纪念阿多诺逝世 50 周年

主持人　谢永康

【主持人语】：

1969 年夏，阿多诺逃出了左派学生运动的喧嚣，却无法回避现实事件对社会批判理论的冲击。虽然已反复向学生和公众澄清批判理论与实践之间的关系，否认其与行动主义的直接关联，但在学生们看来，这些开脱之词，比起《启蒙辩证法》和《否定辩证法》中否定、反抗、反体系等激进表述显得苍白无力。所以运动的矛头很快转向其本身的精神源头法兰克福学派及其领导人阿多诺。然而阿多诺的突然离开，似乎让这场运动失去了最重要的当事人和最后的挑衅对象，只剩下意义的空虚和失望。象征性的行动在冷酷现实面前的失败似乎是注定了的，而自此之后，欧洲知识分子的批判激情就转移到女权主义、生态主义等方向去了（霍耐特语）。

后来的学派成员，无论是哈贝马斯还是霍耐特，其超越性努力中都包含一个“告别阿多诺”的步骤。在他们看来，告别阿多诺就是告别激进的过去，也是告别意识哲学最终无法走出的死胡同。2018 年，89 岁的哈贝马斯在接受采访时承认，“康德 + 黑格尔 + 启蒙 + 去魅的马克思主义 = 哈贝马斯”，但也不忘加上一句，“尽管没有一丝阿多诺的否定辩证法的意思”。这又让人不得不揣度，等号后面的位置上或许也可以是阿多诺，否定辩证法在他眼里或许仍然是学派发展的一个选项。事实上，阿多诺的影响力从未因“告别”而真正成为过去。不仅整理保存阿多诺的思想遗产的努力在其学生中间从未停止过，学派内外也不时响起“回到阿多诺”的呼声，范围覆盖阿多诺生前工作过的几乎所有领域。

阿多诺进入中国学界是在 20 世纪 70 年代末，从最初尝试性的零星译介，到经英语学界广泛传播美学和文化批判理论，再到其核心著作和核心思想的“深度犁耕”和系统阐释。自 2000 年前后开始，中国阿多诺研究者逐步跟上欧美学界的节奏，不定期推出各种形式的学术纪念活动，也会照例回顾、反思和展望阿多诺研究的成果和方向。一般而言，阿多诺哲学研究者大致有两个致思方向：一是着眼于断裂性，将其视为传统哲学精神的激进颠覆者，后现代主义的先驱，但又因为其激进的否定性而被视为“范式转型”的失败者；一是着眼于连续性，复原否定辩证法的问题史，表明其对传统问题延续和推进，尤其是力图从否定和悲观话语中发掘出肯定性的规范内容。

应该说，第一种研究进路因哈贝马斯的阿多诺批评而为人们熟知，但是随着研究的深入，人们越来越期望在阿多诺哲学中获得肯定性的内容，也越来越倾向于从哲学史核心问题的角度来分析和评价阿多诺哲学。本组文章有三篇就是在这一方向上的努力。谢永康力图追溯启蒙辩证法中的道德哲学问题，表明启蒙的道德中包含着的善与恶的辩证法，事实上根植于康德为代表的启蒙时代道德哲学之中；魏琴则呈现了启蒙辩证法中主体的内在张力，表明阿多诺所揭示出的那种因恐惧而产生的启蒙主体，内部充满矛盾，而这却为确立一种新型主体提供了可能；李菲着力发掘启蒙辩证法与近代神话学传统之间的内在关联，表明霍克海默和阿多诺首次正面展开了理性与神话之间相互纠缠的历史，并指出正是神话学的要素为阿多诺晚年的美学理论暗示了方向。另两篇文章主要是探讨社会批判理论的本质。李乾坤首次在汉语学界披露了阿多诺生前写下的《关于批判理论的要点说明》文稿，结合霍克海默早年的《传统理论与批判理论》，勾勒出阿多诺在 20 世纪 60 年代末的历史条件下所理解的批判理论的诸多特质。按照社会批判理论的逻辑，看似最为纯粹的认识理论之中也隐含着意识形态。因此，侯振武和黄亚明试图按照这一逻辑在《认识论元批判》中发掘出唯心主义认识论隐含的法西斯主义内涵，表明其对“第一者”的追求和排他性体系建构的社会根源。这一组论文可以说代表了汉语学界对阿多诺研究的最新成果，希望对推进阿多诺研究发挥积极作用。

自由与罪恶*
——康德、萨德与启蒙辩证法

谢永康

【摘要】萨德是启蒙道德让人讳莫如深的“同路人”，而揭示其与启蒙道德尤其是康德道德哲学之间隐秘的亲缘关系，成为二十世纪激进哲学的一个重要理论主题。这种尝试是从霍克海默和阿多诺的启蒙辩证法开始的。霍克海默和阿多诺聚焦康德实践理性的形式性及其在行为内容上导致善和恶的同等可能性，提出在道德的形而上学建构的反面同样存在罪恶的形而上学建构的可能性，而这正是萨德创作的方向，并且其资源根植于西方形而上学传统的核心。通过将康德和萨德等量齐观这个惊人之举，霍克海默和阿多诺找到了批判西方道德理性和启蒙道德的绝佳切入点，这一主题的极端悖论性则是启蒙辩证法激进性的生发点。

【关键词】自由；实践理性；善；恶
中图分类号：B516.31　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2019）04－0002－10

作者简介：谢永康，（海口 570228）海南大学社会科学研究中心教授。
基金项目：海南大学科研启动基金项目“新时代马克思主体和自由哲学建构研究”［kyqd（sk）1922］

除了我们熟知的黑格尔和叔本华这样的“后继者”外，康德道德哲学还有一个特殊批评性资源，即与德国古典哲学家比邻而居的法国色情作家和哲学家萨德。德国古典哲学经历的是一个激动人心的年代，文学运动狂飙突进，哲学体系频繁更迭，大哲学家和文学家密集地在哥尼斯堡、耶拿和魏玛这样的狭小空间竞相出场，而几乎所有人都在关注着法国大革命。德国思想者们在“睡帽”里发动革命之时，萨德被巴黎的群众从巴士底狱解救出来，成为启蒙的一个怪异的“同路人”。但对于崇尚真理、自由的哲学革命者而言，萨德是一个让人讳莫如深的病态存在，甚至其存在与否都值得怀疑。萨德注定无法进入思想的“正史”，只能等待福柯式的“考古学”，揭开道德形上学这座古堡阴暗角落上的覆盖物，人们才猛然意识到萨德向来是欧洲文化的“在场者”。所以，20 世纪一再有思想家将萨德与康德并列，视其为“哥白尼式革命”队伍中的一个阴暗角色。霍克海默和阿多诺在《启蒙辩证法》中专辟一节，在康德与萨德之间探索启蒙道德的内在矛盾。后来拉康和齐泽克也采取这一策略，重申这个辩证的主题①。

当然这种探讨是冒险的，因为无论思想立场还是表达形式，康德与萨德都是迥然不同的，但二者对罪恶问题的思考却以不同的方式挑战了道德哲学的边界。康德将罪恶与人的自由本质关联起来，拨动了西方文明内部的一条隐蔽神经，也激起人们对恶进行形而上学探讨的好奇。但康德认为恶本身是不可探讨的，因为一种关于恶的学说（logos）本身就不可思议。而萨德正是这一方向的探索者，或者说是罪恶方向的启蒙者。这就是为何有论者说萨德是最接近罪恶本身的人，欲对罪恶有所了解，必

---

* 谨以此文献给张志扬教授八秩荣寿。

① 例如，拉康认为萨德的《卧房里的哲学》是对康德的《实践理性批判》的回应，并说出了后者的“真相”；齐泽克则专门对此做了评论。（See Jacques Lacan, “Kant with Sade”, *October*, Vol. 51, Winter 1989, pp. 55－75; Slavoj Zizek, “Kant and Sade: the Ideal Couple”, *lacanian ink* 13, 1998.）

须重访萨德的原因。无论这种努力的结果如何，梳理康德与萨德的关系是了解近代主体的一个特殊的入口，而这是启蒙辩证法的主要工作。

一、自由与根本恶

康德的实践理性批判实现了主体为自身的立法，而在有限的人类主体这里，就表现为其有能力遵循心中的道德律令而行动。这个事实表明实践主体是自由的。道德行为中的纯粹法则，不仅是这个行为唯一的规定根据，而且是道德行为结果的规定根据，也就是意志的客体即善恶的规定根据。要理解康德的善恶概念，首先必须将其与祸福概念严格区分。“福或者祸总是仅仅意味着与我们的惬意或者不惬意，快乐和痛苦状态的一种关系，而如果我们因此而欲求或者厌恶一个客体，那么，这只有在与我们的感性和该客体所造成的愉快和不快的情感相关时才会发生。但是，善或者恶在任何时候都意味着与意志的一种关系，只要这意志由理性法则规定，去使某种东西成为自己的客体。”[①] 显然，这个区分符合康德道德哲学的二元论框架，即道德上的范畴必须关联着规定意志的理性法则，而非任何感性的、依赖于外部世界的东西。但在这个前提下，我们能够明确的仅仅是关于善的规定，而恶作为道德行为的另一种可能对象，则仍是不清晰的。如果意志是理性的，而非被诸如愉快不愉快这样的情感所规定，那么其对象必定是善的，因为理性法则最终都需要表达为一个无条件的“应当”，即便由于能力所限，没有在实际经验中实现这个“应当”，康德也认为善作为这个“应当”的表象已然是现实的了，因为“符合法则的行动是就自己本身而言善的”，这是“一切善的至上条件”[②]。但在将善恶与祸福问题分离开的同时，康德也不时提醒，我们作为有限的理性存在者，需要一个无条件的“命令”才会遵循道德法则，而不会自动地行道德之善。也就是说，人类时刻面临着走向善的对立面，即意志的“准则背离道德法则”的可能。

一般说来，人的行为若违背道德律，往往是由于幸福与道德之间的冲突所致。尽管康德在讨论道德的时候排除了幸福论，但并不意味着康德主张人们放弃对幸福的追求，因此，道德的善根本上也不是以排斥幸福为条件的，只是我们在考虑善本身的时候需要完全把幸福问题放在一边。甚至康德可以从最高的道德法则中演绎出一条促进至善的义务，也就是在最高点上实现道德性与幸福的一致的义务。并且为了达成这一点，主体理性必须设定的一个保证道德和幸福相互匹配的角色，即上帝。“以这种方式，道德法则就通过至善作为纯粹实践理性的客体和终极目的的概念导致了宗教，也就是说，导致了一切义务是神的诫命的知识，这些诫命不是强迫命令，亦即不是一个外来意志的任意的，自身偶然的指令，而是每一个自由的意志自身的根本法则。”[③] 所以，在他看来，上帝必定存在。但这一主张并非来自思辨的理性，因为上帝作为超出经验的单纯理念，我们是不可能获得知识的，当然也不能在理论上认定他的存在和不存在。康德说，上帝是出于实践理性而必然存在，或者说它是纯粹实践理性的一个公设，当然康德同时还以同样的理由必然地设定了灵魂不朽。

当然，至善作为目标，我们只能接近但无法完全实现。对于这个实现过程来说，对恶的探讨和认识仍是一个要紧的问题。上帝掌管道德与幸福的一致，当然也掌握着罪恶与惩罚，掌握着使人摆脱罪恶，走向善良的教化。基督教关于人的叙述，是从罪恶开始的，但最终都指向至善的最终目的。这虽然符合人们的善良愿望，但却造成一个永久性的难题，即与善对立的恶必然地成为理论的对象，而论者都倾向于论证其为一个暂时的、虚假的、非本质的对象。康德大致是沿着这条道路前进的，但没有走向神义论，因为他将罪恶与自由概念连接，使罪恶获得某种实在性，从而在人性结构中展开了一个深不可测的场域，连同其对善的奠基一道成为理解人和现代社会的基本语言。

---

① ［德］康德：《实践理性批判》，《康德道德哲学文集（注释版）》上卷，李秋零等译注，北京：中国人民大学出版社，2016 年，第 141 页。

② 同上，第 143 页。

③ 同上，第 199 页。

正如讨论道德善一样，康德首先需要将关于道德恶的经验性理解排除。康德说“一切恶的源泉”都跟“自爱”有关，所以一般人会倾向于直接将人性的感性存在理解为恶的本质。但人类的感性存在不过是一个自然事实，满足人的自然需要遵循着自然规律，并没有善恶之分，甚至康德还反复探讨促进幸福的义务。善恶只是道德上的善恶，那么判断也就必须就道德的行为而做出。在这个层面上，违背道德法则是在自由选择的基础上发生的，也就是说我们作为一个理性存在者，心中已然清晰地倾听到了道德命令的声音，而在此情况下仍做出违背道德命令的事情。因此，这个恶是主体招致的，也必须为其负责：“这里所说的仅仅是那种本真恶或者道德上恶的倾向；由于这种恶只有作为对自由任性的规定，才是可能的，而自由人性又只有通过其准则，才能被判定为恶的或者善的，所以，这种恶必须存在于准则背离道德法则的可能性的主观根据中，而且如果可以把这种倾向设想为普遍地属于人的（因而被设想为属于人的族类的特性），那么，这种恶就将被称做人的一种趋恶的自然倾向。”① 也就是说，即使一个道德上恶的行为包含着感性需要的方面而可能被解释为幸福的追求，但其道德上恶的属性并非这个自然需要，而是将这个需要确立为准则的那个主观根据，也就是意识到道德命令却终究选择违背道德命令的那个主观根据。

我们可以像康德一样，轻易举出一系列恶劣的事件和现象，来证明恶劣的人心的存在。康德设想了人心恶劣的三个层次：“第一，人心在遵循已被接受的准则方面的软弱无力，或者说人的本性的脆弱；第二，把非道德的动机与道德的动机混为一谈的倾向（即使这可能是以善的意图并在善的准则之下发生的），即不纯正；第三，接受恶的准则的倾向，即人的本性或者人心的恶劣。”② 这三个层次的探讨，都是以道德法则为出发点和参照点的。第一层次意味着人意识到法则的客观有效性，也清楚地知道道德意志所愿望的正是这个法则，但在主观上还是选择了法则之外的东西作为准则，例如偏好。也就是说，偏好在此战胜了法则，法则的有效性在此没有在实际的行为中实现，其原因在于人的意志力不强。第二层次意味着行为者对道德法则有清晰的意识，并且其行为效果符合法则的要求，但在其实施过程中却不仅仅是道德法则发生作用，主观上掺杂了其他动机。第三层次则不考虑其他动机的影响，单纯是人心倾向与将出自道德法则的动机置于其他非道德的动机之后，这是单纯的人心之恶劣。我们发现，恶的倾向总是以相对于道德法则的位置来规定的，或者可以说恶其实乃是对道德性的否定和公然违背。

康德强调，这些恶的倾向是“自然倾向”，是对其整个类有效的，“并且由于它总是咎由自取的，也就可以把它甚至称做人的本性中的一种根本的、生而具有的（但尽管如此却是由我们自己给自己招致的）恶”③。确切说来，它必须纳入人的自由行动结构中来理解：有限理性存在者心中必定存在两种可能的动机，一是道德法则，一是自爱原则。恶并非直接源于这两个动机，而是它们在人心中的次序。本来道德法则应该被纳入准则成为自爱法则的最高条件，但如果行为者反过来将自爱纳入准则，作为遵循道德法则的条件，那么它便是恶的。用康德的话说，“它败坏了一切准则的根据”，所以它是根本的恶。由于它是自然倾向，所以是无法通过人力铲除的，但由于其“毕竟是在作为自由行动的存在者的人身上发现的”，所以它“必然是能够克服的”④。

这里需要指出的是，康德的实践哲学至少在两个层次使用自由这个概念。首先是道德哲学中的自律，这是与道德法则和理性内在相关甚至直接等同，必然地得出善，这是人所具有的人格性的禀赋；而在探讨恶的问题时候，康德不得不退一步，将人类的自由选择能力作为探讨的出发点，也就是任性（Willkuer）。任性意味着人能够从自身发出一个因果链条的能力，是最宽泛的人类自由行动能力。那么从宽泛的任性到道德上的自律之间，就存在着其他可能的选项，在可做道德评价的行为上就是恶的可能性。那么，这种恶从何而来？它根据为何呢？康德认为这是完全不可理解的。因为恶是在自由的

① ［德］康德：《纯然理性界限内的宗教》，《康德道德哲学文集（注释版）》上卷，第 253 页。
② 同上，第 253 页。
③ 同上，第 257 页。
④ 同上，第 261 页

行为者那里发生的，如果再寻求其根据势必要再顺着因果链条再往前追溯上一个原因，如果这样，这个环节就不再是自由任意的了。所以，这里康德指出人性中的一道无法窥探的深渊，而康德的探索就像一手抓住理性的保险绳在其边缘行走。有学者指出，这种边界性的探讨正是康德哲学标志性的思维方式，康德认为恶的来源不可能是人的感性，也不可能是我们的理性，而只能是之间的某个区域，正如《圣经》故事中那个引诱亚当和夏娃的精灵，我们只能用文学符号来标出关于恶的洞见，却无法为其在理性论证语言中找到一个确切的、可理解的位置①。

在这个意义上，康德所谓的根本恶其实还不是最根本和最极端的。康德始终将恶的探讨限制单纯理性的限度内，然而其洞见却延伸到这个限度之外。事实上，康德还不止一次提到了一种非人类的邪恶。“为了说明人身上的道德上的恶的根据，感性所包含的东西太少了；因为它通过取消可能从自由中产生的动机，而把人变成了一种纯粹然动物性的东西；与此相反，摆脱了道德法则的、仿佛是恶意的理性（一种绝对恶意志）所包含的东西又太多了，因为这样一来，与法则本身的冲突就会被提高为动机（因为倘若没有任何动机，人性就不能被规定），并且主体也会被变成为一种魔鬼般的存在者。”② 动物性存在没有道德评价可言，其在恶行中至多是一个诱因，而魔鬼的邪恶，在人这样一个自由和有理性的存在者身上却无法设想。康德始终站在理性和道德的一方来设想恶，恶不过是理性及其行为的某一环节的败坏，而在魔鬼那里邪恶却成为理性的修饰语，似乎并不意味着理性的“缺失”。我们不禁要问，人本性中的根本恶与“恶意的理性”，也就是那魔鬼般的邪恶之间是否存在关联？那个引诱亚当和夏娃的精灵是否就是这样一个魔鬼？在康德的探讨中，恶并没有真正作为一个对象而现身，仍在可理解性的界限之外。但从康德这里我们可以推测，如果果真存在恶魔的话，它必定不是疯狂和非理性的，反而应当是理性的。

即便如此，康德仍然强调人心的自我认识乃是一项义务，尽管它是不可能真正完成的：“要求深入到更加难以探究的心灵深处（深渊）的道德上的自我认识，是所有人类智慧的开端。因为这种在于一个存在者的意志与终极目的的协调一致的智慧，在人这里首先需要清除内在的障碍（一个在人心中丛生的恶的意志），然后需要发展在他心中的一个善良意志的那种永远不会失去的源始的禀赋（只有自我认识的地狱之行才开辟出一条神化之路）。”③ 在这个意义上，康德对恶的问题的处理仍然可以被理解为“神义论”的，但并非典型的“神义论”，因为尽管善良的意志是最终的目标所向，康德也认为恶的意志最终能够被克服，但是关于恶的存在和根源的问题，仍然是保持开放的。康德的态度应合了苏格拉底的古老命题，知识即美德，不过在康德这里，罪恶并非源于无知。

二、罪恶的形而上学

在康德这里，我们已经不难感受到罪恶问题乃是道德问题的“另一面”。考察西方哲学和宗教传统不难发现，康德属于一个罪恶的形而上学传统，这个传统以一种独特的方式持续地关注和探讨着恶的问题。首先是苏格拉底从“美德即知识”很自然地推导出罪恶源于无知的结论，即“某人行善或者作恶，这是——就苏格拉底看来——足够或者不足够的认识的问题。苏格拉底说，没有人自愿和有意去做坏事和恶事。这似乎可被视为推卸责任。但并不是这个意思。非自愿地作恶相反意味着：人人想做对自己有益的事，但并非人人都知道什么对他有益。缺乏对面临的事物的认识的结果是，人们看错和做错”，所以在苏格拉底那里，“自我认识处于中心地位”④。尽管苏格拉底对人的本性的理解比康德要简单得多，但他们的基本倾向却相同，即善和理性在人性中占据优势，所以人的行为最终是向

① See Evgenia Cherkasova, “On the Boundary of Intellegility: Kant's Conception of Radical Evil and the Limits of Ethical Discourse”, *The Review of Metaphysics* 58, March 2005, pp. 571 – 584.

② ［德］康德：《纯然理性界限内的宗教》，《康德道德哲学文集（注释版）》上卷，第 260 页。

③ ［德］康德：《道德形而上学》，《康德著作全集》第 6 卷，李秋零主编，北京：中国人民大学出版社，2007 年，第 451—452 页。

④ ［德］萨弗兰斯基：《恶：或自由的戏剧》，卫茂平译，昆明：云南人民出版社，2001 年，第 25 页。

善的。

显然，苏格拉底认为真和善是统一的，因而最高的理念就是至善。这个影响深远的世界理解模型，在柏拉图那里得到完善并体系化。柏拉图在《蒂迈欧篇》中说，“当造物者以永恒不变的存在作为模式创造万物时，所造物就必定完善”；“对于那理性的对象，我们给出的解释也必须是永恒不变的；并就其本性而言，是无可争辩的，不可拒绝的；它是完美无缺的”①。在这个体系中，最高的理念是最完善的，其下事物的完善性则逐级递减。受造物之所以是不完善的，是因为造物者虽然取得理念的形式，但必须用质料才能造出有形体的事物。但在涉及恶的问题时，理念论便陷入一个矛盾：所有事物都对应着各自的理念，都是对其理念模仿或者分有，那么恶的事物有无理念、有无恶的理念？如果存在恶的理念，那么越是纯粹的恶就越处于理念论体系中的高位，也就越接近最高理念至善，最终至恶与至善是一回事。这种自相矛盾正如巴门尼德的“非存在存在”一样，迫使理念论者否认存在恶的理念，恶仅仅是善的缺失，正如错误不过是真理的缺失一样。换言之，恶没有实在性，而恰恰是实在性的缺失。所以，柏拉图对善的生活的要求是脱离人群以思考宇宙，脱离肉体以靠近理念。

随着构成事物的质料因被亚里士多德突出之后，事物可感和流变方面获得自身的原理，这显然会给理念论模型造成困难。在普罗提诺那里，上帝就是太一流散，经过灵魂的环节，与质料性的肉体结合而成为人类，这种结合意味着善与恶在人身上的结合。新柏拉图主义者的净化灵魂就是脱离物质性存在，沿着上帝之光流散的路线向上回溯的修行。罪恶的根源就像上帝之光照射不到的黑暗物质，或者亚里士多德的纯质料，它是这个宇宙必不可少的部分，但我们永远无法接近它本身。事实上，这等于说人的恶行来自某种自然的人性，因此个人无需为此负责。奥古斯丁在对自身的罪恶经验的反省中发现，人可以因为自身不能克服的自然本性而作恶，也可以因为认知的不足而作恶，人作恶可以是为了有益于自身，更有为作恶而作恶的：“罪恶是丑陋的，我却爱它，我爱堕落，我爱我的缺点，不是爱缺点的根源，而是爱缺点本身。我这个丑恶的灵魂，挣脱你的扶持而自趋灭亡，不是在耻辱中追求什么，而是追求耻辱本身。”② 奥古斯丁发现作恶可以与自由相连，而且真正的恶行都有这种无可推脱的原因。这就已接近康德了，不过康德对此的探讨并非基于宗教，而是建立在实践理性之上。

当然，康德的探讨是以人心恶劣的根据不可理解性为结局的，这是一个拒绝人去揣摩的、似是而非（als ob）的领域。康德所说的魔鬼般的恶，尽管不能在人身上想象，其规定性却非常清楚，即与法则本身的冲突被提高为动机本身。如果说道德法则的命令是我们心中最为清晰的声音，那么这种魔鬼的邪恶或许应该是最可理解的。但形而上学家不可能站在恶的一方，只是在理性和善的领地不停地通过自我反省将这种罪恶压制或清理出去。在这个过程中，对法则本身的敬重这种道德情感扮演着关键角色，我们的道德教育的任务正是着眼于培养这种敬重感，以让其成为行为的动机。然而，我们同样不难设想在恶的方向上做类似的建构。仿照康德的逻辑，人类的根本恶的来源不可能包含任何感性的杂质，那么它必定有一个形而上学的根源，而且我们可以通过批判找到这个根源。这个批判可以理解为忏悔，也可以理解为向魔鬼的逐步逼近，而后者是一种罪恶的“教育”。

我们在萨德的作品中可以找到这种尝试，即正面探寻和揭示这种魔鬼般的恶，这无疑是与康德的努力恰好相反：康德主张道德上的自我认识立足于法则发现和清除人心中的恶意，萨德则是立足于违抗法则发现和清除人心和行为中所有善的残余；康德的道德乌托邦是上帝的王国，萨德的乌托邦则是虚构的罪恶之城“索多玛”（Sodom）③。萨弗兰斯基说：“萨德属于人类宇宙的黑暗区域的伟大研究者。同康德一样，他也关心精神的自由与自然的胜利。不过那是在光谱相反一端的一种胜利。在康德那里，道德的应当该战胜自然的倾向。但在萨德那里，精神的自由最终坠入绝对的否定：这整个存在不该存在。这个要求变成吞噬的大火。康德寻找绝对的善，萨德寻找绝对的恶，最后这个恶从他那里

① ［古希腊］柏拉图：《蒂迈欧篇》，谢文郁译，上海：上海人民出版社，2005 年，第 20 页。

② ［古罗马］奥古斯丁：《忏悔录》，周士良译，北京：商务印书馆，1963 年，第 30 页。

③ 《索多玛 120 天》是萨德的代表作，他虚构一个反道德的罪恶乌托邦，试图在其中穷尽恶的所有可能性。（See Marquis de Sade, *Die hundertzwanzig Tage von Sodom*, Orbis Verlag, 1999.）

抽身而走，正像圣像禁令的上帝一样。”[①] 以康德的探讨为参照，萨德的探索也可以在不同的层次上建构起来。

支撑着萨德的罪恶乌托邦的形而上学观念的是在启蒙时代倍受青睐的“大自然”。萨德的时代不乏歌颂和赞美大自然的思想家，如卢梭、歌德等都将大自然的地位置于人类理性之上，前者认为“自然的最原初的运动始终是正当的”，后者则认为自然是“无与伦比的艺术家”，自然在这里是浪漫的元素。萨德也尊敬自然，强调要按照大自然的律法行事。但这个自然全没有歌德那种审美性，也不像卢梭的那种田园诗，而是霍尔巴赫和拉美特利那种祛魅了的、充满着机械的强制力的自然。在萨德的故事里，自然始终扮演着反宗教和反道德的角色。萨德借小说主人公之口说道，“人类的存在只归因于大自然无可抗拒的计划”，人类的“繁殖是地球的生存所必要，而地球的生存并不归因于任何事物”，而上帝“只不过是人类理性的最远点，只不过是当这种理性再也无法进一步运作时所创造出来的幻影”；“‘上帝’这个可鄙的幻影是源于一部分人的恐惧以及另一部分人的脆弱。这种幻影于地球的计划并没有用，一定会伤害到它，因为上帝的意志必须是公正的，永远不会与大自然所宣称的‘本质不公正’结盟；因为上帝必须经常要求‘善’，而大自然必须只欲求‘善’来补偿那种有助于大自然律则的‘恶’；因为上帝必须经常发挥自己的影响力，然而大自然的履责之一是永恒的活动，只能与上帝竞争，不断与上帝作对”[②]。这里，萨德将大自然塑造为上帝的直接对立面，成为恶的原则的载体，其法则不可抗拒，却充满残酷的斗争。萨德对自然的论断实质上已接近康德了，不过康德将其构想为实践理性的一个公设，从而与理性协调一致，而萨德首先强调的是作为上帝和道德对立面的大自然，它不是无意识地实现了上帝善的要求，例如自然的合目的性，而是直接否定了上帝的要求。这其实是近代世俗世界观的一个选择方案。

对近代西方文明来说，自然可以意味着一种有待走出的原始状态，如在霍布斯和卢梭那里；也可以是一种被理性构造和掌握的对象，如在康德那里。而萨德的自然可以说是两者的结合，一方面它代表统治一切的原则，另一方它又是研究和构造的对象，人作为自然的一部分，其使命就是参与到大自然的运作之中。对此，康德持相反的意见。在他看来，大自然包含的是必然性，而这种不可抗拒自然计划只能“托付给本能”，从而全无理性[③]。正如康德一样，萨德的行动者已然是自由的个体的，并且是严于律己的自由行动者，其行动法则就是来自大自然的自爱原则：“大自然的讯息是最具利己成分的，我们在其中最清楚地体认到的，是一种不变的神圣的意见：喜欢你自己，爱你自己，无论是以谁为牺牲代价。但是别人却对你说，他们可能会报仇……就让他们报仇吧！较强有力的人将会获胜：他会是对的一方。很好，就是这样——一种涉及永恒的斗争与毁灭的原始状态，而大自然就是为了这种状态才创造出我们来：只有当我们处在这种状态时，对大自然才有利。”[④] 这个大自然的计划具体是什么呢？按照萨德的叙述，大自然的职责无非是维持一种“永恒的活动”，而万物保持活动的原因是寻求快乐。萨德并不是广博的自然研究者，他关心的主要是自然的一小部分，即人的身体存在。在他看来，人的身体作为物质的存在与野兽甚至矿物的本质无异，唯一特殊的是人的不同身体器官能够获得不同的快乐，其中最值得追求的乃是性爱的快乐。人类因享乐而活动，从而参与到自然的伟大规划之中。这直接反对康德的道德原则，但其论证方式可以说是对康德的模仿，因为自爱借助于大自然而成为一条形而上学的法则，而人的自由在于其能够主动地去遵守这一法则。

在康德那里，主体的主动性首先体现在道德行为中摆脱病理学上的动机，而萨德的行动主体首先要摆脱道德的动机，在于公然挑战传统道德的信条。萨德借小说主人公之口说：“抖落掉美德吧！在对那些虚伪的神进行奉献时，对神的蔑视会让人们经验到一会儿的快感：难道有什么奉献比得上这种快感吗？……美德只不过是一种怪物，对它的崇拜完全在于永恒的供奉，在于无数次的违反天性的感

① ［德］萨弗兰斯基：《恶：或自由的戏剧》，卫茂平译，第 167 页。
② ［法］萨德：《卧房里的哲学》，陈苍多译，台湾：新雨出版社，2000 年，第 37—38 页。
③ 参见［德］康德：《道德形而上学的奠基》，《康德道德哲学文集（注释版）》上卷，第 17 页。
④ ［法］萨德：《卧房里的哲学》，第 89 页。

召，这些倾向难道是自然的吗？难道大自然会赞许那种冒犯自己的行为吗？”[①] 萨德扮演着一个启蒙主义者，将年轻人从传统宗教和道德教育中引导出来，但并没有走向和谐的人生，而是直接走向出格的享乐行为。他的教育对象随即说：“放荡行为现在是我唯一的神祇，是我的行为的独特律则，是我的所有行为的唯一基础。”[②] 这个回答一方面针对宗教，另一方面针对道德。应该说，宗教和道德为感性的享乐提供了规范，而萨德所设想的相反享乐并不是毫无规则。如果放荡成了行为的法则和根据，那么萨德便树立起某种与康德的道德学说类似的层级结构，充实其中的仍然是自由和理性。当然，从来就不存在一个萨德哲学的体系，其著作也免不了前后矛盾，但仍然可以将其邪恶的学说重构出来。

将自爱和享乐树立为普遍原则，就是将康德那里的病理学层次形而上学化，也就是对康德那里的自然和自由直接颠倒。康德举过一个著名的例子，即一个好色之徒可以有各种理由为其偏好和行为做辩护，但如果将满足淫欲的机会和道德惩罚的绞刑架直接置于其眼前，他自然会选择“克制自己的偏好”，因为这是我们心中本来的“概念秩序”[③]。这样，对于一般的恶行，康德会解释为道德心的软弱，或者可能的道德惩罚与他的行为之间没有建立足够直接和必然的联系，导致其产生侥幸心理。但萨德意义上的恶人却将享乐树立为普遍原则，其行动的动机已经不是本能，而是欲望的自觉满足，是主动地遵循大自然的律令。这种享乐行为已然包含着对享乐原则的敬重感和理性的专业精神。这样，快乐的情感获得升华，也提升为一种形而上学的情感，与康德那种对道德法则的敬重感是正相反对的[④]。不难发现，萨德那些离经叛道的作品，正试图证明这不仅是一种虚构的可能，而是真实存在的。

萨德小说的主题是放荡淫乐，将其树立为唯一的目的和根据，并不惜践踏一切道德。在第一层次上我们可以说，感性是可以被升华的，肉体的享受胜过一切。按照康德，出于病理学的根据而发生的行为是不自由的。但肉体的快乐甚至很具体的快乐被用来模拟康德的超越性目的，那么行为者也会获得神圣感和超越性，至少是一种模拟的超越性，就像各种物神崇拜，从普通物中突出某种超凡物。理论上说，人的任何官能都可以这样被凸显出来，获得超越性，当代小说家聚斯金德的《香水》就在实践这一主题。这里，主人公的嗅觉成为其接触世界的特殊通道，最终神化为其人生的最终目的和最高使命；小说对宗教进行一系列颠覆之后，还为其精心安排一场盛大的、颠倒的宗教仪式，包括其身体最终像圣餐一样被众人分食[⑤]。萨德的《索多玛 120 天》就是这种仪式的系统和完备的形态。它是对宗教和道德的模仿和讽刺，这种讽刺本身会带来一种邪恶对抗道德的快感，也就是“做坏事的快乐”[⑥]。在这一层次上，升华的肉体快乐已经完全摆脱任何感性的因素，变成对通行的道德的蓄意颠覆和公然破坏，例如贞洁、慈善、忠诚、美德、慷慨、公正，以及各种道德禁忌如谋杀、通奸等。康德曾说，即使是恶贯满盈的人，在行恶的时候，心中也免不了愧疚，因为其理性中有清晰的道德的声音。萨德心中的道德的声音的确是清晰的，但他试图表明，在蓄意行恶的时候，心中可以没有丝毫愧疚，甚至还伴随着某种与道德法则相关的情感，也可以说是一种二阶快感，它所包含的感性过程已索然无味，但绝不是意识到道德律所产生的敬重感，毋宁说是打破道德律所获得的自由感。

到此，这种二阶的快乐不仅仅破坏了道德，而且意味着超出了普通自然的界限。所以，在萨德的小说中充斥着各种“非自然”的肉体享受方式，而这一切均基于对自然包括人类身体的科学了解，以及集体行为复杂的组织方式。在萨德看来，正如大自然创造万物的品类繁盛，人体不同器官的差异也意味着快乐方式的多样，因此超常规的形式和超常规的数量成为探索大自然的途径，从而发展出各种出格的寻乐方式。一旦这些程式被固定下来，便立刻像知性一样索然无味。正如康德所说，如果没

① ［法］萨德：《卧房里的哲学》，第 36 页。

② 同上，第 102 页。

③ ［德］康德：《纯然理性界限内的宗教》，《康德道德哲学文集（注释版）》上卷，第 116 页。

④ 拉康分析，这种行为所追求的已不是普通的快乐，而是“原乐”，是主体将欲望对象升华后，获得的极度兴奋。（参见吴琼：《康德同萨德：拉康的绝配》，《中国人民大学学报》2010 年第 2 期，第 65 页。）

⑤ 参见［德］聚斯金德：《香水》，李清华译，上海：上海译文出版社，2009 年。

⑥ ［法］萨德：《卧房里的哲学》，第 46 页。

有善良意志，恶行中使用理性不仅“危险得多”，而且“更加可憎”[①]。这种更加危险和可憎的恶行已经接近恶魔的层次，因为它不再是单纯出于普通理性存在者的自然欲望和偏好，其背后隐约可见一种形而上学的动机。这可以说是“变态”和“倒错”行为的本质。萨德尝试以各种方式握住那终极的恶，但恶本身正如其所带来的快乐一样，一旦获得便稍纵即逝。最终萨德只能以写作的方式继续对恶的探索，似乎只有精神的活动能够延续这种无限性。所以，尽管传说中的萨德是一个古怪的恶棍，但是我们宁愿相信其并不真实存在，正如康德认为恶魔般的存在不可思议一样。但毫无疑问，很多著名的思想者都认为，萨德是罪恶领域的勇敢探索者，甚至可以说是离恶本身最近的人，其伟大程度几乎比肩道德领域的康德。

三、善与恶的辩证法

当萨德的作品将享乐推高到超自然的层面，纵欲就会颠倒为程序、概念和数字，自然欲望消失，剩下的只有冷漠。这种悖论性的关系，直接导致其读者的“不适感”。这种冷酷的情感，表明萨德并非一般意义上的低俗作家。事实上，狂热与冷漠的奇特合一，已可以说接近霍克海默等人理解的康德道德哲学：无动于衷（Apathie）被理解为主体德性的前提，对感性刺激的冷漠，正是道德感产生的前提条件。萨德的主人公虽然不懈地追求刺激，但感性刺激最终成为一种阻碍，“热情是糟糕的”[②]，因此成熟的寻乐者懂得冷静地控制自己的情感，甚至真的刺激只有通过一整套的程序才能实现。所以，霍克海默和阿多诺认为萨德表现的正是启蒙时代的资产阶级主体，或者说是资产阶级主体的另一面，他们拥有的从来是“同一个”理性。若果真如此，那么康德与萨德就如齐泽克所说的那样，乃是一对“绝配”（ideal couple），萨德所做的，不过是从康德关于根本恶的探讨推进一步，并将整个道德哲学秩序颠倒了过来。

可见，霍克海默和阿多诺并未像后来的拉康和齐泽克那样倚重精神分析，便已经从理性历史和社会理论的层面洞见到康德与萨德之间的接近，这种接近实质上就是善与恶、道德力量与不道德力量之间的接近。在他们看来，尽管康德在善恶问题上是乐观的，但这种乐观本身已经公开了二者邻近：“按照康德的乐观主义，如果卑劣行为具有善的意图，那么这种道德行为也是理性的，这种乐观主义的根源乃是对倒退到野蛮的恐惧。康德紧接着哈勒的话写到，这些伟大的道德力量，相互友爱和敬重，如果有一种降低了，‘那么虚无（非道德性）就会像喝一滴水那样轻松吞掉道德本质的整个王国’。但是在康德看来，对于科学理性来说，道德力量与不道德力量一样，无非是中性的本能和行为方式；道德力量也会顷刻间转化为道德力量，如果道德力量不是旨在那种被遮蔽的可能性，而是旨在与权力的和解的话。”[③] 所以，在他们看来，启蒙道德学说无非是一种意识形态，也就是在宗教衰落的时代，为资产阶级的利益做理智的辩护。如果说在康德那里，实践的理性与道德是直接等同的，自身即是目的，那么霍克海默和阿多诺则试图表明，实践理性和道德另有目的，而且对于那个目的来说，道德或不道德、善或恶并没有如此重要。虽然康德关于善恶的学说中隐含着这种可能性，但他却万不可能同意实践理性服务于恶的目的。

事实上，这个结论可以从叔本华对康德的批评中初步得出。叔本华批评康德将实践的理性与善良意志等同的做法，并提出一个本体论框架：“意志作为自在之物，构成人的内在、真实和不可毁坏的本质：但是它本身是无意识的。因为意识只能唯有通过理智而发生，理智不过是我们的本质的一个偶性：因为它是人脑的一种功能。”[④] 因此，意志对于理性而言是具有优先性的。这种本体论的关系支撑着一种实践上的功能性关系。在叔本华看来，作为偶性的理智乃是服务于意志的工具：“人类所企

① ［德］康德：《道德形而上学的奠基》，《康德道德哲学文集（注释版）》上卷，第16页。

② Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Suhrkamp Verlag, 1997, S. 115.

③ Ibid., S. 115.

④ Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 2 §19, Reclam Verlag, S. 263.

图达到的，与动物的目标无异：给养和繁衍”，人类与动物的区别只在于前者拥有理智这个非凡的工具，因为它“在本质上是一种运用的方面最广、服务的目的最多的工具”①。叔本华以一种“客观的”论证方式将知性的意义限制在有限的领域，并将其与意志的关系固化为一种功能性关系，从而使知性与人类更为根本的存在部分和能力的内在联系被切断，代之以一种外在关系。

基于这种外在关系，作为工具的理性并不必然与善和道德联系起来，因为它可以服务于善也可以服务于恶。我们知道，康德认为实践的理性就是善良的意志，这是叔本华首先需要质疑：“在康德以前，从来没有任何人曾把公正的、善良的和高尚的行为，和由理性的行为等同起来：这两条行为路线一直是完全分开的，保持却别的。只是在康德以后（因为他教导，德行来自纯粹理性），有德行的人或行为和有理性的人或行为，才变成统一的和一致的东西，不顾所有语言对这些词已经采取的惯用法——一种用法不是偶然形成的，而是普遍的，所以是人类一致的判断成果。‘有理性的’与‘邪恶的’这两个词搭配得很好；确实，重大的，影响极坏的罪行，没有两者的联合，根本不可能。同样地，我们也时常看到‘非理性的’与‘心地高尚的’相联系。”② 在此，叔本华所说的理性，首先是康德黑格尔所理解的知性。康德的实践理性其实是以理论领域的知性为参照构建起来的，叔本华则直接说康德的“实践理性就是理论理性本身”③。

叔本华的洞见尤其为霍克海默和阿多诺所看重，他们的学生思维彭霍伊斯（Hermann Schwepenhaeuser）甚至直接说，“通过对康德的批判，不仅从康德那里拯救了康德，而且不经意地暴露了一段启蒙的辩证法”④。霍克海默和阿多诺以自我持存概念与叔本华的意志对接起来，将其肯定为资产阶级精神的核心，即维护自身的私有利益。从这个角度看，康德的启蒙被转写为某种形式的自我持存：“‘不经他人引导的知性’就是由理性引导的知性。这不过就意味着，它出于自身的一贯性把个别的知识整合成体系。‘理性……只是以知性及其目的活动为对象’。它把‘一种集体的同一性作为知性作用的目标’，并且这个统一性就是体系。理性的规定是概念的等级结构的指令。”⑤ 在此，霍克海默和阿多诺显然将体系性等同于理性，进而将其等同于构成这种体系的程序性，也就最终等同于知性。应该说，在康德那里，理性作为一种高于知性的统摄能力，但如叔本华说的那样无法表明这种能力是什么，而能够清楚表述出来的却都是知性。不过，如果知性判断成为一种体系，便具备了一种自我维持能力。“在启蒙的意义上说，思想就是产出统一科学的秩序，就是从诸原理推导出实际知识，不管这些原理是被阐释为任意设定的公理、与生俱来的观念，抑或是最高层次的抽象。逻辑法则在秩序的内部建立和界定了最一般的关系。统一性存在于符合之中。矛盾律简直就是体系。知识处于诸原理的统摄之下。它无非就是被编入体系的判断。”⑥ 在此，启蒙被解读为形成体系性的科学，并将其运用到实践领域。

康德的启蒙就是要建立一套形式理性的体系，包括其道德哲学。在霍克海默和阿多诺看来，康德通过道德法则对善和德性的规定，可能顷刻之间变为恶和恶行。尽管康德根本无法认同这点，但其在根本恶和魔鬼般的恶那里留下的空白却似乎暗示着这种开放性。康德说，对恶的主观根据我们是无法探究的，因为如果可以探究就意味着它服从特定的逻辑，从而就根本上否定了人的选择自由。从另一个方面说，善行的主观根据在这一层面上也是不可探究的。在此，康德诉诸人性中向善的“原初禀赋”，最关键的是第三条，即人是“有理性同时又能够负责人的存在者，人具有人格性的禀赋”⑦。这一禀赋与“第二批判”中的“理性的事实”直接相连，也就是说，善的一方在康德这里从一开始就占优势。但霍克海默和阿多诺试图通过萨德的作品说明这个事实是靠不住的：“康德早已将自我心中

① Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd. 2 §22, Reclam Verlag, S. 366.

② ［德］叔本华：《伦理学的两个基本问题》，北京：商务印书馆，1996 年，第 194 页。

③ 同上，第 185 页。

④ Hermann Schweppenhaeuser, Tractanda. Beitraege zur kritischen Theorie der Kultur und Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1972, S. 22 – 33.

⑤ Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 100.

⑥ Ibid.

⑦ ［德］康德：《纯然理性界限内的宗教》，《康德道德哲学文集（注释版）》上卷，第 250 页。

的道德法则纯粹化，与任何他律的信仰无涉，直到对康德的担保的敬重只剩下一个心理学上的自然事实，正如我们头顶的星空是一个物理学事实一样。康德本人将其称为‘理性的事实’，在莱布尼茨那里被叫做‘社会的一般本能’（un instinct général de société）。但是，在事实不是现成的地方，事实毫无价值。萨德不否认事实的出现。朱丝汀那，这两姐妹中善良的一个，是道德法则的一个殉道者。而朱利艾特得出的结论当然是资产阶级所想要极力避免的：她将天主教，以及一般的基督教文明妖魔化为最新的神话学。圣餐中所涉及的能量，反而一直被运用于亵渎神灵的活动。这个反转被全然转移到共同体之上了。”① 萨德写了两个并列的故事，分别关于两姐妹，其中朱丝汀娜是美德的化身，谨守基督教道德却连遭厄运，而朱莉埃特是恶行的化身，放荡不羁且不择手段却飞黄腾达。萨德的意图是要说明，人心中的善和恶是并列的事实，而且理性是倾向于为恶服务的，所以朱莉埃特才能在世俗的世界中屡获成功。

霍克海默和阿多诺要对萨德的小说做一种康德式的重构，表明魔鬼般的邪恶也可以按照理性的形式体系化，并且可以像绝对命令一般不可反抗。这个工作在萨德那里由被启蒙了的放荡者来承担。朱莉埃特作为一个杰出组织者，就像现代社会组织一样，掌控着一个放荡活动的团队。“现代的体育运动队的配合受到严格的规范，以至于没有成员会质疑自己的角色，每个人都配备了一个替补；这些运动在朱莉埃特的性团队中找到了其精确的模型，在那里没有一刻是未加利用的，没有一个身体之孔被忽视，没有一个功能被闲置。在体育中，正如在所有大众文化的分支中一样，紧张的、有目的的忙碌占据统治地位，不完全了解这个运动的观众，根本猜不出诸多配合之间的差别，以及队形变换的意义，这些是用武断地设定出的规则来衡量的。正如萨德式狂欢的叠合技巧和早期资产阶级会所的原则体系一样——《索多玛 120 天》中放荡协会的严格规则就是其玩世不恭的翻版——，康德体系的建筑术结构本身预示着整个生活的那种脱离内容性目标的组织。在这样的活动中，关于乐趣的忙碌运作，即它的组织似乎比乐趣本身还要重要。”② 无论是朱莉埃特的世界还是索多玛，已然是一个魔鬼般的世界，这在康德是不可想象的，无非是因为它乃是智性世界的直接颠倒。萨德将上流社会的代表人物纳入其中，例如法官、教授、教士和贵族等，无非是要混淆邪恶的世界和善的世界，而这个翻转的转轴正是形式的理性。

这种恶行的动机是什么？它只能是一种纯粹化的激情和狂热，而这些与文明中被颂扬的纯洁的“精神之爱”其实并无二致。不过萨德蓄意将其表现为一种扭曲的和暴力的形态。这对 20 世纪的人来说，或许正是法西斯主义的起源。“在法西斯主义那里，假期被集体的冒牌的狂热（Talmirausch）所填充，这些是用广播、标语和苯丙胺类兴奋剂制造出来的……朱利艾特则相反，将其视为旧秩序（Ancien Regime）。她将罪恶神化。她的放纵是从属于天主教教义的魔力的，正如修女的极度兴奋从属于异教的魔力一样。”③ 这种纯粹化的狂热，可以解释现实中诸多并非出于自身幸福而做的恶行，无论在个体层面还是在会层面。这也是霍克海默和阿多诺对纳粹分析的一个关键点。也就是说，纳粹的恶行整体上是恶的，这种恶与资产阶级的道德善是一体两面的。这种观点与阿伦特对极权主义和“恶的平庸性”的分析相互呼应，但是阿伦特突出“平庸性”，认为恶被分散在普通人分散的操作之中，必须通过唤起人们真正的思想和判断力才能克服。阿伦特拒绝将艾希曼的恶理解为一种魔鬼般的恶，因为如果那样便如雅思贝斯所说，承认了其包含着某种“伟大”④。而霍克海默和阿多诺这里，法西斯的恶的确是一种魔鬼般的恶，而这个魔鬼正内嵌在康德的资产阶级道德之中，因此也就包含着某种“伟大”。显然，启蒙辩证法对西方文明的爆破力正来自于这种极端的冲突。

（责任编辑　巳　未）

① Max Horkheimer and Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 113 – 114.

② Ibid., S. 113 – 114.

③ Ibid., S. 126.

④ ［美］理查德·J. 伯恩斯坦：《根本恶》，王钦、朱康译，南京：译林出版社，2015 年，第 262 页。

起源、体系与物化的“狂欢”
——《认识论的元批判》中的法西斯主义之思

侯振武　黄亚明

【摘要】在《认识论的元批判》中，阿多诺以胡塞尔现象学为契机，展开了对起源哲学的批判，其中渗透着批判法西斯主义的内在逻辑。起源哲学对“第一者”的狂热追求使其对同一性原则做了“越界”运用，这正是法西斯主义的理论基点。起源哲学与法西斯主义的这种同构性，更为突出地表现在具有强制的齐一性与排他性的“体系”。这种体系以第一者为起源，但这第一者存在着不可克服的悖论。法西斯主义的这种结构及其悖论，实际上植根于物化的资本主义社会，是这一社会的意识形态与存在结构的极端表现。

【关键词】《认识论的元批判》；法西斯主义；起源哲学；体系；物化

中图分类号：B516.59　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2019）04－0012－07

作者简介：侯振武，河北唐山人，哲学博士，（天津 300350）南开大学哲学院讲师；
黄亚明，吉林白城人，哲学博士，（天津 300387）天津师范大学马克思主义学院讲师。

基金项目：中央高校基本科研业务费专项资金资助“法兰克福学派主体间哲学研究”（63192129）

阿多诺对法西斯主义的反思批判，是贯穿其理论生涯的主要论题之一。从20世纪30年代因纳粹上台而被迫流亡，到战后回国，法西斯主义多次呈现在他的理论视域中。而有一部著作，在我们关于阿多诺法西斯主义批判的研究中应当受到重视，但却遭到了长期的忽视，这就是《认识论的元批判》（以下简称《元批判》）。这是阿多诺在1956年出版的一部以胡塞尔现象学为批判对象，进而批判整个唯心主义认识论传统的著作。从时间上看，《元批判》与阿多诺对法西斯主义反思的时间跨度高度吻合。它的形成历经二十余年，始于阿多诺流亡英国牛津期间（1934－1937年）。这一时期阿多诺写就了诸多手稿，它们构成了《元批判》第1、2、4章的基础。回国之后，他为《元批判》写了导言和第3章。从思想上看，阿多诺对胡塞尔现象学的批判不是一种单纯的学院兴趣，而是有着现实关切，这就是对法西斯主义的批判。经过十数年的颠沛流离以及理论反思，阿多诺在20世纪50年代重回胡塞尔现象学批判并将二十年前的手稿整理发表，绝不是类似于卢卡奇重版其《历史与阶级意识》那样认为仅具有“史料价值”。正如马丁·杰伊所说，阿多诺将整个现象学运动看作“资产阶级思想为了挽救自己衰弱的命运而做的最后一次徒劳的努力”，而且“现象学与法西斯主义有着隐秘的联系”，因为二者都是“资产阶级社会终极危机的表现”①。《元批判》一书虽然仅有一处提及“法西斯主义”，但透过阿多诺对胡塞尔现象学的批判，我们依然能够体察到他批判法西斯主义的逻辑所在。当然，相较于现象学，法西斯主义是一个更为复杂的现象，因为其不仅有内在的理论逻辑，而且有着实践的表现形式。为此，本文将基于《元批判》，呈现阿多诺是如何剖析法西斯主义的理论基点、实

① Martin Jay, *The Dialectical Imagination*, *A History of the Frankrut School and the Institute of Social Research* (1923－1950), Heinemann Educational Books Ltd., 1976, p. 70.

践形式与社会条件的。

一、法西斯主义的理论基点：起源哲学

“法西斯主义试图实现起源哲学。最古老的、也是存在时间最长的东西，应当直接地、如实地进行统治。因此，篡夺第一者的倾向变得明目张胆了。”① 因此，阿多诺将法西斯主义这场爆发在20世纪的历史灾难，与贯穿着整个哲学史的起源哲学联系起来。在《元批判》中，阿多诺将起源哲学追溯到古希腊时期，当然，他更为关注的是“现代的”起源哲学，即唯心主义认识论。他指出，这种认识论传统“希望通过反思主体——而不是将它从第一者概念中清除出去——来将绝对第一者提升为绝对确定者。但同时，在这种反思的进程中，同一性强制扩展开来”②。作为这种认识论传统的最为彻底的代表的，就是胡塞尔现象学。因此，我们无需回顾哲学史，仅通过考察胡塞尔现象学就可一窥起源哲学的特征。根据《元批判》，起源哲学的特征至少表现为如下两个方面。

首先，追求“第一者”，并将之作为无可置疑的“起源”（Urspung）。在起源哲学中，“起源”概念无疑是最重要的，这是整个起源哲学体系据以建立并最终归宿其上的“始基”，这是一个不受质疑的确定的开端。在此意义上，起源就是“第一者”，相对于体系中的其它部分，它既具有时间上的原初性，又具有逻辑上的至上性。因此，我们可以将起源哲学与第一哲学（*prima philosophia*）等同视之。胡塞尔将第一哲学之名回溯到亚里士多德，并据此指出这种哲学是“一种关于开端的科学学科”③，而他竭力建构的就是这样一种“科学”。为此，他试图将康德开启的主体主义的第一哲学方向彻底化，建构一种“在超越论的主观性中建立真正的客体性之原则的可能性的超越论的科学理论”④。也就是要确定现象背后的不可再怀疑、不可再还原的“阿基米德点”，即先验自我。胡塞尔甚至认为，“一切本质研究就无非是对一般先验自我的普遍本质的揭示”⑤。胡塞尔对第一者的这种追求，不仅是胡塞尔现象学自身的特点，也是其所代表的整个唯心主义认识论传统的追求。

其次，对同一性原理的“越界”运用。起源哲学要达成对作为起源的第一者的确证，必须通过一定的机制来实现，以使其具有合理严密的逻辑性。阿多诺认为，第一者概念的用法本身就已表明了这一机制，这就是对同一性原则的“越界”运用。运用同一性原则认识世界，这对于人来说是不可避免的，因为人的理性和生命的有限性使得我们不可能去认识每一个个别事物。同时，任何概念的形成都意味着将不同对象之间相互异质的内容过滤掉，提取其中共同的方面。因此，任何概念都不可能把对象的一切特性都纳入到自身当中，相对于概念的有限性而言，未被纳入到概念中的东西总是无限的。在阿多诺看来，起源哲学在使用同一性原则时，显然丧失了这种界限意识。起源哲学认为，“所有东西都应当全然地从哲学上被断言为第一者的原则中产生出来，无论这第一者被称为存在还是思想、主体还是客体、本质还是事实”⑥。起源哲学使用的是彻底的同一性原则，由此，第一者就是被纳入到以它为基点建构的体系中的东西的最高统治者，而且，这些被统治者就其本质而言，是与第一者同一的。阿多诺认为，胡塞尔现象学的诸前提中，最为基本的就是作为主体的先验与作为客体的现象之间最终能够建立起一种同一性，并且，这种同一性是由先验自我构建并由它掌握统治权的。

然而，这种看似逻辑严密的、确立了主体掌控客体的哲学行话，却是罪愆深重：它“奏着全无

---

① Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, *Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften*, Bd., 5, Rolf Tiedemann, Hg., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, S. 28.

② Ibid., S. 30.

③ ［德］胡塞尔：《第一哲学》上卷，王炳文译，北京：商务印书馆，2006年，第33页。

④ 同上，第293页。

⑤ Edmund Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, Dorion Cairns, trans., Martinus Nijhoff, 1977, p. 71.

⑥ Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, *Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften*, S. 15.

内容的神学音调，除了自我崇拜之外没有其它任何内容。它捏造出第一者的肉身化在场，而第一者既非肉身也不在场。它的权威类似于被管制的世界的权威，这个世界只依赖于管制这一事实本身。从社会角度来看，完成了的抽象之物的‘登基大典’，也使得无视其社会内容的单纯组织形式登上了王位，这种社会内容出于好的理由而被忽视了”①。在阿多诺看来，就当时的社会现实而言，极端地实现了这种罪恶的就是法西斯主义运动。独裁者的卡里斯马形象、整齐划一却全无自由的组织形式、对异议者及犹太人的迫害等等，这些看似远离哲学的法西斯主义要素，无一不透露着起源哲学的印记。即便我们不能说起源哲学必然会产生法西斯主义，毕竟这一灾难出现的原因是多方面的，但在阿多诺的视野中，起源哲学与法西斯主义有着不可否认的同构性，使其能够作为法西斯主义的理论基点。如果说，这种理论上的同构性还仅仅是一种可能性，那么，法西斯主义的实践则证明了这种同构性的现实性。

二、法西斯主义的实践形态：体系

起源哲学通过第一者的确立与同一性原则越界使用，构建了吞噬一切的体系。众所周知，在《否定的辩证法》中，阿多诺对体系展开淋漓尽致的批判，“反体系”成为阿多诺思想的标签。实际上，正如威尔克（Sabine Wilke）所说，在《元批判》中，阿多诺“第一次演示了这种自觉的、反体系的批判”②。这里，阿多诺主要批判的体系，是胡塞尔的现象学认识论及其所代表的整个唯心主义的认识论体系，因而更多地是一种理论向度上的批判。关于体系的实践后果，阿多诺只是零散谈及，不及《启蒙辩证法》《否定的辩证法》等丰富。鉴于这些著作中批判理路的连续性，我们可以从《元批判》出发，结合《启蒙辩证法》《否定的辩证法》，考察阿多诺对法西斯主义的实践形态即体系的批判，由此可知法西斯主义是如何实现起源哲学，以及这种实现如何必然会归于失败。

首先，体系具有以起源为最高标准的齐一性。“起源哲学的观念以一元论的方式指向纯粹同一性。”③ 作为这种观念的实现，体系拥有强大的同化能力，也就是将容纳进自身的所有东西改造为质上与起源相符的，从而虚构起一个个连贯的演绎环节。在胡塞尔现象学中，这表现为先验自我基础上的“实事本身”组成的体系。在阿多诺看来，这些所谓的“实事本身”并非真正现实的活生生的经验，而是先验自我的构造物。所以，胡塞尔关注的还是概念，没有真正做到从经验出发。现象学虽力图接近经验，最终却空有其表。由此，先验自我不仅取代了现实的人而成为真正的主体，而且排除了被纳入体系的经验的特殊性。

类似地，在法西斯主义的体系中，也存在着第一者及其操控的同质化“实事”：权力与服从权力之权威的“乌合之众”。在法西斯主义运动中，表面看来，居于第一者地位的是独裁者，但阿多诺认为某个具体的独裁者“不过是权力占据的某些空位”④，换言之，真正作为起源的是权力，而非某个人。由于权力的执行需要具体的人来承担，因此才虚构出独裁者的作为领导者的形象。在起源哲学中，第一者的设定实际上是任意的，它只有在其构建的体系内才能作为起源，反之，它只有通过演绎出其它内容才能证明自身是第一者。在法西斯主义中，权力作为第一者，通过发号施令来彰显自己的起源性。因为井然有序，这个任意的第一者具有了理性的假象，其结果便是法西斯主义“与纯粹理性更加相符，因为它把人当作物，当作行为方式的集合”⑤。换言之，法西斯主义构建了一种受到操

① Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, *Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften*, S. 42.

② Sabine Wilke, “Adorno and Derrida as Readers of Husserl: Some Reflections on the Historical Context of Modernism and Postmodernism”, *Boundary* 2, Vol. 16, No. 2/3, p. 79.

③ Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, *Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften*, S. 30.

④ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, S. 294.

⑤ Ibid., S. 106.

控的同一性秩序，在其中，所有人都必须各安其位。在阿多诺看来，这是对纳入这个秩序中的个体的个性的否定。由此，这些个体不再是具有独特个性的人，而是成为同质化的乌合之众。

其次，体系具有对不可容纳之物的排他性。这种排他性可以看作是体系的齐一性的另一面，因为它需要通过运用同一性原则排除异质者来达到自身的同质化。就此而言，体系也意味着划界，不能被纳入体系的个体，只能被当作偶然的东西，因而是必须被清除的。胡塞尔现象学的“悬搁”方法正是显示了体系的这种排他性。所谓“悬搁”也就是对所有无法确证之物“加括号”、悬而不论，最终获得绝对纯粹的、不能再被还原之物。阿多诺认为，凭借这种方法，世界“根本不会发生什么变化：它与其说是被设计为负责任的理性批判，不如说是取消了物世界”①。因此，这种悬搁所获得的只是第一者的自我游戏、自我循环，它通过排除异己之物来维持自身的抽象的纯粹性。

如果说哲学上的排他性因取消物世界尚且对现实世界无所大碍，至多是遮蔽了人们对于现实世界的真正认识的话，那么，法西斯主义对异质者执行的排除就是残酷的。在这里，反犹主义成为阿多诺剖析法西斯主义体系的排他性的典型案例。在反犹主义观念中，犹太人被视为绝对的他者，是与纯粹的体系格格不入的偶然物。对于法西斯主义统治来说，它是“一种不祥预兆。统治总是秘密的，它最终公开坦白的是：它是极权主义的。所有与之不相类似的东西，即最难以等同化的东西，都被它归于偶然”②。容忍偶然，也就意味着容忍非同一性，而这无疑与体系赖以成立的彻底的同一性原则及其齐一性特征是矛盾的，因此，偶然是必须被消灭的。对于犹太人，法西斯主义通过种族灭绝来实现这一点：“种族灭绝是绝对的一体化……奥斯威辛集中营证实纯粹同一性这一哲学原理就是死亡。”③

最后，体系的起源本身具有不可克服的“二律背反”。《元批判》的副标题是：“关于胡塞尔及现象学诸多二律背反的研究”，这整部著作都是在揭示胡塞尔现象学及其代表的起源哲学体系的种种“二律背反”。而要彻底地批驳起源哲学，那就要从其“起源”上着手，在体系建构之初就否定其正当性。阿多诺揭示起源之二律背反的方法，不是关注其内容即什么被当作起源，而是关注其结构本身的悖论如何导致自身毁灭。在阿多诺看来，起源包含两组二律背反。一是起源的超越性与经验的现实性之间的悖论。作为起源，无论它是存在还是思想、主体还是客体、本质还是事实，都意味着对活生生的经验的超越。阿多诺认为，这种超越实际上是一种同一性原则支配下的概念活动的结果，是人的思维对现实经验进行同一化操作的产物。就此而言，起源的超越性恰恰依赖于它自认超越了的那些现实的经验，超越性总是被现实性所中介的。但如此一来，被认定的起源就不再是绝对起源、不再是第一者。因此，起源哲学难免走向独断论：“假设独断的超越性，假设与经验相对的思维”④。这也就带来了第二组悖论，即起源的原初性与其抽象性之间的悖论。根据起源哲学，起源是一种自在自为的存在，其不仅不依存于其它任何事物，反而由于其原初性，它还是构建世界的基点，因此应当是反对抽象性而指向具体性的。但在阿多诺看来，这种起源由于其独断地主张超越性，实际上只不过是一个虚弱的抽象物。并且，它为了维持超越性与纯粹性，必须执行齐一与排他活动，如此一来，起源只能是变得越来越抽象，而“变得越是抽象，它所能解释的就越少，也就越不适合作为基础”⑤。基础不稳，遑论体系？这种体系至多是“处于废墟中的体系”⑥，只是将一系列“瓦砾”集合起来。这种体系无论看似多么具体，它始终是脱离了真正的经验现实的，因此，它的“拥有一切”根本上来说就是“一无所有”。

权力作为法西斯主义体系的起源具有类似的悖论。一是权力的权威性与个体的个体性之间的悖

① Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, *Theodor W. Adorno*: *Gesammelte Schriften*, S. 198.
② Ibid., S. 89.
③ Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, 1966, S. 353.
④ Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, *Theodor W. Adorno*: *Gesammelte Schriften*, S. 171.
⑤ Ibid., S. 22
⑥ Ibid., S. 215.

论。法西斯主义的权力的权威性是普遍的，而这种普遍权力之权威性的获得，是法西斯主义组织通过各种方式吞噬了人们的反抗能力的结果，由此从孤立无援的人们身上获得了整合的奇迹。换言之，法西斯主义权力之权威来自于人们对自己的正当权力与自由的放弃。同时，权力虽然是法西斯主义体系的真正起源，但在现实中，它需要一个具体的个体来承担。就此而言，权力在双重意义上是被个体的个体性中介了的。在这种中介过程中，权力遭遇了悖论。独裁者的个体形象“提供了一种替代物，他所表现出来的，正是现实中其他一切人被禁止做的”①。也就是说，权力始终未能消除个体性，而是以某个独裁者的形象来表现这些个体性，以此将个体性纳入体系当中。但是，这也就意味着，权威承担独裁者角色的个体的个体性、与被纳入法西斯主义体系的其余个体的个体性都存在着冲突。独裁者形象实际上是利用权力来违背权力的禁令，其余人的个体性也并未真正消失，而是始终作为权力的异质者与之对抗，否则也就不会有禁令的存在。这就涉及第二组悖论，即权力的所谓真理性与其欺骗性之间的悖论。在起源哲学中，“由于基底比提到它之上的东西更为真实，原初性就与真理结合在一起了”②。同样地，独裁者承载的权力对于法西斯主义党羽及其操控的乌合之众来说就意味着最高真理，是其一切行为的最高法则。但是，“真理的起点变成了欺骗的起点”③。这就是说，这种真理的效力是通过欺骗的方式获得的，这不仅是指对被纳入法西斯主义体系的个体的欺骗，也包括将不能纳入体系的个体宣扬为偶然之物的谎言。法西斯主义体系内部的冲突，以及对法西斯主义的抵抗，正是表明了法西斯主义的权力及其体系的这种所谓“真理”的虚假性。

综上而言，起源哲学与法西斯主义经历着同样的命运，这就是，体系的建构必须通过齐一与排他的活动来实现，而这一过程看似是体系的不断完善，实际上恰恰是其不断走向失败的过程。这是起源哲学与法西斯主义自身无法克服的悖论。不过，阿多诺并未止步于此，他认为，它们都是同一种社会状况的两种极端表现形式，这就是物化的资本主义社会。

三、法西斯主义的社会条件：物化的社会

在与索恩－雷特尔的一次谈话中，阿多诺提出，“范畴的建构……要求撇开（遗忘）它们的社会性发生（Genese），撇开一般的发生。而历史唯物主义是对发生的回忆。”④ 这里的“对发生的回忆”，就是指对概念范畴产生的社会历史条件的追索。在《元批判》中，阿多诺正是遵循这种历史唯物主义理念，探究了起源哲学与法西斯主义共同的社会条件，即物化的资本主义社会。

在《元批判》中，阿多诺虽仅在一处引用了卢卡奇，但通观全书，我们可以发现，阿多诺的马克思主义立场更多的是卢卡奇式的，这尤其表现在阿多诺对物化概念的使用上。在《历史与阶级意识》中，卢卡奇指出，在资本主义社会中，“人自己的活动，人自己的劳动，作为某种客观的东西，某种不依赖于人的东西，某种通过异于人的自律性来控制人的东西，同人相对立”⑤。同时，以这种物化的社会存在结构为基础，形成了一种同构的物化意识，这种意识将人创造的物视为独立于人的，甚至能够掌控人之命运的东西。基于此，我们可以从社会意识与社会存在结构两方面，呈现阿多诺是如何证明法西斯主义是怎样发生于物化的资本主义社会的。

首先，唯科学主义是资本主义社会的物化的意识形态，法西斯主义执行了这种意识形态。阿多诺认为，科学有两个突出的特征，即命题间的连续性和操作上的可重复性，这个特质都要求排除“无

① Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, S. 224.

② Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, *Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften*, S. 27.

③ Ibid., S. 25.

④ ［德］阿尔弗雷德·索恩－雷特尔：《脑力劳动与体力劳动：西方历史的认识论》，谢永康、侯振武译，南京：南京大学出版社，2015 年，第 176 页，译文有改动。

⑤ ［匈］卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智等译，北京：商务印书馆，2009 年，第 150 页。

联系的东西，即不可结合的东西”[①]。如果一个命题无法与既有的其它命题相连贯，那么按照融贯论的真理观，它就不会被视为科学的。如果一个对象或实验结果不能在未来的同样的操作中被重复，那么它就不会被视为可靠的。简言之，科学方法就是要排除不能纳入知识体系中的异质者，“不适合的东西，只能作为‘素材’出现在边缘，它在原地等待，如果没有恰当位置，它就会被抛弃”[②]。而这两个特征所呈现的，是一种可计算性原则、量化原则，甚至极端而言就是数的原则，通过不掺杂任何主观“残余”的形式化运算，获得客观有效的结果。

公正地说，科学的这两个特征和可计算性原则，对于我们获取科学知识而言是无可厚非的，否则我们无法组织起确定的、严谨的科学知识体系。但是，一旦这种科学观念与起源哲学观念结合起来，便产生了唯科学主义的意识形态。起源哲学中的起源及其体系被视为自在的，在唯科学主义中，科学体系具有了这种自在性。这种自在性，在起源哲学中是通过同一性原则及其齐一性与排他性活动实现的，而在唯科学主义中，同一性原则化身为可计算性原则，齐一性与排他性则表现为命题间的连续性和操作上的可重复性，因为这两个特质正是通过对科学观察对象之间的质性差异以及不可普遍化的特质的排除实现的。进而追之，唯科学主义这种意识形态，从认识的社会性角度来说，是脑力劳动物化的结果，是一种科学拜物教。科学体系是我们认识活动即脑力劳动的结晶化。但在拜物教视野中，脑力劳动产品的科学，变成了与商品一样“可感觉而又超感觉的物”[③]，这种观念没有看到科学背后的脑力劳动及其分工，没有看到科学体系形成的社会历史过程。归根结底，唯科学主义遗忘了现实的人，“遗忘的机制成为了物化的机制”[④]。

在阿多诺看来，唯科学主义的意识形态在法西斯主义中以一种残酷的方式实现了。法西斯主义“任凭计算原则畅行无阻，并且惟科学是从。它的准则就是粗暴残酷的效能”[⑤]。对于法西斯主义运动来说，集中营的屠杀与流水线生产具有了相同的意义，科学的计算原则与分类方法带来了效率，“科学方法”成为了执行野蛮命令的最佳方式。相应地，“人”被遗忘了，“在集中营中死掉的，不再是个人而是样品”，因此，“通过管理对数百万人实施的谋杀，使得死亡成了一件不再那么可怕的事情”[⑥]。在集中营中，死亡对于面对死亡的个人而言或许还有可畏惧性，但对于法西斯主义刽子手来说，个人正如科学中的实验品一样，已被抽象为可互换的和可替代的。阿多诺认为，“这种抽象可回溯到商品形式当中，后者的同一性存在于交换价值的‘等同’中”[⑦]。当然，无论是抽象方法还是商品形式，并不是资本主义社会特有的产物，不过这些内容正是在物化的社会存在结构中变得极为悖论性的。

其次，资本主义的社会存在结构是物化的，法西斯主义是其极端表现，也是其矛盾的集中爆发。在阿多诺看来，物化的资本主义社会的存在结构充满了种种悖论，而其中最具悖谬性的是人的生存状况。人作为社会性存在者，本应是相互联系、相互依赖的，而且，在现代社会中，先进的生产力、发达的交通工具以及以交换价值为枢纽的商品经济，使人们的交往突破了血缘关系或宗法关系、地域关系的限制，人们之间的交往相较于传统社会更为频繁、更为紧密了。然而，阿多诺认为这只是一种社会性生存的假象，这一假象背后的实情是，“在这个世界中，人们彼此之间是相互陌生且不确定的，并且，每个人仅仅关心自己的个别利益”[⑧]。

在这里，阿多诺实际上继承了马克思对于资本主义社会中人的原子化状态的判断。随着资本主义

---

① Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, *Theodor W. Adorno*: *Gesammelte Schriften*, S. 51.

② Ibid., S. 50 – 51.

③ 《马克思恩格斯全集》（第 23 卷），北京：人民出版社，1972 年，第 87 页。

④ Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, *Theodor W. Adorno*: *Gesammelte Schriften*, S. 74.

⑤ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*: *Philosophische Fragmente*, S. 106.

⑥ Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, Suhrkamp, 1966, S. 353.

⑦ Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, *Theodor W. Adorno*: *Gesammelte Schriften*, S. 76.

⑧ Ibid., S. 235.

生产方式的确立和分工的发展，生产者被固定在一个特殊的部门或领域中进行生产。由此，个人不再能独立地生产出自己所需的产品，同时，每个人的生产所创造的产品也不再是为自己使用，他需要通过交换，用自己的劳动产品换取他人的劳动产品以作为自己的生活资料。在交换的过程中，人与人之间看似是“各取所需”、相互依赖，但实际上，“这种社会联系表现在交换价值上，因为只有在交换价值上，每个人的活动或产品对他来说才成为活动或产品；他必须生产一般产品——交换价值，或孤立化和个体化的交换价值，即货币”①，交换使自然劳动成为抽象劳动，成为为了交换而进行的劳动，抽象的劳动使人与人之间的关系成为毫不相关的单个的原子式的个人，共同体的存在成为可有可无，唯一的联系就表现为流水线上的分工与合作。个人的劳动和个人价值与社会历史经验的联系逐渐被遗忘，抽象化的劳动和交换使人们更关注于孤立的个人行为。为了交换而进行生产，人与人之间的关系逐渐由交换所带来的物的关系所控制，人的关系表现为物性的，原属于人之为人的真正本质的内容也被物的形式所遮蔽。

但是，这种孤立化和物化状态，对于人来说是不可接受的，人总是企图突破孤立，重建人与人之间的联系，此即社会化倾向。由此形成了孤立化与社会化之间的矛盾。而随着资本主义的发展及其操控整个世界的能力的增强，其试图解决这一矛盾，“发达的资产阶级自我意识不再能够满足于抽象概念的拜物教，……这种意识必须掌握实事本身”②。胡塞尔现象学与法西斯主义都可以视为这种意识的体现，因为它们都构造了一个无所不能的起源和一个无所不包的体系。在这种意识看来，只有通过这种普遍化才能使孤立的个体“提升”为普遍的主体，从而保持稳定与安全。但在阿多诺看来，它们是“资产阶级社会所必然产生的幻象”③。之所以是幻象，是因为这种普遍化只是抽象的虚假的社会化，这种看似普遍的起源，遮蔽了主体原本应有的社会性、现实性与历史性，它们依然遗忘了真正的社会现实经验，遗忘了自己的“发生”。法西斯主义的整合反映了普遍化的要求，同时它又是以人的孤立化和物化状态为前提的，因此这种整合不过是将“个人拼凑起来，全然没有体现出人的真正品质，就像价值全然没有体现出用品的真实品质一样”④。这实际上是用物化的社会中产生的物化的意识来克服物化导致的悖论，这恰恰表明，在资本主义物化条件下，孤立化与社会化之间的矛盾是无法真正解决的。如果坚持这种悖论式的解决方案，那么法西斯主义的悲剧就将不断重演。因此，阿多诺对起源哲学、对法西斯主义的持续批判，真正指向的就是资本主义社会的物化及其对人的毁灭。

从《元批判》的文本上讲，相较于对胡塞尔现象学的批判这条“明线”，法西斯主义之思是一条“暗线”。不过，正是这条“暗线”代表了阿多诺社会批判思想的特征，这就是将意识批判与社会结构批判结合起来。法西斯主义作为既具有理论基础又有实践形态的历史灾难，无疑正需要这一双重批判，才能对其产生与失败的原因及其本质做出充分解释。霍克海默曾指出，法兰克福学派的社会批判理论对社会的解释，“不只意味着一个逻辑过程，而且也意味着一个具体的历史过程”⑤。也就是说，社会批判理论既要对被批判对象的理论表现形态进行批判，而且还要对被批判对象本身的现实结构进行批判。霍克海默对社会批判理论的上述规定与阿多诺最初写作《元批判》是同期的，在这个意义上看，《元批判》中的双重批判，是阿多诺、也是法兰克福社会批判理论践行的“第一幕剧”。

（责任编辑　巳　未）

① 《马克思恩格斯全集》（第 46 卷上），北京：人民出版社，1979 年，第 103 页。

② Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, *Theodor W. Adorno*: *Gesammelte Schriften*, S. 193.

③ Ibid., S. 217.

④ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*: *Philosophische Fragmente*, S. 44.

⑤ ［德］马克斯·霍克海默：《批判理论》，李小兵译，重庆：重庆出版社，1989 年，第 202 页。

何谓批判理论？
——阿多诺《关于批判理论的要点说明》解读

李乾坤

【摘要】除霍克海默的《传统理论与批判理论》一文外，阿多诺1969年去世前几个月写下的《关于批判理论的要点说明》是少有的对批判理论进行全面、具体定义的文献。冷战格局之下西方资本主义的全新形式以及现实社会主义所带来的问题是阿多诺写作这篇文章的深层现实背景，而“六八”运动带来的对理论和实践关系的思考则是直接原因。在这篇说明中，阿多诺论述了批判理论的逻辑结构，强调了马克思主义的非体系性和开放性，揭示了实证主义和科学主义的根本区别，并在当时的社会背景下突出了内在批判和理论独立性。阿多诺对批判理论范式所做的厘定，特别是它对于批判理论与马克思主义的内在关系的强调，对理解法兰克福学派20世纪70年代以来的发展有重要意义。

【关键词】批判理论；阿多诺；《关于批判理论的要点说明》；马克思主义；辩证法
中图分类号：B516.59　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2019）04－0019－08

作者简介：李乾坤，河南商丘人，哲学博士，（南京，210093）南京大学马克思主义学院助理研究员。
基金项目：中央高校基本科研业务费文科科研项目“德国‘新马克思阅读’的理论与思想史效应研究”（14370104）

批判理论作为法兰克福学派所创立和发展的理论范式，深刻塑造了20世纪至今的西方思想史版图，界定和把握其理论特征和逻辑结构具有重要的意义。在阿多诺留下的大量手稿文献中，《关于批判理论的要点说明》（*Zur Spezifikation der kritischen Theorie*）一文，以一种提纲式的写作方式，从不同的角度分别向我们明确阐述了批判理论的核心特征。这篇至今仍未公开发表的文献，对于我们理解法兰克福学派批判理论的思想内涵以及法兰克福学派的发展脉络，具有极为关键的思想史价值。

一、全新时代背景下对批判理论的再思考

对于如何界定批判理论这一问题，以往我们都会到霍克海默1937年发表的《传统理论和批判理论》一文中寻找答案。在这篇文章中，霍克海默以他思想随笔式的文风阐述了批判理论的理论功能和逻辑结构。与传统理论以“建立纯数学的符号系统”[①] 为目的，将数学中通用的推导方法运用于所有学科不同，批判理论在理论功能上始终强调在现实社会过程中来理解知识的有效性。传统理论满足于自身纯粹逻辑的圆满性，致力于“永恒的逻各斯的数学”[②]，认为“任何理论都是独立于人且具有自身的发展”[③]，因而被霍克海默明确认定为一种唯心主义信念；而批判理论始终立足于现存社会，

① 曹卫东编：《霍克海默集》，上海：上海远东出版社，1997年，第169页。
② 同上，第176页。
③ 同上，第209页。

探求的是社会的合理状态。因为批判理论致力于从当下走向社会的合理状态，因此它将知识的主体放置在社会劳动的逻辑结构之中。传统理论停留于概念的体系，批判理论则着眼于概念与社会现实的有机联系，特别是对于以交换为基础的社会机制的剖析。最后，霍克海默还指出，传统理论在认识方式上是以笛卡尔的《方法谈》为基础的，而批判理论“以马克思的政治经济学批判为基础”①。

霍克海默在《传统理论与批判理论》一文中并没有试图论述批判理论的体系和普遍标准。在他看来，“根本不存在判断作为一个整体的批判理论的普遍标准，因为批判理论总是以不断重复出现的事件为基础，因而是以自我复制的总体性为基础的”②。在写作这篇文章的时候，霍克海默已经和社会研究所的多数成员一样流亡美国。他在这篇文章中对传统理论和批判理论的界定，大概是为了批判当时美国思想界占据主流的实证主义研究。因此，这篇文章更多是对批判理论的理论功能、特征和逻辑结构的初步且宏观的描述，并没有展开过多的理论细节。实际上，批判理论的理论细节恰恰在对不同研究对象的具体分析时才能呈现。因此，在这一理论纲领的指导下，法兰克福学派第一代学者展开了一系列具体的社会研究。然而在霍克海默的这篇文章之后，法兰克福学派的思想家们就极少再从总体的视角对批判理论进行反思和界定。直到三十多年后，阿多诺重新尝试对批判理论的理论特征和轮廓进行一个“要点说明”，这便是他在 1969 年 3 月 28 日写下的《关于批判理论的要点说明》一文。

《关于批判理论的要点说明》一文原稿有两份，一份是阿多诺手书的一页手稿，一份为誊写的两页打印稿。这一手稿目前收藏在法兰克福的阿多诺档案馆，至今仍未公开出版，但是人们可以在柏林的本雅明档案馆查阅到这份手稿的扫描件。该文共八条，翻译为中文仅 800 字左右。较之于霍克海默的《传统理论和批判理论》中对批判理论所做的初步、宏观的界定，阿多诺在这篇文章中用凝练的语句对批判理论进行了提要式的全面而具体的界定。阿多诺之所以用这一形式写作这一文本，显然是因为历史语境的不同。从《传统理论和批判理论》到《关于批判理论的要点说明》的这三十多年间，批判理论所面对的对象已经发生了重大变化。二战后，国家垄断资本主义在西方得到迅速发展，并普遍采取了福利国家的社会经济形式。20 世纪 30 年代的批判理论代表人物，面对的是法西斯主义的肆虐及其昭示的发达资本主义深刻危机；而 20 世纪 60 年代，批判理论所面对的则是一个带着自由平等和良善的意识形态外观、同时被全面管理的世界。这一点尤其表现在联邦德国战后所实行的以福利国家政策为标志的“德国新自由主义”之上。与此同时，在冷战格局下，批判理论继续保持、甚至强化了对于苏联模式为代表的现实社会主义实践的怀疑态度。

从更直接、具体的动因来说，阿多诺写作《关于批判理论的要点说明》，极有可能受到德国“六八”运动的触动。这可以从具体的事实和阿多诺自身的理论反思得到佐证。在德国“六八”运动期间，阿多诺和霍克海默这批学者，同时受到了来自社会舆论左和右两方面的压力。一方面，左派学生很大程度上是受到了包括法兰克福学派的学者在内的西方马克思主义理论的鼓舞，并希望阿多诺这样的左派教授能够对他们表达公开的支持，然而阿多诺始终对运动保持一定的距离。另一方面，保守力量公开将阿多诺这批人视作为学生反抗运动提供思想弹药的人，对其大加嘲讽。然而对于阿多诺自身来说，他“对大学改革或复兴政治参与这些具体的想法没有特别的兴趣，他一心想的就是保存和开发思辨哲学和先锋艺术所划出的地盘，因此他在同情与厌恶学生反抗运动之间犹豫不定”③。1969 年 1 月 31 日，还发生了由他的学生汉斯 – 于尔根 · 克拉尔所带领的学生占领社会研究所的闹剧。阿多诺在发现这一情况后选择了报警，并在几个月后在法庭上指证克拉尔。在 1968 – 1969 年前后，阿多诺还公开发表了一系列讲话表达了对于学生反抗运动的不满，这一系列讲话的核心观点，就是强调理论和实践之间的距离，捍卫批判理论的学院属性。在 1968 年所做的一次名为《论顺从》的广播演讲中，阿多诺便批判了片面强调实践的“伪行动主义”。他一针见血地指出，丢掉了思想的实践最终不

① ［德］霍克海默：《批判理论》，李小兵等译，重庆：重庆出版社，1989 年，第 230 页。

② 曹卫东编：《霍克海默集》，第 210 页。

③ ［德］魏格豪斯：《法兰克福学派：历史、理论及政治影响（下）》，孟登迎等译，上海：上海人民出版社，2010 年，第 817 页。

过是顺从的实践:“思想并不能通过飞跃到实践来洗脱‘顺从’的罪名,如果不知道走错了路,一直往前走,也不过是顺从的实践。”① 在1969年接受《南德意志报》的访谈时,阿多诺再次强调批判理论和实践之间的距离:“批判理论……从未考虑其可实用性,亦从未屈从过任何实用性的标准……批判理论必然也包括对时局的分析,但它避免行动主义……”② 概言之,从1968年至1969年前后,学生反抗运动所带来的理论与实践的关系问题,成为阿多诺这一阶段的思考主题。

学生们所践行的“批判理论”与阿多诺所理解的批判理论到底是什么关系?面对打着革命口号的年轻学生时,阿多诺应当倍感有必要阐明批判理论的要点。这极有可能是阿多诺写下这篇《关于批判理论的要点说明》的直接原因。遗憾的是,在写作了这篇文献四个月之后的1969年8月6日,阿多诺便心脏病突发,在瑞士旅行的途中溘然长逝。所以,这篇文献某种意义上甚至可以视为阿多诺的思想遗嘱。在这份《关于批判理论的要点说明》中,阿多诺是如何阐发批判理论呢?

二、《关于批判理论的要点说明》的思想内容

《关于批判理论的要点说明》的写作具有明显的提纲性质,因此它涉及的主题和内容较为分散,总结起来,我们可以从四个方面来把握这份文献。

(一)主客体的双重指向与中介:批判理论的逻辑结构

在《关于批判理论的要点说明》中,阿多诺在第一条就对批判理论作出这样的定义:“将主体的因素包括在内。‘粘合剂’。客观经济学之上安置一种心理学剩余的必要性,从而将社会绑定在一起。”③ 在客观经济学之上安置一种心理学的剩余,从而赋予社会以主体性的维度,在这一意义上,批判理论是一种将客体维度的经济学与主体维度的“心理学剩余”绑定在一起的“粘合剂”。阿多诺对批判理论第一条定义,正是对“经济基础——上层建筑”关系这一历史唯物主义基本原理的阐发。在这里,生产力和生产关系之间的矛盾运动这一经济基础,以及法律、政治和意识形态体系的上层建筑,被阿多诺重新理解为“客观经济学”和“心理学剩余”的关系,这种重新阐释是对批判理论的基础理论构架的总结。阿多诺在1965年关于辩证法的讲座中就指出,辩证法“首先是一种思想方法,更是一种事物的特定结构”④。批判理论与马克思主义理论的内在一致之处在于,它并不全然依靠于客观的经济学规律,一种纯粹客观的经济学是虚假的。在对客观现实的把握中必然包含着主体维度的介入。通过主客体的双重维度把握社会本身,这也是阿多诺辩证法思想的重要维度。

在阿多诺对批判理论的第一条定义中,已经蕴藏着法兰克福学派批判理论与马克思主义理论的深刻关联。阿多诺在这里理解的“客观经济学”是什么呢?其实这一问题并不难回答。阿多诺在与霍克海默合著的《启蒙辩证法》以及后来的《否定辩证法》中,都曾一再探讨的经济学概念,就是“交换原则”“等价形式”“价值形式”等,这些概念恰恰构成了法兰克福学派特别是阿多诺所理解和把握的政治经济学的基础。据我们目前掌握的资料,这一基础一方面深受阿尔弗雷德·索恩-雷特尔的影响,另一方面更与霍克海默对批判理论纲领的设定保持了一致。

在阿多诺1965年与阿尔弗雷德·索恩-雷特尔的谈话笔记中,就曾对历史唯物主义有过这样的经典阐释:“范畴的建构,即交换抽象的哲学反映,要求遗忘他们的社会起源,撇开一般的起源。而历史唯物主义是对起源的回忆(Historischer Matreialismus ist Anamnesis der Genese)。”⑤ 在现实的原则

---

① Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Band 10. 2, Frankfurt a. M.: Surkamp 2003, S. 796.

② Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Band 20. 1, S. 398.

③ Theodor W. Adorno, *Zur Spezifikation der kritischen Theorie*, Berlin, Benjamin Archiv.

④ Theodor W. Adorno, *Einführung in die Dialektik*, Berlin: Suhrkamp Verlag, 2015. S. 9.

⑤ Alfred Sohn-Rethel, *Warenform und Denkform mit zwei Anhänge*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1978, S. 135ff. 中译参[德]阿尔弗雷德·索恩-雷特尔:《脑力劳动与体力劳动:西方历史的认识论》,谢永康、侯振武译,南京:南京大学出版社,2015年,第176页。引文黑体部分由笔者添加。

即交换原则之上，产生了经济学范畴和意识形态的一种“起源学的发展”。阿多诺的哲学语言阐述的恰恰是经济基础和上层建筑辩证关系的基本原理：历史唯物主义正是从神秘化的、思辨的哲学反映和意识形态结构返回到现实的根源，因此是对起源的回忆；而忘却起源的结果，就是拜物教与物化。正如《启蒙辩证法》中振聋发聩的那句话：**“一切物化都是一种遗忘。”**① 需要注意的是，阿多诺所理解的经济学基础，并非生产力生产方式生产关系这些“生产”的话语体系，而是交换原则所代表的一系列概念，这或许构成了法兰克福学派乃至整个西方马克思主义，在政治经济学的理解上与正统马克思主义的关键区别。

批判理论立足于马克思所奠定的政治经济学批判，这一点也由霍克海默所清楚表明。霍克海默在 1935 年的《论真理问题》（*Zum Problem der Wahrheit*）这一重要文本中，准确清晰地表明了对社会形式的研究和政治经济学批判之间的关系问题：“当今的社会形式可以在政治经济学批判中把握。从商品的一般概念，可以在纯粹的思想建构中推导出价值这一基本概念。马克思从价值概念发展出了处于密切联系之中的货币和资本范畴……在第一个最一般的概念中，其抽象性随着理论的发展而被克服，历史的过程也要……经历一种整体的思想联系……按照这一理论意图……对所有经济、政治和文化领域的认识都可以通过那一原初的认识而被中介得到。”② 而在《传统理论与批判理论》中，霍克海默同样强调了批判理论的基础及辩证哲学与政治经济学批判的结合。由此可见，阿多诺“历史唯物主义是对起源的回忆”的论断与霍克海默其实是高度一致的。马克思从对商品、价值的思想建构中推导出全部资本主义体系；同样，社会形式领域的研究对象，也都可以还原到经济学的原初认识中，这一观点恰恰构成由霍克海默所奠定的法兰克福学派批判理论的“跨学科”研究纲领的基础。

（二）作为非体系的、开放的马克思主义的批判理论

《关于批判理论的要点说明》的第二至四条，则将矛头指向苏东的马克思主义教条化体系。在第二条，阿多诺明确提出，作为批判理论的马克思主义并不是一种世界观体系或一种先在的框架，而是开放的思想空间。“马克思主义作为批判理论的意思是，它并不进行假设，并不是简单成为哲学。哲学的问题是**开放的，**而非通过世界观被预先决定的。”③ 批判正统马克思主义的体系化和教条化，是西方马克思主义一贯的姿态和立场。作为批判理论的马克思主义或作为马克思主义的批判理论，其生命力正在于在基本原则之上提供开放的、发展的思想空间。若非如此，那种世界观的体系就会演变成为总体性的暴政。

故而，阿多诺在第三条写道：“批判理论并不是关于总体性（Totalität），而是**批判**总体性的。这也意味着，它在内容上是反总体性（anti－totalitär），以及总体性所带来的全部政治后果的。”④ 对总体性的批判是阿多诺在《否定辩证法》中的主题，对总体性的批判首先针对的就是卢卡奇的总体性辩证法。这种总体性辩证法，就是“六八”运动时的指导思想。阿多诺对这种总体性的批判，绝不是单纯的理论批判，因为伴随着总体性出现的是一系列的政治后果。这种政治后果，既包括法西斯主义和西方自由资本主义，也包括激进左翼学生所表现出的“左翼法西斯主义”。在阿多诺看来，这种政治诉求要求的是一个由世界观哲学体系统治的世界，同样是一种总体性的强制。这也是教条化的马克思主义和现实社会主义实践中同样表现出的问题。总体性的方法，尽管其或许立足于主体性的维度，但这种方法对于一切特殊性和个别性的忽视反而会带来物化的后果。阿多诺曾这样表述：“带着挑衅来讲，总体性是一种作为物自身的社会，因此对物化负有全部责任。”⑤

---

① Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, *Philosophische Fragmente*. Fischer, Frankfurt a. M. 2000, S. 286.

② Marx Horkheimer, *Zum Problem der Wahrheit*, In: *Zeitschrift für Sozialforschung*, Folge. 4, 1935, Nachdruck: München1980, S. 351.

③ Theodor W. Adorno, *Zur Spezifikation der kritischen Theorie*, Berlin, Benjamin Archiv.

④ Ibid.

⑤ Theodor W. Adorno, “Einleitung”, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Darmstadt und Neuwied: Hermann Luchterhand Verlag, 1969, S. 19

如果说前两条批判还是我们所熟悉的话，那么接下来的一条批判，则是我们既往对阿多诺思想研究中很少关注到的一点。这一点仍然和交换原则这一经济学客观原理有关。阿多诺在第四条写道："批判理论并非本体论，并非实证的唯物主义。在其概念上，对物质需要的满足是一个自由社会的必要不充分条件。实现了的唯物主义，同时也是作为对依赖于盲目物质利益的唯物主义的**废除**。超越某种交换原则意味着同时**实现**它：任何人都不允许得到的比平均社会劳动的等价物还要少。"① 阿多诺的这条说明，从两方面说明了批判理论和唯物主义的关系。一方面，批判理论并不是一种本体论意义上的实证唯物主义，即一种排除了一切人的主观能动性的唯物主义；另一方面，对理想社会的追求同样不能仅仅依靠满足物质需要，恰恰相反，要超越的正是这种被马克思称作为"物的依赖性"的资本主义社会形式。这种"物的依赖性"，正如马克思在《政治经济学批判大纲》中所指出的，正是商品生产和交换的社会形式。然而，这里的关键在于，这种超越并非简单的否定，而是在否定之中同时带着肯定，是一种辩证的态度。这里，我们同样可以联想到马克思在《政治经济学批判大纲》和《资本论》中都曾论述过的商品交换原则与平等和自由的意识形态的关系问题②。如果在社会主义的实践中，完全否定商品交换的原则和市场的基础作用，那么就会退回到前资本主义的"人对人的依赖关系"，也就是那种以宗法关系为主导的等级社会。在《否定的辩证法》中，阿多诺曾更为清楚地论述这一观点："如果人们抽象地否定了这一原则，如果人们为了不可还原的质的更高荣誉而断定对等不再是理想的原则，那就是为倒退回古代的不公平寻找借口。自古以来，等价物交换的主要特点是在不同等的事物以其名义来交换时，剩余劳动价值会被占用。假如可比较性作为一个尺度范畴而被简单地取消了，那么，内在于交换原则中的合理性——当然是作为意识形态，但也是作为一个前提——就会让位于直接占有，让位于暴力，在今天就是让位于垄断集团赤裸裸的特权。"③ 在对批判理论的这一条阐述中，我们看到了阿多诺对于现代社会的矛盾性结构的辩证思考，而这种思考同样与马克思有着深层的关联。

（三）对科学主义和实证主义的批判

霍克海默早在《社会哲学的现状和社会研究所的任务》和《传统理论与批判理论》中，就对科学主义和实证主义进行了批判。在 1969 年出版的《德国社会学中的实证主义争论》中，他更清晰地表述了批判理论和实证主义之间在方法论上的冲突。在这一文集的"导言"和《社会学与经验研究》的文章中，阿多诺系统地分析了实证主义方法论的缺陷及自身的矛盾。

在《关于批判理论的要点说明》的第五条和第六条，阿多诺更为凝练地表述了对科学主义和实证主义的批判。首先，"对于批判理论来说，科学是社会生产力的一种，并与生产关系交织在一起。科学自身被那种物化（Verdinglichung）所战胜，而这种物化正是批判理论所针对的。科学不能作为批判理论的尺度，批判理论并不是像马克思与恩格斯所宣称的那样是科学"④。这里，我们同样看到批判理论和马克思主义的深刻契合之处，即在对待科学这个问题上，批判理论和马克思主义一样，将其视作与生产力和生产关系密不可分的一部分，因此，科学绝非永恒的、绝对的、自然的和纯粹客观的。将科学永恒化、绝对化，所带来的结果恰恰就是阿多诺在这里指认的"物化"，也就会成为丧失了主体维度和社会维度的外在强暴力量。阿多诺所批判的科学主义，是 19 世纪末 20 世纪初自然科学获得了独立性和主导力量之后的方法论立场，科学主义和实证主义以自然科学为榜样；而马克思和恩格斯所宣称的"科学"，仍是经典意义上包含了人类社会历史内容的、作为"大全"和体系的科学，批判理论并非这种科学，这一点与阿多诺在第三条中对于体系化的马克思主义的批判相呼应。

对科学主义的批判与对实证主义的批判是共同进行的，因此阿多诺在第六条写道："六、这也就

① Theodor W. Adorno, *Zur Spezifikation der kritischen Theorie*, Berlin, Benjamin Archiv.

② Ibid.

③ ［德］阿多尔诺：《否定辩证法》，张峰译，重庆：重庆出版社，1993 年，第 143—144 页。

④ Theodor W. Adorno, *Zur Spezifikation der kritischen Theorie*, Berlin, Benjamin Archiv.

是说，在马克思主义的批判理论中——在其没有被软化的情况下——必须自我批判地反思。它是与实证主义不可调和的。实证主义是理性的一种受限制的结构，它的非理性是内在决定的。批判理论是受到一种变化了的理性概念驱使的。”① 这里，阿多诺阐述了批判理论和实证主义所分享的不同方法论：批判理论把握的理性，是一种具有自我批判能力的、“变化了的”理性概念，这一理性毋宁说就是辩证的方法；而在实证主义那里，理性是一种受限的、片面的理性，因而是一种非理性，或者说，就是阿多诺和霍克海默所坚持批判的“工具理性”。对实证主义的理性方法的批判，在《启蒙辩证法》就已经完成了，在那里，阿多诺和霍克海默揭示了以交换原则为基础的计算理性、工具理性必然走向自我否定的命运，也揭示了这样一种片面的理性恰恰是一种非理性：康德和萨德的思想形象，生动地展现出这种对立。实证主义之所以是理性的一种“受限制的结构”，是因为它将社会视作一个绝对客观的、无矛盾的对象。在阿多诺看来，社会本身就是主体性建构所表现出的客观现象，因此，主体性的因素是无法被排除掉的，“社会的对抗性”才是“核心的东西”②。这也是阿多诺在《关于批判理论的要点说明》第一条就明确阐明的。对他来说，用客体的社会取代主体的社会，是社会学的物化特征的根源③。

（四）对内在批判与理论－实践关系的强调

通过对科学主义和实证主义批判，阿多诺在这一文本的最后两条说明中，继续探讨了批判理论的方法论问题，特别是辩证法与实践的问题。

阿多诺在第七条写道：“七、与作为形而上学的唯物主义相反，批判理论认为辩证法要比体系化的马克思主义**重要得多**。辩证法首先尤其适用于意识形态。批判理论不能居高临下地打发掉上层建筑。作为有社会必然性的幻象，意识形态的概念也包含了一种正确的意识。并非所有的精神都是意识形态。批判理论将内在批判也称为精神。”④ 对辩证法的方法的强调，是西方马克思主义的一条核心线索。不论是对正统马克思主义的世界观体系的批判，还是对科学主义和实证主义这种资产阶级方法的批判，作为其支撑的都是辩证法。这里，阿多诺更为清楚地指出了这种辩证法的有效范围，即首先是在意识形态领域。意识形态是虚假的，是一种客观经济学的“心理学剩余”，但问题的关键在于不能简单地打发掉意识形态，意识形态作为社会现实生发出的结果，其中必然有正确的意识。正如马克思在《德意志意识形态》中谈及的文字游戏：意识（Bewuβtsein）正是被意识到的存在（Sein）。辩证法就是对意识形态的批判，在批判中去伪存真，正是在这种批判中达到对起源的回忆。

批判理论也应是实践的，阿多诺在最后一条说：“八、批判理论以对一个人类享有尊严的社会的兴趣所驱使，因而是实践的。但是它不能作为一个有待验证的实践来度量；真理、理性的客观性对于批判理论来说是有义务的。它并不假定理论与实践的一个统一体，这在当今的社会中是不可能的。在理论和实践之间并没有过渡性。”⑤ 但阿多诺同时指出，批判理论不是作为一种可以度量的、与理论严格对应的实践。批判理论当然诉求真理和理性的客观性，但它所理解的实践并非将科学与真理严格付诸于现实，这本身就是不可能的。首先，在阿多诺的理解中，批判理论建立在对现存社会的批判性把握，是以追求人类的尊严及社会的合理状态为目的的，因此它本身就已经是实践的，无需再借助于直接的、经验的具体实践。将理论付诸于实践的主张，因此也就是不成立的。其次，除了逻辑上的不成立外，如果一定要将批判理论付诸于具体实践，将带来“伪实践”和行动主义，这是另一种“同一性强制”的表现。这一点对经历了和自己的革命学生的对峙之后的阿多诺，或许会有切身的体会。阿多诺面对革命学生对批判理论不从理论引出实践结果所表现的“顺从”的指控，坚持理论必须独

① Theodor W. Adorno, *Zur Spezifikation der kritischen Theorie*, Berlin, Benjamin Archiv.

② Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Band 8, Frankfurt a. M.: Surkamp 2003, S. 206.

③ Ibid., S. 316.

④ Theodor W. Adorno, *Zur Spezifikation der kritischen Theorie*, Berlin, Benjamin Archiv.

⑤ Ibid.

立于实践之外，解放的可能仅仅存在于没有被预先设定结果的思想中[①]。阿多诺对待理论与实践的态度可以总结为：理论因为一定要关切人类社会，因此必然是实践的；与此同时，理论要和实践保持距离，不能成为实践的仆从，而应保持自身的独立性。这种观点看似与大多马克思主义者常常强调的“理论与实践相统一”的观点背道而驰，然而纵观20世纪60－70年代的形势，阿多诺对于理论的纯粹性和真理性的捍卫是极为深刻的。正如有学者所指出的，不能简单从表现形式上将阿多诺的这种态度视作一种保守和退步，实质上阿多诺依然强调对现存世界的批判，只不过，“阿多诺的时代的最大现实就是，理论向实践的过渡、改变世界的实践失败了，哲学要改变世界的誓言被打破；在这个过程中，独立的、批判性的理论却受到了压制”[②]。也就是说，当时代的精神过度裹挟在盲目的实践中时，内在性的批判、独立的理论思考就是具有革命性的。

三、批判理论范式的厘定及其思想史效应

阿多诺对批判理论所做的这份要点说明，在法兰克福学派的发展史上，非常少有地专门对批判理论进行了全面而具体的定义。可以说，在这八条简短的说明中，很多判断我们并不陌生。但还原到思想史的语境可以看到，阿多诺所做的这份说明是非常独特的，因为它试图在20世纪60年代末的特殊时代背景下，对批判理论的范式做出界定。

正如魏格豪斯所指出的，在阿多诺和霍克海默回归德国之后很长一段时间里，很大程度上刻意掩饰了社会研究所在20世纪30年代前后所进行的批判理论研究，在客观上造成批判理论传统在20世纪50－60年代之间的中断[③]。直到1969年后，在阿尔弗雷德·施密特和罗尔夫·提德曼等人的主持下，才系统地重新发表了《社会研究杂志》等一系列社会研究所20世纪30年代的研究成果。这一传统的中断造成的最重要后果，就是一些人对是否存在批判理论范式的质疑。哈贝马斯就是其中最典型的代表。哈贝马斯进入法兰克福大学社会研究所后，就发现“霍克海默非常害怕我们会打开研究所地下室里那只装有全套杂志的箱子”[④]，认为法兰克福学派“有什么堪称体系的批判理论”[⑤]。后来，在1984年对批判理论进行回顾时所作的《法兰克福学派影响史三论》（*Drei Thesen zur Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule*）中，哈贝马斯甚至质疑法兰克福学派“第一代”作为“学派”的合法性，认为这一研究传统实际上是一种“虚假的统一性”（fiktive Einheit）[⑥]。批判理论是否存在一个确定的范式？这一问题因此深刻影响了阿多诺之后的法兰克福学派批判理论走向[⑦]。哈贝马斯否定法兰克福学派存在体系性的东西，从而走向交往行为理论范式的建构。然而，阿多诺的这份未能在当时公开发表的说明，清楚无误地向我们厘定了批判理论的范式。更为重要的是，这一范式建立在对马克思主义的深刻继承之上，特别是政治经济学批判的原则和辩证法方法，这就揭示了批判理论范式与马克思主义的内在关联。

批判理论与马克思主义的关联，首先体现在“经济基础与上层建筑”的基本理论框架。批判理论与这一理论框架以一种创造性的方式保持了一致，在经济学的客观现实和“心理学的剩余”所涵盖的意识形态领域之间，批判理论坚持了前者的第一性；其次，批判理论坚持辩证法的方法论，一方面反对正统马克思主义的体系化和教条化，另一方面对片面强调客观真理性的科学主义和实证主义保

① Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, Band 10. 2, Frankfurt a. M.: Surkamp 2003, S. 795－796.

② 谢永康：《何处为象牙塔？——阿多诺与批判理论的政治悖论》，《黑龙江社会科学》2014年第5期。

③ ［德］魏格豪斯：《法兰克福学派：历史、理论及政治影响（下）》，孟登迎等译，第593—594页。

④ 同上，第716页。

⑤ 同上，第716页。

⑥ Jürgen Habermas, “Drei Thesen zur Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule”, Hrsg. von A. Honneth, *Die Frankfurter Schule und die Folgen*, Berlin1986. S. 8.

⑦ 参见李乾坤：《批判与建构的冲突——论阿多诺之后的法兰克福学派批判理论格局》，《江海学刊》2018年第4期。

持了批判立场。这里，阿多诺用以连接经济基础与上层建筑的中介，正是政治经济学的交换原则、商品原则等概念。这一点不仅表现在阿多诺这里，甚至自波洛克对马克思的货币理论研究开始，就奠定了法兰克福学派批判理论在对政治经济学批判的把握上的基本特征。这也是霍克海默在 20 世纪 30 年代就已经指出了以商品范畴出发所建构的政治经济学批判对于把握当代社会形式的重要性①。阿多诺后来所强调“价值理论是批判理论最宝贵的财富”②，正是对法兰克福学派批判理论的政治经济学内核的精确概括。而在政治经济学批判上对交换原则、商品原则，或者说价值形式分析的侧重，在阿多诺的学生一代中得到更进一步的发挥和展开。

因此，我们便不难理解这样一个思想史现象，即在法兰克福学派的第二代中，涌现出一批以研究马克思政治经济学批判为主的学者，他们的主要理论工作就是探究批判理论与政治经济学批判的关系问题，而这一关系的纽带正是阿多诺所常常强调的“交换抽象”概念，从交换抽象概念走向对马克思《资本论》中的价值形式研究。其中，典型代表就是汉斯－格奥尔格·巴克豪斯和海尔穆特·莱希尔特和汉斯－于尔根·克拉尔等人，这三人都是阿多诺的学生。巴克豪斯和莱希尔特在 20 世纪 60 年代跟随阿多诺学习社会理论的课程时，便敏锐注意到阿多诺对于马克思政治经济学范畴批判的强调，并在随后对于《资本论》的阅读中，提出重建马克思价值形式的辩证法的任务，从而开启了“新马克思阅读”的理论运动③。值得一提的是，对于《资本论》价值形式的研究，在 20 世纪 70 年代还直接推动了联邦德国的国家衍生问题论争，产生了重要的思想史效应。这批学者沿着马克思的政治经济学批判这一在阿多诺和霍克海默那里都着重强调的主题，继续发展批判理论，继承了阿多诺所强调的批判理论的方法。例如，对实证主义学院经济学的批判，巴克豪斯对马克思价值形式的辩证法的解释，就是要回应学院经济学中边际效用理论拒斥价值问题时所采取的经验主义和实证主义方法论，他揭示出，价值并非“形而上学的剩余”，而是资本主义社会生产方式和交换方式的必然结果。

正因这批后继者对于批判理论范式的坚持和发展，法兰克福学派的第三代代表之一，格尔哈特·施威蓬豪伊泽在 2012 年为《马克思主义历史批判大辞典》写作的“批判理论”词条中，才会做出这样的界定：“社会的批判理论是解放的社会哲学，它试图分析和批判十九世纪中叶至今的市民的－资本主义的社会实践的形式，以及理性的和理性的类型，这些共同汇聚成了一个思想运动。它们的共同点是从对价值形式分析中推导出来的，作为商品生产社会基础的马克思的价值规律理论。这一理论同时也是政治经济学批判，也就是指出这种科学对于价值形式的解释及其社会和意识形态后果的能力和局限。”④ 可见，阿多诺在《关于批判理论的要点说明》中对批判理论范式的厘定，特别是对批判理论范式与马克思主义关系的思考，为此后批判理论的发展标明了方向。

（责任编辑　巳　未）

① Marx Horkheimer, “Zum Problem der Wahrheit”, *Zeitschrift für Sozialforschung*, Folge. 4, 1935, Nachdruck: München1980, S. 351.

② 1968 年，阿多诺就巴克豪斯的毕业论文和恩内斯特·西奥多·摩尔（1928－）谈话时，指出“价值理论是批判理论最宝贵的财富”。(See Hans－Georg Backhaus, “On Dialectics of the Value－Form, Footnotes to Translator's Introduction”, *Thesis Eleven*, 1980 (1), p. 96.)

③ 参见李乾坤：《德国“新马克思阅读”的兴起、基本理论及其成就》，《马克思主义与现实》2018 年第 5 期。

④ Gerhard Schweppenhäuser, “Kritische Theorie”, *Historisch－kritisches Wörterbuch des Marxismus* (*HKWM*), Bd. 8/I, 2012, S. 197－200.

无畏而又消极的主体
——阿多诺对主体的新理解及其启示

魏　琴

【摘要】阿多诺和霍克海默认为，主体的诞生源于人对自然的恐惧。启蒙力图通过确立人的主体地位，对自然进行主体化、内在化的处理，使其成为一个可以控制和支配的对象。但这种基于“恐惧”而建立起来的建构型、支配型主体，由于与外在自然及其自身内部自然的双重异化，最终不仅无法实现启蒙“自立”的理想，反而会遭致主体的毁灭。为了对启蒙主体进行匡正，阿多诺最终发展出一种“去主体化”的思想，并重新勾勒了一幅“无畏而又消极”的新主体形象。他深刻地揭示了主体的矛盾特征，并展现了“主体”与“去主体”之间的辩证关系，为马克思主义哲学突破传统的主客体框架模式提供了新的指引。

【关键词】阿多诺；主体；诞生；毁灭；重建

中图分类号：B516.59　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2019）04－0027－08

作者简介：魏　琴，湖北恩施人，哲学博士，（武汉 430074）华中科技大学人文学院哲学系博士后。

主体问题是阿多诺思想中非常重要的一个课题，也是国内学界长期以来非常关注的一个问题。但这些研究都没有触及到阿多诺主体理论的一个关键点①。阿多诺主体思想的深刻之处在于其对主体的与身俱来的矛盾特征的揭露。无论是《启蒙辩证法》对启蒙主体的诞生和毁灭的辩证解读，还是《否定辩证法》对主客体的中介关系的非同一性思考，主体的矛盾特征都得到不同维度的彰显。而对主体自身矛盾的彰显，不仅为解决近代主客体框架的理论难题开辟了全新的理论思路，而且超越了解决这一问题的其他路径。因此，探讨这一问题具有重要的理论意义和现实意义，

一、启蒙与主体的诞生

根据 J. M. 伯恩斯坦的考察，霍克海默与阿多诺的《启蒙辩证法》实际上是黑格尔《精神现象学》“启蒙”一章内容的极端化和普遍化，即黑格尔关于“信仰”与“纯粹识见”之辩证关系的进一步展开。在黑格尔看来，“信仰”表达的是对他者的“绝对信任”，而“纯粹识见”作为永恒的批判体现的是一种“怀疑”的情绪，即“怀疑的情绪就不是一种在他者之中寻求自我的情绪，而是寻求并将自身理解为从他者那里占有完全独立的情绪”②。因此，在黑格尔的影响下，霍克海默和阿多诺一致认为，启蒙实质上就是不信任、怀疑以及独立的渴望的普遍认识论表达。但比黑格尔更为深入

① 张一兵曾明确表示，阿多诺的最终目的是要消除主客体之间的“对立”，并进一步达成人与自然间的“和解”。也有学者指出，阿多诺实质上是在哈贝马斯的“交往理性”之前，就发展出一种重要的“自由交往”的主客体关系思想。（张一兵：《无调式的辩证想象：阿多诺〈否定辩证法〉的文本学解读》，南京：江苏人民出版社，2016 年；凌海衡：《从客体优先性走向主客体间的交往自由——重估阿多诺哲学中的主客体关系》，《国外理论动态》2005 年第 8 期。）

② ［美］汤姆·休恩编：《剑桥阿多诺研究指南》，张亮等译，北京：北京师范大学出版社，2018 年，第 25 页。

的是，他们认为这种不信仰、怀疑和想要独立的渴望背后是人对自然的恐惧、焦虑，启蒙主体的诞生正是来源于这种恐惧情绪，“就进步思想的最一般意义而言，启蒙的根本目标就是要使人们摆脱恐惧，树立自主”①。启蒙的目的，就是要将人塑造为一个自足自立的主体形象，消除人在面对自然时的恐惧。但《启蒙的辩证法》要提醒我们的是，主体的诞生并不意味着恐惧的真正消亡，恐惧始终以一种“不在场”的方式驱动着主体，“启蒙就是彻底而又神秘的恐惧”②。

《启蒙辩证法》对于“恐惧”的强调，实际上还与尼采有关。尼采曾在《查拉图斯特拉如是说》等文本中多次谈到恐惧，称之为人类的“内在的野兽”，并认为“这种长远而古老的恐惧，最后变得精致，精神化和智力化了——目前，我想，它被命名为科学”③。在尼采看来，恐惧是人类最为原始和基本的情感，人类的道德和科学都是从它那里生长出来的。尼采认为，面对这种恐惧，古希腊人曾经就做出“抉择”，即选择“成为可笑的有理性的人”。有理性的人之所以可笑，在于“它相信作为原因的意志，相信‘我’，相信作为存在的我，相信作为实体的我，它把对于我－实体的信仰投射到所有事物上去——它就是这样第一次创造了‘物’的概念……从‘我’的概念中才产生出、派生出‘存在’的概念”④。

这就是霍克海默和阿多诺所说的“主体的内化”，“通过这种方式，我们尽力去调和那些我们所面对的陌生之物，试图将它们变成属我之物，并在一种特定的意义上将它们理解为我们自己的一部分”⑤。主体及其内在性的产生，是外在性逼迫的一个结果，因为“除此之外，别无其他，因为单纯的外在性观念是恐惧的真正源泉。原始人由于亲人被害而产生的复仇心理，有时就是通过把谋害者接纳到自己的家庭中而得到平息。这正说明了族外血缘注入族内的事实，即内在性的产生”⑥。内在性的产生，是主体被确立起来的基础。人类对于自身主体地位的渴望，实质上是对“安全”的一种渴望，或者说是对“恐惧”的一种逃遁。

因此，启蒙着力于对自然进行“祛魅”，将主体的烙印深深地打在自然之上。启蒙高扬科学和理性，鼓励人们勇敢地去认识和了解自然。主体将自身的理性视为衡量自然的唯一尺度，使自然对人来说成为一种可以度量、分类、算计的对象。启蒙之所以要驱逐神话，就在于“众神无法使人类摆脱恐惧，因为他们为人类带来了惊诧之声，就像他们的称谓一样。人类也只能假想惟有在其无所不知之时，方能最终摆脱恐惧，获得自由”⑦。

然而，对启蒙而言，知识和权力始终是一回事，对自然的认识从一开始就夹杂着对自然的统治。主体的诞生同时就意味着主体获得一种对自然的“权力”，“主体的觉醒也必须以把权力确认为一切关系的原则为代价”⑧。启蒙主体对待自然，如同独裁者对待臣民，从一开始就带有独断、暴力的性质。因此，霍克海默和阿多诺认为，启蒙实际上就是一种抉择，即在臣服自然和支配自然之中做一个抉择。要彻底地消除人对自然的恐惧，最为直接和有效的方式就是反其道而行之，不再去臣服于自然，而是去统治和支配自然。人类只有对自然进行怀疑和否定，将自己从自然的束缚中彻底解脱出来，才能真正地确证自身的主体地位。因此，主体的诞生意味着自然的退场，自然日渐丧失了自身的力量，沦落为一个被理性所拷打的单纯对象。康德的“人为自然立法”充分地体现了启蒙主体的这一精神，自然已经不再是自身显现之物，而是需要主体对其立法。自然本身，则变成了一个神秘的“物自体”。

---

① ［德］霍克海默、阿多诺：《启蒙辩证法》，渠敬东、曹卫东译，上海：上海人民出版社，2006 年，第 1 页。
② 同上，第 11 页。
③ ［德］尼采：《查拉图斯特拉如是说》，杨震译，北京：中国社会科学出版社，2009 年，第 268 页。
④ ［德］尼采：《偶像的黄昏》，李超杰译，北京：商务印书馆，2009 年，第 22 页。
⑤ Adorno, *An Introduction to Dialectics*, Christoph Ziermann ed., trans. by Nicholas Walker, Cambridge: Polity Press, 2017, p. 107.
⑥ ［德］霍克海默、阿多诺：《启蒙辩证法》，渠敬东、曹卫东译，第 11 页。
⑦ 同上，第 11 页。
⑧ 同上，第 6 页。

可见，在启蒙主体的诞生之中，从一开始就夹杂着两股对立的力量：一方面是人对自然的原始恐惧，另一方面是人对自然的统治和支配。这两股力量以一种诡异的方式交织在一起，人类愈是对自然存在恐惧，愈想要将自身从自然之中抽离出来，在自身的主体性中寻求一个安身立命之所；但人类愈是确信人拥有了这种内在独立性，愈会进一步将主体凌驾于自然之上，愈是遗忘自然，削弱自然本身的力量。因此，《启蒙辩证法》所刻画的主体，出于对自然的恐惧，走向了一种强烈地想要去支配和统治自然的过度心理防御。

按照霍克海默和阿多诺的理解，启蒙最初是消极意义上的启蒙，即摆脱恐惧意义上的启蒙。而启蒙运动所开启的启蒙，是积极意义上的启蒙。对于自然的征服更主要的是要通过控制自然并利用自然来满足人的需要①。霍克海默和阿多诺实际上已经意识到，“人们从自然中想学到的就是如何利用自然，以便全面地统治自然和他者。这就是其唯一的目的”②。但他们想要强调的是，支配和统治自然的欲望实际上有更为深远的情感基础，而不仅仅直接来源于主体想要满足物质需要的欲望。在物质文明高度发展的今天，人们的物质需要已经得到空前的满足，但人们想要控制和支配自然的欲望却不见减弱。如果不从根本上解除人的恐惧和焦虑情绪，主体的支配欲望估计很难动摇。

需要补充的一点是，主体的诞生实际上不仅源于对外部自然的恐惧，而且出于对自身内部自然的恐惧。在霍克海默和阿多诺看来，这两者之间是内在地关联在一起的。人同样是在控制内在自然中成为主体的。如果一个人受自然的力量来支配，按照启蒙的观念，那么人就走向了野蛮，只有控制自己自然的人才是真正的主体。对于主体来说，人自身的内部自然亦是一种威胁，是需要征服的对象。人努力克服自身的自然而成为主体的时候，这个主体只能是一种“我思”样式的理性主体、先验主体、逻辑主体。这种意义上的主体在黑格尔那里最终演变为绝对精神。

二、主体的毁灭

在科学技术高度发展的现代社会，人对自然的支配已经达到前人难以想象的高度。这不是充分地彰显了主体的成就和地位吗？霍克海默和阿多诺的答案是否定的。他们认为这种基于“恐惧”情绪而建构起来的“支配型主体”，不仅无法真正地实现启蒙的理想，即使人变得“自足自立”，反而会适得其反地走向主体自身的毁灭。

在霍克海默和阿多诺看来，自然并没有随着主体的诞生而真正地消亡，而是持续地以一种潜在的方式对人的思想和行为造成某种“强制”。从表面上看，主体的诞生不可避免地导致“自然的衰败”。自然沦落为一个与主体相对的客体，主体通过理性的方式对其进行认识和把握。主体消除了自然中一切不可用理性度量的事物，祛除了自然界本身质的属性。“自然的衰败就在于征服自然，没有这种征服，精神就不会存在。”③ 但事情不像表面上这么简单，因为人类在建立自身的主体地位之时只是遗忘了背后的自然，进而以理性的方式去控制和支配它，但自然的力量并没有真正地随着我们的遗忘而消退，而是以某种强制的方式保持在主体自身中。因为“只有通过有意识、有计划地适应自然，那些体力匮乏的弱者才能把自然纳入到自己的控制之下”④。主体为了控制和支配自然，首先必须得顺应自然。在这种顺应的过程中，主体及其理性变得非精神化了。自然实际上从未真正地退场，只是主体单方面地遗忘了它，它始终对想要认识和支配它的主体造成强制和压迫。“自然在思想的强制机制中反映出来，并保存下来。而思想本身也不可避免地表现为自我遗忘了的自然，表现为强制机制，这是思想的必然结果。观念只是一件工具。人们在思想中远离自然，目的是要以想象的方式把自然呈现

① 王晓升：《启蒙的兴起与主体的衰弱》，《黑龙江社会科学》2014 年第 5 期。
② ［德］霍克海默、阿多诺：《启蒙辩证法》，渠敬东、曹卫东译，第 2 页。
③ 同上，第 32 页。
④ 同上，第 46 页。

在自己面前，以便按照他们设定的支配方式来控制自然。”① 在阿多诺看来，这种强制机制主要体现在“工具理性”上，主体本来只是想借助“工具理性”去认识和支配自然，但“工具理性”的力量却日益增长，最终倒过头来奴役主体。

正是在这个意义上，阿多诺认为人对自然的支配力量的增长，实际上并不单纯意味着人的主体性地位的提高，同时意味着人受到更多的强制和压抑，这两种力量始终在同步增长，而不是此消彼长。“随着支配自然的力量一步步地增长，制度支配人的权力也在同步增长。”② 因此，人对自然的征服不仅没有带来人的自由和解放，使人成为一个“自足自立的主体”，反而加重了自然及其“第二自然”对人的奴役。“在征服世界的进程中，自我学会了遵守现存秩序和接受从属地位，但他很快就把真理和管理思想等同起来。”③ 阿多诺悲观地发现，在科学技术高度发展的今天，在自然及其工具理性的强制之下，人的思维愈来愈退化为一架思想的机器，人的精神日益沦落为统治和自我统治的工具。

因此，在现代社会，主体更多地是被理解为一种“中立的主体”，即所谓的理性主体、逻辑主体或先验主体，这是一种没有自身自然的主体。人已经不再能感受活生生的事物，完全退化为一个单纯的理性参照点，一种理性的原子式存在。启蒙制造了一个理性的神话，任何人如果不按照理性的方式去安排自己的生活，仿佛就会退回到史前时代。理性削平了主体的棱角，将其磨平为一架会思想和会计算的机器。阿多诺认为，在今天这个高度理性化和制度化的社会中，大众实际上已经表现出极大的退步，“毫无能力亲耳听到那些未闻之音，毫无能力亲手触摸那些难及之物”④。人愈来愈成为一种单纯的“类存在”。作为“被管理的对象”，人们的语言、感觉和思想都已经被工具理性所安排了。在这样的社会中，人似乎根本摆脱不了服从的命运，完全不是启蒙所设想的那种“自足自立”的主体，而仅仅是被管理、被驯服、被安排的“类存在”。人不是变得更加强大了，而是变得更加虚弱了，更加没有能力反抗了。“今天，尽管机器供养了人们，但它使人们变得软弱无力。”⑤

更为糟糕的是，启蒙主体不仅造成与外部自然的异化，而且造成人自身的内在分裂，即人与自身内部自然的异化。霍克海默和阿多诺深受弗洛伊德精神分析学说的影响，看到近代理性的发展实际上对人的自然本能造成极大的压抑。“为了统治的缘故，主体主义必须统治和否定自身。为了避免失误——这是它提升自己的方式——它们贬低自己，并想要将自身消除。”⑥ 为了将人提升为一个理性主体、逻辑主体或先验主体，人必须先否定自己的内部自然。因此，阿多诺十分赞同本雅明对历史的理解，认为“文明的历史就是牺牲内卷的历史，换言之，是放弃自己的历史”⑦。

《启蒙辩证法》通过“资产阶级的原型”奥德修斯这一人物形象，刻画了启蒙主体的自我牺牲、自我否定的矛盾倾向。为了捍卫自我，回到自己的家乡，保护自己的财产，奥德修斯在回乡的途中表现出惊人的克制。他拒绝一切诱惑，放弃一切自我满足。他竭力抵制喀尔刻的魔法，不曾尝试过莲子的甘甜。尤其是在面对塞壬的歌声时，他干脆让人把自己紧紧地绑在桅杆之上，“他一边听着快乐的歌声，一边抗拒着它，如同竭力抗拒死亡一样”⑧。奥德修斯这个理性的主体形象，表现出主体意识中的一种自我矛盾，既想要满足自然，又不得不控制自然。启蒙所确立的主体，始终是这样一种矛盾着的主体。

“一旦人们不再意识到其本身就是自然，那么，他维持自身生命的所有目的，包括社会的进步、一切物质力量和精神力量的增强，一句话，就是其自我意识本身就都变得毫无意义了，手段变成了目

① ［德］霍克海默、阿多诺：《启蒙辩证法》，渠敬东、曹卫东译，第 31 页。
② 同上，第 31 页。
③ 同上，第 10 页。
④ 同上，第 29 页。
⑤ 同上，第 30 页。
⑥ Adorno, *Against Epistemology: A Metacritique*, trans. by Willis Domingo, Cambridge: Polity Press, 2013, p. 15.
⑦ ［德］霍克海默、阿多诺：《启蒙辩证法》，渠敬东、曹卫东译，第 45 页。
⑧ 同上，第 49 页。

的，并达到了登峰造极的地步。”[①] 阿多诺沮丧地发现，在晚期资本主义社会中，人的自然生命实际上已经遭到严重的破坏和压抑。在一个工具理性高度发达的“被管理的社会”，人的内部自然已经完全沦为被管理和被驯服的对象。然而，人对自身内部自然的祛除，实际上是对人自身生命的一种极端剥夺，是对人获得“完整幸福”的一种否定。因此，正如阿多诺对奥德修斯的评价，现代人的生存方式实际上乃是一种“苟活”。

在阿多诺看来，人本身就是一种自然。人如果否定自然，否定外部自然以及人自身的内部自然，将理性视为一个统治我们的神话，那么我们的生命最终就会丧失意义，陷入与自然的冲突之中。启蒙主体企图通过理性去支配自然，却反过来为理性所支配，与启蒙的原初理想，即实现人的自足自立完全背道而驰。正如沃林所言：“主体必须记住的是，它也是自然的一部分；因此用以对抗自然的所有暴力最终都将反过来残酷地对抗主体性自身。”[②]

三、无畏而又消极的主体：阿多诺的重建

在《启蒙辩证法》中，霍克海默和阿多诺显然对启蒙及其主体思想持批判的态度。这是否意味着他们完全持一种“反启蒙”立场，或者说像某些后现代思想家那样想要彻底消解主体的功能呢？答案显然是否定的。在被马丁·杰誉为“经典文章”的《主体与客体》一文中，阿多诺明确表示：“拯救人类的唯一途径是通过主体意识。如果主体意识被消灭而不是在更高级的形式中被扬弃，其后果将是倒退——不仅是意识的倒退，而且是倒退到真正的野蛮状态。”[③] 对于启蒙及其主体，阿多诺的处理方式显然是“扬弃”，而不是“否定”。在他看来，我们“对主体的需要不是更少而是更多”[④]。

霍克海默和阿多诺向我们揭示出，启蒙所确立的那种“支配型主体”，表面上看虽然十分强大，实质上却无比虚弱。因为这种主体诞生于对自然的恐惧，人在自然及其“第二自然”的强制中被深深地物化了。阿多诺的“否定辩证法”虽然更多的是批判，但在人与自然、主体与客体的辩证关系中重新去建构一个更为健康的主体形象，一直是他努力的一个目标。在这点上，笔者不赞成哈贝马斯对阿多诺的评价，即消极地将阿多诺刻画为一种单纯的否定形象，即马丁·杰所说的“乐于破坏传统的自我却又不提供详细设计的替代模式，这一遗漏后来使法兰克福学派的信徒如哈贝马斯颇为烦恼”[⑤]。在其批判中，阿多诺实际上已开始自己的建构工作。只不过他最终所建构的这样一个主体形象，跟晚期海德格尔的人的形象颇为类似，具有强烈的反基础主义、反主体中心主义色彩。我们甚至可以说，阿多诺对传统主体形象的主体中心主义、等级制色彩的批判，是哈贝马斯的“交往主体”完全不能及的。

与海德格尔不同的是，“他也不赞同海德格尔之类思想家所主张的，在主客观分化之前设置一个存在的王国”[⑥]。阿多诺在《主体与客体》一文中明确地认为，实际上在原始人那里，人与自然并不是完全像我们后人所假想的那样和谐地统一的，而是充满了人对自然的恐惧。在这样一幅人与自然的关系图景中，人类根本没有任何自由可言。“主观和客体会暂时或永恒地处于愉快的原始统一状态，这样的图景只是一种浪漫的幻想，然而，有时候也是一种充满希望的设想，不过，在今天只是个谎

① ［德］霍克海默、阿多诺：《启蒙辩证法》，渠敬东、曹卫东译，第 44 页。
② ［美］理查德·沃林：《文化批评的观念：法兰克福学派、存在主义和后结构主义》，张国清译，北京：商务印书馆，2000 年，第 123 页。
③ 《法兰克福学派论著选辑》上卷，北京：商务印书馆，1998 年，第 210 页。
④ ［德］阿多诺：《否定的辩证法》，张峰译，重庆：重庆出版社，1993 年，第 40 页。
⑤ ［美］马丁·杰伊：《法兰克福学派史》，单世联译，广州：广东人民出版社，1996 年，第 308 页。
⑥ ［美］马丁·杰：《法兰克福学派的宗师——阿道尔诺》，胡湘译，长沙：湖南人民出版社，1988 年，第 11 页。

言。”[①] 因此，解决问题的办法显然不在于退回到启蒙之前的主客未分状态，而在于直面启蒙主体的问题和弊端。

阿多诺认为，启蒙及其近代认识论的根本问题在于，片面地将“主体”拔高为“第一原则”，即笛卡尔所说的“阿基米德点”，同时将自然以及相关的客体降低为“第二性”之物。在这样一种虚幻的“第一哲学”中，人幻想自己已经完全认识和把握了自然。在阿多诺看来，必须去质疑这种“第一哲学”的合法性，因为它实际上是被抽象出来的，是观念论的产物。启蒙主体处理自然的方式，实际上是一种“同一性思维”，即“主观性建立了客观性的法则”[②]。在这样一种主体面前，自然必定会呈现出衰败的模样。

在《否定的辩证法》一书中，阿多诺从唯物辩证法的角度对这种“同一性主体”进行质疑，“客体虽然只能靠主体来思考，但仍总是某种不同于主体的东西；而主体在天性上一开始也就是一种客体。即使作为一种观念，我们也不能想象一个不是客体的主体；但我们可以想象一个不是主体的客体。主体也是一种客体，这是主观性的一部分意义；但客体成为主体却不是客体性的一部分意义”[③]。在《主体与客体》一文中，阿多诺更是强调“不管我们怎样给主体下定义，实存的东西是不能从主体那里变出来的”[④]。与启蒙及其近代认识论将主体视为“第一原则”截然不同的是，客体在阿多诺这里被赋予一种“优先性”。他强调，自然作为客体并不像近代认识论所认为的那样，只是一堆混乱的“感觉材料”，主体之所以将其视为“感觉材料”，实际上正是由于主体已经先行没收了客体中的具体存在。即使这样，感觉材料依然指涉一种主体不能完全在自身中所支配的“极限值”。

阿多诺所赋予客体的“优先性”只是一种辩证的优先性，而不是“第一哲学”意义上的绝对优先性。他承认，“在某一意义上主体是比客体更基本的东西，离开意识也就无从知道客体”[⑤]。主体和客体始终是相互中介的，那种认为一个人若想要真正地获得客体，他的主体性首先必须被消除或悬置的想法，实际上完全违背了阿多诺这里所说的客体的“辩证的优先性”。在阿多诺的辩证法眼光中，那种不掺杂任何主体的“纯客体”，实际上只是抽象主体的直接反映，“只有抽象才能使他物跟自身一样”[⑥]。他虽然想将客体从主体形而上学中解脱出来，强调客体与主体之间的非同一性，但并不赞成两者完全处于一种敌对状态。在他那里，主体与客体既相互区分又相互交往，两者之间的关系是一种“亲密的区分”。

基于其客体优先的主客体辩证法，阿多诺为我们勾勒了一幅全新的主体图景。在《主体与客体》一文中，阿多诺将其描述为“主体无畏地消极，完全信赖自身的经验”[⑦]。这里所说的“无畏地消极”，可以说是对启蒙主体的一个直接回应。首先是“无畏”，即主体要消除对客体的恐惧情绪，更加自信、坦然，因为一个过于焦虑和恐惧的主体无疑会适得其反地陷入更为封闭的自我防御中，不敢与客体亲近。其次是“消极”，阿多诺想要削弱主体的基础主义、建构主义色彩，防止主体对客体施予同一的暴力。在《辩证法导论》这一讲座稿中，阿多诺还颇具现象学味道地将辩证法描述为一种朝向事物自身的运动，认为这是一种“完全放弃自身、毫无保留地朝向事物自身”[⑧] 的过程。他憧憬一种“长久的、不带逼迫的凝视”的主体[⑨]，一种“不带暴力的沉思”的主体[⑩]。

---

① 《法兰克福学派论著选辑》上卷，第 209 页。
② Adorno, *Against Epistemology: A Metacritique*, p. 13.
③ [德] 阿多诺：《否定的辩证法》，张峰译，第 181 页。
④ 《法兰克福学派论著选辑》上卷，第 213 页。
⑤ 同上，第 213 页。
⑥ 同上，第 214 页。
⑦ 同上，第 218 页。译文有改动。
⑧ Adorno, *An Introduction to Dialectics*, p. 55.
⑨ Adorno, *Critical Models: Interventions and Catchwords*, trans. by Henry W. Pickford, New York: Columbia University Press, 2005, p. 130.
⑩ Adorno, *Minimal Moral*, trans. by E. F. N. Jephcott, London: Verso, 2005, p. 89.

颇为吊诡的是，阿多诺提醒我们，“主体愈是相信自己具有客观存在，则愈不是主体；而愈是不相信自己具有客观存在，则愈是主体”[①]。他指出，近代认识论所确立的“我思主体”和“先验主体”，实际上仅仅是以客观事物的形式而存在，即以合理性、合规律性的方式而存在，它所蕴含的是客观事物对主体的强制，以及主体对客观性的机械反映和接受。近代所高扬的那种建构型、支配型主体实际上已被无意识地禁锢于自身之中，受到客观性的奴役和强迫，如同“一头困在外壳里的披甲兽”。因此，阿多诺在《否定辩证法》一书导言中明确提出，要“运用主体的力量来冲破根本的主体性的谬见”。在他看来，主体只有批判地看透自身的主体性和自主性，即清醒地意识到主体性自身的被中介性质，才有可能从物化的僵局中摆脱出来。主体只有承认自身对客体的依赖，才有可能真正地与客体“和解”，并超越客体对主体的强制。阿多诺最后与他的批判对象海德格尔发生了某种惊人的契合：为了真正地成为一个主体，主体首先需要去进行某种“去主体化”的努力。

四、阿多诺的启示

在 20 世纪对主体的批判浪潮中，阿多诺和霍克海默的《启蒙辩证法》，尤其是阿多诺对主体之“无畏而又消极”的重新勾勒，具有极为重要的理论地位和现实意义。

第一，矛盾是主体的一个特征。这个矛盾特征表现为：人越是认为自己是主体，就越不是主体；只有人认识到自己不是主体的时候，人才是主体。为什么会这样？阿多诺认为，这源于人是在对于外在自然和内在自然的恐惧中确立自身的主体地位的。也就是说，人的主体性是外在性决定的，是对自然的恐惧的内在化，而不是人自身内在地决定的。出于对内在自然和外在自然的恐惧，以及对自然的征服而在现代社会所确立起来的主体，只是逻辑主体、先验主体。这是根据控制自然的外在需要而确立起来的主体，是反主体的主体。人只有认识到这个主体不是真正的主体，才能摆脱这种物化的主体形式，才能成为真正的主体。按照阿多诺的分析，现代人都是在控制自然的管理体系中确立起来的主体，实际上只是这个社会中被控制的客体，但人却错误地把自己作为客体的地位看作是主体。只有人认识到自己不是主体，反抗这个作为客体的主体，人才能真正成为主体。在这里，主体既要作为客体而存在，又要反对自己作为客体的地位。阿多诺用奥德修斯中的一段文字来说明主体的这种矛盾特征。奥德修斯看到女人们在夜深人静溜到求婚者那里的时候，怒火中烧，但强压住自己的怒火。据此，阿多诺总结说，“主体还依然是分裂的，还依然通过按耐住自己的内心，使自己向前看，通过否定自己的当下状态，使自己的内心受到‘惩罚’，迫使自己与内在或外在的自然相对抗”[②]。这就是说，主体一方面要与自然对抗，但不是自愿的而是被迫的，主体处于一种矛盾状况中，这种矛盾状况是主体的基本特征；一方面主体要克制自己，让自己成为客体，但主体在这里又痛苦又无奈。正是这种痛苦和无奈才使主体有可能摆脱这种客体地位，成为主体。没有奥德修斯的那种痛苦和无奈的人不能成为真正的主体。在现代社会中，我们也常常处于痛苦和无奈的地位。比如，现代社会存在一种赶时髦的状况，而时尚是无法摆脱的，甚至反抗时尚的做法也是时尚的，比如牛仔裤[③]。如果我们就是随大流，且这种随大流是我们自己选择的，那也具有主体性；但这种主体性是被社会中介的，实际上是客体性。如果一个人虽然无法避免地随了大流，但他内心是痛苦的，那么这种内心痛苦的人起码产生了一种主体意识。如果他果断地反抗这种时尚，那么才成为真正的主体。意识到主体内在的矛盾是主体意识的开始。因此，阿多诺认为，去主体化的人才能成为主体。人征服自身的自然，成为主体，但人还要去这种主体化，让自己与自然和解。人是不是可以不控制自己的自然呢？那么，人就成为了野兽。人控制自己的自然，但又感到这种控制是痛苦的。这时，人才成为真正的主体。阿多诺对主体

① 《法兰克福学派论著选辑》上卷，第 221 页。译文有改动。

② ［德］霍克海默、阿多诺：《启蒙辩证法》，渠敬东、曹卫东译，第 67 页。

③ ［法］波德里亚：《象征交换与死亡》，车槿山译，南京：译林出版社，2012 年，第 133—134 页。

的矛盾性的理解，在哲学史上是独一无二的。

第二，在究竟如何理解主体的问题上提出了独树一帜的观点。启蒙运动及其近代主体性哲学所确立的“主体”样式，即我思主体、先验主体、逻辑主体等，最终被证明不仅不会真正确立人的主体地位，反而会加剧人的物化。面对这样一个问题，现代哲学家们对主体进行不同的理解。一些学者宣称“主体的黄昏”已经到来，一些甚至提出“主体已死”的口号。比如，在结构主义者们看来，人不过是社会结构中的一个因素，没有任何独立性和自由，如阿尔都塞认为意识形态就是把人唤作主体，在我们的社会，把人唤作主体不过是欺骗人的意识形态，人没有任何主体地位[①]。阿多诺虽然不是结构主义者，但他接受了韦伯的思路，强调人在合理化的社会体系中，已经变成管理体系中的一个角色，失去了主体性，成为社会体系中的一个客体。但阿多诺又超出这点，指出人作为客体所具有的痛苦。霍耐特在把阿多诺和福柯进行比较的时候就指出，福柯与阿多诺之间存在差别：福柯虽然看到了理性的控制，尤其是对人的身体的控制，但由于他深受结构主义影响，所以在他那里人并没有表现出痛苦；而在阿多诺那里，却充满了对这种痛苦的描述。这是因为福柯是结构主义者，在他那里人不是主体；而在阿多诺那里，人是主体，人在被控制和被压抑中，感到压抑和痛苦[②]。虽然阿多诺强调人是主体，但他所理解的主体不是存在主义所理解的主体。在萨特那里，人是主体，人可以不受社会环境的制约而自由选择。萨特由于受到现象学的影响，确立了一种先验的主体。阿多诺同样反对这种自主选择的先验主体，他受到马克思历史唯物主义的影响，认为人是社会的存在，人首先必须要生存。人在自然中生存，必须做一些自己所不愿意做的事情，这是社会环境和自然环境制约的结果。但在这种制约中，人会感到痛苦，并努力摆脱这种制约。正是在摆脱制约的行动中，人成为主体。而萨特的先验主体，只能满足于内心的自我选择。阿多诺对于主体的理解，既不同于结构主义，也不同于人道主义，而是走出了一条独特的道路。海德格尔虽然也反思主客体模式，但还是在现象学的思路上去理解的，阿多诺完全不赞同这种立场。

第三，阿多诺对主体的这种理解，对于我们从马克思主义哲学的立场来思考主体具有重要的现实意义。以往，我们只是从主体征服客体的意义上去理解主客体关系，仍然拘泥于近代哲学的基本框架中，其存在的问题已经非常明显。而阿多诺对主体的理解让我们看到，在这个主客体框架中，主体是痛苦的，是要努力摆脱这个框架的。阿多诺既承认马克思主义关于人在社会生活中受到制约的必然性，也强调人超出这种制约的可能性。这种可能性就在于，主体意识到自身的矛盾，因此他要在去主体化中确立主体地位。在这里，他一方面承认主客体框架的合理性，另一方面又指出这种框架所潜在的问题，并从主体内在矛盾的角度去重新思考主客体关系。这是一个全新的理论视角，我们必须加以重视。

（责任编辑　巳　未）

① ［法］阿尔都塞：《哲学与政治——阿尔都塞读本》下卷，陈越译，长春：吉林人民出版社，2011 年，第 303—308 页。

② ［德］霍耐特：《分裂的社会世界》，王晓升译，北京：社会科学文献出版社，2011 年，第 78—79 页。

《启蒙辩证法》与神话学传统

李　菲

【摘要】在《启蒙辩证法》中，霍克海默和阿多诺提出了启蒙和神话相互包含、相互纠缠的辩证法。以往的研究通常以启蒙理性为切入点，忽视了从神话来看待启蒙和理性的视角，也未注意到霍克海默和阿多诺对于神话的关注，实际上与德国浪漫主义的神话学传统密切相关。因此，本文回到这一传统，根据其对神话与理性关系的不同理解，梳理浪漫主义神话学思想的演变过程及其各阶段的具体内容，并探讨神话对于理性批判的积极意义和局限性。在此基础上，霍克海默和阿多诺的“启蒙辩证法”批判了浪漫主义思想，揭示了神话与启蒙的辩证关系，也可以视为神话学传统的一种延续。

【关键词】启蒙辩证法；神话；神话学；理性批判

中图分类号：B516.59　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2019）04－0035－09

作者简介：李　菲，天津人，（天津 300350）南开大学哲学院博士生。

霍克海默和阿多诺将启蒙辩证法概括为“神话已然是启蒙，以及启蒙倒退为神话学”①。这两个视角构成了《启蒙辩证法》两条相互缠绕的叙述线索，也暗示了理性批判的两个基本策略。一是从理性主义内部出发，直面理性自身的问题并进行批判性反思，表明启蒙理性自身的悖谬。这一思路甚至可以回溯到康德、费希特和黑格尔等人的德国古典哲学基本观念，尽管他们最终强调一个理性的结局。二是在理性主义的外部寻求非理性资源，通过比照，指出启蒙理性的缺陷及其后果，最终提升神话的文化要素而与理性形成对抗。这会让人首先想起德国浪漫主义甚至更早的神话学传统，它出于对缺乏生命力的知性文化的拒斥，以及对资产阶级社会功利性原则的厌恶，将超越的希望诉诸神话所表达的乌托邦。《启蒙辩证法》同时包含着这两种批判的可能性，只是我们因工具理性批判而熟悉前者，对后者却不甚明了，尤其是启蒙辩证法与历史上各种神话学之间的关联，仍缺乏正面研究。对《启蒙辩证法》来说，这种关联并非无足轻重。有学者指出，“遗留的神话残余中的超验观念、神话中的乌托邦契机的超验性有着重要的作用，它们规定着深思理性的概念，规定着积极的启蒙理念这一概念”②。可以说，《启蒙辩证法》不仅承接了神话学传统的问题，而且吸收了其中某些元素，构成其

① Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 2000, S. 13. 本书的引文均为作者自译，同时参考了渠敬东、曹卫东的中译本。“神话”（Mythos）与“神话学”（Mythologie）在流行研究中常被混用，在此有必要做适当区分。一般而言，神话是前科学世界观的各种叙述传说，是宗教文化的基础，而神话学是关于神话的知识或者对神话的研究。但《启蒙辩证法》强调，神话中已然包含着概念抽象活动的最初萌芽，而神话故事的体系化联合由于掺入理性的框架，其本身也是一种神话学。这样，理性的话语就始终处于与神话的混杂之中，从荷马史诗到启蒙运动、浪漫主义运动，再到启蒙辩证法，构成了一个广义的神话学传统。（［德］马克斯·霍克海默、西奥多·阿道尔诺：《启蒙辩证法：哲学断片》，渠敬东、曹卫东译，上海：上海人民出版社，2006 年；F. Austeda, *Wörterbuch der Philosophie*, München: Lebendiges Wissen Verlag, 1962, S. 167; William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*, New Jersey: Humanities Press, 1980, pp. 375－376.）

② ［德］罗尔夫·魏格豪斯：《法兰克福学派：历史、理论及政治影响》上册，孟登迎等译，上海：上海人民出版社，2010 年，第 426 页。

理性批判的一个支点。因此，本文将以神话学为线索，揭示神话如何被纳入理性的话语，又如何构成对理性的挑战的。

一、理性的神话学

早在浪漫主义者之前，就有研究者注意到神话的价值，并从不同角度还原神话的本来面貌，发掘了神话积极意义的思想开端。他们的最初观念与《启蒙辩证法》中“神话已然是启蒙”的思想大体相近，认为神话并不是杂乱无章、完全不可把握的臆造，而是有其内在秩序和规则，是可被知性分析和理解的，具有作为科学研究对象的可能性。尽管这种秩序和规则不完全等同于理性，但与理性有着某种同构性。甚至有论者主张，神话不仅不应被启蒙彻底驱除，而且还能够弥补理性主义在统一性上所遗留的空缺。

基于这种思维模式，维科认为，“神话故事在起源时都是些真实而严肃的叙述，因此 mythos（神话故事）的定义就是‘真实的叙述’”①，甚至“一切古代世俗历史都起源于神话故事”②，因而它不能被简单地归结为非理性的主观幻想。这意味着在理性主义和科学精神尚未诞生的史前时期，神话就已经开始发挥着近乎理性的功能，记录真实事件并整理为有内在秩序的史前历史。这反映出神话已然是最初的启蒙。霍克海默和阿多诺赞同这种观点，并把寓于史诗中的神话看作是理性思维的开始：“神话想要报道、命名、道出起源，从而也就想要陈述、固定和解释起源。借助于神话的收集和记录，这一要求得到了加强。”③ 但这种启蒙是不成熟的，因为神话往往是通过想象和夸大创造出来的，而这种想象和夸大是神话中必不可少的要素和特质。神话通过放大个别事物的形象，塑造了人类心智的崇高本质，它所体现出的诗性智慧，以及诸神时代人与自然相统一的理念，是理性的抽象思维难以覆盖和兼容的部分。约翰·哈曼也持有类似的观点，认为神话能够以另一种表达方式，通过“使用艺术意象和艺术象征而非词语来传达生命和世界的神秘，把人同自然的神秘性联结起来”④，避免知性范畴对整体性和生命力的破坏，并将分裂为碎片的事物重新统一起来。维科和哈曼对神话的这种全新理解以及对其价值的肯定，为浪漫主义的神话复兴运动奠定了基础。

然而，维科和哈曼的研究并不能完全消除启蒙时代对神话和神话学的排斥，当时人们普遍认为“神话学不过是建立在古代人的错误和迷信的基础上”⑤。浪漫主义的先驱赫尔德在其早期论文《论神话学的新使用》中抨击了这种观点。赫尔德并不直接反对启蒙理性，只是不满启蒙学者对文学领域的神话学进行真理性检验的荒谬要求，因为神话学的意义在于通过其特有的想象力帮我们直观到理性不可直观的“感性美”，“因此神话学不必给予我们宗教的概念和真实的图像，而我们也是在另一个层面使用它，即为了它的感性美”⑥。他还认为，神话学必须从本民族的历史中获取素材，因为“神话的表述还给我们提供了一个民族最古老的符号学及它们动情和运思的方式”⑦。这种民族性让赫尔德意识到，希腊人的神话学体系对于德国民族精神的表达意义不大，因此不仅不能“把各民族神话看作只是关于伪神的说教、人之理性的疏失，或可悲的盲目迷信”⑧，而是必须“同时为我们自己创立一种全新的神话学”⑨。因此，创立一种德国民族特有的“新神话学”，是赫尔德倡导神话研究的真

① ［意］维科：《新科学》下册，朱光潜译，北京：商务印书馆，2012 年，第 466 页。
② 同上，第 475 页。
③ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 20.
④ ［英］以赛亚·伯林：《浪漫主义的根源》，吕梁等译，南京：译林出版社，2011 年，第 54 页。
⑤ Herder, *Sämmtliche Werke*, Erster Band, herausgegeben von Bernhard Suphan, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1877, S. 427.
⑥ Ibid.
⑦ ［德］赫尔德：《反纯粹理性——论宗教、语言和历史文选》，张晓梅译，北京：商务印书馆，2010 年，第 60 页。
⑧ 同上，第 59 页。
⑨ Herder, *Sämmtliche Werke*, S. 444. 引文黑体为作者所加。

正意图和最终目标。

关于“新神话学”的最初尝试，始于一篇题为《德国唯心主义最初的体系纲领》（以下简称《体系纲领》）[①] 的短文。这份具有浪漫主义性质的“宣言”，提出要建立一种“理性的神话学”：“这里我首先要谈到一个理念，就我所知，还没有人想到它——我们必须有一种新的神话学，而这种神话学必须服务于理念，它必须成为理性的神话学。”[②] 简单来说，“理性的神话学”的核心是确立一种合乎理念的神话。这份纲领以康德的实践哲学为起点，在“自由”理念的基础上，将“美的理念”作为“统一一切的理念”，认为“理性的最高行动是一种审美的行动，理性这里统摄了所有的理念”，而服务于这种“美的理念”的新神话学在诗的艺术中诞生了。诗将接替哲学，超越所有其他科学和艺术，并将真和善统一于审美行动之中，“真与善只有在美之中才结成姊妹”[③]。最终，精神的普遍自由在这种“理性的神话学”中得以实现，“这样被启蒙者和未被启蒙者最终将携起手来，神话学必须变得哲学化，以使民众富于理性，而哲学必须变得神话学化，以使哲学家富于感性。然后永恒的统一性亲御我们之中”[④]。也就是说，“理性的神话学”意味着理性和神话的结合和统一：它不是要求我们重返迷信和蒙昧的时代，而“只想从旧有神话中拯救出超验的正当性证明这一功能，而不是其迷信的内容”[⑤]；它也不是想要通过神话来反对和驱逐理性，而只是为理性披上一件“审美的外衣”，使理性与审美、艺术缔结亲缘关系，其最终目的还是确立和拯救理性。在这种观念的引导下，艺术——特别是诗歌艺术，而非哲学——作为一种新神话学的形式就获得更高的地位，使得理性不必通过知性自我反思的方式，而是在艺术中直接把握自身。

可见，在浪漫主义神话学开始前的“预热”阶段，神话与启蒙之间便不是截然二分的，不仅关注神话的先行者们大多属于理性主义阵营，而且“新神话学”思想的产生受到德国观念论的影响。《启蒙辩证法》中“为启蒙而牺牲的神话，本身已然是启蒙自身的产品”[⑥] 这一基本观念，已经在他们的思想中初见端倪，只是尚未深入到启蒙与神话的辩证关系。特别是在《体系纲领》中，“理性的神话学”的提法，暗示其想要通过一种审美性的“更高的理性”来超越启蒙理性和知性文化，以审美的同一性哲学来解决理性悖谬问题的意图。可见，这一时期的神话学最终将神话统摄在理性之下，而神话仅仅是一种服务于最高理性的工具。启蒙和理性仍然占据着核心地位，神话的真正内容和力量尚未完全展现出来。

二、早期浪漫主义的新神话学

尽管“理性的神话学”没有最终成型，但早期浪漫主义者直接反抗启蒙的新神话学运动就此拉开帷幕。他们认为，启蒙已经超出自然科学的疆域，将理性的秩序无差别地建立在宗教、伦理、美学等领域中，用知性范畴来分析和肢解人类感性经验与交往活动。因此，他们力图通过研究和创作神话，来恢复人们被扼杀的感官体验和生命活力。正如霍克海默和阿多诺所描述的那样，他们所选取的方式是“启蒙将有生机的东西和无生命的东西等量齐观，正如神话将无生命的东西与有生机的东西等量齐观。启蒙是一种极端化了的神话的恐惧”[⑦]。既然启蒙通过普遍概念的抽象，把有生命力的感

① 研究这份文稿的专家们对于其归属问题莫衷一是。根据这份文稿的字迹和墨迹的比对，黑格尔档案馆的编者坚称其作者是黑格尔，并将其收入黑格尔的早期文集中。也有证据表明，这份文稿的文风更接近于谢林的写作风格。还也有论者强调，荷尔德林也有可能是这份文稿的总体精神的提供者。See *Das Älteste Systemprogramm*: *Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, in *Hegel – Studien*, Beiheft 9, herausgegeben von Rüdiger Bubner, Bonn: Bouvier Verlag, 1973.

② Ibid., S. 265.

③ ［德］荷尔德林：《荷尔德林文集》，戴晖译，北京：商务印书馆，2003 年，第 282 页。

④ *Das Älteste Systemprogramm*: *Studien zur Frühgeschichte des deutschen Idealismus*, in *Hegel – Studien*, S. 265.

⑤ ［德］弗兰克：《浪漫派的将来之神——新神话学讲稿》，李双志译，上海：华东师范大学出版社，2011 年，第 217 页。

⑥ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 20.

⑦ Ibid., S. 29.

性经验排除出去，那么浪漫主义者们就要借助神话，让单调乏味的机械论世界回复到原初的自然状态。但是，他们并未完全意识到启蒙的辩证法，并未将二者都理解为出于对自然和未知之物的恐惧而采取的等同性手段，而是将启蒙与神话外在地区别开来，试图用神话中的积极内容来弥补和修复启蒙理性的缺陷。也就是说，早期浪漫派提供的是理性与神话并行的方案，将二者内在的关联外在化了。

弗·施勒格尔在《关于神话学的演说》中再次宣告“新神话学”即将产生：“我们几乎要获得一个神话学了，或者毋宁说，我们应当严肃地共同努力，以创造出一个神话学来，这一时刻已经来临。”① 这一宣言成为早期浪漫主义者研究神话学的共同目标。与《体系纲领》不同的是，“新神话学”不再屈从于最高理性的“审美外衣”，而是将神话与诗看作不可分割的整体，借助诗的力量与理性区别开来，因为“诗的开端，就是中止理性地思维着的理性所走的路和所遵循的法则，把我们自己重新置于想象力创造的美的迷惘以及人类自然原初的混乱中去”②。这样，神话就与诗歌和想象力联结起来，成为与理性等量齐观的另一种统一性力量。

以诗歌为载体的“新神话学”得以创立的关键是想象力，但它不是早期浪漫主义者的独特发现，而是直接来源于费希特。费希特知识学对自我与非我、主体与客体之间对立的克服，是通过想象力这一中介来实现的。想象力意味着一种构造的能力，它能够为某物赋予形式，并将某物带到我们面前。在费希特这里，非我的表象质料不再来源于康德意义上不可知的物自体，而是由具有全部实在性的绝对自我，通过想象力把实在性转移或让渡给非我，相当于自我把自身带到它自己面前，让它自己向自己表现，即心灵的自我指称过程。“自我想把不可统一的东西统一起来，然后试图把无限吸收到有限的形式中，之后又把它退回去，重新设定到有限的形式之外，并且在同一个时刻再次试图把它吸进有限的形式里。——自我本身的这种相互作用，就是想象力的力量。”③ 想象力具有生产和创造的力量，想象力的摆荡构成了自我循环往复的无限性活动，这已然是一种突破有限性的自由。在这里，费希特区分了两种自我，即超验自我和经验自我。经验自我对于完美的、完全独立的自我具有一种渴望，促使它最终要克服由非我所强加的诸多受限制状态，向绝对自我无限趋近。这种渴望相当于想象力的摆荡过程，它们共同构成了主体心灵结构的统一性。

这一理论体现了两个方面的内涵。首先，自我概念勾勒出一个积极能动的主体，它始终在行动、在创造、在生产，不断为自身设定限制又跨越阻碍，向着更高的目标进发，表达出主体建构和实现自我目的的能力和自由本质。这在实践上要求人们不断进行生产和创造以趋于完善。“如果把完全的自相一致称为最高意义上的完善，就像人们能够理所当然地称呼的那样，那么完善就是人不能达到的最高目标；但无限完善是人的使命。”④ 这为浪漫主义的“新神话学”奠定了哲学基础，因为在想象力－诗歌这个基本结构中，主体精神的自由和创造力，以及从有限主体出发对无限性的追寻，是浪漫主义者们试图借助“新神话学”来实现的两个基本目标。

受到费希特哲学的影响，施勒格尔的“新神话学”方案不可避免地带有想象力摆荡理论的影子：“这种诗歌可以在作者与他所描述的东西之间摆荡，在诗歌的反思翅膀上，从所有现实的或者理想的兴趣中解脱出来——它可以在中间摆荡，把反思提升到更高的力量并使这种反思成倍增加……唯独它是无限的，并且唯独它是自由的。”⑤ 浪漫主义把想象力描述为一种区别于理性的思维能力。理性“除了思想的结构之外，它什么也产生不了，因此只能沿着思想的线路运动，就像一个围绕着自己的

① Friedrich Schlegel, *Schriften zur Kritischen Philosophie* 1795－1805, herausgegeben von Andreas Arndt und Jure Zovko, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2007, S. 96. 中译本参见［德］施勒格尔：《浪漫派风格：施勒格尔批评文集》，李伯杰译，北京：华夏出版社，2005 年，第 191 页。译文有改动。

② 同上，第 194 页。

③ ［德］费希特：《费希特著作选集》第 1 卷，梁志学主编，北京：商务印书馆，1990 年，第 358 页。

④ ［德］费希特：《自由的体系——费希特哲学读本》，梁志学选编，北京：商务印书馆，2008 年，第 105 页。

⑤ 转引自［德］亨利希：《在康德与黑格尔之间——德国观念论讲座》，乐小军译，北京：商务印书馆，2013 年，第 365 页。

圆形，没有任何实际内容”[①]，因此它需要想象力创造出“无限的多样化”。想象力并不局限于对自然的模仿和复制，还能够进行组织和创造，为事物赋予形式。在这一过程中，主体精神和生命力就反映在艺术作品之中。“新神话学”产生的过程正是如此。不同于古代神话模仿感性自然的象征方式，“新神话学则正好相反，它必须从精神的最深处被创造出来”[②]。这意味着“新神话学”的创作活动不应是无根基、无方向的任意编造。施勒格尔认为，“唯心主义不仅在其产生方式上是新神话学的典范，而且其自身也以间接的方式成为了新神话学的源泉”[③]，因此“新神话学”要像唯心主义那样“从虚无中产生出来，而且目前在精神世界中已经有一个坚实的据点被建造起来，人的力量以上升的发展趋势由此向四面八方展开，有足够的把握不会找不到自己和归途”[④]。这个“坚实的据点”便是“新神话学”创作的起点和发源地；而其“普遍可传达性”的功能和“活跃的影响力”，就是施勒格尔想要借以克服启蒙理性所导致的单子化社会的关键。凡是概念分析难以把握的内容，都可以在神话中通过感官和精神直观到；在工业社会中平庸沉沦的个体，也可以通过艺术的普遍精神联合起来。

这并不意味着施勒格尔希望通过想象力、诗歌和神话学的联结来结束理性的统治，让理性反过来屈从于神话，而是“让想象力与理性比肩，为它堂堂正正地建立理论，并以它的自然运作为基础去确定想象力”[⑤]。这样，想象力－诗歌的“新神话学”结构被建构起来。施勒格尔要在诗中摆脱理性主义体系的思想束缚，从而“卸下思想体系那好战的装饰，在新诗的殿堂里与荷马和但丁同居一室，并加入到每一个为神而激动的诗人中去”[⑥]。因此，他所倡导的“新神话学”必定是非体系性的，它希望通过诗歌，使分裂的世界恢复自然、宇宙万物与人作为和谐有机整体的“本源混沌”状态。

诺瓦利斯的方案则略有不同，他进一步将诗歌与哲学结合起来。在他看来，相对于知性的认识方式，诗化的神话学能够容纳更多事物。“诗的感觉颇近于神秘主义的感觉。这种感觉乃是针对那种奇特的、个人的、未知的、神秘的、需要敞开的、必要而偶然的事体。它表现不可表现的。它窥见不可见的，感觉不可感觉的。”[⑦] 诗歌提供了综合知识的可能性，它借助于对生命的直观，能够把握理性概念无法认知的宇宙的内在完整性，并从中发现“个体生存于整体之中，整体也生存于个体之中”，惟有“通过诗才可能产生最高的同情和同心，以及无限者与有限者最紧密的联合”[⑧]。由此，诺瓦利斯一方面将诗歌确立为“哲学知识的最高形态”，并提出“诗意哲学”的概念；另一方面又认为诗歌是“表现知识普遍适用性的唯一可能形式，即‘诗化’科学的百科全书”[⑨]。这样，不仅哲学必须是诗性的，而且“科学的完美形式也必须是诗性的”[⑩]。他还强调，认识的主体能否到达对于无限者的认识，取决于其自身是否具备独立自主的创造性精神，取决于其是否具备天才式的自我认识能力，因为只有天才们进行富有诗意的精神活动时，才能发挥创造力，实现有限与无限的统一。在这个意义上，他认为“诗性的哲学家处于绝对创造者的地位”[⑪]。

诺瓦利斯对于诗歌艺术、直观和天才的强调，就是要使被启蒙“祛魅”的神话要素复归，恢复神话在认识中的地位，并对事物进行再次“施魅”。但是，他并没有因此直接用感性或直观的认识取代启蒙理性，因为缺乏固定规则和形式的纯粹直观认识与纯粹知性思维一样，都是片面的。实际上，诺瓦利斯的方案是将诗和哲学结合起来，将理性与直观综合起来，并最终在天才式的诗性哲学家那里

① ［德］恩斯特·贝勒尔：《德国浪漫主义文学理论》，李棠佳、穆雷译，南京：南京大学出版社，2017 年，第 75 页。
② Friedrich Schlegel, *Schriften zur Kritischen Philosophie* 1795 – 1805, S. 96 – 97.
③ Ibid., S. 99.
④ ［德］施勒格尔：《浪漫派风格：施勒格尔批评文集》，第 192 页。
⑤ ［德］贝勒尔：《德国浪漫主义文学理论》，第 75 页。
⑥ ［德］施勒格尔：《浪漫派风格：施勒格尔批评文集》，第 193 页。
⑦ ［德］诺瓦利斯：《夜颂中的革命和宗教：诺瓦利斯选集一》，林克等译，北京：华夏出版社，2007 年，第 127 页。
⑧ 同上，第 134 页。
⑨ ［俄］加比托娃：《德国浪漫哲学》，王念宁译，北京：中央编译出版社，2007 年，第 133 页。
⑩ ［德］诺瓦利斯：《夜颂中的革命和宗教：诺瓦利斯选集一》，第 132 页。
⑪ 同上，第 132 页。

实现这种综合。

在这个综合中，早期浪漫主义已然意识到启蒙辩证法中直观与概念的分裂问题，并意识到二者对于认识来说同样重要。在最初的神话中，语词同时发挥着符号和图像双重的功能。随着启蒙的进程，“语词作为符号到达科学；而作为声音、图像或专名被分布到不同的艺术中”①，由此开始了科学与艺术的对立，进而在哲学中体现为直观与概念的对立。在霍克海默和阿多诺看来，“符号与图像的分裂是不可避免的”②，直观与概念之间的鸿沟也是哲学中始终悬而未决的难题。而浪漫主义者试图通过复兴神话来弥合这个鸿沟，其处理过于简单化。他们对于分裂问题的理解仍是外在的，仅仅局限于表面现象，并未切中启蒙理性内在悖论的要害。这种将神话和理性简单结合起来的方案仍有待商榷，尽管他们部分地肯定和保留了理性在分析推论方面的功能，但新神话学对于感性直观的强调，以及对天才式艺术家的推崇，使得他们在追寻无限性和超验性的过程中，不可避免地陷入到神秘主义中。

三、晚期浪漫主义与非理性主义

“创造出一个新神话学”的要求持续发生着影响，并受到柏林和海德堡的浪漫主义者们的积极响应。他们收集和整理民间故事传说，关注并研究各个不同民族的神话，取得了丰硕的研究成果。例如，约瑟夫·格雷斯的《亚洲世界神话史》《德国民间故事书》，弗里德里希·克劳伊泽尔的《古代民族特别是希腊人的象征学及神话学》，弗·施勒格尔的《论印度人的语言和智慧》，等等。但这些还远不是施勒格尔所期待的、体现其民族精神和主体创造力的“新神话学”。直到瓦格纳的《尼伯龙根的指环》，这部根据中世纪德国民间史诗《尼伯龙根之歌》改编的音乐剧创作完成，才算实现了早期浪漫主义者的最初设想。

这部作品不是要在现代塑造出统治世界的新神明，这种做法无异于用神的统治取代启蒙理性和资本主义的统治，那不过是将启蒙理性所扮演的角色转化为人格化的神。与此相反，瓦格纳描绘的是众神走向没落和毁灭的神话，象征着压制人们自由的工业社会时代走向了终结。众神的时代之所以能够被终结，被自由的人所取代，是由于神本身内在于人类意识中，是人自身的权力意识向神的形象的投射，因而神能够“通过对人的创造，将自己毁灭，亦即在人类意识的自由中，被迫放弃他们自己的直接影响”③。也就是说，自由的人超越神的权力的过程，就是人类在自我意识中认识自身并超越自身有限性而达到自由的过程。萨弗兰斯基指出，瓦格纳的神话学“讲述的实际是人类自我异化之克服的象征性的历史。也就是说，对于在这样的喧闹中出场的众神，人们得收回自己的信任，以便那些非常人性化的权力能够显露，而众神就是这些权力的非凡体现”④。最终，在神话中摆脱了诸神权力并实现了自我解放的人，将在现实中突破仅仅以金钱和利益为纽带的资本主义社会，重新回到由爱与美构成的、与自然相统一的世界中去。

在艺术作品沦为只供售卖的商品的时代，《尼伯龙根的指环》恢复了艺术的尊严和价值，重建人与人之间的统一性纽带：通过音乐剧这一特殊的表现形式，沉浸于艺术享受的观众也成为这部神话的参与者，暂时从被启蒙理性抽象掉感性经验的孤立生活中脱离出来，被赋予了对生命的“正确感觉”，重新感受到主体与客体、人与自然的统一。在这里，“新神话学”不再是少数天才式的艺术家或“诗性哲学家”垄断的稀有之物，而是一条似乎能够弥补理性缺陷、实现公众普遍性拯救的可能路径。值得注意的是，这种神话性的经历是暂时性的。它类似于《启蒙辩证法》中奥德修斯征服塞壬女妖的过程：塞壬之歌的“引诱被中性化为沉思的单纯对象，变成了艺术；这个被束缚的人犹如

① Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 31.

② Ibid., S. 32.

③ ［德］萨弗兰斯基：《荣耀与丑闻——反思德国浪漫主义》，卫茂平译，上海：上海人民出版社，2014 年，第 291 页。

④ 同上，第 291 页。

出席了一场音乐会，就像后来的听众一样静静地倾听，他对解放的激动呼喊已经回响为掌声”①。在文明社会中，艺术往往被放置到一个与日常生活相疏离的、完全人工的场景中，无论艺术作品表达的是何种引诱主体回归自然的信号，都仍处于理性化社会的完全掌控之中，仍有让主体自我放弃或自我瓦解涣散的危险。当掌声渐歇，获得了艺术享受的观者从特殊的场所返回到日常生活中时，也就重新回到了启蒙理性对感官进行统治的工业社会中。因此，神话式的感官体验不能真正解决启蒙理性对人的压制问题。

瓦格纳的“诸神的黄昏”启发了青年尼采，使他意识到缺乏神话的文化是成问题的。“没有神话(Mythus)，任何一种文化都会丧失其正常创造的自然力；只有采取一种用神话进行调整的视域，才能使全部的文化运动封闭为一个统一体。”② 启蒙理性的精神在19世纪具体表现为经验主义、逻辑实证主义和功利思想，尼采称之为“科学乐观主义”或“科学精神”。对这种科学主义的盲目信仰，就是现代文化危机的根源所在。科学精神的推进，直接导致了神话的衰落，诗歌和艺术也陷入无家可归的状态，现代文化丧失了创造力。基于“科学能指导人生”的信念，人本身也被理性抽象化了，不得不满足于世俗功利化的幸福。为了解救由科学精神和理性统治而导致的现代文化危机，尼采寄希望于酒神狄奥尼索斯精神的复兴。他从希腊的艺术和神话中发展出日神和酒神的二元冲动理论。日神作为德行之神，是个体化原则的神化，严格遵守个体界限的适度原则；而酒神精神是“野蛮的”象征，它恰恰要打破和摧毁人与人之间的异化和隔阂，使个体化原则失去其有效性，让“个人带着他的全部界限和适度，进入酒神的陶然忘我之境，忘掉了日神的清规戒律”③。酒神精神意味着一种主体自我忘却、自我消解的迷狂状态，只有在酒神世界的现实性中，个体才能从现实常规的理性思维的界限中解脱出来，获得一种审美性的满足和幸福。尼采在酒神的现实和日常的现实之间割开一条鸿沟，将理性认识和伦理道德彻底从审美艺术中分离出去，制造出截然的对立：对于日常现实而言，酒神的世界是荒谬而危险的；但在酒神看来，日常的现实才是真正可怖的，“一旦日常的现实重新进入意识，就会令人生厌；一种弃志禁欲的心情便油然而生”④，而艺术将作为荒芜生命的拯救者，“打开了通往酒神世界的大门，然而其代价是陷于神迷状态——亦即个体痛苦地失去分离和隔阂，从内到外和无定形的自然浑然一体”⑤。

尼采的拯救方案是通过审美判断来“重估一切价值”，把一切存在都还原为审美，“只有作为一种审美现象，人生和世界才显得是有充足理由的”⑥，艺术作为“生命的最高使命和生命本来的形而上学活动”⑦，必须从与理论理性和实践理性的关联中抽离出来。在哈贝马斯看来，“尼采让趣味——是否合乎口味——作为真和假、善和恶之外的认识工具而粉墨登场……审美作为进入酒神精神的途径，更多地被设定为理性的他者”⑧，明显不同于早期浪漫主义者将理性与直观、哲学与诗歌结合起来的折衷方案，而是不畏惧酒神精神中自我消解的倾向和危险。

尼采被霍克海默和阿多诺誉为“黑格尔之后认识到启蒙辩证法的少数人之一”，“在启蒙中看出普遍的运动以及自主的精神，觉察到这是启蒙的完成，而且也在其中看出来敌视生命的、‘虚无主义的’权力”⑨。他通过狄奥尼索斯的神话表明，必须在酒神的回归中重获人的生命权力、想象力和创

① Max Horkheimer, Theodor W. Adorno. *Dialektik der Aufklärung*. S 51.

② Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, *Unzeitgemäße Betrachtungen*, *Kritische Studienausgabe*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999, S. 145. 中译本参见［德］尼采：《悲剧的诞生》，周国平译，南京：译林出版社，2011年，第109页。译文有改动。

③ 同上，第20页。

④ 同上，第33页。

⑤ ［德］哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，曹卫东译，南京：译林出版社，2004年，第109页。

⑥ ［德］尼采：《悲剧的诞生》，第115页。

⑦ 同上，第4页。

⑧ ［德］哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，第112页。

⑨ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 63.

造力，人不是神话世界中的被统治者和牺牲者，而是神话的创造者。酒神精神的原则最终体现为一种创造生命的权力意志，不断推动人发挥自身的潜能，进行自我超越和自我塑造，以便从日常现实的虚无生存状态中完全脱离出来。但是，按照《启蒙辩证法》的辩证逻辑结构，这种神话复兴旗帜其实已然标识出启蒙的印记，这种借助神话克服启蒙理性的努力从一开始就是注定失败的。“正是启蒙的最古老的踪迹，震慑着当今的复古主义者的坏良心，他们决意要再次解除这整个过程，要扼杀掉它，而他们同时却又无意识地贯彻了这个过程。”① 也就是说，神话的回归不过是再次贯彻了启蒙的过程，重蹈启蒙灾难性后果的覆辙。尼采正是在这里将浪漫主义的神话学推向彻底的非理性主义。

四、神话与启蒙辩证法的方向性

在德国神话学传统，尤其是浪漫主义的神话学思想中，神话与理性之间的关系经历了曲折的演变过程，神话逐步从理性的统治下脱离出来并取得独立的地位，最终导致了非理性主义。浪漫主义极力发掘神话的积极价值：神话借助诗歌或艺术直观的方式，传达启蒙理性中概念范畴难以覆盖和表达的内容，向无限者不断趋近；在这一过程中，被启蒙理性所束缚的个体将恢复其感性经验和生命体验，并确立自身为一个有创造力的主体，充分发挥主体的能动性，重回自我统一的状态。也就是说，浪漫主义将神话作为超越启蒙理性的拯救者，给出了一种审美性的理性批判方案。

霍克海默和阿多诺在批判这一传统的过程中展开启蒙辩证法，在一定程度上继承了浪漫主义的思想遗产，肯定神话在启蒙的进程中扮演的重要角色，在启蒙批判中发挥着不容忽视的作用。不可否认，这一工作得益于黑格尔关于纯粹识见和信仰的辩证法。但他们并未像黑格尔那样，将启蒙的悖谬问题诉诸统摄一切的思辨理性，最终给出一个肯定性的结论，而是将启蒙和神话理解为整个人类文明历程中相互纠缠的两个文化要素，提出更为彻底的启蒙批判：启蒙非但无法从外部摧毁神话，神话反而为启蒙的自我毁灭埋下了隐患。神话作为信任他者并借此获得自我信赖的信仰的表达，体现了对于人神同形论的依赖；而启蒙作为怀疑他者、渴望自我独立的纯粹识见的表达，对神话的排斥意味着要摆脱这种混沌不清的自然。但是，人神同形本身已然是最初的启蒙，而摆脱混沌的自然却要依赖于一种清晰的自然。

在霍克海默和阿多诺的视野中，启蒙对神话的彻底“祛魅”注定会是徒劳的。一方面，神话已然体现为启蒙理性进程的开端。在《奥德赛》的神话中，奥德修斯是古希腊神话中历经磨难的归乡英雄，还是秉持“自我持存”原则的资产阶级主体：在面对塞壬之歌的诱惑时，他将自身紧紧束缚在桅杆上，并用蜡块阻塞水手们的耳朵，这使得他自身既完全独立于自然、远离危险，在放弃和牺牲的基础上保证了自我持存，又将导致自我放纵和自我消解的塞壬之声转变为单纯的艺术享受，从而实现“自我保持和自我毁灭之平衡”②。奥德修斯通过“理性的狡计”，实现了对象征自然威胁的女妖和对作为奴隶的水手的双重统治，标志着启蒙理性的要素在最初的神话世界中已经展露出来，即便处于原始泛灵中的自然与人类主体本身也不能幸免。因此，启蒙和神话从一开始便缠绕在一起，无法通过一方来完全驱逐另一方。

另一方面，启蒙借以摆脱自然统治的工具是抽象。“抽象这个启蒙的工具，像其概念已被启蒙剔除了的命运一样来清理它的客体，抽象的等级统治，将自然中的所有事物都变为可重复的。”③ 在霍克海默和阿多诺看来，启蒙与神话一样，也是一种统治性力量，而“那种许诺和解的理性，乃是一种统治和暴力的形式”④：理性为自然立法，一切无法为理性和概念所规定的东西，将随着启蒙的推

① Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, S. 64.

② Ibid., S. 50.

③ Ibid., S. 26.

④ Tom Huhn, *The Cambridge Companion to Adorno*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, P. 20.

进被清除在外，机械论的科学取代了感性的自然，乃至在资本主义的体系中，等价交换的同一性原则使得每个对象都变为商品。“正如神话已经贯彻了启蒙，启蒙在其任何步骤上都深深地卷入神话学中。它接受了神话的所有材料，是为了毁灭它们，而作为审判官，它陷入了神话的魔力之中。”① 启蒙不仅没有带来它所承诺的美好世界图景，反而将知性文化所造成的悖论问题暴露无遗。实际上，由于它从未在真正意义上摆脱神话的纠缠，启蒙借以反对神话的内在性原则，在某种程度上本身就是神话的原则。

霍克海默和阿多诺指出，启蒙和神话向来是同一个历史过程中相互依赖、不可割裂的两个辩证环节：一方面“被启蒙的摧毁的神话，却是启蒙自身的产物”②，神话已经包含了启蒙的要素；另一方面，启蒙本身也包含着神话的要素，包含着使自己陷入到神话学中的“倒退的萌芽”。神话并不是外在于启蒙的孤立一方，而是与启蒙相互渗透、存在着内在张力的要素。因而，浪漫主义者将神话孤立起来并加以纯粹化，仅从神话的积极方面去理解神话，忽视了神话与启蒙的内在辩证结构，使得他们的神话复兴思想不过是再次重复了启蒙的过程，并且导向了神秘主义和非理性主义。

神话不仅开启了启蒙的进程，并推动启蒙不断前进，同时是批判启蒙理性的必不可少的支撑点。借助神话学的思路，霍克海默和阿多诺既揭示出启蒙理性问题的根源所在，又提供了克服启蒙自身悖谬的可能路径。在启蒙辩证法的第二个环节，为启蒙所拒斥和摒弃的神话中的直观、艺术、信仰等观念，在某种程度上表达出其试图超越知性自身有限性的内在冲动；神话也不完全等于统治和暴力，正如浪漫主义的神话学传统所体现的，神话确实具有一些克服启蒙理性的潜在资源。《启蒙辩证法》本身也强调艺术、审美和模仿等观念，认为它们都具有超越知性概念的图像性特征。例如，在最初的神话即巫术祭祀中，巫师模仿自然并将自然与自身等同起来以驱除危险。在这个过程中，“原始人魔法中那些新鲜而可怕的事件所变成的东西，本就是艺术作品和审美表象的题中之义：整体在特殊之中的显现……作为总体的表达，艺术要求绝对者的尊位”③。因而，神话和艺术或许蕴含着克服符号与图像、概念与直观分裂的线索，暗示着“启蒙辩证法”的未来方向与神话、艺术密切相关。

在对启蒙理性进行彻底批判之后，阿多诺在其美学理论中探讨了模仿与艺术的关联。模仿构成了阿多诺所理解的艺术的本质：“模仿作为艺术理想，不是某种旨在追求表现价值的实用方法或主观态度。艺术家对表现所做的贡献在于他的模仿能力，在他那里，这种能力使被表现的要旨得到释放。该要旨如果被视为艺术家的实质性心理内容，他的作品也同时被视为这种内容的复制品的话，那么，艺术便会退化衰变为模糊的照片。”④ 这种以模仿为核心的艺术是不能被积极描绘的，因为一旦艺术开始了某种特殊的描绘，就会立刻变为虚假的东西。艺术必须说出没有被说出的东西，只有这样它才是真实的，才能正确地反映客体。因此，阿多诺的艺术观在内容上是非常否定性的，他的这种尝试与一个“积极的启蒙概念”还有一段距离。但是，“启蒙辩证法”中的神话学传统仍指引着阿多诺晚年的研究方向。

（责任编辑　巳　未）

① Max Horkheimer, Theodor W. Adorno. *Dialektik der Aufklärung*. S. 24.

② Ibid., S. 20.

③ Ibid., S. 33.

④ ［德］阿多诺：《美学理论》，王柯平译，四川：四川人民出版社，1998 年，第 198 页。

《绣金匾》与中国现代革命

周春健

【摘要】《绣金匾》是中国现代音乐史上一首经典名作，最初的词曲作者是陕甘宁边区的民间艺人汪庭有。从歌词看，他创作的《十绣金匾》体现了劳动人民对于革命政权、革命领袖的深情赞颂，属“感时”之作。1976 年，周恩来、朱德、毛泽东三大开国元勋相继去世，歌唱家郭兰英通过改词和变调，将《绣金匾》变换成一首表达“悼念”之情的现代祭祀诗，感动了一代代中国人，发挥了重要的教化作用。现代社会依然需要强调“祭祀观念”，从古典乐教到现代乐教，其精神实质一脉而相承。

【关键词】《绣金匾》；郭兰英；周总理；现代乐教

中图分类号：B27　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2019）04－0044－08

作者简介：周春健，山东阳信人，历史学博士，（广州 510275）中山大学哲学系教授。

《绣金匾》是中国现代音乐史上一首经典名作，在中国现代革命和建设过程中产生了重要的影响。通过考察这首歌的创作及流传，可以很好地反映出现代乐教的重要作用，也可以促使我们省思现代社会文化建设过程中的某些缺失。

一、汪庭有与《十绣金匾》

《绣金匾》在现代最通行的版本是歌唱家郭兰英演唱的“三绣版”[①]，但这首歌最初的版本《十绣金匾》，是由陕甘宁边区一位民间艺人汪庭有创作的。据诗人艾青当年对他的采访可知，汪庭有出生于 1916 年，老家陕西商南，出身穷苦；1923 年，因旱灾随父逃难至鄜县羊圈沟；8 岁放牛，后父母双亡而成孤儿；18 岁患“柳拐子病”，自己流浪至陕甘宁边区新正县马栏川定居。汪庭有勤劳能干，开荒种地，后成木匠，生活得到了很大改善，《绣金匾》便是在这种情形下创作产生的[②]。

（一）《十绣金匾》的创作背景

汪庭有正式创作完成《十绣金匾》，当在 1943 年左右。这首歌曲的创作，有着特殊的时代背景：

其一，1937 年 8 月，中国工农红军第一、二、四方面军改编而成“国民革命军第八路军”，是中国军事史上的重大事件。八路军纪律严明，爱护百姓，声名远播，“自从八路军来到了他的村庄，他的光景改变了，他不再受冻挨饿，也不再被人欺侮了。他过的是自由的生活，一边用锯子和刨子做着活，一边在嘴里就自然地哼出歌来。他的歌，不是用文字写下来的；他的歌，是由感情化成一串一串的声音，在自己的脑子里记忆下来的”[③]。

① 陕北民歌、杜鸣心配伴奏：《绣金匾》（单行本），北京：人民音乐出版社，1978 年。

② 艾青：《汪庭有和他的歌》，《解放日报》1944 年 11 月 8 日第 4 版。

③ 同上。

其二，汪庭有生活的地域恰好是在陕甘宁边区，边区政府成立于1937年9月，这是一个抗日人民的政权，制定了诸多爱护人民的政策法令。过去受剥削压迫的劳苦大众，如今翻身当家做了主人，老百姓的社会地位发生了深刻变化。这是促使一直处于底层的汪庭有能够创作出《十绣金匾》的重要原因。

其三，1942年毛泽东《在延安文艺谈会上的讲话》发表之后，“文艺创作和群众文化娱乐活动在边区空前高涨，《绣金匾》就是这个时期产生的”①。

（二）《十绣金匾》的歌词来源

《十绣金匾》这首歌，词曲都出自汪庭有一人之手。从歌词来源上说，汪庭有受到《五哥放羊》《绣荷包》等陇东民歌的深刻影响，曾有文艺工作者指出：

他所受的唯一文化教育，就是拉长工、打短工时学唱《五更道情》、《五哥放羊》、《绣荷包》等民歌。由于民间文学的熏陶和影响，他很喜欢唱歌谣，因而被旧社会压抑了的艺术才能，在新的生活条件下就很快发挥了出来。②

从流行于甘肃环县的《五哥放羊》歌词看，整首歌按一年十二月份分为十二个段落，每个段落皆有对相应月份的形容。歌词如下：

正月里来正月正，正月十五挂红灯，红灯挂在大门外哟，单等我五哥来上工。
二月里来刮春风，二妹子手拿绣花针，绣上龙凤十样景哟，我问五哥亲不亲。
三月里来是清明，家家户户上新坟，人家上坟成双对哟，五哥上坟独一人。
四月里来四月八，娘娘庙上把香插，人家插香为儿女哟，咱们插香为什么？
五月里来五端阳，糯米粽子包冰糖，雄黄药酒加料香哟，留下给我五哥尝。
六月里来连阴天，五哥放羊寸草滩，身披毡袄打上伞哟，手里又拿放羊铲。
七月里来秋风凉，五哥放羊没衣裳，妹妹有件小夹袄哟，改一改领口你穿上。
八月里来月儿圆，西瓜月饼献当院，人家敬月为团圆哟，咱们敬月缺半边。
九月里来九重阳，妹妹家中细思量，想着想着泪珠淌哟，不见我五哥心发慌。
十月里来天气寒，五哥放羊上高山，天气冷来衣又单哟，五哥放羊实可怜。
十一月里来数上九，五哥放羊进山沟，手扳门槛往外看哟，不见我五哥泪双流。
十二月来整一年，五哥工满回家转，有朝一日天睁眼哟，我和我五哥把婚完。③

汪庭有创作《十绣金匾》，歌词分别以一至九月和“冬月”开头，明显受到《五哥放羊》创作模式的影响。而且他的另外一首名作《表顽固（珍珠倒卷帘调）》，更是直接模仿《五哥放羊》而成，“分十二个月份来唱，每个月八句，很仔细地叙述了友区人民受顽固份子糟蹋的痛苦”④。

至于《绣荷包》，即便在陕北或陇东地区，也有诸多不同版本，更多的内容是表现男女情爱的主题。流行于环县的《绣荷包》歌词总共四段，体现出当时百姓对于共产党、毛主席的拥戴与热爱：

一绣共产党，心胸如海洋，容量宽大政策好，人人都热爱。
二绣毛主席，他是人民的灯，照得边区放光明，花开遍地红。
三绣劳动者，你们真光荣，《民先报》《解放报》，都有你们名。
四绣边区民，人民真热心，驴驮马载人也挑，都是慰劳品。⑤

这首歌词在创作时间上是否早于《十绣金匾》，目前尚不可考。但在写作模式上，二者颇为相

① 何兆东：《〈绣金匾〉及其作者》，《陇东学院学报》2003年第3期。
② 高文、巩世锋、高寒：《陇东革命歌谣》，兰州：甘肃人民出版社，1982年，第293页。
③ 同上，第14—16页。
④ 艾青：《汪庭有和他的歌》，《解放日报》1944年11月8日第4版。“友区”一词，在1991年由石家庄花山文艺出版社出版的《艾青全集》第3卷，改为“蒋匪区”。
⑤ 高文、巩世锋、高寒：《陇东革命歌谣》，第153—154页。

似，大概可见其时民间创作的某些共通之处。

（三）《十绣金匾》的曲调来源

从曲调来源上讲，汪庭有创作《十绣金匾》乃是受到《绣荷包》调的直接影响。据现代曲艺理论家傅惜华先生考证，作为一种时调小曲，《绣荷包》在清代中叶已十分盛行，后来演化为流行于陇东、陕北地区的《绣荷包》调。今日流行于山西的《绣荷包》调，在某些乐段上，也与《绣金匾》有极为相似之处①。不过，汪庭有为适应《十绣金匾》所表现的主题，对《绣荷包》调作了较大修改，艾青说：

“十绣金匾”唱的是“绣荷包”的调子。据说汪庭有以为“绣荷包”是男女调情的调子，女人给男人绣了荷包送去，表示自己的爱情；今天他唱的是我们的政府、部队、领袖，有威有望，绣一个“荷包”送去不合适，应该绣一个大金匾，因此他把调子改为“十绣金匾”。②

至于为何改为“绣金匾”而不是其他，也与陕甘边区的风俗有关，有学者指出：

绣匾是陕西、陇东一带的传统风俗，原来是病人给看好了病的医生送的，后来又扩大到给帮自己打赢了官司的律师、法官，以及救了自己、对自己有恩之人送的。所谓“金匾”指的就是用红底黑边的布作成，又用黄丝绣上字、图案或人像，再吊上黄丝穗子的匾，就是“锦匾”。③

不难看出，无论从歌词还是曲调，汪庭有都受到“民间文学”的深刻影响，并对其进行了合理的改造，从而创作出这样一首经典之作。

（四）《十绣金匾》的传播与影响

根据艾青对汪庭有的采访，大概在 1943 年春节以后，《十绣金匾》在新正县马栏川传唱开来，备受老百姓的欢迎，并且“一经传唱，不胫而走，很快唱红了陕甘宁边区。《十绣金匾》传唱后，引起了诗人艾青的注意，艾青在《解放日报》撰文……”④ 之后，《绣金匾》又从陕甘宁边区地方传播到了边区首府延安：

1944 年 11 月，在延安召开了陕甘宁边区文教英雄大会。汪庭友出席了大会，并受到了陕甘宁边区党和政府的表彰和奖励，获甲等艺术英雄称号……由于有了边区政府的宣传与推介，《绣金匾》流传的更为广泛，更为迅速。⑤

1949 年中华人民共和国成立之后，《绣金匾》作为一首红色经典歌曲又在多种纪念活动中被演唱。尤其是 1976 年周恩来总理去世以后，经过著名歌唱家郭兰英的改编和演绎，使这首歌获得了更大程度的普及，对全国人民产生了更深的影响，从而成为中国现代音乐史上的一首不朽经典。

二、《绣金匾》歌词的八个版本

在中国现代音乐史上，有诸多经典歌曲的歌词都随时代变化而发生改动。考察一首歌歌词的变动过程，也是审度社会风气移易及其教化意义演变的一个很好视角。经考察，《绣金匾》一曲的歌词，变动幅度尤大，前后共产生了 8 个版本。

1. **“十绣版”**。这是汪庭有创作的最初版本，可算整首歌词的“祖本”，文献来源为 1944 年 11 月 8 日的《解放日报》：

正月里闹元宵，金匾绣开了，金匾绣咱毛主席，领导的主意高；

一绣毛主席，人民的福气，你一心爱我们，我们拥护你！

---

① 参王二妮演唱视频：https：//tv. sohu. com/v/dXMvNjMzNDI0MjQvNjUxMjkxOTIuc2h0bWw = . html.

② 艾青：《汪庭有和他的歌》，《解放日报》1944 年 11 月 8 日第 4 版。

③ 何兆东：《〈绣金匾〉及其作者》，《陇东学院学报》2003 年第 3 期。

④ 张雪艳：《汪庭有和〈绣金匾〉》，《音乐天地》2012 年第 4 期。

⑤ 周霜梅：《陇东民歌〈绣金匾〉——唱出人民心声的歌》，《传承》2010 年第 13 期。

二月里刮春风，金匾绣的红，金匾上绣的是，边区陕甘宁；
二绣陕甘宁，世事多太平，军和民大团结，大家一条心。
三月里是清明，金匾绣三层，金匾上绣的是，模范八路军；
三绣八路军，抗战下决心，对民众多恩情，爱国爱人民。
四月立夏天，金匾绣的宽，金匾上绣的是，八路军生产；
四绣军生产，比民忙大半，夜晚间守警戒，白天务庄田。
五月五端阳，金匾绣的亮，金匾上绣的是，边区老百姓；
五绣老百姓，抗战最热情，组织起自卫军，打倒小日本。
六月热气腾，金匾绣花云，金匾上绣的是，民众的劳动；
六绣民劳动，有利有名声，行行出状元，二流子成英雄。
七月里七月半，金匾绣的宽，金匾上绣的是，妇女的生产；
七绣女生产，织布又纺线，加入识字组，要当女状元。
八月里八月半，金匾绣的圆，金匾上绣的是，边区合家欢；
八绣好家常，卫生身体强，全家人都和气，民主好商量。
九月里九重阳，金匾绣的长，金匾上绣的是，移民上天堂；
九绣难民来，政府好优待，老户们帮助他，吃用有办法。
冬里天气寒，金匾十绣全，金匾上绣的是，政府恩情宽；
政府恩情宽，冬学到处办，有吃有穿有文化，快活过新年。

在这段歌词的最后，艾青还加一个注释："这个歌词，是根据《关中报》所发表的（在关中已流传的）稿子记下的。"歌词后来又收入《艾青全集》第3卷，文字基本相同。

2. **"三绣版1"**。《十绣金匾》传唱不久，尤其是在延安演出引起轰动之后，边区政府的专业文艺工作者加入了这首歌的改编工作（或为中国音乐学院首任院长安波）[①]，由"十绣金匾"精简为"三绣金匾"，并加入歌颂朱德总司令的内容。如此一来，歌词就变成：

正月里闹元宵，金匾绣开了，金匾绣咱毛主席，领导的主意高。
二月里刮春风，金匾绣的红，金匾上绣的是，救星毛泽东。
一绣毛主席，人民的好福气，你一心为我们，我们拥护你。
二绣总司令，革命的老英雄，为人民谋生存，能过好光景。
三绣八路军，坚决打敌人，消灭了日本鬼，全国享安宁。[②]

3. **"三绣版2"**。中国革命自抗日战争进入解放战争后，在前四段文字不变的情况下，歌词中的"三绣八路军"相应地改成了"三绣解放军"。最后一段歌词则为：

三绣解放军，坚决打敌人，消灭了反动派，全国享安宁。[③]

4. **"三绣版3"**。这一版是迄今最通行、影响最大的版本，主要也是对最后一段作了改动，将"三绣"的对象改为"周总理"，改动者是著名歌唱家郭兰英[④]。末段歌词变成：

三绣周总理，人民的好总理，鞠躬尽瘁为革命，我们热爱您。

1976年1月至9月，中华人民共和国三大开国元勋周恩来、朱德、毛泽东先后去世，全国人民陷入无比悲痛之中。1976年12月21日，《诗刊》编辑部主办了一场朗诵音乐会，晚会主旋律是"怀念周总理"。在这场音乐会上，歌唱家郭兰英演唱了由她改词的新一版《绣金匾》，强烈地抒发了对

① 参见白岩：《用毕生精力探索民族音乐的安波》，《炎黄春秋》1997年第9期。
② 参见《人民音乐》1977年第1期所载《绣金匾》注释，以及周霜梅《陇东民歌〈绣金匾〉——唱出人民心声的歌》。
③ 参见孟红：《献给革命领袖们的颂歌〈绣金匾〉》，《党史文苑》2018年第4期。
④ 《人民音乐》1977年第1期所载《绣金匾》曲谱后有注释云："在今年一月份纪念敬爱的周总理逝世一周年的演出中，中国歌剧团郭兰英同志演唱这首民歌时，把第三段歌词改为歌唱周总理的内容。"

周总理的无比怀念之情。1977 年 1 月，在人民大会堂又举办了“悼念周总理逝世音乐会”，郭兰英再次演唱新版《绣金匾》。

5.**“三绣版 4”**。这一版也是由郭兰英演唱，与上一版差别细微，主要不同在最后一句的“我们热爱您”改成了“人民热爱您”①。

6.**“四绣版”**。从时间看，这版歌词的改动应该在 1980 年十一届三中全会刘少奇平反之后。这一版的演唱，后世流行并不普遍。郭兰英曾经演唱过这一版，与“三绣版”的最大区别在于，在毛泽东、总司令、周总理之后，又加上一段“四绣刘少奇”：

四绣刘少奇，人民的好主席，开辟白区立大功，我们永记您。②

7.**“三绣版 5”**。2008 年 3 月 28 日，在北京人民大会堂举办了纪念周总理诞辰 110 周年演唱会，郭兰英再次演唱《绣金匾》，对歌词又作出了一些改动。主要有两点值得注意：一是首段“金匾绣咱毛主席”改为“金匾绣共产党”，二是末段“鞠躬尽瘁为革命”改为“鞠躬尽瘁为人民”③。另外，或许是节目时长及其他原因，原来的第二段歌词没有演唱：

正月里闹元宵，金匾绣开了，金匾绣共产党，领导的主意高。

（二月里刮春风，金匾绣的红，金匾上绣的是，救星毛泽东。）

一绣毛主席，人民的好福气，您一心为我们，我们拥护您。

二绣总司令，革命的老英雄，为人民谋生存，能过好光景。

三绣周总理，人民的好总理，鞠躬尽瘁为人民，我们热爱您。

8.**“新唱绣金匾”**。严格来讲，这首《新唱绣金匾》与《绣金匾》是两首不同的作品。但因为这是对《绣金匾》一曲的“新唱”，而且在歌词结构上明显模仿《绣金匾》，且歌词内容有重复之处，故而可以算作《绣金匾》的一个参考版本。这首新歌由白新文、王圣晅作词，郭效文作曲，表达了新时代人民对于共产党所领导的伟大事业的赞颂，歌词如下：

五月里五端阳，金匾绣得忙，七彩线巧搭配，心中话儿都绣上。

一绣陕甘宁，南梁红旗展，为革命立功勋，西北红了天。

二绣红太阳，照得东方亮，建立了新中国，人民翻身得解放。

三绣百花香，改革开放好主张，春天的故事荡春雷，祖国山河大变样。

四绣金凤凰，百鸟齐飞翔，“三个代表”指方向，和谐社会多吉祥。

五绣谷穗儿长，种地不纳粮，科学发展百业旺呀，老百姓喜洋洋。

六绣南梁人，齐心求真理，铸就千秋不朽业呀，我们永传承。

金匾绣成功，金光闪闪亮，再绣上字一行，人民热爱共产党。④

由《绣金匾》一曲的歌词沿革不难看出，从《十绣金匾》到《绣金匾》，从抗日战争到解放战争再到改革开放新时代，创作者、演唱者们都在不断追随时代的步伐，使这首作品发挥出应有的教化意义。

三、《绣金匾》曲调沿革及其音乐性质的演变

如前所述，汪庭有最初在创作《十绣金匾》时，在曲调上借鉴了流行于民间的《绣荷包》调。由于所表现的主题发生了根本变化（从男女情爱到赞颂边区），汪庭有在歌词和曲调上都作了相应处

① 参见郭兰英原声音频：http://www.365yg.com/a6490834330280002061/#mid=1578164135121933。

② 参见郭兰英演唱视频：http://www.iqiyi.com/w_19rsl0jxyt.html；孟红：《献给革命领袖们的颂歌〈绣金匾〉》，《党史文苑》2018 年第 4 期。

③ 参见郭兰英演唱视频：https://tv.sohu.com/v/dXMvMzAxNzQ2OTU1Lzk2ODgyNjQ1LnNodG1s.html。

④ 高文、巩世锋、高寒：《陇东革命歌谣》，第 360－362 页。

理，如研究者所言：

《绣金匾》一歌的原生态状最早发现于我国秦岭以北、渭河两岸的关中平原，那里系华夏民族重要的发祥地之一，故人文荟萃，小调、小曲异常丰富。《绣金匾》就是由当地流传较广的小调——《关中小调》，亦称《绣荷包》流变而成。原曲共有7段歌词，大意是说：一位待嫁的姑娘在给情郎绣荷包时的所思所想。这支歌究竟流传了多少年，目前尚不得知。但它之所以流变为《绣金匾》的原因却非常明确，当年中国工农红军长征胜利到达陕北之后，那里的人民同全国人民一道共同见证了在红军驻扎陕北的13个春秋里，党中央、毛主席、朱总司令和更多无产阶级革命家领导中国人民的抗日战争和解放战争取得一个又一个的伟大胜利。正是这特殊浓烈的喜悦所凝结的社会语境，才使这首陕西民歌中的小调被全新改词流变为歌颂共产党、热爱毛主席、热爱朱总司令和人民军队的幸福颂歌。①

与《十绣金匾》所要表达的主题及情绪相关，这首歌最初的基调是“幸福”的，是“欢乐”的。另一方面，这首歌最初主要是在汪庭有所生活的新正县马栏川一带流传，后扩展到整个陕甘宁边区，从音乐性质上讲，属于地方音乐，“以一国之事，系一人之本”（《毛诗大序》），故带有“风诗”的特点。

自1944年11月汪庭有参加了在延安召开的陕甘宁边区文教英雄大会，尤其是在边区政府的专业文艺工作者（如安波等）加入创作改编之后，不光是《十绣金匾》精简为《三绣金匾》，而且这首乐曲在音乐性质上也发生了很大变化。当时的延安是陕甘宁边区首府，安波等专业音乐工作者在身份上略相似于古典时代朝廷的“太师”“乐工”，《三绣金匾》被重新改编后，被赋予了“言天下之事，形四方之风”（《毛诗大序》）的教化意义，此时的《绣金匾》也因此由“风”入“雅”，具备了一定的“雅诗”性质。

1976年周、朱、毛三位开国元勋的相继去世，促使《绣金匾》在感情基调和音乐性质上都发生重大改变。郭兰英对于“三绣”的改编，表达的是对周总理的“悼念”之情；与之相应，她在演唱时所用的曲调，不再是以往“幸福、欢乐”的基调，而带有浓郁的“悲伤、沉痛”的色彩②。用音乐学的专业术语讲，此曲从“欢音羽调式”转变成了“苦音徵调式”。徐荣坤先生曾专门作过考证：

既然《绣金匾》是一首歌颂革命领袖和人民军队的新民歌，那么，它理所当然地应该选用^{b}E宫C羽六声欢音为宜。而若选用F宫C徵六声苦音，那么，就有点“欢”、“苦”不分、完全罔顾民间关于调式音阶有欢音、苦音之分的审美习惯和习用的音乐表现手法了……1976年周恩来总理逝世时，郭兰英老师以极其悲痛的心情，用《绣金匾》的曲调填写了缅怀悼念周总理的歌词，歌声悲切，记谱用的就是F宫C徵六声苦音调式，效果很好，十分感人，可以说用得十分贴切恰当。③

当《绣金匾》的主题由“赞美”变为“悼念”，音乐基调由“欢音”变为“苦音”时，这首歌在音乐性质上也自然由“雅诗”转变成了“颂诗”，所谓“美盛德之形容，以其成功告于神明者也”（《毛诗大序》）。而2011年新作的《新唱绣金匾》，情感基调是“深情歌颂”，从其歌词及流行情况看，又带有如同《十绣金匾》最初传播时期一样的“风诗”特色。

① 梁兰丁：《以两首流变小调略视民歌六十多年的沧桑》，《黄河之声》2018年第1期。

② 郭兰英曾回忆称：“晚上演出前，我跟我们乐队的同志讲，我唱到‘三绣’的时候，请你们能够把节奏慢到什么程度你就慢到什么程度。现场的观众也不知道为什么突然之间我把第三段压得那么慢，这个时候，我整个感情达到了极点，但是我又控制住自己，安慰我自己，一定要把每一个字、每一个音送到听众的耳朵里头去，让他们听见现在是悼念我们敬爱的周总理。”（李雪萍、李苏清：《兰为众花香，我为人民唱——访人民艺术家郭兰英》，《支部建设》2001年第8期）

③ 徐荣坤：《这几首民歌究竟是什么调式——兼谈学用潮州音乐民间乐语的点滴体会》，《浙江艺术职业学院学报》2015年第4期。

四、《绣金匾》歌曲义涵及其教化意义

在中国革命与建设的不同历史时期，《绣金匾》这部作品均发挥了重要的政治教化作用。无论是创作者、传播者，还是演唱者、接受者，对这部作品的思想义涵都有着深刻的理解与认识。

从词曲作者的角度讲，最初的创作者汪庭有对这首歌倾注了强烈的感情。他之所以创作出这样的作品，正是基于他为自己身处的陕甘宁边区的新气象、新风貌所感动，如他自己所言，“我一直受苦，这两年心宽敞些了，才编下歌来哩”①。采访者艾青也说：

自从八路军来到了他的村庄，他的光景改变了，他不再受冻挨饿，也不再被人欺侮了。他过的是自由的生活，一边用锯子和刨子做着活，一边在嘴里就自然地哼出歌来。他的歌，不是用文字写下来的；他的歌，是由感情化成一串一串的声音，在自己的脑子里记忆下来的。②

从演唱者的角度讲，郭兰英本人的体会最有代表性。她曾说：“一首《绣金匾》，不能完全表达我对敬爱的周总理的怀念。我对他老人家的怀念，永远也绣不完。”③ 在 2008 年纪念周总理 110 周年诞辰音乐会上，郭兰英演唱完《绣金匾》后，有位年轻观众也颇有感慨地说：“郭兰英唱歌时我都哭了，我觉得她真是用心和用情在唱这首歌，而这首歌也唱出了周总理在人民心中的分量很重很重。”④

从传播者的角度看，艾青是一个典型，他当年曾经对汪庭有的创作进行过专门采访，因此有更深切的体会。他曾说：“从汪庭有的这个‘十绣金匾’歌里，我们可以看出来劳动人民对于革命领袖、革命部队、革命政权、革命根据地的最纯真的爱，和对劳动生产的热情。这样的歌，是只有在民主政治下面生活的人民，才能发出的快乐的歌。”⑤

从接受者的角度说，《绣金匾》自问世至今 70 多年来，影响了一代又一代中国人。各种不同身份的听众，都对这首歌有很深的感情。音乐家、人民音乐出版社编审秦西炫曾说：“这支歌，唱出了广大革命群众对伟大领袖毛主席、敬爱的朱委员长、敬爱的周总理的无限怀念，深深地打动了观众的心！”⑥ 昌潍师专中文科教师商景元也称：

《绣金匾》为广大人民喜闻爱唱，广泛流传，不自今日始，早于一九四三年就响彻陕北高原了。那时毛主席在革命圣地延安，和周总理、朱总司令帷幄运筹，领导着全国人民，指挥着八路军、新四军进行着神圣的抗日战争。那时陕北劳动人民就在毛主席和周总理、朱总司令的亲切关怀下，翻身解放，过上了没有剥削和压迫的幸福生活。陕北人民无限热爱毛主席，无限佩服朱总司令，便创作了这首民歌，献给毛主席和党中央……郭兰英同志在欢庆会上重新演唱《绣金匾》，并添上第五节唱词，充分表达了八亿人民的思想感情。从此，《绣金匾》更为广大工农群众喜闻乐唱，歌声响遍祖国的四面八方。《绣金匾》为广大人民热爱，主要是歌词有深刻的革命内容，说出了人民的心里话。⑦

《绣金匾》“为广大工农群众喜闻乐唱”“说出了人民的心里话”，这既是其思想义涵的实际体现，也是其获得持久艺术生命力最重要的原因。

① 艾青：《汪庭有和他的歌》，《解放日报》1944 年 11 月 8 日第 4 版。
② 同上。
③ 孟红：《献给革命领袖们的颂歌〈绣金匾〉》，《党史文苑》2018 年第 4 期。
④ 周霜梅：《陇东民歌〈绣金匾〉——唱出人民心声的歌》，《传承》2010 年第 13 期。
⑤ 艾青：《汪庭有和他的歌》，《解放日报》1944 年 11 月 8 日第 4 版。
⑥ 秦西炫：《学习〈绣金匾〉的一点心得体会》，《人民音乐》1977 年第 1 期。
⑦ 商景元：《八亿人民的心声——学习〈绣金匾〉》，《山东师范学院学报》1977 年第 6 期。

五、《绣金匾》与古典乐教

《绣金匾》虽然是现代音乐史上的名作，但从其教化意义的推广施行来看，与《诗经》以来的古典乐教传统，却有一脉相承之处。如所周知，《诗经》中有大量祭祀诗，其中有相当数量的祭祖诗，体现出周人尊祖配天、慎终追远的祭祀观念。代表性篇目如五首“周民族史诗”（《大雅》之《生民》《公刘》《緜》《皇矣》《大明》），再如作为“四始”的《大雅·文王》《周颂·清庙》等。这些诗篇在周代社会文明品质的营就葆养过程中，均发挥了极其重要的作用，如清人劳孝舆所言，“余尝伏而读之，愈益知《诗》为当时家弦户诵之书。凡周家之所以维系八百年之人心，酝而酿之，以成一代风气，胥是物也”①。

如前所述，从《十绣金匾》到《绣金匾》，歌词性质发生了重要变化。从起初的“感时”，赞美革命政权与英明领袖，到“悼念”已经辞世的革命先烈，曲调相应地从“欢快”转到“悲伤”。从这一点说，郭兰英版的《绣金匾》可算典型的“现代祭祀诗”。甚至可以说，现代有《绣金匾》，正如周代有《大雅》之《生民》《文王》诸篇。作为一个上下五千年的文明连续体，即便是在现代中国，依然需要提倡对于开国元勋、革命先烈、革命政权、革命军队的深切缅怀，这也体现了一种今人应当具备的现代祭祀观念。

从古典到现代，从明清时期在北京城设立的天坛地坛，到 1949 年奠基、1958 年建成的人民英雄纪念碑，再到 2014 年设立的“国家公祭日”，都是“国家层面”祭祀观念的一种体现。现代以来，《绣金匾》一曲多次在象征“宣明政教”场所的“人民大会堂”唱响，其实正是现代音乐作品发挥其教化作用的一个生动体现。

遗憾的是，作为现代乐教经典之作的《绣金匾》，对于年轻一代国人来说已经相当陌生。《诗经》时代之所以维系八百年不坠，并成一代风气，恰是因为周人念念不忘其先祖，始终歌咏“周民族史诗”诸篇。同理，现代社会也不应忘却《绣金匾》诸篇，应当让这些“雅乐”在国人精神生活中发挥更重要的作用。简言之，从古典乐教到现代乐教，古今一理，月映万川。

（责任编辑　临　川）

① 劳孝舆：《春秋诗话》卷之三，《丛书集成初编》第 1743 册，北京：中华书局，1985 年，第 42 页。

新时代拓展和深化毛泽东《矛盾论》研究的路径和方法

王振民　尚庆飞

【摘要】在“以我为主”进行开拓性研究的基础上，批判性地吸收和借鉴西方《矛盾论》研究的方法论，拓展和深化《矛盾论》研究的路径和方法是国内学者的基本共识。回到文本本身是拓展《矛盾论》研究的逻辑起点，改进研究方法是深化《矛盾论》研究的逻辑中介，面向新时代的中国问题是拓展和深化《矛盾论》研究的逻辑归宿。

【关键词】《矛盾论》；文本学；研究方法；时代问题

中图分类号：A84　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2019）04－0052－08

作者简介：王振民，（西安 710127）西北大学马克思主义学院副教授，（南京 210023）南京大学哲学系博士生；

尚庆飞，（南京 210023）南京大学哲学系教授。

毛泽东的《矛盾论》无论是作为一种中国化的马克思主义辩证法，还是作为一种政治文化意识形态，抑或是作为毛泽东的精神火炬和象征符号，不仅贯穿于中国革命、改革、建设、发展的历史进程中，成为中国人改造客观世界和主观世界的思想武器，而且作为中国实践智慧的辩证法成为国际毛主义运动进行社会主义革命、争取民族解放的哲学纲领和行动指南，还作为西方学者解读“毛主义”的方法论视角、重新勾画毛泽东肖像以及反抗资本主义社会、探讨替代资本主义的现代性方案的重要理论支援。在新时代，以西为鉴，引以为戒，不断拓展和深化《矛盾论》研究，不仅对于完成毛泽东“重写”“改写”《矛盾论》的历史遗愿，而且对于不断推进马克思主义辩证法的中国化，为实现中华民族伟大复兴的中国梦提供科学的世界观、方法论，都具有重大的意义。

一、拓展《矛盾论》研究要“回到文本本身”

拓展和深化《矛盾论》研究，“回到文本本身”是第一要务。这并不是要绝对摒弃读者在阅读《矛盾论》文本时进行创造性生产的作用，绝对还原式地置身于文本的原初语境，而是指高度重视与《矛盾论》研究高度相关的文本的收集、考据，尽可能客观地揭示出《矛盾论》这一历史性文本的思想构境。纵观《矛盾论》在西方的“理论旅行”史可以发现，西方学者在解读《矛盾论》时所依托的文本存在广义和狭义之分。所谓狭义上的文本仅指涉 1952 年版的《矛盾论》。康福斯、阿尔都塞、麦克莱伦、约瑟夫·刘、亨特等人的研究主要依托的就是这一文本。除阿尔都塞对这一文本进行精细地解读、思考和具象式的重新构境外，其他学者对这一文本的解读都比较泛化，主要是对《矛盾论》的写作目的、关键概念以及重要价值和意义进行简略述评。所谓广义上的文本主要指的是以《矛盾论》为核心文本的文献群：作为《矛盾论》孕育地的《毛泽东哲学批注集》、作为《矛盾论》初显现地的《辩证法唯物论（讲授提纲）》（以下简称《讲授提纲》）以及原生态的 1937 版的《矛盾论》、修改后现常使用的 1952 年版的《矛盾论》以及作为其姊妹篇的《实践论》。这些相互依存又有所差异的文本，不仅生动展现了《矛盾论》的历史演化过程，而且深刻反映了毛泽东矛盾观所产生的哲

学前提。充分利用这些文本进行研究，能比较全面地反映《矛盾论》的理论逻辑、历史逻辑、实践逻辑和价值旨趣。由于各种条件的制约，西方学者在不同历史时期所能获得文献资料的差异，以及文献资料在一些内容表述上难免存在一些张力，导致对《矛盾论》的解读呈现出极为多样化乃至相互对峙的观点和看法。最典型的是集中于《矛盾论》写作日期、理论来源、“清算”的意蕴及其与马克思主义辩证法的关系的争论。撇除其潜在的意识形态和政治功用，这些看似“无聊又无趣”的争论背后实际上体现了西方学者在研究《矛盾论》时重视文本考据、讲求学术严谨的理路。尤其是审视西方学者消解争论的过程可以发现，他们自觉的文献考据在其中发挥了重要作用。在这一点上，尼克·奈特、施拉姆作出了重要贡献。可以说，西方学者在《矛盾论》文本学研究领域，至少在《矛盾论》文本研究方面走在国内的前面。例如，魏特夫在20世纪60年代就把《讲授提纲》这一重要文献——当时他只获得其中的部分内容——首次纳入到解读《矛盾论》的文本库。又如，尼克·奈特较早地充分利用了《毛泽东哲学批注集》[①]《讲授提纲》等文献来介入对《矛盾论》的解读，澄清了西方《矛盾论》研究中存在的一些难点和争议。他曾指出，在20世纪80年代，大量不为人所知的毛泽东的讲话和文章原稿，在中国和西方的出版物中所包括的毛泽东哲学批注集这一材料，“向统治毛泽东研究领域长达40年之久的主题——该主题强调毛泽东的马克思主义具有异端性——发出了重要挑战”[②]。不仅如此，他还提出一个重要观点，即如果对《矛盾论》《实践论》和《讲授提纲》作整体性研究，毛泽东的哲学思想将会出现一个新的视角，否则这些文本所内含的一个重要见解——毛泽东不是一个经验主义者——将会被遮蔽[③]。

虽然西方学者在《矛盾论》文本研究方面颇有成效，但不得不承认单就文献学方面来说他们还是存在一定缺陷。这主要表现为两个方面：一是遗漏了《毛泽东年谱》这一重要的文献资料。在《毛泽东年谱》中，不仅包含着毛泽东本人对《矛盾论》的写作背景、目的、性质的自我评价，而且还提出了为什么不满意《矛盾论》以至于要“改写”的基本缘由。这对于我们遵循马克思的“人体解剖对于猴体解剖是一把钥匙”的科学方法，拓展《矛盾论》研究大有裨益，尤其是在评价《矛盾论》的问题时会更客观。二是在运用相关的非直接性文献资料还有不足之处。在国内关于毛泽东的回忆录以及对毛泽东哲学思想研究的一些文章中[④]，也对毛泽东写作《矛盾论》之前所阅读的书目作了一定的考察和简介。即使这些间接文献资料因为时间过长可能出现回忆上的偏差或表达上的不准确，也可能因为受制于意识形态的钳制而出现伪饰，但是不能因为这种猜测而放弃对这些文献资料的考证，乃至误读《矛盾论》文本中出现的一些重要事实。比如，如何理解毛泽东在《矛盾论》中对德波林学派的批判，以及庐山会议上毛泽东对德波林著作的欣赏之间的矛盾问题就是典型例证[⑤]。再如，奈特虽然也注意到不能单从毛泽东在延安时期所阅读和写作的文本，还要从毛泽东原先所可能阅读的马克思主义著作来评估《矛盾论》的“正统性”和理论来源[⑥]，也独辟蹊径地探讨了郭泰的著作与《矛盾论》中的那段著名论述的关联[⑦]，但还是没有对毛泽东到延安之前可能阅读的马克思恩格

① 按照张一兵的分类，毛泽东哲学批注集被划归于拟文本。他不仅认为批注恰恰是以往研究者所忽略的东西，对其的研究将会是毛泽东文本研究中一个十分重要而又必然艰巨而复杂的工程，而且指出其被记载、有选择地排印成文这一事实，已经是某种人为的文本重新建构，因而需要再阅读和再阐释。（参见张一兵：《回到列宁》，南京：江苏人民出版社，2008年，“作者的话”第11—12页。）

② ［美］阿里夫·德里克、［美］保罗·希利、［澳］尼克·奈特主编：《毛泽东思想的批判性透视》，张放等译，北京：中国人民大学出版社，2015年，第74页。

③ Nick Knight (ed.), *Mao Zedong on Dialectical Materialism: Writings on Philosophy*, 1937, Armonk, New York: M. E. Sharpe, 1990, p. 7.

④ 例如，曾志在《缅怀毛泽东》时对1932年毛泽东阅读马列著作的回忆，黎永泰关于毛泽东学习马列哲学的说明，都是需要注意的间接性文本。

⑤ 从文献学角度讲，国内对这个问题虽有关注但并没有深入挖掘。具体表现在根本没对是否有《欧洲哲学史》的著作进行考察，更谈不上去研究毛泽东到底从德波林的著作中学习到什么。笔者会在另一篇文章中专门研究这一问题。

⑥ Nick Knight (ed.), *Mao Zedong on Dialectical Materialism: Writings on Philosophy*, 1937, p. 55.

⑦ Nick Knight, “Herman Gorter and the Origins of Marxism in China”, *China Information*, XIX (3), 2005.

斯的著作所可能产生的影响进行比较详细的剖析。归根结底，他竭力想证明的是苏联哲学教科书对《矛盾论》的影响。

要想真正“回到文本本身”，用巴里巴尔的话来说，就是要在《矛盾论》产生的“时代和环境中阅读它，但又不要把它变成那个时代和环境的档案的一段碎片”①。而要避免“碎片化”的弊端，从文本学研究的角度讲，除了比较细致地在文献来源与考据学意义上的资料收集下功夫并进行研究外，还必须重视毛泽东在写作《矛盾论》之前已有的其他政治著作，特别是《中国的红色政权为什么能够存在》《星星之火，可以燎原》《中国革命战争的战略问题》等。在国内外研究中，虽然很多学者都谈到这一点，但是他们往往认为这更多的是中国革命中的军事辩证法的体现，或者说是马列主义辩证法在军事领域中的应用。事实上，这些著作虽然从学理上粗疏于《矛盾论》，但已初步运用马列主义的矛盾观论释了关于中国社会、中国革命的一系列问题，蕴含着《矛盾论》所阐释的新的哲学学理。需要追问的是，这些著作所运用的辩证法知识，尤其是关于中国社会和矛盾发展的不平衡的思想及其衍生出来的薄弱环节概念、矛盾分析法、可能性与必然性、现象与本质等，是从哪里来的呢？可以肯定的是，这绝不可能直接来源于中国传统军事辩证法，也不可能像莱文说的只是来自共产国际和斯大林对中国革命的文件或指示，更不可能是毛泽东在实践中无师自通的结果。因为《矛盾论》不是单纯的哲学思辨的产物，更不是毛泽东自主学习的马列著作以及苏联哲学著作相关内容的简单拼接，而是以社会实践和革命实践为中介，在学习和接受马克思主义的过程中不断超越中国传统辩证法，走向对苏联马克思主义哲学的现实前提，不断进行反思追问的结果。从文本研究的角度讲，毛泽东在“实现自身的马克思主义化”的过程中所可能学习或阅读的马克思主义文本也应该成为我们的理论关切点，而不仅限于泛泛而论②。

概言之，要“回到《矛盾论》文本本身”必须做到三环相扣：中心环是以《矛盾论》这一文本为对象，分析《矛盾论》所采用的研究方法和叙述方法、内在的逻辑架构、核心或关键概念的内涵、价值旨趣、在马克思主义辩证法发展史上的地位、存在的缺陷或问题以及缘由等。第二环是以《实践论》《毛泽东哲学批注集》《讲授提纲》为核心的文本群为研究对象，从当时毛泽东所理解的辩证唯物主义总体理论图式，运用文本构境法去把握《矛盾论》与苏联哲学著作的关系、哲学前提、理论建构依据、独特理论贡献、重要论断真实内涵等。这里需要提及的是，奈特正是依托《毛泽东哲学批注集》和《讲授提纲》，有力反击了西方学者中流行的根据《矛盾论》中关于“基础与上层建筑”的著名表述论证毛泽东是“唯意志论”的观点。这比起单纯以马克思主义社会变革理论来反驳“唯意志论”的说法要有力地多。毕竟这些共时态的文本能比较全面呈现毛泽东的基本理路和理论蕴意。第三环是以毛泽东写作《矛盾论》前的论著以及其他重要文献资料（包括已有的《毛泽东年谱》《毛泽东书信选集》《毛泽东文集》《毛泽东集》（竹内实编）等）为核心文本，辅之以其他各类可资利用的“二手文本”（比如回忆录），全景式探究《矛盾论》的历史性生成的轨迹、分析《矛盾论》中的关键概念——诸如矛盾特殊性、主次矛盾——的发展跃迁、厘清“清算说”的真正蕴涵、《矛盾论》复杂的理论渊源等③。从总体上来说，在新世纪，随着披露出来的文献资料越来越多，《矛盾论》文本研究将会有较大的拓展空间。

二、深化《矛盾论》研究要在研究方法上下功夫

如果把深化《矛盾论》文本研究自觉视为一项艰巨的任务和理论问题的话，毛泽东的这句话

① ［法］阿尔都塞：《保卫马克思》，顾良译，北京：商务印书馆，2010 年，“1996 年重版前言”第 14 页。

② 金民卿：《青年毛泽东的思想转变之路》，北京：中国社会科学出版社，2015 年，第 351—352 页。

③ 国内学者对此早有共鸣，如石仲泉、尚庆飞就多次强调毛泽东研究要充分重视利用所有的文献资料。（参见石仲泉：《从〈毛泽东著作选读〉的出版谈毛泽东哲学思想的研究》，《毛泽东哲学思想动态研究》1986 年第 6 期；石仲泉：《“毛学”研究要上新台阶》，《毛泽东思想研究》1995 年第 2 期；尚庆飞：《国外毛泽东学研究》，南京：江苏人民出版社，2008 年，第 470—473 页。）

——“不解决方法问题，任务也只是瞎说一顿”① ——可以说一语中的。当前国内对《矛盾论》的研究可以说处于下滑的态势。即使从纪念《矛盾论》发表 80 周年所发表的文章来看，只有少数学者从“辩证法与认识论”相统一的实践唯物主义的视角以及寻求“新的阅读方式”对《矛盾论》进行研究②。造成此类问题的原因，除了缺乏严谨的、需要辛苦付出的文献学考据作为学术研究的支撑点外，不得不说方法论资源的枯竭以及引发的研究视角狭窄或固化是关键性原因。

从西方《矛盾论》研究领域的历史与现状来看，一方面的确普遍存在着奈特曾批评过的比较严重的经验主义方法。用阿尔都塞的话来说，所谓经验主义方法就是在对《矛盾论》的阅读中，只能直观地“看”到所能“看”到的语句，满足于对《矛盾论》表面文字的注疏式的理解，甚至有断章取义之嫌，而没有洞察《矛盾论》深层的逻辑结构和价值意蕴，因而在此方法论支配下的解读，无论是对《矛盾论》的批评还是捍卫，都会因遮蔽了《矛盾论》科学的逻辑理路和历史镜像而显得深度不够。另一方面，西方学者不仅在引入新的理论资源并采用新的研究方法来阅读《矛盾论》走在国内的前列，比如阿尔都塞用结构主义的阅读方法、莱文用新黑格尔主义的解读范式、德里克和巴迪乌用后现代主义的理论范式都对《矛盾论》作出了别开生面的阐释。而且中国学领域的学者弗朗西斯·苏采用综合反映法、斯塔尔使用动态研究法、魏斐德运用比较分析法全方位勾画了《矛盾论》的理论内蕴。这些多样化的研究方法或阅读范式，不仅极大充实了《矛盾论》研究的方法论资源库，而且从不同侧面或层次深度挖掘了《矛盾论》的理论蕴涵，赋予《矛盾论》以新的理论图景。同时，他们还积极对《矛盾论》研究的方法论进行深度反思，最典型的是尼克·奈特、保罗·希利等，取得了一批有价值的研究成果。从西方的相关研究可以发现一个重要现象，即同一领域或流派的不同学者、不同领域或学派的学者在解读《矛盾论》时所采用的研究方法不同，往往会导致不同的解读结果。这些看似自相矛盾的研究成果背后，不仅映射出《矛盾论》在整个毛泽东思想体系或哲学思想中的重要地位，而且说明《矛盾论》成为众多西方学者的理论框架中不可或缺的重要理论资源，从而折射出《矛盾论》在马克思主义哲学史上不可低估的理论价值。

严格来说，国内对《矛盾论》研究方法的探讨肇始 20 世纪 80 年代以降，从此时起才真正实现了从政治化阅读向学术化阅读的转向，方法论问题才可能成为学者们关注的话题③。遗憾的是，迄今为止，虽然在深化《矛盾论》研究或阅读的方法论领域取得一定进展，但客观来说在很大程度上依然带有比较深厚的传统的解读色彩，没有摆脱原先侧重于从原理注疏的层面进行分析的模式阈限，与西方学者在方法论上的不断创新形成鲜明对照。因此，21 世纪以来，一些学者就多次提出要进一步重视方法论研究。例如，许全兴认为对《矛盾论》的研究“不应停留在对其注解及评论上，而是要适应时代需要，进行哲学革命，写出新的论著，以完成毛泽东留给我们的哲学任务”④。方法论的革新无疑是他所强调哲学革命的重要一环。萧延中也强调，了解国外毛泽东研究（包括《矛盾论》研究在内）“相异的观点与方法，对其进行深刻的分析、批判和借鉴”，不断深化《矛盾论》研究的创造性学术思维和方法论层次，对提升国内《矛盾论》研究的学术含量都是紧迫和必要的⑤。尚庆飞进一步指出，要想改变国内毛泽东研究（包括《矛盾论》研究）学术底蕴不足、研究难以深入的局面与状况，不仅要加强方法论方面的准备与补充，而且要自觉学习和借鉴国外在方法论研究领域已有成

---

① 《毛泽东选集》第 1 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 139 页。

② 参见孙正聿：《毛泽东的“实践智慧”的辩证法——重读〈实践论〉〈矛盾论〉》，《理论参考》2017 年第 10 期；罗朝远：《〈实践论〉〈矛盾论〉：实践唯物主义辩证法与认识论》，《学术探索》2017 年第 2 期；张明：《21 世纪如何阅读〈矛盾论〉?》，《江西社会科学》2017 年第 7 期。

③ 雍涛指出，在《矛盾论》研究方法上应有分析地引进国外学者某些好的研究方法，以便提高国内的研究水平。石仲泉也指出，毛泽东研究要立足于当代，寻找新研究视角，探索新研究方法，对提高研究水平，使研究成果具有新意就起着重要作用。（参见雍涛：《〈实践论〉、〈矛盾论〉研究述评》，《毛泽东研究述评》，中共中央文献研究室科研管理部专题资料汇编，1992 年；石仲泉：《“毛学”研究要上新台阶》，《毛泽东思想研究》1995 年第 2 期。）

④ 许全兴：《〈实践论〉〈矛盾论〉研究综论》，北京：中共中央党校出版社，2013 年，第 2 页。

⑤ 萧延中：《20 世纪 90 年代以来西方关于毛泽东及其思想研究的趋向》，《中国人民大学学报》2003 年第 6 期。

果，从而更深入地理解和把握《矛盾论》，发现许多未知的和新的研究课题[①]。

可以说，研究方法在一定程度上决定了我们在研究《矛盾论》时能“站”多高、“看”多远。在此，以阿尔都塞在解读《矛盾论》中所提到的“矛盾的不平衡性”时所“看”到的理论深度为例。这恰恰是我们关注不够、耕犁不深的理论问题[②]。阿尔都塞在结构主义的语境下阐述《矛盾论》所指明的不平衡辩证法时，不仅注意到为什么资本主义的根本矛盾或帝国主义问题是中国革命中的首要性问题，而且注意到《矛盾论》在分析中国社会结构内部复杂的矛盾时，是以资本主义内部矛盾在中国社会的转移和再呈现为基点的。事实上，毛泽东的确并不仅仅是从中国革命发生于世界社会主义的时代来认识中国革命具有世界社会主义革命性质，而且把中国这个非资本主义的殖民地作为帝国主义再生产的前提纳入世界资本主义链条，从而将中国革命作为世界资本主义的矛盾和危机在中国的转移而导致的激烈的民族矛盾及其加剧了的中国国内各种矛盾共同作用的必然结果。正是在帝国主义与殖民地的不平衡发展这一大的链条上，毛泽东敏锐捕捉到中国链条上的薄弱环节或决定性环节。在此视域下，毛泽东的不平衡辩证法与列宁的十月革命逻辑才会有着明显的同构性。邓小平指出：“列宁领导的布尔什维克党是在帝国主义世界的薄弱环节搞革命，我们也是在敌人控制薄弱的地区搞革命，这在原则上是相同的。”[③] 阿尔都塞可能没有读过毛泽东的《中国的红色政权为什么能够存在》等著作，但是他为什么能阅读出我们的“理论盲点”，除了他自身所具有的对理论的敏感性之外，结构主义的方法论应该是他能深刻解读《矛盾论》的透视镜。

当然，把新的方法论资源引入《矛盾论》研究，并不意味着生搬硬套。有两个问题必须引起我们的高度警醒：第一，从赛义德“理论越界”的观点看，西方学者在不同时间、空间、历史情境下用不同的方法论对《矛盾论》进行的再阐释，不仅具有“激活”《矛盾论》理论生命力的可能，而且还会避免理论本身沾染上普世主义或教条主义的倾向。但是，从《矛盾论》在西方 50 多年“理论旅行”的情况来看，对《矛盾论》在学术上的过度诠释、学院化的精密解释（这里不考虑意识形态偏见的解读），导致阅读越来越远离《矛盾论》的原初语境，尤其是与《矛盾论》的“革命性”“实践性”等理论特质相去甚远。因而，如何批判性地吸收、借鉴西方的方法论资源，成为摆在我们面前的艰巨任务。第二，从根本上说，“着力地研究马克思主义经典作家的辩证法，以经典作家所提供的‘批判的和革命的’的辩证法、‘理论思维’的辩证法、‘三者一致’的辩证法”[④] 为中心，是拓展和深化《矛盾论》研究的重要途径。阿尔都塞就是个很好的例子，他是“系统而自觉地将不平衡发展的辩证法作为马克思历史观的核心问题来看待的第一人”。的确，“不平衡发展”辩证法本身就是马克思的历史唯物主义或历史辩证法的核心逻辑。马克思在《〈政治经济学批判〉导言》中就曾历史地揭示了现代社会的特殊的不平衡发展的历史辩证法本质。用他自己的话来说，社会“进步这个概念决不能在通常的抽象意义上去理解”，因为真正重要和困难之点在于如何理解“实际社会关系本身内部的不平衡”，还把这作为“应该在这里提到而不该忘记的各点”之一[⑤]。正是基于对马克思文本的深度阅读，阿尔都塞结合列宁的辩证法著作与毛泽东的《矛盾论》所阐发的关于落后国家的无

---

① 尚庆飞：《国外毛泽东学研究》，南京：江苏人民出版社，2008 年，第 477—478 页。

② 我们更多的着眼于《矛盾论》中阐明的关键概念及其如何丰富和发展了马克思主义哲学的问题，更为关注矛盾的特殊性所具有的重大理论意义。这无疑是正确的，但这不是《矛盾论》的全部意蕴。阿尔都塞用独到的眼光看到，在毛泽东的话语体系中，尤其是“在研究矛盾特殊性的问题中……是一切共产党人都应该注意的”这段话，矛盾的普遍性是须臾不能离开矛盾的特殊性的。虽然主次矛盾和矛盾主次方面是研究矛盾特殊性问题的关键概念，但毛泽东借助这两对关键概念归根结底是要阐明矛盾力量的不平衡性。在这一点上，阿尔都塞准确把握了毛泽东话语的逻辑结构。当然，阿尔都塞的失误也在这里，正是他过于从结构主义意义上解读矛盾的不平衡性，以至于消解了主次矛盾和矛盾主次方面的区分。（参见《毛泽东选集》第 1 卷，第 326—327 页。）

③ 《邓小平文选》第 2 卷，北京：人民出版社，1994 年，第 126—127 页。

④ 孙正聿：《马克思主义辩证法研究》，北京：北京师范大学出版社，2017 年，第 6 页。

⑤ 刘怀玉：《不平衡发展的“现在”历史空间辩证法》，《学习与探索》2011 年第 6 期。其中，对他所引用的马克思的著作内容根据新版本进行了修改。（参见《马克思恩格斯选集》第 2 卷，北京：人民出版社，2012 年，第 709—710 页。）

产阶级如何利用政治经济发展不平衡，抓住社会主要矛盾积极进行革命的思想，建构了独树一帜的结构辩证法。

三、拓展和深化《矛盾论》研究必须直面新时代的语境和问题

如果说“回到文本本身”是深化《矛盾论》学术研究的逻辑起点，“研究方法创新”是拓展《矛盾论》学术研究的逻辑中介的话，那么“面向新时代的中国问题”无疑就是拓展和深化《矛盾论》研究的逻辑归宿。《矛盾论》毕竟是毛泽东在革命战争年代这一大的历史背景下，为解决中国革命的理论问题（主要是马克思主义中国化）与现实问题（主要是建立抗日统一战线）而自觉从辩证法和认识论相统一的维度进行理论探索的产物。可以说，“哲学走出书斋、面向生活”① 并致力于解决中国所面临的现实问题，是毛泽东写作《矛盾论》的理论价值旨趣。这也是毛泽东为什么多次提出要根据中国的新情况、新形势、新问题而重写《矛盾论》的主要原因。今天的中国所处的历史环境以及所要解决的问题已经发生一些根本性的变化：第一，大时代背景已从战争与革命转向和平与发展；第二，党的历史方位从“革命党”身份向“执政党”身份的转变；第三，党的历史任务从“建设新中国”转向实现“中国梦”的伟大理想；第四，中国在世界体系地位从处于资本主义全球化链条中的外围地带的边缘化角色，向位于国际政治经济体系中的中心地带的关键角色的转变；第五，中国社会的矛盾性质、结构、层次以及主要矛盾已经发生重大变化。在这种情况下，遵循毛泽东的思路以及马克思主义辩证法的精神实质，适时“改写”《矛盾论》以适应时代发展的需要就势在必行。

“改写《矛盾论》”并不意味着全面否决《矛盾论》从哲学层面所揭示的基本原理而另立门户，也不意味要彻底解构《矛盾论》所内蕴的革命辩证法或者“斗争哲学”而构建所谓的“和谐哲学”，而是通过对《矛盾论》的深化研究，为构建新时代的中国化的马克思主义辩证法提供思想支援，为解决建设中国特色社会主义的伟大实践中存在的异常繁复的矛盾提供理论支持，为进一步推进中国特色社会主义政治经济学的建构提供辩证的方法。具体来说，需要从以下几个方面来审思、深化《矛盾论》研究在新时代所直面的理论问题和实践问题：

第一，厘清关于从革命辩证法或“斗争哲学”向建设辩证法或“和谐哲学”的转变问题②。当从哲学角度探究毛泽东晚年犯错误的原因时，我们往往会把毛泽东用战争年代所使用的富有成效的革命方法替代了社会主义建设的方法作为关键因素。这种观点虽然在一定程度上是正确的，但并不能曲解“斗争哲学”与《矛盾论》的关系③，更不能因为“斗争哲学”思维在毛泽东探索社会主义建设的实践中曾经导致的惨痛历史后果，就要走向它的对立面——构建所谓的“和谐哲学”。一方面，这是因为把《矛盾论》视为斗争哲学或斗争哲学的发源地是非科学的。起码无法解释《矛盾论》在政治上的价值旨趣，即建立抗日统一战线，与斗争哲学之间无法消解的困境。更奇特的是，《矛盾论》既被斯塔尔等人视为斗争哲学，又被杜娜叶夫斯卡娅等人视为搞阶级合作或协调哲学，如何解释这种矛盾呢？事实上，在《矛盾论》中，毛泽东从来没有把辩证法的本质阐发为绝对的斗争，而是从对立同一性，即斗争的绝对性和同一的相对性的视角来加以解释。需要说明的是，毛泽东在后来对

① 陆魁宏：《毛泽东与走出书斋的哲学》，《湖南科技大学学报》2013 年第 1 期。

② 如果说毛泽东把差异看作矛盾有其深刻性但又把矛盾扩大化的弊端的话，那么虽然和谐哲学把同一性（包含差异的同一性）作为人类社会追求的价值目标有其合理性，但无论如何它无法解释社会发展的动力问题的。实际上，当持和谐哲学的学者用系统辩证法或者说类似于阿尔都塞的结构辩证法来解读马克思主义辩证法及其中国形态时，马克思的矛盾分析法的革命性与批判性也就消失殆尽了。

③ 纵观西方学者对毛泽东辩证法理论的研究，从连续性的角度看待《矛盾论》与其后毛泽东的辩证法思想基本是一种共识，其中不乏把文化大革命归结于《矛盾论》的观点，比如斯塔尔、莱文、阿尔都塞、施拉姆等人就是如此。国内那些对《矛盾论》持历史虚无主义的人也是以此来立论的。

“斗争的绝对性和统一的相对性”的观点以及绝对与相对的关系的阐释更是澄清了可能的误解①。另一方面，虽然在新时代构建“和谐哲学”的立意值得欣赏、也很时尚，但它的辩证法说到底，不过是把着力点从“一分为二”转换至“合二为一”，强调对立的“统一性”罢了。它的根本性的东西在于对曾存“斗争”的方式、方法的历史性的心理恐惧，而不是扎根于马克思主义辩证法的本质和要求。不同的是，新时代“斗争”或“革命”的方式有自身的界限，已由暴力或暴风骤雨般的群众运动转变为改革。在新时代，矛盾或问题依然是推动中国特色社会主义发展的基本动力②。习近平同志所说的“改革是由问题倒逼而产生，又在不断解决问题中得以深化……在认识世界和改造世界的过程中，旧的问题解决了，新的问题又会产生”③，很好地阐释了这个道理。简言之，《矛盾论》作为解决中国革命问题的辩证法虽然并不是尽善尽美的，但它所阐明辩证法的一些实质性要素和基本理论，依然对新时代中国特色社会主义建设具有普遍性的价值和指导意义。无论如何，建设辩证法是根植于革命辩证法的，是对革命辩证法的“扬弃”，而不是简单地“摒弃”。

第二，对中国化的马克思主义哲学前提进行反思是建构新“矛盾论”的先决条件。所谓哲学前提就是我们在不同时期所面对的世界的现实或“自在之物”。无论是回顾经典马克思主义辩证法的三次探索过程，以及第二国际以降马克思主义辩证法的多元化发展乃至呈现出的分裂、对立的历史进程，还是回顾马克思主义辩证法中国化的发展道路，都可以发现能否自觉反思马克思主义辩证法所面对的历史前提，在很大程度上决定着马克思主义辩证法的兴衰成败和历史命运。同样，当我们要建构新的“矛盾论”以便把其作为中国化的马克思主义辩证法的新时代形态时，同样回避不了对这一问题的反思。《矛盾论》的卓越之处在于毛泽东洞悉了当时中国所遭遇的多重现实：中国社会内部各种矛盾发展不平衡的现实、中国与各资本主义国家之间的矛盾不平衡的现实、各种势力在中国分布的不平衡④。其中重要的是，“毛泽东同从西方考察世界资本主义的视角不同，他从作为世界资本主义运动前提和结果的殖民地和半殖民地出发来认识帝国主义并探索中国革命道路，开创了帝国主义分析的第三世界视角和马克思主义在第三世界的叙事路径”⑤。今天，不仅中国在资本主义全球化的语境中所处的地位和角色已经发生根本性变革，而且世界资本主义已进入到更富有制度弹性、技术活力的全球化阶段。在这种情况下，要想认清中国在全球化资本主义链条中处于什么地位——这是我们分析观察中国社会矛盾制定大政方针的基本着眼点之一，就需要不断自觉地更新哲学方法论与历史观，从总体性上把握并解决中国特色社会主义与全球化资本主义所遭遇的复杂的现实的矛盾问题。可以说，在实现现代化的过程中，中国特色社会主义要想超越资本主义现代性的历史局限性，开创出一条前无古人的走向共产主义的新道路，就既必须在客观上能自觉地与不断更新的资本主义全球化的现实相适应，又必须在主观上不断反思对社会主义革命和建设历史理解上的局限性的基础上实现自我超越。

第三，坚持“革命性”“批判性”依然是构建新“矛盾论”的基本精神。马克思是这样理解和认识辩证法的：“辩证法在对现存事物的肯定的理解中同时包含对现存事物的否定的理解，即对现存

① 毛泽东在读艾思奇的《研究提纲》时是这样批注的：“具体的斗争形态也是在一定条件之下的。说斗争无条件，是指矛盾的普遍性、永久性，不是说具体的矛盾。”“依一时说，统一是绝对的，斗争是相对性；依永久说，统一是相对的，斗争是绝对的。绝对谓占统治地位。统一即事物的暂时安定。事物的安定在暂时是绝对的，在永久是相对的，这才是列宁‘相对中有绝对’之意。”这可以清楚地看出把《矛盾论》视为斗争哲学是错误的。（参见《毛泽东哲学批注集》，北京：中央文献出版社，1988 年，第 374 页。）

② 新时代矛盾状况更为复杂。从党的十二大报告到十九大报告，我们党指出社会矛盾存在的多样性、复杂性。当体味毛泽东关于“问题就是矛盾”的论断时，再回想邓小平所说的“发展起来以后的问题不比不发展时少”，我们才可能真正理解习近平为何多次强调新时代矛盾的多样性、复杂性以及解决的过程性、长期性和艰巨性。

③ 《十八大以来重要文献选编（上）》，北京：中央文献出版社，2014 年，第 497 页。

④ 施拉姆认为《矛盾论》之所以能对辩证法科学做出重要贡献，与毛泽东对“中国现实”的透彻理解有关。瑞贝卡则认为不能把对毛泽东思想的把握从全球资本主义的语境中脱离开来。（参见［美］施拉姆：《毛泽东的思想》，田松年等译，北京：中国人民大学出版社，2013 年，第 52 页；［美］瑞贝卡：《毛泽东传》，龚格格译，长沙：湖南人民出版社，2013 年，“英文版原序”第 6 页。）

⑤ 付清松：《不平衡发展——从马克思到尼尔·史密斯》，北京：人民出版社，2015 年，第 93 页。

事物的必然灭亡的理解；辩证法对每一种既成的形式都是从不断的运动中，因而也是从它的暂时性方面去理解；辩证法不崇拜任何东西，按其本质来说，它是批判的和革命的。”① 构建时代的“矛盾论”也必须坚守住这一辩证法的“精华”。这要求必须从不断变化的观点以及历史的具体现实来看待中国特色社会主义，还要求把它看作是一个由内在矛盾推动下不断自我发展、自我超越的一个运动过程，甚至可能出现倒退的历史过程，即把它看作中国社会发展必然经历的一个阶段、中华民族走向自由人联合体的漫长阶段的一个历史瞬间。如果说习近平在新的历史起点反复强调的坚持不懈地进行“伟大斗争”体现的是实践辩证法的精神实质，即“使现存世界革命化，实际地反对并改变现存的事物”②，那么习近平多次强调的党的“自我净化、自我完善、自我革新、自我提高”的生死攸关性则是辩证唯物主义的核心要义——“自我否定性”或“否定性”的辩证法——的当代表达。中国共产党人践行马克思主义辩证法的革命性、批判性的理论实践与现实实践的经验教训，值得认真总结和反思。

第四，面向新时代迫切需要解决的社会问题是构建新“矛盾论”的题中应有之意。这是马克思主义理论与实践相统一的原则以及“具体问题具体分析”的精髓的必然要求。其一，我们在新时代不仅面临新矛盾和新问题，而且过去遗留下来的没有解决或解决得不好的矛盾和问题，如果长期累积下去会引发难以估量的严重后果。这就需要在坚持辩证法的实事求是的客观性原则的前提下，以强烈的问题意识系统地对中国社会的矛盾结构、主要矛盾以及矛盾的主要方面进行科学的分析和考察。需要注意的是，即使对主要矛盾做出科学判断并致力于去解决，也不意味着所有的矛盾就可以迎刃而解。这不仅因为次要矛盾或矛盾的次要方面在一定条件下会转化为主要矛盾或矛盾的主要方面，而且外部环境的不确定性因素的增多及其传导效应，也可能加剧一些固有的矛盾或可能诱发一些潜在的矛盾转化为实在的矛盾。其二，提升大众对辩证法的理解和认识水平。从新时代看，落实习近平多次强调的进一步推进马克思主义大众化——其本身就包含中国化的马克思主义辩证法的大众化——具有重大的理论和现实意义。虽然很多人对辩证法是极为“熟知”的，遗憾的是却并不是“真知”，甚至把辩证法扭曲为“诡辩论”或“变戏法”的代名词。缺少了集世界观、方法论、认识论为一体的辩证法的武器，不仅不能识别新自由主义、儒家社会主义、宪政主义等错误思潮的真面目，而且导致不能用从总体联系出发的辩证的、历史的唯物主义去正确认识中国特色社会主义实践中存在的种种矛盾和问题，从而陷入悲观主义、抽象人本主义或浪漫主义、历史虚无主义的陷阱。

总的来说，拓展和深化《矛盾论》研究不仅要自觉与国外学者进行学术交流，批判性地借鉴他们所使用的解读方法、阅读技巧、研究视角，而且要充分挖掘和利用各种文献资料对《矛盾论》文本进行深度耕犁以窥其未竟之意；不仅要加强对经典马克思主义辩证法著作的深入研究，构筑好新“矛盾论”的理论地平，还要关注西方对马克思主义辩证法研究的最新发展成果和状态以便拓宽视野；不仅要在不断创造性转化和创新性发展中国传统文化的基础上，努力实现其与马克思主义辩证法的有机结合，还要善于总结 40 年来中国特色社会主义建设和改革实践中所发展的唯物辩证法和历史辩证法，特别是习近平自十八大以来的辩证法思想；不仅要立足于新时代的新实践对辩证法提出的新的理论诉求，也要直面新时代层出不穷的现实的新矛盾、新问题并做出科学应对。只有“按照立足中国、借鉴国外，挖掘历史、把握当代，关怀人类、面向未来的思路”③，才能真正完成毛泽东“改写”“重写”《矛盾论》的历史嘱托，写出新“矛盾论”，才能真正构建具有中国自身特质的、富有中国特色的马克思主义辩证法。

（责任编辑　临　川）

① 《马克思恩格斯选集》第 2 卷，北京：人民出版社，2012 年，第 94 页。
② 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 527 页。
③ 《习近平谈治国理政》第 2 卷，北京：外文出版社，2017 年，第 338 页。

当代法国激进左翼哲学中的毛泽东思想

包大为

【摘要】新中国成立后，毛泽东的哲学文本在法国得到翻译和出版，法国马克思主义者开始将毛泽东思想视为无产阶级政治实践的重要思想资源。到了20世纪60年代，随着法国激进左翼实践的发展，以及以阿尔都塞为代表的结构主义哲学家对毛泽东辩证哲学的转述，毛泽东思想成为法国进步知识分子和工人阶级争取自由和民主的理论武器。然而，由于毛泽东思想在当代法国政治哲学中始终被选择性地塑造为既与资本主义政治霸权对立，又与一切形式国家机器对立的激进思潮，其完整的哲学方法论并没有真正得到呈现，其所揭示的矛盾不平衡发展的客观层面也并未得到重视。随着冷战后新自由主义对历史和政治的重构，毛泽东思想作为法国激进左翼的批判符号的意义更为明显。

【关键词】毛泽东；法国；辩证法；阿尔都塞

中图分类号：A84　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2019）04－0060－08

作者简介：包大为，（杭州 310028）浙江大学马克思主义学院暨中国特色社会主义研究中心研究员。

基金项目：国家社会科学基金后期资助项目“从启蒙到解放：马克思主义政治哲学的多元实践研究”（18FZX035）

毛泽东思想（La pensée Mao Zedong）也许在一个资本主义或消费主义的语境中是极为突兀和不合时宜的，似乎只属于那个遥远的、与当代断裂的时空。但在20世纪至今的法国政治哲学中，毛泽东思想或毛主义始终是一个不可磨灭的路标，指向对资本主义霸权的非正义性的揭露，鼓舞着法国左翼学者持续表达对资本主义私有制及其政治秩序的不满，并坚持以唯物史观对各种抽象伦理原则发起批判。在当代法国政治哲学中，毛泽东是一个多元的形象，并非只是来自东方和异质性社会（社会主义国家）的政治理论或哲学方法论，而是指代了不同历史时期法国无产阶级政治实践的特定目标。在至今仍然如雷贯耳的当代法国政治哲学家名字中，绝大多数都与毛泽东思想产生过（或仍在）密切联系，他们或是通过学术研究宣传过毛泽东哲学，或是亲自参与过毛主义组织，或是为毛泽东旗帜下的群众反抗运动积极奔走。例如萨特曾经是“革命万岁派”（Vive la révolution）等左翼机构的参与者，不断用他的世界性威望为毛主义期刊的编辑们提供支持，甚至冒着被逮捕的危险与妻子波伏娃一起上街散发进步报刊[①]。又如，阿尔都塞等直白地表明自己是毛主义身份的哲学家——作为早期毛主义组织UJC－ML的理论启发者，曾经匿名为“马列主义共产主义青年联盟”（Union de la Jeunesse Communiste Marxiste－Léniniste）的机关刊物《马克思列宁主义札记》撰写支持文化大革命的文章，该组织的多位领导人（尤其是罗伯特·兰阿赫）大多是阿尔都塞的学生或朋友[②]。阿尔都塞对辩证唯物主义和历史唯物主义（或历史科学）的辩护，使得结构主义不再被存在主义马克思主义、人道主义和异化等概念所困扰，也使得大量进步学生“涌向”阿尔都塞，包括乌尔姆俱乐部（cercle d'Ulm）

① ［美］马克·波斯特：《战后法国的存在主义马克思主义：从萨特到阿尔都塞》，张金鹏、陈硕译，南京：南京大学出版社，2015年，第73页。

② ［法］路易·阿尔都塞：《保卫马克思》，顾良译，北京：商务印书馆，2011年，第259—260页。

的学生[①]。再如，福柯等在毛主义组织外围对毛泽东思想提供支持的学者。一方面，毛泽东思想及其指导下的法国进步运动对福柯的影响体现在，法国毛主义政治犯对拘留条件、政治和一般法律的绝食抗议，使得福柯开始关注监狱问题，并且最终和德勒兹（Gilles Deleuze）、多梅纳克（Jean - Marie Domenach）和纳凯（Pierre Vidal - Naquet）一起成立了“监狱信息组织”（Groupe dínformation sur les prisons）[②]。另一方面，则体现为福柯对左翼哲学家的支持和保护，他在文森大学任哲学系主任时所聘任的毛主义激进分子阿兰·巴迪欧（Alain Badiou）、雅克·朗西埃（Jacques Rancière）是至今仍活跃于欧洲的左翼“四大好汉”。其中，巴迪欧的毛主义政治实践经验极为丰富，在 1969 年脱离社会党后，与出走“无产阶级左派”的娜塔莎·米歇尔（Natacha Michel）、席尔万·拉撒路（Sylvain Lazarus）等人成立了毛主义组织马列主义共产同盟（l'Union des communistes de France marxiste - léniniste）。他坦言，哲学在其政治主体性中扮演着重要角色，其中萨特是他的第一个路标（balise），但是他的政治主体性是与现实事件相关的（如阿尔及利亚战争、五月风暴、文化大革命），这些政治事件对他所要坚持的“真”哲学产生了重大影响。因此准确地说，巴迪欧的马克思主义传统是在后 1968 时代对毛主义的复归[③]。而与他同一时代的朗西埃，虽然方法论未必一致，但是对毛泽东思想的忠诚却是其半个世纪来最为鲜明的政治哲学特征。

一、阿尔都塞：《矛盾论》的结构主义嫁接

毛泽东思想首先引起法国政治哲学家关注的，并非是某种与中国传统相关的东方特质，而是他对马克思主义辩证法的发展。一方面，这与毛泽东带给法国马克思主义者的最初形象有关。中国革命的胜利和毛泽东哲学文本的翻译出版[④]，使得毛泽东思想摆脱了某种异质的东方符号（例如孔子之于启蒙政治哲人），成为能够直接与现代政治实践衔接的理论。对于法国马克思主义者而言，毛泽东是“新列宁”，是一流的马克思主义哲学家，同时是一位天才的政治战略家[⑤]。另一方面，这与法国马克思主义哲学的理论和实践需求有关。在理论上，战后受列宁主义和斯大林主义影响的学者，不论是为了法共的政治宣传，还是为了捍卫唯物主义，都急于对让·伊波利特（Jean Hyppolite）和《巴黎手稿》译介以来的黑格尔主义进行清算。而毛泽东的矛盾论正好符合这一理论需求，能够用以说明“马克思主义中黑格尔遗产的断裂”[⑥]。在实践上，在与戴高乐政府对抗中处于弱势的法国马克思主义者，需要一种新的马克思主义来解释理论与策略、理论与实践的辩证关系，而毛泽东关于“矛盾的各种不平衡情况的研究”[⑦] 正好符合这一实践需求。如果说亚历山大·科瓦雷（Alexandre Koyré）、科耶夫和伊波利特的黑格尔哲学研究，让法国知识分子开始辩证地、而非实证主义地看待政治现象，那么毛泽东的辩证哲学则促使法国马克思主义政治哲学从方法论到实践指向都发生革命性的转变。在熟练引用《矛盾论》的哲学家中，阿尔都塞和巴迪欧较为清晰地展现了这种引用的意图和落脚点。

首先，《矛盾论》介入了结构主义的方法论，激励了法国马克思主义者的斗争实践。在 20 世纪 60 年代的法国知识界，对唯物辩证法的理解不仅是一个学术之争，更是“对马克思主义是生死攸关的”的重大问题[⑧]。这是因为原先那种黑格尔主义的解读不仅会使得人臣服于冷战后西欧资产阶级政治统治的合理性，而且会使人囿于历史规律的教条而畏惧投身于可能“尚未成熟”的革命实践。为

① ［美］马克·波斯特：《战后法国的存在主义马克思主义：从萨特到阿尔都塞》，第 325 页。

② Michel Foucault, *Dits et écrits*: 1954 - 1988, *II*, Gallimard, Paris, 1994, p. 24.

③ Alain Badiou, Marcel Gauchet, *Que Faire*? Philo éditions, Paris, 2014, p. 21.

④ 1952 年，《矛盾论》首次被翻译成法文，并刊登在法共官方刊物《共产主义手册》。

⑤ ［法］路易·阿尔都塞：《政治与历史：从马基雅维利到马克思：1955 - 1972 年高等师范学校讲义》，吴子枫译，西安：西北大学出版社，2018 年，第 17—24 页。

⑥ 同上，中文版序第 20 页。

⑦ 《毛泽东选集》第 1 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 326 页。

⑧ ［法］路易·阿尔都塞：《保卫马克思》，第 81 页。

了解决这一问题，阿尔都塞借用毛泽东对矛盾的不平衡性的论述，一方面试图说明马克思对黑格尔辩证法结构的改造而非“颠倒”，另一方面试图打破经济决定论和历史决定论等唯心主义教条，以启发马克思主义者去发现矛盾运动的多元决定的本质。当然，这种借用要在远离中国上万公里的资本主义的法国产生影响，首先需要对毛泽东的矛盾理论进行有效的澄清和辩护。阿尔都塞尤为关注矛盾的不平衡的发展（développement inégal）。在他看来，这是列宁和毛泽东的原创性概念，正确地解释了社会形成过程中多元决定的特征，并展现了历史真实（historique réel）的结构中共存着前进、后退、生存、发展的不平衡①。马克思主义哲学中存在着的各种（发展的、生存的、意识的）不平衡，实际上说明了没有一个矛盾可以单独地发展，在不同时空的矛盾不平衡运动促成了多元的社会发展方式②。他甚至认为列宁和毛泽东的著作（《哲学笔记》和《矛盾论》）已经“在形式上已经相当完善”地解答了马克思主义辩证法有别于黑格尔辩证法的特性，以至于当代法国学者只要进一步思考、追根究源和加以发挥就可以了③。当然，时人对外来的毛泽东辩证哲学的责难对阿尔都塞形成挑战。针对毛泽东忽视一般矛盾运动的批评，阿尔都塞的辩护是：毛泽东所研究的对象并非是“只有一对矛盾的简单过程”，而是“包括许许多多的矛盾”的整个社会，同时革命实践的情势和时间也不允许脱离具体社会的抽象研究④。针对一些人对“普遍性存在于特殊性”原则的黑格尔主义误判——似乎毛泽东所说的普遍性“需要有一种附加普遍性才能够产生出特殊性”，阿尔都塞的辩护是：毛泽东所说的“特殊性普遍地属于矛盾的本质性”并非是普遍性的前提，而是针对作为普遍性抽象化或产生哲学的（意识形态的）欲念，强迫其回到具有科学特殊性的普遍性地位⑤。阿尔都塞甚至为了论证马克思主义与黑格尔主义之间的断裂，不断试图将毛泽东的矛盾特殊性概念嫁接到社会作为结构的复杂统一体的论述，并指出在《政治经济学批判导言》和毛泽东 1937 年的论文中已经再也找不到黑格尔范畴的“丝毫痕迹”了⑥。

在结构主义兴起的 20 世纪中期，阿尔都塞的毛主义辩证法及其历史科学几乎逼退了繁荣半个世纪的存在主义马克思主义，而他对《矛盾论》基本概念的澄清和辩护最终被证实是卓有成效的。这主要体现为在阿尔都塞的影响下，法国马克思主义者对实践和理论辩证关系的理解终于摆脱了第二国际以来的教条特征，离弃了实证主义传统下的实践－理论的二元理解。毛泽东说：“客观现实世界的变化运动永远没有完结，人们在实践中对于真理的认识也就永远没有完结。马克思列宁主义并没有结束真理，而是在实践中不断地开辟认识真理的道路。”⑦ 在阿尔都塞之前，这也许并不容易被法国马克思主义者广泛地接受。一方面，马克思主义作为某种“异质性”的理论，始终以德国哲学、列宁斯大林主义的形象而成为某种“洋教条”；另一方面，从笛卡尔直至拉美特利、孔德、涂尔干，长达 3 个世纪的理性主义－实证主义传统，使得法国唯物主义者始终处于一种理论“冒险”中，即谋求通过激进地运用特定理论来解决实践中复杂的问题。这种现象归根到底是一种辩证理解的匮乏，既无法辩证地认识实践－理论的矛盾关系，也无法辩证地对待作为实践对象的社会结构的矛盾运动。在阿尔都塞看来，法国马克思主义者之所以从盖德主义者（guesdistes）到战后法共始终遭遇政治实践的失败，并非由于理论不具有真理性，而是因为他们无法正视“具体的现实”和“当时的历史现实”。当“所有的矛盾都受不平衡法则的制约”，就“必须不惜一切代价去区分主要矛盾和次要矛盾，区分矛盾的主要方面和次要方面”⑧。中国共产党和俄国布尔什维克已经证明了这一点，当历史出现断裂的

① Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey, Jacques Rancière, *Lire Le Capital*, Presses Universitaires de France, Paris, 2014, p. 293.

② Ibid., p. 291.

③ ［法］路易·阿尔都塞：《保卫马克思》，第 175 页。

④ 同上，第 188 页。

⑤ 同上，第 176 页。

⑥ 同上，第 193—194 页。

⑦ 《毛泽东选集》第 1 卷，第 296 页。

⑧ ［法］路易·阿尔都塞：《保卫马克思》，第 6 页。

“有利时机”，如果能够认识到矛盾的特殊性，把握到矛盾的主要方面，亦即掌握整体结构各环节间相互依存条件的复杂关系，就能够在落后国家或弱势地位实现革命的胜利[①]。当然，这种“条件”和矛盾特殊性的概念并不能满足具有理论洁癖的法国马克思主义者，他们不仅认为毛泽东和列宁的矛盾不平衡性的理论不过是权宜之计，更认为没有必要去解决这些离理论和概念十分遥远的“极端经验主义的问题”。阿尔都塞则认为必须“花九牛二虎之力去阐述一个早已经被认识了的真理”。正如关于矛盾特殊性的真理虽然在毛泽东哲学文本中已经十分清晰，并且在新民主主义革命实践已经被证实，但是对法国马克思主义者而言，在其自身的实践中承认这一真理并不等于认识了这个真理（上升成为理论）[②]。结合矛盾的不平衡发展，这种“与辩证唯物主义浑成一体的唯物辩证法”，实际上就是要打破作为平衡论或均衡论的各种教条主义。作为一种以《矛盾论》为奥援的哲学方法论，阿尔都塞的结构主义政治哲学通过矛盾主次方面的转化，赋予“马列主义共产主义青年联盟”和“无产阶级左派”向帝国主义政权进攻的信心和勇气，并通过主次矛盾的关系部分地教会了法国进步学生和工人在实践中把握关键问题。在十月革命后，不断被动地接受第三国际理论指导的法国马克思主义，实际上只有在阿尔都塞及其毛主义辩证结构之后，才真正开始在本土政治实践中寻求法国理论的努力。各种毛主义政治组织在“五月风暴”前后震撼西方世界的理论和实践，初次证明了毛泽东关于矛盾不平衡性的理论，已经被法国马克思主义者作为“革命政党正确地决定其政治上和军事上的战略战术方针的重要方法之一”[③]。

二、从马克思到毛泽东：重构政治概念的参照

阿尔都塞对毛泽东的辩证哲学的方法论嫁接，在政治哲学领域最终体现为“读《资本论》”小组成员对马克思主义、政治和历史的重新理解。虽然朗西埃等毛主义哲学家最终与阿尔都塞决裂，但是阿尔都塞用以定义“症候阅读”的辩证方法最终在当代法国激进左翼政治哲学中得到继承。对于文本，“症候阅读”是一种超越性的“远征”，它会使得文本中的问题得以澄清并传递到其它文本和症候。这要求读者在解读当代问题和《资本论》的时候，结合毛泽东哲学文本和马克思的 1857 序言所提供方法论的文本（texte méthodologique）[④]。对于实践，“症候阅读”所关注的是马克思主义哲学的实践存在（existence pratique），即存在于分析资本主义生产方式的科学实践中的个人实践状态，存在于工人运动历史的政治经济实践。这将使得文本中不可见的问题变得可视化。正如在能动的政治（politique active）中所展现的那样——列宁通过革命实践中的沉思发展了马克思主义辩证法的具体理论形态。而毛泽东的《矛盾论》进一步发挥了这一原则（ce principe），典型表现了马克思主义辩证法在政治实践中的反映[⑤]。“症候阅读”虽然并不完全等同于毛泽东关于正确认识的论述，但在法国工人运动风起云涌的历史情势下很好地推广和宣传了毛泽东的研究（实践）方法——“通过实践而发现真理，又通过实践而证实真理和发展真理”[⑥]。这使得阿尔都塞之后的法国马克思主义者衔接起了文本和实践、马克思主义经典理论和实践催生的新理论，并产生了延续至今的法国马克思主义者对政治概念的激进重构。

首先，政治的定义。以巴迪欧为例，当代法国激进左翼既承接了《共产党宣言》，又融合了对文化大革命的叙事。作为 1848 年革命的指导纲领，《共产党宣言》中的政治（politisch）作为一个定语，所揭示的历史真理几乎被 19 世纪末以来的法国马克思主义者“原封不动”地保留在每一个阶段

① ［法］路易·阿尔都塞：《保卫马克思》，第 202 页。
② 同上，第 157—159 页。
③ 《毛泽东选集》第 1 卷，第 326—327 页。
④ Louis Althusser, Étienne Balibar, Roger Establet, Pierre Macherey, Jacques Rancière, *Lire Le Capital*, p. 30.
⑤ Ibid., pp. 28 – 29.
⑥ 《毛泽东选集》第 1 卷，第 296 页。

的斗争实践中。“一切阶级斗争都是政治斗争”[①] 成为一个原则性的律令，要求马克思主义者必须将革命政治首先定义为阶级斗争（Klassenkampf），而非那种王侯将相和资产阶级用以维持秩序的统治技艺。因此，不难理解巴迪欧所定义的政治是那种与作为阶级统治工具的国家相对立的阶级斗争状态，亦即国家和党派的那种“政治”只能产生“反政治的主体”。与之相反，正如巴迪欧“在毛主义中所发现的”，共产主义运动的观念绝不能被付诸于国家机器（l'appareil d'état），而是要通过独立的群众运动，甚至区别于党的群众组织，“造反”也因此成为一种必要[②]。他公开表示自己所支持的共产主义既不是某种停留于哲学文本的理念，也不是被官僚化的党派所代表的共产主义，即那种严重依赖于权力的苏联的共产主义，而是体现在法国变体（variantes）的毛主义和文化大革命的事件[③]。他甚至认为“列宁晚年对国家的长期存在感到失望”，而毛泽东则更加冷静和大胆，使得真正的政治和共产主义运动在文化大革命中如火如荼地达到巅峰[④]。除了用法国化的激进毛主义强化了阶级政治的概念，对于巴迪欧而言，米利安·达隆妮、汉娜·阿伦特或其他自由主义传统下的“政治哲学家们”提供的通过投票/计数带来自由的方案，根本谈不上是真正的“政治”挑战。因为从启蒙时代直至当代自由主义的政治伦理原则，不过是完成了国家机器运转所需要的“政治幻想”（politischen Illusionen）[⑤]。作为巴迪欧多年“战友”的朗西埃则更为直接地向代议制民主发起了攻击，结合当代资本主义社会症候，揭示民主政治的本质不过是统治阶级向人民索取的虚伪的赞同[⑥]。这些观点既能够回溯到马克思的经典文本，也能够在毛泽东第三次国内革命战争时期的文本中找到极为相似的论述。

其次，在实践中澄清和检验已有的政治哲学概念。毛泽东在《矛盾论》指出：“人的概念的每一差异，都应把它看作是客观矛盾的反映。客观矛盾反映入（疑为人）主观的思想，组成了概念的矛盾运动，推动了思想的发展，不断地解决了人们的思想问题。”[⑦] 这种被 20 世纪前结构主义思潮指认为“反映论”的认识论，被结构主义对毛泽东思想的重视而唤醒。尤其在“五月风暴”作为起点而非终点的法国工人运动实践中，不断失败却又坚持反抗的斗争实践，启发了原先对权利、国家、阶级和秩序等政治哲学概念知之甚少的工人，让参与其中的知识分子也进一步走出概念的迷雾，在实践所带来的客观矛盾中进一步认识资本主义社会真实的内在结构，从而更新了用以指导实践的理论和概念。这一过程较为典型地反映在 20 世纪 70 年代初福柯与一些毛主义政治组织成员如邦尼·莱维和卡罗尔（K. S. Karol）的对话中[⑧]。在对话中，福柯代表了进步“政治哲人”对毛主义组织的同情，以及对政治哲学概念之纯洁度的坚持，而莱维和卡罗尔代表了“哲人政治”在毛主义实践中对政治哲学概念的反思。在 1972 年 2 月 5 日的对话中，福柯、德勒兹和化名为维克多（Victor）的邦尼就人民正义展开辩论[⑨]。福柯根据国家政治和法权现象的历史特征，质疑毛主义者所要建立的“人民法庭”是国家机器的脆弱胚胎（l'embryon）的萌芽。因为一旦具备国家机器特征的法权秩序得到建立，不论其出发点是否超脱于阶级，都可能造成潜在的阶级压迫。更为重要的是，人民法庭是否能够“中立于人民与敌人”，因此能够区分真假、罪恶与无辜、正义与非正义？这难道不是另一种反对人民正义的方式吗？作为人民正义之形式的法庭在历史上（例如资产阶级历史），难道不是最终都被扭曲了吗？[⑩] 邦尼并没有用概念来回击福柯，而是以中国革命的经验和事例进行澄清。他认为举资产阶

① ［德］马克思、恩格斯：《共产党宣言》，北京：人民出版社，1997 年，第 37 页。

② Alain Badiou, Marcel Gauchet, *Que Faire*?, p. 52.

③ Ibid., p. 18.

④ ［法］阿兰·巴迪欧：《存在与事件》，蓝江译，南京：南京大学出版社，2018 年，第 140 页。

⑤ ［德］马克思、恩格斯：《共产党宣言》，第 30 页。

⑥ ［法］雅克·朗西埃：《对民主之恨》，李磊译，北京：中央编译局出版社，2016 年，第 57 页。

⑦ 《毛泽东选集》第 1 卷，第 306 页。

⑧ K. S. Karol 的真名是 Karol Kewes。

⑨ 由于无产阶级左派（Gauche prolétarienne）在 1972 年已经成为非法组织，因此福柯用笔名来保护对话者，Victor 即 Benny Lévy，他当时是毛主义组织的主要负责人，但在对话中伪装成萨特、德勒兹和 André Glucksmann 的秘书。（See Michel Foucault, *Dits et écrits*: 1954 – 1988, *II*, p. 340.）

⑩ Ibid., p. 341.

级革命的历史是不恰当的，因为真正的人民法院只在无产阶级运动中出现过。在中国革命中，最初出现的是群众的意识形态革命。在起义的农村，农民坚持反抗敌人，并通过处决专制者来回应数个世纪的折磨。在革命中人民处决敌人的案例不断增加，是被人民公认为是人民正义的实施。这说明农民的眼睛是雪亮的，所有进步的事情都在农村快速发展。当革命政党成立红军（Armée rouge）后，情况就开始发生变化，出场的不再只是起义群众和敌人，而是敌人、群众和作为群众的联合的红军。自此，人民正义的实施就被红军所支持和规定，复仇行为就需要通过司法权（juridictions），这种起点是人民正义直接行为的权利，与过去任何司法都是不同的[①]。在 1972 年的另一场辩论中，福柯对毛泽东判断阶级立场的词句提出质疑，因为毛泽东所给出的判断左右的标准“总体上太模糊了”（en général très ambigus）。卡罗尔则更为巧妙地解读了这种模糊性，认为它是为了抓住“矛盾不平衡性”的内在意图。他认为毛泽东及其词句的确在文化大革命中与权威息息相关，但毛泽东并不能直接干预革命，他只希望让群众自己发言。尤其在革命形势十分严峻的情况下，即“四旧”（les quatre vieilles）不论在中国还是在发达资本主义国家都是根深蒂固的，毛泽东的政治指示的“模糊性”赋予革命群众自觉性和自主性的空间[②]。总之，毛泽东的辩证哲学和革命实践为法国马克思主义者重构政治哲学核心概念提供了充沛的资源，但在实践层面并没有收获与之对等的、足以撼动资本主义统治秩序的力量。因此，在某种程度上，毛泽东思想被法国毛主义者转化为某种单纯意识形态的工具，而非变革政治经济的革命实践导向。

三、从文本到现实：问题与未来挑战

随着“五月风暴”的精英化蜕变和最终失败[③]，马克思主义和毛主义的“火堆”在法国政治哲学中逐渐冷却。虽然毛泽东思想在 20 世纪中叶法国无产阶级运动中扮演了极为重要的角色，但这毕竟是法国的具体客观条件下发生的政治事件。法国无产阶级和进步知识分子对毛泽东思想的理解和运用，最终必然遭遇客观历史所造成的组织和意识形态局限性。“五月风暴”和法国政治哲学中的毛泽东和马克思主义的符号，大多数时候都“与巴枯宁及其支持者”存在着历史共性，服务于实现直接民主、否定国家和阶级社会的纯粹自由的意识形态[④]。事实上，发展至今的法国政治哲学中的毛主义因素，随着巴迪欧和朗西埃对社会舆论的积极介入，仍然发挥着强大的社会影响力。然而，这并不意味着他们继承自 20 世纪 60 年代的法国毛主义的理论问题得到解决。具体而言，当代法国政治哲学对毛泽东思想的转述主要存在两个方面的问题。

第一，对马克思主义和毛泽东思想的片面选择。在 20 世纪早期的法国马克思主义者那里，马克思的文本或是被选择性地用来向柏格森主义和笛卡尔主义开火，或是被选择性地用来建构存在主义和人道主义的马克思主义。马克思的哲学没有完整地在 20 世纪初的法国政治实践中出场，甚至直到 20 世纪中期都没有完整的马克思著作法文译本。从保罗·尼赞（Paul Nizan）、乔治·波利策（Georges Politzer）、诺伯特·古特曼（Norbert Gutermann）、萨特直到当代激进左翼的理论线索中，法国学者对本国和苏联官方马克思主义的警惕，最终使得他们一直没有正视作为整体的马克思主义哲学。例如，巴迪欧虽然肯定马克思所揭示的阶级社会政治程序的真理，并最终认为经典马克思主义对于国家的描述在形式上是正确的，但是它的一般辩证法并不正确。经典马克思主义最终将政治还原为赘余项（国家机器），而主张赘余项是令人无法容忍的[⑤]。毛泽东思想在法国哲学中更为明显地遭到“切割”

① Michel Foucault, *Dits et Écrits*: *1954 – 1988*, *II*, *p.* 341.

② Sur La Seconde Révolution chinoise, 1re partie, *Libération*, No. 157, 31 janvier 1974, p. 10.

③ “五月风暴”的“精英化”既体现在参与者的构成，又表现为抗争运动的场所。正如阿尔都塞所指出的，“五月风暴”的重要性原本应该体现在生产场所，最终却局限于被占领的大学或剧场等“文化庙宇”。(See Keith A. Reader, Khursheed Wadia, *The May* 1968 *Events in France*: *Reproductions and Interpretations*, Macmillan Press, London, 1993, p. 4.)

④ Guy Debord, *The Society of the Spectacle*, trans by Ken Knabb, Bureau of Public Secrets, Berkeley, 2014, p. 43.

⑤ ［法］阿兰·巴迪欧：《存在与事件》，第 139 页。

“挑选”和“重新包装”。一方面，这是因为毛泽东思想从发展脉络上并不具有马克思那样的首创性，而是被放置于马克思、恩格斯、列宁乃至斯大林这一序列的延续之中。例如，卢西恩·比安科（Lucien Bianco）就认为毛泽东主义是列宁主义的一个变体（une variété），尤其是毛泽东的群众路线（ligne de masse）和民主集中制（centralisme démocratique）的理论。尽管比安科承认毛泽东主义不是对列宁主义的复制（une copie），但也认为可以在毛泽东思想中看到永久革命（la révolution permanente）的托洛茨基的影子①。另一方面，马克思主义和毛泽东思想实际上从来没有在 20 世纪中期以来的法国政治哲学中成为一种准则和方向，而是一直作为法国激进左翼政治的补充性思想资源。巴迪欧曾强调：“我从没有在过去或今天，成为马克思的盲目门徒，我甚至不是一个马克思主义者。至于毛泽东，我对他的评价是选择性的（sélective），根据政治情势和我的知识兴趣。”② 在某种意义上，阿尔都塞对毛泽东的“矛盾不平衡性”的借用，将合理性赋予了这种对马克思主义和毛泽东思想的“选择性”理解。而罗兰·巴特的“试衣服”的比喻更为生动地解释了法国政治哲学中马克思主义和毛泽东思想的真实形象：

> 通过马克思主义的双眼，我想到了阅读书的欲望。我想象了一个画面：一个知识分子决定成为马克思主义者。他开始为自己选择马克思主义。哪一种马克思主义将成为主流呢？列宁？托洛茨基？卢森堡？巴枯宁？毛泽东？还是波尔迪加（Bordiga）或者别的什么人？他走进图书馆，阅读所有的书，就像一个人不停地试衣服，选择最适合（convient）他的马克思主义，准备挑选最符合自己体型和经济状况的那种马克思主义来开展关于真理的演说。③

第二，对意识形态革命的过度重视。从政治组织、口号和运动目标看，“五月风暴”中的知识分子实际上是将想象中的文化大革命复制到法国。他们将文化大革命的反官僚主义转述为对包括法国共产党在内的法国国家机器、政党和权力秩序的颠覆，将群众运动转述为进步知识分子和工人带领下的占领行动。但是，正如巴里巴尔批判阿尔都塞关于毛泽东思想和文化大革命的想象，法国政治哲学中的毛泽东思想“很可能过于依赖一些在西方流传的神话，其中一些变形和过分的东西必须得到纠正”④。这种想象体现为对无产阶级实践的狭隘化，即意识形态和政治领域的解放。例如，巴迪欧认为“在 20 世纪的所有冒险中，最为进步（le plus avancé）和具有希望的是中国的文化大革命”⑤，同时坦诚自己“并不是对毛泽东的一切都知晓”。然而，尽管他认为自己认识到新中国的政治制度与苏联“有着不可争辩的延续性”，二者官僚阶级所掌握的过剩权力（pouvoir démesuré）有着一定的共性，但是却对这些方面“没有关注”，因为他“主要感兴趣的是文化大革命”⑥。这是对中国社会主义革命和建设实践选择性的言说。这种既承认现实制度缺陷又坚持片面想象的悖论，在其他 20 世纪法国左翼政治中并不鲜见。例如，波伏娃主编的《女性主义问题》中的观点：艾伦·廷克（Irene Tinker）认为中国官方媒体热情宣传社会平等，但是在军队和政府首脑中几乎都是男性，甚至最有影响力的中国女性——江青也只能在权力外围（périphérie）进行工作。那些访问过中国的人都被中国政府争取男女平等的努力而震撼，但那些到了联合国的中国代表，发现其他国家的男性根本无法理解女性应该被平等对待⑦。又如，米歇尔·洛依在 1974 年 10 月访问中国之后，认为知识分子和妇女的问题是批判儒家妇女观的关键⑧。廷克和洛依的看法的确有现实参照，但仅仅抓住了毛泽东思想的政治解放层面，并没有看到中国女性解放的经济基础，即对旧社会土地所有权和生产方式的变革。

这两方面的问题虽然在 20 世纪中期可能只是体现为法国左派的路线之争，但在冷战结束后迅速

---

① Lucien Bianco, Essai de définition du maoïsme, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 1979, Vol. 34.

② Alain Badiou, Marcel Gauchet, *Que Faire*?, p. 73.

③ Roland Barthes. *Roland Barthes par Roland Barthes*, Seuil, Paris, 1980, p. 159.

④ ［法］路易·阿尔都塞：《政治与历史：从马基雅维利到马克思：1955－1972 年高等师范学校讲义》，第 17 页。

⑤ Alain Badiou, *Quel communisme*? *Entretien avec Peter Engelmann*, Bayard, Paris, 2015, p. 8.

⑥ Alain Badiou, Marcel Gauchet, *Que Faire*?, p. 54.

⑦ *Questions féministes*, Sept. 79, No. 6, Editions Tierce, Paris, 1979, p. 84.

⑧ Ibid., pp. 40－43.

发酵为对法国马克思主义者的巨大挑战。首先，新自由主义“保守革命”掀起“历史终结”的挑战。巴迪欧指出，由革命政治所开启的“20 世纪”十分短暂，以列宁的 1917 年（实际上这可以更为久远地追溯到罗伯斯庇尔的 1793 年）为开端，在斯大林的 1937 年达到顶峰，而在毛泽东逝世的 1976 年本质上走向结束①。这个世纪之所在政治意义上仅仅持续了 60 余年，是因为在 20 世纪 80 年代以来新自由主义几乎重构了关于政治的定义，代议制民主及其统计学“真理”成为终结历史的元叙事，而从马克思到毛泽东给予人类的政治可能性被湮没在以消费主义为代表的资本主义文化工业的喧哗中。一些对历史知之甚少的人轻信了新自由主义编写的关于正义和自由的历史，甚至认为马克思主义是法西斯的同谋。对此，巴迪欧试图为毛泽东思想和无产阶级运动进行辩护。例如，他指出在 20 世纪 60 年代，中国共产党虽然保持了斯大林主义的制度形式，但毛泽东的确试图通过领导造反来抗击官僚化的不平等，这与重建的“总体主义”（totalité）是相去甚远的。这种所谓的“极权主义”实际上只是现代社会的强制分工（violentes divisions）的产物。因为共产主义的哲学完全是辩证的，依赖于矛盾的运动，而纳粹则固定于一种人类的“纯正”本质的生物根据。因此将历史上的共产主义与任何极权主义的宗教等同起来是高度悖论的，在本质上也是不合法的（infondé）②。这个危机在国内学术界被标示为“历史虚无主义”。在从来没有无产阶级实行有效执政和治理的法国，这个危机不仅更为猛烈，而且造成的负面影响更广。正如朗西埃所指出的，当代资本主义的“新历史”将以统计学的方式被社会学家和经济学家标示出来：对于那些满足于资本主义总体秩序（l'ordre général）的人而言，没有什么特别事件是值得研究的。③

当代法国和西欧社会对于阶级政治的冷漠，或许体现了资本主义文化工业对民众的意识形态重构，但其本质体现了 20 世纪法国马克思主义者政治实践和理论的局限。也许“五月风暴”中的毛主义者仍然没有走出启蒙时代对中国和其他异质性理论（如马克思主义）的片面想象，在追求激进概念的政治行动中，试图实现某种巴特意义上的新词（sinité）④，而非真正具有经济基础的新社会。然而，值得肯定的是，法国政治哲学中具有多重面向的毛泽东思想，虽然具有各种内在冲突和断裂（例如巴迪欧/朗西埃，朗西埃/阿尔都塞，阿尔都塞/萨特），但至今仍然将毛泽东思想作为坚持马克思主义阶级批判的政治观点的重要依据。毛泽东思想在当代法国政治思潮中的先锋地位，不仅在于其反对资本主义政治霸权的本质要求，更在于其对一切已有的无产阶级政治的局限性的批判。正如巴迪欧所指出的，毛泽东所做的一切都是为了“反对政治的取消”，“他在接见红卫兵时，虽然被人们视为政治领袖，但是却告诉人民：‘将你自己和国家事务融合起来’”。这里，不仅是一种对斯大林遗产相反的姿态（un geste）⑤，更启发当代人去反思自我标榜为“自由”的代议制民主。在当代法国政治哲学中，朗西埃对代议制民主的意识形态的批判，以及巴迪欧的“元政治学”的建构，都体现了毛泽东对社会主义民主原则和人民权利的洞见。当代资本主义政治危机作为的矛盾的一方面，尽管在最近 40 年来呈现出霸权的表征，但始终无法遏制毛泽东思想及其代表的无产阶级抗争精神在当代法国的持续存在，更无法阻挡唯物史观以新的理论形态向人民提供关于历史进步的思想。

（责任编辑　临　川）

---

① Alain Badiou, *Le Siècle*, éditions du Seuil, Paris, 2005, p. 12.

② Alain Badiou, Marcel Gauchet, *Que faire*?, p. 47.

③ Jacques Rancière, *Les noms de l'histoire: Essai de poétique du savoir*, éditions du Seuil, Paris, 1992, pp. 13 – 14.

④ 法国毛主义所坚持的并非是作为整体的毛泽东思想，更没有就此创造出与中国革命等量齐观的事件。那些通过片面想象的法国毛主义的政治术语，是将毛泽东的哲学概念嫁接到法国的现实政治运动，构成关于文化大革命和中国的当代神话。“造反有理”“群众运动”或“破四旧”实际上已经成为一种“旧词新意”。这些术语在法国政治哲学和政治实践中更多地表现为巴特所说的 sinité，例如将中国与法国小资产阶级这两类名称拼接起来，二者构成“铃铛花、人力车和鸦片室”的奇怪组合，因而并不是现有词汇能够描述的。(See Roland Barthes, *Mythologies*, Editions du Seuil, Paris, 1957, p. 193.)

⑤ Alain Badiou, Marcel Gauchet, *Que faire*?, p. 55.

康德哲学中实在谓词难题的解决

胡　好

【摘要】在康德哲学中，实在谓词难题由以下命题构成：1. 存在等于实存；2. 实存是综合命题的谓词；3. 所有综合命题的谓词是实在谓词；4. 存在不是实在谓词；5. 所以，存在既是实在谓词，又不是实在谓词。为了化解这种矛盾，目前学界有两种解决方案，一种是否定命题1，认为存在不同于实存；另一种是否定命题3，认为实在谓词是分析命题的谓词。然而，它们都难以成立，因为存在和实存在充当谓词时是一回事，实在谓词是综合命题的谓词。本文同样否定命题3，但通过区分实在谓词和现实谓词来解决。实在谓词是客观综合命题的谓词，现实谓词是主观综合命题的谓词，因而并非所有综合命题的谓词都是实在谓词。存在不是实在谓词，而是现实谓词。

【关键词】存在；实存；实在谓词；现实谓词；主观综合

中图分类号：B516.31　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2019）04－0068－08

作者简介：胡　好，湖南株洲人，哲学博士，（兰州 730070）西北师范大学哲学学院副教授。

“存在问题”很重要，它“涉及到我们人类的整个看待世界角度和做事情的方式”[①]。2019年1月，在“康德哲学爱好者共同体”微信群，笔者和几位学界同仁就康德对“存在问题”的论述展开激烈争论。这场争论涉及康德如何批判本体论证明、逻辑谓词和实在谓词有什么区别等论题。从中，笔者发现了实在谓词难题。国内外学者从不同侧面触及到这一难题，比如黑格尔、海德格尔、伍德（Allen Wood）认为存在（Sein）等于实存（Existenz）[②]，杨云飞持相反立场，泰斯（Robert Theis）和隆古尼斯（Beatrice Longuenesse）提出实在性表示事物的可能性，舒远招主张实在谓词是分析命题的谓词。但是，目前还没有人将实在谓词难题明确提出来。本文第一部分就是阐明这一难题。接着，将复述学界已有的两种解决方案，对其进行反驳，虽然他们未必意识到自己的贡献。在此基础上，笔者提出自己的解决方案，最后回应两种合理的质疑。

一、实在谓词难题

实在谓词难题是有关实在谓词的矛盾现象。一方面，众所周知，“存在显然不是一个实在谓词”（KrV，A598/B626）[③]，另一方面，存在似乎又是实在谓词，如此陷入矛盾。

存在看上去是实在谓词。首先，存在等于实存，这是学界的基本共识。黑格尔明确说：“实存或

① 王庆节：《海德格尔、存在问题与创新性思维（上）》，《广西大学学报》2019年第1期，第49页。

② 本文采用邓晓芒先生的译名，统一将Sein译为存在，Dasein译为存有，Existenz译为实存。

③ 《纯粹理性批判》引文出自《哲学丛书》第37a卷（Immanuel Kant, *Kritik der reine Vernunft*. Hrsg. Von Raymund Schmidt. Hamburg: Verlag von Felix Meiner, 1956.）以下页中注将《纯粹理性批判》缩写为KrV，并标明A、B两版页码。

存在——这在此处是同义语。”[①] 海德格尔说：“实存、存有（Dasein）、亦即存在……”[②] 伍德说：“如果‘存在’或‘实存’是这类实在谓词……”[③] 他们将存在和实存交替使用。其次，实存是综合命题的谓词。“正如每个有理性者都必须明智地承认的那样——任何一个实存性命题都是综合的。”（KrV，A598/B626）既然所有实存性命题都是综合的，亦即所有包含实存谓词的命题都是综合的，那么实存是综合命题的谓词。再次，所有综合命题的谓词是实在谓词。所有综合命题的谓词是某物的规定[④]，而“一物的规定”是实在谓词（KrV，A598/B626），因而所有综合命题的谓词是实在谓词。既然存在等于实存，实存是综合命题的谓词，而所有综合命题的谓词是实在谓词，那么不难得出，存在是实在谓词。

因此，以下命题构成实在谓词难题：1. 存在等于实存；2. 实存是综合命题的谓词；3. 所有综合命题的谓词是实在谓词；4. 存在不是实在谓词；5. 所以，存在既是实在谓词，又不是实在谓词。为了避免这种矛盾，研究者们提出两种解决方案：一种是否定命题 1，认为存在不同于实存，代表人物是杨云飞；另一种是否定命题 3，认为实在谓词是分析命题的谓词，代表人物是舒远招[⑤]。

二、对杨云飞的反驳：存在和实存在充当谓词时是一回事

杨云飞认为存在和实存（或存有）不同[⑥]，因为存在是逻辑谓词，实存是实在谓词；前者是分析命题的谓词，后者是综合命题的谓词。在他看来，逻辑谓词和实在谓词的划分同分析和综合的区分是相应的[⑦]。接下来，笔者先重构他的论证，对其进行反驳，然后给出存在等同于实存的文本依据。需要申明的是，笔者承认存在和实存语法上的区别，前者可以做系词，后者不行[⑧]，只是认为它们在充当谓词时是一样的。

首先，杨云飞认为存在是分析命题的谓词，理由有二：其一，存在是逻辑谓词，而逻辑谓词表达概念的同一性，因而它是分析命题的谓词；其二，由于存在不给主词概念添加更多东西，因而它是分析命题的谓词。“通过‘是’，我们只是把主词连同它的一切谓词，也就是把对象设定在与我的概念的关系中，却没有给概念添加更多的东西。”[⑨]

然而，这两个理由都不能成立。其一，逻辑谓词和分析命题不具有对应关系，毋宁说，不管是分析还是综合命题，它们的谓词都可以是逻辑谓词。康德说：“人们可以随心所欲地把任何东西当作逻辑谓词。”（KrV，A598/B626）既然任何东西都可以充当逻辑谓词，那么综合命题的谓词也可以充当逻辑谓词。比如，这个苹果是红色的，“红色的”就是逻辑谓词。所以，逻辑谓词跟命题类型无关。其二，不仅是存在，实存也不给主词概念添加更多东西。这一点杨云飞也承认，他说“现实的 100 元钱与可能的 100 元钱，就 100 元钱这个概念的分析性的内涵而言是相同的”[⑩]，亦即实存的 100 元并没有在内涵上给 100 元的概念增加新东西。因此，如果存在因为没有给主词概念增加新东西而成为分析命题的谓词，那么基于同样的理由，实存也会是分析命题的谓词，但他主张实存是综合命题的谓

① ［德］黑格尔：《逻辑学》，杨一之译，北京：商务印书馆，1996 年，第 75 页。
② ［德］海德格尔：《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2001 年，第 529 页。
③ Wood. Allen, *Kant's Rational Theology*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1978, p. 106.
④ ［德］康德：《康德著作全集》第 9 卷，李秋零译，第 109 页。
⑤ 舒远招教授尚未发表相关论文，我把他当作第二种解决方案的代表人物是跟他深入交流的结果。以下对他的观点和理由的复述均跟他本人确认过。
⑥ 杨云飞认为存在和实存不同，但认可实存和存有是一回事。因此，下文不再区分实存和存有。
⑦ 杨云飞：《康德对上帝存有本体论证明的批判及其体系意义》，《云南大学学报》社会科学版 2013 年第 4 期，第 33—34 页。
⑧ 参见李科政：《康德的实存问题与本体论批判》，《北京社会科学》2018 年第 4 期，第 122 页。
⑨ 杨云飞：《康德对上帝存有本体论证明的批判及其体系意义》，《云南大学学报》社会科学版 2013 年第 4 期，第 33 页。
⑩ 同上。

词，这就矛盾了。其实，“没有给概念添加更多的东西”只说明存在不是客观综合命题的谓词，但它可以是主观综合命题的谓词。关于客观综合和主观综合，下文第四部分再详述。

其次，杨云飞主张实存是实在谓词，因为实存是事物的现实性，而实在谓词表示现实性，所以实存是实在谓词。但是，实在谓词仅仅表示事物的可能性，而非现实性。在此，笔者引用泰斯和隆古尼斯的观点进行说明。泰斯认为实在谓词中的“实在”是一种“规定意义上的实在性，这种实在性是事物的可能性概念”①。隆古尼斯则主张可以把一切可能性的理念还原为一切实在性的理念②。

实际上，存在和实存被康德交替使用，它们充当谓词时的含义是相同的。在《纯粹理性批判》中，康德说：“如果我思维一物，不管我通过什么谓词和通过多少谓词（哪怕在完全的规定中）来思维它，那么就凭我再加上‘该物存在’，也并未对该物有丝毫的增加。因为否则的话，所**实存**的就并不恰好是该物。”（KrV，A600/B628）他先讲在某物的概念上加上“该物存在”，不会对该物有丝毫增加；否则的话，所**存在**的就不是该物了。这个意思是连贯的。可他写下的却是：“因为否则的话，所**实存**的就并不恰好是该物。”这说明他在交替使用存在和实存。

不仅如此，存在和实存被交替使用的现象还出现在《证明上帝存有惟一可能的证据》（下文简称为《证据》）和《哲学宗教学说讲义》中。文本 1：“至于上帝是否是存在，也就是说，是否被绝对地设定，是否实存，则根本不包括在内。”③ 文本 2：“一切都取决于某物的实存（Existenz）事实上是不是该物的一种实在性，但凭此——某物存在（ist）——没有使该物本身变得更完美；它由此并没有包含新的谓词。”④ 文本 1 存在和实存显然可以互换，文本 2 主干部分意思是即使某物的实存是一种实在性，它也不能使该物增加新谓词，插入语“某物存在”对应上一句的某物的实存，两处的“实存”和“存在”可以互换。因此，在康德那里，存在和实存在充当谓词时是一回事，因为它们都表示事物的现实性，并且在各个文本中交替使用。所以，试图区分存在和实存的第一种解决方案行不通。

三、对舒远招的反驳：实在谓词是综合命题的谓词

舒远招主张实在谓词是分析命题的谓词。实在谓词要么是分析命题的谓词，要么是综合命题的谓词，既然它是前者，那么实在谓词就不是综合命题的谓词，亦即所有综合命题的谓词都不是实在谓词。因此，实在谓词是分析命题的谓词和所有综合命题的谓词都不是实在谓词，这两个命题在逻辑上是等值的。这一观点旨在否定实在谓词难题的命题 3，即所有综合命题的谓词是实在谓词。

舒远招提供的文本依据是：“‘存在’显然不是一个实在的谓词，即不是有关可以加在一物概念之上的某种东西的一个概念。”（KrV，A598/B626）他认为“可以加在一物概念之上的某种东西的一个概念”表明实在谓词是分析命题的谓词。因为“添加”分两种，一种是在主词概念之上添加实存概念，另一种是在其上添加实在谓词。由于添加实存概念是综合性添加，又由于实存概念不同于实在谓词，因此添加实在谓词是分析性的。

诚然，在主词概念上添加实存概念和添加实在谓词不同，但这种不同仅仅是综合内部的，前者的添加是主观综合，后者的添加是客观综合。它们都跟分析不同。在康德的常见用法中，当他要表达分

① Theis. Robert，“Kants frühe Theologie und ihre Beziehungen zur Wolffschen Philosophen”，*Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*，Herausgegeben von Norbert Fischer und Maximilian Forschner，Freiburg：Verlag Herder BmbH，2010，S. 41.

② Longuenesse. Beatrice，“Transcendental Ideal and the Unity of the Critical System”，in Robinson，*Proceedings of the Eighth International Kant Congress*，1995，p. 526.

③ ［德］康德：《康德著作全集》第 2 卷，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2010 年，第 80 页。

④ Kant，*Gesammelte Schriften. Abtheilung IV：Vorlesungen. Bd.* 28/2/2：*Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*，2. *Hälfte*，*Teilbd.* 2，Berlin：Walter de Gruyter & Co.，1972，S. 1027.

析的意思时，通常用“包含在……之中”（将 enthalten 跟 in 搭配），而当他把诸如 hinzukommen、hinzufügen 等表“添加”的词跟介词 zu 搭配时，往往表示综合的意思。舒远招所引文本的同一段就有明证：“对象在现实性方面并不只是分析地包含在我的概念中，而是综合地添加在我的概念之上。”（KrV，A599/B627）在其他文本中，“添加”也表示综合的意思。例如，“由于我回顾我从中抽象出这个物体概念来的那个经验，于是我就……把重量作为谓词综合地添加在这概念上”（KrV，A7/B12）。如果康德要表达分析的含义，他会说实在谓词是可以包含在一个概念之中的某个东西的概念，但他实际上说的是实在谓词添加在一个概念之上的某个东西的概念，所以实在谓词不是分析命题的谓词。

另外，舒远招的观点会造成文本上的两处割裂。第一处割裂出现在《纯粹理性批判》中。“上帝存有之本体论证明的不可能性”第九段如下：

如果我不是发现了混淆逻辑的谓词和实在的谓词（即**一物的规定**）的这种幻觉几乎是拒绝一切教导的话，那我就会希望直截了当地通过对**实存概念的精确规定**来打破这一挖空心思的论证了。人们可以随心所欲地把任何东西用作逻辑的谓词，甚至主词也可以被自己所谓述；因为逻辑抽掉了一切内容。但**规定**却是一个添加在主词概念之上的谓词，它扩大了这个概念。所以它必须不是已经包含在这个概念之中的。（KrV，A598/B626）

舒远招认为，由于实在谓词是一物的规定，而一物的规定并不对应最后两句的“规定”，因而实在谓词不是综合命题的谓词。在他看来，最后两句的“规定”对应的是第一句中的“实存概念的精确规定”，因为两处的“规定”都出现在正文中。他主张本段从第二句到最后，都在论述逻辑谓词。

他的解释是站不住脚的。这一段第一句中的“挖空心思的论证”指本体论证明。它的意思是，正是因为我发现了混淆两种谓词会拒绝教导，所以我不会直截了当地通过实存概念的精确规定反驳本体论证明。这里包含两个步骤，第一步是区分逻辑谓词和实在谓词，第二步通过实在谓词和实存概念的对比得出实存概念的精确规定。本段完成第一步，后面的段落完成第二步。本段有四句话。第一句交代区分两种谓词的任务，第二句讲逻辑谓词的含义，第三句到本段末尾讲实在谓词的含义。由于实在谓词是一物的规定，而规定扩大了主词概念，不包含在主词概念之中，因而它是综合命题的谓词。所以，舒远招割裂了本段“一物的规定”和最后两句的“规定”的关联。

第二处割裂出现在《纯粹理性批判》和《逻辑学讲义》之间。《逻辑学讲义》说：“前者包含着规定，后者仅仅包含逻辑谓词。”① 其中“后者”是分析命题。分析命题仅仅包含逻辑谓词，不包含实在谓词，因而实在谓词不是分析命题的谓词。如果如舒远招所言，实在谓词在《纯粹理性批判》中是分析命题的谓词，那么就跟《逻辑学讲义》中的论述不一致。

由此可知，舒远招主张的实在谓词是分析命题的谓词，不符合康德对“添加”的常见用法，割裂了《纯粹理性批判》内部两处“规定”的关联，还割裂了《纯粹理性批判》和《逻辑学讲义》的关联。因此，舒远招对实在谓词难题命题 3 的否定难以成立，实在谓词是综合命题的谓词。

四、本文的解决方案：存在是现实谓词

同样是否定命题 3，即所有综合命题的谓词是实在谓词，不过与舒远招不同，笔者主张并非所有综合命题的谓词是实在谓词，换言之，有些综合命题的谓词不是实在谓词，而是现实谓词。

现实谓词不是康德本人使用的术语，但他的文本蕴含了这层含义。康德说存在是“对一物或某些规定性本身的肯定”（KrV，A598/B626），笔者把对事物（或对象）进行肯定的谓词命名为现实谓词。这样一来，谓词可以分为三类：逻辑谓词、实在谓词和现实谓词。逻辑谓词是跟主词不矛盾的谓

① ［德］康德：《康德著作全集》第 9 卷，李秋零译，第 109 页。

词，实在谓词是在主词和谓词的关系中扩大主词概念的谓词，现实谓词则是主体在主词概念和它的对象的关系中、将对象肯定下来的谓词。

从逻辑谓词、实在谓词到现实谓词，它们是层层递进的关系。逻辑谓词是表示逻辑可能性的谓词，它仅仅要求谓词跟主词在逻辑上不矛盾①。实在谓词是表示事物的可能性的谓词，它除了要求跟主词不矛盾，还要求主词符合知性原理或理性原理。现实谓词是表示事物的现实性的谓词，它不仅要求谓词跟主词不矛盾，主词符合知性原理或理性原理，还要求为主词提供质料（知觉）。对于现实谓词谓述的主词而言，“为这概念提供素材的知觉，是现实性的唯一品格”（KrV，A225/B273）。因此，逻辑谓词、实在谓词和现实谓词对应逻辑的可能性、事物的可能性和事物的现实性，这三个层次之间的要求依次增强。

由于实在谓词难题涉及对象的内容，而逻辑谓词抽掉了一切内容，因而重要的不是区分逻辑谓词和实在谓词，而是区分实在谓词和现实谓词。对于所有 S 是 P 句型的命题而言，实在谓词关注的是 S 和 P 的关系，例如“这个苹果是红色的”，“红色的”作为实在谓词，它述说的是这个苹果具有红色的属性。但对于“某物存在”的命题而言，“存在”作为现实谓词，不再述说“某物”和“存在”的关系，而是关注该物的概念和该物的关系。例如“这个苹果存在”，它不是说这个苹果有一种被称为“存在”的属性，而是说主体通过“存在”这一谓词，超出苹果的概念，将苹果这一对象断定为现实存在。

实在谓词和现实谓词有四大差异。第一，实在谓词涉及主词和谓词的关系，而现实谓词涉及主体的主词概念和它的对象的关系。“在一切判断中，**从其中主词对谓词的关系来考虑**……要么是谓词 B 属于主词 A，是（隐蔽地）包含在 A 这个概念中的东西；要么是 B 完全外在于概念 A，虽然它与概念 A 有连结。在前一种情况下我把这判断叫做分析的，在第二种情况下则称为**综合**的。”（KrV，A7/B11）实在谓词作为综合命题的谓词，是从主词对谓词的关系来考虑的。然而，对于“存在”这类现实谓词来说，我们在某物之后加上“某物存在”，它不涉及主词和谓词的关系，而是肯定了主词和主词对象之间的关系。例如，“上帝存在”，“我对于上帝的概念没有设定什么新的谓词，而只是把……对象设定在与我的概念的关系中”（KrV，A599/B627）。通过用“存在”谓述上帝，我将上帝的对象设定在与我的上帝概念的关系中，确切地说，我将上帝概念指称的对象肯定下来了。

第二，实在谓词不肯定主词对象的存有状态，现实谓词对其存有状态进行肯定。“所有的谓词与其主体的关系都绝不表明某种实存的东西，主体在这种情况下必须已经被**假定**为实存的。”② 实在谓词只是假定主词对象是实存的，现实谓词却将主词对象的存有状态肯定下来。二者的差异可以用如下两个命题来刻画：实在谓词表明，**假如有**主词对象，那么主词概念和谓词有如此这般的关系；而现实谓词表明，**真的有**连同其一切谓词的主词对象。

第三，实在谓词表示事物的可能性，现实谓词表示事物的现实性（Wirklichkeit）。实在谓词是关于事物的实在性（Realität）的谓词。实在性尽管是质的范畴，却跟模态范畴有密切关系；但它不表示事物的现实性，而表示事物的可能性。实在性是对事物的先验的肯定，它是“与感觉相应的东西”即“先验质料”（KrV，A143/B182）。但与感觉相应的东西不同于感觉，而只是指向感觉。先验质料也不同于经验质料，前者跟事物的可能性相关，后者则跟事物的现实性相关。“那种构成质料的东西（与感觉相应的东西），即在现象中的实在性，却必须被给予出来，舍此这种关系甚至根本不能被思维，因而它的可能性也就不能被表现出来了。”（KrV，A581/B609）“构成质料的东西”指现象中的

① 虽然康德说“人们可以随心所欲地把任何东西用作逻辑谓词”（KrV，A598/B626），但跟主词矛盾的词不可以充当逻辑谓词。逻辑谓词对应“先验的理想”中的“可规定性原理”，这条原理是基于矛盾律的。所以，逻辑谓词是逻辑可能的谓词，不能跟主词矛盾。

② ［德］康德：《康德著作全集》第 2 卷，第 81 页。黑体是笔者所加。

实在性，即先验质料。如果先验质料没有被给予，那么感官对象和主体思维的关系的可能性不能被表现出来，也就是说，感官对象不能被主体肯定为可能存有。这表明先验质料跟感官对象的可能存有相关，亦即实在性跟事物的可能性相关。

在“先验的理想”一节，实在性表示事物的可能性这一观点得到明确的文本支持。例证 1：按照通盘规定性原理，每一物的特殊可能性以全部可能性为根据，“由于它（通盘规定性原理）把**全部可能性**预设为先天的条件，所以它把每一物表现得如同从其在那个全部可能性中所拥有的份额里推导出自己特有的可能性一样”（KrV，A572/B600）。在另一处，康德说：“一切物的可能性将会以作为某种根据而不是作为总和的**最高实在性**为基础。”（KrV，A579/B607）很明显，最高实在性被当作全部可能性来看待。

例证 2：在“先验的理想”第四段，康德讲到一切可能性的总和的理念的对象化。“虽然关于**一切可能性的总和**的这个理念，就这总和作为条件而成为对每一物进行通盘规定的基础而言，在可能构成这个总和的那些谓词上本身还是未规定的……但在进一步的研究中我们却发现，这个理念……成了有关一个单独对象的概念。”（KrV，A573/B601）而在同一节的第十八段，康德又讲“关于**一切实在性的总和**的这个理念的实体化”（KrV，A582/B610），即把这个理念看作一个单独对象。这两处文本表明，实在性和可能性的表述在交替使用。

例证 3：“诸物的**一切可能性**……就被看作是派生的了，而惟一只有那个把**一切实在性**包含在自身之中的物之可能性才被看作是本源的。”（KrV，A578/B606）按理说，本源的物的可能性是把诸物的一切可能性包含在自身之中，但写下的却是把一切实在性包含在自身之中，这说明康德将实在性和可能性交替使用。

上述三个例证表明，实在性表示事物的可能性，而现实谓词表示事物的现实性。表示现实性的是对对象的肯定，例如一百个现实的塔勒“意味着对象及其肯定本身”（KrV，A599/B627）。可能性和现实性的差别在于，前者只是头脑中的观念，后者既是头脑中的观念，又是现实存在的对象。“一百个现实的塔勒所包含的丝毫也不比一百个可能的塔勒更多……但是在我的财产状况中，现实的一百塔勒比一百塔勒的单纯概念（即一百塔勒的可能性）有更多的东西。”（KrV，A599/B627）在什么意义上现实的东西不比单纯可能的东西更多，又在什么意义上前者比后者多一点？这个问题在《证据》中得到明确回答。“在一个实存的东西中比在一个单纯可能的东西中没有设定任何更多的东西（因为在这种情况下说的是该事物的谓词）；然而，借助某种实存着的东西要比借助一个单纯可能的东西设定了更多的东西，因为这也涉及对事物自身的绝对肯定。”① 现实的东西跟单纯可能的东西谓词一样多，但它多出对对象的绝对肯定。黑格尔对此有深刻的洞见：“如果我占有了一百元钱，则我便实际占有一百元钱，并且同时也具有一百元钱的观念。”②

第四，实在谓词是客观综合命题的谓词，现实谓词是主观综合命题的谓词。客观综合就主词和谓词的关系而言，它要求扩大主词概念；主观综合不扩大主词概念，却仍然是种综合。“模态的诸原理并不是**客观综合**的，因为可能性、现实性和必然性这些谓词丝毫也不因为它们对于对象的表象还有所补充就扩大它们所说的那个概念。但由于它们毕竟总还是综合性的，所以它们就只是**主观综合**的，就是说，它们对一物（实在之物）的概念……增添了这概念在其中产生并有自己的位置的那种认识能力。”（KrV，A234/B286）现实性范畴不扩大主词概念，因而当它添加到主词之上时，只是一种主观综合。主观综合要求增添主词概念由以产生的认识能力，亦即主观综合表现在主体超出主词概念，将它的对象的存有状态断定下来。这也是一种综合，但不是就客体本身的规定而言，而是就客体与主体的认识能力的关系而言的。当我们将可能性这一范畴添加到某物的概念，得到“某物是可能的”时，

① ［德］康德：《康德著作全集》第 2 卷，第 82 页。

② ［德］黑格尔：《哲学史讲演录》第 4 卷，贺麟、王太庆等译，北京：商务印书馆，1978 年，第 315 页。

我们就将该物的存有状态断定为可能的。同理，当我们将现实性和必然性范畴添加到主词，得到“某物是现实的”或“某物是必然的”时，我们将该物的存有状态断定为现实的或必然的。客观综合和主观综合之所以是综合，是因为它们都超出了主词概念；前者的超出表现在扩展主词的含义，后者的超出则是在主词概念之外，将这个概念指称的对象肯定下来；前者从单纯的概念层面来看，后者则是从主体的概念和对象的关系来看的。

因此，实在谓词就主词和谓词的关系而言扩大了主词概念，是客观综合命题的谓词；而现实谓词虽然不给主词概念增加新谓词，却超出这个概念，将它的对象肯定下来，它是主观综合命题的谓词。这说明有些综合命题的谓词不是实在谓词。因此，所有综合命题的谓词都是实在谓词的观点是不能成立的，实在谓词难题得以解决。这样一来，我们也清楚了，存在不是实在谓词，而是现实谓词。

五、回应合理的质疑

以上解决方案可能面临两个重要质疑，一是针对实在谓词的，二是来自《证据》的。由本文第三和第四部分可知，实在谓词既是综合命题的谓词，又是关于事物的实在性的谓词，可这两个观点似乎不一致。这集中表现在如下问题：分析命题的谓词能够成为实在谓词吗？这类谓词不是综合命题的谓词，但它们不表示事物的实在性吗？接下来，笔者以“上帝是全能的”这个分析命题为例，讨论“全能的”是不是实在谓词。

在笔者看来，“全能的”在这个命题中不是实在谓词。但很多人持相反的立场，他们主张“全能的”是实在谓词。文本依据如下：

> “Sein”显然不是一个实在的谓词，即不是有关可以加在一物的概念之上的某种东西的一个概念。它只不过是对一物或某些规定性本身的肯定。用在逻辑上，它只是一个判断的系词。“上帝是全能的”这个命题包含有两个概念，它们拥有自己的对象“上帝”和“全能”；小词“是”并非又是一个另外的谓词，而只是把谓词设定在与主词的关系中的东西。（KrV，A598/B626）

他们认为引文中“上帝是全能的”这个例子是为了比较系词“是”和谓词“全能的”的差异。由于“是”不同于“全能的”，又由于“是”不是实在谓词，因而“全能的”是实在谓词。但是，他们的理解忽视了整段话的语境。这段话的中心句是第一句，即“Sein”不是实在谓词。它为什么不是实在谓词？理由有二：其一，当“Sein”作为对规定性的肯定时，它只是系词，系词不是实在谓词；其二，当“Sein”作为对对象的肯定时，它也不是实在谓词，而是现实谓词。这是整段的逻辑结构。在论述第一个理由时，康德以“上帝是全能的”为例。这个例子不是为了比较系词“是”和谓词“全能的”的差异，而是为了表明“是”作为系词，不是实在谓词。换言之，这个例子中的主词“上帝”和谓词“全能的”根本就不重要，重要的是有系词“是”。任何一个 S 是 P 句型的命题，不管 S 和 P 指代什么，都可以达到康德要论证的目的，因为这个句型的命题有系词“是”。系词连谓词都不是，自然不会是实在谓词。因此，这段话得不出“全能的”是实在谓词的结论。

在“上帝是全能的”这个分析命题中，“全能的”不是实在谓词。实在谓词必须扩大主词概念，不包含在主词概念之中，而分析命题的谓词仅仅表示概念的同一性，包含在主词概念之中，因此，一切分析命题的谓词都不是实在谓词。进一步看，分析命题的谓词也不表示事物的实在性。因为实在性是质的范畴，当它被添加在某物之上时，主谓词之间构成客观综合关系。例如“某物是实在的”，“实在的”扩展了“某物”的含义。所以，分析命题的谓词只表示事物的说明性属性，并不是实在谓

词那样的扩展性属性。①

还有一个重要质疑来自《证据》。它发表于1763年，是前批判时期的作品。陈艳波提醒说，“我们必须注意前批判时期和批判时期的思想是有所不同的”②。如果《证据》和《纯粹理性批判》的思想不一致，那么笔者的论证效力将大打折扣。看上去两个文本确实不同，前者说“存有（Dasein）根本不是某一个事物的谓词或者规定性”③，后者却承认存在是现实谓词。于是，问题出现了：存在（或存有）能够充当谓词吗？

回答是肯定的。首先，《证据》没有否认存有是谓词。最直接的证据是：“尽管如此，人们还是把存有这一表述当作谓词使用。”④ 实际上，它跟《纯粹理性批判》的观点是一致的，都主张存有不是实在谓词。因为“存有根本不是某一个事物的谓词或者规定性”⑤，而一物的规定性正是实在谓词。其次，《纯粹理性批判》也有直接证据表明存有是谓词。“如果你承认……任何一个实存命题是综合的，那么你如何还会主张**实存谓词**不可以无矛盾地被取消呢？”（KrV，A598/B626）这句话表明，康德是承认实存可以做谓词的。

可能有人会追问，既然存有是谓词，当它加到主词上时，为什么不给主词增加新谓词？因为在主词的可能谓词之中，有一个是存有，所以当作为现实谓词的存有再加上去以后，并没有扩大原有的谓词库。也就是说，原来谓词库里有多少谓词，现在还是这么多谓词。但作为可能谓词的存有和作为现实谓词的存有，毕竟是不同的。前者从主谓关系着眼，它跟红色这类谓词一样，是属于主词对象的一种属性。我们可以从红花中分析出红色的属性，也可以从最高实在的存在者中分析出存有的属性。但后者是从主体的主词概念和它的对象的关系着眼，它无关乎主词对象的属性，而是主体对主词对象的肯定。一旦肯定下来，主词对象就能通过知觉在经验中被给予出来。

综上所述，分析命题的谓词不是实在谓词。《证据》中尽管说到存有不是事物的谓词，但它的确切含义是存有不是实在谓词。所以，尽管上述两个质疑很尖锐，但笔者的解决方案仍然能够成立。

上文提到，实在谓词难题由五个命题构成。杨云飞的解决方案是否定命题1，主张存在不同于实存。可是，当存在和实存充当谓词时，它们都表示事物的现实性，而且被康德交替使用，因而存在和实存是一回事。舒远招的解决方案是否定命题3，主张实在谓词是分析命题的谓词。但文本表明实在谓词是综合命题的谓词。所以他们的解决方案都行不通。他们都预设了谓词只有两种：逻辑谓词和实在谓词。然而，在它们之外，还有许多其他类型的谓词，比如非逻辑谓词、非实在谓词、现实谓词等。因此，如果认为一个谓词不是实在谓词，就是逻辑谓词，这种非此即彼的看法是不对的。同实在谓词难题相关的谓词有三类：逻辑谓词、实在谓词和现实谓词。重点在于区分实在谓词和现实谓词。实在谓词是客观综合命题的谓词，现实谓词是主观综合命题的谓词，这表明有些综合命题的谓词不是实在谓词。因此，实在谓词难题的命题3不成立，这一难题得以解决。

（责任编辑　行　之）

① 许多人认为康德说的实在谓词是事物的属性，其实不准确。实在谓词只是对事物有所扩展的属性，而不是包含在事物之中的属性，换言之，它是事物的那部分扩展性属性。这是因为，根据“上帝存有之本体论证明的不可能性”一节的第九段，实在谓词只能是综合命题的谓词。

② 陈艳波：《康德对“上帝存在的本体论证明”的批判中的“存在”论题》，《现代哲学》2009年第4期，第83页。

③ ［德］康德：《康德著作全集》第2卷，第78页。

④ 同上，第79页。

⑤ 同上，第78页。

从胡塞尔现象学看康德的规定性判断力

高申春　张　健

【摘要】在人类的认识活动中，规定性判断力起着把具体实例和直观“归摄”于普遍规则的作用。虽然康德对判断力进行了一定程度的讨论，提出图型论和判断力的疑难，但仍留有一些困难。透过胡塞尔发生现象学的类型学说，分析表明知觉或直观对象的构造活动在“归摄”中起着基础作用。图型既可以作为“归摄”的中介，又通过想像力引导直观对象的构造综合。而类型通过类型化统觉和类型预期参与直观对象的构造和“归摄”，可以视为对康德判断力学说的补充和改进。

【关键词】判断力；归摄；综合；图型；类型

中图分类号：B516.52　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2019）04－0076－07

作者简介：高申春，安徽庐江人，哲学博士，（长春 130012）吉林大学哲学社会学院教授；
张　健，山东青岛人，（长春 130012）吉林大学哲学社会学院博士生。

基金项目：国家社会科学基金项目“胡塞尔的现象学心理学研究”（15BZX072）

判断力概念的提出是康德对感性与知性、特殊与普遍之间的异质性深入反思的结果。出于其先验哲学立场，以及受到休谟怀疑论的警告与当时自然主义心理学的限制，康德意在考察知识的客观有效性基础，而把判断力与一般思维活动发生问题归于心理学范畴，这导致康德难以充分洞察“归摄”问题。由于胡塞尔对康德哲学的继承性以及研究主题与旨趣的相近，我们得以在前者那里获得对相关问题的回应与创见。考虑到两人思想的差异，本文将以经验对象与经验性概念之间的“归摄”活动为主，通过对相关概念和内容的分析，尝试阐述以下问题：判断力通过图型对直观对象进行“归摄”的条件是什么；胡塞尔现象学的充实综合思想和类型学说与前者的差异，以及在什么意义上可以被视为对康德判断力与图型学说的补充与改进。

一、规定性判断力的概念及疑难

在康德哲学中，判断力（Urteilskraft）被规定为一种联系“普遍”与“特殊”的高级认识能力。在《判断力批判》的导言中，康德对判断力的概述是：“一般判断力是把特殊思考为包含在普遍之下的能力。如果普遍的东西（规则、原则、规律）被给予了，那么把特殊归摄于它们之下的那个判断力……就是规定性的（bestimmende）。但如果只有特殊被给予了，判断力必须为此去寻求普遍，那么这种判断力就只是反思性的（reflektierend）。”① 从康德哲学的总体架构看，反思性判断力比规定性判断力更重要。通过反思性判断力的工作，康德不仅指出人类情感领域的合目的性的先天原则，而且把思辨理性和实践理性联系起来。相比之下，规定性判断力的讨论要分散一些，大多数时候被视作知性

① ［德］康德：《判断力批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社，2017 年，第 11 页。

的一部分并且不被特别加以强调。根据考证，判断力概念脱胎于健全知性（gesunder Verstand）概念[①]，健全知性就是普通知性的正确运用，而普通知性[②]是人类在经验中认知和判断的能力，包括两个环节：从具体和特殊中发现普遍规律、将普遍规则应用到具体情境。因而，健全知性就是在具体中正确地判断和应用规则的能力。后来，康德把这一内容指派给判断力概念并加以扩展和一般化，于是判断力就是在具体中判断和辨别具体事例是否属于某一给定规则的能力。

受到先验哲学和人类学双重视野的影响，总体而言，康德对判断力的讨论比较驳杂，根据不同的运用场合，“特殊”与“普遍”二者也是相对变化的，而不仅限于认识论问题。比如，在《实用人类学》中，康德谈到富于和缺乏判断力的种种表现（机智、敏锐；迟钝、愚笨），谈到判断力对不同职位的必需性（仆人只需知性，军官需要判断力）；在《实践理性批判》中，康德谈到规定性判断力以知性推理的“模型”为中介来判断一个具体的行动是否符合道德律。此外，康德还以法律适用和疾病诊断等情况为例来阐明判断力的作用，可见一般判断力是比较概括的说法。

在认识层面，判断力作为感性与知性的中介，负责把知性概念应用于感性材料，从而形成关于对象的知识。康德把感性与知性视为人类知识的两个主干，其中感性作为一种被动接受能力，按照我们被对象所激动的方式产生表象，知性作为自发性的能力，用概念来思维对象，“直观和概念构成我们一切知识的要素，以至于概念没有以某种方式与之相应的直观、或直观没有概念，都不能产生知识”[③]。在康德看来，感性和知性是完全异质的，感性直观只包括对象中个别的东西，而知性作为概念的能力则包含对象之表象的普遍的东西，所以需要判断力作为两者的中介进行“归摄”。对于纯粹知性概念来说，按照康德的设想，可以根据非经验的、作为内感官形式的时间的不同图型来进行“归摄”。但对于经验对象与经验性概念之间的“归摄”活动，情况更为复杂。在传统哲学中，这个问题常被看作“具体”与“抽象”、“特殊”与“一般”的关系，语词依靠代表心灵中的抽象概念来获得意义，概念又被设想为一种心灵图像，依靠相似性来指代存在的事物，进而陷入一般观念的存在论问题。

从现象论出发，“康德把本体论的或基本上本体论的一般与个别结合的问题，转变为彻底的知识学的个别客体归属概念或概念包含个别客体的问题”[④]。这样“归摄”的两边则需要具有同质性，“每当把一个对象归摄到一个概念之下来时，对象的表象都必须和这概念是同质的，就是说，这概念必须包含有归摄于其下的那个对象中所表象出来的东西”[⑤]。但康德强调这种“归摄”的同质性要求会面临两个困难。其一，前文已经谈过，一个对象的直观与其归属于其下的那个概念之间的差别是巨大的。以三角形概念为例，任何具体的三角形的形象都不能满足概念的普遍性要求，因为具体的三角形的形象可以是锐角、直角或钝角三角形，而三角形的概念却要求包含所有三角形，经验性概念和具体经验对象的差别则更甚。其二，“归摄”活动从概念一侧看又面临“无限后退”的问题，一个概念作为一条规则，允许我们把不同的表象汇聚在一个对象概念之下。但康德认为，如果我们想要指出如何将某物归摄到一条规则之下，就只能再通过一条规则来进行，但这条规则就又会再要求一条规则，以致无限。以“物体”概念为例，虽然可以在里面想到“广延”“不可入性”“形状”等概念，但我

① 鲍姆加登使用判断力概念表示人类心灵的一种审美评判机能，亦即对事物的完美或不完美加以把握。康德受到鲍姆加登的影响，把这种判断力概念接受过来并加以扩展。康德早期认为高级认识能力只有知性和理性，大约在1773年到1775年前后，把判断力也加入到高级认识能力。可以认为，一般判断力是康德对不同领域的判断力加以综合和进一步抽象的结果，以便其批判哲学体系的内在关联和融贯。我们可以从康德对其早期思想的扩展中发现这种线索。（See Mcandrew Matthew，“Healthy Understanding and Urtheilskraft：The Development of the Power of Judgment in Kant's Early Faculty Psychology”，*Kant-Studien* 105（3），Berlin：De Gruyter，2014，pp. 394－405.）

② 康德区分了普通知性（gemeiner Verstand）和思辨知性（speculativer Verstand），前者指在具体事例（in concreto）中运用或精通规则，后者指抽象地（in abstracto）运用规则，主要指学者在具体运用之前就可以抽象地精通规则，所以思辨知性也叫学术知性。

③ ［德］康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社，2004年，第51页。

④ 齐良骥：《康德的知识学》，北京：商务印书馆，2000年，第221页。

⑤ ［德］康德：《纯粹理性批判》，第138页。

们又不得不进一步追问这些分解的概念，所以单凭规则并不能解释“归摄”是如何可能[①]。因此，康德把判断力视为人类心灵具有的一种隐秘的高级认识能力，“虽然知性能用规则来进行教导和配备，但判断力却是一种特殊的才能，它根本不能被教导，而只能练习”[②]。同时判断力本身也应当指示某种内容，这种内容并不是纯概念，通过这些内容也不是认识事物，而只是充当判断力本身的规则。

这样一种属于判断力的内容就包括图型。康德把图型规定为“想象力为一个概念取得它的形象的某种普遍的处理方式的表象”[③]。三角形概念的图型绝不是任何三角形的形象，而是对于形状的一条“综合规则”。根据三角形的图型，我们可以把具体形象和三角形的概念联系起来，也可以画出任何具体的三角形。再比如根据狗这一概念的图型，可以给出一定的四足动物的形状，而不局限于任何可能的形象，通过图型给概念提供一个相应的直观就是表现（exhibitio）。所以概念总是和图型联系在一起的，直观对象的“归摄”或概念的“应用”就涉及到图型即想像力对直观对象的构造综合活动及规则。只有图型化的概念才能应用于直观，判断力通过实例的练习，获得相应概念的图型并以观念的方式保持在心灵中。

二、知觉、图型与想像力

虽然康德在先验演绎中几乎没有提到判断力，但若要澄清判断力“归摄”活动的基础就仍旧不能离开先验演绎的内容。先验演绎的部分向来是康德认识论的一个核心，通过对范畴应用于经验对象的主观条件与客观条件的分析，康德想要说明范畴何以具有客观有效性的问题。而紧接着后面的原理分析论则是对这部分的进一步展开，图型论讨论纯粹知性概念运用于直观的具体情况，以及如何根据范畴获得具体的先天综合知识。由于经验性概念的有效性是从经验事例中获得，故而不是先验演绎讨论的重点。不过，对于直观对象与经验性概念之间的“归摄”问题，先验演绎中建立的分析框架是通用的。尤其是第一版演绎中主观演绎的三重综合学说，康德通过对认识或思维活动过程的描述和分析，把认识得以可能的条件和要素显示出来，可以视作一种先验心理学。而第二版演绎弱化了原本的主观演绎的部分，重构了第一版中的三重综合学说以及对想像力的分析，提出了知性综合概念。通过调整范畴、先验想像力和统觉的关系，第二版演绎凸显了知性综合的源始性。应当承认，两版演绎对范畴的理解是存在差异的，但对于经验性概念的“应用”来说，这种差别带来的影响并不大。只不过由于第二版演绎对心理学因素的弱化，本就不是先验演绎主要关注的判断力问题更加隐匿了。相对而言，第一版演绎则更为清晰，为“知觉中构造性综合”的必要性提供了清晰的、强有力的辩护[④]。

简要地说，第一版中“概念中认定的综合”和第二版“理智综合”是大致对应的。而对第一版中“直观中领会的综合”与“想像中再生的综合”，康德在第二版将其合并为所谓的“形象的综合”，而“形象的综合”基本上可以视为与知觉同义。如果就经验性概念来说，可以认为概念中认定的综合与判断力的“归摄”活动对应。“归摄”活动不可能直接发生在感性杂多和概念之间，因为原始的感性杂多并没有任何组织，“只有当同样是内在于动物生命的某种力量作用于作为动物生命的原初内容自在地兴亡更迭的流变过程”[⑤]，甚至还没有形成同一与差别化，也不会有任何局部被固定而对象化，故而可以说是无意识的。这样的感性杂多就与概念之间没有任何相似性，要说“归摄”发生在这两者之间就是不能想象的。所以康德认为“归摄”需要以形象的综合为根据（直观中领会的综合与想像中再生的综合），即“归摄”是基于知觉的，而不是感性杂多也并非纯概念。需要强调的是，形象的综合必定以更为本原的知性综合为基础，在最初始的知觉活动中知性综合就已经存在。

---

① Patricia Kitcher, *Kant's Transcendental Psychology*, New York: Oxford University Press, 1990, p. 209.

② ［德］康德：《纯粹理性批判》，第 135 页。

③ 同上，第 140 页。

④ Patricia Kitcher, *Kant's Transcendental Psychology*, p. 153.

⑤ 高申春、甄洁：《卡西尔与心理学的现象学道路》，《华中师范大学学报》人文社会科学版 2018 年第 6 期。

指出“归摄”基于知觉仍然不够，人们并不是通过记住概念的实例的感性形象，然后在“归摄”时比较当下对象的形象与先前的记忆从而判断二者是否一致，“归摄”的中介不是形象而是图型，这是康德已经强调的，所以这里需要明确知觉、图型和想像力三者的关系。虽然康德把判断力和图型的具体运用视为心理学内容，而在《纯粹理性批判》中有意弱化，但康德还是以深入的分析提醒我们想像力在知觉活动中的重要作用。在第一版演绎中，直观中领会的综合意思是把感性杂多在时间上加以区分和整理，想像中再生的综合是指经验的想像力把分散的和消逝的先行知觉内容联结和唤回到当下以形成完整的知觉系列。康德认为，“在我们里面就有一种对这杂多进行综合的能动的能力，我们把它称之为想象力，而想象力的直接施加在知觉上的行动我称之为领会。也就是说，想象力应当把直观杂多纳入一个形象”①。对于这样一种领会或者知觉，除了先验想像力对印象的综合之外，还有一种再生的想像力，而表象的再生或唤回则有一定主观和经验性的根据（康德把这个过程称为联想）。比如当，我们知觉一朵红花时，如果没有想像力把分散的表象联结到一起，就不会有完整红花的知觉。如果当我们在“环视”一个物体时，先行的表象从思想中丢失了，或者在后继表象发生时想像力没有把先行的相关表象再生出来，我们就永远不会知觉到这个事物。

对于一个形象的领会而言，意味着需要对杂多表象以某种方式进行选择和组合，但这个过程的可能性其实是无限的。这里，我们便能发现图型的作用，即通过想像力来引导直观对象的构造综合活动。比如，当我们去知觉路边的一棵树时，我们不会把地面和旁边的房屋，而是把树干、树冠以特定模式纳入到对这个形象的领会中，并且随着我们视角的变化，先前的知觉内容和不同侧面也会以再生的方式共同形成完整的领会。无论从左边开始看还是从右边开始看，尽管感性内容不同，但并不影响我们将其领会为这棵树。重要的是不同形象中共同和普遍的东西，也就是图型引导想像力构造各种形象的相应规则或普遍处理方式。这样一种想像力综合的不同模式必定是一种自发性的机能，“归摄”活动通过这种自发性同时完成。而这样一种自发性有时影响是很大的，康德反对把判断的错误都归于感性，而是认为错误往往源于判断力的轻率或不同认识能力之没有达到协调一致，比如“把远处看不到棱角的塔楼视为圆的”“把海平面的中间视为比海岸更高”。

三、充实综合与前谓词经验

理解图型和知觉在“归摄”中的作用意味着认识到，“就是因为所有觉知都是意义的觉知，我们人类经验作为一种有目的的活动”②。但就像康德所说，判断力和图型作为“人类心灵深处隐藏的技艺”，它们的真实过程是很难知道的。先验演绎和图型论所做的工作也只是把它们运用的一般原则和条件展示出来，所以康德总是强调知性作为判断的机能，而不是讨论知性能力本身如何可能。对于康德来说，知性是易错的，因而需要他人知性的检验，以免陷于自我主义。一个人的知性可以源自教育、他人的知性，所以普通知性与直观的关系必定是松散的。图型论并不能保证“归摄”的正确，判断力需要实例来训练和“共通感”为基础。虽然判断力和图型论可以当作解决“归摄”问题的可行方案，但这样一种处理也导致康德思想在符合论与融贯论之间的模糊，并且面临胡塞尔所说的判断的明见性问题。

与康德诉诸判断力把直观和概念联系起来不同，胡塞尔通过重新塑造人们对直观和概念的理解来把“归摄”问题置于新的基础。这个新的基础就是在《逻辑研究》中提出的“直观充实”思想，直观与概念（思维）的关系被转换为直观行为与符号行为的关系。这种转换的结果是，符号行为的意

① “想象力是知觉本身的一个必要的成分，这一点倒还没有一个心理学家想到过。之所以如此，部分是因为人们把这种能力仅仅局限于再生活动，部分是由于人们相信感官不仅把印象提供给我们，而且甚至也把这些印象组合起来并且造成了对象的形象，而要做到这一点，无疑除了印象的感受性之外，还需要某种别的东西、即需要对印象的某种综合机能。”（［德］康德：《纯粹理性批判》，第 127 页。）

② ［英］斯密：《康德〈纯粹理性批判〉解义》，韦卓民译，武汉：华中师范大学出版社，2000 年，第 25 页。

义意向在直观地给予中充实或失实的过程成为“归摄”的真正基础。虽然胡塞尔对康德的一个批评就是后者把思维概念等同于单纯的符号行为，但结合上文的分析可以发现，这样一种批评其实表明两人对“归摄”问题有同样深入的洞见。胡塞尔实际上是把康德原本将知性指派给判断力的部分内容重新纳入到思维中，而将另一部分内容给了充实概念。这里先不管胡塞尔复杂的范畴直观思想以及两人在先验问题上的分歧，对经验性概念来说，康德所说的形象的综合与理智的综合，大体上与胡塞尔的感知行为和符号行为对应，概念中认定的综合就恰好可以看作两种意向行为之间的“认同”综合。这可以理解为不同于图型的一种奠基模式，胡塞尔认为任何一个符号行为都奠基于直观行为，符号行为的充实需要借助于直观行为的质料才得以可能。按照胡塞尔的设想，“归摄”即意义意向的充实问题，就与感知行为的立义活动关联起来。在《逻辑研究》第五研究中，胡塞尔讨论了感知立义这样一种意识活动所具有的基本特征，“感觉复合在显现的行为中被体验到，但同时以某种方式被立义、被统摄”①。我们可以用一种“某物作为某物”的结构来理解立义活动。比如，我们知觉到眼前一个墨水瓶或一张白纸，但我们知道被作为的墨水瓶或这张白纸并不是感性材料本身。我们还可以对同一个感觉内容，“这一次做这样的立义，另一次做那样的立义”②。比如，对于这张白纸，在不同的知觉过程中它可以显现为单纯的长方形或某种白色的东西；对于“鸭兔头”，作为兔头的意义和作为鸭头的意义根据的是相同的感性内容。如此被感觉内容的存在与被感知对象的存在完全不同，后者通过前者得到体现，不同的感觉内容被给予，但它们可能以“同一个意义”被立义。

与康德相似，胡塞尔也把知觉视为“归摄”的基础。正是通过知觉的综合活动，对于一个对象的认识才能被建立起来，并在这样一种明见地给予中，前谓词经验的优先性被确认。胡塞尔进一步指出，前谓词经验和感知行为建立在更深的意向体验以及更为源始的被动综合的基础上。所谓被动综合，就是原始感性材料的前对象性的自发综合活动，以内时间意识的综合（同时性和相继性）为基础，通过联想性的综合、触发、唤醒、吸引与动机引发等活动而在直观视域中突显为一个同一的整体对象③。这个对象就形成了前谓词领域中的判断的基底，由于基底对象可以相对稳定地保持在视域中，因而成为“归摄”的基础。

四、类型与图型

在发生现象学中，胡塞尔通过前概念“类型”（Typik）学说，进一步深化和扩展了《逻辑研究》中感知立义与意向充实等主题。胡塞尔的深入分析表明，对于早在前谓词经验中已有其根源的“归摄”活动，类型发挥着重要的作用。类型作为过去经验的“积淀”，提供了一个意向的“先行把握”（Vorgriff）的已知视域和类型化预期的相对范围，并通过“类型化统觉”实现对知觉对象的构造和立义。限于篇幅和论述的目的，这里不对类型学说本身展开讨论，只重点考察以下两个问题：类型是如何实现经验对象的这种前谓词领域“归摄”活动的？相对于康德的图型概念，类型在其功能上与前者的差别与共同之处是什么？

首先，胡塞尔认为“经验的事实世界是类型化地被经验的”④。对一个对象的经验将引起对相似经验的“回忆”，而类型就是从一系列同质性经验中产生的经验积淀。通过类型个别的对象可以同时作为具体的个体和作为一个由相似对象构成的有限群组成员被意向。借助类型化的相似性，我们可以拥有关于许多相似内容的一般性意识。简单地说，前谓词经验中的众多类型可以说是与经验性概念大体对应的（并不一定平行），这里的经验性概念并不局限于与个别对象相应的概念，也包含众多不同

① ［德］胡塞尔：《逻辑研究（第二卷 1）》，倪梁康译，上海：上海译文出版社，1998 年，第 385 页。
② 同上，第 421 页。
③ ［德］胡塞尔：《经验与判断》，邓晓芒、张廷国译，北京：三联书店，1999 年，第 208 页。
④ 同上，第 383—384 页。

层次的类属概念，比如“一般的动物”“一般的苹果”甚至更抽象的概念。不同层次的类型则意味着不同的普遍性阶段，“最低级的具体普遍性是其他普遍性的基础，后者是前者的抽象因素，这些抽象因素自然也会又产生一种重复的共相”①。所以对于一个较为一般的类型来说，它可能包含可以被进一步划分为更多亚类型的众多不同对象。而对于最低级的类型来说，它可能只与某个具体名词相应。

类型化统觉与类型预期是理解类型概念的一组重要概念。需要注意的是，这里使用的统觉，与康德在先验演绎中探讨的先验统觉是不同的。在康德那里，统觉指的是意识统一性的先验条件，亦即使杂多表象综合地联结在同一个自我意识中成为可能。而这里的统觉可以视为一种经验性统觉，指的是用既有的心灵结构来经验对象。经验性概念的类型的功能就是在统觉过程中构成相应的意向的“先行把握”或“前把握”。这样一种“前把握”允许我们在感觉内容的流变中预期某些确定的东西。“一方面，我们预期的内容一部分已经确定。而另一方面，这种预期仍然保持了一定的灵活性，以便于适应具体的个别直观，比如通过透视性的校正。”② 具体地说，当一个经验对象被感知时，我们先是经验到“有某物”，并预期给定事物所允许的最一般的类型。随着展显或说明的不断进展，不确定的预期会被连续地充实，类型化的预期会进一步“收窄”，直到它最终达到特定的类型。类型化的预期随着展显过程中类型的连续收窄也会不断变化。当我们遭遇一个不熟悉的对象时，胡塞尔认为我们可以通过既有类型的“变项”来建立一个新的类型，并且只有通过对已熟悉的既有类型的修正，我们才能够获得一种新的持久经验。经验性概念能够指涉某种普遍性，也是以类型化统觉为基础的，每个被类型化地把握的事物都指向属于这个类型的一般概念。通过与属于相应概念的新实例连续不断的经验过程，相应经验类型会不断地接纳新的特性。反之，概念可以唤醒相应的类型预期，这样一来意向的直观充实或失实就与类型化统觉联系起来。在类型化的直观中，一个概念中包含的许多特定概念（类型特性）以这种方式将自身呈现在对象中。根据这些意向和类型预期之间的一致性综合，便可以做出一个谓词判断。

上文已谈到，直观中的综合活动是判断力在直观与概念之间进行“归摄”的重要基础。不同的杂多表象只有被以某种模式综合地联结在同一个对象意识中，判断力才能以图型为中介进行“归摄”。在这一点上，图型与类型在功能上是相似的，即都能够引导知觉或直观对象的构造性综合，而后者在这个过程中的作用要比前者更为复杂。可以说类型通过类型预期为对象的知觉活动提供了特定的前知觉内容，这种“不确定的确定性”进而影响我们注意力的活动，使那些与相应意向一致或相符的感觉材料与特性得以或更容易被注意到，进一步影响直观充实过程和类型预期的变化。当我们通过类型化统觉来经验对象时，类型相当于提供了一种基底，这个基底起着使其他特性得以被综合进相应直观的基础或某种载体，进而影响对象的展显过程。康德在先验演绎中虽然也谈到形象的领会活动需要有主观和经验的根据，图型可以通过想像力对感性材料进行选择和组合，但康德只是把图型看作综合的规则或者形象的普遍处理方式，并不把图型看作直观的内容。而类型既可以为直观对象的构造性综合提供相应规则和根据，又是构成直观的东西，这是图型与类型的一个重大区别。康德认为判断力需要通过大量实例来练习，这与胡塞尔认为经验性类型的普遍性是从日常经验中被建构起来或者“习性的占有”是一致的。

五、结　　论

康德对规定性判断力的讨论难免给人一种刚刚开始就戛然而止的感觉，他把判断力称为一种先天禀赋，然后就匆忙移交给心理学。他对不同场合、不同层次的“特殊”与“普遍”的差别加以高度

① 同上，第388页。

② Dieter Lohmar，“Husserl's Type and Kant's Schemata-Systematic Reasons for Their Correlation or Identity”，trans. Julia Jansen and Gina Zavota，Donn Welton（ed.），*The New Husserl-A Critical Reader*，Bloomington：Indiana University Press，1998，pp. 93－124.

的抽象和一般化，产生了令人困惑的判断力概念。不管在康德哲学的哪个领域，这种处理虽有诸多好处，但所带的疑惑都是明显的，比如知觉判断和经验判断的问题、实践理性的形式主义问题。在直观对象的“归摄”问题上，类似地表现为把意识活动拆分之后又想要拼合起来的困难。对此固然可以给出一些正当的理由，比如判断力的运用涉及不同机能（感性、知性、理性、想像力）之间的协调配合，涉及联想、预期、想象等不同活动的交叠，甚至判断力以一种近乎无意识的方式运作。康德自己也承认，“从判断力……的本性中我们很容易相信，要发现它所特有的某种原则，必定会伴随巨大的困难”①。但是，有关判断力的困难，与康德那里构造主义和表象主义的混杂以及后者的残余有关。胡塞尔指出，“虽然康德反对经验主义，但是在他有关心灵的解释和心理学任务范围的解释上仍然依赖于这种经验主义。对于他来说，心灵是自然化了的心灵……因为他是按照这种经验主义的，心理学的意义理解这种内知觉的，并且因为他由于受到休谟怀疑论的警告把任何求助于心理学都看作对于真正知性问题的背理的颠倒，并加以回避，他陷入了他自己的虚构的概念构成活动之中了”②。基于这样一种不充分的自然主义心理学，康德对判断力概念的提出也就可以理解。就像胡塞尔认为康德把思维概念等同于单纯的符号行为，如果这种评价是恰当的，那么提出一种判断力学说，或者把判断力本身作为一种高级认识能力就是恰当的。

“归摄”问题反映了康德与胡塞尔对认识的不同理解，在胡塞尔看来，认识过程就是意义意向作为充实的综合以及充实的各个阶段。康德则把认识理解为对一个对象间接的知识，所谓判断就是对于对象的一个表象的表象。这种差别不仅源于对心理学理解的迥异，也导致了对心理学的不同态度。对康德来说，经验或意识活动的一般发生问题与判断力问题一样，都主要属于心理学领域，先验哲学只关心其一般条件与原则。而对胡塞尔来说，意向活动的结构和经验发生问题是现象学关注的核心，“类型”是使经验可能的东西，属于胡塞尔所谓的“质料的先天”范畴。传统联想主义将心灵描述为开始于对个别的、细节的认识，然后通过抽象和反思发展为更一般的认识。胡塞尔在这些问题上表达了对传统抽象理论的不满，对他而言，同一性并不是来源于经由比较以及由概念作为中介的反思活动，而是意义意向以充实的方式与直观达成一致。所谓的本质建立在对个别物的本质直观的基础，不管是范畴直观还是想像的自由变更，胡塞尔想要确立起对个别与本质、特殊与普遍关系的重新理解。

通过分析可以发现，在经验对象的“归摄”问题上，康德和胡塞尔的观点是十分相近的。比如，两人都认为“归摄”的基础是知觉即前谓词经验，都认为存在某种主观的“观念之物”起着引导直观对象的构造性综合活动，并且这种引导过程是“归摄”活动的核心。图型论表明康德承认某种以观念的方式保持在心灵中的类的存在，但只把它看作主观的东西，一种属于判断力的内容。这确实反映了康德现象论的不彻底性，对于康德来说，认识能力不是直观的就是概念的，前者只能是感性的，后者则是推论的。所以，康德认为概念需要建立在机能之上，属于一种思维的自发性活动。胡塞尔拒绝这种模糊的说法，追求明证性，“我将被思维的东西作为被思维的东西来思维”③。可见，这种意图必将伴随巨大的困难，胡塞尔试图克服在康德那里对直观与意识的传统理解。同时，判断力学说和图型论与胡塞尔的直观充实和类型学说又是可以互补的，后者在材料与细节的丰富性、对意识活动描述的真实性上更有优势，而对图型论的理解只有以先验演绎的内容为背景才能认识到其真正价值，可以说图型论和类型学说是从不同角度对“归摄”问题的深入思考与洞察。

（责任编辑　行　之）

① ［德］康德：《判断力批判》，第 2 页。

② ［德］胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，王炳文译，北京：商务印书馆，2001 年，第 146 页，原书页边码 118。

③ 同上，第 101 页，原书页边码 79。

从表象到会话实践
——罗蒂语言实用主义析论

董山民

【摘要】西方哲学传统中一直存在实在论和反实在论之争，伴随争论的是知识基础、语义来源等问题。争论各方都无法彻底驳倒对方。在知识构建上，弗雷格、罗素试图用现代逻辑技术清除心理主义，却预设了各种非推论的“所与”。罗蒂坚持治疗型的哲学立场，反驳实在论及其相关问题，发展出新的语言观。在罗蒂那里，语言就是本体，世界即语言，其语言实用主义消解了形而上难题，指向运用语言进行会话的社会实践。

【关键词】实在；隐喻；会话实践
中图分类号：B712.5　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2019）04－0083－09

作者简介：董山民，湖南祁阳人，哲学博士，（长沙 410083）中南大学公共管理学院哲学系副教授。
基金项目：国家社会科学基金项目“古典实用主义现世信仰的义理及其践行研究”（18BZX111）

西方哲学界关于实在论和反实在论的争论，涉及到意义、真理、知识等问题。对意义问题的讨论，形成了语义外在论和语义内在论；围绕真理问题也形成了融贯论和符合论等学说。“真理符合论”主张把命题真假的标准放在世界那里，而融贯论者认为世界与真理没有决定性关系，而是理论内部是否融贯的问题。至于知识问题，构成知识的基础到底是语言与世界之间的因果关系，还是命题之间的证明关系？各方的主张大都脱胎于笛卡尔主义的“心物二元论”。康德试图超越经验论和天赋观念论之争，用“先天综合判断”解决认识何以可能的问题。但在语言哲学成为西方哲学主流之前，“康德方案”留下了心理主义的残余。罗蒂认为，“语言不像先天综合，它似乎适合作为‘自然的’研究领域；但与内省心理学不同，语言分析似乎为先天真理提供了保证”①。对于“康德方案”中的心理主义，逻辑实证主义声称可以利用现代逻辑予以消除。但在罗蒂看来，无论是知识问题还是真理问题，都与实在论纠结在一起。倘若囿于这些问题，哪怕是罗素或刘易斯的方案也是无法自洽的。为了克服康德主义和英美经验论的缺陷，罗蒂提出语言实用主义，试图解决实在论和反实在论及与其密切相关的问题。

一

反实在论是罗蒂消解传统形而上学问题的总纲领。他对实在论的拒斥，首先从反驳真理符合论开始：

实用主义的核心，是拒绝接受符合论的真理观，以及“真的信念是对实在的精确表象”这种看

① ［美］理查德·罗蒂：《哲学与自然之镜》，李幼蒸译，北京：商务印书馆，2003 年，第 242 页。

法。而浪漫主义的核心，则是“想象力优先于理性”这一论题——断言理性只能追随想象力开拓的道路前进。这两种运动都是对如下这种看法的反对：有某种非人类事物在那里存在，而人类则需要与它接触。

我打算从真正的实在者的形而上学的、存在－神学的探索开始……［除了研习哲学的人之外］没有人认真对待柏拉图在以大写字母“R”［开头］的实在（Reality）和以大写字母“A”［开头］的表面现象（Appearance）之间作出的区分。这一区分是形而上学的宪章。

巴门尼德构想出以大写字母“R”开头的实在的观念，发起了西方哲学传统。①

我们经常可以在罗蒂著述中读到“大写的实在”“实在本身”此类字眼。罗蒂为什么对实在如此感兴趣？因为对实在论问题的看法关联着另外两个问题：与本质主义相关的本体论，与基础主义相关的知识论。这两个问题关系到罗蒂新实用主义的成败。普特南不无讽刺地说：“为什么罗蒂为无法保证我们的语言表象外在事物而如此烦恼？显然，罗蒂对这一保证的追求如此强烈，以至于在发现这一保证是‘不可能’的时候，他觉得只能得出我们的语言不表象任何事物的结论。正是在罗蒂这一观点中，人们窥见了失望的形而上学实在论冲动的痕迹。”② 在普特南看来，罗蒂的反实在论实际上是另一种实在论。对于普特南的指责，罗蒂肯定不会接受。一般而言，接触不到可能是因为工具不好，也可能是根本就没有那个东西。后者中的“那个东西”是空洞的能指，它发生在我们的工作语言中，却并不承诺真实的“实在”。罗蒂的疑问是，普特南有没有可能混淆指称和谈论？前者对应“对象”，后者则没有“对象”。在罗蒂看来，形而上学实在论囿于指称的魔镜，把心理渴望当成真实“实在”。

讨论实在论问题通常会涉及“真理符合论”和知识论中的“基础主义”。符合论预设了存在一个无时间性的基本事实，以及认知者可以接触到基本事实。讨论真理符合论将会陷入认知和认知对象两分的原始起点。认知经常与主体联系在一起，主体的对面有某个对应物。罗蒂说：

（1）没有办法把亚里士多德词汇中的有关部分翻译成伽利略词汇中的有关部分，虽然各自可以学习对方的词汇。

（2）因此没有办法根据由伽利略的词汇构成的信念来驳斥亚里士多德的观点，或者相反。

（3）这样，亚里士多德的观点和伽利略的观点都必须看成是真的，因此，“真”一词的用法必定是相对于词汇的。

（4）世界使信念为真。

（5）但同时一个世界不可能使亚里士多德和伽利略都为真，因此必定是不同的世界使它们为真。③

罗蒂认为，如果从（2）到（3）不能成立，就可以驳倒（5）；直接否定（4）也可以做到否定推论（5）。这两步推理的关键是：如何看待有关“真”的论说与世界之间的关系。根据（2）可知：伽利略的词汇构成的信念不同于亚里士多德的词汇构成的信念，两种信念不能通约。之所以如此，是因为所用词汇不同；在库恩那里，是范式不同。如果伽利略和亚里士多德所用的词汇及其信念都是关于同一个世界的，在对同一个世界的描述有两种不同或互相矛盾的词汇情况下，有如下情况：

①伽利略的为真，亚里士多德的为假。

②亚里士多德的为真，伽利略的为假。

③伽利略的为假，亚里士多德的为假。

④伽利略的为真，亚里士多德的为真。

根据形式逻辑，伽利略的词汇及其信念和亚里士多德的词汇及其信念可以同假，但它们不能同真，因为世界是判断信念真假的唯一判准，对于世界本身有且只有一个语句（背后是信念）是真的。

① ［美］理查德·罗蒂：《实用主义哲学》，林南译，上海：上海译文出版社，2009 年，第 16 页。

② Hilary Putnam, *Word and Life*, Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press, 1994, p. 299.

③ ［美］理查德·罗蒂：《后哲学文化》，黄勇译，上海：上海译文出版社，2004 年，第 53 页。

现在，假如只能有一个语句为真，那么我们如何判断伽利略和亚里士多德到底谁对谁错呢？有两种路径：第一，我们让世界自己说话，说伽利略或者说亚里士多德是错的；第二，让伽利略和亚里士多德之外的科学家来做裁判。先看第二个办法的具体操作，可以借助牛顿或者爱因斯坦来判断。然而，只有我们预设牛顿或爱因斯坦是正确的，才能以牛顿或爱因斯坦的判断为标准——如果我们还认为牛顿和爱因斯坦的论说与亚里士多德、伽利略的论说一样，都是信念的话——来识别伽利略或亚里士多德的对与错。但是，我们没有足够理由相信牛顿或爱因斯坦是正确的，因为他们与伽利略和亚里士多德处在同样的地位，囿于自己的科学知识和观察条件，无法在语言之外观看自己的论说是否符合世界。倘若我们不允许牛顿或爱因斯坦具有独占真理的地位，世界也不能说话，那必将引入目前或者未来某位科学家，但不管引入多少科学家，逻辑上都是一样的，都无法提供决定性的判准，没有科学家能处在“上帝的位置”。再来看第一条路径。人们很快发现第一条路也走不通，因为世界不会说人类的语言。按照传统形而上学实在论的思路，即使世界能说话，人类也听不明白，在真理问题上世界无法帮助我们。从世界、牛顿、爱因斯坦等科学家那里，我们都无法判断亚里士多德和伽利略孰是孰非，那么真理符合论就在真理问题上陷入失败。

罗蒂认为，失败是因为符合论的两个预设：1. 世界存在且能够为信念的对错提供标准，即（4）世界使信念为真；2. 论说或词汇符合世界，即语言再现（表象）世界。在罗蒂看来，这两个预设都有疑问。前者显然陷入乞题，即世界存在本身需要证明；后者陷入符合的标准缺乏的困境。更重要的是，一旦人们接受了这样的预设，就意味着陷入内部主义的泥淖。想要打破这种僵局，要么承认上帝存在，要么根据罗蒂的建议，放弃这套词汇。换言之，表象论或实在论作为一种学说，就像工具一样，无所谓对错，而是不适合。罗蒂进一步论辩：

（1）“真”并不具有说明的用途。

（2）我们理解了信念和世界的关系，我们也就是理解了应该知道的关于信念与世界关系的一切；我们具有的关于怎样运用像“关于”和“对……为真”这样的词的知识，乃是对语言行为的“自然主义”说明的一个附带结果。

（3）在信念和世界之间不存在“被造成为真”的关系。

（4）实在论和反实在论之间的争论是无谓的，因为这种争论假定了一个空洞的、错误的“被造成为真”的信念的观念。①

罗蒂的这几点论辩既取消了无关乎人的世界（impersonal world），也取消了符合论意义上的“真理”。这是一种没有“世界”的世界观，没有“真理”的真理观。罗蒂的“世界”是离不开语言的世界，罗蒂的真理也是离不开语言的“真理”。很明显，罗蒂的立场是令人困惑的。要理解罗蒂的观点就得理解他对塞拉斯相关思想的借用。罗蒂对塞拉斯的拒斥所与神话的借用，主要用在对基础主义知识论的反驳，这一反驳间接涉及了实在论问题。塞拉斯和罗蒂一样认为，洛克和罗素等人在知识问题上混淆了说明和证明关系。我们用如下命题做演示：

（1）存在一个 X，X 刺激眼睛。

（2）X 在视网膜上或其他位置留下影像情节 Y。

（3）Y 来自 X，但 Y 不等于 X。

（4）Y 是一个情节（感官生理上发生的东西），X 是感觉材料。

（5）Z 是一个有概念形式的“认知”结果

先说明（1）到（4）之间的逻辑关系。X 与视网膜（或其他可能的感觉器官及其层次、位置）发生了相互作用，认知者把 X 认作为 Z（概念表达的认知结果），实际上，到这一步时，认知没有发生，只是作用和反作用，是外物 X 与感官（也是一种物）之间发生的相互作用。X 在感觉器官及其

① ［美］理查德·罗蒂：《后哲学文化》，第 198—199 页。

成像位置留下的 Y 之间只是说明关系，即我们用 X 来说明 Y 是如何发生的。罗蒂称之为因果关系，正如“桌子上有一只杯子”这个陈述表达的是杯子与桌子之间发生的因果关系。但当我们用命题来陈述 Y 时，譬如，X 是红色的玫瑰，占据 Y 位置的“红色的玫瑰”这五个汉字给出的认知意义即 Z，显然不是 X 单独提供的，它处在人类迄今为止发展起来的概念空间中。这个命题的真假不能在世界那里找到底本，而必须在其他概念构成的命题系统中得到证明。人们无法对照世界来辨明命题的正确性，只能在概念和命题系统中进行。人们容易注意到 X 在这里发挥了作用，但并不明白 X 到底扮演了什么角色。在塞拉斯和罗蒂看来，它不提供证明关系的逻辑构件。因此，证明关系并不发生在世界和语言之间，而是发生在由语言组成的命题那里。X 和 Y 之间只是说明关系，而 Y 是什么，即通过 Z 表示出来的认知意义，必须放在语言和命题的网络中。戴维森的这段话可资佐证：

一个感觉与一个信念之间的关系不可能是逻辑上的关系，因为感觉不是信念或其他命题态度。在这种情况下，这是什么样的关系呢？我认为，答案是显而易见的：这种关系是因果关系。感觉造成某些信念，在这种涵义上，它们是这些信念的基础或根据。但是，对一个信念的因果解释并没有表明这个信念被辨明的方式和原因。①

戴维森认为因果关系不是证明关系，单纯的信念不是知识。罗蒂通过批判洛克“在说明和证明之间的混淆”和康德“在述谓和综合之间的混淆”来说明知识的秘密，抛弃了世界在知识论上能扮演的地位，间接反驳了一种实在论。罗蒂认为，“洛克并不把‘……的知识’（knowledge that）看作是主要的知识形式。他像亚里士多德一样把‘关于……的知识’（knowledge of）看作先于‘……的知识’，因此，就是把知识看作人与对象之间、而非人与命题之间的关系”②。与大多数知识论研究者一样，罗蒂为知识是被证明了的信念，但洛克只看到观念与世界之间的说明关系，并误以为这种关系就是证明关系。知识承诺了信念、世界和命题之间的三角关系，而洛克只看到其中一对关系。相比洛克，康德好不到哪里去。罗蒂认为“康德方案”实际上半途而废了，因为康德的“综合”留下了心理主义残余：

对康德来说，提出一种“知识论”概念的企图，只是向这样一种知识概念前进了一半，即那种基本上是“……的认知”（knowing that）而非“关于……的认知”（knowing of）的概念，也就是达到朝向不以知觉为模型的认知概念的中途。然而。不幸的是，康德进行这种转变的方式仍然停留在笛卡尔的框架内，它的措辞仍然像是对我们如何从内部空间达到外部空间这个问题的回答。他的自相矛盾的回答是，外部空间是由栖息于内部空间的观念（Vorstellungen）所构成的。③

从罗蒂批判洛克和康德的知识观可以看出，他决心把“实在”或“世界”逐出知识问题的讨论。在这个问题上，塞拉斯成为罗蒂最可靠的盟军。塞拉斯在现代西方哲学中以破除“所与神话”著称，其主要观点是把我们对世界的谈论转换为“语言事件”（linguistic affairs）。罗蒂深刻地领会了塞拉斯的精神，并对后者的语言观做进一步发挥。罗蒂认为有关世界的谈论，其实是有关某种语言的谈论。虽然在非认知的意义上，他仍然相信世界存在，但是这样的世界与本质主义、基础主义没有关系。“有意义的谈论”必须在运用语言的社会实践中进行，它是罗蒂反驳实在论的利器。离开语言去讨论世界，在罗蒂看来是没有意义的。

二

罗蒂对实在论展开反驳的第二条路径是全面推进新的语言观，形成语言实用主义。这一点在拉克劳和墨菲那里可以找到相应的论述：

① ［美］唐纳德·戴维森：《真理、意义和方法——戴维森哲学文选》，北京：商务印书馆，2008 年，第 344 页。
② ［美］理查德·罗蒂：《哲学与自然之镜》，第 230 页。
③ 同上，第 137 页。

即使我们假定社会与话语之间完全是等同的，那么，对有关自然世界、天文、生物和物理事实，我们可以说些什么呢，显然，它们并不能融入到由人类建构的意义总体性之中。答案是，自然事实也是话语事实。这样说是由于这一简单原因，即自然观念并非早已有之的某物，不是可以从事物表象那里来加以理解的某物，而其本身就是漫长复杂的历史和社会建构的结果。把某物称为一个自然对象，就是某种思考它的方式，即该事物是建立在分类系统的基础之上。①

在这段话中，“其本身就是漫长复杂的历史和社会建构的结果”一句值得注意，尤其是“话语”一词。对于“话语”，拉克劳和墨菲解释道：“我们把任何建立在要素之间关系的事件称之为链接，而那些要素的认同被视为链接实践的结果，来自链接实践的结构总体化，我们称之为话语。”② 可见，“话语”等于链接实践得以发生的结构总体化。事物从分散的、无序的、混沌的状态朝向结构化的运动，让这一运动发生和构成秩序的动力就是“话语”。这里，存在两个空间，一个是零散的、无关联的、无意义的元素或环节，在它们的背后——不知在什么地方——有一种神秘的力量，被叫做“话语”。话语是“分类系统”，也是让零散的东西得以构序的系统，把“意义和秩序”之形成归结为社会建构，即“内在论”。

拉克劳和墨菲的“分类系统”类似于塞拉斯的理性的逻辑空间：“这个要点在于，刻画一个情节（episode）或一个状态时，我们不是对情节或状态给出一个经验上的描摹（description），我们是在把它放入一个理性的逻辑空间，辨明或者能够辨明某人所说的东西。”③ 孤立的对象无法呈现自身的“意义”，只有放在“理性的逻辑空间”中才能做到。“自然事实”在人类的“分类系统”或罗蒂的“语言”之外没有认知意义。对于罗蒂来说，“自然事实”“自然种类”等“空洞的信念”并不在实际语境中占据逻辑空间。传统形而上学以再现的方式处理实际生活中遇到的麻烦，它们只需临时扮演角色，但历史不断地把它们沉积下来，以致人们误认为它们是接触了“实在”的“知识”。罗蒂认为，这是隐喻变成本义的过程。一切未经证明的对世界的描述看起来是知识，其实是隐喻。比如，

（1）夏洛克是放高利贷者；

（2）夏洛克是毒蛇。

对于这两个外表看起来语法结构相同的汉语句子，我们不会认为（1）是隐喻，但会把（2）当作隐喻。在罗蒂看来，（1）也是隐喻，只不过比较隐秘。汉语“高利贷者”中的“高”，本义是空间距离大，在金融学中，转义为利息率高。“比值”用空间距离表达，就是隐喻。人类生活的很多词汇都从隐喻转换过来，只不过转换的环节比较复杂、难以被识别而已。一般而言，很难把它们“理性的逻辑空间”完整而清晰地构架起来，即无法在拉克劳－墨菲的“分类系统”中进行辨别。日常生活中人们没有遇到问题时“以言行事”，所持信念没有遭到危机，人们自然而言地把信念（通过隐喻表达）当作知识，一旦遇到问题，他们就会停下来检验自己的“信念”。

不可否认，非反思的社会生活发生了可疑的转换。语言与世界（姑且还用这个词）打交道的过程中发生的作用与反作用，用语言表达后，哲学家对之进行典范化处理，把它们当作“知识”。这种知识可以映照世界，甚至揭示世界的本质和规律。“世界本身”“实在”和人类或其他生物使用“语言”，本来是发生在同一平面上的关系，现在变成了不同层面。语言的形而上学用法取代了语言的日常用法。根据这种语言观，有一些语言比另外一些语言更能接触“世界本身”（譬如物理学语言），高于另一些语言（譬如文学语言）。这种“语言等级制”在柏拉图那里被搭建。有些语言（譬如数学语言），即罗蒂说的“特殊表象”，在人类文化中占据至尊地位。“透过现象看本质”“深刻”等词汇是这种思想的体现。描述、刻画、书写等，呈现对象、规律、逻各斯的词汇，在人们那里映照或抓住

① ［英］拉克劳：《我们时代革命的新反思》，孔明安、刘振怡译，哈尔滨：黑龙江人民出版社，2006 年，第 124 页。

② ［英］恩斯特·拉克劳、尚塔尔·墨菲：《领导权与社会主义的策略——走向激进民主政治》，鉴传今、尹树广译，哈尔滨：黑龙江人民出版社，2003 年，第 114 页。

③ Wilfrid Sellars, *Empiricism and The Philosophy of Mind*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1997, p. 76.

了某个东西。罗蒂称之为“镜式隐喻”：

我们是这一客观主义传统的子孙，这个传统的中心假设是，我们必须尽可能长久地跨出我们的社会局限，以便根据某种超越它的东西来考察它，这也就是说，这个超然物是我们社会与每一个其他的实在的和可能的人类社会所共同具有的。这个传统梦想着这样一种最终将达到的社会，它将超越自然和社会的区别；这个社会将展现一种不受地域限制的共同体，因为它表现出一种非历史的人性。①

人类总想摆脱自己的社会性和历史性，超出这些条件以得到客观知识。但是，人们不知道，他们引以为“以世界、经验、实在本身为基础的客观知识”，不过是一种维特根斯坦式的“生活形式”，只能算一种词汇系统。他们运用的这些词汇系统也是帮助人类开展各种活动的计算系统。人类在谈真理时，并不拿那些命题与世界对照，只能把它们与一套自己创造出来的另一套词汇对照。罗蒂说：

如果实在论者想作任何不属于那种“静止式”的说明，他们就必须描述两部分机制，并表明它们是怎样互相关联的。它们必将分离某些并不为文化其他部分共有的导致可靠性的方法，进而分离出与这些方法相一致的世界的特征。可以说，他们需要两套可以完全独立描述的齿轮，而且它们的构造应显示得清清楚楚，使我们可以看到它们究竟是怎样互相咬合的。②

根据这段话可以判定，实在论的困难在于，他们必须创造出一种“不为文化其他部分共有的导致可靠性的方法”，然后把与这些方法取得了一致的世界有意义地分离出来。上述引文中“与世界取得一致的方法”，实际上是一种“私人语言”，它与人类文化没有关系，要么是神目，要么是世界本己的“语言”。“世界本己的语言”并不存在于既有任何人类文化的“命题系统”或“理性的逻辑空间”中。根据维特根斯坦对“私人语言”的驳斥，人类没有办法在伽利略、爱因斯坦、波尔等物理学家的“术语和公式”之外找到“世界本身”的语言。没有任何参考系或“理性的逻辑空间”的实在论者发明的“方法”，根本没有办法查验“正误”，也就无法判断有没有与世界一致。这样的“私人语言”无法创制。“沉默的世界”无法借助实在论者为它创造出来的“语言”，以查验亚里士多德、伽利略等人学说的正误。实在论者唯一可走的路是：把亚里士多德、伽利略的学说与其他物理学家的学说进行对勘。学说之间可以对照，可以严格论证，会话各方都在学术共同体的道德约束下给出理由，向对方或第三方提供理由，为自己辩护。倘若我们认为爱因斯坦是正确的，那就意味着我们要在爱因斯坦所在的学术共同体之内看到支持者的证词，或者等待爱因斯坦之后的天才提出另一套更有解释力或预测能力的学说，以确定爱因斯坦学说的边界。

按照罗蒂以及罗蒂眼中的杜威的观点，“自然事实”其实是认知的结果，而不是认知的前提，换言之，不是有一个 X 使得命题 Y 为真，而是命题 Y 得到共同体辩护之后，才确认 X 的语境性存在。共同体的辩护不需要世界帮忙，而是运用语言的社会实践。所谓的“客观知识”，即似乎与人的主观性没有任何关系的知识，其实是哲学家们“把生活抽象化、普遍化的产物”③。罗蒂说：“我们想超越自己，即超越我们在其中进行思考和自我批评的语言的、或其他的传统，并把我们自己与某个绝对的东西相比较，乃是不可能的。”④ 皮尔士和“内在实在论”时期的普特南，可能与罗蒂的行为主义知识论更加接近。皮尔士认为，在科学家共同体探讨的终点存在意见的会聚，普特南则假设了理想状态下的合理的可接受性。但罗蒂并不认同皮尔士和普特南的观点，在他看来，他们对形而上学有所期待和让步，仍然相信有所谓探究的终点、理想的可接受的合理性，以及在这些条件下人类将会获得终极真理。从某种意义上，区分了“语境真理”和“超语境真理”的皮尔士和普特南，站在实在论和反实在论之间的某个地方。

罗蒂不满皮尔士、普特南在真理和知识问题上给世界、经验以位置，并对戴维森的语言观做了有

① ［美］理查德·罗蒂：《哲学与自然之镜》，第 438—439 页。
② ［美］理查德·罗蒂：《后哲学文化》，第 61 页。
③ 陈亚军：《实用主义：从皮尔士到普特南》，长沙：湖南教育出版社，1997 年，第 234 页。
④ ［美］理查德·罗蒂：《后哲学文化》，第 9 页。

利于自己的改造。维特根斯坦曾经说“本质在语法中道出自身”[①]。对此，戴维森受到启发，试图打破“形式和内容二分”，提出“我们关于世界的大多数的信念都是真的”，而且这种“真”并不以世界为基础，而是从融贯论那里得到确证，即我们的众多信念无需对应或借助“世界”作为基础或中介而为真，信念在信念之网中占据的位置让我们的大部分信念为真。在此，戴维森在本体和知识等论题上走向了整体论。

戴维森不肯言明的是，在他那里，语言就是世界，语言在世界之中，而不是作为一种外在于世界的东西。语言与世界并不是再现或映照关系，而是同一个世界之内不同部分之间的关系，只是因为它来自人类，就成了特别的东西，而其他生物是没有的。我们不会认为鸟鸣在世界之外，相应的，在鸟看来（如果鸟能够认知），人言也不在世界之外。语言和世界的对立，完全是哲学家的虚构，是近代以来人类中心主义的表现。在心灵哲学家那里，意识与语言纠缠在一起的事实，让语言显得神秘。其实，从杜威[②]到戴维森，心灵作为实体的地位已经遭到限制或抛弃。不过，戴维森不像罗蒂那样走向极端的反实在论。戴维森承认“温和的实在论”，认为约束说话人的信念并让信念为真的东西是实在的。“阻碍彻底的感觉怀疑主义的，在我看来，是这样一个事实：在普通的、方法论上最基本的事例中，我们必须把一个信念的对象看作这个信念的原因。而且，作为解释者，我们必须把它们看成它们实际上所是的东西。沟通开始于原因的聚合：如果真的信念是由同样的事件和对象系统地造成的，那么你的话所指的就是我的话所指的。”[③] 戴维森在这段话提出“三角关系”，即你、我和世界。显然，“世界”在戴维森那里是有地位的，但他并没有坚持到底[④]。弗兰克·法莱尔指出戴维森的“温和实在论”与罗蒂“反实在论”的区别：

对于戴维森来说，在提供类语句实体。那些实体已经事先把真理赐给某些信念而非其他信念的意义上，世界不可能是我们的标准。但是在如下意义上，它仍然是一个标准：我们的信念试图从整体上使自己能够自圆其说，并且在它将影响我们的实践的意义上，它仍然是一个标准。罗蒂不允许世界成为信念的任何一种意义上的标准；结果，为信念提供标准只是一些假想而已。对罗蒂来说，世界只是我们的话语的影子，而对戴维森来说，语言之所以是有意义的，是因为通过实在事物的戏剧性表现，那个影子塑造了语言。[⑤]

显然，戴维森认为“世界”哪怕是影子，也是语言和信念的基础，而在罗蒂那里“世界彻底消失了”。前者仍然相信世界对会话各方产生了约束，而后者走向了“语言实用主义”。

三

语言实用主义用全新的眼光看待语言和实用主义，导致罗蒂在实用主义家族中位置独特。由于立场极端，罗蒂与普特南、麦克道尔等人纷争不断。语言实用主义的核心在于：语言不再是表述和再现世界的图画，而是本体。“罗蒂用语言共同体成员的‘意见一致’回答了语言意义的来源问题，用放弃‘世界’的方式回答了语言和世界的关系问题。语言以及共同体成员的语言实践，成了哲学探讨

① ［英］维特根斯坦：《哲学研究》，陈嘉映译，上海：上海人民出版社，2001 年，第 178 页。

② 杜威的心灵概念来自黑格尔的“客观的心灵”，后来还提出心灵是一种意义系统的去实体化的心灵观。（参见张立成：《杜威的心灵哲学》，北京：中国社会科学出版社，2011 年，第 118—119 页。）

③ ［美］理查德·罗蒂：《后哲学文化》，第 206 页。

④ “在语言和世界的关系上，戴维森在论‘概念图式这个观念’一文中的两种说法似乎是自相矛盾的：一方面，戴维森认为，没有任何东西。不管是经验，还是表面摩擦，还是世界，能使句子为真。罗蒂认为这是反实在论的；另一方面，戴维森又主张，在抛弃了图式和内容的二元论之后，我们没有抛弃世界，而是重新建立了与日常对象的直接联系，罗蒂认为这是实在论的。”（参见戴志祥：《经验论的第三个教条》，《科学技术与辩证法》1997 年第 3 期。）

⑤ ［美］海尔曼·J. 萨特康普编：《罗蒂和实用主义：哲学家对批评家的回应》，张国清译，北京：商务印书馆，2004 年，第 214 页。

的唯一对象。在这种视野下，古典实用主义的‘经验’概念遭到废黜。”[①] “语言”就像拉克劳和墨菲的“话语”一样，让一切具有意义、成为“存在”。从语言观的这种转变出发，使用不同语言带来不同结果就是一种社会实践，一种遵守社会实践规范的过程。人人皆以最终的词汇构成信念，参与文化政治学的实践。罗蒂的实用主义走向了具有更多相对主义色彩的新实用主义。这让普特南、麦克道尔、伯恩斯坦等人非常不安。而在罗蒂看来，我们不要再讨论世界是什么，不再纠结能否察看世界的大道；实在、符合、再现、认知等概念不过是镜式哲学或系统哲学的词汇，它们在历史上曾经发挥了重要作用，现在这套词汇应该被置换了；它们不再有用或有趣，相反，它们阻碍了人类的探究实践。

对于语言实用主义的比较可靠的理解是：它仍然秉承古典实用主义的基本精神，即向前生活，向后理解。与古典实用主义不同的是，罗蒂抛弃了“经验”，锻造了“语言”，一种具有本体地位的语言。罗蒂的语言实用主义继承了“古典实用主义对行为及其后果的认可”，加上具有本体意义的“语言”[②]。倘若要进一步推进探究实践，罗蒂认为，语言实用主义是回到比较诚实的立场的唯一办法，是新时代哲学所需要的新的词汇系统，它可以给我们提供更加有益的处理问题的方法。他坚持认为，如果我们转变对语言的看法，那就会改变谈论有关“实在”的词汇。“这种戴维森主义看待语言的方式，使我们可以不像笛卡尔的认知论传统，特别是康德为基础的唯心主义传统把思想实体化那样把语言实体化。因为它使我们不再把语言看作主体和客体之间的中间物，也不是我们用于形成实在图画的手段，而是作为人类行为的一部分。根据这种观点，表达句子的行为就是人类为了应对环境而做的事情之一。”[③] “语言即行为”，“言”“行”不分，说话与人类走路、用锤子做工一样，都是生活。可见，罗蒂具有浓烈的实用主义气息，而且这段话的语言观似乎与语言的惯常用法大相径庭。为了避免人们把语言实体化，罗蒂说：“杜威把语言作为工具而不是作为图画的观点本来是对的，但是我们必须小心，不要以为这个类比是在标明，我们可以把工具，即语言，与它的使用者分离开来，并研究其与实现我们的目的是否适当的问题。因为这种看法的一个前提是，可以以某种方式把语言独立起来，以便把它与别的东西比较。”[④] 语言就是本体，这个论断肯定会冲击我们原有的观点。

我们可以称罗蒂的这种语言观为“语言行为主义”。对于罗蒂的语言行为主义理论，可以在拉克劳和墨菲的“话语”那里得到呼应。拉克劳和墨菲区分了 discursive 和 discourse。前者指一种话语组织活动，具体指在散乱事物或言语碎片中建构逻辑关系；后者指具体的话语，譬如马克思的革命话语、波尔等人的量子力学话语。受到维特根斯坦后期哲学影响的拉克劳和墨菲，感染了浓厚的反本质主义思维。拉克劳受到维特根斯坦从语义学转换到语用学的启发：“正如我们所坚决主张的那样，只有在某种话语构造之内，或者用维特根斯坦的说法，只有在语言游戏之内，事物才是其所是（being）……换句话说，‘真’、事实或另外其他的有关对象的真实性，都是在理论和话语背景（discursive context）之内构成的，一切语境之外的真理观念都是毫无意义的。”[⑤] 在《哲学研究》中，维特根斯坦曾通过对“游戏”等概念的分析，得到反本质主义，提出“家族相似性”学说。确定一个“词”的含义必须得确定语用学场境，即“周边场境”。然而，人们对“周边场境”的确定并不能给出理性的理由，只能诉诸实践需要，受到当下的约束。维特根斯坦认为，“为了特定的实用目的而改革语言，为了避免实际实用中的误解而改善我们的术语，这些当然是可能的。但这些不是我们必须处理的

① 陈亚军：《超越经验主义与理性主义：用主义叙事的当代转换及效应》，南京：江苏人民出版社，2014 年，第 13 页。

② “当罗蒂强调语言的实践－历史维度时，他是一个黑格尔式的实用主义者，这时语言成了人类实践史的一部分。语言的意义在时间中不断更新，这种更新和世界并不分离；语言并不是世界的表象，而是世界的一部分。当罗蒂强调语言的自我融贯，强调语言的不可超越时，尽管罗蒂既不赞成康德的哲学路线……但实际上，他不知不觉又重新回到康德所搭建的哲学舞台上，回到一切还原为语言分析的哲学套路上，回到传统认识论的出发点上。”（陈亚军：《“世界”的失而复得——新实用主义三大家的理论主题转换》，《中国社会科学》2012 年 1 期。）

③ ［美］理查德·罗蒂：《后哲学文化》，第 206 页。

④ 同上，第 206 页。

⑤ Ernest Laclau, *New Reflection on The Revolution of Our Time*, London, Published by Verso, 1990, pp. 103－104.

事情。让我们操心的那种迷乱发生在语言仿佛是在空转的时候，而不是它正常工作的时候”[①]。

是否真正理解某个东西的标准必须是在特定的周边情况下确定，理解或学会并不是心里发生的“情节”（塞拉斯语），而是能够转化为具体的行为，即在实践语境中以行得通的方式做事，譬如下棋时挪动棋子、做数学题时运用公式，诉诸“内心活动”时并不能令人信服。同样，“疼痛”这类词并不描述实际疼痛发生时心里或身体部位的状况，那个“报告”没有办法成为一种“知识”，而必须在人们普遍使用语言的活动中正确使用它，也就是遵守规则的实践。当人们用生理学或高分子化学术语描述疼痛时，是在遵守生理学或高分子化学的规则；而用心理学或量子力学的语言表述疼痛时，就是在遵守心理学或量子力学的术语规则。人们用“疼痛”这个模糊的词，只是在“以言行事”。

罗蒂认为人类漫长的历史中发展起来的语言符号系统，类似珊瑚礁的形成，一些实际使用中的声音被固定下来，缓慢地成为揭示世界上事物之本质的东西，即词汇的本义化，实际上，它们都是“隐喻”。传统实在论者说“它是杯子”时，以为自己揭示了某种“实在”，但在罗蒂看来，“杯子”与那些语言学家讲的隐喻没有区别。同理，“他是精灵”也一样。这两个句子看起来不一样，即前者描述一个事实，而后者是“他像精灵一样”的变体。但这种区别在罗蒂那里根本不存在，用“像”来表达，是一种隐喻，汉语中叫“明喻”。罗蒂认为，这个“像”与“是”只是词汇及其用法的不同，而不是本体上的不同，没有一个事实上的“人”，必须被再现的“人”，作为这样说话的基础。不要把语言看作揭示实在及其本质的秘密通道，而要把语言看成人类活动或游戏的一部分。“真假问题”被置换为工具是否好用的问题。罗蒂主张：“想象力是语言之源，而思想如果没有语言就是不可能的。对这样的思想的反感促使哲学家们受到这样一种需要的困扰：要获取通达实在的某种道路，这种道路没有被语言的使用中介过，并先于语言的使用。因此，在去除存在论之前，我们就必须先去除对这样的非语言式通道的希望。”[②]

质言之，罗蒂把语言和行为融为一体，成为实践活动本身。“根据这种观点，语言不是一组表象，而是一组声音和符号，人们以各种多少可以预见的方式来协调自己的活动。不存在任何关于语言和实在的关系的问题，正如不存在任何关于思想和实在的关系问题。没有任何思想不在语言中，因为思想不过就是具有信念和愿望，就是说，具有可以用句子表示的行为习惯。”[③] 简言之，人类使用语言的过程中所用到的词汇，不是理论的词汇，而是实践的词汇；不是沉思的词汇，而是行动的词汇。

在罗蒂的哲学方案中，一些形而上学问题不是被解决而是被消解了。认知问题不再是主客之间取得一致，而是运用语言进行社会实践的活动。“理解”不再是发生在“内心”的情节，而是学会遵守对话规则。对话不要求与“事实”对应，只要求对话者充分真诚。至于“本体”，罗蒂延续了奎因的“本体论承诺”，在借用布兰顿的“标准指示物”之后，罗蒂推出“语言本体论”。总之，社会性的语言实践成为罗蒂思想的硬核与旨归。

（责任编辑　行　之）

① ［英］维特根斯坦：《哲学研究》，第 78 页。
② ［美］理查德·罗蒂：《实用主义哲学》，第 18—19 页。
③ ［美］理查德·罗蒂：《后哲学文化》，第 5 页。

语境主义的文本解释观念以及斯金纳的滥用

刘海川

【摘要】当前，斯金纳的语境主义无论作为一种政治思想史观念，还是作为一种经典政治学文本解释方法，在我国人文学界都方兴未艾。本文将重构并反思语境主义的文本解释观念，首先阐述语境主义的基本思想、价值以及根据，再通过检讨《霍布斯与共和主义自由》，揭示斯金纳对于语境主义的滥用，以提醒语境主义解释论著的存在风险，即观念史家关于经典作家立意及书写语境的说辞可能只是自说自话。

【关键词】语境主义；书写意图；斯金纳；霍布斯

中图分类号：B561.59　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2019）04－0092－09

作者简介：刘海川，河北承德人，哲学博士，（广州 510275）中山大学博雅学院讲师。

基金项目：国家社会科学基金项目“霍布斯政治哲学研究”（17CZX039）

有学者认为，由斯金纳（Quentin Skinner）倡导的“历史语境主义”是近几十年思想史研究中最具影响力的研究方法之一[①]。即便这个断言为真，也应注意到：在西方政治思想研究领域，针对语境主义文本解释方法及贯彻该方法的专著，历来不乏反对的声音。举例来说，关于斯金纳的《霍布斯哲学思想中的理性与修辞》，戈蒂尔（David Gauthier）的看法是，该著作一半的篇幅和霍布斯的思想毫无关系，另一半篇幅则阐述一个完全琐碎的论题，如果这个论题不是错误的话[②]。针对拉斯莱特（Peter Laslett）或者邓恩（John Dunn）的洛克政治思想解读，沃尔德伦（Jeremy Waldron）斥之为“剑桥风格的历史主义的愚蠢表现”[③]。本文将重构斯金纳的语境主义纲领，进而检讨斯金纳运用语境主义方法诠释霍布斯政治思想的著作即《霍布斯与共和主义自由》的学术品质，藉此批判语境主义的文本解释观念。

一、语境主义的基本观念

在《霍布斯哲学思想中的理性和修辞》“导论”中，斯金纳声称他实践的“解释历史文本的一种特殊方法”是：

我的方法的本质，在于试图把这类文本置于其特定的语境里，以便反过来使我们有能力识别哲学文本的作者在撰写它们时正在“做”什么。如这里所意味着的，在我认为可以区别的语言的两个维度之间，我明显地做出了区分。一个是传统上所说的意义的维度，即对据称是附属于词或句子的意义及其范围的研究；另一个最好称之为语言行为的维度，研究说话者在（及通过）使用各个词或句子

① 李强：《斯金纳的“语境”》，《读书》2018 年第 10 期，第 97 页。

② David Gauthier，“Book Review：Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes”，*The Journal of Philosophy*，Vol. 94，No. 2（Feb.，1997），pp. 94－97.

③ ［美］沃尔德伦：《上帝、洛克与平等》，郭威、赵雪纲译，北京：华夏出版社，2015 年，第 13 页。

时他们能够做的事情的范围。一般而言，传统的《圣经》解释学专门集中在上述两个维度的第一个维度；我则着重集中在第二个维度。我企图认真对待事实的含义，如维特根斯坦在《哲学研究》中所说的，“语言也是行动”。①

关于这一方法，《观念史中的意义与理解》提供了更一般的描述：

……第一个结论涉及研究观念史的合适方法。此前指出，文本的理解预设了对于［作者］意图它们所传递的意义以及作者意味的东西如何被把握的掌握。为了理解一个文本，我们必须至少要理解意图，而意图则体现在交流的有意的行为当中。因此，研读文本，首先面临的问题是：文本的作者——他们在一个特殊的时间写作，并且为了特定的读者写作——意图通过他们的发言传达什么……接下来的步骤是，追寻这个发言与更广泛的语境的关系，以便揭示作者的意图。一旦这样看待文本研究的关注点……恰当的方法所关注的是作者意图的发现；而关于给定文本（texts）的社会语境（social context）所有事实的研究，也就构成整个研究的部分。②

据此，语境主义（Contextualism）解释学可以概括为三个命题：

1. 政治学经典文本的观念史研究，应当揭示经典作家写作文本时正在“做”什么，或者说作家的书写意图。

2. 特定情况下，除非将经典文本放置回“它们得以最初形成的文化语境”③，否则无法知道揭示作家写作文本时正在“做”什么，或者无法知道作家的立意。

3. 因此，这些情况下，观念史家应当致力于发现经典文本与“更广泛的语境的关系”。

（一）关于命题1，需要澄清三个方面：“言语亦是行动”观念；“经典作家写作时正在‘做’什么”与“经典作家的书写意图”的关系；书写意图知识的价值。

第一，“言语亦是行动”观念传达的是一个“并没有什么神秘之处”④ 的思想。通常情况下，一个人说话时，关于他的言说，除了言说的意思维度外，还包含有意行为（intentional acts）的维度。换言之，他如此这般的说，是为了（或者正在）“提出或回答一个问题；提供某项信息或做出某项保证或提出某项警告；宣布一个裁决或表达某种意图；宣布某项判决；进行某项约定或提出某项恳求或给予某项批评；进行一个鉴定或做出某项描述，以及许多诸如此类的情形”⑤。“比如，医生当着一名护士的面对一位病人说：‘护士将会把你带到手术室’——也许，这个言说的功能既在于表达医生的意图（如果他决定将要发生的事情在这个言说中得到表达的话），也是一个命令，同时它也是在向病人提供某种信息……”⑥“护士将把你带到手术室”这个表述的有意行为的维度是指：这个场合或语境下，医生使用这句话是在做特定的事，向病人提供某些信息、向护士下达一个命令、表达一个愿望等。那么，斯金纳将“言语亦是行动”的思想转用到政治学经典文本（“文本以严格的字面形式保留着作者的言说”）⑦ 情形中，其要点在于区分理解政治哲学经典文本的两个维度，即“在这个文本中，这些词或句子是什么意思”⑧ 以及“作者这么说是在为了什么”⑨ 或者作者“在提出自己的论点时做了些什么”⑩。

第二，我们看到，关于揭示经典文本的有意行为维度这一研究旨趣，斯金纳时而表述为“识别哲学文本的作者在撰写它们时正在‘做’什么”⑪，时而表述为“揭示作者的意图”⑫。在他的用法

① ［英］斯金纳：《霍布斯哲学思想中的理性与修辞》，王加丰、郑崧译，上海：华东师范大学出版社，2005年，第9页。

② Quentin Skinner, *Visions of Politics*, *Volume I*: *Regarding Method*, Cambridge, 2002, pp. 86 – 87.

③ Ibid., p. 125.

④⑤ ［英］奥斯汀：《如何以言行事》，杨玉成、赵京超译，北京：商务印书馆，2016年，第94页，第94页。

⑥ Elizabeth Anscombe, *Intention*, Harvard University Press, 2000, p. 3.

⑦ ［美］波考克：《德行、商业和历史——18世纪政治思想与历史论辑》，冯克利译，北京：三联书店，2012年，第11页。

⑧ Quentin Skinner, *Visions of Politics*, *Volume I*: *Regarding Method*, p. 91.

⑨ Ibid., p. 93.

⑩ ［英］斯金纳：《霍布斯与共和主义自由》，管可稼译，北京：三联书店，2011年，序第8页。

⑪ ［英］斯金纳：《霍布斯与共和主义自由》，管可稼译，北京：三联书店，2011年，第8页。

⑫ Quentin Skinner, *Visions of Politics*, *Volume I*: *Regarding Method*, p. 87.

中，这两个表述同义。不过，一种同义性基于下述事实：日常生活中，尽管谈论行为意图的“常规”或“标准”方式是提及一个有待发生的事件，不过，这种并不罕见的谈论方式为行为提供了一个“更广泛的描述”（a wider description），比如：

某个人走进屋子，看见我正躺在床上，于是问道：“你正在做什么?”……诸如“休息”或者“做瑜伽”这样的回答，一方面，不过是对于我正躺在床上这个行为的再描述，另一方面，它也是对于我正躺在床上这个行为的意图的表达。①

从发问角度看，虽然“A 为什么这么做”可看作是追问行为意图的“常规”或“标准”方式，但如上述例子一样，在某些语境下，当问“A 正在做什么”时，追问的是行为意图：

在英语口语中，问行动者“正在做什么”，常常等于是问他“要干什么”，也就是说，他“要玩什么”或“要得到什么”。简言之，他的行动的目标战略（purposive strategy）（有时是隐蔽的）是什么？意图的概念确实没有被抛弃，这在以下习语——这是斯金纳喜欢说的——中也是很明显的：说一个作者有这样或那样的“动作”（move）。②

第三，关于立意与文意，即揭示作家写作经典文本时正在做什么，或者说揭示经典作者的书写意图，其价值何在？斯金纳的一般观点是，既然经典文本完备的理解本来就要求把握两个维度（即文意维度和言语行为维度），对于立意的认识就具有内在价值③。进而，他倡导政治观念史家们应当将关注点从经典文本的文意方面转向立意方面④。有时，斯金纳也指出经典作家写作意图的知识对于理解文意的重要性。比如，立意的知识有助于判定作家的相关表述是不是反讽⑤；或者，有助于解释者去处理“说话者或作者提出了某个重要言说，不过这个言说的意思却并不足够清楚”⑥ 的情形等。

对当代解释者来说，强调作家立意的知识对于文意理解的价值这个观点是有意义的。首先，写作的立意影响甚至塑造作家的书写。写作意图的知识有助于解释文本呈现的某些特征，而且很多时候这些特征不是琐碎的。例如，笛卡尔写作《方法谈》是为了向一般知识水平的民众传播“正确运用理性的方法”⑦，这个意图解释了他为什么使用本土语言（而不是作为当时学术语言的拉丁语）来写这本书，也解释了《方法谈》为什么采用“自传，如果你喜欢，一个故事”⑧ 的文学体裁。霍布斯写作政治学意在说明当时的英国民众具有政治服从的品性⑨，结合特定的修辞学理论，这个意图能够解释他为什么用生动的语言刻画自然状态，以及他为什么将自然状态描绘成“悲惨的战争状态”⑩ 等。

其次，在当代，学术写作已经确立起极为成熟的成规或套路⑪，而学术写作的成规多少保证了学

---

① Elizabeth Anscombe, *Intention*, p. 35.

② ［美］波考克：《德行、商业和历史》，第 9—10 页。

③ “我针对文本的意义和理解区分了两个问题。一个问题是：文本的意思是什么；另一个问题是：文本的作者用它来做什么。我论证过，如果我们要理解一个文本，这两个问题就必须都得回答。”“要理解任何严肃的发言，我们不仅需要把握到作者所说的意思，而且得同时把握到他的所说伴随的意欲的效力。也就是说，我们不仅需要把握到作者的所说，而且也得把握到他在这样说时，是在做什么。总之，研究过去的思想家就观念史上的那些常规话题都说了些什么，只是阐释任务的第一步；如果我们的目标是对于他们的著作获得一种历史的理解，两个任务不可或缺——不仅要掌握言说的意思，而且要同时理解言说者的意图”。（See Quentin Skinner, *Visions of Politics*, *Volume I*: *Regarding Method*, pp. 113, 82.）

④ “提出上述方法的主要抱负在于：它能够让我们在思想的历史中发现文本的历史身份。其目的在于，通过将这些文本看作特殊话语的构成部分，来籍此认识到它们追随、挑战、颠覆特殊对话中的那些习语的方式。更一般地说，目的在于，将特定的文本嵌回到它们最初得以形成的文化语境中。”（See Quentin Skinner, *Visions of Politics*, *Volume I*: *Regarding Method*, p. 125.）

⑤ Ibid., p. 111.

⑥ Ibid., pp. 112 – 113.

⑦ Rene Descartes, *A Discourse on the Method of Correctly Conduction One's Reason and Seeking Truth in the Science*, trans. by Ian Maclean, Oxford University Press, 2006, pp. 6 – 7, 50 – 63.

⑧ Ibid., p. 6.

⑨ Thomas Hobbes, *On the Citizen*, trans. by Richard Tuck and Michael Silverthorne, Cambridge University Press, 1998, pp. 13 – 14.

⑩ Thomas Hobbes, *Leviathan*, John Bohn, 1839, p. 153.

⑪ 参见库恩（Thomas Kuhn）对自然科学领域学术写作的分析。（［美］库恩：《科学革命的结构》，金吾伦、胡新和译，北京：北京大学出版社，2012 年，第 16—18 页。）

术同行在理解彼此的书写时，无需考虑对方的写作意图。这导致的一个后果是：当代的经典文本解释者，借用斯金纳的说法，特别是希望把握经典文本中表现“永恒智慧”的“普遍观念”①、同时又缺乏历史感和现实感的解释者，容易忽视经典作家写作意图的维度。历史地看，学术书写规范的确立是晚近的事，其肇始大抵不早于波义耳（Robert Boyle，1627－1691）时期皇家学会的自然科学实验报告②。在此之前，公认的、从事“哲学学术写作”的那些经典作家的写作（从风格到体裁）是多样的。这意味着，即便研究旨趣在于对经典文本的理性重构，当代解释者们也需要不断克服文本表述带来的障碍。为此，很多场合下，如果可以获得的话，写作意图的知识能够提供帮助。

（二）关于命题2。如果经典作家立意的知识对于观念史研究来说是有价值的（无论是于政治话语史研究的内在价值，还是于文意理解的价值），那么通过怎样的方法才能获得这种知识呢？最简单的方式是经典作家明确地报告了书写意图。通过作家的报告，我们也就知道“经典作家书写时是在做什么”或者“经典作家为什么书写”③。但在很多情况下，关于“书写时正在做什么”或者“书写是为了什么”，经典作家并不会明确说明。语境主义就是针对这些情况设计的发现书写意图的方法。斯金纳在《言语行为的解释与理解》中说：

我曾宣称（以奥斯汀的方式表述这一点）：针对任何言说，理解或“领会”其被意图的施事力量总是构成理解它的一个必要条件。不过，在实践上……这种“领会”的过程怎样达成呢？

对此，哲学家们的说法帮不上什么忙；不过，在我看来——大致来说——能够区分出“领会”概念的两个主要成分。对于任何言说的被意图的施事力量，其最明显的决定因素必然是这个言说的意思。只需考虑最明显的事实：语气会影响意思。当一个警察说出：“那里的冰很薄”，这个言说的施事力量不可能是（比如说）向滑冰的人提出一个问题……

我要强调的第二个决定因素是说话的语境和时机（the context and occasion of utterances）。语境的观念特别复杂，不过可以提取出最重要的因素。也即，这个事实……任何严肃的言说都作为交流的行为而被意愿。就是说，它们……或者是具有依据惯例可识别特征的行为，或者构成了对于（奥斯汀所说的）言语行为整体情境的某种可识别的干预……我要强调的是，在我的考虑中，言说决不仅仅简单地看作是一串命题；它们需要同时被看作辩论。进而，任何辩论都针对某些设想、观点或行为的赞成或反对。由此，如果要理解一个言说，就需要寻求确立作为干预的言说行为精确本性的各种途径。我认为，这一点是阐释把握说话者谈话意图的最重要的步骤……

转用科林伍德的一个格言来说，对于任何命题的理解，都要求我们去识别出该命题充当答案的那个问题。我宣称，交流中的任何（说话）行为必然在先在的某些对话或论辩中占据特定位置。因此，如果希望理解任何历史上说出的东西，就需要识别它的精确位置。④

总之，斯金纳的意思是，如果经典作家没有报告书写意图，观念史家可以通过对于经典作家书写的语境和时机进行历史考察，从而重构和复现书写意图。

斯金纳提出的这个发现书写意图的思想，是以下述日常生活事实为根据的，或者毋宁说联想的根源：在日常生活中，假如A想知道B的行为意图，除了直接询问B之外，如果A（作为旁观者）全程“追踪”B的行为也极可能取得成功，这同时意味着行动者B的行为情境在旁观者A的眼中“不断扩大”。比如，A看见B在街上行走：A知道B在走路；随后A看见B走进一家店铺并买了一盒烟：A知道B在买烟；最后A得出结论，即B（刚才）走路是为了（for the sake of）买烟——这个推断通常是正确的。这在言语行为中表现得更鲜明。首先，日常生活的具体语境下，说话者即便不使用

① Quentin Skinner, *Visions of Politics*, *Volume I*: *Regarding Method*, p. 57.

② Steven Shapin and Simon Schaffer, *Leviathan and the Air－Pump*: *Hobbes*, *Boyle*, *and the Experimental Life*, Princetion University Press, 1985, pp. 22－79.

③ 施特劳斯（Leo Strauss）提出经典政治哲学作家从事隐微写作的可能性，并针对传递“隐微教诲”的著作，建议“透过字里行间进行阅读”的阅读法。本文不考虑“隐微教诲”的相关问题。（参见［美］施特劳斯：《迫害与写作艺术》，刘峰译，北京：华夏出版社，2012年。）

④ Quentin Skinner, *Visions of Politics*, *Volume I*: *Regarding Method*, pp. 114－115.

指示或强调“正在做什么”的语汇或表述（“我建议你……”“我命令你……”“我警告你……”等），听话者也很少误解说话者言语行为的要点。其次，对旁观者 C 来说，只要他对 A 和 B 正在交谈的“语境和时机”足够熟悉，那么他（作为旁观者）很少误解这个交谈中 A 和 B 各自言语行为的要点。比如，当观看电视剧时，我们都知道那些角色说话时正在做什么。

二、《霍布斯与共和主义自由》：语境主义滥用

既然揭露了语境主义的根据，那么对于语境主义的哲学批判，所要求的就是反思通过语境“看见”他人意图这个日常事实的可能性条件。为了让批判更加具体，在阐述这一点之前，必须先查看《霍布斯与共和主义自由》。

《霍布斯与共和主义自由》呈现了霍布斯为对抗“共和主义自由论”而写作政治学的历史场景。具体而言，“共和主义自由论”的论调是：“仅凭专断权力（arbitrary power）的存在，便可颠覆公民联合体内部的自由，从而使公民联合体内部的成员从自由人身份降为奴隶身份。”① 它是一种英格兰内战期间对抗君主统治的意识形态。对于专断君权的信奉者、保皇党人霍布斯而言，“共和主义自由论”对其构成困扰。在此视野下，霍布斯的政治学书写行为（从《法的原理》《论公民》到《利维坦》）被斯金纳描述为（be described as）“反驳……英格兰内战期间，激进的议会派著作家们提出的一系列主张”②的连续性尝试。根据斯金纳的看法，这特别表现在霍布斯不断完善自由定义的努力。霍布斯“在《法律原理》任何一处都绝未对‘自由’提供一个正式定义”③；在《论公民》中，霍布斯将自由定义为运动的无阻碍，不过区分了阻碍的两种形式，即“外在的和绝对的阻碍”与“主观的阻碍”④；在《利维坦》中，霍布斯将自由定义为运动无外部阻碍，也就是说，相较《论公民》，“主观阻碍之说被不声不响略掉了”⑤。最后，斯金纳提出，“霍布斯在 1651 年版《利维坦》中最终提出的自由观，以及在 1668 年拉丁文版《利维坦》重申的自由观，可谓大音稀声”⑥；因为根据这个定义，专断权力和公民自由相容，霍布斯据此能够与“共和主义自由论”“分庭抗礼”⑦了！

《霍布斯与共和主义自由》是斯金纳就霍布斯政治学书写行为的“单纯讲故事”，表现在三方面。

第一，斯金纳的笔法。无论《霍布斯与共和主义自由》是否涉及语境主义的滥用，必须承认这本著作将**语境主义的笔法**表现得淋淋尽致。在核心论述（第 2 – 6 章）的每一章，斯金纳的安排都是从文本（text）扩展到语境（context）：首先，分析霍布斯政治学文本中的特定主题；进而过渡到对霍布斯这一“辩论”意在“干预”⑧ 或对其构成“干预”的对象的阐述，牵扯出书写该主题的宏阔语境，即霍布斯写作时的笔战和政治争论、政治事件、思想史的相关要素等。由此，整体而言，这本书呈现的效果确实生动，仿佛亲见霍布斯的斗争场景一般。为了克服斯高超的文学技巧所带来的误导性，我们首先展示斯金纳的一段评论，进而罗列《霍布斯与共和主义自由》在从文本向语境过渡时斯金纳的若干表述。

在《观念史中的意义与理解》中，斯金纳评论道：

> 观念史的写作存在两种典型偏隘。历史学家在叙述经典文本中的某些论断的明显所指时可能会误用他自己的视角，一部著作中的论证可能会使历史学家想到另一部或更早的著作中类似的或者相反的论证。无论是哪种情形，历史学家都可能会错误地认为，后来的著作家是有意针对早期的著作，因此会带有误导性地大谈早期著作的所谓“影响”……
>
> 这类解释的大部分纯粹是神话性质的。假如要通过某一作家 A 的“影响”来解释 B 的某一学说，不妨考察一下这样做的必要条件，神话很容易揭穿。这样的条件应当至少包括：1. 人们知道 B 研读过 A 的著作；2. 除了 A、B 不可能在任何其他作家那里找到相关的学说；3. B 不可能独立地提出这

①②③④⑤⑥⑦ ［英］斯金纳：《霍布斯与共和主义自由》，序第 3 页，序第 7 页，第 19 页，第 100—106 页，第 116—121 页，第 191 页，序第 6—7 页。

⑧ Quentin Skinner, *Visions of Politics*, *Volume I*: *Regarding Method*, p. 115.

个学说。①

在《霍布斯与共和主义自由》中，斯金纳使用的过渡性表述，比如：

1. ……霍布斯转而探究：使我们臣服于这类政治体的信约究竟具有何种性质。这时他**明显地**受益于博丹在《共和六书》中的分析——博丹的这部著作，霍布斯在哈德威克图书馆既能读到1606年的英译本，也能直接以原文形式读到法文本和拉丁文本……②

2. ……他［霍布斯］所剖析的那种结构**倒更使我们想起了**孔塔里尼的《威尼斯共和国与政府》——此书的两个不同译本霍布斯都可以在哈德威克图书馆读到……③

3. ……**可以想象**，当霍布斯在《法律原理》中谈到某些政治学著作家，说他们辩称“有一种征服是为了统治者的利益，还有一种政府是为了统治者的利益”，而唯有后者才可被称为“自由人的政府”时，**他心里或多或少想的是**马基雅维利……④

4. ……在《法律原理》中，他曾声称“权衡”的拉丁词源是deliberare，即“夺走我们自己的自由”。但是根据一种更通行的解释，他的词源是librare，即“用天平称量”……我们已在布瓦萨尔1593年的《寓意画书》中见过这个意象，我们还会在迈斯纳1623年的《政治学词汇大全》中碰到一个更复杂的关于liber与libra的视觉双关语，而迈斯纳的这部作品，霍布斯**也完全可能**在哈德威克图书馆读到……⑤

5. ……虽然霍布斯的整体构图**似乎**来源于德·布里，但是他的自由女神（Libertas）像**可能**另有一个原型，即切萨雷·里帕《图像学》中一副名为“美洲”的寓意画……⑥

6. ……霍布斯对共和主义著作家们有着强烈的感知，**也许**对约翰·霍尔尤其敏感……⑦

显然，根据斯金纳对于“通过某一作家A的‘影响’来解释B的某一学说”条件的界定，在这些充斥着“也许”“可能”“完全可能”等字眼的表述中，无论其语言如何生动，如果这不是斯金纳所谓的“解释神话”，那么顶多是他所谓的“［历史学］假说”（hypothesis）⑧。需要说明的是，这并不是要否定“A影响了B的思想”“A的这段表述是对B的如此这般的观点的反驳”这些表述的用法，而是要提醒当一项历史研究通篇充斥着这类表述时，很难不让人怀疑它只是在讲故事。

第二，《利维坦》中的公民自由问题。《霍布斯与共和主义自由》中，斯金纳提出《利维坦》的一个结论是：

霍布斯抨击共和主义自由论的最终结论是：共和主义自由论认为我们能在自由国家中做自由人的想法是大错特错了；事实恰恰相反，即使在人能想象出来的最绝对形式的君主主权之下，我们也完整保有我们的自然自由。⑨

这里，斯金纳的观点是：其一，“根据共和主义自由论者的观点，不仅具体的干预行为可以破坏人类自由，而且，专断权力的存在可以更加根本地破坏人类自由；据他们认为，仅凭统治与依附关系在一个公民联合体之内的存在，就足以将我们从liberi homines——即‘自由人’身份——贬至奴隶身份”⑩。其二，一方面，在政治统治形式上，霍布斯自始至终拥护“最绝对形式的君主主权”；另一方面，直到《利维坦》中提出对于自由的新定义，即“‘自由一词（就其本意而言）的意思是无阻碍’，而所谓‘阻碍’，指的是运动的外在障碍”⑪，霍布斯才得以跟共和主义自由论者“分庭抗礼”。因为根据这个定义，“所谓剥夺你的自由，从而使你失去自由人的身份，这句话的意思只不过是：某种外在障碍物‘阻止’了你，使你不能随意实施你的能力——即你的‘力量和智慧’”⑫。不过，专制权力显然不是这个意义上臣民行动的“外在阻碍物”，因此“即使在人能想象出来的最绝对形式的君主主权之下，我们也完整保有我们的自然自由”⑬。

---

① Quentin Skinner, *Visions of Politics*, *Volume I*: *Regarding Method*, pp. 74 – 76.

②③④⑤⑥⑦ ［英］斯金纳：《霍布斯与共和主义自由》，第47页，第60页，第66页，第81页，第95页，第137页。引文黑体为作者所加。

⑧ Quentin Skinner, *Visions of Politics*, *Volume I*: *Regarding Method*, p. 119.

⑨⑩⑪⑫⑬ ［英］斯金纳：《霍布斯与共和主义自由》，第158页，第191页，第191页，第139页，第158页。

首先，在斯金纳看来，通过《利维坦》中的自由新定义，霍布斯能够与共和主义自由论“分庭抗礼”①，但这种“分庭抗礼”的实质，不过是先回避共和主义自由论者的论点，进而提出一套与共和主义自由论全然无关的说辞。例如，A 说“雪是白色的”，B 说“这叫‘雪’”，然后指着煤球回应 A 道“看，你‘大错特错’了”。如果如此低劣的诡辩是霍布斯的才华，那么我们不知道他是如何获得哲学家的名誉的。其次，斯金纳明确主张的观点是：霍布斯主张“最绝对形式的君主主权”的存在和公民自由相容；这个相容论的基础是“运动免于外部阻碍”的自由定义；直到《利维坦》，霍布斯才提出这个定义。

本文不认可第二个观点。在《利维坦》第 21 章关于公民自由的讨论中，霍布斯提出的具体思想是：对一个臣民来说，“法律允许的任何行为，人们具有自由”②，“对于不能通过信约转让的任何东西，每个臣民具有自由”③，“至于臣民的其它自由，均取决于法律的沉默”④。无论对这三个表述中的“自由”作怎样的分析，如果把它们替换成“运动免于外部阻碍”，这些表述都将是不可理解的（unintelligible）。而且，从第 21 章的文本看，霍布斯对上述三个结论的证成并不依赖“自由是运动免于外部阻碍”观念。即便承认这一章的要点是论证“最绝对形式的君主主权”的存在和臣民的自由相容（事实上，这一章和所谓的“最绝对形式的君主主权”没任何关系），对它的论证也和“运动免于外部阻碍”的自由定义无关。因而，本文认为，斯金纳对《利维坦》中自由新定义在与“共和主义自由论”“分庭抗礼”方面重要意义的全部说辞是“单纯讲故事”。

第三，霍布斯是政治哲学家。在《观念史中的意义与理解》中，斯金纳提出，类似“‘达成’‘一种统一的解释’”或者“‘获得’‘关于作者体系的融贯性认识’”这样的解释旨趣是“融贯性的神话”（the mythology of coherence）⑤，因为“确实有时会发生这样的情况，即某个作家的目标与成功是多种多样的”⑥。笔者认为，斯金纳的意思大概是：一个“小的”书写行为是经典作家针对一个或一组特殊“设想、观点或行为”⑦的行为，一个经典文本本来就是作家许多“小的”书写行为共同造就的结果，基于这个“事实”，获得关于作者体系的融贯性认识是不切实际的幻想。

《霍布斯与共和主义自由》呈现的是一个个的“小的”书写行为。首先，根据《法律原理》《论公民》《利维坦》中几处对自由的不同表述，斯金纳想象了一个霍布斯与“共和主义自由论”进行抗争的持续行为。此外，自然状态观念被描述为“对这些主权问题早期作者观点”⑧的反动，是“对于亚里士多德的政治假说，即 1598 年英译本所说的‘人类天生是社会性的、文明的生物’，发起的一场正面进攻”⑨；契约论观念是对“博丹在《共和六书》中的分析”的继承⑩；对混合政体理论的批判指向“当时的宪政理论中的第二个和更激进的流派”⑪；《论公民》的自由定义是对“《查士丁尼汇纂》开篇”⑫自由定义的否定，等等。上文已提出，有理由怀疑这些“小的”书写行为只是斯金纳的“解释神话”。这里要指出的是，《霍布斯与共和主义自由》中这些“小的”书写行为的呈现，是对霍布斯政治哲学体系中特定思想要素或环节从文本的上下文（context）中的抽离。在这个意义上，《霍布斯与共和主义自由》违背了最基本的语境主义。

“融贯性的神话”之所以是一个无的放矢的观念，是因为通常没有哪个解释者会向明显不具融贯性的著作（如一本格言集）索求融贯性。对于那些自觉地以融贯性、思想的整体性或体系性为自我要求的作家而言，解释者们“达成一种统一解释”的期望是理所当然的。霍布斯就明确地向自己的

① ［英］斯金纳：《霍布斯与共和主义自由》，序第 7 页。
② Thomas Hobbes, *Leviathan*, John Bohn, 1839, p. 199.
③ Ibid., pp. 204 – 206.
④ Ibid., p. 206.
⑤ Quentin Skinner, *Visions of Politics*, *Volume I*: *Regarding Method*, pp. 67 – 68.
⑥ Ibid., p. 68.
⑦ Ibid., p. 115.
⑧⑨⑩⑪⑫ ［英］斯金纳：《霍布斯与共和主义自由》，第 38 页，第 39 页，第 47 页，第 61 页，第 100 页。

政治反思提出了体系性、融贯性的要求，并始终将自己的政治学著作定位为政治哲学或科学[①]。据此，解释者有理由将霍布斯的政治学著作看作是一个思想体系（a system of thoughts）的阐述。

在《霍布斯与共和主义自由》“序”中，斯金纳声称：“我不仅把霍布斯的政治理论视为一个总的思想体系，而且视为一项以辩论干预时代冲突的行动。”[②] 然而，从这本书的论述看，“总的思想体系”没有得到任何尊重。斯金纳不过是将某个思想要素相当随意地提取出来，并再描述（re－describe）为一个具体的言语行为、所谓“当时战斗的组成部分”[③]。在此过程中，这些要素在政治思想体系中的位置并没有被考虑。斯金纳或多或少将霍布斯的政治学著作当成政论册子，或者是一个公知的时事评论合集[④]。

当然，这个评价有些夸张，毕竟《霍布斯与共和主义自由》第2－5章为所有“小的”书写行为确立了统一的线索或主题，特别是霍布斯前后变更自由表述的行为，即英国内战时期，一个绝对君权制的信奉者针对当时议会派“共和主义自由论”这一反君权论调的拒斥和抗争。不过，经典作家本人会接受这个对其书写行为的描述吗？笔者认为不会。首先，霍布斯每个版本的政治学都赋予民主制（斯金纳用“共和政体”“民主政府”等指称的国家形式）以正当政体的地位；当然，他确实青睐君主制，不过理由始终是君主制“更方便，或者更易实现人民的和平与安全”[⑤]。其次，一个历史事实是，尽管霍布斯一度是保皇党人，不过恰恰在英格兰共和国时期，他结束流亡法国的生活，返回英国；并且，《利维坦》的“综述与结论”提出，一个政权既被征服，征服者就“根据胜利取得了主权权力”[⑥]；在这种情况下，“如果一个人回国臣服于这个政府，他就有义务服从它”[⑦]。根据这些线索，霍布斯对议会派意见的一度反对，理由不在于这些意见排斥君主制，而是因为在他看来，它们对于现存的政治秩序的潜在颠覆性，而这个政治秩序**碰巧**是君主制。换言之，倘若霍布斯是民主制下的臣民，他也会反对那些威胁到民主统治的意识形态（比如推翻民主制、建立君主制的言论）。总之，正如《霍布斯与共和主义自由》第6章所引述的，霍布斯坦陈在写作《利维坦》时并“无其他用心，只想让人们看清保护与服从之间的相互关系”[⑧]。

霍布斯的政治学书写的整体且一贯的意图是：尝试说服读者服从当下的政治统治（无论统治采取何种形式），否则“宛其死矣，他人是愉”[⑨]。在某种意义上，《霍布斯与共和主义自由》第6章主张的正是这种观点：在此，为了反对那种认为霍布斯在政治立场上首鼠两端的看法，斯金纳开始直接引述经典作家本人的写作意图报告[⑩]。不过，斯金纳并没有意识到，这个观点与《霍布斯与共和主义自由》第2－5章提供的关于“霍布斯写作政治学时是在做什么”的描述是相互矛盾的。

---

① See Thomas Hobbes, *The Elements of Law*, Oxford University Press, 1994, pp. 19－20; Thomas Hobbes, *On the Citizen*, trans. by Richard Tuck and Michael Silverthorne, Cambridge University Press, 1998, pp. 3－6, 7－15; Thomas Hobbes, *Leviathan*, John Bohn, 1839, pp. 701－714; Thomas Hobbes, *Concerning Body*, John Bohn, 1839, pp. vii－xii.

② ［英］斯金纳：《霍布斯与共和主义自由》，序第8页。

③ 同上，序第8页。

④ 张新刚曾询问斯金纳：“我完全赞同，我们应当重视语境，但是将所有政治思想家都置于语境中是否会将他们都‘平庸化’？”针对这个问题，斯金纳辩解道：“我不想将《利维坦》平庸化，将其降低为一部政治小册子。”从斯金纳的霍布斯研究著作的学术品质看，他的这个意图从未兑现。（参见张新刚：《剑桥学派与思想史研究——采访昆廷·斯金纳教授》，《史学理论研究》2018年第3期，第138页。）

⑤ Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. 173. 霍布斯对政体理论的阐述，参见Thomas Hobbes, *The Elements of Law*, pp. 118－126; *On the Citizen*, pp. 91－101, 91－101; *Leviathan*, pp. 171－184.

⑥ Thomas Hobbes, *Leviathan*, p. 705.

⑦ Ibid., p. 705.

⑧ ［英］斯金纳：《霍布斯与共和主义自由》，第165页。

⑨ Thomas Hobbes, *On the Citizen*, p. 14.

⑩ ［英］斯金纳：《霍布斯与共和主义自由》，第162—180页。

三、结　　语

为了学习语境主义解释学，笔者研读了《政治学诸视野（第一卷）》中阐述语境主义的系列文章。笔者的基本判断是：斯金纳的“语境主义”只是一个空洞且粗陋的观念，并没有提升到解释学理论或严格方法论的层次。这是因为除了强调经典作家书写意图重要性，继而提出要发现书写意图，解释者应当将文本（the text）置于它得以书写的语境（its context）之外，针对“语境主义”，斯金纳没有谈及任何具体的或可操作的东西。而且，斯金纳提出是语境主义的灵感简单地源自一个类比：在日常生活中，通过持续追踪和观察行动者的行为以及行为情境，一个旁观者能够多少可靠地推测出后者的意图；鉴于此，斯金纳指望通过追踪经典作家写作的语境，观念史家察知经典作家的书写意图是可能的。

但是，这并不是一个自动成立的类比。如温奇（Peter Winch）所言，旁观者通过行为情境“看见”行动者的意图之所以可能，是基于两者分享同一套“观念体系或生活模式的标准”①。这套标准从学说话开始逐渐习得，它大体保证了旁观者针对行动者行为的“自然”描述与后者“对于他做什么的报告——如果他做出报告的话——是吻合的”②。然而，观念史家未必和经典作家共享观念体系或生活模式标准。而且，考虑到一个当代观念史家与经典作家之间的“历史距离”，两者不共享观念体系或生活模式标准是极有可能的。据此，温奇曾告诫：“根据我们在社会中习以为常的行事方式来考察古代社会中人们的行为会产生误导。”③

在笔者看来，剑桥学派诸多对于经典政治思想的语境主义解释，除了提示想当然地将我们对事件的理解混淆为经典作家本人的理解是一件多么容易、多么轻松之事之外，没有其它价值。有学者（如沃尔德伦）立足哲学的视域，排斥剑桥学派对待经典政治思想的历史主义态度。不过，在笔者看来，类似《霍布斯与共和主义自由》犯下的各式错误，根本不是那类从哲学的观点看才会显现的错误，而是伪历史－性质的错误。作为一门科学，历史学要求客观性。就思想的历史而言，这种客观性不仅意味着应当保证观念史家所谈论的、经典作家周遭发生的那些事件（the events）是真实发生过的，而且应当保证观念史家所谈论的、那些事件的意义（the meanings of the events）就是经典作家本人所领会的意义。然而，《霍布斯与共和主义自由》完全没有兑现后一种意义的客观性需求。

那么，如何如其所是地把握经典作家对于事件意义的领会？笔者以为，只能通过对经典文本（texts）的专注研读。通过不断熟悉经典作家的思想（他的思想通过他的著作传递），我们才能习得（have learnt）他领会和思考世界、人性、道德、政治的方式，毋宁说，我们逐渐将自己提升到经典作家领会和思考世界、人性、道德、政治的那种高度。一旦占据了经典作家领会与思考的视野或高度，那么曾经在他周遭发生并为他关注的那些事件的意义，在我们眼中也将清晰起来。总之，努力理解一个对象无非是让我们的灵魂变成那个对象④。当然，严格说来，我们的这个评论与其说事关方法，毋宁说关乎态度。

（责任编辑　行　之）

① ［英］温奇：《社会科学的观念及其与哲学的关系》，张庆熊等译，杭州：浙江大学出版社，2016 年，第 82 页。

② Elizabeth Anscombe, *Intention*, p. 8.

③ ［英］温奇：《社会科学的观念及其与哲学的关系》，第 101 页。

④ “现实地具有特定对象的知识就是让我们的灵魂成为那个对象。”（See Aristotle, *De Anima*, 431a1, trans. by D. W. Hamlyn, Clarendon Press, 1993, p. 62.）

“关怀”与“正义”优先性的道德反思

李　萍　刘　念

【摘要】现代西方社会生活的伦理形态在传统上一直由正义理论所主导。弗吉尼亚·海尔德作为当代西方关怀伦理的重要代表人物之一，其关怀伦理从人类伦理生活的实践维度，对正义理论支配人类道德生活的正当性进行了深刻批判：一是揭露正义理论对人所作的自由主义的个人主义预设的虚假性，二是反对正义理论所依赖的普遍道德规则的绝对优先权。关怀伦理从人类社会生活的实际经验出发，主张人是相关且相互依赖的，处于关系之中并依赖关怀关系。当基于关怀关系的道德选择与基于普遍道德规则的道德选择相冲突时，基于关怀关系的道德选择具有优先性，在关怀关系中回应需求的道德价值应被优先考虑。由此，海尔德重新界定了关怀与正义的关系：关怀是比正义更根本的道德价值，关怀关系提供更广的道德框架，正义包含于其中并仅在有限领域具有优先性。为了更清楚地界定两者的关系，海尔德面对的最大难题是社会各领域之间关系的模糊性，这也是正义理论仍待解决的难题。

【关键词】弗吉尼亚·海尔德；关怀伦理；关怀；正义；关怀关系

中图分类号：B82－067　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2019）04－0101－07

作者简介：李　萍，广东蕉岭人，哲学博士，（广州 510275）中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系教授；

刘　念，湖北孝感人，（广州 510275）中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系博士生，中山大学与英国曼彻斯特大学联合培养博士生。

基金项目：国家留学基金资助；教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“中国特色社会主义实践与主流意识形态建构研究”（16JJD710016）；教育部示范优秀教学科研团队建设项目（重点选题）“大学生思想政治理论课认同的影响因素研究”（16JDSZK003）

20 世纪 80 年代初期，关怀伦理开始出现在道德规范理论领域。经过几十年的发展，它已经深刻影响人类生活许多领域的道德探究，并正在改变道德问题传统的解读和解决方式。弗吉尼亚·海尔德（Virginia Held）是当代西方关怀伦理的重要代表人物之一，其关怀伦理将西方关怀伦理的研究和发展做了非常重要的推进，主要表现在：其一，海尔德的关怀伦理进一步充实和完善了“关怀”的概念它基于真实且普遍的关怀经验，即每个人都有作为一个孩子被关怀的经验。海尔德所理解的“关怀”，是包含于各种关怀经验中的“关怀”，它既是一种实践，也是一种价值。在这种定义中，“关怀”的实践层面被重视和突显出来，“关怀”的内涵更为丰满和完整。基于对关怀的这种理解，海尔德试图为关怀伦理建立其特有的哲学基础。其二，海尔德的关怀伦理尤为强调在关怀关系中回应需求的道德价值，这使“回应需求”和“关怀关系”的重要价值，首次在关怀伦理中被明确地突显出来。海尔德对这两种道德价值的强调，在揭露传统正义理论局限性的同时，也使关怀伦理区别于正义理论。其三，海尔德的关怀伦理尤为重视关怀的社会和政治维度，试图将关怀的价值扩展至更广的社会范围。在 21 世纪全球化的时代背景下，关怀与社会及全球事务的相关性已成为当代西方关怀伦理研究的聚焦点。海尔德反复强调，关怀伦理是一种要求深刻的社会重构的理性伦理学，它不仅要求社会各领域的转变，而且要求这些领域之间相互关系的转变，这为关怀伦理的未来发展指明了方向。在某种程度上说，海尔德关怀伦理的发展过程，就是与正义伦理的对话与论辩过程。正是在批判传统正义

理论的基础上，海尔德试图建构以关怀关系为中心，包括正义、德性、效用等要素的道德框架。在这种道德框架中，“关怀”具有比“正义”更基础的道德价值，“正义”仅仅在其所适合的有限领域具有优先性。“关怀”和“正义”两者的关系至此有了清楚的界定，这为关怀伦理作为一种独立的规范理论的正当性提供了辩护。那么，“关怀”何以比正义更根本？它何以可能提供比正义更广的道德框架？在关怀伦理的这些重要问题上，海尔德是如何论证的？

一、“关怀”与“正义”何者为先

主流的正义理论一般包括康德主义道德和功利主义理论。康德主义道德寻求所有人（自由、平等、自主以及选择公正的个体）都会赞成的抽象、普遍的法则，主张通过承认人们的权利而尊重他们并提供道德约束，在这种约束所限制的范围内，个体可以追求其利益。在康德主义道德中，正义被作为政治和社会安排中的首要价值，它寻求权力地位和经济活动效益的公平分配。功利主义建议效用的最大化或满足所有追求自身利益的个体的偏好，效用原则是它所依赖的抽象普遍法则。在功利主义理论中，对权利的法律保护因其对普遍效用有助益而被视作正当，它的目标是在对个体利益的理性计算中公正地对待个体。可见，康德主义道德与功利主义理论的相似点是：两者都假定一个普遍、个人主义和独立的人的概念；都依赖于简单、抽象、普遍的规则；都专注于公正、平等以及个人权利问题，旨在建议理性选择的正确行动理论。

相反，海尔德的关怀伦理并不依赖在所有道德问题中都必须优先考虑理性的普遍规则这种可疑的要求，也不需要援引带有容易导致分裂的固有观念的宗教信仰，“它有基于真实且普遍的关怀经验之上的潜能。每个人都被作为一个孩子关怀过，否则不会存活”①。基于经验、对经验的反映及论述，海尔德的关怀伦理形成一种对最基础、最全面的价值的理解，尤其强调对他人需求的敏感、共情与有效回应，致力于维持、培养并创造人与人之间的关怀关系。它并不假设自由、平等和独立的理性个体，而是认为人是相关且相互依赖的，处于社会关系中并需要关怀。正义也有其局限性，在关怀关系中回应需求的道德价值具有优先权。可见，海尔德的关怀伦理与正义理论之间存在的主要分歧是：其一，关于人的概念，我们应该预设自由、平等、独立的理性个体，还是将人理解为相关且相互依赖的、处于关系之中并依赖关怀的个体？其二，人与人之间的关怀关系和普遍的道德法则，何者具有优先权？

先看关怀与正义在理解人的概念上所产生的分歧。从正义理论的观点看，人是独立、自由且平等的理性个体，社会由“独立、自主的单元”组成，并且“仅仅在这种合作方式下，它们才合作，从而使合作推进每个单元的目标的实现”②。正义理论预设每个人以独立的个体开始思考，他们先于社会关系或社会组织，并能依据他们所选择的方式形成社会关系和社会安排。就服务个体利益而言，社会关系只有工具价值。而关怀伦理理解下的个体是相关且相互依赖的，他们不是正义理论所设想的先于社会关系的独立个体，而是根植于实际关系之中的自由的道德主体。在海尔德看来，“建立于独立、自主、理性的个体图景上的道德，很大程度上忽视了人类的依赖性这一现实和这种现实所要求的道德”③。在任何社会的任何特定时间，占社会大部分的人口是孩子，老年人所占比例也越来越大，这两种群体都需要依赖他人的关怀而生存。所有人至少在早年时期是需要关怀的，在其后的某些特殊时期（例如生病或年老时期）也严重依赖他人的关怀，而且有些残疾群体在其一生中都需要关怀。任何人在作为独立的个体思考和行为之前，都必定已经很长时期地处于被关怀的角色中，依赖于使其能如此行为的特定的社会关系结构，并且个体与特定的人、团体、社会乃至不同国家所形成的实际关系组成了其身份的一部分④。

---

① Virginia Held, *The Ethics of Care: Personal, Political and Global*, New York: Oxford University Press, 2006, p. 3.

② Brian Barry, *The Liberal Theory of Justice*, London: Oxford University Press, 1973, p. 166.

③ Virginia Held, *The Ethics of Care: Personal, Political and Global*, p. 10.

④ Ibid., p. 1.

关怀伦理重视人这种本质上的关系性，主张从人与人之间的相互关系尤其是关怀关系的角度来理解和对待社会关系与社会问题。海尔德说：“我们可以且应该重视自主，但它必须在信任关系的框架中被发展和维持。”① “关怀伦理中寻求的自主是这样一种能力，它的目标是重塑和培养新关系，而不是不断接近自由主义政治和道德理论中无阻碍的抽象自我。”② 当这种人的概念限于它们所适合的社会法律或政治领域及其中所争论的问题时，海尔德愿意运用这一概念，但它只适合于有限领域而不是整个道德领域。自由主义的个人主义假设，通常只促进基于理性个体的自我利益计算和道德冷漠，最多适合相互漠然的陌生人之间的法律、政治和经济互动。但即便是这类不应为道德所寻求的互动，它们所发生于其中的政治或社会实体形成的前提，也是社会成员间已经形成的信任和忠诚的社会关系。

针对关怀与正义两者在道德理念领域何者优先这个问题上的分歧，海尔德明确反对正义的普遍道德法则在道德思考领域始终具有优先权，指出“人类进步和繁荣的前景从根本上取决于那些需要关怀的人所得到的关怀，并且关怀伦理强调回应依赖者需求这一责任的道德力量”③。对关怀伦理来说，特殊他人强烈的道德要求可能是正当的，即使它与普遍道德规则相冲突。海尔德以“我们为什么重视某个特定的孩子”这一典型案例展开论证。根据功利主义的基本观念，其答案会是：因为“每个人的福利都重要且同等重要”④，并且每个人都是一个有意识的生命。而根据康德主义道德，对一个人的尊重是基于他与任何其他道德主体所共有的特征，因而我们能将一个个体应得的尊重扩展至所有人。对关怀伦理来说，这两种解释是有问题的。父母重视自己的孩子，是因为“她是我的孩子”，而不是因为她像所有其他孩子一样是一个有意识的生命。一个特定的孩子与其父母之间的特殊关系，而不是他们与所有其他孩子或父母共有的特征，是双方重视彼此的一种更为合理的来源⑤。如果基于这种关系的道德建议与来源于普遍道德法则的道德建议相冲突，就会出现哪种建议具有优先权的问题。

一旦一种关系被认为具有价值，例如父母和孩子之间的关怀关系，或朋友和爱人之间明显的信任关系，关于关系的主张是否应该从属于正义的问题便会出现，这是海尔德所审视的问题。在正义原则支配整个道德思考的背景下，我们对一种关系的评价，通常是指从正义的观点看，它是不是正当的。但当一个人没有适当地照顾他对其负有责任的特殊他人时，我们也会将这两个人之间的关系评价为一种坏的关系。正如弗里德曼所说，公正规则的道德容易忽视“紧密关系要求个人关注、忠诚、兴趣、激情以及对被爱的人的独特性、其具体需求、兴趣、历史等等的回应”⑥。而这是关怀伦理所重视的，它重视回应他人需求的道德价值。从关怀的观点看，正义的普遍原则并不是唯一的评价标准，更不是始终具有优先权的评价标准，当普遍原则危及关怀关系时，基于关系的选择不应屈从于它。

通过对比海尔德的关怀伦理与正义理论在这两个问题上的不同立场，可见海尔德对人与人之间的相互关系，尤其关怀关系的道德价值的重视。基于此，海尔德对正义理论提出了难以回避的质疑。那么，在海尔德的理解下，关怀关系为何具有比正义更为重要的道德价值？

二、海尔德对“关怀”与“正义”的批判性建构

海尔德的关怀伦理尤为重视关怀关系的道德价值，“在阐明关怀的时候，我们需要依据关怀关系来理解它”⑦。关怀的价值包括敏感、相互关心、相互团结、共情的回应、信任等，关怀关系则体现并实践关怀的价值。“关怀关系要求对需求的回应、敏感、共情，以及信任。”⑧ 处于关怀关系的人，

① Virginia Held, *The Ethics of Care: Personal, Political and Global*, p. 72.

② Ibid., p. 14.

③ Ibid., p. 10.

④ Stephen Darwall, *Philosophical Ethics*, Boulder, Colo.: Westview Press, 1998, p. 226.

⑤ 即使对于表面看来“只知有母、不知有父”的摩挲人家庭也是如此。（参见张祥龙：《儒家能接受母系家庭吗？——父系制与母系制关系刍议》，《广西大学学报》哲学社会科学版2018年第3期。）

⑥ Marilyn Friedman, *What Are Friends For? Feminist Perspectives on Personal Relationships and Moral Theory*, p. 66.

⑦ Virginia Held, *The Ethics of Care: Personal, Political and Global*, p. 36.

⑧ Ibid., p. 44.

共有对彼此幸福的关心，寻求有效的方式，伴以敏感和尊重，回应并满足处于具体背景中的人的真实需求。在海尔德看来，关怀关系维系家庭或友情等私人领域中的个人关系，它同样被更广的社会及全球领域所需要。所有的家庭和友情、社会的法律系统和政治体制，都预设了一种将个体维系在一起的社会关系，而这种社会关系其实就是某种程度的关怀关系①。海尔德从两个层次对此展开论证。一方面，社会的法律和政治系统产生和发展的社会基础，是处于这些系统中的成员之间已经存在充分发展的社会关系和社会交往；另一方面，人与人之间的社会关系只有以足够的信任、相互关心、相互考虑及团结为支撑，处于这些关系中的成员才会将其他人视作社会团体中的一员，视作因充分的联系而成为同一团体、民族或社会中相互依赖的一部分，在此基础上，他们才会开始在彼此之间寻求一致、关心彼此的利益并愿意尊重彼此的权利。以此为前提，社会的法律和政治系统才可能正常运作并进一步发挥其作用。换言之，要使权利能在任何实际的法律系统中得到承认和尊重，或正义原则能在任何实际的体制中得到反映，社会成员间必须存在以足够的关心和信任为特征的协作交往。由此，海尔德推断，尊重权利和正义原则所预设的社会关系，其实是某种程度的关怀关系。

“我们应该尊重每个地方所有人的权利，但首先，我们应该在每个人身上培养一种能力和行为，它们能使我们把所有其他人作为像我们一样的人来关心。”② 正如佩塔·鲍登（Peta Bowden）所说，关怀“表达了伦理上重要的方式，在这些方式中，我们对彼此重要，将人际关系转变成某种超出存在论的必需或野蛮的生存的东西”③。家庭或友情背景中的关系如果被追求个人利益和实现个人权利这种目标所支配，社会团体或组织中的成员如果将个人权利与他人权利视为对抗关系、将自我利益的追求视作高于他们的整个交往，这些关系都将难以维系。而在形成和维持这些关系的过程中起重要作用的，是关怀关系所要求的信任、团结、相互关心与共情的回应。“根据关怀而不是正义，我们能够足够一致地与他人共同形成一个政治实体并发展公民社会。”④ 公民自身或任何社会团体的经济、政治和文化利益追求，都需要根植于一种充分关怀的社会关系中，承认这些关系的道德价值并维持它们，社会的政治、经济与法律系统才能正常运作，社会及其公民的利益才得以确保。通过充分的社会信任、相互考虑和对所有人需求的回应，一个所有人的权利都能得到尊重的社会或国家才能形成、凝聚和更好地维持。“更为远隔的人之间较弱但仍然明显的关怀关系，使他们能足够信任彼此以和谐地生活并尊重彼此的权利。”⑤ 在全球化背景下，不同国家和平共处的前提是双方的利益被彼此关心，权利得到彼此的承认与尊重，并且信任双方会共同遵守国际协议与约定。关怀伦理建立个人和更广的社会层面的关怀关系、关心以及对需求的相互回应，是关怀关系使人类能够生存和前进，我们不应忽视人类相互依赖的深层现实和将社会重新构建于关怀关系中的需求。

由此，关怀和正义两者的关系需要进行重新界定。在海尔德看来，正义和关怀都是重要的道德价值，都对道德极为重要，但“关怀可能是最深刻且最根本的价值”⑥。因为没有关怀，就不可能有生命，人类不能没有关怀而生存。正义无疑是最重要的道德价值之一，但许多生活（例如家庭和友情）没有它而继续⑦。“没有对其他人某种程度的关怀考虑，我们不能有任何道德……没有对所有其他人某种程度的关怀的道德考虑，我们不能有一种令人满意的道德理论。”⑧“权利和法律属于社会领域之内的一个有限领域，它必定由至少有点关怀的关系组成。”⑨“没有足够的我们关心社会中的同胞成员

① Virginia Held, *The Ethics of Care: Personal, Political and Global*, p. 103.
② Ibid., p. 125.
③ Peta Bowden, *Caring*, London: Routledge, 1997, p. 1.
④ Virginia Held, *The Ethics of Care: Personal, Political and Global*, p. 41.
⑤ Ibid., p. 43.
⑥ Ibid., p. 17.
⑦ Ibid., pp. 72 – 73.
⑧ Ibid., p. 73.
⑨ Virginia Held, “Care and Human Rights”, *Philosophical Foundations of Human Rights*, Oxford: Oxford University Press, 2015, Chap. 35, p. 625.

被得体地对待，不会有足够的信任和支持去使一种法律或政治系统或权利的机构运作。”① 换言之，正义关系存在的前提是已经有充分的关怀。虽然在这种关系中，关怀的程度是微弱的，但它却是一种必需。

鉴于此，海尔德主张对关怀和正义进行“整合”，即“由正义、平等、权利以及自由所形成的框架，如何与关怀、相关性以及信任所构建的网络相整合?”② 她反对看待这两种道德的任何简化主义方式，更倾向于认为一种适当且全面的道德理论必须包含关怀伦理和正义理论两方的观点，而不是认为两者中的任一方都可以被合并入另一方，经过这种合并所形成的理论可以为另一方特有的判断提供依据③。海尔德关心的问题是，关怀和正义如何在不忽视两者的不同侧重的前提下相整合。她的建议是保持两种道德的独特性，并说明两者应具有优先权的领域。因此，她认为关怀“提供更广且更深刻的伦理，正义应该在其中被寻求”④，“关怀与其相关的考虑应该被视作更广的框架，在其中正义、效用以及德性应该是相适应的”⑤。在关怀的框架中，可以且应该要求正义、公正及权利，将人视作最为确定地拥有权利并值得正义的主体。在特定的有限领域，关怀甚至可能给正义以优先权。“尽管关怀是更根本的价值，关怀伦理自身很可能并没有提供充足的理论资源来处理正义问题。在其适当的范围中，因其相关的问题，正义理论或许是我们所寻求的最好的理论。”⑥ 例如，在公共法律、税收政策、商业交易领域，包括在家庭中，确保基本的人权和平等对待的基本程度。但是，海尔德认为，“我们应该将这一图景根植于人类关怀的更广的结构中”⑦。关怀伦理肯定并重视正义在其所适合的这些有限领域中的优先权，但它反对将正义作为一种适合于所有道德或政治考量的道德模型，正义和权利框架应该是各种道德框架中的一种而且不应是主导性的。

三、海尔德道德建构的价值与局限

在海尔德看来，关怀伦理提供了一种比康德主义道德、功利主义以及德性伦理更广的道德框架。它既没有忽视正义在私人领域中的相关性，也没有忽视对权利的法律保护在公共领域中的重要性，其思考范围也没有排除公民和全球的关系与责任问题，公民的德性、知识以及从事关怀实践的能力也是其重要考虑。具体来说，海尔德对关怀与正义两者关系所做的重新建构的意义主要表现在以下三个方面：

其一，海尔德重视人的依赖性事实，强调人与人之间的关系重新构建于关怀关系中的必要性，揭露了以正义理论为主导的道德思考的片面性。正义理论所预设的社会关系的自由主义和契约模式，传统上一直遭受至少两种形式的批评。一是对这种模式的不充分性的批评，即社会关系的契约模式实际上不能覆盖许多领域的人类经验。对此，契约论者通常会做的回应是，他们的理论只涉及陌生人之间的关系而不涉及爱和喜爱的关系。主流的正义理论，包括功利主义和康德主义道德理论，都是基于陌生人之间社会关系的自由主义模式，接受关于社会关系的自由主义和契约主义假设，声称自己是包括所有情况的道德理论，并同时说明在一般情况下，基于理性的决定会是什么。但需要反思的是，将人与人之间的关系视作独立、自主、利已主义的个体之间的关系，并依此来看待一切社会关系，这样做的适当性、含义以及影响是什么？即使自由主义的个人主义模式局限于政治领域，它也仍未处理这一问题。对社会关系的自由主义和契约模式的第二种批评采用评价的方式。在这种观点看来，即使在发达的资本主义社会，人与人之间的关系的确已经变得越来越像利已主义的陌生人之间的契约关系，这也不是人与人之间的关系所旨在成为的道德上好的模式。而且，基于理性选择理论而将契约模式应用

① Virginia Held, “Care and Human Rights”, *Philosophical Foundations of Human Rights*, Oxford: Oxford University Press, 2015, Chap. 35, p. 625.

② Virginia Held, *The Ethics of Care: Personal, Political and Global*, p. 68.

③ Ibid., p. 16.

④ Ibid., p. 17.

⑤ Ibid., p. 72.

⑥ Ibid., p. 17.

⑦ Ibid., p. 72.

于更广的社会领域，会导致越来越多错误的社会发展类别的形成，例如依然严峻的道德冷漠、社会失范、世界贫困及饥饿问题，等等。因此，要鼓励道德上更好的社会关系，我们应该在制度、实践以及对社会问题的解读方式中，限制而非过分扩展自由主义和契约模式。

当我们依据家庭和友情领域最能清楚辨识的关怀价值，去思考、建立并维系每个人都需要的、更深层次的社会联系、信任和关心时，关怀伦理会是理解这种联系或信任中的相关因素、并为其价值辩护的一种很好的资源。而分析人与人之间最亲密的关系的特征及其培养方式，对理解社会关系和培养更好的社会联系具有重要的启示和指导意义①。海尔德提醒我们，如果用母亲和孩子之间的关系作为模型，而不是用传统的自利的陌生人之间的关系模型，我们对人与人之间社会关系的理解会有什么不同？将这种关怀关系的模型作为应该在更多社会实践中扩展的模型，并不是否认政治自由主义所具有的价值，而是反对自由主义的个人主义在政治领域和整个道德领域的过分扩展②。自由主义的个人主义并非没有任何空间，但自由主义的意识形态在传统上一直没有给其他意识形态留下任何空间。基于对关怀关系的价值的揭示和强调，海尔德提醒我们，人类社会的繁荣必须给除了自由主义的个人主义理论之外的其他理论更为充分的空间。

其二，海尔德为关怀伦理提供辩护的主要依据和进路，呼应并重申了道德的本质。道德是基于伦理关系的一种规范或德性，离开社会关系的行为不能称其为道德行为。马克思、恩格斯曾深刻指出，“人们自觉地或不自觉地，归根到底总是从他们阶级地位所依据的实际关系中——从他们进行生产和交换的经济关系中，获得自己的伦理观念”③。人与人之间的社会关系是道德产生和发展的前提和基础，道德的性质和基本原则是对与之相应的社会经济关系的性质和内容的反映，并随社会关系的变化而变化。海尔德的关怀伦理对正义理论发起挑战所依据的关键根据之一，就在于每个人都有被关怀过的真实经验，都在生命的很长时期依赖于他人的关怀。这揭示了人对关怀的依赖，同时强调了关怀得以实现所依赖的社会关系，即人与人之间的相互关系，尤其是关怀关系。“正在形成的关怀伦理试图理解、评价和指导的，是被建立和重建的人的关联性。”④ 关怀关系是海尔德关怀伦理的中轴线，它试图构建的更广的道德框架，即以关怀关系为核心，包含正义、德性、效用等价值的关怀的框架。相比强调理性个体的独立、自主、自由等价值的传统正义理论，海尔德对培养与维系人与人之间关怀关系的重要性的重视，是从关怀关系的维度对道德的关系性本质的体现和强调。

在批判正义理论的过程中，海尔德所提出的另一个重要观点是，相比抽象的普遍规则，处于不同背景中的真实的人在多数时候更为需要的，其实是自身的实际需求被关注、关心和回应。这在突出回应需求的道德价值的同时，其实是在提醒我们，道德理论的目的或道德思考的主体和旨归是每一个真实的个体，而不是对康德主义道德的绝对命令或功利主义的最大化效用原则等理性规则的普遍遵从。海尔德关怀伦理的最终目标，就是用关怀的价值面对和处理人的依赖和相互依赖这一事实，确保因为幼小、年老、病弱、残疾以及贫穷造成的极端依赖不会跌至我们的道德地图之外，并强调对处于不同类别的关系之中、处境非常不同的个体的特殊需求的回应。其理论的落脚点是人，是每一个需要被关怀也应该得到更多关怀的人。这也是海尔德的关怀伦理对道德的本质的正确认识和体现，因为道德的目的是人，而不是一系列为人类幸福服务的工具性道德规范。

其三，海尔德在批判传统正义理论的同时，肯定并重视正义在社会的有限领域，例如政治、法律等领域中的重要作用。她清楚地意识到关怀伦理作为一种根源于女性主义背景的道德理论，仍然存在许多有待解释和完善之处，因而她始终将其关怀理论作为诸多道德论证进路中的一种，为更为全面的道德思考和道德理论提供新的资源，并在其自身具有优势的领域发挥主要作用，而不像正义理论那样，一直以牺牲其他道德进路为代价而主导道德思考领域。通过与正义理论的论辩，海尔德的关怀伦理将关怀这种道德价值的必要性突显出来。她提醒我们注意，指导道德思考的重要价值，除了正义、

① Virginia Held, *The Ethics of Care: Personal, Political and Global*, pp. 82 – 83.

② Ibid., p. 77.

③ 《马克思恩格斯文集》第 9 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 99 页。

④ Virginia Held, *The Ethics of Care: Personal, Political and Global*, p. 30.

平等、权利、效用等传统上占主导地位的价值，历史上一直被主流道德理论所忽视的关怀的价值更需要被重视、表达和运用。这使道德思考所参考和依据的道德价值更为丰满起来。

然而，任何道德理论的形成与发展过程，都会伴随不同学者从不同角度提出的质疑和批评，对这些质疑的思考和回应，在一定程度上转而推进这一理论的完善和进一步发展。海尔德的关怀伦理也不例外。霍安·特朗托（Joan C. Tronto）和卡拉·班格诺里（Carla Bagnoli）在评论海尔德的专著《关怀伦理：个人、社会与全球》（*The Ethics of Care*：*Personal*，*Political and Global*）时，对海尔德对关怀和正义两者关系的理解提出了质疑[①]。在特朗托看来，海尔德对关怀和正义两者之间关系的界定，揭示了她在这一问题上所持的三种似乎都可行的理解：其一，关怀伦理具有优先权，它为正义和权利论证提供了更广更深的规范网络；其二，两者属于不同的领域且有各自适合的领域；其三，关怀和正义可能呈现看待同一个问题的两种方式，在某些情况下，关怀伦理会同意正义理论的观点。在这种情况下，关怀和正义的关系究竟如何、两者究竟如何整合，仍然是很难理解的问题。班格诺里的看法与特朗托类似，她从前两个方面对海尔德关于两者关系的界定提出批评。

海尔德对关怀和正义两者关系的论述的确包含这三个维度，但它们并非相互矛盾的，而是并行不悖的。海尔德的基本主张是，在关怀关系的道德框架中，关怀是更根本的道德价值，它允许正义在它所适合的领域具有优先权，并赞同这种情况下从正义的立场出发做出的判断。需要注意的是，这种情况下的正义所基于的背景是关怀，依据它所选择的行为背后的动机是对特定的人或团体的需求的注意、关心与共情，并试图寻求有效的回应方式。依此理解，海尔德对两者关系的界定其实是清楚的。这种界定面对的最大难题在于：社会的各种领域如何与彼此相联系仍然是不清楚的，它们之间的关系仍然是相对模糊的。在这种情况下，海尔德对关怀和正义所适用的领域的划分就显得不太明确，导致两者之间的关系仍然处于不确定之中。但社会各领域之间关系的清楚界定，并不是海尔德的关怀伦理所独有的难题，而是整个关怀伦理面前的任务，也是关怀的价值成为一种独立的道德价值进入道德思考之后，传统道德理论同样需要处理的问题。

四、结　　语

海尔德尝试达到的，是关怀这种长期以来被主流道德理论忽视的价值，能进入道德思考和道德理论的构建之中而被普遍重视，回应需求的道德价值能成为道德行为和道德选择的价值依据和评价标准之一，而人与人之间的关系、社会各领域及其之间的关系能更多地依据关怀的价值，构建在关怀关系的网络之中。人类的整个道德思考不应该只有正义、平等、理性、自由等价值和标准，它们也有自身难以克服的理论局限。海尔德的关怀伦理，使回应需求、人与人之间的关系尤其是关怀关系的价值被作为首要的道德价值加以突出和强调。这是正义理论可能包含或允许，但却很难赋予优先性的理论。

海尔德认为关怀是更广的道德框架这一主张的确对道德理论提出一个重要问题：如果不考虑关怀伦理的理论框架，我们可能产生关于人的依赖和相互依赖在经验上准确的图像，并对关怀实践给以充分的理论注意吗？在全球道德考虑越来越多地专注于人的相互依赖和人类服务质量的背景下，关怀伦理的确促使我们思考，相较主流的正义道德，它或许是处理未解决的问题和新问题的一种更适合的框架。

（责任编辑　行　之）

① Joan C. Tronto，“The Ethics of Care：Personal，Political and Global（Review）”，*Hypatia*，Vol. 23（1），2008，pp. 211－217；Carla Bagnoli，Review of *The Ethics of Care*：*Personal*，*Political and Global* by Virginia Held，*Philosophy Reviews*，2006，http：//ndpr. nd. edu/review. cfm？id＝6724.

社会批评如何应对实证主义的挑战？
——以《批评理论的理念》为中心的考察

杨顺利

【摘要】雷蒙·盖斯的《批评理论的理念》促发了人们重新思考传统意识形态批评的效力与限度。随着社会合法化方式由实质性的、规范性的自由主义阶段，向形式化的、可量化的实证主义阶段转变，意识形态的性质也发生变化，这可能使以内在批评为核心的意识形态批评一开始就无法启动。本文将针对性地指出，实证主义的真正挑战其实不在于形式化思维如何排斥实质性思维，而在于形式化思维试图垄断实质性理念的解释权。所以，关键问题仍然是如何看待启蒙理念与其体现形式之间的关系。批评理论所能做的，首先是通过意识形态批评来破除社会根本建制所获得的“客观性幻象”，同时努力维系启蒙诸理念与它们的各种表现性形式之间的张力。

【关键词】哈贝马斯；意识形态批评；实证主义；客观化错误
中图分类号：B561.6　　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2019）04－0108－08

作者简介：杨顺利，湖北潜江人，哲学博士，（成都 611756）西南交通大学马克思主义学院副教授。
基金项目：国家社会科学基金重大招标项目“建国以来西方哲学中国化历程研究（1949－2009）”（12&ZD121）

雷蒙·盖斯（Raymond Geuss）想通过他的《批评理论的理念：哈贝马斯及法兰克福学派》[①]（下文简称《理念》）将法兰克福学派尤其是早期哈贝马斯（Jürgen Habermas）的工作介绍到英语世界。这本书已成为批评理论与意识形态批评的现代经典，出版于1981年，按照盖斯的说法，“它当时以严肃的方式支持了那些在哲学和政治上即将失去吸引力的观点”[②]。然而，随着新自由主义世界秩序的崩溃，意识形态批评有可能在长期被压制之后重新获得生命力，我们可以透过《理念》重新思考该独特的左翼话语在当下的效力及限度。

一、批评理论 vs 实证主义

在《传统理论与批评理论》中，霍克海默（Max Horkheimer）将时下以各种不同方式认可了社会现实的资产阶级哲学流派称为“传统理论”，将以法兰克福学派为代表的马克思主义社会理论称为“批评理论”[③]。“批评”一词既表明与马克思的继承关系，又区别于教条式的马克思主义。批评理论

① ［英］雷蒙·盖斯：《批评理论的理念：哈贝马斯及法兰克福学派》，汤云、杨顺利译，北京：商务印书馆，2018年。
② 同上，第XX页。
③ Max Horkheimer, “Traditional and Critical Theory”, *Critical Theory: Selected Essays*, New York: Continuum Publishing Corporation, 2002, pp. 188－243.

有两个思想前提，“其一是将社会的主要经济结构当成社会压迫的根本肇因，其二是真切地将现代个体经受的社会苦难表达出来”①。

批评理论认为马克思发动的思想革命的性质必须从认知层面来理解，“马克思主义是一类极其新颖的理论类型；要想对它的重要特征做一种恰当的哲学阐释，需要在很大程度上修正关于知识性质的传统观点”②。马克思与弗洛伊德（Sigmund Freud）都是观念上的革命家，马克思主义社会理论与弗洛伊德精神分析具有相似的认知结构。前者要消解社会统治表现出来的“第二自然”幻象，后者要破除精神病患者自我施加的内在强制，二者都具有鲜明的解放与启蒙的意图，是批评理论这一解放的科学的两个范例③。如果说精神分析是马克思主义社会理论的“近亲”，那么实证主义就是它的“天敌”。实证主义代表了现代人对知识性质的典型看法，它指的是“（1）对自然科学的经验主义解释是恰当的，（2）所有的认知必须在本质上和自然科学具备同样的认知结构”④。科学理论与它指涉的对象之间有清晰的区分，它是“客观化的”；批评理论必然是它指涉的对象领域的一部分，它是反思性的。⑤ 坚持反思属于有效知识范畴的批评理论，难免会遭遇到实证主义强有力的挑战。

二、意识形态与意识形态批评

只要某类制度安排能够证明与人们所持的某个世界图像处于正确的关系中，即便它明显有损于人们的利益，也会得到人们的接受、认可。该世界图像阻止人们认识自身的真实利益，因此我们说它具有意识形态性质。正是意识形态欺骗的存在使批评理论及意识形态批评具有必要性。这里，我们在批判性、否定性的意义上使用意识形态。它可能是人文社会科学领域分歧最大的概念之一。《理念》主要根据词语的褒贬色彩，将意识形态分成描述性的、积极的、消极的。

（一）描述性的意识形态，也可称为人类学意义上的意识形态，即关于人类社群的经验性研究。这层含义在日常生活中被广泛使用。描述性的意识形态是中性的，此时说某一群体有某种意识形态，对该群体的成员并无褒贬⑥。说每个群体都有描述性的意识形态，无非是说人类不可避免地要使用各种概念性中介与世界打交道。

（二）积极的意识形态，即最能够满足群体成员的需求并表达其真实利益的意识形式。积极意义的意识形态促使某个群体达成更好的自我理解，它不是等着被发现的或者给定的东西，需要人们把它建构、发明出来。譬如，根据卢卡奇（Georg Lukács）的说法，改善福利待遇的“工联意识”是给定的，谋求彻底改变社会游戏规则的“阶级意识”只能通过特定的智识阶层把它构建出来⑦。

（三）贬义的意识形态及对它的意识形态批评。这是批评理论考察的重心。使人们对自身的真实旨趣存在错误理解的意识形式，称为贬义的或批判性的意识形态。根据意识形式具有的三种属性，我们可以断定一个意识形式具有意识形态的虚假性。

1．根据其**认知属性，**断定一个意识形式是贬义上的意识形态，或是因为人们误解了组成该意识形式的信念的认知属性，将价值判断当成事实判断；或是因为人们犯了一类特殊的“客观化错误”

---

① Stefan Muller-Doohm，“How to Criticize Convergent and Divergent Paths in Critical Theories of Society”，Gerard Delanty eds.，*Handbook of Contemporary European Social Theory*，London：Routledge，2006，p. 171.

② ［英］雷蒙·盖斯：《批评理论的理念：哈贝马斯及法兰克福学派》，第12页。

③ Jürgen Habermas，*Knowledge and Human Interests*，Boston：Beacon Press，1971，pp. 274－300. 不同于早先的阿多诺、马尔库塞、弗洛姆等人，哈贝马斯对精神分析的借鉴更多是方法论的，他看重的是它的认知结构而不是实质内容。

④ ［英］雷蒙·盖斯：《批评理论的理念：哈贝马斯及法兰克福学派》，第14页。

⑤ 同上。

⑥ 同上，第5页。

⑦ ［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228—304页。

(objectification mistake，又称“对象化错误”)，将作为人类活动之产物的社会现象当成不以人的意志为转移的自然现象；或是因为人们将某个亚群体的特殊利益理解成整个群体的普遍利益，等等[①]。人们犯这样的错误，不是因为理论的疏忽或思维的漏洞，而是与社会制度的根本运作有关。

2. 根据其**功能属性**，断定一个意识形式是贬义上的意识形态，或是因为该意识形式支持、稳定或合法化了某些社会制度或社会实践，或是因为它妨碍了社会生产力的最大化，又或是因为它将社会次要矛盾当成主要矛盾，等等[②]。简单地说，一个意识形式如果被证明促进了压迫性的社会建制的维系，它就是贬义上的意识形态。

以“转移社会矛盾”为例。在当代自由主义政治哲学的讨论中，分配不公被看成是最根本的社会问题。一些左翼学者不同意自由主义的诊断，认为当下的社会矛盾在根本上与资本主义生产方式的支配地位相关，将政治思考聚焦于“分配范式”实则有效地掩盖了结构性的社会矛盾。通过这一思路，盖斯揭示了罗尔斯（John Boudley Rawls）正义理论的意识形态属性。根据他的说法，围绕《正义论》形成了一个庞大的学术产业，与之相伴随的，是社会内部社会－经济不平等现象的日益恶化。问题是，一个左翼的分配理论何以在右倾社会流行开来？对于盖斯来说，唯一合理的解释是此类分配理论实际发挥着意识形态的效应。罗尔斯的“差别原则”呼吁社会资源的分配尽可能地向最不利者倾斜，它要求的其实只是细枝末节的调整。社会愿意在资源配置上向穷人妥协，是为了维系根本制度框架的长治久安。提高穷人的绝对生活水平，使急剧扩大的贫富差距变得合法，这才是差别原则真正传达的东西。罗尔斯的理论没有真正为改变世界做出贡献，而是沦为单纯的理论思辨。这并不是盖斯批评的重点，其批评要点毋宁说是：此类论说把人们的注意力从社会最重要的议题转移开来，使得人们不再能够严肃探讨根本的结构性问题[③]。

3. 根据其**发生学或谱系学特性**，断定一个意识形式是贬义上的意识形态，或是因为它代表了某些人特定的阶级立场，或是因为它一开始就是某个阶级的特殊经验的表达，等等。在发生学意义上追溯意识形式的来龙去脉，是谱系学考察的工作。它信奉尼采的“只有没有历史的东西才能被定义”，认为概念有其自身的历史，我们每一次使用概念其实都是在对它进行新的阐释和限定[④]。谱系学考察将概念分析与历史溯源相结合，认为“普遍的”“必然的”及“自发出现的”等东西其实都是权力行使的结果。试图给予历史性事物以本质性定义，不仅与事实不符，而且在政治上是危险的。

尼采的《论道德的谱系》就是谱系学考察的经典案例[⑤]。按照尼采的揭示，基督教起源于怨恨、嫉妒、仇恨等，这是历史事实，但基督教却声称是爱而不是恨构成基督徒的动机的可接受性标准。我们需要解释的是基督教的自我宣称与历史事实何以相互冲突，这就是关于基督教的谱系学问题。我们不去询问基督教教义在什么意义上是真的，而是提出“原罪、责罚、教会这样的概念是如何形成约束力并获得普遍适用性的”[⑥] 的问题；不去追问基督徒身份是否是获得救赎的途径，而是提出“什么样的历史过程使得人们发展出这一特殊身份”[⑦] 的问题。只要我们像尼采那样关注偶然的权力如何在抽象事物的产生过程中起作用，我们就是在做谱系学考察的工作。

综上，我们将一个意识形式斥之为贬义的意识形态，并对它进行意识形态批评，或是因为它包含着错误信念，或者是因为它发挥了压迫性的功能，或是因为它在来源上有问题。不过，认知的、功能的与发生学的维度之间并无清晰界限：如果某个意识形式将社会的次要矛盾当成主要矛盾，这种错误

① ［英］雷蒙·盖斯：《批评理论的理念：哈贝马斯及法兰克福学派》，第 22—25 页。

② 同上，第 25—33 页。

③ Raymond Geuss, *Outside Ethics*, Princeton: Princeton University Press, 2005, p. 38.

④ 参见［英］雷蒙德·戈伊斯：《政治中的历史与幻觉》，黎汉基、黄佩璇译，南京：江苏人民出版社，2017 年，第 3 页。

⑤ ［德］尼采：《论道德的谱系、善恶之彼岸》，谢地坤等译，桂林：漓江出版社，2000 年。

⑥ Raymond Geus, *Outside Ethics*, p. 158.

⑦ Ibid., p. 158.

不也是认知性层面的吗？对意识形式的谱系学考察，不也具有认知属性吗？三个维度之间彼此纠缠，难以截然分开，关键是需要知道哪个维度最根本。

在哈贝马斯看来，说一个意识形式是虚假意识，就是说它是人们在知情的、无强制的情形下不会接受的东西，简言之，是“扭曲的沟通”之下的产物。给予根本社会建制以合法化证明的意识形态世界图像之所以继续被人们持有，就是由于社会的“扭曲的沟通结构”在发挥作用。在自由的、无强制的讨论中，该世界图像会被人们抛弃，它被证明只能形成于强制的情形。如果我们接受意识形态就是扭曲沟通之下的产物，那么认知维度无疑是最根本的，其他维度都可以还原到认知维度：在发生学维度，说一个意识形式在起源上有问题，就是说它唯有在强制之下才能形成；在功能性维度，因为某个意识形式发挥了稳固现有体制的作用，我们断定它是意识形态，如果了解它的这一属性，就不再继续持有它。归根结底，“使得意识形式成为意识形态的，是它提供了虚假的合法性这一事实”①。

三、意识形态批评的认知地位：内在的还是先验的？

我们何以能够揭示意识形态的虚假性？批评理论给出的答案是：通过反思。这里说的反思有特定涵义，是指社会批评家在与所针对的社会群体的密切互动中，参与构建群体成员的认知原则，并将一套规范性的认知原则赋予他们。

反思与认知原则在这项批判计划中份量很重。如何界定反思的认知属性，批评理论内部存在内在、先验两种立场之争。一派以阿多诺（Theodor Wiesengrund Adorno）为代表，认为我们必须从给定的历史、文化形式出发，从人们在追求自身的“好生活”的过程中所遭受的压制、挫败出发，主张既然内在批评的实质性标准包含特定的历史内容，那么它的有效性、真实性就是历史的，因此必然会被取代②。另一派以哈贝马斯为代表，因为担忧内在化会导致相对主义最终取消反思的认知地位，哈贝马斯放弃早期的历史取径，试图通过“理想言谈情境”这一反事实、非经验的先验演绎推理，来寻求一个独立于任何特定语境的阿基米德点。在阿多诺、盖斯这样的情景主义看来，该先验论所预设的真理的共识论及合法性的认可论，均是很晚才出现的，并不享有放之四海而皆准的普遍有效性；哈贝马斯笔下就公共议题相互辩驳的康德式主体，同样是特定历史阶段的产物，不可能在前现代社会发现其踪迹③。

内在取径不是外在于批评的对象，根据高悬的、抽象的标准来衡量它，而是从当下出发对现状进行批评。这种黑格尔式反思知识从当下的生活形式、社会实践出发，指出其匮乏、欠缺之处，通过批评使之不断改进，哪怕只是把当下的状态往前推进一点点。先验取径欠缺现实介入，不能指出一条如何从当下走到未来的道路，难免会陷入黑格尔批评过的“抽象反思”。不过，因为与批评的对象贴得太近，内在批评总有点“头痛医头，脚痛医脚”，太过拘泥于具体语境，因此在批评的视野及深度上都有所欠缺，最根本的是它不具备难以被化约的超越维度。相反，先验批评基于某个抽象理想对具体的现实进行批评，至少在理论上能够维系理想、现实之间的张力。

“内在”“先验”各有所长、各有所短，其争论延续至今，犹未有定论。我们似乎不应该将二者教条式地对立起来。理解内在－先验之争的关键，是提出一条既从当下出发又未丧失超越维度的思路。

① ［英］雷蒙·盖斯：《批评理论的理念：哈贝马斯及法兰克福学派》，第 139 页。

② 同上，第 126 页。

③ 同上，第 133—135 页。

四、意识形态批评的实际操作：破除客观性幻象

社会批评的目的是要促成社会由被强制的初始阶段向自由的最终阶段转化。最终阶段的到来的是长期政治斗争的结果。实际上，在西方发达工业社会内部，激烈的政治对抗并没有如社会批评家所希望的那样发生，而且试图彻底改变现有经济－政治系统的“革命冲动”越来越淡薄。很大程度上，这是因为他们形成了一类特殊的态度与信念，觉得当下的社会建制不是人能够控制，甚至不是人能够施加影响的。人们将社会实存放置到不可变更的、无可逃避的对象领域，这一信念中包含的认知错误就是“客观化错误”，其性质是将“客观必然性”赋予作为人类活动产物的社会制度安排，因此这一错误具有典型的实证主义意味。

行动与信念内在地相互关联。信念是关于可能的行动领域的划分，它告诉我们，什么样的行动是可能的，什么样的行动是不必要的。如果我相信自由市场是“客观的”，是“不以人的意志为转移的”，而且社会提供了很多证据让我接受相信它是真的，那么，对它施加给我的限制我就不会认真对待，而它给我带来的后果是我要去承受而不能合理抱怨的①。如果人们相信社会的根本建制是历史客观规律的体现，他们就会自愿接受社会秩序，哪怕知道它会使自身利益受损，“发达资本主义社会的人们被诱使去系统性地对他们的社会形成一种错误的观念态度，这一态度固化了自身行动的可能性”②。

关于意识形态的一个流行的定义是，它是对现有统治关系的合法化与辩护。然而，该定义对“客观化错误”并不适用。一个当成“自然的”“神圣的”“客观的”来理解的社会建制，其实根本不需要合法化。“我不需要为飓风、洪水或其他自然现象寻求合法化论证；我只要求那些在我看来是我有能力通过我的行动改变的东西的合法化论证。”③“客观化”的实质，是将社会建制放到必然性领域从而免除关于它们的辩护，而不是对权力关系给出虚假的辩护。如果社会结构被认为是人们无力控制甚至无力施加影响的，当然也就不会成为人们用自由的语汇谈论的对象④。

根据马克思在《资本论》中的分析，古典政治经济学家所犯的致命错误，就是将人类的经济活动“不是解释为社会生产的历史形式，而是解释为社会生产的自然形式”⑤。盖斯在《理念》中补充说，在“自然权利，自然法，人的本质，商品形式，人性”⑥ 等概念对象上，人们最容易犯这种“客观化错误”。当下，将某些特定的社会安排当成必然领域的一部分已经是普罗大众的一般看法。譬如，流行的丘吉尔式观点将民主体制理解成“最不糟糕的”，流行的撒切尔式观点将自由市场理解成“没有别的选项的”。对社会行为者而言，社会建制的基本运作仿佛是一个外在于他们的对象领域。

人们犯上述特殊的“客观化错误”绝非自身偶然的过失或疏忽。使特定的社会安排以自然的、客观的形态呈现，是社会根本建制正常运作的结果。批评理论所能做的，就是通过反思促使社会行动的无意识决定因素进入意识层面，揭穿社会根本建制获得的“客观有效性”表象，让人们认识到社会关系的强制性是自我施加的。在这个过程中，对待社会安排的消极的、“静观的”态度被转变成为积极的、反思性的态度。

---

① Raymond GeusGeuss, “Dialectics and the Revolutionary Impulse”, Fred Rush, eds., *The Cambridge Companion To Critical Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 116－117.

② Ibid., p. 121.

③ ［英］雷蒙·盖斯：《批评理论的理念：哈贝马斯及法兰克福学派》，第 143 页。

④ 划定自由领域、必然领域之间的界限，辨识社会－政治现象的“自然性”或“人为性”，似乎永远是政治领域中最关键也是最微妙的事务，这提醒我们防范任何关于自然/人为的区分背后可能隐藏的意识形态风险。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第 3 册，北京：人民出版社，1974 年，第 556 页。

⑥ ［英］雷蒙·盖斯：《批评理论的理念：哈贝马斯及法兰克福学派》，第 146 页。

对于精神分析来说，只要能将“患者”无意识层面遭到压制的内容带入意识层面，促使他重组一个更融贯的心智结构，态度转变之后，患者自然就痊愈了，这一理论也就得到经验性证实，一般情况下也不会有人从中作梗。批评理论面对的情况要复杂得多，客观性幻象继续维系合乎特殊阶层的利益，该阶层成员必然会从自身既得利益出发，竭力阻止赋予特定社会安排以合法性的相关世界图像成为自由讨论的对象。社会总是分裂成利益相互冲突的不同群体，“社会对抗”是人类历史的一个根本事实。即便世界图像的虚假性被揭示出来，相关的社会压迫也不会自然消失，客观性幻相的消解会遭到在规范性权力的不平等分配中占优势的统治阶层的阻挠。要想废除社会压迫，只是改变人们的意识结构是远远不够的，根本上还需要可能一个可能相当漫长的政治行动过程。

五、内在批评的限度

以上勾勒了意识形态批评操作的完整过程。批评理论要想在过程中发挥作用，就必须被人们接受。它要成为一个解放与启蒙过程的自我意识。在什么意义上，我们说批评理论被人们接受了？关键要看被压迫者承不承认他们的欲望如批评理论所说的那样遭到挫败，如果他们明确否认这一点，社会批评将变得极为困难，很可能一开始就无法启动。

对人类历史的考察表明，意识形式的挫败在表现形式上相当复杂，是最复杂的一类，我们甚至不能合理地称之为“挫败”：（1）标准情形：人们既知道自己承受着挫败，也知道挫败的制度性根源；（2）人们知道自己承受着挫败，但对其根源形成错误的认知[①]；（3）从表象上看，人们似乎对他们的生活并无不满，但对其情绪反应、行为模式的考察表明，这是因为强大的社会控制已经剥夺了人们直接的痛苦体验，我们还是能在他们身上窥察到“无以言表的痛苦，无缘无故的不满，和非理性的行为模式”[②] 等被压制的挫败痕迹[③]；（4）从表象上看，人们很满足，深层看也没有显示出“任何隐藏的挫败的痕迹”[④]。

上述“挫败”情形将人类受压迫的类型都概括进来，（3）（4）体现了发达工业社会的典型特征，（4）尤其值得关注。在情形（4）中，社会行为者面临的问题是生活意义的匮乏，他们只能在各式各样的消费品中寻求替代性满足，因为社会阻止他们形成无法在当下社会框架中得到满足的欲望。（4）其实就是虚无主义社会的情形，它不单是困扰法兰克福学派的“噩梦”，对社会中任何一个进行批判性反思的人恐怕也是深重的噩梦。在这一情形下，我们面对的是一群发自内心地喜欢上自身奴役状态的“快乐的奴隶”，假如他们身上并没有显露出任何挫败的痕迹，“我们”（社会批评家）将很难断定他们的欲望受到“挫败”：“如果人们真诚地说他们对自己的生活满意，并且，如果我们没有他们隐藏其挫折的证据，那么，我们以什么为标准判断他们的生活为‘贫瘠的’或‘浅薄的’且需要被启蒙呢？”[⑤]

如何面对这一棘手情形？根据盖斯的建议，批评理论应该坚持内在批评的有效性，这一次它要诉诸意识形态的“乌托邦内容”。因为意识形态本身的性质，它不可避免地负载了乌托邦成分。一方面，意识形态的意识形式使人们的视域受到人为限制，将他们对“美好生活”的理解人为地限制在某个特定地平线之内，因此意识形态欺骗也是对人们的道德－政治想象力的一种剥夺，它诱使人们的欲望、偏好、需求等在一个被严格限制的、诱导性的框架内得到表达。另一方面，在表达这些欲求时，意识形态又不能不负载完美的、理想化的内容，这使它一开始就有一个“乌托邦内核”。从社会

① ［英］雷蒙·盖斯：《批评理论的理念：哈贝马斯及法兰克福学派》，第161—163页。

② 同上，第163—164页。

③ Herbert Marcuse, *One－dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, London: Routledge, 1964, pp. 59－86.

④ ［英］雷蒙·盖斯：《批评理论的理念：哈贝马斯及法兰克福学派》，第164页。

⑤ 同上，第165页。

的及社会行为者的自我理解中，批评理论提取出规范性的、理想化的标准，通过这种方式将意识形态中的乌托邦要素释放出来。于是，区分“基本的、真实的需要、价值、愿望和它们的意识形态的表达形式”① 就成为意识形态批评的积极任务。

激活“乌托邦内核”的观点提出一条极其关键的社会批评思路②，下文对这一思路会有重要发挥，这里我们要指出的是它的局限性。它试图从社会内部提炼规范性的评判标准，这一思路没有充分考虑情形（4）中的特殊性。内在批评试图诉诸社会内部的实质合理性要素，在情形（4）中，合理性标准是形式化的，因此不存在可供提炼的实质性文化资源。

六、对实证主义的意识形态批评

内在批评诉诸社会的自我合法化方式，根据社会提出的理想、标准来批评它自身。不管传统形而上学－神学的世界图像在何种程度上发挥着“麻醉剂”“鸦片”的作用，它提供的自由、平等、公正诸理想是内在批评得以展开的必不可少的资源③。在将社会压迫合法化的同时，传统意识形态也给出有待实现的实质性理想，因此它被说成是“被压迫生灵的叹息”“无情世界的感情”。

意识形态在不同时期体现为不同的形式，在自由资本主义阶段它不再体现为“客观精神”，也就是不再包含构成传统意识形态的实质合理性要素。社会合法性从实质性的、规范性的向形式化的、可量化的文化形式转变，意识形态的性质同时发生变化。排他性地诉诸技术效率来证成社会秩序的历史阶段，哈贝马斯称之为“后－意识形态”：“在证成社会秩序的时候只参照技术的功效，而将任何道德原则、规范或‘好生活’理想的诉求当作‘意识形态’（消极意义上的）加以拒绝。”④ 在这一时期，唯一被接受的合理性是技术合理性，唯一被认可的世界观是科学世界观，对于社会行为者来说，唯一合法的自我理解形式是形式化的、可量化的。显然，一个被实证主义思维支配的社会将不再能够提供实质性文化资源⑤，传统内在批评在这一情形中可能会失去操作空间，其中的道理已清楚明了，“意识形态批评要对具体的某个对象展开内在批评，也就是用它自身的标准、理念来评估它，因此，意识形态自身包含能够成为批判材料的理性因素，应当是这一工作能够进行的一个前提”⑥。

更致命的问题是，在一个被实证主义思维支配的社会内部，不只法兰克福学派的社会批评难以开展，事实上，任何严肃的批评、反思都将是不可能的，因为它们必然会包含规范性评价，而实证主义认为规范性评价欠缺理性的、客观的理据，只是表达主观的偏好、任意的决断。如此，那些最重要的社会议题就被实证主义从理性讨论的范围内驱除了，实证主义“没有给我们留下任何关于意识形式中的重要部分的指导，因而也就将整个生活领域留给了纯粹偶然的趣味、任意的决断或彻底的非理

① ［英］雷蒙·盖斯：《批评理论的理念：哈贝马斯及法兰克福学派》，第 178 页。

② 它启发了我们如何为乌托邦进行辩护。鉴于乌托邦主义的名声颇为不佳，有必要区分积极的乌托邦主义与消极的乌托邦思维，能够得到辩护的是范导式的、抽象的乌托邦思维，而不是建构性的、具象的乌托邦主义。以消极形式表达出来的“良善生活”及“良善社会”激发我们关于政治与道德之可能性的想象。

③ 参见杨顺利：《自由的辩证法：阿多诺论大众文化》，《哲学研究》2012 年第 4 期。

④ ［英］雷蒙·盖斯：《批评理论的理念：哈贝马斯及法兰克福学派》，第 136 页。

⑤ 盖斯早期赞同的“内在批评”观点是：内在批评告诉我们，通过对包括罗尔斯理论在内的当下流行的规范性的政治哲学的考察，我们既能够揭示“错误的”思考方式与“错误的”社会形式，又能够借以达成对社会更好的自我理解，也就是说，对这些理论的内在缺陷的批判性理解给我们提供了对“社会现实的批判性认知”。但他后来的批评计划实际上已经偏离这种早期观点，而是倾向于认为，通过对现有的思想素材的内在批评来提供关于社会现实的洞见的空间已经被关闭了，这些理论本身不再包含任何“理性的”因素。如蒙克所指出的，“盖斯不相信罗尔斯、哈贝马斯、德沃金或今天的任何其他伦理学家还能够给我们提供批判性考察的材料”。盖斯后来对内在批评的保留态度无疑与实证主义语境的笼罩有关。（Christoph Menke，“Neither Rawls Nor Adorno：Raymond Geuss’ Programme for a ‘Realist’ Political Philosophy”，*European Journal of Philosophy* 18：1，p. 147.）

⑥ David Held，*Introduction to Critical Theory*：*Horkheimer to Habermas*，Cambridge：Polity Press，1980，p. 106.

性”[①]。

以形式化方式将自身合法化的社会，本文称之为“实证主义语境”，它具有很强的封闭性，只有外在于它，意识形态批评才能保证自己不被化约掉。所谓的“外在于它”，就是回到之前的社会合法化的“狭义层面的意识形态阶段”：“给予自身一种完全论述性的解释，能通过诉诸普遍的规范和原则、可普遍化的利益以及‘好生活’的解释来将社会秩序合法化。”[②] 这是基于“意识形态阶段”的实质性思维来批驳“后意识形态阶段”的形式化思维。意识形态批评不能不诉诸社会的实质性合理性，它仍然体现为内在批评，却不是内在于实证主义语境，而是尽可能抽象地内在于启蒙现代性。

根据哈贝马斯的分析，社会当下经历着由实质性向形式化的合法化方式的转化。我们不能想象这样的转化会是彻底的，我们不可能处在一个完全由形式化思维支配的社会系统中，无论如何残存的实质性思维总会在生活实践中发挥作用，都不可能完全被排斥在外。问题的实质，不是形式化思维如何挤压实质性思维，而是形式化思维垄断了启蒙理念的解释权。在争夺启蒙理念的解释权的竞争中，形式化、量化的解释模式暂时获得优胜，将其他解释模式亦即实质性模式斥为消极的意识形态加以排斥。

所以，根本的问题仍然是如何看待启蒙理念与其具体形式之间的关系。理念的抽象性可以这样来理解：既然是抽象的，我们不可能在现实中找到它的理想化身。在这个问题上，查尔斯·泰勒（Charles Taylor）对待现代性理念的辩证思路颇为可取。在其《本真性的伦理》中，泰勒既驳斥了放任无为的文化悲观论，又谴责了拥抱现实的技术乐观论，指出它们均不是真正的现代性批评。在他看来，积极而又现实的做法，是将“成为你自己”的本真性理想作为现代性的伟大成就加以捍卫，把它从各种扭曲的表现形式中拯救出来。泰勒将现代性事业理解成理念的不同诠释模式之间的竞争，这种竞争在它的较高的与较低的实现形式之间展开。现代性事业应该体现为何种形式的问题，永远是争议性的，我们最好把它理解成“一个或许是永不停息的战斗的场所”[③]。泰勒以一种令人印象深刻的方式强调该问题的开放性：“如果最好的东西不可能明确地担保，那么衰落和浅薄也不是不可避免的。一个自由社会的本性是，它将总是较高和较低形式的自由之间的战场。”[④]“战场”的提法再明确不过地表达了泰勒对甚嚣尘上的“自由终结论”的反对，以及对关闭可能生活的想象空间的“客观化企图”的抵制。

慈继伟在他的《改革时代的道德中国》中提出一个与此类似的思路。在他看来，对现代性理念的解释是一场开放性的竞争，这场竞争不应当终止于它的某个具体形式；我们应当在接受现代性条件约束的前提下为现代性理念的更好的实现形式而斗争；当务之急，是要防止冷战结束后新自由主义在政治、思想观念的一时胜利逐渐“固化成为现代社会坚不可摧的硬壳”[⑤]。

维系自由、平等诸理念与它们的各种现实表达形式之间的张力，把这些理念从自由资本主义地平线对它的捆绑中解放出来，是当下坚持意识形态批评最有前景的一条路径。这一层面进行的意识形态批评就是一场反对各种自我夸耀的“道成肉身”的斗争，并且，只要某一理论探究具备了这样的思想特性，我们甚至不必纠结于它是否以“意识形态批评”的名义进行。

（责任编辑　行　之）

① ［英］雷蒙·盖斯：《批评理论的理念：哈贝马斯及法兰克福学派》，第52—53页。

② 同上，第136页。

③ ［加］查尔斯·泰勒：《本真性的伦理》，程炼译，上海：上海三联书店，2012年，第130页。

④ 同上，第94页。

⑤ Jiwei Ci, *Moral China in the Age of Reform*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, p. 204.

另一种“三表”：
论《墨子》“天、鬼、人”之“三利”主义

翟奎凤

【摘要】《墨子》中实际上有两种“三表”，一种是通常所说的偏于认识论意义的三表，另一种是偏于实践论意义的三表。后者考察一种言行举措的正当性要看其是否利天、利鬼、利人，可谓一种“三利”主义三表法。在相关论证中，《墨子》有时也同时使用这两种三表说。利天、利鬼、利人，归结到一点可谓“兼相爱，交相利”。“天”在《墨子》中有时也表述为“上帝”，有强烈的人格神意味；上帝、鬼神不但明察善恶，还赏善罚恶。利天、利鬼、利人，也常表述为尊天、事鬼、爱人（民），禹汤文武是“尊神、事鬼、爱民”的圣王、兼王，而桀纣幽厉是“诟天、侮鬼、贼民”的暴王、别王。墨子的兼爱与孔子的仁爱及大同精神是接近的，秦汉之际的学者常把两者相提并论，孟子攻击墨子兼爱为“无父”是没有道理的。墨子的兼爱伦理有很强的理性功利主义精神，有其崇高的一面。

【关键词】天；鬼；人；利；兼爱、仁爱

中图分类号：B224　**文献标识码：**A　**文章编号：**1000－7660（2019）04－0116－07

作者简介：翟奎凤，哲学博士，（济南 250100）山东大学儒学高等研究院教授

《墨子·非命》提出“三表”或“三法”之说，即检验一种学说主张、认识判断是否正确，能否站得住脚，可以从三方面来考察衡量。《墨子·非命上》说：“何谓三表？子墨子言曰：有本之者，有原之者，有用之者。于何本之？上本之于古者圣王之事。于何原之？下原察百姓耳目之实。于何用之？废以为刑政，观其中国家百姓人民之利。此所谓言有三表也。”[①]（或可简称为“三有”）在《非命》中篇、下篇也有类似的表述。不过，《墨子·非命中》曰：“于其本之也，考之天鬼之志、圣王之事；于其原之也，征以**先王之书**。”这里，“本之”不仅包括“圣王之事”，还包括“天鬼之志”；“原之”不仅有“百姓耳目之实”，还要“征以先王之书”。关于此种意义的三表法，相关研究讨论比较多。

如果说通常意义上的墨子“三表”，主要是就认识主张正确与否（是非）的判断标准而言，那么可以说，《墨子》一书实际上还有另一种三表，即衡量一种行为举措是否得当（善恶）的标准，要看是否“利天、利鬼、利人”（或可简称为“三利”）。在《墨子》中，这种偏重实践论意义的三表比偏重认识论意义的三表，出现的频率要高得多。当然，是否利“天、鬼、人”之三表，主要是就实践行动而言的，有时也可以用来衡量言论主张是否得当。换言之，实践论意义的三表往往是包含着认识论来说的，而认识论意义的三表有时也用来检验实践举措。这两种三表有交叉，其共同点是都强调“百姓人民之利”，乃至包括“天鬼之志”，所以在《墨子》的相关论证中往往同时使用这两种“三表”法。

关于《墨子》各篇成书时间的先后，相关考证甚多，本文把《墨子》看作是墨家学派的集

① 参见［清］孙诒让撰、孙启治点校：《墨子间诂》，北京：中华书局，2017 年。

成品，由墨子及其门人后学共同创作。《墨子》文本的形成可能经历了相当长的历史时期，其主体部分完成于战国时期，某些篇章可能写定于战国末或秦汉时期。本文间或涉及相关篇章写定时代的推断，但不作细究，力图从总体上把握墨家学派的一些思想特征。

一、“三利”：上利天，中利鬼，下利人

在墨家，考察一种行为举措是否合理正确，是善举还是恶行，主要从是否利天、利鬼、利人三个方面来衡量①。《墨子·非攻下》曰：“今天下之所誉善者，其说将何哉？为其上中天之利，而中中鬼之利，而下中人之利，故誉之与？意亡非为其上中天之利，而中中鬼之利，而下中人之利，故誉之与？虽使下愚之人，必曰：‘将为其上中天之利，而中中鬼之利，而下中人之利，故誉之’。”以这个标准来衡量，攻战显然是上不利天、中不利鬼、下不利人，故而是不义的，因此要“非攻”。《墨子·尚贤下》同样以这种逻辑论“尚贤”：“昔者尧之举舜也，汤之举伊尹也，武丁之举傅说也，岂以为骨肉之亲、无故富贵、面目美好者哉？惟法其言，用其谋，行其道，**上可而利天，中可而利鬼，下可而利人**，是故推而上之。”这表明由于“尚贤”利天、利鬼、利人，因此值得推崇。如果说“非攻”“尚贤”主要还是就行为得当与否而言，那么“非命”主要是就思想主张而言。《墨子·非命上》同样以这三个标准来衡量，认为“命**上不利于天，中不利于鬼，下不利于人**。而强执此者，此特凶言之所自生，而暴人之道也”。《墨子》常把天与鬼合为“天鬼”一词，如《非乐上》说“‘启乃淫溢康乐，野于饮食，将将铭，莞磬以力，湛浊于酒，渝食于野，万舞翼翼，章闻于大，天用弗式。’故上者天鬼弗戒，下者万民弗利”。这实际上也是以是否有利天、鬼、人为衡量标准。

利天、利鬼，实际上也是天、鬼是否高兴的问题，对天、鬼的态度问题。利天、利鬼在《墨子》中常表述为“**尊天事鬼**”，如《法仪篇》说：“昔之圣王禹汤文武，兼爱天下之百姓，率以尊天事鬼，其利人多，故天福之，使立为天子，天下诸侯皆宾事之。暴王桀纣幽厉，兼恶天下之百姓，率以诟天侮鬼，其贼人多，故天祸之，使遂失其国家，身死为僇于天下。”“尊天事鬼、利人”与“诟天侮鬼、贼人”形成鲜明对比，前者得福荣，后者遭灾祸。“圣王”与“暴王”的区别，也在于其对天、鬼、人的态度：

> 然则富贵为贤以得其赏者，谁也？曰：若昔者三代圣王尧舜禹汤文武者是也。所以得其赏何也？曰：其为政乎天下也，兼而爱之，从而利之，又率天下之万民以尚尊天事鬼，爱利万民，是故天鬼赏之，立为天子，以为民父母，万民从而誉之曰“圣王”，至今不已。则此富贵为贤以得其赏者也。
>
> 然则富贵为暴以得其罚者，谁也？曰：若昔者三代暴王桀纣幽厉者是也。何以知其然也？曰：其为政乎天下也，兼而憎之，从而贼之，又率天下之民以诟天侮鬼，贼傲万民，是故天鬼罚之，使身死而为刑戮，子孙离散，室家丧灭，绝无后嗣，万民从而非之曰“暴王”，至今不已。（《墨子·尚贤中》）

祸福、赏罚之道，完全取决于其对天、鬼、人的态度行为，而实施祸福、赏罚的主体是天、鬼。可见，在天、鬼、人三者中，天、鬼高于人。但兼爱是天、鬼的最高意志，因此人特别是君主应该效法天、鬼的意志，兼爱互助。《墨子·公孟》说，真正的智者“必尊天事鬼，爱人节用”。

在《墨子》中，有时也同时交错使用两种三表法来展开其论证。如《墨子·尚贤下》曰：“今天下之王公大人士君子，中实将欲为仁义，求为上士，上欲中圣王之道，下欲中国家百姓之利，故尚贤之为说，而不可不察此者也。尚贤者，天鬼百姓之利，而政事之本也。”“天鬼百姓之利”是实践论意义的三表法，而“上欲中圣王之道，下欲中国家百姓之利”可以看作是认识论意义的三表法的简

---

① 韩国学者李承律认为，此为墨家特有的天、鬼、人“三层世界观”。他认为，“‘三层世界观’这个名称来自福永光司，原称‘三部世界观’”；“这种世界观并非墨家初期就有，而是经过中期到末期才形成的”。（参见［日］福永光司：《墨子の思想と道教——中国古代思想における有神论の系谱》，《吉冈博士还历记念：道教研究论集》，东京：国书刊行会，1977 年；［韩］李承律：《上博楚简〈鬼神之明〉鬼神论与墨家世界观研究》，李继征译，《文史哲》2011 年第 2 期，第 15、16 页。）

化版①。《墨子·贵义》曰："凡言凡动，利于天鬼百姓者为之；凡言凡动，害于天鬼百姓者舍之；凡言凡动，合于三代圣王尧舜禹汤文武者为之；凡言凡动，合于三代暴王桀纣幽厉者舍之。"这里也交错使用了两种三表，"合于三代圣王"② 为三表之"上本之于古者圣王之事"。所以，墨子的这两个三表要综合来看。

二、帝天之志

在墨子的"三个有利于"中，无疑"利天""尊天"是最高和最为重要的，利天也可以说就是尊天，尊重天意天志。天作为最高神在《墨子》中有时也表述为"上帝"，而且"上帝"多与"鬼神"连用，如《墨子·节葬下》说"今唯无以厚葬久丧者为政，国家必贫，人民必寡，刑政必乱。若苟贫，是粢盛酒醴不净洁也；若苟寡，是事上帝鬼神者寡也；若苟乱，是祭祀不时度也。今又禁止事上帝鬼神，为政若此，上帝鬼神始得从上抚之曰：'我有是人也，与无是人也，孰愈？'曰：'我有是人也，与无是人也，无择也。'则惟上帝鬼神降之罪厉之祸罚而弃之，则岂不亦乃其所哉！""上帝鬼神"一词在《墨子》中约出现了 13 次。"上帝、鬼神"连用出现，这在先秦文献中也是罕见的，可以说是《墨子》的一个用语特色。"上帝鬼神"也大致相当于《墨子》中常说的"天鬼"一词，如《尚同中》说"故古者圣王，明天鬼之所欲，而避天鬼之所憎，以求兴天下之利，除天下之害。是以率天下之万民，斋戒沐浴，洁为酒醴粢盛，以祭祀天鬼"，"天鬼"即是天和鬼的合称，相当于"上帝鬼神"。《尚同中》还说"其为政若此，是故上者天鬼有厚乎其为政长也，下者万民有便利乎其为政长也"，这里"天鬼"也即是天和鬼，实际上也是用是否有利于天、鬼、人的标准来评判"尚同"。

在墨家看来，治国理政最重要的是要"法天"：

> 然则奚以为治法而可？故曰莫若法天。天之行广而无私，其施厚而不德，其明久而不衰，故圣王法之。既以天为法，动作有为必度于天，天之所欲则为之，天所不欲则止。然而天何欲何恶者也？天必欲人之相爱相利，而不欲人之相恶相贼也。奚以知天之欲人之相爱相利，而不欲人之相恶相贼也？以其兼而爱之、兼而利之也。奚以知天兼而爱之、兼而利之也？以其兼而有之，兼而食之也。（《法仪》）

天是至善的人格化身，天的情感意志性在《墨子》中非常突出，而"兼相爱、交相利"又是天的最根本意志。何以知此呢？墨子的论证方式也比较独特，他认为上天保育众生，尽量让大家都有饭吃，就表明天意是兼爱众生的。这一点，《天志下》也说："今天兼天下而食焉，我以此知其兼爱天下之人也。"在墨子看来，"顺天意者，兼相爱，交相利，必得赏。反天意者，别相恶，交相贼，必得罚"，"顺天意者，义政也。反天意者，力政也"（《天志上》）。"义政"的表现是"处大国不攻小国，处大家不篡小家，强者不劫弱，贵者不傲贱，多诈者不欺愚。此必上利于天，中利于鬼，下利于人。三利无所不利，故举天下美名加之，谓之圣王"（《天志上》）。"力政"的表现相反，"处大国攻小国，处大家篡小家，强者劫弱，贵者傲贱，多诈欺愚。此上不利于天，中不利于鬼，下不利于人。三不利无所利，故举天下恶名加之，谓之暴王"（《天志上》）。"尧舜禹汤文武"都是"从事兼"，奉行兼爱之道，爱人利人，备"天德"，"顺天之意，得天之赏"的模仿，而"桀纣幽厉"则是"从事别"，憎人贼人，"反天之意，得天之罚"的代表（《天志中》）。

---

① 《墨子》认识论意义的"三表"常常出现只用一表或两表的情况，如《非乐》说"上考之不中圣王之事，下度之不中万民之利，是故子墨子曰：'为乐，非也。'"

② 《墨子》中常出现"三代圣王"一词，三代指夏商周三代，三代圣王指禹、汤、文、武，三代暴王指桀、纣、幽、厉。《墨子》大多数情况下皆如此表述，有时也把三代圣王说成是尧、舜、禹、汤、文、武。除这里《贵义》篇如此表述外，《尚贤中》也说"故唯昔三代圣王尧舜禹汤文武，之所以王天下正诸侯者，此亦其法已""若昔者三代圣王尧舜禹汤文武者是也"；《天志中》说"若昔三代圣王，尧舜禹汤文武者是也"；《天志下》说"故昔也三代之圣王尧舜禹汤文武之兼爱天下也"；《明鬼下》说"不识若昔者三代圣王尧舜禹汤文武者，足以为法乎？"尧舜非三代圣王，显然以上篇目的表述并不够严谨。

“天志”“天意”在墨子整个哲学思想体系中是最高最根本的范畴，可谓是其思想体系的基石。天的意志就是至善，奉行之为兼爱互利的王道，逆行之为损人利己但最终害己的霸道，“顺天之意者，兼也；反天之意者，别也。兼之为道也，义正；别之为道也，力正”（《天志下》）。但是天也好，上帝也好，在《墨子》中作为最高神，有情感意志性，能察照一切人间是非善恶，能降福祸奖惩世人，但是其功能的表现与实施似又是通过鬼神来具体展开①。

三、鬼神之明

墨子认为，天下之所以会大乱，根本原因是“皆以疑惑鬼神之有与无之别，不明乎鬼神之能赏贤而罚暴也”（《明鬼下》），因此，才会为非作恶、无所顾忌。墨子极力论证鬼神是存在的②，鬼神能明辨善恶而且能赏贤罚暴。《墨子》说“鬼”往往也兼说“神”，“鬼”是“鬼神”的简称。《墨子》论证鬼神的存在主要采用了认识论意义的三表法，即“上本之于古者圣王之事”“下原于百姓耳目之实”（包括“先王之书”）“观其中国家百姓人民之利”。

墨子是“以众之所同见，与众之所同闻”（《明鬼下》）来论证鬼神存在。《墨子·明鬼下》以杜伯之鬼射杀周宣王的故事为例：“当是之时，周人从者莫不见，远者莫不闻，著在周之《春秋》。为君者以教其臣，为父者以？其子，曰：‘戒之慎之！凡杀不辜者，其得不祥，鬼神之诛若此之憯遬也！’以若书之说观之，则鬼神之有岂可疑哉？”这个故事有所谓的“众见众闻”，并且“周之《春秋》”也有记载。接着，以郑穆公为例：“昔者郑穆公当昼日中处乎庙，有神入门而左，鸟身，素服三绝，面状正方。郑穆公见之，乃恐惧，奔，神曰：‘无惧！帝享女明德，使予锡女寿十年有九，使若国家蕃昌，子孙茂，毋失。’郑穆公再拜稽首曰：‘敢问神名？’曰：‘予为句芒。’若以郑穆公之所身见为仪，则鬼神之有岂可疑哉？”（同上）杜伯的故事表明冤死鬼会报仇，所以不能滥杀无辜；而在郑穆公的例子中，神是鸟身，会说人话。《墨子》认为，鬼神还会诛杀那些祭祀不恭敬的、发誓时说谎话的人；人的起心动念，一言一行，无论幽深远近，鬼神都在监视着，“鬼神之明，不可为幽闲广泽，山林深谷，鬼神之明必知之”（同上）。

《墨子》认为，如果众人传说之鬼神还不足为信的话，那就看看三代圣王的事迹，比如武王“必以鬼神为有”，因此“攻殷伐纣，使诸侯分其祭。若鬼神无有，则武王何祭分哉？”（同上）在《墨子》看来，古代圣王都相信鬼神为实有，侍奉祭祀鬼神殷勤丰厚，而且古圣王治天下“必先鬼神而后人”（同上）。“先王之书”对鬼神非常郑重其事，“圣人一尺之帛，一篇之书，语数鬼神之有也，重有重之”（同上）。《诗经·大雅·文王》说：“文王在上，于昭于天。周虽旧邦，其命维新。有周不显，帝命不时。文王陟降，在帝左右。亹亹文王，令闻不已。”《墨子》认为，如果鬼神不存在，那么“文王既死，彼岂能在帝之左右哉？此吾所以知《周书》之鬼也”（同上）。依此类推，夏书、商书也是“语数鬼神之有也”。鬼神明察一切世间善恶，赏善惩恶，而且“鬼神之所赏，无小必赏之；鬼神之所罚，无大必罚之”（同上）③。即便是最强横的邪恶势力，鬼神也能将之战胜，予以应有

---

① 如宋志明指出：“如果说天是兼爱原则的担保者，那么，鬼神则是兼爱原则的维护者和监督者。在墨子的眼里，鬼神是都有爱心的，专门惩恶扬善，惩罚霸道的强者，保护受欺凌的弱者，好像是行侠仗义的侠客一样，并不是害人的恶魔。如鲁迅所说，墨子开启了中国武侠文化的先河。”（宋志明：《墨子人天学新探》，《中国哲学史》2009 年第 4 期。）

② 《汉书·艺文志》云：“墨家者流，盖出于清庙之守，宗祀严父，是以右鬼。”

③ 从《墨子》中《公孟》《鲁问》看，“墨家内部也都不断地针对鬼神的明知和赏罚能力提出疑问”，墨子对此种怀疑作批判与回应。出土文献上博楚简《鬼神之明》结合具体事例，明确主张“鬼神有所不明，有所不明”。对此文献与墨学的关系问题，近来学者多有讨论。“从《鬼神之明》中的问题意识与语言特征来看，此文无疑属于战国时代的墨家一派的作品”，但是“提倡‘鬼神不明’的新说，并不只是单纯地修正、改革过去墨家鬼神论的问题”，而是“具有从根本上动摇墨家思想体系的危险性。如果墨家思想体系整体被动摇，与以往不同的学说被提出，不仅象征着墨家内部的瓦解，还象征着墨子以来形成的强大凝聚力的瓦解。就此意义而言，笔者认为《鬼神之明》为我们提供了墨家从秦汉之际历史舞台上突然消失的一个原因。《鬼神之明》成为宣告墨家分裂和结束的序曲”。（参见［韩］李承律：《上博楚简〈鬼神之明〉鬼神论与墨家世界观研究》，李继征译，《文史哲》2011 年第 2 期，第 17 页。）

的的惩罚，“鬼神之罚，不可为富贵众强，勇力强武，坚甲利兵，鬼神之罚必胜之”（同上）。

在《墨子》中，“天鬼”绝大多数是“天”和“鬼”的合称，是并列合成词，极少数情况下是偏正结构词组。在这个意义上，天鬼与山水鬼神、人死之鬼相对应。换言之，在《墨子》中，鬼神大致有三类：在天之鬼神、山水之鬼神、人死之鬼。在天之鬼神，主要指包括风雨雷电之类的天神。在先秦经典中，一般来说，鬼与神还是有区别的，神是高于鬼的。但《墨子》对鬼神似无太多分殊，甚至以“鬼”指代、涵摄“鬼神”。

《墨子》虽主张节用、节葬，但对祭祀鬼神非常殷勤丰厚，认为这不算是浪费：所祭之鬼都是祖先父母至亲，给他们享用，是“厚利”，即能得到他们的护佑。即便鬼神不存在，也不能算是浪费，因为丰厚的祭品并不是被扔掉，而是被宗族乡里的人吃掉，这也可以聚众合欢，加深亲里感情。

在《墨子》看来，鬼神比圣人要高明得多，“鬼神之明，智于圣人，犹聪耳明目之与聋瞽也”（《墨子·耕柱》）。墨家如此推重鬼神，与儒家、道家乃至先秦诸子都形成鲜明对比。《周易·乾·文言传》说：“夫大人者，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，先天而天弗违，后天而奉天时。天且弗违，而况于人乎？况于鬼神乎？”《道德经》第六十章说：“以道莅天下，其鬼不神；非其鬼不神，其神不伤人；非其神不伤人，圣人亦不伤人。夫两不相伤，故德交归焉。”在儒道看来，掌握了道的规律的大人、圣人，能够超越鬼神。“其鬼不神”之用语，在先秦典籍中非常少见，当为战国中后期用语。《墨子·公孟》两次谈到“不神”的问题，“自桀纣以下，皆以鬼神为不神明，不能为祸福，执无祥不祥，是以政乱而国危也”，又攻击说“儒之道足以丧天下者，四政焉。儒以天为不明，以鬼为不神，天鬼不说，此足以丧天下”。其实，“其鬼不神”的问题大概是战国诸子的主流思潮，在这一点上道家比儒家有过之而无不及。儒家虽高扬人文理性精神，但在鬼神问题上还是比较中道的。儒家重祭祀，《论语·泰伯》称赞大禹说：“禹，吾无间然矣。菲饮食，而致孝乎鬼神；恶衣服，而致美乎黻冕；卑宫室，而尽力乎沟洫。禹，吾无间然矣。”《礼记·中庸》感叹：“鬼神之为德，其盛矣乎！视之而弗见，听之而弗闻，体物而不可遗。使天下之人齐明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右。”儒家到了孟子特别是在荀子那里，受到道家的影响，鬼神的神圣性大大消解。那么，墨家在鬼神问题上为什么拼命攻击儒家而不攻击道家呢？一方面可能是因为儒家影响大，另一方面也可能是由于《墨子·公孟》篇形成于儒家盛行之后的战国中后期的孟荀时期。

四、爱人利人

在《墨子》的天、鬼、人三重评判体系中，天、鬼可以看作是一体的，鬼神具体执行着天的意志，对人间进行执法，通过祸福予以赏惩。因此，天、鬼、人可简化为天人或天民，鬼神归为天。《墨子》的“三表”检验标准，实际上就是看是否利天利民，利天即是符合天意，利民即是合乎民意。上帝、天、鬼神，在《墨子》看来都是人格神，有情感意志性，都是至善的化身，这也是《墨子》一个非常突出的特色。如果说天是《墨子》的至上神，那么，民就是《墨子》的落脚点，而兼爱是贯穿其中的一个根本原则①。“顺天之意何若？曰兼爱天下之人。”兼相爱、交相利，是最高的天意。

兼爱互利是可普遍化的善法，顺之则社会和谐美好，逆之则人人相残，社会大乱，不可持续。这是《墨子》论证兼爱互利可行必行的一个重要逻辑。《墨子·兼爱上》认为，“圣人以治天下为事者也，不可不察乱之所自起。当察乱何自起？起不相爱”。天下大乱的根源在于大家自爱而不爱他人，所以《墨子》主张人们不但要爱自身、自家、本国，还要爱异身、他家、异国。《墨子·兼爱中》说，“视人之国若视其国，视人之家若视其家，视人之身若视其身。是故诸侯相爱则不野战，家主相

① 梁启超说：“墨学所标纲领虽有十条，其实只从一个根本观念出来，就是兼爱。”（梁启超：《国学小史》，夏晓虹、陆胤编校，北京：商务印书馆，2014 年，第 180 页。）

爱则不相篡，人与人相爱则不相贼，君臣相爱则惠忠，父子相爱则慈孝，兄弟相爱则和调。天下之人皆相爱，强不执弱，众不劫寡，富不侮贫，贵不敖贱，诈不欺愚。凡天下祸篡怨恨可使毋起者，以相爱生也，是以仁者誉之”，认为“爱人者，人必从而爱之；利人者，人必从而利之；恶人者，人必从而恶之；害人者，人必从而害之”。《墨子》论兼爱有着鲜明特征，坚决反对自私自利、不利他人甚至损害他人的自爱，认为自爱与爱他是互惠互利的，有“我为人人，人人为我”之意。

能奉行兼爱之道的人为兼士，相反则为别士。《墨子·兼爱下》说，一个人如果远行，在无法确定生死及能否回来的情况下，他肯定会把妻儿家室托付给“必为其友之身若为其身，为其友之亲若为其亲”“饥则食之，寒则衣之，疾病侍养之，死丧葬埋之”的兼士之友。同样，在“岁有疠疫，万民多有勤苦冻馁，转死沟壑中者，既已众矣”的情况下，大众也肯定会选择“必先万民之身，后为其身”“退睹其万民，饥即食之，寒即衣之，疾病侍养之，死丧葬埋之”的兼君、明君，而不会选择“吾恶能为吾万民之身，若为吾身，此泰非天下之情”“饥即不食，寒即不衣，疾病不侍养，死丧不葬埋”（同上）的自私自利的别君。先秦诸子的思想多指向统治者，多是针对统治者治国理政展开说教。《墨子》也不例外，对统治者来说，顺承天意，就是要“爱利万民”，造福百姓，这样的统治者就是圣王。《墨子·尚贤中》说：“若昔者三代圣王尧舜禹汤文武者是也。所以得其赏何也？曰：其为政乎天下也，兼而爱之，从而利之，又率天下之万民以尚**尊天事鬼，爱利万民，**是故天鬼赏之，立为天子，以为民父母，万民从而誉之曰‘圣王’，至今不已。”与“圣王”相反的，则是“**诟天侮鬼，贼傲万民，**是故天鬼罚之”（同上）的暴王。圣王为兼君，暴王为别君。

过去，我们常常把墨子主张的兼爱与儒家的仁爱对立起来，孟子就曾攻击墨子的兼爱是“无父”之禽兽。不得不说，孟子的攻击有些刻薄。实际上，就《墨子·兼爱》以及战国汉初的学者看法而言，墨子的“兼爱”与孔子的“仁爱”是很接近的。《墨子》中“仁”字出现一百多处，“仁义”一词凡 27 见，全部是正面肯定的。《墨子·兼爱下》曰“兼即仁矣义矣”，把尧、舜、禹、汤、文王、武王等看作是能做到兼爱的典型代表，这些帝王也是儒家所推崇的圣王。在奉行兼爱之道的社会里，“老而无妻子者，有所侍养以终其寿；幼弱孤童之无父母者，有所放依以长其身”（同上）。这种关爱精神，也可以说是孔子的大同仁爱情怀：“大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦，故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者，皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同。”（《礼记·礼运》）《墨子》反对抨击的是那种自私自利乃至损人利己的行为[①]，所以极力强调要爱人若己，这种精神指向跟孔子仁爱之道所揭示的将心比心的絜矩之道、“己欲立而立”“己所不欲勿施于人”的忠恕之道是接近的[②]。

有学者常把墨子的兼爱之道理解为所谓的“爱无差等”，机械地认为墨家兼爱是主张孝敬别人的父兄跟对待自己的父兄一样，对待路人跟对待亲人一样，之间没有任何差别。这是对墨子兼爱精神的很大误解，《墨子》中没有这样的话，也没有正面表达这个意思。《墨子》抨击的是自爱不爱他以及损人利己的行为，因此提倡兼爱互助，这与儒家的仁爱原则是一致的。刘斯翰认为，“不妨把墨子的‘兼爱’视为对‘仁者爱人’应有之义的彻底衍发。墨子这一衍义，既具有强烈的时代性，又具有理想的终极性，因此成为中国古代‘博爱’思想的首次、最完整的阐述”[③]。

战国和汉初的一些学者也常把孔子的仁爱、墨子的兼爱看作一回事。例如，《韩非子·五蠹》

---

① 墨家批判的是“子自爱不爱父，故亏父而自利；弟自爱不爱兄，故亏兄而自利；臣自爱不爱君，故亏君而自利，此所谓乱也”（《墨子·兼爱上》），“君者之不惠也，臣者之不忠也，父者之不慈也，子者之不孝也”（同上）的社会伦理乱象，因此强调“兼者圣王之道也，王公大人之所以安也，万民衣食之所以足也。故君子莫若审兼而务行之，为人君必惠，为人臣必忠，为人父必慈，为人子必孝，为人兄必友，为人弟必悌”（同上）。“君惠臣忠、父慈子孝、兄友弟悌”，显然，这也是儒家提倡的伦理道德。

② 葛瑞汉指出，“墨子的兼爱明显源于孔子的一以贯之”。（参见［英］葛瑞汉：《论道者：中国古代哲学论辩》，张海晏译，北京：中国社会科学出版社，2003 年，第 54 页。）

③ 刘斯翰：《略论墨子的仁学》，《学术研究》2006 年第 10 期。

曰：“今儒、墨皆称先王兼爱天下。”《庄子·天道》曰：“老聃曰：‘请问何谓仁义?’孔子曰：‘中心物恺，兼爱无私，此仁义之情也。’老聃曰：‘意！几乎后言！夫兼爱，不亦迂乎！无私焉，乃私也……夫子亦放德而行，循道而趋，已至矣，又何偈偈乎揭仁义，若击鼓而求亡子焉？意！夫子乱人之性也！’”《文子·九守·道德》曰：“为上不矜其功，为下不羞其病，大不矜，小不偷，兼爱无私，久而不衰，此之谓仁也。”《淮南子·俶真训》曰：“孔、墨之弟子，皆以仁义之术教导于世，然而不免于儡，身犹不能行也。又况所教乎？是何则？其道外也。夫以末求返于本，许由不能行也，又况齐民乎！诚达于性命之情，而仁义固附矣。趋舍何足以滑心!”贾谊《新书》曰：“心兼爱人谓之仁，反仁为戾。”杨雄《太玄经》曰：“理生昆群兼爱之谓仁也。”显然，在战国汉初学者看来，儒家的仁爱与墨家的兼爱精神是互通、一致的，并非对立的。

五、结　　语

《墨子》中的“神”绝大多数为“鬼神”之义，也有少数情况非鬼神义。例如，《墨子·所染》说：“故善为君者，劳于论人，而佚于治官。不能为君者，伤形费神，愁心劳意，然国逾危，身逾辱。”《吕氏春秋·当染》与此大体相同，也有“伤性费神”一语。这种“心神”意义上的“神”出现于战国后期，在《庄子》中有集中体现。但“费神”一词并不见于《庄子》，在先秦汉初的文献中，似仅另见于《韩非子·解老》“苟极尽则费神多，费神多则盲聋悖狂之祸至，是以啬之”，以及《吕氏春秋·禁塞》“自今单唇乾肺，费神伤魂，上称三皇五帝之业以愉其意”，这似表明《墨子·所染》比较晚出。《墨子·公输》曰：“子墨子归，过宋，天雨，庇其闾中，守闾者不内也。故曰：‘治于神者，众人不知其功，争于明者，众人知之。’”这里的“神”有幽深、高深、隐微、隐暗之义，类似《尸子·贵言》所说的“治于神者，其事少而功多”“圣人治于神，愚人争于明”，与《易传》所说“阴阳不测之谓神”也比较接近。一般来说，这种意义上的“神”要早于心神意义上的神。

《墨子》利天、利鬼、利人的三表法，此可谓一种三利主义。《墨子》中“利”字出现 380 多处，频率非常高，“兴天下之利，除天下之害”更是出现了 13 次，几乎是墨子展开相关论证的开篇口头禅，可以说“利”字体现了墨家的重要思想特色。但这个“利”不是一己私利，而是融自我利益于他者利益和社会整体利益之中。在《墨子》中，“利”字也常常与“爱”字并列出现，这典型地道出了墨子的功利主义道德观，即道德动机与道德后果密切统一，为善必得赏，为恶必得罚。兼相爱，交相利，互爱互惠，我为人人，人人为我，能够实现自我利益、他者利益、社会利益的最大化和相互促进提升，因此兼爱是可普遍化的至善，否则就是互害互损，相斗相残，社会也没法持续。自私自利，损人利己，是不可普遍化之恶，最后是人人自危。在《墨子》中，“爱”“利”主义道德观贯穿着天、鬼、人三个维度。这与儒家偏重情感维度和道德动机，重视修身体道，追求天人合一的伦理观有很大不同。墨家兼爱利天利鬼利人、为善必得赏、为恶必得罚的道德观有其崇高可贵的一面，但也显得机械、简单、急促。相对来说，儒家修身比较从容中道，富有人文思想的厚度与深度，跟人之常情容易共鸣，循循善诱，情理交融，引人向上向善，给人陶冶提升。这大概是儒家后来大行而墨家式微的重要原因。

（责任编辑　李　巍）

朱熹论画卦原理

吴　宁

【摘要】从易学史看，对卦画形成的讨论往往比较粗略。朱熹从《河图》《洛书》之学出发，精心建构了作为易学基础的画卦原理。本文具体而微地呈现和分析了朱熹关于卦画形成的原理及其与邵雍先天之学的关联，并反思相关的清人考据成果和当代研究，以此彰显画卦原理所蕴含的形上学意义。

【关键词】画卦；河图；洛书；先天学；朱熹
中图分类号：B244.7　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2019）04－0123－07

作者简介：吴　宁，四川巴中人，哲学博士，（广州 510275）中山大学博雅学院讲师。

《周易》以卦象为定吉凶的符号。因此卦象如何画出以及它有何意义，是易学研究的基本问题之一。从易学史看，人们对卦画形成原理的讨论比较疏略。朱熹虽对这一过程作了详细描述，但历来学者甚少详细论述朱熹的描述及其意义。在《易学启蒙》的前言中，朱熹将圣人“为卦”，即画卦的过程，描述为“其势若有所迫而自不能已”①，圣人似乎不得不如此而画出卦来，描述的是自然而然的画卦过程；又将“为蓍”即揲蓍卜筮的过程，描述为“亦无往而不相值焉”②，意思是说揲蓍卜筮的结果完全合于事情的发展，这就意味着揲蓍进行卜筮完全能模拟和展现事物变化的过程。接着，他论及卦画形成的过程：“特气数之自然形于法象，见于图、书者，有以启于其心，而假手焉耳。”③ 可见，无论圣人画卦还是揲蓍起卦都极其自然，仿佛只是天地借圣人之手无心画出，不带任何“心思智虑”的刻意，但结果恰与天道完全相合。朱熹的用意在于说明自然之理可以经圣人之手而通过卦画和揲蓍得以充分表达，同时天理自然合于人事，天道和人事是一致的，即天人一理。此为中国哲学史的常见设定。当然，我们也可以认为，易学对描述性和规范性这两个维度并未作截然的分割，因此，在大化流行中从始至终都包含着规范性。

一

根据朱熹的说法，《河图》《洛书》蕴含了太极、两仪、四象乃至八卦，但只提示了太极、两仪、四象以及八卦方位可因天地之数而产生的原理，并未具体说明各经卦如何画出。《河图》《洛书》蕴含画卦之理与圣人具体画卦过程是两个不同的问题。如前所述，朱熹认为伏羲以其特有的方式画卦，故而“《大传》又言包羲画卦所取如此，则《易》非独以《河图》而作也”④。

① ［宋］朱熹：《易学启蒙》，《朱子全书》第1册，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年，第209页。
② 同上，第209页。
③ 同上，第209页。
④ 同上，第217页。

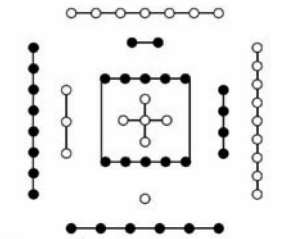

图 1　河图

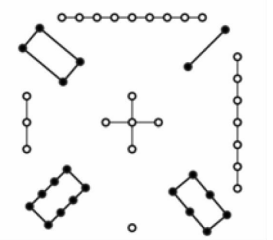

图 2　洛书

卦画产生的方式不只一种，既可根据《河图》推演出来，也可通过圣人在“仰观俯察”法象天地时画出。在画卦的过程中，伏羲进行了“作”。不过，此处所言圣人之“作”只是效法天地：“虽其见于摹画者，若有先后而出于人为，然其已定之形、已成之势，则固已具于浑然之中。”① 卦画似乎是伏羲根据一种预定的顺序人为地摹画出来的，其中所表现的“形”“势”其实已经包含在浑然状态的太极之中。实际上，圣人并非完全处于被动的地位，只是他的主体性与这种预定相合而已，故而不必另外再创作出一套卦画系统。这不仅涉及自然和人为的关系，而且还涉及预定论和生成论的问题。为何圣人画出来的不违背所预定的？朱熹的理由是：“盖盈天地之间，莫非太极、阴阳之妙，圣人于此仰观俯察，远求近取，固有以超然而默契于其心矣。故自两仪之未分也，浑然太极，而两仪、四象、六十四卦之理已粲然于其中。”② 此是说，充盈天地间的是太极和阴阳的神妙运行；在两仪未分之前，处于浑然状态的太极，已涵括了两仪、四象、八卦乃至六十四卦之理；而圣人之心与此理暗相契合，因此圣人的摹画自然是对此理的表达，不外乎此理。虽然卦画未必因《河图》而创作出来，但朱熹论圣人画卦仍结合《河图》《洛书》中所蕴含的原理来展开。就任何以《周易》为主要资源的易学体系来说，最重要的问题之一是对太极、两仪、四象、八卦乃至六十四卦的形成过程的说明和论证。朱熹就是按照《周易·系辞》“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”的顺序来进行的。

第一，易有太极。朱熹认为，就《周易》而言，“太极者，象数未形而其理已具之称，形器已具而其理无朕之目，在《河图》《洛书》，皆虚中之象也”③。此即朱熹结合《河图》《洛书》内容对太极“无形而有理”的另一种描述，而且暗示了画前之易。所谓“象数未形”，是指河未出《图》、洛未出《书》之际，此时卦画还没有形成，自然没有与卦画有关的数、位问题。所谓“其理已具者”，是指两仪、四象、八卦乃至六十四卦之理已完全具备，卦画的数、位等也隐含其中。总之，“象数未形”而“其理已具”，即画前之易。所谓“形器已具而其理无朕之目”，是说河出《图》、洛出《书》之后，圣人据之摹画，于是卦画已然形成。尽管已有了两仪、四象、八卦这些卦画，但其中的所以然之理却是冲漠无朕、无声无臭的。可见，太极在《河图》《洛书》中有着至关重要的地位。具体而言，朱熹以“《河图》之虚五与十者”“《洛书》而虚其中五”为太极。《河图》以其中心的十个实心黑点和五个呈十字分布的空心白点为太极，而《洛书》以中心五个呈十字分布的空心白点为太极。虚中之象意味着太极处于浑然状态，这种两仪浑然未分的状态正好可以表达周敦颐的“无极而太极”之意，“无极”是对太极属性的描述，而非如同“太极”一般的实体。此虚中之象也指“道”，即邵雍所谓的“道为太极”。另外，虚中之象还表示了圣人之心，即邵雍所谓“心为太极”。如前所述，圣人之心与体现在太极中的道完全契合，因此圣人可以出于自然之理进行画卦。但在《太极图说》中，由于太极是无形的，故不能以有形的方式画出，仅能以空心白圈约略地表示一下；而在《河图》《洛书》中，则以虚中之象约略地加以表示。根据“太极无形而有理”的说法，无论是《太极图说》

① ［宋］朱熹：《易学启蒙》，《朱子全书》第 1 册，第 218 页。
② 同上，第 217 页。
③ 同上，第 218 页。

还是《河图》《洛书》，它们对“太极”的显示都不是十分恰当，因为可能导致另一个问题。根据朱熹对奇偶与阴阳关系的理解，空心小点应该都属阳，而实心小点为阴。如果说《河图》的虚中之象（中心的五个呈十字分布的五个空心小点为阳，其上下各五个实心小点为阴）尚能表示“太极”含阴阳的话，那么，《洛书》虚中之象为五个空心小点，皆为阳，如何能表达出阴？如果没有阴，那么太极则为纯阳，此与太极含阴阳之义不合。进一步，根据朱熹的描述，太极为一阴阳未分的浑然状态，那么，即使《河图》的虚中之象仍不足以确切地表达太极。可见，朱熹以《河图》《洛书》的虚中之象来象征太极只是一种约略的近似，不可过于纠缠于其中的细节。

第二，生两仪。在朱熹看来，太极生一奇一偶，所形成的一画卦共两个，其中奇为阳，以一长横来表示⚊，阳数为一；偶为阴，以两短横来表示⚋，阴数为二。此为两仪。在朱熹看来，周敦颐《通书·理动静》所讲的动静过程即阴阳运动、分阴分阳，亦即此处所谓的两仪，也就是邵雍所说的“一分为二”。需要注意的是，朱熹在这里所说的两仪指的是一奇一偶，而《河图》《洛书》的奇偶之数为两仪。关于阴阳奇偶，朱熹说：“阳数奇，故一、三、五、七、九皆属乎天，所谓‘天数五’也。阴数偶，故二、四、六、八、十皆属乎地，所谓‘地数五’也。”[①] 换言之，就天地之数而言，阳数的性质为奇，而阴数的性质为偶，这样就对天地之数中的奇偶数的阴阳作了预设。在朱熹看来，这与周敦颐《太极图说》首句“太极动而生阳”以及邵雍的“一分为二”是同样的意思。从这里对两仪的界定可知，朱熹认为，法无定法，对同一意涵的表达完全可以从多个角度以多种方式进行。在他看来，《河图》《洛书》、周敦颐和邵雍从不同角度用不同方式表达了两仪的产生。至此，卦画的产生过程还未涉及到具体的方位问题。不过，由于太极居中，已隐然有了关于方位的初步观念。

第三，两仪生四象。朱熹认为，两仪之上各生一奇一偶，两爻组成的画卦共有四个，即太阳、少阴、少阳、太阴四象，其符号为⚌⚍⚎⚏。从数的角度看，太阳为九，少阴为八，少阳为七，太阴为六。从位的角度看，分别为太阳一、少阴二、少阳三、太阴四。此为四象。朱熹仍从图、书之学的角度，说明了四象是如何形成的：“以《河图》言之，则六者，一而得于五者也；七者，二而得于五者也；八者，三而得于五者也；九者，四而得于五者也。以《洛书》言之，则九者，十分一之余也；八者，十分二之余也；七者，十分三之余也；六者，十分四之余也。”[②] 无论从《河图》还是《洛书》出发，四象都能由数的分合而产生。从《河图》看，因为虚中之五为太极[③]，六、七、八、九皆由五与一、二、三、四相加而得，无非是生数、成数的组合；从《洛书》看，九、八、七、六作为余数，分别是从十中分出一、二、三、四所得，无非是整数、余数的分离。朱熹认为，如果结合上述数字游戏，周敦颐在《通书》所说的水火木金也可被视作四象，从而可以在更深层次上理解《河图》《洛书》本身所蕴含巧妙结构和功能。不过，《通书》“二五之精”，其中“二”为阴阳，“五”为水火木金土五行。但朱熹在此据《河图》《洛书》说明四象的产生时，没有安排居中的土，不知他作何考虑。按理说，五生土于中，根据前面的论述，虚中之象代表的是太极，那么在河洛体系中，作为五行之一的土能起到太极的作用吗？这个问题尚待讨论。另外，由于《河图》《洛书》的原点分布已确定方位，同时也分出层次，即以虚中之象为中心，而其余圆点的分层次从四面八方环绕虚中之象而构成《河图》《洛书》，故而为四象之后的八卦提供了可能的方位分布情况。

第四，四象生八卦。朱熹提出，“四象之上各生一奇一偶，而为三画者八，于是三才略具，而有八卦之名矣”[④]。这里所说的“而有八卦之名矣”显然不是在讨论八卦卦名的由来，尽管朱熹易学也涉及此一问题，而是在提出八卦卦象形成的原理，即由两爻组成的四象各加一奇一偶以形成八卦。根据朱熹的说法，八卦卦象在《河图》《洛书》得到了充分展示。例如，在《河图》中，除去居中的

① ［宋］朱熹：《易学启蒙》，《朱子全书》第 1 册，第 212 页。

② 同上，第 219 页。

③ 例如，“《河图》之虚五与十者，太极也”“《洛书》之虚其中五，则亦太极也”。（同上，第 215 页。）

④ 同上，第 220 页。

五与十之外，余下八个圆点组也是八个数，正好分别组成八卦，其中“乾、坤、离、坎分居四实”，而“兑、震、巽、艮分居四虚”①。这里的“四实”指的是居中虚中呈十字分布的五所指的上、下、左、右四个方向，无论哪个方向都正对由成数和生数所组成的圆点组；“四虚”则是指由生数、成数所组成圆点组所空出的位于四角的空隙。在《洛书》中，除居中的五之外，余下部份由八个环绕居中之五的圆点组构成，也是八个数，正好分别组成八卦，其中“乾、坤、离、坎分居四方”，而“兑、震、巽、艮分居四隅”②。再考虑到第三章第一节所述的“天地之数”和“生成之数”的方位可以配之以五行，那么《河图》《洛书》在配以方位、八卦、五行之后，其图如下所示：

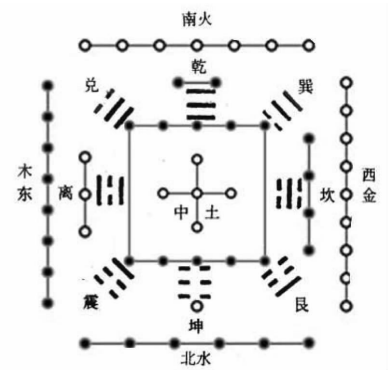

图 3　河图配八卦

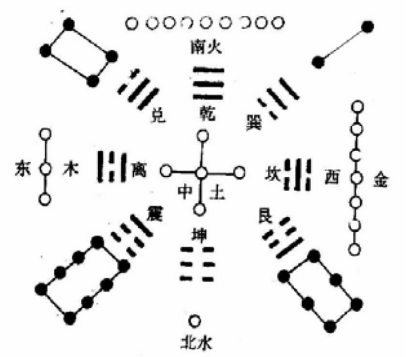

图 4　洛书配八卦

这两图的八卦方位虽然都为《伏羲八卦方位图》，但《河图》《洛书》各图之数与八卦相配的情况有明显不同。例如，在《河图配八卦图》中，位于正北的天数一、地数六配坤，所谓“天以一生水，而地以六成之”；正南的地数二、天数七配乾，所谓“地以二生火，而天以七成之”；正东的天数三、地数八配离，所谓“天以三生木，而地以八成之”；正西的地数四、天数九配坎，所谓“地以四生金，而天以九成之”③，此为“四实”。而兑、震、巽、艮四卦所对为四角空白处，皆无所配，故为四虚。可见，《河图配八卦图》恰好能表达八方与五行的关系，使《河图》与《周易·系辞》中的“天地之数（生成之数）”密切相关，并由此得到《伏羲八卦方位图》。在《洛书配八卦图》中，位于正南的奇数九配乾、正北的奇数一配坤、正东的奇数三配离、正西的奇数七配坎，而兑、震、巽、艮分别配位于东南、东北、西南、西北的四、八、二、六等偶数。可见，在《河图》《洛书》中，除了居中的五之外，其余各数与八卦相配的情况虽然有类似之处，但显示为两种不同的模式，数与八卦各卦象之间没有严格的一一对应关系，这说明仅凭《河图》《洛书》还不能形成完全确定的八卦卦序。而且，无论《河图》还是《洛书》，这些数的排列虽然不尽一致，但其中所蕴涵的八卦和五行的方位是确定的。因此，从某种意义上说，八卦方位图被巧妙地嵌入《河图》《洛书》中，正好形成乾南、兑东南、离东、震东北、巽西南、坎西、艮西北、坤北的格局，用卦画分别表达为☰、☱、☲、☳、☴、☵、☶、☷，亦即《伏羲八卦方位图》。此外，如果在《河图》《洛书》中嵌入《文王八卦方位图》（即《后天八卦图》），也能较好地解释文王八卦方位的意义④。然而，朱熹也发现《河图》《洛书》与八卦相配虽然有一定的道理，但毕竟无法从《河图》《洛书》产生八卦，更说不上确定八卦的排序，所以他认为“河图洛书于八卦九章无相着，不知如何”⑤，正如朱伯崑所说，

① ［宋］朱熹：《易学启蒙》，《朱子全书》第 1 册，第 220 页。
② 同上，第 220 页。
③ 同上，第 213 页。
④ 参见［清］陈梦雷：《周易浅述》，北京：九州出版社，2004 年，第 489—490、493—494 页。
⑤ ［宋］朱熹撰、黎靖德编：《朱子语类（四）》，北京：中华书局，1988 年，第 1612 页。

“卦象同河洛之数并无必然的逻辑联系”①。

二

一般认为，《伏羲八卦方位图》是邵雍根据《周易·说卦传》“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射，八卦相错，数往者顺，知来者逆，是故《易》，逆数也”之说而推演出来的②。伏羲八卦方位的确有“八卦相错”以及“顺逆”的情况，但根据这里的描述，即使我们视“天地定位”意味着乾坤在方位图中分列上下（即南北），六卦的方位仍然无法确定，也还不能得到确定的八卦分布顺序，因此，要确定八卦的排列方位还需要引入其他因素。在朱熹看来，这一关键因素正好来自上述从太极到八卦的“加一倍法”。如果暂时不管《河图》《洛书》之学，而单从卦爻象的角度看，朱熹关于从太极到两仪乃至四象、八卦的生成过程是十分清楚的。他以太极“象数未形而其理已具”为起点，“太极之判时生一奇一偶，而为一画者二，是为两仪……两仪之上各生一奇一偶，而为二画者四，是谓四象。……四象之上各生一奇一偶，而三画者八，于是三才略具，而有八卦之名矣”③。根据这种一分为二的模式，从太极到八卦卦画以及卦画的顺序的生成原理过程就完全呈现出来。据此，可以下图显示自下而上的从太极、阴阳、四象乃至八卦的展开过程：

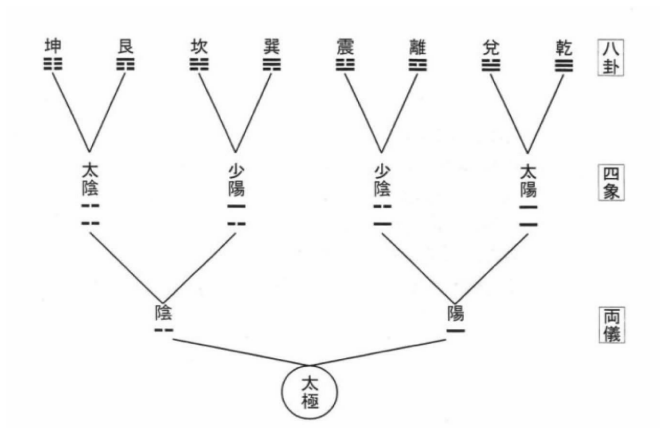

图 5　太极两仪四象八卦展开图

此一分为二、二分为四、四分为八的过程，被朱熹视作加一倍法④。从图 5 可见，只要规定用一画的阳爻和阴爻来表达两仪，并且从序数上规定阳为一、阴为二，那么自然就会从太极中顺次生出两仪：阳一即⚊，阴二即⚋。在两仪⚊、⚋上各生一奇、一偶，可以获得四象的卦画符号和序列，即太阳一⚌，少阴二⚎，少阳三⚍，太阴四⚏。以此类推，在四象上就能生出八卦及其序列，即乾一☰，兑二☱，离三☲，震四☳，巽五☴，坎六☵，艮七☶，坤八☷。据此，就能得到《伏羲八卦次序》如下：

① 朱伯崑：《易学哲学史》第 2 卷，北京：昆仑出版社，2005 年，第 441 页。
② ［宋］邵雍撰、郭彧整理：《邵雍集》，北京：中华书局，2010 年，第 108—111 页。
③ ［宋］朱熹：《易学启蒙》，《朱子全书》第 1 册，第 219 页。
④ 这里之所以暂将其视为“朱熹的加一倍法”，是因为后世学者对邵雍、程颐和朱熹的“加一倍法”是否为同一“加一倍法”有争论，此处不赘。

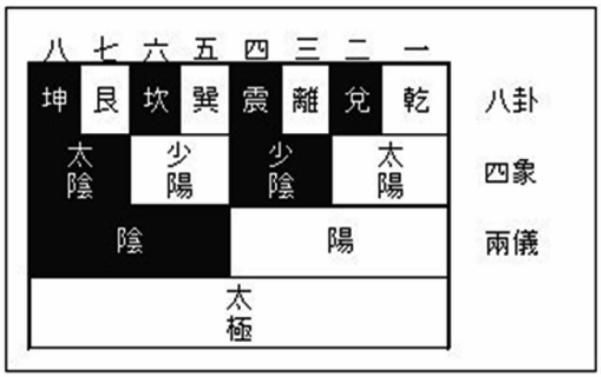

图 6　伏羲八卦次序图

从图 6 可见，从太极到两仪到八卦每个层次的序列皆可由此而定。可见，该图是对《八卦展开图》的另一种表达，同样呈现为一个自然生成的过程。至此，八经卦的产生和排序问题得以解决，但并不必依赖于《河图》《洛书》。

三

朱熹还继承了邵雍将八卦形成推演到六十四卦的形成的做法。他引用邵雍对《周易・说卦传》“天地定位……八卦相错，数往者顺，知来者逆”的如下说明：

此一节明伏羲八卦也。八卦相错者，明交相错而成六十四也。数往者顺，若顺天而行，是左旋也。皆已生之卦也，古云数往也。知来者逆，若逆天而行，是右行也。皆未生之卦也，故云知来也。夫易之数由逆而成矣。此一节直解图意，若逆知四时也。①

邵雍认为《说卦传》这段文字正好揭示了从《伏羲八卦方位图》到《六十四卦方圆图》的过程，并将六十四卦与天体运行的方向联系起来，顺天而行即左旋，逆天而行即右旋，这就进一步解释了六十四卦的形成过程。至此，从易有太极开始，两仪、四象、八卦乃至六十四卦的方位、序列以及与五行和时间相配的问题都得到圆满解决。先天图有着重要意义，邵雍从阴阳生成和交互作用的角度，对八卦卦序和六十四卦卦序所作十分合理的安排，使之呈现为一个自然发生同时又完全合乎理论要求的生成图式。朱熹以之为其易学宇宙生成论奠定了坚实基础，此为朱熹极其重视图书之学和先天之学的原因。

除《伏羲八卦图》《六十四卦图》外，邵雍还认为《周易・说卦传》中的“帝出乎震，齐乎巽，相见乎离，致役乎坤，说言乎兑，战乎乾，劳乎坎，成言乎艮……故水火相逮，雷风不相悖，山泽通气，然后能变化，既成万物也”，就是《文王八卦图》的文字说明。朱熹同意邵雍对《文王八卦图》的推演和对其意义的说明，即“文王之作易也，其得天地之用乎！故乾坤交而为泰，坎、坤交而为既济也。乾生于子，坤生于午，坎终于寅，离终于申，以应天之时也。置乾于西北，退坤于西南，长子用事而长女代母，坎离得位而兑艮为耦，以应地之方也。王者之法，其尽于是矣”②。朱熹认为以上说的是文王改变《伏羲八卦图》的用意和具体做法。

① 此为朱熹引用邵雍之语，参见［宋］朱熹：《易学启蒙》，《朱子全书》第 1 册，第 219 页；［宋］邵雍撰、郭彧整理：《邵雍集》，第 139 页。

② 此为朱熹引用邵雍之语，参见［宋］朱熹：《易学启蒙》，《朱子全书》第 1 册，第 242 页。

图 7　伏羲八卦图

图 8　文王八卦图

另外，朱熹在三爻的基础上迭加一爻，生成四画卦共十六卦；在四爻上又迭一爻，生成五画卦共三十二卦；在五爻上又迭一爻，生成六画卦共六十四卦，并提出可以如此迭加至二十四画等，“引而伸之，盖未知其所终极也。虽未见其用处，然亦足以见易道之无穷矣”①。然而，朱熹产生四画卦、五画卦、六画卦乃至十二画卦的方式比较单调和重复，而且超出六十四卦进行爻象的迭加变得像是数字游戏，不仅没有多少理论意义，而且无甚趣味。在成卦的问题上，朱熹一再推崇邵雍，但朱熹所说的加一倍法是否符合邵雍、大程子之意，学界亦有不同意见②。

综上，朱熹从《河图》《洛书》和先天之学的角度，对太极、两仪、四象、八卦乃至六十四卦进行阐释，并以此说明卦画形成的原理。在他看来，圣人正依此原理画出两仪、四象、八卦和六十四卦。后世黄宗羲、胡渭和毛奇龄等人陆续对《河图》《洛书》、先天八卦、后天八卦等提出质疑，但他们的反驳主要基于文献和考据，其目的在于恢复《周易》的本来面貌，故而完全不同意朱熹等人的阐释。例如，黄宗羲谓朱熹易学“奈何添入康节之学，使之统体皆障乎?”③ 胡渭在《易图明辨》中提出尖锐批评，认为《先天卦序图》《先天方位图》皆出自道教炼丹术，与《周易》无关，并提出“学者溺于所闻，不务观象玩辞，而唯汲汲于《图》《书》，岂非易道之一厄乎?”④ 他经过详细推敲，甚至提出“九图之中，无一可存者也”⑤。毫无疑问，从黄宗羲到胡渭对宋代易学基础的质疑和反驳，都有其重要意义。近几十年来，易学研究因帛书本、汉简本和楚竹本《易》的发现而得以充实和更新，卦画的形成问题更因“易卦”源于“筮数”，即所谓“数字卦”问题的初步解决而带来新的启示⑥。这些考古发现除了能证实“易本卜筮之书”之说，其中所蕴含的哲学和经学意涵还有待进一步展开。而从易学史或易学义理的角度看，朱熹关于卦画形成的原理，首先来自对当时《河图》《洛书》之学的改造，并结合邵雍先天之学，以建构其易学发生理论。这种建构自有其重要的形上学意涵，其重要成就在于为当时开辟和拓展数百年的易学奠定基础。尽管这是对先秦易学的某种歧出，但其理论意义恰为胡渭等考据家所轻忽。

（责任编辑　李　巍）

① ［宋］朱熹：《易学启蒙》，《朱子全书》第 1 册，第 228 页。

② 例如，郭彧在其所整理的《邵雍集》中提出，邵雍的加一倍法是指“乾以分之”，即在《先天图》中“变乾一之上爻得夬二，变乾一、夬二之五爻得大有三……变乾一至复三十二之初爻得姤三十三至坤六十四。此即是所谓的‘加一倍法’”。此说明显不同于本文所讨论的朱熹“加一倍法”。（参见［宋］邵雍撰、郭彧整理：《邵雍集》，第 72 页。）

③ ［清］黄宗羲撰，吴光主编，毛佩琦、陈敦伟、王永嘉校点：《黄宗羲全集》第 9 册，杭州：浙江古籍出版社，2012 年，第 2 页。

④ ［清］胡渭撰、郑万耕校点：《易图明辨》，北京：中华书局，2008 年，第 2 页。

⑤ 同上，第 187 页。

⑥ 张政烺著、李零等整理：《张政烺文集 论易丛稿》，北京：中华书局，2012 年；丁四新：《数字卦研究的阶段、贡献及其终结》，《周易研究》2018 年第 5 期。

朱熹哲学中“自然”概念的内涵和角色

吴亚楠

【摘要】“自然”不仅是道家哲学的重要术语，也是包括朱子在内的儒家哲学的重要术语。在朱熹看来，“自然”是指没有人欲掺杂或造作的，天理本体完全实现自己或者被实现的状态。这包括三种情形：形上本体的先天存在、动植物的当下和人符合天理的行为和实践。“自然”与“天理”的这种密切关系决定了只有符合“自然”的才可能是符合“天理”的，因此“自然”成为我们各类行为的参照标准、过程要求和境界目标，这是自然概念在朱子哲学中的重要意义。但是在“天理”的内涵和特性中，朱熹认为“当然”更切近人事，所以“当然”比“自然”更为重要，这决定了“自然”最终无法拥有像在道家哲学中一样显赫的地位。

【关键词】朱熹；自然；天理；当然；道家

中图分类号：B244.7　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2019）04－0130－09

作者简介：吴亚楠，山东高密人，哲学博士，（天津 300350）南开大学哲学院讲师。

一般而言，“自然”主要被看成道家思想的核心概念，但是实际上儒家对于“自然”也有许多思考[①]：虽然它不像“仁”“礼”或者“天理”在儒家思想中占有那么显赫的地位，但也是儒家思想体系中必不可少的元素，是儒家思想所着力突出的主要精神之一。因此，有必要加强对儒家“自然”思想的研究，这对于反思儒家思想的特质具有重要的意义。

朱子作为理学的集大成者，对自然概念非常重视。一个最关注的现象是，朱子文献中自然概念的出现频率比“天理”一词还要多出四五百次[②]。这个数量上的优势似乎直接提示了自然概念在朱子哲学中的重要性，因此可以把朱子哲学中自然概念的意义和使用作为考察的案例，以促进我们对理学乃至整个儒学中“自然”思想的理解，同时加深我们对朱子哲学本身的理解。

一、“自然”概念的内涵

朱子在各种语境中频繁地使用“自然”一词，但并没有自觉地为“自然”下一个明确的定义。这可能是由于朱子认为自己对“自然”一词的理解，与道家对于“自然”含义的规定以及在它的影响下日常语言中对“自然”一词的使用，非常接近而且并无明显的不同；也可能是因为朱子认为“自然”一词很难从正面通过概念定义的方式来表述它的内涵，相反可以通过对其反面的“非自然”

① 从先秦开始，关注“自然”的意义就已经是儒家思想中的重要内容之一。比如，《论语》提到的孔子“吾与点也”、大舜“无为而治”，《孟子》提到的“不违农时，谷不可胜食也；数罟不入洿池，鱼鳖不可胜食也；斧斤以时入山林，材木不可胜用也”等，已经涉及到从个人到国家不同层面的“自然”意义。再以宋明为例，周敦颐的“无欲”而“养心”、程颢倡导自然和乐的工夫境界等，也可以看作是对“自然”精神的某种提倡。可见，从先秦到宋明，“自然”一直是儒家思想所关注的重要内容，并且呈现出前后推进的关系。相关文献在数量和言说角度上都非常丰富，这里限于篇幅不一一列举。

② 关于这个问题，已有一些学者注意到相关内容，比如赖功欧指出“朱子文献中‘自然’一词出现频率之高远胜于前此的理学家”。（赖功欧：《朱子人性论的“自然常道”之思想基础》，《江西社会科学》2000 年第 8 期。）

因素或者现象的否定，来呈现“自然”的究竟所指。这两种情况在朱子哲学中可能同时存在。这决定了我们想要了解朱子对自然概念的规定，就需要首先从其对“非自然”之情况的排除开始。

（一）非人所为

在朱子的各种文本中，我们时常看到类似如下的一些表达，比如：

故人之与人自为同类，而物莫得以班焉，乃天理人心之自然，非有所造作而故为是等差也。①

诚是实理，自然不假修为者也。②

太极乃两仪、四象、八卦之理……故自此而生一阴一阳，乃为两仪，而四象、八卦又是从此生，皆有自然次第，不由人力安排。③

这三段话虽然讨论的对象有所不同，但都涉及朱子对自然概念的理解。在朱子看来，“自然”意味着“非有所造作”“不假修为”和“不由人力安排”，从反面而言就是“非人所为”，从正面而言则是指没有人为因素参与的本然或者天然。具体来说，这个看似简单的理解有其复杂性的一面，因此对它的讨论尚需进一步细化。

只从“非人所为”的要求来看，满足这个条件的情况可以大致总结为两种：其一，本体之自然。比如上文提及的“天理人心之自然”“诚是实理自然”都属于这种情况。在朱子哲学中，形上本体就是洁净空阔的“理”世界，或者与“理”异取同体④的其他本体，比如“道”“天”“性”等，它们在逻辑或者形而上的意义上，皆在“气”之先，故而其中没有人为因素的参与，也就是“自然”的存在，我们把这种情况标记为 A。其二，人与物之自然。这是用来指明在形而下领域中，人和物当下直接呈现出的自然状态或面貌，又可以分为 B 人的现实自然和 C 动植物的现实自然⑤两类。就前者来说，比如“果以徒然之敬为不足事，而必待其自然乎?”⑥ 这句话出自朱子答复方耕道的书信。方耕道提出的诸多问题中就有一个牵涉到对于主敬用功的质疑，他认为必要“有所见然后有所主”。朱熹反对这种观点，首先根据程子“未有致知而不在敬者”的发明作以驳斥，然后指出，按照方耕道的观点，既然认为没有致知为其前提的主敬用功不足以依恃，那么在未致知之前难道就要顺由着性情当下的自然情状而不加以调整和节制吗？所以这句引文的“自然”不是指向前文所论的 A 的情况，而是指向了当下现实的直接呈现。在此处的言说中，朱熹明显给予它的是一种价值上的否定判断，这是因为人在现实中的“自然”，必然与人之本性，即与天理相统一的天地之性存在一定距离。如果按照 A 所说，人的本性是“自然”的，那么人的这种现实的“自然”其实是“非自然”的。不过，这种用法并不是朱子常见的一种用法，因为“自然”在朱子哲学中更多时候并不是强调一种负面意义，相反它是体会朱子哲学核心精神的主要维度，故而我们也不把 B 的情况作为朱子“自然”概念的典型用法，后面的讨论暂时将其排除在外。而虽然朱子对人的现实情状的自然面貌给予了否定性的价值判断，但如果就动植物而言，它们的自然本来就是中性的，无所谓好坏，所以我们无法对之直接给予一种价值的否定判断。这种“非人所为”的情况符合朱子对“自然”之理解⑦，即 C 情况。

---

① ［宋］朱熹：《四书或问·孟子或问》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第 6 册，合肥：安徽教育出版社、上海：上海古籍出版社，2010 年，第 924 页。

② ［宋］黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第 64 卷《中庸三》，北京：中华书局，1986 年，第 1563 页。

③ ［宋］朱熹：《记林黄中辨〈易〉、〈西铭〉》，《晦庵先生朱文公文集》第 71 卷，《朱子全书》第 24 册，第 3407 页。

④ 张栻说：“理之自然谓之天，命于人为性，主于性为心。天也，性也，心也，所取则异，而体则同。”他以“所取则异，而体则同”来发明天、性和心之间的关系。此处参考张栻的这种提法，以“异取同体”概括朱子哲学中“理”和其他本体，比如道、天、性等之间的关系。（［宋］张栻撰、杨世文点校：《张栻集》第 2 册《孟子说·尽心上》，北京：中华书局，2015 年，第 585 页。笔者不太赞同点校者原来的断句，所以重新做了调整。）

⑤ 这里的“物”是排除人造物的，因为人造物并不具有“非人所为”的特征。

⑥ ［宋］朱熹：《答方耕道》，《晦庵先生朱文公文集》第 46 卷，《朱子全书》第 22 册，第 2120 页。

⑦ 这里可能存在一个朱子没有充分关注和讨论的问题，即对自然物而言，不干涉地维持其本然面貌是自然的，还是按照或者利用其规律为人所用或者服务才是自然的？比如，让森林没有人为地自然而然的生长是自然的，还是“斧斤以时入山林”是自然的？在朱子哲学中，对其的判断可能并不统一。对此，朱子并未给予分别，本文也不作处理。这里所说的动植物的当下存在是自然的即可能，与后文第三部分中“符合他物之自然”的情况存在一定冲突。

（二）非人所能为

关于如何理解朱子的“自然”概念，我们还会发现另一类文本，比如：

君臣之义，根于情性之自然，非人之所能为也。①

大衍之数五十，盖以河图中宫天五乘地十而得之。至用以筮，则又止用四十有九，盖皆出于理势之自然，而非人之知力所能损益也。②

圣人只是见得分明，便只依本画出，元不曾用一毫智力添助。盖本不烦智力之助，亦不容智力得以助于其间也。③

这几段文本的共同特点是它们都从人力“能”与“不能”参与的角度来谈论“自然”的意义。朱子认为无论是以“君臣之义”为代表的人伦道理，还是以《易》之象数为代表的自然物理，它们都是客观必然的，因此人力无法参与其间，这是“自然”的意义所在，我们把这种情况代称为 D。它的特点可以概括为两个方面：其一，既然是发明人所不能参与之义，那么它显然只是围绕形上本体的一种发明，因为形而下的层面中，人的符合本体的行为已经属于人为的范围；而物的自然状态是人可以干涉和影响的。其二，“非人所能为”其实就是“必然”的意思，结合上文所言，D 所体现的实际上是本体的必然性特征。需要注意的是，我们并不是从“自然”中直接分析出“必然”的意涵，“自然”所以与“必然”存在关联，是以“天理”或者其他异取同体的本体为中介而实现的。

（三）非人所强为

在朱子哲学中，“自然”并不仅仅指向本体或者动植物的现实存在。如果是这样的话，那么现实中人的一切行为都要被归为“非自然”的范围，“自然”问题的现实意义就被削减了。因此，除了上述的“自然”含义，朱子哲学中还有一种“自然”的含义，即人的符合本体之“自然”的行为或实践，我们把这种情况代称为 E。E 的内部包含很多不同的情形。例如，理学的共同目标是令学子们变易气质，成就圣贤品格，因此工夫论非常重要。那么，严肃而必要的道德工夫实践，难道因为其中有学子们“自明而诚”的勉力而成为不“自然”的行为吗？显然，朱子的答案是否定的。在他看来，符合本体的要求，顺从天理和本性去努力，勿忘勿助之间就是“自然”的体现④。为了方便下文的讨论，先把上文分析的三种情况列出一个表格：

“自然”概念	形而上	形而下
	“非人所为”（A）	“非人所为”（C）
	“非人所能为”（D）/必然	“非人所强为”（E）

通过这个表格，我们可以进一步提炼和分析：首先，这三种情况可以分为两大类：一是“非人所为”之 A 与“非人所能为”之 D 都属于对形上本体的发明；二是“非人所为”之 C 和“非人所强为”之 E 是对形下世界中的自然物或人，呈现或者符合本体之状态或者行为的一种发明。综合而言，它们或者直接言说本体，或者根据于本体，因而，朱子哲学中“自然”的本质即是天理本体实现自己或者被实现的状态。其次，“天理”的实现或者被实现的状态，就是没有“人欲”干扰的状态，所以前述朱子对于“人为”的三种不同形式否定的共同特点在于否定“人欲”的诸种掺杂或者造作；换言之，朱子认为“自然”的真意在于对“人欲”的排除。再次，在朱子哲学中，“天理”的核心

① ［宋］朱熹：《晦庵先生朱文公文集》第 72 卷《杂著》，《朱子全书》第 24 册，第 3504 页。

② ［宋］朱熹撰、廖明春注解：《周易本义》，北京：中华书局，2009 年，第 234 页。

③ ［宋］朱熹：《答袁机仲》，《晦庵先生朱文公文集》第 38 卷，《朱子全书》第 21 册，第 1663 页。

④ 张锦枝曾经对朱子哲学中的“本体与气质之自然”“工夫之自然”等做了详细分析并概括如下：“本文所谓的自然，分为两个层面：一种是根源性自然，一种是自觉性自然，前者如作为本体的理的自然，是无意识的，自己如此；而后者为有意识的遵循自然，比如工夫论上的自然。”这对本文的思路有一定的启发。（张锦枝：《论朱子哲学中的道德自然主义面向》，陈来主编：《哲学与时代：朱子学国际学术研讨会论文集》，上海：华东师范大学出版社，2012 年，第 286—299 页。）

含义在于“当然”，所以“自然”作为“天理”的实现或者被实现的状态，也就必然具有当然的特性。对此，有两点值得注意：其一，既然“自然”的也是“当然”的，那么“自然”理所当然就成为朱子学中一种重要的行为标准和精神，这是“自然”概念在朱子哲学中具有重要地位的原因之一；其二，“当然”并不是从“自然”概念中直接分析出的，而是以“天理”为逻辑中介而实现的，“自然”与“当然”各有不同的概念功能，所以它们既是相互联系又是相互区别的。

综上，朱子对“自然”的理解可以概括为三点：第一，“自然”是指没有人欲掺杂或造作的，天理本体完全实现自己或者被实现的状态；第二，“自然”体现在本体的存在、动植物的当下和人符合天理的行为与实践当中；第三，“自然”的也是“当然”的，但作为概念两者并不等同。

二、“自然”与“天理”本体

上文指出，“自然”的内涵是指排除人欲掺杂或造作的各种情况，天理本体完全实现自己或者被实现的状态。由此，我们总结了“自然”包括的三种情形：天理本体实现自己、动植物呈现天理、人的行为符合天理。可见，朱子言说“自然”的主要特点在于把它时时处处都与“天理”联系在一起。因此，有必要进一步考察对“自然”与“天理”本体的关系。

（一）“自然”与“天理”

从“天理”的定义看，朱子常以“所当然”和“所以然”言之，比如《四书或问》就不止一次出现这种观点：“至于天下之物，则必各有所以然之故，与其所当然之则，所谓理也。”① “自其一物之中，莫不有以见其所当然而不容已，与其所以然而不可易者。”② 这种对“天理”的经典定义虽然没有直接谈及“自然”，但朱子常将二者连用或者直接发挥二者的统一之意，比如“父子兄弟夫妇，皆是天理自然”③“盖艺虽末节，然亦事理之当然，莫不各有其自然之则焉”④。“天理自然”的说法在朱子处反复出现，表明把“自然”看作“天理”的特性是他一贯的观点。例如，陈淳曾经就自己对“天理”的理解向朱子具体请教：“理有能然，有必然，有当然，有自然处，皆须兼之，方于‘理’字训义为备否?”⑤ 对此，朱熹的答复是：“此意甚备。”⑥ 陈淳对于“天理”提出的四个要点的理解，得到了朱子的认可。但这四者之间的关系，以及它们与朱子本来对于“天理”理解的关系还需要进一步分析。对此，我们可以列一个下面这样的表格：

	陈淳	朱子
“天理”	能然	所以然
	当然	所当然
	自然	自然
	必然	不容已、不可易（必然）

通过这个表格可知：其一，朱子和陈淳都明确把“自然”理解为“天理”的特性；其二，“天理”的内涵包括当然、自然和必然，而前文推论“自然”的特性包括当然和必然，并指出这不仅是“自然”的意涵所决定的，也是“天理”本体决定的。在此，这个结论得到进一步印证。那么，该如何理解这里的“自然”呢？陈淳亦作了具体说明：“又如所以入井而恻隐者，皆天理之真流行发见，

① ［宋］朱熹：《四书或问·大学或问上》，《朱子全书》第6册，第512页。
② 同上，第528页。
③ ［宋］黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第13卷《学七·力行》，第233页。
④ ［宋］朱熹：《与张敬夫论癸巳论语说》，《晦庵先生朱文公集》第31卷，《朱子全书》第21册，第1368页。
⑤ ［宋］朱熹：《答陈安卿》，《晦庵先生朱文公文集》第57卷，《朱子全书》第23册，第2736页。
⑥ 同上，第2737页。

自然而然，非有一毫人为预乎其间，此自然处也。”[①] 陈淳在这里直接界定了“自然”的内涵：所谓“自然”从正面来说即是指“天理”的“流行发见”；从反面来说就是没有“一毫人为”掺杂在其中，而“人为”其实就是出于私欲的造作。这就再次显示出“自然”与“非自然”之别就体现在“天理”与“人欲”之分。

（二）“自然”与异取而同体的本体

在朱子哲学中，“自然”主要是对“天理”特性的一种说明，而天、道、诚、性、本心、仁义等概念则是“天理”内容的呈现者或者承载者，换言之，它们与“天理”都是异取而同体的关系，都是“自然”所指称的主体。以下简略举例说明：

类别	具体概念	例句
本体论	天	盖性只是心之理，天即理之自然处，初非有二物也。[②] 盖自然而实者，天也，必期于实者，人而天也。[③]
	道	道者，天理之自然。[④] 道是自然底。人能忠恕，则去道不远。[⑤]
	诚	诚是实理，自然不假修为者也。[⑥]
心性论	性	盖天命之性，率性之道，皆理之自然，而人物之所同得者也。[⑦]
	本心	乃天理人心之自然，非有所造作而故为是等差也。[⑧] 而人之所以爱亲敬长者，皆生于本心之自然，不是强为，无有穷尽。[⑨]
	仁义	仁义，天理之自然也。[⑩]

以上材料大致包括两类：一是对天、道、诚等本体论概念与“自然”关系的讨论；二是对本性、本心、仁义等心性论概念与“自然”关系的讨论。以上例子一般包括两层信息：一是对这一概念与“天理”之统一性关系的说明；二是对这一概念与“自然”关系的直接发挥。可见，在朱子哲学体系中，以“天理”之“自然”为中介，与“天理”异取同体的其他本体概念也具有“自然”的特性，因此可以直接将“自然”所指向的内容以“天理”而涵括之。

（三）“无为”“无所为”与“天理”

在道家哲学中，对“自然”概念的讨论往往与“无为”概念联系在一起；二者后来共同构成对“道”之性状的一种描述[⑪]。不过“无为”虽然是道家哲学中非常重要的概念，但是其使用并非始于老子，比如《诗经》多处使用“无为”，而在《论语》中，孔子更是盛赞大舜“无为而治”的德行，

① 同上，第 2736 页。
② ［宋］朱熹：《四书或问·孟子或问》，《朱子全书》第 6 册，第 995 页。
③ ［宋］朱熹：《四书或问·中庸或问下》，《朱子全书》第 6 册，第 594 页。
④ ［宋］朱熹：《孟子集注·公孙丑章句上》，《四书章句集注》，北京：中华书局，1983 年，第 231 页。
⑤ ［宋］黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第 63 卷《中庸二》，第 1543 页。
⑥ ［宋］黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第 64 卷《中庸三》，第 1563 页。
⑦ ［宋］朱熹：《四书或问·中庸或问)》，《朱子全书》第 6 册，第 551 页。
⑧ ［宋］朱熹：《四书或问·孟子或问》，《朱子全书》第 6 册，第 924 页。
⑨ ［宋］朱熹：《劝谕榜》，《晦庵先生朱文公文集》第 100 卷，《朱子全书》第 25 册，第 4621 页。
⑩ ［宋］朱熹：《四书或问·孟子或问》，《朱子全书》第 6 册，第 920 页。
⑪ 参见叶树勋：《早期道家“自然”观念的两种形态》，《哲学研究》2017 年第 8 期。

并以此作为儒家政治理想的标准，如“无为而治者，其舜也与！夫何为哉？恭已正南面而已矣”（《论语·卫灵公》），可见“无为”不是道家独有的概念。

在朱子哲学中，不仅“自然”被理解为“天理”的特性，在与本体的关系上，“无为”也体现出相似的特征。比如，“无为，犹‘寂然不动’也。实理该贯动静，而其本体则无为也”① “诚是实理，无所作为，便是‘天命之谓性’，‘喜怒哀乐未发之谓中’②。作为本体的“天理”（“实理”）、“诚”体、“性”体、“中”体、“心”体等，实为异取同体的关系。它们的共同作用形态就是“无为”，意即“无所作为”或者“行其所无事”③，这种“无为”也是《易传》所言的“寂然不动”之意，而其作为本体正可发挥“感而遂通”之“用”，所以朱子又说“无思无为，是心体本然未感于物时事。有此本领，则感而遂通天下之故矣”④，本体这样一种存在状态和作用形式，正是濂溪“无极而太极”之意，也正是“无为之为”的真实体现⑤。同理，在朱子哲学中，与“无为”意义相近的另一个概念“无所为”也成为形上本体特性的一种体现。对此，朱子有不同的发明角度，比如“须知仁、义、礼、智，四字一般，皆性之德，乃天然本有之理，无所为而然者”⑥“又问：‘莫只是无所为而发者便是本心？’曰：‘固是。’”⑦ 在此，“无所为”成为对作为本体之“性”“理”和“心”状态的描述，而且前者更鲜明地表示出本体的“无所为”与本体的“自然”二者相统一的关系⑧。

综上，全面考察朱子哲学中“自然”与“天理”的关系可知：朱子哲学中的“自然”首先是对“天理”本体存在状态的说明；以此为前提可推知，只有呈现或者符合“天理”的才会是“自然”或者符合“自然”的。由此回应了前文对“自然”意涵的概括。

三、作为行为标准的“自然”

成就“存天理”的圣贤品格和境界是朱子哲学的重要目标，但是我们如何在具体行为中遵从和实现“天理”呢？这个看似简单的想法在落实过程中有许多复杂难解之处：其一，作为“天理”外在标准的礼仪总有不能穷尽具体事态细微曲折之时；其二，作为获取“天理”的重要途径格物致知，如何确认其所格之理就符合“天理”也是一个问题；其三，心之所发在朱子哲学中不足以倚赖。在这种情况下，符合“自然”就可以作为符合“天理”的一个辅助判断条件，从而在我们的具体行为中提供一种直接的参照。

（一）符合他人/物的“自然”

对此，可以从朱子对《中庸》“率性之谓道，修道之谓教”的解释和讨论得到说明：

言循其所得乎天以生者，则事事物物，莫不自然，各有当行之路，是则所谓道也。⑨

问：“伊川云：‘天命之谓性，率性之谓道’，此亦通人物而言。‘修道之谓教’，此专言人事。”

① ［宋］黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第 94 卷《周子之书》，第 2393 页。

② 同上，第 2394 页。

③ 同上。

④ ［宋］朱熹：《答吴斗南》，《晦庵先生朱文公文集》第 59 卷，《朱子全书》第 23 册，第 2837 页。

⑤ “无极而太极，犹曰‘莫之为而为，莫之致而至’，又如曰‘无为之为’，皆语势之当然，非谓别有一物也。（向见钦夫有此说，尝疑其赘。今乃正使得着，方知钦夫之虑远也。）”（［宋］朱熹：《答陆子静》，《晦庵先生朱文公文集》第 36 卷，《朱子全书》第 21 册，第 1574 页。）

⑥ ［宋］朱熹：《答胡广仲》，《晦庵先生朱文公文集》第 42 卷，《朱子全书》第 22 册，第 1904 页。

⑦ ［宋］黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第 51 卷《孟子一》，第 1223 页。

⑧ 朱子所肯定的是作为儒家意义的“无为”概念，对于道家中所说的“无为”和“无所为”概念，朱子则因为误解的缘故，提出了许多质疑和批评，比如“老子所谓无为，便是全不事事。圣人所谓无为者，未尝不为，依旧是‘恭己正南面而已矣！’”“老子所谓无为，只是简忽。圣人所谓无为，却是付之当然之理。如曰：‘无为而治者，其舜也与！夫何为哉？恭己正南面而已。’”（［宋］黎靖德编：《朱子语类》第 23 卷《论语五》，第 537、537—538 页。）

⑨ ［宋］朱熹：《四书或问·中庸或问上》，《朱子全书》第 6 册，第 550—551 页。

曰："是如此。人与物之性皆同，故循人之性则为人道，循马牛之性则为马牛之道。若不循其性，令马耕牛驰，则失其性，而非马牛之道矣，故曰'通人、物而言'。"①

问："'率性之谓道'，通人物而言，则'修道之谓教'，亦通人物。如'服牛乘马'、'不杀胎'、'不殀夭'、'斧斤以时入山林'，此是圣人教化不特在人伦上，品节防范而及于物否？"曰："也是如此，所以谓之'尽物之性'。"②

这里涉及对朱子哲学中三个非常重要概念的理解，即天、性、道。这三者是异取而同体的关系，即三者的本质内容是一致的；只是"性"和"天"专言"理"，而"道"则是分殊于"气"中的"理"。这样一来，"道"如同"天""性"，如同"理"，也带有"自然"和"必然"的特征；同时所谓"率性之谓道"，所以遵循事物之"道"，就是遵循事物之自然本性和事物的自然之理，这就是"服牛乘马、不杀胎、不殀夭、斧斤以时入山林"的道理所在，也是"修道之谓教"中"及于物"的含义所在。

（二）符合自身的"自然"

"修道之谓教"本是就通人物、通己他而言的，除上文提及的遵从他物/人的自然本性，还包括遵从自己的自然本性，事实上，这是其中更重要的一层意涵。不过，这个看似笼统的大原则究竟如何具体发挥作用呢？对此，可以通过孟子与弟子桃应之间关于舜的讨论为例：

桃应问曰："舜为天子，皋陶为士，瞽叟杀人，则如之何？"孟子曰："执之而已矣。""然则舜不禁与？"曰："夫舜恶得而禁之？夫有所受之也。""然则舜如之何？"曰："舜视弃天下，犹弃敝蹝也。窃负而逃，遵海滨而处，终身？然，乐而忘天下。"（《孟子·尽心上》）

桃应提出的问题是，如果舜的父亲瞽叟犯罪杀人，那么作为天子的舜和作为士的皋陶各会怎样面对和处理这种情况？这个问题存在两个道德困境：其一，对舜而言，"虽爱父，而不可以私害公"③；其二，对于皋陶而言，"虽执法，而不可以刑天子之父"④。其中，前者尤其能让我们理解符合"自然"与符合"天理"之间的相互关系。

"存天理"是行为的最终标准，但是这个命题背后可能牵涉到许多复杂甚至扑朔迷离的情况，很难直接作出黑白分明的取舍。这是因为不同的道德规则之间可能出现相互冲突的情况。舜的例子中就存在两个道德规则：A、作为儿子，应当孝敬父亲；B、作为天子，应当秉公执法。一般情况下，A 与 B 都是"天理"的具体体现，舜应当同时遵守；但此处只能二选一。这意味着两个问题：其一，有些道德规则在一种情形下是需要被遵循的"天理"，在另一种情形下就会变成需要被舍弃的"人欲"；其二，道德规则之间有先后轻重之分别。那么对于舜而言，这种情况应当首先遵从哪一个，最终舍弃哪一个呢？孟子给出的答案是：舜因为"视弃天下，犹弃敝蹝"，所以"窃负而逃"，即从 A 而舍 B。孟子的解释很简略，可以进一步参考朱子的注解以辅助对此的理解：

言舜之心，知有父而已，不知有天下也。孟子尝言舜视天下犹草芥，而惟顺于父母可以解忧，与此意互相发也。⑤

为子者但知有父，而不知天下之为大。盖其所以为心者，莫非天理之极，人伦之至。学者察此而有所得焉，则不待较计论量，而天下无难处之事矣。⑥

舜之所以选择"窃负而逃"，是因为在"父"与"天下"之间，舜之心以"父"为重、以"天

① ［宋］黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第 62 卷《中庸一》，第 1494—1495 页。
② ［宋］黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第 62 卷《中庸一》，第 1495 页。
③ ［宋］朱熹：《孟子集注·尽心章句上》，《四书章句集注》，第 359 页。
④ 同上。
⑤ 同上，第 360 页。
⑥ 同上。

下”为轻。在孟子和朱子看来，仁者本心[①]，“亲亲仁民爱物”本有递推之序[②]，没有“孝悌”之情作为基础，“仁民”和“爱物”的情感便不能得到有效推扩和真正落实；反之，本心的推扩是以“亲亲”为其起点的，“亲亲”是本心中最基本的内容。舜“亲亲为大”的选择符合本心的行为，所以朱子说这是“天理之极”和“人伦之至”。换言之，在这个道德伦理困境的抉择中，舜未必是直接从两个道德原则中做出二选一的理性选择，他所作的只是真实地遵从本心的“自然”需求，而符合本心之自然的，就是符合“天理”的。这就是“自然”原则对我们取舍天理和人欲所提供的具体帮助。

（三）工夫过程符合“自然”

符合“自然”不仅包括作为标准的符合人物、己他的自然本性，实际上这两个命题的内部逻辑还蕴含了另一层意涵，即“符合”的行为过程本身，也应当符合“自然”。朱子对道德实践工夫的讨论可能最能体现这一点，因为他很强调工夫的具体过程也应当符合“自然”的要求，这是朱子哲学中非常重要的内容。

关于这个问题，已经有一些学者开展了相关研究。例如，张锦枝曾经就此做出过细致分析，指出“自然”可以“对工夫的人为方面适成一种调节，使工夫之落实过程自然循理，达到工夫之人为与工夫之自然的平衡”[③]；当然作为一种“自然”的工夫，其最终结果是达到“自然”的境界，也就是圣人境界。又如，王中江提到，“朱熹把圣人为学达到的最高境界称为‘自然’……‘勉强’是‘不自然’；‘不勉强’就是‘自然’，就是有境界，它是人内化了的出入自如的境界”[④]。本文认同两位学者的研究和论述，在此不再展开。

综上，虽然“天理”才是一切行为一贯和最终的标准，但在某些情况下，“自然”也会成为一个必要的参照标准，甚至可能会比“天理”显得更具有操作价值，所以“自然”也是朱子哲学的重要精神之一，它在朱子哲学中拥有自己独特的价值和优势，是朱子哲学的有机组成要素。

四、“自然”在道家和朱子哲学中的不同意蕴

在朱子哲学中，“自然”具有重要的作用，也拥有其独特的价值。一方面，“自然”概念始终在道家哲学中占据显赫的位置；另一方面，朱子哲学的构建本来就吸收了道家思想的诸多资源。那么，“自然”概念在朱子学和在道家哲学中究竟有何异同？为什么它在朱子哲学中非常重要却并不像道家哲学那样显著，以至于人们在分析朱子哲学时并未引起对“自然”的关注？从对自然概念的使用看，应该怎样理解朱子学和道家哲学的关系？下面从两个角度对以上问题加以分析。

（一）从自然概念所谓述的主体看

在朱子哲学中，“自然”首先是对“天理”本体存在状态的一种发明；而在道家哲学中，“自

① “本心”不仅是心学，也是朱子频繁使用的概念，比如“而人之所以爱亲敬长者，皆生于本心之自然”。（［宋］朱熹：《劝谕榜》，《晦庵先生朱文公文集》第 100 卷，《朱子全书》第 25 册，第 4621 页。）

② 孟子曰：“君子之于物也，爱之而弗仁；于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物。”（《孟子·尽心上》）对此，朱子的注解是：“物，谓禽兽草木。爱，谓取之有时，用之有节。程子曰：‘仁，推己及人，如老吾老以及人之老，于民则可，于物则不可。统而言之则皆仁，分而言之则有序。’杨氏曰：‘其分不同，故所施不能无差等，所谓理一而分殊者也。’尹氏曰：‘何以有是差等？一本故也，无伪也。’”（［宋］朱熹：《孟子集注·尽心章句上》，《四书章句集注》，第 363 页。）

③ 张锦枝：《论朱子哲学中的道德主义面向》，载陈来主编：《哲学与时代：朱子学国际学术研讨会论文集》，第 286—299 页。

④ 王中江：《中国“自然”概念的源流和特性考论》，《学术月刊》2018 年第 9 期。

然”后来也成为对“道”之性状的一种言说[①]。于是，在朱子和道家的哲学体系中，天理－自然与道－自然就构成一种相似的理论结构。其中，一个不容忽视的问题是，“天理”和“道”的具体内容并不一样，换言之，“自然”在朱子哲学和道家哲学中所谓述的主体是迥然不同的。朱子认为“天理”的具体意涵是“仁义”，而“礼”是“天理”外在化的直接表现，所以它们都是“自然”的。以后者为例，朱子说：“礼之出于自然，无一节强人。”[②]“礼之所以有是品节之详者，皆出于人心自然之节。”[③] 但在道家看来，仁义礼都是具有某种否定意义的存在。比如，《老子》说：“故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首。”这句话出自《老子》第 38 章，且河上本、王弼本相同，傅奕本、帛书本略有差异，但并不影响其意义的一致性。在此，关于仁义礼的起源，老子明确将其理解为大道离散后一个不得已的结果，并以此为基础，给予“礼”鲜明的价值否定的判断。所以，仁义礼在道家当中不仅不是朱子哲学所主张的“自然”的体现者，反倒是“自然”所否定的对象。

（二）从自然概念的地位看

前文已述，陈淳和朱子曾经就“天理”的内涵有过讨论，陈淳将“天理”的内涵概括为能然、必然、当然、自然四个方面，并指出其中“当然”的意涵最为重要。这种观点得到朱子的认可和赞赏：“此意甚备。《大学》本亦更有‘所以然’一句，后来看得且要见得所当然是要切处，若果得不容已处，即自可默会矣。”[④] 朱子的这番话透露了三个重要信息：其一，他认为就对“天理”的理解而言，陈淳这四个方面的概括与自己所言说的“所当然”“所以然”之间并无不同；其二，在“所以然”和“所当然”之间，他明确强调“所当然”更为重要；其三，他认同陈淳以“当然”为四个方面中最重要的观点。那么，“当然”为什么是最重要的呢？对此，陈淳进一步解释道：

> 能然、必然者，理在事之先；当然者，正就事而直言其理；自然，则贯事理言之也。四者皆不可不兼该，而正就事言者，必见理直截亲切，在人道为有力。所以《大学章句》《或问》，论难处，惟专以当然不容已者为言，亦此意。熟则其余自可类举矣。[⑤]

陈淳的判断结果来自他所理解的一个标准，即“在人道为有力”；这个标准的选择大约是着眼于希圣的工夫目标而作出的。如何判断“在人道为有力”呢？他从理事关系入手，认为在这四个方面中，只有“当然”是“正就事而言”，因此它最切近人事，也就成为四者当中最为重要的。而且，他认为自己的这种观点继承了朱子的看法，与朱子一样强调把握了“当然”，就可以水到渠成地实现对其他方面的理解。可见，在朱子和陈淳的观点中，不仅“当然”比“自然”重要，而且他们都认为“自然”可以被容纳于“当然”的意涵之中。作为结果，“自然”不再是他们所关注或者发挥的核心所在，“当然”之“天理”才是朱子哲学中最要切的存在，因而“自然”也就难以取得它在道家哲学中那样显著的地位了。

（下转第 146 页）

① 叶树勋认为。“道家‘自然’具有两种形态，它们的内涵各有不同，并且与‘道’‘无为’等概念也表现出不同的关系。一种是强调外界无干涉，意谓自己如此、不受他者影响；在此一方‘无为’是另一方‘自然’的原因，具体到道物关系则是说道‘无为’而万物‘自然’。另一种是强调内心无智故，意谓原本如此、不是有意造作；在此‘自然’与‘无为’描述同一对象的表现，可一并说明‘道’的性状。在它最早出现之际即老子思想中，‘自然’表现为第一种形态，另一形态则是在庄子思想中开始出现，自此以后二者并行共存。”（叶树勋：《早期道家“自然”观念的两种形态》，《哲学研究》2017 年第 8 期。）

② ［宋］黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第 22 卷《论语四》，第 513 页。

③ ［宋］朱熹：《四书或问·论语或问》，《朱子全书》第 6 册，第 628 页。这句话本出自“谢氏”，朱子认为“此说盖得之”。因而，本文在此处将其看作是朱子的观点。

④ ［宋］朱熹：《答陈安卿》，《晦庵先生朱文公文集》第 57 卷，《朱子全书》第 23 册，第 2737 页。

⑤ 同上。

清初尊朱黜王思潮中的《孟子》诠释
——以李二曲《孟子反身录》为中心

李敬峰

【摘要】李二曲是清初三大儒之一，他的《孟子反身录》以“宗本阳明，兼摄程朱”为基本宗旨，以“阳明心学为上达，程朱理学为下学”为学术定位，体现出“提揭和高扬心”“推阐和扩充良知”“本体先于工夫”“一以反身实践为事”的理论特质。前三者彰显出“宗本阳明”的学术倾向和立场，最后一个则以程朱理学所重的“下学工夫”来矫正心学末流的“玄虚空谈”之弊，以求各取所长，相资相成；最终归会孔孟体用大全之学，在清初尊朱黜王的思潮中开辟出修正、完善阳明心学的新路径，并以其显赫的学术地位和卓绝的学术影响，不仅推动阳明心学在清初的提振和完善，亦成为我们龟鉴清初学术面貌的典范。

【关键词】李二曲；《孟子反身录》；心学；尊朱黜王

中图分类号：B249.9　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2019）04－0139－08

作者简介：李敬峰，河南洛阳人，哲学博士，（西安 710119）陕西师范大学哲学系副教授。

基金项目：国家社会科学基金青年项目“关学《四书》学研究”（18CZX025）；教育部社科规划青年项目“清代《大学》诠释史研究”（17YJC720013）

晚明时期，王学末流弊端丛生，或走向空谈，或流入玄虚，甚至被视为亡国之学，因此在清初形成一股尊朱黜王的学术思潮，正是作为学者回应时代问题和建构学术体系的“他者”而存在。在此宏观学术背景下，与阳明心学联系最为紧密的经典《孟子》无疑成为学者表达其学术思想和立场的重要经典媒介①。本文以清初三大儒之一的李二曲《孟子反身录》为切入点，将其置于清初尊朱黜王的学术思潮中进行观照和考察，通过分析《孟子反身录》的核心特质，以期有史有论地揭示其如何在清初崇朱黜王的思潮中开辟出修正、完善、提振阳明心学的新路径，从而透视阳明心学在清初的演进以及经典诠释与时代思潮之间的相互影响。

一、提揭和阐发“心”

“心”论虽不为阳明心学所专属，但它无疑是阳明心学的立论根基和理论内核，故李二曲在诠释《孟子》时不惜笔墨，尤重对“心”的提揭。就《孟子》全书来讲，他认为“七篇之书，反复开导，无非欲人求心”②，也就是说，《孟子》全书的核心要旨在于令人“求心”，这是“千古学问断案，千

① 牟宗三明确指出“王学是孟子学”。（牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，《牟宗三全集》第 8 册，台北：联经出版社，2003 年，第 177 页。）

② ［清］李颙撰、张波编校：《李颙集》，西安：西北大学出版社，2015 年，第 505 页。

古学问指南也”[①]。李二曲对《孟子》要旨的这种定位显然有别于以往学者[②]，他着意将“求心”从数万言的《孟子》中提揭出来，有着强烈的时代指向，意在心学遭黜之际，重新高标心学的标志性范畴，力图彰显心学宗旨。而就《孟子》的具体内容来说，他更是反复指出：

人之所以为人，止是一心。[③]

若外心而言学，不是世俗口耳章句博名谋利之学，便是迂儒狗末本支离皮毛之学，斯二者均无当于为人之实，非孔孟之所谓学也。[④]

在李二曲看来，“心”（道德本质）是人之为人的本质和根本所在，若离此而言学，不是章句谋利之学，便是腐儒支离之学，必须在“心”上用功才是为学正道。此论可谓抓住儒学的核心，不仅因为“心才是道德实践的用力之地和根本出发点，因而对于人的精神发展来说必须强调‘心’”[⑤]，更缘于特定的理论诉求。李二曲说：

今之学者茫不知心为何物……孟氏而后，学知求心，若象山之先立乎其大，阳明之致良知，简易直截，令人当下直得心要，可为千古一快。而末流承传不能无弊，往往略工夫而谈本体，舍下学而务上达，不失之空疏杜撰鲜实用，则失之恍忽虚寂杂于禅。[⑥]

他认为孟子之后，象山、阳明皆知学之要在于求心，工夫“简易直截”，指明机要，使学者有所持循，而后学末流背离先贤指诀，脱略工夫，直求本体，导致空疏或杂禅之病。这是对阳明后学在明末清初由于对“心”“良知”等认识的偏差所造成的“虚玄而荡，情识而肆”之流弊的生动描述。可见，他把曲解、遮蔽“心”看作学术流弊丛生的根源。他进一步说“夫天下之大根本，莫过于人心，天下之大肯綮，莫过于提醒天下之人心”“天下之治乱，由人心之邪正”[⑦]。人心乃天下之大根本处，而提醒、振奋天下之人心则是平治天下的关键、要害之处。在此，他将“心”的重要性由关乎人心、学术扩展至整个天下，凸显“心”在个人修养、社会风气和天下治理上的关键地位。此举既是传统儒学道德至上的体现，更是标举心学的展示。当然，若止于此则不能显其特色。李二曲更深入一层，对“心”的内涵在阳明的基础上进行抉发。他首先以“太虚”来规定“心”：

心不累事，恒若太虚，毫无沾滞。[⑧]

心如太虚，乃未发之中，本性真体不落，思想不堕方所，无声无臭，浑然太极，大德之所以敦化也。[⑨]

用“太虚”来规定“心”，从学缘的角度看，或直承关学宗师张载，或秉承阳明[⑩]，已不可考其源。无论如何，这一方面将“心”提升到至高无上之境，另一方面表明“心”作为工夫的入手处，必须保证其在源头处没有沾滞，如此发用流行才能纯任天理。他解释到：

心体本虚，物物而不物于物，廓然大公，物来顺应，如是则虽酬酢万变，而此中寂然莹然，未尝

① ［清］李颙撰、张波编校：《李颙集》，西安：西北大学出版社，2015 年，第 501 页。

② 例如，程颐认为“孟子有大功于世，以其言性善也”；杨时认为“七篇之书俱在，始终考之，不过道性善而已”；施德操认为“孟子有大功四：道性善，一也；明浩然之气，二也；辟杨、墨，三也；黜王霸而尊三王，四也”；朱子说“孟子之言性善……七篇之中无非此理”。（［宋］朱熹：《孟子集注·孟子序说》，《四书章句集注》，北京：中华书局，1983 年，第 199 页；［宋］杨时：《答胡康侯》，《龟山集》第 20 卷，文津阁四库全书，北京：商务印书馆，2005 年，第 99 页；［清］永瑢、纪昀主编：《孟子发题》提要，《四库全书存目丛书》经部第 154 册，济南：齐鲁书社，1997 年，第 134 页；［宋］朱熹：《四书章句集注》，第 252 页。）

③ ［清］李颙撰、张波编校：《李颙集》，第 505 页。

④ 同上，第 136 页。

⑤ 陈来：《宋明理学》，上海：华东师范大学出版社，2004 年，第 115 页。

⑥ ［清］李颙撰、张波编校：《李颙集》，第 513 页。

⑦ 同上，第 108 页。

⑧ 同上，第 497 页。

⑨ 同上，第 145 页。

⑩ 参见林乐昌：《论李二曲对宋明理学的总结》，《中共宁波市委党校学报》2012 年第 1 期。

与之俱驰。①

因为心体本虚，明莹无滞，不着一物，故在与物相交时，能够以大公无私之姿而保持心体的清澈莹然，不滞一物，从而实现发而中节之和。需要指出的是，强调“心”的虚是儒家一直以来的主张，目的在于最大程度地保持“心”的洁净空阔，不染杂欲，如此才能不偏不倚地具众理而应万事。但“虚”并不是“无”，而是在“这个‘无’中，包含着一切的‘有’，蕴涵着一切‘有’的可能性”②。其次，李二曲提出“天之所以与我，而我之所以为我者，此心是也”③，将“心”（道德）的来源归之于“天”，认为这不仅是上天赋予我的，且是人之为人的根本所在。这实际上是将“心”“性”等同为一。李二曲亦曾说：“天之所以与我，而我得之以为一身之主者，惟是此性”④ 以及“‘道心’即善性也，但异其名称耳。”⑤ 这不仅将其心学性质展露无遗，也将“心”的位置凸显、拔高。与阳明不同的是，阳明将心、性关系更明确地表述为“夫心之体，性也；性之原，天也”⑥，而李二曲在较为模糊或者更为简易的表述中，强化其对“心”的认识和定位。从整个宋明理学史看，李二曲借诠释《孟子》，紧扣“心”这个范畴，从“心”的内涵、地位以及价值来祛除遮蔽在“心”上的种种不实之论。在明末清初王学末流弊端丛生、社会从上到下弥漫着批判王学的思潮下，这种对“心”的重新发明和提揭显得具有强烈的时代性，其意义已经超出其内容本身。

二、推阐和扩充“良知”

“良知”说在孟子那本是人心先天具有的道德意识，后经王阳明提揭阐发，上升至最高本体，并成为中晚明以后学界的公共学术话语。李二曲对“良知”高度赞扬：

良知人所固有，而人多不知其固有。孟子为之点破……若以良知为偏，为非，是以孟子为偏为非，自己性灵为偏为非矣。自己不认自己惑也，甚矣。⑦

孟子论学，言言痛切，而良知二字，尤为单传直指，作圣真脉。⑧

在此，他高度评价孟子将人所固有的“良知”提揭出来，认为其乃单传真脉，圣学宗旨，并将其作为不容置疑的评判是非的最高标准。而对于王阳明融合《大学》的“致知”提出“致良知”之说，他说：

象山虽云单传直指，然于本体犹引而不发，至先生始拈‘致良知’三字，以泄千载不传之秘，一言之下，令人洞彻本面，愚夫愚妇，咸可循之以入道，此万世功也。⑨

他认为，阳明针对陆九渊在本体上的缺陷和不足，提出融本体与工夫的“致良知”以矫其说，从而一言洞彻本体，道破千年不传之秘，为凡夫俗子指明入圣之道，可谓功在万世。由此可见他对阳明“致良知”说的服膺和推崇。在回答学者对此的质疑时，他进一步回护道：

问：“‘致良知’三字，泄千载不传之秘，然终不免诸儒纷纷之议，何也?”先生曰：“此其故有二：一则文字知见，义袭于外，原不曾鞭辟著里，真参实悟；一则自逞意见，立异好高，标榜门户，求伸己说。二者之谬，其蔽则均。若真正实做工夫的人，则不如是。”⑩

---

① ［清］李颙撰、张波编校：《李颙集》，第 395 页。
② 吴震：《传习录精读》，上海：复旦大学出版社，2011 年，第 132 页。
③ ［清］李颙撰、张波编校：《李颙集》，第 131 页。
④ 同上，第 407 页。
⑤ 同上，第 210 页。
⑥ ［明］王阳明：《传习录》，《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992 年，第 43 页。
⑦ ［清］李颙撰、张波编校：《李颙集》，第 504 页。
⑧ 同上，第 503 页。
⑨ 同上，第 59 页。
⑩ 同上，第 41 页。

李二曲认为诸儒之所以对“致良知”争议不断，一是只从知识性的角度而非体悟性的角度理解；二是标新立异，阐发己说。此论可谓确然[①]。他也并非单纯地羽翼阳明之说，而是有所推阐和超越，着重突出“良知”的以下义涵：

（一）“良知”即良心

“良知”在孟子那是指先验的道德意识，阳明将其丰富和发展，主要有四种内涵：天理之昭明灵觉；是非之心；思是良知的发用；造化的精灵[②]。李二曲在此基础上有所推进：

问：“良知之说何如?”先生曰：“良知即良心也。一点良心便是性，不失良心便是圣，若以良知为非，则是以良心为非矣。”[③]

在此，他将“良知”与“良心”直接等同，而“良心”则是“性”，三者具有同一性，只不过是异名同实，从不同的角度表述而已。他进一步解释“良心”：

乍见孺子入井，皆有怵惕恻隐之心，此良心发现处，良心即善也。非由学而然，非拟议而然，非性善而何?[④]

他认为“恻隐之心”是“良心”的显用，而此“良心”是先天具有的，是纯善无恶的，由此，三者具有相同属性。阳明将“是非之心”等同于良知，更加强调“良知”的决断能力；而李二曲将良心、性与良知等同，旨在凸显“良知”的至高无上性以及纯善无恶性。

（二）“良知”之知为真知

良知之“知”究竟是何意谓，学者纷争不断，难有共识。对此，李二曲解释到：

问：“良知之‘知’与知识之‘知’如何分别?”先生曰：“良知之‘知’与知识之‘知’分别迥然。所谓良知之‘知’，知善知恶知是知非，念头起处炯炯不昧者是也。知识之‘知’有四：或从意见生出，或靠才识得来，或以客气用事，或因尘情染著。四者皆非本来所固有，皆足以为虚明之障。从古英雄豪杰，多坐此四者之误……学者必先克去知识之‘知’，使本地虚明，常为主宰，此即“致良知”的诀也。[⑤]

对“知”的区分可以追溯到张载，他将“知”区分为“德性之知”与“见闻之知”，提出“德性之知不萌于见闻”，有隔绝“德性之知”与“见闻之知”之嫌。而阳明推阐和修正张载之说，认为“良知不由见闻而有，而见闻莫非良知之用，故良知不滞于见闻，而亦不离于见闻”[⑥]。阳明强调良知之“知”虽然不由见闻而来，但不能离开见闻之知。李二曲进一步融合张载和阳明之论，认为良知之“知”与知识之“知”是有差异的，良知之“知”主要是一种决断是非、明辨善恶的能力，而知识之“知”主要是指意见、杂识、尘情等后天知识；学者必须克除这些后天知识，使良知之“知”显发出来，此就是“致良知”的要诀。可见，李二曲对类似于闻见之知的否定与排斥，比张载、阳明更加极端。他认为唯有良知之“知”才是真正的知，且此类“知”具有无可比拟的功能和优势：

此“知”既明，则知其所知，固是此“知”；而知其所不知，亦是此“知”。盖资于闻见者，有知有不知，而此“知”则无不知，乃吾人一生梦觉关也。[⑦]

---

① 阳明后学对“良知”的理解出现分化，王龙溪概括为八：有谓良知落空，必须闻见以助发之；有谓良知不学而知，不须更用致知；有谓良知非觉照，须本于归寂而始得；有谓良知主于明觉，而以虚寂为沉空；有谓良知无见成，由于修证而始全；有谓良知是从已发立教，非未发无知之本旨；有谓学有主宰、有流行，主宰所以立性，流行所以立命，而以良知分体用；有谓学贵循序，求之有本末，得之无内外，而以致知别始终。（参见彭国翔：《良知异见：中晚明阳明学良知观的分化与演变》，《哲学门》2001 年第 2 期。）

② 张学智：《明代哲学史》，北京：北京大学出版社，2000 年，第 104—111 页。

③ ［清］李颙撰、张波编校：《李颙集》，第 130 页。

④ 同上，第 190 页。

⑤ 同上，第 102 页。

⑥ ［明］王阳明撰、邓艾民注：《传习录注疏》，上海：上海古籍出版社，2012 年，第 144 页。

⑦ ［清］李颙撰、张波编校：《李颙集》，第 420 页。

李二曲认为只要此良知之“知”显明出来，则能无所不知。它比“见闻之知”更为广大、灵明，学者若能觉此，即是闯过人生一大关。

（三）“良知为学问头脑”

王阳明以“良知”统领一切，指出“若主意头脑专以‘致良知’为事，则凡多闻、多见，莫非‘致良知’之功”①。对阳明此义，李二曲明确揭示说：

学问贵知头脑，自身要识主人。诚知头脑，则其余皆所统驭；识主人，则仆隶供其役使。今既悟良知为学问头脑，自身主人，则学问思辨，多闻多见，莫非良知之用。②

他认为为学要抓住根本，如此方能统率一切；这根本、主人就是“良知”，识得“良知”为学问总头脑，则其它一切无非“良知”之发用。此论正是对阳明思想的发明，直接提出“良知为学问头脑”，只要抓住“良知”，便一切皆明。他借答学生之疑重申此意：

问：“学须主敬穷理，存养省察，方中正无弊，单‘致良知’恐有渗漏？”曰：“识得良知则主敬穷理、存养省察方有着落，调理脉息，保养元气，其与治病于标者，自不可同日而语。否则主敬是谁主敬？穷理是谁穷理？存甚？养甚？谁省？谁察？”③

当学者质疑单提“致良知”有遗漏之嫌时，李二曲在此重申“良知”至高无上的统摄作用，认为只要通晓“良知”，朱子所讲的“主敬穷理，存养省察”方能有落脚和下手处，此乃治本之法。由此可见，他将“良知”作为统摄一切的最高本体，其观点具有宗本阳明、兼摄程朱的理论特质。

三、本体先于工夫

清初，虽然阳明心学因被视为明亡的罪魁祸首而受到清算和批判，但在学术舞台上仍与程朱理学相峙而存、互较上下，使原本相对沉寂的“朱陆之辩”再次成为学者绕不开的时代问题。对此，李二曲自然不能置身于外，他说：

辨朱辨陆，论同论异，皆是替古人担忧。今且不必论异同于朱陆，须先论异同于自己，试反己自勘，平日起心动念，及所言所行与所读书中之言同耶，异耶？同则便是学问路上人，尊朱抑陆亦可，取陆舍朱亦可；异则尊朱抑陆亦不是，取陆舍朱亦不是。只管自己，莫管别人。④

李二曲认为辨析朱陆异同，皆是为古人争长短、辨是非，不如反观体察，先从自身上辨异同，看自身与圣贤之言是否有差异。如果相同，无论尊朱贬陆还是相反，皆无不可；若相异，则持何种立场皆是错。可见，他主张搁置争论，持开放包容的态度，并进一步阐述到：

孟氏而后，学知求心，若象山之“先立乎其大”、阳明之“致良知”，直截，令人当下直得心要，可为千古一快。而末流承传不能无弊，往往略工夫而谈本体，舍下学而务上达，不失之空疏杜撰鲜实用，则失之恍惚虚寂杂于禅。程子言“涵养须用敬，进学在致知”，朱子约之为“主敬穷理”，以轨一学者，使人知行并进，深得孔门“博约”家法。而其末流之弊，高者谈工夫而昧本体，事现在而忘源头；卑者没溺于文义，葛藤于论说，辨门户同异而已。吾人生乎其后，当鉴偏救弊，舍短取长，以孔子为宗，以孟氏为导，以程朱陆王为辅，“先立其大”、“致良知”以明本体，“居敬穷理”、“涵养省察”以做工夫，既不失之支离，又不堕于空寂，内外兼诣，下学上达，一以贯之矣。⑤

在此，李二曲详辨朱子理学与阳明心学。他认为从源头看，阳明与朱子皆无弊，而是坏在后学身上。具体来说，阳明心学直指人心，简易直接，当下洞彻本性，不可谓不快，但后学往往脱略工夫，

① ［明］王阳明撰、邓艾民注：《传习录注疏》，第 144 页。
② 同上，第 136 页。
③ 同上，第 504 页。
④ 同上，第 48 页。
⑤ 同上，第 505—506 页。

直探本体，终究失之空虚；朱子则知行并进，博约精当，但后学或陷于工夫而昧本体，或滞于词章，专攻门户之辩。那么，如何解决这一现实问题呢？李二曲认为应当舍去门户之争，各取所长，以陆王之学明本体，以程朱之学为工夫，如此则内外兼备，自然贯通。此分析可谓精准。因此，李二曲反复说到：

学术之有程朱有陆王，犹车之有左轮有右轮，缺一不可，尊一辟一皆偏也。①

姚江、考亭之旨，不至偏废，下学上达，一以贯之矣。故学问两相资则两相成，两相辟则两相病。②

在李二曲看来，程朱、陆王之学如车之两轮、鸟之两翼，不可偏废，若能相资为用则相互助益，反之则两败俱伤。在当时，朱子学与阳明学势同水火，如何抉择已成为学者不可回避的学术话题，二曲虽以兼取之姿予以回应，但落实到具体的心性工夫时，他偏好陆王心学的思想旨趣便展露无遗。如说：

工夫不离本体，识得本体，然后可言工夫。今人不识本体，开后言勿忘、勿助，不知早已入助、忘也。以病为药，宜其服药而病转增也。③

李二曲认为本体与工夫相即不离，但必须先明确本体为何物，然后可言工夫，而今人不识本体，直言工夫，难免以病为药。可见，他仍然主张明本体先于做工夫。基于此，他批评告子道：“告子有志心学，只为不达心体，故差入硬把捉一途去。”④ 告子之失在于不明心体，故工夫走向偏颇。从他对孟子的“能先立乎其大”诠释也可以得到印证。

能先立乎其大，学问方有血脉，方是大本领。若舍本趋末，靠耳目外索，支离藤，惟训诂是骛，学无所本，便是无本领。⑤

先立乎其大者，则其小者不能夺。此孟子契为人示以敦大原、立大本处，象山先生生平自励，励人得力全在于此，此学问真血脉也。⑥

李二曲认为，若能先立根本即心体，学问方有脉络和本领；反之，根本不立，溺于章句训诂，学问便无统领。他尤其赞赏陆九渊对“先立乎其大”的推阐，认为此乃学问的大本之处。在回答学生之问时，进一步阐述其主张：

问：“学问之要全在涵养省察当何如?”曰：“也须先识头脑。否则，‘涵养’是涵养个甚么？‘省察’是省察个甚么？若识头脑，‘涵养’，涵养乎此也；‘省察’，省察乎此也。时时操存，时时提撕，忙时自不至于逐物，闲时自不至于着空。”⑦

他认为学问之要仍然是先识本体，只有本体确立，涵养省察才有明确的目标，然后时时操存，无论何时皆不会“着空”。可见，李二曲虽然表面上一再调和程朱、陆王，但实质上难掩对阳明心学的偏好，折射出其宗本阳明、兼摄程朱的学术旨趣。

四、一以反身实践为事

李二曲忧心当时学者“忘身以言书也”⑧，因此在诠释《孟子》时着意阐发和引申孟子的“反

① ［清］李颙撰、张波编校：《李颙集》，第 506 页。
② 同上，第 130 页。
③ 同上，第 513 页。
④ 同上，第 513 页。
⑤ 同上，第 501 页。
⑥ 同上，第 501 页。
⑦ 同上，第 38 页。
⑧ 同上，第 504 页。

身”思想：

“反身而诚”，则行著习察矣。①

诚身之乐，孔孟而后，宋明三五人耳！他人纷纷之说，总如射覆。②

“反身而诚”主张人的意识向内收缩和用功，使人的意识达到诚实无妄的状态。一方面，李二曲赞同“反身而诚”，认为若此则可以达至明其行为之所以然的境界。实际上，这是对阳明的“讲之以身心，行著习察，实有诸己者也”③ 的沿袭，是对在身心上做工夫的推崇。另一方面，他叹学风不古，多数人只是议论纷纷，追逐于外，少有反身体验，达至于诚后的精神愉悦。李二曲并不像朱子那样强调“反身而诚，孟子之意主于‘诚’字”④，而是基于“学问二字人多误认，往往以闻见记诵为学问，故有闻见甚博，记诵甚广，而仁义弗由，德业未成者求诸耳目，而不求诸心故也”⑤ 的现状，也就是说学者多向外求而不能反身体认，致使学问与个体生命涵养发生断裂，单纯地成为知识性的东西，故择取“反身”之意，以纠时弊。李二曲在诠释《孟子》时反复言到：

为学而矜才能，较胜负，计效验，论多寡，是亦今之良臣，古之民贼之类，吾辈须切己自反。⑥

他认为为学若只是逞才能、较胜负、论多寡，在今虽被称为良臣，在古则实为民贼，可见古今差异，故他提醒学者要反身体验，以求实有诸己。他进一步说：“行有不得，果肯一味反求诸已，德业何患不进，人品何患不及古人。”⑦ 只要能“反”，能向自身用工，则德业与人品皆能有所提升。同时，李二曲将能否“反”作为判断人有无涵养的关键。

人有涵养没涵养，居恒无所见，唯意外遭逢横逆之来，果能动心忍性，一味自反，坦不与校，方算有涵养。⑧

他认为判断人是否有涵养，在日常行为中是无法见到的，唯有在遭逢意外的紧要时刻，若能竦动其心，坚忍其性，反身内求，坦荡而不计较，如此则是有涵养。那什么是“反”呢？又该如何做呢？李二曲说：

反之一念之隐，自识性灵，自见本面，日用之间，炯然涣然，无不快然，自以为得向也，求之千万里之隔，至是反诸已而裕如矣。⑨

在李二曲看来，“反”之工夫即是从意念、意识隐微之处入手，通过克除邪念，复归虚明洁净，然后自能体识性灵，自能体见本来面目，如此日用之间，自然灵明。他进一步说：

先反之一念之隐，以澄其源，次反之四端，以浚其流，视听言动务反而复礼，纲常伦理务反而尽道，出处进退务反而当可，辞受取予务反而合宜，使万古不易之常经不亏，则大经立矣。⑩

李二曲直接指出“反”之功夫首先是要清理源头，以保证根本无误，再从萌芽之四端入手，以疏导源流，如此视听言动能合于礼，纲常伦理能合于道。可见，李二曲对“反”之工夫层次和次序的界定，条贯秩然，阶梯清晰。同时，他对“反身”之功寄予厚望。

一人肯反身实践，则人欲化为天理，身心平康，人人肯反身实践，则人人皆为君子，世可唐虞，此致治之本也。⑪

---

① ［清］李颙撰、张波编校：《李颙集》，第 521 页。
② 同上，第 521 页。
③ ［明］王阳明撰、陈恕编校：《王阳明全集》第 1 册，北京：中国书店出版社，2014 年，第 66 页。
④ ［宋］黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第 3 册，北京：中华书局，1986 年，第 1435 页。
⑤ ［清］李颙撰、张波编校：《李颙集》，第 500 页。
⑥ 同上，第 520 页。
⑦ 同上，第 494 页。
⑧ 同上，第 497 页。
⑨ 同上，第 503 页。
⑩ 同上，第 505 页。
⑪ 同上，第 386 页。

李二曲将“反身”作为修身与治世的起点，认为人若能“反身实践”，则可化尽人欲，纯乎天理，若人人皆从事于此，则人人皆可实现君子人格，最终达至尧舜之圣世，这才是治世之根本。必须注意的是，李二曲对孟子“反身”之意的提揭，是针对当时学界弊端而发的。这不仅是其诠释特色之所在，也从根本上与阳明心学理论旨趣保持一致，欲以扭转浮夸不实的社会风气。

从整个学术史来看，经典诠释往往是儒者表达自身对圣贤学问的理解、建构自身哲学体系以及回应时代问题的重要凭借。但这种诠释不是盲目和随意的，而是深受其所处时代的影响的，不可避免地印上浓厚的时代色彩。通过分析清初大儒李二曲的孟子学可以看出，在清初崇朱黜王的学术思潮中，他不避风险，不媚势力，依然立足阳明心学，通过重新诠释《孟子》的“心”“良知”来为阳明心学辩护，又吸收程朱理学所注重的实践工夫来修正阳明心学，开创出以阳明心学为体、为上达之学，以程朱之学为末、为下学之学，且以程朱理学补阳明心学之缺的修正模式。在当时，这因李二曲显赫的学术地位而起到卓绝的示范意义，推动阳明心学的进一步完善和提振，也为肇始于南宋的朱陆（王）之辨指明新的方向和路径。总之，李二曲的《孟子反身录》有助于我们以小见大，从一个侧面揭示清初修正阳明心学的内在逻辑和线索，它不仅是探究阳明心学在清初演进的具体典范，亦是我们龟鉴清初学术面貌的重要津口。

（责任编辑　李　巍）

（上接第 138 页）

“自然”是中国哲学所强调的主要精神之一，不仅在道家如此，在儒家亦不例外。它们的共同之处在于都传达了这样一种观点，即顺应或者遵从“自然”应当是我们行为取舍的重要标准。不过，这种标准究竟是就什么意义而言的，顺应“自然”就是我们行为取舍的最终标尺吗？通过以朱子为例的考察，可以帮助我们理解儒家视域对以上问题的思考。在朱子哲学中，自然概念最大的特点在于，它时时处处与“天理”密不可分。“自然”并不就是直指一切存在的当下面貌，它主要用于两种情况：其一，“天理”以及与其异取同体的其他本体；其二，呈现或者符合“天理”本体的各种存在或者具体行为。与“天理”的这种渊源，使得“自然”带有“必然”“当然”的特征，这是它得以成为行为标准的原因。因而，遵循“自然”的真实意涵就不是顺从人与物的各种现实欲求而不加人为干涉，而是强调要让我们的所有行为都符合“天理”，具体而言就是符合人物的本性，不在“天理”本性之外勉强造作。虽然符合“自然”作为符合“天理”的必要条件，赋予“自然”重要的实践意义，但是“天理”才是朱子思想的终极指向。

（责任编辑　李　巍）

知识与信仰的张力
——《万国公报》对儒家影响之探析

文　倩

【摘要】《万国公报》积极传播西学、倡导教育改革，其背后的动机是传播信仰。传教士自觉、主动地利用世俗知识与神圣信仰之间的张力，一方面大力介绍西学并鼓吹通过教育改革将西学纳入中国的教育考试制度，试图借助西学的力量从知识上动摇儒家的信仰体系；另一方面弥合西学与西教，希望使西教依托于西学被中国士人所接受，同时消除西学对其信仰可能造成的伤害。中国士人对知识与信仰的张力不够重视，他们将知识与信仰截然分离，尽管只愿接受西学而拒斥西教，但正是其接受的西学从知识与制度两个层面对儒家信仰体系造成了根本性破坏，使儒家最终走向了知识与信仰的分途。

【关键词】《万国公报》；儒家；知识；信仰
中图分类号：B25　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2019）04－0147－07

作者简介：文　倩，（广州 510275）中山大学哲学系博士生。

作为近代中国持续时间最长、发行最广、影响最大的传教士中文报纸，《万国公报》因其西学传播与政治评论，在西学东渐与中国社会近代转型中占据重要地位。学界已经注意到，《万国公报》所传播的西学、介绍的西方近代教育制度，以及对中国教育改革的建议，在中国文教系统的近代转型过程中起到重要作用。然而，常常为人所忽视的是，《万国公报》的动机其实是传播基督教。由于儒家被视为基督教在中国传播的最大障碍，因此传教士通过《万国公报》对儒家传统进行了有目的的冲击。在这一过程中，传教士以西学为武器，借助西学的力量来动摇儒家的根基，同时试图使基督教依托于西学而被中国人所接受。这一策略涉及如何处理世俗知识与神圣信仰的关系问题。本文即聚焦于“知识与信仰的张力”这一关键问题，考察《万国公报》在西学传播与教育改革宣传中对这一张力的处理，分析这种处理如何促使儒家教化体系在知识与制度两个层面走向知识与信仰的分途，使作为全面安排人间秩序的儒家传统因失去其重要的世俗依托而逐渐分崩离析。

一、以学攻教：用知识推翻儒家

近代西方传教士来到中国后，大多发现自己面临着过去在其他地区不曾碰到过的困境。究其原因，除了他们的到来伴随着西方列强的炮舰，借助了一系列不平等条约而引发的仇视外，还有社会文化的阻碍，即在以儒家为正统的社会中，基督教作为一种外来宗教难以摆脱其“异端”身份，遭到中国人普遍冷漠、鄙夷的对待。面对强固的中国文化壁垒，传教士意识到直接宣讲基督教义难以归化中国人，转而以西方世俗知识，尤其是科学充当传播基督教的“盟友”。

首先，传播中国所需要的西学知识能引起中国士人的注意，扭转西方在士人眼中的“夷狄”形象，从而提高基督教在士人心中的地位。传教士们注意到，与基督教此前征服的文明程度较低的国家和地区不同，中国拥有悠久的历史与文明，并在历史上长期占据着优越地位，中国人也为自己的种族

和文化感到自豪，对于其他文化不屑一顾。在这种情况下，传教士感到“我们比世界上任何地方都更需要利用各种可能来扭转这种情况”①。这意味着必须首先证明基督教的优越性，才能引起士人的重视。经过几个世纪的发展，西方科学取得了巨大成就，传教士们发现这正是西方对于中国的优越所在，于是他们试图通过展示在知识上指导中国人的能力，来证明自己在信仰上也具备指导中国人的资格：“我们必须通过展示我们在世俗事务中指导人们的能力，证明我们被任命来教导人们属灵的事物。”② 另一方面，鸦片战争后，中国社会为了御虏送穷而萌发了对西学越来越强烈的需求，为传教士提供机遇：“西方科学在中国已经有了巨大的声誉，中国人虽然因为它是外来的、异于自己的而憎恨它，但他们仍然因为实际的力量而不得不承认其优越性。因此，许多上层阶级的人都渴望了解外国科学，而传教士与上层阶级所有的交往几乎都依赖于他们了解并有资格谈论西方科学”③。因此，传教士们将西学尤其是科学视为上帝赐予教会“打开异教徒之门的一种手段”④。

其次，科学拥有改变思想观念的力量，能为基督教的传播扫除障碍。一方面，传教士相信科学能消除中国社会的偶像崇拜和迷信，“真正的科学和由此而来的艺术，将有效地根除异教徒的迷信，如果得到正确的控制和指导，将为基督教的普遍胜利铺平道路”⑤。另一方面，儒家一直被大多数传教士视为基督教在华传播的最大障碍，因为他们发现正是儒家在很大程度上塑造了中国人的观念、风俗甚至社会制度，“儒教在日常生活中超越于中国的国家及民众之上……儒教对中国人的态度、礼仪、风俗、观念、服饰、制度、语言等的形成和塑造具有重要意义，这种固定性在 2000 多年后的今天仍然观察得到”⑥。因此，要与儒家士人交流，并影响他们的心灵，就必须对“在中国的制度和中国人的性格层面表现出的儒家道德理念和精神施加影响”，同时“取代儒家思想中不完备和不合时宜的体系”⑦。而科学不仅能在打破中国人原有的世界观和自然观方面产生巨大影响，它所代表的实用知识更将动摇儒家的知识大厦。《万国公报》编辑林乐知（Young John Allen）就预言：“中国人最后引以为豪的儒教和‘中庸的艺术’，也会在不久的将来向强调实用至上的外国科学和新的思维方式屈服。”⑧ 他还相信，向中国人传授西方科学理念将会触及他们整个制度的根基，“科学巧妙地在中国被阐明，将会是所向披靡和精彩的”⑨。

基于对西方世俗知识力量的这种认识，传教士通过《万国公报》长期不懈地向中国社会介绍了大量西学⑩。除此之外，《万国公报》还积极参与中国的教育改革，倡导将西学纳入中国的教育和科举体系，其目的是以西学打破儒家对知识的垄断，动摇儒家的根基。《万国公报》刊登了大量文章批评科举制度、提倡教育改革、介绍西方教育制度与理念。与中国人相比⑪，传教士的教育改革言论具有两个显著特点：其一，他们特别注重中国的教育和考试制度中所表现出的强烈的“儒家性格”，因此他们的批评侧重于揭示科举制度下儒家伦理道德教育与技术性知识训练之间的矛盾，并通过凸显后者的实用价值来质疑前者的合法性地位；其二，在西方教育体系的参照下，传教士的批评与建议呈现

---

① Rev. W. A. P. Martin, “Secular Literature”, *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May* 10 – 24, 1877, Shanghai: Presbyterian Mission Press, 1878, p. 230.

② Ibid., p. 230.

③ Rev. C. W. Mateer, “The Relation of Protestant Missions to Education”, *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai, May* 10 – 24, 1877, p. 177.

④ Ibid., p. 174.

⑤ Ibid., p. 177.

⑥ 林乐知给《教报》（Christian Advocate）编辑的信，1879 年 1 月 30 日。转引自［美］贝奈特：《传教士新闻工作者在中国：林乐知和他的杂志（1860 – 1883）》，金莹译，桂林：广西师范大学出版社，2014 年，第 75 页。

⑦ 林乐知：“Note Pad, 1879 – 1880”，手稿。转引自同上书，第 52 页。

⑧ 林乐知给 Dr. E. H. Myers 的信，1868 年 1 月 17 日。转引自同上书，第 72 页。

⑨ 林乐知给 Dr. Edward W. Sehon 的信，1866 年 12 月 7 日。转引自同上书，第 29 页。

⑩ 《万国公报》传播的西学十分广泛，其总体梳理可参见杨代春：《〈万国公报〉与晚清中西文化交流》，长沙：湖南人民出版社，2002 年；王林：《西学与变法：〈万国公报〉研究》，济南：齐鲁书社，2004 年。本文的论述主要以科学知识为例。

⑪ 《万国公报》也刊登了大量中国人人批评中国教育、科举制度的文章。本文的论述仅限于《万国公报》中传教士的批评文章，以突显他们与中国人批评的不同之处。

出全新的视角，为中国士人反思传统教育提供了新的思想资源，而这些新思想背后的价值理念，对原有的价值体系形成强烈冲击。

传教士清楚地认识到科举制度对儒家正统地位的巩固作用。首先，科举将考试内容限定在承载孔孟之道的儒家经典，既确保了儒家对知识的垄断，还“能令人多学圣贤之道”。“盖圣贤之道，全著于四书六经之中，而场中命题又不外乎四书六经之外，故凡读书之士，自幼即专心于此……迨用力既深，豁然贯通。”① “四书五经，视为孔孟之道所寄托，考官之命题在于此，学生之记诵亦在于此。”② 其次，科举将儒家知识与政治权力扭结在一起，使儒学成为“利禄之途”，对时人具有强烈的吸引力：“朝廷以科目选士，士之不能八股不得科目，不得科目不得美官。虽有军功捐纳议叙诸路，目之为杂途，惟科目则为正途。人皆趋于八股，不暇及于他学。”③ 科名之重使儒学拥有了近乎神圣的社会地位：“以八股取士，君相以此求，儒生以此应，父兄以此教，子弟以此期。”④ “朝廷待之以礼貌，乡党尊之以体面，名之所在，则人人争先恐后。”⑤ 此外，科举对儒家正统地位的巩固还体现在对其他学问的排斥。由于儒学被视为惟一值得追求的学问，“士人舍科目则无以为学，欲学他学而苦无学之之地”⑥。其它任何学问或被斥为异端，或被鄙为末技，学习儒学之外的其他知识甚至是可耻的堕落。“朝廷既悬八股为正鹄，则天下才智之士莫不挟此为进取之资，父诏其子，兄勉其弟，有不专心致志于是者则谓之暴弃，群相非笑之。”⑦ 如此一来，科举制度使士人牢牢束身于儒家名教之中。

因此，《万国公报》对传统中国教育和考试制度独尊儒学及其带来的弊端进行了批评。其一，传统中国教育和考试在内容上“拘定学经书”：“非惟题目不外四书，且言不宗乎六经则斥为稗典，意不遵乎朱子则批以荒谬。上以何求，下以何应，致使家塾党庠，专用力于经书。”⑧ 其二，儒家的经典知识只是伦理道德，就教育而言显然是不全面的：“夫中国学问所知之事理为何？不过仁、义、礼、智、孝、弟、忠、信耳，此外别无所学也。”⑨ “夫经书只言道德，考试专取文章，此何足尽文学之蕴乎？”⑩ 其三，儒家提供的经典教育与国家通过科举选拔治理人才的目的是不相符合的：“夫国家设科原以收有用之才，而士之应科亦以期为用于世，故历代科制不一，而究其设科之意则莫不期适于用。”⑪ 国家以科举抡才是为了选拔出胜任各种治理职能的官员，在三千年之大变局下，晚清社会需要的是大量掌握兵工、枪炮、船政、外交等专门性技术知识的人才，但这些新知识超出了儒家教育的范围，因此以儒学为标准培养和选拔出的人才无法履行应尽的职责，不能实现佐治安民的目标，空疏无用，此即“所举非所用，所用非所举”⑫。

《万国公报》进一步强调了各种专门性技术知识使国家富强的实用价值：“尝见强盛之国，无不赖学问中之英才，别户分门，各专其业。或专化学，或专格物，或专天文，或专算法，或专创造机器以利农工，或专制作货物以通商贾。此其所以蒸蒸日进之故也。”⑬ 而中国教育独尊儒学“执一端以作全体”⑭，只以培养体道的君子为最高目标，将各种专门性技术知识视为器用之学，斥为末技，对这些有益民生的实用知识的忽视和排斥，使农工商等各业得不到重视与发展，最终导致国家的贫弱。

---

① 狄考文：《振兴学校论·考试》，《万国公报》第 655 卷，1881 年 9 月 10 日。
② 林乐知译、任保罗述：《续论中华政俗之性质》，《万国公报》第 179 册，1903 年 12 月。
③ 花之安：《养贤能论》，《万国公报》第 554 卷，1879 年 9 月 6 日。
④ 花之安：《自西徂东·智字第六·教化要言》，《万国公报》第 730 卷，1883 年 3 月 10 日。
⑤ 花之安：《续养贤能论》，《万国公报》第 557 卷，1879 年 9 月 27 日。
⑥ 花之安：《续养贤能论》，《万国公报》第 555 卷，1879 年 9 月 13 日。
⑦ 林乐知：《论西学设科》，《万国公报》第 325 卷，1875 年 2 月 27 日。
⑧ 狄考文：《振兴学校论·考试》，《万国公报》第 655 卷，1881 年 9 月 10 日。
⑨ 狄考文：《振兴学校论·本意》，《万国公报》第 653 卷，1881 年 8 月 27 日。
⑩ 李佳白：《创设学校议》，《万国公报》第 84 册，1896 年 1 月。
⑪ 林乐知：《论西学设科》，《万国公报》第 325 卷，1875 年 2 月 27 日。
⑫ 林乐知：《中国专尚举业论》，《万国公报》第 704 卷，1882 年 9 月 2 日。
⑬ 狄考文：《振兴学校论·考试》，《万国公报》第 655 卷，1881 年 9 月 10 日。
⑭ 狄考文：《振兴学校论·本意》，《万国公报》第 653 卷，1881 年 8 月 27 日。

“士有士之学，农有农之学，工有工之学，贾有贾之学，皆有至理存焉，非积学之士不能窥其堂奥。各学皆有其用，不容偏废。中国以艺贱之，全不讲求，无怪乎四民之业坠也。”①

与之相应，《万国公报》的教育改革宣传主要是倡导以西学来扩展教育和考试内容。首先，各学校书院不必专课制义，应该采用“泰西之法”，“分设天文、地舆、格致、农政、船政、理学、法学、化学、武学、医学。即同文馆、出洋局、轮船制造局而扩充之，俾各视其才力之所近，延师指授，有专营，无泛骛”②。其次，在人才选拔上，国家应该“广开科甲之法，赅括一切学问，方足以资治理”③，即考试应以天文、地舆、格致、农政、船政、理学、法学、化学、武学、医学等为内容，分门别类，“其技能出众者则授之出身，使之入仕”④。此外，《万国公报》还刊登了大量介绍西方教育制度的文章，如《德国学校论略》《教化议》《泰西诸国校塾》《新学》《美国学校志》等，介绍了西方国家从学前教育、基础教育、中等教育到高等教育的完整体系，内容十分详尽，包括不同的学校类型、学校数量、学生人数、教育目标、学校管理、课程设置、教学方法、教师聘用、经费来源、考试方法、毕业文凭、助学金制度、校舍修缮，等等。这些介绍既使中国士人了解到西方教育制度“无地无学，无事非学，无人不学”⑤ 的特点，又让朝野之士意识到西方教育制度的优越性，不仅普通士人赞许西方教育制度“深得三代之遗风”⑥，更关键的是，清廷大员亦在教育改革的奏章中承认“今泰西各国学校之法，犹有三代遗意”⑦，从而将传教士介绍的西方教育制度作为中国教育改革的现实参考。

总之，《万国公报》传播西学以及倡导将西学引入中国的教育、考试体系，正是要打破儒学在知识上的垄断地位。它强调专门性技术与科学的实用价值，这些有别于儒家传统道德修身之学的新知识的引入，带来了关于学问的新定义。在这种新定义中，儒学“只属学问之偏端，并非学问之全量”⑧，其独尊的地位无疑受到冲击。另一方面，《万国公报》凸显了儒家的道德伦理教育与经世目标的矛盾。在救亡图存、追求富强的时代主题下，儒学的道德教育无法满足应世之需要，而西方列强的船坚炮利证明了西学的实用价值，“师夷长技”势在必行，然而引入西学又面临儒学内部道器之别、夷夏之防的排斥。如此一来，不仅儒学的功用价值受到质疑，其本身更有被视为国家富强之障碍的危险。

二、寓教于学：以知识孕育信仰

尽管传教士将西方世俗知识作为攻击儒家的武器，但他们对西学与基督教之间的冲突也十分警惕。传教士内部对世俗知识与基督教之间的一致性本来就存在争议。比如，谢卫楼（Devello Zelolos Sheffield）曾提出，世俗性知识的教育不仅不能使人更接近基督，而且“受到简单的西方科学教育的人比异教徒更难接受福音”⑨。狄考文（Calvin Wilson Mateer）也承认，“科学并不是宗教的一部分，也不是教会的特殊事务”⑩，“没有人声称仅仅是知识教育本身就必然使人相信福音”⑪。他们更明白，在举起世俗性知识的武器来摧毁华人的思想信仰体系的同时，科学对基督教同样是一股破坏性的力

① 花之安：《养贤能论》，《万国公报》第 554 卷，1879 年 9 月 6 日。
② 林乐知：《中国专尚举业论》，《万国公报》第 704 卷，1882 年 9 月 2 日。
③ 李佳白：《探本穷源论》，《万国公报》第 89 册，1896 年 6 月。
④ 林乐知：《中国专尚举业论》，《万国公报》第 704 卷，1882 年 9 月 2 日。
⑤ 李善兰：《德国学校论略序》，《教会新报》第 288 卷，1874 年 5 月 30 日。
⑥ 孙中山：《上李傅相书》，《万国公报》第 69 册，1894 年 10 月。
⑦ 刘坤一、张之洞：《遵议变通政治先拟兴学育才疏》，《万国公报》第 152 册，1901 年 9 月。实为影响重大的“江楚会奏变法三折”之第一折。
⑧ 狄考文：《振兴学校论：本意》，《万国公报》第 653 卷，1881 年 8 月 27 日。
⑨ *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai*, *May* 10 – 24, 1877, p. 203.
⑩ Rev. C. W. Mateer, “The Relation of Protestant Missions to Education”, *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai*, *May* 10 – 24, 1877, p. 176.
⑪ *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai*, *May* 10 – 24, 1877, p. 240.

量。

传教士意识到“科学是双刃剑，有利有弊……它伤害哪一边却完全取决于谁握着刀柄”。正因为“害怕看到不敬虔的人和异教徒第一个在中国使用这把剑”，他们选择自己来掌握主动权，“如果我们愿意，我们可以为了真理和公义而自己动手。为什么我们不应该？我们为什么要让这样的武器落到别人手中呢？”① 基于这种认识，在预见科学作为一种时代潮流必然席卷中国的情况下，传教士们更警惕这股对基督教具有破坏性的力量不能落入异教徒手中。“如果有责任心的基督徒不愿意控制和指导这一运动，它将由异教徒控制。科学、艺术和物质的进步，将落入基督教的敌人之手，并将被他们用作阻碍真理和正义进步的强大工具。科学要么是宗教的盟友，要么是她最危险的敌人。”② 在这种充满现实危机感的考量下，为了使基督教在中国的传播取得有利局面，传教士几乎不得不承担起西学传播的责任，并在科学进入中国的过程中努力“给它一个基督教的方向和影响”③。

另一方面，洋务运动开启了学习西方的进程，但这种学习仅限于西技、西艺、西学的层面。中国人坚持将西学与西教区别开来的立场，对于西教的态度仍是冷漠与鄙夷的。林乐知曾感叹：“华人只重传教者之天文格致等学，而轻视传教者神理之学。”④ 这些都促使传教士在传播西学时，努力寻找科学与基督教的契合点，对二者的内在关联做出论证。

《万国公报》为弥合科学与基督教采取的最主要方式是，基于自然神学的进路，将科学与基督教融合在一起，从而证明西学源于西教。“泰西之学，全在有耶稣道为之本。”⑤ 韦廉臣（Alexander Williamson）的《格物探原》、慕维廉（William Muirhead）的《天文地理》等长文就是这类作品中的典型。以《格物探原》为例，它介绍了西方的天文学、地理学、物理学、化学、动物学、植物学、人体学等，但其中处处体现了基督教的目的论与设计论证明。韦廉臣交代写作此文的目的就是使人从对宇宙万物的探究中发现创造、主宰一切的上帝：“但欲人知凡物内各有意义存焉，有意义，必有无量无限之主宰创造之、措置之，则上帝是也。”⑥ 其具体方式是，首先揭示出万物内部以及万物之间存在着的恰如其分的配合与对应关系，即普遍存在的宇宙秩序，进而指出这种宇宙秩序不可能是偶然出现的，也不可能是自然而然形成的，只能出自一位全知全能全善的上帝。比如，《格物探原》指出万物是由各种元素构成的，而各种元素及其性质，与它们构成万物的法则都是由上帝预先创造、规定的：“天地万物皆以六十四元质配合而成，如金银铜铁养轻淡炭等，皆是元质，皆由微渺而造。微渺者何？取元质之一分之，而又分之，而再分之，以至于分之无可分，即所谓微渺者是……元质配合皆有不易之分量与不易之法妙，如减其分量而去之，不成一物，如增其分量而多之，成物后必有余者……微渺故非自然而有，乃有主宰居其先、立其意而为之，故万之前有一无始无终之上帝在焉……要之，各物有各物之能之性，彼此交济、牵引、推拒，以成宇宙之大观……彼六十二元质易置配合，以成宇宙万物，非上帝于其中易置配合之，亦岂能成一物哉？”⑦ 在这种论述中，人对万物的科学探索即是对上帝的创造与主宰的认识。

《万国公报》还从各国科学发展的历史与现实出发，证明科学的兴起与发展都与基督教密切相关。比如，它将近代科学在基督教国家产生与发展的原因，归结为这些国家有基督教作为根本：“旷观天下大局，学问之兴、贤才之多、甲兵之强，莫如从耶稣之国。天下之国众矣，而偏让从耶稣之国

① Ibid., p. 240.

② Rev. C. W. Mateer, “The Relation of Protestant Missions to Education”, *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China held at Shanghai*, *May* 10 – 24, 1877, p. 177.

③ Ibid., p. 177.

④ 林乐知：《中西关系略论·第十论神理之学》，《万国公报》第362卷，1875年11月13日。

⑤ 花之安：《续养贤能论》，《万国公报》第557卷，1879年9月27日。

⑥ 韦廉臣：《格物探原·论天地》，《教会新报》第220卷，1873年1月11日。

⑦ 韦廉臣：《格物探原·论元质》，《万国公报》第301卷，1874年9月5日。此文首次发表于《万国公报》的前身《教会新报》第220卷时，标题为“格物探原”，而后在报纸中多处又作“格物探源”，今根据其后出版单行本之题名统一为“格物探原”。

独兴，何哉？因有耶稣道为之本。所谓‘君子务本，本立而道生也。’”[①] “泰西古昔救主未生以前，尚不知有格学也，迨救主降生之后，天道未及流传之处，问以格学亦茫乎若迷，久之而天道推行渐广，格学之研究始精。”[②] 此外，它还例举了一些信仰上帝的科学家，如培根、克白尔（今译开普勒）、德戛尔（今译笛卡儿）、培斯阁（今译帕斯卡尔）、奈端（今译牛顿），来说明“新学之创，肇于泰西，泰西之兴，本于圣教”，因为基督教“不但能令各国弃其误事诸神之旧俗，改而崇奉造物真主，悔过自新，更能扩人心思，启人智慧，以振兴格致诸学”[③]。由此，基督教不仅不与科学相冲突，还有助于科学的发展。

《万国公报》反复申说“天道与格学同条共贯”，不可“歧天道、格致为二”[④]，正是要使“徒艳泰西之器艺而弃其圣道”的中国士人意识到基督教才是西学的根源：“器艺叶也，圣道根也，器艺流也，圣道源也。无根则木必陨，无源则川不流，掇其糟粕而遗其精华，甚为惜之……因器艺而求其学问，因学问而求其至道，有不不然而兴者，未之有也。”[⑤] “若舍天道而学格致，犹采果实而遗其根，食乳浆而离其母，必不可得之数也。”[⑥] 通过这一弥合，传教士不仅希望“以格致为入道之基”[⑦]，将士人从科学知识引向基督教信仰，也试图消除科学可能对基督教造成的伤害。

三、学是学，教归教：知识与信仰的分途

尽管《万国公报》通过各种方式证明科学与基督教的紧密联系，试图使基督教信仰依托于西学被中国士人所接受，然而知识与信仰之间存在着难以跨越的鸿沟，大部分中国士人只接受西学而拒斥基督教，传教士建立的科学与基督教的内在关联并不被他们所承认。

中国士人对《万国公报》传播西学背后的宗教动机显然十分清楚，即便深受《万国公报》影响的维新人士也不例外。梁启超早期评论《万国公报》时，曾认可其翻译和评论内容的价值，但批评其借传播知识而宣传基督教的做法，“或有译录稍广，言论足观，删汰秽芜，颇知体要，而借阐宗风，不出郑志”[⑧]。后来，他直接因《万国公报》的宣教立场而否认其在政治和学术上的价值：“其次则《万国公报》，亦出西人之手，凭教会之力，其宗旨多倚于教，于政治学问界，非有大关系焉。”[⑨]《湘学报》更直言不讳地挑明了传教士从事知识传播背后以基督教一统地球的野心：“夫彼教之用心，岂仅资见闻、备钩稽已哉？盖将通黄、白、黑、红之性情，掘儒、墨、佛、耶之指趣，储公理以治二十周之地球也。”[⑩] 随着维新人士西学知识的增加，他们从学理上批驳了《万国公报》所宣扬的西学源于西教的论调。《湘学报》连载的《论西政西学治乱兴衰俱与西教无涉》一文便是显例。此文的目的在于“综泰西政学之大者，述其原本，与其治乱之由，兴衰之故，并辨其无关西教”，针对的正是将西学、西政归美西教的“谬说”，“如《格致探原》《物理推原》诸书，将一切事物归功天主。且近日之西人代中国筹画者多为教士，英之傅兰雅、李提摩太，美之李佳白、林乐知，皆以慈心苦口，警醒愚蒙，然提倡宗风，不出郑志，种种谬说，归美教宗”[⑪]。文中指出，“学术萌芽，要皆在炎汉以前，耶稣未降之世”[⑫]，因此西学的起源与基督教并无关系。文中还强调了基督教与科学之

① 花之安：《续养贤能论》，《万国公报》第 557 卷，1879 年 9 月 27 日。
② 林乐知：《格物致知序》，《万国公报》第 13 册，1890 年 3 月。
③ 丁韪良：《格物以造物为宗论》，《万国公报》第 107 册，1897 年 12 月。
④ 林乐知：《格物致知序》，《万国公报》第 13 册，1890 年 3 月。
⑤ 花之安：《德国学校论略·花先生自序》，《教会新报》第 271 卷，1874 年 1 月 24 日。
⑥ 林乐知：《格物致知序》，《万国公报》第 13 册，1890 年 3 月。
⑦ 同上。
⑧ 梁启超：《论报馆有益于国事》，《时务报》第 1 册，1896 年 8 月 9 日。
⑨ 梁启超：《本馆第一百册祝辞并论报馆之责任及本馆之经历》，《清议报》第 100 册，1901 年 12 月 21 日。
⑩ 唐才常：《论各国变通政教之有无公理》，《湘学报》第 5 册，1897 年 5 月 31 日。
⑪ 易鼐：《论西政西学治乱兴衰俱与西教无涉》，《湘学报》第 28 册，1898 年 2 月 21 日。
⑫ 易鼐：《论西政西学治乱兴衰俱与西教无涉》，《湘学报》第 29 册，1898 年 3 月 3 日。

间存在冲突，因为“耶稣不谈物理，只知敬天以祈福，言天地万物为一全能主所造”，这与科学对世界的解释“大相凿柄”。而近代西方科学发达的原因，“全在君相之鼓舞，与教务并不相谋。说者或以为学源于教，谬矣”①。随着西学传播的主体由传教士变为留学生与学堂学生，传教士们曾经担忧的情形终不可避免地发生了：科学这把“双刃剑”被中国人举起，并对准了基督教。最终，科学不仅被认为与基督教无关，更成为中国人反击基督教的有力武器，《万国公报》孜孜弥合的知识与信仰在中国人这里被彻底分开并截然对立。

然而从儒家一方来看，在引入西学、改革教育的过程中，中国士人由于各种原因对知识与信仰之间的张力问题显然不够重视。在“中体西用”的模式下，他们将知识与信仰截然分开，以为西学的引入仅涉及知识层面的扩充，甚至将之作为维护儒家价值信仰的手段，欲以形下之“西用”来拱卫形上之“中体”，然而其结果却是形下之“器”移易了形上之“道”。尽管中国士人拒绝了基督教，但他们从传教士那里开始接受的西学至少在知识与制度两个层面上，对儒家教化体系造成了破坏。

就知识层面而言，中国士人从“师夷长技以制夷”的目的出发，以“中体西用”的模式引入西学时，其实质是将体与用、价值信仰与器物知识简单地割裂开来，他们以为这种割裂不仅不会伤害“中体”，还能有效地以“西用”来捍卫“中体”。但是，他们没有意识到，西学并非只限于“用”，它本身也是另一种价值的承载者，并且这种价值观念与“中体”是存在冲突的。值得注意的是，《万国公报》对西学各专门学科以及西方分科教育、专门教育等制度的长期大量介绍，使中国士人了解到西方的学术分科观念。尤其是1873年《万国公报》刊登的花之安《德国学校论略》一文，“对当时人们了解西方学校分科立学和学术分科，影响巨大。晚清很多学者正是通过阅读该著，才逐步了解并接受西方学校制度和分科观念的”②。学术分科引入一种新的知识观念，即各种专门知识本身就具有独立的价值，知识训练无须服务于形而上之“道”，这与儒家正统中知识的目的在于体道成德的观念迥然有别。更重要的是，这一新的学术观念推动了儒学向近代学术形态的转型，中国士人以西方的分科为标准，对传统学术进行了审视与改造。在这一过程中，儒家经学从学问之宗的地位沦为众多学科中的一门，其原来作为“道”之载体所承担的价值信仰也被逐渐剥落，只剩下知识性的一面。

就制度层面而言，《万国公报》的教育改革宣传，对中国学校与科举制度的批评，以及对西方教育制度的介绍，不仅从舆论上为中国教育改革推波助澜，还在实际中成为早期清廷建立新式教育、改革旧教育制度的重要参考③。传教士也认为科举制度的顺利废除、新式学校的建立有《万国公报》的功劳④。其中，科举制度的停废对儒家尤为意义重大。作为儒家制度化的核心，科举制度通过将儒家的信仰、知识和权力扭结起来，一方面巩固了儒学的正统地位，促成儒学知识与价值的广泛传播，另一方面对其他知识形成强大的排斥力量⑤。正由于这种排斥力量，科举制度被传教士视作引入西学、兴办学堂的最大障碍。但内忧外患的危机使朝野上下对新式教育的成果怀有迫切的期待，于是，在科举与学堂并存的两难抉择中，科举制度最终被停废。更重要的是，学堂学生毕业给予实官奖励的规定，使得西学知识取代儒学成为通向权力的新的“利禄之途”。至此，中国官方主导的儒家教化体系开始逐渐崩溃，儒家失去其制度依托，成为“游魂”：“儒家思想被迫从各个层次的建制中撤退，包括国家组织、教育系统以至家族制度等。其中教育系统尤为关键。儒家与有组织的宗教不同，它的思想传播中心不是教会组织而是各级的公私学校，而中国传统的教育直接与科举制度连成一体。1905年科举的废止是儒家建制解体的一个最早的信号，其事尚在辛亥革命之前。”⑥

（下转第160页）

① 易鼐：《论西政西学治乱兴衰俱与西教无涉》，《湘学报》第31—32册，1898年3月22日至4月1日。

② 左玉河：《从四部之学到七科之学：学术分科与近代中国知识系统之创建》，上海：上海书店出版社，2004年，第139页。

③ 参见杨齐福：《科举制度与近代文化》，北京：人民出版社，2003年；孙邦华：《西学东渐与中国近代教育变迁》，北京：中国社会科学出版社，2012年。

④ 季理斐译、范祎述：《广学会年会报告记》，《万国公报》第206册，1906年3月。

⑤ 参见干春松：《制度儒学》，上海：上海人民出版社，2006年。

⑥ 余英时：《儒家思想与日常人生》，《现代儒学论》，上海：上海人民出版社，1998年，第242页。

试论荀子“和合”思想

李记芬

【摘要】荀子的“和合”就是指人人共同协作，从而能得生时和居、死时合聚之欢。首先，从“合”上讲，“和合”主要是指与父母亲人在生时的聚合，并且这一聚合在其死后也能继续延续下去，即通过思慕使人得生死合聚之全。其次，从“和”上说，“和合”即调和人心以得其同。一方面，（声）乐以调和的方式使人心同好公道，使人能得和乐境界；另一方面，君子调和人与万物的关系，使人能合群居住、和睦相处。“和合”既有对人的生的考虑，也有对死的思考；既有对个人修养的探讨，也有对整体人群之道的考量，是人生之乐的重要方面。和合在荀子那里是一个有着全面和深层次内涵的概念，值得进一步深入挖掘。

【关键词】和合；荀子；和一

中图分类号：B222.6　**文献标识码**：A　**文章编号**：1000－7660（2019）04－0154－07

作者简介：李记芬，山东临沂人，哲学博士，（北京 100872）中国人民大学哲学院讲师。

基金项目：中国人民大学 2018 年度“中央高校建设世界一流大学（学科）和特色发展引导专项资金”

近年来，因张立文先生创立和合学，对和合思想的研究引起学界的广泛关注。“和合”一词最早出现于《国语》，但就儒家层面来说，《论语》《孟子》都没有提到这一概念，《荀子》是最早使用它的儒家典籍，可见“和合”在荀子思想中的重要性。

一、欢欣与和合

“和合”一词出现于《荀子·礼论》。《礼论》篇讨论了礼的起源、功用等，其中着重突出礼与人情的关系，指出礼义文理的制定就是为了养情。人生而有很多情感，比如喜生、哀死、好利、恶等。在荀子看来，如何使这些人情得以恰当长养而不丧失，是礼最重要的功用所在，即“礼者养也”。在所有的情感中，荀子最为看重的是人在生死变动中产生的情感，所以《礼论》反复强调“礼者，谨于治生死者也”。基于对喜生、哀死情感的看重，荀子对丧礼的制定和功用等进行了细致论述。正是在对乐生、哀死之情和丧礼的考量中，荀子引入了对“和合”概念的探讨。“和合”指向的是人的一种内心情感。荀子道：

> 祭者，志意思慕之情也。惮诡、咫僾而不能无时至焉。故人之欢欣和合之时，则夫忠臣孝子亦惮诡而有所至矣。彼其所至者甚大动也，案屈然已，则其于志意之情者惆然不嗛，其于礼节者阙然不具。故先王案为之立文，尊尊亲亲之义至矣。故曰：祭者，志意思慕之情也，忠信爱敬之至矣，礼节文貌之盛矣，苟非圣人，莫之能知也。（《荀子·礼论》）

此段是讲人在祭祀时产生的思慕之情，此情之深会让人时时悲伤、感动。忠臣和孝子在“欢欣之时”常常有此种悲伤，尤其是想到君主或亲人已不能再有此种欢乐时。“和合”与“欢欣”在此处并列出现。因为“和合”，所以人会产生欢欣之情。依王天海的注释，“此言人之欢欣团聚之时，忠

臣孝子感触而生哀伤之情”[①]。也就是说，欢欣之情指的是人在团聚中而自然产生的欢乐。人在父母生时，对父母有仁爱亲近之情，因为没有别离而能生活相聚在一起，所以人是欢乐的。

这种欢乐之情与人在思慕时产生的不能与君主或亲人再次团聚而有的哀戚之情相呼应。根据《荀子》原文之意，“欢欣和合”正好与“志意思慕之情”相对，前者指人在相聚时的欢乐、欣喜，后者意为人在生死别离时产生的哀痛、思慕。思慕的产生，是人的欢欣之情的深入体现。生人会有对死者的想念，尤其是在日常生活有相聚时会更思念与死者的相聚；在丧期之后，人会继续自己的生活，但仍然怀有对死者的敬慕、悼念。在这种敬慕、悼念中，生者期待还能与死者有某种形式的“相聚”。这种相聚会令人产生一种更深层次的欣喜之情。从思慕的角度理解，“和合”注重人的生与死的合一。荀子反复强调，生死两全才是人道最圆满的表现，正如《荀子·礼论》所说：

生，人之始也；死，人之终也；终始俱善，人道毕矣。故君子敬始而慎终。终始如一，是君子之道，礼义之文也。

故丧礼者，无它焉，明死生之义，送以哀敬而终周藏也。故葬埋，敬藏其形也；祭祀，敬事其神也；其铭、诔、系世，敬传其名也。事生，饰始也；送死，饰终也。终始具而孝子之事毕，圣人之道备矣。

人不仅应当重视在父母生时如何爱亲、事亲，还应当重视在他们死后该如何敬、如何事的问题。比如，不仅在现实生活中能和父母、兄弟、君主等聚在一起生活，得现实相聚之欢，还能在死亡别离后与逝去的人尤其是家族祖先有联系。通过安葬、祭祀和书写铭、诔、族谱等形式，现实中的人对逝去亲人的爱敬之情得以进一步表达。在爱敬的表达中，人得以和先祖相连、合聚，进而得生死两全之欢。如此，人才可以真正被称为是孝子。

人在表达对祖先的思慕、敬爱之情时，也会丰富和加深对自我的认知。人因为思慕先祖的生活故事、行为方式、为人之道等，从而对于自己的家族既能有历史性的、根源性的了解，也能对自己当下的生活做出更进一步的认识和反思。在这种了解和反思中，人因为与先祖的靠近而产生一种同一感和一种更深层次的自我身份认同。这份同一感和认同感，带来的是一种更深厚的人生欢乐之情。

综上而言，“和合”指的是与父母亲人在生时的聚合，这一聚合在死后也能继续延续下去。虽然在世的人与逝去的亲人、先祖等有实质的别离，但在精神和情感上并未别离，仍然有着精神上的聚合。在这种聚合中，人与先祖能够相连，从而在根本上能加深人对自身的认识。这样便可以更好理解荀子所说的“先祖者，类之本也”（同上）。

“和合”在《礼论》篇的出现并非偶然，与荀子对礼之功用的理解密切相关。不论是欢欣还是思慕，荀子认为都需要礼去规约和引导它们的进一步发展。“和合”作为人生中非常重要且必不可少的情感，是礼的制定中必定十分关注的。一方面，礼要通过恰当形式去表达人生活中的欢欣之情；另一方面，在生命的大变动中，礼也注重将人的欢乐以不同的形式进一步深化。如此，人情才得以完全、深入地长养。

二、乐合同

如果说荀子在《礼论》篇提出的“和合”概念主要还是从“合”的角度来突出人在生死层面上的“聚合”“同一”，那么，该如何理解“和合”这一概念中“和”字的意义呢？对“和合”概念，荀子虽然仅在《礼论》篇提到1次，但对“和”与“合”在《乐论》等篇中的分别论述，能为理解“和合”概念提供进一步说明。荀子将“和合”与“欢欣”放在一起讲，彰显了“和合”之义中所有的欢乐，此种欢乐是人必不可少的一种情感。情感的生发往往又会在人的声音、行为举止中表现出来，使得和合之乐更为凸显。此种“和合”之乐与荀子对音乐的理解密切相关：

① 王天海：《荀子校释》下册，上海：上海古籍出版社，2005年，第806页。

夫乐者，乐也，人情之所必不免也，故人不能无乐。乐则必发于声音，形于动静，而人之道，声音、动静、性术之变尽是矣。故人不能不乐，乐则不能无形，形而不为道，则不能无乱。（《荀子·乐论》）

欢乐之情人人都有、不可缺少，且这种情感会在人的声音和行为举止上有进一步的体现。比如，人内心有欢乐之情，便会咏叹歌唱、手舞足蹈等。声乐就是对人的内心欢乐之情的一种外在抒发和表达。“且乐者，先王之所以饰喜也。”（同上）对这种情感的表达，荀子认为需要人去导引。如果不加以导引，就容易导致乱的产生。“故乐者，所以导乐也。”（同上）对于如何导引，荀子指出：

先王恶其乱也，故制《雅》、《颂》之声以道之，使其声足以乐而不流，使其文足以辨而不諰，使其曲直、繁省、廉肉、节奏足以感动人之善心，使夫邪汙之气无由得接焉。（同上）

先王制定《雅》《颂》之乐对人进行导引，使得咏叹歌唱之声可以恰当展现人的欢乐，使得乐章清晰明白、通顺，使得声音、文辞在曲直、繁简、刚柔、节奏变化中可以感动人的善心。反之，如果不用如《雅》《颂》的正乐来引导人情，就会使人放纵欢乐之情、乐章窒碍不通，也不能使声音、文辞的变化感人善心。

音乐可抒发人的情感，也可通过外在的声或气对人的内在情感产生熏习或渗透作用。“凡奸声感人而逆气应之，逆气成象而乱生焉。正声感人而顺气应之，顺气成象而治生焉。唱和有应，善恶相象，故君子慎其所去就也。”（同上）乐分奸声和正声：奸声如郑、卫之音，正声如《雅》《颂》之乐。如果用奸声来导引人的内心情感，那么人身就会有逆气、逆情产生，进而通过声音和行为表现出来，呈现出乱的景象；反之，则是顺气、顺情和治的景象的产生。因而，乐的选择对内在性情是非常重要的。乐之所以能导引性情的发展，是因为乐可以感动人心，通过人心对性情有所作用。荀子说：

生之所以然者谓之性。性之和所生，精合感应，不事而自然谓之性。性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情。情然而心为之择谓之虑。心虑而能为之动谓之伪。虑积焉、能习焉而后成谓之伪。（《荀子·正名》）

在此，“和”与“合”分别出现，是“和合”概念在荀子性论思想中的进一步展现。荀子指出，性是人生来如此的东西，从阴阳之气自然相互“冲和”的角度来讲，人性也可称为精气之性①。精气之性通过耳目精灵等与外物“合遇”②。在合遇中，天官与万物有自然感应，从而目能视、耳能听；而作为天君的心能征知万物而生情，“说、故、喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲以心异。心有征知。征知，则缘耳而知声可也，缘目而知形可也”（同上）。心可以令耳知物之声、令眼知物之形等；心知万物，进而或应之以好、喜之情，或应之以恶、怒之情等。这与《礼记·乐记》“物至知知，好恶形焉”的思路是一致的。具体到乐，如果人心感知奸声则内有邪情产生，人心感知正声则有顺情产生。人心发挥知的作用而能产生不同的情，更为重要的是，人心还能对不同的情进行选择，即发挥思虑的作用去导引情的发展。为了使情最终合于善，心需要对于其所交接的乐声做出恰当选择。人心可以选择正乐，使情最终合于善。这就是所谓的正乐可以导引人走向“和齐”：

故听其《雅》、《颂》之声，而志意得广焉；执其干戚，习其俯仰屈伸，而容貌得庄焉；行其缀兆，要其节奏，而行列得正焉，进退得齐焉。故乐者，出所以征诛也，入所以揖让也。征诛揖让，其义一也。出所以征诛，则莫不听从；入所以揖让，则莫不从服。故乐者，天下之大齐也，中和之纪也，人情之所必不免也……乐中平则民和而不流，乐肃庄则民齐而不乱。民和齐则兵劲城固，敌国不敢婴也。如是，则百姓莫不安其处，乐其乡，以至足其上矣。（《荀子·乐论》）

正乐可以导引人心向公，在行为举止上齐同于公道的追求，而不是仅仅关注于私欲的满足。如

① “性之和所生”，依杨倞注，“和，阴阳冲和气也”，“言人之性，和气所生”。从“和气”的角度，物双松、冢田虎、王天海等学者将这种性理解为阴阳冲和而使人生而自然有的性。（参见王天海：《荀子校释》下册，第 885 页。）

② “精合感应”，依照杨倞注，“精合，谓若耳目之精灵与见闻之物合也。感应，谓外物感心而来应也”。依冢田虎注，合即是“合遇”：“言人之精气与物合遇，而所以感应乎视听，乃是所生于性之和气，而不事之而自然者，亦谓之性也。”（参见［清］王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，北京：中华书局，1988 年，第 412 页；王天海：《荀子校释》下册，第 885 页。）

此，就能实现天下大同：君在外征诛讨伐，可以使民听从而归服；在内治国，民都能行揖让之礼而服从君的治理。不管是外民的归服还是国民的服从，不管是“和而不流”还是“齐而不乱”，都是指正声雅乐最后可以导人走向大公、大同和齐同，实现和齐之乐、齐同之乐。齐同之乐通过“合同”的方式达成，与“别异”的方式相对而言：

君子以钟鼓道志，以琴瑟乐心，动以干戚，饰以羽旄，从以磬管。故其清明象天，其广大象地，其俯仰周旋有似于四时。故乐行而志清，礼修而行成，耳目聪明，血气和平，移风易俗，天下皆宁，美善相乐。故曰：乐者，乐也。君子乐得其道，小人乐得其欲。以道制欲，则乐而不乱；以欲忘道，则惑而不乐。故乐者，所以道乐也。金石丝竹，所以道德也。乐行而民乡方矣。故乐者，治人之盛者也，而墨子非之。且乐也者，和之不可变者也；礼也者，理之不可易者也。乐合同，礼别异。（《荀子·乐论》）

在荀子看来，礼以“别异”的方式展现事物的清晰条理，从而依理可以调节人欲的不同；但音乐则是以调和、合同的方式，“乐也者，和之不可变者也”（同上）。“和”即正声雅乐调和人心，所展现的是世间万物的和乐之景。如果没有正声雅乐的导引，人的内心就会流于私欲的追逐而放纵不止，行为举止不能得其同而为小人；“小人乐得其欲”，会使民风民俗也不能得大公、大同之善，从而失去真正的乐。如果有正声雅乐的导引，可使人志气清明、血气和平、欲望得其治，从而行为举止能得其正而成为君子；“君子乐得其道”，也会影响民风、民俗，使其一同行公道从而得其善。这便是声乐的合同导引功用带来的最大的欢乐，指向的是一种更广范围的和乐之境。在这种和乐境界中，荀子十分强调“和”与“同”的关系。《荀子·乐论》：

故乐在宗庙之中，君臣上下同听之，则莫不和敬；闺门之内，父子兄弟同听之，则莫不和亲；乡里族长之中，长少同听之，则莫不和顺。故乐者，审一以定和者也，比物以饰节者也，合奏以成文者也，足以率一道，足以治万变。

音乐有和同之功用，具体而言即是君臣同听（乐）以和敬、父子兄弟同听（乐）以和亲、乡里长少同听（乐）以和顺。不论是和敬、和亲还是和顺，都是在同听（乐）中可以达成的。从这个角度而言，“和”即“和同”。这与《尚书·泰誓》中对于“同心同德”思想的强调是一致的：君臣之间如果能同心同德、上下一心，那么国家就能得到好的治理。“审一以定和”意思是通过审查乐声的正邪，就可以知道民之和同是否可以达成。进一步地，这种和同功用的达成之方，在于乐的节奏之合，即“比物以饰节”和“合奏以成文”[①]。不管是通过协和不同的乐器以调整节奏，还是进一步协和声音节奏以成乐章，“和”在这里都主要是指“协和”，即协和不同之物以得其同。

总之，荀子在《乐论》中进一步推进了对“和合”意涵的探讨。“和”即调和人心以得其同；“合”即合同。（声）乐以调和、合同的方式使人合于公道，最终得和乐之境界。这种通过调和、合同人心而达成的乐是公道之乐，与合聚之欢相呼应。人因为与亲人生死相聚而得人生整全之乐；而公道之乐则是这种整全之乐在社会这一更广范围内的进一步展现。

三、群居和一之道

乐的功用是合同，礼则是别异。但礼别异的思想仍是以和合为最终目标。在这一和合目标中，重要的是人合群而能和睦相处。荀子十分强调“明分使群”（《荀子·富国》），但其中所追求的还是“群居和一之道”（《荀子·荣辱》）。

“合”在荀子指的是亲人家庭之间的聚合，放到更广意义上的社会自然来说，也可指人类的聚合，与自然中的其他生物比如草木禽兽的行为相对而言。正是从人类的合聚意义上而言，“合”也可指向“群”——合群。荀子认为“人生不能无群”（《荀子·王制》），正是因为群才使得人在自然中

① 王天海指出，“比物以饰节”意思是指“协合乐器以调整节奏”（依《乐记》郑注“以成文，五声八音克谐相应和”）；“节奏合以成文”即是“言其节奏协和以成乐章”的意思。（王天海：《荀子校释》下册，第813页。）

能与其他物种区别开来。“力不若牛，走不若马，而牛马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。”（同上）因为人能群，所以人在自然面前能够变得强大，从而能够使自然资源为我所用，维持人类的生存发展。

与“群”相对的则是“离”。如果人与人之间离居相处，那么在自然面前人就会变得很弱小：“故人生不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则离，离则弱，弱则不能胜物；故宫室不可得而居也，不可少顷舍礼义之谓也。”（同上）“离”会使人不能很好地利用自然资源以满足人的生活起居等基本自然需要，即会破坏人与自然之间的相互扶养之道。“离”不仅会破坏自然对人类的扶养，还会使人与人之间的相互扶养也遭到破坏。如果人与人之间离居相处，那么人与人之间便不能聚合在一起共同协作。没有协作，就无法满足人的种种生活需要，也不能使人与人相互帮助以共同面对自然和社会的灾难等。如此一来，人类自身的发展，尤其是长远意义的发展也就无法得到保障。正是在这个意义上，荀子明确指出“离居不相待则穷”（《荀子·富国》）。

人需要合群，但并不是指人简单地聚合、聚集在一起，其中还有特殊的意涵。如果仅仅是从聚集的角度而言，动物也有群。但人的群之所以能区别于动物的群，是因为人的合群中有“分”、有“义”：

人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：义。故义以分则和，和则一，一则多力，多力则强，强则胜物，故宫室可得而居也。故序四时，裁万物，兼利天下，无它故焉，得之分义也。（《荀子·王制》）

通过制定礼义，群体中的人得到不同的角色、职能等，从而使得人与人之间有所分别。人遵守各自社会角色、职能等的要求并各司其职，进而使得人与人之间的角色和职能可以相互调和、调剂，并汇集成一股共同的、更大的社会力量。换言之，人通过礼义来使得人与人之间有了不同，但不同不是最终的目的，而是“和”、是“一”。人在群中能够各司其职、和睦相处，便可以化多人的力量为一，使彼此之间同心同德相互扶养，最终人人都能得到共同长远发展。荀子主张“和”与“一”，也就必然重视“合群”。在荀子，能做到合群的人才可称为君子。君子不仅能使人聚集、合聚在一起，还能使人人得以长养：

君子以德，小人以力。力者，德之役也。百姓之力，待之而后功；百姓之群，待之而后和；百姓之财，待之而后聚；百姓之势，待之而后安；百姓之寿，待之而后长。父子不得不亲，兄弟不得不顺，男女不得不欢，少者以长，老者以养。（《荀子·富国》）

真正意义上的合群，重视人与人之间的和睦相处，人人相互帮扶长养、共同富裕。君子能统合百姓之力，满足所有人的生活需求；能汇聚所有人的财富在一起，使民获得更多的财富；能聚集百姓在一起，使民众生活安定；能使人共同生活在一起，使人类得到更为长远的发展。这也是君主治理国家之道。“君者，何也？曰：能群也。”（《荀子·君道》）总之，不管是仕人、君子还是君主，都重视合群之道，使人与人能和睦相处。

人能合群，因为人本身就是“合”的代表。“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气、有生、有知，亦且有义，故最为天下贵也。”（《荀子·王制》）人最为天下贵，是因为人既有水火的气，又有草木的生，还有禽兽的知，更有它们没有的义。气、生、知、义的结合，使人处于万物之中而能成为万物之总（同上）。人分不同的伦理角色、职能等，通过相互协作，人便能总括万事万物。“君者，善群也。群道当，则万物皆得其宜，六畜皆得其长，群生皆得其命。”（同上）正是因为君主懂得群居长养之道，所以人人都能得其养，甚至天下万物也能得到适宜的长养，这就是人与自然的相互扶养之道。通过群，一方面能满足人的各种生活需求，另一方面也能使万物都能得到适宜的长养，从而人类与自然万物最终能和睦相处在一起。

正是从人与万物之间相互扶养的角度出发，荀子反复强调人的“群居和一之道”：

夫贵为天子，富有天下，是人情之所同欲也。然则从人之欲则势不能容，物不能赡也。故先王案为之制礼义以分之，使有贵贱之等，长幼之差，知愚、能不能之分，皆使人载其事而各得其宜，然后使慤禄多少厚薄之称，是夫群居和一之道也。（《荀子·荣辱》）

人有各种不同的生活需求和欲望，需要自然提供资源来满足，但同时万物自身也需要长养。从使人与自然万物能够相容的角度出发，人应该对人欲自身做出调节，具体方式是通过礼义的教化。先王制定礼义，以区别人与人之间的角色、地位、智能等，如此人便能在各自的角色、地位、能力范围内各行其事，各得其所。如此，人合群居住在一起且能和睦相处；而这种和睦使人既能从自然获取一定的资源满足生活需求，也能在调节自身的需求的同时使自然万物的生长各得其宜。这便是更广意义上的人与自然的和睦相处。“和一”既是人人和睦群居住在一起，也是人与万物和睦相处。

制礼义使人能合群且和睦相处，是“乐合同”功用的最终追求。荀子反复强调社会的治乱和礼乐密切相关。“乐者，圣人之所乐也，而可以善民心，其感人深，其移风易俗，故先王导之以礼乐而民和睦。”（《荀子·乐论》）圣人看重礼乐、正声，注重感化民心于善，通过礼乐而化民心、导民俗，才能使得民能够和睦相处。乐的功用在于合同，合同人心以得其同、得其公，从而民能够和睦安定的生活。这与制定礼义使人“群居和一”的最终目标是一致的。

“群居和一”是人的“欢欣和合”之情的全面展现。人人协和而居，从而使得合乐得以实现。国家治理中，君与臣有不同的职分而能协和相处，使得君臣能和敬而合（群）一国；家庭中，父与子、兄弟等有不同的角色而能协和相处，使得父子、兄弟等能和亲而合（居）一家；乡里之中，长少各有辈分不同却也能协和相处，使得长少们能和顺而合（聚）一乡。同理，宗族管理中，人与先祖有很远的距离也能在思慕中协和相处，使得人与先祖能和敬而合（存）一类。不论是生死之合聚，还是协和不同声音以合同人心、制定礼义使人“群居和一”，都是从不同层次突出和合意涵中的欢欣快乐。生时的群居之道，就是协和聚居以得人与自然之和睦相处；死后的相聚之道，就是通过思慕得生死合聚之全。这种和睦与生死之全，使得和合内涵中的欢乐之情更为圆满地体现出来。

四、荀子和合思想的意义

和合在荀子既有“和”又有“合”。从“和”上说，“和合”即调和人心以得其同。具体到修身，（声）乐以调和、合同的方式使人心好公道而得和乐之境界；进一步从治世而论，和合即是“群居和一”：调和人与自然的关系，使人与人甚至与万物能合群居住，最后达到一种和谐、和睦相处的状态。从“合”的角度而言，“和合”主要是指合聚、联合。聚合不仅是指现实生活中多种不同事物会合在一起，更多是指向生死两隔后精神的联合、聚合。这体现了荀子在讲“合”时，不仅仅强调在场事物的相互交往，也注重强调与不在场事物的关联。死后对祖先的思慕，是对生时与父母合聚的状态进一步的拓展与抽象。在与先祖聚合中，人的自我同一达到源初意义上的完全与整合。

总之，荀子的“和合”既有对生的考虑，也有对死的理解；既有对个体人身修养的探讨，也有对整体人群之道的考量，是人生大乐中很重要的一面。因而，“和合”在荀子那里是一个有着全面和深层次内涵的概念。近些年，“和合”思想研究引起学界的广泛关注。对于荀子“和合”的基本意涵研究，既有助于进一步展现中国哲学中“和合”思想的丰富性，也能为推动“和合”思想在当今世界的发展提供一些新的启示。

“和合”在荀子思想中占有很重要的地位。荀子重视“和合”思想，与其对礼义思想的重视相辅相成。从人心引导方式而言，“和合”路向的凸显集中体现在乐教。荀子重视礼义，也重视乐教；乐教与礼义思想两者毕竟是相辅相成的。“且乐也者，和之不可变者也；礼也者，理之不可易者也。乐合同，礼别异，礼乐之统，管乎人心矣。”（《荀子·乐论》）乐重在以和同的方式感化人心，其优点是快速、深入①，且能直指欢乐和美的境界；礼则以明理的方式明心化性，其优点是能给出具体的方式（比如明分使群）指导人更有效地达成善。两者虽然方式、路向不同，但都是对人心的治理与引导所不可或缺的方面，相辅相成才能达到美善相乐的境界。

① “夫声乐之入人也深，其化人也速，故先王谨为之文。”（《荀子·乐论》）

如此的和乐之道，使得“和合”概念也具有德性的意涵。以乐导心，人人同心协力于道，最后德性就可以彰显。这正是《国语·周语》中所说的“和同之道行，则德义可观也”。人人同心协力于道，最终获得的是一种大乐。在和合之乐中，荀子既强调修身意义上的生死两全之乐，也强调治国意义上的美善相乐，从而是一种整全、深远的人生之乐。

荀子“和合”思想的提出有其历史意义。不论是从“和”还是“合”，我们可以看出荀子在“和合”概念中更加注重同的一面，体现了对“和合”概念的一种深入理解。在古代社会，“和合”概念有其丰富的内涵，既有对于“和而不同”的强调，比如《国语·郑语》史伯提出“夫和实生物，同则不继”；也有对于作为整体的“和同”的强调，这不应该被忽视。比如，就在《国语·郑语》史伯讲“和实生物”句的前面，就阐发了合“和”与“同”为一的“和同”的思想，指出在异姓婚配、财富聚集、选拔人才、治国之策，都应追求和乐为一的“和同”景象，体现了对和同价值的肯定①。荀子继承这一“和同”思想，并且从修身和治世的角度分别对同的价值给予肯定。荀子既强调合同人心的状态，也强调人与万物和一的大同境界，从而使得“和合”概念中“同”的地位和意义得以进一步深化。

（责任编辑　李　巍）

（上接第 153 页）

综上观之，中国士人拒绝了基督教而接受了西学，期待“政变，学变，教不变”，更欲以西学来实现保国保教的目标，结果是西学从知识与制度两个层面对儒家教化体系造成瓦解。这一结局反映了中国士人忽视知识与信仰之间相互依存的一面，将知识与信仰进行简单割裂的普遍观念。康有为便是其显例。在康有为的设想中，要实现保教保国，一方面需要建立孔教会，保留儒学的价值信仰，巩固民族认同，另一方面需要改革教育制度，用新知识来增强国力，他认为这两方面并不矛盾。这种将知识与信仰分开的设想，与《万国公报》一直宣传的西方“学堂与教堂并行不悖”的教化体系非常一致②。然而，对于作为知识与信仰综合体的儒家教化体系来说，知识与信仰的分途意味着儒家之“道”失去了其知识与制度的世俗载体。这样一个孤悬的“道”既难以显现自身，更失去了与生活世界的紧密关联，儒学原来作为全面安顿人间秩序的教化体系不可避免地走向式微。

知识与信仰的关系是宗教的核心问题之一，二者既有互相依存的一面，又存在着巨大的鸿沟与冲突。基督教传统向来注重处理希腊与希伯来的关系问题，因此传教士们对世俗知识与神圣信仰之间的张力并不陌生。近代来华新教传教士在其传教策略中自觉而主动地借用了这种张力，他们通过《万国公报》传播西学来动摇儒家的信仰体系，同时宣传西学源于西教来弥合科学与基督教。中国士人在引入西学、改革教育的过程中，对知识与信仰之间的张力显然缺乏足够的认识，他们将知识与信仰简单地割裂开来，在拒斥基督教的同时，也使儒家的教化体系失去依托而走向衰落。可以说，基督教与儒家在近代中国都呈现出知识与信仰的分途，学归学，教归教。世俗知识这把双刃剑对双方都亮出了它的利刃，这正呈现出知识与信仰之间张力的复杂性。

（责任编辑　李　巍）

① 对于“和同”概念中“同”思想肯定的一面，不仅在《国语·郑语》中有体现，而且在《国语·周语》中也有体现。（参见向世陵：《“和合”义解》，和合大同与人类命运共同体学术研讨会会议论文，河北邢台，2017 年 11 月，第 50—58 页。）

② 日本学者森纪子亦指出，康有为将建立国教和发展科学同时树立为支柱的意向，正是模仿了林乐知在《万国公报》中将科学与宗教配套的做法。（参见［日］森纪子：《中国的近代化与孔教运动——孔教运动再思》，《近代中国与世界：第二届近代中国与世界学术讨论会论文集》第 3 卷，北京：社会科学文献出版社，2005 年。）

现代哲学 4 2019
双月刊/2019年第4期(总第165期)/七月号
中文社会科学引文索引(CSSCI)来源期刊
中国人文社会科学核心期刊
全国中文核心期刊
理论粤军·教育部在粤人文社科重点研究基地建设资助项目

自由与罪恶
——康德、萨德与启蒙辩证法 …… 谢永康 2
起源、体系与物化的“狂欢”
——《认识论元批判》中的法西斯主义之思 …… 侯振武 黄亚明 12
何谓批判理论?
——阿多诺《关于批判理论的详细说明》解读 …… 李乾坤 19
无畏而又消极的主体
——阿多诺对主体的新理解及其启示 …… 魏 琴 27
《启蒙辩证法》与神话学传统 …… 李 菲 35

《绣金匾》与中国现代革命 …… 周春健 44
新时代拓展和深化毛泽东《矛盾论》研究的路径和方法 …… 王振民 尚庆飞 52
当代法国激进左翼哲学中的毛泽东思想 …… 包大为 60

康德哲学中实在谓词难题的解决 …… 胡 好 68
从胡塞尔现象学看康德的规定性判断力 …… 高申春 张 健 76
从表象到会话实践
——罗蒂语言实用主义析论 …… 董山民 83

语境主义的文本解释观念以及斯金纳的滥用 …… 刘海川 92
“关怀”与“正义”优先性的道德反思 …… 李萍 刘念 101
社会批评如何应对实证主义的挑战?
——以《批评理论的理念》为中心的考察 …… 杨顺利 108
另一种“三表”:论《墨子》“天、鬼、人”之“三利”主义 …… 翟奎凤 116
朱熹论画卦原理 …… 吴宁 123
朱熹哲学中“自然”概念的内涵和角色 …… 吴亚楠 130
清初尊朱黜王思潮中的《孟子》诠释
——以李二曲《孟子反身录》为中心 …… 李敬峰 139
知识与信仰的张力
——《万国公报》对儒家影响之探析 …… 文倩 147
试论荀子“和合”思想 …… 李记芬 154

期刊基本参数:CN44—1071/B*1985*Q*16*160*ZH*P* ¥18*1600*20*2019-4

MODERN PHILOSOPHY
No.4 2019 / General No.165 / July

CONTENTS

Freedom and Evil: Kant, Sade and the Dialectics of Enlightenment ..... *Xie Yongkang* 2
The Carnival of Origin, System and Reification: Fascism in *Against Epistemology: A Metacritique* ..... *Hou Zhenwu & Huang Yaming* 12
What is Critical Theory? : Adorno's View ..... *Li Qiankun* 19
The Fearless and Negative Subject: Adorno's New Understanding of Subject ..... *Wei Qin* 27
Dialectics of Enlightenment and the Tradition of Mythology ..... *Li Fei* 35

Embroidering the Golden Banner and Modern Chinese Revolution ..... *Zhou Chunjian* 44
Mao Zedong's *On Contradiction* : New Approaches and New Methodologies ..... *Wang Zhenmin & Shang Qingfei* 52
Mao Zedong's Thought in Contemporary French Radical Left's Philosophy ..... *Bao Dawei* 60

The Solution of the Problem of the Real Predicate in Kant's Philosophy ..... *Hu Hao* 68
A Study of Kant's Determining Judgement from the Perspective of Husserl's Phenomenology ..... *Gao Shenchun & Zhang Jian* 76
From Representation to Conversation Practice: Richard Rorty's Linguistic Pragmatism ..... *Dong Shanmin* 83

The Conception of Textual Interpretation in Contextualism and Skinner's Abuse ..... *Liu Haichuan* 92
Moral Reflection on the Priority of "Care" and "Justice" ..... *Li Ping & Liu Nian* 101
How to Respond to Positivism's Challenge: On Raymond Geuss' *The Idea of a Critical Theory* ..... *Yang Shunli* 108

An Alternative "Three Methods": On the Moral Unity of Heaven, Ghost and Man in *Mozi* ..... *Zhai Kuifeng* 116

Zhuxi's View on Hexagram ..... *Wu Ning* 123
Zhuxi Conception of Nature: Its Connotation and Role ..... *Wu Yanan* 130
The Interpretation of *Mengzi* in the Ideological Trend of Amending Xin School at the Beginning of the Qing Dynasty: Centering on Li Erqu 's Interpretation of *Mencius* ..... *Li Jjingfeng* 139

The Tension between Knowledge and Faith: An Analysis of the Influence of *Wan-kuo Kung-pao* on Confucianism ..... *Wen Qian* 147
On Xunzi's Thought of "*He-He*" (Inter-subjective Unity) ..... *Li Jifen* 154