疾病；号召城市青年下乡参加农业生产，等等。第二，他于10月13日在中南海勤政殿向出席第十三次最高国务会议的民主党派、人民团体负责人和无党派民主人士传达中共八届三中全会讨论整风问题和全国农业发展纲要的主要精神。他特别强调：“农业发展纲要四十条是比较适合中国国情的，不是主观主义的。原来有些主观主义的东西，现在我们把它改掉了。总的说来，实现这个纲领是有希望。”② 第三，他于10月26日为中共中央起草《关于组织讨论全国农业发展纲要修正草案的指示》。其中对于如何在农村组织讨论的问题讲得十分细致入微：“农村讨论应在冬季，以便掀起一个生产高潮，争取一九五八年丰收。讨论时间大约有七个至十个晚上就够了，每一个晚上讨论几条，征求意见。讨论时应以一人逐条宣读，宣读一条，讨论一条。”③ 这三件事都具体地体现了毛泽东对于文件的审慎态度，也体现了民主决策的程序要求。尤其是坚持决策必须与人民群众商量，必须充分反映群众意见的民主要求。可以说，正是经过毛泽东的持续努力和几经反复的集思广益的过程，“纲要修正草案”成为《纲要》成文史中最好的一个文本。

在《纲要》成文史中，继“纲要修正草案”之后，1958年5月还有一个“纲要第二次修正草案”。对于这个“第二次修正草案”，从《毛泽东年谱》的记载看，毛泽东的用力、用心并不太深。“纲要第二次修正草案”由中国共产党第八届全国代表大会第二次会议“基本通过”。这个环节是预先按照党和国家民主决策要求，由毛泽东在1957年10月“纲要修正草案”的题注中加以明确说明的。根据谭震林1958年5月17日在这次党的全国代表大会上对文件所做的说明，“纲要第二次修正草案”的主要依据是“纲要修正草案”公布后所收集上来的意见。他说：去年十月公布了这个纲要，提交农业合作社和全体人民开展讨论，征求意见，到今年四月底，总共收到各地方、各方面、各单位和个人意见一千八百九十一条，综合整理为三百三十七条；又收到各省、市、自治区党委的比较集中的意见，综合整理为二百九十三条。然而，总体上看，“纲要第二次修正草案”相比于前一个文本，被毛泽东在1956年1月所抑制的“盲目赶大”倾向有所抬头。例如，部分恢复了由“纲要草案初稿”提出、而在“草案”中删去的某些指标；明显提高“修正草案”的某些指标要求；把“提倡密植”作为增产的重要措施单独成条。后来的事实表明，这一提倡的效果相当复杂甚至负面，密植成为部分地区长官意志、瞎指挥发作的重要病灶。毛泽东不得不在1959年4月29日的“党内通讯”中强调：“上面硬死的密植命令，不但无用，而且害人不浅。因此，根本不要下这种死硬的命令。”④ 此外，“纲要第二次修正草案“还明显地加重对于合作社的事权要求，这等于加大了合作社的负担，等等。因此，当经历过1958年和1959年瞎指挥和浮夸风之害后，1960年4月10日全国人民代表审议《纲要》时，并没有采用这个“第二次修正草案”，而是以1957年10月这个毛泽东用力很深的“修正草案”作为基本文本。这实际上是对于瞎指挥和浮夸风一定程度上的纠偏，也是《纲要》向毛泽

① 《建国以来重要文献选编》第10册，北京：中央文献出版社，1994年，第663页。
② 《毛泽东年谱（1949—1976）》第3卷，第228页。
③ 《毛泽东年谱（1949—1976）》第3卷，第229页。
④ 《建国以来重要文献选编》第12册，北京：中央文献出版社，1994年，第284页。

东的方向回归的一种体现。

三、《纲要》从穿行于共识与异议之中到寂寞与落幕

《纲要》的成文虽然一直是在毛泽东的主导下完成的，但《纲要》自从提出到成文，基本都是穿行于共识与异议之中的。这种走向的累积，导致了一种把《纲要》与极左思潮相联系的若明若暗的倾向。可以说，正是这种倾向的持续累积作用，后来导致了《纲要》从寂寞到落幕的过程。

实事求是地看，毛泽东对于《纲要》的制定，不仅投注了巨大的心血，也显示出极大的历史耐心。这种耐心可以从《纲要》的成文历经六个年头，并多次召开中共中央政治局会议加以讨论审议，启动最高国务会议、党的全国代表大会、全国人民代表大会等政治机构的参与，并多次诉诸于专家队伍、各地各级领导以及农村的一线农民和全国各界民众反复咨询、讨论中得到说明。即使是文本起草，毛泽东虽然投入巨大心力，但一直都是以集体的方式进行的。所以，当谈及《纲要》的内容时，毛泽东认为没有一条是属于他自己的，都是集体智慧的产物。应该说，这种说法是可信的。正是由于《纲要》一直都以开放的方式，发动了相当广泛的人群一起参与，也以较为严肃的决策程序使之获得应有的合法性，因此，至少在毛泽东在世期间，中央高层对于文件是有着较强的共识基础和较大的共识面的。

但是，对于《纲要》的异议之声也一直没有中断过。这种异议表现在两个几乎完全不同的方面：一种是认为它过于乐观，甚至过于激进或者容易引导出激进的情绪；另一种则认为它求稳、保守而落后于实践的发展。这种状况导致了毛泽东在推进《纲要》的形成过程中，常常需要陷入既反左、又反右的两面作战与平衡之中。

认为《纲要》对问题估计过于乐观、激进的看法，集中体现的有两次。一次是以 1956 年 6 月 20 日《人民日报》发表题为《要反对保守主义，也要反对急躁情绪》的社论为标志，引发了毛泽东的长时间的批评。那篇社论，题目虽然反对两种倾向，但主调是反对急躁冒进。问题在于社论以在毛泽东看来属于断章取义的方式去支持他所反对的倾向。毛泽东对于合作化以及基于合作化基础上的生产发展，基本上持有积极进取心态的。因此，他在《中国农村的社会主义高潮》一书的一则按语中提出：“任何人都不可以无根据地胡思乱想，不可以超越客观情况所许可的条件去计划自己的行动，不要勉强去做那些实在做不到的事情。但是现在的问题，还是右倾保守思想在许多方面作怪，使许多方面的工作不能适应客观情况的发展。”① 显然，这个论述的完整思想是：防左但重点是反右。但是，《人民日报》的社论在引用毛泽东的论述以支持自身立论时，重点采取其论述中关于“防左”的思想，而略去了由“但是”所引导的对“反右”强调，因而走向了毛泽东论述的相反方面。后来毛泽东把它看作是以他的思想反对他的主张的一种典型做法。社论引起他的长时间批评，很重要的原因在于此。同时，社论批评急躁冒进现象时，多次提及“四十条”和“四十条”的一些具体内容，甚至在文字表达上也使人容易联想。例如：“下面的急躁冒进有很多就是上面逼出来的。全国农业发展纲要四十条一出来，各个系统都不愿别人说自己右倾保守，都争先恐后地用过高的标准向下布置工作，条条下达，而且都要求得很急，各部门都希望自己的工作很快做出成绩来。”“在反保守主义之后，特别是中央提出‘又多、又快、又好、又省’的方针和发布《全国农业发展纲要（草案）》之后，在许多同志的头脑中就产生了一种片面性，他们以为既然要反对保守主义，既然方针是‘又多、又快、又好、又省’，既然要执行四十条，于是一切工作，不分缓急轻重，又不问客观条件是否可能，一律求多求快，百废待兴，齐头并进，企图在一个早晨即把一切事情办好。”② 这种表述或明或暗地

① 中共中央办公厅编，《中国农村的社会主义高潮》上册，北京：人民出版社，1956 年，第 4 页。

② 《建国以来重要文献选编》第 8 册，北京：中央文献出版社，1994 年，第 381—382 页。

把急躁冒进的诱因与四十条的“发布”和“执行”联系起来，这自然会引发人们对于中央大张旗鼓地制定、讨论和宣传四十条的意义的复杂想法。在实际工作中，“四十条”的一些具体内容也屡受质疑。1956 年 11 月 10 日，周恩来就认为“扩大耕地面积，要求十二年开垦一亿四千万亩显然是有困难的。如果每年开垦一千万亩，就要投资五亿元。这五亿元的投资，明年度无论如何也挤不出来，今后也不是每年都可以挤出来的。至于其他的组织工作、动员工作、各种条件的配合，还不去说它”①。颇受质疑的还有“四十条”中的“四、五、八”粮食增产指标、“三年至五年内推广双轮双铧犁 600 万部”以及“扫盲”，等等。联系到《纲要》的制订过程，被异议的指标都是出自于被毛泽东为了防止党内有些人“脑子太热”，发生“盲目赶大”的错误而删去或降低的文本。例如，“十二年开垦一亿四千万亩”，在“纲要草案初稿”中是“二亿四千万亩”，毛泽东把它压去了一亿亩；关于粮食“四、五、八”问题，“纲要草案初稿”还有“各地区并且应当在上述基数上争取各提高一百斤，分别达到五百斤、六百斤和九百斤”的要求，也被毛泽东删去了。当然被删去和降低的还有许多其他的指标。从这一方面看，毛泽东是积极的主导者，但并非激进的主导者。而且《纲要》是经过中央领导人和政治局会议等反复讨论、修改、完善的，也广泛征求包括最高国务会议以及广大知识分子及其他各级各界人士而形成的。可以说，它是积极而又谨慎的。也正因此之故，对于《纲要》发出以后，中央领导层出现对于《纲要》的明显异议，毛泽东是十分在意甚至敏感的。他在刘少奇送审的那篇令他十分不满的《人民日报》社论稿上批写“不看了”的消极做法，正是这种在意和敏感的体现。在 1957 年 1 月 18 日的对省市自治区党委书记会议上的讲话中，毛泽东更是直白地表达了不满：“农业部的部长廖鲁言，又是党中央农村工作部的副部长，据他讲，他自己泄了气，它下面的的负责同志也泄了气，横竖是不行了，农业发展纲要四十条也不算数了。”② 后来他还反复讲到那篇社论“位置没有摆正”，“吹掉了四十条”，等等。

另一次对于《纲要》的明显异议是在 1962 年那次著名的“七千人大会”。在这次大会，刘少奇有个大会书面报告和说明这个书面报告的大会口头报告。从《建国以来重要文献选编》收录的文本中，这两个报告完全没有提及《纲要》。然而，刘少奇在 1962 年 1 月 25 日下午专门讨论和表决他的报告的中央政治局扩大会议上就非常明确地说：“在书面报告中，《农业发展纲要四十条》也没有讲。《农业发展纲要四十条》，特别是四、五、八，照现在这样算起来，到 1967 年达不到四十条那样的标准。四、五、八，恐怕原来提出的时候调查研究也不是那么充分，所有的土地都达到 400 斤、500 斤、800 斤，这个问题，还需要再去进行调查研究。《农业发展纲要四十条》，我们现在不提，但是也不取消。12 年做不到，加几年就是了。”③ 这里虽然有“也不取消”的说法，但“不提”就是一种消极性应对。实际上它还是非常明确地把《纲要》定性为建立在“调查研究也不是那么充分”基础上的，并把“四、五、八”理解为对“所有土地”产出的“高指标”要求。这里的批评虽然有一定的经验基础，但逻辑上与 1956 年那篇受到毛泽东批评的社论是一致的。不同的是，那篇社论由于一开始就受到毛泽东的抵制和公开的批评，影响《纲要》的地位时间不是太长。而刘少奇的这篇讲话则不同，全国经济工作进入低潮，农业灾难性挫折还没有完全过去，毛泽东并没有以针锋相对的方式做出明确的反应。因此，从 1962 到 1963 年，作为党的机关报的《人民日报》基本没有再提《纲要》的话题。④ 这可以被理解为《纲要》进入相对“寂寞”的时期。

然而，随着中国政治形势的变化，到 1966 年初，在《纲要》公布十周年之际，《人民日报》发表题为《干劲要大，步子要稳》的社论，指出“全国农业发展纲要”是党中央根据毛泽东同志的倡

① 《周恩来选集》下卷，北京：人民出版社，1984 年，234 页。
② 《毛泽东选集》第 5 卷，北京：人民出版社，1977 年，第 331 页。
③ 张素华：《变局——七千人大会始末》，北京：中国青年出版社，2006 年，第 118 页。
④ 同上，第 121 页。

议提出来的。这是现阶段建设社会主义新农村的一个伟大斗争纲领。社论特别强调：“我们的口号是‘干劲要大，步子要稳’在提出生产任务和生产指标的时候，一定要按照实际的可能，并且留有余地，不能盲目追求高指标，不能硬性推广增产措施。能够做到的，一定要千方百计争取做到。目前做不到的，就不要勉强去做。”“我们要时时记住毛主席的教导，永远做冷静的促进派。”当然，《纲要》毕竟是一个有特定时间限度的文件，虽然《人民日报》再次发出了对于《纲要》的积极性信号，但后续支配中国农村工作主调已经转向了“农业学大寨”，《纲要》虽然屡被提及，“跨纲要”也常常作为实现农业生产增产目标的代名词来使用，但毕竟难以再成主调了。

随着毛泽东的去世以及中国政治经济政策的重大调整，人们对于极左思潮的反感日益加强。清算极左思潮成为社会政治生活和意识形态的主基调。人们的反思触觉不仅在于现实，也在于历史。《纲要》也因此与其他被标定为历史上极左的内容一起，成为一些人批评和奚落的对象。更为根本的是，随着农村经济体制的变更，以农村合作化为基础的《纲要》失去其存在的基础和土壤。1979 年 9 月 28 日，《中共中央关于加快农业发展若干问题的决定》获得中共十一届四中全会通过。这是新时期中国关于农业发展的一个重要文件。尽管文中有较长的专门文字回顾“过去二十九年我国农业的发展”道路，然而却只字未及《纲要》的内容。这实际上就是一个政治的风向指示。1980 年 8 月 1 日，时任中共中央财经领导小组组长、国务院副总理的赵紫阳在视察黑龙江垦区时，针对如何看待单产产量问题，他明确指出：“今后不要讲单产多少，地多少。单产好，不说明什么问题，就是看给国家的贡献。前几年，广东有五个县最先超千斤，结果吃调进粮。人家二百多斤的单产还交粮。黑龙江的情况就更应该按每人生产多少粮食计算。中央财经领导小组已经开会，准备取消什么‘纲要’、‘黄河’的提法，今后上报材料也不提这个事，弄什么‘帮忙地’，‘帮纲地’，真正的水平是占有粮食数。”① 这是目前看到的关于取消《纲要》最直接的说法。1987 年 11 月 24 日，全国人大常委会发布对于 1978 年以前的法律清理的报告，正式把 1960 年 4 月全国人民代表大会通过的《全国农业发展纲要》归入“由于调整对象变化或者情况变化而不再使用或者已经停止实施”的 29 件法律之一。这标志这《纲要》的最终落幕与退场。

上述主要考察《纲要》的成文过程及其最后的落幕，而并未过多地涉及对于《纲要》内容的研究。因此，如何评价《纲要》这个历史文献的意义，自然也就无法具体展开。但是从《纲要》的提出和成文的过程，我们看到了前人对于历史的担当与创造历史的自觉。《纲要》不是任何人突发奇想而提出的，它是以毛泽东为代表的中国共产党人立志改变基于土地高度碎片化之上的小农生产所带来的社会困境的一种积极举措。就其具体内容而言，《纲要》提供的是一种以农业增产为中心，把改进农耕技术、改善农业生产条件、发展农村产业、改造农村落后面貌、提高农民这个社会主体的健康、文明与生活水平等等结合在一起的综合性治理方案。这个方案的基本实现途径是：通过农村合作化的方式，在结束土地碎片化的基础上，实现农民的组织化，并借助这种组织化去实现生产上的分工协作，从而形成农村产业的多元化，使农村不断向着生产的深度和广度进军，并创造出农民共享发展成果的机制。因此，这个方案既属于社会主义的发展方案，也属于农民自己解放自己的方案。对于这个方案的丰富内容的揭示，我将会在下一篇文章中加以实现。

（责任编辑　欣　彦）

① 黑龙江农垦党史资料编辑部：《党和国家关于开发北大荒建设黑龙江垦区的部署》，1987 年 12 月印刷，第 181 页。

从《农业四十条》形成过程看国家管理层面的方法论分歧
——探寻别种重访历史和政治的可能性

老　田

【摘要】如果从管理学视野出发，就会相应地追寻人力物力资源与目标的对应关系；要对庞大管理对象实施有效的协调，管理职能按照层级进行划分也是必不可少的，这些都能够帮助我们更为准确地理解当年那些不同政见的管理学含义。同时，管理还需要通过一个科层组织来完成，而在科层组织内部工作的官员其职业利益受制于上级的考评，这在科层组织中间会引致难以避免的机会主义行为。在今天的党史写作中间如何呈现官场机会主义行为，已经成为扭曲历史和政治理解的一个关节点。本文通过引入管理学视野，并把官场机会主义行为看做一个不为零的“常量”，着手探寻一种回访历史和政治经验的新维度。

【关键词】毛泽东；农业四十条；国家管理；加工厂；设计院；机会主义
中图分类号：B26　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2017）01－0061－12

作者简介：老田，原名田力为，民间学者，研究领域为毛时代政治经济尤其是文革史，现居武汉。

一、管理学视野的农业合作化及其对耕地增产潜力的挖掘

按照管理思想史家雷恩的看法：“管理是人们有组织的努力所必不可少的……即它发挥某些职能，以便有效地获取、分配和利用人的努力和物质资源，来实现某个目标。”“管理的基础在于经济地分配和利用人力及物质资源，以便实现组织的目标。”①

一切管理活动的核心线索均在于：就已有的人力物力资源去追求管理目标的实现。从《农业四十条》形成过程看，充分利用已有的耕地资源通过提高单产来达成目标，实现单产提高的制度中介则是合作化，而对合作化及其增产潜力的展望是对基层先进经验的增产潜力的总结。如何看待这样一个从基层先进经验出发的顶层决策，从管理学的角度进行剖析是很有价值的。

由于面对的管理对象数量极其庞大，管理职能需要进行划分并分配给不同的管理层级去掌握。美国管理学家罗伯特·李·卡茨区分出三种不同的管理职能：技术职能、人际关系职能和概念职能。这三种技能在不同管理层次中的要求不同：技术技能由低层向高层重要性逐渐递减；概念技能由低层向高层重要性逐步增加；人际关系技能对不同的管理层的重要程度区别不十分明显，但比较而言高层要比低层相对重要一些。② 对于最低层的管理职能而言，怎么做是很重要的，因此技术职能占据突出地位；在最高管理层次上，就资源与目标的对应关系进行抽象和概念化，提出努力方向的概念化职能是

① ［美］丹尼尔·A·雷恩：《管理思想的演变》，孔令济译，北京：中国社会科学出版社，2000 年，第 2、566 页。

② 对卡茨管理职能区分的简要介绍，参阅百度词条：
http：//baike. baidu. com/link？url = iTjs21gg On9Z12Zgb7R81BU3XZVSAYurA32G9a8uFPpG6TRCzUx9kpH_ XLDKVKxwo39 － VR2V _DLlQOGbLWLtsYoocHu8rdcvUAw6Zyb0hlU0i25Ukwa1IJeZkLy5Xa5aSyr0PvsAJDzKUbe-CjQHru9eh9AxpPArCRDDYK9iE57.

重要的；而在中间层次的企业管理中间，卡茨认为人际关系职能是最重要的。转换到国家管理层面，结合毛时代的政策争论和实践，在顶层和底层中间的管理职能最重要的内容是资源配置职能，如何分配财政预算和投资，成为中心性的议题。这样，在毛时代的国家管理中间，顶层执掌的概念职能、中间层的配置智能和底层的技术职能，可以看做是职能分工的三个主要类别。

在引入管理职能按照层级划分的思想和三个职能区分之后，就可以从管理学视野出发，更为有效和明晰地概括当年的政见分歧和争论。

1955 年，毛泽东通过编辑《怎样办农业生产合作社》一书，大量地读到农村基层合作化带头人的先进经验。他从这里出发，与一些省委书记开会讨论，逐步地形成了《农业四十条》。其核心思想，就是通过集体组织来推广各种增产措施，提高耕地单产，在十二年左右的时间内分地域实现单产“四五八”（百斤/市亩）的目标。以《农业四十条》中间的各项增产措施为起点，毛泽东于 1958 年提出“水肥土种密保管工”的“农业八字宪法”。到了 1964 年，毛泽东在几次与计委领导小组谈话时说：“要注意种好 16 亿亩。在这个基础上建设 4 亿多亩稳产高产农田。”“农业主要是靠大寨精神，靠群众办事。”① 从分地域的单产目标提出，到各项农业增产措施的归纳，再到后来提出高产稳产农田建设，都是对于农业发展目标的概括，是从不同的角度体现出来的概念职能。

毛泽东对合作化事业及其对实现农业增产潜力的各个方面努力的反复提炼过程，都可以看到毛泽东在行使概念职能时，始终关注底层的先进经验。这个决策实践过程和主张可以归纳为：要把顶层的概念职能建立在底层技术职能的基础之上。

1955 年年底，毛泽东在《关于反右倾反保守的讲话》中明确提出：“抓先进的批评落后的，发现新的生产力，群众潜力，这是一个领导法则，是领导方法，才能说服人。坐办公室，不接近群众，不抓先进，不行。公事要办，但只办公事是不行的，出去跑也要抓先进的，不能只搞落后的回来。一个负责人七至十周，接近群众。办公室式，只能常规法。先进经验是要突出常规的。客观事物，天天突破，不平衡是经常的，平衡是暂时的，这是前进规律。平衡了不可改变的观点是不对的，不平衡中抓先进的，带动其他，才能前进。不怕突破、出矛盾。永远太太平平必出错误。冲破而又求平，才是辩证法。这才能鼓舞群众积极性，提早社会主义建设，快、多、好，十五年以前超额完成，稳步前进。”② 这一次讲话经过政治局常委会议讨论通过，决定以此为主题起草八大政治报告，讲话内容集中关注技术职能及其对于概念职能的基础性作用。

据邓力群的回忆，八大政治报告起草过两次。第一稿是陈伯达主持起草的，体现毛泽东反右倾反保守讲话的思想，刘少奇不太满意。“1956 年 4 月上旬的一天晚上 10 点来钟，少奇同志把陈伯达、我等人找到他家里去……他明确、肯定地说，‘就以毛主席所讲的十大关系作为纲来写八大报告’。”③ 刘少奇后来在中共八大二次会议的工作报告中也指出：“毛泽东同志的这个报告，为实现多快好省地进行社会主义建设的总方针规定了一系列的重大政策。其中的第一项和第五项，提出了在优先发展重工业的条件下，工业和农业同时并举的原则，以及中央集权和地方分权互相结合的原则。第二项和第三项，指出了必须充分利用沿海的工业基地，必须充分地集中资金在经济建设方面。第四项指出了必须正确地处理个人和集体、局部和整体、消费和积累的关系。其他的几项，主要地是围绕着正确处理人民内部矛盾这样一个在后来继续发展了的观点。”“党中央委员会向第八届全国代表大会第一次会议的工作报告，就是根据毛泽东同志关于处理十大关系的方针政策而提出的。”④

---

① 顾龙生主编：《毛泽东经济年谱》，北京：中共中央党校出版社，1993 年，第 595、613 页。

② 毛泽东：《关于反右倾反保守的讲话》（1955 年 12 月 6 日），《毛泽东思想万岁》第 49—57 年卷，1968 年，第 81 页。

③ 邓力群：《关于社会主义时期阶级与阶级斗争问题的讲话（二）》，转引自乌有之乡网站，http：//www. wyzxwk. com/Article/shushe/2010/12/172135. html.

④ 刘少奇：《中国共产党中央委员会向第八届全国代表大会第二次会议的工作报告》（1958 年 5 月 5 日），《建国以来重要文献选编》第 11 册，北京：中央文献出版社，1994 年，第 300 页。

从今天所看到的文献看，以毛泽东关于反右倾反保守讲话为主题起草政治报告，是经过常委会议讨论同意的。第二次起草的八大政治报告把原定的主题思想作废，重新按照《论十大关系》前五条来起草政治报告，是刘少奇主张改的，这个重大修改毛泽东本人没有明确反对是肯定的，但是，也没有看到刘少奇这个重大修改有政治局常委讨论同意的记载。刘少奇之所以力举进行这样的改变，显然他认为《论十大关系》的讲话更为重要。这个改变在很大程度上反应了刘少奇与毛泽东在管理方面的方法论歧见。《论十大关系》的前五条在很大程度上都涉及到资源配置问题：在安全目标和福利目标上的资源分配问题（国防建设与经济建设的关系）、不同产业中间的资源分配问题（农轻重）、资源在不同区域之间的配置问题（沿海与内地）、不同管理层级的资源分配权以及积累与消费关系问题（中央和地方、国家集体和个人）。显然，这几对关系更受到刘少奇的重视，原因在于他本人最集中关注的管理职能就是配置职能。

一五计划的实践中，配置职能过度集中于中央被认为是不合适的，这是毛泽东《论十大关系》讲话的针对性所在。由中央层次来掌握与行使配置职能，会遭遇到决策信息和知识方面的巨大瓶颈。美国管理学家赫伯特·西蒙在其名著《管理行为》中提出一个影响巨大的思想：管理者只能够利用已有的“知识”和“信息”做出满意决策，有限理性条件下（由信息不完备和知识不完备决定的），最优决策是达不到的。针对一五计划时期投资决策和预算分配权力过度集中于中央层次的状况，周恩来批评说：“集权起来，闭眼批公事，那叫有权吗？我看无权。说穿了，官僚主义是最不懂得集权的，是办不好事的。官僚主义不知道实际情形，脱离实际，脱离群众，不利于国家，不利于人民。”这是批评了那种完全不了解相关信息和知识的情况下，还坚持中央集权的荒谬性，意味着中央领导人经常在信息和知识为零的情况下决策，即是在行使概念职能时绝对不尊重技术职能。

为此，周恩来积极地支持毛泽东在《论十大关系》讲话中的主张，要对地方政府和企业放权，最终目的是把决策权还给那些掌握相关决策所需的信息和知识的管理层次上。“我们要变无权为有权，把权分给地方，中央有权，地方也有权，真正有利于社会主义建设，而不是抓些空洞的权、官僚主义的权。这个原则要说清楚，不要怕把权力分到地方上去，必须把权分下去。工厂厂长来找部长办事，有时被看门的顶回去了。《光明日报》对这类事情曾有过揭露，我们知道这种事情后就不安、难过。而这种事可以说每个部都有，每天都有。”“不要大权都集中到一个人之手，否则就坏事了。苏联过去就是过分集权于中央，进一步集权于斯大林一个人。我们的分权是有一定的范围的，是要把大家的积极性创造性发挥出来。这就是民主。”①

根据上文所引用的管理职能三分法的思路，显然，周恩来支持毛泽东把配置职能下放的主张，当时在中央决策层没有人明确反对把一五时期中央掌握的配置职能下放的要求。陈云具体组织起草了权力下放的相关文件：“毛泽东发表《论十大关系》后，五月至八月，国务院召开有中央各部委和各省市、自治区主管体制工作负责人参加的全国体制会议。当时更着重解决的是中央和地方的关系问题。”这个会议上形成了《关于改进国家行政体制的决议（草案）》，此后“一九五七年一月十日，中共中央成立以陈云为组长的经济工作五人小组，着手研究落实《国务院关于改进国家行政体制的决议（草案）》”。经过一段时间的研讨，“一月二十八日后，在中央经济工作五人小组主持下，工业、交通、农业、文教、商业、财政六个小组分别开了多次会议，研究各自方面的中央与地方分权问题。五人小组综合六个小组的意见，并就急需解决的工业、商业和财政方面的中央与地方分权问题进行集中研究，到七月中旬形成了《关于在若干工作中划分中央和地方管理权限问题的意见（草稿）》”。在征求了地方领导意见之后，“陈云根据沈阳和上海座谈会上各地方有关负责人的意见，对《关于在若干工作中划分中央和地方管理权限问题的意见（草案）》加以修改，分别写成《国务院关于改进工业管理体制的规定》、《国务院关于改进商业管理体制的规定》、《国务院关于改进财政体制和划分中央

① 周恩来：《关于体制问题》（1956 年 6 月 23 日），《周恩来经济文选》，北京：中央文献出版社，1993 年，第 267—268 页。

和地方对财政管理权限的规定》三个文件草稿”。国务院全体会议第六十一次会议讨论陈云起草的改进管理体制的三个文件草案。“与会者经过讨论，修改并通过了《国务院关于改进工业管理体制的规定》、《国务院关于改进商业管理体制的规定》、《国务院关于改进财政管理体制的规定》。十一月十四日，第一届全国人民代表大会常务委员会第八十四次会议原则批准这三个文件。第二天，由国务院下达这三个文件，自一九五八年起施行。”①

在中央和地方关系上，配置职能的下放与上收出现了几次反复，并成为决策层政见辩论的焦点问题。1958 年权力下放之后发生了混乱。1962 年发生更为强硬的中央集权，并为此新成立了物资部进行严密管控。1966 年毛泽东非常激烈地批评过这一“向下夺权”的政策：

地方要抓积累，现在是一切归国库。上海就有积累，一有资金，二有原料，三有设备。不能什么东西都集中到中央，不能竭泽而渔。苏联就是吃竭泽而渔的亏……现在反动的就是不让人家有积极性，限制人家革命……中央还是“虚君共和”好，只管大政方针。就是大政方针也是从地方鸣放出来，中央开个加工厂，把它制造出来。省、市、地、县、放出来，中央才能造出来。这样就好，中央只管虚，不管实，或是少管实。中央收上来的厂收多了。凡是收的都叫他们出中央，到地方上去，连人带马都出去。②

配置职能下放之后，所发生的投资基数膨胀以及经济混乱，是否应该简单通过权力上收来解决，这涉及到科层组织内部的机会主义及其治理问题，将在后文讨论。显然，刘少奇和陈云等人在 1962 年发起批判分散主义，重新确立了配置职能集权于中央的变革，是对 1958 年权力下放后普遍的投资饥渴症这种机会主义行为的治理机制，但这个决策却根本性地颠覆了《论十大关系》讲话之后几年内经过中央多个部门和层次研讨通过的“两条腿走路”（发挥中央和地方两个积极性）决策，重新回归了中央“一条腿走路”的方针。从程序上看是有缺陷的，这是以领导人的个人意志（没有经过合法的决策程序）颠覆了经过集体决策程序的“社会主义建设总路线”，毛泽东激烈批评“黑暗风”“单干风”（三大改造属于重大集体决策“过渡时期总路线”的内容）是有程序正确作为依据的。在后文的设计院思路中，“黑暗风”这样一种大力度宣传，通常是配合顶层设计的需要而出现的。

二、官场机会主义的各种表现及其治理机制

科层组织中，下级的职业利益与上级的考评结果紧密联系在一起，同时下级有着相对于上级的信息优势，这就使得官场中间，为着提升自己的职业利益而产生了普遍而持久的机会主义行为。任何管理都联系着考核绩效与官员的升迁，由此会激发出“数字出官、官出数字”的机会主义，因为搜集信息和执行处罚的成本不为零，机会主义行为不可能完全败露，客观上存在着机会主义的活动空间。在这个意义上，官场的机会主义行为应该看作是科层组织内部的普遍现象，而不是某个特殊政策或者制度所临时激发出来的。

科层组织内部是上级有权决定下级的升迁，下级相对于上级拥有信息优势，各有优势的双方博弈，这被美国学者尼斯坎南称为“双边垄断模型”。在尼斯坎南看来，官僚与所有普通人一样，都是个人利益最大化者。构成官僚个人利益的主要因素是“薪金、职务津贴、社会名望、权力、人事权、较大影响力、轻松的工作负担等”。官僚的目标大多与所在机构的预算规模呈单调正相关关系，而政府预算规模又与政府权力的大小正相关。因此，为了追求个人地位、权力和收入，政府官员必然千方百计地追求本机构预算的最大化，追求对政府权力的有效控制。③

匈牙利学者科尔奈独立地发现：“投机饥渴症”作为一种强烈的官员行为动机，在社会主义国家

① 金冲及、陈群主编：《陈云传》，北京：中央文献出版社，2005 年，第 1073、1075、1077、1104 页。

② 毛泽东：《在政治局扩大会议上的讲话》（1966 年 3 月 20 日华东），《毛泽东思想万岁》第 61—68 卷，1968 年，第 256—257 页。

③ 许云霄编著：《公共选择理论》，北京：北京大学出版社，2006 年，第 144 页。

中间甚为普遍。他具体剖析了这一结症的内在逻辑：

同国内外装备较好，现代化程度较高的同类单位比较起来，自己的单位总显得陈旧落后。领导者有一种职业性的羡慕心理。为提高他的职业威望，他喜欢炫耀新的机器，新车间或新厂房，因此就需要投资来实现他的这种欲望……这些感受由于短缺而变得更加强烈……领导者的权力，社会名望，从而他本人的重要性随着企业或非营利机构的发展而增长，许多人觉得管理一万个人要比管理五千个人更显赫。较大的权力可能带来较多的物质报酬：较高的薪金和奖金，更多的特权（具体依实际报酬制度而定），这样的想法，无论意识到还是没有意识到，在使非营利机构或企业的领导人争取本单位发展的过程中也起着作用，我们不能不承认这一事实……企业或非营利机构的领导者知道，在要求投资时，他的下属是和他站在一起的。在大多数场合，他的行动完全符合他们的意愿，甚至可能得到他们明确的鼓励。事实上，下属判断一个“好领导者”通常使用的标准之一就是他能保证他负责的单位有大量投资……我们把上面所说各种动机的综合结果称作扩张冲动。这一行为方式本来由社会关系事先决定……扩张冲动比数量冲动和囤积倾向更重要，因为它对经济体制运转的影响甚至更强大。正是扩张冲动才说明了不可满足的投资饥渴……这一情况可表述如下：对投资资源的需求几乎不可满足。这种几乎不可满足的需求自然影响着要求者和分配者之间的社会关系。①

不过科尔奈似乎低估了投资饥渴症的“普世性”，仅仅认为这种不正常的状态与社会主义经济和政治制度相关。事实证明，在美国的企业中间，管理者在投资方面也一样受制于结构性的“社会关系”，存在着科尔奈所说的“扩张冲动和投资饥渴”。根据贝克尔、詹森、墨菲等人的研究：“‘平均来说，股东财富每变动1000美元，相应地，今年和下一年的薪水和奖金只变动2美分。’……来自经验的证据表明，管理者的报酬紧随企业规模大小而变动。两家企业中，一家比另一家大10%，其支付管理者的报酬比后者高3%……了解这一点，管理者可能发展一种偏见，更青睐无效率的增长……‘把企业资源大量地、无效地花费在分散经营项目上，在过去20年中造成巨大的集团组织。’”②

机会主义行为除了带来投资过度扩张或者预算的争夺之外，还会在正常组织内部的信息传递和命令执行链条中起作用。美国学者唐斯看到：官员具有不同于管理目标的个人利益，因此会在自上而下的“命令链”和自下而上的“信息链”中掺假，并放大于己有利的部分、同时缩小不利的部分：“几乎所有的官僚组织人事评估系统，都在很大程度上依赖官员现在的或过去的直接上级的意见。”“社会职责和私人动机之间的分歧之所以发生，原因有两个……他也扮演着许多其他角色……这些角色所产生的渴望、态度和行为，将不可避免地影响他在社会基本分工中的行为。”“私人动机和这些职责之间分歧的第二个原因是个人利益。”“在等级组织中，每一个官员都倾向于歪曲传达给他的上级的信息……所有类型的官员都倾向于夸张地反映对其有利的信息，极力掩盖对其不利的信息。”“支持有利于增强其自身利益的政策和他所提倡的项目，反对那些损害或不能增进其自身利益的政策或项目。”“下属热情而快速地执行一些命令，而冷淡地执行其他命令，拖延一些命令，甚至完全忽视一些命令。”“他更愿意从事对他自己的目标比较有利的工作，而不是对他的目标没有影响的工作。此外，在通常情况下他会避免承担可能削弱他实现自己目标的能力的风险。”③

各种机会主义行为都有一个共同的内在逻辑，都是要在组织内部上级对下级的考评中间，获得更高的考评分数，以利于获得重视和提升机会，借以扩张官员自身的职业利益。因此，各种机会主义行为都导致扭曲组织的正常运作。唐斯发现的在命令链和信息链中间“掺假”，尼斯坎南发现的预算最大化的官僚，科尔奈发现的投资饥渴症，都是如此。

西方学者的经验研究往往只涉及下级或者官僚体系末端的机会主义行为，毛泽东在自己的高度上

---

① ［匈］亚诺什·科尔内：《短缺经济学》上册，张晓光、李振宁、黄卫平译，北京：经济科学出版社，1986年，第198—201页

② 转引自［美］盖瑞·J·米勒：《管理困境——科层的政治经济学》，王勇等译，上海：上海人民出版社，2002年，第231—232页

③ ［美］安东尼·唐斯：《官僚制内幕》，郭小聪等译，北京：中国人民大学出版社，2006年，第82—83、86—87页。

观察到了官僚体系的上层是如何投机的。毛泽东身处一个巨大的官僚体系的最高端，发现了下级也有可能对上级官员带来潜在损害，这样一种“潜在反作用”带来一种新型的机会主义行为——“批评不尖锐、怕丢选票”——他把这个发现称之为“右倾保守”。对这种机会主义行为他看得很重，甚至还希望把此种机会主义行为的思想作为起草八大政治报告的主题。

一些高级官员不愿意面对面地对下级的机会主义行为给出具体的批评或者纠偏，这有可能带来自己在官场人脉网络累积的潜在政治利益损失和风险。虽然科层组织下级缺乏直接决定上级职业利益的必要权力，但是各种人大或党代会的投票是匿名的，得罪了下级就有可能损失一张选票，基于这样的个人目标，往往明知下级在投机，也不愿意出面做“得罪人”的纠偏工作。在这种怕受政治利益损失的机会主义心理之下，就坚决地主张集权于中央层次，这样一来，下级要求的投资项目或者预算数字，批准之后就收获了一个人情，不批准也算正常，不至于得罪人，损害自己潜在的政治利益。这样就得出一种关于集权顽症的解读，高层官员为避免官场人脉网络的私人政治利益损失，从这种私人算计出发热衷于过度集权于中央，也是一种需要反对的机会主义行为。对于投资饥渴症这样一种下级的机会主义，则要在集权之外寻找克服方法，最好是以上级对下级的具体和个别批评意见来实现，因为人脉网络中间的损失不可能完全避免，因此正确的批评意见不能够完全避免个人职业利益损失：“两条道路斗争，不进行批评，批评不尖锐。怕批评，怕丢选票，均右倾之表现，党内有反之必要。”① 在官场中间对错误的批评意见难得发出来，“不敢讲活无非是‘一、怕扣为机会主义，二、怕撤职，三、怕开除党籍，四、怕老婆离婚（面上无光），五、怕坐班房，六、怕杀头。’我看只要准备好这几条，看破红尘，什么都不怕了。没有精神准备，当然不敢讲话。难道牺牲可以封住我们的嘴巴吗？我们应当要造成一种环境，使人家敢于说话，交出心来……我们现在有些同志的作风不好，有些话不敢讲，只讲三分。这是一怕不好混，二怕失选票。这是庸俗作风，要改变，现在已有可能改变。”②

有人总结说计划经济时期是“一放就乱、一统就死”，放权后容易出现没有节制的投资饥渴症。例如，1958 年之后三年的状况，集权于中央之后容易出现“统死”、地方毫无作为空间的事实，例如 1962 之后几年的状况。说到底，这并非内在于体制的问题，而是执掌体制运作的官员们的两种机会主义行为相遇之后导致的困境。在这两者机会主义行为的相遇之处，会长期出现压缩消费的投资过热现象——上级时不时满足一下下级的投资饥渴症。一个在国家计委工作了三十多年的老教授回顾说：“在经济建设史上，一般提高投资率比较好办，有关部门皆大欢喜；而提高消费率比较受冷遇，呼声难觅。”③ 因此，计划经济时期的信息传递和政策执行方面，受到官员们强烈的扩张冲动的明显干扰，使得国民经济不能够平稳运行，总是出现大幅度的震荡和波动。除大跃进时期外，每一次宽松环境都曾经导致一轮投资扩张。例如，1956 年比 1955 年增加 35．4%；1964 年较上年度增加 31．8%；1969 年投资增加 43．7%，带有恢复性质，投资数字还略少于 1966 年；而 1970 年则暴增了 35．7%；继 1984 年较上年高速增长 20% 之后，1985 年仍然暴增 30．8%。④

刘少奇、邓小平、陈云强调权力集中于中央。困难时期过后的权力集中程度甚至远超 1958 年下放之前。针对放权之后各地官员普遍表现出来的“投资饥渴症”，在反对分散主义口号之下的重新集权也算是一种对机会主义的治理机制。但是把配置职能从地方和企业手里夺回来，还是无法免于“闭眼批公事”的针对性批评。造成这种缺乏必要信息和知识以帮助决策过程的权力集中，在毛泽东看来所造成的问题和经济损失更大，他曾经认为一五计划的投资“浪费了一半”。⑤ 因此，他始终反

① 毛泽东：《关于反右倾反保守的讲话》（1955 年 12 月 6 日），《毛泽东思想万岁》第 45—57 卷，1968 年，第 80 页。

② 毛泽东：《在成都会议上的讲话（四）》（1958 年 3 月 22 日），《毛泽东思想万岁》第 58—60 卷，1968 年，第 41 页。

③ 刘日新：《新中国经济建设简史》，北京：中央文献出版社，2006 年，第 9 页。

④ 国家统计局国民经济综合统计司编：《新中国五十年统计资料汇编》，北京：中国统计出版社，1999 年，第 7 页。此处数据根据该书此页表格数字计算。

⑤ 毛泽东：《在军委扩大会议小组长座谈会上的插话》（根据记录整理为九条）（1958 年 6 月 23 日），《毛泽东思想万岁》第 58—60 卷，1968 年，第 94 页。

对中央层次的过度集权，1966 年强硬地要求实现“虚君共和”，1970 年在与斯诺谈话时也说：“就是这个两个积极性，中央一个积极性，地方一个积极性！讲了十几年了，就是不听，有什么办法？现在听了。世界上的事情就是这样，要走弯路，就是 S 形。”① 在毛泽东看来，过度集权于中央，是以“右倾保守”的上级机会主义替代以投资饥渴症为表现形式的下级机会主义，本身没有丝毫的可取之处。

投资饥渴症不仅表现为对中央和上级争取更多的投资和预算数字，在 1958 年之后的一段时期内，还表现为基层政权对农民家庭财产的“一平二调”。毛泽东强调要对“一平二调”进行彻底退赔，这是以退赔实践来确立对那种影响极为恶劣的官场机会主义行为的零容忍，目的是教育干部和群众。这显然也是一种机会主义治理机制：

旧帐一般不算这句话，是写到了郑州讲话里面去了的，不对，应改为旧帐一般要算。算帐才能实行那个客观存在的价值法则。这个法则是一个伟大的学校，只有利用它，才有可能教会我们的几千万干部和几万万人民，才有可能建设我们的社会主义和共产主义。否则一切都不可能。对群众不能解怨气。对干部，他们将被我们毁坏掉。有百害而无一利。一个公社竟可以将原高级社的现金收入四百多万元退还原主，为什么别的社不可以退还呢？不要“善财难舍”。须知这是劫财，不是善财。无偿占有别人劳动是不许可的。②

对于争取更多预算拨款的投资饥渴症，毛泽东主张通过减少“怕丢选票”的顶层机会主义来具体解决。

1958 年初，中央开始对地方和企业放权，由此，也形成上级考评下级（区别于一五时期中央高度集权）的机制，而下级刚刚获得的投资权力在行使过程中间，很容易受到投资饥渴症的左右，结果是很清楚的，这一年的投资数量和招工人数空前增长。

很多人想当然地认为私人企业内部不存在类似的机会主义，想要通过制度转型来终结机会主义对于效率的损害。相较而言，私企对于雇员的业绩考核更为频繁和常见，由此也一样激发了广泛的机会主义行为。笔者曾经有一段在私企中间推销电信产品的经验，在销售工作考核中，不仅有着巨大的利益诱导（按照合同成交条件和金额给出百分比提成）和严苛的考核压力（一定期限内达不到目标就解雇或者扣工资），再叠加了私企内部就业的高流动性，在利益诱导、考核压力和就业流动性这三者的共同作用之下，出现极为普遍的机会主义行为：许多销售人员明知买家的支付能力不足，仍然签下大量的高风险合同，这并不是因为出现了难于识别的高风险，而是因为销售人员从自身利益出发，做出了漠视付款风险的机会主义选择。1990 年代出现严重的所谓“三角债”或者普遍的企业信用下滑，内在机制就是销售人员做出机会主义选择的普遍性。甚至一个签下相当数量高风险合同的推销员，虽然其有害于企业的利润实现，但其职业利益还因此获得了相当保障——企业为了顺利收回货款会更多地倾向于留用此人。这种机会主义行为的普遍存在，当然是因为已经供过于求的买方市场背景。更有甚者，1990 年代许多地方的邮电局还把拖欠供应商的货款，作为一个投资来源来看待。相较私企而言，政府官员因其就业稳定或者顾虑事后追责，对于机会主义行为还多一点点自我克制。

上级考核下级的业绩并影响下级的职业利益，这是机会主义行为的主要发生机制。同时，重大制度变革所需要的管理结构投入的周期过长，导致官场中往往出现在短期内就要拿出成绩的不合理压力，这会助长机会主义行为的蔓延。哈佛大学教授钱德勒对企业史的经验研究指出，成功的企业需要对大规模生产设施、销售系统和管理组织进行的互相联系的三重投资，其中管理结构的投入完成周期

① 毛泽东：《会见斯诺的谈话纪要》（1970 年 12 月 18 日），《建国以来毛泽东文稿》第 13 册，北京：中央文献出版社，1998 年，第 181 页。

② 毛泽东：《关于人民公社化运动中的旧帐一般要算等问题的批注》（1959 年 3 月 30 日），《建国以来毛泽东文稿》第 13 册，第 181 页。

最长，一个企业要完成管理结构方面的投入有一个十年左右的周期。[①] 对科层组织的绩效考核而言，很难有等待十年的足够耐心，这种情况下就容易出现上级要求下级在较短的考核周期内拿出成绩的压力，从而助长下级的机会主义行为——在很难完成或者根本没有完成任务的情况下向上报送已经完成的业绩数字。

三、加工厂思路与设计院思路的互文关系

可以将毛泽东的管理决策方式概括为“加工厂”思路，除了要求行使概念职能时，要以技术职能的内容为基础之外，还要求在决策时，可靠的信息和知识要奠基于底层的先进经验（平均的先进定额）。

大禹惜寸阴，陶侃惜分阴，象我们这样人要惜分阴，不能老开会，几个月不散会。急功近利，要看是搞个人突出、主观主义，还是搞合乎实际、可以达到的平均先进定额？要搞平均先进定额，如亩产量，有先进、中间、落后，都搞先进的为定额，以大力士为定额，那不行，是在先进定额中加以平均。

北京不是好地方，历来出官僚的地方……北京不出产任何东西，我不是指北京这个地方，是指中央机关，中央机关不生产钢，不出水泥，不出粮食，也不出纸烟，什么也不产生。产生思想吗？也不产生，思想也是从群众中来的。不是北京出的。我说不产生任何东西，是指不产生任何原料。原材料是产生自工人、农民，章伯钧要搞政治设计院那不行，一切要从群众中来。原材料来自工农，我们是加工，我脑子里不产生任何东西，一跑出北京就取得了东西，产生出力量。[②]

在共产党高层中，有一种区别于加工厂思路的设计院思路，这种思路相信合理的政策和法令能够改变社会上的一切，行使概念职能时无需技术职能的帮助，做决策所需的知识和信息尽在掌握之中、不假外求，所谓的调查研究可有可无。所有的决策信息和知识无假外求的设计院思路，在高层决策反复出现。在合作化问题上有一种反对意见，是设计院思路的典型表现。这个反对意见立足于“先有机械化后有合作化”的生产力决定生产关系公式，不需要基层的先进经验帮助决策，也不需要搜集相关的信息和知识就可以进行决策了。1955 年有人说，农村干部的管理经验和社员的觉悟水平决定办社速度的快与慢，因为在办好合作社之前基层干部谁也没有经验，因此，这个无假外求的设计院思路本身无需任何决策信息支持就足以得出合作化是否应该推进的决策。

与设计院思路进行辩论，似乎是毛泽东一辈子都在从事的事业。1930 年他写下《反对本本主义》一文，强硬地指出：“没有调查，没有发言权。你对于某个问题没有调查，就停止你对于某个问题的发言权。”“一切结论产生于调查情况的末尾，而不是在它的先头。只有蠢人，才是他一个人，或者邀集一堆人，不作调查，而只是冥思苦索地‘想办法’、‘打主意’。须知这是一定不能想出什么好办法，打出什么好主意的。换一句话说，他一定要产生错办法和错主意。”这可以看作他对设计院思路的最初批评。

在毛泽东再三推荐加工厂思路的同时，党史中间最具轰动效应的设计院思路出场了，即 1958 年徐水共产主义试点经验的三化——“生活集体化、行动战斗化、组织军事化”。这“三化”根本上颠

① “正是企业家对大规模生产设施、销售系统和管理组织进行的互相联系的三重投资（three - pronged investment），导致了现代大企业的崛起，钱德勒特别强调对管理组织的投资，因为它是使前两种投资产生预期经济效益的充分条件。”从新技术的商业化到第一批成功完成三重投入并获得市场领导地位的周期是十来年。“在许多工业中，从新产品或新工艺的最初商业化到出现决定支配者的三重投资之间不过 10 来年的时间。”甚至对于杜邦这样的公司来说，完成管理结构投入的时间也需要十年，“杜邦和其他美国化工企业在它们于 1917 年获得染料、药品和其他有机化工产品的德国专利后痛苦地学到的一课。它们需要几乎 10 年的时间来发展可以把这些专利有利可图地商业化的设施和技能。”转引自路风：《从结构到组织能力——钱德勒的历史性贡献》，[美]钱德勒：《战略与结构》，昆明：云南人民出版社，2002 年，序言。

② 毛泽东：《在最高国务会议上的讲话》（1958 年 1 月 28 日），《毛泽东思想万岁》第 58—60 卷，1968 年，第 12、13—14 页。

覆了农民生产和生活秩序，没有一分一毫的技术职能作参考，也没有真正的理论知识作为设计起点（有高官把康有为的《大同书》推荐给徐水的干部阅读，这本书算不上靠谱的制度设计知识），更为严重的是，徐水试点尚未取得成功经验和失败教训时，就已经通过报章密集宣传和组织干部参观被推向了全国，由此引发巨大的混乱和损失。

1958 年 8 月 6 日，中央农村工作部副部长陈正人到徐水，召开了由河北省委秘书长尹哲，副省长胡开明，地委书记李悦农和徐水县委领导，南梨园乡党委书一记，大寺各庄、北邵庄、双营、六里铺村支部书记和社长参加的座谈会，提出在徐水搞共产主义试点的问题。他说，第二个五年计划社会主义差不多了，第三个五年计划就向共产主义过渡了。过去没有想到跃进这么快，今年钢的产量可搞到 1300 万吨，炼钢设备可搞到 2000 万吨。明年钢产量达 3000 万吨，超过英国。这就逼的我们想问题了，就要搞共产主义过渡的试点。刘少奇同志指示在徐水搞一下试点，搞共产主义，搞工、农、兵、学、商结成一体，在农村、机关、学校都搞。还说，在徐水搞试点是合适的，因为这县工作跃进的快，搞了军事化，大大解放了生产力，在水利建设上有创造性。这次军事化又走在了前而，一年来群众在运动中也有很多锻炼，农业上有了很大基础，交通很方便。虽然有些缺点，如资源不太丰富，但可以改变和克服。为了搞好共产主义试点，陈正人还讲了工业、农业、文教的规划和指标，提出全县可搞一个大联社。号召大家看几本社会主义和共产上义的书，如《共产党宣言》、《哥达纲领批判》、马恩列斯和毛泽东的有关文章。会后，陈正人还把他带来的康有为的《大同书》送给一些县领导，叫大家看。

河北省委对在徐水搞共产主义试点非常重视。1958 年 8 月 12 日，召开书记处会议专门研究。提出“成立规划小组，中央、省派人参加，在县委领导下进行工作。规划总的要求，使徐水发展速度比其他地方走在前头两三年，以便取得经验，向全国推广。”于是，由中央有关部门 70 人和省、地、县共 120 余人组成徐水县向共产主义过渡规划小组，于 1958 年 9 月 2 日制订出《关于加速社会主义建设向共产主义迈进的规划草案》，其奋斗目标是：1959 年基本完成社会主义建设，并开始向共产主义过渡，到 1963 年即进入伟大的共产主义社会。①

设计院思路下由于缺乏下级的理解和主动支持，因此就需要积极地提升下级的顺从，为此目的甚至不惜采取各种强制手段：“大跃进高潮中，县委提出用‘刮大风’（批、斗、处分、捕人）方法轰动生产局面，多次组织不同形式的会议，批判对大跃进持不同意见的县、乡、社负责人。”“据 12 个公社统计，劳改集训达 7295 人，其中基本群众 4715 人（内有中共党员 308 人，团员 25 人），地富子弟和一般顽伪人员 496 人，五类分子 2384 人。商庄公社建立 18 个劳改点，对‘劳动不积极’、‘说话生硬’、‘走路慢’、‘干活慢’的人集中劳改。”②

毛泽东从自己主张的加工厂思路出发，对徐水试点所体现的设计院思路进行了多次批评，还责成河北省委组织工作组下去纠偏。可能是徐水县干部自认为有中央领导支持，对省委批评也拒不买账。毛泽东在郑州会议上特地提到：“一县一社容易出秦始皇，联社不容易出秦始皇，秦始皇不好当，徐水县是独立王国，许多事情没有和省委、地委商量，省委、地委对它没办法。”③ 直到在武昌召开的八届六中全会上，毛泽东还在与积极支持“趁穷过渡到共产主义”的高官们辩论。今天回顾，1958 年很多重大变革，例如公共食堂的普及，都没有经过正常的中央决策程序（连人民公社决议都是在徐水和嵖岈山试点造成全国性影响之后才在北戴河会议上匆匆通过的，这有为共产主义试点做合法化论证的考虑，北戴河会议只对徐水经验做了非常有限的肯定），而是在共产主义试点的名义下被推广，其中徐水试点和嵖岈山试点的影响最大。正是从尚未取得经验的试点出发，导致官场机会主义的

① 《徐水县志》，北京：新华出版社，1997 年，第 522—523 页。

② 同上，第 529—530 页。

③ 毛泽东：《在为八届六中全会作准备的郑州会议上的讲话第三次讲话》（1958 年 11 月 7 日下午），《毛泽东思想万岁》第 58—60 卷，1968 年，第 145 页。

恶性膨胀——共产风、浮夸风、干部特殊化风、强迫命令和瞎指挥等“五风”为代表的机会主义蔓延开来，并带来极为严重的恶果。贺雪峰教授在农村调研中间发现，类似于当年徐水试点那种“办点的政治学”在今天还是很流行，官场花钱办一个试点然后大力宣传，目的是昭示某项政策，甚至还为这个政策出台妆点了一个群众路线的外观。① 这种设计院思路虽不吻合实际但在官场中却有大批的拥护者。

更为糟糕的是，这个由个别人“拍脑袋”产生的共产主义试点，在没有取得经验的情况下却通过媒体宣传和组织干部参观而骤然推广到全国，“据当年徐水县接待参观访问的记载，从 1958 年 3 月到 10 月 30 日国内有 32 万人来徐水参观”。② 这一设计院思路及其所引发巨大的恶果，在历史写作中却被遮蔽了。这一时期的官场机会主义行为蔓延，却与总路线、大跃进和人民公社这三个经过正式程序的决策联系起来，硬性进行因果链接并给出极为牵强的解释。在没有逻辑因果关系的相关项之间，硬性规定了一个因果链接，这应该还不是简单地要洗白某个具体责任人，而是反映了更为深刻的政治逻辑。这其中的奥妙需要另外一篇文章来展开，此处存而不论。

对于设计院思路的偏好，除拒斥加工厂思路外，毛时代许多高官的文化素质较低，而且对管理事务缺乏积极学习的热情，导致他们在执掌概念职能时容易发生困难，这是设计院思路较为流行的另外一个原因。1958 年 1 月举行的南宁会议，毛泽东在系列讲话中批评了那种不对上分享决策信息和知识、只提供最后文件的领导方法。今天回顾，这个情况之所以发生，应该还不是故意地搞“对上封锁”，而是许多高级领导人因文化水平低和较少了解相关知识，过度依赖秘书和助手起草文件的结果。这样就只能够对上提供成品，高官本人缺乏形成某个决策所需的关键信息和知识，也就难以按照毛泽东的要求事先分享“情报”了，结果，在高层的决策程序中概念化职能变成了由秘书这样的“后排议员”独立行使，毛泽东都少有参与机会：“关于向人代会的报告，我两年没有看了（为照顾团结，不登报声明，我不负责）。章伯钧说国务院只给成品，不让参加设计，我很同情，不过他是想搞资产阶级的政治设计院，我们是无产阶级的政治设计院。有些人一来就是成品，明天就开会，等于强迫签字。只给成品，不给材料，要离开本子讲问题，把主要思想提出来交谈。说明为什么要这样办，不那么办？财经部门不向政治局通情报……办法是通一通情报，不带本子，讲讲方针。”“开会前十分钟拿出文件来让人家通过，不考虑人家的心理状态。你们是专家，又是红色，政治局多数人是红而不专。我攻击方向，主要是中央部长以上的干部，也不是攻击所有的人，是攻击下倾盆大雨的人，封锁的人。”毛泽东特意推荐他自己写四十条纲要的经验：“想起一条写一条，把不成熟的意见提出来，自己将信将疑的东西拿出来，跟人家商量，不要一出去就是‘圣旨’，不讲则已，一讲就搬不动。四十条就是这样，开始在杭州拟了十一条，天津增到十七条，到北京才增加到四十条。‘寡妇养仔，众人之力’，这是工作方法问题。”③

以此而论，在加工厂思路下，需要决策人拥有足够水平的文化素养，同时还需要投入足够的时间和精力，才能搜集足够的信息和知识来完成决策和概念化过程。这样的人，在毛时代的中央高层为数不多。1958 年毛泽东在《工作方法六十条》中，以给学生授课的诚恳态度讲述加工厂的道理：

概念、判断的形成过程，推理的过程，就是“从群众中来”的过程，把自己的观点和思想传达给别人的过程，就是“到群众中去”的过程。在我们的干部中，大概还有不少人，不明白这一个简单的真理：任何英雄豪杰，他的思想、意见、计划、方法只能是客观世界的反映。其原料或半成品只能来自人民群众的实践中，或者自己的科学实践中，他的头脑只能作为一个加工厂而起制成完成品的

① 贺雪峰：《办点政治学》，网址 http：//www. snzg. net/article/2013/1214/article_ 36270. html

② 刘裕：《关于在徐水搞向共产主义过渡试点县的始末情况》，中共河北省委党史研究室编：《河北党史资料第 15 辑——徐水共产主义试点专辑》，石家庄：河北人民出版社，1994 年，第 348 页。回忆录作者刘裕于 1957 年 4 月至 1958 年 9 月曾任中共徐水县委书记处书记。

③ 毛泽东：《在南宁会议上的讲话（二）》（1958 年 1 月 12 日），《毛泽东思想万岁》第 58—60 卷，1968 年，第 7—8 页。

作用，否则是一点用处也没有的。人脑制成的这种完成品，究竟合用不合用，正确不正确，还得交由人民群众去检验。如果我们的同志不懂得这一点，那就一定会碰钉子的。①

考虑到真实存在于政治现场之中的加工厂和设计院思路的互文关系，就能够理解为什么毛泽东在七千人大会讲话中，反复强调为什么要民主的基础上集中和集中指导下的民主，这是就概念职能和技术职能之间的相互支持关系发言。同时对这一段话也应该会有新的理解："没有民主，意见不是从群众中来，就不可能制定出好的路线方针、政策和办法。我们的领导机关，就制定路线、方针、政策和办法这一方面说来，只是个加工工厂。大家知道，工厂没有原料就不可能进行加工。没有数量上充分的、质量上适当的原料，就不可能制造出好的成品来。如果没有民主，不了解下情，情况不明，不充分搜集各方面的意见，不使上下通气，只由上级领导机关凭着片面的或者不真实的材料决定问题，那就难免不是主观主义的，也就不可能达到统一认识，统一行动，不可能实现真正的集中。"②

在设计院思路下，由于缺乏下级的理解和主动支持，为提升执行力度，像徐水县委那样在试点过程中引入专政手段对付下级和群众，以图"轰动局面"，就似乎不可避免。1958 年许多高级官员就开始对下级行使"拔白旗""反对保守主义"等打击手段，推动下级的跟随。1959 年一些高官通过扣右倾机会主义帽子打击批评意见。这都不是偶然的，而是设计院思路需要通过强硬手段为自己开辟道路。这些"反民主"手段的过度使用，与设计院思路这样一种反民主的决策模式因果相关，事先需要反民主的打击手段去"轰开局面"，事后需要反民主手段去对付难于处理的批评意见。正是因为在设计院决策模式下，很多"消极被动的"下级干部受到过不公正的打击，这个怨气积累下来，到合适的时候就会起作用。在七千人大会中，"有人提出，对中央各部部长、省委第一书记，要发动地县同志提意见，两头挤"。这个建议得到接纳，追加三天时间专门用于开"出气会"。一位亲历者看到许多积极参与 1958 年共产主义试点和推广的省委书记，如河南的吴芝圃、安徽曾希圣，都受到严肃批评，"毛主席发动县委批评地委，地委和县委批评省委……当时的批评会就同斗争会一样，非常紧张"。③ 毛泽东发动或者容许自下而上的批评，也算是对高级干部中间顽固的设计院思路一次纠偏。

针对官场机会主义的顽症，纠偏始终效果不佳，许多高官对于设计院思路的迷恋和对加工厂思路的拒斥，使得另外一个更为深远的政治判断开始逐步形成，官场机会主义行为就此被视为一种阶级利益的自我呈现，临终之前的毛泽东回顾说"十三年后重提阶级斗争问题"。

四、历史和政治如何在党史国史写作中再现

在执行过渡时期总路线的时期，出现过第一次官场机会主义"跟风"热潮：1956 年河北省第一个宣布完成合作化，许多省"跟风"，导致 1956 年底就迅速完成了全国的"转社"；北京 1956 年 1 月宣布完成全行业公私合营，结果引发跟风狂潮，全国在不到一个月时间内都完成了。在 1958 年提出社会主义建设总路线之后，所谓的共产主义试点的跟风推广，导致了严重的"五风"（共产风、浮夸风、特殊化、强迫命令与瞎指挥），这是官场机会主义的另一次集中体现。

今天回顾，1953 年的过渡时期总路线和 1958 年的社会主义建设总路线，应该算是毛泽东执政早期两个最重要的决策，所以才都被冠名为"总路线"。但是这两大决策先是共同受到官场机会主义的严重干扰和扭曲，随后这些在毛泽东看来应该属于新制度支撑点的决策，在 1962 年还被随意地改变，这就导致高层分歧严重加剧了。

近三十多年的党史写作中，官场机会主义行为的重要性反而提升了，成了解释历史与政治的主要

① 毛泽东：《工作方法六十条（草案）》（1958 年 1 月 31 日），《毛泽东思想万岁》第 58—60 卷，1968 年，第 28 页。

② 毛泽东：《在扩大的中央工作会议上的讲话》（1962 年 1 月 30 日），中央文献研究室编：《毛泽东文集》第 8 卷，北京：人民出版社，1999 年，第 290、294 页。

③ 张素华：《变局——七千人大会始末》，北京：中国青年出版社，2006 年，第 322、344 页。

机制，还近乎遮蔽了大部分的历史研究视野。党史国史写作中，明显有一种过于急切地为机会主义行为寻找解释的心态。这些说法我们都很熟悉，其实都是为官场机会主义行为寻找解释的：“在一九五五年夏季以后，农业合作化以及对手工业和个体商业的改造要求过急，工作过粗，改变过快，形式也过于简单划一，以致在长期间遗留了一些问题。”“一九五八年，党的八大二次会议通过的社会主义建设总路线及其基本点，其正确的一面是反映了广大人民群众迫切要求改变我国经济文化落后状况的普遍愿望，其缺点是忽视了客观的经济规律。”“由于对社会主义建设经验不足，对经济发展规律和中国经济基本情况认识不足，更由于毛泽东同志、中央和地方不少领导同志在胜利面前滋长了骄傲自满情绪，急于求成，夸大了主观意志和主观努力的作用，没有经过认真的调查研究和试点，就在总路线提出后轻率地发动了‘大跃进’运动和农村人民公社化运动，使得以高指标、瞎指挥、浮夸风和‘共产风’为主要标志的左倾错误严重地泛滥开来。”

为了解释官场的机会主义行为，连群众的愿望都拿出来搪塞，这种急切求解的心态很不可取。结果却很意外，这在学术界激起了广泛响应，由此导致学术研究的机会主义蔓延。这体现为学术研究追求最小化信息搜集和知识学习成本，集中体现在两个方面：许多党史学者倾向于把新闻性很强的事件作为主要的立论依据（这可以最小化搜集信息的成本）；还有就是发展出一种作为历史方法论的“个人崇拜”，即以某个人的言论或者心理偏好作为历史和政治现象背后的唯一动力（此种方法论起源于赫鲁晓夫的秘密报告，报告说一切坏事都取决于斯大林的性格缺陷，由此获得一种历史或者政治解释模式：某个大人物是推动重大历史或者政治事件的唯一动力），这种党史写作的政治风险小，同时理论自由度大，可以方便地挣脱学术规则的约束。

这样一种对于历史和政治的粗糙处理方式，还有着知识社会学方面的原因，曼海姆在讨论“科学政治学的前景”时，指出“马克思跨出的最重要的一步却是抨击社会主义中的乌托邦因素。从一开始他就拒绝制定一套穷尽一切的目的。他认为不可能取得任何可以脱离过程本身的规范……因为未来本身也将在它形成的实际辩证过程中被决定”。但是，相反的态度却很容易在知识分子和官员中流行，因为“现代文化的主要特征，是倾向于把事物尽可能地包括在理性的领域内，并将它们置于行政控制之下，另一方面又尽量把‘非理性’的因素减少到零”；“所有官僚思想的根本倾向是把一切政治问题变成行政问题”；“官员理所当然地认为，由具体的法律规定的具体秩序，就等同于普遍的秩序”。[①] 官员和学界都追捧确定性和行政特征，也形成今天再现那段历史的认识论原因。

毛泽东强调没有调查就没有发言权，在延安整风时期就已经叫教条主义休息，还长期强调从群众中来到群众中去的认识论循环。这是把管理领域看作是存在着相互斗争的“非理性领域”（曼海姆语），给确定性留下的空间要少很多。毛泽东这种态度在官场和学界中都只得到少数人拥护。我们今天在回顾历史的时候，学界和官场多数显然是同意“脱离过程的规范”，包括使用的很多概念，例如经济规律，都是体现“脱离过程的规范”那种思想的。依据西蒙的经典分析，经济规律等价于经济学中间的最优决策，实际中间是无法达到的。支配目前写史的方法及其背后的知识社会学，很难公正地呈现历史和政治场域中相互辩论的两种不同主张，结果当然是设计院思路得到了过度呈现和肯定，而毛泽东的加工厂思路及其内在理路就此被遮蔽掉了。

（责任编辑　欣　彦）

① ［德］曼海姆：《意识形态与乌托邦》，黎鸣译，北京：商务印书馆，，2000 年，第 128、115、119 页。

胡塞尔与舍勒：精神人格的结构分析与发生分析及其奠基关系问题

倪梁康

【摘要】从总体上看，胡塞尔的人格现象学思考和研究是沿着“人格（Person）”这个概念所具有的两个词义的方向展开的：其一，对与自然主义观念相对立的人格主义观点的探讨，以及对精神世界之构成的现象学描述，它涉及人格自我（das personale Ich）或精神自我（das geistige Ich）与自然世界的关系，亦即心灵与自然以及心灵与肉体的关系；其二，对与社会和共同体问题相对应的个体问题的探讨，以及通过同感（Einfühlung）对他人的构造问题，它涉及个人自我（das persönliche Ich）或个体主体性与社会主体性（die individuelle oder soziale Subjektivität）的关系问题亦即心灵与心灵的关系问题以及交互主体性问题。我们暂且不去讨论这两个含义之间是否存在某种内在联系的问题，例如彼此的奠基关系问题，而只关注它们的相互蕴含关系。

【关键词】胡塞尔；舍勒；精神人格；奠基问题；比较研究

中图分类号：B516.52　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2017）01－0073－18

作者简介：倪梁康，（广州 510275）中山大学哲学系暨现象学研究所教授。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“《胡塞尔文集》中译”（12&ZD124）

一、引论：“人格（Person）”以及“人格现象学”的双重含义

在1931年初写给亚历山大·普凡德尔（Alexander Pfänder，1870－1941年）的信中，胡塞尔谈到他贯穿在其整个弗莱堡工作时期的“新的、极为广泛的研究”计划，其中首先便包括了“人格现象学与更高级次的人格性现象学”（Phänomenologie der Person und der Personalitäten höherer Ordnung）[①]，在这些新研究中产生的手稿，“数量已经增加到了无法控制的地步。其间一再地产生出这样的担忧：在我这个年龄，我自己是否还能将这些托付给我的东西最终加以完成。激情的工作导致我一再地经受挫折并一再地陷入忧郁。最终留存下的是一种普遍的、压抑的基本情绪，是危险地坠落了的自身信任”。（书信Ⅱ，180）这里的表述如实地反映出胡塞尔自弗莱堡就职（1916年）以来对自己在人格或人格性研究工作方面所持的总体的悲观与不满态度。由此便可以理解，直至1927年，海德

① 胡塞尔在这里接下来还提到的是：“文化现象学、人的周围世界一般的现象学；超越论的‘同感’现象学与超越论的交互主体性的现象学，作为世界现象学的‘超越论感性学’，即纯粹经验世界的现象学，时间与个体化，作为被动性构造成就理论的联想现象学，逻各斯现象学、‘形而上学’的现象学问题域等等。”（书信Ⅱ，180）——这里还需要留意一点：胡塞尔在这里所说的是“人格现象学”，而非“人格本体论”或“人格伦理学”。在梅勒的论文《胡塞尔的人格伦理学》中所讨论的主要是后两者。（参见［比利时］乌尔里希·梅勒：《胡塞尔的人格伦理学》，陈联营译，《中国现象学与哲学评论》第13辑，《现象学与神学》，上海：上海译文出版社，2014年，第275—298页。）

格尔在《存在与时间》中还写道："胡塞尔关于'人格性（Personalität）'的研究至今尚未印行。"但他在这里同时也指出："问题提法的根本倾向早在'哲学作为严格的科学'这篇论文中就表现出来了（《逻各斯》I，1910 年，第 319 页）。《纯粹现象学与现象学哲学的观念》（《胡塞尔全集》IV）的第二部分更为深入地推进了这一研究。"（GA 20，47，Anm. 1）当然，海德格尔在这里预告的《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第二卷，是在胡塞尔去世后才作为其遗稿而整理出版的。

这里所说的"人格"，其对应的德文是"Person"。这个词实际上具有两个基本的含义，因此有必要对它们进行分别讨论。① 尽管无论是在胡塞尔那里，还是在舍勒那里，它们都不始终明显地以相互分离的形式出现，而更多是含糊、交织地包含在作为名词的"Person"中，然而它们在作为其派生的形容词和抽象化名词出现时则常常可以得到相对清晰的界定：

1. 作为普遍精神生活的人格：它在胡塞尔那里基本上等于"精神的"，常以形容词"personal"的方式得到表明，也可以通过名词"Personalität"得到强调。这个意义上的"Person"问题是在与自然或自然世界相对应的语境中得到讨论的。它的抽象名词"Personalität"更应当被译作"人性"或"人格性"。② 这也是在上引胡塞尔和海德格尔说法中谈及的"人格"或"人格性"。我们可以将它称作"第一人格问题"。这方面的阐述包含在胡塞尔在关于"自然与精神"问题下所做的所有思考中。③ 这些思考延续的时间如此之长，内容如此之丰富，以至于耿宁在为 2001 年出版的《自然与精神》（《胡塞尔全集》第 32 卷）所撰书评中可以说："《胡塞尔全集》中的遗稿出版得越多，就越清楚地表明，胡塞尔哲学的主要问题与其说是为科学进行绝然性论证的问题（'笛卡尔的动机'），远不如说是与自然科学相对的意识、主体性、人格、精神的科学和哲学的独立性问题。"④ 这里提到的"人格"，主要是指第一意义上的人格概念。如果耿宁在这里作为"胡塞尔哲学主要问题"所列出的前者代表着"笛卡尔的动机"，那么后者应当就更多地代表着"黑格尔的动机"，或者也可以说代表着在黑格尔之前的"维柯的动机"，代表着在黑格尔之后的"狄尔泰的动机"。这两个动机贯穿在胡塞尔于纯粹意识现象学研究以及人格现象学研究中进行的横意向性的结构分析和纵意向性的发生分析之始终。

2. 作为个体之个性的人格：它在胡塞尔那里是"普遍的"、"共同体的"的对应项，常常以形容词"persönlich"的方式得到表明，也可以通过名词"Persönlichkeit"得到强调。在此意义上的"Person"问题是在与共同生活与社会行为相对应的语境中得到讨论的。它的抽象名词"Persönlichkeit"更应当被译作"个性"或"个人性"。⑤ 这个意义上的"人格"可以被称作"第二人格问题"。施特

① 辛哈所做的关于胡塞尔"人格"概念的专论并未看到这个概念中的双重含义。参见 Debabrata Sinha，"Der Begriff der Person in der Phänomenologie Husserls"，in *Zeitschrift für philosophische Forschung*，Bd. 18，H. 4（Oct. – Dec.，1964），S. 597 – 613.

② 在此方向上的研究例如可以参见 Thomas M. Seebohm，"Husserl on the Human Sciences in *Ideen* II"，in L. Embree and T. Nenon（eds.），*Husserl's Ideen*，Springer：Dordrecht 2013，pp. 125 – 140.

③ 对此问题域的讨论可以参见胡塞尔的以下身前发表的和未发表的文稿与讲座稿：1、《哲学作为严格的科学》（1910 年，《全集》第 25 卷：《文章与讲演（1911 – 1921 年）》）；2、《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第 2 卷（1913 – 1924 年，《全集》第 4 卷）。3、"自然与精神"演讲（1919 年夏季学期，《全集》第 25 卷：《文章与讲演（1911 – 1921 年）》）；4、《自然与精神》讲座（《全集资料编》第 4 卷：《自然与精神（1919 年夏季学期讲座）》）；5、《自然与精神。实事科学与规范科学。自然科学与精神科学》（1920/1924 年夏季学期"伦理学引论"讲座附论，《全集》第 37 卷：《伦理学引论（1920/1924 年夏季学期讲座）》）；6、《自然与精神》讲座（《全集》第 32 卷：《自然与精神（1927 年夏季学期讲座）》）。

④ ［瑞士］耿宁：《胡塞尔论"自然与精神"》，方向红译，［瑞士］耿宁：《心的现象》倪梁康编，北京：商务印书馆，2012 年，第 405 页。

⑤ 在此方向上的研究例如可以参见 J. G. Hart，*The Person and the Common Life. Studies in a Husserlian Social Ethics*，Dordrecht u. a.，1992.

拉塞尔编辑出版的《笛卡尔式的沉思》第五沉思[①]、耿宁编辑出版的三卷本《交互主体性现象学》[②]、比梅尔编辑出版的《观念 II》中的部分内容[③]，以及舒曼编辑出版的“胡塞尔对埃迪·施泰因国家考试论文所做的摘录”[④]，主要是讨论这个问题的。

从总体上看，胡塞尔的人格现象学思考和研究也是沿着这两个词义的方向展开的：其一，对与自然主义观念相对立的人格主义观点的探讨，以及对精神世界之构成的现象学描述。它涉及人格自我（das personale Ich）或精神自我（das geistige Ich）与自然世界的关系，亦即心灵与自然以及心灵与肉体的关系。其二，对与社会和共同体问题相对应的个体问题的探讨，以及通过同感（Einfühlung）对他人的构造问题。它涉及个人自我（das personliche Ich）或个体主体性与社会主体性（die individuelle oder soziale Subjektivität）的关系问题，亦即心灵与心灵的关系问题以及交互主体性问题。我们暂且不去讨论这两个含义之间是否存在某种内在联系的问题，例如彼此的奠基关系问题，而只关注它们的相互蕴含关系。

无论如何，这两方面的思考都曾——如海德格尔所说——既包含在胡塞尔身前发表的《哲学作为严格的科学》的长文中，也包含在他身前未发表的《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第二卷中，而且两者尤其在《观念 II》的第三篇中密切地、乃至不可区分地交织在一起。前一方向的思考更多将胡塞尔与狄尔泰联系在一起，后一方向的思考则更多将他与利普斯联系在一起。“人格”可以在此双重意义上被理解为“交互人格的精神生活（interpersonal spiritual life）”[⑤]，并在这两种相互交织为一的含义中受到胡塞尔的讨论和分析。

我们在此对胡塞尔与舍勒的人格现象学的讨论将会在这两个方向上伸展。[⑥] 这里题为“胡塞尔与舍勒：精神人格的结构分析与发生分析及其奠基关系问题”的第一部分将讨论胡塞尔和舍勒的第一个意义上的人格现象学，它也可以被称作“精神现象学”或“文化现象学”。随后在“胡塞尔与舍勒：交互人格经验的直接性与间接性问题”标题下进行的比较和讨论则是针对胡塞尔与舍勒在交互主体性或同感问题上的思考而发，这第二个意义上的“人格现象学”也可以被称作“交互主体性的现象学”或“同感现象学”。

二、从狄尔泰到胡塞尔和舍勒的人格问题研究

这里首先需要指出耿宁的一个看法：“仅就胡塞尔探讨交互主体性问题的那个最早时期（1905－1910 年）而言，就已经必须指明一个全然不同的视角，他正是在这个视角下提出这个问题：对社会的精神世界的特殊经验问题以及在这个‘世界’所固有的动机引发关联中的历史问题。这是一个与其说是将胡塞尔与特奥多尔·利普斯、不如说是与威廉·狄尔泰联系起来的视角。”（Hua XIII，XXXII）

---

① ［德］胡塞尔：《笛卡尔式的沉思与巴黎讲演》，《胡塞尔全集》第 1 卷，施特拉塞尔编，海牙：马尔梯努斯·奈伊霍夫出版社，1950 年。

② ［德］胡塞尔：《交互主体性现象学》第一部分：1905－1920 年、第二部分：1921－1928 年、第三部分：1929－1935 年，［瑞士］耿宁编：《胡塞尔全集》第 13、14、15 卷，海牙：马尔梯努斯·奈伊霍夫出版社，1973 年。

③ ［德］胡塞尔：《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第 2 卷，《胡塞尔全集》第 4 卷，玛利·比梅尔编，海牙：马尔梯努斯·奈伊霍夫出版社，1952 年。——这一卷的内容既涉及前一个意义上的人格，即精神生活意义上的“personales Ich”（Hua IV，321），也涉及后一个意义上的人格，即个体自我意义上的“persönliches Ich”连同其“个人的特性或性格特征”（Hua IV，249）。

④ Vgl.“Husserls Exzerpt aus der Staatsexamensarbeit von Edith Stein”，edited by Karl Schuhmann，in *Tijdschrift voor Filosofie*，Nr. 53，1991，S. 686－699.

⑤ T. M. Seebohm，“Husserl on the Human Sciences in *Ideen II*”，a. a. O.，S. 129.

⑥ 舍勒和胡塞尔在人格问题以及伦理学上的思想关联，也可参看［比利时］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。

这个不仅为胡塞尔而且也是舍勒所接受的狄尔泰视角，就是我们在前一节中所说的“作为普遍精神生活的人格”之视角。海德格尔在 1925 年《时间概念历史导引》讲座的第 13 节“指明在现象学中对存在本身之意义问题和对人之存在问题的错失”中曾对这个人格主义视角做过较为细致的说明。他在这一节的 a）、b）、e）三小节中专门讨论狄尔泰、胡塞尔和舍勒的人格理论或“人格主义心理学”。这些讨论可以被我们用作具有双重意义上的“引论”[①]：一方面是因为海德格尔用它来引出他自己的“此在分析”的引论：人格理论在这里可以说是此在分析的前奏；另一方面，它也可以被用作人格现象学问题的一个历史的和系统的引论：我们在这里用它来引出胡塞尔和舍勒的人格描述与分析。

海德格尔用“人格主义心理学”的说法来命名和标示自狄尔泰开始的现象学人格问题研究趋向。这主要是指在上述在人格的双重词义中包含的第一个方向：精神科学的和人格主义的研究方向。海德格尔认为，狄尔泰的人格主义是对当时在心理学中盛行的自然主义的一种反叛。在此意义上，狄尔泰的“人格”，是“自然的对掷（Gegenwurf）”或“对自然的反作用（zurückwirken）”[②]。他不仅区分自然与人格，也区分自然科学与精神科学，最后也区分自然科学及自然主义心理学的“说明”方法与精神科学及人格主义心理学的“描述”方法。

狄尔泰的这个立场当时在总体上被胡塞尔和舍勒所接受。严格说来，可以明显地看到这里有一个双向的相互作用存在：从胡塞尔和舍勒方面来看，他们在以现象学的方式实施狄尔泰的工作——开创一门与自然主义心理学相对立的“人格主义的”或“精神科学的”心理学[③]；而就狄尔泰方面而言，胡塞尔和舍勒的现象学也为他开启了一个新的领域，并且提供了一种新的方法，一种以往被他称作对心理现象的“描述”和“分析”、而且如今已在现象学家那里得到出色实施的方法。因此海德格尔也指出：“狄尔泰是第一个理解了现象学诸意图的人。”（GA 20，163）

狄尔泰将人（Mensch）理解为人格（Person），并开创了一门新的心理学。实际上它是一门人学，或如海德格尔所说，“一门关于人的科学，它对人进行第一性的把握，一如他作为人格、作为历史中行动的人格而生存的那样”（GA 20，163）。在这里已经可以发现：人格在狄尔泰那里是一个历史的和发展的概念。黑格尔哲学以及真理观在狄尔泰这里留下了明显的作用痕迹，而且是双重的：它不仅表现在将人格与历史和发展的概念结合在一起，而且也将总体的概念纳入进来。人格在狄尔泰那里同时也是一个总体的概念：“在每个存在的瞬间，这个人格都在进行反作用，它是完整的人格，不仅仅是意愿的、感受的和观察的人格，而始终是同时以一切归一的方式在进行；人格的生命联系在每个处境中都是这样一种发展的人格。”（GA 20，163）海德格尔所说的狄尔泰人格主义心理学，实际上就是这个意义上的历史哲学与生命哲学或精神科学的共同体。

海德格尔使用的这个意义上的“人格主义心理学”概念，应当主要来自舍勒。在狄尔泰和胡塞尔那里，“人格主义”一词较少出现，偶尔有之，也是以自然主义的对立概念的身份，较少带有完全积极的、实事性的内涵。这多半是因为思想史上的“人格主义”概念通常被理解为一种对人格上帝

① 海德格尔的这个双重意义上的引论的修订版后来被纳入其《存在与时间》的第 10 节：“此在分析与人类学、心理学、生物学之间的划界。”

② M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Sommersemester 1925), GA 20, Klostermann: Frankfurt am Main 1994, S. 165.（以下凡引《海德格尔全集》，均仅在正文中给出该全集的简称“GA”、卷数和页码。）

③ 胡塞尔常常使用“人格心理学”概念，并将它用作“自然心理学”的对应概念或对掷概念（参见卡尔·舒曼：《胡塞尔年谱》，海牙：马尔梯努斯·奈伊霍夫出版社，1977 年，第 203、251、315 页）。他还随之区分“自然主义的观点”与“人格主义的或实事科学的与精神科学的观点”以及“自然的经验”与“精神的经验”等等（手稿：A V 4408 – 112）。

的主张。这也正是舍勒人格主义伦理学或人格主义现象学的主张。[①] 因此，它在舍勒那里具有一个积极的、奠基性的含义，如海德格尔所说，“就舍勒将人格视作行为的统一、即行为的意向性这一点而言，他说：人的本质是朝向某物的意向，或者如他所言，是超越的姿态本身。——人是一种永恒的超出－朝向，就像帕斯卡尔将人标示为上帝寻求者一样”。(GA 20，181)

然而在海德格尔那里，“人格主义”更多是一个批判性的概念。对他来说，人格主义在舍勒的那里是“失败的尝试”(GA 20，174)。海德格尔将精神哲学或意识哲学以及与此相关的人格主义都视作“对存在本身之意义问题和对人之存在问题的错失”[②]，对此错失的“指明”和“理解”仅仅是他引出自己的存在问题的前奏：在提出自己对在“人格”问题研究上胡塞尔的纯粹性要求与舍勒的超越性前设的批评时，海德格尔已经站在了自己的立场上——存在论的立场。从这个立场出发，“所有由狄尔泰和柏格森规定下来的‘人格主义’流派，所有哲学人类学倾向”，都同狄尔泰和柏格森一道受制于他们的“问题域的限度”以及“概念性的限度”，而且，在海德格尔看来，“即使原则上更为透彻的现象学的人格阐释也不曾进入此在的存在问题这一维度”。[③] 这同时意味着，从海德格尔的这一立场出发，不仅人格主义和精神科学的思想取向被弃之不顾，而且“人格”概念本身最终也成为一个有问题的、有待克服的概念，[④] 人格问题研究实际上最终已被放弃，取而代之的是立足于基础存在论的此在分析。

事实上，我们在此也只是将海德格尔的批评当作引出我们这里所要讨论问题的前奏，以引出胡塞尔和舍勒的人格问题思想路径。因而在接下来的分析中，我们还是要回到毋宁说是在海德格尔那里“被错失”[⑤] 的人格问题研究上来。

三、胡塞尔与舍勒的人格结构现象学

在胡塞尔通过《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第一、二卷所要表达的系统现象学研究的构想中，人格现象学属于现象学哲学的一部分，它与人格主义心理学的研究是平行的。在这里，人格现象学的问题首先必须为一个人格结构的问题，而后作为一个人格发生的问题出现。这也意味着，它首先是现象学的意识结构分析的课题，而后是现象学的意识发生分析的课题。在此意义上可以理解，胡

① 舍勒的代表作《伦理学中的形式主义和质料的价值伦理学》第一版的副标题是“尤其关注伊曼努尔·康德的伦理学”，第二版之后的副标题则为“为一门伦理学人格主义奠基的新尝试”。舍勒对此曾做出说明：“笔者在这里所阐释的一个原理是：一切价值，也包括一切可能的实事价值（Sachwert），此外还有一切非人格的共同体和组织的价值，都隶属于人格价值；这个原理对笔者来说是如此重要，以至于他在书名中也把他的研究称作‘一种人格主义的新尝试’”。(参见 M. Scheler，*Gesammelte Werke*，Bd. II，Francke Verlag：Bern und München，1980，S. 14. 以下凡引《舍勒全集》，均仅在正文中给出该全集的简称“GW”、卷数和页码。)

② 或者说“对存在本身的问题与意向者存在（Sein des Intentionalen）的问题的错失”。分别参见海德格尔：GA 20，S. 157，S. 179.

③ ［德］海德格尔：《存在与时间》，GA 2，第 47 页。

④ 海德格尔在《存在与时间》中明确地写道，“主体、心灵、意识、精神、人格”是一些可疑的名称，因为“使用这些名称的时候仿佛无须乎询问如此这般标明的存在者的存在。所以，如果我们避免使用这些名称，就像避免使用‘生命’与‘人’这类词来标识我们自己所是的那种存在者一样，那么这并非是一种术语上的偏辇（Eigenwilligkeit）。”(Heidegger，GA 2，S. 47.)

⑤ 这里可以参考波尔诺夫（O. F. Bollnow）在其经典研究著作《狄尔泰哲学引论》1967 年第三版序言中对海德格尔的批评：“自《存在与时间》出版后，海德格尔的强劲扩展的影响一度将狄尔泰的影响挤到了台后。对于许多人来说，海德格尔的此在存在论似乎以一种澄清了的和彻底化的方式接受了在狄尔泰那里始终还处在某种不确定状态中的东西。因而狄尔泰看起来已经被新近的发展所超越。然而惟有对海德格尔的存在论所做的透彻批判分析才能表明，他的思考的彻底性是以对提问的强烈限制和窄化（Verengung）为代价的，而且要想继续富有成效地前行，就必须再度回到狄尔泰的更为开放的、尽管起初还显得不够决断的起点上去。”(波尔诺夫：《狄尔泰哲学引论》，斯图加特等地，1967 年，第三版序言，第 8 页。)

塞尔为何将人格的关系视作“意向关系”①。人格一方面处在“它与实在事物的各种关系中”②，而另一方面，“虽然人格是统一的同一极（Identitätspol），是对于诸性格以及诸如此类而言的基质（Substrat für Charakter und dergleichen），但所有这些都回溯到这个体验流之上”。③ 在此双重意义上，就人格的结构而言，可以用胡塞尔在其《内时间意识现象学讲座》中使用的“横意向性”④ 来表达这里的实事状况；而就人格的发生而言，则可以用胡塞尔在此使用的“纵意向性”（Hua X，128，482）来表达这里的实事状况。这也与耿宁讨论过的“意识的共时统一或同时统一问题”以及与之相对的“意识的历时统一或演替统一问题”相呼应。⑤

这里的“横意向性”所指的首先是贯穿在人格行为中的意识体验之意向活动与意向相关项的基本结构，尤其是意向活动对意向相关项的构造；其次它还进一步意味着在此结构和构造活动中包含的各种人格行为的奠基关系。它们与海德格尔所说的“意愿的、感受的和观察的人格”是基本一致的，但在排列顺序上存在差别。在胡塞尔那里恰恰相反，人格的行为动机顺序更应当如泽伯姆所说的那样是“表象的、感受的、评价的、欲求的和行动的人格”⑥。这里对人格行为顺序排序涉及胡塞尔对它们之间存在的奠基关系的确定。梅勒指出“对于胡塞尔来说，在这些种类的行为之间存在着一个不可倒逆的奠基顺序：意愿行为奠基于感受行为之中，而它们两者又都奠基于理智行为之中”，他也将这些行为称之为“理论认知的、感受－评价的以及意愿和行动的”。⑦ 如果我们划分得更细致些，那么在认知的或表象的行为中一方面还可以区分出感知的、回忆的、想象的、图像化的和符号化的行为以及奠基于其中的判断、表达等行为，在它们之间同样存在着一个不可倒逆的奠基顺序；另一方面是在感受行为中还可以区分出爱与恨的行为及同乐与同苦、羞愧与忿怒、喜欢与厌恶等情感活动，在它们之间并不必然存在类似在认知行为之间可以发现的明确奠基关系。

这里的所谓“奠基关系”，在胡塞尔的《逻辑研究》中便已得到说明：“一个行为的被奠基并不是指这个行为——无论在哪种意义上——建立在另一些行为之上，而是意味着，就其本质，即就其种类而言，被奠基的行为只有建立在奠基性种类的行为上才是可能的。”（Hua XIX，II/2，A650/$B_2$178）梅勒所说的这种奠基顺序的不可逆性曾经被布伦塔诺定义为“单方面的可分离性”，即没有感受－评价行为和意愿行为，理智行为还是可以想象的；而没有意愿行为，感受－评价行为也还是可想象的；但反之则不成立。⑧ 这个奠基顺序也是为康德哲学所主张的，并且在布伦塔诺那里以“每一个行为或者是一个表象，或者以表象为基础”⑨ 的方式而得到体现。胡塞尔继承了这个传统，在总体上将非客

① 参见［德］胡塞尔：《手稿》（1928 年圣灵降临节假期），AV7/110－116，转引自《胡塞尔年谱》，同上书，第 334 页。

② T. M. Seebohm，“Husserl on the Human Sciences in *Ideen II*”，in L. Embree and T. Nenon（eds.），*Husserl's Ideen*，Springer：Dordrecht 2013，S. 132：“The I as person，the egoic person，is given in this world in its relations to the real things as a representing，feeling，evaluating，striving，and acting person.”

③ ［德］胡塞尔：《手稿》AVI 15，转引自 Debabrata Sinha，“Der Begriff der Person in der Phänomenologie Husserls”，in a. a. O.，S. 598.

④ 参见［德］胡塞尔：《内时间意识现象学》，《胡塞尔全集》第 10 卷，倪梁康译，北京：商务印书馆，2010 年，第 129、483 页。（以下凡引《胡塞尔全集》，均仅在正文中给出该全集的简称“Hua”、卷数和页码。）

⑤ 参见［瑞士］耿宁：《意识统一的两个原则：被体验状态以及诸体验的联系》，《心的现象——耿宁心性现象学研究文集》，北京：商务印书馆，2012 年，第 207 页。

⑥ T. M. Seebohm，“Husserl on the Human Sciences in *Ideen* II”，in L. Embree and T. Nenon（eds.），*Husserl's Ideen*，a. a. O.，S. 132.

⑦ U. Melle，“Husserl's personalist ethics”，in *Husserl Studies*，2007，Nr. 23，S. 4，S. 14.

⑧ 参见 U. Melle，“Husserl's personalist ethics”，a. a. O.，S. 4.

⑨ ［德］布伦塔诺：《出自经验立场的心理学》，汉堡：费利克斯·麦纳出版社，1973 年，第 1 卷第 2 篇第 1 章第 3 节，第 120 页：“它们［心理现象］或者就是表象，或者建基于作为其基础的表象之上。”

体化的行为视作必须奠基于客体化行为之中的行为。①

这个奠基顺序也可以在佛教唯识学这门有着漫长的跨民族、跨语言历史的东方意识哲学中找到应和与支持。世亲以来的唯识学将意识或“心”（citta）分为八种（阿赖耶、末那、前六识），它们意味着心的主体；而从属于它们的精神作用或心的现象则有五十一种（如惭、愧、忿、覆、悭、嫉、恼、害、恨、谄、诳、憍等），它们被称作“心所”（caitta）。从“心王－心所”的命名上已经可以看出，在它们之间也存在着一种不可逆的奠基关系。

但在舍勒的人格结构分析中，这个“意向的（intendierend）”向度被“感受的（fühlend）”向度所取代。这并不表明舍勒取消了胡塞尔“意向性”的视角。舍勒同样区分意向的和非意向的感受。舍勒的做法仅仅意味着，在他那里，感受的向度取代了意向的向度，成为其人格现象学或感受现象学（Gefühlsphänomenologie）的核心范畴。在这一点上，他在很大程度上与海德格尔处在同一战线上，同时也在一定意义上处在与胡塞尔相对立的战线中。② 在《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》一书“前言”中，舍勒曾介绍过他的思考和研究系统：除了当时即将出版的社会学和宗教哲学方向上的研究成果之外，他在这部代表作发表前就已经“在感受现象学的（gefühlsphänomenologisch）、道德批判的和伦理学运用方面”发表了一些研究成果（GW 2，4）。③ 事实上，与胡塞尔和海德格尔相比，舍勒的现象学研究是以对感受的分析见长的，他对爱与恨、同情、羞耻、恭敬、屈辱、怨恨④等感受的描述分析已经成为感受现象学研究的经典，并且越来越强烈地影响着今天的情感问题讨论，无论这些讨论是以情感哲学或情感社会学的名义进行，还是以感受理论研究或情感历史研究的名义进行。⑤

但与今天大多数情感哲学的努力不同，舍勒并不只是进行一些孤立的感受现象学分析，反对在此意义上的片断、零碎的“连环画现象学（Bilderbuchphänomenologie）”⑥，而是试图将它们纳入自己的价值感受现象学和人格主义伦理学的系统，指出它们之间的奠基关系。因此，他在进行具体的感受分析的同时也强调“对体系的意愿”的合理性，强调“实事本身构成一个体系的联系”（GW 2，3－4）。

---

① 对此还可以参见 U. Melle，“Objektivierende und nicht-objektivierende Akte”，in Samuel Ijsseling（ed.），*Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*，Phaenomenologica 115，Kluwer Academic Publishers：Dordrecht/Boston/London，S. 35-49；倪梁康：《客体化行为与非客体化行为的奠基关系问题——从唯识学和现象学的角度看识与智的关系》，《哲学研究》2008 年第 11 期，第 80—87 页；倪梁康：《客体化行为与非客体化行为的奠基关系再论——从儒家心学与现象学的角度看“未发”与“已发”的关系》，《哲学研究》2012 年第 8 期，第 28—35 页。

② 对此还可以参见倪梁康：《现象学背景中的意向性问题》，《学术月刊》2006 年第 6 期，第 47—50 页。

③ ［瑞典］舍勒：《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》，伯尔尼：弗兰克出版社，1980 年；中文本，倪梁康译，北京：商务印书馆，2011 年，第 4 页。（以下引用舍勒时仅在正文中给出《舍勒全集》的卷数和页码，即中文本的边码）。

④ 舍勒对同情、羞耻、恭敬等情感心理的分析以及他提出的“伦常明察”的概念，意味着他已经对孟子所提到所有德性四端都做了感受现象学的讨论。

⑤ 前一类的研究文献例如可以参见 Christoph Demmerling/Hilge Landweer，*Philosophie der Gefühle：Von Achtung bis Zorn*，Verlag J. B. Metzler：Stuttgart 2007；Heiner Hastedt，*Gefühle：Philosophische Bemerkungen*，Reclam-Verlag：Stuttgart 2005。后一类的研究文献例如可以参见 Agnes Heller，*Theorie der Gefühle*，VSA-Verlag：Hamburg 1981，该书的第一部分题为“感受的现象学（Phänomenologie der Gefühle）”，第二部分题为“感受的社会学”；此外还可以参见 Jan Plamper，*Geschichte und Gefühl：Grundlagen der Emotionsgeschichte*，Siedler Verlag：München 2012，Ute Frevert（Autor），Bernhard Jussen（Herausgeber），Susanne Scholz（Herausgeber），*Vergängliche Gefühle*，Wallstein Verlag：Göttingen 2013，Eva Weber-Guskar，*Die Klarheit der Gefühle：Was es heißt，Emotionen zuverstehen*，Walter de Gruyter：Berlin，2009。值得注意的是，从自然科学角度讨论感受问题的文献可以被视作第三类，它们大都未没有顾及舍勒的研究。例如参见 Martin Hartmann，*Gefühle-Wie die Wissenschaften sie erklären*，Campus Verlag：Frankfurt/New York 2005，Joseph LeDoux，*The Emotional Brain. The Mysterious Underpinnings of Emotional Life*，Simon and Schuster：New York，1996.

⑥ ［瑞典］舍勒：《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》，同上书，第 11 页。这个批评也可以被用来针对胡塞尔的“非历史的”的现象学（GW VII，330）。海德格尔正是在此意义上——无论他在用词上是否受到过舍勒的影响——批评胡塞尔：“由于每个结构最终都必须在其自身上得到指明，现象学的研究方式首先获得了一种如人们所说的连环画现象学的特征或视角，即人们根据个别的结构去做出指明，这种结构也许对于一种体系哲学来说是非常有用的，但一种指明却只能是某种暂时的东西。”（GA 20，120）海德格尔在这里说的“人们”，很可能就是指舍勒。

在舍勒看来，现象学哲学所具有的“体系的特征”并不是其操作者自行编排的，而是由实事本身，即“心的秩序（Ordre du cœur）”所决定的，因而是“哲学在任何奠基中、也包括在其现象学的奠基中所应有的特征”（GW 2，3）。但他所直观到的“心的秩序”似乎与胡塞尔所明察到的意识本质结构或“体验的数理模式（Mathesis der Erlebnisse）”[①] 并不完全一致。概括地说，如果指向对象的表象行为在胡塞尔那里构成一切行为活动的基础，那么在舍勒那里，这个基础是由指向价值的感受行为所奠定的。[②] 这个意义上的意识分析在舍勒的《形式主义》书中得到特别的强调：“感受活动原初地指向一种特有的对象，这便是‘价值’。所以‘感受活动’才会是一种有意义的感受活动并且因此而是一种能够‘被充实’和‘不被充实’的事情。”他还特别注释说明，“因此，所有‘关于……的感受活动’（Fühlen von）也原则上是‘可理解的’”（GW 2，263）。从舍勒的论述来看，感受活动并不始终行使构造对象的功能。据此，舍勒意义上的“感受”具有比胡塞尔的“感受”概念宽泛得多的外延。它甚至把表象和判断的活动，即舍勒所说的“认知的功能”也包含在自身之中，例如对真假的判别等等。

这种价值感受活动在舍勒那里是同样具有直接的和根本的特征。在胡塞尔那里，把握对象的最原本的和最基础的活动在胡塞尔那里是感知（Wahrnehmen）或认之为真（Für-wahr-halten），而在舍勒这里，最原本的和最基础的活动是价值感知（Wertnehmen）或认之为有价（Für-wert-halten）。“价值感知”的概念是胡塞尔在其价值论和伦理学分析中根据“感知”概念而生造的一个语词。看起来他很早便使用这个极具特色的概念，但似乎始终只是在手稿中运用它。胡塞尔在其身前未发表的《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第二卷中写道：“这个概念标示着一个从属于感受领域的、与感知（Wahrnehmung）相似的东西，后者意味着在意见（doxisch）领域中原初地（自身把握地）亲在于对象本身。”所谓“价值认知”，是指对客体之“价值”的直接原本把握，就像“感知”是对客体自身的原本把握一样。在这个意义上，“价值认知”也可以被理解为“认之为有价”，而“感知”也可以被译作“认之为真”。胡塞尔在这里还说，“我还在几十年前便将价值认定这个表达用来说明”“最原初的价值构造”。[③] 很可能是舍勒通过与胡塞尔的交谈而非通过阅读胡塞尔的著作才获悉并接受这个概念。它后来也为舍勒运用在其伦理学研究中。[④] 如果在胡塞尔那里可以说，任何行为要么是对象感知，要么以对象感知为基础，那么在舍勒这里就可以说，任何行为要么是价值感受，要么以价值感受为基础。

价值感受之所以可以成为一切行为的基础，在一定程度上是由价值感知活动的意向相关项，亦即价值所决定的。在舍勒这里，高价值是低价值的基础，即前者为后者奠基。“价值越是延续，它们也就‘越高’，与此相同，它们在‘延展性’和可分性方面参与得越少，它们也就越高；其次还相同的是，它们通过其他价值‘被奠基得’越少，它们也就越高，再次还相同的是，与对它们之感受相联结的‘满足’越深，它们也就越高；最后还相同的是，对它们的感受在‘感受’与‘偏好’的特定本质载体设定上所具有的相对性越少，它们也就越高。”（GW Ⅱ，107）

---

① 胡塞尔：《纯粹现象学与现象学哲学的观念》，第一卷，马尔梯努斯·奈伊霍夫出版社，海牙，1976 年，页 158。——以下引用胡塞尔文字时仅在正文中给出《胡塞尔全集》的卷数和页码（中文本的边码）。

② 对此还可以参见倪梁康：“The Problem of the Phenomenology of Feelingin Husserl and Scheler”，in K. -Y. Lau and J. J. Drummond (eds.)，*Husserl's Logical Investigations in the New Century*：*Western and Chinese Perspectives*，Springer：Dordrecht 2007，pp. 67-82. 张任之在其《质料先天与人格生成——对舍勒现象学的质料价值论的重构》（北京：商务印书馆，2014 年，第 168 及以后各页）一书的 3. 3. 1“理性或情感：胡塞尔与舍勒现象学伦理学的建基”一节中对此也有更为详尽的讨论。

③ Hua III/2，9. 此外还可以参见 Ms. A VI 8 1，88a。但“价值认定”的概念在胡塞尔 1908－1914 年的早期《伦理学与价值论讲座》中只在附录中出现一次。参见同上书，编者引论第 XXXVI 页，以及正文第 370 页。而在 1920 年和 1924 年夏季学期的后期《伦理学引论》中则出现许多次，不仅在讲座正文中，也在相关的附录中。参见《伦理学引论》，Hua XXXVII（Dordrecht u. a. 2004）72 ff.，86，113，120 等。就此而论，虽然胡塞尔较早使用这个概念，但成为其主要的伦理学概念则是战后的事情。

④ 参见 W. Henckmann，*Max Scheler*，Verlag C. H. Beck：München 1998，S. 104.

另一方面，这个价值感受的秩序也与价值感知的不同内涵种类的奠基秩序相关。就像在胡塞尔这里，想象材料（Phanstama，Phantasiegehalt）必定奠基于感觉材料（Sinnesdaten，Wahrnehmungsgehalt）之中一样，舍勒在这里也指出，“仍然决定着统一生物之统一兴趣方向的并不是觉知内涵（Perzeptionsgehalt），这种内涵必定已经被给予‘兴趣’，但决定着这个方向的却可以是觉知内涵的感情内涵（sensitiven Gehalt）”（GW 2，164）。这意味着，在舍勒这里同样存在着一种不可逆的奠基关系，但顺序与胡塞尔理解的恰恰相反：觉知内涵是奠基于感情内涵之中的。虽然，从胡塞尔的角度来看，这里的奠基关系也可以做发生意义上的“前客体化行为”与“客体化行为”的发生奠基关系来理解，类似于前面所述之胡塞尔的行为引动（Aktregung）与行为进行（Aktvollzug）之间的关系。

无论如何，舍勒在此基础上已经可以提出自己的主张说：“对于认识的所有历史进步而言都有效的是，这个认识的进步所把握的对象在被理智认识、分析和评判之前，首先必须被爱或恨。‘爱者（Liebhaber）’处处都先行于‘知者（Kenner）’。”（GW 5，81）而且这一点同样对哲学有效，因为“对于叫做哲学的这种特殊认识而言，本质必然的前提乃是一种道德态度。”（GW 5，78，83）这个观点，也成为舍勒的世界观哲学之主张的理论支撑，以及他强调实践理性优先于理论理性的根据，从而使他在一定程度上对立于胡塞尔的哲学作为严格科学的主张以及胡塞尔坚持的理论哲学作为第一哲学的理解。这也是海德格尔所说“胡塞尔与舍勒在问题的提法和处理方面、在世界观的倾向上大相径庭”（GA II，47）的原因所在。

舍勒认为，这是对伦理学的一种根本重建。在他看来，伦理学在其历史上“或者被构建为一门绝对先天的伦理学，而后是理性的伦理学，或者被构建为相对经验的和情感的伦理学”。思想史上只有几个思想家对这个成见进行了撼动，如奥古斯丁和帕斯卡尔，但他们也并未做出新的构建。他本人从根本上予以重建的乃是“一门绝对的并且情感的伦理学”。（GW 2，157）

由于对奠基次序的理解差异，胡塞尔与舍勒各自的人格现象学方案在这里似乎形成根本对立。[①]

四、胡塞尔与舍勒的人格发生现象学

1．笔者在这里所使用的“似乎”一词已经暗示，胡塞尔与舍勒在奠基次序问题上的分歧很可能不属于真正的对立，而只是由观察角度和解释方式的差异引起的理解与解释的偏差。在实事上他们所把握到的很可能是同一个东西。或许海德格尔已经注意到了这一点，因而他在上引文字中除了确认胡塞尔与舍勒的人格阐释之间差异的同时还指出他们之间的关键性的相同之处：“尽管胡塞尔与舍勒在问题的提法和处理方面、在世界观的倾向上大相径庭，但他们的人格阐释在否定方面却是一致的。它们都不再提‘人格存在’本身的问题。”（GA 2，47）这里提到的“人格存在”本身，是指胡塞尔和舍勒都不再把这种第一个意义上的“人格”看作是固定的对象、不变的本体、与客体相对立的主体，而是视作历史的、整体的、流动的精神生命活动。

这一点可以从人格发生现象学的角度来展开深入的考察。发生现象学的可能性是胡塞尔在《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第一卷（1913 年）完成后才开始系统思考的问题。[②] 但在 1905/1906 年的《内时间意识现象学讲座》中，胡塞尔实际上已经涉及“时间问题”与“发生问题”之间的关联。在此之后，胡塞尔不再将发生研究完全视作经验事实性的研究，而是开始考虑它作为本质研究的

① 值得注意的是，耿宁在对儒家哲学中的阳明心学传统进行了长期研究之后似乎受到儒家思想的影响，在奠基次序的问题上开始持与舍勒新近的观点。他在 2012 年在中山大学举行的研讨会上曾说：“任何意识行为首先都是道德意识，而后才是认知意识。”在此问题上，他作为胡塞尔追随者似乎离舍勒比离胡塞尔更近。但我们在后面还要考察对这个说法的另一种可能解读。

② 黑尔德曾指出：“写完《观念》I 之后，胡塞尔越来越清楚地看到这样一个任务，即在个别的构造理论之间建立起系统的总体联系，这个联系应当可以解释，是什么将意向意识的所有视域结合为一个世界意识。”（［德］克劳斯·黑尔德：《导言》，［德］胡塞尔：《生活世界现象学》，倪梁康译，上海：上海译文出版社，2005 年，第 32 页。）

可能性，并且在大量研究手稿的基础上最终在 1929 年的《笛卡尔式的沉思》中讨论“普全发生的形式合规律性”。①

与此相关的规律性或合规律性是指在人格发生的构成中同样可以发现特定的奠基秩序。我们可以将它称作“发生的奠基”，以区别于前一节在人格结构现象学标题下得到表明的“结构的奠基”。“结构的奠基”涉及横意向性与横向的意向指向（intendieren），而这里在人格发生现象学标题下所要阐释的奠基关系则涉及纵意向性与纵向的动机引发（motivieren）。这两种奠基关系都意味着在更根本、更原初的奠基性的“始元”（δόξα）与其被奠基的构成物的不可逆奠基关系。这里所说的“始元”一词，既有“起源”（Ursprung）的含义，也有“本质”和“原则”（Prinzip）的含义。它们分别与意识的构造秩序有关，要么是各个静态结构方面的构造，要么是各个发生阶段的构造。② 我们在这里可以说，人格的结构就是在横意向性中表象、感受、情感、意愿等各种意识行为的本质组元及其内在联系的结构，而人格的发生就是在纵意向性中的这些意识行为的历史。

胡塞尔曾强调：“所有真实的统一体都是奠基关系。”（Hua XIX，II/1，A272/$B_1$279）这当然也对人格这个活的统一体有效。我们在此可以参考图根特哈特的“奠基”解释：“奠基并不意味着论证。它仅仅意味着，被奠基的构成物如果不回溯到奠基性的构成物上去就无法自身被给予。”③ 而在胡塞尔这里，不仅在意识行为中的意向活动与意向相关项的各种联系之间有奠基关系存在，而且在各个意识行为之间也可以把握到本质的奠基关系。他在第五、六逻辑研究中讨论的是前一种奠基关系，即集中于“纯粹描述心理学的分析”，同时并不急于“去顾及那些发生的（genetisch）联系”（Hua XIX，II/1，A 375/$B_1$398）。而在《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第一卷中则已经开始谈及“行为进行（Aktvollzug）”之前的“行为引动（Aktregung）”：“好感设定或恶感设定、欲望，也包括决定等等行为，还在我们‘生活于’它们‘之中’前，还在我们进行本真的我思（cogito），还在自我评判地、好感地、欲求地、意愿地‘行动’之前，就已经活跃起来。”（Hua III/1，263）在这个意义上，“行为引动”在发生上要比“行为进行”更原初。这个“原初”所涉及的是人格发生的“起源”（Ursprung）意义。如果我们在这里倡导“起源”（或“始元”：δόξα）研究，将它视作一种至关重要的奠基关系研究，那么这里的奠基关系就不再意味着从意向活动的较高奠基层次向意向活动的较深奠基层次的回溯，亦即横意向性方面的结构性奠基关系，而是意味着从较后发生的意识行为向较先发生的意识行为的追溯，亦即纵意向性方面的发生性奠基关系。

胡塞尔本人只是在时间意识分析的讨论中使用了“纵意向性”的概念，用它来说明贯穿意识之流中，并在其流程中持续地与自己本身处在相合统一之中的意向性。“纵意向性”可以说是线性的意向性，它意味着“第一个原感觉在绝对的过渡中流动着地转变为它的滞留，这个滞留又转变为对此滞留的滞留，如此等等”，并且与点状的、即作为意识流横截面的“横意向性”一同组成“意识流的双重意向性”（Hua X，435，482）。但我们在这里可以像胡塞尔那样将“时间”理解为“所有本我论发生的普全形式”（Hua I，§ 37）。具体说来，每个意识行为，无论是表象的还是感受的，无论是表达的还是判断的，都在时间流的进程中从当下沉入到过去，并以潜意识的方式作用于新的当下意识行为。这就是胡塞尔所描述的状况：“经验作为个人的习性是一种在生活过程中以往自然经验执态行为的沉淀（Niederschlag）。它本质上是被这样一种方式所决定的，这种方式是指：个人性（Persönlichkeit）这种特别的个体性（Individualität）是如何通过本己的经验行为而受到在动机方面之

① 对此问题的详细说明可以参见倪梁康：《纵意向性：时间、发生、历史——胡塞尔对它们之间内在关联的理解》，《哲学分析》2010 年第 2 期，第 60—78 页。

② 耿宁在其《心的现象》一书中所展示的意识分析已经包含这两个方面的内容。在人格的横意向统一问题研究方面可以参见耿宁的《意识统一的两个原则：被体验状态以及诸体验的联系》；在人格的纵意向统一研究方面可以参见耿宁的《特殊的过去之现实》，《心的现象——耿宁心性现象学研究文集》，第 307—336、337—357 页。

③ E. Tugendhat，*Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*，Walter de Gruyter：Berlin 1970，S. 182.

引发的；这种方式同样是指：个体本身是如何以本己的赞同和拒绝的方式而受到陌生的和传习的经验的影响的。”（Hua XXV，48）当然，不仅每个意识行为都受到过去的意识行为及其沉淀的影响，并且它同时又会以类似的方式影响着将来的经验及其积淀。我们在后面将会看到，这种作为“习性现象学”讨论课题[①]的意识经验状况与佛教唯识学中所说的“种（Bīja）熏（vāsanā）”观念是一致的。[②]

这里需要特别留意胡塞尔在人格发生问题上所做的三个方面的描述分析：

首先，在胡塞尔看来，人格是在发生中的统一。他指出：“本我（ego）并不将自己仅仅把握为流动的生活，而是把握为作为同一者体验着这个或那个、经历着这个和那个我思的自我。”（Hua I，100）在这里和后面我们可以看到，人格在胡塞尔那里与本我（ego）以及其后期的、即《笛卡尔式的沉思》中的自我（Ich）概念是基本同义的。正是在此意义上，人格可以被理解为纵意向活动的意向相关项，或者说，“是诸体验的普全的、本质的相关性的相关项”[③]。但这个意向相关项是线性的而非点状的。即便是对当下自我的反思，也是由对彰显的当下本我（自我连同其当下体验）的感知以及对潜隐的过去本我（自我连同其过去体验）和将来本我（自我连同其未来体验）的回忆与期待所构成的。[④] 这也可以说明，为什么胡塞尔早期将自我理解为空泛而无内容的极点（Hua XIX，A 335/B_1 357），因为他那时对自我的理解是点状的，而他后期将自我理解为“诸习性的基质”（Hua I，100），因为这时他对自我的理解是线性的。

其次，这里的线性奠基关系在胡塞尔看来与点状的奠基关系一样，都是有规律可寻的，因为“由于自我作为恒久的自我特性之同一基质的自我从本己的主动发生中构造起自身，它在进一步的进展中也将自己构造成稳固的、恒久的人格自我”（Hua I，101），而且“借助于一种‘超越论发生’的合规律性，自我会随着它所发出的每一个新的对象意义的行为而获得一个新的恒久特性”（Hua I，100）。人格因此而获得某种可把握的习性意义和个性意义，亦即具有一种“超越论发生的合规律性”，他也被胡塞尔称作“动机引发的规律性”，它是“精神生活的基本规律性”（Hua IV，211），亦即人格发生的基本规律性。

最后，这种规律性与时间性有内在的关联。人格发生的规律性是纵意向性的规律性，亦即时间性的规律性。意识流的抽象时间形式与意识行为的具体发生内容在这里的融合为一，并以一种线性的奠基的方式规定着在其中形成并贯穿于其中的线性人格自我。对于胡塞尔来说，“无论在我的自我中以及本质上在一个本我一般中出现什么——在意向体验方面、在被构造的统一方面、在自我的习性方面——，它都具有其时间性，并且在这方面参与了普全时间性的形式系统，每个可想象的本我都自为地借助于这个系统而构造起自身”（Hua I，108）。人格发生的纵意向奠基关系在这里获得时间性的维度。

这个意义上的“人格”不仅以彰显的方式生活在当下点上，而且以潜隐的方式同时地生活在纵贯的生命线中。如果我们在这里仍然坚持使用“人格存在本身”的概念，那么这里的“存在”所表

① 关于胡塞尔的“习性现象学”，可以参见莫兰的研究：Dermot Morana，“Edmund Husserl's Phenomenology of Habituality and Habitus”，in *Journal of the British Society for Phenomenology*，42：1，2011，pp. 53－77.

② 对此问题可以参见杨惠南：《成唯识论中时间与种熏观念的研究》，氏著：《佛教思想新论》，台北：东大图书公司，1998 年，第 271—300 页。

③ Shigeru Taguchi，*Das Problem des ，Ur-Ich ‘bei Edmund Husserl -DieFrage nach der selbstverständ- lichen，Nähe ‘des Selbst*，Phaenomenologlca 178，Springer：Dordrecht，2006，S. 116.

④ 这里已经涉及意识的根本结构“共现”问题。对此笔者在《现象学意识分析中的“共现”》（《鹅湖学志》2016 年第 6 期）一文的第五节“流动的共现”中有较为详细的描述分析。

明的更多是一个动词而非名词，因此我们也可以理解舍勒所说的“人格生成（Personwerden）”[①]。它在人格的第一意义上意味着精神生活，不仅是“我的自我”的精神生活，本质上也是“本我一般”的精神生活。

关于这两者之间的内在关联将是我们后面第二部分讨论的问题，即单个的人格与其他人格的关系问题。在这个部分中我们能够确定的是，胡塞尔通过对人格的发生现象学的探讨，勾勒了一条在普遍时间形式中从作为“诸习性基质”（Hua I，100）的“人格自我”的精神生活到“作为人格生成的精神世界的文化”（Hua III/2，597）的发生构造步骤。这也可以通过泽伯姆对胡塞尔《观念 II》的解读所确定的在人格发生构造过程中的两个基本步骤而得到验证：首先是人格的心灵世界的发生构造，即“人格在其中以内省的方式发现自己，并且在同感中以表征的方式发现其他（诸）人格的那个世界”；其次是“更高阶次的共同体世界、精神世界，也包括其他的共同体”的发生构造，它们“在不同层次上具有不同的共同精神，一个民族的精神、一个文化的精神、一个宗教的精神，等等”。[②] 这里所揭示的发生构造的步骤也就是本文开始时所引胡塞尔致普凡德尔信中所说的从“人格现象学”到“更高级次的人格性现象学”的进程，即从人格自我的意识体验现象学进入到人类精神生活和文化世界现象学的进程。

胡塞尔本人在《哲学作为严格的科学》中曾将这些发生构造的成就理解为世界观的培育和构造的能力，并且写道：“无须再进一步阐述，在这个特定的、尽管包含着杂多类型和价值等级的意义上的智慧或世界观不仅仅是单个的个性（Persönlichkeit）的成就，这种单个的个性本来就是一种抽象；这种智慧或世界观属于文化的共同体和时代，而就它所具有这些鲜明形式而论，如果我们不仅仅是谈论一个特定个体的教化和世界观，而是谈论这个时代的教化和世界观，那将会具有好的意义。这尤其适用于现在将要探讨的这些形式。”（Hua XXV，49）因此，对于胡塞尔来说，哲学本身不是世界观，但以世界观为探讨的对象，在此意义上，现象学是一种新的“世界观哲学，它在巨大的体系中为生活和世界的谜提供相对而言最完善的回答，即以最佳可能的方式来解决并令人满意地澄清那些不确定性，那些只能为经验、智慧、单纯的世界和生活观所不完善地加以克服的生活之理论、价值、实践的不确定性”（Hua XXV，50）。

从普全的时间形式，到交互人格的精神生活，再到由各种传统和习性构成的共同体的历史——文化传统的历史、民族精神的历史、宗教信仰的历史等等，这是一条贯穿在胡塞尔中、后期哲学思考中的红线，指示着他从时间现象学到发生现象学再到历史现象学的思想脉络。这是一条完全不同于结构性奠基的发生性奠基的思想脉络。[③]

在这里，奠基性的东西不再是客体化行为的进行，而是非客体化的行为引动。

2. 这个思想脉络同样可以在佛教唯识学的意识分析中找到对应的命题：正如唯识学在横意向性方向上有四分说和心王、心所说一样，它在纵意向性方向上还区分意识发生的三种能变（trividha-vijñāna-parinama）：作为初能变的阿赖耶、作为二能变的末那和作为三能变的前六识。在这三种能变之间存在着发生方面的不可逆的奠基关系。尽管玄奘的《成唯识论》中提到这三种能变各有四分，但依照唯识学经典的描述分析，除了三能变明显与现象学所说的客体化行为相对应之外，前

① 就舍勒的“人格生成”的概念需要说明：从总体上看，舍勒的人格讨论主要集中在其生成和发生的维度，人格的共时统一或静态统一问题并不构成他的思考核心内容。而胡塞尔在其前、后期对人格的横、纵意向性分别则做出各有偏重的思考，因此可以各有偏重地思考意识（或人格）的共时统一或同时统一以及意识（或人格）的历时统一或演替统一问题。关于舍勒的人格生成问题，可以参见张任之：《质料先天与人格生成——对舍勒现象学的质料价值伦理学的重构》，同上书，第 350 及以后各页。

② T. M. Seebohm，“Husserl on the Human Sciences in *Ideen* II”，a. a. O.，S. 134.

③ 如果了解胡塞尔从早期时间分析，到中期的发生结构描述，再到后期的历史哲学思考的总体进程，舍勒就会修改他在 1921 年所做的“胡塞尔是非历史的”（GW 7，330）的论断。当然，海德格尔也会收回他对胡塞尔人格研究的“再度回返……最终以笛卡尔为指南的”批评（GA 20，166）。

两种能变更应当被视为非客体化的行为。也就是说，它们甚至不能称作通常意义上的“识（Vijnana）”[①]。这是因为：首先，阿赖耶的特征按《解深密经》的说法是“微细极微细，甚深极甚深，难通达极难通达”[②]，按《成唯识论》的说法也是“极微细故，难可了知”[③]，类似于心理学所说的“无意识”、“下意识”或“潜意识”，抑或是胡塞尔所说的“前自我（Vor-Ich）”，很难将它视为客体化行为；其次，末那识的特征被刻画为“由有末那，恒起我执”[④]，“四烦恼常俱，谓我痴、我见，并我慢、我爱，及余触等俱”[⑤]，类似于非对象性的、前反思的自我意识，它在前六识形成后通过反思才成为对象性的自我意识，具有类似胡塞尔所说的“原自我（Ur-Ich）”的功能，[⑥] 因而显然也难以归入客体化行为的一类。

此外，这里还值得注意胡塞尔在1934年6月的一份手稿中对“意向性的两个层次”区分：其一是“无自我的趋向、无自我的本欲”，其二是“自我的欲求的－追求的生活连同行为生活、连同以所有意志样式愿欲着的自我的生活”（Hua XXXIV，470）。这两个层次可以用来刻画末那产生之前的非客体化、无自我或原自我－无自我的意识发生阶段，以及末那产生之后的客体化的、有自我的意识阶段。

据此可以说，非客体化的阿赖耶识和末那识的意识活动是客体化的前六识的发生基础。这也意味着，在潜隐的种子和显露的现行之间，即阿赖耶（或曰种子）与它的显现（或曰现行）之间，存在着发生上的奠基关系。在唯识学传统中，它们分别代表在种子中的二种“种性（gotra）”，即在种子中含藏的两种性质：“云何种性？谓略有二种：一、本性住种性；二、习所成种性。”[⑦] 唯识宗将它们也简称作“性种性（prakṛtistha-gotra）”和“习种性（samudānita-gotra）”，按现代西方哲学和心理学的说法则可以进一步简称为“本性（Natur，nature）”和“习性（habitus，nurture）”。前者是指在种子中未经熏习本有之性，后者是在其中通过熏习[⑧]所得之性。它们并非是在种子中的两种并行的种性，而是指在同一种性中本有的部分和习得的部分。本有之性是先天的、不习而得的，习得之性是后天的，通过熏习获得的。这里的奠基顺序既是逻辑上的，也是时间上的。

唯识学也确定这个奠基关系的不可逆，因为“一切种子，皆本性有，不从熏生，由熏习力，但可增长”。[⑨] 即是说，种子是熏习的可能性条件，但反之则不然。不过，熏习虽然不能产生种子，却可以使种子“由熏增长”[⑩]，并使得本来在种子中潜藏的内识发展成客体化的行为，即产生出主客体（我法）的分别。按唯识宗的说法：“我法分别，熏习力故。诸识生时，变似我法。此我法相，虽在内识，而由分别，似外境现。”[⑪] 这意味着，先有非客体化的本性，而后通过细微的现行活动的熏习，

① 《解深密经》胜义谛相品第二。

② 佛教文献中常有“阿赖耶识（ālaya-vijñāna）”和“末那识（manas-vijñāna）”的说法。但严格说来，阿赖耶是“心”，末那是意，只有前六识才是“识”。

③ 玄奘：《成唯识论》卷二。

④ 玄奘：《成唯识论》卷四。

⑤ 世亲：《唯识三十颂》第六颂。

⑥ “前自我”在胡塞尔那里被视作“最终的发生起源（letzter Ursprung der Gesesis）”，对立于作为“最终的效用起源（letzter Ursprung der Geltung）”的“原自我”。对此问题的讨论参见 Nam-In Lee，*Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*，Phaenomenologlca 128，Kluwer Academic Publishers：Dordrecht，1993，S. 214 ff. 更为详细的论述还可以参见 Shigeru Taguchi，*Das Problem des ，Ur-Ich ‘bei Edmund Husserl*，a. a. O.，S. 116 ff. 即是说，前者是纵意向性奠基关系中的最终奠基者，后者是横意向性奠基关系中的最终奠基者。因此，在“前自我”与“原自我”之间并不存在类似“阿赖耶识”和“末那识”之间的发生先后的奠基关系。但“原自我”与“末那识”之间仍有相似性，这是我们日后要深入讨论的课题。

⑦ 弥勒：《瑜伽师地论》卷三十五。

⑧ 佛教的“熏习”概念基本上可以理解为胡塞尔所说的通过“原初的意义构成”而完成的“意义积淀”（Hua VI，380f.）的意识活动成就。它是胡塞尔理解的最基本的“历史”，也是这里的“习性”发生与传承的过程。

⑨ 玄奘：《成唯识论》卷二。

⑩ 玄奘：《成唯识论》卷二。

⑪ 玄奘：《成唯识论》卷二。

产生出我 - 法分别的客体化行为，再通过这些认知和情感、意愿方面的客体化行为的现行活动，导致习性的形成，习性暂时或持久地附着于本性之上，并以此方式影响着本性。对于“种子生现行，现行熏种子”过程的思考，唯识学与胡塞尔在缘起 - 发生现象学方面的思考是基本一致的，只是在术语上有所不同：唯识学所说的“能变”或“生起”，在胡塞尔这里叫做“发生”；而胡塞尔更多会用“积淀”或“习性化”来表达唯识学借助“熏习”来说明的东西。

据此可以说，无论在佛教唯识学中，还是在胡塞尔的现象学中，发生问题都是人格研究（在唯识学那里是心、意、识研究）的一个重要组成部分，而且它们都确立一个从非客体化行为到客体化行为的发生奠基次序。①

3．这种发生奠基的维度在舍勒这里也可以找到，尽管它在术语上并未得到清楚的标明，而且舍勒对“发生”的理解在许多方面并不与胡塞尔的和唯识学的发生理解相一致。

在其早期著述中，无论是在早期发表的《超越论方法和心理学方法》中，还是已经写成并付印、但最终被舍勒抽回而最终未发表的《逻辑学》中，舍勒在阐述和批评心理学方法时都将实际的情感和认识活动的产生与积累更多理解为心理学意义上的“发生”，即经验性的和时间性的发生，并将这个意义上的发生研究的方法视作“发生的因果说明”。在此意义上，他或者批评传统的和当代的哲学考察都囿于包括“发生的因果说明”在内的许多狭隘的工作任务：“所有的哲学考察，即使它们自称为认识论、逻辑学、美学、形而上学，都会将自己的任务仅仅视作对特定的意识事实系列的确立、描述、分类以及对它们的发生做因果说明。若有人想要求哲学超出这些任务，那么最终的结果总是臆想一场。”（GW 1，308）或者他也将“发生描述”划归给心理学研究：“确定目的设定的正确性，这是伦理学的事情而非逻辑学的事情。研究对象设定的正确性，这是逻辑学的事情而非伦理学的事情。研究作为心灵生活具体事实的思维活动和意愿活动，即描述目的表象及其发生以及心理再造进程，这是心理学的事情。”（GW 14，31）带着这种对发生研究的理解，舍勒在其代表作《形式主义》书中明确否认这种通常意义上的因果发生的奠基：“显而易见，认识‘起源’的问题也完全独立于那些通过在客观时间中的实在主体而对特定的事物现实之认识的所有发生（Genese）。‘奠基’仅只存在于行为构造的秩序（Ordnung）之中，而不存在于行为的时间实在顺序（Abfolge）中。”（GW 2，91）

但是，舍勒仍然会在积极的意义上谈及“发生”，例如他曾指出在有价值的事物与纯粹事物和纯粹善业之间存在的被给予性顺序：“从发生（Genese）的起源性的立场来看，我们觉得情况毋宁说是这样的：在自然世界观中，实在对象‘首先’既非作为纯粹事物、也非作为纯粹善业而被给予，而是作为‘实事’（Sache），即作为就其是有价值的而言的（并且本质上是有用的）事物。但从这个中间点——可以说——出发，对纯粹事物与纯粹善业的总和（在持续地忽略一切事物本性的情况下）而后便得以开始。”（GW 2，44）这里所说的“起源性的发生”，很可能还是被舍勒理解为某种属于“构造的秩序”方面的奠基，即在被给予之物之间的结构奠基或有效性奠基。但在这里的确可以使用“发生奠基”的标示了，因为这种发生奠基显然不是指经验性的、时间性的、历史性的发生顺序，而是舍勒所说的“独立于所有经验发生的”（GW 2，143）起源奠基，或者说，在“观念的形态发生

① 事实上，黑尔德用来阐释胡塞尔发生现象学的一段清楚、扼要的文化，在经过必要修正之后完全也适用于唯识学的阿赖耶缘起理论：“人类文化的所有对象都曾是通过原创立（Urstiftung）所具有的那种构成对象的成就而构造起自身的。随着每一次的原创立，意识便从此而赢得了一种一再地向新的对象回溯的权能性（Vermöglichkeit）；这就意味着，对相关对象的经验逐渐成为习惯。这种‘习性化’（Habitualisierung），或者也可以说，这种‘积淀’（Sedimentierung）是一个被动的过程，即不是一个由我作为实行者而启动的过程。原创立的创造行为在这里通常会被遗忘。这种习惯逐渐成为一种亲熟性，即非课题地亲熟了这种对有关对象的经验的权能性。但这就意味着：通过对原创立的被动习性化，一个视域被构造起来，意识便持续地生活在这个视域中，它并不需要在原创立的主动性中一再地重新进行这个视域的原初形成。带着这个思想，构造理论获得了一个全新的维度。逐渐成为它的基本课题的是视域意识在其中得以形成和丰富的内部历史，它的‘发生’（Genesis）。”（［德］黑尔德：《导言》，《生活世界现象学》，倪梁康译，第 33 页。）

（Morphgenese）”（GW 11，240）方面的奠基。

因此，在舍勒这里的确可以发现一种不同于与经验的、时间的发生以及相关心理学的发生研究的本质发生，它是“人类精神的所有主观起作用的先天结构的真实的和真正的发生”（GW 8，27）。这种发生的奠基次序不仅表现所谓实在对象先于纯粹事物和纯粹事业的被给予性方面，也表现在例如“一切价值，也包括一切可能的实事价值，此外还有一切非人格的共同体和组织的价值，都隶属于人格价值”（GW 2，14）这个人格主义原理上。而且，由于各种价值始终处在与价值感受的相互关系和相互作用中，因而发生奠基的法则既对各种作为意向相关项的价值之间的关系有效，也对各种作为意向活动的价值感受活动之间的关系有效，价值与价值感受在这里共同构成上述“人类精神的先天结构”的两个部分。①

舍勒强调这个精神结构不是单数，而是复数。单数的精神结构意味着一批“始终仅仅与一个精神结构和一个在时间和地点上受到限定的文化单位相应的作品之累积”（GW 8，27），它“被理解为设定绝对时间形态的动态生命过程的暂时凝结的构成物”（GW 11，240），并且在此意义上是固持的（konstant）、僵化的（erstarrte）；而复数的精神结构意味着各种人类精神能力的发展和转变，因而它们是真正流动的、发生的结构，倘若“结构”这个表达在这里仍然合适的话。它实际上就是舍勒所强调的动态的精神生命过程，它作为“河流（Strom）”与“暂时凝结的构成物”或“始终被一个过去存在和一个将来存在所围绕流动的”意识瞬间的“横切面（Querschnitt）”形成对照（GW II，423）。在此意义上，舍勒谈及对精神生活的“静态的”和“动态的”定义、在比较社会学研究或文化社会学研究中的“静态的”和“动态的”理解，以及如此等等。这两个描述词在舍勒那里基本等同于我们这里所说的“结构的”和“发生的”。（参见 GW VI，14；GW VII，94；GW VIII，23）

我们现在可以对前面曾引述过的舍勒对行为之间奠基关系的理解做一重审：“对于认识的所有历史进步而言都有效的是，这个认识的进步所把握的对象在被理智认识、分析和评判之前，首先必须被爱或恨。‘爱者’处处都先行于‘知者’。”（GW 5，81）此时我们应当可以发现：舍勒这里所强调的“首先”和“先行”实际上是对在动态或发生意义上的奠基关系的描述。②

至此已经可以看出，胡塞尔与舍勒各自对意识行为或精神活动（Tätigkeiten）中两种奠基关系的理解具有重大的一致性：他们都看到了结构的和发生的（或静态的和动态的）奠基的两种可能性，也承认后者相对于前者所具有的更为整全和更为重要的意义。这与佛教传统强调缘起胜于强调实相的做法相一致。胡塞尔与舍勒在此问题上的根本不同在于，前者将“普全发生的形式合规律性”看作意识发生的“纵意向性”，后者则将这种发生的奠基纳入以人格生成方式进行的精神生命活动之“心的生成秩序”或“心的发生逻辑”来考察。

在舍勒的人格主义理论中，这两种奠基关系（静态的和动态的）以人格存在和人格生成的方式表现出来：“生命是一个发生、一个过程。它只能以作用的－动态的方式被定义。任何静态的定义对它来说都是不充分的，而且从任何带有空间中的固定形式的构造物出发，它都是无法把握的。生命是一种只能从生成出发才能把握的存在。”（GW 11，161－162）在这里，静态的生命存在与动态的生命生成之间的关系也就是舍勒在前引文字中所提到的作为意识瞬间的“横切面（Querschnitt）”与作为意识整体的“河流（Strom）”之间的关系（GW 2，423）。这里应当留意这个“横切面”的说法。无独有偶，胡塞尔也曾在完全相同的意义上谈及意识分析中的“横切面”以及它与“整体”的关系：“出于本质理由而是一的东西，人们就无法将其撕扯开来。特殊的认识论问题和理性理论问题一般与

① 这里可以留意舍勒对“先天－后天”与“天生”和“习得”这两对概念的区分，后者“是因果发生的概念，因而在事关明察之种类的地方没有它们的位置”。（GW 2，96）

② 还有一个更直接的例子，舍勒在“爱与认识”（1916 年）中曾批评历史上对“爱与认识”的一个异教错觉，即“在动态方面，爱不是先行于认识，而是追随着认识”（GW VI83）。他在此无疑是在“发生”的意义上使用“动态”一词。

理性这个首先是经验的权能标题相符合（只要它们产生于其超越论的纯化之中），它们只是意识与自我问题一般的横切面，而一个横切面只有在其整体得到研究时才可能完整地被理解。”（Hua XXV，198）显然，舍勒用“［精神］生命是一种只能从生成出发才能把握的存在”与胡塞尔用“［意识］横切面只有在其整体得到研究时才可能完整地被理解”的相同说法所表达的是他们在人格研究中的相同明见或相同信念。

4．最后还需要指出一点：从我们目前所处的这个视角来看，舍勒与胡塞尔在世界观与哲学关系问题上的争论也会表明自己只是语词之争。舍勒曾于 1917 年撰文讨论《哲学的本质和哲学认识活动的道德条件》（GW 5，61－100）。该文通常也被看作是对胡塞尔 1910 年《哲学作为严格的科学》的反驳或不同立场的宣示。胡塞尔在这篇文章中批评将哲学视作世界观（智慧）而非科学（知识）的观点，他实际上是站在柏拉图的立场上坚持哲学是认识（ἐπιστήμη）而非意见（δόξα），并因此而将所有坚持哲学是世界观的哲学立场贬称之为“世界观哲学”。[①] 舍勒在上述文章中说明：“不仅在哲学和科学这两个词上，胡塞尔和我的语言使用（Sprachgebrauch）分道扬镳，而且在世界观和世界观哲学这两个词上，我们还更为鲜明地各行其道。”（GW 5，76）舍勒在这里一方面赞成胡塞尔的观点，认为“哲学永远不可能是世界观，至多只能是世界观学说”，但他另一方面也批评胡塞尔用“世界观学说”这个好名字来标示所谓的“科学的哲学”，后者只是一些想当哲学家的专门科学家所臆想出来的怪物。（GW 5，77）事实上，这个观点在他更早发表在胡塞尔主编《哲学与现象学研究年刊》上的《形式主义》书中已经得到更为明确的表露。他在这里首先指出在他与胡塞尔之间的共同点：“我们并不是在当下大都使用的意义上来使用‘世界观’这个词：通过一门科学的某个最终概念，即通过产生出所有那些今天被称作一元论、唯能论、泛灵论等等的东西，来仓促地结束本质上无限的科学过程。在这个意义上，E．胡塞尔合理地拒绝所有的所谓‘世界观哲学’。”但他随即便强调：“我是在 W．封·洪堡和 W．狄尔泰的意义上使用这个词（如果我理解正确的话），即：它标识出一个实际主宰着或是整个文化圈、或是一个人格的选择与划分的方式，在这种方式中，世界观已经在自身中实际接受了物理事物、心理事物、观念事物的纯内涵（无论它是否以及在何种程度上反思地知道这一点）。然而在这个意义上，‘科学’的每一个历史阶段也始终已经受到世界观和伦常习俗（Ethos）的限定，并且是在科学的目标和方法中受到限定，并且从科学的方面永远不能够改变世界观。”（GW 2，306）[②]

舍勒在这里所表达的对胡塞尔观点的双重（肯定的和否定的）态度涉及一个根本问题：如果哲学是科学，那么这种科学本身是世界观，还是独立于世界观之外？胡塞尔认为哲学独立于世界观之外，它以各种世界观的构成为自己思考和分析的对象，但本身不是世界观。这个观点也与胡塞尔早期对自然观点进行悬搁的要求以及后期以生活世界为课题的理论要求相一致。而舍勒则主张科学本身是一种世界观：自然科学是自然的世界观，哲学则是道德的世界观。因此，道德态度是哲学认识的必要前提，并且在本质上支配着（disponieren）哲学的认识（GW 5，78、89）。

这里的分歧的确如舍勒所说与二人在“语言使用”方面的差异有关，但它们更多还是在精神生活研究中因对两种不同视角的强调而形成的区别：动态的精神生活过程与静态的精神生活结构。只要胡塞尔与舍勒都将历史上的各种哲学流派和哲学看作是一种特殊的精神生活方式，那么哲学就与世界观一样属于精神生活，并且自身发生地、动态地奠基于各类情感、道德、习俗之中。但只要胡塞尔与

① 参见《哲学作为严格的科学》，［德］胡塞尔：《文章与讲演（1911－1921 年）》，倪梁康译，北京：人民出版社，2009 年，第 3—67 页。胡塞尔的文章发表后，狄尔泰、西美尔、李凯尔特都以不同方式表达了对胡塞尔的世界观哲学批评的不同看法。参见同上书，“编者引论”，第 3 页。

② 舍勒在这段话的最后结论中仅仅承认世界观对“科学”的发生奠基作用，而不承认“科学”对世界观的任何改变的可能，这实际上已经将他所指的“科学”与世界观分离开来。事实上，如果坚持科学是世界观，那么科学对世界观的改变就显然是可能，而且是在世界观内部发生的变化。

舍勒都认为，可以通过现象学的反思和明察而在这个精神生活中把握到各种精神生活（表象、情感、意愿、态度、立场、信仰等）及其构造物（事物、价值、他人、社会、世界、观念、习俗、信念等）的基本类型与基本构成，以及把握到它们之间的静态奠基关系，那么哲学就不是世界观，而是一种对包括世界观在内的精神生活一般进行描述和分析的学说，并在二阶的意义上脱出了一阶的精神生活。

胡塞尔和舍勒都会赞同这个定义：哲学或现象学是一种起源于精神生活之中的一种对精神生活的本质自身认识。

五、结构的形而上学与发生的形而上学

如果我们在此回到笔者在前节开始时提出的假设上来，即胡塞尔与舍勒在奠基次序问题上的貌似分歧很可能并不属于真正的对立，而只是由观察角度和解释方式的差异引起的理解与解释的偏差，那么这个当初的假设现在基本上可以被视为一个事实认定了。应当说，胡塞尔与舍勒都已经注意到了这两种不同的奠基类型。虽然他们在各自的意识分析中对不同的奠基类型的指明和处理，但他们在总体上都没有完全偏执于一端，也没有试图用一端去取代另一端。他们二人实际上都站在一个现代哲学发展的交会点上：结构的现象学与发生的现象学的交会点，或者展开来说，逻辑哲学与历史哲学的交会点。这同时也意味着欧洲哲学中笛卡尔－康德动机与维柯－黑格尔动机的交会点。当然，他们之所以能够到达这个交会点，一个极为重要的原因是狄尔泰、纳托尔普等人的历史哲学和发生思想的引领。

而胡塞尔和舍勒关于静态与动态、结构与发生方面的奠基思想也已经发挥自己的影响。处在二人共同影响下的 A. 舒茨很早（1931 年）便将这些思考转用于社会学研究的领域，并提出在社会学研究中带有本质特征的一项主要任务就在于，“在静态的和动态的分析中意向地阐释那些全都奠基在已完成的他我（alter ego）构造之中的较高层次的社会行为和社会构成物的杂多形式，并且因此而指明实证的社会科学的先天结构。”①

这两种奠基关系或两种现象学的思考后来在海德格尔那里通过“第一开端”和“另一开端”（GA 65，205）、“形而上学”和“存在历史的思考”（GA 65，1）等表述而得到阐释和界定。笔者也将它们称作“第一形而上学”（或曰“结构的形而上学”）与“另一形而上学”（或曰“发生的形而上学”）。但在海德格尔这里已经可以发现用发生的奠基取代结构的奠基、从而也用发生的形而上学取代结构的形而上学的趋向。海德格尔已经不再处于胡塞尔和舍勒曾在交会点上，而是踏上了两条道路中的一条。但我们只能在其他地方展开讨论这个问题。②

在讨论了胡塞尔与舍勒在人格研究方面隐含的共同视角之后，这里有必要指出他们在此研究领域的各自不同的着眼点：舍勒讨论的问题，恰恰是胡塞尔不讨论的问题——人和神，或者说，人格与“一切人格的人格”（GW 7，86），又或者说，人与在他之中的永恒之物。③ 前者在舍勒那里表现为哲学人类学，后者在他那里表现为人格主义的神学。而如果这两者成为哲学研究的首要课题，那么它们就会被胡塞尔称之为人类主义和形而上学。在胡塞尔这里，它们也会成为现象学哲学的对象，但不是首要的纯粹现象学课题。

多瑞恩·凯恩斯曾记录过他与晚年胡塞尔的一次交谈（1931 年 8 月 22 日），在其中胡塞尔谈到

---

① A. Schütz, *Alfred Schütz Werkausgabe*, Bd. III, *Philosophisch-phänomenologische Schriften* 1, *Zur Kritik der Phänomenologie Edmund Husserls*, UVK Verlagsgesellschaft mbH: Konstanz, 2009, S. 76.

② 对此可以参见笔者在《海德格尔思想中的黑格尔－狄尔泰动机》（《学术月刊》2014 年第 1 期）以及《论海德格尔中期哲学的本体论与方法论——关于〈哲学论稿〉核心概念的中译及其思考》（《南京大学学报》2014 年第 3 期）二文中的相关论述。

③ 舍勒的人格研究的目光主要落在“人格”与“位格”的关系问题上。这两者在帕斯卡尔和舍勒这里都以“寻神者”的方式合而为一。海德格尔将舍勒的人格主义称之为“神形论（Theomorphismus）”（参见［德］海德格尔：GA 20，第 181 页）；亨克曼则将它标示为“覆盖了（überformt）天主教的现象学哲学”（W. Henckmann, *Max Scheler*, a. a. O., S. 29）。

舍勒，并形象地描述了舍勒的哲学思考与自己的哲学思考的区别：“本体论证明的现象学方式是从绝对的构造性意识中得出的结论……所有这些问题都要等到最后才能得到解决；但它们是如此引人入胜，以至于人们会试图一跃而起地（in Aufschwung，soarting）进入到形而上学之中——这是舍勒在刻画形而上学特征时使用的表达。然而在展翅飞翔之前我们要先练习爬行；只有在地上下足了苦功的人才能最终御风而行。”① 由此可见，胡塞尔自己也认为他与舍勒的分歧仅在于如何循序渐进地展开工作。这里的进步次序固然很重要，因为它关系实事本身的奠基次序。但这个进步所朝向的共同目的地似乎已经被胡塞尔所默认。因此，我们也可以大致领会胡塞尔在同一谈话中所说：“超越论构造的问题与上帝如何创造了一个绝对世界并如何继续其创造的问题别无二致，这也是超越论的交互主体性创造世界的问题。”② 前引文中所谓“下足苦工”，大概就是指在超越论的交互主体性领域内的苦心孤诣与殚精竭虑。这是我们在下一章中所要面对的论题，它已经隐含在人格概念的语义之中。

（责任编辑　任　之）

① 凯恩斯：《与胡塞尔和芬克的交谈》，《现象学丛书》第 66 卷，海牙：马尔梯努斯·奈伊霍夫出版社，1976 年，第 23 页（中译文参考了余洋的译本初稿）。这里所说的舍勒的“跃起（Aufschwung）”，应当与我们这里多次引用过的舍勒长文《论哲学的本质与哲学认识的道德条件》中第三节“道德跃起的分析”讨论的内容有关。舍勒在这里分两部分讨论了“A. 跃起行为作为‘完整的人’的人格行为”以及“B. 跃起的出发点和要素”。（GW 5，83－92）或许这里还有必要指出，舍勒在此使用的“跃起”概念，类似于海德格尔使用的“绽出（Ex-statik）”或“超越（Transzendenz）”（GA 15，384；GA 24，230）。

② 凯恩斯：《与胡塞尔和芬克的交谈》，同上书，第 22 页。

道德是否需要形而上学的奠基？
——试论叔本华对康德的义务三命题的批判

王　钰

【摘要】叔本华对康德道德哲学的批判主要集中在他的论文《道德的基础》当中，大多国内研究者仅仅立足于叔本华的文本来考察评价他的观点，这一做法其实很难达及公允地评论批判者和被批判者的思想。或许我们应当转换视角，从康德是如何构建其道德哲学的先验基础，即从考察定言命令的内在结构入手来看叔本华针对性展开的相关批判，最后需要探讨的问题是将道德基础从康德的先验世界拉回经验世界的叔本华，为何也与康德一样认为道德需要形而上学的奠基。

【关键词】道德法则；义务；敬重；同情；意志

中图分类号：B516.41　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2017）01－0091－07

作者简介：王　钰，湖南长沙人，（广州 510275）中山大学哲学系博士生，（江门 529020）五邑大学马克思主义学院讲师。

1837 年，丹麦皇家科学院提出了关于“道德的来源和基础”的有奖征文，叔本华作为唯一的应征者撰写了文章《道德的基础》（下文简称《基础》），在正文之前他附加了一句类似格言的话语：“道德，鼓吹易，证明难。（Moral predigen ist leicht，Moral begrunden，schwer.）”① 结果丹麦科学院对这篇仅有的征文不但不予以褒奖，认为叔本华对于同情是道德的基础这一观点并未做出充分的证明，而且还对“他很不恭敬地提到了当代许多杰出的哲学家”② 深感不满。这些“杰出的哲学家”自然是指被叔本华所嘲讽的费希特、谢林和黑格尔，正是他们的思想在那个时代占据着统治地位。叔本华不屑与当红的哲学家们为伍，甚至称他们为“康德以后三个著名的诡辩家”③，因为他虽然也赞赏康德的哲学思想，但决不是一个盲目的追随者，在很多方面他对康德的批判态度可以说是极为严苛的。叔本华对康德道德哲学的批判主要集中在这篇《基础》中，大多国内研究者仅仅立足于叔本华的文本来考察评价他的观点，这一做法其实很难达及公允地评论批判者和被批判者的思想，笔者以为应该转换视角，从康德是如何构建其道德哲学的先验基础，即从考察定言命令的内在结构入手来看叔本华针对性展开的相关批判。将道德基础从康德的先验世界拉回经验世界的叔本华，为何最终也与康德一样认为道德需要形而上学的奠基，将是本文最后试图探讨的问题。

① ［德］叔本华：《伦理学的两个基本问题》，任立、孟庆时译，北京：商务印书馆，2013 年，第 127 页。
② 同上，第 306 页。
③ ［德］叔本华：《作为意志和表象的世界》，石冲白译，北京：商务印书馆年，2009 年，第 13 页。

一、康德的道德法则

“有两样东西，越是经常而持久地对它们进行反复思考，它们就越是使心灵充满常新而日益增长的惊赞和敬畏：我头上的星空和我心中的道德法则。”[①]《实践理性批判》结束语中的这句话不仅因为镌刻在康德的墓碑上而闻名于世，更重要的是它言说了康德道德哲学的核心内容，即自由与必然共存。叔本华认为这一学说与康德的感性先验论一起，“构成了康德的荣誉花冠上两颗巨大明珠，永在人间闪烁”。[②] 尽管如此推崇康德的发现，叔本华却并不吝于抨击康德所信奉的“道德法则”，并因此认为自己与其他批判康德的哲学家不同，不是“仅触及其表面，而是深入其最深根源的”。[③] 那么这个代表道德的“最深根源”的“道德法则”究竟指称的是什么？康德在他的第一本道德专著《道德形而上学的奠基》（下文简称《奠基》）[④] 前言中定义伦理学为“关于自由法则的科学”。[⑤] 与其哲学二分法一致，康德将伦理学也分为经验性的部分和纯粹理性的部分，并称后者为“道德学”。在他看来，一条自由法则若要在道德上生效，那就必须具有绝对必然性，因而其依据不可能存在于人的本性或是人所在的经验世界当中，而“必须先天地仅仅在纯粹理性的概念中去寻找”。[⑥] 也就是说，康德认为道德的基础只能存在于纯粹的先天概念之中，道德法则的依据不可能是经验性的，不然无法保障其应当具有的绝对必然性。道德法则的准绳是在我们经验之前就给予了我们的，而且是一个绝对的“应当”，显现为一个定言命令。然而，我们不难发现由此产生了两个问题：一是对道德法则的“绝对必然性”的设定有何依据？换言之，绝对的“应当”是否站得住脚？二是道德法则先验的绝对必然性如何保证这一法则在经验上的实效性？或者说，先验理论上的知如何能转化为具体经验性的行？可以说，这两个问题正是叔本华在《基础》文中诟病康德的道德法则之荒谬的立足点，也是研究叔本华的学者们所言康德道德哲学中的“漏洞”所在。然而深入康德《奠基》的第一章文本中去分析康德究竟是如何构建定言命令的内在结构，我们会发现这不但是叔本华批判康德义务观的主线，同时也是康德所力图回复给以上问题的答案。

在《奠基》第一章中，康德首先指出“理性的真正使命必定是产生一个并非在其他意图中作为手段、而是就其自身而言就是善的意志”。[⑦] 由理性产生的“善的意志”才具有绝对的道德价值，这是康德论证的出发点，而对此他并未进行证明，因为在他看来这种自在的善良意志是大家公认的道德常识。杨云飞指出康德在此论证的思路是从善良意志出发，去寻找善良意志之为善良意志的条件，即实践理性的道德法则，所以康德所言的善良意志就是被理性所规定的意志，他所意图讨论的主题其实是意志与理性的关系。[⑧] 然而，在叔本华看来，康德将道德法则设想为不用证明就可以理所当然地存在，是“犯了以假定为根据的错误”。[⑨] 这一“假定”不单是虚构定言命令的应当存在，更是认定人的理性本质决定着人应当去遵守道德法则，即假定理性是道德法则的依据和来源，道德法则是一个先天可知的定言命令，纯粹的先天概念。也就是说，道德法则的“绝对必然性”体现为定言命令的绝

① ［德］康德：《实践理性批判》，李秋零译注，北京：中国人民大学出版社，2011 年，第 151 页。
② ［德］叔本华：《伦理学的两个基本问题》，任立、孟庆时译，第 200 页。
③ 同上，第 198 页。
④ 叔本华在《道德的基础》中主要是针对康德于 1785 年出版的《道德形而上学的奠基》来展开论战，相较于后来的《实践理性批判》，叔本华更推崇这本“简明严格”的伦理学专著。故本文对康德的义务伦理观的考察也主要依据此书，同时结合《实践理性批判》中的相关内容进行补充说明。
⑤ 李秋零主编：《康德著作全集》第 4 卷，北京：中国人民大学出版社，2005 年，第 394 页。
⑥ 同上，第 395—396 页。
⑦ 同上，第 403 页。
⑧ 杨云飞：《康德论出于义务而行动的道德价值》，《哲学研究》2013 年第 7 期，第 96 页。
⑨ 同上，第 143 页。

对“应当”。叔本华不无嘲讽地评价这样的道德法则“纯粹是没有肉核的空壳”，即没有内容的纯形式。康德虽然采用了先验的方法为伦理学奠基却没有去证明它，而且从康德提出的第一个道德法则的例子“你不应当说谎”① 当中，叔本华认为已可窥见康德的这种假设其实是隐蔽地源自神学道德学，康德的《实践理性批判》第二部分的内容也验证了其道德学的真正目的，在叔本华看来，这无需证明的神学道德来源是与哲学无关的。叔本华的指摘似乎有理有据，可是康德为什么认为定言命令式的道德法则是整个道德体系的基础呢？从一个哲学家的立场来看，康德更多的应该是为了给予道德一个存在的依据，换言之，为了回答道德何以可能的问题，他给出的答案是自由意志。这一点在《实践理性批判》的前言脚注中有着明晰的说明：“自由当然是道德法则的 ratio essendi［存在根据］，但道德法则却是自由的 ratio cognoscendi［认识根据］。因为如果不是在我们的理性中早就清楚地想到了道德法则，我们就绝不会认为自己有理由去假定像自由这样的东西（尽管自由并不自相矛盾）。但如果没有自由，在我们里面也就根本找不到道德法则。”② 自由在这里是指人的先验的意志自由，即摆脱了经验性的自然因果律的限制，按照意志自身的规律，也就是道德规律来行动。所以道德法则只能是完全脱离经验的、先验的理性规律，或者说理性的定言命令，这是意志自由得以被我们确认的先决条件。由此可见，意志自由与道德法则在康德这里其实是具有相同内涵的，二者相辅相成：道德法则是先验的理性定言命令，而意志自由则是人通过自身意志认识到这些道德法则的能力。康德力图说明的是，在自然领域，理性只能服从自然规律，人是不自由的；在道德领域，理性是纯粹的，不受任何外在于自身的因素限制，因此纯粹理性也就意味着自由，而人是理性存在者，依据理性自身的法则来行动，为自己立法，给自己颁布定言命令，在这样的意志自律的条件下，“人的自由自主的道德行为，使得人成为自由的主体”。可是这个仅限于先验领域的应然的道德基础一旦进入到现实经验中去解读实际的道德行为，将会遇到无法解决的现实难题。不可否认的是，合乎理性的行为并不等同于合乎道德的行为，很多成功的犯罪正是出自恶人的周密计划和谨慎行事，而真正的善举则大多是不假思索的结果，反而冷静思考之后所做的善举大多无法避免利己之嫌。绝对的“应当”让道德成了人们的责任和义务，然而人们在实践中是否真的遵循这样的应当，或者说应当是具否有道德实效性，且不论叔本华如何抨击，连康德自己也觉得非常可疑。虽然康德采取了纯粹先验的进路来解释道德何以可能，但是具有道德价值的道德行为毕竟是经验性的，从先验的道德法则出发来演绎接下来的一切是否可行，这一重任就落在了一个关键性的概念上，这就是义务。

二、关于义务三命题的批判

康德提出义务概念是因为他认为“这个概念包含着一个善的意志的概念，尽管有某些主观的限制和障碍”。③ 义务概念包含了善良意志（绝对的道德价值），但毕竟是着落于人这个有限的理性存在者当中，人的情感偏好、自私意图等“主观的限制和障碍”都会影响其意志，人正是在处于有这些限制和障碍的意志当中去寻找判断其行为是否具有道德价值的依据。也就是说，通过对义务概念的阐明，康德意图说明一个行为的道德价值的源起，由此澄清先验的道德法则与经验的道德行为如何关联的问题。当然，在这里，叔本华再一次表达了他的异议，认为康德“无条件地拿来使用的这一概念”（义务），“其来源在神学道德学，而且只要它未能提供从人的本性或从客观世界得出的充分可信凭据，它将一直是哲学道德学的局外之物”。④

① 李秋零主编：《康德著作全集》第 4 卷，第 396 页。
② ［德］康德：《实践理性批判》，李秋零译注，第 2 页。
③ 李秋零主编：《康德著作全集》第 4 卷，第 403 页。
④ ［德］叔本华：《伦理学的两个基本问题》，任立、孟庆时译，第 144 页。

《奠基》的第一章列出了关于义务的三个命题，这也是康德道德学体系的根基。第一个命题严格说来并没有在康德的文本中以直接的命题形式出现，而是采用了四个例子（童叟无欺、爱护生命、帮助他人、增进幸福）来展现这样一条原理：一个行为当且仅当出于义务，而不是合乎义务，才具有道德价值。[①] 这里康德特意区分了“出于义务”与出于爱好的“合乎义务”的行为，并认为前者才是善良意志的道德行为，理性的应当保障了行为的必然性，这样的稳定的道德行为才具有道德价值，而后者虽然合乎义务，但是出于不稳定、不必然的情感或是爱好，即使值得赞赏也不具有道德价值。值得一提的是，在康德所举的第三个例子当中谈到了一个人如果是出于同情心而帮助他人，康德认为这种行为值得赞赏，但却是不具有道德价值的。这种论断与通常的道德共识相违背。为了说明得更清楚些，康德设想了一种情形——如果这个人正好自己也身处困境，“悲痛消解了对他人命运的一切同情”，然而他仍然能出于义务去帮助他人，这种行为才具有真正的道德价值。[②] 这一拒斥同情作为道德价值来源的观点与叔本华的同情观截然对立，叔本华指出这种出于义务而义务的行为是“违反真实的道德情操的”，“出于义务”是“把无爱尊为至上”，而无爱的施惠者之所以会做“应当”的行为，只不过是出于“对诸神的奴性的恐惧”罢了。[③] 在叔本华看来，由责任或是义务所指称的“应该去做的事情必然是由惩罚或是奖励决定的”。[④] 也就是说，义务本身不可能是道德行为的无条件的主观动机，出于义务的行为其实是出于奖惩考虑的行为，而凡是出于奖惩考虑的行为，必定是一种利己行为，也就根本没有了真正的道德价值可言。可以说，叔本华颠覆性的利己主义批判对于康德的义务的绝对必然性的理性设定是具有解构意义的，理性与意志的关系在叔本华这里完全颠倒了过来，意志才是人的真正自我，而理性在康德那里的至高地位被叔本华拉了下来，沦为生存意志认识现象世界的工具，在道德领域更是扮演着次要的角色。

康德如此表述义务的第二个命题：“一个出自义务的行为具有自己的道德价值，不在于由此应当实现的意图，而是在于该行为被决定时所遵循的准则，因而不依赖行为的对象的现实性，而仅仅依赖该行为不考虑欲求能力的一切对象而发生所遵循的意欲的原则。”[⑤] 邓晓芒将这一命题解读为“出于义务的行动的道德价值只在于它的准则的普遍性形式，而不在于任何质料”。[⑥] 如果说第一个命题是规定具有道德价值的行为的主观准则的话，那么第二个命题是指出这种行为的普遍性或者说客观性，既然该行为出于义务，那么它也就具有了义务本身包含的善良意志的客观法则，它的道德价值便在于这种客观法则，而不是行为的意向或是对象的质料。针对这一命题，叔本华直接表明自己的观点与康德的相反：“只有意向才决定行为之道德价值的有无，因此同一个行为，可根据决定做出行为的意向，应得到惩罚或赞赏。”[⑦] 康德关于义务的第二个命题突显出他所寻找的道德基础完全是抽象的纯粹先天概念，没有任何实在的内容，也不可以依据于经验。这一点在叔本华看来是很荒谬的，没有任何真正实体的抽象概念如何能激发人去采取具体的道德行动，而没有经验的实在性就没有可能的功效，道德就“建于无物之上，所以无物能赖以支持，无物能被激动”。[⑧] 可以说，从第一命题到第二命题，康德从主观准则分析到客观法则，依然没有跳出先验的概念范畴。那么，第三个命题能解决如何从先验的道德法则的知激发出经验的具有道德价值的行的难题吗？

义务的第三个命题被康德概括为“前两个命题的结论”：“义务就是出自对法则的敬重的一个行

① 此处第一命题的表述参考了杨云飞在其文《康德论出于义务而行动的道德价值》中的相关陈述。
② 李秋零主编：《康德著作全集》第 4 卷，第 405 页。
③ ［德］叔本华：《伦理学的两个基本问题》，任立、孟庆时译，第 156 页。
④ 同上，第 145 页。
⑤ 李秋零主编：《康德著作全集》第 4 卷，第 406 页。
⑥ 邓晓芒：《对康德〈道德形而上学奠基〉第 I 章中三条原理的分析》，《哲学分析》2010 年第 2 期，第 80 页。
⑦ ［德］叔本华：《伦理学的两个基本问题》，任立、孟庆时译，第 156 页。
⑧ 同上，第 166 页。

为的必然性。”[①] 这是一个义务的定义，叔本华将其解读为“义务意谓出于服从法则而应该做的一个行为”。[②] 然而这个看似简明的解释却只能说是部分的准确。叔本华揭示康德所言“一个行为的必然性——只不过是对‘应该’一词的一种强行隐藏、很不自然的释义”，所以“一个行为的必然性”在他这里被解释为“应该做的一个行为”。这种解释突出了康德视“义务”为一种必然的道德行为，其必然性源自绝对的应当，即先验的道德法则。然而这种由先验法则到经验行为的跨越是如何可能的?在康德看来，“道德法则对于一个极完善的存在者的意志来说是一个神圣性的法则，但对于每一个有限的理性存在者的意志来说则是一个义务的法则，是道德强迫的法则，是通过对这法则的敬重并出自对他的义务的敬畏来规定他的行动的法则”。[③] 可见，“敬重”这个概念在义务的定义中扮演的作用极为关键。叔本华用“服从”（Gehorsam）取代了“敬重”（Achtung）其实是很不恰当的，他本人也知道这种替代并不恰当，却也坚信“服从”更能体现康德的神学道德的目的，然而顾此失彼，“敬重”之所以在第三个命题中突兀出现绝非“服从”一词所能取代的。邓晓芒指出康德学界对于这个在前面两个命题都未出现的概念深感困惑，如果说这三个命题是一个三段论式的推论，那么作为结论的第三命题里的东西必须在前提中也已经有了，然而“敬重”这个词却是在“结论”中突然冒出来的，而且还是康德所批判的情感，所以单从形式逻辑来看，康德的表述前后不太一致，让人产生模糊感。[④] 康德自己大概也意识到了人们会对他的第三个命题产生疑惑，所以专门有一个解释“敬重”的脚注。值得关注的是，康德并不否认“敬重”是一种情感，但是“它也毕竟不是一种通过影响而接受的情感，而是通过一个理性概念而自己造成的情感”。[⑤] 敬重感与其他情感的不同在于，它不是通过内感官或是外感官的刺激而被动形成的爱好或是恐惧等情感，而是主动通过我们的理性直接认定道德法则的情感。“敬重仅仅意味着我的意志无须对我的感官的其他影响的中介就服从一个法则的意识……敬重的对象仅仅是法则，而且是我们加诸我们本身、就自身而言必然的法则。”[⑥] 叔本华会将康德的敬重解读为“服从”正是取自这一段脚注的注释。康德一再强调敬重与其他情感是不同的，由于其对象仅仅只是理性法则，所以它自身也就是完全理性化的情感，不具有其他一般情感的模糊性和含混性。为什么要如此强调敬重是一种独特的情感?邓晓芒指出康德的三个命题之间其实是有一种正、反、合的逻辑关系的：第一个命题表达了为义务而义务的主观准则的自发性，第二个命题表达了义务的普遍法则的客观性，而第三个命题引入敬重就使得“义务的自发性实现为行动的普遍法则具有了必然性”。换言之，当我们要将先验的义务法则运用于实际的道德行为时，我们就必然要进入经验的现象世界，可是为了贯彻义务法则我们又不能受制于现象的偶然性，那么就只能由敬重这种特殊的理性情感来实现主客统一了。[⑦]

可见敬重对于康德而言是在经验主体行为与先验道德法则之间搭起桥梁的中介，然而也正是这作为桥梁的情感——敬重感使得康德的论证无法自圆其说。如前所述，我们已知当且仅当出于义务的行为才会具有道德价值，而这种道德价值只在于其先天理性法则形式，这就排除了任何其他的可能的经验动机来激发我们的道德行为。可是所有的情感都是经验性的，无论敬重如何特殊、如何理性化，它终究还是一种经验性的情感，当敬重被视为道德行为的动机，即使其对象是理性法则，也就违背了康德所强调的绝对必然的先验道德法则作为唯一道德动机的设定。去假想一种情感不是经验性的是很难

① ［德］康德:《实践理性批判》，李秋零译注，第 407 页。在任立和孟庆时所译的叔本华之《道德的基础》中，“敬重”（Achtung）被译为“敬畏”。本文采纳李秋零所译的“敬重”。

② ［德］叔本华:《伦理学的两个基本问题》，任立、孟庆时译，第 158 页。

③ ［德］康德:《实践理性批判》，李秋零译注，第 77 页。

④ 邓晓芒,《对康德〈道德形而上学奠基〉第 I 章中三条原理的分析》,《哲学分析》2010 年第 2 期，第 82 页。

⑤ 李秋零主编:《康德著作全集》第 4 卷，第 408 页。

⑥ 同上，第 408 页。

⑦ 同上，第 88 页。

让人信服的，康德为了说明先验定言命令的实践效用而不得已采用情感动机，这样做只会导致一个自相矛盾的结果——敬重并无法实现他所企及的主客统一的必然性。作为一个主张非理性情感为道德基础的哲学家，叔本华居然没有在康德的敬重问题上做文章实在让人觉得不可思议。Peter Welsen 在评说这一问题时指出，叔本华没有深入探讨敬重这个为康德的论证带来难题的概念，这种错失让他对康德的批判局限在了追问一种情感要达到何种强度才能激发一个道德行为的心理学问题层面上。① 敬重感何以神秘地产生？又如何能在保障定言命令的绝对必然性的前提下激发具有道德价值的行为？即使康德成功地以精巧的逻辑思考方法将义务三命题串联了起来，他反复解释的“敬重”作为经验情感在解释先验理性法则究竟是如何激发经验性的道德行为的问题上依然是极为勉强的，甚至可以说是失败的。

三、道德需要形而上学的奠基吗？

康德的道德哲学困境或许早在《奠基》的前言中已埋下伏笔：“……纯粹哲学（形而上学）必须先行，而且如果没有它，在任何地方就不会有任何道德哲学。”② 康德认为道德需要形而上学的奠基，道德的来源绝不可能是经验的，故而道德的基础只能在抽象的先验纯粹理性概念中去寻找，即形而上学的领域中去寻找。然而正是这先验的道德基础与经验的道德行为的二分，造成了康德从定言命令出发，用规范的方法来建构义务三命题，最后陷入无法解释知行分离，并且与自身的最初预设自相矛盾的尴尬结局。相较于康德的规范性义务伦理学，叔本华所主张的同情伦理学是一种基于经验的描述性的道德哲学。叔本华认为，只有经验的方法才能发现道德的基础，“因为道德学研究的是实际的人的行为，不是研究先天的纸糊楼阁”③，而行为没有一个充分的动机则不可能发生，所以寻求道德的基础，其实就是寻找道德行为的动机。通过分析描述人的行为仅有的三个基本动机（利己主义、邪恶、同情），叔本华得出的结论是：“同情是唯一的非利己主义的刺激，因而是唯一真正的道德动机。”④ 在这里笔者所关注的并不是叔本华对同情是道德之基础的证明是否站得住脚，而是在他将道德基础从康德的先验领域拉回到经验世界当中来之后，在指出道德的基础是一种经验性的道德情感——同情，并且这种情感是可以由经验来证实之后，为什么还会在《基础》文末的最后一部分要给予道德现象以形而上学的解释？在批判完康德的形而上的先天“纸糊楼阁”之后，叔本华这一峰回路转的附加解释实在是令人费解。Peter Welsen 认为，叔本华和康德一样都认为道德需要形而上学的奠基这一观点是很成问题的，一个行为的道德价值并不一定需要一个超验的存在来给予它最终的解释，没有形而上学的道德不但可能，而且采用经验途径会更有利于解释道德现象。⑤

笔者以为，康德和叔本华虽然都认为道德需要形而上学的奠基，但是他们对形而上学的理解是截然不同的，这一点对于理解为何二人殊途同归地去为道德寻找形而上的根据极为关键。Konstantin Kolenda 指出康德虽然在科学认知领域认为人类的理性是有限的，是不可能认识到事物的本体（物自体）的，但是在道德领域，实践理性却提供了另外一种认识本体的方式，即对于一个随时准备着服

① Peter Welsen, “Schopenhauer's Interpretation of the Categorical Imperative”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, *T.* 61, *Fasc.* 3/4, *Heranga de Kant*: *II-Efeitos & Transformagoes*, 2005, p. 768.

② ［德］叔本华：《作为意志和表象的世界》，石冲白译，第 396 页。

③ ［德］叔本华：《伦理学的两个基本问题》，任立、孟庆时译，第 165 页。

④ 同上，第 260 页。

⑤ Peter Welsen, “Schopenhauer's Interpretation of the Categorical Imperative”, *Revista Portuguesa de Filosofia*, *T.* 61, *Fasc.* 3/4, *Heranga de Kant*: *II-Efeitos & Transformagoes*, 2005, p. 762.

从定言命令的德性之人的意志而言，本体是处于去蔽状态的。[①] 也就是说，在康德的道德哲学中，一个真正的自律之人的意志与本体意志（自由意志）是一致的，形而上学与对道德法则的先验认识同一，自然的一般法则是现象的，而道德的一般法则却是本体的。理性在道德领域成为了终极目的，康德的道德学也因此陷入了先验与经验、理论与实践的二元困境当中，即使采用敬重情感也无法挽救。为了克服这一困境，叔本华通过康德的现象与物自体二分的思想意识到，先验世界的观念性与经验世界的实在性必须相互关联，而世界中的每一事物的表象都已潜在地包含在了它自身的本质之中，即表象就是意志的客体化。“人之中的意志才是他的真正自我，是他的唯一的属于形而上学、因而是不可毁灭的部分。”[②] 叔本华用意志取代了康德的自在之物，而且在他的“无一客体无主体”的公式之下，康德的自在之物从客体领域被叔本华转移到了主体领域当中，这种以意志为本体的形而上学其实就是一种生命形而上学，是一种以身体为基础的来自于经验的形而上学，而意志正是人的内在体验与外在经验的联接中介，由直观的认识途径达及。叔本华不但以意志代替了物自体，还以直观代替了理性，他的这种非理性的意志形而上学对于康德的理性主义形而上学来说是一种完全意义上的颠覆。由此可知，康德的先验的客观本体在叔本华这里转换成了源自经验的内在于人的本体，康德虽采用了理性情感敬重去实现先验本体为道德的奠基，却依然陷入了理性目的性的悖论之中，而叔本华以其自我揭示的意志本体克服了康德的困境，似乎也为他的道德基础——同情寻找到了经验性的形而上根据。叔本华指出，同情心之所以可能，正是因为同情是“一种认为自我和非我一样的感觉能力”[③]，而这种感觉能力是基于“生命之形而上学的统一性”的，即不可分的意志在不同的个体人之中是一样的。正是在这个意义上，叔本华认为其同情伦理观是需要形而上学的奠基的。然而，如果我们考察一下叔本华对于意志的理解，我们将发现其实他的意志形而上学与同情伦理观之间存在着一个无法解释的矛盾：“意志自身在本质上是没有一切目的，一切止境的，它是一个无尽的追求。”[④] 叔本华认为包括人在内的世界中的一切都是意志，而意志是没有任何目的的无止境的欲求，所以对于意志来说，根本就不存在所谓的道德或是非道德，伦理学基于这样的意志将无任何实质性的立足之处，也就是说，以意志为本体的代价将是取消伦理学。这也难怪叔本华在《作为意志和表象的世界》的第四篇最后不得不将他的伦理学建立于意志的否定和取消上，而这种对本体的否定不但使得其道德的奠基归于了无，也使得他的同情伦理学最终彻底走向了经验主义。

（责任编辑　任　之）

① Konstantin Kolenda, “Schopenhauer's Ethics: A View from Nowhere”, in: *Schopenhauer—New Essays in Honor of his* 200^{th} *Birthday*, Eric von der Luft (ed.), The Edwin Mellen Press, 1988, p. 249.

② ［德］叔本华：《伦理学的两个基本问题》，任立、孟庆时译，第154页。

③ 同上，第299页。

④ ［德］叔本华：《作为意志和表象的世界》，石冲白译，第235页。

“中庸的”无神论

——亚里士多德《伦理学》和《政治学》关于神及神事的论述初探

罗晓颖

【摘要】亚里士多德谈论哲学、幸福、智慧、美德，分析运动、灵魂、原因等诸观念时无不涉及“神”这一概念。不过，这个明显不同于奥林珀斯山众神的“神”，在自然哲人那里未曾有明确定义，亚里士多德却以哲学的方式将之确立起来。这个“神”既是哲学的最高原则，也是无形之中否弃传统诸神的利器。因而，亚里士多德的“哲学之神”更接近无神论，或者说更有可能颠覆传统的诸神信仰。然而，透过亚里士多德的《伦理学》和《政治学》中对神与神事的论述，我们却发现亚里士多德在实践层面对传统诸神信仰的维护和建构。本文试图探究亚里士多德在这些作品中如何论及神与神事，并尝试理解其意图。

【关键词】亚里士多德；哲学；诸神；《伦理学》；《政治学》；无神论

中图分类号：B502.233　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2017）01－0098－07

作者简介：罗晓颖，河南禹州人，哲学博士，（重庆 400044）重庆大学人文社科高等研究院古典学研究中心副教授。

基金项目：国家社科基金青年项目“伊壁鸠鲁与希腊罗马无神论研究”（09CZX049）

亚里士多德在其三部《伦理学》[①] 中以不同方式列出诸德性的“不及”与“过度”，主张取其中道；而他对待传统宗教和诸神信仰的温和态度则表明，亚里士多德在这一问题上也很好地践行了所谓“中庸之道”。亚里士多德谈论哲学、幸福、智慧、美德，分析运动、灵魂、原因等诸观念时无不涉及“神”这一概念。这个“神”明显不同于奥林珀斯山的众神，可以说，这个“神”在自然哲人那里未曾得到明确定义，而亚里士多德则以哲学的方式明确地将之确立起来了。[②] 它既是哲学的最高原则，也是无形之中否弃传统诸神的利器。可以说，比之先前我们所讨论的各种形态的无神论，亚里士

① 亚里士多德的三部《伦理学》即《欧台谟伦理学》、《尼各马克伦理学》及《大伦理学》。

② 亚里士多德以探究运动入手推导形而上学的最高原则，进而引出他的“神”，那么，这是什么样的“神”？其与传统宗教中的诸神是否毫无共同之处？若无共同之处，那么亚里士多德的这些论断是否直接导致否定诸神甚至无神论立场？在《形而上学》第12卷第7章（［古希腊］亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，1996年），亚里士多德集中论述了这个“哲学的神”。他对“实体”、“运动”、“天体”以及“神”做了自己的阐释和界定，“神”成了“自身不动的最高推动者”，是形而上学的最高原则：“必定有某些致动而不被动的永恒事物，这永恒事物（aidion）既是实体（ousia）又是现实性（energeia ousa）（1072a22－30）。”在亚里士多德对运动的解释中，有一个非常关键的要素是“推动者”或“致动者”，即没有“推动者”的推动事物不会产生运动。因而，就有了一个由一系列既被推动又推动他物的事物所构成的链环，但这样的链环不可能无限地延伸下去，必定得有推动他物而自身不动的永恒事物将其终止于某处。这个最终的永恒事物就是实体，且具有现实性。这种对运动最终原因的追溯与自然哲学探究世界本原的理路并无实质不同，可以说，他们都在寻找某一个起点或终极原因，只是这个起点或终极原因是什么，各家异见纷呈。亚里士多德循着这条延伸的链环最终追溯到了神：“自身不动的推动者必然存在：其存在是必然的（anankē），也是善的（kalōs），它就是本原（archē）……自然以及诸天就依凭这样的本原（ek touautēs archēs）”（1072b10－15）。

多德的“哲学之神”离无神论更近，或者说若对其加以公开宣扬的话，更有可能对传统诸神信仰造成毁灭性伤害。然而，除了亚里士多德曾因给僭主写颂诗而被控不虔敬之外（这事件背后还有外在的政治因素起作用），[①] 他并不与任何无神论之名有什么瓜葛。可见，亚里士多德应当没有像阿纳克萨戈拉或狄阿戈拉斯那样公开宣扬无神论言论，[②] 即便在他的伦理学和政治学作品中，我们也几乎找不到他对传统宗教的丝毫不敬。

在《伦理学》中，亚里士多德将神作为智慧和幸福等的标准，其中也谈到诸神信仰、宗教祭仪等，而《政治学》中更多的是在现实层面对宗教事务和宗教活动等的论述。他指出，诸神祭仪、宗教事务是各种现实或理想政制下共同体建制的基本组成部分，属于社会结构中的基本职司之一。诸神所塑造和代表的神权秩序是人间秩序的参照和理想形态（这一点与他将神作为智慧和幸福之标准的理路一脉相承）。城邦善德的实现离不开对诸神信仰和宗教仪式的重视。另外，亚里士多德还特别强调神话中所蕴含的人的智慧，尽管这个说法有明显的渎神意味。以下我们以亚里士多德的《伦理学》和《政治学》为例，看看这些作品如何论及神，以及以诸神崇拜为核心的各种宗教事务。

我们注意到，首先，亚里士多德总是将于人而言最卓越的事物同“神”关联起来，神与最卓越的事物是何关系？亚里士多德认为善有许多意义，如可以描述实体，“如神或努斯”（《伦理学》1096a24－25）。[③] 这就是说，可以用“善”描述神。神享有最充分的善（《伦理学》1137a27－28）。[④] 关于如何获得幸福，亚里士多德说了如下的话：

> 有一个问题，幸福是通过学习、某种习惯或训练而获得的，还是神或运气的恩赐。如果有某种神赐的礼物，那么就有理由说**幸福是神赐的**，尤其是因为它是人所拥有的最好的东西……不过，即使幸福不是来自神，而是通过德性或某种学习或训练而获得的，它也仍然是最为神圣的事物。因为德性的报偿或结局必定是最好的，必定是某种神圣的福祉。（《伦理学》1099b9－16）

而谈到称赞与幸福的问题时，亚里士多德说，我们称赞的东西应该具有某种自然的属性，且与某种善的或出色的事物有关联。但以人的标准称赞神是荒谬的，虽然称赞总要有个参照。可见适合最好的事物不是称赞，而是更伟大、更善的东西。“比如我们说到神和像神那样的人时是说他们是至福的或幸福的。”（《伦理学》1101b15－30）这显然意味着，在亚里士多德看来，神毋庸置疑是最好的，神或神样的人配得至福。这是关于神与善、神与幸福的描述。那么，神与美德呢？谈到德性的不可传授时，亚里士多德说：

> 一个生来就具有善品质的人也就是在作这种判断上有自然禀赋的人。因为，这种禀赋是最好、最

---

① 亚里士多德写作颂诗把赫尔米阿斯比作希腊的神话英雄赫拉克勒斯和阿基琉斯，这很可能触怒了雅典人。另据拉尔修的记述，亚里士多德去投奔的这个僭主赫尔米阿斯有个小妾，亚里士多德看上了她，并在征得赫尔米阿斯同意后娶了她。拉尔修控苦说：“由于非常兴奋，他向一个女人献祭，就像雅典人向埃琉西斯的得墨忒耳献祭一样。”（参见［古希腊］第欧根尼·拉尔修：《名哲言行录》，徐开来、溥林译，桂林：广西师范大学出版社，2010 年，第 421 页。）通常对一个哲人的不敬神指控与其实际的政治处境有千丝万缕的联系。据称，在亚历山大死后，反马其顿的政党在雅典掌权，由于亚里士多德与亚历山大的特殊关系，当局曾大肆迫害亚里士多德的追随者，这当然也是直接针对亚里士多德。

② 米洛斯人狄阿戈拉斯介于伊奥尼亚哲人与智术师之间，在古代晚期，他算得上是个典型的无神论者。据说他成为无神论者并非哲学沉思的必然结果，而是由于现实的惨痛经历。他是位曾像其他人一样虔敬的诗人，然而有一次他的一个同行盗取了他写的颂歌，并通过对神发誓而逃脱罪责，后来还因偷来的作品而博得好评。深受打击的狄阿戈拉斯从此失去对诸神的信念，并撰文攻击诸神信仰。至于史实中的狄阿戈拉斯则因为嘲笑厄琉西斯秘仪并将之泄露给每一个人，使之失去了神秘性，因而被判刑，后来不得不逃亡到了伯罗奔半岛。于是，雅典人在卫城上立了刻有这一法令的铜板：杀死米洛斯的狄阿戈拉斯赏一个塔兰同（talent），将之活捉到雅典的赏两个塔兰同。参见 A. B. Drachmann, *Atheism in Pagan Antiquity*, London: Gyldendal, 1922, pp. 32－33.

③ ［古希腊］亚里士多德：《尼各马克伦理学》，廖申白译注，北京：商务印书馆，2013 年，第 4 页。下引此书随文标出《伦理学》和贝克尔编码。

④ 后文亚里士多德谈论友爱与自爱时又说，每个人都希望自身活着并得到保全，因为对好人而言，活着就是善。每个人都期望自己的善，但是没有人愿意成为另外的一种存在（即神），即使因此而得到所有的善，**神现在就享有所有的善**（1166a15－25）。可见神是全善的，然而神的存在与人的存在截然不同。参见［古希腊］亚里士多德：《尼各马克伦理学》，廖申白译注，第 267 页。

高尚的馈赠，它不是我们能够从别人那里获得或学会的，而是像生来就具有那样始终具有的东西。（《伦理学》1114b5 – 11）

此处“这种禀赋是最好、最高尚的馈赠”，无异于说德性乃是神的馈赠，当然不可能传之于他人。这个说法与柏拉图的苏格拉底所谓“美德不可教”遥相呼应。同样在说到智慧时，亚里士多德提到两个雕刻家——技艺完善的大师，但他引用荷马的话，说明是众神赋予或不赋予某个人智慧（《伦理学》1141a8 – 25）。智慧也是诸神的赐予或不赐予。

第二，神人有别。当说到已经发生的事情谁也无法收回时，亚里士多德引用诗人阿伽通的话说“就是神也不能使已经发生的事未发生”（《伦理学》1139b7 – 10）。可见，神一般都被视为“大能”的象征。换句话说，对人而言困难的或者说可望而不可即的事情，神却可以做到。譬如谈论自制时，亚里士多德说起赫克托尔有超常的善，他“且不似凡人所生，而像某位神祇的后裔”。这就是说，神的高卓不是常人能够企及的。那么神之德性与人之德性之间到底是何关联？

亚里士多德因而引入神性、德性和兽性（《伦理学》1145a15 – 30）三个概念。超越了德性人即成为神，神性高过德性，野兽与神祇无所谓德性或恶可言。显然，人性居于神性与兽性之间，人所能达到的德性离神性有不可逾越的距离。譬如，亚里士多德排列了六种品质：神性或神的德性；属人的德性；自制；不能自制；恶；兽性。[①] 神性显然被作为了人之德性的一种参照，即便人达不到神的德性；反过来，这就要求人必须知道并谨守人神之间的差别和距离，否则会有非常可怕的恶果。因而，亚里士多德谈及那些“不能自制的事情”时，曾说人们过分看重荣誉和关心子女就可能会行为逾矩，例如忒拜王后尼俄柏（Niobe），她为自己拥有美丽且众多（十子十女）的子女而骄傲，以至于同诸神对立起来，因为她夸口自己的孩子比女神勒托（Leto）的多，因为勒托只有一子一女（即太阳神阿波罗和月神阿尔忒弥斯），结果她的儿女全部为阿波罗射杀（《伦理学》1148a25 – 1148b14）。无疑，这种明确人 – 神距离的观念在希腊的传统神话中的比比皆是，而亚里士多德所描绘的神与人之间的差异实际上是延续并强化了这种传统观念。那么这种人神距离有多大？亚里士多德说到不平等的友爱时说，一个没有优点的人同最有智慧的人做朋友，若差距大到像人与神的距离，那么就无法保持友爱；再有，人们是否真的期望朋友得到最大的善，即成为神呢（《伦理学》1159a1 – 9）？

第三，人应当像事神一样侍奉父母和师长。当亚里士多德讨论亲属间或家族内的友爱时曾说，

子女对父母的友爱类似人对于神的爱，是一种对于善与优越的爱。因为，父母所给予的恩惠是最大的。他们不仅生养、哺育了子女，而且还是子女的教师。（《伦理学》1162a4 – 7）

一个人若在德性上或钱财上得到好处则要寻求回报，比如在荣誉上的回报；但用荣誉不足以回报神与父母所配得的东西，因为一个人无法给神和父母所配得的荣誉。儿子是永远的负债者（《伦理学》1163b12 – 22），他甚至说“还要让父母像诸神那样享有荣誉”（《伦理学》1165a25）。至于将其智慧之学分享给我们的人，我们也应当加以回报，但这种恩惠无法用钱财衡量，应当像对神与父母那样，尽其所能地加以回报（《伦理学》1146b3 – 5）。

无疑，这是以人神差异背后所蕴含的秩序来规约人与人之间的关系。同样，亚里士多德也在《政治学》中将神话传统所昭示的秩序用于安排家庭、父子和夫妇关系。在《政治学》谈论家庭的第一卷第二章，亚里士多德谈到诸神时说：

古先的人既一般地受制于君王而且现在有些民族仍是这样，有些人就推想群神也得由一个君王（大神）来管理。人们原来用人的模样塑造着神的形象，那么凭人类生活来设想群神的社会组织也就极为自然了。（《政治学》1052b25 – 27）

在讨论夫妇父子关系的第十二章，说到父权与子女的关系时说：

父权对于子女就类似王权对于臣民的性质，父亲和他的子女之间不仅由于慈孝而有尊卑，也因为

① ［古希腊］亚里士多德：《尼各马克伦理学》，廖申白译注，第 192 页下注 8。

年龄的长幼而分高下，于是他在家庭中不期而成为严君了。所以荷马称呼诸神和万民共戴的君王宙斯为“诸神和万民的父亲”是正当而且贴切的。（《政治学》1059b10－15）

人用人的模样塑造着神，也凭人类生活来设想群神的统治结构，这个说法与克塞诺芬尼的理神论并无不同，对传统诸神信仰而言，这无疑是最大的不敬。不过，反过来说，这种说法却也昭示我们，人间秩序与神圣秩序彼此映照且有高下之别。也可以说，人间秩序模仿神圣秩序，并因之而获得神圣性；那么，人世的高下秩序比照神－人之高下秩序自然也获得了天然的正当性。这相反两重意思在亚里士多德的笔下均可见到。

第四，沉思活动是人之神性的体现，以及幸福的来源。[①] 前面已引用过亚里士多德关于神赐予幸福的说法，关于个人如何获得幸福，亚里士多德在《伦理学》中有专门的论述。亚里士多德谈到了沉思——沉思生活，即苏格拉底所谓最可能令个人获得幸福的哲学生活，这才是通达幸福的生活方式。

如果幸福在于合德性的活动，即我们的最好部分的德性。我们身上的这个天然的主宰者，这个能思想高贵的、神性的事物的部分，不论它是心智（努斯）还是别的什么，也不论它自身也是神性的还是在我们身上是最具神性的东西，正是它的合于它自身的德性的实现活动构成了完善的幸福。（《伦理学》1177a12－18）

我们身上最好部分的德性，譬如努斯、或者灵魂，总之是最具有神性的部分，它可以思想高贵且超越于人之肉体生存之外的事物。如亚里士多德所言，人唯有在沉思中可以找到完善的幸福。不过，人并非以他属人的东西，而是以它自身中属神的（神性的）东西而可以过这种沉思生活……如果努斯是与属人的东西不同的神性的东西，这种生活就是与属人的生活不同的属神的生活。（《伦理学》1077b20－30）

亚里士多德谈论沉思与其他德性的实现活动时再次强调，完善的幸福是沉思的结果。“神被我们看作是享得福祉的和幸福的”，但我们把什么行为归给神呢？公正、勇敢、慷慨、节制？亚里士多德说，这每一条称赞对神而言都不值一提。神的实现活动，最优越的福祉乃是沉思活动，那么，人从事与神的沉思最相近似的活动，也就是他所可能踏足的最幸福的路。换句话说，神的生活全部是福祉，人的生活因为有与神相似的那种活动而部分地享有福祉，动物完全无法沉思因而不可能幸福。这无异于说幸福与沉思同在。沉思越多越幸福，这完全源于“沉思”自身的本性（《伦理学》1178b1－30）。

不过，亚里士多德认为，人的幸福还需要外在的东西，如健全的身体和适当的供养，但无需过度，因而中等的财富对幸福生活已经足够。这是因为幸福根本上在于德性的实现活动，而非巨大的财富积累。如梭伦所言，那些拥有中等财富、节制地生活、并做了自己认为高贵之事的人是幸福的。那么神所喜欢的也是与他相像的人，

致力于努斯的实现活动、关照它、使它处于最好状态的人，似乎是神所最爱的。因为，如果神如

① 亚里士多德在《形而上学》（1072b15－31）也有一段关于人生欢愉与神（沉思生活的恒久拥有者）之关系的论述：“我们俯仰于这样的宇宙之间，乐享最好的生命，虽其为欢愉也甚促（宇宙长存，我们却不能），然此之实现即为欢愉（ēdonē）……以纯理为活动与实现者尤佳，思想必致想于事物之最佳最高者，由此所启之思想方为嘉想……于思想活动之顷间亦正思想持获其所想对象之顷间。是以思想所涵蕴之神性，毋宁谓秉持神性，故默想为惟一胜业，其为乐与为善，达到了最高境界。如云吾人所偶一领会之如此佳境，神固万古间未尝一刻而不在如此之佳境，这不能不令人惊奇……神确在更佳更高之处。生命故亦属于神。生命本为理性之实现，而为此实现者唯神；神之自性实现即至善而永恒之生命。因此，我们说神是一个至善而永生的生灵，所以生命与无尽延续以至于永恒的时空悉属于神；这就是神。”可见，我们这俯仰之间而倏忽一世的短促生命，在长存不灭的宇宙中并非无欢愉可言，尽管这种欢愉比之朝露般易逝的生年更加稀少和可贵，但毕竟我们尚能体味这美好的瞬间——这就是沉思的快乐。思想把捉其所思的对象，这种时刻的“幸福与善”足可彰显思想本身的某种神圣性，亦足可令我们达到生命的至高境界。因而，在亚里士多德看来，沉思默想的时刻乃是我们偶尔可以得窥一二的人生佳境。然而，我们出离庸常俗世生活的（沉思的）美好瞬间恰恰是神亘古不改的存在本相，神的确始终在此佳境的最高处。神之本性的实现就是“至善而永恒之生命”。

人们认为的那样对人有所关照，他们似乎会喜爱那些最好、与他们自身最相似的人们。他们似乎会赐福于最崇拜努斯并且最使之荣耀的人们。因为，这些人所关照的是神所爱的东西，并且，他们在做着正确和高贵的事情。所有这些都在智慧的人那里最多，这毋庸置疑。所以，智慧的人是神所最爱的。而这样的人可能就是最幸福的。这便表明了，智慧的人最幸福（《伦理学》1079a－20－30）。

或许对于个人而言，所能期望的最幸福的生活方式不过如此，然而，这明显不是人人皆可期望的生活，如亚里士多德所言“本性使然的东西显然非人力所及，是由神赋予那些真正幸运的人”（《伦理学》1079b22）。不过，对于未得神赐之幸运的人，尚有宗教可以带来欢愉。

在谈及友爱与共同体时，亚里士多德提到了那些为献祭和社交而举行的教会团体的宴会。他说：

人们奉献祭品举行祭典，既是祭祀神明，也是为自己过一个欢娱的节日。古代的祭祀和庆典往往作为丰收节在谷物收获之后举行。因为，只有在这个季节里，人们才有最多的闲暇。所有这些共同体都是政治共同体的一个部分，友爱也随着这些具体的共同体的不同而不同（《伦理学》1160a24－30）。

第五，亚里士多德在《政治学》中反复申明，侍奉神明的祭祀乃是政治共同体的基本职司，而宗教事务则是社会结构的基本组成部分。我们先看看亚里士多德的论述。在《政治学》（VI. 8）卷六中，亚里士多德谈到如何建立较为稳固的平民和寡头政体时，列举了城邦中必须的各种职司后，又说道：

重要的政治职司大体上就是这样。但这里还需有另外一个部门，**专管奉事神明的事务**，这些业务需要“祭司”和“庙董”。这类的执事，庙董负有维护和修葺坛庙并管理有关祭祀事项的一切公产（《政治学》VI. 8，1322b20－23）。①

各邦所有的诸职司可依他们所负的各种责任加以分类。［第一类为］**有关神明（祭祀）**、军务、财务收入和支出；［第二类为］有关市场、城区、港埠和乡郊；［第三类为］有关法庭、契约注册、执行惩罚、监守囚犯以及查阅、审计、检察各行政机构的账目；［末一类为］有各政务的议事诸职司。此外，某些城邦，当它繁荣的时代，还特别设置一些从事教化的职司……经办体育竞赛和戏剧竞赛（狄奥尼修斯节庆竞赛）以及其他相似的文化活动……（《政治学》VI. 8，1322b30－1323a2）。

可见，有关神明的事务乃是城邦职司的基本组成部分。亚里士多德接着在《政治学》卷七讨论理想政治和教育原则等，在其第八章描述社会结构的各个部分：

现在我们就该列举“城邦所赖以存在的诸职能（条件）”……粮食供应为第一要务。其次为工艺，因为人类的日常生活不能没有许多工具。第三为武备：为了镇压叛乱，维持境内秩序，同时为了抵御任何外来的侵略，一邦的诸分子必须各备武装。第四为财产（库藏），这应有相当丰富的储存，以供平时和战争的需要。**第五——应该放在第一位——为诸神执役的执事，即所谓祭祀**。列为第六而实为城邦最重大的要务，是裁决政事、听断私讼的职能……一个城邦内应该具有完备的组织，才能遂行所有这些职能。那么，邦内应当由若干农民，从事粮食生产；工匠；武装部队；有产阶级；**祭司**；一个裁决有利于公众的要务并听断私事的团体（《政治学》1328b4－25）。

这就是说，即便在理想城邦中，宗教事务也是不可或缺的组成部分。这意味着宗教事务在人们日常生活中扮演着极其重要的角色，同时也正如前文所引亚里士多德在《伦理学》中所说的，有关的宗教庆典、仪式、节日会给民众带来欢愉，使得庸常的日常生活有了某种调剂和期盼；而且宗教信仰对普通人内心生活的影响也不容小觑，或许，对于无法通过沉思而达到神赐的幸福的人，可以在宗教中找到某种类似的快乐。

在城邦中，并非人人都能从事宗教事务，正如柏拉图在《理想国》中根据人的天性划分阶层并适用于不同职责一样，亚里士多德也谈到不同职司所要求的不同类型的人。在《政治学》第七卷第

① ［古希腊］亚里士多德：《政治学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，1997 年，第 336 页。下引此书仅标出书名和贝克尔编码。

九章，亚里士多德描述理想政体，第八章则谈社会结构，就在这一章特别谈到是不同人适合不同职司：

我们所列举担任城邦要务的六个类别，其中只有祭司这一类别还待说明。这类职司的规格颇为明显，农工阶层都不得授神职。我们方才的计划，邦民应分为两组——少壮的军事组和老年的议事组。这种虔敬的职司就应该由高年组中老迈的人们担任，他们年近迟暮，倦于津梁，恰好在这里觅得了安息并寄托其后世的思念（《政治学》1329a28－34）。

还有更重要的一点是，掌管宗教事务的权利不会下放。亚里士多德在第三卷第十四章谈到斯巴达王权的问题时说到，斯巴达王并无绝对治权，仅在离开本邦出征在外时，才拥有全权军事指挥权，而宗教事务的权利属于王室。[①] 这足可见宗教事务在王权统治中的重要性。另外，即便僭主为了粉饰和装潢太平，也会装作不是一个专制的主宰，“对于诸神的祭仪他应该处处显示自己的虔诚”，因为僭政除了施以暴政，还善会伪装。[②] 而在谈到理想城邦的土地分配时，他谈到了公共食堂和公众祭祀，政法修明的城邦均以设置公共食堂为有益，甚至有人认为为保证穷人不至于无法支付餐食的份钱，城邦应当公款办公共食堂；而公众祭祀的费用也应该由城邦的收益来支出。[③]

最后，可以说，与宗教事务相关的活动，对于实现城邦的善德亦是必不可少。在《政治学》第三卷第九章，论邦民和政体理论的部分中，亚里士多德说，一个城邦的目的乃在于实现善德：

城邦是若干生活良好的家庭或部族为了追求自足而且至善的生活，才行结合而构成的……各城邦中共同的“社会生活”——婚姻关系、**氏族祠坛、宗教仪式**、社会文化活动等——是常常可以见到的现象……城邦的作用及其终极目的是“优良生活”，而社会生活中的这些活动却只是达到这种目的的一些手段而已。城邦为若干家庭和村坊的结合，由此结合，全城邦可以得到自足而至善的生活，这些就是我们所谓人类真正的美满幸福（《政治学》1280b33－1281a3）。

至少在亚里士多德看来，宗教对生活秩序的稳定有不可或缺的作用，同时其对人心的安慰和威慑同在，这在古代大多数思想家那里几乎是毋庸争辩的共识，当然，伊壁鸠鲁另有不同阐释。即便退而言之，亚里士多德也认为神话中包含古人的智慧，如《政治学》第二卷第九章在论及斯巴达政体时提到好战民族皆好色，即好战的斯巴达人其妇女放荡失德者居多，就说了下面这段话：

古时的神话家运用才智，把战神阿瑞斯和爱神阿佛洛狄特牵连而为配偶，其用心极为深长：历史事实已证明一切好战的民族往往好色，无论其为女色或男色（《政治学》1069b28－32）。

这个例子表明，古时神话家深悉人性、明察世事，有心者不难从中获得有益的启发。再如古希腊神话中掌管技艺之神赫菲斯托斯天生是个跛足，若以此处眼光看待这个神话，便不得不惊叹古时神话家对这个引发现代思想家诸多论争的“技艺”之本性的深刻洞察。类似这样的例子在古代神话中比比皆是。这些对人世生活方方面面颇有帮助的教诲或许正是亚里士多德前述评价古代神话遗产时所说的“荒谷遗珍”。

因而，对于亚里士多德的“神学”（或“无神论”）立场，我们同样需从两个层面来加以理解，一个是哲学层面的，一个是实践层面的。在哲学层面上，亚里士多德对神的定义，奠立了形而上学的最高原则，亦确立了神在宇宙的最高位置，然而实际上却是把奥林珀斯山诸神抽象化了。在实践层面上，将神与人拉开距离，神总是与最卓越的事物关联在一起，同时，亚里士多德坚持认为传统的宗教机构和祭祀规范于政治共同体而言必不可少，因为他深谙其对于城邦生活秩序的根本意义。所以，就哲学层面而言，亚里士多德展示了哲学的无神论的巨大可能性，这一点会被伊壁鸠鲁做进一步推进；而就实践层面来看，亚里士多德显然是虔敬的，他所描绘和构建的伦理和政治秩序中都以极其严肃和

① 参见同上书，第158页。
② 参见同上书，第298页。
③ 参见同上书，第373页。

崇敬的态度保留传统诸神信仰。亚里士多德曾在《政治学》第七卷讨论对贤哲而言，政治生活与哲学生活哪种更可取：

以善德为本的生活应取怎样的方式？参加政治活动而实践世务，还是谢绝一切外物和俗事而独行于所谓静修（沉思）的生活——照有些人的论断，唯有玄想才是一个哲人的事业？这里，我们可以说，在今世以及上代，一切以善德为尚的诚笃的贤者，他们的生活有两种不同的方式——政治生活与哲学生活。①

在稍后的第三章，亚里士多德再提这一话题：

现在我们须研究那些同样崇尚善德为人类最优良生活，而在实践方面却又为道不同的两派学者的意见。有些人就厌弃政治，认为独立的自由人生活异于政治家生活，他们常乐于安静，宁愿避世寂处。另一学派则认为最优良的生活寓于政治活动之中；人生一定要有“善行”而后可以获致“幸福”，而一切“无为”的人们就没有“善行”可言（《政治学》1325a16－23）。

在亚里士多德看来，这两派的看法各有偏颇。至少，亚里士多德认为沉思的生活使得个人专心于内修，并不妨碍他人，也算得上是有为的生活。更何况，沉思者即便不直接参与政治活动，却未必不思考什么是最佳政治。亚里士多德本人的生活方式可以说糅合了这两种形式，他创办自己的吕克昂学园，学园的教书和著述正是沉思生活的表现形式；而他为他邦立法、做帝王师、与僭主交往又不失为全方位地参与了实际政治。不过，亚里士多德作为柏拉图的亲炙弟子，有足够的明智和见识理解哲人生活与民众生活的不同，因而他论及伦理和政治（宗教）问题时采取了相当中庸的方式，或者说他对这两种生活方式的差异有十分清醒的认识，懂得不同领域的言说所应各自持守的限度。德拉尔曼因而说，亚里士多德与智术师观点的重要差异在于，亚里士多德从不公开反对流俗宗教，也从未将流俗宗教中诸神的存在纳入任何论争，反而将传统诸神信仰中的基本概念用于他的哲学。② 这一点我们在前面的分析中业已见到了。然而，对此问题，后世的哲人却有十分不同的主张，譬如伊壁鸠鲁就认为哲人应当完全脱离任何实际的政治活动，“菜园”中的哲学生活就是生活的全部。

（责任编辑　任　之）

① 参见同上书，第 345 页。

② A. B. Drachmann, *Atheism in Pagan Antiquity*, London: Gyldendal, 1922, pp. 87－88.

古希腊的宗教与艺术
——黑格尔对希腊精神的宗教哲学解读

张云凯

【摘要】黑格尔的古希腊宗教观是尚未被充分注意的问题域。本文依托《精神现象学》和《宗教哲学讲演录》两个核心文本，通过两个维度对黑格尔的古希腊宗教观展开探讨：古希腊神明的整体特征以及其与艺术的关系，艺术作品中呈现的神与人的辩证关系。在黑格尔那里，宗教内在原则是绝对精神的辩证发展。这一方面体现在古希腊宗教中精神性原则对于自然性原则的扬弃，另一方面也体现在虽然古希腊宗教出于内在矛盾而衰落，但是其也预示了完善宗教所应保留的原则。

【关键词】黑格尔；古希腊；宗教；艺术；自我意识
中图分类号：B516.35　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2017）01－0105－06

作者简介：张云凯，（上海 200433）复旦大学哲学学院博士生。

一、黑格尔的古希腊宗教观之概述

古希腊文化在黑格尔时代的德国知识分子中占据精神家园般的地位。早在中学时期，黑格尔就对古希腊文化产生了浓厚兴趣。在图宾根神学院时期的论述《民众宗教与基督教》中，他将古希腊宗教视为以理性和道德实践为核心、与公共生活有机结合的民众宗教的典范。与之相对，基督教则是以私人性和彼岸性为特征、僵硬地依赖传统和外在权威的实证宗教。在其早期思想发展中，他不仅醉心于古希腊文化，而且力图通过对希腊宗教的把握，反思宗教在现代生活中的正当作用。张世英先生曾对黑格尔伯尔尼时期的《艾留西斯—致荷尔德林》——这个具有浓重的思古幽情和万物一体的神秘主义气质的诗篇进行疏解，并指出他与荷尔德林在面临“亲爱的希腊国土已不复存在”时的不同立场。与荷尔德林的悲观相较，黑格尔展现了对当下更通达乐观的态度。①

耶拿时期的《精神现象学》标志着黑格尔对古希腊宗教形成了相对完整、定型的把握，其中透露出对希腊宗教系统的辩证思考。他指出古希腊人是自由的民族，这不仅体现在城邦公民间较为平等的关系，还体现在个体生命的意义在于“能群”、在于生活于城邦之中。城邦是在自然而然的传统风俗调节下形成的有机共同体，是个体行为的依据和归宿。古希腊的生活形式在当时被视为个体与共同体之间融洽关系的范本。然而，黑格尔审慎地意识到城邦生活依赖传统流传下来的风俗习惯，以及个体在城邦中所扮演的不同角色、相应权责等，并以此形成了稳定的共同体。“个人对于他的特定存在

① 参见张世英：《青年时期的黑格尔与荷尔德林——从黑格尔的诗篇〈埃琉西斯——致荷尔德〉谈起》，《学术月刊》1980 年第 11 期，第 17—21 页。

的局限性感到满意，并且还没有理解到他的自由的自我之无限制的思想。”[①] 而伦理实体的特殊原则之间并不总能保持圆融无碍，古希腊人对传统缺乏反思的坚守是不可能被现代人所认同的。悲剧《安提戈涅》即暗示了城邦生活中两种同样具有权威性的原则——人法和神法之间的抵牾。个体对于传统的确信（Gewissheit）是维系共同体的重要环节。一旦这些伦理实体的特殊原则之间发生不可调解的冲突，并将城邦成员推向安提戈涅那样被迫决断的境地时，就必然产生对传统的反思。在《精神现象学》的“天启宗教”部分，黑格尔集中阐述了维护城邦传统的古希腊宗教与个体的自我意识之间辩证关系。他强调古希腊的艺术、宗教与城邦生活是紧密结合的。宗教生活绝非独立于现实的彼岸，而是不可避免地连带着现实的、历史的内容。

在《精神现象学》中已经可以看到黑格尔柏林时期相关论述的发源和轮廓。理解宗教所必需的诸多概念都已被涉及，如个体自由与伦理实体、精神与自然、必然与偶然，等等。总的来说，柏林时期的论述相较前者而言基本观点没有重大偏转，但铺展地更全面详尽。《宗教哲学讲演录》不仅展现了黑格尔对古希腊宗教的广博知识，也可以看到他尝试从不同的概念角度对它进行把握。他将犹太教、古希腊宗教及罗马宗教等归入了与完善宗教（基督教）相对的特定宗教的阶段。所谓特定宗教（bestimmte Religion），指的是尚未意识到精神的主体性的宗教形式。古希腊宗教作为介于犹太教与罗马宗教之间的宗教形式构成了向基督教过渡的环节。

在《宗教哲学讲演录》中，从宗教对象的角度来说，黑格尔将神理解为绝对精神，神作为绝对精神不仅是实体也是主体。这个《精神现象学》中的著名论断也是贯穿宗教哲学的核心。这个论断不仅意味神具有最高的现实性（Wirklichkeit），也意味着神性的主体性，绝对精神作为自身差别着的自身同一。神不是处于世界彼岸的，也不是静态的。神与世界存在差别而不是决然对立，正是这种差别构成了神与世界之间的互动的前提，并且也只有在与人的有限精神的互动过程中，神性才能够得到完满的实现。从宗教意识的角度来说，黑格尔将不同的宗教样式把握为对于神的认识逐渐得到完善的过程，并且最终在完善的宗教——基督教中，精神的主体性原则才成为宗教表象的内容。特定宗教构成意识、精神认识的特定阶段。虽然其对于神性的理解是有限的，然而却构成了完善宗教得以出现的必要条件。

就宗教哲学的整体思路而言，黑格尔对诸多特定宗教采用了批判包容论的立场。[②] 这意味着一方面，应当指出这些宗教样式的局限性，否则基督教作为完善宗教的内涵无法得到彰显；另一方面特定宗教是基督教产生的前提和土壤，特别是就犹太教、希腊宗教、罗马宗教来说：基督教应当容纳犹太教一神论的思想性，希腊宗教中精神与自然、神与人之间的和解原则，以及罗马宗教的超民族性与目的论原则。无论《精神现象学》中的“艺术宗教”还是柏林时期的“优美宗教”，黑格尔始终坚持：古希腊宗教与艺术密不可分，是人性的、无异化的宗教，在其中，人的自由、伦理生活得到了肯定。但它也是直接的精神性宗教，自我意识的原则最终渗透到了对于神性的反思中，构成了古希腊宗教衰落的内在逻辑。这些观点体现在他对古希腊宗教神明的特征，以及艺术作品中呈现的神——人辩证关系论述中。

二、古希腊宗教的神明

古希腊宗教早期受到了东方宗教的自然崇拜及古埃及神话的影响。荷马史诗和赫西俄德的《神谱》重塑了古希腊神话的谱系，在其中呈现出从自然性的神向精神性的神的擢升过程：一方面表现

① ［德］黑格尔：《精神现象学》下卷，贺麟、王玖兴译，北京：商务印书馆，1997 年，第 169 页。

② 参见 Hermanni, Friedrich, “*Kritischer Inklusivismus*”, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosphie* 55（2）, 2013, SS. 136 – 160. Hermanni 认为黑格尔宗教观是基督教的批判包容论，笔者受惠于这篇文章颇多。

为兽形神的地位在神话中被贬低[①]，另一方面则表现为奥利匹亚斯神族与老一代泰坦神族之间的战争。奥林匹亚斯神族的胜利意味着代表伦理实体的精神原则从原始自然宗教中的出离。新一代的神族不仅是精神性的，也具有自然的力量。古希腊神话中精神性与自然性的力量在神性中混合为一体，自然性被保留而不是被抛弃了。代表自然的泰坦诸神被代表精神的宙斯通过暴力的方式所制服。“精神者从其中提升出来并且现在统治着世界。这与泰坦们的战争不单纯是童话，而是古希腊宗教的本质。”[②] 泰坦诸神没有被消灭，而是被放逐到世界的边缘或忍受着悲惨的命运。如属于泰坦神系的普罗米修斯带给了人火以及生存的各种技艺，只是维持人的自然生命，而政治生活是由新神宙斯所带来的。普罗米修斯忍受不断被鹰啄食的凄苦命运象征着自然欲望无穷无尽、无法满足的痛苦。但是新神中也混合了自然性的内容：宙斯不仅主管法律与政治，同时也是雷神并主管气候变化；阿波罗不仅是代表知识的神明，也是光明之神。相较埃及宗教和东方宗教对自然性神明的崇拜，古希腊神话中的神明是精神自由的发展，但仍是有限的，一方面带有自然性的内容，另一方面又受到必然性命运支配。

首先，在神的普遍性以及其伦理生活丰富内容之间，缺乏自我意识的反思环节。两者被直接地关联在了一起，使得不合乎神性的偶然内容也被赋予了神明。但也正因为如此，奥林匹亚斯诸神具有饱满的个性，成为城邦生活的生动代表。希腊宗教崇拜的神明与人同形、具有丰富多样的个性；这些神明不是彼岸的，而是与城邦生活紧密相关，不仅是崇拜的对象，也维护着伦理实体的特定方面的原则。“这些神是精神性的力量，但是精神分裂为其特殊性，它是多方面的精神性的力量，因此这就存在一种多神论：这就是有限性的一方面，其在于自由仍然是对于自然性的认同。”[③] 古希腊早期神话的神明体现了城邦传统的权威性，却是借助于自然的形式。以宙斯为例，“这种形象、这种法存在着，伦理性的东西存在着，并且人们不知道它是从何处来的；它是永恒的或者说是一种外在者——雷与闪电”。[④]

其次，即使对神明来说命运或者说必然性仍是无法洞穿的力量，它以盲目的方式展现出来。在古希腊人那里命运作为抽象的必然性还没有得到理性的把握，这也是神谕占据重要地位的原因。这种盲目的必然性不仅悬于有朽的人之上，也悬于诸神之上。“更高的力、绝对的统一作为纯粹的力悬于众神之上。这种力被称为命运、宿命、纯粹必然性。它是没有内容、空洞的必然性，空洞的无法理解的、无概念的力量。”[⑤] 这更高的必然性的力量对古希腊人来说还是未知的神。

古希腊的神明进一步呈现于艺术作品之中。与之相较，犹太教的诫命“你不应当为神创造形象”强调了纯粹思想性的原则，但思想的抽象性也形成了神与人、精神与自然之间巨大对立。古希腊的宗教艺术被黑格尔视为“在精神中被扬弃的自然”。艺术作品体现了理想性，即精神内涵在合适的感性形式中得到表达。在神话中感性自然与精神只是外在的混合，在艺术作品中则提升到与精神相合适的优美形象。“神是某种被人创造的东西。诗人、雕塑家以及画家让希腊人认识到他们的神是什么样子的。在菲迪阿斯的宙斯中古希腊人直观到了他们的神。被想象所呈现和表现的是思想的形象。”[⑥]

虽然古希腊的神明是精神性的，但较之基督教，古希腊的宗教中神明获得的感性形象方式是通过人的创造性想象（Phantasie），而尚未达到道成肉身的高度，即神将自身外化（Entäußerung）为一个

---

① 以神变形为动物为例：在古埃及神话中变形并不被视为一种堕落，而是获得某种新的更强力量的方式。而古希腊宗教中变形与堕落和不幸有关，如宙斯对于赫拉的背叛往往是以动物的化身而出现的。另外，一些人兽合体的神也不被视为高级神，如牧神潘恩被视为司职淫乐与恐惧的神。

② G. W. F. Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Band 4, *Die bestimmte Religion.* Hrsg, Von Walter Jaeschke, Hamburg: Felix Meiner, 1985, S. 537.

③ Ebd., S. 551.

④ Ebd., S. 548.

⑤ Ebd., S. 543.

⑥ Ebd., S. 551.

可感的个体耶稣基督中。基督教的道成肉身不仅是对古希腊宗教原则的肯定和包容，也是对犹太教原则的巨大颠倒。“但是在这种颠倒之中也昭示着上帝外化为人的形象仅仅是神性生命的一个方面。因为这外化与彰显将会重新回复为一。这个一第一次作为精神（Geist）为思想和宗教社团［而呈现］。这个个体的、实存的、现实的人被扬弃，并作为神的一个位格而在神之内被建立起来。由此人性才第一次作为这个人在上帝之中成为真实的；由此神性的显现才是绝对的，并且就是他的精神自身的环节。犹太教上帝本质上仅仅之为思想的观念与希腊优美形象的感性，同样被包含在神性生命的这一过程中，并且作为扬弃从各自的局限性中解放。”① 基督教把握到了神性的主体性原则，道成肉身与十字架的受难共同构成了一个环节，即神性不仅外化为感性的人并且扬弃有限的人性。而耶稣的复活与升天则为人昭示了这种可能性，即人的有限精神被扬弃并被包容在神之中，而神也通过在有限精神中被认识而得到完满的实现。黑格尔说古希腊宗教中的拟人因素不是太多、而是太少，问题并不在于神人同形使得神性中掺杂了偶然性因素，而是古希腊人尚未认识到自我意识才真正是神与人的“共同形象”。

古希腊宗教在艺术作品中的进一步发展揭晓了诸神的命运。在埃斯库罗斯的悲剧中，普罗米修斯对宙斯的命运做出了预言，即使宙斯也免不了被自己儿子推翻的命运。正如宙斯之子赫拉克勒斯作为完全的人被擢升为神，这可谓暗示了这些神明的命运——诸神终将被赢获自我意识的人所推翻。

三、艺术宗教之辩证

希腊艺术作品中的宗教意识也构成精神发展的序列。从对神的外在、静态形象的刻画向内在的生命性原则的展现过渡，最终在以语言形式呈现的精神性的艺术作品中，外在的形象与内在的生命性原则得到统一。在艺术形式的发展之下暗含着神与人之间的动态关系：古希腊人对于神性和自身自由理解的不断深入，驱使自我意识的原则从潜在走向现实，并渗透到对神性的理解中。

最先出现地是抽象的艺术品——造型艺术、颂歌与献祭。早期的造型艺术以同宗教仪式相关的神像创作为主。“凡是属于实体的东西，艺术家完全把它带进了他的作品，但他本身，作为一个特定的个体性［或个性］，却在他的作品中没有实现。”② 由于创作对象的普遍性，即城邦共同体中对于神的理解，创作者必须投身入普遍性之中，这些作品往往缺乏自觉的个性与创作风格。一方面，神的形象是宁静的，因为普遍性的内容通过特定造型得到了展现；另一方面，神的形象又是冷淡的，表现出对这种自己固定的造型和尘世的漠不关心。这就形成了希腊早期造型艺术中严峻风格。黑格尔以哀伤（Trauern）来形容造型艺术的内在矛盾：有生命力的神被束缚在了有限的、静止的躯体之中。

古希腊颂歌（Hymne）部分地克服了造型艺术作品的缺陷。颂歌是节日庆典和祭祀中对神的礼赞，它通过语言的形式来表达精神性的内容。首先，颂歌的形式－语言是“具有直接自我意识的实存”。语言只有在具有自我意识的个体中才能被理解，个体也通过语言向他者呈现自身。语言因此具有主体间性，是共同体成员之间相互理解的中介。其次，颂歌内含着时间性的维度，使之不局限于固定的形象，因而能够更好地表达精神的活动性内容。因此，在通过颂歌进行祈祷的宗教活动中，城邦成员对于神的共同理解、神的行为和业绩内化到个体的意识中。

黑格尔认为，颂歌这种艺术形式已经涉及到了崇拜中的人－神之间的双向关系：不仅是人向普遍性的擢升，也是神扬弃自身的抽象性、获得现实性。黑格尔首先分析了古希腊的艾留西斯密仪。这种

① G. W. F. Hegel, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Band 4, *Die bestimmte Religion*, Hrsg, Von Walter Jaeschke, Hamburg: Felix Meiner, 1985, S. 553.

② 参见［德］黑格尔：《精神现象学》下卷，贺麟、王玖兴译，第 200 页。参考 G. W. F. Hegel, *Werke Band* 3: *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt: Suhrkamp-Verlag, 1979. 译文有改动。

密仪带给古希腊人对于灵魂不朽以及美好来世的表象。但是，艾留西斯密仪仅仅停留于观念上的并且是秘密进行的，是对希腊公共宗教崇拜的补充，因而并不具有现实性。古希腊公共宗教仪式中的献祭活动构成了一个关键环节。献祭是人放弃自己的所属品以及自己的业绩，而将这些敬献给神，这意味人放弃了对偶然的自然欲望的服从。不特如此，黑格尔强调与献祭相伴的飨宴（Genuss）环节。城邦成员共同参与的飨宴则暗示了古希腊生活中精神与自然和解的原则。牺牲活动意味着对自然性的否定，而飨宴则进一步否定了精神抽象的“本质”。通过这种共同参与的飨宴活动，城邦的公共生活也就分享了神性。古希腊的宗教不仅仅停留于献祭与飨宴，神庙的修建与装饰也是城邦共同体成员都应当参与的劳作。人们献祭给神的礼物（Gabe）不是自然物，而是通过劳作来赢得神的好感和恩典。

宗教艺术的第二个环节是有生命的艺术品——酒神祭与赛会。在飨宴中精神的生命性原则已经暴露给了古希腊人，为宗教崇拜注入了生动活泼的内容。这一原则是在秘密崇拜的酒神祭中被把握到的。酒神节的狂欢则是这种精神与自然和解的直接现实。但是，精神的生命性原则不能仅通过狂欢这种不稳定的、直接形式的来表现，而应产生出一种持久性的作品——“有生命力的自我”（lebendig Selbst）。在与宗教节日相伴而生的赛会中，美的肉体被作为艺术作品“祭献”给神。与静态的造型艺术中所不同的是，肉体经过锻炼和陶冶被塑造成了活生生的艺术作品。赛会中的获胜者通过宗教仪式被隆重地装饰，并被视为所在城邦的骄傲。城邦生活的美和荣耀则体现在肉身的、活生生的个体形象上。

黑格尔认为，酒神祭狂欢与公共崇拜的赛会是两种不同意义的宗教仪式。狂欢代表了精神的纯粹生命性原则，在狂欢中参与者的个别自我消失了，直接地同神融为一体；而公共崇拜的赛会所呈现的是作为外在对象的自我形象。“前者意识的昏沉以及狂野模糊的语言必须能够在后者明确的定在中被包容，并且后者无精神的明确性必须在前者的内在性中被包容。”① 艺术家必须从酒神祭的狂欢热情中走出，采取明确的外在形式来表达这种活动性的、精神性的内容。在黑格尔看来，语言的丰富和明确，最适合于作为艺术作品的形式。通过语言创造的“精神的艺术作品”——史诗、悲剧与喜剧，构成了古希腊宗教艺术的最高形式。

在精神的艺术品这一阶段，希腊人对个体与城邦生活之间、神与人之间关系的思考通过语言形式明晰地展现出来。这不再是局限于对某个神的颂歌，而是关于普遍的、伦理生活的整体。这种艺术作品的内容首先通过史诗的形式呈现。荷马史诗将所有的神明汇聚到语言这个“万神殿”中。史诗歌颂的不仅是英雄的业绩，还将它同神的行为联系起来，从而使希腊人的自我认同赢获了神性的维度。不过在史诗中，古希腊民族自觉仍停留于直接性阶段。“史诗包含有普遍的内容，至少是以世界的完全性，虽说还不是以思想的普遍性作为它所表象的内容。”② 一方面，代表不同城邦精神的英雄聚集在一起，不是为了建立持久的政治秩序，而是出于偶然原因（海伦被诱拐）的共同行动；另一方面，代表伦理实体力量的诸神与自由行动的英雄之间的关系是外在的“混合”（Vermischung）。史诗以神和人的共同行动为叙事模式。代表必然性力量的神看似是自足的，他们谋划并为英雄的行动提供条件和动机，但是他们的谋划和意图又必须被理解为英雄们的自由行为。英雄们虽投身入行动之中，但只具有表面的严肃性，神意的安排才是其背后的动力和结果。神明代表着必然性力量，那些挑战神、过于自负的英雄必然被神所惩罚。

黑格尔认为，悲剧是真正具有内在生命力的精神艺术品，集中展现了古希腊对神与人关系的思考。城邦生活的丰富内容通过内在冲突的方式呈现出来。正如伦理实体分裂为上界代表城邦公共生活的人法以及下界代表家族血缘的神法。悲剧英雄囿于他们坚定性格的局限性，每个人坚持在城邦生活

① 参见［德］黑格尔：《精神现象学》下卷，贺麟、王玖兴译，第212页。参考 G. W. F. Hegel, *Werke Band* 3: *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt: Suhrkamp-Verlag, 1979，译文有改动。

② ［德］黑格尔：《精神现象学》下卷，贺麟、王玖兴译，第214页。

中承担的自然而然的角色，“因为英雄的自我［或主体］只是作为整个意识而存在，因而本质上包含着属于形式方面的整个区别；但是英雄的自我的实体是有局限的，只有区别开的内容的一个方面才是属于他的”。① 英雄所知晓的是伦理实体的特定原则，而悲剧情节展开的结果却是他们的行动潜在地冒犯了另一种原则，触犯了城邦的整体正义。悲剧的和解往往是英雄们遭致被冒犯的、代表另一种原则的神明的报复。英雄们勇敢地承认自己的罪责（Schuld）并接受惩罚。一方面，较之于史诗中的盲目必然性，悲剧的和解意味着古希腊人对命运的理解具有了理性的维度。它揭示了高于诸多特殊原则之上的伦理生活整体的正义性。就这点而言，悲剧是在维护伦理实体，在节日庆典所上演的悲剧中，英雄成为神的“献祭品”。悲剧实质上告诉希腊人，英雄的毁灭不是出于外在盲目的力量，而是他们过于坚持自身的片面性从而触犯了城邦的整体正义以及维护它的神明。另一方面，悲剧的和解是抽象的。悲剧表明古希腊的城邦生活缺乏具体的原则去制服内在的冲突，而只能靠毁灭这些英雄来维持伦理实体的平衡。悲剧构成了古希腊人对城邦生活的自我认识。他们最终看到整体正义才是伦理实体的真理，同时也看到悲剧英雄的片面性。悲剧英雄式的情致蜕化为无意义的激情，而伦理实体特殊原则之间的冲突也揭示了古希腊诸神的局限性。这就导致在悲剧的最后阶段，反思性的原则渗透到了悲剧中，对神性的净化成为“剧场的哲学家”欧里庇得斯悲剧的鲜明特征。

悲剧的衰落也意味着城邦生活传统以及宗教的衰落。由于个体生活的意义已不能由传统中给出，古希腊人开始自觉地思考生活中究竟哪些原则具有权威性。“个别的自我［在喜剧中］乃是一种否定的力量，由于这种力量并且在这种力量支配之下，诸神灵以及它们的各环节……都消失了；同时个别的自我并不是消失为空无，而是保持其自身于这种空无之中，坚持自身并且是唯一的现实性。艺术的宗教在个别的自我里完成其自身并完善的返回到了自身。”② 喜剧作品表达出希腊人在传统衰败后的自我认识。早期喜剧是对不合理的现实的讽刺以及对于真和善的原则的肯定，而后期喜剧中的反讽则堕落为空洞的否定原则。反讽植根于抽象的自我意识，进而成为否定一切现实的力量。反讽夸大诸神的偶然性和不一致性，告诉人们传统所信奉的神明并不比普通人高明。在赢获自我意识的古希腊人面前，传统城邦生活的维护者——那些有限的神明最终丧失了神性。

结　　语

在黑格尔看来，古希腊宗教的诸神代表了精神对于自然的扬弃。他们是有限的神明，一方面缺乏自我意识的维度，一方面受到命运必然性的制约。同时他们又是城邦生活的具体原则的体现和维护者，具有精神性内涵和丰富的个性。这些特点使得古希腊神明适合于通过艺术形式表现出来。虽然黑格尔认为古希腊宗教是与艺术、城邦生活紧密结合，神与人的关系不相疏离的典范，但是也为其衰落提供了一种辩证的理性解释，向我们揭示了古希腊宗教的有限性。由于内在原则的缺陷，其衰败也是“无可奈何花落去”。当然，过去并不是彻底消亡了，而是通过某种潜在的形式仍然得以保留，并参与到当下的理解中。对于黑格尔来说，希腊虽然是永恒的精神故乡，但并非是能够返回的终极之地。

（责任编辑　林　中）

① ［德］黑格尔：《精神现象学》下卷，贺麟、王玖兴译，第 222 页。
② ［德］黑格尔：《精神现象学》下卷，贺麟、王玖兴译，第 227—228 页。

弗雷格与怀疑论问题
——对概念文字的知识论辩护

黄　敏

【摘要】弗雷格的概念文字是他旨在为算术提供基础而设计的一种逻辑系统，就他的逻辑主义数学哲学计划而言，这种逻辑系统应当表现了具备最高程度确实性的知识。因此，我们可以利用笛卡尔式的怀疑论方法来考察这个系统，看为了达到这种确实性，概念文字应当具备何种特性。这可以从语义和句法两个方面论证，从其构造的基本原则来看，概念文字确实有能力通过怀疑论方法的测试。通过这样的论证我们可以看出，一种在知识论上有足够抱负的逻辑系统应该是怎样的。

【关键词】概念文字；逻辑主义；弗雷格；辩护

中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2017）01－0111－07

作者简介：黄　敏，（广州 510275）中山大学哲学系教授。

基金项目：广东省哲学社会科学“十二五”规划一般项目“关于弗雷格主义的哲学研究”（GD14CZX02）

弗雷格是作为一名数学家开始自己创建分析哲学的工作的。他制订了一项被称为“逻辑主义”的计划，旨在为算术提供一个牢靠的基础，即逻辑。本文的兴趣不在算术，而在逻辑。逻辑主义计划立即引起一个有趣的问题。注意两点：其一，逻辑是算术唯一的辩护（justification）基础；其二，辩护规则是由逻辑系统所规定的。前者意味着，逻辑是一种知识，而不是一种工具，它应当作为一种知识而接受辩护。结合第二个要点我们可以认为，逻辑系统必须表达了绝对不可怀疑的知识，否则它没有资格来规定什么是有效的辩护。综合这两点，对于弗雷格所建立的他称之为“概念文字（Begriffsschrift）”的符号逻辑系统来说，我们就要问：概念文字何以能够占据这种绝对不可怀疑的地位？

在《第一哲学沉思集》中，笛卡尔把“你凭什么说自己知道”这样的怀疑论问题当作一种方法，当作检验知识有效性的测试工具，以此来说明什么是清楚明白的知觉。这种方法在解释什么是理性上无疑是富于成果的。与此相对应，我们也可以用这样的怀疑论问题来充当理解概念文字的测试工具。我们的问题是：我们凭什么说概念文字本身是有效的呢？

当然，这并不是要对所涉及的所有前提都展开一番辩护，从而进入反复自我辩护的循环，而是以怀疑论者本身也必须接受的前提入手，来获得概念文字这种逻辑系统具有有效性的结论。对于逻辑系统的有效性作出辩护，通常有逻辑的方法和知识论的方法之别。所谓逻辑的方法，就是把所要研究的逻辑系统当作对象，在一种元语言中展开逻辑证明，来表明要讨论的逻辑系统具有可靠性和完全性。而知识论的方法，就是就构建逻辑系统的基本原则进行知识论方面的考量。本文关于概念文字的讨论属于后者。在这种意义上，逻辑系统只要是在连怀疑论者也会接受的原则的基础上构建的，并且其所给出的命题之为真，是怀疑论者原则上也可以接受的，那么它也就在知识论上是有效的。

在第一节，我们将先通过考察弗雷格的反心理主义立场，来为理解概念文字系统建立起平台。我

们将把第二至四节分成语义与句法这两个层次，来说明概念文字在上述意义上的有效性。一方面，怀疑论者可以质疑逻辑系统正确地刻画了所要刻画的东西；另一方面，由于逻辑符号本身就是一种物理性的事物，一个关于外部世界的怀疑论者，也会否认我们有权认为自己知道这些符号是怎样的。因此，在第二、三节，我们先假定怀疑论者已经承认我们能在句法上正确地识别符号，而只从语义学角度考虑，概念文字是否具有上述知识论意义上的有效性；在第四节，我们进一步考虑概念文字在句法上的有效性，也就是说，考虑怀疑论者能否承认我们能够在句法上正确地识别符号。

一、心理主义与逻辑

在《算术基础》中，弗雷格主要是通过批评关于算术的心理主义解释，来建立自己关于数的分析的基本要点的。然而，心理主义的适用性显然超出了算术，它是一种关于知识的一般性的看法。弗雷格是这样描述这种看法的：

我们以为概念就好像是树上的叶子一样，从个人的心灵中产生，我们觉得通过研究它们的来源就能够发现其本质；我们试图用心理学术语，用表示人类心灵本质的术语，来定义它们。但这样一来所有东西就都是主观的了。沿着这个思路走到底，我们就丢失了真理。①

简单说来，按照心理主义，不仅我们获得知识的过程是一种心理学的过程，而且，决定我们是否接受某种知识的东西，也是制约心理学过程的那种自然律。对于认知活动，的确可以有一种心理学的研究；弗雷格所否认的是把这种心理学研究当作对于知识来说是本质性的。在弗雷格看来，这样的心理学研究所不能解释的，恰恰就是知识的客观性，而客观性对于知识来说是一种本质性的特征。

这样，当弗雷格基于这一考虑要求把心理的东西与逻辑的东西区分开，从而把主观的东西与客观的东西区分开时②，他所要做的就是把知识的客观性交给逻辑来保证。弗雷格已经为逻辑以及概念文字设定好了理论目标，他希望能够通过逻辑来保证知识的客观性。

在《思想》这篇经典文章中，弗雷格用了一种容易引起误解的方式来贯彻这种想法。他把产生于心理过程的东西称为“观念（idea）”，并进而宣称，那种有资格充当知识的东西不是观念，而是他所说的“思想（thought）”。对弗雷格来说，思想是一种实体，它既非观念，也非物理的事物，而是存在于时空之外的“第三域”中③。这样一来，弗雷格就被认为持有一种柏拉图主义立场。④

这样做诚然把心理的东西与逻辑的东西，以及主观的东西与客观的东西区分开了，但随即而来的问题是如何把这两者联系起来。我们的思考实际上就是一种心理过程，如果承载知识的东西不是观念，那么我们的思考怎样才算是达到了知识，这一点也必须得到解释——这就等于要把观念与思想联系起来了。然而，观念是一种心理实体，而思想则存在于第三域，它们之间如何能够相联系呢?⑤

不过，弗雷格更加重视的问题是：要克服心理主义，在实际的求知过程中我们要怎么做。在这个层次上，究竟把“思想”理解成什么并不重要。弗雷格表示过⑥，在不引起误解的情况下，他愿意把逻辑律称为“关于思想的定律（laws of though）”。这种关于思想的定律就是对断定、思考、判断和推

---

① Gottlob Frege, *The Foundations of Arithmetic*, trans. By J. L. Austin, 2nd. edtion, New York: Harper & Brothers, 1960, p. xix.

② Ibid., p. xxii.

③ Gottlob Frege, *The Frege Reader*, ed. by Michael Beaney, Blackwell, 1997, pp. 336 – 337.

④ 弗雷格被认为是柏拉图主义者，还因为他承认像数这样的抽象实体也是独立存在的。在弗雷格这里，思想与数这两个柏拉图主义的要素是紧密联系的。

⑤ 这个问题有些类似于数学哲学中著名的“对柏拉图主义的知识论挑战”。这一挑战先是由保罗·贝纳塞拉夫于 1973 年提出（参见［美］保罗·贝纳塞拉夫：《数学真理》，［美］保罗·贝纳塞拉夫、希拉里·普特南编：《数学哲学》，朱水林等译，北京：商务印书馆，2003 年，第 467—488 页），后来由哈特利·菲尔德作出了一个改进版本（参见 Hartry Field, *Realism, Mathematics, and Modality*, Oxford: Blackwell, 1989）。这个挑战针对的是心灵如何认识抽象实体。笔者希望在其它地方再正面处理这个问题。

⑥ Gottlob Frege, *The Frege Reader*, ed. by Michael Beaney, Blackwell, 1997, p. 325.

理作出规定的东西。当然，前提是不要把这种定律当作自然律。于是，思想与观念之间的区分，也就落实到逻辑律与自然律的区分上。要克服心理主义，就要使逻辑律充分地区别于自然律。

这样，我们就可以用一种简洁而又自然的方式来理解观念与思想的关系。它们都是思考活动，只不过就思考活动受制于心理定律而言，其所产生的是观念；而就思考活动受逻辑律的约束而言，其所获得的就是思想。[①] 按这种方式理解，知识的获得就是按照逻辑律的约束来展开实际的思考活动，怎样把观念与思想联系起来的问题也就消失了。[②]

最终，克服心理主义的任务，也就落实到逻辑系统的设计上。逻辑系统的作用就在于表述逻辑律。究竟该怎样设计逻辑系统，使得逻辑律以一种区别于自然律的方式起作用呢？

二、真这个概念

在“思想”一文中弗雷格说，“为了避免误解，避免弄混心理与逻辑之间的边界，我认定，逻辑寻求的是关于真的定律，而不是制约着把事物当作真的这样一种活动（即思考活动）的定律”[③]。弗雷格把真这个概念本身，而不是我们对那个概念的认识，当作逻辑研究的对象。另一方面，弗雷格也接受传统的看法，即逻辑系统应当规定什么样的推理构成了有效辩护。这样一来，弗雷格所做的，就是利用真这个概念来规定什么是辩护。这样做就使为逻辑系统的有效性进行辩护成为可能。

按通常的考虑，如果逻辑系统所规定的是推理的有效形式，那么为逻辑系统本身的有效性提供辩护，也就很难避免预先假定这种形式有效。在当代数理逻辑中，这个问题通常是通过划分语言层次来解决的。按这一思路，逻辑系统被认为是隶属于特定语言的纯粹形式的系统，这样，不同语言的逻辑系统即使在结构上相同也可以认为是不同的系统。于是，人们就可以利用语言分层技术，来在元语言中为对象语言的逻辑系统进行辩护。在这种情况下，即使在元语言中起作用的逻辑系统与对象语言中的逻辑系统结构相同，也不能算是循环辩护。但是，如果我们关心的是这种共同的结构本身，是究竟什么样的推理形式（而不是语言表达式）是有效的，那么这种语言分层的技术也就失去了作用。

弗雷格实际上给出了一种非形式的辩护思路。按照这种关于辩护的理解，辩护的有效性是由符号的语义来决定的。当需要辩护的是逻辑系统本身，那么辩护的有效性也就取决于构成逻辑系统的符号是否以一种系统的方式正确地刻画了真这个概念。在这种情况下，具有保真性的推理规则就是有效推理。这样，我们就可以依据真这个概念来对推理规则，进而对逻辑系统的有效性作出辩护。

在规定逻辑研究的对象时，为了与心理主义更加鲜明地区分开，他把逻辑研究的对象规定为真这个概念本身，而不是我们关于这个概念的认识。之所以这么做，是因为如果采取我们关于真这个概念的认识作为逻辑研究的目的，而这种认识只能直接理解成一种心理现象，那么，逻辑所研究的也就只能是一种心理现象。与此相反，当以真这个概念本身作为逻辑的研究对象，由于这个概念已经与心理现象区分开了，我们就可以用逻辑研究的结果来约束作为心理现象的认识过程，进而就可以以一种逻辑的而非心理的方式来理解我们的知识。

但这么做也会带来一个问题。以真本身作为逻辑的研究对象，赋予逻辑以一种形而上学地位，我们可以把逻辑理解为真这个概念本身所规定的那种思考活动；这种形而上学意义上的逻辑不同于我们通过逻辑系统和逻辑命题刻画的那种逻辑，后者所表现的是我们对真这个概念的认识。由此带来的问题是：这种认识本身是如何得到辩护的？进而，这种辩护是否有可能得到怀疑论者的认可？

---

① 弗雷格承认，我们可以认为逻辑和算术所研究的是单数的心灵（the mind），而不是复数的心灵（minds）。参见 Gottlob Frege, *The Frege Reader*, ed. by Michael Beaney, Blackwell, 1997, p. 342.

② 关于“思想”这个概念，我们可以区分出逻辑的解释和认知的解释。这里采取的是认知的解释。相关的讨论可以参见黄敏：《弗雷格的“涵义”——逻辑解释与认知解释》，《哲学研究》2014 年第 3 期，第 85—91 页。

③ Gottlob Frege, *The Frege Reader*, ed. by Michael Beaney, Blackwell, 1997, *p.* 326.

弗雷格在概括自己最为重要的逻辑思想时说，他是从“真”这个词入手来建立逻辑系统的[①]。但是，即使弗雷格希望自己在概念文字系统中所使用“真”这个词表示的是真这个概念本身，在建立和运用概念文字时，实际上起作用的仍然只是人们对这个概念的理解。前一段提到的问题就是：这种关于真这个概念的理解又是如何得到辩护的呢？

要回答这个问题，就要解释：真这个概念对于概念文字来说在何种意义上是一个初始概念？这是因为，由此可以表明，真这个概念是怎样得到把握，从而成为概念文字的基础的。

对于这个问题，弗雷格论证说，真这个概念是不可论证的，以此来维护这个概念的初始地位[②]。然而，一些学者认为“这个论证不能让人满意，理由众所周知”[③]。比如，达米特认为“弗雷格的论证并没有表明不能定义真，但它对关于真什么样的定义可以接受施加了限制”[④]。这些人都没有很好地理解弗雷格是在何种意义上给出这个论证的。这个论证的表述是这样的：

我们何以能够主张，只要在一个特定的方面符合［实在］，就会有真呢？但这又是在哪个方面呢？因为，在那种情况下，要确定某个东西是否是真的，我们该怎样做呢？我们必须做的事情就是探究比如说一个观念和某种实在在特定方面相符合，这是不是真的。而这样一来我们就又会面临同样的问题，事情又从头开始。定义真的任何其他企图也会失败。因为，在下定义的时候势必要指出某个特征，而在任何特定情况下要运用这个定义就总是会问，这样的特征出现了，这是否是真的。这样我们就是在兜圈子。由此看来，“真的”一词的内容是独特的和不可定义的。[⑤]

这是一个无穷后退论证。对这个论证，达米特这么认为：

这个后退不是恶性的。不妨假定，陈述 A 是否真，确实取决于是否与某个事态 W 符合。于是，在确定 A 是否真时，我所确定的是 A 是否与 W 相符合；但这并不就是说，我必须对我自己表述“A 与 W 符合”这个思想；即使我必须表述，我也可以只是这样问我自己，“A 与 W 符合吗”，而不是用这种形式来表述问题，“‘A 与 W 符合’这个陈述是真的吗”。[⑥]

在达米特看来，如果在使用定义时无需使用“是真的”这个词，我们也就没有必要进一步迭代使用关于真的定义。但是，这么想也就把所考虑的定义理解为对于“是真的”这个词的定义；而弗雷格关心的是对于真这个概念的定义，并且这种定义应当能够表明我们是如何把握这个概念的。就这个目的而言，在使用真这个概念的定义时，即使没有用到“是真的”这个词，只要在使用定义的活动中要求真这个概念起作用，我们就会进入一个循环。这个循环是恶性的，因为它打破了认识概念的先后顺序——在定义和使用定义时所需要的概念都应该先于被定义的概念。

对这个问题，汉斯·斯鲁格的理解是正确的。他说：“只要把‘P 是真的’定义为‘Q’，我们只能在能够断定 Q 的时候才能说 P 实际上是真的。但是，由于断定的行为已经包含了对真这个概念的把握，这里想给出的定义也就是循环的。”[⑦] 斯鲁格意识到，真这个概念并不是通过充当被断言的内容起作用，而是作为断言这种行为的一部分起作用。简言之，只要是作出断言行为，我就是在断定我说的句子是真的，而这与我所说的句子中是否出现“是真的”这个词没有关系。[⑧]

这两种理解之间的区别在于，按照斯鲁格的理解，只要拥有作出断言的能力，我们就把握了真这

---

① Ibid., p. 362.

② Ibid., p. 327.

③ Jason Stanley, “Truth and Metatheory in Frege”, *Pacific Philosophical Quarterly*, 77 (1996): 45 – 70, in *Gottlob Frege: Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. 2, (ed. Michael Beaney and Erich H. Reck, Routledge, 2005, pp. 109 – 135), p. 113.

④ Michael Dummett, *Frege: Philosophy of Language*, 2nd. edition, Harvard University Press, 1981, p. 444.

⑤ Gottlob Frege, *The Frege Reader*, ed. by Michael Beaney, Blackwell, 1997, p. 327.

⑥ Michael Dummett, *Frege: Philosophy of Language*, 2nd. edition, Harvard University Press, 1981, p. 443.

⑦ Hans Sluga, “Frege on the Indefinability of Truth”, in *From Frege to Wittgenstein: Perspectives on Early Analytic Philosophy*, ed. Erich H. Reck, Oxford, 2002, p. 88.

⑧ Gottlob Frege, *The Frege Reader*, ed. by Michael Beaney, Blackwell, 1997, p. 330.

个概念；而按照达米特的理解，只有所作断言的句子中包含了“是真的”一词的情况，才能表明我们是否把握真这个概念。如果斯鲁格的理解是对的，那么，即便是怀疑论者也应该承认，我们已经把握了真这个概念，进而，我们总是能够判断对这个概念的某种刻画是否正确。这么说完全是因为，即使是笛卡尔式的怀疑论者，也不能怀疑我们有能力作出断言——他所怀疑的只是我们能否对自己所作出的断言作出辩护。与之相比，达米特的解释则没有这个优势。以这种解释为基础，怀疑论者完全可以否认，我们有权说包含了“是真的”一词的断言能够得到辩护。

三、概念文字系统的语义有效性

这对概念文字来说是好消息，因为如果对概念文字的语义解释只需要真这个概念就可以建立起来，那么这个系统在语义上的有效性也就可望得到保证。

事实上，弗雷格正是这么做的。他所确立的“指称（Bedeutung）”这个语义学概念，就建立在真这个概念的基础上。首先，句子的指称是真值。其次，构成句子的词语，其指称就是用于确定句子真值的东西。比如，“火星”这个词的指称，就是用来确定“火星进入近日点”这个句子真值的东西，这一点决定了这个词的指称是火星这个东西本身。可以这么认为，“指称”这个语义学概念就是由真这个概念所定义的。由此可以看到，“进入近日点”这个谓词的指称，即弗雷格所说的“概念”，就只能解释成从包括火星在内的对象到真值的映射。我们不能将其解释成性质，这是因为一个对象和一个性质既不能构成、也不能确定一个真值。正是因此，“完全用指称来表述的语义学解释，就相当正确地表现了句子真值是如何通过构成句子的词语、以及词语结合起来的方式所决定的”①。

从这一点出发，再利用一种构造技巧，就可以得到弗雷格所设想的、作为逻辑系统的概念文字。这就是发明作为逻辑常项（logical constant）的真值函项（truth function）。简单说来，真值函项就是其主目以及值都是真值的函项，即从真值到真值的函数就是从真值到真值的映射。在句子层面，真值函项就体现为添加在句子上的一元谓词或者二元谓词。

从眼下的目的来看，发明真值函项的目的就是要得到这样一种句子结构，由此得到的句子真值仅仅取决于真这个概念是怎样的，从而只要把握了真这个概念，我们就总能判断这类句子的真值。

这之所以可能，仅仅是因为，把握了真这个概念，我们也就知道什么是真与假，也就知道了什么是真值。由于真值函项是用真值来定义的，只要把握了真这个概念，我们也就把握了真值函项。进而，既然在由真值函项构成的句子中充当主目的表达式（实际上应当是句子）指称也是真值，单凭对真值的把握，我们也就能够判断这类句子的真值。

利用真值函项构造句子，这样做的结果是，即使是怀疑论者也应当承认，我们理解这样的句子并且能够判断这类句子的真值——即使是怀疑论者也必须承认我们把握了真这个概念。

此外，像量词这样的逻辑常项也可以通过对句子真值构成影响的方式来加以解释。容易看到，利用量词也可以构成单凭我们对真这个概念的理解就可以判断其真值的句子，这就是表达同一物不可区分的那个公理。在《概念文字》中，这个句子就是公式 52②。

要运用这种逻辑系统，就要用相应的逻辑常项来表示用来表达知识的命题，以及我们所作出的推理过程。这样，这些命题和推理也就可以纳入逻辑系统的制约之下。既然从这种逻辑系统我们能够得到足够可靠的辩护保障，这样的命题和推理也就能够为我们提供足够可靠的知识。

显然，只有当足够多并且足够重要的命题能够用这类句子表示，这样的逻辑系统才有用，才能为

---

① Michael Dummett, *Frege: Philosophy of Language*, 2nd. edition, Harvard University Press, 1981, p. 93.

② Gottlob Frege, *Begriffsschrift: A Formula Language, Modeled Upon That of Arithmetic, for Pure Thought*, in J. van Heijenoort (ed.), *From Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic, 1879 – 1931*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967, p. 50.

我们的知识提供辩护基础。人们可以从我们语言的某个局部开始，看怎样用这样的逻辑系统来表示句子，以此试探性地扩展开来，并在扩展的同时尝试改进我们的系统。这个问题关系到逻辑系统的表达能力，而不会影响其处理怀疑论问题的有效性。

按照这种方式理解的概念文字，也就不是像当前的数理逻辑学家们通常所理解的那样，是一种纯粹无意义的句法系统。概念文字是一种语言，它本身就带有自己的意义，并且，概念文字之所以能够成为凡是有理性的人都必须接受的东西，就是因为其所表达的意义。① 经过上述解释我们也可以很容易看到，概念文字系统所表达的就是真这个概念。我们把握这个概念，从而认识到这个系统是有效的。在这种意义上，概念文字系统中所表述的逻辑命题，其实就是真之定律②。

四、概念文字的句法有效性

在弗雷格看来，“思想本身是感官所不能知觉的，句子是思想可以感知的外衣，它使我们得以把握思想”③。他非常清楚，只有借助于可以感知的物理对象，心灵才能把握作为抽象实体的思想。因此，思想应当与句子符号建立严格的对应关系，使其能够通过句子符号得到把握。正是因为认为自然语言不满足这一要求，弗雷格才决定另外建立一种语言，即概念文字④。

那么，符号与意义之间的对应关系应当怎样建立，才能达到通过符号认出意义的目的？

这个问题在本文设定的背景下相当突出。如果这种对应关系起作用的方式是，先辨别出符号，然后再利用符号与意义事先约定好的对应关系来确定意义，那么怀疑论者就会说：既然符号是属于外部世界的东西，我们也就无法保证能正确地辨别它们；这样，对思想的把握在知识论上也就归于无效。

弗雷格并没有正面处理过这个问题。比如，在谈到专名时他说：“只要对语言或者专名所属的一整套指称体系足够熟悉，人们就能够把握专名的涵义。”⑤ 这句话暗示了一些东西，但不足以回答我们的问题。如果没有特意联系到怀疑论来考虑概念文字，这样的问题也就不会那么显眼。弗雷格很可能怀着一种尝试的心理，只是在算术所涉及的范围内考虑问题，而没有一种全局性的理论设计。

笔者打算按自己的思路来考虑符号与意义之间的关系问题：先描述一种句法概念，并说明在此基础上符号与意义是如何联系起来的；之后再论证这样的句法概念具有我们所需要的有效性。

人们一般都把自然语言的符号和逻辑符号理解成类型（type）。比如，在像“∀x（Fx）”这样的符号串中就出现了两个相似的“x”，它们是同一个符号。人们通常的理解是，之所以说它们是同一个符号，是因为它们属于同一个类型；之所以说它们属于同一个类型，是因为它们在外形上相似。这样的理解不会解决我们的问题，因为怀疑论者恰好可以质疑，我们对它们外形的判断是正确的。

恰当的句法概念应当使我们对符号外形的可识别性的要求不会达到足以让怀疑论者质疑的程度。按照这种句法概念，符号与意义之间的关系就不是说，仅仅是从符号的物理外形识别符号，然后凭借符号与意义的对应关系来确定意义；而是符号通过隶属于特定用法已经与意义建立了对应关系，在这种对应关系的框架内，符号应当具备何种物理特征，这才得以确定。这样，符号不是本来意义上的物理对象，而是在使用活动中创造出来的。下面会看到，这样就可以避开怀疑论者的质疑。

为了说明这样理解的句法具备知识论意义上的有效性，我们需要“认知负荷”这个概念。它是

---

① 弗雷格的概念文字以及他对逻辑的理解，都与当代占据主导地位的逻辑观不同。参见 Warren Goldfarb，“Frege's Conception of Logic”，in *The Cambridge Companion to Frege*，Michael Potter&Tom Ricketts ed.，Cambridge，2010，pp. 63 – 85.

② Gottlob Frege，*The Frege Reader*，ed. by Michael Beaney，Blackwell，1997，p. 325.

③ Ibid.，p. 328.

④ Gottlob Frege，*Begriffsschrift*：*A Formula Language*，*Modeled Upon That of Arithmetic*，*for Pure Thought*，in J. van Heijenoort（ed.），*From Frege to Gödel*：*A Source Book in Mathematical Logic*，1879 – 1931，Cambridge，MA：Harvard University Press，1967，p. 6.

⑤ Gottlob Frege，*The Frege Reader*，ed. by Michael Beaney，Blackwell，1997，p. 153.

指在完成某种认知任务时所需要投入的知识论资源。怀疑论实际上是在质疑我们承担认知负荷的能力。因此，要应对怀疑论，就需要一种认知负荷极小的手段作为基础，来建立关于知识的辩护程序。

先解释一下不同的认知任务需要怎样的认知负荷。仅仅是产生一种感觉印象，需要的认知手段就要比重新认出一种感觉印象要少，因为后者还需要确认感觉印象的连续性。比如，我看到视野中的一个绿色斑点，由此产生绿色斑点的感觉印象；所谓“产生感觉印象”是说，我们不需要认出那个斑点是绿色的，也不需要认出那是一个斑点而不是一个小球。当我持续看着那个绿色斑点时，即使它在移动或者闪烁，我也会重新认出，那还是原来那个感觉印象。当然，我也不需要认出它是斑点以及它是绿色的。持续的注意使我能够确保感觉印象的同一性，而这是比仅仅产生感觉印象更为高级的活动。在这种意义上可以说，重新认出一个感觉印象，其认知负荷大于仅仅产生感觉印象。

重新认出一个感觉印象，这在认知负荷上又低于识别事物的性质。比如，我要识别那个斑点的颜色，就需要动用概念，即颜色概念，而在重新认出一个感觉印象时不需要这种手段。再者，识别事物的性质，这在认知负荷上又低于识别出事物本身。比如，要识别出视野中的那个绿色斑点是什么，不仅要动用概念，而且要利用概念间的关联。因为要确认它是眼镜片上污点，还是远处一个模糊的背影，还必须知道颜色与光线以及空间的透视效果之间的关系。这样，我们就粗略地划分了四种不同的认知负荷，它们从低到高依次是：产生感觉印象、重新认出感觉印象、识别性质、识别对象。

接下来看看，要把握思想，需要何种程度的认知负荷。思想是陈述句所表达的内容，而陈述句是可以具有真值的，因此，要使得所把握的是思想，就起码要达到用句子来陈述所把握的内容的程度。按照这个标准，要把握像“傍晚的天空是橙色的”这样的句子所表达的思想，就需要识别出性质和对象；而对像“这是橙色的”所表达的思想，则需要达到重新认出感觉印象并识别性质的程度。单纯是重新认出感觉印象，还不足以把握思想，因为我们只能用“这”、“那”这样的词来表达重新认出的感觉印象。由于缺少谓词，这些词不足以形成句子。

要识别语言中的符号，不需要语言的所有物理特性都起作用；只有那些对于使用语言的目的构成影响的部分，才是使用者需要关注的。写在纸上的文字有各式各样的形状和轮廓。如果那是我们所熟悉的语言，而字迹又不是太过潦草，我们就总是能够认出同一个词或句子，尽管它们的外形实际上差异非常大。学会一种语言，也就学会了抓住作为物理对象的语言中那些有用的特征，而忽略其他特征，从而用这些特征来服务于我们使用语言的目的。

用象棋游戏来类比语言，这里的要点就会看得更加清楚些。棋子犹如语言中的词句，熟练的棋手认出一个棋子，就有些类似于一个说自己熟悉的语言的人认出词句。我们可能认为，摆在纸质棋盘上的木质棋子是利用各自的形状及颜色来区别开的。但是，当我们用完全不同的物件来代替丢失的棋子时，棋子的形状及颜色就不重要了。这里需要的认知负荷不会达到要识别性质或对象的程度。即使棋子在变幻颜色和形状，足够熟练的棋手也可以不受干扰。他可以下盲棋。物理形态的棋子对他来说，只是产生可以重新认出的感觉印象，这使他可以说那是同一枚棋子。至于棋子的其他特征，都是由象棋的规则以及棋局形势来确定的；对于棋手来说，这些特征确实依附于棋子，但却不是物理性的，它们是由使用棋子来构成棋局这样一个目的所赋予的。只要会下棋，棋手就能够识别这些特征。这些特征与提示着棋子的同一性的那些感觉印象交织在一起，要识别它们，并不需要把握思想。

要识别语言中的符号，其认知负荷也低于需要把握思想的程度。要认出同一个符号，需要的认知负荷只是重新认出感觉印象。符号的其他特征依附于由此建立的同一性上，而那些特征是由使用符号的目的所决定的。只要会使用符号，就能够识别这些特征，而不需要额外的认知负荷。

由此可以看出，怀疑论者将承认我们能够识别出符号。这是因为，怀疑论者所质疑的是我们的知识主张的有效性，也就是说，是我们对所把握的思想加以辩护的可能性，而这在认知负荷上要远高于对符号的识别。最终，概念文字在句法上也具备我们所说的那种知识论的有效性。

（责任编辑　任　之）

描述与主体
——开掘《逻辑哲学论》中的“语用”意识

邹晓东

【摘要】《逻辑哲学论》预设唯独描述句有意义。准此，“主体”因无法充当被描述的客体，理应作为无意义的术语销声匿迹。秉承贝克莱思路，前期维特根斯坦对此心知肚明，却又“神秘”兮兮地主张“主体是世界的界限”。此与“唯独描述句有意义”原则扞格难容。究竟为何不能干脆放弃“主体”概念？站在语用角度看，语句的意义来自主体的使用。《逻辑哲学论》对“主体”概念的超常执着表明，怀揣“精确描述”之理想的前期维特根斯，坦已然触及到了某种带有全局性的“语用”意识。进一步的语用分析则表明：“绝对精确”的理想语言只属于全知者主体，现实中的描述句则总是在作者主体－读者主体默契的语言游戏中实时赋义。

【关键词】描述句；主体；外在表达；内在心态；共鸣或默契；即时赋义

中图分类号：B151　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2017）01－0118－08

作者简介：邹晓东，山东莱西人，哲学博士，（济南 250100）山东大学儒学高等研究院暨中国诠释学研究中心助理研究员。

基金项目：国家社会科学基金青年项目“马克思主义实践认识论的认知模态：一种新诠释”（16CZX006）

维特根斯坦在《逻辑哲学论》持“语言是图像”的观点[①]，这意味着“唯独描述句有意义”。与此同时，《逻辑哲学论》明确意识到：正如眼睛无法看到自己，主体亦无法描述那正在从事描述活动的自己。准此，“主体”理应被作为无意义的术语被彻底清除。但《逻辑哲学论》却旋即“神秘”兮兮地主张“主体是世界的界限”。究竟什么原因使得该书无法彻底放弃“主体”概念呢？

《逻辑哲学论》中的“主体”，实即描述句的使用者，即造句者和解读者。该书对“主体”概念不惜代价的执着表明，前期维特根斯坦已经触及到了某种带有全局性的“语用”意识[②]。本文基本任务是：从描述与主体的悖论性关系，引申出描述句的语用问题，进而结合后期维特根斯坦的思想遗

① 这一点从论题3、4.01、4.015、4.016等中的“图像”、“画像”、“描画”、“象形文字”等用词便可见一斑。另可参见韩林合《〈逻辑哲学论〉研究》（修订、完整版），二·二逻辑图像论、四·二命题的图像性质。本文所引《逻辑哲学论》译文，均取自韩林合：《〈逻辑哲学论〉研究》（修订、完整版），北京：商务印书馆，2007年。该书第831—840页是“论题索引”，据此可以很方便地检索每个论题译文所在的页码，本文因而只提供维特根斯坦对论题的编号，而不再标注译文所在页码。此外，我还重点参考了D. F. Pears & B. F. McGuinness的英译本 *Tractatus Logico－philosophicus*（Routledge & Kegan Paul Ltd, 1974），必要时本文也会征引这个译本。贺绍甲先生在商务印书馆出版的汉译世界学术名著丛书译本（北京，1996年），即主要依据此英译本译出。

② 黄敏针对论题3.262评论道：“这意味着只有在使用中我们才会有命题，从而，使得命题具有确定涵义的所有条件都属于使用……”见氏著《维特根斯坦的〈逻辑哲学论〉——文本疏义》，上海：华东师范大学出版社，2009年，第99页。

产，考察描述句在实际使用中的赋义[①]机制。

一、唯独描述句有意义，“主体”无法被描述

《逻辑哲学论》对于“描述句（有意义的命题）”有着严格的限定，分而言之即两个“必须”：1. 作为基本元素，构成描述句的“名称”、构成被描述的事实/事态[②]的“对象”，必须一一对应；2. 名称在描述句中的结合形式、对象在事实/事态中的结合形式，必须完全一致，即二者具有一致的“逻辑形式”[③]。这个看似静态的限定，蕴含着操作（语言使用）上的指导。要想造出严格有意义的描述句，描述者必须充分分析被描述的事实/事态，将其分解为不可再分的最小元素（对象），并把握这些元素的结合形式（逻辑形式）。这种充分的分析，是描述者能够遵循“名称、对象一一对应”、“逻辑形式完全一致”原则造句的前提。

造句的过程，也是描述者在思想中再现相应事实/事态的过程，能动的思想是在名称、对象（以及两种结合形式）之间建立影射关系的中介。不难指出，这个作为中介的描述者或思想，是主体；而被分析、被再现的事实/事态，以及被构造的描述句，则是客体[④]。

在西方哲学史上，“主客二分”导致了严峻的符合论困境[⑤]。为了消解这种困境，贝克莱在《人类知识原理》中自觉揭示并高举“存在就是被感知”[⑥] 原理。这条“唯心主义”原理一经揭示，便以近乎无法反驳的逻辑约束力，规范着近现代西方哲学史的发展。按照这条原理，所谓的“存在”或“客观世界”，归根结底不过是谈论者自己的“观念”或“观念之全体”。作为主体的“谈论者自己”严格来讲似乎只能是一个个的“我”[⑦]。鉴于此，《逻辑哲学论》（论题 5.64）遂将上述贝克莱思路命名为“唯我论”，论题 5.641 更是不无赞许地指出：“我是经由如下事实而出现于哲学之中的：‘世界是我的世界。’”“世界是我的世界”实乃贝克莱“存在就是被（我）感知”的翻版。

关于“感知者”主体，贝克莱写道：它又被称为“心灵”、“精神”、“灵魂”或“自我”，但无论如何，它“不表示我的任何观念，只表示完全和观念不同的另一种东西”[⑧]。但何谓“表示”呢？作为对“主体”的谈论，“表示完全和观念不同的另一种东西”不也是一种“观念”吗？如果这种谈论根本不是“观念”，则“主体”就根本无法被感知，按照“存在就是被感知”原理，这意味着“根本不存在主体”。这是内含于《人类知识原理》中的逻辑困境，《逻辑哲学论》作为贝克莱“唯我论”思路的继承者，同样深陷这种纠结。

我们通过分析两组论题，来呈现这种纠结：

论题 1　世界是所有实际情况。

---

① 用“意义”或“赋义”统称《逻辑哲学论》中的“涵义（sense，意义）”、“意指（meaning，所指，意味）”，也许会令一些维特根斯坦专家不满。这样做的依据是，论题 3.3 曰：“只有命题才有意义（sense）；只有在一个命题的关联中一个名称才有所指（meaning）。”就此而言，“命题的涵义（sense，意义）”、“名称的意指（meaning，所指，意味）”，是内在关联而非相互孤立的。

② 《逻辑哲学论》在使用“事实”一词时，侧重于“事态是否现实存在”。也就是说，描述句完全可以描述现实中不存在的“事态”，这样的描述句在“事实”上为假，但此“假”毫不妨碍此描述句意义充足。本文不探讨描述句的真假问题，出于方便计采取“事实/事态”这种提法。

③ 参考韩林合：《〈逻辑哲学论〉研究》（修订、完整版），三·四、四·二、四·五、五·一。

④ 值得一提的是，“对象（object）”本身即可译为“客体”。

⑤ 贝克莱这样追问：“不过凝聚的、有形的、被动的实体，纵然可以在心外存在，与我们所有的物体观念相符合，我们又如何能知道这一点呢？”参见［英］贝克莱：《人类知识原理》，关文运译，北京：商务印书馆，1973 年，第一部第 18 节。“二分”的鸿沟禁止思想者越出“观念”谈论“是否符合存在”，“观念符合存在”这一“真知识”标准因而沦为无稽之谈。

⑥ ［英］贝克莱：《人类知识原理》，关文运译，第一部第 4 节。

⑦ 在不考虑“主体间性”或“交互主体性”问题的情况下，“主体”即原子式的“我”。后期维特根斯坦对“私人语言”的反驳，意味着只有“交互主体”或“主体间性”才是现实存在着的“主体”，此当另文专论。

⑧ ［英］贝克莱：《人类知识原理》，关文运译，第一部第 2 节。

论题 1.1　世界是事实而非物的总和。

论题 2　实际情况，事实，是诸基本事态的存在。

论题 2.06　诸基本事态的存在和不存在是实在。

论题 2.063　全部的实在是世界。

通过混用“实际情况（all that is the case，所是的情况）”、“事态（state of affair）”、“事实（facts）”、“实在（reality）”这四个术语，上述论题致力于消解西方哲学中强调“‘第一性的性质’比‘第二性的性质’更实在（更是事实）”① 的传统。附着在“事实（fact）”、“实在（reality）”术语上的“第一性的性质”意味，被“所是的情况（that is the case，实际情况）”、“事态（state of affairs）”的口语色彩大大冲淡。如此一来，作为“事实的总和”或“全部的实在”的“世界”，无非就是最宽泛意义上的“情况”或“事态”之全体。那么，“主体”是不是这“世界”的组成部分？

论题 2.1 曰：“我们为自己绘制事实的图像。”“绘制事实的图像”即“描述事实”，“可被描述性”是“事实”的基本特征。作为“主体”的“我们”，则是主动的描述者，而非被描述的客体。就此而言，“主体”不是“事实”（不具备“可被描述性”），因而不是“世界”的组成部分。

关于这一点，《逻辑哲学论》给出了一个形象的说法：

论题 5.633　可以在世界中的什么地方看到形而上主体？你说：这里的情况与眼睛和视野的情况是完全一样的。但是，实际上，你并没有看到眼睛。我们从视野中的任何东西都推导不出如下结论：它是被一个眼睛看到的。

此时此刻的真正“主体”，是那正在从事描述的描述者；任何被描述的“自己”，则无一例外都是受动的客体。被反思或被描述的“自己”，不是作为“主体”的自己，这在西方哲学史研究中被称为“主体倒退”问题②。真正的主体既然无法作为客体被描述，那么，维特根斯坦为什么不干脆按照“唯独描述句有意义”原则，合乎逻辑地放弃“无意义”的“主体”概念？

二、神秘的“世界的界限”即“看待世界的眼光”

《逻辑哲学论》把“主体”重新界定为“世界的界限”（论题 5.632、5.641），为了区别于“心理学事实”（参考论题 4.1121），又称之为“哲学的我”、“形而上主体”（论题 5.641）。什么意思呢？“世界的界限”也许可以理解为“盛装世界的容器”，此所谓“盛装”在贝克莱意义上即“感知”。而按照贝克莱的逻辑，作为“感知者”的“世界的界限”，是无法被描述的：

论题 6.45　世界是一个有限的（limited）整体，这种感受是神秘的。

在唯独描述句有意义预设下，“神秘的”亦即“非描述性的 = 无意义的”。尽管“神秘的感受”提法带有拒绝诠释的倾向，但作为精心编织的表述，“主体是世界的界限”、“世界是一个有限的整体”等提法总归是有意义的。而一旦承认这种非描述性表述有意义，就等于打破了唯独描述句有意义的总则。

论题 6.522　的确存在着不可言说的东西。它们显示自身，它们就是神秘的事项。

“神秘的事项”虽“不可言说（无法被描述）”，但却能“显示自身”。基于这种“显示”机制，可否发展出“非描述性的”另类语言呢？《逻辑哲学论》对此显得“口非心是”。论题 7 曰：“对于不可言说的东西，人们必须以沉默待之。”但在《逻辑哲学论》提出“主体是世界的界限”之类神秘兮兮的提法之际，它自己都无法恪守“沉默”的诫命。

---

① 可参见［英］贝克莱《人类知识原理》第一部第 9 节：“有些人把各种性质分为第一性的和第二性的两种……”

② 可参考谢文郁：《自由与生存：西方思想史上的自由观追踪》，张秀华、王天民译，上海：上海人民出版社，2007 年，第 173—174 页。

写到最后，维特根斯坦不得不自己猛打自己的耳光：

论题 6.54　我的命题以如下方式起着说明的作用：理解我的人，当他借助于这些命题——跻着它们——爬过它们之后，最终认识到它们是没有任何意义的。（可以说，在登上梯子之后，他必须将梯子弃置一边。）

他必须放弃这些命题，然后他便正确地看待世界了。

作为苦心孤诣的哲学名著，《逻辑哲学论》当然是有意义的。“我的命题……没有任何意义”仅意味着，这些论题均非描述句。一本旨在高举“唯独描述句有意义”原则的著作，竟然通篇以非描述句写就——这究竟是什么逻辑？

论题 6.54 宣称：理解了《逻辑哲学论》的人，能够“正确地看待世界”。在唯独描述句有意义预设下，“正确地看待世界”即“以描述者的眼光看待世界”。考虑到把握“逻辑形式”是描述的基础，看出或领会逻辑形式之自我显示实为“描述者眼光”的本质。不过，按照本文上节的分析，作为“主体”的“眼光”是无法被描述的。但《逻辑哲学论》的旨趣，归根结底正在于向读者引荐一种作为生存视角的“描述者眼光”（难怪乎维特根斯坦会夫子自道说该书是一部“伦理学著作”[①]!），故对之不可能无所论述。迫不得已，它只好自相矛盾地宣布：本书论题虽然“起着说明的作用”，但却是“没有任何意义的”。

以下两节，我们分别从造句、解读两个方面，进一步考察这种“描述者眼光”。

三、造句的主体：“思想－图像”与“指”的意向

《逻辑哲学论》在探讨语言命题（描述句）之前，先引入了“图像－思想”概念，例如：

论题 2.1　我们为自己绘制事实的图像。

论题 3　事实的逻辑图像是思想。

论题 2.1 中的“为自己”意味着，“绘制图像”属于描画者的认识或理解。这种作为认识理解的“图像”，被论题 3 称为“思想”。可见，《逻辑哲学论》中的“图像”，并非“物理图片”。离开“思想”活动，物理图片毫无意义可言。

物理性的“事实/事态”，原则上都“可被感官知觉”：

论题 3.1　在命题中思想获得了可被感官知觉的表达。

描述句（命题）之所以具有“描述”功能，关键在于它是“思想”的“表达”。这种“表达”关系的成立，始终依赖描述者的“思想”活动：

论题 3.11　我们使用感官可以知觉的命题符号（声音或书写符号）作为可能事态的投影。投影的方法是对命题－意义进行思维。

“对……进行思维（to think of）”，用的是“思想”的动词形式。在论题 2.1511－2.1515 中，维特根斯坦已经表示：作为“思想”的“图像”“触及到实在”，“像一把尺子一样被置于实在之上”，“只有刻度线的最外端的点才接触到所要度量的对象”。“我们使用……作为投影”之“我们”，严格来讲只能是动词性的“思想－图像”本身，这是描述关系赖以成立的动态中介。

再做一点补充说明。一个指称复合对象（其实是事实/事态）的名称，严格来讲并无准确指向。前期维特根斯坦认为这不是语言的理想状态，因而追求绝对精确的理想描述句。为此，描述句作者需将被描述的事实/事态分析到“简单对象”的层次。“简单对象”只可命名而无可描述（论题 2.02－2.021、3.221、3.23），其“所是”即其在“逻辑形式”中占据的节点（参考论题 2.0233）。换言

① 参考［奥］维特根斯坦：《致路德维希·冯·费克尔的信》，转引自［美］谢尔兹：《逻辑与罪》，黄敏译，上海：华东师范大学出版社，2007 年，第 1 页。

之，指出一个“简单对象”，即领会相应的“逻辑形式”；对“指称”进行思维，就是对“逻辑形式”进行思维；反之亦然。

《逻辑哲学论》认为描述句（命题）自动“显示”[①] 其逻辑形式（论题 4. 121、4. 1212），“投影的方法/对命题 - 意义进行思维”因而似乎无须多言。描述句（命题）由名称构成，论题 3. 203 谓“名称指称对象”，3. 22 曰“名称在命题中代表对象”——“对命题 - 意义进行思维”必然涉及对“指称”进行思维（ = 对“逻辑形式”进行思维）。那么，这究竟是怎样一种“思维”？“指称”是一种进行中的动作，这个问题因而首先涉及到何谓理解一个动作？

举例来说：某人扔了一下石头。假设有多位摄影师，连续不断地从不同角度记录了此人扔石头的过程，那么，我如何借助这些记录，理解此人的“扔石头”动作呢？假如我仔细察看每一段视频，尽可能地记住此人在每个瞬间的身体形状，这样，我就算理解了这个“扔石头”的动作吗？仅仅由色彩、光、影组成的图片记忆，并不包含石头的沉甸甸感、身体的扭动感、扔的爆发感等等；在这些主观（主体性）感受，缺场的情况下，谈何对“扔石头”动作的理解？这里，本真意义上的“理解”，要求我以某种方式亲身体验一下类似的动作。

类似地，“指称”既然是一种动作，描述者在对它进行思维时，便必须亲自尝试“指向”动作。可以说，描述者造句时所选用的一个个名称，犹如一根根尖锐的手指，指向（“触及”）构成被描述事实/事态的一个个对象。而作为“思想”的“指称”，其实就是“指”的意向。

总之，描述句的作者，是凭着“指”的意向造句的[②]。现在来看，论题 6. 54 所谓的“正确地看待世界”的描述者眼光，其本质正是“指”的意向[③]。既然如此，如何把握造句者试图藉描述句传达的“指”的意向，就成为解读一个描述句的关键所在。

四、解读的主体：“文盲、半文盲”与“全知者”

本节再来考察“描述句读者的眼光”，也即如何“解读一个描述句”。我们从“逻辑形式”（前已指出它与“指称”或“‘指’的意向”等价）的辨认问题谈起。

“逻辑形式”与“结构”概念接近，而剔除了“结构”的“质料”因素，可谓“纯粹的形式”。同一个“逻辑形式（纯粹的形式）”，可以内在于不同的“结构体”中。例如，写在纸上的乐谱和按照该乐谱演奏出来的音乐，一为墨迹结构体，一为声音结构体，但从乐理角度看二者具有相同的逻辑形式。因为这种形式上的同构关系，我们说，乐谱描述了声调，声调演奏了乐谱。描述句和被描述者的关系与此类似。

但反过来看，描述句和被描述者虽然具有相同的“逻辑形式”，但它们毕竟是两个不同的事实/事态。“文盲、半文盲”现象最能凸显这种差别。一字不识的文盲，看到写在纸上的描述句段落，只能形成“白纸黑字的墨迹”印象。半文盲则边读边猜，他据此构想出来的“图像”，较之实情难免走样。可见，描述句逻辑形式之“显示”，受制于读者的主体性。

现实语言中的“名称”（如“鲁迅”、“阿 Q”、“Green”等）通常并非“简单的对象”，它们本身具有特定“结构形式”。以这样的名称联缀成句，其固有的“结构形式”，不可避免会对读者辨认句子的“逻辑形式”构成干扰。[④] 鉴于此，论题 3. 325 提出了“逻辑语法”或“逻辑句法”的概念，试图诉诸完美的“语法”或“句法”规避上述混淆。问题在于，谁能准确无误地掌握这种“逻辑语

① 论题 4. 121 的英译使用了两个词——“显示/show”、“展示/display”——二者在使用上，似无本质区别。

② 参考韩林合：《〈逻辑哲学论〉研究》（修订、完整版），第 133 页。

③ 值得一提的是，《逻辑哲学论》论题 4. 112 强调：“哲学［‘使思想变得清楚’、‘命题的澄清’、‘思想的逻辑澄清’］不是任何理论，而是一种活动（activity）”。

④ 试看论题 3. 323 中的例句：“Green is green”，“Green”和“green”字母拼写相同，易给初学者带来困惑。

法/逻辑句法（完美语法/完美句法）”，而成为理想描述句的理想读者呢？

造句者本人，似乎是第一人选。然而，造句者必须严格“不忘初心”，丝毫不差地保持着当初配置“两个必须”时的主观体验，即自己当初对“指称－逻辑形式”的思维。任何遗忘，都会导致“逻辑语法/逻辑句法”对他来说不再“透明”，因而使他沦为“文盲、半文盲”。考虑到“遗忘”的可能性，造句者本人的理想读者身份并非必然的。而换个角度看，其他读者也完全可以成为相应语句的理想读者，只要他充分通达了造句者当初的“主观体验”，即造句者造句时的“描述者眼光”。

维特根斯坦在1929年重返哲学领域之后写了一篇小文，题为《略论逻辑形式》。该文最后论及如何才能“制定出这样的规则”，认为“做到究极的分析”是使用理想语言的基本条件：

不过，在我们对有关的这些现象已实际做到究极的分析之前，还不可能制定出这样的规则。众所周知，我们尚未达到这个地步。①

“究极的分析”即从“复合事实/复合事态”到“基本事实/基本事态”与“简单对象”的分析。“对象”的“简单性”（不可再分、无可描述）是精确描述的前提，论题4.2211因而断言“必然存在着对象和基本事实”。在“究极的分析”基础上构造出来的描述句，在《逻辑哲学论》中被称为“完全分析了的命题”（论题3.2、3.201）。不过，《略论逻辑形式》最终却冷峻地直言：“我们尚未达到这个地步！”这意味着现实中的我们和绝对精确的理想描述句无缘。

“究极（完全）的分析”与“绝对精确的描述句”，归根结底只属于“全知者”主体。作为普通描述者，尽管我可以精心打理自己的描述句系统，努力做到同一个名称严格对应我所认识的同一个简单对象。但历史尚未终结，我的后续人生阅历将不断刷新我的相关认识，我原本以为简单的对象因此将显得不那么简单。新一轮的“使同一个名称严格对应我所认识的同一个简单对象”的“分析”工作遂重新提上议程，一系列更精确的描述句亦应运而生。除非使用者对过去、现在、未来之一切有了绝对精确的认识，否则出乎意料的新事实/新事态总会将“分析”的任务重新摆上桌面。而一个精确地认识了过去、现在、未来之一切的语言使用者，正是不折不扣的“全知者”。

遗憾的是，相对于全知者的“全知”，局限于特定历史时空的普通人类则是“文盲、半文盲”，根本没有能力恰如其分地玩转这套绝对精确的理想描述句系统。就此而言，即便存在“究极（完全）的分析”的理想语言，那也只能是全知者的“私人语言”或局限于全知者之间的“内部语言”。

五、“共鸣”或“默契”中的“即时赋义”

假设某作者已经造出一套绝对精确的描述句系统，假设他自己总能万无一失地正确使用其中的每一个句子，那么站在造福社会（使人类语言理想化）的角度，该作者如何推广这套理想语言？人类社会现有的日常语言精度不够，以之传授理想语言，自然无法取得理想的教学效果。理想语言尚未通行，径以之教学，闻者难免云里雾里。理想语言即便存在，终究还是无法推广困境。

后期维特根斯坦对此深有体会，《哲学研究》第一部分第85节云：

一条规则立在那里，就像一个路标。——路标不容我怀疑我该走的是哪条路吗？它是否指示出我走过路标之后该往哪个方向走？是沿着大路还是小径，抑或越野而行？但是哪里又写着我该在什么意义上跟从路标——是沿着箭头的方向还是（例如）沿着箭头的反方向？——但若不是一个路标，而是一串相互衔接的路标，或者地上用粉笔做的记号——难道它们只有一种解释吗？——以至于，我可以说，路标并没有留下任何怀疑的余地。或更恰当是说：它有时留下了，有时没留下。而这已不再是

① ［奥］维特根斯坦：《维特根斯坦全集》第1卷，涂纪亮主编，陈启伟译，石家庄：河北教育出版社，2003年，第274页。

一个哲学命题，而是一个经验命题了。①

犹如“路标”“立在那里”的“规则”，即语法命题。正如“路标”在理解中可能出现歧义一样，语法命题的理解同样可能出现分歧。意识到并承认这一点，语言分析就不得不向日常语言与生活世界回归。“这已不再是一个哲学命题，而是一个经验命题了”意味着，《逻辑哲学论》通篇使用的另类语言（非描述句），无非就是日常语言在前期维特根斯坦哲学研究中的临场发挥。

前期维特根斯坦虽然追求绝对精确的描述理想，但却并不认为理想语言（假如存在）的意义对所有人都当下自明。而作为公共语言，日常语言中的语词需要在使用者的共识中赋义，“指”的理解问题则是共识达成的关键。关于“指”，《逻辑哲学论》有如下说法：

论题 3.263　诸初始符号的所指可以经由说明（Erläuterungen/elucidation）得到解释。所谓说明是指包含着这些初始符号的命题。因此，只有在我们已经知道了这些符号的所指的情况下，我们才能理解这些说明。

韩林合认为，论题 3.263 中的“说明”，实即后期维特根斯坦所谓的“指物识字”或“实指定义”。言者说出诸如“这就是牡丹花”之类的“包含着初始符号的命题”，同时向听者做出“指示牡丹花”的动作。“说明或实指定义是语言和实在的最终的接触点，只是经过它们语言才最终与实在联系在一起了。”②“指”，是描述的本质。

在现实交往中，作为外在表达的“指”，未必总能准确传达“指”的意向，反而可能导致这样或那样的误解。追加新的“指”，未必总能澄清误解，有时反而会弄巧成拙，连“你的**这个**理解误解了我的**那个**意思”都不知所云。现实中，基于“指”的语言游戏，究竟是怎么玩转的呢？

日常生活中有“情感共鸣”的提法，它涉及到情感的传达及理解问题——我怎样向对方传达我的情感，以及我怎样才算理解了对方的情感状态？交流中的双方尽可诉诸口头或书面语言表达各自的情感，乃至采用“手之舞之足之蹈之”的肢体语言，但是，这些外在的表达并不直接等于内在的情感体验。特别地，机械地复述或模仿这些口头、书面或肢体语言，并不等于切身理解了对方所要表达的情感体验。显然，只有亲身体验到对方所经历的那种情感，我才算切身理解了对方的情感状态。“情感共鸣”提法强调的便是这种“感同身受”的关系。在感同身受的“共鸣”中，理解者本着自己的“相似情感”体验，理解被理解者的情感状态。这个观察还可进一步推广：一般来说，理解者只能本着自己的“相似心态”，理解被理解者的内在心态。此可谓一般意义上的“共鸣”③。

然而，理解者用以理解对方的“相似心态”，是否真的与对方所经历的内在心态相似？在现实生活中，情不自禁的恶意揣度、不知不觉的一厢情愿屡见不鲜，这些都是自以为相似而实际上并不相似的实例。但尽管如此，“共鸣”的基石地位仍然无法取消，因为在“共鸣”之外语言使用者根本找不到更客观的“相似心态”判定途径。道理很简单：看似“客观”的外在表达，究竟传递了怎样的“心态”体验，终究还是需要判定者在“共鸣”中加以把握。任何力求“客观”的心理学研究，归根结底仍然需要研究者在“共鸣”中，将被研究者的外在行为与特定心理体验挂钩。

实际上，“情不自禁的恶意揣度”、“不知不觉的一厢情愿”等，都是时过境迁之后的新判断。一方面，在事发当初，当事人本着鲜活的“共鸣”感信誓旦旦地认定了对方的心态。甚至，即便对方矢口否认他的认定，他还是有可能信誓旦旦地认为对方是顾虑特殊处境不敢实话实说等等，乃至自信“我们心照不宣达成了‘默契’”。另一方面，时过境迁之后，当初的听者即便否决了自己当初的判

① ［奥］维特根斯坦：《哲学研究》，陈嘉映译，上海：上海世纪出版集团、上海人民出版社，2005 年，第 46 页。引用时参考 G. E. M. Anscombe 英译本 *Philosophical Investigation*，将“那么”改为“以至于”。

② 参考韩林合：《〈逻辑哲学论〉研究》（修订、完整版），第 140 页；［奥］维特根斯坦：《哲学研究》，第一部分第 6 小节。

③ 《逻辑哲学论》谓“命题显示其逻辑形式”（论题 4.121、4.1212）。“显示其逻辑形式”与“指称对象”本质上是一回事，描述句本质上无异于人的手指。前期维特根斯坦所谓的“显示”，移植到日常语言分析中，即本文所谓的“共鸣”或“默契”。

断，而对对方通过言语所欲传达的心态有了新的判断－理解，那么，这种否决与新判断－新理解也还是在“共鸣”或“默契”中达成的。长远来看，现实中的语言交流，无非就是一轮接一轮的“共鸣（默契）——打破——新共鸣（新默契）……”

小　　结

《逻辑哲学论》中的“主体”即描述句的使用者（造句者、解读者），“语用”意识下的“赋义”问题是《逻辑哲学论》中未能充分展开的一道暗流。从“唯独描述句有意义”与“主体无法被描述”悖论入手，本文分析这条暗流指出：1. 主体只能本着自己的相似内在心态，理解对方试图表达的内在心态；2. 在语言使用的每一个当下，“共鸣感”或“默契感”是判定“相似心态”的唯一标识，离开当下的“共鸣感”或“默契感”，语言交流寸步难行；3. 在情境与表达发生变化之际，原有的“共鸣感”或“默契感”会被打破，并被新的“共鸣感”或“默契感”取代，使用者对词句的赋义相应地发生变化。

《哲学研究》第一部分第 19 小节说：“想象一种语言就叫做想象一种生活样式。”《逻辑哲学论》论题 4. 002 则谓，日常语言的规则“隐而未宣”且“极度复杂”。对于成年人来说，大多数日常语句的赋义过程似乎已经完结，每个句子通常都有大体不变的意义。但即便这样的句子，在变化了的生活情境中，亦每每被用得出人意料——试看当今互联网语言。读者若溺于旧情境中的“共鸣”或“默契”，则领会了微妙的新用法的使用者就会不断加以“指引”与“纠正”，直到他认为在对方那里已经产生了新的“默契”或“共鸣”，而指引者－纠正者的这种“认为”当然也是一种“默契”或“共鸣”。日常语言的规则之所以“隐而未宣”且“极度复杂”，正是因为它充满了在新的情境与新的使用方式中不时迸发“新共鸣”或“新默契”的可能性。对此有了冷静的觉察之后，原本执着于“绝对精确”之描述理想的维特根斯坦，便不得不进入充满变数的日常“生活”世界。

（责任编辑　任　之）

以性恶论说荀子的困境及其摆脱

周炽成

【摘要】表述于《荀子》一书的性恶论与荀子其人在人们心中具有高度的关联性。但是，该书并非全为他一人所写。前贤以性恶论说荀子，陷入重重困境，有人欲摆脱困境，结果又陷入新的困境。回到刘向编该书时把《性恶》夹在《子道》与《法行》之间本来的位置，不视之为一篇独立、完整的论说文，而以之为杂言杂语，这是摆脱这些困境的好方法。《性恶》不是荀子所作，而是其后学与人性有关的不同言论的汇集，它反映了后学对人性看法的分歧：有人以人性为恶，有人不以人性为恶。

【关键词】《性恶》；荀子；荀子后学

中图分类号：B222.6　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2017）01－0126－07

作者简介：周炽成，广东郁南人，哲学博士，（广州 510631）华南师范大学政治与行政学院国学研究中心教授。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“中国人性论通史”（15ZDB004）

以荀子为性恶论者，是一种悠久而强大的历史惯性。这种惯性形成的始因应该是《荀子·性恶》前半部分对“人之性恶，其善者伪也”的反复申说。但是，该篇后半部分肯定“性质美”，肯定“可以知仁义法正之质”“可以能仁义法正之具”。而且，《荀子》其他篇还有大量对性的论述，它们都无法用“恶”来概括。研究荀子人性论的人，如果只看那著名的一篇之前半部分的反复申说而不看别的，他们当然容易保持一致。但是，注意到“别的”，就会出现复杂的情形：有人明显打破一致性，有人暗中打破之，而陷入困境者难计其数。不断有人尝试摆脱困境，但是，我认为这些尝试总的来说是不成功的。本文在回顾这些困境以及尝试摆脱困境的不成功努力之后，回到刘向编《荀子》时的指引，试图从《性恶》为荀子后学之杂言而非荀子本人所作之论说文的角度动摇那种悠久而强大的历史惯性，表明荀子不是性恶论者，而是性朴论者。

一、自相矛盾的困境

《性恶》在前面说了八九次“人之性恶，其善者伪也”，但后面又说“涂之人也，皆有可以知仁义法正之质，皆有可以能仁义法正之具，然则其可以为禹明矣……夫人虽有性质美而心辩知，必将求贤师而事之，择良友而友之”。“质”和“具”难道不属于性吗？此质、此具难道是恶的吗？至于说“性质美”，那不是直接否定性恶了吗？完整读完《性恶》的人，只要有正常的理性头脑，必然会提出这样的问题。戴震在引用《性恶》的“涂之人可以为禹”“涂之人者，皆内可以知父子之义，外可以知君臣之正”“其可以知之质，可以能之具，其在涂之人明矣”“使涂之人伏术为学，专心一志，思索孰察，加日县久，积善而不息，则通于神明，参于天地矣。故圣人者，人之所积而致矣”等话

之后，指出“此于性善之说不惟不相悖，而且若相发明”[①]。戴震这样说，当然意味着：既然极力主张人性恶的《性恶》说了那么多“发明”性善的话，它批评性善论就陷入了自相矛盾。不过，戴震后面接着又说：“盖荀子之见，归重于学，而不知性之全体。其言出于尊圣人，出于重学崇礼义。首之以《劝学》篇，有曰：‘诵数以贯之，思索以通之，为其人以处之，除其害者以持养之。’又曰：‘积善成德，神明自得，圣心循焉。’荀子之善言学如是。且所谓通于神明，参于天地者，又知礼义之极致，圣人与天地合其德在是。圣人复起，岂能易其言哉！而于礼义与性，卒视若阂隔不可通。以圣人异于常人，以礼义出于圣人之心，常人学然后能明礼义，若顺其性之自然，则生争夺；以礼义为制其性，去争夺者也，因性恶而加矫揉之功，使进于善，故贵礼义；苟顺其自然而无争夺，安用礼义为哉！又以礼义虽人皆可以知，可以能，圣人虽人之可积而致，然必由于学。弗学而能，乃属之性；学而后能，弗学虽可以而不能，不得属之性。此荀子立说之所以异于孟子也。”[②] 在这段话中，戴震又认为《性恶》前后不矛盾。关键点在于：在戴震的理解中，可以知仁义法正之质、可以能仁义法正之具不属于性。不学而能者，才属于性；学而后能，不学虽可以而不能者，不属于性。不过，既然戴震认为此质、此具不属于性，那么，他前面为什么说“此于性善之说……若相发明”呢？仔细分辨，不难看出戴震的困境：先说《性恶》有矛盾，后面又设法通过引入“学”的概念来消解矛盾。你认为他真的消解得了吗？

后于戴震一百多年，王先谦在《荀子集解》之序中也陷入自相矛盾的困境：“余谓性恶之说，非荀子本意也。其言曰：‘直木不待檃栝而直者，其性直也；枸木必待檃栝烝矫然后直者，以其性不直也。今人性恶，必待圣王之治，礼义之化，然后皆出于治，合于善也。’夫使荀子而不知人性有善恶，则不知木性有枸直矣。然而其言如此，岂真不知性邪？余因以悲荀子遭世大乱，民胥泯棼，感激而出此也。”[③] 在王先谦看来，荀子表面上是性恶者，实际上是性有善有恶论者。王先谦更准确的意思应该是：荀子在内心上是主张人性有善有恶的，但是，“世大乱，民胥泯棼”的现实激使他说人性恶。如果性恶之说非《性恶》的本意，如何解释该篇八九次反复说“人之性恶，其善者伪也”呢？王先谦以木有曲直来比喻性有善恶，这显然有悖《性恶》之旨，因为该篇非常明确地主张性之恶正如木之曲一样。本篇以曲木比喻恶之人性，绝不认为人之性有善有恶，正如木有直曲一样。木确实有曲有直，但那里文本明说天生之人性恶，一如木之曲。曲木之喻，只是性恶之喻，而不是性有善有恶之喻。鲜明、反复地说的话（“人之性恶”），不反映作者的本意，有这种可能吗？

后于王先谦几十年，胡适在《中国哲学史大纲（卷上）》中也陷入类似的自相矛盾：“荀子虽说性恶，其实是说性可善可恶。”[④] 王先谦认为“本意上”主张性有善有恶的荀子激于现实之恶而说性恶，与之相比，胡适则以《性恶》文本上的一些话来说明他的奇怪看法。胡适指出：“孟子又以为人性含有‘良知良能’，故说性善。荀子又不认此说。他说人人虽有一种‘可以知之质，可以能之具’（此即吾所谓‘可能性’），但是‘可以知’未必就知，‘可以能’未必就能。故说：夫工匠农贾未尝不可以相为事也，然而未尝能相为事也。用此观之，然则‘可以为’未必为‘能’也。虽不‘能’，无害‘可以为’，然则‘能不能’之与‘可不可’，其不同远矣。例如‘目可以见，耳可以听’。但是‘可以见’未必就能见得‘明’，‘可以听’未必就能听得‘聪’。这都是驳孟子‘良知良能’之说。”[⑤] 紧接此话的就是前面引用过的“荀子虽说性恶，其实是说性可善可恶”。胡适将《性恶》原文中的“可以知仁义法正之质，可以能仁义法正之具”简化为“可以知之质，可以能之具”。简化的结果当然就是对原文的曲解。原文说的知与能有明确的对象：仁义法正。这种对象是善的，而不是恶的。原文说的当然是可以知善之质、可以能善之具，而绝不是可以知善或知恶之质、可以能善或能恶

① ［清］戴震：《孟子字义疏证》，北京：中华书局，1961 年，第 31 页。
② ［清］戴震：《孟子字义疏证》，第 32 页。
③ ［清］王先谦：《荀子集解》，北京：中华书局，1988 年，第 1 页。
④ 胡适：《中国哲学史大纲》卷上，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 215 页。
⑤ 胡适：《中国哲学史大纲》卷上，前揭书，第 214—215 页。

之具。但是，从胡适的上下文来看，他只有解释成“可以知善或知恶之质，可以能善或能恶之具”，才能合逻辑地得出“其实是说性可善可恶”的结论。非常注重逻辑方法的胡适，说出了“荀子虽说性恶，其实是说性可善可恶”这样自相矛盾的话，并且为本话的后半部分找“证据”而不惜曲解《性恶》原文。

对胡适曾有尖锐批评的徐复观在说荀子人性论时事实上也有类似于胡的困境。徐复观认为荀子的性含两方面的内容，即官能的欲望与官能的能力，恶只是对前者来说的，而后者则是无善无恶的。从前一方面看，荀子是性恶论者；从后一方面看，他是无善无恶论者。徐复观说：“从荀子所界定的人性的内容……实与告子为近……荀子发挥了‘食色，性也’这一方面的意义，更补充了‘目明而耳聪’的另一方面的意义，这自然比告子更为周密。但正因为更周密，便更应当得出‘性无分于善恶’的结论。因为食色不可谓之善，也不可谓之恶；而‘耳聪而目明’，更不可谓之恶……荀子也是主张性无定向的。既无定向，即不应称之为恶。”“他是从官能的欲望，与官能的能力两方面来理解人性，却仅从官能欲望方面来说性恶，而未尝从官能的能力方面来说性恶。所以他的性恶论，对于他自己而言，不是很周衍的判断。”[①]《荀子》中的性含官能的能力，这是很多人忽视的，徐复观注意到了这一方面，这显示了他的慧眼独识。不过，这也使他陷入更深的困境。徐复观使两个荀子的分裂更为严重：主张性恶的荀子与主张性无善无恶的荀子。

与徐复观的说法类似，廖名春认为荀子的性是二元的，“是由恶的情欲之性和无所谓善恶的知能之性构成的。荀子的‘人之性恶’指的是情欲之性这一特殊，而并非具有一般意义。作为涵盖情欲知能的荀子所谓性概念，它的最一般、最基本的内涵是‘天之就也，不可学，不可事’，是与‘伪’相对的‘本始材朴’，指的是人生而具有的本能”[②]。廖名春所说的情欲之性与知能之性，分别就是徐复观所说的官能的欲望与官能的能力。在廖所说的荀子之性的二元结构中，一元恶，另一元无善无恶（或者说非恶）。与徐复观说荀子的性恶论不是“很周衍的判断”相似，廖名春说：“所谓‘人之性恶’，这一判断的主词是不周延的，所有的人生来就具有恶性，但这种恶性只是人性非常突出的一个方面，并不是所有方面。也就是说，性恶只是人性的内涵之一，而不是人性的所有内涵……荀子在强调性恶的同时，他还承认并且一再肯定过人性中还有非恶的一面存在。”[③] 廖名春引用了我们一开始就说到的《性恶》后半部分的一些话和《解蔽》的“凡以知，人之性也”、《礼论》的“性者，本始材朴”等来表明人性中非恶的一面。廖名春有时用“无善无恶”来说那一面，但更多的时候是用“非恶”来说它。在徐复观那里存在的两个荀子分裂的问题，在廖名春那里当然同样存在。

对荀子人性论之最具困境的话，是由李经元在近 30 年前说出的：“荀子强调性恶的观点是尽人皆知的……但就其所论，则不能不指出，尽管他一再力图证明人的本性是恶的，善是人为的，然而在事实上却是把善和恶都当作人性里面本来就有的。荀子这种前后不一的矛盾，表明他只是注重性恶的一面，但很难说他就是性恶论。说的再明白一点，与其说他是性恶论，莫如说他是人性有善有恶的二重论，更为贴切。这个结语，也许不合荀子的本意，但也绝非没有根据……荀子在这里所说的普通人，‘皆有可以知仁义法正之质’，并非后天人为的……是人性里面本来就有的。由此可见，在荀子的思想中，善和恶实际上是作为人的二重性而存在的。”[④] 李经元明确指出荀子有“前后不一的矛盾”。不过，经过他的解释，荀子就应该是性有善有恶论者，而不应该是性恶论者了。自己指责别人前后矛盾，这当然是可以的。但是，指责者自身不应该前后矛盾。遗憾的是，李经元在这里显然是前后矛盾的。他一方面不否定传统的说法（荀子是性恶论者），另一方面又想否定这种说法；一方面认为以荀子为性有善有恶论者“也许不合荀子的本意”，另一方面又极力表明荀子的本意是人性中有善

① 徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，上海：上海三联书店，2001 年，第 206、225 页。
② 廖名春：《〈荀子〉新探》，北京：中国人民大学出版社，2014 年，第 86 页。
③ 廖名春：《〈荀子〉新探》，第 75—77 页。
④ 李经元：《荀子的人学思想》，《管子学刊》1988 年第 2 期，第 58—60 页。

恶的“二重性”；一方面承认荀子“只是注重性恶的一面”，另一方面又承认荀子主张人性中有恶和善的两面。我不想过多地指责李经元，因为他的困境事实上是具有悠久历史的说荀子人性论之困境的延续。

二、摆脱困境的不成功的尝试

只看《荀子》一书中《性恶》的前半部分，很容易得出结论：其人性论是简单明了的性恶论。但是，一看该篇后半部分和其他篇对性的论述，就肯定不会感到那么简单明了。上文所讨论的多个论者，他们都对该书的人性论有较为全面的视野，但由于把《荀子》其书与荀子其人等同，以为该书所有对人性的论述都是荀子一人作出来的，结果陷入了矛盾的困境：性恶论与性善论矛盾的困境或性恶论与性有善有恶论的矛盾的困境。戴震陷入的是前一种困境，王先谦、胡适、徐复观、李经元陷入的是后一种困境。陷入这两种困境的论者还有很多，因篇幅所限，难以一一列举。

我们也能看到，在前人研究荀子人性论的过程中，有人尝试摆脱困境。这些尝试给人以启发，但应该是不成功的。下面主要谈三种尝试：先天之性与后天之性之分的尝试、未发之性与已发之性区分的尝试、性恶与心善并举的尝试。

先天之性与后天之性之分的尝试可以日本学者兒玉六郎为代表。他敏锐地注意到《荀子·礼论》中的“性者，本始材朴”的深意，以之为荀子对人性看法的关键，并在此指引下解读《性恶》，得出了该篇事实上主张性朴的结论。他的思路很独特：《性恶》不以先天之性为恶，而以之为不善不恶之朴，恶是对于后天之性说的。六郎指出：“荀况注意到好利、疾恶、好色等先天欲情的自身存在并不直接决定恶。但是，这些欲情的肆意放任（“顺是”）则尊致了犯文乱理之暴的恶的结果……此处论述显然乃是结果论，论述了后天性的恶……好恶喜怒哀乐即所谓天情，其自身正是‘性’，而性乃无所谓善、恶……以好利、疾恶、好色之情欲等存在作为《性恶》篇开头一段论述先天性恶论的根据，并不恰当……肆意放任性情的结果，造就了桀跖、小人等恶，这也是后天性恶的论调非其他……先天性恶、先天性善二说若皆不见于荀况思想，那么，先天性相关的论述则只能见于《礼论》篇中‘性者，本始材也’的先天性朴。因此，只能将荀况性论理解为由先天性朴发展出分为二歧的结果：即以枸木、钝金等比喻的后天性恶论与以直木、锐金等比喻的后天性善论……素朴之性，在其心（天君）与才能（天养）修为的结果作用之下，产生出文理隆盛之善性——或可称之为职业特性之矫性。此处的伪既然生于性，性之善、恶自然就一定是伪。《性恶》篇开头所云‘人之性恶，其善者伪也’，其中之伪就是此处所云善的后天性、矫性。”[①] 兒玉六郎区分两种性：先天之性（先天性）与后天之性（后天性）。他认为《性恶》并不主张先天之性恶，而只是主张后天之性恶。先天之性是无善恶可言之朴，后天之性才可言善恶。在兒玉六郎的解释中，后天之性的概念很重要，但遗憾的是，他并没有对这个概念作具体的解释。先秦语境中的性与习相对，亦即先天与后天相对。按性伪之分的逻辑，先天为性，后天为伪。在这种逻辑之下，六郎所说的后天之性，事实上就是伪。依照六郎的解释，结论必然是：只有伪恶，而没有性恶。这种解释，很难面对《性恶》说了八九次的“人之性恶，其善者伪也”。以性朴解释《性恶》，体现了六郎的良苦用心。他千方百计地协调《礼论》的“性者，本始材朴”与《性恶》的“人之性恶”，以前者解释后者，显然是不成功的。硬把性恶解释为性朴，无法令人心服口服。也许已意识到自己解释的问题，六郎后面又说：“比起善而言，人们更容易成其为恶。因此，将‘人之性恶’一语理解为‘人之性易为恶’更为妥当，也是秉承荀子之意的。”这里说的人之性，应该是指先天之性。当六郎认为《性恶》主张先天之性易为恶的时候，就与他前面强调的该篇主张先天之性为无善无恶之朴相矛盾了。

未发之性与已发之性区分的尝试可以路德斌为代表。他同样也要协调性朴与性恶。他认为在荀子

① ［日］兒玉六郎：《论荀子性朴说——从性伪之分考察》，刁小龙译，《国学学刊》2011 年第 3 期，第 94—105 页。

那里，未发之性是朴的，已发之性才是恶的。路德斌指出：“从‘人生而静’看‘性’，‘性’即朴也，天然合理，无善无恶；从‘感于物而动’看‘性’，顺性自然，贪欲无度，‘必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴’，故‘性’乃恶矣……荀子所谓‘性朴’是从存有、本原的意义上讲的，而所谓‘性恶’，则是从发用、经验的层面说的……在‘人生而静’层面还是无善无恶的‘性’，到了‘感物而动’层面后，若顺其所是，便会自然而必然地趋向于恶。‘性朴’与‘性恶’绝不可以矛盾、不兼容视之……二者圆融无碍，逻辑一贯，可以同时成立而并存……”① 未发之性与已发之性区分类似于兒玉六郎的先天之性与后天之性的区分。六郎存在的麻烦，路德斌同样存在。所谓已发之性，应该是指情。路德斌的说法实际上可换为另一种说法：性无善无恶而情恶。为什么无善无恶之性会变为恶之情呢？他用“性向”来解释。性固有一种性向：“欲多而不欲寡。”正是这种性向导致恶。情欲本身不恶，但不受节制的欲望必然导致恶。欲多而不欲寡这种性向意味着性有不受节制的倾向。不过，路德斌所说的性向，是指已发之性的性向。我们肯定要问：未发之性有这种性向吗？如果未发之性没有这种性向，那么，已发之性的这种性向是怎么来的呢？如果未发之性已有这种性向，那么，怎么还能说它是无善无恶的呢？

虽然未发之性与已发之性区分的尝试面临太多问题，但是，还是有不少人认可之。例如，王军说：“性朴是荀子对人性的基本认定……性恶是荀子人性学说的独特贡献……性朴与性恶之间并存在绝对的冲突，因为两者并不在同一层面上，其地位也不相同——性朴是基本认定、是性之未发、是性之体；性恶是特殊判断、是性之已发、是性之用。”② 已发与未发说来自路德斌，基本认定与特殊判断说来自廖名春，而王军糅合两者，陷入更多的困境。更令人不可思议的是，王军一方面用不同层次说来解释性朴与性恶，另一方面又用时间先后来解释之：“荀子的思想具有一个发展的过程，前后矛盾或不一致也可理解。”这表明王军一方面认为性朴与性善没有矛盾，另一方面又认为两者有矛盾！

性恶与心善并举的尝试可以梁涛为代表。他认为《性恶》有两种的看法：性恶与心善。他把该篇分为两部分：以“涂之人可以为禹”为界，前一部分着重说性恶，后一部分着重说心善。与一般人把《性恶》中的“伪”解释为“人为”不同，梁涛据郭店竹简把“伪”解释为“心为”。他将“伪”与“心”联系起来，其目的在于说明心善。他说：“伪并非一般的作为，而是心之作为，是心的思虑活动及引发的行为……《性恶》实际揭示、说明了人生中的两种力量：以‘性’为代表的向下堕失的力量，‘心’为代表的向上提升的力量，并通过善恶的对立对人性作出考察，实际是提出了性恶、心善说。”③“知仁义法正之质”“能仁义法正之具”“性质美而心辩知”这些出现在后一部分的话，都被梁涛作为心善的根据。事实上，把“伪”作为“心为”不能令人信服。《性恶》之“伪”，显然是指人为、人为的作用、人为作用的结果。《性恶》前半部分明确地以后天人为的作用来说明善的由来，而不是以心的作用来说明之；《性恶》后半部分也未说到心善。“知仁义法正之质”可以说属于心，而“能仁义法正之具”不可以属于性吗？“性质美”之性，更明显地属于性。梁涛试图走出前人研究荀子人性的困境，但最终仍然陷入困境。向下堕失的性的力量和向上提升的心的力量之“两种力量”说，显示了鲜明的二元论，这自然令我们想起前面引用的李经元的话：“在荀子的思想中，善和恶实际上是作为人的二重性而存在的。”

三、从刘向编辑的指引出发摆脱困境

前面两部分所述关于荀子人性论的种种说法，都有麻烦。在本部分，我提出摆脱麻烦的思路是：

① 路德斌：《性朴与性恶：荀子言“性”之维度与理路——由“性朴”与“性恶”争论的反思说起》，《孔子研究》2014 年第 1 期，第 57—59 页。

② 王军：《性朴、性恶与向善：荀子人性学说的三个层次》，《现代哲学》2016 年第 1 期，第 106、110 页。

③ 梁涛：《荀子人性论辨正——论荀子的性恶、心善》，《哲学研究》2015 年第 5 期，第 73、77 页。

回到刘向编《荀子》时对《性恶》的排序，视之为杂言杂语而不是论文说；它不是荀子所作，而是荀子后学与人性相关的不同言论的汇集；《性恶》体现荀子后学对人性看法的分歧。

以某子命名的先秦子书，其作者不全为某子，这是通例。例如，《庄子》的内篇为庄子本人所写，而外篇和杂篇为其后学所写。《荀子》也并非全为荀子所作。唐代为该书作注的杨倞认为，《大略》是弟子记录老师的话。虽然它体现荀子的思想，但显然非荀子所作，正如《论语》体现孔子的思想，但非孔子所作。杨倞还认为《宥坐》《子道》《法行》《哀公》《尧问》五篇“皆荀卿及弟子所引记传杂事”①，显然也非荀子本人所作。这几篇不是论说文，大部分是不同情境的对话，对话与对话之间没有关联。这些篇不与论说文混而单独排在一起，是很合理的。

令人惊讶的是，在汉代刘向编辑的版本中，在《子道》和《法行》之间夹着《性恶》。杨倞在注《性恶》的开头时说：“旧第二十六，今以是荀卿议论之语，故亦升在上。”② 所谓荀卿议论之语，就是荀子所作的论说文，如《劝学》《礼论》《正名》等；而《宥坐》《子道》《法行》等则与这些论说文明显不同。杨倞的话可以让我们反推：刘向应该把《性恶》看作非“荀卿议论之语”，也就是非荀子所作的论说文。但杨倞把它看作“荀卿议论之语”，故抽离了它原来的位置，从第 26 篇升至第 23 篇。

今人总会认为《性恶》是一篇论说文，因为它主题鲜明，反复论证人之性恶。我自己以前也是这样看的，但是对它前面说性恶、后面说性质美，感到百思不得其解。如果它是一篇论说文，只能说是一篇自相矛盾的论说文。作为一个逻辑头脑非常严明的哲人，荀子可能写下自相矛盾的论说文吗？荀子在《劝学》《礼论》《正名》等论说文中有自相矛盾的情形吗？

后来，当我看到刘向编辑的《荀子》目录中《性恶》夹在《子道》和《法行》之间，于是恍然大悟：我们被杨倞误导了，它不是一篇论说文，而是与前后两篇一样的杂言杂语！它汇集了荀门有关人性的各种言论，这些言论前后不一致完全可以理解。《性恶》体现的不是荀子的自相矛盾，而是荀子后学对人性看法的分歧：有些人主张人之性恶，有些人主张性质美；有些人主张人情甚不美，有些人主张人有能仁义法正之质、知仁义法正之具……

从刘向所处的汉代到杨倞所处的唐代，经历了七八百年。在如此漫长的历史中，《性恶》的杂言杂语性被遮蔽，而逐渐被人们看作是荀子自己写的论说文。性恶的说法太吸引人们的眼球，而且正好可以跟性善针锋相对，而性善性恶之争构成了汉代以后中国人性史的主线，《性恶》这篇被刘向归于不重要的“杂言、杂事”类的荀子后学言论集，被后人看得很重要，而且被看成为荀子本人的代表作。在这个转变过程中，人们忘记了其拼凑性而将它看成一篇完整的论说文。这是刘向在编《荀子》时完全意料不到的③。

在将《性恶》视为论说文的视野下，面对其不同的内容，有人把它分为两部分。例如，前面已引用过梁涛的说法：以“涂之人可以为禹”为界，前一部分着重说性恶，后一部分着重说心善。关于两部分的关系，人们有种种说法，但都不能令人心服口服。如果我们将它回归杂言杂语，而不是以之为论说文，那么，很多困惑都可以豁然开解，而所谓两部分的关系问题，事实上不成其为问题了。

在我们看来，作为杂言杂语的《性恶》是由七个部分组成的：第一部分就是反复说“人之性恶，其善者伪也”的部分；第二部分由“天非私曾、骞、孝己而外众人也”到“以秦之人安恣睢，慢于礼仪故也，岂其性异哉”；第三部分由“涂之人可以为禹”到“能不能之与可不可，其不同远矣，其不可以相为明矣”；第四部分由“尧问于舜曰：‘人情何如？’”到“唯贤者为不然”；第五部分由“有圣人之知者”到“是役夫之知也”；第六部分由“有上勇者”到“是下勇也”；第七部分由“繁

① ［清］王先谦：《荀子集解》，第 520 页。

② ［清］王先谦：《荀子集解》，第 434 页。

③ 周炽成：《〈性恶〉出自荀子后学考——从刘向的编辑与〈性恶〉的文本结构看》，《中山大学学报》社会科学版 2015 年第 6 期，第 93 页。

若、钜黍，古之良弓”到结尾。

第一部分最长，占全篇内容的一半以上。如果只看这一部分，《性恶》确实很像一篇论说文。但是，全面看后面六个部分，把它视为论说文就很难说得通。第五部分说四种知（圣人之知、士君子之知、小人之知、役夫之知）、第六部分说三种勇（上勇、中勇、下勇），在论说文视野下对这两部分最难解释。设想你要作一篇以性恶为题的论说文，你在那个地方说四种知、三种勇，你是什么意思呢？你想说明什么呢？四种知、三种勇与性恶有何关系？如果有关系，你为何不说？如果无关系，你说它们干嘛？以《性恶》为杂言杂语，这两个部分就比较好解释：《性恶》编者大概认为四种知、三种勇具有先天性，故与其他关于人性的内容编在一起。三勇说可能成为后来盛行的性三品说的思想素材。

在杂言杂语视野下，《性恶》后六个部分的其他部分也好解释。第二部分与人性恶无关，其基本意思非常接近于孔子对人性的看法：性相近，习相远。曾参、闵子骞、孝己与众人，秦人与齐鲁之民，他们在天性方面没有差异，其德行之不同，完全是后天修为之不同而带来的。显然，杨倞对这部分的解释是错的：“綦礼义则为曾、闵，慢礼义则为秦人，明性同于恶，唯在所化耳。若以为性善，则曾、闵不当与众人殊，齐、鲁不当与秦人异也。”① 杨倞顺着第一部分的思路而解读第二部分，以为还是在讨论性恶。在第一部分中，“人之性恶明矣，其善者伪也”反复出现，以作为每一段的总结。如第二部分真的还是继续说性恶，为什么不出现这样的话呢？单独阅读这一部分，不受第一部分影响，就可见用“性近习远”来概括它是合理的，而用“性恶”来概括它则不合理。

第三部分对人性的看法与第一部分的看法完全相反。“可以知仁义法正之质”和“可以能仁义法正之具”的说法已被不少人注意到。它们与性恶的说法明显冲突。第七部分以良弓、良剑、良马比喻人性，明确肯定人有“性质美”，与第一部分的冲突更为严重。在以《性恶》为论说文的视野下，第三、七部分完全解释不通。本文第一节所说的种种困境，多与解释不通相关。如果我们回到杂言杂语的视野，这些困境、这些不通就不存在了。持第一部分看法的荀子后学与持第三部分看法的荀子后学、持第七部分看法的荀子后学，是不同的人。至于持第三部分看法的荀子后学与持第七部分看法的荀子后学，可能是同样的人，因为两者都不以人性为恶，都持有相似的人性观，但更可能是不同样的人，因为两部分的侧重点有差别。第四部分肯定人情甚不美，与第一部分说性恶接近，这两部分的人可能是同一群荀子后学。

但是，第四部分之位置也进一步显示《性恶》之杂言杂语性。第三部分肯定人人皆可以为禹，人人皆有“知仁义法正之质”和“能仁义法正之具”，表明对人性的乐观态度。但是，第四部分却又回到第一部分的悲观态度。为什么第四部分不紧接在第一部分之后呢？如果《性恶》真的是一篇完整的论说文，对人性持有悲观看法的第四部分紧接在对之持有乐观看法的第三模块之后，实在难以理解。

结束本文之前，我还要指出，《性恶》之篇名容易误导人们视之为论说文。表面上看，它与《劝学》《礼论》《正名》之命名方式一样，都以文之要义命名，但实际上并不如此。以要义命名之篇名很好地概括全篇的内容，而全篇的内容也无离题者。但是，“性恶”二字只概括该篇第一部分之内容，无法涵盖后面六个部分之内容。准确地说，这二字可以涵盖第一部分之内容，并也可能涵盖第四部分之内容，但无法涵盖其他部分之内容，因为这些部分都明确显示人性不恶。《性恶》之命名，应该与《子道》《法行》之命名一样，取开头二字名之。总之，回到该篇夹在《子道》与《法行》之间本来的位置，才能比较合理地解释它。

（责任编辑　杨海文）

① ［清］王先谦：《荀子集解》，第 442 页。

荀子两心论辨正

陈迎年

【摘要】在荀子那里，很容易分别出“好利心”“辨知心”“知道心”这“三心”。人们一般把好利心“下讲”，当作需要对治的动物性而归并入辨知心，由此引发荀子之心究竟是辨知心还是道德的心的争论。但如果着眼于“称情而立文”的过程，把辨知心隐没入好利心，突出好利心与知道心这“两心”，强调从好利心这一基础“上讲”出知道心，仍然是可能的。首先，“身尽其故则美”，荀子的心是两头通的，既是“天官”也是“天君”，天官、天君都是人的情实，共同构成了人的生存论基础。其次，“心未尝不两也，然而有所谓壹”，由天官“自下而上”地贞定天君，从人心生长出道心，荀子谓之曰“危微之几”，它逼显出“心的生成史”：知道心不过是人类在漫长的社会化过程中因好利心而兼权孰计，渐渐积伪浸润并最终凝聚内化了的一种“文化存在”（君子圣王）而已。最后，“能定能应，夫是之谓成人”，在“时间”的开启（“学为圣人”）和闭合（“眸而见之”）中，荀子让个体性的化性起伪（个人人格的完善）与政治性的圣王教化（整个社会的太平有序）共同到时了。荀子论证并推进了孔子“先富后教”“为政以德”的政治哲学，值得充分肯定。

【关键词】荀子；好利心；知道心；自下而上

中图分类号：B222.6　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2017）01－0133－09

作者简介：陈迎年，陕西耀州人，哲学博士，（上海 200237）华东理工大学哲学研究所副教授。

基金项目：上海市哲学社会科学规划一般项目“国家与心性：牟宗三政治哲学批判”（2016BZX004）

荀子是难讨人喜欢的。宋人有“荀子极偏驳，只一句‘性恶’，大本已失”①、“不须理会荀卿，且理会孟子性善，渠分明不识道理”、“荀卿则全是申韩”、“坑焚之祸起于荀卿”② 等说，清人称“二千年来之政，秦政也，皆大盗也；二千年之学，荀学也，皆乡愿也。惟大盗利用乡愿；惟乡愿工媚大盗”③，港台新儒家谓“在荀子的思想中，毕竟含着走向独裁政治的因素”④，今人也强调荀子“更少那种打动人的原始人道情感和吸引人的原始民主力量”、“实际上是开创了后世以严格等差级别为统治秩序的专制国家的思想基础”⑤，等等。看来人们不喜欢的理由，是因为荀子性恶论与专制政治有紧密联系。

但也有不同的声音。港台新儒家唐君毅就曾指出：一方面，“荀子中心之思想，则在言心而不在性”；另一方面，荀子言性“固未涵性必恶之义”，“此欲为善与有思虑能习之心，其本身岂能无性之

① ［宋］程颢、程颐撰，王孝鱼点校：《二程集》，北京：中华书局，2004 年，第 262 页。
② ［宋］黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第 8 册，北京：中华书局，1986 年，第 3254、3255、3256 页。
③ 蔡尚思、方行编：《谭嗣同全集》，北京：中华书局，1990 年，第 337 页。
④ 徐复观：《中国思想史论集续篇》，上海：上海书店出版社，2004 年，第 302 页。
⑤ 李泽厚：《中国古代思想史论》，合肥：安徽文艺出版社，1994 年，第 110、113 页。

说?”[①] 按同一思路，东方朔思考了荀子“具有明显的认知特性”的“心”是否“预设了一个道德主体”[②] 的问题，梁涛则直接认为荀子“实际是提出了性恶、心善说。荀子的心乃是道德智虑心”[③]。

不过，区分辨知心与知道心、性恶与心善等之后，一个开放的问题是：两者之“合”究竟是一种必然，抑或是杂凑？若为必然，在这样的人性论基础上，讲荀子并非专制“君学”的始作俑者而仍意在“贤能政治”[④] 等，才不显得那么突兀；若为杂凑，就仍然会有“区别人与圣人为二是”[⑤] 的矛盾，那么依然难免走向申韩专制。因此，对于荀子的“心”及其政治哲学内涵，还需要再分判和融通。

一、“情”的“上下其讲”

在荀子那里，很容易找到“三心”，即好利心、辨知心、知道心[⑥]。这里的“两心论”何指？

荀子的“心”是认识意义的“辨知心”，这一点为许多人所强调。如牟宗三断言：“孟子之心乃‘道德的天心’，而荀子于心，则只认识其思辨之用，故其心是‘认识的心’，非道德的心也；是智的，非仁义礼智合一之心也，可总之曰以智识心，不以仁识心也。此智心以清明的思辨认识为主，《荀子·解蔽篇》即在解人之蔽以恢复其清明之智心。”[⑦] 徐复观也认为：“孟子所把握的心，主要是在心的道德性的一面；而荀子则在心的认识性的一面；这是孟荀的大分水岭。”[⑧] 这种理解以辨知心与知道心来区别孟荀，为大多数人所接受。

在此基础上，也有人犹豫：是否承认荀子也有道德的心？如唐君毅指出：“荀子虽未尝言心善，然循荀子所谓心能自作主宰，自清其天君，以知道体道而行道上说，则仍不得不承认荀子之所谓心有向上之能……荀子之心，即只在第一步为理智心，而次一步则为一意志行为之心。此意志行为之心，乃能上体道而使之下贯于性，以矫性化性者。由是而荀子之心，即有如原为一伞之直立，而渐向上撑开，以铺陈出统类而下覆者。”[⑨] 这实际上是强调荀子也有“道德的心”，却没有挑明，只明言“统类心”。东方朔承继了这种犹豫不决。至梁涛，则划拨得斩钉截铁：“荀子的心并非人们所认为的认知心，而是一种道德智虑心，不仅能认知，也能创造，具有好善恶恶、知善知恶和为善去恶的能力，荀子的心首先是道德直觉心。”[⑩]

那个尽人皆知的“好利心”怎么消失不见了呢？这是因为，在事关荀子之“心”究竟是“辨知心”还是“知道心”的争论中，人们仿佛达成了一致，“好利心”在一般意义上被归并入“辨知心”，是“辨知心”所要抗争、反对、改造、克制、防范的内容。这一点徐复观讲得很明白：“荀子一面以心为好利，乃就其欲望一方面而言；一面以心为能虑能择，乃就认识能力一方面而言；此亦为荀子言心之二方面，而非将心分为人心与道心的两个层次。荀子所说的道，完全是客观的；而心的本身，除认识作用及综合地欲望以外，是一无所有的。”[⑪] 而在更加严格的意义上，荀子的“辨知心”被判定为“知”而上合于“知道心”，“好利心”则被判定为非善之“情”，而被隐入“性”。唐君毅

---

① 唐君毅：《中国哲学原论·原性篇》，北京：中国社会科学出版社，2005 年，第 31、35 页。
② 东方朔：《心知与心虑——兼论荀子的道德主体与人的概念》，台湾《政治大学哲学学报》2012 年第 27 期。
③ 梁涛：《荀子人性论辨正——论荀子的性恶、心善说》，《哲学研究》2015 年第 5 期。
④ 干春松：《贤能政治：儒家政治哲学的一个面向——以〈荀子〉的论述为例》，《哲学研究》2013 年第 5 期。
⑤ 谢维扬、房鑫亮主编，傅杰、邬国义分卷主编：《王国维全集》第 1 卷，杭州：浙江教育出版社，2009 年，第 8 页。
⑥ 参阅陈迎年：《能定能应，夫是之谓成人——荀子的美学精神》，上海：上海三联书店，2013 年，§21。
⑦ 牟宗三：《名家与荀子》，《牟宗三先生全集》第 2 卷，台北：联经出版事业股份有限公司，2003 年，第 194—195 页。
⑧ 徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，上海：上海三联书店，2001 年，第 210，213 页。
⑨ 唐君毅：《中国哲学原论·导论篇》，北京：中国社会科学出版社，2005 年，第 79 页。
⑩ 梁涛：《荀子人性论辨正——论荀子的性恶、心善说》，《哲学研究》2015 年第 5 期。
⑪ 徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，第 213 页。

说："荀子之言心与孟子不同，则要在孟子之言心，乃与性合言；而荀子之言心，则与性分言。故孟子言性善，而在荀子，则以人之性有耳目之欲，好利好声与疾恶诸方面，而言性恶。"① 梁涛也说："《性恶》实际揭示、说明了人生中的两种力量：以'性'为代表的向下堕失的力量，以'心'为代表的向上提升的力量。"②

荀子确是明言"心好利"（《王霸》《性恶》③）"心欲綦佚"，此"人情之所必不免也"（《王霸》：211），但为什么人们就认定荀子的"好利心""非心"？"好利心"不能既是"心"又是"性"吗？这涉及"心/情"的"上下其讲"问题。

李泽厚指出，荀子那里的"天""性"等都具有"二重性"："一方面是需要加以抗争、反对、改造、克制的自然性（'天'），如有害于人群生活的水旱（外在的）、情欲（内在的）；另一方面又是必须依据、遵循、认识、顺应的自然性（'天'），如四时顺序（外在的）、心知神明（内在的）。"他强调"内在的"辨知心（心知神明）和好利心（情欲）均是"性"，显示出"性"的"二重性"。人们同理似乎也可以说，它透露出"心"的"二重性"。但李泽厚却没有得出后一结论。他认为荀子的"心"总起来看"是指不为各种主观情欲干扰的'心'对外在规律性的认识和把握，仍大不同于孟子"，"孟子的'心'主要是具有先验道德的'情感心'，荀子的'心'主要是包括先验和经验的'认知心'，并不包括情感内容"④。在此，"好利心"作为"主观情欲"而仍旧最终被归并入"辨知心"，"情"则专指"道德情感"。

同一"情"字，有时指"主观情欲"，有时指"道德情感"，这也就是"心/情"的"上下其讲"。牟宗三指出："道德感、道德情感可以上下其讲。下讲，则落于实然层面，自不能由之建立道德法则，但亦可以上提而至超越的层面，使之成为道德法则、道德理性之表现上最为本质的一环。""'心'可以上下其讲。上提而为超越的本心，则是断然'理义悦心，心亦悦理义'。但是下落而为私欲之心、私欲之情，则理义不必悦心，而心亦不必悦理义，不但不悦，而且十分讨厌它，如是心与理义成了两隔。"⑤

人们一般把荀子的好利心"下讲"，作为需要对治的动物性，归并入辨知心，由此"三心"成"两心"，有了荀子之"心"究竟是"辨知心"还是"知道心"的争论。因此徐复观才强调说："以为荀子把心分为二，即一为人欲之心，一为道德之心，恐怕这是一种误解。"⑥ 如果着眼于好利心的"上讲"，把辨知心隐没入好利心，强调"好利心"与"知道心"这两心，仍然是可能的。这里的"两心论"，就是指"好利心"与"知道心"这"两心"，而非"辨知心"与"知道心"之"两心"。

二、天官与天君的"一元层序"

判定荀子的"辨知心"中有"主观情欲"而没有"道德情感"，实际上是中断了荀子好利心"自下而上"地建构道德的心的那条道路。其关节点在于，"情"是最后的动力，有了"情"，"心"才真正感兴趣于对象，成为必然的、可信赖的"心"。这里又有两种情况：当"情""下讲"而为"主观情欲"的时候，辨知心与好利心混杂在一处，"心"也是必然的、可信赖的，但却不可爱，因为它最终真正感兴趣的只能是"动物性"物欲；当"情""上讲"为"道德情感"的时候，辨知心

① 唐君毅：《中国哲学原论·导论篇》，第 78 页。
② 梁涛：《荀子人性论辨正——论荀子的性恶、心善说》，《哲学研究》2015 年第 5 期。
③ ［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 217、438 页。下文所引《荀子》文字，除特别说明外，均采用此版本，随文标出页码。
④ 李泽厚：《中国古代思想史论》，第 119 页。
⑤ 牟宗三：《心性与性体》第 1 册，《牟宗三先生全集》第 5 卷，台北：联经出版事业股份有限公司，2003 年，第 131、169 页。
⑥ 徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，第 213 页。

与知道心是一，成为必然的、可信赖的和可爱的“心”，真正对道德法则、礼义法度、人文化成感兴趣。人们说“上讲”之心“是孟子磐磐大才的直悟所开发”①，“从而人性善的先验道德本体便是通过现实人世的心理情感被确认和证实的……先验道德本体竟然可以与感觉、生理、身体、生命相直接沟通联系，从而它似乎本身也是感性的或具有感性的成份、性质了”②。人们说荀子是“下讲”，所以荀子“心的主宰性，对于行为的道德而言，并不是可以信赖的。心的主宰性，是由其认识能力而来；心的主宰性之不可信赖，即是心的认识能力之不可信赖”③；“荀子之学，则意在历人心之危，以达于道心之微，以进而如圣人之为天下万世作大虑，立仁义之统，成诗书礼乐之类，以全尽其善……然在荀子之思想中，则终未能进至此一步”④；“天君之为心，虽其本为认识的（即智的），而有道德之函义，其所以有道德之函义，乃在天生者之不能自成，而必待于‘应当成全之’之一念（此应当之一念，荀子捉不住。）”⑤。这意味着荀子的“明分使群”（《富国》：176）、“化性而起伪”（《性恶》：438）、“称情而立文”（《礼论》：372）等，说到底不过是功利的物欲算计，算来算去，仍然只能以外在权威为据，且又将反过来助长权威主义，歧路莫回。

不过，强调“荀子的心首先是道德直觉心”与“人有性质美而心辩知”的梁涛似乎又承认，荀子心本身也可“上下其讲”：荀子心“是‘虚心’，由于‘用心’不同，既可能‘心知道’（《解蔽》），也可能‘心正其口腹也’（《荣辱》）；即可能有‘圣人之知’、‘有上勇者’，也可能有‘役夫之知’、‘有下勇者’”⑥。很明显，“上讲”便是“知道心”，“下讲”则为“好利心”。

如果明确承认荀子“心好利”与“心知道”为同一“心”的“上下其讲”，那么关键的问题就是：荀子是否可能“自下而上”地从情欲发展出道德？“称情而立文”是否可能？

当然，这一问题本身又是有歧义的。人心与道心浑然一体、“称情而立文”是一个整体内部的层级顺序，还是两者本身已经分裂为二、而需要事后的二元合一？

如果说“称情而立文”是一元的，是事物的发展过程所表现出来的层级顺序本身，那么，首先需辨明“天官”与“天君”的“一元层序”。荀子说：

耳目鼻口形能，各有接而不相能也，夫是之谓天官。心居中虚以治五官，夫是之谓天君。（《天论》：309）

凡同类、同情者，其天官之意物也同，故比方之疑似而通，是所以共其约名以相期也。形体、色、理以目异，声音清浊、调竽奇声以耳异，甘、苦、咸、淡、辛、酸、奇味以口异，香、臭、芬、郁、腥、臊、洒、酸、奇臭以鼻异，疾、养、沧、热、滑、铍、轻、重以形体异，说、故、喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲以心异。心有征知。征知则缘耳而知声可也，缘目而知形可也。然而征知必将待天官之当簿其类然后可也。五官簿之而不知，心征知而无说，则人莫不然谓之不知，此所缘而以同异也。（《正名》：415—418）

依《天论》，虽然“耳目鼻口形能”（将“能”理解如本字而属下读，或是将其理解为“态”而属上读，区别不大）是“天官”，并不能排斥“心”也是“天官”，但把“天官”之数理解为“五”，认“天官”即“五官”，而将“心”明确列为与其不相类的“天君”，还是更加顺适一些。但在《正名》，情况则比较复杂：一方面，“天官之意物”明确包括“目耳口鼻形体”和“心”，“心”亦属“天官”，“天官”之数为六；另一方面，“心有征知”，“必将待天官之当簿其类然后可”，又显然以“心”为“天君”而与“天官”对列。如此，也就有了“天官”是否即为“五官”的争论。杨倞注

① 牟宗三：《心性与性体》第 1 册，《牟宗三先生全集》第 5 卷，第 132 页。
② 李泽厚：《中国古代思想史论》，第 49 页。
③ 徐复观：《中国人性论史·先秦篇》，第 213 页。
④ 唐君毅：《中国哲学原论·原性篇》，第 36—37 页。
⑤ 牟宗三：《名家与荀子》，《牟宗三先生全集》第 2 卷，第 187 页。
⑥ 梁涛：《荀子人性论辨正——论荀子的性恶、心善说》，《哲学研究》2015 年第 5 期。

谓：“天官，耳目鼻口心体也。”“五官，耳目鼻口心也。”王念孙认为：杨倞前一“心体”为“形体”之误，也即《天论》所谓的“形能”，后一“心”则为“体”之误，仍说“形体”或“形能”。杨倞注前后不同，或许本身就没有把这个问题当成问题，而王念孙则直接认定心居天官之外，把“天官”等同于“五官”。钟泰、王天海等也都认为“天官即五官”。不过俞樾注意到了“意物”，强调天官之数为“六”，五官之数为“五”，五官与天官之差正在“心”，故“必将待天官之当簿其类然后可”之“天官”当为“五官”之误①。

解释者指出这里有衍文、阙文、误文，而欲删、增、改以弭除之。但实际上，立足于现有文本的解释仍然是可能的。其间的问题在于，如何容纳各方的合理性，而给出一个更加平情的解释。

如果“心”既是“天官”也是“天君”，“心”自己“治”自己，是否可能？回答是肯定的。荀子的“心”既是“自治”又是“被治”，同时是“天官”，又是“天君”，“天官”当簿其类，“天君”缘之而治之，方有“征知”。“天官”与“天君”的关系，正如康德“心之感受性”（感性）与“心之自发性”（悟性/知性）的关系。在《纯粹理性批判》之“先验逻辑”部的开头，康德指出：“此二种能力实无优劣。无感性则无对象能授与吾人，无悟性则无对象能为吾人所思维。无内容之思维成为空虚，无概念之直观，则成为盲目。故使吾人之概念感性化，即在直观中以对象加于概念，及使吾人之直观智性化即以直观归摄于概念之下，皆为切要之事。此二种能力或性能，实不能互易其机能。悟性不能直观，感官不能思维。唯由二者联合，始能发生知识。但亦无理由使此二者混淆；实须慎为划分，互相区别。”②

当然，荀子远没有达到康德的明晰，甚至可以不同意这种明晰本身，比如康德心的“纯粹的”与“经验的”之别。两人的差别是巨大的。但通过这一类比，“共喻”也还是可能的，甚至可以发现荀子与康德“若合符节”。首先，荀子把“心”与“耳目鼻口体”并列为“天官”，表示这个“心”重在“感受性”（感性）；分列为“天君”，表示这个“心”重在“自发性”（知性）。其次，康德的“感性”离开了“耳目鼻口体心”等“天官”，也不成其为感性，但因为他是在讲知识，“心之自发性”（天君）与“心之感受性”（心之天官）相对照便能说明问题，所以可以不出现“耳目鼻口体”等“五官”；而荀子却是在讲道德，仅仅感性与知性的相对照还不能说明问题，还需要强调“心之感受性”易堕为“好利心”，因而需要在突出“天君”的同时，把“心”与“耳目鼻口体”这“五官”并列为“天官”。再次，就荀子天官、天君、五官的复杂关系而言，荀子的“天君”虽然具有认识论的含义，但却一定是“道德心”笼罩下的“是非之心”；这反过来有助于人们明白，为什么康德一定要强调理性（纯粹实践理性）优先于知性（纯粹思辨理性）③。

可以说，荀子的心俄而天官，俄而天君，天官、天君“一元”但却具有内在的“层序”。所谓“一元”，强调天官、天君都是人的情实，共同构成了人的生存论基础，凭空跃起的主动性、主宰性的心（天君之可）与被束缚在本己的情欲之中的主动心（天官之欲）是同一个“心”。荀子说：“心之所可中理，则欲虽多，奚伤于治！欲不及而动过之，心使之也。心之所可失理，则欲虽寡，奚止于乱！故治乱在于心之所可，亡于情之所欲。”（《正名》：428）所谓“层序”，强调“天君”与“天官”不同，“心”特别地让自己居于“耳目鼻口体心”等“情之所欲”“之上”，具有主动性、主宰性等特点。荀子说：“心者，形之君也，而神明之主也，出令而无所受令。自禁也，自使也，自夺也，自取也，自行也，自止也。故口可劫而使墨云，形可劫而使诎申，心不可劫而使易意，是之则受，非之则辞。”（《解蔽》：397—398）

荀子心的“一元”就是荀子心的“上下其讲”，它意味着荀子心是两头通的，作为一种纯粹可能

① 其间争论，可参阅王天海：《荀子校释》，上海：上海古籍出版社，2005 年，第 894—899 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 73 页。

③ ［德］康德：《实践理性批判》，韩水法译，北京：商务印书馆，1999 年，第 133 页。

性，既渴望“利心无足”，又可望“兼利天下”（《非十二子》：101、97），一念心而可以唯利是图，一念心而可以舍生取义，而均是“自禁也，自使也，自夺也，自取也，自行也，自止也”。荀子心的“层序”则强调“自下而上”，由浅入深、循序渐进地在“情欲”的大地上建立起“道德情感”的神庙。

不过严格说来，这里由天官、天君之争而来的“一元层序”的“一元”义突出而“层序”义不彰，“上下其讲”只是“两头通”，还不是确定的“自下而上”。若不能讲明“自下而上”地建构道德的心的那条必然道路，那么这里的“上下其讲”恰证明了荀子心唯能“下讲”，只有辨知心而不真正具备知道心。在此，似乎又回到了原来的出发点，劳而无功。

三、“心”的“自下而上”

荀子两头通的天官、天君之心，如果仅仅只是“自治”和“被治”的平权同一，那么由于情欲的动力作用，“欲恶取舍之权”“兼权之，孰计之”等的最终成果恰恰可能只是自私自利和个体利益的最大化，此所谓“马鸣而马应之，非知也，其势然也”（《不苟》：45）。荀子说：“心未尝不两也，然而有所谓壹。”又说：“天下无二道，圣人无两心。”（《解蔽》：395、386）如何由天官而天君之“两心”，“自下而上”地“贞定”天君的主动义、主宰义、创造义、道德情感义，真正成就“一心”，便是危微之事了。荀子说：

昔者舜之治天下也，不以事诏而万物成。处一危之，其荣满侧；养一之微，荣矣而未知。故《道经》曰：“人心之危，道心之微。”危微之几，惟明君子而后能知之。（《解蔽》：400）

因危而达是儒家通义。孟子也说：“人之有德慧术知者，恒存乎疢疾。独孤臣孽子，其操心也危，其虑患也深，故达。”（《孟子·尽心上》）焦循《正义》：

《说文》歹部云：“殆，危也。”危部云：“危，在高而惧也。”《淮南子·说林训》云“而殆于蜘蛆”，高诱注云：“殆，犹畏也。”《国策·西周策》云“窃为君危之”，高诱注云：“危，不安也。”有所畏惧，故心不能安。赵氏以殆释危，又以惧释之，其义备矣。在高而惧者，畏其倾败也。《吕氏春秋·壹行篇》云“强大行之危”，高诱注云：“危，倾陨也”。《骄恣篇》云“不知化者举自危”，高诱注云：“危，败也。”①

这里充满危、患、败、殆、倾、陨、惧、畏等意识，但希望却只能由此等“疢疾”而得生。

众所周知，“人心”“道心”在宋儒那里分割得很是分明。伊川说：“人心私欲，故危殆。道心天理，故精微。灭私欲则天理明矣。”② 朱子也说：“心之虚灵知觉，一而已矣，而以为有人心、道心之异者，则以其或生于形气之私，或原于性命之正，而所以为知觉者不同，是以或危殆而不安，或微妙而难见耳。”③ 这是以“私欲”说“人心”，以“危险”说“危”。但在荀子这里，“危”虽然也有“私欲”而招致“危险”的意思，但却更强调对这种“私欲危险”的转化，否则便不可能有“其荣满侧”。所以杨倞注以上荀文说：“危，谓不自安，戒惧之谓也……处心之危，言能戒惧，兢兢业业，终使之安也。”王念孙释之曰：“今但就《荀子》言《荀子》，其意则曰：舜身行人事而处以专壹，且时加以戒惧之心，所谓危之也。惟其危之，所以满侧皆获安乐。”

因私欲之危而安之，由危而机，何以可能？荀子说：

空石之中有人焉，其名曰觙，其为人也，善射以好思。耳目之欲接则败其思，蚊虫之声闻则挫其精，是以辟耳目之欲，而远蚊虫之声，闲居静思则通。思仁若是，可谓微乎？孟子恶败而出妻，可谓

① ［清］焦循撰、沈文倬点校：《孟子正义》，北京：中华书局，1987 年，第 902—903 页。
② ［宋］程颐、程颢撰，王孝鱼点校：《二程集》，第 312 页。
③ ［宋］朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983 年，第 14 页。

自强矣；有子恶卧而焠其掌，可谓能自忍矣，未及好也。辟耳目之欲，可谓能自强矣，未及思也。蚊虫之声闻则挫其精，可谓危也，未可谓微也。（《解蔽》：402—403）

这涉及三个事件：其一，般辟耳目之欲、远蚊虫之声而射覆致思；其二，孟子恶败而出妻；其三，有子恶卧而焠掌。其中，般的“耳目之欲”、孟子的“妻欲”、有子的“卧欲”，虽有物与人、身内与身外等之别，但却都系属于“目耳口鼻体心”之所感所欲。荀子设问，“辟”“出”“焠”三者自危、自强、自忍，“若是，可谓微乎？”答曰“可谓危也，未可谓微也”，它们最多是“处一危之，其荣满侧”。

可见，要自下而上地由人心发展出道心，必须强力操持，在经验历史中稳步推进、层层积淀。荀子在此强调劝学修身的化性起伪过程，强调富国强国的尽伦尽制历程，强调注错习俗的渐积道路，而名之曰“治心”（《解蔽》：404）。

但这还不是事情的全部。荀子又说：

圣人纵其欲，兼其情，而制焉者理矣。夫何强，何忍，何危？故仁者之行道也，无为也；圣人之行道也，无强也。仁者之思也恭，圣人之思也乐。此治心之道也。（《解蔽》：404）

荀子一方面惧畏因“私欲”而招致“危险”，因而强调自危、自强、自忍；另一方面则“纵其欲，兼其情”，无强、无忍、无危却反而“制焉者理矣”。“危”“微”之间仿佛自相矛盾。所以王先谦只好改字以求解：“‘纵’，当为‘从’。圣人无纵欲之事。从其欲，犹言从心所欲。”

现在的问题是：由“危”入“微”、由“自”到“无”等究竟是一个有着“量”的差别的连续的经验过程，还是一个存在着“质”的不同的非连续的跳跃状态？“人心”与“道心”同属一心，还是分属不同的人？是否可以这样认为：有人心的“俗人”不能有道心，有道心的“道人”却可以兼具人心；前者不能兼具道心，所以需要君师礼法等的管束，而后者之所以能兼具，恰恰在于其需要“治人”？[①] 荀子不是也说“凡治气养心之术，莫径由礼，莫要得师，莫神一好”（《修身》：26—27）吗？

如果将道心与人心分属两类人，而两类人又“无自然的过渡，性质也各不相同”[②]，那么即便承认荀子有道德的心，“自下而上”地“贞定”知道心的主动义、主宰义、创造义、道德情感义的道路仍然无法修通，故而需要一个个“现成圣人”“自上而下”地施行管束。其结果，一是“第一个圣人”何由成的难题仍然无法理性回答，二是“现成圣人”蜕变为“禽兽”的可能性照样无法理性防范。

四、眸而见之

将人心与道心两属的观点明显有悖于荀子的论说。荀子说：“学者固学为圣人也。”（《礼论》：357）又说：“涂之人可以为禹。”“圣人者，人之所积而致矣。”（《性恶》：443）荀子承认每个人都有通过学习而成为圣人的“质具”，人心有自下而上成为道心的可能性。当然荀子也讲“涂之人可以为禹则然，涂之人能为禹，则未必然也”（《性恶》：443—444），但这却没有否定自下而上的道路，而是强调可能性大于现实性，要成为一个“圣人”必须以自己的生命践行“圣人之道”，这是难的。

难首先源于荀子用同一“心”字去表达相反的“人心”与“道心”以及“好利心”与“知道心”概念。一方面，心是“自然的作为”，是被对治的负面的东西，表示人的动物性，如“诈伪”（《不苟》：51；《礼论》：356；《性恶》：449）等；一方面，心又是“用己而背自然的作为”，是能对治的正面的东西，表示人的道德性，如“化性而起伪”（《性恶》：438）。在此，人们可以讲前一个

① 洪涛：《心术与治道》，上海：上海人民出版社，2013 年，第 63—64 页。

② 洪涛：《心术与治道》，第 62 页。

是虚伪、诈伪的“伪”，是“一般的作为”，后一个是“上为下心”的“伪”，是“心之作为”①，但却必须看到“一般的作为”也是离不开“心之作为”的，很难想像没有心的思虑活动便能引发虚伪、诈伪的行为。

难还源于荀子的“演化式”论证不同于孟子的“例证式”② 论证。人们一般认定，孟子“理义之悦我心，犹刍豢之悦我口”③ 一句，便已经将“好利心”（天官：经验的感性的刍豢）与“知道心”（天君：理性的纯粹的理义）同一了；而荀子的“天下无二道，圣人无两心”、“心未尝不两也，然而有所谓壹”（《解蔽》：386、395）等，却不能将两心同一。这是为什么？因为孟子的论证是例证式的，他只需要讲一个“道在心内”的故事即可，故事里“理义悦心，是定然的，本不须问如何可能”，心“同时是标准，同时是呈现”，心、理、情三者完全同一④，而无需在时间中具体展开，或者说其展开已经前定了。荀子的演化式论证则不然，必须在时间中缓慢展开：一方面，就人类漫长的历史进化过程（时间之“线”）而言，“心好利”，“心小而道大”（《不苟》：48），后起的个人必须善于学习，以练习遵从人类文明积淀下来的先天之“道”；另一方面，就个人当下的生命实践（时间之“点”）而言，“心知道”（《解蔽》：395），“心也者，道之工宰也”（《正名》：423），正是每个人的创造性活动本身层层积累了所谓的人类文明，“道”不过是人心的“经验创造物”。由后者，经验探索是本源和基础，分外漫长，“重于”其他所有一切；由前者，道德善心感发本自具足，无须外求，“先于”一切经验探索。这种论证当然是很麻烦的，没有“例证式”论证简易直接，后者甚至可以判定前者“必有一种不透的强探力索的工巧虚幻，看起来煞有意义，而其实多是无意义的赘辞”⑤。“演化式”论证则表明“景仰和敬重虽然能够刺激起探索，但不能代替探索”，否则便会以“道德本性的高贵性质”开始，而以“热狂或迷信”终结⑥。

严格讲来，“演化式”论证是现代的要求，荀子本人亦无所谓方法论的自觉，但无论是性伪之分、天人之别、明分使群，还是天官与天君、人心与道心、欲心与善心、万与一、杂与类、庶民与圣王、治心与养心之间的矛盾与张力等，都并非不可能指向它。时间因素被引入了，心的生成史被逼显，存在着“由感性到理性的唯物主义学习过程”⑦，“善心”不过是人类在漫长的社会化过程中“自下而上”地渐渐积伪浸润，并最终凝聚内化的一种“文化存在”而已⑧，其间各种矛盾和张力的解决“历史地属于马克思主义实践论的范围”⑨。这已经说远了。即就荀子言荀子，作为非连续性的“点”的“圣人”不可能是现成具体的某个人或某些人，而是“不定”，作为“典范”，代表着人类追求全粹之美的那个永恒过程和永恒轮回这条“线”⑩。荀子的“论证”如下：

其一，每个人都有好利心，但知道心的感发也是自然而然的。在这“两心”世界里，如果自己能够“纵欲兼情”，而不害他者“纵欲兼情”，那就是大同世界了。荀子说：“义与利者，人之所两有也。”（《大略》：502）“性伪合，然后圣人名一，天下之功于是就也。”（《礼论》：366）“终始俱善，

① 梁涛：《荀子人性论辨正——论荀子的性恶、心善说》，《哲学研究》2015 年第 5 期。

② 东方朔：《“先王之道”与“法后王”——荀子思想中的历史意识》，《复旦学报》社会科学版 2011 年第 6 期。

③ ［清］焦循撰、沈文倬点校：《孟子正义》，第 765 页。

④ 牟宗三：《心性与性体》第 1 册，《牟宗三先生全集》第 5 卷，第 169、171 页。

⑤ 牟宗三：《心性与性体》第 1 册，《牟宗三先生全集》第 5 卷，第 158 页。

⑥ ［德］康德：《实践理性批判》，韩水法译，第 178 页。

⑦ 李泽厚：《中国古代思想史论》，第 119 页。

⑧ 心在社会实践中的生成史，可参阅谢遐龄的系列文章：《直感判断力：理解儒学的心之能力》，《复旦学报》社会科学版 2007 年第 5 期；《“心即理”辨》，《云南大学学报》社会科学版 2008 年第 4 期；《〈孟子〉〈荀子〉感学初步比较——儒学之美学的可能性探讨》，《云南大学学报》社会科学版 2012 年第 1 期等。其理据，既有中国哲学，又是马克思主义的。马克思《1844 年经济学哲学手稿》中的“感觉在自己的实践中直接成为理论家”、“五官感觉的形成是迄今为止全部世界历史的产物”等名句，再一次得到重温。

⑨ 参阅李泽厚：《批判哲学的批判》，第 210—217 页。

⑩ 参阅陈迎年：《能定能应，夫是之谓成人——荀子的美学精神》，序、第 49 页。

人道毕矣。”（《礼论》：358）

其二，大同世界是“微”，是结果，原因全在经验世界因“危”而来的强探力索的“操术”，所谓学也、积也、伪也等。荀子说：“相形不如论心，论心不如择术。”（《非相》：72）“君子之学也，入乎耳，箸乎心，布乎四体，形乎动静，端而言，蝡而动，一可以为法则。”（《劝学》：12）在这里，圣人与众人没有丝毫分别，所谓“圣人者，以己度者也。故以人度人，以情度情，以类度类，以说度功，以道观尽，古今一度也”（《非相》：82）。

其三，于是关键的问题便是：既然每个人都内在地拥有知道心，那么为什么有凡圣危微等种种区别？荀子在此首先强调圣王典范的重要性，所谓“故千人万人之情，一人之情是也；天地始者，今日是也；百王之道，后王是也”（《不苟》：48）。其次，荀子说：“今夫亡箴者，终日求之而不得，其得之也，非目益明也，眸而见之也。心之于虑亦然。”（《大略》：501）荀子讲得非常清楚，终日求之而不得，得之非因奇异禀赋（目益明），而是眸而见之，有心不如无心，不经意间偶然见之耳，正所谓“众里寻他千百度，回头蓦然，那人正在灯火阑珊处”。这就是说，圣人具有很大偶然性，势多于理。它同时意味着，若依势背理，那么圣王必将蜕变为禽兽。

荀子强调一代代的人们通过自己的学习、练习、积累、创造以建立“知道心”这一“共通感”。这是一条“自下而上”的道路，也是个人与人类间的“永恒之环”，它一般性地回答了“第一个圣人”何由成以及如何防范“现成圣人”蜕变为“禽兽”等诸多的问题，但却无法替代历史，无法为其后的中国政治全面负责。毕竟，现实世界除却理论的力量之外，还有其他各种力量。毕竟，“以仁心说，以学心听，以公心辨”（《正名》：424）首先是一种理论。如果说荀子已经完成了他的使命，而后世“圣王”仍借武力等“势”独揽圣名、独纵圣欲、独兼圣情，然后再将其神秘化（微），从而生出许多问题，那么后世学人的责任之一，便是思考如何应对这种局面。

（责任编辑　杨海文）

荀子王霸思想解析

王天海　杨秀岚

【摘要】本文依据荀子原典，对其王霸之说进行了深入剖析，肯定了荀子在继承和发展先秦诸子王霸之说的基础上，建构了自己独立而完整的王霸思想。这种思想不仅传承了孔子内圣外王的思想，还贴切当时的社会实际，丰富并充实了儒家的国家政治学说，为其后两千多年的中国政治提供了有效的借鉴。

【关键词】荀子；王道；霸道；儒家思想

中图分类号：B222.6　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2017）01－0142－08

作者简介：王天海，四川苍溪人，（贵阳 550025）贵州民族大学教授；
杨秀岚，湖南常德人，（长沙 410003）国防科技大学附属中学教师。

基金项目：湖南省教育科学“十三五”规划 2016 年度项目“传统文化融入学校文化建设的实践研究”（XJK016CZXX016）

先秦的王霸之说是一个古老而又历久弥新的话题。最近十多年来，由于国学热的再次兴起，关于“王霸之辨”的讨论日甚一日。据不完全统计，2001 年至今，围绕这个论题的文章大约有百余篇，其中专以荀子王霸之说为题的就有二十来篇。较有影响的专著有三部，即张国风的《荀子·王霸之道》（中国社会出版社，2004 年）、冯敬等的《王霸学》（远方出版社，2009 年）、阎学通的《王霸天下思想及启迪》（世界知识出版社，2009 年）。这些专著从不同角度论述了先秦以来王霸之辨对中国政治社会的影响和作用，甚至还运用到国际关系与世界政治理论中，极大地丰富了我国古代政治哲学的研究成果，为我国建设更加完善的政治制度提供了有益的借鉴。笔者不揣冒昧，仅以《荀子》原典为本，用抽丝剥茧的方式解析荀子王霸思想的内涵，聊作抛砖引玉之谈。

要探究王霸之说，我们不妨先从字源学上探求一下“王霸”二字的本义与延伸意义。

“王”字是象形字。吴其昌根据青铜器的铭文和器形列举出甲骨文、金文很多“王”字的写法，第一次提出“王字之本义，斧也”。“王”字像斧钺之形是因为“王”这个称号是从氏族社会的军事首领演化来的，国家出现以后，才成为最高统治者的专名。《尚书·周书·洪范》：“天子作民父母，以为天下王。”故《春秋》公羊传在解释“王道”时说：“王者，往也。天下归往为王。”董仲舒的《春秋繁露·王道》曰：“道，王道也；王者，人之始也。”故《说文解字》综合以上说法解释说：“王，天下所归往也。董仲舒曰：古之造文者，三画而连其中谓之王。三者，天地人也。而参通之者，王也。孔子曰：一贯三为王。凡王之属皆从王。”这当然是后人的臆测与附会。夏商周三代大一统天下时，天子皆称王，所执之政为王政，所行之道称王道。周文王、武王之道，就是儒家后来极力推崇的王道。

霸（pò）字是会意字，其本义是阴历每月之初始见之月亮。“霸”字，其上有雨，左下为皮革，右下为月亮。天有雨，皮革遮月，故月光微弱，正是月初始见之月的形象描述。《说文·月部》：

“霸，月始生霸然也。承大月二日，承小月三日。《周书》曰：‘哉生霸。’”今本《书·康诰》作“惟三月哉生魄”，故又写作“魄”。《增韵·陌韵》：“魄，月体黑者亦谓之魄，或作霸。”魄，音转又读为“bó”，故能假借为“伯”。伯为古代诸侯之长，即诸侯联盟的盟主。“王季卒，子昌立，是为西伯。西伯曰文王。”（《史记·周本纪》）此后“伯”又通作“霸（bà）”。霸、伯二字古音均为帮母铎部。霸本读入声，音转读去声。在“诸侯之长”的意义上，伯、霸实同一词[①]。“霸者，伯也，行方伯之职。”（《白虎通》）孟子认为“以德行仁者王”、“以力假仁者霸”，故周平王东迁之后，王道衰微，始有诸侯以武力称霸，如春秋五霸自齐国始，“管仲以其君霸”（《孟子·公孙丑上》）。霸主所行之道固然就是霸道。

一、先秦王霸之说溯源

（一）《尚书》等文献的记载

据现存文献，“王道之说”当最早见于《尚书·周书·洪范》，其中记载：

无偏无陂，遵王之义；无有作好，遵王之道。无有作恶，尊王之路。无偏无党，王道荡荡；无党无偏，王道平平；无反无侧，王道正直。会其有极，归其有极。曰：皇极之敷言，是彝是训，于帝其训，凡厥庶民，极之敷言，是训是行，以近天子之光。曰：天子作民父母，以为天下王。

这段话是武王灭殷商、杀纣王、立武庚后、纣王的叔父箕子对周武王所说。箕子所说的王道，无疑是指帝王的执政之道要宽容、公平、正直。《尚书》共有 25640 字，但其中并未出现“霸”字。

《左传》只有一处引用“无偏无党，王道荡荡”，见于《襄公三年》，却误作“《商书》曰”，内容是赞扬晋国的祁奚能举善、举贤公正、不避亲仇。《左传》只有两处涉及“霸”与“霸主”。一见于《成公八年》：“《诗》曰：‘女也不爽，士贰其行。士也罔极，二三其德。’七年之中，一与一夺，二三孰甚焉！士之二三，犹丧妃耦，而况霸主？霸主将德是以，而二三之，其何以长有诸侯乎？”一见于《庄公十五年》：“十五年春，复会焉，齐始霸也。”

《礼记》亦有王霸之说，其提及“王道”有二处。一见于《乐记》述王道之政曰：“是故先王之制礼，……礼节民心，乐和民声，政以行之，刑以防之，礼乐刑政，四达而不悖，则王道备矣。”二见于《乡饮酒之义》引孔子曰：“吾观于乡而知王道之易易也。”《礼记》提及“霸”有二处，“霸王之器”有一处。

（二）诸子王霸之说

1. 孔孟等儒家的论述

《论语》共涉及“先王”2 次、“王者”1 次；“霸”字只有 1 次。《孟子》共涉及“王者”10 次，“王政”5 次，“王道”1 次；说“霸”字共 15 次，其中言及“称霸”“霸主”各 7 次，“霸者”1 次。有人据此认为将王与霸对立而言，首倡王霸之辨的是孟子。其实应该是管仲，此说见后。

孟子首先对王与霸做了区分：“以力假仁者霸，霸必有大国；以德行仁者王，王不待大，汤以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不赡也。以德服人者，中心悦而诚服也。”（《孟子·公孙丑上》）这里孟子提出了王与霸之根本区别：王道“以德行仁者”，霸道则是“以力假仁者”。虽然两者之目的皆在于对民众之征服，然王道是凭借德行而征服民心，故能达到民众心悦诚服之政治局面；霸道则假借仁义之名，实质上则是凭借暴力达到对民众之征服，所达到的只是武力征服而非心服。孟子认为，只要使百姓能够生养死葬没有痛苦，就是王道的开始。“养生丧死无憾，王道之始也。”（《孟子·梁惠王上》）所以他再三强调：“黎民不饥不寒，然而不王者，未之有也。”（《孟子·梁惠王上》）他主张王者应该与民同忧乐：“乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，民亦忧其忧。

① 王力主编：《古汉语词典》，北京：中华书局，2000 年，第 1619 页。

乐以天下，忧以天下，然而不王者，未之有也。”（《孟子·梁惠王下》）只有这样，才能成就王道之治。

2. 管仲的王霸之说

《管子》内容庞杂，光从篇名上看，专门论及王霸的就有《王言》《霸形》《霸言》《问霸》四篇。尽管《王言》《问霸》二篇已经亡佚，但我们仍能从《霸形》《霸言》二篇中探究他的王霸思想。

管子对齐桓公说：“君若将欲霸王举大事乎？则必从其本事矣。”桓公变躬迁席，拱手而问曰：“敢问何谓其本?”管子对曰：“齐国百姓，公之本也。”（《霸形》）这是说，要成就霸王的功业，百姓是立国的根本。管子说：“夫丰国之谓霸，兼正之国之谓王。夫王者有所独明。德共者不取也，道同者不王也。夫争天下者，以威易危暴，王之常也。君人者有道，霸王者有时。国修而邻国无道，霸王之资也。”（《霸言》）这是管子在春秋时期第一次明确提出王霸之说。他认为能够壮大自己国家的就可以称霸，能够兼征他国的就可以称王。王者有独到之明，如果德共道同就不能称王；凭着权威改变危亡暴乱的世道是王者的常态。国家修明而邻国无道，就是成就霸王之业的条件。

管仲还说：“明大数者得人，审小计者失人。得天下之众者王，得其半者霸。”（《霸言》）这是讲能够得到天下众人拥护的可以称王，只能得到半数人拥护的就可以称霸。“强国众，合强以攻弱，以图霸。强国少，合小以攻大，以图王。”“强国少，先举者王，后举者亡。战国众，后举可以霸；战国少，先举可以王。”（《霸言》）这两段话是讲怎样在外交与战争中成就王霸之业。

由上所知，《管子》的王霸思想基本上是糅合了儒家的思想。也可以说，管子的王霸思想是文武并举、以实力为基础。管子运用这些思想作指导，并根据当时的政治形势，帮助桓公成就了春秋五霸之首。所以说，首倡王霸之说的应该是管仲。孔子赞誉管仲的霸道，他说：“管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。微管仲，吾其被发左衽矣。”（《论语·宪问》）孔子认为管仲助桓公成就霸业，统一天下，使百姓免于战乱之苦，至今受到恩惠。如果没有管仲，我们将沦为外族的奴隶了。孔子还评价说：“桓公九合诸侯，不以兵车，管仲之力也。如其仁，如其仁。”（《论语·宪问》）可见孔子对于管仲之霸道给予了很高的评价，对于霸道还是持赞许的态度。这也正好说明王与霸在孔子思想中是可以兼容的。

3. 商鞅的王霸之说

《商君书》涉及“称王”和“王业”的有 51 次，言“王道”有 4 次，“霸道”1 次，言“霸王之道”1 次，言“五霸”1 次。商鞅有关“王道”之言，重要的有三处：“故地少粟多，民少兵强。能行二者于境内，则霸王之道毕矣。”（《商君书·慎法》）这是商鞅从他主张耕战的国策出发，强调说不怕土地面积小、人口少，只要粮食多、军队强盛，那霸道与王道就可以完成了。“常官则国治，壹务则国富。国富而治，王之道也。故曰：王道作外，身作壹而已矣。”（《商君书·农战》）商鞅认为官制稳定，国家就能社会安定；专心务农，国家就会富强。国家富强而又安定，这是称王天下的道路。所以说，王道不在其外，而在自身专务耕战罢了。商鞅在这里解释的王道仍然是以耕战为出发点。“夫王道一端，而臣道亦一端，所道则异，而所绳则一也。故曰：民愚，则知可以王；世知，则力可以王。”（《商君书·开塞》）商鞅这里所说的“王道”，只是君王所行之道，而不是一统天下的王道。他想说的“知可以王”“力可以王”，其实质就是以智慧与实力统一天下的霸王之道。

其实，《史记·商君列传》所载，是对其王霸之说的最好注解：

公叔既死，公孙鞅闻秦孝公下令国中求贤者，将修缪公之业，东复侵地，乃遂西入秦，因孝公宠臣景监以求见孝公。孝公既见卫鞅，语事良久，孝公时时睡，弗听。罢而孝公怒景监曰：“子之客妄人耳，安足用邪!”景监以让卫鞅。卫鞅曰：“吾说公以帝道，其志不开悟矣。”后五日，复求见鞅。鞅复见孝公，益愈，然而未中旨。罢而孝公复让景监，景监亦让鞅。鞅曰：“吾说公以王道而未入也。请复见鞅。”鞅复见孝公，孝公善之而未用也。罢而去。孝公谓景监曰：“汝客善，可与语矣。”

鞅曰："吾说公以霸道，其意欲用之矣。诚复见我，我知之矣。"卫鞅复见孝公。公与语，不自知膝之前于席也。语数日不厌。景监曰："子何以中吾君？吾君之欢甚也。"鞅曰："吾说君以帝王之道比三代，而君曰：'久远，吾不能待。且贤君者，各及其身显名天下，安能邑邑待数十百年以成帝王乎？'故吾以强国之术说君，君大说之耳。然亦难以比德于殷周矣。"

商鞅三见秦孝公，先后提出帝道、王道、霸道三种君王之道，只有霸道（强国之术）得到秦王的欣赏与赞许，并成为秦国日益强盛和一统天下的国策。由此可见，商鞅首先推崇的还是儒家所倡导的夏商周三代之王道，只不过秦孝公审时度势，根据秦国国情和自身的需要而选择实行以霸道治国。历史证明，这一选择是正确的。相反，战国时期，孟子主张的"王道"却只是一种不切实际的美好理想罢了。

二、荀子王霸思想解析

在先秦诸子中，只有荀子对王霸之说进行了专门的系统论述。《荀子》言及"王"字一百三十多处（不含人名)），其中言"王者"35 次，"王道"（王之道）6 次，言"王霸"8 次；言及"霸"字三十多处，其中言"霸道"仅 1 次，言"霸者"3 次。由此可见，荀子的王霸之说应该是首推王道、次及霸道的。

荀子的王霸思想集中反映在《王霸》篇中。下面，我们针对《荀子》这篇原典对荀子王霸思想的全部内涵进行解析。《王霸》篇全文有 4700 字，是《荀子》书中文字最多的一篇，但内容却只集中在两个方面：一是论王霸之道的区别，二是论实现王道的途径。

（一）王霸之道的区别

1．"义立而王，信立而霸"的王霸观

在中国政治思想史上，荀子的王霸之说第一次将这两种统一天下的不同方略和治国之道结合起来，对我国传统政治思想和两千多年的政治实践产生了深远的历史影响。

所谓"王"，在先秦时代，就是指统一整个天下的帝王；所谓"霸"，就是春秋时挟天子以令诸侯的霸主。"霸"也写作"伯"，此二字上古读音同，最先是借用了"方伯"之"伯"。方伯，就是一个方面的诸侯之长，比如周文王就曾被商纣王封为西伯侯，让他做了西方诸侯之长。春秋以降，周王式微，诸侯力政，称霸一时；战国时期，七雄并出，战乱尤甚；故人们渴望大一统王天下的太平世道，名之曰"王道"；王道难行，退而求其次，能维持一定时期的社会安定也行，这就是"霸道"。儒家先师孔子对"王霸"并无直接论述，但从《论语》的只言片语中，仍可以看出他是推崇王者的，对霸者也是褒多贬少。他说："先王之道斯为美，小大由之。"（《论语・子路》）"王者必世而仁。"他还说："管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。微管仲，吾其被发左衽矣！"（《论语・宪问》）然而他又说："管仲之器小哉！""管氏而知礼，孰不知礼？"（《论语・八佾》）孟子极力推崇王道，完全排斥霸道。他说："以德行仁者王，以力假仁者霸。"（《孟子・公孙丑上》）"五霸者，三王之罪人也。"（《孟子・告子下》）荀子不仅继承了孔子的思想，而且是第一个系统阐述王霸之道的儒家大师。他推崇王道，但并不完全否定霸道；认为"粹而王，驳而霸"，"上可以王，下可以霸"；王道是最高的、最完美的政治理想，霸道则是次一等的、有缺陷的政治追求。

2．选择治国之道的重要性

荀子在论述治国之道的同时，首先指明君主选择治道的重要性。他反复强调国家是天下的大器，治理国家是君主的重任，得道以治国则"大安""大荣"，不得道则"大危""大累"。他还再三重申："道王者之法，与王者之人为之则亦王；道霸者之法，与霸者之人为之，则亦霸；道亡国之法，与亡国之人为之则亦亡。三者，明主之所以谨择也，而仁人之所以务白也。"实行王道的人治国，就能称王天下；实行霸道的人治国，就能称霸诸侯；走亡国之道的人治国，就只有亡国亡身。

3．三种治国之道的区别

“义立而王，信立而霸，权谋立而亡”，这是荀子区别王霸之道的点睛之说。

荀子所谓的“义立而王”，义就是道义。道义是礼制和仁义的结合，治国必须倡导和实行礼义。不杀一无罪，不行一不义，是仁者之义；要用“正义之士、正义之法、正义之志”；这是治国的根基，“基定而国定，国定而天下定”。能使国家成就道义，就会像商汤、周武王一样，凭着百里之地统一天下，使诸侯称臣、四海之内人心归服。这就是荀子所说的建立了道义就能称王天下的王道。

所谓“信立而霸”，就是说德行、道义未能达到极至，但刑罚、赏赐、禁止、许诺等能取信于天下：颁布政令不欺骗百姓，签订和约不欺骗盟国；“兵劲城固，威动天下”；虽然不能以政教为本，不能极力推崇礼仪制度，不能服人之心，但能“乡方略，审劳佚，谨畜积，修战备”，使君臣上下相互信任、密切配合，因而天下无敌。这就是春秋五霸取信天下而实行的霸道。

所谓“权谋立而亡”，是说执掌国家唯利是图，内欺其民而求小利，外诈盟国而求大利；君臣上下互相欺诈、离心离德；不修礼义，不以政教为本；受到敌国轻视，盟国怀疑；即使每日施行权术阴谋，但国家最终日趋削弱危殆，直至灭亡。并以齐闵公、孟尝君所走的亡国之道作为教训。

（二）实现王道的途径

1．以礼正国，选贤任能

荀子认为礼是用来安定国家的，就好像权衡用于称轻重，绳墨用于正曲直，规矩用于定方圆，国家没有礼就不能安定。他说：“农分田而耕，贾分货而贩，百工分事而劝，士大夫分职而听，建国诸侯之君分土而守，三公总方而议，则天子共己而已矣。”（《王霸篇》）还说：“隆礼尊贤而王，重法爱民而霸。”（《强国篇》）治理国家是一份重任，不积聚礼义就不能承担；与积聚礼义的君子治国，才能称王天下。这就是以礼义作为治国纲领的根本原因。

荀子还认为国家是天下的大器，光凭君主一人是不能治理的。国家的强固荣辱在于选取卿相，自己能，卿相能，就能实行王道。君主是以任人为能的人，匹夫只是逞一人能；君主的职责是选用贤相，使百官守道向方而努力。他说：“故能当一人而天下取，失当一人而社稷危。不能当一人而能当千人、百人者，说无之有也。既能当一人，则身有何劳而为？垂衣裳而天下定。”（《王霸篇》）能否恰当地选用卿相，不仅关系到国家政权的安危，也是检验君主政治才干的重要标准。所以他说：“论德使能而官施之者，圣王之道也，儒之所谨守也。”（《王霸篇》）只要守住这选贤任能的用人之道，就可以统一天下，名配尧禹。

2．天下归心，百姓拥护

“国危则无乐君，国安则无忧民。乱则国危，治则国安。”（《王霸篇》）荀子认为国家的混乱是因为君主昏暗，一味追求个人享乐忽视治国造成的，只会给国家和自己造成最大的忧患；英明的君主必定会首先治理好自己的国家，“然后百乐得其中”，国家太平，百姓无忧。荀子说：“聪明君子者，善服人者也。”君主应该做到“其法治、其佐贤，其民愿，其俗美”，这样就会“不战而胜，不攻而得，甲兵不劳而天下服”（《王霸篇》）。君主要爱护百姓，如保赤子。政令制度必须有利于百姓，即使是对待鳏寡孤独，如毫毛之末一样的不利，也不能施加给他们。

荀子还说：“用国者，得百姓之力者富，得百姓之死者强，得百姓之誉者荣。三德者具而天下归之，三德者亡而天下去之。天下归之之谓王，天下去之之谓亡。”（《王霸篇》）治理国家的君主，得到百姓努力生产才会富裕，得到百姓拼死战斗才会强大，得到百姓赞颂才会荣耀。一句话，得到百姓拥护的，天下就会归向他；天下归向他就称为王，失去天下就会灭亡。许慎在《说文解字》中说：“王，天下所归往也。”要使天下归心，百姓拥护，君主还必须“兴天下同利，除天下同害”，百姓就会“贵之如帝，亲之如父母，为之出死断亡而不愉（渝）”（《王霸篇》），这是统一天下的必由之道。

3．批判亡国之道，重申儒道治国

荀子对妨害国家的亡国之道进行批判，其目的是张扬儒家的治国之道。他认为君主任用小人骑在

人民头上作福作威，非法而巧妙地榨取百姓，是妨害国家的最大灾难。大国的君主好取小利、好声色享乐、好贪人所有，又好用阴谋权术之人为政，是害国的君主；不推崇王道，不遵循礼法，好欺诈贪利成俗；即使土地广阔，人口众多，刑罚繁重，也只会权轻兵弱，政令不通，最终走上亡国之道。

荀子认为儒家的治国之道才是周详完备的。首先朝廷要推崇礼义以明贵贱，由此使士大夫敬节死制，军队强大；使百官畏法守纪，国家纲常不乱。其次朝廷要重农轻税，兴百工、通财货，使国家财用富裕。农民努力耕作而少负担，就会“上不失天时，下不失地利，中得人和而百事不废”，这就叫作“政令行、风俗美”，是儒家所倡导的完备周详的治国之道。

三、荀子王霸思想的历史影响

（一）传承和发扬诸子王霸之说

在先秦诸子中，不仅老庄之徒绝少涉及王霸之说，而且其他各派也言之寥寥。只有管仲开其先声，孟子、商鞅追其后尘。管仲对王霸的界定是：“夫丰国之谓霸，兼正之国之谓王。”“得天下之众者王，得其半者霸。”可见他是王霸并举，而且以其实践，助齐桓公称霸。

孟子对王霸的区分是：“以德行仁者王，以力假仁者霸。”这是王道与霸道的分别所在。孟子尊王黜霸，伸张王道，反对霸道。《孟子·梁惠王上》中有“仲尼之徒无道桓文之事者”，可见孟子对齐桓公和晋文公的霸业不屑一顾。他在《公孙丑上》中曾说：“以德服人者，中心悦而诚服也。”由此可见，孟子的主要着眼点在于仁义道德，而他反对的霸道是违背仁义道德的，即“以大国之力，假仁义之道”。

《商君书》体现的王霸之说，是与商鞅变法后所实行的“耕战”基本国策密切相关，故其内容与诸说虽有异，但最终目的还是要实现王霸之道。《史记》所载的商鞅三见秦孝公，先后依次提出了帝道、王道、霸道三种君王之道。虽然只有霸道（强国之术）得到秦王的欣赏与赞许，并成为秦国日益强盛和一统天下的根基。但也由此可见，商鞅首先推崇的还是儒家所倡导的夏商周三代之王道。

《仲尼篇》也有荀子关于王霸思想的反映。

首先，荀子认为孔子之门羞言五霸是有道理的，但又对齐桓公慧眼识英才，重用管仲的大智、大节予以充分肯定。他认为齐桓公的称霸并非侥幸之事，而是有道理的。虽然荀子承袭了管仲王霸并举的思想，也是王霸兼言，但他最推崇的还是王道。《王霸》云：“义立而王，信立而霸。”“粹而王，驳而霸，无一焉而亡。”所以他在肯定齐桓公称霸的意义之后，还是指出实行霸道的人是以诈心取胜，他们只不过是以谦让掩饰争夺、依傍仁义的虚名追逐势利的“枭雄”罢了。

其次，荀子也对他所推崇的王道做了简要的阐述。他的观点是：称王天下的人自己最贤明却能拯救不贤的人，自己最强盛却能宽待弱者；耻于战争而能以礼义示天下，并感化强暴之国；只对制造祸乱的首恶进行诛杀，而这种诛杀也必须限制在最小的范围之内；这样才称得上是圣王。他还以文王、武王、周公与桀、纣为例，说明行王道者可以得天下，舍弃王道就会失去天下还不能以匹夫终老的道理。他更以楚国为实例，证明不行王道必将危国，并为仇国所困的社会现实。

因此可以说荀子的王霸思想是上承管仲、孔子的。儒家认为王道崇仁崇德，霸道崇力假仁。在荀子看来，王霸有时可以是程度上的不同。他说：“故可以霸而不可以王，是强弱之效也。”（《议兵篇》）孔子主张仁政、为政以德，盛赞尧舜禹王道之治，但对管仲还是给予了很高的评价。他说：“桓公九合诸侯，不以兵车，管仲之力也。如其仁，如其仁。”（《论语·宪问》）可见他对于霸道还是持赞许的态度，孔子崇王并不排霸，荀子在这一点上也是深受其影响的。荀子崇王用霸与孟子崇王排霸有明显区别，但他在《王制篇》中援用古代圣王的时禁制度，主张维护生态平衡、持续发展生产，与孟子说的“养生丧死无憾，王道之始也”（《孟子·梁惠王上》）倡导的王道不正是殊途同归

的吗？在追求最高政治理想上，孟、荀二人并无不同，他们都把王道作为最高的政治理想[①]。所不同的是，孟子之王道建立在人性本善的基础之上，荀子的王霸思想则建立在人性恶的基础上。

（二）荀子王霸思想的主要贡献

1．将零散的王霸之说变为系统理论

前文已经做过统计，春秋以来出现的王霸之说是零星而散乱的。不论是管仲、孔子、墨子，还是商鞅、孟子，在现有的文献与著作中，他们的王霸之说都只是随文就事，即兴而言，并无专门系统的理论。荀子不仅传承和发展了他们的王霸之说，而且《王制篇》创造性地提出了“王道”“霸道”“强道”的三道之说：“力全，则诸侯不能弱也；德凝，则诸侯不能削也；天下无王霸主，则常胜矣。是知强道者也。”“故明其不并之行，信其友敌之道，天下无王，霸主则常胜矣。是知霸道者也。”“彼王者不然。仁眇天下，义眇天下，威眇天下。仁眇天下，故天下莫不亲也。义眇天下，故天下莫不贵也。威眇天下，故天下莫敢敌也，以不敌之威辅服人之道，故不战而胜，不攻而得，甲兵不劳而天下服，是知王道者也。”荀子通过《王制》《王霸》二篇专文，在吸取前人论说的基础上，联系当时的社会现实，首先对先秦的王霸之说进行归纳总结，形成了完整而系统的王霸思想。

2．将空泛的王道理想变成具体的规划

称王天下，实现王道，成就圣王事业，是儒家一贯的政治主张和理想。但是自周公、孔子以降，对于王道理想都只是泛泛而谈，并无系统具体的论述。荀子是首先将这一政治理想理论化、具体化的儒学大师。他的《王制》篇内容广博，涉及到对王道的阐述、实现王道的途径、王者应具备的品质、建立大一统国家的施政方针、用人与赏罚制度、经济法律制度、中央与地方的职官制度等等，还特别强调选择不同政治道路将会造成的社会后果。他明确指出了实现王道的必然途径：一是以礼正国，选贤任能；二是天下归心，百姓拥护。这正是儒家王道思想的核心所在。

3．对霸道做客观现实的肯定与阐述

荀子曰：“隆礼尊贤而王，重法爱民而霸。”（《强国篇》）人君者，隆礼义，尊贤纳士，使百姓、诸侯心悦诚服，故可以称王天下。王霸并举，这就是荀子对霸道的肯定。“故明其不并之行，信其友敌之道，天下无王霸主，则常胜矣。是知霸道者也。”（《王制篇》）霸诸侯者，无兼并之心，信守与邻国订立的盟约，这就是称霸之道。荀子用批判的眼光重新认识霸道。他虽也批评霸道不致隆高、不綦文理、不服人心，是小人之象，但也指出霸者能富士，能达到社会的稳定，诸侯国之间互邻友好，信守盟约，不致总是战乱。荀子改变了孟子对王霸之道的评判标准，其实也就肯定了霸道的积极意义。对于霸道，荀子非但无所贬损，反而有一定赞赏：“故齐桓、晋文、楚庄、吴阖闾、越勾践，是皆偏陋之国也，威动天下，强殆中国，无它故焉，略信也。是所谓信立而霸也。”（《王制篇》）荀子所讲的“信”，似乎仅限于“信守约定”，信守与邻国订立的盟约，与儒家通常所谓的“诚信”或“忠信”还有所不同；但承认在实行王道的条件不成熟时，“信立而霸”的霸道，也是对“义立而王”的王道的一种补充。

4．首开儒家崇王用霸、王霸杂用的先河

秦国在商鞅死后一百多年间，不改商鞅之法，专行霸道之术，富国强兵，最终灭掉六国，完成统一天下的霸业。正如荀子所说：“兼并易能也，唯坚凝之难焉。”（《议兵篇》）这就是说，武力兼并别国是容易的，但极可能得而复失，唯独坚固地凝聚人心、稳定天下才是最难的。秦国独用霸术，不行王道，所以只能是一个短命的王朝。

汉武帝之后，学术上虽是独尊儒术，然在政治上则是“霸王道杂之”，故汉宣帝言：“汉家自有制度，本以霸王道杂之，奈何纯任德教，用周政乎！且俗儒不达时宜，好是古非今，使人眩于名实，不知所守，促是委任。”（《汉书·元帝纪》）

① 参见杨海文：《汤武放伐与王霸之辨——从〈荀子·议兵〉看孟荀思想的相似性》，《哲学研究》2014 年第 10 期，第 41—47 页。

《说苑·政理》说："政有三品：王者之政化之，霸者之政威之，强者之政胁之。夫此三者各有所施，而化之为贵矣。"所谓"王者之政"就是用仁德教化百姓，"霸者之政"是用武力威慑百姓，"强者之政"则是用刑罚胁迫百姓。这里所说的"王者之政""霸者之政""强者之政"，其实就是荀子《王制篇》中所言"王道、霸道、强道"三道的化用。

东汉之初桓谭的《新论》也主张王霸并重。他认为："三王由仁义，五霸用权智。""夫王道之治，先除人害，而足其衣食，然后教以礼仪，而威以刑诛，使知好恶去就，是故大化四凑，天下安乐，此王者之术。""王道纯粹，其德如彼；霸道驳杂，其功如此；俱有天下，而君万民，垂统子孙，其实一也。""儒者或曰：图王不成，弊亦可以霸。"从这些论述不难看出，桓谭对王霸之道的论述，明显继承了荀子的王霸思想。这也是汉代"霸王道杂之"的统治之术的反映。

南宋陈亮认为"谓之杂霸者，其道固然本于王也"（《陈亮集》卷 20），因此他不认同当时诸儒褒三代贬汉唐的观点，认为自古以来就是义利双行、王霸并用，义利与王霸不可相分，"诸儒自处者曰义曰王，汉唐做得成者曰利曰霸。一头自如此说，一头自如彼做。说得虽甚好，做得亦不恶，如此却是义利双行，王霸并用"（同上）。

总之，自秦汉二千年以来，历代统治者都奉行着荀子尊王用霸、王霸杂用的思想。打天下时以王道为旗帜，用霸道行征伐，从而统一天下；取得天下后，以实行王道安定人心，维护社会秩序，巩固政权；如果发生社会动乱，必以霸道弹劾之。这就是所谓的"文武之道，一张一弛"的文治武功。这对于维护中央集权，建立大一统的理想王国，无疑具有深刻的影响和非凡的历史意义。所以梁启超的《论支那宗教改革》这样评价荀子："由是观之，二千年政治，既皆出荀子矣；而所谓学术者，不外汉学、宋学两大派，而实皆出于荀子。然则二千年来，只能谓为荀学世界，不能谓之为孔学世界也。"[①] 此皆不易之论。

（责任编辑　杨海文）

① 梁启超：《饮冰室文集》之三，氏著：《饮冰室合集》第 1 册，北京：中华书局，1989 年，第 57 页。

朱子诗经学中的文王之化与淫诗说

黄少徽

【摘要】朱子以文王之化解说“二南”，又以淫诗说审视“郑卫之风”，其背后均通向圣人之学。具体而言，朱子通过“生有圣德”、后人追述称王、以“理”解“天”回应文王受命说等方式，在其诗经学体系中塑造了文王的圣人形象，并作为学之典范，且认为文王之化使“二南”之人均得性情之正。相较之下，未被文王之化的“郑卫”，旧俗未革，故多淫诗。朱子分别从作者定位、“止乎礼义”之义及雅郑邪正之辨等方面审视淫诗于学者之影响，其批驳之旨乃为使读者保持对淫诗的警省，从而得以端正性情，并通向圣人之学。

【关键词】朱子诗经学；文王之化；淫诗说；圣人之学

中图分类号：B244.7　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2017）01－0150－06

作者简介：黄少徽，广东汕头人，（广州 510275）中山大学哲学系博士生。

文王之化与淫诗说是朱子诗经学中较有争论且突出的观点。在朱子看来，周、召二地因被文王之化，故均革其旧俗，其人亦得性情之正；“郑卫”之地未被文王之化，旧俗未改，多淫风，故多淫诗。然较《毛传》《郑笺》，毛郑并未如朱子般在解《诗》过程中着力彰显文王之化，也未在变风中突显淫诗于学者的影响。朱子为何努力彰显文王、批驳淫诗？这两个问题下文即一一辨析。

一、圣人：文王的形象建构

《诗经》里有关文王的记载，主要集中于“二南”及《雅》《颂》诸篇。关于文王的论争，主要集中于文王在世时是否称王的问题，这既是许多经学家在改朝换代的政治生活中所须的问题，因它涉及王朝创立和存在的正当性与合理性，也是如何看待教化的正当性问题。《诗经》中“二雅”“二南”的记载均或显或隐与文王相关，在朱子的解释中，文王之位的突出和彰显颇费心力。

《诗集传·关雎》开篇：“周之文王，生有圣德，又得圣女姒氏以为之配。”[①]“生有圣德”，是朱子对于周文王的定位与评价。周文王是圣王，自也是圣人。在程朱一脉里，圣人既是先觉者，更是无过之人，朱子称：“圣人生知安行，固无积累之渐，然其心未尝自谓已至此也。是其日用之间，必有独觉其进而人不及知者。”[②] 因此周文王自也是无过之人，那么，在朱子的解《诗》系统中，周文王在世时定不会称王，也不当称王（若周文王在世时称王，则为僭位，便不能称之为圣，程朱一脉又认为圣人无过），因而与文王相关的诸诗篇中，朱子不得不处处回护这一问题，煞费苦心。

① ［宋］朱熹注、王华宝整理：《诗集传》，南京：凤凰出版社，2007 年，第 2 页。

② ［宋］朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983 年，第 55 页。

《诗序》云："《关雎》，后妃之德也。"《诗序辨说》（下简称《辨说》）曰："后妃，文王之妃太姒也。天子之妃曰后。近世诸儒多辨文王未尝称王，则大姒亦未尝称后，《序》者盖追述之，亦未害也。"① "《序》者盖追述之"，将文王称王的问题化解为后人之追述，这是朱子的巧妙安排。既然文王称王是后世所追述，那么《大雅》言及文王的诸诗篇，其创作年代也当在文王之后。朱子确实也如此看待。如郑玄《诗谱》所列，《大雅·文王》篇是文王之诗（文王之时或与文王相关），而在《诗集传》，朱子首先标明："周公追述文王之德，明周家所以受命而代商者，皆由于此，以戒成王。"② 将《文王》定位为成王、周公时代的诗篇。或是朱子为确证文王王号为追述之观点的有效性，《诗集传·文王》篇又引《春秋传》"天王追命诸侯之词曰：'叔父陟恪，在我先王之左右，以佐事上帝'"③ 证之。依此，则《雅》《颂》中涉及周文王的诗篇的产生年代也均须重新确认，故朱子作两种努力：

其一，将《雅》《颂》诗篇的产生年代都推至文武之后。《诗集传序》言："若夫《雅》、《颂》之篇，则皆成周之世，朝廷效庙乐歌之辞。"④ 此处"成周之世"，指成王、周公时代，而非文、武时代。朱子多将《大雅》可能产生于文王时代的诸诗篇，定位为后人的追述，如《诗集传·大明》所注："此亦周公戒成王之诗。"《绵》亦云："此亦周公戒成王之诗，追述太王始迁岐周以开王业，而文王因之以受天命也。"⑤ 其二，《雅》《颂》对"天子"的指代范围扩大，泛指周王。如《小雅·出车》，《序》云："《出车》，劳还役也。"《辨说》曰："同上诗。所谓天子，所谓王命，皆周王耳。"⑥

因《文王》诸诗之文王称号都是后人所追述，那么对于《诗大序》两次提及的"先王"，朱子当另作解释。《诗大序》言："先王以是经夫妇，成孝敬，厚人伦，美教化，移风俗。"朱子注曰："先王，指文、武、周公、成王。"⑦《诗大序》又言："《鹊巢》、《驺虞》之德，诸侯之风也，先王之所以教，故系之召公。"朱子又注："先王，即文王也。旧说以为大王、王季，误矣。"⑧ "旧说"应指郑玄、孔颖达一派。此处，郑玄注："先王，斥大王、王季。"⑨ 郑玄将"先王"指向大王、王季，周文王的祖父和父亲，既称自己祖父为王，则周文王在世时即已称王。朱子将"先王"指向文王本人，甚至周公、成王，则文王在世时并未称王。

这些都是朱子在重重维护文王在世未称王的努力。除了从后人追述和重解"先王"指称两方面澄清文王未称王的问题，朱子还亟须回应文王如何受命的大问题。朱子对这一回答来得更巧妙，其回应不仅将文王的圣德彰显囊括进自己的理学体系中，同时还从思想的根源上确立了文王的圣王形象。

《诗序》云："《文王》，文王受命作周也。"《笺》曰："受命，受天命而王天下，制立周邦。"《孔疏》："此述文王为天子，故为受天命也。"⑩ 郑、孔二人明确指出，此处所言"命"指"天命"，则周文王乃受天命称王为天子。朱子显然不同意此说。因而，《辨说》辨之：

---

① ［宋］朱熹：《诗序辨说》，朱杰人主编：《朱子全书》第 1 册，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002 年，第 355 页。

② ［宋］朱熹注、王华宝整理：《诗集传》，第 204 页。

③ ［宋］朱熹注、王华宝整理：《诗集传》，第 204 页。

④ ［宋］朱熹：《诗集传序》，朱杰人主编：《朱子全书》第 1 册，第 351 页。

⑤ ［宋］朱熹注、王华宝整理：《诗集传》，第 207、209 页。

⑥ 所谓"同上诗"者，应指《采薇》的辨说。《采薇》篇，《序》云："遣戍役也。文王之时，西有昆夷之患，北有玁狁之难，以天子之命，命将率遣戍役以守中国。"《辨说》云："此未必文王之诗。'以天子之命'者，衍说也。"参见［宋］朱熹：《诗序辨说》，朱杰人主编：《朱子全书》第 1 册，第 382 页。

⑦ ［宋］朱熹：《诗序辨说》，朱杰人主编：《朱子全书》第 1 册，第 343 页。

⑧ ［宋］朱熹：《诗序辨说》，朱杰人主编：《朱子全书》第 1 册，第 356 页。

⑨ ［汉］毛亨传、［汉］郑玄笺、［唐］孔颖达疏、龚抗云等整理：《毛诗正义》，北京：北京大学出版社，1999 年，第 23 页。

⑩ ［汉］毛亨传、［汉］郑玄笺、［唐］孔颖达疏、龚抗云等整理：《毛诗正义》，第 1114 页。

受命，受天命也。作周，造周室也。文王之德，上当天心，下为天下所归往，三分天下而有其二，则已受命而作周矣。武王继之，遂有天下，亦卒文王之功而已。然汉儒惑于谶纬，始有赤雀丹书之说，又谓文王因此遂称王而改元。殊不知所谓天之所以为天者，理而已矣；理之所在，众人之心而已矣；众人之心，是非向背，若出于一，而无一毫私意杂于其间，则是理之自然，而天之所以为天者不外是矣。今天下之心既以文王为归，则天命将安往哉！①

朱子解“作周”为“造周室”，建造周之宫室，而非郑玄所解之“周邦”、邦国。“受命”，朱子无可奈何只能解为“天命”，但对于何为天命，朱子则从天理的角度来解说。以“理”释“天”，这是朱子的思想体系中固有的，并不足为奇。如他对《孟子·梁惠王》“以大事小者，乐天者也；以小事大者，畏天者也。乐天者保天下，畏天者保其国”所注：“天者，理而已矣。大之字小，小之事大，皆理之当然也。自然合理，故曰乐天。不敢违理，故曰畏天。包含徧覆，无不周徧，保天下之气象也。制节谨度，不敢纵逸，保一国之规模也。”② 以“理”释“天”，以“天命”言“命”，则所谓“文王受命”也是天理之自然。至此，在“理”的光芒下，文王作为圣人的地位愈加神圣。

依此，朱子塑造文王圣王形象的基本路径也清晰可见。通过以“圣德”言“文王”，以后人的追述化解称王问题，重新界定“先王”之指称，又以“理”释“天”，将文王“受命”归结为“天理”之自然所归，而朱子也终于成功地在其诗经学体系中构建起文王的圣人形象。

二、文王之化：理的实现

朱子在“理”的系统下塑造了文王的圣人形象，文王受命终是天理所归。但此“天理”并非悬空之理，他的“理”须在格物层面来体认。文王为圣王，受命称王是天理所归，则此天理亦当在现实层面有其呈现。因而，作为能够表现文王为圣王，能彰显天理所归之正当性的最重要的一面，即是文王之化的突显。文王既是“生有圣德”，是先觉者，能够启发后觉之人；同时亦是学之典范，被其感化，亦能趋于成圣。由此，便不难理解周、召二南中，朱子着力彰显文王之化的苦心了。

《周南》11 首诗的解释中，《桃夭》《兔罝》《汉广》《汝坟》《麟之趾》这 5 首明文论及文王之化。如《桃夭》注：“文王之化，自家而国，男女以正，婚姻以时。”《汝坟》注：“汝旁之国，亦先被文王之化者，故妇人喜其君子行役而归，因记其未归之时思望之情如此，而追赋之也。”③

《召南》14 首诗，朱子则在《鹊巢》《采蘩》《草虫》《采蘋》《甘棠》《行露》《羔羊》《殷其雷》《摽有梅》《野有死麕》《何彼秾矣》《驺虞》等 12 首诗明确言及文王之化。如《鹊巢》篇，朱子从“正心修身齐家”谈论文王之化的作用：“南国诸侯被文王之化，能正心修身以齐其家，其女子亦被后妃之化，而有专静纯一之德。”④ 如《行露》篇，以“南国之人革其前日淫乱之俗”言文王之化，“南国之人，遵召伯之教，服文王之化，有以革其前日淫乱之俗。故女子有能以礼自守，而不为强暴所污者，自述己志，作此诗以绝其人”⑤。《召南》的终篇《驺虞》则在天下国家的背景中彰显文王之化的广博，“南国诸侯承文王之化，修身齐家以治其国，而其仁民之余恩，又有以及于庶类”⑥，认为在文王之化下，南国诸侯能够修身齐家治国，进而仁育民众，其余恩又惠庶类，则天地生物庶几都化被文王之化。

---

① ［宋］朱熹：《诗序辨说》，朱杰人主编：《朱子全书》第 1 册，第 391 页。
② ［宋］朱熹撰：《四书章句集注》，第 215 页。
③ ［宋］朱熹注、王华宝整理：《诗集传》，第 6—8 页。
④ ［宋］朱熹注、王华宝整理：《诗集传》，第 10 页。
⑤ ［宋］朱熹注、王华宝整理：《诗集传》，第 12 页。
⑥ ［宋］朱熹注、王华宝整理：《诗集传》，第 16 页。

综观上述不厌繁琐的引用说明，在朱子所极力彰显的文王之化中，文王之化同时也是一个由内而外、自上而下的过程；而“二南”都因化被文王之化而得以为正，即使旧俗淫乱，也会在感被文王之化后得以革新，性情得以端正，其女子亦能以礼自守，如《行露》篇所解。朱子亦言：“惟《周南》、《召南》亲被文王之化以成德，而人皆有以得其性情之正，故其发于言者，乐而不过于淫，哀而不及于伤，是以二篇独为风诗之正经。”①

文王之化的解释贯穿“二南”的解释，也贯穿朱子对“二南”《诗序》的批驳。如《关雎》篇，朱子浓墨重彩辨说之：

……但其诗虽若专美太姒，而实以深见文王之德。《序》者徒见其词，而不察其意，遂一以后妃为主，而不复知有文王，是固已失之矣。至于化行国中，三分天下，亦皆以为后妃之所致，则是礼乐征伐皆出于妇人之手，而文王者徒拥虚器以为寄生之君也，其失甚矣。②

《关雎》虽似只专美后妃，实以彰显文王之德化，这是朱子对文王地位的突显，又引曾氏之言提出“世皆知文王之所以兴，能得内助，而不知其所以然者，盖本于文王之躬化”③。因家人身化文王之德，故文王才能由内而外行化成“二南”之业，“二南”之业实则亦由文王之化而来。

但《诗序》并未如此突显文王之化，而多贯之以“后妃之本”“后妃之志”“后妃之化”等表述，因而朱子在《辨说》屡为文王的突显申说。如《序》云：“《桃夭》，后妃之所致也。不妒忌，则男女以正，婚姻以时，国无鳏民也。”朱子辨之：“《序》首句非是。其所谓‘男女以正，婚姻以时，国无鳏民’者得之。盖此以下诸诗，皆言文王风化之盛，由家及国之事。而《序》者失之，皆以为后妃之所致，既非所以正男女之位，而于此诗又专以为不妒忌不功，则其意愈狭，而说愈疏矣。”可见在朱子处，此类《序》之失只因专言后妃，而未明文王；而当《诗序》论及文王之化，朱子则肯定之。如《汉广》篇，《序》云：“《汉广》，德广所及也。文王之道被于南国，美化行乎江、汉之域，无思犯礼，求而不可得也。”朱子辨之：“此诗以篇内有‘汉之广矣’一句得名，而《序》者谬误，乃以‘德广所及’为言，失之远矣。然其下文复得诗意，而所谓文王之化者尤可以正前篇之误……”④《汉广序》因言及“文王之道被于南国”，故朱子以之为得诗意，并认为其可正前篇（《桃夭》《兔罝》）之误。朱子彰显文王之化的努力，不仅表现在其对“二南”的解释中，也呈现在其对“二南”《诗序》的批判之中。

文王作为圣人，在程朱语脉中，圣人不仅是先觉者，可启发后觉者，同时也是学之典范，后觉者化其德而能端正性情。因而，朱子于“二南”中着力彰显文王之化，力辨《诗序》专言后妃之失，突显文王之主体性，这不仅是“天理”如何归之文王的回答，也是文王之为圣人在现实层面的体现。另外，“二南”均因被文王之化，故其地能革其淫乱之俗，以礼自守，其诗亦表现为端正恭敬，学者读之也可得性情之正，学以成圣。相较之下，“郑卫”之地未被文王之化，旧俗未除，其乐皆为淫声，因而，学者若不警戒之，则难以端正性情，甚至使善之本性为人欲所遮。

三、性情之正：淫诗说的背后指向

在朱子看来，《诗》有好坏邪正之分：“《易》有个阴阳，《诗》有个邪正，《书》有个治乱，皆是一直路径，可见别无峣崎。”⑤只有“正”的《诗》才能兴起善意，使得其性情之正；而“邪”的

① ［宋］朱熹：《诗集传序》，朱杰人主编：《朱子全书》第 1 册，第 351 页。
② ［宋］朱熹：《诗序辨说》，朱杰人主编：《朱子全书》第 1 册，第 355 页。
③ ［宋］朱熹：《诗序辨说》，朱杰人主编：《朱子全书》第 1 册，第 355 页。
④ 上述引文均出自《诗序辨说》一文，参见［宋］朱熹：《诗序辨说》，朱杰人主编：《朱子全书》第 1 册，第 358 页。
⑤ ［宋］朱熹：《朱子语类》卷 11，朱杰人主编：《朱子全书》第 14 册，第 345 页。

《诗》，则会令“自家心下如着枪”般警醒。如此看来，若对“邪”的《诗》无所辨别，又有何影响？由此角度切入朱子对淫诗——“邪”的《诗》之代表的批驳，亦可更好理解朱子之深意。

朱子对淫诗的批驳，主要集中于“郑卫”之风；朱子辨说淫诗，又主要从“思无邪”的定位出发，以“郑声淫”为中心展开“雅郑邪正”之辨。在诸多淫诗的批驳中，朱子对《鄘风·桑中》篇的批评较为集中而激烈，如《诗序辨说》中对于《诗序·桑中》的长达一千多字的辨说、文集中《读吕氏诗记桑中篇》等。因而，下文结合朱子对《桑中》篇的批评，重新审视朱子的淫诗说。

《诗序》云：“《桑中》，刺奔也。卫之公室淫乱，男女相奔，至于世族在位，相窃妻妾，期于幽远，政散民流而不可止。”[①]《诗序》认为，《鄘风·桑中》属刺诗，讽刺因卫国王室的淫乱而导致的政治散乱和人民流奔，其要旨在于表现对王室淫乱之讥刺。然而，朱子并不如此看待。

朱子言：“此诗乃淫奔者所自作。”[②] 朱子认为，《桑中》之旨并非“刺奔”，《桑中》是淫奔者所自作，这便把淫诗的作者确定为淫奔之人。淫诗的作者为谁？这是朱子审视淫诗首先面对的问题，因它直接涉及朱子如何看待淫诗之“美刺”问题。针对当时流行的一种观点，朱子否定之：“或者以为刺诗之体，固有铺陈其事，不加一辞，而闵惜惩创之意自见于言外者，此类是也。岂必谯让质责，然后为刺也哉！此说不然。”[③]“或者以为”，并非一定要表现为“谯让质责”才为“刺诗”，直述其事亦可呈现为“刺诗”。这里的“或者以为”也或为当时社会一种普遍流行的观点。此观点存有两个预设：其一，作“刺诗”之人与“刺诗”所刺之人不是同一个人，即淫诗的作者不是诗所要讽刺之人；其二，所刺之人对于自己所行之恶事有自觉性，能够反省自己的恶行。

朱子显然不同意此种看法，认为：

夫诗之为刺，固有不加一辞而意自见者，《清人》、《猗嗟》之属是已。然尝试习之，则其赋之之人犹在所赋之外，而词意之间犹有宾主之分也。岂有将欲刺人之恶，自为彼人之言，以陷其身于所刺之中，而不自知也哉！其必不然也明矣。又况此等之人，安于为恶，其于此等之诗，计其平日固已自其口出而无惭矣，又何待吾之铺陈而后始知其所为之如此，亦岂畏吾之闵惜而遂幡在遽有惩创之心邪！以是为刺，不唯无益，殆恐不免于鼓之舞之，而反以劝其恶也。[④]

朱子分两层反驳“或者以为”的观点：第一，从诗篇表达的诗义来看，“其赋之之人犹在所赋之外”，同时词意间仍有宾主之分，作诗之人自不会以讥刺的心态写所敬之“主”，因而，《序》说所刺之人与诗之作者应是同一人，即淫诗的作者为淫佚之人；第二，《诗序》所指的诗篇中所刺之人安于平日所行，没有反省之意识，因而对于记载自己之恶行的诗篇也不会有惩创之心。因此朱子认为将这类诗定位为刺诗，并不能起到“劝善”的目的，反而只会“劝恶”；也可见，朱子将淫诗定位为淫佚之人所自作，其背后还本着诗于学者可劝善惩恶的关怀，此也是朱子认可的诗之用。

郑卫之风多淫诗者所作，对于《诗大序》“故变风发乎情，止乎礼义”及夫子所言“诗三百，一言以蔽之，曰思无邪”之说，朱子也当重做解答。朱子认为所谓“止乎礼义”者，仅指《柏舟》《绿衣》《泉水》等部分诗篇，并非“三百篇”皆“止乎礼义”[⑤]。“……然此言亦其大概有如此者，其放逸而不止乎礼义者，固已多矣。”[⑥] 所谓“止乎礼义”也只是“大概有如此者”。由此，也并非“三百篇”皆能够“思无邪”了，“只是‘思无邪’一句好，不是一部《诗》皆‘思无邪’”[⑦]。同

① ［宋］朱熹：《诗序辨说》，朱杰人主编：《朱子全书》第 1 册，第 364 页。
② ［宋］朱熹：《诗序辨说》，朱杰人主编：《朱子全书》第 1 册，第 364 页。
③ ［宋］朱熹：《诗序辨说》，朱杰人主编：《朱子全书》第 1 册，第 364—365 页。
④ ［宋］朱熹：《诗序辨说》，朱杰人主编：《朱子全书》第 1 册，第 365 页。
⑤ ［宋］朱熹：《诗序辨说》，朱杰人主编：《朱子全书》第 1 册，第 365 页。
⑥ ［宋］朱熹：《诗传纲领》，朱杰人主编：《朱子全书》第 1 册，第 345 页。
⑦ ［宋］朱熹：《朱子语类》卷 80，朱杰人主编：《朱子全书》第 17 册，第 2734 页。

时，“非以《桑中》之类亦以无邪之思作之也”，“思无邪”不是指作诗者都以“无邪之思”作诗，即“三百篇”之作者其思乃有邪有正。既然作者之思有邪有正，那么所谓的“思无邪”则主要针对读者而言。“孔子之称‘思无邪’也，以为《诗》三百篇劝善惩恶，虽其要归无不出于正，然未有若此言之约而尽者耳，非以作诗之人所思皆无邪也。”① “三百篇”均对读者劝善惩恶，因而所谓“思无邪”，也只是指读诗之人要思无邪，从而使得读诗者能够“归于正”，这才是夫子提出“思无邪”最重要的目的。可见，朱子对于“思无邪”的重新界定，也在为《诗》对学者的劝善惩恶和端正性情的功用作辨说。一如《论语集注》所言：“凡《诗》之言，善者可以感发人之善心，恶者可以惩创人之逸志，其用归于使人得其性情之正而已。”②

此外，朱子对“《诗》三百篇，皆雅乐也”及“凡百篇，孔子皆弦歌之”等古老说法也重作界定。“雅乐”，指大小“二雅”，它同“二南”及《颂》均可用于祭祀朝聘；而像《郑风》《邶风》《鄘风》及《卫风》等“郑卫”之乐，并非“雅乐”，而是“里巷狭邪之所歌”，不能用于宗庙朝廷之中。他又推测夫子存“郑卫之乐的缘由”，“夫子之于《郑》、《卫》，盖深绝其声于乐以为法，而严立其词于诗以为戒”。可见朱子区别“雅乐”与“郑乐”的标准之一，也应是夫子“郑声淫”之说。

“郑声淫”的提法来自《论语·阳货》：“放郑声，远佞人。郑声淫，佞人殆。”“恶郑声之乱雅乐也，恶利口之覆邦家者。”“雅乐”是一种正乐，中正平和，符合礼法；“郑声之乱雅乐”，应指“郑声”扰乱此种中正平和之礼乐秩序。故而，在夫子的语境中，“郑声淫”之“淫”，并非指情欲上之淫乱，而是指其对礼乐的一种扰乱。如夫子言“《关雎》乐而不淫，哀而不伤”，此处的“淫”是过度的意思。因而，“郑声淫”应指“郑声”所表现的内容，超越了“郑声”所本有的礼法界限。

但朱子以道学家的道德感来界定“淫”，认为“郑声淫”指情欲之淫乱。这样，朱子对时人的“《三百篇》皆雅乐也”及“桑间、濮上之音”的论说便须重作界定。至于为何夫子仍存“郑卫之乐”，朱子认为这是夫子想以之“为法”，“如圣人固不语乱，而《春秋》所记无非乱臣贼子之事，盖不如是无以见当时风俗事变之实，而垂监戒于后世，故不得已而存之，所谓道并行而不相悖者也”。

可见朱子审视淫诗，其旨在于申明《诗》对于学者劝善惩恶、端正性情的功用。淫诗，无疑属于《诗》之邪者，并不能启迪人之善心。学者只有以之为戒，时时自我提撕，以无邪之思读《诗》，才能通过读《诗》来端正性情。

由上所析，朱子着力彰显文王之化、辨驳淫诗之非的思想根据清晰可见。朱子解《诗》，文王乃作为圣人存在，不仅“生有圣德”，是先知先觉之圣人，也是无过之人，既是德化的象征，又是学之典范。“二南”因被其化，故均得其性情之正。“郑卫之地”未被其化，旧俗未改，其人亦未能端正性情，故其诗也多淫诗，学者只有警戒于此，才能通过学《诗》端正己之情性。因而，在朱子彰显文王之化、批驳淫诗的背后，始终贯穿着程朱一脉“圣人之学”的美好理想。圣人之心纯乎天理，可学而至，圣人与凡人其性本善，但凡人因受私欲之蔽性有不正，“学”可得其性情之正，复归于善，以至成圣。而《诗经》作为当时士人共同学习的经典之一，通过经典的重新解释，朱子在经典中为士人们重新树立起这一共同理念，这不仅凝聚起了士人共同体，同时亦为教化基层民众做好了铺垫。

（责任编辑　杨海文）

① ［宋］朱熹：《读吕氏诗记桑中篇》，朱杰人主编：《朱子全书》第 23 册，第 3371 页。
② ［宋］朱熹：《四书章句集注》，第 53 页。

王船山论法治与政治权威的互动

彭传华

【摘要】船山学研究史上，关于船山是“人治论者”还是“法治论者”一直聚讼不已，其中的关键在于没有把握理解船山法治思想的钥匙，即法治与政治权威的互动。船山法治思想中的一个非常重要的内容就在于船山认识到了法治与政治权威之间互动的关系。这一认识主要体现在三个方面：第一，船山声称“任人任法，皆言治”，揭示了政治权威与法治的辩证联接；第二，船山主张“法者非必治，治者其人也”，强调了政治权威在法治中的重要作用；第三，船山宣扬“法善以待人，则人之失者鲜矣”，凸显了良法对于制约政治权威的重要性。全面、完整、准确地把握这三个方面的内容才是正确理解船山的法治思想的关键，而不应该各执一端、莫衷一是。

【关键词】王船山；法治；政治权威；启蒙

中图分类号：B249.2　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2017）01－0156－05

作者简介：彭传华，江西遂川人，哲学博士，（杭州 310058）浙江大学哲学系博士后流动站工作人员，（杭州 310018）浙江财经大学伦理研究所教授。

基金项目：中国博士后科学基金面上资助项目“王船山政治思想的历史地位与历史贡献研究”（2014M551767）；中国博士后科学基金特别资助项目“王船山与近代政治思想的转型研究”（2015T80633）

出于对人治和法治的不同理解以及对船山学术主旨的不同把握，许多学者围绕船山是主张人治还是主张法治展开了旷日持久的争论：一派是以陈远宁、张怀承为代表的力主船山为“人治论者”；一派是以邓潭州、萧萐父、许苏民为代表的力主船山为“法治论者”。陈远宁的观点是：“在‘人治’与‘法治’的问题上，他（指船山，引者注）的基本倾向是继承儒家强调圣君贤相的‘人治’观点的，而他的新特点则主要在于，更加明确地运用了‘任人’与‘任法’的概念，并对之作了具体阐发，同时把‘法治’提高到更高的地位，在一定程度上把传统儒家过分突出‘人治’，以为‘法治’应完全从属于‘人治’的观点改造、发展为‘人治’为主，‘法治’为辅的观点。”① 出于对“治惟其人，不惟其法”② 一句的理解，张怀承认为：“王夫之得出结论，治国安邦、经世济民主要并非依赖于法，而是依赖于人。”③ “从根本上说，法律依靠人制定、修改、执行，是人的某种意志的反映，故法治实际上就是人治，或确切地说，是人治理国家的一种方式。基于这种认识，王夫之提倡人治，反对‘任法而不任人’。”④ 张怀承的这种说法值得商榷，依他之见，人类社会决不存在“法治”这一统治类型，因为所有的“法治”归根结底都是“人治”。其实费孝通早已明言：“法治的意思并不

① 陈远宁：《中国古代政治观的批判总结——王船山政治观研究》，长沙：湖南人民出版社，1992 年，第 83 页。
② ［清］王夫之：《读通鉴论》卷 20，《船山全书》第 10 册，长沙：岳麓书社，1996 年，第 755 页。
③ 张怀承：《王夫之评传——民族独立自强之魂》，南宁：广西教育出版社，1997 年，第 62 页。
④ 张怀承：《王夫之评传——民族独立自强之魂》，第 63 页。

是说法律本身能统治，能维持社会秩序，而是说社会上人和人的关系是根据法律来维持的。法律还得靠权力来支持，还得靠人来执行，法治其实是‘人依法而治’，并非没有人的因素。”① 张氏的理解忽视了法治中人的因素和人的作用。与陈远宁、张怀承持不同观点的是，邓潭州认为“王船山是倾向于法治的”②。萧萐父、许苏民也承认“在 17 世纪中国的历史条件下，王夫之不可能对‘法治’与‘人治’的学理辨析得很清楚”，但又认为“王夫之对‘虚君共和’的向往，‘使有君而若无’，实质上就是主张实行法治”，肯定船山“在论及法律的诸多方面是突破了特权人治传统的局限的”，认为船山许多见解和主张都能反映“现代法治重在防止官员犯罪、法律至上和以人道的方式对待罪犯的基本精神，从而与特权人治的专制暴政划清了界限”③。

笔者不揣冒昧，发表浅陋之见，求教于方家。笔者发现两派论者的观点之所以大相径庭，除了对于明清之际思想家的社会历史地位理解有别，对于船山思想之主旨把握不同，对于诠释方法运用各异等重要原因之外，另一个很重要的原因在于对“任人”与“任法”的不同理解，尤其对于“治惟其人，不惟其法”一句的理解存在严重的分歧。张怀承认为：“法律只是一些条款。从根本上说，它由人制定，由人执行。法律虽好，执非其人，则只能成为人们行为的桎梏，将被歪曲、滥用。”④ 这种说法忽视了法律的积极意义，未能充分挖掘“然法之不善，虽得其人而无适守，抑末由以得理，况乎未得其人邪”⑤ 的丰富内蕴。萧萐父、许苏民对于“治惟其人，不惟其法”以及类似的言论未能进行具体的解释，而是以“四百年前的王夫之不可能把人治与法治的界限划得很清楚，又有什么奇怪”⑥ 之语回避了对这个问题的回答。如果不对此做出正面回答的话，很难反驳那些主张船山为“人治论者”的论调。其实理解这一难题的关键在于揭示船山能够注意到法治与政治权威之间互动的关系，而不单纯地将二者视为截然对立的紧张关系。王船山论法治与政治权威的互动主要包括以下三个方面的内容：

一、“任人任法，皆言治”——政治权威与法治相结合

明清之际，围绕着“人治”与“法治”、“任人”与“任法”等话题展开了热烈的讨论。吕坤说：“任人不任法，此惟尧、舜在上，五臣在下可矣。非是而任人，未有不乱者。”⑦ 顾炎武非常赞同杜元凯解《左传》的一句话：“法行则人从法，法败则法从人。”⑧ 黄宗羲则说“论者谓有治人无治法，吾以谓有治法而后有治人”⑨；倘有是法，“其人是也，则可以无不行之意；其人非也，也不至深刻网罗，反害天下。故曰：有治法而后有治人”⑩，将任人任法理解为先后关系。对于其时有识者关于治人治法的不同主张，最方便的解释是对于所谓“治法”界定的不同。但事实上，差异并没有那么大。黄氏《原法》之“法”，固然也包括根本大法，由其表达看也未必不包括制度规章、科条律令。张灏说：“宋明儒者所谓的‘治法’，不仅限于有关官僚政体的制度规章。它是指所有的外在客观的规章制度，不论后者是否与官僚制度直接有关。”⑪

---

① 费孝通：《乡土中国 生育制度》，北京：北京大学出版社，1998 年，第 48 页。
② 邓潭州：《王船山传论》，长沙：湖南人民出版社，1982 年，第 241 页。
③ 萧萐父、许苏民：《王夫之评传》，南京：南京大学出版社，2002 年，第 417、418 页。
④ 张怀承：《王夫之评传——民族独立自强之魂》，第 62 页。
⑤ ［清］王夫之：《读通鉴论》卷 19，《船山全书》第 10 册，第 700 页。
⑥ 萧萐父、许苏民：《王夫之评传》，第 417、418 页。
⑦ 《呻吟语》卷 5《治道》，［明］吕坤撰，王国轩、王秀梅整理：《吕坤全集》中册，北京：中华书局，2008 年，第 824 页。
⑧ ［清］顾炎武：《日知录·法制》，《顾炎武全集》第 18 册，上海：上海古籍出版社，2011 年，第 364 页。
⑨ ［清］黄宗羲：《明夷待访录·原法》，沈善洪主编：《黄宗羲全集》第 1 册，杭州：浙江古籍出版社，2005 年，第 7 页。
⑩ ［清］黄宗羲：《明夷待访录·原法》，沈善洪主编：《黄宗羲全集》第 1 册，第 7 页。
⑪ 张灏：《宋明以来儒家经世思想试释》，氏著：《幽暗意识与民主传统》，北京：新星出版社，2006 年，第 91 页。

其时最具思想深度的王船山，也为这一讨论氛围感染。与吕、顾、黄不同的是，他避免在治人/治法，任法/任人之间做非此即彼的选择，而是注意到了政治权威与法治的辩证联接，反对“任人”“任法”各执一端，他说：

任人任法，皆言治也，而言治者曰：任法不如任人。虽然，任人而废法，则下以合离为毁誉，上以好恶为取舍，废职业，徇虚名，逞私意，皆其弊也。于是任法者起而摘之曰：是治道之蠹也，非法而何以齐之？故申、韩之说，与王道而争胜。乃以法言之，《周官》之法亦密矣，然皆使服其官者习其事，未尝悬黜陟以拟其后。盖择人而授以法，使之遵焉，非立法以课人，必使与科条相应，非是者罚也。①

船山反对任人与任法各执一端的做法，认为二者必须结合而不可有所偏废，并分别指出了各执一端的不良后果：如果任人而废法，将导致“下以合离为毁誉，上以好恶为取舍，废职业，徇虚名，逞私意”的弊端；如果任法而不任人，将导致“申、韩之说与王道而争胜”的恶果，二者均不可取。另外，船山还从反面说明“任法而不任人”的危害：“治之弊也，任法而不任人。夫法者，岂天子一人能持之以遍察臣工乎？势且仍委之人而使之操法。于是舍大臣而任小臣，舍旧臣而任新进，舍敦厚宽恕之士而任徼幸乐祸之小人。其言非无征也，其于法不患不相傅致也，于是而国事大乱。”② 他认为治理国家的弊端在于只是依靠法律却不信任贤士，因为皇帝一人利用法令是不能操持治理好天下的，必须任用官吏执行法令。如果不任用贤士，而是任用小臣、新进、徼幸乐祸之小人，将导致国事大乱。

可见，由于船山注意到了法治与政治权威的互动关系，所以他针对“任人而废法”以及“任法而不任人”两种错误的观念，能够正确地指出这两种观念错误的根源在于割裂了“任法”与“任人”即法治与政治权威的辩证联接，只注意到两者之间的紧张关系，却未能注意到二者的互动关系，因此各执一端，难免收之东隅、失之桑榆。

二、“法者非必治，治者其人也”——政治权威在法治中的重要作用

船山宣称：“法者非必治，治者其人也。”③ 应该强调的是，“治者其人也”一句中的“人”主要是指政治权威，“法者非必治，治者其人也”的深意在于强调政治权威在法治中的重要作用。吕坤说：“无治人则良法美意反以殃民，有治人则弊习陋规皆成善政。”④ 船山说：“法不可以治天下者也，而至于无法，则民无以有其生，而上无以有其民。故天下之将治也，则先有制法之主，以使民知上有天子、下有吏，而己亦有守以谋其生。”⑤“天下将治，先有制法之主，虽不善，贤于无法也。”⑥“人而苟为治人也，则治法因之以建。”⑦ 船山反复说明政治权威在法治中的重要作用，其中重要的一个方面是“天下将治，先有制法之主”，法律和制度最初即是由政治权威制定的，然后也需要人甚至是普通的人进行操作。正如密尔所说：“政治机器并不自行运转。正如它最初是由人制成的，同样还须由人，甚至由普通的人去操作。它需要的不是人们单纯的默认，而是人们积极的参加……”⑧ 密尔此处所言之理与船山所说“法者非必治，治者其人也”之精义是相通的，二者有异曲同工之妙，说的

① ［清］王夫之：《读通鉴论》卷 10，《船山全书》第 10 册，第 397 页。
② ［清］王夫之：《读通鉴论》卷 6，《船山全书》第 10 册，第 234、235 页。
③ ［清］王夫之：《读通鉴论》卷 19，《船山全书》第 10 册，第 700 页。
④ 《呻吟语》卷 5《治道》，［明］吕坤撰，王国轩、王秀梅整理：《吕坤全集》中册，第 821 页。
⑤ ［清］王夫之：《读通鉴论》卷 30，《船山全书》第 10 册，第 1152 页。
⑥ ［清］王夫之：《读通鉴论》卷 30，《船山全书》第 10 册，第 1153 页。
⑦ ［清］王夫之：《读通鉴论》卷 11，《船山全书》第 10 册，第 422 页。
⑧ ［英］J. S 密尔：《代议制政府》，汪瑄译，北京：商务印书馆，1982 年，第 7 页。

就是好的制度和法律离不开人的运作和人的执行。

政治权威在法治中的重要作用，不仅体现在政治权威制定法律和制度并推动法治事业的发展，还在于政治权威在法治中的作用关系到国家的治乱。船山说：“即有不善之政，亦不能操之数十年而民无隙之可避。由此言之，不善之政，未能以久贼天下；而唯以不善故，为君子所争，乃进小人以成其事，则小人乘之以播恶，而其祸乃延。故曰：‘有治人，无治法。’则乱天下者，非乱法乱之，乱人乱之也。”① 在此，船山从反面强调政治权威在法治中的关键作用，揭示了政治权威的个人品质是法治事业成败的关键，政治权威如果个人道德修养不够、思想境界不高，可能利用手中的权力传播恶，此时将是法治的末日，也是国政的末日。正如余英时所说：“传统儒家‘有治人、无治法’的观念固然已失时效，但‘徒法不足以自行’终究是一条经得起历史考验的原则。制度离不开人的运作，越是高度发展的制度便越需要高品质的人去执行。”②

当然，仅有政治权威充分发挥自己在法治中的作用是不够的，要想实现真正的法治必须依靠社会全体成员的共同努力。正如梁启超所言：“儒家所谓人治主义者，绝非仅持一二圣贤在位以为治，而实欲将政治植基于‘全民’之上。荀子所谓‘有治人无治法’，其义并不谬，实即孔子‘人能弘道，非道弘人’之旨耳，如曰法不待人而可以为治也，则今欧美诸法之见采于中华民国者多矣，今之政，曷为而日乱耶?”③ 人治的精髓尚且不是一二圣贤在位者为治，而必须将政治植基于“全民”之上，况法治乎?

三、“法善以待人，则人之失者鲜矣”——强调良法对于制约政治权威的重要性

船山说：“法严而任宽仁之吏，则民重犯法，而多所矜全。法宽而任鸷击之吏，则民轻犯法，而无辜者卒罹血不可活。”④ 法宽而任鸷击之吏不如法严而任宽仁之吏，说明船山意识到执政者、“法律人”也必须有德有才，法治才能生长出来和运作下去。诚然，“如果在一个秩序良好的国家安置一个不称职的官吏去执行那些制定得很好的法律，那么这些法律的价值便被掠夺了，并使得荒谬的事情大大增多，而且最严重的政治破坏和恶行也会从中滋长”⑤。

英国的约翰·弥尔顿为新的理想社会——法治社会确立了一个基本目标：“法律永远是社会最高的权威。”⑥ 这就是法治的核心标准之一。对于政治权威来说，它具有双重的意义：其一，将法律奉为“国王”，足以限制和约束政治权威，政治权威只能是在法律之下而非法律之上的：其二，通过“法律至上”来维护甚至强化政治权威的权力和威信。要注意的是，“法律至上”并不是说忽视政治权威的作用，因为光有良法还不行，必须执行得好，才能建立一个真正的法治社会。杰斐逊因此特别指出：“一般来说，真实的情况是：法律好，而且执行得好，人民才会幸福，而法律制定得好，执行得好，是取决于制定及执行法律的人们是否聪明、正直。”⑦ 这里也包含两方面的含义：一方面，政府政策、制度和法律，对于一个国家的人们的品行、德性和才干的状况具有不可忽视的重大影响；另一方面，执政者、“法律人”也必须有德有才，其中包括法律方面的德性和才能，有力行法治的意志和决心，并且切实行动，法治才能生长出来和运作下去。

“法严而任宽仁之吏，则民重犯法，而多所矜全”说明船山充分认识到执政者、“法律人”必须

① ［清］王夫之：《宋论》卷8，《船山全书》第11册，长沙：岳麓书社，1996年，第192页。
② 余英时：《现代儒学的回顾与展望》，北京：三联书店，2004年，第185页。
③ 梁启超：《先秦政治思想史》，天津：天津古籍出版社，2003年，第101页。
④ ［清］王夫之：《读通鉴论》卷3，《船山全书》第10册，第120—121页。
⑤ ［古希腊］柏拉图：《法律篇》，《西方法律思想史资料选编》，北京：北京大学出版社，1983年，第24—26页。
⑥ ［英］约翰·弥尔顿：《为英国人民声辩》，何宁译，北京：商务印书馆，1958年，第70、71页。
⑦ ［美］梅利尔·D. 彼得森注释编辑：《杰斐逊集》上册，刘祚昌、邓红风译，北京：三联书店，1993年，第392页。

有德有才，法治才能生长出来和运作下去的道理。尤其重要的是，船山强调“治道之裂，坏于无法”①，并注意到良法对于政治权威的制约作用：“若夫吏人之得失，在人而不在法。然法善以待人，则人之失者鲜矣。”②“法善以待人，则人之失者鲜矣”是一个具有启蒙意义的法治命题，其丰富的寓意可以从两个方面进行诠释：一方面，“法善以待人，则人之失者鲜矣”，是从消极的意义上讲良好完善的法律可以有效约束政治权威，这是防止政治权威蜕化变质或腐败的重要机制；另一方面，“法善以待人，则人之失者鲜矣”，从积极的意义来讲，法治为政治权威展示其雄才大略、独创性和聪明才智提供了机制和空间。可以用新自然法学家富勒的观点来诠释船山“法善以待人，则人之失者鲜矣”的丰富思想蕴涵。富勒将通常意义上人们所指的道德（由“正确”“好坏”“公平”“正义”等原则和观念组成）称为外在道德，法律在内容上必须体现外在道德的观念。外在道德又可分为“义务的道德”和“追求的道德”：前者是低层次的、人类生存最起码的道德要求，社会生活本身要求人们必须履行这些义务的道德，必须用法律手段来禁止人们违反义务的道德；后者是高层次的、值得鼓励和称赞的道德要求，但不能用法律来要求人们达到这些美德。因此，富勒赞成法律在内容上必须体现义务的道德③，认为法律制度必须具备八个标准，这是法律的内在道德或者说是法律的合法性原则。这八个标准是：法律规则必须符合普遍性、公开性、明确性、内部协调性（法律规则不能相互矛盾）、可行性、稳定性、不溯及既往、立法与司法一致等。法律的内在道德实际上是对法律形式上的要求，满足这些要求将使道德上较好的法律更为可能，因此富勒将法律的内在道德又称为程序自然法④。船山所谓的“法善”虽然没有富勒所言之程序自然法有如此丰富的内涵，但船山论法治所强调法律的普遍性（“自天子始天下咸受裁”）、立法与司法一致（“罪者，因其恶而为之等”）等原则也与富勒所言之法律的内在道德旨趣相通。以这样的“善法”以待人，人将不会犯下什么错误，这就是“法善以待人，则人之失者鲜矣”的意思。富勒认为法律有内在道德（即程序自然法）和外在道德（实体自然法），而法律的内在道德不能为邪恶的目的服务。希特勒为了达到根除犹太人的目的，曾不止一次地制定溯及既往的法律，这就违背了法律的内在道德。这样就是恶法非法的道理。船山虽然不可能达到富勒的思想高度，但认识到“治道之裂，坏于无法”，强调良法之于法治事业甚至国家统治的重要性。他说：“法者非必治，治者其人也；然法之不善，虽得其人而无适守，抑末由以得理，况乎未得其人邪?”⑤ 其“法善以待人，则人之失者鲜矣”的思想内蕴逼近富勒。

综上所述，船山的高明之处在于他能够认识到任人（政治权威）与任法（法治）的互动关系。在船山那里，法治与政治权威的互动主要包括政治权威与法治的辩证联结、政治权威在法治中的重要作用、良法对于制约政治权威的重要性三个方面的重要内容，其实质即在承认法治的生成就是为了限制与约束政治权威的前提下，强调政治权威在法治中具有重要作用，强调政治权威之德行和才能往往关系到法治事业的兴衰成败，强调良法之于法治事业甚至国家统治的重要性。总之，笔者以为只有通过全面、完整、准确地把握王船山法治思想中的上述三个方面的内容，才能正确理解王船山法治思想之深意，避免不必要的争论和分歧。

（责任编辑　杨海文）

① ［清］王夫之：《读通鉴论》卷 27，《船山全书》第 10 册，第 654 页。
② ［清］王夫之：《读通鉴论》卷 2，《船山全书》第 10 册，第 110 页。
③ 何勤华主编：《西方法学流派撮要》，北京：中国政法大学出版社，2003 年，第 20 页。
④ 何勤华主编：《西方法学流派撮要》，第 21 页。
⑤ ［清］王夫之：《读通鉴论》卷 19，《船山全书》第 10 册，第 700 页。

现代哲学 1 2017
双月刊/2017年第1期(总第150期)/一月号
中文社会科学引文索引(CSSCI)来源期刊
中国人文社会科学核心期刊
全国中文核心期刊
理论粤军·教育部在粤人文社科重点研究基地建设资助项目

文本细节甄别、辨析与对马克思思想复杂性的理解 …… 聂锦芳 1
Fetischismus 及相关词在马克思著作中的话语变迁
…… 刘召峰 9
晚期马克思与“资本积累” ……［美］保罗·赞瑞巴卡/文 王成军/译 17
从马克思的正义批判看资本主义的二重性
——基于对“塔克尔-伍德命题”的反思 …… 徐 斌 巩永丹 27
重新审视马克思与海德格尔的会通 …… 马小虎 35

《一九五六年到一九六七年全国农业发展纲要》的历史地位
——基于国家工业化进程中农业生产力实现路径的分析 …… 郑有贵 43
《一九五六年到一九六七年全国农业发展纲要》的发布及其历史命运的考察
…… 徐俊忠 51
从《农业四十条》形成过程看国家管理层面的方法论分歧
——探寻别种重访历史和政治的可能性 …… 老 田 61

胡塞尔与舍勒：精神人格的结构分析与发生分析及其奠基关系问题 …… 倪梁康 73
道德是否需要形而上学的奠基?
——试论叔本华对康德的义务三命题的批判 …… 王 钰 91

“中庸的”无神论
——亚里士多德《伦理学》和《政治学》关于神及神事的论述初探 …… 罗晓颖 98
古希腊的宗教与艺术
——黑格尔对希腊精神的宗教哲学解读 …… 张云凯 105

弗雷格与怀疑论问题
——对概念文字的知识论辩护 …… 黄 敏 111
描述与主体
——开掘《逻辑哲学论》中的“语用”意识 …… 邹晓东 118

以性恶论说荀子的困境及其摆脱 …… 周炽成 126
荀子两心论辨正 …… 陈迎年 133
荀子王霸思想解析 …… 王天海 杨秀岚 142

朱子诗经学中的文王之化与淫诗说 …… 黄少微 150
王船山论法治与政治权威的互动 …… 彭传华 156

期刊基本参数：CN44—1071/B＊1985＊Q＊16＊160＊ZH＊P＊ ￥18＊1800＊19＊2017－1

MODERN PHILOSOPHY
No.1 2017 / General No.150 / January

CONTENTS

On the Close-reading of Marx's Texts and the Complexities of His Thoughts ····· *Nie Jinfang* 1
The Discursive Changes of *Fetischismus* and Related Words ····· *Liu Zhaofeng* 9
Late Marx and the "Accumulation of Capital" ····· *Paul Zarembka Trans. Wang Chengjun* 17
On the Duality of Capitalism from the Perspective of Marx's Critique of Justice: A Reflection on the "Tucher-Wood Proposition" ····· *Xu Bin Gong Yongdan* 27
Re-examining the Commonalities between Marx and Heidegger ····· *Ma Xiaohu* 35

The Historical Status of "The Outline of National Agriculture Development during 1956 – 1967": Based on the Analysis of the Path of Developing Agricultural Productivity in the Process of National Industrialization ····· *Zheng Yougui* 43
On the Publication of "The Outline of National Agriculture Development during 1956 – 1967" and Its Destiny ····· *Xu Junzhong* 51
Methodological Disputes over State Management Manifested in the Formation of "The Outline of National Agriculture Development during 1956 – 1967" ····· *Tian Liwei* 61

Husserl and Scheler: A Structural and Generic Analysis of Spiritual Person and Problems about Its Foundation ····· *Ni Liangkang* 73
Does Morality Need a Metaphysical Foundation: A Discussion of Schopenhauer's Critique of Kant's Three Propositions on Obligation ····· *Wang Yu* 91
The "Golden Way" of Atheism: Aristotle's Thoughts on Deity and Divine Matters in *Ethics* and *Politics* ····· *Luo Xiaoying* 98
Ancient Greek Religion and Art: Hegel's Interpretation of Greek Spirit from the Perspective of the Philosophy of Religion ····· *Zhang Yunkai* 105

Frege and the Problem of Skepticism: An Epistemological Justification of *Begriffsschrift* ····· *Huang Min* 111
Depicting and Subject : The Pragmatic Consciousness Implied in *Tractatus Logico-philosophicus* ····· *Zou Xiaodong* 118

The Dilemma of Interpreting Xun Zi from the Perspective of the "Innate Evil Thesis" and Some Possible Solutions ····· *Zhou Checheng* 126
A Rectification of Xun Zi's Concept of the Mind ····· *Chen Yingnian* 133
An Analysis of Xun Zi's Thoughts on Governance through Benevolence and Force ····· *Wang Tianhai Yang Xiulan* 142

Learning to Become a Saint: King Wen's Indoctrination and Erotic Poetry in Zhu Xi's Studies on the *Book of Poetry* ····· *Huang Shaowei* 150
On Wang Chuanshan's Theory of the Interaction between the Rule of Law and Political Authority ····· *Peng Chuanhua* 156