

# 批判与重构

## ——论为什么要在当代中国语境中重新展开马克思与黑格尔之间的思想对话

张双利

**【摘要】** 通过梳理从黑格尔到马克思再到当代实践哲学的发展历程，本文首先指出对现代伦理生活的二次重构是当代西方实践哲学的主题，而且它以对马克思主义社会批判和激进革命思想传统的自觉回避为特征。以此为参照，本文进一步阐明对中国现代经验的批判性重构同样也是当代中国思想的主题。落实到对市场经济领域的规定性原则的重新界定和对社会主义国家与市场经济领域之间关系的重新解析这两大难题，本文强调由于中国现代经验受到了马克思主义思想和实践传统的多重深入影响，如果我们要在思想上回应这两大难题，就不可能回避马克思主义的思想传统，就必须重新展开马克思与黑格尔之间的思想对话。

**【关键词】** 马克思；黑格尔；中国现代经验；批判性重构

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2017）05-0001-11

**作者简介：**张双利，（上海 200433）复旦大学哲学学院暨当代国外马克思主义研究中心教授。

**基金项目：**教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“重解马克思的市民社会概念”

关于哲学与现代世界之间的关系，黑格尔在《法哲学原理》的“序言”中明确指出，哲学是对现代伦理生活的思想重构，正是在这个意义上，哲学是被把握在思想中的时代。<sup>①</sup> 马克思直接继承了黑格尔的基本立场，以对现代生活的概念把握为思想使命，但他在对现代世界的根本判断上却与黑格尔正好相反，他把对现代伦理生活的思想重构转变为对现代资本主义世界的概念批判。如果说黑格尔和马克思分别代表着重构和批判这两大思想环节，那么目前正在进行着的则是一个新的思想环节，即对现代伦理生活的二次重构。在当代西方思想界，它在理论上表现为从政治哲学向社会哲学的过渡以及对黑格尔法哲学的高度重视。值得注意的是，在这一轮新的思想努力中，同时还存在着对马克思主义思想传统的有意回避。

以此为参照，本文将指出在当代中国语境中我们也在经历着同样的思想环节。由于中国对马克思主义思想传统的深度接受及其在实践上对中国现代生活经验的重要影响，该环节的展开绝对不可能回避马克思主义的思想传统。无论是对市场经济领域的重新理解，还是对国家与社会关系的重新反思，都必须包含马克思和黑格尔之间的思想对话。

### 一、当代实践哲学的主题：对现代伦理生活的二次重构

以法兰克福学派批判理论的最新发展为代表，对现代伦理生活的思想重构在当代再度成为实践哲学的主题。<sup>②</sup> 其原因何在？要回答这个问题，我们就必须从哲学和现代世界之间的关系入手，把握从黑格尔到马克思再到当代实践哲学的发展历程。通过梳理这一过程我们还将看到，当代西方实践哲

① 参见〔德〕黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，北京：商务印书馆，1961年，第12—14页。

② 参见〔德〕霍耐特：《自由的权利》，王旭译，北京：社会科学文献出版社，2013年，第18页。

学由于尚无力回应马克思所代表的批判的环节的挑战，因而自觉把对马克思主义思想传统的回避当作是完成本轮思想重构任务的必要前提。

### （一）重构

黑格尔在《法哲学原理》中明确指出，法哲学是关于客观精神领域的科学，《法哲学原理》是对当时盛行于德国思想家的各种主观主义的国家哲学和道德哲学的批驳，其使命在于在思想中对在现实中已经展开的现代伦理生活进行概念重构。

关于教导世界应该怎样，也必须略为谈一谈。在这方面，无论如何哲学总是来得太迟。哲学作为有关世界的思想，要直到现实结束其形成过程并完成其自身以后，才会出现。概念所教导的也必然就是历史所显示的。这就是说，直到现实成熟了，理想的东西才会对实在的东西显现出来，并在把握了这同一个实在世界的实体之后，才把它建成为一个理智王国的形态。（笔者译：它以一个理智王国的形态对这个它已经把握住了其实体的现实世界进行重构。）<sup>①</sup>

这段文字出现在《法哲学原理》的序言的临近结尾处。黑格尔在这里直接讲述哲学与现实之间的关系，强调法哲学不是去规定国家应当怎样，相反，它的现实前提是现代伦理生活已然在结构上成型。只有当现实生活中的伦理共同体已经轮廓初现，我们才能在思想上把握现代伦理生活的实体性内容，才能在概念的高度上对现代伦理生活进行重构。那么，对于伦理生活的概念重构究竟意味着什么？或者说，我们怎样才能把握伦理生活的实体性内容，并对它进行概念重构？

通过概要批判以弗里斯为代表的主观主义国家哲学的极端错误，黑格尔简单提示了其法哲学的基本思路：

这就是肤浅思想的要义，它不把科学建立在思想和概念的发展上，而把它建立在直接知觉和偶然想象上，同时，它把伦理自身的丰富组织即国家，以及国家的合乎理性的建筑结构——这种结构通过公共生活的各个领域和它们的权能的明确划分，并依赖全部支柱、拱顶和扶壁所借以保持的严密尺寸，才从各部分的和谐中产生出整体的力量——，却把这种已完成的建筑融解于“心情、友谊和灵感”的面糊之中。<sup>②</sup>

黑格尔在这里明确指出，主观主义的国家哲学停留于主观想象和偶然意见，它们无力达到关于现代伦理生活的概念。换言之，它无力深入到现代伦理生活的内部结构中，把握构成其完整结构的各个领域、各领域之间的功能区分和相互关系，以及贯穿着这整个结构的基本原则。与这种主观主义的错误正好相反，法哲学的使命在于达到关于现代伦理生活的概念，它要通过对现代伦理共同体的内部结构的完整把握才达到对它的概念重构。

具体地说，它主要包括三个层次。首先是深入到现代国家的内部，在概念的高度上把握住它的内部结构。黑格尔强调，实际存在着的是从国家到家庭和市民社会，再从家庭和市民社会过渡到国家的内三环节式结构。也就是说，国家作为普遍的伦理共同体，一方面为家庭和市民社会的发展提供前提和根据，另一方面市民社会内部的各种伦理性的机制又会使人们必然地完成从市民向公民的过渡，前者以特殊性为其行动原则，后者则自觉以普遍性的共同体为目的。其次是在这个整体性的结构中明确地把握各领域之间的功能区分和结构关系。也就是说，要具体把握规定着家庭、市民社会和国家这三大领域的基本原则以及其中所必然存在的各种机制。最后是把握住支配着整个现代伦理共同体的基本原则，即理性自由（或主观自由与客观普遍性的同一）。在这个层次上，我们还将同时认识到实际存在的不仅只有现实的伦理生活，还有使它成为可能的两个必然前提条件，即抽象法和道德。经由如此的思想重构，黑格尔的法哲学呈现出来的是现代伦理生活的完整建筑，它实存于现实生活中，但我们必须经过思想的努力才能在概念的高度上把握其内部结构和整体框架。

### （二）批判

马克思通过对黑格尔法哲学的直接批判开始了自己独立的思想历程。他的批判重点在于指出，在

① [德] 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，第13—14页。

② [德] 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，第6页。

现代世界中根本没有结构合理的伦理生活，只有资本对于整个现代世界的彻底掌控。由马克思所开启的批判的环节后来在卢卡奇和阿多诺等西方马克思主义思想家那里得到进一步发展，他们在不同时代背景下进一步深化了对资本主义世界的批判，直至揭示出它将彻底走向理性的反面，导致理性文明的断裂。

简单地说，马克思对现代世界的批判主要在三个层次上展开。首先是对黑格尔法哲学的直接批判。马克思在 1843 - 1844 年的著作和文章中，通过与黑格尔法哲学的直接较量，明确指出在政治国家和市民社会之间根本不存在黑格尔所说的三环节式关系（从国家到市民社会，再从市民社会进一步必然过渡到国家），实际存在着的是市民社会与现代国家之间的两元对立，现代国家将促成市民社会的充分发展，充分发展的市民社会将导致公民政治意识的衰落，后者将再进一步导致国家最终被市民社会的原则所吞没。经由如此批判，马克思把批判的中心明确转移到了市民社会领域。其次是进一步揭示市民社会领域内部的权力关系，并在此基础上对资产阶级进行阶级统治的理性形式进行批判。关于这一理性形式，马克思在前后期的批判重点又有所不同。在《德意志意识形态》中，马克思强调资本对劳动的统治被实现为国家对市民社会的统治，后者被理解为理性观念对现实生活的规定。在《1857 - 1858 年经济学手稿》中，马克思强调资本对劳动的统治被落实为“独立”的社会关系对相互分离的个体的统治，后者被进一步实现为抽象的理性规律或观念对人的行动的规定，即抽象的统治（rule of abstractions）。最后是对资本主义生产方式的内在危机的揭示。在揭示出市民社会内部的权力关系的同时，马克思也一直致力于对资本主义生产方式内在危机的批判分析。

卢卡奇和阿多诺各自在新的时代背景之下，对马克思的批判进行了发展和发挥。卢卡奇深受韦伯对现代官僚制的批判的影响，他透过对资本主义条件之下物化现象的批判，明确指出物化是资本主义条件下人的普遍的命运。换言之，在资本主义社会中实际存在着的是一个无所不包的合理化的体系，它吞噬了所有各个不同的社会行动领域，各领域之间再有任何原则意义上的区别。从这个角度看，可以说卢卡奇是在韦伯的影响下进一步继续了马克思对黑格尔法哲学的批判。他强调在资本主义世界中不再有各个不同领域之间的区分，尤其是没有政治与经济生产领域之间的原则区分，现代政治已经彻底衰落。阿多诺的批判是对法西斯主义统治的直接回应，他一方面完全认可卢卡奇的判断，认为资本借助着工具理性（其实是形式理论）已经把整个资本主义世界转变为一个高度合理化的体系，相互孤立的个体在该体系中被下降为纯粹的被规定的材料，不再有任何个体性；另一方面，他又强调指出资本主义已经历了从自由资本主义向垄断资本主义的转型，资产阶级的阶级统治因此而彻底崩溃，取而代之的是集权主义的统治。也就是说，当社会生活被转变为一个合理化的体系，当所有个体被转变为被动的材料，当支撑着人与人之间道德关系的实践理性被彻底转变为抽象的乌托邦，该体系同时也就被掌控在拥有垄断性资本的少数强者手中。至此，现代政治不仅是彻底衰落，而且被转变为赤裸的、非理性的暴力。

### （三）二次重构

第二次世界大战结束以后，西方近代理性文明触底反弹，重建现代政治成为现实生活中的首要任务，政治哲学也因此成为实践哲学的首要主题。以罗尔斯和哈贝马斯为代表，当代政治哲学试图通过重新诉诸康德的实践理性哲学来为现代政治重新确立规范性基础。之所以会有这样的思考方向，是因为黑格尔的法哲学似乎已经无法再为现代生活（尤其是现代政治）提供任何理性根据。黑格尔的法哲学被分裂为左翼和右翼的直接对立，前者被发展为青年黑格尔主义和马克思主义的革命传统，后者被逼迫为对现存政治统治秩序的直接辩护。当革命的主题在现实生活中被彻底推开，黑格尔法哲学所剩下的唯一功能似乎就只是对现存秩序的粉饰。在此背景下，为了能够为现代政治重新确立理性根据，当代政治哲学自然会重新诉诸以康德为代表的道德理性的立场。与这种道德的立场相呼应，它在社会机制方面要求建立公共领域，以便这种普遍的道德理性能够在社会生活中得到现实支撑。

进入 21 世纪，随着资本的全球化，社会正义问题无论是在全球范围内还是在每一个发达资本主义国家的内部都出现了进一步恶化。2008 年的危机更使得人们清楚地看到当代资本主义的发展必然伴随着极端的社会不公正，危机的真正受害者总是社会中的弱者。如此的现实状况对政治哲学提出新

的挑战。在此背景下，以法兰克福学派批判理论家霍耐特为代表，当代实践哲学开始对康德主义的理论范式进行全面反思。

在制约当代政治哲学最大的一些局限中，其中有一个局限就是它与社会分析的脱节，这使得哲学只能定位在纯粹规范性的原则上。不是因为阐述这些规范性规则——社会秩序的道德合法性是按这些规则来衡量的——不是正义论的任务；但是当今这些原则，大多是在与现存实践和机制的道德行为相隔绝的状态中被构思出来，然后再被‘应用’到社会现实中的去的。<sup>①</sup>

霍耐特在这段文字中明确指出，当代政治哲学最大的缺陷就是从纯粹的应当出发，它在处理社会正义问题时企图站在道德理性的高度上事先给出纯粹的规范性原则，再进一步要求这些规范性的“应当”被应用到社会现实中。如果我们对黑格尔法哲学有所了解，就可以看出霍耐特在这里所讲的当代政治哲学的局限也正是黑格尔在《法哲学原理》中着力批判的以康德为代表的抽象的道德的立场的根本局限性。黑格尔在《法哲学原理》的“道德”章中明确指出，这种抽象的道德的立场停留于纯粹的主观性，它虽然力求达到普遍性，但由于无法把握住关于伦理生活的普遍性的实体性内容，最终只能停留于抽象和任意。正因为这种政治哲学在根本上只能停留于抽象，它才无力真正应对当代资本主义世界的社会不正义。

为了能够克服当代政治哲学的这一致命缺陷，霍耐特重新转向黑格尔法哲学的基本立场。

我想以黑格尔的《法哲学原理》为榜样，把社会正义的原则直接发展成为社会分析模式；正如在若干年前我对他的著作所作的一些阐明一样，只有在把我们社会的基本领域看做是一定价值的机制体现，这种价值有着期望实现的内在要求，并且能够证明自己有益于各个特殊的正义原则的情况下，才算是成功地运用了社会分析模式。这样一种过程，当然要求我们首先搞清那些在我们社会生活的各个领域，应当表现的价值。<sup>②</sup>

这段文字位于《自由的权利》序言的开端处，霍耐特在这里明确指出他将转向黑格尔的立场，不再停留于外在于社会生活的抽象的道德理性，而是深入到社会生活的内部。他把这种思想努力称作对社会生活的“规范性重构”（normative reconstruction），即深入到社会生活的内部来分析社会生活各领域的内在原则以及它们之间的相互关系，它既要求具体分析在每一个社会生活领域中实际支撑着这些原则的社会机制，又要求在总体上把握住贯穿着整个社会生活的基本原则，即社会自由。

我们只要把这些论述与黑格尔的《法哲学原理》相对照就可以清楚地看到，霍耐特这里所进行着的是对现代伦理生活的再一次思想重构。在资本主义经历了最近200年的发展之后，在马克思和西方马克思主义的思想家们已经彻底地展开了批判的环节、对资本主义本身的非规范性进行深入批判之后，这样的二次重构是否可行？

#### （四）对马克思主义社会批判传统的自觉回避

要展开对现代伦理生活的再一次思想重构，我们就不可能绕开黑格尔和马克思之间的关系，尤其是马克思对黑格尔的批判。霍耐特在《自由的权利》《社会主义的理念》中都对这一难题进行了明确回应。他一方面在原则上充分肯定我们必须继承马克思的思想遗产，另一方面又在对现代社会生活的具体分析中自觉抛开马克思对资本主义市场经济的批判和对现代国家与市场经济领域之间关系的分析。

我们先来看第一个方面。霍耐特在《自由的权利》中明确指出，黑格尔和马克思在理解和批判现代世界时，都是从社会自由的原则出发的。黑格尔的自由理论不仅超越了洛克，而且也超越了卢梭和康德，他没有把自由仅仅理解为消极自由和反思自由，而是把它更进一步地把握为社会自由。社会自由的最高境界是“我们在他者中达到自我同一”（be at one with itself in the other），在伦理生活中它意味着我们不仅在思想中达到了关于伦理生活的客观普遍性要求的主观知识，而且还在自由意志中欲求着这样的目的。霍耐特认为，马克思从黑格尔那里直接继承了社会自由的原则。

① [德] 霍耐特：《自由的权利》，王旭译，第9页。

② [德] 霍耐特：《自由的权利》，王旭译，第4—5页。

马克思在他的早期著作中，可能无意识地已经受到黑格尔直觉的影响，把社会的合作看做是自由的模式。<sup>①</sup>

对于这个特定的社会自由概念的观点，马克思在他的一生中都没有放弃；他始终坚持，个人的反思自由，只有当他通过别人的自我实现而达到他自己的生产性的自我实现的时候，才具有真正的可能性。<sup>②</sup>

霍耐特在这两段文字中指出，马克思明确继承了黑格尔关于社会自由的思想。马克思在早年的著作（如《1844年经济学哲学手稿》）中，明确地把社会自由原则理解为在生产过程中的社会合作，即每一个人都直接为满足他人的需要而生产。马克思在其后来对资本主义社会的批判过程中也一直坚持着社会自由的原则，坚决反对这种直接的、生产性的社会合作关系被某种外在的中介所取代，无论这种外在的中介是货币，还是被物化了的社会关系。通过强调指出黑格尔和马克思的现实社会理论都是以社会自由为原则，霍耐特力图说明他实际上是在同时继承来自黑格尔和马克思的思想遗产。

我们再来看另一个方面。霍耐特明确意识到，有两个关键性的问题决定着现代伦理生活能否自我持续：首先，市场经济本身是否具有规范的性质；其次，人们能否实现从市场经济领域中的个体向现代国家中的公民的过渡。为了能够在理论上说明现代社会生活具有完整的内部结构，他在这两个问题上都直接抛开了马克思的批判。在市场经济的问题上，他简略地提到了马克思对市场经济的批判，指出马克思一方面对市场经济持有非规范性的理解，把它看作是自私自利的个体之间持续战争的场所，另一方面又对市场经济领域中实际存在的资本对劳动的剥削进行了严厉批判。但他马上指出，由于马克思以及后来的马克思主义者们无力给出替代性的现实方案，我们现在只能把马克思的批判抛在一边。在市场经济的问题上现在最要紧的是抛开关于市场经济的非规范性的观念，在思想上把握住市场经济的规范性维度，重新复活由斯密、黑格尔和涂尔干所代表的市场道德主义的传统。<sup>③</sup> 这样，他就用市场道德主义的传统直接替代掉了马克思主义的社会批判传统，自觉地回避了对马克思主义批判的艰难回应。

在现代国家的问题上，霍耐特的回避更为明显，他同时把黑格尔和马克思的国家理论抛在一边。关于前者，他认为黑格尔直接讲述的是一种具有高度集中性质的国家，其中并没有关于公众参与与民主决策的真正机制；<sup>④</sup> 关于后者，他认为马克思从阶级统治的角度来理解现代国家，根本没有把握住现代法制国家的规范性维度。<sup>⑤</sup> 在此基础上，他试图通过融合涂尔干、杜威和哈贝马斯的相关思想，重新解析现代国家及其与另外两个社会生活领域（个人关系和市场经济领域）之间的关系。从这个角度看，可以说霍耐特关于现代国家的思想基本上是对哈贝马斯关于公共领域思想的继续，他强调公共

① [德] 霍耐特：《自由的权利》，王旭译，第82页。

② [德] 霍耐特：《自由的权利》，王旭译，第84页。

③ 在霍耐特那里，这主要表现为三个步骤上的努力：首先是直接回答我们为什么应该把市场经济本身看作是有规范性的前提的。以黑格尔和涂尔干的相关论述为基础，霍耐特指出市场根基于市场参与者们对它的道德认可。也就是说，市场的参与者们不仅在市场中行动着，而且同时认为这些市场行为是正当的。其次是在思想中明确把握内在于市场经济领域的核心价值以及促使这些价值得以实现的那些具体机制。同样是以黑格尔和涂尔干的相关洞见为基础，霍耐特指出该领域的核心价值是合作，也就是说，实存于市场经济领域中的竞争实际上是为了参与竞争的所有人的利益的。他还指出，黑格尔和涂尔干曾分别把行会和职业团体认作是支撑着这一根本价值的重要机制。最后是对欧洲近200年来市场经济发展历史的思想重构，其要点既在于指出市场经济内在规范性的积极发展，又在于从社会自由原则的高度对它的错误发展进行具体批判。

④ 参见[德] 霍耐特：《自由的权利》，王旭译，第417—418页。“黑格尔就已经把现代伦理的重构归入到‘国家’机制中，只是没有同时充分加上他自己的附加条件，而按他的条件，在这些领域涉及的必然是一种非强制性地相互满足各自需求、利益或目标的机制；他把国家内部秩序描绘得如此具有集中性和实质性，却漠不关心机制规定在市民中间的平衡关系，人们甚至有理由怀疑，他的伦理学实际上对民主的真实效用并不是真心地感兴趣。”

⑤ 参见[德] 霍耐特：《自由的权利》，第510页。霍耐特指出，19世纪的前30年虽然存在着现代法制国家，但它们不是真正意义上的宪法国家，只是为经济实力强大的阶层服务的官僚国家机器，因此马克思才会直接把现代国家定义为是“虚构的‘普遍’利益的国家”。但霍耐特同时指出，虽然19世纪的前30年的确曾经存在国家的这种反规范的现象，但我们并不能像马克思那样据此而彻底否认现代法制国家的规范性内涵。思想的真正使命是在对这种“错误发展”进行批判分析的同时，进一步界定现代法制国家的规范性涵义。

领域作为社会和国家之间的中间状态具有重要意义，它为社会公众参与民主决策提供了现实场所。与此同时，他做出两个重要补充：首先，社会公众之参与民主决策必须有现实前提，即在个人关系和市场经济的领域中社会自由的原则都必须得到具体实现。只有当具备了这些现实前提之后，才会有社会公众对民主决策的真实参与。其次，在政治文化上，需要参与民主决策的社会公众对其所属共同体有真实的认同。他借助涂尔干关于“宪法爱国主义”的思想，强调我们在当代处境中必须要突破民族主义的文化，建构起超越民族同质性的政治文化。透过这些我们可以明确看到，他在处理国家与资本之间的关系时，借助于公共领域的概念又再次回避了马克思主义的批判。

## 二、当代中国思想的主题：对中国现代经验的思想重构

如果说对现代伦理生活的二次重构是当代西方实践哲学的主题，那么对中国现代经验的批判性思想重构则是当代中国思想的核心主题。之所以如此，一方面是因为自改革开放以来当代中国思想已经历了三环节式的发展，另一方面则是因为中国当代社会生活的实际发展已经明确提出了如此的思想需要。前者是指当代中国思想在对现代化事业的根本态度上已经先后展开了肯定和批判的环节，现正在进入第三个环节，即批判性重构的环节；后者是说经过近40年的改革开放过程，当代中国社会生活已经分明呈现出各领域之间的相互区分，如何在思想上批判地把握这些社会生活领域的原则以及它们之间的复杂关系已成为不可回避的思想任务。从这个角度看，我们可以说当代中国思想的根本任务是在当代中国语境中去完成黑格尔意义上的对现代生活的重构。

与此同时，我们还应当看到要真正担当起这一思想任务，我们还需要重新展开马克思和黑格尔之间的思想对话。正如当代批判理论家们所看到的，要在当代的背景下达达到对现代生活的思想重构，最关键的两个问题分别是市场经济领域的原则和现代国家与市场经济领域之间的关系。在中国语境中，这两个问题都在根本上无法绕过马克思的环节。只有通过对马克思的市场经济批判理论和马克思主义无产阶级国家理论的认真对待和重新反思，我们才有可能理解中国市场经济的实际发展状况以及中国的社会主义国家与市场经济领域之间的复杂关系，才能在当代中国的语境中回应这两大难题。

### （一）当代中国思想的主题

自改革开放以来，在对待现代性事业的根本态度上，中国思想已经历了两个环节的发展。第一个环节以“新启蒙运动”为代表，它表达的是对现代性事业的直接肯定。第二个环节以“现代性批判”为核心线索，它表达的是对现代性事业的批判和否定。由于这两个环节的发展，当代中国思想在对待中国现代性事业的根本立场上出现了重要张力。

我们先来看“新启蒙运动”。它在中国改革开放的直接背景之下兴起，从上个世纪80年代直至90年代初期经历了10多年的发展，在整个中国社会产生了广泛影响。在哲学领域，新启蒙运动所带来的变化主要体现在三个方面：首先是对西方哲学的浓厚兴趣，尤其是对西方近代理性主义哲学的介绍和研究。在这一哲学现象的背后，是对当时正在中国社会中再度展开的现代化过程的理性根据和多方面规定的探求，西方近代理性主义哲学在当时成为哲学研究的热点，在西方理性主义哲学中，康德的哲学又尤其为整个学界所重视。其次是对西方马克思主义思潮的介绍、研究，以及对教条主义马克思主义体系的批判。这一思想现象尤其耐人寻味，西方马克思主义的各大思潮（尤其是早期西方马克思主义思想家的思想和早期法兰克福学派批判理论）原本是对所谓的现代理性主义文明的深度批判，但在这个时期当它们被介绍进中国学界之后，它们却成为“新启蒙运动”的一个直接思想资源，而后者在根本立场上却是对中国的现代化事业的直接肯定。之所以会有这样的迂回，主要有两方面的原因：一是西方马克思主义对于正统的马克思主义（尤其是对于强调意识与现实之间僵硬对立的唯物主义哲学体系）有最严厉的批判，这使得它可以成为中国马克思主义学者们批判以斯大林教科书体系为代表的教条主义马克思主义的最有效思想资源。二是西方马克思主义的现代社会批判理论往往以物化批判或异化批判为主题，与物化现象或异化现实相对立，它强调马克思主义的基本立场是人的解放或人的自由。如此一来，它就通过对人的自由这个主题的发挥，使得马克思主义的立场与“新

启蒙运动”的基本立场相互一致。最后是对中国传统哲学的现代阐释。这其中既包括由西方哲学的范式来重解中国传统哲学，尤其是解析其现代意蕴，也包括比较哲学的兴起，后者力图能够在中、西哲学的直接比较中呈现出中国传统思想的现代意义。

我们再来看以“现代性批判”为核心线索的进一步发展。上个世纪90年代末期，随着现代化进程在中国社会的深度展开，各种社会问题也逐渐呈现。在此背景之下，当代中国思想在对待现代性事业的基本态度上发生了明确的转型，开始越来越重视对现代性事业本身内在具有的否定方面的反思和批判。“现代性批判”成为多个哲学领域研究的核心主题。具体来说，这一思想发展主要体现在五个方面：首先，在西方哲学领域，人们的研究热点发生了明确的转移，开始更加关注存在主义思潮、后现代主义哲学，尤其是感兴趣其对现代性内在缺陷的反思和批判。其次，在马克思主义哲学和西方马克思主义研究领域，研究主题开始发生明确变化，此时的研究主题已经不是对教条主义马克思主义的批判，而是马克思和西方马克思主义的资本主义批判理论。第三，在西方哲学研究领域同时出现了保守主义思潮的浓厚兴趣，斯特劳斯和施密特的思想被介绍进中国学界，其对现代性的批判和对自由主义政治的批判都成为研究热点。第四，对中国传统哲学的基本态度开始发生重大变化。对于中国传统哲学的现代意义的挖掘已经不再是研究的重点，相反，更多的研究开始关注怎么样借助于中国传统思想资源来洞察现代性事业的根本缺陷。在此背景之下，开始有学者明确地采取文化保守主义和政治保守主义的立场，这一思想趋势又受到西方保守主义思想资源的直接支撑。最后，在对现代性事业的批判和否定上（尤其是对现代民主政治的批判和否定），出现了左翼思想和右翼思想之间遥相呼应的关系。

由于上述这两个环节的发展，当代中国思想界在对待现代性事业的基本态度上出现了重要张力：既有由第一个环节的发展所带来的对现代性事业的深层次肯定，也有由第二个环节的发展所带来的现代性事业的否定性方面的指认和批判。在此背景之下，面对着中国现代经验的继续展开，由思想本身的内在发展逻辑所推动，我们必须进一步展开对中国现代经验的批判性思想重构。也正因如此，黑格尔的哲学已再度被中国学者特别关注，正如前文所提到的，在对现代生活经验的批判性重构方面，黑格尔是最为重要的思想环节。

## （二）重新展开马克思与黑格尔之间的思想对话

对中国现代生活经验进行思想重构，这意味着我们要在概念的高度上把握住对现代中国社会生活各大领域的原则以及其相互之间的结构性关系。前文已经提到黑格尔把现代伦理生活区分为家庭、市民社会和国家三个行动领域，以之为参照，我们可以看到在当代中国社会生活中也呈现出了领域区分。中国式家庭在整个现代化的过程中经历了重要转型，构成了中国人现代生活的一个重要领域。改革开放以来，随着社会主义市场经济的发展和对政府与市场经济领域之间关系的不断调整，国家与市场经济领域之间也出现了明确的领域区分。在此背景之下，我们要在思想中达到对中国现代经验的批判性重构，就同样面临着霍耐特在《自由的权利》和《社会主义的理念》中所提到的那两个关键性的难题，即怎样重解市场经济领域的原则以及怎样分析现代国家与市场经济领域之间的关系。要紧的是，在当代中国语境中我们已经绝对不再可能通过回避马克思主义的相关批判来直接回应这两大难题。在对市场经济的理解上，我们必须充分承认中国人对马克思主义的资本主义市场经济批判理论的接受已经深度影响到了市场经济在中国的实际发展。在对国家与市场经济领域之间关系的理解上，我们必须明确把握这一现实关系在何种程度上来源于马克思关于无产阶级国家的理论、苏联关于社会主义国家的经验以及中国共产党对于社会主义基本内涵的重新界定。从这个角度看，要实现对当代中国现代生活经验的思想重构，我们必须在当代中国语境中再度展开马克思与黑格尔的思想对话。

### 1. 重解市场经济领域的原则

回顾与中国的社会主义市场经济相对应的思想发展，我们不难发现它包含着一系列的悖论：虽然我们所致力于发展的是社会主义市场经济，但随着市场经济在中国社会的展开，它首先就带来了传统的马克思主义政治经济学的边缘化；虽然传统的马克思主义政治经济学在经济学界被边缘化，但随着市场经济在中国的进一步发展，中国学界在马克思的资本主义批判方面的研究得到了推进和深化；虽

然中国马克思主义学界在对马克思的资本主义批判理论的研究方面取得了重要进展，但这并没有带来新自由主义经济学的退出。相反，马克思主义的资本主义市场经济批判理论与新自由主义的经济学理论作为对立的两极，共同导致了人们对市场经济理性规律的承认。

要理解在观念领域中出现的这一系列悖论，我们就必须理解中国人对马克思主义的资本主义市场经济批判理论的接受，以及它究竟在何种程度上影响到了市场经济在中国的实际发展。简要地说，马克思主义的市场经济批判理论主要包括三个方面的内容。首先，它强调指出了市场经济的非规范性质。其次，它着重分析了内在于市场经济领域中权力关系（资本对劳动的统治）以及它的理性形式。最后，它明确指出了内在于具有理性形式的资本主义生产方式之中的必然危机。关于市场经济的非规范性质的思想主要体现在马克思 1843—1844 年间的早期著作中，在这些著作中马克思通过对黑格尔的市民社会概念的删改，明确指认出市场经济的非规范性质。与以亚当·斯密为代表的政治经济学不同，黑格尔的市民社会概念比较复杂，他同时指出了市民社会的非伦理性质和伦理的性质。关于市民社会的非伦理性质，他强调市民社会中的个体以特殊性为行动原则，他们虽然同时也会承认一种外在的普遍性，但对特殊性的绝对追求必然导致极致的贫富分化，这一趋势如果不被限定，将最终导致整个社会的瓦解。关于市民社会的伦理性质，他强调指出市民社会中同时还存在着等级和行会，这些机制具有伦理的功能，它能使人们在市民社会领域中体认出人与人之间的伦理关联。马克思对于黑格尔的市民社会概念进行了明确地取舍。在《黑格尔法哲学批判》中，通过对黑格尔关于等级的概念的批判，马克思反复强调市民社会只是非伦理性的，因为它只是自私自利的个体们行动的领域。<sup>①</sup> 这一思想在《论犹太人问题》和《〈黑格尔法哲学批判〉导言》中都得到了进一步重复。《论犹太人问题》强调市民社会中只有自私自利的个体，《〈黑格尔法哲学批判〉导言》强调市民社会必然导致极致的贫富分化，必然会产生出无产者。

关于市场经济领域中所存在的权力关系以及它所采取的理性形式，马克思在 1845 年以后的著作中一再关注这一主题。他首先是在 1845 年的《德意志意识形态》中明确指出在市民社会的私有财产关系中实际存在着资本对劳动的支配关系。关于这种统治关系所采取的理性形式，前文中提到，他在早期主要强调经济领域的这种统治关系是在人与人之间的平等交换的形式之下展开的，而后者又是由国家的法律确保的。他在后来的有关政治经济学批判的著作中进一步强调，资本对劳动的统治关系是在抽象理性规律的形式下展开的。在此基础之上，马克思更进一步指出，在该理性形式下所展开的资本主义生产方蕴含着内在危机。通过具体论述资本主义生产方式的内在危机，马克思特别指出市场经济以及它的理性运行规律不是自然状态和自然规律意义上的永恒规律，市场经济本身是历史性的，它必然导致自我毁灭。

市场经济在中国的实际发展是以大多数中国人对这种马克思主义的市场经济观念的接受为前提的。在此前提的作用之下，才出现了上文所提到的那种马克思主义的资本主义市场经济批判理论和新自由主义的经济学相互呼应、相互强化的局面。概括地说主要有两个方面的相互强化关系：首先，马克思对市场经济的非规范性质的批判为人们后来进一步接受新自由主义经济学的基本立场提供了重要前提。新自由主义经济学主张消极自由的原则，并特别强调市场经济是个体实现其消极自由的重要领域。这一主张在根本上也是在强调市场经济的非规范性质，与马克思关于市场经济的非伦理性质的观念相互呼应。正是因为两者之间有这种相互一致性，当市场经济机制被引进中国社会之后，才会一方面有传统的马克思主义政治经济学被立即边缘化，因为它无法从正面的角度承认市场经济；另一方面又有人们对新自由主义经济学立场的快速接受，因为它实际上就是把马克思关于市场经济的非规范性质的批判转换成从消极自由的角度对市场经济的正面肯定。

其次，马克思关于资本主义生产所采取的理性形式的批判性分析可直接帮助人们接受新自由主义经济学关于市场经济理性运行规律的主张。在马克思那里，对资本主义生产方式所借助的理性形式的分析受到两方面的重要限定：一是马克思同时强调在该理性形式之下所展开的真实内容是资本对劳动

① 参见 [德] 马克思：《黑格尔法哲学批判》，《马克思恩格斯全集》第二版第 3 卷，北京：人民出版社，2002 年，第 100—101 页。

的统治；二是马克思进一步指出在该理性形式下展开的资本主义生产必然将导致危机。但是面对着市场经济在全球范围内的普遍发展和中国社会对社会主义市场经济机制的引进，这两重限定往往会被人们不自觉地加以遮蔽。去除了这两方面的重要限定之后，马克思关于资本主义生产的理性形式的批判反过来强化了人们对新自由主义经济学关于市场经济理性运行规律的信仰。

面对着如此局面，我们究竟怎样才能概念的高度上理解社会主义市场经济？笔者认为，最初的突破口是认真对待在这里实际存在着的理论与现实之间的重要距离。一方面是新自由主义经济学在理论领域的盛行，另一方面是中国关于社会主义市场经济的实践经验远远超出了该理论的解释能力。在这个重要的关口，我们能否给出关于中国社会主义市场经济的理论，就成为决定着这场伟大实践能否进行下去的关键要素之一。这就好像 20 世纪初欧洲的无产阶级革命实践中曾经出现过理论与现实之间的重大距离一样，葛兰西等早期西方马克思主义者们在如此时代背景下一再强调能否形成关于无产阶级革命的理论将决定着整个实践的成败。那么我们怎样才能形成关于中国社会主义市场经济的理论？根据前文论述可以得出结论，至少我们首先必须依据中国社会主义市场经济的具体经验在理论上直接回应马克思对市场经济的所有批判。只有这个环节被充分展开，我们才有可能真正打破马克思主义市场经济批判理论和新自由主义经济学理论之间的相互呼应和相互强化关系。在此前提之下，我们才有可能进一步借助西方思想史上关于市场道德主义的思想资源来思考社会主义市场经济的规定性原则。这也就是说，马克思和黑格尔之间的思想对话不可避免，只有在充分回应马克思的相关批判的前提下才有可能去重新反思黑格尔关于市场经济的伦理性质的提示。

## 2. 重解现代国家与市场经济领域之间的关系

在现代国家和市场经济领域之间的关系问题上，我们遇到了更大的挑战。中国的改革进程由国家所主导，由国家所主导的这一进程带来了市场经济领域的相对独立发展。由于市场经济领域被普遍认定为是以个体自由为根本原则，于是很多人认为它在原则上与根源于无产阶级专政的社会主义国家相矛盾。正因如此，在当代中国思想的发展过程中政治哲学一直是热点，政治哲学领域内的争论又一直被自由主义和反自由主义之争所垄断。

但如果要真正把握社会主义国家与市场经济领域之间关系，比自由主义和反自由主义之争更重要的是马克思和黑格尔之间的对话。之所以如此，我们从如下两个角度来理解：就这一关系的现实形态来看，它似乎恰好是黑格尔版本的现代国家与市民社会之间的关系的实现。在黑格尔的版本中，最核心的是从国家到市民社会再到国家这样的必然发展过程，即国家为市民社会的独立发展提供前提和根据，市民社会将必然过渡到国家，国家作为统摄着市民社会的目的本身对市民社会的发展进行干预和限定。与之相参照，我们可以明确地看到，在当代中国一方面是以国家为主导的改革带来了市场经济领域的相对独立发展，另一方面国家又要求对市场经济领域的发展进行统摄和引领。在这个意义上，我们可以说黑格尔版本的国家与社会的关系从来未曾在任何西方资本主义国家出现，但它目前却在当代中国得以实现；就这一现实关系的来龙去脉来看，它的背后却是中国对马克思的无产阶级国家理论的接受、对苏联的社会主义国家的实际经验的借鉴和中国共产党对社会主义本质内涵的创造性阐释。因此，要在当代中国的语境中真正把握国家与市场经济领域的关系，重要的决不是彻底抛开马克思的无产阶级国家理论，而是深入理解马克思主义的思想传统如何对当代中国的政治实践产生了决定性的影响。

简要地说，中国关于社会主义国家的政治实践首先是直接受到了马克思的无产阶级国家理论和苏联的社会主义国家模式的影响。在此基础之上，以对社会主义本质的新理解为前提，中国共产党又在改革过程中带来了社会主义国家与市场经济领域之间的全新关系。我们先来看马克思的无产阶级国家理论和苏联的社会主义国家模式，为了能够更明确地把握住后者的要点，我们将借助卢卡奇对苏联社会主义政权的理论反思来概述其主要特征。马克思、恩格斯在《共产党宣言》中明确提出了无产阶级国家的概念，并指出了无产阶级国家的两个本质性特征：其一是无产阶级国家与资产阶级国家之间的质的区别。关于资产阶级国家，他们明确指出它以资本主义生产方式在封建社会内部的初步形成为

现实前提，其主要功能在于为资本主义生产方式的充分展开提供政治、法律和意识形态条件。<sup>①</sup>与之相对立，无产阶级国家的首要任务却是以社会革命的方式来建立社会主义的生产方式。<sup>②</sup>其二是无产阶级国家与所有其他阶级统治性质的国家之间的质的区别。所有其他阶级统治性质的国家都是为了维护阶级统治，无产阶级国家却以消灭阶级统治和消灭国家为目的。<sup>③</sup>

以苏联关于社会主义国家的实践经验为背景，卢卡奇在与卢森堡关于俄国革命的争论中又对马克思的无产阶级国家做了三点重要补充。首先，我们必须从“过渡时期”出发来理解社会主义国家的独特功能。<sup>④</sup>卢卡奇再次重申马克思、恩格斯的观点，强调在无产阶级建立政权和社会主义生产方式最终被确立之间存在着一个重要的过渡时期。之所以如此，是因为在资本主义社会内部决不可能产生出社会主义的生产方式。卢卡奇反复强调，资本主义生产方式的内在矛盾只能导致灾难性的危机，它绝对不能同时带来社会主义生产方式。如果没有无产阶级的革命，资本主义社会的最终结局将只是危机和灾难。其次，在这个漫长的“过渡时期”，政治与经济之间的关系与资本主义社会中政治与经济之间的关系相反。也就是说，在这个“过渡时期”，政治与经济之间的关系是由政治所主导，国家与社会生产之间的关系是由国家来主导。之所以会有这样的颠倒，是因为无产阶级在完成政治革命之后必须以国家的面目来进一步完成社会革命，即对生产关系进行社会化革命。在这一社会革命的过程中，经济基础与上层建筑之间的关系不再是经济基础决定上层建筑，而是上层建筑在革命中建立起自己的经济基础。<sup>⑤</sup>这样，卢卡奇就把传统的马克思主义的经济基础、上层建筑关系理论的有效性限定在了资本主义和前资本主义的社会中。最后，在这个“过渡时期”，无产阶级政权必须确立起自己的正当性。在韦伯关于社会统治的正当性的思想的直接影响下，卢卡奇明确把理论的重心从无产阶级政权的最终消亡转移到了无产阶级政权在整个过渡时期的正当性之上。卢卡奇指出，能否真正确立无产阶级统治的正当性直接关系到无产阶级国家能否真正完成社会革命的根本任务。卢卡奇还进一步分析了苏维埃政权是怎样通过对国内反革命进行镇压和为争取世界革命而进行非法的和外交的斗争来确立其统治的正当性。<sup>⑥</sup>

以马克思和卢卡奇关于无产阶级国家的这些论述为背景，我们就能更好地理解中国关于社会主义国家的具体实践。在1949—1978年间，有两条核心线索一直贯穿于这一复杂实践过程中。其一是她自觉以社会革命为使命，致力于对生产关系的社会主义改造。该社会革命的过程一方面在生产资料所有制方面带来了生产资料的社会主义公有制，另一方面也在社会成员方面带来了对所有社会成员的阶级成分的明确划分。其二是她同时也在自觉地建构社会主义政权的正当性。从国内政治来看，这一努力被落实为对阶级关系的明确划分和对敌我关系的高度警惕。阶级斗争被认作是社会主义时期的首要任务。这两条线索合在一起，最终所带来的是一个高度政治化了的社会，没有社会之相对于国家的独立发展，更没有这两个领域之间的明确分离。

① 参见[德]马克思、恩格斯：《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》第二版第1卷，北京：人民出版社，1995年，第274页。“资产阶级的这种发展的每一个阶段，都伴随着相应的政治上的进展。它在封建主统治下是被压迫的等级，在公社里是武装的和自治的团体，在一些地方组成独立的城市共和国，在另一些地方组成君主国中的纳税的第三等级；后来，在工场手工业时期，它是等级君主国或专制君主国中同贵族抗衡的势力，而且是大君主国的主要基础；最后，从大工业和世界市场建立的时候起，它在现代的代议制国家里夺得了独占的政治统治。现代的国家政权不过是管理整个资产阶级的共同事务的委员会罢了。”

② 参见[德]马克思、恩格斯：《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》第二版第1卷，第293页。“无产阶级将利用自己的政治统治，一步一步地夺取资产阶级的全部资本，把一切生产工具集中在国家即组织成为统治阶级的无产阶级手里，并且尽可能快地增加生产力的总量。”

③ 参见[德]马克思、恩格斯：《共产党宣言》，《马克思恩格斯选集》第二版第1卷，第294页。“原来意义上的政治权力，是一个阶级用以压迫另一个阶级的有组织的暴力。如果说无产阶级在反对资产阶级的斗争中一定要联合为阶级，如果说它通过革命使自己成为统治阶级，并以统治阶级的资格用暴力消灭旧的生产关系，那么它在消灭这种生产关系的同时，也就消灭了阶级对立的存在条件，消灭了阶级本身的存在条件，从而消灭了它自己这个阶级的统治。”

④ 参见[匈]卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智等译，北京：商务印书馆，1992年，第369页。“她（罗莎·卢森堡——引者）在这里触及了对从理论上理解过渡时期最为重要的问题之一。这就是国家在社会的社会经济变革中应起的作用问题。”

⑤ 参见[匈]卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智等译，第373页。

⑥ 参见[匈]卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智等译，第357—359页。

改革开放之后，在中国的社会生活中明确出现了社会主义国家与市场经济领域之间的相对分离。要理解这一新的变化，关键要素主要有两个：首先，是中国共产党对社会主义（或“过渡时期”）的本质内涵进行了重新界定。根据这一界定，社会主义的本质不仅在于最终实现生产资料的社会化公有，同时也在于解放和发展生产力。中国正处于社会主义的初级阶段，其当前的首要任务更是大力发展生产力。又由于市场经济被认作是发展生产力的最为有效机制之一，它在社会主义阶段将得到充分承认和大力发展。随着市场经济机制在中国的确立和发展，不仅有了国家与市场经济领域之间的相对分离，同时还使每个公民作为独立个体的地位得到了进一步确认。从这个角度看，中国的改革实际上带来了对社会的“非政治化”。其次，当前的社会改革和之前的社会革命一样，都明确地是在社会主义国家的主导之下展开的。也就是说，在国家与社会之间的关系中，国家是处于主导地位的主体，它带来了相对独立的市场经济领域的发展，制造出了国家与市场经济领域之间的相对分离，它同时还致力于把两者之间的关系纳入国家的统摄之下。

根据以上的论述，我们大致可以理解为什么在马克思主义关于无产阶级国家的理论和实践背景之下，在当代中国会出现一种黑格尔式的国家与社会之间的关系。与此同时我们也要清醒地意识到在这一关系中存在着深层次的、结构性的缺陷。以黑格尔法哲学为参照，我们可以说在这一关系中存在着两个必然性的过渡：一是从国家向市场经济的过渡。在黑格尔那里这一过渡被从概念上把握为从本质到现象的过渡。但在当代中国语境中，由社会主义国家主导发展起来的市场经济虽然被认定为是社会主义的，我们对于社会主义市场经济的原则和具体机制却还没有概念性的把握。二是市民社会进一步向国家的过渡。在黑格尔那里，这一必然过渡一方面在概念上被把握为是从必然性向自由的过渡，另一方面在每一个个体身上又被落实为从市民向公民的提升。在当代中国语境中，由于我们尚未能在市场经济领域中建立起支撑其伦理性质的具体机制，也就很难在概念上说明国家之相对于市场经济领域的主导地位何以能够被公民们普遍认同。怎样在思想上回应关于这两个过渡的难题就成为了我们在当代中国语境中重新展开马克思与黑格尔之间思想对话的又一重要主题。

### 三、结 论

把本文上、下两个部分结合起来，我们大致可以得出如下三个初步结论：首先，对现代伦理生活的思想重构已经成为当代实践哲学的主题，它所面对的两个核心的难题分别是如何理解市场经济的规范性质和怎样理解现代国家和市场经济领域之间的关系。其次，要在思想上回应这两大难题，我们不可能避开以马克思为代表的激进批判的传统。在当代中国的语境中，由于马克思主义的理论和实践对中国现代经验的多重规定，对这两大难题的思想回应首先就必须被展开为马克思和黑格尔之间的思想对话。最后，在当代中国的语境中，透过对马克思和黑格尔之间思想对话的再度展开，我们致力于解决的实际上是对于整个现代世界具有普遍性的问题。在这个意义上，当代中国马克思主义理论的发展必然具有世界的意义。

（责任编辑 已 未）

# 私有财产的现代命运

## ——黑格尔早期财产思想研究（1793 - 1800）

王兴赛

**【摘要】**关于私有财产，黑格尔早期（1793 - 1800）从总体上表现出从肯定到否定，最后再予以重新肯定的复杂态度。在伯尔尼初期和中期，黑格尔主要在批判基督教私人性和实证性的语境下肯定了私有财产的正当性，这类似于洛克等古典自由主义者的财产思想。在伯尔尼后期与法兰克福初期和中期，黑格尔在古典共和主义和统一哲学基础上转而表现出对私有财产以及以保护私有财产为目的的现代国家的批判和否定。这类似于卢梭对私有财产和现代性本身的反思。在法兰克福末期，黑格尔最终不得不重新肯定私有财产的正当性。在某种程度上，这既是综合他自己前两个阶段财产思想的尝试，也是综合古代精神与现代性的尝试。

**【关键词】**青年黑格尔；私有财产；实证性；现代性；古典共和主义

**中图分类号：**B516.35 **文献标识码：**A **文章编号：**1000 - 7660（2017）05 - 0012 - 06

**作者简介：**王兴赛，（广州 510275）中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所特聘副研究员、中山大学实践哲学研究中心成员。

**基金项目：**2016 年度教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“马克思主义实践哲学与全球化时代的人类理想”（16JJD710015）；中山大学 2017 年度高校基本科研业务费青年教师培育项目“青年黑格尔与青年马克思现代性思想比较研究”（17wkpy49）

众所周知，在私有财产问题上，现代政治哲学与古代政治哲学存在着根本分歧。古代政治哲学以公民、德性和国家为核心，私有财产在其中几乎没有任何独立地位，甚至是被极力压制的对象。因此，古代只存在家政学，但没有现代意义上的政治经济学。相反，现代政治哲学以市民以及自我保存为理论根基，私有财产的保护成为现代国家的重要目的。如霍布斯提出，因为大多数人都热衷于追求财富、支配权和感官快乐，所以政治哲学只能建立在对死亡的恐惧这种激情（passion）基础之上。<sup>①</sup>洛克在其《政府论》第二篇中强调，私有财产权是人的自然权利，政治权力的重要功能之一就是“为了规定和保护财产而制定法律”。<sup>②</sup>稍后，斯密、休谟等人开创了古典政治经济学，对私有财产在现代社会中的积极意义给予进一步强调和论证。但值得注意的是，几乎同时，对私有财产在现代社会中命运的反思也日渐增多，这尤其表现在卢梭那里。他强调私有财产的建立是社会不平等的起源，“以自我保存为基础的现代国家构成了一种恰与能使人们幸福的生活方式相反的生活方式”。<sup>③</sup>

黑格尔是处于卢梭与马克思之间的一位重要政治哲学家。关于他的私有财产思想，我们比较熟悉的是其晚年在《法哲学原理》“抽象法”和“市民社会”等部分中的观点。比如，黑格尔提出了一种基于自由意志论的财产权理论。但更主要的是，黑格尔强调了以追逐私利为特征的市民社会的必然性和积极意义——同时希望在伦理国家中达到特殊利益与普遍利益的统一。其实这种主张在黑格尔耶

① 参见 [美] 施特劳斯、克罗波西主编：《政治哲学史》第三版，李洪润等译，北京：法律出版社，2009 年，第 283 页。

② [英] 洛克：《政府论》下篇，叶启芳、翟菊农译，北京：商务印书馆，2004 年，第 4 页。

③ [美] 施特劳斯、克罗波西主编：《政治哲学史》第三版，第 560 页。

拿时期的《论自然法》和《实在哲学》中就已经成形。值得注意的是，黑格尔在耶拿时期之前七年多的时间中对私有财产的现代命运问题曾有过非常复杂的思想历程。但这种思想历程及其重要意义尚未被学者们所揭示，本文旨在探寻黑格尔早期关于财产思想的变化历程，并努力思考其政治哲学意义。

## 一、对基督教财产原则的批判

黑格尔关于私有财产的明确表述可以追溯到他的伯尔尼时期（1793 – 1796 年）。当时，黑格尔正在做家庭教师。根据罗森克朗茨（Rosenkranz）的报道，黑格尔在这一时期曾研究过伯尔尼的金融和财政制度等。<sup>①</sup> 可惜的是，黑格尔这一时期相关的研究笔记大多遗失了，所以这些论断无法得到文本的支撑。但黑格尔这一时期关于私有财产的思想及其变化仍可在他此时的宗教著作中发现，比如所谓的《人民宗教与基督教》、《耶稣传》和《基督教的实证性》等等。

通过对这些宗教著作的分析，我们能够发现，在伯尔尼初期和中期（1793 – 1795 年）黑格尔对私有财产主要持一种肯定态度，而对基督教的财产原则与侵权行为持否定态度。具体而言，黑格尔强调，人处于市民生活错综复杂的关系之中，市民社会的关系决定着人的各项权利和义务，如公民的财产权利与国家保护财产的义务。很明显，耶稣和基督教的财产原则是与现代立法和财产原则相违背的，不能被扩展到市民社会和国家中来。黑格尔也由此把这些原则斥为“小社团和小乡村的原则”。<sup>②</sup> 一旦扩展到整个社会和国家时，它们就会成为不正当、压制和不合适的。但在某种程度上，西方社会的历史就是基督教不断扩张的历史，即基督教原则不断渗透到社会和国家之中的历史。在黑格尔时代，基督教原则的威力仍很强大。为此，黑格尔激烈批判教会与国家二元体制下教会对公民财产权和国家财产权的侵犯。比如，在基督教国家，持非正统信仰的人（如犹太人）不能获得任何种类的不动产，在纳税方面也受到不平等待遇等。<sup>③</sup>

值得分析的是，黑格尔此时的私有财产观念是在何种背景下出现的。这种观念的意义何在？这首先要从黑格尔在伯尔尼时期的问题意识谈起。众所周知，在青年黑格尔所处的时代，德意志民族在神圣罗马帝国的外壳下处于四分五裂的状态，尚未形成一个统一的民族国家，而且在经济方面远远落后于英国和法国。经历过启蒙运动与古典文化教育的双重洗礼后，黑格尔表现出强烈的实践兴趣和关怀。黑格尔图宾根时期最重要的《图宾根断篇》（即《黑格尔全集》历史考订版第一卷中的《文本 16》）表明，他希望从宗教入手来寻求德意志政治上的变革，即首先通过宗教批判和革新来改造德意志人的“国民性”，进而推动本民族的发展。为此，黑格尔提出“人民宗教”（VolksReligion）概念，它以古希腊的公民宗教为原型，表现为理性、情感与政治参与三方面的综合。<sup>④</sup> 尤其值得注意的是，与“人民宗教”相对的概念之一是“私人宗教”（privatReligion），黑格尔在文本中恰恰把基督教判定为私人宗教。<sup>⑤</sup> 虽然黑格尔此时尚未对基督教的教义、精神和历史等各方面作具体的研究，但在某种程度上，私人宗教的定性似乎决定了黑格尔在伯尔尼初期和中期对基督教的态度。正因为基督教本身的私人性，它不能被扩展到市民社会和国家中去，或者说不能作为人民宗教。<sup>⑥</sup>

① Rosenkranz, *Hegels Leben*, Berlin: Verlag von Duncker und Humblot, 1844, S. 61, 86; 同时参见 [以] 阿维纳瑞:《黑格尔的现代国家理论》，朱学平、王兴赛译，朱学平校，北京：知识产权出版社，2016 年，第 6 页。

② 在《黑格尔全集》历史考订版第一卷的《文本 17》中，黑格尔第一次提到了市民生活错综复杂的关系，并在《文本 20》中将耶稣和基督教的财产原则指责为“小社团和小乡村的原则”。参见 [德] 黑格尔:《黑格尔早期著作集》（上卷），贺麟等译，北京：商务印书馆，1997 年，第 106 页；G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 1, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989, S. 129, 下文将该书简称为 GW 1。

③ 参见 [德] 黑格尔:《黑格尔早期著作集》上卷，第 270 页；GW 1, S. 318。

④ [德] 黑格尔:《黑格尔早期著作集》上卷，第 82 页；GW 1, S. 103。

⑤ [德] 黑格尔:《黑格尔早期著作集》上卷，第 80—82 页；GW 1, S. 102—103。

⑥ See Goldstein J. D., *Hegel's Idea of the Good Life*, Netherlands: Springer, 2006, p. 69.

在这一时期，同时决定了黑格尔对基督教的态度和财产思想的是他所谓的“实证性”(Positivität)概念。正如卢卡奇等学者所公认的，黑格尔此时的焦点在于，以康德的自由和道德原则为标准来批判基督教的实证性。<sup>①</sup>而实证性概念与私人宗教的概念并不矛盾，甚至在某种程度是一致的。但在康德影响下，黑格尔也力图在“实证性”问题上把耶稣与基督教区分开，即耶稣之教训在于自由和道德性，而后的本质则是实证性。所谓“实证性”，用黑格尔的话来说就是：“实证的信仰是这样一个宗教原则的体系：它所以对我们来说具有真理性，乃是由于它是由一种权威(Autorität)命令给我们的，而这权威我们不能拒不屈从、不能拒不信仰。”<sup>②</sup>因此实证性就是外在性和强迫性，它与自由完全对立。在黑格尔看来，基督教的实证性表现在教义、仪式以及与国家的关系等各方面。基督教的私人宗教特性和实证性本质就决定，当基督教扩展到社会或国家中去后，它必然会侵犯个人情感、公民权利和国家利益等。从基督教历史上来说，虽然耶稣教训的本质在于道德性，但其中仍旧蕴含着实证性因素，如对奇迹、个人人格的强调等。<sup>③</sup>耶稣的门徒因为自身理性能力的欠缺而进一步在早期教会中把这些实证性因素强化了。在基督教成为国教并形成教会与国家二元体制后，基督教的实证性达到了最高程度。黑格尔在伯尔尼初期和中期对基督教财产原则的批判和否定就是在这种语境下作出的。作为公民自由权利的一种，财产权在市民社会范围内理应受到法律和保护。

很明显，在伯尔尼初期和中期，黑格尔对私有财产的认识是附属于他对基督教私人性和实证性之批判的。也就是说，私有财产问题不属于他此时政治哲学思考的核心问题。他的财产思想此时也并非建立在他对现代性本身的认识基础之上，而不过是为宗教批判服务而已，或者说是宗教批判的产物。

值得注意的是，在伯尔尼初期和中期，虽然黑格尔主导的财产思想是强调市民社会关系中公民财产权的重要性，但他也已经显露出对财产本身的批判倾向。比如在《文本26》中，黑格尔就曾说到：“道德观念如果能在人类中取得地位，那么那些财富就将贬值，而那些仅仅保证生命和财产的制度将永不再当作最佳的，那整套可厌的机关，那套千千万万弱者在其中寻求慰安的人为的讲动机和慰藉理由的体系就将是多余的。”<sup>④</sup>这种态度在《耶稣传》(即《黑格尔全集》历史考订版第一卷的《文本31》)中再次出现：“要以毫不介意的态度牺牲财产的占有，要以温和、善良和高尚的情操，牺牲你们自己的即使是合法的利益。”<sup>⑤</sup>随着黑格尔从康德道德哲学转向统一哲学，这种对财产的否定倾向愈加明显，并成为他在伯尔尼后期与法兰克福初期和中期主导的财产思想。

## 二、对私有财产的拒斥与批判

在伯尔尼后期，黑格尔的财产思想发生了明显变化，即从之前的肯定态度变为拒斥和批判。这首先表现在《基督教的实证性》第三篇(即《黑格尔全集》历史考订版第一卷的《文本34》)中，继而在《德意志观念论最早体系纲要》和《犹太教的精神》中达到强化，并在《基督教的精神》的大部分文本中达到顶峰。在《基督教的实证性》第三篇中，黑格尔把私有财产或私利精神看作与现代性和基督教同时出现的东西。在黑格尔看来，罗马共和国向罗马帝国转变的过程就是古代向现代性的转变。私利精神被看成现代性的精神，现代国家就是以保护私有财产为目的的国家，而基督教恰恰是与这种精神和国家相符合的宗教。<sup>⑥</sup>在《德意志观念论最早体系纲要》中，黑格尔直接判了现代性死

① [匈] 卢卡奇：《青年黑格尔》选译，王玖兴译，北京：商务印书馆，1963年，第48—49页；Lukács G., *Der junge Hegel*, Neuwied/Berlin: Hermann Luchterhand Verlag, 1967, S. 52—53.

② [德] 黑格尔：《黑格尔早期著作集》上卷，第307页，GW 1, S. 352，为了统一译名起见，笔者将本段中的“positiver”译为“实证的”。

③ 参见[德] 黑格尔：《黑格尔早期著作集》上卷，第234页；GW 1, S. 288。

④ [德] 黑格尔：《黑格尔早期著作集》上卷，第139页；GW 1, S. 164。

⑤ [德] 黑格尔：《黑格尔早期著作集》上卷，第159页；GW 1, S. 217。

⑥ 尤其参见《黑格尔早期著作集》上卷，第325—327页；GW 1, S. 369—371。

刑：“没有国家的理念……拆除人类历史的种种原则并且彻底剥开国家、宪制、政府、立法这整个苦难的人造物的画皮。”<sup>①</sup>一句话，以私利为精神的现代国家应该被超越、被废除（aufhören）。在《犹太教的精神》中，黑格尔进一步把现代性的根源追溯到犹太教的创始人亚伯拉罕那里，亚伯拉罕的精神导致犹太教成为拜物教。值得注意的是，在《爱》（即《黑格尔全集》历史考订版第二卷的《文本49》）这个断篇中，黑格尔第一次在生命哲学体系中规定了对私有财产的废除，即私有财产作为与爱、生命和统一相对立的分离环节，必须被完全废弃。<sup>②</sup>沿着这条思路，在《基督教的精神》大部分文本中，黑格尔对私有财产的拒斥和批判达到了顶峰。黑格尔试图借助耶稣的教训来扬弃法律、权利、私有财产、财产权等。比如在《文本54》初稿（1798年）中，黑格尔所着力讨论的是，作为“无法则性和无义务性”（Gesetz-und Pflichtlosigkeit）<sup>③</sup>的爱如何扬弃道德和法律，或者说如何摧毁与爱相对立的领域，即权利、正义以及整个财产等领域。只有如此，人才能处于生命中美的和自由的领域，人自身、人与人、人与自然才能和谐统一。显然，这可看成黑格尔试图克服现代性之缺陷的一种尝试。

可见，黑格尔在伯尔尼晚期、法兰克福初期和末期对私有财产的批判态度是非常明确的。同样需要思考的是黑格尔财产思想变化的原因所在。根据相关文本，我们认为，根本原因就在于黑格尔从古典共和主义思想和统一哲学思想出发对现代性本身所作的批判。在《基督教的实证性》第三篇中，黑格尔一方面努力从历史哲学方面来把握古希腊和罗马公民宗教向基督教、古代向现代转变的原因。简单来说，罗马政治体制的变化导致罗马人政治自由的丧失，进而导致时代精神的变化，并最终引起现代性的产生。另一方面，黑格尔站在古典共和主义立场上表达了对现代性和基督教的批判。在古典共和国中，人民处于政治自由状态：“在公共生活以及私人或家庭生活里，每一个人都是一个自由人，每一个人都是遵循自己订立的法律而生活。”<sup>④</sup>而在现代性中，首先，国家成为一种机械国家：国家事务由一个人或少数人所决定、统筹，其他人民仅“作为个别的齿轮”为机械国家服务，根本谈不上自由参与国家事务，而仅仅在与别人的关系中产生自己的价值。其次，人民为特殊利益所据，一切活动、一切目的都以个人为核心，而全体和国家观念在民众心目中没有地位。再次，原来的政治自由丧失了，公民权利现在仅仅成为保障财产的权利，它是一个人最主要的权利、最关心的东西。最后，公民对死亡充满了恐惧，把死亡看作最可怕的事情。<sup>⑤</sup>显然，黑格尔对现代性的这些缺陷是非常不满的。这才使得他进一步在《德意志观念论最早体系纲要》中作出废除现代国家的断言。同时，也正是在古典共和主义思想下，黑格尔在《犹太教的精神》中两次对比希腊两位立法者梭伦（Solon）、吕库古（Lykurg）与摩西在财产立法方面的差别。梭伦和吕库古之所以限制个人财产权，是基于古典共和主义，即为了保证自由和平等。而摩西则缺少一种共和主义理想，他仅仅基于一种宗教原因而限制人民的财产。<sup>⑥</sup>

黑格尔的统一哲学思想对他的财产思想同样影响巨大，而且在某种程度上，古典共和主义思想与统一哲学思想是相统一的。而统一哲学又是与耶稣的教导紧密相关的。在某种程度上可以说，统一哲学就是耶稣教训的哲学化表述。黑格尔这时期的统一哲学思想最明确地体现在法兰克福时期的《爱》这个断篇中。黑格尔提出两个最重要的两个概念，即“爱”与“生命”。爱是对有生命之物的感觉。在爱中，全体就是生命本身。在爱中存在的是生命“自身的双重化，亦即生命找到了它自身与它自身的合一”。<sup>⑦</sup>黑格尔在这里进一步提出了生命的圆圈式发展，即生命“从这种未经发展的合一出发，

① G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Band 2, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014, S. 615, 下文将该书简写为GW2；同时参见[德]荷尔德林：《荷尔德林文集》，戴晖译，北京：商务印书馆，1999年，第281—282页，译文有改动。

② 参见[德]黑格尔：《黑格尔早期著作集》上卷，第499—500页；GW2, S. 85, 88。

③ GW2, S. 175；[德]黑格尔：《黑格尔早期著作集》上卷，第391页，译为有改动，中文翻译为“超出法规和义务”。

④ [德]黑格尔：《黑格尔早期著作集》上卷，第323页；GW1, S. 368。

⑤ [德]黑格尔：《黑格尔早期著作集》上卷，第325—326页；GW1, S. 369—370。

⑥ [德]黑格尔：《黑格尔早期著作集》上卷，第366—367页；GW2, S. 63—64。

⑦ [德]黑格尔：《黑格尔早期著作集》上卷，第499页；GW2, S. 85。

经过曲折的圆圈式的教养（Bildung），以达到一种完满的合一”<sup>①</sup>。他稍后把这种过程简化为“统一物、分离物和重新统一物”。<sup>②</sup>在这种统一哲学中，虽然分离、对立作为发展的环节有了积极的意义，但黑格尔仍旧没有承认个体性、私有财产等分离物的必然性和重要性，而是把它们看作与爱无法兼容的东西。这些思想进一步在这一时期的《基督教的精神》大部分文本中得到延续和强化。

显然，与伯尔尼初期和中期相比，黑格尔在伯尔尼后期、法兰克福初期和中期不再仅仅站在宗教批判语境下来看待私有财产，更多是在现代性批判语境下论述私有财产。私有财产也因此成为这一时期黑格尔政治哲学要讨论的重要问题之一，因为私有财产以及私利精神被理解为现代性的基础和根本特征。而黑格尔对现代性展开批判的基础则是其古典共和主义思想和统一哲学体系。虽然对基督教本身的批判仍旧保留着，但黑格尔对耶稣之教导的借用愈加明显，这体现出黑格尔试图把国家统一到宗教之中的倾向。但不论这些思想和体系在理论上多么完美，在残酷的现代性面前，它们都将软弱无力。因此，黑格尔才不得不寻求与现代性的和解，尤其是寻求与私有财产的和解。这正是黑格尔在法兰克福末期所发生的思想变化。

### 三、对私有财产的重新承认和肯定

在法兰克福末期，黑格尔的财产思想主要表现为对私有财产的重新承认和肯定。比如，在《基督教的精神》中的《文本 54》定稿最后（1799 年），黑格尔不得不无奈地指出，耶稣关于财产的命令<sup>③</sup>仅仅是“一种连祷，只有在说教中或者在赋诗中这样说是可以宽恕的，因为这样一种命令对于我们是没有真理性的。财产的命运对我们说来已变成太有威力了，使我们不能忍受不去反思财产，使得废除财产在我们成为不可设想”<sup>④</sup>。同时，在《文本 55》最后，黑格尔也反思了“灵魂之美”的不幸命运。主动放弃权利（如财产权）的过程是不断从生活关系中抽离（Abstraktion）或退缩到自身的过程，也是自我毁灭的过程。最后，黑格尔在其新的理论哲学体系中把私有财产确定为必然性的环节，这体现在所谓的《1800 年体系残篇》（即《黑格尔全集》历史考订版第二卷《文本 63》和《文本 64》）中。

黑格尔之所以在法兰克福末期能重新肯定私有财产和现代性，在根本上源于他对现代性的重新认识，以及他对之前统一哲学体系或耶稣教训的反思。根据罗森克朗茨的报道，黑格尔在 1799 年 2 月 19 日至 5 月 16 日曾对斯图亚特政治经济学（Staatswirtschaft）德译本作了评释。他在评释中讨论了市民社会的本质、需要、劳动、劳动分工、等级职能、济贫制度、警察和赋税等重要问题。<sup>⑤</sup>虽然黑格尔在伯尔尼时期就已经非常关注市民社会，如考察财政制度、公路制度等，但与之相较，黑格尔此时对市民社会或现代性的认识已经有了根本性的变化。虽然这只是猜测，但在《基督教的精神》的后期文本中确实体现出黑格尔在这方面的重大变化。此外，根据罗森克朗茨的报道，黑格尔在评释中还批判了重商主义，批判这种理论中与生命相对立的死的东西，批判竞争、劳动和交往中的机械性。<sup>⑥</sup>因此，在评释中，黑格尔一方面重新肯定了市民社会或现代性，另一方面也试图通过其他方式消除现代性中的异化。

几乎与此同时，黑格尔写作了理论性非常强的《1800 年体系残篇》，在其中初步构建了一种客观观念论，其重要性可与《爱》这个断篇相媲美。在《文本 63》中，黑格尔指出，生命与它所排斥

① [德] 黑格尔：《黑格尔早期著作集》上卷，第 499 页；GW 2, S. 85。

② GW 2, S. 91；[德] 黑格尔：《黑格尔早期著作集》上卷，第 501 页，译文稍有改动。德文原文为“das einige, die getrennten und das wiedervereinigte”，中译本译为“统一、分离物、重新结合”，似乎不妥。

③ 参见《马太福音》6：20—34。

④ [德] 黑格尔：《黑格尔早期著作集》上卷，第 389 页；GW 2, S. 173。

⑤ [德] 黑格尔：《黑格尔政治著作选》，薛华译，北京：中国法制出版社，2008 年，第 16 页；Rosenkranz, *Hegels Leben*, S. 86；GW 2, S. 621。

⑥ 同上。

的东西（如法律、私有财产等）要发生关系，要丧失个体性于这些东西中，要与它们结合在一起，这是一种“必然性”。为此，黑格尔提出：生命是结合与非结合的结合，或生命是合题（Synthesis）与反题（Antithesis）的结合。<sup>①</sup> 在《文本 64》中，黑格尔则指出，在宗教生活中，一方面，人与客观世界之间要保持一种有生命的关系，或者人的行为要使现实客体成为有生命的；另一方面，人在现代社会的命运提醒我们，必须让客观的东西作为客观的东西持续存在着，如私有财产等，甚至把本身有生命的东西变成客观的东西。<sup>②</sup> 显然，这与黑格尔在《爱》这个文本中所建构的统一哲学已经大相径庭了。同时，黑格尔还强调，生命本身将重新远离客观的东西，使生命本身从客观的东西中解放出来，让被压抑的东西有它自己的生命和它的重生。<sup>③</sup> 显然，这与上面黑格尔对市民社会的重新承认一致，也与他对于重商主义和现代异化的批判一致。

很明显，与上一段时期相比，这个时期现代性在黑格尔的政治哲学思考中更具主导地位，同时黑格尔也实现了与现代性（包括私有财产）在某种程度上的和解。可以说，正是基于对私有财产、市民社会和现代性的重新认识和判断，黑格尔在实践哲学和理论哲学上的思想才发生了根本性的变化。同时也促使黑格尔发展出对现代政治哲学有重大贡献的理论体系。

#### 四、结 语

综上所述，对于私有财产，黑格尔早期从总体上表现出从肯定到否定，最后再重新予以肯定的复杂态度。在伯尔尼初期和中期，黑格尔主要在康德道德哲学基础上批判基督教会对于公民财产权和公共财产的侵犯。到了伯尔尼后期，在古典共和主义和统一哲学影响下，黑格尔转而表现出对私有财产以及以保护私有财产为目的和精神的现代性的批判和否定。这种否定态度在法兰克福初期和中期是主旋律。在法兰克福末期，经过对斯图亚特政治经济学的研究以及对耶稣和基督教命运的反思，黑格尔最终不得不重新肯定私有财产的正当性，确认私有财产的必然性。此后这种态度就一直延续在黑格尔从耶拿时期到柏林时期关于市民社会的思想中。很明显，这种肯定与伯尔尼初期和中期的肯定也已经不同了。在某种意义上，这种肯定－否定－重新肯定类似于一种正、反、合的思维模式。在最后的肯定中，内容已经比最初的肯定更加丰富了。

从西方近代政治哲学史角度来看，黑格尔在伯尔尼初期和中期的财产思想类似于洛克等古典自由主义者，即从自然权利等角度肯定私有财产或财产权在现代社会中的地位 and 重要性。当然，黑格尔此时的逻辑其实更符合启蒙运动以来的宗教批判思路。在伯尔尼后期与法兰克福初期和中期，黑格尔的私有财产思想更类似于卢梭，即从古典共和主义角度批判私有财产以及现代国家，并希望复兴古希腊和罗马共和国时期那种政治、社会和宗教统一的状态。在某种意义上，这是古代精神对现代精神的否定。在某种程度上，黑格尔此时的财产思想也类似于其后马克思和共产主义思潮，即通过废除私有财产来克服现代性的异化，并实现一种没有异化和不平等的理想社会。但在法兰克福末期，认识到私有财产在现代社会的威力，认识到私有财产构成了现代人的命运之后，黑格尔最终放弃了之前要求废除私有财产的思想，并转而肯定和承认私有财产的必然性，同时探求通过其他方式克服私有财产的消极性。在某种程度上可以说，一方面黑格尔在法兰克福末期表现出一种综合现代精神与古代精神的努力，另一方面黑格尔从理想主义转向了现实主义。

（责任编辑 已 未）

① GW 2, S. 344; [德] 黑格尔：《黑格尔早期著作集》上卷，第 475 页，译文有改动，中译本将“Verbindung der Synthesis und Antithesis”中的“Synthesis”误译为“正题”，而应译为“合题”或“综合”，具体分析参见朱学平：《古典与现代的冲突与融合》，长沙：湖南教育出版社，2010 年，第 125 页以及注释 1。

② [德] 黑格尔：《黑格尔早期著作集》上卷，第 477 页；GW 2, S. 345。

③ [德] 黑格尔：《黑格尔早期著作集》上卷，第 477 页；GW 2, S. 346。

# 现代性的本质是政治：一种政治哲学的视角

吕鸣章

**【摘要】**现代性的本质就是政治，社会现代性的蓬勃发展离不开政治现代性的支撑，如果不解决政治现代性问题，现代性从根本上是无法建立起来的。本文从中国现代性、马克思主义、启蒙现代性、经典现代性、后现代、新现代、六个角度来论述现代性的本质是政治，政治现代性在整个现代性领域当中，占据着关键性的地位。现代化的建设，如果没有政治现代性的支持，最终是不可能完成的。

**【关键词】**现代性；政治；政治哲学

**中图分类号：**B15 **文献标识码：**A **文章编号：**1000 - 7660 (2017) 05 - 0018 - 06

**作者简介：**吕鸣章，山西怀仁人，（苏州 215123）苏州大学政治与公共管理学院博士生。

现代性从政治哲学角度来看是一个制度性的概念。新保守主义者亨廷顿在《变化社会中的政治秩序》中，区分了两种现代性的理念。第一种是新自由主义的多数人参政。他认为在新自由主义那里，现代性意味着有多少人参政，参政人数的多寡是衡量政治现代性的尺度。从阿尔蒙德比较政治学角度，或者从达尔那里来看，一人独裁是独断政治，少数人参政是寡头政治，一部分人参政是精英政治，大部分人参政是民主政治。参政人数决定了现代性与传统的差别。亨廷顿认为新自由主义对政治现代性的理解是正确的，社会力量参与政治生活，能够推动政治民主化进程，并且对政治产生重大影响；但更重要的是制度的容纳度问题，多数人具有参政意愿，但是如果制度腐朽，就会形成旧制度与大革命的危机，从而演变成民主的暴政，形成广场政治、暴民政治。因此，亨廷顿认为现代性的第二种理念就是新保守主义的秩序政治。暴民政治尽管看似形成了多数人的参政，但不是一个有秩序的政治，无法形成政治合力与政治实效，这不是制度性政治，不能叫民主。暴民政治的混乱结果就会又倒退为专政。因此，民主与不民主不仅取决于多数人参政的意愿，还取决于这个制度能否有效地吸纳民主的要求，并变成有序的制度。如果找不到能容纳多数人民主的制度安排，政治现代性是永远不能实现的。不能光看政治民主的需要，我们还要看到民主实现的现实可能。所谓民主，政治现代性在这个意义上来说就是一个制度、秩序。法国大革命的政治钟摆原理深刻地说明了社会现代性的强大潮流与保守的旧制度之间的矛盾。随着资本主义经济在法国的繁荣发展，法国资产阶级日益强大活跃起来，经济现代性不断推动着政治现代性向前发展，使得政治制度的变革迫在眉睫。旧制度的腐朽无法容纳太多人的参政要求，从而使民主与制度发生激烈的矛盾，法国大革命由此拉开序幕。从保守腐朽的旧制度直接演变为雅阁宾的暴民政治，广场政治虽然满足了多数人参政的需要，但沦为无序的民主混乱；随后拿破仑的上台又倒退为独裁专政，波旁王朝复辟、七月王朝等。由此，韦伯担忧起德国现代性的前景。从俾斯麦专政到魏玛共和国时期的大民主，再到希特勒专政，最后实现政治现代性，德国由此完成了现代化。因此，一个没有建立起有效容纳多数人参政的制度，是无法最终实现现代性的，制度性的现代性是一个关键。

## 一、中国现代性：国家独立民族复兴何以可能

中国的现代性之路。鸦片战争的爆发，把我国卷入一个现代化的历史空间。为了抵抗外国侵略，清政府实施了洋务运动，但是甲午战争把清王朝的军事现代化化为泡影。中日双方指挥员大多是从同一学校毕业，清王朝把失败归咎于主帅临阵逃脱，指挥失误；袁世凯用新军搞复辟，致使众叛亲离，而这实质上是一个制度问题。正如英格尔斯所说，再强大的国防，一旦掌握在一群传统人的手里，都是一堆废铜烂铁。军事现代化不意味着整个国家民族的现代性完成。戊戌变法、辛亥革命、晚清改革都是为了解决一个政治现代性的制度安排。戊戌变法，变法就是政治制度的重构，百日维新最终失败了。戊戌变法后，慈禧太后进行了清末宪政，晚清改革十年，但是总理衙门、政府组阁皇家贵族占据多数，没有足够的包容性，致使新政失败。清王朝不是在纯粹的封建状态下灭亡的，而是在半现代中倒下的，更确切地是在政治半现代性中土崩瓦解的。因此，政治现代性是现代性中的关键。面对辛亥革命的失败，国民党与共产党采取国共合作，开展了政党现代性建设，在北伐战争与抗日战争中取得了巨大的胜利。然而政治一旦走向独裁专政，民族与国家事业必定走向衰落。抗日战争胜利后，国民党撕毁联合政府协议，违背人民意愿，搞独裁，发动全面内战，国民党依然失败在政治现代性问题上。中国共产党深刻吸取现代性的历史经验教训，顺应时代历史潮流，率先在政治现代性问题上做出深刻反思，《新民主主义论》《论人民民主专政》《论联合政府》《论十大关系》等都体现了中国共产党人对政治现代性的深刻反思。

正是依靠着民主协商共治的政治现代性这一优势，建国后的经济、军事、文化等现代化建设才在短期内取得了突出成就。政治现代性的活力使我国用三年时间就完成了一化三改、恢复了国民经济发展的元气，使我国快速走上了工业化发展道路；但由于左的错误，政治现代性问题再次遭遇冲击，协商民主政治基本陷于瘫痪，从而丧失了与西方国家缩小差距的巨大历史机遇，影响了社会主义现代化建设的进程。改革开放以来，在政党现代性方面，中国共产党与各民主党派重新确立了长期共存、互相监督、肝胆相照、荣辱与共的协商民主制度，中国实行了让一部分人先富起来的发展战略，在经济、政治、文化、社会等方面再一次让世界看到了社会主义制度的优越性。成绩是显著的，但也为之付出了惨重的代价。生态环境日益恶化，自然资源不断枯竭，贫富差距逐渐拉大，社会阶层严重对立，政治腐败等问题日益凸显，这很大程度上是由于政治现代性不够彻底的表现。随着经济现代化的不断发展及其突显出来的问题，使得政治体制的改革提上日程，农村民主直选、社区基层民主、公司股份制民主、协商民主等社会主义政治民主实践不断推动着政治现代性向深入发展。在经济现代化改革推动社会全面发展瓶颈突出的历史条件下，政治现代性的实现变得尤为重要，而全面依法治国、从严治党、深化改革、建设小康社会就是当代中国政治现代性的理论自觉。

## 二、马克思主义：无产阶级专政及其解放何以可能

马克思主义是立足于政治哲学角度的。马克思哲学起步于对政治问题的关注。马克思在柏林大学期间从康德的先验理性出发，建构了一个形而上学的法哲学体系。在1841年12月的《评普鲁士最近的书报检查令》，马克思站在资产阶级的立场，批判普鲁士政府的专制与反动，批判普鲁士书报检查制度对自由理性的远离与背叛，认为国家是理性的本质及其实现。但在1842年10月的《关于林木盗窃法的辩论》、1843年的《摩塞尔记者的辩护》，他又站在劳苦大众的立场，控诉封建贵族地主阶级置劳苦大众的贫困生活不顾，谴责普鲁士政府维护资产阶级利益的法律原则，尽管仍把国家和法看作理性的代表，但已认识到国家机器的阶级本性，决定国家的这些关系就是物质利益关系，这一思想为批判黑格尔法哲学做了准备。在《黑格尔法哲学批判》中，马克思借用费尔巴哈的人本主义对德国专制制度进行批判，认为市民社会决定国家，不是国家决定市民社会，对国家的本质有了进一步的认

识。为了达到对国家的深刻认识，马恩随后展开了对资本主义经济的分析与批判：在《1844年经济学哲学手稿》中，在对资本主义社会劳动异化的分析的基础上，通过费尔巴哈的人本主义和黑格尔的辩证法来扬弃资本主义社会，从而实现共产主义社会；在《德意志意识形态》，马克思找到足以破解各种意识形态的社会存在，对资本主义社会的上层建筑做了一般性分析，确立唯物主义历史观。在《共产党宣言》，马恩把唯物主义初步应用到资本主义社会，并对资本主义社会做出了资本主义社会必将灭亡、共产主义必将胜利的论断，表明了无产阶级政党及其专政是实现共产主义社会的根本保障。为把这一论断彻底科学化，在《资本论》中，马恩从商品入手分析了资本主义社会的经济发展规律及其内在矛盾，按照资本论最后的写作框架还应完成从抽象到具体对资本主义国家、阶级统治状况的分析，很显然《资本论》绝不是在玩资本的游戏，它不仅仅是对资本的拜物教分析，更重要的是要对资本主义社会的政治上层建筑做出分析批判。在对资本主义社会批判的过程中，如果仅仅停留于对资本拜物教的分析批判，那就远远没有达到马克思主义批判哲学的目的，马克思主义资本批判的目的在于实现摆脱阶级压迫，实现政治解放。因此，不论从马克思主义理论的起点，还是从资本论写作的落脚点来看，马克思主义都具有一种政治哲学的向度。恩格斯认为“共产主义是关于无产阶级解放的条件的学说”<sup>①</sup>，说到底是无产阶级如何摆脱资产阶级统治压迫获得解放的学说，这俨然是一个政治哲学的命题。

马克思更重视政治解放的经济基础，列宁则更强调国家在无产阶级解放中的功能与地位。列宁认为政治是经济的集中表现，政治解决是一切社会问题解决的根。在《国家与革命》中，列宁系统阐述了马克思主义国家学说以及无产阶级如何巩固政权进行专政的学说。葛兰西反思意大利等西欧革命失败的原因，认为东西方社会不同，西方强调市民社会，东方强调国家，在西欧解决政治问题的关键在市民社会，在东方解决政治问题的关键在国家。一个国家现代性与否，根本体现在政治现代性的制度安排上，是否达到现代性。

### 三、启蒙现代性：国家何以可能

启蒙时代是资本主义商品经济繁荣发展的时代，经济现代性的发展不断对农业文明的门阀世袭等级制度形成威胁，封建教会贵族集团不断打压排挤新兴资产阶级，从而严重阻碍了经济现代化的发展。自然科学的发展不断揭破教会神学的谎言，新兴资产阶级革命蠢蠢欲动，封建神学统治岌岌可危，现代性的发展迫切需要得到政治上的保障。而自然科学的现代化进程必须以强大开明的政治现代性作保障，否则自然科学的进步只能埋藏于哥白尼的内心，自然科学的伟大成就只能沦为神学的婢女，甚至像布鲁诺一样必将成为专制统治的牺牲品，从而延缓现代性的历程。

启蒙现代性时期的思想家们认为国家与君主的权力并非出自“君权神授”，权力秩序的合法性是来自于人本身，并非来自神谕，人不必依靠神，不必从神那里来实现权力的分有，不必经过神的授权和恩典，神已不在构成权力的核心。人是权力的中心、国家的基础，国家的合法性来自人的自然权利和自然本性，国家是基于人的现实生活需要通过契约协商而建立，这从根本上颠倒了教会神学政治的合理性与合法性。《君主论》毫无疑问是论证君主权力的合法性。马基雅维利一改前现代神学政治观的本体论分析，从世俗出发，用人的眼光，从人的社会现实生活经验出发考察权力的合法性来源以及国家权力机制问题，使人摆脱君权神授的束缚，把人的权利归还于人本身，开启了现代性的征程。马基雅维利认为国家是基于人的自私本性而力避人类为了争夺财富陷入纷争所成立的，这说明只有把国家作为现代性的核心，才能保障经济社会现代性的顺利进行，否则现代化就会陷入混乱。国家的职责是保护人们的生命财产安全，国家为现代化提供了一个秩序安排。霍布斯身处17世纪英国混乱的政治动乱局势，为响应英国资产阶级革命，他造就了利维坦式的国家权威。他批判君权神授，倡导天赋

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第676页。

人权，认为人人都有自我持存的权利，这是人的天性使然，它使人类处于“一切人反对一切人的战争状态”，国家是人类从人的自然本性出发为了和谐共存所制造出来的一个社会产物。每个人都交出个人的所有权，通过契约形式建立国家，借助国家这一权利集中形式，实现权力的分配与运行，维护所有人的利益。人们只有在国家的庇护下，才能结束纷争，实现和平共处。洛克《政府论》针对的是英国资产阶级革命胜利后，英国国家内部权力的运行如何能够合法有效运作的问题。他认为自然状态是人类拥有自由平等权利的自足状态，这是自然理性之法所赋予我们不可侵犯的人权，为更好地保护生命、自由和财产等权利，人们通过每个人同意的契约把惩罚权委托给政府进行管理。他反对专制，提倡法治和三权分立，坚持人民反对暴政的权利，首次提出人民同意、分权、私有财产权、有限政府等学说，更进一步推动了现代政治的规范化运作。只有现代政治才能为现代资产阶级开启世界历史进程提供强大的后盾，没有现代政治，一切都是空谈。正是英国、荷兰较早地完成从前现代向现代政治的转变，才为他们更好更快地完成工业革命，成为世界殖民霸主奠定了坚实的基础。处于封建专制统治下的法国卢梭同样思考的是政治现代性问题，他认为人生而自由平等，较早地看到了伴随着私有制及其现代资本主义的深入发展，由此所造成的与文明进步相伴的人类不平等社会历史现象，为了重新实现人的个性解放与自由发展，“每个结合者及其自身的一切权利全部都转让给整个的集体”，“每个人都把自己全部地奉献出来，所以对于所有的人条件便都是同等的”，<sup>①</sup> 从而形成“公意”，人民主权的本质上是“公意”的实现，它不能分割转让，借助“公意”避免私有制及其权力腐败造成的不平等，使人恢复失去的自由状态，国家就是“公意”的最高体现。卢梭的政治思考包含着对现代政治的批判，从而使他的政治现代性具有世界历史的意义，

总之，启蒙现代性的思想家们都把国家作为现代性的中心，力图通过国家的现代转型来捍卫并推动现代经济、文化、科技的发展。他们都把自由与民主，作为现代政治秩序建构的原则来实现现代政治的重构。

#### 四、经典现代性：权力秩序何以可能

经典现代性时期，资产阶级革命已经在世界绝大多数国家取得胜利，资本主义进入了一个稳步深入的历史时期，如何使社会资源在国家范围内得到最大的优化重组与系统规范，从而使国家权力的微观建构，成为现代社会深入思考的问题。现代性不断赋予国家以新的微观内涵。

现代国家是阶级统治的主要工具，绝对理性逐渐越出国家的界限，把经济、科技、知识、语言、心理等文化意识形态纳入理性建构的政治领域，政治现代性毫无例外，无所不包地实现了对现代性各个维度的宰制，形成了全面严格的现代政治的统治秩序，使现代性突出地表现为政治。阿尔蒙德认为政治体系就是一套有关权力实施的秩序和机构，它关系到一个社会及其内部共同目标的制定和实现。现代性的关键在于政治秩序的有效功能化，而且现代性的维度不能仅仅局限于经济，更与政治、文化有着重要的关联。“政治社会化是政治文化形成、维持和改变的过程。每个政治体系都有某些执行政治社会化功能的结构，它们影响政治态度，灌输政治价值观念，把政治技能传授给公民和精英人物。”<sup>②</sup> 政治结构的系统化与功能化与文化的世俗化有着密切的关联，文化的世俗化是国家政权取得合法性的标准，结构的专门化与新角色的分化更是国家操控能力的提升，以及政治现代化的标志。韦伯把现代性理解为国家权力制度的系统化。他认为国家权力必须依据理性进一步系统化，科层制是国家的微观建制，是理性精细化的典范。韦伯的科层制把政治的规范运行置于工具理性的支配与控制之下，形成一套分工明确、结构严密、按章行事的管理制度与国家机构。科层制的国家具有明确性、稳

① [法] 卢梭：《社会契约论》，何兆武译，北京：商务印书馆，1980年，第10页。

② [美] 加布里埃尔·A·阿尔蒙德、小G·宾厄姆·鲍威尔：《比较政治学：体系、过程和政策》，曹沛霖等译，北京：东方出版社，2007年，第83页。

定性、快捷性、可计算性、非人格化的形式主义特点。它自动调节行政运行的程序与进度，不断矫正规范着现代政治的运行管理秩序，力避特权专制政治的乱象，深化了现代政治的民主化进程。帕森斯同样强调政治的现代化，认为政治现代性是一个政治细化分层和权力合法化的过程，社会分层形成一定官僚组织、市场制度、法律制度与民主联盟。其中政治的分层突破传统的亲缘关系，实现了个人解放，政治重组以及权力合法化。合法性又巩固了社会分层并进一步加速了政治的角色分化。

国家的不断科层制与功能化进一步丰富了国家的内在逻辑体系，完善了国家的内部结构，使国家更加精细化、系统化、科学化、程序化，对国家权力进行了详细的细化与规范，进一步夯实了国家作为阶级统治的工具，从而提升了国家在现代化进程中的地位与功能。

## 五、后现代：对现代政治的批判

经典政治现代性这种有章可循、界限明确、快捷高效、理性设计的“铁笼”政治，把人的存在与价值格式化，使工具理性对价值理性形成僭越，使人走向片面化、机械化、统一化、标准化，形成了单向度的人，造成了自由丧失与民主沦落的悖论，展现了现代性自身的矛盾与危机。后现代性突出地表现为对现代性，特别是政治现代性的怀疑与抨击。

后现代尽管从文化的多样性方面对现代性进行了批判，但它的核心还是政治。福柯直接对经典政治现代性构造起来的微观权力机制进行谱系学的解构，直言知识就是权力。“我们可以说，规训（纪律）是一种能够用最小的代价把肉体简化为一种‘政治’力量同时又成为最大限度有用的力量的统一技巧。资本主义经济的增长造成了规训权力的特殊方式。它的征服各种力量和肉体的一般公式或技巧，即‘政治解剖学’能够运用于极其多样化的政治制度、机构和体制中。”<sup>①</sup> 现代性已化身为一座微观的权力监控体系，编织了一张规训的权力之网。国家权力细化成严密无声的权力细胞，它弥漫性地散布社会生活的各个角落，对人的知识、语言、精神、身体形成全面的规训；它支配了人的精神，控制了人的身体，对肉体进行摧残，对灵魂进行拷问，对人形成压抑。对话语的解构，对规训的揭露，对身心遭遇的控诉就是对权力秩序的批判。利奥塔认为宏大叙事忽略与漠视多元差异个体，批判“人类普遍历史概念”的同一性与空洞性，提出反对一切由先验理性所构建出来的宏大叙事，但他更深入到政治层面批判宏大叙事以人民、国家、社会的名义，歪曲了自由民主的真谛。知识与信息成为权力政治的有机组成部分，成为全面控制社会的系统手段。人类如何才能逃脱政治的监控与束缚呢？他寄希望于边缘化的差异个体组成的语言游戏，来解除现代性对人的蒙蔽，让人永远保持人的初生状态，实现人的自由创造本性。德里达的《写作与延异》，表面上看是一个文化批判，实质上是政治批判。德里达不满足于用延异对语音中心主义进行解构，而且用多元异质性的他者来肯定解构主义的民主诉求，通过解构使民主摆脱专制保守的局限性，把民主带入一个广阔的历史空间。他反对传统政治的线性思维，提供解构传统政治秩序的社会生活场域来为后现代民主开辟出一个自由民主的未来。解构使“无限的异质性”重新获得出场的对话的平等机会，延异使政治一直面向一种不确定的未来。解构在于发现他者、肯定他者，激活他者。因而，他实质上就是马克思主义在场的“幽灵”，通过继承马克思对资本主义制度的批判，来建立一个“匿名的世界新秩序”。<sup>②</sup> 萨义德的东方学与其对它作文明角度的阐释，不如从世界政治的角度更能深刻地说明东西方的关系。他认为现代性已跨越民族国家界限，形成了对东方的奴役。他强烈批判西方的暴力霸权对东方造成的侵略主宰，由于西方帝国主义的强权政治，使得东方长期处于西方的建构和胁迫服从之下。看似多元文化的差异冲突，实质上是政治霸权的结果，是一种文明的冲突，是政治把差异演变为一种对立冲突，在政治视域中，我们对文化的定义就是懦弱。帕依直接从比较政治学的角度，反对政治现代性作抽象、统一的理解，它从

① [法] 米歇尔·福柯：《规训与惩罚》，刘北成译，北京：三联书店，2003年，第248页。

② [法] 德里达：《马克思的幽灵》，北京：中国人民大学出版社，1999年，第127页。

文化差异来说明政治权力的本性及其运作的异质性，并重点分析了亚洲威权主义的内在文化机理，强调多元政治文化的并存。

后现代攻击的人，攻击的理性，本质上是攻击人与理性所代表的秩序。后现代正以种族、性别、阶级、文化、语言、书写等形式闪现于政治生活的能指链接之中，并对现代政治做出抗争。黑人政治、后女权主义、无产阶级革命、文明的冲突，这些都是多元理性的化身，它们是独特的、差异的，无共性可言。每一种理性都是对其独特主体地位的特殊政治叙事。多元差异理性解除了宏大理性对其所进行的统一性支配，它们之间不再是相互从属的等级制约关系，转化为自由平等的面对面关系，不存在先天的凌驾于另一极主体的先验主体与先天理性，它们是一种平等对话的交往关系。所以后现代如果不能从根本上对政治问题做出解答，就不能完成其对现代性的批判，政治维度构成了现代性的根本维度。

## 六、新现代：后现代政治何以可能

新现代把现代性重构的责任重点寄托于政治现代性的重组问题。哈贝马斯认为现代性是一项未竟的事业，现代性的困境只能标志着现代宏大的、单一的、宏观理性的失效；分析了科学技术成为一种监控社会的国家意识形态工具，它在不断强化自觉发挥并维护着资本主义合法化统治的功能；谴责现代政治国家对社会生活的侵蚀，认为单一的现代工具理性造成了生活世界殖民化，扼杀人对价值与民主的追求；为了抵抗国家对社会生活的宰制，他提出用一种公共领域的市民社会来防止国家权力的滥用失衡，通过话语伦理的程序规范来完成公共领域的协商民主机制，现代性的关键在于国家，走出现代性困境的还在于国家民主的再造。吉登斯从资本主义、工业主义、监控、军事力量四个方面对现代性重新做出规定，很显然监控、军事力量等政治维度在现代性中占据着重要的地位。他认为资本主义的军事力量与监控系统，加快了全球化的脱域进程，造成了一系列道德生存的危机，从而使解放政治陷入悖论，提出了包括民主对话、生态政治、非暴力化社会等生活政治的构想。他主张通过建构广泛的公民社会来对现代国家政治形成制衡，从而实现现代性的治理转型；强调多元主体间的团结合作与包容协商，多元差异主体都应承担起社会管理的权利与责任；强调通过第三条道路来完成政治现代性的改造，国家应该服务于公共利益，反对理性中心主义的设计与抽象理性的政治解放，反对后现代主义对主体的消解与虚无，着重对破坏的理性进行修缮统一。鲍曼认为现代国家的科层制度是一种理性设计的权力，在科技理性的推动下，历史充满了一元真理所进行的大众屠杀，人们在分工严密、程序复杂的环境下，无法把握行为结果与道德动机的距离，对大屠杀的悲惨与痛苦变得冷漠。鲍曼认为资本主义在全球范围的资源配置与政治重组，使得现代性具有了流动性的特征，人们逐渐远离了民族国家的“真正政治”，现代民主政治失去了规范意义，人们不断走出现代性的牢笼，变得日益个性化，成为现代差异性社会的基础。“多样性，恰恰是多样性是人类自由的机会。”<sup>①</sup> 现代社会的宏大叙事已无法说服差异林立的个体，现代性的拯救存在于“复数的真理”，他提出通过全球共和政治来走出流动现代性的困境。

总之，从启蒙现代性、经典现代性、后现代到新现代，现代性总无法摆脱政治这一尺度，政治现代性既是现代性确立的标志，也是现代性危机的根本。现代性总是以政治向度来完成对现代性的塑造，现代社会的危机实质上就是政治危机，人们总把现代性的重建最后指向政治现代性这一视域，因此，现代性的本质就是政治。

(责任编辑 已 未)

<sup>①</sup> [英] 齐格蒙·鲍曼：《后现代性及其缺憾》，郇建立、李静韬译，上海：学林出版社，2000年，第245页。

# “主谓颠倒”的颠倒

## ——论马克思对语言形而上学的批判

胡志刚

【摘要】西方语言哲学的主流传统是“主谓颠倒”，主词在整个语法结构和存在结构中具有决定地位，谓词从属和依附于主词，这是形而上学的语言根源。马克思对黑格尔“主谓颠倒”的批判可视为对语言形而上学的批判，把“现实的人类个体”作为主词，抽象范畴作为谓词来言说和述说主词，才能颠覆“主谓颠倒”的语言形而上学。马克思对“主谓颠倒”的批判是为了构建其唯物史观，取消“自我意识”的主词地位，代之以“现实的人类个体”，才能奠定唯物史观的哲学根基。

【关键词】主词；谓词；形而上学；自我意识

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2017)05-0024-07

作者简介：胡志刚，江西上饶人，哲学博士，（广州 510053）中共广东省委党校哲学部。

基金项目：教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“历史唯物主义视域中人的应然性问题研究”（15JJD710009）；广东省哲学社会科学“十三五”规划项目“历史的命运与希望：马克思与尼采的历史观”（GD16CZX02）

语词是哲学的核心，正如康德所说：“哲学考察的符号无非就是语词。”<sup>①</sup> 单个的语词是无意义的，只有判断才具有意义，语词之间的关系就是判断，判断在语言逻辑上是一种主谓关系。在主谓关系中，主词确定和规定谓词的性质，谓词依附于主词之上，主词是第一性的，谓词是第二性的，谓词作为一种特征和属性去述谓主词。语言形而上学的特点在于把没有实在性的事物当作主词，而把具有实在性的事物当作谓词去述谓主词，这就把抽象概念实在化了，这种主谓颠倒论证了抽象事物的实在性，使得抽象概念具有了对现实事物的优先性。马克思批判这种在语言逻辑上的“主谓颠倒”，他要把具有实在性的事物放置在主词之位，从而肯定现实感性事物的价值和意义。理解马克思的语言形而上学批判，才能深层理解他在哲学层面做出的重要贡献。

### 一、语言形而上学的溯源

最早注意到存在和语言之间关系的是巴门尼德，他认为存在和对存在的思维是同一回事，这就是其“思维和存在是同一”的命题，思想总是对事物的思想，不存在不能被思想的事物。思想总是以语言方式进行的，因而，思维、存在和语言有着内在的逻辑关联。正如罗素对巴门尼德思想所评述的那样：“在哲学上，这是从思想与语言来推论整个世界的最早的例子。”<sup>②</sup> 高尔吉亚之后，主要的哲学流派都努力要实现这三者之间的一致，如果有物存在，必然能被认识，如果能被认识，就一定能以语

① [德] 康德：《康德著作全集》第2卷，李秋零主编，北京：中国人民大学出版社，2013年，第279页。

② [英] 罗素：《西方哲学史》上卷，何兆武、李约瑟译，北京：商务印书馆，1963年（2013年重印），第62页。

言表述出来。

对语言形而上学做出杰出贡献的首推亚里士多德，他从语言逻辑层面对实体进行了定义。“实体，就其最真正的、第一性的、最确切的意义而言，乃是那既不可以用来述说一个主体又不存在于一个主体里面的东西，例如某一个个别的人或某匹马。但是在第二性的意义之下作为属而包含着第一性实体的那些东西也被称为实体；还有那些作为种而包含着属的东西也被称为实体。”<sup>①</sup>他把个别事物看成是第一实体，属和种看成是第二实体；第二实体和第一实体是根据语法结构区分的，第一实体永远只能做主词，而不能作谓词，而第二实体既可以作主词也可以作谓词。后来亚里士多德放弃了个别实体才是真正实体的观点，代之以形式实体。其转变的原因是个别实体难以定义，不能被定义就意味着不能被普遍认识，形式实体却是可定义之物。“形式之为第一实体的最突出优点在于它是可定义之物，是通过述谓可以把握的最可靠、最基本的意义，或者说是一种意义本原物，是关于‘是什么’的一切可能的答案中最接近到位的答案。”<sup>②</sup>形式成为实体在于实体能对事物进行定义，形式实体和第一实体最大的不同是：第一实体是物质实体，是可被经验的；而形式实体是一种概念规定性，是理性把握的对象。

定义对于认识极为重要，只有能够被定义的事物才能被普遍理解。“我们必须注意到事物的怎是与其定义；若无定义，研究是徒劳的。”<sup>③</sup>只有通过对事物进行定义，才能确定事物的特性，划定事物的界限。“定义之所以为人所重就在于它必有所指明；由名词组成的公式将所解释的事物划出了界限。”<sup>④</sup>人们对个别事物形成不了统一的认识，个别事物总在变化之中，是可灭坏的，难以对其进行定义，自然不能确定它的本性。“可感觉的个别本体既不能有定义，也不会有证明，因为它们所具有的物质，其本性可以成‘是’，也可以不成为是。”<sup>⑤</sup>实体是可以被普遍言说和传达的东西，形式能进行定义，且能确定事物的本性，形式满足了成为实体的要求，形式成为了实体。实体是独立自足的，它是一切事物的来源，任何其他事物只能做实体的谓词来说明实体。“因为除了实体而外没有一个别的范畴能独立存在，所有别的范畴都被认为只是实体的宾辞。”<sup>⑥</sup>实体是属性的承载者，它只能做主词，而不能做谓词，如果实体是谓词，那么实体就不是自足的。属性不能成为和实体一样的主词，如果这样，就消除了主词对于谓词的优先性。作为实体只能做主词，不能做谓词。“既是本原就不应该是某一主辞的宾辞。（否则就会有一个本原的本原了，因为主辞是一个本原，并且被认为是先于宾辞的。）”<sup>⑦</sup>在主词和谓词的关系中，主词是始源性的，而谓词是依附性的，实体作为主词是任何变化的承担者，变化的只是作为实体特征的谓词，实体是不变化的，如果实体发生变化，就丧失了作为实体的资格。“只有实体不是用来说明别的什么主辞的宾辞，倒是别的一切都是说明实体的宾辞。”<sup>⑧</sup>把实体限定在主词上，从而实体相对于除实体之外的任何事物都具有优先的决定性，亚里士多德的实体观对自他以降的西方哲学产生了重大影响。罗素对自亚里士多德以来的实体思想这样批评道：“‘实体’一言以蔽之，就是由于把由主词和谓语所构成的语句结构转用到世界结构上面来，而形成的一种形而上学的错误。”<sup>⑨</sup>罗素对实体概念的批判可谓一语中的，认为形而上学的出现是错误地把语法结构和世界结构等同起来，致使用语言遮蔽了现实世界。

西方哲学从亚里士多德以来，形而上学家们都从形而上学的层面解释语法问题，语法问题由此成为了存在问题，这种倾向在黑格尔哲学中达到了最高峰。“从亚里士多德在《范畴篇》中把个别事物看作第一实体后，西方哲学史的主导趋势就是把实体搞得越来越抽象、越来越普遍、越来越单一。这一趋势到黑格尔哲学达到极致。”<sup>⑩</sup>某种意义上，黑格尔哲学中的存在概念是亚里士多德实体概

① [古希腊] 亚里士多德：《范畴篇 解释篇》，方书春译，北京：商务印书馆，2009年，第11页。

② 徐长福：《拯救实践》（第一卷 意识与异质性），重庆：重庆出版社，2012年，第100页。

③④⑤ [古希腊] 亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，1959年（2014年重印），第134页，第91页，第174页。

⑥⑦⑧ [古希腊] 亚里士多德：《物理学》，张竹明译，北京：商务印书馆，1982年（2012年重印），第18页，第32页，第35页。

⑨ [英] 罗素：《西方哲学史》上卷，何兆武、李约瑟译，第259页。

⑩ 徐长福：《马克思主义哲学中的“主谓颠倒”问题》，《马克思主义与现实》2009年第3期。

念的进一步抽象化和普遍化，黑格尔把存在（Sein）作为世界的开端，“纯存在或纯有之所以当成逻辑学的开端，是因为纯有既是纯思，又是无规定性的单纯的直接性，而最初的开端不能是任何间接性的东西，也不能是得到了进一步规定的东西。”<sup>①</sup> 纯有即纯思虽说是一种最抽象和空疏的事物，不在现象世界存在，却是一种最真实的客观存在，世界万物的存在都依赖于纯思，没有纯思的存在，万物就只能是空无。通过这种“纯思”，黑格尔实现了主体和实体的同一，他说：“一切问题的关键在于：不仅把真实的东西或真理理解和表述为实体，而且同样理解和表述为主体。”<sup>②</sup> 这种“有”根本不能被感觉到，也不可能被直观，对它也形成不了表象，只是一种纯思，并且这种纯思是黑格尔逻辑学的开端，世界就是这种纯思自我运动变化发展的产物，是纯思的外化。

对于黑格尔哲学方法的基本特征，马克思批判道：“用思辨的话来说，就是把实体了解为主体，了解为内在的过程，了解为绝对的人格。这种了解方式就是黑格尔方法的基本特征。”<sup>③</sup> 黑格尔把实体和主体等同起来，把世界的产生当作“纯思”外化的结果，是一种神秘主义，无论如何，“纯思”都是在观念世界中进行的，不可能产生出客观的物质世界。正如罗素所评价的那样：“实体被认为是某些性质的主体，而且又是某种与它自身的一切性质都迥然不同的东西。但是当我们抽掉了这些性质而试图想象实体本身的时候，我们就发现剩下来的便什么也没有了。”<sup>④</sup> 把实体抽象化，作为一种语言的存在，最后导致语言纯粹作为一种能指，而没有所指的对象，这样，哲学就有可能成为一种纯粹的语言游戏。实体不能是空洞无物的东西，如果实体不具有实在性，用语言去表示一个虚幻的东西就很荒谬了，马克思对这一问题有清楚的认识。“实际上，无形体的实体和无形体的形体，是一个同样的矛盾。形体、存在、实体是同一种实在的观念。不能把思想同思维着的物质分开。”<sup>⑤</sup> 如果把实体概念绝对化，那么实体就会纯粹成为一种观念存在，而没有任何具体的现实性。把观念的句法结构当成是现实的世界结构，陷入到对语言结构的逻辑探讨，忽视现实世界的客观存在，只会陷入纯粹无聊的思辨争论。

## 二、马克思对黑格尔“主谓颠倒”的批判

黑格尔的法哲学实质是从其语言逻辑展开的。“现在，代替那种主体而出现的，是从事于认识的自我本身，是各种宾词的结集点，是一种保持着各种宾词的主体。但由于第一个主体深入于各种规定本身里去，成了它们的灵魂，所以第二个主体，即，从事于认识的主体，虽然愿意了结与第一个主体的关系，并超过它而返回于自身，却发现它还在宾词里面；第二个主体不能在宾词的运动里作为进行推理的行动者，以推断哪一种宾词应该附加于第一个主体，它毋宁还必须与内容的自身继续打交道，它不应该自为地存在，而应该与内容的自身同在一起。”<sup>⑥</sup> 在他哲学中，“从事于认识的主体”，即现实的人成为了“从事于认识的自我本身”即观念或精神的谓词。黑格尔把第二性的东西看成是第一性的东西，对真正第一性的东西却不加理会。基于这种语言逻辑立场，黑格尔认为理念先于政治制度，政治制度是理念自身的外化，政治制度的各个方面都是理念创造的结果。“政治情绪从国家机体各个不同的方面取得自己特定的内容。这一机体就是理念向它的各种差别的客观现实性发展的结果。由此可见，这些被划分的不同方面就是各种不同的权力及其职能和活动领域，通过它们，普遍物不断地（因为这些差别是概念的本性规定的）、合乎必然性地创造着自己，又因为这一普遍物也是自己的创造活动的前提，所以也就保存着自己。这种机体就是政治制度。”<sup>⑦</sup> 黑格尔的思辨哲学是颠倒的世

① [德] 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，北京：商务印书馆，1980年（2014年重印），第189页。

② [德] 黑格尔：《精神现象学》上卷，贺麟、王玖兴译，北京：商务印书馆，1962年（2015年重印），第12页。

③ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第280页。

④ [英] 罗素：《西方哲学史》上卷，何兆武、李约瑟译，第258页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第332页。

⑥ [德] 黑格尔：《精神现象学》上卷，贺麟、王玖兴译，第47页。

⑦ [德] 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，北京：商务印书馆，1961年（1982年重印），第268页。

界观，这种颠倒是通过“主谓颠倒”的方式达成的。他把观念、理性以及精神看作是世界的本原，其他东西则是从观念、理性以及精神中派生出来的，并且把观念、理性和精神视为最高本质。把观念、理性以及精神确立为世界的“主词”，其他东西则是“主词”的派生物，受其决定的“谓词”。毫无疑问，黑格尔把理念作为主词，现实政治却成为了理念的属性和特征，成为了述谓理念的谓词。黑格尔就这样以颠倒的主谓关系的“语言表达方式”颠倒了世界的真实关系。

马克思批评黑格尔处处把国家理念当作主体，而把市民社会和家庭当作是观念主体的产物；观念变成了主体，而现实的主体，比如家庭、市民社会以及现实的人变成了观念的因素，变成了观念的“谓语”。“变成主体的是：抽象的现实性、必然性（或实体性的差别）、实体性，因而是些抽象逻辑范畴。”<sup>①</sup> 在《黑格尔法哲学批判》，马克思多次使用“主体”和“谓语”，其实在和“谓语”相对应的地方应该译为“主语”，更为恰当的翻译应该把“谓语”译为“谓词”，“主体”译为“主词”，这样就可以清楚地看到马克思对黑格尔的法哲学进行批判时持有清晰的语言批判立场。由于德语词 Subjekt 在中文翻译层面存在的问题使人忽视了马克思在主谓关系问题中所持的立场，徐长福教授对德语词 Subjekt 的翻译问题这样论述道：“该书（指《黑格尔法哲学批判》——引者注）现有的中文全译本有两种：一是《马克思恩格斯全集》第1版第1卷中的译本，二是第2版第3卷中的译本。这两种译本在基本术语和命题的翻译上没有什么不同，差别主要在修辞上。从这两个译本中，虽然可以检索到有三十多个地方使用了‘谓语’这个词，可与之相应的‘主语’这个词却一次也没有出现过。其原因是，凡是‘谓语’出现的地方，只要涉及到跟它相对应的术语，那个术语无一例外都被译成了‘主体’。这样一来，在中译本中就根本读不到‘主词’和‘谓词’这对完整的逻辑学术语了，进而，对二者关系的一般考察和对主谓词颠倒的辨析都变得不可能了。换句话说，如果仅仅阅读该书的中译本，是不会意识到主词与谓词的关系问题的。”<sup>②</sup> 当然，并不是说把德语词 Subjekt 翻译成主体不对，只是说如果一味地把 Subjekt 译为“主体”会遮蔽马克思在语言层面对形而上学所做出的批判。德文词 Subjekt 可译为“主体”或“主词”，在什么情况之下翻译为“主体”或“主词”，就要视具体的情境而定。在不同的语境下，同名异义的词需采用不同的汉译名称，才能不至于由于概念的混淆而导致理解混乱。“当若干事物虽然有一个共通的名称，但与这个名称相应的定义却各不相同，则这些事物乃是同名而异义的东西。”<sup>③</sup> 主词和谓词属于符号维度的问题，主体和客体属于对象维度的问题。虽说把德文词 Subjekt 翻译成“主体”并无语用上的问题，但在语义维度还是相差甚远。如果在应把 Subjekt 译为“主词”的时候译为“主体”，就会遮蔽马克思的语言批判维度，也无法弄清马克思在语言哲学上做出的贡献。

马克思把握到了黑格尔法哲学中的语言逻辑立场和采用这种语言逻辑论证国家的意图。“当黑格尔把国家观念的因素变成主语，而把国家存在的旧形式变成谓语时——可是，在历史真实中，情况恰恰相反：国家观念总是国家存在的〔旧〕形式的谓语——他实际上只是道出了时代的共同精神，道出了时代的政治神学。这里，情况也同他的哲学宗教泛神论完全一样。这样一来，一切非理性的形式也就变成了理性的形式。但是，原则上这里被当成决定性因素的在宗教方面是理性，在国家方面则是国家观念。这种形而上学是反动势力的形而上学的反映，对于反动势力来说，旧世界就是新世界观的真理。”<sup>④</sup> 马克思认为黑格尔把国家观念当作主词，而把家庭、市民社会和感性的现实的人当作谓词，这种以观念、理性规制现实的做法是一种形而上学，目的是为了论证国家反动本性的合理性。马克思不满意黑格尔以主谓颠倒的方式去论证现实国家的合理性，自然要反对黑格尔的语言逻辑，要实现“主谓颠倒”的颠倒。

黑格尔的错误在于把合乎理性的东西说成是真实的东西，他以一种“主谓颠倒”的语言表达方

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，2002年，第21页。

② 徐长福：《论马克思早期哲学中的主谓词关系问题——以〈黑格尔法哲学批判〉为解读重点》，《哲学研究》2016年第10期。

③ [古希腊]亚里士多德：《范畴篇 解释篇》，方书春译，第9页。

④ 《马克思恩格斯全集》第40卷，北京：人民出版社，1982年，第368—369页。

式实现了国家理念和政治现实的颠倒。马克思深刻洞见了黑格尔法哲学所犯的语言逻辑谬误,“主体是‘理想性中的必然性’,‘观念自身内部’,而谓语则是政治信念和政治制度。明确地说就是:政治信念是国家的主观实体,政治制度是国家的客观实体。”<sup>①</sup>观念具有对于政治信念和政治制度的优先性,政治现实成为了国家理念的附属物,对于国家理念和现实政治之间的差别,马克思说:“这种差别的根源不在于内容,而在于考察方式或语言表达方式。”<sup>②</sup>观念和政治信念是一种主谓关系,观念成为了主词,政治信念却成为述谓主词的谓词。“重要的是黑格尔在任何地方都把观念当作主体,而把本来意义上的现实的主体,例如,‘政治信念’变成谓语。而发展却总是在谓语方面完成的。”<sup>③</sup>马克思对黑格尔法哲学批判的第一维度是语言维度,其次才是意识维度和现实维度,马克思对黑格尔的语言表达方式进行了重点批判,不只是批判黑格尔法哲学中的王权、行政权和立法权等具体内容。

黑格尔把国家看成是实体即主体的精神,国家不是从家庭和市民社会的特殊本质中引申出来的,而是从一种必然性和自由的普遍关系引申出来,这种方法在马克思看来是神秘的。“这完全是在逻辑学中所实现的的那种从本质领域到概念领域的过渡。”<sup>④</sup>黑格尔不是从对象中发展自己的思想,而是按照在抽象的逻辑领域中已经形成了的思想来发展自己的对象。现实本来应该成为主词,思想作为谓词来说明主词,黑格尔把主谓关系给颠倒了。“他使作为观念的主体的东西成为观念的产物,观念的谓语。”<sup>⑤</sup>正如徐长福教授所评论的那样:“在《黑格尔法哲学批判》中,马克思反对以政治理念作主词而现实政治作谓词,主张以现实政治作主词而政治理念作谓词;反对‘用国家来论证逻辑’,主张‘用逻辑来论证国家’。”<sup>⑥</sup>在主谓关系中,主词处于绝对性地位,谓词作为主词的特征对主词进行述谓,因而是依附性的。黑格尔以一种颠倒的语言表达方式,把政治理念作为主词,把现实政治作为谓词去述谓主词,以国家来论证逻辑的合理性,确定了主谓颠倒的语言逻辑。

马克思认为黑格尔把逻辑放置在主词位置上是有深意的。“除了主体和谓语的这种颠倒之外,还造成一种假象,似乎这里谈的是与机体不同的另一种观念。这里的出发点是抽象的观念,这种观念在国家中的发展就是政治制度。因此,这里所谈的不是政治观念,而是政治领域中的抽象观念。”<sup>⑦</sup>具体的政治制度被说成了抽象观念的产物,这样现实的国家就被遮蔽在黑格尔辩证逻辑的厚重迷雾中。主谓颠倒的语言言说方式最终导致的结果是现实的主体成为抽象的谓语,人的真实性被消解了,超出个人的国家成为了可以凌驾于个人之上的最真实存在物。“既然出发点是当作主体、当作现实本质的‘观念’或‘实体’,那现实的主体就只能是抽象谓语的最后一谓语。”<sup>⑧</sup>马克思认为黑格尔思想存在的问题是:往往把思辨的叙述当作现实的叙述,以思辨的阐述方式所作的现实的阐述会造成一种假象,即把思辨的阐述看成是现实的,而把现实的阐述看成是思辨的。在马克思看来,黑格尔以“主谓颠倒”的方式混淆了思辨和现实的关系,从而达到为反动的社会现实进行论证的目的。

### 三、唯物史观:马克思语言形而上学批判的目的

只有把现实的人作为主词,才能改变观念统治的历史,马克思说:“在认识到人是本质、是人的全部活动和全部状况的基础之后,唯有‘批判’还能够发明出新的范畴来,并像它正在做的那样,重新把人本身变成一个范畴,变成一整套范畴的原则。”<sup>⑨</sup>获得真理的过程不是范畴演化的历史,每个人都在追求真理,都处于历史的具体情景之下,历史是人类共同创造的结果,跟每个人息息相关,历史不是观念的产物,而是人类实践活动的结果。“正是人,现实的、活生生的人在创造这一切,拥有这一切并且进行战斗。并不是‘历史’把人当做手段来达到自己——仿佛历史是一个独具魅力的

①②③④⑤⑦⑧ 《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,2002年,第14页,第11页,第14页,第13页,第18页,第15—16页,第22页。

⑥ 徐长福:《拯救实践》(第一卷 意识与异质性),第103页。

⑨ 《马克思恩格斯文集》第1卷,第295页。

人——的目的。历史不过是追求着自己目的的人的活动而已。”<sup>①</sup>从人是历史创造的主体这个前提出发，马克思认为黑格尔和青年黑格尔派都把自我意识看成是主词，而把现实的人当作谓词去述谓主词。“黑格尔在《现象学》中用自我意识来代替人，因此，最纷繁复杂的人的现实在这里只表现为自我意识的一种特定形式，只表现为自我意识的一种规定性。但自我意识的单纯规定性是‘纯粹的范畴’，是单纯的‘思想’，因此，我能够在‘纯粹’思维中扬弃并且通过纯粹思维克服这种‘思想’。”<sup>②</sup>黑格尔不是把自我意识变成人的自我意识，变成现实的、因而是生活在现实的对象世界中并受这一世界制约的人的自我意识，而是把人变成自我意识的人，这样黑格尔就把世界头足倒置了。人及人类世界的一切感性、现实性、个性都被黑格尔看成是普遍自我意识的显现，他要证明自我意识是唯一的、无所不包的实在。当黑格尔用自我意识来说明人的历史现实时，“历史也和真理一样变成了特殊的人物，即形而上学的主体，而现实的人类个体倒仅仅是这一形而上学的主体的体现者。”<sup>③</sup>马克思要摆脱抽象的统治，把具有感性、现实性、个性的人作为历史的核心，认为只有这些真实处在具体历史环境中，从事着具体实践活动的人才是历史真正的主体，他要颠覆黑格尔所构建的唯心史观，以科学的历史观代替之。

马克思认为青年黑格尔派同黑格尔一样，也是从自我意识层面看待现实事物的。他对鲍威尔这样批判道：“批判在克服了斯宾诺莎主义以后转向了黑格尔唯心主义，从‘实体’转向了另一个形而上学的怪物，即‘主体’、‘作为过程的实体’、‘无限的自我意识’，‘完善的’和‘纯粹的’批判的最后结果就是以思辨的黑格尔的形式恢复基督教的创世说。”<sup>④</sup>自我意识被看成是一种纯粹的存在，青年黑格尔派虽然在口头上喊着震惊世界的词句，但他们的批判根本就脱离社会现实，不以现实世界为批判对象的只能是空洞和抽象的批判，这种观念上的革命根本对现实没有任何触动。马克思对塞利加这样批判道：“一方面，思辨怎样以虚假的自由方式从自身中先验地[a priori]造出自己的对象；另一方面，思辨又怎样由于想用诡辩来摆脱对对象的合理的、自然的依存关系，却偏偏陷入了对对象的最不合理和最不自然的从属关系，而不得不把对象的最偶然的和最个性化的规定臆造成绝对必然的和普遍的规定。”<sup>⑤</sup>停留在观念世界中的批判是无力而荒唐的，那只是以词句去反对词句罢了，现存世界并不会发生实质的改变，只不过是思想的自衰而已。青年黑格尔派“他们只是用词句来反对这些词句；既然他们仅仅反对这个世界的词句，那么他们就绝对不是反对现实的现存世界。”<sup>⑥</sup>他们忽视了社会存在的现实前提，这些前提都是可以以经验的方式体验到的，去除抽象而空洞的批判，切实关注社会现实，才能让社会发生符合人性的改变，这种改变不是发生在观念世界，而是发生在感性现实中。“这是一些现实的个人，是他们的活动和他们的物质生活条件，包括他们已有的和由他们自己的活动创造出来的物质生活条件。因此，这些前提可以用纯粹经验的方法来确认。”<sup>⑦</sup>政治制度不是政治观念的产物，政治观念产生于现实的社会存在之上，政治制度是在人的现实生活过程中产生的，历史的前提是现实中的个人，只有现实的个人成为主词，一个公正的世界才能建成。“社会结构和国家总是从一定的个人的生活过程中产生的。但是，这里所说的个人不是他们自己或别人想象中的那种个人，而是现实中的个人，也就是说，这些个人是从事活动的，进行物质生产的，因而在一定的物质的、不受他们任意支配的界限、前提和条件下活动着的。”<sup>⑧</sup>人的解放不是自我意识的解放，而是要实现现实的个人的解放。运用现实的手段才能把人从被奴役的现实中解放出来，如果不能使人满足基本的生存需求，那么，创造历史只是一句空话而已。“如果他们把哲学、神学、实体和一切废物消融在‘自我意识’中，如果他们把‘人’从这些词句的统治下——而人从来没有受过这些词句的奴役——解放出来，那么‘人’的‘解放’也并没有前进一步；只有在现实的世界中并使用现实的手段才能实现真正的解放……‘解放’是一种历史活动，不是思想活动，‘解放’是由历史的关系，是由工业状况、商业状况、农业状况促成的。”<sup>⑨</sup>历史不是精神发展的历史，历史是现实个人进行创造性活动的结果。

考察人类历史发展的前提是要关注人的现实存在，从人的现实处境去考察历史才能破解历史之

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第295页，第357页，第284页，第339页，第281页，第516页，第519页，第524页，第526—527页。

谜。“这种考察方法不是没有前提的。它从现实的前提出发，它一刻也不离开这种前提。它的前提是人，但不是处在某种虚幻的离群索居和固定不变状态中的人，而是处于现实的、可以通过经验观察到的、在一定条件下进行的发展过程中的人。”<sup>①</sup>个人在可经验观察到的现实是怎样的呢？人们普遍处于被压迫和剥削的地位，生活不能得到改善，能力不能得到发挥，这种社会现存状况是对人性的普遍压制，为了打破不平等的现实，必须要使现存生活革命化，反对并改变现存的事物。共产主义就是人的奴役状态的普遍废除，是人类应当追求的社会理想。“共产主义对我们来说不是应当确立的状况，不是现实应当与之相适应的理想。我们所称为共产主义的是那种消灭现存状况的现实的运动。这个运动的条件是由现有的前提产生的。”<sup>②</sup>实现共产主义不是自我意识的结果，而是改变现实的感性活动的结果。历史唯物主义不是范畴自我发展的历史，而是以物质实践切实改变世界的历史，这和以往的唯心主义历史观是截然不同的。“历史向世界历史的转变，不是‘自我意识’、世界精神或者某个形而上学幽灵的某种纯粹的抽象行动，而是完全物质的、可以通过经验证明的行动，每一个过着实际生活的、需要吃、喝、穿的个人都可以证明这种行动。”<sup>③</sup>唯心史观只关注英雄人物和历史人物的作用或者是英雄人物背后的“理性的狡计”，把现实的个人当成是历史的惰性因素，否定了现实个人对历史的决定作用。“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，由此也就得出下述结论：意识的一切形式和产物不是可以通过精神的批判来消灭的，不是可以通过把它们消融在‘自我意识’中或化为‘怪影’、‘幽灵’、‘怪想’等等来消灭的，而只有通过实际地推翻这一切唯心主义谬论所由产生的现实的社会关系，才能把它们消灭；历史的动力以及宗教、哲学和任何其他理论的动力是革命，而不是批判。”<sup>④</sup>唯物史观要清除历史中隐藏的神秘因素，把历史看成是人类共同作用的结果，一切脱离开人的作用的历史观都应当废除，只有把人的目光聚焦到感性现实的过程中来，才能真正去实现属于人的尘世的幸福。唯心主义历史观完全忽视历史的现实基础，现实的生活生产被看成是某种非历史的东西，把历史的东西看成是某种脱离日常生活、不和人发生联系的东西，把人对自然界的排除出历史，造成了自然界和历史之间的对立。马克思表明，历史内在于人的现实活动着，与人的现实生活密切相关，历史不是外在于人的生活，而就在人的生活中。

马克思的语言形而上学批判是要把范畴和自我意识从主词的位置中拉下来，重新成为谓词。马克思把现实的个人放置在主词的位置，让范畴和自我意识去述谓现实的个人，这样就揭开了形而上学语言逻辑的神秘面纱，为其创立历史唯物主义开辟了道路。马克思开始把现实的个人当作主词，后来代之以更具一般性和可定义的阶级。对于这种的转变，原因在于：“只有当现实的个人把抽象的公民复归于自身，并且作为个人，在自己的经验生活、自己的个体劳动、自己的个体关系中间，成为类存在物的时候，只有当人认识到自身‘固有的力量’是社会力量，并把这种力量组织起来因而不再把社会力量以政治力量的形式同自身分离的时候，只有到了那个时候，人的解放才能完成。”<sup>⑤</sup>只有把个人的力量集结为社会力量，同时也是政治力量的时候，才能完成人类解放的历史使命。社会力量和政治力量的结合就是无产阶级，只有无产阶级能把个人的力量整合起来，它使分散的个人利益联合为普遍的共同利益，通过无产阶级的力量才能废除现存世界的种种不平等状况。无产阶级成为主词，才能颠覆资本主义社会的抽象统治，马克思在语言哲学上所持的立场充分表明了其政治立场。历史唯物主义是马克思的形而上学语言批判的逻辑结果，只有明白他对“主谓颠倒”批判所做出的贡献，才能理解唯物史观的深层内涵。

（责任编辑 已 未）

①②③④⑤ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第525页，第539页，第541页，第544页，第46页。

# “唯物主义历史观”何以是“唯物主义”的历史观

## ——一种认知隐喻学的解释方案

高 超

**【摘要】** 马克思的历史观通常被称为“唯物主义历史观”，但是一般的唯物主义与马克思的历史观在“物”的含义、观点的表述、理论的结构上都存在根本区别。我们可以尝试从认知隐喻学的视角去解释这个问题，即认为历史观中的“物质”是对一般唯物主义中的“物质”的隐喻使用。这种隐喻并不是一种修辞手法，而是一种认知手段。隐喻地使用“唯物主义”一词去表征马克思的历史观，具有必要性、可行性和恰当性。从认知隐喻学的观点去理解经典文本，有助于我们更好地把握其真实含义。

**【关键词】** 唯物史观；唯物主义；物理主义；隐喻；认知

中图分类号：B03 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2017)05-0031-07

**作者简介：**高 超，吉林长春人，哲学博士，（长春 130012）吉林大学哲学系讲师。

**基金项目：**吉林大学基本科研业务费项目“唯物史观的认知隐喻学研究”（2017BS006）

在《费尔巴哈论》中，恩格斯对“唯物主义”和“唯心主义”两词的用法做了明确的界定。他指出：“凡是断定精神对自然界说来是本原的……组成唯心主义阵营。凡是认为自然界是本原的，则属于唯物主义的各种学派”，“除此之外，唯心主义和唯物主义这两个用语本来没有任何别的意思”。<sup>①</sup>在《〈政治经济学批判〉序言》中，马克思对他的社会历史观做了简要的概述：“生产关系的总和构成社会的经济结构，即有法律的和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形态与之相适应的现实基础。物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。”<sup>②</sup>恩格斯也曾对马克思的历史观做过精辟、生动的评述：“以前所有的历史观，都以下述观念为基础：一切历史变动的最终原因，应当到人们变动着的思想中去寻求，并且在一切历史变动中，最重要的、支配全部历史的又是政治变动。”然而在马克思的历史观中，“历史破天荒第一次被置于它的真正基础上；一个很明显的而以前完全被人忽略的事实，即人们首先必须吃、喝、住、穿，就是说首先必须劳动，然后才能争取统治，从事政治、宗教和哲学等等，——这一很明显的事实在历史上的应有之义此时终于获得了承认”。<sup>③</sup>

通过上述文本我们可以清晰看到，恩格斯所说的“唯物主义”是关于精神和自然界的关系特别是二者何为本原的问题的一种观点，而马克思的历史观则是关于经济结构和社会意识的关系或物质生活（吃、喝、住、穿）和社会、政治、精神生活（统治、政治、宗教、哲学）的关系，特别是

① 《马克思恩格斯选集》第3版第4卷，北京：人民出版社，2012年，第231页。

② 《马克思恩格斯选集》第3版第2卷，北京：人民出版社，2012年，第2页。

③ 《马克思恩格斯选集》第3版第3卷，北京：人民出版社，2012年，第722、723页。

其中何为基础的问题的一种观点。那么，马克思的历史观亦即被人们称为“唯物主义历史观”的历史观何以是“唯物主义”的呢？

## 一、马克思的历史观与一般唯物主义的异质性

这个问题似乎从字面上就能得到回答。恩格斯在《费尔巴哈论》中把“思维对存在的关系问题”（“精神对自然界的关系问题”）作为“全部哲学的最高问题”，哲学家被划分为两大阵营的根据也在于对“思维和存在的关系问题”的回答。<sup>①</sup>而在《〈政治经济学批判〉序言》中马克思也说道：“不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识。”<sup>②</sup>这里显然是“（社会）存在与意识的关系问题”，而且可以推知，恩格斯认为唯物主义主张存在对思维来说是本原，那么马克思所主张的（社会）存在决定意识的观点不就也是唯物主义的吗？类似的字面上的证据还有，马克思在对其历史观的表述中使用了“物质生活”和“精神生活”这样的说法，等等。这些证据似乎说明，唯物主义历史观所探讨的问题是一般唯物主义或唯物主义世界观、唯物主义自然观所探讨的问题在社会生活中的表现或延伸，唯物主义历史观似乎是唯物主义世界观和自然观在社会生活中的运用。

这种观点长期存在是有其历史根源的，马克思也是要负一定责任的。在《神圣家族》中马克思认为：“法国唯物主义有两个派别：一派起源于笛卡儿，一派起源于洛克。后一派主要是法国具有教养的分子，它直接导向社会主义。前一派是机械唯物主义，它成为真正的法国自然科学的财产。”<sup>③</sup>这“后一派”主要指的是爱尔维修、霍尔巴赫等人的“社会生活方面的唯物主义”。以爱尔维修为例，他主张环境决定人的精神。这个“环境”指的不是自然地理环境，也不是经济生活环境，而是教育、法律、政治制度等环境。他进一步认为，这个“环境”是由英雄、君主的意志决定的。总体上看，这实际上可以称为“唯心史观”，单就环境（教育、法律、政治制度）决定个人精神这个观点来说，也谈不上是唯物主义的，因为这里所谈的是一种精神现象与另一种精神现象的关系，与“物质”无关。

那么马克思的历史观讨论了（社会）存在、物质生活等问题，是不是就是“唯物主义”了呢？我们这里讨论的不是马克思的历史观能否被称为“唯物主义历史观”的问题，因为这一观点事实上就被称为“唯物史观”并且被人们良好地使用；我们所要探讨的是恩格斯所界定的，亦即人们通常所理解的，在世界本原问题意义上的，在 worldview、自然观意义上的“唯物主义”与“唯物史观”的关系问题。这里我们能够发现二者在多个方面都有明显区别。

### （一）一般唯物主义与唯物史观所论及的内容是不同的

无论二者是否都出现了“存在”“物质”“意识”“精神”等字眼，都不能因为字眼相同就断定它们的实际内容是相同的。一般唯物主义在“思维和存在的关系问题”的字面下实际上探讨的是灵魂与肉体、精神与自然界、神与世界等一系列问题，这些问题中所涉及的“物质”实际上是摸不着、看不见的，是不能被人的感官所把握的，用列宁的话说就是“标志客观实在的哲学范畴”<sup>④</sup>。马克思的历史观在“社会存在和社会意识的关系问题”的字面下实际上探讨的是吃、喝、住、穿、劳动等与政治、宗教、哲学等的关系问题，或说是整个经济基础与庞大的上层建筑的关系问题，这个问题中所涉及的相互关系的两端并不能与前述问题中的物质（存在）和精神（思维）唯一对应，物质生活

① 《马克思恩格斯选集》第3版第4卷，北京：人民出版社，2012年，第230—231页。

② 《马克思恩格斯选集》第3版第2卷，北京：人民出版社，2012年，第2页。

③ 《马克思恩格斯全集》第2卷，北京：人民出版社，1957年，第160页。

④ 《列宁选集》第3版修订版第2卷，北京：人民出版社，2012年，第89页。

和经济活动中也包含精神的因素，上层建筑或意识形态中也包含物质的东西。“社会存在”绝不是“存在”在社会中的表现形式，不是“存在”的一部分。这里所谈的“物质”都是摸得着、看得见的，人们吃、喝、住、穿的都得是感官可以把握的物质的具体形态，人们绝不可能吃“标志客观实在的哲学范畴”。这里也不是说一般唯物主义涉及的是作为抽象范畴的物质，马克思的历史观涉及的是作为具体表现的物质，而是说这里在读音和字形上完全一致的两个词是完全不同甚至尖锐对立的。在前一种意义上，我们可以找到纯粹的物质，而在后一种意义上，物质生活的各种资料无不掺杂了人的精神，所以在马克思的历史观中起决定作用的是物质生活或经济活动，而不是纯粹的物质。

## （二）一般唯物主义与唯物史观在能否还原为物理学陈述的问题上是不同的

从语言学或卡尔纳普（O. Neurath）、纽拉特（R. Carnap）的物理主义的观点来看，一个一般意义上的唯物主义陈述最终可以还原为一个物理学陈述。<sup>①</sup> 这里需要指出的是，卡尔纳普等人认为唯物主义与物理主义的根本区别就在于后者的陈述都可以还原为物理学陈述，而前者是一种形而上学，不能还原为任何有意义的陈述。这无疑是一种“辉格史观”。库恩（T. Kuhn）曾发现，当他试着以亚里士多德的视角去理解问题的时候，古代物理学也变得合理起来。如果唯物主义是坚持物质第一性的学说而物理学就是研究物质的学问，那么唯物主义的陈述从来都能还原为物理学的陈述，只是我们当然不能要求古代唯物主义的陈述能够还原为现代物理学的陈述。事实上，在泰勒斯的时代，物理学与哲学是难以区分的，“世界的本原是水”既是一个唯物主义的哲学陈述，也是一个古代物理学的陈述。再如恩格斯认为实验和工业能够解决思维和存在的关系问题，能够得出唯物主义的结论，显然也是认为唯物主义的陈述能够还原为物理学的陈述。然而马克思历史观中的陈述明显不能还原为物理学中的陈述，社会历史领域发生的事件固然不能违背物理学的规律，但至少到现在物理学对于解释社会历史现象还无能为力。卡尔纳普等人的“统一科学”的理想至今也没有实现的迹象，更不用说在马克思的历史观中使其陈述还原为物理学陈述了。

## （三）一般唯物主义与唯物史观所研究的对象的结构是不同的

一般唯物主义讨论的是物质与意识、存在与思维、自然界与精神的关系问题，唯物主义历史观讨论的是经济与政治、宗教、哲学的关系等问题，不仅如此，这些非常不同的问题所处的结构也是完全不同的。前者讨论的是何为本原的问题，亦即谁还原为谁的问题。唯物主义认为物质是本原，意识最终能还原为物质，意识并不具有实在的地位，它不过是物质的一种特殊的、高级的表现形式。正如马克思所说，“观念的东西不外是移入人的头脑并在人的头脑中改造过的物质的东西而已”<sup>②</sup>，亦即是说观念、意识归根结底是某种形式的物质，意识和物质不是两种而根本就是一种东西。正是在这种一元论的意义上，所有关于意识的陈述也都能还原为关于物质的陈述，在物理学是关于物质的学说的意义上，即都可以还原为物理学陈述。而马克思的历史观所讨论的是谁为基础、谁决定谁的问题。马克思认为经济生活是基础，经济生活决定了政治生活、精神生活，或用随附式物理主义的术语来说就是政治生活、精神生活随附于经济生活，而随附性恰恰是区别于还原性的。也就是说，政治生活并不是一种特殊形态的经济生活，二者毕竟是异质性的，政治生活随附于或决定于经济生活，但绝不能还原为经济生活。所以，严格地说，马克思的历史观不是一元论的，但这也决不是说它是二元论或多元论的，而是说这里并不涉及还原的问题，所以根本谈不上一元论、二元论或是多元论。

以上三点已经表明在内容、表述和结构上一般唯物主义与马克思的历史观的异质性，这里我们简要地说明二者之间并没有逻辑上的推导关系。如果唯物主义的史观（不特指马克思的史观）只是一般唯物主义或唯物主义的世界观、自然观在社会历史领域的延伸、扩展或运用，那么为什么那么多杰出的唯物主义者都陷入了唯心主义的史观呢？如果因为世界包括自然界和人类社会就认为历史

① [澳] 斯图尔加：《物理主义》，王华平、张文俊、赵斌译，北京：华夏出版社，2014年，第11页。

② 《马克思恩格斯选集》第3版第2卷，北京：人民出版社，2012年，第93页。

观是世界观的一部分，或因为人类社会是自然界长期发展的产物就认为历史观是自然观的一部分，那么就只能认为这些杰出的唯物主义者缺乏最基本的逻辑素养了。如果我们决心不草率接受这样简单、粗暴的回答，那么我们就应该思考一般世界观或自然观与历史观到底有没有必然的联系。是否可以设想，一个人认为世界是神创造的而他同时又相信经济生活决定政治生活，又是否可以设想一个人认为世界是从来就有的而他同时又相信政治生活决定经济生活？如果他一方面相信世界是神创造的，另一方面又认为世界不是神创造的，那么他将陷入逻辑矛盾；但是相信世界或自然界是神创造的与主张在人类社会中经济生活决定政治生活完全是不矛盾的。所以唯物主义的世界观和自然观并不必然能够推出唯物主义的历史观。<sup>①</sup>

## 二、对“唯物史观是唯物主义”的认知隐喻学解释

著名语言学家乔治·莱考夫（George Lakoff）和马克·约翰逊（Mark Johnson）在《我们赖以生存的隐喻》中指出：“不论是在语言上还是在思想和行动中，日常生活中隐喻无所不在，我们思想和行为所依据的概念系统本身是以隐喻为基础。”<sup>②</sup> 隐喻广泛存在于我们的语言现象中，以致于人们经常是在不自觉的情况下隐喻地使用语言。因此，我们可以尝试从隐喻的角度去理解“唯物主义历史观”何以是“唯物主义”的历史观这一问题。

### （一）历史观中的“物质”概念是对一般唯物主义中“物质”概念的隐喻使用

在《费尔巴哈论》第二节的末尾部分，恩格斯指出“施达克在找费尔巴哈的唯心主义时找错了地方”<sup>③</sup>，按照恩格斯的理解，费尔巴哈的唯心主义在于“他不是……直截了当地按照本来面貌看待人们彼此间以相互倾慕为基础的关系……而是断言这些关系只有在用宗教名义使之神圣化以后才会获得自己的完整意义”<sup>④</sup>。然而施达克却认为“费尔巴哈是唯心主义者，他相信人类的进步”<sup>⑤</sup>。这在恩格斯看来明显是错误地使用了“唯心主义”这个词，相应地也要误用“唯物主义”一词。就此恩格斯指出“在这里无非是把对理想目的的追求叫做唯心主义”，“如果一个人只是由于他追求‘理想的意图’并承认‘理想的力量’对他的影响，就成了唯心主义者，那么任何一个发育稍稍正常的人都是天生的唯心主义者了”，“关于人类（至少在现时）总的说来是沿着进步方向运动的这种信念，是同唯物主义和唯心主义的对立绝对不相干的”。<sup>⑥</sup>

恩格斯认为“事实上，施达克在这里向那种由于教士的多年诽谤而流传下来的对唯物主义这个名称的庸人偏见作了不可饶恕的让步”<sup>⑦</sup>。那么，“庸人”是如何理解“唯物主义”的呢？恩格斯认为“庸人把唯物主义理解为贪吃、酗酒、娱目、肉欲、虚荣、爱财、吝啬、贪婪、牟利、投机”等“一切齷齪行为”。<sup>⑧</sup> 我们在讨论世界本原问题时涉及到“物质”，在谈论贪吃、肉欲、牟利等物质享乐时也涉及到“物质”，这显然是同一个读音、字形的两种不同含义。如果在世界本原问题上我们使用了“唯物主义”一词，那么在完全不同的另一个问题上使用这个词就很可能是一种隐喻的用法了。

隐喻之成立要求本体与喻体具有相异性，而它们的部分属性又具有相似性，而且这种相异性与相

① 当然，只有同时坚持唯物主义的世界观、自然观和唯物主义的历史观，才是真正的、彻底的、完整的唯物主义观点。这种观点迄今只为马克思主义所拥有。

② [美] 莱考夫、约翰逊：《我们赖以生存的隐喻》，何文忠译，杭州：浙江大学出版社，2015年，第4页。

③ 《马克思恩格斯选集》第3版第4卷，北京：人民出版社，2012年，第237页。

④ 《马克思恩格斯选集》第3版第4卷，北京：人民出版社，2012年，第240页。

⑤ 转引自《马克思恩格斯选集》第3版第4卷，北京：人民出版社，2012年，第237页。

⑥ 《马克思恩格斯选集》第3版第4卷，北京：人民出版社，2012年，第238—239页。

⑦ 《马克思恩格斯选集》第3版第4卷，北京：人民出版社，2012年，第239页。

⑧ 《马克思恩格斯选集》第3版第4卷，北京：人民出版社，2012年，第239页。

似性越强烈，隐喻的效果就越好。作为世界本原的“物质”与用于享乐的“物质”分属于不同论域，是不同学科的研究对象，前者是不可感的“标志客观实在的哲学范畴”，后者则是可感的，往往还会掺杂精神成分，因而二者之间具有很强的相异性。但物质与精神的对立同物质生活与精神生活的对立具有相似性。“庸人”正是利用这种相异性与相似性自觉或不自觉地构造了这种隐喻，以攻击在世界本原问题上持唯物主义观点的人。

现在的问题是，如果我们“不用玫瑰色描绘”“庸人”“暗中迷恋着的一切齷齪行为”，即不添加感情色彩而只是客观描述，那么贪吃、酗酒、娱目、肉欲、虚荣、爱财、吝啬、贪婪、牟利、投机与吃、喝、住、穿、物质生活、物质利益、商品生产、商品交换、追求利润最大化等说法指的都是同一一些对象、行为和活动，具有高度重合的外延。如果我们认为“庸人”在说这些行为时使用“唯物主义”是一种隐喻用法，那就不得不承认用“唯物主义”一词去表述马克思的历史观的时候也是一种隐喻用法。如果马克思和“庸人”都是在隐喻的意义上使用“唯物主义”一词，那么为何一个导向一种科学的历史观，而另一个则只造成了诽谤？他们的隐喻究竟有何区别？

## （二）马克思与“庸人”对“唯物主义”的隐喻使用有着本质区别

笔者在博士学位论文《“马克思哲学革命”观念的分析》中曾提出，这种区别就在于隐喻的两种不同的功能——修辞和认知。<sup>①</sup> 隐喻通常被认为是一种修辞的手法，只具有修辞的价值，只是为了取得尽可能好的表达效果。“庸人”正是在修辞的意义上理解并使用“唯物主义”这个词的。前文已经说过，哲学上的“物质”与“庸人”所说的“物质”完全是异质性的，但是用于享乐的物质总是能够与肉体联系起来，而理想信念总能与精神联系起来，正如肉体与灵魂的对立，所以以肉体与灵魂的关系为中介，享乐用的物质与理想信念的关系同哲学上的物质与精神的关系就取得了隐喻性的联系。然而这个隐喻纯粹是修辞性的，把一些人在哲学上所信奉的唯物主义隐喻为在道德上受到谴责的拜金主义、享乐主义，只是出于人身攻击的目的，以期达到道德上败坏而非理论上驳倒论敌的效果。稍后我们就能够看到这种隐喻为什么没有认知价值了。

而在《我们赖以生存的隐喻》出版之后，隐喻的认知价值开始受到关注，并逐渐形成了专门研究隐喻的认知机制的认知隐喻学。从认知隐喻学的角度去看“唯物史观”中的隐喻，能够看到这种隐喻的必要性、可行性和恰当性。

（1）“唯物史观”对“唯物主义”一词的隐喻使用是必要的。一门科学或一种学说形成之初，术语往往是最缺乏的东西之一，这时研究者会从成熟的科学或学说中借用术语隐喻地表达新的含义。比如心灵哲学把人体或人脑隐喻为机器，电学把原子核与核外电子的关系隐喻为太阳与行星的关系。这表明心理学、电学在它们的幼年时期都要从相对成熟的物理学、天文学那里借用术语。关于历史的研究相对于关于自然的研究要年轻许多，马克思的历史观在当时诸多历史观中又是最新的，所以有很多新的、陌生的概念需要借用人们熟悉的概念去表达，比如借用光学术语（照相机隐喻）、化学—生物学术语（结晶体—有机体隐喻）、建筑学术语（建筑物隐喻）以及力学术语（平行四边形法则隐喻）。可见，唯物史观的众多核心命题都是通过隐喻的方式去表述的，那么这时还需要一个术语从整体上隐喻地表达这种历史观，“唯物主义”成了不二之选。

（2）“唯物史观”对“唯物主义”一词的隐喻使用是可行的。首先，哲学与关于社会历史的学问相比更为成熟，其术语的含义更为明确且被广泛接受，所以一种历史观借用哲学术语来表达是可行的。其次，在这个隐喻中，本体的实体部分（经济结构、意识形态）与喻体的实体部分（物质、意识）是异质性的，经济基础、意识形态与物质、意识在内涵和外延上都不重叠，这使得隐喻可行。再次，对于一般的唯物主义来说，物质是第一性的，意识现象可以通过关于物质的理论而得到解释；对于唯物史观来说，经济是第一性的，法律、政治、宗教、艺术、哲学等意识形态的现象都要通过关

<sup>①</sup> 参见高超的博士学位论文：《“马克思哲学革命”观念的分析》，2016年6月，吉林大学哲学社会学院，第80—89页。

于经济的科学来解释。这表明本体的部分特征与喻体的部分特征具有相似性，这也使得隐喻可行。

(3)“唯物史观”对“唯物主义”一词的隐喻使用是恰当的。表面上看，马克思和“庸人”都是在隐喻地使用“唯物主义”一词，似乎没有什么区别。但是从认知隐喻学的角度来看，“庸人”用“唯物主义”隐喻“拜金主义”、“享乐主义”是用人们较陌生的概念隐喻较熟悉的概念，不具有认知的价值。但用“唯物主义”去隐喻一种主张经济生活是基础的历史观则能让具有一定哲学素养的读者迅速、准确地抓住要点，使他们能够清楚地通过物质与意识的关系去理解经济基础与上层建筑的关系。因此，这种隐喻具有很高的认知价值。此外，唯物主义在18、19世纪代表一种批判的、战斗的精神，用它来隐喻一种革命性的历史观是非常恰当的。

### 三、认知隐喻学解释的推论和问题

运用认知隐喻学的观点去解释“唯物史观”何以是“唯物主义”的历史观这个问题，其结论就是，“唯物史观”这一术语隐喻地使用了一般唯物主义学说中的“唯物主义”概念，并且这是一种具有认知价值的隐喻。除了这一结论，我们还能得出一些推论，同时也会发现一定的问题。

#### (一)“辩证唯物主义”与“历史唯物主义”没有语义上的逻辑联系

辩证唯物主义和历史唯物主义通常被视为马克思主义哲学的两大核心理论，而后者是前者的一般原理和方法论在社会历史领域的运用。对于这一看法，学界一直存在不同的声音。比如高清海、邹化政两位先生认为，“辩证唯物主义是马列主义的哲学，历史唯物主义是马列主义的社会学”<sup>①</sup>。辩证唯物主义是一种表达了对世界的根本看法的哲学理论，是对素朴唯物主义、机械唯物主义的继承与超越。而历史唯物主义在它等同于唯物史观的情况下，是一种对人类社会历史发展的根本观点，它关心的不是一般性的物质、意识在历史领域的表现，而是生产力、生产关系、经济基础、上层建筑等对象，所以并不是一种与素朴唯物主义、机械唯物主义、辩证唯物主义以及各种唯心主义并列起来的关于物质与意识何为第一性的学说。历史唯物主义只是在隐喻的意义上使用了“唯物主义”一词。所以，这就在认知隐喻学的意义上佐证了上述两位先生的观点——历史唯物主义与辩证唯物主义是异质性的。此外，还有一种观点认为辩证唯物主义与历史唯物主义实际上是同一个东西，都是马克思主义哲学，存在不同称谓是因为侧重点不同，前者强调它的辩证特性，后者强调它的历史特性，但无论如何它们都是一种唯物主义学说。但根据我们前文得到的结论，历史唯物主义并不是一种本来意义上的唯物主义学说。所以，“唯物主义”一词在“辩证唯物主义”这个术语中是它的本来含义，而在“历史唯物主义”这个术语中则是它的隐喻含义。二者之间没有语义上的必然联系。

#### (二)唯物史观不是马克思的哲学理论

上文认为唯物史观与一般唯物主义没有必然联系，但并没有说明它因此就不是哲学理论，这里我们尝试说明这个问题。通常认为马克思的《〈政治经济学批判〉序言》提供了唯物史观的经典表述，如“物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程”、“人们的社会存在决定人们的意识”等<sup>②</sup>，这些表述能够在一定程度上表明，唯物史观关注的不是传统哲学通常关注的问题，所以它不是一种哲学理论。但反对者依然可以说，马克思实现了一场“哲学革命”，变革了哲学的研究对象。事实上，《序言》还给出了唯物史观的另一种表述：在考察社会变革时，“必须时刻把下面两者区别开来：一种是生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指明的变

① 高清海、邹化政：《论辩证唯物主义与历史唯物主义的关系——哲学与社会学的统一和分化》，《东北人民大学人文科学学报》1957年第1期。

② 《马克思恩格斯选集》第3版第2卷，北京：人民出版社，2012年，第2页。

革，一种是人们借以意识到这个冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、艺术的或哲学的，简言之，意识形态的形式。我们判断一个人不能以他对自己的看法为根据，同样，我们判断这样一个变革时代也不能以它的意识为根据”<sup>①</sup>。在这里马克思明确指出，社会变动的原因为不能通过哲学研究来发现。<sup>②</sup> 如果唯物史观本身是一种哲学理论，那么这种表述就造成了自相矛盾。所以，一方面我们从唯物史观只是隐喻地使用了“唯物主义”一词这个观点出发，表明唯物史观并不是一种哲学理论，另一方面则通过马克思的相关表述印证了这个结论。

### （三）尽管认知隐喻学对马克思主义能够提供有益的理解，但是它也存在一定的问题

“隐喻思维具有或然性、不保真、可能产生陷阱，这是人们往往忽视的问题。”<sup>③</sup> 在隐喻中，只是本体的部分特性与喻体的部分特性相似，这也就意味着本体的另一些特性无法用喻体来表现，而喻体的另一些特性也不适合用来表现本体。而且在隐喻中并没有专门的标记去标识喻体的哪些特性表现了主体的哪些特性，这就需要人们根据自己的背景知识和当时的具体情境去判断了，有时听话者就会无意甚至有意地曲解说话者的意图。比如，马克思说“人们的社会存在决定人们的意识”，这实际上是一个“决定论隐喻”。这里用科学上的机械决定论去隐喻地说明社会存在与社会意识之间的关系。但既然是隐喻，就意味着本体与喻体之间有着根本不同，这恰恰表明马克思的历史理论不是一种决定论。但有学者没有看到这里的隐喻，而是认为马克思的历史理论就是一种决定论。唯物史观与决定论的相似性在于都强调系统中有一些因素具有逻辑上的优先性，但区别在于，前者允许另一些因素反作用于优先的因素，而后者则不允许。所以唯物史观并不真的是一种决定论，而是隐喻地使用了“决定”的概念。但是长期以来，很多学者不能认识到这种隐喻，只是在字面上去理解“社会存在决定社会意识”、“生产力决定生产关系”、“经济基础决定上层建筑”等命题，导致某些马克思主义者陷入“经济决定论”的误区，某些马克思主义的批评者对唯物史观产生了“历史决定论”的误解。同样，马克思一方面用建筑物隐喻社会结构，另一方面又用有机体隐喻社会结构，听话者可能既抓住经济的基础性作用又抓住社会结构的复杂性，也可能片面夸大经济作为基础的决定性或意识形态的能动性，造成对马克思历史观的种种不同理解。甚至“唯物史观”这个名称本身由于它的隐喻性也遭到了论敌的曲解，以致于恩格斯不得不撰文（《费尔巴哈论》）回应。可以看出，一方面马克思、恩格斯不得不依赖隐喻去表达他们的历史观，另一方面正是隐喻造成了后世对他们思想的不同理解和持久争论。

隐喻的使用往往是因为没有更好的、直接的表达方式，所以在运用隐喻和理解隐喻的过程中就会产生这样那样的问题，造成这种那种误解。由于隐喻是我们思维所依赖的，所以我们不可能通过拒绝使用隐喻来避免这些问题。相反，我们应该更加深入地研究隐喻的学问，以期更为准确地理解马克思、恩格斯文本中的隐喻，更好地把握经典文本的真实含义。总之，隐喻广泛存在于人类各种涉及语言的活动之中，无论日常生活、宗教活动、艺术创作与欣赏、哲学和科学研究，但很多人仍然认为隐喻只是语言问题而非思维问题，只是修辞手法而非认知方式。只要我们能够认识到隐喻是我们思维所依赖的最基本的活动，用它去理解马克思、恩格斯的思想就是必要的、可行的和恰当的。

（责任编辑 已 未）

① 《马克思恩格斯选集》第3版第2卷，北京：人民出版社，2012年，第3页。

② 恩格斯在《社会主义从空想到科学的发展》中说得更直白：“一切社会变迁和政治变革的终极原因……不应当到有关时代的哲学中去寻找，而应当到有关时代的经济中去寻找。”参见《马克思恩格斯选集》第3版第3卷，北京：人民出版社，2012年，第797—798页。

③ 王东：《科学研究中的隐喻》，广州：世界图书出版广东有限公司，2016年，第2页。

# 从国家到文化：国家认同的史证与申张

## ——中国少数民族抗战的研究和展望

赵 亮

【摘要】新中国成立以来有关少数民族抗战的研究进展，支撑和构成了我们对这段历史的主要见解，印证了抗战时期中国各民族间已经普遍存在的国家认同及其利益认同本质。但国家认同不是单纯依靠利益认同就能实现的，还是一种文化认同和体验。从古代到近代，中国各民族经历了共同生活和发展的悠久历史。但仅此并不足以推动各民族文化认同的自发实现，相反是意识形态实践持续扮演着更为关键的角色。这种实践不可能以某种具体文化形态来重构整个国家文化和社会生活方式，但却使集中统一的政权组织形式及其支撑性的社会价值观念跨越时空和文化差异，成为各民族民众共同持有的基本秩序立场。文化认同及其秩序立场观念的引入，提示少数民族抗战研究视野在多方面的拓展，并更注重发挥意识形态对于引领而不仅仅是加速各民族文化认同的作用。

【关键词】少数民族；抗战；国家认同；文化认同；意识形态

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2017）05-0038-10

作者简介：赵 亮，河南鹤壁人，法学博士，政治学博士后，（北京 100089）首都师范大学中国近现代历史文化研究所暨马克思主义学院副教授。

基金项目：2016 年国家社会科学基金青年项目“唯物史观中的社会心理范畴相关前沿问题研究”（16CZX010）；2017 年北京社会科学基金青年项目“党执政初期凝聚社会共识研究（1949-1956）”（17KDC014）；北京高校中国特色社会主义理论研究（首都师范大学）协同创新中心“马克思主义与当代中国文化建设”（PXM2017\_014203\_500008）；北京高校思想政治理论课青年教师“扬帆资助计划”教学科研专项资助课题（JGWXJCYP201639）

### 一、问题的提出

#### （一）有关少数民族抗战的研究现状

自新中国成立以来，针对少数民族抗战历史的研究从未中断，但其作为一个相对稳定的研究领域和方向，主要还是在 20 世纪 80 年代以后。遗憾的是截至目前还很少看到相关的研究状况述评。80 年代中期，主要依托《中央民族学院学报》等民族院校学报和《内蒙古社会科学》等少数民族自治地区或聚居省份的重要社科期刊，开始集中出现一批有关少数民族抗战问题的研究成果。这些成果大致可分为两类：一类是对少数民族参加抗战情况进行总体性述论，如李资源的《论抗战时期我国少数民族的抗日斗争》<sup>①</sup>、乌尔希叶夫的《我国少数民族在抗日战争中的贡献》<sup>②</sup>；另一类着重介绍某一

① 李资源：《论抗战时期我国少数民族的抗日斗争》，《中南民族学院学报》哲学社会科学版 1985 年第 4 期。

② 乌尔希叶夫：《我国少数民族在抗日战争中的贡献》，《内蒙古社会科学》1985 年第 5 期。

地区少数民族参加抗战的情况，如袁锋等的《东北抗日联军与少数民族——纪念抗日战争胜利四十周年》<sup>①</sup>、李全中等的《四川少数民族对抗日战争的贡献》<sup>②</sup>。

20世纪90年代后的20年间，有关少数民族抗战的研究在成果数量和研究形式的多样性上，相比同时期的其他抗战问题研究仍显冷清，只是在纪念抗战胜利五十周年（1995年）和六十周年（2005年）时出现两个小高潮。纵观这20年间的研究进展，有两个值得注意的变化：其一，在研究空间的设定上，研究地区性的少数民族抗战史的成果开始明显多于全国性的成果；其二，开始出现一批专门研究特定少数民族抗战成就的成果。例如，对回族的抗战研究就涌现出、高占福等的《抗日战争时期中国共产党对西北回族的政策和回族人民的抗日爱国活动》<sup>③</sup>、马尚林的《四川回族对抗日战争的贡献》<sup>④</sup>等。

自2010年以来，有关少数民族抗战的研究呈现出持续升温的态势，成果数量年年攀升，除学术论文外，相关的硕士和博士学位论文、专著、各个层次的资助项目和学术研讨会议也不断增多。特别值得注意的是，一方面，一些学者开始将研究重点从少数民族抗战的政治军事行为转移到其他行为，如阿依努尔·阿卜力米提的《维吾尔文学中的抗战题材研究》<sup>⑤</sup>、卢剑锋的《抗战时期少数民族新闻事业的特点和意义》<sup>⑥</sup>；另一方面，一些学者开始着重考察抗战对少数民族的影响，特别是对其“中华民族”认同感的加深作用，如吴启讷的《抗战洗礼下少数民族的中华民族化》<sup>⑦</sup>、何一民等的《抗战时期国家与中华民族认同之构建及影响——以西南少数民族为例》<sup>⑧</sup>。

## （二）少数民族抗战研究中的历史与意识形态

应当看到，几十年来这项研究的进展总是与一定的现实需求特别是意识形态工作需要密切关联的，近年来的情况尤其说明这一点。在个别学者眼中，这是一种不良的学术生态，违反了历史研究的所谓“价值中立”原则。这种观点值得商榷。历史信息浩如烟海，其中某个具体问题要引起学界社会的历时关注，并保证研究所需各种资源的源源不断供给，实际上总离不开某种特定现实需求的持续推动。之于中国的抗日战争历史，如果没有其在提振民族忧患意识和凝聚社会各界共识方面的特殊价值，很难想象相关研究能够引起如此广泛和强烈的关注。从此意义上说，“意识形态还是一种生产性力量”，“它能够从外部为学术发展提供动力机制，起到刺激学术生长的作用”。<sup>⑨</sup>更为重要的是，人“不是某种处在幻想的与世隔绝、离群索居状态的人”<sup>⑩</sup>，“在社会历史领域内进行活动的，全是具有意识的，经过思考或凭激情行动的，追求某种目的的人；任何事情的发生都不是没有自觉的意图，没有预期的目的”<sup>⑪</sup>。从这个角度看，“一部社会历史就是人的价值活动史”。<sup>⑫</sup>诚然，不管如何定义意识形态，都不能将之与人的价值观念简单等同起来，但人的价值观念却往往无法逃脱意识形态直接或间接的影响，即便学术研究也不例外。正如美国学者黄宗智所说：十分强调客观性的学术理论并非“真的能够完全区别于意识形态”，只是其与“政治意识形态的联系更加微妙”。<sup>⑬</sup>所谓历史研究必须保持“价值中立”恐怕只是一个伪命题。

① 袁锋、刘希敏：《东北抗日联军与少数民族——纪念抗日战争胜利四十周年》，《中央民族学院学报》1985年第3期。

② 李全中、漆明生、张为波：《四川少数民族对抗日战争的贡献》，《西南民族学院学报》哲学社会科学版1987年第4期。

③ 高占福、李荣珍：《抗日战争时期中国共产党对西北回族的政策和回族人民的抗日爱国活动》，《甘肃社会科学》1996年第3期。

④ 马尚林：《四川回族对抗日战争的贡献》，《西南民族大学学报》人文社科版2005年第9期。

⑤ 阿依努尔·阿卜力米提：《维吾尔文学中的抗战题材研究》，喀什师范学院2011年硕士学位论文。

⑥ 卢剑锋：《抗战时期少数民族新闻事业的特点和意义》，《新闻战线》2015年第23期。

⑦ 吴启讷：《抗战洗礼下少数民族的中华民族化》，《江海学刊》2015年第2期。

⑧ 何一民：《抗战时期国家与中华民族认同之构建及影响——以西南少数民族为例》，《四川大学学报》哲学社会科学版2016年第3期。

⑨ 陈峰：《在学术与意识形态之间：1930年代的中国社会史论战》，《史学月刊》2010年第9期。

⑩ 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，2006年，第30页。

⑪ 《马克思恩格斯选集》第4卷，北京：人民出版社，1972年，第243页。

⑫ 李德顺、龙斌：《社会历史与人的价值活动——兼论价值观与历史观统一的基础》，《哲学研究》1994年第12期。

⑬ [美] 黄宗智：《学术理论与中国近现代史研究》，《学术界》2010年第3期。

历史研究必然受到意识形态的影响，但并不意味着历史研究的科学性必然受到损害。恰恰相反，它可能给予我们的研究以更多提示。毋庸置疑，没有一定的国家认同，就没有少数民族抗战行为的发生。问题在于如何来理解所谓的国家认同？既有研究着重从政治层面阐释它，凸显出日本军事侵略和中国抗战动员对少数民族认同感的激发效应。但是否还有别的原因？恰如汉族一样，投入到各种抗战活动中去的少数民族群众绝不仅仅是遭受日军直接侵害的人，如果没有既存的某些国家认同，很难想象人们仅凭战时动员就积极走上各种形式的抗日阵线，更毋论其时日本对华的民族分化图谋一直在具体实施中。应当注意，所谓民族差异归根结底是文化的差异<sup>①</sup>，而所谓国家认同也应当包括有文化认同的内容。此语境中的文化当然不仅仅是指——甚至主要不是指——我们惯常所说的科学文化知识，而是指向人的整个日常生活，它存在场域的无比广阔恰恰决定了它的无比复杂，往往使人陷入“不追问还明白，若细究便糊涂”的境地。<sup>②</sup>换言之，学界还较少从文化层面来阐释国家认同，恐怕不是没有注意到这个问题，而是由于该问题的异常复杂乃至使人“无从下手”。大概也正因此，现在为数不多的涉及这个问题的研究，基本上也是局限在抗战时期来分析文化认同与国家认同的关系，难免会给人以中国各民族在抗战时期才形成广泛和深刻的文化认同的印象。事实上，固然不能否认抗战本身对各民族文化认同加深和加强的作用，但恐怕这种文化认同早在抗战以前就已经比较广泛和深刻了。

本文正试图从意识形态的视角来发现文化认同及其形成逻辑，以此突破对中国各民族文化认同与国家认同研究的时间局限或绝对泛化与空心化可能。我们拟紧密围绕国家认同特别是其利益认同本质来梳理和凝练学界既有的主要探索成就，继而深入至文化层面，通过着重辨析意识形态与文化发展的关系，使少数民族抗战与国家认同的历史真实得到更为全面和丰满的展示。应当说，这样的研究思路不仅可以对未来进一步开展有关少数民族抗战史的研究提供必要提示，也可能为我们如何巩固和增进各民族的国家认同提供一些新的启发。

## 二、少数民族的抗战与国家认同

### （一）少数民族的政治和军事抗战

政治和军事的抗战是少数民族参加抗战的重要表现，而遭受日军侵害又是发生这些抗战行为的重要原因。一些学者正是依据这条线索来展开研究的。例如，李金莲专门对日军在滇西地区的性暴行进行考察，用大量史料证明日军对当地傣族、佤族等少数民族妇女犯下的累累罪行。<sup>③</sup>程昭星对日军侵略贵州黔南地区期间布依族、水族等当地聚居群众的伤亡和损失情况作具体统计，说明日军的侵害绝非“误伤”和个例。<sup>④</sup>张港、刘敏对赫哲族遭受日军侵害的情况作专门研究，认为这是整个赫哲族在抗战结束时仅剩不到300人的主要原因。<sup>⑤</sup>张若愚和孟和宝音则考察日军侵占内蒙古东部和中西部过程中当地蒙古族民众的受害情况，特别指出“蒙地奉上”的土地政策剥夺了蒙古族群众放垦的权利和利益，又给他们套上一层经济枷锁。<sup>⑥</sup>

日军入侵导致的生命和财产巨大损失，直接和强烈推动了少数民族暴力反抗行为的发生。既有研究表明，各少数民族集中性的抗战行为主要发生在日军直接侵略的地区特别是民族聚居地区，以武装斗争为主要抗战形式。<sup>⑦</sup>这些武装斗争具体通过如下形式展开：

① 周庆智：《文化差异：对现在民族关系的一种评估》，《社会科学战线》1995年第6期。

② 霍桂恒：《文化哲学：是什么和为什么》，《光明日报》2011年8月3日第14版。

③ 李金莲：《抗战时期日军对滇西妇女的性暴行初探》，《楚雄师范学院学报》2003年第1期。

④ 程昭星：《“黔南事变”中贵州黔南地区少数民族的抗敌斗争》，《贵州民族研究》1985年第4期。

⑤ 张港：《日寇的残害是赫哲族人口少的主要原因》，《新闻三昧》2005年第7期；刘敏：《日本帝国主义的殖民统治对赫哲族发展的影响》，《内蒙古师范大学哲学社会科学版》2011年第1期。

⑥ 张若愚、孟和宝音：《日本占领时期蒙古族民众抗日斗争探究》，《理论观察》2015年第10期。

⑦ 李资源：《论抗战时期我国少数民族的抗日斗争》，《中南民族学院学报》哲学社会科学版1985年第4期。

其一，自发性的暴力反抗。这些反抗行为大多发生在日军在民族聚居地区行军、烧杀、劫掠的直接过程中，零散、随机但非常普遍。如朱万一提到，日军在入侵山东济宁附近时的侮辱行为导致当地回民群众的激烈反抗，当场杀死日军200余名。于此前后河北文安县附近的回民群众也自发击沉日军进犯汽船，并俘敌多名。<sup>①</sup>耿德铭则列举了日军由缅甸侵入云南过程中，少数民族群众个人、三三两两相约或用民族语言与同族当面“密商”击杀日军的大量事例。<sup>②</sup>

其二，有组织的武装反抗。这主要是指少数民族自发建立起的各种抗日武装团体，往往有上层人士或较高民间威望的人居间联络和组织，具有一定的群众基础，其对敌行动也往往带有更强的计划性和规模性。如金恒薇着重考察“九一八事变”后东北满族群众自发成立各种抗日武装的情况，指出这些武装组织数量非常多、战术灵活、对日作战频繁。<sup>③</sup>周正龙则专门考察了西南地区上层民族人士的武装抗日活动，指出各地少数民族土司组建的各种抗日武装对西南地区抗战形势的发展起到重要作用。<sup>④</sup>

其三，中国共产党等政治力量领导和影响下的抗战。既有研究成果几乎都将中国共产党领导少数民族抗战的情况作为研究的一项重点，这为证明中国共产党是中华民族抗日战争的中流砥柱提供了重要注脚。既有研究还表明，中国共产党对少数民族抗战的领导具体通过以下几种组织形式来实现：第一，整合和提升少数民族既有的各种抗日武装，例如东北抗日联军的组建和冀中、渤海地区回民抗日武装的发展壮大，都在中国共产党的密切指导和领导之下，这在很多学者的研究中都有体现。第二，领导民族地区的革命武装转入抗日斗争。如汪梅琪指出，在广西、海南岛、福建和浙江等地的民族聚居地区，中国共产党在土地革命战争时期就打下了一定工作基础，有些地方还建立红军游击队。抗战全面爆发以后，这些既有革命武装被改编为抗日游击队，有的还被编入新四军，积极投入抗战。<sup>⑤</sup>第三，发动和成立新的抗日武装。如李资源提出，日军侵入内蒙中西部地区后，中国共产党在当地发动和组织蒙汉抗日游击队，这为后来大青山抗日根据地的建立打下初步基础。<sup>⑥</sup>周艺提出，抗战期间中国共产党在广东、广西瑶族聚居地区开展了卓有成效的统战工作，不仅建立了抗日武装，还形成了一些比较稳定的抗日据点。<sup>⑦</sup>第四，建立抗日根据地。抗战时期，在如上工作基础上，依靠东北抗日联军、八路军和新四军等中国共产党正规武装的开拓，中国共产党在全国一些民族聚居地区建立了大小不一的抗日根据地。根据地的建设和巩固不仅有力支持了少数民族抗日武装的发展壮大，也吸引更多少数民族群众参加到中国共产党领导下的正规武装中来。这在很多学者的研究中都有考述。

与此同时，一些学者的研究中还考察了国民党地方政府和爱国官兵对少数民族抗战的支持和影响。如张竹邦提到，云南地方政府为团结和动员当地的民族上层人士作了大量工作，这对少数民族群众的抗战起到了积极推动作用。<sup>⑧</sup>张若愚提到，冯玉祥、吉鸿昌等组建的察哈尔民众抗日同盟军，鼓舞和吸引了很多蒙古族爱国民众报名参加。<sup>⑨</sup>还有学者考察了近邻国家民众与我国少数民族协同抗战的情况。如李资源考察了朝鲜人民革命军在我国东北境内参加抗日斗争的情况，这对鼓舞和动员东北朝鲜族等各族群众的抗战起到积极作用。<sup>⑩</sup>李志宏指出依兰县等地建立起来的中朝人民联合军，吸引了很多满族群众参军。<sup>⑪</sup>耿德铭在研究中详细介绍了滇西地区由中缅印三国多民族组成的“缅北抗日游

① 朱万一：《我国少数民族抗日救亡活动概述》，《中央民族学院学报》1987年第4期。

② 耿德铭：《滇西抗战中多民族战事考述》，《云南民族大学学报》哲学社会科学版2005年第6期。

③ 金恒薇：《“九一八事变”后东北满族同胞的抗日斗争》，《满族研究》2010年第4期。

④ 周正龙：《略论西南少数民族上层人士的武装抗日活动》，《乐山师范学院学报》2007年第6期。

⑤ 汪梅琪：《抗战时期少数民族的英勇斗争》，《近代史研究》1988年第3期。

⑥ 李资源：《论抗战时期我国少数民族的抗日斗争》，《中南民族学院学报》哲学社会科学版1985年第4期。

⑦ 周艺：《中共南方局对少数民族的统战工作述论》，《学术论坛》2008年第5期。

⑧ 张竹邦：《滇西抗战中的云南少数民族》，《今日民族》2005年第6期。

⑨ 张若愚、孟和宝音：《日本占领时期蒙古族民众抗日斗争探究》，《理论观察》2015年第10期。

⑩ 李资源：《论抗战时期我国少数民族的抗日斗争》，《中南民族学院学报》哲学社会科学版1985年第4期。

⑪ 李志宏、康霞霞、李治：《略论抗战时期黑龙江地区少数民族爱国主义特征》，《黑河学刊》2012年第3期。

击支队”的抗战情况。<sup>①</sup> 还应指出的是,在民族聚居地区以外的各个战场上,还有大量少数民族出身的中共党员、指战员和国民党政府的爱国官兵,出现了像“回回军”等一些少数民族占有相当比例的部队<sup>②</sup>,直接投身到对日作战当中。目前对这个问题进行专门研究的成果还不是很多,但多数通论性的成果里对此都有考述。

## (二) 少数民族的其他形式抗战

在整个十四年抗战过程中,少数民族还以其他各种形式汇入抗战洪流。

首先,战区群众自发为中国军队和抗日武装提供各种支援和帮助。既有研究反映出这种事例的大量和普遍存在。例如滇西地区的傣族、彝族、佤族等各族群众为中国军队和游击队担当侦察、向导、运送军需和救护伤员者不胜枚举。<sup>③</sup> 仅滇缅公路修建过程中,日均参与工程修建的当地群众就有11.5万人,最多时达到20余万人,其中绝大多数都是少数民族群众,付出了3000多人的伤亡代价。<sup>④</sup> 东北抗日武装比较活跃的少数民族聚居地区,很多少数民族群众不仅当向导、送情报,还将自己家的粮食物资贡献出来。<sup>⑤</sup> 在海南岛,琼崖抗日独立总队经常活动的黎族、苗族聚居地区也是这样。有群众还说:“为了打鬼子,只要有我们在,就保证部队不挨饿,只要有我们半升米,部队就有半升粮。”<sup>⑥</sup>

其次,全国各地不断兴起抗战社会团体和捐献运动。很多研究显示,抗战时期华北、华东和华中很多地方出现了类似“回民战地服务团”、“回民救国协会青年服务团”的社会团体。<sup>⑦</sup> 为适应抗战动员的需要,有些地方的回教协会还直接更名为“伊斯兰抗敌救国协会”。<sup>⑧</sup> 一些回族的宗教领袖和实业家的组织和示范,推动这些社会团体服务抗战的种类和规模不断扩大,与身处前线的回民抗日武装遥相呼应,极大增强了各民族团结抗战的声势。还有不少研究注意到新疆和藏区的服务抗战情况。抗战全面爆发不久,国民政府即在新疆组织拓展连接苏联的两条重要公路干线,当地的维吾尔族、哈萨克族、蒙古族、塔吉克族、乌兹别克族和俄罗斯族等少数民族群众构成修路工程的主体力量,为保证苏联援华物资的顺利输入做出巨大贡献。1944年维吾尔族群众备马1000余匹到克什米尔地区接运美国援华物资,在极端恶劣的地理和天气条件下,不少人献出了生命。<sup>⑨</sup> 从1936年冬为绥远抗战募捐开始,新疆持续不断地开展各种形式的抗战捐献运动。每次捐献运动都有当地少数民族群众的广泛参与,捐献数额也不断增加。<sup>⑩</sup> “九一八”事变后,本来矛盾已比较激化的藏族宗教领袖共同通电全国,表示要“早日解决康藏纷争,共同抗日”。这对广大藏区群众支持抗战起到巨大推动作用。西藏各寺庙喇嘛多次诵经祈祷中国军队抗战胜利,西藏僧俗一次就捐赠国币500万元,青海藏族群众一次就捐献羊皮衣10万件。<sup>⑪</sup>

第三,各种文化形态的抗战动员。这当中最普遍的就是进行有关抗战的文艺创作和传播。这里不仅包括老舍等耳熟能详的少数民族作家的文艺救亡活动<sup>⑫</sup>,相关研究还不断呈现出更多的创作群体及相关历史信息。例如,关于东北的少数民族作家,有学者对“九一八”事变后留在东北和流亡关内的这些作家的创作情况进行梳理,并对他们与同时期东北汉族作家的创作特色作了比较分析,表明这些少数民族作家的创作风格不仅繁荣了中国的抗战文学,也在动员东北少数民族群众投身抗战方面发

① 耿德铭:《滇西抗战中多民族战事考述》,《云南民族大学学报》哲学社会科学版2005年第6期。

② 林祥庚:《我国少数民族在抗战中的重要贡献和伟大的爱国主义精神》,《中共福建省委党校学报》2005年第11期。

③ 耿德铭:《滇西抗战史证》,昆明:云南人民出版社,2006年,第16页。

④ 程利:《滇缅公路在抗日战争中的历史地位》,《曲靖师范学院学报》2005年第4期。

⑤ 关伟、关捷:《东北少数民族抗战之中华国魂——写在“九一八”事变80周年之际》,《文化学刊》2011年第4期。

⑥ 陈国裕:《少数民族与抗日战争》,《中央民族大学学报》哲学社会科学版2005年第6期。

⑦ 白灵:《抗战中的武汉少数民族》,《武汉文史资料》1995年第1期。

⑧ 李全中:《四川少数民族对抗日战争的贡献》,《西南民族学院学报》哲学社会科学版1987年第4期。

⑨ 林祥庚:《我国少数民族在抗战中的重要贡献和伟大的爱国主义精神》,《中共福建省委党校学报》2005年第11期。

⑩ 马小燕:《新疆抗日捐献运动(1937-1945)》,西南大学2013年硕士学位论文,第23页。

⑪ 陈国裕:《少数民族与抗日战争》,《中央民族大学学报》哲学社会科学版2005年第6期;

⑫ 赵亮:《老舍1949年归国原因探析》,《中华文化论坛》2015年第1期。

挥独特作用。<sup>①</sup> 值得注意的是，在有关新疆的抗战文艺研究中，不少学者采取了这种比较分析的方法，指出在服务抗战的整个新疆文艺转向之下，当地少数民族的戏剧、歌剧和舞蹈创作发展特别重视对本民族传统作品的改编和加工，有力保证了抗战意志在本民族受众中的更加广泛贯彻。<sup>②</sup> 还有学者对抗战时期少数民族诗人及其诗歌创作情况进行整体和专门的考察，指出少数民族诗歌在整个中国抗战文艺当中的重要地位。<sup>③</sup> 既有研究还表明，少数民族中进行有关抗战的文艺创作和传播的主体不仅限于专门的文艺工作者，还有其他各个社会阶层群众的广泛参与。如对广西少数民族抗战歌谣的研究显示，这些歌谣中包括大量少数民族民歌，是当地少数民族群众广泛参与抗战动员的生动体现。<sup>④</sup> 当然，除文艺事业之外，还有一些研究专门考察或涉及少数民族成员在中国共产党和各地政府举办的少数民族新闻出版事业中<sup>⑤</sup>，或以其他各种形式进行支持和服务抗战的工作。

几十年来的研究进展，更加全面和立体地呈现着少数民族投身抗战的壮阔图景，而在其背后则是少数民族中间广泛存在的国家认同。国家认同当然是一种政治立场，但政治立场不是只能依靠政治表达来标识，也不是仅仅依靠专门的政治教育就能真正确立的。国家认同本质上仍是一种利益立场，是个体有关必须或应当基于怎样一种基本的生存格局来实现自身利益的认定。这种认定在一开始可能是不自觉的，但当生存格局被外力打破和改变时，身处其中的人们必然会自觉不自觉地做出判断和反应。由于政治和经济发展状况在社会阶层和地域上的不平衡，对于抗战爆发前后的很多普通民众来说，他们可能还不具备非常强烈的国家民族意识，更不用说对日本这个国家和中日关系有多少深入的了解。但当越来越多的地区和民众必须直面日军侵略所带来的生命和财产损失时，哪怕是出于本能的反抗行为都已成为国家认同的实际体现，广大少数民族群众也不例外。当然，抗战过程中并非所有的少数民族群众都直接遭受了日军的侵害，而且日本侵略者也不仅仅是进行生命的残杀和财产的劫掠，还有隐匿在种种所谓“亲善”面具下的奴化教育和文化殖民，凡此都凸显出进行政治引导（抗战动员）的重要性。但是，有效的抗战动员也必须以揭批日军的生命和财产侵害为重要内容，才能更加有效地激起受众的共鸣。其时不管是在少数民族群众中间自发进行的抗战动员，还是中国共产党和其他政治力量领导下的抗战动员，都证明了这一情况。正是由于这种抗战动员的广泛开展，一方面带动更多地区和更多民族的少数民族群众参加抗战，另一方面也使他们的国家认同意识在抗战过程中得以不断地增强和升华。从此意义上说，日军侵略和中国的抗战动员对其时少数民族的国家认同观念起到了重要的激发效应，而少数民族以各种形式投身抗战又是这种观念广泛存在的有力体现。

### 三、文化认同与少数民族抗战的研究展望

#### （一）国家认同背后的文化认同

面对外族的入侵，个体利益的损失或对可能造成损失的担忧最终演变为无数个体对既有的基本生存格局——也就是国家——的自觉维护，但是否可以由此反过来说，国人对外族入侵的抗击完全是基于个体利益呢？“人们奋斗所争取的一切都同他们的利益有关”<sup>⑥</sup>，但这并不是说人们无时无刻都能自觉意识到这一点，更不是人们只会有意识地进行与自己利益有关的活动。正如前文指出的，日本基于控制中国的目的，既有恐怖震慑的手段，也按照中国的各种利益关系不断实施各种形式的分化企

① 范庆超：《抗战时期东北作家研究》，中央民族大学2011年博士学位论文，第75页。

② 左红卫：《抗战时期新疆的戏剧理论与戏剧批评》，《艺术探索》2010年第2期；王泳舫、刘音：《抗战时期新疆舞蹈的发展》，《新疆艺术学院学报》2009年第1期；张映姝：《抗战时期新疆戏剧运动研究》，《新疆艺术学院学报》2008年第1期。

③ 夏爵蓉：《论抗战时期的少数民族诗歌》，《西南民族学院学报》哲学社会科学版1996年第3期。

④ 古贤明、刘永红：《广西少数民族抗战歌谣与民族认同及国家认同》，《广西社会科学》2015年第11期。

⑤ 卢剑锋：《抗战时期少数民族新闻事业的特点和意义》，《新闻战线》2015年第23期；李岩：《抗战时期少数民族报刊发展状况研究综述》，《传播与版权》2014年第6期。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第86页。

图。如果广大民众考虑的只是能否继续生存下去，只怕我们的抗战规模和动员效果都会大打折扣。凡此都提示：在抗战爆发之前，中国各个少数民族和汉族业已共同培育起某种天然“抗体”，它的形成过程也就是中国不断实现民族融合的过程，是在整个中华民族范围内广泛和深刻存在着的文化认同。

国家之于个人，凸显的是政治格局，本质上是利益格局，实际则是文化格局。文化是人整个精神世界的外化，是人整个日常生活的经验化。<sup>①</sup> 一切个人都既存在于一定的文化差异之中，又存在于一定的文化认同之中。问题在于：我们如何理解文化认同在不同范围内的不同强度？这又跟人的生活经历密切相关。文化本质上作为人的观念，其归根结底所体现的当然是人的利益诉求，但人对利益的追求总是以生活为重要载体，一切根源于利益诉求的文化认同总是以生活为重要媒介。更为重要的是，时刻存在于生活中的各种直接或间接的人际交往还在潜移默化中促使人们在更多方面形成共识，乃至如何认识世界和人生。从此意义上说，人们日常生活轨迹的交汇密度与其文化认同的广度和强度关系密切。这有助于更深入地理解，为什么既存文化认同的不同国家民族间仍有各种纷争，而出身于同一家庭的不同个体在其后来的人生中也会演变出不同的人格特质。

“人们远在知道什么是辩证法以前，就已经辩证地思考了，正像人们远在散文这一名词出现以前，就已经在用散文讲话一样。”<sup>②</sup> 在过去的历史中，人们或许没有对文化认同做哲学意义上的分析，但这并不妨碍人们认识到文化认同对维系特定群体凝聚力的重要性，也不妨碍人们认识到生活交往与文化认同的密切关系。更为重要的是，过去的人们不仅会有意识地通过密切生活交往来增强文化认同，还会有意识地预防和规避文化认同对生活交往的依赖，所谓“文化传统”即便不是因此而生，人们至少也是因此才这么重视它的习得与传承。因而今天可以被我们观察到的各种范围内的文化认同，恐怕很难说就是完全自发形成的，而是被持续不断地注入人的各种主观努力的结果，明确这一点对我们理解一个国家范围内的文化认同尤其重要。

国家不是因耕作和互市形成的村落和城镇，也不是因通婚和生育形成的宗室和家族，而是依靠暴力和其他强制力形成的疆域和社会。其内部不同地域、社会阶层和族群间所必然存在的文化差异，决定了越是幅员广阔和民族众多的国家，越难以构建起国民同一的生活场域来“自发”消弭这种文化差异。因而一个政权要延续和发展，不管统治者是否自觉地意识到，总要借助于意识形态。意识形态是对政权合法性的鼓吹，但这种鼓吹从来不是局限于单纯的政治宣示，而是被注入到道德训诫、知识教育乃至宗教信仰等各种形式之中，通过受众间的言行传递，渗透到人们精神生活的方方面面。因此，人们在更大范围和更深程度上接受既有政权合法性的过程，往往就成为人们在更大范围和更深程度上形成一种文化认同的过程。更为重要的是，这种文化认同虽然内嵌着既有政权意志的深刻烙印，却又不会伴随政权的更迭而轰然倒塌。意识形态从来没有自己的独立历史，政权意志的文化化和生活化，从来不是也不可能凭空生出新的文化体系来让受众认同，而总是对受众既有某些认同点的有意放大和凸显，总是对受众可能形成某些新认同点的探索和确认，只不过这些认同点可能以新的话语体系来表述而已。不同政权对文化的理解可能不同，但所有政权都不会否认文化在奠定共同思想基础方面的巨大功用。政权因种种因素发生更迭，但继起的政权总会以这样或那样的形式延续和放大之前的某些认同点，同时更替和寻找自认为更有价值的某些新认同点。从此意义上说，伴随一个国家历史的演进，后来的文化发展总会带来更多的意识形态烙印，然而这种烙印在其久远趋势上不是更多的话语体系，而是曾经借助这些话语体系加以呈现和接受历史检验的、更广范围和更深层次上的文化认同。

抗战前的中国正是经历了这样一个典型和长期的历史进程。在广袤的内地，北方游牧民族的南迁与中原汉族人口的南迁，逐渐开启了各民族大杂居、小聚居的悠久历史。在辽阔的边疆，无论曾经作为边疆政权统治的中心区域，还是内地政权拓展的疆土，当地与内地间、不同边疆地区间人口的不断

① Eitan Ginzberg, “Seeking Order in Chaos: A Definition of Culture”, *GSTF Journal of Law and Social Sciences* (JLSS), 2016 (2), p. 21.

② 《马克思恩格斯选集》第3卷，北京：人民出版社，1995年，第485页。

迁徙或被迁移，使得很多边疆地区从总体上具有各民族交错杂居的历史特点。<sup>①</sup> 地区和族群间各种交往的不断扩大，使各民族生活文化融通点的出现和增加不可避免。更为关键的是意识形态。至晚自汉代以来<sup>②</sup>，在近代中国疆域范围内所出现的各种国家政权，没有哪一个不是面对着多民族成分的人口状况。这些政权不管是有意识地推动民族融合，还是从社会和经济地位等特定方面强化民族或地区界限，实际上表现出的是整合社会思想和一些社会文化符号的强烈诉求，这其中包括文字、服装、发饰乃至婚丧礼仪。<sup>③</sup> 很显然，这是统治者试图以其所认可的某种文化形态来全面地引领乃至替代各种既存的文化形态，是对人们思维和生活方式的强行整合。毫无疑问，这种强行整合本身就是在抹掉民族差异性的很多具体表现，因而很可能对各民族文化认同的加深发生某些潜移默化的作用。

不过，要实现人们生活特别是思维方式的完全同一是不可能的，所谓的文化认同也绝不是指各民族文化形态的同一。那么，意识形态与文化认同的密切关系主要是指什么呢？值得注意的是，一些学者尝试从秩序角度来理解文化，如提出文化就是人的生活特定社会环境中的秩序安排，文化就是秩序的内容本身和对秩序的标识。<sup>④</sup> 而在对中国历史上一再进行的意识形态实践进行考察时也不难发现，不管统治者有无自觉意识到，其对特定文化形态的认可，很大程度上是对这种文化形态的秩序立场的认可。沿着这个线索可以进一步发现，由于以不同的地区作为政治中心或出身于不同的民族，由于不同政权乃至一个政权在不同历史时期所面临的不同内外情况，中国历史上代际和国别间的经济和社会秩序经常发生变动，实际上存在着很大差异。但恰恰是在这种不断的变动和差异之中，反而凸显出一种基本政治秩序的愈加稳定，那就是中央集权的政权组织形式。更为重要的是，恰恰是少数民族的建政史特别有助于说明这个问题：这些政权不管是边疆的、横跨边疆与内地的还是以内地为中心的，不管是由哪个少数民族建立的，也不管这些少数民族之前是在怎样一种政治秩序之下活动的，由他们在不同历史时期或同一历史时期所组建的不同国家政权里，统治者总是越来越依赖于中央集权的政权组织形式。这可能就便于解释为什么中国历史上的很多政权不仅表现出全面整合文化的强烈诉求，更总是具有将其实际演变为强行整合的权力支撑。正如前文所说，依靠强行整合是无法实现文化同一的，但一代又一代的普通民众正是在各种方向的强行整合中不断适应直至“天然”地认可了中央集权的政权组织形式。

由此我们必须尝试回应学界的经久争论，即如何认识以儒家学说为代表的汉族文化在中国民族融合史上的地位。中国历史上很多少数民族政权明确将儒家学说作为意识形态，并广泛开展这一学说的专门教育<sup>⑤</sup>和其他各种文化实践。这不断扩大和加深汉族文化对少数民族的影响，汉字、汉族生活方式的推广乃至汉族官话对少数民族口语的影响<sup>⑥</sup>都是例证。但若由此认为中国的民族融合就是建立在对汉族文化的认同基础上，可能又远离了历史事实本身。直至今今天在边疆乃至内地的很多民族聚居地区，其独特传统对少数民族群众的影响还是显而易见的，更不要说当时。还有学者强调儒家文化在发展过程中参与主体的多民族性，因而绝不能说儒学就是单纯的汉族文化。<sup>⑦</sup> 这当然是富有启发性的观点，但若由此认为中国的民族融合是建立在对儒学的认同基础上，恐怕也难以立足。姑且不说秦汉以来还有大量的政权和在大量的时期没有把这一理论视作根本指导思想，它也无法解释中国近代特别是新文化运动以来为何民族凝聚力不弱反强。从文化秩序立场的角度可以发现：不管统治者是因为主张

① 何博：《边疆少数民族“中国认同”意识缘起初探》，《云南社会科学》2008年第3期。

② 黎小龙、徐难于：《两汉边疆思想观的论争与统一多民族国家边疆思想的形成》，《中国边疆史地研究》2006年第4期。

③ 郝燕妮：《慕容鲜卑对“中国”认同问题研究》，吉林大学2013年硕士学位论文。

④ Gavin Kendall and Gary Wickham, *Understanding Culture: Culture Studies, Order, Ordering*, London · Thousand Oaks · New Delhi: Sage Publications Ltd, 2001, pp. 27–29.; GA Fine, “The Hinge: Civil Society, Group Culture, and the Interaction Order”, *Social Psychology Quarterly*, 2014 (1), pp. 5–26.

⑤ 何俊芳：《儒学教育与中国古代少数民族的双语文教学》，《西北民族大学学报》哲学社会科学版2005年第3期。

⑥ James N. Stanford and Jonathan P. Evans, “The Influence of Mandarin Chinese on Minority Languages in Rural Southwest China: A Sociolinguistic Study of Tones in Contact”, *International Journal of the Sociology of Language*, 2012 (215), pp. 79–100.

⑦ 张进：《儒学与中华民族凝聚力》，《武汉理工大学学报》社会科学版2009年第6期。

中央集权而抬高儒学的地位，还是因为受到儒学的影响才主张中央集权，根本为各民族政权所认同的都是其基本的政治秩序立场。这个立场不是儒学独有，但正是儒学不仅强调立足于人的整个精神世界来渗透中央集权思想的重要性，更为进行这种全面的文化实践提供了系统的理论支撑。从此意义上说，儒学在中国历史上的一再出场不断加速着各民族的文化认同，但真正为各民族所认同的不是这个理论体系本身，而是其政治秩序立场和被其加以自觉化了的赖以支撑这个政治秩序的社会价值体系。

当然，“如果事务的表现形式和事务的本质会直接合而为一”，那实际上不仅“一切科学就都成为多余的了”，<sup>①</sup>而且一切历史也都成为多余的了。国家认同不是单纯依靠利益认同能实现的，也不是单纯依靠文化认同能实现的。上文提到，中央集权的政治秩序不是儒学的独有立场，但它又岂是中国文化的独有立场呢？国家认同的实现和巩固从根本上依靠的是利益认同和文化认同的交相作用，并在实际过程中须臾离不开政治实践的影响。疆域是国家政权统治力量所及的范围，特别是对于边疆地区来说，建立起强有力的行政管理体系，使民众在日常生活中深刻感受到中央政权的资源分配权威，对于引导民众立足于一国范围内来加强利益认同和文化认同意义重大。从此意义上说，清朝时期中央政权基于不断加强中央集权的各种政治实践，特别是以“改土归流”为主线的边疆政治实践，为其后中国各民族凝聚力的不断增强奠定了重要基础。特别是在晚清和民国时期中央政府威权衰落的情况下，中华民族的凝聚力不降反升固然有着多方面的原因，但具体到边疆地区的情况来说，很大程度上还是有赖于中央和当地政府对清朝时期统治策略的“路径依赖”。很显然，到抗战特别是抗战全面爆发以后，伴随国民政府政治和经济重心向西北和西南大后方的转移，边疆政治实践对于增强当地民众国家认同的重要作用也就进一步显现出来了。

## （二）少数民族抗战研究的视野和意义拓展

文化认同在国家认同中的重要地位提示进一步扩展少数民族抗战研究的视野。这种扩展首先是时空意义上的。民族间的文化认同必然开启于民族间的文化激荡过程中，而民族间的文化激荡又必然以各自民族文化的形成为前提。这就决定了有关国家认同的考察不应单纯以现代意义上的国家形式的诞生为起点，也不应单纯局限在抗战时期，而应观照到各个民族的形成和发展历史。就目前有关少数民族抗战的研究来看，有些成果已经注意到这个问题，着重强调少数民族对故土的世代情感累积、反抗外来侵略的传统以及历代中央政权对边疆族群的安抚。但这并未呈现出各民族历史上文化认同的发展情况，相反会使人感到，似乎各民族实际上始终是相对独立地发展着。这当然不是历史的事实，因而不能对少数民族抗战历史逻辑实现足够深刻的把握。凡此都提示少数民族抗战的研究视野不仅要向过去极大延伸，而且应注重把握文化认同的线索。

少数民族抗战研究视野的扩展其次是人的日常生活意义上的。我们说历史上中国各民族的文化认同集中在对基本政治秩序及相关社会价值的认同，绝不是说这就是各民族文化认同的全部。从全人类的历史来说，人对和平、安宁和幸福生活的追求是极其持久和普遍的，中国各民族当然不例外。具体到中国的历史来说，同一地区的不同民族间乃至多个地区的各个民族间，其日常生活方式和情感体验都在不同方面或不同程度上相互渗透和相互影响，这其中必然包含着大量的文化认同因子。当然，在各民族共享的大量文化认同当中，对于基本政治秩序和其价值支撑体系的认同仍居于核心位置，但这些都提示少数民族抗战的研究应更为注重观照人的日常生活世界。

少数民族抗战研究视野的扩展还是研究方法意义上的。我们提出要注重民族文化层面的研究，不是为研究文化而研究文化，而是为了更好地理解少数民族抗战行为的选择、实施及其影响。从此意义上说，“文化认同”概念在此项历史研究中的引入，其本身就体现着研究方法的扩展。然而，各民族文化与其民族本身一样久远的形成和发展历史，人的日常生活内容的具体和广阔，都决定了相关历史信息体量的无限庞大，即便我们只是进行以文化认同为中心的考察，也没有哪种成果形式能够一一呈

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第46卷，北京：人民出版社，2003年，第925页。

现如此大量的信息，更不要说研究者的精力。实际上，伴随我们研究视野在时空和日常生活意义上的扩展，有关少数民族抗战的研究已经进入其他很多学科的研究范围，有大量相关研究成果可资借鉴和利用。在此基础上，更为重要的是采取跨学科的交叉研究方法。目前在很多历史研究中已广泛采用这种研究方法，例如从历史哲学意义上来搭建整个研究框架，乃至从历史心理学意义上衍生出新的交叉学科。但具体到少数民族抗战的研究，目前所能看到的交叉研究不仅比较少，而且基本上局限在历史学、政治学、军事学、传播学和管理学的范围内。正是基于考察和研究各民族文化认同的需要，提示应在更加广阔的学科领域内扩展研究方法，特别是哲学、心理学和伦理学等学科研究方法的使用，对于我们统摄浩如烟海的史料信息并从中深刻把握少数民族抗战的历史逻辑，尤其具有重要性。

文化认同在国家认同中的重要地位也赋予少数民族抗战研究以更加重要的意义。每个国家（政权）都不仅有权彰显自己的政治理想和价值观，而且这种彰显对维系社会的稳定必不可少，多民族文化背景的国家尤其是这样。<sup>①</sup> 新中国成立以来大规模工业建设的开启，大大加速了中国的现代化进程。进入改革开放新时期以后，这个进程的速度更是前所未有的。在此情况下，国人生活方式已经发生并继续发生着深刻变革，而在这种变革的背后又是各地民众基本生活场域的不断趋同。这里不仅包括我们惯常所说的高度类型化和标准化的物质生产和消费方式，更指向互联网背景下人的整个生活方式的变革和趋同。从此意义上说，现代化的进程对中国各地区和民族间文化认同的增进无疑具备有利的一面。然而另一方面也加剧了两种危险：其一，现代化在加速中国融入经济全球化进程的同时，也在加速中国融入文化全球化的进程，而后者正为西方意识形态的渗透提供了更加便利的条件；其二，现代化在客观上不仅为民族分裂思想提供了更加便利的传播条件，而且使这种思想更易打破传统生活方式的地区差异，实现极端思想的跨地区乃至跨国界动员。一言以蔽之，中国的现代化进程既加速了文化认同在更大范围和更深程度的实现，又从内外两个方向挤压着国家认同的思想空间，意识形态的重要性更加凸显。只不过在今天最重要的已经不是依靠意识形态来加速文化认同，而是依靠意识形态来引领文化认同。

少数民族抗战研究的意义正是基于这个角度实现扩展。这部历史的逻辑就是中国大一统思想发展史的逻辑，是民众对高度统一的政权组织形式的认可，是民众在这种形式下实现个体生存和发展的实践。中国各民族文化认同的这个根本立足点，使文化认同与国家认同在中国具备着异常紧密的联系，这种紧密程度是其他很多国家和民族难以达到的。正是由于这种联系，对近代国人而言，他们或许还没有实现对自身主体地位的自觉，但这并不影响他们将国家存在作为个体存在一个组成部分的自觉。这种自觉构成了少数民族抗战历史的中心内容，而少数民族抗战历史又使这种自觉得到了激烈、集中和直观的显现。因此，在今天进行少数民族抗战的研究不仅可以为受众呈现国家认同的有力史实，更提示在各个文化形态的意识形态实践中凸显中央政治权威和国家权力统一的重要性——这既是中国政治文化发展长期以来的显著特征，中华民族的文化认同和国家认同更是在这个历史进程中才得以不断深刻实现的。

（责任编辑 欣彦）

① L Ilimhanova, M Perlenbetov, M Gulnar, SM Kadyrovna, and M Roza, "State as an Institute of Research on the Personal Political Culture Determinant: Concept of Personal Political Culture, History, and Research", *Mediterranean Journal of Social Sciences*, 2015, 6 (1), pp. 827 - 836.

# 陕甘宁边区以“三三制”践行民主价值观的历史辩证法

彭先兵

**【摘要】**“三三制”是以毛泽东为核心的中国共产党人在与蒋介石国民党进行政权建设的竞争中创造的、从政权层面有效践行民主价值观的制度模式。它是对清末新政以来各种化妆专制主义政权的否定，也是对蒋介石国民党政权实行一党专政的否定，更是毛泽东领导中共在政权层面践行民主价值观的继往开来。它适应抗日民族统一战线的需要，符合“重权威，求民主”的复杂政治国情，实现了对民主价值观的制度化践行，因而能获得空前的认同。“三三制”开创了中国特色民主的历史先河，可为今天从国家层面践行民主价值观提供有益启示。

**【关键词】**“三三制”；毛泽东；践行民主价值观；制度模式；历史辩证法

**中图分类号：**A84 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660（2017）05-0048-09

**作者简介：**彭先兵，湖南永州人，法学博士，（广州 510275）中山大学马克思主义学院副研究员。

**基金项目：**国家社会科学基金一般项目“当代中国社会分化的文化整合研究”（16BKS068）

中国共产党一登上历史舞台，就以追求民主为己任，在艰难曲折的民主革命中努力站到践行民主价值观的最前列。延安时期，以毛泽东为核心的中国共产党人根据形势的巨大变化，在与蒋介石国民党进行政权建设的竞争中，探索出“三三制”以践行民主价值观，领导抗日根据地实施抗日的普选的民主政治，赢得了广大民众特别是城市居民和知识阶层的空前认同，为在抗战中成为“中流砥柱”和抗战后解决“中国之命运”奠定了坚实的民主政治基础。这一成功实践，可为今天践行社会主义核心价值观，特别是民主价值观，提供可资借鉴之处，因而有必要站在新的历史高度对其进行新的研究。其实，任何新的制度及其背后的理论，一般都具有对历史进行反思、对现实进行批判的性质，旨在找到更好的发展道路和实现更好的发展。设计“三三制”来践行民主价值观，也符合这一历史辩证法。

## 一、“三三制”是对清末新政以来各种化妆专制主义的否定

民主在中国成为重要的核心价值观而被津津乐道始于清末，但其践行长期有问题。无论清末新政，还是袁世凯基于由“约法之治”至“宪法之治”的名义所推行的强人政治，抑或是孙中山的“军政、训政和宪政”三阶段论的党权政治，各种眼花缭乱的实践都未能驶入民主政治的正轨，反而在追求“自由行之”的大权的惯性中一次次滑向了化妆专制主义<sup>①</sup>，无法整合分崩离析的近代中国。

清末新政可追溯到戊戌变法。以康有为、梁启超为首的维新派主要以日本的明治维新为蓝本鼓动清朝实行变法。1898年6月11日，清廷颁布变法诏书，但此后所有的诏令中只字未提“君主立宪”。维新派仍不惜通过弄权、专制、暴力来推进自己的主张。康有为甚至提出“杀二品以上阻挠新法大臣一、二人，则新法行矣”<sup>②</sup>，后来他果真与谭嗣同密谋“围园杀禄”。光绪皇帝本人则倾向洋务派的

<sup>①</sup> 钟群：《比较宪政史研究》，贵阳：贵州人民出版社，2003年，第418页。  
<sup>②</sup> 中国史学会：《戊戌变法》（一），上海：神州国光社，1953年，第251页。

主张，欲借变法改变自己有位无权的处境，赢得真正的帝王地位。慈禧太后绞杀了这次维新变法，但她于1901年亲自发动的“新政”是比百日维新更全面、更深刻的变法运动，形成了梁启超说的“无一官吏不言筹备宪政”的局面，“资政院提出请愿国会案，无一人敢反对；督抚公电，无一省持异议。而代表团历访枢府当道，莫不温言唯唯”<sup>①</sup>。然而，清末新政最后还是无法摆脱皇权专制主义。当官制改革触及皇室的既得核心利益时，慈禧太后便下了军机处不议、八旗事不议、内务府事不议、翰林院不议、太监事不议的“五不议”诏。此后清政府虽然发布了宪法大纲及议院选举各纲要，但《钦定宪法大纲》只有“君上大权”一章，后附臣民权利义务。它规定皇帝世袭罔替，权力至高无上，不受议会约束。这种比日本天皇的权力还要大的君上大权，被陈茹玄称为“极端元首制”<sup>②</sup>。尽管清政府根据9年的预备立宪期对各项事关立宪的大事均有较系统的纲领和步骤，但在实际操作中，既得利益者大多持能拖则拖的态度，还不惜多方阻扰。即使“缓办派”也因担忧而持折衷态度。如孙家鼐认为，“在国力强盛之时行之，尚不免有骚动之忧；今国势衰弱，以予视之，变之太大太骤，实恐有骚然不靖之象”<sup>③</sup>。当立宪派再三发起速开国会的请愿运动时，清政府虽然勉强答应提前3年开国会和马上组建责任内阁，但又以立宪之名行加强皇权之实，以致千呼万唤始出来的责任内阁成了“皇族内阁”。最后在辛亥革命的硝烟中推出的《十九信条》，终于实质性地限制了皇权，本可有推进宪政和民主之功，但因它来得太晚，已谈不上践行。总之，“今满洲政府之对于施行宪政、开设国会，无一毫之诚意，故到底不能见诸实事；即见诸实事，亦决无效果也”<sup>④</sup>。

袁世凯是从响应和拥护宪政而逐步登上民国的历史舞台的。在清末那段岁月，无论练新军，还是办新政，时人多视袁世凯为新人物，而非晚清权贵眼中的危险分子。袁世凯曾联合两江总督周馥和湖广总督张之洞电奏实行立宪政体，并奉诏入京讨论和参与立宪大计。他向慈禧面陈时，力主先设责任内阁。清廷发布“预备立宪诏”和启动官制改革后，袁世凯更是卖力地主张立宪和新政。他曾扬言，“官可以不做，法不可不改”，为了立宪大业，“当以死力相争”<sup>⑤</sup>。他还用心良苦地奏陈：“现奉诏切实预备立宪……拟请简明大臣分赴德、日两国，会同出使大臣专门就宪法一门，详细调查。”<sup>⑥</sup>辛亥革命后，袁世凯在就任临时大总统的誓词中说：“深愿竭其能力发扬共和之精神，涤荡专制之瑕秽。”<sup>⑦</sup>然而，他一旦成为最高当权者，便开始走向与宪政、民主背道而驰的道路。作为“新结构中的旧人物”，袁世凯最熟悉的是专制和人治，还有武人政治。他十分推崇其时德国的政治和军事制度。<sup>⑧</sup>在任中华民国大总统之初，袁世凯表面上赞成共和，实质上如鲠在喉的是政党、代议制和中央与地方的关系。<sup>⑨</sup>他批评政党政治怀挟阴私，“以国家为孤注，将使灭亡之祸于共和时代而发生”<sup>⑩</sup>，指责《临时约法》自公布施行以来，国势日削。“凡此种种，无一非缘约法之束缚驰骤而来”<sup>⑪</sup>，还通电反对《天坛宪草》，认为它“将使行政一部仅为国会所属品，直是消灭行政独立之权……是无政府也！”<sup>⑫</sup>二次革命后，袁世凯借机先后解散了国民党、国会，另组政治会议通过了集权主义的《中华民国约法》，“独自创作之集权制度，以实行‘一人政治’主义”<sup>⑬</sup>。这种德日帝国类型的政体，使大总统集军政大权于一身，有“自由行之”的大权，几乎不受议会制约。稍后的新选举法又规定袁

① 梁启超：《读十月初三日上谕感言》，《饮冰室合集》文集之二十五上，北京：中华书局，1989年，第145页。

② 陈茹玄：《中国宪法史》，台北：文海出版社，1986年，第11页。

③ 中国史学会：《中国近代史资料丛刊·辛亥革命》第4册，上海：上海人民出版社，1957年，第15页。

④ 《孙中山全集》第1卷，北京：中华书局，1981年，第511页。

⑤ 陈旭麓：《辛亥革命前后——盛宣怀档案资料选辑之一》，上海：上海人民出版社，1979年，第26页。

⑥ 夏新华等整理：《近代中国宪政历程：史料荟萃》，北京：中国政法大学出版社，2004年，第53页。

⑦ 徐有朋主编：《袁大总统书牍汇编》文辞，上海：上海广益书局，1914年，第1页。

⑧ 李新主编：《中华民国史》第2编第1卷下，北京：中华书局，1981年，第586页。

⑨ 费正清主编：《剑桥中华民国史》第1部，章建刚等译，上海：上海人民出版社，1991年，第238页。

⑩ 章伯锋主编：《北洋军阀1921—1928》第2卷，武汉：武汉出版社，1990年，第1357页。

⑪ 章伯锋主编：《北洋军阀（1912—1928）》第2卷，第494页。

⑫ 李新主编：《中华民国史》第2编第1卷下，第490页。

⑬ 陈茹玄：《中国宪法史》，第70页。

世凯可成为终身总统。这样，最初主张立宪政治的袁世凯，最终沦为首个否定晚清以来宪政化成果的独裁者，由他主导制定的一系列法令，使得名义上对大总统有所制约的条款全成了摆设。但他还不满足，最后走向了称帝的道路。袁世凯在一片反对称帝的声音中忧愤而死后，先后上台的各路北洋军阀表面上仍假托“共和”来粉饰门面，但同样实行军阀专制的一套。尽管个别军阀也认识到武人主义的巨大弊端，表示欲改弦更张，“继今以往，凡所以息内争而恢复统一，舍革命而进于宪政。一切皆将基于理性上之权威，诉诸国民之自觉，以决其成否”<sup>①</sup>，特别是段祺瑞，人称有“三造共和”之功，但由于“武人政治”的强大惯性，他与其他北洋军阀一样，直至覆灭都未能走出武人主义和军阀专制的窠臼。

孙中山早年曾主张过改良，在经历向朝廷上书失败等系列事件后，他洞悉到“不幸中国之政，习尚专制”<sup>②</sup>，“况夫清廷屡下变法维新之诏矣，然审其言行，有符合者否？无有也”<sup>③</sup>，转而走上了革命道路，成为民主革命的先行者。辛亥革命推翻了清王朝的统治，建立了中华民国临时政府，但此后中华民国的民主政治并没有成功地发展起来。对此，长期以来都把直接责任归到“新结构中的旧人物”袁世凯的头上，但若从制度政治学和现代法治的角度考察，则“民国梦”的破灭，首先与“民主革命的先行者”孙中山有莫大的直接关系。因为从国家层面践行民主价值和推动民主政治的发展，关键在于依据法精神设计好具有长期性、稳定性、非人格化的制度模式和法治路径，并严格遵循之，如此假以时日，则民主政治必成。回顾历史，很难说孙中山树立了制度化、法治化践行民主价值观的牢固理念。他常以他自己注意力的改变、当时政坛掌权人物的改变而改变民主政治的设计方案和践行路径。孙中山早年怀着炽热的民主理想投身革命，在建立民国之前总的来说还算民主，但之后就表现出如梁启超所说的那样，“非自己干的都不好”<sup>④</sup>。他不相信袁世凯、段祺瑞等人，认定其以天下为私，“本为一人保固权位，以召滔天之灾”<sup>⑤</sup>，还说“南与北如一丘之貉。虽号称护法之省，亦莫肯俯首法律及民意之下”。而对于自己，他则明确地说“除我外，无革命导师”，要求别人信任他到盲从的地步，“吾人不能对于唯一置信推举之人，而复设防制之法度”<sup>⑥</sup>。孙中山以人己为界践行民主价值观，突出地表现为相互矛盾的两个方面，即一面大力反对袁世凯等军阀的专制集权，一面自觉不自觉地进行着自己的专权独断。具体而言，当孙中山不能主导政体的选择和设计时，他便坚决反对别人大权在握，反对总统制，反对专权体制。如他将总统之位让给袁世凯时，马上将总统制改为国家元首权力较小的内阁制，置袁世凯于虚设的总统之位。后来，以国民党为主体的国会又以《天坛宪法草案》赋予立法权对于行政权的绝对优势，削去了很多本应属于总统袁世凯的权力（特别是任命国务院和解散议会两项基本权力），以致蔡锷等人纷纷响应袁世凯反对该宪草的通电。另一方面，当孙中山能主导政体的选择与设计时，他便大力主张总统制，且表现出日益明显的专权独裁倾向。“南京临时政府实行的是总统制，各部总长是临时大总统的赞襄者和其意志的执行者，护法军政府和后来的大本营时期采用的是大元帅独任制。护法时期在广州一度建立的正式政府也仍是总统制。”<sup>⑦</sup>在遭受陈炯明叛变这个一生中最惨痛的挫折和失败后，孙中山决定正式与苏俄合作。他将苏俄体制与中华革命党的集权制结合起来，形成了军政时期“以党建国”、训政时期“以党治国”和宪政时期以“三民主义”建设中国的新的理论和做法。1924年1月20日，孙中山在中国国民党第一次全国代表大会上

① 章伯锋主编：《北洋军阀（1912—1928）》第5卷，第17页。

② 《孙中山全集》第1卷，第51页。

③ 《孙中山全集》第1卷，第221页。

④ 梁启超曾说：“我是最没有党见的人，只要有人能把中国弄好，我绝不惜和他表深厚的同情，我从不采那‘非自己来干的都不好’那种褊狭嫉妒的态度。”（张品兴主编：《梁启超全集》，北京：北京出版社，1999年，第6263页。）

⑤ 《孙中山全集》第4卷，北京：中华书局，1985年，第117页。

⑥ 胡汉民：《胡汉民自述》，台北：传记文学出版社，1982年，第63页。

⑦ 徐矛：《中华民国政治制度史》，上海：上海人民出版社，1992年，第181页。

正式提出“以党建国”、“把党放在国上”<sup>①</sup>，要将大元帅府变为国民党政府<sup>②</sup>，并根据苏俄模式确立了一党负责和总理集权的制度。该制度把孙中山置于权力金字塔的顶端，他既是党的领袖，又是政府的领袖和军队的领袖。作为党的总理，孙中山可以无限连任，党员必须服从总理。他兼任党的全国代表大会和党的中央执行委员会的主席，对全国代表大会的决议有交复议之权，对中央执行委员会的决议有最终决定权，中央执行委员会之下建立的具有强大权力的政治委员会和军事委员会的成员，都由孙中山指定或提名。这样，孙中山通过建立党直接对国家机构实行控制的集权制度，就只待建国后以党的总理身份出任“极端元首制”的大总统了。国内外的历史已反复证明，即使“真心原始之革命党”，若无分权制衡（制约）体制，同样会走向专制主义，民主共和难以到来。后来，蒋介石将孙中山的以党治国的理论发展为一党专政的专制主义体制，极权的南京政权成了党内少数人（家族）分赃的工具，这是孙中山始料未及的。总之，孙中山的一生并未做到他在南京临时政府参议院成立大会上所讲的那样：“所议者国家无穷之基，所创者亘古未有之制。”<sup>③</sup> 因为他没有树立起制度化、法治化践行民主价值观的牢固理念，每每先发制人地打破既有法统，继而引发袁世凯等人的后发制人，造成了不可逆转的非法治恶性循环。

从上述分析可以发现，从清末新政的统治者到民主革命的先行者孙中山，不同阶段的当权者在政体的选择、设计与践行方面总体上在非此即彼的两个对立面上跳动，一般先照搬或借用西方某种民主政治的方案，并大力倡导之，尔后遇到问题便驾轻就熟地折向中国传统的专制主义道路，不过为了增强合法性往往会说是学习了更好的德日模式或苏俄体制。中国共产党探索出的“三三制”，成功地摆脱了这一历史怪圈，既不照搬外国的政体模式，又立足于中国的既追求民主但又崇尚权威的国情来实行民主政治，找到了制度化践行民主价值观的有效模式，实现了和而不同的中国式民主政治。

## 二、“三三制”是对蒋介石国民党政权实行一党专政的否定

“三三制”是中国共产党实施抗日的普选的民主政治，是在抗日救亡的时代条件下与蒋介石国民党进行政权建设竞争、争取民心的需要，是对蒋介石国民党实行一党专政和一人独裁的否定。

蒋介石在青年时代就投身民主革命，后来取得孙中山的信任和器重，并争到了中华民国的大统。但综观他统治大陆的时期，搁置孙中山倡导的民主共和，反对孙中山确立的联俄、联共政策，为我所用地曲解孙中山留下的“以党建国”、“以党治国”、“党在国上”的理论和制度，又通过“以军治党”建立起由国民党一党专政和由他一人独裁的极权体制。具体而言，蒋介石在南京建立的政权，尽量利用三民主义和民国招牌来增强合法性，但又断章取义地发挥孙中山的“军政、训政、宪政”三阶段论，于1928年10月3日主导国民党中常委会议通过了《训政纲领》，基此建立了党和政府的两套组织系统。依据“党治”原则，由中国国民党代表大会代表国民大会和领导国民行使政权。尽管国民政府名义上代表了国家，也被赋予“总揽而执行五权”的职能，但政府由党产生、对党负责、执行党的政策。从法理看，拥有最高决策权是党的全国代表大会、中央执行委员会、中常委，但国民党的全代会几年才开会一次，中执会会议的间隔时间也较长，且其成员较多，即便开会，也难以讨论细节。一般来讲，“中央必定是等待到内政上、外交上、经济上或党务上有重大问题须要中央的权力机关来解决时，方才决定召集中全会”<sup>④</sup>。这样，日常行使权力的中枢机构实为中常会和中政会，前者为党的权力核心，后者受前者和中执会的委托具体指导、监督政务。但由于中政会的运行也很复杂，且其人数不断增加，最多时近百人，加上列席人员，达200人以上，“便有影响于政治会议地位

① 《关于组织国民政府案之说明》，《孙中山全集》第9卷，北京：中华书局，1986年，第103—104页。

② 这就是后来蒋介石的党国的由来，蒋介石利用孙中山的理论和《国民政府建国大纲》的三阶段说，以国民党训政的名义实行一党专政，把民国变成了党国。

③ 《祝参议院开院文》，《孙中山全集》第2集，北京：中华书局，1982年，第44页。

④ 陈之迈：《中国政府》第1册，上海：商务印书馆，1946年，第85页。

的尊严，不能使人重视。开会时，大家视为一种例行应酬……出席会议的人数，有时竟不足十分之一”<sup>①</sup>。有时，蒋介石和许多封疆大吏的委员均不出席。再者，因为中政会的委员多为兼职，导致其职责范围内的大小事务实际上都由秘书长掌握，而秘书长则由蒋介石的心腹担任（中执会和中常会的秘书长也由其心腹兼任），所以即使蒋介石不列席中枢会议，甚至不在位了，照样有人帮他操盘。于是，国民党治下的党国体制，表面上党权至上，实际上是蒋介石一人决定一切。党的权力机构只有掌控在实力领袖手中时，它的权威才是至高无上的。若实力领袖不在其位，法定的权威机构也同样会被架空、冷落。中政会职能的虚实变化典型地说明了这一点。而从现实看，南京国民政府时期党政体制的运转不成熟，蒋介石往往视其个人需要和客观情势而动，即使有制度，他照样可以不予遵循，甚至带头破坏。他将常规的权力机构当作为其所做决定提供合法性的图章，在具体操作中往往指设一个临时机构，对此临时机构的倚重远胜于体制内的正式机构。蒋介石在党政军中长期处于实力领袖地位，他的话就是法律，他的手谕就是“圣旨”，尽管其担任的职务时有变更，或担任国府主席、行政院长、军事委员会委员长，或一身数职，但只要是他担任的职务，法规就赋予最大的实权。反之，则有名无实。<sup>②</sup>《国民党国民政府组织法》随蒋介石的进退反复修改了13次之多。在抗战前，蒋介石的专制还会受到党内外政治力量的挑战；此后，蒋介石为他的集权找到了无可争辩的根据：“就目前事实而论，不仅训政时期的工作受到阻碍，而军政时期应做的工作，且须从头再做一遍。”“因此严格的说来，我们目前还在军政时期之中。这时期的工作依建国大纲的第六条，应该一切制度悉隶于军政之下。”<sup>③</sup>于是，通过建立领袖制、对领袖宣誓制和国民党总裁制等，蒋介石集国民党总裁、军事委员会委员长、陆海空军大元帅、国防最高会议主席、国防最高委员会委员长于一身。“一个领袖、一个主义、一个政党”的极权主义制度最终建立起来。蒋介石以军事统帅身份驾驭党和政府，实现了中国历史上前所未有的军事集权。

客观地讲，蒋介石的所作所为，有些当然为战时所需，但他借战争名义搞一党专政、排斥异己、搁置民主和压制人权，很不得人心，对调动人民群众的积极性和整合全民族的力量致力于抗日救亡有严重的负面影响。训政伊始，很多著名学者公开撰文批评蒋介石国民党的专制独裁，呼吁人权、民主和宪政。特别是胡适认为，“根本大错误在于误认宪法不能与训政同时并立”，“我们不信无宪法可以训政；无宪法的训政只是专制。我们深信只有实行宪政的政府才配训政”。<sup>④</sup>但蒋介石国民党对此置若罔闻，反而在抗战正酣的1939年，召开国民党五届五中全会，通过《限制异党活动办法》，开始转向消极抗日和积极反共。这一做法受到国际国内的广泛批评。同年9月，国民参政会一届四中全会在重庆召开，青年党、国社党等提出改革政治以应付非常局势的议案，中共代表配合着提出结束党治、实施宪政的议案；出席会议的代表如张澜、褚辅成、沈钧儒等，纷纷批评国民党的一党专政，要求保障各抗日党派合法权利和改革战时行政机构等。为收揽人心，国民党在会议上公开承认争取宪政为合法行为，也指派代表提出建议政府召开国民大会开始宪政的议案。这样，宪政座谈会在国统区很快发展起来，并影响到全国各地。中共中央也先后两次向全党发出通知指出，宪政运动“反映了全国人民目前的迫切需要”，“没有宪政就会有亡国的危险”。毛泽东指出，要“将政治制度上国民党一党派一阶级的反动独裁政体，改变为各党派各阶级合作的民主政体”<sup>⑤</sup>。此时，中共中央和毛泽东已认识到，抗战进入相持阶段后，国际国内形势有了新变化。在国内，国共两党的斗争不仅在摩擦与反摩擦上进行，而且还在民主制度和政权建设上展开。与国民党五届五中全会确定“溶共、防共、限共、反共”的反动方针，并掀起反共高潮不同，中国共产党立足民族大义和民主政治，在同期举行的陕甘宁边区参议会首届会议上通过《陕甘宁边区抗战时期施政纲领》，以此表明对国民党的《抗战

① 王奇生：《党员、党权与党争——1924—1949年中国国民党的组织形态》，上海：上海书店，2009年，第157页。

② 申晓云：《民国政体及外交》，南京：南京大学出版社，2013年，第206页。

③ 秦孝仪：《先总统蒋公思想言论总集》卷16，台北：中国国民党中央委员会党史委员会，1984年，第76页。

④ 胡适：《我们什么时候才可有宪法》，《胡适文集》第5卷，北京：北京大学出版社，1998年，第537—539页。

⑤ 《毛泽东选集》第1卷，北京：人民出版社，1991年，第256—257页。

救国纲领》的积极回应和对孙中山的“联俄、联共、扶助农工”三大政策的拥护。在认真研究民主联合政权建设方案后，中共中央于1940年2月21日指示博古等在国民党第五届参政会上提出：“国民大会代表名额共产党员应占三分之一，至少为四分之一，国民党占三分之一，其他各党派及无党派代表占三分之一。”<sup>①</sup> 鉴于蒋介石国民党的宪政承诺口惠而实不至的现实，中国共产党只能率先在陕甘宁边区实现这一构想。3月6日，中共中央发出《抗日根据地的政权问题》的指示，这一由毛泽东起草的党内指示中明确规定，抗日根据地政权的产生“应经过人民的选举”，“根据抗日民族统一战线政权的原则，在人员分配上，应规定为共产党员占三分之一，非党的左派进步分子占三分之一，不左不右的中间派占三分之一”<sup>②</sup>。7月5日，毛泽东为纪念全面抗战三周年写了《团结到底》一文，向全国首次公开宣布了“三三制”原则，并郑重指出“在政权问题上，我们主张统一战线政权，既不赞成别的党派的一党专政，也不主张共产党的一党专政，而主张各党、各派、各界、各军的联合专政，这即是统一战线政权”<sup>③</sup>。根据“三三制”原则，在陕甘宁边区的带领下，各抗日根据地先后建立起新式的民主政权。1941年11月，“三三制”正式写进了在陕甘宁边区第二届参议会第一次大会通过的《陕甘宁边区施政纲领》，并据此原则选举成立了新的边区政权机关。谢觉哉在《三三制的理论与实际》中总结道，“三三制”执行得比较好，特别是“新的区域，三三制做得好一些，甚至不仅共产党员只够三分之一，有的国民党员当选人数比共产党员还多”<sup>④</sup>。这与国民党的“一党专政”形成鲜明反差，很好地向全国人民表明了中国共产党在民主宪政问题上的“言行一致”，同时也借此揭露了蒋介石国民党的宪政谎言和自相矛盾——口允宪政而实行一党专政。两相对比，共产党领导的边区政府自然凸显为实施民主政治的模范，有力地表明了中国共产党与各阶层人民、无党派民主人士分享权力的诚意和协同工作的能力，从而无形中削减了蒋介石国民党代表全国的合法性。

### 三、“三三制”是毛泽东领导中国共产党践行民主价值观的继往开来

从中国共产党自身来说，基于“三三制”践行民主价值观，由陕甘宁边区带动其他抗日根据地实施抗日的普选的民主政治，既是一种“继往”——对过去领导民主革命过程中实行民主政治的经验总结，又是一种“开来”——根据新形势和新方针建立更具竞争力的民主政权，以争取抗战的胜利和民主政治在全国的大发展。

先看“继往”。毛泽东对此曾有个明确的说法。1939年1月，陕甘宁边区参议会第一届会议在延安召开，毛泽东在会上指出：“边区的进步主要表现在民主，而这民主又是苏维埃在现阶段的发展物，现在各阶级、工农商学兵各界都可以参加参议会。”<sup>⑤</sup> 回顾历史，中共对民主政治的认识与实践是有偏差的。先是大革命期间，因“共产国际和陈独秀的右倾错误”<sup>⑥</sup>，没有坚持无产阶级领导权，一味地妥协退却，放任国民党反动派背叛孙中山的三大政策，导致大革命中形成的国共合作统一战线的民主为蒋介石国民党的白色恐怖所代替，共产党被肆意地排斥、屠杀。后是土地革命期间，在共产国际的错误领导下，李立三、王明等党的领导人又犯了以教条主义、媚苏亲苏为特征的“左”倾冒险主义错误，在同盟军的问题上实行关门主义，主张打倒一切，不讲联合，反对同中间势力建立任何形式的统一战线，认为“中国现时资产阶级性的民权革命必须反对民族资产阶级方能胜利，革命动力只是工农”，“民族资产阶级是阻碍革命胜利的最危险的敌人之一”。<sup>⑦</sup> 这使得该时期的民主政治表

① 《中央关于对国民党第五届参政会的对策问题给博古等的指示》，《中共中央文件选集（1939—1941）》第12册，北京：中共中央党校出版社，1991年，第312页。

② 《毛泽东选集》第2卷，北京：人民出版社，1991年，第742—743页。

③ 《毛泽东选集》第2卷，第760页。

④ 《延安民主模式研究资料选编》，西安：西北大学出版社，2004年，第143页。

⑤ 《毛泽东年谱（1893—1949）》中卷，北京：人民出版社、中央文献出版社，1993年，第103页。

⑥ 《胡锦涛总书记在纪念任弼时同志诞辰一百周年座谈会上的讲话》，《光明日报》2004年5月1日第1版。

⑦ 中央档案馆编：《中共中央文件选集》第4册，北京：中央党校出版社，1991年，第299—300页。

现出狭隘性，建立的工农民主政权存在照搬苏联模式的弊端，连名称都用“苏维埃”，因而难免遭到失败。

再看“开来”。面对王明路线造成的失败、蒋介石剿共的压力和抗日救亡的新形势，如何建立更具合理性、更有竞争力的民主政权成了中国共产党的重中之重。特别是全面抗战爆发后，日军铁蹄所致的国民党各级政权纷纷崩溃，残存的政权也无法适应抗战的需要，有的还成了动员群众的障碍，而那些自发成立的抗日团体，“只能是过渡的，两种政权决不能在较长时间内和平相处和相持，必须有一个被否定，或融化成为一个新的综合的东西”<sup>①</sup>。于是，红军长征到陕北后的首要任务，就是主导建立抗日民主政权。但显然，过去那种在国内革命战争条件下产生的苏维埃政权模式，在抗战中已难以为继，新的形势要求建立能管理和整合各阶级、阶层的政权。关于这一点，中共中央和毛泽东等领导人的认识是比较早的。1935年8月1日，红军还在长征北上途中，中共中央就发表了《为抗日救国告全体同胞书》，呼吁全国各党派、各军队、各界同胞都应具有“兄弟阋于墙外御其侮”的觉悟，建议一切愿意参加抗日救国事业的党派、团体、学者、政治家和地方军政机关进行谈判，共同筹组国防政府和抗日联军。同年底的瓦窑堡会议正式提出了在抗日条件下与民族资产阶级重建统一战线的新政策。毛泽东在会上作了《论反对日本帝国主义的策略》的报告，提出要用“人民共和国”代替“工农共和国”。<sup>②</sup> 1936年5月，中共中央通电停止“反蒋抗日”的口号，稍后提出“逼蒋抗日”的方针，翌年2月又致电国民党五届三中全会，提出五项要求和四项保证，其中明确表示苏维埃政府改名为中华民国特区政府，红军改名为国民革命军；特区实行彻底的民主制度。此后，根据国共合作的有关协议成立了陕甘宁边区政府。为了建成“统一战线模范政府”，边区迅即在基层启动民主选举运动，发布了《民主政府施政纲领》。经过近两年的探索，1939年1月，陕甘宁边区参议会第一届会议成功举行，通过政纲性质的《陕甘宁边区抗战时期施政纲领》，发布的告边区同胞书中指出，边区“是抗日民族统一战线的发起者与推动者，是民主政治的先进地区”<sup>③</sup>。为落实民主政治，也为与国民党政权的一党专政作斗争，以毛泽东为核心的中国共产党人探索出“三三制”以实施民主政治。“三三制”的理论基础是新民主主义。毛泽东于1940年初发表的《新民主主义论》中提出：“在抗日战争中，在中国共产党领导的各个抗日根据地内建立起来的抗日民主政权，乃是抗日民族统一战线的政权，它既不是资产阶级一个阶级的专政，也不是无产阶级一个阶级的专政，而是在无产阶级领导下的几个革命阶级联合起来的专政。只要是赞成抗日又赞成民主的人们，不问属于何党何派，都有参加这个政权的资格。”<sup>④</sup> 据此，3月6日，中共中央在党内发出实行“三三制”的指示，并立即在部分新区试点推行，第二年扩大到整个边区。稍后，陕甘宁第二届边区参议会第一次会议通过的《陕甘宁边区施政纲领》中写进了“三三制”，并据此成立了新一届边区政府。有了边区政府的示范作用，其他抗日根据地也先后建立了“三三制”政权。总的来看，以“三三制”民主政权的理论与实践为基础，以毛泽东为核心的中国共产党人，既从理论上批驳、实践上反衬了蒋介石国民党是“在挂宪政的羊头，卖一党专政的狗肉”<sup>⑤</sup>，“以此制宪，何殊官样文章。以此行宪，何异一党专制”，简直就是“法西斯主义一党专政”<sup>⑥</sup>，又很快看清了中国共产党在“开来”上的任务是“打倒帝国主义和封建主义，建立一个人民民主的共和国”<sup>⑦</sup>。但“中国真正的坚实的抗日民族统一战线的建立及其任务的完成，没有民主是不行的”<sup>⑧</sup>，要依靠民主，“更进一步地团结全边区各界人民，建设出一个很好的地

① 《彭真文选》，北京：人民出版社，1991年，第8页。

② 《毛泽东选集》第1卷，第156—160页。

③ 《陕甘宁边区第一届参议会告边区同胞书》（1939年2月3日），甘肃省社会科学院历史研究室编：《陕甘宁革命根据地史料选辑》第1辑，兰州：甘肃人民出版社，1981年，第22页。

④ 《毛泽东选集》第2卷，第648页。

⑤ 《毛泽东选集》第2卷，第736页。

⑥ 《毛泽东选集》第2卷，第723页。

⑦ 《毛泽东选集》第2卷，第563页。

⑧ 《毛泽东选集》第1卷，第256页。

方，协同整个中国解放区，为全中国人民作出榜样，并和全国一齐努力，达到驱逐侵略者与建设新中国之目的”<sup>①</sup>。毛泽东明确指出，宪政“就是民主的政治”<sup>②</sup>，要“走团结和民主的路线，打败侵略者，建设新中国”<sup>③</sup>。抗战胜利后，要建立几个革命阶级联合专政的民主共和国。由各级代表大会选举政府，且必须实行无男女、信仰、财产、教育等差别的真正普遍平等的选举制。<sup>④</sup>“中国人民不欢迎资产阶级一个阶级来专政。中国的事情是一定要由中国的大多数人作主，资产阶级一个阶级来包办政治，是断乎不许可的。”但中国也未到实行社会主义宪政的时候，“只得暂时不要它”。适应现阶段的“应该是新民主主义宪政”，是“几个革命阶级联合起来对于汉奸反动派的民主专政”<sup>⑤</sup>。中国共产党用来实行民主政治的三三制，“不仅是今天敌后抗战的最好政权形式，而且是将来新民主主义共和国所应采取的政权形式”<sup>⑥</sup>。

任何性质的民主都需要依托一定的制度模式来实行。“三三制”是中国共产党主导而不独占，其他党派（包括国民党）和无党派人士多元参与的一种用来实行民主政治的制度模式。它符合中国国情和适应时代需要，实际上开创了将选举民主与协商民主成功结合起来的中国特色民主政治的先河。它的3个“三分之一”，既保证了稳定的领导核心，又保证了其他党派和非党人士的民主权利和参政积极性，因而能确保民主政治建设的可持续发展。毛泽东强调说：“这种政权，是一切赞成抗日又赞成民主的人们的政权，是几个革命阶级联合起来对于汉奸和反动派的民主专政。它是和地主资产阶级的反革命专政区别的，也和土地革命时期的工农民主专政有区别。对于这种政权性质的明确了解和认真执行，将大有助于全国民主化的推动。”<sup>⑦</sup> 尽管抗战后局势迅速发生了巨变，阶级矛盾再次上升为主要矛盾，“三三制”已难以坚持下去，但中共中央本着和平的愿望，仍然高举民主联合政府的大旗（内在地吸收了“三三制”的合理内容），与蒋介石国民政府进行耐心的谈判。在1946年政治协商会议上，中共代表提出，应商定共同纲领来改组政府，改组后的政府有权决定人选，在政府主要职员中，大党所占比例不超过三分之一。具体谈判时，为能行使1/3否决权，中共坚持要在国民政府委员会的40个名额中与民盟一起合占14个名额，但蒋介石国民党坚决不同意，后来还单方面召集国民大会，并悍然发动了全面内战。中共中央一面成功地应对了内战，一面号召举行新的政治协商会议，商讨成立民主联合政府。<sup>⑧</sup> 随着解放战争的胜利，中国人民政治协商会议第一届全体会议于1949年9月在北平召开，共产党作为一个党派单位，同民革、民盟两个较大的党派单位采取了相等代表名额的做法。在662名代表中，各民主党派成员约占30%，工农和各界无党派人士代表约占26%。在筹备会21名委员中，中共党员占7名；所设6名正副主任中，中共党员占2名；下设6个工作小组组长中2人是共产党员，7名副组长中仅1人是中共党员。而在政协第一届全国委员会6名正副主席中，中共党员只有2人，即毛泽东和周恩来。新政协选举产生的中央人民政府委员、中央人民政府副主席和任命的政务院副总理中，民主党派及无党派人士占了一半以上——6名副主席中有3人是党外的，4名副总理中有2人是党外的，21名政务委员中有11人是民主人士；政务院下属34个机构的109个正副领导职位中，民主人士占49人，其中正职占15个。以上这些都是民主联合政府的直接外在表现，从中仍可看到“三三制”的影子。

综上所述，抗战时期中国共产党以“三三制”践行民主价值观，实施抗日的普选的民主政治，因其符合历史辩证法，故表现出很强的历史合理性。首先，它适应抗日救亡时代条件下建立抗日民族统一战线的需要。回顾历史，近代中国抵抗列强入侵每每失败，重要原因就在于专制政府实行的是片

① 林伯渠：《边区民主政治的新阶段》，《林伯渠文集》，北京：华艺出版社，1996年，第459页。

② 《毛泽东选集》第2卷，第732页。

③ 《毛泽东选集》第3卷，北京：人民出版社，1991年，第1030页。

④ 《毛泽东选集》第2卷，第675—677页。

⑤ 《毛泽东选集》第2卷，第732—733页。

⑥ 《邓小平文选》第1卷，北京：人民出版社1994年版，第8页。

⑦ 《毛泽东选集》第2卷，第741页。

⑧ 《纪念五一劳动节口号》（1948年4月30日），《人民日报》1948年5月2日第1版。

面的政府抗战和军队抗战，统治者不敢发动群众，也不能真正发动群众，至多是偶尔利用群众而已。日本帝国主义发动的全面侵华战争可谓空前绝后，中华民族不整合出最大合力不足以取得最终胜利。在专制独裁已失去合法性和民主共和观念已深入人心的近代中国，抵抗外敌入侵，进行抗日救亡，必须依靠民主，实施民主政治，还权于民，才能真正调动人民群众包括当时影响力还很大的士绅阶层的积极性，进而才能形成最大的民族合力。以毛泽东为核心的中共中央深刻地认识到，要将国民党一党派一阶级的反动独裁政体改变为各党派各阶级合作的民主政体要保障人民自由，否则“就不能实现政治制度的民主改革，就不能动员人民进入抗战，取得保卫祖国和收复失地的胜利”<sup>①</sup>。因此，与蒋介石精心炮制《中国之命运》一书，强调国民党“永为中国唯一的革命政党”，宣扬一个政党、一个领袖、一个主义不同，<sup>②</sup>与国民党政权排斥异己、反共限共不同，中国共产党领导的“三三制”政权不是一党专政，而是由各党派（也包含国民党）各阶级组成的抗日民族统一战线性质的民主政权，因而能获得广大民众特别是知识阶层的空前认同，从而能最大限度地形成抗战合力。其次，它符合“重权威，求民主”的政治国情而开创了中国特色民主的先河。中外历史已反复证明，任何国家的民主政治都有一个与其国情相结合的问题，结合得好，发展顺利；反之，则国运多舛。中国古代长期盛行皇权专制主义，形成了崇尚政治权威的强大传统。辛亥革命推翻了封建专制的清王朝，使民主共和观念深入人心，但并未祛除根深蒂固的崇尚权威的政治传统，也没有顺利走上民主政治的道路。因此，近代中国在政治方面形成了“重权威，求民主”的复杂国情。近代中国各派政治力量屡屡沦为化妆的专制主义，十分重要的原因是严重忽视这一国情。中国共产党在延安时期以“三三制”实施民主政治，就是把握了“重权威，求民主”的新旧传统的体现。“三三制政权是镇压敌伪汉奸活动和抵抗日寇侵略的民族斗争的武器，同时也是在政权中占优势的阶级进行阶级斗争的武器，它不是维持各阶级均衡的中立的东西”<sup>③</sup>，而是以坚持中国共产党的政治权威为基础的，党的“所谓领导权，不是要一天到晚当口号去喊，也不是盛气凌人地要人家服从我们，而是以党的正确政策和自己的模范工作，说服和教育党外人士，使他们愿意接受我们的建议”<sup>④</sup>，即主要依靠民主树立起来，当然也受民主制约。这种民主政体，既立足崇尚政治权威的强大传统——“在工人阶级领导之下的统一战线的民主联盟的国家制度”<sup>⑤</sup>，又继承和而不同的中华优秀传统文化和吸收西方民主政治的积极因素，不走极端，不搞一党专政和个人独裁，而是与其他坚持抗张的各党派（包括国民党）、非党派人士进行民主合作。这就如亨廷顿所说，要建立秩序，得先有权威，然后才谈得上限制权威。在变革中要“改革者不但要比革命者更善于操纵各种社会力量，而且在对社会变革的控制上也必须更加老练。他着眼于变革，但又不能变得太彻底，他要求逐步变革，而不是剧烈的变革”<sup>⑥</sup>。最后，它实现了对民主价值观的制度化践行。依据制度政治学的原理和现代法治的经验，任何民主政治都得以一定的制度模式为基础，并通过一定的制度路径来践行。否则，民主便只能是抽象的民主，无法变为现实的政治；即便有民主理想，它也会遭遇人治而沦为化妆的专制主义。也就是说，从国家政权层面践行民主价值观，应设计好并严格遵循非人格化的制度模式和法治路径，最忌因领导人的改变而改变、因领导人的看法和注意力的改变而改变。否则，即使“真心原始之革命党”，也难免要滑向化妆的专制主义。从清末统治者至国民党蒋介石，始终无法摆脱专制主义的窠臼的关键原因，就是违反了这一重大原理，而“三三制”则比较成功地解决了这一问题，其理论和实践可为今天从国家层面践行民主价值观提供诸多有益启示。

（责任编辑 欣彦）

① 《毛泽东选集》第1卷，第257页。

② 蒋介石：《中国之命运》，蔡尚思：《中国现代思想史资料简编》第4卷，杭州：浙江人民出版社，1983年，第325页。

③ 《彭真文选》，北京：人民出版社，1991年，第17页。

④ 《毛泽东选集》第2卷，第742页。

⑤ 《毛泽东选集》第3卷，第1056页。

⑥ [美] 塞缪尔·亨廷顿：《变化社会中的政治秩序》，王冠华等译，上海：上海人民出版社，2008年，第288页。

# 国内关于延安时期中国共产党 马克思主义话语权建构的研究述评

漆调兰 马启民

**【摘要】**意识形态工作是党的一项极端重要的工作。作为意识形态工作中重中之重的马克思主义话语权，近年来一度成为学界研究的热点，取得了丰硕的成果。国内对延安时期中国共产党马克思主义话语权的专题研究，呈现出逐渐上升的趋势。但是，相关研究明显的不足之处主要表现在：对延安时期中国共产党马克思主义话语建构的理论基础、背景、历程、基本要素和建构途径梳理不够，对其基本经验总结不足。

**【关键词】**延安时期；马克思主义话语权；建构；研究述评

**中图分类号：**D2 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2017)05-0057-07

**作者简介：**漆调兰，甘肃天水人，（西安 710119）陕西师范大学马克思主义学院博士生，（庆阳 745000）陇东学院马克思主义学院讲师；

马启民，陕西杨凌人，（西安 710119）陕西师范大学马克思主义学院教授。

**基金项目：**国家社会科学基金项目“20世纪三四十年代马克思主义中国化对学术思潮的引领作用研究”（13BKS017）；中央高校基本科研业务费专项资金资助项目“‘延安时期中国共产党’马克思主义话语权建构路径研究”（2017TS118）

马克思主义话语权建构是意识形态建设的内在要求，是党的建设重中之重。从一定程度上讲，马克思主义中国化的历史就是马克思主义话语及其体系产生、完善、丰富、发展的过程，就是马克思主义话语权建构的过程。然而，长期以来，在中共党史的研究领域中，马克思主义话语权的研究，并没有引起学界的普遍关注，对其研究大都散见于其党史类综合性著作的思想文化建设的研究中。

改革开放以来，随着非意识形态思潮的蔓延，张静如等学者提出了要加强中国共产党历史发展过程中意识形态方面的研究<sup>①</sup>。特别是十八大以来，习近平总书记在2013年8月19日的全国宣传思想工作会议上强调：“我们必须把意识形态工作的领导权、管理权、话语权牢牢掌握在手中，任何时候都不能旁落，否则就要犯无可挽回的历史性错误。”<sup>②</sup>将“话语权”和“领导权”放到同等的地位加以强调，引起了学界对马克思主义话语权问题的高度关注。现在已有学者对国内马克思主义话语权问题的由来进行了详细的说明<sup>③</sup>，这为我们以后的深入研究打下扎实基础。

马克思主义话语权问题的研究，离不开对其建构实践的研究。中国共产党马克思主义话语权建构的历程，从马克思主义文本的实际传播开始，已有百年历史。而延安时期，作为中国共产党马克思主义话语权建构的重要时期，在解决民族独立和人民解放的实践中，在应对各类社会政治思潮和学术思

① 张静如：《中共历史研究断想十则》，《党史研究与教学》2005年第2期。

② 王伟光：《牢牢掌握意识形态工作领导权管理权话语权》，《人民日报》2013年10月8日，第007版《理论》。

③ 周连顺、张若男：《近年来国内马克思主义话语权研究述评》，《马克思主义研究》2016年第9期，第116页。

潮实践中,形成了中国特色的革命话语体系,最终确立了马克思主义话语权的统治地位。系统梳理其建构的理论基础、历史背景、历程、途径以及科学总结其建构的基本经验,为当今重建马克思主义话语权提供历史借鉴。

## 一、国内关于延安时期中国共产党马克思主义话语权研究的基本观点

延安时期中国共产党马克思主义话语权建构就是使马克思主义在中国具有广泛而深远的影响。从广义上说,长期以来我国学界对延安时期马克思主义的研究都涉及马克思主义话语权问题。近年来,在党中央对马克思主义话语权问题的高度关注下,延安时期中国共产党马克思主义话语权研究在较短时间里取得了不少成果。

### (一) 关于马克思主义话语权内涵的研究

科学界定马克思主义话语权的内涵,是深化研究马克思主义话语权的一个前提和基础。但是,当前学术界对这一问题普遍缺乏深入探讨,“有些学者回避对这一问题的界定,有些学者对其进行一般性的描述,而且用词方面也并不统一”<sup>①</sup>。由于大多数学者对话语权的理解不同,造成了马克思主义话语权概念的含混性。例如,侯惠勤认为“话语是思想统治权实现的具体形式”<sup>②</sup>，“思想领导权的实现路径就是话语权。话语权包括提问权、论断权、解释权和批判权”<sup>③</sup>。张国祚认为话语权就是说话权,这样的说话权往往同人们争取经济、政治、文化、社会地位和权益的话语表达密切相关,主要是指关系国家生死存亡的意识形态主导权。<sup>④</sup>刘先春提出了“文化领导权主要就是意识形态的领导权或曰话语权”<sup>⑤</sup>。吴荣生甚至将话语权引申为控制舆论的权力。<sup>⑥</sup>

基于对话语权内涵的不同理解,对马克思主义话语权内涵的研究也是众说纷纭。韩庆祥、陈远章指出,马克思主义“三化”问题实质上也是马克思主义话语权问题。<sup>⑦</sup>袁铎认为马克思主义的话语权问题历来就不是一个纯粹的学术问题,其实质是人们对社会主义的前途和命运以及中国共产党领导权的政治认同与拒斥问题。<sup>⑧</sup>杨昕的博士论文认为中国共产党意识形态话语权实质上是马克思主义话语权。<sup>⑨</sup>杨寄荣认为马克思主义话语权就是马克思主义的地位问题。<sup>⑩</sup>

其实,关于这一问题的研究,正如有些论者指出的,还没有形成“共识性”表述,正处于争议阶段。由于“马克思主义作为知识形态的思想体系,是科学、哲学与意识形态的统一。因此,马克思主义话语权研究呈现出科学、哲学与意识形态三种相互分立又彼此联系、相互贯通、归于统一的视角”<sup>⑪</sup>。这种思路很有见地。

从以上论述可以看出,学者的标准、角度不同,对命题内涵的解读和阐释也不同。另外,还必须分清命题内涵的内在逻辑关系,明确内涵的不同层次。需要指出的是,学术界将马克思主义话语权、马克思主义意识形态话语权、意识形态话语权、马克思主义中国化话语体系、中国话语、中国特色话

① 周连顺、张若男:《近年来国内马克思主义话语权研究述评》,《马克思主义研究》2016年第9期,第117页。

② 侯惠勤:《马克思主义意识形态论》,南京:南京大学出版社,2011年,第19页。

③ 侯惠勤:《意识形态话语权初探》,《马克思主义研究》2014年第12期,第5页。

④ 张国祚:《关于“话语权”的几点思考》,《求是》2009年第9期,第43页。

⑤ 刘先春、关海宽:《马克思主义意识形态优势话语权的当代建构》,《上海行政学院学报》2010年第3期,第22页。

⑥ 吴荣生:《大众话语:提升马克思主义话语权的新维度》,《理论学刊》2016年第3期,第30页。

⑦ 韩庆祥、陈远章:《马克思主义“三化”与话语权问题》,《上海师范大学学报》哲学社会科学版2015年第2期,第5页。

⑧ 袁铎:《非意识形态化思潮研究》,北京:中国社会科学出版社,2008年,第280页。

⑨ 杨昕:《中国共产党意识形态话语权研究》,天津师范大学博士论文,2013年6月30日。

⑩ 杨寄荣:《关于马克思主义话语权的几个问题》,《思想理论研究》2015年第8期,第43页。

⑪ 甄红菊:《马克思主义话语权理论内涵与实现路径探析——基于意识形态视角》,《中国特色社会主义研究》2015年第2期,第65页。

语体系等概念交叉使用,似有不妥。

## (二) 关于马克思主义话语权的历史研究较为薄弱

著名法国思想家福柯指出:“话语不是现实和语言之间的一个接触或者面对的狭窄表层,词汇和体验的混合体。不再把——话语当作符号的整体来研究,而是把话语作为系统地形成这些话语所言及的对象的实践来研究。”<sup>①</sup>由此,马克思主义话语权问题的研究,离不开对其建构历史实践的研究。对马克思主义话语权建构历史研究,尽管取得了一些研究成果,但仍是学术界研究的薄弱环节。

第一,对马克思主义话语权在中国的历史演进研究。陈锡喜的专著《马克思主义:意识形态和话语体系》一书勾勒了从马克思到邓小平的话语体系建构的轮廓,为本文在方法和内容上提供了指导。刘先春对马克思主义意识形态话语权在中国的嬗变进行了梳理,认为新中国成立前由弱势变为强势阶段;1949—1978 确立强势地位阶段;1978 至今受到挑战阶段。<sup>②</sup>持相似观点的还有杨昕<sup>③</sup>、唐勇<sup>④</sup>和曹天航<sup>⑤</sup>。陈红娟从话语表达史的角度认为马克思主义中国化的历史进程历经了翻译引介与意义建构、争竞与转换、重构与创新的三个阶段。<sup>⑥</sup>李亚彬运用话语理论“谁来说,说什么,怎么说”三个层面的内容,介绍了我党历史上围绕话语和话语权展开的两次主要思想斗争,指出两次马克思主义话语权的成功取得,实现了马克思主义中国化的两次飞跃。<sup>⑦</sup>总之,目前学界对马克思主义话语权历程的划分,大都与中国共产党的历史阶段相一致。

第二,对毛泽东关于马克思主义话语权建构的贡献研究。赵士发认为毛泽东为中国共产党的话语体系建设做出了杰出的贡献,主要归纳为话语主体、话语受众以及话语表达等要素方面。<sup>⑧</sup>陈锡喜、温美平指出毛泽东在马克思主义中国化过程中,形成了“什么是中国革命、怎样进行这样的革命”的、以革命话语为核心的中国化的马克思主义话语体系,创立了具有中国风格的马克思主义话语。<sup>⑨</sup>持同样观点的还有唐爱军等人,认为在分析中国革命的性质、动力、对象、任务和道路等诸多问题上,毛泽东都创造性地运用了革命话语的马克思主义理论。<sup>⑩</sup>从这些研究中可以明显感觉到学界对毛泽东在马克思主义话语权建构中做出突出贡献的高度认同。

第三,对某一时期中国共产党马克思主义话语权建构的研究。李军林的专著《马克思主义在中国的早期传播及其话语体系的初步建构》将话语理论的研究方法应用到马克思主义革命理论在中国的早期传播研究中,对本文在方法上有很大启发。赵淑梅以“左”“右”倾含义变化为中心,对土地革命战争时期中共党内话语权的博弈进行了梳理。<sup>⑪</sup>黄寿松以“人民民主”的重要话语为中心,系统分析了中国共产党在新民主主义革命时期的民主话语建设。<sup>⑫</sup>吴永对“马克思主义中国化”的话语生

① [法] 福柯:《知识考古学》,谢强、马月译,北京:生活·读书·新知三联书店,1998 年,第 61 页。

② 刘先春、关海宽:《马克思主义意识形态优势话语权的当代建构》,《上海行政学院学报》2010 年第 3 期,第 25—26 页。

③ 杨昕:《中国共产党意识形态话语权研究》,天津师范大学博士论文,2013 年 6 月 30 日。

④ 唐勇、王进:《20 世纪初期以来马克思主义意识形态在中国话语权地位的变迁》,《今日中国论坛》2009 年第 5—6 期,第 27—29 页。

⑤ 曹天航:《中国共产党巩固马克思主义话语权的历史进程与经验启示》,《河海大学学报》哲学社会科学版 2015 年第 1 期,第 10—12 页。

⑥ 陈红娟:《译介、争竞与创新:马克思主义中国化话语表达史研究》,《社会主义研究》2015 年第 1 期,第 43—49 页。

⑦ 李亚彬:《马克思主义中国化中的话语和话语权问题——以两次飞跃为例》,《哲学研究》2015 年第 6 期,第 6—10 页。

⑧ 赵士发:《毛泽东与中国共产党的话语体系》,《毛泽东思想研究》2016 年第 6 期,第 19—23 页。

⑨ 陈锡喜、温美平:《毛泽东与马克思主义话语体系的中国化转化》,《毛泽东邓小平理论研究》2010 年第 8 期,第 59—64 页。

⑩ 唐爱军:《从“革命”到“建设”——马克思主义中国化的话语体系转换》,《上海师范大学学报》哲学社会科学版 2015 年第 2 期,第 14—20 页。

⑪ 赵淑梅:《中共党内话语权的博弈:1927—1937——以“左”、右倾含义变化为中心的考察》,《长白学刊》2009 年第 6 期,第 133—136 页。

⑫ 黄寿松:《人民民主话语建设述论——以新民主主义革命时期中国共产党的探索为中心》,《马克思主义与现实》2016 年第 2 期,第 199—204 页。

成进行了探源。<sup>①</sup> 蒋积伟重点分析了解放战争时期，中国共产党话语构建的特点。<sup>②</sup>

第四，对某一时期马克思主义话语权建构基本经验的研究。周连顺借鉴制度学派的相关理论，对新中国成立初期建构马克思主义话语权的历史经验做了比较深入的分析。<sup>③</sup> 侯惠勤对毛泽东、邓小平建构马克思主义话语权的历史经验做了总结，他把毛泽东确立马克思主义在意识形态指导地位的措施主要归结为三个方面：学习、批判和立法；还对毛泽东之后改革式的主流意识形态建构的历史经验做了总结：一是努力塑造富于时代特征的“当代中国形象”<sup>④</sup>，二是以爱国主义为核心进行意识形态话语创新，三是坚守社会主义意识形态的底线不动摇<sup>⑤</sup>。李莉对邓小平维护马克思主义意识形态话语权的具体措施做了分析，并进一步揭示出其现实启示。<sup>⑥</sup> 曹国圣揭示了改革开放以来马克思主义话语权建构路径的特点。<sup>⑦</sup>

### （三）对延安时期中国共产党马克思主义话语权系统研究成果较少

文贵良在其专著《话语与生存》中指出，1936—1943之间，毛泽东的话语建设工作表现为陈述群落的整体生长。各种重要的陈述都会涉及不同的领域，构成了被称之为“毛泽东思想”的整体。<sup>⑧</sup> 可见，延安时期作为马克思主义话语权架构的重要时期，值得学界高度关注。

第一，对延安时期中国共产党马克思主义话语创新的研究。荣敬本、罗燕明、叶道猛的专著从宏观上对毛泽东创造的新民主主义话语模式进行了初步梳理，指出这种话语模式的重大创新意义。<sup>⑨</sup> 郭若平指出“新民主主义”概念的使用，建构性地表达了中共意识形态的理论意图，并以此主导了中国革命的观念与思想。<sup>⑩</sup> 李永进专门分析了毛泽东《新民主主义论》在中国革命话语体系建构方面的贡献，认为毛泽东提出了“新民主主义革命”“两重任务”与“两步走”“新民主主义共和国”等一系列新概念和新范畴，建构了新民主主义革命话语体系的主体框架。<sup>⑪</sup> 蒋积伟对“新民主主义”话语的建构过程进行历史考察，指出新民主主义话语的建构，既是中国共产党在长期革命实践中，对未来国家政权不断思考和实践的结果，也是国共两党抗战的合作性和矛盾性交互生长的产物。<sup>⑫</sup> 其实，中国共产党在延安时期有大量的话语创新，比如“马克思主义中国化”“民族形式”“三三制”“人民”“实事求是”“群众路线”等，对这些话语创新的研究明显不足。

第二，对延安时期中国共产党马克思主义话语权建构方式的研究。张瑾认为舆论是话语权建构的重要方式之一，在其专著中系统地探讨了抗战时期中国共产党在重庆的舆论话语权变迁。<sup>⑬</sup> 张富文认为学习运动是建构马克思主义话语权的方式之一，以马克思主义学习运动为中心，具体考察了延安时

① 吴永：《“马克思主义中国化”的话语特征及其价值——历史视阈下的“马克思主义中国化”解读》，《中共党史研究》2011年第7期，第89—97页。

② 蒋积伟：《解放战争时期新民主主义话语优势的确立》，《现代哲学》2016年第6期，第36—40页。

③ 周连顺：《制度设计与马克思主义优势话语权的建构——以新中国成立初期为中心》，《科学社会主义》2013年第4期，第63—67页。

④ 侯惠勤：《新中国主流意识形态建设的基本经验（上）——访中国社会科学院马克思主义研究院党委书记侯惠勤教授》，《思想理论教育导刊》2009年第8期，第4—8页。

⑤ 侯惠勤：《新中国主流意识形态建设的基本经验（下）——访中国社会科学院马克思主义研究院党委书记侯惠勤教授》，《思想理论教育导刊》2009年第9期，第18—23页。

⑥ 李莉：《邓小平对马克思主义意识形态话语权的维护及启示》，《科学社会主义》2014年第1期，第141—144页。

⑦ 曹国圣：《马克思主义意识形态话语权在当代中国的重建》，《广西社会科学》2005年第7期，第6—9页。

⑧ 文贵良：《话语与生存：解读战争年代文学：1937—1948》，上海：上海书店出版社，2007年，第59—61页。

⑨ 荣敬本、罗燕明、叶道猛：《论延安的民主模式——话语模式和体制的比较研究》，西安：西北大学出版社，2004年。

⑩ 郭若平：《概念史与中共党史研究的新视野》，《中共党史研究》2013年第5期。

⑪ 李永进：《〈新民主主义论〉与中国革命话语体系的建构》，《社会主义研究》2014年第3期，第47—54页。

⑫ 蒋积伟：《抗战时期新民主主义话语的建构》，《党的文献》2015年第4期，第88—95页。

⑬ 张瑾等：《抗战时期中国共产党在重庆的舆论话语权研究》，重庆：重庆出版社，2015年。

期马克思主义意识形态的构建。<sup>①</sup> 李永进以国共三民主义之争为研究对象,指出以毛泽东为代表的中国共产党人初步建构起了新民主主义革命的话语体系,实现了对三民主义话语的超越,逐步掌握了中国民主革命的话语权。<sup>②</sup> 这种研究思路非常有见地。可惜,目前学界并没有从众多论战的角度揭示马克思主义话语权的建构。其实延安时期的各种论战是马克思主义话语权建构的重要途径之一。如文艺界发生的“民族形式”论战,毕海指出“虽然从表述层面上来看将是要建构一种‘新文艺’的‘民族形式’,实际上却是完成了对‘五四’文艺的批判和新的文艺形态的建构”<sup>③</sup>,暗含了中国共产党意识形态构建的成功。可见,从论战的角度揭示马克思主义话语权的建构也是非常重要的。

总体看来,国内现有研究成果大都集中在探讨当今马克思主义话语权建构面临的各类问题,比如对马克思主义话语权内涵的理解、对当今马克思主义话语权弱化的原因分析、对当今马克思主义话语权建构的途径等。但是,很少从历史角度对马克思主义话语权进行专题研究。尤其是延安时期——中国共产党马克思主义话语权由弱变强的重要时期,其研究的薄弱现状与研究对象的极高价值、历史地位极不相符,形成较大反差,有较大的研究空间。

## 二、延安时期中国共产党马克思主义话语权建构的研究意义

### (一) 理论意义

第一,有助于增强马克思主义话语权研究的历史感。延安时期马克思主义话语权的取得,是在和其他意识形态话语权共生与斗争中凸显其优势地位的,梳理其历程,总结其经验,可为当今重建马克思主义意识形态话语权的优势地位提供历史经验。

第二,有助于从学理上提升当今马克思主义话语权研究的基本问题。马克思主义话语权的研究是当前中国研究的一大热点问题,其基本概念、基本要素等一般理论问题需要从学理上进一步澄清。延安时期中国共产党在建构马克思主义话语权过程中,形成了一套独特的革命话语体系,通过透视延安时期马克思主义话语权建构的基本命题、基本要素和基本经验,以期增强马克思主义话语权研究的学理性。

第三,有助于丰富和完善马克思主义话语权理论。马克思主义话语权是在西方资本主义话语体系下产生的。马克思、恩格斯虽未提及“话语权”这一概念,但在唯物史观基础上,基于对资产阶级意识形态的批判,创立了马克思主义。列宁继承和发展了马克思主义并将其付诸于实践,最终在经济文化落后的国家确立了马克思主义的话语权。延安时期中国共产党在继承马克思主义基础上,丰富和发展了马克思主义话语权的思想。

第四,有助于深刻理解毛泽东思想的历史价值和现实意义。话语体系是在话语的基础之上构建而成的。概念、判断、推理是话语体系的基本要素。毛泽东思想作为马克思主义中国化的伟大成果,在其科学思想体系形成的背后,是中国革命话语建构的完整体现。每一个话语的产生,都是为了解决社会现实问题而来,都是与当时各种思想对话的产物。系统考察延安时期马克思主义话语权的确立历程并总结经验教训,有助于深刻理解毛泽东思想产生的历史必然性,从而有效应对当前“非毛化”的错误思潮。

① 张富文:《延安时期马克思主义意识形态的构建——以马克思主义学习运动为中心的考察》,《科学社会主义》2012年第5期,第142—145页。

② 李永进:《国共三民主义之争与新民主主义革命话语的建构(1938—1940)》,《中共中央党校学报》2016年第4期,第82—89页。

③ 毕海:《延安对“五四”新文艺的重审及其意义——以“民族形式”论争为中心》,《中国现代文学研究丛刊》2013年第9期,第53页。

## （二）现实意义

第一，有助于深刻理解马克思主义学术话语权获得的重要性。马克思主义学术话语权是马克思主义话语权建构的核心问题。针对当今西方“通过学术话语权消解思想话语权”的做法所“导致马克思主义学术话语权的架空”的现象，加强马克思主义学术话语权的问题日益凸显出来。而延安时期的马克思主义话语权建构过程就是与各种马克思主义学术论战中确立起来的，表现在无论是马克思主义者，还是非马克思主义者、反马克思主义者，都试图运用马克思主义理论来阐释中国历史和现实，争夺马克思主义学术的话语权。通过呈现中国共产党与其他党派在学术思想领域争夺马克思主义学术话语权的动态过程，展现中国共产党在各种学术论战中的引领作用，有助于深刻理解加强马克思主义学术话语权的重要性。

第二，有助于应对国际话语霸权的挑战。延安时期，中国共产党是如何在国际上传播其革命话语和影响力的，这不仅是一个历史问题，也是一个现实问题。如斯诺的《西行漫记》一书对中国共产党的话语建构起了什么作用、毛泽东是如何给外国人讲述中国革命故事的，等等。总结其基本经验，是为当今应对国际话语霸权提供借鉴。

## 三、延安时期中国共产党马克思主义话语权建构的研究展望

马克思主义话语权的研究，离不开对福柯话语理论的深刻把握。目前学界对福柯话语理论在中国意识形态建设领域的研究有待拓展。有学者指出，关于福柯的话语理论及其对“话语”和“权力”的理解，国内学界对它的开发利用还远远不够；很多人对话语的理解和应用仅仅处在望文生义的层面上，学术界误解、误用的现象很普遍。<sup>①</sup>因此，在正确理解话语理论的基础上，重点阐释马克思主义话语权的内涵及其延安时期马克思主义话语权的建构历程、建构方式及其形成的马克思主义中国化的话语体系，显得尤为必要。具体来看，可以从以下几个方面做起。

第一，加强对延安时期中国共产党马克思主义话语权理论来源的研究。马克思主义话语权是在西方资本主义话语体系下产生的。马克思、恩格斯虽未提及“话语权”这一概念，但在唯物史观基础上，基于对资产阶级意识形态的批判，创立了马克思主义。列宁继承和发展了马克思主义并将其付诸于实践，最终在经济文化落后的国家确立了马克思主义的话语权。这些思想成为中国共产党马克思主义话语权思想的重要理论来源。

第二，加强对马克思主义话语权发展整体态势的研究。考察延安时期中国共产党马克思主义话语权的建构，离不开对马克思主义话语权整体发展态势的研究。马克思主义话语权在中国的演进，历经了一个从萌芽到发展到成熟的历史过程。具体从学术界的论战到党内根据地的转变，最后走向全国的过程。从话语权意义上厘定延安时期马克思主义话语权出现的文化来源与社会土壤。

第三，从政治与学术的两个方面的实践，扩展对延安时期中国共产党马克思主义话语权建构历程的研究。由于对马克思主义话语权内涵的界定尚不成熟，目前学界围绕马克思主义意识形态话语权研究居多，对马克思主义话语权和马克思主义意识形态话语权区分不够。其实，笔者认为，在新中国成立前，马克思主义还谈不上成为中国社会主义的意识形态。因此，延安时期的马克思主义话语权建构包括马克思主义意识形态话语权和马克思主义学术话语权两个方面。因此，对其话语建构实践的研究，不能仅仅局限于政治实践的分析视野下，还要注重其学术实践。虽然各种论战表现着强烈地争夺政治话语权的色彩，但通过从理论论证和学术建构的方法系统分析中国的现实问题，使得延安时期的马克思主义话语权的建构既具有强烈的意识形态性，又不失其科学性。而科学性是马克思主义意识形态话语权的理论根基。因此，从政治实践与学术实践的双层角度挖掘延安时期马克思主义话语权的建

① 肖锦龙：《福柯理论视野中的话语——从〈知识考古学〉谈起》，《文艺理论研究》2010年第5期，第92页。

构，具有很深的现实价值。

第四，加强对延安时期中国共产党马克思主义话语权构成要素的研究。话语和话语体系为话语权服务，是话语权的基础元素。话语权的巩固与提升，直接体现为话语的成熟和话语体系的完善。延安时期，一系列新话语的诞生，比如由“无产阶级革命”向“新民主主义革命”的话语转变、由“社会主义国家”到“新民主主义社会”社会形态的话语转变，标志着中国共产党革命话语体系的成熟。揭示其话语体系的内容、特点及其创新的根本方法，有助于从学理上阐明马克思主义话语权的相关问题。

第五，加强对延安时期中国共产党马克思主义话语权“论战”方式的研究。话语产生于矛盾，话语正是为表现和克服矛盾才开始讲话的；话语正是当矛盾不断地通过它再生出来，为了逃避矛盾才继续下去并无限地重新开始。因此，马克思主义话语权建构过程是在不断解决各类社会尖锐的政治矛盾中发展的。论战作为革命时期话语生成、话语传播的重要途径，在延安时期尤为明显，表现在无论是马克思主义者，还是非马克思主义者、反马克思主义者，都试图运用马克思主义理论来阐释中国历史和现实，争取学术的话语权乃至各自意识形态的话语权。唐勇指出：“马克思主义要拥有话语权的优势地位，参与论战是必然之路。”<sup>①</sup>可惜，学界对此研究不够，没有将这些论战放在马克思主义话语权争夺的视角下进行梳理研究，例如发生在文艺界领域的“文艺民族形式论战”、发生在延安地区和广大国统区的“学术中国化”运动、发生在国共两党政治直接交锋的“两个命运”之争、“三民主义”论战，等等。争夺马克思主义话语权的论战此起彼伏，呈现出错综复杂的局面。

第六，加强对延安时期中国共产党马克思主义话语权建构的历史作用和基本经验的研究。科学总结延安时期马克思主义话语权的历史作用和基本经验，是当今重建马克思主义话语权的必然选择。只有全党高度意识到马克思主义话语权的重要性，才能在新时期更好的去重建马克思主义话语权。这不仅是一个历史问题，更是一个现实问题，需要认真对待。正如习近平指出：“经济建设是党的中心工作，意识形态工作是党的一项极端重要的工作。”<sup>②</sup>延安时期，中国共产党在革命与战争的特殊年代，在纷繁复杂的话语背景下，建构并确立了马克思主义的话语权。这是非常宝贵的历史遗产，需要我们认真对待，并予以科学总结。比如，延安时期中国共产党是如何在国际上传播其话语权和影响力的，需要我们梳理并借鉴；蒋介石的《中国之命运》曾一度搁置外文发行，可是毛泽东让陈伯达写的批评文章不仅在国统区发行，而且1944年初还在海外发行，这其中的话语较量、话语自信暗含了什么等等。这也是需要涉及并总结的基本经验。

（责任编辑 欣彦）

① 唐勇、王进：《20世纪初期以来马克思主义意识形态在中国话语权地位的变迁》，《今日中国论坛》2009年第5—6期。

② 倪光辉：《胸怀大局把握大势着眼大事 努力把宣传思想工作做得更好》，《人民日报》2013年8月21日，第001版。

# 朝向上帝的否定之路：德里达与艾克哈特

李永毅

【摘要】德里达的解构主义与艾克哈特的否定神学有很深的渊源。两人都采用了充满悖论、挑衅逻辑的言说方式，都拒绝正面描述上帝的性质。艾克哈特的上帝源与德里达早期的延异有许多相通之处，德里达晚期以“弥赛亚精神”为核心的宗教思想也受到了艾克哈特的启发。德里达和艾克哈特都试图用一种否定的方式接近上帝之名所代表的先于宗教和神学的原初性信仰。

【关键词】信仰；宗教；语言；否定神学；解构主义

中图分类号：B565.5 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2017）05-0064-07

作者简介：李永毅，（重庆 401331）重庆大学外国语学院教授。

基金项目：2011 年国家社会科学基金西部项目“德里达与欧洲思想经典对话研究”（11XWW007）

自解构主义诞生之初，德里达与否定神学（Negative Theology 或称 Apophatic Theology）的关系就成为学术界关注的一个重点。Apophatic（apo 意为“远离”，phatic 意为“言说”）和 Negative 的名称概括了这支神学的特征，就是认为上帝作为至高的存在物，既是人不可知的，也是不可言说的；人描绘上帝的属性只能用否定的形式，不能用肯定的形式。德里达早期关于延异（différance）等概念的论述和晚期关于弥赛亚精神（messianicité）等术语的阐释都与否定神学有或明或暗的相似，尤其让人联想起德国 13 世纪否定神学的代表人物艾克哈特（Meister Eckhart）的著作。早期的德里达刻意划清解构主义与否定神学的界限，而晚期的德里达则主动在否定神学中为解构主义寻找资源，他与艾克哈特分与合的轨迹可以帮助我们沉潜到否定神学和解构主义的幽微之处，在充满悖论的语言中追踪人类寻找某种无限信仰的思维历程。

## 一、延异与上帝源的异同

1968 年，在法国哲学学会的大会上，解构主义的标志词“延异”诞生了。这个词在德里达理论体系中的地位堪与上帝在神学中的地位相比，如果遵循古典哲学的思维，我们可以近似地把它定义为造成一切差异物和差异的“构成性、生成性、原初性的因果关系”和“分裂和分离的过程”<sup>①</sup>。但这样一种带有浓重形而上学色彩的解释显然无法让德里达满意，他用了许多近似道家悖论和禅宗公案的说法来进一步阐明“延异”的内涵：“它不再是一个概念，概念性、一切概念的系统 and 过程因它才成为可能”<sup>②</sup>，“它不命令任何东西，它不统治任何东西，它不行使任何权威”<sup>③</sup>，“没有任何名称能指代它，甚至‘本质’和‘存在’也不能——甚至‘延异’的名称都不能，它不是一个名称，它不是一个名称的统一体，它在差异替换的链条上无休止地断裂”<sup>④</sup>。

① Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris: Editions de Minuit, 1972, p. 9.

② Ibid., p. 11.

③ Ibid., p. 22.

④ Ibid., p. 28.

在西方思想史上，采用类似论述方式的只有否定神学。正如德里达区分了作为效果和表现形式的差异与作为原则和推动力量的延异，艾克哈特也区分了供人敬拜的有形上帝（God）和作为宇宙原则的无形的上帝源（Godhead）<sup>①</sup>。正统的肯定神学（kataphatic theology）相信，可以循着万物的因果链条和圣经的指引认识上帝，艾克哈特却认为真正的上帝是不可知的，只有越过可知可解的上帝才能接近上帝源，接近无名的上帝。他说“上帝和上帝源有天壤之别”<sup>②</sup>。他形容上帝源是“深渊”“荒野”“神圣的黑暗”“无”，上帝源没有名字，并不是暂时没有命名，而是没有任何声音或文字符号能够与它相称<sup>③</sup>。接近上帝源，需要抛弃一切既有的关于上帝的观念，甚至观念本身。

德里达在推出“延异”这个术语的时候，已经预料到学术界同行会将他的论述与否定神学联系起来。在解构主义的初创期，在激烈抨击形而上学传统的过程中，德里达极力强调延异理论和否定神学的不同。当然，他无法否认后者的语言策略和语言观对自己的吸引力，惊讶于它用符号“消解符号”，用踪迹的游戏抹掉踪迹，用语言的“过剩和欠缺”来质疑“语言的本质和可能性”<sup>④</sup>，也无法否认解构主义和否定神学在表述方式上几乎难辨彼此的相似性。但他坚定地认为，延异不是上帝源（更不是上帝）。

两者的差别主要体现在两个方面。首先，它们的内涵不同。艾克哈特拒绝正面描述和讨论上帝源是因为上帝源作为宇宙的至高原则和创生力量是超本质的存在（supra-essentialité），它超越（或者说“高于”）人类思想覆盖的一切存在范畴<sup>⑤</sup>，所以一切语言面对这样的存在都失去了效用。从这个角度看，上帝源不仅没有背离传统的形而上学，反而是登峰造极的形而上学。而按照德里达的说法，延异是“低于”存在的，可以说几乎不存在，它甚至没有“自己”（lui-même）。其次，上帝源和延异的伦理不同。艾克哈特用无名无形的上帝取代传统的上帝，在上帝之上设立了上帝源，仍然是从正统神学护教的目的出发。当人们从正面描绘上帝时，就是将某种属性赋予上帝，用人类的有限禁锢无限的上帝。从伦理的意义上说，就是基于自我中心，将某种教义当作偶像来膜拜，就是僭越被造之物的本分，反过来塑造造物主。否定和沉默反而是保护信仰纯洁性、保持虔诚的最佳方法。当艾克哈特被控异端、接受宗教裁判所质询时，他辩解说：“当我说上帝不是一种存在，上帝高于存在时，并不是质疑祂的存在，反而是赋予祂更崇高的存在。”<sup>⑥</sup> 艾克哈特传达给梵蒂冈的讯息是，否定神学的所有否定归根结底都是肯定，都是为了维护上帝的荣耀。延异却没有这层宗教色彩，把延异作为宇宙的最高法则，表达了德里达对差异和他者（他者之所以是他者，正是由于主体的差异）的无限尊重，这种尊重要求取消建立在创造者和被造者、敬拜者和被敬拜者基础上的等级结构。

早期的德里达认为，上述差异表明否定神学仍然在传统神学的范围内，仍是一种预先设定了边界的有限结构。否定之路（via negativa）迂回地通向天国，否定神学始终在为天父的事业奔忙，始终在努力确立“一种无限存在物的无法言说的超验地位”<sup>⑦</sup>。否定的幽暗始终隐含有一个光明的终点，就是最终回到上帝身边，获得真知<sup>⑧</sup>。换言之，否定神学是肯定神学的一个必要步骤，这种肯定—否定—肯定的模式恰好与黑格尔式的辩证法暗合<sup>⑨</sup>。正因如此，德里达把否定神学视为“本体论神学”（onto-théologie）的一部分。“本体论神学”在解构主义术语体系中无疑是贬义词，它指的是哲学和神学领域中以“在场”（la présence）观念为基础建立起来的形而上学传统。延异的提出正是为了打破

① 神学中的 godhead 一般译为神性或神格，但艾克哈特所称的 godhead 更接近于“上帝的源头”这个意思，所以译成“上帝源”。

② J. M. Clark, *Meister Eckhart*, London: Nelson & Sons, 1957, p. 183.

③ Ian Almond, “Negative Theology, Derrida and the Critique of Presence: A Poststructuralist Reading of Meister Eckhart”, *The Heythrop Journal*. 40 (1999), p. 152.

④ Jacques Derrida, *On the Name*, Ed. Thomas Dutoit, Stanford: Stanford University Press, 1995, p. 48.

⑤ Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris: Editions de Minuit, 1972, p. 6.

⑥ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris: éditions du Seuil, 1967, p. 217.

⑦ Ibid., p. 217.

⑧ H. Coward and T. Foshay, eds. *Derrida and Negative Theology*, Albany: State University of New York Press, 1992, p. 81.

⑨ Arthur Bradley, “Thinking the Outside: Foucault, Derrida and Negative Theology”, *Textual Practice*. 16. 1 (2002), p. 59.

在场与缺席、有和无之间僵化的二元对立，它“不属于神学，甚至不属于否定神学最具否定性的一支”，作为创造差异的力量，它构成了存在的可能性，先于一切存在，因此“它包含了本体论神学”并“一去不返地越出了它的边界”。<sup>①</sup>

然而，人们不禁要问，如果解构主义与否定神学在精神旨趣方面如此泾渭分明，为何在语言和逻辑上却会高度混同？我们或许可以回答，无论是“高于”存在的上帝源，还是“低于”存在的延异，都不能落入我们所能言说的存在之物构成的世界，两者都是超语言的。但两种不可言说的原因仍有差别。上帝源不可言说，是因为它在我们的经验之外，我们没有与之相匹配的语言；延异不可言说，是因为它是一切差异的源头，而根据索绪尔符号学的原理，语言和概念的意义都取决于差异，我们无法用语言描述从逻辑上先于语言、甚至先于逻辑本身的东西。

另一方面，早期的德里达似乎故意夸了解构主义和否定神学的区别。如果延异被过早纳入一个与否定神学相近的轨道，解构主义思想的革命性就会被复古的阴影遮蔽，就会失去充分发展的空间。德里达对否定神学的过激否定或许正如否定神学对上帝的否定一样，是必要的、策略性的迂回。事实上，否定神学对德里达的影响持续一生，而且越往后越明显，艾克哈特也成为德里达最重要的中世纪思想资源。

## 二、否定神学的独特形态

如果说在20世纪60、70年代，德里达对艾克哈特为代表的否定神学主要持批判态度，那么在80年代以来的著作里，德里达明显从否定神学中汲取了灵感，为自己的政治、伦理和宗教讨论增添了历史厚度，并衍生出一系列新的核心词汇。这种态度的转变并非偶然，即使在学术生涯的早期，德里达似乎已经对否定神学有一种萦绕不去的情结，猜想“在它里面，或许隐藏着巨大的、星云般弥散的多种可能性，它们躁动不安，异质多样，‘否定神学’的简单名称已无法容纳”<sup>②</sup>。

在德里达看来，艾克哈特尽管虔敬，但他对上帝的矛盾态度超过了正统神学许可的范围，越过了教会共同体和各种制度的边界。否定和沉默的方式让他摒弃了所有人格神的形象和与人神交流的话语。作为绝对他者的无形无名的上帝不同于圣经中慈悲公义的上帝，面对这样的上帝，艾克哈特感受到的既不是国王般的威严，也不是家人般的亲密，而是一种既极力保护其神秘性又渴望进入神秘性内部、既想靠近又需远离、既冷且热的感情。这种无言之言既像无神论，却又是“最不能满足的对上帝的渴望”<sup>③</sup>。最能表现出这种悖论的是艾克哈特的著名祷词：“我祈祷上帝让我摆脱上帝。”<sup>④</sup> 否定神学几乎只能以表演的形式存在：祷告、呼告、忏悔、见证……无法简化为一种认知理性的行为，无法成为提供真理或真知的讲授或启示。<sup>⑤</sup> 这样，它就在形而上学的认识论之外发现了“知识”（*epistēmē*）的另外一种形态，“某种绝对的秘密，它并非神意，永不显明”<sup>⑥</sup>。

艾克哈特的否定神学采用的是一种“既多于又少于语言”的语言<sup>⑦</sup>，它对语言的可能性本身提出了质疑。他的词句表达的“意义”很少，近乎没有，不厌其烦地阐述沉默是最好的语言，喋喋不休地描述拒绝描述的重要性，似乎耗尽了语言，却又源源不绝。不仅如此，由于几乎任何人都可轻易复制、仿冒否定神学的悖论式表述（正如任何人都可模仿禅师的公案式语录），否定神学似乎丧失了独特的思想标记，成为一个空洞的容器。德里达说，否定神学的陈述“倒空了所有直觉的完满”（*intui-*

① Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris: Editions de Minuit, 1972, p. 6.

② H. Coward and T. Foshay, eds. *Derrida and Negative Theology*, Albany: State University of New York Press, 1992, p. 82.

③ Jacques Derrida, *On the Name*, Ed. Thomas Dutoit, Stanford: Stanford University Press, 1995, p. 37.

④ John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, Bloomington: Indiana University Press, 1997, p. 1.

⑤ Anselm K. Min, "Naming the Unnamable God: Levinas, Derrida, and Marion", *International Journal for Philosophy of Religion*, 60 (2006), p. 104.

⑥ Jacques Derrida, *On the Name*, Ed. Thomas Dutoit, Stanford: Stanford University Press, 1995, p. 59.

⑦ Ibid., p. 48.

tive plenitude)，动摇了形而上学传统中语言和超验对象之间不证自明的联系，揭露了直觉式意识内在的缺陷和危机。<sup>①</sup> 否定神学饶舌和沉默的奇异结合展现了语言在自己的内部反抗自己，它把我们引向语言的边缘，那里只剩下名称，名称指向的概念或事物却消失了。

面对无名无形的上帝，艾克哈特的祷告注定不同于祈福消灾的实用式祷告，也不同于推心置腹的倾诉式祷告，而是一种特殊的超出应验和回应可能（即使上帝存在）的极限式祷告。用德里达的话形容，它“什么都不求，同时却求得比一切事物的总和还多。它不求礼物，而求上帝把自己献出来”<sup>②</sup>。这里，上帝被理解为礼物或者赠予礼物的欲望，祷告成了阐释行为，也成了阐释发生的“空间”。祷词“为上帝命名，谈论祂，说出祂，对祂说，让祂在它们里面说”，让名称成为“名称之外的可名，不可名的可名”<sup>③</sup>。在这个虚幻的奇异空间里，主体和客体的区分消解了，词与物的交换停止了，请求与允诺的经济学不再有效，只剩下上帝这个不可能的礼物（le don）。礼物是德里达晚期著作中频繁出现的一个词，和早期的延异一样充满悖论：“礼物从来都不作为礼物存在，永远都不与感激、交换、赔偿、报答等价……礼物不应该被回赠，不应该被拥有，甚至不应该作为礼物存在。一旦礼物作为礼物被送出，感激和答谢就开始摧毁它的本质。要使礼物成为礼物，送礼和受礼的人都不应该把它看成礼物。”<sup>④</sup> 礼物是超越算计、超越等价交换、超越经济学的利益关系的，正如艾克哈特祷告中的上帝。

否定神学对德里达的最大价值是它向未来和他者敞开的精神渴求，晚期的德里达显然已经把艾克哈特引为解构主义的同道。此时的他认为否定神学不只是神学的一支，而且是人类超越一切存在、本质、身份禁锢的激情，它不仅是对这类意识的批判，更是对摆脱所有意识形态奴役的期盼，对公正和信仰的向往。否定神学是“一种内在的反叛”，它中断了基于逻各斯中心主义的“某种社会契约”<sup>⑤</sup>。德里达甚至宣称：“我相信，没有任何文本没有以某种方式受到否定神学的浸染……否定神学无处不在，但从不存在……它也属于它似乎冲破的哲学或本体论神学空间的一部分……”它的否定姿态是“为了某种真理，为了听见一个正义声音的名字”。<sup>⑥</sup> 如果我们把引文中的“否定神学”换成“解构”，这段话仍然符合德里达的立场。和否定神学一样，解构“并不是从外部用于某物的方法或工具”，而是“自然发生并发生在内部的东西”，自解构（auto-déconstruction）是世界的普遍现象<sup>⑦</sup>。和否定神学一样，解构也不能脱离它所批判的形而上学传统而存在；和否定神学一样，解构也有信仰，就是永远不能被解构的公正（la justice）和作为一切制度化宗教源头的弥赛亚精神（messianicité）。

正如卡普托所总结的：“解构从来都不仅是否定式的，从来不满足于说‘不，不’。”<sup>⑧</sup> 解构质疑一切百般禁止我们、压抑我们的话语，它深沉持久地期盼着来自未来的他者，这位他者是公正、是民主，却是超越一切教条和算计的公正和民主。虽然他者和艾克哈特的上帝一样永远不会到来，但否定神学和解构主义希望以他者之名承担解放心灵的责任，用绝对的异质性（l'hétérogénéité）将我们不断从舒适的旧观念中惊醒。

### 三、上帝源的解构特征

尽管艾克哈特声称无法正面描绘上帝的属性，他还是在自己的著作中有所描绘。当代学者阿尔蒙

① Ibid. , p. 50.

② Ibid. , p. 56.

③ Ibid. , p. 58.

④ John D. Caputo, *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, New York: Fordham UP, 1997, pp. 18 - 19.

⑤ Jacques Derrida, *On the Name*, Ed. Thomas Dutoit, Stanford: Stanford University Press, 1995, p. 67.

⑥ Ibid. , p. 69.

⑦ John D. Caputo, *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, New York: Fordham UP, 1997, p. 9.

⑧ John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, Bloomington: Indiana University Press, 1997, p. 4.

德认为，艾克哈特提出的深奥难测的上帝源包含四个方面：无名、无声、无分、无为，这四种性质在不同程度上都体现了解构主义的特征。<sup>①</sup>

上帝源是艾克哈特最抽象的概念，它试图指称的是基督教上帝形象背后或者说之外赋予上帝存在的神秘空间。艾克哈特写道：“上帝自己永远不会往这个空间里看，一刹那都不会，只要祂还具备任何属性，祂就从未看过……如果上帝看过哪怕一眼，祂就会失去所有神圣的名称，也不再配得上祂的位格；如果祂想往里看，就要把这一切留在外面。”<sup>②</sup> 这意味着在上帝源这个空间里，一切名称都是禁止的。艾克哈特引用的11世纪伊斯兰神学家阿维森纳（Avicenna）的话，或许可以帮助我们理解在上帝源里上帝何以必须保持无名状态：“对于上帝这样一种存在物，无物存在，没有任何物能与之相似。”<sup>③</sup> 阿尔蒙德由此推论：“如果上帝源与我们所能命名或者思考的东西都根本不同，那么每一次命名的行为都只会把上帝源推向离我们更远的地方。”<sup>④</sup> 这一点同样适用于德里达的延异。延异是不得已而临时性、策略性采用的名称，它所指称的力量实际上是无法命名的，因为它与我们在语言和思想中经验到的任何事物都有着根本的差异。上帝源既然无名，本体论神学授予上帝的性质，诸如公正、慈悲、至善，在这个空间里就无法存在，我们就不能再把上帝的这些伦理性质视为永恒的、先验的。用德里达的观点来阐发艾克哈特，上述性质都是所谓的超验所指（le signifié transcendantal），都是人类语言创造出的幻象，并不具备实体性的存在。概念并没有客观的现实对应物，概念的意义只存在于它在概念系统中与其他概念的差异。

上帝源不仅无名，而且无声，它是一个非语言的空间。艾克哈特在一次布道时说，当他住在上帝源里面的时候，“没人问我往哪里去或者我在做什么。那儿没有人可能问我……没人问我从哪儿来或者去过什么地方。那儿没人惦记我，因为连上帝都消失了”<sup>⑤</sup>。在上帝源这个空间里，沉默之所以是必然的，是因为沉默不用语言再现任何东西，就不会用人的概念侵犯任何东西，这样上帝源就能保持其纯粹。在这个静寂之处，可能性还没有变成现实性。上帝源先于上帝，就如同沉默先于语言。延异也是沉默的，德里达用a替换“差异”（différence）中的e，创造出différance这个词，就是对语音中心主义传统的挑战，a是沉默的，因为在法语里面，它和e的区别无法用声音表现出来，只能诉诸书写。延异甚至超越了这种无声的书写（因为有形的文字符号仍会唤起语音的联想），成为一种无形的书写，按照德里达的定义，一切创造差异的运动都是广义的书写，这种抽象的书写是真正无声的。延异也是非语言的，理解延异的最好办法就是忘记它是词。

上帝源的无分特性既指它内部纯然一体，也指它对外部的事物不做区分。艾克哈特断言，在上帝源里，“最高的天使、苍蝇和心灵”是同等的<sup>⑥</sup>。上帝源是纯一。艾克哈特解释说：“灵魂在上帝源中得到净化后就体会到了上帝，那时它不添加任何东西、不思考任何东西。纯一是否定之否定。所有被造之物都天然包含了一种否定：它们否认自己是其他物。但上帝拥有否定之否定。祂是纯一，祂否定一切，因为上帝之外无物存在。”<sup>⑦</sup> 所以，任何进入上帝源的东西都同样没有价值，没有名称，没有属性。上帝源无分的特性似乎与德里达的延异截然相反，因为延异是创造差异的力量，但延异理论针对的一个主要目标是形而上学的在场思维，在场思维的特点便是将价值、名称、属性实体化，并以此为基础建立二元对立和中心/边缘的等级结构。上帝源的无分特性从源头上否定了这类区分的合法性，与解构主义仍有相通之处。

① Ian Almond, “Negative Theology, Derrida and the Critique of Presence: A Poststructuralist Reading of Meister Eckhart”, *The Heythrop Journal*. 40 (1999), pp. 150 – 165.

② Reiner Schürmann, *Meister Eckhart*, Bloomington: Indiana University Press, 1978, p. 8.

③ J. M. Clark, *Meister Eckhart*, London: Nelson & Sons, 1957, p. 179.

④ Ian Almond, “Negative Theology, Derrida and the Critique of Presence: A Poststructuralist Reading of Meister Eckhart”, *The Heythrop Journal*. 40 (1999), p. 153.

⑤ J. M. Clark, *Meister Eckhart*, London: Nelson & Sons, 1957, p. 184.

⑥ Reiner Schürmann, *Meister Eckhart*, Bloomington: Indiana University Press, 1978, p. 216.

⑦ J. M. Clark, *Meister Eckhart*, London: Nelson & Sons, 1957, p. 230.

上帝源的另一个重要特性是无为。艾克哈特说：“上帝工作，上帝源不工作。它无法工作，这里没有工作可做。它从未考虑任何工作。上帝和上帝源的区别就在于工作和不工作。”<sup>①</sup> 如果作为宇宙终极源头的上帝源是无为的，宇宙便不会有形而上学传统所深信的目的（telos），所以艾克哈特这里也挑战了哲学和神学领域形形色色的目的论（teleology）。上帝源不仅无为，他物也不可能对它有所为。任何东西都不能改变它，它甚至不能成为思想的对象。然而，上帝源怎么可能创造宇宙呢？艾克哈特的答案是，上帝源虽然不会有意识地工作，内部却有一种自发的机制或者原则，他称之为“涌溢”（ebullitio），就像水在沸腾中上涌并溢出容器，上帝源也会最终从深渊中涌出，成为上帝和万物。<sup>②</sup> 但在西方的思想传统中，艾克哈特的上帝源却很独特，它既非亚里士多德的静态上帝（unmoving mover），也不同于圣经中不仅创世而且直接干预人世的动态上帝。这种动静之间的中间状态恰好与延异一致。德里达指出，正如 *différance* 的名词后缀 *ance* 在法语中既可表示主动，也可表示被动，延异既不是简单的主动，也不是简单的被动，而像古希腊语的中间语态，同时包含了主动和被动。<sup>③</sup> 从延异创造了差异来说，它是主动的，但延异只是一种不可遏止的自发机制，因而又是被动的。

艾克哈特在描述上帝源时陷入了一个不可摆脱的困境，这个困境也是德里达的困境：如何用有局限的语言呈现语言自身的局限，让读者通过语言的暗示瞥见超出语言表达能力的某种真实？更进一步说，如果这种真实是语言所不能表达的，也是思想所不能思想的（思想也在语言中展开），艾克哈特和德里达是如何获取不能称为知识的“知识”的？对于艾克哈特而言，如果上帝源无名、无声、无分、无为，他是如何摆脱语言的羁绊，进入这个自由的深渊的？他如何保证通过语言所描绘的图景符合上帝源的“本来面目”？对于德里达而言，如果延异不是词，不是概念，他是通过怎样的途径捕获到它的，他被迫用语言形容的延异能否帮助我们理解延异“本身”？当艾克哈特祈祷上帝帮助自己“摆脱上帝”时，已经体会到了人不得不生活在有形世界的无助。德里达也深切感受到了解构主义不可解决的难题。虽然“符号”是个形而上学的词和概念，然而放弃这类“与形而上学同谋”的语言就意味着放弃“对这种同谋关系的批判”，因为除了这套语言，解构主义再无别的资源。<sup>④</sup>

#### 四、告别与回归上帝

艾克哈特与德里达的亲缘性使得他在德里达的“神学转向”中扮演了重要角色，当解构主义的重心从解构转移到建构（当然仍沿袭了解构的表述方式）时，否定神学成了德里达“无宗教的宗教”不可或缺的源头。按照学者吉尔尼的看法，德里达是他所称的“返神运动”（*anatheism*）的代表人物之一。<sup>⑤</sup> “返神”并不是简单否定无神论（*atheism*），回归有神论（*theism*），而是既抛弃上帝又回归上帝，抛弃形而上学因果性和神义论（*theodicy*）的上帝，回归一个不再全知全能、完全陌生的上帝。列维纳（Emmanuel Levinas）用法语词 *adieu* 形象地揭示了这种新型的人神关系。*Adieu*（表示告别）由介词 *à*（表示靠近）和名词 *dieu*（意为“上帝”）构成，人必须先与传统的上帝概念告别，才可能重新回到上帝身边<sup>⑥</sup>。或者用利科尔（Paul Ricoeur）的话说：“只有偶像死去了，存在的象征物才能开始说话。”<sup>⑦</sup>

对德里达来说，告别上帝需要借助否定神学的思路。在《救/除名》（“*Sauf le Nom*”）一文中，他提出，在这个后无神论的时代，我们只有拒绝注入确定的内容，才能拯救“上帝”这个神圣的名

① Reiner Schürmann, *Meister Eckhart*, Bloomington: Indiana University Press, 1978, p. 216.

② Ian Almond, “Negative Theology, Derrida and the Critique of Presence: A Poststructuralist Reading of Meister Eckhart”, *The Heythrop Journal*. 40 (1999), p. 158.

③ Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris: Editions de Minuit, 1972, p. 9.

④ Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris: éditions du Seuil, 1967, p. 413.

⑤ Richard Kearney, “Returning to God after God: Levinas, Derrida, Ricoeur”, *Research in Phenomenology*, 39 (2009), pp. 167–183.

⑥ Ibid., p. 168.

⑦ Paul Ricoeur, “Religion, Atheism, Faith”, *The Conflict of Interpretation*. Evanston: Northwestern University Press, 1974, p. 467.

称。文章标题已经浓缩了他的观点，sauf 作为形容词意思与动词“拯救”相关，作为介词则表示排除。排除既有的关于上帝的观念，我们才能从历史的层层重负下将“上帝”这个名称解救出来。这种通过拒绝命名上帝来维护上帝的策略和否定神学如出一辙。德里达甚至说，真正渴望上帝的人必定在无神论和有神论之间摇摆。“对上帝的渴望”在“荒野中与极端的无神论相交”，这样的无神论“总是见证了对上帝最强烈的渴望”，“和神秘主义一样，否定式的话语总是有无神论的嫌疑”<sup>①</sup>。所谓“否定式的话语”（apophatic discourse）这里无疑指的是否定神学。德里达在此揭示了解构主义、否定神学和无神论的复杂关系。他从不否认解构主义是某种意义上的无神论，但这种无神论并不反对上帝，而只是反对由各种上帝观念构成的传统。

德里达认为，回归上帝首先是一个清空“上帝”这个概念的过程，悬搁所有从传统继承的前提、结论和心理期待，放弃所有的教义、仪式和制度，在旧上帝缺席之处为新上帝创造一个迎接的空间。但迎接新上帝并不意味着创造另一套前提、结论和心理期待，建立另一套教义、仪式和制度，这位新上帝如同阿克哈特的上帝源，是不可用任何概念限定和把握的，它是绝对的他者，它带来的是绝对的惊讶，因为我们的一切语言、一切概念在它面前都会失效。德里达把这种向未来和他者敞开的心理结构称为“无宗教的宗教”。如果说“无宗教的宗教”中还存留着什么，那就是原初性的信仰（la foi）。信仰不同于宗教，它存在于一切宗教的核心和源头。“没有任何宗教没有承诺的行为。”<sup>②</sup>“如果没有表示信任的行为，没有某种宣誓，你不可能和他者对话。你试图证明某件事的时候会怎么做？你会对另一方说：‘相信我。’即使你在撒谎，即使你在作伪证，你也会请求对方相信你。‘相信我，我在和你说话’就是请求信任的宣誓，这种信任不可能简化成一个理论的陈述，一个结论式的判断，它打开了与他者交流的通道。”德里达把“这种承诺的普遍性，这种对未来的期待的普遍性，还有这种期待与公正之间的关系”称为“弥赛亚精神”（messianicité）<sup>③</sup>。它不同于犹太教的、基督教的、伊斯兰教的弥赛亚体系（messianisme），以及这些宗教里面出现的特定的弥赛亚形象。

解构主义神学与否定神学的相似性再度显现出来。两者都容易与无神论混淆，但它们从根本上说并非无神论。无神论在激烈否定包括上帝在内的各种神的概念的同时，会把某种物质性的或者以物质性为基础的东西作为新的信仰基础。德里达和阿克哈特虽然抹掉了神学传统中上帝的各种属性，但他们并没否定上帝本身，或者说没有否定人期待上帝的心理结构。即使阿克哈特希望摆脱上帝，只要他还向上帝祷告，信任的心理基础就依然存在；即使德里达抽空了上帝的一切内容，只要他还保留了上帝之名，他就依然为人类朝向某种绝对的他者留出了通道。

但我们却无法说两人的信仰是纯粹的形式、毫无内容。德里达的“弥赛亚精神”和阿克哈特的“上帝源”都曾在比喻中被他们比喻为荒野。我们当然可以把荒野理解为宇宙的终极状态，但这个词里始终出没着一个幽灵，那就是摩西的荒野。或许两人在有意无意地暗示，荒野只是一个中间状态，或许存在某种超越语言和思想局限的智慧能最终把人引向迦南那样的应许之地。他们不愿放弃这个上帝这个伤痕累累的名字，原因或许在此？但无论如何，这种“空洞”的信仰至少代表了一种伦理立场。德里达指出，将普遍的“弥赛亚精神”固化为具体的“弥赛亚体系”就是“把特权赋予了众多传统中的一种，并且承认了某个民族是上帝的选民，某种语言、某种原教旨主义是上帝所赐”，从而让宗教变为一种压迫的工具<sup>④</sup>。即使在一种宗教内部，某种教义唯我独尊也是常态，阿克哈特被指控为异端就是证明。所以，否定之路可以避免肯定之路的专横、暴力和血腥，从而将我们引向信仰源头的上帝，而不是膜拜权力塑造出来的某个偶像。从这个意义上说，神学的否定其实是伦理的肯定。

（责任编辑 任 之）

① Jacques Derrida, *On the Name*, Ed. Thomas Dutoit, Stanford: Stanford University Press, 1995, pp. 36–37.

② Jacques Derrida, “Faith and Knowledge”, *Religion*, Eds. Jacques Derrida and Gianni Vattimo. Cambridge: Polity Press, 1998, p. 30.

③ John D. Caputo, *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*, New York: Fordham UP, 1997, p. 22.

④ Ibid., pp. 21–23.

# 德里达论宽恕：作为“不可能”的“可能”

龚晓康

**【摘要】**德里达认为，真正的宽恕应该是宽恕那些“不可宽恕的事情”和“不请求宽恕的人”。如果一种罪行可以轻易被“补救”与“原谅”，这是人们永远都可能做到的；严格意义上的宽恕不能出于“同情”，不能出于“交换”，也不能出于特定“目的”，因而属于“不可能”的绝境性体验。但宽恕的“不可能”中蕴含着“可能”，他者的“相异性”是其得以可能的本体论依据；人类正是经由宽恕，方能实现对自我有限性的超越，并获得自身的最终解脱。在此意义上，“解构”并非“摧毁”了宽恕，而恰恰是对宽恕的“建构”。

**【关键词】**宽恕；解构；他者；无限性

**中图分类号：**B565.5 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660（2017）05-0071-07

**作者简介：**龚晓康，四川邻水人，哲学博士，（贵阳 550025）贵州大学哲学与社会发展学院教授、贵州大学-孔学堂中华优秀传统文化研究院研究员。

**基金项目：**国家社会科学基金青年项目“空性与解构”（09CZX018）

在德里达的后期哲学中，他更多地关注宽恕、死刑、正义等伦理学问题，以回应学界对于解构哲学消解了伦理的指责。1999年12月，德里达接受了法国《论坛报》的专访，指出宽恕的真正本质是无条件的，即“宽恕不可宽恕的”；如果只能宽恕可以宽恕的，就意味着宽恕变得有条件，算不上真正意义上的宽恕。2001年9月，德里达访问中国并在北京大学作了题为“宽恕：不可宽恕和不受时效约束”的演讲，指出宽恕概念中存在着悖论性因素，宽恕乃是摇摆于“可能”与“不可能”之间的“绝境性”体验。德里达对宽恕概念的解构，引起了学界的广泛讨论。张宁认为解构思路最大的特点是“追索思考对象在语言中的原初状态”，找出其“异质与悖论因素”，让其自身的悖论运动在自我建构中“自我解构”。<sup>①</sup>尹树广指出德里达对西方伦理和政治基本观念的解构，并非要“放弃所有传统或提供一个绝对抽象的乌托邦”，而是要“使伦理和政治观念重新获得它们的现实能动性”。<sup>②</sup>本文以“宽恕”的可能性与不可能性为线索展开，指出解构并没有否定一切，而是包含着肯定性的因素。德里达对于宽恕概念的解构，并没有堕入价值虚无主义，而是重构了宽恕的伦理价值。

## 一、作为绝境体验的宽恕

西方文化语境中存在着两种宽恕传统。一种是有条件的宽恕，要求犯罪者认罪、忏悔和改过自

① 参见张宁：《德里达的“宽恕”思想》，《南京大学学报》哲学·人文科学·社会科学版2001年第5期。  
② 参见尹树广：《宽恕的条件和界限——苦难意识、记忆理性和有限度的超越性》，《北京大学学报》哲学社会科学版2003年第5期。

新,并向受害者提出请求,以此来换取受害者的宽恕。但是,有罪者如果做出了忏悔,认罪并请求宽恕,那他在某种程度上已经是“另一个人”。<sup>①</sup>那么,人们宽恕的又是谁呢?另外一种是无条件的宽恕,不要求犯罪者忏悔自己的错误,甚至不需要犯罪者的请求,都应给予宽恕。有条件的宽恕遵循“罪罚相当”的逻辑,无条件的宽恕则是对此种逻辑的超越。德里达认为这两种逻辑共同存在于传统之中,只不过前者比较明显,后者比较含蓄而已。如《圣经》所说:“宽恕人的过失,便是自己的荣耀。”<sup>②</sup>“要爱你们的仇敌,为那逼迫你们的祷告。”<sup>③</sup>两种宽恕逻辑虽然存在着异质性,但又是不可分离的,“在无条件的宽恕的提案中,有一种在自我规定、自己服从于有条件性的过程中对明确、特定的变化-效果的内在要求”。<sup>④</sup>

谁能请求宽恕?谁能作出宽恕?按照基督教的说法,宽恕具有神圣的性质,只有上帝才能给予宽恕,人不能宽恕人。但德里达说,受到罪恶伤害的始终是人,因此,请求宽恕和给予宽恕的只能是人。并且,宽恕只能在施害者与受害者之间才能发生,唯有施害者可以请求宽恕,也唯有受害者才能给予宽恕,宽恕是“单独的”、“面对面的”。另外,施害者能以集体的名义请求宽恕吗?受害者能以集体的名义给予宽恕吗?当受害者已经死去,其后人或者幸存者能代表他们宽恕吗?德里达说,不可以。只有受害者才能有权利宽恕,如果受害者已经死亡,那也就没有了宽恕的可能。同时,要警惕以集体的名义代表受害者做出宽恕的承诺,因为这窃取了受害者宽恕的权力,剥夺了其是否给予宽恕的自由,“使受害者丧失一切表示、一切作证的可能性,受害者因而进一步受害”。<sup>⑤</sup>

第二次世界大战结束以后,宽恕日益与政治、法律、外交联系起来。许多纳粹战犯认为自己只是作为公民履行保卫祖国的义务,并没有犯下不可饶恕的罪行,有的甚至认为大屠杀是“革命”的行动。在法庭上,虽然也有人犯下的罪恶请求宽恕,但是,这种请求是发自内心的忏悔吗?有可能只是出于自身利益的考量,“假装、机械的仪式,虚伪、盘算或者装腔作势,通常也在其中,并寄生在这一认罪典礼上”<sup>⑥</sup>。纳粹的罪行是如此的血腥野蛮,已经超出了人性所能承受的尺度。在他们没有忏悔罪行及请求宽恕之前,我们能给予宽恕吗?当有罪者通过经济奇迹而变得“丰衣足食、脑满肠肥”时,宽恕就变成了“一种阴险的玩笑”。<sup>⑦</sup>为此,扬凯列维奇写下了《宽恕》《不受时效约束》等文,主张有罪者应做出真诚忏悔并自我审判,惟有如此宽恕方得以可能<sup>⑧</sup>,否则宽恕会导致对暴行的遗忘。扬凯列维奇虽然主张宽恕的有条件性,但也承认自己对此“摇摆不定”。因为他相信宽恕具有无限的力量,对罪犯的惩罚显得无足轻重,“宽恕像恶一样强大,但是恶也同样有力”<sup>⑨</sup>。这些罪行不可能用人的尺度来衡量,但宽恕本身也可能是无限的。也就是说,对于那些没有被要求,或者是彻头彻尾的罪恶,也要给予宽恕。德里达指出,扬凯列维奇的论证包含了两个需要澄清的“公理”。第一,在施害者没有忏悔罪恶,没有提出请求的时候,不应该给予宽恕。已经发生的罪行不可逆转,这是“过去”的存在,不可遗忘亦不可救赎,需要施害者承担“历史”的责任。第二,纳粹犯下的罪行如此惨绝人寰,超过了人类所能承受的极限,“宽恕在死亡集中营中死亡”<sup>⑩</sup>,因此,不应该宽恕,应该不宽恕。

两种宽恕传统共同存在于西方文化之中,这源于宽恕概念中的悖论性因素。在德里达看来,纳粹

① 杜小真、张宁主编:《德里达中国讲演录》,北京:中央编译出版社,2003年,第223页。

② 《圣经》(中英对照),中文和合本,中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会出版,2009年,“旧约”第1059页。

③ 同上,“新约”第9页。

④ 杜小真、张宁主编:《德里达中国讲演录》,第34页。

⑤ [法]德里达:《世纪与宽恕(续)》,金丝燕译,《跨文化对话(五)》,上海:上海文化出版社,2001年,第30页。

⑥ 同上,第12页。

⑦ 杜小真、张宁主编:《德里达中国讲演录》,第12页。

⑧ 关于扬凯列维奇宽恕思想的分析,可参见陈旭东:《善与恶的搏斗——扬凯列维奇论宽恕》,《哲学动态》2015年第7期。

⑨ Vladimir Jankélévitch, *L'imprescriptible*, Paris: Seuil, 1986, p. 14.

⑩ Ibid., p. 50.

和犹太人之间存在着两种“对立”和“互补运动”。纳粹认为犹太人有着不可补赎的罪恶，所以纳粹“以本身不可补赎的方式在任何可能的宽恕之外行事”；犹太人也认为纳粹的罪恶是不可补赎的，因为纳粹把“他们的受害者当作具有生存或要求作为人生存的原罪（不可补赎）的有罪之人”。<sup>①</sup> 双方皆认为对方存在着“不可补赎”的罪恶，因此针对对方的任何行为皆无需请求宽恕。正是这种对立的“互补运动”，使宽恕变得不再可能，成为了一种“绝境性”的体验。宽恕的有条件性与无条件性之间相互矛盾，又共同存在于宽恕概念之中。德里达通过对宽恕概念的分析，试图揭示其隐含的内在矛盾性，从而表明解构的运作并非外在于概念本身，而是概念本身的某种“自我解构”。

## 二、“不可能”的宽恕

在德里达看来，如果一个罪行可以被轻易“补救”与“原谅”，这是任何人都可能做到的，谈不上严格意义上的宽恕。真正的宽恕应是“宽恕那些不可宽恕的事情和不请求宽恕的人”<sup>②</sup>，而这又超出了普通的逻辑，使宽恕成为了“不可能”。

首先，宽恕不能出于“同情”。“同情”乃是“同一性”的运动，在此过程中，“自我”将“他者”纳入自身，从而建立起双方的认同；如果了解了施害者的施害原因，那就进入了对方的角色，或者对方在请求原谅时站在“我”这个受害者的位置上的话，那么双方就有了某种认同化过程，我会设身处地为他着想，甚至原谅他的所作所为，也就不再有宽恕可言了。因此，宽恕只能是一种“相异性”的经验而不能是“同情”，只有当我面对“某个我根本不了解、离我无比遥远，而且我无法认同于他、他也无法认同于我”的人时，宽恕才是可能的。<sup>③</sup> 事实上，“他者”作为异质性存在，是“自我”永远不能通达之地，永远不可能被自我化约为“同一”。因此，自我与他者之间有着神秘的深渊，自身经验本身中无法还原的东西正是朝向他者的通道和出口，“他者只有在其相异性绝对地、无限地不可还原的情况下才是他者”。<sup>④</sup> 无限“他者”是任何概念都束缚不了的，不能被置于任何“同一”的视域中加以思考，因为“在同一视域这种根本统一体中，所有的突变、所有的意外总是被纳入某种理解和认可”。<sup>⑤</sup> 在自我与他者之间存在着绝对的、不可移植的差异，是一种“极端相异性”的经验。德里达指出：“要想有宽恕就必须有绝对的、不可移植的差异，这可能使得宽恕不可能！”<sup>⑥</sup> 如果“他者”被纳入了自我的同一性，只不过表明双方建立起了“同情”，但这也意味着宽恕的停止。正是在这个维度上，德里达认为宽恕不能是“分享”他者的情感，而是超出了“同情”、“理解”、“认同”等“同一性”的运动。

其次，宽恕不能出于“交换”。德里达提醒我们，伦理中存在着经济学的维度：一种是对等的经济学，“讲求相对称的利益交换或复仇的经济学”，伦理行为中存在着利益的算计与考量，追求的是对称的、同质的、等值的回报，因而这种行为的伦理价值也是“有限的”；另外一种则是不对等的经济学，被交换的事物具有异质性与不对称性，其行为的伦理价值则是“无限的”。<sup>⑦</sup> 不对等的经济学源于对“他者”的绝对责任。“他者”意味着非聚合、离散性、异质性，还包括与自身的非同一性、

① 杜小真、张宁主编：《德里达中国讲演录》，第33页。

② [法] 德里达、卢迪内斯库：《明天会怎样：雅克·德里达与伊丽莎白·卢迪内斯库对话录》，苏旭译，北京：中信出版社，2002年，第208页。

③ 张宁：《宽恕及跨文化哲学实践——德里达访谈录》，《二十一世纪》2000年第57卷，第118页。

④ Jacques Derrida, *Writing and Difference*, trans. by Alan Bass, Chicago: Chicago University Press, 1978, p. 129.

⑤ Ibid., p. 118.

⑥ 张宁：《宽恕及跨文化哲学实践——德里达访谈录》，《二十一世纪》2000年第57卷，第118页。

⑦ 参见邓元尉：《他者的佳音——德希达的他者思想与基督教神学》，王晓朝、杨熙楠主编：《传统与后现代》，桂林：广西师范大学出版社，2006年，第355页。

无尽的不完备性、无限的超越性等，不能被归入某种整体性、同一性，也因此不可被计算，不能被划入某种特定的规则。对于他者的责任是不对等的：“不是为了可计算的平等，因此不是为了主体或客体的对称和共时的可计算性或可归罪性，不是为了恢复一种限于惩罚、复原和公平处事的正义，而是为了恢复诸如赠礼的不可计算性和他人的超越经济立场的独特性这样的正义。”<sup>①</sup> 因此，宽恕不能是要求回报的交换行为，而只能是无条件的“赠予”。

据张宁在《德里达的“宽恕”思想》中的分析，宽恕的法语为“Pardon”，其中“Par”有“出于”“由于”之意，“don”有“天赋”“赠与”之意，因此可以理解成“宽恕出于天赋和赠与”。又，英文“forgive”意为宽恕，而“give”即是“赠与”。<sup>②</sup> 从词源上来说，“宽恕”与“赠与”存在着某种内在联系。赠与是将礼物无条件地“赠送”他人的行为，与赠与相对的是有条件的“交换”。既然赠与是无条件的，那赠与者就不能要求受赠者任何回报，否则赠与就变成了利益的“交换”。当我们“赠与”礼物时，不能希求“回收”礼物，甚至“赠与”本身要求隐没“赠与者”、“受赠者”、“礼物”三者，“为了有赠送，作为赠送是不许显现的”。<sup>③</sup> 因此，“赠与”的难题就在于，赠与者不能要求回报，受赠者不能表示感谢，如果有“回报”与“感谢”，那“赠与”就成为了“交换”。这意味着“赠与”不能考虑算计、规则、均衡、公平等，不能与感激、交换、赔偿、奖赏等联系在一起。德里达说：“礼物不应该被回赠，不应该被重新占有，甚至不应该作为礼物存在。一旦礼物作为礼物被送出，感激和答谢就开始摧毁它的本质。”<sup>④</sup> 礼物超越了赠与者与受赠者相互感激的循环，甚至不应作为礼物而被答谢，礼物从来都不能作为“礼物”而存在。“礼物”概念中所蕴含的悖论性，是“赠与”与“宽恕”所共有的性质，“大概就是它们存在的那种原则上的无条件性，及它们不同于人们日常所称的向意识或实存呈现的经验的那种经验性”。<sup>⑤</sup> 这就是说，宽恕只能是纯粹无条件的给予，超越利益的算计而不求任何回报。如果要求施害者的忏悔，这就变成了一种“交换”行为，已经远离了真正的宽恕。宽恕不能以“不再发生”为前提条件，因而是一种“不可能”的经验。

第三，宽恕不能有特定“目的”。宽恕既然是超越算计的非交换行为，那就不能与特定的目的联系起来。宽恕只要为一个目的服务，无论“这个目的多么高尚多么精神化（赎救或救世，和解，拯救）”，只要它“旨在建立一种正常化（社会的，国家的，政治的，心理的）”，那么，“宽恕就不再纯粹，包括宽恕这一概念”。<sup>⑥</sup> 为了特定的目的，如为了政治的、法律的、经济的、甚至外交上的需要而做出的道歉举动，这些都是有条件的行为，与真正的宽恕无关。换言之，宽恕只能是非功利的和纯粹的，出于特定目的的宽恕不是真正的宽恕，它不过是一种“政治策略”或一种“精神疗法似的协调”。<sup>⑦</sup>

真正的宽恕是宽恕不可补救与原谅的罪恶，即那些非正常的、非标准的、非规格化的东西。这也意味着，如果一个加害行为是正常的、标准的、规格化的，那就应能为我们所“谅解”，因此也就不需要“宽恕”，宽恕本应该是“异常的，奇特的，经得起不可能的：就好像它截断历史时间的通常进程一样”。<sup>⑧</sup> 宽恕那些本来不可宽恕之人或事，意味着宽恕乃是“不可能”的经验，“应该被视为不

① Jacques Derrida, *Specters of Marx: The State of The Debt, The Work of Mourning, and The New International*, trans. by Peggy Kamuf, Routledge, 1994, pp. 22-23. 中译本参见[法]德里达：《马克思的幽灵——债务国家、哀悼活动和新国际》，何一译，北京：中国人民大学出版社，1999年，第34页。译文有改动。

② 参见张宁：《德里达的“宽恕”思想》，《南京大学学报》哲学·人文科学·社会科学版2001年第5期，第16页。

③ 高桥哲哉：《德里达——解构》，王欣译、卞崇道校，石家庄：河北教育出版社，2001年，第200页。

④ [法]德里达：《解构与思想的未来》，夏可君编校，默然、李勇毅译，长春：吉林人民出版社，2006年，第54页。

⑤ 张宁：《德里达的“宽恕”思想》，《南京大学学报》哲学·人文科学·社会科学版2001年第5期，第17页。

⑥ 参见[法]德里达：《世纪与宽恕》，金丝燕译，《跨文化对话（四）》，第13页。

⑦ [法]德里达：《世纪与宽恕（续）》，金丝燕译，《跨文化对话（五）》，第25页。

⑧ [法]德里达：《世纪与宽恕》，金丝燕译，《跨文化对话（四）》，第12页。

可能本身，它可能做的是不可能”。<sup>①</sup> 这种“不可能”的因素，内在于宽恕概念之中，体现了概念的“自我解构”。

### 三、宽恕的“可能”

宽恕那些本来“不可宽恕”的，这让宽恕变得“不可能”。但德里达认为，宽恕的可能性正是在它的不可能性当中，“宽恕只在在被要求去做不可能的事情、宽恕不可宽恕的罪恶的地方才能获得意义和宽恕的可能性”<sup>②</sup>。那么，宽恕的“可能”是如何发生的呢？

首先，“他者”突破了同一性的幻象，这构成了宽恕得以可能的本体论根据。形而上学所追求的自身同一性，在解构主义看来只是一种幻象，因为自身中的“他者”早已存在，不断地推迟“自我同一”的“在场”的实现，此即德里达所谓的“延异”运动。在此过程中，同一性与整体性被彻底瓦解，而差异性与分离性得以凸显。然而，只有在与他者发生关联时，才能有所谓的宽恕问题，因为有了不可能被同一化的异质性——“他者”的存在，才敞开了“未来”的种种可能性。因此，“解构”乃是朝向“他者”的永恒运动，不是排斥而是尊重和拥抱“他者”，在回应“他者”祈求、倾听他者召唤的过程中，承担起对“他者”的伦理责任。正是在这个意义上，德里达说宽恕乃是一种“极端相异性”的经验，只有当我面对某个我根本不了解、离我无比遥远，而且我无法认同于他、他也无法认同于我的人时，宽恕才是可能的——“与宽恕的不可能性恰恰自相矛盾的是宽恕变成可能的因素”。<sup>③</sup> “他者”的相异性虽然构成了宽恕概念中的悖论性因素，但这恰恰是“宽恕”得以可能的前提；也只有在“他者”的相异性运动中，才能显现出宽恕的真正意义。

宽恕不是朝向“自我同一化”的运动，而是承认了“绝对他者”的相异性，即是打开了朝向他者的无限视域，乃是对封闭的、有限的“自我”的超越。德里达赞同黑格尔所说，人的本质具有绝对普遍性，然而人的直接存在却是有限的。判断意识是以普遍性为目标，试图摆脱有限性的羁绊。但是，行动所涉及的对象总是有限的，是以实现具体目的为满足，所以判断意识把一切行动意识看成是为恶的，是对无限性的背离，行动意识也将判断意识看作是“卑鄙的”。判断意识与行动意识能否实现和解呢？黑格尔指出，判断意识与行动意识都是精神行为形式，都是整体的一个环节，只有双方放弃自己的片面性，相互承认才能克服有限性，表明为宽恕与和解这种精神“在它的对方中，亦即在作为绝对存在于其本身的个别性的那种纯粹自身中，直观地认识到作为普遍本质的那种纯粹自身知识，——这种精神就是一种相互承认，也就是绝对的精神”<sup>④</sup>。宽恕源于判断意识与行动意识的和解，因此其本质就是放弃自我以接纳他者，可看作自我意识的完成及绝对精神的实现。“如果我不宽恕，历史就会立刻停止。”<sup>⑤</sup> 人类正是通过宽恕他人，才能超越自身的有限性以实现自我的解脱，故宽恕也是构成自我的过程。就此而言，伦理生活的关键不在于惩罚，而在于在宽恕“他者”的过程中实现“自我”的超越。只有实现“自我”与“他者”的平等对话与交流，才能共同走进动态多元的开放世界。

其次，宽恕超越了“罪罚相当”的逻辑，因而属于“自由”的决断。“法律”是可以计算的，犯下何种罪行应该受到何种惩罚，完全可以依照现成的法律做出判定。但是，如果一种决定只需要遵循一定的规则，那主体就不需要为此“决定”担负责任，因为他仅仅是遵循规则而非“自主”地决定；但如果这种决定没有规则可循，是主体自主做出的“决定”，那他就需要为决定的后果承担责

① 同上，第14页。

② 杜小真、张宁主编：《德里达中国讲演录》，第13页。

③ [法] 德里达：《世纪与宽恕》，金丝燕译，《跨文化对话（四）》，第22页。

④ [德] 黑格尔：《精神现象学》下卷，贺麟、王玖兴译，北京：商务印书馆，1979年，第176页。

⑤ 杜小真、张宁主编：《德里达中国讲演录》，第51页。

任。宽恕作为难题性的体验而没有任何规则可循，超越了司法意义上的“罪罚相当”逻辑，因而属于主体“自由”的决断，但这恰恰意味着主体要为此承担“责任”，承担对“他者”的绝对伦理责任。

同时，宽恕也不同于道歉、遗憾、赦免、时效性等属于法律意义上的行为。赦免权是统治者以国家的名义，对罪犯做出的特赦决定，因而是对司法－政治秩序的中断，属于例外的逻辑：“这也是在司法－政治本身中中断司法－政治的秩序的东西，是在司法－政治中的一种司法－政治的例外，但这是一种至高权利的例外和中断，是它们奠定了这种它们由之被驱逐并与之不相容的东西。”<sup>①</sup> 康德认为赦免权属于至高权力，是最微妙与最困难的，因此将其称为“一次行动”：“通过一种最高权力的尊严的、带有特权性的权威行动来处理，作为在个别案件中运用赦免权的一次行动。”<sup>②</sup> 赦免只能针对那些冒犯至高尊严的罪行，如偶然发生的有损于统治者本人的叛逆罪。因此，法律上的赦免应该有严格的限制：一是不能赦免那些没有做出请求的人，二是不能赦免针对第三者犯下的罪恶。德里达与康德一样，对赦免权持审慎的观点，他认为这是一个“极其暧昧”的权力，在赦免一个罪人的同时凌驾于法律之上。但问题在于，君主如果不是受害者，他也就没有权利宽恕。因此，赦免权与宽恕虽然都属于例外的逻辑，但前者不能排除利益的考量，因此并不属于宽恕的范畴。德里达认为，赦免权可以中断法律的规则，但宽恕却不能代替司法程序，“我们可以宽恕一个进行报复的恐怖分子而同时诉诸法律：纯粹的‘宽恕’，无条件的‘宽恕’”<sup>③</sup>。即使我们准备宽恕某人，也可以将他送上法庭。因此，对于罪犯的宽恕并不是鼓励犯罪，也不意味着罪行都将得到宽恕，更非容忍极端的暴力行为。宽恕不能以惩罚为前提条件，也不意味着放弃惩罚。在德里达看来，二战结束之后的纽伦堡审判，就是要通过公开的审判，以公正培育正义，以理性巩固和平，以宽恕抚慰伤害。

最后，宽恕中断了复仇的循环，使受害者从罪恶中解脱出来。宽恕属于不对等的经济学，即使罪犯不求悔过，我们也应给予无条件的宽恕，这意味着宽恕中止了报复的循环。根据阿伦特的分析，报复行为“一般以再次行动的方式针对最初的冒犯，因而人们不是结束第一次过失的结果，而是依然纠缠于这一过程，使每一行动无终期可言”。<sup>④</sup> 但与没有尽期的报复相反，宽恕行动以一种出乎意料的方式做出反应，不再对冒犯采取进一步的行动，从而中止了复仇的循环。阿伦特还将宽恕视为人的本能之一，即一种从不可逆性中超脱出来的能力，如若没有此种能力，“我们将永远成为后果的牺牲品”。<sup>⑤</sup> 德里达赞同阿伦特的观点，如果没有宽恕而只有报复，施害者与受害者将无法摆脱冤冤相报的循环，双方都将成为罪恶的牺牲品而难以自拔。但是，宽恕并不是教人忘却惨痛的未来，也不是抹消对于罪恶的记忆。恰恰相反，宽恕要求对罪恶和有罪者“拥有绝对、完好、主动的回忆”。<sup>⑥</sup> 只有毫无保留地重建对于罪恶的回忆，才能谈得上宽恕以避免罪恶的再次发生。

对于南非的种族隔离制度，德里达既表达了强烈的谴责，又主张给予无条件的宽恕。1995年，南非成立了“真相与和解委员会”，秉持“用特赦换取真相，用真相换取和解”的原则，力图在还原事实真相的基础上促进全国团结与民族和解，不但使施害者得到了新生，也使受害者得到了解脱。正如德斯蒙德·图图大主教所说：“真正的宽恕针对的是过去，针对过往的一切从而使未来成为可能，我们必须承认，我们所做的一切都是为了过去、现在和未来的一代代人。无论是福是祸，正是这一点让共同体成为共同体，民族成为民族。”<sup>⑦</sup> 正因为有了宽恕，南非的种族和解才成为可能。德里达坚

① 同上，第18页。

② [德] 康德：《法的形而上学原理》，沈叔平译，北京：商务印书馆，1991年，第169页。

③ 杜小真、张宁主编：《德里达中国讲演录》，第55页。

④ [美] 汉娜·阿伦特：《人的条件》，竺乾威等译，上海：上海人民出版社，1999年，第231页。

⑤ 同上，第229页。

⑥ 杜小真、张宁主编：《德里达中国讲演录》，第224页。

⑦ [南非] 德斯蒙德·图图：《没有宽恕就没有未来》，江红译，阎克文校，上海：上海文艺出版社，2002年，第279页。

信，通过宽恕并且只能通过宽恕，才能使施害者与受害者实现真正的和解，使双方从报复的循环以及罪恶的阴影中解脱出来，才能让他们回到和解的共同体中。因此，宽恕不但赦免了施害者，也解脱了受害者——让他们从受害的角色中解脱出来，从而开创崭新的未来。

#### 四、结 语

诚如德里达所说：“对于西方哲学传统的全部思考都可以规定为‘可能’与‘不可能’的对立之上。”<sup>①</sup> 宽恕是“不可能”的，其所面向的是“不可宽恕的事情”和“不请求宽恕的人”，这超出了人类所能承受的极限；但宽恕又是“可能”的，因为人类具有从罪恶中超脱出来的能力。只宽恕那些可以宽恕的，不能称之为纯粹的宽恕；如果真有宽恕存在的话，也只能是对不可宽恕的宽恕。宽恕在“可能”与“不可能”之间摇摆，德里达称之为“不-可能”：“如果宽恕存在的话，它不是可能的，它并不作为可能而存在，它只有在脱离可能的规律之外、在被不可能化并无限忍受作为不可能的不-可能才存在。”<sup>②</sup> 宽恕的“不-可能”表明其既非单纯肯定，亦非单纯否定，而是“可能”中蕴含着“不可能”，“不可能”中蕴含着“可能”，宽恕概念充满了“辩证”运动。因此，德里达对于宽恕概念的解构，并没有取消宽恕本身，只是彰显了概念中的二元对立，以揭示其自身具有的悖论性结构。当然，德里达也认为解构的究竟之处超越了语言的界限，“这个概念不能被证明，不能对之进行伦理和道德的描述”。为什么呢？如果这个概念能够被证明，那就是一种“纯化”的行为，“意味着某种等级的划分，意味着有目标、条件等等存在”<sup>③</sup>，而这些恰恰是需要“解构”的。宽恕乃是“绝境”性的体验，是他人无法进入的私密之地，在无条件与有条件的宽恕之间，“绝对是不同质的，相互不可约的……所有决定和责任都应该在不可调和而又不可分离的这两极之间作出”<sup>④</sup>。而且，实际的宽恕行为必定处于时空之中，总是在“有限的存在”上表现出来，因而受到各种条件的制约，“宽恕的本质是有限的，是‘只此一次’的”。<sup>⑤</sup> 因此，宽恕是在“可能”与“不可能”之间的艰难抉择，我们只能尊重宽恕行为的个体性与神秘性。

德里达声明，对宽恕的“解构”只是为了厘清概念，并不同于现实生活中的宽恕实践，他不曾说过必须给予宽恕，也不曾说过宽恕是某种善事。宽恕不可宽恕的东西，即是“不可能”变成了“可能”，这等于实现了人类能力之外的壮举，也意味着人类理智的升华，德里达说，这是“一种人类心胸宽广的标志”，也是“宗教的起源”。<sup>⑥</sup> 正是经由宽恕，人类才能从罪恶的羁绊中解脱出来，从而实现对自身有限性的超越。因此，德里达对于宽恕的解构，并未消解其价值而堕入伦理虚无主义，恰恰相反，正是在“解构”宽恕的过程中，德里达实现了对宽恕的“建构”。

（责任编辑 任 之）

① 杜小真、张宁主编：《德里达中国讲演录》，第46页。

② 同上，第38页。

③ 同上，第53页。

④ [法] 德里达：《世纪与宽恕》，金丝燕译，《跨文化对话（四）》，第20页。

⑤ 杜小真、张宁主编：《德里达中国讲演录》，第56页。

⑥ 参见[法] 德里达、卢迪内斯库：《明天会怎样：雅克·德里达与伊丽莎白·卢迪内斯库对话录》，第212页。

# 作为超越的时间

## ——列维纳斯的历时性概念如何为形而上伦理奠基？

林华敏

【摘要】时间问题是列维纳斯他者伦理的地基，其核心是历时性（Diachronie）。历时性揭示了时间的异质性结构，同时也奠基了精神自我揭示和伦理的基本关系。历时性指出了时间的断裂与非连续：过去是不可追溯和不可弥补的过去，当下是不断破裂的瞬间，未来是纯粹的未来。时间作为一种绝对的异质性在他人的到来中进入意识，构成了精神全新的经验。关于他人的经验既是时间本身，也是基本的伦理事件。在无限的视域下，时间指向一种没有神的神学。不同于胡塞尔、海德格尔和罗森茨威格，列维纳斯通过时间的历时性指出了一种精神与上帝关联的途径，而这个途径最后在伦理的他人那里获得了实现。

【关键词】历时性；精神；他人；上帝

中图分类号：B565.59 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2017）05-0078-07

作者简介：林华敏，哲学博士，（南宁 530004）广西大学马克思主义学院副教授。

基金项目：国家社会科学基金青年项目“列维纳斯现象学神学转向研究”（13CZX055）

时间问题贯穿于列维纳斯的思想历程，其核心是时间的历时性（Diachronie）。如列维纳斯所说：“我最深的思考是关于时间的历时性，它支撑着我所有思考，我关于无限的思考——这种思考比关于有限的思考更早。”<sup>①</sup> 在列维纳斯的思想进展中，对时间问题的处理是从内在性到超越（上帝）这个转换的核心枢纽。历时性概念渗透在列维纳斯整个思想脉络中，交叉在意识和伦理主题的讨论中，这些讨论最后都指向一种无神论的上帝（超越）。通过对胡塞尔-海德格尔现象学时间的反思以及弥赛亚时间的整合，列维纳斯指出时间不是物理世界的客观结构，也不是意识的先验结构，它是无端的开端、超验性的开端。这个开端的最初产生，是在与他人的关系中。本文拟就这个基本脉络进行梳理，围绕着列维纳斯的“历时性”概念，探讨其形而上伦理学如何从时间历时性这个基本概念中发生。

### 一、异质性的时间经验——时间的去结构化

在1988年的一次访谈中，被问及“您现在作品主要的关注是什么”时，列维纳斯说：“我研究的根本主题是对时间这个概念的去结构化。”<sup>②</sup> 这个主题点明了列维纳斯对康德之后一直到海德格尔在时间问题上的批判和反思。康德将时间作为经验的基本形式；而到了黑格尔，这种时间形式辩证地与内容结合，获得了充实；胡塞尔时间构建也基于一种意识的基本结构（滞留、当下化和前摄的能力）。列维纳斯认为，康德、黑格尔和胡塞尔都将时间视为人类经验的结构形式，因此，对作为我思的统一体的时间的去结构化从伯格森开始就已经成为了现代思想的问题。<sup>③</sup> 海德格尔作为胡塞尔的学生，他对时间的考察打破了胡塞尔的形式化。列维纳斯充分肯定了这点，认为海德格尔的时间理论发

① E. Levinas, *Of God Who Comes to Mind*, trans. Bettina Bergo. Stanford: Stanford University Press, 1998, p. xiv.

② E. Levinas, *Entre Nous: Thinking of the Other*, trans. by Michael B. Smith and Barbara Harshav. New York: Columbia University Press, 1998, p. 232.

③ Michael L. Morgan, *Discovering Levinas*, Cambridge University Press, 2007, p. 220.

展了柏格森早期的洞见，把时间理论发展为绵延的相互渗透的领域，揭开了“钟点时间”之下更深的结构——关于综合的“狂喜的”时间性，本质地与人、实践、知识、道德、在世、历史相连的时间，并且打开了存在者的揭示。<sup>①</sup> 海德格尔的时间考察也属于柏格森和罗森茨威格以来的“时间的去形式化”，<sup>②</sup> 但是海德格尔的时间理论并不彻底，它没有真正将时间引出存在总体。海德格尔虽然不问“时间是什么”，却通过“被抛”（过去）、“共在”（现在）、“先行”（将来）等概念试图以一种不同于度量时间的方式考察时间，以对此在的分析代替物理度量的方式来揭示时间，只是这种揭示始终没有摆脱“此在整体结构上的全体性”。即使海德格尔最终把时间延伸到了死亡经验，但列维纳斯认为在海德格尔那里“死亡之意义从一出发就被解释成为存在于世之终结，消亡”<sup>③</sup>。不同于海德格尔，列维纳斯的“思想坚持‘从时间出发设想死亡，而不是像海德格尔那样，从死亡出发设想时间。’死亡不再是成为可能性的虚无，而是虚无与陌生的暧昧——时间不再是存在的地平线，而是在与他人之关系中的主观性情”<sup>④</sup>。从海德格尔回溯至康德，列维纳斯认为“自始自终，本体论、存在与虚无的领会一直是任何意义的源泉。无限（它也许随着历时性、耐心和时间的长度接近思想）从来不得以任何的方式被这一分析所暗示。自康德以来，哲学成了没有无限的终结性”<sup>⑤</sup>。

列维纳斯时间考察的基本立场是超越康德以来的形式化的时间，将时间引向真正的本源和无限的时间。与海德格尔不同，列维纳斯指出“时间并非存在的界限，而是存在与无限的关系”，“死亡不是毁灭，而是必要的疑问，以便与无限的这一关系或曰时间得以产生”。<sup>⑥</sup> 在1947年的重要著作《从存在到存在者》开篇，列维纳斯就明确指出：“柏拉图置‘善’于存在彼岸的准则是引导这些研究的最概括也是最空泛的指南。这就意味着，引领一个存在者（existant）趋向善的过程并非是存在者上升为一种高级存在（existence）的超越行为，而是一个摆脱存在以及描述它的范畴的过程，是一种出越。”<sup>⑦</sup> 这表明了列维纳斯思想的基本指向，也指出了他在时间问题上的根本立场。对于列维纳斯来说，“摆脱存在以及描述它的范畴”是时间考察的重要目的，而这个目的只能通过时间观的置换获得实现。我们知道，《从存在到存在者》阐明了列维纳斯与海德格尔立场的基本差异：将每个具体的存在者从存在总体中实显出来，获得其独特的意义。这项工作从根本上依赖于一种超越于存在（总体）的命运的时间经验。在第二年的著作《时间与他者》中，列维纳斯进一步通过“他者”深化了这种超越：“时间不是作为存在者的存在的存在论境域，而是作为超越存在的一种样式，作为‘思’与他者的关系。”<sup>⑧</sup> 对于列维纳斯，能够“摆脱存在以及描述它的范畴，进而朝向善”的根本抓手是“他者”的时间。只有“他者”的时间才能打开“异于存在”的视域。在列维纳斯整个论述中，他将这种“他者”时间的论述转向了更为复杂晦涩的语境——“时间的历时性”。

“历时性”（Diachronie）是列维纳斯文本中反复出现的一个重要概念（他有时为了与传统的用法区别，强调时间的异质性与断裂性，会采用 Dia-chronie 这一写法），多用于语言学符号学，与顺时性、共时性（Synchrony）相对，指事物（现象）的进程及其本质随着时间的变化而变化，不具固定性和稳定性；亦指事件发生在不同的时间（非共时性）。但是在列维纳斯的文本中，他寓于历时性这个概念丰富而晦涩的内涵：历时性描述了时间自身的异质性结构，“历时性如同是‘在同一个中的另一个’中的‘在……中’——而另一个还尚未能进入到同一个之中。古老得不可记忆者对不可预见者的敬重。时间既是这同一个中的另一个，又是这不能和同一个在一起、不能是共时的另一个”<sup>⑨</sup>。历时性也意味着精神和世界之间的“非构建”关系，它揭示了一种伦理的和启示（神学）的超越关系、所说（said）和言说（saying）之间的延异（踪迹）关系。历时性是“这样一种伦理的和启示的

① E. Levinas, *Otherwise than Being, or, Beyond Essence*, trans. Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1998, p. xiii.

② E. Levinas, *Entre Nous: Thinking of the Other*, p. 176.

③④⑤⑥ [法] 勒维纳斯：《上帝·死亡与时间》，余中先译，北京：三联书店，1997年，第37页，第293页，第37页，第16页。

“Levinas”被译为“列维纳斯”“勒维纳斯”，本文统一采用前者。

⑦ [法] 列维纳斯：《从存在到存在者》，吴蕙仪译，南京：江苏教育出版社，2006年，前言第1页。

⑧ E. Levinas, *Time and the Other*, trans. by Richard A. Cohen, Duquesne University Press, 1987, p. 30.

⑨ [法] 勒维纳斯：《上帝·死亡与时间》，余中先译，第16—17页。

关系结构——他者的亲密性、无私、为他、所说之说”，“这种结构生成伦理和语言”。<sup>①</sup> 按照列维纳斯的看法，历时性这个概念始终与“不可包含者”（他者）相关联。<sup>②</sup> “历时性确切地描述了与绝对外在的东西的关系。”<sup>③</sup> 这种关系始终折射出意识原初的被动性以及超越者的渴望（Desire）。

关于时间的历时性，首先要回到列维纳斯提到的两种时间：普遍历史的时间和历时性的时间。普遍历史的时间（顺时性的时间），也就是列维纳斯说的死亡的时间、总体化的时间，它是存在论的基础。“普遍历史的时间作为存在论基础持续着，在这种时间中个体性特殊的存在者失去了，它们的本质被计算和概括了。”<sup>④</sup> 这是一种同者的时间。在其中，个体命运是总体的一个环节，没有例外也没有惊奇。而历时性的时间是一种断裂的时间，一种非吻合的时间，它是“非一致性、驱逐自身的”<sup>⑤</sup>，“要求一种持续不断的创造，表明了受造者的极度分散与多样性”，它是“历史的总体化的连续——死亡时间所标志的——的破裂，是造物主安排在存在者中的一种破裂”。<sup>⑥</sup> 历时性“超越于所有永恒的在场之顺时性”<sup>⑦</sup>。“这一历时性——既相吻合，又不相吻合——或许正是超验性的特征。”<sup>⑧</sup>

以上引文表明列维纳斯对历时性概念的丰富而晦涩的使用。但是无论在什么样的语境中，我们都能看到这个概念对海德格尔和胡塞尔时间观的某种回应。首先，由于普遍历史的时间是存在论的基础，因此，历时性构成对海德格尔时间和存在论的一种回应。其次，分散与超越性也打破了胡塞尔的再现的时间经验。在列维纳斯的历时性概念下，时间获得两个重要特征：时间不是水流，也不能被意识再现和主题化。“水流或潮汐这些用以解释时间的形象适用于时间中的存在者（etre），却并不适用于时间本身。时间并不像一条河流那样流淌。”<sup>⑨</sup> “历时性是这样一种结构，任何主题化和有目的的意识运动（记忆或希望）在它所建构的统一化中都无法吸收或填补这种历时性。自我的孤立的时间性被从未来和不可记忆的过去而来的不可预见的他人的来临打破。”<sup>⑩</sup> 列维纳斯认为，时间是非连续和创生的，它无法被意识统摄进一个整体（片段）之中；过去和未来不是当下化（再现）能把握的，过去不是滞留的结果，未来也不容期待。“在最后的分析中，历史的时间的每个瞬间——在其中行动开始——是一种生产，它因此打破历史的连续性的时间——一种属于作品的时间而不是关于意志的时间。”<sup>⑪</sup> 在这个意义上，时间与历史之整体以及意识的主题化（意向性）决裂。时间经验不再是一个“整体”史的经验，也不是意向性的构造，它是关于不可预见的他人的超越经验。

我们知道，在胡塞尔那里，意识以一种基本（先验）结构将过去和未来当下化，同时赋予过去和未来以意义。列维纳斯通过时间的历时性指出：“（时间）的历-时性，历时性的‘差异’，并不意味着单纯的破裂，而是意味着一种在先验统觉的一致性中找不到的无私和调和……意味着背叛它。”<sup>⑫</sup> 列维纳斯指出，通过计算和历史，时间的历时性被聚集在当下和再现中。<sup>⑬</sup> 但是，“未来的历时性……与前摄并不是一样的”<sup>⑭</sup>，“过去之历时性位于时间的具体性的底部，它不能被集合到再-现（现在在场）”<sup>⑮</sup>。由此可见，过去的流逝和未来的来临不附着在先验的主体结构（胡塞尔）中，时间经

① E. Levinas, *Time and the Other*, p. 22.

② E. Levinas, *Entre Nous: Thinking of the Other*, p. 90.

③ E. Levinas, *Time and the Other*, p. 35.

④ E. Levinas, *Totality and Infinity*, trans. by Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969, p. 55.

⑤ E. Levinas, *Of God Who Comes to Mind*, p. xiv.

⑥ E. Levinas, *Totality and Infinity*, p. 58.

⑦ E. Levinas, *Alterity and Transcendence*, trans. by Michael B. Smith, Columbia University Press, 2001, pp. 173 - 174.

⑧ [法] 勒维纳斯：《上帝·死亡与时间》，余中先译，第263页。

⑨ [法] 列维纳斯：《从存在到存在者》，吴蕙仪译，第89页。

⑩ E. Levinas, *Of God Who Comes to Mind*, p. xv.

⑪ E. Levinas, *Totality and Infinity*, p. 58.

⑫ E. Levinas, *Time and the Other*, p. 118.

⑬ E. Levinas, *Entre Nous: Thinking of the Other*, p. 165.

⑭ E. Levinas, *Alterity and Transcendence*, p. 36.

⑮ E. Levinas, *Time and the Other*, p. 112.

验的意义也不是先验的意识结构所赋予的。

在《历时性与再现》一文中，列维纳斯强调了时间的超越（外在）维度。过去是不可追溯的过去，总是在我（意识）介入的每个瞬间前已经在那儿。这是一种“更为古老”的过去，它无法被我们设想为“曾经的”在那儿。过去是一种无法推卸的“在”。未来，则是超出我的预期的未来，是一种总是要应对（Response）却无法把握的临近，也因而是一种永远无法完成的（无限）责任（Responsibility）。因此，关于时间的经验是一种关于绝对不可把握的外在性的经验，这种关于外在性的经验内在于我们与陌生性相遇的经验中，这就是生存的时间性。通过陌生性与他人的关联，列维纳斯进而将时间（历时性）作为人与人关系的节点：“历时性——超越于所有永恒的在场之顺时性——是我和邻人（准确地说从我到他人）之间不可逆转的（或无私的）关系的节点，这种关系不可能是顺时性，并且同时是无私的，如同辞别，已经是一种爱。”<sup>①</sup> 在这里我们看到列维纳斯通过历时性概念揭示了时间的展开过程中的两个重要向度：作为他人不可回忆的过去及其不可期待的未来。历时性的特征坐落在了他人身上：自我无法记忆他人经历过的事件；当他人从未来向我涌来，以一种不可根除和不可还原的差异的时间性与自我相遇时，自我既不能预见也不能期待面容的意义以及它作为责任的命令。任何主题化和意向性的意识运动都无法同化这种在他人身上所展现之时间历时性。

## 二、时间历时性为伦理奠基

在《从存在到存在者》中，列维纳斯指出时间对存在论的超越并不是真正的目的，真正的目的是“通向一种比存在论更古老的伦理学”<sup>②</sup>。“超越存在之诘问，所得到的并非一个真理，而是善。”<sup>③</sup> 对此，理查德·科恩也曾指出：“（海德格尔和列维纳斯）这两位哲学家通过对时间和感受性的仔细分析开创他们完全不同的视角：在海德格尔那里是终有一死的和焦虑的存在者，在列维纳斯那里是道德的和服从的责任者。”<sup>④</sup> 这表明了列维纳斯时间考察的伦理指向。而问题的根本在于时间如何与伦理关联并奠基伦理？

列维纳斯是如何理解伦理学这个概念的？在《上帝·死亡和时间》中，他这样界定伦理学：“伦理学是与他人、与下一个来者（其临近不应该跟空间意义上的一种相邻关系相混淆）的关系。‘下一个来者’，它首先强调了这一关系的偶然性特征，因为他人、下一个来者就是第一个来临者。这一关系是一种临近性，即一种对他人的责任。”<sup>⑤</sup> 这个界定中，列维纳斯指出了伦理学内在的时间线索，“下一个来者”既是他人，也是未来。“时间－他人”这个关联一直位于列维纳斯思考的中心。1946年到1947年的以《时间和他者》为题的讲座中，列维纳斯直接点明了：“时间不是作为一个存在者的存在的存在论视域，而是作为存在之外的形态，作为‘思’与他者的关系。”“时间并不是一个孤立的、单独的主体的成果，而是与他人之关系的结果。”<sup>⑥</sup> 可以说，时间命题直指伦理，或者说时间在列维纳斯的讨论中，本身就是一个伦理学问题（也只有在这个问题中才能真正超越胡塞尔和海德格尔那里“伦理的缺失”）。在列维纳斯那里，这二者的关联是通过主体性概念获得的，因为正是因为真正的时间（非物理的）的存在人才能从一般存在物中分离出来，作为伦理的存在者。主体性与时间密切相关。我们知道，在胡塞尔的内时间意识（甚至于在奥古斯丁时间的灵魂转向）中，时间的内在化就已被明确提出，时间和主体性的关联也不是新的议题。对于列维纳斯，他所提问题之重点不在于时间和主体性的构成之间的关系，他要提出的是：时间的他者指向所包含的“时间－他人－

① E. Levinas, *Alterity and Transcendence*, pp. 173–174.

② [法] 列维纳斯：《从存在到存在者》，吴蕙仪译，第二版序言，第3页。

③ 同上，第11页。

④ E. Levinas, *Otherwise than Being, or, Beyond Essence*, p. xiv.

⑤ [法] 列维纳斯：《上帝·死亡与时间》，余中先译，第158—159页。

⑥ E. Levinas, *Time and the Other*, p. 30, p. 39.

主体”这个逻辑关联。在这个关联中，主体性看似问题的中心，实际上问题最后的落脚点是“他者性构成主体性”。也就是说在逻辑关系上，主体与时间的关联是通过他人（时间的历时性）而完成的，进而凸显出在主体性问题上他者（伦理）的关键地位。正是在这个路向上，列维纳斯那里的时间内在化进程才走出胡塞尔的内时间意识讨论，时间的内在化才最终开显出外在性的视域。

相较于胡塞尔，主体性对于列维纳斯是个纯被动性问题，这个被动性最终发端于时间的历时性——不可追忆（古老）的过去和绝对的将来（陌生）对于意识的某种“迫近”。在胡塞尔那里，主体的在场是我作为我自身而在场，其他东西的存在都是从“我”这里被构建起来的，自我成了他者的主宰。列维纳斯通过历时性经验否定了自我对他者的在场性控制，在他者对意识的进入过程中，主体性是纯被动的。时间是自我和他者（未来）的特殊关系，未来不属于我，不属于任何东西，它不能被人所设定。<sup>①</sup>因此，我们和未来的关系是和异质性的关系，和一种根本地外在于我的东西的关系。“和他者的非常的关系是和未来的关系。”<sup>②</sup>这种关系是超越的，它是“没有关系的关系”。这种关系具有无限的张力和模棱两可性：未来绝对地外在于当下、外在于我，不能再现也不能期待，那么又如何与当下，与我发生关联？这是列维纳斯的“没有关系的关系”晦涩与困难之处，也是笛卡尔那里“自我包含无限”、“多寓于少”问题的核心。

但是列维纳斯没有沿着笛卡尔的思路往下走（去论证上帝的存在），而是将这种紧张而模棱两可的超验关系落实（具体化）到了自我和他人身上。当下和未来的关系通过主体间的关系得以建立。“未来进入当下并不是主体自身得以完成的，而是通过主体间的关系。时间的条件在于人与人之间的关系。”<sup>③</sup>在他看来，如果没有他人，时间是无法成其为时间的，时间经验就无法获得；反过来，如果没有历时性，与他人的关系就会被纳入到同一性的整体中。时间性（temporality）的本质是他者性（otherness），而他者性的核心在于他人的异质性。在这个意义上，时间与伦理关联。通过这种转换，把未来置换为他人，从而实现“绝对的未来——他人”的转换。可以说，如《时间与他者》的标题所揭示的，时间本身就是一种他者，进一步地，就是他人；时间的历时性对应于他人的异质性。

《时间与他者》构成了对海德格尔《存在与时间》的一种背离式的呼应：通过以他者的时间代替存在论的时间，列维纳斯打开了时间的伦理维度。时间作为“‘思’与他者的关系”，不再是存在论关系，也不是认知关系，而是超越关系。“与将来的关系，未来的在当下的在场，在与他人的面对面的关系中完成。”在这个意义上“面对面的境地才是时间的真正展开；当下对将来的进入并不是主体独自的成就，而是主体间的关系的成就。时间的条件位于人与人之间的关系之中，或者说，在历史之中”<sup>④</sup>。将来的临近是一次基本的伦理事件，这个伦理事件是他人的亲临（proximity）以及随之而来的我对这种亲临的回应（response，或者说是“责任”）。正是在这个亲临和责任中，主体性才被构建起来。“时间——在其耐心、长度和等候中——并不是一种‘意向性’，不是一种终结，它属于无限性，并且在对他人的责任中显现出历时性（dia - chrony）。”<sup>⑤</sup>对于列维纳斯，他人不是现象，而是“世界”现象的中断。时间发生在绝对不在场和在场之间。<sup>⑥</sup>来自他者时间之中断打破了世界现象（显现）的连续性，带来了瞬间无休止的绽出以及意识对这种绽出的回应。

这种回应是无限的。回应总是对不可回应的回应。当下不断绽出，将来无法预期，过去永远无法追溯。在时间中，别人的一句“你好”、“再见”是永远无法同步的，永远无法真正“在场当下”回应。它与我是不同时的，甚至于不可追忆的。这使得我的回应，我的回答“你好”、“再见”永远只能是之后和没有回应的。德里达在列维纳斯的悼词中提到一件事：他与列维纳斯通电话时，列维纳斯在说完每句话或者每句话还没说完时，都会“喂、喂”（allo, allo）地问个不停。“他似乎在每个瞬

① Ibid., p. 79.

② Ibid., p. 77.

③ Ibid., p. 79.

④ Ibid., p. 79.

⑤ E. Levinas, *Of God Who Comes to Mind*, p. 81.

⑥ 王恒：《时间性：自身与他者——从胡塞尔、海德格尔到列维纳斯》，南京：江苏人民出版社，2008年，第177页。

间都担心被挂断，担心沉默或者消失，担心那个他所呼叫和通话的他人的‘没有回应’，伴随着在每个句子之间（有时甚至是在一个句子中间）不断的‘allo, allo’。”<sup>①</sup> 与他人的关系预设了一次无限的分离，面容所显现出来的无限的打断，当另一次中断在死亡的片刻降临而更加无限地把第一次分离化作空虚，在中断的深处又有一次破碎性的中断。这种中断是向谁发出的，又是何时发出的？<sup>②</sup> 这是他者时间的核心问题，也是人与人之间伦理－时间的深渊。在这种中断之间，伴随的是一种伦理焦虑。在自我和他人的关系（时间）中，这种不同步（中断）是永远存在的，“对方”的回应永远在下一刻，“此刻”和“下一刻”之间的关系正是通过伦理的焦虑——不断的“allo, allo”来填补，而这种焦虑却永远无法把对方拉到同一个时间“当下（在场）”里。“通过以间断性、和总是重新开始性，也即将‘自身延异’意义上的‘历时性’当作时间性的基本界定后，真正的‘他’‘人’就（或才）一同呈现了。有了他人，才有责任或回应意义上的主体。”<sup>③</sup> 这是主体在时间中走向伦理的根本机制。

历时性打破存在与思的束缚，他人进入了时间的核心。时间的真正意义在于绝对的新奇（他人）的进入，这个意义远远超过对此在的领会（海德格尔）和意识的赋意（胡塞尔）。对于海德格尔和胡塞尔，不论是存在还是意识，始终有一种自身同一性。但是，真正的时间——他人的亲临——打破了这种同一性。在历时性中彰显着这样一种关系：这种关系没有取消他者的异质性，但是确保了他者对“思”的非排斥性。“时间不是永恒的堕落、下降，而是与不允许自身被经验所吸收的东西——这种东西是不可被同一化，绝对的他者——的关系；或者是与不允许自身被理解的东西——这种东西自身是无限——的关系。”<sup>④</sup> 这是一种与不可见之超越者的关系，一种介于“伦理－形而上学”之间的关系。“他人或上帝（绝对他者）进入意识”与“未来进入意识”这两个事件是伦理和形而上学之间的同一事件。列维纳斯称这种关系为“一种没有条件的关系，一种没有等待对象的等待，一种无法满足的愿望”，它是“一种距离，也是一种临近”。时间因而是一种彻底的伦理范畴。时间既是当下（瞬间）的凝聚（实显）和创造（出离），也是未来进入当下（自我）的不可抗拒和不可把握的过程，这个过程在面向他人的面容中得到实现。列维纳斯指出：“被理解为朝向绝对他者的无限的超越的时间的运动并不会在流俗的方式上时间化，并没有与意向性的光束的直接性相似。它的显示的方式，以死亡的神秘性为标志，通过进入与他人的关系的伦理冒险而实现了一种迂回。”<sup>⑤</sup>

这个过程是没有任何预知和止境的，“他者”的进入是一个纯被动的过程，即使是最后的死亡也不是终点（预期）和完成。“并不是如海德格尔所想的存在的有限性构成了时间的本质，而是存在的无限（构成了时间的本质）。死亡的宣判并没有指向存在的结束，而是作为一种未知，这种未知悬搁了权力。间断的构造——它使存在从有限性的命运中解放出来——呼唤死亡。间断的虚无——一种死亡的时间——是无限性的产物。复活构成了时间最初的时间。”<sup>⑥</sup> 对于主体而言，复活不是瞬间的完成，而是下一个瞬间的开端，是他人的介入打断了意识的自我沉醉，从而使得自我中心主义被打破。从这个意义上，我们可以反过来说，不是因为瞬间的机制使得未来（他人）的来临成为可能，而是因为未来（他人）的到来使得瞬间被打破，下一个瞬间才到来，时间才得以构成。

这里，我们发现列维纳斯时间阐述的真正内核：时间不是客观的，也不是内在构建的；它是一个事件和行动——意识与绝对陌生性（他人）的相遇。只有这个事件发生了，意识的暗夜（睡眠）才能被打破，继而存在和世界才能开显。这是一种本源的时间，之后才有“物理”和“再现”的时间。在列维纳斯时间考察的基本框架中，存在、意识、瞬间、过去、未来、复活（创造）、弥赛亚的末世等，这些概念都共同地指向那个活生生的他人（陌生人、邻人），指向任何一个我们可能遭遇到的面

① Derrida, Jacques, *Adieu to Emmanuel Levinas*, trans. by Pascale – Anne Brault and Michael Naas, Stanford: Stanford University Press, 1999, p. 9.

② Ibid., p. 9.

③ 王恒：《列维纳斯的他者：法国哲学的异质性理路》，《江苏社会科学》2004年第3期，第8页。

④ E. Levinas, *Time and the Other*, p. 32.

⑤ Ibid., p. 33.

⑥ E. Levinas, *Totality and Infinity*, p. 284.

容。时间不是最后的审判，而是每个瞬间的完成与开始，每个瞬间对他者的责任。时间是“一个同者到他者的运动，这个运动永远不会回复到同者”，但它又不是完全朝着一个虚无的方向的运动。<sup>①</sup>而如同《从存在到存在者》开篇提到的，这个指向必然地回到了柏拉图的“最高的善”，统一于那个绝对的外在者“上帝”。

### 三、结语与余论

“时间究竟是什么？没人问我，我倒清楚，有人问我，我想说明，便茫然不解了。”奥古斯丁的千古之问道出了时间问题的困境。从列维纳斯思想发展的轨迹看，时间本身不是其主旨，却是他思想运思的地基。在20世纪60年代，伦理、价值、主体性和普遍性被质疑（上帝之死与主体之死）的背景下，列维纳斯却坚持谈论伦理与主体性。这种坚持对其后法国哲学乃至欧洲哲学中伦理的恢复具有重大意义。在列维纳斯前后，许多思想家从物理时间（外时间）到心理时间（内时间），从存在到上帝等多维度探讨了时间，却较少有人将时间问题转为伦理（价值）问题讨论。在根本上，列维纳斯通过对时间重新描述了人类的基本经验——人与人之间的交往经验。他将时间与伦理关联从而拓展了时间与伦理议题的视域和内涵。列维纳斯要寻求一种他者的时间，一种不同寻常的时间——用列维纳斯的话说是“另类的时间”。<sup>②</sup>这样一种另类的时间包含着在存在与意识（意向性）之外，列维纳斯对精神和生命（个体）独特的理解：时间经验不是关于时间本身的经验，而是人类生存的经验。人类的生存之所以是具有时间性（temporality）的，是因为它始终指向那个没有开端和结束的超越（无神论的“上帝”），那个我所无法预知和承担的他人。对于精神而言，精神的意义在于新的经验（而不在于主动地去赋予这个世界以意义），而与他者的遭遇是所有的经验中最独特与新奇的，也是最为平凡而常见的。恰恰是这种经验构成了主体性的意义、精神的意义、生命的意义。如果说生命是时间的另一种表述，那么生命便是“新的经验”，是异质性、陌生性的不断进入，不断构成“我”的新的经验。没有新的（陌生差异的）东西进入意识，意识是死亡的，是没有意义的——对于列维纳斯，意识无法自我构建和自我赋意。过去、瞬间与未来正是在其不可回忆、不断的断裂以及绝对的陌生中给主体性提供了绝对不可把握（规约、划归为整体）的内容和意义。而这个过程在与其他人（邻人、陌生人、弱者、寡妇等）的现实遭遇中获得具体的实现和效应。

时间是一种超越。在罗森茨威格那里，这种超越通过个体与上帝的关系获得了实现。列维纳斯同样也主张时间的绝对超越，只是这种超越同时具有深刻的伦理性。通过“时间—他者”的转换，我们意识到精神的内在性不能构造起时间性本身，只有当这种内在性不断被打破，时间性才获得意义。意识的经验在一定意义上构成了意识的当下或者活着的生命（living life）的内核。胡塞尔及传统认识论的意识之光，由内而外的一种光照被打破，这个打破是惊醒，甚至于是惊厥，而真正能够引发这种打破与惊厥的是他人。他人作为另一个活着的生命，他（她）是不可追溯的过去（总是已经在那儿的），他（她）的经历（时间）是我所无法经历的，也是绝对的未来（不可期待的）。列维纳斯的时间考察充分揭示了，对于人的存在，时间和伦理并不属于两个事件，它们寓于同一个事件——与他人面容相遇。这个事件的不断发生才使得精神构成精神，才获得一种“活着”（living）。他人的进入是一个完全的新奇的事件，同时也是一次冒险事件，如同德里达所描述的“绝对的好客”所携带的危险性。但是，对于列维纳斯，精神的意义恰恰在于这种未知性及其携带的冒险性，这是精神走向新的境地，发展与延伸的必要条件与内涵，也是时间的根本意味。

（责任编辑 任 之）

① Mark C. Taylor (ed.), "The Trace of the Other", in *Deconstruction in Context: Literature and Philosophy*, trans. by Alphonso Lingis, Chicago and London: University of Chicago Press, 1986, p. 348.

② Sead Hand (ed.), *The Levinas Reader*, Blackwell Publishers, 1989, pp. 80-81.

# Said：语词、父性和存在

## ——从哲学角度看《圣经》译本中 $\lambda\omicron\gamma\omicron\sigma$ 、Word 和“道”的互训

何光顺

【摘要】在《创世记》中，语词的创造就是上帝的父性精神力量的创造，就是存在的出场。在《约翰福音》中，希腊文译本的  $\lambda\omicron\gamma\omicron\sigma$ 、英译本的 Word、中译本的“道”，就是对《创世记》语词创生世界的语词中心论传统的再阐释，是父性主权话语的强化。不同的翻译隐藏着文化背景的歧异，古希腊  $\lambda\omicron\gamma\omicron\sigma$  (Logos) 是单一公正之神的父性特质，是更加精神化的；英译本的 Word 主要含义就是语词，是更加符号化与抽象化的；中译本的“道”却具有某种母性文化和阴阳和合型特质，是实践化倾向的。古犹太与古希腊文化的融合就在《圣经》的翻译和阐释中实现并生长出整体性的西方语词中心论的文化传统，这使其区别于较为独立的以《易经》等多文本为源头的行动中心论的中国文化传统。

【关键词】Said；语词；父性；存在； $\lambda\omicron\gamma\omicron\sigma$ ；Word；道

中图分类号：B97 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2017)05-0085-07

作者简介：何光顺，四川盐亭人，文学博士，（广州 510420）广东外语外贸大学外国文学文化研究中心兼职研究员、中文学院教授。

作为西方思想的范本，《圣经》既是宗教的，也是哲学的。从哲学角度阐释《圣经》不同译本的关键词，特别对希腊文译本的“ $\lambda\omicron\gamma\omicron\sigma$ ”、英译本的“Word”、中译本的“道”这几个词进行互训，目前尚未见到有深度系统的研究。实际上，中西方《圣经》译者特别是研究者，并非没有认识到这几个词的重大差异，但从互训角度阐释中西方思想的歧异，特别是着眼于文本凭据的思想史的比较，却是远不够充分的。本文以《圣经》的《创世记》和《约翰福音》的“语言”问题为起点展开思考，论及“语词”或“言说”在西方思想传统中所引发的持续讨论，比较这种“符号化”的“概念语词传统”和中国思想的“形象化”的“行为语词传统”的歧异，阐明西方思想传统中所具有的“语词”和“存在”同一并指向“父性”的文化根基，以及中国思想传统中所具有的“实践”和“道德”同一并指向“母性”的文化根基，从而区分西方思想注重“言说”和中国思想注重“无言”的深层根源。这种中西方的差异可从《创世记》的 Said（道说）、Called（命名）、made（造物）这三个层次的分析来得到展开。因篇幅所限，本文仅对 Said（道说）一词进行诠释，并对不同译本中的  $\lambda\omicron\gamma\omicron\sigma$ 、Word 和“道”的歧义进行互训。

### 一、Said（道说），语词的言说：“ $\lambda\omicron\gamma\omicron\sigma$ ”和“Word”的同一

在早期希腊传统中， $\lambda\omicron\gamma\omicron\sigma$  (Logos) 最基本的含义就是“言说”<sup>①</sup>，希腊神话和史诗就是在众神的“争吵”中开始。早期希伯来神话及基督教圣经也是在上帝的“言说”中开始，《约翰福音》英

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

译本开篇有“In the beginning was the Word”对“Word”（语词）的强调，中世纪神学家奥古斯丁将其直译为“太初有‘言’”（《约翰福音》1:1）。20世纪以来，维特根斯坦、海德格尔等西方哲人都在语言问题上大做文章。在悠久的语言论传统中，柏拉图主义的哲学阐释进路始终是其无法挣脱的父性基因，即语词只有指向绝对理念的父性上帝或存在，才构成西方思想合法性的源泉，以阐明世界的可理解性和秩序性。而这就是罗兰·巴特所指出的，语言赋予世界一种可理解的清晰性，世界被语言重塑，制造为一种决定论的神话学，世界不再是不可说明的。<sup>①</sup>

从《旧约·创世记》到《新约·约翰福音》的首要问题，就是对“语言”的关注。语言被赋予一种创造性力量，世界在上帝的说（Said）中被创造。《创世记》写着：“起初神创造天地……神说（Said）：‘要有光。’就有了光。”这种说（Said）因其创始性和本源性而被很多学者直接译为“道说”，从而有近于中国文化中创始万物的“道”。如中国《易传·彖辞》的记述：“大哉干元！万物资始，乃统天……干道变化，各正性命，保合大和，乃利贞。首出庶物，万国咸宁。”乾为君、为父、为阳、为刚，乾道就是阳刚君父之道，就是“大明”之道，是光明划破黑暗的二元剖分，乾道运行，创生万物。《创世记》的“空虚混沌，渊面黑暗”同样可以隐喻为父系阳性统治力量到来之前的阴性母系时代，故“神说”的精神力量和话语运行就可以被视为父系时代的阳性力量。

从《旧约》到《新约》贯穿始终的就是上帝的父性之道，就是乾阳之道，是精神性话语克服自然性混沌的愈趋抽象的符号性言说。世界在上帝的神圣的说（Said）中有了“事物状态”的最初步的二元划分：

神说（Said）：“诸水之间要有空气，将水分为上下。”神就造出空气，将空气以下的水、空气以上的水分开了。事就这样成了。

神说（Said）：“天下的水要聚在一处，使旱地露出来。”事就这样成了……

神说（Said）：“地要发生青草和结种子的菜蔬，并结果子的树木，各从其类，果子都包着核。”事就这样成了。

神说（Said）：“天上要有光体，可以分昼夜，作记号，定节令、日子、年岁，并要发光在天空，普照在地上。”事就这样成了。

在上帝的说（Said）中呈现出一种从“无”到“有”的裂变，神从“虚无”造出“万有”，象征着“语词”之“道说”的神秘创造，世界在语词中绽放，“无-有”、“光-暗”的二元状态被呈现，只是还未得到进一步的符号化和概念化命名。然而，万物已渐次显露，青草、菜蔬、树木在萌芽生长，鱼、鸟、牲畜、昆虫和人等活物成为一种尚未被命名的“存在者”：

神说（Said）：“水要多多滋生有生命的物，要有雀鸟飞在地面以上，天空之中。”

神说（Said）：“地要生出活物来，各从其类；牲畜、昆虫、野兽，各从其类。”事就这样成了。

神说（Said）：“我们要照着我们的形象，按着我们的样式造人，使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地，并地上所爬的一切昆虫。”<sup>②</sup>

值得注意的是，神用“语词”说（Said）出万物时，事就成了。但在人这个环节，神却先要预告“造人”的具体细节和人在被造以后的使命和职责。“神就照着自己的形象造人，乃是照着他的形象造男造女”（创1:27）这一细节就隐藏着多重意蕴：第一层可以是荷尔德林的阐释“神是人的尺度”、“人本是神性的形象”；第二层可以是海德格尔的天、地、神、人的四方游戏说，神创造了苍穹、大地和人，人的诞生只有从其余三方的映照中得到澄显；第三层可以是易学的阐释，即神的初始状态有近于中国易学的“一阴一阳之谓道”、“孤阴不生，独阳不长”的“阴阳同体”思想。

如果说《圣经》第一章“神……照着祂的形象造男造女”还隐指上帝性别的未曾区分，那么《创世记》第二章却指向神最初创造的是一个男人，而女人是神“用那人身上所取的肋骨造成”（创

① [法] 罗兰·巴特：《符号学原理》，李幼蒸译，上海：三联书店，1988年，第79页。

② 有关引文主要参照《圣经》（中英对照），中文：和合本，英文：新国际版，中国基督教三自爱国运动委员会，中国基督教协会，2008年。

2: 20), 这时, 男人首先被造的神话在后来的宗教叙事中就掩盖了第一章中男人和女人同时被造的含混神话。于是, 上帝就被等同于父性的上帝, 语词的创造就是父性精神力量的创造。代表着父权的男性力量就确立了其对于代表着母权的女性力量的胜利。正如希尔曼指出的, 今天我们接受这一希伯来/基督教的公理, 即“先有亚当, 后有夏娃”: 这种差距确立了男人相对于女人而言的优越地位, 而不是父亲相对于母亲。它关心的是长子身份继承权, 而不是男人与女人的繁殖能力问题。<sup>①</sup>

## 二、Said (道说), 父权的强化: 道成肉身的运作

《创世记》中带着象征性和描述性的隐含的父性语词创造, 在《约翰福音》中直接演绎成了陈述性和解释性的显明的父性神道创造: “太初有道, 道与神同在, 道就是神。”(约 1: 1) 这个中译本翻译对应着英译本《约翰福音》“In the begining was the Word, and the Word was with God, and the Word was God”, 这神道的创造在接下来的经文中就被表述为“圣父与圣子”同一: “道成了肉身, 住在我们中间, 充充满满地有恩典, 有真理。我们也见过祂的荣光, 正是父 (the Father) 独生子 (the One and Only) 的荣光。”(约 1: 14) 上帝的“语词” (Word) 的创造, 就是“语词”的肉身化, “The Word became flesh and made his dwelling among us” (语词就成了肉身, 住在我们中间), 这种语词的创造同时也是父性力量的创造, 是父性“精神”的物化史, “……the One and Only, who came from the Father” (语词、道、独生子正是来自父)。

上帝的“语词”的创造, 在希腊文《圣经》中被直译为“λογος” (Logos): “Εν αρχη ην λογος, και ο λογος ην προς τον Θεον, και Θεοσσηνο λογος.”<sup>②</sup> 古希腊思想的关键词 Logos (λογος) 的词根源于 legein (说), 含义甚广, 主要有“谈论”“说明”“思想”“理性”“公理”等。这个从“言说”义而后被诠释为“法则”“理性”“公理”的古希腊关键词, 同样是在父性的意义上被使用的。如毕达哥拉斯就将公正、理性、单一划入到“阳性”, 而将混乱、丑恶、偶数划入到“阴性”。λογος 就是单一公正之神的父性特质, 这也是贯穿古希腊哲学的暗线。在这个意义上, 《约翰福音》英译本的 Word 和希腊文译本的 λογος 得以相互贯通, 而且 Word 的翻译实际就来自希腊文译本 λογος 的“言说”及其引申出的“秩序”“公正”“理性”的含义。因此, 当赫拉克利特在箴言中作如下叙述:

虽然这里所说的“逻各斯”永恒存在着, 但是人们总不留意……尽管万物都根据这个逻各斯生成。[残篇 1, 塞克斯都·恩披里柯《反杂学》, VII, 132]

如果不听从我而听从这个逻各斯, 就会一致说万物是一, 就是智慧。[列篇 50, 希波吕特《反驳》, IX, 9, 1]<sup>③</sup>

我们可以认为, 这种关于“λογος”的论说已为基督教神学作了本体论或存在论的准备。当赫拉克利特以“逻各斯”作为“火”创生“万物”的根据和法则时, 本源之“火”和现世“万物”的桥梁就被搭建起来了。于是, 赫拉克利特说: “火在升腾中判决和处罚万物。”([残篇 66, 希波吕特《劝勉篇》, IX, 10]) 这“火”就有近于“上帝”; 而“逻各斯”则近于上帝的“语词” (Word), 或耶稣基督、上帝的“独生子” (the One and Only)。“‘逻各斯’永恒存在着, 但是人们总不留意”, 同样可以转换为《约翰福音》中犹太人对耶稣的不理解: “难道你比我们的祖宗亚伯拉罕还大吗?” (约 8: 52) “你还没有五十岁, 岂见过亚伯拉罕呢?” (约 8: 57) 而耶稣对自己的父神的“独生子”身份作了超越时空的论述: “我实实在在地告诉你们: 还没有亚伯拉罕就有了我。”(约 8: 58) 就近于“逻各斯”作为火的法则的论述: “按照一定的分寸燃烧, 按照一定的分寸熄灭。”

① 转引自 [意] 鲁伊基·肇嘉: 《父性: 历史、心理与文化的视野》, 张敏、王锦霞、米卫文译, 北京: 中国社会科学出版社, 2006 年, 第 169 页。

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

③ 苗力田: 《古希腊哲学》, 北京: 中国人民大学出版社, 1989 年, 第 39 页。

因此，当犹太人还无法理解耶稣基督时，非犹太的希腊哲学却为其找到了哲学化的阐释路径。本源之火（创造主）－逻各斯（创世法则）－被造的万物（世界），就贯通了。世界的本源、宇宙的同性以及万物的生成毁灭都依据逻各斯。因此，听从逻各斯，就是听从神秘圣言的召唤，就是在父性的单一中得到保持。这种“语词”、“思想”和“存在”的同一在另一位更加玄奥的希腊哲学家巴门尼德那里得到了进一步发挥：

非存在你不认识也说不出，

因为这是不可能的，

作为思想和作为存在是一回事。[残篇2，普罗克洛《论蒂迈欧》，I，345]

巴门尼德否定了作为现象的万物的真实性，将这些现象命名为“非存在”。“非存在”只是感官和意见的对象，而不是“思想”的对象，因此也不能被真正“道说”，那些凡人的日常“人说”都无关乎“存在”。于是，“存在”的单一性被凸显，“语词”的父性基因被奠定。这样，我们就可以约略作出这样的训释：巴门尼德的“存在”就相当于“上帝”，“思想”就相当于“基督”或“逻各斯”，而“说”就相当于上帝的“Said”。

从上面关于“λογος”和“Word”的互训中，我们清楚地看到“父性”、“阳性”、“理性”的力量被不断强化。从这个角度说，《圣经》翻译者将英译本“Word”和希腊文译本“λογος”训为中国的“道”，是并不完全贴切的。因为从旧约的古希伯来文到新约的古希腊文书写既有着诸多重大变化，如旧约以信仰上帝、祭祀、律法为重，强调对待敌人要“以眼还眼，以牙还牙”，强调犹太人是上帝选民；新约则以信仰基督、爱、谦卑为主，强调“爱你的仇敌”，说明外邦人如忠实上帝，即便没受割礼也是选民。然而，这些差异相对而言却是次要的，真正贯穿始终的却是父神、子神和语词的同一。当然，这种同一在《创世记》首章还有着上帝“阴阳同体”的含混表达，有着上帝（未具体化）、语词（道说、命名）、亚当（近于子神）从同一中被初次分开的裂变；《约翰福音》中，上帝被具体化，道成肉身，具体化的语词上升到上帝、存在和道的高度，基督代替亚当成为子神。父神、子神和语词的统一得到完成，而由此“父权”主导下的“语言中心论”便真正成为西方文化的基石。

### 三、Said（道说），存在的彰显：西方重言和东方重行的歧异

中国思想的关键词“道”虽然同样有着“乾阳”的君父之道对于“坤阴”的母性之道的突破，但《周易》更重视阴阳的和合共生，语词的力量尚未被凸显。从《周易》来看，“易道”就是阴阳的互转互成，阴极阳生，阳极阴生，这种“偶性”平衡从中国文化开端处就被确立。从中国“道”

的最初字形“𡗗”（石鼓文）、“𡗗”（古鼎文）来看，它表达的也不是“语词”的“说”，而是两边合起来像一个“十字路口”以及中间是一个“首”字的“人在十字路口”的即将选择和行动状态。<sup>①</sup>在这个“道”的源初词义中，并没有“语词”或“言说”的彰显，而是人在十字路口的观望和即将上路的注重行动的状态，是一种注重彼物生此物的生生思想，还不曾过度显现“神－人”“物－人”的对峙，不曾依靠语词进行从无到有的裂变性创造。从创始性、开端性含义上说，“道”更像古希腊哲学化的“神”或“存在”。至于“道”的“言说”含义，后于情境化的“人在十字路口”的本源义，也后于作为“路”的引申义，在早期文献中，只有如《诗经·邶风·墙有茨》“中冓之言，不可道也”等少数具有“说”的义涵的用例。但从中国“道”学思想统绪看，脱离形象而向着抽象语词言说发展的“道”并没有占据主导地位。我们的“道”更多是在形上和形下的统一，以一种“生生”思想淡化了父权文化的侵略性和断裂性特征，而注入了更多的母性情结。比如在老子著作中，“道”就被表述为一种母性力量：

谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。（帛书本第6章）

① 何光顺：《老庄的“庸道”——兼及西方思想与老庄思想的互训》，《哲学研究》2014年第4期。

有物混成，先天天地生。萧呵缪呵，独立而不垓。可以为天地母。吾未知其名，字之曰道。（帛书本第25章）

道生一，一生二，二生三，三生万物。（帛书本第42章）<sup>①</sup>

在老子看来，并不存在一个独立于世界万物之外和之先的“上帝”，而只有那“生生”的“道”。这“生生之道”更像一种母性的生殖力量，可以被比喻为“玄牝”（母性生殖器），其德可以譬喻为母性和阴性的水。随后，庄子对“道”也同样作了具有母性之德的形象比喻：

夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地而不为久，长于上古而不为老。（《庄子·大宗师》）

在庄子这里，天地鬼神万物，都是从道化生出来，道未曾被显明是父性的，更多是阴阳共生的，道内在于世界，表明未曾有“单一性”和“多样性”的断裂，从而也就没有“父神”的外在化创造和子对父的弑杀。中国的道既超越了时空，却又不像上帝那样凭借语词“说”出这个世界，而是更倾向于一种无言的沉默和生生不息的绵延与运动。

当然，我们也应当看到，在作为中国主导传统的儒家思想脉络中，“道”渐渐脱离自然化和阴性化的譬喻，而具有了社会、政治、人伦的“父性”法则含义，比如“君子务本，本立而道生”（《论语》1. 2），“先王之道，斯为美”（《论语》1. 12），“邦有道不废，邦无道免于刑戮”（《论语》5. 2），“所谓大臣者，以道事君，不可则止”（《论语》11. 24），“天下有道，丘不与易也”（《论语》18. 6）。在这些例文中，“道”作为士君子进入社会生活与政治伦理的应当践行的准则、公理和正义的含义愈益被凸显。当然，即使这种“父性”法则的“道”逐渐占据着中国文化的主导层面，但其基本意义仍旧是非言说而注重行动的。同样，在中国其他各家思想中，注重行动状态中的法则、规范或态势，而非注重语词、言说，都是一种共同的思想倾向。这种非完全“语词化”的行动之“道”就充满着一种张力，而避免了“父性”文化完全挣脱“母性”文化所带来的紧张与断裂。

正是从希伯来圣经开端处对于“说”的重视，以及随后“λογος”、“Word”等以“语词”、“言说”为基本义的阐说，决定了西方思想的“语言论传统”，而这种传统又和“父性”主宰的历史呼应。形成对照的是，中国“道”对于“实践”的重视及其“人在十字路口”的“实践论传统”，同样是和“阴阳共生”文化主导的历史相呼应的。在西方思想中，我们看到，从《旧约》以来，语词的力量不断得到强调。《旧约》的《诗篇》就多次强调圣言的神迹：“一吩咐便都造成。”（《诗篇》148：5，33：9）中世纪神学家安瑟伦同样强调“言”和“神”的同一：“那至高的本性是至高单一的，同样那话语也是至高单一的。”<sup>②</sup>“那至高的真理的‘言’（Verbum summae veritatis）——那‘言’自身就是至高的真理。”<sup>③</sup>“那至高的‘灵’通过同样永恒的‘言’说出它自己。”<sup>④</sup>真理、圣灵和圣言的同一性，在根本上奠定了西方古典语言中心主义和父性文化的地基。

西方学者诺思洛普·弗莱同样将基督教的“三位一体”思想与“Word”（语词）、“λογος/Logos”（逻各斯）作了关联性阐述：“那些大写的术语如God（上帝）、Word（道）和Spirit（灵）”构成了“《圣经》的核心”<sup>⑤</sup>，“作为最后一部福音书的《约翰福音》开头便论述理念（Logos）的绝妙序……‘词’（Word）作为人类思想交流的单元，归属于一种思想秩序，这一思想秩序是与一种自然秩序联系在一起的”<sup>⑥</sup>。在弗莱看来，作为人类思想和交流的单元，词（Word）和上帝的道（Word）

① 参见刘小龙：《庄子原解》，北京：新星出版社，2006年，第98页，第154页，第206页。（帛书本老子系马王堆汉墓出土的现存最早的老子版本，其文序为《德经》在前，而《道经》在后，不同于后世王弼作注的老子通行本。刘小龙比照王弼老子通行本对帛书本老子作了详细校对和文本复原，学术价值较高。）

② [意] 安瑟伦：《信仰寻求理解——安瑟伦著作选集》，薄林译，北京：中国人民大学出版社，2005年，第92页。

③ 同上，第94—95页。

④ 同上，第97页。

⑤ [加] 诺思洛普·弗莱：《神力的语言》，吴持哲译，北京：社会科学出版社，2004年，第120页。

⑥ [加] 诺思洛普·弗莱：《神力的语言》，吴持哲译，第116页。

以及绝对理念(λογος)奇妙合一了,而这就是言说(said)的灵性(Spirit)根源。上帝的“道说”召唤着世界从黑暗中跃入光明,让万物在到来中显现和闪亮。正如德国诗人格奥尔格对于神圣语词的颂歌:“我于是把它掌握,严密而结实/穿越整个边界,万物欣荣生辉……”(格奥尔格《词语》)

#### 四、余 论

在《创世记》中,因为“说”,能指与所指的二元划分由此形成。人因着“说”,便有了从“神”的“一元”世界走出,从而形成一个“二元”分化的世界。能指与所指的二元分割同时也必然导致上帝与造物的对立,上帝与魔鬼的对立。人作为上帝的造物,终被魔鬼引诱,走出神的世界,失去神赐的天堂,然而也由此意外获得独立的自由与痛苦。《创世记》载,耶和華神所创造的,惟有蛇比田野一切的活物更狡猾。蛇是造物中最初反抗神的觉醒者,它同时将神最宠爱的造物“人”也招为同盟。当蛇对女人说:“神岂是真说不许你们吃园中所有树上的果子吗?”(创3:1)“你们不一定死,因为神知道,你们吃的日子眼睛就明亮了,你们便如神能知道善恶。”(创3:4-5)蛇在这里似乎揭示了一个秘密:神害怕人知道更多,而这种害怕还似乎出于私心。不管是夏娃还是亚当,似乎都接受了这种说辞,选择了偷吃禁果。“人”与创造天地的“父”的二元对立终于形成。

人吃了果子,“眼睛就明亮了”,但人却不习惯于“明亮”,而将自己“隐”于“黑暗”。他们“才知道自己是赤身露体,便拿无花果树的叶子,为自己编作裙子”(创3:7)。“编作裙子”是人(亚当)继为万物“命名”之后的一次真正的独立行动,是人创世的开端,是光明与黑暗的再次剖判,而“属灵”的世界由此显现,“属地”的身体被放置回黑暗。身体与灵魂的分别被人自觉地认识到了。神并非不欣赏人的智识自觉,而是恼怒于人因为这种意志自觉终可能犯罪,并走向黑暗、背叛神。故而,神以驱逐人作为对人的惩罚。

人离开了伊甸园,二元化的世界便进一步被强化。人迷失了来源于“神”的“灵”,也失去了“圣洁”,听从物欲诱惑,而这就是文明的开端。《创世记》本当在神歇了祂的工后就完美地结束了,但因人的灵性的丧失与堕落,“救世”的主题遂也从这里开始。人远离了神,而依赖于自己的“说”(said)、“称”(called)、“造”(made)来“创世”(created the world)。这种创造何其艰难!这创造的道路何等漫长!但人既不愿失去“说”的权力,便必将义无反顾地走下去。这里,伊甸园的出走无疑是一种思想史的隐喻。人在尘世漂流,却相信自己与神的一体相依关系,认为被造物从来不过是创造者的一种延伸。相应地,God→λογος→Word的逻辑关系,在神存在被怀疑之前,往往被视为一个不证自明的真理。此时的 λογος 和 Word 也并未分离,凡上帝的 Word 即是 λογος。然而,近代以来,当笛卡尔以“我思故我在(是)”(I think therefore I am)开始自己的沉思时,思维主客体的分离导致了人神关系的分裂。思想和语言的同一性被割裂, λογος 和 Word 也由此二分。

在从《旧约》到《新约》的阐释中,我们或许能理解德里达所说的:“如果对于约翰来说,这词语(道)是光,在这里它是灰烬中的光。太初[诗的开始]有(道[词语])灰烬之光。”(“And if for John this logos is a light, here it is a light of ashes. In the beginning was (the word) Aschenglorie.”)那不在场的中心即原初的意义和神圣的言说已远去,我们看到的只能是灰烬,是“言说/意义”死去的痕迹。于是,词语/道、光/精神、诗歌/意义的否定性从开端就展露出来。<sup>①</sup>词语(word)就是圣言(Word)燃烧的灰烬。燃烧的初始之光不可见,遗下的灰烬可见。太初的道不可见,道留下的印迹可见。《约翰福音》将《创世记》的神“言”升华到“道”(Word)且与“神”(God)同在的境界,这样,语词的道说便具有开创世界的始源性含义。语词就构成了人类精神源出的故乡,语言的构成识度就构成人之生存的识度。

(责任编辑 任 之)

<sup>①</sup> 耿幼壮:《诗歌的终结与见证的不可能性——论阿冈本的诗学思想》,《外国文学评论》2010年第1期,第93页。

# “悬搁”上帝如何？

## ——从现象学含义论看本雅明的“纯语言”

张琳

【摘要】针对业界“本雅明的纯语言是指上帝的语言”这一缺乏科学依据的命题，本文提出“悬搁上帝”的建议，从现象学含义论视角展开讨论“纯语言”。首先对“译者的任务”作译者与译本分析，聚焦于其英法译者对“意向”一词的处理，并结合他们自身直接或间接的现象学背景，指出他们对该词处理的原因及合理性；其次从本雅明批判者角度进行反向观望，最终得出本雅明思想中蕴含朴素的现象学因素。基于此，本文进一步指出，通过“悬搁上帝”可以看到，“纯语言”相当于胡塞尔意义上的“含义”，它与意义、语义构成了三层结构，这也意味着本雅明“意义的传递”这一翻译本质观其实指向胡塞尔意义上的“含义的转渡”。

【关键词】悬搁；纯语言；现象学；本质；含义

中图分类号：B516.6 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2017）05-0091-08

作者简介：张琳，山东潍坊人，（广州 510275）中山大学哲学系博士生，（青岛 266109）青岛农业大学外国语学院副教授。

基金项目：山东省高校人文社科研究计划项目“现象学视域中的翻译本质”（J14WD09）

### 一、“纯语言是上帝语言”的由来

近年来，以“译者的任务”（以下简称“任务”）而蜚声哲学界与翻译界的瓦尔特·本雅明（Walter Benjamin）越来越引起人们的关注，尤其是他的“纯语言”因为触及翻译的本质而吸引人们不断从各种角度展开探究。“纯语言”被看作是一个“抽象晦涩”的纯粹概念、“抵制翻译的果核”、“不可译的东西”或“本雅明的政治心声”等；也有不少学者借用一种神秘主义的解释，认为纯语言或许就是“普世语言”，即上帝的语言<sup>①</sup>。保罗·德曼（Paul De Man）认为，本雅明的“任务”激起了受众反应论者的愤怒，所以人们把这归罪于本雅明的宗教背景，认为这是一个后退到诗歌的救赎式概念的例子，这种概念的所谓宗教性是错误的<sup>②</sup>。鉴于德曼所作评论的巨大影响力，人们把纯语言归为上帝的语言，很难说与此没有关系。而在译界，乔治·斯坦纳对本雅明纯语言的神学归因<sup>③</sup>也起到

① 参见翁再红：《语言转换与经典传播：重读本雅明的翻译理论》，《天津社会科学》2013年第2期，第113页。  
② Paul De Man, “‘Conclusions’ on Walter Benjamin’s ‘The Task of the Translator’”, Messenger Lecture, Cornell University, March 4, 1983”, in *Yale French Studies* (97), 2000, p. 16.  
③ 参见曹明伦：《揭开“纯语言”的神学面纱——重读本雅明的〈译者的任务〉》，《四川大学学报》哲学社会科学版2007年第6期。

了“推波助澜”的作用。不可否认，本雅明信仰犹太教的弥赛亚主义，这使得他的学术言说蒙上神学的面纱<sup>①</sup>，但它同时也可能是一个雾障，阻碍了人们跳出他的神学背景去看向更本质的东西，对“纯语言”的认知即是一例。

本雅明这样界定“纯语言”：“语言之间所有超越历史的亲缘性在于隐含在每门作为整体的个别语言背后的那个意向中——但这种意向并非任何个别语言所能获得，而只能由互相补充的所有个别语言的意向总体实现：纯语言。”<sup>②</sup>“纯语言”可以说是“意向总体”的别称。在其后文中，本雅明对意向对象、意向方式进行了解释，表明语言只是作为一个背景。也就是说，纯语言的本质是意向。“不同〔外国〕语言在其意向中互相补充，尽管它们在语词、句子、结构等方面互相排斥。”<sup>③</sup>这说明本雅明认为语词等语言层面因素的不同并不会影响深层意向，后者是诸语言所共同含有的东西。由此可推断：在翻译过程中，这个共有的东西是不变的，因而任由语言转换而始终如一，而翻译要做的一个核心工作就是把它转渡到不同语言中。

本雅明1920年的《德国浪漫派的艺术批评概念》和1921年的“论译者的任务”，所试图要解决的其实就是《小说理论》遗留下来的后一个问题，即为什么现时代的艺术具有了发现真理的权能。在这个问题上，本雅明指出翻译者就是无神时代的先知，他要以众人能够接受的方式去解释诗人的作品所传达的本质<sup>④</sup>。由此可知：第一，翻译者是无神时代的先知，说明他要传递的纯语言不是上帝的语言，否则“无神时代”不成立；第二，诗人作品所传达的本质即纯语言，这进一步明确了本雅明在“任务”中提出的“纯语言是终极本质之物”<sup>⑤</sup>这一观点。

其实就翻译问题而言，坚持认为纯语言是上帝的语言这一观点中包含着一个悖论：上帝推倒了巴别塔，其目的就是为了不让人们拥有同一种语言，于是翻译登场；但纯语言被认为是上帝的语言，这难道是说上帝在推倒巴别塔的同时又寄希望于人类再把它建起来吗？因而，若说纯语言是历代语言学者的渴望与追求，则把纯语言归到上帝的语言只会给我们一个清晰的答案：不可能实现。那么，人们追求的价值何在？翻译的价值何在——本雅明所谓“纯语言的传递”岂不是在自我否定？无论如何，一个事实是我们无法向上帝本人求证纯语言是否他的语言。既然如此，何不“悬搁”上帝？从人类理性的角度，看看能否对“纯语言”做出合理解释。

## 二、“悬搁”上帝的原因及可能性

本雅明曾说过：“我的思想和神学的关系，就如同吸墨纸和墨水的关系，我的思想饱蘸神学，倘若抽掉墨水，吸墨纸上将荡然无存。”<sup>⑥</sup>诚然，本雅明思想中的神学因素不容忽视，但如果对他一切思想的讨论都唯神学马首是瞻，那么他复杂多元思想构成中的其他成分就没有存在的必要了。本雅明是哲学家而非单纯的神学家。他的哲学特质表现出多元性：它包含了黑格尔、马克思主义、理想主义、政治批判以及童年时代给他重大影响的弥赛亚主义的观念和思维逻辑等等思想<sup>⑦</sup>，他的一生都处于“学术流浪者”状态<sup>⑧</sup>。因而，本雅明的某些观点非神学所能涵盖就完全有可能。而把解释不了的

① 倪钢：《本雅明哲学思想探微》，《自然辩证法研究》2010年第12期，第62页。

② Walter Benjamin, “The Task of the Translator: An Introduction to the Translation of Baudelaire’s Tableaux Parisiens”, Harry Zohn (trans.). in Lawrence, Venuti (ed.). *The Translation Studies Reader (Second Edition)*. New York: Routledge, 2004, p. 82.

③ Ibid.

④ 尚方健、林之源：《辩证法：从早年卢卡奇、本雅明到阿多诺》，《学术界》2009年第6期，第156页。

⑤ Walter Benjamin, “The Task of the Translator: An Introduction to the Translation of Baudelaire’s Tableaux Parisiens”, Harry Zohn (trans.). in Lawrence, Venuti (ed.). *The Translation Studies Reader (Second Edition)*. New York: Routledge, 2004, p. 82.

⑥ 倪钢：《本雅明哲学思想探微》，《自然辩证法研究》2010年第12期，第65页。

⑦ 同上，第63页。

⑧ Thomas Klikauer, “Review Essay”, in *Working USA: The Journal of Labor and Society*. 2016 (6), p. 217.

东西一味推给他的神学背景，让上帝说话，这无论如何不是严格的科学研究所应有的态度。我们还应避免陷入武断终止论证的陷阱<sup>①</sup>。

本雅明对于现象学和存在主义哲学有着独特的理解和认知，这使得他能够以深刻的哲学思维方式切近那些普遍受到关注的人的存在问题；另外，他又拒绝黑格尔和海德格尔式的整体性哲学传统的阐释<sup>②</sup>。鉴于纯语言恰恰是一种存在但不实存的事物，我们有理由推出：纯语言的得出，与其说是本雅明神学背景影响的结果，不如说是由他思想中的现象学因素所致，相比较前者，后者因为少了那层神秘虚幻而具有更大的合理性。换句话说，本雅明的思想中或许有一定的、至少是朴素的现象学因素。而对本雅明与现象学关系的认知有助于我们进一步将纯语言与含义联系起来，因此值得探究。虽然暂不能下结论，但不妨碍我们往下走出关键一步：“悬搁”上帝，从现象学的角度看看纯语言为何物。

### 三、本雅明的现象学“向度”

这里做本雅明与现象学的关系研究，并非一定要证明他具有现象学背景，而是希望通过分析与论证得出他思想中至少具有朴素的现象学因素。本文将首先对“任务”文进行译文与译本分析，通过英法译者对“意向”的处理管窥本雅明思想中的现象学因素；其次从本雅明的批判者角度反观其思想中的现象学因素，将选取颇具代表性的德曼与阿多诺为对象；最后在得出本雅明思想中的确含有朴素的现象学因素的基础上，本文从胡塞尔含义论角度对纯语言作了分析，认为后者就是胡塞尔意义上的“含义”。

#### （一）从“任务”译本看本雅明与意向性的关系

这里聚焦于意向性是因为它是一个为哲学界普遍关注的概念，而胡塞尔的语言分析和意义理论在很长一段时期里都是联结英美分析哲学和欧洲大陆哲学的一个关键桥梁。例如胡塞尔认为，从理论上说，意识可以离开语言而继续存在，反之则不行。此后，这个观点在塞尔那里找到知音，塞尔同样认为“语言哲学是心灵哲学的一个分支”<sup>③</sup>。换言之，在思与言的关系研究中，胡塞尔是一座绕不开的山。如果本雅明思想中所具有的朴素现象学因素得到确认，则有理由认为“任务”中的“意向”是胡塞尔意义上的，无论它是否源自后者。

当意向性作为哲学问题被提出来时，它的日常含义在哲学讨论中就退回到背景里，“意向”此时不再指“意图”或“倾向”意义上的意向，而是指意识构造或指向对象的活动或能力。真正将它作为哲学术语加以运用的是弗兰茨·布伦塔诺<sup>④</sup>。他的学生胡塞尔继承了这一思想，把现象学发展成为一门以意向性为研究核心的科学。

关于本雅明的“意向性”意识，我们可先从“任务”文的英译本谈起，因为佐恩（Harry Zohn）的英译本无论在英语世界还是汉语界都产生了极大影响，以至于在谈到“任务”文时无法忽略它的存在。这里主要以佐恩对“意向”（intention）一词的处理作为讨论对象。

笔者发现，在佐恩的英译本中，intention 系列<sup>⑤</sup>出现了 23 次之多（其中 intend 出现 8 次，intention 出现 13 次，intentio 出现 2 次），而德语原文中只有 10 处——在原文使用 Gemeinten 或 Meinen 系列单词的地方，英译文有 11 处使用了 intend 系列，而原文使用 intention 或 Intention 的地方，英译文 2

① <https://www.douban.com/note/248325658/>（2016-11-5 引）明西豪森的三重困境中有一条就是武断地终止论证：在论证过程中，例如通过宗教信条、政治意识形态或其他方式的“教义”来结束论证的链条。如果不能走出这个困境，论证的说服力就会大打折扣。

② 倪钢：《本雅明哲学思想探微》，《自然辩证法研究》2010 年第 12 期，第 64 页。

③ 倪梁康：《现象学如何理解符号与含义？（一）》，《现代哲学》2003 年第 3 期，第 97 页。

④ 倪梁康：《现象学背景中的意向性问题》，《学术月刊》2006 年第 6 期，第 47 页。

⑤ 所谓“系列”指的是同根不同词性的一系列单词，例如 intention, intend, intentio 等。

处使用了 *intentio* 这个拉丁词汇<sup>①</sup>。特别是在本雅明区分“*das Gemeinte*”（意指内容）和“*Art des Meinens*”（意指方式）之处，德曼认为这是逻辑斯与词汇之间的区别，也可以说是某个特定陈述的意指内容和这个陈述意欲意指的方式<sup>②</sup>，但颇为吊诡的是佐恩的译文中这里变成了意向对象和意向方式。显然，佐恩是从文本整体角度考虑才大胆地将“意指”改为“意向”。那么，佐恩这种处理是任性为之还是有意而为呢？笔者认为应该是后者。从实施本雅明“译作为原作的衍伸”这一观念看，佐恩的译文本身就是一个例子。他应该是看出了本雅明文中所蕴含的对意向的含而未宣的关注，从而在翻译时将它表达了出来；从翻译的大胆“创作”看，佐恩作为一名出色的翻译家，这种胆识与魄力并不难理解；从现象学角度看，“意向”的添加更有助凸显本雅明“翻译本质为纯语言的传递”这一观念。首先，由于本雅明认为无论原作还是译作都不为读者而写，因此作者与译者不可能具有普通意义上针对读者的意图、意向。所以，对文中“意向”的合理解释应该是：它主要是一种“指向”，一种原作对译作的指向，至于有没有读者反应，无关紧要。因为原作生而含有可译性，可译性体现为这种意向的指向，这是非常合理的。由于胡塞尔意义上“意向”的主要特征几乎无关“意图”，因此可以说，这里佐恩使用的“意向”在很大程度上与胡塞尔的“意向”一致。其次，原文与英译文出入的地方，基本上是 *meinen* 一词，本雅明没有用 *intend*，应该与他对 *intend* 的限度认知有关。从词义上讲，*meinen* 既可指意向又可指意图、意指，显然它比 *intend* 涵盖范围要大一些，尤其是在“意向”包含普通意义上的“意指”之处，用 *meinen* 比用 *intend* 更合适。从整体语境讲，虽然翻译超越了语言，但毕竟还是与后者密切相关，对翻译的论述不可能完全脱离语言因素，也就是说，“意指”与“意向”会有一定程度的交缠。但这就越发凸显了本雅明对“意向总体”的强调——这里他使用了 *intention*，说明纯语言跟语言没有关系，因而德曼所总结的“翻译是纯语言，只跟语言有关”<sup>③</sup> 是对本雅明的误解；同时，这也说明本雅明对意向的特点比较了解，则前面用 *meinen* 而非 *intend*、却被佐恩处理成 *intend/intention* 的地方应该是本雅明有意为读者/译者留下一个两可的空间。结合佐恩的学术背景——他的作品中常见的名字有马丁·布伯，弗兰茨·卡夫卡，弗洛伊德等<sup>④</sup>，而这些人 的共性是对意识的关注，且他们都与现象学有或多或少的关系——可知他对“意向”了解颇深且显然有浓厚兴趣，因而能在本雅明混合使用 *meinen* 与 *intend* 的语境中敏锐地把握住哪些译作 *meaning*，哪些译作 *intention*。

再来看一下法译本。非常值得注意的是，德曼专门指出“任务”法语译者 Gandillac 作为一名哲学家，了解现象学，并于现象学在法国极为盛行时期写过相关文章，他这里用“*visée intentionnelle*”来翻译这个“意指内容”，而按当下（德曼时期——笔者注），则应用“*vouloir dire*”和“*dire*”，也就是“意指”和“说”来对应这两个短语<sup>⑤</sup>。我们看到，Gandillac 也像佐恩一样，把“意指”处理成了“意向”，尤其是他又有着现象学研究背景。因此可以比较确定地说，两位译者把原文的 *meinen* 系列衍伸成了 *intention* 系列，至少部分归因于他们与现象学之间直接或间接的联系，也就是说，他们自然地把本雅明此处的观点与现象学归为一类，因而把后者的术语拿来处理前者 *meinen* 的翻译。至于汉译者（无论是从原文翻译还是从英译本转译）没有注意到这一点，这跟他们的学术背景有关，此处不提。但为什么本雅明却没有用 *intention* 系列或者说留下了“两可空间”呢？英、法译者是不

① Walter Benjamin, “The Task of the Translator: An Introduction to the Translation of Baudelaire’s *Tableaux Parisiens*”. Harry Zohn (trans.). in Lawrence, Venuti (ed.). *The Translation Studies Reader (Second Edition)*. New York: Routledge, 2004, p. 81.

② Paul De Man, “‘Conclusions’ on Walter Benjamin’s ‘The Task of the Translator’”, Messenger Lecture, Cornell University, March 4, 1983”, in *Yale French Studies* (97), 2000, p. 27.

③ Ibid., p. 24.

④ cf. Pam Saur, “In Memoriam: Harry Zohn”, in *Modern Austrian Literature*. 2001, Vol. 34 Issue 1/2.

⑤ Paul De Man, “‘Conclusions’ on Walter Benjamin’s ‘The Task of the Translator’”, Messenger Lecture, Cornell University, March 4, 1983”, in *Yale French Studies* (97), 2000, p. 27.

是存在过度诠释的可能呢？笔者认为，这可在一定程度上解释为什么说本雅明思想中所含有的是朴素的现象学因素——他或许没有受过现象学训练；更重要的是，他对“意向”的理解与把握尚未达到应有的确然性，这从他对 *sense* 与 *meaning* 的混用即可窥见一斑，后文将详细展开。

## （二）从对本雅明的批判反观其思想中的现象学因素

除了译本分析，还可从学界对本雅明的批判进行反角度观望以得出佐证，进一步明确本雅明思想中的现象学因素。限于篇幅，本文主要聚焦于德曼和阿多诺对本雅明观点的批判。

在对英法两名译者的批评中，显然德曼也注意到了二者对“意向”的处理。他特别指出：Gandillac 做了一个与现象学有关的注脚，提到了胡塞尔，并认可后者的观点，认为意指和意指方式都是意向行为。但德曼却认为问题恰恰出在这里：尽管意指功能肯定是意向性的，但意指方式，即我进行意指的方法，却绝非先天地（*a priori*）必定是意向性的；若我们不考虑意义或语义而在纯粹形式层面使用语言，则不存在意向；因此两位译者这种处理忽略了一个重要的哲学问题：问题的根本在于一门语言现象学，或者一门诗性语言的可能性，一种建立一门无论何种意义上都是语言现象学的诗学的可能性<sup>①</sup>。但如所周知，语言哲学在胡塞尔现象学中位列意识哲学之后，这也是现象学与英美分析哲学本体特征的主要区别<sup>②</sup>。可见德曼这里所谓的“语言现象学”言说并不能站得住脚。由此可推知，如果说他接触过现象学，也应该是后期海德格尔而决非胡塞尔。事实证明的确如此<sup>③</sup>。那么，他有什么理由指责对胡塞尔现象学专门做出注解的 Gandillac 呢？

他还引用 Caro Jacobs 所说：“佐恩认为所有碎片被整合在一起，而本雅明却坚持认为最终出现的仍是一个破碎的部分。”<sup>④</sup>从 Jacobs 的角度看，佐恩对于本雅明本意的理解上有出入。但从本雅明的“任务”看，Jacobs 这里存在对他的误读，本雅明自己也是倾向于碎片的整合——原作与译作的和谐统一即是一例。在对“碎片”（*fragment*）从提喻、隐喻、转喻等进行了语词层面的细致分析之后，德曼指出，本雅明的“碎片”说并不意在构建一个整体<sup>⑤</sup>。可以比较确定地说，德曼恰恰在这里暴露了他对原文主旨把握上的偏差——本雅明既然主要论证原作与译作的和谐统一，这个主旨肯定不会因为个别语词的差异而改变。这一偏差显然是由德曼的修辞语言观所致。我们还可通过德曼对象征和被象征之物的阐释来看一下：从现象学角度讲，这一对概念代表着自发性与被动性，从本雅明后文可知，他意在此，因为他强调了自发性与被动性。但德曼显然忽略了或者说没有看到这一点，而把焦点放在象征本身的修辞功能上<sup>⑥</sup>。可以说，他在这里发生的重点偏移主要是因为对现象学不了解。

关于德曼的现象学渊源，本文不予多说，因为 Donn Welton 对深深影响德曼的德里达现象学的批判已足够说明问题：德里达对胡塞尔作品的解读仅限于《逻辑研究》、《大观念》和一小部分《危机》这些现象学的“导论”（胡塞尔全集的前六卷），而胡塞尔 1920 年后的手稿，也就是他方法论的主体部分，尤其是发生现象学，德里达并未接触过。换言之，几乎完全基于德里达文本的解构主义和分析哲学在接触的胡塞尔文本范围方面同样有限<sup>⑦</sup>。基于此，如果德里达尚且对胡塞尔现象学了解有限，那么深受他影响的、并未对胡塞尔思想有过直接了解的德曼则更是如此。因而，我们可反角度看到，本雅明思想中正因为蕴涵了现象学因素而受到了德曼的诟病。

① Ibid.

② 倪梁康：《现象学如何理解符号与含义？（一）》，《现代哲学》2003 年第 3 期，第 96 页。

③ 参见王广州：《美国解构主义理论家保罗·德曼研究述评》，《国外理论动态》2006 年第 3 期。

④ Paul De Man, “‘Conclusions’ on Walter Benjamin’s ‘The Task of the Translator’”, Messenger Lecture, Cornell University, March 4, 1983”, in *Yale French Studies* (97), 2000, p. 31.

⑤ Ibid., p. 32.

⑥ Ibid., p. 33.

⑦ cf. Donn Welton. *The Other Husserl-The Horizons of Transcendental Phenomenology*, Indianapolis: Indiana University Press, 2002, pp. 395-397.

本雅明与阿多诺的“阿本之争”为学界所熟知，本文仅就相关现象学的部分进行讨论。本雅明在与阿多诺的通信中曾说过：“系统追问的任务不是探索隐藏的或显现的关于实在（reality）的意向性结构（intentional structure），而是解释实在的无意向性的特质，在这种情况下，通过把独立的实在要素的外在形象、影像组织起来，抽取进一步追问的问题，以最有意义的方式建构可能性。”<sup>①</sup>其中“实在”“意向性”“可能性”等都表明本雅明对胡塞尔意义上的“意向”具有一定的熟识度，因此他才会指出阿多诺不足的时候用到它们。由此反观本雅明对纯语言的阐释，可知他不可能弃“意向”而仅仅青睐“意图”或“意指”。

阿多诺参加过关于胡塞尔的研讨班，他的博士论文题目是《胡塞尔现象学中物和思的先验性》。可以确定地说，他是从现象学开始接触哲学的<sup>②</sup>。阿多诺认为，胡塞尔的整个哲学充满了像范畴直观那样自相矛盾的观点<sup>③</sup>，但由于缺乏对胡塞尔现象学发展理路的全面和深入的了解，阿多诺对范畴直观的批判仍然带有局部性和断想性的特征<sup>④</sup>。阿多诺的确抓住了胡塞尔现象学的理论制高点——范畴直观——来展开批评，但显然他并未真正了解胡塞尔的奠基观念，因而无法清楚在胡塞尔视域中感性直观与范畴直观、感知与范畴、经验与超越论之间的关系。换言之，阿多诺的相关思想与相关表述给人的总体印象仍然是缺乏方法上的明晰性与可控性，仍然是在避现象学方法之难而就辩证方法之易<sup>⑤</sup>。

本雅明的哲学兴趣主要集中在康德（包括新康德主义）那里而不是黑格尔那里<sup>⑥</sup>，而在海德格尔和阿多诺之间则似乎存在着某种程度的默契，海德格尔早期使用的“存在的显现”与胡塞尔的范畴直观无异，但后期却抛弃了这个原则<sup>⑦</sup>。鉴此，当本雅明与胡塞尔的哲学兴趣都与新康德主义十分接近，而与本雅明观点相对的阿多诺与胡塞尔的理念也背道而驰时，可进一步推知：本雅明思想中含有朴素的现象学因素。

### （三）本雅明的“纯语言”与现象学的“含义”

本雅明在弗莱堡大学读书期间，与海德格尔做了三年同学<sup>⑧</sup>，而且从其入学时间（1912）和后来他对海德格尔就职演说（1933）的不屑——认为那是一堆胡话<sup>⑨</sup>——看，他比较认同早期海德格尔（1929年之前）的思想，也就是说，本雅明思想中的现象学因素是胡塞尔式的，因为早期海德格尔对胡塞尔的思想一脉相承。此外，本雅明还是莫里茨·盖格尔的学生，而盖格尔作为现象学慕尼黑学派的成员，尤以现象学审美学与对现象学方法的研究而著称<sup>⑩</sup>，他与胡塞尔的相熟程度不言而喻。笔者认为，这些背景足以确定本雅明对现象学至少是有一定程度的了解。鉴此，我们从胡塞尔的含义论角度来看“任务”一文的核心观念具有了合理性及可行性。

语言是意识（包含思想）用来表达和交往的工具——而意向性表现了意识的基本性质。意识总是关于某物的意识，意向总是指向某物，不论该物是否实存<sup>⑪</sup>。因此我们先来看纯语言的结构性：原作与译作在纯语言即意向总体上关联，原作意识指向译作，所以才有了原作生而蕴含着可译性；译作意识指向原作，所以才有了译作是原作的衍伸，而这些都要通过语言表达来操作，于是就有了一个关

① 倪钢：《本雅明哲学思想探微》，《自然辩证法研究》2010年第12期，第65页。

② 张一兵：《梦幻哲人阿多诺》，《江苏行政学院学报》2001年第1期，第29页。

③ [德]阿多诺：《胡塞尔与观念论问题》，陈磊译，《世界哲学》2015年第3期，第12页。

④ 马迎辉：《范畴直观与现象学的悖论——反思阿多诺对范畴直观的批判》，《现代哲学》2014年第1期，第72、76页。

⑤ 倪梁康：《过渡与间域——阿多诺的哲学定位》，《读书》2001年第11期，第79页。

⑥ 赵勇：《在辩证法问题的背后——试论“阿多诺-本雅明之争”的哲学分歧》，《外国文学评论》2003年第3期，第124页。

⑦ 参看倪梁康：《过渡与间域——阿多诺的哲学定位》，《读书》2001年第11期，第79页。

⑧ Thomas Klikauer, “Review Essay”, in *Working USA: The Journal of Labor and Society*. 2016 (6), p. 270.

⑨ Ibid., p. 271.

⑩ 详情参见倪梁康：《现象学美学的起步——胡塞尔与盖格尔的思想关联》，《同济大学学报》社会科学版2017年第3期。

⑪ 倪梁康：《现象学如何理解符号与含义？（一）》，《现代哲学》2003年第3期，第96页。

联：

原作/源语→意向总体/纯语言←译作/译入语

而纯语言超越了语言层面，始终如一。

再看一下纯语言的发生性。本雅明认为：“在个体的、未被补充的语言中，意义从来不会具有像其在个体语词或句子中那样的相对独立性；相反，它处于一个持续的流（flux）的状态——直到它能作为纯语言从各种意向方式的和谐中脱颖而出。”<sup>①</sup> 可知作为纯语言的意义在脱颖而出前始终处于流动中，再进一步，它脱颖而出后也并非当即锁定，而是会向译入语渐入，从显性重新变为隐性，没入译入语的意义中，待读者将其挖掘。所以本雅明接着说：“直到此时，它依然藏在语言内部……是翻译点燃了作品的永生之火，造就了语言的恒久延续。”<sup>②</sup> 可见，发生性是纯语言出现的必要条件，这是不容忽略的。它的表象为何呢？答案是含义的转渡，或者用本雅明的话说是意义的传递。从最表层看，这个传递发生在原作到译作，或者源语到译入语。从胡塞尔内时间意识角度看，如果以纯语言为基点，则它脱颖而出的当下属于现在，之前的时间属于滞留，之后的则属于前摄，三者并非客观意义上可独立分开的三段时间，而是处于一条不间断的流中，每个当下都是“现在”，即“现在”是超越客观时间的，而“现在”瞬间即成“滞留”；而且这个时间之流也并非单线性的，而是叠加式前行，就像长江后浪推前浪一般，前浪并未消失，只是被后浪所淹没。由此可更清楚地看到，纯语言从源语一路流向译入语，或许在某一时刻它会被捕捉，或许瞬间又消失不见，但却始终在其中，一以贯之。这样说只是从其特性角度而言，并非说纯语言无法传递，因为它始终在意识之流中，所以不可能消失，只是会随意识“主体”的改变，例如从作者经译者再到读者，而更换载者。但我们看到，就如同渡河之人，在此岸、河中和彼岸的，都是同一个人。

当纯语言的结构性与发生性都得到了现象学角度的阐明，可以说它与胡塞尔的“含义”具有极大的相似性。胡塞尔的 Sinn 和 Bedeutung 分别被英译为 sense 和 meaning/signification<sup>③</sup>。早期胡塞尔例如在《逻辑研究》中，这两个单词是混用的。一般说来，“含义”在与表达行为相关联时可以称作“语义”，在与直观行为相关联时则可以称作“观念”。换言之，“观念”或“本质”或“先天”在与语言发生联系时会以“语义”的形式表现出来<sup>④</sup>。可以看到，含义与语义并不在一个层面。从作为客体化行为的直观行为作为非客体化行为的表达行为奠基看，观念显然属于为语义奠基的质料，则可知语义的背后还有观念存在，后者比前者隐藏得更深。此外，从观念即本质看，可知本质的东西在直观行为中，待到了表达行为时，本质之物也披上了一层外衣——语义。随着含义论的发展成熟，差异慢慢凸显，逐渐形成一种三层结构——signification/meaning 指的是最内层的含义，即观念统一，sense 指意义，meaning 指语义。

本雅明在“任务”文中也基本混用 sense 与 meaning。例如，他指出“显而易见，在对形式复现中所要求的忠实极大阻碍了对意义（sense）的传递”，又说“翻译一定要尽量避免想要交流什么、传递意义（sense），这样的话，原作对它而言重要仅仅是因为它已使译者及其作品从接近和表达被传递之物的努力中解脱出来”。<sup>⑤</sup> 可见，两处 sense 所指并不相同：第一处是本雅明不希望看到的，因为

① Walter Benjamin, “The Task of the Translator: An Introduction to the Translation of Baudelaire’s Tableaux Parisiens”, Harry Zohn (trans. ). in Lawrence, Venuti (ed. ). *The Translation Studies Reader (Second Edition)*. New York: Routledge, 2004, p. 78.

② Ibid.

③ 在《胡塞尔现象学概念通释》中是后者，这是从整体角度讲的，即侧重成熟后的“含义”——笔者。参见倪梁康：《胡塞尔现象学概念通释（修订版）》，北京：生活·读书·新知三联书店，2007年，第76页。

④ 倪梁康：《何为本质，如何直观？——关于现象学观念论的再思考》，《学术月刊》2012年第9期，第51页；倪梁康：《哥德尔与胡塞尔：观念直观的共识》，《广西大学学报》哲学社会科学版2015年第4期。

⑤ Walter Benjamin, “The Task of the Translator: An Introduction to the Translation of Baudelaire’s Tableaux Parisiens”, Harry Zohn (trans. ). in Lawrence, Venuti (ed. ). *The Translation Studies Reader (Second Edition)*. New York: Routledge, 2004, p. 79–80.

sense 的传递为形式复现所困，可知它与语言不相关；第二处是本雅明希望做到的，即“翻译一定尽量避免想要传递意义”，可知它仅指语义。而之前之后的语境中都是 meaning。例如翻译避免传递意义的原因是“不应追求与原作意义（meaning）的相似”，可知第二处 sense 与这里的 meaning 所指相同；待到后文“关于意义（meaning），一个译作的语言能够——实际上是必须——让其自身离开”<sup>①</sup>，则 meaning 又与第一处 sense 所指相同，都与语言无关。

从“本雅明不仅要求目标语文本与源语文本之间的意义之相当和语义之相近”<sup>②</sup>可见，已有学者注意到了意义与语义的区别，只是没有再进一步说明这个“意义”为何。这里尝试进一步阐明：首先，从英语和德语单词的表达看，语义往往指的是 meaning/Bedeutung，而意义是 sense/Sinn；其次，由于这两个词是同义词，经常被混用，所以当它们作为差异词出现时，我们需要清楚差异何在——语义相似意味着深层意义的不同，这是同义词辨析的一个基本原则，显然 sense 比 meaning 深了一层；再次，从“任务”语境看，sense 和 meaning 都不是纯语言，可知至少存在三个层面，纯语言最深，其次 sense，再次 meaning。此外，虽然本雅明对 meaning 和 sense 基本是混用，但他在一处非常清晰地给出了区分二者的语境：“在其诗性意指中，意义（sense）并不局限于语义（meaning），而是来自被用以表达它的语词所传递的内涵（connotations）。 ”<sup>③</sup>可见，本雅明自己对 sense 的定位是语词所传递的内涵，这再一次明确了它不是纯语言，也非语义。胡塞尔始终认为：“这个共同的、客观的世界是被设想的，它是被我与他人所意识到的，但它不是被我体验到的，因为它隐含着对没有真正被体验到的和无法真正被体验到的、而是被他人体验到周围世界。”<sup>④</sup>意义的缺失可由此得到解释。在翻译语境中，这首先决定了译者无法像作者本人那样领会原作的完整意义；其次决定了读者同样无法完整领会译作。也就是说，意义的缺失是一个无解的短板。综上可知，本雅明停留在了意义层面而未再进一步深入，而现象学的角度则让我们透视到还有更深层的含义存在，它才是那个一以贯之的纯语言，这也进一步明确了笔者前述的三层结构，即语义－意义－含义/纯语言的逐层递进。

当本雅明与现象学的勾连得到证实，可以说，本雅明的纯语言作为意向总体和终极本质，就是胡塞尔意义上作为观念统一的含义（或本质、观念）。按本雅明的观点，翻译的本质在于纯语言的传递，那么我们有理由说：翻译的本质就是含义的转渡。这里有一个汉语表达的问题。笔者认为“传递”和“转渡”相比，前者对所传递之物的保全性不如后者强，即转渡不会改变那一以贯之之物，而意义在传递过程中却有所缺失。所以含义既然不变，转渡它比传递它更符合语境。

基于上述，当我们可借助胡塞尔含义论理清本雅明的纯语言为何物时，至于所谓“纯语言是上帝的语言”这种命题，因其缺乏科学论证，在人们为它找到更有力的依据之前，不如先将上帝“悬搁”。

（责任编辑 任 之）

① Ibid., p. 81.

② 曹明伦：《揭开“纯语言”的神学面纱——重读本雅明的〈译者的任务〉》，《四川大学学报》哲学社会科学版2007年第6期，第86页。

③ Walter Benjamin, “The Task of the Translator: An Introduction to the Translation of Baudelaire’s Tableaux Parisiens”, Harry Zohn (trans.). in Lawrence, Venuti (ed.). *The Translation Studies Reader (Second Edition)*. New York: Routledge, 2004, p. 80.

④ [瑞士] 耿宁：《意识统一的原则：被体验状态以及诸体验的联系》，倪梁康译，《世界哲学》2011年第1期，第10页。

# 论康德对“出自人类之爱而说谎的权利”的批评

黄启祥

【摘要】康德在《论出自人类之爱而说谎的所谓权利》一文中认为，说真话是一种形式义务，人们应该无条件地履行这个义务，不管由此导致什么后果。贡斯当和科尔斯戈德分别从法学层面和伦理学层面对这个观点进行批评，都认为康德所谓的不说谎义务在现实中缺少可行的条件，不可能得到普遍遵守，但是这并不能从理论上反驳康德的“应当不说谎”观点。康德的绝对不说谎义务的理论困难主要在于，未能真正直面不同道德义务之间的冲突，未能指出解决不同道德义务冲突的依据。

【关键词】康德；说谎；人类之爱；义务冲突

中图分类号：B142 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2017)05-0099-08

作者简介：黄启祥，山东枣庄人，哲学博士，（济南 250100）山东大学哲学与社会发展学院暨中国诠释学研究中心副教授。

康德在《论出自人类之爱而说谎的所谓权利》一文中认为，说真话是一种义务，人们应该无条件地履行这个义务，不管由此导致什么后果。如果一个被追杀的朋友藏在你家中，凶手问你，他是否在你家，即便这个时候，你对凶手说谎也是一种犯罪。<sup>①</sup>我对康德捍卫和论证不说谎义务的努力充满敬意，而且我们还可以通过其他哲学家的见解来支持康德的这个观点，因为康德并非唯一坚持这个观点的人，也不是第一个提出这个观点的人。奥古斯丁就认为“任何情况下都不能说谎”<sup>②</sup>，也不主张为了拯救一个人的生命而说谎。斯宾诺莎也认为不能为了避免生命危险而说谎。<sup>③</sup>当然，我对康德的敬意以及他人的类似看法并不能表明康德的观点及其论证一定能够成立，他的这个看法在当时就引起了争议，而且直到今天对它的争议也没有停止。

## 一、对康德的绝对不说谎义务的两重反驳

首先明确一下康德所说的说谎或者诚实的含义，因为在这个问题上存在着一些误解。康德所谓的“说谎”是指“有意对另一个人做出不真的声明”<sup>④</sup>，一个人在不能回避用“是”或“否”来回答的场合，对应该用“是”来回答的问题，用“否”来回答。相应地，诚实就是尽自己所知说出实情。康德把谎言区分为法学意义上的谎言和伦理学意义上的谎言。他把直接损害一个人的权利的那种不实

① 李秋零主编：《康德著作全集》第8卷，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2010年，第434页。  
② [古罗马]奥古斯丁：《道德论集》，石敏敏译，北京：三联书店，2015年，第175页。  
③ Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, Vol. I, Translated by Edwin Curley, Princeton: Princeton University Press, 1985, p. 587.  
④ 李秋零主编：《康德著作全集》第8卷，李秋零译，第435页。

之词称为法学意义上的谎言<sup>①</sup>，例如为了使某人失去应得的东西而伪称和某人签订合同。单纯的伦理学意义上的谎言则没有侵犯他人的权利。

对于康德的说实话义务，有两个重要的批评者。一个是与康德同时代的法国学者邦雅曼·贡斯当（Benjamin Constant），另一个是当代学者、哈佛大学教授克里斯廷·科尔斯戈德（Christine M. Korsgaard）。贡斯当说：“说实话是一种义务，[但是]如果人们无条件地并且处处采纳这个道德原理，它就会使任何社会成为不可能。”<sup>②</sup> 贡斯当之所以不赞同康德的绝对不说谎义务，是因为我们找不到这个义务借以实现的中间环节，即参与制定原则。在他看来，义务总是与权利相应的，我们对某人尽义务意味着他有权利让我们尽义务。我们之所以有义务遵守一个原则是因为我们平等地参与了这个原则的制定。说实话这个原则似乎并不是我们参与制定的，因此在现实生活中让每个人都遵守这个原则，显然是不可行的。

科尔斯戈德对康德的批评可分为两个方面。首先，她认为康德的说实话义务可以得到康德的先天道德律令中的人性律令和目的王国律令的支持，但却不一定得到普遍立法律令的支持。因为，那个追杀你的朋友在向你询问你的朋友是否在你家时，他一定以为你不知道他是谁以及他要干什么。在这种情况下向他说谎是有效的，而且即使将这个行为准则普遍化，它仍然是有效的。其次，科尔斯戈德认为，康德关于不说谎义务的观点之所以引起争议是因为他的道德理论是一种“单层理论”（single-level theory），他没有区分理想的道德环境与非理想的道德环境，因而也没有区分理想的道德原则和非理想的道德原则。在科尔斯戈德看来，理想的道德原则为人们的日常生活以及长远的政治与道德生活提出了理想的行为准则，但是它们并非总是直接可行。它们的运用有一定的前提条件，即假定每个人都行为正义，假定历史的、经济的和自然的条件达到了理想的行为准则能够实行的程度。非理想的道德原则适用于存在着恶的非理想环境中，在这种环境中，我们应遵守的是具体条件下可行的原则而不是理想的原则。非理想的道德原则会为我们设定某些优先规则，这些优先规则是在紧急情况下应尽可能遵守的规则，它们使非理想情况下的行为可能产生的恶最小。科尔斯戈德并没有完全否认理想道德原则在现实生活中的作用，她认为即使在非理想的环境下，理想的道德原则对我们的行为仍然具有指导意义，它规定了我们追求的目标，使我们在确定优先准则时知道最重要的准则有什么特征，并指导我们采取最不让人反感的措施。<sup>③</sup> 科尔斯戈德认为应该以这种“双层理论”（double-level theory）来修正康德的道德学说。康德的错误在于，把适用于理想世界的理论（即设想中的在“目的王国”应该如何行事的原则）完全贯彻于非理想的世界中，而道德本身有时允许甚至要求我们去做某些从理想的角度来看是错误的行为。在存在着恶的非理想环境下，我们可以放弃理想的道德原则，而遵守非理想的道德原则。绝对不说谎义务只有在理想世界中才可行，在充斥着恶的环境里说谎有时是必要的和允许的。

科尔斯戈德的“双层理论”很有意思，但是在哲学史上并不新鲜。斯宾塞曾探讨过类似的问题，即绝对道德与相对道德。他说：“完满的人与不完满的社会是不可能共存的；如果他们共存，不会产生道德标准所希望的结果。”<sup>④</sup> “生活在非理想的人中间的理想的人不可能做出道德理论所要求的理想行为。在一个食人部落中，一个绝对正义与十分富于同情的人不可能依照自己的本性来生活和行动。生活在阴险奸诈与恣意妄行的人们中间，十分诚实和坦率者必定自取灭亡……一个社会的每一成员的行为要在某种程度上与他人的行为相适应。”<sup>⑤</sup> “因此很清楚，我们必须认为理想的人只存在于理想的

① “有意地，虽然只是以轻率的方式说出不实之词，虽然习惯上常常被称作谎言，因为至少就忠实地复述这种不实之词的人作为一个轻信者成为他人的笑柄而言，它也可能是有害的。但在法学的意义上，人们还是只把这另一个人那里直接损害其权利的那种不实之词称为谎言。”（李秋零主编：《康德著作全集》第6卷，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2010年，第247页。）

② 李秋零主编：《康德著作全集》第8卷，李秋零译，第434页。

③ Christine M. Korsgaard, “The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil”, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 15, No. 4 (Autumn, 1986), pp. 325-349.

④ Herbert Spencer, *The Data of Ethics*, London: Williams and Norgate, 1879, p. 279.

⑤ Ibid., p. 280.

社会状态……只有两者〔理想的人与理想的社会状态〕共存，绝对道德所要求的那种理想行为才可能存在，这些理想行为是相对道德来评价各种非义与恶的标准。”<sup>①</sup> 威廉·詹姆斯也曾提出类似的观点：“在人人皆圣徒的环境里，圣徒的行为是最完美的；然而，必须补充一句：在圣徒稀少、多数人与圣徒正相反对的环境里，圣徒行为必然不合时宜。”<sup>②</sup> 在詹姆斯看来，完善的行为是三要素之间的关系：行为者、行为对象、行为的受用者。这三个要素即意图、实施和受用，应该彼此适合。<sup>③</sup>

科尔斯戈德与贡斯当对康德的批评有一个共同点，即都认为康德所谓的说真话义务在现实中缺少可行的条件，不可能在现实中得到普遍遵守。不过他们所举的理由不同，因为他们的批评分属两个不同的层面：贡斯当对康德的批评立足于法学的层面，科尔斯戈德则对康德的批评则立足于伦理学层面。

## 二、康德著作可对两种反驳做出的回应

作为贡斯当的同时代人，康德对贡斯当的批评进行了回应，这个回应收录在康德的著作集中。康德为自己的观点提供了三个辩护：第一，对凶手说谎，使得一般意义上的声明不可信，从而使所有建立在契约之上的权利无效，这就对一般意义上的人性造成了伤害；第二，说真话未必会给被追杀者带来伤害，换言之，对被追杀者的伤害纯属偶然；第三，权利绝不能去适应政治，而政治必须永远适应权利。<sup>④</sup>

康德当然不能回应当代学者科尔斯戈德的批评，但他的著作可以回应。首先，我们要替康德指出，科尔斯戈德根据康德的普遍立法律令，模仿康德反对虚假许诺的例证，对于说谎权利的普遍合法性的证明是不能成立的。康德说，通过虚假承诺来借钱，这一行为准则如果为每一个人所采纳，那么根本就不会有人借钱了，通过这种方式来借钱就行不通了，“谎言最终以欺骗自己结束”<sup>⑤</sup>，所以这种行为准则不可能成为普遍法则。<sup>⑥</sup> 科尔斯戈德认为，那个上门的凶手一定认为你不知道他是谁以及他想干什么，在这种情况下人们通常都会以实情相告；这时你对他说谎，他必定相信；而且即使每个人在类似的情况下都说谎，谎言仍然有效，所以这种说谎是可以普遍化的。<sup>⑦</sup> 从科尔斯戈德的表述来看，她显然没有全面理解康德谈话的背景。她实际上认为，只要你知道凶手是什么人以及他要干什么，而他以为你不知道这些情况，你就可以对他说谎，而且这种谎言能够普遍有效。但是康德的表述明确告诉我们，无论谋杀者是否知道你知晓他的身份与意图，你都不应对他说谎。康德认为在这两种情况下说谎都不可能成为普遍的行为法则。事实上，科尔斯戈德所设想的这种情况与康德所说的通过虚假承诺来借钱的例子并无本质不同。在通过虚假承诺来借钱的例子中，说谎者也是处在通常不可能说谎、因而对方不会怀疑他说谎的情境中，否则他不可能得逞。科尔斯戈德所说的可普遍化的说谎，至少在康德看来是不可普遍化的。因为从被询问者的角度看，你只是对谋杀者说谎，但是从谋杀者的角度看，你是对任一个询问者说谎（因为他认为他在你眼里只是一个普通的询问者）。基于被询问者的立场，如果每个被询问者都对询问者（谋杀者）说谎（从询问者的角度看），还有哪个询问者（谋杀者）会相信被询问者的话呢？这种说谎焉能具有普遍有效性？

其次，根据康德的理论，任何道德法则都是理想性的要求，我们不能仅仅根据一个道德法则在现实中不可能完全实现就否认其正当性。在康德看来，实践法则“说明什么应当发生，尽管它也许永

① Herbert Spencer, *The Data of Ethics*, p. 280.

② [美] 威廉·詹姆斯：《宗教经验种种》，尚新建译，北京：华夏出版社，2008年，第256—257页。

③ 同上，第256页。

④ 李秋零主编：《康德著作全集》第8卷，李秋零译，第434—438页。

⑤ Immanuel Kant, *Lectures on ethics*, translated by Peter Heath, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p. 27.

⑥ [德] 康德：《道德形而上学原理》，苗力田译，上海：上海人民出版社，2010年，第40—41页。

⑦ Christine M. Korsgaard, “The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil”, p. 329.

远不会发生”<sup>①</sup>。即便没有一个人实行它，它也仍然是我们在现实生活中应当遵从的普遍道德法则，“即使还没有发现这样做的任何榜样，理性也丝毫不考虑这样做会给我们产生的利益”<sup>②</sup>。而且康德明确地说没有哪个道德法则在现实中曾受到十分普遍的尊重和遵守。在他看来，虽然意志与道德法则的完全一致是神圣的，但是感性世界中的理性存在者中没有哪个在其存在的任一时刻能够达到这种完全的一致。<sup>③</sup>但是我们不能因此认为它不是我们在现实中应当遵从的法则。如果根据科尔斯戈德的双重理论，似乎任何道德法则在现实中都不应被普遍遵守。

再者，科尔斯戈德认为理想道德原则不能用来对付非理想世界的恶，这乃是对康德哲学的一个误解。康德的道德哲学并不是海市蜃楼。康德所说的不说谎义务并非存在于另一个世界的理念，而是来自一个理性存在者自己制定的行为准则。而且康德的道德理论所针对的恰恰是非理想世界中的非道德倾向，怎么能说它“本来不是用来对付非理想世界中存在的恶”？科尔斯戈德似乎把康德的道德义务单纯理解为理想世界的命令了。但是在康德看来，在理想世界里，每个理性存在者都根据理性行事，没有与此相反的力量存在，“我的全部行动就会永远和意志的自律性相符合”<sup>④</sup>。由此，这个义务就不是命令，而是意志的必然意愿了。

科尔斯戈德之所以在这个问题上对康德的道德理论产生误解，是因为她混淆了两种恶的概念：一种是履行不说谎义务时所面对的恶，另一种是履行不说谎义务所产生的恶。她实际上认为履行不说谎义务所产生的恶，例如无辜者的遇害，是由于现实中存在的恶造成的，因为康德的理想道德原则本来不是对付非理想世界中的恶的，现实中的恶使得康德的理想道德原则所适用的环境不复存在，如果硬要把这种理想道德原则应用于现实，必然产生恶，因此她在上述事例中把义务冲突所产生的困境归咎为一个具有邪恶意图的凶手的闯入，凶手利用“我”对不说谎义务的履行，去实现一个侵犯人性的行为，因而扰乱了义务之间的正常秩序，这种情况下所产生的义务冲突是外在于康德的理想道德原则的。她认为只要进入了没有恶的理想环境，康德的道德命令就会畅通无阻，而且也不会有任何恶产生。科尔斯戈德没有注意到，上述例子中履行道德命令时之所以产生恶，其根本原因并不在于现实中是否存在恶。即使在理想世界中，履行道德命令仍然会有恶果产生。例如，一个身患绝症的人，如果得知自己的病情，会很快去世；而如果不知道自己的病情，生命可能会延续较长的时间。这时他的家人如果将其病情如实相告，恶果也不可避免。可见科尔斯戈德的双层理论并不能帮助康德走出不说谎义务所面临的道德困境。

履行一个道德义务例如“不说谎”会导致恶果，这对康德来说并不是一个问题。一方面康德在道德问题上不是一个效果论者，在他看来，对道德法则的尊重恰恰应该不以行为的对象或后果为出发点，甚至应该完全不考虑后果。另一方面科尔斯戈德认为康德的“单层次理论”背后是由“上帝”来支撑的。姑且不论“上帝”是否能够支持康德的“单层次理论”，如果它能够支持，这实际上等于承认不说谎义务所导致的恶果在康德的道德哲学体系中是可以辩护的，即如果一个人因遵从道德法则而失去了现世的幸福，上帝会在来世为他提供与其德行相称的幸福作为补偿，所以后果的好坏并不能对康德的不说谎义务构成威胁。由此，科尔斯戈德对康德的不说谎义务的反驳在理论上也是不能成立的。

### 三、康德“绝对不说谎义务”的困难所在

康德在不同著作中从多个方面论证了说谎对他人、对自己以及对社会造成的损害。他深刻地指出，外在的说谎使自己在别人眼里成为蔑视的对象，内在的说谎使自己在自己眼里成为蔑视的对象。

① 李秋零主编：《康德著作全集》第3卷，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2013年，第512页。

② 李秋零主编：《康德著作全集》第6卷，李秋零译，第223页。

③ 李秋零主编：《康德著作全集》第5卷，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2006年，第129页。

④ [德] 康德：《道德形而上学原理》，苗力田译，第78页。

他对不说谎义务的精辟论述让人油然而生敬意，但是也存在一些理论上的困难和问题。鉴于篇幅所限，下面只就与本文主题密切相关的部分进行讨论。

### （一）未能直面不同道德义务之间的冲突

康德并不认为说真话是我们的唯一义务。他在《道德形而上学》中说，人既对自己有义务，也对他人有义务。人对自己的完全义务包括：对自己作为一种动物性存在者所负有的义务即保存生命；对自己作为一个道德存在者所负有的义务即诚实。人对自己的不完全义务即提高自己的自然完善和道德完善。人对他人的爱的义务包括行善的义务、感激的义务、同情的义务和尊重他人的义务。行善的义务即尽自己的能力帮助身处困境的他人得到他们的幸福。<sup>①</sup> 既然不说谎并非我们的唯一义务，既然我们有保护自己和他人的义务，接下来的问题是，不说谎义务是否会与其他道德义务发生冲突？康德认为，各种义务的冲突隐含着这样一个道德责任的前提，即一个义务取消另一个义务。因为两个彼此对立的规则不能同时是必然的，如果根据其中一条规则去行动是义务，那么根据相反的规则去行动就不仅不是义务，甚至有悖于义务，所以义务之间的冲突是根本无法想象的。康德所说的义务冲突指的是两个相反的义务之间的冲突，他们不可能共存。比如，说真话是义务，说谎就不能是义务。但是我们必须面对这样一种情况，即两个并不相反的义务同时出现，但我们只能履行其中之一。这种义务冲突是现实存在的。

无条件地对谋杀者说出真相的义务与行善的义务——尽自己的能力帮助身处困境的人得到幸福——有时相互冲突。在这些对立的义务中，说真话是否最优先的义务？不对谋杀者说谎的义务是否绝对高于并取消拯救朋友的义务或自我保存的义务？进一步，不说谎在我们的所有义务中是否首要的义务或者最高的义务？康德确实提到，诚实是一切德性的基础，是第一自然法则。他说：“对诚实的热爱，其价值在于：它是所有德性的基础；第一自然法则就是：要诚实！它是（1）有关他人的德性之基础，因为如果所有人都不说谎，一个人的谎言就会被看成是可耻的。（2）它是有关一个人自身的德性之基础，因为一个人不可能自我隐瞒，也不可能容忍自己的憎恶。”<sup>②</sup> 而且康德认为不能为了自己的或他人的生命而说谎，这等于说不说谎义务高于自我保存和拯救他人的义务。由此，似乎可以得出结论：人们在任何情况下都不应说谎。如果我们承认这一点，会导致什么结果呢？如果康德无辜地被一个谋杀者追杀，他藏在一个隐蔽之处，例如甲场所，他能够听到谋杀者的说话声音，但是只要康德不说话，谋杀者就找不到他而转身离去。如果这时谋杀者大声呼喊：“康德先生，我想找到你，把你杀掉，你藏在甲场所吗？”对于这样一个“诚实”的杀手，康德是否要如实地以“是”回答呢？如果康德果真如实相告，然后被凶手杀死，有谁会赞同康德的这种诚实呢？无人赞同的这种所谓道德义务还是康德所说的普遍道德义务吗？面对不同义务之间的冲突，康德关于不说谎是首要的或必选的义务的说法难以服人。

如果说真话是每个人的唯一义务，人们在任何情况下都应履行这一义务，或许就不会产生任何困难了。事实上，即使我们假设不说谎是我们的唯一道德义务，它也不可能成为在任何情况下都必须履行的义务。因为它还可能与自身发生冲突，因为一个人可能同时承担两个同样的不说谎义务，但只能履行其中之一。实际上，康德在上述事例中确实陷入了这种窘境，只不过他没有意识到它。当康德的朋友请求藏在他家中，而康德又答应这件事时，他实际上应诺了不会把这个情况告诉谋杀者。这种应诺也许没有以明确的书面形式或话语形式表达出来，但是康德必定已默示于他，而且他的朋友也清楚地领会了这一点，否则他的朋友就不会藏身于其家中了。康德既已向朋友许诺不会向凶手说出朋友的藏身实情，如果他后来对谋杀者仍以实情相告，那么他就是对朋友说谎。如果他信守对朋友的承诺，那么他必定对谋杀者说谎。康德在这里实际上承担着两个不说谎义务，而这两个不说谎义务是彼此冲突的。康德无论如何回答都逃不出这个两难窘境。

如果我们进一步分析，会发现康德在其例证中并没有真正贯彻不说谎义务。既然康德认为在任何

① 李秋零主编：《康德著作全集》第6卷，李秋零译，第426—478页。

② Immanuel Kant, *Lectures on ethics*, p. 26.

情况下都不应说谎，那么他应该对所有人都不说谎。他答应朋友不对谋杀者道出他的藏身之处，这本身就是向朋友许诺：准备通过说谎来保护他。也就是说，在这个例子中，康德已经明示或默认了可以对一个人（朋友）许诺，他将为了保护这个人而对另一个人（谋杀者）说谎。康德既已向朋友许诺不会向凶手说出朋友的藏身实情，又说他不能对凶手说谎，这就等于说，他既会对谋杀者说谎又不会对谋杀者说谎。他的论述本身隐含着自相矛盾，这是其例证诡谲奇异而不能令人信服的内在逻辑原因。

## （二）未能具体指出解决不同道德义务冲突的依据

对谋杀者不说谎的事例暴露了康德道德哲学中的一个问题，即未能直面不同道德义务之间的冲突，同样，他也未能具体指出人们面对这种冲突时应采取的取舍标准。在两种义务的冲突面前，我们应当如何取舍和决断？不同哲学家的回答也不尽相同。例如：戴维森认为：“并非所有的谎言都是错的：在某些情况下，人们应当出于某种更重要的考虑去说谎。”<sup>①</sup> 戴维森显然认为不说谎并非人类的头等大事。但是奥古斯丁说，如果有人向你寻求庇护，你只要说谎就可救他性命，即使在这种情况下说谎也是不可取的。“人不怕犯罪，却愚蠢地害怕死亡，其实那死所灭的不是灵魂，而是身体，主命令我们不应怕死（马太福音 10：28），而说谎言的口杀死的不是身体，而是灵魂……既然一说谎就失去永生，就不可为救某人的短暂生命而说谎。”<sup>②</sup> 在奥古斯丁看来，他人的死只是身体的毁灭，而说谎是灵魂的死亡，灵魂的永生重于身体的死亡，所以不可为了救他人性命而说谎。

不同义务的冲突本身要求我们在它们之间做出选择，而选择的根据则是区分和确定不同义务的优先性和价值大小，因此确定义务的优先性和价值大小的标准是一个关键问题。在这个问题上我们可以采取三个原则，并且我们可以根据这三个标准来判断康德的绝对不说谎义务是否能够成立。

第一，更大善原则，即两善相权取其重，两害相权取其轻。如前所述，康德把人的义务分为对自己的义务和对他人的义务。他在《道德形而上学》中把保存自己的生命列为人作为动物性存在者对自己的第一义务，而把诚实列为人作为纯粹的道德存在者（其人格中的人性）对自己的第一义务。<sup>③</sup> 这一点对于理解康德对说谎权利的批评是非常重要的。保存生命和不说谎，这两个义务哪个更为重要？根据康德的观点，作为一个纯粹的道德存在者才是人之为人的本质所在。而且，康德的先天道德律中的第二条是要把你的人格中的人性看成目的而不只是看成手段。这里说的人的人格性即人作为理智存在者的存在，而不是作为动物性存在的生命。我们似乎由此可以推出不说谎义务的优先性。康德在《道德形而上学原理》中把诚实看成对别人的第一义务，而把帮助别人看成对别人的第二义务。<sup>④</sup> 我们似乎借此也可以推出不说谎义务的优先性。就此而言，至少在康德的道德哲学范围内，不说谎义务相对于其它义务的优先性似乎是可以证明的。但是康德本人好像并未根据他的这些理论来论证不说谎是我们的最重要义务，而是主要采取了另外一种论证方式。

康德认为说谎之所以是错误的，一方面是因为说谎是对人性的伤害，另一方面是因为它破坏了诚实原则，而诚实是契约的基础，从而是公民社会存在的基础，因此它损害的是所有人的利益，是一种更大的恶。这乃是一种基于后果的功利主义论证。所以，从对不说谎义务的论证来看，无论奥古斯丁还是康德最终都是功利主义者或效果论者。这种对于说谎的功利主义论证是与康德的基本道德原则相冲突的。问题还在于，说谎造成的危害是否在任何时候都大于不履行其它道德义务所造成的危害？康德根据后果将不说谎义务看成最重要的道德义务是否具有说服力？答案显然并不像康德所说的那样简单。霍布斯和斯宾诺莎都认为抢劫和暴行是对国家或全体人民利益的侵害。<sup>⑤</sup> 根据他们的观点，暴行

① [美] 戴维森：《非理性的悖论》，牟博（选编）：《真理、意义与方法——戴维森哲学文选》，北京：商务印书馆，2012年，第503页。

② [古罗马] 奥古斯丁：《道德论集》，石敏敏译，第174页。

③ 李秋零主编：《康德著作全集》第6卷，李秋零译，第438页。

④ [德] 康德：《道德形而上学原理》，苗力田译，第40—42页。

⑤ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 99; Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, Vol. II, translated by Edwin Curley, 2016, Princeton: Princeton University Press, p. 337.

造成的后果要大于对一个人说谎的后果，由此，制止这些行为就是更为优先的义务。

第二个原则是时间优先原则。同一个义务，如果只能向一个人履行，你先向谁许诺，应对谁履行。例如，你只有一辆自行车，你已经允诺在某个时间将它借给某位朋友，就不能再允诺在同一时间借给另一位朋友。关于这一点，霍布斯说得很明白。他说：“前约可使后约无效。因为一个人在今天把权利转让给某人之后，他在明天就不再有这个权利以转让给另一个人了。因此，后来的允诺便因不能转让任何权利，是无效的。”<sup>①</sup> 根据这一标准，即使在康德的道德哲学范围内，康德也无法证明不说谎义务的绝对性。在前述有关谋杀者的事例中，一个人已经向朋友许诺（尽管可能是默许而没有明示）不会将他的藏身之处告诉谋杀者——这是时间上在先的义务，他就不能向凶手说出朋友的藏身之处——这是时间上在后的义务。这相当于两个同样的信约，前一个使后一个无效。

第三个原则是法律规定。我们这里不讨论无法律的状态，因为在霍布斯和斯宾诺莎所论述的无法律的自然状态下，一个人为了自我保存，有权利做任何事情，包括通过说谎和欺骗以求生存；而且在无法律约束的状态中，如果一个人在其他人都不履行诺言的情况下履行自己的一切诺言，等于让自己成为了他人的牺牲品。<sup>②</sup> 康德的不说谎义务在这样的状态根本行不通。我们将不说谎义务的讨论限定在国家中。在国家中人们的权利和义务通过法律来规定。但问题是，国家是否要把说真话规定为无条件的法律义务？康德认为说真话的权利绝不能去迁就政治，而政治必须适应这个权利。根据这个观点，似乎法律必须规定，说真话是每个公民的义务。许多国家的法律确实规定，证人在法庭上必须说真话，作伪证要承担法律的惩罚。但是，并没有哪个国家把说真话列为所有公民的无条件义务甚至第一义务，没有哪个国家的法律规定公民在任何时候都必须说真话，或者规定说真话在任何时候都是最高义务。相反，所有国家的法律都会规定一些工作人员不得泄露国家机密。这实际上规定他们在一些事情上不能对外人说实情，否则就是犯了泄露国家机密罪。

根据康德的观点，说真话意味着值得信赖，相互信赖是社会契约的基础。但是一个人在任何时候都说真话并非总能赢得别人的信赖，相反，他可能会失去人们的信任。人们不会选择一个在任何时候都说出实情的人去承担保密工作，也不会选择这样一个人担任国家的领导人，因为他会把国家的机密都暴露给外国人甚至国家的敌人，使国家的安全毫无保障。

我们看到法律会规定公民有保护人民的生命和财产的义务，但是没有哪个国家的法律规定公民有向谋杀犯提供被谋杀者的真实信息的义务。通常情况下，保护一个人的生命，远比单纯地说一个“是”要重要得多。在不义的强制下向谋杀者说出被谋杀者实情的人可称为懦弱的人或者智力不足的人，但是无论如何不能被称作为一个道德的人。相反，在不义的威胁面前坚持不向凶手说出被谋杀者实情的人才是一个道德的人。所以，任何国家的法律都不会不计后果地容忍说出一切实情的人，也不会不问原因就惩罚一切不说真话的人。法律上如此，道德上亦是如此。

#### 四、康德论证中的一个诡辩

康德认为说真话导致的恶果纯属偶然。在康德看来，如果你对谋杀者如实相告，谋杀者在你家中发现并杀害了你的朋友，你可以既不受法律惩罚也不受道德谴责。因为一个诚实的人并没有伤害由于他的诚实而遭难的人，那人所受的伤害是偶然引起的，所以一个人由于诚实的表达而对朋友造成伤害，他不必承担责任。这种由于说真话而导致的恶果不是一个（法学意义上的）自由行为必然导致的结果。这种伤害与行事不义所造成的伤害不同，它是我们道德上必然的行为所偶然伴随的结果，我们不能为了避免这个结果而做一个不道德的人。此外，康德还认为说真话未必对他人造成恶果，因为你如果对谋杀者据实相告，而此时你的朋友已经在不知觉中离开了你家，他并不会落入谋杀者的手

<sup>①</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. 93.

<sup>②</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. 105; Spinoza, *The Collected Works of Spinoza*, Vol. II, pp. 285 – 286.

中，因而并不会受到伤害。<sup>①</sup>

另一方面，康德认为说谎可能由于偶然状况而对他人产生恶果。在他看来，既然一个人没有说谎的权利，他就必须对说谎可能偶然导致的恶果承担责任，包括法律责任。不仅如此，康德认为善意的说谎还可能由于某种偶然而应受民法的惩罚。因为只是由于偶然而逃脱外在法律惩罚的东西，可能被外在法律判为不义。即使你以一次说谎阻止了一个谋杀行为，你也要对由此可能产生的所有后果负法律责任。例如，在前述事例中，当你说你的朋友不在你家时，凶手就不去你家了，这阻止了对你的朋友追杀。但是，如果这时你的朋友碰巧离开了你家，凶手在离开你以后遇到了他，并且杀害了他，法律就有理由把你作为此人死亡的肇事者而起诉你。所以康德说：“谁说谎，不管他当时心肠多么好，都必须为由此产生的后果负责，甚至是在民事法庭前负责，并为此受到惩罚，不管这些后果多么无法预见。”<sup>②</sup> 我不知道康德时代的德国法律是怎样规定的。我认为法律以这种理由来起诉一个要保护无辜的人，实在很荒唐。

我们看到康德把牺牲被追杀者看成遵守说真话义务所导致的偶然后果时，还潜在地诉诸另一个论证，即他人对这个规则的违反。康德自己不对谋杀者说谎，他认为这是在遵守道德法则，在尽道德义务。其潜在的理由却是别人说谎，不尽道德义务。他认为对谋杀者说实话不一定给朋友带来伤害，因为他的朋友可能已经离开了他家，谋杀者在家里找不到他。可是，如果别人都像康德那样说出被追杀者所处的位置，他必定无所遁形。所以被追杀者如果能够脱险，只能寄希望于他逃出康德家之后，别人不说出他的藏身之处。如果康德认为别人也会与他一样遵守说真话的准则，那么他就不能通过这个理由为自己的上述观点辩护。而且，如果康德的这种行为准则普遍通行，那必将是恶人任意横行的天下。

我们看到，康德一方面通过真话可能变成假话的偶然性，另一方面又通过谎言可能变成真话的偶然性，来为自己的观点辩护。他一方面希望自己的真话碰巧成为假话——他对谋杀者说朋友在他家，实际上朋友已经离开他家；一方面又希望别人的谎言碰巧成为真话——如果别人对谋杀者说朋友不在自己家，实际上朋友确实已经离开了他家，从而改变谎言和真话各自最有可能导致的后果。在这里，我们看到了康德论证的可怜之处。为了给自己的观点辩护，他寄希望于概率最大的事件变成概率最小的事件，概率最小的事件变成概率最大的事件。

当康德通过这种偶然性来为自己的观点辩护时，他似乎没有意识到他所谓不说谎的含义已经发生了变化。康德把说谎定义为“有意对另一个人做出不真的声明”<sup>③</sup>，这意味着说谎者知道实情。如果你对谋杀者说你的朋友在你家，但是这个人很可能已在不被知觉的情况下走出你家，这时你对谋杀者说的并不是实情，因为你并不真正知道实情。也就是说，在你自以为告诉谋杀者实情的时候，你告诉他的却并非实情。这个时候你说的究竟是真话还是谎话？既然你不了解实情，你怎么知道自己说的是真话？谋杀者会相信你说的是真话吗？这里就有一个问题，什么才是真话？康德认为说真话即尽自己所知说出实情。这里的实情是你所知道的过去的事还是当下的情况？谋杀者问的是当下的情况，而当下的你正在与谋杀者说话，并不知道你的朋友是在家里还是已经离开了你家。对于你的朋友现在的情况，你只能做一种推测。如果我们像康德所说的那样只能用“是”或“否”来回答，我们如何回答？无法回答。我们或许只能说：“他在十分钟前到了我家，但是我不知道他现在是否在我家？”所以，我们看到康德在这个论证中偷换了概念。

我们毫不质疑诚实是一个基本的道德准则，但是我们难以苟同康德对此进行的论证。而且他的论证也与其道德哲学的一些基本观点不相容，关于这个问题，笔者将另文探讨。

（责任编辑 任 之）

① 李秋零主编：《康德著作全集》第8卷，李秋零译，第436—437页。

② 李秋零主编：《康德著作全集》第8卷，李秋零译，第436页。

③ 李秋零主编：《康德著作全集》第8卷，李秋零译，第435页。

# 西方生命医学伦理“施益原则”与当代儒家生命伦理“仁爱原则”之对话

陈琼霞

**【摘要】** 本文旨在为西方生命伦理“施益原则”与儒家生命伦理“仁爱原则”<sup>①</sup>之内涵进行增补，以“忠恕之道”回应两原则之内在问题。“施益原则”提出，“须衡量行为产生的利益足以保证花费的成本”作为施益者是否施益于对象之衡量标准。但成本与利益难以估量，是此原则面临最大的问题。“仁爱原则”提出，“爱人”、“推己及人”、“克己复礼”之概念。但其首先肯认“仁”天生本具，这适合作为教育培养生命医学相关人员之道德品格，但忽略面对现实问题的行动判断方式。本文认为，应该延伸“推己及人”的概念，强化“忠恕之道”中我－他者的双向的结构，亦能增补“施益原则”与“仁爱原则”之内涵。

**【关键词】** 施益原则；仁爱原则；忠恕之道；爱人

中图分类号：B152 文献标识码：A 文章编号：1000－7660（2017）05－0107－07

**作者简介：**陈琼霞，（广州 510275）中山大学哲学系副研究员。

**基金项目：**中山大学青年教师培育项目“西方生命伦理学四原则与中华优秀传统文化之对话与融合研究”（17kwp66）

## 一、前言

生命伦理学源自 20 世纪 70 年代的美国，它的研究领域涉及传统医学伦理（medical ethics）、健康照护伦理（health care ethics）、动物伦理（animal welfare）、环境伦理（environmental ethics）、遗传伦理（gene ethics）等，是一门跨领域学科。生命伦理学这大范畴也开展出生命医学伦理（biomedical ethics）之研究。著名的生命医学伦理学家汤姆·比彻姆（Ton L. Beauchamp）与詹姆士·邱卓思（James F. Childress）合著的《生命医学伦理原则》<sup>②</sup>（Principle of Biomedical Ethics）提出四个中层道德原则：不伤害原则（the principle of non－maleficence）、施益原则（the principle of beneficence）、公平原则（the principle of justice）、尊重自主原则（the principle of respect for autonomy）。这些原则可作为相关从业人员执业时的道德行动准则。

① 在以往的讨论中，“仁爱原则”被视为儒家思想的黄金道德律（golden rule），也就是第一律之“道德理论”。学者往往将儒家文化中的“仁爱”与基督宗教的“圣爱”进行对比，并将两者共同视为黄金道德律。但依照以往写作儒家当代生命伦理学理论之学者，则将“仁爱原则”视为第一律下的“中层原则”（middle level principles），也就是次于第一律的原则，其更贴近于案例与实践的运用。

② 此书已复印至第七版，可谓是医学伦理中的圣经级书籍。

随着视野的扩大,文化差异产生的冲突体现在我们的生活之中。不同文化、地域的人群,皆存在一套属于自己文化圈的思维向度、属于自身的传统文化,因此形成专属自身社群文化的价值选择。在西方生命伦理学发端之后,中华文化圈亦有学者试图思考,能否在我们的文化圈中寻找适用于医疗、生命科技、医疗执业伦理等领域指导原则,一套属于中国儒家文化圈下的生命伦理原则。根据目前研究,关注此问题之研究者有三,他们各自提出“生命伦理原则”。其一,李瑞全先生在1999年《儒家生命伦理学》<sup>①</sup>中提出儒家生命伦理两原则,分别是各尽其性分原则、参赞天道原则。其二,范瑞平先生在2011年于《当代儒家生命伦理学》<sup>②</sup>中提到儒家生命伦理四原则,分别是仁爱原则、公义原则、诚信原则、和谐原则。其三,马家忠先生在2013年《仁术、中和和天道——中华文化身体学与生命伦理思想的多元历史建构》<sup>③</sup>中提出中华医学的生命伦理原则,分别是尊重生命原则、仁爱原则、精诚并重原则、社会责任原则。范瑞平先生与马家忠先生皆认为“仁爱原则”必须列为重要的生命伦理原则,李瑞全先生也认为儒家“仁”的思想可涵摄西方生命伦理中“不伤害原则”与“施益原则”<sup>④</sup>。儒家“仁学”是中华传统文化中重要的伦理价值,且为华人医疗文化特别强调的部分。<sup>⑤</sup>故强调“仁爱原则”具意义与必要性。西方生命伦理“施益原则”首重对他人付出仁慈、进行增益他人之利他行为,与儒家生命伦理“仁爱原则”强调爱人、推恩他人之精神有其相似处。故将西方生命伦理的“施益原则”与华人医疗文化之核心“仁爱原则”进行对话,以增益儒家生命伦理“仁爱原则”。

## 二、对“施益原则”的再思考

“施益”(beneficence)主要指为利他、爱人和人道,更广泛的意义则指增进他人利益的行为。<sup>⑥</sup>“施益”指为履行仁慈、善良的行为或做善事,也就是要施加利益在他人身上,增进他人的幸福或福祉。<sup>⑦</sup>施益作为一种原则,指为增进他人利益而行动的道德义务,其确立一个帮助他们增进其重要的合法利益的义务。<sup>⑧</sup>“施益原则”指为做造福他人的行为。<sup>⑨</sup>“施益原则”简而言之就是强调医疗人员应该努力把利益加在病人身上,尽可能地对病人施予仁慈且善良的德行。<sup>⑩</sup>

“施益原则”与作为普世价值的“乐善好施”行为相同。因此,将“施益原则”作为中层伦理原则应没有任何疑义。然而,部分哲学家却探问:应该将“施益原则”视为一种“道德义务”或仅作为“可选择地仁慈的行为”(非应然之行为)。换言之,“施益原则”究竟是一种道德理想,或应被提升至公共性道德义务成为“施益原则”讨论的焦点。此外,在一般情况下、特殊的情况下、不同的对象中,施益者对他人的施益程度与范围之界定,也成为延伸讨论的议题。

有些哲学家,例如边沁(Jeremy Bentham)、罗斯(W. D. Ross)、辛格(Peter Singer)等,认为“施益”应被视为积极义务,但部分批评者质疑此论点。质疑者认为我们无法要求其他人必须协助需

① 李瑞全:《儒家生命伦理学》,台北:鹅湖出版社,1999年。

② 范瑞平:《当代儒家生命伦理学》,北京:北京大学出版社,2011年。

③ 马家忠:《仁术、中和和天道——中华文化身体学与生命伦理思想的多元历史建构》,南京:东南大学,2013年。

④ 李瑞全:《儒家生命伦理学》,第60页。

⑤ 清代名医喻昌在《医门法律》中提到:“医,仁术也。仁人君子,必笃于情,笃于情,则视人犹己,问其所苦,自无不到之处。”孙思邈在《备急千金药方》提到:“凡大医治病,必当安神定志,无欲无求,先发大怜悯隐之心,誓愿普救含灵之苦。”“唯当审谛覃思,不得于性命之上,率尔逞俊快,邀射名誉,甚不仁倚。”

⑥ Tom L. Beauchamp, James F. Childress, *Principle of Biomedical Ethics*, Oxford university press, 2009, p. 197.

⑦ 萧宏恩:《医事伦理新论》,台北:五南出版社,2004年,第104页。

⑧ Tom L. Beauchamp, James F. Childress, *Principle of Biomedical Ethics*, Oxford university press, 2009, p. 197.

⑨ 萧宏恩:《医事伦理新论》,第105页。

⑩ 黄苓岚:《医学伦理教育——从理论到实践》,台北:新文京出版社,2009年,第88页。

要帮助者，甚至牺牲自己的利益加以施益他人。但罗斯认为我们需视施益是一种义务的理由在于“基于单纯的事实：这世界上有其他一些人，我们可使他们在德行、才智或快乐方面的状况获得改善。这是仁慈的义务”。<sup>①</sup> 辛格同意应该把施益视为义务，且划定可容许的施益范围与程度，他主张“如果我们有能力防止坏事发生，且不会因此牺牲具有同等道德价值的东西，那么，在道德上我们应该这样做”<sup>②</sup>。

部分批评者否定“任何时间、任何情况对大多数人施益”这一观点。汤姆·比彻姆（Tom L. Beauchamp）、詹姆士·邱卓思（James F. Childress）、麦可尔·斯洛特（Michael Slote）就采取此类论点。斯洛特认为施益者无须牺牲“基本生活计划”加以施益他人，所以我们无须把施益他人视为是一种义务。他认为，如果一个人能够防止严重的恶行或伤害，且自身行动并不会严重扰乱自己的生活计划，那这个人才有义务进行施益。<sup>③</sup> 比彻姆和邱卓斯则看到人们面对不同施益对象之差异，都明确表明我们不可能相同地施益于不同的对象，面对亲属的施益远远大于对陌生人的施益。因此，比彻姆和邱卓斯虽主张须将“施益原则”列入生命伦理学的原则，但否认施益原则凌驾其他原则之上。他们认为是否施益他人的标准在于：我们仍须衡量行为产生的利益足以保证花费的成本是值得的。

学者们的争论隐含对普遍原则的渴望。这是当代伦理学寻求普遍客观原则的思路。学者们试图将“施益原则”抬高至公共道德的高度，这意味着将原则拉抬至职业相关从业人员皆须认同的普遍行为标准。但即使是采取批评立场的学者，也未全盘否认“施益原则”，而是试图完善“施益原则”的普遍标准。事实上，这只是降低了“施益原则”对他人作为应然义务的要求。

尽管学者们试图寻求“是否应施益的普遍标准”，但我们仍须进行提问：如何能准确地或者适当地估量我们自身所付出的风险与成本，以及衡量行为所产生的利益回馈呢？即使现今已有量化的方式进行计算，例如成本－效益分析（CEA）、成本－利益分析（CBA）。但我们仍难以准确地估量人的内心感受所计算出来的风险和成本，这似乎是科学数据所无法提供的。我们能客观地计算付出的成本与整体获益是否值得，但我们难以估量、掌握施益者对**自身所付出成本的感受**，甚至考虑完成施益他人之后对**施益者所造成的影响**。

关于第一个提问，台湾曾发生一个案例：一位罹患血癌的女童，透过某宗团体教骨髓数据库比对，找出两名完全吻合的捐赠者，<sup>④</sup> 但两名捐赠者被告知比对成功后却拒绝捐赠骨髓给女童。女童母亲透过媒体力量希望捐赠者能同意捐赠，但依旧未果，后来女童接受了另一名不完全吻合的捐赠者之捐赠，但却因排斥反应而死亡。<sup>⑤</sup> 捐献骨髓即可能救治女童性命，且根据台湾民众普遍具有“积阴德”“救人一命胜造七级浮屠”的思维，两名捐赠者应捐赠骨髓。换言之，捐赠者付出之成本（捐赠骨髓）远低于其所产生的利益与回馈（救女童性命），但两名捐赠者却都拒绝了。我们无从猜测两名捐赠者内心的考虑，<sup>⑥</sup> 但他们所选择的行动呈显出了施益的普遍标准未能估量施益者内心之感受。

关于第二个提问则有另一例子：媳妇同意捐赠已脑死先生的器官，捐赠之后却遭受亲友的责难与歧视之案例在台湾屡见不鲜。更有同意捐赠器官之家属，因无法忍受亲友责难而痛苦寻短。<sup>⑦</sup> 器官捐赠让更多人受益，执行行动之后能带来更多的利益与回馈（一人捐赠多人受益），但倘若我们将行动之后所带来的影响放入行动所产生的利益进行考虑（媳妇所受的长期责难与心理煎熬），那么量化计算

① W. D. Ross, *The right and the Good*, Oxford: Clarendon Press. 1930, p. 21.

② Peter Singer, “Famine, Affluence and Morality”, in *Philosophy and Public Affairs*, 1972, pp. 229 – 243.

③ Michael A. Slote, “The morality of Wealth”, in *World Hunger and Moral Obligation*, NJ: Prentice Hall, 1977, p. 127.

④ 此两名捐赠者同意将自己骨髓资料给某宗教团体建档之初衷，应是同意未来有他人比对成功后愿意捐赠骨髓。

⑤ 《两捐赠者都反悔，八岁癌童不治》，《苹果日报》2013年6月24日。

⑥ 移植骨髓需经过多次穿刺骨盆，以麻醉无痛进行骨盆穿刺抽取，但这其中有一些风险，麻醉可能造成死亡，穿刺抽取可能造成神经受损而瘫痪，这或许是捐赠者内心的考虑之一。

⑦ 《狠心？不爱他？同意器官捐赠家属却遭歧视痛苦寻短》，《Nownews 今日新闻》2012年5月4日。

利益与回馈更显困难。

在西方生命伦理“施益原则”的讨论中，哲学家们试图寻找普遍的“规范”以及衡量的“标准”，为医护人员、相关场域中的从业人员寻求一个依凭的准则，一种具有较高权威性的标准。然深层地思考，即便拥有计算公式，但进行决策者的内心、心理状态似乎难以估量；即使已经客观化地使用“成本”、“风险”、“利益”这几个重要衡量指标，但将个体人的思维考虑以及他们所处的环境置入其中，普遍化的原则与衡量标准显得格外苍白。在此，我们有两条路径可以选择，一是选择扬弃这种寻求普遍化准则的思维，二是为这种准则找到另一个增补的方式。而中华文化下的生命伦理学准则，提供一种可能。

### 三、当代儒家生命伦理“仁爱原则”之内涵

生命伦理学相关议题于20世纪80年代传入中国，并在21世纪开始茁壮。关于儒家生命伦理原则之讨论在2000年前后逐渐被重视。儒学为中华文化之根本，“仁”亦是儒家文化之核心，与中国人的个人生命意义、家族关系、职场关系等“己与我”“群与己”之人伦关系休戚相关，故将之视为儒家生命伦理学原则之首当之无愧。本节主要说明马家忠先生与范瑞平先生所理解的“仁爱原则”之内涵，并反思此原则内涵完善程度。<sup>①</sup>

马家忠先生提出中国传统宇宙论“天—地—人”之三元结构，强化“人”处于“天”和“地”之间，且人具有认识天地自然大道、顺应大道、修性养命达到整体社会和谐之能力，这些能力体现出人的中心位置和积极作用，因此“人”具有崇高的价值。“人贵论”的思考在先秦时代已经出现。<sup>②</sup>马先生引用“志于道，据于德，依于仁，游于艺”（《论语·述而》），“恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也。我固有之，弗思耳矣”（《孟子·告子上》），强调“仁”并非外加的，而是出自人之“本心”。他还以孔子之言提出推己及人的观念内涵，如“己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·庸也》）、“己所不欲，勿施于人”（《论语·颜渊》），强调“出于自然”的仁学，通过自然和谐的人际关系，重建社会道德秩序和政治秩序。换言之，人之贵在于人有“仁心”且能通过己身的人心能力，将仁外推于社会中的其他人。<sup>③</sup>因此，马先生认为医者须发扬“仁心”、“仁术”，由仁之爱人之情，在不同的人际关系中表现出不同的内涵，即使儒家强调爱有“差等”，但进入医学领域终将消散，将爱人之心扩展至所有病人群体中，医生对任何病人的职责都是救治性命，帮助恢复健康。<sup>④</sup>

范瑞平先生也认为当代儒家生命伦理学应置入“仁爱原则”。他认为仁爱源于亲情，应当适当地推及他人以及天地万物；但人的家庭之爱应当具有优先地位；仁爱既是普遍之爱，也是差等之爱。<sup>⑤</sup>范先生的论证理路为：“仁”是人天生本具，是上天根植于人心的自然能力。换言之，每个人天生具有爱他人的情感能力。人是家庭中的动物，即使爱是自然潜能，但爱的情感并不是平等地施给所有人，《孟子·滕文公上》：“夫夷子信以为人之亲其兄之子，为若亲其邻之赤子乎？彼有取尔也。”因此必须借助孟子所谓的“推恩”的功夫，《孟子·梁惠王章句》：“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼：天下可运于掌。诗云：‘刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。’言举斯心，加诸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩无以保妻子。”“仁”才能从一种自然情感上升为道德行为，成为一种稳

① 李瑞全先生认为儒家生命伦理学以“仁”为核心架构，但未将“仁”视为一个原则。本文着重于“仁爱”作为中层原则之讨论，故本节将不引用李瑞全先生之论述。

② 马家忠：《仁术、中和和天道——中华文化身体学与生命伦理思想的多元历史建构》，第39—40页。

③ 同上，第41—43页。

④ 同上，第93—94页。

⑤ 范瑞平：《当代儒家生命伦理学》，北京：北京大学出版社，2011年，第244页。

定的力量，终成为一种人之品格。仁爱具差等性，但能向外推恩于万物，则有赖培养行动者的修养功夫，也就是“克己复礼”（《论语·颜渊》），使人“出门如见大宾，使民如承大祭”（《论语·颜渊》）。通过严肃的礼仪行为，一个人培养、管理和控制自己的情感，从而合适地爱人爱物。<sup>①</sup>

马家忠先生所提的“仁爱原则”侧重培养医事从业人员的“仁心”、“仁术”，强化职业应有品格的要求。范瑞平先生虽亦侧重仁心推己及人之外推性，但特别强调家庭人伦之爱，认为必须先肯认家庭之爱，肯认仁爱具有差等性，继而强调仁爱的推扩意义，以达到宋明理学家强调“民吾同胞，物吾与也”（张载《西铭》）的境地。但不论哲学家们对生命伦理学“仁爱原则”的讨论为何，他们共同强调：1. “仁心”无须外求，人之本具；2. “仁”能向外推扩，借助推扩，达到对他人普遍之爱；3. “仁心”虽本具，仍需工夫加以培养优秀的品格。

我们必须提问，对“仁爱原则”的阐述已经足够了吗？若以“仁爱原则”分析癌童等待捐赠个案，能进行适当地伦理分析吗？强调“仁心”本具、差等之爱、推恩于外的观点下，骨髓配对成功者应该捐赠给女童。但在实际的情况中，捐赠者拒绝捐赠，难道这意味着捐赠者与亲友不具仁心吗？而拒绝捐赠器官亦即违反“仁爱原则”这一中国文化传统所共同肯认的品格，那么拒绝捐赠者必然受到社会中多数人施以鄙夷之眼光，这样合理吗？

#### 四、对“仁爱原则”的反思：“忠恕之道”实践之力

中西方思维对伦理学发展的向度根本上不同。儒家生命伦理在“仁爱原则”的立基与朝向亦不同于西方生命伦理“施益原则”。“施益原则”本质上是一规范伦理学之思考，其尝试提出较具普遍性的规则与判准；而“仁爱原则”则强调由己身出发，尝试培养、教育生命医疗场域中利害关系人的本心自发之良善与推扩他人的爱人精神。

尽管西方哲学家对“施益原则”的探讨首重是否须将“施益原则”视为道德义务，进而延伸思考施益的程度与范围应该如何订定，总结出多数伦理学家仍同意“施益者须衡量行为产生的利益足以保证花费的成本”作为衡量是否施益的标准。但如上文所述，衡量行为产生的利益与衡量花费的成本是有其难度的，特别当施益者与受益者有特殊关系，甚至是施益者自身价值观与客观利益衡量产生冲突所造成的成本计算更显困难。“普遍原则”与“个体差异”本身即存在着鸿沟，将抽象原则运用于具人格或具体生活情境中，只能是误入歧途。即使哲学家们试图寻求一种普遍性的施益规律可能是失败的，但这个失败却也指向出一种可能——“施益者的衡量”。“施益者的衡量”意味着回到施益者自身，让施益者的自主意志衡量施益的程度与范围。对于“施益者的衡量”仿佛可以回到儒家的“忠恕之道”中再度思考。

关于“仁爱原则”之讨论，其预设“仁”是人之本性，仁表现在爱人且必然利他行为上。但这明显忽略了不同情境下人际、人与物的利害相关性，在利益冲突下人之本性如何必然行“仁”？“仁爱”成为一种道德理想。这样的预设无法处理生命科学、医疗场域中的实际问题。尽管医护人员们知道需要具备医德，需要为患者和其家属着想；器官捐赠有利益于受赠者；生命科学研究者知道自身进行研究时需要对生命尊重，尽量不伤害具有成为生命潜能之生命，尽量不伤害研究主体，甚至是施益于研究主体，例如被研究的小动物们或者人体。但现实生活中存在太多的利害冲突，我们实在无法

<sup>①</sup> 范瑞平：《当代儒家生命伦理学》，北京：北京大学出版社，2011年，第244—246页。

确认医护人员或关系人在利害冲突下仍旧怀抱着推恩他人的精神。<sup>①</sup>事实上,“仁爱原则”内容之建构落入中国哲学习以为常的传统建构模式,必须找到“仁”的人性本体论,再求修养功夫以养仁。一个原则的设立必然认为其能引导行动者进行更好的价值选择,并且提供可实际操作之方法与规则,使受引导者能有所本。反观现今“仁爱原则”内容更适当可运用于相关医疗、生命科学研究者等的伦理教育活动上,培养医护仁爱之心。但我们仍须反思,生命医学伦理问题不仅在于医事人员品格与行动之培养,更涉及各项生命价值选择的议题中,其作为一种原则,仍需作为道德抉择的一种行动指导方针,而不是一种高远的道德理想。因此,着重于思考“仁爱原则”的实践层面,使其面对医疗情境之可用也是“仁爱原则”所需补强的部分。

孔子的中心思想是“仁”,但他并未直接把“仁”视为人之本性。“仁”的实践方法表现在哪些方面呢?《论语》提出了“克己复礼”、“己所不欲,勿施于人”、“爱人”(《论语·颜渊》)等三种行“仁”的方式。“克己复礼”、“己所不欲,勿施于人”是达到理想人格之修养方式,“爱人”是行仁的基本精神。“克己复礼”较强调对己身之修养,但“己所不欲,勿施于人”所展现出来的“忠恕之道”却更强调己身与他者之间的关系。在生命医疗相关场域,己身(医疗人员与利害关系人)需面对不同的对象,建构适当和谐的人间关系是更为重要的。

“忠恕之道”的提出者是曾子。曾子认为其为孔子“一以贯之”之道,因此有了“忠恕之道”亦是孔子“仁”观念中重要的一环之说法。孔子自身并未对“忠恕之道”进行说明,充其量仅在《论语·卫灵公》中对“恕道”进行解释,即“其恕乎!己所不欲,勿施于人”,后人逆推“忠”为“己欲立而立人,己欲达而达人”(《论语·庸也》)。现今对“忠恕之道”之诠释多元,但本文认为从“忠”与“恕”字源上之意义,以及《论语》本身的文本内在诠释可以提供一些视角活现“忠恕之道”作为儒家生命伦理“仁爱原则”补充之必要。

“忠”、“恕”两字由孔颖达解释为:“如心为恕,谓之其己心也。”《周礼·大司徒》疏:“中心为忠,如心为恕。”“忠”与“恕”字形为“中与心”、“如与心”。“中”于甲骨文字形为旗杆正中竖立,旗面飘扬。《说文解字》解为“内也”,《说文解字注》“内者,入也”。试想能竖立(站立)于正中者,必为主要之物。而“内”与“外”有别,内者是亲者,更为核心与重要者。换言之,“忠”对己身而言,强调“心之中”,内心重要的思考与想法、真诚地内心感受与思索,而非因受到各项外力影响所造成之想法。然而旗杆竖立于正中,是重要之物,亦可为当地之目标之物,具有特殊象征、精神指标之意涵。“忠”另一层面意味着是必须被追随的对象或象征。因此,“忠”一方面具有审视内心真实且重要地想法之意涵,另一方面则强调对对象的追随与朝向。“如”从女从口,甲骨文字形象一人跪姿向言说之口。《说文解字》“随也”,徐锴曰“女子从父之教,从夫之命”,“如”意味着顺从。“恕”则可解释为随顺内心,审视内心之想法。一女子跪姿听人之言,意味着“恕”亦有随顺他人之言之意。因此,“恕”一方面强化随心,另一方面亦强调听从他人之言。由字源上之考察,“忠”与“恕”皆强化“心”的意义,而且是“己心”。更进一步推想“心之中”与“随心”皆隐晦地指出“人的主动性能力”,亦即“人之自主意识”,换言之,“忠”、“恕”字源意义强调人在进行行动前的内心运作、审视自身内在意识之能力。但“忠”、“恕”并非仅是对自身内心的审视与随顺,亦含有对外与他人、他物相连结之关系,并与他人形成一种追随与听从。实则上,“忠”、“恕”两者的运作皆强调对自身与对他人的双向运作关系,行动者具主动性能力,经过自身审视内心想法后,进行伦理判断形成行动之选择,然后将行动抛掷于外,成为与他人关系之建构。但“忠”、“恕”

① 一个实际的临床状况:刘小姐是一名教学医院的护理长,某日家里突然来电,告知其弟发生车祸需要进行紧急开刀,但邻近且适合执行此刀的医院皆无床位,家里希望刘小姐能动用自身的关系,为其弟挪移一张加护病房的床位出来,使其弟能尽快进行开刀。刘小姐确实动用自身关系,请求该科主治医生移走一名患者,使其弟接受开刀。基于仁爱原则的角度,亲亲造成的差等之爱使其动用关系挪出床位给其弟,但若考虑到“推己及人”的仁爱精神,那么刘小姐就不应该这么做。实则上差等之爱与推恩之爱存在着某种内部矛盾。(萧宏恩、姜月桃:《医护伦理:个案解析与探讨》,台北:高立出版社,2006年,第134—135页。)

两者存在着对对象的一种服从。

在《论语》中对“忠”和“恕”的讨论相对于“仁”的讨论较为弱化。但孔子对“恕”进行了一种人文文化的解释，让其成为所有人靠着自身修养而能所成。“己所不欲，勿施于人”强调由“己”作为生发，己身省视自身感受，并因同理他人而不将自己所恶之事推至他人。因此审视内在感受是重要的一环，但这里的审视并非仅对己身感受之审视，这个审视亦包含着周遭环境中的人、事、物投射于己身意识中感受，也因此“己”不仅仅是独活的自我，而包含外界环境所给出于我的“我的感受”，这是一个双向动态的结构交流，审视我的内心的同时，亦在审视你与我的关系，并且思索回应。正因为审视自身心中感受中有对象物所给出之物，那么行动者的决策行动就不仅仅是自我中心的仅只有自己，而有了对周遭事件的人、事、物的考虑，进而能进行更适切的行动方案。

“忠恕之道”并非提出任何一种道德规范、道德准则要求他人加以接受，或者受到规范之引导而生活，但其要求返回行动者主动性地内在审思，寻求行动者内在之自省能力，审视其内心真诚的想法。当然如前所述，这种考虑隐含着对他人感受之考虑，但其不仅希求行动者内省，更要求将内省的思真诚地为化为行动面对或协助他人。

“忠恕之道”的提出，一方面试图回应“施益原则”之缺失，另一方面将增补“仁爱原则”之实践方法。当然，儒家生命伦理学中“仁者爱人”之定义、“克己复礼”之行动皆不能抹杀，倘若不先培养“仁”之品格，培养“爱人”的情操，即失去医事人员、生命科学研究者济弱扶贫、善待万物之品格，因此以“仁爱原则”作为培养相关从业人员是伦理教育之大事。但我们仍须留意操作面向上之考虑，“施益原则”考察施益者施益的范围，但“仁爱原则”可透过“忠恕之道”提出对施益者内在之省察和推扩之力，让医事人员、生命科学研究者、医疗场域中之人经过慎思熟虑后找到一个属于自己的道德判断继而行动，尽管这个判断可能存在着风险或者牺牲自己的成本，但那是属于行动者自身的行动选择。

## 五、结 论

本文提出以儒家“忠恕之道”回应“施益原则”与“仁爱原则”。“忠恕之道”的特殊之处，不仅在于“忠”与“恕”字源意义下对内心之审视，更重要的是“忠恕之道”所提出之我－他者之双向互动结构，其一方面强调我与外在环境之关系，另一方面强化了我－他者之关系与关怀，继而建基在爱人、关怀的前提下，拥有适当的行动、无悔的行动。行动者在行动中和他者相融合而失去了自我，但正因为失去了自我才更清晰地明白自己给出或牺牲之意义。因此“仁爱原则”更需补足此一实践与行动面向。

尽管有人质疑“忠恕之道”强调心的内在省察继而外推之功夫，并未实际解决西方生命伦理“施益原则”所遗留下来寻求标准、普遍规范的问题，严格来说，“忠恕之道”似乎也未能实际地给出相关从业人员或医疗场域中的人们一个道德抉择上的绝对方针，使其在临床方面获得具体的解决方法。但面对当前多变的社会环境，以及来自不同家庭环境的个人，寻求一种绝对客观的普遍性实有难度。事实上，我们更该关心的是伦理行为的“共通性”（Communalizability），<sup>①</sup>而“忠恕之道”回归人所共有之心作为共通性之基础，实际上正展现了一种人世间、建立在社群生活基础上的相对普遍性，在这种普遍性下没有死板的必然规范，有的是相对而不断调整且根植于己心而起于己行的人间之道。

（责任编辑 任 之）

① Wei-ming Tu, *Centrality and Commonality: An Essay on Chung-yung*, University Press of Hawaii, 1976, p. 103.

# 先秦儒家“自我”观念的三重面相

黄建跃

**【摘要】**先秦儒家的“自我”观念包含三重面相：作为生物性存在的“自然之我”，作为社会性存在的“应然之我”，作为道义性存在的“超然之我”。“自然之我”主张满足个体正当欲望和物质需要，蕴含权利意识的萌芽；“应然之我”要求个体承担共同体赋予的责任和义务，在群己关系中成人成己；“超然之我”倡导个体加强修养向君子人格与圣人理想趋近，担纲儒家之道。明晰先秦儒家包具三重面相的“自我”认同框架，有助于廓清原先的诸多错识。

**【关键词】**自我；自然之我；应然之我；超然之我

**中图分类号：**B222 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2017)05-0114-06

**作者简介：**黄建跃，湖南长沙人，哲学博士，（重庆 400041）重庆行政学院哲学教研部副教授。

现代语境中的“自我”（Self）具有广、狭二义：狭义的“自我”指权利主体或社会组织基本单元；广义的“自我”指个体的自我意识，表达个体与他者或共同体区别开来的观念。若据狭义理解，我们很难从先秦儒家典籍中找出与之完全对等的內容；若取其广义，便可看到“我”“吾”“予”“己”“身”“私”这类词汇在先秦时期已经大量出现，这是个体意识以及个体与他者关系意识发展到自觉阶段的直接证据。本文对先秦儒家“自我”观念的探讨专就广义而言，致力于阐明先秦儒家话语系统中的“自我”是一种构造性存在，概括来说有三重面相：作为生物性存在的“自然之我”，作为社会性存在的“应然之我”，作为道义性存在的“超然之我”。

## 一、自然之我

儒者大多以“气”为始点讨论人的自然规定性。《礼记·礼运》云：“故人者，其天地之德，阴阳之交，鬼神之会，五行之秀气也。”孙希旦认为：“天地之德以理言，阴阳、鬼神、五行以气言。”<sup>①</sup>这应当是儒家对于人所从何来的普遍性看法。因为在儒家的话语体系之中，阴阳是天地所生二气，鬼神是阴阳二气之“良能”，“五行之秀气”特指“气”的高级质态，都强调“气”是构成人体的物质要素。孔子提到的“血气”，孟子提到的“气，体之充也”，以及荀子提到的“人有气、有生、有知、亦且有义”，皆可证此。

“气”往往与人的生理欲望和物质需要联结在一起。孔子道：“少之时，血气未定，戒之在色；及其壮也，血气方刚，戒之在斗；及其老也，血气既衰，戒之在得。”（《论语·季氏》）意思是说，不同年龄阶段的“血气”呈现出不同状态，有必要进行调节与控制。孔子所言还蕴含这层意思，即必须调节的各种欲望实际上根源于“血气”。比较来看，孟子论“气”具有更加丰富的内涵。他一方面认为“气，体之充也”，承认“气”是人之形体的物质构成；另一方面主张培育“配义与道”、至

<sup>①</sup> [清]孙希旦撰，沈啸寰、王星贤点校：《礼记集解》中，北京：中华书局，1989年，第608页。

大至刚的“浩然之气”（《孟子·公孙丑上》），赋予“气”某种精神性的力量。孟子论气的上述特点还可以结合“性命之辨”予以审视。他一方面强调“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也”（《孟子·告子上》），另一方面提出“理义之悦我心，犹刍豢之悦我口”（同上）。这表明身之欲望恰如心之善端一般，同属与生俱来，自有其存在的正当性和合理性。

有识如此，孔子和孟子都尊重人的自然欲望和物质需要。孔子明确宣称“富与贵，是人之所欲也”（《论语·里仁》）。他认为在“邦有道”的情势之下，居于贫贱当引以为耻（即“贫且贱焉，耻也”《论语·公冶长》），进而发出了“富而可求也，虽执鞭之士，吾亦为之”（《论语·述而》）的慨叹。孟子的类似态度可从他与齐宣王的对话中窥出。当齐宣王提出“寡人有疾，寡人好货”和“寡人有疾，寡人好色”时，孟子并没有将之视为必须根除的“疾”，而是回答：

昔者公刘好货……王如好货，与百姓同之，于王何有？……昔者太王好色……王如好色，与百姓同之，于王何有？（《孟子·梁惠王下》）

在孟子看来，公刘与太王（古公亶父）施行仁政，绝非以灭除个人欲望和需要为前提，而是在满足自身欲望和需要的同时，秉持“与百姓同之”的原则，让百姓的欲望和需要得以满足。他要求为政者“好货”则力争做到“居者有积仓，行者有裹粮”，“好色”则力争达致“内无怨女，外无旷夫”。

荀子“气”“生”“知”“义”的区分，将孟子思想中“气”的精神性内涵剔除殆尽。这种理论创设导致了荀子“礼治”与孟子“仁政”的两歧，但荀子肯认人之基本欲望和需要的主张与孔子、孟子并无二致。他说：

饥而欲食，寒而欲暖，劳而欲息，好利而恶害，是人之所生而有也，是无待而然者也，是禹、桀之所同也。（《荀子·非相》）

综上所述，先秦儒家正视并肯定人的生理欲望和物质需求，认为满足这些欲望和需求具有毋庸置疑的正当性。这些议论虽然主要针对人类整体而发，但同样适应具体的个人。也就是说，既然儒家承认个体首先是一种自然性存在，理所当然地就必须承认植根于此的个体欲望和物质需要，并承认满足欲望和需要的合理性。这些内容构成了先秦儒家建构自我认同之际的一个重要面相。我们将这个面相的“自我”称为“自然之我”。

无视儒家“自然之我”将会得出错误的结论。如丁为祥先生指出：由于古人很早就看到了“我”之私有、有欲与感性粘连的一面，所以古代典籍中凡与第一人称相关的代词一般都不直接称“我”，即使以“我”相称，指的也是“私我”“小我”<sup>①</sup>。这种论断绝非可靠。《论语》《孟子》《荀子》中“我”字凡200余见，其中既有“毋固，毋我”之“我”，又有“我欲仁，斯仁至矣”之“我”，还有“舍我其谁也”之“我”。由此可见，“我”专指“私我”“小我”的说法是不能成立的。必须指出，肯定人之正常欲望和合理需求的儒家，根本没有必要在“我”字的使用上有所避讳。不仅如此，对于儒家“自然之我”的认识，理当向前推进一步，即看到其中蕴含着的权利意识的萌芽。具体地说，先秦儒家满足“食”“暖”“息”的主张与今人所谓的生存权声气互通；“十亩之田，三亩之宅”这类“制民之产”的主张则包具了财产权的端绪。在这个意义上，我们可以将“自然之我”视为儒家建构自我认同的“权利”维度。

## 二、应然之我

笔者把先秦儒家立足群己关系建立自我认同面相称为“应然之我”。儒家认为，自我作为孤立

<sup>①</sup> 丁为祥：《儒家血缘亲情与人伦之爱的现代反思》，郭齐勇主编：《儒家伦理争鸣集》，武汉：湖北教育出版社，2004年，第135—136页。

的个体无法实现自身，只有与他人建立联系才找到了实现自身的出发点，因而自我必须是通过父子关系、师生关系、朋友关系、君臣关系、兄弟关系以及其他社会关系的存在才存在的<sup>①</sup>。

“应然之我”的上述特质，首先可以从文字学研究成果中找到证据。许慎《说文解字》曰：“我，施身自谓也。”段玉裁注：“不但云自谓而云施身自谓者，取施与我古为叠韵。施读施舍之施。谓用己侧于众中，而自称则为我也。”<sup>②</sup>依此释义，可知在界说“我”时，古人不是将“我”与“他者”隔绝，更不是将“我”与“他者”对立，而是把“我”置于众人之中，通过众人定位自我，即“与众人相联系而又能把自己同众人区分开来，才有所谓我”<sup>③</sup>。比较而言，儒家思想中的“应然自我”，与强调“个人的自我归属感”<sup>④</sup>（我为什么属于自己而不是他人：如家族、社会、国家）这种现代认同模式不同。这是因为儒家的“应然之我”不是实体性的存在，而是关系性的存在。有的研究者立足于今人眼光，以“今”度“古”从而扭曲了儒家“应然之我”的本义。如论者认为“我者，私己也。一执我见，则戈矛自生”<sup>⑤</sup>，又谓“我”象“戈”形，“我”是以戈自卫或以戈服人的意思。凡此种种，皆是把儒家的“应然之我”错识成了与他者对抗的实体。根据周清泉先生的分析，甲骨文中“我”“戈”二字的字形实有区别，前者的尖刃部向内，而后的刃部向外，因此“我”字之初形，应是象“头上著簪”<sup>⑥</sup>。据此极易让人联想到《仪礼》“士冠礼”中的相关仪式，以及《礼记·冠义》对成人的界定：“成人之者，将责成人礼焉也。责成人礼焉者，将责为人子、为人弟、为人臣、为人少者之礼行焉……故孝、弟、忠、顺之行立，而后可以为人。”<sup>⑦</sup>古代冠礼传达的信息表明，“自我”必须得到共同体的承认和接纳才能奠立，或者说需要他人的参与始能成人成己。

基于文字学的分析可以同儒家文本互相印证。孔子的“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与”（《论语·微子》），孟子的“无父无君，是禽兽也”（《孟子·滕文公下》），都说明“自我”的社会参与特别是“自我”对共同体所赋责任的承担，构成了“人禽之辨”的一大要件。因此，儒家视担纲世俗生活赋予的各种责任为“义”，视弃世归隐的做法为“无义”：

不仕无义。长幼之节，不可废也；君臣之义，如之何其废之？欲洁其身，而乱大伦。君子之仕也，行其义也。（《论语·微子》）

隐者固然可以恪守“长幼之节”，但毕竟割舍了“君臣之义”。在儒家看来这损害了人之“大伦”，即便怀抱“欲洁其身”的动机，依然不值得推崇。儒家基于社会生活对个体所作的规定，不能停留在“自了汉”的层次。相反，必须让“自我”向家庭、国家、天下敞开，实现个体与共同体的统一。个体与共同体的统一程度，正是判定个体成人层级的尺度。因而在孔子那里，“行己有耻，使于四方，不辱君命”的士居于最高级别；“宗族称孝”“乡党称弟”稍逊一筹；“言必信”“行必果”只能居于末流，属于必须用礼、义进行塑造和提升的类型：

子路问成人。子曰：“若臧武仲之知，公绰之不欲，卞庄子之勇，冉求之艺，文之以礼乐，亦可以为成人矣。”（《论语·宪问》）

经由上述引文，可以发现仅仅完善内在之德不足以谓之“成人”。孔子反复申述“不学礼，无以立”（《论语·季氏》），“不知礼，无以立”（《论语·尧曰》），“立于礼”（《论语·泰伯》），实际上是在强调：个体只有承担起个体之于家庭、个体之于国家的责任和义务，才符合礼的要求，方可谓为成人。

① [美] 杜维明：《儒家思想新论——创造性转换的自我》，曹幼华、单丁译，南京：江苏人民出版社，1996年，第133页。

② [汉] 许慎撰、[清] 段玉裁注：《说文解字注》，杭州：浙江古籍出版社，2007年，第632页。

③ 焦国成：《中国古代人我关系论》，北京：中国人民大学出版社，1991年，第4页。

④ 汪晖：《汪晖自选集》，桂林：广西师范大学出版社，1997年，第36页。

⑤ 周清泉：《文字考古》，成都：四川人民出版社，2002年，第644页。

⑥ 同上，第643页。

⑦ [清] 孙希旦撰，沈啸寰、王星贤点校：《礼记集解》下册，北京：中华书局，1989年，第1415页。

明晰“应然之我”与“自然之我”的区分，可以廓清学界对于儒家思想的诸多误读。如刘泽华先生认为：把“克己”理解为“灭私”是符合孔子本意的……复礼与立公也是相通的，礼也是尚公的<sup>①</sup>。刘先生因此得出“克己复礼”就是“立公灭私”的结论。究其原因，在于他对儒家的自我意识缺乏整全的理解，将“自然之我”与“应然之我”不加区分地论说。应当看到，“克己复礼”的“克己”跟“灭除私欲”是不搭界的，肯认“自然之我”的儒家根本不可能提出“灭除私欲”的要求，而是主张“立己立人”和“达己达人”：

子贡曰：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”子曰：“何事于仁，必也圣乎！尧、舜其犹病诸！夫仁者，己欲立而立人；己欲达而达人。”（《论语·雍也》）

对于“仁”的上述定义，将孔子对自我与他人的双重肯定和盘托出。此中可见，孔子所持的主张尚且不能看作彻底的利他主义，又怎么能说是“立公灭私”呢？与此同时，孔子思想中的“自我”也绝对不是“自我主义”或“自利主义”的。如他说：

事父母能竭其力，事君能致其身；与朋友交言而有信。虽曰未学，吾必谓之学矣。（《论语·学而》）虽然“事父母”的“我”“事君”的“我”以及“与朋友交”的“我”并没有根本不同，但不同的情境要求“自我”秉持不同的处事原则。在孔子看来，个体正是在这些不同的共同体之中担起自身的职分，才能完成“自我的实现”，这表明“自我”与具体情境中的责任和义务不能分割。这与西方“私人自我（private self）是真正的自我，而公共生活中的自我（public self）则事实上只是一种‘角色’（persona）”<sup>②</sup>大异其趣。不可否认，个体在具体情境中处理具体关系确实是以“我”为中心展开的，费孝通先生因而将之称作“自我主义”，他说：

我们所有的是自我主义，一切价值以“己”作为中心的主义……“为政以德，譬如北辰，居是所，而众星拱之。”这是很好一个差序格局的譬喻，自己总是中心，像四季不移的北斗星，所有其他的人，随着他转动。<sup>③</sup>

费先生由此得出结论：在差序格局中，社会关系是私人联系的增加，社会范围是一根根私人联系所构成的网络。

应当承认，孔子思想中的“自我”的确是人际关系的核心，但是“我”必须用其所属共同体的性质和关系来界定自身，还必须在各种类型的共同体参与过程中完成自我的实现。更具体地说，“我”不能毫无原则地处理“我”所面临的各种关系，“我”的任何行为均不能违背“礼”“义”设定的规范。因此，“我”在处理个人与家庭、家庭与国家关系时，绝无可能像费先生所说的那样，秉持“为了自己牺牲家庭，为了家庭牺牲国家”的“自我主义”：

父母存……不有私财。（《礼记·曲礼》）

好货财，私妻子，不顾父母之养，三不孝也。（《孟子·离娄下》）

不敢有以私抉择也，不敢有以私取与也，以顺上为志，是事圣君之义也。（《荀子·臣道》）

上述三条引文，足以证实无论在家庭领域还是在政治领域，“自我”的行止取舍都不能以一己利害为依据，因而“自我主义”的结论是站不住脚的。事实上，费先生“自我主义”的失足，在于将儒家的“自我”作了简单化的处理。《差序格局》中有关西方个人与社会的关系被描述成“一捆柴”，可见费先生将个体、家庭、社团、国家和世界看作一个一个的“实体”，而且预设了彼此之间的对立关系。费先生根本忽略了这种实体性的自我意识和实体性的共同体意识完全不能与儒家通约。在儒家这里，家庭和国家都是“自我的领域”<sup>④</sup>。因此，如果一定要将儒家的“应然之我”定义成“自我中心”的话，就必须注意儒家“自我中心”的社会关系，不能等同于费先生“自我主义”的社会关系

① 刘泽华：《公私观念与中国社会》，北京：中国人民大学出版社，2003年，第28—29页。

② [美] 郝大维、安乐哲：《通过孔子而思》，何金俐译，北京：北京大学出版社，2005年，第180页。

③ 费孝通：《乡土中国》，北京：北京出版社，2005年，第36—37页。

④ [美] 杜维明：《儒家思想新论——创造性转换的自我》，曹幼华、单丁译，第56页。

——前者是以自我为中心的“义务论”，而后者则是以自我为中心的“权利论”。梁漱溟先生晚年曾指出，中国文化的特色就一句话，它跟“个人本位，自我中心”相反，而是“互相以对方为重”<sup>①</sup>的。这一论断道破了儒家“应然之我”的本质特征，揭示出了儒家“义务论”语境中的“自我中心”与西方“权利论”语境中的“自我中心”具有本质上的不同。

综上所述，孔子思想中的“应然之我”既不是“大公无私”的，也不是“自我主义”的，而是“自我”与共同体有机结合、交融互动的存在。《孟子》《荀子》中的“应然之我”亦是如此。《孟子·离娄上》道：“不得乎亲，不可以为人。不顺乎亲，不可以为子。”《荀子·非相》言：“禽兽有父子而无父子之亲，有牝牡而无男女之别。”凡此种种，都是根据自我与他者的关系，依据礼、义确立人之所以为人的判准。

### 三、超然之我

儒家思想世界中的“自我”还是体道与行道的主体。儒家之道的超越性和公共性，决定了这个面相的自我认同既能超脱“自然之我”的牵绊，又能突破“应然之我”的限制，获得一种道义性的存在形式。如果说“自然之我”无所逃于人的自然生物性基础，“应然之我”无所逃于个体所在的共同体处境，因而两者都是“给定性”的自我理解的话，以体道和行道为矢志的“超然之我”更多地凭籍“天”“道”或“天道”得以实现，因而是“理想型”的自我理解。

应当指出，儒家“超然之我”的全副理想，主要寄寓在“圣人”这种理想人格之上。这是因为“圣人”既是社会秩序的创制者，又是“自我”与“天道”合一的存在。《周易》提出的圣人“通天下之志”“定天下之业”“断天下之疑”主要就前者而言；其“与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶”则针对后者立论。由于先秦儒家的“天”与“天道”具有超越性和公共性，圣人当然也就具备“以为天下利”和“利天下而弗利”的品格：

备物致用，立功成器，以为天下利，莫大乎圣人。（《易传·系辞上》）

禅而不传，圣之盛也。利天下而弗利也，仁之至也。故昔贤仁圣者如此。（《郭店楚简·唐虞之道》）

郝大维（David L. Hall）、安乐哲（Roger T. Ames）在《汉哲学思维的文化探源》中指出：“道”和“天”的观念在其自身中包含了现存世界的秩序，它们被描绘为公正的，同样，“圣主”或“天子”也不应自私<sup>②</sup>。他们的判断不仅可以作为上述引文的绝妙注解，更为吃紧的是点破了“超然之我”的形上根据。

当然，“圣人”这种理想人格在儒家经典中常以托古的形式出现。孔子自道“若圣与仁，则吾岂敢”（《论语·述而》），表明“超然之我”并非能够轻易达致。尽管如此，“圣人”毕竟是人们效法的楷模，“道”毕竟是人们体认的对象。孔子的“君子学道则爱人，小人学道则易使”（《论语·阳货》）无疑是在提示人们：圣人之道是可以为所有人切近的，因此才有“士志于道”的自励，“人能弘道，非道弘人”的鼓舞。曾子则曰：

士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？（《论语·泰伯》）

“仁以为己任”的这个“己”字，当是指“士”的个体而言的<sup>③</sup>。这是在说，儒家之道以及儒家揭橥的仁义礼智诸般价值，不仅需要“超然之我”去担纲，而且只有通过“超然之我”才能得以全尽的彰显。因此“自我”必须能从“自然之我”与“应然之我”的处境中提拎得出来，努力促成儒家之

① [美] 艾恺采访、梁漱溟口述、一耽学堂整理：《这个世界会好吗：梁漱溟晚年口述》，上海：东方出版中心，2006年，第24页。

② [美] 郝大维、安乐哲：《汉哲学思维的文化探源》，施忠连译，南京：江苏人民出版社，1999年，第46页。

③ 余英时：《士与中国文化》，上海：上海人民出版社，1987年，第98页。

道在现实世界中安立。从这个角度来看，“超然之我”实际上是自我获得的一种超越意识或者说分辨能力，由于拥有这种意识和能力，个体首先便能够节制附着于“自然之我”的物质欲望：

君子谋道不谋食……君子忧道不忧贫。(《论语·卫灵公》)

无恒产而有恒心者，惟士为能。(《孟子·梁惠王上》)

士君子不为贫穷怠乎道。(《荀子·修身》)

不宁唯是。“超然之我”还能超脱社会身份的羁绊，甚至不惜牺牲个体生命，坚定地践履儒家之道：

天下无道，以身殉道。(《孟子·尽心上》)

权利不能倾也，群众不能移也，天下不能荡也……夫是之谓德操。(《荀子·劝学》)

综上可知，由于儒家“超然之我”面相的存在，个体能够超越“个人的工作岗位（职事）和生活条件的限制而以整个文化秩序为关怀对象”<sup>①</sup>，个人的价值与尊严因此得以空前高扬。此种情形下，一己得失、个人祸福、家族荣辱，甚至行道环境都可以暂时不予管顾，个体的全部使命寄于实现自身与道的合一。

问题在于，自我如何才能达成“我”与“道”的合一，成为体道、行道的主体呢？严格来说，先秦儒者的取径各有不同。孔子主张通过“能近取譬”的为仁之方，不断向“仁”与“圣”趋近以臻于道，具有实践的品格。孟子强调“尽心”“知性”“知天”，认为反求诸己即能触摸到超越的“天道”，具有神秘的色彩。到荀子那里，体认“道”的方式在于发挥“心”的认知功能，具有认识论的倾向。尽管存在上述差别，总的来说先秦儒家都是从“修身”这个基点出发去体认和把握“道”的。因而儒家始终强调“修己”“为己”“贵己”。唯有如此，才能内成外平，实现由天下无道向天下有道的转化。完成这种转化的具体步骤，于孔子而言，要求人们遵循“修己以敬”“修己以安人”“修己以安百姓”的次第；于荀子而言，则主张接受“礼”的绳矩和坚持“学”的积累；至于孟子的主张，可经由以下引文略窥大概：

可欲之谓善，有诸己之谓信，充实之谓美，充实而有光辉之谓大，大而化之之谓圣，圣而不可知之谓神。(《孟子·尽心下》)

表面上看，这里仅是孟子对其学生乐正子的评价，但同时也揭示了“自我”由内而外趋向整全人格的发展过程。“善”“信”“美”主要强调“自我”的内在修养，“大”是向外展现的开端，最终指向则是要实现对外的影响和教化功能，达成内在之我与外在之我、现实之我与超越之道的统一。

无视“超然之我”与“应然之我”的区分也会得出自是而非的结论。如金耀基先生曾道：在儒家思想中，虽然重视“己”，把己看作是从修身到平天下的主体，但却又以己是“私”，是达到“公”的障碍，因此要绝己，要去私……“重己”思想与“去私”思想间存在着很大的紧张性与矛盾，这种内在的紧张性与矛盾使“公”“私”观念无法各得其所，也使“公”“私”失去立足点<sup>②</sup>。通过上文的分析，我们已经能够明了儒家的“重己”主要针对“道”与自我的关系而言，是就“超然之我”所作的规定。“去私”则主要针对共同体与自我关系而言，是就“应然之我”所下的判语。这即是说，“重己”与“去私”是从不同维度、不同层次对“自我”提出的要求，二者并不构成矛盾。说得更直接一点，先秦儒家的“重己”不是自私自利，“去私”也不是毫不利己。

(责任编辑 杨海文)

① 余英时：《士与中国文化》，第98页。

② 金耀基：《金耀基自选集》，上海：上海教育出版社，2002年，第148—150页。

# 论《容成氏》的儒家思想倾向

欧阳祯人 黄 盖

【摘要】本文以先秦时期学术脉络为背景，在参考当下学者的各种结论从而论证各种有关《容成氏》之学派讨论为非的基础上，从体恤天下苍生、“不赏不罚，不刑不杀”、庶富教、天地人民之道、禅让制、君权的合法性在于德性的修养、汤武革命等八个方面研究了上博简文献《容成氏》的儒家思想倾向。本文认为，《容成氏》受到了墨家、纵横家的影响，尤其受到了儒家思想的系列影响，但是该佚籍不可能是墨家、纵横家，也不是原汁原味、地地道道的儒家。

【关键词】《容成氏》；禅让制；儒家思想；政治哲学

中图分类号：B22 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2017)05-0120-07

作者简介：欧阳祯人，湖北建始人，哲学博士，（武汉 430072）武汉大学中国传统文化研究中心教授；  
黄 盖，重庆合川人，（武汉 430072）武汉大学国学院博士生。

关于《容成氏》的流派与思想，数年来，有说杂家佚籍者，有说儒家佚籍者，有说墨家佚籍者，还有说纵横家佚籍者，诸如此类，不一而足，可谓众说纷纭。本文试图立足于文本，参考当下学者的各种论述，以先秦时期学术发展脉络为背景，在论证各种有关《容成氏》之学派讨论为非的基础上，探索《容成氏》一文的儒家思想倾向，为专家们进一步讨论《容成氏》的创作目的和思想内涵提供一个客观的视野。本文并不认为《容成氏》是一篇地地道道的儒家文献，但是，笔者认为它至少从原始儒家的思想体系中汲取了丰富的思想资源。

## 一、《容成氏》不属于纵横家、墨家

李学勤先生称《容成氏》为纵横家作品：“《容成氏》讲古代的禅让和古史传说，可能与战国时期纵横家们的宣传有关。”“《战国策·燕策一》载鹿毛寿等人劝燕王哙让位于其相子之，所发言论可以与此相对照。另外，郭店简《唐虞之道》似乎也是类似，可能都是一些纵横家们的宣传品。”<sup>①</sup>

笔者窃以为这个观点是值得商榷的。第一，纵横家的最大特点是崇尚计谋，尊奉机巧权变，因而把游说看作万能的法宝，极力宣扬游说的艺术。第二，纵横家之言始终以某种功利为目的，为了达到目的而不择手段；为了投其所好，危言耸听，挑拨离间，因而给人有丧德败性之感。第三，公开宣扬权势富贵的显赫、重要，因而纵横家基本上都是一些追名逐利之徒，在思想上不仅没有深度，而且在很多情况下见利忘义，巧言令色，丑恶之极。孟子称他们走的是“妾妇之道”，也不是没有道理。<sup>②</sup>

① 李学勤：《简帛书籍的发现及其意义》，《中国古代文明研究》，上海：华东师范大学出版社，2005年，第307、313页。  
② 景春曰：“公孙衍、张仪岂不诚大丈夫哉？一怒而诸侯惧，安居而天下熄。”孟子曰：“是焉得为大丈夫乎？子未学礼乎？丈夫之冠也，父命之；女子之嫁也，母命之，往送之门，戒之曰：‘往之女家，必敬必戒，无违夫子。’以顺为正者，妾妇之道也。居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道；得志，与民由之；不得志，独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫。”（《孟子·滕文公下》）

《容成氏》中有些句子确实有纵横家的风格。例如，第九简的内容写道：“是以视贤，履地戴天，笃义与信。会在天地之间，而包在四海之内，毕能其事，而立为天子……”<sup>①</sup>其铺张扬厉、酣畅流丽的文风若隐若现。我们知道，《上海博物馆藏战国楚竹书》厘定的下葬时间离现在已经有  $2257 \pm 65$  年<sup>②</sup>，也就是说，《容成氏》下葬的年代是公元前 250 年左右，正好是战国中晚期。而这个时候也正是纵横家甚嚣尘上的时候，在文风上受到一定程度的影响是在所难免的。实际上，如果仅仅只是从文风上看，当时的孟子、荀子、墨子、韩非子等无不受到纵横家不同程度的影响。所以，仅仅凭借文句上的一些蛛丝马迹，很难说《容成氏》就是属于纵横家的。况且，笔者在上述三个方面的总结已经指出，《容成氏》与纵横家的本质属性相去甚远。

也有人认为《容成氏》是墨家的作品，认为“其德轲清，而上爱下，而一其志，而寝其兵，而官其材”等文句体现了墨家兼爱、尚贤、非攻等思想；桀之伐岷山氏娶女、为倾宫、为琼室、为瑶台、为玉门，纣之作为九成之台，“为酒池，厚乐于酒，溷夜以为淫”，皆与墨家非攻、非乐、节用的主张相违背，是《墨子》经常援引的反面例子；至于其中的汤伐桀、武王伐纣，因为墨子说“彼非所谓攻，谓诛也”（《墨子·非攻下》），所以“诛”也是墨子所认同的，“因此由《容成氏》简文的叙事过程看来，确实反映了明确的墨家思想倾向”；“但是它和《墨子》各篇的风格还是有所不同。《墨子》各篇有比较集中的主题，论说色彩很浓，举例简明扼要。《容成氏》则以顺序叙述古代帝王的传说来阐述自己的理念。形式更为朴拙，素材更为详备”，因此《容成氏》“如果不是早期墨家的作品，就应该是墨家讲学时讲义一类的东西”。<sup>③</sup>还有的人从考证第 33 简的内容入手，认为其内容“□乱泉。所曰圣人，其生易养也，其死易葬，去苛慝，是以为名”讲的是“禹下葬时，墓圻下部不绝泉水的意思，这和《墨子·节葬下》的说法完全相同，而用词则和《说苑·反质》、《汉书·杨王孙传》一致”，并认为“裘锡圭先生指出 33 号、34 号简文‘禹……见皋陶之贤也，而欲以为后’跟《墨子·尚贤下》的说法相同，亦是一证”。“从篇幅角度而言，《容成氏》对禹的作为记载得最为详细；33 号简还对禹的节用、节葬行为也进行了详细记载，并予以‘圣人’的评价（《庄子·天下》云“墨子称道曰：‘……禹大圣也，而行劳天下也如此’，是墨家称禹为‘圣’的明证），我们觉得很难否认这些内容与墨家学说之间的联系。”<sup>④</sup>

笔者认为，《容成氏》一文确实汲取了墨家的思想资源，例如关于“禹政”的那一段描写，就确实有墨家的影子。但是，如果将《容成氏》完全归属于墨家学派，笔者深以为不妥，理由有三。第一，墨子始终在实践与理论上都是小生产者的代表，他说他自己“量腹而食，度身而衣，自比于群臣，奚能以封为哉？”（《墨子·鲁问》）他拒绝了鲁国王的赏赐，并不想与统治者搅到一起。这本来并没有什么不好。但是，墨子把政治改革的理想完全寄托在贤君、明君身上，而自己却不参与。墨子提倡的是“以民选贤”，而不是“长官授贤”，这与《容成氏》的选贤理路是根本不同的。<sup>⑤</sup>《容成氏》中的尧、舜、禹，皋陶、后稷等，虽然都出身贫寒，在禅让之际也都有“五让”的环节或者习惯，但是这些都是一种礼仪，不是真正的不接受。在儒家的笔下，读书人就是要“学而优则仕”，就是要学“大人”，学“君子儒”，孔子就自称是一个“待贾者也！”（《论语·子罕》）到了孟子那里，更有“当今之世，舍我其谁”的强烈期望，与《容成氏》的理路是一致的。《容成氏》离儒家近，离墨家远，这是事实。第二，《容成氏》从根本上反对战争，反对任何形式的武力夺取政权。其作者

① 本文所引《容成氏》原文均出自马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书（二）》，上海：上海古籍出版社，2002 年。以下引文不再一一注出。

② 朱渊清、廖名春主编：《上海博物馆藏战国楚竹书研究》，上海：上海书店出版社，2002 年，第 3 页。

③ 赵平安：《楚竹书〈容成氏〉的篇名及性质》，饶宗颐主编：《华学》第 6 辑，北京：紫禁城出版社，2003 年，第 76—77 页。

④ 郭永秉：《从〈容成氏〉33 号简看〈容成氏〉的学派归属》，简帛网 2006 年 11 月 7 日。http://www.bsm.org.cn/show\_article.php?id=455

⑤ 《墨子·尚同上》：“夫明乎天下之所以乱者，生于无政长。是故选天下之贤可者，立以为天子。天子立，以其力为未足，又选择天下之贤可者，置立之以为三公。天子、三公既以立，以天下为博大，远国异士之民，是非利害之辩，不可一二而明知，故画分万国，立诸侯国君，诸侯国君既已立，以其力为未足，又选择其国之贤可者，置立之以为正长。”

认为,从尧、舜、禹到春秋、战国的历史,就是一个不断从禅让到武力革命的堕落历史,他推崇的是禅让制,而不是武装革命。《容成氏》认为,任何革命战争夺取政权的作法都会导致奸邪并起,社会政治的正义性将不复存在。我们知道,孔子是反战的,语见《论语》的《宪问》和《卫灵公》<sup>①</sup>,尤其是在《泰伯》中,孔子称赞泰伯“三以天下让”,“其可谓至德”,明确地显示了孔子是反对以革命手段攫取国家权力的。孟子在这方面的论述就更多:“争地以战,杀人盈野;争城以战,杀人盈城,此所谓率土地而食人肉,罪不容于死。故善战者服上刑,连诸侯者次之,辟草莱、任土地者次之。”(《孟子·离娄上》)孟子甚至强调:“行一不义,杀一不辜,而得天下,皆不为也。”(《孟子·公孙丑上》)但是,墨子对战争有深入的研究:“子墨子解带为城,以牒为械。公输盘九设攻城之机变,子墨子九距之。公输盘之攻械尽,子墨子之守圉有余,公输盘诎。”(《墨子·公输盘》)这段在中国家喻户晓的话,说明了《墨子·备城门》等讨论战争的文章很有可能是属于墨子本人的思想。所以,司马迁称墨子善于“善守御”(《史记·孟荀列传》),这当然与《容成氏》完全排除任何战争的终极理想相去甚远。当我们仔细阅读《备城门》等十一篇著作之后,就会很清楚地看到,墨家其实是一个半军事化组织,它是离不开战争的<sup>②</sup>。第三,《容成氏》的根本理路是德礼相依,是提倡礼乐、德化教育的,愈古愈新,是一种以先王之道为至道、圣道、“天地人民之道”的文化保守主义。《容成氏》尊崇了孔子的理路,把“礼乐”治国的方略看得十分重要,不仅把“乐”视为考察接班人的重要内容,而且也是一个国家是否繁荣的重要象征:

尧于是乎为车十又五乘,以三从舜于畎亩之中。舜于是乎始免执耨耒,谒而坐之子。尧南面,舜北面,舜【14】于是乎始语尧天地人民之道。与之言政,悦简以行;与之言乐,悦和以长;与之言礼,悦敬(尊)而不逆。尧乃悦。尧【8】……民有余食,无求不得,民乃赛,骄态始作,乃立皋陶以为李。皋陶既已受命,乃辨阴阳之气,而听其讼狱,三【29】年而天下之人无讼狱者,天下大和均。舜乃欲会天地之气而听用之,乃立质以为乐正。质既受命,作为六律六【30】部(吕),辨为五音,以定男女之声。当是时也,疠疫不至,妖祥不行,祸灾去亡,禽兽肥大,草木晋长。【16】<sup>③</sup>在这里,“与之言乐,悦和以长;与之言礼,悦敬(尊)而不逆。尧乃悦”,“舜乃欲会天地之气而听用之,乃立质以为乐正。质既受命,作为六律六部(吕),辨为五音,以定男女之声”这种句子和表述方式,与先秦儒家哲学的几乎毫无二致。很显然,“乐”在这里依然是儒家教化的重要内容,这是不容辩驳的事实。正是从儒家的整个政治哲学的角度上来讲,《容成氏》的作者认为,人类的发展历史就是天道与人道在权力的争斗之下不断崩裂的历史,他向往的是一种太古的文明,是天人合一的至高境界。但是,我们知道,墨子所提倡的“非乐”理论,尤其反对儒家哲学“述而不作”、崇尚古代文化、“君子必古言古服”(《墨子·非儒》)的思维方式,与《容成氏》以“乐”“会天地之气”的政治学说大相径庭。

到目前为止,很多人认为《容成氏》属于儒家的文献。姜广辉先生认为“尧舜禅让和汤武革命是早期儒家的两个基本思想。《容成氏》简文把它表达得淋漓尽致。尧舜禅让,传贤不传子,是上上之策。否则传子不传贤,最后会招致暴力革命,政权被推翻。汤武革命实为下下之策,是不得已而为之的最后手段”,“从思想倾向来看,《容成氏》应属于儒家作品”。<sup>④</sup>还有一些学者根本就不予讨论,

① 《论语·宪问》载:“南宫适问于孔子曰:‘羿善射,羿荡舟,俱不得其死然;禹稷躬稼,而有天下。’夫子不答,南宫适出。子曰:‘君子哉若人!尚德哉若人!’”《卫灵公》又载:“卫灵公问陈于孔子。孔子对曰:‘俎豆之事,则尝闻之矣;军旅之事,未之学也。’明日遂行。”

② 值得注意的是,《容成氏》有一种“德”者高于“贤”者的思想倾向,从文章的结构上有一种舜高于禹的寓意,文章似乎是在暗示,汤武革命的真正祸根来自于“禹政”。因为有了“贤者”,就必然有“不贤者”,有了“不贤者”,矛盾就会滋生,并且最终引发武装夺取政权。笔者的意思是,如果我们完全排除《容成氏》一文受到道家思想影响的可能,也是不行的。

③ 本文所引《容成氏》的释文,全部出自陈剑先生《上博简〈容成氏〉的竹简拼合与编连问题小议》一文,参见朱渊清、廖名春主编:《上海博物馆藏战国楚竹书研究续编》,上海:上海书店出版社,2004年,第327—334页。

④ 姜广辉:《上博藏简〈容成氏〉的思想史意义》,《中国社会科学报》2003年1月23日。

把《容成氏》属于儒家作品视为当然，例如台湾的林素清先生和中国大陆的丁四新先生。<sup>①</sup>

我们知道，《容成氏》的基本思路是“述其先王之道”（第35、42简），尧、舜、禹之所以能够实行禅让制，就在于“履天戴地”，遵奉了“天地人民之道”，也就是遵奉了“先王之道”，所以人民才能够安居乐业，国家才能够“禽兽朝，鱼鳖献，有无通”（第5简）。而桀、纣之所以神人共愤，也就在于不能够“述其先王之道”。《容成氏》认为整个三代以来的历史，都是一代不如一代的、不断堕落的历史，道德的最高表率在“尧”，是尧发现了舜，在反复考察之后，舜继承了大位，舜之所以能够在位期间把国家的事情做好，是因为执行了尧的既定方针。舜的接班人“禹”，劳苦功高的同时，也打破了尧舜以来“不赏不罚，不刑不杀”、“无为而治”、天人冥合的格局，在政治的理想上已经脱离了尧、舜的天人理想，在《容成氏》的整个文章结构中，弦外之音，在对“禹政”的描写中隐含着批评的意味。我们知道，儒家虽然崇敬禹，但是墨家更加崇敬禹，禹是墨家的“神”。《庄子》批评墨家学派“以自苦为极”，“以此教人，恐不爱人；以此自行，故不爱己……使人忧，使人悲，其行难为也，恐不可以为圣人之道！反天下之心，天下不堪，墨子随独能任，奈天下何？离于天下，其去王也远矣”（《庄子·天下》）。透过庄子对墨子的批评，我们也可以掂量出《容成氏》在尧舜与禹之间的褒贬分寸。更为重要的是，《容成氏》既然是一篇提倡禅让制的文章，当然也就是一篇否定任何父传子的政治权力移交形式的文献，它的伦理学基础是否定“亲亲”的。所以，《容成氏》不仅对“攻益自取”的“启”，其后的桀、纣都是持批评意见的，而且对“文王崩，武王即位”（第49简）也是持批评态度的。这是我们必须正视的一个十分重要的视角。对先秦时期原始儒家所标榜的圣人禹、文王、武王，持有批评态度，尤其是这种态度从文章的整个结构上来讲，触犯了儒家的大忌，与孔子的“郁郁乎文哉，吾从周”（《论语·八佾》）的祖训相去遥远。因此，笔者认为，完全认定《容成氏》出自儒家学派的观点是有欠思考的。

## 二、《容成氏》中的儒家思想倾向

战国时期本来就是一个思想大融合时代，各种文献在很大程度上，很难完全百分之百地定性为诸子百家中的一家，而且即便有明显的思想倾向，也不可能不受到其他学派的影响。例如，《容成氏》肯定受到了纵横家、墨家、道家<sup>②</sup>等各个方面的影响。但是，笔者认为，讨论出土文献的学派属性，尤其是讨论文献本身的思想倾向性，对我们加深文献本身的思想理解，把握中国政治哲学的思想发展脉络，都是十分有益的。

笔者认为上述各位学者关于《容成氏》是纵横家、墨家、儒家文献的讨论并不是没有道理的。但是，笔者认为这种论证是不够的，一是先秦时期整个的学术背景是我们不能须臾离开的参照系统，二是我们对《容成氏》本身不能断章取义，必须对它进行全面通透性的理解。在此基础之上，还必须从理论的内部和整体出发，系统地加以论证。

笔者并没有确定《容成氏》在学派的归属上一定会属于哪一“家”，但是，笔者在认真阅读《容成氏》的时候，强烈地感到《容成氏》的作者从原始儒家的思想体系中汲取了系统而又丰富的资源。认真鉴别这种资源的来历，只是在探讨《容成氏》的思想倾向，并不是在确定《容成氏》的学派归属。这是笔者要首先声明的一个基本态度。

下面，笔者就根据《容成氏》的具体内容，从以下八个方面讨论《容成氏》与先秦儒家思想的

① 林文：《读〈容成氏〉札记》，《简帛》第2辑，上海：上海古籍出版社，2007年，第243—248页；丁文：《楚简〈容成氏〉“禅让”观念论析》，刘大钧主编：《简帛考论》，上海：上海古籍出版社，2007年，第196—216页。

② 《容成氏》的“其德輶清”，陈剑先生读为“輶”，李零先生读为“菑”，并且指出“菑清”一词“疑是清静无为的意思”。（参见马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书》第2册，上海：上海古籍出版社，2002年，第251页）更为重要的是，《容成氏》的“无为而治”虽然与道家有根本的不同，但是在尊重人的主体性、尊重人的自由性，在打造理想的社会管理的人文模态上，却与道家思想是完全一致的。

关系，以就教于方家：

第一，《容成氏》在表达的各种政治理想中，一再表现了鰥寡孤独皆有所养，各种人才都各尽所能的强烈希望，不仅“喑聋执烛，冒（从木）工鼓瑟，跛躄守门，侏儒为矢，长者□宅，倭者□数，癯者煮盐，斥者渔泽，□弃不□”（第2-3简），而且“上下贵贱，各得其所”（第5简）。这种思想传统早在《尚书》中就有彻底的表述：“若保赤子，惟民其康。”（《周书·康诰》）“欲至于万年，惟王子子孙孙永保民。”（《梓材》）“呜呼！厥亦惟我周太王、王季，克自抑畏。文王卑服，即康功田功。徽柔懿恭，怀保小民，惠鲜鰥寡。自朝至于日中昃，不遑暇食，用咸和万民。”（《无逸》）在《孟子》中更是明确提出了“五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣。百亩之田，勿夺其时，数口之家可以无饥矣。谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不饥不寒”（《孟子·梁惠王上》）。在孟子看来，这是实现仁政理想的第一步。《容成氏》在关于鰥寡孤独皆有所养、各种人才都各尽所能的理想上，与《尚书》以来的儒家思想并无二致。值得注意的是，《容成氏》一再表明，鰥寡孤独皆有所养与墨子同情下层民众的生活的观点也无二致，但是《容成氏》承认上下贵贱以及由此而导致的礼乐制度，这是与墨子绝对平等之兼爱、尚同、非乐思想的根本不同之处。

第二，《容成氏》在刑与德之间追求的最高理想是“不赏不罚，不刑不杀”（第4简）的无为而治的社会境界，这种境界毫无疑问与道家的“无为而治”有根本的不同，因为它是“禅让制”自上而下的德行、德性教化的结果。正是因为有自上而下，执政者身教重于言教的感化力量，才有可能使全国上下“不劝而民力，不刑杀而无盗，甚缓而民服”（第6简）。用郭店简《唐虞之道》的话来讲，就是“禅让制”的实施导致的“化民”结果。这种思想毫无疑问也是属于先秦儒家的。孟子说：“广土众民，君子欲之，所乐不存焉；中天下而立，定四海之民，君子乐之，所性不存焉。君子所性，虽大行不加焉，虽穷居不损焉，分定故也。君子所性，仁义礼智根于心。其生色也睟然，见于面、盎于背。施于四体，四体不言而喻。”（《孟子·尽心上》）孟子的意思是，广土众民，中天下而立，定四海之民，都是“君子”所追求的，但从社会的道德呵护来讲，这不是最重要的；最重要的是“仁义礼智根于心”，身心互正，金声玉振，践形生色，施于四体，就会释放出无穷的德性教化的感召力，并且逐步扩大，影响整个社会。这也就是孔子说的“孝乎惟孝，友于兄弟”（《论语·为政》）所达到的政治效果。所以，孔子“必也使无讼乎”（《论语·颜渊》）的理想境界，是必须要从国家的执政者格物、致知、诚意、正心、修身养性开始做起的。这也正是《容成氏》的理路。墨子的理论显然没有这种深度和广度。

第三，《容成氏》完全依托于孔子“庶、富、教”的治国策略，从正反两个方面汲取了孔子的思想：“禹乃从汉以南为名谷五百，从汉以北为名谷五百。天下之民居奠（定），乃□食，乃立后稷以为□（睦？）。后稷既已受命，乃食于野，宿于野，复谷豢土，五年乃穰。民有余食，无求不得，民乃赛，骄态始作，乃立皋陶以为李。皋陶既已受命，乃辨阴阳之气，而听其讼狱，三年而天下之人无讼狱者，天下大和均。”（第27-30简）后稷的责任是让老百姓富裕起来的人物，但是仅仅“富之”是很危险的，因为老百姓“无求不得”之后就会“骄态始作”，于是，皋陶氏乃治理讼狱。但是，治理讼狱的目的是为了取消讼狱，理想的状态是“天下之人无讼狱者，天下大和均”，这当然是孔子“必也使无讼乎”憧憬的体现。孟子的表述似乎更加彻底：“是故明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡；然后驱而之善，故民之从之也轻。今也制民之产，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子；乐岁终身苦，凶年不免于死亡。此惟救死而恐不赡，奚暇治礼义哉？”（《孟子·梁惠王上》）由此看来，《容成氏》在治国方略上借鉴了孔子的思维方式。

第四，《容成氏》在政治哲学上提倡的是“天地人民之道”，其政治理想是“大乐与天地同和，大礼与天地同节。和，故百物不失；节，故祀天祭地”（《礼记·乐记》），它把礼乐的建设视为治理国家的最高境界。《容成氏》在叙述了后稷、皋陶的功绩之后写道：“舜乃欲会天地之气而听用之，乃立质以为乐正。质既受命，作为六律六【30】部（吕），辨为五音，以定男女之声。当是时也，疠疫不至，妖祥不行，祸灾去亡，禽兽肥大，草木晋长。【16】”也就是说，在《容成氏》的作者看来，

“会天地之气而听用之”的途径只能是“乐”，这是国家繁荣最显著的标示，这就是“疠疫不至，妖祥不行，祸灾去亡，禽兽肥大，草木晋长”、天人合一的境界。之所以能够达到这样的状态，关键在于实行了“禅让制”之后，也就是通过以“诚”为中心的“人道”与“天道”达成了统一，领导以身作则，教化大盛，“天道”与“人道”的融合，必然会导致国家繁荣。这就是《礼记·中庸》里面说的：“唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”

第五，“禅让制”的根本立足点在于，它的作者始终认为，国家的领导人或者说国家的最高权力，自上而下，必须彻底贯彻德治的主张。他始终认为，如果不是通过“禅让制”所移交的权力，这个权力本身的正义性就是不可能的。郭店简的《唐虞之道》说得非常直截：“禅也者，上德授贤之谓也。上德则天下有君而世明，授贤则民兴效而化乎道。不禅而能化民者，自生民未之有也。”（第20-21简）这里透露了禅让制的两层意思：其一，不是禅让制产生的权力，绝对不是正义的权力，在这个权力统治下的政府也不可能具有真正的正义性，“世明”讲的是公开公正公平的原则，也就是权力的正义性；其二，国家的一个基本职能就是要使“民兴效而化乎道”，就是要使整个社会进入诚信、和谐的状态。但是，如果“上德授贤”的权力移交过程没有真正贯彻到底，这种理想的社会状态就不可能出现。尤其重要的是，由于在禅让制的感召下，“民兴效而化乎道”，人人在内心的精神世界里俱足圆满，因此，社会数据化、制度化的强化管理已经成多余，这样一来《容成氏》由此而产生了一种强烈的淡化社会具体管理制度的倾向：“于是乎不赏不罚，不刑不杀，邦无饥人，道路无殍死者。上下贵贱，各得其所。四海之外宾，四海之内廷。禽兽朝，鱼鳖献，有无通。”（第4-5简）“不劝而民力，不刑杀而无盗，甚缓而民服。”（第6简）这种“无为而治”的最终结果是，通过禅让制的努力而形成的一种高度人文主义化、人道主义化的社会形态。这正是孔子政治思想的极致。《论语》著名的“子奚不为政”（《为政》）章、“吾与点也”（《先进》）章等都是明证。

需要进一步指出的是，道家也有“无为而治”的思想，但是，道家的无为而治具有与儒家完全不同的理路。道家的“无为而治”完全因循自然，反对一切知性和智慧的行为，反对一切知识的学习和社会的进取、发展，要广大的人民无知无欲，回到小国寡民的自然社会状态之中去。这显然不符合人类社会发展的基本趋势，更不符合人性的基本事实。美则美矣，但是那只是属于太古的虚幻梦想。与此相反，儒家的无为而治，建立在孔子“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之”（《论语·为政》）的理念基础之上。这种理念的基点是把人当人，充分尊重人之所以为人的主体尊严。换言之，人完全可以在良好的社会环境下（比方，在彻底实行禅让制理想的社会里）自足圆满，自我成长，走向善、信、美、大、圣、神的精神境界。人之所以为人，就在于它不是统治者统治、欺压、盘剥的对象。因此，禅让制的根本出发点就在尊重人之所以为人的神性、天性！尤其需要指出的是，儒家的“无为而治”是经过以“圣王”不断修身养性之后，全国人民一起修身，造成了一个每个人自足圆满，每个人都积极进取，自强不息，最后“万物皆备于我”而导致的整个社会上上下下诚信与和谐，它是社会知识积累、历史文化遗产更替、发展提高的结果。

第六，《容成氏》始终具有一种强烈的反战精神。在《容成氏》的作者看来，“官其材”是“寝其兵”（第2简）的直接结果。因为只有“寝其兵”，杜绝一切巧取豪夺的途径，完全进行德性的教化，才有可能上下各得其所，人尽其才，物尽其用；否则，在没有正义性的状态下，人们的才能根本不可能得到适当的发挥，颠倒错乱，人鬼混杂，鱼目混珠，是武装夺取政权的必然结果。所以，《容成氏》写道：“禹听政三年，不制革，不刃金，不略矢，田无蔡，宅不空，关市无赋。禹乃因山陵平隰之可封邑者而繁实之，乃因迹以知远，去苛而行简，因民之欲，会天地之利，夫是以近者悦怡，而远者自至。四海之内及，四海之外皆请贡。”（第18-19简）《容成氏》的作者已经看到，战争的本质就是杀人，而任何杀人的行动都是对“天”的亵渎，都是对“人”的蔑视，因此，“去苛而行简，因民之欲，会天地之利”，减租减息，保证民生，发展经济，是任何一个人道的政府应该履行的基本职责。尤其是孟子有言曰：“以力服人者，非心服也，力不赡也；以德服人者，中心悦而诚服也。”（《孟子·公孙丑上》）正因为如此，才可能产生“近者悦怡，而远者自至。四海之内及，四海之外皆

请贡”，国际国内的政治影响。

第七，《容成氏》的禅让制理想最终的政治行政结果是“不赏不罚，不刑不杀，邦无饥人，道路无殍死者。上下贵贱，各得其所。四海之外宾，四海之内廷。禽兽朝，鱼鳖献，有无通”（第4-5简）。值得深思的是，禅让制的根本原则在于修身，尤其是在于国家的首要领导者以身作则，修身养性，以此化民则天下咸服，以此治国则国家强大。与孟子“广土众民，君子欲之，所乐不存焉；中天下而立，定四海之民，君子乐之，所性不存焉。君子所性，虽大行不加焉，虽穷居不损焉，分定故也。君子所性，仁义礼智根于心。其生色也晬然，见于面、盎于背。施于四体，四体不言而喻”（《孟子·尽心上》）的深层理路完全相同。我们知道，孔子、孟子是要通过内心世界的博厚、高明、悠久，达到在政治上的广泛影响，于是乎“天下仕者皆欲立于王之朝，耕者皆欲耕于王之野，商贾皆欲藏于王之市，行旅皆欲出于王之涂，天下之欲疾其君者，皆欲赴愬于王”（《孟子·梁惠王上》），全面实行仁政的景象就赫然实现了。《容成氏》的相关表述是：“是以视贤，履地戴天，笃义与信。会在天地之间，而包在四海之内，毕能其事，而立为天子。”（第9简）这与《尚书·尧典》开头的文句在精神实质上是没有什么多大区别的：“曰若稽古，帝尧曰放勋，钦明文思安安，允恭克让，光被四表，格于上下。克明俊德，以亲九族；九族既睦，平章百姓；百姓昭明，协和万邦。黎民于变时雍。”

第八，“汤武革命”的思想虽然在《容成氏》的文章结构中处于被批判的地位，但是，“汤武革命”本身又是《容成氏》在历史的逻辑推进中不得不承认，也不得不采纳的一种行之有效的革命手段。《尚书·五子之歌》站在统治者的角度，把人民的力量写得惊心怵目：“皇祖有训，民可近，不可下，民惟邦本，本固邦宁。予视天下愚夫愚妇一能胜予，一人三失，怨岂在明，不见是图。予临兆民，懍乎若朽索之驭六马，为人上者，奈何不敬？”这正是人民的反抗力量在《尚书》中的反映。孟子在这个方面的论述也是很多的，“贼仁者，谓之贼；贼义者，谓之‘残’。残贼之人，谓之‘一夫’。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也”（《孟子·梁惠王下》）的豪语就是对武王“一怒而安天下之民”（《孟子·梁惠王下》）的革命形式毫无保留的赞扬。在《容成氏》中，桀纣的劣行得到了淋漓尽致的描写，作者的目很明确，就是要唤起人神共愤的情感。对周文王，《容成氏》并没有把他简单化。纣王的恶行导致“九邦叛之”的时候，简文是这样写的：

文王闻之，曰：“虽君无道，臣敢勿事乎？虽父无道，子敢勿事乎？孰天子而可反？”纣闻之，乃出文王于夏台之下而问焉，曰：“九邦者其可来乎？”文王曰：“可。”文王于是乎素端□裳以行九邦，七邦来服，丰、镐不服。文王乃起师以向丰、镐，三鼓而进之，三鼓而退之，曰：“吾所知多鹰，一人为无道，百姓其何罪？”丰、镐之民闻之，乃降文王。文王持故时而教民时，高下肥羸之利尽知之，知天之道，知地之利，思民不疾。昔者文王之佐纣也，如是状也。（第46-49简）

在这里作者把文王描写成了一个具有儒家忠君、事父的忠厚长者，当纣王要他带兵去镇压九邦叛民的时候，他素服而行（“文王于是乎素端□裳以行九邦”），认为用国家的军队去镇压叛民，就是滥杀无辜，“一人为无道，百姓其何罪？”对天下苍生充满了慈悲的情怀，字里行间对周文王是十分推重的。最后，周武王带甲万人，替天行道，结束了商纣王的残暴统治。这实际上也是儒家的理想。

从上述八个方面，我们可以知道，《容成氏》在思想体系上与儒家的政治哲学具有深刻的联系，从文本具有纵横家的风格来看，可知本文成文于战国时期，因此，受到了《尚书》、孔子以及此前的儒家思想影响是显而易见的。但是，笔者坚定地认为，即便如此，我们依然不能说《容成氏》是一篇地地道道的儒家文献，因为它是推崇禅让制，并且反对周文王、周武王以父传子的方式移交国家的政治权力的。虽然在正面的叙述中，《容成氏》对周文王和周武王恭敬有加，但是在文章的结构上，从一代不如一代的历史观念上，《容成氏》充满了一种历史性的无奈和哀叹，与孔子盛推周文王的态度是有根本不同的，因为它从精神实质上昭示了与儒家的亲亲“孝道”的根本冲突，进而也就把一切家天下的政权视为反人性、反人民、反人道的政权，把一切通过武装夺取的政权视为非法的、非正义的政权。

（责任编辑 杨海文）

# 孟子责善论面临的合理性挑战

涂可国

【摘要】围绕孟子的责善论，后世学者既有辩护、传承、创新和发展，也有批评、责难。作为处理父子这一特殊人际关系的学说，孟子的责善论自古以来引起了长久而又广泛的争议和驳难，面临三种合理性挑战：一是己他关系向度的合理性挑战，孟子说的“古者易子而教”并不像他所担忧的那样一定会造成双方关系恶化；二是血亲伦理向度的合理性挑战，孟子“父子之间不责善”的理念与儒家一贯主张的谏亲理念难以融洽，导致血缘亲情与道德理性难以统一、亲情伦理与社会伦理难以统一；三是孟子的“父子之间不责善”理念因担心直谏、义谏和厉言会损害父子仁爱亲情走向拒绝“父子责善”，这与他的仁宅义路观念、与仁义礼智“四德”为人的类特质思想相冲突。

【关键词】孟子；责善；合理性；挑战；化解之道

中图分类号：B222.5 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2017）05-0127-08

作者简介：涂可国，湖北麻城人，（济南 250002）山东社会科学院文化研究所所长、研究员。

基金项目：国家社会科学基金项目“中西伦理学比较视域中的儒家责任伦理思想研究”（14BZX046）

孟子是儒家责善论的首倡者。作为处理父子这一特殊人际关系的学说，孟子的责善论自古以来引起了长久而广泛的争议和驳难。笔者认为，要科学认知和评价孟子的责善论，首先必须把握其真实的义理。

孟子从两个方面对责善论做了阐述：一是教化层面的责善论。在回答弟子公孙丑关于为何君子不教子问题时，他指出，如果父教子就会造成彼此之间的怨怒、伤害，导致关系恶化：“势不行也。教者必以正，以正不行，继之以怒。继之以怒，则反夷矣。‘夫子教我以正，夫子未出于正也。’则是父子相夷也。父子相夷，则恶矣。古者易子而教之，父子之间不责善。责善则离，离则不祥莫大焉。”（《孟子·离娄上》）孟子认为古代君子易子而教且父子不责善，因为责善就会疏远、反感或隔膜，并会由此造成极大的不祥和。二是孝道层面的责善论。在回答弟子公都子关于为何还要与被举国称为不孝之子的匡章进行交往并礼待的问题时，孟子先是例举了“五种不孝”，认为匡章没有其中任何一种不孝，然后指出：“夫章子，子父责善而不相遇也。责善，朋友之道也；父子责善，贼恩之大者。夫章子，岂不欲有夫妻子母之属哉？为得罪于父，不得近，出妻屏子，终身不养焉。其设心以为不若是，是则罪之大者。是则章子已矣。”（《孟子·离娄下》）

围绕孟子上述两个层面的责善论，后世学者既有辩护、传承、创新和发展，也有批评、责难。特别是宋代在孟子升格的同时，出现了一股以李觏、司马光、苏轼、叶适、何涉、冯休、傅野、晁说之、郑厚等为代表的疑孟、非孟声音，其中包含着对孟子责善论的批评甚至责难，而以朱熹、余允文等为代表的宋明理学家则为孟子责善论做了辩护。进入新世纪以来，刘清平发表了一系列文章对儒家特别是孟子的特殊性血缘亲情伦理做了多种批判，提出了“儒家腐败说”和“儒学深度悖论说”，指责孟子“父子之间不责善”规范是为了巩固“父子有亲”的家庭私德而不惜堵塞“责善”这条确立

社会公德的有效途径，存在着把特殊性血缘亲情置于普遍性道德准则之上的弊病<sup>①</sup>。显而易见，刘清平对孟子“父子之间不责善”的批判有些夸大其词，因为“父子之间不责善”仅仅是用来处理父子这一特殊家庭人伦的规范，并不牵扯到社会性的“责善”“正义”之类的普遍准则。不过，虽然孟子因其学识、傲世和好辩使笔者对他始终抱有“诚心”和“敬意”，但总觉得他的责善论有不够圆满之处，甚或感到其面临诸多有待化解的合理性挑战，而宋明以来直到当今的一些学者对其的辩护也不能让人十分满意，使笔者一直难以释怀，现将一些困惑、疑难陈述如下，以求教于各位方家。

## 一、己他关系向度的合理性挑战

针对司马光《温公疑孟》对“易子而教”等的质疑，宋代余允文专门撰写了《尊孟辨》一文。他辩解说：孟子之“古者易子而教之”非谓其不教，而是与孔子根据孔鲤趋而过庭教之以诗礼（《论语·季氏》）一样，没有直接责备儿子，使他自我思过从礼、改过迁善<sup>②</sup>。延续余允文的解释逻辑，周春健指出：孟子所说的“责善”一词非指一般性的要求而是包含浓重的“强制”意味，且蕴含所提要求遭对方“强烈反感”之意，故而容易造成“责善则离”的后果；而“不责善”并非指父子全然不顾，只是不去严厉地“责善”，父子之间允许有“教”的行为存在<sup>③</sup>。

按照以上的诠释，孟子并没有完全否定教子，在“易子而教”的同时，父可以教子，只是要注重采用委婉的不言之教的方式。然而，笔者依然有几个问题存疑：一是孟子说“易子而教”是否意味着他否定了父亲直接教子而只是主张间接教子，或者它否定了父子之间可以直接问责。如果是，那余允文、周春健的诠释是否属于误读？二是孔子教子虽然委婉、温和，可他也时常注重对儿子的诗礼之教、言传身教，这同孟子的“易子而教”理念是否发生冲突？三是自古以来，父教子不仅是一种权利也是一种责任（“养不教，父之过”），而且，只要教子有方、教子有度，事实证明并不会带来父子关系的紧张，假如说孟子讲的“易子而教”不是针对特殊处境下的特殊规定，而是完全否定了父可以也应该教子的话，那么它是否超脱了特殊性而具有普遍有效性呢？

笔者在与黄玉顺私下就“易子而教”问题进行探讨时，他明确指出：“易子而教”是自夏商周三代以迄明清的中华优秀教养模式，自古以来中国形成了“母教子”的传统，就是今天“易子而教”和“母教子”的家庭教育范式仍不过时。黄玉顺的论断进一步引发笔者一探孟子“易子而教”的究竟。仔细琢磨，孟子之所以提倡“易子而教”，主要出于以下三种考虑：一是“古者易子而教”。这表明孟子所说的“易子而教”是古代的历史事实，是孟子之前就有的特殊教子方式。那么，孟子所说的“易子而教”到底是不是普遍的历史事实呢？据笔者考证，中国古代确实存在“易子而教”的情形，但主要限于“士大夫”阶层，其原因大致是“男主外，女主内”的社会分工，父亲忙于事务而无暇顾及以及孟子所说的“势不行”——情势不许可。这也许正是促成古代中国形成了源远流长的父亲“易子而教”传统的重要根由。但问题是，历史经验告诉我们，中国古代社会也具有与“易子而教”并行不悖的“父教子”的优良传统，而且，从理论逻辑来说，如同康德所言一个人的责任与能力必须相匹配，在“重男轻女”的中国传统社会做父亲的更有资格教育子女，更能避免“母教子”更易带来的宠爱弊端。如果父亲一味“易子而教”，那岂不是纵容父亲放弃自己应当承担的责任？二是“君子教子”。有的解释说“教”的主体必须是学过教育学、懂得少儿心理的人，孟子所处时代的父亲一般达不到这种水平，因而不得不“易子而教”。殊不知，公孙丑问的是“君子之不教

① 参见刘清平：《也谈“善意解读”和“人文学关怀”——与杨海文先生商榷》，《中山大学学报》社会科学版2003年第2期。

② 参见〔宋〕余允文：《尊孟辨》，《景印文渊阁四库全书》第196册，台北：台湾商务印书馆，1986年，第523页。

③ 参见周春健：《孟子“父子之间不责善”的古典学阐释》，江畅主编：《文化发展论丛》2017年第1卷，北京：社会科学文献出版社，2017年，第105—143页。

子”，而君子按儒家的理解应是“仁且智”的人。遗憾的是，孟子的作答并没有严格限于“君子”的范畴，而是笼统地要求“易子而教”。就教育的对象而言，有的学者认为“易子而教”的“子”并非一般的“子”而是“逆子”，因此它是特定形态的父子教养关系。假如做如此限定，固然避免了父子关系限于更大的紧张，但这是不是鼓励父亲推卸教子的责任？三是“离则不祥”。为了说明“易子而教”的合理性，孟子构造了“教者必以正，以正不行，继之以怒。继之以怒，则反夷矣”的因果链条，认定最终结果是父子交恶或不祥莫大。诚然，做父母的容易溺爱、宠爱孩子，容易因“恨铁不成钢”的期待而生怨气、怒气，如此情势下的教子必然导致儿子产生逆反心理进而损害亲子关系。但是，如果可以做这样的解释，那为什么不能说“母教子”会伤害血缘情感？要知道，中国社会也有“慈母败子”等教子经验教训。况且，无论是理论上还是实践上，一再表明以正教子并不必然带来恼怒、伤情、分离进而反目成仇，执子而教并不必然像孟子担忧的那样会造成父子双方关系恶化（定然如此），而只具有某种或然性。

同易子而教一样，父子不责善也是孟子构想的、用以处理父子关系的策略。不过，不能像周春健那样把孟子所说的“易子而教”与“父子之间不责善”不加仔细区分。毫无疑问，“易子而教”与“父子之间不责善”不能完全等同，“易子而教”用以调节父对子的单向关系，“父教子”有时仅仅指父亲对儿子的一般性教育（含非道德性教育），而“父子之间不责善”则是用来协调父子之间的双向关系。当然，应当肯定，“易子而教”与“父子之间不责善”彼此之间还是具有一定的同一性，“易子而教”包含着“父子之间不责善”的考虑，它旨在要求父子之间不能采取亲自直接问责的方式，因而可以说“易子而教”与“父子之间不责善”之间呈现一种交叉关系，这也是孟子把二者相提并论的重要原因。

要准确把握父子不责善的合理性，一个重要的理论前提就是必须科学理解“责善”范畴。对“责善”的内涵历来理解并不一致，有的解释为“以善来互相要求对方”，有的训为“互相责备”，有的诠释为“责备求全”或“要求过多”，等等。杨泽波指出：“父子不责善”只是在处理父母和子女之间矛盾的时候不能过于顶真的意思，讲的是如何处理父子之间矛盾的方法，根本涉及不到对不道德的行为是否能够开展批评的问题<sup>①</sup>。刘清平则将“不责善”解释为“不应针对不道德的行为展开相互批评”<sup>②</sup>。

孟子并没有明确规定“责善”的内涵，但结合他对“责善”的否定，笔者认为此处的“责”既应指中性的索取、求取、要求、督促、督查、规劝，也应指负性的责备、诘问、追究、批评等。一旦“责”与“善”组合起来构成“责善”时，“责善”的内涵就既可以从事实层面理解为追究言行善不善，也可以从应然层面界定为劝勉从善（简称劝善）。“过于顶真”也好，“不批评不道德的行为”也好，都不过是“责善”的内在含义之一，抑或说是“责善”的外在表征。当杨泽波和刘清平分别把“父子不责善”片面理解为“过于顶真”和“针对不道德的行为展开相互批评”时，实际已经预设了对孟子“父子不责善”的肯定或否定。殊不知，“责善”虽然可理解为“以善相责”，但是必须明了包括孟子在内的儒家其所言说的“善”意蕴广泛，不能将其片面地归结为道德之善，它也包括非道德之善。据此解读“父子不责善”，那么它既包括“父子间不批评不道德的行为”，也包括“父子间不批评非道德的一般过失行为”；既包含言语激烈的、过于顶真的、令人反感的劝善，也包括语词和缓的、出于善意的、让人信服的批评。杨泽波和刘清平对“不责善”的独断论解释各自走向了“不道德之善”和“道德之善”两个极端。

二程没有直接切入孟子的“不责善”理念，而是从主诚论出发提出了独特的“责善之道”：“责

① 参见杨泽波：《〈孟子〉的误读》，《江海学刊》2003年第2期；杨泽波：《〈孟子〉，是不该这样糟蹋的——〈孟子〉中与所谓腐败案例相关的几个文本问题》，《复旦学报》社会科学版2004年第4期。

② 参见刘清平：《也谈“善意解读”和“人文学关怀”》，前揭刊。

善之道，要使诚有余而言不足，则于人有益，而在我者无自辱矣。”<sup>①</sup>二程对责善之道的这一规定立意深刻。它表明责善可以有两种：其一是语言过于激烈、态度不够诚恳，容易造成引起他人反感、抵触、怨恨等负面效果的责善，这也许正是孟子就父子而言所反对的那种责善；其二是二程主张的出于诚心、为了“事正”、顾及他人感受、态度温和、方式得当、话语中道的责善，可以相信，如此“言不足”和“责人缓”的责善必定有助于推动包括父子在内的主客体双方关系协调、融洽——于人有益、于我无辱。

“东南三贤”之一的吕祖谦指出：“父子之间不责善，非置之不问也，盖在乎滋长涵养其良心。”<sup>②</sup>的确，孟子提倡的父子之间不责善并不排除彼此之间的关心、关照，而在于促使双方各自滋长涵养其天生的良心，自觉地向善、致善。可是，这样的辩护尚不能消解人的质疑，有人或许会说难道父子责善这一直接问责方式，就一定会因生硬而产生误解、导致父子关系疏离吗？就一定不能激发培育父子双方本有的良知良能吗？

明儒陈献章上升到人我关系普遍性高度涉及到“责善”问题：

君子未尝不欲人入于善。苟有求于我者，吾以告之可也。强而语之，必不能入，则弃吾言于无用，又安取之？且众人之情，既不受人之言，又必别生枝节以相矛盾。吾犹不舍而责之益深，此取怨之道也，不可不戒。<sup>③</sup>

陈献章认为，君子一般希望向善、求善，如果他人有求于我（君子），我可以劝告；但一般人不愿接受忠告之言，假如强行劝告，必然产生枝节矛盾；如果责备太严（“强而语之”），必生怨恨。殊不知，孟子认定父子责善必然造成大不祥、大贼恩的后果，并没有附加任何条件，因而陈献章的“取怨之道”论断尽管从普遍性的人己关系和社会心理意义上对孟子责善论做了人际空间上的拓展，但对父子这一特定人我关系之间不责善的辩护却是无效、无力的，更何况这也偏离了孟子认为责善为朋友之道的观点。

## 二、血亲伦理向度的合理性挑战

在孟子所处的先秦社会，父子关系成为家庭关系最为重要的人伦秩序，孟子本人极为重视家庭孝亲伦理，把“父子有亲”作为五伦之首凸显出来。正因如此，他在提出“古者易子而教之，父子之间不责善”之后，紧接着强调了事亲为大、守身为大，并对曾子和曾皙的事亲差异做了对比性分析（《孟子·离娄上》）。实际上，孟子之所以两次讲到“父子不责善”，正是担心如果责善就会伤害父子之间的伦理亲情。

但是，就亲情伦理而言，孟子的“父子不责善”规范接受起来面临着三大困难：一是与儒家一贯主张的谏亲理念难以融洽。儒家孝道文化力主双亲有过错做晚辈的应劝谏，只是要求当父母不听从时也不能滋生怨恨之情，这就是孔子说的“事父母几谏，见志不从，又敬不违，劳而不怨”（《论语·里仁》）。《礼记·内则》也指出，即便父母暂时不从还可以待日后再次谏：“父母有过，下气怡色，柔声以谏。谏若不入，起敬起孝，说则复谏。”《孝经》同样特别重视劝谏的作用，认为做父亲的如果有敢于直谏的儿子，就不会陷于不义之地：“父有争子，则身不陷于不义。”孟子尽管也重孝、讲孝，但更为凸现“事亲为大”和“劳而无怨”的观念，而从未提倡过父子之间的谏诤，由此不难理解他为何反对“父子责善”——孟子虽然也讲“谏”，《孟子》“谏”字用例达11项，可他所言的“谏”主要指向的是对君主的谏言和君主的纳谏，如“谏于王”（《孟子·公孙丑下》）、“谏于其君”

① 《河南程氏遗书》卷4，[北宋]程颢、程颐：《二程集》第1册，北京：中华书局，2004年，第75页。

② 《宋元学案·东莱学案》，[清]黄宗羲原著、全祖望补修：《宋元学案》第2册，北京：中华书局，1986年，第1660页。

③ 孙通海点校：《陈献章集》上册，北京：中华书局，1987年，第158页。

(同上)、“谏行言听，膏泽下于民”(《孟子·离娄下》)、“虞公之不可谏而去”(《孟子·万章上》)等，而无一处讲父子之“谏”。余允文替孟子辩解道：“父为不义则争之，非责善之谓也。”<sup>①</sup>“君有大过则谏”(《孟子·万章下》)，孟子试图把谏诤与责善区别开来，以调和“父子不责善”同儒家惯有的“事父母几谏”之间的矛盾。朱熹不但引述了“所谓争者，非责善也，当不义则争之而已”<sup>②</sup>，而且提出了下文所说的“微谏”。然而，微谏也好重谏也好，只是程度上的差别，本质上仍属于“谏诤”，而犹如上面说的“责善”内在地包括“谏诤”，它旨在通过对父母之过、父之不义的责备、规劝、诘问、追究、督促、督查、批评等方式或手段达到劝善、从善、为善的目的，再说余允文、朱熹通过把谏诤与责善两相区别以为孟子“父子不责善”的合法性做辩护的努力并不符合孟子“父子不谏”的本意。

二是血缘亲情与道德理性难以统一。社会上确实不乏因以正教子、父子互相责善而疏远、隔膜的例子，但并不具有普遍必然性，孟子所说的“教者必以正；以正不行，继之以怒；继之以怒，则反夷矣”并不是普遍有效的；现实生活中，尤其是现代社会，如果遇到父或子不义、不善，只要合理、合规、合度，只要动之以情、晓之以理，那么，婉言相劝、以正教子、劝人为善的责善有时可以采取父子双方都能接受的方式，并非必然与孔子所说的“己所不欲，勿施于人”的待人处世之道相冲突，因而并不必然带来父子之间情感的伤害。父对子有恩，有恩必报，而在孟子看来，报恩应当孝亲，但决不能责善，因为责善会极大地伤害恩情，而保全恩情比责善更重要。孟子为与匡章交往进行自我辩护道，匡章既没有惰其四支、不顾父母之养，博弈好饮酒、不顾父母之养，好货财、私妻子、不顾父母之养，也没有从耳目之欲、以为父母戮，好勇斗狠、以危父母等不孝之举，只是由于父子责善才导致父子“不相遇”“不得近”，因此背上了“大不孝”的世俗骂名，但是他毕竟为了顾及父子恩情，为了为父尽孝，为了赎罪，为了使罪过不致更大，而“出妻屏子，终身不养”，从而不仅说明了与之交往具有正当性，进而也表明了父子之间不能责善。显而易见，孟子基于教子和责善会造成对父母与子女之间亲情的伤害为由而加以否定，突出了“曲当人情”“父子有亲”等血缘亲情的优先性。朱熹不论是对“易子而教”的诠释还是对“父子责善”的解读均基于“全恩”的考量，例如他指出如果责善“父子行之，则害天性之恩也”<sup>③</sup>，因害怕伤及父子恩情而“不责善”也与孔子主张的“亲亲相隐”观念一定程度上相契合，顺应了人的天性、人的温情、人的感受。虽然孔子强调“成事不说，遂事不谏，既往不咎”(《论语·八佾》)，弟子子夏讲“信而后谏”(《论语·子张》)，子张说“君子尊贤而容众，嘉善而矜不能”(同上)，但是，正如上述，孔子儒家倡导以义相谏、以正致谏。孟子基于“教者必以正；以正不行，继之以怒；继之以怒，则反夷矣”的不完全逻辑得出的“父子之间不责善”结论不能不说具有两面性，而与儒家倡导的己立立人、己达达人、正人正己、正义而行、以正致谏的利他主义伦理理性并不一致。犹如曾振宇所言，孟子“父子不责善”思想已经有别于孔子、曾子与子思在家庭伦理语境中倡导的以正致谏的谏亲原则和以义辅亲的伦理精神<sup>④</sup>。刘清平更为激进，他批评孟子“父子不责善”的观念是把特殊性血缘亲情置于普遍性道德准则之上<sup>⑤</sup>。

三是亲情伦理与社会伦理难以统一。前已指明，孟子具有丰富的民谏君、士谏君、君纳谏理念，如果承认劝谏属于责善的话，那么就意味着孟子认定“责善”的诫命适用于君民关系、君臣关系。尤为重要的是孟子明确指明了“责善，朋友之道也”(《孟子·离娄下》)。至于为什么君臣之间、朋友之间能够责善，孟子并没有加以充分论证。按照孟子的思想逻辑，大概是父子具有与生俱来、无法断绝、无法选择的血缘、亲缘关系，同时又朝夕相处、患难与共，如果彼此责善，极易伤害感情、伤

① [宋]余允文：《尊孟辨》，前揭书，第523页。

② 《孟子集注》卷7，[宋]朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，2011年，第266页。

③ 《孟子集注》卷8，[宋]朱熹：《四书章句集注》，第279页。

④ 参见曾振宇：《孟子考论对孔子思想的发展与偏离——从“以正致谏”到“父子不责善”》，《史学月刊》2007年第11期。

⑤ 参见刘清平：《也谈“善意解读”和“人文学关怀”》，前揭刊。

害人伦乃至伤害家庭，这对于讲究亲亲至上、重视宗法血缘关系的孟子来说显然是不可接受的；反之，无论是君臣之间抑或是朋友之间，关系相对短暂，感情也不如父子那样深厚，功利成分大于情感成分，彼此之间的忠告、劝导不可则止，不患贼恩也无惧于离，因而责善无妨。

孟子的“父子之间不责善”思想对宋明之后的儒家责任伦理学产生了巨大影响，许多尊孟派纷纷为其辩解。被誉为“通儒”、创立“荆公新学”的王安石在《答韩求仁书》文中说：“责难于君者，吾闻之矣；责善于友者，吾闻之矣。虽然，其于君也，曰‘以道事之，不可则止’；其于友也，曰‘忠告而善道之，不可则止’。”这里未提责善之于父子，只是强调孟子曾经提出的以道事君、忠告善道待友，可见王安石肯定且遵循了孟子的“父子之间不责善”思想路线。黄宗羲就君臣关系与父子关系做了区分，认为：父子之气相通，子分父之身而为身；君臣之间的名分只是由于治国平天下而被赋予的，如果君臣共同担天下责任、以天下为事，就会发展为师友；即便这样，君臣关系可以多次变更，父子关系则不可改变<sup>①</sup>。

在笔者看来，根据父子关系、朋友关系和君臣关系不同的性质、内含、地位等而选择不同的交往方式、交往准则，有助于更好地调节不同的人己关系，有助于个人更好地待人处世，因此具有相当的合理性。但是，倘若像孟子那样认为父子不责善而朋友之间和君臣之间应该也可以责善，就未免失之机械甚或说狭隘。实际上，如同父子之间既不应责善又可责善一样，朋友之间和君臣之间也是既应责善又不可责善。朋友之间的相处之道，不仅需要友情、恩情，需要保持长久的往来，需要友谅，因而不能轻易责善，也需要忠告、善道、劝谏、友直、友谅，故此应当责善。同样的，君臣之间固然需要“责难”“道事”“劝谏”，也需要宽容、理解、和善，有时必须讲究不责善。恰当的责善和不责善均具有普适性，关键在于要根据父子、朋友和君臣不同关系类型的具体情形加以选择。孟子的“父子之间不责善”和“朋友君臣可以责善”的两分法注意到了亲情关系和社会关系的差异，却忽视了这两种关系的同一性，致使其与他倡导的“推恩说”难以相容。

### 三、仁义道德向度的合理性挑战

孟子的仁义学说既创立了仁义分说，又建构了仁义合说两种思想范式。就仁义分说来讲，孟子经常在不同语境、不同话题中单独使用“仁”和“义”两个范畴。《孟子》有关“仁”和“义”的用例分别达138项和101项。在阐释仁政过程中，孟子常常单独采用“仁”字，例如“王如施仁政于民”“仁者无敌”（《孟子·梁惠王上》）等。“义”也经常被孟子单独运用，譬如论养气：“其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之闲。其为气也，配义与道；无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。”（《孟子·公孙丑上》）就仁义合说来讲，虽然孟子有时礼义并提，但大多仁与义合论。仁义合说又分两种情形：一是仁义联用。譬如“亦有仁义而已矣”（《孟子·梁惠王上》）、“齐人无以仁义与王言者，岂以仁义为不美也”（《孟子·公孙丑下》）、“由仁义行，非行仁义也”（《孟子·离娄下》）等。二是仁义对说。这方面的例子较多，如“贼仁者谓之贼，贼义者谓之残”（《孟子·梁惠王下》）、“居仁由义”（《孟子·离娄上》）、“君仁莫不仁，君义莫不义”（同上）、“仁之实，事亲是也；义之实，从兄是也”（同上）、“仁，内也，非外也；义，外也，非内也”（《孟子·告子上》）等。最典型的是他立足“四心”创建了仁义礼智“四德”，凸显了儒家的仁义道德。

牟钟鉴、陈来、陈少明等学者吸收借鉴了包括孟子仁义分说和仁义合说以及仁义内在说在内的儒家思想资源，主张纳义入仁、仁本义用、仁以义显，建构了不同样态的“仁本体论”。更有一些学者据此为孟子的“易子而教”和“父子之间不责善”论说作辩护。令人蹊跷的是，孟子虽然根据仁义分析父子关系，却没有明确依据仁义范畴阐释“责善”与“不责善”问题。尽管如此，他的“父子

<sup>①</sup> 参见[清]黄宗羲：《明夷待访录》，北京：中华书局，1981年，第6页。

之间不责善”和“朋友君臣可以责善”的思想与《郭店楚简·六德》《春秋穀梁传注疏》的“门内之治恩掩义，门外之治义断恩”或《礼记·丧服四制》的“门内之治恩掩义，门外之治义断恩”的观念十分契合。这引导笔者从仁义角度分析其合理性。

一是恩情与责善。儒家历来具有把仁与义分属于家庭内道德和家庭外道德的思想传统，例如《中庸》说：“仁者，人也，亲亲为大；义者，宜也，尊贤为大。”《荀子·大略》讲：“亲亲、故故、庸庸、劳劳，仁之杀也；贵贵、尊尊、贤贤、老老、长长，义之伦也。”虽然《郭店楚简》的许多文献属于思孟学派，但尚不能完全确定孟子是否受到《郭店楚简》“门内之治恩掩义，门外之治义断恩”思想的影响。而且，《论语》无一“恩”字的用例，无法判断作为孔子私淑弟子的孟子是否把“恩”看成仁心、仁性、仁情并顾及父子恩情而力主“恩掩义”，进而强调“父子之间不责善”。也有学者认为孟子的“父子之间不责善”和“朋友君臣可以责善”充分体现了《郭店楚简》“门内门外之治”的伦理价值思想范式。假如像雷静等学者那样把父子之间的亲爱或孟子积极意义上所说的“恩”和消极意义上所说的“不相夷”“不离”等同于“仁”或“仁”的发用<sup>①</sup>，把“责善”理解为“义”的表现<sup>②</sup>，那么孟子的“父子之间不责善”见识的确与《郭店楚简》“门内之治恩掩义，门外之治义断恩”相吻合。可这样一来，就会造成仁与义的分离甚至冲突——为保全作为“仁”的表现的父子亲爱之情而牺牲掉作为“义”的表现的父子之间的“责善”。显然，这不仅与倡导仁义并举的孟子仁义学说主旨相背离，也给那些批评孟子血亲伦理的人留下口实。笔者认为，与其把“责善”理解为“义”，不如把“不责善”理解为“义”，这更符合孟子仁本义用的思想逻辑。

孟子从道德本体论上将他基于“性善”论和仁宅义路观念构建的仁义礼智“四德”视为人人都具有的普遍性特质，因而义不仅适用于兄弟、朋友、君臣关系，也适用于父子关系，由此他应当接受孔子由尊义、乐义而提出的“事父母几谏”（《论语·里仁》）谏亲原则。可是，孟子尽管并不排除“义”也是适用于调节包括父子关系的家庭人伦的重要伦范，有时却把仁与义的内涵和外延在家庭伦理内部做了切割：“亲亲，仁也；敬长，义也。”（《孟子·离娄上》）“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”（《孟子·滕文公上》）此外，他也把兄爱弟视为“仁”：“仁人之于弟也，不藏怒焉，不宿怨焉，亲爱之而已矣。”（《孟子·万章上》）正因如此，由于孟子过于看重“父子有亲”的亲情伦理，担心直谏、义谏和厉言会损害父子仁爱亲情，以至于走向拒绝“父子责善”的极端。这虽然合乎焦竑期许的“养恩于父子之际，而以责善付之师友，仁义便并行而不悖”<sup>③</sup>，但实质上不仅造成了家庭内仁与义的背离，也形成了两种悖论：如果断言兄弟之间不存在所谓的“恩情”，那么依照孟子的思想逻辑，“父子之间不能责善”而“兄弟之间可以责善”，从而符合“门内之治恩掩义，门外之治义断恩”的理念，但这样一来与他的普遍仁爱观念相冲突；如果承认兄弟之间存在“恩情”<sup>④</sup>，那么依照孟子的思想逻辑，兄弟之间也不能责善，这固然体现了孟子“敬长为义”和父子恩情特殊性的观念，但又与“门内之治恩掩义”的家庭治理之道发生了矛盾。

二是义谏与责善。为了化解义谏与责善之间的矛盾，宋代许多注家做了解释。张九成、余允文等人主张将二者加以切割，强调父子以恩为主、师弟子以责善为主。不妨先看看余允文《尊孟辨》的一段较为详细的论述：

疑曰：“经云：‘当不义，则子不可不争于父。’传云：‘爱子，教之以义方。’孟子云：‘父子之间不责善。’不责善是不谏不教也。可乎？”余氏辩曰：“孟子曰：‘古者易子而教之。’非谓其不教

① 《礼记·丧服·四制》云：“有恩有理，有节有权，取之人情也。恩者仁也，理者义也，节者礼也，权者知也。仁义礼知，人道具矣……门内之治恩掩义，外之治义断恩。”

② 仁是父子之间的亲爱，义是所谓的“责善”。参见雷静：《仁义德行的结构——〈孟子〉“父子之间不责善”章的道德哲学问题探析》，《南昌大学学报》人文社会科学版2014年第2期。

③ [明]焦竑：《焦氏四书讲录》卷11，《续修四库全书》第162册，上海：上海古籍出版社，2002年，第282页。

④ 孟子的推恩说把“恩”视为任何主体之间都会产生的普遍伦理情感，乃至主张“恩足以及禽兽”。（参见《孟子·梁惠王上》）

也。又曰：‘父子之间不责善。’父为不义则争之，非责善之谓也。传云：‘爱子，教之以义方。’岂自教也哉？”<sup>①</sup>

司马光等疑孟派认为，孟子的“父子之间不责善”论断与《孝经》的“父为不义则争之”和《左传》的“爱子，教之以义方”存在不可调和的矛盾。针对此一质疑，余允文采取的论辩策略是把“不义则争”“教以义方”与“父子不责善”区分开来，说明二者不可混淆。朱熹同样认为父子可以谏诤但不能责善：“子虽不可以不于父，《内则》《论语》之言，则其谏也以微。隐之说已尽，更发此意尤佳。”<sup>②</sup>然而，余允文、朱熹虽然肯定了“不义则争”和“教之以义方”，窥见到孟学中仁义分立的一面，但它回避了矛盾，并没有解决矛盾，因为“义争”即是谏诤，即是特殊形态的责善，有时它也要采取直接问责的形式。余允文的辩护与笔者主张的父子之间既要责善又不能责善观点不谋而合，可惜它并没有消解孟子“父子不责善”与《孝经》《左传》的有谏有教之间的观念冲突。

三是义教与责善。余允文认为不责善并不是不谏不教，而是“爱子，教之以义方”，而所谓“教以义方”不是自教而是他教。余允文把“当不义，则子不可不于父”和“爱子，教之以义方”混在一块，表明他并未意识到这两个“义”字含义并不同——前者指道义、正义，后者指适宜、适当，所谓“教以义方”也就是按照适当的方法教育子女。焦循不仅注解“易子而教，不欲自责以善。父子主恩，离则不祥莫大焉”，还指出“父子至亲，相责离恩；易子而教，相成以仁，教之义也”<sup>③</sup>。在他看来，“易子而教”不仅可以成仁也可以成义，有助于维护父子之间的亲情、恩情。包括黄玉顺在内的当今许多学者和社会人士指出“易子而教”之所以是合理的，一方面是因为它符合正确的角色定位，父亲的角色是父亲而不是教师，教子的任务应当交给老师，如果父亲亲自教子就是角色错乱；另一方面，父子之间有一种亲情关系，以仁爱为主，师生之间是一种职业关系，以义敬为主，假如父亲直接教子，不但容易产生心理上的排斥，而且最终会伤害父子感情。在笔者看来，孟子所说的教子的内容和形式多种多样，并不限于学校教育；一个人的角色是多种的，他既可以为父亲也可以为教育者（不一定是教师），一定时候、一定场合亲自教子、直接责善和“易子而教”“父子不责善”一样，不仅是仁爱和负责的表现，而且，只要“教子义方”，只要“责善有度”，并不一定会造成父子离恩离情、离心离德、离分离散。

周春健强调从通权达变的维度辩证理解孟子的“易子而教”和“父子之间不责善”，认为：孟子并非主张“不教”，而是强调父子之“教”，注重为父者之“身教”；孟子亦非完全主张“易子而教”，而是强调遇子不贤时要注重“亲教”。如此解读虽然有过度解释之嫌，既不符合孟子的“本意”，也不符合孟子的所谓“遗意”和“言外之意”，但它与现代家庭教育、学校教育和社会教育的理念相吻合，把“易子而教”和“有子亲教”有机结合了起来。实际上，“易子而教”和“有子亲教”各有利弊。就前者而言，它利于培养孩子的自主自立能力、自我约束能力和抗压能力。就后者而言，作为“启蒙”教育的起始，家长教子是每一个人自我成长和素质教育的根基。如果父母以身作责，正人先正己，致力于善意责善，那么“己子自教”也具有现实性、合理性，也属于“教子义方”，不失为一种合适的教子方式。

（责任编辑 杨海文）

① [宋]余允文：《尊孟辨》，前揭书，第523页。

② [宋]朱熹：《读余隐之尊孟辨》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第24册，上海、合肥：上海古籍出版社、安徽教育出版社，2003年，第3515页。

③ [清]焦循：《孟子正义》，北京：中华书局，1987年，第524页。

# 黄宗羲对阳明心学的定位

张圆圆

**【摘要】**黄宗羲作为王门后学的一名得力干将，同时也是与王夫之、顾炎武齐名的明末清初三大思想家之一。他集“王门后学”与“明末启蒙思想家”的身份于一身，对明代阳明心学有着特殊的情感和定位，这一定位即“立心学为圣学”。在尊崇与维护阳明心学的基础上，黄宗羲不仅对阳明心学和释老之学做了区分，而且还努力为“王门四句教”辩难，试图从“心即理”的命题出发，划分儒释之界限；也试图通过重新理解“四句教”的涵义、置疑“四句教”的出处，以剔除“四句教”对阳明心学的负面影响。黄宗羲对阳明心学的定位，不仅充分显示出其本人的学术好尚，同时也反映出其作为一名学术史家在一定程度上对明代学术领域中阳明心学、程朱理学和释氏之学的论断和评价。

**【关键词】**黄宗羲；阳明心学；定位；辩难

**中图分类号：**B249.3 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660（2017）05-0135-06

**作者简介：**张圆圆，黑龙江同江人，哲学博士，（哈尔滨 150001）黑龙江省社会科学院《学习与探索》杂志社助理研究员。

**基金项目：**黑龙江省哲学社会科学研究规划专项项目“以《明儒学案》为中心的中国哲学视阈下的传统学术史思想研究”（14D062）

以往学界对黄宗羲的研究，多将关注的目光投向其民本思想和对封建专制主义君权制度的批判，忽略了其作为一名理学家和学术史家，站在一定的学术立场对阳明心学做出的定位。黄宗羲是明末大儒刘宗周的学生，其本人又身处明清交替的特殊历史时期，在某种程度上，出于对故国的怀念，黄宗羲对作为明代理学主流的阳明心学，有着极深的感情。在其师学的影响下，黄宗羲提出了“心气合一”“理性合一”的思想，他的气一元论思想，被刘述先先生表述为“内在的一元倾向”。作为心学传人，黄宗羲不仅致力于对阳明心学的发展与修正，而且在学术史研究领域，给予阳明心学极高的评价和定位。在其学术史专著《明儒学案》中，黄宗羲用28卷的篇幅，记述、梳理、评价了王守仁心学及王门后学主要代表人物的学术思想，同时，又根据王门后学所处的不同地理位置，将其划分为“浙中”“江右”“南中”“楚中”“北方”“粤闽”六个派系，在《泰州学案》和《止修学案》中，对显著偏离心学的“泰州学派”和“止修学派”提出批评和指正，并在末卷第62卷设《戡山学案》，以示其师刘宗周集阳明心学之大成和对心学的修正与总结。可以说，在黄宗羲的学术史观中，上承孟子之学、下至阳明心学的心学体系，始终是儒学发展的主线，是为圣之学，而阳明心学又是圣学的时代彰显。因此，黄宗羲在其著作中，用大量笔墨对心学做出了“圣学”的判断。然而，阳明心学自产生之时，便受到程朱理学的挑战，被质疑为“儒释杂糅”，而当时流传甚广的王门“四句教”又是引阳明心学入禅的一个主要因素。基于此，本文主要围绕“立心学为圣学”“为阳明学辨儒释”以及“为王门四句教辩难”等问题，阐释黄宗羲尊阳明心学、抑程朱理学与释氏之学的学术思想。对这些问题的探讨，有助于在结合黄宗羲理学思想的基础上，把研究视角投向“哲学史研究”领域。这样不仅区别于以往学界单向度地偏向于对黄宗羲心学思想的义理性研究，还能够为我们研究深入了解黄宗羲学术史观，提供有益的参考，更重要的是，也能够为现当代的阳明心学研究，提供一个特殊的思考路径。

## 一、立心学为圣学

黄宗羲认为，天下学术的发展遵循着“一本万殊”这样一条总的规律，即以儒家学说为天下学术之本，以儒学多元化发展而呈现的不同形式、不同内容的学说为万殊之学，而在儒学范围内各种学说的共同发展中，“心学”一支是主线。在黄宗羲看来，阳明心学有着深厚的学术底蕴和悠久的历史渊源，其由先秦时期孟子的心性之学发展而来，在新的历史时期，又被赋予丰富的义理性阐释，而对于孟子之学，黄宗羲又将其评价为“千圣相传者心”的学问。所以，黄宗羲将阳明心学定位为圣学。

黄宗羲曾撰《孟子师说》（共七卷），这里“师”指明末大儒刘宗周。刘宗周是王门后学戴山学派的创始人，也是黄宗羲、陈确和张履祥等人的授业老师。黄宗羲在《孟子师说》这部哲学著作中，借助阐释《孟子》章句的方式，记载了其师和黄宗羲自己的学术思想和倾向。在《孟子师说》中，黄宗羲既肯定了孟子之学为“千圣相传”之学的历史地位，又高度评价了阳明心学对孟子之学的发展与延续。黄宗羲指出，“仁”是没有迹象的，孟子却能在“无迹象之中”，点明了“仁”存在的现实根据，即“仁义礼智”根源于人心，“仁”发端于人的“恻隐之心”，以及“人心”与生俱来的全部内容就是“恻隐、羞恶、辞让、是非”之心<sup>①</sup>。他还指出：“千圣相传者心也……禹、汤、文、武、周公五君子，其功业盖天地。孟子不言，单就一点忧勤惕虑之心之描出，所谓几希也。”<sup>②</sup>他认为作为“仁”存在依据的“心”，是圣人们之所以为“圣人”的共通之处，孟子虽然没有“禹、汤、文、武、周公”这五位圣人的功业，但仅从孟子对“忧勤惕虑之心”的描述而言，孟子的贡献和历史地位足以能够达到这五位圣人的高度。

继对孟子之学的总结和高度评价，黄宗羲进一步阐述了阳明心学继孟子之学而来的观点。他说道：

“人皆可以为尧舜”一语，此孟子继往圣开后世学一大节目。徐行尧服，人人能之，即人人可以为尧舜也，只在著察之间耳。后之儒者，将圣人看得烦难，或求之静坐澄心，或求之格物穷理，或求之人生以上，或求之察见端倪，遂使千年之远，亿兆人之众，圣人绝响……自阳明之心学，人人可以认取圣脉。<sup>③</sup>

在黄宗羲看来，孟子提出了“人皆可以为尧舜”之语，点出了圣学的精要和为圣的功夫，而后世儒者却将成贤成圣看得繁琐，直到阳明出现才扭转了这一局面，王阳明打破宋儒所提倡的“静坐澄心”和“格物穷理”之旧规，指出了良知自在，延续了孟子的圣人之学，创立了阳明心学，点明了人们成贤成圣的实现路径，由此，阳明心学是圣脉相传的圣学。

在《明儒学案》中，黄宗羲不止一次地称论阳明心学为圣学。例如，他在《明儒学案·白沙学案》中记载陈献章的理学思想时指出，明初学术多不失程朱理学之矩矱，直至陈献章之学“以虚为基本，以静为门户”，点出了“静中养出端倪”，开启明代心学之端，“作圣之功”才至陈献章而始明，后至王阳明而始大。在黄宗羲看来，“白沙之学”与“阳明心学”两者一脉相承，皆是对孟子圣人之学的延续，由“白沙之学”至“阳明心学”的发展演变过程，即圣学在明代由微到显的过程。又如，在《明儒学案·姚江学案》中，黄宗羲立心学为圣学的思想，再次得以明确的表达。黄宗羲指出，明代以来的学术都是墨守先儒之成说，学者们未曾“反身理会，推见至隐，所谓‘此亦一述朱，彼亦一述朱’耳”，然而，阳明心学打破了学术领域这种僵化的格局，动摇了程朱理学独尊学术思想领域的地位，以可贵的学术自得和创新精神延续了古来之学脉，更重要的是，其提出了“良知人人现在，一反观而自得”的观点，使道德先验与道德自律意识重新在人们的心中生根发芽，继孟

① [清] 黄宗羲著、沈善洪主编：《黄宗羲全集》第1册，杭州：浙江古籍出版社，2002年，第141页。

② 同上，第113页。

③ 同上，第144页。

子之后又一次开启了人们的“作圣之路”<sup>①</sup>，同时，也使人们认识到“自己良知原与圣人一般，若体认得自己良知明白，即圣人气象不在圣人而在我矣”<sup>②</sup>。在黄宗羲看来，姚江之学恢复了已中断千百年之久的圣学之学脉，使儒家道统得以延续，因此为“作圣之学”。

## 二、为阳明学辨儒、释

黄宗羲以心学为儒学之大宗，以阳明心学为圣学这一学术立场，在某种程度上，反映出阳明心学在明代中后期的主流意识形态地位。尽管如此，阳明心学自明初发端之际，其入禅倾向，就持续遭到程朱理学派的批判与指责；尤其到了明代中后期，在其传播、发展与流变中，王门后学之流弊日益凸显，由此，这种批判愈为强烈。明代初期，陈献章之学开心学之端，程朱理学派的胡居仁便批评陈献章“静中养出端倪”和“藏而后发”的思想为“将此道理来安排作弄，都不是顺其自然”<sup>③</sup>，也指出陈献章虽然“窥见些道理本原”，但是却无格物穷理之渐进工夫，所以其思想只为“空见”<sup>④</sup>。而对于陈献章之“物有尽而我无尽”之说，胡居仁则将其指责为“氏释见性之说”<sup>⑤</sup>。黄宗羲在《明儒学案·白沙学案》中记载道：“先生（胡居仁）必欲议白沙为禅，一编之中，三致意焉。”<sup>⑥</sup>也就是说，胡居仁在论学中，已经将初具心学倾向的白沙之学划入禅学。罗钦顺则认为，王守仁之学以知觉为性，把知觉当作“良知”和“天理”。但是，在他看来，禅学的一个重要特征，就是以知觉为性，不仅如此，禅学还把人的知觉和意识看作万物的根本，宣扬“心生万法”的思想，禅宗的这一特征与阳明心学的“心即理”思想具有一定程度的相似性。由此，一向极力批判释老之学的罗钦顺，也带有批判性地将阳明心学划入了禅学的范畴。明末斥心学为禅学的主要代表人物还有顾炎武和王夫之。王夫之在《张子正蒙注序论》中说“姚江王氏阳儒阴释诬圣之邪说，其究也……而以充其‘无善无恶圆融事理’之狂妄”，认为阳明心学为“阳儒阴释”的“诬圣之邪说”。这些对阳明心学入禅的批判，给阳明心学做了“外儒内释”的定性，与黄宗羲尊崇阳明心学为圣学的学术立场截然对立。基于此，黄宗羲从找寻阳明心学和禅学的差异着手，试图为阳明心学辨儒、释，以划分心学和释氏之学的界限。

黄宗羲指出，对于“心”的不同理解，是阳明心学和释氏之学的本质差别：阳明心学视“心”为“理”，而释氏之学视“心”为“知觉”。他说：

而或者以释氏本心之说，颇近于心学，不知儒释界限，只一理字。释氏于天地万物之理，一切置之度外，更不复讲，而只守此明觉；世儒则不恃此明觉，而求理于天地万物之间，所为绝异。然其归理于天地万物，归明觉于吾心，则一也。向外寻理，终是无源之水，无根之木，总使合得本体上，已费转手，故沿门乞火与合眼见闇，相去不远。先生（阳明）点出心之所以为心，不在明觉，而在天理，金镜已坠而复收，遂使儒释疆界邈若山河，此有目者所共睹也。<sup>⑦</sup>

在黄宗羲看来，疑心学类禅者，在于其没有认识到儒释的界限在于一个“理”字，释氏之学不寻求万物之理，只把守知觉意识，而对心学持批判态度的“世儒”虽然“不恃此明觉”，但是却于心外求理，这在本质上与释氏“归明觉于心”是同一的。黄宗羲认为，王阳明指点出“心之所以为心”，不在于心有知觉，而在于“心即理”，即将“心”看作一切儒家伦理道德规范的根据。也就是说，在黄宗羲那里，阳明心学与释氏之学的一个本质区别，在于对“心”的内容的不同理解上。

在《明儒学案·甘泉学案六》中，黄宗羲又一次以“心即理”为着眼点，辨阳明心学非释氏之

① [清] 黄宗羲著、沈芝盈点校：《明儒学案》上册，北京：中华书局，2008年，第178页。

② [明] 王守仁撰、董平、吴光等编校：《王阳明全集》上册，上海：上海古籍出版社，1992年，第59页。

③ [清] 黄宗羲著、沈善洪主编：《黄宗羲全集》第1册，第35页。

④ 同上，第35页。

⑤ 同上，第39页。

⑥ 同上，第30页。

⑦ [清] 黄宗羲著、沈善洪主编：《黄宗羲全集》第1册，第181页。

学。

今以理在天地万物者，谓之理一，将自心之主宰，以其不离形气，谓之分殊，无乃反言之乎？佛氏唯视理在天地万物，故一切置之度外。早知吾心即理，则自不至为无星之秤，无界之尺矣。先生（杨时乔）欲辨儒、释，而视理与佛氏同，徒以见闻训诂之争胜，岂可得乎？阳明于虚灵知觉中，辨出天理，此正儒、释界限，而以禅宗归之，不几为佛氏所笑乎？<sup>①</sup>

在黄宗羲看来，杨时乔分“心”与“理”为二，将“理”看作独立于心之外的客观存在，这一思想与释氏的“理在天地万物”的观点相同，皆属于“无星之秤”和“无界之尺”而不得要领。同时，黄宗羲批判了杨时乔欲辨儒释却拘泥于“见闻训诂”之争的错误路径，认为只有王阳明在“虚灵知觉”（“心”）之中，提出“心即理”的命题，才真正辨清了儒释之界限。进而，黄宗羲批判了归心学为释氏之学的儒者，指出其这种做法反而为佛氏所讥笑。

在《明儒学案》的《粤闽王门学案·行人薛中离先生侃》中，黄宗羲进一步以阳明心学中“心即理”的思想为切入点，区分了儒、释之差异。他说：

深于疑阳明者，以为理在天地万物，吾亦万物中之一物，不得私理为己有。阳明以理在乎心，是遗弃天地万物，与释氏识心无寸土之言相似。不知阳明之理在乎心者，以天地万物之理具于一心，循此一心，即是循乎天地万物，若以理在天地万物而循之，是道能弘人，非人能弘道也。释氏之所谓心，以无心为心，天地万物之变化，皆吾心之变化。譬之于水，释氏为横流之水，吾儒为原泉混混不舍昼夜之水也。<sup>②</sup>

在这段话中，黄宗羲首先列举了“深疑阳明类禅”者的错误认识，即他们把理置于天地万物之中，以人为万物中之一物，分人与理为二，同时又认为王阳明合心与理为一的“心即理”的思想，与释氏唯心的思想相类似。其次，黄宗羲为阳明心学辩护，指出“深疑阳明类禅”这种错误认识的根源在于，没有理解到王阳明的“理在乎心”的思想是指天地万物的理都存在于“内心”，这种“理在乎心”的思想强调的是人作为道德主体，其道德与生俱来的先验性和将道德施之于事物物的主体能动性，体现的恰恰是孔子所强调的“人能弘道”思想（而不是“道能弘人”），这样，黄宗羲从儒家经典《论语》中寻找理论依据，进一步确立了阳明心学的圣学地位。最后，黄宗羲分别对释氏之学和阳明心学做出了不同的比喻，将释学比作“横流之水”，将阳明心学比作“原泉混混不舍昼夜之水”，来表明两者的差异之处。黄宗羲不仅批判了“疑阳明类禅”者（宋儒）对阳明心学的错误理解，还指出了宋儒分心与理为二，混淆了儒学和释氏之学的界限。由此，在黄宗羲看来，不是心学类禅，而是宋儒类禅。黄宗羲认为，宋儒的“理在天地万物”的思想，是将理看成了独立于心之外的客观存在的哲学范畴，宋儒向心之外的万物寻理，在本质上与释氏只守此知觉之心而置理于心之外的做法大同小异，两者的不同不过是宋儒向外求理，而释氏不求理罢了。在此基础上，黄宗羲批评了程朱理学的“理”派生出“气”的近禅思想。释氏之学有“有物先天地，无形本寥寂，能为万象主，不逐四时凋”之言，而宋儒提出了“理生气”的思想，这两者在黄宗羲看来，都是在“心”之外预设了一个先验的客观存在的派生世界万物的本源，在释氏那里，这一客观存在的本源是指“有物先天地”之“物”，在宋儒那里则指“理生气”之“理”，释氏的“物”和宋儒的“理”两者具有相同的逻辑和意义。黄宗羲认为，宋儒对理气关系的阐释，并没有对理学和释氏之学做出正确的区分，反而将两者等同起来，由此引来释氏的耻笑。在批判与指责宋儒的基础上，黄宗羲又将关注的目光投向了阳明心学，认为阳明心学“心即理”的思想及时纠正了宋儒入禅之弊端，“遂使儒释疆界畧若山河”。由此可见，黄宗羲不仅为阳明心学辨儒释，划清了阳明心学和释氏之学的界限，而且还指出了程朱理学近禅的弊端。这样，黄宗羲不仅为立阳明心学为圣学打下了坚实的理论基础，而且，在某种程度上，还进一步巩固了阳明心学的儒家正统地位。

① [清] 黄宗羲著、沈芝盈点校：《明儒学案》下册，北京：中华书局，2008年，第1024页。

② [清] 黄宗羲著、沈芝盈点校：《明儒学案》上册，第656—657页。

### 三、为“王门四句”教辩难

“王门四句教”由王阳明晚年贵州龙场悟道时提出，其具体内容为“无善无恶心之体，有善有恶意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物”。对于这四句话哲学内涵的阐释，王门后学中产生了分歧，其中以王畿和钱德洪两人为著。王畿对“四句教”的理解被称作“四无说”。在他看来，“四句教”的第一句为“无善无恶心之体”，既然“心体”为无善无恶，那么“心体”之“意”“知”“格物”也是无善无恶的。而钱德洪对“四句教”的理解被称作“四有说”，认为心体是天命之性，天命之性是至善的，因此心体是至善而无恶的。对于王畿和钱德洪的各抒己见，王阳明对两者进行了调和，折中地说道：“二君之见，正好相取，不可相病，汝中须用德洪功夫，德洪须透汝中本体。二君相取为益，吾学更无以遗念矣。”<sup>①</sup>王阳明指出“四无说”和“四有说”两种观点都成立：王畿的理解代表“上根人”而言，因为“上根人”能够顿悟出心体之无善无恶，无需循序渐进之工夫；而钱德洪的理解是针对“下根人”而言的，因为“下根人”只有通过“为善去恶”的功夫通过渐修的方式才能够体认本体。在王阳明看来，“四有说”和“四无说”各有长短，单纯地依靠“顿悟”或“渐修”都无法实现成圣之目标，“上根人”和“下根人”都应该结合“顿悟”与“互补”的方式，最终达到至善。所以，王阳明指出，“四句教”的第一句话是为了阐发“四无说”，意在强调“顿悟”的重要性，后三句话是为了阐发“四有说”，意在强调“渐修”的重要性。王阳明的这一思想，促使了王门后学分划为“本体派”和“功夫派”，同时，其对“四无说”的认可，也遭致了程朱理学派的批判。很多人指责王门四句教中的“无善无恶心之体”一句属于释老之说，背离了传统儒家的“性善”思想。

黄宗羲毕生力斥释、老之学，且坚持孟子的性善论思想，因而否认王门四句教“无善无恶心之体”一句的合理性。因为黄宗羲是阳明心学的尊崇者和维护者，所以他认为“无善无恶心之体”并不是出自阳明之语，而认为这句话是由后人错会阳明之意而产生的。黄宗羲说道：

彼（错会阳明之意者）以无善无恶言性者，谓无善无恶斯为至善。善一也，而有有善之善，有无善之善，无乃断灭性种乎？彼在发用处求良知者，认已发作未发，教人在致知上着力，是指月者不指天上之月，而指地上之光，愈求愈远矣。得羲说而存之，而后知先生之无弊也。<sup>②</sup>

也就是说，在黄宗羲看来，良知是至善的，而“错会阳明之意者”的错误之处在于以“无善无恶”界定“性”，以“无善无恶”为“至善”，以至于把“善”分解成“有善之善”和“无善之善”，这种做法无疑是“断灭”了“性”的根本，同时，他们（“错会阳明之意者”）在意念发动之处（“已发”）探求良知本体，只注重功夫，而没有真正停留于良知之处体认良知的本然状态，这种做法反而对“良知”是愈求愈远的，也在相当大的程度上违背了王阳明的性善思想。因此，在黄宗羲看来，“无善无恶”之说并非阳明之本意。

而对于王门“四句教”中“无善无恶心之体”之句的内涵，黄宗羲自有其理解。他说道：

天泉问答“无善无恶者心之体，有善有恶者意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。”今之解者曰“心体无善无恶是性，由是而发之为有善有恶之意，由是而有分别其善恶之知，由是而有为善去恶之格物。”层层自内而之外，一切皆是粗机，则良知已落后着，非不虑之本然，故邓定宇以为权论也。其实无善无恶者，无善念恶念耳，非谓性无善无恶也。下句意之有善有恶，亦是有善念有恶念耳，两句只完得动静二字。<sup>③</sup>

也就是说，在黄宗羲看来，心体之性为“至善”，并非人们对“四句教”的错误理解——以“心体无善无恶是性”。他认为，对王门“四句教”第一句的正确理解，应该为“心体之性”是一种“无善

① [明]王守仁撰，董平、吴光等编校：《王阳明全集》下册，上海：上海古籍出版社，1992年，第1306页。

② [清]黄宗羲著、沈芝盈点校：《明儒学案》上册，第179页。

③ 同上，第178页。

念无恶念”的“静”的本然状态的存在，而这种存在是最高的善；基于此，可以推衍出第二句“有善有恶意之动”旨在表达“心体”已发状态为“意”的“有善念”“有恶念”。以上黄宗羲对“四句教”的理解，对后人研究这一问题产生了一定的影响。例如，现当代学者儒学大师牟宗三先生在对“四句教”第一和第二句的理解中，将“心之本体”解释为“无有作好无有作恶”的超越之本心，将“心体”的发动理解为经验层面上的“意”，可以说在一定程度上便是对黄宗羲辨王门“四句教”的延续与发展。

在为王门“四句教”辨难的过程中，黄宗羲不仅提出了“心体”为至善的观点，而且还就“四句教”的出处提出了质疑。他认为王门四句教的“无善无恶”一句，并非王阳明本人提出的，而是王畿伪造的。在《明儒学案》中，黄宗羲具体地表达了这一观点。在《粤闽王门学案·行人薛中离先生侃》中，黄宗羲说道：

又其所疑者，在无善无恶之一言。考之《传习录》，因先生去花间草，阳明言“无善无恶者理之静，有善有恶者气之动。”盖言静为无善无恶，不言理为无善无恶，理即是善也……独《天泉证道记》有“无善无恶者心之体，有善有恶者意之动”之语。夫心之体即理也，心体无间于动静，若心体无善无恶，则理是无善无恶，阳明不当但指其静时言之矣。释氏言无善无恶，正言无理也。善恶之名，从理而立耳，既已有理，恶得言无善无恶乎？就先生去草之言证之，则知天泉之言，未必出自阳明也。<sup>①</sup>

人们对“四句教”的质疑，往往在于“无善无恶心之体”一句，薛中离去花间草，考证了一个事实，即王阳明说过“无善无恶者理之静，有善有恶者气之动”之言：在王阳明那里，“理之静”是“无善无恶”的，而“气之动”则“有善有恶”，也就是说，“无善无恶”的侧重点在于“理之静”的“静”，而并非“理”，“理”是“心之体”、是至善的，贯穿于动静，而“四句教”中“无善无恶心之体”仅仅强调的是“以静言理”，并非王阳明本意。基于以上推论，黄宗羲得出“天泉证道”之言为王畿伪造，并非王阳明本人的真实思想。黄宗羲还说道：“当时之议阳明者，以此为大节目。岂知与阳明绝无干涉。呜呼！天泉证道，龙溪之累阳明多矣”<sup>②</sup>，进而划清了阳明心学与使阳明学备受争议的“王门四句教”两者之间的界限。

#### 四、结 语

综上所述，黄宗羲对阳明心学的定位，是以立心学为圣学为终极目标的。在他看来，阳明心学承接孟子之学而来，提出了“心即理”的思想，使人人具备了成贤成圣的可能。在尊崇阳明学的过程中，黄宗羲努力为阳明心学辨儒释，以“心即理”之命题，作为区分心学与释氏之学的主要标志，并将程朱理学之理本论的客观唯心主义思想与释氏之学等同划一。同时，在认同“王门四句教”使阳明学背上入禅嫌疑的基础上，黄宗羲先是对“四句教”中“无善无恶心之体”一句进行重新理解，然后又质疑“四句教”的出处，最后得出结论，即“王门四句教”并非出自王阳明，而是出自王畿伪造。黄宗羲围绕定位阳明心学的一系列学术思想和论断，不但充分显示出其本人的学术好尚，而且反映出其以主观学术见解为依据，对异己学说的学术偏见，也反映出黄宗羲作为明末阳明后学中的一名得力干将，对心学的修正，以及其作为一名学术史家在一定程度上对明代学术领域中阳明心学、程朱理学和释氏之学的论断和评价。

（责任编辑 杨海文）

① [清]黄宗羲著、沈芝盈点校：《明儒学案》上册，第657页。

② 同上，第1379页。

# 程朱王刘之辨：黄宗羲对蕺山之学的阐释及其问题

李训昌

【摘要】程朱王刘之辨是明末清初学人论学的一大节目，黄宗羲作为心学主将之一，也参与其中。宗羲程朱王刘之辨的最大特点，在于他以阐发蕺山之学为主要目的：会通王刘，借阳明学以申师说；贬抑程朱，又借朱子之语以封攻诋蕺山、阳明者之口舌。黄宗羲此论，虽在借古人之说以申己义，却也遮蔽了其师的甘泉渊源，使蕺山晚年对理学和心学、甘泉学与阳明学的综合，折入阳明心学一途。

【关键词】朱子学；甘泉学；阳明学；蕺山学；程朱王刘之辨

中图分类号：B249.3 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2017)05-0141-07

作者简介：李训昌，山东淄博人，哲学博士，（重庆 400100）西南大学政治与公共管理学院博士后，（重庆 401331）中国人民解放军陆军勤务学院政治理论教研室讲师。

基金项目：2015 年度国家社会科学一般项目“清初河南理学研究及文献整理”（15BZX047）；中国博士后第 59 批面上资助项目“《孟子师说》：刘宗周、黄宗羲的孟子学研究”（2016M592626）

“甘泉的哲学体系，是一个突破理学而又吸收理学，主张心学而又批评（陆王）心学的独特的心学综合体系。”<sup>①</sup>其主要目的在于吸收程朱理学和陆王心学之长的同时，避开两家之短。在唐枢－许孚远－刘宗周－黄宗羲一系的甘泉后学中，唐枢、许孚远延续甘泉的思路，开始会通甘泉学与阳明学；刘宗周的诚意说“乃是沿着甘泉以及其师许孚远的思维路线，吸收阳明良知概念的部分内涵，而提出的一个更加深层的心体概念，这个概念达到了纠正王学末流之流弊的目的，同时，也表明了湛学与王学的合流”<sup>②</sup>。与刘宗周专注哲学体系的建构不同，黄宗羲的最大贡献在于他按师说对宋元明三代理学做了系统的梳理。因此，可以说甘泉学与阳明学的合流，是刘、黄师徒二人共同完成的。不过，刘宗周歿后，黄宗羲对师说的阐发却与程朱王刘之辨结合在一起。这既与明末对阳明学的反激与清初朱子学的复兴有关，也与整个时代精神从宋明理学向清代朴学的转化有关。黄宗羲会通王刘，借阳明学以申师说；贬抑程朱，又借朱子之语以封攻诋蕺山、阳明者之口舌。这是黄宗羲在民间学者与官方学术两次程朱王刘之辨中，不得不采用的求全之法，其目的则在保全师说。只是黄宗羲主张阳明太过，对朱子学成见太深，反而遮蔽了其与其师的甘泉渊源，使蕺山对理学和心学、甘泉学与阳明学的综合，折入阳明心学一途。

## 一、《子刘子行状》：开始会通王刘

《子刘子行状》上下卷，又名《蕺山传》，是黄宗羲为补救刘沟、张履祥等人删改其师遗著的过

① 乔清举：《湛若水哲学思想研究》，台北：文津出版社，1993 年，第 226 页。

② 同上，第 244 页。

失，而记述其师生平学行的纪传体史书，约成书于康熙四年上半年<sup>①</sup>。在《行状》中，宗羲只是说其师“中年专用慎独工夫。慎则敬，敬则诚”<sup>②</sup>，那么，黄宗羲究竟是以慎独说还是以诚意说为蕺山最后宗旨的呢？在《先师蕺山先生文集序》中，黄宗羲开篇即说：“先生之学在慎独。”<sup>③</sup>在《忠端刘念台先生宗周》中则谓：“先生之学，以慎独为宗。儒者人人言慎独，唯先生始得其真。”<sup>④</sup>按时间顺序来说，《行状》最早，《宗周》次之，《文集序》最晚，为黄宗羲晚年写定，当为最后定见。但是，从刘宗周的为学历程来看，他“始致力于主敬，中操功于慎独，而晚归本于诚意”<sup>⑤</sup>。因此，刘宗周的最后宗旨是诚意说而不是慎独说<sup>⑥</sup>。那么，黄宗羲为什么要以慎独说为蕺山最后宗旨呢？

刘宗周26岁师事许孚远，直到37岁著《心论》才悟心外无理之说，于是有“甲寅悟心”之论。他早年不喜象山、阳明，此时也未接触陆王心学之书，而且其工夫克治省察与学问思辨并重，俨然程朱巨擘，不类阳明。其实，刘宗周接触阳明心学有一个过程，其对阳明学认识上的转变也有内外两方面的机缘。从过程上来说，自天启六年刘宗周读书韩山草堂，学朱子“半日静坐，半日读书”<sup>⑦</sup>，一面“专用慎独之功”<sup>⑧</sup>，一面“取有明诸儒文集、传记考订之”<sup>⑨</sup>；越明年，著成《皇明道统录》，“自逊志、康斋外”，又推重“曹月川、胡静斋、陈克庵、蔡虚斋、王阳明、吕泾野六先生”<sup>⑩</sup>；是故，“读《阳明文集》，始信之不疑”<sup>⑪</sup>。如前所述，黄宗羲在《行状》中对蕺山宗旨的概括就出了问题。他的说法完全是抄自《蕺山刘子年谱》天启六年、七年条的按语，而这只是刘洵对其父在天启七年前为学的评论，而不是对其一生学问的总结。黄宗羲以此来论定师说宗旨，就抹杀了其师将其慎独说发展为诚意说的理论旨归。同时，这两年正是刘宗周对阳明学信之不移的阶段，也为黄宗羲会通师说和阳明心学埋下了伏笔。

刘宗周对阳明学的认识和态度“凡三变”，如黄宗羲说：“盖先生于新建之学凡三变：始而疑，中而信，终而辨难不遗余力，而新建之旨复显。”<sup>⑫</sup>黄宗羲此论，也源自刘洵《蕺山刘子年谱》崇祯十六年条的按语。与宗羲之说相较而言，刘洵明言刘宗周于阳明学“辨难不遗余力”的具体所指，即“终而辨难不遗余力，谓其言良知，以《孟子》合《大学》，专在念起念灭用工夫，而于知止一观全未勘入，失之粗且浅也”<sup>⑬</sup>。天启七年，刘宗周之所以崇信阳明学为圣人之学，主要是因致良知之旨与其慎独说相类，俱为心学。但是，两人主张毕竟不同，所以刘宗周一方面指出阳明致良知在工夫与教法上的不足，如他说：

先生承绝学于辞章训诂之后，一反求诸心，而得其所性之觉，曰良知。因示人以求端用力之要，曰致良知。良知为知，见知不囿于闻见；致良知为行，见行不滞于方隅。即知即行，即心即物，即动即静，即体即用，即工夫即本体，即上即下，无之不一。以求学者支离眩鹜之病，可谓震霆启寐，烈耀破迷，自孔、孟以来，未有若此之深切著明者也。特其急于明道，往往将向上一机轻于指点，启后学躐等之弊有之。<sup>⑭</sup>

① 张如安：《黄宗羲著作补考》，《古籍研究整理学刊》2001年第2期，第54页。

② [清]黄宗羲：《黄宗羲全集》第1册，杭州：浙江古籍出版社，2012年，第250页。

③ [清]黄宗羲：《黄宗羲全集》第10册，杭州：浙江古籍出版社，2012年，第53页。

④ [清]黄宗羲：《黄宗羲全集》第8册，杭州：浙江古籍出版社，2012年，第890页。

⑤ [清]刘洵：《蕺山刘子年谱》，吴光主编《刘宗周全集》第6册，杭州：浙江古籍出版社，2012年，第173页。

⑥ 东方朔：《刘宗周评传》，南京：南京大学出版社，1998年，第61页。

⑦ [清]刘洵：《蕺山刘子年谱》，吴光主编：《刘宗周全集》第6册，第82页。

⑧ 同上，第82页。

⑨ 同上，第82—83页。

⑩ 同上，第84—85页。

⑪ 同上，第85页。

⑫ [清]黄宗羲：《黄宗羲全集》第1册，第254页。

⑬ [清]刘洵：《蕺山刘子年谱》，吴光主编：《刘宗周全集》第6册，第147页。

⑭ 同上，第85页。

“所性之觉，曰良知”说明刘宗周与王阳明不同，不以良知为性体，而以良知为性体的发觉显露。这是刘宗周借鉴吸收阳明良知说，将其慎独说发展为诚意说的内在思想线索。另一方面，他还着手沟通其慎独说与阳明之致良知。崇祯二年，刘宗周著成《大学古记约义》，始以阳明“慎独即是致良知”<sup>①</sup>的提法会通阳明学。崇祯四年，在《证人会约·书后》中，刘宗周则谓：“孔门约其旨，曰‘慎独’，而阳明先生曰：‘良知只是独知时’，可谓先后一揆。慎独一著，即是致良知。”<sup>②</sup>因此，直到崇祯九年刘宗周59岁创立诚意说时，他一直在会通阳明之致良知与其慎独说。崇祯二年、四年，黄宗羲两次亲炙蕺山讲席，耳濡目染，受蕺山影响，即以慎独说为师门宗旨，以会通师说和阳明心学为毕生的学术努力。

刘宗周提出诚意说的外在机缘，源于崇祯四年与阳明后学陶奭龄在越城共举证人之会。初次讲会，刘、陶二人即产生分歧，使刘宗周不得不重新思考其对慎独说与阳明致良知之旨的会通，另寻蹊径。崇祯九年，刘宗周在京师讲学，辑成《独证篇》，提出了“意者，心之所存，非所发也”<sup>③</sup>的命题。自此，刘宗周“专举立诚之旨，即慎独姑置第二义矣”<sup>④</sup>。为了从根本上救正阳明后学流入禅学的弊端，刘宗周的诚意说更强调以性规定心的思想。崇祯十一年，刘宗周编成《阳明传信录》三卷，对阳明学作了系统总结：一则从学则、宗旨、教法上撙择阳明之说，指出致良知之旨在工夫与教法上的不足；一则将阳明与阳明后学流入禅学的弊病区分开来，为阳明辩护，即“间尝求其故而不得，意者先生因病立方，时时权实互用，后人不得其解，未免转增支离乎？”<sup>⑤</sup>在编纂《明儒学案》时，黄宗羲将《阳明传信录》前两卷收入，定为《姚江学案》，正可谓坚持了其师维护阳明的立场。不过，黄宗羲误以刘宗周之慎独说会通蕺山、阳明，不但有失其师综合理学与心学、甘泉学与阳明学的学术精神，而且有抹杀其师诚意说之哲学努力与贡献。同时，黄宗羲按师说特别是以性规定心的思想对阳明致良知的解读，集中在阳明“四句教”上；解读以后，黄宗羲已经很难在师说和阳明学之间做出区分。这是导致黄宗羲会通蕺山、阳明的内在思想线索。

## 二、《孟子师说》：转入贬抑程朱

《孟子师说》七卷，是黄宗羲以《孟子》章句形式阐发师说的哲学著作，约成稿于康熙八年。成稿后，黄宗羲又不断修改，故现行本有康熙八年以后的材料<sup>⑥</sup>。康熙六年，黄宗羲应万氏、董氏兄弟之邀，讲学甬上。黄宗羲初至鄞城，即以其师之《子刘子学言》《圣学宗要》授诸生，次至《人谱》《原旨》和《证学杂解》；越明年，乃讲授《四书》《五经》。至此，由黄宗羲主持的甬上证人书院，始由讲授蕺山之学转入阐发《四书》《五经》的经世致用之学。不过，黄宗羲讲《四书》即以师说为标准。在他看来，其师于《大学》有“统义”，于《中庸》有“慎独义”，于《论语》有《学案》，独于《孟子》无成书，亦无成说。他潜心师说有年，虽不能无所出入，但窃取师说而著成《孟子师说》七卷，“以俟知先生之学者纠其谬”<sup>⑦</sup>。由此可见，黄宗羲在甬上讲《四书》，主要是以传播蕺山之学为目的，即“丁未，复举证人书院之会于越中，以申蕺山之绪”<sup>⑧</sup>。

职是之故，黄宗羲的《孟子师说》处处针对朱子的《孟子集注》也有顺理成章的一面，本无可

① [明]刘宗周：《刘宗周全集》第1册，杭州：浙江古籍出版社，2007年，第650页。

② [明]刘宗周：《刘宗周全集》第2册，杭州：浙江古籍出版社，2007年，第498页。

③ [清]刘灼：《刘子蕺山年谱》，吴光主编：《刘宗周全集》第6册，第117页。

④ 同上，第118页。

⑤ [明]刘宗周：《刘宗周全集》第5册，杭州：浙江古籍出版社，2007年，第2页。

⑥ 郑宗义：《黄宗羲与陈确的思想因缘分析》，《汉学研究》1996年第2期，第70—71页。

⑦ [清]黄宗羲：《黄宗羲全集》第1册，第48页。

⑧ [清]全祖望：《梨洲先生神道碑文》，吴光主编：《黄宗羲全集》第12册，杭州：浙江古籍出版社，2012年，第8页。

厚非。如他说：“成说在前，此亦一述朱，彼亦一述朱。”<sup>①</sup>这说明他针对的是明代官定的《四书大全》，还有以之为标准的科举考试所造成的牢笼士人思想之弊，即“愤科举之锢人生平，思所以变之”<sup>②</sup>。但是，《四书大全》又以朱子《四书集注》为蓝本，所以他说“屏去传注，独取遗经”<sup>③</sup>，实质上又把批评的矛头指向朱子。又如他在评介张邦奇时所说：“夫穷经者，穷其理也，世人之穷经，守一先生之言，未尝会通之以理，则所穷者一先生之言耳。”<sup>④</sup>这里的“一先生”，根据上下文亦明指朱子。

但是，在《孟子师说》中，黄宗羲往往是先论述自己的观点，再引朱子之言以示批评，再冠以“羲以为”、“愚谓”的总结，最后引证宋明诸儒的语录以佐证其说。黄宗羲如此阐释《孟子》大义，就把对师说的阐发演绎为了对朱子的批评。如他对《浩然章》的解释：

朱子云：“配义与道，只是说气会来助道义，若轻易开口，胡使性气，却只助得客气，人才养得纯粹，便助从道义好处去。”羲以为养得纯粹，便是道义，何消更说助道义。朱子主张理气为二，所以累说有了道义，又要气来帮贴，方行得去，与孔子“有能一日用其力于仁矣乎，吾未见力不足者”之言，似有径庭。<sup>⑤</sup>

黄宗羲由养气工夫进而批评朱子的理气、心性二分，实涉及理气心性关系问题。其实，在此一问题上，刘、黄师徒二人的理气心性合一论俱导源于湛若水<sup>⑥</sup>。不过，刘宗周综合程朱陆王而进退之，对朱子阳明都有所批评、有所拨正，但他的态度比较平和，观点相对周正，如他说：

时谈禅者动援阳明而辟朱子，先生曰：“朱子以察识端倪为下手，终归涵养一路，何尝支离？阳明先生宗旨不越良知二字，乃其教人惓惓于去人欲存天理以为致良知之实功，何尝杂禅？”<sup>⑦</sup>

刘宗周批评“援阳明而辟朱子”者，是为朱子辩诬，其慎独说即以批评调整朱子学为目的；批评援朱子而辟阳明者，则是为阳明辩诬，其诚意说即以批评调整阳明学为目的。从理论上来说，刘、黄师徒二人的理气心性一元论确有拨正朱子理气、心性易离为二的作用。但是，在心性关系上，刘宗周也批评阳明，其意、念之辨即是如此；而黄宗羲则置若罔闻，把问题都推给了朱子，主张太过，有所偏颇。其实，在《孟子师说》中，黄宗羲的很多观点都源自朱子，如《孟子师说》开卷第一句“天地以生物为心，仁也”<sup>⑧</sup>，以仁为天地生物之心，本是朱子的思想，而黄宗羲却将其当做儒家学者的共识，不复再提与朱子的关系。因此，在《孟子师说》中，黄宗羲对戴山之学的阐发就由会通王刘转入明确贬抑程朱。

### 三、甬上证人书院与海昌讲学：

#### 借阳明学以申师说、借朱子之语以封攻诋戴山、阳明者之口舌

黄宗羲会通戴山阳明，贬抑程朱，既与其在甬上证人书院、海昌讲学时，弟子之间的学术分歧有关，也与清初康熙右文，尊朱贬王，编纂《明史》理学传的论辩有关。前者主要发生在民间学者之间，后者则涉及官方学术。在两次程朱王刘之辩中，黄宗羲的基本立场是借阳明学以申师说，借朱子之语以封攻诋戴山、阳明者之口舌。这是清初朱子学复兴之际，黄宗羲不得不采用的求全之法，其目

① [清]黄宗羲：《黄宗羲全集》第1册，第48页。

② [清]全祖望：《梨洲先生神道碑文》，吴光主编：《黄宗羲全集》第12册，第3页。

③ [清]黄宗羲：《黄宗羲全集》第1册，第48页。

④ [清]黄宗羲：《黄宗羲全集》第8册，第545页。

⑤ [清]黄宗羲：《黄宗羲全集》第1册，第65页。

⑥ 朱伯崑：《易学哲学史》第4册，北京：昆仑出版社，2009年，第271页。

⑦ [清]刘灼：《戴山刘子年谱》，吴光主编：《刘宗周全集》第6册，第124页。

⑧ [清]黄宗羲：《黄宗羲全集》第1册，第49页。

的在于保全师说。

甬上本为阳明学重镇，刘宗周与陶奭龄在越城共举证人公会时，史孝复、王朝式等人已从阳明学的立场怀疑甚至反对宗周对阳明学的修正。至黄宗羲在甬上证人书院讲学时，其弟子董允瑄、董允璘等又因素习阳明之学，认为蕺山“意为心之所存”不合阳明，作《刘子质疑》质诸黄宗羲。于是，黄宗羲作《答董吴仲论学书》：“余谓先师之意，即阳明之良知；先师之诚意，即阳明之致良知。阳明不曰良知是未发之中乎？又何疑于先师之言意非已发乎？”<sup>①</sup>由此，黄宗羲认为：“欲全阳明宗旨，非先师之言意不可。”<sup>②</sup>同时，邵廷采本为姚江书院韩孔当的学生，后问学黄宗羲，转而信服蕺山之学，即“致良知者主诚意，阳明而后，愿学蕺山”<sup>③</sup>。与此不同，陈锡嘏作为甬上证人书院的主要组织者之一，力主朱子的格物穷理说，与蕺山之学“独依回其间，恕人量己，卑之无甚高论。非敢过自沮弃，抑亦不能无疑于心也”<sup>④</sup>。黄宗羲批评他说：“君从事于格物穷理之学，于人情事势物理上工夫不敢放过，而气稟羸弱……故阳明学之而致病，君学之而致死，皆为格物之说所误也。”<sup>⑤</sup>陈锡嘏不改朱子格物穷理之说，黄宗羲认为他之死“虽其天性，亦其为学有以致之”<sup>⑥</sup>。这无异于说朱子之学是死人之学，过于偏激。

甬上证人书院最严重的学术分歧，源自清初反理学的先驱潘平格。康熙八年，潘平格从昆山回慈溪老家，东至宁波，西至绍兴，宣传自己的求仁哲学。及至甬上，潘平格首先说服其慈溪老乡、黄宗羲弟子颜曰彬，引起不小波动。其时，万斯同馆于姜希辙家，并不在绍兴，至其回到绍兴，不但亲至慈溪“诂其说，有据”<sup>⑦</sup>，而且还将其书带回鄞城，始稍信潘平格之学。黄宗羲的另一弟子毛勛在观潘平格之书后说：

余少受业于南雷黄先生，学蕺山刘子之学。癸丑岁馆于宁城，因万季野得先生书数帙，一见而嗜之。同志者皆非余，余信之益笃。<sup>⑧</sup>

毛勛虽“未亲受业于其人，而私淑之，求其全稿，守而弗失”<sup>⑨</sup>。郑性则赞誉潘平格之学，“真可谓表里无间而终始一贯者矣”<sup>⑩</sup>。至此，潘平格的求仁之学在甬上证人书院引起轩然大波，几至分裂，致使黄宗羲不得不出面主持大局。黄宗羲移书姜希辙、万斯同，批评指责潘平格之学，《与姜定庵书》《与友人论学书》即因此而作。概而言之，潘平格作为反理学的先驱，指责“朱子道，陆子禅”，认为“朱羽陆释”，将宋明七百余年之理学一概否定。黄宗羲则为维护一代理学之传，从“灭气”、“灭心”、“灭体”三个方面对潘氏之学作了批评，认为“用微有此三弊，故其放而为淫讹之辞，有无故而自为张皇者，有矫诬先儒之意而就己议论者”<sup>⑪</sup>。黄宗羲此时心里反倒清楚，潘平格的批评迁延开去，其师可能被一并划为“一群僧道”。因此，在《与友人论学书》中，黄宗羲表面上是在为朱子、阳明等宋明诸儒辩护，实质上他的反驳处处以师说为标准，处处是在维护师说。这是其老辣世故的一面。不过，黄宗羲措辞严厉，指责潘平格为“兔园老生”，其学为“祖师禅”、“名母之学”，则反激过甚，已超出学术讨论之范围。万斯同虽被黄宗羲之激烈态度所压服，但心里快快不快，谢曰：“请

① [清]黄宗羲：《黄宗羲全集》第10册，第467页。

② 同上，第149页。

③ 邵廷采：《思复堂文集》，祝鸿杰点校，杭州：浙江古籍出版社，1987年，第544页。

④ 陈锡嘏：《陈母谢太君六十寿序》，《兼山堂集》卷四，转引自方祖猷《黄宗羲长传》，杭州：浙江古籍出版社，2011年，第211页。

⑤ [清]黄宗羲：《黄宗羲全集》第10册，第446页。

⑥ 同上，第446页。

⑦ 李塔：《万季野小传》，《恕谷后集》卷六，转引自梁启超：《中国近三百年学术史》，上海：上海三联书店，2006年，第83页。

⑧ 毛勛：《潘先生传》，《潘子求仁录辑要》，北京：中华书局，2009年，第5页。

⑨ 毛勛：《序》，《潘子求仁录辑要》，第2页。

⑩ 郑性：《序》，《潘子求仁录辑要》，第3页。

⑪ [清]黄宗羲：《黄宗羲全集》第10册，第154页。

以往不谈学，专穷经史。”<sup>①</sup>及至晚年，在李塉影响下，万斯同才发觉潘氏之学的不足，转而倾向颜李学派。后来，全祖望批评黄宗羲一生不脱党人习气，盖因此而发。

在面对清初反理学思潮时，黄宗羲站在理学的立场上，平章朱、王，为朱子、阳明辩诬，继而为传播蕺山之学张本。这一立场与他在参与官方的程朱王刘之辩时，借朱子之言以维护蕺山、阳明相同。不过，与其师维护朱子、阳明的态度相比，黄宗羲之说甚有差距。又如：

余讲学海昌，每拈《四书》或《五经》作讲义，令司讲宣读，读毕，辩难蜂起，大抵场屋之论，与世抹杀。余曰：“各人自用得着的，方是学问。寻行数墨，以附会一先生之言，则圣经贤传皆是糊心之具。朱子所谓譬之烛笼，添得一条骨子，则障了一路光明是也。”<sup>②</sup>

黄宗羲对朱子的批评，一定程度上与清廷将朱子学定为官学有关；其反对朱子与反对科举，又与其不事清廷的遗民思想有内在联系。但是，这也与其天性有关，即“余平生颇喜读书，一见讲章，便尔头痛”<sup>③</sup>。这里，黄宗羲说“朱子所谓譬之烛笼，添得一条骨子，则障了一路光明”，是借朱子之口以封攻诋者之口舌，实质上还是在维护师说。即如在史馆立理学传的问题上，黄宗羲的《移史馆论不宜立理学传书》，表面上是在融合程朱陆王，对朱子的态度有所缓和，其实是借之以维护蕺山、阳明。于此，他实有难言之隐，是其为维护蕺山、阳明而不得不在策略上的调整。此时，在民间学者与官方学术的双重压力下，黄宗羲已无法正面回应人们对心学特别是阳明学和蕺山学的批评。

#### 四、《明儒学案》：会众合一的蕺山之学

在《明儒学案》中，黄宗羲除以师说为标准论定明代诸儒外，还积极维护阳明。这无论是从《明儒学案》的篇章结构还是从其对诸儒的评介上来说，都是有目共睹的。从《明儒学案序》出发，有一种观点认为黄宗羲综合朱子、阳明，主张一本万殊、学贵自得，是会通程朱陆王而为一。其实，他说的“会众以合一”的“一”具体所指是蕺山之学。他说：

士生千载之下，不能会众以合一，山谷而之川，川以达于海，犹可谓之穷经乎？自科举之学兴，以一先生之言为标准，毫秒摘抉，于其所不必疑者而疑之；而大经大法，反置之不道。童习自守，等于面墙。<sup>④</sup>

黄宗羲此说，除反对清廷以程朱理学为标准的科举考试外，还反对以宗旨强附门墙、党同伐异的门户之争，即“尝谓学问之事，析之者愈精，而逃之者愈巧……天崩地解，落然无与吾事，犹且说同道异，自附于所谓道学者，岂非逃之者之愈巧乎？”<sup>⑤</sup>在他看来，“学问之道，以各人自用得着为真”<sup>⑥</sup>。又如黄宗羲在《恽仲昇文集序》中说：

举业盛而圣学亡。举业之士，亦知其非圣学也，第以仕宦之途寄迹焉尔，而世之庸妄者，遂执其成说，以裁量古今之学术，有一语不与之相合者，愕眙而视曰：“此离经也，此背训也。”于是六经之传注，历代之治乱，人物之臧否，莫不各有一定之说。此一定之说者，皆肤论瞽言，未尝深求其故，取证于心，其书数卷可尽也，其学终朝可毕也。虽然，其所假托者朱子也，盍将朱子之书一一读之乎？夫朱子之教，欲人深思而自得之也。故曰：“若能读书，就中却有商量。”又曰：“且教学者看文字撞来撞去，将来自有撞着处。”亦思其所谓商量者何物也？撞着者何物也？要知非肤论瞽言可以当之矣。数百年来，儒者各以所长，暴于当世，奈何假托朱子者，取其得朱子之商量撞着者，概指之

① 李塉：《万季野小传》，《恕谷后集》卷六，转引自梁启超：《中国近三百年学术史》，第83页。

② [清]黄宗羲：《黄宗羲全集》第10册，第44页。

③ 同上，第44页。

④ 同上，第417页。

⑤ 同上，第645—646页。

⑥ [清]黄宗羲：《黄宗羲全集》第7册，杭州：浙江古籍出版社，2012年，第6页。

为异学而抹杀之乎？<sup>①</sup>

黄宗羲借朱子之语来讲学贵自得的精神，其主要目的是为其阐发师说张本，这是黄宗羲一以贯之的态度和方法。所以对他来说，最切实的自得之学，即是蕺山之学。因此，在编纂《明儒学案》时，黄宗羲一方面恪守师说，评介诸儒，即“间有发明，一本之先师，非敢有所增损其间”<sup>②</sup>；另一方面，则体会诸儒之得力处，约之一二字为其宗旨，即：

大凡学有宗旨，是其人之得力处，亦是学者之入门处。天下之义理无穷，苟非定之一二字，如何约之使其在我！故讲学而无宗旨，即有嘉言，是无头绪之乱丝也。学者不能得其人之宗旨，即读其书，亦犹张骞初至大夏，不能得月氏要领也。是编分别宗旨，如灯取影。<sup>③</sup>

对黄宗羲而言，其得力处在蕺山之学；对诸儒而言，则“是其人之得力处”；两者之间，黄宗羲约之在我，保持了适当张力，所以其《明儒学案》超出周汝登《圣学宗传》、孙奇峰《理学宗传》之上，成为后人研治宋明理学的津梁。有一种观点认为蕺山之学是明代理学的殿军，因此，黄宗羲以师说为标准，溯明而元而宋，逐一论定宋元明诸儒，也有其相当的合理性。

对蕺山之学，黄宗羲在《明儒学案》中有“五星聚张，子刘子之道通”<sup>④</sup>的期愿；在《孟子师说》中，他则假《乾》卦《彖辞》贞下起元之说，以道自任，甚是担当，即：

吴草庐曰：“尧舜而上，道之元也，尧舜而下其亨也，洙泗鲁邹其利也，濂洛关闽其贞也。”余以为不然。尧舜其元也，汤其亨也，文王其利也，孔孟其贞也。若以后贤论，周程其元也，朱陆其亨也，姚江其利也，蕺山其贞也，孰为贞下之元乎？<sup>⑤</sup>

受康熙右文的影响，康熙十九年以后，黄宗羲开始承认清廷的合法性。但是，举目四望，昔日的学友悉数陨落，弟子后进也开始凋零，胡翰十二运交入大壮的希望业已破灭，担续蕺山之学的只有他孑然一人。所以，他说“孰为贞下之元乎”的心情是复杂的，梨洲未命，不棺而葬，只是期于速朽而已！不过，事与愿违，贞下起元的不是其所属愿的蕺山之学，而是浙东经史之学。

综合来看，刘宗周的最后宗旨当为诚意说。刘宗周在甘泉学的立场上综合程朱陆王而进退之，不偏袒一方，为宋元明三代理学之大成。惜乎，黄宗羲颠沛一生，亲炙蕺山时，又志在举业，未能注意师说宗旨的调整，虽然基本坚持了其师的思想纲领<sup>⑥</sup>，而力主会通蕺山阳明、贬抑程朱，不但有失其师综合理学和心学的学术精神，而且，“仅以阳明学之目光看其师之学。其编著《明儒学案》，于蕺山之甘泉渊源，更不复提起，遂遮蔽后人耳目，竟不知蕺山学术之自来，宗羲之误甚矣！”<sup>⑦</sup>这是使用黄宗羲《明儒学案》时，必须注意的两个问题。

（责任编辑 杨海文）

① [清]黄宗羲：《黄宗羲全集》第10册，第4页。

② [清]黄宗羲：《黄宗羲全集》第7册，第4页。

③ 同上，第5页。

④ [清]黄宗羲：《黄宗羲全集》第8册，第891页。

⑤ [清]黄宗羲：《黄宗羲全集》第1册，第166页。

⑥ 刘述先：《黄宗羲心学的定位》，杭州：浙江古籍出版社，2006年，第1—20页。

⑦ 乔清举：《湛若水哲学思想研究》，台北：文津出版社，1993年，第233页。

# “性体”与“情识”

## ——论张岱“情欲解放”与“道德严格”的两相并行

冯宁宁

【摘要】张岱的思想继承了阳明心学的基本面貌，主张作为本体的“性”为无善无恶而又为至善，以“真情”为人之性灵，并在本体意义上把“性”与“情”两相同一。因此一方面，他既强调“情”的合理性，以此来张扬个体的独立自由，另一方面又强调“率性而中”，要求“情”的表现须合乎“性体”之本然。“情欲解放”与“道德严格”在张岱那里是可以两相并行的，而作为两者之间强大张力的内在制衡，则是“诚”。本文对张岱的这一思想进行了深刻剖析。

【关键词】张岱；情欲解放；道德严格；性情；诚

中图分类号：B248.99 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2017)05-0148-05

作者简介：冯宁宁，河南开封人，哲学博士，（杭州 310023）浙江科技学院马克思主义学院讲师。

张岱（1597-1684）<sup>①</sup>，浙江山阴人（今浙江绍兴），字宗子，号陶庵、蝶庵、蝶庵居士、古剑等，博通经史，长于为文，著作宏富。除大量小品美文以及史学著作以外，还有《四书遇》《明易》《大易用》等经学（理学）作品。然其论《易》二书久已散佚，唯《四书遇》独存，于1984年由浙江古籍出版社出版<sup>②</sup>。《四书遇》是张岱读四书的札记，亦是阐发其理学思想的主要作品。关于张岱的研究，学术界向来集中于文学、史学领域；随着《四书遇》的出版，其理学思想逐渐引起学界的关注与研究兴趣<sup>③</sup>。

张岱的理学思想有其独特的时代背景。一方面，他坚持阳明哲学“无善无恶心之体”的基本立场，又坚持对其后学在实践上流于玄虚放荡的批判；另一方面，他反对学术上的门户之见，吸纳程朱理学、蜀学等诸家之说，从而形成了他自己的完整观点，整体上因应了反思王学的时代潮流。综观张

① 关于张岱卒年，史上有不同记载。清雍正《浙江通志》及清嘉庆《山阴县志》均载其“年六十九卒”；清乾隆《绍兴府志》载其七十九岁卒；邵廷采《思复堂文集》载其“年七十余卒”；温睿临《南疆逸史》及徐承礼《小腆纪传补遗》均载其年八十八卒；商盘《越风》载其“年九十三卒”。因2015年宁波天一阁新发现清沈复槩抄本张岱著《琅嬛文集》，内有《万休师修大善塔》诗、《大善寺修塔功德圆满碑》文，可知张岱于康熙二十三年甲子（1684）尚在人世，是年八十八岁，可知张岱卒年最早应为1684年。至于“年九十三而卒”的记载，至今尚无明证。

② 浙江图书馆于1934年购得原藏于江苏常熟周氏鹤峰草堂的《四书遇》未刊抄稿本，列为浙江图书馆甲级特藏稿本。1984年浙江古籍出版社出版了由朱宏达先生整理点校的《四书遇》，自此，张岱的理学作品才逐渐为人所知。

③ 目前，学界以张岱哲学思想及《四书遇》为研究主题的学术专著仅有台湾学者简瑞铨所著《张岱〈四书遇〉研究》（花木兰文化出版社，2008年）一书。该书对《四书遇》进行了较为全面的论述，包括其诠释方式、义理内涵、内容特色等方面，拓展了张岱思想研究的义闳。但是，该书比较注重张岱单个哲学观点的诠释，在各个观点之间的贯通上稍显缺乏，体系性不足。台湾学者邓克铭在《晚明四书说解研究》（台湾里仁书局，2013年）中的第五章，对张岱《四书遇》的注解特色进行分析，并对《四书遇》中的重要思想观念进行探讨，具有较高参考价值。韩焕忠《佛教四书学》（人民出版社，2015年）一书，在第四章第三节探讨了张岱对四书的佛教解读，从三教合流的视角研究张岱的四书学观点。以张岱哲学思想及《四书遇》为研究中心的学术论文，主要有朱宏达的《张岱〈四书遇〉的发现及其价值》、台湾大学黄俊杰的《张岱对古典儒学的解释——以〈四书遇〉为中心》、张燕的《张岱与明代心学人物》、张夸的《以张岱为例浅析明清初思想的变异》以及管技本的硕士学位论文《试论四书的心学视角——以张岱〈四书遇〉为个案的研究》（杭州师范大学，2015年）。这些论文主要侧重于剖析张岱对四书的解读，对张岱本人哲学思想体系建构的探究则相对较少。

岱的一生，以明、清嬗代为转捩点，虽然其前期之放浪不羁与其后期之作为守节“遗民”，其行迹似乎判若二途，但若剖析其思想可以发现，其前后仍是“一以贯之”的。就其思想本身而言，原本就蕴含“情欲解放”与“道德严格”之间的独特张力，本文正以此为出发点来论述张岱的思想。

## 一、“性体无善无恶”与“性至善”

张岱的理学思想建立在关于“性”的认知之上。在他看来，性体是无善无恶的，性体超越于善恶之上，是不能用价值来评判的。《论语·雍也》“子曰：人之生也直，罔之生也幸而免”一段，张岱释曰：

性体无善无恶，无背向，无取舍；离此离彼而卓尔独存，非中非边而巍然孤立。故曰“直”如千仞峭壁，非心思意识之所能攀跻。<sup>①</sup>

依照张岱的观点，性体是“巍然孤立”的，没有背向、取舍，离彼离此，非中非边，它超越于一切心思意识，没有价值属性。也就是说，“性”是一个绝对理念，不能作为价值判断的对象。在这个意义上，他既批评孟子的性善论，也反对荀子的性恶论。

张岱对孟子性善说的批评，主要集中在孟子的以情言性上。他认为“孟子盖即情以论性也”，并引用张侗初之言，对孔子的“性相近，习相远也”与孟子的性善说进行评论：

圣人说“性相近”，较孟子说“性善”觉浑融。盖圣人尚说习前之性，孟子却说习中之性。子思说天命之谓性，是在习前说，率性之谓道，则在习中矣。人生堕地才动，知觉便是习。知爱，知敬，都是习始也。试看父母未生前如何？<sup>②</sup>

他认为孟子所说“性善”之性是“习中之性”，与孔子所说的“习前之性”并不一致，以“习中之性”所表达出的“情”来逆推“性善”是不成立的。他进一步反驳孟子对性善的论证：

孟子说性善，亦只说得情一边，性安得有善之可名？且如以恻隐为仁之端，而举乍见孺子入井以验之，然今人乍见美色而心荡，乍见金银而心动，此亦非出于矫强，可俱谓之真心耶？<sup>③</sup>

他认为孟子是从情之善的一面来论证性善，然而善只是“情”之一边，“情”亦有不善的另一边，荀子即是以“情”之恶来论证“性恶”的，所以，“荀子性恶之说，亦自有见，第不可以之立教万世耳”<sup>④</sup>。二程与朱子均认为孟子“论性不论气”，即孟子只论天地之性（习前之性）而不论气质之性（习中之性）<sup>⑤</sup>。张岱对孟子性善说的理解，恰与二程、朱子相反。张岱对孟子性善论的理解和批评，究其思想来源，应与王阳明有密切关系。王阳明曾就当时的“性”之争论，发表过自己的看法：

问：“古人论性，各有异同，何者乃为定论？”先生曰：“性无定体，论亦无定体。有自本体上说者，有自发用上说者，有自源头上说者，有自流弊处说者。总而言之，只是一个性。但所见有浅深尔。若执定一边，便不是了。性之本体，原是无善无恶的，发用上也原是可以为善、可以为不善的，其流弊也原是一定善、一定恶的……孟子说性，直从源头上说来，亦是说个大概如此。荀子性恶之说，是从流弊上说来，也未可尽说他不是，只是见得未精耳。”<sup>⑥</sup>

王阳明认为古人论性之所以各有异同，是因为对“性”的理解角度不同，“性”只是一个，从本体上讲，性是无善无恶的，但从发用、源头、流弊等方面说，又会有不同的结论。张岱亦认为性体是无善无恶的，他不仅以“只说得情一边”来批评孟子性善说，亦以“盲人摸象”之喻来批评其它性说为一偏之见，未见性之本质及全体<sup>⑦</sup>。

① [明] 张岱著、朱宏达点校：《四书遇》，杭州：浙江古籍出版社，2014年，第160—161页。

② 同上，第337页。

③ 同上，第507页。

④ 同上，第118页。

⑤ 刘述先：《朱子哲学思想的发展与完成》，台北：学生书局，1984年，第197—202页。

⑥ [明] 王守仁撰，吴光、钱明、董平、姚延福编校：《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，2015年，第101页。

⑦ [明] 张岱著、朱宏达点校：《四书遇》，第507页。

这样看来，张岱实远承阳明之说，主张性体无善无恶。但是，无善无恶之性体却需要通过经验层面来展现自身，即所谓“从来本体，未有不见之作用者”<sup>①</sup>。从先验层面来讲，人承天命之性，人之性与天之性通而为一，此即是道；从经验层面上讲，人率性而为，下学上达，即是与天道合一，“天命之性，天而人者也。合而言之，道也。率性之道，人而天者也”<sup>②</sup>。正因如此，“性体无善无恶”同时是至善的。张岱引用张侗初之言曰：“元气虽含藏，故四时必备。圣性虽深静，故五德俱全。”<sup>③</sup> 圣性“五德俱全”，即是至善；而圣性与天道合一，故天命之性亦是至善的。

“性无善无恶”与“性至善”看似矛盾，但这恰恰是张岱性论的独特理论关照。“性体无善无恶”是一个属于先验范畴的本体论命题，性体是超越一切现象而绝对无待的。张岱一直强调性为“独体”，即“独者无对之称，有伦斯有对矣。观毛犹有伦，则知丝毫有对，终非独体”<sup>④</sup>。性体“卓然孤立”而“无伦”，所以它不能施以经验的价值判断。但是，性体又必须通过经验层面来表现自身，若从经验角度来对它进行审视，性又是至善的。“无善无恶”与“至善”为一体两面的原因是：第一，“无善无恶”之性体，就其作为存在本体而言，它恰好代表了绝对价值本身，故为至善；第二，正因“无善无恶”之性体同时必为价值本体，是一切经验价值的照鉴者，故为至善。张岱继承阳明学派的基本观念，认为“心即性”（不过，张岱在使用“性”与“心”之概念时，往往在强调超越层面时使用“性”概念，在论与经验相关的问题时，则多使用“心”概念），并说：

人心原来至静，亦至动，如镜子随照随灭，故常照。若终日有个影子在镜上，便对面不受照矣。圣人之心惟无在，故无不在；常人之心有所在，故有不在。<sup>⑤</sup>  
事实上，王阳明早有“无善无恶，是为至善”之说。诚如董平所说：“作为最高价值理念的心本体，只有当它超越于任何相对价值，不落于善恶一边的时候，才可能如明镜之高悬，鉴察一切善恶美丑，才可能如规矩，虽规无圆而矩无方，但方圆自不能遁其形。”<sup>⑥</sup> 在这个意义上讲，“性”亦是至善。

## 二、“性”与“情”

“性”“情”关系的恰当处理构成张岱理学思想的重要部分。他认为“天命之性，天而人者也”，“率性之道，人而天者也”，那么人要归复于天道，就应当在日用伦常之中“率性”而为：“君子深造必以道。道者，率性者也。以道方自得，非由外铄，我固有之者也……”<sup>⑦</sup> 所谓“率性”，是以“性”的本来状态而将它表现出来，所以“率性”即是“诚”，是自我内在心灵与天命之性两相契合而无间隔，人的现实生活是可以通过“诚”来实现最高价值的：“诚即性也。诚至而性浑然全矣，有何不尽？尽性即是尽人性、尽物性也……无不有，乃无际之虚空。无不照，乃无尘之净境。此尽性之义也。”<sup>⑧</sup> “诚至而性浑然全矣”，“诚”即是“中”“正”，“正心”“诚意”是一贯工夫。张岱说：

意者，心之动。其实心无离意之时，虽默坐眠梦都有觉在。所以说善澄水者，去垢不去波；善正心者，去妄不去意。先儒训诫以实，似也；不若《中庸》解“诚者，自成也”，有见成天不容伪之意。<sup>⑨</sup>

“诚意”之功，非难非易。看得太易，恐认情识作本体，是梟爱子<sup>⑩</sup>；看得太难，恐祛情识寻本

① [明] 张岱著、朱宏达点校：《四书遇》，第57页。

② 同上，第21页。

③ 同上，第62页。

④ 同上，第67页。

⑤ 同上，第12页。

⑥ 董平：《王阳明四句教意蕴发微》，《宋明儒学与浙东学术》，贵阳：孔学堂书局，2016年，第164页。

⑦ [明] 张岱著、朱宏达点校：《四书遇》，第468页。

⑧ 同上，第50页。

⑨ 同上，第10页。

⑩ 此处“梟爱子”，疑为“梟爱子”之误。寒山有诗云：“贪人好聚财，恰如梟爱子。子大而食母，财多还害己。”可知梟有子大食母的自然特性，此处以“梟爱子”作喻，阐明“情”由“性”生，但“认情识作本体”，终会遮蔽本体。

体，是提灯觅火。此皆有志于“诚意”而卒失之。<sup>①</sup>

可见，张岱是特别注重“心”与“意”、“本体”（性）与“情识”（情）之间关系的厘定的。“意”是“心”的发用，“心”无时无刻不在起“意”，因此所谓“正心”，并不是断绝意念，而只是要祛除妄念。心体之所发与心体本身不是一回事，但意既是心之所发，便有其存在的必然性与合理性，除去妄意、妄念，即是“正心”。在“性”与“情”的关系问题上，张岱也认为“情”是“性”的必然发用，“情”保证了“性”不沦为空寂，“情”的发而中节，即是“性”的应然表达，只有“过”或“不及”之情，才流于价值上的不善。他既肯定了“情”的合理性与必要性，强调不能离“情”而论“性”，又强调要谨慎对待“情”，不能以“情”为“性”。论述孟子性善论时，张岱指出：

“乃若其情，则可以为善”，孟子盖即情以论性也。贺瑒云：性之与情，犹水之与波，静时是水，动则是波；静时是性，动则是情。盖即此意。李习之乃欲灭情以复性，亦异乎孟氏之旨矣。<sup>②</sup>照此看来，“性”“情”之本体实为同一，亦犹“水”“波”之体一不二。“即情以论性”固可能误入歧途，“灭情以复性”则必如缘木而求鱼。前者之过，或误将情识作为本体，则本体之性必为情识所掩；后者之误，则灭裂心身，本体必落虚玄。在张岱看来，“性”必藉“情”来呈现其自身，正是在这个意义上，他甚至为“声色”辩护：

鹤鸣而子和，目与而心成。声色，亦化民所不废也，而本在焉，故曰“末”，不得尽说坏声色。<sup>③</sup>“情”为“性”之发，“性”为“情”之本，“声色”是情，“亦化民所不废”，故不当“尽说坏声色”，因离“声色”之情则“性”亦无由表达。在张岱看来，“真情”、“真性”恰恰是个体最宝贵的。“岱尝有言，人无癖，不可与交，以其无深情也；人无疵，不可与交，以其无真气也。”<sup>④</sup>理想人格原是具有强烈的个人色彩，传统理学家认为需要尽行革除的“癖”与“疵”，在张岱看来却不仅具有其合理性，而且是个体性所需要彰显的，因为“深情”、“真气”正是“性（心）”的率真体现。显而易见，张岱其实是在心性学的架构之中为“情”找到了一个合理的安置，从而充满了个体自由与解放的意味。

在这样一个具有情欲解放倾向的理论建构之下，张岱强烈批判虚伪、拘板的伪道学。他在注解《论语》“子温而厉，威而不猛，恭而安”时，尝说：

此皆圣人自然之德容，非相济之谓也。睥面盎背，着一毫妆点不得。故宋儒有学“恭而安”十五年不成者，亦大可笑事。几分“温”几分“厉”，自作秤量，觉圣人于此笑啼俱不敢矣，岂不板杀？<sup>⑤</sup>这种要求在“率性”前提之下而表达“真性”、“真气”的思想，体现在文学上便是其“独抒性灵”之说，而体现在史学上，则是秉笔直书，求真求实，不为世俗之见所裹挟，而直抒人物之精神气貌。但是，这并不表示张岱赞同所谓“任情恣性”，恰恰相反，为免于沦入隐怪狂者之流，他认为必须谨加“戒慎”、“恐惧”的修养工夫，要有所“忌惮”：

杨复所曰：“忌”字即“戒慎”二字，“惮”字即“恐惧”二字。“无忌惮”者，无“戒慎”、“恐惧”之心也。大抵异端只为大胆误了事。千古圣学，唯有小心而已。

冯具区曰：“小人之中庸”，小人自以为“中庸”也。其“无忌惮”处，正是认“无忌惮”为“时中”耳。此小人不是小可，正是隐怪一流人。<sup>⑥</sup>

这些观点表明，就张岱个人的思想倾向而言，他显然是推崇阳明学的，其思想路径也基本上属于阳明一系。他既希望能够给“情”找到一个合理张扬的空间，又希望能够将“情”严格地控制在“性”之所发的合理限度之内。正是在“性”、“情”的巨大张力之间，我们可以看到张岱对阳明后学之弊病保持着清醒反思，并试图将心性修养功夫落到实处的思想努力。

① [明]张岱著、朱宏达点校：《四书遇》，第4页。

② 同上，第507—508页。

③ 同上，第66页。

④ [明]张岱著、夏咸淳点校：《张岱诗文集》，上海：上海古籍出版社，2014年，第349页。

⑤ [明]张岱著、朱宏达点校：《四书遇》，第191页。

⑥ 同上，第23、24页。

### 三、情欲解放与道德严格的并行

张岱是一个具有反叛精神的思想家。他既批判传统理学对人之“性灵”的桎梏，更抨击伪道学的虚伪。他主张“学贵自得”，要通过“学”来建立一个独立的精神主体。与此同时，他又是一个严格的道德主义者，认为应当时刻检视自己的内心，以保证“情识”的表达能合乎“性”之本然。正是这种“性”“情”之间的内在理论紧张，导致张岱“情欲解放”与“道德严格”之间的两相并行。

在张岱那里，衡量道德的标准不能是人的外在表现。若以行为外观来判断一个人的内在道德水准，那么“世岂无衣冠尧禹，而行同桀跖者哉！”<sup>①</sup> 外观既不足恃，则评判标准只能是内在的“心”。只要“心”不受“习”“气”“私”的遮蔽，便能行于中道而廓然大公，则“率性”而出之“情”，即是“性”的体现。

董日铸曰：……率性而出，则为“中”、“和”，倚于气禀，则为南北。需从心体入微处辨别。

王道伯业，只在根本毫厘上差别。浮云太虚，功名便是道德，金屑着眼，功名只是功名。<sup>②</sup> “心体入微处”，即是“心”的自体状态，它既是行为的依据，又是道德评判的准则。但他同时强调，“心”虽具有超越性，却是极易为“习”所熏染的，因此功夫须在“习”上做，而“诚”之一字，则是全部功夫所应落实之处。他论曾子曰：

曾子一生得力止一“诚”字。“忠恕”是“诚”的表德。格豚鱼，贯金石，只有“诚”字担当得起。<sup>③</sup>

曾子认“忠恕”为孔子“一贯之道”，而张岱认为“忠恕”只是“诚”的“表德”，显然“诚”是较“忠恕”更为内在的。在张岱那里，“诚”既是“性”，也是功夫，作为功夫的现实落实，即是“性”的经验体现，所以“人须要识得个诚体性体。无假之谓诚。有此诚，故性用不沦于空寂。无碍之谓性。有此性，故诚境不滞于思为”<sup>④</sup>。诚之“无假”，即同一于“性体”，故“诚体”即是“性体”；现实行为的“无假”，即是“性”之用的现实体现，“故性用不沦于空寂”。可见，作为功夫的“诚”正是“无假”地体现“性体”（也是“诚体”）的根本方式。“性”是“情”之本，而“情”是“性”之用，两者皆以无假之诚为其终极规定，则“情欲解放”即是“道德严格”，两行不悖。

张岱的这一主张，显然有其独特的时代背景。一方面，就其个人的思想倾向与生活实迹来看，他实际上更多地主张个性的自由解放，要以“性灵”来对治拘板，就需要为“情欲”安置一个合理空间；另一方面，他又看到了阳明末流的工夫疏旷之病，以至于任性放诞，流于猖狂，所以又要以“小心”来对治猖狂，从而又必然需要“道德严格”。“情欲解放”与“道德严格”之间的内在张力，迫使他必须要在两者之间寻得一个合理的制衡点，“诚”终于在他那里成为这一制衡的关键。在“率性”意义上的“诚”，既是无假之真情，则“解放”为应然；既须确保“情”必为真而非假，则“严格”为必然。“情欲”与“道德”的“解放”与“严格”之间，正因此而在“诚”的基础之上获得了并行的现实可能性。看似矛盾的两种倾向，经过张岱的合理措置，终究获得了统一。这一以“诚”为“性”、“情”间内在张力之制衡的思想，不仅在哲学上是有意义的，而且也可以解释张岱本人的生命轨迹，既有风流名士的洒脱不羁，又奉行着严格的道德主义。众所周知，其前后生命轨迹的转变，乃是以明清易代为其根本的转捩点的。

（责任编辑 杨海文）

① [明]张岱著、朱宏达点校：《四书遇》，第73页。

② 同上，第32、112页。

③ 同上，第125页。

④ 同上，第50页。

# 怀疑 远离 批驳

## ——戴震孟学四书理欲观之嬗变

刘瑾辉 陈子暄

【摘要】戴震坚持“理欲统一”，在“欲根于性”“以情絜情”等论断的基础上，从“自然”和“必然”层面深化“理寓于人欲之中”思想，批驳宋儒“存天理，灭人欲”。戴震孟学四书之理欲观，前后既有继承，又有明显发展，经历了一个否定之否定、不断深化和完善的过程，凸显戴震对程朱理学由怀疑、远离到全力批驳的心路发展历程。

【关键词】清代学术；孟子；戴震孟学四书；理欲观

中图分类号：B249.6 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2017)05-0153-08

作者简介：刘瑾辉，江苏淮阴人，文学博士，（福州 350015）阳光学院特聘教授，（扬州 225002）扬州大学文学院教授；

陈子暄，（扬州 225002）扬州大学文学院硕士生。

基金项目：国家社会科学基金一般项目“清代孟学史”（12BZX041）；国家社会科学基金重大招标项目“中国孟学史”子项目“清代孟学史”（11&ZD2083）；教育部人文社会科学基金项目“清代《孟子》学史”（12YJA720017）

戴震孟学著作主要有《原善》三卷（前期《读孟子论性》、《原善》三篇皆收入《原善》三卷，下文《原善》即指《原善》三卷）、《孟子私淑录》、《绪言》和《孟子字义疏证》（下文简称孟学四书）。戴震申发《中庸》“率性之谓道”，表达人欲根于人性的思想；受《大学》“絜矩之道”的启发，提出“以情絜情”学说，将人的情感与人际交往密切联系；将社会道德规范的理与人类社会活动紧密关联，并通过“自然”与“必然”来论证理欲的辩证统一；坚持“是理者存乎欲者也”的“理欲统一”观，揭露宋儒“存理灭欲”的本质。戴震理欲观有一个不断深化的过程：《原善》提出欲源于性的观点，在之后的孟学三书中，不断强调根于性之欲的合理性，坚持理欲统一思想，明确人道之理是源于人伦日用之井然有序，否定程朱将理和欲对立的观点，对宋儒存理灭欲之说予以全力批驳。

—

对于“欲”，戴震自《原善》起，既有清晰的认识，又有明确的态度。《原善》曰：

凡有血气心知，于是乎有欲，性之征于欲，声色臭味而爱畏分。<sup>①</sup>

喜怒哀乐、爱隐感念、慍燥怨愤、恐悸虑叹、饮食男女、郁悠臧咨、惨舒好恶之情，胥成性则然，是故谓之道。<sup>②</sup>

这是认为人的欲根于性，人性源于阴阳五行，体现的是人的本然之性，同时人性具体包含血气和

① [清]戴震：《原善》，杨应芹、褚伟奇主编：《戴震全书》第6册，合肥：黄山书社，2010年，第10页。

② 同上，第15页。

心知两个层面，血气表现为外在的形质，是人性的重要组成部分，为欲望的必要性提供了依据。

戴震在明确“欲根于性”的同时还强调欲既合人道又顺天道：

天道，五行阴阳而已矣，分而有之以成性……言乎其分于道，故曰“天命之谓性”。耳目百体之欲，求其故，本天道以成性者也。人道之有生则有养也；仁以生万物，礼以定万品，义以正万类，求其故，天地之德也，人道所由立也；咸出于性，故曰“率性之谓道”。<sup>①</sup>

他对《中庸》“天命之谓性，率性之谓道”<sup>②</sup>的解释以唯物自然观为基础，认为人性是源于气化流行的自然属性，性中既含欲望又生理义，性之欲望保证人道之生养，性之理义保证人道之有序，所以戴震由人性建立起人道。虽然《原善》中此处的论述没有涉及理和欲相互关系，但戴震已强调欲望的实现则是人道中必不可少的环节，欲望的生养作用是不可忽视的。

戴震在《原善》对“欲”已有明确的态度，曰：

人有欲，易失之盈；盈，斯悖乎天德之中正矣。心达天德，秉中正，欲勿失之盈以夺之，故孟子曰“养心莫善于寡欲”。禹之行水也，使水由地中行；君子之于欲也，使一于道义。治水者徒恃防遏，将塞于东而逆行于西，其甚也，决防四出，氾滥不可救。<sup>③</sup>

《记》曰：“饮食男女，人之大欲在焉。”……饮食男女，生养之道也，天地之所以生生也……是故去生养之道者，贼道者也。细民得其欲，君子得其仁。遂己之欲，亦思遂人之欲，而仁不可胜用矣；快己之欲，忘人之欲，则私而不仁。<sup>④</sup>

首先，戴震十分肯定作为生养之道实现方式的人欲存在的必要性，认为人之情欲是人类得以繁衍生存的基础。其次，戴震认为对欲望既要满足也要限制。孟子言“养心莫善于寡欲”，明确欲望既不能放纵，也不能堵塞，并以治水为喻，阻塞欲望如阻塞水流，结果必然是泛滥成灾。再次，戴震强调“遂人之欲”的重要性，称只顾遂己之欲而忽视遂他人之欲者为“私”，并予以否定。“人之不尽其才，患二：曰私，曰蔽。私也者，生于其心为溺，发于政为党，成于行为慝，见于事为悖，为欺，其究为私己。”<sup>⑤</sup>人若只满足私欲，即为“专欲而不仁”<sup>⑥</sup>，就会招致“祸患危亡随之，身丧名辱，若影响然”<sup>⑦</sup>的灾难。

戴震既肯定人欲具有必要性，同时又呼吁对人欲要进行限制，强调不仅要遂己之欲，还要遂天下人之欲。《原善》对欲的概念已有较为清晰地界定，为之后孟学三书对欲的论述奠定了理论基础。

在《孟子私淑录》（下文简称《私淑录》）和《绪言》中，戴震基于性与人道论欲：

道有天道人道。天道以天地之化言也，人道以人伦日用言也。是故在天地，则气化流行，生生不息，是谓道；在人物，则人伦日用，凡生生所有事，亦如气化之不可已，是谓道。《易》曰：“一阴一阳之谓道”，此言天道也；《中庸》曰“率性之谓道”，此言人道也。<sup>⑧</sup>

《绪言》曰：

大致在天地则气化流行，生生不息，是谓道；在人物则人伦日用，凡生生所有事，亦如气化之不可已，是谓道。故《易》曰“一阴一阳之谓道”，此言天道也；《中庸》曰“率性之谓道”，此言人道也。<sup>⑨</sup>

可见，戴震从气化即道的唯物自然观出发论天道、人道和性，欲在人间中表现为入伦日用，认为“‘民之质矣，日用饮食’，自古及今，以为道之经也”<sup>⑩</sup>，肯定日用饮食等基本欲望的必要性，这一

① [清]戴震：《原善》，杨应芹、褚伟奇主编：《戴震全书》第6册，合肥：黄山书社，2010年，第12页。

② [宋]朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，2011年，第19页。

③ [清]戴震：《原善》，杨应芹、褚伟奇主编：《戴震全书》第6册，第20页。

④ 同上，第27页。

⑤ 同上，第23页。

⑥ 同上，第27页。

⑦ 同上，第27页。

⑧ [清]戴震：《孟子私淑录》，杨应芹、褚伟奇主编：《戴震全书》第6册，第38页。

⑨ [清]戴震：《原善》，杨应芹、褚伟奇主编：《戴震全书》第6册，第83页。

⑩ [清]戴震：《孟子私淑录》，杨应芹、褚伟奇主编：《戴震全书》第6册，第57页。

思想《孟子字义疏证》（下文简称《疏证》）予以继承和发展。

戴震在《私淑录》和《绪言》中，开始对宋儒“去欲”主张进行辨析：“老聃、庄周、告子、释氏，谓得之以性皆同其神，与天地等量，是以守己自足，主于去情欲以勿害之，不必问学以充之。宋儒或出焉，或入焉，故习其说者不得所据，多流于老释。”<sup>①</sup> 他指责老庄释氏强调绝对精神主体的作用，因此忽略外在欲望和问学，而宋理学实则出于老庄释氏。又曰：“周子论学圣人主于无欲，王文成论致知主于良知之体，皆以老释废学之意论学，害之大者也。”<sup>②</sup> 此是对宋以来的唯心主义思想进行辨析和批驳，戴震认为宋明的学说实则流于老释之学，直言其学说“害之大者”。

总之，戴震对性源于天道而欲根于性的见解是自《原善》就已经有了基本构架，《私淑录》和《绪言》对欲的阐释增量不大，是因为它们的侧重点在于论述理欲统一，将阐述欲和理结合起来，强调理欲是统一而不可分的，并开始对宋儒“无欲”、“去欲”主张与老庄释氏的思想进行比较分析，指责理学陷溺于老释，这说明戴震此时在理欲问题上已经开始远离宋明理学，到《疏证》时，戴震就明确了批驳程朱理欲观的态度。

关于理和欲，朱熹曰：“欲是情发出来底。心如水，性犹如水之静，情则水之流，欲则水之波澜，但波澜有好底，不好底。”<sup>③</sup> “人之一心，天理存，则人欲亡；人欲胜，则天理灭。未有天理人欲夹杂者……饮食者，天理也；要求美味，人欲也……学者须是革尽人欲，复尽天理，方始是学。”<sup>④</sup> 理学家将用来满足生存基本需求的欲望视为源于天理之性，同时又认为欲望存在好坏优劣之分，所以要求革去。朱熹又言“天理人欲，不容并立”<sup>⑤</sup>，所以理学家的理欲观在实践上层面上难免出现禁欲主义倾向，可沦为用于泯灭人性的教条。戴震认为：欲是基于自然人性、顺理而产生的，欲望的实现过程中存在公与私之分，所以要去私，而不是禁欲，故曰“是故圣贤之道，无私而非无欲；老、庄、释氏，无欲而非无私”<sup>⑥</sup>。在《疏证》中，戴震明言：

凡出于欲，无非以生以养之事，欲之失为私，不为蔽。自以为得理，而所执之实谬，乃蔽而不明。天下古今之人，其大患，私与蔽二端而已。私生于欲之失，蔽生于知之失；欲生于血气，知生于心。因私而咎欲，因欲而咎血气；因蔽而咎知，因知而咎心，老氏所以言“常使民无知无欲”；彼自外其形骸，贵其真宰；后之释氏，其论说似异而实同。宋儒出入于老、释，故杂乎老、释之言以为言。<sup>⑦</sup> 他认为“欲之失为私，不为蔽”，而宋儒就是失为蔽，“自以为得理，而所执之实谬，乃蔽而不明”。天下古今之人大患私与蔽，“私生于欲之失，蔽生于知之失”，故宋儒是明“知”之失。“欲生于血气，知生于心”，所以宋儒之蔽是生于心，是主观自蔽。结果是“使民无知无欲”，故曰“后之释氏，其论说似异而实同。宋儒出入于老、释，故杂乎老、释之言以为言”，揭开宋儒面纱，直刺宋儒要害，批驳宋儒态度鲜明。

针对程朱理学所体现出的禁欲主义倾向<sup>⑧</sup>，《疏证》言“宋以来之言理也，其说为‘不出于理则出于欲，不出于欲则出于理’”<sup>⑨</sup>，反对程朱理欲对立观。戴震认为欲是应该节制的，但反对宋儒禁欲观，“节而不过，则依乎天理；非以天理为正，人欲为邪也。天理者，节其欲而不穷人欲也。是故欲不可穷，非不可有”<sup>⑩</sup>，认为程朱理欲对立观的本质是穷人之欲，有违天理。他对宋儒存理灭欲思想予以彻底否定。

① [清]戴震：《孟子私淑录》，杨应芹、褚伟奇主编：《戴震全书》第6册，第71页。

② 同上，第70页。

③ [宋]朱熹：《朱子语类》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第14册，上海：上海古籍出版社，2010年，第229页。

④ 同上，第388—390页。

⑤ [宋]朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，2011年，第310页。

⑥ [清]戴震：《孟子字义疏证》，杨应芹、褚伟奇主编：《戴震全书》第6册，第209页。

⑦ 同上，第158页。

⑧ 朱贻庭主编：《中国传统伦理思想史》，上海：华东师范大学出版社，1989年，第496页。有“（戴震）更以‘理者存乎欲’的理欲统一观，抨击了程、朱‘存理灭欲’的禁欲主义”的论述。

⑨ [清]戴震：《孟子字义疏证》，杨应芹、褚伟奇主编：《戴震全书》第6册，第209页。

⑩ 同上，第160页。

纵观孟学四书，戴震坚持欲根于性，认为欲具有必要性，遂欲是顺应天理，但同时认为应“制”欲而不能“去”欲，并提出不仅要遂己之欲，更要遂天下人之欲的进步主张。对于程朱存理灭欲的观点，戴震经历了怀疑、远离到全力批驳的嬗变过程

## 二

在戴震的社会伦理道德观念中，除了“理”和“欲”两个核心概念之外，对“情”这个概念也有独到的阐发，且在孟学四书中不断深化和完善，直至《疏证》时，明确提出“以情絜情”论断，并引发后世如梁启超、容肇祖、胡适等学者的高度关注<sup>①</sup>。对于“情”这一范畴，《原善》云：

凡有血气心知，于是乎有欲，性之征于欲，声色臭味而爱畏分；既有欲矣，于是乎有情，性之征于情，喜怒哀乐而惨舒分……生养之道，存乎欲者也；感通之道，在乎情者也；二者，自然之符，天下之事举矣。<sup>②</sup>

表面上看，情表现为喜、怒、哀、乐、悲、伤等情绪和情感；深层次看，戴震建立了一个性—欲—情逻辑结构。以血气心知之性为出发点，强调生养之欲的必要性和合理性；在此基础上，推演出“既有欲矣，于是乎有情”，欲望是情感产生的前提，欲是对饮食男女等现实的追求，情则是基于欲望之上的情感体验。所以戴震说欲望对应的是“生养”，倾向于生理上的满足；情对应的是“通感”，倾向于心理上的满足。生理和心理都是人性之本然，所以戴震认为情显欲，欲显性，情和欲可以涵盖人生所有事。

戴震在《原善》中已提出“遂天下之情”<sup>③</sup>的主张，使情具有实践意义，并对之后的孟学三书产生影响。《私淑录》云：“人之生也，分于阴阳五行以成性，而其得之也全。声色臭味之欲，资以养其生；喜怒哀乐之情，感而至乎物。”<sup>④</sup>《绪言》曰：“人分于阴阳五行以成性，而其得之也全。喜怒哀乐之情，声色臭味之欲，是非美恶之知，皆根于性而原于天。”<sup>⑤</sup>《私淑录》与《绪言》对情的论述皆建立在《原善》基础之上，并有所发展。

戴震在《原善》中就提出情发于欲、欲根于性的观点，实是针对程朱理欲观而言的。因为朱熹曾曰：“性是未动，情是已动，心包得已动未动。盖心之未动则为性，已动则为情，所谓心统性情也。欲是情发出来底。心如水，性犹水之静，情则水之流，欲则水之波澜，但波澜有好底，有不好底。”<sup>⑥</sup>“情者，性之动也。”<sup>⑦</sup>在朱熹的思想中，心是本体，性是未动，情是已动，未动之性与心实则为一物，即理也，这种观点具有明显的唯心主义倾向<sup>⑧</sup>。同时，朱熹认为纵情为欲，欲源于情且有优劣之分，这为存理灭欲之说提供了理论依据。总之，宋儒坚持的是心统性情的思想，“性者，理也。性是体，情是用，性情皆出于心，故心能统之”<sup>⑨</sup>，其根本目的是倡导个人内在的精神修养，鼓吹的是对个人情欲的限制。比较而言，戴震所提出的情寓欲、欲显性、性顺乎天理的理欲统一的思想框架，是对宋儒情欲观的否定。朱熹说“欲是情发出来底”，情是欲的前提，但戴震则认为欲是情的基础，情绪情感是建立在物质欲望之上的，这种思想成为戴震整个唯物主义思想体系中的一个重要组

① 梁启超的《戴东原哲学》、容肇祖的《戴震说的理及求理的方法》、胡适的《戴东原的哲学》中对戴震的“以情絜情”思想皆有讨论。

② [清]戴震：《原善》，杨应芹、褚伟奇主编：《戴震全书》第6册，第10页。

③ 同上，第8页。

④ [清]戴震：《孟子私淑录》，杨应芹、褚伟奇主编：《戴震全书》第6册，第56页。

⑤ [清]戴震：《绪言》，杨应芹、褚伟奇主编：《戴震全书》第6册，第103页。

⑥ [宋]朱熹：《朱子语类》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第14册，第229页。

⑦ [宋]朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，2011年，第399页。

⑧ 蒋建华：《朱熹理、性、情、欲的逻辑联系及理欲之辩的理论实质》，《学术界》1988年第3期。有关于朱熹对性、情、欲之间关系的讨论。

⑨ [宋]朱熹：《朱子语类》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第17册，上海：上海古籍出版社，2010年，第3304页。

成部分。同时，戴震认为基于自然人性的欲望是合理和必要的，所以基于欲望之上的情感亦将是合情合理的，情、欲同属自然，而理属必然，此为《疏证》提出“以情絜情”与理是“情之不爽失”的观点奠定了理论基础。

戴震在《疏证》中，对情的论述较之前孟学三书有明显地提升，其曰：

人生而后有欲，有情，有知，三者，血气心知之自然也。给于欲者，声色臭味也，而因有爱畏；发乎情者，喜怒哀乐也，而因有惨舒；辨于知者，美丑是非也，而因有好恶。声色臭味之欲，资以养其生；喜怒哀乐之情，感而接于物；美丑是非之知，极而通于天地鬼神。声色臭味之爱畏以分，五行生克为之也；喜怒哀乐之惨舒以分，时遇顺逆为之也；美丑是非之好恶以分，志虑从违为之也；是皆成性然也。有是身，故有声色臭味之欲；有是身，而君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友之伦具，故有喜怒哀乐之情。<sup>①</sup>

他认为情表现为喜怒哀乐，欲是“资以养其生”，情是“感而接于物”，这与前孟学三书思想是一脉相承的，但此处情的含义更为丰富：情不仅仅只是对物质欲望的情感体验，情还关涉人际情感。情是“感而接于物”的，而物不只是普通的饮食日用，更包含“君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友之伦”，人际关系的处理对个人情感有着十分重要的意义。戴震前孟学三书虽已关注情与人伦，但未将人伦与情直接关联，《疏证》将此二者直接联系起来，可见戴震对人伦情感的重视与强调。《疏证》还曰：

有血气，则所资以养其血气者，声、色、臭、味是也。有心知，则知有父子，有昆弟，有夫妇，而不止于一家之亲也，于是又知有君臣，有朋友；五者之伦，相亲相治，则随感而应为喜、怒、哀、乐。合声、色、臭、味之欲，喜、怒、哀、乐之情，而人道备。<sup>②</sup>

这里戴震视情为心知与人伦的结合，并认为达情遂欲就是“人道备”。《原善》视人道为“咸根于性而见于日用事为”<sup>③</sup>，《疏证》称人道为“人伦日用身之所行皆是也”<sup>④</sup>，明显突出了人伦的地位，体现了戴震对人“情”的关注。

在《疏证》中，人的情感被视为对社会人伦的表达，情和欲成为人道的重要内容。戴震认为“性，譬则水也；欲，譬则水之流也；节而不过，则为依乎天理”<sup>⑤</sup>，“在己与人皆谓之情，无过情无不及情之谓理”<sup>⑥</sup>。由此可见，戴震思想中欲和理、情和理的相互关系实则异曲同工，情之无过和无不及与欲之有而节之相呼应，所以戴震说“天理者，节其欲而不穷人欲也。是故欲不可穷，非不可有；有而节之，使无过情，无不及情，可谓之非天理乎！”<sup>⑦</sup>戴震之所以强调情无过无不及、欲有而节之，反映戴震对情的论述偏向于人伦的规范与协调，对欲的论述偏向于对个人物质欲望的限制和约束，极大地丰富了理和人道思想。

既然戴震言“使无过情，无不及情，可谓之非天理乎”，那么如何实现之？于是戴震创造性地提出了“以情絜情”的观点：

理也者，情之不爽失也；未有情不得而理得者也。凡有所施于人，反躬而静思之：“人以此施于我，能受之乎？”凡有所责于人，反躬而静思之：“人以此责于我，能尽之乎？”以我絜之人，则理明。天理云者，言乎自然之分理也；自然之分理，以我之情絜人之情，而无不得其平是也。<sup>⑧</sup>

“以情絜情”的重点在于“絜”字，明显感通于《大学》中的“絜矩”之说，《大学》曰：

所谓平天下在治其国者，上老老，而民兴孝；上长长，而民兴弟；上恤孤，而民不倍。是以君子有絜矩之道也。所恶于上，毋以使下；所恶于下，毋以事上；所恶于前，毋以先后；所恶于后，毋以

① [清]戴震：《孟子字义疏证》，杨应芹、褚伟奇主编：《戴震全书》第6册，第195页。

② 同上，第191页。

③ [清]戴震：《原善》，杨应芹、褚伟奇主编：《戴震全书》第6册，第11页。

④ [清]戴震：《孟子字义疏证》，杨应芹、褚伟奇主编：《戴震全书》第6册，第197页。

⑤ 同上，第160页。

⑥ 同上，第151页。

⑦ 同上，第160页。

⑧ 同上，第150页。

从前；所恶于右，毋以交于左；所恶于左，毋以交于右。此之谓絜矩之道。<sup>①</sup>

戴震的“以情絜情”实则受《大学》“絜矩之道”启发，“絜矩之道”所“絜”指向人伦，《疏证》“以情絜情”之“絜”更关注基于人伦的情感。“絜矩之道”中“絜”的具体表现为“所恶于上，毋以使下；所恶于下，毋以事上；所恶于前，毋以先后；所恶于后，毋以从前；所恶于右，毋以交于左；所恶于左，毋以交于右”，孔子将其归纳为“己所不欲，勿施于人”，《疏证》则提倡凡有所施与所责于人皆要“反躬而静思之”。可见“絜矩之道”对戴震“以情絜情”之说有着十分深刻的影响，而戴震的超越在于将人的情感与人伦紧密联系，使得絜矩之道的对象由具体的人伦上升到抽象的情感，从而使得“以情絜情”成为规范人伦的法则。戴震强调从弱者、寡者、愚者、怯者与疾病、老幼、孤独者的状况反躬自省，旁通他人之情，体现出十分积极对弱势群体关怀意识<sup>②</sup>，所以戴震呼吁“通天下之情，遂天下之欲”<sup>③</sup>。

综上，《原善》关注人道，《疏证》重视人情，情欲乃合乎自然人性之理。《疏证》将情与人伦密切关联，受“絜矩之道”启发，提出“以情絜情”的主张，通过情欲上的以己度人从而实现对理的追求，既肯定了人的情欲的必要性和合理性，又强调对人的情欲要加以限制和规范，体现了戴震理欲观深切的人文关怀。

### 三

在理气关系中，理是一般规律，在理欲关系中，理则体现为社会伦理道德规范，所以戴震在理欲关系问题上坚持理欲统一的主张。《原善》曰：

人与物同有欲，而得之以生也各殊；人与物同有觉，而喻大者大，喻小者小也各殊；人与物之一善同协于天地之德，而存乎相生养之道，存乎喻大喻小之明昧也各殊。<sup>④</sup>

这里所说的天地之德就是理，践行此理受制于二：一是生养之道，二是喻。生养是欲，喻即觉，欲与觉的根源是性。所以戴震云“人与物同有欲，欲也者，性之事也；人与物同有觉，觉也者，性之能也”<sup>⑤</sup>。《原善》所论之理，是指欲和觉的统一。但因《原善》时“心知”概念还不成熟，所以欲与血气、觉与心知的联系还不密切，但这为之后深化心知在理欲统一中的作用奠定了基础。

关于理欲关系问题，戴震在《原善》中曰：

性之欲，其自然之符也；性之德，其归于必然也。归于必然适全其自然，此之谓自然之极致。《诗》曰：“天生烝民，有物有则，民之秉彝，好是懿德。”凡动作威仪之则，自然之极致也，民所秉也。自然者，散之普为日用事为；必然者，秉之以协于中，达于天下。知其自然，斯通乎天地之化；知其必然，斯通乎天地之德，故曰“知其性，则知天矣”。<sup>⑥</sup>

戴震在此引入了一对十分重要的概念，即自然和必然。一方面，自然与必然相互区别。自然是性之欲，体现为日用事为。必然是性之德，即体现为伦理道德之理。另一方面，自然与必然相互统一。自然与必然不是相互独立的，必然既是自然的极致，同时又适全其自然，具体到理欲关系上，则表现为理倚欲而又制欲，在理和欲的二者关系中，欲处于基础性的地位，理寓于欲并对欲起到规范作用。《原善》此论虽显简略，但用自然与必然的辩证统一来体现理欲的辩证统一，对之后的孟学三书有着深远的影响。故《私淑录》曰：

① [宋]朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，2011年，第24页。

② 吴根友：《言、心、道——戴震语言哲学的形上学追求及其理论的开放性》，朱志方主编：《武汉大学哲学学院九十周年纪念文集》，北京：社会科学文献出版社，2012年，第494页。“（戴震）欲借助于对程朱之学的理论批判达到对现实社会不公正的批判，表现出强烈的社会关怀”。

③ [清]戴震：《孟子字义疏证》，杨应芹、褚伟奇主编：《戴震全书》第6册，第209页。

④ [清]戴震：《原善》，杨应芹、褚伟奇主编：《戴震全书》第6册，第9页。

⑤ 同上，第9页。

⑥ [清]戴震：《原善》，杨应芹、褚伟奇主编：《戴震全书》第6册，第11页。

圣人而后尽乎人之理，尽乎人之理非他，人伦日用尽乎其必然而已……举凡天地、人物、事为，不闻无可言之理者也。《诗》曰：“有物有则”是也。就天地、人物、事为求其不易之则是谓理。后儒尊大之，不徒曰“天地、人物、事为之则”，而转其语曰“理无不在”，以与气分本末，视之如一物然，岂理也哉！就天地、人物、事为求其不易之则，以归于必然，理至明显也。<sup>①</sup>

戴震在此继承和发展《原善》自然与必然、欲和理相统一的思想，开始否定宋儒“理无不在”的思想。在理学家眼中理是天理，是上天所赋予的绝对法则。朱熹云：“天下未有无理之气，亦未有无气之理，气以成形，而理亦赋焉。”<sup>②</sup>可见理是相对独立存在的，只是外在赋予气之上，体现的是理学家理气二分的思想。戴震认为理气统一，天理是天地间阴阳二气的不易之则。但在这里他并不仅仅讨论理气关系，认为人道层面的人物与事为，皆可求其不易之则并归于必然而得其理，据此我们可以发现戴震的理欲统一与理气统一的思想是相辅相成的。

《绪言》中关于自然与必然的相互关系的论述较之《私淑录》更为精彩：

命即人心同然之理义，所以限制此者也。古人多言命，后人多言理，异名而同实。耳目百体之所欲，由于性之自然，明于其必然，斯协乎天地之中，以奉为限制而不敢踰，是故谓之命。命者非他，就性之自然，察之精明之尽，归于必然，为一定之限制，是乃自然之极则。若任其自然而流于失，转丧其自然而非自然也。故归于自然，适完其自然，如是斯“与天地合其德，鬼神合其吉凶”。<sup>③</sup>

《绪言》在此丰富和发展了自然与必然关系学说，表达了两层意思：一是将命等同于理，为的是突出命和理的规范与限制作用；二是对自然与必然的关系进行了更深层次的讨论。首先，必然源于自然，自然是必然的基础，这一点自《原善》起一以贯之；其次，必然是自然的归宿，自然需要通过必然来凸显自身的价值与意义。所以说“若任其自然而流于失，转丧其自然而非自然也”，此一思想表现在理欲关系上，则是人若不知对欲望加以认知与限制而只是放任自流，那么最终会导致人本来正当情欲的丧失，人欲就丧失了其本来的意义，也就丧失了其存在的必要性和合理性。《绪言》突出命与理对人欲的规范与限制作用本身是积极的，但是限制作用只是理的功能之一，将命等同于理的说法并不严谨。所以戴震在《疏证》中说“命者，限制之名，如命之东则不得而西，言性之欲之不可无节也”<sup>④</sup>，强调其限制作用的同时，不再与理的概念完全等同。在此基础上，《疏证》进一步完善了《绪言》对自然和必然相互关系的讨论，曰：“自然之与必然，非二事也。就其自然，明之尽而无几微之失焉，是其必然也。如是而后无憾，如是而后安，是乃自然之极则。若任其自然而流于失，转丧其自然而非自然也；故归于必然，适完其自然。”<sup>⑤</sup>由此《疏证》揭示了自然与必然这对范畴的一般规律，深化了理欲辩证统一的思想。

戴震曾在《私淑录》和《绪言》云：

耳目鼻口之官，臣道也；心之官，君道也；臣效其能而君正其可否。理义非他，可否之而当，是为理义。声色臭味之欲，察其可否，皆有不易之则。故理义者，非心出一意以可否之，若心出一意以可否之，何异强制之乎！因乎其事，察其不易之则，所谓“有物必有则”，以其则正其物，如是而已矣。<sup>⑥</sup>在论述理欲关系时，戴震并未采用自然与必然这对范畴，而是从耳目鼻口之官与心之官这个角度来进行阐发的。深入分析可以发现，耳目鼻口之官即性之血气，心之官即性之心知，若以血气为臣而心知为君的话，则“臣效其能而君正其可否”，即是在满足血气之欲的同时心知对其进行适当与否的判断，所以理义不是别的，而是基于心知对欲望的感知与判断。可以发现，戴震这里的论述是基于血气心知的人性而进行的，所以《私淑录》和《绪言》能从人性的角度对理欲关系进行讨论，可以说是血气心知之性发展的产物，开拓了理欲关系讨论的新视角。在《疏证》中戴震将这一思想予以深化。曰：

① [清]戴震：《孟子私淑录》，杨应芹、褚伟奇主编：《戴震全书》第6册，第44页。

② [宋]朱熹：《朱子语类》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第14册，第114页。

③ [清]戴震：《绪言》，杨应芹、褚伟奇主编：《戴震全书》第6册，第102—103页。

④ [清]戴震：《孟子字义疏证》，杨应芹、褚伟奇主编：《戴震全书》第6册，第160页。

⑤ 同上，第169页。

⑥ [清]戴震：《孟子私淑录》，杨应芹、褚伟奇主编：《戴震全书》第6册，第58页。

欲，其物；理，其则也。<sup>①</sup>性，譬则水也；欲，譬则水之流也；节而不过，则为依乎天理，为相生养之道，譬则水由地中行也……节而不过，则依乎天理；非以天理为正，人欲为邪也。天理者，节其欲而不穷人欲也。<sup>②</sup>就人伦日用，举凡出于身者求其不易之则，斯仁至义尽而合于天。人伦日用，其物也；曰仁，曰义，曰礼，其则也。<sup>③</sup>

这是强调理欲统一，断言“是理者存乎欲者也”<sup>④</sup>。坚持理欲统一，就是批驳程朱理学的理欲观。

首先，戴震强调了理的客观性，以此反对宋儒“视理如一物”的唯心论思想。无论是天道之理还是人道之理，都是以物质为基础的。天道的自然之条理依乎天地阴阳二气，人道的道德规范之理依乎人伦日用的自然情欲。《疏证》曰：

其所谓“存理”，空有理之名，究不过绝情欲之感耳。何以能绝？曰“主一无适”，此即老氏之“抱一”“无欲”，故周子以一为学圣之要，且明中曰，“一者，无欲也”。天下必无舍生养之道而得存者，凡事为皆有于欲，无欲则无为矣；有欲而后有为，有为而归于至当不可易之谓理；无欲无为又焉有理！”<sup>⑤</sup>

戴震强调人有欲望方可有事为，人的社会活动达到恰当而稳定的程度就是理，没有欲望就没有事为，没有事为就没有所谓的理。朱子曾言“主一无适”<sup>⑥</sup>、“一为要，一者无欲也”<sup>⑦</sup>，实则与老庄释氏无欲无为的主张无异。

其次，突出强调了人欲的必要性，斥宋儒绝人情欲的谬论。对理学家而言，理不仅是独立于人欲而存在的，同时人的自然欲望还会对天理产生污坏。朱熹说：“盖天理者，此心之本然，循之则其心公而且正；人欲者，此心之疾疢，循之则其心私而且邪”<sup>⑧</sup>可见朱熹不仅认为理和欲不能统一，还相互冲突，因此理学家宣扬存天理、灭人欲。戴震对此近乎深恶痛绝，在《疏证》中曰“其所谓理，依然‘如有物焉宅于心’。于是辨乎理欲之分，谓‘不出于理则出于欲，不出于欲则出于理’，虽视人之饥寒号呼，男女哀怨，以至垂死冀生，无非人欲，空指一绝情欲之感者为天理之本然，存之于心”<sup>⑨</sup>，指责宋儒将理和欲视为彼此对立冲突的一对概念，为了实现所谓的天理而排斥人欲，从而无视人们饥寒号呼的悲惨、男女正当情欲得不到实现的哀怨、百姓求生畏死的强烈愿望。戴震深刻揭露宋儒理欲观的祸害，疾呼“此理欲之辨，适成忍而残杀之具，为祸又如是也！”<sup>⑩</sup>

总而言之，《疏证》中戴震对宋儒的批驳不仅是从理论上展开的，更结合了生活实际对宋儒理欲观给予了彻底的否定，体现了戴震理欲观强烈的人文关怀。戴震理欲统一的思想在《原善》中便已建立，通过自然与必然这对辩证统一的概念来论述理欲的辩证统一，且这一论述方法在之后的孟学三书中得到继承和发扬。同时，随着其血气心知的人性论的发展与成熟，在《私淑录》中戴震运用了通过血气心知之性来论述理欲关系的新方法。至《疏证》时，戴震明确提出“理存乎欲”的观点，并对宋儒的“存天理，灭人欲”的理欲对立观展开了全面批驳，体现了戴震彻底的反理学倾向。

（责任编辑 杨海文）

① [清]戴震：《孟子字义疏证》，杨应芹、褚伟奇主编：《戴震全书》第6册，第158页。

② 同上，第160页。

③ 同上，第201页。

④ 同上，第157页。

⑤ 同上，第214页。

⑥ [宋]朱熹：《朱子语类》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第14册，第570页。

⑦ [宋]周敦颐：《通书》，徐洪兴导读：《周子通书》，上海：上海古籍出版社，2000年，第38页。

⑧ [宋]朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第12册，上海：上海古籍出版社，2010年，第639页。

⑨ [清]戴震：《孟子字义疏证》，杨应芹、褚伟奇主编：《戴震全书》第6册，第209页。

⑩ 同上，第214—215页。

批判与重构

|                                   |       |
|-----------------------------------|-------|
| ——论为什么要在当代中国语境中重新展开马克思与黑格尔之间的思想对话 |       |
| .....                             | 张双利 1 |

私有财产的现代命运

|                            |        |
|----------------------------|--------|
| ——黑格尔早期财产思想研究（1793 - 1800） | 王兴赛 12 |
|----------------------------|--------|

|                     |        |
|---------------------|--------|
| 现代性的本质是政治：一种政治哲学的视角 | 吕鸣章 18 |
|---------------------|--------|

“主谓颠倒”的颠倒

|                  |        |
|------------------|--------|
| ——论马克思对语言形而上学的批判 | 胡志刚 24 |
|------------------|--------|

“唯物主义历史观”何以是“唯物主义”的历史观

|                |       |
|----------------|-------|
| ——一种认知隐喻学的解释方案 | 高超 31 |
|----------------|-------|

从国家到文化：国家认同的史证与申张

|                  |       |
|------------------|-------|
| ——中国少数民族抗战的研究和展望 | 赵亮 38 |
|------------------|-------|

陕甘宁边区以“三三制”践行民主价值观的历史辩证法

|       |        |
|-------|--------|
| ..... | 彭先兵 48 |
|-------|--------|

国内关于延安时期中国共产党马克思主义话语权建构的研究述评

|       |            |
|-------|------------|
| ..... | 漆调兰 马启民 57 |
|-------|------------|

|                    |        |
|--------------------|--------|
| 朝向上帝的否定之路：德里达与艾克哈特 | 李永毅 64 |
|--------------------|--------|

|                     |        |
|---------------------|--------|
| 德里达论宽恕：作为“不可能”的“可能” | 龚晓康 71 |
|---------------------|--------|

|                                            |         |     |
|--------------------------------------------|---------|-----|
| 作为超越的时间                                    |         |     |
| ——列维纳斯的历时性概念如何为形而上伦理奠基？                    | 林华敏     | 78  |
| <hr/>                                      |         |     |
| Said：语词、父性和存在                              |         |     |
| ——从哲学角度看《圣经》译本中 <i>λογος</i> 、Word 和“道”的互训 | 何光顺     | 85  |
| “悬搁”上帝如何？                                  |         |     |
| ——从现象学含义论看本雅明的“纯语言”                        | 张琳      | 91  |
| <hr/>                                      |         |     |
| 论康德对“出自人类之爱而说谎的权利”的批评                      | 黄启祥     | 99  |
| 西方生命医学伦理“施益原则”与当代儒家生命伦理“仁爱原则”之对话           |         |     |
|                                            | 陈琼霞     | 107 |
| <hr/>                                      |         |     |
| 先秦儒家“自我”观念的三重面相                            | 黄建跃     | 114 |
| 论《容成氏》的儒家思想倾向                              | 欧阳祯人 黄盖 | 120 |
| 孟子责善论面临的合理性挑战                              | 涂可国     | 127 |
| <hr/>                                      |         |     |
| 黄宗羲对阳明心学的定位                                | 张圆圆     | 135 |
| 程朱王刘之辨：黄宗羲对蕺山之学的阐释及其问题                     | 李训昌     | 141 |
| “性体”与“情识”                                  |         |     |
| ——论张岱“情欲解放”与“道德严格”的两相并行                    | 冯宁宁     | 148 |
| 怀疑 远离 批驳                                   |         |     |
| ——戴震孟学四书理欲观之嬗变                             | 刘瑾辉 陈子暄 | 153 |

|                                                                                                                                                                     |                          |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------|-----|
| Critique and Reconstruction: Re-open the Dialogue between Marx and Hegel in the Context of Contemporary China .....                                                 | Zhang Shuangli           | 1   |
| The Modern Fate of Private Property: A Study on Hegel's Early Thoughts on Property (1793 – 1800) .....                                                              | Wang Xingsai             | 12  |
| Politics as Modernity's Nature: A Political Philosophy Perspective .....                                                                                            | Lu Mingzhang             | 18  |
| A Reversal of "Subject-Predicate Inversion": Marx's Critique of the Metaphysics of Language .....                                                                   | Hu Zhigang               | 24  |
| The Meaning of "Materialist" in the "Materialist Conception of History" : A Cognitive Approach .....                                                                | Gao Chao                 | 31  |
| From State to Culture: the Historical Proof and Implication of National Identity<br>——A Survey and Outlook on the Study on Chinese Minority's Anti Japanese War ... | Zhao Liang               | 38  |
| Historical Dialectic of Practicing the Democratic Values Based on the "Three-third System" in the Shensi-Kansu-Ningsia Border Region .....                          | Peng Xianbing            | 48  |
| A Review of Studies on the Discursive Construction of Marxism by the Communist Party of China in Yan'an Period .....                                                | Qi Tiaolan Ma Qimin      | 57  |
| The Negative Way to God: Derrida and Eckhart .....                                                                                                                  | Li Yongyi                | 64  |
| Derrida on Forgiveness: "Possibility" as "Impossibility" .....                                                                                                      | Gong Xiaokang            | 71  |
| Time as Transcendence: Levinas's Concept of <i>Diachronie</i> as the Foundation for Metaphysical Ethics .....                                                       | Lin Huamin               | 78  |
| Said: Word, Fathership and Being : The Mutual Interpretation of λογος, Word and Tao in Different Versions of the <i>Holy Bible</i> .....                            | He Guangshun             | 85  |
| "Suspending" God? : On Walter Benjamin's "Pure Language" from the Perspective of Husserlian Phenomenology .....                                                     | Zhang Lin                | 91  |
| On Kant's Criticism of the Right to Lie Out of Humanitarian Considerations .....                                                                                    | Huang Qixiang            | 99  |
| A Dialogue between the "Principle of Beneficence" in Western Bioethics and the "Principle of Benevolence" in Confucianism .....                                     | Chen Qiongxia            | 107 |
| Three Faces of the Self in Pre-Qin Confucianism .....                                                                                                               | Huang Jianyue            | 114 |
| On the Inclination of Confucianism in The Bamboo Book of <i>Rongcheng Shi</i> .....                                                                                 | Ouyang Zhenren Huang Gai | 120 |
| On the Legitimacy Of Mencius Ethics .....                                                                                                                           | Tu Keguo                 | 127 |
| Huang Zongxi's Positioning of the Yang-ming School of Thought .....                                                                                                 | Zhang Yuanyuan           | 135 |
| Between Chen Zhu and Wang Liu: A Critical Examination of Huang Zongxi's Interpretation of Liu Zongzhou's Theory .....                                               | Li Xunchang              | 141 |
| Nature and Passion: The Co-existence of Liberation of Passion and Rigorous Moralism in Zhang Dai's Theory .....                                                     | Feng Ningning            | 148 |
| Suspicion, Estrangement and Refutation : Changing Views on Reason and Desire in Dai Zhen's Four Books of Mencius School .....                                       | Liu Jinhui Chen Zixuan   | 153 |