

马克思恩格斯为什么没能出版《德意志意识形态》？

——以 MEGA² 为基础

赵玉兰

【摘要】《德意志意识形态》是标志唯物史观诞生的重要著作。遗憾的是，这部著作在马克思恩格斯在世时并未出版。因此，马克思在《政治经济学批判》序言中所作的有关“两厚册八开本”未能在威斯特伐里亚出版的说明就成为困扰学界的历史之谜。本文通过对 MEGA² 第 III 部分即书信部分，特别是对他人在 1845—1847 年写给马克思恩格斯的书信的考证研究，基本重建了那段历史，从而揭开了这一历史之谜。这有助于学人更深刻地体会《德意志意识形态》的珍贵价值。

【关键词】《德意志意识形态》；MEGA²；季刊

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2017）03-0001-07

作者简介：赵玉兰，（北京 100872）中国人民大学马克思主义学院副教授。

基金项目：中国人民大学科学研究基金（中央高校基本科研业务费专项资金资助）项目“青年马克思思想新解读——以《马克思恩格斯全集》历史考证版第二版（MEGA²）为基础”（13XNJ025）

作为标志唯物史观诞生的代表性著作，《德意志意识形态》（以下简称《形态》）在马克思主义思想史上具有极其重要的地位。然而，众所周知，这部著作是以手稿形式流传下来的，马克思恩格斯在世时并未将其出版。如此重要的一部著作为什么没能出版？在马克思恩格斯完成的大量著作、文章和手稿中，相关的说明和论述寥寥无几。因此，我们通常只能满足于马克思在 1859 年《政治经济学批判》序言中所作的笼统描述：“当 1845 年春他（恩格斯——作者注）也住在布鲁塞尔时，我们决定共同阐明我们的见解与德国哲学的意识形态的见解的对立，实际上是把我们从前的哲学信仰清算一下。这个心愿是以批判黑格尔以后的哲学的形式来实现的。两厚册八开本的原稿早已送到威斯特伐里亚的出版所，后来我们才接到通知说，由于情况改变，不能付印。既然我们已经达到了我们的主要目的——自己弄清问题，我们就情愿让原稿留给老鼠的牙齿去批判了。”^①这段话可谓是关于《形态》的最著名的论述。然而，如果仔细推敲，我们会发现，尽管马克思清楚地说明了《形态》的写作历程和出版遭遇，但是关于出版失败的原因——“情况改变，不能付印”，却不免有些语焉不详，而把手稿交由老鼠的牙齿去批判更是不乏无奈的意味。那么，《形态》为什么没能出版？其中的细节究竟是怎样的？通过深入研究《马克思恩格斯全集》历史考证版第二版即 MEGA² 第 III 部分所收录的马克思恩格斯的书信，特别是他人写给马克思恩格斯的书信，我们基本实现了对那段历史的重建，从而得以揭开《形态》未能出版的历史之谜。

一、努 力

1845 年秋，马克思、恩格斯、莫泽斯·赫斯（Moses Hess）等人决定，共同对德国的青年黑格尔派和“真正的”社会主义者展开批判。这一批判所采取的形式是出版一份季刊，由马克思担任编辑，

① 《马克思恩格斯全集》第 31 卷，北京：人民出版社，1998 年，第 414 页。由于中文一、二版《马克思恩格斯全集》存在“威斯特伐里亚”和“威斯特伐利亚”两种译法，为统一起见，本文均采用“威斯特伐里亚”译法，包括引文。

在其中收录包括《形态》在内的著作和文章。在这一计划的酝酿过程中，他们开始积极寻找出版商和出资人。同年11月，赫斯特威斯特伐里亚的社会主义者、企业主尤利乌斯·迈耶尔（Julius Meyer）和鲁道夫·雷姆佩尔（Rudolph Rempel）达成初步协议，由后者出资出版这份季刊。^① 在此之后，约瑟夫·魏德迈（Joseph Weydemeyer）接手了协商工作，他成了在马克思恩格斯与迈耶尔、雷姆佩尔之间进行沟通、联系的中间人。

1846年2月，魏德迈从威斯特伐里亚来到布鲁塞尔，与马克思恩格斯密切交往。4月底，他从布鲁塞尔迁居威斯特伐里亚的希尔德舍，同他一起抵达希尔德舍的，还有《形态》的一部分手稿。正如马克思在1846年8月1日致出版商卡·弗·尤·列斯凯（C. F. J. Leske）的信中谈到的：“德国的几个资本家愿意出版我、恩格斯和赫斯特的一些著作……为了把我编辑的和恩格斯等人合写的著作的第一卷手稿安全地带过边界，这个朋友在布鲁塞尔一直待到5月份。”^② 马克思谈到的“这个朋友”正是魏德迈，而这部“著作”正是《形态》。需要注意的是，魏德迈在布鲁塞尔并没有如马克思所说的一直待到5月份，因为在抵达希尔德舍后，他马上从威斯特伐里亚发出了写给马克思的第一封信，而这封信的写作时间是1846年4月30日。

在这封信中，魏德迈就出版事宜谈了三点：首先，他请马克思尽快把其余的手稿寄过来，他认为这些手稿无论如何应该从他那里一并寄到印刷地。其次，他打算向迈耶尔提议，在荷兰的林堡成立一家股份制出版社，他认为这要比单个书商更容易承担风险。同时，魏德迈提到，如果自己申请到了荷兰公民权，那政府就不会拒绝给予他从事这一活动的许可，这就意味着他也可以参与到出版活动中。魏德迈建议马克思就这件事打听一下林堡的情况，因为按照德国的法律，少于20印张的著作都要接受审查，所以就出版小册子来说，这几乎是唯一可行的办法。最后，魏德迈询问马克思的经济状况如何，他强调迈耶尔很乐意在出版方面提供必要的预付款。^③ 在收到魏德迈的信特别是确认迈耶尔愿意提供预付款后，马克思便开始联系布鲁塞尔的书商卡·格·福格勒（C. G. Vogler）。后者在1846年5月9日给马克思来信，详细说明了由他担任发行商的条件。福格勒提出了两种方案：一种是统一按照集市收入的10%收费，承担寄送、打包、交货、兑现、代销等全部委托业务；另一种是根据不同的情况（如帐单的制作、包裹的打包寄送、被退书籍的拆包、外汇业务的兑现和协议等）分门别类收费。不管是哪一种方案，福格勒都建议最好从莱比锡发货。^④

福格勒提出的条件显然引起了马克思的兴趣。于是，5月中旬，马克思给魏德迈写了复信——这是现存的唯一一封马克思于1846年写给魏德迈的信，全面介绍了布鲁塞尔的出版进展情况。首先，关于其余的手稿，马克思谈到：“手稿你不久也会收到。第二卷差不多已经完成。第一卷的手稿一到（最好用两个邮包寄这些东西），殷切希望马上开始付印。”^⑤ 这里可以清楚看出《形态》包含两个卷次。魏德迈在4月带走的只是第一卷的一部分手稿，而马克思将很快把该卷的剩余部分寄出。就第二卷来说，它应该一直处于写作之中，既然马克思谈到它“差不多已经完成”^⑥，看来也会很快寄出。其次，关于在林堡成立出版社的想法，马克思婉转地指出，“对于出版小册子来说，也许是好的。20个印张以上的书籍最好在德国本土印刷”^⑦。由此，马克思一方面否决了魏德迈提出的在国外如荷兰成立股份制出版社的建议，另一方面亦引出了他新近找到的“一条门路”：“住在这里的福格勒可以

① 参见 *Marx - Engels Gesamtausgabe (MEGA²)*, Band III/2, Dietz Verlag Berlin, 1979, S. 248.

② 参见《马克思恩格斯全集》第47卷，北京：人民出版社，2004年，第382—383页。

③ 参见 *MEGA²*, Band III/1, Dietz Verlag Berlin, 1975, S. 532 - 533.

④ 参见 *MEGA²*, Band III/2, S. 188.

⑤ 《马克思恩格斯全集》第47卷，第369页。

⑥ 马克思在1846年8月1日致列斯凯的信中写到：“只是在那部著作的第二卷手稿绝大部分已经寄往德国以后，不久前那些先生才终于来信说，他们的资金另作他用，所以这件事一无所成。”（《马克思恩格斯全集》第47卷，第383页。）从下文可知，6月底雷姆佩尔致信马克思，请他另找列斯凯完成出版事宜。于是，马克思恩格斯在7月2日回信质问迈耶尔和雷姆佩尔关于出版一事的态度，并最终在7月9日收到迈耶尔的决裂信。由此可以推断，马克思最晚在6月底已把第二卷手稿寄往德国。

⑦ 《马克思恩格斯全集》第47卷，第369页。

承担全部的书籍发行业务，他在莱比锡有个经理人，这个人主要是推销禁书。书本身要在德国印刷。编者每次都作为出版者，就是说，‘作者自费出版’……福格勒在这里开发货单，书从印刷地点直接寄到莱比锡他的经理人那里。印刷地点当然不能在普鲁士。在每年复活节集市时，和福格勒结一次帐。”^① 马克思还向魏德迈逐字引证了福格勒提出的条件。他指出，只要迈耶尔同意福格勒的建议，就可以在普鲁士之外的德国任何一个地方启动印刷工作了。显然，马克思此时对《形态》的出版工作是充满信心的：一方面，出版的开端已经具备——迈耶尔会提供必需的资金，另一方面，出版的终端——价格合理的发行商也已找到，而作为中间环节的印刷活动只是一个技术性过程，无需操心。因此，整个出版活动的顺利完成似乎指日可待了。

然而，事情并没有如此顺利。就在马克思给魏德迈写复信的时候，后者在5月13日、14日分别写给恩格斯与菲利浦·沙尔·日果（Philippe – Charles Gigot）以及马克思的两封信姗姗而来。在致恩格斯与日果的信中，魏德迈谈到，他和迈耶尔再次致力于实现“两卷书的出版”。他们在四处寻找出版商，已经给例如汉堡的福格尔、基尔的宾索夫、德绍的某位书商写了信。值得一提的是，魏德迈提到，之前赫斯同迈耶尔拟定的条件有了一点调整，即“作者另外还可以分得三分之一的利润”这一条被划掉了。^② 这很可能是为了以更大的利润吸引书商的参与。如果说5月13日的书信仍然提供了一些积极信息的话，那么在5月14日写给马克思的信中，魏德迈虽然一方面仍然在强调积极方面，即他希望出版事宜能够尽快取得好的结果，这样一来，承担这两卷书出版事宜的人自然可以承担马克思计划完成的《政治和国民经济学批判》^③ 的出版工作。但在另一方面，他却抛出了一个坏消息，即迈耶尔和雷姆佩尔目前均处于财政危机之中：迈耶尔刚刚购买了一座炼铁厂，需要投入大笔资金；雷姆佩尔在科隆新开了一家企业，资金紧张。^④ 可以想像，正在自信满满地给魏德迈回信的马克思收到这个消息时是何等的意外和不满：“我写到这里时，正好收到你给菲·日果和给我本人的那封信。恩格斯就坐在我旁边，就合作的部分答复你。坦率地说，你信传来的消息使我相当不快。”^⑤ 马克思的不快是有原因的，一方面他此时的经济状况已经非常糟糕，另一方面，这份计划中的季刊的其他编者的经济状况也很不好，特别是贝尔奈斯^⑥，马克思当时正在为他筹措资金以应付各种债务。

魏德迈5月14日的来信为《形态》最终的出版失败埋下了伏笔。1846年6月11日，魏德迈给马克思写了回信。他在信中首先谈到，自己已经紧急通过迈耶尔给贝尔奈斯寄去了150法郎的汇票，以解后者的燃眉之急。然后，魏德迈再次强调了迈耶尔的经济困境：“眼下，迈耶尔完全不可能支付这样一笔数目。他自己经常要如此艰难地维系他的新企业，以至于我都能非常确定地对此予以说明。请一定相信我，亲爱的马克思，如果迈耶尔能够做到，他会毫不犹豫地帮助你。”^⑦ 既然迈耶尔已经不能指望，魏德迈便把希望转向了福格勒：“福格勒的建议看起来非常不错；我们要在普鲁士之外有一个印刷点。一旦你把手稿的开头寄过来，启动印刷就没有任何问题了。在目前的情况下，非常希望福格勒在他更有利的条件下承担更大部分的垫款。迈耶尔愿意为他的一切损失作担保……福格勒承担的垫款越多，事情就越有利。”^⑧ 显然，资金问题依然是目前面临的最大困难。魏德迈谈到，他会尽一切所能推动出版事宜的实现，前提是得到马克思的许可。然而，在出版资金很难弄到，福格勒又

① 《马克思恩格斯全集》第47卷，第370页。

② MEGA², Band III/2, S. 189.

③ 马克思在1845年2月与出版商列斯凯签订《政治和国民经济学批判》的出版合同，1847年2月列斯凯取消了合同，而马克思最终也没有完成这部著作。

④ MEGA², Band III/2, S. 193.

⑤ 《马克思恩格斯全集》第47卷，第370页。

⑥ 贝尔奈斯从他的《论刑事和刑法》的手稿中摘编了一篇文章，马克思打算把它收录在当时正与威斯特伐里亚出版商商议的季刊中。因此，贝尔奈斯也是季刊的编者之一。

⑦ MEGA², Band III/2, S. 225.

⑧ Ebenda.

根本不能承担任何费用的情况下^①，事情会如何发展呢？

二、决裂

魏德迈确实没有放弃季刊的出版事宜，在迈耶尔和雷姆佩尔出现资金困难的情况下，他仍在不断奔走，积极争取，并再次成功说服迈耶尔支持季刊第一卷的出版事宜。与此同时，魏德迈仍然记挂着处于经济困境中的马克思。6月19日，魏德迈写信告诉马克思，不久之后雷姆佩尔会给他寄去200—300法郎。“这是党的资金；你只要把它们看作预付款就好。等之后你的境况好些时，你可以再次把它们拿出来供人支配，以便按照党的利益进一步使用它们。但是你暂时先用着，它们至少将把你从首要的、压迫最大的困境中解救出来。”^②6月下旬，魏德迈迁往迈耶尔居住的地方——奥斯纳布吕克的贝克罗德，从而有更多机会与迈耶尔见面、协商。然而，事情的发展却急转直下。7月上旬，迈耶尔和雷姆佩尔同马克思恩格斯彻底决裂了。7月9日，迈耶尔致信马克思恩格斯，宣布不再与季刊的出版活动有任何关系：

我刚刚通过我在比雷菲尔德的朋友雷姆佩尔，收到了你们本月2日的来信，它请求即刻给你们作出答复。

我能够作出简要的说明，这之所以可能，是因为你们的举止方式没有给我任何动机，来追溯一件有别于商业事务的事情。你们的主要错误首先在于，你们认为，雷姆佩尔和我同赫斯缔结了一项交易。事实并非如此。雷姆佩尔和我都不是书商。只是出于帮忙，我们才许诺说，如果相关的谈判将使我们能够作这件事，那我们就尽力把一份季刊的第一卷付诸印刷。但是，我们在没有保证我们将自己出版这一著作的情况下，特别提供了赫斯所期望的预付款。我们不能做别的事情。由于我们对书业的状况一无所知，所以我们也不能承担丝毫责任。这是对赫斯说的话。赫斯只是带着我们的这一承诺才启程离开的，他想汇报谈判的进展，之后再相互协商进一步的规定。

按照这一约定，我就这件事给赫斯写了几封信，你们从中错误地读出了一种扩大的责任。从随信附寄的赫斯在5月17日写的信你们自己就能推断出，情况并非如此。我已经给其中的相关话语划了线。你们从这封信同样能够推断出，你们对我们的沉默无声所作的谴责也是没有道理的。赫斯一个人和我们进行了商谈，我们已经把必要的信息通知了他，而他已经在5月17日确证，出版的事情“结束了”^③。如果说在经历了这些事情之后，我后来还向魏德迈就季刊的第一卷作出保证，那么这之所以发生，同样只是出于帮忙，因为魏德迈看起来很关注这件事情。

你们可以从附信推断出雷姆佩尔对此事的看法。如果帮忙和牺牲只能得到这样一种承认——正如在此事中那样，从中还会引出新的责任，那么我对这两者均不再有兴趣，并且在此声明：我，由于我提出的出版第一卷的保证也不被接受，所以从今天起，我不想与这整件事情再有任何瓜葛。^④

可以想像，马克思恩格斯在7月2日给雷姆佩尔写的信必定颇具火药味，所以才引来迈耶尔同样颇具火药味的回复。然而，我们不免好奇，是什么促使马克思恩格斯绕过中间人魏德迈，直接给雷姆佩尔和迈耶尔写信，而且写了那样一封言辞激烈的信呢？

事实上，这一切都肇始于魏德迈在6月19日给马克思写的信。如前所述，魏德迈在这封信中告诉马克思，雷姆佩尔不久将给他寄去200—300法郎。然而，魏德迈的好意并没有换来马克思的认可与感激，反而引起了他的强烈反感。马克思立即给魏德迈写信，表达了心中的不满之情。尽管这封信没有流传下来，但是通过现存的魏德迈在6月28日为该信所写的复信，我们完全可以反观马克思的想法。

在这封几乎一半篇幅都是在作解释的复信中，魏德迈在一开头就告诉马克思，这封信把他“置

① Ebenda, S. 289.

② Ebenda, S. 231.

③ 赫斯在5月17日致迈耶尔的信中写到：“亲爱的迈耶尔！我就认为，肯定有什么事情妨碍了你写信。不过，令我非常高兴的是，我现在知道事情的进展了。如此说来，出版在没有开始前，就已经结束了……”参见MEGA², Band III/2, S. 828.

④ Ebenda, S. 243.

于不小的窘境之中”^①。接下来，魏德迈便对马克思做出了详细的解释。首先，他谈到，自己确实在最近的信中提出要采取行动，以缓解马克思的经济困境。但他并不能组织教堂募捐，而是只能向熟人，向党内的人筹钱。其次，魏德迈指出，马克思随时可以返还这笔钱，以使它用于符合党的利益的事情。但他强调，自己并没有因此把马克思和卡尔·格律恩或别的什么人等同起来。再次，魏德迈请马克思千万不要把这笔钱看作是施舍，相反，这是党内的人用来帮助他们的开路先锋摆脱困境的。第四，虽然魏德迈为自己使马克思陷于求助于迈耶尔、雷姆佩尔的境地而表示歉意，但他坚持认为，马克思必须使用雷姆佩尔提供的这笔钱，必须首先保证自己和家人的生活安好。最后，魏德迈强调，迈耶尔虽然四处书信联系出版商，但均未提及马克思和恩格斯的姓名。只是在出版商们没有回音的情况下，魏德迈在同基尔的宾索夫联系时，才提到了二人的名字。^②

魏德迈的回复已经充分反映了马克思的态度。显然，马克思对魏德迈替自己向迈耶尔、雷姆佩尔借钱深感不快。首先，马克思对这两个人极为反感。因为正是他们，时而宣称支持季刊的出版，时而宣称存在经济危机，时而又同意支持第一卷的出版，这种摇摆不定、反复无常令马克思深感厌恶。这种厌恶本身就决定了他本人不可能同这些人有任何私人的经济纠葛。其次，马克思对这笔钱性质的认识完全不同于魏德迈。在他看来，它根本不能被简单地视为党内同志的雪中送炭，而纯粹就是迈耶尔、雷姆佩尔对他的救济与施舍，换句话说，是他本人，马克思，向他们的乞讨。因此，马克思是决不允许自己接受这笔钱的。最后，马克思或许对这整件事情的肇始者——魏德迈最为不满，因为正是他的自作主张、擅自行事——他俨然是马克思的代言人——使马克思陷入极为被动的境地。可以想像，魏德迈6月19日的来信让马克思感到何等的郁闷、恼火甚至愤怒。然而几天之后，一件更具刺激性的事情发生了，它直接成为马克思恩格斯同迈耶尔、雷姆佩尔决裂的导火索。

6月29日，雷姆佩尔给马克思写来一封短信，声称自己受魏德迈的委托，给马克思寄去180法郎，同时写道：“手稿的印刷应将如何进行，我真的不知道，因为从四面八方来的都是坏消息。在我看来，最好还是让在达姆施塔特的列斯凯完成印刷。他还能够在‘自费出版’的公司出版这些东西。请您自己给他写信……”^③ 这封信一定让马克思怒发冲冠了，因为短短几行字中包含的两个消息，一个比一个令人愤怒。首先，就这笔钱来说，我们知道马克思本来就不愿意接受，而眼下却要必须接受了。然而，同第二个消息相比，这一个已经不算什么了。雷姆佩尔表面上轻描淡写地说最好由列斯凯完成印刷和出版事宜，但这实际上已经让他本人和迈耶尔成功地全身而退。它清楚地表明迈耶尔和雷姆佩尔要甩掉季刊，甩掉马克思恩格斯这个“包袱”了。从一开始的大力支持，到中途的“有心无力”，再到重新支持第一卷的出版，直至如今的高高挂起，迈耶尔和雷姆佩尔的出尔反尔足以使马克思恩格斯出离愤怒了。可以想象，正是在这种情况下，二人未经过魏德迈，直接给雷姆佩尔写信，质问他同迈耶尔的立场和态度，由此才引出了7月9日迈耶尔写的那封强硬而冰冷的决裂信。

三、探 因

就在迈耶尔寄出决裂信的两天后，雷姆佩尔也写信给马克思宣告决裂。在这封信中，雷姆佩尔首先不无讽刺地写道，他已经收到了马克思寄回的汇票。他只是很奇怪马克思为何不把这笔小钱转寄给急需用钱的贝尔奈斯。^④ 看来，刚直的马克思在收到雷姆佩尔的汇票后，直接原封不动地把它退回了。这已然表明马克思恩格斯确实同迈耶尔和雷姆佩尔彻底决裂了。接下来，雷姆佩尔冷冷地说明了他和迈耶尔的立场：“我们并没有就出版达成任何约束性的东西，而是只是在赫斯先生急切的请求下，我们才决定，这些东西可能由我们在这里出资付印。我让赫斯考虑，无论如何，先求助一个书商

^① Ebenda, S. 233.

^② Ebenda.

^③ Ebenda, S. 238.

^④ Ebenda, S. 245.

要更好些，只有在所有的措施都没有成果的情况下，才尝试这条路。对此，赫斯答复说，在对列斯凯采取了措施之后，您在书业方面没有任何成果。我们在承担出版事宜上的助人为乐，我们迄今所做的种种努力，支付给赫斯的预付款——它来得正是时候，这些只是我们这一方的帮忙或者——如果您愿意的话——牺牲。您有理由因此而嘲笑我们，我们是慈善的大门。请您相信，我们将努力远离这些弱点。我已经成功地做到了这一点。迈耶尔至多可能把手稿寄回给你们。因此，可能的通信请你们直接写给尤利乌斯·迈耶尔先生，奥斯纳布吕克的贝克罗德炼铁厂主。我对当中间人没有丝毫兴趣。我参加出版事宜只是为了帮迈耶尔忙。您能够想到，我是不会从事书商生意的。”^①

显然，迈耶尔和雷姆佩尔都认为，马克思恩格斯给他们追加了原本不属于他们的责任。他们从未同最初的协商者——赫斯签订任何关于出版事宜的书面协议，他们只是出于“帮忙”而答应，在“必要”的情况下“可能”支付预付款，而不像马克思恩格斯认定的那样，他们应该作为出版商而履行其责任。于是，我们不禁要问，最初的协商究竟是怎样进行的？赫斯同迈耶尔和雷姆佩尔到底有没有达成协议？

其实，在收到迈耶尔的决裂信后，马克思恩格斯立即写信询问身在科隆的赫斯。^② 7月17日，赫斯回信详细说明了与迈耶尔和雷姆佩尔进行协商的过程。首先，他指出，他是和迈耶尔商定出版事宜的，当时在场的还有雷姆佩尔、吕宁（《威斯特伐里亚汽船》杂志编辑）、冯·德·纳默尔（赫斯的一个朋友）和书商海尔米希。其次，赫斯说明了同迈耶尔所商定的条件：迈耶尔和雷姆佩尔愿意以如下方式承担一份每卷超过20印张的季刊的出版工作：1. 提供资金；2. 在德国的一个邦——那里20印张以上的书籍免受审查——招募一个印刷工（不是出版商）；3. 这份季刊将以“作者自费出版”的形式面向公众和政府出版；4. 海尔米希承担寄送和核算事宜。再次，赫斯说明了稿费和利润的分配：刊物的出版人、作者或主编，也就是马克思、恩格斯和赫斯，将固定按照每印张三个金路易收取稿费，此外还可以获得三分之一的纯利润；纯利润的另三分之一归迈耶尔等人所有，最后三分之一用作业务资金。然而，赫斯补充说，所有这一切条件都是口头协商的，并没有达成书面协议。最后，赫斯说明自己收取预付款的事情。当时，他告诉迈耶尔手稿将在4-6周内寄达，于是在“交易缔结”的情况下，后者给他支付了一笔预付款。^③

在赫斯看来，尽管他没有同迈耶尔达成书面协议，但是后者所作的口头承诺也是确凿无疑的。而且，正是在这一协议确定的情况下，他才可能收受预付款。预付款的交接本身就表明了协议已经达成。然而，赫斯的叙述被魏德迈根本否定了。7月29日和8月19日，魏德迈两次致信马克思，表明自己对决裂一事的态度和立场。

在第一封信中，魏德迈简要谈了四点：首先，马克思恩格斯的单方面行动令作为中间人的他很受伤害；其次，赫斯的信一部分是完全不真实的；再次，马克思恩格斯与迈耶尔、雷姆佩尔的矛盾是私人性质的，与党的原则问题无关；最后，马克思不应该粗暴地把钱退给雷姆佩尔，不应把它视为一种施舍，它只是党内同志对他一如既往的支持。^④ 经过20多天的冷静和对整个事件的回溯与反思，在第二封信中，魏德迈依然强调决裂一事的发生并不是因为党内发生了分裂，而是因为马克思恩格斯与迈耶尔、雷姆佩尔之间存在误会。为了澄清这一误会，魏德迈描述了他眼中的整个出版事宜的来龙去脉：关于真正的书商生意，人们从未谈起过；只是在赫斯保证说没有其他机会出版季刊的情况下，迈耶尔和雷姆佩尔才许诺说可以试试这件事情，而且是从第一卷开始；然后，他们可能才付给了赫斯稿费；起初，书商海尔米希负责出版事宜，然而他完全不能胜任，于是迈耶尔在未提及马克思恩格斯名字的前提下开始联系其他书商，然而毫无成果；等魏德迈5月到了威斯特伐里亚后，他们又重新努力了一次，仍然毫无成果。整个事情就是这样。魏德迈强调，他从来没有把这件事视为商业谈判，迈

① Ebenda.

② 马克思恩格斯的这封信没有保存下来。参见 *MEGA*², Band III/2, S. 831.

③ Ebenda, S. 248.

④ Ebenda, S. 272.

耶尔也一样。因此，迈耶尔和雷姆佩尔对整个出版事宜完全没有责任可言。尽管如此，他们却付出了很大的努力和牺牲。因此，当马克思恩格斯7月2日的书信要求他们承担本来不属于他们的责任时，他们的委屈和不满可想而知。既然马克思恩格斯把他们当作书商，那么他们就索性从商业的角度予以回应：由于这件事情迄今尚未启动，所以他们就终止一切联系，以避免因为新的努力而承担新的责任。^①

显然，就决裂一事来说，魏德迈是站在迈耶尔和雷姆佩尔一边的，他的描述和后者书信内容如出一辙。那么面对赫斯和魏德迈的各执一词，马克思恩格斯该如何判别？他们会不知所措吗？当然不会。在同样写于8月19日的恩格斯致马克思的信中可以清晰地看出二人的立场：“魏德迈这个无赖给贝尔奈斯写了一封威斯特伐里亚式的诉苦信，把高尚的迈耶尔和雷姆佩尔描绘成美好事业的蒙难者，说他们甘愿为这一事业而牺牲了一切，而我们却以蔑视的态度把他们赶走了，云云。艾韦贝克和贝尔奈斯这两个轻信的日耳曼人，也就异口同声地抱怨我们冷酷无情，爱争吵，而对那个少尉的话却句句当真。如此迷信盲从实在少见。”^②

其实，魏德迈7月29日和8月19日致马克思的信已然反映出马克思恩格斯的态度了。同魏德迈简单地把整个事件定性为私人矛盾、单纯误会不同，马克思恩格斯已然深刻地认识到，迈耶尔和雷姆佩尔之所以拒绝参与出版活动、收回之前的承诺，并不是因为他们财政困难，更不是因为马克思恩格斯冲撞了他们，而是因为他们的政治见解与马克思恩格斯的政治见解存在根本分歧。这就是为什么马克思会把决裂一事定性为“党的分裂”，定性为“原则性问题”的原因所在。^③ 在1846年12月28日致安年科夫的信中，马克思在谈到《形态》未能出版的原因时隐隐谈及了这一点：“您很难想像，在德国出版这种书要碰到怎样的困难，这困难一方面来自警察，一方面来自与我所抨击的一切流派利益攸关的出版商……”^④

我们不禁追问，迈耶尔和雷姆佩尔同马克思恩格斯在政治见解上有什么根本分歧？他们同马克思恩格斯所抨击的“一切流派”有何利益联系？恩格斯1888年10月25日致倍倍尔的信揭开了谜底：“赫斯曾在威斯特伐里亚（比雷菲尔德等地）呆过，他告诉我们说，那里的人（吕宁、雷姆佩尔等人）想筹集资金出版我们的作品。这时魏特林就插了进来，他想在那里立即发表阐述他的空想体系的东西及其他一些巨著……如果这个计划实现的话，这一切正是我们当时应当加以批判和与之斗争的。”^⑤ 事实上，在1846年马克思恩格斯努力出版《形态》的时候，他们所批判的“真正的”社会主义思想已经在威斯特伐里亚流行开来。而迈耶尔、雷姆佩尔之所以彻底放弃马克思恩格斯的出版事业，就是因为他们政治立场上选择了“真正的”社会主义，他们是“真正的”社会主义者。而就魏特林这个空想的平均共产主义者来说，在当年5月他就因为站在“真正的”社会主义者海尔曼·克利盖（Hermann Kriege）一边而同马克思恩格斯正式决裂。因此，我们可以想像，魏特林的介入以及“真正的”社会主义思想的影响是迈耶尔和雷姆佩尔同马克思恩格斯决裂的真正原因。难怪马克思会把这一决裂归结为党的分裂，因为这一分裂的背后其实是马克思恩格斯所代表的科学共产主义同魏特林代表的空想的平均共产主义以及“真正的”社会主义等形形色色流派的根本对立。

1846年8月，魏德迈把《形态》手稿寄退给了科隆的丹尼尔，马克思恩格斯试图通过威斯特伐里亚的企业主出版《形态》的计划彻底夭折。此后，马克思恩格斯包括赫斯曾多次尝试出版《形态》，但均告失败。1932年，苏联马克思恩格斯列宁研究院在《马克思恩格斯全集》历史考证版第一版即MEGA¹中首次用原文完整出版了《形态》，这部著作终于在马克思逝世半个世纪后与世人见面。如今，当我们回首这部著作所走过的坎坷出版历程，追溯马克思恩格斯当年所处的尖锐的政治和思想斗争环境时，才更能体会这部伟大著作的珍贵价值。

（责任编辑 林 中）

① Ebenda, S. 289–290.

② 《马克思恩格斯全集》第47卷，第386—387页。

③ 参见MEGA², Band III/2, S. 289, S. 272.

④ 《马克思恩格斯全集》第47卷，第450页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第37卷，北京：人民出版社，1971年，第110页。

劳动：人的自我实现还是自我束缚？

——兼评鲍德里亚对劳动概念的理解

王晓升 黄继红

【摘要】 马克思认为劳动包含人的自我实现的维度和满足人的需求的维度。在资本主义社会，私有制导致了劳动的异化，使劳动变成了只是满足人的需求的劳动。只有消除私有制、消除异化劳动，劳动才有可能成为人的自我实现的活动。而鲍德里亚认为，在发达资本主义社会，虽然资本不再剥削劳动，人甚至在一定程度上自觉自愿劳动，但是这种劳动仍然不是自我实现的劳动，因为劳动是按照结构价值规律来进行的。资本系统利用结构价值控制人，劳动甚至变成束缚人的一种手段。

【关键词】 劳动；人的自我实现；结构价值；鲍德里亚

中图分类号：B27 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2017)03-0008-07

作者简介： 王晓升，江苏盐城人，哲学博士，（武汉 430000）华中科技大学哲学系教授；
黄继红，（武汉 430000）华中科技大学哲学系博士生。

马克思认为，在资本主义社会由于私有制的存在，由于人在劳动中受到剥削和控制，人的劳动是异化劳动。如果消除了私有制，劳动是人的自觉自愿的劳动，那么劳动就成为自我实现的劳动。然而在发达社会中人们却发现这样一个现象：即使劳动是人的自觉自愿的劳动，这种劳动还可能是“异化”的劳动，而并不能达到人的自我实现的目标。

一、马克思的劳动观

劳动是马克思历史观的一个基础概念。马克思从劳动概念出发来阐明自己的历史观。他认为，历史就是人通过劳动满足自身目的的活动，人类历史是在劳动中生成的。如何理解劳动概念呢？马克思一方面把劳动理解为人的自我实现的活动，另一方面，把劳动理解为满足人的需求的活动。

从《1844年经济学哲学手稿》中马克思对劳动概念的理解来看，他把劳动理解为人的自我实现的活动。他说：“动物和自己的生命活动是直接同一的。动物不把自己同自己的生命活动区别开来。它就是自己的生命活动。人则使自己的生命活动本身变成自己意志的和自己意识的对象。它具有有意识的生命活动……正是由于这一点，人才是类存在物。”^① 人通过劳动创造对象世界，并以此证明自己是有意志的类存在物，证明自己是区别于动物的类存在物。马克思还进一步指出：“正是在改造对象世界的过程中，人才真正地证明自己是类存在物。这种生产是人的能动的类生活。通过这种生产，自然界才表现为他的作品和他的现实。”^② 人通过自己的对象化活动证明了自己的能力、存在意义和价值。人也通过劳动与他人形成一定的社会关系并在这种社会关系中得到他人的承认。在《德意志意识形态》中，马克思更多地强调劳动是人维持自身生存的手段。他说：“人们为了能够‘创造历

^① [德] 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，北京：人民出版社，2014年，第53页。

^② 同上，第54页。

史’，必须能够生活。但是为了生活，首先就需要吃喝住穿以及其他一些东西。因此，第一个历史活动就是生产满足这些需要的资料，即生产物质生活本身。”^① 在这里，劳动被马克思理解为满足人的需求的活动。

我们应该如何看待马克思对劳动的这两种不同维度的理解呢？马克思对劳动的这种理解在马克思理论界引起了较大的理论争议。有人坚持劳动是人的本质的实现的观点，也有人坚持劳动是满足人的需求的活动。

把劳动理解为人的本质的实现，这是马克思批判地吸收了黑格尔的思想的理论成果。^② 马克思认为，黑格尔的辩证法的一个伟大之处在于“黑格尔把人的自我产生看做一个过程，把对象化看做非对象化，看做外化和外化的扬弃，可见他抓住了劳动的本质，把对象性的人，现实的因而是真正的人理解为人的自己的劳动的结果”^③。马克思吸收了黑格尔的思想，认为人通过劳动确证自身。马克思说：“人作为现实的类存在物即作为人的存在物的实现，只有通过下述途径才有可能：人确实显示出自己的全部力量——这又只有通过人的全部活动、只有作为历史的结果才有可能。”^④ 人只有通过劳动才能确证自身，而且在这个过程中人是历史的参与者，历史是人活动的历史，而人也是这种历史的结果。

反之，把劳动理解为满足人的需要，实际上就是把劳动看作生产力。在这里，生产力就是人改造自然的力量。劳动就是人改造自然的过程，就是满足人的物质需要的过程。马克思将这种生产力看作社会发展的根本动力，他从生产力与生产关系之间的辩证关系解释社会的发展。生产力的发展推动生产关系的变革，从而导致社会的发展。这被马克思称为社会发展的客观规律。虽然人是历史的参与者，人的活动是有自由意志的活动，但人的活动还是受这种客观规律的制约。把劳动理解为满足人的需求的活动，其实是政治经济学的立场。依据这种理解，人的一切活动都被归结为经济活动，归结为追求物质利益的活动。人主要是在经济人的意义上被理解的。这个意义上的人不是完整的、全面的人。为此，马克思强调，劳动作为人的本质应该是自由意识的活动，是体现自己的本质力量的活动，把劳动看做人的自我实现的活动。如果限于政治经济学的角度来理解人的劳动，那么人被看作是经济人；如果限于自我实现的角度来理解人的活动，把劳动仅仅看作是人实现自己本质力量的活动，那么这是人道主义的观念。马克思的伟大之处在于，他超出人道主义和古典政治经济学的局限性，而从这两个相互补充的维度来理解人。虽然马克思在《德意志意识形态》中把人的劳动理解为满足物质需要的活动，但他也把劳动理解为人的实现的活动。他把这两个维度结合在一起。^⑤ 虽然马克思在《德意志意识形态》中认为第一个历史活动就是生产满足需要的资料，但我们不能忽视的是，既然它是第一个历史活动，肯定就不是唯一的历史活动。满足人的需求的活动不是唯一的历史活动。按照马克思的理解，满足人的需求的生产只是历史活动的一个要素，而不是历史活动的全部要素。他在描述自己的历史观时，强调了四个基本事实，即满足基本需要的生产、满足生产需要的生产、人的生产以及意识的生产。他认为前三种生产是社会活动的三个方面，或者“三个要素”。同时他还特意强调不应该把社会活动的三个方面看作是三个不同阶段，而只应该看作是三个方面。^⑥ 马克思还指出劳动的两个方面：“一方面是自然关系，一方面是社会关系。”^⑦ 即劳动不仅仅是一种自然关系，还是一种社会关系。劳动关系到人与人之间的关系、伦理道德问题、人在劳动中是否有尊严、人是否实现了人的本质。这种劳动不仅是满足需求的劳动，而且是人的自我实现的劳动。在古典政治经济学中，劳动仅仅是用来满足人的需求的活动。马克思认为，政治经济学意义上的这种劳动是由私有制导致的。他

① [德] 马克思：《1844 年经济学哲学手稿》，第 53 页。

② 王晓升：《论马克思的两个劳动概念与两种历史解释模式》，《马克思主义与现实》2010 年第 6 期，第 155 页。

③ [德] 马克思：《1844 年经济学哲学手稿》，第 98 页。

④ 同上，第 98 页。

⑤ 王晓升：《论马克思的两个劳动概念与两种历史解释模式》，《马克思主义与现实》2010 年第 6 期，第 156—157 页。

⑥ 同上，第 157 页。

⑦ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 532 页。

说：“私有制使我们变得如此愚蠢而片面，以至于一个对象，只有当它为我们所拥有的时候，也就是说，当它对我们说作为资本而存在，或者当它被我们之间占有，被我们吃、喝、穿、住等等的时候，总之，在它被我们使用的时候，才是我们的。”^① 所以马克思的革命理想是消除私有制，消除异化劳动，实现自由劳动，最终实现全人类的解放。只有劳动自由了，人才有可能实现人之为人的本质。

二、鲍德里亚的劳动观

按照马克思的思想，如果消除了私有制，如果人的劳动是自觉自愿的劳动，那么劳动就能够用来达到人自我实现这个目标。而鲍德里亚通过对于后现代社会的分析却发现，即使人的劳动是自觉自愿的，劳动也不一定能够用来达到自我实现这个目标。

鲍德里亚是后现代社会的背景下分析劳动的。随着科技的进步、生产力的发展，在后现代社会出现了产能过剩的现象。他说：“今天在我们的周围，存在着一种由不断增长的物、服务和物质财富所构成的惊人的消费和丰盛的现象。”^② 在资本主义社会早期，劳动生产出来的产品都是用来满足人的需求的。但一旦产能过剩、供过于求，人们根本消费不了那些多的产品。为此，资本系统采取了一套新的策略来处理产能过剩的问题，凸显物的符号价值。比如，一个人可能有很多衣服，但是她仍然会购买衣服，因为衣服的形式（它的符号价值）吸引了她。在后现代社会，“物远不仅是一种实用的东西，它具有一种符号的社会价值，正是这种符号的交换价值才是更为根本的东西”^③。符号价值为什么会被需要呢？因为它具有社会区分功能。“存在着某种社会逻辑：不同的阶级或阶层拥有不同的对物的操持。”^④ 物代表了人的社会地位，如开豪车的是上层社会的人、开普通车的是中层社会的人、没车的是底层社会的人。

鲍德里亚运用索绪尔的语言学和罗兰·巴特的符号学思想来解释物的价值由使用价值到符号价值的过渡，他称之为“价值的结构革命”。他认为政治经济学对应的是语言符号的“古典”形态。在政治经济学阶段（早期资本主义阶段），物作为能指符号，其所指是使用价值，物依靠使用价值而存在。但是在后现代社会，价值的结构革命结束了价值的这种“古典”经济学。“这场革命就在于断开了价值的两个方面……这是符号的解放：它摆脱了过去那种指称某物的‘古老’义务，终于获得了自由。”^⑤ 能指和所指被断开，能指不再有确定的所指，物不再直接依靠使用价值而存在，物自由了。这种自由指的就是鲍德里亚所说的“物更多的作为符号价值而存在”。所谓的“符号价值”，鲍德里亚又称为“结构价值”，即物在随意性、不确定性的结构或组合游戏中获得的价值。这具体表现在给物编号，分等级，构造区分性对立。物通过这种区分性对立的的游戏获得结构价值。例如，一个普通的包和一个奢侈品牌包，它们的使用价值都是装东西，但是奢侈品牌包的价格却要高出普通包的几百倍甚至几千倍。这就是结构价值使然。一个奢侈品牌包，它在品牌上与普通包构成巨大差异，从而导致价格上的巨大差异。奢侈品牌包的价值就在与普通包的差异中被构造出来。在现实生活中，一些人即使已经拥有很多普通包了，但是她们依旧渴望拥有一个奢侈品牌的包。而人们往往为了拥有类似奢侈包这样具有很高结构价值的东西不得不付出更多的劳动。商品作为符号的结构价值激起了人们对于劳动的需求。

物更多地作为结构价值而存在。劳动生产物。显而易见，我们可以推出的结论是：劳动生产的是结构价值，而不是使用价值。因此，鲍德里亚认为在产能过剩的后现代社会，劳动所生产的主要是结构价值。不过，鲍德里亚也承认使用价值的维度。在他看来，后现代社会的使用价值是“仿真的存

① [德] 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第82页。

② [法] 鲍德里亚：《消费社会》，刘成福、全志刚译，南京：南京大学出版社，2014年，第1页。

③ [法] 鲍德里亚：《符号政治经济学批判》，夏莹译，南京：南京大学出版社，2015年，第2页。

④ 同上，第1页。

⑤ [法] 鲍德里亚：《象征交换与死亡》，车槿山译，南京：译林出版社，2012年，第4页。

在”，即我们已经分不清楚是否还有使用价值了。例如上面提到的奢侈品牌包，我们不能说它没有包的装东西的功能，即包的使用价值。但这是一个装东西的包还是显示拥有者身份或地位的工具呢？如果从装东西的角度来说，我们买一个普通的包就可以。人们买奢侈包的出发点主要是其结构价值，但我们也不能完全否认它有使用价值。使用价值的维度只是作为仿真的存在而起作用。

在后现代社会，生产许多生活基本用品的劳动已经由自动化的机械系统所取代了。人可以利用更多的时间来从事自己所喜爱的活动，从而达到自我实现的目标。但是，现代资本主义却不是这样对待人的。它努力创造更多的就业机会，让人致力于制造更多的具有结构价值的皮包，推动人们去购买这些皮包。这正是资本的秘密所在。资本系统正是要利用这种新型的劳动（以生产结构价值为主的劳动）维持自身的生存并扩大统治范围。劳动成为资本系统的控制工具。鲍德里亚认为，资本系统通过劳动馈赠实施统治。在科技发达的后现代社会，机器代替人劳动，生产有用品的工作岗位越来越少。但人需要劳动，一方面是因为只有在劳动中人们才能感受到自身的价值，这是劳动的古典伦理；另一方面是因为人掉进了结构价值的怪圈，为了追求无穷无尽的结构价值而必须劳动。从表面上看，人似乎通过这种劳动得到了“自我实现”。为了拥有更多的结构价值，人们渴望更多地参加劳动。于是社会也把生产结构价值的劳动再生产出来。如果我们缺乏必要的生活用品，那么我们的社会就需要大规模的劳动。于是劳动不是什么稀缺的“东西”。然而，在当代社会，“劳动”成为稀缺的东西。这种稀缺的东西似乎也可以像礼品一样被馈赠。资本系统正是利用了人需要劳动的心理，将劳动生产出来，把劳动岗位当作“礼物”“馈赠”给人们（即创造更多的就业机会），从而获得统治权力。馈赠劳动怎么就能获得权力呢？在这里，鲍德里亚吸收了莫斯的礼物理论。依据莫斯的理论，物是有灵性的，这种灵性始终追随着它的主人。即便是主人已经将物作为礼物赠予他人，它仍然会要求以某种方式回到主人那里。“由于有它，受礼者就要承担责任，也正是通过它，物主便能凌控盗窃者。”^①这就要求受礼者承担回礼的义务，否则就要受到物主的凌控。如果接受馈赠的人不及时还礼，就会背负象征债务。所以当系统无条件地把劳动馈赠给人的时候，人们就背上了象征债务——接受资本的控制。劳动也就变成了资本系统的控制工具。由于劳动是人自己心甘情愿地选择的，所以也可以说，人在这里也心甘情愿地受到了束缚。

三、劳动：人的自我束缚

本来，当人不再需要通过劳动来满足自己的生活需要的时候，人可以通过劳动来达到自我实现的目标。但是在后现代社会中，劳动却被用来实现结构价值。人仍然被束缚在政治经济学体系中，或者更具体地说，被束缚在符号政治经济学体系中。资本主义社会系统构造出一个结构价值体系来控制人。人究竟是如何被控制的？

第一，人被贴上“劳动力”这个符号。上文已经提到，资本系统将劳动无条件地馈赠给人，人们如果不及时反馈赠的话就会背负象征债务。在后现代社会，很多生产使用价值的劳动都是由机器来代劳，人可以减少劳动。但是资本主义社会系统还是把各种“劳动”生产出来（把就业岗位生产出来），并将劳动岗位馈赠给人，使人背上象征债务，即使人成为“劳动力”。从前面对产品的结构价值的分析中可以看到，任何产品都有结构价值，“劳动”作为产品也有结构价值。人们由于从事各种不同的劳动而产生不同的结构价值。如果劳动生产有用东西，那么无论从事什么劳动，这种劳动都是有用的。但是，如果劳动不是生产有用产品的，没有“使用价值”，那么这种劳动就有了“结构价值”。它纯粹是为了体现身份和地位。但这些体现身份、地位的“劳动”果真是社会所需要的吗？比如，本来人们在家里有了许多皮包，但是推销员还是用各种技巧或者手段让我们购买皮包。这样的推销工作究竟是欺骗还是科学劳动？这种有结构价值的劳动果真对社会有价值吗？当货币流通过剩时，

^① [法] 马塞尔·莫斯：《礼物——古式社会中交换的形式和理由》，汲喆译，北京：商务印书馆，2016年，第18页。

那些金融玩家通过热钱的流动来获得大量的财富，这样的结构价值意义上的劳动究竟是提高资金的利用效率还是扰乱经济秩序呢？当劳动成为结构价值意义上的符号，当人通过这种符号化的劳动创造各种结构价值意义上的符号时，人在这里被束缚了。进一步说，人应该成为一个全面发展的人，而不应该被束缚在劳动中。把人贴上“劳动力”这个标签恰恰是束缚了人。鲍德里亚认为，这种劳动力的人其实就是真正的人的死亡，人已经不是那个全面的人了，人只获得了人的一个方面——劳动力。人就这样被“劳动力”的标签束缚着。

第二，资本系统通过劳动固定人。人一旦成为劳动力，就意味着人进入了资本的控制系统。它可以通过劳动将人定位在各个劳动岗位上，以此来控制人。鲍德里亚以极其讽刺的口吻揭露了后现代社会的劳动的本质：“劳动不再是一种力，它成为各种符号中的符号。它像其它事物一样被生产，被消费。它按照一种完全的等价关系与非劳动、与休闲相互交换，它可以与日常生活的其它一切领域相互交换。它被不折不扣地‘异化’。”^①此时的劳动成了没有确定所指的能指符号，已经不同于政治经济学阶段的生产性的劳动了。既然不生产（仿真意义上的不生产），那么各个岗位之间的差异也就消失了。从此，不再有某种类型的劳动或者一般意义的劳动。有的只是这样一种劳动系统，在这个系统内部各个岗位是可以相互替换的。本来，只有生产使用价值的劳动才是有意义的劳动。当劳动不生产使用价值时，这种劳动就如同舞台表演的劳动，如同娱乐。从这个意义上说，劳动就是娱乐，而娱乐也是劳动（把娱乐的需求再生产出来，把娱乐明星再生产出来）。“劳动过程本身变得可以互换了……它对任何目标都无动于衷，甚至对那种古典操作中理解的劳动本身都无动于衷，它仅用在社会网络中定位每人……必须把人固定在各处，固定在学校里、工厂里、海滩上、电视机前或进修中。”^②在学校的学生自然会遵守学校的纪律，在工厂的工人也会遵守工厂的纪律。劳动就这样变成了资本系统控制人的工具。如今的岗位责任制、弹性工作制、流动、进修、终身教育、自主管理等都是为了给人找个位置或者个性化工作，没有工作的也会领到失业津贴。总之，系统再也不会遗弃任何一个人，但是它的目的是“每人都成为整个网络的终端，虽然是微小的终端”^③。让每个人都进入系统、参与系统的游戏是资本系统的根本目的。

鲍德里亚批评了马克思试图区分生产性劳动和非生产性劳动（服务）的想法。在他看来，只存在一种类型的劳动，即服务。鲍德里亚所谓的“服务”与马克思意义上的“服务”是不同的。前者专指为资本系统服务。“劳动就是服务”的意思是劳动就是为资本系统的持续运行服务。“任何劳动都被降低为服务——劳动作为时间的纯粹在场/占有、消费，是时间的贡献。”^④生产不生产已经不重要了，重要的是人们必须投身资本系统之中，为资本系统服务。至于这种投入是身体的、时间的、空间的还是智力的也已经不重要了。人们唯一要做的是在资本系统中显示自身的在场，这种在场就是劳动。

立足于劳动的这种新型特征，鲍德里亚对资本系统的控制作了进一步的分析。他说：“劳动无处不在，因为不再有劳动。”^⑤由于后现代的劳动已经不生产（仿真意义的不生产），不再有政治经济学意义上的劳动，所以不再有劳动了。但是正因此，劳动无处不在。当劳动成为没有确定所指的能指符号时，它就不再与其他实践有区别了，我们可以用劳动替换任何一项实践。因此，劳动无处不在（这里运用的是谱系学的方法）。在这种情况下，劳动和自由时间自然也就没有区别了。“劳动不再与其他实践有区别，尤其是不再与它的对立词项——自由时间有区别。”^⑥因此，不管从事的是劳动还是自由时间的休闲活动，人们都是在劳动，都是对资本系统的效忠。劳动是资本系统生产出来供人们消费的产品，而劳动又与休闲无异，所以休闲时间也是资本系统的产品。鲍德里亚说：“时间/物品

① [法] 鲍德里亚：《象征交换与死亡》，车槿山译，第9—10页。

② 同上，第14页。

③ 同上，第14页。

④ 同上，第19页。

⑤ 同上，第21—22页。

⑥ 同上，第19页。

的概念具有可逆的价值：一切都和时间一样是物品，因而一切被生产出来的物品均可被看做是凝固的时间——其中不仅包括它们商业价值计算中的劳动时间，而且包括休闲时间，因为技术物品为使用它们的人‘节约’了时间，而且这些人对此付费。”^① 他举了洗衣机的例子，他认为洗衣机就是家庭主妇的自由时间。资本系统把洗衣机生产出来的同时就节约了家庭主妇洗衣服的时间，本该洗衣服的时间变成了自由时间，家庭主妇们便可利用这段时间从事看电视、听音乐等休闲娱乐活动。而这个自由时间是同洗衣机一道被资本系统生产出来的产品。如此一来，人们进行休闲娱乐活动、享受自由时间的时候其实是在消费自由时间这个产品，这就是在为资本系统服务，而服务就是劳动，因此自由时间也是劳动。从这个意义上说，上面引文中提到的海滩度假、看电视也就都是劳动了。既然一切都与劳动无异，一切都是劳动，甚至连与劳动对立的休闲时间都是劳动，那么我们的社会就成了一个无处不在、无时不在从事劳动的大工厂。资本系统通过劳动将其统治延伸到社会生活的各个角落。这里隐藏了资本系统的社会控制方式的微妙却又显著的转变，即由单纯的经济领域的控制过渡到了社会的各个领域。在早期资本主义社会，资本系统依靠剥削工人的剩余价值进行资本的原始积累。这个时期的资本的统治只存在于经济领域。但是到了后现代社会，资本系统的统治是全面的统治，渗透到社会生活的各个领域的统治。这是资本统治的显著变化，但人们并未明显察觉到这种变化，所以说这是一种微妙的变化。

四、人在劳动中自我实现的条件

鲍德里亚认为，在马克思看来，生产力的发展能够给人们带来自由时间，从而带来人的自由和解放。最能形象地描述共产主义的劳动自由的是马克思说的“上午打猎，下午捕鱼，傍晚从事畜牧业，晚饭后从事批判”^②。但在后现代社会，自由时间并没有产生自由，更谈不上人的解放。在后现代社会，工人阶级面临的主要问题主要不是马克思意义上的异化劳动，而是另一种意义上的异化劳动，即束缚在结构价值中劳动。这种劳动虽然是人的自觉自愿的劳动。但是，这种劳动正如人的自由时间一样，也是一种“消费品”，人们对于这种产品的消费不是获得自由，而是接受束缚。

那么这是不是意味着马克思对于劳动的理解有错呢？马克思的基本观点当然是正确的。只有当人类的劳动不是束缚在满足物质需要的层面上，不是束缚在异化劳动之中的时候，劳动才是人的自我实现的标志。当人们从一天工作 20 个小时为了解决温饱问题发展到一天工作 8 个小时就可以解决温饱问题时，这种劳动的发展能帮助我们实现自由，这是毋庸置疑的。但是这并不意味着当物质生产力发展到一定的水平，甚至达到富裕的水平的时候，人的劳动就自动地成为自我实现的劳动。在这个时候劳动的异化现象可能仍然存在，因为这里仍然有一种价值规律在起作用。这种价值规律就是结构价值规律。如果说马克思揭示了商品的价值规律，揭示了资本对工人的剥削和统治的话，那么资本现在通过结构价值规律束缚了所有的人，把所有人放在“劳动”系统中，从而对人进行控制。虽然这种状况还没有普遍出现，但是这绝不意味着这种情况不会普遍出现。甚至在我们这样的发展中国家，这样的结构价值规律都在到处束缚着人。资本通过劳动将其统治延伸到社会生活的各个角落。这种劳动不但不能帮助我们实现自由，反而成了禁锢我们自身的枷锁，束缚了人自身。

这里必须指出的是，鲍德里亚在批判马克思的政治经济学批判的理论时，认为马克思只是从满足人的需求的角度来理解劳动，这是错误的。他只注意到马克思的劳动观的一个维度，即满足人的需求的维度，而忽略了马克思对劳动的哲学思考，即人的自我实现的维度。在马克思看来，将人的劳动只限定在满足人的基本需求之内，这是异化劳动的结果。因此，鲍德里亚这样看待劳动是并未超越政治经济学的表现，而马克思的劳动观却超越了政治经济学水平。在马克思那里，人不仅是一个经济的动物，更多的是开展自由的、有意识的活动的人。

① [法] 鲍德里亚：《消费社会》，刘成福、全志刚译，第 149 页。

② 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 537 页。

另外，鲍德里亚将劳动分为使用价值和结构价值两个维度。他的这种区分是可疑的。因为使用价值是为了满足人的需求的，但什么才是人的需求呢？根据鲍德里亚的理论，只有满足人的基本的需求的产品才具有使用价值，而那些具有结构价值的产品满足的只是人的被诱导的需求，是欲望。他批判社会大众为了满足被诱导的需求而疯狂劳动的现象。但是我们根本不能明确地区分基本需求和被诱导的需求。如果说基本需求对应的是人的本能需求，被诱导的需求对应的是社会性的需求，那么除了新生婴儿吃奶的需求之外，我们几乎没有什么本能需求不是社会性的。社会发展到今天，甚至连我们饮食需求都是社会性的。如果我们饮食是为了吸收营养，那么我们可以吃昆虫而不是吃虾，因为二者的蛋白质含量并没有多大差异，但大多数地域的人吃虾而不吃昆虫。可见我们连最基本的饮食需求都是社会性的。鲍德里亚对需求的二元划分很难成立，他的理论基础也就因此坍塌。在鲍德里亚看来，人的劳动是用来满足基本生活需要的，如果超出这种需要的劳动就是受到诱导和控制的劳动，这种思想会不会过于保守呢？难道我们真的要回到原始社会吗？马克思在《德意志意识形态》中说：“第二个事实是，已经得到满足的第一个需求本身、满足需要的活动和已经获得的为满足需要用的工具又引起新的需要。”^① 在马克思的理论中，人的需要被分为本能需要和新的需要，而这些新的需要随着社会大发展会成为人的本能需要的一部分。例如，原始社会的人是不穿衣服的，但是社会发展到今天，穿衣服已经成为人的本能需要。人类历史在劳动和需要的发展循环中不断前进。鲍德里亚所谓的为满足被诱导的需求而进行的再生产在马克思这里仍然属于生产的范畴。

虽然鲍德里亚的劳动观有一定的不足之处，但是它的理论价值是不能被忽视的。一方面，他的劳动理论揭示了后现代社会资本系统控制人的秘密。资本系统通过馈赠劳动获得统治权。今天资本通过结构价值让人们一直处于对这些没有实际使用价值的东西的孜孜不倦的追求之中。人们为了占有这样的符号价值而不停地劳动。这是对新的控制、新的奴役。面对这种新的控制，他说：“可能当代社会再一次成了一个符号统治的社会，由此导致了对某种‘文化革命’的需要，它包含了整个意识形态的过程。”^② 即他认为我们的社会需要一场新的‘文化运动’，需要一次再启蒙。历史上的启蒙运动让人类从愚昧走向理性，从黑暗走向光明。随着科学技术的不断发展，人类将自身推进了结构价值（符号价值）的深渊，但这一切还没有发展到显而易见的地步。所以为了让人们清醒地认识到符号化的社会统治，我们需要另一场“文化革命”。从某种程度上来说，鲍德里亚做的正是这种启蒙的工作。

另一方面，鲍德里亚的劳动观是对马克思的劳动观的一个有益的增补。马克思认为，当生产力得到高度的发展，劳动不再局限于为满足自己的物质需求的时候，劳动才有可能具有自我实现的意义。而鲍德里亚认为，即使生产力得到了发展，劳动力不再局限于满足人的需求，资本系统仍然会利用劳动来控制人。这与马克思并不矛盾。因为马克思认为，要消除资本的控制，消除异化劳动，人的劳动才有可能成为人的自我实现的劳动。鲍德里亚同样也认为，只要资本利用结构价值规律控制着社会，那么劳动就不会具有自我实现的意义。要实现人的自由，要解决的就是资本的控制的问题。他们都主张消除资本的控制。在马克思那里，资本是作为金钱、利润和经济系统的资本。资本进行的是对工人进行剥削的物质大生产。这是传统形态的资本。今天资本已经发生了许多变化。鲍德里亚说：“目前的系统再生产的，是最严格定义式的资本：作为社会关系形式的资本，而不是通俗意义上的作为金钱、利润和经济系统的资本。人们一直把再生产理解为生产方式的‘扩大’再生产，而且这种扩大再生产由生产方式决定。现在也许应该把生产方式设想为再生产方式的一种形态（不是唯一的形态）。”^③ 在当代社会资本主义社会，资本已经不局限于经济领域控制人，这种控制已经延伸到社会生活的各个领域。从某种程度上来说，我们的国家正在面临着鲍德里亚的理论所揭示的种种问题。我们需要看到资本的这种新的控制形式。只有揭示这种新的控制形式，摆脱了这种新的控制形式，劳动才成为人的自我实现的形式。

（责任编辑 已 未）

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，第531页。

② [法] 鲍德里亚：《符号政治经济学批判》，夏莹译，第150页。

③ [法] 鲍德里亚：《象征交换与死亡》，车槿山译，第35页。

青年马克思社会政治批判的问题意识与理论建构

康 翟

【摘要】青年马克思通过批判黑格尔的法哲学遭遇了现代世界的基本问题——国家与市民社会的分离，并由此分享了黑格尔的问题意识。他们的区别只是在于给出了十分不同甚至截然对立的解决方案。黑格尔试图通过构建中项来解决，并把这种表面的解决当作事情的本质。马克思则认为，这种解决思路的灵魂是由思辨唯心主义所提供的，最终仍然难免是神秘主义的。通过对国家与市民社会分离问题的深入思考，马克思意识到，这种分离根源于市民社会自身的分离和对抗，因此不可能在不打破现代世界框架的前提下通过思辨的调和来克服，相反，只有借助于无产阶级的革命实践才能真正加以克服。激进民主、人类解放、共产主义都可以视作是这种克服在理论上的表现。

【关键词】国家；市民社会；政治解放；共产主义

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2017)03-0015-06

作者简介：康 翟，甘肃庆阳人，哲学博士，（上海 200433）上海财经大学人文学院讲师。

国家理论是历史唯物主义的重要组成部分，尽管在马克思转向政治经济学批判之后，国家批判的主题似乎开始隐退，但却始终是“在场”的。马克思以批判黑格尔的国家理论为中介展开对现代国家的批判，他的基本理论立场是应当从市民社会来解释国家，而不是像黑格尔那样用国家来解释市民社会。对黑格尔而言，“国家是组织无形式的内容的形式，没有了国家，内容就会再度陷于混乱”^①，因此，国家是高于社会生活之上的超越的合理性。对马克思而言，国家作为异化的单纯形式必然具有外在的强制性，并且本质上是否定人的自由的。因此，只有当一个真正合理的社会组织产生，自由才能真正实现，而国家将会消亡。国家的消亡与市民社会的消亡必然是同一的，因为国家之所以作为抽象的形式，恰恰是因为市民社会作为形式之排除——抽象的内容，换言之，国家与市民社会处于一种彼此依存却又相互规定的抽象对立中。因此，严格说来，马克思的国家批判应该被看作是一种社会政治批判，这一批判指向的不仅是超越国家同时也是超越市民社会。历史地看，抽象国家与抽象市民社会有着共同的前提即政治解放，政治解放使得国家与市民社会相互分离，从而使得各自的抽象性得以完成。同样，它们也将在革命运动的运动中，共同走向自己的消亡。并且，随着国家与市民社会的消亡，旧的哲学也将消亡，因为前者恰恰构成后者赖以存在的基础。由此，无论是激进民主还是人类解放、共产主义，说到底都具有揭示现代世界——现代国家与市民社会——之限度的意义。

一、重新理解物质利益难题

马克思在《〈政治经济学批判〉序言》中谈及莱茵报时期的思想历程时曾说道：“1842—1843年间，我作为《莱茵报》的编辑，第一次遇到要对所谓物质利益发表意见的难事。”^②这就是著名的物

① [法]亨利·列斐伏尔：《马克思的社会学》，谢永康、毛林林译，北京：北京师范大学出版社，2013年，第97页。

② 《马克思恩格斯选集》第2卷，北京：人民出版社，1995年，第31页。

质利益难题。马克思对物质利益问题的关注常被人们与他后来的唯物史观强调经济基础、物质生产联系起来,似乎早在《莱茵报》时期他就已经有了某种唯物史观的倾向。但是,如果像这样仅仅从字面将其与经济问题联系起来的话,我们就很难理解,为什么马克思在退回书房后首先展开的是对黑格尔法哲学的批判,他似乎更应该借助经济学对作为经济问题的物质利益做一研究,并展开一种政治经济学批判。另一方面,马克思有关“对物质利益问题发表意见”是“难事”的说法也是令人费解的,因为马克思在分析莱茵省议会关于林木盗窃法的辩论时,恰恰深入思考了利益的问题。马克思不仅指明了利益具有空虚的灵魂因而是狭隘的,而且还谈到了利益的诡辩性质,以及它在进行诡辩时的惯常手法——良好动机与有害后果。既然如此,一个亟待我们回答的问题就是:物质利益对马克思而言在何种意义上构成了难事?

事实上,这是因为物质利益在其现实性上总是披着法权关系的“外衣”,就这里特定的语境而言,其所涉及的首先是林木占有者的财产权。正是林木占有者要求将自己的利益上升为权利。但是权利的根据在于法律,因此物质利益困惑背后的真正困惑是法的困惑。卢梭在《爱弥儿》中说道:“所有一切国家的法律的普遍精神,都是袒护强者,欺凌弱者;袒护富人,欺凌穷人。这个缺点是不可避免的,而且是没有例外的。”^① 马克思在第六届莱茵省议会辩论中看到的,不正是法律站在了林木占有者的利益一方,而将捡拾枯木的穷人的利益贬低为盗窃吗?如果进一步深究,则可看到私法本身涉及到立法权的问题,而立法权背后又是整个国家制度。马克思在展开《黑格尔法哲学批判》之时,为什么仅仅抓住“国内法”部分,从这里也可以得到说明。需要指出的是,立法权本身是具有二重性的。一方面,立法权是组织普遍东西的权力,是规定国家制度的权力;另一方面,立法权又以国家制度为前提,是按照国家制度确立起来的权力。由于这种二重性,立法权既决定国家制度(国家形式)本身又决定现实的、经验的法的关系,而现实的、经验的法的关系又可以通过国家形式本身来说明。因此,全部问题的焦点即是作为国家制度总体的立法权,对立法权的批判必然表现为对国家制度的批判。

既然物质利益问题所牵引出来的法的困惑,同时就是有关国家形式的困惑,那么,马克思的如下说法就可以理解了:“为了解决使我苦恼的疑问,我写的第一部著作是对黑格尔法哲学的批判性分析……我的研究得出这样一个结果:法的关系正像国家的形式一样,既不能从它们本身来理解,也不能从所谓人类一般精神的发展来理解,相反,它们根源于物质的生活关系,这种物质关系的总和,黑格尔按照18世纪的英国人和法国人的先例,概括为‘市民社会’,而对市民社会的解剖应该到政治经济学中去寻求。”^② 第一种理解方式即所谓从“它们本身来理解”是法学家所走的道路,在法学家看来,法律是国家意志的体现。马克思指出这是一种错觉,其根源在于“一切共同的规章都是以国家为中介的,都获得了政治形式。由此便产生了错觉,好像法律是以意志为基础的”^③。第二种理解方式即“从人类一般精神的发展来理解”是黑格尔所走的道路,在黑格尔那里,无论是抽象法还是市民社会的法抑或是国家法都被看作是精神发展的特定阶段。马克思要走的道路不同于前两种道路,这一道路将从市民社会的物质生活关系出发来达到对于法的理解。我们以私有财产或财产权为例来说明这三种不同理解方式的后果。对于第一种理解方式而言,私有财产是一种实定法意义上的法权关系,这种法权关系的基础是意志。作为这样一种理解方式的延伸,私有财产也被理解为基本的人权之一,马克思在《论犹太人问题》讨论过的人权宣言中正是将人权规定为:平等、自由、安全、私有财产。对第二种理解方式而言,私有财产是自由的定在,所谓“人为了作为理念而存在,必须给他的自由以外部的定在”^④,这里的自由本身是特定阶段的自由即特定阶段的精神。而对于马克思的理解方式而言,我们可以看到,他在《1844年经济学哲学手稿》中以异化劳动来解释私有财产的做法,表明

① [法] 卢梭:《爱弥儿》上卷,李平沅译,北京:商务印书馆,2009年,第328页。

② 《马克思恩格斯选集》第2卷,第31页。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第132页。

④ [德] 黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张企泰译,北京:商务印书馆,2010年,第50页。

他的私有财产概念是在物质生活关系意义上的。因为从异化劳动来把握私有财产，也就是在从物质生活领域来把握私有财产。

总而言之，正是物质利益的困惑引发了马克思对黑格尔法哲学尤其是国家哲学的批判。这样一种批判应当被理解为社会政治批判。由于政治国家与市民社会陷于形式与内容的抽象对立中，所以对政治国家的批判与对市民社会的批判必然是同一的。阿维纳瑞认为，在现代世界“市民社会彻底地从政治局限中解放出来；私人生活，包括经济活动，变得完全独立于任何与共同体相关的考虑。所有关于财产和经济活动的政治限制都被废除”。^①换言之，市民社会由此完成了自己的抽象性，而国家也由此成为抽象的。按照马克思在《1844年经济学哲学手稿》序言中曾经提到的写作计划，我们可以发现，他曾试图在“黑格尔法哲学批判”这样一个题目下，处理诸如法、国家、道德、市民社会等十分丰富的主题。虽然因为“增加理解的困难”、“会造成任意制造体系的外观”等外在的原因，马克思放弃了这一计划。但这一计划本身却透露出，对马克思而言，这种主题是具有内在统一性的。这也正是本文的基本立场。通过对黑格尔的批判，有关法与利益关系的现实困惑获得了解决，并且，这种解决同时是对于从黑格尔那里接受下来的国家与市民社会分离问题的回应。

二、社会政治批判的问题意识

马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中曾经表明他的批判“首先不是联系原本，而是联系副本即联系德国的国家哲学和法哲学来进行的”。这样做的原因在于德国的现实本身低于批判的水平，批判如果以此为对象至多只是处理了“德国式的现代问题”。相反，马克思指出：“当我们不去批判我们现实历史的未完成的著作，而来批判我们观念历史的遗著——哲学的时候，我们的批判恰恰触到了当代所谓的问题之所在的那些问题的中心。”^②换言之，通过批判黑格尔的法哲学及国家哲学，反倒能找到一条直面现代世界基本问题的路径。这里，立即显示出马克思社会政治批判的基本性质，即它要处理现代世界的普遍问题，要实现对现代世界本身的批判。那么，对马克思而言，现代世界意味着什么？如果我们结合他在《论犹太人问题》中的论述，可以发现，所谓现代世界恰恰是指那种已经经历政治解放，即一方面国家（国家制度）摆脱了宗教、私有财产等市民社会要素，另一方面，市民社会本身因为同业公会、行会等等被打破而失去了政治性质，因而国家（国家制度）与市民社会的相互分离已经完成的现代国家（总体国家）。

紧接着这段话之后，马克思又对这里所谓的现代世界基本问题做了提示：“在先进国家，是同现代国家制度的实际分裂。”这里所谓的“同现代国家制度的实际分裂”，即是指国家与市民社会的分离。这也是黑格尔的国家哲学试图解决的问题。实际上，正是因为不满黑格尔提供的解决方式，才牵引出马克思一系列的理论建构。围绕着这一基本问题，马克思的批判首先指出，黑格尔对此问题的解决是虚假的解决，其所建构的同一本身包含着自我分裂。其次，马克思分析了这一分离由于自身的性质，从根本上说是无法通过中介环节得到真正解决的。最后，马克思指出：由于政治国家本身植根于市民社会并以后者为自己的本质，市民社会彼此对立的特殊利益必然重新映现在国家生活中，从而国家生活所体现的普遍性只是形式的普遍性、非现实的普遍性。所谓形式的普遍性恰恰表明它无法穿透特殊性，而仅只外在于特殊性或者说与特殊性相分离。由此可见，普遍与特殊的分离、形式与内容的分离的根据在于市民社会的“一元”性。

马克思指出，黑格尔是要用等级要素的二重化来沟通市民社会与政治国家的：“政治上的等级要素本身二重化对王权起中介作用。这种二重化的最直接的意义一般在于：这一要素本身的分离，它本身包含的对立，是它与王权的重建的统一。”^③这里，黑格尔正是将地主等级视作是用来沟通市民社

① [以] 阿维纳瑞：《马克思的社会与政治思想》，张东辉译，北京：知识产权出版社，2016年，第22页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，2002年，第205页。

③ 同上，第120页。

会与政治国家的中项。而地主等级之所以具有能够承担这样的职能，恰恰是因为它本身即身处市民社会之中，同时又天然地适合从事政治活动。阿维纳瑞指出：“因此，在一种完全不同于中世纪国家与市民社会的统一的情形中寻求各个阶层的调解是过时的做法。19世纪的疾病不能用15世纪的处方加以解决。”^①换言之，黑格尔试图通过恢复中世纪的等级制并将其视作是中项的做法，完全是时代错乱，注定职能导致理论的虚构。

另一方面，地主等级作为市民等级与官僚等级的中介阶层，也具有十分重要的缓冲和调节作用。大革命之后的法国之所以经常来回摇摆于君主专制与人民专制之间，恰恰是法国内部的贵族力量十分微弱，无法有效地承担起抵御专制的使命。历史已经向我们证明地主（贵族）等级在捍卫自由方面的重要价值，当贵族等级开始衰落之时，自由也随之开始衰落。正如斯塔尔夫夫人所言：在法国，自由是古典的，专制才是现代的。法国1830年宪章从立法权出发重新建构了贵族院，这表明法国人终于认识到贵族等级的重要意义，但是对他们而言，贵族院也仅仅具有形式的意义，只是政治装饰品。与此同时，英国人也向法国人学习，尝试完成法国人在18世纪即已完成的事业：“在这里我们发现，在十九世纪，英国与大陆的自由主义存在着奇特的相互影响。每一方都试图在国内重演对方在前一世纪出现的阶段。英国自由主义倾向于效法大陆在理性主义与民主方面的态度，而后者却从前者的传统形式与特权方面汲取灵感。其最终结果，将是在相互融合当中产生出真正的欧洲自由主义。”^②

以上我们谈到马克思社会政治批判本质上是对现代世界的批判，这只是其基本性质的一个面向。另外一个十分重要的面向在于，这种批判同时是关于行动、关于革命的理论。这也是马克思区别于“理论政治派”与“实践政治派”的地方所在。前者如青年黑格尔派虽然批判德国的现状，却对自身的前提即黑格尔哲学持一种无批判的态度，因此，它的缺陷在于“它以为，不消灭哲学，就能够使哲学成为现实”^③。相反，后者虽然对哲学持一种否定的态度，但却仅仅停留于要求本身，而不要求现实的否定哲学，因此，它的缺陷在于以为不使哲学成为现实，就能够消灭哲学。总而言之，二者的共同问题在于将哲学与现实割裂开来，没有意识到哲学本身即是现实的一部分。对马克思而言，消灭旧的哲学与消灭旧的现实是同一个过程相互依存的两个方面。换言之，只有当旧哲学被消灭，旧的现实才有可能被消灭，反过来，只有旧的现实被消灭，旧的哲学才能被真正消灭。正因为如此，马克思的社会政治批判既要求理论层面的批判，又要求实践层面的批判。最后，既然不消灭哲学，就不能使哲学变成现实，那么，马克思的社会政治批判必然蕴含着对于意识形态进行批判的要求，或者说，社会政治批判本身即是意识形态批判。我们看到，马克思为了解决国家与市民社会分离的基本问题，进行了一系列的理论建构，从激进民主到人类解放再到共产主义，这三者毫无疑问是有共同指向的。“可以明确表明的是，马克思称之为‘民主制’的东西在根本上与他后来称作‘人的共产主义存在者’的东西并无不同。”^④

三、理论建构：激进民主、人类解放、与共产主义

激进民主或者说真正的民主是在批判黑格尔的君主制原则时提出的，马克思以此为基础不仅批判了君主制，同时也批判了政治共和制。在马克思看来，“君主制与共和制之间的争论始终是抽象的国家范围内的争论。政治的共和制是抽象国家形式范围内的民主制”。与此相反，激进民主的概念则是直接针对抽象国家范围而言的，它首先意味着超越或废除抽象国家，但同时它也意味着废除私人领域或市民社会，因为“它们（各个特殊领域——引者注）的私人本质将随着国家制度或政治国家的彼

① [以] 阿维纳瑞：《马克思的社会与政治思想》，张东辉译，第23页。

② [德] 圭多·德·拉吉罗：《欧洲自由主义史》，杨军译，长春：吉林人民出版社，2010年，第10页。

③ 《马克思恩格斯全集》第3卷，第206页。

④ [以] 阿维纳瑞：《马克思的社会与政治思想》，张东辉译，第37页。

岸本质的消除而消除”^①。可见，即使是与政治批判直接相关的激进民主，仍然包含着对市民社会的扬弃。我们强调政治批判与市民社会批判的统一，强调社会政治批判的提法，在这里立即显示出它的必要性与意义。以上是马克思从否定方面对激进民主的说明。除此之外，马克思也从肯定的方面解释了激进民主的内涵。他指出：“在民主制中，任何一个环节都不具有与它本身的意义不同的意义。每一个环节都是整体人民的环节……民主制也是一样，它是一切国家制度的本质，作为特殊国家制度的社会化的人……在民主制中，不是人作为法律而存在，而是法律为人而存在。”^② 透过以上种种表述，我们发现，马克思所谓民主制的核心内涵即是将人视作是原则，这与黑格尔以国家为原则正好相反。以人为原则，则无论是普遍的内容（政治国家）还是特殊的内容（市民社会），都只不过是人的特殊存在方式、社会化的人。由此，人不仅扬弃了在政治国家范围内的异化，也扬弃了在市民社会范围内的异化。这里，社会的概念尤其值得注意，它表明马克思试图在社会的更高的基础上建构普遍与特殊、形式与内容、主观与客观的真正统一。

马克思与黑格尔的争论绝不仅仅是政治立场的争论，相反，争论涉及的是对同一个基本问题的不同解决方式。通过批判黑格尔对于国家与市民社会分离问题的虚假解决，马克思将黑格尔的这一问题的接受和继承下来，并尝试给出自己的解决。激进民主是第一次尝试，人类解放则是第二次尝试。人类解放首先是相对于政治解放而言的，而政治解放则是在批判鲍威尔的基础上提出的。鲍威尔将犹太人问题视作是宗教对立问题，从而将犹太人的政治解放理解为对宗教对立的克服。马克思指出：“这一点暴露了他对犹太人问题的片面理解。”在马克思看来，犹太人问题绝不是如鲍威尔所说的是宗教问题，而是一个世俗问题。并且，“只有对政治解放本身的批判，才是对犹太人问题的最终批判”，换言之，只有理解了政治解放本身，才能理解犹太人问题的真实性质。事实上，正是在北美这样的政治解放较为彻底的国家，犹太人问题才显示出其真正的、普遍的性质。那么，政治解放意味着什么？“政治解放的限度一开始就表现在：即使人还没有真正摆脱某种限制，国家也可以摆脱这种限制……人分为私人和公人，宗教从国家向市民社会的转移，这不是政治解放的一个阶段，这是它的完成。”^③ 从以上表述中，我们可以看到，政治解放最终所达到和实现的不过是市民社会与政治国家的分离，人分为公人和私人只是以另一种形式说出了这一点。其次，政治解放意味着，政治国家废除了市民社会的诸种要素（宗教、私有财产等等）对它的束缚，从而摆脱了市民社会本身，但同时宗教和私有财产却在市民社会获得持存。最后，通过对政治解放乃至政治革命的引入，马克思说明了国家与市民社会分离的历史起源，换言之，政治解放乃是国家与市民社会分离的历史前提。

但是，在政治国家层面上废除宗教、私有财产等市民社会的诸要素，并不是在市民社会层面上对宗教、私有财产等的废除，换言之，政治解放还不是人类解放。由于私有财产、宗教恰恰构成市民社会的原则，因此，废除它们也就是要求废除市民社会本身。可见，人类解放乃是直接针对政治解放提出的，它直接意味着废除市民社会，但同时也必然是对国家的废除。因为通过对黑格尔法哲学的批判，马克思已经认识到国家植根于市民社会。通过对等级要素的分析，马克思也看到等级要素虽然具有政治存在的形式，但实际上起作用的还是市民社会的特殊利益，因此，所谓普遍利益严格来说是不具有现实性存在的。可见，国家生活领域中只不过是对于市民社会特殊利益的反映，或者说，市民社会与国家的关系是本质与现象的关系。因此，从激进民主到人类解放的转向是有其必然性的，但同时这种转向并不意味着要解决的基本问题发生了变化，至多只能说批判的侧重点或者说解决的路径改变了。

马克思并未停留在路径层面上从废除国家转向废除市民社会。由于市民社会自身内部也存在着本质与现象的关系结构，于是，马克思在市民社会范围内又从宗教转向私有财产，这一点构成了《论犹太人问题》后半部分处理的主题。马克思指出：“犹太人获得解放的能力问题，变成了必须克服什

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，第41、42页。

② 同上，第40页。

③ 同上，第167、170页。

么样的特殊社会要素才能废除犹太教的问题……我们不是到犹太人的宗教里去寻找犹太人的秘密，而是到现实的犹太人里去寻找他的宗教的秘密。”换言之，犹太教作为市民社会的精神要素，在市民社会的实际的、物质的要素中有其根据。这种物质要素正是指私有财产。马克思紧接着谈到：“如果有一种社会组织消除了做生意的前提，从而消除做生意的可能性，那么这种社会组织也就会使犹太人不可能存在。”^①关于这种社会组织，我们可以说的是，它必然是一种扬弃私有财产的组织，因为私有财产恰恰构成了做生意的前提。于是，我们可以理解，何以马克思会在《1844年经济学哲学手稿》中展开私有财产批判，并用私有财产的积极扬弃来重构共产主义。

我们看到，马克思通过不断还原的方法，从国家转向市民社会，在市民社会的范围内又从宗教转向私有财产，从而不断进行与扬弃国家同市民社会分离相适应的理论建构。通过这一过程，马克思的社会政治批判必然要求的革命实践也获得了具体的目标，即扬弃私有财产。而扬弃私有财产意味着实现对财产关系的社会占有，由此，与人的高度的革命必然相连的社会建设就落到了实处。虽然人类解放已经指向了废除市民社会，但人类解放毕竟是用诸如“人在自己的经验生活、自己的个体劳动、自己的个体关系中间，成为类存在物”、“人把社会力量组织起来因而不再以政治力量的形式同自己分离”等说法来表述的，这样一种人类解放的理论缺乏具体的目标，因而还不是指向革命实践的理论，而指向革命实践恰恰是历史唯物主义特有的理论品格。在确立扬弃私有财产的基本目标之后，马克思也试图为革命实践寻找主体。在马克思看来，革命实践的可能性在于现实本身产生出革命需要，因为“光是思想力求成为现实是不够的，现实本身应当力求趋向思想”^②。而革命需要又是与物质条件相关的，对建立在私有财产原则基础上的市民社会来说，存在着这样一个阶级——无产阶级，它必然要求否定私有财产并进而否定市民社会。换言之，无产阶级因为自身的存在条件而产生了现实的革命需要。由此，以扬弃私有财产为目标的共产主义就不仅是一种理论建构，同时也是一种实践要求。可以说，共产主义才是马克思从黑格尔那里接受过来的国家与市民社会分离问题的最终解决和归宿。

结 语

本文尝试以一种统一的眼光来考察马克思在1843年到1844年的理论探索，强调这一时期的主要著作都是在回应从黑格尔那里接受下来的国家与市民社会分离的问题。这一问题黑格尔并没有真正予以解决，于是，马克思尝试以一种新的方式给予解决。首先，这种新方式意味着对黑格尔思辨逻辑的拒斥，在法哲学的批判中已经潜在地包含着批判逻辑学与辩证法的要求。我们看到，在《1844年经济学哲学手稿》中，这一批判以对“黑格尔辩证法和整个哲学批判”的形式出现。其次，这种新方式特别强调了革命实践的重要性，正所谓“理论的对立本身的解决，只有通过实践方式，只有借助于人的实践力量，才是可能的”。^③黑格尔构建逻辑中项的解决方式，表明他仍然将问题的解决视作是理论本身的任务。最后，这种新方式意味着存在论立脚点上的改变，黑格尔的立脚点是绝对精神，现象中的全体事物不过是绝对精神自我活动和自我差别的种种“化身”。马克思则通过对费尔巴哈与黑格尔的双重脱离，将对象性活动确立为存在论的立脚点，以此来消除笼罩在国家与市民社会之上的神秘主义，从而为历史唯物主义的创立奠定了坚实的基础。

（责任编辑 已未）

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，第191、192页。

② 同上，第209页。

③ 同上，第306页。

人类历史研究与现代社会解剖

——唯物主义历史观开启的两条路线

王 莅

【摘要】 马克思在《德意志意识形态》、《1857—1858年经济学手稿》、“人类学笔记”和“历史学笔记”中先后三次系统书写人类历史，并且它们与批驳唯心主义历史观、追溯现代社会的历史起源、反思资本主义与人类命运这三大理论关节点一一对应。进言之，上述三个方面构成了唯物主义历史观基础上的“运用路线”与“反思路线”，反映了人类历史研究与现代社会解剖在马克思思想中的特有整合。

【关键词】 人类历史；唯物主义历史观；资产阶级所有制；资本主义史前史

中图分类号：B27 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2017)03-0021-09

作者简介：王 莅，(100871 北京) 北京大学哲学系博士生。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“重读马克思：文本及其思想（十二卷本）”（16ZDA098）

针对学界以“唯物主义历史观”或“历史唯物主义”概括马克思研究历史所得结论的现状，笔者曾撰文指出，“唯物主义历史观”主要在于与“唯心主义历史观”划清界限，“历史唯物主义”则在此基础上进一步标识出马克思与“从前的一切唯物主义”在历史观层面的分野。因此，以上两个概念重在表明马克思的理论性质，而他关于历史问题的诸多研究应该置于“历史理论”所展开的空间中重新审视。^①通过考察马克思研究历史的进程与主题将会发现，他曾在《德意志意识形态》、《1857—1858年经济学手稿》、“人类学笔记”和“历史学笔记”中先后三次系统书写人类历史；其中，从人类历史进程中理解和定位现代社会是他反复思量的一道难题。进一步分析还可以看到，上述三次历史研究恰好对应于批驳唯心主义历史观、追溯现代社会的历史起源、反思资本主义与人类命运这三大理论关节点。以此为线索，本文详细分析人类历史研究与现代社会解剖之间如何相互作用。

一、理论地平：创立唯物主义历史观

马克思第一次系统书写人类历史进程是在《德意志意识形态》中，而这是一部他与青年黑格尔派和德国社会主义者作集体告别的思想宣言。《德意志意识形态》第一卷承接了马克思与布鲁诺·鲍威尔及其同伴在《论犹太人问题》《神圣家族》中彰显的分歧，又对轰动当时德国思想界的施蒂纳著作《唯一者及其所有物》进行了详细批判，最终与被误认为同伙的费尔巴哈哲学在历史观上彻底决裂。以上三个方面汇聚到一点即是马克思不满意青年黑格尔派从思想、观念出发解释现实，进而将现实历史及社会运动理解为再现思维过程的唯心主义历史观。他直指作为青年黑格尔派理论基石的黑格

^① 参见拙文：《从“唯物史观”“历史唯物主义”到“历史理论”——马克思叙述历史话语体系的命名问题》，《学习与探索》2016年第6期。

尔哲学，控诉它为“整个这种德国历史编纂学的最终的、达到自己‘最纯粹表现’的成果”。^①与此同时，马克思指出从现实出发来写就历史在当时的德国是不可能完成的幻想，“因为那里再没有什么历史”。^②这即是说，一方面唯心主义哲学从思想和观念出发，根本不可能看到历史的真实进程；另一方面，德国的落后和闭塞已经脱离了资产阶级开启的现代化历程。由此，马克思开始转移到作为对立面的唯物主义基础上重新寻求解释历史的尝试，然而这却是一片未经开垦的“蛮荒之地”。

在《神圣家族》中系统批判法国唯物主义时，马克思曾经详细地讨论了唯物主义的发展史。按照他的观点，法国唯物主义分为笛卡尔派和洛克派，前者起源于笛卡尔的物理学，最终发展为机械唯物主义；后者起源于英国唯物主义的培根—霍布斯传统，最终导向空想社会主义和共产主义。其中，机械唯物主义的论域主要是自然界，它开启了近代自然科学；而空想社会主义和共产主义因沿袭英国唯物主义哲学思考人类社会时所借用的人性、环境、教育、经验、习惯、自然法等为中介，在很大程度上排斥了对人类历史真实性和动态性的考察。在马克思看来，唯物主义哲学的发展只有到了费尔巴哈“才至少向前迈进了一步”。但是，“当费尔巴哈是一个唯物主义者的时候，历史在他的视野之外；当他去探讨历史的时候，他不是一个唯物主义者。在他那里，唯物主义和历史是彼此完全脱离的”^③。

那么，马克思将如何在唯心主义彻底倒置和唯物主义完全空白的基础上重新整合唯物主义与历史研究呢？与唯心主义历史观相反，马克思认为历史研究不应该从人的思想、观念或自我意识出发，而是要人类生存的物质前提出发。很显然，人为了生存下去，为了创造历史，他必须要生产物质生活资料、产生新的需要并维持人类的繁衍。马克思将这三个因素视为“从历史的最初时期起，从第一批人出现以来，这三个方面就同时存在着，而且现在也还在历史上起着作用”^④。但与此同时他又指出，个人的生产活动从来不是孤立进行的，它从一开始就既需要与自然界发生关系，又需要与其他人发生关系，这样就形成了人们共同面对自然界劳动而产生的生产力以及人与人在劳动中形成的生产关系（交往关系）。马克思将上述过程视为历史的现实基础和内在尺度，并且将基于这一分析的唯物主义历史观概括为：“从直接生活的物质生产出发阐述现实的生产过程，把同这种生产方式相联系的、它所产生的交往形式即各个不同发展阶段上的市民社会理解为整个历史的基础，从市民社会作为国家的活动描述市民社会，同时从市民社会出发阐明意识的所有各种不同的理论产物和形式，如宗教、哲学、道德等等，而且追溯它们产生的过程……这种历史观和唯心主义历史观不同，它不是在每个时代中寻找某种范畴，而是始终站在现实历史的基础上，不是从观念出发来解释实践，而是从物质实践出发来解释各种观念形态……”^⑤

至此，马克思开启了从现实的人及其物质生产活动来解释历史的唯物主义路向，将历史研究建立在唯物主义的哲学基础上。然而，历史观领域内的变革完成之后，更为重大的是将其运用于历史解释，于是马克思开始尝试运用自己的历史观书写人类历史发展进程。具体而言，马克思在《德意志意识形态》中是通过分工的历史演进将人类历史划分为所有制的各个阶段。

人类社会最初是部落 [Stamm] 所有制，其社会结构只限于家庭的扩大；后来，通过战争或联盟若干个部落形成一个城市，古典古代的公社所有制和国家所有制开始形成，其中私有制与公社所有制同时并存，这一时期的典型代表是希腊和罗马社会；随着蛮族入侵和内部衰败，日耳曼人取代了罗马人，封建的或等级的所有制开始出现，在农村封建土地所有制和农奴制占据支配，在城市建立了与之相似的同业公会所有制并产生了行会。在此基础上，分工推动生产力和生产关系经过长期相互作用，最终产生出了现代资产阶级所有制。马克思在分析这一过程时运用了比前三者更大的篇幅和更多的史

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第546页。

② 同上，第533页。

③ 同上，第530页。

④ 同上，第532页。

⑤ 同上，第544页。

料，由此可以看出他研究历史的关注点是从人类历史进程中探索现代资产阶级社会的形成过程。在漫长而复杂的中世纪发展过程中，马克思找到了一条通向现代社会的历史线索，他从城市和乡村的分离这一最重大的脑体分工开始，认为城乡分离代表着资本和地产权的分离，而这标志着“资本不依赖于地权而存在和发展的开始”、“仅仅以劳动和交换为基础的所有制的开始”。^① 随即，马克思通过“城市中行会制度的建立——商人阶层的出现——工场手工业的产生——人口跨国度的迁徙流浪并最终进入工场手工业——新航路开辟催生大资产阶级并打开国际市场——工场手工业（生产）和商业（流通）集中于英国——大工业形成垄断并开创世界历史”这一线索勾勒了资产阶级社会的形成过程。^②

由此可见，马克思在唯物主义历史观的基础上，通过部落所有制——古典古代的公社所有制和国家所有制——封建的或等级的所有制——“仅仅以劳动和交换为基础的所有制”（即资产阶级所有制）的历史演进第一次系统书写了人类历史发展进程。需要注意的是，因不满青年黑格尔派的唯心主义历史观而尝试从唯物主义角度重新解释历史是马克思第一次对人类历史发展过程进行完整描述的直接推动力，历史研究在其中发挥着运用并检验唯物主义历史观的理论功能。在考察人类历史的具体过程中，他以“分工的各个不同发展阶段，同时也就是所有制的各种不同形式”^③ 为根据，选取了与人们物质生产生活密切关联的史料为支撑，将人类的历史与工业和交换的历史联系起来进行考察。这是他理论产生的思想背景，同时也构成他理论解释的特定界域。此后，马克思对人类历史的研究基本上都在或运用、或反思这两个相反的方向上回到了《德意志意识形态》所确立的理论地平。

二、运用路线：溯源资产阶级所有制

马克思从人类历史进程中定位现代资产阶级社会的工作随着 19 世纪 50 年代政治经济学研究的深化得到了重大突破，这在事实上完成了唯物主义历史观和政治经济学批判的内在结合。在政治经济学研究过程中，马克思坚决反对资产阶级经济学家将资本主义自然化、永恒化的观点。因此，为了探求现代资产阶级社会的历史起源和内在规律，马克思开始了第二次系统书写人类历史。

在《1857—1858 年经济学手稿》中，马克思借助所有制形式的历史演变来叙述人类历史的发展进程。由于土地在人类历史上长期充当最主要的劳动场所和生产资料，因此马克思进一步聚焦于土地所有制形式的演变来叙述人类历史。按照他的分析，土地所有制的第一种形式是部落所有制。在这种条件下，个人直接从属于部落共同体（即公社），而公社与土地是天然同一的。在这种基础上发展出了东方的亚细亚公社，其中若干个公社被更高的统一体统治，出现了最高的统治者。在 1850—1860 年代，马克思曾长期认为东方亚细亚社会是比西方希腊、罗马社会更为古老，并且在所有制形式上构成其发展前一阶段的社会形态，它表征着马克思此一时期对人类社会原初状况的理解。在亚细亚社会中，最高统治者是土地的实际所有者，而大大小小的公社是土地的世袭占有者，内部的个人与其所从属的家庭只能在分得的份地上劳动。并且，劳动者从事生产的目的是自给自足，在完成劳动的剩余时间内，他们需要为缴纳的贡赋和集体的公共工程劳动，从而加强与共同体的联系。在马克思看来，亚细亚所有制条件下个人与共同体的关系最为稳固，因此“亚细亚形式必然保持得最顽强也最长久”。^④ 然而，随着外部力量的冲击和历史发展的动荡，这种公共所有制形式被新的所有制形式代替了。

此后人类社会进入到的第二种所有制形式是古典古代所有制或古希腊罗马所有制。其中，公社作为共同体开始以国家的形式出现，而城市成为国家事实上的中心。此时，国家面临的最大困难是共同

① 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 557 页。

② 关于这一思路的来源和分析详见聂锦芳：《批判与建构：〈德意志意识形态〉文本学研究》，北京：人民出版社，2012 年，第 455—466 页。

③ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 521 页。

④ 《马克思恩格斯全集》中文 2 版第 30 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 478 页。

体之间为了争夺土地而不得不展开的战争。为此，古典古代时期的公社往往按照军事方式组织起来，公社成员需要在自给自足的劳动时间之外为公社服兵役而保存共同体的利益。随着战争越来越频繁，人口迁徙、土地征服、奖赏军功等一系列新的社会因素开始出现，原来部落所有制条件下的个人与公社、公社与土地的天然同一开始被打破，于是私有地开始与公有地并列出现。需要强调的是，古典古代时期的私有地是与公有地分离并存的一种土地形态，个人只需凭借公社成员的身份就能获得私有地。因此，劳动者对自己劳动条件的所有权通过一块耕地而达成，而耕地的获得只需以公社成员的身份为中介；作为对等条件，劳动者需要服兵役来保障公社的集体利益。在频繁且长期的战争过程中，被征服者因失去土地而沦为奴隶，贵族统治奴隶从事生产的奴隶制开始形成。后来，由于罗马社会内乱、蛮族入侵、商业和手工业发展等因素，古典古代所有制伴随着城市的衰落而衰落，劳动生产的中心由城市转移到乡村。

以乡村为基础发展出来的第三种所有制形式是日耳曼所有制。随着罗马帝国的瓦解，以国家为实质的古典古代公社也走向解体。马克思将日耳曼公社的性质界定为“表现为一种联合而不是联合体，表现为以土地所有者为独立主体的一种统一，而不是表现为统一体”^①。事实上，日耳曼公社“只存在于公社为着共同目的而举行的实际集会中”。^②这一时期，土地的私有化程度进一步加剧，公有地逐渐成为各个公社的共同附属物或个人财产的一种补充，它往往以猎场、牧场、采樵地等形式出现。劳动者个人虽然也可以凭借公社社员的身份获取土地而进行生产劳动，但是个人对公社的关系由于日渐增多的动荡因素而变得极度不稳定，战争、货币、农奴制、交换活动、土地兼并等因素都在事实上动摇了个人对公社的从属关系。

代替日耳曼所有制的下一个时代是资产阶级所有制，马克思对这一历史阶段的分析首先从揭示资产阶级生产方式的根本特征入手，进而才去考察这种特殊生产方式的形成过程。由此可见，马克思第二次系统书写人类进程时已经受到政治经济学研究的影响。他指出：“雇佣劳动的前提和资本的历史条件之一，是自由劳动以及这种自由劳动同货币相交换，以便再生产货币并增殖其价值，也就是说，以便这种自由劳动不是作为用于享受的使用价值，而是作为用于获取货币的使用价值，被货币所消耗；而另一个前提就是自由劳动同实现自由劳动的客观条件相分离，即同劳动资料和劳动材料相分离。可见，首要的是，劳动者同他的天然的实验场即土地相脱离……”^③

概括而言，资产阶级生产方式与此前的根本差异在于两个方面：其一，劳动者与作为客观对象的生产资料相分离；其二，劳动者与作为主体内部的劳动能力相分离。为了与此前研究资产阶级所有制历史的错误观点相区别，马克思明确指出，正是由于货币向资本转化的历史过程加速了劳动者与生产资料和劳动能力的分离，资产阶级生产方式才最终得以形成；因而，他反复强调所有因素具备之后的分离本身就是一个漫长而复杂的历史过程。

在马克思看来，劳动者与生产资料首要的分离是与土地分离。土地作为生产劳动最重要的场所，不仅提供了劳动的必要前提，而且能够生产出满足个人生存的生活资料。这即是说，在劳动者与土地最原初的占有关系中，劳动所需的前提完全是被给定的，而劳动的结果也完全用于自给自足。随着原初占有关系的破坏，劳动者需要以公社为中介才能获得土地，但战争等因素时常打破劳动者与土地之间稳定的占有关系，于是奴隶制、农奴制发展起来。此后，劳动者与土地之间又增添了统治阶级对被统治阶级的剥削因素；到了资产阶级社会，土地作为资本生产的条件开始转向地产，它径直站在赤贫的工人阶级的对立面。

其次，劳动者与生产工具的分离是影响物质劳动生产的次重要因素。人类社会在相当长的历史时

① 《马克思恩格斯全集》中文2版第30卷，第474页。

② 同上，第476页。

③ 同上，第465页。

期内都是以使用简单劳动工具的农业为主，只有到了农业与手工业的彻底分离才加速了生产工具的发明与应用，这主要对应于历史上中世纪后期在城市中兴起的工场手工业及其中的行会制度或同业公会制度。在此阶段，劳动生产作为一门技艺尚且蕴含着劳动者与生产工具的必然结合——很显然的是，劳动者没有工具无法完成复杂的工艺生产，而生产工具本身必须由劳动者操作才能发挥作用。然而，随着生产工具的发展，特别是科学技术发明机器并促使其走向自动化，劳动者与生产工具的结合日渐成为偶然，甚至是多余的。实际上，资本在劳动者与生产工具分离的过程中起了巨大的推动作用：最初资本家购买机器以工作效率的绝对优势排挤了手工劳动，进而他们通过技术改良淘汰了效率低下的机器，最终机器在资本主义使用条件下与劳动者竞争并成为排挤人力劳动的重要因素。

由此便产生资产阶级生产方式下的第三重分离——劳动者与生活资料的分离。在资产阶级生产方式以前，作为土地所有者的个人可以直接从土地上获得生活资料；作为帮工或学徒，个人也能在一定程度上分享师傅的生活资料；即便是奴隶、农奴，奴隶主或主人也得为了保持劳动者的必要数量而给予其生存必需的生活资料。但随着劳动者与土地的分离，以及个人越来越成为生产劳动中的偶然性因素，生活资料必须通过以货币为中介进行交换才能获得。因此，从中世纪人身依附关系中“解放”出来的流浪者必须出卖自己的劳动力才能获得维持生存的基本生活资料，这一历史过程的结果是工人频频饿死却又有更多的劳动力得到补充。

此时，资产阶级社会中的第四重分离便诞生了——劳动者与自身劳动能力相分离，成为“自由的”劳动力和可以买卖的“商品”。这种自由首先是“摆脱旧的保护关系或农奴依附关系以及徭役关系而自由了，其次是丧失一切财物和任何客观的物质存在形式而自由了，自由得一无所有；他们唯一的活路，或是出卖自己的劳动能力，或是行乞、流浪和抢劫。他们最初力图走后一条路，但是被绞架、耻辱柱和鞭子从这一条路上赶到通往劳动市场的狭路上去……”^① 历史发展的事实是，一无所有的劳动力和源源不断的劳动力供应产生了自由资本主义时代最主要的剩余价值，他们续写了土地、生产工具（主要是机器）、生活资料排挤人之后人与人之间互相竞争和吞噬的悲惨状况。至此，现代资产阶级所有制根本特征和历史形成得到了清楚说明。

马克思在第二次书写人类历史进程时实现了唯物主义历史观与政治经济学批判的内在整合，而这种整合正好表征着唯物主义历史观的运用与深化。一方面，马克思书写人类历史进程的议题和方法是由政治经济学决定的。很明显，从所有制切入人类历史研究只有在物质财富高度发展的前提下才有讨论意义，而在所有制演进序列中重点考察的劳动者与生产资料和劳动能力的分离过程则直接是现代资产阶级社会的根本特征，这是马克思政治经济学研究的“人体解剖法”或“向后思索法”在历史研究中的应用。另一方面，历史研究构成了马克思的政治经济学批判区别于资产阶级经济学家和空想社会主义者的根本特征。在上述的分析中已经提到，考察资产阶级所有制的形成过程构成了马克思政治经济学批判的历史基础。然而，这一工作的意义远不止于此。如果进一步追问马克思为何需要打破现代资产阶级社会的天然性神话，那么政治经济学批判作为无产阶级革命理论和实践的科学性论证就呼之欲出了。可见，马克思第二次系统书写人类历史划定了他定位现代资产阶级社会的理论坐标，在唯物主义历史观与政治经济学批判实现内在整合之后，马克思进一步走向了政治经济学批判与无产阶级革命理论的再整合。上述思路构成马克思思想发展中最精彩的篇章，并且产生出《资本论》（主要是第一卷）及其对现实无产阶级革命的重大影响。

三、反思路线：求解资本主义的史前史

在马克思思想进程中，《资本论》（第一卷）的出版是具有重大意义的标志性事件。它的问世一

^① 《马克思恩格斯全集》中文2版第30卷，第502页。

方面表明马克思完成了关于现代社会内在矛盾和历史命运的系统论证，并因此开启了科学理论对无产阶级革命运动的影响；另一方面，第一卷文稿的整理出版迫使马克思将研究精力集中于“资本论”的全部计划，这规定了他此后的思想演进路向。按照马克思的设想，资产阶级所有制崩溃和无产阶级革命成功需要以现实中的经济危机为导火索，即经济危机引发无产阶级革命，进而无产阶级革命摧毁资产阶级所有制。以此为线索，马克思1870年代的理论任务是实现“资本论”研究与无产阶级革命运动的双向推进。然而，这一线索在实际过程中进展得并不顺利，现实历史与理论预期在三个方面出现了偏离。

第一，“资本论”第二、三册的理论研究可能与现实情况相脱节。在《资本论》第一卷的原始积累部分，马克思宣告了现代社会的最终命运——“资本主义私有制的丧钟就要响了”。^①由此可以推断，《资本论》第二、三册的最终结论也需要与之保持一致。1873年德国、美国首先爆发的欧洲经济危机进一步加强了马克思的这种想法，直至1875年他还表示“真正值得注意的现象是，总危机周期的时间在缩短。我一直认为这种时间不是不变的，而是逐渐缩短的；但特别可喜的是，这种时间的缩短正在露出如此明显的迹象；这是资产阶级世界的寿命的不祥之兆”。^②因此，直至1879年欧洲经济危机扩展至英国时，马克思仍说：“在英国目前的工业危机还没有达到顶峰之前，我绝不出版第二卷。”^③然而，这场英国历史上时间最长、规模最大的经济危机却因法兰西银行、德意志银行提供的大量黄金和美国营业的突然活跃得到了缓解，以至于危机不足以引发无产阶级革命。于是，马克思在1881年感叹到“糟糕的是现在人‘老’了，只能预见，而不能亲眼看见”人类历史上最革命的时期；^④并且在1882年底留下了生命最后时期的慨叹——“我不认为最近可能出现工业危机”。^⑤由于1870年以后世界经济重心从英国转向美国，而以美国为代表的新兴资本主义国家通过国家干预经济、工业重心转移等手段促使资本主义生产重新走向繁荣。因此，与《资本论》（第一卷）描述的资本的生产过程最终将炸毁资产阶级所有制不同，资本在流通领域内呈现出来的是一片复苏繁荣之势，这构成“资本论”第一、二册之间的内在矛盾。为此，马克思表示要对美国经济最新出现的情况加以研究，他自称“这使我幸运地得到一个能够继续进行我的研究的‘借口’，而不是最后结束这项研究以便发表”。^⑥此外，由于工业生产重心由生活资料转向生产资料、资本流通过程催生出新兴的金融资本和信贷行业，土地在资本主义生产中便不再占据核心地位，马克思一贯主张的“资本—土地所有制—雇佣劳动”的三位一体公式和“资本家—土地所有者—雇佣工人”的三大阶级结构遭到了严重挑战，形成了“资本论”第三册研究的内在困难。凡此种种，它们蕴含了《资本论》有可能与现实相脱节的危险。当1881年出版商让马克思修订《资本论》（第一卷）第三版并计划印刷3000册时，他表示“我对第三版只作尽量少的修改和补充；但是，另一方面，我将要求他这一次只印一千册，而不是象他所希望的那样，印三千册。将来作为第三版的这一千册售完的时候，我也许能够对该书作出目前如换一种情况本来要作的那些修改”。^⑦

第二，世界性无产阶级革命运动大势已去，而各国内部的革命运动被形形色色的错误思想所笼罩。1870、1871年意大利、德国的统一使欧洲最主要的国家基本上完成了统一，神圣罗马帝国遗留下的欧洲分裂秩序被全新的民族国家重新整合。由于推动各民族国家走向统一的主导力量是资产阶级，因而在取得统治地位之后开始将资本主义生产纳入到国家有序的制度设计中，民族国家统一

① 《马克思恩格斯文集》第5卷，北京：人民出版社，2009年，第874页。

② 《马克思恩格斯全集》中文1版第34卷，北京：人民出版社，1972年，第139页。

③ 同上，第345页。

④ 《马克思恩格斯全集》中文1版第35卷，北京：人民出版社，1971年，第179页。

⑤ 同上，第117页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》中文1版第34卷，第347页。

⑦ 《马克思恩格斯全集》中文1版第35卷，第238页。

和富强的诉求迅速压倒了世界性无产阶级革命。与此同时，各个民族国家内部的无产阶级革命形势也不容乐观，英国的自由主义工联，法国的布朗基主义、蒲鲁东主义、机会主义和改良主义的无政府主义（如贝努瓦·马隆、保尔·布鲁斯），德国的拉萨尔主义、杜林主义、讲坛社会主义（如谢夫莱、瓦格纳、洛贝尔图斯、施穆勒、布伦坦诺、桑巴特等），美国的机会主义工联、教条主义者，俄国的巴枯宁主义等纷纷向资产阶级妥协，进而走向改良道路。由此，马克思和恩格斯开始为纠正无产阶级运动中出现的这些错误思潮而艰难探索。由于马克思“资本论”研究的重要性和紧迫性，恩格斯承担了与各种思潮辩论的重任，这在很大程度上决定了他从论证科学社会主义到为历史唯物主义辩护，进而出版《资本论》（第二卷）和《资本论》（第三卷）的思想发展线索。

第三，遭遇东方和古代社会这一全新的理论盲区。正值欧洲革命走向低谷之际，俄国革命家通过研究《资本论》（第一卷）向马克思提出了俄国农村公社能否跨越资本主义而直接走向共产主义的历史难题，这促使马克思将研究视角伸向了东方社会，进而是古代社会。东方和古代社会的重要性不仅涉及到俄国能否成为欧洲无产阶级革命的导火索进而引发世界范围内的无产阶级革命，而且关系到资本主义是否将会成为人类社会的普遍道路和历史命运。在此之前，马克思坚定地认为“工业较发达的国家向工业较不发达的国家所显示的，只是后者未来的景象”^①，“共产主义只有作为占统治地位的各民族‘一下子’同时发生行动，在经验上才是可能的，而这是以生产力的普遍发展和与此相联系的世界交往为前提的”^②。然而，东方和古代社会的发现既使马克思看到了革命的新希望和超越资产阶级社会的新途径，又让他原有的理论面临反思、修正、甚至是改写的危险。其中，以资产阶级所有制解码现代社会，进而通过溯源资产阶级生产方式的形成史来规定人类历史发展方向成为了争议最大的问题，而这正好指向了前两次书写人类历史构成的思想发展线索。

带着对人类历史发展进程和“人体解剖法”、“向后思索法”的疑问，马克思转而尝试从前资本主义社会中寻找通向现代社会的其它因素，这一工作呈现的结果即是“人类学笔记”和“历史学笔记”所完成的第三次书写人类历史。在马克思的时代，人类历史的研究工作被截为两段：成文史以前的人类历史由文化人类学研究，他们以氏族或部落中的婚姻形式、亲属称谓、原始宗教、神话传说等重构史前社会图景，这是当时的一门新兴学科；成文史以后的人类历史则由历史学研究，如何从希腊—罗马经中世纪、近代而至现代社会成为这一时期历史学家关注的主题。由此可见，马克思在重写人类历史进程时走向文化人类学和历史学研究并非偶然；毋宁说，这是他遭遇到资本主义经济新发展、无产阶级革命式微、东方和古代社会问题突显之后自觉的理论选择。通过分析“人类学笔记”和“历史学笔记”讨论的议题可以发现，马克思从解剖资产阶级社会（特别是资产阶级生产方式）转向了求解资本主义的起源这样一个更为宏大的问题。基于此，我们将“人类学笔记”和“历史学笔记”的主题定位为求解资本主义的史前史，其目的是反思唯物主义历史观和政治经济学批判内在结合的研究思路。

这种反思式研究的直接成果体现为马克思运用详实的文化人类学材料研究了史前社会。^③ 马克思始终重视史前社会在人类历史进程中的作用，他三次书写人类历史的进程同样是他不断往前推进早期人类历史研究的过程。在“人类学笔记”中，马克思揭示出比部落所有制或亚细亚所有制存在时间更早也更为重大的问题是家庭形式及其漫长的演变历史，这在很大程度上纠正了此前他一直认为的“家庭是最初的社会关系”、“社会结构只不过是家庭结构的扩大”、“丈夫对妻子和儿女的关系是最初的奴隶制”等观点。摩尔根的研究结果表明，人类社会最初处于群居和杂交时代，从这种无序状态

① 《马克思恩格斯文集》第5卷，第8页。

② 《马克思恩格斯文集》第1卷，第538—539页。

③ 关于文化人类学对马克思历史研究的影响，参见拙文：《从“唯物史观”到“人类史观”——文化人类学对马克思历史研究的影响》，《教学与研究》2016年第12期。

中产生了最早的家庭形式是血缘家庭，此后人类社会又经历了普那路亚家庭、对偶制家庭、父权制家庭和专偶制家庭，而马克思此前对家庭形式的了解仅限于后两个阶段，这与当时西欧社会的家长制理论是一致的。与之相对应，人类社会的组织形式经历了原始共同体——家庭——氏族——胞族——部落的复杂演变过程；其中，部落不是人类社会最早的组织形式，而且它与家庭也并非天然同一。在家庭形式的演变过程中，马克思认为母系制家庭向父系制家庭的转变具有重大意义——它不仅证明了公有制社会曾经以母系传承的方式存在过，而且说明了继承权观念的发展、财产私有化的最终实现等与母系制向父系制家庭的转变是同一过程。进一步结合科瓦列夫斯基的研究，马克思才意识到以土地为核心的所有制演化历程并非被亚细亚——古希腊罗马——封建——现代资产阶级的生产方式加以详述，至少亚洲的印度、非洲的阿尔及利亚所代表的所有制形式就比这种“经济的社会形态”演进路线复杂的多，而土地所有制复杂的演变历史在现实中关乎俄国农村公社的历史命运、无产阶级革命的现实可能等重大问题。由此可见，史前社会研究在马克思的理论中肩负着论证私有制社会历史性和公有制社会现实性的双重任务。

与史前社会研究一脉相承的另一个问题是资本主义的历史起源，这构成了马克思“人类学笔记”“历史学笔记”的第二大主题。在第三次书写人类历史进程时，马克思的视野大大扩展了，他尝试从欧洲历史上的重大事件和不同国家的具体境况中寻求解码现代社会的其它线索。从两部笔记摘录的内容来看，马克思对资本主义起源的考察主要集中在三个主题。

第一，经济因素。《资本论》（第一卷）中马克思基本上以英国为典型分析了资产阶级社会的形成和本质特征，但他同时提及罗马的城市繁荣和商业发展没有催生资本主义制度、被剥夺了小块土地的自由农民没有变成雇佣工人、意大利农奴制瓦解之后产生的资本主义萌芽没有确立资产阶级所有制的统治地位。这条隐藏的思路经过米海洛夫斯基对马克思思想的“超历史”使用和查苏利奇关于俄国农村公社是否必经资本主义的发展道路等现实因素彻底激活了，在“历史学笔记”第一册中，马克思对罗马、意大利上述时期的历史进行了详细摘录，这促使他进一步反思商业和货币流通的发展为什么不能产生资本积累、劳动者与土地的分离为什么没有产生自由劳动力、兴起的资本主义萌芽为什么会再度被小农生产方式吞噬，以上问题对于重新理解资本主义的起源和人类历史的未来命运具有重大意义。此外，马克思在“历史学笔记”中还接续《资本论》中资本的原始积累部分对英国资本主义的产生进行了详细研究；接着，他进一步对英国在爱尔兰、美洲和印度的殖民统治做出分析。

第二，政治因素。仅从英国的情况就可以发现，资本的积累和资本主义的形成并不单纯是经济活动，重商主义、圈地运动、殖民掠夺、东印度公司等历史事件已经折射出资本主义背后复杂的政治因素。在“历史学笔记”中，马克思摘录了大量关于战争的内容，其中既有一国之内为了争夺统治地位而展开的战争（如第二册和第四册中英国兰开斯特家族和约克家族之间的“蔷薇战争”），也有国家之间（如第二册中的英法百年战争）甚至是东西方之间的战争（如第一册中的鞑靼人进攻欧洲、蒙古帝国与亚欧世界的战争）。从笔记的内容来看，马克思既看到了战争对生产力的破坏，又意识到战争能极大拓展交往关系；特别是封建君主的重商主义政策刺激了自由贸易，而自由贸易的发展反过来要求打破君主的绝对权威，向前一步便是不同政治派别为了谋求经济利益而展开的战争将资本主义内在的政治意涵彰显出来。从总体上看，马克思从氏族制度解体后发展为政治国家和遗留为公社诸态两条线索的相互关系出发，分析了西方社会的政治演进。其中，二者碰撞并融合为封建主义、绝对主义和资本主义是最重大的议题。

第三，宗教因素。宗教问题是贯穿“历史学笔记”四册内容的一大重点，第一册笔记中的九次十字军东征，第二册笔记中的比萨宗教会议、康斯坦茨宗教会议、巴塞尔宗教会议、胡斯战争，第三册笔记中的路德宗教改革、闵采尔农民战争，第四册笔记中围绕宗教分歧展开的欧洲三十年战争等等都是基督教史和欧洲历史上的重大事件。从这些摘录可以看出，马克思认为宗教是塑造欧洲历史，进而理解资本主义起源的重要视角。在中世纪的相当长时间内，欧洲社会的统治形式是政教合一，世

俗世界的秩序建构需要以“上帝之城”为模板。教会不仅占有大量土地，而且吸纳了很大一部分人成为僧侣从而与实际从事生产的劳动者相分离。这一点最终激起了世俗王权和平民对教会权力的反抗，并引发路德通过宗教改革在神圣和世俗世界之间划清界限。自此，宗教信仰由社会组织形式转变为个人内在行为，大量的“自由人”从教会中解脱出来，他们或流浪，或从事劳动（按照马克思此前的研究，流浪人口终将成为劳动力源源不断的供应从而加入资本主义生产的大军）。他们或是以一种近乎“天职”的观念对待劳动，并且克勤克俭创造资本的原始积累；或是在彻底脱离宗教、道德、伦理的世俗世界中无束缚地扩大物质劳动生产，将物质、财富、货币提升为社会的统一追求。一句话，宗教在欧洲历史进程中形成了思想统一性，而它的现代转换促成了欧洲社会的观念整体变迁——一种以物质财富或资本为核心的生活方式和社会原则快速而有力地击碎了传统社会，从而开启了欧洲的现代化历程。

由此可见，在第三次书写人类历史时，马克思理解现代社会的视域已经大大拓展了，这使他意识到现代社会更为丰富和复杂的内在构成。由马克思第三次书写人类历史的丰富内容和宽广视域直接引申出来的一个问题是，资本主义起源与马克思研究历史的基本立场（唯物主义历史观）和主要方法（唯物主义历史观和政治经济学批判的内在结合）有无关联、有何关联？随着学术研究的推进，唯物主义历史观在解释历史时的视角、长处与局限、边界被逐渐揭示出来。时至今日，鲜有人会坚持唯物主义历史观对人类历史做出了唯一科学地说明。

从马克思思想史研究的角度看，我们更为关注马克思本人有没有对唯物主义历史观的边界性和有效性做出过反思，以及这种反思与他历史研究进程的关系如何？在考察这一问题的过程中，《德意志意识形态》“费尔巴哈章”的未誊清稿 III 引起了我们的注意。这一手稿由 20 个长短不一的片段组成，从其位置来看，它写于马克思表述自己新历史观的主要内容之后；从其内容来看，它反映出马克思尝试用新创立的唯物主义历史观来解释人类历史。其中，第二个片段梳理的资本主义大工业和世界历史形成的各个环节是运用唯物主义历史观分析问题的精彩篇章，但与此同时也存在诸如第九、十片段提到的“战争本身还是一种通常的交往形式”、“罗马与各行省之间的联系几乎仅仅是政治上的联系”、“占领通常被用来说明从古代世界向封建制度的过渡”、“封建制度在多大程度上受生产力的制约”等与唯物主义历史观主题不完全一致的描述。由此可见，马克思在创立唯物主义历史观之时就不断尝试运用历史材料来检验自己的理论，并有可能意识到唯物主义历史观内含了对大量历史事实的裁剪。^① 这一思路构成了他思想中“反思唯物主义历史观”的路线，它与唯物主义历史观和政治经济学批判内在结合的“运用唯物主义历史观”路线互为正反，二者一显一隐、此起彼伏却又密切关联、相互补充。这样，我们就能够理解马克思为什么会在“资本论”研究遇到困难时重返人类历史进程求解资本主义的史前史，以及人类历史的研究如何与理论思想的锻造相互作用。

（责任编辑 已 未）

① 这一观点的提出源于聂锦芳教授对于《德意志意识形态》“费尔巴哈章”未誊清稿 III 后十八个片段的定位——“防止唯物主义历史观在历史解释中的简单化、极端化”。以此为基础，笔者将其视为“反思唯物主义历史观”的文本支撑。相关论述参见聂锦芳：《批判与建构：〈德意志意识形态〉文本学研究》，北京：人民出版社，2012 年，第 466—488 页；

论海德格尔思想道路中的马克思

杨 栋

【摘要】“海德格尔与马克思”这一论题的深入离不开对一些基础问题的解答。作为这样一个基础问题，马克思本人在海德格尔的思想道路中扮演何种角色，值得深入探讨。基于海德格尔的“存在历史手稿”，从其思想道路的发展出发，结合具体文本来分析马克思在海德格尔思想道路中扮演的角色，不但有助于厘清马克思在海德格尔思想发展中的作用，明确海德格尔对马克思相关评判的出场背景，更有助于把握对海德格尔与马克思哲学关联进行研究的基础、可能性和前进的方向。

【关键词】马克思；海德格尔；存在历史手稿；存在历史思想

中图分类号：B516.54 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2017）03-0030-08

作者简介：杨 栋，陕西乾县人，德国弗莱堡大学哲学博士，（西安 710049）西安交通大学马克思主义学院国外马克思主义研究所讲师、马克思主义理论博士后流动站博士后研究人员。

基金项目：西安交通大学新教师科研支持计划；中国博士后科学基金面上资助项目（2017M6B162）

从20世纪20年代赫伯特·马尔库塞（Herbert Marcuse）沟通马克思历史唯物论和海德格尔生存论现象学的哲学努力算起，在“海德格尔与马克思”这一主题下开展的研究活动已近90年。结合20世纪西方学界的相关发展以及近几十年来国内学界的有关论述来看，对“海德格尔与马克思”这一论题的既有研究大致有如下特征：其一，这一论题并非完全作为“现象学与马克思主义”的子论题存在。这表现在，不论在西方还是国内，“海德格尔与马克思”这个论题的产生和发展都早于且相对独立于“现象学与马克思主义”这一论题。^①其二，围绕这一主题的论述，多以阐扬马克思为动机和标的，而海德格尔哲学则多作为可借鉴的资源发挥作用。借助与后出思想的讨论来阐发先出思想，以展现其生命力，是捍卫某种先出思想的普遍做法，这体现在西方的相关研究中：马尔库塞——虽然其做出相关论述时尚处于“前法兰克福学派”阶段、阿尔弗雷德·施密特（Alfred Schmidt）、加约·彼得洛维奇（Gajo Petrović）、科斯塔斯·埃克斯罗斯（Kostas Axelos）等主要论者，均可被归为西方马克思主义者，以阐扬马克思的思想为己任。国内方面，上述做法更为深刻的原因则在于，作为意识形态的马克思主义对于理论研究具有指导和规范作用，这一作用在与马克思相关的哲学研究中具体体现为马克思本人的思想作为相关研究的本位而存在。

以上两个特征的效果历史规定着今时今日我们在“海德格尔与马克思”这一论题下开展研究的

① 虽然卢卡奇受到同时代现象学思潮的影响，但是沟通现象学与马克思主义既非其哲学活动的主观动机，也非客观结果，因而马尔库塞关于历史唯物论现象学的构思乃是相关论题之滥觞，而且确切地讲，这一构思所关涉的主题乃是“海德格尔与马克思”，而非“现象学与马克思主义”。国内方面，俞宣孟在其完成于上世纪八十年代中期的《现代西方的超越思考——海德格尔哲学》（上海人民出版社，1989年）一书中就较早地涉及到了“海德格尔与马克思”这一论题，并给出了颇为系统而富有启发的论述。近几十年来关于“现象学与马克思主义”的最重要的成果，可参见张庆熊主编：《现象学方法与马克思主义》，上海：三联出版社，2014年。

基本处境，对这种处境的自觉乃是我们从事相关研究的出发点。这种自觉激发笔者在此提出并试图探讨这样一个基本问题：马克思本人在海德格尔的思想道路中扮演怎样的角色？或者说“海德格尔的马克思”是怎样的？

海德格尔全集的持续出版，使我们较之前人更有机会通过文本洞悉海德格尔思想的全貌。本文试图基于这种洞悉对“海德格尔的马克思”进行探索：首先，笔者将论述海德格尔“存在历史手稿”的价值，以及这些手稿所展现的内容对厘定海德格尔思想道路全貌的作用及相应成果；其次，基于相应成果，从思想和文本两个角度分析“海德格尔的马克思”；最后，得出相应的结论和启示。

一、“存在历史手稿”与海德格尔的思想道路

近三十年中出版面世的最为重要的海德格尔全集文本是第 65 卷《哲学论稿（从事发而来）》（*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*）以及与之密切相关的随后几卷手稿。海德格尔晚年的私人助手、海德格尔全集的主要编辑出版者弗里德里希－维尔海姆·冯·海尔曼（Friedrich-Wilhelm von Herrmann）将这一文本群称之为“存在历史手稿”，包含全集第 65、66、67、69、70、71、72 卷。^①虽然这一提法并不能涵括相关时期（20 世纪 30 年代后期到 40 年代后期）海德格尔所有的重要文本^②，但基本给出了这一时期最为核心的文本。一方面，通过这些文本，海德格尔“转向”期的思想，即历来因缺乏直接文本证据而最富有争议的思想部分，得以展现给研究者；另一方面，出于这些文本纷繁复杂的手稿特征，使得不同背景的研究者对于其价值和作用产生争论，乃至对这一时期海德格尔思想本身的价值和作用产生争论。这两个方面构成了近三十年来海德格尔思想研究最基本的理论背景。首先，这种背景本身时常凸显为新的研究主题，如历史（Geschichte）概念在海德格尔思想中的位置、语言（Sprache）主题在海德格尔思想中的出场方式、以后期海德格尔思想的运作方式（Verfahrensweise）或曰方法（Methode）等。其次，这种背景提供的更为宽广的视域促使研究者回顾、检讨过往的一些研究，如海德格尔思想“转向”（Kehre）之实质是什么、存在问题（Seinsfrage）在海德格尔思想道路中的位置等。最后，这种背景为再后来出版的文本所引发的讨论提供最基本的理论背景。例如，自 2015 年开始出版的“黑皮本”（Schwarze Hefte）所引发的新一轮关于海德格尔政治立场的探讨，其理论根基正是“存在历史手稿”所展现的海德格尔同时期的哲学思想。

总体来说，“存在历史手稿”展现出的是海德格尔的存在历史思想（seinsgeschichtliches Denken）。就海德格尔思想道路的发展而论，这种思想形态是一个承上启下的重要阶段。首先，在思想的核心问题上，“承上”是指承袭和发展了《存在与时间》提出的存在问题。这表现在海德格尔进一步将存在问题表述为哲学的基本问题（Grundfrage），区别于西方传统形而上学的主导问题（Leitfrage）。主导问题将存在作为存在者进行追问、或者追问存在者之存在，从本质上是对存在者的追问（die Frage nach dem Seienden），进一步而言就是对存在者之存在者状态（Seiendheit）即在场状态（Anwesenheit）的追问。而基本问题追问的是存在本身（Sein als solches），并不追问存在者。从这个意义上说，《存在与时间》中的存在问题具有主导问题和基本问题的双重属性，因而是一个过渡问题。这种双重属性可以从对存在问题的形式结构分析中得以说明。《存在与时间》中，存在问题的被问者（Gefragtes）虽然是存在，但被问询者（Befragtes）是作为此在（Dasein）的存在者，即个体的人，而通过分析此在的生存现象所展现的，即存在问题的被问得者（Erfragtes），是存在的意义（Sinn von Sein）。由此可以看出，《存在与时间》中的作为存在意义问题的存在问题，虽然朝向了存在本身，却

① 目前只有第 72 卷《开端之径》（*Die Stege des Anfangs*）尚未出版。

② 例如，这些文本还应该包含：同时期的其他手稿，如全集第 73、74 卷等；同时期的讲课稿，如全集第 45 卷；以及相关的研讨班课程记录，如第 85 卷等。

不得不通过询问人类这一存在者的存在实现。较之于此，存在历史思想对于存在问题的处理更为彻底。被问者虽然依然保持为存在，但被问询者是此之在或曰此－在（Da-sein），指的是存在本身与人发生交互关联的那一个区域，存在在此区域开显自身，因而此之在根本不同于此在，不是从存在方面对人这种存在者的命名，所以存在历史思想的直接研究对象就不是作为存在者的人，而是存在向人自我显示（sich zeigen）的那个领域。诚然，人可以通过一系列的努力进入其中，但其并非天然地占据这个位置，相应地，这时存在问题的被问得者就不是通过人之存在而展开的存在的意义，而是存在本身的展开，海德格尔称之为存在的真理（die Wahrheit des Seins）。

其次，“承上”是指存在历史思想将历史本身或曰存在历史（Seinsgeschichte）提升为思想的根本视域。由此表现出海德格尔思想道路发展中的视域转换。虽然时间概念在海德格尔思想道路中出场较早^①，但直至1923年，时间都未成为海德格尔哲学的基本视域，同时期实际作为视域发挥作用的是作为“生命理解之工具论”（Organon des Lebensverstehens）^②或“过程”（Prozess）的存在者层次上的（ontisch）历史。海德格尔在1924年写作《存在与时间》的初稿《时间概念》时，才触及这种存在者层次上的历史的生存论－存在论（existenzial-ontologisch）意义，将之表述为人类此在的历史性（Geschichtlichkeit）。^③基于此，在同样作于1924年的同名报告《时间概念》^④中，海德格尔明确提出朝向时间的发问，并指出唯有通过对人类此在的观察方能得出相关的答案。他说：“此在始终以一种他可能的时间存在[Zeitlichsein]的方式存在。此在是时间，[因为]时间是时间性的[zeitlich]。此在不是时间，而是时间性[Zeitlichkeit]。”^⑤进一步，海德格尔在《存在与时间》中明确指出：“时间必须被明确为所有存在理解和一切存在解释的视域，且被予以真实地把握。为了明确这点，需要从作为理解存在着的此在之存在的时间性出发，源始地展示作为存在理解之视域的时间。”^⑥在此语境中，历史被把握为奠基于此在之时间性上的存在者层次的世界历史（Welt-Geschichte）。与此相对，在“存在历史手稿”的语境中，“历史在此并不[被]把握为一个与他者并立的存在者领域，而是唯独着眼于存在[Seyn]自身的本现[Wesung]”^⑦。作为“如此存在（Was-sein）和如何存在（Wie-sein）之更为源始的统一”^⑧的存在之本现被海德格尔称之为事发（Ereignis）。因而就有“事发是源始的历史本身，由此或可表明，存在的本质现身[Wesen]在此一般被作‘历史地’把握”^⑨。如此这般被把握的历史，即存在历史，自此成为海德格尔思想的基本视域。

最后，相当程度上，“承上”是指存在历史思想在方法上承袭了海德格尔早年（1919年）的现象学“突破”^⑩。概言之，这表现在将研究对象把握为自我显示着的现象，对这种现象作内容（Gehalt）、关联（Bezug）和实行（Vollzug）意义上的结构分析，并分析相应的经验方式。^⑪这种方法特

① 参见 M. Heidegger, “Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft (1916)”, in *Frühe Schriften*, GA 1, Frankfurt a. M. 1978, S. 413 – 433.

② M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), GA 58, Frankfurt a. M. 1993, S. 256.

③ 参见 M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, GA 64, Frankfurt a. M. 2004, S. 132f.

④ 参见 M. Heidegger, “Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924)”, in GA 64, Frankfurt a. M. 2004, S. 105 – 125.

⑤ Ibid., S. 123.

⑥ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927, S. 17. 中译文参见 [德] 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：生活·读书·三联出版社，1987年，第23页。

⑦ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, Frankfurt a. M. 2003, S. 32. 中译文参见 [德] 海德格尔：《哲学论稿（从本有而来）》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2012年，第36页。

⑧ M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte “Probleme” der “Logik”*, GA 45, Frankfurt a. M. 1992, S. 202.

⑨ GA 65, S. 32. 参见中文版第37页。

⑩ 参见 T. Kiesel, “Das Kriegsnotsemester 1919: Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie”, in *Philosophisches Jahrbuch* (99), 1992.

⑪ 参见 M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, GA 60, Frankfurt a. M. 1995, S. 63. 中文本参见 [德] 海德格尔：《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴编译，上海：同济大学出版社，2004年，第72页。

征在 1924 年的作为《存在与时间》初稿的《时间概念》中有着明显的表现。具体到“存在历史手稿”中的方法进路，思想的对象依然是作为自我显示着的现象的存在。这一现象的基本内容是真理，是事发性的（*ereignishaft*）。依据存在自身发生（*sich ereignen*）的方式不同，真理显示的方式也有所不同，可以是开端（*Anfang*）、历史、此之在等。关联于真理的基本方式是思想（*Denken*），它区别于传统，不将真理作对象性地（*vergegenständlich*）把握，而是对真理作顺应着的占用（*fügende Verfügung*），这种占用也是对通向真理之路的开辟和占用，这种道路是尝试性的、歧路丛生的，因而是复数的，即海德格尔意义上的林中路（*Holzwege*）。这种思想正是狭义上的“存在历史思想”。与之相对，广义上的“存在历史思想”则是对存在问题作存在历史式回答的道说活动（*Sagen*），存在真理现象的实行意义便通过这种活动得以实现。简言之，通过道说活动，存在真理被带入语言。这种语言的基本形式是词语（*Wort*）和道说（*Sage*），前者不同于传统哲学意义上作为范畴的纯粹概念，后者则不同于作为命题的陈述。在道说中实现的是这样一种关于存在之真理的经验：存在作为语言现象自我发送出来。由此，语言主题在存在历史思想的完成形式中出场。

正是在语言主题上，存在历史思想表现出在海德格尔思想道路上最显著的“启后”特征。1947 年面世的重要文本《关于人道主义的书信》（以下简称《书信》）展现出一种具有不同风格和主题的海德格尔思想，这主要是指与前期以《存在与时间》为代表思想的不同，这种不同同时突出表现在海德格尔对语言主题的论述上。“语言是存在的家”^①，这个著名的论断被广为引用和讨论。显而易见的是，在《存在与时间》中语言论题处于一个相当次要的位置，而此时语言却跃升为海德格尔思想的核心主题之一。由于“存在历史手稿”在海德格尔生前并未出版，所以 20 世纪 30 年代后期到 40 年代早期的海德格尔思想其时并不被绝大多数研究者了解，所以《书信》在思想上的出场背景被遮蔽了，因而其所反映出的差异被放大，从而促成了研究者论域中所谓的海德格尔的“转向问题”；进一步，由于语言论题在《关于人道主义的书信》中的“突兀”，造成研究者们将转向问题与语言问题深度勾连在一起^②。实际上，通过对“存在历史手稿”的分析可以看出，一方面，从思想形态上而论的海德格尔的“转向”，正是从作为此在分析学的生存论现象学，向作为此之在分析学的存在历史思想的转变；另一方面，语言论题的出场并不突兀，而是存在历史思想对存在本身之探索的初步成果。这一成果经由《书信》强化，在 20 世纪 50 年代得以更进一步的深化^③，海德格尔从而将开辟并占用通向存在之真理道路的存在历史思想的根本任务表达为“将作为语言（道说）的语言（语言本质现身）带向语言（有声表达的词语）”^④。除了语言，晚年海德格尔在技术、科学等主题上的思考也源于“存在历史手稿”^⑤；但从存在历史思想的基本理路来看，语言概念的出场在方法和主题上有着更为重要的意义。

二、存在历史思想与“海德格尔的马克思”

从“存在历史手稿”出发，分析存在历史思想在海德格尔思想道路上承前启后的位置，对于厘清“海德格尔的马克思”有着决定性的作用。这是因为：首先，在文本中，20 世纪 30 年代以前，即

① [德] 海德格尔：《关于人道主义的书信》，《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2001 年，第 366 页。

② 约翰·塞利斯（John Sallis）的相关论述具有代表性，他认为“语言是转向的恰当位置”“语言和转向互属”。参见 J. Sallis, “Language and reversal”, in Macam, Chr. (Hrsg.), *Martin Heidegger, Critical Assessments. Volume III: Language*, London 1992, pp. 190–211.

③ 相关探讨的结集参见 [德] 海德格尔：《在通向语言的途中》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2004 年。

④ M. Heidegger, “Der Weg zur Sprache”, in *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, Frankfurt a. M. 1985, S. 250. 中文本参见 [德] 海德格尔：《在通向语言的途中》，孙周兴译，第 262 页。

⑤ 主要参见 GA 65, S. 126ff. 中文本参见 [德] 海德格尔：《哲学论稿（从本有而来）》，孙周兴译，第 133 页以下。

存在历史地运思之前，马克思或任何马克思主义者从未成为海德格尔的研讨对象^①。造成这一现象的原因，稍早可能在于海德格尔的成长背景、求学环境和致思动机都和马克思或马克思主义无关，稍晚可能在于纳粹德国对马克思思想的明令禁止。其次，20世纪30年代后，海德格尔直接谈及马克思处，其运思基础都可回归到“存在历史手稿”中的相关思索。关于这些文本上的依据，埃克斯罗斯指出：“海德格尔并未提供给我们一条诠释马克思的基本线索。他从未如深入研究阿那克西曼德、赫拉克利特、巴门尼德、柏拉图和亚里士多德、莱布尼茨、康德、黑格尔和尼采那样深入地研究过马克思。然而在海德格尔的思想尝试中，马克思却绝未缺席。通过试图把握现代技术——甚至行星技术——的本质，通过试图阐明机器时代以及核子时代的根源，通过试图思想着质询无家可归状态 [Heimatlosigkeit] 和无根状态的世界命运 [Weltschicksal]，海德格尔使人感到，马克思处于这些尝试的背景中。”^② 事实上，对于马克思的这种背景作用，海德格尔也有所透露。在1931年弗莱堡大学夏季学期的讲座课中，谈到《存在与时间》的哲学努力时，海德格尔说：“……在某本称为《存在与时间》的书中的谈到与用具打交道的活动 [Umgehen] 时；[这] 并非为了修正马克思或为了建立一种新的国民经济学，也非源自一种粗陋的对世界的理解。”^③ 然而，马克思在海德格尔处具体发挥何种作用，则需要进一步结合相关文本进行讨论。

就笔者所见，虽然海德格尔在写于1936-1938年的第一部存在历史手稿《哲学论稿》中就谈到了马克思主义^④，但首次公开基于存在历史思想的语境谈及马克思本人，则是在写于1946、出版于1947年的《书信》中。在这篇文章中，海德格尔从他的存在历史观出发，对关于人的本质的学说——他所理解的“人道主义”（Humanismus）——和传统形而上学进行了讨论。关于马克思，海德格尔首先指出，他从社会角度对人本质的规定^⑤和萨特的存在主义的人道主义都是非历史的^⑥，它们同过往的人道主义享有相同的前提：“homo humanus [人道的人] 的 humanitas [人性、人道] 都是从一种已经固定了的对自然、历史、世界根据的解释的角度被规定的，也就是说，是从一种已经固定了的对存在者整体的解释的角度被规定的。”^⑦ 也就是说，过往的人道主义和形而上学互为根据。在此意义上，海德格尔认为，马克思和尼采虽然都完成了对黑格尔意义上的绝对形而上学的颠倒，但总体上还都属于传统形而上学历史的一部分，而形而上学的历史作为存在真理本身显现的实有过程，是历史的事实。^⑧ 就此而论，在海德格尔眼里，作为西方形而上学终结阶段的一个代表人物，马克思本质上依然是形而上学的。

形而上学的历史后效是导致了现代人类的无家可归状态。着眼于此，关联于马克思，海德格尔又

① 虽有论者试图从物化（Verdinglichung）、历史等概念出发探索此一时期海德格尔——主要是《存在与时间》中的思想——与卢卡奇思想的关系，但需要明确的是，一方面海德格尔文本中没有直接谈及卢卡奇，另一方面二者的联系可能间接建立于与新康德主义西南学派——主要是埃米尔·拉斯克（Emil Lask）——的关联上。关于“海德格尔和卢卡奇”这一论题的代表性研究，参见 L. Goldmann, *Lukács und Heidegger*, Darmstadt 1975.（法文原版参见 L. Goldmann, *Lukacs et Heidegger*, Paris 1973）

② K. Axelos, *Einführung in ein künftiges Denken. über Marx und Heidegger*, Tübingen 1966, S. 8.

③ M. Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik* Θ 1-3, Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft, Gesamtausgabe Bd. 33, Frankfurt a. M. ²1992, S. 137. a

④ 海德格尔在《哲学论稿》第19节“哲学（关于问题：我们是谁？）”（第一部分“前瞻”）中写到：“马克思主义的最终形式，它本质上既与犹太教毫无干系，根本上也与俄罗斯毫无干系；如果说在某个地方还潜伏着一种未展开的唯灵论，那就在俄罗斯民族身上；布尔什维主义原本是西方的，是欧洲的可能性：群众的升起、工业、技术、基督教的枯萎；但只要对所有人一视同仁的理性之主宰地位只不过是基督教的一个后果，而基督教根本上是有着犹太教起源的（参看尼采关于道德的奴隶起义的思想），那么，布尔什维主义实际上就是犹太教的；然而这样一来，甚至基督教根本上也是布尔什维主义的！还有，由此而来，何种决断成为必然的？”（[德]海德格尔：《哲学论稿（从本有而来）》，孙周兴译，第59及下页。）

⑤ 参见[德]海德格尔：《路标》，孙周兴译，第374页。

⑥ 参见[德]海德格尔：《路标》，孙周兴译，第376页。

⑦ [德]海德格尔：《路标》，孙周兴译，第376页。

⑧ 参见[德]海德格尔：《路标》，孙周兴译，第396页。

指出：“无家可归状态变成了一种世界命运。因此就有必要存在历史地思考这种天命 [Geschick]。马克思在一种根本而重要的意义上从黑格尔出发认作人类之异化 [Entfremdung] 的东西，与其根源一起开始于现代人的无家可归状态。这种无家可归状态——它出自存在的天命而在形而上学之形态中被带来——通过形而上学得以巩固，同时被形而上学作为无家可归状态遮盖起来。正因为马克思经验到了异化，亦即伸入到了历史的一种根本维度 [Dimension]，所以马克思主义的对历史的见解就胜过了其他历史学。但是因为无论胡塞尔还是萨特，就我目前所看到的，都未认识到存在中历史之物的根本性，所以不论是现象学还是存在主义都未进入那样一个维度，在此维度中，与马克思主义的一种有成效的对话才变得可能。”^① 海德格尔在此将马克思的异化概念与自己的无家可归状态概念联系在一起，认为异化概念之所思与无家可归状态之所指一致，都朝向对根本性的历史维度，即存在中历史之物的根本性之维的自觉。这一维度就是存在作为历史本身自我发送 (sich schicken) 的维度。这种存在的发送 (Schickung) 本身就是所谓的天命。所谓的现代人的无家可归状态，从存在的天命来说，就是处于西方思想第一开端 (der erste Anfang) 至终结之内的人类此在的命运 (Schicksal)。按照海德格尔的看法，这一开端开始于古希腊的阿那克西曼德、巴门尼德、柏拉图等人，终结于黑格尔、尼采；此一阶段的人类此在的基本处境是，要么意识到了存在本身和存在者的基本差异却没有思考这种差异，要么根本没有意识到这种差异，总之，都是将存在思为存在者，继之对存在者整体予以固定的解释。这种生存处境被海德格尔称为存在被遗忘状态 (Seinsvergessenheit)，是相应的人类此在之“存在于世界之中” (In-der-Welt-sein) 的基本规定；从被交道的存在者角度来说，存在被遗忘状态使之处于一种存在被离弃状态 (Seinsverlassenheit)。因而人类此在的存在被遗忘状态与存在者的存在被遗忘状态互为表里。这样一种状态使得人类处于此之在之外，也就是说，没有达乎在此之在中的持立状态 (Inständigkeit)，亦即没有以绽出之生存 (Ek-sistenz) 的方式存活。这种绽出之生存被认为是存在历史意义上的人的真正本质，就此来说，能够经验到作为语言现象自我显示着的存在，在语言世界中塑造自我，就是在家状态。在此意义上海德格尔说“存在在思想中达乎语言。语言是存在之家。人居住在语言的寓所中”^②；反之，则是“无家可归”。也就是说，人可以是其本质而存在，也可以不是其本质而存在；是其本质而存在为“在家”，不是其本质而存在为“无家可归”。马克思的异化概念恰恰思及了人不是其本质而存在的状态，就此而论，海德格尔将马克思视为思想上的先行者，给予其积极的评价。

所以在海德格尔看来，马克思从其思想基底上虽然是形而上学的——显然是翻转了的，但是在具体观念处却又突破了形而上学的桎梏，体现了对存在历史真理一定程度上的自觉。于是海德格尔对马克思既有批判又有阐扬。也就是说，马克思在海德格尔思想中的角色十分类似于尼采等人：一方面，被归为西方思想第一开端的历史即形而上学的历史，成为海德格尔批判和超克的对象；另一方面，在一些具体的观念上，被海德格尔引为朝向西方思想另一开端 (der andere Anfang) 的思想上的先驱。

然而上述第一种形象显然发挥着主要作用，这通过海德格尔对马克思的进一步引用可以看出。海德格尔在 1957 年弗莱堡所作的演讲《思想的原则》(Grundsätze des Denkens) 中，谈及马克思的劳动 (Arbeit) 概念时指出：“……‘劳动’这词在此并非指单纯的活动和功效。这个词说得是黑格尔意义上的劳动概念，而劳动被思为辩证的过程，通过这一过程，现实物之生成展开并完成其现实性。不同于黑格尔，马克思不在绝对的自我把握的精神中，而是在生产自我及其生活资料的人类中识得了现实性的本质，这种做法虽然使马克思和黑格尔处于极度的对立，然而通过这种对立，马克思依然处于黑格尔的形而上学中；因为生命 [Leben] 和现实性的支配 [Walten der Wirklichkeit] 各处表现为作为

① M. Heidegger, “Brief über den »Humanismus« (1946)”, in *Wegmarken*, GA 9, Frankfurt a. M. 1976, S. 339f. 中译文参见 [德] 海德格尔：《路标》，孙周兴译，第 400 及下页。

② [德] 海德格尔：《路标》，孙周兴译，第 366 页。

辩证法亦即作为思想的劳动过程——只要那种生产中本来发生生产作用的部分是思想的话，所以思想就能被把握和实现为纯理论－形而上学的思想，或者科学－技术的思想，或者这两种形态的混合和扭曲。每种生产在自身中业已是反思（Re-flexion），是思想了。”^① 这里包含了海德格尔两方面的想法。

其一，进一步延续《书信》的思想，将关于人的基本看法与其形而上学基础联系在一起，来解释马克思的形而上学属性。关于这一点，海德格尔随后在1969年9月7日于法国莱托（Le Thor）举行的研讨班中进一步指出，将人的本质置于社会性的生产关系中，在实践中看待生产，将实践视为理论指导下的实践，而理论又将生产概念塑造为人类通过其自身的生产，这就表明马克思有一种十分确切的关于人的理论观念，而这种观念也是黑格尔哲学的基础，从而为黑格尔哲学所包含，于是海德格尔强调说“没有黑格尔，马克思就不能改变世界”^②。虽然马克思颠倒了黑格尔的形而上学，使存在先于意识，但马克思将存在经验为生产过程，这一想法的来源是黑格尔将生命视为过程，也就是说“生产的实践概念 [der praktische Begriff der Produktion] 只能基于一种源自形而上学的存在概念”^③。

其二，延续《书信》的思路，通过将生产、劳动等本质上归为作为最基础意义上行动（Handeln）的思想^④，来理解马克思的相关概念。这种海德格尔意义上的“思想”，正是存在历史意义上的人与存在本身的关联及实行方式（Bezugs- und Vollzugsweise）。从这种观念出发，海德格尔随后在作于1961年的演讲《康德的存在论题》中引用并解释了马克思关于费尔巴哈的第十一论纲——“哲学家们只是用不同的方式解释 [interpretiert] 世界，而问题在于改变 [verändern] 世界”^⑤。一方面，海德格尔在此暗示出这样的看法：马克思对于康德“存在论题”（These über das Sein）意义的理解不究竟，从而提出了哲学不应只解释世界而需要改变世界的要求。在海德格尔看来，康德的相关努力对于哲学改变世界是意义深远的。另一方面，海德格尔指出，改变世界的要求以及改变世界的活动本身都要以一种思想的改变（Veränderung des Denkens）为前提。在此意义上，马克思提出哲学改变世界的要求本身就隐含了他较之以前的哲学已经有了一种思想上的改变。^⑥ 这种思想的改变，依据海德格尔的看法，也就是经验存在的方式的改变。

这两个方面的合题依然是存在历史视域下人与存在本身的关系问题。如前所述，从人的角度讲，这种关系作为经验存在的方式，可分别作关联（思想活动）和实行意义（道说活动）上的把握。因而，一方面，存在历史思想认为最基本的人与存在关系的改变乃是思想关联层面的。据此，海德格尔在1969年9月17日接受德国电视二台记者理夏德·维塞尔（Richard Wisser）采访时，又一次就马克思关于费尔巴哈的第十一提纲明确指出：“在引用并遵循这句话时人们忽略了一点，改变世界以世界观念 [Weltvorstellung] 的改变为前提，并且，要获得一种世界观念，人们就必须充分地解释世界。这就是说：马克思在谈他的‘改变’时，他依据了一种完全确定的解释世界的方式，由此可见，这句话是缺少根基的。它唤醒了一种印象，好像马克思说了坚决反对哲学的话，事实上，它的后半部分恰恰有以哲学为前提的要求，虽然他没有明说。”^⑦

另一方面，存在历史思想虽然以人、人本身生存方式的改变为出发点，但却以顺从存在的真理为标的。据此，海德格尔在1973年9月弗莱堡泽林根（Zähringen）住所的讨论班上^⑧又一次回顾了他

① M. Heidegger, “Grundsätze des Denkens”, in *Identität und Differenz*, GA 11, Frankfurt a. M. 2006, S. 139f.

② 参见 M. Heidegger, “Seminar in Le Thor 1969”, in *Seminare*, GA 15, Frankfurt a. M. 1986, S. 353.

③ M. Heidegger, “Seminar in Le Thor 1969”, S. 353.

④ 参见 [德] 海德格尔：《路标》，孙周兴译，第366及下页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第61页。

⑥ 参见 [德] 海德格尔：《路标》，孙周兴译，第523及下页。

⑦ 《理夏德·维塞尔对海德格尔的采访》，载 [德] 贡特·奈斯克等编著：《回答——马丁·海德格尔说话了》，陈春文译，南京：江苏教育出版社，2005年，第6页。

⑧ 参见 M. Heidegger, “Seminar in Zähringen 1973”, in GA 15, S. 387.

在《书信》中对萨特观点——“严格来讲，我们在一个其上只有人的平面上”^①——的批评，并同时认定全部马克思主义的根据与之类似，正是马克思在《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中所指出的：“所谓彻底，就是抓住事物的根本。但是，人的根本就是人本身。”^②虽然这个引文出处的语境是政治的，但海德格尔随后指出，他对这一论断的解读是形而上学的。这就是说，海德格尔认为：其一，马克思延续了费尔巴哈对黑格尔哲学的翻转，即把人而非绝对者（das Absolute）作为知识的实事（Sache），从而得出“人〔应当〕是人的最高本质”^③；其二，随着马克思将人本身推向极致，造成了“存在之为存在一点也不（nihil）为人所存在”这种与存在无干的状态，正是海德格尔所理解的虚无主义的本质，从而海德格尔认为马克思到达了虚无主义（Nihilismus）的极致。^④

三、结论与启示

无疑我们可以争论海德格尔是否恰当地理解了马克思，但不可否认的是海德格尔晚年对马克思的论断是惊人的^⑤。然而，从其二战后谈论马克思的历程来看却是一以贯之的。这就使得海德格尔对马克思的论断成为其本人思想道路上一个无法回避的事实。从存在历史思想的背景出发，海德格尔的论断是不难理解的，因为他虽然在人与存在的互相关联中考察存在显现的方式和人的本质，但却始终强调存在本身的支配地位，并将这种支配地位推向了极致。概言之，虽然海德格尔对马克思的某些具体思想主题有所褒扬，但却认为马克思的思想完型依然是形而上学的。同时，在西方传统形而上学终结意义上来看，马克思达到了虚无主义的极致，即海德格尔所认为的存在被遗忘状态的极致。由此，马克思就成为海德格尔存在历史思想的哲学上的、而非政治上的辩证（Auseinandersetzung）对象。参照海德格尔对待西方历史上其他重要思想家的态度来看，一方面马克思在海德格尔思想道路上扮演的这种角色不能被单纯界定为积极或消极，另一方面由于海德格尔从未给与马克思以专题的讨论或系统的诠释，使得我们不得不认定马克思对于海德格尔本人思想的重要性既不及同时代的尼采，又不及柏拉图、亚里士多德、康德、黑格尔等西方思想史上的其他大家。

笔者认为，以上结论对于马克思主义哲学研究者有着如下启示。首先，不能枉顾海德格尔对马克思的评判，武断地从海德格尔出发来诠释马克思，或者进一步发展出一个“海德格尔式的马克思主义”。其次，启发我们在哲学研究上，要将马克思放在西方思想的历史发展背景中，秉持实事求是的态度，得出一个既不拔高又不贬低的客观结论，从而有利于我们将之与当代现实做恰当的结合。最后，对于“海德格尔与马克思”这一论题的进一步开展而言，可就如下论题作进一步的思考：沟通海德格尔与马克思的必要性及目的究竟何在；海德格尔与马克思可在何种层面——方法、视域、抑或论题等——上进行沟通；海德格尔对马克思的理解是否恰当；是否存在从马克思出发解读海德格尔的可能性，等等。

（责任编辑 已 未）

① 参见〔德〕海德格尔：《路标》，孙周兴译，第393页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，第9页。

③ 同上。

④ 参见 M. Heidegger, “Seminar in Zähringen 1973”, in GA15, S. 393.

⑤ 这表现在海德格尔的论断与我们当代的一些理论尝试——比如在哲学上从马克思主义出发来批判虚无主义在历史问题上的变种——有着根本的矛盾。

海德格尔后期大地形而上学及其批判

凌海青

【摘要】海德格尔后期哲学的实质是狄奥尼索斯式的大地形而上学。他试图通过重建人类和大地的原初性关系，以克服现代性的背离大地的无根状态。但他的大地形而上学延续了德国哲学的非理性主义传统，是德国浪漫主义、民族主义、历史主义和虚无主义的进一步发展。

【关键词】海德格尔；存在；大地形而上学；现代性

中图分类号：B516.54 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2017）03-0038-06

作者简介：凌海青，山东济南人，（上海 200092）同济大学人文学院博士生。

海德格尔的哲学是 20 世纪的德国哲学家对现代性运动的最大挑战，他的哲学深深影响了 20 世纪的哲学思潮的品质和走向。对他的哲学的解读是思考现代性问题的一个重要方面。在他看来，现代性在本质上是反大地性的，因此他根据大地性对现代性进行批判。可以说，海德格尔的哲学重建了人类和大地的原初性关系，并且以这种重建作为克服现代性的无根状态的一种尝试。但是此种基于大地性对现代性的批判进一步加深了现代虚无主义。

一、大地形而上学的建构

海德格尔以重提存在问题为己任，那么存在究竟有什么含义？如果我们不过分神秘主义地理解海德格尔的存在问题，就可以看到海德格尔实际上把存在问题、大地问题、欧洲问题和德国问题联系在一起。存在问题并不是单纯本体论的问题，而是关乎大地的未来、欧洲命运和德意志民族命运的问题。“我们把追问在的问题和欧洲的命运连接起来，地球的命运就在此中决定，而就欧洲本身来说，我们的历史的此在则表明为中心。”^① 具体地说，海德格尔的存在不是古代诸神或者圣经中的上帝，因此只能是指自然，自然就是存在者的存在。但是这个自然不是物理学意义上的自然，而是原初的生成意义上的自然，这个自然 - 存在是产生和生成的原初性的力量和聚集。作为生成的自然的根本含义之一就是大地，“希腊人很早就把这种露面、涌现本身和整体叫做 $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ 。 $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ 同时也照亮了人赖以筑居的东西。我们称之为大地（Erde）。 ”^② 当然，大地并不是作为物质材料的综合体的大地，而是一种自行锁闭的力量和领域，“大地是一切涌现者的返身隐匿之所，并且是作为这样一种涌现把一切涌现者返身隐匿起来。在涌现者中，大地现身而为庇护者（das Bergende）。 ”^③ 可见，海德格尔在存在、自然和大地之间建立了一种非常密切的关系。在他看来，存在或者自然进行永无休止的赫拉克利特式的生成游戏，存在者活动在生成性的存在自然之中，并且因此受到存在的制约。存在者不过是这种生成游戏的参与者甚至玩偶，在这场游戏中，一切存在者的固定形式或者理念都不具有优先性和永

① [德] 海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，北京：商务印书馆，2009 年，第 43 页。

② [德] 海德格尔：《林中路》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2015 年，第 30 页。

③ 同上，第 30 页。

恒性。

此在和存在－大地是相互归属的本质性关系。海德格尔关于操心的前存在论的古希腊神话恰恰揭示了此在的肉身性和大地性。此在的本质是对存在的领会，而存在之领会的含义首先是对大地的领会。大地是隐匿的锁闭的，此在是从大地的锁闭中“绽出”的，大地是此在的生存的原始基础。“大地是涌现着－庇护着的东西。大地是无所迫促的无碍无累和不屈不挠的东西。立于大地之上并在大地之中，历史性的人类建立了他们在世界之中的栖居。”^①但是此在作为“绽出的生存”因而也是“被抛的存在”，他不知道自己从何处来到何处去。所以此在沉沦在世界中，遗忘了自身和存在－大地。只有当此在本真地直面自己的死亡之际，此在的有限性和肉身性才能显示出来，此在才能让存在来照面。在此本真生存中，此在听从良知的呼声，承担起自己的历史性使命，谋求决定大地的未来和命运。

世界和大地也处于本质性的关联中。海德格尔认为世界不是现成存在者的整体，不是一个与主体或自我相对立的有待认识和征服的对象，而是“存在的澄明”。存在以世界方式显现自身，世界因此是此在的“何所在”。世界的敞开性植根于大地，是在自行锁闭的大地上展开的。他认为敞开的世界和锁闭的大地处于本质性的争执之中。在这种争执中，大地和世界各自成其所是，“大地离不开世界之敞开领域，因为大地本身是在其自行锁闭的被解放的涌动中显现的。而世界不能飘然飞离大地，因为世界是一切根本性命运的具有决定作用的境地和道路，它把自身建基于一个坚固的基础上。”^②大地在世界中呈现自身，但是这种呈现仍然是以自行锁闭的方式进行呈现的。世界是自行敞开，这种敞开只有在大地之上才是可能的。从这种原始争执中，人类的历史性生存得以展开。

时间同样和大地相关。海德格尔认为流俗的时间观植根于此在的生存论的时间性的。时间性的首要特征是“绽出”。时间性是以将来、曾在与当前三种样式绽出的。而时间性的这三种绽出样式则分别与此在的三种在世方式（即先行于自身的生存、已经在世的被抛、寓于世内存在者的沉沦）具有本质关联。时间性以此三种绽出样式组建着此在的在世。但是此在的生存论的时间性并不是最根本的，而是植根于更加根本的存在论时间。存在论的本真时间是在澄明着的给出中到时的。到时就是指让成熟、让显现。存在论的时间可以理解为存在－自然－大地的生成性和时间性，生成是时间得以可能的基础和秘密。此在的生存筹划活动必然以大地－存在的生成性为前提。“自然就比‘季节’‘更老’，也即更早，比大地之子所考虑的‘季节’更有时间形态，恰恰也更有时间性。自然是最老的时间”，“比季节更古老并且超越诸神”。^③因为存在－自然首先赋予一切存在者以澄明，唯有进入澄明的敞开领域，万物才能显现，才能显现为现实事物之所是。但是存在－大地“作为给出的给出”即给出者本身是遮蔽着的隐而不显的，给出者在给出的澄明中自行隐匿，海德格尔把这个绝对的隐匿的给出者称为就是本有。

在海德格尔看来，语言同样和大地相关。语言和人一起首先是从大地中生长出来的。语言的大地性就体现在方言的现象中。因此，语言是大地之花。海德格尔认为语言的本质并不是人们的内在体验的表达，是对现实事物的表现和再现，而是道说（Sage）。“道说意味：显示，让显现，让看和听。”^④道说作为显示贯穿于一切在场者之在场和不在场者之不在场中，既澄明着又遮蔽着把世界呈示出来。语词命名事物，从而使事物存在。但是道说还有其更深的根源，这个渊源就是大道或本有。大道根本上是不可显示者、不可言说者，超出了一切语言表达的范围，是绝对的隐匿自身者。但大道之隐匿则是通过将自身隐匿于道说之显示中得以实现的，道说之显示唯在大道中才有其渊源。

真理问题和存在问题原初地相关的。在《论真理的本质》中，海德格尔指出真理的本质就是自由，自由就是“让存在”。让存在也就是使存在者从遮蔽领域进入到无蔽的敞开领域之中。但是进

① [德] 海德格尔：《林中路》，孙周兴译，第35页。

② 同上，第38页。

③ [德] 海德格尔：《荷尔德林诗的阐释》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2014年，第68页。

④ [德] 海德格尔：《在通向语言的途中》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2015年，第251页。

人无蔽之中并不意味着遮蔽的全然消失，而是和遮蔽处于原始的争执之中。或者说，真理是无蔽，但无蔽本身只有在和遮蔽的争执中才是无蔽，在他看来，这种原始争执同样与大地和世界之间的争执相关。所以他始终强调真理就是非真理，真理和非真理本质上是共属一体的。

总而言之，大地构成了海德格尔哲学的基本主题。将海德格尔的基本哲学概念和大地观念结合起来，可以更好地理解海德格尔哲学的实质。

二、现代性的背离大地

海德格尔的大地形而上学基于他对现代性的实质性诊断。我们知道，现代性的基本目标就是试图凭借人类自己的努力建立“地上的天国”。在他看来，现代性的这个目标的实质是对大地的背叛和遗忘，其结果必然导致西方的没落。“在地球上并环绕着地球，正发生着一种世界的没落。这一世界没落的本质性表现就是：诸神的逃遁，地球的毁灭，人类的大众化，平庸之辈的优越地位。”^①因此，海德格尔依据大地形而上学对现代性的诸多方面进行了批判，致力于使人类重新“诗意地栖居在大地上”。

现代性的首要特点是理性主义的。启蒙理性主义认为我们正在进步，通过摧毁古老的偏见、迷信、无知和残忍，可以使人们生活得幸福、自由、道德和正义。培根呼唤科学的伟大复兴，希望科学的复兴能够造福人类。霍布斯的政治哲学试图把人改造成为完全的理性的国家公民。康德的道德理性主义则试图排除一切情感和感性活动在人的道德行为中的作用，为人类在现代理性社会中建立普遍的道德法则。海德格尔否定了这种启蒙理性主义。他认为理性主义的对象化方式不可能把握事物的本来面目，只能导致人和物的双重丧失，所以他提倡一种新的非对象化的诗性的思维方式。他认为诗人的创作是在大地上开辟空间的创建性活动，作诗是原初性的筑造，作诗建造着人类诗意地栖居的本质。“作诗并不飞跃和超出大地，以便离弃大地、悬浮于大地之上。毋宁说，作诗首先把人带向大地，使人归属于大地，从而使人们进入栖居之中。”^②正是通过作诗，诗人对万物和诸神进行命名，把物和世界召唤入在场之澄明中，民族此在正是通过作诗而诗意地栖居于大地上。

现代性是主体主义、个人主义和唯我论的。笛卡儿的“我思故我在”的第一哲学原理把内在性的自我看作最基本的存在，世界的存在依赖于自我的存在，在思辨的内在性的层次上为现代主体主义哲学建立了基础。霍布斯根据“每个人反对每个人的战争”的自然状态设想人类政治社会的起源，把孤立的个人作为社会的基本构成因素。所以现代哲学是唯我论和个人主义的。海德格尔认为现代主体形而上学产生的两个基本结果：一个是存在者作为表象之对象丧失了其存在；一个是人把自身建立为一切尺度的尺度，人成为绝对主体和一切存在者的中心。随着人成为主体，一切存在者成为表象之对象，世界于是相应地变成了图象。他认为世界成为图象与人成为主体构成了现代的两大基本进程。因此他提出了“共在”概念，以克服近现代主体形而上学。此在首先是共在的，“此在的世界是共同世界。‘在之中’就是与他人共同存在。他人的在世界之内的自在存在就是共同此在。”^③个人只有首先归属于某个民族共同体，并且进而回溯到大地，才是活生生的有根基的本真的人。可以说共在的含义本质上是民族主义的。后期海德格尔试图不再通过此在思考存在，而是转向直接思考存在本身。这种转向就是为了彻底摆脱此在概念中的主体性残余。

因为个人主义是无差别的普遍主义，所以现代性同时是世界主义的。现代性认为理性、自由、平等、博爱等是普世性价值理念，可以作为全世界人民的共同价值，使人人都成为自由、平等的道德主体和世界公民，从而建立自由和平等的普遍同质国家，实现人类的大同世界。康德的道德主义和黑格尔的国家主义都是普遍主义的。海德格尔认为这个现代性的大同世界理想必然将人类连根拔起，解除

① [德] 海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，第45页。

② [德] 海德格尔：《演讲与论文集》，孙周兴译，上海：三联书店，2005年，第201页。

③ [德] 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映译，北京：三联书店，2006年，第138页。

人类的大地持存性，导致现代人的不知所终的无家可归状态。他的大地形而上学就是重建人类的大地持存性，号召现代人听从存在－大地的呼声，保持对大地的忠诚。

现代性的世界主义本质上必然与和平主义、享乐主义和功利主义联系在一起。霍布斯的政治哲学是建立在人们的首要的自然权利即自我保存的前提上的，他把避免暴死也就是和平看作政治生活的首要问题。康德的永久和平论将霍布斯的主题应用到国际关系领域，认为国际之间的和平条约必须废止一切导致未来战争的因素，实现世界性的永久和平是合乎大自然的计划和进程的。海德格尔认为这种和平主义和享乐主义是平庸的、肤浅的，必然导致人类精神的消散和衰落。他试图重新提升人类的精神境界：“精神既不是空空如也的机智，也不是无拘无束的诙谐；又不是无穷无尽的知性剖析，更不是什么世界理性。精神是向着在的本质的、原始地定调了的、有所知的决断。”^① 这体现出海德格尔对普鲁士军国主义传统的战士德性的推崇，这种精神蔑视平庸的和平和享乐，把向死存在、牺牲、决断、勇敢、召唤和坚韧作为自己的首要内涵。

现代性主要表现为技术主义和科学主义的。现代性认为科学和技术是现代人通往普遍幸福生活的道路，认为可以通过技术进步最终解决人类面临的许多难题。培根认为古代科学的停滞在于它没有系统的方法，只要我们建立了合理的方法，就可以实现对自然的认识和征服。笛卡儿也谋求物理学、力学和医学等科学的提高和发展，希望现代科学的发展可以使人类达到更高的文明状态。海德格尔认为科学并不具有特殊的地位和价值，科学活动不过是此在在世的一种衍生的筹划活动。而且科学是计算性思维，所以科学根本不思考。他还认为现代是技术统治的时代，现代技术的本质乃是集置。集置把人聚集起来，使之去订造作为持存物的自行解蔽的东西。在“大地在精神上的沦落已前进得如此之远，以致于各民族已处于丧失其最后的精神力量的危险之中，而这种精神力量恰是使我们有可能哪怕只是看见这种（与‘在’的命运密切相关的）沦落和评估为这种沦落。”^②

在技术时代，物的本质发生了转变。在海德格尔看来，物首先是作为上手之物显现出来的，上手状态是物的自在自然的存在方式，上手之物才是本真状态的物。世界四重整体即天、地、神、人只有在物中才有栖留之所，物也只有让天、地、神、人栖留于自身才成其本质。但随着物在形而上学中成为被表象被认识的客体后，物在现代技术中又作为持存物（Bestand）而出现。持存物不仅丧失了作为上手之物的自在性，甚至丧失了作为客体的对象性。此时，一切物只有作为已订造的或有待订造的持存物才有存在的意义。由此可见，物在技术时代已经受到了严重损害，它被剥夺了自在的本质，以便作为单纯的持存物而服从于技术的加工和统治。在技术时代，整个自然界都改变了面貌，成为有待加工制造的持存物。

在技术时代，人的本质也发生了转变。因为集置不仅摆置物，把物揭示为持存物、可订造之物，同时也摆置人、促逼人，使人以订造方式把现实之物当作持存物来解蔽。当人只是纯粹作为持存物的订造者而存在时，人本身也同时成了持存物。人成为技术人意味着人仅仅以技术的方式和态度对待一切事物，将一切事物看作待加工、待制造的东西，而一切事物也只有作为人的制造品才有存在的价值。海德格尔认为现代人作为技术人却恰恰丧失了自身，现代人无论走到哪里都找不到他自身。技术仅仅是一种解蔽的方式，当人把自身固执于这一种方式之中时，人就不再能把自身经验为参与解蔽者，不再能倾听到存在之无蔽的召唤，也不再能看到人根本上处于集置的本质领域中：在其中人并不是自由的，而是丧失自身的。集置的统治遮蔽了人，人不再能进入更为初始的无蔽领域，倾听更为原初的存在之真理的呼声，集置作为伪装着的存在之真理的显示和运作正威胁着人类的本质。所以海德格尔指出集置占统治地位之处，便有最高意义上的危险。

海德格尔进一步把对现代性的批判推进到对整个形而上学传统的批判。他认为现代性对大地的背离植根于传统形而上学，传统形而上学的本质就是对存在的遗忘。形而上学对存在的遗忘最初发生在柏拉图把存在看成是“理念”的思想中。在柏拉图那里，理念的本质就是存在者的“外观”，在认识

① [德] 海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，第50页。

② 同上，第38页。

存在者的本质即“是什么”的过程中，存在者的存在反而被遗忘，由此形成了存在与本质的分离和对立。随着存在被柏拉图阐释为理念，存在从其源始开端处脱落，这一脱落被他称为“无蔽境界之瓦解”。柏拉图的形而上学决定了整个西方文明的基本走向，海德格尔后期对西方哲学家如亚里士多德、黑格尔、康德、尼采等人的解释就是重新揭示被形而上学传统所掩盖的存在－大地的步骤。存在－大地的重新显示是开创新未来和新文化的必要前提。

与此相应，海德格尔认为前苏格拉底哲学仍然和大地－自然－存在保持了亲密的联系：苏格拉底以前的阿那克西曼德、赫拉克利特、巴门尼德等前苏格拉底自然哲学中，大地－存在是无蔽显现的，作为无蔽的大地－存在就是涌现，就是真理。他把这一时期看作是存在历史的第一个开端。他认为只有返回前苏格拉底哲学揭示的存在－大地的无蔽境界，才能拯救现代西方世界，开创新世界和文化。海德格尔对形而上学史的重新阐释，正是这种返回步伐的表现。所以他在1932年夏季学期讲授阿那克西曼德和巴门尼德，在1935年讲授中《形而上学导论》对前苏格拉底的哲学家进行解释。这种重新阐释并不仅仅是一种纯粹的学术研究，更是一条道路，即穿越两千年的存在之遗忘史，返回存在－大地之源的道路。

海德格尔的现代性批判和他的大地形而上学是一致的，其大地哲学依赖于现代性和传统形而上学。大地性和现代性构成了海德格尔哲学的对立的两极。二者相反相成，相互依存。

三、分析和批判

海德格尔的大地形而上学试图为现代人重新建立大地性的精神家园。他试图通过重新唤起人类对大地的忠诚和热爱为人类建立新的大地持存性。但是他的大地形而上学不可能成为世界历史的新文化的开端。

首先，海德格尔的大地形而上学是德国浪漫主义的新形式。德国浪漫主义是首先作为对启蒙主义的反动而出现的。对于浪漫主义而言，未知的神秘的乡土的东西是他们的信仰理想和崇拜对象。“本质上，现实是混乱无序的，是飞腾的川流，是自我实现的意志的巨流，任何禁锢它的想法都是荒谬的、大不敬的。这就是浪漫主义信仰滚烫的中心。”^① 在海德格尔的大地哲学中，可以看到还乡、返回起源、大地、筑居等都是浪漫主义的话语。海德格尔强调非对象化的“诗性思维”。这种诗性思维可以说是浪漫主义的思维，是浪漫主义推崇不确定性之物的表现。如果启蒙主义建立“纯粹理性王国”是乌托邦，那么，排除理性因素的推崇陌生的奇异的未知之物的浪漫主义不也是一种乌托邦吗？

其次，海德格尔的大地形而上学是德意志民族主义的。他认为民族首先是扎根于大地的民族共同体，遗忘了大地的民族是无根的非本真的民族。其他欧洲民族都被拉丁－罗马文明腐蚀了，只有德国人成功拒斥了这种腐蚀，所以德国人是大地性的原初性的民族，德意志民族是和大地具有本质性的关联的民族。因此德意志民族也是承担了特殊的历史天命即拯救西方乃至世界的历史性民族。他认为欧洲正处在危险的境地，正在受到美国和苏联代表的现代性价值观念和生活方式的攻击，只有德国人意识到了这种危险，并且因此赋有拯救欧洲的历史使命。

“我们处在夹击之中，我们的民族处于中心点经受着猛烈的夹击。我们的民族是拥有最多邻人的民族而且是最受损害的民族而且在所有一切情况中，它是个形而上的民族……这个民族要作为历史性的民族将自身以及将西方历史从其将来的历程的中心处拽回到生发在之威力的源头处。”^② 只有通过德意志民族的政治革命和哲学革命，大地的意义才能重新显现出来。海德格尔的哲学体现了德国人特有的傲慢和自负。一个真正的哲学家是超越民族性的人，但是海德格尔没有摆脱民族性身份和民族主义情绪。

再次，海德格尔的大地形而上学是历史主义的。他拒斥现代性的进步主义的历史主义，“在今

① [美] 伯林：《浪漫主义的根源》，吕梁等译，南京：译林出版社，2008年，第116页。

② [德] 海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，第39页。

天，历史主义不仅没有被克服，而且它正在进入它的扩张和稳固的阶段。通过无线广播和已然落伍跛行的报刊对世界舆论的技术组织化，乃是历史主义的真正的统治形式。”^① 但是他却陷入更加极端的历史主义。他始终强调此在本质上是历史性的，历史性是此在在本真的向死存在中，在良知、罪责、召唤等体验中体现出来的。在他看来，存在就是无休止的流变和生成，没有任何永恒不变性，因此我们不可能获得任何超越性和确定性。“海德格尔只是给予现代历史主义以一种狡黠的诠释，使它‘落脚’在‘本体论’上。在海德格尔那里，‘历史性’可谓使自然全然消失。”^② 这种历史主义使海德格尔认为自己正好处于一个历史中的“绝对时刻”。这个时刻是过去的传统价值极度衰败的时刻，从而同时是新未来的开端时刻。真正的哲学家恰恰超出人类的历史和时代，生活在永恒自然的真理之中。

最后，海德格尔的大地形而上学最终回到虚无主义。海氏提出回归大地诗意的栖居，克服技术统治，是为了最终克服虚无主义。虚无主义也就是无根状态是现代世界的最大危险。在他看来，虚无主义是现代性及其形而上学遗忘存在－大地的必然结果。但是海德格尔彻底否定柏拉图以来的整个西方哲学和文明，把柏拉图以来的整个形而上学传统都看作一种迷误，推崇前文献时期的前苏格拉底哲学，试图到一切文明传统之外去寻找文明的基础。这无疑是一种更为激进的反文明的虚无主义。这种方式的态度低估了人类文明的延续性力量，也高估了人类的创造性力量。从这种非理性主义中不可能产生任何新文明及其开端。真正的虚无主义并不是海德格尔所谓的对“大地”的遗忘，而是对于传统文明的彻底拒斥和否定。

总而言之，海德格尔的大地形而上学不可能是对传统形而上学的克服，也不可能是新文化的开端。从他的大地形而上学中除了发现对大地的崇拜和沉迷，人们不可能获得任何关于美好生活的认识。对美好生活的认识和真理的追求是哲学的本质。只要人还是人，就无法放弃对真理和善恶的认识和思考。但是海德格尔的哲学却恰恰要求人放弃这种追求。

四、结 语

在海德格尔的哲学中，现代技术的大地被形而上学化了，技术化物质化的大地在海德格尔哲学中成为一个革命性的符号，一个精神性的存在。大地成为他反对现代性及其传统形而上学，进行总体革命的“武器”。他认为大地代表着最原始的力量，通过向大地的回归，我们就可以克服自己的无根基状态，开创新世界和未来。他试图通过对最原始生活方式和观念的回溯达到对现代文明的批判。他的哲学思想可以说就是对农村生活方式的崇高化和精神化，是一种土地哲学和酒神哲学，是对田园诗般的乡村生活的挽歌。可以说海德格尔创造了一个后现代的“大地神话”。这种大地神话对大地的崇拜本身是一种现代的拜物教。在此意义上，可以说海德格尔是狄奥尼索斯的信徒，他的哲学是狄奥尼索斯宗教的现代表达。他的哲学是哲学领域中的农民革命。

现代文明在发展过程中始终面临巨大批判，但是现代文明毕竟是我们现代世界和生活的基础，破坏这个基础的结果是使一切美好东西也随之消失，并且使人性中的邪恶和残暴得到放纵和泛滥。现代文明既不值得过分赞美也不值得过分批判，我们应该致力于使现代文明进一步改进和完善。我们不可能在现代文明中获得人性的最高完善，同样也不可能陷入更加危险的堕落。尊重现代技术基础之上的现代文明，这是我们能够过一种美好的哲学生活的前提。

（责任编辑 任 之）

① [德] 海德格尔：《林中路》，孙周兴译，第369页。

② [美] 施特劳斯特等：《回归古典政治哲学——施特劳斯特通信集》，朱雁冰、何鸿藻译，北京：华夏出版社，2006年，第326页。

毛泽东的辩证唯物主义：未来的各种可能性^{*}

彭丽君/文 罗嗣亮 周逢梅/译

【摘要】本文分析了毛泽东基于辩证唯物主义发展而来的历史观，并提出这一社会主义历史学有助于当前共和国政权反思其过去和未来的关系。我们知道，资本主义与共产主义的矛盾不仅存在于经济和政治领域，也在于它们所提供的完全不同的时间观念。就毛泽东主义而言，未来的不确定性能够鼓舞人们投入革命行动。本文将通过考察毛泽东的原文和各种毛主义学者的解释，探讨什么是毛主义的辩证法；也将研究毛泽东诗词，探讨他的浪漫主义历史观。

【关键词】瓦尔特·本雅明；中国；辩证唯物主义；历史；毛泽东

中图分类号：A84 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2017）03-0044-11

作者简介：彭丽君（Laikwan Pang），香港中文大学文化及宗教研究系教授。

译者简介：罗嗣亮，（广州 510275）中山大学马克思主义学院副教授；

周逢梅，（广州 510665）广东技术师范学院文学与传媒学院硕士生。

1979 年以后中华人民共和国对毛泽东主义的取舍可以说是一种典型的意识形态操作：它既要提供社会航向，又要给统治政权提供合法性，这导致某种不协调。当“毛泽东思想”从 20 世纪 80 年代至今仍被邓小平等中国主要领导人^①使用时，“辩证唯物主义”一词几乎完全消失了。毛泽东作为中华人民共和国开国之父的地位继续维持着，但他的历史观是沉默的。可以说，目前中国仍然把毛泽东当作一种凝固的权力，而不是把毛主义作为一种有助于社会变革的政治理论。半个世纪前，中华人民共和国曾教导人民拥抱“革命”，现在这同一个政权则不惜一切代价争取“稳定”。虽然邓小平在 1979 年还提出了他的儒家式“小康社会”愿景^②，但中共领导人自那以后极少再提及隐含未来想象的治理概念。从江泽民的“三个代表”到胡锦涛的“科学发展观”，毛泽东之后的政治学说都想要加强中国共产党统治的合法性，以维持现状。^③

拒绝开放对未来的想象显然不是中华人民共和国的特有现象，而是当前许多政府的普遍现象。本文强调毛泽东发展了一个更为丰富的历史观，还提出这段社会主义的历史可以帮助中华人民共和国反思其与未来的关系。我们知道，资本主义与共产主义的矛盾不仅存在于经济和政治领域，也在于它们所提供的完全不同的时间观念。虽然资本主义鼓励人们享受物质的当下而不顾未来的后果，但是迄今

^{*} 本文原标题为 Mao's Dialectical Materialism: Possibilities for the Future，原文载 *Rethinking Marxism*，2016，Vol. 28，No. 1.

① 2013 年 12 月，在参加纪念毛泽东诞辰 120 周年座谈会时，习近平宣布，中国人民要坚持和运用好毛泽东思想的活的灵魂。他承认毛犯了错误，但认为党应该根据当时的历史条件来评价历史人物。

② 1979 年 12 月 6 日，邓小平会见日本首相大平正芳时，他透露自己的目标是建立一个不同于日本的现代社会——没有那么发达，但是让所有人丰衣足食。后来，“小康社会”这一概念成为中国的战略目标。

③ “三个代表”思想再次阐明中国共产党是中国社会的唯一合法代表。“科学发展观”强调发展必须在和谐社会中运行，政府的工作是维护社会稳定。

为止我们所看到的社会主义革命，都是由对乌托邦式的未来的向往所驱使的。本文的目的就在于提供一种更为仔细的阅读，揭示毛主义表达这种未来的方式。

本文所谓的毛泽东主义，特指记在毛泽东名下的作品汇集。虽然笔者还将讨论一些西方毛主义思想家的作品，但本文的目的不在于卷入世界上其他地区作为政治实践的毛主义或作为知识分子理论的毛主义（参见 Alexander 1999；Fields 1988），那些内容很值得我们研究，但本文限于篇幅，只能聚焦于中国共产党的治理策略。本文还将囊括毛泽东的文学创作，这样一来，可以考察的文本范围将比中共官方宣布的毛泽东主体部分的思想略宽。这一套文本中存在许多内在矛盾。可以说，毛泽东本人是一个完全辩证的人，总是愿意从不同角度去思考世界，拒绝让自己的思想变得静止。但我们也必须认识到，毛泽东的作品所反映的并非完全是他一个人的思想，因其讲话和著作经常受到同事们的影响，或由其执笔，例如艾思奇、李达、陈伯达、周扬、胡乔木等。笔者更多地把毛主义当作一个文本场，而不是一套凝固的哲学，正是毛主义的内在矛盾让它变得如此有趣。

斗争的“坏的无穷性”

自黑格尔以来，西方的几代批判思想家都在从事与辩证法有关的问题的研究，追问能否通过历史变革为社会带来积极成果。众所周知，黑格尔的历史学是建立在扬弃的辩证法之上的，根据这一辩证法，对立的元素通过正题和反题的形式进行相互斗争。然后，这些元素综合成一个整体，转而成为一个新的命题，由此又形成另一个黑格尔式的三位一体。黑格尔的模型为我们提供了一个关于历史变革的积极评价，因为他相信持续的辩证发展最终将导致绝对精神的实现。这种“生成”允许我们改造自己，达至最终理想。

马克思和恩格斯借用黑格尔的模型来发展他们的历史观：历史终结前的每一“中介”阶段都包含着统治阶级对下层阶级的剥削，这激发后者与前者斗争。对资产阶级的资本主义来说尤其如此，因为资产阶级在为无产阶级提供自己的政治教育元素的同时，也需要无产阶级的帮助。在《共产党宣言》中，马克思、恩格斯声明，资产阶级“首先生产的是它自身的掘墓人。资产阶级的灭亡和无产阶级的胜利是同样不可避免的”（1988，222）。这个著名的关于“必然性”的声明暗示着历史是按照它自己的规律前进的，历史不可能被任何人阻断，不管他多么强大。恩格斯通过求教于自然科学，进一步阐述马克思主义的历史观，提出了辩证法的三条规律：对立统一规律、量变质变规律和否定之否定规律。^① 这些规律一起规定了阶级斗争，用唯物主义的具体术语来说，即规定了“作为历史动力的”阶级斗争，并指出持续的辩证发展最终将导致共产主义。这些规律成为经典马克思主义的辩证唯物主义的支柱，它引导了许多社会主义革命的到来。

此后，两种平行而对立的话语出现了。一方面，经过 20 世纪二三十年代众多过渡性思想家和列宁主义政党的共同努力，恩格斯的辩证法规律逐渐演变为苏联正统的辩证唯物主义学说。（Knight 1997）后来这一线性进化的历史进步学说输出到世界各地，包括中国的革命者那里，为他们据说是不可避免的共产主义革命的合法化和准备工作提供理论资源。另一方面，受普遍规律支配的历史进步观念日益僵化，引起诸多批评。新一代的批评家们，特别是那些来自法兰克福学派的批评家们，对马克思主义辩证法的目的论维度发起挑战，声称这样的普遍化阻碍我们去看到历史的开放性和或然性。这种批评的一个突出例子就是西奥多·阿多诺的“否定辩证法”模型（1981，131–209）。尽管阿多尔诺主要关注的是认识论，但他批判普遍性和特殊性之间的紧张显然是针对正统马克思主义的，他声称历史中并没有必然性。他认为，任何否认不可预知的特殊性而试图推论出普遍性的企图，都是天真的，在变化已经发生时，黑格尔规划的完美理想只能是一种回顾式的理所当然，根本没有演算未来的

^① 现在有人认为，经典马克思主义的辩证法理论最早是由恩格斯独立发展起来的，马克思只是一个旁观者。参见 Carver（1980）。

能力。

越来越多的批评家试图调和这两种对辩证唯物主义的相对独立的“左派”回应，或使其复杂化。斯拉沃热·齐泽克就是这样一个批评家，他对毛泽东的阅读体现了此种努力。（2008，194；2011）他称赞毛泽东对辩证法和继续革命的承诺，然而他也指责毛泽东未能构思一个新的环境，发展出他的特殊性辩证法，从而导致后来的中国政权可以利用资本主义的内在逻辑为其长久统治提供辩护。齐泽克主要通过他自己对毛泽东一段话的特有理解，来支撑这个大声疾呼的观点。这就是毛泽东在1964年说过的那段话：“没有什么否定之否定。肯定——否定，肯定——否定，每一个环节既是肯定，又是否定。”（1974b，226）基于这段话，齐泽克认为毛泽东驳斥了对立面的综合，提出了他自己的“否定辩证法”。齐泽克批评毛泽东在主张对立面之间的绝对斗争时，错误地以对立和斗争作为历史中的永恒。（2011，688 - 9）毛泽东未能理解“否定之否定”作为克服自身原有的思想政治的“第二步”的真正含义。毛泽东主义没有追求能够超越自身的新的积极秩序，而是陷入了一个“坏的无穷性”，不愿意处理任何“综合”。齐泽克因此非难毛主义革命本质上是负面的，无法产生新的东西，从而间接地为资本主义回流和激增留下了空间，因为资本主义本身就是一种无限的回转，我们都被困在一种没有过去，没有未来的当下消费中。

齐泽克的批评是很主观的：为什么从“否定之否定”到“肯定否定”的某种措辞变化，就可以作为毛泽东未能创造和想象新生事物的证据呢？刘康批评道（2011，637）：这种阅读仅仅反映了齐泽克未能理解毛泽东思想中矛盾作为革命条件的特殊性和易变性的中心涵义。刘康批评齐泽克对毛泽东的阅读不够，还批评他随意挪用毛泽东的著作来适应自己的议题。笔者同意齐泽克对毛泽东的阅读不够，但还是愿意认真对待齐泽克粗糙的批评，以便开启他未能展开的对于毛泽东的辩证唯物主义的讨论。

齐泽克显然不是第一个确认毛泽东对经典马克思主义的“创造性”转译的人，他很有可能受到了他没有提到过的另一个学者的启发。早在20世纪70年代，斯图尔特·施拉姆就已经注意到毛泽东的独特用语，他认为这反映了毛泽东对恩格斯辩证法的第三步作出了深思熟虑的批评，但是施拉姆采用一种跟齐泽克完全相反的方式来解释毛泽东的这一特质。作为将毛泽东文本从中文翻译为英文的译者，施拉姆观察到毛泽东1958年在《工作方法六十条》中将恩格斯的第三条规律表述为“肯定否定的规律”的微妙变化。（1999a，352）施拉姆解释说：“否定的东西能转变为肯定的东西，或者说，某种包含许多否定因素的形势，是在一种被称之为‘肯定’而不是（否定之）‘否定’的变化过程中，转化为一种新的更有发展前途的形势。”（1989，140）^① 施拉姆的观察基于他坚信毛泽东试图使社会主义中国化，毛泽东用自己独特的笔触展现了中国对恩格斯辩证法的贡献。齐泽克把毛泽东对双重否定的反驳看作是他不能否定自身、迎接全新事物的证据，与齐泽克不同，施拉姆认为毛泽东认同“肯定”并身体力行。

尼克·奈特在另一个场合也指出了这种分歧，但他的解释又不同于施拉姆和齐泽克。他不相信毛泽东试图把中国元素引入马克思主义。相反，尼克·奈特认为，毛泽东忠实地采用了苏联从1931到1936年间发展起来的正统辩证唯物主义，他并没有完全抛弃否定之否定规律。“毛泽东偶尔将‘否定之否定’规律称之为‘肯定否定规律’并不意味着他对该辩证法规律的放弃，而名称的改变更加清楚地说明了该规律是最根本且普遍的规律——对立统一规律的表现。”（Knight 1997，102）^② 在笔者看来，毛泽东的用语变化可能只是反映了汉语语法的运用方式，但笔者不想为了界定“肯定否定”的确切所指，而卷入对毛泽东著作钻牛角尖般的训诂。只能说，施拉姆和奈特详细阐释毛泽东在一个

① 引文中译文见：[美] 施拉姆：《毛泽东的思想》，田松年等译，北京：中国人民大学出版社，2005年，第161页。——译者注

② 引文中译文见：[澳] 尼克·奈特：《毛泽东思想的批判性透视》，张放等译，北京：中国人民大学出版社，2015年，第92页。——译者注

关键的马克思主义理论问题上的微小变更，都是基于他们对毛主义的整体性阅读的。施拉姆强调，毛泽东想要发展出一套具有鲜明的“民族”风格的政治哲学。相反，奈特强调毛泽东始终是正统的马克思主义者。双方都有道理。

相比之下，齐泽克并未将他对毛泽东的解释建立在全面阅读毛泽东著作的基础上，而是将其建立在当下左翼的绝路上，这条路显然比毛泽东更多地卷入了否定性批评的“坏的无穷性”。更确切地说，因为晚期资本主义作为一个持续存在是如此的根深蒂固，它的批评者也往往会采取一种单纯的否定方式来作为回应，这注定了他们不能产生任何可以逃避资本主义的新的历史概念。吉奥乔·阿甘本提醒我们，一个真正的革命，其最重要、最原始的任务不仅仅是改变世界，而是首先要改变时间，没有这一改变，新的世界就不能被概念化。（1993，91）正是齐泽克在我们不能决定斗争领域也不能改变我们的时间观念方面的挫败感，导致他对毛泽东的成问题的讨论。（2011，673）但是这种与左翼相伴的挫败感应该迫使我们进一步探讨毛泽东，而不能在齐泽克终止的地方停下来。

历史和主体：毛泽东的哲学

为了进一步探索毛泽东的辩证唯物主义，我们必须首先分析他如何看待人——这种能够通过坚持而改变历史的主体。我们可以从一个比较开始。雷纳塔·塞勒克尔在对东欧社会主义制度垮台前政权运行的分析中，描绘了一幅惨淡的画面：政权的腐败和不受欢迎自然而然地导致了它们的垮台。（1994，47 - 9）她认为，即使人民越来越疏远这些社会主义政权，他们仍然在国家默许的私人领域享有某些自由。正是由于党一方面默许私人领域的存在，另一方面又否认“隐私权”，人们通过享受私人生活而发展出一套独特的越轨的愉悦形式，就像昆德拉的《生命中不能承受之轻》所渲染的那样。塞勒克尔由此认为，“社会主义的理想主体是那些不相信制度、对制度保持一定的距离的人”（48）。正因为他们不认同政治生活，他们居住在自己的私人空间，因此更容易被怀柔和笼络。

如果说托马斯、特丽莎、萨宾娜这些角色能够如此轻快地生活在1960年代晚期的捷克斯洛伐克，是因为他们没有受到国家和人民的直接管制的话，中国同一时期则并没有给像昆德拉小说中那样的自由奔放的艺术家的提供庇护。^①许多毛主义主体自愿放弃他们大部分的私生活，以便进入政治领域。至少可以假定，理想化的毛主义主体不会有太多的私生活，因为他们是一穷二白的，历史就是这些无产阶级进行斗争的舞台。正如毛泽东所宣称的：“除了别的特点之外，中国六亿人口的显著特点是一穷二白。这些看起来是坏事，其实是好事，穷则思变，要干，要革命。一张白纸，没有负担，好写最新最美的文字，好画最新最美的画图。”（1971，499 - 500）毛泽东经常这样谈论中国人民，也正因为这样的一穷二白，使得中国人民能够从事最为壮丽的历史变革。（参见 Schram 1989，128，140）

“一穷二白”的毛主义主体显然是一个抽象概念，因为没有人能生活在这样的“纯粹”当中，生活在毛泽东时代的中国人都在政治上背负着阶级、年龄、家庭、性别及各种物质上和文化上的身份标签。但是，通过“一穷二白”这个概念，毛主义悬置了这些身份标签，以便为那些专注于集体政治生活的革命主体正名。这样，毛泽东这位领导者和中国广大人民之间相互解释，相互授权，从而使人民能够立于不败之地，领导者也永远保持正确。这些“一穷二白”的毛主义主体是时刻准备着投入革命意志——或用齐泽克的词汇来说即“恐怖”——的空置的载体，以便能够从事最激烈的斗争，实行最富有想像的历史变革。

1957年，毛泽东告诉中国人民不要害怕第三次世界大战，因为它只会导致更多的人转向社会主

^① 确实，从1971年林彪垮台到1976年毛泽东去世这段时间，中国的整个政治气氛可以与塞勒克尔所描述的东欧政权下的政治气氛相匹配。但是可以肯定地说，在整个毛泽东时代，许多中国人经历了一种强烈的自强的感觉，因为他们被赋予了这样的印象：他们可以运用理性、道德和创造性的能力去建立一个更加美好的公共世界。

义，中国将由穷国变成富国。(1960, 63 - 4) 中国共产党官方的战争立场是：“帝国主义发动罪恶的战争，始终是我们所反对的……但是，如果帝国主义者把这种牺牲硬加在各国人民头上，我们相信，正如俄国革命和中国革命的经验一样，这种牺牲是会得到代价的。胜利的人民，他们在帝国主义死亡的废墟上，将会以极迅速的步伐，创造出比资本主义制度高千百倍的文明，创造起自己真正美好的将来。”(Editorial Department of Hongqi 2010, sec. 3) 当时苏联对这种尚武精神持以严厉批评的态度，苏联政府在官方文件中提出了严正指责：“这到底算什么？一种特殊牌子的英雄主义，或是新奇的人道主义？这样的立场符合工人阶级或劳动人民的领导者的崇高职责吗？”(Griffith 1964, 444) 苏联政权在这里没有提到的是，一种悲壮的英雄主义一直隐含在毛泽东主义中，这并不是为了对抗苏联而专门发明出来的东西。

毛主义主体的工作是进行否定，却不允许被否定。但这些毛主义英雄并不是无敌的，因为在毛主义中有一种微妙的宿命：人民永远处在辩证的斗争中，英雄也永远被挑战。辩证唯物主义并没有为毛主义提供明确的历史方向。相反，它只是不断识别和提出对立面，从而建立人民在与不确定的历史对抗时的勇气和意志，使得他们如此英勇。

可以肯定地说，作为一个思想家，毛泽东并没有给马克思主义贡献出太多重大或激进的东西。20世纪30年代，当毛泽东基本的哲学世界观形成时，他将自己清楚地定位为一个向正在发展起来的苏联正统马克思主义学习的学生。(Knight 1997, 98 - 9) 毛泽东向埃德加·斯诺承认，他关于矛盾论和实践论的著名讲稿，都是应延安抗日军政大学学生们的哲学讲座要求而写的，毛泽东自己对这些讲课笔记并不是很有信心。(1999b, 405) 笔者更感兴趣的是他对正统马克思主义的某些元素有选择的强调。

众所周知，在众多的马克思主义理念中，毛泽东最感兴趣的是两个：矛盾与实践。当他在1936和1937年写作和发表他的《矛盾论》《实践论》讲稿时，这两个讲稿的写作显然是相互支撑的。通过思考这两个概念，毛泽东认识到了辩证唯物主义的核心“辩证法”：作为历史规律的“辩证法”和作为人类实践的“唯物主义”两者之间的辩证关系。一方面，毛泽东相信历史规律，他努力探求历史规律以指导自己的政治行动。早在1915年毛泽东写给朋友的一封信中，他就已经表明“历史者，观往迹制今宜者也，公理公例之求为急”(1990b, 22)。20世纪30年代，毛泽东终于在马克思主义中找到了这些历史规律。在他关于矛盾论的讲稿中，他明确表示，正是矛盾的不断运动构成了历史的动力。我们需要从历史中学习，以便理解矛盾是如何形成、发展、转变的，这些历史的模式，反过来又可以指导我们今后的行动(Mao 1965a)。

但他的另一个讲稿《实践论》，可能是我们理解毛主义更为重要的著作，因为它强调人的实践在塑造历史发展进程中的重要性。^① 虽然文稿中关于劳动和生产的核心理念都是经典的马克思主义，但是毛泽东对实践和认识相互制约的强调，表明他不喜欢任何“宏大叙事”，他经常提醒我们，没有“理论”可以真正解释历史。“实践、认识、再实践、再认识，这样的形式，循环往复以至无穷，而实践和认识之每一次的循环的内容，都比较地进到了高一级的程度。”(Mao 1965b, 308) 换句话说，如果历史有规律，它只是实践和认识相互作用的一种形式，但它不能告诉我们历史的走向。

我们应该记住辩证法在古希腊背景中发展起来的最初含义。在那里，辩证法指的是一种建立在对话和斗争中的社会关系，只有通过参加交谈和争论的合法公民不断的集体反思，才能达成对真理的理解。这样一来，辩证法隐含着“实践”的不可或缺的维度，在漫长的商谈进程中，辩证法总是成了理论与实践的结合。(Kovel 2008) 平衡这两个重点，对于那些对辩证法的广义概念感兴趣的人来说，既是最吸引人也是最困难的任务。

笔者认为，毛泽东从来没有真正相信过有关历史进步的任何确定的形式，即使在不断否定的模式

① 毛泽东承认，作为作者，他对《实践论》比对《矛盾论》更满意。(1999b, 406 - 7)

中也没有。齐泽克批评毛主义无法为人民提供一个没有中国共产党作为人民代表的未来想象——但是这难道不是毛泽东尊重开放性的未来的反映吗？齐泽克也忽略了毛泽东深厚的历史兴趣：阅读历史是毛泽东最热衷的消遣，他不仅学习了所有主要的中国历史文本，也学习了多种另类的历史、历史小说、家族史和村庄史。（张贻玖 1992 年，22 - 39）在他的读书笔记中，我们可以看到毛泽东总是对理解历史人物的处境和命运充满兴趣：他称赞各位英雄人物的伟大政治成就，但也哀叹那些无法操控历史进程中的各种力量的败军之将。（张贻玖 1993）毛泽东还经常在政治讲话、诗词表达和日常交谈中提到各种历史细节。他知道历史中的轶事是实现沟通的有效工具。他的想法是，在辩证思考中与人民打交道，促使他们理解原因和结果之间的关系和紧张。

就像弗雷德里克·詹姆逊提醒我们的，辩证法可以使这个或那个历史叙事的结构成为可能，但它本身不是一个叙事。因为辩证思维指出事物中心永远有不可避免的矛盾，所以也就强调了预测的不可能。詹姆逊要求我们把辩证的解释看成是暂时的叙事：它们并没有使过去变得毫无意义，但它们保持了解释和叙事的开放性。（2008，118 - 31）毛泽东之所以受到辩证法概念的影响，可能是因为他相信不断的变化。关于从封建社会到资产阶级社会再到社会主义社会的机械的、目的论的进步史观，在毛泽东的写作中很少提及。相反，毛泽东对人民的斗争，和他们如何可能或如何不可能导致一个更好的未来，表现出更多的兴趣。

让我们转向自称是毛主义者的萨米尔·阿明所提出的一个争论，他为了回应阿尔都塞的“多元决定”而引进了“不完全决定”的理念，以描述社会历史的形成。（1998a，xxiii - xxv；1998b，49 - 56）阿尔都塞提出“多元决定”的概念，来说明历史并非由任何单一因素而是由许多因素决定的。他认为这一理念可以促使人类从占统治地位的正统辩证唯物主义的决定论中解放出来。重要的是要阐明人类主体在历史进程中所发挥的积极作用，鼓励革命者对他们的目标树立信心。我们知道，阿尔都塞的“多元决定”概念部分地受到毛主义与经济决定论的决裂的启发，他把文化大革命看作一个证明人们可以通过文化和意识形态操纵革命的功能模型。（Robcis 2012）

但是阿明认为，即使阿尔都塞也无法避免决定论的陷阱，因为根据阿尔都塞的模型，所有的因素——无论经济、政治或是文化——都是一起发挥作用来做出变革的。这样一来，多元决定的模型暗示了制度再生产过程中历史动力的汇集。阿明进一步认为，阿尔都塞间接表明了所有因素都将调整自己以适应经济因素的要求。他因此提出一个替代性的概念即“不完全决定”，这个概念更加明确地强调，历史进程中简直没有决定性的因素。阿明认为，历史存在许多冲突，其中每一个冲突都有自己的逻辑，它们在历史中不规则地聚合，让历史的发展充满不确定性，以致人们不能用对自然科学的理解方式来理解历史。（1998b，51）在笔者看来，阿尔都塞和阿明分享着非常相似的问题，阿明只是想把阿尔都塞向前推进一步。阿尔都塞的“多元决定”和阿明的“不完全决定”，都表明了这些自称是毛主义者的思想家如何拒绝任何形式的固定的历史。

在毛泽东关于辩证唯物主义的讲话（这个讲话被认为是关于矛盾论和实践论这两个讲话的大纲）中，他强调宇宙是开放的，所以历史没有终结。（1990a，109）同样，他从没有提出过革命终结的概念，而是革命必须不断进行，以便保持开放的权力结构。（Mao 1999a，349）如此强调“实践”，毛泽东心目中的历史只能是一种未完成的历史。毛泽东对人的意志的坚定信心，基于他意识到了历史动力的无情。

在《读苏联政治经济学的批注》中，毛泽东公开批评苏联正统马克思主义过于看重历史规律，包括批评苏联教科书总是采取“从规律、原则、定义出发，这是马克思主义从来反对的方法”。（1974，274 - 5）他认为，在原理、原则被发现和证实以前，人们必须进行具体分析。这样一来，毛泽东对能够推动历史的人的主观力量的理解，既强又弱，因为它既要推动历史，又要面对着实际的客观的唯物主义条件，而这又是从来不能被准确地预测和推理的。

历史和主体：毛泽东诗词

马克思的历史唯物主义本身已被卷入历史的客观性和政治的主观性的矛盾当中。当毛泽东诉诸这种动力时，他的理论表现出人类主体与历史之间更加纠结的紧张关系：人类主体必须超越历史来领导历史，而历史动力是如此强大，以至于最终可能埋葬所有的主体。这种动力最容易在毛泽东创意性和个人性的写作中发现，此类写作往往展现出作者渴望与历史和宇宙融为一体。我们还须认识到毛泽东的多个侧面，了解他不仅是中共领导人，也是浪漫的艺术家的。特别是在毛泽东的审美和情感冲动中，他是真正叛逆的，不断对现状说“不”，拒绝任何形式的支配，以便致力于生成的过程。

例如1949年中国共产党打败国民党，即将接管中国政权时，他写下了一首著名的诗。从中我们可以读到：

钟山风雨起苍黄，百万雄师过大江。
虎踞龙盘今胜昔，天翻地覆慨而慷。
宜将剩勇追穷寇，不可沽名学霸王。
天若有情天亦老，人间正道是沧桑。（Mao 2008, 75）

在这首诗的前六行，毛泽东描述了1949年人民解放军在解放南京的战役中的伟大胜利。作者从西楚霸王项羽的失败中吸取教训，断言中国共产党不能满足于部分的胜利。但在最后两行诗句中，毛泽东突然转变语气，认为变化和动乱是人类世界的自然现象，对此，苍天只是不露感情的见证人。在这里，我们发现毛泽东同时占据着两个立场：他参与打造人类历史，同时也从一个更高的、超然的立场来看待这个历史。最后两行诗句所展现出来的这种从历史中的退却，使得诗人毛泽东在历史面前谦卑下来。这种双重的认同显然含有中国传统的思考方法，即人类自由只有通过双重认识才能实现：首先，人在更广阔的大千世界中只占有一个极为谦卑的位置；其次，我们必须继续投入到入世和出世的双重姿态中，这是一种在塑造中国传统文人的过程中以儒家和道家的关键动力为特征的姿态。作为领导者，毛泽东显然把自己看作是一个可以改变历史的人，中国传统思想的谦卑和隐退的维度，在他的政治哲学中更多是被压抑而不是显露出来。但在他的诗歌中，我们发现一个浪漫的个体意识到自己是茫茫世界的一部分，在这个世界中，没有人可以要求控制其他生命的自由意志。

尽管毛泽东不是一个多产的诗人，但在他的时代，毛泽东诗词在中国人民中间非常有影响力。可以说，在询问毛主义主体时，毛泽东诗词即便不比他的政治讲话和著作更有效，也是同样有效的。在官方认定属于他创作的67首诗词中，大部分描写的是中国共产党近期的战争，突出士兵和支前平民的英雄主义。（Mao 1996）对毛泽东来说，军事是诗意的，或者说是暴力的审美化。他热衷于把自己和当代中国的军人、农民和工人，同中国历史上的伟大英雄作比较。这些诗词反过来又使得他领导下的人民激动不已，他们在开展宣传或实际斗争时频频引用他的诗句。

但也有毛泽东写的其他诗词，揭示了人民与时间之间的不同关系。让我们来读一读毛泽东写于1962年的一首很短的词（2008, 105），题为《咏梅》：

风雨送春归，飞雪迎春到。
已是悬崖百丈冰，犹有花枝俏。
俏也不争春，只把春来报。
待到山花烂漫时，她在丛中笑。^①

这首诗所赞扬的梅花是春天的预兆，但不是使春天发生的主体。它不是像愚公那样通过一代又一

① 英文译文有改动。Barnstone将该首词第一行翻译为“Spring disappears with rain and winds”，显然有误。[本文作者将其改为“Rain and winds bring spring back”。——译者注]

代人的意志力和劳动将不可能转变为可能的理想的毛主义主体（Mao 1965c）；梅花只是见证和宣告时间的变化和新世界的到临。它的主要功能是作为一个信使，在目睹春天来临的同时它灭亡了，虽然它是快乐的。事实上，周恩来用这首词向时为美国总统的理查德·尼克松解释说，词中隐含了他1972年访问中国的历史意义：“在这首词中，毛主席的意思是说，那些开拓事业的人，不一定是收获成果的人。百花盛开之时，也是他们行将凋落的日子。”（参见 Mao 2008, 115）^① 梅花可以被看作代理人，正如前一首诗中所提到的，它目击沧海变成桑田，但这并不意味着它主导历史。而是它被卷入历史中，扮演着召唤历史的积极角色，然而，这也预示着它的死亡即将来临。

我们不应过分强调那种能够排除万难、改变世界的毛主义主体，因为毛主义具有“辩证法的”的一面，它强调历史进程的不确定性超越于任何个人的控制。在1966年写给妻子江青的信中，毛泽东谈到他能够在自己死亡的基础上看到一个新世界。毛泽东作为一个旁观者（他当时不在北京），他对迅速发展的个人崇拜感到不安。他知道自己被别有政治用心的人所利用，也知道自己暂时只能随波逐流，成为其中的一部分：“我是自信而又有些不自信。我少年时曾经说过：自信人生二百年，会当水击三千里。可见神气十足了。但又不很自信，总觉得山中无老虎，猴子称大王……我猜他们的本意，为了打鬼，借助钟馗。我就在二十世纪六十年代当了共产党的钟馗了。事物总是要走向反面的，吹得越高，跌得越重，我是准备跌得粉碎的。”（Mao 2013, 377）虽然这封信似乎表明毛泽东不愿参与到别人设置的计划中，但他也觉察到，在历史的大潮中他不过是个剧中人而已。毛泽东不是老虎，他会失去控制力，而且猴子在拥抱潮汐的时候，最终也会被潮汐吞没。

现在我们可以回到齐泽克的关键论点和关切上，他批评毛泽东未能超越自身。齐泽克针对毛泽东提出，“（毛主义）作为一种‘原教义’，它必须经历某种背离才能重生（例如列宁对马克思的背离、毛泽东对列宁的背离），对一种思想的生命力而言，经历这种暴力性的误读和重读是一种内在需要。在这种变异的环境中，它不得不改造自己，只有这样，普遍性才能产生。”（2011, 681；原文是斜体字）《咏梅》中的主角梅花是含笑而死的，它通过目睹原来的生存环境转化为毫无自身立足之地的崭新环境，完成了自我实现。同样地，作为山大王，猴子也会被杀死。毛泽东的创意性和个人性的作品提供了一种强烈的自我僭越的味道。这些作品既不会把我们带到历史的机械进步，也不会把我们带到斗争的“坏的无穷性”，但是它们描绘了召唤革命的代理人，而这个代理人最终也将被革命所淹没。这就是毛泽东所宣扬的“普遍性”，这可能跟齐泽克主张的没有多大区别。

毛主义时间与弥赛亚时间

在最近一篇文章中，苏珊·巴克·莫尔斯解释了黑格尔“扬弃”一词的三种不同含义：“第一种含义，确实是代数数学中的否定，即方程式两边的等价项互相抵消；它们互相消灭掉了……第二种含义是现在名声不太好的对否定的超越、压倒一切的综合、‘取代’，将历史的矛盾转化为（具有宗教性的）理性的狡黠。但是作为动词的‘扬弃’还有第三种含义。这就是德语表达中的‘保持’、‘保留’，如保留物质的痕迹，保留过去的遗物，我想为我们保持、保留，这样的含义。”（2010, 72）巴克·莫尔斯解释说，左翼现在几乎只强调当下的否定，抓住扬弃的第一个含义对抗第二个含义，似乎批判是哲学的全部要求。但是第三个含义，即过去不只是通过扬弃去“克服”，也是“保存”和“拯救”，仍是尚未被考察的。她提醒我们，扬弃的“拯救”这个意思指的是试验性的、分散的、选择的，而且往往不是理论上一贯的行动和结果。（80）

然后她坚称，本雅明的“弥赛亚时间”概念可以作为一个对“扬弃”的两极化理解的有效替代，这种两极化理解要么把扬弃理解为简单否定，要么理解为简单肯定。本雅明认为，为了把过去从被用

^① 引文中译文见：[美] 尼克松：《领袖们》，刘湖等译，北京：知识出版社，1985年，第321页。——译者注

来使当下霸权合法化的状态中拯救出来，我们需要救赎历史的丰富性，不将历史看作进步，而是看作充满了偶然性和可能性。(1968, 253 - 64) 他提出作为现时 (now - time) 的弥赛亚时间这一替代模型，以反对被统治阶级用来将历史呈现为进步的连续体的同质性的编年时间。弥赛亚时间是当下的时间，因为弥赛亚任何时刻都可能来临。这种时间观念迫使我们专注于此时此地，这将有效地剥夺未来的魔力，并将全部潜能重新授予过去。

本文的重点并非要通过颂扬本雅明的时间观念去批评现在的左翼。笔者反而想要借巴克·莫尔斯的理论来涉及毛泽东的历史思想。在重新连接本雅明和毛泽东这两个辩证法的学生的时候，笔者希望重新唤起潜伏在毛主义中的关于历史的各种可能性，也希望向后毛泽东时代的中国提出疑虑，因其民族主义话语完全建立在单一性的中国历史之上。如果黑格尔的扬弃的第三种含义为本雅明的注定的、但也是开放式的弥赛亚时间提供了根据，那么，毛泽东对辩证唯物主义的深入触及也应该允许历史来接替政治。

对本雅明而言，尽管弥赛亚时间关注的是此时此地，它的政治性主要在于对过去的重构。未来，如果存在的话，只能通过我们对历史、对权力现状的重读而改变。就像本雅明宣称的：“事实上，没有一个瞬间是不带来革命机会的……进入〔封锁的历史的〕厅堂在严格意义上是与政治行动相符的，正是通过这种无论多么具有破坏性的进入，政治行动才有救世主的意味。”(1996b, 402) 在这里，我们发现弥赛亚时间既是当下的时间，也是过去的时间。当下的政治行动有助于打开已被关闭的历史厅堂。反过来，通过从当下抓住稍纵即逝的记忆和不连贯的历史并保留下来，我们也能解开当下的各种可能性。弥赛亚时间是由我们每一个人书写的时间，以致个体产生出他或她自己的时间，这些个人时间既进入更大规模的编年时间，又永远不能被后者吸收和消解。(Agamben 2002, 1 - 14) 因此，我们每个人对自己生活的理解都是政治的。这个弥赛亚的观念鼓励我们寻找和建立另类瞬间，以开放另类的时间和政治。

相比之下，毛泽东主义的主导性的历史意味着对社会主义革命和共产主义乌托邦的歌颂。毛泽东强调革命主体，回避无能的人和边缘性事件。他在强调“群众路线”的同时，也倾向于把群众视为单个的英雄，而非具有差异性的多数人。因此，毛泽东时代是中国历史上最“有英雄气概的”的时期之一，不可战胜的男女英雄们出于对人民的真诚奉献，干着各种各样异想天开的事情。(参见 Mittler 2013, 223 - 7) 不管毛泽东自己对另类历史如何痴迷，我们永远无法在中国主流毛主义话语中成功地找到这种历史。但是如上所述，毛主义的历史学极大地受惠于辩证法，以致这一历史是反基础论的，在过去和未来之间没有必然的联系。简单地说，毛主义的历史学包含着矛盾的因素：一方面它宣传一个基于单一的编年时间的主叙事，另一方面我们也发现了一个能够压倒一切的开放式的未来。

另一个有趣的比较点在于美学。本雅明的审美瞬间具有巨大的变革潜力。正如他在论析歌德的《亲和力》时所主张的：“真正意义上的文学作品，只能在词语从哪怕是最伟大任务的魔力中的自我解放中出现。这样的诗不是从上帝那儿下来的，而是从灵魂中深不可测之处升起的；它在人的最深的自我中占有一份。”(1996a, 323) 这个最深的自我代表着生命形式的斗争，在那里艺术、历史和神学相遇了。阿甘本这样描述本雅明的美学与历史学的关系：“通过破坏过去的可传送性，美学复原了它的否定性，使得不可传送性在审美意象中具有本身的价值，这样，为人打开了一个介于过去和未来之间的空间，在其中他可以找到自己的行动和知识。”(1999, 10) 我们可以把这段话和巴克·莫尔斯对当前左翼不能产生任何新的东西的批评放到一起来阅读。本雅明敦促我们“拯救”过去，而这一拯救行动也是一种解放行动，要求和孕育着审美意象中的想象力。

如果齐泽克批评毛泽东未能摆脱无休止的否定这一“坏的无穷性”，那么，笔者认为毛泽东的诗学就是他能够产生新事物的证据。的确，在毛泽东诗词中，我们发现他陷于渴望操控和自愿放弃之间。在致力于深谋远虑的雄伟的毛主义英雄这里，有一个明确的审美维度，他们知道或许最终会失败。这种欢呼自由和意志的历史观，当被一个有力的权威政体推动去控制物质实在和人民的主观感受

时，可能变成极爱摆布人的和危险的东西。但与此同时，毛泽东也沉迷于他的诗学，让自己与历史和当下角力，开辟一个介于过去和未来之间的不确定空间。毛泽东是一个独特和自相矛盾的思想家，他的诗学、历史观和政治理论相互干预，错综复杂。他用诗词书写历史，他的政治理论常常是如此地审美化，以致虚构与现实、想象与事实、理性与主观性相互纠缠。在击开同质性的资本主义时间问题上，毛泽东主义显然比齐泽克所总结的和当前中国所接受的包含了更多的资源。

在最近的中国，我们观察到了一种新的知识分子的和民间的“左翼”力量的复苏，许多中国公民表达对已经逝去的毛泽东时代的怀念，以回应后毛泽东时代中国所遭受的社会不平等方面的困扰。中国的新左派无疑是由许多具有不同的思想兴趣和立场的人组成的。但是对毛主义的再挪用或滥用是常见表现，由此也产生了一些问题，这就是通过认同全球左翼的反西方倾向，把中国的民族主义合理化，将全球资本主义理解为一切罪恶的根源。这种对西方霸权的左翼批评不仅是一条回避当前中国内部问题的便利途径——回避了政府自身应承担的责任，也避开了对中国自己的共产主义历史作出批评性的评论。现实的政治压力导致中国新左派避免专注于禁忌话题，其后果是认可现状，不能像毛泽东所做的那样为未来提供一个想象。

正如吴一庆所认为的，对中国在晚期资本主义背景下的转向的充满活力的论辩和批评中，自我批判发展不足。（2014，xviii）如果我们专注于占主导地位的历史，我同意齐泽克所说的毛主义未能提供一种挑战自身权威的想象。但我们还是能够在毛主义中找到潜在的种子，它能给我们提供对未来不同的解读。含笑的梅花相对于现任领导人反复强调的“中国是一个大国”，展示了一种人民和历史进步之间更加微妙的辩证关系。我们应当致力于共同的努力，去找到那些作为代理人的个体和被压抑的事件，让他们被听到，直到他们可能建构起一种复调的乐曲和旋律，以使大一统的编年历史成为不可能。虽然毛主义建构了所有中国合法公民都是英雄的神话，但我们现在能做的是把个体从主人年表中解开。直到我们作为一个“人”各自回到我们的过去，让我们的过去再次说话，否则对于未来和对于政治的负责任的集体担当是不可能实现的。

参考文献：

- Adorno, T. W. 1981. *Negative dialectics*. London: Bloomsbury Academic.
- Agamben, G. 1993. *Time and history: Critique of the instant and the continuum*. In *Infancy and history: The destruction of experience*. Trans. L. Heron, 97–116. London: Verso.
- 1999. *The man without content*. Trans. G. Albert. Stanford: Stanford University Press.
- 2002. *The time that is left*. *Epoché* 7 (1): 1–14.
- Alexander, R. J. 1999. *International Maoism in the developing world*. Westport, Conn.: Praeger.
- Amin, S. 1998a. *The future of Maoism*. Trans. N. Finkelstein. Ahmedabad, India: Rainbow Publishers.
- 1998b. *Spectres of capitalism: A critique of current intellectual fashions*. Trans. S. H. Mage. New York: Monthly Review.
- Benjamin, W. 1968. Theses on the philosophy of history. In *Illuminations: Essays and reflections*, ed. H. Arendt, 253–64. New York: Schocken.
- 1996a. *Selected writings*. Vol. 1. Ed. M. Bollock and M. W. Jennings. Cambridge, Mass.: Belknap.
- 1996b. *Selected writings*. Vol. 4. Ed. M. Bollock and M. W. Jennings. Cambridge, Mass.: Belknap.
- Buck – Morss, S. 2010. The second time as farce ... Historical pragmatics and the untimely present. In *The idea of communism*, ed. C. Douzinas and S. Žižek, 67–80. London: Verso.
- Carver, T. 1980. Marx, Engels and dialectics. *Political Studies* 28 (3): 353–63.
- Editorial Department of Hongqi (红旗杂志编辑部). 2010. Long live Leninism! (《列宁主义万岁!》) Marxists Internet Archive. <https://www.marxists.org/history/international/comintern/sino-soviet-split/cpc/leninism.htm>.
- Fields, A. B. 1988. *Trotskyism and Maoism: Theory and practice in France and the United States*. New York: Praeger.
- Griffith, W. E. 1964. *The Sino-Soviet rift*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Jameson, F. 2008. Persistencies of the dialectic: Three sites. In *Dialectics for the new century*, ed. B. Ollman and T.

Smith, 118 – 31. Hampshire, UK: Palgrave Macmillan.

Knight, N. 1997. The laws of dialectical materialism in Mao Zedong's thought: The question of "orthodoxy." In *Critical perspectives on Mao Zedong's thought*, ed. A. Dirlik, P. Healy, and N. Knight, 84 – 116. New Jersey: Humanities Press.

Kovel, J. 2008. Dialectic as praxis. In *Dialectics for the new century*, ed. B. Ollman and T. Smith, 235 – 42. Hampshire, UK: Palgrave Macmillan.

Liu, K. 2011. Poeticizing revolution: Žižek's misreading of Mao and China. *positions: east asia cultures critique* 19 (3): 627 – 51.

Mao, Z (毛泽东). 1960. *On the correct handling of contradictions among the people*(《关于正确处理人民内部矛盾的问题》). Peking: Foreign Languages Press.

——1965a. On contradiction(《矛盾论》). In *Selected works of Mao Tse – Tung*, 1:311 – 47. Peking: Foreign Languages Press.

——1965b. On practice(《实践论》). In *Selected works of Mao Tse – Tung*, 1:295 – 309. Peking: Foreign Languages Press.

——1965c. The foolish old man who removed the mountains(《愚公移山》). In *Selected works of Mao Tse – Tung*, 3:321 – 4. Peking: Foreign Languages Press.

——1971. Introducing a co – operative(《介绍一个合作社》). In *Selected readings from the works of Mao Tse – Tung*, 403 – 4. Peking: Foreign Languages Press.

——1974a. Reading notes on the Soviet Union's "Political Economics." (《读苏联政治经济学批注》) In *Miscellany of Mao Tse – Tung thought* (1949 – 1968), 274 – 313. Springfield, Va.: Joint Publications Research Service.

——1974b. Talk on questions of philosophy(《关于哲学问题的谈话》). In *Mao Tse – Tung unrehearsed: Talks and letters*, 1956 – 71, ed. S. Scharm, 212 – 30. Harmondsworth: Penguin.

——1990a. Mao Zedong on dialectical materialism: Writings on philosophy, 1937. Ed. N. Knight. New York: M E Sharpe.

——1990b. 《致萧子升信》(1915年9月6日),《毛泽东早期文稿》,中共中央文献研究室编,长沙:湖南出版社,第21 – 27页。

——1996.《毛泽东诗词集》,中共中央文献研究室编,北京:中央文献出版社。

——1999a.《工作方法六十条(草案)》,《毛泽东文集》第7卷,中共中央文献研究室编,北京:人民出版社,第344 – 364页。

——1999b.《同斯诺的谈话》,《毛泽东文集》第8卷,中共中央文献研究室编,北京:人民出版社,第396 – 416页。

——2008. *The poems of Mao Zedong*(《毛泽东诗词》). Trans. W. Barnstone. Berkeley: University of California Press.

——2013.《给江青的信》(1966年7月8日),《毛泽东全集》,张迪杰主编,香港,润东出版社。

Marx, K., and F. Engels. 1988. Manifesto of the Communist Party. In *Economic and philosophic manuscripts of 1844*, trans. M. Milligan, 203 – 43. New York: Prometheus.

Mittler, B. 2013. *A continuous revolution: Making sense of cultural revolution culture*. Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center.

Robcis, C. 2012. "China in our heads": Althusser, Maoism, and structuralism. *Social Text* 110 (1): 51 – 69.

Salecl, R. 1994. *The spoils of freedom: Psychoanalysis and feminism after the fall of socialism*. London: Routledge.

Schram, S. 1989. *The thought of Mao Tse – Tung*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wu, Y. 2014. *The cultural revolution at the margins: Chinese socialism in crisis*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

张贻玖,1992.《毛泽东读史》,香港:新兴图书公司。

——1993.《毛泽东批注历史人物》,厦门:鹭江出版社。

Žižek, S. 2008. *In defense of lost causes*. London: Verso.

——2011. Revolutionary terror from Robespierre to Mao. *positions: east asia cultures critique* 19 (3): 671 – 706.

(责任编辑 欣彦)

世界历史视阈下《关于正确处理人民内部矛盾的问题》 发表稿论析

黄显中

【摘要】《关于正确处理人民内部矛盾的问题》作为正确处理人民内部矛盾的独创性理论，是社会主义革命结束后探索社会主义道路初期，毛泽东基于世界历史视阈而开创社会主义世界历史的治国理政经典文献。以中国化世界历史理论为思想根据，毛泽东判定社会主义与资本主义阶级斗争的客观性、长期性、严峻性，从政治思想上筑牢坚持社会主义道路的坚定性；正确处理稳定与发展、短期与长期、主题与前提、动力与保障的关系，在中国开创社会主义世界历史崭新篇章。纪念《关于正确处理人民内部矛盾的问题》正式发表60周年，坚持其形成和修改的世界历史视阈，汲取其开创社会主义世界历史的治国理政智慧，对于坚持和发展中国特色社会主义，在新的历史起点上开创社会主义世界历史新局面，具有伟大而恒久的价值。

【关键词】毛泽东；《关于正确处理人民内部矛盾的问题》发表稿；世界历史；治国理政

中图分类号：A84 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660（2017）03-0055-10

作者简介：黄显中，湖南桂东人，伦理学博士，（湘潭411105）湘潭大学毛泽东思想研究中心教授。

基金项目：国家社会科学基金重点项目“毛泽东协商民主思想及其现代治理意义研究”（15AKS002）；湖南省高校创新平台开放基金项目“毛泽东协商民主的共和意向研究”（14K096）

60年前的1957年，毛泽东正式发表了《关于正确处理人民内部矛盾的问题》（以下简称《正处》，一般指发表稿，除非强调或对比说明）一文。这“是一部经得起历史检验的马克思主义的光辉著作”^①，代表了当时社会主义阵营理论创新的最高水平，在东西方皆得到广泛传播并产生重要影响。正式发表的《正处》为修改稿，但在此后20年一度被片面错误宣传阐释，不仅其对社会主义建设的正面指导作用未得到揭示，而且对改革开放之后的研究评价造成了困难。多年来《正处》的产生背景、形成过程、主要内容和社会影响都得到了客观详细的史料梳理，然而其理论性质、理论贡献、理论缺陷和当代价值仍存争议。《正处》作为正确处理人民内部矛盾的独创性理论，是社会主义革命结束后探索社会主义道路初期，毛泽东基于世界历史视阈而开创社会主义世界历史的治国理政经典文献。当前在治国理政新的历史背景和条件下纪念《正处》发表60周年，必须回归毛泽东修改《正处》的世界历史理论，科学评价《正处》对开创社会主义世界历史的效果，把握其对坚持发展中国特色社会主义的治国理政意义，从而为开创社会主义世界历史新局面提供思想资鉴。

一、学术观点争议：《正处》发表稿的焦点问题

《正处》于1957年6月19日正式发表，这是以毛泽东为首的中国共产党，在探索中国社会主义道路初期，关于治国理政的重大理论创新，也是我国政治生活的一件大事。《正处》从1957年2月27日的提纲讲话到正式发表，经过“两个月讲话，两个月修改成文”，集中并反映了全党全国人民的

^① 薄一波：《若干重大决策与事件的回顾》下卷，北京：中央党校出版社，1993年，第595页。

智慧。《正处》经过不少于13稿^①的修改，而且更加理论化、系统化，实现了由会议讲话到理论创新的飞跃。但其中增加的一些关于阶级斗争的论述，又引发人们对其研究和评价的严重分歧。

《正处》的发表稿与讲话稿相比，增强了理论的严谨性、深刻性、系统性，还特别增写了一些关于阶级斗争的段落和句子。其中最富有争议和引人批评的一个段落是：“在我国，虽然社会主义改造，在所有制方面说来，已经基本完成，革命时期的大规模的急风暴雨式的群众阶级斗争已经基本结束，但是，被推翻的地主买办阶级的残余还是存在，资产阶级还是存在，小资产阶级刚刚在改造。阶级斗争并没有结束。无产阶级和资产阶级之间的阶级斗争，各派政治力量之间的阶级斗争，无产阶级和资产阶级之间在意识形态方面的阶级斗争，还是长时期的，曲折的，有时甚至是很激烈的。无产阶级要按照自己的世界观改造世界，资产阶级也要按照自己的世界观改造世界。在这一方面，社会主义和资本主义之间谁胜谁负的问题还没有真正解决。”^② 围绕《正处》中有关阶级斗争的内容，并拓展到对《正处》的研究评价，形成了种种分歧性意见和观点。

第一，根据阶级斗争形势，对修改内容持绝对肯定态度。这是“文革”的基本观点，指出《正处》为无产阶级专政下继续革命提供了理论根据。1967年《红旗》杂志纪念《正处》发表十周年指出：“这个文献是无产阶级专政条件下进行革命的伟大纲领。”^③ 1969年林彪在中国共产党九大上做政治报告指出：《正处》“提出了无产阶级专政条件下继续革命的伟大理论”^④。1975年张春桥在《论对资产阶级的全面专政》中指出：《正处》奠定了无产阶级专政下继续革命的理论基础^⑤。1977年《毛泽东选集》第五卷的“出版说明”也沿用了该观点。该观点为“文革”的开展作注释，但却片面而错误地发挥了《正处》中有关阶级斗争的内容。这种观点在十一届三中全会以后，不仅被党中央全面批判和终结，而且也有学者从“史”与“论”两个视角进行了厘清和反对^⑥。

第二，反思阶级斗争错误，对修改内容持探源批判态度。以汪澍白为代表持尖锐态度。汪澍白对比《正处》讲话稿和发表稿，指出《正处》讲话稿以正确处理人民内部矛盾为主题，提出了反映改革要求的社会主义建设新的概念图式；但这一概念图式在《正处》发表稿中“精髓顿失”，因为增写的阶级斗争观念作为“基核”统摄了全文；而且《正处》发表稿中阶级斗争观念后来不断延续发展，从而初步奠定了阶级斗争扩大化的理论基础^⑦。这种观点为全国理论界不少学者所认同。郑谦认为《正处》的修改在理论上留下了自相矛盾的痕迹，表现了“左”的错误端倪和苗头^⑧，只是他所持的批评态度相对温和。这种观点其实是以“文革”期间“无产阶级专政下继续革命理论”为思想根据，以改革开放之后的社会主义建设为实践基础，将《正处》发表之后相继发生的反右扩大化、“文革”等错误，统统归诸于《正处》中有关阶级斗争的内容。

第三，立足社会主义建设，对修改内容持逻辑否定态度。以石仲泉为代表。石仲泉比较《正处》讲话稿和发表稿，肯定后者的理论高度、论述深度和内容完善程度强于前者，但后者中增写的关于阶级斗争的论述却与前者的风格不那么协调与和谐。他综合权衡这两个方面评价道：“如果说前一方面

① 薄一波说，《正处》从讲话记录稿，经过中间的修改稿，到最后的发表稿，“共有15份稿子，就是说，一共修改了14次”（薄一波：《若干重大决策与事件的回顾》下卷，第589页）。但根据《毛泽东传》计算则为13稿。参见《毛泽东传（1949—1976）》上册，北京：中央文献出版社，2003年，第677—685、707页。

② 《关于正确处理人民内部矛盾的问题》（一九五七年二月二十七日），《毛泽东文集》第7卷，北京：人民出版社，1999年，第230页。有人将这段话与反右派斗争以前毛泽东的认识比较，认为这段话尽管根据新的观察作了某些修改和补充，但是就其基本思想来说还是原来的，没有改变原先的观点。参见李捷：《对〈关于正确处理人民内部矛盾的问题〉的再认识》，《当代中国史研究》1997年第3期，第94—106页。

③ 《人民日报》、《红旗》杂志、《解放军报》编辑部：《沿着十月社会主义革命开辟的道路前进》，《人民日报》1967年11月6日。

④ 林彪：《在中国共产党第九次全国代表大会上的报告》，《人民日报》1967年4月28日。

⑤ 张春桥：《论对资产阶级的全面专政》，《红旗》1975年第4期，第5页。

⑥ 刘林元：《〈关于正确处理人民内部矛盾的问题〉评价二题》，《南京大学学报》1997年第3期，第1—8页。

⑦ 汪澍白：《毛泽东思想的双重渊源》，厦门：厦门大学出版社，1993年，第127—128页。

⑧ 郑谦：《先驱与滥筋——纪念〈关于正确处理人民内部矛盾的问题〉发表30周年》，萧延中编：《晚年毛泽东》，北京：春秋出版社，1989年，第53页。

既在画龙、又在点睛，那么，前者的‘画龙点睛’之功是基本的、主要的。后者属于‘画蛇添足’之失，是次要的、第二位的。”^① 1985 年中央文献研究室修订的《关于建国以来党的若干历史问题的决议注释本》也持类似观点，指出《正处》发表稿中增写的关于“阶级斗争”的论述，与“原来讲话的精神和倾向不协调”^②。后来由中共中央文献编辑委员会和中央文献研究室编辑出版的《毛泽东著作选读》与《毛泽东文集》也沿用了这一观点。该观点对修改部分的判断和定位为越来越多的学者所接受，但在根本上则立足于新时期的中国特色社会主义建设。

第四，总结世界历史教训，对修改内容持基本肯定态度。以薄一波为代表。薄一波认为《正处》修改时讲“无产阶级和资产阶级的阶级斗争”，并非无限制的而是有具体语境和内涵的。毛泽东主要是讲政治思想上阶级的斗争，“在这方面，无产阶级和资产阶级之间的斗争，包括国内国际，可以说‘还是长期的，曲折的，有时甚至是很激烈的’”^③。薄一波提出的这种观点基于且含于文本之中，与毛泽东在此前后的系列讲话思想相一致，但却是以《正处》发表后 40 年的世界历史为经验基础。他总结苏联解体和东欧剧变的严重教训指出：“在世界上还存在两种社会制度斗争的情况下，一个社会主义国家不要也不能轻易说社会主义和资本主义之间谁胜谁负的问题已经解决。”^④ 施肇域也指出：“这个估计特别是对防止和平演变来说，其预见性和现实性，还是值得作认真研究的。”^⑤ 因而在《正处》发表以后的 20 年（1957—1976 年）中，尽管在实践上对于阶级斗争问题犯过严重的扩大化错误，但从理论上说这个论断的基本精神还是站得住的。新中国成立之后的 40 年历史也证明，《正处》的基本结论仍然是成立的^⑥。

《正处》中有关阶级斗争的内容，既是《正处》研究的焦点问题，也是《正处》评价的分歧所在。第四种观点相对而言更客观合理，但仍以经验为基础和根据，尽管是世界与中国历史经验。其它三种观点各有其合理成分，但无不以国内当时的现实需要为评价依据，而无视开创社会主义世界历史初期治国理政的艰难性、复杂性和严峻性，更缺乏毛泽东修改《正处》的高远宏阔视阈和高深悠远视界。《正处》发表 50 周年时，不少人挖掘其对和谐社会建设的现实意义，也是以同样的简单化思路对待《正处》。毛泽东是伟大的马克思主义者，伟大的无产阶级革命家、战略家、理论家，毕生为社会主义和共产主义理想而奋斗。毛泽东继承发展马克思世界历史理论，不仅创立了在中国开创社会主义世界历史的马克思主义，而且在 60 年前创造了《正处》作为开创社会主义世界历史初期的治国理政理论。立足毛泽东思想的世界历史视阈，从开创社会主义世界历史的治国理政视界审视《正处》，才可能对《正处》做出合乎历史实际、合乎毛泽东思想并真正经得起人类实践检验的评价。

二、世界历史理论：《正处》发表稿的思想根据

马克思毕生研究人类社会发展规律，指出人类社会发展到资本主义阶段才逐步进入世界历史，并将世界历史分为资本主义和社会主义两个阶段。前者属于“以物的依赖性为基础的人的独立性”^⑦ 的世界历史，后者最终是要开创自由人联合形成的共产主义的世界历史。马克思从社会主义世界历史视阈批判资本主义，既深刻揭示了“两个必然”的世界历史发展趋势，又全面阐述了“两个决不会”过程中社会主义与资本主义间的阶级斗争。毛泽东作为伟大的马克思主义者，继承发展马克思世界历史理论，不仅创造了中国化的世界历史理论，成为开创社会主义世界历史的理论指南；而且毕生为实

① 石仲泉：《如何看待毛泽东对〈关于正确处理人民内部矛盾的问题〉的修动》，《中共党史研究》2007 年第 3 期，第 8 页。

② 中共中央文献研究室编：《关于建国以来党的若干历史问题的决议注释本（修订）》，北京：人民出版社，1985 年，第 535 页。

③ 薄一波：《若干重大决策与事件的回顾》下，北京：中共党史出版社，2008 年，第 416 页。

④ 薄一波：《若干重大决策与事件的回顾》下，北京：中共党史出版社，2008 年，第 416 页。

⑤ 施肇域：《〈正处〉修改过程中所增加的重要理论观点述评》，《毛泽东思想研究》1991 年第 2 期，第 39 页。

⑥ 李力安：《关于阶级分析方法的现实意义——纪念〈关于正确处理人民内部矛盾的问题〉发表 40 周年》，《当代中国史研究》1997 年第 6 期，第 10 页。

⑦ 《1857—1858 年经济学手稿》，《马克思恩格斯全集》第 30 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 107 页。

现社会主义和共产主义理想而奋斗，领导中国乃至世界人民开创了社会主义世界历史新篇章。

《正处》不仅以当时国际共产主义运动系列事件为经验基础，尤其以毛泽东思想中的世界历史理论为思想根据。《正处》形成和修改前夕，世界社会主义国家发生系列重大事件。这些事件的发生提出了正确处理社会主义与资本主义、社会主义内部矛盾问题，成为《正处》形成和修改的重要经验基础。薄一波指出：《正处》“不仅是我国由革命时期转入全面建设时期的迫切需要，也是对中国革命和建设经验以及整个国际共产主义运动经验的深刻总结”^①。然而《正处》并非仅仅这些经验的总结，而是以1956年根据国际局势两次论述“无产阶级专政的历史经验”为重要基础，突破传统单纯的阶级斗争思路而创造性地划分两类矛盾。关键在于毛泽东反思这些背景和划分两类矛盾的理论依据，否则前者的经验不可能升华而增写入《正处》，后者不可能激活以指导《正处》的形成和修改。这个在前的理论就是毛泽东思想中的世界历史理论，它是对马克思世界历史理论的继承发展，并据以把握社会主义世界历史开创初期与资本主义的阶级斗争。

第一，社会主义与资本主义阶级斗争的客观性。社会主义世界历史的开创是前无古人的事业，处于并受制于资本主义开创的世界历史，不可避免与资本主义发生阶级矛盾。列宁指出：“在无产阶级夺取政权以后，无产阶级同资产阶级的阶级斗争并没有终止。”^②《正处》讲话前夕，毛泽东指出：“帝国主义国家和我们之间，是你中有我，我中有你。”^③波匈事件原因在于阶级斗争没有搞好，斯大林事件源于他对阶级斗争缺乏客观科学的认识。反应在国内则是社会主义与资本主义两条道路的斗争，表现为与资产阶级各方面的阶级斗争。社会主义改造暂时结束了经济方面的阶级斗争，1957年的“反右”则是政治思想方面两条道路的阶级斗争。邓小平在20多年后回忆说：“三大改造完成以后，确实有一股势力、一股思潮是反社会主义的，是资产阶级性质的。”“那时候有的人确实杀气腾腾，想要否定共产党的领导，扭转社会主义的方向。”^④《正处》在修改时重点增加了这方面的思考，指出在意识形态的阶级斗争方面，社会主义和资本主义之间谁胜谁负的问题还没有真正解决。《正处》中增写的关于当时阶级斗争的情况，是毛泽东对两大社会阶级斗争客观性的事实判定，充分展现了其对开创社会主义世界历史的战略清醒。认为《正处》中增写的有关阶级斗争的内容与《正处》讲话稿的精神和风格不协调的观点，也许从逻辑上指出了《正处》在内容上的不集中，却否定了当时两条道路间阶级斗争的客观存在。

第二，社会主义与资本主义阶级斗争的长期性。社会主义与资本主义间的矛盾不仅客观存在，而且将贯穿社会主义世界历史开创的全过程，并通过较量左右社会主义世界历史的开创进程。毛泽东毕生坚定共产主义理想信念，并对这过渡时期两大社会阶级斗争的长期性有着清醒认识：“在帝国主义还存在的条件下，社会主义国家不可能进入共产主义社会。”^⑤帝国主义的存在意味着阶级斗争尚未消灭，并将与社会主义进行长期全面的斗争。资本主义的世界历史进程决定了从中开创社会主义世界历史，需要以比资本主义更先进的生产力进行长时间追赶，更决定了资本主义必将想方设法阻碍和破坏社会主义世界历史的开创。毛泽东正是从社会主义世界历史理论视阈，高瞻远瞩地认识到社会主义与资本主义间矛盾的长期性。1957年5月25日，毛泽东修改《正处》时指出：社会主义与资本主义在“意识形态方面的阶级斗争，还是尖锐的，长期的”^⑥。在开创社会主义世界历史过程中，政治思想方面的阶级斗争更加激荡而持久，因为它是两种不同世界观的根本对立。1957年5月，赫鲁晓夫在同美国记者谈话时指出：你们喜欢资本主义方式，而我们却喜欢社会主义方式，因此我们将进行意识形态的斗争。毛泽东从世界历史理论视阈洞察两条道路间阶级斗争的长期性，从而在修改《正处》

① 薄一波：《若干重大决策与事件的回顾》下卷，北京：中央党校出版社，1993年，第568页。

② 《关于共产国际第二次代表大会的基本任务的提纲》（一九二〇年七月），《列宁全集》第31卷，第166页。

③ 《在省市自治区党委书记会议上的讲话》（一九五七年一月二十七日），《毛泽东文集》第7卷，1958年，第188页。

④ 《对起草〈关于建国以来党的若干历史问题的决议〉的意见》（1980年3月—1981年6月），《邓小平文选》第2卷，北京：人民出版社，1994年，第294页。

⑤ 《毛泽东年谱》第5卷，北京：中央文献出版社，2013年，第247页。

⑥ 《毛泽东年谱》第3卷，北京：中央文献出版社，2013年，第162页。

时指出“阶级斗争还没有完全结束”，“世界观的彻底改变需要一个很长的时间”，重申人民民主专政的内涵与作用，准备进行同过去时代的斗争形式有着许多不同特点的伟大的斗争。

第三，社会主义与资本主义阶级斗争的严峻性。社会主义与资本主义间的阶级斗争，尤其在社会主义建立和建设初期，往往是对抗性的不可调和的你死我活的，因为资本主义设法颠覆社会主义国家政权，封杀开创社会主义世界历史的道路。抗美援朝就是新中国建立初期，保卫社会主义国家政权的国际正义战争；而帝国主义在1956年10月匈牙利事件中的活动，是其“在侵朝战争以后对于社会主义阵营一次最严重的进攻”^①。《正处》修改过程中发生了极少数右派乘整风之机向中共要执政权（“轮流坐庄”）的严重事件，给人一种“波匈事件”将在中国重演之势，“似乎中国共产党的领导已经发生危机，快要混不下去了”^②。这不可能不对毛泽东和党中央发生重大影响，并反映在《正处》修改过程中，指出无产阶级和资产阶级之间在意识形态方面的阶级斗争有时甚至是很激烈的。^③因而《正处》中增写有关阶级斗争的内容，从当时的治国理政来看不能说不正确。其正确性在于其对国内国际局势的敏锐把握，对社会主义制度的正当捍卫，但唯有从毛泽东世界历史理论进行审视，才可能正确把握当时两大社会、两个阶级关于两条道路间阶级斗争的严峻性。但这种严峻性主要在政治思想领域，不同于列宁所说无产阶级专政下的阶级斗争“会变得更广泛、更尖锐和更残酷”^④。因过去犯过阶级斗争扩大化的错误，就把《正处》中有关阶级斗争的论断完全否定，既缺乏理论辨析的严谨性，又缺乏尊重历史的严肃性，更缺乏开创历史的严正性。

第四，政治思想上坚持社会主义道路的坚定性。开创社会主义世界历史，是中国共产党自成立之初，即确定的共同理想和革命纲领，这就是建设“一个共产主义的社会”^⑤。新民主主义革命和社会主义革命所开创的正是中国人民不懈追求的社会主义道路，这是不容国内外任何力量所批判、否定、推翻的，否则就是全体中国人民的叛徒和敌人。“一切离开社会主义的言论行动是完全错误的”^⑥，《正处》提出了判断人们言行是非的六条标准^⑦，最重要的是社会主义道路和党的领导两条。两大社会、两个阶级关于两条道路的阶级斗争，就社会主义世界历史的开创而言，是最深层、最严重、最持久的敌我矛盾。指责其对阶级斗争估计过于严重的观点，根本未理解当时的社会性质、斗争本质和问题实质，未进入毛泽东世界历史视阈和治国理政视界。资产阶级右派在开门整风中“反共反人民反社会主义”^⑧，反映在《正处》中即增写的有关阶级斗争的内容，尤其迫使毛泽东坚决以阶级斗争的方式巩固社会主义道路，甚至最终不惜发动“文化大革命”来捍卫中国的社会主义性质。但阶级斗争并非毛泽东世界历史理论所固有的，而是根据其世界历史理论把握当时国内外局势及阶级斗争的结果。毛泽东毕生为开创社会主义世界历史而奋斗，不一般地反对资本主义，但对作为帝国主义的资本主义进行坚决斗争；不一般地反对资产阶级，但对力行资本主义的资产阶级进行坚决批判。

两大社会、两个阶级关于两条道路的阶级斗争，贯穿社会主义世界历史开创的全过程，但并非贯穿社会主义建设的各方面。前者彰显了毛泽东开创社会主义世界历史的理想信念，以及作为伟大领袖高瞻远瞩的治国理政视界；后者如张闻天所说：“在社会主义经济建设阶段，许多问题的争论，并非属于两个阶级和两条道路的斗争。”^⑨把一切争论都归结为两条道路的阶级斗争，不可避免把阶级斗争扩大化，混淆人民内部矛盾与敌我矛盾；但否定两条道路上的阶级斗争，不可避免以人民内部矛盾否定敌我矛盾，迷失开创社会主义世界历史的理想信念和前进方向。在社会主义中国即将迎来70周

① 《再论无产阶级专政的历史经验》，《人民日报》1956年12月29日。

② 中共中央文献研究室：《毛泽东传四》，北京：中央文献出版社，2011年，第1654页。

③ 《关于正确处理人民内部矛盾的问题》（一九五七年二月二十七日），《毛泽东文集》第7卷，第230页。

④ 《关于共产国际第二次代表大会的基本任务的提纲》（一九二〇年七月），《列宁全集》第31卷，第166页。

⑤ 《中国共产党第二次全国大会宣言》，《中共中央文件选集》第1册，北京：中共中央党校出版社，1989年，第115页。

⑥ 《毛泽东年谱》第3卷，第162页。

⑦ 《关于正确处理人民内部矛盾的问题》（一九五七年二月二十七日），《毛泽东文集》第7卷，第234页。

⑧ 《毛泽东年谱》第3卷，第192页。

⑨ 《社会主义经济若干理论问题》（一九六一年八月），《张闻天选集》，北京：人民出版社，1985年，第528页。

年诞辰之时,在新的历史起点上学习、研究、阐释《正处》,唯有继承发展毛泽东世界历史理论,方能在资本主义仍占主导的世界历史中,坚定坚持中国特色社会主义共同理想,不断开创通往共产主义的社会主义世界历史。

三、世界历史实践:《正处》发表稿的历史效果

毛泽东根据马克思主义世界历史理论修改《正处》,同样以马克思世界历史理论为指导,使《正处》化为中国的社会主义世界历史实践,但面临着其中提出的两大矛盾关系处理之焦点问题。1957年4月,周恩来指出:“由于过去我们长期进行革命斗争,主要是处理敌我矛盾问题,很容易把两种矛盾混同起来,这点我们必须谨慎。”^①毛泽东主张两手抓,“抓革命、促生产”,从而在生产力和生产关系两方面皆创造了前所未有、举世瞩目的成就,但在实践中不可避免造成了一些失误。然而就是在这个问题上,不少人孤立、静止、片面看待和对待,将次要、失误方面延伸、放大,溯诸于毛泽东对《正处》的修改。这是未进入毛泽东世界历史视阈所致,因而不能正确认识和科学评价毛泽东领导开创的社会主义世界历史实践。

第一,社会主义世界历史开创初期稳定与发展的关系。对于所有制改造结束以后社会主义世界历史的开创,中国共产党第八次代表大会对全党探索我国社会主要矛盾初步成果作了一次总结。人们往往将《正处》与八大决议对比,或者说以八大决议为标准评价《正处》。这反映了八大决议的正当合理性及治国理政的稳定性需要,但也凸显出了《正处》的最大理论缺陷,即回避了社会主义社会主要矛盾的问题^②。以至《正处》被评价为既是两类社会矛盾学说的丰碑,“又是在社会主义社会主要矛盾问题上失误的滥觞”^③。然而,《正处》不仅未改变八大决议对于国内主要矛盾和主要任务所作的正确分析,尤其《正处》修改时的国内外形势与八大召开时发生重大变化,严重危及到社会主义道路与前途问题。因而以八大决议为标准指陈《正处》的不足,本身就不是具体问题具体分析的实事求是精神,关键性的过渡时期的治国理政必将因稳定有余而造成方向迷失错误。《正处》用“基本矛盾”而不用“主要矛盾”的概念,其内容不仅比八大决议中的表述更准确更科学,而且表明了毛泽东在形势剧变情况下的谨慎态度。毛泽东修改和发表《正处》时,已经对八大决议中主要矛盾的表述不满意^④,但又还拿不准社会主义主要矛盾的真正内容,因而尽可能尊重、遵循八大决议而不随意否定之。但毫不异议《正处》形成和修改的根本目的,就是实现中国共产党第八次全国代表大会提出的任务,也就是坚持和发展中国社会主义,建设一个伟大的社会主义的中国。

第二,社会主义世界历史开创初期短期与长远的关系。《正处》破天荒提出了社会主义社会的两类矛盾,但又不可回避两者在社会主义世界历史开创初期的顺序问题。毛泽东把革命序列简括为:“夺取政权—土地革命(民主主义的)—再一次土地革命(社会主义的)—社会主义的思想和政治的革命—技术革命。”^⑤这些序列对于整个社会主义而言,是相互补充、同等重要、不可缺少的。《正处》修改时的反右派斗争正是“为了在政治战线上和思想战线上彻底完成社会主义革命”,使之成为“1956年达到高潮的生产资料所有制方面的社会主义革命的必不可少的补充和必不可免的继续”^⑥。

① 《周恩来年谱(1949—1976)》中卷,北京:中央文献出版社,1997年,第38页。

② 孙继虎:《〈关于正确处理人民内部矛盾的问题〉一文的局限性》,《西北师大学报》1997年第3期,第74—77页;杨清涛:《试论毛泽东在处理人民内部矛盾问题上的贡献与失误——纪念〈关于正确处理人民内部矛盾的问题〉发表40周年》,《郑州大学学报》1997年第6期,第32—36页。

③ 萧延中:《晚年毛泽东》,第46页。

④ 席宣、金春明:《〈文化大革命〉简史》,北京:中共党史出版社,1996年,第4页。

⑤ 《在南宁会议上的结论提纲》(一九五八年一月二十一日),《建国以来毛泽东文稿》第7册,北京:中央文献出版社,1992年,第25页。

⑥ 《对〈这是政治战线上和思想战线上的社会主义革命〉一文的批语和修改》(一九五七年九月十五日),《建国以来毛泽东文稿》第6册,北京:中央文献出版社,1992年,第578—579页。

《正处》既区分社会主义两类矛盾及其处理，又提出“进行一场新的战争——向自然界开战”^①。但这些序列又都是短期性或阶段性任务，特别是在社会主义建设之初的非常态时期，必然要求根据形势和条件而区分轻重缓急，同时又对社会主义建设各项任务进行统筹部署。事实上毛泽东正是沿着该革命序列而谋划治国理政，在政治思想战线的革命之后，将重心转到经济建设的“大跃进”上来。《正处》修改时增写有关阶级斗争的内容，属于革命序列中的政治思想革命，1957年的开门整风尤其暴露了其紧迫性和根本性，这对于坚持和巩固社会主义制度尤为关键。但毛泽东并未因这些紧迫而重大的阶段性任务，而否定社会主义建设其它各项任务，而是以前者为基础统领社会主义整个建设。

第三，社会主义世界历史开创初期前提与主题的关系。《正处》在科学社会主义发展史上首次提出人民内部矛盾概念，并“把正确处理人民内部矛盾作为国家政治生活的主题”^②，但又以两大社会、两个阶级关于两条道路间阶级矛盾的处理为前提，或者说首先必须解决是否坚持走社会主义道路的问题。这是因为在社会主义世界历史开创过程中，社会主义与资本主义间的阶级矛盾长期存在。特别是在社会主义建立和建设初期，资本主义妄图推翻或夺取社会主义国家政权，两者发展为对抗性的、你死我活的敌我矛盾，人民内部矛盾的正确处理就缺乏根本前提和保障。《正处》提出“人民内部的阶级斗争”^③概念，正是对人民内部两个阶级关于两条道路阶级斗争的理论概括。断言“人民内部的阶级斗争”有失偏颇的提法^④，否定了人民内部在社会主义道路问题上的敌我矛盾，也否定了《正处》中处理敌我矛盾既反“左”又反“右”的原则。由于两大社会、两个阶级关于两条道路的敌我矛盾长期对抗，对人民内部的阶级斗争情况估计也难免偏于严重，并且在社会主义世界历史开创过程中应常抓不懈。然而，“人民内部的阶级斗争”概念属于理论创新问题，人民内部的阶级斗争属于形势估计问题，人民内部阶级斗争扩大化属于实践结果问题。实践结果问题并非毛泽东本人直接造成的失误，形势估计严重具有当时的正当合理性，两者皆非否定当时提出这个概念的理由。毛泽东立足社会主义世界历史的开创来治国理政，不能撇开敌我矛盾而单独思考人民内部矛盾的正确处理。

第四，社会主义世界历史开创初期动力与保障的关系。《正处》中增写有关阶级斗争的内容，使得区分和处理两类不同矛盾，成为开创社会主义世界历史的重要课题和难题。1957年4月，毛泽东会见以西伦凯维兹主席为首的波兰政府代表团并同意其说法：区分阶级矛盾和人民内部矛盾是建设社会主义的最重要的问题^⑤。社会主义建设时期的阶级矛盾重在政治思想领域，集中体现为《正处》发表不久毛泽东提出的“工人阶级与资产阶级的矛盾、社会主义与资本主义的矛盾”^⑥，最直接地体现为“文革”期间与所谓“党内资产阶级当权派”的矛盾。社会主义建设时期人民内部矛盾更多地属于经济社会领域，比如生产与消费的矛盾、农轻重的矛盾、中央与地方的矛盾、东部与西部的矛盾、经济建设与国防建设的矛盾。正确处理经济社会领域的人民内部矛盾永远重要，正确处理政治思想领域的阶级矛盾尤为根本。在和平发展的常态时期，两类社会矛盾存在主次之分，必须统筹兼顾、合理安排；在冷战对峙的非常态时期，两类社会矛盾则并非单纯的主次关系，还有根据全局的优先处理问题。修改后的《正处》实际上存在这两条思想轨道，并在此后也据此开展中国社会主义建设。“文革”时期毛泽东提出“抓革命、促生产”^⑦，更简洁而生动地表达了两者间的辩证关系。“抓革命”与“促生产”是两个并列的任务，但前者构成后者的根本保障，后者构成前者的根本动力。规定其中一个为主而另一个为次，社会主义世界历史的开创，不是将偏离方向就是将造成发展困境。

① 《关于正确处理人民内部矛盾的问题》（一九五七年二月二十七日），《毛泽东文集》第7卷，第216页。

② 中共中央文献研究室编：《关于建国以来党的若干历史问题的决议注释本（修订）》，第535页。

③ 《关于正确处理人民内部矛盾的问题》（一九五七年二月二十七日），《毛泽东文集》第7卷，第206页。

④ 郭建宁：《人民内部矛盾学说的当代思考——纪念毛泽东〈关于正确处理人民内部矛盾的问题〉发表50周年》，《中国特色社会主义研究》，2007年第4期，第38—43页。

⑤ 刘国新：《“过去的经典理论家没有说过”——对〈关于正确处理人民内部矛盾的问题〉的理论意义和现实意义的一种分析》，《中共党史研究》2007年第6期，第50—57页。

⑥ 《毛泽东年谱》第3卷，第207页。

⑦ 《抓革命、促生产》，《人民日报》1966年9月7日。

有人对《正处》持完全否定态度，质问道如果《正处》“这篇著作真是有那么重要的意义，为什么没有发挥应有的作用呢？为什么恰恰在这个讲话后不久，就发生了‘反右派斗争’，此后政治运动和迫害事件不断，一直发展为‘文化大革命’的十年浩劫呢？”^①类似诘难还有不少。然而这样的问题本身就是问题：第一，否定了毛泽东领导中国社会主义取得的伟大成就，没有将《正处》的正面作用与这些成就联系起来；第二，夸大《正处》发表之后毛泽东个人的错误，忽略了实践过程的复杂性及其他领导人的直接责任；第三，将这些错误归诸于《正处》中增写的有关阶级斗争的内容，无视这些事件及错误产生的复杂背景、条件和机理。

《正处》中提出的社会主义社会两类矛盾，在其发表后的20年中并列地同时处理。由于努力正确处理人民内部对抗性矛盾，创造了中国及世界历史上最廉洁的政府、最安宁的社会、最纯真的人民；由于努力正确处理人民内部非对抗性矛盾，创造了较为完整的工业体系、国民经济体系、社会保障体系，为当时经济发展最快的国家之一^②。以毛泽东为核心的第一代中央领导集体积极探索，尽管经历了严重曲折并付出了沉重代价，但毛泽东时代的中国得到全世界国家和人民尊重，毛泽东建构的社会主义共同体永远令人景仰，毛泽东时代至今得到广大人民真诚怀念。所有这些都体现了《正处》的正面指导作用，在中国开创了社会主义世界历史的崭新篇章。邓小平在此基础上推进改革开放事业，不仅充分肯定《正处》的重要指导意义^③，而且将其凝练成为“一个中心、两个基本点”的政治路线，成为新的历史条件下治国理政的根本遵循。

四、世界历史开新：《正处》发表稿的伟大价值

《正处》在形成前夕和修改过程之中，国际共产主义运动发生系列事件，向各国共产党提出了治国理政的重大问题。1956年4月，毛泽东发表《论十大关系》，标志着中国“开始提出我们自己的建设路线”^④。1956年11月，毛泽东在讨论匈牙利问题时指出：“现在摆在世界各执政的共产党面前的问题是如何把十月革命的普遍真理与本国的具体实际结合的问题，这是个大问题。”^⑤《正处》不仅表达了一种“积极的”社会治理思路，在根本上是探索社会主义治国理政的独创性著作，具有开创社会主义世界历史的广泛深远意义。在社会主义建设的这个特殊和过渡时期，根本目的在于坚持和发展中国社会主义道路，充分体现了毛泽东形成和修改《正处》的治国理政视界；根本主题在于正确处理社会主义社会矛盾，充分彰显了毛泽东形成和修改《正处》的世界历史视阈。世界历史视阈与治国理政视界使《正处》成为探索中国社会主义道路的经典文献。

改革开放以来继续推进毛泽东开创的社会主义伟大事业，中国特色社会主义建设既取得了举世瞩目成就，又面临着前所未有的风险和挑战，成为十八大以来以习近平为核心的中国共产党治国理政新的历史起点。党的十八大报告强调“坚定不移高举中国特色社会主义伟大旗帜”^⑥。坚持和发展中国特色社会主义道路，既是科学社会主义在当代中国的历史发展和现实运动，又为推进中国特色社会主义提出了科学治国理政的新要求。我们纪念《正处》正式发表60周年，就是要坚持其据以形成和修改的世界历史视阈，汲取其对坚持和发展中国特色社会主义的治国理政智慧，在新的历史起点上开创

① 王若水：《重评〈关于正确处理人民内部矛盾的问题〉——毛泽东怎样放弃了一次政治改革的机会》，<http://club.kdnet.net/disppbbs.asp?boardid=44&id=11158248>。

② [美]莫里斯·迈斯纳：《毛泽东的中国及后毛泽东的中国》，成都：四川人民出版社，1989年，第537页。

③ 《对起草〈关于建国以来党的若干历史问题的决议〉的意见》（一九八〇年三月—一九八一年六月），《邓小平文选》第2卷，第182页。

④ 《在成都会议上的讲话》（一九五八年三月），《毛泽东文集》第7卷，第369页。

⑤ 逢先知、李捷：《一篇重要的马克思主义理论著作的诞生——〈关于正确处理人民内部矛盾的问题〉形成过程（上）》，《党的文献》2002年第4期，第14页。

⑥ 胡锦涛：《坚定不移沿着中国特色社会主义道路前进 为全面建成小康社会而奋斗——在中国共产党第十八次全国代表大会上的报告》，《人民日报》2012年11月18日。

社会主义历史世界新局面。

第一，坚持和发展中国特色社会主义，不断开创社会主义世界历史新局面。《正处》指出：“只有社会主义能够救中国。”^①《正处》这一论断不再是中国共产党成立初期的社会理想，而是根据马克思主义世界历史理论，在比较新中国与旧中国基础上得出的结论。它以客观事实回答了“中国要向哪里去？向资本主义，还是向社会主义？”^②的道路问题，是最早的、最鲜明的、又是非常重要的理论回答。《正处》旨在调动一切积极性建设伟大的社会主义国家，它对“什么是社会主义，怎样建设社会主义”之根本问题的探索，既不走资本主义的邪路，也不走苏联模式的老路。党的十八大以来，党的任务总归一条就是坚持和发展中国特色社会主义，既“不走封闭僵化的老路、也不走改旗易帜的邪路”^③。中国特色社会主义在根本上就属于共产主义范畴，是在当代中国开展的科学社会主义运动。中国共产党成立近百年来，怀抱社会主义理想，探索中国社会主义道路，开拓中国特色社会主义新局面，无不是向着共产主义理想开创社会主义世界历史。因而从毛泽东世界历史理论审视《正处》，其首要价值就在于坚持和发展中国特色社会主义，不断开创社会主义世界历史新局面。

第二，妥善处理与资本主义国家关系，为开创社会主义世界历史创造条件。《正处》指出：“弄清楚什么是人民，什么是敌人。”^④这是正确认识和处理好敌我矛盾与人民内部矛盾的前提和基础。社会主义建设时期的敌人，在根本上主要是资本主义。这是因为在开创社会主义世界历史进程中，社会主义以消灭资本主义为自在自为目的，必然大肆批判和奋力超越资本主义，但又不能不借鉴资本主义先进文明^⑤；资本主义为延长自身世界历史进程，必然设法阻扼和竭力破坏社会主义的发展，同时又努力调和自身内部矛盾。社会主义与资本主义在根本道路问题上的斗争，正如毛泽东修改《正处》中所增写的：“还是长时期的，曲折的，有时甚至是很激烈的。”^⑥这是对两者矛盾合乎历史发展的高瞻远瞩的客观认识，为开创社会主义世界历史的治国理政奠定了重要基础。冷战时期的帝国主义妄图推翻社会主义政权，社会主义必然与资本主义进行你死我活的斗争。在当今全球化的世界历史进程中，资本主义与社会主义的矛盾总体趋于缓和，但资本主义的帝国主义贪婪掠夺本性丝毫未消减。因而妥善处理与资本主义国家的关系，主动适应、参与和引领全球化进程，才能更好地坚持和发展中国特色社会主义，并不断开创社会主义世界历史新局面。

第三，全面而坚决深化社会主义改革，为开创社会主义世界历史固本强基。《正处》指出：“我国的社会主义制度还刚刚建立，还没有完全建成。”^⑦“建立”不仅意味着还不适应和不巩固，而且意味着社会生产力还不发达，社会制度还不完善。“建成”不仅意味着成就和成功，而且意味着实现社会主义和共产主义理想。缩短社会主义从“建立”到“建成”的距离，关键在于社会主义制度自身的完善，而资本主义固有弊端是其自身所不能克服的。社会主义的改革动力，源于社会主义社会基本矛盾，后者如《正处》所指出的，“仍然是生产关系和生产力之间的矛盾，上层建筑和经济基础之间的矛盾”^⑧。《正处》以马克思主义唯物史观为指导，客观分析和界定社会主义基本矛盾，为社会主义改革奠定了最深刻的哲学基础，是社会主义改革不可背弃的理论遵循。据此在新的历史起点上全面深化改革，必须“在改革中坚持社会主义方向”^⑨，在新的生产力水平上不断坚持和完善社会主义制度；

① 《关于正确处理人民内部矛盾的问题》（一九五七年二月二十七日），《毛泽东文集》第7卷，第214页。

② 同上，第214页。

③ 胡锦涛：《坚定不移沿着中国特色社会主义道路前进 为全面建成小康社会而奋斗——在中国共产党第十八次全国代表大会上的报告》，《人民日报》2012年11月18日。

④ 《关于正确处理人民内部矛盾的问题》（一九五七年二月二十七日），《毛泽东文集》第7卷，第205页。

⑤ 《“论俄国的社会问题”跋》（一八九四年一月上半月），《马克思恩格斯全集》第22卷，北京：人民出版社，1965年，第502页。

⑥ 《关于正确处理人民内部矛盾的问题》（一九五七年二月二十七日），《毛泽东文集》第7卷，第230页。

⑦ 同上，第214页。

⑧ 同上，第214页。

⑨ 《改革是中国发展生产力的必由之路》（一九八五年八月二十八日），《邓小平文选》第3卷，北京：人民出版社，1993年，第138页。

又必须在坚持社会主义中扫除社会生产力发展的障碍,“在新的生产关系下面保护和发展生产力”^①。对于社会主义世界历史的开创,不能离开改革、发展生产力来谈发展社会主义,更不能离开坚持社会主义来谈推进改革、发展生产力。

第四,强化共产主义理想和信念教育,为开创社会主义世界历史凝神聚力。《正处》指出:“没有正确的政治观点,就等于没有灵魂。”^②“政治观点”也就是“世界观”,其性质是意识形态上的道路问题,核心是“过好社会主义这一关”^③的问题,本质上是如何对待马克思主义的问题,为开创社会主义世界历史构筑共同思想基础。《正处》在探索社会主义治国理政时,资产阶级的世界观还未完全转变,社会主义世界观还未完全树立起来,两者“谁胜谁负的问题还没有真正解决”。不充分认识在社会主义国家里,各种非、假、反马克思主义的存在及其危害,就会否定思想斗争和思想教育,那就要犯绝大的错误。《正处》首次突出强调“批判修正主义”,即在于促使人们逐步抛弃资产阶级的世界观,并树立无产阶级的、共产主义的世界观。与资本主义所有制改造相比,“世界观的转变是一个根本的转变”^④,也是个复杂艰难而长期得多的工程。世界观的转变属于人民内部矛盾问题,应该采取民主、讨论、教育的方法,而不能采取强制、命令、压服的方法。每个人自觉自愿接受马克思主义和共产主义,各部门齐抓共管思想政治教育,就能为开创社会主义世界历史凝神聚力。

第五,坚持和完善中国共产党的领导,为开创社会主义世界历史掌舵领航。《正处》指出:“共产党有强大的力量和很高的威信。”^⑤中国共产党因其力量与威信,成为领导我们革命事业的核心,全中国人民的领导核心,这是中国其它任何党派都不可取代的。《正处》所谓正确处理人民内部矛盾,其省略的主体正是中国共产党而非各级党委,探讨的是中国共产党治国理政问题。两者相混淆导致不少人指陈《正处》的缺陷和不足,各级党委不严格向党中央看齐导致《正处》发表后人民内部矛盾处理失误频发。中国乃至世界开创社会主义世界历史,离不开中国共产党掌舵领航,必须坚决坚持中国共产党的领导。也正是在中国共产党的正确领导下,中国人民取得了革命、建设与改革的伟大成就,前所未有的接近于中华民族伟大复兴中国梦,成为开创社会主义世界历史的表率 and 榜样。中国共产党的力量依靠人民,威信源自全心全意为人民服务。2012年习近平同中外记者见面时指出:“我们的党是全心全意为人民服务的政党。”^⑥党始终成为开创社会主义世界历史的坚强领导核心,不仅必须防止党历史地形成的力量与威信遭到侵蚀和丧失,尤其必须不断增强党领导全国人民坚持发展中国特色社会主义的治国理政能力和水平。

《正处》在根本上是毛泽东遵循马克思主义方法论,为开创社会主义世界历史所创造的治国理政理论,因而在科学社会主义运动史上具有独创性的恒久性的意义。对立统一规律是马克思主义哲学的基本原理,背离这一原理必然否定社会主义社会矛盾的存在^⑦,遮蔽《正处》对开创社会主义世界历史的治国理政智慧;抛弃马克思主义毛泽东思想的世界历史视阈,必然以现实、历史、经验、逻辑为尺度片面评价《正处》,也是多年来人们错误指陈《正处》缺陷与不足的根源。“把马克思主义哲学作为自己的看家本领”^⑧,当前无论如何强调也不过份。要立足马克思主义毛泽东思想世界历史视阈,着力推进中国特色社会主义治国理政创新,在新的历史起点上不断开创社会主义世界历史新局面。

(责任编辑 欣彦)

① 《关于正确处理人民内部矛盾的问题》(一九五七年二月二十七日),《毛泽东文集》第7卷,第225页。

② 《关于正确处理人民内部矛盾的问题》(一九五七年二月二十七日),《毛泽东文集》第7卷,第218页。

③ 《这是政治战线上和思想战线上的社会主义革命》,《人民日报》1957年8月18日。

④ 同上,第225页。

⑤ 同上,第231页。

⑥ 《习近平在十八届中共中央政治局常委同中外记者见面时的讲话》,《人民日报》2012年11月16日。

⑦ 《关于正确处理人民内部矛盾的问题》(一九五七年二月二十七日),《毛泽东文集》第7卷,第213页。

⑧ 《推动全党学习和掌握历史唯物主义 更好认识规律更加能动地推进工作》,《人民日报》2013年12月5日。

毛泽东的农民权利思想及其实现道路的革命探索

刘歆立

【摘要】毛泽东从我国革命实际和农民处境出发，实事求是地提出了一系列关于农民权利发展与解放道路的革命思想。这些思想是我们党关于农民权利认识链条发展中不可或缺的环节，包括“踏着人生和社会的实际”解决农民基本生存权利、农民拥有改变国家命运的革命权利、要尊重农民“最大的革命民主派”政治地位与权利、在推动农业合作化中发展农民脱离“永久的痛苦”的经济权利等。

【关键词】毛泽东；农民权利；农民解放；思想

中图分类号：A84 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660（2017）03-0065-06

作者简介：刘歆立，政治学博士，（郑州 450052）河南农业大学马克思主义学院暨科学发展与农民权利研究中心副教授。

基金项目：国家社会科学基金青年项目“中国特色社会主义道路中农民发展的权利诉求与制度贡献研究”（11CKS018）；河南省高等学校重点科研项目“我省城镇化在实现经济社会转型中的民生改善效应综合性实证研究”（15A63003）；河南省教育厅人文社科（高校思想政治理论课）研究项目“马克思主义信仰养成规律和机制研究”（2015—szk-004）；2016年度河南省高校科技创新支持计划（人文社科类）；河南省哲学社科规划项目“我国农民参与改革的道义基础与行动逻辑研究”（2017BKS019）

毛泽东在领导波澜壮阔的革命斗争与社会主义建设的历史过程中，不仅提出了一系列关于农民权利的真知灼见，而且积极探索保障农民权利发展的根本路径与制度实践，这些见解与实践对于今天农民权利的发展仍不无借鉴价值。

一、从实际出发，在“踏着人生和社会的实际”中探求农民生存权利的根本途径

毛泽东一生心系群众与关心农民疾苦。正如埃德加·斯诺对毛泽东的人民情怀的察觉：“你觉得这个人身上不论有什么异乎寻常的地方，都是产生于他对中国人民大众，特别是农民——这些占中国人中绝大多数的贫穷饥饿、受剥削、不识字，但又宽厚大度、勇敢无畏、如今还敢于造反的人们——的迫切要求作了综合和表达，达到了不可思议的程度”^①。上世纪六七十年代，美国华盛顿大学社会学家 Alvin Gouldn 在《红卫兵》（*Red Guard*）一文中认为毛泽东领导的革命与实现的社会变革是人类文明史中最彻底的由下而上的革命，乃使得人类可能达致全盘革命（total revolution）的契机。这个看法虽然不无商榷之处，但是非常犀利地看到了毛泽东关心以农民为主体的社会底层疾苦的基本特点。正如梁漱溟所言，没有毛泽东就没有中国共产党。毛泽东之所以能够靠着“山沟里的马克思主义”创造了“地球上最大的政治奇迹”，根本原因就在于他把以农民为主体的中国人民作为生存发展的根基、把服务人民作为根本动力。

早在 1918 年，毛泽东与蔡和森、张昆第等人受日本学者鼓吹的“新村主义”的影响，在岳麓山

^① 转引自刘云波：《毛泽东的人民情怀》，《光明日报》2016 年 12 月 7 日，第 13 版。

下着手改造中国社会的“新村”实验，这个方案设想以农业和手工业为基础，工农财文一体，实行共同劳动、平等分配、人人平等和睦。然而，他们跑遍周围百十里的大小村镇，也未能找到一块不属于地主阶级占有的土地，因而他们的思想实验最终无从做起。

这个改良农村思想实验的被迫放弃，促使毛泽东提出“踏着人生和社会的实际说话”^①的思想主张。1922年，他提出了农民的根本“生存权”问题。什么是中国农民的生存权？经过长期的思考，他认为是不知“有多少人要饿死”的中国贫苦农民的基本生存无法保障问题。这个看法抓住了农民问题的根本。众所周知，我国历史上几乎所有的农民造反都是“岁饥”（也称“年馔”）造致的农民最基本生存条件、最起码生存权利丧失后的无奈反抗，因而农民造反是最典型的为生存而战的灾民起义，灾民理性经数千年积淀而成为潜藏于贫困农民内心深处的“自然宗教”。在这种类似于宗教作用的强烈理性驱使下，他们凭借生命的本能在与“人为压迫”的灾难搏击中，万分艰难地实现着“必须活着”或者“不得不为了活着”的基本生存目标，也与日俱增着反抗阶级压迫与脱离“永久的痛苦”的强烈革命要求。

那么如何根本解决这一困扰中国社会的沉痾呢？十月革命后俄国社会天翻地覆的变化让毛泽东看到了解决这一历史难题的希望。他敏锐地意识到这一基本问题的解决须借助于“打破旧世界”的革命办法，“改良是补缀办法，应主张大规模改造”^②，开始了以马克思主义的科学理论来解决中国社会这一根本难题的理论思考与革命实践。

事实上，用“大规模改造”的革命办法搞社会主义来解决中国问题，即使在西方也得到不少有识之士的赞赏。例如美国费正清教授通过长期观察提出：我必须对这种看法负责，即认为“共产主义”在美国是邪恶的，而在中国却是有益的，我对这一结论的真实性深信不疑。是什么原因让共产主义在中国“却是有益的”呢？根本原因除了共产主义的确是一种能够实现全人类解放的科学理论外，还在于“共产主义”对人间基本公正的追求契合于当时中国农民迫切要求解决的基本生存问题。这里仅以1928年12月9日通过的《遂川县工兵苏维埃政府文件 共产主义者须知》关于共产主义是什么与中国为什么发生共产主义两个问题的回答为例说明。对于共产主义是什么这个问题，这个文件给出的主要答案是“大家过太平日子”^③。“大家过太平日子”这一大白话是典型的群众语言，真切地反映了当时绝大多数中国人特别是农民对共产主义或社会主义的直观朴素理解：共产主义就是有吃有喝过上太平日子！对于为什么发生共产主义？文件给出的主要答案则是“面包问题发生。先觉者登高一呼引起了普遍的不平之鸣”^④。“面包问题的发生”与“大家过太平日子”两句话相辅相成地道出了中国革命问题依然是解决农民饥饿问题，革命者也是因势“登高一呼引起了普遍的不平之鸣”而使革命风起云涌的。事实上，革命先行者孙中山先生把他的“民生主义”形象地称为“吃饱饭主义”，也是基于对当时中国农民生存状况的同情与理解。

毛泽东对农民这种生存权利的深刻思考，是对占中国人口绝大多数的贫苦农民最迫切的愿望的集中表达与心理世界精微的洞察。这种认识表现了他异乎常人的社会洞察力，以及被斯诺在《红星照耀中国》一书中惊呼为“天命的力量”、“这并不是什么昙花一现的东西，而是一种实实在在的根本活力”^⑤。这种“天命的力量”与“根本活力”^⑥正是源于他对束缚农民的“四大绳索”之旧权力形成的人为压迫是造成农民痛苦“目前的紧急问题”^⑦的多方观察思考，源于他对中国农民在“兴亡百姓苦”历史周期律作用下命运多舛的深切体认，源于他对中国农民在争取民族解放与国家独立过程中表现的巨大历史创造力量的惊人洞悉。因而，无论“处江湖之远”还是“居庙堂之高”，毛泽东自

① 湖南省博物馆历史部编：《新民学会文献汇编》，长沙：湖南人民出版社，1980年，第22页。

② 《毛泽东著作选读》上册，北京：人民出版社，1986年，第2—3页。

③ 井冈山革命博物馆等编：《井冈山革命根据地》上，北京：中共党史资料出版社，1987年，第205页。

④ 同上。

⑤ [美]斯诺：《红星照耀中国》，戴乐山译，北京：人民文学出版社，2016年。

⑥ 同上。

⑦ 《毛泽东文集》第1卷，北京：人民出版社，2013年，第40页。

始至终都把自己当成人民一分子与人民群众打成一片，浑身自内而外散发出本能使然的人民情怀而赢得人民的尊敬和爱戴。

遗憾的是，当时作为处于幼年期的我们党总体上对农民权利发展及其革命作用采取了轻视的态度，他们看到更多的是农民身上的落后性。例如时任党的总书记的陈独秀发表在1923年第2期《前锋》杂志上的《中国国民革命与社会各阶级分析》一文中公开批评农民“文化低生活欲望简单易于趋向保守”、“私有观念极其坚固”与“难以加入革命运动”^①等等。由于陈独秀的领袖地位与社会影响，直至1926年2月的中共中央北京特别会议上，我们党才提出“北伐的政纲必须是以解决农民问题作主干”，扩大农民运动的基础和建立农民的组织^②。

二、坚持真理，在肯定农民革命性中赋予农民改变自身与国家命运的神圣权利

“天下兴亡、匹夫有责”是近代中国众多有志之士发出的时代最强音，然而这里的“匹夫”在很多人眼里是不包括农民的。毛泽东对此不以为然。早在大革命时期，毛泽东就指出“农村革命是农民阶级推翻封建地主阶级的权力的革命”。他支持农民争取自身权利的“一切权力归农会”的正当要求，并强调指出乡村的农民“非推翻这个压榨的政权，便不能有农民的地位，这是现时中国农民运动的一个最大特色”^③。不仅如此，他还通过对农民现实生存状况进行细致分析，得出了农民阶级具有强烈的革命要求而成为中国革命的主要动力的结论，从而赋予了中国农民改变自身命运与国家命运的革命权利，也赋予了中国农民摆脱自身数千年来都未曾摆脱的受压迫受剥削的历史宿命的革命权利。

首先，毛泽东提出了与党内轻视农民及其革命作用主流认识不同的见解与看法。1926年9月，他在《农民问题丛刊》杂志上发表的《国民革命与农民运动》一文中指出：“农民问题乃国民革命的中心问题，农民不起来参加并拥护革命，国民革命不会成功。”^④1927年，他在《湖南农民运动考察报告》中针锋相对批驳对农民、农民运动的众多不实之词，提出了农民运动成就了“奇勋”与具有“革命的意义”，称农民是“革命的先锋”。他在《中国社会各阶级的分析及其对于革命的态度》一文中指出自耕农、半自耕农、半益农、贫农、雇农以及乡村工业者组织起来后就是革命的力量，强调包括土匪、士兵、乞丐、妓女等在内处于社会底层的受压迫者的“游民无产阶级”身上蕴含着强烈的革命热情。1936年，毛泽东还对美国记者斯诺明确说过：谁得到了农民的拥护，谁就得到了中国；谁解决了土地问题，谁就得到了农民的拥护。

毛泽东的这些肯定农民革命作用的思想，由于立足于实际调查而经得起实践与历史的检验。他的农民革命中心论思想得到了党内有识之士的赞同，例如瞿秋白指出“中国革命中的中枢是农民革命”^⑤。美国学者布兰特利·利马评价说“毛泽东是以农民运动专家的资格在说话”、“长期的实地调查赋予了他在论述农村问题的权威性”。^⑥

其次，在“人民”、“革命”等核心政治概念中给予农民以足够高的评价与地位。在抗日战争与解放战争中，毛泽东提出的对中国革命事业影响深远的“人民”这一著名概念（或者叫“最广大的人民”、“决定国家命运的基本势力”等）中指出“最广大的人民是农民、城市小资产阶级以及其他的中间阶级”^⑦。在这里农民被排列在第一位，不是因为他们构成了“最广大人民”的主要成分，而是因为其革命性与革命作用远高于位列其后的“城市小资产阶级以及其他的中间阶级”。再例如，在

① 《陈独秀文集》第2卷，北京：人民出版社，2013年，第497页。

② 参见《中共中央特别会议文件》，《中共党史参考资料》1979年第4期。

③ 《毛泽东文集》第1卷，第41页。

④ 《毛泽东年谱（1893—1949）》上卷，北京：中央文献出版社，2002年，第165页。

⑤ 《六大以前》，北京：人民出版社，1980年，第710页。

⑥ [美]沃马克：《毛泽东政治思想的基础》，霍伟岸、刘晨译，北京：中国人民大学出版社，2006年，第78页。

⑦ 《毛泽东选集》第3卷，北京：人民出版社，1991年，第808页。

他提出的“决定国家命运的基本势力”的概念里^①，农民紧随“中国无产阶级”之后被认为是中坚力量。特别值得一提的是，七大口头政治报告中毛泽东甚至提出“所谓人民大众，主要的就是农民”^②的观点。可见，在毛泽东的眼里，“人民大众”最主要的部分是为不少人所看不上眼的农民，其次是小资产阶级，再其次才是别的民主分子。

不仅如此，毛泽东还进一步把中国新民主主义革命的性质、抗日战争的胜利直接与农民联系在一起。例如，他深刻犀利地指出：“中国的革命实质上是农民革命。”^③“现在的抗日，实质上是农民的抗日……抗日战争，实质上就是农民革命主义。”^④与之相联系，毛泽东还实事求是地指出新民主主义革命实质上就是党领导下的农民革命，中国革命战争实质上就是党领导下的农民战争^⑤。他的这些思想得到了党的其他领袖的赞同。例如刘少奇在“七大”会议上所做的《关于修改党章的报告》进一步概括指出：“中国现在的革命，实质上就是农民革命。”^⑥所谓“农民革命”的革命实质规定，指出了农民参与新民主主义革命的主体性特征；“目前中国工人阶级的任务，基本上就是解放农民。”^⑦所谓“基本上就是解放农民”，进一步强调指出了农民解放在整个革命中的重要地位和我国革命的殊异之处。事实上，整个新民主主义革命也主要是组织农民、武装农民、宣传农民、解放农民而最终完成其历史使命的过程。

再次，毛泽东从具体实践方面对农民革命作用给予充分地肯定与赞扬。毛泽东在大革命时期就投身农民运动之中。在《湖南农民运动考察报告》中他指出“必须建立农民的绝对权力”、建立“使一切土豪劣绅看了打颤的一切新起的武装力量”的“农民武装”^⑧等思想。在这里，毛泽东不仅肯定农民应该拥有决定自身命运的“绝对权力”，而且把农民这种追求幸福的自发反抗力量称赞为“新起的武装力量”的“农民武装”，实际上是把参加神圣光荣的共产主义革命权利赋予了为当时党内一些领袖所不屑的中国农民。这些思想极大地提高了人们对农民权利地位与革命作用的认识，不仅是对党的“二大”提出的工人和农民“握手革命”号召的认识深化与生动实践，而且为中国革命胜利找到了可足依靠的坚实力量和符合实际的发展道路。一向对毛泽东成见颇深的张国焘对此也不无感慨地称赞道：这种看法，是毛泽东这个农家子弟对于中共极大的贡献！

1927年秋，毛泽东到达井冈山后做的第一件事情就是收编为一些党内领袖所不齿的“土匪”参加红军，真诚地把袁文才、王佐两位草莽英雄当作革命同志。1936年，红军长征到达陕北后，毛泽东起草的《中华苏维埃政府对哥老会的宣言》指出：哥老会是代表民族志士及广大农民与劳苦大众的组织，始终受到压迫，被目为“下等人”，被诬为“盗匪”，而不能公开存在。因而红军与哥老会“共抱义气，共赴国难”有着共同的理想和道义，好似分处不同山头的英雄好汉。这种对哥老会和红军相近的革命要求颇有见地的比较，雄辩地说明了毛泽东对农民革命权利的一以贯之地肯定与尊重的宽广思想胸襟。

后来在抗日战争和解放战争中，毛泽东仍一再警醒人们切切“不要把‘农民’这两个字忘记了”，不要想当然地以为“马克思主义的书读得很多”就能够解决中国的革命问题，并不无尖锐与一针见血地指出：在中国忘掉了“农民”这两个字，“就是读一百万册马克思主义的书也是没有用处的”^⑨！客观地说，中国革命的主要力量自始至终都是农民，人口众多与革命要求强烈的农民阶级是源源不断地为中国革命提供各种需要的“皇天后土”，我们党就像古希腊神话中的安泰一样，不能离

① 《毛泽东选集》第2卷，北京：人民出版社，1991年，第674页。

② 转引自石仲泉：《农民问题仍是个天大的问题》，《文汇报》2008年10月27日。

③ 《毛泽东选集》第3卷，第692页。

④ 《毛泽东选集》第3卷，第692页。

⑤ 《毛泽东思想和中国特色社会主义理论体系概论》，北京：高等教育出版社，2010年，第72页。

⑥ 《刘少奇选集》，北京：人民出版社，1981年，第331页。

⑦ 《刘少奇选集》，第331页。

⑧ 《毛泽东选集》第1卷，人民出版社，1991年，第29页。

⑨ 《毛泽东文集》第3卷，北京：人民出版社，1996年，第305页。

开给予自己力量的大地母亲。离开了农民群众的有力支持，中国的革命事业将因失去基本的力量源泉而一事无成。

当然，毛泽东这些思想也被目为将无产阶级革命变成打家劫舍的“草寇”行为，不可避免地遭到对农民抱持偏见的托洛茨基、陈独秀、王明等人的横议和诋毁。

三、实事求是，在发展农民权利中尊重农民“最大的革命民主派”地位

马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》指出无产阶级革命缺少了农民阶级的合唱配合，“它在一切农民国度中的独唱不免要变成孤鸿哀鸣”^①。毛泽东进而又把担纲合唱重责的中国农民阶级视为革命的主力军与“最大的革命民主派”。在《论联合政府》一文中，毛泽东指出“哪些人们是革命民主派呢？除了无产阶级是最彻底的革命民主派之外，农民是最大的革命民主派”^②，将农民作为“最大的革命民主派”与工人阶级作为“最彻底的革命民主派”相提并论，从而肯定了农民在未来国家政治生活中的政治权利与主人翁地位。不仅如此，他还在该文“土地问题”部分中，从五个方面对身处革命洪流中的农民贡献进行了系统剖析与具体定位：“农民——这是中国工人的前身”、“农民——这是中国工业市场的主体”、“农民——这是中国军队的来源”、“农民——这是现阶段中国民主政治的主要力量”、“农民——这是现阶段中国文化运动的主要对象”。这些深入分析是在中国农民政治权利问题上对历史唯物主义立场与观点的正确贯彻与运用，也是对中国农民为权利而战的正当革命要求与政治斗争的充分肯定与赞扬。

其次，毛泽东还认为农民应是革命胜利果实的最大受益者。物资匮乏的战争年代，他教育党员干部说：“我们有困难，人民更困难，我们任何时候都首先要想到人民，我们宁可自己吃苦菜，也要把粮食分给群众，宁可自己盖稻草，也要把衣被分给人民。”^③这里的人民当然主要是指生活贫苦的农民。在《论联合政府》一文中，毛泽东提出“必须实行土地制度的改革，解放农民”^④，甚至还把共产党领导的新民主主义革命的主要内容规定为解放农民。“建立一个在无产阶级领导下的以农民解放为主要内容的新民主主义性质的、亦即孙中山先生革命的三民主义性质的自由、民主、统一和富强的中国而奋斗。”^⑤土地制度改革把地主阶级控制下旧农村变成农民当家作主的新农村，把解放农民具体化为通过土地制度的改革发展农民生存权与发展权。当时获得了土地的农民欢天喜地地说：“过去头顶地主的天，脚踏地主的地，现在都成为我们的了。”“分了地，出了气，翻了身，见了天。”^⑥历史也反复证明这样一个基本事实：中国共产党领导的革命成功一个重要的原因便是获得了农民的支持与解放了农民。

几千年的封建土地所有制下我国农民极端贫困和毫无权利，地主阶级在农村的统治，不仅表现为残酷的地租、重利以及种种超经济剥削，还表现为勾结官府以及利用农村宗法社会的人身依附几乎控制了农村中的一切资源，正如有研究指出的那样：“农民在农村里被压得抬不起头来，没有任何地位可言，受尽冤屈也无处申诉。这种黑暗的社会结构，不用革命手段加以铲除，没有别的出路。”^⑦因而，土地革命被誉为“中国历史上几千年一次最大最彻底的改革”^⑧，它把土地从封建剥削者手中转移到农民手中，把地主的私有财产变为农民的私有财产，实现了中国农民权利发展历史上前所未有的极大进步。

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1991年，第1075页“注释”。

② 《毛泽东选集》第3卷，第1075页。

③ 转引自刘云波：《毛泽东的人民情怀》，《光明日报》2016年12月7日，第13版。

④ 《毛泽东选集》第3卷，第1074页。

⑤ 《毛泽东选集》第3卷，第1059页。

⑥ 杜润生主编：《中国的土地改革》，北京：当代中国出版社，1996年，第559—561页。

⑦ 金冲及：《二十世纪中国史纲》第3卷，北京：社会科学文献出版社，2009年，第750页。

⑧ 《刘少奇选集》下卷，北京：人民出版社，1985年，第32页。

毛泽东对农民权利的尊重与关心达到了纤悉无遗的地步。例如，他指出：“我们应该深刻地注意群众生活的问题，从土地、劳动问题，到柴米油盐问题。妇女群众要学习犁耙，找什么人去教她们呢？小孩子要求读书，小学办起了没有呢？对面的木桥太小会跌倒行人，要不要修理一下呢？许多人生疮害病，想个什么办法呢？”^① 对待农民的尖刻批评也颇有古代名相子产之风。延安时代，有一年天上雷击打死了一个农民，有个农妇恨恨地说，老天爷不长眼，为什么不把那个毛泽东打死。当地党组织获悉此事后把这个妇女抓了起来让毛泽东同志处理此事。毛泽东没有大发雷霆而是派人问她为什么这么恨自己。她说，赋税太重了，一年做到头，累死累活地干，还不够吃饱肚子。毛泽东听后很是受震动，不仅下令立即减少对税收的征收解决“鱼大水小”的矛盾，号召全党开展“自己动手，丰衣足食”的大生产自救运动以保障农民权利，从而赢得边区人民的信任与支持，“石榴树上开红花，边区政府是咱家，谁敢动它一星土，咱拿性命保卫它”^② 等久为流传的民谣是真实的历史写照。

再次，毛泽东在肯定农民是新中国主权所有者地位中关心农民权利发展。在建国初期，在《共产党基本的一条就是直接依靠广大人民群众》一文中说“我们的权力是谁给的？是工人阶级给的，是贫下中农给的”^③，从而深刻地指出了社会主义新中国主权主要所有者是农民，从政权的来源或者政权合法性上论证为我们党执政必须获得以农民为主要人口的“最广大人民群众”或者说“占人口百分之九十以上的广大劳动群众”的拥护与支持的道理。不仅如此，他还进一步指出“领导权不是向人能要来的，更不是强迫就能实现的，而是在实际利益上，在群众的政治经验上，使群众懂得哪一个党好，跟哪一个党走他们才有出路，这样来实现的”^④，从具体的领导权实现层面说明了把农民的实际利益或者让农民感受到“有出路”是我们党“第一位工作”的道理。

对于农业合作化的过程中出现侵害农民权利的现象，不奇怪毛泽东对农民的抗争行为称之为“生产力起来暴动”^⑤。“当前农民杀猪、宰羊，就是生产力起来暴动”^⑥，在多个重要会议上对侵害农民权利的行为进行不留情面地斥责。例如，1959年3月他在郑州会议上把一些农村干部搞“向富队共产”的共产称之为“抢产”，“旧社会谓之贼，红帮为抢，青帮叫偷，抢和偷科学名词叫做无偿占有别人的劳动。地主叫超经济剥削，资本家叫剩余劳动，也就是剩余价值”^⑦；还对他本人与我们党“头脑发热”左倾错误的深刻检讨与自我批评，认为浮夸风中的“讲假话”产生的原因“上面压出来的。上面，一吹，二压，三许愿，使下面很难办”^⑧。

当然，由于经验缺乏与急于改变落后的国家面貌，在实现农业合作化的过程中也出现侵害了农民权利的现象。为此，毛泽东不仅从历史唯物主义高度进行了深刻地理论分析：“生产关系要适应生产力发展的要求，否则生产力就会起来暴动。”^⑨ 还在多个重要会议上对侵害农民权利的行为进行不留情面地批评与制止，对他本人与我们党“头脑发热”左倾错误进行了深刻检讨与自我批评。这些做法无疑是他终身心系人民特别是农民的真挚感情使然。

（责任编辑 欣彦）

① 《毛泽东选集》第1卷，第138页。

② 《抗日战争时期陕甘宁边区财政经济史料编》第9编，西安：陕西人民出版社，1981年，第435页。

③ 《建国以来毛泽东文稿》第12册，北京：中央文献出版社，1998年，第581页。

④ 《毛泽东文集》第3卷，第59页。

⑤ 顾龙生编：《毛泽东经济年谱》，北京：中共中央党校出版社，1993年，第346页。

⑥ 顾龙生编：《毛泽东经济年谱》，北京：中共中央党校出版社，1993年，第346页。

⑦ 《毛泽东文集》下卷，“党内通信”，北京：人民出版社，1998年，第1994页。

⑧ 《毛泽东文集》第8卷，北京：人民出版社，1999年，第50页。

⑨ 顾龙生编：《毛泽东经济年谱》，北京：中共中央党校出版社，1993年，第346页。

柏拉图论宇宙的唯一性

刘未沫

【摘要】《蒂迈欧》中的宇宙唯一性论证，既包括从神的善意而来的外部论证（模仿动物理念而造的宇宙是唯一的），也包括从内部构成成分来说的内部论证（用尽了一切的宇宙是唯一的）。这两个论证的合理连接来自对“囊括者”概念的正确理解。在外部论证中，通过诉诸囊括者概念，可见宇宙和动物理念这两个整体之间建立起了结构类比，宇宙也因此获得了生成界最大囊括者的形式性特征，因此是唯一的。在内部论证中，“囊括者”所代表的整体部分关系具体到宇宙内部：其“部分”被确定为元素；“囊括一切于自身之中”也被具体化为穷尽了所有能量和元素；因此宇宙是唯一的。内部论证同时针对原子论者的多宇宙观，并对其同名“囊括者”概念进行了改造。最后，柏拉图也称宇宙灵魂是囊括者，其“部分”是数学比例。宇宙灵魂的创造穷尽了音律学中的所有和谐比例，它在时空中首先被按照长度展开，体现为按比例分配带动恒星和行星的同圆与异圆；其次，在面和体上的表达为火、土、气、水所对应的四、六、八、二十正多面体及宇宙和灵魂所对应的球体。这种数学关系是囊括者内在统一性的来源，也是柏拉图在不同等级的囊括者之间建立起同构类比的原因。五个宇宙的假设也可以看作是从理念、纯比例（按照长度）、面、体及生成之宇宙这五个层面对囊括者存在结构的分别表述。

【关键词】《蒂迈欧》；囊括者；整体与部分；和谐比例；元素；五个宇宙

中图分类号：B502.232 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2017）03-0071-09

作者简介：刘未沫，云南昆明人，哲学博士，（北京 100049）中国科学院大学人文学院科学技术史系博士后。

基金项目：中国博士后科学基金面上资助（2016M600118）

导 言

柏拉图关于宇宙唯一性的具体论证主要在《蒂迈欧》中。^①《蒂迈欧》以“一”开头、以“一”结束，这指明了天（ὁ οὐρανός）或宇宙（ὁ κόσμος 或 τὸ πᾶν）^②的唯一性在这篇对话中的重要性。^③但柏拉图关于宇宙唯一性的论证，却常常被简化为：因为善意的工匠神想要宇宙尽可能完美、尽可能与作

① 本文中关于《蒂迈欧》的中文翻译均由作者依据希腊文译出，同时参考康福德（Cornford）、泽尔（Zeyl）、沃特福德（Waterfield）、及谢文郁先生译本。分别见 F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, Routledge, 1935; Indianapolis/Cambridge: Hackett (reprinted), 1997; D. J. Zeyl, tran. with introduction, *Timaeus*. Indianapolis/Cambridge, MA: Hackett, 2000; R. Waterfield, tran. with an Introduction and Notes by A. Gregory, *Timaeus and Critias*. NY: Oxford University Press, 2008; [古希腊] 柏拉图：《蒂迈欧篇》，谢文郁译，上海：世纪出版集团、上海人民出版社，2005 年。

② 这三个词都被柏拉图用来指宇宙。虽然狭义的 ὁ οὐρανός 指星空（如 37d6, e2, 38b6），但柏拉图也在广义上用它来指代宇宙整体，在讨论宇宙唯一性时便是如此（见 31a2, b3, 34b5）。ὁ κόσμος 和 τὸ πᾶν 都用指宇宙，前者的侧重其有序性，后者则侧重总体性。参见 Zeyl (*ibid.* p. 14, n. 16)。

③ 开头的“一”被放置在数数场景中，这可能暗示着数字理论将在这篇对话中占据很大的比重；而结尾句“这个数量为一、独一无二的天就生成了”，则直接点明了这一观点。柏拉图喜欢以开头第一个词来对作品主题和内容做出重要暗示，耳熟能详的例子便是《理想国》开头的“向下”，它预先提示出全书给人最深印象的“洞穴”比喻。

为其范型的理念相似；而理念是唯一的；所以工匠神造出的宇宙也是唯一的。无论对工匠神采取字面的或寓意的理解，如此表述的论证都很难让人接受。亚里士多德最先对这个论证表示担忧。他认为诉诸理念这一行为本身就可能导出相反的结论，这源于理念与具体事物之间一与多的关系。如果诉诸理念造出我们这个宇宙，那么就无法阻止宇宙为多。因为这个理念可以再次被用，那么造出其他宇宙就至少是可能的。^① 亚氏之后，古代注疏家亚历山大（Alexander）和辛普里丘（Simplicius）也都对柏拉图的这个论证表达过与亚氏同样的担忧。现代学者中，对这一论证最严厉的指控来自纪德（Keyt），他认为唯一性属于理念的形式属性（formal/ideal properties），但无论按照柏拉图在其他文本中对制作技艺的阐述，还是依据我们通常对制作的理解，工匠在制作时应当复制的都是事物的特性属性（proper properties）。工匠的卓越在于尽可能全、尽可能像地复制范型，但其复制的范围绝不应超出特性属性。因此，一位复制理念形式特征到宇宙的工匠神是疯癫不可理喻的；而柏拉图则犯了混淆了形式属性和特性属性的错误。^②

本文试图完整呈现柏拉图对宇宙唯一性的论证，认为可以通过囊括者概念及其所对应的整体与部分的有机关系来理解。囊括者概念分多个层次，对应于蒂迈欧讲述的创世故事的多个层面。正确地找到每一层与囊括者对应的“部分”，便能理解该层作为整体的唯一性。这种唯一性（uniqueness）是一种由内在统一性（unicity）带来的数量唯一，因此不是一种预先设定的形式性复制。本文按照蒂迈欧的叙述顺序，对关于宇宙唯一性两个明显的论证进行分析。这两部分的分析帮助我们理解，“囊括者”所代表的整体部分关系在两个论述中各自所起的作用。最后，我将藉着对《蒂迈欧》中宇宙灵魂——同样被称为囊括者——之整体部分关系的分析，说明作为唯一性来源的囊括者的整体部分关系，是可以从纯粹比例、面和体三个方面进行表述的数学关系。囊括者具有层次性，存在论上层级越高，越接近完美的数学比例。《蒂迈欧》中提到三个囊括者：生成的宇宙、其模仿被造的动物理念以及最先生成的宇宙灵魂；它们各自的整体部分关系，则是数学比例在时空中的层层展开。这是柏拉图认为在它们之间可以建立同构类比的根本原因，也是他认为生成的宇宙具有唯一性的最终保证。

一、作为范型的动物理念与宇宙唯一性

这一节的论证涉及生成宇宙的动力因和形式因，分别是创世的工匠神（及其善意），以及其创世所模仿的理念。下文先对柏拉图为何认为宇宙是生成物及需要这三个原因进行说明，再进入具体论证。由于这两个原因都来自生成的宇宙外部，因此这部分关于宇宙唯一性的论证可称为外部论证。

《蒂迈欧》开始，蒂迈欧便引入了“两界”的区分：一界是永恒不变者，另一界是生成者。柏拉图区分二界的特征与亚氏区分月上月下界事物的特征相同，但由于柏拉图使用了“同类相类”的原则，因而天或宇宙被归于生成界。^③ 首先，他说对象存在的方式决定了人对它们的认识方式，因而我们用理智来把握永恒不变的东西，用与感觉相关的意见来把握生成之物。相应地，对象也决定我们言说内容的不同性质，对理智来说稳定和清晰可见的，我们可以获得有关它们的稳固不变的言说；但本身变动不居的生成事物，我们就不得不接受可能的相似的“故事（μῦθος）”。（27d5 – 29d6）天或宇宙具有看得见、摸得着、有形体的特征，因此属于生成界。有关它生成的言说，就是时间中发展的创世

① 亚氏的批评参见《论天》I. 9。他自己是通过诉诸宇宙内部有机结构，建立起自然位置、运动、元素相互定义的关系，由此形成诸元素的同心圆，从而推论出宇宙必然包含一切质料，因而唯一。参见拙文：《亚里士多德对多宇宙观点的批评》，《自然辩证法研究》2015年第6期。有关《论天》与《蒂迈欧》之异同的更多讨论，参见 Johansen. T. K., “From Plato’s *Timaeus* to Aristotle’s *de Caelo*: The Case of the Missing World Soul”, in A. C. Bowen & C. Wildberg (eds.), *New Perspectives on Aristotle’s de Caelo*, Leiden; Boston: Brill, pp. 1 – 9 (2009).

② D. Keyt, “The Mad Craftsman of the *Timaeus*”, in *The Philosophical Review*, 80 (1971), pp. 230 – 235.

③ 比较亚氏在自然运动与自然位置的分类原则下，将天或宇宙归于永恒界。

故事。柏拉图的宇宙论因此也就等同于宇宙演生论（cosmogony）。^①

一切生成物之生成必然“出于某种原因”。宇宙之生成，需要有制作者与生父为其负责，这便是工匠神（动力因）。工匠神创世，需要依据范型。需要的范型属于哪一领域？蒂迈欧说，一定是理念界、一直保持在同一状态的范型（形式因），原因在于“宇宙是好的，神是善意的”。因为只有神是善意的，他才会选择处于完美状态的理念界的范型进行制作，并使其作品尽其可能地接近范型；只有神是善意的（而不是像史诗中的宙斯那样充满嫉妒），他才会希望万事都尽可能与自己相像，希望将一切可见物从无序带向有序，如此宇宙才可能生成。换句话说，宇宙是好的、得以生成，因为生成它的原因是好的；这个好的原因直接地来自工匠神，进而来自工匠神选取创世的好的范型。

（1）动物理念与生成宇宙的类比

确定了范型所在的领域，工匠神创造宇宙的工作正式开始。首要的问题是，“宇宙”从未存在过，应当在永恒界中选取哪种范型？工匠神决定选取动物理念。^② 因为对这个可见事物的整体而言，有理智比没理智好；而有理智就有灵魂，灵魂又必定存在于身体之中——对于柏拉图而言，有灵魂的身体就是一个动物。^③ 因此，我们的宇宙就应该是一个在现实中存在的有灵魂和理智的动物。然而存在很多类型的动物，相应地也有关于它们的不同的动物理念（或“可知动物”）。蒂迈欧自问：“工匠神组织时，把宇宙作成其相似者的是什么动物呢？”（30c3）思索的结果是一个包括了所有具体动物的范型的大动物理念。他说：

【T1】30c4 - 31a1

其一，我们不要认为它是存在物中是作为部分的东西（ἐν μέρους εἶδει）^④，因为任何东西相似于不完全者，都不可能成为好的；其二，我们要确立：和所有动物比起来，宇宙是与那个理念或范型最相似的东西，其他的动物^⑤——无论按个还是按属——都是那个理念的部分。这是由于那个理念拥

① “同类相类”是柏拉图宇宙论和形而上学中的一项普遍原则。在《蒂迈欧》中，它不仅被用于区分何种认识能力和言说方式适用于何种认识对象（又参51d3 - 52a4），也被用于确定宇宙的形状（最具有“囊括性”特征，因此是球形）（33b）。柏拉图将组成宇宙灵魂的三种成分（存在、同、异）分别确定为混合了绝对的存在（不可分）和生成（可分）的东西（35ab），似乎也是依据“同类相类”——灵魂在存在论上同时具有与永恒存在界与生成界的亲缘性（参37ac）。另外在47bc，柏拉图也认为人的理智所做的运动是圆周运动，与宇宙之理智的运动方式相同，这是因为二者的亲缘性是人的理智可以认识宇宙的原因。很多公元前五世纪的自然哲学家，都使用了“同类相知”的原则来理解自然（如恩培多克勒），柏拉图继承并发扬了这一传统。

② 评审人建议译为“生命体”。我基于以下几点原因保留了“动物”的译法。首先，译为“动物”符合古希腊语中ζῷον的含义。在西文研究中，用“The World - Animal”来指蒂迈欧所讲的宇宙，也非常普遍。例如，R. Parry, “The Intelligible World - Animal in Plato's Timaeus”, in *Journal of the History of Philosophy*, 20 (1991), pp. 13 - 32. 其次，宇宙的理念并不是一个自我表述的理念（不同于大的理念是大的、相等的理念是相等的，床的理念是床），宇宙是宇宙不在于其理念是宇宙（而是ζῷον），宇宙有生命也不是由于其理念是生命（而是其有灵魂）。这表示柏拉图关于理念与具体事物关系的看法，与中期学分有说有所不同。最后，宇宙-动物的类比，在柏拉图之后亦影响深远。如亚氏便是认为动物运动和宇宙运动有着共通的原则，但他是从从动物之运动方式的研究中获得的知识，类推到对宇宙、星圆和星体运行的解释中去。

③ 例如《斐多》105c9 - 11，《智者》246e5 - 7，《政治家》261b。

④ 这一短语同样出现在亚氏《论天》1. 1 总结性的段落中（见268b5，其同义短语见286b13）。Leggatt在《论天》1995年英译本中将这一短语翻译为“in the form of a part”，是很合适的。古代注疏者Simplicius（10. 14 - 15及11. 25 - 30）认为《论天》中与全体相对的部分，就是指有不同形态的简单物即元素，这一解读同样适合理解《蒂迈欧》30c4。Longo在1961年的意大利翻译本中，提示过亚氏使用这一短语与《蒂迈欧》30c4的相关性。

⑤ τἄλλα ζῷα（c6）与下一行的τὰ νοητὰ ζῷα（c7）保持在“理智领域”进行讨论（参见上一个注释），它指的是其他的动物理念，而非生成世界具体的其他动物。在“同理（καθάπερ，c8）”进行转折之后，才进入“可见领域”。或许为了在这两个领域的类比中做区别，柏拉图表示可见领域的其他造物时，选用了另外的词ἄλλα θέρεμματα（30d1），我译为“造物”。

有所有的可知动物^①、囊括它们于自身之中；同理，我们的宇宙也以同样的方式将其他的可见的造物组织起来。这又是由于，这位神想要我们的宇宙与理智领域最好的、在一切方面都最为完美的东西相似，所以才组织起来这个数量为一的可见动物，它在自身中拥有一切在自然上与它相类的动物。

蒂迈欧首先为作为范型的动物理念确定了完全性的特征。宇宙以好作为目的，所以它一定相似于完全者而不是不完全者。他同时也确定了将要生成的宇宙的一个特征，即最相似性。宇宙是可见世界中最相似于那个完全的动物理念的动物。这种最相似性出于这位工匠神者的最善的善意——“他想要我们的宇宙与理智领域中最好的、在一切方面都最为完美的东西相似”。两点结合，使得蒂迈欧得出了这样的类比：“那个理念拥有一切并囊括所有于自身之中；正如同，我们的宇宙也是依据同样的方式将其他的可见生物组织起来的。”

这里蒂迈欧第一次用到了“囊括者”^②的概念，提到它“拥有一切并囊括所有于自身之中”的方式是将“其他的动物作为那个理念的部分”。“囊括者”可以说是柏拉图晚期著作中颇具技术性的术语，他多次藉它来讨论整体与部分的和谐有序关系。^③在“囊括”的关系中，整体和部分是相互指涉且具有目的性的：部分是整体的部分，整体是部分的整体。这里蒂迈欧旨在建立分处二界的动物理念与宇宙之间的结构相似性，即说明二者作为整体都具有囊括其包含部分的能力，即具有内在统一性。^④由“囊括者”和（作为整体之）“部分”共同表达出来的内在统一性与和谐整体结构的暗示，使蒂迈欧所讲的这个宇宙生成故事与朴素的泛灵论区别开来，指向一种目的论式的宇宙论。

（2）囊括者数量为一

蒂迈欧在 T1 藉助作为整体的“囊括者”概念及其建立的宇宙与动物理念间的结构性类比，第一次得出了宇宙唯一的结论，即宇宙作为和动物理念相似的囊括者是唯一的。但这个结论显得仓促，可能会遭到遭到持多宇宙观点的人的质疑，因而蒂迈欧又补充了这一论证的后半部分：

【T2】31a2-31b1

我们说一个天是否正确，还是说它有多个或者无限个更正确？回答是：一个，如果制作它依据的是范型的话。因为可知动物中的囊括一切者（τὸ περιέχον πάντα）绝不可能是一双，因为这样就会需要另一个包括前两者的动物，那两者是它的部分（μέρος），而现在说的这个相似者（即我们的宇宙）^⑤也就应该被更正确地说成相似于那一个囊括者（ἐκείνῳ τῷ περιέχοντι），而不再是前两者。因此，这个相似者就在独一性上类似于那个完完全全的动物（τῷ παντελεῖ ζῳῳ）。基于此，这个宇宙的作者并没有把它做成二或者无限的，相反，这个生成出来的天就是一个、独一无二的，并且现在和将

① νοητὰ ζῷα 不仅指有理智的动物，而是指理智领域的动物，即动物的理念。也就是说，νοητὰ 不仅表明“有理智的”这一特征，更是认识领域的标识，表明讨论的是与可见领域相对的可知理念领域。此处（30c7）柏拉图将可知动物（及其囊括者的关系）与可见造物（及其囊括者的关系）做类比；31b5 处出现时，论域仍保持在理念领域；39e 再次提到我们的宇宙“相似于那个完全的可知动物（ἢ τῷ τελέῳ καὶ νοητῷ ζῳῳ）”。如果只是表明“拥有理智”，柏拉图多用 τοῦ νοῦ ἔχοντος（如 30b），ἀνοητόν 作为其对应立面，二者是对可见生成领域中事物有无理智的划分。

② 柏拉图常用来表达“囊括”（有时我也译为“包含”）的词有：τὸ περιέχον 或 τὸ περιλαβόν，或动词 περιέχειν，περιλαμβάνειν，περικαλύπτειν 等。

③ 参见《巴门尼德》137cd, 138a, 142d, 144a-e, 145a, e, 153c1, 157c-e 及《智者》244b-245d, 253bd。但区别于《泰阿泰德》204a-205a 中的“整体”含义，在那里“整体”仅被当作加总（πάν），显然在《蒂迈欧》中柏拉图不是这样理解作为全体（τὸ πᾶν）的宇宙的。

④ “无论按个还是按属”的插入语，暗示这里并不关注动物理念具体囊括的部分，也不急于确定这些部分与整体的连接方式。或许正是因为这样，蒂迈欧用的词是含义较模糊的 μόρια，而非更具技术性含义的 μέρος。

⑤ 泰勒（Taylor）指出 31a8 的 τόδε 指可感的宇宙，见 A. E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, NY: Oxford University Press, 1928, p. 86. Cherniss 不同意 Taylor 的解读，但同意他的翻译，见 H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, Vol. 1. Baltimore: John Hopkins Press, 1944, p. 295, n. 196. Cornford (Ibid., p. 42) 直接将其翻译为“我们的宇宙”。只有 Zeyl (Ibid., p. 16) 没有将这个指示代词的所指翻译出来。

来都是这样。

蒂迈欧这段话大概是专门针对原子论者所说，并以归谬的方式肯定“这个囊括一切的理念数量必定为一”的判断。反证的逻辑是，假如这个宇宙相似的理念（或范型）不是一而是二（或多于二），它就不是囊括了一切了，这样就不符合由完全性确立起来、宇宙所模仿的那个理念应有的特征——作为整体囊括一切都在自身之中。因此，可知领域囊括一切的理念必定是一。同理，在可见领域“以同样的方式”制作的宇宙，也因为具有这样的整体囊括性特征而是一不是二。

通过描述作为整体的动物理念和生成宇宙之间形式相似性，蒂迈欧给出了构成宇宙唯一性的第一个完整论证：（1）宇宙生成的形式因是动物理念，它具有最完全的完全性和囊括一切的属性。（2）宇宙作为其复制品也具有此特点，所以它也具有囊括生成界的一切造物在自身之中的特性。（3）生成的宇宙是这一领域内的囊括者，因此它是唯一的。其中，工匠神（的善意）是宇宙生成的动力因，宇宙有灵魂、因而是一个动物；与此对应的动物理念是完全的、因而囊括一切部分在自身之中；它们最终的动力，都来自于工匠神的善意。至此为止（31b），是柏拉图使用工匠神和动物理念进行的宇宙唯一性论证。

在这个论证中，伴随工匠神思虑的理念与现象二界的交错互动，保证其并非循环论证。同时，工匠神的制作也不是从理念界开始的、对唯一性形式特征进行的复制。工匠神首先是在可见事物中，根据有灵魂的特点推出宇宙是动物（理智在灵魂中，灵魂在身体中）；接着，他根据其范型应在更完美的理念领域，转入理念领域寻找动物理念应该被宇宙模仿的属性（除了已肯定的“有灵魂”之外）——必然是与质料无关的形式属性；随后，动物理念作为完全的、囊括其一切部分的整体性属性，被工匠神发现和确定下来。这一作为整体的属性与动物作为一个具有内在统一性的有机体不无关系，因为如果是一个“大”的理念、或者“床”的理念，我们就不可能发现这种属性。^①最后，这一与结构相关的关系属性在同构类比中被投射于我们可见的宇宙，使我们确定宇宙必然是可见领域最大的整体概念，因此它囊括一切造物于自身之中，这使得它必然是独一无二的。蒂迈欧从已知的、更显见的东西（如宇宙是好的）推导离自己更远的、不清晰可见的知识（如宇宙是唯一的），这一思虑过程正好合于人们对不可见知识的探索过程。在这种从已知向未知的知识扩展过程中，类比具有关键性作用。蒂迈欧得出宇宙唯一性的关键，正是动物理念与可见宇宙全体之间的类比及二者完全性和具有囊括力的特征。而这种获取自然知识的思路和方法，后来也为亚氏所继承。^②

二、生成宇宙作为囊括者及其唯一性

（1）囊括者在元素上的穷尽性

蒂迈欧在外部论证中，说明了宇宙和动物理念之间的同构性涉及整体和部分的关系，但尚未给出任何关于宇宙结构的内在描述。此后他将论证深入到宇宙物质之组成层面，并再次得到宇宙唯一性的结论。我将这次说明称为柏拉图对宇宙唯一性的内部论证。在这次说明中我们将再一次诠释“囊括者”概念，并借此改造了原子论者的同名概念。蒂迈欧对宇宙的内部说明从确定其成分开始。他首先再次根据“同类相类”的原则，得出构成宇宙的四元素——可见性表示有火，可触性表示有土；火和土粘合需要中间物，因此还必须有水和气。在确定了组成成分后，蒂迈欧说：

【T3】32c5 - 33b1

宇宙的结构中，四种元素中的每一种都全部地被取用了。这位组织者从所有的火、水、气、土中

① T2 与《理想国》597cd 论证“床”的理念只有一个，论证形式相似（参见 Cherniss, *ibid.* pp. 295—300），但实际上并不相同。在前者中“床”是一个不可分割的形式，而在 T2 动物理念却被说成是内部包含着“部分”整体概念（比较《理想国》597c7—9 和《蒂迈欧》31a6—7）。此外，前者的讨论只单独涉及理念领域，而后者则旨在以结构同构建立两个领域之间的关系。

② 如亚氏《物理学》开篇：研究自然的道路是“从对我们更可知、更清晰的，到就自然来说更可知、更清晰的”（184a16—8），并且，“对我们的感觉来说，囊括各部分的整体要比部分更加可见”（a24—5）。

作出了它，没有任何部分(μέρος)和能量遗漏于外，他的目的是：首先，为了这个最是整体的、最完全的动物是出自完全的部分(ἐκ τελέων τῶν μερῶν)；再者为了它数量为一，这就相当于没有什么被遗留，从其中会生成另一个同类物；再有，为了它作为无老无病者。他注意到，热、冷及所有一切其他类似力量作用于合成物，都是从外围包裹住它(περισταμένα)，并在不合适的时候发动攻击，导致疾病、变老，并致其毁灭。正是基于这样的原因和谋划，他把宇宙作成了数量唯一、出自所有整体的整体(ὅλον ὅλων ἐξ πάντων)、完全的、无老和无病的。

T3 补充了宇宙具有完整性和唯一性的内部原因，即宇宙用完了所有的组成部分(即元素)^①，所以是唯一的。在这里我们看到，囊括一切的“囊括者”不仅作为整体具有穷尽性——它不能让任何“部分”存在于自己之外——而且在力量等级上也居于最高，在其外无能量存在，因此没有任何热和冷能作用于宇宙，导致其变化。柏拉图这里再次针对原子论者。留基波主张漩涡运动使得在虚空中的同类的原子与同类相聚而构成的球形构造(σύστημα)，但这个球形构造虽然“在其自身中囊括了所有种类的物体(περιέχοντα ἐν ἑαυτῷ παντοῖα σώματα)”，但却只由“一个薄膜”与其他的原子分裂开，仍然能与外部的原子发生相互作用——“由于外部物体的分泌而增长”且“将它有可能接触的那些东西占为己有”(DK 67A1, 或 KRS 563)。这样蒂迈欧的“囊括者”就与原子论者所指有如下区别：一、原子论者所说的“囊括在自身之中”，并不是真正地穷尽了所有存在物质，只是就每一个球形构造而言的；二、球形的构造也并不是有机整体的概念，它只是同类原子的加总，因此整体并不对部分具有约束力，也没有内在统一性可言；最后，这个体系是开放的，它与外部只是由“薄膜”隔开，但仍然在吸收其成分，因而也不可能免于生长和消灭，因此德漠克利特说：“一些宇宙在变大，一些宇宙达到顶峰，一些宇宙在衰落，而且在这里在生成，在那里在消亡。”(DK 68A40, 或 KRS 565)^②

(2) 囊括者的完全性及球形

宇宙整体从外部理念获得的形式统一性特征，现在又获得了内部元素组成成分上的支持。囊括者是一个可以在各个层次应用的概念；它代表一种形式上的整体和部分关系。柏拉图将对囊括性的抽象说明，即形式统一性特征，落实到自然层面“宇宙”这一具体事物上时，其“部分”便被确认为“元素”。这样的思路在对宇宙形状的确认中，再次得到确认：

【T4】33b1-7

他(工匠神)给予它合适的、与(上述特征)相类的形状。对于最大程度地在自身之中囊括了(περιέχειν)所有动物的那个动物而言，其最合适的形状也应当是那个囊括者(τὸ περιελκός)，它在自身之中囊括了所有形状。基于这个原因他把它做成圆球形，即在各个方向上从中心到边界都相等；他旋转着把它作成球形，即所有的形状中的最完全者、与作为自身的自身最相像者，因为他认为相像比不像好无数倍。

根据“同类相类”原则，“最大程度地在自身中囊括了所有动物的那个动物”所具有的形状，必定是“在自身之中囊括了所有形状的那个形状”。这在形状这一领域，就是圆球形。虽然借助了理念的形式统一性特征，但我们找到圆球形却不是根据动物理念各部分与整体之间的关系，而是图形领域的整体部分关系。^③ 首先，只有圆球形才可以内接所有的正多边形——之后蒂迈欧会讲四种元素水、火、土、气分别对应不同的正多边形组成的正多面体。其次，在数学上，相同表面积的立方体，球形体积最大，毕达哥拉斯学派已经证明过这一点，并且被柏拉图接受下来。此外，就运动来说唯有这样

① 另一解释认为这里的“部分”是指“种”。对这种解释的反驳，详见下页注释②。

② 参见 G. S. 基尔克、J. E. 拉文、M. 斯科菲尔德：《前苏格拉底哲学家——原文精选的批评史》，聂敏里译，上海：华东师范大学出版社，2014 年。

③ 同理，在寻找可见宇宙的特征时，工匠神虽然借助了动物理念，但并不表明二者作为囊括者具有相同的内涵。可见宇宙作为囊括者，其囊括性表现为包含了所有元素，而不是包含了所有的动物种类。

的形状可以围绕自己的轴旋转，却不改变自己的位置，也就是说它的运动是最始终如一的。这种旋转在后来被蒂迈欧用来象征理智的运动，它高于所有其他的直线运动。由此看来，圆球形确实是所有形状中“与作为自身的自身最相像者”、“最完全者”，它“在各个方向上从中心到边界都相等”，能将所有其他形状于囊括于自身之中：因此它应当被确立为宇宙的形状。

在关于宇宙唯一性的内部论证中，首先“部分”被确定为四元素；继而“囊括者”便是作为穷尽了其一切组成部分（元素及其构成物）和能量的整体。可见的生成界有关组成宇宙的元素作为整体之有机部分的看法，为亚氏的自然目的论提供了可以发展的基础。

三、宇宙灵魂的整体与部分及其在纯比例、面与体上的表达

在上文解读中，“囊括者”所代表的整体部分关系是理解宇宙唯一性论证的关键，其中的“部分”（μέρος, 30c4, 31a6, 32c7）是作为与整体相关的有机体的组成部分来解读的。T1 中 μέρος (30c4, c6) 暗示出在理念领域动物理念与可见的宇宙在整体与部分关系上相似的，它们都是各自领域的完全者和囊括者。T2 的 μέρος (31a6) 说明我们的宇宙与之相似的必定是一个作为囊括一切者的整体，而不是任何一个部分；如果是某一部分，那么它必定不相似于它，而是相似于囊括这个部分的整体。T3 中的“部分” (32c7) 更明确地被确定为宇宙有机结构的组成成分，虽然结合 69ac 的说法，在被赋予比例之前这四大元素还不配称为水火土气，但已经暗示它们处于与宇宙整体有机的、有合适比例的关系中。^①

之后柏拉图又提到了宇宙灵魂作为囊括者的性质，并由此再次肯定了宇宙唯一的结论。他说：

【T5】34b1 - 6

永恒的神把这位生成的神（指宇宙）造得平滑、各方面均衡、从中心相等、作为整体，且其完全的身体出自完全之物体。他把灵魂安置在它的中心，将它延展至所有一切，并进一步用它从外面囊括着（περιεκάλυπεν）身体。这样他便组织起来以圆圈方式转圈、数量唯一、独特的和单个的天（即宇宙）。

宇宙身体是一个整体。质料上，它穷尽所有的元素，因此唯一。但宇宙身体还有超越于质料的支配性原则——宇宙灵魂，它既居于宇宙身体中，又囊括着它。T5 中“从外面包裹着身体”是对宇宙灵魂作为囊括者具有囊括能力的描述，这是整体具有内在统一性之力量来源；而“延展至一切”则是说其支配力量的范围。当蒂迈欧讨论宇宙灵魂的各组成部分之后，这两个特征将被进一步具象化。灵魂延伸到作为球形身体的圆周上，体现为宇宙灵魂位于外圈的“同”的运动；同时，柏拉图说外圈“同”的运动比其他内圈里的运动更高（36c），这就从动力来源的角度说明了何谓“延展至一切，并进一步用它从外面囊括着身体”。

宇宙灵魂在存在论和时间上都先于宇宙身体。^② 宇宙灵魂是工匠神从存在、同、异中混合出来；这三种成分中每一者又都某种混合了着不动不可分与可见可分两种样态的中间物（35ab），蒂迈欧称它们的合成物为一个“整体”（ὅλον, 35b2）。但这三种成分严格说来只称得上成分，工匠神为宇宙设计的完美比例才称得上整体结构之有机“部分”。^③ 在准备好混合好的宇宙灵魂后，工匠神“将这

① 在 Cornford 对 T1 和 T2 中的解释中，“部分”都被翻译为“种”，Zeyl 在他的新译本注释中也跟随了 Cornford。参见 Cornford (Ibid., pp. 40 - 43), Zeyl (Ibid., p. 16. n18)。在这种翻译下，宇宙所相似的那个动物理念表达出的囊括者代表的整体部分关系，就是属和种的关系。相应地，与 T1 和 T2 关于宇宙唯一性外部论证相连的段落就不是 T3，而是蒂迈欧讨论可见领域动物分类的段落（39e3 - 40a2）——在那里可见动物按照区域被分成作为星辰的神、天上飞的、水里游的、陆上走的四类。按此解释，可见宇宙之所以唯一的原因，就在于它包含了动物理念所囊括的所有动物种类，而不是由于囊括了它应当包含的所有自然元素。本文认为囊括者及其蕴含的整体部分关系，在不同存在层级有不同意涵；当《蒂迈欧》将生成的可见宇宙称为囊括者时，其对应的“部分”更应该是元素。

② 宇宙灵魂是“老子”宇宙身体之生成的，蒂迈欧在讲述中将其放后是由于语言限制，参见 Tim. 34bc。

③ 数学比例中的关系，也被称为整体与部分，如 35b2, 35b5, 36b2。

个整体按这项工作能够划分出来的各份（μοῖρα）进行划分”（35b2），首先分成了七份（μοῖρα，35b5，36b2）1:2:3:4:9:8:27，相当于2和3的等比数列，从韵律学上讲相当于规定了整个音程的范围。接着，再在这两个比例中分别插入和谐中数^①和算术中数^②。第一段1:2（即一个八度）插入这两个中数后的结果是 $1:\frac{4}{3}:\frac{3}{2}:2$ ，相当于在其中插入四度（4:3）和五度（3:2）的比例，以此类推到整个音程，得到 $1:\frac{4}{3}:\frac{3}{2}:2:\frac{8}{3}:3:4:\frac{9}{2}:\frac{16}{3}:6:8:9:\frac{27}{2}:18:27$ 。最后，再在每个的区间再用9:8的比例填充，这是之前插入的两个中数间的比例 $\left(\frac{3}{2}:\frac{4}{3}\right)$ ，也是一度即全音的比例。插入后每个四度区间都会剩下一小部分，可以算出是 $\frac{256}{243}$ ，相当于一个半音。^③当工匠神这样划分后，整个混合物就被完全用尽了（36b6）。从音律学上说，插入的四度、五度、全音和半音关系，也穷尽了韵律学中“和谐”（*harmonia*，一个八度也被称为 *harmonia*）包含的所有关系。柏拉图的音律学知识来自毕达哥拉斯学派（如菲洛劳斯 Philolaus），但他并非为着音乐的目的，而是试图让和谐比例全部包含于宇宙灵魂中。如果所有和谐比例都包含在宇宙灵魂中，而一切可见事物又全出自宇宙灵魂，那么一切事物便都分享了和谐，并都与宇宙整体结构处于和谐的关系中。

规定好宇宙灵魂中的和谐关系（即比例）后，工匠神首先将它们按照长度（κατὰ μήκος，36b7）做成了形状如希腊字母X的组圆结构：X的一臂是带动恒星运动的同圆，自东向西转；另一臂则是异之套圆，自西向东转。异圆的划分方式与划分宇宙灵魂的第一步相同，也被按比例分成不相等的七份，分别对应日月，以及其他五大行星（金木水火土）。^④星辰之彪列作为理念领域真正的永恒的“影像”（37ce），给人带来可以衡量的日夜和年月，使人认识时间、认识星空之上的算术比例成为可能。^⑤

能构成和谐统一体的算术比例，可以“按照长度”表现，也能在“面”上表现。蒂迈欧说，任何由直线构成的面都是由三角形组成的，并认为最本原的三角形有两种：等腰直角三角形（正方形的一半）和两锐角分别是30度和60度的直角三角形（正三角形的一半）。这样选择的原因与柏拉图对三角形的理解有关，他认为应该将三角形看作由角、而不是由边决定的图形。如果按边决定图形理解，那么两个本原三角形的边长就会出现无理数，但如果按照角决定形状理解，得到则是内角呈漂亮的1:1:2与1:2:3的图形。^⑥

和谐比例也能通过“体”或“高”表现出来。蒂迈欧说，火土水气这些自然元素作为体，都有高（βάθος，53c5），因此应该用立体几何中最基本的正多面体来理解它们。蒂迈欧按照原始立体的结构特点与相应元素的特点，将尖锐的正四面体赋予活跃的火，六面稳固的正方体赋予惰性的土，中间作为连接变化较多的气和水，分别对应正八面体和正二十面体——这是按照数量关系分配的，两个火微粒（正四面体）可组合成一个气微粒（正八面体），而水微粒则由两个火微粒和两个土微粒组成。当时的希腊人已经知道，立体几何中的正多面体共有五个（四、六、八、十二、二十面体）。柏拉图

① Harmonic means，以6和12为例，8是其和谐中数：它是6超过6的三分之一，又被12超过12的三分之一。

② Arithmetic means，即平均数。

③ 更详细的分析和图示参见 Cornford (*ibid.* pp. 66—72) 和 Zeyl (*Ibid.*, pp. 20—21)。

④ 柏拉图认为星体是由圆带动其运动的，星体之间的关系只能通过圆表达，而圆的大小取决于其长度，因此圆与圆之间的关系，也就相当于圆之长度的比例关系。

⑤ 《理想国》中，苏格拉底认为这是研究天文学的真正目的（529b—531e）。

⑥ 蒂迈欧并没有进一步认为这些平面图形由线构成（53cd）。Rashed 认为，这背后的深层原因是柏拉图并不认为线在数学之存在等级上能够占据不可通约的位置。由自然数字组成的线，是众多点的集合，在柏拉图看来是假的线。真的线是表达比例的长度，因此属于处理纯比例的纯粹算术。对星体圆间比例进行计算，才属于真正的线之维度的比例关系。参见 Rashed, M. “Plato’s Five Worlds Hypothesis” (*Ti.* 55cd), *Mathematics and Universals*, in R. Chiaradonna & G. Galluzzo (eds.) *Universals in Ancient Philosophy*, Pisa: Edizioni della Normale, pp. 87—112 (2013).

没有选择正十二面体赋予元素，可能由于它并不能由上一等级的两种本原三角形构成。照此理解，柏拉图提到的作为宇宙形状的“第五立体”（55c）也就不可能是正十二面体，而是指球体；而柏拉图设定的两种本原三角形，也的确能够拼出无限相似于球体的立体。^①

在 55cd，蒂迈欧再次提到宇宙唯一性问题，并做了令人困惑的五个宇宙的假设。根据 Rashed 近期的研究，这与柏拉图对数学的分类有关。他将数学分为三个部门：纯算术（纯比例，音律的比例属于这一类）、平面几何和立体几何。纯算术是对自然数字间和谐关系（*λόγοι*）的表达，平面几何处理数学中的面，而立体几何则处理数学中的体。在进入“容器”（*χῶρα*）对可见宇宙或宇宙身体进行具体实现时，蒂迈欧已经在纯比例、面和体三个存在层面，都建立了秩序。因此加上更高的理念界的动物理念，及之后在“容器”中用元素具体创造出来的现实宇宙，才可以说宇宙（相当于秩序整体）总共有五个（55cd）。^②也就是说，其实并不是说在现象界生成了五个宇宙，只是从五个不可通约的存在等级上说有五个宇宙。因此生成的宇宙不只是简单地“分有”其理念的内在统一性，其内在根据在于纯粹比例、平面、立体维度上的内在统一性；具体生成的宇宙，只是这些原则在时空中的具体展开。而我们则需要透过具体的现象，看到其背后的根本原则。这也被看作是柏拉图晚期试图通过数学这一理念界与现象界之间的中间部门（*μεταξύ*），解决《巴门尼德》中提出的“第三人问题”的努力。

最后，最高等级的囊括者动物理念，是否代表了一种全息的数学比例关系？这点无法从《蒂迈欧》中找到答案。不过亚氏在《论灵魂》中一个看似奇怪的说法，或许能够为这种猜测提供一些支持。他说：“柏拉图认为‘动物自身’（*αὐτὸ τὸ ζῷον*）是由‘一’的理念本身，以及最初的长、宽、高构成，而其他的动物都以类似的方式构成。”（404b19 – 21）“动物自身”即动物理念；而“一”的理念，或许正是指“囊括者”所具有的形式统一性；而原初的长、宽、高或许就代表了理念的完美比例将要在三个维度上展开。由此看来，作为整体的宇宙的确是生成领域最接近于动物理念的构成方式：宇宙灵魂和谐的比例是生成事物对“一”（同一性原则）的展现；星体圆合比例的精妙安排是从长度上对完美比例进行表达，并由此将时间要素引入宇宙秩序；而元素的结构则是从面和体上表达其完美比例；之后再在空间中将其具体创造出来。这个关于宇宙创生的故事只是“可能的”，但这种事物间的关系及其建立方式，柏拉图（根据当时的数学和音律学知识）认为是所有可能故事中最好的。

结 论

《蒂迈欧》中的宇宙唯一性论证，既包括从神的善意而来的外部论证（模仿动物理念而造的宇宙是唯一的），也包括从内部构成成分来说的内部论证（用尽了一切的宇宙是唯一的）。外部论证中工匠神为创世选择所模仿范型过程，是对我们从已知知识外推未知知识的模拟。工匠神出于其善意，第一步确定的是宇宙整体最低限度的特征（有理智有灵魂的身体），其次选择的标准在于寻找形式特征，即完全的、囊括其一切部分的整体性的属性。在外部论证中，通过诉诸囊括者概念，宇宙和动物理念这两个整体之间建立起形式性的结构类比：动物理念作为囊括者在形式上具有将一切包含于自身之中的特点，宇宙是生成物中与其最相似者，因此宇宙也获得了生成界最大囊括者的形式性特征，是唯一的。在内部论证中，当“囊括者”所代表的整体部分关系具体到了生成宇宙内部，“部分”就被

（下转第 101 页）

① Zeyl 持有不同看法，他认为第五立体对应于正十二面体，它作为宇宙的形状是由于它最接近球体，见 Zeyl (*ibid.* p. 46n. 67)。这种讲法的困难是，柏拉图坚信宇宙是完美的，其出发点必定是宇宙对应最完美的立体，而不大可能满足将宇宙对应于现实存在的一种只是接近球体的正多面体。柏拉图时期，人们或许已经意识到球体能从上述比例的本原三角形中生成，只是由于没有发明微积分，尚无法进行严密论证。

② 参见 Rashed, *Ibid.*

亚里士多德《政治学》的结构问题

董 波

【摘要】亚里士多德《政治学》的结构问题由来已久，争议主要围绕各卷的排序问题、写作时间问题和观点的统一性等方面展开。耶格尔提出的发展论假说认为，论述最佳政体的第七、八卷与第四到第六卷分属亚里士多德思想发展的早期和后期，分别是理念论和经验性方法的代表，因此处于前后矛盾和替代的关系。本文从六个方面讨论了发展论论证的不足，并在此基础上提出：发展论的根本缺陷在于没能认识到《政治学》的实践品格，一个以属人的善、幸福、德性为目标的政治哲学必然走向对最佳政体的追寻。《政治学》全书的确体现了一贯的意图和有组织的结构，并通过第七、八卷关于最佳政体的讨论得以最终完成。

【关键词】亚里士多德；《政治学》；发展论；最佳政体

中图分类号：B502.233 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2017）03-0080-08

作者简介：董 波，（广州 510275）中山大学博雅学院讲师。

基金项目：中山大学高校基本科研业务费青年教师重点培育项目（17wkzd13）

《政治学》同亚里士多德的其他著作一样，流传的过程几经波折，曾辗转于多人之手。这些手稿在辗转流离的过程中不可避免地散落、遗失，被后来的编者修订、编排、增删，也很可能被任意截断、窜入异文。另外，目前流传下来的亚里士多德作品几乎都不是一开始就准备出版的作品，它们往往是关于某一特定研究领域的专题论文，通常被认为属于教学材料的性质。除了同样具备这些特点之外，《政治学》还存在一个突出的现象：它不是一部整齐流畅的单篇著作，看上去更像是多篇相关论文的汇集或者拼合。各部分被组合在同一个标题之下，但并没有很好地融为一体。

一、《政治学》各卷的顺序

《政治学》共分为八卷，这八卷内容又可以被划分、组合为不同的部分。常见的方法是划分为六个部分：第一、二、三卷各为一部分（分别标记以 A、B、C），第四和第五卷为一部分（D），第六卷为一部分（E），第七和第八卷为一部分（F）。^①

《政治学》结构问题的焦点是第七和第八卷与全书其余部分的关系问题，尤其是第七、八两卷与第四至六卷这两部分之间的关系。简单来说，主要存在三方面的问题：第一，排序问题；第二，写作时间问题；第三，观点的差异问题。后两个问题实际上从不同方面提出了内容不一致性的质疑：一个从亚里士多德的思想发展变化中引出观点的前后不一；一个则从观点本身（如目的和方法上）发现两部分的 inconsistency。这三个问题依次深入：解决了排序问题，内容上的不一致性可能仍然存在；而即

^① 耶格尔（Werner Jaeger）、斯托克斯（J. L. Stocks）、巴克尔（Ernest Barker）、洛德（Carnes Lord）都采用了这一划分方法。桑德斯（Trevor Saunders）的划分略有不同。

使写作时间上的差异并不成立，也并不能完全消除对观点本身的不一致性的疑虑。

尽管现存的所有《政治学》手稿都按照以上第一卷到第八卷的顺序来划分全书，但这一顺序很可能并非出自亚里士多德本人之手，而是后来的编者所为。这一顺序存在着明显的问题：1. 第三卷的结尾句显示它似乎应当与第七卷而不是第四卷相衔接。第三卷的结尾句如下：“这些事情确定以后，我们现在必须尝试讨论最佳政体——它如何自然地产生以及如何建立。如此，对于打算从事这一研究的人来说，恰当的方式是必须……”（1288b5-7）^① 第四卷的开头与此没有文本上的呼应关系，但是按照某些手稿，这句话原封不动地出现在第七卷的开头：“对于打算从事[最佳政体]这一研究的人来说，恰当的方式是必须首先探讨最值得选择的生活方式。”（1323a14-16）就内容而言，第三卷的结尾也表明，接下来将要讨论最佳政体。2. 第二卷和第七和第八卷都是讨论最佳政体问题，为何相隔如此之远？3. 为什么第七和第八卷关于最佳政体的讨论明显是未完成的？

基于这些问题，自意大利文艺复兴以来，就不断有学者主张应当重新调整《政治学》各卷的顺序。^② 小部分学者主张第五卷和第六卷应当前后颠倒过来，除此以外，焦点完全集中在第四到第六卷（D-E）和第七和第八卷（F）的顺序上。如果将这两部分互换过来，全书的顺序变成了 A-B-C-F-D-E。这一重新调整过的顺序被认为可以基本解决上述存在的问题。这一主张到 19 世纪末甚至一度成为《政治学》研究界的主流看法，几部重要的编定本和译本都采用了这一顺序。^③

但是这一重新调整的顺序未必改善了全书论点的逻辑关系和总体一致性，反而带来了新的问题：第二卷（B）依然与第七和第八卷（F）隔开；而从第三卷（C）到第四、五、六卷（D-E）的过渡却被打断了。第三卷提出了关于政体的一般理论，而第四到第六卷则对各不同政体进行了具体分析，第四卷前面的部分提及第三卷的内容，暗示两部分应该紧密相连。因此，尽管存在明显的文本上的问题，重新排序的理由并不充分。巴克（Ernest Barker）总结说：“所有这些论点加在一起表明，明智的做法是保留现有的各卷顺序不去打乱它。”^④

二、写作时间问题：发展论的提出

对《政治学》而言，虽然存在重新调整顺序的主张，但是这主要是形式上的调整。在内容方面，即使是赞同顺序调整的学者们也普遍认为：《政治学》是一部整体性的著作，只不过需要讨论哪种排序更符合其既有的内在逻辑。但是，主要在 20 世纪初之后，问题的性质发生了改变：各卷形式上的顺序问题被代之以写作时间的顺序问题，并进一步体现为思想观点的前后一致性问题：各部分属于不同时间层的差异可能意味着不同时期的学说和观点的发展变化，甚至前后对立。因此，仅在形式上为《政治学》重新排定各卷顺序的问题变得无足轻重了。

这当然不仅仅是《政治学》研究本身的变化，而是亚里士多德研究的整体转向。进入 20 世纪以来，学者们的注意力开始由对文本的语文学研究转向伴随亚里士多德人生历程的思想发展。推动这一研究方向巨大变化的主要人物是德国学者沃纳·耶格尔（Werner Jaeger）。耶格尔对亚里士多德的发展论解释始于他对《形而上学》的研究（1912 年）。他指出，在《形而上学》第一卷中，亚里士多德使用第一人称复数，表示“我们柏拉图主义者”之意，而在第十三（或 M）卷讨论同样问题时，

① “ἀνάγκη δὴ τὸν μέλλοντα περὶ αὐτῆς ποιήσασθαι τὴν προσήκουσαν σκέψιν”，参见纽曼（W. L. Newman）的编订本 *The Politics of Aristotle: with an Introduction, two Prefatory Essays, and Notes Critical and Explanatory*, Volume III, edited by W. L. Newman, New York: Arno Press, 1973, p. 34. 罗斯（David Ross）对第七卷的开头句做了不同的修订。

② 这一观点始自 1577 年，由 Scaino da Salo 第一次提出。其后 250 年，Barthélemy Saint-Hilaire 对此进行了深入阐发。

③ 采用这一重排顺序的编本包括 Newman（1887）、Susemihl and Hicks（1894）；Welldon 译本（1883）也采用了这一顺序。

④ Ernest Barker, *The Politics of Aristotle*, Oxford: Oxford University Press, 1968, xl. 新近的《政治学》译本中，只有 Peter Simpson（1997）重新调整了各卷顺序。Lord（1984）译本也认同这一顺序调整，但没有真正执行。

他使用第三人称来谈论柏拉图主义者。《形而上学》各卷之间也存在明显的观点差异，是亚里士多德的思想存在发展变化的明证。所以，他据此为各部分确定写作时间：第一卷写于亚里士多德依然是柏拉图学派一员的时期（尽管是一个有批判精神的成员），而写作第十三卷时他已不再是柏拉图学派成员。

耶格尔于1923年出版了《亚里士多德：发展史纲要》（*Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*）一书，将以上思路扩展为亚里士多德思想发展的全面理论。他不仅为不同领域的不同著作排定写作时间，而且试图把同一部作品拆解开，给不同的部分划分时间层。就《政治学》的研究而言，耶格尔为各卷排定了不同的写作时间，但问题的焦点仍然是讨论最佳政体的第七和第八卷与第四到第六卷这两部分之间的关系。^①他认为这两部分在文本和解释上的困难并不是形式问题，^②而是根本上源自《政治学》的写作特性：它是一部出于不同目的、写于不同时期的材料的汇总，而各部分的研究方法极不相同。首先，耶格尔认为，亚里士多德早年在学园学习期间受到柏拉图的影响，把单一的理想政体形式看作政治学的研究对象。他声称：“亚里士多德一开始认识到的唯一的政治思想形式就是由柏拉图传授给他的，即乌托邦。他寻求经验中找不到的绝对标准。”^③描述理想政体的第七和第八卷写于亚里士多德在阿索斯居留期间，学园的影响还很深。这两卷与第二卷和第三卷一起，构成《政治学》的最初版本。而第四到第六卷则写作于吕克昂时期，这时他已摆脱了柏拉图主义的影响，确立了经验性的、实践的研究方法。在完成对希腊158个政体材料的收集之后写出第四到第六卷，并插入到由第二、三、七、八构成的最早版本中。第一卷则是最后完成的，作为一个导论置于全书开头。^④

耶格尔称第七、八两卷与第四到第六卷这两部分是“双面的雅努斯”：一面是理想主义的柏拉图式的乌托邦，一面是现实主义的、清醒的经验科学。理想城邦是一个逻辑框架和思想建构，严格地建立在基本要素和概念上，而第四到第六卷对历史中现实存在的政体进行的分析则类似于医师的经验性的病理分析和治疗术。耶格尔这一论述的要害在于，通过将第七、八卷两卷和第四到第六卷两部分分别归属于亚里士多德思想发展的早期和后期，把它们在《政治学》中的并置转化为前后对立，亦即替代的关系：理想政体是后期的亚里士多德早已抛弃的东西，如果认同第四到第六卷是亚里士多德的政治学学说，那么必须否定第七和第八卷中对理想政体的构想。

耶格尔的发展论解释对《政治学》研究造成巨大冲击。按照巴克尔所说：

如果我们真的发现〔《政治学》的〕各部分自成一体，由各个时间段区隔开，并且在观点、意图、指向和重点各个方面都不相同的话，我们应当拒绝承认存在“标准教规”这样一个怪物。我们就不会去想，起码很少去想亚里士多德《政治学》的政治理论。我们只能去想，起码更多地去想阿索斯时期的政治观念、培拉时期的政治观念或吕克昂时期的政治观念。可能在底层仍然存在一些三个时期共同观念，甚至可能浮现出亚里士多德政治思想总体发展的某一整体性逻辑，但是一个政治体

① 耶格尔承认，这一点是受到维拉莫维茨（Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf）的启发。维拉莫维茨于1893年（*Aristoteles und Athen*, 2 vols. Berlin, 1893）提出，《政治学》的结构困难源自于第四到第六卷的写作晚于第七和第八卷。

② 耶格尔对待调整各卷顺序的态度，只在一个脚注中就处理掉了：调整各卷顺序并不能完全消除其中存在的困难。尽管耶格尔承认第七卷应当紧接第三卷已经不再是假说，而是一个明确的传统。参见Werner Jaeger, *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*. Oxford: Oxford University Press, 1948, p. 263, n. 1.

③ 参见Werner Jaeger, *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*, p. 263.

④ 斯托克斯（J. L. Stocks）认为耶格尔关于第一卷写作时间的认定最不令人信服，因为如果第一卷最后写成的话，它本应该更好地与之前写出的各部分相协调。除此之外，他基本上认可耶格尔的论述。斯托克斯强调第七和第八卷、第四到第六卷分属两个不同的写作计划，前者早，后者晚。因为计划的改变，第七和第八卷没有完成。实际上，这两卷是已经被亚里士多德废弃的部分，而之所以留了下来，是因为原本替代这两卷的内容始终没有写出来。第二卷与第七和第八卷一起写成，也是原本要被废弃的部分。详见J. L. Stocks, “The Composition of Aristotle’s Politics”, in *The Classical Quarterly*, Vol. 21, No. 3/4 (Jun. - Oct., 1927), p. 187.

系的想法，一个唯一的亚里士多德学说，将退到背景中去。^①

自耶格尔的发展论提出后，风气所向，不少学者对《政治学》的不同部分做出了自己的写作时期认定。^②他们在哪一部分属于哪一个时间段的具体结论上与耶格尔不同，甚至针锋相对。但无疑，一个曾经被认为是一部包含着一贯的政治理论的《政治学》不复存在了。

三、发展论解释的六个困难

困难之一：与伦理学的关系

耶格尔为《政治学》各部分确定写作时期的尝试是从他对亚里士多德伦理学思想发展的论证入手的。^③他认为原初的《政治学》（即与理想城邦问题相关的第二、三、七、八卷）与认定为亚里士多德早期对话的《劝勉篇》以及原初的《伦理学》（即《欧德谟伦理学》）紧密相关，如《政治学》第七卷一开头将城邦的目的等同于个人的伦理目的是彻底的柏拉图主义：理想城邦就是要确保公民们实现最好的生活。而这里关于什么是最好的生活的讨论是以《劝勉篇》的柏拉图主义的伦理思想为基础的。

后期的《政治学》则与后期的《伦理学》即《尼各马可伦理学》密切相关。耶格尔认为，《尼各马可伦理学》的结尾通过精心地遣词造句表达出亚里士多德方法上的一个明确的转折点。《尼各马可伦理学》的结尾句是：

由于以前的思想家们没有谈到过立法学的问题，我们最好自己把它与政体问题一起来考察，从而尽可能地完成关于人类事务的哲学。首先，我们将对前人的努力作一番回顾。然后，我们将根据所搜集的政体汇编，考察哪些因素保存或毁灭城邦，哪些因素保存或毁灭每种具体的政体；什么原因使有些城邦治理良好，使另一些城邦治理糟糕。因为在研究了这些之后，我们才能较好地理解何种政体是最好的，每种政体应当如何安排，以及它有着何种法律与风俗。^④（《尼各马可伦理学》1181b13-22）

耶格尔认为，亚里士多德在此表明他旗帜鲜明地放弃了柏拉图和他本人之前遵从的纯粹理论建构的方法，而是立足于清醒的经验性方法（其中提及的政制汇编就是亚里士多德所收集到的158个希腊政体资料，即第四到第六卷的内容）。因此，亚里士多德在这里宣布的计划始终仅仅停留于计划，而不可能很好地执行。由于写作时间上的前后差异带来了观点上的对立和替代关系，第四到第六卷与第七和第八卷不可能“编织”在一起，只能够“拼贴”在一起。

罗斯对于这段话的解读与耶格尔恰恰相反。他实际上提出了对耶格尔发展论的两方面的批评：其一，《尼各马可伦理学》尾句中对《政治学》写作“计划的预示、执行和补充都表明，理想主义与现实主义实际上是被并置在一起的。亚里士多德清楚，关于理想城邦的描绘如果不是建立在对人性以及

① Ernest Barker, “The Life of Aristotle and the Composition and Structure of the Politics”, in *The Classical Review*, Vol. 45, No. 5 (Nov., 1931), p. 163.

② 在耶格尔之后，影响比较大的尝试来自德国古典学家汉斯·冯·阿尔尼姆（Hans Von Arnim）。阿尔尼姆的观点实际上是以发展论的方法评判耶格尔的结论，因此关于第七、八两卷写作时间的认定恰恰与耶格尔相反。他认为《政治学》最早写出的部分是第一卷和第三卷，这两卷都体现出鲜明的柏拉图主义色彩，以贵族制为最佳政体；迟至吕克昂时期前5年，在完成政体资料收集之后，亚里士多德才写出第四到第六卷，观点已大为改变，不再以贵族制为理想政体而增加了对民主制进行辩护的内容。其次写出的是第二卷，作为最佳政体研究的导论，包括了对柏拉图《理想国》的批评。最后写出的才是第七八两卷，是关于理想政体的未完成的论文。但这两卷所描绘的并不是作为贵族制的最佳政体，相反，体现出明显的民主制倾向：公民们相互平等，轮流统治和被统治，因此恰恰是反柏拉图主义的。

③ 耶格尔首先肯定了对话作品《劝勉篇》（*Protrepticus*）作为亚里士多德作品的真实性，并证明它在观点上完全是柏拉图主义的。进而，《欧德谟伦理学》中关于灵魂的看法也完全是柏拉图主义的，但全书已经距《劝勉篇》的柏拉图主义拉开了一定距离。《尼各马可伦理学》最后完成，因而柏拉图主义色彩最弱。

④ 本文涉及《尼各马可伦理学》的引文主要来自廖申白译注的《尼各马可伦理学》（北京：商务印书馆，2003年）。根据需要有修改。

不同类型的政体在实践中的运行方式的知识之上就毫无价值”^①；其二，这段话说明《尼各马可伦理学》写完时《政治学》尚不存在，而158个希腊政体的资料收集活动只有在吕克昂时期，即亚里士多德有自己的学派和大量门徒的时候才有可能实施，因此当《尼各马可伦理学》预告《政治学》的写作计划以及执行这一计划时，应当已是吕克昂时期的后期。也就是说，《政治学》全书都是亚里士多德生命后期的作品，因此并不存在由于写作时间的间隔带来的观点转变问题。罗斯认为，这段话中的“对前人的努力作一番回顾”是指第二卷的内容，“根据政体汇编”对政体的保存和毁灭原因的考察对应于第四到第六卷的内容，“何种政体是最好的”则是第七第八两卷中讨论的内容，加上后来补充的第一、三两卷，足以证明《政治学》现有结构和各卷顺序的可靠性。

实际上，对于《尼各马可伦理学》结尾部分的解释历来存在争议。比如，这一对《政治学》结构的预告显然没有涉及第一卷，因此它并不是一个囊括现有《政治学》的所有内容的完整计划。另外，有学者认为，这段话中所提到的“何种政体是最好的”并不是指向第七和第八卷描述的理想城邦，而可能另有所指。^②甚至这段话是否的确出自亚里士多德之手都受到质疑。但是，如果一个后来的编者看到这段话，很可能会按照现有的顺序来排列各卷。

困难之二：亚里士多德的政体研究框架

亚里士多德在第四卷一开头提出：“一门完整的技术或科学……应当考虑关于一件事的所有情况。”比如一个体育教练不能只为那些希望达到最好体质的人提供指导，还要考虑对大多数人都适宜的共同的训练方法。如果一个人并不想达到竞技要求的最高水平，教练还必须提供较低的训练。紧接下来，亚里士多德为自己的政体研究确定了一个总体框架：

显然，研究政体的同一门科学同样应当研究：1) 什么是最佳政体，即在没有外部阻碍的情况下，我们所能祈求的政体应当具有什么样的特质。此外，2) 什么样的政体适合于什么样的城邦。因为很多城邦或许不可能实现最佳政体，所以好的立法者或真正的政治家就既不能忽略无条件的最佳政体，也不能忽略在某些具体条件下的最佳政体。3) 另外，我们还应当能够说明在任何给定条件下的政体，它起初如何产生，又应以何种方式使它尽可能长时间地保存；我是指那种既非由最佳政体治理（可能连必需的条件都不具备），又非在既定条件下的最佳政体，而是某种较差的政体。在这些政体之外，还必须知道，4) 对所有城邦最适宜的政体。因此，大多数讨论了政体的人，即便他们在其他方面说得很好，但却没能说出有用的东西。(1288b21-37)

亚里士多德在这里为政体研究设定了四方面的任务：第一，最佳政体；第二，什么样的城邦适于什么样的政体；第三，任何政体，它的产生和保存；第四，对所有城邦都最适宜的政体。这些任务共同构成了亚里士多德政体分析的整体，而它们属于“同一门科学”。亚里士多德本人并没有感到讨论最佳政体和对现实政体的经验性研究是不相容的两个部分，它们不但不存在相互冲突、相互替代，反而是互补的。所谓经验性部分和理想主义部分的划分代表的是亚里士多德思想的两个方面，同时共存，而不是两个前后有别的发展时期。^③

耶格尔对于这段话的解释显得根据不足，他把这四项任务的设定看作是逃离柏拉图乌托邦主义的努力：“对这一点〔对绝对理想政体与现实情形下的最佳政体的研究属于同一个科学〕的评论显示出

① David Ross, “The Development of Aristotle’s Thought”, *Proceedings of the British Academy* 43, 1957, p. 70.

② 参见 J. L. Stocks, “The Composition of Aristotle’s *Politics*”, p. 183.

③ 关于第四到第六卷是否可以称为“经验性的”仍然存在争议，如罗伊 (Christopher Rowe) 认为这一部分实际上是对理论的进一步应用。因此，所谓“经验性”部分与“理想主义”部分的划分是误导性的。参见 Christopher Rowe, “Aristotelian Constitutions”, in Christopher Rowe and Malcolm Schofield (eds.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge University Press, 2000, pp. 381-382. 罗伊进一步认为，亚里士多德在第七卷和第八卷中所描述的理想城邦其目的在于提供一个标准，或者用于改良现有的城邦，或者起码用以评判现有城邦。所以说，亚里士多德既坚持对有德性的城邦的柏拉图式理想，又坚定地认为政治科学必须说些“有用的”东西，也就是采取可能的手段帮助和改善现有的城邦。参见 Christopher Rowe, “Aims and Methods in Aristotle’s *Politics*”, in David Keyt and Fred D. Miller (eds.), *A Companion to Aristotle’s Politics*, Oxford, 1991, pp. 57-74.

他感觉到在把柏拉图的乌托邦设想和纯粹经验性方法结合起来的某种困难，尽管他相信自己可以克服这一困难……作为经验性部分的导论，不能不令人感觉到一种对于纯粹理想性构建的一种潜在争辩。”^①

困难之三：内部相互参照问题

显然，与确定各部分写作时间段的方法相比，更客观、更直接的方法是文本本身的证据，尤其是各卷中存在的相互参照。按照巴克尔的论述：第一卷中存在向后的参照指向第二卷；第三卷中存在向前的参照指向第一卷；第四卷则存在向前的参照指向第三卷；第六卷存在向前的参照指向第四、第五卷；第七卷存在向前的参照指向第一和第三卷。^②

巴克尔主张正是这些相互参照把各个部分联结为一个整体，并表明它们是按照一个一贯的计划写作，在同一时期完成。但是，对“更客观”的文本证据也存在截然相反的理解。耶格尔看到问题的另一面：虽然第二、三、七、八以理想城邦为主题的各卷由彼此参照的网络联结起来，但是它们却没有与第四到第六卷之间形成任何相互参照，这正证明两部分写于不同的时间，而前者更早。^③

困难之四：历史事实的佐证

耶格尔断定，经验性的第四到第六卷是《政治学》各卷中仅有的提及最近的历史事件的部分，如第五卷（1311b1 - 3）提及马其顿王菲力浦被刺事件（336 B. C.）。这证明了这一部分是最后写出的内容。不过，巴克尔提出了相反的论证。他指出第七卷（1330b32 - 1331a18）中针对围城战术的防卫技巧应当指公元前 338 至 326 年莱库古（Lycurgus）执政期间加固雅典城墙的事例。第七卷（1331b16）中提到的乡村防卫所也是指莱库古的军事训练体系。因此，可以断定这一部分和全书一样写作于亚里士多德的生命后期，即吕克昂时期。

困难之五：时间标记问题

发展论方法要为不同的部分确定写作时间，就必然需要寻找相应的时间标记。比如耶格尔利用《形而上学》中的人称变化作为亚里士多德与柏拉图主义之间关系的标记。有学者利用亚里士多德对于灵魂的观念的几次变化来确定其心理学及相关科学的写作时间，也有学者利用著作中出现的地名作为时间标记。常见的当然还包括以历史事实作为时间标记。但要以这些蛛丝马迹来断定写作中的“时间层”，就必须保证这些证据本身的可靠性。一个例证是耶格尔曾以人名作为时间标记：亚里士多德在阿索斯时期曾与一个叫做考里斯柯（Koriscus）的学园派成员交游，耶格尔因此论证《形而上学》中出现他名字的第一卷必然写于阿索斯时期。但罗斯反驳说，亚里士多德有多部著作都出现此人的名字，很难把这些著作都归于阿索斯时期的创作。况且，亚里士多德与此人的相处并不仅仅限于阿索斯时期，如《物理学》中曾提到“吕克昂中的考里斯柯”，所以以此确认作品的写作时间是很不牢靠的。其他时间标记的尝试同样如此：就哲学观点而言，要判断哪些观点是柏拉图主义的，哪些是非柏拉图主义的非常困难。即便是对文本解读本身和历史事实的判断也众说纷纭，而一个不可靠的时间标记会导致相应的一切推论都变得可疑。

困难之六：叠床架屋的假设

在目前缺乏足够证据来断定亚里士多德写作历程的情况下，很多为某一作品断定时间的努力要依靠假设的累积，设定多个条件来保证某一个论断的正确性，而对于那些不利于自己论断的证据就必然挖空心思另求他解，直至否认它的可靠性。比如斯托克斯曾论证《政治学》中的第二卷是某一个本应放弃的写作计划的残留。这一看似简单的结论要依赖于如下几方面的假设：1. 《尼各马可伦理学》尾句中提到的“对前人的努力做一番回顾”另有所指，而不是指第二卷；2. 第二卷中的关于克里特

① Werner Jaeger, *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*, p. 269.

② 参见 Ernest Barker, *The Politics of Aristotle*, xlv, n. 1.

③ 斯托克斯（J. L. Stocks）沿袭耶格尔的主要论点对这一问题做了详细分析。参见 J. L. Stocks, “The Composition of Aristotle’s Politics”, pp. 181 - 182.

和斯巴达的部分是后来加进去的；3. 存在一个早期的写作计划（第二、七、八卷），但之后被抛弃了；4. 之后开始了一个新计划；所以，现在留下的第二卷是从“旧建筑中拆出来的石头”，准备用于新计划。^① 这其中的每一个条件都是并不必然可靠的假设，而这样在假设之上累积假设得出的结论其可靠性就很难保证了。

由于存在解释上的诸多困难，发展论自产生以来经历了从热烈讨论到冷静分析，乃至遭到尖锐批评的过程。一个有趣的例子是巴克尔本人的观点变化。由于深受耶格尔的影响，巴克尔遵循发展论的路线于1931年提出自己对各部分写作时间的排序。^② 但他于1946年出版自己的《政治学》译本时，他彻底告别了发展论，重新回到对《政治学》统一性的认同：《政治学》是写于同一时期、结构上整体一致的作品。他批评“发展论方法的应用被主观性损害了”，导致其结论众说纷纭，非常可疑，因此“我们可以放弃以发展论的方法来分析《政治学》的写作和结构问题的尝试，我们可以拒绝对时间层的寻找”^③。在批评了耶格尔方法的主观性，并提出反驳的事实和文本证据（特别是文中的相互参照）之后，巴克尔自己也不无主观地说：“任何《政治学》的译者，一天天、一月月与这本书朝夕相处，都必然与其作者熟悉起来；这种熟悉在头脑中养成一种对作者的统一性的强烈感觉，或许这才是对其著作的结构和组成的统一性的最有力论证。”^④

可以说，一种一般意义上的发展论，或认为亚里士多德的思想随着时间推移有发展变化是无法完全否认的。我们当然可以说，他在人生中的不同时段完成了不同的作品。同一部著作的各个组成部分也未必是在短时间内一次性完成的。而且不同部分之间的接合可能并不严密，在写作不同的主题时，风格也并不统一。但具体到《政治学》，将其划分为时间间隔遥远因而观点前后矛盾的不同部分的证据并不充分。就《政治学》研究而言，耶格尔留下来很多有价值的遗产，但发展论的解读已经不再是被广泛接受的方法。^⑤ 当然，很多争论并没有达成一致，但在时间层的划分受到挫折之后，很多学者主张重新回到从前的语文学方向，从文本解读本身寻找解决《政治学》形式和内容上尚未解决的疑难。^⑥

四、整体性解读中的《政治学》

按照发展论的解读，把《政治学》第七和第八卷贴上“理想主义”的标签，把第四到第六卷贴上“现实主义”的标签，并断定亚里士多德的思想发展体现为从理想主义向现实主义的转变，这给关于《政治学》结构的讨论带来极大困扰。如果亚里士多德在最后两卷中关于最佳政体的思考最终被他抛弃了，那么除了做一点思想史意义上的研究，最佳政体这一问题本身已经不可能作为全书所表达的一贯的政治理论的一部分而成为哲学讨论的对象了。

实际上，所谓“理想主义的”第七和第八卷也包括了大量的经验性材料。如巴克尔所说，虽然

① J. L. Stocks, “The Composition of Aristotle’s Politics”, p. 187.

② Ernest Barker, “The Life of Aristotle and the Composition and Structure of the Politics”, pp. 162–172.

③ 巴克尔认为，所有六个部分（methodoi）都写作于吕克昂时期。这一结论并不否认作者可能使用了更早时期留下的笔记或备忘录，也不否认他可能引用自己早期的作品，如《劝勉篇》或者是亚历山大所写的颂扬王制或讨论殖民地问题的作品，但是作者把这些早期材料融合在《政治学》之中，而不是独立的、更早的时间层。

④ Ernest Barker, *The Politics of Aristotle*, xlv.

⑤ 这不意味着发展论的方法已经没有支持者。学者 Eckart Schütrumpf 于1991年出版了《政治学》的德语注疏。Schütrumpf 是耶格尔的追随者，他把《政治学》划分为四部分：第二、七、八卷为一组，较早写成；第四到第六卷为一组，写作晚于前一组；第一、三卷则为两个断片。

⑥ 罗斯在很大程度上否定了耶格尔的具体结论后，呼吁将努力的重点投入到对文本中的相互参照的研究中。参见 David Ross, “The Development of Aristotle’s Thought”, p. 77. 洛德则认为，与耶格尔的发展论方法相比，对于亚里士多德的文本批评起码是严肃地对待作为思想家的亚里士多德。参见 Carnes Lord, “The Character and Composition of Aristotle’s Politics”, *Political Theory* vol. 9 No. 4, 1981, p. 475.

亚里士多德是在处理理想政体问题，但是他也紧紧把握了现实性：他思考了理想城邦其中的外交、军事工程、经济问题、公共健康问题、斯巴达最近的动态以及最新的音乐癖好等等。耶格尔虽然把亚里士多德关于最佳城邦的理论视为柏拉图主义影响的结果，但他却发现“亚里士多德的新的理想城邦并不是柏拉图的哲人王统治的城邦”，然而他并没有很好地解释这一矛盾。^① 发展论的方法不但没有实质上增进人们对于《政治学》观点的理解，反而给这一尝试带来了障碍。因此，近年来的研究者多采取与发展论相对立的整体论方法来解读《政治学》，即全书不存在重大的不一致，不同的方法是出于解决不同问题的需要，而不是相互矛盾。除了某些不协调之处，《政治学》各部分从属于一个一贯的、统一的论证。^②

耶格尔之所以把《政治学》划分为理想性的和经验性的对立的两个部分，根本原因在于他没能认识到《政治学》从头到尾的实践品格。亚里士多德的伦理学和政治学是他的关于人类事务的实践科学。理论科学的目的是知识，而实践科学的目的在于行动或实践。亚里士多德的伦理学和政治学的目的不是仅仅知道什么是德性，而是如何实现、促进德性。因此，政治科学不仅是一门科学（*epistēmē*），还是一种技艺（*technē*），它必须研究法律，因为法律塑造习惯，而习惯塑造德性。所以立法家的任务在于如何创造出某种政体，使人们能够实现幸福的生活（*eudaimonia*），而这正是第七、八两卷的目的。因此，即便是对最佳政体的“理想性”描述，其目的仍然是实践性的。正是对最佳政体的描述提供了一个标准，或者用以改良现有政体，或者至少可以评判现有的政体。如果放弃对最佳政体的讨论，那么现存的诸政体将失去判断优劣的标准和改良的方向。所以说，第七、八两卷与对于实际政体的经验性研究完全相容，实际上它们相辅相成、互为补充。

在这样一种基于其实践品格的整体论理解中，关于各种政体形式的经验性的研究是走向最佳政体研究的准备：第一卷提出了城邦由家庭的起源和家庭的构成要素作为政治生活的条件；第二卷则像亚里士多德习惯做的那样，在提出自己的理论之前首先批判性地回顾了前人关于最佳政体的论述；第三卷提出公民和政体的概念和理论框架；第四卷到第六卷的经验性研究进一步丰富、扩展和应用了这些理论，进一步深化对于城邦如何运转的理解；经过这些准备之后，亚里士多德最终可以提出自己的设想，即要实现公民的幸福生活，应当如何去构建一个最佳政体。这是他关于人类事务的科学的自然结果：人的每项行动都旨在达到某种善；只有在城邦生活中人才能够实现最高的善——幸福，亦即灵魂符合德性的实现活动。不同的政体在很大程度上决定着人的生活方式。在现存的诸政体中，公民只能实现相对于该政体的好生活，而只有在最佳政体中，一个人才具备达到最高善的条件，以有德性的生活为目的，其中的资源、制度和安排才能够确保最好的生活的实现。

因此，一个以属人的善、幸福、德性为目标的政治哲学必然走向对最佳政体的追寻。那种认为《政治学》是一部相互矛盾的文章合集的解读方法，将会错失对亚里士多德这一基本思路的认识。现有的各卷顺序也许不是出自亚里士多德之手，但是其中的确体现了一贯的意图和有组织的结构。^③ 这一结构的高潮或者完成在于实现对最佳政体的理解。

（责任编辑 任 之）

① 参见 Werner Jaeger, *Aristotle: Fundamentals of the History of His Development*, p. 280.

② 近年来持这一立场的学者包括 Richard Mulgan、Terence Irwin、Christopher Rowe、Carnes Lord、Peter Simpson、Fred Miller、Richard Kraut、Malcolm Schofield、Stephen Everson 等。当然他们的观点也存在或大或小的差异，如 Christopher Rowe 的观点就比较特别。

③ 克劳特（Richard Kraut）称这一贯穿的结构是“从坏的到较好的到最好的”。他还认为这种以一个理想形式为目标的思路进程方式不仅仅存在于《政治学》中。《欧德谟伦理学》《尼各马可伦理学》也都以人类所能达到的最好的生活为结尾。《形而上学》从对实体的追问出发，最终达到了一个无质料的纯形式、不变化的神圣实体——神。这种从更易理解的、但有缺陷的形式出发，逐渐引向对一个完美形式的理解的方法，也正是《尼各马可伦理学》结尾处对《政治学》所预告的方法。参见 Richard Kraut, *Aristotle: Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 184–187.

奥古斯丁论两种自识

杨小刚

【摘要】奥古斯丁的思想向来被视为现代哲学之先声，他的自身认识理论也常常成为笛卡尔以降的相关讨论的重要比较对象。首先，在对新学园派的反驳中他从认识论上证明了感知呈现的确定性，确立了处理自身认识问题的内向性基础。其次，他不仅早于笛卡尔发展出类似于“我思故我在”的普遍怀疑论证，而且推演出心灵作为精神实体的核心结构。最后，他了解塞克都斯·恩披里克对自身认识可能性的反驳，在前述探究基础上有意识地区分了两种自身认识以应对这一难题，而其中可解释为前反思的直接性自身意识的概念也可以在德国唯心论的自身意识理论中找到回声，后者正是用这一概念来解决反思模式导致的难题。

【关键词】奥古斯丁；自身认识；自身意识；自相关性；普遍怀疑；反思；前反思

中图分类号：B503.1 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2017）03-0088-13

作者简介：杨小刚，陕西扶风人，哲学博士，（广州 510275）中山大学哲学系副研究员。

基金项目：广州市 2015 年软科学研究组织项目“西学东渐与广州 21 世纪海上丝绸之路”（2016-11300-42050001）

自识^①是西方哲学史上屡屡被探究的复杂课题。^②自笛卡尔以来以自身认识为核心的主体性理论就既在本体论上也在认识论上铸就了现代哲学的基础，及至康德和德国唯心论，这一课题成为诸位德国哲人各自体系不同意义上的出发点，而在胡塞尔的现象学中对纯粹自我的思考同样占据了其思想的制高点。^③不过，这一课题并非发轫于现代，而是萌芽于古希腊。柏拉图在《智者篇》中提到，作为认识的最高对象的理念必须是有生命、能思考的（*Sophista* 249b ff.），《卡尔米德斯篇》中又涉及了如下问题：是否存在一种知识能够同时认识自身（*Charmides* 164 c-176 a）。亚里士多德在《形而上学》中则将对认识本身的认识（*noesis noeseos*）视为不动的推动者亦即神的思考必然具有的结构（*Metaphysics* XII, 9 1074b33 以下）。新柏拉图主义的创始人普罗丁更进一步地发展了自身认识问题，探讨了三本原之一的精神如何通过对自身认识活动的认识确立自身的统一，实现朝向太一的复归。^④

如一些学者们强调过的，古希腊哲学家们虽然已经对自识问题有了相当程度的讨论，但他们始终

① 英文为 self-consciousness 或 self-knowledge，德文的相应表达是 Selbstbewusstsein 和 Selbsterkenntnis，这两种表达在不同哲学家那里可能对应不同的含义，或者对应的含义有所重叠，或者并无区分。本文使用自识来宽泛地涵盖这两组西文术语可能包含的含义，但在将自识回译为西文时又缺乏准确的对应，只能选择 self-knowledge，这就使得 self-knowledge 涵盖了 self-consciousness，不过在下文细分后仍会用自身意识对应 self-consciousness 和 Selbstbewusstsein，用自身认识对应 self-knowledge 和 Selbsterkenntnis。

② 参见倪梁康：《自识与反思》，北京：商务印书馆，2003 年。

③ 参见张任之：《论胡塞尔现象学中自身意识的反思模式》，《世界哲学》2015 年第 1 期；或参见〔德〕图根特哈特：《什么是自身意识？——〈自身意识与自身规定〉导论》，张任之译，《广西大学学报》哲学社会科学版 2016 年第 2 期。

④ Fritz-Peter Hager, “Selbsterkenntnis. Antike”, in Ritter; Eisler; Gründer, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel: Schwabe, 1971-2007, vol. 9, pp. 406-407; Hans J. Krämer, “Noesis Noeseos”, in Ritter; Eisler; Gründer, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. 6, pp. 871-873; Edward Booth, “St. Augustine’s notitia sui Related to Aristotle and the Early Neo-Platonists. (A suivre)”, *Augustiniana* 27, 1-2 (1977): p. 70.

将自识局限于对神圣精神的内在结构的思考，视其为无限主体的根本特征。在古代哲学家中惟有奥古斯丁将自识解释为人的心灵的本质属性，并发展出一套系统的有限主体性理论，开现代自我观念之先声。^① 他通过自我怀疑证明自我存在的思路与笛卡尔的命题“我思故我在”具有很大相似性，笛卡尔刚一发表他的理论就有人指出两者之间的可能关系。^② 单就自识理论而言，奥古斯丁不仅继承了之前古希腊哲学家尤其是新柏拉图主义的相关思想，而且区分了两种不同的自识，凸显出反思式自身认识概念会导致的理论难题，先于费希特发展了直观式的自身意识概念。^③ 本文打算对奥古斯丁的两种自识概念做一初步的概述。和他的诸多思考一样，对自识的讨论散见于从早期到成熟期的多部著作中，经历多年的深入探索才完整成型。本文将按照时间顺序分析奥古斯丁不同时期对自识问题所做的论述。首先是现存著作中最早写就的《论学园派》（*De Academicis*）中所谈的感知确定性，以及由此针对自识理论可做的引申。其次是《上帝之城》（*De civitate dei*）第11卷提出的“我犯错，我存在”这一经常被拿来与“我思故我在”比较的命题，以及《论三位一体》（*De trinitate*）第10卷进一步演绎出的怀疑论证，这一论证会呈现出奥古斯丁对于反思式自身认识概念的构想。最后是《论三位一体》第10卷和第14卷区分的两种不同的自识，即反思式的自身认识和前反思的自身意识，这是他在自识理论上提出的更为深入的创见。本文的解释将着重于说明奥古斯丁在不同阶段关于自识的思考基于什么样的内在逻辑获得一步步的推进，是为了解决什么样的问题才发展出两种不同的自识概念。

一、《论学园派》中的感知确定性

《论学园派》属于奥古斯丁早期的卡西齐阿对话录之一，对话的场景位于米兰近郊卡西齐阿（Cassiciacum）的一处庄园，因之得名，是现存奥古斯丁著作中写作年代最早的一部。此时的奥古斯丁虽然已经皈依基督教，但其思考的问题更多处于与古希腊诸学派的争论场域之中。这部著作在某些传世手稿中也被题为《反学园派》（*Contra Academica*），针对的是在古代被称之为“新学园派”的柏拉图哲学继承者。公元前3世纪的学园第五任教长阿尔克西劳斯（Arcesilaus）开始了怀疑主义的转向，公元前2世纪的教长卡尔尼德斯（Carneades）奠立的极端怀疑主义立场使得此后的学园派被称为新学园派，以区别于柏拉图的老学园（此外还有人将阿尔克西劳斯之后的学园派划为中期学园）。^④

奥古斯丁虽然对斯多亚派宣称智者能获得完满的真理表示怀疑，但新学园派否定任何知识的确定性也让他无法接受。在第三卷，他辩驳了阿尔克西劳斯和卡尔尼德斯提出的怀疑主义观点。古希腊哲学家德漠克利特认为可能存在多重世界，奥古斯丁指出，即便我们无法断定是否存在多重世界，但是要么存在一个世界，要么存在多个世界，这个析取命题为真。他假定卡尔尼德斯会提出这样的质疑：“你从何知道你所说的世界存在，倘若感官欺骗了我们呢？”这并非奥古斯丁强加到卡尔尼德斯身上

① 德国学者约翰纳斯·布拉赫腾多福（Johannes Brachtendorf）明确指出奥古斯丁的自识理论与古希腊哲学家们的区别。感谢作者赠予的未刊讲稿 *The Human Mind as an Image of God in Augustine*。另参见 Edward Booth, *Saint Augustine and the Western Tradition of Self-Knowing*, Villanova, Pa: Villanova Univ. Augustian Inst, 1989; Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* Cambridge, Mass: Harvard Univ. Pr, 1989, pp. 127–142.

② 对此的讨论无以计数。概述性的介绍参见 Johannes Brachtendorf, “The Reception of Augustine in Modern Philosophy”, in *A Companion to Augustine*, ed. Mark Vessey, Malden, Mass: Wiley-Blackwell, 2012, pp. 479–481; Rainer Schäfer, “Gründe des Zweifels und antiskeptische Strategien bei Augustinus und Descartes”, in *Augustinus: Spuren und Spiegelungen seines Denkens*, vol. 2, ed. Norbert Fischer, Hamburg: Meiner, 2009, pp. 25–44. 对二人思想之联系的全面研究可参见 Stephen Menn, *Descartes and Augustine*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998. 斯蒂芬·门的观点非常突出，他认为笛卡尔的思想完全是在吸收中世纪奥古斯丁思想传统的基础上发展而来，在多个方面都与奥古斯丁相呼应。

③ 对奥古斯丁两种自识概念之区分的开创性研究是约翰纳斯·布拉赫腾多福做出的，参见他的代表作 Johannes Brachtendorf, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus: Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes in “De Trinitate”*, Hamburg: Meiner, 2000, Zugl.: Tübingen, Univ., Habil. -Schr.

④ Joanne McWilliam, “Academics”, in *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, ed. Allan Fitzgerald, Grand Rapids: Eerdmans Publ. Co, 1999; Michael Erler et al., *Die hellenistische Philosophie*, 2., durchges. und erw. Aufl., 4 vols., *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike* 4. 2, Basel: Schwabe, 1994, pp. 775–781.

的观点，而是因为后者不同意斯多亚派创始人芝诺的如下主张：“感性表象（visum）能够被把握或者感知，它与错误的东西没有任何共同之处。”^① 新学园派的极端立场认为没有任何东西可以被认识，奥古斯丁则为芝诺的这一基本主张做了辩护。他回应说，感官所显现的可能确实和真实世界不同，但感官印象的虚假无论如何不能证明世界不存在，因为世界（mundus）就是“所有那些我遇上的，为我提供养料的，呈现（apparet）在我眼前的，让我觉得有大地与天空或者仿佛大地与天空的东西，无论它们是什么”（*De Academicis* III 11. 24）。奥古斯丁甚至很耐人寻味地说道，无论我们置身其中的大量有形物或者装置（machinam）是什么，无论它们是在我们睡着、疯癫还是清醒或正常时被看到，它们构成的世界要么是一个要么是多个。如果仅仅将清醒、神智正常的人感知到的世界称作世界，那么那些睡着了、神智混乱的人感知到的就不是这个世界而是另一个世界，于是也就是承认存在多个世界。（同前）

新学园派有两个极端主张：除了无物可被感知（percipi），另一个是不可认定（assentiri）任何东西。（III 10, 22）奥古斯丁在一定程度上支持第二个主张，他同意仅仅根据感性表象认定事实的人会犯错误，但认定有感性表象呈现给我们并未犯错。《论学园派》继续论述：

“然而，如果我有所认定，我就被骗了。”有人会如是说。你所认定的不要超过你确认是如此这般显现给你的，那样就不会被骗。我看不出学园派要如何驳斥如此宣称的人：“我知道显现给我的是白色；我知道那让我的耳朵愉悦；我知道那闻起来如此芬芳；我知道那尝起来何其香甜；我知道那摸起来多么冰冷。”“最好告诉我，公山羊如此固执喜爱着的野橄榄树叶本身是苦的吗？”你这个不知足的人哟！公山羊岂不要比你节制？我不知道这些畜生们觉起来如何，不管怎样我尝着是苦的。你还要再问什么？“但也许有某个人，他尝起来不是苦的。”你这不是自找麻烦吗？我何曾说过，这些叶子所有人尝起来都苦？我说的是我尝着苦，而且我也没有断定它们一直如此。倘若在别的时候、因为别的原因某个东西放在嘴里忽而觉得可口忽而觉得苦涩，又当如何？我说的是，任谁尝什么东西，他都可以凭着自己的确信起誓，他知道对他的味觉来说，那东西可口或相反，没有任何一个希腊诡辩师能从那里窃走这份知识。谁会如此粗鲁，在我高兴地品尝什么东西时对我说：“也许根本没什么味道，这只不过是场梦？”我要反驳些什么吗？我要说，即便在梦中，这东西也让我高兴！^②

奥古斯丁籍此提出的是这样的主张：“某物是白色的”“某声音是愉悦的”等判断可能错误，但“我知道显现给我的是白色”“我知道那让我耳朵愉悦”不可能有错。形式化的表述，即根据感性表象做出的判断“p 是 q”可能错误，但命题“我感知到 p 是 q”无论如何都不可能为错。正如引文中反复用表示相对关系的第一人称代词与格 mihi 所显示的，我的感知对我而言是自明的，不可能被他人证伪，只有在将感知到的如此这般的性质划归给外在对象时才可能犯错。用芝诺的术语来说就是，感性表象在我们的心灵中呈现出如此这般的样子没有对错之分，对感性表象是否符合外在对象做出认定才有对错之分。奥古斯丁想从根本上证明，无论如何“我有着如此这般的感知”确定无疑，由此可以反驳新学园派“不存在任何确定知识”这一主张。不过，这里的论述留有一个瑕疵。如果将

① *De Academicis* III 9. 18: “tale scilicet visum comprehendi et percipi posse, quale cum falso non haberet signa communia.” 奥古斯丁著作章节划分依据 *Patrologia Latina*, ed. J. P. Migne, vol. 32–47, Paris 1841–1849. 引文均依据 Library of Latin Texts (LLT, URL = <http://www.brepols.net/Pages/BrowseBySeries.aspx?TreeSeries=LLT-O>)。该数据库文本依据 *Corpus Christianorum series Latina* 和 *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*。

② *Ibid.* III 11. 26: “ego tamen fallor, si assentiar, ait quispiam. noli plus assentiri, quam ut ita tibi apparere persuadeas; et nulla deceptio est. non enim video, quomodo refellat academicus eum qui dicit: hoc mihi candidum videri scio; hoc auditum meum delectari scio; hoc mihi iucunde olere scio; hoc mihi sapere dulciter scio; hoc mihi esse frigidum scio. dic potius, utrum per se amarae sint oleastri frondes, quas caper tam pertinaciter appetit. o hominem improbum! nonne est caper ipse modestior? nescio quales pecori sint, mihi tamen amarae sunt: quid quaeris amplius? sed est fortasse aliquis etiam hominum, cui non sint amarae. tendisne in molestiam? numquidnam ego amaras esse omnibus dixi? mihi dixi, et hoc non semper affirmo. quid si enim alias alia causa, nunc dulce quidpiam, nunc amarum in ore sentiatur? illud dico, posse hominem cum aliquid gustat, bona fide iurare, se scire palato suo illud suave esse, vel contra, nec ulla calumnia graeca ab ista scientia posse deduci. quis enim tam impudens sit, qui mihi cum delectatione aliquid ligurienti dicat: fortasse non gustas, sed hoc somnium est? numquidnam resisto? sed me tamen illud in somnis etiam delectaret.”

“我知道显现给我的是白色”改为“我看见某物是白色的”，只要看见这个动词指称通过眼睛观看外在对象，后者就并非确定无疑，因为“看见”是一个可以被他人判定的活动——在梦中的看见并非看见。要使奥古斯丁的想法成立需要将上述命题修正为“我觉得我看见某物是白色的”，无论是否通过眼睛观看，对我而言我是在观看。这样的解释想要澄清，奥古斯丁所揭示的乃是对于第一人称的内在视角而言的感知确定性。感知活动通过什么感官发生以及是否与外在对象发生关系可以从第三人称视角加以判定，但是呈现出什么样的感知内容、形式只可能从第一人称的内在视角获得，这样的呈现对于且只对于第一人称的感知者而言确凿无疑，并且不可能被任何外在视角的判断否定、“窃走”。尽管奥古斯丁并未从感知的确定性推论到对自我之存在的认识，但由此开启的内向思路是之后探讨自身认识的必然路径，事实上，感知确定性蕴含的第一人称视角已经预设了自我的存在。假如我们要根据奥古斯丁的论述加以推论，至少可以证明自我作为一个感知者的存在，即“我感觉，我存在”。这一命题是否成立，后文会进一步商榷。下文将看到，奥古斯丁的后期著作中在什么程度上延续了感知确定性的思路，又从哪一点开始扬弃了早期的论证。

二、“我犯错，我存在”

奥古斯丁对自识的充分讨论集中于《论三位一体》第8卷开始的后半部分，在那里他探究了作为上帝之拟象的人的心灵的性质，揭示了人心灵中的三一结构。这一内容在差不多同时期写下的《上帝之城》第11卷中也有涉及。该卷26章提出一句与“我思故我在”非常相像的格言“我犯错，我存在”（si fallor, sum），许多学者常将两者加以比较研究。^① 这部分讨论更为明显地与早期反怀疑论论证相接，而且可以显示出《论三位一体》中更为充分的讨论从何推进而来，因此有必要先对这部分文本加以分析。

与《论三位一体》的思路一致，这部分文本的主旨是阐明为了认识上帝的三位一体，我们可以向内回转，通过认识自己的心灵来接近对上帝的认识。26章一开头指出在我们心灵之中存在神圣三一的拟象，即我们存在，我们知道自己存在，并且热爱自己的存在和对此的认识。奥古斯丁强调，关于心灵中的三一不可能有任何假象将我们欺骗，因为我们不是像通过感官把握外在对象那样来确定心灵的三一。言下之意是，感官可能犯错，但把握心灵三一的认知能力不可能犯错。随后并未言明把握

① 奥古斯丁是否启发了笛卡尔“我思故我在”的思考一直存在争议，但二者之间的相似性不可否认，笛卡尔本人曾在挚友马林·梅色纳（Marin Mersenne）的提醒下阅读了《上帝之城》第11卷26章，对他与奥古斯丁的相似之处表示部分承认，尽管否认受其影响。参阅笛卡尔的三封信，分别是1640年11月14日致科尔维乌斯（Andreas Colvius）、12月3日致梅色纳以及12月未知日期致梅色纳。参见René Descartes, *The philosophical writings of Descartes*, 3 vols. 3, Cambridge: Cambridge University Press, 1985–1991, pp. 159–161。雅克·辛提卡（Jaakko Hintikka）认为：“尽管在笛卡尔和奥古斯丁之间存在大量相似之处，但二人之间仍存在截然的差别。就我所知，没有任何一处文本表明奥古斯丁曾意识到他的‘我思’是一种演示而非推论或者说事实观察。就奥古斯丁关心的而言，会很难去推翻伽森迪和其他人针对笛卡尔的我思论证提出的‘逻辑式’解释。他着意的仅仅是‘若非存在则思维不可能’。”参见Jaakko Hintikka, “Cogito, Ergo Sum; inference or performance?”, *The Philosophical Review* 71, no. 1 (1962)。嘉雷特·马修（Gareth B. Matthews）同意他的观点并分析了《上帝之城》中的逻辑推导。参见Gareth B. Matthews, *Thought's ego in Augustine and Descartes*, Ithaca: Cornell University Press, 1992。但我认为，如果联系到《论三位一体》中的怀疑论证证明的不仅仅是生命对于经验的必要性，就没有理由宣称奥古斯丁在《上帝之城》第11卷关心的仅仅是“若非存在则思维不可能”。参见Bubacz完全相反的解释Bruce S. Bubacz, “St. Augustine's 'Si fallor, sum'”, *Augustinian Studies* 9 (1978)。若万·威廉姆斯（Rowan D. Williams）考虑到《论三位一体》中的论证但仍旧否认奥古斯丁和笛卡尔之间的一致，认为“奥古斯丁更接近《论确定性》中的维特根斯坦而非笛卡尔”。参见Rowan D. Williams, “The paradoxes of self-knowledge in the De trinitate”, in *Augustine: Presbyter factus sum*, ed. Joseph T. Lienhard, New York, Bern, Frankfurt am Main, Paris: Lang, 1993, pp. 130–131。对他的反驳可参见Brachtendorf, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus*, 179, Anm. 28。认为奥古斯丁和笛卡尔的我思概念相近的可参见John A. Mourant, “The Cogitos: Augustinian and Cartesian”, *Augustinian Studies* 10, 1979, pp. 32–35。Christoph Horn, “Welche Bedeutung hat das Augustinische Cogito?”, in *Augustinus, De civitate dei*, ed. Christoph Horn, Berlin: Akad. -Verl., 1997; Gerard J. P. O'Daly, “The response to Skepticism and the mechanism of cognition”, in *The Cambridge companion to Augustine*, ed. Eleonore Stump, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 163; Marko J. Fuchs, *Sum und cogito: Grundfiguren endlichen Selbstseins bei Augustinus und Descartes*, Paderborn, München, Wien, Zürich: Schöningh, 2010。

心灵三一的认识能力是什么，而是又提到学园派的质疑：如果在认识上犯了错该如何？奥古斯丁再次针对学园派做出如下反驳：

我犯错，我存在。因为谁若不存在，则必然不可能犯错。故而我犯错，我存在。既然我犯错时我也存在，那么只要我犯错，我存在就确定无疑，我又怎么可能在自己存在这一点上犯错？据此，即便犯错时犯错的我也存在，所以毫无疑问，我不会在我知道我存在这一点上犯错。由此而来的结论即，我知道我知道自己，在这一点上我也不会犯错。正如我知道我存在，我也知道我知道我自己。此外，因为我还爱着这两者，便将这爱作为第三样添加到我知道的这两者之上，它的价值也不低。既然我在对我爱什么上不会犯错，那么在我爱这件事上我也不会犯错；即便我爱的那些是虚假的，我爱这些虚假之物这一点却是真实的。倘若我爱它们这一点本身就是虚假的，谁又有理由谴责我，有理由制止我对虚假之物的爱呢？既然我知道的那两者的的确确真实且确定，谁会质疑，当它们被爱时，对它们的爱本身也真实且确定？无人不想存在，正如无人不想幸福。^①

一些研究者认为“我犯错，我存在”并未像笛卡尔的“我思故我在”那样论证了心灵作为思维者的存在。例如，雅克·辛提卡指出，“我犯错，我存在”这个推论并未比“我走，我存在”或者“我看见，我存在”说得更多，它们所表明的不过是心灵和身体的各种活动必须以生命或说存在为前提。^②从表面上看，这三个命题形式上并无不同，如果我的身体和心灵的任何活动都必须以我的存在为前提，那么还可以提出无数“我……，我存在”形式的命题，并且都在“所有身体和心灵的活动都必须以我的存在为前提”这个意义上成立。就以上引文论述方式来看，奥古斯丁的确以存在是犯错的前提从“我犯错”推论出“我存在”，并继而以这一推论的确定性证明“我知道我存在”的确定性。如上所述，这段文本要说明心灵三一的确定无疑，故而随后阐释的是“我爱我的存在”和“我爱我知道我的存在”的确定性。这一部分的论证却不是依赖于存在是爱的前提，而是爱这一心灵活动本身的显明，反倒与《论学园派》中谈论感知的确定性同理：无论我爱的对象是否虚假，爱本身确凿无疑。所以，只要我爱我的存在以及对此的认识，这一爱本身就确定真实。奥古斯丁在这里不是要证明“我爱，我存在”，而是阐明对我存在以及我知道我存在的热爱的确定性。这一确定性并不依赖于爱的对象是什么，但我爱的对象是我存在以及我知道我存在，这一点是已经预设的前提，其成立的理由仅仅是“无人不想存在，正如无人不想幸福”这一理由不明的综合判断。^③可以说，奥古斯丁此处对心灵三一的第三个环节的论证并不充分，但我们目前关心的只是“我犯错，我存在”的论证方式以及由此推衍出的问题。

如果不考虑奥古斯丁的论证逻辑，或者说，如果奥古斯丁不仅仅想在“我的存在是所有身体和

① *De civitate dei* XI 26: “si enim fallor, sum. nam qui non est, utique nec falli potest; ac per hoc sum, si fallor. quia ergo sum si fallor, quo modo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? quia igitur essem qui fallerer, etiamsi fallerer, procul dubio in eo, quod me noui esse, non fallor. consequens est autem, ut etiam in eo, quod me noui nosse, non fallar. sicut enim noui esse me, ita noui etiam hoc ipsum, nosse me. eaque duo cum amo, eundem quoque amorem quiddam tertium nec imparis aestimationis eis quas novi rebus adiungo. neque enim fallor amare me, cum in his quae amo non fallar; quamquam etsi illa falsa essent, falsa me amare verum esset. nam quo pacto recte reprehenderer et recte prohiberer ab amore falsorum, si me illa amare falsum esset? cum vero illa vera atque certa sint, quis dubitet quod eorum, cum amantur, et ipse amor verus et certus est?”

② 参见 Hintikka, “Cogito, Ergo Sum: inference or performance?”, pp. 23–24; M. J. Coughlan, “‘Si Fallor, Sum’ revisited”, *Augustinian Studies* 13, 1982, pp. 145–149; Horn, “Welche Bedeutung hat das Augustinische Cogito?”, pp. 117–118.

③ “所有人都追求幸福”是古希腊哲学中一个司空见惯的命题，被奥古斯丁视为一个无需证明的公理。他最初应该是在西塞罗的 *Hortensius* 一书中阅读了古希腊哲学家们关于幸福的讨论，并在后来的著作中多次提及这一命题。相关文本的汇总参见 Cicero, *Hortensius*, ed. L. Straume-Zimmermann, Bern: Lang, 1976, fr. 69 I–XV。另参见 Erich Feldmann, “Sinn-Suche in der Konkurrenz der Angebote von Philosophien und Religionen. Exemplarische Darstellung ihrer Problematik beim jungen Augustinus”, in *Homo spiritualis: Festgabe für Luc Verheijen OSA zu seinem 70. Geburtstag*, ed. Cornelius P. Mayer and Luc Verheijen, Cassiciacum, Würzburg: Augustinus-Verl., 1987, p. 104; Werner Beierwaltes, *Regio Beatitudinis: Zu Augustins Begriff d. glücklichen Lebens; vorgelegt am 24. Januar 1981*, Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg: Winter, 1981, p. 20; Sabine Harwardt, “Die Glücksfrage der Stoa in Augustins De beata uita: übernahme und Anwendung stoischer Argumentationsmuster”, in *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike: Vom 22. – 25. September 1997 in Trier*, ed. Therese Fuhrer, Stuttgart: Steiner, 1999.

心灵活动的前提”的基础上通过任何身体或者心灵的活动反证我的存在，那么“我犯错，我存在”就可以做多样的解读。这首先取决于如何理解“我犯错”。就奥古斯丁反驳的学园派的质疑来看，学园派的着眼点是对自我存在的感知可能是错觉。“我犯错”中的拉丁语原文“fallor”本身也有产生错觉、有幻觉的意思。倘若在这个意思上来理解，奥古斯丁大可以延续《论学园派》中的感知确定性思路，以错觉作为感觉的自明性论证我作为感觉者的存在，就如他在谈论“我爱”的确定性时延续了同样思路。如果将“si fallor, sum”翻译成“我有错觉，我存在”，那么这个格言可以扩展为如下的形式化论证：

由前提：

- (1) 所有进行感知的，都存在。
- (2) 对某物产生错觉的，在感知。

推出：

- (3) 若我在我存在这一点上产生错觉，则我存在。^①

在这个意义上来理解的话，该论证证明的是自我作为感知者的存在，亦即自我与一个感知者的同一。不过，“我对我的存在产生错觉”这句话事实上涉及两个心灵活动，一是我在感知，二是我对我的感知的真假做了判断。“Fallor”这个表述本身也可以理解为对于自己的某个感觉、某个认识做出了“这是一个错误”的判断，在第二个意义上，“我犯错，我存在”就上升到将自我作为一个思维者来加以认识的层次，它暗含的意思实际上是“我判断，我存在”。《上帝之城》中显然没有这样的考虑，此处对“我犯错”的多义解读是想说明，奥古斯丁的格言可以与“我走，我存在”“我看见，我存在”拉开距离。它们的区别在于，这些命题并非全部都能确证我是作为什么样的存在者存在，也就是不能确定存在的样态。身体和心灵的各种活动具有不同程度的确定性。身体四肢在空间中的运动不能确证自身的活动，必须通过肢体自身的感知和其他感官主要是眼睛的观看来确认，“我走”这个活动本身不是自明的，“我察觉到我在走路”才具有一定确定性；所有身体感官的感知活动如《论学园派》中论证的，具有自明性，但如果外感知活动必然意味着与外在对象发生关系，那么梦中以为自己在观看、以为自己在走路同样错误，所以“我看见”也不能确证自己是一个能观看的存在者，不过这种错误并未剥夺这些感知呈现本身的确定性，只是否定了它们与外在对象发生关系，因此“我看见”无论如何能确证我作为一个感知者的存在。倘若“我犯错”着重于“我做出这是一个错误的判断”，它所显明的便是自我作为思维者的存在。

虽然可以引申出上述区别，但《上帝之城》中的论述并未明确自我的性质，在别的早期著作中，奥古斯丁也只是未加论证地将感知作为心灵的一种能力划给自我。^② 他有时也就这一论题做出如下表述：“我在各种各样的感知之中，作为统一体和心灵。”^③ 然而这样的表述都默认了感知和其他心灵活动，尤其是与思维、认识的统一性。被默认的心灵的统一性是奥古斯丁将心灵或谓自我的存在作为身心诸活动的前提而又通过后者反证前者的一个原因，他尚未考虑心灵诸能力的分离，即便是直接论述心灵是一个理智存在者，他的逻辑也依然是以心灵的生命作为思维活动的必要前提。^④ 所以，研究者的评论对《上帝之城》第11卷以及其他一些文本来说言之成理：奥古斯丁仅仅证明了若无自我之

① 这一推论不仅对关于我存在的错觉有效，而是对所有错觉有效，比如奥古斯丁举的例子，将树错当成墙（*Soliloquiorum* II 3, 3）。参见 Matthews, *Thought's ego in Augustine and Descartes*, 32.

② 例见 *Soliloquiorum* II 3, 3: “non igitur est in rebus falsitas, sed in sensu”, “at nullus sensus sine anima, nulla falsitas sine sensu.”

③ *Confessiones* X 7, 11: “quae diuersa per eos ago unus ego animus.”

④ 参见 *De Libero Arbitrio* II 3, 7: “iam uero quod non uiuit, multo minus intellegit.”

存在则心灵活动不可能。^① 只要心灵是统一的, 各种能力也都确定无疑地归属于心灵这一点被假定成立的话, 那么就可以通过任何一种能力的运作来证明心灵的存在, 但心灵是否真的具有统一性, 又有着什么样的性质、其存在的样态如何, 这些都并非确定无疑的, 无法明确自我之性质的“我……, 我存在”式的论证充其量只能证明对于“如果心灵在进行某种活动, 则心灵必须存在”的确信, 也就是说它们无法达成对自我的认识。但正如对“我犯错, 我存在”的多义解读显示的, 这一格言与笛卡尔的“我思故我在”仅有一步之遥, 它已经开启了借助普遍怀疑来确证思维者之存在的思路, 这一步在《论三位一体》中达成。

三、奥古斯丁的怀疑论证

《论三位一体》的成书时间早于《上帝之城》, 写作时间上有重叠, 但《上帝之城》第11卷应该在《论三位一体》中做出怀疑论证的第10卷之前写就。前者提到的我存在、我知道我存在、我爱我存在这一心灵的三一结构是在后者的第9卷提出, 第10卷则发展了另一版本的心灵三一, 即后文将提到的记忆、理解和认识。^② 《论三位一体》从第8卷开始的下半部分完全以心灵之三一为主题, 其目的便是在追寻对心灵、对自我之认识的基础上认识上帝的三位一体, 第10卷中的怀疑论证也是服务于这一目的:

既然说的是心智的性质, 我们就想把所有经由身体的外在感官获得的认识从我们的思考中去除, 而更加仔细地关注所有那些我们确定是心智从其自身所知且确凿无疑的。人们怀疑过活着、记忆、理解、意愿、思考、认识以及判断的能力靠的是气、火、脑、血、原子还是第五元素——我不知道那是什么, 但它不同于通常的四元素, 怀疑过肉身的联结或有序运行能否产生这些效果。一人持此说, 一人持彼说。但谁会怀疑自己在活着、在记忆、在理解、在意愿、在思考、在认识、在判断? 即使怀疑时, 他也活着; 即使怀疑时, 他也记得他所怀疑的; 即使怀疑时, 他也理解自己在怀疑; 即使怀疑时, 他也想获得确定性; 即使怀疑时, 他也在思考; 即使怀疑时, 他也知道自己不知道; 即使怀疑时, 他也在判定, 不该匆匆认可 (consentire)。故而无论谁怀疑任何别的东西, 都不该怀疑这些, 倘若这些不存在, 则无法怀疑任何东西。^③

奥古斯丁在第9卷开篇 (*De trinitate* IX 2, 2) 说明了要讨论的是心智 (mens), 与第8卷刚刚开始涉及心灵的三一不同的是, 那里一般用 *animus* 来指称我们向内寻求的自我, 在整个第8卷 *mens* 只出现了三次, 而在第9卷 *mens* 大量出现, *animus* 出现的频率则大为降低。在奥古斯丁的语汇中, *animus* 泛指各种灵魂, 就人而言, 指包括高级和低级部分在内的整个心灵, 而 *mens* 通常指心灵中的高等也就是理智部分, 我将前者译为心灵, 而在后者着重强调心灵的理智能力时将其译为心智, 但在并

① Hintikka, “Cogito, Ergo Sum: inference or performance?”, 23. 鲁格·赫舍 (Ludger Hölscher) 曾指出许多处文本都应该在这个意义上被理解。Ludger Hölscher, *The reality of the mind: Augustine's philosophical arguments for the human soul as a spiritual substance*, Studies in phenomenological and classical realism, London: Routledge & Kegan Paul, 1986, pp. 143–149. 或者像布拉赫滕多福说的, 早期奥古斯丁的反怀疑主义论证目的只是证明拥有表象的不可怀疑。Brachtendorf, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus*, p. 176.

② 《论三位一体》第13卷让读者参阅《上帝之城》第12卷, 虽然文本上没有确凿证据证明前者的第10卷写于后者的第11卷之后, 也就是不能确证前者的怀疑论证是对“我犯错, 我存在”有目的的深化, 但《论三位一体》中的自识理论一定是在《上帝之城》第11卷之后发展成型。参见 *De trinitate* XIII 9, 12。

③ *De trinitate* X 10, 14: “sed quoniam de natura mentis agitur, remoueamus a consideratione nostra omnes notitias quae capiuntur extrinsecus per sensus corporis, et ea quae posuimus omnes mentes de se ipsis nosse certas quae esse diligentius attendamus……uiuere se tamen et meminisse et intellegere et uelle et cogitare et scire et iudicare quis dubitet? quandoquidem etiam si dubitat, uiuit; si dubitat, unde dubitet meminuit; si dubitat, dubitare se intellegit; si dubitat, certus esse uult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, iudicat non se temere consentire oportere. quisquis igitur alicunde dubitat de his omnibus dubitare non debet quae si non essent, de ulla re dubitare non posset.”

无明确侧重时同样译为心灵。^① 从第8卷到第9卷术语上的区分可能表明奥古斯丁不再将心灵的统一当成一个不证自明的事实，上引文本的陈述明确了这一点：在探究心智的性质（*natura*）时，需要将所有通过身体感官获得的感知排除掉。如此表现出来的身心二元论不是简单地将身体和心灵视为两个分离的实体，而是将心灵中呈现出来的来自身体感官的感觉都要剥离掉。经过这样的剥离，从《论学园派》中的感知确定性引申出的“我感觉，我存在”这一论证便产生疑问。尽管感知的显现是一个直观的事实，但只要感知没有被确认为属于我的，或者说没有确认为我的性质，是我存在的样态，感知者是自我就只是一个假定。剥离是通过反思式的怀疑实现的。《上帝之城》第11卷中“我对我的存在产生错觉”将上述引文扩展为或者说校正为普遍怀疑，因为犯错意味着已经做出判断，而“我对我的存在产生错觉”这句话本身自相矛盾，怀疑则表示没有做出明确判断。“人们怀疑过活着、记忆、理解、意愿、思考、认识以及判断的能力靠的是气、火、脑、血、原子还是第五元素——我不知道那是什么，但它不同于通常的四元素，怀疑过肉身的联结或有序运行能否产生这些效果。”这一句阐明了怀疑的对象不仅是“我是否存在”，还有“我具有什么样的性质”，或者说我具有什么样的性质使得我具有各种心灵活动的能力，也就是对自我归属的怀疑。事实上，对“我存在”的怀疑归根结底就是对“我的存在具有什么样态”的怀疑。

如上所述，犯错的层次自外而内，从外界物体、身体的运动、感官感知到感知呈现本身。身体的运动、感官的活动因为属于身体所以可以轻易与心灵分离，但感知呈现本身因为在心灵中发生，对它的剥离就意味着对心灵的分割。这种剥离和与身体的分离一样都并非实际的发生，而是通过思维的运作表明剥离的可能，它通过这样的怀疑表达出来：感性表象是否属于我，我是否是感知者。如人们所熟悉的，这样的反思最终会让怀疑本身也成为怀疑的对象，从而确证怀疑、思考本身不可能从进行怀疑的实体上分离，也就是确认思考是这一实体最基础的存在样态。与笛卡尔不同的是，奥古斯丁不仅认为思考是心灵实体存在的基本，而且更深入地辨析了记忆、理解和意愿是各种笼统的思考活动的核心构件。记忆、理解、意愿（*meminisse et intellegere et velle*）是奥古斯丁在我存在、我知道我存在、我爱我的存在以及对此的认识这一初始探索之上发展出来的更为完善的心灵三一的图景。^② 《上帝之城》第11卷经不同途径论证初始版本心灵三一的不同环节，而在这里则统一借助普遍怀疑来加以证明。^③ 从逻辑上说，“即便怀疑，也活着”这一论述与之前通过身心的各种活动推论自我的存在并无二致，之后用怀疑证明记忆、理解、意愿则不仅确证了自我之存在，也是对自我存在之样态的认识。怀疑论证的形式化表达也可以如下方式进行：

（4）一切在记忆、理解和意愿的，都存在。

（5）在怀疑的，也在记忆、理解和意愿。

由此推出：

（6）如果我怀疑我是否存在，则我存在。

这个论证可以理解为从怀疑推论出作为其必要条件的记忆、理解和意愿，继而推出存在作为一切心灵活动的最基本的必要条件。但是奥古斯丁在此并不仅仅要论证自我的存在，而且要阐明自我如何存在。记忆、理解和意愿作为心灵的能力是进行怀疑的必要条件，但在怀疑的同时，也是记忆、理解和意愿的当下显明。某个具体的记忆、理解或意愿自然也可以像感知一样被怀疑，只要怀疑者不承认

① 参见 Gerard J. P. O'Daly, “Anima, animus”, in *Augustinus-Lexikon*, vol. 1, ed. Cornelius P. Mayer and Andreas E. J. Grote, Basel: Schwabe, 1986 -, p. 315; Gerard J. P. O'Daly, *Augustine's philosophy of mind*, Berkeley: University of California Press, 1987, p. 7.

② 关于心灵三一两个版本的前后演变关系参见 Brachtendorf, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus*, 118 - 148, 163 - 193. Brachtendorf 较为概略的研究可参见 Johannes Brachtendorf, “Augustins Begriff des menschlichen Geistes”, in *Seele, Denken, Bewusstsein: Zur Geschichte der Philosophie des Geistes*, ed. Uwe Meixner, Berlin: de Gruyter, 2003; Johannes Brachtendorf, “Der menschliche Geist als Bild des trinitarischen Gottes”, in *Gott und sein Bild - Augustinus “De Trinitate” im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, ed. J. Brachtendorf, Paderborn: Schöningh, 2000.

③ 奥古斯丁使用了不同的方案来推导出心灵的三一结构，例如在第8卷是从自爱推导出自知，对这一部分的研究参见 Brachtendorf, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus*, pp. 159 - 162.

它们属于自己，就像怀疑者否认感知者与自身的同一。不过在怀疑的当下发生的记忆、理解和意愿活动本身无可置疑，如奥古斯丁所说：“在怀疑时，在记着怀疑的什么；在怀疑时，在理解怀疑行为本身；在怀疑时，想要^①获得确定性。”这并非在阐述，为了能够记忆、理解和意愿我必须存在，而是表明：记忆、理解和意愿不可能从以怀疑方式进行的否定活动中剥离掉，既然怀疑本身不可否定，记忆、理解和意愿也就不可否定。将自身视为怀疑者^②，也就是将自身视为记忆着、理解着和意愿着的三位一体的精神实体。这已不再是从某个身体或心灵的活动向其前提的推论，而是以怀疑这一心灵活动直接显明自我存在的基本样态即记忆、理解和意愿。

“我犯错，我存在”的论证中，奥古斯丁同样不仅想推论出“我存在”，而且想推出“我知道我存在”。如果是在“我的存在是所有身体和心灵活动的前提”意义上推论出“我存在”，那么由此推出的“我知道我存在”只可能在“我确定‘即便我犯错，我的存在也必然是犯错这一心灵活动的前提’”这一意义上成立，即只能是像奥古斯丁一样做出这一论证时成立，但完全无法确定自我存在的样态。^③而如果是在怀疑论证的意义上理解“我知道我存在”，那么我所知道的我的存在就不是作为诸活动之前提的存在，而是确定“即便在怀疑自我存在时也必然以怀疑的方式显现的存在”，这事实上是将“存在着的我”同一为“怀疑着的我”，进一步的也就是同一为“记忆着、理解着、意愿着的自我”，这样的自身认识以对低阶活动的高一阶的反思为基础。如果说《上帝之城》第11卷的“我犯错，我存在”与笛卡尔的“我思故我在”尚有距离的话，那《论三位一体》中的怀疑论证则完全与其等效，而且奥古斯丁比笛卡尔更为深入地阐明了心灵作为精神实体的核心结构。^④

不过，怀疑论证本想确证认识者与被认识者的同一，但它所采纳的反思模式却让自我的分裂问题凸显出来。被怀疑的自我或者是被感知的种种身心状态，但这些状态是错觉的可能不可根除，或者是在进行感知的感知者本身，但感知能力是否能从自我剔除并不确定，或者是记忆中理解着什么、意愿着什么的杂多的自我，却被当下的自我拒绝承认。相对的，怀疑着的自我是在当下进行记忆、理解和意愿的非质料性的思考者。自我被怀疑的存在即客体和自我毋庸置疑的存在即主体所指并非同一。不可怀疑的自我只能通过其记忆、理解、意愿的当下行动在自我给予和自我把握中认识到自身是此刻的怀疑者，自我拥有确定性的仅仅是怀疑的进行，准确的说是怀疑时的记忆、理解和意愿。这是至此唯一确定的自身认识，而处于杂多的认识和认识能力中的心灵的统一性仍未确立。这一自身认识并非将心灵作为一个整体进行的统觉（Apperzeption），而是将实体部分从偶性部分中所做的抽离（Extraction）。再者，它所依赖的反思模式会使得自我的主客分裂无限进行下去，即在剔除了低阶的被怀疑的存在样态后，高阶的怀疑者仍然需要更高一阶的怀疑加以确定。按照自识的反思模式，在认识的自我需要被置于一种附加的审视之下，这一审视自身又可继续被置于进一步的审视之下，如此以至无穷，仿佛每一次认识作为心灵的一个行动都必需一个主体作为其认识者。如此这般的审视又使得怀疑着的自我的自身认识的确保陷入反思循环的困境之中，也就是说，这一自身认识本身也必须通过附加的反思性思考加以确认，而低阶的被认识的认识者和高阶的认识着的认识者的同一也始终无法确立。《论三位一体》第十五卷再次反驳新学园派的诘难之后便描述了这样一种无穷后退的过程：“谁如果说：‘我知道，我活着’，他就是在说：‘我知道一件事’。他如果说：‘我知道，我知道我活着’，这便是两件。他知道这两件事，又是第三个认识。可以不断这样加上第四件、第五件，乃至无穷，只

① “想要”的拉丁文对应词是表示意愿的 voluntas 的动词形式。

② 参见 *De vera religione* 39, 73: “每个将自己视为怀疑者的人，都理解某些真的东西；并且他确定他所理解的东西。”（omnis, qui se dubitantem intellegit, uerum intellegit et de hac re, quam intellegit, certus est.）

③ 马修认为奥古斯丁推论出“我知道我存在”就其逻辑上的论证效力而言是个谬误推理。参见 Gareth B. Matthews, “Si Fallor, Sum”, in *Augustine: A collection of critical essays*, ed. Robert A. Markus, Garden City (N. Y.): Doubleday, 1972, pp. 151–167. 对其观点的反驳可参见 Bubacz, “St. Augustine’s ‘Si fallor, sum’”; Coughlan, “‘Si Fallor, Sum’ revisited”. 马修后来也重构了奥古斯丁的论证。参见 Matthews, *Thought’s ego in Augustine and Descartes*, pp. 32–34.

④ 笛卡尔认为自己与奥古斯丁的一个不同是他通过“我思故我在”证明了自我是一个精神实体，而奥古斯丁并没有这样做。这显然是错误的。参见 Descartes, *The philosophical writings of Descartes*, p. 159.

要精力充足。”^① 奥古斯丁并非以此揭示反思模式的不足，但这段文本清楚反映了由反思获得的不同阶的自身认识在数上并非同一个，而不同一的自身认识中认识者、也就是高一阶自身认识中的被认识者也就并非自然而然地同一。

四、两种自识

奥古斯丁没有直接针对反思模式提出质疑，但他清楚其中蕴含的问题。在第9卷开始对心灵性质的探究时，他就已经言明心灵对自身的追寻会遭遇所寻者是自身的部分还是整体的疑问。对自身的认识可大可小，可完整可不完整。只有当心灵获得对自身的完整认识时，其认识才与自身等同。（*De trinitate*, IX 4, 4）虽然没有提到古希腊哲学家塞克斯都斯·恩披里克（Sextus Empiricus）关于反思式自识导致两难的辩驳^②，但奥古斯丁充分意识到这一难题。^③ 在第10卷的怀疑论证之前他用自己的语言陈述了恩披里克难题。他说道，如果心灵是复合的、拥有不同的部分，就不可能存在自我探寻。当一个被寻找到的部分探寻着，探寻的不是自身，而是另一个尚未被发现的部分。尚未被发现的部分自然不可能探寻自身，因为它只能被已发现的部分探寻。故而他与普罗丁一样拒绝了自己思考自身的心灵的自身相关性可以当作部分和部分的关系被思考，确信心灵是一个不可分的整体。^④ 但如果心灵是单一的整体，也存在问题。整体心灵的自身探寻分为两种情况：一是将自身整体作为对象来探寻（*se totam quaerit*），二是自身作为整体进行探寻（*tota se quaerit*）。前者会直接凸显出反思式自识的内在困难：探寻着的心灵仿佛在被探寻的心灵整体之外。这无疑自相矛盾。奥古斯丁倾向于认为整体心灵的自身探寻是第二种情况，但这仍旧存在问题：作为整体的心灵对于自身已然呈现在前（*tota sibi praesto est*）的话，则心灵不缺少任何东西，不需要去探寻。于是，既非心灵整体在探寻自己，亦非心灵的部分在探寻自己，心灵便并非在探寻自己。（X 4, 6）

这个结论使得认识自身这一任务遭到质疑，奥古斯丁在此没有解决上述两难，而是重申之前的主张，认识自身即要认识自身的性质并继而按照这一本性去生活。（X 5, 7）之后的怀疑论证中他完成了对心智性质的阐明，然而即便认识到自己是记忆者、理解者和意愿者，这些认识仍旧只是对心灵中杂多精神现象的某一部分的认识，尽管是核心的部分。这与心灵开始对自身的探寻之时，仅仅知道自身是追寻者和无知者相比（X 3, 5），在解决心灵如何作为整体探寻自身的问题上似乎并无推进。在怀疑论证中，只有怀疑着的自我作为心灵的至高点 and 终审裁决获得了确定性，却未能明了心灵作为一个单一整体的统一性，这种统一性要求将即刻的自我把握应用于自我所有的意识内容，但这样的应用已然被普遍怀疑所否定：心灵所要寻找的整体是被视为经验的、碎片式的自身呈现和自身思索，它们始终是将意识内容和记忆内容的一部分当成对象，并且始终处于心灵至高点反思的怀疑之下。不过，这种表面上的并无推进可能正说明了问题解决之所在。在揭示上述两难之后，奥古斯丁还做出如下的区分：“不认识自己（*non se nosse*）是一回事，不思索自己（*non se cogitare*）是另一回事。”（X 5, 7）由此区分的是两种不同的自识：*se nosse* 和 *se cogitare*，在奥古斯丁的语境里可译为自身认识和自身思索，不过后文讨论之后会发现前者更接近现代西文学术中 *self-consciousness* 的意思，后者则更接近 *self-knowledge*。他举例说明 *nosse* 和 *cogitare* 的不同：懂得数门科学的人在思考（*cogitare*）医学问题时并非不知道（*nosse*）语法。正是这一区分帮助奥古斯丁解决了自身探寻的两难。在强调记忆、理解和意愿并非一个基体（*subiecto*）中的三种属性（X 10, 15），也非三个实体（*substantiae*），而

① *De trinitate* XV 12, 21: “qui enim dicit: ‘scio me uiuere’, unum aliquid scire se dicit. proinde si dicat: ‘scio me scire me uiuere’, duo sunt. iam hoc uero quod scit haec duo tertium scire est. sic potest addere et quartum et quintum et innumerabilia si sufficiat.”

② Sextus Empiricus, *Adversus mathematicos*, VII 284–86, 310–312.

③ 如果能确定奥古斯丁阅读的是普罗丁的著作，那么他很可能是从普罗丁那里间接了解到恩披里克的诘难。参见 Plotinus, *Enneades* V 3.

④ 参见 Hölscher, *The reality of the mind*, pp. 193–199; Brachtendorf, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus*, pp. 123–124; O’Daly, *Augustine’s philosophy of mind*, pp. 60–62.

是一个实体(X 11, 18)之后,在第10卷结尾他指出,在心灵开始探寻自身之前就已经知道自己,即便在没有思索自身时,也知道自己是—直记忆着、理解着和意欲着自身的实体。(X 12, 19)

自身认识和自身思索的区分在第14卷得到进一步明确。心灵对自身的思索以这样的方式进行:它将注意力集中于某个当前或过去对自身的表象,虽然不是像身体的某个部分被我们自己打探,但也是“通过非身体式的转向”(incorporea conversione)回返自身。^①经由这种将自身之中杂多内容的一部分置于自身之前的当下化、对象化的反思式自我把握,心灵能够逐渐获得越来越完整的对自身的认识,但这些认识始终无法完全确定,在新的经验基础上可能遭到再次怀疑。与虽然不断重复、但只在当下进行的自身反思相反,心灵始终意识到自身(se nouit),并且不是通过对象化的反思而是通过直接的领会。即便心灵在某个处于非形体化的视野之外的片刻没有思考自身,它也始终如一地知道自身,准确地说它始终知道自己在记忆、理解和意愿。^②(XIV 6, 8)即便心灵每一次通过记忆并非将自身作为一个整体加以认识,但所有它对自身的认识都已经在记忆中。并且它理解所有在记忆中的,并能通过意愿对其加以思考。意愿因此包围整个的记忆和理解。记忆、理解、意愿由此构成一个一而三、三而一的整体。

鲁格·赫舍对se nosse做了一种康德式的解释。他认为奥古斯丁对心灵三一结构的探究确认了,所有部分地显明的自身把握都必然被这一三一体伴随。在se cogitare的层面,心灵的每一个活动都与这一三一体绑定在一起,由此表明心灵是一个行动着的主体,或者说就是行动本身。^③这样一个作为伴随者的三一体类似于康德的先验自我,但众所周知,康德认为需要智性直观来确认先验自我本身,而这会再次陷入反思模式的困难(KrV, A346)。赫舍的康德式解释没有完全挖掘出奥古斯丁理论的深刻内涵,毋宁说他只是说明了心智的三一结构对于心灵中杂多意识的结构性关系,而没有聚焦于se nosse这一概念能够如何应对反思模式的困难。奥古斯丁虽然不像普罗丁那样有意识地去解决恩披里克悖论^④,但确实可以从他对两种自识的区分中发展出相关方案,这是约翰纳斯·布拉赫腾多福在

① 另参见 *Confessiones* XIII 11, 12: “certe coram se est; attendat in se et uideat et dicat mihi.”

② *De trinitate* XIV 6, 8: “cum uero non se cogit, non sit quidem in conspectu suo nec de illa suus formetur obtutus, sed tamen nouerit se tamquam ipsa sibi sit memoria sui.”

③ Hölcher, *The reality of the mind*, pp. 157–176. 另参见 Brachtendorf, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus*, 184–185.

④ 普罗丁在《九章集》第5卷第3节提出的解决方案是,灵魂,或者准确地说精神,作为单纯体——即便与超越的太一相比并非绝对单纯——在自身相关的反思中思考自身。这一精神的自身认识也必须以自身性和他者性为前提,即将自身分裂为思考者和被思考者,但德国学者维纳·拜耶瓦尔特(Werner Beierwaltes)认为普罗丁所说的精神的自身认识虽然也是反思式的,但能够解决恩披里克的难题。按照他的解释,演绎—概念理解式的思维作为感官和精神之间的中介性认识力量将自身与其思考着的源头,也就是与精神在这样一种变形的提升中同一起来:思者将无非就是其思维的所思在其本身的效力和生命的意义上认识到后者即自身且承认其是自身,思者与所思的差异因此被容纳进一个统一体,“这个统一体虽然不能无关系地被思考,但它能以其最强劲、最内在的形式在思者自身中实现关联性(Relationalität),而在这种关联性中思索与所思并非相对,而是在自身中就是同一个”。普罗丁的相关文本尤其参见 *Enneades* V 3, 5, 7, 10, 15。对这几段文本的解释参见 Werner Beierwaltes, *Selbsterkenntnis und Erfahrung der Einheit: Plotins Enneade V 3: Text, übersetzung, Interpretation, Erläuterungen*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1991, pp. 100–108, 此处的引文见106页。Beierwaltes在他的一部较新的论著中强化了他的论证,参见 Werner Beierwaltes, *Das wahre Selbst: Studien zu Plotins Begriff des Geistes und des Einen*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2001, pp. 84–94。伊安·克瑞斯塔(Ian Crystal)也认为普罗丁能够解决恩披里克悖论,他的分析在我看来可以支撑拜耶瓦尔特的解释,尽管他并未引用后者的解释。参见 Ian Crystal, “Plotinus on the structure of self-intellection”, *Phronesis* 43, no. 3 (1998)。O'Daly则在他更早的博士论文中也认为普罗丁的自身认识理论属于反思模式。参见 Gerard J. P. O'Daly, *Plotinus' philosophy of the self*, Shannon: Irish Univ. Pr, 1973, 1968, pp. 70–81。而按照德国当代研究自身认识理论的代表迪特·亨利希的观点,反思模式必然陷入循环之中。参见 Dieter Henrich, “Selbstbewußtsein: Kritische Einleitung in eine Theorie”, in *Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze I*, ed. Rüdiger Bubner, Konrad Cramer and Reiner Wiehl, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1970, pp. 259–269; Manfred Frank, *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis: Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Stuttgart: Reclam, 1991, pp. 160–164。在克瑞斯多夫·霍恩(Christoph Horn)看来普罗丁的概念也可以在康德的框架里被理解,但也因此并非可堪借用的。参见 Christoph Horn, “Selbstbezüglichkeit des Geistes bei Plotin und Augustinus”, in Brachtendorf, *Gott und sein Bild-Augustinus “De Trinitate” im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, pp. 92–93。普罗丁的理论是否成功不在本文讨论范围内,无论如何奥古斯丁确实继承了新柏拉图主义对于精神的自相关性的思想。参见 Werner Beierwaltes, *Denken des Einen: Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt am Main: Klostermann, 1985, p. 65.

其著作《奥古斯丁论人的心灵结构》中做出的工作。正如他细致辨析的，原发的自身认识先于所有心灵聚焦于自身的注意力行为，并为所有当下的自身呈现和历时化的自我理解奠基。按照他的观点，*se nosse* 和 *se cogitare* 分别是隐含的（impliziert）和显明的（expliziert）自身认识。在显明的自身认识层面心灵不断更换其意识内容的个别部分作为对象，而在隐含的自身认识层面不存在对象的更换，更准确地说，不存在对象化的认识。两种自身认识并非相互平行，而是当心灵将即时的注意力有意地对准自身时，*se nosse* 的内容就会成为 *se cogitare* 的内容。^① 布拉赫腾多福认为，靠这一理论可以如此回应恩披里克诘难：“无论心灵转向自身的正确构想是什么样子，自我探寻都显示出这样的事实：心灵关于自身的一种原初的、真实的意识一直在那里。”^②

就奥古斯丁通过普遍怀疑推论出记忆、理解和意愿的确定性而言，他是在怀疑的当下将注意力聚集于怀疑活动本身之进行所具有的不可怀疑的心智结构。这种当下聚焦发生于自身思索的层面，因此如上节所述，仍旧会落入反思模式的窠臼，即无法确立思者与所思的同一，而且只是对心灵的核心部分的认识，并未确立心灵整体的统一性。区分自身认识与自身思索的推进在于，将反思式论证所获得的心灵三一结构置于更为本源的地位，也正因为心灵自始至终知道自己在记忆、理解和意愿是对自身前反思的直接意识，故不可能再以演绎式的推论加以明确而只能通过直接的设定，同时也就直接设定了所有杂多的自身思索活动和直接的自身认识之间的相关性，即每一个现实的显明层面的意识活动都是“我知道我在记着……，理解……和意愿……”中的“……”。可以说，所有碎片式的自我把握都潜在地是 *se nosse* 的相关项。尽管相关项自身可能是假象或者不完整，但它们与 *se nosse* 的关系不可能是假象，且对它们的这一关系的认识必然是完整的，这一关系意味着，它们必然属于、向来属于一个精神的实体。更深层次的相关性和统一性还在于，记忆、理解和意愿之间也相互关联、相互交通^③，“亦即我记得，我有记忆、理解和意愿，且我理解，我在理解、意愿和记忆着，以及我意愿着我去意愿、记忆和理解。”（X 11，18）由此可以最终确立自我的统一性。“我就是那通过记忆记忆着的，通过理解理解着的，通过爱爱着的；当我将思维的视力投向我的记忆，并在我心里这样说，我知道什么，并且当一个真实的关于我的知道得话语产生时，那么这两者，我的知道和我的话语都属于我。”^④ 我就是记忆者、理解者和意愿者，在自身思索层面这虽然只是对自身一部分的认识，但我知道，所有自身把握都必须通过记忆、理解和意愿统握和实现，这一点是对我作为一个整体和一个个体的认识。所有在我之内的都只能通过记忆、理解和意愿被意识到，这一陈述关系到自我经验的所有内容。似乎是属于我的碎片式的表象，无论是隐含的或者明确的，作为被认识的虽然与认识着的自我可能不同一，但认识着的自我与内在附着于表象中的记忆者、理解者和意愿者必然是同一的，也就是说在杂多意识内容中持存着的自我在数上是一。

五、结 论

在自身认识理论的发展史上，奥古斯丁的研究在多个方面具有典范意义。首先，与古希腊哲学家们思考无限主体的活动具有自相关性相比，他第一个探讨了人作为有限主体具有什么样的自身认识。其次，他在对新学园派怀疑主义的反驳中阐明的感知确定性有别于传统的实在论思路，从认识论上开启了内向化的路径，为自身认识问题的探讨奠定了必要基础，其中蕴含的意识活动确定性不依赖客观

① Brachtendorf, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus*, pp. 163 – 179.

② Ibid., p. 178.

③ 通过心灵能力的这三个要素的相互关联奥古斯丁发现了心灵的深层次结构。关于这一点参见 ibid., pp. 141 – 148; Johannes Brachtendorf, “Der menschliche Geist als Bild des trinitarischen Gottes”, in Brachtendorf, *Gott und sein Bild-Augustinus "De Trinitate" im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, pp. 159 – 161.

④ *De trinitate* XV 22, 42: “ego enim memini per memoriam, intellego per intellegentiam, amo per amorem. et quando ad memoriam meam aciem cogitationis aduerto ac sic in corde meo dico quod scio uerbum que uerum de scientia mea gignitur, utrumque meum est et scientia utique et uerbum.”

存在的思路甚至已具有现象学悬搁的意味。第三,“我犯错,我存在”这一命题与笛卡尔的“我思故我在”具有极大近似性,即便奥古斯丁的论证与笛卡尔相比有较大差距,但联系到他此后发展出的怀疑论证可以确证他与要证明心灵是精神实体的笛卡尔在主旨上并无二致,而且他比笛卡尔更为深入地说明了心智具有记忆、理解、意愿的内在结构,因此不同于笛卡尔认为心灵仅仅是思维者,而是明确了记忆、理解、意愿是密不可分、相互关联的三一体,这对于自身认识理论的推进而言可能具有更值得挖掘的丰富内涵。最后,奥古斯丁了解塞克都斯·恩披里克对于自身认识可能性的诘难,先于后世诸多哲学家区分了原发、直接、前反思、整全的自身认识 and 对象化、反思式、部分的自身认识,这一区分不仅可以应对恩披里克的反驳,而且从中扩展出的解释与后世尤其是德国唯心论用以解决反思模式的无穷后退困境的方案具有高度可比性。^①

(责任编辑 任 之)

(上接第80页)

确定为元素,而“囊括一切于自身之中”也被具体化了宇宙之外没有任何能量和部分。这部分论证是对原子论者多宇宙观的反对和对原子论者“囊括者”概念的改造。宇宙也因为穷尽了所有元素及能力,是唯一的。最后,蒂迈欧称宇宙灵魂是囊括者,对它进行划分后的数学比例中的各区间被称为其“部分”。宇宙灵魂的创造穷尽了音律学中所有的和谐比例,它在时空中首先被按照长度展开,体现为按比例分配带动恒星和七大行星的同圆与异圆;其次,它在面和体上的表达,则是火、土、气、水所对应的四、六、八、二十正多面体,以及宇宙和灵魂所对应的球体。而宇宙创造的最后一步是在“容器”中用尽所有质料,将宇宙真实地制作出来。可见,《蒂迈欧》中提到的几个层次的囊括者——生成的宇宙、其模仿被造的动物理念、以及最先生成的宇宙灵魂——它们各自的整体部分关系是数学比例在时空中的层层展开。这才是柏拉图认为生成的宇宙具有唯一性的最终保证。

通过对《蒂迈欧》中论宇宙唯一性的解读,我们看到柏拉图晚期思想的发展,以及其晚期自然哲学与亚氏自然哲学的关系。首先,柏拉图不是简单的外在神意目的论,因为其包含内部从元素出发的论证。其次,柏拉图的理念在《蒂迈欧》中,开始代表一种关系性的概念;但这种关系概念同时又与其他探讨辩证法的晚期作品有所不同(种属关系的理解对于这一论证并不合用)，“囊括者”表达的是整体与部分的内在统一关系。而分有理论导致的“第三者难题”,也通过数学这一理念界与现象界之间的中间部门来解决,详细论述生成宇宙所基于的纯粹比例、平面几何及立体几何原则。再者,当“囊括者”表达的整体部分含义与元素作为“部分”的含义结合起来的时候,我们看到了这种理论朝着亚氏自然目的论发展的契机。柏拉图已经形成了有机的、具有内在统一性的整体部分概念,但是,柏拉图最终将这种整体部分关系归结为数学比例关系,这与亚氏从自然运动、自然位置及部分的功能性入手去解释整体与部分的有机关系根本不同。最后,柏拉图描述工匠神思虑宇宙具有唯一性的过程,是对我们获得难以观察之宇宙的知识的良好示范。类比和外推(从对我们清晰、已知的知识外推获得更远、但存在等级更高领域的知识)的方法都被亚氏继承下来,发展成为他自己对自然研究的标志性方法。

(责任编辑 任 之)

① 对奥古斯丁 se nosse 概念与德国唯心论相关理念的一个简单比较参见 Brachtendorf, Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus, pp. 180 – 181.

试论自然主义的哲学定位

——自然主义的要义及其分支

尹维坤 陈晓平

【摘要】蒯因从关于自然主义的有关论述出发，探寻“自然主义”的恰当内涵，并给出如下定义：自然主义是实用的经验主义；自然主义的本体论是语境主义多元论；自然主义的认识论是休谟问题域中的认识论。然而，蒯因没有对自然主义做这样的哲学定位，而是在取消分析—综合二分法的基础上进而取消“第一哲学”和认识论，并以此作为自然主义的标志。现在看来，蒯因所说的自然主义转折实际上只是自然主义内部的一个转折，即在自然主义认识论上由积极的转变为消极的。消极的自然主义面临失范和矛盾的困境。

【关键词】自然主义；本体论；认识论；语境主义；休谟问题

中图分类号：B712.59 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2017)03-0101-09

作者简介：尹维坤，湖南江华人，哲学博士，（广州 510006）华南师范大学公共管理学院讲师；

陈晓平，山西昔阳人，哲学博士，（广州 510006）华南师范大学公共管理学院教授。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“现代归纳逻辑的新发展、理论前沿与应用研究”（15ZDB018）；“基于虚拟现实的实验研究对实验哲学的超越”（15ZDB016）。

这个题目听上去有些蹊跷。也许有人会立即指出：当代自然主义的领军人物蒯因（W. V. O. Quine）在其《自然化的认识论》这一纲领性文献中^①，已经把哲学看作自然科学的一个章节，自然主义的哲学定位就是把把这个位置连同哲学一起取消。此说法可谓一针见血。问题是，蒯因本人实际上并未取消哲学，而且无意把他自己有关自然主义的论著纳入自然科学的行列，事实上那些论著也没有资格纳入自然科学的行列。这种言行不一的现象暴露了蒯因自然主义的内在矛盾。有言道：听其言而观其行。主张取消哲学的自然主义者只是听其言而已，本文的题目是要观其行，目的是要真正确立自然主义的哲学地位，比起蒯因本人来要赋予“自然主义”更为实质的内涵和重要性。

自然主义的“自然”二字可以多种理解。在那些以“自然主义”自居的学者之中呈现出众说纷纭、莫衷一是的局面，其差异之大甚至不亚于“自然主义”与“反自然主义”之间的情形。因此，我们有必要首先对“自然主义”的涵义加以澄清。为此，一种可行的策略是从倡导者蒯因的有关论述入手，来探寻“自然主义”之要义的线索，然后顺藤摸瓜，得出我们自己的结论。本文的讨论将始于蒯因的另一篇文章，即《实用主义者在经验论中的地位》。^②

一、自然主义的要义：实用的经验主义

蒯因的文章《实用主义者在经验论中的地位》比其《自然化的认识论》晚 12 年发表。在这期

① W. V. O. Quine, “Epistemology Naturalized”, in *Ontological Relativity and Other Essays*, New York and London: Columbia University Press, 1969, pp. 69-90. 中译文参见《蒯因著作集》第 2 卷，涂纪亮、陈波主编，北京：中国人民大学出版社，2007 年，第 400—415 页。

② W. V. O. Quine, “The Pragmatists’ Place in Empiricism”, in *Pragmatism: Its Sources and Prospects*, ed. by Mulvaney, R. J. and Zeltner, P. M., University of South Carolina Press, 1981. 中译文参见 [美] 蒯因：《实用主义者在经验论中的地位》，李真译，《哲学译丛》1990 年第 6 期，第 31—39 页。

间，蒯因对“自然主义”有了更多的思考，因此而有了更多的纠结。比如，此文的第一句话就道出蒯因的心结之一：“我并不清楚作一个实用主义者意味着什么。被称为实用主义者的哲学家们，同那些不被这样称呼的哲学家们以什么方式彼此在看法上更为相近，也是不清楚的。我怀疑‘实用主义’这个词我们也可以不用。”^①

蒯因为什么会有这样的纠结呢？因为在蒯因那里，“实用主义”和“经验主义”总是纠缠在一起的。在其成名作《经验论的两个教条》^②于1953年发表以后，人们就把他与逻辑经验主义者加以区别，称其为“逻辑实用主义者”；但蒯因却始终坚持说自己是经验主义者，当然他也不否认“实用主义者”的称谓。如此一来，“实用主义”和“经验主义”集蒯因于一身，于是，二者之间的关系对于蒯因便成为一个问题。

在《实用主义者在经验论中的地位》这篇文章中，蒯因首先把自己定位于经验主义者，然后与那些被称为“实用主义者”的代表人物如皮尔斯（C. S. Peirce）、詹姆斯（W. James）、杜威（J. Dewey）等人进行比较，试图发现其中的同异之处，进而表明“实用主义在何种程度上支持了经验论的进步；也能够提示在何种程度上实用主义处于正确的轨道，即使它仅仅作为追随者而不是领导者；而且最后也能够提示在何种程度上我是一个实用主义者”^③。

蒯因把经验主义的发展分为五个转折：“第一个是从观念转向语词，第二个是语义的焦点从词项转向语句，第三个是语义的焦点从语句转向语句系统，第四个是方法论上的一元论，即摈弃分析—综合的二元论，第五个是自然主义，即摈弃先于科学的第一哲学的目标。”^④在他看来，这五个转折标示了经验主义是如何带领实用主义沿着正确的轨道向前发展的。这一“正确”方向有一总的趋势，那就是“意义”的意义越来越具体，而且承载意义的语言单位越来越大。具体地说：从观念的意义走向语词的意义，从语词语义扩展到语句语义，从语句语义扩展到语句系统的语义；然后，将语句系统内的两类语句即分析的 and 综合的加以合并，合并为综合语句；最后又将两类语言系统即哲学的和科学的加以合并，合并为科学语言系统。

坦率地说，笔者看不出，这种单向度的意义合并为什么说是正确的？如果这是正确的方向，那么各门自然科学的界线最终也应取消，从而合并为一个大一统的“科学”。到那时，消亡的就不仅是“第一哲学”和认识论，而且还有自然科学本身。在笔者看来，这种“发展”方向是灾难性的；相应地，如此定位的“自然主义”也是灾难性的。

蒯因承认，说这五个转折代表“正确的”方向，具有他个人的因素，因为“我当然是以我自己的眼光来看待这个轨道的正确性”^⑤。请注意，除了前两个转折是由别人促成的，后三个转折都是由蒯因自己促成的。蒯因在其力作《经验论的两个教条》中促成了第三个和第四个转折，即他对那两个教条给予沉重打击；那两个教条分别是分析—综合二分法和观察语句还原论。

蒯因对逻辑经验主义的“两个教条”的批判，在学界引起极大反响。然而在笔者看来，虽然此举具有一定的进步意义，但其破坏作用也是不可小看的。事实上，蒯因对他此举的负面作用也多少有所反省。在那本论文集再版时，蒯因在序言中不得不承认：“我认为它的缺点只是强调得太过了。”^⑥究竟过分到什么程度，其负面作用和正面作用有多大？对此后面的章节里还会谈及，这里着重讨论蒯因所促成的第五个转折。

第五个转折是经验主义向自然主义的转折。就这个转折而言，蒯因从本体论和认识论两个方面，将实用主义与经验主义做了比较。蒯因谈道：“难道这里没有什么差别吗？差别要在本体论中寻找。对于詹姆斯和我称之为欧洲的唯心主义者来说，实在基本包含在感觉中……另一方面，对于像我这样

① [美] 蒯因：《实用主义者在经验论中的地位》，李真译，《哲学译丛》1990年第6期，第31页。

② [美] 蒯因：《经验论的两个教条》，《从逻辑的观点看》，江天骥等译，上海：上海译文出版社，1987年，第19—43页。

③ [美] 蒯因：《实用主义者在经验论中的地位》，李真译，《哲学译丛》1990年第6期，第31页。

④ 同上，第31页。

⑤ 同上，第31页。

⑥ [美] 蒯因：《从逻辑的观点看》，江天骥等译，“重印版序言”第5页。

的自然主义哲学家来说，物理现象，一直到最具假说性的粒子，都是真实的，尽管这种对它们的承认，像所有科学一样，是服从于修正的。”^① 这里，蒯因指出他与实用主义者的区别主要在于本体论：他属于物理主义者或唯物主义者，而那些实用主义者在不同程度上属于感觉实在论者，亦即感觉现象论者或唯心主义者。具有讽刺意味的是，蒯因仍把自己称为“自然主义哲学家”，但其自然主义的显著特征就是要取消哲学，而把哲学并入自然科学。可见，蒯因的“自然主义哲学”大有“圆的方”之意味。

虽然在本体论上蒯因与实用主义者有很大的差别，但在认识论上是基本一致的。蒯因指出：“詹姆斯尽管主张他的唯心主义本体论，杜威尽管持有他的中间的本体论，他们在处理认识论的方式上，却毫不含糊地是自然主义的……他们可以严肃地采用自然主义的、发生学的认识论，就像他们严肃地对待其他科学那样。”^② 上文提到，把认识论看作一门自然科学，是蒯因自然主义认识论的显著标志。蒯因之所以把詹姆斯和杜威这些实用主义者看作认识论上的自然主义，是因为他们把认识论看作一门研究认识的发生和进化的自然科学，即经验心理学或认识发生学。蒯因赞赏詹姆斯这一说法：“我们重要的范畴（空间、时间、数）都是由进化而培育的生物学上的变异。”^③ 这与康德把空间、时间、数等看作“先验范畴”是截然不同的，而康德的先验哲学正是蒯因的自然主义所要取缔的“第一哲学”和“超越的认识论”。

在此，笔者不得不指出蒯因把“自然主义”的要义完全搞错了。他把哲学和认识论加以自然科学化甚至予以取缔，以此作为自然主义的认识论；他只把物理现象看作真实的而否认精神现象的真实性，以此作为自然主义的本体论。其实，这样的认识论和本体论都是很不自然的。“自然”不是哪个人随便规定的，否则就会陷入无意义的“口水之争”。较为恰当的做法是，以“自然”在日常语言中的含义为出发点，逐渐地向哲学“自然而然”地扩展开来。

比如，关于心身问题，金在权（J. Kim）指出，许多自然主义者只把物理主义算作自然主义，而把笛卡尔的心身二元论归入反自然主义（显然，蒯因属于此类）。然而，众所周知，笛卡尔是承认心灵与身体以及其他物体之间具有因果关系的，这正是把心灵放在自然界中；在这个意义上笛卡尔可以算作自然主义者。“如果我们真要从那个时代找出一些关于心灵的超自然主义者（supernaturalists）的典型代表，我们最好提及莱布尼茨及其‘先在和谐’的主张。”^④ 这里，金在权就是从人们的常识出发来界定“自然主义”的。既然笛卡尔的心身二元论符合大多数人的看法即常识，为什么要把他归入反自然主义呢？相比之下，物理主义者坚持把丰富多彩的自然界还原为单调乏味的物理世界，倒是有点反自然主义的味道。当然，作为物理主义者的金在权并不否认自己是自然主义者，但他说那是需要论证的；他本人努力发展的“随附性”（supervenience）理论，就是为了说明“不太自然的”物理主义如何可能成为自然主义的。关于物理主义和自然主义之间的关系，金在权谈道：“我们期望物理主义者都是自然主义者，虽然允许自然主义者不选择物理主义，或者至少并非坚定地站在物理主义一边。物理主义通常与关于世界的还原论观点联系在一起；我们中间的大多数人都承认，一个人可以是一个好的自然主义者，即使他不去拥抱那种关于世界的荒凉的沙漠景观，那种世界景观时常与还原论联系在一起。”^⑤

笔者赞成金在权把自然主义与物理主义加以区分的做法，认为无论是在认识论还是本体论上，蒯因正式给出的“自然主义”的定义都是不妥的。具体地说，蒯因让自然主义的认识论等同于经验心理学，让自然主义的本体论等同于物理主义，这两种做法都是与人们的常识相违的。试想，当一个人觉得他做数学题的方法不对并想改进思路的时候，蒯因的自然化认识论所能给出的建议是：去找神经

① [美] 蒯因：《实用主义者在经验论中的地位》，李真译，《哲学译丛》1990年第6期，第37页。

② 同上，第38页。

③ 同上，第38页。

④ J. Kim, “From Naturalism to Physicalism: Supervenience Redux”, in *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 85, No. 2 (2011), p. 115.

⑤ Ibid., pp. 109 – 110.

学专家或经验心理学专家，研究一下你的神经末梢的刺激－反应规律，然后按此改进你的思路。可以说绝大多数人都不会接受这个建议，正如一个想要改进烹调技术的人，无需根据各种调料和食材的化学结构来实现。

尽管笔者对蒯因关于“自然主义”的定义不以为然，但还是从蒯因的有关论著中获得一些启发；特别是从《实用主义者在经验论中的地位》一文中，笔者看到一条贯穿自然主义的主线，那就是把经验主义、实用主义和自然主义三位一体地结合起来。受此启发，笔者试图给出“自然主义”的新的定义，进而探讨自然主义的本体论和认识论。

何谓自然主义？自然主义就是基于实用主义的经验主义，简称“实用的经验主义”。按照常识，一方面认识的起点是经验，并且知识的可接受性必须经过经验核准，因此认识论中的经验主义最为自然；另一方面，经验是应接不暇的，我们必须选择最为有用的经验作为知识的基础，因此实践论中的实用主义是最为自然的。可见，把“自然主义”定义为“实用的经验主义”不仅符合蒯因的初衷，在学理上也符合认识论和实践论中的常识。

据此定义，蒯因中后期正式地以“自然化认识论”为标志的哲学立场并非真正的自然主义，而是对自然主义的背离。相反，蒯因早期接近于逻辑经验主义者——特别是卡尔纳普——的哲学立场才是真正的自然主义。下文将对此进行论证。

二、自然主义的本体论：语境主义多元论

蒯因在其最后一本专著《从刺激到科学》中^①，以“自然主义”为名专设一节，对其自然主义做了进一步的阐述。其中谈道：“尽管卡尔纳普把他的‘理性重构’的现象主义定向表述为一个实用的选择，而没有形而上学的意味，纽拉特也许把它看作是（我也如此）包括了一种笛卡尔式的心身二元论，假如确实不是精神一元论的话。另一方面，物理主义是唯物主义，除开承认数学的抽象对象之外，是直截了当的一元论。”^② 这里，蒯因指出了他与卡尔纳普（R. Carnap）在本体论上的区别：他主张物理主义或唯物主义一元论，而卡尔纳普倾向于笛卡尔式的心身二元论，甚至是精神一元论即唯心主义。这一区别类似于蒯因与詹姆斯、杜威等实用主义的区别，并且说卡尔纳普对其本体论立场是出于“实用的选择”。由此可以看出，在蒯因眼里，卡尔纳普作为逻辑经验主义的领军人物，在很大程度上也是一位实用主义者，因而其立场堪称实用的经验主义。按照我们在上一节给出的定义，卡尔纳普有资格被纳入自然主义者的行列。事实上，蒯因也是这样看的。

蒯因紧接上面那段话之后指出：“卡尔纳普的《世界的逻辑构造》，就是我所想到的自然主义。”^③ 不过，令人费解的是，卡尔纳普在那本书中所表达的本体论正是蒯因所批评的感觉现象论即唯心主义，所表达的认识论也是蒯因所批评的“凌驾于科学之上的”的逻辑方法论，为何蒯因要把那本书看作自然主义的一个典范呢？况且那本书是卡尔纳普的早期著作（1928年），远在蒯因发起自然主义的转折（1968年）之前。

笔者认为，这是因为自然主义的转折其实不是从蒯因发表《自然化的认识论》才开始的，而是早在哲学发生语言学转向时就开始了。这种转向正是蒯因所说的经验主义的第一个和第二个转折，即从观念意义向语词意义的转折和从语词意义向语句意义的转折。这种语言学转向在逻辑经验主义那里达到一个高潮，卡尔纳普的那本书是这个高潮中的一朵显眼的浪花。正如蒯因在叙述那两个转折时所说的：“主宰着维也纳学派（即逻辑经验主义——引者注）的意义证实理论，关注的是语句的而不是

① W. V. Quine, *From Stimulus to Science*, Harvard University Press, 1995. 中译本参见《蒯因著作集》第6卷，涂纪亮、陈波主编，北京：中国人民大学出版社，2007年，第549—644页。

② [美] 蒯因：《从刺激到科学》，《蒯因著作集》第6卷，第565页。

③ 同上，第565页。

语词的意义和意义性。”^①

为什么说哲学的语言学转向也是向自然主义的一次转折呢？因为语言学转向使“意义”从观念外化于语言，从而具有较高程度的公共性、客观性和可操作性，因此具有较高程度的经验性和实用性。既然我们把自然主义定义为实用的经验主义，那么在此意义下，哲学的语言学转向堪称自然主义的转向。

需要指出，哲学的语言学转向不仅发生在蒯因所说的第一和第二个转折，也延续到他所说的第三个转折，即意义的载体由语句转向语句系统。蒯因把第二个转折的结果称为“语境定义理论”，用以取代以前的“语词定义理论”。以前是首先确定语词的意义，然后由语词的意义来确定包含那些语词的语句的意义。与之不同，语境定义是用语句的意义来确定这些语句所共同包含的某个语词的意义，这些语句提供了关于那个语词的语境。如果说第二个转折所产生的是语句语境的意义理论，那么第三个转折所产生的便是语句系统的意义理论。显然，语句系统是一个更大的语境，它决定了其中每一个语句的意义，而不是由语句的意义来决定语句系统的意义。我们不妨把蒯因所说的经验主义的第二个和第三个转折统称为“语境主义转折”。

蒯因对语境主义转折给以极高的评价：“语境定义预示着在语义学中的一场革命：它也许不像天文学中的哥白尼革命那么突然，但作为中心的转变来说却与它相似。”^②应该说，蒯因的这个比喻是恰当的：哥白尼革命是把宇宙的中心由地球改为太阳，语境主义革命是把语言意义的中心由语词改为语境。

语境主义革命的重要成果之一是导致本体论的语言学转向，即我们所说的自然主义的本体论。一个语境决定了其中各个语句的意义，进而决定了其中各个语词的意义。语词的意义包括涵义和指称两个方面，并且在语境确定的情况下涵义决定指称。语词的指称对象就是我们通常所说的“实体”或“本体”，本体论的语言学转向由此而产生。由于语言本体论是相对于语境而言的，而语境是可以转换的，所以语言本体论是相对的和多元的；据此，我们把把自然主义的本体论称之为“语境主义多元论”。与之对照，以往的本体论是超越一切语境的绝对本体论，通常称之为“形而上学本体论”。

本体论的语言学转向有两座丰碑，分别是蒯因早期的文章《论何物存在》和卡尔纳普后期的文章《经验论、语意学和本体论》。^③这两篇文章几乎同时撰写，其本体论观点如出一辙。事实上，蒯因和卡尔纳普在这一时期就本体论问题有过讨论。然而，蒯因心中同时酝酿着对逻辑经验主义的“两个教条”的批判，不久便发起他所谓的经验论的第三个特别是第四个转折，其结果是他与卡尔纳普分道扬镳。现在让我们对上面提到的那两篇文章中的本体论做一个比较。

蒯因在《论何物存在》中明确地提出他的本体论观点，即“存在就是约束变项的值”亦即“存在就是论域中的成员”。我们知道，约束变项的值域即论域是相对于一个理论系统或语言系统而言的，不同的理论系统有着不同的论域。这样，何物存在的本体论问题便成为一个语言系统之内的问题，本体论成为相对的而不是绝对的，超越任何语言系统的绝对本体论或形而上学本体论是无意义的。在这个意义上，蒯因像逻辑经验主义者一样“拒斥形而上学”。他举例说：“这里我们有两个相互抗衡的概念结构；现象主义的和物理主义的。哪一个应当占优势呢？每一个都有它的优点；每一个都有它自己特殊的简单性。我认为每一个都应当加以发展。的确，每一个都可以说是更基本的，虽然在不同的意义上：一个在认识论上是基本的，另一个在物理学上是基本的。”^④在此，蒯因比较了现象主义和物理主义这两种语言系统或“概念结构”，二者对应于两种不同的“本体论承诺”，即现象的本体论和物理的本体论。一般而言，这两种本体论无所谓孰优孰劣，取决于当事人看问题的角度。

① [美] 蒯因：《实用主义者在经验论中的地位》，李真译，《哲学译丛》1990年第6期，第33页。

② 同上，第32页。

③ R. Carnap, “Empiricism, Semantics and Ontology”, in *Meaning and Necessity*, Univ. of Chicago Press, 1956, pp. 205-221. 中译文参见《逻辑经验主义》上卷，洪谦主编，北京：商务印书馆，1982年，第82—101页。

④ [美] 蒯因：《论何物存在》，《从逻辑的观点看》，江天骥等译，第17页。

一个理论就是一个语境，至少是一个语境的一部分。既然诸多理论或语境是平起平坐的，隶属于它们的诸多论域及相应的本体论也是平起平坐的，这就是语境主义的多元本体论。然而，在实践中我们往往不能同时采用几个不同的理论或处于不同的语境，必须选择其中某一个作为谈话的平台或基础；那么，如何在诸多平行的本体论中选择其中一个呢？对此，蒯因给出的回答是：根据实用的标准。

蒯因说道：“我提出一个明显的标准，根据它来判定一个理论在本体论上作出什么许诺。但实际上要采取什么本体论的问题仍未解决，我所提出的明显的忠告就是宽容和实验精神。”^① 蒯因所说的“宽容精神”就是不要把不同的本体论看作水火不容的，而把它们仅仅看作不同理论的“本体论承诺”。蒯因所说的“实验精神”就是实用主义，即根据实际需要在多个本体论中进行选择。在实用标准中，蒯因特别强调简单性原则，因为“简单性的规则的确是把感觉材料分配给对象的指导原则。”^②

以上就是蒯因的语言本体论，其要义是：实用主义+语言经验主义，符合我们关于自然主义的定义，即实用的经验主义。可见，我们把蒯因的这一本体论看作自然主义的本体论是言之有理的。事实上，蒯因也常把本体论的相对性看作自然主义本体论的主要特征。^③ 不过，这与蒯因在另外的场合把自己冠以“物理主义”或“唯物主义一元论”的做法是相违的。这意味着，蒯因的自然主义本体论是有着内在不协调性的。接下来，我们转而讨论卡尔纳普的语言本体论。

卡尔纳普在《经验论、语意学和本体论》一文中指出：“现在我们必须区别两种存在问题：第一，这个新种类的某些对象在语言框架内部的存在问题；我们称之为内部问题；第二，关于这些对象的系统当作一个整体的存在或实在性问题，叫做外部问题。内部问题和它们的可能答案是借助它们的新的表示式来明确地表述的。答案可以或用纯逻辑的方法或用经验的方法找到，随这个框架是一个逻辑的还是一个事实的构架而定。一个外部问题的性质是有疑问的，还需要周密的考查。”^④ 卡尔纳普所说的内部问题就是对象在语言框架之内的存在问题，也就是蒯因所说的约束变项的值或论域的成员的存在问题。内部问题属于认识论问题，对它的答案可以通过逻辑方法或经验方法来寻找。与之不同，外部问题是关于整个对象系统的存在问题，实际上是关于语言框架是否实在的问题。显然，这个问题是不恰当的，因为语言是工具，选择语言框架所依据的是实用标准，而不是理论标准；前者属于实践论，而后者属于认识论，二者分属不同的哲学范畴。

卡尔纳普说道：“一个关于对象系统的实在性的所谓陈述是一个没有认识内容的伪陈述。的确，在这方面我们必须面对一个重要问题；但它是一个实际问题，不是理论问题；它是关于是否要接受新的语言形式的问题。这个接受不能够被判定为或是真的或是假的，因为它不是一个断定。它只能够被判定为或多或少地便利的、富于成果的、有助于达到语言所预期的目标的。”^⑤ 可见，卡尔纳普的本体论与蒯因的本体论是高度吻合的，其内部问题和外部问题的区分对应于蒯因关于一个理论的本体论承诺问题和在多个理论之间加以选择的问题，其要义也是：实用主义+语言经验主义，同属实用的经验主义即自然主义。正因为此，我们说蒯因和卡尔纳普共同提出自然主义的本体论，即语境主义多元论。

然而时过不久，蒯因在其《经验论的两个教条》中却又说：“卡尔纳普、刘易斯等人在选择语言形式、科学结构的问题上采取实用主义立场；但他们的实用主义在分析和综合的之间的想像的分界线上停止了。我否定这样一条分界线因而赞成一种更彻底的实用主义。”^⑥ 蒯因对分析命题与综合命题之界线的否定，就是他所说的经验主义的第四个转折。这一转折意味着他对内部问题和外部问题之界线的否定，因为内部问题是通过逻辑和经验的规范来解决的，其中包括对分析和综合的区分；与之

① [美] 蒯因：《论何物存在》，《从逻辑的观点看》，江天骥等译，第18页。

② 同上，第16页。

③ 参见[美] 蒯因：《本体论的相对性》，涂纪亮、陈波主编：《蒯因著作集》第2卷，第368—399页。

④ [美] 卡尔纳普：《经验论、语意学和本体论》，《逻辑经验主义》上卷，第83—84页。

⑤ 同上，第93页。

⑥ [美] 蒯因：《经验论的两个教条》，《从逻辑的观点看》，第43页。

不同，外部问题是根据实用的标准来解决的，在那里无需区别分析和综合。一旦取消分析与综合的界线，内部问题也就像外部问题一样仅仅依据实用的准则来处理。正因为此，蒯因说他所持有的实用主义更为彻底。

可惜的是，蒯因这种更为彻底的实用主义是一种极端主义，在很大程度上是以摈弃逻辑分析为代价的，因而导致内部问题与外部问题的混淆、理论与实践的混淆，其结果是把诸多的逻辑矛盾引入自然主义的本体论之中，包括语境主义多元论和物理主义一元论之间的冲突。

三、自然主义的认识论：休谟问题域中的认识论

蒯因在其《实用主义者在经验论中的地位》一文中把经验主义的发展历程划分为五个转折，这五个转折的起点是休谟的经验主义，即“以上所说就是我所认为的休谟以后的经验主义的五个有意义的进步”^①。我们知道，休谟并不是近代经验主义的开启人，在他之前至少还有洛克和贝克莱。那么，为什么蒯因要把休谟作为回顾近代经验主义发展历程的起点呢？在笔者看来，这是因为休谟提出的归纳合理性问题及其否定性回答，在很大程度上改变了认识论的发展方向，而蒯因的“自然化认识论”其实就是休谟心理主义和自然主义的延续。

蒯因在其《自然化认识论》中这样谈道：“把认识论的重担交给心理学，在早期是一个作为循环推理而遭否定的步骤。假如认识论家的目标是确立经验科学的基础，那么，在这种确立中利用心理学和别的经验科学，他的意图就落空了。然而，一旦我们不再幻想从观察中推出（deducing）科学时，这种对循环性的顾虑几乎就没有什么意义了。如果我们只是力图去理解观察与科学之间的联系，那么可以适当地建议我们去利用任何可用的信息，包括恰好由我们正在寻求理解它与观察之间有何种关联的科学所提供的信息。”^②

蒯因这里所说的“认识论家的目标是确立经验科学的基础”是指传统认识论。对于传统认识论来说，如果用经验科学来作经验科学的基础，便是“循环推理”，在逻辑上是不成立的。然而，一旦人们确认“从观察中推出科学”是不可能的，那么“这种对循环性的顾虑几乎就没有什么意义了”，因为“破桨总比没桨要好”，有缺陷的循环推理总比没有任何推理要好。用经验科学来为经验科学奠定基础，用关于人们认识过程的心理学或神经科学来代替传统认识论，这就是蒯因所倡导的自然化认识论的纲领，也是他所说的经验论的第五个转折。促成此转折的关键是人们认识到“从观察中推出科学”是不可能的，而“从观察中推出科学”的推理，这正是休谟区别于演绎推理的归纳推理，亦即休谟常说的“经验推理”。

著名的“休谟问题”就是关于归纳推理的逻辑合理性问题的。休谟经过一番周密的论证，表明所谓的归纳推理或经验推理是没有逻辑合理性的。休谟指出：“根据经验来的一切推论都是习惯的结果，而不是理性的结果。”^③他甚至说：“我们和畜类所共有的那种实验的推理，虽是全部生活所依据的，可是它也不是别的，只是在我们内在活动而为我们所不知晓的一种本能或机械的力量。”^④借用现代生理心理学的术语来说，归纳“推理”不过是一切动物都具有的心理本能即条件反射。

正是休谟的论证使蒯因认识到，“从观察中推出科学”是不可能的，从而不介意用经验科学推出经验科学的“循环推理”，把认识论转变为关于人这类动物的“心理本能”的研究，即蒯因所说的经验心理学。由此可见，蒯因所说的经验论的第五个转折与其说是由蒯因发起的，不如说是由休谟发起的，只不过蒯因积极响应休谟而使自然主义得以发展。对此，蒯因也有暗示：“信条（doctrine）的方面，即对自然真理知识的辩护，又如何呢？在这里，休谟绝望了……在信条方面，我并未发现我们今

① [美] 蒯因：《实用主义者在经验论中的地位》，李真译，《哲学译丛》1990年第6期，第34页。

② [美] 蒯因：《自然化的认识论》，《蒯因著作集》第2卷，第404—405页。

③ [英] 休谟：《人类理解研究》，关文运译，北京：商务印书馆，1982年，第42页。

④ 同上，第96页。

天距休谟离开我们之处前进多远。休谟的困境就是人类的困境。”^①

有鉴于此，我们有理由把休谟问题作为自然主义认识论的奠基石，在承认休谟问题之重要性的前提下，围绕休谟问题而展开的各种认识论研究都属于自然主义认识论的范围。于是，我们可以把自然主义认识论定义为“休谟问题域中的认识论”。事实上，在哲学史上，休谟常常被冠以“自然主义”的称号，这与他强调人的心理本能在经验“推理”中的作用有很大关系。

根据这个定义，不仅包括蒯因认识论在内的休谟派认识论属于自然主义认识论，而且相当一部分传统认识论也属于自然主义认识论；例如，以卡尔纳普和莱欣巴赫（H. Reichenbach）为代表的逻辑经验主义。卡尔纳普和莱欣巴赫对休谟问题非常重视，只是不接受休谟的否定性结论，试图对休谟问题给出肯定性回答，即试图为归纳推理的合理性给以逻辑的辩护。为此，他们创立了概率归纳逻辑；可以说，他们后期的工作主要是围绕归纳逻辑展开的。直到今天，逻辑经验主义的这一认识论方向并未终止，正以“贝叶斯方法”的名义在当代科学哲学中占有重要的位置。

我们看到，休谟问题域中的认识论研究是沿着两个相反的方向发展的：一是蒯因的自然主义认识论，它以接受休谟问题的否定性答案为前提，将传统认识论转化为经验心理学；另一是卡尔纳普的自然主义认识论，它以拒绝休谟问题的否定性答案为前提，坚持传统认识论对于经验科学的超越性。为了加以区别，我们不妨把前者称为“消极的自然主义认识论”，而把后者称为“积极的自然主义认识论”。

更有甚者，按照我们关于自然主义认识论的定义和划分，被蒯因式自然主义认识论所极力反对的康德哲学，也可纳入积极的自然主义认识论的行列。首先，康德的先验哲学在很大程度上就是为了回答休谟问题而提出来的，因而属于休谟问题域中的认识论；其次，康德试图为休谟问题给出肯定性的答案，其结果就是他那著称于世的《纯粹理性批判》。康德的一段名言是：“休谟的提示在多年以前首先打破了我教条主义的迷梦。”^② 康德这里所说的“休谟的提示”就是指休谟问题。康德评论道：“自从有形而上学以来，对于这一科学的命运来说，它所遭受的没有什么能比休谟所给予的打击更为致命。休谟并没有给这一类知识带来什么光明，不过他却打出来一颗火星……从这个火星是能得出光明来的。”^③ 在康德看来，休谟问题打出来的“火星”就是康德自己的先验哲学。我们还可以说，对于卡尔纳普等逻辑经验主义者来说，休谟问题打出的“火星”就是他们发展起来的概率归纳逻辑以及作为后继者的贝叶斯方法。与之相反，休谟本人对休谟问题的否定性回答则“没有给这一类知识带来什么光明”。在这个意义上，康德和逻辑经验主义的自然主义认识论是积极的，而休谟和蒯因的自然主义认识论则是消极的。

四、结语：蒯因的自然主义的出路

我们从蒯因关于自然主义的有关论述出发，探寻“自然主义”的恰当内涵，并给出如下定义：自然主义是实用的经验主义；自然主义的本体论是语境主义多元论；自然主义的认识论是休谟问题域中的认识论。

蒯因所说的经验主义的五个转折，前三个都涉及哲学的语言学转向。由于语言比观念更具有公共性、客观性和可操作性，因而具有更强的经验性和实用性；这使得经验主义的语言学转向相当于自然主义转向。然而，蒯因没有对自然主义做这样的哲学定位，而是在取消分析—综合二分法的基础上进而取消“第一哲学”和认识论，并以此作为自然主义的标志。现在看来，蒯因所说的自然主义转折实际上只是自然主义内部的一个转折，即转向消极的自然主义认识论。

蒯因的消极的自然主义认识论存在许多不当之处。正如金在权和普特南（H. Putnam）等人指出

① [美] 蒯因：《自然化的认识论》，《蒯因著作集》第2卷，第402页。

② [德] 康德：《未来形而上学导论》，庞景仁译，北京：商务印书馆，1978年，第9页。

③ 同上，第5—6页。

的，其致命缺陷是取消了认识论必不可少的规范性。^①由此带来的一个严重后果是不协调性，并在本体论上显示出来，即相对的、多元的语言本体论和绝对的、一元的物理主义本体论之间的冲突。

蒯因本人意识到他的自然化认识论包含着“循环推理”以及某种程度的失范，但是，他在接受关于休谟问题的否定性答案之后便“自甘堕落”了，因为休谟问题已经表明那种“堕落”即“让经验科学作为经验科学的基础”是不可避免的；其结果最终是对哲学和认识论的取消。因此可以说，蒯因的自然主义是消极的。

与之相反，卡尔纳普和康德等人不接受关于休谟问题的否定性答案，试图给出肯定性答案，由此推动了哲学、认识论和方法论的向前发展。因此可以说，卡尔纳普和康德等人的自然主义是积极的。

众所周知，以卡尔纳普为代表的逻辑经验主义早已喊出“拒斥形而上学”的口号，而康德哲学恰恰属于形而上学，因此二者似乎是水火不容的。但是，经过仔细分析便可发现，情况并非如此。卡尔纳普拒斥的实际上只是形而上学本体论，即康德所说的“自在之物”；而自在之物在康德那里实际上也是被拒斥的，因为自在之物是“不可知的”。卡尔纳普并不拒绝语言形而上学或语言本体论，而语言的本体也是经验现象的本体，大致相当于康德所说的现象界的实体；这样的本体论也是为康德所接受的。至于康德的先验范畴，它们是为给经验知识提供合理性基础而提出的，其作用是加固经验而不是取代经验，因而它们与自然主义即实用的经验主义并不冲突，并且它与卡尔纳普的语言本体论也是吻合的，即为语言本体论提供合理性基础。

卡尔纳普宣称：“武断地禁止使用某些语言形式，而不通过它们的实际使用中的成功或失败来检验它们，比无效还更坏……让我们给在任何专门的研究领域工作的那些人授与使用看来对他们有用的任何语言表达形式的自由。”^②

康德的先验哲学也是一套语言形式，按照卡尔纳普的说法，对它的接受或拒绝也不应武断地事先给以确定，而需要考察它的使用效果，这是一种实用主义或实践论的考量。前面提到，康德的先验哲学在很大程度上是为解决休谟问题而提出的。卡尔纳普等人开始时试图对休谟问题给出非先验的解决方案，但是没有取得成功，最终不得不转入主观主义的贝叶斯方法。我们知道，主观主义贝叶斯方法的特点之一是引入“先验概率”（prior probability），可见，该方案与先验哲学是脱不了关系的。根据卡尔纳普的标准，康德的先验哲学有其存在的理由，不属于被拒斥的行列。这意味着卡尔纳普和康德的理论在学理上是可以贯通的，并且同属于积极的自然主义。

与之不同，蒯因明确地表明自然主义与先验哲学是“不共戴天”的。蒯因宣称：“在哲学上，我坚持杜威的自然主义……这里，没有先验（a priori）哲学的位置。”^③然而，在这同一篇文章的结尾处，蒯因却说：“由于其难以捉摸性，由于其不时出现的空虚性（除非相对于一个更宽广的背景），在某种突然相当清楚并且甚是宽容的意义上，真和本体论可以说属于超验的（transcendental）形而上学。”^④可见，蒯因既拒斥又接受先验的或超验的哲学或形而上学，又一次展示了其自然主义的不协调性。可以说，蒯因的消极的自然主义处于失范和矛盾的困境之中。在笔者看来，它摆脱困境的必由之路是：由消极的自然主义转变为积极的自然主义。因为试图取消哲学者必将被哲学扫地出门，因此如果谁想要在哲学中为自然主义保留一席之地，那么他必须放弃对哲学的取消主义态度。

（责任编辑 任 之）

① 参见 J. Kim, “What is ‘Naturalized Epistemology’?”, *Philosophical Perspectives*, Vol. 2, Epistemology (1988); H. Putnam, “Why Reason Can’t Be Naturalized”, *Synthese*, 52 (1982).

② [美] 卡尔纳普：《经验论、语意学和本体论》，《逻辑经验主义》上卷，第 101 页。

③ [美] 蒯因：《本体论的相对性》，《蒯因著作集》第 2 卷，第 368 页

④ 同上，第 399 页。

“真”作为断定的规范

周振忠

【摘要】断定是一种受到规范支配的言语行为。一般认为“真”是断定行为的规范，但对于真谓词扮演何种规范性角色，以及“真”作为断定的规范是否意味着真谓词表达了性质存在着争议。本文认为真谓词确实标记了独特的断定规范，这种标记作用是由真谓词的定义图式——消引号图式（DS）——所规定和保证的，但由此并不能得出真谓词必定表达性质，我们可以在唯名论的意义上理解“真”作为断定的规范。

【关键词】真；断定；规范

中图分类号：B81 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2017）03-0110-06

作者简介：周振忠，（广州 510275）中山大学逻辑与认知研究所暨哲学系副教授。

基金项目：中央高校基本科研业务费中山大学青年教师培育项目（13WKPY32）

规范（norm）是一种行为的规则。人类很多实践行为受到规范的支配，如道德、语法、礼仪等，违反规范会被视为不正确或受到某种谴责。断定（assertion）作为一种言语行为也是受到规范所支配的，这一点被广泛认同，问题在于支配断定行为的规范究竟是什么？信念、真、知识、认识的辩护（epistemic justification）等都被认为是断定的规范。本文集中讨论真之规范（truth norm），在肯定“真”是一种独特的断定规范的基础上提出可以在唯名论的意义上理解“真”作为断定的规范。

一、“真”是断定的规范吗？

“真”与“断定”有密切的联系。弗雷格认为，判断是承认一个思想为真，而断定是这种判断的显示。^① 达米特（M. Dummett）则认为，断定以“真”为目标，“我们的目标是作出真陈述，这是真概念的一部分……”^② 为了避免窃取论题，不妨暂且切断“真”与“断定”之间（可能）的定义联系，假定二者相互独立，然后问：“真”是断定行为的规范吗？

断定的规范是与断定的评价相关的：一个断定违反了规范 N 就是不正确的/不恰当的；一个断定满足了所有相关的规范就是正确的/恰当的。根据怀特（C. Wright），被规范所约束的行为是受到某种标准（standard）所支配的，不遵循该标准就会受到批评。^③ 从正确性的角度来讲，信念、认识的辩护都是断定行为的规范：

（NB）如果不相信 p，那么断定 p 就是不正确的；

① Frege, G., “The Thought: A Logical Inquiry”, *Mind*, Vol. 65, 1956, p. 294.

② Dummett, M., *Truth and Other Enigmas*, London: Duckworth, 1978, p. 2.

③ Wright, C., “Truth: A Traditional Debate Reviewed”, in *Truth*, edited by S. Blackburn and K. Simmons, Oxford University Press, 1999, p. 211.

(NEJ) 如果 p 没有得到认识的辩护, 那么断定 p 就是不正确的。

在这个意义上, “真”也是断定的规范:

(NT) 如果 “ p ” 不真, 那么断定 p 就是不正确的。

怀特借用消引号图式 (Disquotational Schema) 说明 “真” 是断定的规范:

(DS) “ p ” 是 T iff p 。

“ T ” 就是真谓词。谓词 “ T ” 的规范性在于 “认为一个语句是 T 的任何理由, 通过双条件句, 可以转变为做出或允许该语句所表达的断定行为的理由”^①。(DS) 通常被视为收缩论 (deflationism) 的定义特征。这样, (DS) 既定义了 “真”, 也给出了 “真” 作为断定的规范的依据。

笔者赞同怀特的如下观点: 有一种不同于 “认识的辩护” 的独特的断定规范, 这种规范由 “真” 以及等值式 (equivalents) —— (DS) 的实例 —— 所标记 (mark)。^② 但有两点不赞同怀特: 1. 由此而认为 “真” 表达了性质; 2. 对上述关于 “ T ” 的规范性之所在的说明。这两点分别在第三节和第二节加以讨论。

二、“真”扮演何种规范性角色?

如果承认 “真” 是独特的断定规范, 那么 “真” 扮演何种规范性角色 (normative role) 呢? 是解释性角色 (explanatory role) 还是表达性角色 (expressive role)? 所谓解释性角色是指真概念具有实质性的内容并以此作为断定规范的解释基础; 所谓表达性角色是指真谓词仅仅作为一个纯粹的句法谓词去表述 (formulate) 断定的规范, 真谓词本身对于断定的规范来说没有解释上的贡献。怀特和普赖斯 (H. Price) 认同解释性角色, 霍里奇 (P. Horwich) 认同表达性角色。

霍里奇认为 “真” 作为断定的规范这一事实可以由 (DS) 加以说明, 但他强调真谓词只是起着表达性的作用: “由于当代收缩论主张我们的真概念的功能仅仅是提供一个语义上升 (semantic ascent)、便于某种概括的装置; 因此没有期望超出消引号图式的理论。” “我们使用真谓词表述这一规范可以完全由消引号图式加以说明, 这只是真谓词的作用是陈述 (state) 某种概括 (正如当代收缩论者所强调) 的一个例子而已。”^③

所谓 “语义上升” 是指通过说一个语句为真来说出该语句所说的东西, 例如: 说 “‘凯撒被谋杀’ 是真的” 等价于说 “凯撒被谋杀”。所谓 “概括” 是这样一种情况: 例如毛主席说过很多个句子, 我们想赞同他说的一切, 就可以用 “毛主席所说的都是真的” 加以概括。无论语义上升还是概括, 真谓词都只是起着纯粹句法上的作用。

真谓词的上述句法功能如何用于表述断定的规范呢? 举个例子, 如果某人相信雪是白的, 就有理由断定雪是白的。对这类例子加以概括: 如果某人相信 p , 就有理由断定 p 。再利用 (DS) 得到:

如果某人相信 “ p ” 是真的, 就有理由断定 p 。

然而这成功地说明了 “真” 本身是断定的规范了吗? 没有! 不难看出这里所说明的其实是 “信念” 作为断定的规范, 只不过使用真谓词进行表述 (语义上升) 而已。

当怀特说 “ T ” 的规范性在于 “认为一个语句是 T 的任何理由, 通过双条件句, 可以转变为做出或允许该语句所表达的断定行为的理由” 时, 所犯的错误也是类似。因为根据 (DS), “‘ p ’ 为真” 与 “ p ” 是等价的, 所以认为一个语句 “ p ” 为真的理由, 通过双条件句, 就是认同 p 的理由, 而这个理由也是断定 p 的理由。假若追问这个理由是什么, 若回答 “认识的辩护”, 那么起着规范性作用

① Wright, C., *Truth and Objectivity*, Harvard University Press, 1992, p. 17.

② Wright, C., “Truth: A Traditional Debate Reviewed”, p. 212.

③ Horwich, P., “Realism Minus Truth”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 56, 1996, p. 879.

的就是“认识的辩护”，而不是“真”，“真”在这个过程中只起着语义上升的作用。

霍里奇过于强调“真”的表达性作用，反倒无法真正说明“真”本身是独特的断定规范。鉴于在霍里奇这样的收缩论者那里真谓词只是扮演表达性的角色而不是解释性的角色，多德（J. Dodd）干脆建议：收缩论者应该放弃“真谓词表达了断定的规范”这种说法。^①

三、“真”作为断定的规范是否意味着“真”表达了性质？

认为“真”是断定的规范，就不能仅仅承认“真”作为句法谓词参与表述断定的规范，因为所表述的可能是信念、认识的辩护等等其他规范，却与“真”本身无关。问题的关键在于“真”是否确实标记了独特的、自成一格的（*sui generis*）断定规范。下面分三点加以讨论。

第一，“真”确实是断定的规范。正如在第一节所见，这只不过反映了人们关于“断定”这种言语行为的日常实践而已：

（NT）如果“p”不真，那么断定 p 就是不正确的。

或者以肯定的形式表述：

（NT*）如果“p”是真的，那么应该断定 p。

运用（DS），可以将（NT*）等价转换为：（N*）如果 p，那么应该断定 p。（NT*）和（N*）本质上是一样的。在这里我们固然可以说“真”扮演了表达性的角色，但也并不仅仅如此，还可以同时承认“真”确实标记了断定的规范。“真”所标记的规范就是（N*），这个“标记”作用是由（DS）——真谓词的定义图式——所保证的。换言之，（DS）既定义了真谓词，也让真谓词起着标记断定规范的作用。正如柯贝尔（M. Kölbel）所说，没有比“真”更好的词去命名这一规范了。^②

第二，“真”所标记的断定规范是独特的。“真”所标记的断定规范是（N*），这一规范的独特性在于它与信念、认识的辩护等其他规范形成对照。譬如，尽管我们相信 p，但如果非 p（“p”不真），则断定 p 仍是不正确的；又或者，尽管 p 得到认识的辩护，但如果非 p（“p”不真），则断定 p 仍是不正确的。由于“真”标记规范（N*）是由真定义的图式（DS）所规定和保证的，所以“真”作为断定的规范在这个意义上也是独特的。

第三，“真”标记了独特的断定规范是否意味着“真”表达了性质呢？怀特对此持有肯定的态度。他说，如果“真”确实标记了断定行为的独特规范，那就会有“一个行为遵循或不遵循该规范之所在的东西。而无论其地位是什么，都将会是该行为的真实特征”^③。“那便没有余地争辩说‘真’只是一个语法上的谓词，其作用不是归属（attribute）实质性的特征。”^④然而怀特并没有给出论证，我们无从得知为何“真”标记了独特的断定规范就意味着“真”必定表达了性质。克利夫（J. Cleve）指出，收缩论（其核心主张是“真”不表达性质）与“真”作为独特的规范这一点相冲突的条件是：性质内嵌于规范之中，即一个规范就是一种规范性质（normative property）。但若如此，怀特对收缩论的质疑就与规范性无关，而是与性质的特性（propertyhood）有关。^⑤

无论如何，如果怀特认为“真”标记了独特的规范就意味着“真”表达了性质（从而收缩论是错的），那么他必需独立地阐明这种性质究竟是什么。

① Dodd, J., “There Is No Norm of Truth: A Minimalist Reply to Wright”, *Analysis*, Vol. 59, 1999, p. 294.

② Kölbel, M., “Wright’s Argument From Neutrality”, *Ratio*, Vol. 10, 1997, p. 44.

③ Wright, C., “Truth: A Traditional Debate Reviewed”, p. 215.

④ Wright, C., *Truth and Objectivity*, p. 18.

⑤ Cleve, J., “Minimal Truth is Realist Truth”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 56, 1996, p. 874.

四、规范、性质与多元论

认为“真”表达了性质，这就涉及“性质”究竟是什么的问题。事实上有时收缩论者也不否认“真”表达了性质，例如霍里奇就认为，由于“是真的”在逻辑中被形式化为一个谓词，那就应该被视为表达了性质，尽管没有根本的特性（underlying nature）。^① 这种从纯粹逻辑句法的角度来理解“性质”是一种唯名论。按照这种理解，就连元伦理学中的情感主义（emotivism）也不必否认道德谓词（如“是恶的”）表达了性质，但否认道德谓词表达性质恰恰是情感主义的定义特征。按照通常的理解，性质应该是事物的真实特征（real characteristics）。霍里奇对性质的宽泛理解剥夺了“性质”一词的本来意义，由此所达到的一致（霍里奇自认跟怀特一样承认“真”表达了性质）也只是表面上的一致，不是实质上的一致。为了避免在“性质”一词的用法问题上纠缠，学界一般将收缩论的核心主张表述为：否认“真”表达了实质性的（substantial）性质。笔者也采取这种表述，不过为了行文简练，本文用“性质”一词指“实质性的性质”。

如果认为“真”标记了断定的规范就意味着“真”表达了性质，那么除非默认规范性（normativity）本身就是一种性质，否则就要独立地阐明“真”所表达的性质究竟是什么。这就返回到传统的真理论问题上去。其中一种最典型的看法是把“真”定义为“符合于事实”。但是从真之多元论（truth pluralism）的角度来看，“符合论”即使没有问题，其适用范围也是有限的——仅适用于事实领域。在其他非事实的（non-factual）领域，如数学、道德（假设持有反实在论立场），就不能把“真”定义为“符合于事实”，因为这些领域没有事实可言。这时，要么把“真”定义为其他性质，例如把数学命题的“真”定义为“得到证明”；要么根本否认“真”适用于该领域，例如元伦理学中的表达主义（expressivism）就认为道德陈述没有真假可言。

如果接受真之多元论，认为不同领域有不同的真性质（truth properties），再加上“真”作为断定的规范就意味着“真”表达了性质，那么不同领域的断定就有不同的规范。这样一来，这些不同的规范就很可能缺少共性，“真”也不是一种统一的规范。

这一点可以参照塔伯里特（C. Tappolet）针对真之多元论所提出的混合合取（mixed conjunctions）难题来加以说明。^② 假设“p”代表“地球是圆的”，“q”代表“ $1+1=2$ ”，这两个语句分属不同的领域（日常物理、数学）。按照多元论的主张，“p”之为真是由于符合事实，“q”之为真是由于得到数学上的证明。这样，“p”和“q”由于分属不同的领域而具有不同的真性质。现在考虑合取句“p & q”，这个合取句被称为“混合合取句”，因为其合取支来自不同的领域。显然这个合取句是真的，这是由于其合取支“p”和“q”都是真的。现在问：“p & q”具有何种真性质呢？显然不是“符合于事实”或“得到证明”，因为这两个性质分属两个不同的合取支，不能属于整个合取句。如此一来，要么合取句没有真性质（“真”一词用于合取句时没有表达性质），要么合取句具有额外的第三种真性质。然而这额外的第三种真性质是什么呢？似乎无法给出满意的回答。假若退一步，承认合取句虽然为真，但“真”一词应用于合取句时却没有表达性质，那么我们为何要认为“真”应用于两个合取支时表达了（不同的）真性质呢，为何不一开始就认为“真”无论何时都不表达性质呢？

将上述混合合取难题移植到断定的规范。假设“真”作为断定的规范就意味着“真”表达了性质，该性质大致可视为断定行为的规范性质（normative property）。由于“p”和“q”的真性质不同，用“p”和“q”分别作出的断定所遵循的规范也不同。假设“p”和“q”分别遵循规范 N_1 和规范

① Horwich, P., “Realism Minus Truth”, p. 879.

② Tappolet, C., “Truth Pluralism and Many-valued Logics: A Reply to Beall”, *Philosophical Quarterly*, Vol. 50, 2000, pp. 382–385.

N_2 ，那么用合取句“ $p \& q$ ”所作出的断定又遵循什么规范呢？显然既不是 N_1 也不是 N_2 。假设是额外的第三种规范，这种规范又是什么呢，它对应何种真性质呢？似乎无法给出满意的回答。假若退一步，承认用合取句“ $p \& q$ ”所作出的断定尽管以“真”作为规范，却不必要求“真”表达性质，那么同样道理，用“ p ”和“ q ”分别作出的断定尽管以“真”作为规范，也不必要求“真”表达性质。

混合合取难题被视为对真之多元论构成严重威胁。不少真理论者转而承认“真”表达了一个不分领域的统一的真概念。而最简单最少形而上学负荷的做法就是承认这个概念是由（DS）所定义的，这就是收缩论。

多德认为，根据霍里奇的收缩论，“真”只是一个表达性的谓词，因此尽管我们不否认（ N^* ）的实例是规范性的，也不意味着要承认所有断定都遵循的普遍的真的规范（general norm of truth）。^①多德所列举的规范性实例是：

（ $N^* *$ ）应该断定雪是白的，仅当雪是白的；应该断定煤是黑的，仅当煤是黑的，等等。

多德的看法可归结为两点：（1）他似乎比多元论走得更远，认为不同的断定有不同的主题（subject matter）和不同的目标，因此不同的断定（即使属于同一领域）所遵循的规范会因各自的主题不同而不同。于是断定“雪是白的”的规范是雪是白的，断定“煤是黑的”的规范是煤是黑的，这两个断定的规范各不相同。（2）他认为由于“真”只是一个纯表达性的谓词，因此“真”不是一种独特的断定规范。

关于（1），按照多德所理解的规范性，不同的断定有不同的规范，有多少断定就有多少规范，这就使得断定的规范的数量无穷多，我们甚至无法总结出这些规范的一般特征。这无疑是一种不明智的做法。关于（2），多德过于强调“真”的表达性作用，忽略了“真”其实可以标记断定的规范（ N^* ）——我们对（ N^* ）的理解就是对“真”作为断定的规范的理解。

五、“真”作为断定的规范

真谓词是一个可以跨领域（物理、数学……）应用的谓词，既不必表达该领域的特殊的真性质（符合事实、得到证明……），也不必表达一种不分领域的普遍的真性质。那么“真”作为断定的规范是在何种意义上说的呢？笔者认为“真”可以在唯名论的意义上作为断定的规范。事实上，怀特在利用（DS）论证“真”作为断定的规范时，为了避免窃取论题——为了避免一开始就假定“真”表达了性质（即假定收缩论是错的）——他是以“真”作为谓词去论证存在独特的真的规范的。他写道：“一个谓词， F ，是……规范的，仅当参与者对一个行动的选择、赞同等等事实上是受到他们是否判断该行动是 F 所支配的……我想要做出的第一个评论仅仅是，收缩论承诺了一个论点： T 谓词对于任何断定实践来说是……规范的……”^② 这其实就是暗示可以在唯名论的意义上把“真”视为断定的规范。笔者采纳这一观点，所以本文始终使用加了引号的“真”以突出其唯名论的意义。遗憾的是怀特没有明确提出和坚持这一主张，仅仅视之为临时性假设，反倒致力于证明“真”表达了性质。

之所以说“真”在唯名论的意义上作为断定的规范，主要是为了强调“真”没有表达性质，并不是说这种规范是多余的，也不是说“真”这种规范没有任何可予说明的特征。“真”所标记的规范是（ N^* ），（ N^* ）的特征就是“真”作为断定的规范的特征。如何理解这种规范呢？

第一，正如怀特所论证，我们能够通过（DS）理解这种规范。但是与怀特不同，笔者认为除了

① Dodd, J., “There Is No Norm of Truth: A Minimalist Reply to Wright”, pp. 296 – 297.

② Wright, C., *Truth and Objectivity*, p. 16.

真值条件的“客观性”之外，我们无法进一步详述这种规范的特征。所谓客观性是指独立性。真值条件的客观性就是一个语句“p”为真的条件（即 p）是否成立是独立于人的认识的。客观性正是“真”这一规范区别于信念规范和认识的辩护规范之所在。

普赖斯认为，“真”确实是作为一种规范起作用，不过是以一种消引号的功能（disquotational function）没有说明的方式。^① 普赖斯的意思是（DS）本身无法说明“真”这一规范。他建议对“真”这一规范作出进一步说明：

（NF）如果事实上并非 p，那么断定 p 就是不正确的。

称之为“事实规范”（普赖斯称之为“第三规范”）。事实规范无疑也具有客观性。事实规范与规范（N*）的差别在于添加了“事实上”这一短语。这里有两个问题：（1）“事实”概念在本体论上是可疑的。弗雷格就认为“事实”只不过是“真的思想”（true thoughts），而不是外部可感知世界中的实体。塔斯基（A. Tarski）更是明确地将“事实”概念排除在他的真定义（T 型等值式）之外。^②（2）即使我们接受“事实”这一概念，其适用范围也是有限的，仅限于事实领域。在非事实领域，譬如数学、道德（假设持有反实在论立场），事实规范就会失去作用，而这时规范（N*）仍然可以起作用，并不因缺少事实性而失去规范性。

第二，强调真值条件的客观性并不意味着承认“真”表达了性质。关于真值条件的客观性，怀特写道：“对于收缩论来说，每一命题——或至少那些具有客观主题（objective subject matter）的命题——都有一个客观的条件，即等值图式的适当实例所指明的条件，在该条件下为真。”^③ 这与收缩论的立场没有冲突，收缩论者完全可以承认真值条件的客观性，即命题 p 为真的条件是否成立是独立于人的认识的。

然而怀特接着认为，如果命题 p 为真的条件事实上（as a matter of fact）成立，这连同真谓词独特的规范性，就迫使我们认识到确实存在 p 遵循或不遵循独特的真之规范的东西，这就等于承认“真”表达了真实的（real）性质。^④

如果怀特所说的“事实上”只是“客观性”的另一种说法，而不是要引入本体论的“事实”概念，其实无法得出“真”表达了真实的性质。正如多德所指出，一旦真谓词的透明性（transparency）被正确理解，怀特所证明的就只不过是：“p 是否得到 [认识的辩护]”的问题不同于“是否 p”的问题。而这一点是那些对实在具有坚实意识（robust sense）的人早已经知道的。^⑤

（责任编辑 任 之）

① Price, H., “Three Norms of Assertibility, or How the Moa Became Extinct”, *Nous*, Vol. 32, 1998, p. 248.

② Tarski, A., “The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 4, 1944, p. 361.

③ Wright, C., “Truth: A Traditional Debate Reviewed”, p. 215.

④ Wright, C., “Truth: A Traditional Debate Reviewed”, pp. 215 – 216.

⑤ Dodd, J., “There Is No Norm of Truth: A Minimalist Reply to Wright”, p. 298.

文学复古与“科学”革命： 戴震的西学对章太炎国故文体的影响^{*}

[日] 石井刚

【摘要】“西学东渐”这一文明转型学术潮流中，出自异域文明的知识话语与民族本位的旧思想之间形成张力，导致“传统”的发现并产生复古思潮。然而文体的复古不一定就等同于文章内容的复古，内含革命性的新知识话语不一定以同样崭新的文学形式来表达出来。相反，复古的文体往往承载着更为激进的话语内容。推动辛亥革命并率领国故运动的“有学问的革命家”章太炎喜作古奥晦涩的复古文章，遂世人称之为“国学大师”。然而，阅读其文便可知，章氏以复古文体表述了由来自于西方的新思想、新知识。加上其独特的佛学诠释，他实际上为中国哲学思想话语的现代化转型做出了极大的理论贡献。章太炎承继了清代乾嘉汉学的考据学传统，企望清代汉学能够产生科学的现代话语，同时始终坚持使用复古笔法。这种看似矛盾的姿态因何而成？有何目的而为之？本文为了回答这个问题，要回到他深受影响的乾嘉汉学，特别是戴震的天文历算学著作，着眼于两者之间的某种共同性，从而探讨文章形式的复古和内容的革新性质之间看似矛盾的关系究竟蕴含着什么样的实践意义。

【关键词】戴震；章太炎；科学革命；复古文体；现代化转型

中图分类号：B259.2 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2017)03-0116-08

作者简介：石井刚（Tsuyoshi Ishii），（东京153-8902）日本东京大学大学院综合文化研究科副教授。

基金项目：广州市科技计划项目“西学东渐与广州21世纪海上丝绸之路”；中山大学“三大建设”专项资助

引言

木山英雄（Hideo Kiyama）曾经讨论过现代中国“文学革命”为何脱胎于旨在“文学复古”的国故运动。他所思考的具体论题，则为晚清章太炎以国粹为主的民族革命思想与新文化运动时期“文学革命”之间关系的问题。章太炎旅居东京时期，在主持同盟会机关报《民报》的同时，还组织“国学讲习会”给年轻学者和留学生讲授从音韵训诂到诸子学——涵盖文哲各类文本的传统学术，而后的成果很多发表于上海的《国粹学报》。众所周知，周氏兄弟鲁迅和周作人均出席章氏讲习会。据木山的研究，周氏兄弟通过与章太炎的学术交流吸收到了其独特的文学观念，这种观念促使他们在翻译并消化西方文学作品时采取以文言为主的文体，而正因为如此，当时反而具有很激进的意义^①。文言体的翻译之所以更为激进，是因为他们试图将西欧近代小说作为典范，将中国小说创建为“不

^{*} 本文在2016年11月24日于中山大学哲学系所做讲演“文学复古与‘科学’革命：戴震西学对章太炎国故思想的影响”的基础上撰写而成。

^① [日] 木山英雄：《“文学复古”与“文学革命”》，孙歌译，《学人》第10辑，南京：江苏文艺出版社，1996年，第260页。

依社会嗜好之所在，而以个人艺术之趣味为准”的新艺术领域^①。辛亥革命时期一度接受以传统学术为根基的文学观念，从而诉诸此般文学实践的周氏兄弟成为新文化运动中“文学革命”的推动者。木山的讨论给我们以重要的启示：与异域文明的邂逅促发既有世界观的变化，催产话语结构的反思与重构，而复古形式为此反思与重构提供有效的依托。或者也可以说，孕育崭新话语的反思不可避免地诉诸复古形式。复古形式并不是进步的反动，而是其中内涵着新的思考。这说明外来的新思想激活古典中的话语和词汇，使之获得了别样的诠释，古典和当下的“我”透过新思想的媒介得到了连结，从而促成表述新思想的话语方式的形构。从此意义上说，与异域文明的邂逅，将是唤醒久已被遗忘的过去以及促使人与这种过去建立起系谱脉络关系的系列过程。

这种讨论，有助于我们了解曾被鲁迅称为“读不断，当然也看不懂”^②的章太炎古奥晦涩文体所隐含的意义和所产生的效果。笔者认为，章太炎的国故文体（权且如此称之）形式虽旧，但承载着从西方引进的新学术思想，而章氏自己似有意而为之。至少，他试图以国故文体的创建来将现代学术思想吸收并消化成为民族语言。章太炎的文体实践以及其所依据的理论预设，折射出中国学术思想在其现代化转型中所经历的传统与现代之间矛盾张力的复杂面貌，让我们知道以复古为貌的民族主义实践并不单单是对现代化的反动，而使得我们反思“传统/现代”或“东方/西方”之类二元说法的局限性。笔者的关切在于，系统梳理章太炎国故文体的现代内涵并思考其意义。本文是其工作中重要但仍处于初步阶段中的一个环节，将论证一个前提命题：章太炎之所以力图构建这种文体，乃是他参照清代乾嘉汉学治学风格的必然结果。为此，下文将探讨清代乾嘉汉学巨擘，也是章氏景仰不已的学术偶像——戴震与他之间有关文体的传承关系。

一、章太炎和戴震

1906年夏，因“苏报案”被捕入狱的章太炎期满获释后立即东渡日本。他抵达东京后不久，就为中国留学生做了一个著名的讲演，宣扬标榜“国粹”的学术思想，以期“激动种性，增进爱国的热肠”^③。具体而言，“语言文字”、“典章制度”以及“人物事迹”三项为其主要内容^④。关于第三项，章氏说中国哲学并没有落后于其他国家，有其独到的成就。他认为先秦诸子尤其是庄周与荀卿两个人为其代表，而在近代还有一个杰出人物便是戴震。不是以孔孟也不是程朱陆王而是以庄子和荀子为中国哲学的代表，这种观点已经别出心裁，戴震更是在场的多数留学生不熟悉的陌生名字。章氏特地提到戴震正是因为他要赞赏其反满“爱国热肠”与学术成就相得益彰的人物形象。这也不奇怪，在章太炎眼中，戴震及其后学各家标榜为汉学的学术流派以考据经典的方法来保存并表彰汉民族文化^⑤，他自己也喜好戴学“综形名，任裁断”的治学风格^⑥。

戴震思想中的哪些因素在章氏看来具备反清意味？章氏在演说中说：

他虽专讲儒教，却是不服宋儒，常说“法律杀人，还是可救；理学杀人，便无可救。”因这位东原先生，生在满洲雍正之末，那满洲雍正所作朱批上谕，责备臣下，并不用法律上的说话，总说“你的天良何在？你自己问心可以无愧的么？”只这几句宋儒理学的话，就可以任意杀人。世人总说雍正待人最为酷虐，却不晓是理学助成的。因此那个东原先生，痛哭流涕，做了一本小小册子，他的

① [日] 木山英雄：《“文学复古”与“文学革命”》，孙歌译，前掲书。

② 鲁迅：《关于太炎先生二三事》，《鲁迅全集》第6卷，北京：人民文学出版社，2005年，第565页。

③ 章太炎：《在东京留学生欢迎会上之演讲》，章念驰编订：《章太炎演讲集》，上海：上海人民出版社，2001年，第3页。

④ 章太炎：《在东京留学生欢迎会上之演讲》，前掲书，第5页。

⑤ 章太炎：《虬书重订本·学隐第十三》，《章太炎全集·虬书初刻本 虬书重订本 检论》，上海：上海人民出版社，2014年，第160—161页。

⑥ 章太炎：《虬书重定本·清儒第十二》，前掲书，第154页。

书上,并没有明骂满洲,但看见他这本书,没有不深恨满洲。^①

这“一本小小册子”即《孟子字义疏证》,为很多人所称道,如梁启超以此书为中国“文艺复兴”的奠基之作,标志着“中国文化转一新方向”^②。侯外庐发现其与章太炎政治思想之间的传承关系,敏锐指出章氏《四惑论》中批判“公理”的论述几乎全盘照搬了《孟子字义疏证》中“以理杀人”的控诉文字,亦即如上引文所说论点^③。

这些论述很容易让我们认为,章太炎对汉学的高度评价源于其民族主义情绪及在此种情绪之上成立的历史想象,结果不免遮蔽了他治学的另外一种面向。简言之,那便是他有意建立科学话语的努力。譬如,他在讨论佛教现代化问题的短文《答铁铮》中曾说:

盖近代学术,渐趋实事求是之途,自汉学诸公分析条理,远非明儒所能企及。逮科学萌芽,而用心亦复缜密矣。是故法相之学,于明代则不宜,于近代则甚适,由学术所趋然也。^④

他认为,清代汉学所讲究的“实事求是”以及“分析条理”的治学方法几近科学。这种判断延续着《馗书·清儒》有关戴震后学的评判,梁启超《清代学术概论》对清代考证学中之科学精神的赞许,实受章氏这种观点的直接影响^⑤。正如章太炎和武田范之之间围绕“佛声”还是“民声”的论辩所表明,章太炎在其主持同盟会机关报《民报》期间陆续刊发的诸多文章多偏向于以佛学思想为主旋律的抽象理论,革命人士中不乏不惬于此者。武田范之(Hanski Takeda, 1864-1911)的批判大概是代表他们的声音,谴责章氏所展开的是佛教理论话语(佛声)而不是民族革命宣传(民声)^⑥。我们可以认为,章太炎在东京期间所被吸引的,与其说是革命的实际工作,不如说是支撑革命的理论建设。而在这点上,他的革命工作已经超出了政治斗争的范畴,而趋向于“欲求具有科学的、哲学的条理性的革命哲理”之方向发展,遂导致了与孙中山之间隔阂的产生^⑦。章太炎也不时流露出他撰文的旨趣并不在于政论时论,如在写给《国粹学报》的邓实的书信中说:

仆之文辞为雅俗所知者,盖论事数首而已。斯皆浅露,其辞取足便俗,无当于文苑。向作《馗书》,文实困雅,篋中所藏,视此者亦数十首。盖博而有约,文不奄质,以是为文章取墨,流俗或未之好也。^⑧

他明确表示他引以为豪的文章并不是时事方面,而被鲁迅诟病为“读不断,看不懂”的《馗书》才是他认为“当于文苑”的得意之作^⑨。那么,章太炎为什么将如此诘屈且古奥晦涩的文体视作好文?关于这个疑问,有一篇见于《民报》的小文虽然很不起眼,但传达一个不可忽视的信息:

近代学者,率推少文,文士亦多不学……然学者不习通俗之文,文顾雅驯可诵,视欧阳王苏将过之。先戴《句股割圜记》,吐言成典,近古所未有……戴君在朴学家,号为能文,其成一家言者,则信善矣。^⑩

“近代学者”指清代学者。类似于《答铁铮》中的表述,他还是喜好汉学家的治学风格,而此处表示他尤好戴震《句股割圜记》,说其书“吐言成典,近古所未有”。从章氏看来,戴震正因其为文朴实且不通顺而可谓“能文”。给热衷于革命的留学生讲授《孟子字义疏证》中的反满思想,抬高戴

① 章太炎:《在东京留学生欢迎会上之演讲》,前揭书,第8页。

② 梁启超:《清代学术概论》,《饮冰室专集》之三十四,梁启超:《饮冰室合集》第8册,上海:中华书局,1936年,第31页。

③ 侯外庐:《近代中国思想学说史》,上海:生活书店,1947年,第916页。

④ 章太炎:《答铁铮》,《章太炎全集·太炎文录初编》,上海:上海人民出版社,2014年,第387页。

⑤ 在《清代学术概论》之前,梁氏1904年撰写《近代之学术》作为《论中国学术思想变迁之大势》的最后一章,而他明确表示其论乾嘉学术的分析框架得益于章氏《清儒》。(参见梁启超:《饮冰室文集》之七,《饮冰室合集》第1册,第93页)

⑥ 章太炎:《答梦庵》,《民报》第21号,1908年,第127页。

⑦ [日]竹内善作:《明治末期における中日革命運動の交渉》,《中国研究》第5号,1948年,第81页。

⑧ 章太炎:《与邓实书》,《章太炎全集·太炎文录初编》,第172页。

⑨ 严格来讲,鲁迅所指为《馗书》初刻本。1900年前后的初刻本在政治思想上尚属于变法改良立场,1904年的重订本则是章氏剪辫子首倡革命之后的作品。

⑩ 章太炎:《说林下》,《章太炎全集·太炎文录初编》,第120页。

震作为排满主义的政治立场，而自己讲究文之雅正时却对之不屑一顾。章氏最欣赏的原来是戴震的历算学名著。仅就这一点而言，章氏的嗜好正对应着他以承继乾嘉汉学遗绪自居的自我定位。因为《句股割圆记》所展现出来的，正是使得戴震在北京士大夫学术圈子中获得名声的治学功底。也就是说，当时使戴震的学术思想“洛阳纸贵”的不是今天我们所熟悉的以《孟子字义疏证》为主之义理之学，而是其过人的天文历算学知识。乾嘉汉学的强项自然不是义理之学，一阅江藩的《汉学师承记》便可知晓，天算学和音韵训诂、典章制度一起构成他们学术最重要的部分。

二、《句股割圆记》和戴震的经学

令人好奇的是，《句股割圆记》可说是戴震毕生著作中数一数二的奇书。由上中下三个部分组成的该书序中有“乾隆二十三年……歙吴思孝”的字样^①，可见其成书大约在1758年之前。相传乾隆二十年（1755）戴震始入都，所以这属于他从故里安徽休宁出来抵京后撰写的最早作品之一^②。之所以说为“奇书”，除了其内容所解甚难之外，还有其体例的特殊。首先，作序者“吴思孝”实际上是戴震假托之名。该书的善本应为孔氏所刻微波榭本，图文并茂，充分展示戴震历算学的面貌，而其体例似效仿注疏形式：先有正文然后有注释，继而有由“吴思孝”附加的疏解。其形式如经文和注疏结合为一的唐代各经《正义》，读者读其文或有阅览经书般的感觉。其实，“经文”和“注”、“疏”都出自戴震一人之手。另外有一醒目的特点便是，几乎每页都有配图以解“经文”。戴震同时期的著作《考工记图》也是图文并茂的作品。《考工记》是周朝时期工艺仪器的诠释书，一说以为《周礼》亡佚的《冬官》就是它。戴震早在安徽时已对之进行图解，进京后为纪昀所见，纪氏尤喜其书，为之刊刻并序。《句股割圆记》的成书恰好在此年，也是戴震在纪宅中完成的。木下铁矢（Tetsuya Kinoshita，1950—2013）曾谓，以实事求是为善的乾嘉考据学各家欲求经书内容的“具象化”，戴震撰写《考工记图》的方法可谓其典型^③。《句股割圆记》采取同样的方法，而纪昀、钱大昕、秦蕙田等在京名士纷纷赞赏戴震的学术，实际上就是这两部著作所体现的渊博学识和治学风格吸引了他们。关于托名“吴思孝”做补注的方法，戴震还有一部也是在同一时期写作的文本《屈原赋注》亦采取过类似之法，即以“汪梧凤”之名补了《音义》^④。近藤光男（Mitsuo Kondo）曾就《屈原赋注》与其《音义》的做法进行解释道：“为了强调其著述本旨，也为了使其著述的形象更加端丽，戴氏常采取的做法是去掉他认为不言自明的事情，而这种态度也为当时学界所崇尚。今另立《音义》三卷全部删除脚韵注释，同样也是沿袭此做法去做的。”^⑤《句股割圆记》《考工记图》《屈原赋注》三个著作写作时间相近，文体结构也有重复之处，暗示着戴震经学方法的某种特点。概括起来至少有二：一、《句股割圆记》《考工记图》都展示其天文历算方面的高深知识，足以让同时代士人钦佩，而以配图来实现“具象化”的方法可谓标新立异；二、《句股割圆记》《屈原赋注》都假托别人之名完善整个文本结构，而贯穿其中的目的似乎是要使一部作品配备经/注/疏（或音义）的不同层次，以期产生整个文本类似于经书加注疏的《正义》体例之效果。而这三部著作中，《句股割圆记》与其它两部有明显的不同点，即它不是对经书（戴震视《屈原赋》二十五篇为“经之亚”^⑥）的注释，而是包

① [清] 吴思孝：《句股割圆记序》，北京图书馆藏清乾隆孔氏刻微波榭丛书本，第一叶。此《句股割圆记》微波榭本，今收入《续修四库全书》。

② 《戴东原先生年谱》“乾隆二十年乙亥”条：“程易田云：‘是年假馆纪尚书家，所作《句股割圆记》，丁丑南下，戊寅溪南吴行先付刻。’”“吴行先”便是吴思孝。参见[清]段玉裁：《戴东原先生年谱》，《戴震全书》第6册，合肥：黄山书社，1995年，第665页。

③ [日] 木下铁矢：《「清朝考证学」とその時代》，《清代学術と言語学——古音学の思想と系譜》，东京：勉诚出版，2016年，第59页。

④ [清] 段玉裁：《戴东原先生年谱》，前揭书，第662页。

⑤ [日] 近藤光男：《『屈原赋注』について》，《清朝考证学の研究》，东京：研文出版，第307页。

⑥ [日] 近藤光男：《『屈原赋注』について》，前揭书，第314页。

括其“经文”在内，整个都是戴氏自己的创作。这不能不引起更多的好奇。

《句股割圜记》除了微波榭本之外，还有几个不同的版本，其中有些没有注疏和图解，只保留了经文，更让我们了解《句股割圜记》的作者认为它没有注解也可以独立成篇。或者更进一步说，它是一部“经书”，仿佛戴震自己充当连孔子都未敢当的“作者”角色。难怪，他曾有一句话“精神好时，《句股割圜记》三篇不必要注，便就本文可以了然”^①。以“吴思孝”名义的序文谓：“句股割圜之书三卷，余友戴君东原所撰。”“初戴君以所为《句股割圜记》示余，读其文辞歹非秦汉已后书，其于古今步算之大全约以二千言而尽，可谓奇矣。”^②这段文字告诉我们，戴震的确试图效仿先秦文辞风格撰写一部系统完善的“古今步算”之书，采用注疏形式的迂阔方法，正表明他要在历算学上“托古改制”。

梁启超在《中国近三百年学术史》中总结清代学者的算学成就时，说“清儒颇能用科学精神以治学。此无论何人所不能否认也”^③，《句股割圜记》为“为斯学极有价值之作品”^④。他同时指出：“虽然，其精力什九费于考证古典，勉誉之亦只能谓所研究者为人文学中之一小部分，其去全体之人文科学已甚远。”^⑤他以为清代考据学虽然富于科学精神，但并没有创新成果，几乎所有的精力都集中在古典的考证工作，戴震也不例外。梁氏对清代学术最为严厉的批判便是其所谓“依傍癖”^⑥。梁启超认为戴震在《孟子字义疏证》中提出的“解放人欲思想”虽然在中国学术思想史上具有中国版“文艺复兴”的划时代意义，但连戴震都未能做到“空所依傍”，其历算学只是对古算学书的整理考证，并无科学创新。其实，如果沿着段玉裁“《句股割圜记》以西法为之，注亦先生所自为，假名吴君思孝”^⑦一句话再去细读该书，则会发现梁启超的这种批判似有失当之嫌。问题的关键在于该书以经注体例为之的结构本身。吴序说：

《记》中立法称名一用古义，盖若刘原甫之礼补亡。欲踵古人传记之后，体固不得不尔也。余独虑习今者未能骤通古，乃附注今之“平三角、弧三角法”于下。又以治经之士能就斯《记》卒业，则凡畴人子弟所守以及西国测量之长，胥贯彻靡遗焉。^⑧

段玉裁接着上文谓“皆如左太冲《三都赋注》假名张载、刘逵也”^⑨，也就是说，戴震在《句股割圜记》中所发明的“立法称名”皆以“古义”为之。这与《三都赋》作者左思假托张载和刘逵（刘原甫）等人之名而实乃自己加注，是一样的做法。根据“吴思孝”所言，之所以有如此做法，是因为需要在叙述方式上采取“踵古人传记之后”之法。“吴思孝”考虑到不谙古算学只知今学者很难读懂《句股割圜记》蕴含之“古义”，遂特意参照当代通行的“平三角、弧三角法”加以注释，旨在使读者贯穿古今，对此历算学理论获得系统的了解。

“平三角”和“弧三角”两法乃“西国测量”的数学理论，是明末清初通过耶稣会传教士介绍进来的测量理论再由梅文鼎阐发而成的方法术语，正是我们今天所说的“平面三角学”与“球面三角学”。吴序认为戴震做此《记》的目的，就是将中国学术代代相传的历算学传统和西方传来的新数学理论结合为一。戴震创作的妙处在于其以“古义”形构经学文本一般的文体，将西来算学理论改造为经学语言。说这是仰赖经学权威的“依傍”之作尚可成立，但不能以“考证古典”来概括。因为他是把当时的最新理论重铸为经学话语的，这是经学话语的创新，同时也是打破以“述而不作”为治学操守的传统学术道德之作。那么，他的这种做法究竟是丰富经学还是从内部瓦解经学权威？

① [清]段玉裁：《戴东原先生年谱》，前揭书，第714页。

② [清]吴思孝：《句股割圜记序》，第一叶。

③ 梁启超：《中国近三百年学术史》，《饮冰室专集》之七十五，《饮冰室合集》第10册，第352页。

④ 梁启超：《中国近三百年学术史》，前揭书，第341页。

⑤ 梁启超：《中国近三百年学术史》，前揭书，第352页。

⑥ 梁启超：《清代学术概论》，第26—27页。

⑦ [清]段玉裁：《戴东原先生年谱》，前揭书，第662页。

⑧ [清]吴思孝：《句股割圜记序》，第一叶。

⑨ [清]段玉裁：《戴东原先生年谱》，前揭书，第662页。

三、西学东渐以及明清学术范式的转变

戴震的工作不能概括为对古算学的考证和整理，梁启超并没有意识到这一点。至于戴氏为何欲建构如此迂阔且晦涩的话语方式，我们已有众多讨论，概括言之，自梅文鼎以来“西学东源”说到了戴震那里就走到一个极端。中国数学史专家川原秀城（Hideki Kawahara）曾对《句股割圜记》进行全面分析，以三角学公式诠释其全部内容。他总结戴震经学的方法说：

他给经书中模棱两可的记述强硬地加以他自己的主观见解，插进自己立说的根据。在这种经至上主义态度里我们无法看到冷静低调的学者风貌。我们应该说，那里有一激情燃烧的思想家或者拼命执意于自己主张的专断主义者的存在。^①

他所指摘的“经至上主义”在《句股割圜记》中的具体表现，是为了使用“古义”不惜颠倒字义的勉强比附。仅举一则著名事例如下：

在《句股割圜记》中卷中，有文曰：“缘是以为经，谓之经限。横截经限之外，谓之纬限。”^②注曰：“《大傅礼》‘东西为纬，南北为经’，故古历皆以黄赤道之度为纬度，二道二极相距之度为经度。”^③所说《大傅礼》，乃指《大戴礼记》。此注讲的是《大戴礼》将由东往西方向的度数叫做“纬度”，由南往北的叫做“经度”。但很显然，这种用语与今恰然相反。故戴震借“吴思孝”之笔补注谓：“吴曰：今欧罗巴反之。”^④明清之际传入进来的西洋历法已明确界定经度和纬度之意，与我们今天所用同。但戴震发现沿袭此用语，则无法站在“西学东源”假设来证明《大戴礼》中已有相关记载的“事实”。若此，也无法比附“古义”做到古今东西“贯彻靡遗”。所以，以这种颠倒字义的方法来勉强证明西法和古法词不同义同之意。正是基于这一点，川原才指斥戴震为“狂妄的经至上主义”者。^⑤

如此诟病戴震的话语策略者不乏其例，但稍换角度向戴震的处境靠拢，也许可有不同的认识。譬如，近藤光男的诠释显得对戴震更富“同情之理解”：

历史科学的意识一般会晚于自然科学的意识。然而，我们难以想象单纯的启蒙理性主义会产生出这种态度。关于之所以出现那种混淆的原因，我们还是不能不认清中国文化中有以古典为生活规范的特点。古典乃为万古不易的真理。但是，既然西法合乎自然界的现实，那么也就应该承认其为真理。但作为真理，它又应该体现在古典里面。我想，就是因为这样的逻辑，才把科学真理载入古典之中。由此，理性主义在古典的权威中得到生命甚至得以发展。^⑥

如前所述，晚明以来西学范式浸入到中国学术话语当中，所带来的变化应该具有颠覆性。明朝末年的《崇祯历书》（后来由汤若望改订为《西洋新法历书》）以及“依西洋新法”修订的“时宪历”的颁发（1645），标志着天朝历法全面进入西方天算学范式。虽然杨光先等守旧士人抗拒之，但势不可挡，后来清朝钦天监一职便代代由欧洲人担任。历法是历来保障中华帝国一统合法性的最大基础之一，而清朝遵循的便是由来自于西方的天主教传教士输入进来的新法。所谓“西方天算学范式”的具体内涵涉及多端，但其核心应该是欧几里得式演绎逻辑数理思维^⑦。韩国学者安大玉（Ahn Daekook）

① [日] 川原秀城：《戴震と西洋曆算学》，《西学東漸と東アジア》（川原秀城编），东京：岩波书店，第213页。

② [清] 戴震：《句股割圜记》卷中，第二叶。

③ [清] 戴震：《句股割圜记》卷中，第二叶。

④ [清] 戴震：《句股割圜记》卷中，第二叶。

⑤ [日] 川原秀城：《戴震と西洋曆算学》，前掲书，第207页。

⑥ [日] 近藤光男：《清朝経師における科学意識》，《清朝考証学の研究》，第270页。

⑦ [日] 川原秀城编《西学東漸と東アジア》（东京：岩波书店，2015年）一书，就明清之际受西学影响下的学术范式转变，从不同的角度开展富有启发的论述。其中，关于欧几里得式的演绎推理逻辑对耶稣会“哲学传教”策略中所占的重要位置以及这种思考方式对清代学术产生的影响，川原秀城的《西欧學術の東漸と中国・朝鮮・日本》和安大玉的《数学即理学——『幾何原本』とクラビウスの数理的認識論の東伝について——》尤详。与此处相关的详细论述见该书第31—32页以及第135—140页。

甚至认为,戴震《孟子字义疏证》中有关“理”和“礼”的讨论也与此种思维方式具有密切的关系^①。又有人认为,《孟子字义疏证》的体例深受《几何原本》逻辑思维方法的影响^②。戴震界定“理”为“天下万世皆曰‘是不可易也’”的“心之所同然”,正是印证着他要把“理”理解为普遍命题的企图^③。安国风(Peter M. Engelfriet)指出,梅文鼎通过以欧几里得理论为核心的几何学思维发现普遍性(a priori)的存在,梅氏对不分古今东西而成立的普遍性具有强烈的认同和信念,才使得他那么执着于所谓“西学东源”^④。我们应该说,这个观点与近藤光男的上述论断相呼应。换句话说,我们不能将“西学东源”的主张只视作一种出于民族情绪的附会话语,也不能只认为他们的目的就是要证明自己学术传统的优越性。而真实情况应该是:他们正因为承认西学事实上远超过中国传统学术,也深知科学普遍性的存在,并崇尚叙述普遍性的话语体系,才要去努力证明这种普遍性也存于古代中学话语系统中。戴震比梅文鼎更进一步,试图创建以西方普遍话语为准的古经学语言,而这些努力和企图以保护古典经书的权威为外衣,实际上接受描述自然界的普遍性话语,即科学的理性主义所体现的价值。

四、国故文体和科学普遍性话语

现在我们应该回到章太炎国故文体的意义问题。他高度赞赏清代乾嘉汉学家在建构科学话语的文体风格上获得的成就,表示戴震《句股割圜记》尤其代表这种成就。有趣的是,章太炎对此书的推崇不是因为欣赏其内容,而是其文体形式。我们很难了解章太炎自己对清代天算学的知晓程度如何。因为他除了早期有些笔记文字涉及到自然科学方面问题外,并没有系统讨论该方面的著作。根据现存的文字材料,至少我们可以说,他对明清之际以至乾嘉时期的天算学话语虽然不能说全然无兴趣,但他对现代所谓自然科学的了解程度,和戴震以及其他康雍时期的读书人无法相比。时过境迁,章太炎生活在西方现代文明大肆涌入、造成极大“西方冲击”的时代,且西方来源的现代知识已多为日本人译介到汉字造词系统之中,很多新概念已大量被翻译为汉字词汇,其程度之大,与戴震的时代已经不可同日而语。再加上随着科举的停废,如戴震般的“经至上主义”已经无以生存。从章太炎自己的学术立场来看,他尊崇《庄子》和《荀子》,也批评戴震“虽明六艺儒术,宁能解《齐物论》耶”^⑤,也不可能支持戴震般的“经至上主义”。那么,他为什么对戴震《句股割圜记》予以极高评价?

梁启超在戴震的“科学精神”中看到了中国学术思想摆脱“依傍癖”的希望,但他认为戴震应有的宏旨最终收敛到了古算学的整理考证,清代考证学“以复古为解放”的学术旨趣未能贯彻到底,反而又陷入了“全属西洋思想,而必自谓出孔子”的“依傍混淆”^⑥。梁氏认为科学精神定能促进知识从这种“依傍癖”中解放出来,清代学术中始萌生的科学精神应该是中国学术思想现代化转型的莫大资源。因为有这样信念,才痛恨颜元、戴震以至于其师康有为都“好依傍”,为证明自己思想的正当性一定要附会以孔子为核心的古典权威。与近藤光男的观点相反,梁启超所看到的是理性主义话语被古典权威话语收编进去的过程。

① [韩]安大玉:《数学即理学——『幾何原本』とクラビウスの数理的認識論の東伝について——》,川原秀城编:《西学東漸と東アジア》,第138—139页。

② 张秉伦:《戴震全书序三》,《戴震全书》修订本第1册,合肥:黄山书社,2010年,第13—14页。

③ [清]戴震:《孟子字义疏证》卷上,第三叶,曲阜孔氏微波榭本。

④ Engelfriet, Peter M., *Euclid in China: The Genesis of the First Translation of Euclid's Elements Books I—VI (Jihe yuanben; Beijing, 1607) and its Reception up to 1723*, Leiden: Brill, 1998, p. 431. 中译本《欧几里得在中国:汉译〈几何原本〉的源流与影响》,纪志刚、郑诚、郑方磊译,南京:江苏人民出版社,2008年,第466页。

⑤ 章太炎:《释戴》,《章太炎全集·太炎文录初编》,第124页。

⑥ 梁启超:《清代学术概论》,前揭书,第65页。

相对于梁启超，在《答铁铮》中的章太炎对清代“科学萌芽”抱有更积极的肯定和期待。正如我们已经确认的，《句股割圜记》将西方三角学理论系统整理成为古典文体的作品。换句话说，语言上的极端复古和表述内容的革新性质合而为一，才是该书的特点所在。有趣的是，章太炎的文章也具有类似的特点。他把佛学和经由日本学界获知的西方哲学话语纳入到自己的话语当中去。不只是为鲁迅所诟病的《诂书》，还有他自诩为“一字千金”的《齐物论释》以及可谓为章氏学术思想纲领的《国故论衡》等等^①，这些具有代表性的著作都以难读的拟古文体著称。他何以有必要这么做？

章太炎早期的短文《变法箴言》或许为回答这个问题提供了一条有力的线索。在此文中，他论述了梅文鼎、戴震以及阮元等人的算学成就，而就清代天文历算学逐渐倾向于“西学东源”论的原因，提出了自己的诠释：

民不知变，而欲其速化，必合中西之言以喻之……人莫信其覲髻阔略之声而信其目睹，是故陈古而闕，不如道今；有独喜其覲髻阔略之声者，与道今而不信，则又与委蛇以道古。故合中西之言以喻民，斯犹慈石之引铁，与树之相近而靡也。往者梅定九、戴东原、阮文达之徒，常以算学通中外，故二百年以来，虽极党同妒真之士，无以西算为诟厉者。^②

百姓的知识跟不上世道的变化，如果让他们更快速地接受变化，一定要合用中西两种语言来开导。对那些不相信“覲髻阔略之声”（即暧昧不清的语言），只相信自己亲眼看得到的东西的人们，就以今语来说；而也有些人就是喜欢“覲髻阔略之声”，他们不信任今天的，故不如对他们采取迂回之法，告以古文。这是早年章太炎多么具有反讽意味的文字！我们可以把它视为对梁启超批判“依傍癖”的反批判，同时也可作为对将白话文等同于平白无色语言的预设之反思材料。《诂书·学隐》说清代汉学家在满人统治下“中夏黜黜不可为”的“无望之世”只能隐于考证以期保存“弁冕之制，绅舄之度”，即古代礼乐典章制度^③。“隐”字，章氏训为“依据”^④，也就是，在走投无路的状况之中不得已而停留在原地中，以保存自己的信条和操守。这不是隐遁于世外桃源之意，而是虽栖息在现有体制内部却以隐晦的方式实现表达自己所信之价值内涵的方法。在《答铁铮》中，章太炎也提到《论语·八佾》中孔子“祭如在”的态度，并说“如在者，明其本不在也”^⑤。明知道其不在，却“如在”般地行事，为的是要做到“自贵其心”的“依自不依他”^⑥。

总之，章太炎所强调的是，这种反讽的策略性实践在特定情况之下反而有助于寄托主体性。的确，从梁启超控诉“依傍癖”的角度评判，《句股割圜记》无疑是依傍之作，但从章太炎看来，正是因为它以这种方式巧妙地给古经学话语注入了全新的内涵，所以才有极高的价值。“以复古为解放”抑或是“以复古为革新”？梁、章二人相反的评价颇值得玩味。本文结尾，我们需要确认的无非是：我们不应该因为看到民族主义色彩浓厚的古体话语方式就认为这些话语与普遍性的诉求背道而驰，而事实是在古典权威的外衣下已渗透着崭新的知识体系。或者可以更进一步说，民族形式的建立乃表示吸收消化外来的普遍性话语之完成。戴震效仿经注体例文章如此，章太炎的国故文体亦应该如此，而其确为我们反思现代性提供了很大的启发。

（责任编辑 杨海文）

① 章太炎：《自述学术次第》，《制言》第25期，1936年，第1页。

② 章太炎：《变法箴言》，《章太炎政论选集》上，北京：中华书局，1977年，第23页。

③ 章太炎：《诂书重订本·学隐第十三》，前揭书，第161页。

④ 章太炎：《骨兰室札记》，《章太炎全集·骨兰室札记 诂经札记 七略别录佚文征》，上海：上海人民出版社，2014年，第37页。

⑤ 章太炎：《答铁铮》，前揭书，第390页。

⑥ 章太炎：《答铁铮》，前揭书，第386页。

启蒙与宗教

——胡适与福泽谕吉^{*}

[日] 中岛隆博

【摘要】当竹内好倡导“作为方法的亚洲”时，他显示了一种跨－普世性的构想，即普世性不是由西方所赋予的普世性，东方也参与其中，双方都在改变自己的同时，追求更完善的普世性。本文延续竹内的问题意识，通过比较日本和中国来思考启蒙与宗教的问题，分析的人物是分别代表日本和中国之现代启蒙的福泽谕吉和胡适。胡适的启蒙是一种“浅显”的启蒙，它拒绝个体精神深层这一形而上学装置，这缘于胡适是标榜反黑格尔主义的实用主义的继承者。福泽谕吉的启蒙也不是西方现代启蒙的复制，而是东亚具有的另一种不同启蒙的可能性，即不诉诸精神层面的实用主义的“浅显”的启蒙。如果不是像福泽那样视儒教为启蒙之敌，而是与西方现代文明一起批判儒教，揭示其可能性的条件，那么日本现代启蒙的形态应能大大改观。这一点同样适用于胡适推动的中国现代启蒙。在今天的东亚思考启蒙，我们必须追问如何批判儒教和整个西方现代启蒙，为此，胡适和福泽谕吉应是必须被超越的人物。

【关键词】启蒙；宗教；现代性；普世性；儒教

中图分类号：B261 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2017)03-0124-08

作者简介：中岛隆博，（东京113-8654）日本东京大学东洋文化研究所教授。

译者简介：乔志航，北京人，文学博士，（东京113-8657）日本东京大学兼职讲师。

基金项目：广州市科技计划项目“西学东渐与广州21世纪海上丝绸之路”；中山大学“三大建设”专项资助

在我国，谈论“启蒙”就是谈论福泽谕吉，这么说并不为过。

——丸山真男^①

引言

当竹内好倡导“作为方法的亚洲”（1961年）时，曾这样阐述普世性的含义：

为了更广泛地实现西欧优秀的文化价值，我们应该再度用东洋文化来涵括西洋，也就是从我们这一方反过来变革西洋本身，通过这一文化的反击，或者说价值上的反击，来创造出普世性。以东洋的力量来变革西洋，是为了提高西洋创造的普世性价值，这成为我们今天东西方相对的问题点。这既是政治上的问题，同时也是文化上的问题。日本也必须具备这样的构想。^②

这里的普世显示了一种跨－普世性（trans-universality）的构想，即普世性不是由西方所赋予的普世性，东方也参与其中，双方都在改变自己的同时，追求更完善的普世性。

* 本文是2016年12月6日在中山大学哲学系所做演讲“启蒙与宗教：胡适与福泽谕吉”的基础上撰写的。

① [日] 丸山真男：《福泽的“实学”转向：福泽谕吉的哲学研究序论》，[日] 丸山真男、松泽弘阳编：《福泽谕吉的哲学》，东京：岩波书店，2001年，第34页。

② [日] 竹内好：《作为方法的亚洲》，《竹内好全集》第5卷，东京：筑摩书房，1981年，第114—115页。

彼时竹内心目中的具体人物是约翰·杜威。竹内强调，杜威看到五四运动时说：“日本表面上看起来先进，但却是脆弱的，不知何时会崩溃。中国的现代化是非常内发型的，即缘于自身的要求而产生出来，所以是坚固的。”^①而且竹内声称：“越来越强烈地感觉到，必须将日本和中国进一步加以比较。”^②

在此，我将延续竹内的问题意识，通过比较日本和中国，来思考启蒙与宗教的问题。而我想分析的人物，是分别代表日本和中国之现代启蒙的福泽谕吉和胡适。

一、启蒙与“自主的个体”

今天思考启蒙有什么意义呢？时常有人提到，尽管启蒙思想是普遍的现象，但启蒙精神却是18世纪欧洲固有的运动，比如茨维坦·托多洛夫（Tzvetan Todorov）声言：

启蒙思想是普世的，即使我们并不能总是和到处观察到它：这正是我们不得不首先注意的东西。这不仅涉及到以启蒙思想为前提的做法，而且也涉及到一种理论觉悟。我们在印度公元前3世纪之后给皇帝的告诫或在皇帝颁布的法令中就可以找到蛛丝马迹。我们在8世纪到10世纪伊斯兰教的“自由思想家”那里，或在中国公元11世纪至12世纪宋朝儒学复兴时期，或在公元17世纪和18世纪初黑非洲反奴隶制运动中也可以找到一些线索。（中略）

这各式各样的发展证明启蒙思想的普遍性，根本不是欧洲独有的特权。然而，这种运动确实是在18世纪的欧洲加速发展和巩固起来，在那里形成了随后在所有大陆传播开去的思想轮廓：首先在北美，然后在欧洲本土、拉丁美洲、亚洲和非洲。我们不会忽略去思考这样一个问题：为什么是在欧洲而非别处，比如中国？我们并不想解决这个难题（历史的变动是一些无限复杂的现象，有着多重甚至矛盾的原因），但我们会指出存在于欧洲而别处没有的特征：这就是政治自主、人民自主和个体自主。此处，这个自主的个体在社会内部而非外部找到一个位置（正如这可能就是印度的“弃绝者”、伊斯兰教土地上神秘主义者和中国僧人的情况）。欧洲启蒙运动的特性，就是为个体、民主这些的联合出现作出铺垫。^③

此处作为欧洲启蒙主义的特性提出的是“自主的个体”这一概念，被视为现代启蒙的特征，这种说法已经是老生常谈，在考察东亚的现代启蒙时也反复出现。比如，下文将谈到的福泽谕吉提倡“独立自主”，而其后“自主的个体”在日本如何强迫性地发挥作用，已无须赘言。在中国，胡适也在其“健全的个人主义”上再三强调“特立独行”。^④

那么，今天重新讨论“自主的个体”就是思考启蒙吗？诚然，今天我们仍旧生活在欧洲现代的启蒙精神之中，但是欧洲现代启蒙精神不能简缩为“自主的个体”这一理念。我们需要通过将欧洲启蒙精神历史化并进一步加以解构，创造出能够批判“自主的个体”这一陈词滥调的新启蒙。因为在“自主的个体”这一理念中纠缠着一种权力关系，这种权力关系通过认定某一特定的个体或集团没有达到自主而迫使其服从。这在东亚的启蒙中尤为明显。面对近代欧洲，19世纪和20世纪的东亚在被迫意识到自己尚未完全自主的同时，又在自己内部区分出更加自主的部分和更加不自主的部分，并意图使后者服从于前者。准此，则今天在东亚探讨启蒙，就必须对这种权力关系保持警惕。

① [日] 竹内好：《作为方法的亚洲》，前掲书，第100页。

② [日] 竹内好：《作为方法的亚洲》，前掲书，第100页。

③ ツヴェタン・トドロフ：《启蒙的精神 明日への遺産》，东京：法政大学出版社，2008年，第111—114页。[法] 茨维坦·托多洛夫：《启蒙的精神一份给明天的遗产》，马利红译，上海：华东师大出版社，2012年，第141—145页。

④ 胡适：《介绍我的思想》（1930年），欧阳哲生编：《胡适全集》第4卷，北京：北京大学出版社，1998年，第663页。

二、启蒙、宗教、儒教

关于启蒙，康德依然是绕不过去的思想家，因为康德把“自主的个体”作为启蒙的出口。在《何谓启蒙》的开篇伊始，康德如是说：

启蒙运动就是人类脱离自己所加之于自己的不成熟状态，不成熟状态就是不经别人的引导，就对运用自己的理智无能为力。当其原因不在于缺乏理智，而在于不经别人的引导就缺乏勇气与决心去加以运用时，那么这种不成熟状态就是自己所加之于自己的了。^①

康德设想的启蒙后的成熟状态，就是人自由地“公开运用自己理性”的状态^②；反之，不成熟状态就是自己不去思考，而让他人代替自己思考的安逸状态。但是，康德用“不成熟”一词来表达的启蒙的对立面是什么呢？那就是宗教。

我把启蒙运动的重点，亦即人类摆脱他们所加之于其自身的不成熟状态，主要是放在宗教事务方面。^③

为什么是宗教？康德说：宗教中的“这一不成熟状态既是一切之中最有害的而又是最可耻的一种”^④。那么，对宗教应该采取何种态度呢？康德说：

但是作为一个学者，他却有充分自由、甚至于有责任，把他经过深思熟虑有关那种教义的缺点的全部善意的意见以及关于更好地组织宗教团体和教会团体的建议传达给公众。^⑤

这是康德所谓“公开运用自己理性”的典型例子。亦即是说，如果以前的神甫说“不许争辩，只许信仰”^⑥，那么启蒙后的神甫则说“任意争辩，但是必须信仰！”

无疑，这样将理性引入宗教的某些部分的做法，形成了欧洲近代的世俗化过程。而且，正如约翰·波考克（J. G. A. Pocock）在《野蛮与宗教》中指出的，其背后是与中国思想的剧烈碰撞。也就是说，在无神却能够构成世界这一点上，中国相对于基督教欧洲而言，已经表现出脱离宗教的成熟状态^⑦。

堀池信夫有关启蒙思想家狄德罗的论述也清楚地表明了这一点：

前面已经提到，狄德罗的哲学立场不同于龙华民（Nicolò Longobardi），在1753年撰写《中国哲学》时，狄德罗就已经从理神论转向自然宗教式的观念，其自然宗教的内涵几乎接近无神论。而且他在龙华民传达的中国哲学中看到了他所抱持的理念得以实现的一种形态。中国哲学中没有如基督教中的神那种超越性的唯一存在，但社会秩序井然。中国证明，即使没有神，也可以实现有秩序的世界。狄德罗构想无神之世界的启蒙立场因之得以强化，而不会出现相反的影响。^⑧

由此可知，18世纪欧洲启蒙主义未必是欧洲内生的运动。托多洛夫认为，正是因为与中国而且是单一支配的中国相比，欧洲所具有“多样性”，才使启蒙精神能够在欧洲得以发展^⑨。但实际上，

① カント：《啓蒙とは何か》，东京：岩波书店，1950年，第7页；[德]康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，北京：商务印书馆，1990年，第22页。

② カント：《啓蒙とは何か》，第10页；[德]康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，第24页。

③ カント：《啓蒙とは何か》，第18页；[德]康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，第29页。

④ カント：《啓蒙とは何か》，第18页；[德]康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，第29页。

⑤ カント：《啓蒙とは何か》，第12页；[德]康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，第25页。

⑥ カント：《啓蒙とは何か》，第10页；[德]康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，第24页。

⑦ 波考克提及碑文与美文学院的成员兼主管尼古拉·弗雷列（Nicolas Fréret），论述了那个时代欧洲的教养 *érudition* 因为与中国尤其是儒教相遇而发生的变化（J. G. A. Pocock, *Barbarianism and Religion*, pp. 152 - 168）。比如他说：“对于皮埃尔·白伊鲁提出的无神论的社会如何能够成为道德的社会这一问题，弗雷列说，至少对于某些儒教徒而言，那些遵循道德律的仪礼并将之付诸实践的有德之士发现了同时建构道德和物质性存在的‘理’。有德之士由此而得以凝缩、纯化和完成，甚至可以达到不死。在其显而易见的死（其本身也许是幻想）后，这些人仍然作为有德之士而受到人们的景仰。”（Ibid, p. 167）

⑧ [日]堀池信夫：《中国哲学与欧洲哲学家》下，东京：明治书院，2002年，第497页。

⑨ [法]茨维坦·托多罗夫：《启蒙的精神留给明天的遗产》，东京：法政大学出版社，2008年，第114—121页。

如果没有中国这一外部，而且是无神的启蒙之楷模的中国，那么欧洲的启蒙运动是不可能出现的^①。

三、理性的不安

倘若如此，现代欧洲启蒙精神岂不是通过抹去中国这一使之成为可能的条件，而扮装成普遍性的样子吗？然而，“理性的不安”始终挥之不去。雅克·德里达说：

理性（逻各斯或者 ratio）首先是地中海的产物吗？它已抵达了雅典和罗马的良港并停留到它在海岸边的时间的结束吗？它从不起锚或漂流吗？它决不以决定性的方式或关键的方式很快地切断与它的出生地、地理和谱系的联系吗？^②

德里达在这里并未言及中国，但是对德里达而言，理性不是植根于某一特定的大地，而是在世界的海洋中航行，中国并没有事先被排除在外。附带指出，借用米歇尔·福柯的说法，德里达在此处对理性进行了批判。因为福柯解读康德的《何谓启蒙》时说：“所谓‘批判’，可以说就是在启蒙中变得成熟的‘理性’的航海日记。”^③但是理性的航程充满危险，不断面临触礁和登陆的危机^④，那么如何才能“拯救理性的荣誉”呢？德里达求助于翻译：

翻译承担了理性的一切命运，亦即未来的世界普遍性。^⑤

为了拯救理性的荣誉，我们需要知道如何翻译。例如翻译“合理的”这个词。知道如何在多种语言中尊重“理性的（rationnel）”与“合理的”[raisonnable]之间的细微差别而又超越尊重（saluer）一词的拉丁性。^⑥

理性吁求翻译，通过翻译成其他语言而挽救它的荣誉。这不仅是说 reason、raison、Vernunft 是拉丁语 ratio 或希腊语 logos 的翻译，亦是说这些词也与其他谱系，比如拉丁语的 intellectus 或希腊语的 nous 的翻译，甚至与“理性”或者汉语的“理”相关联。引导启蒙的理性，就这样通过翻译，面对自身的复数性。而且即使中国的名字被隐去，中国对于这一理性而言也是不可或缺的。

四、胡适的启蒙与宗教

让我们来看看中国现代的启蒙。中国现代启蒙的代表人物胡适（1891—1962）高举科学和民主的大旗，试图在中国复制欧洲现代的启蒙。既然如此，胡适就应该从启蒙的立场出发，对宗教采取严厉的态度。实际上，胡适对中国宗教的态度确实如此。胡适的自传云：

这座小圣庙，因为我母亲的加意保存，到我二十七岁从外国回家时，还不曾损坏。但我的宗教虔诚却早已摧毁破坏了。我在十一二岁时便已变成了一个无神论者。^⑦

胡适自称十一二岁时就已经是无神论者了。胡适举出的原因是，早早见背的作为儒者的父亲的影响，以及在司马光《资治通鉴》中读到的儒者范缜神灭论的影响^⑧。亦即是说，使胡适的自我启蒙成为可能的条件中，包括作为启蒙话语的儒教。

那么，声称“我们的思想经过解放之后，就不再度诚地拜神佛了”^⑨的无神论者胡适，是如何具

① 关于中国这一楷模，托多罗夫也没有忘记，中国的儒教教育对18世纪欧洲哲学影响巨大。参前揭书，第113页。

② ジャック・デリダ：《ならず者たち》，东京：みすず书房，2009年，第227—228页；[法]德里达：《无赖》，汪堂家、李之喆译，上海：上海译文出版社，2011年，第161页。

③ [法]米歇尔·福柯：《何谓启蒙》，《福柯精选6 实际政治、统治》，东京：筑摩书房，2006年，第373页。

④ ジャック・デリダ：《ならず者たち》，第231—232页；[法]德里达：《无赖》，汪堂家、李之喆译，第163页。

⑤ ジャック・デリダ：《ならず者たち》，第227页；[法]德里达：《无赖》，汪堂家、李之喆译，第160页。

⑥ ジャック・デリダ：《ならず者たち》，第302页；[法]德里达：《无赖》，汪堂家、李之喆译，第214页。

⑦ 胡适：《四十自述》，《胡适文集》第1集，第59—60页。

⑧ 胡适：《四十自述》，前揭书，第57—62页。

⑨ 胡适：《四十自述》，前揭书，第62页。

体地批判宗教的呢？根据赵娜整理的“胡适的宗教思想论”，胡适认为在中国可以称为宗教的是佛教和道教，他批评二教“欺人”“有害无益”^①。作为来自启蒙旗手的宗教批判，这自然是非常恰如其分的。

胡适对封建体制化的儒教也采取同样的态度。众所周知，吴虞在五四新文化运动中激烈批判儒教，胡适对此表示了由衷的支持，盛赞吴虞为“四川省只手打孔家店的老英雄”^②。在这一赞誉之前，胡适写道：

二千年吃人的礼教法制都挂着孔丘的招牌，故这块孔丘的招牌——无论是老店，是冒牌——不能不拿下来，捶碎，烧去！^③

显然，年轻的胡适与吴虞以及陈独秀都对儒教抱持着批判的态度。但是，既然儒教是使胡适的启蒙成为可能的条件之一，那么他对儒教的批判与对佛教和道教的批判自然有所不同，因为胡适通过对基督教的比附而又重新肯定了儒教。

五、儒教的重新肯定与“浅显”启蒙

胡适将儒教作为宗教重新加以肯定的著作是《说儒》。这篇论文将儒教解释为被周朝征服的殷朝的宗教，并将之与犹太教相比较，认为老子是守护传统儒教的儒者，而把孔子界定为与耶稣基督一样，是改革的弥赛亚^④。

那么，作为“弥赛亚”的孔子是如何改革宗教的呢？胡适云：

“仁以为己任”〔《论语·泰伯》〕，就是把整个人类看作自己的责任。耶稣在山上，看见民众纷纷到来，他很感动，说道：“收成是好的，可惜做工的人太少了。”〔《马太福音》第9章第37节〕曾子说的“任重而道远”〔《论语·泰伯》〕，正是同样的感慨。

从一个亡国民族的教士阶级，变到调和三代文化的师儒；用“吾从周”的博大精神，担起了“仁以为己任”的绝大使命。——这就是孔子的新儒教。^⑤

这就都是超过那柔顺的儒风，建立那刚毅威严，特立独行〔《礼记·儒行》〕的新儒行了^⑥。

此处昭示的是基于个体的自主与平等，而对全人类承担责任的新儒教。这正是欧洲现代的“新宗教”，它通过实现“社会化”，扩大对他者的想象力和同情心，并作为“新道德”呈现出来。

如此一来，胡适把孔子的“新儒教”诠释为启蒙后的“新宗教”，于是儒教不再是“打倒孔家店”的对象了。胡适晚年在口述自传中，以“并不要打倒孔家店”为题，强调自己决非反儒^⑦。但是，这是否可以说启蒙的旗手胡适被儒教收编了呢？

从上述的情况看，事情并非那么简单。诚然胡适的启蒙本来就没有彻底批判基督教，反而拥护宗教的社会化形式，亦即道德。在此意义上，不得不说胡适的启蒙原本就是不彻底的。这也是东亚启蒙的陷阱，因为既然以欧洲的现代为榜样，那么东亚的启蒙就必须是以欧洲现代启蒙为条件。尽管如此，胡适重新界定儒教，在无意之中恢复了使欧洲现代启蒙成为可能的（被遮蔽了的）儒教这一条件，这也可以说，胡适的启蒙是以不同的方式对欧洲现代启蒙的重复。

那么，胡适的启蒙与欧洲现代启蒙之间最大的不同是什么呢？那就是胡适的启蒙是一种“浅显”

① 胡适：《〈老残游记〉序》（1925年），《胡适全集》第3卷，第583页；胡适：《胡适口述自传》（1950年代录音），《胡适文集》第1集，第416页。

② 胡适：《〈吴虞文录〉序》（1921年），《胡适全集》第1卷，第763页。

③ 胡适：《〈吴虞文录〉序》（1921年），前揭书，第763页。

④ 胡适：《说儒》（1934年），《胡适全集》第4卷，第42、56、82页。

⑤ 胡适：《说儒》（1934年），前揭书，第62—63页。

⑥ 胡适：《说儒》（1934年），前揭书，第73页。

⑦ 胡适：《胡适口述自传》（1950年代录音），《胡适文集》第1集，第418页。

的启蒙，它拒绝个体精神深层这一形而上学装置。这缘于胡适是标榜反黑格尔主义的实用主义的继承者。实用主义祛除了深邃渺远的神这一终极目的（telos），力求平直地说明这一世界的应有状态。这一学术方式贯穿于胡适的启蒙之中：

我的长处是明白清楚，短处是浅显。这时候我还不满十五岁。二十五年来，我抱定一个宗旨，做文字必须要叫人民懂得，所以我从来不怕人笑我的文字浅显^①。

这就是主张“浅显”的胡适。但是，这是东亚的现代具有的、另一种别样的启蒙的可能性，即不诉诸精神深度的实用主义的启蒙形态。

当然，儒教能否像胡适希望的那样，作为道德化、社会化的“新宗教”而发挥作用，谁也无法保证。因为与胡适主张的相反，儒教独自探究精神深层并将之道德化的同时，也为实践的层面奠定了基础。尽管如此，我们今天需要做的是从东亚的角度倡导能够批判欧洲现代的新启蒙。那么，重新回顾胡适之启蒙的意义，对批判性地超越欧洲现代而言，便是不可或缺的工作。

六、福泽谕吉与儒教

接下来让我们来看看日本现代的启蒙。据丸山真男之见，日本启蒙的代表人物是福泽谕吉，因为福泽成功地复制了西方现代的启蒙。比如对于本文开头言及的托多罗夫所谓的“自主的个体”或者康德意义上的成熟，福泽这样说：

况且贫富强弱并非天定，而决定于人的努力与否。今天的愚人可以在明天变成智者，从前富强之国可以在现在沦于贫弱，古今这种例子是不少的。如果我们日本人从此立志求学，充实力量，先谋个人的独立，再求一国的富强，则西洋人的势力又何足惧？只须与讲理者建交，对不讲理者则驱除之。这就是个人独立和一国独立的道理。^②

所谓独立，就是没有依赖他人的心理，能够自己支配自己。例如自己能够辨明事理，处置得宜，就是不依赖他人智慧的独立；又如能够靠自己身心的操劳维持个人生活者，就是不依赖他人钱财的独立。^③

所谓“对不讲理者则驱除之”，表明福泽彻底地排斥被认为是不理性的事物，这一点意味深长。

那么，对于福泽的启蒙而言，敌人是什么呢？在康德那里，敌人是基督教，而福泽选出的与基督教相类似的，则是儒教。让我们看看《福泽谕吉自传》中的叙述：

我明明通晓经史之义，偏装作不知，我往往不客气地攻击汉学者的弱点，可说是个叛教者。站在汉学的立场，我是个旁门左道。

我之所以将汉学视为敌人，那是因为我深信，在今日开国之际，若是陈腐的汉学占据了少年的脑了，则日本无法进入西方文明之国的行列。因此，我要尽最大的力量拯救他们，将他们引导至我所信仰的原则。我的态度是，全日本的汉学者尽管攻击我，由我一个人来抵挡他们。^④

福泽的启蒙是面对年轻人进行教育，使受汉学毒害的年轻人脱离未成熟状态，接受西方文明，成长为独立的成年。丸山真男这样评述福泽的启蒙以儒教为敌的态度：

从幕末到明治初期最大的启蒙思想家福泽谕吉，通过其“洋学”，一方面把欧洲的市民文明移植并普及于日本，作为建设新日本的材料，另一方面又要打破深深扎根于国民思想中的封建意识。而当

① 胡适：《四十自述》，《胡适文集》第1集，第80页。

② [日] 福泽谕吉：《学問のすゝめ》，第32—33页；[日] 福泽谕吉：《劝学篇》，群力译，北京：商务印书馆，1984年，第19页。

③ [日] 福泽谕吉：《学問のすゝめ》，第33页；[日] 福泽谕吉：《劝学篇》，群力译，第19—20页。

④ [日] 福泽谕吉：《福翁自伝》，东京：岩波书店，1978年，第208页；[日] 福泽谕吉：《福泽谕吉自传》，杨永良译，台北：麦田出版社，2005年，第246页。

他竭尽全力做这两件事时，他认为挡在他面前的最强韧的障碍，就是儒教思想。^①

为何是儒教呢？如果要原封不动地复制西方现代的启蒙，不是应该针对渗透在日本人生活之中的宗教，即神道和佛教吗？福泽认可的日本宗教也是神道和佛教，而非儒教。那么究竟为什么要以儒教为敌呢？

七、福泽谕吉之启蒙的结构

在此需要明确一下福泽对宗教的态度。福泽是在西方现代意义上理解宗教的，亦即精神信仰。在日本，这种意义上的宗教只有佛教，然而佛教已被政治吸收，毫无势力可言。福泽描述为：“日本全国根本就没有宗教。”^②那么掌握日本人心灵的是儒教吗？但是正如丸山真男指出的，日本并未广泛接受儒教^③。那么何以福泽要将儒教定为启蒙之敌呢？

要回答这一问题需要考虑以下两点：一是福泽之启蒙的独特结构，二是福泽之启蒙的政治意义。

首先看第一点。读福泽的自传，感觉福泽自己从未被启蒙，因为福泽被描绘成从少年时代就已经不需要启蒙的成年。其中没有被启蒙的历史，找不到精神纠结的故事。佐伯彰一说福泽没有“精神自我”：

福泽真是精力充沛而又挥洒自如的写手，他一本又一本写出大量著作，愉快之极，几乎是天生的笔杆子，但是他从来没有为自我表达的问题而烦恼。他与那种欲将喷涌而出或者等不到沉淀下来的机会而始终剧烈躁动的精神自我毫不相干。^④

取而代之的是对身体的过度凝视和用“可笑”一词所象征的距离感^⑤。考虑到福泽跟随绪方洪庵学医的经历，他对身体的执着或许可说是理所当然的。但他只是滔滔不绝地讨论身体如何摄生，而“精神自我”却几乎从未出现。如果要举出福泽的“精神自我”，那就是对自己的行为保持距离、并且觉得很“可笑”的那个自我。

显然，福泽的启蒙具有实用主义的功能性和嬉戏的特征，用以对抗精神的深刻性。丸山真男所揭示的福泽哲学正是这一点：

如果要寻找最接近福泽之思维方式的西方哲学，那首先就是实用主义。他主张所有认识都由实践目标（“议论的主体”）所规定，宣称“不是物可贵，而是它的作用可贵”，认为事物的价值并非是在于事物的特性，而始终是根据事物对具体环境的功能来决定事物的价值，这样的观点不正是实用主义吗？^⑥

我们看到，福泽的主要命题都是根据条件而得出的认识，亦即应该加上括弧来理解的。由此可知，他思考的特质就是不断变换的视角。在此意义上，可以说人生即游戏这一命题是他所加的最大的括弧。^⑦

在这一点上，福泽的启蒙不是西方现代启蒙的复制，而是东亚具有的另一种不同的启蒙的可能性，即不诉诸精神层面的实用主义的“浅显”的启蒙。在这一点上，可以说福泽和胡适的启蒙结构大致相同。

① [日] 丸山真男：《福泽谕吉的儒教批判》（1942年），[日] 丸山真男：《福泽谕吉的哲学外六篇》，东京：岩波书店，2001年，第7页。

② [日] 福泽谕吉：《文明论之概略》，第223—226页；[日] 福泽谕吉：《文明论概略》，北京编译社译，北京：商务印书馆，1982年，164—167页。

③ [日] 丸山真男：《福泽谕吉的儒教批判》（1942年），前掲书，第7页。

④ [日] 佐伯彰一：《日本人的自传》，东京：讲谈社，1974年，第95页。

⑤ [日] 福泽谕吉：《福翁自传》，第64、311—313、302—303页。

⑥ [日] 丸山真男：《福泽谕吉的哲学》（1947年），[日] 丸山真男：《福泽谕吉的哲学外六篇》，第82页。

⑦ [日] 丸山真男：《福泽谕吉的哲学》（1947年），前掲书，第112页。

职是之故，福泽必须以儒教为启蒙之敌。因为儒教对精神深层有着独特的探讨，并将之道德化的同时，也为实践层面奠定了基础。换言之，儒教拥有的启蒙力量如果在近代日本得以发挥的话，那么福泽所期望的欧洲启蒙的“浅显”之处就很可能被抹消掉。

八、排除儒教的政治意义

福泽视儒教为启蒙之敌还有一个理由，那就是福泽的启蒙具有政治意义，即通过排除儒教而排除中国乃至东亚。《福泽谕吉自传》中表现出对中国难以掩饰的轻蔑：

纵观今日中国的情势，我认为只要满清政府存在一天，中国就无法迈向文明开化的大道。换言之，必须彻底推翻这个老朽的政府，重新建立新的国家，人心才能焕然一新。不管满清政府出现多少伟大的人才，或是出现一百个李鸿章，都无法进入文明开化之国。要使人心焕然一新，将中国导向文明之国，唯有推翻满清政府，此外别无他途。将满清政府推翻之后，中国是否能像日本的明治维新那么成功，谁也不能保证。不过，为了国家的独立自主，无论如何一定要打倒满清政府。中国人所要的，究竟是国家的政府，或是政府的国家，我想中国人自己也很清楚。^①

在福泽看来，当时中国和朝鲜在政治上的腐朽完全是由儒教造成的。要脱离儒教达到“文化开化”，就应该以日本的明治维新为楷模。

丸山真男将福泽的态度概括如下：

对攘夷主义乃至排外主义的思潮，谕吉都始终如一地坚持抗争，而对于朝鲜及支那的外交问题，他却始终都是最强硬的推进论者。需要注意的是，这两种表面上看来矛盾的态度能够在他内心形成一个统一的志向，正是反儒教意识起到连接的作用。（中略）

谕吉曾经在《劝学篇》和《文明论概略》中对过去的日本进行了猛烈的批判，我们不难看出，这种批判被原封不动地复制到支那身上。对于朝鲜的改革，他也认为“朝鲜的改革就是排除支那儒教的弊风，不断推进文明开化”，因而激励“改革的当局者下定决心坚持不懈，改革不仅是为了彼我两国，也是为了履行天职，推广世界共通的文明主义”。对于中日之间的甲午战争，他始终代表着舆论中最强硬的一方，主张攻到北京，决不罢兵，宣称“这次战争说是中日两国之争，实际上是文明对野蛮、光明对黑暗的战争，其胜负如何，关系到推进文明的气运”。可以说，甲午战争以最明确的形式证明了谕吉的独立自主与国权主义之结合是以反儒教主义为媒介的。^②

丸山尖锐地揭示出，福泽的“反儒教主义”态度直接扩展到中国与朝鲜的政治改革乃至甲午战争。换言之，福泽的启蒙的政治意义就在于，通过以儒教为敌，从一开始就把整个东亚都纳入范围，而不仅仅是日本，因而福泽的启蒙原本不外乎就是“脱亚”。

结 语

正如丸山真男所说，福泽就是日本现代启蒙的化身。如果是这样，那么引导这一启蒙的理性最终通过暴力登上了中国和韩国的海岸。然而，这一理性不也可以开启不同的航程吗？因为其中包含着与欧洲现代不同的启蒙的可能性。如果不是像福泽那样视儒教为启蒙之敌，而是与西方现代文明一起批判儒教，揭示其可能性的条件，那么日本现代启蒙的形态应该能够大大改观。而这一点也同样适用于胡适推动的中国现代启蒙。

在今天的东亚思考启蒙，我们必须追问如何批判儒教和整个西方现代启蒙，为此，福泽谕吉应该是一个必须被超越的人物。

（责任编辑 杨海文）

① [日] 福泽谕吉：《福翁自传》，第262—263页；[日] 福泽谕吉：《福泽谕吉自传》，杨永良译，第308页。

② [日] 丸山真男：《福泽谕吉的哲学》（1947年），前掲书，第30—33页。

家庭与政治：民国时期家制改革的“主义”之争

胡雪莲

【摘要】在中国，家庭问题是否只是个人或社会问题，与政治无关？民国期间有关家制改革的论争及其背后隐藏的从家族秩序到政治秩序的考虑，显示出中国的家庭问题与政治问题有着千丝万缕的密切联系。在五四新文化运动与南京政府立法活动的考量与取舍中，家庭并未如部分激进个人主义者所主张的那样脱离政治，而是继续被定位为政治秩序的基石，只是其服务对象已由“王朝”变成了“国家”。

【关键词】家庭；政治；民国；个人主义；家族主义

中图分类号：B26 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2017）03-0132-07

作者简介：胡雪莲，江西宁都人，历史学博士，（广州 510275）中山大学马克思主义学院副教授。

基金项目：广东省哲学社会科学“十二五”规划项目“媒介表达与观念再造：民国广州媒体婚恋报道研究（1927—1937）”（GD12YLS01）

目前学界研究民国家庭史的成果无数，然而大多是把它作为远离政治的社会史或者私人生活历史来进行分析考察的。那么在中国，家庭问题是否真的只是个人或社会问题，与政治无关？民国时期文化人士围绕家庭制度改革问题展开激烈争论，南京政府立法院就家庭关系立法大费周章地取舍与辩护的历史本身，就显示出中国的家庭问题与政治问题有着千丝万缕的密切联系。本文将阐述民国期间有关家制改革的论争及其背后隐藏的从家族秩序到政治秩序的考虑。

一、传统家族的政治功能

中国传统礼法的根本特征是家族主义，以家族为本位，家族是中国传统法律所着重维护的制度与秩序。这一点已是法律史学界普遍的共识，瞿同祖^①、程树德^②、丁元普^③、陈顾远^④、滋贺秀三^⑤等著名中国法律史学者都在其著作中对这个特征进行过专门论述。

为了维护家族秩序，中国传统礼法建立了严格的家庭内身份等级制，对每个个人在家庭生活中的地位以法律形式确定下来。服制图是中国传统法律为维护家族秩序而绘制的家族身份等级图表，在中国最后一个帝制王朝清朝的《大清律例》中被放置在最前面。家庭成员之间的地位对比、亲疏之别，通过一个人去世时另一人应当为之服丧的级别高低来体现，服制等级越高，服丧人相对于被服丧人的关系越亲、依附性越强。《大清律例》开篇的服制图，包括丧服总图、本宗九族五服的正服之图、妻

① 瞿同祖：《中国法律与中国社会》，北京：中华书局，1981年，第1—135页。
② 程树德：《中国法制史》，上海：华通书局，1931年，第186—189页。
③ 丁元普：《中国法制史》，上海：上海法学编译社，1933年，第35—37页。
④ 陈顾远：《中国法制史》，上海：商务印书馆，1934年，第63—73页。
⑤ [日] 滋贺秀三：《中国家族法原理》，张建国、李力译，北京：法律出版社，2003年。《中国家族法原理》专门分析满铁调查资料，展示现实的家族生活规范。

为夫族服图、妾为家长族服之图、出嫁女为本宗降服之图、外亲服图、妻亲服图、三父八母服图^①。从服制图可以看出，家庭关系的中轴线是男性子嗣的上承下续，以这条线为中心，每个家庭成员在服制图中都有自己的固定位置，该位置就确定了他在家庭中的地位。妇女则依附于不同的男性成员，他们是她的父亲或丈夫。日本学者仁井田陞写道：“在中国古代的法律里面，我们可以在本质上看到财产法和与之相应的身份法的影子。当然，后者是规范了身份性的结合关系的法律，它把统率、保护、服从、扶养、互助共存等关系以及共同意识等作为了核心问题。”^②

这个严格的身份等级制度并不止于家族内部，它从家族延伸到朝廷，至少直到晚清时期还是中国政治架构与政治文化的基本原则。儒家经典之一《礼记》写道：“男女有别，而后夫妇有义；夫妇有义，而后父子有亲；父子有亲，而后君臣有正。”^③这是把“夫妇有义”作为“父子有亲”的前提，再把“父子有亲”作为“君臣有正”的前提，层层递进实现从“家”到“君”的推演。北京大学学者罗敦伟、易家钺也在1920年初版的书中写道：“中国人所谓父慈、子孝、兄友、弟悌、夫和妇顺，决不是用来巩固家庭的，不过被几个帝王野心家利用来做政治上的政策。所谓‘家齐而后国治’，齐家不过是手段，治国则为目的。”^④日本学者仁井田陞旨在阐述中国身份法史的著作也认为，中国传统法律规定个人在家族中的身份等级地位，并把这种身份制度从“家”推演到“国”，就使得“国”成为“家”的延伸^⑤。从这个意义上说，传统中国的家制是为了政治需要而设计，家族秩序是作为政治秩序的基石而存在，改变传统家族秩序，即是从根本上改变政治秩序。

二、文化人士的改制争议

步入20世纪20年代以后，在五四新文化运动提倡民主、科学的思想潮流中，家族制度作为中国传统礼法的核心机制，受到一些激进主义者的强烈批判，针对家族主义的取舍之争由此进入文化视野。

这时期讨论家族问题的演讲、著作等数量众多。从1920年易家钺《家庭问题》演讲录^⑥初版开始，到南京政府因卢沟桥事变正式对日宣战的1937年之间，专门研究与谈论家庭问题的专著，就包括出版于1921年的罗敦伟等著《中国家庭问题》^⑦，出版于1927年的中华基督教女青年会全国协会编辑部编《家庭问题讨论集》^⑧，出版于1929年的潘光旦著《中国之家庭问题》^⑨，出版于1931年的梁绍文著《家庭问题新论》^⑩和出版于1935年的麦惠庭《中国家庭改造问题》^⑪等；专门研究妇女问题的专著，则有出版于1924年的章锡琛译《妇女问题十讲》^⑫，出版于1928年的赵凤喈著《中国妇女在法律上之地位》^⑬，出版于1928年的陈东原著《中国妇女生活史》^⑭，出版于1934年的刘王立明著《中国妇女运动》^⑮，出版于1936年的谈社英著《中国妇女运动通史》^⑯等；还有全国各级各地

① 张荣铮、刘勇强、金懋初点校：《大清律例》，天津：天津古籍出版社，1993年，第74—79页。

② [日]仁井田陞：《中国身分法史》，东京：东京大学出版会，1983年，第1页。

③ [汉]郑玄注：《纂图互注礼记》昏义20卷2b，《四部丛刊初编（五）》，上海：上海书店，1989年。

④ 罗敦伟、易家钺：《中国家庭问题》，台北：水牛出版社，1978年，第136页。

⑤ [日]仁井田陞：《中国身分法史》，第2页。

⑥ 易家钺：《家庭问题》，北京：商务印书馆，1920年。

⑦ 罗敦伟、易家钺：《中国家庭问题》，北京：北京大学家庭研究社，1921年。该书于1921年初版后经多次再版，本文各处引文引自1978年台北水牛出版社的重印本。

⑧ 中华基督教女青年会全国协会编辑部编纂：《家庭问题讨论集》，上海：中华基督教女青年会全国协会编辑部，1927年。

⑨ 潘光旦：《中国之家庭问题》，上海：新月书店，1929年。

⑩ 梁绍文：《家庭问题新论》，出版地不详：各埠大书局，1931年。

⑪ 麦惠庭：《中国家庭改造问题》，上海：商务印书馆，1935年。

⑫ [日]本间久雄：《妇女问题十讲》，章锡琛译，上海：开明书局，1924年。

⑬ 赵凤喈：《中国妇女在法律上之地位》，上海：商务印书馆，1928年。

⑭ 陈东原：《中国妇女生活史》，上海：商务印书馆，1928年。

⑮ 刘王立明：《中国妇女运动》，上海：商务印书馆，1934年。

⑯ 谈社英：《中国妇女运动通史》，上海：妇女共鸣社，1936年。

报馆、团体开办的报刊杂志，如《妇女杂志》的家庭问题专号与婚姻专号，家庭研究社出版的《家庭研究》^①等，1935年2月广州推出的《妇女日报》亦被妇女问题研究者谈社英推为此类出版物中最为“内容充实，篇幅宏大者”^②。最后，还产生了大量针对家庭、婚姻、妇女问题的社会调查报告^③。

大多数论著作者从“个人”出发，对传统家族主义持强烈批判态度。其中最具代表性的比如麦惠庭，他在1935年出版的著作中，主要从个人幸福的角度出发，力陈中国传统大家族的六大弊端：

甲：大家庭同居的弊害……（1）增加家人无谓的冲突……（2）使家庭经济发生危险——因大家庭大多数的分子，都靠着家长一人去生产……（3）不宜于教育——大家庭常有祖父母，有时过于溺爱子孙，有时命令不行，使儿童教育失当。（4）不宜于卫生……如空气污浊，疾病传染等是。（5）因为大家庭同居，男子一旦有事出门，不能携妻同行，以致内怨外旷，而发生许多不道德的行为。

乙：遗产的弊害……（1）养成家人的倚赖性……（2）摧残个人的创造力……（3）启家人纷争……

丙：婚姻专制的弊害……（1）侵夺个人自由……（2）造成不适意的婚姻——专制婚姻就是由父母强迫而成的；所以对于本人的意见未必适合，因此造成许多怨偶……（3）有志相爱的男女不得结合……

丁：崇拜祖先的弊害……（1）家人因留恋于祖先坟墓，而消失了一种漂流海外的冒险性。（2）养成家族的观念、守旧思想、习惯、制度，使个人不得自由发展。（3）养成迷信的观念，阻碍科学思想的发达。

戊：立长和重后的弊害……

己：重男轻女的流弊……^④

在大力批判传统家族主义弊端的同时，文化界提出了各种取而代之的新式家庭设想，大体可分为三种。第一种是彻底否定任何形式的家庭，主张完全取消家庭与婚姻。鼓吹这一观点的代表人物是北京大学学者罗敦伟、易家钺，他们的演讲录激烈批评传统大家族的“家长问题”“婚姻问题”“离婚问题”“孝顺问题”“蓄妾问题”“贞操问题”“再醮问题”“居丧问题”“祖先崇拜”“儿童问题”“遗产问题”，提出要“打破男性中心观念”；“打破婚姻制度”，“只承认男女结合是‘恋爱的最高的典型’……一夫多妻、一妻多夫，固然是我们所反对的，而一夫一妻制也是我们所反对的”；“反对家族制度”，“欧洲人士及中国新人物之所讴歌的小家庭制度，也同大家庭不过五十步与百步之差，一样不合理，一样要诅咒，一样的要打破他、推翻他，每人都做社会中的一员”^⑤。第二种是全面否定大家族，主张实施欧美的小家庭制度。鼓吹这一观点的有麦惠庭，他设计的小家庭具有以下五项特征：“一夫一妻”；“分居……只有夫妇和未婚或未成人的子女同居”；“自由婚姻……小家庭的结合是根据两性互相的感情和经济能力”；“个人储蓄”；“男女平等”^⑥。同时，麦氏也认为家庭最终将发展成罗、易二人主张的个人结合时代：“现在是小家庭时代，将来也有一天进步到所谓个人结合时代。”^⑦第三种是认为家族制度下的大家庭理想，有值得保留的优点，主张实施既不同于原有大家庭、也不同于欧美小家庭的“折中家庭”。鼓吹这一观点的有潘光旦，他不同意社会的单位是个人，认为社会的单位是家庭^⑧，家庭具有“为个人求发展，为社会谋秩序，为种族图久长保大”三大功用，对

① 麦惠庭：《中国家庭改造问题》，第13页。

② 谈社英：《中国妇女运动通史》，第250页。

③ 仅2005年汇编出版的《民国时期社会调查丛编·婚姻家庭卷》就收录有20世纪20年代、30年代关于婚姻、家庭问题的社会调查报告15篇。李文海主编：《民国时期社会调查丛编·婚姻家庭卷》，福州：福建教育出版社，2005年。

④ 麦惠庭：《中国家庭改造问题》，第59—62页。

⑤ 罗敦伟、易家钺：《中国家庭问题》，第143—144页。

⑥ 麦惠庭：《中国家庭改造问题》，第68—70页。

⑦ 麦惠庭：《中国家庭改造问题》，第51页。

⑧ 潘光旦：《序》，潘光旦：《中国之家庭问题》，第2页。

当时中国来说最后一种功用特别重要，因为家庭有利于子女之养护，使种族之幼体有优异的品性，进而促进种族之演进，总之家庭是为中华民族择种留良的场所^①。基于此，潘光旦提倡的“折中制家庭”就是“有大家庭之根干，而无其枝叶也”，具体而言即是父母、夫妇、未成年或未婚子女三代同居，而无妯娌、兄弟、叔侄关系的家庭^②。

上述三种新式家庭设想，在文化界很难说哪种支持者多、哪种支持者少。比如1930年4月18日，南京国民政府立法院专门就民法上的姓、婚姻、家庭等问题向全国教育会议代表征求意见时，以蔡元培、李石曾、蒋梦麟等为代表的教育家认为有关姓、婚姻、家庭的存废：“在理论上多以为这些都可不要”^③，可以算是第一种设想的支持意见；“吾人亦知结婚实为家庭成立之初步，而家庭之本身价值又实为社会组合与演进之柱石”^④，可以算是第二种设想的相似看法；“关于家庭者，认为家庭有相当之价值，但不无应纠正之处，而对于大家庭制，多有折中之意”^⑤，则可以算是第三种设想的赞同看法。

文化界人士纵论传统家族主义之弊端和新式家庭之主张，貌似只涉及家庭琐屑之事，与政治无关，实则与当时几种政治社会思潮——个人（社会）主义、民族（国家）主义密切相关。那些认为应当废除传统大家族制度，让个人直接作为社会组成单位的主张，可被归入个人主义，或者当时常常被用于跟个人主义相提并论的社会主义思潮。前述三种主张的代表人物中，主张彻底废除婚姻家庭制度的罗、易二人和主张实行欧美小家庭制的麦惠庭，均是从他们自认为个人主义与社会主义的角度出发，论述任何形式的家庭都将消亡，认为家族主义应废、个人主义当兴：

现在一般青年，知道中国的家庭也发生问题了！这是什么动机呢？一由于社会思想的发展，是从家庭到国家、到世界的大团结。一由于个人主义的勃兴，就是知道尊重个人的自由和人格。这两种思想，促成中国的家族改造，我们拭干净眼睛看看罢！^⑥

个人主义和社会主义的思想，可直接破坏家庭制度，因为社会主义之发达，能把家庭组织的范围、功用都减轻，这时的家庭可说是“社会化”的家庭。所以家庭的制度，日后大概会消灭的。^⑦

在他们看来，个人主义、社会主义主张个人直接组成社会，就无需家庭这个中间单位，所以家庭解体是个人主义、社会主义兴起的必然结果，更不用说传统的大家庭了。这种主张完全站在个人主义的角度预言家庭制度将成为不必要，实质上是主张家庭与政治脱离关系，仅仅作为个人私事、基于个人意愿而存废。

那些认为应当部分保留大家族制度，并使之成为民族国家实施社会控制的手段的主张，可被归入民族主义和当时常被用来跟民族主义相提并论的国家主义思潮。前述三种主张的代表人物中，主张“折中制”家庭的潘光旦属于这类。他批判个人主义与社会主义使得作为社会组织单位的家庭制度“无幸免之理”^⑧，反对“着眼在个人”的恋爱，提倡以“种族之繁荣为中心”的性道德：

近年来国人对于性道德之讨论，不可谓不详审矣……章锡琛周建人诸君着眼在个人，故开口自由，闭口恋爱……换言之，凡属对己可以自由、对人可以不侵及人格、对社会可以不妨害治安，而人我之间能有真正的恋爱之行为，则无论一夫一妻、一夫多妻、或一妻多夫，皆不发生道德问题。此是一说……失之偏激……旧性道德以社会秩序为中心，近年来之趋势以个人幸福为中心，今而后则当以

① 潘光旦：《中国之家庭问题》，第110—112页。

② 潘光旦：《中国之家庭问题》，第116—117页。

③ 胡汉民：《民法上姓、婚姻、家庭三问题之讨论》（1930年），中国国民党中央委员会、党史委员会编：《胡汉民先生文集》，台北：1977年，第870—871页。

④ 甘南引：《中国青年婚姻问题调查》，中国社会学会：《社会学杂志》第2卷第2、3期，1924年6月，李文海主编：《民国时期社会调查丛编·婚姻家庭卷》，第98页。

⑤ 梁议生：《燕京大学60女生之婚姻调查》，北平燕京大学社会学会：《社会问题》第1卷第2、3期，1930年10月，李文海主编：《民国时期社会调查丛编·婚姻家庭卷》，第68页。

⑥ 罗敦伟、易家钺：《中国家庭问题》，第4页。

⑦ 麦惠庭：《中国家庭改造问题》，第87页。

⑧ 潘光旦：《中国之家庭问题》，第119—120页。

种族之繁荣为中心，此应为有志于民族之长久治安者所许可。^①

潘光旦不是从传统家族主义出发为家族辩护，而是从近代以来西方列强用武力使中国人意识到的民族主义、国家主义出发为家族辩护。他的逻辑顺序是这样的：种族必须繁荣——家庭作为社会组织单位能使种族繁荣——必须部分保留家族制度以确保家庭存在——反对不利于家庭稳定的行为——反对着眼于个人幸福的恋爱观、浪漫生活观、权利义务观。

综上所述，文化界围绕家族主义展开的家族存废与新式家庭设想之争，其实是以家庭问题为依托而展开的个人（社会）主义与民族（国家）主义之争。前者从反对家长专制的角度，着眼于把个人从家族秩序中解放出来，直接组成社会；后者从反自由散漫的角度，着眼于继续发挥家族维护秩序的功能，先使个人组成家族，再由家族效力于国家。在这场论争中，以家族存废问题为中介，个人（社会）主义与民族（国家）主义这两种引自海外的思潮进行着针锋相对的斗争，前者主张彻底废弃家族主义，让个人不受制于任何形式的家庭关系；后者主张用民族（国家）主义来改造家族主义，使之转变为国家政权实现社会控制的手段。文化精英内部的这场争议，其实是在共同批判传统家族主义的前提下进行的有关彻底废除家族制度还是改造形成新式家庭制度的争议，也是要使家庭成为与政治无关的私事还是要使家庭成为民族国家实行政治控制的单位的争议。

三、立法者的斟酌取舍

到了1927—1937年间，在文化人士持续热论家族主义还是个人主义的氛围之下，南京政权在立法与执政过程中，也对这个主题进行了斟酌与取舍，采纳个人主义作为新政权的承诺、新颁法律的原则，却在许多具体问题上保留家族主义或者不予明确废止。

立法者在家族主义问题上遇到的难题，可以追溯到1911年《大清新刑律》颁行前后。清末修律所制订的主要法律当中，只有《大清新刑律》于1911年1月颁行，其他都还没来得及实行，清王朝就灭亡了。《大清新刑律》规定卑幼伤害尊亲属致死致残都不再处以死刑，且取消了亲属相奸、妻妾殴夫、卑幼殴杀尊长等专条，受到张之洞、劳乃宣、刘廷琛等人的强烈反对，认为这是对“父子之伦”“夫妇之伦”“男女之别”“尊卑长幼之序”的否定^②。针对张之洞等人的“反对论”，参与编订《大清新刑律》的日本法学家冈田朝太郎，专门写了《论〈大清新刑律〉重视礼教》一文，辩称《大清新刑律》并没有否定礼教的规定^③。另外，清末修律者还在1911年修订完竣的《大清民律草案》所附理由书中说：“此次编纂亲属法，其根本主义应取家属主义，不取个人主义……但虽取家属主义，须宗自为宗、家自为家。”^④从这些辩护可以看出，清末的立法者不敢直接否认作为传统礼法宗旨的家族主义。

南京国民政府成立于五四新文化运动激烈反专制、反传统的文化洗礼之后，一方面固然不能逆时势而动，在政权成立伊始的立法活动中就公开宣称保留家族主义；另一方面在强化中央集权、推行“党化”政策的路途中，需要利用家族主义并限制个人（社会）主义。为此，南京政府立法院宣称新政权立法的最根本原则，既不是完全家族主义的，也不是完全个人主义的，而是“要开创一个立法的新趋势”，那就是所谓“三民主义的立法”。这个三民主义的立法既不立足于家族，也不立足于个人，而是立足于社会：“中国向来的立法是家族的，欧美向来的立法是个人的，而我们现在三民主义

① 潘光旦：《中国之家庭问题》，第208—210页。

② 李贵连：《沈家本与中国法律现代化》，北京：光明日报出版社，1989年，第154—155页。

③ [日] 冈田朝太郎：《论〈大清新刑律〉重视礼教》，此文译自日本《法学协会杂志》第29卷第3号，译者留庵，载上海《法政杂志》1912年第1卷第2期。王健编：《西法东渐——外国人与中国法的近代变革》，北京：中国政法大学出版社，2001年，第153—159页。

④ [清] 修订法律馆：《大清民律草案第四编亲属附理由书》，1911年，余绍棠编：《法律草案汇编》，台北：成文出版社，1973年，第3页。

的立法乃是社会的……既然是社会的，换言之，即以社会的共同福利，或民族的共同福利为法律的目标。”^① 立足社会的三民主义立法基调，使新政权获得了广阔的取舍空间，因为无论是属于固有家族主义规范体系还是外来个人主义规范体系的具体内容，均可借“共同福利”之名加以限制或者采纳。

出于维护政治统治秩序的需要，南京政府立法者对于个人自由的基本态度是予以限制的。一方面，以孙中山“团体自由”的概念替代个人自由，要求个人自由服从团体自由。南京政府立法院首任院长胡汉民演讲道：“总理（指孙中山，笔者）说过：‘把几千年以来的政治拿来看看，就晓得政治里头有两个力量：一个是自由的力量，一个是维持秩序的力量。’……政治里头的自由力太过，便成无政府；束缚力太过，便成专制；也总要两力平衡，才能够保持稳定发展的状态……所以总理又说：‘个人无自由，唯团体才有自由。’个人要把他的自由纳在团体之中，而求团体之自由，斯为保持自由的力量与维持秩序的力量于平衡发展的最适当的途径。推而言之，个人的聪明才力，亦须纳于团体之中，而求公共的福利，才能使个人与团体互相生存的意义发扬。”^② 另一方面，引入美国社会法学派的观点作为支撑，宣布法律不应单为个人利益而制定，更应关注社会共同利益。20世纪20年代末30年代初，正是以美国哈佛大学教授庞德（R. Pound）为代表的社会法学流派日趋盛行并且开始被介绍到中国的年代。简单来说，西方社会法学派是在反思19世纪法律的极端个人主义导致资本主义社会不公平的基础上，主张法律不应只维护个人利益，而应维护社会共同利益。社会法学派并不主张废除个人主义，而是主张从社会共同利益出发对个人主义进行限制。所以，从本质上而言，社会法学派的主张只是对极端个人主义的修正。20世纪30年代初，中国许多介绍社会法学说的著述，均称这一趋势为从“个人本位”到“社会本位”，或者是“法律社会化”^③。尽管中国并未经历过个人主义泛滥的教训，但新成立的南京国民政府非常乐意援引社会法学说作为限制个人自由的法理依据，甚至于1946年聘请庞德本人担任国民政府司法行政部的顾问^④。

基于上述维护政治统治秩序的需要，南京政府立法者对于传统家族主义的态度，是予以部分保留。前文已经述及，1930年4月18日立法院组织的讨论当中，蔡元培、李石曾、蒋梦麟等教育会议代表主张不要保留姓、婚姻、家庭，但《中华民国民法》最终保留了有关姓、婚姻、家庭的规定。就此，立法院长胡汉民做了几次演说来加以解释。他在一篇演讲中说，立法对现存社会制度的取舍取决于这个制度是否符合社会需要：“法律对于社会上各种制度的取舍，从来只注重一个需要，社会需要的便保障，不需要的便取缔；将来不要而目前仍要有的，便不能立刻取缔，只好慢慢地促进它。”^⑤ 至于当时社会为什么仍然需要家族制度，他在另一篇长达7000字的演讲中说，在《民法·亲属》与《民法·继承》两编中保留家族制度内容，目的是要“利用家族扩充至国族”，这和文化界争论中潘光旦的观点完全相同，亦即是继续赋予家族以政治使命。只是该政治使命不再服务于朝廷，而是服务于新的民族国家。

胡汉民解释说，中国原有家族的问题不在于家族主义本身，而在于家族主义的“畸形发展”。他说：“由家庭氏族之扩大为国家，这是各国共有的通例；由宗法之扩大成为政法，却是我国特有的现象。”后者即为中国家族的“畸形发展”。这种畸形发展导致了几项流弊，除“男女不平等”外，还有“家庭的专制”“亲属的依赖”“家庭的利己心”。他还批判那种迷信家族并为之牺牲个性的观点：

① 胡汉民：《三民主义之立法精义与立法方针》，1928年，吴曼君选：《胡汉民选集》，台北：帕米尔书店，1959年，第93、95页。

② 胡汉民：《三民主义之立法精义与立法方针》，1928年，前揭书，第93—94页。

③ 例如，郑保华：《法律社会化论》，《法学季刊》1930年第4卷第7期；维华：《法理学与近代法律变迁之趋向》，《南大周刊》1931年第110期；梅汝璈：《现代法学之趋势》，《法律评论》1932年第435、436期；陈任生：《从个人法到社会法——法律哲学的新动向》，《东方杂志》1933年第30卷第5号；燕树棠：《自由与法律》，《清华学报》1934年第9卷第2期；陈进文：《法律的新生命》，《法轨期刊》1935年第2卷第1期；萧承邦：《社会法律学派之形成及其发展》，《法轨期刊》1934年第2卷第1期。何勤华、李秀清编：《民国法学论文精萃》第1卷，北京：法律出版社，2003年，第161、227—228、444—445、455、86、191—194、546页。

④ 《司法行政部顾问庞德博士抵任 谢部长昨晚欢宴》，《中央日报》1946年7月3日，第2版。

⑤ 胡汉民：《民法上姓、婚姻、家庭三问题之讨论》（1930年），前揭书，台北：1977年，第871页。

“如张公艺的九世同居，千古传为美谈。然而维系他们能九世同居，乃至成为美谈的，原来是百多个‘忍’字。我们试想，这百多个‘忍’字当中，到底包含了多少酸辛，多少惨痛呢！”^① 新民法就是要革去中国原有家族的上述流弊，而保留其有利的方面。

什么是要保留的有利方面呢？胡汉民解释说，那就是能把家族主义扩充到国族主义的方面。这位国民党粤籍元老搬出已故孙中山先生的话来论证这条路径的可行性：“总理……说……‘譬如中国人在路上遇见了，交谈之后，请问贵姓大名，只要彼此知道是同宗，便是非常亲热，便认为同姓的伯叔兄弟。由这种好观念推广出来，便可由宗族主义扩充到国族主义。’”^② 他最后说：“广东童话说‘叔打我爷，帮我爷；人打我叔，帮我叔’，以由近及远的态度，作同仇敌忾的行动，这是民族主义的真精神。大家要认识：真实的良好家族主义，是民族主义的缩影，所包含的是合于互助原则的、济弱扶倾的王道精神。中华民族，因将藉此精神以存续其悠远的生命，世界各民族也必须靠此，才能巩固其生存的基础！”^③

胡汉民的演讲，甚至还很清楚地说出了南京政权在新颁民法中保留家族主义内容的目的，就是针对共产党。他说：“共产党淆乱中国，第一个策略，便在破坏中国的家族组织，摧毁我们固有的亲亲之谊。”^④ 这句话透露南京政权力图通过家族主义来达到的“国族主义”，其实是由国民党一党专政的“国族主义”。

正是基于上述政治需求方面的考虑，1931年5月5日生效的中华民国《民法·亲属》未将家庭关系置于私人自治领域，而是规定了新的家庭制度。这个新的家庭制度要求家庭由家长和家属构成：“家长由亲属团体中推定之；无推定时以家中之最尊辈者为之；尊辈同者以年长者为之；最尊或最长者不能或不愿管理家务时，由其指定家属一人代理之。”^⑤ 此外还保留了不少体现传统家族主义的具体规定，比如和诱罪和奸非罪等旨在维护贞操的罪名、对加害直系尊亲属的加重刑罚和对禁止纳妾议题的回避，等等。传统家族的内部秩序在法律制度层面得到一定程度的延续，个人主义者有关家庭关系应被定位为个人私事的设想未获采纳。

四、结 语

从历史传统的角度看，家族身份秩序迟至清代仍是王朝政治秩序的基石。面对它的政治功能，在亟需重建政治秩序的民国时期，无论是提倡改革的文化精英还是承诺改革的立法者都表现得难以割舍。在文化人士当中，全面采取个人主义、取消家族制度的主张最为激进，意味着不再以家庭为社会组织单位，也就无法再以家族秩序为政治秩序的基础。这既为另一部分主张折中对待传统家族秩序的文化人士所反对，也未获得立法者的最终采纳，原因在于“折中家庭”的提倡者希望保留传统家族主义注重团体的政治功能，由“家族”而成“国族”；立法者希望继续保留传统家族主义注重秩序的政治功能，用于确立新的政治秩序。历经五四新文化运动的洗礼之后，在南京政府立法活动的取舍当中，家庭并未如部分激进个人主义者所主张的那样作为私事而脱离政治，而是继续被定位为政治的基石，只是其服务对象已由“王朝”变成了“国家”。

（责任编辑 杨海文）

① 胡汉民：《民法亲属继承两编中家族制度规定之意义》（1930年），中国国民党中央委员会、党史委员会编：《胡汉民先生文集》，台北：1977年，第880—881、885页。

② 胡汉民：《民法亲属继承两编中家族制度规定之意义》（1930年），前揭书，第873页。

③ 胡汉民：《民法亲属继承两编中家族制度规定之意义》（1930年），前揭书，第886页。

④ 胡汉民：《民法亲属继承两编中家族制度规定之意义》（1930年），前揭书，第883页。

⑤ 《中华民国民法·亲属》，《中华民国法规大全》第1册，上海：商务印书馆，1936年，第1115页。

张元济与《正统道藏》重版

黄 剑

【摘要】张元济主持下的商务印书馆对《正统道藏》进行的影印，是商务重心由出版教科书为主向影印善本古籍、出版学术书籍转变中一大事件，这不仅是整理国故中的重要一环，而且这一相对系统基本材料的重版，对后世研究的兴起居功至伟。通过对商务出版《道藏》过程的梳理及研究，显现出张元济在晚清民国延展人脉的具体方式与思路，进而检视、发现由此展开的中国近现代历史与标签化历史认知的差异。

【关键词】张元济；傅增湘；徐世昌；商务印书馆；《道藏》重版；人脉

中图分类号：B26 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2017）03-0139-09

作者简介：黄 剑，江西大余人，历史学博士，（广州 510631）华南师范大学马克思主义学院博士后。

张元济主持下的商务印书馆在 1923 至 1926 年间以北京白云观所藏《正统道藏》为底本进行影印。虽先后仅印 150 部，但为后世学者提供了极大研究便利，直接促进了近代道教研究的兴起。著名如陈国符的《道藏源流考》正基于此而展开，对《道藏》乃至道教研究做出重要贡献，然过往研究对《正统道藏》民国年间印行一事尚显薄弱^①。

在商务大规模翻印包括《正统道藏》在内的经典善本及学术书籍之前，商务的崛起主要是依靠出版教科书^②。但对于一个不断壮大的商业帝国来说，在人脉急剧扩张的情形之下，如何突破企业发展瓶颈的问题摆在了以张元济为首的决策层面前。在多方人脉的鼎力支持下，商务完成了从出版教科书到翻印经典善本、出版学术著作为主的策略转变，在带来了可观经济利益之时，亦为其赢得了南方学术重镇的美誉，进而又促进了商务决策层与主流政学商三界人脉的匹配。^③

一、义利双赢

商务印书馆在 1920 年代开始大规模影印包括《道藏》在内的经典善本及出版学术书籍，不仅将企业打造成远东地区顶级出版巨擘，更被时人目为极重要之学术机关，在近代文化史上创造了一个义利双赢、难以逾越的高度。而这一局面的出现，要从商务自出版教科书向影印善本、出版学术书籍的经营策略转换谈起。

自清末以来出版教科书利润颇为可观，故而大量民营资本注入出版行业。随时间推移，教科书市场的竞争日趋白热化，当中编辑人员的招募和培养，成为教科书出版的重中之重。1920 年 2 月 3 日，

① 陈晓维：《商务印书馆旧档漫谈之一——涵芬楼影印〈正统道藏〉二三事》，《好书之徒》，北京：中华书局，2012 年，第 146—158 页。除陈晓维一文外，鲜见相关研究。

② 陈叔通：《回忆商务印书馆》，《商务印书馆九十年》，北京：商务印书馆，1987 年，第 135 页。

③ 商务对外部政学商界的联络，从以张元济为首转变为以张元济、王云五为共同核心进行。

张元济午后出席商务印书馆第237次董事会议。他提出：“现在各省自编教科书，又新思潮激进，已有《新妇女》《新学生》《新教育》出版。本馆不能一切迎合，故今年书籍不免减退。应当注重印刷，力求进步。现在成绩不宜视为止境，即再进为八百万、千万均非难事，但人才实在缺乏，极宜留意。”商务印书馆董事长郑孝胥提出：“可特提十万，以备储养之用。试办三个月，如不适用，即行辞去。”张元济认为：“此策甚为紧要，但初办不必过宽，至欲办理此事，应有人担任。”^①

各省自编教科书，加上其他出版社的竞争，使得人才储备显得尤为重要。张元济通过网罗人才来延展人脉是其一生工作的重心。当时，教科书竞争已经达到了一个白热化的程度，由商务重要干部成立的中华书局已成为最大的竞争对手，对教科书投入巨资也不可能获得以往惊人的商业利润。如何调整商业结构，创造新的利润增长点，获取更多的经济效益？这个问题摆在了商务领导人面前。

此时张元济作为商务的全盘规划人物审时度势，提出了翻印经典善本与出版学术书籍这一对策，被事实证明是极富远见之举。1926年1月19日，商务总务处第696次会议上，张元济就收购密韵楼藏书发言：“……在本馆则因影印旧书为营业之一种。如《四部丛刊》、《续藏》、《道藏》、《学津讨原》、《学海类编》、《百衲本资治通鉴》、《廿四史》、《续古逸丛书》等，有数种均已售完，虽有数种销数无多，然未有不销因而亏本者。”^②后来重印《四部丛刊》也与中华出版《四部备要》与商务竞争有关^③。在保存文化的同时，商务影印大量古籍获得了巨额利润，仅《四部丛刊》这一种书，张元济在一次股东会上公然承认：“此书发行两次预约，共销二千四百余部，收入有一百余万元。”^④这种义利双赢的局面实为商务印书馆史上的黄金时期。

商务印书馆此时出版的学术专著及杂志，不仅局限于社会科学领域，也涵盖了自然科学领域；不仅自身坚持这个方向，而且扶助后进进行这方面的努力。当中最有代表性的，莫过于支持中华学艺社继续发行一份综合性学术刊物——《学艺》杂志。《学艺》在发刊词中批评我国自近代以来，自然科学不能和社会科学齐头并进，故而导致了18世纪后学术故步不前^⑤。所以这份杂志定位办成不分文理的一个大型综合性学术期刊，既刊载广义相对论等自然科学理论，也介绍社会科学，内容极为丰富多彩。

商务这种无论中西、文理、新旧的学术发展理念最终获得极大的成功，并通过提携后进的方式促进了人才合理的双向流动。丙辰学社，后来之中华学艺社不少重要骨干服务于商务，并成长为独当一面的行家里手，如学艺社总干事郑贞文、副总干事周昌寿、编辑干事范寿康；商务也有重要干部来到学艺社担负重任，如何炳松。

中华学艺社（丙辰学社）是1916年创立以留日归国学生为主的学术团体，中华学艺社侧重文理结合。当时，总干事郑贞文、副总干事周昌寿、编辑干事范寿康、郭沫若四人中就有三人在中华学艺社供职，《学艺》杂志在商务能够出版，一方面是商务拓展业务的需要，另一方面也是商务印书馆对中华学艺社学术水准的肯定。

学艺社的灵魂人物郑贞文1918年7月2日入馆^⑥，他回忆：“1918年秋，我由日本毕业回国，张元济聘我在编译所理化部当编辑。”^⑦张元济早在5月22日的日记有载：“日本留学理科郑君贞文，

① 《张元济全集·日记》第7卷，北京：商务印书馆，2008年，第183页。

② 张人凤、柳和城编著：《张元济年谱长编》上卷，上海：上海交通大学出版社，2011年，第734页。

③ 1926年9月16日：“……近中华发售《四部备要》，大张旗鼓。本馆因重印《四部丛刊》，以相抵制……”（《张元济全集·书信》第1卷，北京：商务印书馆，2007年，第514页）同年10月17日致傅增湘书也提到此事：“重印《四部丛刊》原为同业竞争而发，初意不过仅印续编，后见同业有《四部备要》，不能不并行，以期招徕。”（《张元济全集·书信》第3卷，北京：商务印书馆，2007年，第331页）

④ 《张菊生口中之买书案》，《晶报》1927年5月3日，第2版。

⑤ 君毅：《发刊词》，《学艺》1917年第1期，第1页。

⑥ 张人凤、柳和城编著：《张元济年谱长编》（上卷），第508页。

⑦ 郑贞文：《我所知道的商务印书馆编译所》，《商务印书馆九十年》，第201页。

汉文极佳。与梦商，拟俟伊来沪时约与面谈，再定聘用否。”^①不久郑贞文被张元济延请入馆，与其他输入的新鲜血液一道，共同见证了商务历史上的高峰。

其他如支持竺可桢在东南大学创办《史地学报》等^②，也使得商务印书馆的人脉，通过翻印善本、编撰学术著作逐步渗透到国家重要的学术、教育、经济、政治部门。商务印书馆在重视社会科学方面传统的同时，亦关注到自然科学的昌明，以振兴传统文化及学习西方先进科学为己任的高度责任感，不仅在张元济执掌的时代表现明显，甚至延续到了王云五执掌时期^③。

由此观之，商务印书馆在当时不仅仅是一印刷企业，也不仅是一商业机构，在张元济主导的年代俨然已成为一个重要的教育文化机关，这不单是商务当权者的自我认同，也是社会上对商务的一种期许。如胡适1926年写信给张元济就说道：“……所以我极盼先生再支撑几年的辛苦，使这一个极重要的教育机关平稳地渡过这风浪的时期。”^④就商务这种性质的教育机关而言，肯定不只是简单发行教科书，而在于企业在乱世之中勇于担当，通过翻印经典善本与出版学术书籍促进文明传播与社会进步。《道藏》的印行正是企业转型过程中的一个典型事例。

二、印行《道藏》与维系人脉

民初北京政府时期，各派军阀轮流执政，社会动乱、思潮激荡，形势瞬息万变。张元济及其执掌的商务印书馆适时把握住机遇，利用当时动乱的政治形势和自身在政学商三界的强大人脉，在夹缝中求生存，以文化出版事业为桥梁，从五四运动到整理国故运动，无分新旧左右、禹内域外，汇集一时之俊彦，既出版新知如汉译名著发行，又整理国故如出版《道藏》，将各方力量活成一片，获得了各方均赢的欢喜局面。张元济执掌下的商务印书馆也迎来历史上义利双赢的黄金时代。

受日本印行《大正藏》的刺激，加之风传日本还有印行《道藏》的打算，国内有识之士加速了印行《道藏》的步骤，以免在文化领域再受其辱。1918年6月13日，张元济为商务印书馆北京分馆在北京购地建馆及印行《道藏》等事北上。6月20日抵京，6月22日晨起访伍光建、高子益、蔡元培、王宠惠、林纾，下午访陈筱庄、王峰山、郑际堂^⑤。6月23日上午访丁澄如、汪大燮、朱小汀、金兆蕃、孙宝琦、夏循垵、董康、宝熙、力胜、张君勱等；午后访卢涧泉、孙荫庭、夏曾佑、邵伯綢、蒋维乔、王搏沙、熊希龄、严复、钱能训、冯公度与史履晋、蒋式惺等人^⑥。6月24日午后见汤尔和、林绍年、汪建斋、沈曾桐、方甘士、陈仲骞、曾刚甫等。6月25日一早出门见傅增湘、谷钟秀、王云阁、张一麐、徐子璋、张仲叔、方惟；午后见伍连德、叶瀚等人^⑦。6月26日访叶叔衡、章士钊、蔡元培、屠寄等人。6月27日晤李盛铎、沈东绿、金巩伯、沈尹默、刘崇杰、李石曾、庄思

① 《张元济全集·日记》第6卷，北京：商务印书馆，2008年，第361页。

② 胡焕庸：《竺可桢先生与商务印书馆》，《商务印书馆九十年》，第328—329页。

③ 王云五任商务印书馆编译所所长后，除影印善本、流通古籍的工作仍由张元济主持外，其他书稿的出版规划，由王主管。编译所从1922年到1924年，进用职工达266人，他延续了“五四”以来张元济、高梦旦所实行的新方针——从注重教学用书转向并重一般图书，着力介绍学术名著。唐锦泉：《回忆王云五在商务的二十五年》，《商务印书馆九十年》，第256页。

④ 《张元济全集·书信》第2卷，北京：商务印书馆，2007年，第539页。

⑤ 《张元济全集·日记》第6卷，第373页。当日张元济拜会多为教育家。在此及后文之所以不厌其烦的将张元济访京行程逐日的作了一个轮廓性描述，就是试图通过张元济入京后与政界、学界相关人等开始频繁会晤，除商务的运营业务和出版事项进行跟进，与同道联合出版《道藏》的计划被提上议事日程外，将政局动荡下、新旧中西各方势力庞杂相处的局面中，张元济为求生存、谋发展，不得不与上下左右、内外新旧的各方关系同时交往，以获得一定的生存空间的真实状态尽可能的还原，从而了解《道藏》等国故影印所处之背景情况。

⑥ 《张元济全集·日记》第6卷，第373—374页。冯公度与史履晋、蒋式惺三人于1905年共同创办北京第一家民用电灯公司，即京师华商电灯股份有限公司。本日多见有功名出身、知识分子型政客。

⑦ 《张元济全集·日记》第6卷，第374页。

斌、陈独秀、余阶青、吴菊农等人^①。与沈尹默谈小学国文教科书，沈向张建议全用白话文，论修身材料不合儿童心理，数学画实物不宜诸事^②。6月28日访林长民、吴尚之、钱恂、王叔鲁、袁观澜等人。6月29日访戴螺舫、董懋堂、沈钧儒、马叙伦、徐新六、许瀚伊等人^③。6月30日午前与曾刚甫、汪大燮、林长民、贾果伯、朱小汀来谈；上午十时和傅增湘同往方家胡同图书馆看书；晤邓邦述、叶恭绰、江天铎、徐建侯、钱恂，午后三时散；后去拜见徐世昌、蒋百里、陈汉第、朱希祖、郭小麓等人^④。

1918年7月1日，拜访曾叔度、魏冲叔、高阆仙、郭春榆。午后访邓邦述、金仍珠、孙宇晴、钱阶平等^⑤。7月2日上午见许吕肖、熊希龄、林万里、丁佛言、严璩、蒋维乔、胡石城、王搏沙、萧秋恕、林宰平等；午后晤胡文甫、汪大燮、伍光建、陈汉第、胡适、晚饭后冒广生来访^⑥。7月3日高子益、汪大燮、林长民、张元济四人出游。张元济直至7月5日回城^⑦，7月6日与伍光建游。7月7日赴陈汉第宅，见俞涤烦^⑧。张元济与相关人等马不停蹄的会面为商务即将开展的业务及拓展人脉起了明显的作用。在其挚友时任北大校长蔡元培的关照下，商务既在计划之外又在计划之内接下个大订单。

1918年7月8日与蔡元培谈：“大学教员及兼任外边教授者，拟就现有教科书先行改良。问本馆能否接受照改。余云，极所欣盼，即酬报一层，将来亦应致送，虽不能丰，亦应尽所当为。鹤谓，此可后来再说。此时可否各送书一份，以便着手。余云可以照送。”^⑨7月9日，由于蔡元培先行提出，北大教授们改编教材后交付商务印书馆印刷发行，张元济午后“二点三刻赴北京大学晤鹤庐、陈独秀、马幼渔、胡适之、陈仲骞、沈尹默、朱逖先、李石曾、钱念劬之弟，号秣陵。又管图书馆某君，谈三事：一、世界图书馆事，二、编辑教育书事，三、改订本版教科书事”^⑩。7月10日由于李拔可病重，和夏曾佑谈续编《中国历史》事后，张元济折返上海^⑪。

张元济此次北京之行，拜会了大量政、学、商界的头面人物，计有大总统、各部部长、大学校长、教授及大公司董事，继续了他执掌商务后游走三界的路数。张元济与印行《道藏》的关键人物，如傅增湘、徐世昌不断会面，虽无具体材料遗存，然此议题当在讨论之列。加之出版《道藏》并不仅是个简单出版问题，已上升到传承民族文化的层面，所以《道藏》的印行虽不如其他大型丛书印行那般利润丰厚，但由此巩固了他在北洋一系中与科举出身的大知识分子的友谊。且在蔡元培关照之下，让北大教授参与编写教育书及改编商务版大学教科书，既提高了教科书本身的质量，使得商务版的教材得以攻占最高学府，又使得编书的教授们增加了收入、扩大了影响，进而替蔡元培收买不少人心。同时，商务印书馆通过张元济的频繁拜访，与京中无论是趋新、还是相对保守的学人都保持着良好的关系。从而发现新旧壁垒从来是相对而言，并无什么不可逾越的鸿沟，如当时被目为老派的沈尹默也建议张元济应该采取白话文教科书。

张元济回到上海不久，7月19日启程再度折返北京。7月22日在北京饭店膳室遇见辜鸿铭^⑫。7

① 《张元济全集·日记》第6卷，第375页。

② 《张元济全集·日记》第6卷，第376页。沈尹默亦顺应历史潮流而向张元济建议教材改用白话文。

③ 《张元济全集·日记》第6卷，第376页。

④ 《张元济全集·日记》第6卷，第377页。

⑤ 《张元济全集·日记》第6卷，第377页。

⑥ 《张元济全集·日记》第6卷，第377—378页。

⑦ 《张元济全集·日记》第6卷，第378—379页。

⑧ 《张元济全集·日记》第6卷，第380页。

⑨ 《张元济全集·日记》第6卷，第381页。

⑩ 《张元济全集·日记》第6卷，第381页。

⑪ 《张元济全集·日记》第6卷，第383页。

⑫ 《张元济全集·日记》第6卷，第386—387页。

月23日在北京分馆看书，偕孙壮、傅增湘在中央公园茗谈片刻，即返旅馆。7月26日致信高凤谦、孙毓修，请将《四部举要》未有各书标出寄来，以便采购。午后访福开森。7月27日致信蔡元培，还越缙书目。并开去书单，皆评校之书，请转商每种各选首尾二册，于一个月后寄沪。访史康侯、蒋性甫、王克敏，王许诺可借书给商务影印。7月28日午后访那桐、宝熙、徐桐等人，均未晤。致外交部拜客，适星期一，无人在^①。从张元济的日记记载来看，除人名之外，多记访书之事，而且不仅是为《道藏》做前期准备，也为《四部举要》即后来改名的《四部丛刊》的相关事宜做前期的积极准备。

8月6日访夏润枝、聂献廷、沈曾桐、方甘士、林青生、林宰平、汪大燮。午后与傅增湘见白云观陈道人，谈印行《道藏》事。“拟告以沪观一部，拟抽给津贴，亦无允意。陈甚难商。京观一部可否商一变通办法，运至上海可以向两部立案，沿途飭官保护，作为官事办理。或由观派人同往监看，均无不可。道人云，已于廿日前去信与陈。再候十日，如有回信不允，拟再追一信去。余言，如有办法，可再函商。如系空言，似不必再渎，不如就在此商定办。道人亦无言。”^②从这段日记中，可以发现当时商务与北京政府及江浙沪等地方势力交情甚深，不仅可以调动包括教育部在内的两部总长为其将《道藏》搬运至上海影印背书，还可以号令各省长官下令沿途保护。张元济长期在政界深耕之关系可见一斑。

8月7日访蔡元培、庄思缄^③。致傅增湘书，谈昨日与陈道人会晤后的看法，催促傅增湘加紧办理^④。8月8日王亮来访，说他父亲有道光三十年至光绪廿八年档案，问可否印行。张元济留两次先看。访林琴南。又至外交部访唐宝恒等人。8月9日拜会魏麟阁、梁伯祥、冯公度等人^⑤。8月10日拜会孙宝琦、夏循垵、董康、陈汉第、陈钧侯、陈懋鼎等人。8月12日访钱恂、叶恭绰。8月13日，致信王克敏，商借七种碑帖影印^⑥。8月14日白云观陈毓坤道人来谈影印《道藏》之事。8月15日访王芸阁。又访张一麀、徐子璋、谷九峰、马振五、蒋梦麟等人^⑦。8月19日午后三时，张元济与通艺学堂学生在中央公园茶叙，并照相。到者林胥生、郑沅、姚大雄、黄敏仲、林朗溪、夏循垵、雷曼卿、毛艾孙、戴芦舫、曾孟海、陈均侯、陈懋鼎、郭啸麓、王书衡、吴鞠农、范赞臣、夏虎臣。8月20日访雷曼卿、汤尔和、黄敏仲、沈曾桐、方甘士、林胥生等人，并辞行。8月21日徐森玉来访，谈京沪两白云观借印《道藏》事。同日，拟成《道藏》契约，送傅增湘处。午后，偕孙壮、俞淦烦访福开森，观其所藏字画。午后拜会高子益、邓邦述、林彪、朱小汀、金兆藩、徐新六，并辞行^⑧。8月22日至24日，往访刘崇杰、伍连德、张君勱、蔡元培、董康、孙宝琦、辜鸿铭、庄思缄、宝熙、王宠惠、林长民、蒋性甫、史康侯、冯公度及北京大学陈独秀、胡适、夏浮簏、秦景阳、沈尹默、朱希祖、曾霁生、王克敏、叶恭绰、袁观澜、陈宝琛、蒋维乔等人，并辞行^⑨。8月25日离京返沪。

张元济这次大费周章的往返于京沪两地，除有影印《道藏》等既定之事外，会晤北京政学两界人物更是他两次北京之行的重点。将近两个月的时间安排，基本达到了张元济的目的：不仅进一步加强了商务在我国出版业的地位，更是扩展及巩固了他本来极其良好的人脉，为商务在未来很长一段时

① 《张元济全集·日记》第6卷，第388页。

② 《张元济全集·日记》第6卷，第390页。

③ 《张元济全集·日记》第6卷，第391页。

④ 《张元济全集·书信》第3卷，第290—291页。

⑤ 《张元济全集·日记》第6卷，第391页。

⑥ 《张元济全集·日记》第6卷，第392页。

⑦ 《张元济全集·日记》第6卷，第393页。

⑧ 《张元济全集·日记》第6卷，第394页。

⑨ 《张元济全集·日记》第6卷，第395页。

间继续应潮流而动铺下了坚实基础。甚至在不到一年之后的五四运动中,在最初应对失措的情况下,依然稳坐山头,巍然不动,这些都和张元济平时游走政、学、商三界上层是有莫大关系^①。

北京政府时期军阀间混战不休导致政局混乱,商务印书馆虽受一定影响,但商务利用其庞大人脉圈,通过影印善本、出版大量学术书籍,进一步壮大了自己的实力。1922年第一次直奉战争爆发,曹锟、吴佩孚获胜后迫使徐世昌辞去总统一职。被迫下台的徐世昌与张元济一道,开始了他可传之名的另一伟业。1922年12月14日,赵尔巽、康有为、李盛铎、张謇、田文烈、董康、熊希龄、钱能训、江朝宗、梁启超、黄炎培、张元济和傅增湘共13人,发起重印明版(道藏),撰发《重印正统〈道藏〉缘起》。卸任的总统徐世昌,因信奉道教,“概出俸钱,成斯宏举”,并请时任教育总长傅增湘总理其事。所用底本为北京白云观藏(道藏)原本,除将原本缩为石印六开小本,还将梵夹本改为线装本。自1923年10月至1925年6月,每四月出书一次,分六次出齐^②。张元济在这个时候接受徐世昌的资金印行《道藏》,也颇能说明他平日行事风格。张元济一直都喜欢与有同好的科班文人为友,无论其厕身于政、学亦或商界;也无论其党派、所谓新旧;更不管其是居庙堂之高,还是处江湖之远。这也是张元济与袁世凯、蒋介石等既非功名也非高等学府出身的领袖始终不能融洽的缘故之一。

三、投资或资助

关于退位总统徐世昌捐出一年俸禄资助《正统道藏》印行的佳话自印行起流传至今。但随着近年商务印书馆散出大量档案,有人收集后提出不同意见,主要依据为傅增湘致张元济谈《道藏》印行信。全信内容如下:

敬启者:昔年增湘创议影印《正统道藏》,历时四载,奔走南北,譬解疏通,乃得定议,允假出照片。旋由东海助资,贵馆协力,卒以告成。惟当时事属创始,初无把握,故原预约只一百部。嗣期满截止,已售去九十余部。深恐不敷分布,乃议加印五十部,然此后五十部系重制版,又多费矣。出版后三年,存书已全数售罄。近来中外人士及边远省份向敝处询问者日日不绝。肆间悬千金以求亦不可得,近且有出千五百金者,而在沪平两馆来购者亦复甚多。盖此百余部流布后,当世颇知此书之宏富深玄。西洋人尤重之,购求更亟。鄙意为时势之需要及学术之宣扬,此书宜早为重版印行,以副海内之望。拟请贵馆查取昔日合同,急议重印办法。其部数以二百部为限,仍发行预约。其价应酌增若干,以现时工价物料为准可也。至制版,则以原书重照,较初办,自可轻减若干。用款一节,初次由东海垫出二万五千元,目前如再请东海出资,恐亦非易。以彼高年,或不愿分神及此。目前假定开办之始需费三万元,拟由仆与贵馆各认其半。俟预约截止,款项收齐,或赢或绌,彼时再计分担之法或分任拆息亦可。至分配余利,则酌前次合同行之。以鄙意揣之,其有赢无绌,可以断言。缘此次再版,知此书之重要者必多,其订购踊跃必较上次为甚。若加以宣传之力,百余部可以坐致。此等良机,似不可失。敬祈台端会商决定,早日施行。如有未尽事宜或须面议者,鄙人可以来沪陈述,更为妥协也。此上菊生 拔可 云五 先生 傅增湘拜启 九月二十日^③

信件收藏者据此判断,徐世昌不是道藏印行的捐助者,而是投资人。为加强这一观点,还特意写到:

《道藏》印成之后,徐世昌和张元济为此书闹得颇不愉快。原因之一是徐世昌作为出版《道藏》的大股东,嫌张元济拖拉,多次通过傅增湘,催促其结算赢利,并分配余书。另一件事则是“一二

① 参阅黄剑:《从消极到顺应:五四时期的张元济和商务印书馆》,《华中师范大学学报》人文社会科学版2015年第1期,第119—125页。

② 《重印正统道藏》,《申报》1922年12月14日,第2版。。

③ 陈晓维:《商务印书馆旧档漫谈之一——涵芬楼影印〈正统道藏〉二三事》,《好书之徒》,第147—148页。

八”事变中，商务印书馆的东方图书馆被焚毁。次年，商务打算重建东方图书馆，张元济给徐世昌写信，恳请其为新图书馆捐赠一部《正统道藏》。徐世昌却通过傅增湘转达了自己的意思：愿意捐赠一部自己编印的清人诗集《晚晴簃诗汇》，《正统道藏》则只能按照市场售价一千元出让。张元济对此大感意外，他当然不肯低头，就让商务印书馆北京分馆的孙伯恒设法弄了一部。并特意写信告诉傅增湘“费银八百数十元”。比从徐世昌手里买，省了一百多元。^①

其实根据《重印正统〈道藏〉缘起》当中说述“经东海徐公慨出俸钱，成斯宏举。特与商务印书馆订约，专承印事。合并梵夹，改为线装。摹影校勘，三载克毕。海内宏达，尚垂察焉”^②，说的很明白，就是道藏的印行是徐世昌出钱，商务印书馆出力，到底是捐助还是投资，并不重要。而且徐世昌虽已退位，要专门通过印行区区一百五十部自己所信仰的宗教书籍来牟利，似乎也大费周章。加上所发现的新材料中也只有两处提到“垫出”和“出资”两词，并未说明是投资还是捐助。至于结算盈利、分配余书，是再正常不过的商业行为。当时商务出版的研究著作，不仅要给付版税，即分配余利，也要分配给作者部分书籍。何况开初张元济对发行《道藏》前景并不看好，本来就希望徐世昌自己能够多收几套以解负担。

1923年4月15日，张元济致信傅增湘，云：“再《道藏》结算，共售出三十一部。希望尚有数部。但欲印百部，必须售出六十部，否则尚须垫本。尊处发出信件，务祈设法进行。今之阔人费去数百元真不过沧海之一粟，想此事总不至无希望也。”^③5月23日又云：“《道藏》已经开印，现又定出五部。印数壹百，售数总可望五十部。仍乞鼎力吹嘘。抽印单行本务乞代为一选，能得与精于此学者商之，尤妙。”^④8月1日，有信至“昨日孙伯恒兄寄来尊处代招购买《道藏》名单一纸。查单内已经购定者五户，尚未接各分馆报告者八户，业已专函往查。如尚未来买，除由分馆前往接洽外，再函达京馆。恳尊处设法催询，缘潭潭府第，分馆或未必能得门而入也。敝处实销，连尊处代招已购各户在内，共得六十部。私冀全书告成之日可望售去八十部。如此时局，如此书，可谓有成绩矣。今年十月出第一期，希望不致失约”^⑤。10月23日，“《道藏》预约共售出六十三部，后半印价当可足用”^⑥。

由此可见，张元济主持下的商务对发行《道藏》是否能够收回成本，一直都极为担心。张元济不得不频繁致信傅增湘，希望其以教育总长之尊为《道藏》推销。订下之后，还要催促傅增湘进一步落实到实处。直至真正销售出去，张元济才放下心来。当然，日后《道藏》大卖，出现了需要加印的局面，这是主事者始料不及的。但因为费用问题，在印行一百五十部之后，很长时间没有再度加印。

徐世昌出资出版《道藏》的意义在于，首先可以看出四民界限划分在民初已经不那么壁垒森严，仔细审视重印《道藏》的发起人，社会身份不是高官就是鸿儒，或是两者兼而有之。士人从官场退出后转入商界的比比皆是，如张元济、张謇；以商界为跳板伺机再回政坛担任高官的就更多，商务内部就有王云五、朱经农等人。而且，一定要说徐世昌出资印行《道藏》是一种投资的话，不如可以看成是由于信仰使然或是保存文化的自觉。诸人在《申报》高调发表声明的原因，也是在于认为印行《道藏》此举重点不在于如何盈利，而是“宗教学术，所系重已”。以此书印行的数量及张元济一直担心这个项目能否收支平衡来看，印行此书本意在于赚钱的说法是无法自圆其说的^⑦。加之预订

① 陈晓维：《商务印书馆旧档漫谈之一——涵芬楼影印〈正统道藏〉二三事》，第153—154页。

② 张人凤、柳和城编著：《张元济年谱长编》上卷，第665页。

③ 《张元济全集·书信》第3卷，第314页。

④ 《张元济全集·书信》第3卷，第314页。

⑤ 《张元济全集·书信》第3卷，第315—316页。

⑥ 《张元济全集·书信》第3卷，第317页。

⑦ 根据前引用材料，张元济估算《道藏》要销出六十部才能保本，剩余四十部，以售价几百元来说，商务分文不取，徐世昌所得数目也不巨大。所以投资一说，显得颇为武断。

《道藏》能够拿到较低的折扣，1926年出齐之后，一般才按定价一千元发售。第一次印行一百部，后又加印五十部，一共一百五十部。这种情况也再度说明，当每部按照几百元预订，无论是否徐世昌出资，通过出版《道藏》而获利的层面都很小。如果明知极有可能亏本还注入资金的话，捐助的意味自然就比投资的说法要更站得住脚。

有关徐世昌与张元济因为《道藏》一事闹得不愉快一事，在《徐世昌日记》《张元济日记》及《张元济书信》中均未见有记载。1927年5月10日，张元济致书傅增湘，道：“承示近来纸张头尾厚薄不匀，《道藏》、《困学纪闻》两种订本尾低头高，一尺书差至两寸许，堆案既不耐观，插架更难齐整。此等弊病自不仅两书为然。幸荷指教，得以及早改良，感慨无既。”^① 1927年6月30日，傅增湘有信致张元济，云：“东海印《道藏》总账重开已办好否？”^② 张元济在此处有批注：“请梦翁带去面交，更易结束。”^③ 同年8月7日，张元济复信傅增湘时，也谈及此事：“《道藏》总账已催梦旦速办，带京面谈。”^④ 上述信件可以表明，至少直至1927年5月前不久，还在加印《道藏》，所以两人才会探讨装订美观的问题。8月，张元济已经指示高梦旦到北京与傅增湘面谈《道藏》总账一事。办事拖拉这种说法自是无从谈起。而且，直至国民政府正式上台之前，徐世昌在袁世凯死后，是北洋政府中担任总统时间最长的一位，平时素与张元济相友善。

张元济延展人脉的能力，非常人可比。他执掌下的商务印书馆不仅是个商业与文化机构，也是个政治场所。从里面出来及收罗的政治人物，不知凡几，为人所熟知的有蔡元培、郑孝胥、王云五、陈叔通等人。所以在刚进入商务的矛盾眼中，商务印书馆本身也是个变相官场，以至于年轻时的他，不知张元济在商务印书馆为何养那么多闲人^⑤。陈叔通回忆他离开商务两年后，张元济等人一次就给他送了六千银元^⑥。由此观之，无论是矛盾还是陈叔通，社会地位不知低徐世昌多少，张元济尚礼遇有加，更不会因少许资金开罪这北洋首脑。

张元济也是一个极为尊重学者及私有财产所有权的人物。如1927年2月18日，张元济就《四部丛刊》再度发行时，沿用了初版本中采用傅增湘所藏底本一事，去信傅增湘，希望得到授权。当中有云：“敝馆印行《四部丛刊》初版之时，曾承台端慨借善本，至为感荷。此次再版，业已发售预约，次第开印。中有《颜氏家训》等八种，当时借自邺架，今拟仍以原本付照，俾免转展失真之弊。叨辱爱末，辄再奉商。附附目单，敬祈赐察。”^⑦ 由此可见，以张元济小心谨慎的性格，断不至于就少许金钱拖拖拉拉。

其后一事也可为此做个注脚。1930年4月10日，张元济与任鸿隽、江瀚、朱希祖、李宗侗、李四光、易培基、胡适、容庚、陈寅恪、陈垣、傅斯年、蔡元培、蒋梦麟、罗家伦、袁同礼、傅增湘等三十人联署刊发《国立北平图书馆刊行珍本经籍招股章程》，章程总共七条。当中第二条为：“开办费暂定为一万元。除由该馆筹拨一部分作垫款外，余由发起人先行认股，并求助于海内外之赞成者。”第三条为：“此项开办费共分二百股，每股五十元。同人及赞成者或认一股致数十股，均听人个人自便。”第四条为：“书籍印成后，其发行权及版权均归该馆。认股者均得按定价核析分书。如有认股而不愿分书者，尤拜高谊。”第五条：“前十集发售后，如有盈余，当再拟目续印他书，并续招新股，一如前例。”^⑧ 这个章程中就明确了股东的股份只是分书，而没有收益，就算有盈余，又投

① 《张元济全集·书信》第3卷，第341—342页。

② 《张元济全集·书信》第3卷，第347页。

③ 《张元济全集·书信》第3卷，第347页。

④ 《张元济全集·书信》第3卷，第348页。

⑤ 茅盾：《商务印书馆编译所和革新小说月报前后》，《商务印书馆九十年》，第145—146页。

⑥ 陈叔通：《回忆商务印书馆》，《商务印书馆九十年》，第139页。

⑦ 《张元济全集·书信》第3卷，第338页。

⑧ 张人凤编：《张元济古籍书目序跋汇编》下册，北京：商务印书馆，2003年，第1263页。

人到再续印他书当中。这也可以理解为何傅增湘与张元济解释，这次不太好让徐世昌出资的原因是：“用款一节，初次由东海垫出二万五千元，目前如再请东海出资，恐亦非易。以彼高年，或不愿分神及此。”可见股东分书确已坐实，但投资分钱或在其外。

虽然《道藏》的垫资人徐世昌笃信道家，但张元济主持下的商务印书馆印行此书的目的，在《重印正统〈道藏〉缘起》中已明确说明是“宗教学术所系重”。后来张元济在1929年12月15日复孙玉仙书时也再度解释：“影印《道藏》却为弟在商务印书馆时所主张，然意在存古，而不在乎布教。”^①而且，由于在筹备印行《道藏》其间，日本人也已经着手做收集整理《大藏经》的准备工作，这对于中国学人来说，无疑是个刺激，加紧印行《道藏》也就在情理之中了。《道藏》的印行也直接促成了近代道教研究的兴起。

张元济以影印诸如《道藏》等经典善本、出版学术书籍为桥梁，邀请性质不一的政学商头面人物加入，一方面反映出作为出版人夹缝中求生存，不得不和各方势力都要有所交往的真实状况；一方面也显示了人脉圈子的庞杂高端，从一个侧面解释为何商务得以长期垄断国内出版业的缘由。

四、结 语

王云五总结自1912年至1925年间商务成就时，有如下表述：“本馆印刷与编译各方面日益发展，出版图书多于前十年五倍，除继续编译中小学师范职业各科用书外，如世界丛书及各大学机关各科丛书之编译，为介绍新学理，供研究新文化者之参考材料；如四部丛刊、道藏、续藏之汇印，为流通精本或孤本古书，供整理国故者之参考材料。”^②并总结：“民十五年前之革新运动，为中国旧文化之批判。民十五年后之革新运动，为中国新文化之发展。”^③王云五在这里说对中国旧文化之批判，应该是指知识分子在新形势下对固有文化的批判继承。

著名文献学家、历史学家张舜徽对张元济领导下的商务转型意见如下：“当张氏最初进入商务印书馆任编译所所长时，着重译印政史技艺新书和编辑小学适用的最新教科书，后又大量辑印汉译世界名著和自然科学小丛书，大大推动了当时科学研究和科技事业的发展。这时，他在馆内已培养了一批组织和领导这些工作的后起之秀，可渐渐接替自己的任务。他感到整理古代文献，至为切要，非有旧学基础，不能动手，于是自己便把工作重点转移到这方面来。”^④

张元济主持下的商务印书馆在1920年代经营重点开始转移，从发行教科书为主的单一型企业向既出版新知、又保存国故的新型现代化企业转变。作为转变过程中，尤其是整理国故中的重要一环，通过对《道藏》重版印行的梳理研究可以发现张元济与民国时期的政学商界各方势力的交往历程，这不是一个单独的案例，反而具有一定的普遍意义，从中可以检视、发现由此展开的中国近现代历史与标签化历史认知的差异。

（责任编辑 杨海文）

① 《张元济全集·书信》第1卷，第516页。

② 王云五：《商务印书馆与新教育年谱》，南昌：江西教育出版社，2008年，第327页。

③ 同上，第328页。

④ 张舜徽：《中国文献学》，许昌：中州书画社，1982年，第305页。

“和而不同”古今论

夏福英

【摘要】“和同”问题是中国哲学中一个重要命题，古代学者一般从自然观、政治观、伦理观方面来讨论“和同”问题，现代学者则从文化观方面来讨论。从自然观上说，世界最根本的特点是差异性，自然界的根本规律是“和而不同”。因此，承认世界是万有不齐的差异性的和谐统一，是人们认识这个世界的基本原则。在政治上，君主应善于用“和而不同”的观点，吸取不同意见中的合理成分，取长补短，集思广益，以做出万全之策。在伦理观上，人们可以从“和同”观上来区别“君子”与“小人”，“君子和而不同，小人同而不和”。在文化观方面，“和而不同”命题可以作为世界不同文明对话的基本原则。对待世界上各种不同文明与文化，人们应采用世界有识之士所共同倡导的“文明对话论”，而非“文明冲突论”。

【关键词】自然观；政治观；伦理观；文化观；和而不同

中图分类号：B2 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660（2017）03-0148-07

作者简介：夏福英，湖南郴州人，（北京 100872）中国人民大学国学院哲学博士后。

“和而不同”是中国哲学的一个重要命题，古代学者一般从自然观、政治观、伦理观方面来讨论“和同”问题。从自然观说，自然界本是万有不齐，和而不同，从而构成一幅幅和谐而美妙的世界图景。从政治观说，天下事本非一人意见，何可强同？必定相成相济，集思广益。从伦理观说，和同二字判分君子小人，君子尚义则“和”，小人尚利则“同”。现代学者将“和而不同”命题引入文化观的讨论，用来作为世界不同文明对话的基本原则，这是对中国古代哲学的一种创造性诠释与发展，前景广阔。

当今世界，人类由于国别、民族、宗教、政治、意识形态等差异，在许多时候会爆发激烈的矛盾与冲突，以致于可能发生导致使人类彻底毁灭的核战争。为何会出现这种状况？其根本原因在于人们之间存在利益上的对立与冲突。那么有没有一种使人类能够尽可能地避免这种悲剧的方法呢？中国哲学家的回答是：人类应该在文明的、宗教的乃至意识形态的相互了解与对话之中，寻求一种沟通的渠道和途径。而中国古代“和而不同”的哲学智慧，便是人类可以借鉴的重要思想资源。那么中国古代哲学的“和而不同”命题是怎样提出，又是怎样为历代学者所诠释，便是本文所要探寻与讨论的。

一、“和而不同”的自然观——自然界本是万有不齐，和而不同

“和同”问题是中国古代哲学中一个独具特色的范畴。中国人重视观察自然，总结自然规律，并从自然规律中推导出社会规律，“和同”问题正好反映古人这种思维方式的特点。在他们看来，自然界万有不齐是其表象，“和而不同”则是其根本规律。自然界的事物种类繁多，千奇百状，即使是同一种类的东西，每一件又都是不完全一样，正如人们所说“世上没有两片完全相同的树叶”。差异性是这个世界上最根本的特点，承认这种差异性，并承认这个世界是万有不齐的差异性的和谐统一，是

我们认识这个世界的基本原则。

“和同”问题最早见于《国语·郑语》中史伯与郑桓公之间的谈话：“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长，而物归之。若以同裨同，尽乃弃矣……”^①和，意谓“和合”，“和合”才能生养万物，单一就不能继续生养。和，即“以他平他”，何为“他”？《吕氏春秋·贵生》说：“况于他物乎？”汉高诱注：“他，犹异也。”“以他平他”就是指不同事物或不同因素相互联系与结合，从而达到一种平衡与统一。用哲学语言来说，就是“差异性的统一”。只有这样，事物才能成长和壮大，而众“物归之”。何谓“物归之”？山大了，草木鸟兽归附之；江河大了，百川众水归附之。“同”就是单一的东西。“以同裨同”，单一的东西重复，永远是单一。若是如此，一切事物的生养与发展就停止了。故史伯又强调事物的包容性与多样性是很重要的：“故先王以土与金、木、水、火杂以成百物。”

春秋末，齐国晏婴继承和发展了史伯的观点，更明确指出“和”与“同”的差异。他以烹调和羹与演奏音乐为例，说明“和”是“济其不及，以泻其过”。《左传·昭公二十年》记载齐景公与晏婴的对话：

公曰：“和与同异乎？”对曰：“异。和如羹焉。水、火、醯、醢、醕、梅以烹鱼肉，箠之以薪，宰夫和之，齐之以味，济其不及，以泻其过……声亦如味，一气、二体、三类、四物、五声、六律、七音、八风、九歌以相成也。清浊、小大、短长、疾徐、哀乐、刚柔、迟速、高下、出入、周疏以相济也。”^②

何谓“济其不及，以泻其过”？就是某种因素在统一体中占有恰如其分的比例，不能太少，亦不能过分。如在羹中加盐太少与太多都不行。“和”并不意味许多因素杂乱无章地凑聚在一起，而是要达到一种综合平衡，这样才能获得多样性统一的效果。羹之“和”如此，声之“和”如此，万事万物之“和”也如此。冯友兰在其所著《中国现代哲学史》中对晏婴的话作了如下通俗的解释：

在中国古典哲学中，“和”与“同”不一样。“同”不能容“异”；“和”不但能容“异”，而且必须有“异”，才能称其为“和”。譬如一道好菜，必须把许多不同的味道调和起来，成为一种统一的、新的味道；一首好乐章，必须把许多不同的声音综合起来，成为一个新的统一体。只有一种味道，一个声音，那是“同”；各种味道，不同声音，配合起来，那是“和”。^③

在后来的中国思想发展中，“和”上升到一种宇宙观的地位。战国时期的思想家形成了一种整体和谐的宇宙观，如惠施讲“泛爱万物，天地一体”，庄子讲“天地与我并生，万物与我为一”。天地是一个整体，人与世界也是一个整体。《易传》讲“乾道变化，各正性命，保合太和，乃利贞”。“和”的意义是指不相同的东西协调统一在一起，并能发挥各自的作用。在自然界中，万物各有其性质，这些性质不同的事物只有处在相对平衡状态中，才是相互有利的。《中庸》说：“致中和，天地位焉，万物育焉。”“万物并育不相害。”只有在相对平衡的状态中，天地才能各安其所，万物才能并生共长，而不相为害。《荀子·天论》说：“万物各得其和以生，各得其养以成。”《春秋繁露》卷16《执贽》说：“和者，天之功也，举天地之道，而美于和，是故物生。”

此思想到了宋代有了进一步发展。张载甚至用“太和”来概括宇宙，强调宇宙是一个和谐的整体。他在《正蒙·太和篇》中说：“太和所谓道，中涵浮沉、升降，动静相感之性。”^④所谓“太和”，意谓着宇宙是诸如“浮沉、升降，动静”等所有对立性与差异性的统一。在这一点上，范仲淹曾有深刻认识，《范文正集·别集》卷3说：“和而不同，亦犹天、地分而其德合；山、泽乖而其气

① 徐元诰：《国语集解》，北京：中华书局，2006年，第470页。

② 《十三经注疏》（清嘉庆刊本），北京：中华书局，2015年，第4546页。

③ 冯友兰：《中国现代哲学史》，广州：广州人民出版社，1999年，第253页。

④ 《文渊阁四库全书·子部》，儒家类《张子全书》卷2，第697册，第97页。

通。日、月殊行，在照临而相望；寒、暑异数，于化育以同功。则知质本相违，义常兼济。”^①意思是说天与地是上下对待的，但是天地相合便具有“生生不息”的大德；山与泽是高低对待的，但是二者气脉相通。白天有太阳，晚上有月亮，各有不同的运行轨道。但有时我们会在凌晨或傍晚，看到它们一起挂在天上，“在照临而相望”。寒季和暑季是截然不同的节气，但对于化育万物而言，不可或缺。这说明性质看上去相违反的事物，常常起着相辅相成的作用。

苏轼更用一种唯美的语言，赞叹大自然万有不齐、和而不同的美妙绝伦。《御选唐宋文醇》卷39载《眉山苏轼文二》说：“天之云霞、地之卉木、水色山光之紫翠蔚蓝，无一‘同’者。然而莫非造化秀灵之气也，及其生物不测，则若相为左右手。”^②意思是说在大自然中，天上云霞的五光十色，地上花卉的姹紫嫣红，水色之澄碧，山光之环翠，是任何伟大画师都无法描摹的。大自然这种种对立和差异，看上去如此悬隔，但正是这种种对立与差异，才神妙莫测地造化了自然万物，就像有一个造物主用他的左右手来创造万物一样。

二、“和而不同”的政治观——天下事本非一人意见，何得强同？

在政治上，最常见也是最难以处理好的，是君主如何对待臣下的不同政见。晏婴在回答齐景公关于“和同之别”的询问时，先讲了“和羹”与“和乐”二例，然后话锋一转，便引向了天下国家的政治问题。《左传·昭公二十年》载晏婴之言说：“君所谓可，而有否焉，臣献其否，以成其可；君所谓否，而有可焉，臣献其可，以去其否。”又说：“若以水济水，谁能食之！若琴瑟之专一，谁能听之！‘同’之不可也如是。”^③晏婴认为，君主认为可做之事，可能有行不通之处，臣子指出其行不通之处，正好可以成就君主的主张。反之亦然。相互矛盾的因素，有时可以“相成相济”。君主应善于吸取不同意见中的合理成分，取长补短，集思广益，以做出万全之策。

《钦定隆万四书文》卷3载明代学者黄洪宪《君子和而不同》一文说：

天下国家之事，本非一人之意见，所得附和而强同者，惟平其心以待之而已矣。和出于平，而又何比焉？合志同方，非以植私也。天下万世之道，本非一己之私心所能任情而强和者，惟公其心以应之而已矣。和生于公，而又何徇焉？^④

“天下国家之事，本非一人之意见”意思是说：上下级之间、同事之间，以平常心对待，出于公心处置，则是常态；反之，自以为是，要别人附和，强同己见，则绝难持久。古代儒者对处理好君臣关系提出了许多建议，如宋代苏辙《栾城应诏集》卷6说：

古者君臣之间和而不同，上有宽厚之君，则下有守法之臣……凡以交，济其所不足，而弥缝其阙。今也君臣之风上下如一，而无以相济，是以天下苦于宽缓怠惰而不能自振，此岂左右之大臣务以顺从上意为悦，而岂亦天子自信以为“好仁”之美，而不喜臣下之有所矫拂哉？^⑤

君主如果自以为是“仁主”，臣下赞同是有“好仁之美”，而不喜欢臣下“矫拂”（矫正、反对）他的意见，那么群臣就会养成一种坏风气，以顺从君主之意为悦，坐待上命，无所作为。救治之道，应该“济其所不足，而弥缝其阙”。君主必须意识到自己的意见可能有不足，鼓励群臣来匡济和弥补，这是儒家对君主操守的要求。

南宋刘燾《云庄集》卷20说：“孔子曰‘君子和而不同’；晏婴曰‘和与同异’。盖和者可否相济，同者随声是非。近岁士大夫‘随声是非’之患多，‘可否相济’之义少。其平居苟且依违，患得

① 《文渊阁四库全书·集部》，别集类《范文正集·别集》卷3，第1089册，第787页。

② 《文渊阁四库全书·集部》，总集类《御选唐宋文醇》卷39，第1447册，第688页。

③ 《十三经注疏》（清嘉庆刊本），北京：中华书局，2015年，第4546页。

④ 《文渊阁四库全书·集部》，总集类《钦定四书文·隆万四书文》卷3，第1451册，第237页。

⑤ 《文渊阁四库全书·集部》，别集类《栾城集·应诏集》卷6，第1112册，第879页。

患失，则其言事必无犯颜逆耳之忠，临难必无仗节死义之操。”^① 刘燾所说的近岁士大夫的作风，其实并非南宋时代如此，传统社会官场风气大多如此。所以“犯颜逆耳之忠”“仗节死义之操”，儒者真能做到者少之又少。

在传统社会，因为等级观念严重，有时公然反对上级官员的意志，会被看作是藐视和冒犯，因而形成了“善事上官”的官场风气。《后汉书·任延传》载：任延拜武威太守，少年天子汉平帝亲自接见他，并告诫他“善事上官，无失名誉”。任延回答：“臣闻忠臣不私，私臣不忠。履正奉公，臣子之节。上下雷同，非陛下之福。善事上官，臣不敢奉诏。”汉平帝叹息说：“卿言是也。”^② 如何对待上级，是个难题。任延履正奉公，不为私，不唯上，实在难能可贵。史家表彰任延的言行，实际上是对大臣的操守提出要求。

那么，臣僚、同事相互之间又应该怎样对待呢？《东坡全集》卷51《上皇帝书》说：

君子和而不同，小人同而不和。和如和羹，同如济水。孙宝有言周公大圣，召公大贤，犹不相悦，著于经典。晋之王导，可谓元臣，每与客言，举坐称善。而王述不悦，以为人非尧舜，安得每事尽善？导亦敛衽谢之。若使言无不同，意无不合，更唱迭和，何者非贤？万一有小人居其间，则信何缘得以知觉？^③

喜听赞扬，不愿听批评，是人之常情，虽大贤有所不免。但为了共同事业，必须意识到个人的局限与集体的智慧，为此就必须克服人云亦云、附和雷同的官场习气，创造能畅所欲言、直陈己见的良好氛围和风气。

其实，上下级之间，同僚、同事之间，之所以不能做到“和而不同”，说到底还是胸怀小、眼界低。救治的办法，就是要把“和同”问题提升到一个“道”与“情”的哲理高度。论道以公，故和；论情以私，故同。《钦定隆万四书文》卷3载明代黄洪宪之言说：

夫“和”者，天下大同之道也。惟其“道”而不惟其“情”，此君子之“和”……天下无不同之道，而有不同之情。道相济然后“和”，情相比则为“同”。“和”虽未尝不同，而非即以“同”为和也。几微之际，心术判焉。^④

如果上下级之间或同僚、同事之间，都树立一个求“道”、合“道”的崇高目标，意识到只有去己情之私，才能合“道”之大公，那么他们就会放宽胸怀、提高眼界，很乐意接受他人的建议和意见。

在这里，我们还必须说“和”仍须有类“同”的因素。为何？前面讲“和”是“差异性的统一”，但这种“差异”只是相对“差异”而非绝对“差异”。这种差异要具有统一性和相通性，否则就不能构成“和”。宋黄公度《知稼翁集》卷下说：

昔晏子论梁丘据，谓“和与同异”，吾夫子亦曰“君子和而不同”。呜呼！同之不可也审矣。余谓：“同”虽与“和”异，而“和”未始不出于“同”，酸、咸、苦、甘、辛虽不同，而同谓之“味”，孰能舍五味而和羹？宫、商、角、徵、羽虽不同，而同谓之“音”，孰能舍五“音”而和乐？以是知和而同易，不同而和难。近世以来，同而不和者，有矣。未见不同而和者也。^⑤

“酸、咸、苦、甘、辛虽不同，而同谓之味”，“宫、商、角、徵、羽虽不同，而同谓之音”，这是说不同之中，有其类“同”，这种共通性的“同”，便是构成“和”的基础与可能。没有这种共通性的“同”，便很难构成“和”。“和”仍须有“同”的因素，常言说“道不同，不相为谋”、“风马牛不相及”即是此意。虽然我们强调倾听不同的意见，但若某人提出的见解与我们的议题相差甚远，

① 《文渊阁四库全书·集部》，别集类《云庄集》卷20，第1157册，第498页。

② [南朝]范晔：《后汉书》，北京：中华书局，1973年，第2462—2463页。

③ 《文渊阁四库全书·集部》，别集类《东坡全集》卷51，第1107册，第713页。

④ 《文渊阁四库全书·集部》，总集类《钦定四书文·隆万四书文》卷3，第1451册，第237页。

⑤ 《文渊阁四库全书·集部》，别集类《知稼翁集》卷下，第1139册，第601页。

甚至毫不相干，我们也不必将此意见作为考虑因素。

三、“和而不同”的伦理观——从“和同”观上判别“君子”与“小人”

儒家向来有君子小人之辨，这是在人的道德修养上所划的一道界限。怎样判别君子与小人呢？《论语》中提出过许多判别标准，其中一项就是“和同”观上的区别。《论语·子路》载孔子之言说：“君子和而不同，小人同而不和。”对于孔子此言，明代程敏政《篁墩文集》卷2曾有一段近乎白话的说解：

孔子说君子的心术公正，专一尚义，凡与人相交，必同寅协恭，无乖戾之心。然事当持正处，又不能不与人辩论，故曰“君子和而不同”。小人的心术私邪、专一尚利，凡与人相交，便巧言令色，有阿比之意。然到不得利处，必至于争竞，故曰“小人同而不和”。^①

“君子”心术公正，专一尚义；小人心术私邪、专一尚利。此两类人内心思想境界迥然不同，因而在人际交往中，君子能够与他人保持和谐友善的关系，而在对待具体问题的看法上，却不必苟同于对方。小人习惯于在具体问题的看法上附和他人的言论，而一有利害冲突，便翻脸相争；在政治上则表现为党同伐异、朋比为奸。

明代冯从吾《少墟集》卷11曾说：“和”与“同”，有时表面看是一样的。比如说，《尚书》中所记载的尧帝、舜帝与群臣之间的关系，群臣唯唯诺诺，“无一毫乖戾异议”，恰似“同”，不知此乃是“和”而非“同”。后世秦桧之流，当时附和者不少，不知此乃臭味相投，私相迎合，此乃是“同”而非“和”。“和”与“同”于外表现一样，应该如何分辨呢？我们要从“心上”来分辨二者之不同。《四书章句集注》卷7说：“和者，无乖戾之心；同者，有阿比之意。”同卷载尹淳之言：“君子尚义，故有不同；小人尚利，安得而和？”^②其实社会中一直有两类人：一类人考虑问题多是从社会的公义出发，他们修正上级或同事的意见，对事不对人，但有时不免得罪于人，此类人属于“君子”；另一类人考虑问题则更多是从个人私利出发，首先考虑的是维护既得利益，怕给上级或同事提意见，得罪对方，因而附合雷同，甚至阿附、亲比于有权势之人，此类人属于“小人”。

明代刘宗周《论语学案》卷7说：“‘和’本于理，则以是非为同异，即元气之充周。‘同’本于意，则以同异为是非，乃私情之党比。和则不同，同则不和，君子、小人之道然也。和是与物无戾，同是与物无异，迹若相似而实相反也。”^③何为“以是非为同异”？就是一个人所赞同或反对什么意见，是看此意见本身是否正确，正确就赞同，反之则反对，以客观之“理”为是非，而非看此意见是出自于谁之口。此类人一身正气，“元气充周”。何为“以同异为是非”？就是一个人所赞同或反对什么意见，是看此意见与自己的意见是否相同，相同就是对的，反之则错，以主观之“意”为是非。此类人一身乖戾之气，“私情党比”。

元代胡震《周易衍义》卷10说：“和而不同，君子之公也；同而不和，小人之私也。和则真情融通，相视万物为一体，中国为一人；同则私恩以相结，朋党以相亲。二者介于毫厘之微，判于天渊之远，穷理君子不可不察也。”^④作为个性而言，每个人皆有所不同，完全抹杀个性，以求其同，是对人性的残害。给予个性以发展的自由，同时以求集体的和谐，由一家而推之一国，由一国以推之天下，是儒家的追求。但不能把求集体的和谐，理解为“私恩以相结，朋党以相亲”，以小团体、小圈子的私利，来对抗天下国家之大利。所以，儒家将君子“群而不党”、“和而不同”连在一起来说。

① 《文渊阁四库全书·集部》，别集类《篁墩文集》卷2，第251册，第31页。

② [南宋]朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第147页。

③ 《文渊阁四库全书·经部》，四书类《论语学案》卷7，第207册，第639页。

④ 《文渊阁四库全书·经部》，易类《周易衍义》卷13，第23册，第786页。

无论是对待历史，还是对待现实，都不能站在偏袒的“党争”立场来评论，而要站在客观公正的立场。如清人朱彝尊《曝书亭集》卷32说：“每见近时之论，其人而东林也，虽晚而从逆，必为之曲解。攻东林者，殉国之难，人所共知，终以为伪。执门户以论人，是非之不公，其弊有不可胜道者已。”^①依朱彝尊的意见，品评人物，要从其个人的生平而论，而不能从其所站的党派而论。东林党人未必皆是清流，攻东林党之人也未必皆是浊流。

“和而不同”其实并不容易做到，因为“和而不同”意谓自己要坚持人生的崇高理想。历史的悲剧在于，奉行“和而不同”的君子，常常是命运多舛；而奉行“同而不和”的小人，常常是小人得志。因而对于屈原当年投江之事，后世便有迥然不同的评价。刘勰《文心雕龙·辩骚》载班固之言说：“露才扬已，忿怼沉江。”《汉书》卷87上《扬雄传上》载扬雄之言说：“遇不遇，命也，何必沉身哉？”孟郊《孟东野诗集》卷6说：“三黜有愠色，即非贤哲模。”计有功《唐诗纪事》卷61载孙郃之言说：“道废固命也，瓢饮亦贤哉！何事葬江鱼，空使后人哀。”这些皆对屈原投江之事持贬抑态度。张耒于《柯山集》卷23说：“楚国茫茫尽醉人，独醒惟有一灵均。哺糟更遣同流俗，渔父由来亦不仁。”悲哉！千古之下，唯独张耒得屈原仁人志士之心！

四、“和而不同”在现代的文化观意义——“文化融合”而非“文化冲突”

如上所述，古代思想家在自然观、政治观、伦理观方面对“和同”范畴与“和而不同”命题作了诠释。以笔者之孤陋寡闻，还未见到用此范畴与命题来讨论文化观的资料。现代学者将“和而不同”命题引入文化观的讨论，用来作为世界不同文明对话的基本原则。笔者以为，这是对中国古代哲学的一种创造性诠释与发展。

古代学者虽未用“和同”范畴与“和而不同”命题来讨论文化观，但并非没有关于文化观的问题意识及哲学命题。《论语·卫灵公》载孔子之言说：“道不同不相为谋。”《史记》卷63《老庄申韩列传》说：“世之学老子者，则绌儒学，儒学亦绌老子，道不同不相为谋，岂谓是邪！”意思是说学者对于不同的哲学和文化，可以自由选择，相互排斥与斗争在所难免。当然，中国文化也谈互相包容。《易传》说：“君子以厚德载物。”“天下一致而百虑，殊途而同归。”《中庸》说：“万物并育而不相害，道并行而不悖。”皆讲对不同学说与文化要持一种包容态度。

西汉董仲舒曾提出过“通三统”的文化观：一个新政权在建立本朝的典章制度和传统文化时，要参照其他两种不同的典章制度与文化传统。东汉以后，中国文化逐渐形成了儒、道、佛长期三教并用、取长补短、相辅相成的格局，构成新的“通三统”关系。笔者认为，这类情况，都体现中国文化的“包容”与“和谐”精神，它与中国文化的“和而不同”精神一脉相通。

今日时代，文化的范围已经不局限于一个国家和民族，而是扩展到了全球，那么我们应当如何对待世界上各种不同的文明与文化呢？20世纪90年代，美国学者塞缪尔·亨廷顿提出文明冲突理论。他在《文明的冲突与世界秩序的重建》一书中说：“在这个新的世界里，最普遍、重要的和危险的冲突不是社会阶级之间、富人和穷人之间，或其他以经济来划分的集团之间的冲突，而是属于不同文化实体的人民之间的冲突。部落战争和种族冲突将发生在文明之内。最危险的文化冲突是沿着文明的断层线发生的那些冲突。”^②他断言：“伊斯兰的推动力，是造成许多相对较小的断层线战争的原因。中国的崛起则是核心国家大规模文明间战争的潜在根源。”^③意思是说，伊斯兰文明与中国儒教文明是阻碍未来西方文明发展的最大障碍。

① 《文渊阁四库全书·集部》，别集类《曝书亭集》卷32，第1318册，第17页。

② [美] 亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，周琪等译，北京：新华出版社，1999年，第6—7页。

③ 同上，第230页。

亨廷顿之所以提出这种观点，与西方的文化传统有关。西方在民族关系方面讲究斗争，力图征服其他民族，在历史上征服了其他民族的领袖备受推崇，因而有所谓的英雄史诗。亨廷顿的理论实际上是把非西方文化作为异教加以排斥，他所体现的还是那种“消灭异教徒”的十字军东征精神。显然这个观点十分有害，它将引发和加剧不同国家与民族之间的仇恨，带来灾难性后果。正如方克立教授所作指出的，亨廷顿“不是把基点放在不同文明之间的平等对话与交流合作上，而是放在所谓‘文明冲突’的预设上，企图通过打击遏制异类文明来达到维持西方文化霸权的目的。这就不但在理论上站不住脚，实践中也违背了和平与发展的当今世界潮流”^①。事实上，基督教文化、伊斯兰教文化、儒教文化皆已存在上千年，它们相互之间的接触与交流也有数百年。他们彼此之间是相互的理解更多还是相互的仇恨更多，应该有一个总结，以作进一步引导。但这种引导绝不是亨廷顿的“文明冲突论”，而应当是有识之士所共同倡导的“文明对话论”。

中国是一个有五千年文明的国家，“周虽旧邦，其命维新”，近百年来我们一直反思自己的文化。我们本着“和而不同”“通三统”的理念，虚心吸纳其他民族的优秀文化。试看今日之中国，既保持本国的传统文化和习俗，也有西方文化的种种因素。这里所呈现的，更多的是文化融合，而非文化冲突。

鉴于中国文化这种伟大的“包容”与“和谐”精神，英国著名历史学家阿诺德·约瑟夫·汤因比（Arnold Joseph Toynbee）在比较人类数十种文明之后，认为教导人类和谐相处的儒家文明更能体现文明的精义，他在《谁将继承西方在世界的主导地位》一文中指出：

人类已经掌握了可以毁灭自己的高度技术文明手段，同时又处于极端对立的政治、意识形态的营垒，最重要的精神就是中国文明的精髓——和谐。

中国如果不能取代西方成为人类的主导，那么整个人类的前途是可悲的。^②

曾于1970年荣获诺贝尔物理学奖的瑞典科学家汉内斯·阿尔文博士（Dr. Hannes Alfvén）在1988年诺贝尔奖得主齐聚巴黎会议时则说：

人类要生存下去，就必须回首两千五百年前，到孔夫子那里去汲取智慧。^③

笔者认为，汤因比与阿尔文所传出的声音，正是人类所期待的，亨廷顿的“文明冲突论”可以休矣！

（责任编辑 杨海文）

① 方克立：《“和而不同”：作为一种文化观的意义和价值》，《中国社会科学院研究生院学报》哲学社会科学版2003年第1期。

② 此文1974年9月载于美国《思潮》月刊。参见中国孔子基金会编：《孔子诞辰2540周年纪念学术讨论会论文集》上册，上海：上海三联书店，1992年，第332页。

③ 这句话见于1988年1月24日澳大利亚《堪培拉时报》发自巴黎的一篇报道，题目是《诺贝尔奖获得者说要汲取孔子的智慧》。

“公”与“私”的道德化

——对先秦时期“公”“私”内涵转变的考察

皮迷迷

【摘要】日本学者沟口雄三注意到中国的“公”与“私”独有的伦理色彩，但他将这种伦理色彩归因于先秦道家“天”的观念并不准确。先秦的“公”与“私”从最初的具体身份指称，转变为表示“公正”与“偏私”的抽象道德概念，在先秦文献中有迹可循。“公”的伦理色彩并非全然来自道家之“天”。从《礼记·礼运》可以看出，虽然“公”在儒家语境中获得伦理色彩，但它的基础在于儒家对“共”的理解，与道家“天”的观念无关。

【关键词】沟口雄三；公私；先秦；天下为公

中图分类号：B22 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2017)03-0155-06

作者简介：皮迷迷，上海人，（北京100871）北京大学哲学系博士生。

日本学者沟口雄三在《中国的公与私·公私》一书中指出，中国和日本对“公”与“私”有着十分不同的理解。中国的“公”有两组含义：“第一组是《韩非子》的所谓‘背厶’，即‘解开围圈’的意思，由此产生与众人共同的共，与众人相通的通，在《说文解字》中，是作为‘私，自环’的反义——‘公，平分也’；而第二组是从《诗经》的例子推出的：‘公’是对于‘共’所表示的众人共同的劳动、祭祀场所——公宫、公堂，以及支配这些场所的族长的称谓，进而在统一国家成立后，‘公’成为与君主、官府等统治机关相关的概念。”^①日本的“公”，与中国之“公”的第二组含义相近，但没有第一组含义。表面看来，这种差异并不大，但沟口指出：随着中国的“公”第一组含义的不断发展，“到了宋代，则与天理、人欲等概念结合而得到深化，时至近代，更是发展出了孙中山的公理思想等”^②，由此可以看出，“中国的公私，特别是第一组，公正与偏邪相对，具有正与不正的伦理性”^③。

沟口试图解释这种伦理色彩从何而来，他的推测是：“‘平分’和共同体全体成员之间分配的公平性密切相关，因而与此相反的排他性的独占会作为‘奸邪’受排斥，这种共同体内的分配规则很可能成为道德原则。”^④沟口特别指出，“公”因“平分”而具有的道义性，在《礼记·礼运》的“大道之行也，天下为公”一段中表现得非常明显。他认为“这种大同的‘公’可以说是指共同体内的‘平分’的终极状态”^⑤。但这还不能解释“公”为何会与“平分”相关，沟口将之归结为“中国式的‘天’的观念”，沟口注意到最初将“天”与“公”“私”这些概念连在一起使用是《老子》《庄子》，在这些文本中，自然界的“天”不私一物的属性成为君主治国时所效法的对象。因此，沟

① [日] 沟口雄三：《中国的公与私·公私》，郑静译，北京：三联书店，2011年，第5—6页。

② 同上，第7页。

③ 同上，第9页。

④ 同上，第47页。

⑤ 同上，第47页。

口得出结论：“中国的公·私……从道家思想吸收了天的无私、不偏概念作为政治原理，而包含了公是‘平分’、私是‘奸邪’，即公平、公正对偏颇、奸邪这种道义上的背反·对立概念。”^①简言之，在他看来，“公”最初是从先秦道家那里获得了“平分”之义，然后这种“平分”发展为一种道德的分配原则，在《礼记·礼运》中得到体现，从而使“公”获得道义性。

擅长治明清思想的沟口雄三注意到中国的“公”“私”所特有的道义性，可谓慧眼独具，但沟口对这种道义性来由的解释却值得商榷。仔细考察先秦文献，会发现“公”与“私”的内涵在先秦经历了复杂的发展变化，不只是道家式“天”的观念赋予了“公”和“私”以道义性这么简单。本文试图对先秦文献中的“公”“私”内涵做一历时性的考察，揭示“公”与“私”是如何从最初对人的身份的界定，逐渐发展成为一组相互背反的道德概念，并尝试对其道义性来源做出不同的解释。

一、《诗》《书》中的“公”与“私”：身份之别

在《诗经》《尚书》等早期经典中，“公”和“私”的用例就已经出现，譬如《诗经》中的“公侯干城”“殊异乎公族”，《尚书》中的“周公”“召公”等。在这些用例中，“公”用于指称某一类具有特定政治地位之人。据《礼记·王制》载：“王者之制禄爵：公、侯、伯、子、男，凡五等。”^②“公”是王者所制定的一种诸侯国君主爵位，且此爵为五等之爵中最尊者。不过，《诗》《书》中称“公”者未必皆是公国之君，譬如鲁国为侯国，而《春秋》经文称“隐公”。杜预解云：“五等之爵虽尊卑殊号，臣子尊其君父，皆称为公。”^③可见，“公”有时也可以是一国臣民对其君主的尊称。因此，《诗》《书》称“公”者，可以广义地理解为诸侯国国君。

值得注意的是，在《诗经》与《尚书》中，“公”“私”极少成对出现。根据沟口氏的统计：《诗经》中“公”字的用例有90多处，而“私”字的用例只有8处；《尚书》中有71个“公”，而只有1处“私”的用例^④。《诗经》中“私”单独出现有以下几例：

- (1) 薄污我私，薄澣我衣。(《葛覃》)^⑤
- (2) 私人之子，百僚是试。(《大东》)^⑥
- (3) 诸父兄弟，备言燕私。(《楚茨》)^⑦
- (4) 王命傅御，迁其私人。(《崧高》)^⑧
- (5) 骏发尔私，终三十里。(《噫嘻》)^⑨
- (6) 谭公维私。(《硕人》)^⑩

(1) 中的“私”指妇人日常闲居时所着的燕服；(2) 中的“私人”，按孔颖达疏，指“私居家之小人”^⑪，与有官职之人相对；(3) 中的“燕私”指周天子宴请与之有血缘关系的男性亲族；(4) 中的“私人”谓申伯家臣，与在王朝之臣相对；(5) 中的“私”指与公田相对的民田；(6) 中的“私”则是特指一种亲属关系，“姊妹之夫曰私”^⑫。综上，可以归纳出“私”的几种意项：第一，它

① [日] 沟口雄三：《中国的公与私·公私》，郑静译，北京：三联书店，2011年，第49页。

② [汉] 郑玄注、[唐] 孔颖达疏、吕友仁整理：《礼记正义》，上海：上海古籍出版社，2008年，第449页。

③ [晋] 杜预注、[唐] 孔颖达疏：《春秋左传正义》，《十三经注疏》，台北：艺文印书馆，2008年，第28页。

④ [日] 沟口雄三：《中国的公与私·公私》，郑静译，第237页。

⑤ [汉] 毛亨注，[汉] 郑玄笺，[唐] 孔颖达疏，朱杰人、李慧玲整理：《毛诗正义》，上海：上海古籍出版社，2013年，第42页。

⑥ 同上，第1126页。

⑦ 同上，第1179页。

⑧ 同上，第1773页。

⑨ 同上，第1938页。

⑩ 同上，第301页。

⑪ 同上，第1126页。

⑫ 同上，第301页。

是相对于公开正式场合的家中私人场合；第二，它是为己所有而不同于为“公”所有的；第三，它与亲族血缘密切相关。虽然此时“公”与“私”还没有成为一组背反概念，但显然“私”已经被界定为一个有别于“公”的身份，并且在很多情况下，这一身份都与“公”形成对照关系。

不仅如此，作为身份的“公”与“私”已经含有尊卑、先后的差别。《诗经》中有两例“私”与“公”对举的情形：《七月》云“言私其豵，献豝于公”^①，是说农人把打来的野猪，大的献给“公”，小的归自己所有；《大田》云“雨我公田，遂及我私”^②，描述的是人民希望天降雨于公田之时，能够顺便惠及自家的农田。这两例中，“公”和“私”是就物的所有者身份而言，但“公”及其所有物在秩序和地位上优先于“私”。这固然是由爵位之“公”所代表的等级秩序所决定的，但也意味着在早期经典中，“公”与“私”之间已经形成一种秩序关系，此种关系在春秋时期开始转变为一种道德上的优劣。

二、春秋时期“私”的贬义化

“公”与“私”究竟从何时开始具有道义性的色彩，难以在时间上做出明确界定，但至少在《左传》中“私”已经开始显露出道德负面含义。如僖公元年，《传》云：“诸侯救邢。邢人溃，出奔师。师遂逐狄人，具邢器用而迁之，师无私焉。”^③ 诸侯救邢之事，始于鲁闵公元年，狄人伐邢，齐桓公纠集诸侯之师往救之。杜预注云：“邢人溃而奔师，弃其家之器物，师逐狄人，为之敛聚，皆撰具以还邢人，师人无所私取。善齐桓委任得人，用兵严整也。”^④ “私取”在此是指将他人财物占为己用的不义行为。又如成公十六年：“范文子谓栾武子曰：子叔婴齐奉君命无私，谋国家不二，图其身不忘其君。”^⑤ 子叔婴齐奉公命赴晋，请求释放季孙行父，晋卿郤犇以许之鲁国执政权和为之请邑等利诱手段，要求子叔婴齐放弃来意。在完成君命与获得个人利益二者之中，子叔婴齐选择了前者而被范文子称道，可知此处的“私”指妨害君（国）利益的个人谋利行为，也带有明确的不正当性质。

诸如此类以“无私”称赞个人道德的用例还有很多，不能一一列举。与其说《左传》中的“私”本身即为奸邪或不义，毋宁说“私”是在一种冲突关系中被赋予了负面色彩。在《左传》的用例中，“私”往往与特定人群的利益相关，这些受益者或是个人，或是家族，或是国家，但它们有一个共同之处，即在“私”利范围之外，还存在着一个等级更高、范围更广的利益群体。这个群体可能是相对于个人的家族，可能是相对于家族的国家，也可能是相对于国家的天下。换言之，“私”的边界是不断变化的，它不是一个界限清晰的领域，而是始终处于一种比较的关系中，当与“私”相关的利益与更高级别的利益发生冲突时，“私”就会被界定为非正当。

《左传》中所呈现出“公”“私”关系，使人联想到费孝通在《乡土中国》中提出的“同心圆”式人伦结构。费孝通认为，中国社会中存在着一种作为基本特性的差序格局，在中国与西方不同的社会结构中，对于群己、人我的界线的划分有着截然不同的认识。中国社会的人我关系以“己”为圆心，根据亲属与“己”的血缘远近，缔结成一张“同心圆”状的不断外扩的人际网络，“在这种富于伸缩性的网络里，随时随地是有一个‘己’作中心的。这并不是个人主义，而是自我主义”^⑥。按照西方的个人主义，个人与团体之间是独立的组成部分与整体的关系，二者界限明晰。按照中国的“自我主义”，人我关系处于相对性中，“公”与“私”的界限就变得十分灵活。相对于“公”，“私”在血缘上更靠近“己”。这种“公”“私”界限的模糊不明，在春秋的政治现实中往往滋生冲突。

① [汉] 毛亨注，[汉] 郑玄笺，[唐] 孔颖达疏，朱杰人、李慧玲整理：《毛诗正义》，上海：上海古籍出版社，2013年，第716页。

② 同上，第1219页。

③ [晋] 杜预注，[唐] 孔颖达疏：《春秋左传正义》，第198页。

④ 同上，第198页。

⑤ 同上，第480页。

⑥ 费孝通：《乡土中国》，北京：北京大学出版社，1998年，第27页。

《左传》所载是“世衰道危，邪说暴行有作”的春秋乱世，礼乐征伐不出自天子，政治权力逐渐降至诸侯国，乃至旁落陪臣之家，此种权力下移过程也可以看作权力不断“私”化的过程。《论语·子路》有这样一章：“冉子退朝。子曰：‘何晏也？’对曰：‘有政。’子曰：‘其事也。如有政，虽不吾以，吾其与闻之。’”朱熹注曰：“冉有时为季氏宰。朝，季氏之私朝也。是时季氏专鲁，其于国政，盖有不与同列议于公朝，而独与家臣谋于私室者。”^①孔子指出，“政”与“事”各有所议论之所。“政”为一国之政，应当于公之朝堂上商议；而“事”是大夫家事，应该在大夫之私朝上讨论。公朝与私朝各有明确的职能与界域，没有善恶、优劣之分，而身为鲁大夫的季氏在自己的私朝上与家臣们商议国政，是混淆了“政”“事”之名，扰乱了公、私之分。因此，虽然“私”并不必然与奸邪、悖乱相关，但春秋时期大夫乃至陪臣对权力的僭越，意味着“私”的扩张与“公”所代表的既有政治秩序的丧失。当“私”越来越多地与非正当的政治行为有所关联，其道德贬义也就此日渐强化起来。

三、战国时期的“公”“私”对立

战国时期，“公”“私”对举的用例开始在诸子著作中多次出现，在这些用例中，“公”与“私”逐渐摆脱了具体的身份指称，而表示抽象的道德概念。例如，《荀子》有：

君子之能以公义胜私欲也。（《修身》）^②

不下比以闇上，不上同以疾下，分争于中，不以私害之，若是则可谓公士矣……公生明，偏生闇。（《不苟》）^③

明分职，序事业，材技官能，莫不治理，则公道达而私门塞矣，公义明而私事息矣。（《君道》）^④

《荀子》中的“公”“私”与《诗经》中“公田”“私田”所表示的身份区别已经有了很大不同。从“公义”与“私欲”这样的表述可以看出，“公”指向正义、道德、光明等含义，而“私”则与欲望、妨害、邪曲相关联，原本的身份之别已经转化为道义与非道义的差别，“公”与“私”成了一组道德上的背反概念。按照《荀子》的看法，在个人修身与政治活动中，“私”都是要被“公”克服、战胜和压制的对象。

到了法家文献《韩非子》中，“公”相对于“私”的正义性被进一步强化了：

故当今之时，能去私曲就公法者，民安而国治；能去私行行公法者，则兵强而敌弱。（《有度》）^⑤

其可以罪过诬者，公法而诛之。（《孤愤》）^⑥

如果说“公”在《荀子》中还更多地被看作是一种道德，那么在《韩非子》中，“公法”的出现则象征着“公”从抽象的道德具体化为一种被政治权力所规定的公共准则。一方面，“公”所代表的“正义”赋予了“法”以正当性；另一方面，“法”作为一种政治手段又强化了“公”的权威。在“公”被制度化的同时，“私”的道德负面色彩也被进一步强化，尤其在国家治理中，“私”不仅被看作是不道德的，更是要被“公法”所禁绝的。

“公”“私”道德属性的强化与二者之间日渐尖锐的对立，与战国政治局势的剧烈变动有关。自西周末年王纲解纽，周代的礼乐文明便日渐废弛，及至战国，诸侯国间的角力日趋激烈。在此竞争

① [宋]朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第144页。

② [清]王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，北京：中华书局，1988年，第36页。

③ [清]王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，第50页。

④ 同上，第239页。

⑤ [清]王先谦撰，钟哲点校：《韩非子集解》，北京：中华书局，1998年，第32页。

⑥ 同上，第81页。

中，国家的强弱在于军事与经济力量，而军事与经济力量的提高需要一套先进的治理技术，一套能够加强国君对人民与资源控制力量的制度，变法成为列国迅速增强国力的不二选择。“法”意味着国家必须建立起一套能够通贯上下的公开准则，将整个国家建构成一个服务于君主利益的统一体，而“私”无疑是君主力量扩张过程中的障碍。对国君而言，臣民之“私”是君主视线所不能及的领域，奸邪之事可能从中滋生，并且“私”往往关涉到国家权力相抵触或与君主利益相冲突的个人或集团权力与利益。因此，在以《韩非子》为代表的法家著作中，“公”与“私”之间的紧张被极大地凸显。

四、“公”的道义性来源

回溯“公”“私”在先秦时期的内涵演变后，仍然有待追问：“公”所代表的正义与正当究竟从何而来？如前所述，沟口雄三认为这种道义性来自道家不私一物的“天”的观念。沟口的论证逻辑是，《说文解字》以“平分”释“公”的说法，是考察“公”的道义性的基础。在此基础之上，他首先试图解释“平分”为何具有道义性。借助《礼记·礼运》中对“大同”情形的描述，沟口认为，“平分”作为一种共同体内的分配原则，因其具有公平性而可能成为一种道德原则。其次，他试图解释为何“平分”会与一种原本不带伦理色彩、仅仅作为一种共同体的“公”联系在一起。沟口认为，这或许是道家“不私一物”的“天”的观念，影响了作为政治共同体的“公”，从而使“公”被赋予“不私一物”的价值取向。

不难看出，沟口对“公”的道义性来源的考察，一开始就是从《说文》所提供的“平分”之义着手的。在此，我们要对两个问题做出辨析：

其一，《说文》以“平分”解释“公”说法，是否可以上溯至先秦？《说文解字》对“公”的解释是：“平分也。从八从厶。八犹背也。《韩非》曰：背厶为公。”^①在此，许慎提出了一个值得重视的说法，即“公”有“平分”之义，这似乎暗示“公”的正义性与“平分”之义相关。然而，在许慎解“公”时所援引的《韩非子·五蠹》篇中，只云“古者苍颉之作书也，自环者谓之私，背私谓之公”^②，虽然可以看出公与私的背反关系，但看不出“公”与“平分”有何关联。因此，《说文》以“平分”解“公”的说法不能上溯至先秦，至多只能视为汉人的理解，是故不应执“平分”之义去先秦寻找源头。

其二，所谓道家式的“天”的观念，是否是“公”的道义性的唯一来源？道家式泯除差别因而无所偏私的“公”，并非儒家所理解之“公”。以《礼运》而言，其对“公”的理解就不是建立在道家式的“天”的观念基础之上。《礼运》开篇所言的“大同”时代，代表了儒家对“公天下”的理解：“大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子。使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者，皆有所养。”现存对《礼运》最早的注解来自郑玄。郑玄解释“公”云：“公犹共也。”“公天下”即是“共天下”，也就是说天下为天下人所共有。郑玄顺着“天下为公”的后一句“选贤与能”继续解释道：“禅位授圣，不家之。”^③孔颖达疏：“揖让而授圣德，不私传子孙，即废朱、均而用舜、禹是也。”^④可见，在传统注疏者们的理解中，《礼运》所说的“天下为公”不是把天下放在共同体内部进行“平分”，而是在抽象意义上阐述“天下”作为一种共有物，不可为一家一姓所侵夺的政治理念；“大同”所描述的也不是人人平等无差别的情形，而是“老有所终，壮有所用，幼有所长，矜、寡、孤、独、废疾者，皆有所养；男有分，女有归”的各安其分、各司其职。因此，《礼运》所设想的“公”不是建立在“平分”“平均”之上，而是基于对“共”的理解。

① [汉]许慎撰、[清]段玉裁注：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1981年，第105页。

② [清]王先慎撰、钟哲点校：《韩非子集解》，第450页。

③ [汉]郑玄注、[唐]孔颖达疏、吕友仁整理：《礼记正义》，第875页。

④ 同上，第878页。

“共”，《说文》依据篆书字形解其义曰：“同也。二十人皆竦手是为同也。”^①从字形上看，“共”描述的是多人采取一种相同的姿势，强调的不是一个姿势在多人中同等地分有，而是多人塑造一个共同的姿势。“共”的背后预设了一个群体，但这个群体不是由原子式个体组成的集合，而是一个统摄了其中所有组成部分的整体。这个由千万个体组成的整体，被看作千万个体的共性的统一表达。

郑玄以“禅让”解“天下为公”，不仅因为“禅让”在形式上表明了天子之位不被一家一姓所独占，还有另一重原因，即揖让授位的行为乃是公心所向。《孟子·万章》云：

尧崩，三年之丧毕，舜避尧之子于南河之南。天下诸侯朝觐者，不之尧之子而之舜，讼狱者，不之尧之子而之舜。讴歌者，不讴歌尧之子而之舜，故曰天也。夫然后之中国，践天子位焉。而居尧之宫，逼舜之子，是篡也，非天与也。^②

孟子指出，尧舜禅让不仅是出自统治者的个人意志，而且是出自对民意的顺从。在尧崩殂后，朝觐者、讼狱者、讴歌者纷纷表现出对舜而不是对尧之子的敬仰和向慕。这种民意不是通过一人一票的选举体现出来的，而是一种整体性的趋向、天下人之共识。这种出自作为整体之“民”的意志，在孟子看来，正是天意所在，是公道与正义之所在，也就是“禅让”真正的合法性来源。从《礼运》到《孟子》，可以清楚地看到“公”的道义性基础不在于“平分”，而在于“共”，“共”的背后预设着一个作为整体的“众”的意见。《荀子·荣辱》有“陋也者，天下之公患也”^③，《韩非子·孤愤》有“万乘之患，大臣太重，千乘之患，左右太信，此人主之所公患也”^④，这些文本中的“公患”无疑皆是“共患”之意。正因不是一人之患，而是众人之患，除患才有了正当性。同理可推，“公法”不是为了君主一人之利所立之法，而为了是天下人共利所立之法；“公义”不是一人的正义，而是为众人所共同认可的正义。

按此理解，从爵位之“公”到道义之“公”的转变便有迹可循。作为爵位之称，“公”所代表的诸侯国君主是一国政治的承担者、一国民众的管理者，一国之政涉及对民众共同利益的考量。因此，爵位之“公”就必然涉及对“共”的关切，这是由儒家对权力合法性来源的理解所塑造的。由此可知，“公”的道义性来源实有二途：一种是道家式的“天”所赋予它的“不私一物”之义，另一种是儒家赋予它的对“共”利的关切。

五、结 语

近代中国历史上出现过数次以“天下为公”为口号、带有平均分配色彩的思潮，如洪秀全的太平天国运动、康有为的大同理想、孙中山的民生主义等。“公”在近代中国所表现出的平均色彩很容易让人联想到，这是否来自“公”古已有之的某些内涵。本文回顾了先秦时期“公”“私”内涵的发展变化，得出了与沟口不同的结论：首先，从指称两种不同的身份到表示“正义”与“偏邪”，“公”与“私”在先秦时期随着社会政治和学术思想的变化，经历了道德化的过程。其次，虽然《说文解字》以“平分”释“公”，但“公”在先秦时期还没有发展出“平分”之义，也就是说，“公”在先秦所具有的道义性，与“平分”无关。再次，虽然与“平分”无关，但“公”的道义性却另有来源，它不只受到道家“天”的观念的影响，也受到儒家对政治共同体观念的影响。简言之，“公”与“私”的道义性是中国语境中特有的现象，但在先秦时期，“公”的道义性并不体现在“平分”中，这与中国近代思想史上以“平分”为特征的“公”非常不同。这种古今之别，既提示我们在追溯思想渊源时要更加审慎，也为我们呈现出“公”在道义性来源上的多样化可能。

（责任编辑 杨海文）

① [汉]许慎撰、[清]段玉裁注：《说文解字注》，第105页。

② [清]焦循撰、沈文倬点校：《孟子正义》，北京：中华书局，1987年，第644页。

③ [清]王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，第65页。

④ [清]王先谦撰、钟哲点校：《韩非子集解》，第86页。

马克思恩格斯为什么没能出版《德意志意识形态》?	
——以 MEGA2 为基础	赵玉兰 1
劳动:人的自我实现还是自我束缚?	
——兼评鲍德里亚对劳动概念的理解	王晓升 黄继红 8
青年马克思社会政治批判的问题意识与理论建构	康 翟 15
人类历史研究与现代社会解剖	
——唯物主义历史观开启的两条路线	王 荏 21
论海德格尔思想道路中的马克思	杨 栋 30
海德格尔后期大地形而上学及其批判	凌海青 38
毛泽东的辩证唯物主义:未来的各种可能性	彭丽君/文 罗嗣亮 周逢梅/译 44
《关于正确处理人民内部矛盾的问题》发表稿的世界历史视阈及治国理政意义	
.....	黄显中 55
毛泽东的农民权利思想及其实现道路的革命探索	刘歆立 65

柏拉图论宇宙的唯一性	刘未沫	71
亚里士多德《政治学》的结构问题	董 波	80
奥古斯丁论两种自识	杨小刚	88

试论自然主义的哲学定位

——自然主义的要义及其分支	尹维坤 陈晓平	101
“真”作为断定的规范	周振忠	110

文学复古与“科学”革命：戴震的西学对章太炎国故文体的影响

.....	[日] 石井刚	116
-------	---------	-----

启蒙与宗教

——胡适与福泽谕吉	[日] 中岛隆博	124
家庭与政治：民国时期家制改革的“主义”之争	胡雪莲	132
张元济与《正统道藏》重版	黄 剑	139
“和而不同”古今论	夏福英	148
“公”与“私”的道德化		
——对先秦时期“公”“私”内涵转变的考察	皮迷迷	155

The Aborted Publication of <i>The German Ideology</i> ? : Based on MEGA2	Zhao Yulan	1
Labor as Self-realization and Self-restraint; A Review of Jean Baudrillard’s Conception of Labor	Wang Xiaosheng Huang Jihong	8
The Problem Consciousness and Theoretical Construction of Young Marx’s Social and Political Criticism	Kang Di	15
The Study of Human History and the Dissection of Modern Society; Two Paths of Historical Materialism	Wang Li	21
On Marx’s Role in Heidegger’s Way of Thinking	Yang Dong	30
A Critique on Heidegger’s Metaphysics of the Earth in His Late Years	Ling Haiqing	38
Mao’s Dialectical Materialism; Possibilities for the Future	Laikwan Pang Trans. Luo Siliang Zhou Fengmei	44
On the World-Historical Perspective and the Contemporary Significance of Mao’s “Dealing with People’s Internal Contradiction Correctly”	Huang Xianzhong	55
Mao’s Thoughts on Peasants’ Right and the Revolutionary Exploration of Its Path	Liu Xinli	65
Plato on the Unicity of the World	Liu WEimo	71
The Composition of Aristotle’s <i>Politics</i> as a Problem	Dong Bo	80
Two Kinds of Self-knowledge in Augustine	Yang Xiaogang	88
On The Position of Naturalism in Philosophy; The Pillar and the Branches of Naturalism	Yin Weikun Chen Xiaoping	101
“Truth” as the Norm of Assertion	Zhou Zhenzhong	110
Literary Retrospection and “Scientific” Revolution; The Influence of Dai Zhen’s Western Learning on Zhang Taiyan’s Stylistics Embodied in National Classics	Tsuyoshi Ishii	116
Enlightenment and Religion; Hu Shi and Fukuzawa Yukichi	NAKAZIMA · Takahiro	124
Family and Politics; Debates around “Ism” on the Issue of Family Reform in China during the 1920s-1930s	Hu Xuelian	132
Zhang Yuanji and the Re-publication of <i>Collected Taoist Scriptures</i> (<i>Zhengtong Period</i>)	HHuang Jian	139
Ancient and Modern Discourses on “Harmony in Diversity”	Xia Fuying	148
The Moralization of “Public” and “Private” : A Look into the Semantic Changes of “Public” and “Private” in Pre-Qin Period	Pi Mimi	155