

最近四十年的哲学^{*}

[德] 赫尔曼·洛采/著 周 凡/译

【摘要】智识生活不仅限于思想，在我们的内心还有更多的东西。所有科学只能以思想来运作，因此必须遵循我们的思维规律。但是，在它所专心致力于的所有对象中，尤其在它预设为前提的一切最高原理中，它将发现总有一些东西，即便在理智上已经完全理解了，却仍然不可能以一种观念或思想的形式加以穷尽。“天赋观念”仅仅意味着心灵的性质是如此形成的：在合适的经验唤醒它的思维之际，那时并且仅仅在那时，思想必定正确无误地在心灵中展开它自身。最初提供给我们心灵的东西并非是那些以其自身内容来表达实在的观念，而是普遍的基本原则，所有实在的相互关系必须根据这些普遍的基本原则来加以判断。无论我们的观念从何而来，以及它们如何从心理上在我们之内形成它们自身，重要的是我们要认识它们，不论我们是在拥有它们时与其共同止步于此，还是我们必须更进一步对其做出判断，以确保我们的理性与它本身以及既定事实完全和谐一致，这是我们唯一可以实现的目标。我从来都毫不迟疑地主张要预设一种统一性：这种统一性从一个共同来源中引出实存的所有个体殊相。我认为，哲学能做的实际上仅仅在于努力构造一种集体性的世界图像。

【关键词】观念；实在；真理；判断；有效性；统一性

中图分类号：B561.4 文献标识码：A 文章编号：1000-7660 (2019) 05-0001-11

作者简介：赫尔曼·洛采 (1817—1881)，德国古典哲学与德国现代哲学之间的过渡期中最有影响力的观念论哲学家，现代心理学的创立者之一，现象学和分析哲学的先驱，价值哲学的创始人。

周 凡，(北京 100875) 北京师范大学哲学学院教授、价值与文化研究中心研究员。

那些试图支配它们时代的精神，并且（如有可能的话）甚至试图支配未来时代的精神的哲学观总是自诩它们拥有三大优点：它们的最高原理不可能自相矛盾；它们的方法（通常处处相同）简单；最后，把它们得出的各种结论聚合在一起的理论体系的逻辑结构完全依赖于直观的自明性。我想我不会贸然基于这三种名号中的任何一个来提出我的主张。我提的主张要谦逊得多，以确保获得英国读者对我将在此呈献给他们的思想观点的青睐。不过，我还是解释一下我为什么要怀疑这三种名号的价值，以及我为什么迄今为止放弃了所有试图在我的观点上留下这些名号之印迹的想法。

在我开始从事哲学研究的时候，占支配地位的仍然是费希特曾给予其最清楚的表达的一种看法：凡是不能把世界历史所有的特殊部分解释为一个单一的普遍原理的独立推论的世界理论，就不应该称之为真理和科学。受教于自认为完全满足了这一要求的黑格尔学派的思想传统，我从未停止过对那些在我看来包含真理要素的费希特的断言的把握。与此同时，我也不能对自己隐瞒如下事实：费希特的那个断言完全抹除了一切区别。对于世界本身（我们的研究工作的伟大主题）而言，我从来都毫不迟疑地主张要预设一种统一性：这种统一性从一个共同来源中引出实存的所有个体殊相。然而，对我而言，它与哲学的立场大不相同，亦即它与人类从我们发觉自己置身于这个世界中的立场出发，通过

* 本文发表于英国《当代评论》杂志 1880 年第 15 期（*The Contemporary Review* 15），是洛采去世前一年发表的一篇思想自传性质的文章，原文标题为“Philosophy in the Last Forty Years”。

自身努力去洞察那无所不包的宇宙的特有活动截然不同。在我看来，似乎只有踞于他自己创造的世界的中心的上帝，方能因其知晓他自己所赋予创造物的最终目的，而使世界的所有特殊部分在他面前呈现为一段持续进化的庄严演替进程。我们这些有限存在者并不跻身于万有的这一活的根源之上，而是立于从该活根源生发出的某些分支之上。只有通过无数的迂回曲折，只有通过谨慎使用我们的处境所给予我们的一切援助手段，我们才能有希望获得关于我们立身之根据、关于我们所属之世界以及关于携我们同行的大全之运动方向的近似知识。我们绝不能因为人类心灵从其知识所及的每一个角度出发去寻求构造一个世界作为整体的完整形象而谴责它，人类心灵的这种构造活动发之于已然以其逻辑的严密性获得的基础地位。但是，这种从一个单一的基本原理渐次演绎出世界的多样性的进展性任务本身是不可能完成的。与之相比，我认为，哲学更为迫切、更为重要的工作必定带有回溯性研究的形式，这种回溯性研究试图发现并牢固地确定什么样的原理将得到公认并被用作这种构造中和世界进程中的活原理。

我心中仍然生出另外一个疑虑，它使我拿不准，是否我也应该在我行程的终点抵达那个时期的观念论试图确立的同一目标。自从人类开始哲学探讨以来，就在两种极端的性情之间徘徊。一种忧郁而怯懦，它坚持认为实存的真正核心是一种人的心灵无法接近的晦暗不明的实在；另一种大胆而充满希望，它自信没有什么科学无法破解的，它确信能够发现各种观念——这些观念是所有那些乍看上去似乎是疏离的、难以说明的东西的内在本质。这两种性情的任何一种都恕我无法享有。我确信第一种是错误的。就事物的复杂性而言，有可能存在许许多多依然是隐蔽的或模糊不清的东西，无论短暂的还是持久的。然而，在我看来非常难以置信的是这样一种观念，它认为我们的全部智识生活总是在与一种我们的智力无法穿透的外部实在打交道从而把世界一分为二。而我赞同世界的统一性，这是第一种观点所反对的，但我的这种偏见并不能使我下定决心毫无保留地采纳第二种观点。哲学试图成为科学，因此，它的手段必定只是把各种思想联结在一起，从而容易导致一种严重的错误，即从两个方面高估了它的这种劳作的工具价值。它极易把知识看作是构成真实存在之本质的东西赖以与心灵发生关联的不二法门，极易把我们在思维中赖以理解并结合杂多以及在物的实际性质中联系诸多因素的特定联系方式当作是中枢并且是唯一的中枢。但是智识生活不仅限于思想。在我们的内心还有更多东西，甚至我们的思维能力也趋附于它，并只有从外面凝视之，而对于它的独特内容，我们的思维不论是以一个观念的形式还是通过诸多观念的联合，都不能给予完全的再现。因此，如果一个人深信真实的存在不可能不被心灵所悟透并受此信念鼓舞，那么他便不可能带有同样的确信去假定思想乃是能够把握实在的最深刻本质的器官。稍后，我将重新回到这些表述的确切意义，而现在我将仅仅通过回忆众多人物（这些人坚称他们在信仰、情感、预感、灵感体验到了世间最高的、智性完满的东西，而且他们还承认他们并不在知识中拥有这种最高的东西）来解释它们的意义。我们将在后面界定我们对这种观点的立场。不过，在此我们预先对它做个让步。当然，所有科学只能以思想来运作，因此必须遵循我们思维的规律，但务必要理解的是，在它所专心致力于的所有对象中，尤其在它预设为前提的一切最高原理中，它将发现总有一些东西，即便在理智上已经完全理解了，却仍然不可能以一种观念或思想的形式加以穷尽；它也将发现，对这些东西的组织是按一个据通常逻辑规律不能证明的计划将它的若干成份结合在一起，一旦这个计划被认识，它就指示出思想必须去寻找它试图寻找的联系所要遵循的方向。

如果有人认为我把这两种思想作为永恒的教义性观点提出来，而我在此已经可以指望清楚理解这种教义性观点，那么就是误解我了。我真正打算做的，仅仅是用它们来描述我着手研究我青年时代生机勃勃的哲学思潮时所持有的性情与偏见，那些不知将走向何处去的偏见。任何回忆那个时期的历史的人都会记得，在黑格尔哲学中激起所有这些疑问的东西是多么地多啊！那种哲学企图通过其辩证的方法揭示出物理世界、精神世界以及在世界规划中占有其准确位置的每一特殊事物的全部内容；不过，在它所揭示的内容中，它所说出的也只是：它占据了那个特定的位置。整体的每一个单独部分赖以在体系中占据一席之地的那种特殊性质依然是没有被思考并且被认为是无法解释的过剩细节，而在每一事实与现象中的本质性的东西在于它对某一抽象思想的重复，正如 N^h 或 $N + I^h$ 作为所有真实事

物的整体序列中的例证，黑格尔的方法宣称这些抽象思想为世界的最深层的意义。人们已知晓，对这种贬低特殊、具体事物的抵制流传得多么广泛；人们也知晓，它如何导致谢林许下要用自由体系取代这个必然体系的未实现的诺言。一开始，我对它用来履行这一诺言的形式抱有一些同情，但是终究我既不能对摆在我面前的结果感到满意，也不能对寻求这些结果的方式感到满意，最终，我发现自己站在与那些观点完全相矛盾的位置上。

如果我不是深信一种漫长的哲学劳作仅仅是（除很少的例外之外）试图科学地证明在早年生活已被采纳的事物的基本看法，我是不可能沉湎于这些个人回忆之中的。实际上，哲学总是生活的一部分，就像在贸易交换中我们相互支持一样，对一个人心中形成的思想活动的描述，也同样可能对那些追求同样目标的其他人有所裨益。至少，我只是怀着这个目标才奉献出我自己的思想，而不是抱着徒劳的希望，幻想人类思想探索的长河在行进数千年之后，我能给它带来一个决定性的转向。我相信，在我旅途的起点，我并没有感到疲倦，我要把我的探索进行到底，起码我自己要弄清楚，是否有可能并且在多大程度上，可以为我先前仅仅作作为个人偏见、作为推动我的主观原则来描述的看法提供一种科学的证成。

现在，我一开始没有回答的问题再次以新的意义浮现出来。如果无法立即用简洁而敏锐的措辞表述我实际上认为是实在的活根源的东西，那么更加可取的是弄清楚某种确定的思想原则，从这一原则出发，就有可能确定并解释这种其内容到目前为止还不为人知的思想。在哲学史上，当人们发现自己陷入以前的错误所导致的后果之中的时候，他们是多么频繁地做出决定要返回到所有确定性的起源，而所有这些努力所产生的结果却又何其少啊！这一失败几乎是可以预见的。在迄今仍未发现的矿藏的矿石中，有可能发现新的金属和额外的基本物质，诚然，这些东西可能增加我们到目前为止已知的东西的数量，但是，我们又如何能认真地希望，在人类思想数千年来经历了一切可能的和不可能的事物之后，我们还能发现前所未有的新的必然性原则呢？事实上，所有这些尝试都是从最短的捷径回到了那最长且被人走烂了的道路上。当笛卡尔怀着这种目标，从他的“我思”的确定性出发时，他是把世界上最确定的东西（没有人会否认它）但也是最没有成果的东西置于他的沉思的首位。因为没有人想要再一次确证“我们在思考”这一事实，而我们想知道的是我们所拥有的思想中哪些是真的、哪些是假的，在这种情况下，“我思”这一既包括错误也包括真理的事实本身就不能包含决定真假的根据。因此，当笛卡尔发现真理的标志在于清晰自明性的时候，他制造了第二开端或新开端；当然，这个“新”是对他而言，因为这个第二原则只能够从那个空洞的“我思”推演出来；而按照类推，它的确定性，如果是结论性的，本身就是被追求的基本真理的一部分。实际上，这个第二原则在整个哲学史上起着举足轻重的作用，以至于除它之外，人类精神根本没有什么可以作为确立他们对于思想的真理性的信心的东西。一旦我们获得它之后，它就象第一原则一样没有成果，因为如果思想要被认为是真实的，那么了解思想必须满足的形式条件对我们帮助不大，弄清楚满足这些条件的实际的思想要重要得多。在这一开端的辉煌之后，接下来，我们就这样目睹自己再次返回原地。我们不得不再次出发去追求真理，却茫然不知将要到何处去寻找。或者，我们充其量得到了一个标志，使我们能在偶然降临到我们面前的各种思想中辨别真伪。甚至这种标志也是不可靠的，就象笛卡尔自己的例子所教导的那样，当他一旦凭自己的好运而不再受方法的指引，当他在自己的周围寻找基本思想（它必须必然为真）的时候，他就已完全被那颗照亮了他的数学研究的明星所抛弃。这没什么值得奇怪的，因为就明晰性所包含的内容而言，人们对其的确信从来就没有完全一致过，而且笛卡尔也并没有试图去确定，流行的谬误之虚假的明晰性要如何与真理之真正的明晰性区分开来。在他宣布那被认为是非常清晰的才是真实的时，他就把确定清晰度（我们对其真理性的确信正是从这种清晰度开始的）的这个专断的工作留给了我们。

如果我还要再追寻一点这些历史记忆的话，最好还有个我说这些话的目标。因为在最近两个世纪，笛卡尔一直是唯理智论的起点，而唯理智论最普遍的主旨一直是所有哲学探索选择性接受后的前提条件。因为它最普遍的主旨仅仅在于：每一位从事任何研究的人，必然认为自己拥有其做出判断的理由；每一位想要回答任何具体问题的人，需要拥有一个其合理性已经以某种方式被保证的特殊原则

来供他服从；每一位从事哲学探索并把自己的研究扩展到整个世界的人，必须相信他自己占有所有真理的最终标准。这种占有从何处而来并不是要我们进一步解决的最紧迫问题，因为不管它究竟从何而来，既然它已经在那里了，我们就不可能改动它。笛卡尔宣称，它是人类心灵的原初占有，我毫不犹豫地默认他的这一确信，但只是在它可能被接纳的唯一意义上。因为对“天赋观念”这一便利的表述吹毛求疵是多余的。这些词语并不意味着观念先于所有经验而作为可识别的思想或影像进入到或出现在原本仍然是空虚的意识之前。对我而言，它们仅仅意味着心灵的性质是如此形成的：在合适的经验唤醒它的思维之际，那时并且仅仅在那时，思想必定正确无误地在心灵中展开它自身。它们被说成是“天生”居于心中，因为在同样的经验的影响之下，如果心灵的性质不同的话，这些经验要么根本不在心灵中生成，要么就是以不同的形式生成。然而，笛卡尔专用的另一个词“观念”看上去并不像“天生”一词那样无辜。我们习惯于把这个措辞理解为总是自给自足的单一之物的表征（尽管它的对象物可能是丰富多样的），而不是（由于没有合适的可表征的对象物）只确定杂多的相互关系的思想。不过，这第二类思想——基本原则而不是基本概念——实际上可以有助于扩展我们的知识，对笛卡尔来说也确实如此。当他表达如下的确信——没有什么东西从无中产生——时，原因就比结果更高更完美，或者至少与结果同样完美。然而，无限的观念不可能由有限自身产生；因此，尽管他在必要时运用却没有先行校勘的这些基本原则确实是引导他的最高真理的最深刻的本质，但它们却仍然缺乏（至少在一定程度上缺乏）他认作真理之标志的清晰性和确定性。如果我们尝试满足这一需要，我们就碰到了知识的内容与形式的区分，正是通过这一区分，康德重塑了这种唯理智论。最初提供给我们心灵的东西并非那些以其自身内容来表达实在的观念，而是普遍的基本原则，所有实在的相互关系（经验并且唯有经验把这些关系带给我们的知觉）必须根据这些普遍的基本原则来加以判断。我还要补充一点，甚至这些基本原则也并不以此种方式（即仿佛它们在所有经验之前就构成了它的意识的对象）属于我们的心灵——这是一堆等待被运用于事例的规则。心灵的性质是这样构成的：当经验的印象激发它时，它就无意识地被迫产生应激性作用，这种作用部分在于把那些知觉中被给予的杂多的思想明确联合起来，部分在于一种本能活动，其激起的原因仍然为它自身所不知。只有到后来的阶段，当思考返回到该思想、该行动发生时的许多实例并把它们收集起来加以比较的时候，那些把我们引导到一种表达方式（正是通过这种表达方式，它们现在才首次变成我们的意识的对象）上的秘密动机才被发现。我们在那时才发现并自己占有了以前仅仅是在实际上和无意识中才成为我们思想和行动的基本原则的那些东西。

德国的哲学研究方法长期以来一直固守着这些确信，而没有让自己被我在这里仅仅简要提及的反对意见所左右。如果它只是我们的心灵的构造，其应激性作用表现在最高和最普遍的基本原则中，那么我们用什么保证对我们的思想是必然的那种真理也同样对我们运用其上的实在是充分有效的？以这种方式表达的反对意见超出了它的本意。当任何具体的矛盾或模糊不清引发了怀疑时，一种使这一疑问的解决成为可能的观点也将被发现；毫无理由地怀疑的空洞可能性永无止尽，当然，由于无法获得任何相反的证据，所以它自然会对呈现给它的每一个证明都加以怀疑。每一事物究竟是否与我们认为我们把它认作的东西、是否与我们必然认为它所是的东西并无不同，对于这个问题，还没有科学的解答。不过，这种性质的怀疑既没有专门指向我们对天赋真理的确信，也不可能被限定在把对思想而言为必然的判断应用于实在的内容上时的正确性问题。一方面，无论我们关于世界的内容及其基本原则的知识来自何处，它终归是我们对它的对象的表征，而不是那个对象本身，因此总是存在出错的可能性，从而使得我们的印象不同于对象。另一方面，我们的每一种思想不仅在其应用上而且就其本身而言都可能是不真实的。即便是我们的数学知识的原理，也可能要求它们之间相互关系的点有着与在我们看来必然存在于它们之间的关系所不同的联系。人类持续不断地背离这种完全无目的的怀疑。人类理性一直有一种深深的自我确信：尽管它不可能达到全部真理，但它还是拥有对其思想而言必不可少的东西——不仅是必不可少的信条，也是必不可少的真理。它始终相信这样一种世界的合理性，即思想与实在相符合，思想享有对实在的有限但并非误导性的接近。当那种怀疑时不悄然向我们袭来，不论我们的全部智慧是不是完全错误的，我们都知道并不存在解答这一问题的观点。因此，我们必须

使自己满足于知晓如下情形：不管我们如何地叹惋，哲学能做的实际上仅仅在于努力构造一种集体性的世界图像——它不应自相矛盾，也不该完全道尽我们的理性在界定自身权能时宣称其无力移除的矛盾和缺口。无论我们把哲学评价得多么高，把它看作是顶峰或者宇宙秩序中的最高能力终究是愚蠢的。它是并且一直仍是人类精神在地球上发展的历史事实，而且，当世界按照在我们当前的观察地位上所必须向我们显现的样子展现出来时，哲学也就完成了它自己的任务。

我已经表明，我认为另一个理由也站不住脚，因为这个原因使人产生了对天赋真理的唯理智论假设的怀疑。事实上，断言一种因其本性而对心灵而言必要的思维方式，必定不适用于对事物的认知，这自始至终都绝不会比相反的断言更加确定或更有可能性。采信后一观点的人坚持这样一种信念：世界的统一性决定了思维和存在的统一，偏爱前一观点的人片面地依赖存在于思维主体与其思想对象之间的表面对立，但是，这种对立对于认识的可能性的的重要性只能被以完美的清晰度感知整个过程（我们称之为由心灵认识一个对象）的人所决定。因此，任何一个人单独就能表明：要么认识由于其起源的方式而必定会误解事物的性质，要么从另一方面看，认识可以在某种限度内理解事物的性质。在哲学的历史发展中，这种想法实际上一直被继承下来。从约翰·洛克到康德，对认识的批判是研究的基本主题，在偏离这一方向的大量努力一时之间打断了德国这一传统之后，它的连续性又重新凭借一种强劲的活力被恢复了。正是因为有了这种强劲的活力，当今时代从生理学研究 and 心理学研究中汲取了一切可能的帮助，以便获得我们对世界观念的起源的清晰认识。我完全知晓所有这些努力的价值，完全知晓它们赋予了当代哲学与以往的哲学相比更加深远的范围，但是，我还是怀疑这一事业的完成同时将带给我们许多更好的成果的可能性。康德在实际运用理性之前先确定理性的能力的这一做法，被德国观念论嘲弄为规劝人们会游泳之前切莫下水；这种浅薄的评论，虽说打着为现代热衷的事物辩护的幌子而被滥用，却正好击中了这一事业的根本错误，即这样一种错觉：在一切思想的运用之前，在不受任何错误的来源的影响下，在对其起源的纯粹经验性解释的基础上对其能力的界限做出规定乃是可能的。只要粗略地看一下致力于这一任务的著作的内容，我们就会立刻明白，它们已经多么完备地决定好了问题，至于这些问题的答案，它们只会准备解答的路径。康德的几大批判并没有把对哲学而言有趣的一般问题留给它们自称仅仅是导论的那个体系，而只留下了对已经获得的解答的进一步应用而已。洛克的著作不仅指出了知识的来源，也包括了世界的整体观念，在他看来，世界的整体观念必然产生于这些来源。从某种意义上说，这已是超出许诺的过度表现了，对此我们必须真诚地表示感谢。但这种情境下还隐藏着一些别的东西。那种洞察力——没有任何前提条件，带着完全公正的眼光，观察我们的表象（*Vorstellungen*）的起源，以确定其有效性的界限——是不可能的。纵使这一任务的第一部分能够被完成，它的第二部分也只能由这样一些人来执行：他们已牢牢地掌握了普遍原理——这些原理能够决定在什么样的条件下必然得出什么样的结论，并且进而决定是否由此得来的这种认识已确定起因的相应能力是必然出错的，还是说能够在某种限度内发现真理。对经由感知的心灵接触一个对象时必定会发生什么做出任何判断是不可能的，除非一个人一开始就确定了在这种情况下关于这两种因素的性质的概念，以及关于真实存在的任何一个元素（不论它意欲为何）都可以施加于任何其他元素的影响的性质的概念。事实上，这样的前提条件部分正确、部分错误地作为激发性的冲动、作为确定的活动始终如一地位于思维的最底部。正是这种思维勾画出我们知识的发展、将其有效性的界限确定为真理，并且它看上去仅仅在不带偏见的经验的道路上运动。

我们将承认，当唯理智论坚持天赋真理的存在的时候，它只是提出一个仍然需要证明的假设。但是，所有知识都是从经验中推导出来的，心灵被认为是只被一些来自于外部的印象所刻写的白板，那么如此得来的知识，其确定性的基础又是什么呢？不论各种感知到的表象以何种方式被表征，经验终究只能指出我们的表象得以产生的偶然起因，但把起因与由之产生的结果联系起来的过程却不能被任何直接的感觉所认识。如果一个人认为这恰恰是因为他把心灵看作是纯粹接受性的，把它表象意识的全部内容看作是被传递到心灵中的，那么，除了与其它感觉的类似性之外，他无法诉诸任何东西来确立自己的观点。不过，这种类似性所表达的也是完全与他相反的观点。每当感觉到我们称之为作用的状态时，我们总是发现，当相同的所谓原因与不同的对象发生关系时，由这种作用造成的结果呈现出

不同的形式。因此我们也就发现，它同样被那种在这种关系中我们视为被动的、接受性的成分的性质所决定，就像它被那种在我们看来似乎是更加主动性的其它成分的性质所决定一样。这一想法从来没有离开过自然科学研究的视野。它或许会由那些在当下的问题中持特殊性观点的人在白板说这一比喻中重新发现，他们用这个明喻来说明相反的观点。一个书写板如何能使任何东西被写在它上面？或者说，一个上面带有古人肖像的蜡块如何能接受并保留图章的印迹呢？除非一个东西带有固定字迹流动的粘着性，而另一个东西具有可压缩性并且对它忍受的特定形式的压缩无动于衷。简言之，正是通过两者各自特有的性质而共同促成了这个结果，而这个结果是空气和水不可能完成的。因此，在我看来毫无疑问的是，经验的类似性明确支持唯理智论的假设，支持心灵借以作用于外部印象并产生表象以及表象的结合的内在固有活动——正是这些表象以及表象的结合构成了我们关于世界的思想。

当然，现在即便是经验论也已经默认了对心灵内在活动的承认，这种承认实际上决定不了什么，不论是赞成如此产生的表象的真实性还是反对它。心灵对外部刺激的特有的反作用确实有可能经常性地篡改这些导致刺激发生的事物的印象，就像它也可能导致对于这些事物本质的真正理解一样。要是我仅仅被授予了这两种情况同等的可能性，那我就心满意足了。因为有一种非常普遍的偏见认为，思想过程不可能是正确的，之所以这样认为是由于我们相信，我们已经看到思想是如何从我们心灵的主观性中呈现自身的，而对其起源的了解似乎同时也证明了它的无效性。对于这一偏见，我想我完全可以提出几点看法。即便假定一个更高的权能确实有意向我们保证一种并不能完全理解所有事物的知识，但在其理解的一小部分的区域内也并不必然是错误的。即使那种能力赋予我们的知识不是作为既定的启示，而是作为我们在生活中不得不经历的体验的结果，那我们又是如何可能在思想中解释那种意向得以实现的过程呢？如果我不是一下子全知道，而是现在学学这个、而后学学那个，那么不论它是因为实际上就是一物接着另一物，还是因为同时存在的各个部分是一个接一个地成为我们的意识对象的，经验事件必须总是通过一种我们的知识对象此时向我呈现、而以前并不向我们呈现的关系而使自身与非经验事件区分开来。既然在我们之外没有第二个观察者利用这种差异，我们自己也被它限定于先前并不在场的感觉，那么它必定就是对我们自己而言的某种可感之物，并且它不可能存在于我们与对象之间的纯粹外部关系中，而必定存在于我们本已存在的内在状态中，这种内在状态是我们现在体验到的而非先前就有的。然而，这种状态的性质必定同样依赖于导致其发生的各种不同刺激，就像它必定依赖于能体验它的心灵之特有本质一样。我在此指出的是非常简单的真相，我们都同意的真相。我们知道某个存在之物、我们知道某一发生之事，但这一事实并不足以证明那个物的存在或证明那个事情的发生。它们一定都给我们留下印象，并且，除了我们精神的性质能够体验到的印象之外，它们不能给我们留下任何别的印象。如此说来，从一开始，外部世界的每一个客观因素在我们身上就都被一种基本的主观状态所取代。如果现在感觉的简单转移并没有出现任何中止，相反，如果关于那种把真正实在的各个不同部分彼此联结起来的各种联系也要产生正确的认识，那么，当某一时刻的实在为另一时刻实在所取代时，那一瞬间的实在留给我们的印象必定不会像实在本身那样轻易消失。一个仍然留在记忆中的印象在一个意识统一体中必定通过联结作用与另外的印象结合在一起。这种联结作用——它可能是从它结果回溯到它的条件，也可能是从它的条件推出它结果，并可能因此意识到它的各种不同的方向——是某种完全不同于事件本身的活动的，事件本身仅仅发生在一个方向上，即从原因到结果。即使我们承认这种联结活动在其间运动的两个端点被从真正实在内部对我们产生作用的各种事件的联系所固定，这种把意识联结起来的活动终究产生的可能性也单单取决于它产生于其中的心灵的性质。同样，它把那些在实在中联结在一起的东西在知识中联结在一起的可能性，取决于如下这一事实：心灵的性质赋予它所接收的印象以实际的相互联系，这种联系虽然可能与激发它的原因的联系并不一致，但它也并非与心灵完全相异。因此，即使假设有一个更高的大能者命定我们要去发现我们的经验对象之间的真实关系，如果没有我们自己的主观合作，那么我们还是不能简单地接受这些关系。我们应该通过一种活动使它们重获新生，而如果我们能洞察心灵的本质的话，这种活动在我们看来就是心灵的必然结果，并且只可能是心灵的必然结果。假设那个仁慈的大能者希望赐予我们更多，从而使得我们不仅将独立地、单个地形成世界进程的忠实观念，而且还将完全理解这些进程最深

处的普遍规律，并按照它们应该同时让我们感受到它们的必要性的方式来理解它们。即使那样，一个知晓这一切的人也将能够从我们心灵的性质出发给予这些成果一种机械论的解释。如果就像我们假设的那样，最高真理的知识并非以完全现成的清晰性为我们所固有，而是要由我们自己去获取，那么，在每一个体的心灵中必定有该真理之起源的历史。从它还未在场的一瞬到其进入的一瞬，必定有一系列事件发生了，而这些事件倘若不与心灵的性质相关、倘若在既有情况下不是心灵的必然结果便不可能发生。即使我们明确认为人类理性注定要完全具备真理的全部知识——不仅是那些本有的知识，而且还有后来获得的知识，所有这一切也都是适用的。假若那样的话，心灵的机械论也总是可以构想的，这种心灵的机械论将表明，已获得的所有真正知识都将是心灵之主观性质以及作用其上的种种印象的必然结果。因此，既然它在每种情况下都是如此，那么正是出于这个原因，对我们知识的这种主观性起源的证明就既不能用来肯定它的真实性，也不能用来否定它的真实性。那些认为这种主观性起源的证明可以用来否定知识的真实性的人，不过是在观念论者的观点所犯的更广泛的错误上迈出了第一步。当问题仅仅是我们的表象是否与我们假定其存在的外部世界有关联时，观念论完全有理由极力主张，外部世界的表象只不过是我们的表象而不是别的什么。然而，当它因为我们关于世界的表象的主观性而开始否认世界的存在的时候，它完全忘记了这种主观性是在任何情况下都必定如此的。我们的表象一定是主观的，不仅在外部世界不存在的时候是主观的，而是在有外部世界的时候它也一定是主观的。即便在真实世界中，除了通过我们的主观活动而再生产出来的表象，我们也不可能拥有其他表象。并且，我们所有知识的主观性——这一点屡屡被强调——对于它的对象的实在性以及我们表象它的准确性是绝对决定不了什么的。

现在，我们已抵达我正要游历之地，就这个地方而论，我发现我完全站在我们时代盛行的见解的对立面。把知识学作为最重要的工具来谈论，并且认为哲学的发展有赖于知识学的完善，这已是平常之论。特别是，人们怀有这样一种希望：把知识学的丰硕成果运用于获得真理的坚实基础，最终将由对我们思想的心理学发展历史所做的全面论述来奠定。与后面这一信条相反，我在此要表达的我之前已经公开宣称的信念是：只有当人们已经知道表象所指涉的对象的真正关联时，人们才能基于表象的心理起源就表象的有效性作出判定。只有具备这种知识，亦即对表象的目的与目标有所认识，我们才能够判断它是否通过其实际采用的对实在进行表象的特定方式而达到抑或错失了那个目标。毫无疑问，在这些界限之内，心理学可以为我们提供对各种知识的批判。在我们知道光的运动规律和我们的眼睛的结构之后，只要我们在这两方面都不出错，那么我们就有可能去纠正大量的光学错觉；而在我们认识到我们的个人印象赖以结合和自我再生的规则之后，我们可以在具体情况下证明，按照这些规则，我们的表象必定会形成一个有序的联系，而这种联系与促发我们的个人印象产生的客观的现实因素本身的联系并不一致。同样，我们所形成的关于物的本质、关于事件的本质、关于事物之间的相互作用的本质，以及关于这些作用遵循的规律的本质的普遍思想究竟是真还是假的问题，是我们通过那种知识所不能决定的，纵使最精准地知道它们的心理发展的历史也无济于事，除非我们已经知道关乎所有这些要旨的真理。仅仅在那种情况下，我们才能够说，从我们的知识的心理发展所经历的过程来看，正是因为它服从于普遍规律，它要么必然偏离它所指涉的事物的真实关系，要么它可能在结果上与它们一致。基于这个理由，我提出了每一思辨哲学都曾作出的旧主张。即使我们完美地拥有了心理学，它也决不能成为我们整个哲学的基础。更确切的事实勿宁是，只有当心理学首先根据我们据此来判定万物的性质、相互影响和作用的自明的真理原则而被完整地建立起来的时候，我们才会拥有这种完美状态下的心理学。只有在那时，我们才能使发生在认知主体与可认识的客体之间的相互作用服从于这些原理并进而判定如此产生的表象的真理性。如此完美的心理学离我们依然非常遥远。在我们的感性认识的发展史中我们肯定能够取得一些进展，而且我们肯定能够制定一些关于我们表象的联结以及在记忆中自我再生的原则；但是，关于普遍观念的发展的更高级的东西则纯粹是幻觉。我们几乎完全缺乏关于（从我们的孩提时代起）我们思维能力的个人成就是如何一个接着一个发生的整个过程的观察。在一个人获得健全的理性之后，他就会摸索出一些可以将其理性逐渐产生的过程呈现给自己的一些途径；而且，借由不明说的偏爱之见而引到人们面前的、或多或少有些先入之见的假设，

被非常自信地拿来作为公允的经验论珍宝加以兜售。在心理经验的实际真相不被怀疑之前（以最新近的心理学研究为例）、在可能从属于普遍的始终默示着的真理的材料被创造出来之前，这种状况是不会改变的。因此，我们应该把心理学看作是哲学研究或一般的科学研究的最后且最艰难的成果。

为了回归我们时代另一个受到偏爱的事业，即作为第一必要的、为哲学奠基的一般知识论的建构，再次把注意力投向人们进行这样的知识论建构时，必定活动于其中的无可规避的领域无疑是多余的。理性将决定其一般程序方法的准确性，但是能被它当作做决定的动机加以运用的，只能是它所决定的那些必要的原理。因此，它的劳作仅仅在于对自我的认同以及对它自身的运作方式的认真反思。在实际生活中，我们受自身需要所迫而依据诸多事实材料形成判断，而我们对于这些事实材料的真正意义的认识是非常残缺的，而且我们对它们与其他事物的许多联系更是所知甚少。贯穿于一系列事物之中的诸多条件，迫使我们经常性地把那些我们尚且还一知半解的东西拿过来作为一种原则来运用，并且从这一原则出发开始对那些我们知之甚少的事物做出判断。最终，经验的有限性总是使我们的知觉在许多可能的特征中只表现出一种特定的特征，这种有限性误导我们在实际上只不过是没有什么相反例子的情况下就将之看成是联系的必然性。如果现在我们把这些难判断而易出错的情况汇集在一起，然后设法把它们结合起来，并且通过抽象作用，从所予的混杂的多样性中形成若干组成部分之间最纯粹、最简单的关系实例；我们的理性将在它们呈现出来时做出一种明确的判断，这些判断对于思想的必然性像思考其对立面之不可能性一样明显。理性总是把自己看作是持续在场的法官——公正的并且做着终审裁决的法官；不过，也是这样的法官：他只有从他不得不做出判决的案件的抗辩中，消除模糊性与歧义性之后才能做出宣判。这样看来，对理性本身的信赖就不可避免地成为一切哲学研究，甚至是那些关乎其真理性规定的研究的根基所在。当洛克对一切知识的两种来源做出区分时，当他接下来把事物本身固有的属性与那些只是在我们认识它们时它们似乎才具有的性质对立起来的时候，并没有直接的经验赋予他这些原则。于是，他认识到思考方法对我们思考一切事物而言都是不可或缺的；他要求自己遵循这种思考，思考那些可称之为是对他已经发现的心理事实进行可能的解释的方法。这就是康德的误解：他自以为已经留心于给他的“理性批判”提供一个心理学基础。令人痛惜的是，在他那里，心理学仅仅是被顺带着极不完善地提了提而已。像认识的形式与内容的区分以及他关于时空的纯粹主体性与现象性学说之类的这些根本原则并不是心理经验要处理的材料，而是对这些材料进行形而上学解释的结果。从观察康德所遵循的原则中，我总结出的结论为：无论我们的观念从何而来，以及它们如何从心理上在我们之内形成它们自身，重要的是我们要认识它们，不论我们是在拥有它们时与其共同止步于此，还是我们必须更进一步对其作出判断，以确保我们的理性与它本身以及既定事实完全和谐一致，这是我们唯一可以实现的目标。此乃数学一直以来的发展方式，它从来不在意是通过什么心理行为才使得空间中的点在我们心中形成表象，或者我们通过什么更神秘的过程把无限多个点连接成一条直线，或者我们通过什么其他的过程把许多线条的图形加以区分并生成它们之间夹角的表象。所有这一切当然只是假设和规定。但我们有信心，当这些假定形成之后，无论形成这些假定的心理方式如何，那些与这些表象观念的联系相关的命题，其之真实的必然性将得到严格遵循。但它并没有问，从仅仅感知这样一种表象的联系出发的心灵为了意识到其之必然性都做了些什么，并且它也不认为这个问题的答案对于保证其结果的真实性而言是必要的。

若是一个人想在从事严格来说所谓的哲学工作之前获得一种认识理论，他就会在这里提出如下异议，即如果能得到这样一种理论，它的意义就必然在于对我们刚才所谈到的这些普遍的、从直观上看显而易见的判断原则加以阐述和收集。也许，他还希望看到它们都是从一种独立且至高的原则中推导出来的，以便最终在现实中产生人们自亚里士多德时代以来所追求的第一哲学。但是，这样的设计是如何被执行的呢？在考试中，当我们向考生提出一个明确的问题时，我们有理由期望得到一个答案。但如果我们要求他把毕生所学的一切用一个答案告诉我们，他要么不知道到底该从何开始，要么像那些从火灾中抢救东西的人一样，他会毫无头绪地把重要的和不重要的都一股脑儿地告诉我们，而且二者皆不完善。因此，那些我们认为我们心灵内在固有的至高的普遍真理，它们从一开始就没能作为一个完整有序的序列驻足于心灵的意识面前。我们初次意识到它们中的每一个的时刻乃是感知需要

引发其应用的时刻。因此，他们为建构知识论而进行的系统性收集，不可能成为哲学工作的开端，只有对于那些不得不在自己身上重复已经完成的工作的学生来说才是开端。对于哲学本身来说，它不是一个开端，而只能是终点。我怀疑在这两种的任何一种情况下，对它的应用或兴趣是否可以说是伟大的；因为我们越是从其特殊的应用出发，从在这种应用中原始真理所必须呈现出来的公式出发，到达那些更为普遍的可以严格地自我服从的表达，理解它们的直观自明性总是越来越少，甚至对它们必然性的直觉也消失了。而这种直接的感觉，无论在什么地方，只要有明确的事情迫使我们将它们应用起来，我们会强烈地感觉到它们。然而，对于另一种欲望——通过一种认识理论从至高原则那里推断出所有真理的欲望——我无法为自己辩护。世界的统一性，我曾说过是我思想的出发点，它起初只是一种偏见，它本身需要经过调查研究，以表明它是否属于我们思想所必需的真理，或是否与这种真理相一致。只有在这种偏见得到证实的基础上，才有可能检验上述推论的要求。即便如此，它也不会赋予它的意义上这样做；相反，你只能通过第二种偏见预先决定这种统一性必须是什么种类或方式。正如我已经指出的，统一性并不意味着把杂多普遍地结合起来，甚至也不意味着把个别的真理彼此结合起来，进而使我们能够根据逻辑法则从一个观点推论出另一个乃至全部的观点。用一种不恰当的比喻来说明，它也许能以一种旋律的形式控制整个组织，这种旋律的统一性和连续性是可以感知到的，尽管没有定理可以证明这种特定的连续性属于那一特定的开端。如果是这样的话，我们的知识将会存在很多同样原始且同样确切的真理。我们将会看到，它们是其所是时便相互契合，而我们则将永远无法通过严格的论证从一个单一的来源来推断它们。那么，我们就不得不满足于只知道确切的个别真理。如果我们轻视这种确定性并仍然热衷于至高真理，那么我们会愚蠢地行事。也许，我们根本无法获得至高真理，或者至少不能以那种特定的方式获得之。

我快要得出结论了。一个寻求哲学原则的人，就他的思辨可以从一个确定的起点开始而言，只要他知道如何留意其思想的某些进展，他就会发现自己一无所失。并且同时服从他的指挥的，不是一个原则，而是无数个原则。因为经验的任何部分都可能服务于这样一个起点，当它发现自身以立即呈现的形式出现时，它与那些我们渴望看到的控制着一切现实的内在真理相矛盾，这些内在真理即便和目前观察到的事实存在冲突，却也将作为不可或缺的假设强加于我们的意识中。从经验的角度出发，每一种哲学实际上都是这样产生的。即使我们以热情和反复无常的态度正确地提出意见，也只能引向所有那些只包含对世界实际进程的思考的梦。他们通过一系列虚构的联系，试图把世界上深刻而又难以理解的缺陷与在他们看来是一切真实的职责与任务协调起来。而它们唯独错在，它们承受的一切都是由于事物的发展过程违背了理解力的前提和心灵的需要，从而使心灵处在杂乱无章的秩序中；进而他们又立刻充分发挥自己的幻想，发明出另一个更真实的世界作为这一险恶现象的基础。他们本应更仔细地研究现实的内在联系，以便找到那种可以使所讨论的矛盾不仅在假设中得到解决，而且也在现实中得到解决的联系。因此，真正的哲学作为拥有区别于一切非科学热情的所在，它似乎并不诉诸于它的原则，而在于它展开思想的方法。也许我将出乎意料地欺骗读者们的期望，当我说我相信我们甚至应该放弃这种自命不凡时，至少在通常的意义上是这样的。

知识的方法不能像实践的任务一样遵循预先确定的目标，它所寻求的是了解它所占有的事物的适当性质以及构成这种性质的内容。我承认，关于我们对这一问题所持的立场，这是可以首先确定下来的，它们必须适合于我们克服那些使我们根本难以把握事物的障碍。可一旦我们看到事物本身，我们进一步迈进的方法就总会受到事物的性质在我们努力认识它时所呈现给我们的特殊性的制约。因此，一方面，认知的方法必须与我们所想要了解的事物的性质一样有所不同，而且很明显，当许多不同的对象具有相同的基本特征时，就会针对这些群组形成明确的固定研究方法。对于类似的情况，总是可以用同样的方法来处理，而为每一个单独的案例寻找新方法则变得多余。另一方面，如果不参考那些相关问题组的特殊性的话，就永远找不到这种有用的知识方法，也永远不会存在一种普遍的方法，可以由此使得知识的目的在每一个可能的研究对象上都能实现。数学已经为某些特定类别的问题建构了其精妙的程序方法，这种方法在应用于每个个案时都会适应其特殊性。力学也以同样的方式形成了自己对计划的选择，当需要处理同一类工作时，它就会不厌其烦地反复使用这些计划，尽管这些计划同

样会根据个别任务的要求做出调整。但是，从来没有人谈论过一种解决所有数学问题的普遍方法，或为每一个可想象到的并且也许是尚未公开的目标而建造一台机器。显然惟其如此方能符合这种无限愿望：一方面它是基础数学和力学原理的总和；另一方面又有广泛的敏锐度，能够在任何情况下都恰到好处地使用它们。这在哲学中也不例外，在这一点上我很想借用亚里士多德的一句话。当亚历山大大帝向他请教一种更简单的方式学习几何学时，据说亚里士多德这样回答道：在科学上并没有特殊的捷径。科学，尤其是哲学，没有什么神秘的方法路径与我们单纯运用我们的理解力就能把我们大家一同引向的道路相对立。曾经有人声称掌握了一种思辨知识的方法，这种方法应该能够保证获得人类自然的思维所不能达到的结果，但这种自命不凡总是以这样或那样的方式转瞬即逝。每当我们获得有价值的结果时，是因为我们发现了事物的部分性质，该性质掌控了其一系列的杂多现象。这种方法错误地将有价值结果的丰产归功于自身，而这些结果实际上恰恰来自这一对象的客观来源。另一方面，如果事先确定了一种普遍的研究方法，就只会导致为了研究而对事物所采取的暴力。它们必须遵循预先反复无常地为它们固定下来的形式，任何不能适应它们的东西或无法引导它们的方法路径都被忽略了。最后，在许多情况下，这些自命不凡的先进方法在某种程度上不过是一种无聊的装饰，用来装饰已经完成的工作。而工作本身是由完全不同的、更自然的思维过程来完成的，这些思维过程是从问题本身的特质中产生的。有些怯懦之人总在为准备成功的手段感到忧心忡忡。曾经，人们若对凭借自身优点获得令自己满意的结果失去了信心，他们就会寻求爱情魔药征服不受约束的情感；如今，人们若希望在生活中获得体面的地位，他们最有可能将整个社会秩序置于一种不切实际的基础之上，通过这种方式，事物的过程本身便是它为我们带来的东西，而我们本应运用我们自己的力量来获得它。为了改善道德缺陷，他们不强调对意志做出应有的严苛要求，要求它们通过自身的活动规避缺陷，而是采取更加迂回的道路，尝试通过饮食的方法塑造后代人的大脑，使得本应是我们自身行为的善，作为这种条件改善后的机械结果自然而然地到来。对哲学方法的追求也不例外。在犯下如此多的错误之后，人们想要设法发明一种使我们无需这么费事的逻辑演算，并且在不对我们的个人敏锐度施加压力的同时，就像一台机器一样，确定无疑地在任何情况下都能为我们呈现正确的结果。这些工作总是无果而终。尽管有许多工业机器把我们从繁重的劳动中拯救出来，但是，那种能够立马代替我们完成毕生工作的机器尚未发明出来。依然有许多事情是机器完成不了的，这些事情仍然需要人类的指导和实施，直至其圆满结束。对于这个问题，我不再赘述。与这些自命不凡的想法相反，我只是坚持认为，每一个思想的进步与每种方法都是好的，只要它们随时都能够与所研究事物的性质、与研究所追求的特殊目标相适应。当对手的性质发生变化时，我们绝不能忽视攻击方法的转变，我们绝不要想着光是依据那些反对已达成的任何结果的异议是从次要的立场出发考虑的就可以力排众议。相反，我们必须在没有任何偏见的情况下，有条不紊地进行思考，我们必须时刻小心翼翼地利用任何活跃且敏锐的头脑在任何地方可以抓住的一切事物，以便找到这些结果，解释并推翻这些目标。有人也许会问，这种无视学派所有传统成见的做法，是否真的意味着我希望以常识来评判哲学的科学工作？现在，我要反问一句，常识事实上难道并非一直都是此事的评判标准吗？随着时间的推移，得益于深度方法的帮助，有多少思辨体系确信它们是建立在技巧更为深奥的原则之上的，它们获得了用其他任何方法都找不到的真理。不过，由于它们无法使结果取信于常识，取信于人类对可能性的自然感受，它们仅仅增加了可能会引发我们好奇心的大量历史材料，而对我们的生活或者观念并没产生持久的影响。在说这些话时，我无意以自然的理解力为名，将那些肤浅的印象、半真半假的想法、毫无根据的偏见，加上一些不可或缺的或传统的真理，算作是构成非科学之文化的宝库。碎片化是这种文化的缺点，并且这种缺点无法通过由生活中发生之事并将自身投入到个体经验中所唤醒的更大的强度来弥补从而成为科学。只以自身视野范围内的观察滋养其自身，它只是把它所激发的思想向前推进了几步，就满足于这样的解决办法，好像它在某种程度上满足了这个问题最迫切的需要。它没有注意到，这些孤立的尝试所产生的各种结果并没有形成一个自洽的整体，并且每一个结果都包含着尚未解决的谜题，如果再向前迈进一步，这些谜题就会被揭示出来。但这些缺点也不能采取特殊的方法来消除，因为纵使以哲学的世界观来看，这些缺点也还是大量存在着，声称掌握了这些方法显然是自吹自擂。如果我被允许陈述我所认

为的哲学研究最常见的错误，那么我认为这个错误就是对于持续性和稳固性的需要。它常常以一种振聋发聩的思想闪光来满足自己，将一束有趣且炫目的光投向世界的一部分，却将其它部分留在更深的黑暗之中。更重要的是追寻每一个基本思想，尝试其所有可能的结果，以确定其有效性在多大程度上不与现实相矛盾，以及其丰产性在何处停止。正是在执行这种坚持不懈、不断推进的任务当中，一项在科学的指导下进行的研究能够具有、并且也应该具备的优势要胜过非科学文化的自然努力。

在这个意义上，每一种哲学都自然而然地力求把它的结果统一为一个系统的整体，没有任何正当理由可以反对这种努力的必要性。但对于既定的真理而言，至关重要的是关联、协调和从属的形式，它们的统一是在这些形式中寻求的。说到这些，我只是想批判一种偏见，这种偏见将一种人们常用的首选分类方式作为系统联结唯一可取的形式。我知道，要对一切哲学研究进行考察，就必须对寻求答案的问题进行分类。在这方面，我比较接受康德三个问题的分类方式：我们能知道什么？我们应该做什么？我们可以希望什么？这种分类至少使人始终坚定而生动地回忆着一切思辨归根结底为了满足的需要。我也知道，相近学科的联合研究导致了一种以各个学科的名义致力于该研究的交叉，这几乎没有必要提及。但我认为在这些个别研究领域内的细微区别是毫无价值的，就像在一个单一系统的大厦中把它们再次联合在一起的建设性艺术一样。只有当把思辨的结果清晰地烙印在记忆中也算是一种益处时，这些人工的联结方法才可以说是有利的；但是，由于它们的结果并不包括它们得到结果的过程，而只是一些索然无味的外在性陈述，并没有传递出活生生的研究精神。系统化的冲动可能会导向两种不同的目标。首先，科学可以被归类为探究心灵以获得真理知识的主观性努力。如今，对于这个目的当然没有什么异议，只是我们要反对过分夸大它的重要性。这个结果是我们没办法感激亚里士多德的地方。正如他所做的，讨论一个给定的问题是属于这个还是那个他所区分的学科，这是一种徒劳无功的处理方法。因为认为每一门单独的学科都拥有一种特殊的富有成效的方法，可以使它能够回答一个给定的问题，并且这种方法是其他学科所没有的，这种主张是缺乏根据的。相应地，若有人知道如何回答这个问题，很难理解他为什么不能把它放在思想的自然联系所表明的地方探讨它，使它的解决方案变得可行；反过来，若他不能回答这个问题，那么参考其他学科也只是徒劳，不会得到任何启迪。除了遵循这条道路，人们还可以采取我方才略有提及的第二种立场：他可以寻求系统地阐述——不是个人主观的程序方式，而是已发现的客观真理。兴许经由此法也能达到如下结果，即每一个问题，或者更确切地说，每一个问题的答案，在整个系统中都有其固定不变的位置。我不能默许这种自负的主张。我们自然只能在以前的研究结果具有充分根据的情况下，才能提出问题的解决方案。当我们努力阐述世界内容适当的内在联系时，这种系统分类的偏好是一种有害的偏见。世界当然不是如此构成的。我们发现的个别在其中占主导地位的基本真理是按照上级、并列和从属的次等逻辑模式结合在一起的。它们交织在一起形成了在同一时间出现在每一处角落的紧密结构。你可以根据自己的需要把每一条线都作为你主要的思考对象，但是，如果不考虑它与其他线不可分割地结合在一起的每一个瞬间，你就根本无法做到这一点，或者至少你无法以一种有用的方式做到这一点。

为了不让自己想表达的话听起来言过其实，我还要再补充一句，我并不是质疑传统的哲学思维方式有适度的效用性，我所质疑的是他们声称自己是一切哲学思辨不可或缺的必要条件的主张。在此，我必须向支持我的读者表示歉意。我曾经在谈到目前泛滥的知识论时说过，若只磨刀不砍柴，刀磨得再锋利也无意义。但现在我自己已经把读者的注意力吸引到这些介绍性的思考上良久了，恐怕我也没有给人留下什么愉快的印象。我将努力弥补我的过失，即刻抽身，力求摆脱经院式的学究形式，转而讨论那些一直以来，尤其是在我们这个时代，唤起了人类强烈兴趣的基本问题。

（责任编辑 已 未）

人与自然的和解：萨拉·萨卡生态社会主义思想的致思逻辑

张永刚

【摘要】 致力于人与自然的终极和解始终是马克思主义生态思想的基本思路与价值追求，也是萨拉·萨卡生态社会主义思想得以构建与形成的致思逻辑。通过对现实生态恶化的境况反思与“生态资本主义”的理论批判，萨卡分别从自然与人的双重层面得出增长极限与道德沦丧是致使生态日渐恶化的主要原因。此种情况下，唯有生态社会主义而不是生态资本主义才能改变这一弊端，基于自然由因的考虑致力于实现社会可持续性发展；基于人的维度发展“新人”以作为生态社会和谐发展的伦理保障。萨卡的生态社会主义思想是对马克思主义生态思想的理论承袭与时代发展，尽管其某些具体观点与措施存有争议，但整体上对于理解人与自然和谐共生的价值理念、推进生态文明建设有着重要的启示意义。

【关键词】 萨拉·萨卡；生态社会主义；增长极限；可持续发展；新人

中图分类号：B351 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660 (2019) 05-0012-06

作者简介：张永刚，山东庆云人，（广州 510631）华南师范大学马克思主义学院副教授。

基金项目：2017 年度广州市哲学社会科学“十三五”规划课题“人类命运共同体与人的全面发展研究”（2017GZMZQN08）

人与自然的关系问题是马克思主义生态思想的基本内容。在马克思看来，人作为自然存在物“是自然界的一部分”，必须“靠自然生活”^①；人又是一种能动的自然存在物，可以按照自己的需要通过生产劳动完成人与自然之间的“物质变换”^②。马克思对自然问题的探讨，始终与人的存在以及社会发展相关联，而不是单纯谈论独立于人与社会之外的自然界。施密特指出，“把马克思的自然概念从一开始同其他种种自然观区别开来的东西，是马克思自然概念的社会-历史性质”^③。然而受资本逻辑的驱使，随着工业化进程的不断推进，自然环境日渐遭受破坏，人与自然之间的“物质变换的过程中造成了一个无法弥补的裂缝”，甚至“造成了地力的浪费”^④。尽管面对的是工业化程度远没有今天发达盛行的情况，马克思依然洞悉这一过程出现的“裂缝”，并将连同出现的“枯竭”“无林化”“土地荒芜”等现象归因于人与自然之间的关系失衡。对此，恩格斯提出解决思路，旨在为“人类与自然的和解以及人类本身的和解开辟道路”^⑤。按此思路，资本主义及其生产方式不仅无助于实现人与自然的和解，反而将继续“破坏”两者的关系，进一步加剧自然的荒芜以及人自身的丧失，所以拒斥资本主义及其生产方式、迎接共产主义的到来成为解决上述问题的根本思路。

其后形成的生态社会主义理论无疑承袭了上述思路，形成基于社会主义立场解决生态问题的构思路径。例如，“人与自然和解”奠定了萨拉·萨卡剖析人与自然的关系、批判传统社会主义和资本主

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第161页。

② 《马克思恩格斯文集》第5卷，北京：人民出版社，2009年，第208页。

③ [德]施密特：《马克思的自然概念》，欧力同、吴仲昉译，北京：商务印书馆，1988年，第2页。

④ 《马克思恩格斯文集》第7卷，北京：人民出版社，2009年，第919页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第63页。

义以及构思生态社会主义的基本思路。面对人类社会的诸多问题，萨卡均宽泛划分为两大类，即人与自然的关系与人类之间的关系问题，所以他在批判苏联社会主义模式与生态资本主义的基础上，力争走一条不同于以往的发展之路，在关照人与自然两者关系的思路中，最终将生态社会主义作为人之解放与自然救赎的实现路径，从而建构起一套人与自然和谐共处的新型生态理论范式。其中，人与自然是萨卡生态社会主义理论批判与建构过程中关照的基本维度，实现两者的和解更是其整个理论建构的致思逻辑以及理论旨趣。

一、增长极限与道德沦丧：基于人与自然的由因

（一）“增长极限”的范式

应当说，反思苏联模式是20世纪90年代以来所有社会主义理论难以回避的问题，萨卡及其生态社会主义思想亦是如此。萨卡从“生态”这一独特视角剖析苏联模式的失败原因，将苏联经济发展与能源节约、生态保护结合起来，对其出现的问题归因于是“对自然的全面统治”，甚至是“技术对人的统治”。结合苏联境况进行理论分析，萨卡一针见血总结指出，“苏联模式社会主义失败的首要原因就是增长极限以及生态恶化”^①。关于增长极限，罗马俱乐部于1972年发表《增长的极限》报告就曾论及，当资本不足以支撑工业产出的可持续增长时，社会的增长将消失与终结，甚至以一系列崩溃方式呈现出来。根据资本主义发展过程中的新问题，萨卡提出“增长的极限”这一范式，并发展成为生态社会主义批判的前提。

一方面，萨卡从自然的维度分析研判苏联社会主义失败的生态根源，并指出粗放型的经济增长方式已完全超越自然资源、粮食生产以及生态环境的承载限度。依据马歇尔·戈德曼的报告，苏联的开采和运输资源、石油、天然气、水电资源等都不断发生变化，自然资源不断耗尽与恶化，鲍里斯·库马洛夫更将其概括为“短缺经济学”。同时，粮食生产增长极限，伴随着土地恶化、气候干燥、水分流失、土壤日渐贫瘠以及沙尘暴频率增高等问题。单纯依靠科学技术的解决角度已无法缓解上述问题，而且技术解决的本身也存在诸多局限。虽然苏联在保护自然层面也有过诸如自然保护区建设与宪法保护环境等举措，但还是为其生态环境付出沉重代价，其“环境破坏”与美国一样范围广泛、程度严重。对此，萨卡将其称为“大自然的报复”^②，并借用恩格斯曾经发出的告诫：尽管人可以“改变自然”“支配自然”，但不要过分陶醉于这样的“胜利”，以免“每一次这样的胜利”背后大自然对人类进行无休止的“报复”^③。

另一方面，萨卡将增长极限与资本主义生产方式关联起来，极力批判生态资本主义的错误主张，得出生态于资本主义制度而言是一个悖论性难题，它无法也不可能在资本主义框架内得以克服。毕竟这是资本主义生产方式不可回避也无法解决的矛盾，进而言之，“生态可持续性和资本主义的增长动力”不可拥有，“‘扩张或者毁灭’是资本主义固有的法则”^④。从现实情况可见，资本主义的生态危机日渐恶化，并波及第三世界国家，这种高消费高污染的发展模式造成全球性的生态灾难与“环境非正义”。即便资本主义国家试图进行诸如重构工业社会、绿色税收、可持续增长以及碳排放交易系统等生态改革，但萨卡认为，资本主义不可能允许这一思维范式的转换，增长机制内置于资本主义之中，源源不断的利润与持续的经济增长才是维持资本主义运转的基本法则^⑤。可以说，资本主义与可持续发展最根本的差异性在于两者无法相容，前者的存在只能造成全球性生态危机的进一步深化，甚

① [印] 萨拉·萨卡：《生态社会主义还是生态资本主义》，张淑兰译，济南：山东大学出版社，2008年，第7—8页。

② 同上，第42页。

③ 《马克思恩格斯文集》第9卷，北京：人民出版社，2009年，第559—560页。

④ [印] 萨拉·萨卡、布鲁诺·科恩、陈慧、林震：《生态社会主义还是野蛮堕落？——一种对资本主义的新批判》，《马克思主义与现实》2011年第3期，第152页。

⑤ 参见王聪聪、[印] 萨拉·萨卡：《红绿政治新发展：激进绿色左翼的思考——萨拉·萨卡访谈录》，《中国地质大学学报》2014年第6期，第107页。

至不断吞噬它所依赖的自然基础，从而不断消解可持续发展的可能性，致使两者从根本上无法融合。

萨卡从资本主义视野的局限性、资本主义导致的资源无序和浪费、资本主义逻辑的内在强制性以及凯恩斯主义的弊端等方面出发，分析并得出资本主义的生产方式无法解决生态危机的结论。他明确指出，人类当前面临的上述难题，总结起来无非是两个密切相关的核心问题：一是如何克服生态危机，二是选择资本主义还是社会主义。更进一步，包括以上两个问题在内的所有相关的世界议题，又可以宽泛地分为两大类：一是关于人类和自然界其他部分的关系，二是关于人类之间的关系或者说人自身的问题。萨卡的理想在于“克服生态危机、创造一个美好的人类社会，并且只有在克服危机之后，一种美好的人类才能实现”^①，题中之义便是“关心人类与自然命运”^②，两者的交互不可或缺，即便是对于原因的探究，也应该从人与自然两个维度来进行思考。由此就引出接下来讨论的第二个层面，即人的问题。

（二）道德沦丧

马克思与恩格斯基于历史唯物主义与辩证唯物主义的立场与方法，在探究人类社会发展基本规律的过程中，将“人类与自然的和解以及人类本身的和解”^③作为终极目标与价值旨归，以此形成其生态思想。其中，人的维度不可或缺，甚至是实现人与自然和解的关键因素。但面临的现实境遇却与此相反，随着工业社会的不断推进与发展，机器与技术不断成为资本增值的重要手段，一度成为经济发展的利器。纵观人类社会发展的整个过程，机器与技术作为生产力要素的重要构成，是人类发挥主观能动性、创造性改造自然的重要标志。然而在资本逻辑的驱使下悖论出现，机器与技术的进步“似乎是以道德的败坏为代价换来的”，尤其是“随着人类愈益控制自然，个人却似乎愈益成为别人的努力或自身的卑劣行为的奴隶”^④。理想层面的“人与自然的和解”在现实层面发展成为一种“对抗”关系，造成人对自然的控制以及对人性自身的消解。因此，萨卡在分析苏联模式社会主义失败的原因时，不仅从自然维度现实层面看到现实过程中存在的问题，而且看到与自然相关联的人自身所存在的问题，结合苏联现状，也就是“新阶级”的出现以及导致出现整个社会的道德沦丧。

自20世纪80年代初开始，苏联经济发展出现波折，为了支撑一个满意的“好的生活”，部分统治精英利用手中掌握的特权，通过不正当渠道，与西方资产阶级领导集团频繁接触甚至经济层面的商业合作，一度充当着西方经济发展的重要伙伴角色，致使社会主义在此过程中逐渐道德沦丧，为日后转向资本主义埋下成因。与此同时，平等主义的理念日渐消失，不断涌现出新阶级与新权贵，一度出现腐败盛行、改革失效、社会混乱的局面，理想的缺失与现实的不公，致使“道德沦丧”的现象日渐突显。对此，萨卡一再强调，“拥有权力和特权的新阶级的形成，是‘社会主义的’苏联道德沦丧的最强有力的证据”^⑤。早期革命理想主义日渐退隐，共产主义的热情也逐渐消失，伴随出现的是行政管理的集权发展、国家机器的资产阶级化以及不断明显的官僚化。与此同时，伴随“同志之爱的共产主义者”队伍的精神萎靡甚至涣散，“社会主义真正灵魂已经死亡”，日常生活的腐败日渐凸显，让苏联民众备感尊严感的丧失^⑥。此外，作为工人组织的工会在此过程中也失去其政治权威和群众基础，日渐沦为一具毫无活力的“活僵尸”，发展为国家统治机构的组成部分。这样造成的结果是，工人耗尽甚至失去建设社会主义的理想和热情，从而给社会带来诸多负面影响。比如，作为个体的工人士气萎靡，毫无生机；只注重个人生活得失，不关心国家事务；过于注重个人生活细节，对他人以及社会发展毫无兴趣，如整个社会制度的凝聚力已经消散殆尽。

显然，萨卡尤其注重从道德层面来思考生态问题，明显受到甘地主义与法兰克福学派思想的影

① [印] 萨拉·萨卡：《生态社会主义还是生态资本主义》，第9页。

② [印] 萨拉·萨卡、布鲁诺·科恩、陈慧、林震：《生态社会主义还是野蛮堕落——一种对资本主义的新批判》，《马克思主义与现实》2011年第3期，第146页。

③ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第63页。

④ 《马克思恩格斯文集》第2卷，北京：人民出版社，2009年，第580页。

⑤ [印] 萨拉·萨卡：《生态社会主义还是生态资本主义》，第86页。

⑥ 同上，第91—96页。

响。甘地主义基于对资本主义的伦理批判，怀疑工业文明与现代社会，力证道德与修为在社会发展的重要价值，崇尚苦行修行、乡村生活以及农耕社会。法兰克福学派存有大量对生态危机的批判理论，诸如霍克海默与哈贝马斯对科技理性与资本逻辑的批判、马尔库塞将生态危机归因于资本主义制度等观点，都不同程度影响了萨卡的理论形成，以致他从伦理道德的维度来思考人与自然的关系问题。萨卡生态社会主义思想的建构正是对此问题的破解，在批判人与自然的基础之上，提出实现人与自然和谐相处的目标，实现两者的有机结合，以下从自然层面的可持续发展与从道德层面的“新人”观念，正是对这一思路的延续。

二、可持续发展：对自然基础的必然认识

借用黑格尔“自由是对自然的认识”这一名言，萨卡指出“任何关于一个美好社会的想法，都应该建立在我们生存的物质条件——那些自然给予我们的和那些我们创造出来的——有充分认识的基础上”^①。无论是未来社会的发展，还是人的自由全面发展，作为客观存在的物质基础不可或缺，必须将其作为人与自然关系中的基础维度加以重视，有所作为。基于此，可持续发展的理念呼之欲出，成为解决现实问题、实现社会发展以及人的发展的关键。

关于可持续发展的理念，萨卡在吸收赫尔曼·戴利、约翰·B·柯布关于增长与发展两个概念的界定与区分基础上，提出其可持续发展的思想理路，主要体现在以下几方面。

第一，可持续发展的存在方式不是以工业经济为基础。工业经济旨在追求作为“主导性的增长模式”的“增长极限模式”。“高经济增长率在较长时期中只有通过生产生产资料的经济部类的发展才能实现”，由此必然驱使工业经济不断扩张发展，“从通知官僚的社会地位中逻辑地引伸出依赖于重工业扩张的优先性”，从而带来一系列消极的后果^②。进言之，工业经济以物质为向度、数量为目标，而我们追求的“可持续社会的经济要求全部或至少大部分的生产生活必须以可再生资源为基础”^③。这意味着未来社会必然不能以工业经济作为基础，同时它必须建立在可再生资源的基础上。

第二，与前者一致，可持续发展与资本主义生产方式相对立。处于资本主义生产方式内，资本家追逐剩余价值的贪婪本性将永远以经济增长为目标，资本主义的生产方式决定其对自然只能是无限的索取，从而忽略对社会生态的可持续性与伦理循环的关照。事实上，一个真正可持续的社会必然是一个能够关照好几代人生存与发展的社会。所以，针对德国能源转型的境况，试图以新能源替代不可再生能源，然而公众无法接受，造成阶层之间的矛盾突出与不公正情绪泛滥。对此，萨卡直言，类似改革与行为无法真正解决生态危机与资源匮乏的危机，反而带来诸多社会矛盾，所以资本主义框架内无法彻底解决环境问题。作为未来可持续社会，生态社会主义的生产生活至少大部分必须以可再生资源为基础，“而且我们消耗可再生资源（例如木材、淡水）的速度不能高于可再生资源的再生或补充速度，这种经济才能真正是可持续的”^④。

第三，可持续发展必然意味着生态社会主义的到来。在萨卡看来，若要在世界上成功建立一种理想的可持续社会，生态社会主义势必是唯一可行的社会经济框架。毕竟它摆脱了上述提及的关于生态危机的所有弊端，避免生态恶化与社会异化，关心保护生命的自然基础，尤其是人类生命的自然基础。从某种程度来说，生态社会主义意味着一种不同与以往新的生态文化，不仅构成对社会主义的全新理解，而且是一种对社会主义使命的重新阐释。

① [印] 萨拉·萨卡：《生态社会主义还是生态资本主义》，第109页。

② [荷] 马歇尔·范·林登：《西方马克思主义与苏联——1917年以来的批评理论和争论概览》，周德明译，南京：江苏人民出版社，2012年，第211页。

③ [印] 萨拉·萨卡，布鲁诺·科恩、陈慧、林震：《生态社会主义还是野蛮堕落？——一种对资本主义的新批判》，《马克思主义与现实》2011年第3期，第152页。

④ [印] 萨拉·萨卡：《生态社会主义还是生态资本主义》，第168页。

不难看出,萨卡倡导的生态社会主义,旨在倡导一种新型的平等法则,内含和平、合作、团结以及大众参与的价值理念,允许他人甚至其他物种共同享有现有的空间、资源、环境,目的在于建立一种人与自然和谐共存的共赢模式。基于对现实的不满,萨卡倡导的未来社会模式,不仅是对“资源短缺和保持生命自然基础的迫切需要”,更是将“平等、正义、合作、团结和自由作为重要价值观来考虑时的自觉选择”^①。萨卡在多部著作中都表达过类似观点,比如《资本主义危机:政治经济学的另一种研究》就通过生态社会主义的视角揭露资本主义的缺陷,论证生态社会主义是一种主张自然资源驱动生产和发展的哲学^②。这与马克思主义生态思想的建构思路甚为一致。马克思早期对人与自然关系的理解,显然是基于人的生存立场,将自然作为人的生命存在以及未来发展的需要与可能,对未来社会的理解也建立在对自然的理解上,以此维度提出共产主义是实现人和自然的和解,以及人对自己本质占有的最好方式。尽管这一观点带有太多人本主义的特质,但必须承认,这是马克思生态思想的起始逻辑,至少体现出其生态思想的最初思路。所以,萨卡的生态社会主义思想一方面必然要建立在对自然基础的正视之上,选择可持续发展的必然路径;另一方面对进步性观念的积极践行,将新型生态社会主义作为对包含正义和公众参与在内的优秀社会主义传统的继承发展。

三、新人:作为未来社会的道德保障

就一般意义而言,生态社会主义更加“强调马克思关于人的自由和全面发展,以及人的解放学说对于理解和解决生态问题的重要价值”,质言之,“马克思关于人的自由的全面发展思想、关于人与自然相统一的未来理想,包含了人与自然的和谐观念和环境保护的基本理论”^③。就某种层面来看,生态社会主义的构想,或者未来人类社会的希望,就是必须要配有具有合作、团结和道德等性格特征的新人,这是实现可持续发展以及未来社会的有力保障,更是实现人与自然和解的主体向度所在。如同对于“自然的控制”的理念一样,必须要认识到对于自然的控制“在于伦理的或道德的发展,而不是科学和技术的革新”^④。生态社会主义暗含的逻辑在于,自然的解放离不开人的解放,尤其“人性的解放”,人和自然的和解是未来社会发展的重要维度。因此,萨卡对未来社会主义的展望,强调“道德的提高、新人的理想、合作与限制不平等,是社会主义理想不可缺失的基本组成部分”^⑤。

安德烈·辛亚夫斯基等人详细阐释过新人的思想,并将“新人”定位为苏联社会主义文明的重要基石,萨卡辩证分析研究了苏联社会主义“新人”蜕变历程,重新定义“新人”概念,赋予其新的含义,尤其是将新人界定为“共产主义者”。这等同于将平等、合作、团结等价值理念内化为“新人”必备的生态价值,从而为保证人与自然和谐、实现可持续发展纳入道德保障。一方面,新人具有较高的理论素养和道德境界,愿意为社会主义的实现奉献自我。萨卡提及,新人具有“克服自私性”的完美人格,并且“愿意为集体的福利而牺牲个人的利益,愿意接受物质平等的一个社会目标”^⑥。另一方面,新人不是一个纯粹的理论家,而是一个积极的行动者,并自愿主动将代表人类利益的立场转化为实践过程,真正“组织一场有秩序地脱离今日增长迷恋的运动,自觉地削减人类的经济活动”^⑦。简言之,萨卡是从伦理与实践两个层面厘定了新人的特质,其中有对马克思主义的继承,也有对其某些思路的偏离,这也是后来受人诟病的一个方面。

① [印] 萨拉·萨卡,布鲁诺·科恩、陈慧、林震:《生态社会主义还是野蛮堕落?——一种对资本主义的新批判》,《马克思主义与现实》2011年第3期,第145页。

② Saral Sarkar, *The Crises of Capitalism: A Different Study of Political Economy*, Berkeley: Counterpoint, 2014, p. 18.

③ 衣俊卿:《20世纪新马克思主义》,北京:中央编译局出版社,2012年,第684页。

④ [加] 威廉·莱斯:《自然的控制》,岳长岭、李建华译,重庆:重庆出版社,2007年,第168页。

⑤ [印] 萨拉·萨卡:《生态社会主义还是生态资本主义》,第221页。

⑥ [印] 萨拉·萨卡:《生态社会主义的前景》,郁庆治主编:《重建现代文明的根基——生态社会主义研究》,北京:北京大学出版社,2010年,第296页。

⑦ 同上,第295页。

至于如何在具体行动中付诸实施，萨卡认为“简单生活”是新人道德提高、保障可持续理念实施、从而实现生态社会主义的可行途径。具体表现在：其一，合理消费。资本主义为了维系其工业增长，不得不向人们提供超越其“真正需求”的消费，制造“虚假消费”的局面，最终的结局就是人类面临着不可调和的生态危机，对此，生态社会主义主张缩减个人需求，从“异化消费”的困境中摆脱出来。对此，萨卡一方面得益于《1844年经济学哲学手稿》的启示，将人类的幸福寄希望于自我实现的劳动与有益消费的相结合^①；另一方面受法兰克福学派的启发，将生态环境与虚假需要、科技异化等相结合，从而提出控制欲望合理消费的理论思路。其二，稳态经济。马克思早期提出管理生产资料与拥有生产资料同样重要的思想。穆勒在其《政治经济学原理》中也提及使经济和人稳定化的思想，舒马赫更是直接提出要适应自然又尊重人性的“民主技术”或“具有人性”的小规模生产。在一定程度上，萨卡生态社会主义的稳态经济，实际上就是通过“不断缩减和分散庞大的工业经济体系，充分发挥人的创造性，使人类劳动和生产真正根植于人类和自然的和谐之中”^②。

显然，萨卡主张节制自我、克服欲望，让道德进步作为保障，并寄希望于所有关切人与自然和谐共存关系的人都能够成为生态社会主义思想的信从者、支持者以及实践者。比如，萨卡认为，出于精神境界与道德水平的原因，人们或就“自愿地过一种中等标准的生活，许多人放弃了私人轿车，并且减少了他们的消费水平”^③。与大部分生态社会主义观点一样，萨卡的理想在于，单靠生态政治本身无法保证生态社会主义的必然实现，只有改变社会关系、重建新型生产关系，进而实现人与自然关系的重建，最终达到生态社会主义的价值旨归。因而，人类必须克服利己主义的世界观，实现人与自然、人与社会的互惠互利。一方面，萨卡回归马克思主义的初衷，是未来共产主义范围内对自然主义与人道主义的有机结合与双重价值实现，一如马克思最初论及生态问题与社会发展时候所论及的，未来共产主义“是人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决，是存在和本质、对象化和自我确证、自由和必然、个体和类之间的斗争的真正解决”^④。另一方面，萨卡根据时代发展与实践变化对马克思主义进行理论推进。他坚持在当代，“社会主义者的职责不是捍卫马克思主义的传统教条，而更应该根据时代条件的变化创新和发展马克思主义，重要的不是一味的寻找马克思主义思想中的绿色元素，而更应该使马克思主义走向‘绿化’。利用马克思主义强大的社会批判力，努力创造一个生态可持续发展的社会主义社会”^⑤。

人与自然的和解是萨卡生态社会主义的批判思路和构建逻辑，这不仅体现在他对苏联模式的批判层面，也反映在他对生态恶化境况的现实考量，更体现在对未来社会主义发展的构思层面，从而将可持续发展与道德提高结合起来，形成其生态社会主义思想。必须承认，萨卡生态社会主义思想遭受诸多批评。比如，对经济社会发展持以悲观保守的态度，主张以缩减经济、克制消费等方式作为其重要举措，一定程度上扼杀了经济发展的活动，与时代发展的主流思想和现实实际相违背。再如，从伦理道德层面理解新人并作为未来社会发展的重要保障，夸大了伦理道德作用，难以在具体实施方面有所推进，也难免与马克思主义生态思想的初衷相违背。但其中蕴含的积极价值不容忽视，尤其是对于今天中国特色社会主义生态文明建设的时代意义。萨卡将生态作为人类社会发展的重要议题、并注重从现实维度处理和解决人与自然问题、力争实现社会发展的公平性等重要观点，对处在民族复兴时期的中国来说不无裨益。中国特色社会主义生态文明建设，就是要秉承环境友好与生态正义的价值理念，坚持绿色生产方式、树立健康消费理念，真正走一条满足人民群众日益增长的美好生活需要的绿色发展道路。

(责任编辑 已 未)

① 刘仁胜：《生态马克思主义概论》，北京：中央编译出版社，2007年，第5页。

② 同上，第5页。

③ [印] 萨拉·萨卡：《生态社会主义的前景》，《重建现代文明的根基——生态社会主义研究》，第297页。

④ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第185页。

⑤ 王聪聪、[印] 萨拉·萨卡：《红绿政治新发展：激进绿色左翼的思考——萨拉·萨卡访谈录》《中国地质大学学报》2014年第6期，第109页。

当代资本的逻辑嬗变

刘志洪

【摘要】 资本逻辑在当代发生若干明显改变，对这些变化的自觉问题意识和总体哲学审视不仅至关重要，而且刻不容缓。从资本一般的视角看，增殖逻辑整体强化，扩张逻辑持续加强，负向逻辑驱逐正向逻辑，但扬弃逻辑也日益发展。这些逻辑变化内在勾连、相辅相成，对资本本身和资本世界造成深刻影响，本质地关涉着当代人类和中华民族的前途命运。

【关键词】 资本；当代；增殖逻辑；扩张逻辑；扬弃逻辑

中图分类号：B27 **文献标识码：**A **文章编号：**1000 - 7660 (2019) 05 - 0018 - 07

作者简介： 刘志洪，哲学博士，（北京 100872）中国人民大学哲学院副教授，（北京 100875）北京师范大学北京文化发展研究院特约研究员。

基金项目： 国家社会科学基金青年项目：资本逻辑基础理论问题的哲学研究（17CZX004）

资本逻辑是现代世界的主导逻辑，内在地贯穿和作用于人、社会与自然。但正如资本主义社会不是“坚实的结晶体”一样，资本逻辑也非一成不变的僵死物，“而是一个能够变化并且经常处于变化过程中的有机体”^①。具有相对稳定的质，并不排除资本逻辑出现变化的可能性。事实上，资本逻辑特别是其具体运行方式和轨迹在当代发生了关键性的转变。诚若大卫·哈维所言：“自1973年以来资本主义在外表方面肯定已经有了一种显著的变化，纵然资本主义积累的根本逻辑及其危机趋势依然未变。”^② 强大的适应能力既为资本逻辑的变化提供了可能性，也造成了某种必然性和现实性。逻辑的转变不仅内在地变更了资本主义的运行轨迹，而且深刻地改变了全部生存世界，本质地关涉到当代人类和中华民族的前途命运，共时态地蕴含着令人类文明衰落和重生的双重可能。对这些变化及其效应的澄明与揭示，是新的历史条件下驾驭进而超越资本逻辑的必要前提。

遗憾的是，学界目前虽然十分热衷于将资本逻辑作为解剖现代世界和当下中国的“钥匙”，但对这一“钥匙”本身特别是它的当代变化研究相当不足，甚至还没有生成足够自觉的问题意识。尽管国际马克思主义理论界对资本主义的当代变迁一直颇为关注，提出了许多有益见解，使当代资本主义越发清楚地显露出来，但需要注意的是，资本主义的变迁不等于资本逻辑的变更。作为资本运动必然性的法则与机理，资本逻辑的变换是资本主义变迁的内核和根本，而资本主义的变迁则是资本逻辑变换外显的反映与表现。这意味着，目前多数关于资本主义变迁的讨论尚未跃升至资本逻辑及其嬗变这一更为深刻的层面。一些研究在对资本主义新特点的探讨中不同程度地触及资本若干具体逻辑的转变，但应该说，资本逻辑的当代嬗变还没有作为有机整体足够清晰地呈现出来。

如果资本哲学希望更加深入地切中进而变革资本逻辑和人类存在的现实，展现出更为鲜明的时代性，那么对资本逻辑当代变异及其社会历史意蕴的探讨就不仅至关重要，而且刻不容缓。这是资本逻辑研究乃至资本研究十分重要的新生长点和发展进路。惟有自觉发掘和阐释资本逻辑时代变化的哲学，才是无愧于时代的资本哲学。本文尝试从总体上对资本逻辑特别是其构成形态的变化加以探讨，

① 《马克思恩格斯全集》第44卷，北京：人民出版社，2001年，第10—13页。
② [美] 哈维：《后现代的状况——对文化变迁之缘起的探究》，阎嘉译，北京：商务印书馆，2013年，第238页。

阐释当中具有本质意义的嬗变，以期引发学界对这一问题更为充分的重视和研究。

资本运动的逻辑呈现为四个有机联系的层次：形成、扩张与扬弃的总逻辑；价值增殖的核心逻辑；创造－消解文明的基本逻辑；提高－降低效率、竞争－垄断、创新－守旧、理性化－反理性、公共性－私独性等相反相成的具体逻辑。它们共同构成资本逻辑的系统结构^①。缘于内在本性，资本无法根本性地改变其总逻辑，也不会根本性地改变核心逻辑。这二者是资本运动逻辑的“硬核”。但由于外在条件的不断变更，为了稳定以至更好地增殖，资本必须经常性地变换运行态势，改变“外围”和“保护带”，转换对各种具体逻辑的运用，导致其中某些逻辑强化或削弱，诸逻辑形态间的关系重组，创造－消解文明逻辑出现变化，甚至连价值增殖逻辑的运行也发生改变，从而使总逻辑的具体运行轨迹亦有所变动。在当代资本所表现出的逻辑变化中，增殖逻辑、扩张逻辑与扬弃逻辑、正向逻辑与负向逻辑等逻辑形态的变动最为关键。

一、增殖逻辑整体强化

在名著《漫长的20世纪》中，“历史资本主义”学派的主将乔万尼·阿瑞吉提出，在数个世纪的演变过程中，经过政府机构和商业组织的反复结合，资本成功实现了四个周期性的体系积累^②。历史表明，资本主义具有很强的自我变革与创新的能力。这种变革和创新首先集中地表现在增殖。这种增殖不仅体现为价值的增殖，也呈现为财富的增长。在马克思的理论视野中，财富涵盖价值，包括商品、货币和资本三种基本形式。增殖须臾不停，但当代资本的增殖却显露出新的特点。总体而言，增殖不仅没有衰退，而且愈发强化。当代资本不单擅于生产、实现和分割剩余价值，在这三个环节或向度都作出较大调整和“改良”，而且擅长灵活和高超地获取财富，赢得对财富的支配权。虽然“利润率趋向下降”，但迄今为止，当代资本所掌控的价值和财富的数量迅速增加，并且支配了社会价值和财富的绝大部分，而且是愈加庞大的部分。不仅人类的劳动，而且自然的资源，都落入资本囊中。诸多数据表明资本支配价值和财富的数量与比例不断攀升。

托马斯·皮凯蒂基于大量数据提出的观点是：资本的收益率高于经济的增长率，已经为多数世人所熟知和认同。在他看来，资本的平均收益率大致为4%至5%。但值得注意的是，皮凯蒂是在“资源”的意义上理解和使用资本概念的。资源涵盖的内容远大于资本，从而必定摊薄资本的收益率。马克思主义语境中的资本收益率，一定更高于此。资本的收益率也远高于劳动的回报率，并且这种差距越来越明显。通过劳动获取财富远远赶不上通过资本获取财富。可以说，在这个时代，靠劳动致富的可能性很低，而资本致富则要“现实”得多。当前的众多现实都表明了这一点，人们也很容易体验到。

可见，当今时代的资本增殖逻辑非但没有减弱，反而进一步加强。资本增殖数量和比例的增大源于其增殖力度、广度和深度的强化。众多增殖机器、方式和手段都被制造出来，一刻不停地开足马力运转着。一切现实和虚拟的存在，从物质劳动到非物质劳动，从生产到消费，从债权到债务，从财富到景观，从自然到人工，都沦为资本增殖和积累的手段。科技、理念、知识、信息、符码乃至理想和信仰等，均越来越“死心踏地”地为资本增殖服务。后（新）福特制、娱乐化、数字化、网络化、虚拟化等同样成为增殖的方式。而垄断化、金融化和全球化更是构成增殖逻辑强化的关键机制。

垄断资本受增殖逻辑的支配更为深刻。“垄断资本学派”的两位主要代表保罗·巴兰和保罗·斯威齐共同指出，“大公司的经济同过去的小企业家相比，更多地而不是更少地受到追求利润的逻辑的统治”^③。资本之所以能够成为威风八面的垄断资本，就是由于它拿到了远多于其它资本的价值与财

① 刘志洪：《超越整体的混沌表象——资本逻辑系统结构的当代理解》，《教学与研究》2019年第1期。

② [意] 杰奥瓦尼·阿瑞吉：《漫长的20世纪》，姚乃强、严维明、韩振荣译，南京：凤凰出版传媒集团、江苏人民出版社，2011年，第7页。

③ [美] 保罗·巴兰、保罗·斯威齐：《垄断资本——论美国的经济与社会秩序》，北京：商务印书馆，1977年，第33页。

富,从而极大地扩张和膨胀起来。垄断资本本能地明了增殖是自己的力量源泉和生命线,离开增殖自己什么都不是。因此,“在垄断资本主义制度下……其强烈、持久和日益发展的趋势与其说是寻求有利可图的投资场所,还不如说是谋求更大的剩余价值”^①。垄断资本不仅在观念上更加渴望增殖,而且在现实中更有实力和能力获取价值与财富,能够淋漓尽致地利用自己的垄断地位,攫取巨额垄断利润。在垄断资本带动下,资本增殖的逻辑愈发强劲。“垄断资本学派”甚至认为,“发达资本主义国家在20世纪垄断资本主义条件下存在一种强烈的、持久的、且不断增强的趋势,那就是剩余价值的生产要快于能够找到的有利可图的投资渠道”^②。

较之其它资本,金融资本增殖的愿望尤为强烈,更加狂热地追逐高额利润。金融资本就是为增殖而生的。诚如鲁道夫·希法亭所言,银行“作为金融资本来掠夺产业利润,就像以前的古老的高利贷者以利息的形式掠夺农民的收益和地主的地租一样”^③。金融资本“在经济发展不断提高的阶段上最大限度地获取社会生产的成果”^④。金融资本本身不创造价值,但由于必须分割大量和大部分剩余价值,因此它总是热切地协助和迫使职能资本获取更多财富。而为了应付金融资本的“收割”,职能资本“不得不赚足够的钱来支付借款利息”^⑤,必须“创造”更多得多的利润。随着资本金融化的持续推进,社会总资本获取利润尤其高额利润的能力变得更强,增殖的效果进一步凸显。

全球化过程中对不发达国家特别是人力和自然资源的剥削,也是发达国家资本增殖逻辑强化的主因之一。以依附理论为代表的许多学派都强调了这一点。马克思主义者对此尤为重视。约翰·福斯特说:“从海外所获取的巨额剩余价值强化了核心国家的过度积累问题。”^⑥资本没有祖国。资本全球化的历史就是将增殖之手伸向世界各个角落的过程。从资本主义诞生伊始,世界的财富即通过诸多路线和方式流向体系中心。在当代,作为体系中心的发达国家特别是超级大国,更加牢固地控制了身处边缘的不发达国家,对这些国家财富的攫取愈演愈烈,而且还享受到由衷欢迎乃至顶礼膜拜。苹果等跨国公司的海外工人工资仅占其总支出的很小比重,绝大部分好处都掌控在母国资本及其人格化身手中。尽管如此,许多不发达国家至今仍热烈期待跨国企业到本国推动经济和就业。将不发达国家民众所创造的巨量财富源源不断地搜刮至国内,让发达国家资本暂时性地缓解了本国价值生产受限或衰退的窘境。大卫·哈维指出,“不均衡地理发展的动荡加剧,使得某些地区可以(起码在一段时间内)惊人地发展,代价则由其他地区承担”^⑦。

日趋强盛的增殖逻辑更有力地支配创造文明和消解文明逻辑以及构成它们的具体逻辑的运作,让资本的收益率越来越高于经济的增长率和劳动的回报率,令资本力量更为强大、统治愈加牢固,社会财富、权力和地位向资本的聚拢日渐明显,资本拜物教也越发膨胀和显赫。增殖逻辑和扩张逻辑相互强化,共同推动资本总逻辑的运行,并在客观的意义上促进扬弃逻辑的发展,加速资本主义自我扬弃的进程。当然,马克思反复论证,增殖逻辑不可能无限强化。在其达到一定点之后,就会走向反面。资本主义不过是以制造更大危机的方式超度眼前的危机。

不过,从目前情况看,应该承认,资本主义世界体系还拥有或者说能够创造出相当多达成所愿的方式方法。资本主义文明还有继续存在的可能空间,虽然它必须并且必然被根本性地变革。换言之,资本主义还能在一定历史时间内继续运行乃至强化自己的增殖逻辑,尽管不可避免地造成周期性经济危机。但即便是以金融危机为核心的经济危机,一些资本大鳄也能从中渔利。虽然危机最终必定将金融资本击

① [美] 保罗·斯威齐:《美国资本主义的危机》,邢一译,《现代外国哲学社会科学文摘》1981年第8期。

② [美] 弗雷德·马格多夫、约翰·福斯特:《停滞与金融化:矛盾的本质》,张雪琴译,《政治经济学报》第4卷,孟捷、龚刚编,北京:社会科学文献出版社,2015年。

③ [奥] 鲁道夫·希法亭:《金融资本》,李琼译,北京:华夏出版社,2013年,第245页。

④ 同上,第246页。

⑤ [美] 哈里·马格多夫:《马格多夫关于资本主义和社会主义的四封书信》,孔德宏、牛晋芳摘译,《国外理论动态》2007年第4期。

⑥ [美] 约翰·福斯特:《垄断资本主义理论:论马克思主义政治经济学》,范国华译,《国外理论动态》2014年第11期。

⑦ [美] 大卫·哈维:《新自由主义简史》,王钦译,上海:上海译文出版社,2016年,第163—164页。

垮，但它却反转为金融寡头牟取暴利的有力手段。“金融危机实际上成了使经济权力和政治权力在精英手中加速积聚的最佳手段。”^①然而，马克思说得很妙：“自我异化的扬弃和自我异化走的是同一条道路。”^②强盛的增殖逻辑必定让资本的自我扬弃逻辑同样变得更为强大。增殖逻辑的核心地位与强势状态，要求对其加以足够重视，着重以之出发思考资本逻辑相关的现实与理论问题，特别是使之充分地助益资本的自我扬弃。

二、扩张逻辑持续加强，扬弃逻辑日益发展

增殖逻辑强化的同时意味着资本扩张逻辑的加强，二者内在相通。在当代，资本的扩张不仅没有由于此起彼伏的社会运动和民族革命而有所停歇，反而愈加汹涌澎湃，构筑起哈特和内格里笔下强大的资本“帝国”。哈维和伍德等诸多马克思主义者深入分析了资本扩张的机理。这种现代主宰既在广度上竭力扩张，拓展统治空间，在全球绝大部分地区布展开来；又大力开辟支配领域，将社会、文化、生态、道德和身体等尽数纳入操控范围；还在深度上强化扩张，渗透进各种微观层面，操摄人们的灵魂与行动。从本质向度看，资本的扩张首先表现为价值、财富的增殖，这是其扩张的核心内涵。但这种扩张也表现为统治和权力的扩大，以及意识形态层面拜物教的强化。

资本主义的最新发展是：平台资本主义的扩张逻辑更显强大。平台资本主义研究专家、加拿大学者斯尼瑟克（Nick Srnicek）十分详细地描述了当前具有很大统治力的数字平台的强势扩张，“平台对数据的渴求意味着这些企业在不断扩张。这不仅导致隐私问题，而且也意味着这些类型的企业会根据以数据为中心的资本集中逻辑而发展壮大……这些公司迅速收购了有强大数据提取潜力的创新型创业公司……与福特公司式的经典垂直整合不同，平台采取了根茎式的整合形式。这些平台的扩张性质意味着，在提取数据的激烈竞争压力下，完全不同领域的公司正聚合在一起。”^③这些分析富有见地，对于我们理解当前平台资本主义以至整个资本主义的扩张深有启迪。

资本越来越强力、深刻却隐匿地宰制当代人类，以近似“温水煮青蛙”的方式令人们逐步失去反抗和超越的意识与能力。撒切尔夫人的“别无选择”是众多令色巧言中最曼妙的一个。结果，资本主义不可替代的假象日渐反转为“真相”，犹如谣言经过反复传布摇身成为“遥远的预言”。人们愈发不是将资本主义看作历史的、暂时的现象，而是视为自然的、永恒的铁律，不但茫然无措、却步不前，甚至转而热烈地支持它的统治，认定为“历史的终结”。相反，对资本主义的批评却“沦落”为陈腐乃至偏执的“牢骚”。事实上，无论资本主义发挥了多么巨大的进步作用，相对于其它制度拥有多么显著的优越性，它都确定无误地存有根本的局限，绝非人类存在和发展的“理想”模式，因而必须被决定性地超越。

但我们也不应因此失去对“后资本主义”的憧憬，停下“反资本主义”的脚步。历史的进程从来都不是单向度的，而是复杂性的，众多可能性相互交织。事实上，扩张逻辑的过度强化也意味着扬弃逻辑的即将来临。在马克思的理论视域中，资本必然由于内在系统性矛盾的持续推动而根本性地使自身成为更高文明形态的组成因素。借用海德格尔的话说，这是资本及其逻辑“存在的历史性”。这种自我扬弃的实现将使人类进入崭新的发展阶段，迎来“真正的人类史”。不断扩张的资本在历史进步中实际地为建构更具合理性与优越性的社会形态提供了越来越丰富的器物、制度与观念条件，使扬弃逻辑逐步显露和发展。换言之，资本的扩张逻辑和扬弃逻辑两极相连、一体两面，是同一历史过程的两个向度，而绝非是对抗的。黑格尔关于矛盾对立面统一性的分析对此富有启示。在某种意义上，扩张逻辑越是强化，扬弃逻辑就可能越早实现。马克思在19世纪中叶就认为生产力的发展已经达到

① [美] 大卫·哈维：《资本的限度》，张寅译，北京：中信出版社，2017年，第30页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，2002年，第294页。

③ [加] 尼克·斯尼瑟克：《平台资本主义的挑战：理解这种新商业模式的逻辑》，梁超译，《汕头大学学报》人文社会科学版2017年第11期。

了能够实现人类解放的程度，今天的生产力水平较一个半世纪前又大踏步地向前推进了许多，为人类超越资本主义文明奠定了坚实得多的基础。生产的相对过剩在局部上已经转换为生产的绝对过剩。马克思当年已有强烈的根本扬弃资本主义的信心，今天的我们更可以有这种信心。的确，按照马克思当年的标准，今天的生产力的确可以认定为“高度发展”。当然，光有信心是远远不够的，问题的关键在于真正合理地利用人类的这种果实，并展开积极行动。

历史并不会预先决定什么，更不会被预先决定什么，而总是在必然性基础上敞开巨大可能性空间。科学预测并非先知预言般的“绝对真理”。资本的扬弃并不是外在于人的纯粹客观的过程。这种扬弃同人类主体性的发展与发挥密不可分。事实上，它只有通过人的能动性活动特别是革命性实践才能真正展开和实现。尽管“主体性”成为被人唾弃的“黄昏”，但不同于“主体主义”，它具有内在的合理因素，只能被超越而不能被取消。一味取消主体性，走向的可能是前主体性，而非“后”主体性或“超”主体性。事实上，对主体性的取消本身就动用了主体性。没有自觉而不懈的行动，资本的扬弃并不具有绝对必然性或“充足理由律”。甚至可以说，不经历艰辛的斗争，资本是决不会根本扬弃的。或许可将此视为继两个“决不会”之后的第三个“决不会”。促成资本的自我扬弃，根本性地超越资本主义生产方式和文明形态，生成更高的生产方式和文明形态，是当代人类最本质性的任务之一，或许也可视为人类的“自我救赎”。

值得注意的是，当前是从根基处超越资本主义、创生更高文明的历史良机。金融危机和经济危机愈发清晰地暴露出资本主义的历史局限性。人类生存的本体性困境和社会文明的整全性危机，更是明晰地泄露出资本主义的根本局限性。这内在地孕育了超越资本主义、建构新型文明的核心要件，昭示人们自强不息、奋发有为。能否成功超越资本主义，创建新型文明形态，是对当今人类特别是中华民族的重大考验。从历史发展的高度，以愚公移山的气魄，切实并睿智地把握这一宝贵时机，坚定有力地向着更为高远的目标迈进，对于人类文明的历史发展和中华文明的当代复兴至关重要。最重要的是在现实生活以至日常生活中，切实而又坚持不懈地创造新的、更高的生产方式进而整个文明形态。

当然，资本的扬弃需要诸多现实条件和较长历史时间才能完全实现。两个“决不会”的提醒拥有长久的意义。这要求我们在积极进取的同时生成充分的智慧并葆有清醒的头脑和足够的耐心。通过一次革命就一劳永逸地进入理想王国，是无法实现的奢望，本身就是当代人类需要变革的对象。正因为如此，才需要“改革”这一新的“伟大革命”。“后革命”不一定是“反革命”，或许还是真正意义上的革命。美好生活必须反复锻造方能到来。在这个意义上，“不断革命论”是值得借鉴的。当然，前提是合理解释革命的意涵。革命不只是政治革命，而是全方位的社会变革，亦即人全面的解放。

三、负向逻辑驱逐正向逻辑

在特定时间中，事物往往并存不同面相。资本同时内在地存有作为正向逻辑的创造文明逻辑及其诸具体逻辑（如提升效率、创新、公共性等逻辑），也存有作为负向逻辑的消解文明逻辑及其诸具体逻辑（如降低效率、守旧、私独性等逻辑）。在资本主义上升期，较与之相对的负向逻辑，多数正向的具体逻辑更为有力。譬如，提升效率逻辑和创新逻辑远强于降低效率逻辑和守旧逻辑。人们争相创新，极大提高了生产乃至全部活动的效率，使资本主义的总体效率远远超越前资本主义。正向逻辑在整体上显著强于负向逻辑，令资本发挥出重大积极作用，表现出显著历史进步性，使人类的生存向上跃升了很大台阶。

众多思想家都对此发出了热情的讴歌。连资本主义最严格的批判者马克思也是如此。但它的积极意义或许比马克思所由衷称赞的“还要多、还要大”^①。而且，除其积极意义外，资本主义还具有很强的自我调整能力。因此，资本及其逻辑必须被历史地、辩证地看待和对待。它的历史局限性与倒退

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，2012年，第405页。

性并不能掩盖其历史合理性与进步性。看不到这一点，关于资本及其逻辑的理解必定出现严重偏差，也无益于对资本逻辑的合理应对。当然，在这一时期，资本的负向逻辑已然存在并造成影响，有些还相当强劲。不过，总体而言，正向逻辑强于负向逻辑，积极作用也大于消极影响。这构成资本主义与现代性高速发展的深层机理。资本现代性之所以能够在文明与反文明并行（卢梭）、文明与野蛮循环（米拉波）、最好时代与最坏时代共生（狄更斯）的喟叹中大踏步前进，原因正在于此。唯有看到这一点，才能足够深刻地把握资本主义与现代性的运行。

需要注意的是，以上是就整个资本主义世界而论的。事实上，即便同处上升期，正负逻辑在不同共同体和个体中的力量与效应也有明显差异。在资本主义世界体系的中心，正向逻辑的力量更加强劲，表现更为积极，所形成的效应也更加有益；负向逻辑的力量与行动被相对抑制，造成的消极影响也较小。而在体系边缘，正向逻辑的力量和效应大打折扣，负向逻辑的力量与效应则突出许多。简言之，并非所有人都能同等程度地享受资本逻辑的积极意义。资本主义“宗主国”与“殖民地”、强势群体与弱势群体的生存与发展状况判若云泥。暴涨的“历史水平线”对于不同民族、阶级、阶层和个人并不“水平”。

对此，诸多理论都有所论及，尽管还没有明确从“逻辑”的层面出发。乔治·索罗斯明确提出，“在目前架构的全球资本体系中，中心国家比外围国家有太多的有利条件”^①。苏珊·斯特兰奇也指出，金融危机对不同人的影响并不相同，甚至可能相反。“银行和大企业作为一方，可以在多数情况下，在这种不稳定、不确定的环境中获利、生存下来；而作为另一方的农民、工人和小企业发现，获利或生存困难得多。”^②还必须看到的是，中心和边缘的区别目前并未在内格里等人所指认的作为资本当代统治形式的“帝国”中明显弱化，在社会内部更是愈演愈烈，阶层固化表现得越来越明显，社会流动愈加困难。诸多实证研究表明了这点。人们在日常生活中也越发深切地感受到各种“二代”“三代”乃至“家族传承”的兴盛。这就是“承袭制资本主义”。在某种意义上，当代社会仅剩教育和运气两条主要的上升通道。但幸运女神不会轻易低头“垂青”弱势群体，通过教育改变命运也变得越发困难。精英大学的大门往往只对“精英”及其后代敞开，“草根”改变命运的机会日趋减少。

进入晚期资本主义阶段，过度扩张的资本越来越丧失存在合理性，创造文明等正向逻辑变得越来越乏力，而消解文明等负向逻辑却越来越强劲，越来越驱逐和取代正向逻辑。或许可将此称为晚期资本逻辑的“劣币驱逐良币”定律。英国学者约翰·格雷提出了“资本主义的格雷欣定律”，即劣等的资本主义模式驱逐优等的资本主义模式。他认为，在资本主义世界中，众多资本主义模式间存在诸多差异，有的是优等的，有的是劣等的。资本主义世界的内在局限或倒退之处在于，正如货币世界所发生的那样，不是优等的资本主义取代劣等的资本主义，相反，是劣等的资本主义驱逐优等的资本主义。具体地说，是劣等的美国资本主义模式驱逐其他优等的资本主义模式^③。法国学者米歇尔·阿尔贝尔也有类似看法，认为在盎格鲁-萨克逊模式和莱茵模式这两种资本主义模式中，“最不完善的一点一点地战胜了它的对手，虽然后者更为有效”^④。

就资本逻辑而言，同样存在这种劣等（负向）逻辑驱逐优等（正向）逻辑的机理与趋势。正向逻辑在整体上越发难以实现增殖，因此，资本必然倾向于诉诸负向逻辑而非其对立面增殖。譬如，由于资本在现阶段不易通过发展益于国计民生的实体经济获得“足够”利润，于是就更多地依靠膨胀根本上利于少数人私欲的虚拟经济乃至“虚幻经济”达成目的。“为实体产业提供融资和咨询服务早已只占金融资本业务收益的微不足道部分，金融资本的主体工作是投机性交易。”^⑤与此一致，资本

① [美] 乔治·索罗斯：《新的全球金融构架》，[英] 威尔·赫顿、安东尼·吉登斯：《在边缘：全球资本主义生活》，达巍等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2003年，第127页。

② [英] 苏珊·斯特兰奇：《赌场资本主义》，李红梅译，北京：社会科学文献出版社，2000年，第27页。再不济，银行和大企业也可以依靠政府用纳税人的钱给自己输血，因为它们是大而不能倒的。

③ 参见[英] 约翰·格雷：《伪黎明：全球资本主义的幻象》，刘继业译，北京：中信出版社，2011年，第86页。

④ [法] 米歇尔·阿尔贝尔：《资本主义反对资本主义》，杨祖功等译，北京：社会科学文献出版社，1999年，第168页。

⑤ [美] 约翰·卡西迪：《美国华尔街金融资本的基本运作状况》，张征、徐步译，《国外理论动态》2011年第10期。

的消极影响愈加显著，并越来越取代其积极效应。这是资本在自身范围内无法逃脱的命运。埃伦·伍德说得对：资本主义无法继续繁荣地发展，“这一趋势在当今比之前任何时候都明显。今时今日，我们已经达到了资本主义消极后果远远超过其积极物质收益的临界点……那种试图依据资本主义原则来实现物质丰裕的努力都只能越来越多地带来资本主义矛盾的消极面……而不是其积极的物质利益——对绝大多数国家来讲尤为如此”^①。

在资本主义高度金融化的这半个世纪中，金融危机和经济危机在整个世界风起云涌、跌宕起伏。最近的这次全球性金融危机和经济危机历经十年仍然没有完全消散，而新的危机又已在资本主义的母腹中孕育并渴望早日降生大干一场。中小资产阶级疲于奔命，社会大众苦不堪言。国际货币基金组织一次又一次地对全球房地产市场泡沫发出警告。据统计，全球房价指数在2007年第三季度达到最高的127之后，到2012年第一季度降为最低的114.6，而在这之后，连续9个季度上涨，到2014年第二季度又已经飙升至119.7^②。纵然如此，正向逻辑也没有在晚期资本主义中消失殆尽。

可以发挥资本的正向逻辑，实现其积极意义；也可以同时抑制负向逻辑，规避和减轻其消极影响；最关键之处在于促成资本的自我扬弃。即使不是完全的扬弃，也要使之逐步扬弃。积少成多、集腋成裘，不断积累的量的超越终将使资本迎来质的扬弃。只有发生根本性扬弃，诸正向逻辑才能真正克服各自的对立面。不过，反过来看，或许正是由于负向逻辑的过度强势，使对资本的扬弃愈益成为必要，并让人类得以看清资本及其逻辑的秉性与趋向，下决心走超越资本文明的道路，而不是沉醉于正向逻辑的甜美酒浆。

必须警惕的是，负向逻辑对正向逻辑的驱逐呈愈演愈烈之势，而且二者并非严格的此消彼长关系。如果没有被有效限制与调整，当消解文明等负向逻辑进一步扩张至更为强大的程度，就可能完全爆发出来，致使文明根本倒退乃至覆没，从而令正向逻辑丧失发挥作用的基础。受资本深层规约的核战争、转基因技术和生态危机等，都愈加可能引发人类和文明的毁灭。这是资本逻辑另一种可能的趋向，并且这种可能性一直在增长。在这个意义上，许多严肃的批评者郑重提出了“资本主义没有未来”的命题。伍德指出，“由于资本主义对社会生活的方方面面以及对自然环境的影响范围广且影响程度深，其自身的矛盾毫无疑问将日益摆脱所有对其实施的控制手段。人们所抱有的实现一个人性的、真正民主的且生态上可持续的资本主义之希望，正在变得愈发不现实”^③。

在这个意义上，不应完全依赖资本的“自我扬弃”。有绝对的逻辑，也有相对的逻辑。根本性的自我扬弃并不是资本绝对的未来。这种逻辑和前景需要具备诸多现实的条件，还需要一些预设的前提。事实上，如果没有对资本及其逻辑有力的驾驭和超越，它成为可望而不可即的海市蜃楼也不是毫无可能。这并非忧天杞人之耸听危言。正如作为多数“弱势群体”更少、更晚地享用资本逻辑带来的成果一样，他们也更多、更早地遭受资本逻辑造成的苦果。当代人类必须对此形成清醒的认识，在自己还能作为时展开积极有效的行动。在超越资本主义的道路上，现实的希望永远存在。

资本逻辑在当代发生了诸多明显而重要的变化，但上述三种变换最为关键。总体而言，它们并存共生、相互规定、相辅相成，共同构成资本逻辑的时代嬗变，内在而深刻地改变现时代的资本、世界和人。历史的参天大树能够在人类的精心守护中绽放出芬芳的花朵。当代人类迫切需要认真关注和把握资本逻辑这些关键转型，并始终重视其不断出现的新变化与新特征，进而生成合理的理念、展开正确的行动，有力地驾驭和超越资本逻辑，通达更高程度的解放与自由。

（责任编辑 已 未）

① [加] 埃伦·伍德：《资本主义的起源——一个更长远的视角》，夏璐译，北京：中国人民大学出版社，2015年，第162页。

② 朱安东：《金融资本主义的新发展及其危机》，《马克思主义研究》2014年第12期。

③ [加] 埃伦·伍德：《资本主义的起源——一个更长远的视角》，第163页。

意识形态批判与社会存在历史性特征的揭示

——论马克思历史辩证法的理论旨趣

薛晋锡

【摘要】在对历史辩证法的探索过程中，一方面，马克思通过对黑格尔辩证法和古典政治经济学批判性地实证，进而发现了两者的意识形态性质；另一方面，他通过对“实证唯心主义”的批判来揭示社会存在的历史性特征。马克思历史辩证法具有意识形态批判和揭示社会存在历史规定性的双重旨趣。在20世纪的历史研究方法中，谱系学方法侧重批判性地实证，现象学方法注重对实证主义的批判，这两种方法都彰显了意识形态批判的理论旨趣。但是只有将两者深入到社会存在历史性的维度，才能具备历史唯物主义所强调的科学性特征。

【关键词】价值范畴；实证唯心主义；历史科学；谱系学；现象学

中图分类号：B27 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2019)05-0025-09

作者简介：薛晋锡，山西运城人，哲学博士，（天津 300387）天津师范大学马克思主义学院讲师。

在20世纪30年代，卢卡奇就曾旗帜鲜明地提出：“马克思主义问题中的正统仅仅是指方法。它是这样一种科学的信念，即辩证的马克思主义是正确的研究方法。”^①虽然单个无产者的历史理解可能被“物化”意识所渗透，但是，无产阶级的阶级意识与革命实践反而可以在历史运动的辩证总体中获得现实的统一性。可以说，马克思历史辩证法具有意识形态批判和为实践提供理论基础的双重旨趣。马克思本人对这一旨趣的揭示经历了一个从批判性的实证到对“实证唯心主义”展开批判的过程。在当代语境中，对历史辩证法理论旨趣的阐发不仅有助于澄清历史唯物主义的“科学”性特征，而且对于历史研究中的方法论自觉具有积极的借鉴意义。本文将围绕这一主题展开详细论述。

一、黑格尔辩证法与古典政治经济学的意识形态性质

众所周知，黑格尔是第一位真正将西方理性形而上学传统贯穿进历史研究的哲学家，而他完成这一工作的重要方法论基础就在于把辩证法提升到本体论的高度。马克思通过将黑格尔法哲学批判推进到政治经济学批判的层面，实现了对资本主义社会的现实批判。与此同时，马克思将两者都指认为对社会生活进行思辨想象的意识形态。概言之，马克思对社会现实的发现与对黑格尔辩证法的批判是一个相互关联的理论进程，在黑格尔历史辩证法的内在机制与古典政治经济学的理论基础之间，也必定存在着某种内在的一致性。

依据海德格尔的分析，西方传统“形而上学就是一种超出存在者之外的追问，以求回过头来获得对存在者之为存在者以及存在者整体的理解”^②。形而上学追问一切实在在对象背后的终极存在，并

① [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智等译，北京：商务印书馆，1999年，第48页。

② [德] 海德格尔：《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2000年，第137页。

把它作为存在者得以可能的根据，即实体或本体。除此之外，“形而上学响应作为逻各斯的存在，并因此在其主要形态上看，形而上学就是逻辑学，但却是思考存在者之存在逻辑学，因而就是从差异之有差异者方面被规定的逻辑学：存在——神——逻辑学”^①。传统形而上学在对终极本体的探讨中，逐渐确立起一种严格遵循逻辑规则的推理方法，同时就将逻辑理性推崇到至高无上的地位。

辩证法在其诞生之初就被视为一种推理方法。黑格尔认为，只有到了康德哲学中，辩证法才真正褪去其随意性的外观，进而“把辩证法表述为理性的必然行动”^②。在《纯粹理性批判》中，康德诉诸先验分析论来说明真理的逻辑前提。他认为，全部知识得以可能的关键在于纯粹知性范畴对于经验材料的加工整理，而当知性范畴被运用于感性经验之外，也就是被用来思考“物自体”的时候，必然就会产生辩证幻相。理性在此陷入一种无法避免的二律背反之中，例如，在对必然与自由的探讨中，人们就会发现两者都能按照逻辑一致的方式得到论证。康德认为，人类理性的这种辩证逻辑是“自然的和不可避免的”^③，这实际上也就承认了理性思维中矛盾存在的客观性。

辩证幻相既意味着知性认识的终结，也预示着理性必须进入社会实践领域来寻求自身的客观有效性。康德认为，通过辩证幻相显现出的真理是理念，即拥有规范性特征的理性概念。理念代表着一切理论与实践活动所应努力实现的最大程度，“人类必须在这里停下来的最高程度是什么，因而理念与其实施之间必然留存的鸿沟有多大，这是没有人能够和应当规定的，之所以如此，恰恰因为它是能够超越任何给定界限的自由”^④。理念的真理理性就在于它从理论与实践方面表达着人类自由的可能性空间。在康德看来，只有在社会实践领域，就像在“一部按照使得每一个人的自由能够与其他人的自由共存的法律而具有最大的人类自由的宪法”^⑤中那样，理念才是真实有效的。

黑格尔承接了康德的思想主题，在他看来，人的自由本质就在于它能够把各种外在的对立消融并充实进自身，这构成了人独立自主的精神性特性。“自由正是精神在其他物中即在其自身中，是精神自己依赖自己，是精神自己规定自己。”^⑥精神实现了理念的具体内涵，它能够克服各种分离性和外在性，以此达到对立面的统一。在康德的先验分析论中，感性经验在知性范畴中被规范，进而形成对具体事物的各种概念性理解。概念既是对事物本质的揭示，也是超越经验具体性的一般思维。黑格尔进一步看到，如果思维本身要摆脱知性范畴所建立起来的抽象秩序的束缚，它就必须把握概念得以出现的具体环节的基础，推动概念自身的自我否定。这种概念自我否定的辩证方法克服了形式逻辑的局限性，也将辩证法推崇到本体论的高度。黑格尔相信，他的方法“只是概念本身的运动”^⑦，又是“每一事情自己的方法”^⑧。

黑格尔进一步提出，“一切问题的关键在于：不仅把真实的东西或真理理解和表述为实体，而且同样理解和表述为主体”^⑨。从实体即是主体的哲学原则出发，黑格尔将自然世界、社会生活以及人类历史的现实过程，还原为绝对理念或绝对精神自我实现着的逻辑进程。其内在方法论根据是，他将思维活动中概念自我否定着的辩证过程提升到本体论的高度。历史进程在黑格尔看来仿佛就成为上帝（绝对理念）跨越宇宙的一次远征，这也是海德格尔将传统形而上学认定为“存在——神——逻辑学”的原因所在。

马克思看到，黑格尔与其他思想家相比的一个突出优点就是其强大的历史感，但他“只是为历

① [德] 海德格尔：《海德格尔选集》下卷，孙周兴选编，上海：上海三联书店，1996年，第840页。

② [德] 黑格尔：《逻辑学》上卷，杨一之译，北京：商务印书馆，2009年，第39页。

③ [德] 康德：《纯粹理性批判》，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2004年，第274页。

④ 同上，第285页。

⑤ 同上，第284页。

⑥ [德] 黑格尔：《逻辑学》，梁志学译，北京：人民出版社，2002年，第72页。

⑦ [德] 黑格尔：《逻辑学》下卷，杨一之译，北京：商务印书馆，2009年，第531页。

⑧ 同上，第532页。

⑨ [德] 黑格尔：《精神现象学》上卷，贺麟等译，北京：商务印书馆，1979年，第10页。

史的运动找到抽象的、逻辑的、思辨的表达，这种历史还不是作为既定的主体的人的现实历史”^①。或者说，黑格尔的历史理解最终沦落为一种对社会生活进行思辨想象的意识形态。马克思对这一点的揭示是一个不断回到社会现实中，进而对黑格尔辩证法展开批判性实证的过程。正是在这一过程中，马克思发现黑格尔辩证法与古典政治经济学共同的意识形态性质。

在对社会生活的理解方面，黑格尔诉诸国家和法的理性原则来规范市民社会中的利益冲突，认为从市民社会到国家以及世界历史这一扬弃着的理性进程就是一个自由程度逐渐提升的过程，也是一个逐渐接近绝对理念的过程。马克思看到的现实状况却是，“在政治国家真正形成的地方，人不仅在思想中，在意识中，而且在现实中，在生活中，都过着双重的生活——天国的生活和尘世的生活”^②。资产阶级国家不仅不能保证个人物质利益的有效实现，而且正是因为市民社会中个人利益相互对抗的事实广泛存在，政治国家才获得普遍性的外观。这也说明现实政治生活中的个人只是“想象的主权中虚构的成员”^③。

黑格尔辩证法在历史解释中表现得软弱无力，其深层原因在于它把人设定为自我意识，“因为思维自以为直接就是和自身不同的另一个东西，即感性的现实，从而认为自己的活动也就是感性的现实的活动，所以这种思想上的扬弃，在现实中没有触动自己的对象，却以为实际上克服了自己的对象”^④。马克思通过批判性地实证发现，黑格尔辩证法不仅脱离现实进程，而且仅仅立足于思维活动中概念的自我否定，根本无法把握“感性的现实”。这构成了被马克思批判的“德意志意识形态”的典型特征，即“它不用想象某种现实的东西就能现实地想象某种东西”^⑤，其所提供的历史解释不过是“想象的主体的想象活动”^⑥。

但是，要真正揭示市民社会中物质生活关系的实质，还必须从对黑格尔法哲学这一现实生活观念“副本”的批判，转向对古典政治经济学这一“原本”的批判性解读。在对生产活动的论证进程中，古典政治经济学经历了货币主义、重商主义与重农主义的过渡之后，劳动价值论最终在亚当·斯密的著作中成型。至此，这门学科终于获得自身独立的研究领域，即围绕商品价值的创造和流通来展开论述，其工资、利润、地租等核心概念，只不过是价值范畴在不同经济环节上的具体展现而已。自《国富论》始，古典政治经济学“被当做‘发现’超越各种伦理判断或者公共判断的合理的社会调整机构（制）的‘科学’，被当做在逻辑上确认市场机构（制）所具有的功能性和能力的‘科学’”^⑦。概言之，它成为一门以价值范畴在思维中的逻辑运动为基础，进而试图对经济生活内在规律进行客观揭示的科学。

马克思在批判性地实证中看到，古典政治经济学所“把握的‘劳动’，和产生这个简单抽象的那些关系一样，是现代的范畴”^⑧。换言之，价值既是古典政治经济学中的核心范畴，又是资本主义时代的一个历史事实。在现实物质生产过程中，任何形式的劳动只有转化为对资本增殖有用的抽象劳动，才能被社会所承认。与此相应，所有形式的具体劳动都转化为以获取工资收入为主要目标的抽象劳动。它所导致的结果就是，“个人现在受抽象统治，而他们以前是相互依赖的”^⑨。由此来反观古典政治经济学家的论证过程，“当他想说明什么的时候，总是置身于一种虚构的原始状态”^⑩。斯密用劳动条件的自然差异来说明分工，用猎人和渔夫之间的偶然相遇来解释交换，这种随心所欲的主观主义

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第201页。

② 同上，第30页。

③ 同上，第31页。

④ 同上，第215—216页。

⑤ 同上，第534页。

⑥ 同上，第526页。

⑦ [日]山之内靖：《受苦者的目光：早期马克思的复兴》，彭曦等译，北京：北京师范大学出版社，2011年，第334页。

⑧ 《马克思恩格斯文集》第8卷，北京：人民出版社，2009年，第27页。

⑨ 同上，第59页。

⑩ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第156页。

论证方法根本无法把握资本主义时代的人类命运。

概言之，古典政治经济学将现实中的劳动过程颠倒为价值范畴在思维中的逻辑进程，而黑格尔正是立足概念在思维中的自我否定来说明社会历史的现实过程。就像黑格尔辩证法并不能真正把握社会生活中的感性现实一样，古典政治经济学同样不能为资本逻辑统治下的社会解放提供历史可能性。从性质上说，两者都只是对现实生活进行思辨想象的意识形态。这也是马克思对古典政治经济学的批判，同时就是“对黑格尔的辩证法和整个哲学的批判”^①的原因所在^②。

二、意识形态批判与社会存在的历史性特征

无论是传统形而上学、黑格尔辩证法，还是古典政治经济学，它们都是从现实生活中来非批判地实证各自观念论的产物。马克思以黑格尔辩证法为中心，对这一点作出了具有原则高度的评价：“黑格尔完成了实证唯心主义。在他看来，不仅整个物质世界变成了思想世界，而且整个历史变成了思想的历史。”^③在观念论者的视野中，思想观念才是现实历史中的决定性力量，后者只不过是前者的产物或表现而已。这构成了被马克思所批判的“德意志意识形态”的本质所在。

马克思从历史唯物主义的前提出发，提纲挈领地指出“抽象或观念，无非是那些统治个人的物质关系的理论表现”^④。在现代资本主义社会，劳动者以出卖自身劳动力的方式参与外在的物质生产过程，这种人对物的依赖关系在观念上的表现就是物质生产关系本身似乎成为主体。“关于这种观念的永恒性即上述物的依赖关系的永恒性的信念，统治阶级自然会千方百计地来加强、扶植和灌输。”^⑤由于社会意识本身并不具有自明性，因此只有通过意识形态批判才能真正说明社会存在中现实的历史规定性^⑥。

马克思在意识形态批判过程中所揭示的社会存在的历史性特征，大致包含以下几方面：

第一，社会存在的历史性意味着感性实践的现实性和人在社会进程中的客观限制性。黑格尔将现实历史进程还原为概念在思维中的逻辑运动。相应地，在古典政治经济学的理论体系中，现实生活中的具体“经济内容与逻辑范畴无关，且独立于逻辑范畴……它只是逻辑运动的一个代理”^⑦。古典政治经济学各理论体系所呈现的只是价值范畴在思维中的逻辑运动，其本质上只是一门黑格尔辩证逻辑在经济生活中的应用逻辑学。马克思指出，“相当长的时期以来，人们一直用迷信来说明历史，而我们现在是用历史来说明迷信”^⑧。社会存在的历史性首先强调的是与意识活动可能具有的抽象性不同的感性实践的现实性。对劳动价值论的经验基础进行批判性地实证就会发现，“异化劳动”这一感性事实构成资本主义生产的现实基础。黑格尔把人设定为自我意识，他只是“在抽象的范围内——把劳动理解为人的自我产生的行动”^⑨，只是用思维运动的能动过程来替换现实中的物质生产。受费尔巴哈的启发，马克思强调人类感性中的受动性特征。在此，“说一个东西是感性的，是说它是受动

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，第197页。

② 对古典政治经济学与西方理性形而上学内在关联的进一步分析，参见薛晋锡：《意识形态批判物质基础的历史启示》，《福建论坛》人文社会科学版2018年第12期。

③ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第510页。

④ 《马克思恩格斯文集》第8卷，第59页。

⑤ 同上，第59页。

⑥ 马克思提到“不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识”时，关于“社会存在”所用的词组是 gesellschaftliche Dasein，恰当的翻译应该是“社会定在”，即一定社会关系中人的具体存在。本文依据惯常用法，使用“社会存在”这一表述。（《马克思恩格斯文集》第2卷，北京：人民出版社，2009年，第591页；张一兵：《构境论：不以他人的名义言说》，北京：北京师范大学出版社，2016年，第31页。）

⑦ [捷]科西克：《具体的辩证法》，刘玉贤译，哈尔滨：黑龙江大学出版社，2015年，第120页。

⑧ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第27页。

⑨ 同上，第217页。

的。因此，人作为对象性的、感性的存在物，是一个受动的存在物”^①。物质生产不仅是劳动者自我认知着的理解过程，而且是被自身生存境遇和现实生产方式限制着的感性过程。

第二，社会存在的历史性强调社会生活的过程性与个体的自我生成性。物质生产建构了社会生活的基础，但人们只能在历史继承的现实条件下进行生产创造，这在观念上的表现就是“一切已死的先辈们的传统，像梦魇一样纠缠着活人的头脑”^②。观念论者无视历史进程中客观限制性的方面，从前期历史对后期历史的积极影响中抽象出一些普遍性的原则，进而把这些原则确立为历史发展的动力，或者把关于理想社会的幻想设定为历史运动的现实目标。马克思旗帜鲜明地指出，意识形态“没有历史，没有发展，而发展着自己的物质生产和物质交往的人们，在改变自己的这个现实的同时也改变着自己的思维和思维的产物”^③。所谓社会历史，不过是人凭借自身的生产劳动不断地从自然界中诞生的过程，是朝着“人类社会或社会化的人类”不断生成的过程。观念论者从人们的意识状况出发来考察社会生活过程，然而，“符合现实生活的考察方法则从现实的、有生命的个人本身出发，把意识仅仅看作是他们的意识”^④。生产实践中的个人并不像古典政治经济学家设想的那样，是离群索居的鲁滨逊式的抽象个体，而是处于现实社会关系之中并且基于一定的“共同活动方式”来组织生产。由于“人对自身的关系只有通过他对他人的关系，才成为对他来说是对对象性的、现实的关系”^⑤，所以社会存在的历史性内在地包含了个体在社会生活中的自我生成性。

第三，社会存在的历史性意在获得人现实存在的总体性。黑格尔与古典政治经济学家缺乏对生产劳动中客观限制性的真正自觉，都只是把现实的劳动创造还原为抽象的意识活动。如此，作为劳动对象的感性自然界就被他们替换为由思维活动建构起来的概念世界。由于真实的劳动对象处在他们的视野之外，在对社会生活进行说明时必然就会陷入“自然界和历史之间的对立”。物质生产实践是人获取生存资料的基本方式，“人靠自然界生活。这就是说，自然界是人为了不致死亡而必须与之处于持续不断的交互作用过程的、人的身体”^⑥。人血肉之躯的维系依赖于自然界，自然界是“人的无机的身体”。而人与动物“不同的地方只是在于：他的意识代替了他的本能，或者说他的本能是被意识到了的本能”^⑦。以现实的物质生产为基础，马克思把自然与历史、物质与精神、实然与应然都统一进入人自我实现的历史进程之中。概言之，社会存在的历史性意在获得人现实存在的总体性。

第四，社会存在的历史性承认社会结构的相对稳定性，同时也保持着对于实践经验的开放性。通过将思维活动中概念自我否定的辩证过程提升到本体论的高度，黑格尔把自然界、人类社会以及精神文化的现实历程封闭进绝对对精神自我实现的逻辑进程之中。马克思从物质生产的感性现实出发，诉诸生产力与生产关系、经济基础与上层建筑的矛盾运动来理解历史进程。在他看来，“无论哪一个社会形态，在它所能容纳的全部生产力发挥出来以前，是决不会灭亡的，而新的更高的生产关系，在它的物质存在条件在旧社会的胎胞里成熟以前，是决不会出现的”^⑧。社会存在的历史性承认社会结构的相对稳定性。与此同时，马克思反对将这一“关于西欧资本主义起源的历史概述彻底变成一般发展道路的历史哲学理论，一切民族，不管它们所处的历史环境如何，都注定要走这条道路”^⑨。社会存在的历史性保持着对于实践经验的开放性，它始终关注实现社会自由的现实可能性。

第五，社会存在的历史性凸显了理论对现实的批判性或否定性。就像黑格尔辩证法把现实历史进程颠倒为抽象的精神运动一样，古典政治经济学家也“把私有财产在现实中所经历的物质过程，放

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，第211页。

② 《马克思恩格斯文集》第2卷，第471页。

③ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第525页。

④ 同上，第525页。

⑤ 同上，第165页。

⑥ 同上，第161页。

⑦ 同上，第534页。

⑧ 《马克思恩格斯文集》第2卷，第592页。

⑨ 《马克思恩格斯文集》第3卷，北京：人民出版社，2009年，第466页。

进一般的、抽象的公式，然后把这些公式当作规律”^①，这些规律似乎关系到经济生活的成败。与此相应，“青年黑格尔派的意识形态家们尽管满口讲的都是所谓‘震撼世界的’词句，却是最大的保守派”^②。他们提供的规律或“词句”虽然各不相同甚至彼此对立，但都不能为现实矛盾的真正解决提供出路。回到现实中来看，现代工业资本真正开创了世界历史，但也带来一系列难以克服的内在矛盾。它将社会化的物质生产力转变为自身追求剩余价值的“社会权力”，与资本家财富的积累相伴随的是无产阶级的普遍贫困。经济危机的周期性爆发与阶级对抗的时常弥漫构成现代资本主义社会难以摆脱的厄运。马克思从现实历史中来分析资本主义的时代命运，其历史辩证法必然“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……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”^③。与此相对，观念论者不是从现实冲突中来寻求社会矛盾的真正解决，他们只能从头脑中提炼出“越来越抽象的思想，即越来越具有普遍性形式的思想”^④。

三、“历史科学”与历史研究中的方法论自觉

马克思恩格斯在《德意志意识形态》中明确提出，“我们仅仅知道一门唯一的科学，即历史科学”^⑤。德语中的“科学”（Wissenschaft）主要泛指一切形式的“学问”，它涉及任何一门理论化的知识体系。如果说“历史科学”中的历史是一种总体性的视域和社会存在的根本规定性的话，那么“历史科学”所强调的科学就是一套辩证发展着的知识体系，既要不断回到经验现实来检查并完善自身的观点，又要保持对历史进程的批判性或超越性。

马克思坦言，唯物史观的伟大发现“充其量不过是从对人类历史发展的考察中抽象出来的最一般的结果的概括”^⑥，这种对实践经验的历史描述将会使空洞的意识形态话语失去意义。正如有评论家指出的那样，“在与社会的关系中，哲学发挥两种作用：时代、社会或阶级通过哲学及其范畴发展它们自身的自我意识。与此同时，它们在哲学与哲学范畴中发现了它们自身历史实践的范畴形式。不是哲学被‘现实化’了，相反，是现实被‘哲学化’了”^⑦。前者只是诉诸思维范畴的运动来解释社会生活的现实历程，最终沦落为一种对现实历史进行抽象说明的意识形态。后者则是要刺穿意识形态对社会现实的层层包裹，进而为时代提供一个“真正的斗争口号”。以社会存在的历史性特征为支撑，马克思在劳动价值理论的基础上发现剩余价值学说，它不仅将古典政治经济学的意识形态话语颠覆为一种为人类解放服务的、革命的“历史科学”，而且在感性实践的基础上真正拯救了黑格尔“作为推动原则和创造原则的否定性”^⑧的辩证法。

加达默尔在《20世纪的哲学基础》一文中指出，“资产阶级时代把对技术进步的信仰同对有保证的自由、至善至美的文明的满怀信心的期待统一起来，但这个时代已经终结”^⑨。就科学与现实生活的关系来看，其价值不仅在于凭借技术进步来创造出更多的物质财富，更体现在为人类精神生活提供意义根据。然而，随着自然科学在近代的强势崛起，数理逻辑的思维方式在认知和改造自然方面取得

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，第155页。

② 同上，第516页。

③ 《马克思恩格斯文集》第5卷，北京：人民出版社，2009年，第22页。

④ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第552页。

⑤ 同上，第516页。

⑥ 同上，第526页。

⑦ [捷]科西克：《具体的辩证法》，刘玉贤译，第126-127页。

⑧ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第205页。

⑨ [德]加达默尔：《哲学解释学》，夏镇平等译，上海：上海译文出版社，2004年，第110页。

显赫成就，逐渐占据西方精神文化的主流。这种“唯科学主义”^①的思维方式主要关注实践中的方法和手段问题，很少主动去探问自身行动的意义基础，更不会为存在意义的未来实现提供价值指引。就此而言，技术化生存的时代境遇使人的现实存在分裂开来并且失去了未来向度，社会存在的历史性特征面临着失守的危险。除此之外，唯科学主义者诉诸归纳与实验来非批判地实证其数理逻辑的产物，这与黑格尔辩证法和古典政治经济学在历史研究中的意识形态方式存在着本质上的一致性。与此同时，“20世纪最为神秘、最为强大的基础就是它对一切独断论、包括科学的独断论所持的怀疑主义”^②，强调理论在现实历史进程中的批判性或超越性作用，应该成为所有科学特别是社会科学的自觉追求。可以说，在20世纪的历史研究方法中，谱系学方法与现象学方法分别从批判性地实证和对实证主义批判的角度，契合了马克思历史辩证法意识形态批判的理论旨趣。

尼采曾在《论道德的谱系》中明确拒绝以往伦理思想史关于道德起源的全部说明，并运用谱系学的方式深刻揭示了现代道德的血腥出身。尼采对谱系学的用法借鉴的是传统生物学中关于物种连续性与分类的谱系树研究，他把传统道德谱系链条斩断，重新生成新的谱系真相，以此对传统道德展开全面的透视和重估。

尼采之后，福柯进一步将这种方法自觉贯彻到了历史研究之中。福柯的谱系学方法借助知识考古的方式来澄清权力话语得以出现的历史情境及其运作方式，进而为反抗现实中的权力控制提供认知依据。例如，古典自由主义以抽象的“原初状态”来设想资本主义时代的历史开端，福柯在对文献和历史事件的考证中看到，在资本主义权力运行机制的现代转型中出现了“生命权力”这一新型的社会治理方式，但其实质是将生命活动还原到生物性存在的层面来展开治理，这种治理方式在实践中表现出明显的极权主义特征。与此同时，由生命权力所造就的“知识-权力”话语体系，本身就是现代资本主义意识形态的典型代表^③。在福柯看来，谱系学的作用就是“使那些局部的、不连贯的、被贬低的、不合法的认识运转起来，来反对整体理论的法庭”^④。可以说，对历史事实的考证挖掘过程也就是对现实中的意识形态话语展开批判性实证的过程，历史谱系学在意识形态批判方面具有积极的方法论意义。谱系学方法努力去辨识每一历史事件的独特意义，它反对将历史事件编入某种线性进步的序列之中。如此，谱系学所看到的历史进程就成为各种现实力量竞相角逐的场境式存在。而“在我们自身的存在中引入非连续性时，历史就成为‘效果’史了”^⑤，唯有独特历史事件发生的历史，才是真实有效的历史。

福柯本人曾对历史谱系学方法作出过如下评价，“它并不会从我们所是的形式中推断出我们不可能做或不可能认识的东西，而是从使我们成为我们之所是的那种偶然性中得出不再是、不再做或不再思我们之所是、我们之所做或我们之所思的那种可能性”^⑥。谱系学方法将事件保持在一种断裂性或差异性主导下的偶然状态，进而在与历史的对照中来揭示实现自由的现实可能性。由于谱系学主动拒绝对社会生活过程性和人现实存在总体性的关注，因此它无法说明自身具体观点的历史有效性。正如马克思在批判蒲鲁东时指出的那样，具体的“经济范畴只是这些现实关系的抽象，它们仅仅在这些关系存在的时候才是真实的”^⑦。被福柯提炼出的“生命权力”概念，不过是资本这一社会权力对生活进行规训之下的产物。只有在资本运动的现实过程中，才能真正塑造出颠覆“知识-权力”话语

① 根据哈耶克的分析，“唯科学主义”的偏见与追求严格性和确定性的客观探索精神无关，它特指对自然科学方法和术语的单纯模仿。大约在1831年“英国科学促进会”成立时，“科学”开始获得现在的含义。自那时起，“模仿科学的方法而不是其精神实质的抱负一直主宰着社会研究，它对我们理解社会现象却贡献甚微”（[英]哈耶克：《科学的反革命：理性滥用之研究》，冯克利译，南京：译林出版社，2012年，第8页）。

② [德]加达默尔：《哲学解释学》，夏镇平等译，第130页。

③ 参见薛晋锡：《生命权力与意识形态批判》，《山东社会科学》2018年第4期。

④ [法]福柯：《必须保卫社会》，钱翰译，上海：上海人民出版社，1999年，第8页。

⑤ [法]福柯：《尼采·谱系学·历史学》，《尼采的幽灵》，汪民安等编，北京：社会科学文献出版社，2001年，第128页。

⑥ [法]福柯：《何为启蒙》，《福柯集》，王简等译，上海：上海远东出版社，1998年，第539—540页。

⑦ 《马克思恩格斯文集》第10卷，北京：人民出版社，2009年，第47页。

体系的主体性力量。

由胡塞尔开创的现象学以“回到事情本身”的口号著称于世。它的方法论特色在于，通过“悬搁”判断来避免一切先入之见的干扰，进而借助“本质直观”“先验还原”来让事物在意识中自行显现。现象学还原通过揭示我们用以认识事物的概念或范畴如何在意识活动中被构造起来，最终使意识活动获得明见性。由于意识总是对特定对象的认识，“意向性”成为胡塞尔现象学中的一个核心概念。在他看来，“虽然我们现在朝向‘我思’样式中的那个纯粹对象，但各种对象都在‘显现’，它们是直观地‘被意识的’，都被汇入一个被意识的对象场的直观统一体中”^①。这就是说，如果我们把注意力指向一个特定对象，那么与这个对象相互关联的整个背景也总会在我们的意识中呈现出来。例如，当我们欣赏墙上悬挂的一幅绘画作品时，整个房间的布置陈设也都会在我们的视域中得到呈现。但这种被一起意指到的意向性视域，自身并不是意识活动的自觉对象。

在此基础上，海德格尔以对“此在”的生存论分析入手，令人信服地说明了人们对事物的具体理解总是奠基于特定的生存情境。例如对于锤子，人们首先是从自身生存意义实现的角度来体会对它的使用，而不是把它看作“纯粹的”客观事实。胡塞尔对“视域意向性”的说明以及海德格尔对“此在”的生存论分析，都揭示了意识活动并不具有自主性。换言之，仅仅立足意识的抽象反思运动根本就无法把握“事情本身”的真实状况。正是在此，现象学方法从本体论层面批判对待经验事实的意识形态方式。

具体到对自然科学实证主义的批判方面，胡塞尔指出，“研究自然或研究整个世界的科学家看不到他们所获得的一切作为客观真理的真理和作为他们的公式的基础的客观世界本身（日常的经验的知识和高层次的知识的概念世界）是在他们本身中发展起来的他们自己的生活的构造”^②。在被“实证科学”把握的客观世界与客观真理背后，是人们在共同的“生活世界”中对存在意义的自觉建构。

正是在对生存意义实现这一主题的探讨方面，现象学方法既存在着与马克思历史辩证法进行沟通的可能，又暴露了其历史理解中可能具有的抽象性特征。精神文化作为人们意识活动的共同成果，总是在历史中向前发展的，然而意识活动只能发生在当下时刻。胡塞尔在现象学还原中看到，任何当下的时刻都非反思性地持存着过去的“滞留”，同时预示着对未来的“前摄”。海德格尔更是澄清“此在”存在的时间性和历史性特征，生存论意义上的“此在”能够面向“将在”来现实化自身的“曾在”，进而实现自身存在的本真性。在马克思看来，人既是“他们本身的历史剧的剧作者”，又是历史的“剧中人物”^③，历史就是人在具体社会境遇中不断朝向未来而自觉生成着的现实进程。现象学方法和马克思历史辩证法在历史性这一理论主题上保持着潜在的一致性。

另一方面，由胡塞尔开创的经典现象学，其旨趣在于澄清意识活动的意向性结构，这种思想方法对于事物本质的揭示却缺乏感性实践的现实性特征。马尔库塞就曾以对“工厂现象”的还原为例，来具体说明过现象学方法在历史理解中存在的欠缺。经过先验还原，人们可以认识到工厂现象在人类生存意义实现的历史进程中占据着一定的位置。然而这种还原却事先将工厂所带来的现实影响“悬置”起来，诸如资本家利润的积累以及工人在资本权力强制下的被迫劳动等感性特征，恰恰有可能被现象学还原所忽视。现象学还原“看不到事物在时间演进中呈现出的具体差异性而仅仅诉诸‘时间流逝中’无矛盾的同一性（identity），这种将事物从它的历史背景中分离开来，进而作为一个不变的孤立实体来看待的方式，一开始就无法把握事物的总体变迁”^④。正如马克思评价的那样，唯心主义观念论只是“把能动的方面抽象地发展了，当然，唯心主义是不知道现实的、感性的活动本身的”^⑤。如果缺乏对感性现实的真实把握，现象学的历史理解就隐含着向意识形态话语滑落的可能性。

① [德] 胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，北京：商务印书馆，2009年，第243页。

② [德] 胡塞尔：《欧洲科学危机和超验现象学》，张庆熊译，上海：上海译文出版社，1988年，第116页。

③ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第608页。

④ Herbert Marcuse, *Heideggerian Marxism*, ed. Richard Wolin and John Abromeit, University of Nebraska Press, 2005, p. 63.

⑤ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第499页。

四、结 语

黑格尔辩证法与古典政治经济学诉诸抽象概念的辩证否定或者思维范畴的逻辑演绎来解释生活过程。马克思回到现实中对其进行批判性地实证，发现它们不过是对历史进程展开思辨想象的意识形态。与此同时，马克思在对意识形态的“实证唯心主义”性质进行批判的过程中，真正揭示了社会存在的历史性特征。概言之，意识形态批判与社会存在历史性特征的揭示构成了马克思历史辩证法的双重旨趣。

在 20 世纪的历史研究方法中，福柯的历史谱系学和由胡塞尔开创的意识现象学分别侧重批判性地实证与对实证主义的批判，但都缺乏对社会存在历史性特征的全面把握，因而未能获得马克思历史辩证法在把握历史进程时所达到的广度和深度。值得注意的是，马克思用感性实践的现实性凸显了革命批判的必要性，早期海德格尔也曾主动探讨过所谓“实际性的解释学”，他希望“根据最切近的东西开始每一项探讨，并且在每一特定的当下以一种解构的具体方式从事这些确定的而又十分重要的历史研究”^①，但是，这条思想道路最终却被他主动放弃。除此之外，马克思从社会存在的历史性中看到社会结构的相对稳定性，以阿尔都塞为代表的结构主义者却将结构对现实的规范作用绝对化，在其影响下的福柯以及后现代马克思主义者们转而努力去把握历史中的某种偶然性。这些都为马克思历史辩证法的当代命运留下了广阔的探讨空间。

（责任编辑 已 未）

^① [德] 海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，北京，人民出版社，2009 年，第 106 页。

马克思身体思想的发展

陈 伟

【摘要】 身体问题是马克思哲学中的重要问题：《1844 年经济学哲学手稿》仅从动物学层面看待人的肉体生存，能动的身体也仅在“类本质”的基本概念框架下得到相当有限的讨论；在《德意志意识形态》中，肉体生存的需要成为马克思讨论一切历史问题的前提，能动的身体则在感性活动的标题下被用来反对唯心主义和过去的唯物主义，从而建立新的、实践的唯物主义；在《资本论》时期，能动的身体在“活劳动”的标题下得到非常深入的讨论，通过对活劳动和对象化劳动之间的关系以及它们和资本之间的雇佣关系的细致分析，马克思揭示了资本运作的秘密。贯穿于马克思不同时期的讨论的是这样一条问题主线：身体主体和自然之间的对象性关系。就此而言，马克思的身体思想构成身体现象学的一个隐秘的开端。

【关键词】 马克思；身体；异化；劳动；对象性

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000 - 7660 (2019) 05 - 0034 - 08

作者简介：陈 伟，广东湛江人，哲学博士，（肇庆 526061）肇庆学院政法学院副教授。

基金项目：2018 年广东省普通高校重点科研平台和科研项目“特色创新类项目（人文社科）——马克思《大纲》中的方法论问题再研究——基于黑格尔《逻辑学》和胡塞尔现象学的双重视域”（2018WTSCX158）

在马克思哲学中，身体是人和自然的物质交换的中介，经此中介，实践活动使自然成为人化自然，这个过程正是人类历史的发展进程。身体具有双重特征：在客观方面，它是物质性的存在；在主观方面，它是能动的活动。身体的物质性使它能够和自然进行物质交换，身体的能动性使它能够和自然进行物质交换过程中具有主动性。这种双重特征使身体既能避免以往唯物主义的机械性又能避免唯心主义的观念性，这是马克思的新的唯物主义所要着重考虑的问题。因此，身体问题应当是马克思哲学中的一个重要问题。但是学界对该问题的研究相对不足，它所受到的重视程度与其在马克思哲学中的重要性不相匹配。本文对马克思身体思想的讨论将严格以马克思的主要文本为根据，不作过多发挥，更不以既有框架来套马克思的思想，而仅仅满足于细致地梳理出马克思在重要文本中对于身体问题的讨论的一些最主要的方面，并在此基础上阐明其哲学意义。

一、《1844 年经济学哲学手稿》中的身体问题：身体的异化

对身体的理解本质上是对人的理解的一部分。通过人和动物的区别来讨论人的本质是一个常用的方法，马克思的《1844 年经济学哲学手稿》（以下简称《手稿》）就是这样做的。他接受费尔巴哈的“类”概念^①，并在人和动物的区别中讨论人的类本质特征：“自由的有意识的活动恰恰就是人的类特性”“有意识的生命活动把人同动物的生命活动直接区别开来。正是由于这一点，人才是类存在物”以及“动物只是在直接的肉体需要的支配下生产，而人甚至不受肉体需要的影响也进行生产，并且只有不受这种需要的影响才进行真正的生产”^②，等等。在这种人本学的观念下，人的本质（或者说

① [英] 戴维·麦克莱伦：《卡尔·马克思传》，王珍译，北京：中国人民大学出版社，2005 年，第 99 页。

② 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 162 页。

人和动物的真正区别) 实际上被归结为自由的意识, 而其肉体被视为与其他动物并无本质区别。

在马克思看来, 由于异化劳动的存在, 工人越是通过自己的劳动改造自然界, 他越会失去自然界提供的维持肉体生存的物质条件, 以至于工人为了维持肉体生存, 不得不出卖自己的劳动力。因此, 从根本上说, 异化就是自由的、有意识的类生活与维持肉体生存的这种最基本的生物性需求之间所发生的手段-目的之间的倒置, 本来应该是目的的类生活成了手段, 而本来应该是手段的维持肉体生存成了目的, “异化劳动把自主活动、自由活动贬低为手段, 也就把人的类生活变成维持人的肉体生存 (physischen Existenz) 的手段”^①。马克思对异化导致的肉体化生存的批判开辟了一条基于身体消费的现代性批判的路径: “人 (工人) 只有在运用自己的动物机能——吃、喝、生殖, 至多还有居住、修饰等等——的时候, 才觉得自己在自由活动, 而在运用人的机能时, 觉得自己只不过是动物。”^② 在此, 马克思已经天才地预见吃、喝、生殖 (性)、居住修饰等依赖于肉体需求和肉体享受的、在当代才完全成为主流的文化景观。但马克思并没有展开这一身体消费的现代性批判向度, 它实际上在波德里亚的消费社会批判理论^③才得到进一步的讨论。

在《手稿》中, 马克思不仅谈到动物学层次上的肉体, 谈到肉体化生存 (即肉体生存成为目的) 作为人的异化的一个主要方面, 而且更具体地谈到 (这点很少被注意到) 这种肉体化生存就是身体的异化: “人的类本质……变成了对人来说是异己的本质, 变成了维持他的个人生存的手段。异化劳动使人自己的身体 (Leib) 同人相异化, 同样也使在人之外的自然界同人相异化, 使他的精神本质、他的人的本质同人相异化。”^④ 马克思是明确区分肉体 and 身体的。他通常使用德语形容词 physisch 来指称动物学意义的“肉体的”, 用德语名词 Leib 来指称和 physisch 不同的“身体”。异化劳动使身体同人相异化, 无非是指类本质 (或者“自主活动、自由活动”^⑤) 和肉体生存的目的-手段之间的颠倒, 自主活动、自由活动本应是人的目的, 但现在成了手段, 因此类本质 (自主活动、自由活动) 和人相异化了。身体在这里应当被看作自主活动, 或至少包含有自主活动的意思。马克思在《资本论》时期在“活劳动”的标题下进一步讨论这个问题。在此仅需注意的是, 马克思实际上把身体视为能动的主体的一部分, 或者更确切地说, 视为身体主体。这仍然需要进一步的论证。马克思说:

在实践上, 人的普遍性正是表现为这样的普遍性, 它把整个自然界……变成人的无机的身体 (unorganischen Körper)。自然界, 就它自身不是人的身体 (Körper) 而言, 是人的无机的身体 (unorganische Leib)。人靠自然界生活。这就是说, 自然界是人为了不致死亡而必须与之处于持续不断的交互作用过程的、人的身体 (Leib)。^⑥

首先一个明显的问题是, 马克思在这里使用了 Körper 和 Leib 这两个词来指称“身体”, 从他同时使用 unorganische Körper 和 unorganische Leib 来指称作为身体的自然界来说, 似乎 Körper 和 Leib 是没有区别而可以完全互换的^⑦, 但 unorganische Körper 这种用法在这里是唯一出现的一次, 而 unorganische Leib 反复多次出现^⑧; 另外, 在“就它不是人的身体 (Körper) 而言, 是人的无机的身体 (unorganische Leib)”这个句子中, 马克思似乎又特别强调 Körper 和 Leib 之间的区别, Körper 特指这是

① 《马克思恩格斯文集》第1卷, 第163页; Karl Marx, *Werke Artikel Entwürfe März1843 bis August 1844*, in MEGA, erster Abteilung, B. 2, Belin, Dietz Verlag, 1982, S. 241.

② 同上, 第160页。

③ 参见 [法] 让·波德里亚:《消费社会》, 刘成富、全志钢译, 南京: 南京大学出版社, 2000年, 特别是其中“最美的消费品: 身体”一节。

④ 《马克思恩格斯文集》第1卷, 第163页; Karl Marx, *Werke Artikel Entwürfe März1843 bis August 1844*, in MEGA, erster Abteilung, B. 2, Belin, Dietz Verlag, 1982, S. 242.

⑤ 马克思在此将“类本质”和“自主活动、自由活动”看作可替换的概念。参见上一段引文。

⑥ 《马克思恩格斯文集》第1卷, 第161页; Karl Marx, *Werke Artikel Entwürfe März1843 bis August 1844*, in MEGA, erster Abteilung, B. 2, Belin, Dietz Verlag, 1982, S. 240.

⑦ 似乎也正是因为此, 中译本不加区分地将 Körper 和 Leib 译为“身体”。

⑧ 参见《马克思恩格斯文集》第1卷, 第150、161、163页; Karl Marx, *Werke Artikel Entwürfe März1843 bis August 1844*, in MEGA, erster Abteilung, B. 2, Belin, Dietz Verlag, 1982, S. 230, 240, 241.

属于人自身的，而 Leib 可以用来指称自然界。在德语中，Körper 是躯体、躯干的意思，通常指人的身体的客观可观察到的形态和物质层面等；而 Leib 除了和 Körper 具有相同的含义外，还在 etw. am eigenen Leib erfahren 的固定搭配中具有“亲身经历”的特殊含义，这就是说 Leib 还隐含着主体性的能动活动的含义。马克思在提到作为身体的自然的时候总把 unorganisch 和 Leib 相提并论^①。unorganisch 在中译本中被翻译为“无机的”，但这个译法是不够明确的。unorganisch 是否定前缀 un- 和形容词 organisch 的组合。organisch 有两种意思：器官的、有机的；其名词形式是 Organ，意为器官（包括感觉器官）、组织机关等。而 Leib 和 Organ 是什么关系呢？Leib 恰恰是各种 Organe 的总的组织，因而当 organisch 或 unorganisch 和 Leib 连用的时候，应当把它们更确切地理解为器官的或非器官的，而不是理解为化学意义上的有机和无机。因此，自然“是人的无机的身体”似乎更应该翻译为自然“是人的非器官的身体”。在这个意义上，和作为自然的非器官的身体相对，那个本真的与人不可分离的身体就是器官的身体。在这里，器官（Organ）决不是在生物学意义上得以理解的。它在此是一个哲学概念，指的是人的身体的种种实践活动的不同功能的承载者，因而是属于主体性范围内的概念。这可以在《手稿》中找到根据：“人对世界的任何一种人的关系——视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉、思维、直观、情感、愿望、活动、爱，——总之，他的个体的一切器官（Organe），正像在形式上直接是社会的器官的那些器官一样，是通过自己的对象性关系，即通过自己同对象的关系而对对象占有，对人的现实占有；这些器官同对象的关系，是人的现实的实现。”^② 在这里，马克思不仅把人的主体的感觉（视听等）理解为器官的功能，甚至把思维、情感、活动等理解为器官的功能。此外，马克思这里特别强调身体主体和世界（自然）之间的对象性关系。我们后面会看到，这种对于对象性关系的分析，贯穿在身体问题的始终，并成为《资本论》时期的分析重点。

另一个问题是，马克思把自然当作一种无机的（非器官的）身体（unorganische Leib），这不正好表明 Leib 应该是客体性的、而非主体性的吗？其实不然。马克思在谈到作为非器官的身体的自然时，强调人将自然界“变成”人的非器官的身体，这恰好体现了人相对于动物所具有的自由和普遍性。换言之，人作为能动的主体不像动物一样只是被动地适应自然，还能能动地改造自然，并且使得被改造的自然在某种意义上成为人的主体性能力的发展或者延伸，就此而言，特定意义的自然成为人的身体的一个部分，但由于这个身体并非人的本真意义上的身体，因此是非器官的身体^③。笔者认为，马尔库塞对这个问题的解释非常精当：“人不能简单地接受对象世界或者只是一味对它迁就，他必须把它占为己有，他必须把这一世界的对象转变为他生命的器官，他的生命在这些器官中并通过这些器官才有效。”^④

基于以上讨论可以确定，在《手稿》中，马克思虽然没有对作为主体的身体展开课题化的讨论，但是身体主体的概念实际上已经渗透在马克思对人的类本质的异化分析中。因此，《手稿》并不像阿尔都塞所说的那样，完全接受了费尔巴哈的总问题^⑤。相反，在费尔巴哈的概念的掩盖下，暗暗涌动着后来才逐渐明确起来的问题意识。

二、《德意志意识形态》中的身体问题：肉体生存作为历史的前提

与1844年的《手稿》相比，1845年的《德意志意识形态》直接讨论身体问题的笔墨更少。但仅有的一两处讨论显示出与《手稿》的重大区别，可以从对以下两段话的比较加以分析：

① 尽管如前所述，马克思也有 unorganische Körper 这种提法，但只有唯一的一次，因此应当将其视一个无关紧要的例外。

② 《马克思恩格斯文集》第1卷，前揭书，第189页；德文版：Karl Marx, *Werke Artikel Entwürfe März1843 bis August 1844*, in MEGA, erster Abteilung, B. 2, Berlin, Dietz Verlag, 1982, S. 268.

③ 我们后面将会看到，自然作为身体主体的延伸这个问题在《资本论》中得到进一步的论述。

④ [美] 赫伯特·马尔库塞：《论历史唯物主义的基础》，《西方学者论〈1844年经济学—哲学手稿〉》，上海：复旦大学出版社，1983年，第107页。

⑤ [法] 路易·阿尔都塞：《保卫马克思》，顾良译，北京：商务印书馆，2007年，第30页。

吃、喝、生殖等等，固然也是真正的人的机能。但是，如果加以抽象，使这些机能脱离人的其他活动领域并成为最后的和唯一的终极目的，那它们就是动物的机能。^①（《手稿》）

我们首先应当确定一切人类生存的第一个前提，也就是一切历史的第一个前提，这个前提是：人们为了能够“创造历史”，必须能够生活。但是为了生活，首先就需要吃喝住穿以及其他一些东西。因此第一个历史活动就是生产满足这些需要的资料，即生产物质生活本身，而且，这是人们从几千年前直到今天单是为了维持生活就必须每日每时从事的历史活动，是一切历史的基本条件。^②（《德意志意识形态》）

第一段话如上节已经讨论的那样，是对把肉体生存当作目的的一种批判。马克思在此把吃喝等肉体生存视为人的动物性层次，并没有在他的以类本质为核心概念的人本学思想体系中赋予肉体生存以更多的正面价值。仅仅时隔一年后所写的第二段话却与第一段话完全相反，不但没有批判肉体生存，反而把肉体生存视为人类历史发展的一个基本前提，由此发现人类的物质生产实践及其历史发展的最基本的物质性动因：肉体生存的需要。此外，肉体生存的需要对于物质生产的促进作用不仅一次性地存在于人类历史的源头处，而是“从几千年前直到今天”都是这样。这表明肉体生存不仅是一个追溯性的历史分析的基本点，也应是对当下进行现实分析的基本点。

究竟是什么使得马克思在短短一年时间内对同样的身体现象的看法发生如此大的变化？笔者认为，从根本上说，是哲学方法论的彻底改变使然。尽管学界大多认为1844年的马克思仍然处在人本学的阶段，1845年开始马克思进入历史唯物主义阶段，但这种区分似乎未能凸显不同时期的方法论差异。笔者认为，这两个时期的差异更多是方法论的差异，即形而上学的方法论和历史哲学（唯物史观）的方法论的差异^③。用形而上学的方法论看待人，不可避免地静止地把人从其社会历史关系中抽象出两个要素（心灵或者意识和肉体），然后把人和动物的区别归结为其心灵或意识层面，而把肉体视为动物性的层面。1844年的马克思仍未完全脱离这种传统的方法论的窠臼，如“自由的、有意识的活动恰恰就是人的类特性”“有意识的生命活动把人同动物的生命活动直接区别开来”^④等。而用历史哲学的方法论看待人，则并未悬设“人”之类本质为形而上学本体，而是把人放回其具体的社会历史情境中来进行描述和理解。在这种方法论视野下，人的肉体生存的需求这一最基本的前提才得到充分的重视。从这种身体性需求以及为了满足这种身体性需求的活动出发，马克思重新界定了人和动物的根本区别：

可以根据意识、宗教或随便别的什么来区别人和动物。一当人开始生产自己的生活资料，即迈出由他们的肉体组织（Körperliche Organisation）所决定的这一步的时候，人本身就开始把自己和动物区别开来。^⑤

这段引文对于理解《德意志意识形态》中的方法论转向非常重要，对于理解马克思的身体问题的发展也十分重要。其表面意思是十分清楚的：不再根据意识或宗教，而是根据生产来区别人和动物，而人的开始生产是由肉体组织（Körperliche Organisation）决定的。这里有个让人相当困惑的问题：生产的开始为什么是由肉体组织决定的？肉体组织（Körperliche Organisation）指的仅仅是身体的物质层面和形态层面，而非身体的主体的、能动的层面。如果是这样，生产的开始不可能由作为物质层面和形态层面的“肉体组织”所能“决定”的。在这段引文的前一段，马克思也提到肉体组织：“第一个需要确认的事实就是这些个人的肉体组织（Körperliche Organisation）以及由此产生的个人对

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，前揭书，第160页。

② 《马克思恩格斯文集》第1卷，第531页。

③ 本文在方法论意义上使用形而上学和历史哲学这两个术语。前者指总是试图将现象或存在者抽象地还原为其形而上学的本体或根据的这种方法论倾向；后者指把任何现象或存在者都置于其所具体存在的时间性视域中加以理解的方法论倾向，它指的不是对历史现象的哲学研究，而是将任何现象都置于其历史性视域中的哲学研究。笔者认为，马克思1845年及其后的转向是一种历史哲学方法论的转向，这里不做展开。

④ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第162页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第519页；Marx/Engels, *Die deutsche Ideologie*, in MEW, Bd. 3, Berlin, Dietz Verlag, 1969, S. 21.

其他自然的关系。当然，我们在这里既不能深入研究人们自身的生理特性（*physische Beschaffenheit*），也不能深入研究人们所处的各种自然条件……”^① 这里提到肉体组织后，马上对肉体组织进行解释，它指的是（或至少包含着）人的生理特性（*physische Beschaffenheit*）。这里的 *physisch* 既有身体的含义也有物质的含义，但即便在身体层面，它指的也是身体的物质（生理）层面。因此，从马克思用 *physisch* 来说明 *Körperlich* 可以看出，马克思在《德意志意识形态》中使用的 *Körper* 一词和在《手稿》的用法是一致的，即都是指身体的物质层面，即躯体。

经过比对德文原文和中文译文，笔者认为，这可能是由于翻译而导致的某种误解。

Sie（指代前面的 Menschen，即人——引注）*selbst fangen an, sich von den Tieren zu unterscheiden, sobald sie anfangen, ihre lebensmittel zu produzieren, ein Schritt, der durch ihre Körperliche Organisation bedingt is.*^②

一当人开始生产自己的生活资料，即迈出由他们的肉体组织（*Körperliche Organisation*）所决定的这一步的时候，人本身就开始把自己和动物区别开来。^③

bedingt is 有“由……决定”“被……限制”“以……为条件”的意思。根据上文对肉体组织一词的文本互勘和含义说明，它是单纯物质层面的，因而不能用来表明一种具有强烈主观性参与的活动（生产）发生的决定性原因，而应理解为这种活动发生的条件。因此，这段话作如下理解也许更好：

一当人开始生产自己的生活资料，即迈出以他们的躯体组织（*Körperliche Organisation*）为条件的这一步的时候，人本身就开始把自己和动物区别开来。

根据这种新的理解，躯体是人和自然进行物质交换的人的物质层面。马克思使用躯体一词旨在特别强调他的历史唯物主义的出发点的物质基础和客体向度，从而反对那种以观念为出发点的唯心史观。在这个意义上，张一兵正确地指出，这个客体向度“是真正的人和自然的关系，它探讨的就是人通过什么样的方式改变外部世界”^④。

但是，躯体仅仅是身体的物质层面，它缺乏一个主体性的、能动的因素。在《手稿》中，马克思已经指出，身体（*leib*）才是主体性的、能动的。那么在《德意志意识形态》中，马克思是如何讨论“身体（*Leib*）”的？《德意志意识形态》并没有直接讨论身体（*Leib*），对它的讨论是对现实的个人的感性活动的一般性阐述的形式表现出来的。在这个意义上，马克思批评费尔巴哈“把人只看做是‘感性对象’，而不是‘感性活动’”，因此“他还从来没看到现实存在着的、活动的人”^⑤。把人理解为现实的感性活动的人，一方面批判了青年黑格尔主义者把人还原为其观念的唯心主义形而上学，另一方面批判了费尔巴哈把人还原为其抽象的类本质和单个的直观的感性对象的人本主义形而上学。在这种双重批判中，作为主体的身体（*Leib*）是绝对不能缺少的，因为只有身体同时具有这双重特征：身体作为能动的器官整体和身体作为物质。身体的这种双重性恰好提供了批判唯心主义、但又避免落入见物不见人的旧唯物主义的一个最好的理论支点。与《德意志意识形态》写于同一年的“关于费尔巴哈的提纲”的第一条就很好地表达了马克思在这方面的审慎思考：

从前的一切唯物主义（包括费尔巴哈的唯物主义）的主要缺点是：对对象、现实、感性，只是从客体的或者直观的形式去理解，而不是把它们当做感性的人的活动，当做实践去理解，不是从主体方面去理解。因此，和唯物主义相反，唯心主义却把能动的方面抽象地发展了，当然，唯心主义是不知道现实的、感性的活动本身的。^⑥

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，第519页；Marx/Engels, *Die deutsche Ideologie*, in MEW, Bd. 3, Berlin, Dietz Verlag, 1969, S. 21.

② Marx/Engels, *Die deutsche Ideologie*, in MEW, Bd. 3, Berlin, Dietz Verlag, 1969, S. 21.

③ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第519页。

④ 张一兵：《舒尔茨与马克思历史唯物主义的来源》，《广西大学学报》2019年第2期，第28页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第530页。

⑥ 同上，第499页。

三、《资本论》时期的身体问题：活劳动与对象性劳动

《德意志意识形态》没有深入讨论的能动的身体（Leib）成为《资本论》时期^①讨论的重点问题。在政治经济学批判视野下，身体问题最密切地与劳动问题相关。综合来看，马克思实际上从两个层次讨论了身体问题。第一个层次是一般的劳动层次：

劳动首先是人和自然之间的过程，是人以自身的活动来中介、调整和控制人和自然之间的物质变换的过程。人自身作为一种自然力与自然物质相对立。为了在对自身生活有用的形式上占有自然物质，人就使他身上的自然力（seiner Leiblichkeit angehörigen Naturkräfte）——臂和腿、手和头运动起来。^②

这里，马克思主要强调身体的活动功能，即身体在人和自然之间的物质变换的中介功能；这种身体活动不是机械的，而是出于“对自身生活有用”这一目的。此外，身体的功能不仅指身上的自然力的作用，还指自然物的身体化：“劳动者直接掌握的东西，不是劳动对象，而是劳动资料（这里不谈采集果实之类的现成的生活资料，在这种场合，劳动者身体的器官（Leibesorgane）是唯一的劳动资料）。这样，自然物本身就成为他的活动的器官，他把这种器官加到他身体的器官（Leibesorganen）上，不顾圣经的训诫，延长了他的自然的肢体。”^③在《手稿》中已经出现的作为人的身体的自然这一观点在《资本论》中再次出现了，但稍有不同的是，《手稿》仍然强调这种自然对于人来说是其无机的（非器官的）身体，而《资本论》干脆认为这种非器官的自然物，就其已经被主体化而言，是身体的器官。这里的分析基本上是在身体主体和自然的实践的对象性关系这一相当普遍的层面进行的，马克思把身体活动理解为人和自然之间的物质交换过程中的中介性活动，而这种中介性活动普遍言之，就是人改造自然的实践活动。在这个意义上，身体和能动的主体不是两个彼此外在的东西，而是原本就是一体的，因而身体在此应更确切地称为身体主体。这正是身体区别于被客体化的、生物学意义上的躯体的根本所在。

第二个层次是具体到资本主义生产关系下的工人的劳动层次。马克思指出：“工人提供的使用价值只是作为他的身体的才能，能力（Vermögen seiner Leiblichkeit）而存在，所以在身体之外是不存在的。”^④只存在于工人身体之中的才能作为一种能力（Vermöge）仅仅是潜在的、非对象化的，它要在具体的对象化的生产实践中（例如对原材料进行加工中）通过将自身的劳动能力对象化到具体的产品中，才能实现其潜在的价值。实际上，马克思从两个方面来谈论身体能力：一是从工人的生产活动谈身体的能力本身；一是从生产活动的客体（原料、产品）谈身体能力的对象化。身体主体和自然的对象性这个在《手稿》中得以讨论的问题，在这里又一次出现了：

唯一不同于对象化劳动的是非对象化劳动，是还在对象化过程中的、作为主体性的劳动。换句话说，对象化劳动，即在空间上存在的劳动，也可以作为过去的劳动而同在时间上存在的劳动相对立。如果劳动作为在时间上存在的劳动，作为活劳动而存在，它就只能作为活的主体而存在，在这个主体上，劳动是作为能力，作为可能性而存在；从而它就只能作为工人而存在。^⑤

这里所谓在空间上存在的劳动和对象化劳动以及劳动的成果是一个意思。需要注意的是，作为活劳动而存在的非对象化劳动本身是一个普遍性概念，它应当适用于一切身体性的活动，因此并不必然“只能作为工人而存在”，马克思之所以强调这点，是因为这是在资本主义生产方式的大背景下来考

① 本文把《1857-1858年经济学手稿》和《资本论》第一卷都归入资本论时期，相关讨论基于这两个文本。

② [德] 马克思：《资本论》第1卷，北京：人民出版社，2004年，第207—208页；Karl Mark, *Das Kapital*, in MEW, Bd. 23, Berlin, Dietz Verlag, 1962, S. 192.

③ [德] 马克思：《资本论》第1卷，第209页；Karl Mark, *Das Kapital*, in MEW, Bd. 23, Berlin, Dietz Verlag, 1962, S. 194.

④ [德] 马克思：《1857-1858年经济学手稿》上半部分，《马克思恩格斯全集》第30卷，北京：人民出版社，1995年，第242页；Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, in MEW, Bd. 42, Berlin, Dietz Verlag, 1983, S. 208.

⑤ [德] 马克思：《1857-1858年经济学手稿》上半部分，第230页。

察的。在这个背景下，活劳动和对象化劳动的关系必然进一步和资本问题连接起来。马克思认为，非对象化劳动本身与资本无关，这种“非资本本身”的非对象化劳动还可以从两个方面来看：从否定方面看，非对象化劳动同一切劳动资料和劳动对象相分离，“是抽掉了劳动的实在现实性的这些要素而存在的活劳动”，因而是无价值的，是缺乏任何客体的、纯粹主体的存在，它“只能是不脱离人身的，只能是同人的直接肉体^①结合在一起的对象性”^②；从肯定方面看，这种非物化劳动虽然无价值，却是“作为价值的活的源泉存在。劳动这种一般财富同资本相反，在资本上，财富是作为对象即作为现实性而存在，劳动则表现为财富的一般可能性，这种可能性在活动中得到实现”^③。

作为现实一般财富的资本要实现自身增值，就要雇佣作为财富的一般可能性的劳动。马克思特地指出，作为对资本来说具有使用价值并被资本所雇佣的劳动“作为单纯抽象的形式，是创造价值的活动的单纯可能性，这种活动只是作为才能，作为能力，存在于工人的身体（Leiblichkeit）中”^④，因而是活劳动。资本雇佣活劳动是资本得以增值的秘密所在，因为活劳动本身虽然尚未对象化而没有现实价值，但它是能够对象化并创造出现实价值的，就此而言，活劳动的对象化能力恰好是人的本质力量的具体体现^⑤。但活劳动本身被资本占有，也就意味着活劳动的对象化能力被资本所占有，因而意味着活劳动所创造的价值除了极少部分被用来支付维持活劳动所必需的生活资料以外，被资本占有。从资本的角度看，资本一方面作为活劳动的形式存在，另一方面也作为对象化劳动的形式存在。这里所谓对象化劳动，指能够作为活劳动对象的或者由活劳动创造出来的所有具有客观形态的客体，例如原材料、生产工具等。资本的这两种形态（作为活劳动和作为对象化劳动）使得资本在自身之内形成“质的区别”，因此资本主义的生产过程正是资本的辩证发展过程，“正是在形成和扬弃这种区别的过程中，资本本身成为过程”^⑥。资本的两种形态之间的相互作用表现在：

劳动是酵母，它被投入资本，使资本发酵。一方面，资本借以存在的对象性必须被加工，即被劳动消费；另一方面，作为单纯形式的劳动，其纯粹主体性必须被扬弃，而且劳动必须被对象化在资本的物质中。^⑦

马克思在这里虽然分两个方面，但其实说的是同一个事情，即活劳动和对象性劳动转化的问题，只不过第一方面从对象的角度谈，第二方面从主体角度谈。活劳动的对象化过程并不必然和资本相关，因为人的身体能力必然要在改造自然中对象化从而确证人自身的本质力量。只有当活劳动的劳动资料（例如原材料和劳动工具）本身已经成为“资本借以存在的对象性”的时候，以及只有当活劳动本身不再以自身为目的而以资本增值为目的、并且通过雇佣关系而成为资本的另一种存在形态的时候，也就是说，只有当资本既占有对象化劳动又占有活劳动的时候，活劳动过渡到对象化劳动的过程才成为资本本身的运作过程。这个意义上的对象化过程“实际上从劳动方面来说表现为劳动的外化[即异化——引注]过程，从资本方面来说，则表现为对他人劳动的占有”^⑧。

值得注意的是，马克思通过资本生产过程再次谈到《手稿》中得到专门讨论的异化问题。麦克莱伦和卡弗都认为马克思《手稿》和《1757-1758年经济学手稿》中关于异化问题的立场是一贯延

① 这里的“肉体”原文为 Leiblichkeit，根据本文观点，应将其翻译为“身体性”。

② [德] 马克思：《1857-1858年经济学手稿》上半部分，第253页；Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, in MEW, Bd. 42, Berlin, Dietz Verlag, 1983, S. 217.

③ 同上，第253—254页。

④ 同上，第255页；Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, in MEW, Bd. 42, Berlin, Dietz Verlag, 1983, S. 219.

⑤ 这里的“活劳动”相当于《手稿》中的“类生活”“类活动”“类本质”，但由于放弃了费尔巴哈的具有形而上学意味的“类”概念，更能准确表达身体主体的能动性。

⑥ [德] 马克思：《1857-1858年经济学手稿》上半部分，第256页。

⑦ 同上，第256页。

⑧ [德] 马克思：《1857-1858年经济学手稿》下半部），《马克思恩格斯全集》第31卷，北京：人民出版社，1998年，第244页。

续的^①。这基本上是正确的，因为不管是手稿中还是在这里，异化的根源都在于劳动本身（作为人的本质力量的施行）不属于劳动者自己，而是属于人格化的资本。但两者还是有一个根本差异：在《手稿》中，马克思把人的本质力量归结为有意识的、自由的、普遍的、因而是无身的“类本质”；而《资本论》时期把人的本质力量归结为具有其身体能力的，并且在历史性的生产活动中通过使自然物成为其器官，从而延伸和发展了其身体能力的活劳动。《资本论》时期的马克思谈到活劳动被资本占有的异化的同时，也谈到人在历史中的全面发展的可能性：“全面发展的个人……不是自然的产物，而是历史的产物。要使这种个性成为可能，能力的发展就要达到一定的程度和全面性，这正是以建立在交换价值基础上的生产为前提的，这种生产才在产生出个人同自己和同别人相异化的普遍性的同时，也产生出个人关系和个人能力的普遍性和全面性。”^② 总之，《手稿》缺少了对现实的、具身的个人的历史性关照，不是从现实出发去看待人的发展的可能性，把异化理解为发展的一个必然阶段，而是从人的理想观念出发去批判人的现状，把异化理解为与理想观念的背离^③。

四、结 语

综观马克思不同时期的相关讨论可知，身体问题在马克思哲学中确实处在不断发展之中：《手稿》仅从动物学层面看待人的肉体生存，能动的身体也仅在“类本质”的基本概念框架下得到相当有限的讨论；在《德意志意识形态》中，肉体生存的需要成为马克思讨论一切历史问题的前提，能动的身体则在感性活动的标题下被用来反对唯心主义和过去的唯物主义，从而建立新的、实践的唯物主义；在《资本论》时期，能动的身体在“活劳动”的标题下得到非常深入的讨论，通过对活劳动和对象化劳动之间的关系以及它们和资本之间的雇佣关系的细致分析，马克思揭示出资本运作的秘密。

身体问题可以从很多方面去谈，但从马克思身体问题的发展来看，他实际上越来越把注意力放在其中一个根本问题，即身体主体和自然（或者更准确地说是世界）的对象性关系。马克思对资本生产过程的分析高度依赖于活劳动—对象化劳动的基本结构，后者只不过是一般劳动的身体主体和自然的对象性关系在资本主义生产方式下的具体化。身体主体和自然之间的这种普遍的对象性关系，在早期《手稿》中就已经成为马克思讨论人和自然关系的一种潜在的结构。由此可以窥见从《手稿》到《资本论》之间存在一种不断增强的哲学追问，即对具身的人在世界中的历史性生存的意义追问。

在这个意义上，马克思早在 1844 年就开始的对身体主体及其与自然（世界）的对象性关系的初步探讨，可以说构成在 20 世纪才成为主流的身体现象学的一个隐秘开端。如果说身体主体与世界的对象性关系在马克思那里是以“劳动分析”为题得以发端，那么这一关系在胡塞尔那里就是以“动感意识分析”为题^④、在海德格尔那里就是以“此在的基础生存论分析”为题而得以深化的^⑤，在梅洛庞蒂那里则是以“身体感知分析”为题而成为一个被普遍接受和重视的问题领域^⑥。

（责任编辑 已 未）

① 参见 [英] 戴维·麦克莱伦：《马克思思想导论》，郑一明、陈喜贵译，北京：中国人民大学出版社，2008 年，第 114—115 页；[英] 特雷尔·卡弗：《马克思〈大纲〉中的异化概念》，[意] 马塞罗·穆斯托编：《马克思的〈大纲〉》，闫月梅等译，北京：中国人民大学出版社，2016 年，第 102 页。

② [德] 马克思：《1857—1858 年经济学手稿》上半部分，第 112 页。

③ 这里对《手稿》的评价仅仅是就马克思受到费尔巴哈的人本学思想影响的方面而言。本文第一节已经指出，《手稿》在费尔巴哈的“类”概念的掩盖下，已经潜藏着后来得到充分发展的历史唯物主义的思想。

④ See Hua XVI, *Ding und Raum*, *Vorlesungen* 1907, Herausgegeben von Ulrich Claesges, Den Haag, Martinus, Nijhoff, 1973.

⑤ 参见 [德] 马丁·海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：商务印书馆，2015 年。

⑥ 参见 [法] 莫里斯·梅洛-庞蒂：《知觉现象学》，姜志辉译，北京：商务印书馆，2012 年。

延安时期毛泽东对革命文艺“民族化”的思考^{*}

罗嗣亮

【摘要】延安时期毛泽东提出革命文艺“民族化”的口号，既有扩大抗战动员的原因，也有纠正五四新文艺偏差、重塑革命文艺的考虑。在他看来，革命文艺的民族化应当妥善处理民族化与人民性、现代性、国际性之间的复杂关系，通过深入人民生活，推进基于人民性的“民族化”；通过利用和改造旧形式，推进朝向现代性的“民族化”；通过借鉴和吸收外国文化资源，保持民族化与国际性之间的合理张力，最终创造民族的、科学的、大众的“中华民族的新文化”。总之，革命文艺的“民族化”战略，意味着革命文艺从单一的阶级立场转换为民族-阶级双重立场，这在很大程度上促进了马克思主义文艺理论中国化的实现；而革命文艺的民族化方法，也体现出毛泽东和中国共产党处理革命文化与传统文化关系的辩证智慧。

【关键词】毛泽东；延安时期；革命文艺；民族化；传统文化

中图分类号：A84 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660（2019）05-0042-08

作者简介：罗嗣亮，（广州510275）中山大学马克思主义学院副教授。

基金项目：国家社会科学基金项目“延安红色文艺与中国共产党形象塑造研究”（16CDJ007）

新民主主义革命作为“农村包围城市”的革命，从文化上看是在传统文化氛围浓厚的乡土中国所进行的革命性变革。因此，如何在传统文化的土壤中培植革命文化，如何妥善地处理革命文化与传统文化的关系，成为这一时期中国共产党所面对的关键问题。延安时期毛泽东对革命文艺“民族化”的思考，就是在这个大背景下展开的。毛泽东关于革命文艺民族化的思考，不仅对于马克思主义文艺理论中国化具有重要意义，也为当前我国文化建设提供了重要启示。

一、革命文艺“民族化”的缘由：动员、纠偏和重塑

“民族化”是延安时期与“马克思主义中国化”同时提出的一个概念，目的都是为了反对教条主义。在1938年秋天的六届六中全会上，毛泽东提出“马克思主义中国化”概念的同时，也提出了“民族形式”概念。他说：“共产党员是国际主义的马克思主义者，但是马克思主义必须和我国的具体特点相结合并通过一定的民族形式才能实现……洋八股必须废止，空洞抽象的调头必须少唱，教条主义必须休息，而代之以新鲜活泼的、为中国老百姓所喜闻乐见的中国作风和中国气派。”^①在1939年12月的中央政治局会议上，他又提出新文化以四大口号为好，即“民族化（包括旧形式）”“民主

^{*} 为尽可能地呈现毛泽东思想的历史原貌，本文引用《新民主主义论》《在延安文艺座谈会上的讲话》等文献时，如果引文在新中国成立后的《毛泽东选集》版本中有实质性改动，则使用延安时期首次发表时的版本。

^① 《毛泽东选集》第2卷，北京：人民出版社，1991年，第534页。六届六中全会讲话虽然只提出“民族形式”，没有直接使用“民族化”字眼，但正如毛泽东所说，这篇文章讲的就是“宣传的民族化”。参见《毛泽东选集》第3卷，北京：人民出版社，1991年，第844页。

化（包括统一战线）”“科学化（包括各种科学）”“大众化（鲁迅提出的口号，我们需要的）”^①。这是毛泽东关于“民族化”和“民族形式”的较早论述。1939年春，柯仲平、周扬、陈伯达、艾思奇等分别发表《谈“中国气派”》《我们的态度》《关于文艺的民族形式问题杂记》《旧形式运用的基本原则》等文章，将“民族化”引入文艺领域，引起了关于“文艺的民族形式”讨论。郭沫若、茅盾、萧三、何其芳等左翼文人都发表文章，参与讨论。讨论逐渐由延安扩散到国统区和香港，发展为抗战后文艺界最大的一次讨论，情形非常热烈，1942年延安文艺座谈会召开后才逐渐平息。

事实上，毛泽东在提出“民族形式”之前，就开始关注文艺界利用旧形式的问题。1937年，西北战地服务团在延安成立，毛泽东对主任丁玲说：“现在很多人谈旧瓶新酒，我看新瓶新酒、旧瓶新酒都可以，只要对抗战有利。”^②在1938年7月陕甘宁边区工人代表大会的晚会上，毛泽东看了秦腔《升官图》《二进宫》等戏，感到现场群众对这些戏很喜欢，指出“群众喜欢的形式我们应该搞，但就是内容太旧了”^③。毛泽东不仅鼓励革命文艺工作者大胆利用旧形式，还密切关注着文艺理论界关于旧形式的讨论，乃至国统区的有关讨论情况。1938年5月，他曾致信刘雪苇，说看了《七月》杂志社举办的“宣传、文学、旧形式的利用”座谈会记录，“很欢喜”^④。

毛泽东没有对“民族化”下过专门定义，但从一系列相关论述不难领悟他对“民族化”的基本理解。在《新民主主义论》中，他说：“这种新民主主义的文化是民族的。它是反对帝国主义压迫，主张中华民族的尊严和独立的。它是我们这个民族的，带有我们民族的特性。”^⑤在《反对党八股》中，他指出：“现在许多人在提倡民族化、科学化、大众化了，这是很好的。但是‘化’者，彻头彻尾彻里彻外之谓也”，应当“先办‘少许’，再去办‘化’。”^⑥可见，这里的“民族化”具有两个基本特点：其一，民族化是由少到多、逐渐发展的实践过程，即通过不断努力，达到“彻头彻尾彻里彻外”的民族风格；其二，民族化既是形式也是内容，是从形式到内容的全面转变。尽管当时所提的口号是“民族的形式，新民主主义的内容”^⑦，但毛泽东所理解的民族化首先是“主张中华民族的尊严与独立”，这显然不只是形式上的，而是要建立一种从形式到内容都具有民族特性的新文化。^⑧

毛泽东提出革命文艺“民族化”，主要有下面几个原因：

（一）树立民族自信心，塑造广大民众的民族意识和国家意识，从而扩大革命文艺动员

在抗日战争背景下，革命文艺需要与抗日相结合，这就要求其体现出强烈的民族性。毛泽东认为，新民主主义文化应同一切别的民族的社会主义文化和新民主主义文化相联合，“但是决不能和任何别的民族的帝国主义反动文化相联合，因为我们的文化是革命的民族文化”^⑨。在抗战时期，即使“演旧戏也要注意增加表现抗敌或民族英雄的剧目，这便是今天时代的要求”^⑩。民族形式由于其千百年来一直受到民众喜爱，有利于民众获得与国家和民族在精神血脉上的沟通，民族性的内容则可以在思想上塑造民众的国家和民族意识，这些都是抗战所急需的。

（二）纠正五四新文艺的发展偏差

五四新文艺有力地推动了中国文艺的现代转型，但也存在民族化不够的缺陷。五四运动后的20

① 逢先知主编：《毛泽东年谱（1893—1949）》中卷，北京：中央文献出版社，2013年，第151页。

② 陈明：《西北战地服务团第一年纪实》，《新文学史料》1982年第2期。

③ 《柯仲平文集》第3卷，昆明：云南人民出版社，2002年，第282页。

④ 《毛泽东文艺论集》，北京：中央文献出版社，2002年，第255页。

⑤ 《毛泽东选集》第2卷，第706页。

⑥ 《毛泽东选集》第3卷，第841页。

⑦ 《毛泽东选集》第2卷，第707页。

⑧ 王明发表于1940年初的《谈文化统一战线》，将新民主主义文化的特征概括为民族形式、民主内容、科学基础和大众方向。毛泽东对“民族化”的全面理解显然不同于王明。（参见潘焕昭：《中国共产党建国思想研究》，北京：中共党史出版社，2006年，第162页。）

⑨ 《毛泽东选集》第2卷，第706页。

⑩ 《毛泽东文集》第2卷，北京：人民出版社，1993年，第123页。

年间，新文艺并没有取得对旧文艺的压倒性胜利，这种情况在农村尤其突出，即使在都市也并不乐观。周扬这样描述当时的文艺状况：“没有一本新文艺创作的销路，在小市民层中能和章回小说相匹敌。全国各大都市竟没有一处话剧场，旧戏院则数不胜数。”^① 这表明新文艺远未能普及到工农大众中去。之所以如此，当然有许多外部的原因，但主要原因还是其“欧化”倾向，这与毛泽东所批评的理论界“言必称希腊”的现象^②本质上是一样的。提出革命文艺的民族化，如同当时艾思奇所说的，“是把新文学十几年来发展中的非中国化的偏向的一个纠正”^③。

（三）重塑革命文艺

马克思主义的文化理论认为，一定社会的文化从根本上说是对一定社会的经济和政治的反映，与此同时，也受到地理环境、民族传统的影响。人们并不能随心所欲地创造历史，只能“在直接碰到的、既定的、从过去承继下来的条件下创造”^④。正因为传统的力量如此强大，斯大林认为，即使在社会主义社会建立后，苏联文化也只能是“社会主义内容和民族形式的文化”^⑤。这种带有苏俄特点的无产阶级文化传播到中国后，相应地需要有一个民族化的过程。中国农民突然面对大量的马克思主义话语和苏联话语，并不容易一下子弄清楚其中的涵义^⑥。带有苏俄特点和西洋艺术特点的文艺作品，尽管其思想内容是中国革命所急需的，却并不为中国老百姓所喜闻乐见^⑦。尤其是随着抗日战争爆发，民族解放成为时代主题后，这种带有浓重苏维埃色彩和西洋色彩的革命文艺迫切需要进行重塑。首先，正如毛泽东在《新民主主义论》中所指出的，民族形式是中国文化所“应有”的“自己的形式”^⑧，这是关涉到民族独立和尊严的根本问题。任何国家的人们无不生活在具有自身民族特性的文化环境中，民族性是其认同祖国和本国文化的根本理由。国难当头，这种文化认同更加迫切。其次，只有实现革命文艺的民族化，才能更加深入地推进革命文艺的大众化。“大众化”是20世纪30年代左翼文艺的一个响亮口号，然而成绩十分有限，正如毛泽东所说的，许多文艺工作者并不懂得如何大众化，以致面对群众时“英雄无用武之地”^⑨。抗日战争的紧迫形势要求创造老百姓喜闻乐见的革命文艺，而“为广大老百姓‘所喜闻乐见’，这就不能拨开广大老百姓年代久远所习惯的民族形式”^⑩。再次，革命文艺的“民族化”实践，可以通过对民族传统文化尤其是民间文化的保护、挖掘和提高，从而为革命文艺输入新的血液。正如列宁所指出的：“无产阶级文化应当是人类在资本主义社会、地主社会和官僚社会压迫下创造出来的全部知识合乎规律的发展。”^⑪ 革命文艺不应当拒绝传统，反而应当充分继承和借鉴优秀传统文化，在吸收、融合、改造优秀传统文化的基础上发展壮大。1938年4月，徐懋庸在《新中华报》上发表了《民间艺术形式的采用》一文，肯定西北战地服务团深入战地和农村采集民间艺术形式的做法，并相信采用民间艺术形式对于中国新艺术的发展必将产生决定性的影响。毛泽东称赞此文“写得不错”^⑫。

① 周扬：《对旧形式利用在文学上的一个看法》，《中国文化》创刊号，1940年2月15日。

② 《毛泽东选集》第3卷，第797页。

③ 艾思奇：《抗战文艺的动向》，《文艺战线》创刊号，1939年2月16日。

④ 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，2012年，第669页。

⑤ [苏] 斯大林：《马克思主义与民族、殖民地问题》，北京：人民出版社，1961年，第316页。

⑥ 中国老百姓曾误以为“苏维埃”是苏兆征的儿子，由于当时受反共宣传的影响，将“共产主义”理解为不仅“共产”还要“共妻”的现象也很普遍。（参见向德彩：《革命歌谣中的阶级话语》，《浙江学刊》2014年第5期。）

⑦ 鲁迅艺术学院成立后，来了很多名家。他们曾开展文艺活动请老百姓欣赏，演了独唱和三重奏等节目，自己感觉很好。问老百姓感觉如何，得到的回答竟是：女的唱得像猫叫，男的唱得像驴叫。（参见闫东主编：《大鲁艺》，北京：中国民主法制出版社，2014年，第265页。）

⑧ 《毛泽东选集》第2卷，第707页。

⑨ 《毛泽东选集》第3卷，第850页。

⑩ 陈伯达：《关于文艺的民族形式问题杂记》，《文艺战线》第1卷第3期，1939年4月16日。

⑪ 《列宁选集》第4卷，北京：人民出版社，2012年，第285页。

⑫ 陈晋主编：《毛泽东读书笔记解析》下册，广州：广东人民出版社，1996年，第1564页。

二、革命文艺“民族化”的路径

革命文艺的“民族化”如何实现？如何保证“民族化”的正确方向？这是延安时期革命文化实践无法绕过的问题。尤其是如何处理民族化与人民性、现代性、国际性的复杂关系，是摆在中国共产党人面前的文化难题。毛泽东基于马克思主义的立场，对这些难题进行深入探索，并做出了审慎的解答。

（一）深入人民生活：基于人民性的“民族化”路径

革命文艺的“民族化”就是为了增强民族性，并通过这种民族性唤起更多的民众。问题是，到何处去寻找民族性？按照以往经验，寻找民族性最便利的办法就是回归经典，强化人们对传统思想的认同。国民党统治者所推行的“尊孔读经”走的就是这样一条老路。然而，由于两千多年的君主专制根深蒂固，我国古代经典中既有数不胜数的思想瑰宝，也不可避免地带有专制主义、等级主义和封建迷信的内容。中国共产党自五四运动以来就高举文化革命的旗帜，对于共产党来说，回归经典的老路显然是行不通的。1943年11月，中宣部专门就《新华日报》和《群众》杂志的工作问题致电董必武，指出“民族形式就是人民的形式，与革命内容不可分，大后方很多人正利用民族口号鼓吹儒家与其他复古独裁思想，故党的报刊与作家对此更须慎重，不可牵强附和”^①。可见，中国共产党力图与国民党在文化“民族化”问题上划清界限。对于共产党来说，革命文艺的“民族化”必须是体现人民性的“民族化”，决不能是复古独裁的“民族化”。

毛泽东的看法与国民党统治者截然不同，他认为寻找民族性主要不是到古代经典中去找^②，而应当到活生生的人民生活去找；深入人民生活，这是实现革命文艺“民族化”的最可靠路径。毛泽东在《反对党八股》中提出，要想写好文章就要学习语言，古人的语言和外国语言都要学习，但首先要学习人民的语言。“人民的语汇是很丰富的，生动活泼的，表现实际生活的。”^③他还认为，深入人民生活不仅可以丰富生活经验，还可以提高艺术技巧。夏天的夜晚，农民手执芭蕉扇讲起故事来，“他们不用任何典故，讲的故事内容却是那么丰富，言辞又很美丽”^④。在他这里，民众及其生活是文艺民族性的巨大矿藏和活的源泉。民族性并不是博物馆中尘封的古董，而是潜藏在人民生活中的文化基因，是亿万中国人代代相传又不断发展的文化力量。因此，革命文艺的民族性与人民性之间存在着很大的契合性，只有基于人民性，才能在人民生活中发掘活着的民族精华，革命文艺的“民族化”才成为“向前看”^⑤而不是“向后看”；只有基于人民性，革命文艺的“民族化”才能更好地“大众化”，才能真正为人民服务。

（二）利用和改造旧形式：朝向现代性的“民族化”路径

“旧形式”“民间形式”“民族形式”三个概念是延安时期“民族形式”论争中的常用概念。“旧形式”指的是民族传统形式，如京剧、年画等，这是与民族新形式对应的；“民间形式”指的是民族传统形式中的民间形式，如秧歌等，与民族传统形式中的贵族形式相对应；“民族形式”从字面上看既可以指民族旧形式，也可以指民族新形式，但在毛泽东这里基本上是指民族新形式，即中国人民所应有的一种形式。这种形式既应当是充分民族化、为人民所喜闻乐见的，也应当是符合时代要求的。

创造民族形式不可能一蹴而就，这有一个暂时利用旧形式的问题。毛泽东认为，我国传统文艺中

① 《中国共产党新闻工作文件汇编》上卷，北京：新华出版社，1980年，第138页。

② 当然，毛泽东并不否认古代经典中存在民主性的精华。20世纪50年代，他曾指出，关汉卿、施耐庵、吴承恩、曹雪芹的文学是“民主文学”。（参见《毛泽东文艺论集》，第191页。）

③ 《毛泽东选集》第3卷，第837页。

④ 《毛泽东文集》第2卷，第124—125页。

⑤ 《毛泽东选集》第2卷，第708页。

的各种旧形式，如年画、对联、秧歌等，都可以充分利用。即使是鲁迅并不看好的京剧^①，毛泽东也认为可以利用其来为抗战服务，因为“这些旧形式到了我们手里，给了改造，加进了新内容，也就变成革命的为人民服务的的新东西了”^②。

对于旧形式应当把握两个原则：

首先，应当以发展新形式为主，以利用旧形式为次。当毛泽东关于民族形式的论述传入国统区后，1940年春天，通俗读物编刊社的向林冰提出这样一个问题：在民族形式产生以前存在着两种形式，一种是五四以来的新兴文艺形式，一种是大众习见常闻的民间文艺形式，那么民族形式应该以何者为中心源泉呢？在他看来，“现实主义者应该在民间形式中发现民族形式的中心源泉”^③。这一观点由于刻意贬低五四新文艺形式，受到葛一虹、胡风、郭沫若、茅盾等国统区左翼作家的尖锐批判。现有文献找不到毛泽东对向林冰观点的直接评论，但从周扬同样发表于1940年春天的《对旧形式利用在文学上的一个看法》一文，可以间接了解毛泽东的态度。这篇文章是毛泽东认真审阅后发表的，应该说体现了毛泽东关于旧形式的基本看法^④。该文指出，旧形式因为它反映旧生活且包含封建毒素，“所以它并不能够在那一切复杂性上，在那完全的意义上去表现中国现代人的生活”；五四以来的新文艺形式尽管存在欧化和脱离大众等问题，但它相比旧形式更进步是毫无疑问的，“完全的民族新形式之建立，是应当以这（五四以来的新文艺——笔者注）为起点，从这里出发的”^⑤。也就是说，革命文艺动员不能不利用旧形式，但是旧形式终归不符合时代发展的趋势，利用旧形式暂时地迁就民众只是革命时期的权宜之计。在毛泽东看来，尽管建立新旧形式的统一战线需要同时改造新形式和旧形式，旧形式要改造其思想内容，新形式也要更加大众化，但主要还是用新形式、新思想去影响旧形式、旧思想，即在“联合一切可用的旧形式、旧人”的同时，“帮助、感化和改造他们”^⑥。

其次，应当对旧形式进行批判的继承和改造。毛泽东赞同列宁关于“两种文化传统”的看法，认为在中国文化中也存在统治阶级的传统和人民的传统这两种不同传统。因此，在清理我国文化遗产时，“必须将古代封建统治阶级的一切腐朽的东西和古代优秀的民间文化即多少带有民主性与革命性的东西区别开来”^⑦。革命文艺利用旧形式与复古主义的根本区别在于：复古主义是“崇拜旧的过时的思想”，革命文艺则是将旧形式看作文化遗产，并努力“把这些遗产变成自己的东西”^⑧。革命文艺一方面抛弃旧形式中的过时的、有害的东西，一方面发扬旧形式中的优秀的、有生命力的东西，从而将旧形式改造为适应现代社会的新形式。当然，改造旧形式是一个相当复杂的问题，对此必须采取审慎的做法。在旧形式中，并非一切统治阶级的形式都是无法利用的，也并非一切“民间形式”都能作为革命文艺的源泉，这就需要加以甄别。如在处理旧剧问题时，毛泽东同意从内容上具体分为有利、无害、有害三类区别对待。前两类剧目，不用经过修改或稍加修改即可演出，有害的剧目则应认真修改^⑨。只有这样，才能既充分利用文艺遗产，又有效推进革命文艺的现代化。

① 鲁迅除了在小说《社戏》中直率地表明对京剧的否定态度外，甚至也不赞成通过京剧改革来为现实服务。据郁达夫回忆，有一次他跟鲁迅谈到欧阳予倩和田汉想通过改良京剧来做宣传，鲁迅并不赞成，还幽默地说，如果用京剧来宣传救国，那就是“我们救国啊啊啊啊了，这行么？”（参见《郁达夫忆鲁迅》，广州：花城出版社，1982年，第30页。）

② 《毛泽东选集》第3卷，第855页。

③ 向林冰：《论“民族形式”的中心源泉》，徐迺翔编：《文学的“民族形式”讨论资料》，北京：知识产权出版社，2010年，第158页。

④ 该文发表之前，毛泽东审阅文稿后致信周扬，认为“写得很好，必有大影响。某些小的地方，我认为不大妥当的，已率直批在纸上”。（参见《毛泽东文艺论集》，第259—260页。）

⑤ 周扬：《对旧形式利用在文学上的一个看法》，《中国文化》创刊号，1940年2月15日。

⑥ 《毛泽东选集》第3卷，第1012页。

⑦ 毛泽东：《新民主主义的政治与新民主主义的文化》，《中国文化》1940年创刊号，第十五部分。

⑧ 《毛泽东文集》第3卷，北京：人民出版社，1996年，第191页。

⑨ 《有计划有步骤地进行旧剧改革工作》，《人民日报》1948年11月13日。这篇社论是周扬等人向毛泽东和刘少奇请示后写的，而且是“主要根据毛泽东同志的意见写的”。（参见周扬：《进一步革新和发展戏曲艺术》，《文艺研究》1981年第3期。）

（三）借鉴和吸收外国文化资源：保持民族化与国际性之间的合理张力

“民族化”的主张与马克思主义的“国际性”特征之间，从一开始就存在一定的矛盾。1944年7月，在接受英国记者斯坦因采访时，针对斯坦因提出的中国共产党到底是“中国至上”还是“共产党至上”的问题，毛泽东回答“这不是一个理论问题而是一个实际问题”^①。从思想方法上说，中国共产党与世界各国的共产党一样，坚信马克思主义的正确性，这在一些人眼中是“共产党至上”。而从文化底蕴上说，中国共产党充分尊重本国的文化遗产，这在另一些人眼中又是“中国至上”。延安时期中国共产党的可贵之处，就是在民族性和国际性之间保持着适度张力，尤其是在文化宣传实践上。正如毛泽东所指出的，把国际主义与民族形式分离开来的做法，是“一点也不懂国际主义的人们的做法”^②。

革命文艺的民族化必须处理好民族化与国际性的关系。这主要包括：第一，应当将外国文化资源作为革命文艺发展的借鉴，并将其内化为民族文化机体的一部分。毛泽东指出，“对于外国文化，排外主义的方针是错误的，应当尽量吸收进步的外国文化，以为发展中国新文化的借镜”^③。由于中国现代文化发展滞后，学习外国进步文化更是势所必然。因此，在提倡“民族化”的同时，固然要反对全盘西化，但也要反对文化保守主义^④。他反问道：“如果不搞一点外国的东西，中国哪晓得什么是马列主义？”^⑤毛泽东多次使用“有机体隐喻”来说明学习外国文化的复杂性。其一，学习外国文化要经过民族文化机体的“消化”。“一切外国的东西，如同我们对于食物一样，必须经过自己的口腔咀嚼和胃肠运动，送进唾液胃液肠液，把它分解为精华和糟粕两部分，然后排泄其糟粕、吸收其精华。”^⑥其二，外来文化应“在我们自己的土壤里生长起来”^⑦。如果脱离中国文化的土壤，外来文化就成无本之木。这些“有机体隐喻”说明，学习外国文化的过程，实际上就是中外文化有机结合、外来文化内化为中国文化的过程。

第二，应当批判地学习外国文化资源，使革命文艺的民族性获得创新性发展。毛泽东认为，文学艺术对古人和外国人的照搬照抄，乃是“最没有出息的最害人的文学教条主义与艺术教条主义”，这种教条主义和军事政治领域的教条主义的“性质是一样的”^⑧。对外国文化的学习和借鉴，决不能代替本国的创造。他相信，经过民族主体的选择和民族文化机体的消化过滤，外国文化资源不但不会消解革命文艺的民族性，反而可以使革命文艺在民族性与国际性的融合中取得进步^⑨，表现出融通中外的独特文化艺术魅力。受到毛泽东高度赞扬的音乐作品《黄河大合唱》，就是这样的典型例证。它的合唱形式、管弦乐队伴奏等都源于西方，但它的题材是完全民族化的，其中一些乐曲还吸收了民歌和船工号子的曲调，是在批判继承外国文化资源基础上形成的优秀的民族化作品。

总之，革命文艺的民族化与国际性之间充满着张力。正如当时周扬所说的：“我们要在对世界文化的关心中养成对自己民族文化的特别亲切的关心和爱好，要在自己民族历史文化的基础上去吸取世界文化的精华。国际主义也必须通过民族化的形式来表现。”^⑩

① 《毛泽东文集》第3卷，第191页。

② 《毛泽东选集》第2卷，第534页。

③ 《毛泽东选集》第3卷，第1083页。

④ 1938年毛泽东在延安同梁漱溟交谈时，对梁漱溟所说中西方文化造诣“都很高”的观点不以为然，坚持认为“资本主义社会高于封建社会。故两者相遇后者失败，其帐已结”。（参见陈晋：《一九三八年毛泽东与梁漱溟的一次争论》，《中共党史研究》1990年第6期。）

⑤ 《毛泽东文集》第3卷，第418页。

⑥ 《毛泽东选集》第2卷，第707页。

⑦ 《毛泽东文集》第3卷，第192页。

⑧ 毛泽东：《在延安文艺座谈会上的讲话》，《解放日报》1943年10月19日第2版。

⑨ 在1956年同音乐工作者谈话时，毛泽东表示，“我们接受外国的长处，会使我们自己的东西有一个跃进”。（参见《毛泽东文集》第7卷，北京：人民出版社，1999年，第82页。）

⑩ 周扬：《我们的态度》，《文艺战线》创刊号，1939年2月16日。

三、革命文艺“民族化”的目标：创造“中华民族的新文化”

毛泽东在1939年底的中央政治局会议提出“民族化”“民主化”“科学化”“大众化”四大口号后不久，又在《新民主主义论》的正式表述中，将四大口号精简为三大口号，即“民族的”“科学的”“大众的”文化。这是毛泽东建国思想中的文化战略设想，意味着建立新民主主义国家必须同时建立起新民主主义性质的“中华民族的新文化”，即“人民大众反帝反封建的文化”^①。在他看来，中华民族的新文化和新文艺不仅是充分民族化的，同时也是饱含科学精神、真正大众化的。

所谓“科学的”，就是“反对一切封建思想和迷信思想，主张实事求是，主张客观真理，主张理论和实践一致的”^②。这包含两层意思：一是进步的，符合社会历史发展方向，引导人们“向前看”的；二是求实的，正确反映对象的本质，符合科学精神的。这就要求坚持马克思主义科学理论的指导。如在1944年致李鼎铭的信中，毛泽东要求《永昌演义》的作者李健侯将此书用“新历史观点加以改造”^③，讲好李自成故事，发挥其教育人民的作用。此外，延安时期的文艺运动也和科普运动紧密结合起来，对民众进行提倡科学、反对迷信的教育。

所谓“大众的”，这是中华民族的新文艺必须坚持的根本方向。新文艺离不开民族形式，从根本上说是因为民族形式为民众喜闻乐见，然而民族传统文艺又存在严重不足，尤其是它的思想内容“颠倒是非、混淆黑白”^④，这种形式和内容的矛盾是许多参与“民族形式”讨论的知识分子尤其是国统区的知识分子十分担忧的问题。因此，在利用大众喜闻乐见的民族传统形式时，必须对其思想内容进行改造。

在新中国成立后的《毛泽东选集》版本中，《新民主主义论》所提出的“大众的”口号被确定为“这种新民主主义的文化是大众的，因而即是民主的”^⑤，即加上了“因而即是民主的”这句话。对于这一改动，人们往往从毛泽东弥补新文化三大口号相对于四大口号的不足的角度去理解，看作在三大口号和四大口号之间的一个折中方案。由此，有学者认为这导致修改后的《新民主主义论》并没有讲清楚“大众的”到底是什么意思，尤其“大众的”和“民主的”是什么关系，认为“大众化”在毛泽东这里更多是“谈表现形式问题”^⑥。这种理解并不符合毛泽东原文。细读毛泽东的原文可以看到，他提出中华民族的新文化是大众的、因而也是民主的，是强调“它应为全民族中百分之九十以上的工农劳苦民众服务，并逐渐成为他们的文化”^⑦。从“逐渐成为他们的文化”可以看到，“大众的”不仅是一个形式上为大众喜闻乐见的问题，更是内容上的大众化、文化话语权的大众化。文化话语权的大众化就是让大众在文化上做主，这无疑是体现民主精神的。总之，真正“民族的”文艺也应该是人民大众的文艺。

可见，革命文艺“民族化”的目标体现在“民族的”“科学的”“大众的”三者有机统一的结合。“民族化”绝不只是一个形式问题，而是必须在内容上体现民族精神、民族文化的现代化趋向，体现马克思主义的科学和民主精神。背离科学和民主精神的所谓“民族化”和“民族形式”，在毛泽东这里是不可能成立的。向林冰主张以民间形式作为民族形式的“中心源泉”，显然忽略了这一点。

① 《毛泽东选集》第2卷，第708—709页。

② 同上，第707页。

③ 《毛泽东文集》第3卷，第128页。

④ 《毛泽东文集》第4卷，北京：人民出版社，1996年，第325页。

⑤ 《毛泽东选集》第2卷，第708页。尽管20世纪40年代的《新民主主义论》版本中就已经出现了这句话，但毛泽东到底在此时还是在新中国初期加上这句话，目前还存在争议。（参见王建国：《关于〈新民主主义论〉几个问题的辨析》，《党的文献》2009年第4期。）

⑥ 曾彦修：《文化发展方向要不要强调民主》，《炎黄春秋》1998年第7期。

⑦ 《毛泽东选集》第2卷，第708页。

与此相反，在毛泽东看来，“鲁迅的方向，就是中华民族新文化的方向”^①，因为鲁迅的作品不仅在形式上是民族的^②，在内容上也是体现民族精神的、民主的、进步的。

延安时期毛泽东关于革命文艺民族化的思想付诸实践后，产生了很大影响。从政治上看，民族化使得革命文艺从形式到内容上进一步亲近民众，从而更加为人民群众所喜闻乐见，有力推进了革命文艺动员民众的实践。从艺术上看，民族化不仅成为当时重要的文艺批评标准，而且成为革命文艺的重要特征。秧歌、秦腔、京剧等在延安盛极一时，产生了许多经典作品。同时，革命文艺工作者还积极探索中西结合的民族形式，这一时期产生的歌剧《白毛女》、冼星海的音乐、古元的木刻都是代表性的作品。当然，限于当时的战争环境，延安时期民族文艺的改造任务主要还不是如何在艺术形式上精雕细琢，而是在内容上体现人民大众的政治要求和进步思想。例如，在京剧工作方面，毛泽东认为当时的主要任务是掌握这门艺术，“从政治上来个进步”^③，以发挥其在民族民主革命进程中的文化动员作用。

四、余 论

延安时期毛泽东对革命文艺民族化的思考和探索，是马克思主义文艺理论中国化进程的重要环节。众所周知，马克思主义文艺理论是一种具有鲜明的阶级立场和国际主义情怀的理论，这两方面的特征使其一开始并不容易站到民族的立场。从《新民主主义论》所提的三大口号即“民族的”“科学的”“大众的（包含‘民主的’）”来看，“科学”“民主”是五四新文艺就开始提倡的，“大众化”是20世纪30年代左翼文艺的响亮口号，唯独“民族的”直到六届六中全会毛泽东提出“民族形式”问题后才引起文艺界广泛注意。然而，马克思主义文艺理论来到中国后，必然有一个适应中国实际和中华文化的民族特性的过程。延安时期，毛泽东一方面基于马克思主义的阶级立场，运用阶级分析方法，提出文艺“为人民”的根本方向，并基于国际主义的情怀和视野，提倡吸收外国进步文化作为中国文艺发展的借鉴；另一方面则基于中华民族的立场，运用民族化的方法，提出为实现革命文艺的民族化和建立“中华民族的新文化”而努力。因而，在延安时期的语境下，革命文艺就不仅是基于阶级立场的，也是基于中华民族立场的。这一立足点的根本转换，在很大程度上促进了马克思主义文艺理论中国化的实现。

延安时期毛泽东和中国共产党的“民族化”方法，也折射出其处理革命文化与传统文化关系的辩证智慧。由于深信人民史观，也由于革命动员的需要，延安时期中国共产党对于中华民族的文化遗产，更多侧重的是民间文化传统，而非上层统治阶级的文化传统。这使得中国共产党的文化战略与国民党的复古主义做法显著地区分开来。然而，当延安革命文艺面对五四革命文化和民间传统文化这两种最重要的文化资源时，毛泽东和中国共产党并没有采取非此即彼的做法，而是对二者均采取批判继承的态度。正是由于对五四革命文化的继承，延安革命文艺在倡导“民族化”的同时，仍然将科学和民主精神作为重要诉求；正是由于对民间传统文化的批判继承，延安革命文艺吸收了来自民间的丰富的文化养料，这又是五四革命文化不可比拟的。毛泽东和中国共产党的“民族化”方法，不仅极大地推进了马克思主义文艺理论的中国化，而且“在实践中为中华传统文化注入新的活力”^④，在很大程度上扭转了五四革命文化对传统文化的消极态度，推动了传统文化自信的重建。

（责任编辑 临 川）

① 《毛泽东选集》第2卷，第698页。

② 在20世纪50年代同音乐工作者的谈话中，毛泽东说“鲁迅是民族化的”。（参见《毛泽东文集》第7卷，第80—81页。）

③ 《毛泽东文集》第4卷，第326页。

④ 刘润为：《创造性转化、创新性发展与文化自信的嬗变与思考》，《毛泽东研究》2019年第3期。

党的理论工作务虚会与毛泽东评价问题研究

肖建平

【摘要】在1979年党的理论工作务虚会上，与会代表解放思想，讨论了毛泽东评价问题四个方面的内容，即“要不要评价、能不能评价”“如何开展评价”“主要评价什么”“何时何式解决评价问题”。我们要辩证地看待此次会议在毛泽东评价问题上的贡献。会上多数意见和建议是积极正面的，但囿于从“文革”开始转向改革的实践发展情况和理论认识水平，加之与会成员的广泛性和讨论主题的开放性，在畅所欲言的氛围中，界限不好划分，分寸不好掌握。针对当时一度盛行的右倾思潮，邓小平在务虚会第二阶段会议上发表了影响深远的“坚持四项基本原则”的主题讲话。尽管存在不足，但整体而言，务虚会是在真理标准讨论和十一届三中全会基础上的继续前进，有效助力了毛泽东评价问题的最终解决。

【关键词】理论工作务虚会；毛泽东评价；邓小平；四项基本原则；历史决议

中图分类号：A84 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660（2019）05-0050-11

作者简介：肖建平，法学博士，（广州 510275）中山大学马克思主义学院博士后。

基金项目：中国博士后科学基金面上资助项目“思想先行：1979年党的理论工作务虚会研究”（2019M653246）；2019年中央高校基本科研业务费中山大学青年教师培育项目“1979年天津市理论工作务虚会研究”

1979年1-4月，为贯彻十一届三中全会精神，党的理论工作务虚会在北京召开。会议分两个阶段：第一阶段是1月18日-2月16日，由中共中央宣传部和中国社会科学院联合召开，由胡耀邦、胡乔木主持，设领导小组、秘书组、联络组、简报组，有160多位从事思想理论工作的干部参加，分成5组开展讨论；第二阶段是3月28日-4月3日，又称“全国理论工作务虚会”，以中共中央名义召开，与会代表增至近500人，新增代表主要来自军队系统及各地主管意识形态工作的干部，新增军队代表分成3组开展讨论，地方代表分成华北、东北、华东、中南、西北、西南6组开展讨论。会上有的议题和观点存在较大偏差，对此，邓小平代表党中央发表了极具针对性的长篇讲话。

党的理论工作务虚会召开时间关键、成员广泛、议题丰富、意义突出，在改革开放史中值得全面深入地研究。但是，由于对会议的评价存在争议，加之档案资料掌握不足，导致对它的研究还较为薄弱。本文以此次会议前后两个阶段形成的全部《理论工作务虚会简报》（以下简称《简报》）337期的一手史料为依据，对会上关于毛泽东评价的讨论情况和历史意义做一定探讨。

一、明确评价的必要和意义

“要不要评价、能不能评价”，这是在毛泽东评价问题上的首要问题。尽管对毛泽东功过是非开展讨论是一个复杂问题，易加剧思想分歧，但会上讨论和反思各种历史与现实、理论与实践问题都无法绕开对毛泽东、“文化大革命”（以下简称“文革”）的看法。为讲透新中国成立以来的一些影响

重大的问题，也为更好地总结经验与教训，与会代表在会议之初就根据邓小平的指示和胡耀邦的要求，明确了对毛泽东加以评价的必要性和重要性。

（一）邓小平鼓励与会代表“敞开思想谈”

在会议之初，邓小平三次鼓励与会代表大胆打破思想枷锁，敞开思想交流，对务虚会寄予厚望。第一，务虚会刚开始，邓小平就对务虚会领导小组成员之一的周扬表达了对会议的态度：我们党的理论水平低，党的理论工作落后了，因此会议“不要设禁区，不要下禁令”^①。主持会议的胡耀邦也在《理论工作务虚会引言》呼吁大家一定要“背靠马列，面向实际”、“一定要解放思想”、“冲破一切‘禁区’，打碎一切精神枷锁，充分地发扬理论民主”^②。第二，1月22日，邓小平在听取胡耀邦关于务虚会的情况汇报时，继续提出具体意见：总要求是“要敞开思想谈”；至于目前大家谈得比较热烈的真理标准问题，要求“谈得快些”；反倒是“理论问题很多，没有说清楚。例如：民主、法制问题，经济管理问题。‘文化大革命’也可以谈，是否采用哪种方法。无产阶级专政下继续革命的问题也可以讨论”；还指出“今后不要提‘高举毛主席的旗帜’，应提‘高举毛泽东思想的旗帜’”^③。第三，1月27日，邓小平又指示胡耀邦要组织人讨论和研究民主问题，强调“十月革命后六十多年，民主没有搞好……我们需要想办法使人民感觉到自己是国家的主人。今天我讲不清楚，组织二、三十人专门写文章”，“我们一定要向人民和青年讲清楚民主问题”^④，胡耀邦将邓小平的意见向与会代表做了传达。邓小平的意见一经传达，便引发热烈反响。例如，第一组的丁代表说：“完全拥护小平同志的指示，建议会议专门划一段时间讨论文化大革命问题。”^⑤河北、浙江、贵州、青海、广东的“联络员”说：“小平同志最近指出，理论工作落后了，很多问题未讲清楚。这完全符合我们的实际情况。”^⑥第二组的何代表提出：“同意不提高举哪一个人的旗帜，而提高举毛泽东思想的旗帜、高举马列主义的旗帜。”^⑦

不过，与会代表对解放思想、畅所欲言的程度的认识与邓小平的初衷是有区别的。在邓小平看来，不管是此次务虚会，还是整个理论宣传战线，解放思想都要讲方向、立场、原则，解放思想不等于空想、胡思乱想，更不是抱怨、翻账，而是要服务于团结一致向前看的时代大局，要在四项基本原则的基础上谈解放思想。但在务虚会上，有少数代表片面理解邓小平的指示精神，未能把握好放与收之间的张力，“似乎只有把毛主席的缺点错误讲得越多、越大，才算思想解放”^⑧，不断挑战底线和容忍度，引起邓小平等老一辈革命家的不满。当然，大多数代表正确地理解和贯彻了邓小平的指示，对毛泽东评价问题发表了积极意见和建议。

（二）与会代表建议对毛泽东的功过开展讨论

为维护安定团结局面，有序推进拨乱反正工作，邓小平在1978年中央工作会议和十一届三中全会期间曾对历史遗留问题做出“不争论”“不匆忙”的指示。胡耀邦在务虚会的开幕式上同样要求

① 总127，第四组（48）：《理论工作为什么会落后》，《理论工作务虚会简报》（71-150），天津市档案馆，X0213-C-000011。

② 《胡耀邦文选》，北京：人民出版社，2015年，第120页。

③ 郑仲兵主编：《胡耀邦年谱资料长编》上册，香港：时代国际出版有限公司，2005年，第368页。

④ 盛平、王再兴编：《胡耀邦思想年谱：1975-1989》上卷，香港：泰德时代出版有限公司，2007年，第306页。

⑤ 总50，第一组（9）：《丁伟志同志一月二十三日在小组会上的发言》，《理论工作务虚会简报》（1-70），天津市档案馆，X0213-C-000010。

⑥ 总143，第五组（29）：《河北、浙江、贵州、青海、广东出席会议同志对理论工作务虚会的几点建议》，《理论工作务虚会简报》（71-150），天津市档案馆，X0213-C-000011。

⑦ 总35，第二组（9）：《何匡同志一月二十三日在小组会上的发言》，《理论工作务虚会简报》（1-70），天津市档案馆，X0213-C-000010。

⑧ 京西总4，中南组（1）：《湖南、湖北代表讨论情况》，《理论工作务虚会简报》（第二阶段），天津市档案馆，X0213-C-000014。

“不宜匆匆忙忙作出判断”^①。“不匆忙”评价的方针有其现实考量。但不管是反思历史问题，还是探讨理论问题，抑或解决现实问题，都必然涉及到对毛泽东的评价。评价毛泽东成为党和国家前进无法绕开的难题。鉴于此，受邓小平和胡耀邦的鼓舞，不少思想理论工作者大力解放思想，纷纷提出要对毛泽东的功过是非开展讨论。这主要表现在三个方面：

第一，对毛泽东做出评价是发展进步的迫切需要。例如，第五组的代表一致认为务虚会“不应当绕开”毛泽东评价问题，“耀邦同志说对文化大革命，对毛主席，不要匆忙评价，我是赞成的。但理论上的是非问题应当拿出来讨论”^②。第一组的丁代表认为开展评价是形势所迫，“因为我们现在要实现新的历史任务的需要。不总结过去的经验教训，不改变过去某些不恰当的政策、办法、理论，我们就无法前进”^③。会议进行一段时间后，就连此前坚持“凡是”态度的吴冷西的思想也发生转变，认为评价工作“刻不容缓”^④。这种思想上发生转变的现象并非个案。

第二，全面评价毛泽东无损于他的伟大。第二组的陈代表总结认为：“科学地、正确地评价毛主席的功过，绝不会损害毛主席的伟大。”^⑤同组的李代表也认为：“毛主席存在错误，无损于他的伟大。但是，只有不隐讳错误，才能维护他的伟大形象，否则，就会有损于伟大。”^⑥以“凡是”态度对待评价问题，不但无益于维护旗帜，反而会适得其反。

第三，压制评价已然成为不安定、不团结的因素。第二组的李代表认为：“事实上，在对待毛泽东思想的问题上存在的混乱和模糊，已经成为一种不安定的因素。我认为，对毛主席的是非、功过作出实事求是的评价，在这个根本问题上统一思想，一定会进一步大大促进安定团结，使全党全国人民真正一心一意地去搞四个现代化而无后顾之忧。不然，‘余悸’、‘预悸’是很难消除的。”^⑦第一组的代表们也提出，不直面问题就会陷入被动，留下巨大隐患，“现在国内外、党内外都在评价他。我们党不主动作出正确的评价，很被动”^⑧。

对毛泽东的评价事关重大，十分必要、紧迫，又十分复杂。例如，第二组的李代表和林代表认为，评价工作是“摆在广大理论工作者面前的一项迫切而艰巨”“一件非常严肃”的任务，“涉及的面很广，时间很长，问题也很复杂”，因此“必须采取对党、对中国人民、对世界人民、对我们的子孙后代高度负责的精神，采取严肃的科学的战斗的科学的态度”。那么，评价工作要快一些还是慢一些呢？李代表认为应积极发挥主观能动性，努力创造有利条件，“要把这个问题提到党的议事日程，积极地着手准备。这里的关键是要加强党的领导，积极促进，而不是消极对待”^⑨。在党中央正式做出评价之前，理论界的先行探讨是十分必要的。理论界与党中央频繁的、有效的互动，是推动毛泽东评价问题得以解决的有利因素之一。

① 总1，综合（1）：《理论工作务虚会开始》，《理论工作务虚会简报》（1-70），天津市档案馆，X0213-C-000010。

② 总10，第五组（4）：《对当前思想理论战线形势的估计》，《理论工作务虚会简报》（1-70），天津市档案馆，X0213-C-000010。

③ 总50，第一组（9）：《丁伟志同志一月二十三日在小组会上的发言》，《理论工作务虚会简报》（1-70），天津市档案馆，X0213-C-000010。

④ 总241，第二组（53）：《吴冷西同志对这次理论工作务虚会的一点感想》，《理论工作务虚会简报》（201-264），天津市档案馆，X0213-C-000013。

⑤ 总105，第二组（23）：《陈荒煤同志二月二日的发言》，《理论工作务虚会简报》（71-150），天津市档案馆，X0213-C-000011。

⑥ 总175，第二组（40）：《实事求是地评价毛泽东同志的是非、功过是亟待解决的问题》，《理论工作务虚会简报》（151-200），天津市档案馆，X0213-C-000012。

⑦ 同上。

⑧ 总112，第一组（21）：《正确评价毛泽东同志的问题已经摆在党的议事日程》，《理论工作务虚会简报》（71-150），天津市档案馆，X0213-C-000011。

⑨ 总175，第二组（40）：《实事求是地评价毛泽东同志的是非、功过是亟待解决的问题》，《理论工作务虚会简报》（151-200），天津市档案馆，X0213-C-000012。

二、讨论评价的原则和方法

与会代表讨论了“如何开展评价”问题，认为应以“一分为二”的原则对毛泽东的功过加以评价，应将社会议论、对外宣传、党内研究和正式定论加以区别。

（一）讨论“一分为二”的评价原则

任何政党、个人都难免会有缺陷、会犯错误，对政党及其领袖人物的评价应当坚持一分为二的原则。十一届三中全会通过的《公报》提出对毛泽东的评价要“始终坚持一分为二的科学态度”^①。所谓“一分为二”，就是对人物或事件的评价要全面，不能片面，既要看到正面影响，又要看到不足之处。是否坚持“一分为二”的关键不在于看到毛泽东做出多大贡献和成就，而在于能否实事求是地承认毛泽东也会犯错误。

在务虚会上，代表们根据邓小平的指示，对“一分为二”的评价原则做了讨论。例如，第四组的王代表认为：“讲清这些问题，我们是不是就成了赫鲁晓夫呢？根本不是。赫鲁晓夫对斯大林一棍子打死，我们对斯大林和毛主席都是一分为二，这是根本不同的。”^② 第二组的孙代表也认为：“我看对斯大林、毛主席都是一分为二的。至于三七开还是四六开，还是几几开，要实事求是地分析，对的不能丢掉，不对的就是要抛弃。”^③ 第四组的吴代表提出：“应区分两个‘一分为二’。一个是对毛主席本人的一分为二，就是正确与错误，实事求是地分析他的功过是非。另一个是对毛泽东思想的一分为二，就是相对真理和绝对真理。”^④

反对“一分为二”的评价原则，就是不承认毛泽东也有缺点和错误。这既不符合马克思主义的基本原理，也不符合毛泽东历来对自己的评价。毛泽东曾自我批评说自己是“有缺点的布尔什维克”^⑤；“也犯过错误，而且从错误中得到好处”^⑥；“是普普通通的人，不是神”^⑦。在解决毛泽东和毛泽东思想评价难题时，要尊重毛主席的这种实事求是的精神。当然，一分为二并非对半均分，而要讲究主次。在承认毛主席犯有错误的同时，要充分认识到他的贡献始终是第一位的。

（二）要求区分社会议论、政治宣传、理论研究和正式定论

第一，鉴于党外议论不休的现状，与会代表要求将党内研究同群众议论区别开来。例如，第二组的何代表说：“我认为，对于毛泽东思想、毛泽东著作、毛主席的话和毛主席本人要做具体的分析。”^⑧ 这个观点引发同组的廖代表的共鸣：“我同意何匡同志的意见，对毛泽东同志功过的评价，对二十年来的‘左’倾错误路线等多项问题，我们也可以而且应当在内部进行讨论、研究，以便逐步达到统一的认识。这些问题，事实上，是全党全国人民都在思考，都在讨论的，党的思想理论工作部

① 《三中全会以来重要文献选编（上）》，北京：人民出版社，2011年，第11页。

② 总79，第四组（15）：《王若水同志一月二十五日的发言》，《理论工作务虚会简报》（71-150），天津市档案馆，X0213-C-000011。

③ 总130，第二组（26）：《孙冶方同志二月四日的发言》，《理论工作务虚会简报》（71-150），天津市档案馆，X0213-C-000011。

④ 总261，第四组（57）：《关于解放思想问题》，《理论工作务虚会简报》（201-264），天津市档案馆，X0213-C-000013。

⑤ 《邓小平文集（1949-1974）》上卷，北京：人民出版社，2014年，第100页。

⑥ 总41，第一组（6）：《二十二日下午讨论熊复同志的发言》，《理论工作务虚会简报》（1-70），天津市档案馆，X0213-C-000010。

⑦ 总29，第五组（8）：《吴亮平同志一月二十二日下午在小组会上的发言》，《理论工作务虚会简报》（1-70），天津市档案馆，X0213-C-000010。

⑧ 总35，第二组（9）：《何匡同志一月二十三日在小组会上的发言》吗，《理论工作务虚会简报》（1-70），天津市档案馆，X0213-C-000010。

门要走在群众的前头。”^①同组的陈代表也提出：“对文化大革命怎样评价？这就不能不涉及毛主席的功过问题。青年中、广大群众中早就议论纷纷，有许多看法，当然这当中也会有错误的看法。”^②理论界普遍要求坚持内外有别原则，认为在党外议论纷纷的情况下，党内的理论研究不应缺失。

第二，与会代表提出应当允许民主讨论和理论研究，为做出正式定论奠定基础。例如，第二组的廖代表认为：“可以在全党讨论研究成熟之后，再从容地做出结论，在报纸上公开发表。”^③同组的吴代表持相同看法，并进一步提出从理论研究到做出定论的时间可以较长^④。第五组的代表们则谈到如何开展理论研究的问题，“理论研究、理论宣传的任务不能仅仅降低为对某一个人说过的话的解释”^⑤“领导人和理论工作者，在研究理论问题上，应该是平等的”；“在学术、理论问题上，毛泽东同志也说过人家可以不同意他的观点”^⑥。党内讨论和理论研究是做出统一定论的前提。

第三，与会代表还认为公开宣传要讲究纪律性，即现阶段在报刊上公开评论要十分慎重，应等到做出正式定论后再公开宣传，以免加剧思想混乱。例如，第三组的邢代表提出要将内部讨论与对外宣传加以区别，“一些重大的问题，我们自己思想上必须首先搞清楚。在公开的报刊上如何宣传，那是另外一回事”^⑦。第二组的吴代表在做“关于正确评价毛泽东同志”主题发言时提出：“这类问题，我们应当解放思想，做认真的酝酿、研究，但做出结论到公开宣传，就要慎重。”^⑧

在第二阶段会议上，代表们根据前一阶段的意见，更加明确了毛泽东评价问题所要坚持的原则和方法。各小组结合当前形势和意识形态主要任务开展了毛泽东评价问题的讨论。例如，中南组的湖南代表提出：“宣传工作对涉及毛主席的问题要十分慎重。在党内会议上，对涉及毛主席的一些问题，可以讨论，发表不同意见，但在公开宣传时，要注意内外有别，就是在内部讨论时，对毛主席某些缺点错误的评价，也要注意实事求是，尽可能准确一些。”^⑨西北组的新疆代表认为开展讨论是必要的，但“应该有组织、有领导地进行，要内外有别，先党内后党外，先在高级机关、高级领导干部中讨论研究，因为这些同志占有材料多，了解情况多，分析判断能力强。如果不是这样，而是随便议论，对某些问题和不确切的情况随意传播，那是很有害处的”^⑩。此外，军队系统的代表一致认为，“对重大理论和政策问题，在党内应该充分发扬民主，进行讨论，但在公开宣传上必须慎重；对已经决定的重大问题，应该先党内后党外，有步骤地传达和宣传，不要一下子捅到报纸上去”^⑪。理论研究可以

① 总63，第二组（16）：《怎样回答社会主义制度的优越性问题？》，《理论工作务虚会简报》（1-70），天津市档案馆，X0213-C-000010。

② 总105，第二组（23）：《陈荒煤同志二月二日的发言》，《理论工作务虚会简报》（71-150），天津市档案馆，X0213-C-000011。

③ 总63，第二组（16）：《怎样回答社会主义制度的优越性问题？》，《理论工作务虚会简报》（1-70），天津市档案馆，X0213-C-000010。

④ 总241，第二组（53）：《吴冷西同志对这次理论工作务虚会的一点感想》，《理论工作务虚会简报》（201-264），天津市档案馆，X0213-C-000013。

⑤ 总158，第五组（33）：《关于理论民主问题——邵华泽同志二月七日在小组会上的发言》，《理论工作务虚会简报》（151-200），天津市档案馆，X0213-C-000012。

⑥ 总202，第五组（42）：《对理论研究工作及其它问题的一些意见》，《理论工作务虚会简报》（201-264），天津市档案馆，X0213-C-000013。

⑦ 总218，第三组（48）：《重新认识三十年来的理论与实践看看毛病究竟出在哪里？》，《理论工作务虚会简报》（201-264），天津市档案馆，X0213-C-000013。

⑧ 总254，第二组（43）：《吴牧华同志二月十日的发言》，《理论工作务虚会简报》（201-264），天津市档案馆，X0213-C-000013。

⑨ 京西总4，中南组（1）：《湖南、湖北代表讨论情况》，《理论工作务虚会简报》（第二阶段），天津市档案馆，X0213-C-000014。

⑩ 京西总28，西北组（3）：《新疆代表学习讨论小平同志讲话情况》，《理论工作务虚会简报》（第二阶段），天津市档案馆，X0213-C-000014。

⑪ 军队1，综合（1）：《对当前思想理论工作的一些看法和意见》，《理论工作务虚会简报》（第二阶段），天津市档案馆，X0213-C-000014。

无禁区，但政治宣传必须讲纪律，这是我们党的优良传统和作风之一。

由此，与会代表就毛泽东评价问题应当遵循的基本原则和方法做了较为丰富的讨论，对多个既相通又存异的原则做了严格区分，并进一步提出核心观点：在此次会议上，要解放思想，践行民主，在严守政治纪律的前提下，允许就毛泽东的功过是非问题进行内部讨论和理论研究，以尽快改变理论工作落后、被动的局面。

三、探究评价的重点和难点

在务虚会上，代表们还集中探讨了“主要评价什么”的问题。具体而言，这包括非毛化问题和毛泽东晚年错误，这是毛泽东评价问题中的重点和难点。

（一）重点是讨论非毛化的来源、实质及对待

“文革”结束后，非毛化的说法在国内外流行起来。在报刊上推崇实践标准、评价毛泽东和毛泽东思想，一度被定性为非毛化。但是，非毛化从何而来、宣扬这个说法意欲何为？大家普遍感到疑惑。直到此次务虚会，代表们分享信息、材料和观点，才使非毛化的来龙去脉得以厘清，才对非毛化的严重危害有清晰认识。

第一，与会代表了解到非毛化来自国外评论，后被“凡是”论者加以利用。例如，第四组的代表谈到，“所谓‘非毛化’的提法，是从西方舆论界一度流行的‘非斯大林化’脱胎出来的”，西方曾评论称赫鲁晓夫在搞“非斯大林化”^①；而“自从我们抓了‘四人帮’，特别是抓了江青以后，外国报刊一直讲中国在搞‘非毛化’”^②。第五组的吴代表也认为：“国外有所谓‘非毛化’之说，那是在我们抓了‘四人帮’以后嚷起来的，说抓了‘四人帮’等于否定文化大革命，尤其是抓了江青，把毛泽东置于何地？等等。说这是最大的‘非毛化’。”^③ 粉碎“四人帮”是社会所需、人民所愿，却被国外称作是要搞非毛化，可见此说之荒谬。

第二，与会代表认为倡导实践标准不是非毛化，应将真理标准讨论进一步推广。标志着真理标准讨论开幕的《实践是检验真理的唯一标准》一文被指责为“犯了方向性的错误”，“在理论上是荒谬的，在思想上是反动的，在政治上是在砍旗帜的”，是“非毛化”^④。非毛化的说法被用于遏制讨论的借口。针对责难，多数与会代表表示反对。例如，第一组的代表提出：“‘凡是’派硬说毛主席是百分之百的正确，谁提出不同看法，谁就是‘非毛化’。”^⑤ 第三组的代表说：“坚持两个‘凡是’的同志说别人不要理论，搞‘非毛化’，究竟谁在搞‘非毛化’？”^⑥ 既然倡导实践标准不是非毛化，国际上非毛化的评论不是由真理标准讨论引起的，那就“必须把实践是检验真理的唯一标准问题的讨论，由理论界推广到全国各级党委和人民群众中去”，“推广到全国去，深入些，再深入些”^⑦。

① 总111，第四组（23）：《曾涛、李峰同志谈所谓“非毛化”问题》，《理论工作务虚会简报》（71-150），天津市档案馆，X0213-C-000011。

② 总46，第四组（8）：《汪子嵩同志一月二十日在小组会上的发言》，《理论工作务虚会简报》（1-70），天津市档案馆，X0213-C-000010。

③ 总44，第五组（11）：《反对利用国外评论作为党内斗争手段的错误做法》，《理论工作务虚会简报》（1-70），天津市档案馆，X0213-C-000010。

④ 总4，第一组（2）：《关于真理标准问题讨论的情况》，《理论工作务虚会简报》（1-70），天津市档案馆，X0213-C-000010。

⑤ 总112，第一组（21）：《正确评价毛泽东同志的问题已经摆在党的议事日程》，《理论工作务虚会简报》（71-150），天津市档案馆，X0213-C-000011。

⑥ 总56，第三组（9）：《第三组一月二十三日上午小组讨论情况》，《理论工作务虚会简报》（1-70），天津市档案馆，X0213-C-000010。

⑦ 总111，第四组（23）：《曾涛、李峰同志谈所谓“非毛化”问题》，《理论工作务虚会简报》（71-150），天津市档案馆，X0213-C-000011。

第三，代表们普遍认为评价毛泽东反而是非神化、正毛化。例如，第四组的曾、李两位代表研究了美国的《基督教科学箴言报》、日本的《每日新闻》、西德的《世界报》等十几种国外报刊后，得出的结论是：“国际舆论比较普遍认为我们不是搞‘非毛化’，而是澄清被林彪、‘四人帮’歪曲了的毛泽东思想，搞‘非神化’、‘正常化’”，“从粉碎‘四人帮’之后刚出现中国搞‘非毛化’的议论时起，有些国外舆论界就对这种论调进行了反驳。后来，我们党中央采取的正确路线和一系列拨乱反正的正确措施，在国际上的影响越来越大，我们宣传工作的影响也逐渐扩大……所谓‘非毛化’的议论逐渐减少，而‘非神化’‘正毛化’的议论逐渐增多。”^①第一组的成员同样总结认为：“我们评价毛泽东同志的功过，不是‘非毛化’，而是‘非神化’。”^②

由此，国外评论可以作为参考，但不能利用国外评论作为斗争的手段。正如第五组的熊代表所说：“利用国外评论作为斗争的手段，毫无道理地整人，是一种很坏的作风。”吴代表也提出：“难道能够因为外国人有这类评论，我们就不坚决搞掉‘四人帮’吗？外国人一评论，我们就得赶紧把‘四人帮’请回来，重新在政治局里当作宝贝供奉起来吗？”^③受价值立场的影响，国外消息和评论未必可靠，不能迷信。以国外有非毛化之说来压制评价，来推行“凡是”，显然是不可取的。

（二）难点是如何科学看待毛泽东晚年错误并从中汲取教训

第一，有的代表讨论了如何在承认毛泽东犯有错误的同时对其一生做出公正的评价。第二组的李代表认为应看到正与误两个方面，“毛主席有伟大的功绩，但也有错误；毛主席的著作、讲话不都正确；毛泽东思想有个发展过程”^④。第一组的齐代表则明确提出，毛泽东的功绩是主流，错误是支流，二者的转折点是1956年，“如果说五六年以前他的缺点、错误是微不足道的，那么在五六年以后，不仅不是微不足道，而且在一些问题上是有重大错误的”^⑤。以1956年或1957年作为毛泽东开始犯错的时间，这种观点得到多数代表的认同，但也有少数代表予以反对，认为应是1966年。这些争论异中有同，都认为在社会主义建设时期，逐渐形成了一条“左”倾指导路线，影响着全党全国。为厘清1956至1966年的指导思想的演变情况，胡乔木和胡绳合力创造性地提出了“两个发展趋向”理论。此次会上关于“左”倾路线的起点、演化、影响的讨论，为提出和形成该理论提供了一定的思想资源。

第二，关于毛泽东是不是“左”倾路线的代表性人物存在争议。一种意见认为结论要慎重，“主席不一定是这条路线的代表。这要仔细调查研究”，退一步讲，“即使是代表，我认为也不能否定他的一生。他还是一个伟大的革命家”^⑥。该观点后来被《关于建国以来党的若干历史问题的决议》所吸收。另一种则持肯定意见，有的认为“我们党在一九五七年以后二十年的挫折和失败，首先应当说是由于毛泽东同志的领导错误造成的。一九五七年以后二十年来的阶级斗争扩大化的错误路线，是以毛泽东同志为代表的”^⑦；有的提出“文革”的发生同毛泽东密切相关，如第二组的鲍代表指出

① 同上。

② 总112，第一组（21）：《正确评价毛泽东同志的问题已经摆在党的议事日程》，《理论工作务虚会简报》（71-150），天津市档案馆，X0213-C-000011。

③ 总44，第五组（11）：《反对利用国外评论作为党内斗争手段的错误做法》，《理论工作务虚会简报》（1-70），天津市档案馆，X0213-C-000010。

④ 总62，第二组（15）：《真理标准的讨论需要进一步解决的几个问题》，《理论工作务虚会简报》（1-70），天津市档案馆，X0213-C-000010。

⑤ 总248，第一组（42）：《民主是社会主义国家没有解决好的一个重大问题——齐振海同志在十二日小组会上的发言》，《理论工作务虚会简报》（201-264），天津市档案馆，X0213-C-000013。

⑥ 总36，第二组（10）：《林伟同志一月二十三日在小组会上的发言》，《理论工作务虚会简报》（1-70），天津市档案馆，X0213-C-000010。

⑦ 总63，第二组（16）：《怎样回答社会主义制度优越性问题？》，《理论工作务虚会简报》（1-70），天津市档案馆，X0213-C-000010。

“由于主观和客观条件的限制，他也犯了错误”，其中最严重的错误就是肯定了“无产阶级专政下继续革命”这个题目下集合起来的理论；毛泽东个人先后形成这两个对立的理论，“根本的问题是对形势的估量不同，有时正确，有时错误”^①。

第三，有的代表认为承认犯有错误固然必要，但重在从中汲取教训。有代表建议从理论层面研究犯错误的原因。例如，第二组的陈代表认为不能将原因全部归结为历史根源^②；周扬提出要总结深层次的社会根源和历史根源^③；还有不少代表强调重在改正错误，从错误泥泞中走出来，继续前进，“我们只能坚持真理，修正错误。毛主席说过、做过的，凡是实践证明是错误的，我们必须坚决纠正过来”^④。第二组的代表则认为错误“不能由他一个人负责。毛泽东同志提出的路线，既经全党所认可，所执行，就成为我们党的路线……更重要的，是反映了我们党生活中的缺陷和党在理论上的弱点”^⑤；李代表也提出责任不完全在个人，“要说责任的话，我们全党都有责任，作为一个党员自己也有。我们党和人民付出了那么高的学费，应当得出必要的教训”^⑥。这些观点为邓小平所认可。他在指导起草《历史决议》时强调“中央犯错误，不是一个人负责，是集体负责”，还强调制度因素影响更大，“要从制度方面解决问题”^⑦。

四、呼吁以党内决议方式对毛泽东做出正式评价

与会代表还就“何时何式解决评价问题”达成共识。他们建议学习延安时期做法，做出新中国成立30年历史的决议，以党内决议方式在毛泽东评价问题上求得全党思想的高度统一。

（一）呼吁将毛泽东评价问题提到党的议事日程

代表们要求尽快将评价问题提上党中央议事日程，“毛泽东同志作为一个伟大的马列主义者，一位历史人物，是可以评价的，是应该评价的”，“事实上，现在国内外、党内外都在评价他。我们党不主动做出正确的评价，很被动。这件大事，已经摆在党的议事日程上，不能全部留给后人去解决”^⑧。来自青海省委宣传部的荆代表从基层宣传工作经历出发，提出“对于毛主席功过的评价现在应提到议事日程上”^⑨。第四组的吴代表也建议：“（一）实事求是地把评价毛泽东同志的功过和毛泽东思想的是非问题，提到议事日程上来，尽快解决这个问题。这需要做大量的工作，包括思想工作和理论工作……（二）总结文化大革命的工作也要立即着手去做，不能留给后代去做。”^⑩与会代表反对将评价难题一拖再拖。

（二）建议以党内历史决议的方式解决评价问题

第二组的林代表提出：“如果党内发个决议，说明毛主席在中国革命中功勋卓著，是一个伟大的

① 总152，第二组（36）：《二十年间》，《理论工作务虚会简报》（151-200），天津市档案馆，X0213-C-000012。

② 总105，第二组（23）：《陈荒煤同志二月二日的发言》，《理论工作务虚会简报》（71-150），天津市档案馆，X0213-C-000011。

③ 总83，第三组（18）：《周扬同志在二十三日小组会上的发言》，《理论工作务虚会简报》（71-150），天津市档案馆，X0213-C-000011。

④ 总46，第四组（8）：《汪子嵩同志一月二十日在小组会上的发言》，《理论工作务虚会简报》（1-70），天津市档案馆，X0213-C-000010。总46，

⑤ 总152，第二组（36）：《二十年间》，《理论工作务虚会简报》（151-200），天津市档案馆，X0213-C-000012。

⑥ 总175，第二组（40）：《实事求是地评价毛泽东同志的是非、功过是亟待解决的问题》，《理论工作务虚会简报》（151-200），天津市档案馆，X0213-C-000012。

⑦ 《邓小平文选》第2卷，北京：人民出版社，1994年，第296、348页。

⑧ 总112，第一组（21）：《正确评价毛泽东同志的问题已经摆在党的议事日程》，《理论工作务虚会简报》（71-150），天津市档案馆，X0213-C-000011。

⑨ 总203，第五组（43）：《青海省理论务虚会情况汇报》，《理论工作务虚会简报》（201-264），天津市档案馆，X0213-C-000013。

⑩ 总261，第四组（57）：《关于解放思想问题》，《理论工作务虚会简报》（201-264），天津市档案馆，X0213-C-000013。

革命家，但也犯了相当的错误，人民会接受的。”^①同组的鲍代表从学习延安时期做法的角度提出，“讨论理论是非，首先要把党在实际生活中的成败得失弄清楚。党的六届七中全会《关于若干历史问题的决议》，是一个范例”，应借鉴这个范例，“本着同样的精神，就八大以来的若干有争论的重大问题展开讨论”^②。第一组的丁代表从作用层面提出：“三中全会有了一个好的开端，但问题还很多，很有必要有一个社会主义时期的若干历史问题的决议”，“衷心希望党中央能够尽快地作出社会主义时期的若干历史问题的决议，在全党范围内澄清是非、统一思想，造福于子孙万代”^③。第二组的陈代表则从推进现实改革工作角度强调要尽快作出定论，“对主席的评价党内应当搞个文件。否则你说是‘四人帮’的，他说是毛主席的，说不清。一些地方对三中全会精神贯彻不下去，有些人就是硬顶，因为在这些人看来毛主席还不是不能触动嘛。因此中央对主席的功过应当作出明确的评价”^④。来自青海省委宣传部的荆代表在分享该省理论务虚会的召开情况时说：“在日常宣传工作中经常碰到这样的问题，如毛主席在社会主义时期关于革命和建设的理论，哪些是正确的，哪些不正确？毛主席的哪些语录是毛泽东思想体系之内的，哪些是之外的？群众提出了以后，宣传干部说不清。”^⑤第二组的孙代表也批评道：“在一些人看来，反正‘四人帮’是垃圾箱，什么人的错事都往里装。”^⑥区分好毛泽东与林彪、江青反革命集团的责任，是做出历史决议的主要任务之一。

（三）要求在评价问题上把握好尺度和契机

对毛泽东的评价事关重大，因此要十分注意讲究分寸和时机。第一组的代表们提出，“评价毛泽东同志必然要联系到对文化大革命的评价”^⑦，要慎之又慎。第四组的于代表提出：“对我们向社会上宣布对毛主席的评价在国外、国内会产生怎么样的影响，也是一个科学研究题目，不应该不作研究，想当然地说这说那。站在国际共产主义运动的立场上，站在世界革命的立场上，什么时候讲，讲到什么程度，这里有个量和度的问题。”^⑧第二组的林代表提到了评价的时机问题，“就拿正确评价主席及其思想来说，确实是一件非常严肃和相当艰巨的任务”，至于“这个‘评价’的工作早一点、快一点进行好呢，还是慢慢腾腾地拖下去好？我认为，这个问题解决得越快、越彻底越好”^⑨。解放思想应当把问题讲透，但不等于是把错误讲多、夸大。在批评毛泽东的缺点和错误时要着眼宏观全局，既要实事求是，也要恰如其分、关照现实。

五、对会议“评价”的几点评价

应辩证地看待党的理论务虚会在毛泽东评价问题上的作用。会上有不少意见和建议是积极

① 总36，第二组（10）：《林伟同志一月二十三日在小组会上的发言》，《理论务虚会简报》（1-70），天津市档案馆，X0213-C-000010。

② 总152，第二组（36）：《二十年间》，《理论务虚会简报》（151-200），天津市档案馆，X0213-C-000012。

③ 总50，第一组（9）：《丁伟志同志一月二十三日在小组会上的发言》，《理论务虚会简报》（1-70）天津市档案馆，X0213-C-000010。

④ 总105，第二组（23）：《陈荒煤同志二月二日的发言》，《理论务虚会简报》（71-150），天津市档案馆，X0213-C-000011。

⑤ 总203，第五组（43）：《青海省理论务虚会情况汇报》，《理论务虚会简报》（201-264），天津市档案馆，X0213-C-000013。

⑥ 总210，第二组（45）：《郭皓、徐杰同志二月十日的发言》，《理论务虚会简报》（201-264），天津市档案馆，X0213-C-000013。

⑦ 总112，第一组（21）：《正确评价毛泽东同志的问题已经摆在党的议事日程》，《理论务虚会简报》（71-150），天津市档案馆，X0213-C-000011。

⑧ 总166，第四组（34）：《二月七日小组会讨论情况》，《理论务虚会简报》（151-200），天津市档案馆，X0213-C-000012。

⑨ 总175，第二组（40）：《实事求是地评价毛泽东同志的是非、功过是亟待解决的问题》，《理论务虚会简报》（151-200），天津市档案馆，X0213-C-000012。

的、正面的，但也有一些不足之处。这表现在出现了一些极端的看法和错误的倾向。有的从个人品质出发加以抹黑、丑化，“毛主席维护斯大林的招牌，怕‘丢刀子’，就是维护他自己；维护对斯大林的迷信，就是维护对他自己的迷信”^①；“毛主席是不欢迎批评的”，“毛主席也变得骄傲了，不谨慎了，听不得批评意见了”^②。有的将“文革”及“文革”前犯错的责任全部推给毛泽东，“十一年的文化大革命的破坏，是主席老人家唯意志论发展下来的结果”^③。也有的以“文革”来否定毛泽东思想的指导地位，“毛主席晚年多次强调的，毛主席本人很重视”的“错误的东西”“我们无法说它不属于毛泽东思想”^④。有的笼统地以“倒三七开”的公式概括毛泽东的一生。有的“只是讲过不讲功”，“把毛主席和党中央及中央其他领导同志分开”^⑤，加以对立。有的“对一些情况复杂的文件（比如‘九评’），甚至对重要的原则（比如‘三要三不要’的原则），都下了完全否定的断语”^⑥。有的质疑邓小平在1978年中央工作会议闭幕会上的“没有毛主席就没有新中国”、“没有毛泽东思想，就没有今天的中国共产党”^⑦的评价。也有的反对党中央1979年下发的第23号文件的“毛主席代表一个时代”等评语^⑧。还有的不注意政治纪律，将会上讨论的内容向社会上传达开来，有个别党员干部甚至将自己的评价意见及党内关于毛泽东评价的争议向香港报刊公开。出现这种种问题，反映出一些理论工作者对社会极端思潮的不敏锐，体现了对党内外出现的资产阶级自由化倾向以及社会上蔓延的背离四项基本原则的思潮重视不够、理解不透、斗争不力，“甚至直接间接地加以某种程度的支持”^⑨，概括起来就是没有自觉意识到全党在毛泽东和毛泽东思想评价问题上的思想统一对于行动统一、团结向前的极端重要性。

对于务虚会出现的错误意见，以邓小平代表的党中央予以严肃批评。邓小平在“阅读理论务虚会简报，对那些错误言论感到看不下去”^⑩，态度从会议之初的“敞开思想谈”“不设禁区”转为“注意右倾”。邓小平对务虚会的评价，对思想理论战线的意见反映在关于“坚持四项基本原则”的主题讲话中。他在肯定此次务虚会和思想理论战线成绩的同时，对会内会外的各种错误思潮，尤其是当时一度盛行的右倾思潮，做出严厉批评，还指出思想理论战线存在的问题和改进的方向。

关于邓小平对此次务虚会及理论工作评价不高的情况，不少代表在第二阶段会议的讨论中表达了一些不同看法，认为务虚会的成绩是主要的，整体倾向于高度评价务虚会。但极个别代表认为“一些理论工作者前一段是注意不够的，没有很好按照三中全会精神办事，对脱离四项基本原则的倾向，前一段有些理论工作者认识不足，斗争是不力的”^⑪；“小平同志指出三中全会以后，思想理论工作跟

① 总130，第二组（26）：《孙冶方同志二月四日的发言》，《理论工作务虚会简报》（71-150），天津市档案馆，X0213-C-000011。

② 总256，第四组（52）：《文化大革命的重要教训是必须反对个人迷信》，《理论工作务虚会简报》（201-264），天津市档案馆，X0213-C-000013。

③ 总202，第五组（42）：《对理论研究工作及其它问题的一些意见》，《理论工作务虚会简报》（201-264），天津市档案馆，X0213-C-000013。

④ 总79，第四组（15）：《王若水同志一月二十五日的发言》，《理论工作务虚会简报》（71-150），天津市档案馆，X0213-C-000011。

⑤ 京西总4，中南组（1）：《湖南、湖北代表讨论情况》，《理论工作务虚会简报》（第二阶段），天津市档案馆，X0213-C-000014。

⑥ 程中原、李正华、张金才：《1977-1982：实现转折，打开新路》，北京：人民出版社，2017年，第310页。

⑦ 《邓小平文选》第2卷，第148—149页。

⑧ 京西总2，东北组（1）：《吉林、辽宁、黑龙江代表讨论情况》，《理论工作务虚会简报》（第二阶段），天津市档案馆，X0213-C-000014。

⑨ 《邓小平文选》第2卷，第166页。

⑩ 《胡乔木传（下）》，北京：当代中国出版社、人民出版社，2015年，第606页。

⑪ 京西总16，华北组（3）：《认真学习讨论小平同志的报告》，《理论工作务虚会简报》（第二阶段），天津市档案馆，X0213-C-000014。

不上形势，步子迈得不快，这一点值得我们深思”^①。其他多数代表纷纷表示“理论务虚会应该充分肯定”^②、“前一段务虚会的指导方针是正确的”^③、“小平同志讲话中对前段理论工作务虚会的估价低了一点”、“务虚会的指导思想是贯彻了三中全会精神的，讨论的问题也是全党实现工作重点转移要涉及到的一些理论问题”^④。

那么，如何看待多数代表的评价与邓小平的评价不一致的现象呢？导致分歧的最根本原因在于前者是就务虚会谈务虚会，后者是就务虚会谈思想政治工作大局。邓小平的讲话虽然是在务虚会第二阶段会议所作的，但其讲话的对象和内容广泛，评价务虚会只是一个引子。参加理论工作务虚会的代表只占听讲者的小部分，讲话是在人民大会堂做出的，听讲者还有一万多名党中央、国家机关和北京市机关的干部。事实上，邓小平的批评并非“对人”，而是“对事”，针对的是我们党思想理论战线软弱涣散和社会上资产阶级自由化蔓延的现象。邓小平是将这次讲话当作十一届三中全会的“续篇”，旨在将“解放思想”同“四个坚持”结合起来，从而完整地阐发改革开放的总方针。在此次务虚会上，他站在战略全局的高度，及时对错误态度加以制止，对错误导向加以纠正，对错误思潮加以批评，从而避免理论界错上加错。因此，邓小平的批评本质上是对理论工作者群体的一种爱护。正如胡耀邦在务虚会《结束语》时所说的：“与其说是批评性的意见，还不如说是勉励性的意见。与其说是批评性的意见，不如说对我们这条战线充满着希望，提出了很严格的、高标准的要求。”^⑤ 总体而言，邓小平认为在改革开放中，对右的危险不能放松警惕，但“主要危险”还是在“左”。

当然，因为邓小平做了批评就认为中央要否定务虚会，因为会议存在不足就断定务虚会“是一次资产阶级自由化泛滥的会议，是不符合客观实际的”^⑥。会议尽管有不足，但依然是一个开得及时、开得生动的会议，是一次有成绩、有突出意义的会议。会上出现问题有其复杂的历史背景。囿于从“文革”开始转向改革的实践发展情况和理论认识水平，加之与会成员的广泛性和讨论主题的开放性，在畅所欲言的氛围中，界限不好划分，分寸不好掌握，难以确保每位代表都能正确运用马克思主义立场、观点、方法去对待毛泽东评价问题。历史地看，务虚会从理论上对毛泽东的功过是非做了研究，是在真理标准讨论和十一届三中全会基础上的继续前进，有效助力了毛泽东和毛泽东思想评价问题的最终解决。一方面，与会代表的前期探讨为解决评价问题创造了契机，促使党中央越发感到解决评价问题的必要性和迫切性；另一方面，会议探讨也为解决评价问题提供了珍贵的思想资源，会上不少好的建议被《国庆讲话》《历史决议》所吸收。因而，揭批“四人帮”运动可谓是改革开放初期党中央解决毛泽东评价问题历史逻辑的起点，党的理论工作务虚会则是其理论逻辑的起点。

（责任编辑 临 川）

① 友谊总18，第一组（4）：《第一组讨论小平同志讲话的情况》，《理论工作务虚会简报》（第二阶段），天津市档案馆，X0213-C-000014。

② 友谊总3，第一组（2）：《理论务虚会应该充分肯定》，《理论工作务虚会简报》（第二阶段），天津市档案馆，X0213-C-000014。

③ 友谊总1，第三组（1）：《第三组三月二十八日下午讨论情况》，《理论工作务虚会简报》（第二阶段），天津市档案馆，X0213-C-000014。

④ 友谊总25，第四组（4）：《第四组四月一日讨论情况》，《理论工作务虚会简报》（第二阶段），天津市档案馆，X0213-C-000014。

⑤ 胡耀邦：《在党的理论工作务虚会上的结束语》（1979年4月3日）。

⑥ 程中原、李正华、张金才：《1977-1982：实现转折，打开新路》，北京：人民出版社，2017年，第329页。

列宁农民文化现代化思想再研究

来庆立

【摘要】农民的文化现代化是东方落后国家社会主义革命和建设的关键问题之一。在社会主义思想史中，修正主义、改良主义往往认为，因为农民数量较多，东方国家只能效仿西欧的现代社会发展，走资本主义道路。列宁则认为，东方国家的现代社会发展，唯有通过社会主义革命和建设才能实现；也只有通过社会主义，才能够真正保障俄国农民的利益，塑造、引导、提升俄国农民的文化，进一步促进俄国的现代社会发展。列宁认为，农民的文化现代化关涉俄国社会主义政权的存亡，必须在经济基础、党的领导和政策等多个层面形成合力，提升农民文化，才能在社会主义政权的领导下“成为现代”，为实现共产主义奠定基础。

【关键词】列宁；农民文化；现代化；现代社会发展

中图分类号：B512.5 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2019）05-0061-08

作者简介：来庆立，山东莒县人，法学博士，（上海 200020）上海社会科学院助理研究员。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“世界社会主义发展大视野大格局大趋势下的中国特色社会主义研究”（17ZDA004）；上海市哲学社会科学规划青年课题“社会主义道路之争的历史考辨”（2017EKS002）

在唯物史观视域中，资本主义生产方式出现的原因主要在于：劳动者和劳动的客观条件相分离；货币能够换到活劳动。马克思以英国的圈地运动为例阐述了这一历史进程^①。在“人”的层面，这主要关涉两个话题：一是农民的“市民化”与城市化；二是小农文化或农民文化向资本主义文化或市民文化的转变及其内在冲突。与西欧国家不同的是，东方国家尤其是俄国具有更为长久的农业文明、广袤的农村与大量农民。对东方国家的社会主义者来说，如何实现工业化、现代化，为社会主义奠定物质、阶级和文化基础，始终是主要问题。是简单模仿西欧现存的资本主义道路，被动等待社会主义社会基础成熟，还是以社会主义方式走出一条“减轻分娩痛苦”的现代社会发展新路，亦或是以俄国村社为基础向社会主义社会过渡，始终处于争论之中。其中，关键问题之一正是农民与农村的现代化，尤其是农民的文化现代化。

相对于很多理论家，列宁最早进行实践探索，已经意识到农民和农村问题对俄国社会主义革命与建设的重要性。在现有研究中，有关列宁“文化建设”“文化革命”“农村农民文化发展”的著述众多。以此为基础，本文试图以社会主义思想史的争论为起点，在现代社会发展视域下，从科学社会主义视角出发，审视列宁农民文化现代化思想，希冀对中国的社会主义现代化事业有所启示。

一、俄国农民现代化路径的争论

马克思和恩格斯没有讨论过现代化，但在很多著述中都阐释了“现代”。在他们看来，现代社会

^① 参见《马克思恩格斯全集》第30卷，北京：人民出版社，1995年，第501—502页。在生产方式中，这是工业的私有财产替代地产的私有财产的过程，是蒸汽机替代手工磨的过程，是工厂替代手工工场的过程，是城市和农村之间最大一次分工，是剩余劳动大军不断产生的过程。

的诞生无疑是资产阶级推动的，以资本主义生产方式为基础的。但他们也认为，现代社会发展的必然性不等同于资本主义存在的合法性。同时，只有“现代”的高度发展，才能使社会主义具备物质、阶级和文化基础。恩格斯逝世后，不少社会主义者认为“现代”与资本主义相等同，需要经过资本主义的充分发展才能走向社会主义、共产主义，进而否认落后国家可以首先建立无产阶级政权、走向“现代”，最终进入共产主义社会的可能，尤其是俄国还有广袤的农村和数量可观的农民。这也是西方多数社会主义者审视俄国的基点。

在现代社会发展进程中，最根本的社会变化是地域重心从农村到城市、主要阶层从农民到市民、生产方式从农业到工业，等等。在政治层面表现为农民等剩余劳动大军通过不断的政治民主化成为市民阶层；在经济层面表现为农民等劳动者转变为工业无产阶级的过程；在社会层面表现为不断城市化，农民不断摆脱人的依附和等级制，成为市民社会中的自由个体的过程，等等。19世纪末20世纪初，上述发展趋势使不少社会主义者认为应通过和平方式提升无产阶级的地位，在现代社会发展基础上长入社会主义。这一策略的背后是社会主义的“现代”基础：工业化、城市化、民主化、启蒙化等元素的不断发展。但是，“现代”和“成为现代”是两个不同的命题，他们不仅割裂了“成为现代”与社会主义之间的关系，更忽视了马克思、恩格斯的批判，即资产阶级和资本主义在塑造现代文明过程中运用的手段是残酷的剥削、掠夺甚至血腥的战争，而仅仅将“现代”元素作为衡量社会主义革命、建设条件成熟与否的标准。

以伯恩斯坦为代表的修正主义者持有的是去革命化的线性历史观，认为俄国农民的现代化只能遵循西欧的历史发展逻辑。原因是俄国农民文化的落后，不具备发展工业的知识基础和城市化应具有的一般人文、启蒙知识。在分析1905年俄国革命时，伯恩斯坦就指出俄国具有的是资产阶级革命的条件，他将俄国与英法德三国资产阶级革命爆发的条件相比较，认为俄国只能走“模仿”西欧的资产阶级革命道路。其主要观点是：第一，东方国家农民数量多且不是整体，所以要模仿西欧发达国家，通过资产阶级革命推动工业化、城市化和民主化，提升科学人文知识；第二，没必要也不可能建立无产阶级政权，只能通过建立私有财产制度才能实现西欧和文明的成就，无产阶级的任务是协助资产阶级；第三，农民农村的发展方向是市民化与城市化。一战结束后，伯恩斯坦更是认为民主时代已经来临，这潜在地就蕴含着东方国家需要效仿西欧的逻辑^①。伯恩斯坦无疑背离了马克思主义，取消了社会形态的规定性，使“现代”中立化，认为资本主义即“现代”，社会主义是自由主义和资本主义发展的集大成，只需要使资本主义保持在进步发展的轨道上，就能长入社会主义。因此，对落后国家来说，不需要讨论“成为现代”，只需要衡量其具备“现代”元素与否，不需要讨论社会主义的可能性，而是强调资本主义发展的一般性。

以考茨基为代表的社会主义者认为，应将俄国置于现代社会发展的一般逻辑之中。在评价俄国1905年革命时，考茨基认为俄国革命有可能撬动西欧革命，俄国农民有可能为了推翻大地主进行革命，成为俄国无产阶级的同盟军，展开不同于西欧的资产阶级革命^②。但他认为无法预测俄国革命成功后的具体走向。在《土地问题》一书中，可以管窥其认为的现代农业发展趋势：一是大农场较小农场具有优越性；二是小农的优点是非“现代”生活带来的；三是唯有公有制才能使小农具有文化上的合作精神，通过合作制超越土地私有制度，建立新的农业生产方式。因而，不同于修正主义者，考茨基反对农民简单地通过市民化与城市化走向“现代”。一战后，考茨基改变了对俄国农民的看法，认为斯托雷平改革取消了农民革命的动机。同时，俄国无产阶级人数较少、农民较多，先进分子多在战争中牺牲了，使无产阶级小农化、农民野蛮化，加之俄国民族具有的“鞑靼文化”，使俄国只

① 伯恩斯坦认为私有财产制度建立与否是东方国家革命区别于西方国家的根本，甚至提出私有财产制度是无法否定的，只能不断发展。(See Eduard Bernstein, "Revolutionen und Russland", *Sozialistische Monatshefte*, Heft. 4, 1905, S. 289-295; Eduard Bernstein, "Fragen der Taktik in Russland", *Sozialistische Monatshefte*, Heft. 3, 1906, S. 208-217; Eduard Bernstein, *On the Russian and German Revolutions*, <https://www.marxists.org/reference/archive/bernstein/works/1922/xx/rusgerrev.htm>.)

② See Karl Kautsky, "Triebkräfte und Ausichten der Russischen Revolution", *Die Neue Zeit*, XXV (1906-7, 1), S. 324-333.

能通过培育现代元素，才有可能开展社会主义革命与建设^①。在这一点上，考茨基和伯恩施坦达成了一致。

列宁、蔡特金、卢森堡等革命者，均支持暴力革命推翻沙皇和资产阶级政权。在他们看来，农民无疑是革命的重要力量，俄国具有无产阶级革命的阶级基础。其中的分歧只在于对农民等劳动者主体性的认识不同，比如蔡特金和列宁都认为俄国的社会主义建设符合历史必然。蔡特金的疑问主要在于：列宁过于抱怨俄国的文盲现象，正是小农帮助了俄国的革命事业，减轻了困难，保护了工农的心灵，使他们不至于被资产阶级的概念和观念惯坏，这正如在一片处女地播撒下种子，因而播种和收获是比较容易的^②。

综上，西方社会主义者对俄国十月革命道路的质疑，主要表现在互为因果的两个层面：俄国广大农民在文化层面（科学技术和人文知识）尚未现代化，无产阶级人数较少且易被小农文化和小资产阶级文化影响；俄国不具备工业化、城市化和民主化等现代元素的物质基础。对此，深谙俄国和西欧历史发展的列宁认为，俄国农民的发展必须立足俄国的特殊性，走出一条社会主义式的现代社会发展道路，为实现共产主义奠定物质和阶级基础。

二、俄国农民文化现代化的可能性与必然性

应当承认，列宁并不否认俄国缺少“现代”元素，这是他反对蔡特金等人的基点，但列宁更不承认伯恩施坦、考茨基等人的观点，即十月革命道路是“现代”和共产主义的对立面，俄国无法在布尔什维克的领导下“成为现代”。在俄国社会主义革命和建设的基础上，列宁批驳了这些错误观点，提出俄国农民“成为现代”是可能的，也是必然的。

早在1905年俄国革命，列宁就提出俄国资产阶级不具备领导革命的可能，具有不彻底性，主要表现在三方面：一是共和主义被替换成君主主义，资产阶级与君主妥协的背后是损害工人阶级和农民阶级的利益，尤其是无法剥夺地主土地改善农民生活；二是反对武装起义，强调与专制政府进行“背后交易”；三是资产阶级既想让无产阶级成为谋利的工具，又不想使革命发展到损害自身利益的限度^③。因而，彻底的民主主义革命只能由无产阶级联合农民阶级完成，真正的共和主义和共和民主制也只有无产阶级和农民的革命专政才能实现。

列宁的革命观表明，在俄国进行资产阶级革命，并不是资产阶级革命和社会主义革命简单的“二元对立”，而是二者个别、局部的成份在历史上相互交错^④。俄国的特殊性使社会主义者承担了双重使命，社会主义革命蕴含了彻底完成民主主义革命的任务，民主革命也为社会主义革命奠定了基础。在“现代”意义上，列宁认为，“工人阶级与其说是苦于资本主义，不如说是苦于资本主义发展得不够”^⑤。他的思路十分清晰：俄国应当完成欧洲已经完成的，但在俄国是势在必行的民主革命与社会革命，唯有“无产阶级和农民的革命民主专政”才能完成这一使命，加速社会主义的到来^⑥。

在列宁的思考中，俄国无产阶级政权存在和发展的重要前提是：西方先进国家爆发社会主义革命，建立无产阶级政权，“反哺”俄国。俄国内战结束后，列宁仍指出：“没有国际上世界革命的支

① See Bruno Naarden, *Socialist Europe and Revolutionary Russia: Perception and Prejudice 1848 - 1923*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 263.

② 参见韦定广：《后革命时代的文化主题》，北京：人民出版社，2011年，第205页。

③ 列宁将1848德国革命与俄国1905革命相比较，认为俄国要吸取德国的教训，不仅要警惕资产阶级背叛民主主义和农民，还应注意“农民是资产阶级即民主派资产阶级的‘天然的’同盟者”，对此，应将农民吸引到工人阶级周围，让农民知道资产阶级会背叛他们，这样资产阶级就无力推动革命。（参见《列宁全集》第11卷，北京：人民出版社，2017年，第119页。本文关于此书的引用均使用该版本。）

④ 同上，第68页。

⑤ 同上，第32页。

⑥ 同上，第95页。

持，无产阶级革命是不可能取得胜利的……要么是资本主义比较发达的其他国家立刻爆发或至少很快爆发革命，要么是我们灭亡。”^①但他十分敏锐地意识到形势发生变化，虽然无法寄希望于西方国家迅速爆发革命，建立社会主义政权^②，但俄国社会主义政权可以独立存在：第一，战争导致帝国主义各国损失惨重，经济恢复乏力，极大削弱了资本主义的力量；第二，布尔什维克和俄国工农赢得内战，形成均势，使“社会主义共和国毕竟能在资本主义包围中生存下去了”^③；第三，这种均势造就了另一种可能，即俄国可以同资本主义国家进行贸易往来，吸收其资金和技术。

在这一形势下巩固无产阶级政权，无疑应以现代社会发展为基础，这就需要俄国的工农劳动者，尤其是广大农民阶层具备推动社会发展的能力。但现实是残酷和不利的，一战和俄国内战削弱了帝国主义力量，塑造了均势，也给俄国带来的巨大困难。在物质损失的背后^④是无产阶级和士兵等群体不断小农化。这尤其表现在两方面：第一，战争使无产阶级的数量和质量下降，削弱了阶级基础。列宁明确指出，“我国无产阶级中的很大一部分都丧失了阶级特性”^⑤。危机和工厂倒闭使人们跑到农村，诱发了小资产阶级的无政府主义倾向。幸存的工人阶级迫于生计或是成为小农，或是复员回乡得不到劳动的机会而成为盗匪。第二，战争使俄国缺乏恢复经济的文化基础。俄国占大多数的是农民，而无产阶级在战后由于失去了阶级生活常态，颇显软弱、分散、无力^⑥。群众一盘散沙、愚昧无知，人们既没有能力、也无法团结起来进行工作，与过去决裂^⑦。最重要的是，由于忙于军事任务，“许多工农没有文化，不识字，更谈不上较高的文化”^⑧。

此外，列宁始终认为，相较于西欧，俄国在文化层面是落后的，这尤其体现为“奥勃洛摩夫”现象。列宁常用半野蛮和半文明来形容俄国：一是俄国具有西欧没有的大量小农，需要解决小农的发展问题；二是俄国面临复杂且充满矛盾的局面，农村贫富分化明显，小农意识占据主导地位，列宁多用“奥勃洛摩夫精神”来形容小农意识^⑨。这直接对应了文化的现代化，突出表现在两方面：第一，缺乏一般文化知识，俄国农奴制和地主的长期统治，使俄国农民缺乏教育，“俄国的落后和野蛮已经到了令人难以置信的地步”^⑩；第二，政治文化和心理相对落后。列宁认为，小农往往具有愚钝、无知性、“奴才性”和自私自利等特征^⑪，这是俄国沙皇专制长期统治下的产物，在新时期仍具有“文化惯性”，在宗法制度下又与人身依附关系和“亚洲式的人身侮辱”相联系^⑫。

基于上述因素，列宁不时用“文化革命”“文化建设”等概念论述新经济政策，认为需要提升农

① 《列宁全集》第42卷，第45页。

② 列宁认为，“如果我们据此断定欧洲在短期内会用扎实的无产阶级革命来援助我们，那简直是疯了”。（《列宁全集》第41卷，第14页。）

③ 《列宁全集》第42卷，第2页。

④ 《布列斯特合约》割让了波兰、芬兰和波罗的海三国、乌克兰、高加索等地，使俄国在进行内战时，不得不面对失去工业、人口、肥沃农业用地的支撑，加之战争造成的物质损失，工业基础被破坏，农业产量剧减，可怖的伏尔加河大饥荒与喀琅施塔得暴动，使列宁不得不思考俄国的现状。“直到战争结束，我们才看出国家已经破坏和贫困到了多么严重的程度，这种状况使我们不得不在今后一个长时期内专门来医治创伤。”（〔俄〕安德烈·P·齐甘科夫：《俄罗斯与西方：从亚历山大一世到普京——国际关系中的荣誉》，关贵海、戴惟静译，上海：上海人民出版社，2017年，第156页；《列宁全集》第41卷，第6页。）

⑤ 《列宁全集》第41卷，第35页。

⑥ 参见《列宁全集》第41卷，第21页；《列宁全集》第42卷，第117—118页。

⑦ 参见《列宁全集》40卷，第5页。

⑧ 同上，第32页。

⑨ “看一下俄罗斯联邦的地图吧。在沃洛格达以北、顿河畔罗斯托夫及萨拉托夫东南、奥伦堡和鄂木斯克以南、托木斯克以北有一片片一望无际的空旷地带，可以容下几十个文明大国。然而主宰这一片片空旷地带的却是宗法制度、半野蛮状态和十足的野蛮状态。”“乡村同铁路，即同那连结文明、连结资本主义、连结大工业、连结大城市的物质脉络往往相隔几十俄里，而只有羊肠小道可通，确切些说，是无路可通。到处都是这样。这些地方不也是到处都是宗法制度、奥勃洛摩夫精神和半野蛮状态占优势吗？”（《列宁全集》第41卷，第216页。）

⑩ 《列宁全集》第23卷，第110页。

⑪ 列宁认为这是历史发展造成的，即“中世纪的闭关自守状态维持着因循守旧、备受压抑和野蛮无知的传统”。（参见《列宁全集》第6卷，第383页；《列宁全集》第1卷，第375、365页。）

⑫ 《列宁全集》第1卷，第202页。

民的文化水平,强化政治引导,这是维护社会主义政权的根本。第一,用文化引导农民关涉社会主义政权的存亡。列宁晚年反复强调,“我们共和国的命运归根到底将取决于农民群众是和工人阶级一道走”“还是让‘耐普曼’即新资产阶级把他们和工人拆开,使他们和工人分裂”^①。这实际上提出了与资本主义、资产阶级进行“文化”竞赛的命题:一是党、苏维埃和工人阶级容易受封建和资本主义文化的影响而蜕化,受封建主义“文化惯性”的影响或被资本主义“文化征服”;二是争取农民、改造农民,保持对农民的领导和农民对社会主义政权的信任,尽可能使农民同无产阶级而非资产阶级联盟^②。第二,提升农民文化关涉社会主义政权的发展。实施新经济政策需要工人、农民阶层掌握现代文化,对自我和外部具有反思能力,具备工业化电气化的知识和理性思维能力,掌握商业能力,做文明商人。农民还应具备现代政治理念:实干大于空谈、内容大于形式等。列宁还用“奥勃洛摩夫”指代官僚主义,认为这是俄国进行经济建设的极大障碍^③。他不无担忧地指出,工农阶层必须掌握几十个官僚机关,但“无产阶级和农民的大多数的文化水平却同任务的要求不相适应”^④。

三、对俄国农民文化现代化路径的进一步思考

列宁的思考具有深邃的历史逻辑,且与现实逻辑互为表里。因而,理解列宁的“文化革命”“文化建设”,不能单纯从文化领域出发,而是要站在历史进步尤其是“成为现代”的角度上,以经济基础为核心,从农民文化现代化的整体视域出发。

俄国的农民多是小农、小私有者和自发势力,要克服小农文化,就必须改变其经济基础,这也是列宁提升农民文化、开展“文化革命”的根本。在许多场合,列宁都阐释了俄国五种不同的经济体系:宗法式经济、小商品经济、资本主义经济、国家资本主义和社会主义。前三种是“个体性质”,而后两种是“联合性质”的,尤其是国家资本主义,对俄国农民文化现代化的作用主要体现在三方面:第一,“消灭自发势力”。列宁认为,小生产和“小资产阶级”自发势力具有反现代和反社会主义的文化心理,“通过很多渠道来破坏法律上的规定,暗中投机,破坏苏维埃法令的执行”^⑤,这对发展社会主义的经济和文化十分不利。在这一意义上,国家资本主义能够组织全国性的大生产,消除经济文化层面的破坏、无政府主义等现象。第二,“获得先进技术”。列宁认为,提升农民文化不仅是政治性的,还是科学人文层面的。国家资本主义能够帮助落后的俄国获得先进技术,培养一批社会主义和无产阶级的知识分子。这不仅是发展电气化、大工业的基础,更是社会主义政权的阶级基础。同时,国家资本主义通过商品流转为发展工业创造条件,积累资本,为改善人民生活水平、提升文化奠定物质基础。第三,“保持政权先进性”。列宁以德国为例阐释了国家资本主义的重要性^⑥。国家资本主义是“社会主义的最充分的物质准备,是社会主义的前阶,是历史阶梯上的一级,在这一级和叫

① 《列宁全集》第43卷,第381页。

② 俄国农民“文化”的落后还表现为极容易跟着旧文化和资产阶级文化走:第一,“半贵族半农民的宗法情绪”和种种旧文化传统即封建、官僚、农奴等制度下形成的“文化的历史惯性”,如平均主义、“反智”、宗法和等级意识大于法治意识、讲人情不讲“规矩”等,这是列宁强调的“文明商人”“西欧商人”以及新经济政策的对立面;第二,小资产阶级和资本主义文化的“亲近感”。列宁在1922年曾强调,农民对共产党人和工人阶级政权的质疑主要在于共产党人还没资本家会“办事”、会经营。尽管共产主义原则的理想很美好,但是脱离了当下俄国农民需要,而农民要求的自由贸易和商业经营,则更加贴近个人主义和“耐普曼”(小资产阶级)文化。(参见《列宁全集》第43卷,第362、82—86页。)

③ 同上,第12—13页。

④ 《列宁全集》第40卷,第34页。

⑤ 《列宁全集》第41卷,第198页。

⑥ 列宁认为,德国“有达到‘最新成就’的现代大资本主义技术和服从于容克资产阶级帝国主义的有计划的组织。如果把这些黑体字删掉,不要军阀的、容克的、资产阶级的、帝国主义的国家,同样用国家,然而却是另一种社会类型、另一种阶级内容的国家,苏维埃国家,即无产阶级国家来代替,那你们就会得到实现社会主义所需要的全部条件”。(参见《列宁全集》第41卷,第199页。)

作社会主义的那一级之间，没有任何中间级”^①，能够体现无产阶级政权的先进性，使之坚持到先进国家无产阶级革命的爆发。同时，将资本主义纳入国家轨道，可以始终用坚固的“政治阶梯”，“把贫民即多数居民或者说半无产者组织在觉悟的无产阶级先锋队的周围”^②，使财产所有权归于国家，监督小资产者。唯有如此，无产阶级政权才能在文化上吸引农民，瓦解小私有者。

要保证国家资本主义的顺利实施，还需要不断提升党和无产阶级的文化水平，始终保持先进性，使之能够领导且善于领导，进而引导农民阶层，不至于陷入“文化惯性”，被“文化征服”。第一，共产党员要保持文化先进性。列宁提出，无产阶级政权既不能被“旧文化”即等级制的封建文化所包围，更不能被资产阶级文化即崇尚金钱和享受的文化所俘虏。列宁发现，工人阶级和旧社会之间从来没有“一道万里长城”；“工人在建设新社会，但他还没有变成新人”；工人“没有清除掉旧世界的污泥”；^③“工人阶级成了贫困农民的领袖，并不就成了圣人”^④。这就特别需要工人阶级中的先进群体不断提升文化，引导其他工人阶级与农民阶层。对此，列宁十分重视宣扬社会主义文化、思想政治教育和从制度上对政权进行监督，反对官僚主义。第二，解决“谁领导谁”的问题。列宁特别强调，沙皇和资产阶级继承下来的旧机关是“资产阶级和沙皇制度的大杂烩”^⑤。如果不强调“文化革命”，无产阶级政权就容易蜕化，抢劫、攫取利润，侮辱、掠夺农民，“不是他们在领导，而是他们被领导”^⑥。列宁毫不讳言，“耐普曼”们的活动自由会产生自私自利、无条件的个人主义等价值观。对此，他反复提醒全党“是为耐普曼工作呢，还是为无产阶级国家工作”^⑦。1922年，列宁反复强调学习、挑选人才和检查实际执行等任务，并指明革命家并非“习惯于反对抓小事、反对单纯文化工作”^⑧。第三，提升科技知识和管理水平。列宁强调“聪明的共产党员也不会怕向资本家学习”^⑨，唯有这样，才能在德性和知识层面起到引领作用。因此，列宁“文化革命”的逻辑在于：无产阶级及其政权需要提升文化，始终保持文化先进性→同资产阶级和小资产阶级文化斗争→争取、团结农民，提升农民文化→使资本主义“文化”和农民为社会主义政权服务。

对此，列宁提出了多种措施，促进无产阶级及其政权主动提升农民文化。第一，重视扫盲工作，强化基础设施建设。内战结束后，列宁签署一系列法令文件，要求8-15岁的俄国民众必须识字，同时成立扫盲工作委员会与扫盲学校；不断加强农村基础文化设施建设，如成人学校、人民大学、图书馆等。第二，加大农村教育投资，提高国民教师待遇，“下乡”提升农民文化。在《日记摘录》中，列宁指出，农村迫在眉睫的问题是农民教育，阻碍农村教育发展的因素是资金，应精简国家机构，节省经费以支持教育事业。同时，他主张，只有将教师的地位提高到资本主义社会所没有的高度，才能争取到更多的资产阶级知识分子，使之从资本主义的制度支柱转变为苏维埃的制度支柱，通过他们争取农民，使农民与无产阶级结盟。这既需要知识分子自身的“文化革命”，更需要使之成为培养无产阶级政权中坚力量的人才，成为教育文化工作的“支柱”^⑩。第三，通过工人阶级和党的基层组织提升农民文化。列宁认为，工人阶级尤其是城市工人应组成旨在帮助农村发展文化为宗旨的团体，“使城市工人真正成为在农村无产阶级中传播共产主义思想的人”^⑪。同时，还应当组织城市中各种专业人才，向农民传播科技、管理和基础农业知识，如组织城市中的工程师、农艺师等为农民举办演讲、座谈等。与资本主义制度下的城市文化影响不同，在社会主义制度下，城市的工人和社会主义文化应

① 《列宁全集》第32卷，第219页。

② 《列宁全集》第41卷，第197页。

③ 《列宁全集》第35卷，第438页。

④ 《列宁全集》第34卷，第340页。

⑤ 《列宁全集》第43卷，第354页。

⑥ 同上，第98页。

⑦ 同上，第332页。

⑧ 同上，第112页。

⑨ 《列宁全集》第41卷，第230页。

⑩ 许蓉：《列宁农村文化建设思想述论》，《理论导刊》2012年第10期；《列宁全集》第43卷，第362页。

⑪ 《列宁全集》第43卷，第363页。

当主导农民文化,将农民阶级团结起来。第四,通过合作社将农民组织起来。合作社/合作企业是基于私人资本主义企业和彻底的社会主义企业之间的企业类型。要建立合作社,就需要“文明的合作社工作者”。这既需要提升农民的文化,使之从亚洲的商人成为欧洲的文明商人;更需要将农民组织起来,改变其小农习气,消除封建制度的腐朽习惯和风气,提高政治觉悟,用先进的共产主义的思想道德取代旧道德。为农民文化建设树立正确的文化方向,让教育为共产主义服务,增强农民对社会主义的认同感。

四、农民文化现代化与落后国家社会主义革命和建设的启示

在唯物史观中,文化往往作为社会意识出现,社会意识包括日常生活观念、意识形态和科学研究。马克思认为,掌握物质生产资料的阶级对意识形态具有绝对的话语权,而无产阶级在日常生活观念往往容易受到封建文化和小资产阶级文化的侵蚀^①。因此,列宁继承了马克思和恩格斯的理论与方法,提出唯有掌握政权和物质生产资料,在保持无产阶级及其政权先进性的基础上,引导、提升广大农民阶层的文化,促进农民的文化现代化,才能不断推动社会革命。这一思路无疑对经济文化相对落后国家的社会主义革命与建设有着极为重要的启示。

经济文化相对落后国家从未摆脱西方国家及其社会主义者对自身社会主义革命和建设的质疑。本质上,这也是无产阶级政权领导下的现代社会发展问题。修正主义、改良主义认为,没有经历资本主义的发展,就不能进行社会主义革命;哪怕革命成功了,也只能根据“现代”元素对照自身,模仿西欧和发达国家,走资本主义道路。这一观点实质上是“文明中立化”的表现,认为现代社会发展道路只有资产阶级领导下的资本主义这一种模式,没有考虑落后国家如何“成为现代”,进而否定了落后国家社会主义革命和建设的世界历史意义。列宁在思考俄国现代社会发展的过程中,深入批判修正主义、改良主义,提出落后国家社会主义革命和建设的历史蕴意,其中的关键问题之一正是对农民文化现代化的思考。

既有的现代化道路是在资产阶级领导下,以资本主义模式开创的。在这一进程中,往往是城市“吞并”农村,使农民成为剩余劳动力大军的一员,为工业化和雇佣劳动制度奠定基础^②。16-18世纪的英国正是典型例子,英国的市民文化和民主化的发展“改造”了农民文化,既使农民-工人阶级具有现代意识,也使之成为资产阶级文化的一部分,容易屈从于资产阶级社会流行的蒙昧文化^③。

与英国不同,俄国历史上并未有贵族限制王权的可能,而是绝对君主制和东正教统治的场域,现代化的初步进程带有明显的王权特征;作为具有村社传统和悠久农业文化以及多数农民的东方农业国家,在处理农民和农村关系问题上不可能与西欧国家一致;资产阶级的弱小无疑给了工人阶级及其政党领导现代社会发展的可能。因而,俄国的现代社会发展,首先需要能够承载彻底反封建任务的领导力量,其次需要能够走出一条不同于西欧资本主义现代化的道路,在保证农民利益的基础上,通过不同于封建主义和资本主义的社会主义文化灌注的“现代”,塑造、引导、提升俄国农民的文化,最终使俄国达到西方文明国家的水平。这正是列宁《论我国革命》的本质内涵和历史深意,更是落后国家需要依靠共产党和无产阶级这一领导力量及其社会主义文化发展现代化的原因。在这一意义上,落后国家的社会主义革命是必须的、不容否定的。

① 参见赵敦华:《马克思哲学要义》,南京:江苏人民出版社,2018年,第106、110页。

② 参见[美]巴林顿·摩尔:《专制与民主的社会起源》,王茁、顾洁译,上海:上海译文出版社,2012年,第20—29页。

③ 霍布斯鲍姆曾描绘过19世纪后30年工人阶级的发展,可以概括为以下三个特征:一是工业化、现代化与城市化的不断发展;二是工人运动政党化和社会政治民主化;三是工人阶级数量增长和“异质化”。其中,第三点造成的影响容易被忽视。工人阶级的“异质化”尤其体现在三个层面:一是工人贵族、熟练技术工人和大多数非熟练技术工人的区别;二是不同职业、行业之间工人阶级的区别;三是社会与地域的差异、诸如国籍、语言、文化和宗教的差异。差异和区别造成了工人阶级自身内部的分化。(参见[英]霍布斯鲍姆:《资本的年代》,张晓华译,北京:中信出版社,2014年,第263、265—266页;[英]霍布斯鲍姆:《帝国的年代》,张晓华译,北京:中信出版社,2014年,第185、206、211页。)

对落后国家而言，社会主义革命首先意味着政治革命，即无产阶级及其政党夺取政权。但革命不会也不应停滞，会继续走向社会革命，这首先表现为社会主义政权领导下的现代社会发展，其关键就是处理与农民的关系。列宁的新经济政策正是在这一意义上提出的。

在落后国家，坚持社会主义政权的首要基础是满足农民利益，以团结多数农民为主，提升其生活水平，而不是像西欧国家那样，在现代社会发展进程中将落脚点放在市民阶层及其分化而出的资产阶级。与西欧现代社会发展进程不同，俄国农民人数众多，不能像西欧国家那样，无情地驱赶农民，剥夺农民土地，使之全部进入城市乡镇，而应主动在农村中组织农民，使之在现代组织的基础上摆脱落后的小农文化。这也是列宁提出的农村都市化与城市化共同发展和农业合作社的深意。提升农民文化主要包含两重含义，应区分现代文化与资本主义文化，一是使农民具有现代文化，如一般意义上的科学人文知识；二是用社会主义文化影响农民的政治心理和社会意识，使之不被小资产阶级文化（与小农文化具有相通性，强调绝对的个人主义，不承认责任与义务）所征服，更不被落后的封建文化所影响。在这种情况下，工人阶级和社会主义政权才能团结广大多数，在掌握物质生产资料的基础上，用社会主义“社会意识”及其上层建筑减轻“分娩的痛苦”，在实现现代文明广大成就的基础上，摆脱资产阶级和资本主义赋予“现代”的负面意义。因此可以说，农民的文化现代化是东方社会主义国家现代社会发展的关键元素。

需要注意的是，在东方社会主义国家现代社会发展和农民文化现代化问题上，党的基层组织的“文化建设”十分重要，必须通过先进共产党人和社会主义文化的引领，在城乡互通中提升、引领农民文化。列宁在1922年曾坚定地指出“人民大众是不会跟着‘买东西和卖东西’的耐普曼走的”^①，但在《我们怎样改组工农检查院》一文中又不无担心地指出，“耐普曼”即新资产阶级有可能把他们（农民）和工人拆开，使工人和农民分裂^②。因此工人阶级及其政权的一个重要任务就是在“文化”层面与资产阶级和私人资本主义竞赛，从而领导农民，提升、引领农民文化。共产党人理想信念和“文化”不能出现滑坡，否则就容易使基层党组织弱化，无法影响农民文化，反而容易使“小农意识”“领导”党员干部。同时，在商品交换原则占据主导地位的情况下，容易使列宁阐释的小资产阶级文化地位逐渐提升，这是一种简单的唯利是图而不顾他人和社会，无视规矩、法律和制度的文化；在城市中，基层党组织弱化更容易使资产阶级和小资产阶级文化占主导，对农民和工人起到坏影响，出现修正主义甚至封建文化复辟。

列宁充分认识到“谁领导谁”这一问题直接关涉社会主义事业和无产阶级政权的生死存亡。因此，基层党组织应始终保持先进性，在文化层面努力发挥整合、凝聚、引领的作用，在科学人文和思想政治文化领域不断引导、提升农民文化，使农民不再追寻宗族势力、宗教信仰、信奉“金钱文化”；此外，还应防止小资产阶级文化与宗法文化相结合的情况出现，防止出现农村社会主义文化“空心化”的现象，不断树立社会主义先进文化特别是核心价值观的引领作用，提升和保持党员干部的理想信念和先进文化等，进而在农民文化现代化基础上，不断推动农村治理、民生、生态等多领域的发展，展现社会主义现代化事业的优越性。

（责任编辑 临 川）

① 《列宁全集》第43卷，第268页。

② 参见《列宁全集》第43卷，第381页。

自我的根源

——原自我与前自我的关系辨微

岳富林 王 恒

【摘要】自我问题在胡塞尔现象学中占据着十分重要的位置，但目前学界对纯粹自我、人格自我、原自我（Ur-Ich）、前自我（Vor-Ich）的关系却莫衷一是。本文首先阐明原自我与前自我是纯粹自我和人格自我的两个最终构造根源，藉此对混淆层级与混淆根源的观点进行批判；再介绍并辨析如下几种对原自我与前自我之关系的解读：李南麟（Nam-In Lee）的静态/发生式解读、田口茂（Shigeru Taguchi）的近距离/远距式解读、倪梁康的形式/内容式解读、马迎辉的正史/前史式解读；最后以现象学考古学为指导线索，尝试提出一种既整合以上诸种解读、又与之完全不同的解读方案。

【关键词】自我；原自我；前自我；现象学考古学

中图分类号：B516.52 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2019）05-0069-11

作者简介：岳富林，四川绵阳人，（南京 210023）南京大学哲学系博士生；

王 恒，江苏徐州人，（南京 210023）南京大学哲学系教授。

自我问题是胡塞尔现象学中的一项核心议题。在文本跨度上，自 1898 年《论感知》^① 文稿伊始，历经 1901 年《逻辑研究（第二卷第一部分）》，1913 年《纯粹现象学通论》（以下简称《观念 I》），1929 年《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，直到 1936 年《欧洲科学的危机与超越论的现象学》（以下简称《危机》），可以说，胡塞尔整个哲学生涯都在思考自我问题。在现象学事实上，自我及其意识生活是对象显现以及对象认识的根据，整个超越论现象学的主题就是自我及其意识与世界之间的意向性关联，即世界在超越论自我及其意识之中的构造。超越论现象学的真正问题是构造问题，自我的“自身构造是所有那些所谓超越构造、世界对象性构造的基础”^②，因此，探究自我自身构造之可能性和可理解性的本我学（Egologie）就是构造现象学的基础。下文第一部分将表明，自我自身构造的最终根源是原自我和前自我，它们不再诉诸某种更原初的自我概念。

关于原自我与前自我的关系，迄今为止，国内外学界提出了诸多不同的解读方案，具有代表性的是：李南麟（Nam-In Lee）的静态/发生式解读、田口茂（Shigeru Taguchi）的近距离/远距式解读、倪梁康的形式/内容式解读、马迎辉的正史/前史式解读。这些方案具有交叉相似之处，也难掩其核心差异。遗憾的是，对于如此重要的问题，目前这些方案几乎都处于“自说自话”的状态，相互之间并没有形成有效的对话。有鉴于此，本文致力于厘清诸种解读之间的关系，分析它们对胡塞尔文本的忠实度，进而尝试提出既整合以上解读、又与之不同的解读方案。

① Edmund Husserl, Ms. A VI 11 I, SS. 185-186, in Eduard Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974, S. 6.

② [德] 胡塞尔：《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，张宪译，北京：人民出版社，2008 年，第 23—24 页。引文在必要处有所改动，以下不再说明。

一、作为根源的原自我与前自我

在正式进入原自我与前自我的关系之前，首先要对“自我的根源”这个表述正名，即，指出原自我、前自我对自我的最终奠基特性，对克劳斯·黑尔德（Klaus Held）、丹·扎哈维（Dan Zahavi）、艾杜德·马尔巴赫（Eduard Marbach）、艾尔玛·霍伦施泰因（Elmar Holenstein）将原自我、前自我的层级混淆于纯粹自我、人格自我的层级进行批判，对阿尔文·迪默（Alwin Diemer）将原自我这个根源混淆于前自我这个根源进行批判。

（一）超越论自我的被奠基特性

超越论自我是构造性的主体，经验自我是被构造的客体。在共属超越论态度的意义上，纯粹自我和人格自我都被称作超越论自我。纯粹自我是空洞的同一性极，人格自我是习性关联的统一体。对纯粹自我的讨论集中在《观念 I》，对人格自我的讨论集中在《现象学的构成研究》（以下简称《观念 II》）。而《观念 I》《观念 II》都局限在内在时间性领域，这个领域在意识流中具有其构造根源，相应地，纯粹自我和人格自我也应当在意识流中具有其构造根源。

在发现现象学还原并经过一段摇摆期（1907-1912）之后，胡塞尔在公开发表的《观念 I》中果断承认纯粹自我在超越论领域中是绝对存在着的。但正如保罗·利科（Paul Ricoeur）所指出的，胡塞尔在《观念 I》中涉及到两种绝对性的含义：一种是存在的必然性，与之相对的是存在的偶然性；另一种是存在的终极性，其存在不需要任何东西作为奠基，与之相对的则是被奠基之物^①。在前一个意义上，纯粹自我作为纯粹意识主体无疑是绝对被给予的；但在后一个意义上，纯粹自我这种“超越论‘绝对’实际上并非最终物；它是在某种深刻的和完全独特的意义上被构造的东西，而且它在一种最终和真正的绝对中有其根源”^②。具体而言，纯粹自我作为同一性极是意向体验之内在的超越，而“意向性……这个层级不下降到组成一切体验时间性的最终意识的晦暗深处，而是把体验看作内在反思中呈现的统一时间过程”^③。所谓“最终意识的晦暗深处”即构造起内在时间统一意识流。

自我不仅是空洞的纯粹自我，还是具有其习性积淀的人格自我。一方面，人格自我作为具有稳定风格和固持习性的基底自我，具有从出生到成长、成熟直至衰老、死亡的发展过程，它与纯粹自我一样都是在内在时间中的绵延统一，因此人格自我也必定具有其在意识流中被奠基的特性。在这个意义上，胡塞尔承认他在《观念 II》中的研究与《观念 I》一样“完全保持在内在时间性内部”^④。另一方面，人格自我的习性不仅是主动行为之构造成就的积淀，而且一开始是由完全被动的本能所驱动的^⑤，因此，人格自我必定具有其习性动机关联的本能性“前人格”（Vorperson），正是后者使得我最终有可能将自身理解为“人格”（Person）。

（二）奠基性的原自我与前自我

自我的自身构造与内时间构造具有紧密的相关性，“构造现象学的基础也就在于，在内在时间性构造学说以及被归入它的内在体验构造的学说中创立一门本我学理论”^⑥。关于时间构造，胡塞尔坚持区分意识流本身的流动与在其中被时间化了的河流，前者即活的当下的“原时间化”（Urzeitigung），后者即诸时间相位相互交织的自身延展。因而在自我的自身构造上，内在时间中的纯粹自我和人格自我应当具有其在原初流动中的“原存在”（Ursein）或“前存在”（Vorsein）^⑦。

① [德] 胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，北京：商务印书馆，1997年，第517页。

② 同上，第204页。

③ 同上，第213—214页。

④ [德] 胡塞尔：《现象学的构成研究》，李幼蒸译，北京：中国人民大学出版社，2013年，第86页。

⑤ 同上，第213页。

⑥ [德] 胡塞尔：《笛卡尔沉思与巴黎讲演》，第24页。

⑦ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dritter Teil*: 1929-1935, hrsg von Iso Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, S. 584.

通过对被奠基的纯粹自我及其生活加括号，胡塞尔最终还原到作为“原根基”（Urgrund）的原自我及其“原生活”（Urleben）^①。首先，原自我具有匿名性和唯一性。原自我是在活的当下中始终发挥着功能的原极，它不能被任何反思性直观所把捉到，更不是被回忆的对象自我，它是完全逃逸的、匿名的。同时，原自我具有独特的唯一性或“人称上的无变格性”（persönliche Undeklinierbarkeit）^②，它先于当下自我与过去自我之分，先于自我与他者之分。原自我既不是我也不是你/他/她，而是个体性之“人称”及其变格所构造的源泉。因为一切人称变格都是通过自身时间化构造起来的，而自身时间化又奠基于原自我的原时间化。其次，原自我与“原初非我”（urtümliches Nicht-Ich）不可分离地相统一。在活的当下中可以抽象地区分原自我以及作为其对立面的原初非我，原自我即在触发与行为相互唤起之前发挥着构造功能的原统觉，原初非我即“世间实在性之可被本己感知方面的现象学剩余项，即感觉质素，在其本己时间化中的原质素（Urhytle）”^③。原初非我为原自我而存在，前者在本质上是自我性的。作为一切存在者及其时间形式的原源泉，原自我与原初非我“这两个原根基是统一的，不可分离的，因此只能抽象地得到自为的考察”^④，原时间化既是原自我的又是原初非我的原时间化。再次，原自我在原时间化中自身分异并自身融合。原自我生活在活的原流动之中，它具有在原时间化中的存在。在原时间化中，存在着为分异奠基的“原分异”（Ursonderung），以及为统一奠基的“原融合”（Urverschmelzung），原自我在原分异中自身分异，在原融合中自身统一，它具有一种流动而持立的“二—一性”（Zwei—Einigkeit）^⑤。

不同于原自我，前自我是作为未被揭示本能之中心的前人格，它“固然是中心，但尚不是‘人格’，遑论在通常人类人格意义上的人格”^⑥。在《逻辑研究》中，本能一方面被理解为非表象性的体验，另一方面被理解为不确定的表象体验^⑦。在后期研究中，胡塞尔将这两种理解分别对应于未被揭示的本能（本能，第一本能）和被揭示的本能（本欲，第二本能）^⑧：未被揭示的本能完全就不是表象活动，既非确定性表象又非不确定性表象，被揭示的本能则具有不确定的表象；未被揭示的本能是远距过去的天生本能，被揭示的本能则伴随着人格自我的全部发展过程。天生本能是“一种属于灵魂存在之原初本质结构的意向性”，即追求自身保存的总体本能，其中包含着诸多特殊的本能，每项本能的满足都具有“一个未被满足的空乏视域”，因而重复是天生本能的本质^⑨。天生本能非表象性地追求作为感受性材料（质素流）的目标，不清醒地具有其非实显的世界，前自我与非自我的感受性内容不可分离地相互联结，本能意向性既分离又融合，因此前自我处在一种尚未分化的状态。处在这种状态中的“胎儿”（Urkind）之具体活的当下就是母体，“子宫中的婴儿已经具有动觉，并且动觉地、移动地具有其‘事物’——已经形成了原层级中的原真性”^⑩。未被揭示的本能通过重复、

① Edmund Husserl, *Zur Phänomenologischen Reduktion, Texte aus dem Nachlass* (1926–1935), hrsg von Sebastian Luft, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002, S. 300.

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233页。

③ Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution* (1929–1934), *Die C – Mnuskripte*, hrsg von Dieter Lohmar, Dordrecht: Springer, 2006, S. 110.

④ Ibid., S. 199.

⑤ Ibid., S. 255, 76.

⑥ Ibid., S. 352.

⑦ [德] 胡塞尔：《逻辑研究（第二卷第一部分）》，倪梁康译，北京：商务印书馆，2015年，第743页。

⑧ Edmund Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie, Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte, Metaphysik, Späte Ethik, Texte aus dem Nachlass* (1908–1937), hrsg von Rochus Sowa und Thomas Vongehr, Dordrecht: Springer, 2013, S. 124.

⑨ Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution* (1929–1934), S. 169, 257.

⑩ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dritter Teil*, S. 604–605.

满足、断裂、不满、替代生成为被揭示的本能，即有意识地、表象性地朝向某个对象的追求^①。因此，相对于胎儿，襁褓中的婴儿已经就是被奠基的，它具有来自胎儿的经验获得物。

（三）对混淆层级和混淆根源的批判

通过以上对原自我与前自我对超越论自我之奠基特性的说明，就可以对马尔巴赫、扎哈维、黑尔德、霍伦施泰因混淆构造层级以及迪默混淆构造根源进行批判。

在《胡塞尔现象学中的自我问题》第九章（“展望胡塞尔后期对自我问题的态度”）中，马尔巴赫宣称，胡塞尔在后期延续了早期关于自我问题的态度，仍将纯粹自我看作行为的射线中心。他认为，与《观念 I》将实显性我思扩大到非实显性我思相应，胡塞尔在 20 世纪 30 年代将纯粹自我以及自我中心化扩大到原统觉和本能意向性的层面，只是此时触发物向自我“射入”而自我并不向触发物“射出”，这种自我状态相应于非实显性体验中的“行为引动”（Aktregung）^②。这种理解必然导致将前自我仅仅看作纯粹自我的被动状态，而行为的被动模式以得到凸显的触发物为前提，触发物恰恰要在未被揭示本能的重复、满足、断裂、不满、替代中才能得到构造。因此，马尔巴赫显然混淆了前自我与纯粹自我的不同构造层级。

扎哈维比马尔巴赫更敏锐地注意到原自我的唯一性、人称上无变格性与自我的复多性、人称变格性之间的矛盾。他提出如下两点来化解这个矛盾：1. 原自我的唯一性表示自我只能对自身具有自身意识，而不能对他我具有自身意识，这种唯一性并不排除他我；2. 抽象的自我极无需参照他我就能得到刻画，而具体的人格自我要在主体间性之中才能够得到构造。他还断言前自我不过是前反思的非对象性自我^③。扎哈维的错误在于将原自我、前自我、纯粹自我都规定为具有前反思自身意识的索引性第一人称视角，完全错失了内在时间性与意识流之间的层级区分，进而混淆了原自我和前自我与纯粹自我之不同的构造层级。

黑尔德比马尔巴赫和扎哈维更深刻，他区分了内在时间领域和意识流领域，正确地指出持恒自我极已然是被时间化了的内在时间对象，它必定具有相应的构造性意识，即活的当下。遗憾的是，黑尔德并没有相应地严格区分原自我和纯粹自我，以致于认为原自我的匿名性和唯一性不过是后来扎哈维所拥护的“第一人称”^④，原自我具有与纯粹自我一样的前对象性反思的自身意识。黑尔德虽然比马尔巴赫和扎哈维都更接近事实本身，但对“第一人称”的无差别使用，阻碍了他发现比纯粹自我更深层的原自我。

与黑尔德区分内在时间性和意识流相平行，霍伦施泰因区分了自我性的联想进程与非自我性的联想进程，前者的载者是超越论自我，后者的载者是原流动生活，“自我是河流在其中得到中心化的极，是河流作为动机场域而对之发挥功能的主体”^⑤。这种原流动生活并非完全的无自我性，而是具有某种自我关联，即与本能自我的关联。与马尔巴赫一样，霍伦施泰因援引《观念 I》中我思从实显性体验向非实显性体验的拓展，认为本能自我与超越论自我的区分不过是被动性与主动性之间相对的程度性差异。因此，霍伦施泰因最终不仅错误地将前自我理解为自我极，而且还错误地将前自我理解

① Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution* (1929–1934), S. 253; Edmund Husserl, Ms. C 13 III, S. 13, in Nam-In Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993, SS. 177–178; Edmund Husserl, Ms. C 13 I, S. 8, 引自 [日] 山口一郎：《发生现象学中作为原触发性被动综合的本欲意向性》，钟庸译，《中国现象学与哲学评论》第 9 辑，上海：上海译文出版社，2007 年，第 198 页；Edmund Husserl, Ms. C 16 I, S. 14, 引自 [日] 山口一郎：《发生现象学中作为原触发性被动综合的本欲意向性》，第 201 页。

② Eduard Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, S. 296–297.

③ Dan Zahavi, *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*, translated by Elizabet A. Behnke, Athens: Ohio University Press, 2001, pp. 82–83, 71.

④ Klaus Held, *Lebendige Gegenwart: Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1966, S. 161.

⑤ Elmar Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation, Zur Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1972, S. 213.

为原自我^①。

如果说扎哈维和霍伦施泰因由于混淆了构造层级而混淆了原自我与前自我，那么迪默则是在区分不同构造层级的情况下混淆了两者。迪默承认，超越论自我的诸还原层级与时间构造的诸层级相平行。在深化的还原中，胡塞尔发现，“永恒当下（nunc stans）作为绝对的原自我存在于一切时间性之前，也存在于在其具体性中之自我的时间性之前”^②。同时，具体的人格自我奠基于具有遗传之空乏视域的前自我，正是通过从原初本能中苏醒，自我才将自身构造为具有确定视域的、成熟的、理性的、正常的原真本我^③。他还说：“‘趋向’已然在自我中被前给予和被前标识了，这种趋向作为‘本欲’和‘本能’在其自我性生活或‘前自我性’生活中被瞄向，即作为一种‘原自我’而被瞄向。”^④于是，迪默将前自我混淆为原自我。但正如上文所说的，原自我与前自我之间的区分是非常明显的，原自我是绝对持立在活的当下之中的原统觉，而前自我是远距过去的天生本能中心。

当然，不能将原自我与前自我的混淆完全归咎于扎哈维、霍伦施泰因或迪默，毕竟胡塞尔本人有时候就含混地使用着原自我与前自我这两个术语。例如，“每个经验自我都是作为原自我开始的……每一个自我在自我出生时完全如每一个其他自我一样是同一地同一个东西（作为自我）”^⑤“原自我及其原形态与原内涵中的本欲系统在被动性和主动性之中发挥作用”^⑥，这两个文本的原自我明显就是处在本能阶段的前自我；而“原初的时间化进程就是前自我的”^⑦等文本的前自我所指的则是活的当下中的原自我。

二、对原自我与前自我之关系的几种解读

通过阐明原自我与前自我在构造上为纯粹自我和人格自我提供最终奠基，原自我与前自我在内涵上相互区分，下面我们正式考察原自我与前自我的关系。首先，我们将介绍对原自我与前自我之关系的四种典型解读。进而，我们将根据胡塞尔文本对这些解读进行辨析，以期查明这些解读的有效性。

（一）四种解读

1. 静态/发生式解读

迄今为止，学界对原自我与前自我之关系的最典型解读是李南麟在《埃德蒙德·胡塞尔的本能现象学》中提出的静态/发生式解读。这种解读是从静态现象学与发生现象学的严格区分而来的。李南麟认为，静态现象学针对的是非时间性现象之较高统一与较低统一之间的本质关联，发生现象学则从时间性方面处理较高统一与较低统一之间的本质关联；前者关注效用奠基，后者关注发生奠基；前者是描述性现象学，后者是说明性现象学；前者是后者的方法性前提，后者是对前者的深化和完善^⑧。具体而言，静态现象学包含了客体化意向性为非客体化意向性奠基，自我为他者奠基，主体为对象奠基，当下化为再当下化奠基，而这些奠基关系在发生现象学中都不再成立，甚至要被颠倒过来^⑨。自我在静态现象学中被看作是一个点状的、逻辑性的自我极，在发生现象学中被看作具有其整个超越论生活；前者具有明确的自身意识，后者仅仅具有模糊的自身意识；前者必然导致唯我论，后

① Ibid., S. 213, 218 – 221.

② Alwin Diemer, *Edmund Husserl, Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Meisenheim am Glan, 1956, S. 43.

③ Ibid., S. 276.

④ Ibid., S. 123 – 124.

⑤ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Erster Teil: 1905 – 1920*, hrsg von Iso Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, S. 407.

⑥ Edmund Husserl, *Grenzprobleme der Phänomenologie*, S. 102.

⑦ Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929 – 1934)*, S. 309.

⑧ Nam – In Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, S. 18 – 21.

⑨ Ibid., S. 26; [韩] 李南麟：《主动发生与被动发生——发生现象学与先验主体性》，《中国现象学与哲学评论》第8辑，上海：上海译文出版社，2006年，第54页。

者则一开始就具有主体间性经验^①。相应地，原自我作为超越论主体性中心就是一切效用的根源，前自我作为原初时间河流的自我性要素和远距过去视域中的自我性要素就是一切发生的根源。最终，由于静态现象学与发生现象学是“两种独立的超越论现象学观念，它们不可能彼此还原”^②，所以原自我与前自我就被看作相互独立的。

2. 近距/远距式解读

田口茂虽然继承了静态现象学与发生现象学的区分，但着重强调的是原自我与前自我在其它方面的区分。在他看来，原自我是最终的效用根源，前自我是最终的发生根源。原自我悬搁了一切主体间性的效用，而前自我一开始就是主体间性的。这种描述似乎不过是李南麟之解读的翻版，但与李南麟的决定性不同在于，田口茂认为原自我由于面临本己自我与复多自我的疑难才成为主题，前自我是出于意识发生的前层级而成为主题。原自我具有本己自我的明见性，因而原自我对于从事现象学活动的自我来说是最切近的；而前自我对于从事现象学活动的自我而言则是我意识历史中之不可被回忆过去的远距自我^③。在发生次序上，前自我虽然可以被看作原自我的发生前史，但在明见性次序上，对远距自我的理解必须奠基当下近距自我的存在，前者只有通过后者才能被重构出来，后者比前者更具明见性和原初性^④。

3. 形式/内容式解读

国内学界对原自我与前自我之关系的最具代表性解读由倪梁康提出。一方面，他在某种程度上接受李南麟的解读，认为前自我既是原初时间河流中的意识底层又是超越论自我出生的原开端^⑤；另一方面，他提出了与李南麟、田口茂都不同的解读方案。首先，他并不在区分静态现象学与发生现象学的意义上区分原自我与前自我，而是将原自我和前自我都看作发生现象学的课题^⑥。其次，尽管原自我与前自我都具有自身觉察（Selbstinnerwerden），但原自我是“所有时间化统一的原极点”，前自我是“自我发生学中在原自我和自我之间的一个阶段”^⑦，因为前者是纯粹形式性的追求活动，后者则在形式之上还具有丰富的实事内容。虽然田口茂也暗中持有形式与内容之分，但这是在静态与发生这两个次序中进行的区分^⑧，而在发生现象学内部进行的形式与内容之分以倪梁康的观点最具代表性。

4. 正史/前史式解读

不同于田口茂在近距与远距的区分基础上将原自我和前自我分别看作自我的正史和前史，马迎辉在活的当下与原感觉意识的区分基础上将原自我和前自我分别理解为正史和前史。与其独特的时间构造分级相平行，马迎辉对自我的自身构造进行相应分级。在最终的两个构造层级中，活的当下在原印象、原滞留和原前摄的原分异与原融合中流动而持立，生活于其中的自我是原自我。活的当下奠基于最终的构造层级——原感觉意识的同期（Zugleich），后者是活的当下的生成前史。前自我作为生活于原感觉意识同期中的自我尚不具有活的原视域，因此前自我是原自我的生成前史。原感觉意识的同期不能分离于活的当下，只能抽象性地得到考察，因此，前自我在本质上并不独立于原自我^⑨。

以上四种解读虽然互有交叉的地方，但它们的核心主张是严格区分的。我们应该选择哪种解读方案？对此，需要进一步分析它们对胡塞尔文本的忠实度。

① Nam-In Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, S. 19, 27, 67.

② [韩] 李南麟：《主动发生与被动发生——发生现象学与先验主体性》，第21—22页。

③ Shigeru Taguchi, *Das Problem des, Ur-Ich ' bei Edmund Husserl: Die Frage nach der selbstverständlichen, Nähe ' des Selbst*, Dordrecht: Springer, 2006, S. 119.

④ Ibid., S. 120-121.

⑤ 倪梁康：《胡塞尔现象学概念通释》，北京：生活·读书·新知三联书店，2007年，第496页。

⑥ 倪梁康：《“自我”发生的三个阶段——对胡塞尔1920年前后所撰三篇文字的重新解读》，《哲学研究》，2009年第11期，第55页。

⑦ 同上，第55、52页。

⑧ Shigeru Taguchi, *Das Problem des, Ur-Ich ' bei Edmund Husserl*, S. 121.

⑨ 马迎辉：《胡塞尔现象学中的时间性与本我论——一种建基关系的考察》，《复旦大学学报》社会科学版2013年第4期，第73—75、79页。

(二) 辨析

1. 静态与发生

首先应当肯定的是，李南麟的如下理解无疑是完全贴合胡塞尔本意的：静态现象学和发生现象学都是本质性的而非事实性的分析，都是超越论的分析而不是心理学的分析；静态现象学是描述性现象学，发生现象学是阐释性现象学^①。

至于胡塞尔是在什么时候开始区分静态现象学与发生现象学，李南麟就陷入混乱了。他在《埃德蒙德·胡塞尔的本能现象学》中认为是在1916/1917年，在《主动发生与被动发生》中却认为是在1920年以后^②。事实上，胡塞尔在1912年为《观念II》写的铅笔稿就区分了本体论和现象学，前者在同一性中静态地考察固定物，后者在流动统一中考察发生性进程^③。只是到1916/1917年，胡塞尔才明确使用静态现象学与发生现象学这两个术语，前者研究对象在显现统一之中的构造，后者研究意识的先天发生规律，即“一切当下经验动机都回溯到过去的意识”^④。1921年，胡塞尔进一步规定了静态现象学和发生现象学的主题，意识与对象的相关性属于前者，内时间河流的构造、内在时间统一体的构造、自然的构造、动物的构造等属于后者，发生现象学所研究的发生规律既包含时间规律又包含联想和再生规律，静态现象学则是以静态对象为指导（Leitfaden）的“入门现象学”（die Phänomenologie der Leitfäden）^⑤。胡塞尔在1925/1926年将活的当下纳入发生现象学的主题，“活的内在当下本身的确是最普遍的发生现象”^⑥。1930年的研究计划延续了前面的规定，即对意向对象、意向作用及其自我极的研究是静态的，而“作为唯我论抽象之本我的自体发生。被动发生理论，联想。前构造”^⑦属于发生现象学。从1912-1930年的规定看，原自我与前自我都应被纳入发生现象学的辖域，因为它们都不是意向体验的自我、而是前行为的自我，都不是固定不变的同一性极、而是流动的统一。这导致以静态现象学与发生现象学来区分原自我与前自我这种解读方案的破产。

另外，李南麟所宣称的诸奠基关系从静态现象学到发生现象学的颠转，是站不住脚的。首先，原初意识流先于任何意向体验，天生本能先于任何本欲追求或主动追求，不能将行为层面的非客体化与客体化之分运用到前行为层面。其次，原质素与感受性材料不是对象，而且原自我与原初非我不可分离地相统一，前自我与感受性材料处在未分化状态，因而这里谈不上主体与对象间的奠基关系。再次，前自我确实一开始就具有原移情性经验，但原自我并非唯我论式的，否则就是无视《危机》§54 b）（我作为原自我构造我超越论他者的视域……）中通过视域意向性对他者问题的解决。最后，从前自我作为自我的发生根源不能得出再当下化为当下化奠基的结论，正如田口茂所指出的那样，对前自我的再当下化必须奠基原自我的当下化。

2. 近距与远距

田口茂认为原自我是受到本己自我与复多自我的区分疑难而成为主题的。根据马尔巴赫对胡塞尔承认纯粹自我的动机考察，一个重要的动机是为了区分本己意识流与复多意识流、自我与他我。但是，原自我不是纯粹自我，田口茂明显混淆了承认纯粹自我的动机与承认原自我的动机，胡塞尔承认原自我不是为了解决主体间疑难，而是为了对纯粹自我进行最终的奠基。进而，上文对李南麟之自我与他者奠基关系的批判同样适用于田口茂，后者错误地将原自我局限在唯我论领域内，忽视了原自我在《危机》中对解决主体间性问题的贡献。

① [德] 胡塞尔：《被动综合分析》，李云飞译，北京：商务印书馆，2017年，第381页。

② Nam-In Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, S. 25; [韩] 李南麟：《主动发生与被动发生——发生现象学与先验主体性》，第15页。

③ [德] 胡塞尔：《现象学和科学基础》，李幼蒸译，北京：中国人民大学出版社，2013年，第104页。

④ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Erster Teil*, S. 357.

⑤ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil*: 1921-1928, hrsg von Iso Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, S. 38-41.

⑥ [德] 胡塞尔：《被动综合分析》，第167页。

⑦ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dritter Teil*, S. XXXVI.

田口茂将原自我规定为近距自我，他所谓的近距有两种不兼容的含义，一是当下的近距，一是与从事现象学活动之自我的近距。我们无条件认同前一种近距，因为原自我就是活的当下中保持为永恒当下的原统觉，它并不随时间相位的流逝而沉入过去，相应地，前自我则是不可能被带至当下的远距过去自我。与此同时，我们果断拒绝后一种近距。欧根·芬克（Eugen Fink）根据“观念”时期的现象学还原区分了三种自我：经验自我、超越论自我与现象学自我^①。现象学自我只能表示本己自我，超越论自我表示包含自我与他我在内的一切构造性主体。这种区分并不适用于胡塞尔后期进一步现象学还原所发现的原自我，原自我既不是经验自我也不是超越论自我或现象学自我，后三种自我已然是被构造的内在时间统一体，而原自我是意识流的原功能者；后三种自我是个体性的，原自我是前个体性的。因此，原自我的近距不可能是对现象学自我而言的近距，前自我也不可能是对现象学自我而言的远距。

3. 形式与内容

在胡塞尔现象学中，形式与内容具有多种含义，形式可以表示时间形式、意向作用、形式范畴，内容可以表示时间内容、质素、区域范畴^②。形式范畴与区域范畴只适用于意识对象，不能被用于作为原区域的纯粹意识。其它两种形式与内容也不能被用作区分原自我与前自我的依据，因为原自我（原统觉）作为意向作用（统觉）的奠基性要素与作为质素奠基性要素的原质素不可分离地相统一，前自我与感受性材料也尚未分化，它们既具有拟-时间形式又具有拟-时间内容。那么，还能够到什么意义上理解不具有内容的原自我呢？答案是抽象与具体。纯粹自我“除了其‘关系方式’或‘行为方式’以外……完全不具有……可说明的内容”^③，反之，每个人格自我都具有其独特的信念、风格及其周围世界。类似地，原自我“完全不具有确定的素质（Anlagen）……只有对于一切自我都同一的原-自我-结构或原-自我性本质”，前自我则具有其确定的素质，而且“每个自我都以一个不同的质素开端”^④。在这个意义上，原自我是形式性的，前自我是内容性的。

如果说李南麟由于过分倚重前自我而模糊地将原自我理解为“反思的自我意识之中心的先验主体性”^⑤，甚至将原本属于原自我的原初时间意识流动中的自我性要素归给前自我，那么，倪梁康则由于侧重原自我而将前自我的纯粹本能理解为原自我的纯粹追求活动。适当地中和李南麟与倪梁康的理解，更加符合上文对原自我与前自我的规定，即原自我是在原初时间意识流动中的原统觉，前自我是纯粹本能的活动中心。

4. 正史与前史

马迎辉正确地指出了共时性（Gleichzeitigkeit）与同期（Zugleich）的区分^⑥。共时性只能表示复多时间对象在某个时间位置或时间段中的共时显现，并且在滞留的过程中保持着与当下的相同距离，同期则是原印象与原滞留之时间意识的融合，因此，“我们不能将这个或那个同期称之为一个共时。我们不能再去谈论一个最终构造着的意识的时间”^⑦。

马迎辉进一步区分活的当下与原感觉意识的理由是活的当下是具有现成时间相位或时间形式的时间意识，它必然导向更深层时间意识的构造，即原感觉意识的同期构造^⑧。但是，首先，活的当下的原印象、原滞留、原前摄并不表示与内在时间相同的时间相位，毋宁说，活的当下是前时间的原时间

① Eugen Fink, “Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwertigen Kritik” (1933), *Studien zur Phänomenologie* (1930–1939), Hague: Martinus Nijhoff, 1966, S. 355–356.

② Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution* (1929–1934), S. 296; [德] 胡塞尔:《纯粹现象学通论》,第62、247页。

③ [德] 胡塞尔:《纯粹现象学通论》,第202页。

④ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Erster Teil*, S. 408.

⑤ [韩] 李南麟:《主动发生与被动发生——发生现象学与先验主体性》,第54页。

⑥ 马迎辉:《趋同与原意向》,《现代哲学》2010年第5期,第82页。

⑦ [德] 胡塞尔:《内时间意识现象学》,倪梁康译,北京:商务印书馆,2010年,第125页。

⑧ 马迎辉:《趋同与原意向》,第84页。

化，正是活的当下这个最终时间意识构造了一切时间相位^①。其次，《内时间意识现象学》中所谓原感觉意识的同期，无非就是《关于时间构造的晚期文本》（以下简称《C手稿》）中活的当下的“同时融合”（Simultanverschmelzung）。在《内时间意识现象学》中，原感觉意识的瞬间－同期（印象性的流淌之同期）和片段－同期（前－同期）分别表示“一个内在的现在的一个或一组原感觉”和“相位的连续统，这些相位与一个原感觉相衔接”，为了突出原感觉意识的抽象性，胡塞尔说“可惜我用瞬间－同期这个表达时处处都指的恰恰是片段－同期”^②。在《C手稿》中，两种同期都被整合在活的当下的“同时融合”之中，“这种同时融合在形式上就是处在连续映射之中的原现在、滞留性过去与前摄性将来”，“作为当下，现在和曾在的连续性，以及保持的视域和将来的视域同期被意识到。这种‘同期’作为活的当下就是流动的同期”^③。再次，即便承认活的当下与原感觉意识的构造性区分，我们也很难将前自我对应于原感觉意识，况且前自我是远距过去的自我，而非当下的原印象性自我。因此，在这里我们无法将原感觉意识看作为活的当下奠基，也无法将前自我看作原自我的生成前史。

综上所述可知，静态现象学与发生现象学不仅不能构成区分原自我与前自我的原则，而且必然会导致无法弥合两种原自我与前自我的关系，即在发生视角下前自我为原自我奠基，在静态视角下原自我为前自我奠基；可以在与当下、而不是与现象学自我的关系上，谈到原自我的近距与前自我的远距；除了抽象与具体，其它的形式与内容含义都不能被用于区分原自我与前自我；前自我并非原自我在时间意识构造上的前史。因此，静态/发生与正史/前史这两个选项就被排除了，但是将原自我与前自我的关系仅仅解读为近距/远距、形式/内容也是不充分的，因为它们既没有突出原自我与前自我在方法论上的差异，也没有回答原自我与前自我何以在结构上是类似的。因此，本文试图提出一种全新的解读方案。

三、建议性方案：发掘/重构式解读

胡塞尔在1923/1924年“第一哲学讲座”中提到现象学的考古学。这种“‘考古学’，应该系统地研究那种最终根源，以及在自身中包含着存在与真理的一切根源，并且进而应当向我们说明，一切认识何以能够出于一切意指和效用的这种源泉而获得最高的且最终的理性形式……”^④在1930年代，胡塞尔更加明确地规定了这门现象学考古学的方法：“对隐匿在其组元中的构造性建筑进行发掘……正如在通常的考古学中一样：重构，‘之字’地理解。”^⑤胡塞尔所提出现象学考古学包含了发掘与重构这两个步骤，“所有的原联想、原意向性首先都是通过拆解和重构而得到阐释的”^⑥。发掘与重构考察的都是不可被反思性直观所直接把握的现象，但发掘所揭示的现象是原初地且绝然地被给予的，例如活的当下；而重构所揭示的现象则永远不可能被事实性地把握到，例如出生、死亡等界限现象。发掘性分析又被称作“回退现象学”（Regressive Phänomenologie），重构性分析又被称作“前进现象学”（Progressive Phänomenologie），前者是“对还原地被给予的、‘直观地’被证明的超越论主体性的构造

① Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution* (1929 – 1934), S. 117, 269; Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Dritter Teil, S. 667.

② [德] 胡塞尔：《内时间意识现象学》，第125、126、484页。

③ Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution* (1929 – 1934), S. 76; Gerd Brand, *Welt, Ich und Zeit: Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1955, S. 78.

④ [德] 胡塞尔：《第一哲学（下卷）》，王炳文译，北京：商务印书馆，2010年，第72页。

⑤ Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution* (1929 – 1934), S. 356 – 357.

⑥ Ibid., S. 437.

性分析”，后者是对“所有被动机引发的、超出超越论生活之直观被给予性的建构整体”^①的分析。

在称号上，胡塞尔也许借用了康德的回溯法（分析法）和前进法（综合法）^②，或者借用了保罗·纳托尔普（Paul Natorp）在1880年代提出的建构法与重构法，但胡塞尔与他们之间的差异是非常明显的。康德的回溯法以假定真理性的事实为前提，前进法首先要回答的是先天综合判断何以可能的问题，因此前进法要优先于回溯法。胡塞尔的前进法则要以回溯法为前提，对不可被事实性经验现象的重构要以所发掘的隐匿组元和结构为前提。纳托尔普虽然试图根据本体论差异（对象或对象化主体与原初生活状态中的主体）区分建构法与重构法，但这两种方法实质上是一样的，只是在研究方向上存在着区分，建构法从对象到主体，重构法从主体到对象。这种方法一元论最终导致了本体一元论，即主体成为与客体不可分离的因果关联体。胡塞尔通过超越论还原“在方法论层面上准确地描述了主观性与客观性之间的区别”^③，使得超越论主体完全摆脱了与自然客体的因果关联。此外，纳托尔普的建构与重构是静态的，胡塞尔的发掘与重构则是动态的。

发掘先行于重构，重构要以所发掘的最终根源为基础。发掘即“返问自然，并且从自然出发而作为现象学考古学的主导，发掘在其建造要素中隐匿的建造物，统觉性意义成就的建造物，这种意义成就已然为我们存在为了经验世界。对塑形存在着意义之个别成就的追溯和发掘，直到最终的‘本原’”^④。发掘就是现象学还原的深化，具有系统性拆解、回溯性分析等表现方式。通过排除世界超越物、他者、一切再当下化，“最终的还原将关注的目光朝向绝对原初的生活，朝向原初的我－在，朝向流动，朝向原被动的流动，朝向我－做，自我－同一化，等等”^⑤，因而最终我们发现了原自我及其原初流动的自我生活。但不同于李南麟、马迎辉^⑥，我们将发掘方法仅仅用于原自我而不是前自我，因为前自我恰恰要以所发掘的原自我为基本图式才能得到重构。

“重构，即对并不直接被经验之物或不可被经验之物（但是是一种合乎本质的明见之物）的重构”^⑦，“对胎儿的灵魂生活就是如此。但是这个灵魂生活存在着，并且是可被明见地重构的（在一种仅仅‘模糊的’规定性之中），并且现实地具有重构为它所指派的存在意义”^⑧。重构不是对可被现实经验到之发生过程的建构，而是对“那个或这个这样展开的关系之潜能”的揭示，现实自我的潜能首先发端于处在胎儿阶段的前自我^⑨。但是对成熟主体的结构研究要先于对胎儿或新生儿的研究^⑩，正是根据成熟自我的原自我结构，前自我才被理解为“存在着的前存在者，即在方法上始终要被重构者和统一化者，在被统觉之前的‘曾在’者”^⑪。重构不是形而上学式的独断、假设、猜测或推论，而是植根于“迄今为止向‘原现象’之彻底还原的风格”^⑫的经验。任何的重构都是以原初被给予之物为合理性基础而进行的，正是原自我的原初明见性为前自我的重构提供了合法性。由于都是为自我进行最终奠基的构造性根源，都处在前行为、前触发、前时间的本己意识流层面，因而，原自我

① Eugen Fink, *Sixth Cartesian Meditation: The Idea of a Transcendental Theory of Method, with textual notations by Edmund Husserl*, translated by Ronald Bruzina, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1995, p. 8; Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dritter Teil*, S. XXXVIII – XXXIX.

② [德] 康德：《未来形而上学导论》，庞景仁译，北京：商务印书馆，1982年，第33页。

③ Sebastian Luft, “Reconstruction and Reduction: Natorp and Husserl on Method and the Question of Subjectivity”, *Meta: research in hermeneutics, phenomenology, and practical philosophy*, VIII (2), 2016, p. 345.

④ Edmund Husserl, Ms. C 16 VI, 1, in Nam – In Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, S. 77.

⑤ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dritter Teil*, S. 585.

⑥ Nam – In Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, S. 77; 马迎辉：《胡塞尔现象学中的时间性与本我论——一种建基关系的考察》，第79页。

⑦ Edmund Husserl, *Die Lebenswelt, Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution, Texte aus dem Nachlass (1916 – 1937)*, hrsg von Rochus Sowa, Dordrecht: Springer, 2008, S. 480.

⑧ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dritter Teil*, S. 608 – 609.

⑨ [德] 汉斯·莱纳·塞普：《人格——戴着面具的自我》，江璐译，《广西大学学报》哲学社会科学版2019年第1期，第40页。

⑩ Ibid., S. 481.

⑪ Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929 – 1934)*, S. 223.

⑫ Klaus Held, *Lebendige Gegenwart*, S. 145.

的结构——原自我与原初非我不可分离地统一，原自我具有原分异与原融合的原时间化——就可被转用（übertragen）于前自我：前自我与感受性材料尚未分化，前自我具有天生本能的空乏视域。正是这种结构相似性，使得胡塞尔偶尔含混地使用原自我与前自我这两个术语。但前自我不是原自我，也不是过去的原自我，因为原自我始终只能是原当下的自我，前自我始终是远距过去的自我。而且，原自我具有比前自我更加原初的被给予性，在这个意义上可以赞同田口茂的断言，即前自我的明见性奠基于原自我的明见性。因此，虽然我们并不具有对不可被回忆之远距前自我的事实性经验，但在原自我的启发下，“我们建构了作为开端的仍然无世界的前场域（Vorfeld）和前自我”^①。

对原自我与前自我之关系的发掘/重构式解读，既整合了田口茂的近距离/远距式解读和倪梁康的形式/内容式解读，又补充了原自我与前自我在方法论上的差异和在结构上的类似。发掘/重构式解读不仅具有胡塞尔文本为根本支撑，而且得到诸多现象学家的支持，其中不乏提出其它解读方案的现象学家。例如，马里亚·塞莱斯特·维奇诺（María Celeste Vecino）新近的观点即与我们所提出的解读方案相一致，他认为原自我作为当下的原真性是由向活的当下的现象学还原所发现的，前自我作为过去的原真性则只能通过重构才能通达；原自我具有比前自我更多的原初性，包括重构在内的任何现象学研究都预设了原自我的原当下存在^②。另外，李南麟承认前自我是本我论反思的界限，它只能从沉淀化现象（这种沉淀化奠基于原自我的原时间化）出发通过相似结构的类比化才能够得到重构^③。田口茂也认为前自我只能被重构，而原自我在一切重构之先就已然存在着^④。如果剔除在前面所指出的不足，李南麟和田口茂就理应被看作发掘/重构式解读的支持者。

（责任编辑 行之）

① Edmund Husserl, *Späte Texte über Zeitkonstitution* (1929–1934), S. 352.

② María Celeste Vecino, “Leib and Death: A Study on the Life of the Transcendental Ego in Husserl’s Late Phenomenology”, https://www.academia.edu/34619560/Leib_and_death_a_study_on_the_life_of_the_transcendental_Ego_in_Husserls_late_phenomenology_Workshop_internacional_Husserl_hermen%C3%A9utico_Heidegger_transcendental_Universidad_Diego_Portales_Junio_2017_.

③ Nam-In Lee, *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*, S. 65, 165.

④ Shigeru Taguchi, *Das Problem des, Ur-Ich bei Edmund Husserl*, S. 119.

卢梭与作为哲学问题的自恋

汪 炜

【摘要】自恋不仅是一个精神分析学的专门术语，它还关乎一直潜藏于哲学史中的主体设定及其合法性的问题。这两个方面都集中体现于卢梭的关于自我、语言和他者的多样化的文本之中。这既标志着赢得一种个体性的必要重返，也暗示着一种固守其中的危险。因而，我们需要对这一概念进行转换或限定。在卢梭那里，自恋首先体现为自恋（amour-propre）与自爱（amour de soi）的根本区分。由此，卢梭衍生出一系列的解决方向，但它们并不能被完全还原为心理学或伦理学的范畴。

【关键词】卢梭；自恋；自我；主体性

中图分类号：B565.26 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2019）05-0080-09

作者简介：汪 炜，湖北黄冈人，哲学博士，（北京 100732）中国社会科学院哲学研究所助理研究员。

基金项目：国家社会科学基金项目“卢梭语言哲学文献的翻译与研究”（18BZX092）

对卢梭来说，自恋首先是一个内涵和外延都极具生殖力和形态学特征的概念。从语义学和词源学的角度来看，自恋或那喀索斯主义（narcissisme，或德语的 narzissmus）一词起源于 Narcisse（那喀索斯）^①。它既是一个总遭遇到误解（contre-sens，反意义）的忧郁而深刻的神话故事中的虚构人物，也是植物学对石蒜科中某一属植物的分类学命名^②。这两个名称既在一系列神话学和伦理学话语中相互勾连，又同时在其共同的意义起源中找到更加丰富而多样的谱系学。Narcisse 源于希腊语 *narkè*（“入睡”），因为“人们认为水仙花具有麻醉催眠的效用”^③。在此意义上，普鲁塔克赞成索福克勒斯的说法，即 Narcisse 是地狱之神头顶上的皇冠^④。而在那个神话故事中，Narcisse 当然还与一种知识空间和目光拓扑学的原型相关，我们可以将其同《斐多篇》中的某些著名篇章（99c-d）联系起来。

这些问题都不是相互割裂的，而是在同一个概念中获得其自身的特定位置，并导致了一系列持续至今的哲学效应。在卢梭之前，这并不是一件不言而喻的事情。卢梭很早就估计到这个概念所蕴含的这些问题的复杂性，也充分意识到这种估计本身所可能具有的局限性。他以一种启蒙时代所特有的、源自蒙田的百科全书式的研究和写作方式，将这个概念及其问题或明或暗地显露于其作为一名“反

① 如无特别说明或需要，文中凡涉及西文的专有名词均依循法文拼法。此外，本文中卢梭著作引文均出自伽利马出版社“七星文丛”版《卢梭著作全集》（*Œuvres complètes*, sous la direction de Bernard Gagnebin et Marcel Raymond, Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1959-1995），以下简称《全集》，将直接在引文后的括号里标明卷数和页码；本文中卢梭书信引文均出自拉尔夫·利（R. A. Leigh）主编的 52 卷本《卢梭书信全集》（*Correspondance complète de Jean-Jacques Rousseau*, Genève : Institut et Musée Voltaire, puis Oxford : The Voltaire Foundation, 1965-1998），以下简称《书信》，将直接在引文后的括号里依次标明信件编号、卷数和页码。所有引文均为作者自己的译文。

② 卢梭在其《植物学通信》中错将水仙花认作百合科植物。在此，本文更加关注的是其所谓的植物学“趣味”以及伴随他一生的这种科学和哲学实践活动。

③ *Dictionnaire universel françois et latin*, ou *Dictionnaire de Trévoux*, tome IV, Paris: Julien-Michel Gandouin, 1732, p. 23.

④ Plutarque, *Œuvres morales de Plutarque*, tome III, traduites du grec par Ricard, Paris: Lefèvre, et Charpentier, 1844, p. 251.

哲学家”^①的哲学体系之中；他通过不断的评估和重审，赋予这一问题和哲学本身新的维度和风格，并注定要因此忍受那些来自“先生们”（Messieurs）和“人们”（Hommes）的误解乃至诽谤，直至今日^②。这种不断评估和重审的运动，开始于卢梭18岁那年以这个概念为名而创作的独幕喜剧《那喀索斯或自恋者》^③，并因此而提前在哲学中打破了其意义复杂性的沉默，明确提出这一哲学问题，然后在《论人与人之间不平等的起源和基础》（以下简称“第二篇《论文》”）《爱弥儿》《忏悔录》等作品中隐秘嵌入此问题，直至最后在一个充满了现代性的文本《遐思录》中重新建构了自我：“我的生存”（mon existence）。或许卢梭已展现了这个问题的全部面向与可能，同时清查了这一问题进行自我调整和转换的几乎所有的层级、帧率和剖面，不论是《社会契约论》中的极端解决方案，还是《忏悔录》中源自一种主体性疯狂的申辩。卢梭既是生活在18世纪的古希腊人和古罗马人，也是生活在我们之中的现代人。

因而，要理解自恋问题（或者说那喀索斯主义）的复杂性及其在卢梭哲学中的位置，首先需要追溯和限定这个问题，然后从其派生的歧义概念入手，在它们的混淆与分化中达至一种清醒状态。

—

关于自恋，除了人们在日常用语所表达的模糊而流行的（世俗的）含义之外，还有一种明确而异常复杂、棘手的意义。根据前者，自恋是一种对于自身的偏爱或者沾沾自喜的倾向。对这种倾向的尝试性解释有两条途径：一是源自19世纪末的心理学，在20世纪初受到一群维也纳的精神分析学家的关注；与此相关，二是对欧洲19世纪的浪荡主义（dandysme）所采取的历史学和社会学研究。不过，作为当时一种社会姿态的浪荡主义有其深刻的伦理学和哲学背景，它很可能与这里所说的“自恋”或那喀索斯主义问题相关。加缪（Albert Camus）认为“浪荡主义是一种弱化的苦行”，而浪荡子的口号就是“在一面镜子前生和死”^④，这正是那个那喀索斯所是或应是现代化身。

因此，不论是哪条途径，自恋的世俗含义都应以另一种关于它的明确意义作为基本前提。这种意义渗透到我们的语言和肉体，每当我们以为自己彻底摆脱了它，或者我们用五花八门的源自其不同面向和层次的次生概念来伪装它时，它总会以我们可以理解的或者暂时无法理解的方式在我们面前重现。这种明确而复杂的意义直接处于心理学和哲学研究的前线。在心理学方面，精神分析学家弗洛伊德（Sigmund Freud）让我们颇受启发。他首先将自恋作为处于自体性欲和对象性欲之间的中介性的性进化阶段，在这个阶段，自我（Ich）被建构为在自体性欲阶段尚未形成的一个统一体，它是聚集着力比多的巨大的储藏室，因此自恋在统一的自我人格的形成方面具有必然而本质的强制性作用。在《图腾与禁忌》中，他甚至认为即使具有自我人格的成年人的力比多已经转向了对于外部对象的选择，但是人们仍然无法摆脱自恋，因此自恋力比多是对于人类的自私或自我中心主义倾向的无意识说

① 斯塔罗宾斯基敏锐地注意到，卢梭既是“哲学家”，也是“反哲学家”。Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris: Gallimard, 1971, p. 9.

② 伏尔泰认为，卢梭是无知愚昧和倒退回动物式的自然状态的赞颂者（《书信》317，卷3，第157页）；狄德罗则认为卢梭的著作都是“片断和散块”拼凑出来的（《全集》第2卷，第317页）。至今仍有人否认卢梭的哲学家资格，认为他只是一个偏执而谰妄的文学家或艺术家。而卢梭自称是一个梦想家或艺术家，并不愿成为人们眼中那种抱着美丽假说来陈列各种体系的哲学家（《全集》第4卷，第941页）。

③ 卢梭在1753年此剧发表时所附的序言中说自己18岁那年创作了该剧。尽管他后来在《忏悔录》中承认自己说谎，他其实是在尚贝里居住期间（1732-1740）创作了该剧，不过他仍然强调自己创作时的年龄没有超过22岁。无论如何，这部剧作可以说是卢梭最早期的代表作品之一，在很大程度上构成了其思想动力的源泉。《全集》第1卷，第120、1290页。

④ Albert Camus, *L'Homme révolté*, Paris: Gallimard, 1951, p. 72.

明,即其所说的“自恋是自私的力比多补充”^①。从1914年开始,弗洛伊德进一步将自恋与人的整个存在相联系,而不仅认为它是成长过程的一个阶段。他区分了两种自恋:自恋首先是对自我的力比多“投注”(Besetzung),即原发性自恋,主要指儿童在选择外部对象之前将自己作为性欲对象;其次是继发性自恋,即通过与母亲的关系的内化,向外部投注的对象力比多折返回自身。通过这种力比多的一元论,弗洛伊德试图直接阐明自恋及其意义的深层心理结构,进而以此对自我和个体乃至人类文化的形成做出某种哲学式的解释。这种解释与卢梭关于自恋(amour-propre)与自爱(amour de soi)的区分具有非常明显的“对称性”^②。不过,弗洛伊德的理论也存在一些问题,这些问题早已超越了精神分析学领域。

首先是理论解释本身可能存在的问题。弗洛伊德预设了实在与经验之间的连续性,从而停留在对心理现象本身的描述、归纳和分析,忽略了从自我到对象、个体到一般性这一过程的曲折性和巨大裂痕,放弃了对于扎根于物质世界中的普遍性结构的探求。这或许是吉拉德·埃德尔曼(Gerald M. Edelman)称弗洛伊德是一个“属性的二元论者”^③的原因(相对于笛卡尔的实体的二元论而言)。尽管弗洛伊德对自恋力比多的无意识结构的把握试图超越经验认识和反思语言的封闭性而达至某种科学的客观性,但这种结构显然仍是停留于心理沙地之上的海市蜃楼,并没有逃脱时间性神话的掌控。即使他在1914年出版的《自恋导论》中提出了自我理想(Ichideal)这一概念,后期甚至将它与超我(über-Ich)等同起来(参见1923年出版的《自我与超我》),从而将其视为一种独立于自我之外、对自我具有一定主导作用或者向自我提供一种具有有效性的理想化关系——不管这种关系是个体性的还是集体性的——可它仍然固守于一种心理内部的投注现象。从哲学上说,弗洛伊德依循的还是一条“主宰着从笛卡尔到黑格尔哲学的主体-客体关联性的道路”^④。

与此相应的是弗洛伊德在方法论上的还原主义。这个问题从他开始关注自恋问题时就已经埋下了伏笔。从对达·芬奇(Leonardo Da Vinci)童年的研究(参见1910年的《列奥纳多·达·芬奇和他对童年的一个回忆》)开始,弗洛伊德就将自恋与同性恋的成因联系在一起:将自身作为性欲对象的结果是产生了对自身生殖器官的兴趣,随后便会发展为对于拥有同类器官的同性的欲求。这种还原论式的解释模式从此时开始就已经成形,其基本特征是作为力比多的不变的“先验”原则的设定,以及一种垂直式的简化的时间演化图式,最后是着迷于对若干关联区域的、泾渭分明的大区分,消除了这种区分内部或者区域与区域之间的增殖可能。巴什拉(Gaston Bachelard)就批评精神分析学对自恋问题的研究缺乏辩证法的维度^⑤。

对精神分析学在自恋(那喀索斯主义)问题上的处理方式进行简要的回顾是必要的。一方面,它直接面对着关于自恋的明确而复杂的意义本身,因而与我们所关注的问题密切相关;另一方面,这也是潜藏在哲学话语中不断重现的问题,是精神分析学、人类学和某种哲学发生重合的话语空间。因而,精神分析学所遇到的上述那些问题,或许同样是某类哲学所遭遇到的问题。然而,与精神分析学和人类学不同,长久以来,这类哲学都把上述问题当作某类心照不宣的概念而加以阐明和运用,尽管它们总是或明或暗地遭遇着,但前者总是躲避着后者,几乎不愿费心思去直接谈论后者。近来,我们才在一种源于启蒙时代的、被中断了的“现代的”哲学姿态中看到了思想与上述问题的正面交锋。

① Sigmund Freud, *Introduction à la psychanalyse* (1917), *Le Narcissisme, l'amour de soi*, dirigée par Bela Grunberger et Janine Chasseguet-Smirgel, Paris: Sand & Tchou, 1997, p. 56.

② 本文将卢梭的重要概念 amour-propre 翻译为“自恋”,而没有采用通行的中文译法“自尊”“虚荣”“骄傲”等。关于这个概念的哲学内涵及其中文译法的初步探讨,以及卢梭和弗洛伊德的概念区分之间的“对称性”,参见汪炜:《如何理解卢梭的基本概念 amour-propre?》,《哲学动态》2015年第10期。

③ Gerald M. Edelman, *Bright Air, Brilliant Fire*, New York: Basic Books, 1992, p. 12.

④ Maurice Merleau-Ponty, *Signes*, Paris: Gallimard, 1960, p. 155.

⑤ Gaston Bachelard, *L'Eau et les rêves: Essai sur l'imagination de la matière*, Paris: José Corti, 1942, p. 31.

与在精神分析学中的情况相仿，自恋首先也是一种哲学的神经官能症，它长期以来建立于某种基本的大区分之上，以及对这种区分之间的连续性的哥特式信念，不论这种信念是依靠反思或是直观，还是某种意志或欲望的作用而得以实现。人与世界、文化与自然、个体与普遍、经验与实在的关系，总是陷入一种被强加的、简单而直接的观看者与被观看者的对应结构之中，而这种结构又总是以观看者的视线为主导，这种视线是一种无所不在的、内在性的、呈现于自身的观看。因此，自恋或者那喀索斯主义问题就是对这样一种视线和影像的迷恋，对一种目击者和叙述者式的姿态，即一切经验的现象学姿态的固守。这种哲学中的那喀索斯主义从那个古老的神话中分离并歪曲了一些元素。这些元素既是赢得个体性的必要的重返，也是固守其中的危险。因为它与自我意识的起源和现实世界中的个人身份或同一性相连，然而这往往会转化成一种危险和契机。

当那喀索斯明白那湖中的影像就是他自身的时候，他对这种悖论发出感叹：“我已然发觉我即是它，我的影像不会将我欺瞒；我在对自身的爱中燃烧：那折磨着我的火焰亦由我自己点燃。”（奥维德《变形记》：463-464）^① 因此，影像不再是柏拉图意义上的表象，它一方面向自我揭示了真理，另一方面又以某种悖论的方式与一个自身融合：“我从我这里获得的占有物却使我无法占有我自身。”（奥维德《变形记》：466）对这个自身-影像的爱想要将我与我自身联合起来，想要在我的整体性中重新找到我自己，但如果不通过迂回的弯路，就永远不可能实现。个体与自身无法重逢的悲剧意味着与自身结合的渴望需要我们先远离自身：“我希望我之所爱远离于我。”（奥维德《变形记》：468）在普罗提诺的阐释中，我在那自我的影像中要去辨别和认识的其实是一个极限他者的极远方的形象，是一个在最高处隐匿自身的外在的神明。因此，正如韦尔南（Jean-Pierre Vernant）所说，“普罗提诺是这样一个转折的开端：影像不再被定义为对表象的模仿，而是作为对本质的表现……每一个个体灵魂的命运都在这镜子模型引起的两个极点中间演出。或者说灵魂置身于散发光线的源泉中，也就是说在它自身中，它保持朝向存在和太一的太阳，它凝视着这太阳，它在这目光中与太阳联合，与太阳混淆起来”^②。在这种情况下，个体或者自我的存在经由分裂与多元化的途径，经由看与被看被交互性地、“自然地双重化”^③，最终统一在一种普遍性之中。

那喀索斯最终未能直接践行这一分裂与融合的普遍化道路，然而他的死亡也并未真正导致弗洛伊德所得出的破坏性的“死亡冲动”（*Todestriebe*）的危险。相反，正如这个神话本身以及后来在卢梭的思想和实践中所看到的，那喀索斯用他那“沸腾的鲜血”（《全集》第1卷，第1083页）滋养了一片与其同名的植物，这既是一种“变形”、转换或重生，也是一种波德莱尔（Charles Baudelaire）所说的应和（*correspondance*）。如果剔除了普罗提诺对那喀索斯神话的阐释背后的新柏拉图主义成分，那么或许可以得出这种变形或重生的基本原理：那喀索斯主义的问题既不再关乎某种理念或实体，也不再是弗洛伊德意义上的问题，或者说已不再是一种关于主客体的关系和自身对自身在场的问题。它是嵌有一种交换进程的客观性的普遍条件或结构，在这种匿名的、非人的客观化过程中，个体与文化才能真正找到它的自身或 *nature*（自然、本性）。因此，那喀索斯的神话既展现了一种必要性的危险，也暗示了一种脱险的方案。这就如同缪塞（Alfred de Musset）笔下的那只被套夹困住的狐狸一样，只有不断啃噬那只被夹住的脚，才能求得逃脱^④。那喀索斯神话所蕴含的这种辩证的潜力需要在艰难而长期的哲学行动中被重新找到，卢梭或许就是自觉采取这种行动的第一人，因为他是“这种根本的

① 本文中奥维德的引文均出自 Ovid, *Metamorphoses*, Books I-VIII, Cambridge: Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1984。本文引用的所有古代作家（如奥维德、柏拉图、塞涅卡等）的引文，均只标明出处及罗布古典丛书中的对应边码，所有引文均为作者据此版本的译文。

② Jean-Pierre Vernant, *Œuvres*, II, Paris: Seuil, 2007, p. 1424.

③ Gaston Bachelard, *L'Eau et les rêves : Essai sur l'imagination de la matière*, Paris: José Corti, 1942, p. 34.

④ Alfred de Musset, *La Confession d'un enfant du siècle*, Paris: Gallimard, 1973, p. 19.

客观化的伟大发明者”^①。

二

这种艰难的哲学行动有其自身发展的基本曲线或者史前史，通过简要回顾，可以揭示这条逃脱之路以及卢梭在其中所处的位置。通过尝试使那喀索斯主义这一问题的“外延和内涵多样化……把它导出其起源地之外；将其视为样式，或者反过来，为其寻找到某种样式”，我们将重新发现那喀索斯主义或自恋问题与我们所关注的那些哲学问题之间的关系，并且将“通过诸种规整化的变换而逐步赋予其一种形式的功能”^②。

在那喀索斯的神话故事结束之时，在镜子被采纳为一种话语范式和一种基本的哲学工具的时刻，那喀索斯主义或自恋这个问题就第一次出现了。柏拉图和塞涅卡是这种自恋问题的重要代表。在柏拉图那里，问题在于要建构一种正当的关乎我周围的世界以及我自己的影像（参见柏拉图《斐多篇》：99，以及《智者篇》：265）。塞涅卡则讲述了一个叫做沃斯提乌斯·瓜德拉（Hostius Quadra）的放荡成性的贵族奴隶主利用镜子对人体的夸张影像来满足一己私欲的故事（参见塞涅卡《自然问题》：I，16. 1-16. 9）^③，并随后得出结论：镜子的发明是为了认识自身，获得智慧，“这就是为什么自然给予我们看见自身的机会”（塞涅卡《自然问题》：I，17. 4），不过这不是为了沉迷于自身的影像，否则，我们会“受到自己对自己的爱的折磨”（塞涅卡《自然问题》：IVA，2）。塞涅卡马上又用一个对应结构的句子，说明这种爱其实就是一种自负和欲望。在这里，已经可以隐约看见卢梭日后处理自恋问题的思路雏形^④。

对于塞涅卡来说，如何把镜子运用为一种陈述的范式，来呈现关于实在世界的恰当的影像，但同时又并不会在这影像或陈述中看见主导这一影像或陈述的主体形象，这是自恋问题的关键所在。正是在这里，奥古斯丁的基督教和道德哲学与斯多亚主义接合起来，他在《论基督导师》中提出如何构想一种可以不带任何欲念的语言教学法，即要剔除那种希望自己被看见、被喜爱或是可以将某种好处占为己有的欲望（参见奥古斯丁《忏悔录》：I，8）。

从文艺复兴时期开始，原先被基督教的否定自我的姿态所遮蔽的自恋问题重现于哲学当中。然而，此时的它已不再只是一个道德的或伦理的问题，而是以构成性的方式在那充当某种主体性的实体及其责任的哲学姿态中发挥作用。人及其文化开始试图摆脱对某种超人类的神圣的或自然的观念秩序的依附，因为真理、德性、正义乃至人的地位不再由这些秩序所决定。个体重新被一种对于自身的欲望所主导，他开始要求自己成为“自然的主人和占有者”^⑤。问题不再是依附某种外在的权威，而是要以真理之名肯定自我。卢梭说他的行为准则“是自然用不可擦除的文字刻在我的内心深处……我们行为的一切道德性都在我们自己对它的判断中”（《全集》第4卷，第594、600页）。康德正是在卢梭的这种感召之下于1784年回答了何为启蒙的问题：*Sapere aude*，即自己要有勇气去运用自身的智力！尽管康德曾长期把卢梭看作是伦理学中的牛顿，然而正是从康德出发，我们今天才重新建构了卢梭的哲学形象。对于康德的先验哲学来说，“一个人不是从对象出发，而是从建构他自己的思想主

① Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale Deux*, Paris : Plon, 1973, p. 49.

② Georges Canguilhem, *études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris: Vrin, 1968, p. 206.

③ 本文中塞涅卡的引文均出自 Seneca, *Naturales Quaestiones*, Cambridge: Harvard University Press, Loeb Classical Library, 1971。所有引文均为作者自己的译文。

④ 卢梭对柏拉图和塞涅卡都深有研究，他也亲自翻译过柏拉图和塞涅卡的著作和一些残篇。参见《全集》第5卷收录的翻译作品，以及 Léon Herrmann, *Jean-Jacques Rousseau, traducteur de Sénèque*, in *Annales de la Société Jean-Jacques Rousseau*, tome 13, Genève: Librairie Jullien, 1920-1921, pp. 215-224.

⑤ Descartes, *Œuvres et lettres*, Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953, p. 168.

体的可能性系统而开始的，他是他自己思想能力的发动者”^①。先验哲学是自己规定自己的体系，只有脱离了形而上学的先天综合知识才打开进入到先验哲学的道路。这一点异常重要，因为正是通过某种半熟的批判哲学的风格，卢梭与文艺复兴以来，特别是与从启蒙时代延续至今的那种那喀索斯主义哲学之间的若即若离的暧昧关系才能够得到恰当理解，我们也在这种理解中提早地看到了某种构成性的、先验的和非那喀索斯主义的主体性这一艰难问题，以及对建立那不可逾越的壁垒从而完全废黜一种个体姿态的追求。正是在这里，卢梭默默超出了伦理学的范围——也许他本身并不知情——对那喀索斯主义或者自恋问题在近代的主体性形式的形成起到了悖论性的中介作用。

卢梭或许是从蒙田那里获得这种辩证的力量，不论是积极的还是消极的。他说：“道出这一切的不是卢梭，而是蒙田！”（《全集》第3卷，第86页）。对于蒙田来说：不再是通过镜子，而是利用自身来让每个他者都能看见他自己的面孔。这种重新折返回自身的运动的本质，是不停地探问自我得以构成的那些条件。在卢梭之前，蒙田就与文艺复兴以来的哲学主流保持着一种辩证的距离，他将一种百科全书式的材料包含进他的怀疑之中，既是反哲学和神学的，也是对一种绝对个体的神经官能症的软化：“是否有一种既存在于我也存在于所有人之中的自然力量，而这力量使我们能够承认我们朝向正义和真理的努力具有一种积极的含义和一种内在的价值？”^② 蒙田的问题得到了笛卡尔和帕斯卡尔的关注，两人以不同的方式给出了完全不同的答案，而它们也都在卢梭那里重新得到考察和转换。

笛卡尔在《方法谈》第三部分启用了“一套临时的伦理规范”来回答自恋问题，尤其是第三条准则：“除了我们的思想以外，任何事物都不是完全地在我们的力量范围之内的。”^③ 这个回答是为了避免一种犹豫不决而下的决心，始终处于一种临时的决心范围之内，并且期待能有更好的回答方式。因此，这是一个开放性的回答，它向我们抛出了一系列关于自恋的未有定论的方面。我们至少可以注意到其中两点：第一，笛卡尔主义的认识论划分。在这种划分中，数学模型分离出一种说话和判断的类型，而陈述本身在这类型中是被贬低的。自恋问题现在在一种判断的哲学姿态中获得其地位。不过，此后一旦欧几里得的几何模式发生了动摇，各种笛卡尔主义者就不得不忧心于“科学的危机”，并寻求一种陈旧的、排中性的概念作为自己的最后避难所。第二点与第一点紧密相关。在出版《第一哲学沉思集》后不久，笛卡尔在现代意义上论述《论灵魂的激情》，格外关注其中的意志问题。他对灵魂之激情的首要定义，即所谓的宽宏（*générosité*）显然是一剂对自恋的伦理解毒剂，它同日后的积极的浪荡主义姿态密切相关，即波德莱尔在《现代生活的画家》中所讲述的一种震惊力量：它让所有的人都感到震惊，可是没有什么能让它感到震惊。

笛卡尔的问题当然受到了17世纪的伦理学家们的重视，譬如拉罗希福寇（François de La Rochefoucauld）和拉布吕耶尔（Jean de La Bruyère）。这是一种正在建构当中的现代哲学，它从一开始就将哲学问题中的激情层面与其社会层面联结起来，这是我们始终都不应忘记的，它构成了接下来我们进入卢梭问题的动力之一。更有意思的是，这一阶段的一些语法学家们对于这个问题的处理态度，与伦理学家们的重视在很大程度上一拍即合。阿尔诺（Antoine Arnauld）和尼科尔（Pierre Nicole）将笛卡尔问题的上述两个方面结合起来考虑，把在作为逻辑和思想的一种表现形式的说话和写作（当然也包括绘画）中对于第一人称的节省不仅仅看作是一种语言策略上的要求，更是一种伦理和宗教的要求：“为了不让我们的对话者产生误解，以及不使他们对我们想要说服他们接受的真理产生反感，我们可以加以注意的最重要的规则之一就是尽可能少地因为谈论自我而激起他们的妒忌和猜疑，并向他们展现可能跟他们相关的对象。”^④ 这种思想显然受到了帕斯卡尔（Blaise Pascal）的深刻启发：

① Immanuel Kant, *Opus postumum*, translated by Eckart Förster and Michael Rosen, Cambridge: Cambridge University Press, 1993, p. 187.

② Léon Brunschvicg, *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, Neuchatel: La Baconnière, 1942, p. 96.

③ Descartes, *loc. cit.*, p. 142.

④ Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *La Logique ou l'art de penser*, Paris: Gallimard, 1992 (1662), p. 250.

“自我是可憎的……然而我憎恶它是因为它是不正当的，而且它使自己成为全体的中心。”^① 不过，这里所说的可憎的自我（moi）并不是我们一般所理解的那个主体或实体。“唯一真实的美德就是憎恶自身，这是由于我们因自身的贪欲而是可憎的；这美德在于寻找一个真正可爱的存在者，从而去爱慕他。但是由于我们无法爱那在我们之外的事物，故而应当去爱一个在我们之中且不是我们的存在者。”^② 因而，自我之所以是可憎的，是由于其对自身的一种不正当的爱。解决自恋问题不在于消除那个自我，而是要去管治这种不正当的爱，或者说，通过弄清楚什么才是它真正的“自身”，从而在对我们自身的认识中而导向那正当的爱；反之，只有爱能将我们引向真正的自我认识，它是赋予我们的思想和意志以活力的基本原则。正是在这个意义上，波尔-罗瓦雅尔语言学派清楚地表明，这种语言学的节省原则正是为了避免陷入不正当的爱，即自恋（amour-propre）的困境。需要指出的是，18世纪的许多重要作家并没有将 amour-propre 与 amour de soi（或 amour de soi-même）严格区分开来，并认为这是一种良好的情感。拉罗希福寇在《箴言录》中对 amour-propre 极为赞扬，提到十多次，而谈到 amour de soi 则不过一次而已。卢梭在读完《箴言录》后称它是一本“让人心灰意冷和不愉快的书”（《全集》第1卷，第112页）。伏尔泰说它是“一种所有人都有的自然情感；它更接近于自负，而不是罪恶……说自爱（amour de nous-mêmes）是我们的所有情感和行动的基础的那些人在印度、西班牙以及一切有人居住的地方都是很有道理的：这就好比我们不需要写些什么来向人们证明他们都具有一张脸孔一样，也不需要向他们证明他们都具有自恋（amour-propre）的情感。这自恋是我们保存自己的工具；它就好像种族延续的工具一样”^③。伏尔泰将 amour-propre 看作是一切社会生活的基础，是人们之间的永恒联系，并可以导致互惠性和对他人的仁慈。显然，伏尔泰在对它的使用上与 amour de soi 没有什么区别。

这里，便出现了卢梭处理自恋问题的一个关键的门槛。卢梭追随了奥古斯丁的路线^④，由此 amour-propre 和 amour de soi 就不再是同义词。对于后者来说，它与后来弗洛伊德所说的 *Selbstliebe* 显然有着根本的不同；而对前者来说，其内涵超出了一种纯粹道德的领域，伦理学的意义只是它所产生的一个效果。它与自恋问题有着更为紧密的关联。爱比克泰德（Epictetus）早就说过：“对自身的爱是一切有理性的活动的原则。这不是自我主义：有生命的存在者生来如此，它所做的一切都是为了自身。”^⑤ 因此，本文将 amour-propre 译为“自恋”，amour de soi 则译为“自爱”。卢梭在第二篇《论文》的第十五个注释中对两者的分别作出了那段著名的论述：

不应该混淆自恋和自爱，这是两种在本性和其效果方面都极为不同的激情。自爱是一种自然的情感，它使得所有的动物都关注于对自身的保存，并且在人类那里受到理性的引导和同情心的调节从而产生出人性和美德。自恋则只是一种相对的、人工的情感，它诞生于社会之中，并使得每个人对于自己的重视胜过其他任何人，它还引起人们互相做出所有的恶行来，它是荣誉心的真正源泉。（《全集》第3卷，第219页）

冉森派和波尔-罗瓦雅尔学派对卢梭的影响，特别是阿尔诺和尼科尔在逻辑学中对 amour-propre 的公开批判，还表现在这种将判断、逻辑和伦理学联系起来的倾向将我们带到一种哲学的核心地带，这种哲学伴随着启蒙时代的哲学氛围同18世纪被推到前台的一种政治和意志主体一同发展出来：

① Blaise Pascal, *Œuvres complètes*, tome II, édition présentée, établie et annotée par Michel Le Guern, Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2000, p. 763.

② Blaise Pascal, *loc. cit.*, p. 755.

③ Voltaire, *Œuvres de Voltaire*, tome XXVI, Paris : Lefèvre, et Werdet et Lequien Fils, 1829, pp. 274 – 275.

④ 这里可以看出奥古斯丁主义者帕斯卡尔通过波尔-罗瓦雅尔学派而对卢梭产生的重大影响。

⑤ Pierre-Maxime Schuhl éd., *Les Stoïciens*, tome II, trad. émile Bréhier, Paris : Gallimard, 1962, p. 853.

“奴才！去跟你的主子说，是人民的意志让我们坐在这里，只有武力才能迫使我们离开。”^① 政治问题事实上是一种社会境遇，但是当一种不同的人类秩序出现时，它就关系到一种主体性的问题了。这种主体性问题不再被作为面对着世界的秩序而得到界定，而是面对着一一种被分享的意志。

三

从斯多亚主义到文艺复兴以来个体与自我问题在欧洲文化中的重现，再经过笛卡尔对自恋问题的重新调整，以及 17 世纪的伦理学家和语言学家们的发展（与奥古斯丁主义的某种接合），再到一种政治意志的崛起，卢梭在这里显得格格外重要，其思想一直试图对几乎所有的层级和阶段进行清查，这仍然并将一直证明其哲学的力量和他已经打开的那些问题的力量。这种清查终其一生从未停止过，并伴随着对《社会契约论》中所采取的激进的政治态度的重审，他一直非常清楚这种态度是难以容忍的。至于摆脱自恋问题的伦理学方案，他也从未放弃。然而，那些熟读他且保持清醒的后世哲学家们已然明白伦理学亦有其自身的前提，完全依赖于它只会陷入一种疯狂之中：波德莱尔就揭露出《忏悔录》的一种美德上的那喀索斯主义，它宣称自己是一个“美好的灵魂”（*belle âme*）——黑格尔曾对此作出尖锐的分析（尤其参见《精神现象学》第六章第三节）——或者一种脱离了其宇宙论物理学的斯多亚主义。因此，作为那喀索斯主义解毒药的伦理学问题并不能在它自己的限度内得到解决。

那么，我们能否像保罗·利科（Paul Ricœur）那样来诉说一种作为他者的自身呢？今天，我们或许更需要在这个“自身”的生产本身获取更为根本的东西。正是在这里，当代哲学改变了它的视角，开始怀疑一个已经建构好的“自身”。这就是现代思想的一个门槛，它关注着两种相反的和互补的欲望：单纯地折返向自身的主体性疯狂，以及在一种堕落的社会形象中丧失自我。在这两种情况中，我们都有重新陷入一种自恋或者那喀索斯主义的危险，即对自我或其影像的寻求。哲学的任务首先是、且总是对这两种相反运动的反抗。

不论是卢梭在《社会契约论》中的政治方案，还是其《忏悔录》（或者王尔德 [Oscar Wilde] 的《道林·格雷的画像》）中的心理学和伦理学技术，由于这一根本哲学问题在其中的缺席，它们的失败将被一种重复出现的那喀索斯主义的时针所标示出来，而它同时标示出不断伴随着所有哲学的日程表：不是放弃主体性问题，因为主体性的蕴含是本质的，我们无法摆脱这种牵连，但它不是一种实体性的条件，而只是一种哲学活动的特征。伦理学谴责利己主义，政治学谴责对不合法权力的占有。自恋则是一种对自我的着迷，产生自另一种秩序，某种越轨失常的哲学姿态，但这绝不是对一种哲学要求的否定。由此，便提出一种对主体性进行更新的哲学要求。从这个角度重新阅读卢梭及其问题的丰富性，需要对自恋或那喀索斯主义这个扭结重新采取哲学行动，并将这一哲学行动铭刻在一种现代化的“实证主义”之中。

自爱在卢梭那里跟一种自我保存的本能相关，它可以通过同情心（*pitié*）的调节或扩展而超越个体，延伸至同类乃至所有生命形式。自恋则使个体将自身放在绝对高于他者的位置之上；它制造社会分化，催生虚假的道德价值和文明秩序。通过区分自恋和自爱，卢梭一方面宣告个体性的无罪，另一方面又将个体与物种、自然与文明、感性与理性的问题提上日程：自爱是自然的，而当社会状态下的人无法避免地将自身与其同类比较时，自爱就堕落为了自恋（《全集》第 4 卷，第 492—493 页）。

因此，卢梭对自恋问题的关注其实已经远远超出伦理学以及个人主义的心理学的范围，走向一种

^① 在 1789 年 6 月 23 日举行的一场全国三级会议中，国王仪典总管德勒-布雷泽侯爵要求第三等级离开会议大厅，来自艾克斯-普罗旺斯的第三等级代表米哈博伯爵回应道：“奴才！去跟你的主子说，是人民要求我们坐在这里，只有武力才能迫使我们离开。”米哈博伯爵的这句著名回应的准确表达到底是什么，历来有很多种说法，不过差别不大。（Edmond Dubois-Crânté, *Analyse de la Révolution française*, Paris: G. Charpentier, 1885, p. 23.）

无限广阔的人类学和社会学的考察。尽管我们无法否认卢梭著作中那强大的伦理学修辞，但更应该看到存在于这种伦理学之下的根本关切与基础原则。

在我看来，人类的一切知识中最有用也最不完善的知识就是关于人的知识（注释二），而我敢说单单德尔斐斯神庙上的那句铭文就含有比那些伦理学家们的所有巨著都更加重要且更加艰深的训诫。（《全集》第3卷，第122页）

在这段话的“注释二”中，卢梭引用了被他视为真正哲学家的布丰（Buffon）的著作《自然史》中的一个段落，从而将那句哲学开端的古希腊箴言与一种新生的人类科学等同起来，将他的伦理学考察与一种哲学认识论联系起来，并将后者奠定为“人文科学的真实原则和道德的唯一可能的基础”^①。因而，思考从自然到文化的过渡问题的人类学方法，也是一种试图重新把握感觉和理智、个体与普遍之间关联性的哲学工作，因为“这是我们不能返回的原初的谎言”^②。这种过渡和关联性与卢梭说的自爱这种情感密切相关。这种方法或工作将揭示另一种建构主体性的感知逻辑，它不再隶属于一种反思的模式，而这种感知逻辑展现出一种新的可理解性的图式或结构。这种可理解性的图式既不能被绘制为我们与影像的模拟的—自恋的关系，正如普罗提诺对那喀索斯神话的阐释所否定的那样，也不能通过那经典哲学式的描述姿态而被捕捉。对卢梭来说，更为重要的或许还是这种可理解性的图式让我们避免了对于当代社会及其中的人进行一种简单的伦理学的或短视的思考，揭示出个体与世界、我们的理智与感性、实在和经验在一种物质性的载体上的丰富而多变的交换模式，揭示出我们的生活和文明的虚拟形式与可能性。应该看到，卢梭在这一系列问题上所采取的是一条中间的道路。

正如前面分析那喀索斯的神话时所预先说明的那样，卢梭的问题已经不仅限于自恋或者那喀索斯主义，而是牵涉到由最初的自恋与自爱的区分所引起的上述整个问题链效应。因而，我们其实不应该称其为自恋或者那喀索斯主义问题，不仅是因为我们在一开始就呈现出来的这个极具生殖力和形态学特征的概念本身所包含的那些丰富的问题，它那远远超出了自恋或者那喀索斯主义的内涵和外延，即从神话到道德、从指称到去指称、从哲学到植物学、从生到死的循环及其与一切修辞法保持审慎距离的歧义性和暧昧性；也不只是由于卢梭早年所创作的那部被我们视作其思想之动力源泉的喜剧《那喀索斯或自恋者》，以一种哲学和“反哲学”的方式直接发掘了潜藏在那个古希腊神话中的危险和逃脱的意义——那只缪塞笔下的被套夹困住的狐狸，而这个意义或许过早地预示了卢梭日后所面临的那一系列与我们息息相关的领域；还因为这个概念所包含的在卢梭那里的自恋与自爱的关键性区分以及其整个理论和实践效应，将让我们重新赋予那个古老的哲学问题以现代的目光和新的面孔：也许，我们不应该再去问“我是谁”？正是在这个意义上，我们有保留地赞成和同情德里达的如下期待，尽管我们所要求的应该远多于一种友爱的政治学和任何可能重新落入危险的他者（或绝对他者）的伦理学：“不存在那种那喀索斯主义和那种非那喀索斯主义；存在着的是一些或多或少宽容的、慷慨的、敞开的、延展的那喀索斯主义，而被我们称作那种非那喀索斯主义的东西一般来说不过是一种更为殷勤而友好的那喀索斯主义的结构，而且它向着作为他者的他者的经验而敞开。我相信，如果没有一种那喀索斯主义的重新属归化的运动，与他者的关系就会被绝对地摧毁，就会被预先摧毁殆尽”^③。

（责任编辑 行之）

① Claude Lévi-Strauss, *loc. cit.*, pp. 55–56.

② Maurice Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard, 1964, p. 75.

③ Jacques Derrida, *Points de suspension*, choisis et présentés par Elisabeth Weber, Paris: Galilée, 1992, p. 212.

论康德对义务体系的划分

刘 作

【摘要】 学界对康德哲学对自我的完全义务的归属问题存在争议。有的学者认为，康德最终放弃对自我的法权义务，德性论中对自我的完全义务也不是严格的德性义务。这种争议涉及对康德义务体系划分的理解。康德之前的义务学说对自我义务的强调、对完全义务和不完全义务的划分，构成理解康德义务学说的语境。在 1793 年的《伦理学讲义——维格兰提伍斯》中，康德提出一些在《道德形而上学》中没有详述、但有助于理解他对义务体系划分的说法：理性的立法的关键是普遍法则，法权学说和德性学说分别是理性外在行动和内在准则的规范性要求；对自我的完全义务如果涉及人性中人格的法权，就是对自我的法权义务，如果涉及人格中的人性的目的，就是对自我的德性义务；二者可能有相同的义务，但是承担责任的方式不同，因而它们各自存在，这也是维护义务学说完整性的要求。

【关键词】 完全义务；不完全义务；对自我的法权义务；《伦理学讲义——维格兰提伍斯》；《道德形而上学》

中图分类号：B516.31 文献标识码：A 文章编号：1000 - 7660 (2019) 05 - 0089 - 08

作者简介：刘 作，哲学博士，（南京 211189）东南大学人文学院副教授。

基金项目：国家社会科学基金青年项目“康德后期伦理学研究”（15CZX049）；2011 计划“公民道德与社会风尚协同创新中心成果”

康德在后期著作《道德形而上学》中具体呈现出其义务学说，包括法权义务和德性义务。前者是消极的完全义务，后者是积极的不完全义务。消极的义务表现为禁令，即不允许做什么事情；积极的义务表现为肯定性的命令，即要求做什么事情。在康德那里，法权义务是消极义务，德性义务是积极的义务。但是康德在具体展示他的义务学说时，把对自己的完全义务放入德性学说。这引起学界的争议。比如，剑桥版的译者格雷戈尔（Mary J. Gregor）指出，对自我的完全义务不能在严格意义上、而只能在宽泛的意义上是德性义务，因为与之相关的命令是对行动的禁止，而不是要求采取某个目的^①。舒远招也有类似的看法，认为只有促进自己的完善的不完全义务和促进他人的幸福才是真正的德性义务，而对自我的完全义务难以简单归类，“作为与意志规定的目的或质料无关、只涉及纯粹形式的义务属于法权义务，但作为一种自我强制的义务又属于德性义务，它似乎既属于又不属于法权义务，既属于又不属于德性义务，但康德最终还是把它放在德性论中阐释”^②。两位学者都认为对自我的完全义务是否是德性义务是一个问题，而且这个义务不是严格意义上的德性义务，而是具有法权义务的某些特征，这种特征表现在它与目的无关、只与意志的形式有关。如果把对自我的完全义务看作是具有法权义务的特征，那么康德为什么没有把这个义务放在法权论中详细论述？这个问题实际上与康德对义务体系的划分有关。笔者认为：康德之前的义务学说对自我义务的强调、对完全义务和不完全义务的划分，构成理解康德义务学说的语境。在 1793 年的《伦理学讲义——维格兰提伍斯》

① Mary J. Gregor, *Laws of Freedom: A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten*, New York: Blackwell, 1963, p. 113.

② 舒远招：《论〈道德形而上学〉对法权义务和德性义务之划分》，《德国哲学（2016 年下半年卷）》，北京：社会科学文献出版社，2017 年，第 55 页。

(*Kant's Lectures on Ethics*——*Vigilantius*, 以下简称《讲义》)中,康德提出一些在《道德形而上学》中没有详述、但有助于理解他对义务体系划分的说法:理性的立法的关键是普遍法则,法权学说和德性学说分别是理性对外在行动和内在准则的规范性要求;对自我的完全义务如果涉及人性中人格的法权,就是对自我的法权义务,如果涉及人格中的人性的目的,就是对自我的德性义务;二者可能有相同的义务,但是承担责任的方式不同,因而它们各自存在,这也是维护义务学说完整性的要求。

一、康德义务学说的语境

康德在《道德形而上学奠基》(以下简称《奠基》)中首次提到他对义务的划分。他指出,接下来他列举的义务是按照习惯的分类划分为对自己的义务和对他人的义务,以及完全义务和不完全义务。依据康德《伦理学讲义》的编译者之一施尼温德(J. B. Schneewind)的考证,在康德所处的时代,普鲁士政府要求课堂使用教材,康德在伦理学的课堂上使用的是鲍姆嘉通(A. G. Baumgarten)的两本教材,一本是最早发表于1740年的《第一实践哲学导论》,另一本是最早发表于1751年的《哲学伦理学》。作为一个沃尔夫主义者,鲍姆嘉通的伦理学系统地阐释了沃尔夫(C. Wolf)的道德性原则,即“做那些使得你和你的状况更完善的事情,并且不做那些使得你和你的条件更不完善的事情”。在沃尔夫看来,这是唯一的一条自然法,所有特殊法则都必须由此推出。根据施尼温德给出的材料,康德使用的鲍姆嘉通的教材的目录与沃尔夫的基本一致,鲍姆嘉通的义务学说详细阐释了沃尔夫的基本义务^①。正如施魏格尔(Clemens Schwaiger)所言:“沃尔夫的实践哲学体系仿照早期现代的《普遍数学》的计划,他试图发展一个为个体伦理学、自然法理论和政治学提供共同基础的基本道德性学说。难以否认他的计划本质上是康德‘道德形而上学’的先导。”^②虽然康德在《奠基》中批判沃尔夫的实践哲学混杂了意志的先验因素和经验因素,没有区分纯粹意志和经验性的意志,但无疑沃尔夫哲学构成康德建构批判哲学的语境。

实际上,沃尔夫也是从这条自然法出发推导出其义务学说体系的,把对自我的义务放在对他人的义务之前。义务就是自然法强制我们做的行动。自然法要求我们做使得自己和自己的状况不断完善的事情,但并不意味着自利。沃尔夫在其《对促进人的幸福的行止的理性思考》一书中明确提出:我们不赞同那些把自我利益作为自然法基础的观点,“相反,谁寻求使他自身尽可能地完善,谁也在不损害他人的情况下寻求他人所寻求和欲求的东西”^③。为什么这条自然法对自我完善的促进不会导致自利,反而要求尽力促进他人的完善呢?沃尔夫的基本论证是:人有义务完善自己和自己的境况,这要求人认识自己,关注他人是提高自我认识的手段,因为通过关注他人和他人的行动,“我们可以知道人们正在丧失什么样的善,以及正在承受什么样的恶”^④。关注他人有助于认识自我,是完善自我和自身状况的必要手段。在他看来,对自我的义务高于其他的义务,我们所有的行动都是为了完善自己和自身的境况,行动是实现它们的手段,“因而,由于所有的自由行动都是以之为目的,所以它就是我们所有自由行动的最终目标以及我们整个生活的主要目标”^⑤。沃尔夫的义务学说首要是对自我的义务,包括对知性的义务以及对意志的义务。他把人的知情意都看作是认识的能力,都是对事物不同程度的完善的认识;知性和意志不是完全不同的能力,认识和行动有直接联系,意志的完善要通过知性的完善才可以实现。知性对事物的认识越清楚明白,意志的行动就越易于选择善的行动。

论述对自我的义务后,沃尔夫接着论述对上帝的义务以及对他人的义务。对上帝的义务就是敬重

① See Kant, *Lectures on Ethics*, Peter Heath and J. B. Schneewind eds., Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. xxiv – xxv.

② Heiner F. Klemme and Manfred Kuehn eds., *The Bloomsbury Dictionary of Eighteenth – century German Philosophers*, London: Bloomsbury Academic, an imprint of Bloomsbury Publishing Plc, 2016, p. 864.

③ J. B. Schneewind eds., *Moral Philosophy from Montaigne to Kant*, Cambridge University Press, 2002, p. 337.

④ Ibid., p. 343.

⑤ Ibid., p. 337.

作为最完善的存在者的上帝，这种敬重给我们提供了完善自我的动机。上帝的存在并没有给义务增添新内容，即使上帝不存在，自然法要求的行动也具有有效性。他没有区分对自我的义务和对他人的义务，由于我与他人服从同样的自然法，所以对他人的义务与对自我的义务在内容上是相同的。

康德对完全义务和不完全义务的划分可以追溯到普芬多夫。普芬多夫（S. V. Pufendorf）认为义务和权利都是由法则规定的；有些法则维护人的社会性，有些法则促进人的社会性；前者对应的是完全的义务和权利，后者对应的是不完全的义务和权利；前者比后者更加精确，是可以强制的；前者可以看作是一种契约，而后者和个人的内在的动机有关，因而后者无法依靠强制甚至暴力来获取。普芬多夫以承诺为例来说明二者的区别。可以强制履行的承诺是完全的义务，对应的是完全的权利。履行完全的承诺是人们能够相互信任、彼此交往的基础；不可以强制履行的承诺是基于人道的承诺，是不完全的义务，对应的是不完全的权利。我做出一个完全的承诺，意味着我把要求我履行承诺的权利给予他人，他人拥有强制我履行这个承诺的义务。我做出一个不完全的承诺，意味着虽然我在事实上想履行承诺，但我没有把这种要求履行的权利给予他人。例如，我这样表达我的承诺：“我郑重地决定为你做这，做那，并且要求你相信我。”^①按照普芬多夫的说明，这句话表达了我想为对方做某件事情，这是出于我的善意，而不是出于依照法则的契约。

普芬多夫在其《人和公民的自然法义务》中没有详细讨论不完全的义务和权利。在他看来，自然法所处理的是与外在的行动相关的完全的义务和权利的问题，不完全的义务和权利涉及人的行动的意图和动机类的因素放在道德领域，因而自然法和道德是分开的，前者是可以被强制的，后者是不能够被强制的。这点对康德的法权义务和德性义务的区分有显著的影响。

二、康德对义务学说的划分

康德的义务学说处于普芬多夫所代表的近代自然法的大背景，这主要体现在康德也把是否可以被强制作为区分法权义务和德性义务的标准。康德做出创造性的改变是：自然法也是道德法，法权义务和德性义务都是基于道德法则，履行义务的行动者是自由的，这两种义务的区分不仅是可否被强制，而且是可否被外在的强制。与沃尔夫不同，康德严格区分了理性的理论运用和实践运用，把理论和实践看作两个不同领域，我们认识到行动是善的，并不意味着我们必然会以之行动。理论和实践的区分凸显动机的作用，这是康德区分法权义务和德性义务的一个重要方面。

在《道德形而上学》中，康德指出道德性的最高原理是“按照一个同时可以被视为普遍法则的准则行动”^②。在1793年的《讲义》中，康德把道德性的最高原则表述为“如此行动，通过你的行动的准则使得你成为一个普遍的立法者”^③。按照康德在《奠基》中对诸定言命令式的表述，前者属于普遍法则公式，后者属于自律的原则。它们都表达责任和义务的原则。按照这部《讲义》的说法，鲍姆嘉通提出多种表达义务的一般原则的公式，比如趋善避恶、尽力寻求完善以及按照自然生活等。康德逐一做出反驳，认为这三条原则要么是重复的，要么违背了义务的本性，要么存在着歧义，只有定言命令才可以作为义务的最高原则。康德论述了定言命令的六个特点，其中第一、第二个特点就是针对沃尔夫和鲍姆嘉通的完善原则。定言命令的第一个特点是，合目的性和完善的原则隶属于行动的道德性，完善原则不能作为道德性的最高原则，只能作为次级原则，从定言命令中推导出来；第二个特点是，道德性仅仅基于理性的法则，鲍姆嘉通提出的按照自然的本性生活，如果把自然理解为动物性的自然，那就违背了义务，如果把它理解为理性，那么就指出于义务而行动，这恰好是重言的表达。另外四个特点体现了道德性的原则对行动的要求，即它是对行动的测试，要求行动具有合法性的形式，这种合法则性作为行动者的动机起作用。最后康德总结说：“我们非常生动地从中感知到，义

① [德] 普芬多夫：《人和公民的自然法义务》，鞠成伟译，北京：商务印书馆，2014年，第119页。

② [德] 康德：《道德形而上学（注释本）》，张荣、李秋零译注，北京：中国人民大学出版社，2013年，第24页。

③ Kant, *Lectures on Ethics*, p. 281.

务的根据与自由紧密相联。”^①

在《道德形而上学》，康德没有详细说明如何从定言命令推导出法权的原则；在《奠基》，他在探求定言命令的过程中，关注的是出于义务的行动，因而学界关于法权学说是否属于康德的伦理学有着诸多争议。康德在《讲义》虽然没有详细论述这个问题，但是在一些段落中给出了具有启发的说明^②。康德认为，所有的责任都以自由本身为基础，只要“自由被看做它能够作为普遍法则的条件下”^③。与自然的法则表达发生的事情不同，自由的法则表达了应当发生的事情，所有的道德法则都是自由法则。康德进一步说，自由的法则“包括法权的法则和诚实（伦理）的法则，虽然仅仅在它们给行动施加了适宜于成为一个普遍法则的限制条件之下；以此，他建立起法权和伦理、法和德性的区分”^④。与自然的其他存在者不同，人具有理性。人的行动不是动物的刺激-反应模式，而是一种自由的活动。自由表达了一种独立于自然发生事情的应当，不管是仅仅涉及外在行动的法权，还是考虑内在动机的德性，都要以适宜于成为普遍法则作为限制条件。

自由受到理性的规定，这种规定的核心是普遍法则。不管是外在的行动还是内在的动机，都要与普遍的法则有关。这是理性对行动的一个形式的约束条件，它没有规定我们具体要做什么，只是要求我们的行动要么与普遍法则能够共存，要么我们的行动的准则能够成为普遍的法则。如果作为理性规定意志的法则，定言命令对行动者的规范性要求是其准则成为普遍法则，那么作为发生在自然界的外在行动，不可能成为普遍法则，因为它是发生在自然中的事件，而不是原则。因而，理性对它的规范性要求可以不考虑它所涉及的原则，此时不要求它成为普遍的法则，只要求它与普遍法则共存。

结合康德在这里的区分，我们可以探讨学界对定言命令的诸质疑中的“谜题准则”，即定言命令的运用会导致一些违背直观的结果。延斯·蒂默曼（Jens Timmermann）举出一个典型例子：每周一晚上在朋友那里吃晚餐的准则无法普遍化，但是我们经常这样做，并且不认为这是不道德的。他不同意学界通常区分准则和一般的意图做法：由于准则是与人的整体生活有关的人生规则，而所举出的例子不是准则，只是一般的意图，毋须通过定言命令的普遍化测试。他的解决方案是区分准则和行动，去朋友家吃饭是行动，它所对应的准则才是需要测试的，“一个准则推荐一定的行动，一个行动可以发源于多个不同的准则……在朋友那里吃晚餐的行动本身是完全可以接受的，甚至是道德上有价值的，倘若隐含的目的是培养友谊，而每周一与朋友一起吃晚餐证明是合适的手段的话”^⑤。结合《讲义》，笔者认为，去朋友家吃饭是行动，它不需要成为普遍法则。作为行动，它不需要接受定言命令的普遍化测试，但是它需要与普遍法则相关，这种相关体现在去朋友家吃饭这个行动是否可以与普遍法则共存。

我们可以从区分理性对行动和包括动机的准则的立法的角度理解康德对义务体系的划分。行动是可以被外在强制的，由于人有随心所欲地使用自己的自由倾向，因而理性对人的行动有规范性要求。在《讲义》中，康德把法权原则表述为“把每个人的自由限制在如下的条件上，即每个人的自由与任何人的自由按照普遍法则一致”^⑥。这种表述与《道德形而上学》略有区别。虽然二者的意思是一致的，但《讲义》的表述强调限制性条件，体现法权原则是对行动的一种消极的要求，《道德形而上学》的表述则更肯定些^⑦。法权原则表达的是强制的权限，你强制他人，“只要他人行动的自由会违

① Kant, *Lectures on Ethics*, p. 282.

② 对于康德出于义务的行动的分析，参见陈水长：《“爱义务”与“爱好义务”——重新解读康德与席勒之间的著名争议》，《广西大学学报》哲学社会科学版2018年第3期。

③ Kant, *Lectures on Ethics*, p. 286.

④ Ibid., p. 286.

⑤ Jens Timmermann, *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Commentary*, Cambridge, UK, New York: Cambridge University Press, 2007, p. 158.

⑥ Kant, *Lectures on Ethics*, p. 298.

⑦ 参见[德]康德：《道德形而上学》，第28页。

背法权的原则，即他人的行动会侵犯你的自由”^①。如果他人的行动侵犯了你的自由，那么你就可以采取强制措施。康德经常举的例子是欠债还钱，如果债务人不按时还钱，那么债权人有权强制债务人还钱的权限，因为债务人的失信侵犯了债权人的所有权。从这个角度来说，法权的义务都是消极的规定。只要我的行动不违反法权的原则，不违背普遍的自由，那么就是正当的。

法权涉及的普遍自由是消极的，法权义务表达为禁令的形式。康德在《道德形而上学》中使用外在自由表达法权论的自由概念，在《讲义》中使用普遍自由表达法权论的自由概念。莎伦·伯德(Sharon Byrd)和约阿希姆·赫鲁施卡(Joachim Hruschka)在解读康德的法权学说时，看到作为外在自由的普遍自由的重要性，以单独一章来梳理康德的普遍自由的概念，把普遍自由与内在自由进行类比，认为既然内在自由有消极和积极的区别，那么普遍自由也有消极和积极的区别，把普遍自由的积极含义理解为服从公共法权状态下的自由^②。无疑，康德的整个法权学说都是建立在普遍自由的基础上，但是不管是私法权和公法权，法权义务的内容是一致的，都是以“不要对任何人做不正当的事”为原则，因而都是以禁令的方式表达出来。所以普遍自由作为规范人与人的外在关系的学说，只有消极的意义，没有积极的意义。把它做积极意义的解读，不合法权是与强制的权限相结合的概念。在《讲义》中，康德也提到这一点：“就法权和义务而言，由于他把所有的行动仅仅以法权本身的消极规定为基础，所以这得出结论，只要不违背这个原则，即只要我的行动（我的行动的自由）符合普遍的法权，因而不侵害普遍的自由，那么不需要进一步涉及行动的任何质料……因而法权的最高原则不涉及行动的质料，而仅仅涉及行动的形式的规定。”^③正是因为法权原则是对行动的消极规定，所以它不涉及行动的质料，如对幸福的追求等。

在《道德形而上学》中，外在自由和内在自由相对；在《讲义》中，普遍自由和普遍意志相对。二者分别是法权学说和伦理学说的对象。伦理原则不仅是形式的，而且这种形式加上对意志的质料的规定，因而伦理学说的对象是普遍的意志。可以把法权原则和伦理原则的区别表述为，前者的对象是普遍的自由，后者的对象是普遍的意志。康德对普遍意志进行阐释：“这种普遍的意志在于所有人的普遍的目的，并且被称为对他人的爱，导向幸福的普遍目的的善的意愿的原则。”^④如果普遍的自由法则违背人的普遍目的，那么人就不愿意参与到他人的普遍合作中，从而导致他被迫不运用自己的合法的自由。康德虽然没有解释普遍的意志为何导向普遍的幸福，但是结合他在一些地方把意志等同于设定目的的能力，笔者认为普遍的意志就会指向人作为理性的存在者都意愿的某种目的即完善，另外就人作为有限的存在者来说，人还意愿幸福^⑤。因而，伦理法则的对象是普遍的意志，导向人的完善和幸福两个观念。康德特别说明普遍的幸福观念与严格的法权之间的区别，前者不具有“无条件的责任性”，促进幸福无法给出具体的规定，因而与之相关的诸道德法则（康德此时用的是复数）只是广义的规定，只能用作规则，而不能用作法则^⑥。康德把伦理的原则所表达的义务看作是不完全义务，这与《道德形而上学》中的结论是一致的。不过他在《讲义》中，按照不同对象区分法权原则和伦理原则，由后者的普遍意志的对象导向同时是义务的目的，有助于理解《道德形而上学》中同时是义务的目的的概念。

通过《讲义》，笔者认为，康德是从理性分别对行动与行动的原则即准则的规定的角度来区分法权义务和德性义务的。如果从行动与普遍法则共存的法权的原则看，伦理的原则扩大了自由，“因为自由受到按照法则的规定的限制，相反它在这里被质料或者目的扩大了，并且出现了必须被要求的某物”^⑦。理性对行动的目的的规定扩大了形式的普遍自由，使得自由的概念有了质料的内容。《讲义》

① Kant, *Lectures on Ethics*, p. 298.

② See B. Sharon Byrd and Joachim Hruschka, *Kant's Doctrine of Right a Commentary*, Cambridge University Press, 2010, pp. 87–90.

③ Kant, *Lectures on Ethics*, p. 298.

④ Ibid., p. 299.

⑤ 参见〔德〕康德：《康德三大批判合集（下）》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2009年，第265页。

⑥ See Kant, *Lectures on Ethics*, p. 300.

⑦ Ibid., p. 301.

中对义务的划分与《道德形而上学》的表格类似。按照法则与义务的关系，把义务分为法权义务和德性义务。康德把法权分为对我们人格中的人性的法权和人的法权，前者是对自己来说的，后者是对自我与他人之间的关系来说的。他按照目的把德性义务分为我们人格中人性的目的和人的目的。

三、对自我的完全义务的归属问题

在康德的义务学说中，对自我的义务先于对他人的义务，同时完全义务先于对不完全义务。这种划分体现了普芬多夫和沃尔夫对他的影响。学界有争议的是，对自我的法权义务是否存在于法权学说中？对自我的完全义务是否属于德性学说？

舒远招准确地把这两个问题归结为一个问题——对自我的完全义务的归属问题。他认为，不难理解康德把对他人的完全义务归于法权义务，但是“对自己的完全的义务，康德也将之归入法权义务的范畴，这有些难以理解”^①。他指出在《道德形而上学》的导论中，康德在说明伦理学说和法权学说的立法的区别时，把“例如对自己的义务”放入括号中说明伦理学说所具有特别的义务。康德的说明很容易让读者理解为法权义务不具有对自我的义务，只有对自我的义务才是伦理的义务。他用自杀的例子继续追问：在康德那里，自杀可以算是一种罪行，这是否意味着它是可以通过法律来强制的？但康德又明确地把不能自杀看作是德性义务。接着，他细致分析法权义务和德性义务的区别：前者可被外在强制，不涉及行动的目的；后者只能内在的强制，与行动的目的有关。他认为类似于不能自杀这样对自己的完全义务属于自我强制的义务，因而它们应该属于德性义务，不属于法权义务；但是康德又明确指出，德性义务与目的有关，是理性对目的的立法，而对自我的完全义务与目的无关，因而它们又不属于德性义务，属于法权义务。最后，舒教授得出本文前引的结论：对自我的完全义务难以确定地说属于哪一种义务，康德很可能是基于它们是自我强制的义务，把它们放在德性义务中的^②。可见，舒教授和格雷戈尔都提出对自我的完全义务的归属问题，并给出类似的答案，即在德性论中这种义务不是严格的德性义务。有区别的是，舒教授还把对自我的法权义务放在这里考察，认为康德最终把它从法权义务中排除出去，只剩下德性学说中存在着有争议的对自我义务的完全义务。

康德为什么在《道德形而上学》中把对自我的法权义务列入表格之中，却在具体展开的法权义务体系中没有详细论述这种义务？康德在《讲义》中用两页的篇幅集中分析了这种义务。在他看来，如果每个法权都必然对应着一个义务，那么人性拥有对自我作为人的法权。这需从双重本性解释这种法权。人一方面被设想为作为本体的理念，另一方面被设想为作为现象的感性状态的存在者。人一方面作为本体的存在，另一方面作为现象的存在。前者具有对后者的法权，后者受到前者的限制。问题是，法权义务是对人与他人之间的关系的规范性要求，如何理解对自我的法权义务的关系？康德也意识到这个问题，他的说明是：“我们在这里能够做出一个类比，通过这种方式，一个人与另外一个人处于某种关系中。”^③ 对自我的法权义务只是通过类比的方式说明作为现象的人负有对作为本体的人的责任。这部分与《道德形而上学》中“对自己的一般义务”的导论部分在内容上有相似之处。康德在后者中指出，对自己的义务的概念看起来包含着一个矛盾，因为义务的概念表达出被动的强制。对自己的义务从字面上就是指，我既是主动的强制者，又是被动的强制者。沃尔夫也提到对自我的义务，由于他的义务的法则不是自律而是他律，因而在他那里不存在字面上的矛盾。康德解决矛盾的方式是，把同一个我区分为作为感官存在者的我与作为理性存在者的我，对自我的义务是前者对后者所应该承担的责任。在法权论中，对自我的义务涉及人格中的人性的法权。因而，不管是对自我的义务还是人格中人性的法权，都以人的双重本性为基础。康德在《讲义》中从关系的三个范畴具体说明对自我的法权义务的内容：从实体的范畴说，人不能随意地处置自己的身体；从因果性的范畴

① 舒远招：《论〈道德形而上学〉对法权义务和德性义务之划分》，《德国哲学（2016年下半年卷）》，第65页。

② 同上，第70页。

③ Kant, *Lectures on Ethics*, p. 341.

说，人在运用自己的自由时，不能为了达到自己的目的而自我奴役；从相互作用的范畴说，人在社会中与他人交往时，要维护自己的荣誉。对于最后一点，康德举例说：“鉴于一个人会由此成为不光彩的，他甚至没有权限使他自己代替他难辞其咎的父亲受惩罚，因而承担由他父亲所犯的错。”^① 维护自己的荣誉，是对自己人性的理念负责任的表现。这些内容与《道德形而上学》的法权义务的一般划分原则的第一条即“做一个正直的人”有对应之处。区别在于，《道德形而上学》把法权规定为人与人之间的外在规定，在具体论述这条原则时，康德倾向于从因果性和相互作用的范畴来展开论述，强调人在与他人交往中要坚持自己的价值，不能把自己仅仅当作手段。对于第一点，康德在德性论的“不能自杀”的义务中做了探讨，比如为了生活得更舒适，捐赠一颗牙齿属于局部的自我谋杀，违背了对自我的义务。但他又谈到另一种情况，如果为了更好地保存生命而必须截肢，那么这没有违背对自我的义务。可见，康德关于对自我的义务的思路有一些变化。

与之相关，康德把《讲义》对自我的法权义务的双重本性的说明，放在《道德形而上学》的德性论，又把对自我的法权义务的部分内容放到德性论。这是否意味着康德放弃对自我的法权义务，将之放到德性论中呢？在笔者看来，康德的这些变化说明：一方面，对自我的法权义务的原则是伦理的原则，对自我的法权义务只能是一种内在的立法，而不能是外在的立法；另一方面，出于建筑术的考虑，康德需要把对自我的法权义务放在法权学说，使得这个体系更完整，如果缺少对自我的法权义务，那么法权学说没有对应于德性学说的对自我的义务，看起来不完整。如果说《讲义》是学生在康德课堂上所记录的笔记，有争议之处，需要参照正式的出版物，那么在正式出版的《道德形而上学》中，康德依然提到对自我的权利义务。因而，舒远招持有的康德放弃对自我的法权义务的观点，是值得商榷的。

如何理解对自我的法权义务和德性义务具有同样的行动？康德在《道德形而上学》的“导论”中区分了责任和义务的概念，责任是“服从理性的定言命令式的一个自由行动的必然性”^②，义务是人有责任采取的行动。义务是责任的质料（Materie），作为行动，义务可能是同一个，但是责任不同，所体现的法则也有区别。同样的行动可以对应不同的责任。比如虚假承诺，如果它承担的是对他人的法权，那么它就是对他人的法权义务；如果它承担的是对我们人格中的人性的目的，那么它就是对自我的义务。前者是外在的立法，后者是内在的立法。如果它是外在的立法，那么他人有强制履行我履行承诺的法权；如果它是内在的立法，那么它违背对自我的义务，把自己的人格中的人性仅仅当作手段。这体现了行动者对同一个行动或者义务所采取的反思的视角。就对自我的完全义务而言，如果它体现的是人格中的人性的法权，那么它就是法权义务；如果它体现的是人格中人性的目的，那么它就是德性义务。所以康德说：“正如每一个义务要么是完全的义务和法权义务，要么是爱的义务，所以对自我的义务也具有这双重性质，这取决于这些义务是涉及人格中的人性的法权，还是在它之中的目的。”^③ 康德明确认为存在着对自我的法权义务，与放在德性论的对自我的完全义务不同，它涉及人格中的人性的法权，是人格中的人性向我们所要求的法权。

对自我的法权义务有什么作用呢？康德在《道德形而上学》中把“做一个正派的人”看作是划分法权义务的第一原则，它也是法权义务体系中的内在义务，但他没有详细论述这个义务。在《讲义》中，他指出这个义务的作用是：“简而言之，假如存在对自我的义务，那么对自我的法权义务是所有义务的最高义务。它们涉及与在我们人格中的人性对应的法权，由此是完全的义务，是一种在自身和为自身的义务。因而任何违背都是侵害在我们人格中的人性的法权；从而我们使得自身配不上拥有这种被托付给我们的人格，并且变得没有价值，因为维护我们的价值仅仅在于遵守我们人性的法权。”^④ 康德用“假如”不是怀疑这种义务的可能性，而是说如果存在着对自我的义务，那么对自我

① Kant, *Lectures on Ethics*, p. 342.

② [德] 康德：《道德形而上学（注释本）》，第20页。

③ Kant, *Lectures on Ethics*, p. 350.

④ Ibid., p. 350.

的法权义务是所有义务中最高的义务。在康德之前的沃尔夫和鲍姆嘉通都论述了对自我义务，但康德认为他们只是罗列了这些义务，而没有从原则上系统地划分它们。在康德看来，对自我的义务本质上是人对自身的人格中的人性所承担的责任，按照不同的责任，可以区分为对自我的法权义务和对自我的德性义务。蒂默曼的观点具有启发性：康德对自我义务概念的说明是在薄的概念意义上的，它是所有伦理义务的基础，接着康德转向对实质性的自我义务的划分^①。因而，可以认为对自我的法权义务是法权义务的基础，因为它直接体现整个义务体系的基础，即维护自身的人格中的人性，维护自身的尊严和价值。其他的义务包括外在的法权义务以及德性义务都可以看作间接地承担对自身人格中的人性的责任，与对自我的法权义务间接地相关。

在《讲义》中，康德谈到对自我的法权义务的重要性后，具体论述了与这种义务相关的行动，比如撒谎、阿谀奉承、吝啬等。同样的义务出现在《道德形而上学》德性论对自我的完全义务之中。但这并不表明康德放弃对自我的法权义务，因为前者涉及对自身的人格中的人性的法权。康德没有在《道德形而上学》中具体展开对内在法权义务的论述，也没有说明原因是什么。在笔者看来，这是因为法权义务是纯粹理性对行动的立法，是可以被外在强制的义务，把内在的法权义务放在法权论是从类比的意义上来说的，它实际上无法被外在的强制，它的具体内容放在德性论中更合适。由于这些义务体现作为感官性的存在对作为本体的人格中的人性的责任，这种责任首先表现为前者不违背后者，因而是完全的义务。人作为感官性的存在不违背人作为本体的人格中的人性的存在和发展，不当做某个行动是禁令的表达方式，它是内在自由的要求。康德在《道德形而上学》的德性论导论部分详细地分析内在自由的概念，认为德性义务是基于内在自由。内在自由不仅是纯粹实践理性的自律，而且是纯粹实践理性的自治。这种自治要求人控制自己和做自己的主人，前者包含着不受感性爱好统治的义务。因而，当对自我的完全义务涉及自我的完善的目的时，首先就体现为禁令。这些禁令（比如不能撒谎、不能自杀等）是纯粹实践理性的自治的要求，以这些禁止为基础，对自我的不完全义务得以逐步展开。毕竟没有摆脱感性爱好的统治，完善自己的肯定性要求无法得到满足。因而，格雷戈尔从对自我的完全义务是禁令出发，认为它们严格来说不属于德性义务的观点，忽略了自我完善的目的有消极的方面和积极的方面，消极的方面虽然没有把某个对象当作直接的目的，但它禁止违背某个目的，涉及道德的自保，对应于内在自由的消极方面。没有这种禁令，不可能实现自我完善的积极方面。如果一个人习惯于撒谎，我们如何能够认可他在努力地完善自己？

当对自我的完全义务涉及对人格中的人性的法权时，它针对的不是准则，而是外在的行动，所以康德在《讲义》中关于这个义务所举的例子，都是禁止做某个行动，比如不能撒谎。看似同样的义务，在《道德形而上学》的德性论中是有所区别的。由于它涉及自我完善的目的，是对行动的准则的立法，所以康德在每个义务的后面都提出“决疑论”的问题。“决疑论”是德性论特有的内容，因为外在的行动可以像几何学一样被精确地规定，而实现目的需要实践判断力把普遍与特殊结合起来，思考在现实情况中如何运用准则的问题。康德在“决疑论”中提出问题，没有给出答案。这不是康德不愿意给出答案，而是现实情况非常复杂，有些情况需要不断反思，难以给出精确的答案。值得注意的是，康德在对自我的德性义务中讨论过许可法则的概念，对于这一概念，学界基本持有它只是属于法权学说的观点。就此而言，对自我的德性义务和法权义务有诸多相似之处，毕竟它们都属于禁令，只是一个针对外在的行动，一个针对某种作为义务的目的^②。但由于它们涉及的对象不同，所承担的责任方式不同，它们又有区别。另外承认它们的各自存在，也是义务学说完整性的要求。

（责任编辑 行之）

① See Jens Timmermann et al. eds., *Kant's "Tugendlehre": A Comprehensive Commentary*, Berlin: De Gruyter, 2013, p. 218.

② 对许可法则的讨论，参见刘作：《论康德的许可法则》，《哲学研究》2019年第3期。

罗尔斯式的正义观念与休谟式正义的环境

叶金州

【摘要】 罗尔斯式的正义观念受到来自两个方面的指责：激进主义者指责他对正义的应用范围和作用强度施加了不必要的限制；社群主义者指责他不恰当地将正义置于核心位置。事实上，这两类指责都指向罗尔斯实质性正义观念背后的框架性预设，即休谟式正义的环境：激进主义者认为这一环境有如紧身衣，而社群主义者认为它遮蔽了其它的同等重要的社会生活的环境。为了对罗尔斯的正义观念进行替换，首先要替换这一框架性预设。努斯鲍姆所提出的亚里士多德－马克思式正义的环境便体现了这样的努力。然而，这些指责忽视了正义的环境对于正义的规范性原则的内生性构成作用。规范性的正义原则可以对社会生活的环境做出一定的要求，但这些要求必须落在合理的范围之内。

【关键词】 罗尔斯；正义；休谟；正义的环境

中图分类号：B712.5 **文献标识码：**A **文章编号：**1000－7660（2019）05－0097－09

作者简介：叶金州，（武汉 430074）华中科技大学哲学系讲师。

基金项目：华中科技大学自主创新研究基金（2017WKYXQN003）

社会正义^①无疑是当代公共生活与政治哲学的一个核心议题。围绕着正义应该被阐释为何种实质性的规范性原则，以及它的适用范围可以有多广，理论家们展开持久而深入的争论。最核心的问题是：正义究竟是一种基础性的道德要求，抑或只是一种规制并维系社会稳定运行的实践规范？正义的终极指向究竟是促成基于共济或友谊的命运共同体，抑或只是保障人们基于互惠的社会合作？正义的作用范围究竟应当局限于一个国家之内，抑或也可以并应当超越国界，应用到全体人类生活的每个角落？正义原则是否只应作用于并且惠及健全的社会成员，抑或它应当将所有人都包括进来，不论其健康状况和能力如何，甚至应当将非人类动物也包括进来？围绕着人类公共生活的这些根本问题，正义理论家们持有不同立场，他们之间存在着重大分歧。不过，在当代西方，一种偏激进的立场总体上占了上风^②，认为如果不将正义解读成一种更为彻底、更为纯粹的道德要求，如果不将正义原则应用到更广的范围，如果不把更多的人（及非人类动物）纳入到正义原则的关照之下，那么我们就是在对

① 本文预设“社会正义”这一用法的合理性，而不是像哈耶克及其追随者那样认为这一概念是一种幻觉。本文也不认为正义概念仅仅适用于对人的行为的评价。正如罗尔斯所指出的那样，亚里士多德可以用正义（与否）来评价人的行为，恰恰在于他已经预设了一种关于如何分配权利与责任、优势与劣势的社会制度框架作为其基础，否则，说一个人遵守/破坏了自己/他人的应得，便是没有根基的。（See Friedrich A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, Routledge, 2013, Volume 2 “The Mirage of Social Justice”; John Rawls, *A Theory of Justice*（下文缩略为 TJ）. Rev. ed., Cambridge MA: Belknap Press, 1999, pp. 9－10.）

② 对以上问题的回答，柯亨（G A. Cohen）、巴里（Brian Barry）、博格（Thomas Pogge）、森（Amartya Sen）、努斯鲍姆（Martha Nussbaum）等或多或少都沿着激进主义的思路展开，详见下文。

正义的理解上犯了根本错误，进而（至少在间接的意义上）姑息甚至引发许多明显的不正义^①。这种激进的立场不仅在理论上被人们广为接纳，在现实的政治和社会生活中也有更为直接和强大的号召力。这一激进倾向的形成离不开具体的历史、社会、政治-经济等客观条件；但更为根本的是，在基本理念的层次上，正义这一规范性原则被赋予了更为道德化（moralized）、更具包容性（inclusive）的内涵。尽管对其若干具体提案应持有同情性的理解，如推动医药平价（drug access）、保障基本收入（basic income）等，但我们不能忽视这种激进正义观中所蕴含的现实困难^②。在基础理论层面，首先需要回答的是：对正义持这种激进主义的理解是否合理？更为精确地说，我们需要界定清楚：激进主义的道德主张究竟是正义原则的自然延伸，抑或是其他的道德元素在起作用，比如同情^③？很明显，这些问题关系到正义的根本性质与其合理的应用范围。

为了对以上诸问题给出有意义的回答，我们不能仅仅停留在正义理论本身所居的一阶规范性层面。正如在道德哲学中，对规范性问题的处理往往可以通过回溯其元伦理（meta-ethical）根基而得到新的视角和见地，正义的规范性性质问题同样可以通过考察其高阶（meta）特征而得到富有成效的回答。为了确定正义的基本性质和应用范围，我们需要先回答一个最直接、最关键的问题：究其根源，正义自身究竟是什么？对这一问题的回答，可以从正义的概念（concept）以及正义的观念（conception）入手，但仅仅枚举古往今来对正义的定义（如亚里士多德式的定义）和阐释（如罗尔斯式的阐释）并不能帮助我们充分地界定其本性。就其表面来看，正义所表达的是一种对社会公共生活较强的规范性要求^④。然而，如果我们仅仅关注这一要求的具体内容，就不能充分理解其规范性地位的来源与其应用的边界，而这种来源和边界问题，正是前述争论的焦点。因此，我们有必要回溯到更基础的层面来反观正义这一规范性框架（normative scheme）在人类社会生活中所扮演的角色，正如我们在元伦理学中探讨道德作为一种人类实践规范所扮演的角色一样。循着这一思路，探讨的重点需转移到如下问题：正义是如何出现的？它何以是必要的？它在人们的公共生活中有何作用？

一、休谟式正义的环境

以上诸问题的提出，便将对正义自身的探究转换为对“正义的环境”（circumstances of justice）的追问。这就是说，正义作为一种人们公共生活中的基础性规范框架，它的存在和发挥作用，需要依赖特定的周遭环境。只有在相关条件得到满足的前提下，正义作为一种社会生活的根本规范才有可能得以实施。更要紧的是，唯有当若干关键条件得到满足时，正义作为一种公共生活的规范才是必要的。尽管正义有时被称为社会制度的第一美德，但它并非无条件地适用于所有时代、所有类型的人类公共生活。恰恰相反，它的存在与持续发挥作用紧密地依赖于社会公共生活的具体时代与特定设置。换言之，正义的规范性地位依赖于一个非规范性事实：公共生活是否处在“正义的环境”之中。因此，对这一环境进行细致的辨析是必要的，它将有助于我们更全面、准确地理解有关正义的规范性本质及其适用范围等问题。

在西方哲学的历史上，“正义的环境”这一理念最早是由休谟明确提出的^⑤。根据休谟的道德理

① 这种理解使得愈发难以坚守保守主义的立场，因为它不仅消极地漠视不正义现象，而且在一定程度上积极地参与制造不正义，由此，它的道德地位由中性转为负面。

② 福利国家所背负的过重财政负担、欧洲难民危机等，都是显而易见的例子。

③ See Roger Crisp, “Egalitarianism and Compassion”, *Ethics* 114, No. 1, October 2003, pp. 119–126; Roger Crisp, “Equality, Priority, and Compassion”, *Ethics* 113, No. 4, July 2003, pp. 745–763.

④ 关于这一要求的一个具体表述，See John Rawls, *Collected Papers*（下文缩略为CP），edited by Samuel R Freeman, Cambridge MA: Harvard University Press, 1999, p. 191.

⑤ See David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford: Clarendon Press, 2007, bk. III, pt. II, sec. ii.

论，人类的集体生活^①在其最基本的方面处于“正义的环境”之中。正义的环境指的是集体生活的如下特征：1. 资源的供应在可容忍的范围内是稀缺的；2. 人们对他人具有有限的仁爱之心；3. 人们拥有大致相等的权力/能力^②，至少在消极意义上，一个个体无论多强大，都不能使他绝对地免于其他个体（单独或组合）的伤害^③。由休谟式正义的环境所提炼出的这些特征，尽管在描述人类社会生活的真实样貌方面可能不尽准确，但毋庸置疑的是，它相当准确地诊断出了社会生活的基本策略性（strategic）结构。

所谓策略性结构指的是社会成员之间的基本关系在本质上可以被理解为一种博弈关系，因此他们必须采取理性策略来处理这一关系，尤其是应对其中蕴含的风险。社会成员之间之所以存在一种博弈关系，是由于他们作为成员共同参与了社会合作，由此他们对由社会合作所产生的各种基本善好都可以提出合理的主张（claim），这使得他们之间兼有利益一致性与利益冲突。由于每个社会成员都是理性的行动者，并且知晓他人也具有相同的理性，因此每个成员的选择和决策是否理性便在相当程度上取决于他人如何进行选择，而後者的选择也相似地依赖于其对他人的可能决策的预估；如此一来，原本直截了当的理性选择变成了一种策略性选择^④。既然社会生活的基本性质已为这种策略性/博弈结构所描述，它的基本问题便可以从这种结构中提炼出来，并且据此我们也可以提出相应的解决方案。在休谟看来，一套正义的规范性框架，便是应对这种根本社会问题的解决方案^⑤。罗尔斯继承了这一休谟式的诊断，并在此基础上给出了他独特的解答，即将“作为公平的正义”（Justice as Fairness）作为“第一美德”提出来，用以指导社会基本制度框架的设置（TJ pp. 3, 4, 129）。众所周知，罗尔斯的这一正义方案成为当代有关社会正义问题论争的焦点。

当然，罗尔斯并非像休谟（以及霍布斯）那样持有某种实质性的人性论观点，他所集中关注的是人类社会实践^⑥的先决条件——正义（CP pp. 205 – 206），但他意识到“如果说霍布斯对人与人之间的关系描述应用到人类个体身上看起来不太现实，那么用来描述‘人造人’之间的关系就看似足够真实”（CP p. 198）。需要注意的是，社会正义关注的对象并不必然是个体的自然人，它关注的是作为社会公共生活基本单位的社会成员，他们可能是个体的自然人，也可能是家庭、民族、教会等非自然人。作为社会生活的基本单元时，他们之间存在一种博弈性关系，一种复杂的兼有合作与冲突的策略性关系。这一关系恰恰被休谟式的“正义的环境”所准确地把握。作为社会合作事业内的共同成员，人们之间存在着深刻的利益一致性；作为社会合作果实的合理主张者（claimer），他们之间的关系又充满紧张和冲突。这种利益一致性的深刻程度与人们之间的分歧和冲突的强度决定了社会生活的基本样态。如果将这种利益一致性固定在某个值，人们之间分歧的强度和深度就决定了社会究竟是

① 当代人类的集体生活大多以较大规模的社会生活的形式而存在，这与完全基于亲缘的部落相反。（See Russell Hardin, *David Hume: Moral and Political Theorist*, New York: Oxford University Press, 2007, pp. 56 – 59, chap 4.）

② Power 通常被译为权力，但其更为基础的含义是力量或能力。

③ See Andrew Lister, “Hume and Rawls on the Circumstances and Priority of Justice”, *History of Political Thought* 26, No. 4, 2005, pp. 664 – 695; Simon Hope, “The Circumstances of Justice”, *Hume Studies* 36, No. 2, 2010, pp. 125 – 148.

④ Hardin 提供了休谟社会和政治哲学的博弈论解读，而 Vanderschraaf 则将这种对正义的策略性理解进一步系统化。（See Hardin, *David Hume: Moral and Political Theorist*, p. 26, chap 3; Peter Vanderschraaf, *Strategic Justice*, New York: Oxford University Press, 2018.）

⑤ 需要注意的是，休谟对正义的理解是比较狭隘的，即限于财产的持有与分配制度。但这并不妨碍我们继承他有关正义的环境与正义之间关系的理解。事实上，尽管当代正义理论大为扩展了其作用域，把许多非财产性的善好也纳入正义的分配，但人们因为分配问题而引发争议、进而需要正义的裁决这一事实却并未改变。

⑥ 罗尔斯对于“实践”这一术语的使用是技术性的，它不仅指人们的具体行为的总和，而且指使得这些行为得以发生并获得意义的规则/制度框架。象棋中的行棋之所以可以被理解为行棋，其前提是事先已经有一套规定了角色和行为规范/意义的规则在发生作用。（See John Rawls, “Two Concepts of Rules”, *The Philosophical Review* 64, No. 1, 1955, pp. 3 – 32.）

一个和谐的合作之所，抑或是将人们分裂、并引向相互敌对的场域^①。

将社会成员的利益一致性固定在某个值并非是任意的理论假设，它有着合理的现实对应。对于任何一个社会来说，其所具备的总体生产力水平在一定的历史时刻是固定的，甚至在一定历史时期内也可以视为是比较固定的。这时候，可供分配的社会总资源是有限的，而人们对这有限资源所提出的竞争性主张的强度便是决定社会性质的关键参数。当然，这种竞争性主张的强度本身并不是固定不变的，例如宗教和文化在很大程度上可以塑造人们对财富的态度，但它们的作用不宜过分夸大。人的基本生存需求对于资源有一定的最低限度的要求。在极端情形下，比如在由极低的生产力水平所导致的严重匮乏的条件下，总资源是如此稀缺，以至于无论这些资源如何分配，都不能保障所有人的生存。在这种条件下，冲突是无法避免的^②。这种冲突无法通过精心设计的（例如平等主义的）分配方案来解决。对于这样的社会来说，第一重大的任务并非设计和推行平等（或别样）的分配，而是要尽可能提升生产力以增加其资源总量，这是一项既不容易实现也并非微不足道的任务^③。所幸，在当今时代的多数社会中，人们不必再面对那样的绝对匮乏，但即便在这些生产力相对发达的社会里，总资源依然没有丰富到可以对每个人按需分配。事实上，即使社会生产高度发达，资源的相对稀缺也将是人们公共生活的一个顽固特性。这是由于有待分配的资源并不总是物质性的，还有相当多的资源是精神性的。而有些精神性的资源注定是稀缺的，比如荣耀（glory）、优越等^④。这样一来，人们对社会合作所得的总产品提出各自不同的主张，而这些主张之间存在着（至少是潜在的）深刻冲突。这些（潜在）冲突最为集中地描绘了社会生活的策略性结构，而这正是社会生活所面对和迫切需要解决的首要（primary）问题。

社会生活的这种策略性结构之所以是它面对的首要问题，乃是因为这种结构对社会生活自身构成根本威胁。离开了对这种威胁的妥善解决，社会生活就有很高的解体风险，或者至少会退化成为一种恶劣状态。霍布斯的“自然状态”生动地描述了这种退化（解体）的社会生活的具体情状：“人们的生活孤独、贫困、恶劣、残酷而短暂。”^⑤其原因并不复杂：在（正义等）公共规则建立起来之前，如果人们之间的（潜在）利益冲突得不到有效的调解，他们就会因为自利和自保的动机而被迫先发制人（preemptive action），这就造成了冲突升级（escalation），从而演变成“每个人与每个人的战争”。用博弈论的话来说，处在自然状态的人们被困在“囚徒困境”之中。尽管霍布斯之后的理论家们不再直接面对“自然状态”，转而处理基本稳定的社会生活，但他们所面对的基本情形并没有发生根本改变。比如，罗尔斯依然认为，和平社会中人们之间的潜在分歧和冲突如果不得到妥善的处理，仍然会把他们置于“普遍化的囚徒困境”之中（TJ pp. 238, 505）。罗尔斯所发展的正义理论，便是为解决这种社会生活的潜在困境所提供的解决方案。

然而，罗尔斯这种经由“正义的环境”而提出实质性的规范正义理论（作为公平的正义）的做法引发了广泛而深刻的争议。一些批评者认为，“正义的环境”的诊断，即将人类生活视为根本上处在休谟所描述的策略性结构之中，即使不是完全错误的，也是带有严重偏见的。另一些批评者认为，

① 佩蒂特认为社会的本体取决于社会成员之间关系的类型。（Philip Pettit, “Rawls’ s Political Ontology”, *Politics, Philosophy & Economics* 4, No. 2, 2005, pp. 157–174.）

② 当然，在理论上存在一种可能性：在如此恶劣的条件下，如果能有圣人一般的自我牺牲精神，人们也可以和平相处。

③ 对于一些不发达的社会来说，经济、政治和社会问题往往紧密地联系在一起。（See Douglass C. North, John Joseph Wallis, and Barry R Weingast, *Violence and Social Orders: A Conceptual Framework for Interpreting Recorded Human History*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.）

④ 卢梭在谈到人因为走入公共生活而败坏时，看到的正是这种因人际比较而产生的不满足和贪婪。此外，心理学家 Pinker 注意到，在一个家庭内部，（多个）孩子对父母之爱的索求也是竞争性的，因为“父母的投入是有限度的”。（See Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and the First and Second Discourses*, New Haven: Yale University Press, 2002, pp. 87–148; Steven Pinker, *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*, New York: Viking, 2002, p. 248.）

⑤ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 84.

虽然这种诊断本身是可以接受的，但罗尔斯（以及休谟）对正义的理解^①是扭曲的^②。桑德尔^③代表了前一种典型的反对意见，而巴里^④、柯亨^⑤和努斯鲍姆^⑥的批评则沿着后一种思路展开。尽管在基本思路和侧重点上有所不同，这些批评者对于休谟式正义的环境有一个共同的反对意见：它不合理地限制了我们的道德和政治抱负（aspiration）。对于桑德尔这样的社群主义者来说，如果将正义的环境这一概念当作对社会生活基本状况的总体描述的话，那么它太过狭隘，无法充分把握社会生活的广度。在他看来，许多同样根本（如果不是更加根本）的社会生活的“环境”被不恰当地置于无关紧要或者从属的地位。桑德尔认为，我们应该强调若干核心的社群主义价值并使之主题化，而这样做需要放弃正义（的环境）的首要地位。对于巴里、柯亨和努斯鲍姆来说，尽管他们把正义当作社会制度的首要美德来捍卫，但他们认为罗尔斯（休谟）对正义的理解（即作为互利）是非常局限和不合理地严苛的，应当予以扩充。对他们来说，正义应当为无偏私性（巴里）、平等（柯亨）或尊严（努斯鲍姆）背书。

接下来，本文将简要回应桑德尔和努斯鲍姆对罗尔斯所采用的休谟式正义的环境的批评。本文为罗尔斯的诊断进行辩护，认为我们的社会生活基本上处于正义（作为互利）的环境之中。这一诊断准确地捕捉到我们的社会生活的策略性结构，然而这些结构却并未被批评者们所充分理解。对后一类批评，本文将主要回应努斯鲍姆，因为努斯鲍姆代表了这类批判共同的基本逻辑，即将休谟式正义的环境视为对正义观念的一个过于严苛而不合理的限制；更重要的是，在他们之中，努斯鲍姆最为明确地指出了造成罗尔斯的实质性正义理论（不必要地）狭隘和严苛的真正元凶，即他所依赖的休谟式正义的环境的理念。为了把罗尔斯式的狭隘、保守的正义观念扩展为更加激进的版本，仅仅修改这一观念的内容是不够的。还需要将其赖以存在的基础，即它所对应的正义的环境，替换为更为具有包容性的版本。为此，努斯鲍姆提出亚里士多德－马克思式正义的环境作为休谟式正义的环境的替代。虽然巴里和柯亨提出了与努斯鲍姆不同的替代性正义方案，但他们分享了她对罗尔斯的基本反对意见，即都认为罗尔斯所采用的休谟式正义的环境的第3条规定存在严重的问题，即将人与人之间的权力/能力平等作为正义（作为互利）的基础^⑦。

二、社会生活的其它环境

首先，需要辩护休谟式正义的环境的合理性。这就要先考察社群主义者所强调的人类社会生活的其它环境的相对重要性。根据桑德尔的说法，在正义的环境之外还存在许多其它的人类公共生活的环境，例如仁爱的环境（circumstance of benevolence），而这些环境的重要性并不一定比正义的环境更低。他认为，鉴于这些其它环境的存在，“正义〔仅〕是某些社会的第一美德”，在这些社会里，因为其特定社会条件的缘故，其最紧迫的社会任务便是调节人们之间相互冲突的利益主张^⑧。言下之意，在一些别的社会中，这种任务并非是最紧迫的，而“休谟正义的环境并不能在道义论的意义上为正当〔正义〕的优先性提供支持”^⑨。因此，罗尔斯所断言的“人类社会以正义的环境为特征”

① 在 *Justice as Reciprocity* 一文中，罗尔斯沿着休谟的道路，将正义理解为规律性或秩序，参见 CP p. 194。

② Simon Hope, “The Circumstances of Justice”, *Hume Studies* 36, No. 2, 2010, pp. 125–148, 126.

③ Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

④ Brian Barry, *Theories of Justice*, Berkeley: University of California Press, 1989.

⑤ G. A. Cohen, *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge MA: Harvard University Press, 2008.

⑥ Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, Cambridge MA: Harvard University Press, 2006.

⑦ See Simon Hope, “The Circumstances of Justice”, *Hume Studies Volume* 36, No. 2, 2010, pp. 125–148.

⑧ Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 30.

⑨ Ibid., p. 30.

(TJ pp. 129 – 130) 是一种社会学（经验性的）主张，但罗尔斯对此没有提供任何经验证据。实际上，桑德尔认为，有许多社群的“参与者的价值观和目标非常接近，以至于正义的环境只在相对较小的程度上占上风”^①。这方面最明显的例子是家庭和教会等社群。总之，“正义作为社会制度的第一美德，并不像真理性是理论的第一美德那样是绝对的；它只是在一些条件下才成立，正如身体性的勇气只有在战场上才是第一美德”^②。

不可否认，仁慈和博爱的环境对人类社会生活来说也是真实的。在家庭或亲缘社群内部，正义通常不是一个主要问题；相反，共济（solidarity）和亲缘性利他主义往往占上风^③。如果假设家庭生活也要受到正义这种谨慎而嫉妒的美德^④的规制，那我们可能会悲叹它变得畸形了^⑤。但问题在于，休谟和罗尔斯既不把家庭也不把任何私人社群视为正义的恰当作用领域。相反，正义应该作用于整个社会，作用于其基本结构，作用于陌生人或半陌生人的公共环境。他们之间的关系既不是仁爱、也不是共济，而是相互利益无涉的（潜在）合作者之间的相互尊重，而这正是正义的环境的决定性标志。总之，社群主义者桑德尔之所以对休谟正义的环境的学说进行指责，即指责其对人类社会生活做了不合理地狭隘的理解，乃是由于他忽视了正义这一理念的社会（公共）性质。作为人们公共生活基本框架的社会整体，与生活在其下的各种有机社群之间存在着至关重要的区别^⑥。用罗尔斯的话来说，社会不像社群主义者所理解的那样是个有机的社群，也不是任何实质性的联盟，而是“联盟的联盟”（TJ p. 462）。每一种正义理论的背后都有其对应的的社会本体论（social ontological）预设。如果忽视这种社会本体论预设而只考察实质性正义理论的内容，将无助于澄清分歧。当然，要充分展开这一社会本体论检验超出了本文范围^⑦；这里只需指出，如果桑德尔仍然希望将社群德性提升到与正义相同的水平（甚至高于它），那么他要首先在本体论层次证明：社会究其本质是一个有机一体的社群，而不是一个公民开展公共生活的开放框架。

一些社群主义者可能会坚持认为，至少有某些社会的确是围绕某些社群价值组织起来的，例如兄弟之爱，那么在那些社会里就没有必要将正义这种谨慎而嫉妒的德性作为社会制度的第一美德。原则上说，当然不能先验地排除这种可能性。然而，在当今世界的大部分地区，随着现代性成为既定事实，这种可能性几乎不存在。现代社会的规模急速扩大和人们价值取向的多元化，使得一种实质性的（而非比喻意义上的）兄弟式的公共生活变得不再实际；只有通过道德上不受欢迎甚或可憎的方式，例如实施塔利班的统治，这种纯粹社群式的社会生活才能存在并延续。此外，在现代条件下，社群主义的理想即使有可能实现，也是相当不稳定的。假设曾经存在这样一个兄弟般的社会，在这个社会中，每个人都自发地关心彼此的福利，没有任何人以正义的严苛标准来要求另一个人，那么天堂在人间的确实现了。但这样的天堂不可能持久。设想一下，由于纯粹的偶然因素，一些坏分子在这个社会里会自然地涌现出来。他们之所以是坏分子，乃是因为他们利用（exploit）所有其他人的好意，而不

① Ibid. , pp. 30 – 31.

② Ibid. , p. 31.

③ 然而正如福山所指出，早在13世纪的英格兰地区，父母和子女之间关于前者养老问题的解决方案就是签署合同。（See Francis Fukuyama, *The Origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolution*, New York : Farrar, Straus and Giroux, 2011, p. 234.）

④ See Annette C. Baier, *The Cautious Jealous Virtue: Hume on Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010, 尤其是第二章结尾处。

⑤ 正如Pinker所指出，即使在家庭中，也存在需要引入正义才能解决的冲突，例如兄弟姐妹争夺父母之爱这种有限资源。（See Steven Pinker, *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*, p. 248.）

⑥ 与之相应，规制社会生活的是正义等公共规则，而非社群成员之间的个人德性，这二者之间有显著分别。（See Thomas W Pogge, “Three Problems with Contractarian – Consequentialist Ways of Assessing Social Institutions”, *Social Philosophy and Policy* 12, No. 2, June 18, 1995, pp. 241 – 266, 尤其是第一、二节。）

⑦ See Philip Pettit, “Rawls’ s Political Ontology”.

愿为之付出任何代价，更重要的是他们还伤害他人的利益。面对这样的局面，所有良善分子除了兄弟之爱之外一无所知，他们面对坏分子的侵蚀所能做的唯一的回应就是以德报怨，而不会采取任何针对性的反制措施，因为那样的话必将会引入某种类似正义的机制。如此情形持续一段时间后会发生什么？这些良善分子只有两条路可选：要么像坏分子那样采取利用或伤害的手段，或者至少是以眼还眼、以牙还牙地实施反制；要么继续以德报怨，坐视自己的生存资源被剥夺，直至自身彻底灭绝^①。除非他们有无穷无尽的天赐食粮（*manna from heaven*），否则他们无法坐视坏分子的侵蚀而不理。但鉴于他们唯一的行动模式是兄弟之爱，他们怎么能实施任何形式的制裁来阻止坏分子呢？他们或许可以将这个坏分子驱逐出去，问题是他们要以什么名义、什么理由来实施这一驱逐行动；他们也可以（通过一些矫正设施，例如监狱）惩罚他或纠正他，问题是这样做的依据是什么。除了正义/公正之外，还有什么理由来实施这些制裁？

需要注意的是，人类社会生活中除了仁爱的环境和正义的环境之外还存在其它种类的环境。最明显的是，人类共同生活也包含着战争的环境（*circumstances of war*）。它在今天的一些人类社会和历史几乎所有人类社会中都曾存在过。在这种极端环境中，人们彼此之间很少或根本没有利益的一致，有的只是冲突，因此相互猜疑和敌意占据了绝对主导地位。这是一种凄凉的霍布斯式自然状态^②。在这种条件下，各方都被迫进入一种囚徒式的困境：为了确保自身的生存，唯一理性的策略是首先攻击他人以防止可预测的损失，因为别人也可以做出同样的判断并采取同样的理性行动。在这种极端情况下，和平与合作的事业几乎没有任何根基，因此正义失去了存在的基础。可见，正义必须在社会合作正常且稳定的环境中才能存在；而在战争的环境中，既没有必要也没有可能存在正义。

综上可知，要使正义的环境成立，存在着某个上限和下限，“在上下界之外不需要正义规则是很自然的：正义的环境就是正义规则被实际地需要的那些环境”^③。如上所述，在仁爱的环境下（如果它的确可以以社会这一规模存在）正义就是不必要的；在战争的环境下，正义也是不必要的。只有在相互利益无涉的人们之间以社会为基本框架进行有效合作的时候，正义作为一种分配和仲裁机制才有必要。在这种公共生活中，正义通过指导社会基本结构的设定从而规导人们的行为。在正义就位的前提下，稳定而富足的社会生活是可以期待的。相比之下，战争的环境却远远不是一种理想的集体生活形式^④，尽管它也可以依靠自己而稳定下去，即冲突的升级加深了战争的环境、增加了相互仇恨和猜忌。事实上，世界上几大主要文明都已经迎来了长期和平^⑤。这是由于人们普遍厌恶与战争有关的苦难，而且各方不断拓宽他们之间的利益一致性。可以说，当今人们的社会生活高于正义的环境所设定的下限。

三、休谟的紧身衣

以上讨论的是（休谟式）正义的环境的下限。而在其上限处，（休谟式）正义的环境同样遭到持续抱怨，它被认为太过严苛了^⑥。上面列出了休谟对正义的环境的三个描述，其中第三条是关于人与

① 这里的基本逻辑是进化论式的适者生存。（Brian Skyrms, *Evolution of the Social Contract*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, chap 1.）

② 虽然霍布斯将自然状态描述为个人之间的战争，但这实际上并不真实的，毕竟战争需要团体间的团结；但他对竞争各方之间冲突关系的描绘是真实可信的。

③ Simon Hope, “The Circumstances of Justice”, *Hume Studies Volume 36*, No. 2, 2010, p. 129.

④ 也许有些人渴望荣耀（glory），因此会更爱战争而不是和平。（Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests*, Princeton: Princeton University Press, 1977, pp. 9–12.）

⑤ 关于与战争有关的死亡人数下降的经验证据，见 Steven Pinker, *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*, New York: Viking, 2011, chap 2.

⑥ 桑德尔的批评也可以被视为属于这一类，尽管他使用了不同的词汇。

人之间权力/能力的大致平等。休谟的意思是，非人类动物或其他一些弱小的外来物种（如果有的话）并不属于正义的环境。这是因为，鉴于人类有能力主宰他们，人类无需用正义对待他们。然而，沿着这种逻辑，似乎也意味着残疾公民不需要得到正义的对待，因为他们没有像其他公民那样拥有同等能力。罗尔斯的正义理论在这个问题上保持了沉默，所以尽管它包含了许多进步因素，但在这个问题上它是饱受质疑的^①。在罗尔斯的框架下，残疾公民被不公平地排除在制定（关于正义的）社会契约之外，而这仅仅是因为他们不像其他人那样拥有同等的（身体、智力方面的）能力。因此，努斯鲍姆呼吁重新制定社会契约，从而使残疾公民（以及从长远来看，非人类动物）享有平等的政治权利，其中最重要的是制定社会契约的权利。

为了彻底纠正罗尔斯/休谟的（基于互惠的）正义理论，努斯鲍姆需要找到更深层次的罪魁祸首，即以互惠互利为核心的休谟式正义的环境，而它恰是以人与人之间的平等权力/能力的设定作为基础的。因此，这种休谟式正义的环境被视为一件紧身衣（straitjacket），使得罗尔斯的正义理论变得过分严苛，即不可扩展到残疾人和非人类动物身上^②。努斯鲍姆要求将这种紧身衣打碎或者至少要对它进行显著的松动，这种松动的结果便是亚里士多德－马克思式正义的环境^③。在这种环境中，社会契约将被重新制定，以便每个人都可以享有平等的政治权利，而这仅仅需要他们具备人的属性。在一种扩展的意义上，这些权利也适用于非人类动物。由此，努斯鲍姆提出一种替代性的正义方案，其基本原理是认为一个正义的社会不应该屈从于休谟式互利逻辑的束缚，而应该赋予每个社会成员平等的自我实现和自尊能力。

然而，在对罗尔斯的反驳中，努斯鲍姆却是从罗尔斯那里学到关键一课，即将正义原则的构建置于相应的（正义）环境之中^④。尽管在休谟式正义的环境和亚里士多德－马克思式正义的环境之间存在显著差异，但它们都使用了相同的逻辑来证成其各自的正义方案，即找到并证成与其相对应的正义的环境。在罗尔斯的正义理论中，有两个步骤被用来验证一种实质性的正义方案是否恰当：第一步，由生活在这种环境中的人通过一定的合理程序来制定社会契约，从而选择出最合适的正义方案；第二步，广泛（和一般）反思平衡最终通过检查其背景理论并测试其可行性，来验证各种候选的正义方案是否与我们的道德直觉吻合、与人类生活的基本现实所设定的界限不相违背^⑤。对于努斯鲍姆来说，这应该也不例外。为了使她所提出的替代性正义方案得到证成，她需要对其蕴含的人类道德心理学和社会本体论的深层论述也进行反思平衡的检验。

问题在于，努斯鲍姆对其正义的环境的替代解释几乎没有提供任何经验合理性或可行性的证据^⑥。尽管她的规范性正义提案初看颇有吸引力，但它却无法得到可靠的证成。反思平衡的测试将可行性测试作为其构成性要素。而努斯鲍姆的亚里士多德－马克思式正义的环境，因其强烈的泛道德主义色彩，似乎在现实可行性这一维度上机会渺茫。相比之下，休谟式正义的环境学说越来越被实证科

① See e. g. Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*.

② Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, pp. 26 – 35.

③ Ibid., pp. 85 – 91.

④ Ibid., p. 70, 162.

⑤ 有关反思平衡对规范性正义理论的证成机制，参见 Norman Daniels, *Justice and Justification*, New York: Cambridge University Press, 1996.

⑥ 另一种反对努斯鲍姆式的激进正义提案的思路是关注人类能动性的前提条件，而这恰是我们对其负有正义义务的基础。在罗尔斯看来，正因为人具有正义感的能力才使其有资格成为正义的对象。“我们对动物没有正义的义务，一个合理的解释是他们缺乏正义感和这种情感所预设的其它能力。”（John Rawls, “The Sense of Justice”, *The Philosophical Review* 72, No. 3, 1963, pp. 281 – 305, 303.）

学证实为对人类生存境况的大致正确的描述^①。针对这个批评，努斯鲍姆也许可以如此回应，即强调她的正义提案的规范性并由此将正义与事实敏感性分离开来^②。换句话说，她可以在建构正义理论的过程中使用充分的理想化设定而将休谟式正义的环境去除掉（idealize away）^③。建构主义似乎的确可以赋予她这样的自由，但如此一来，她将犯下泛道德论的谬误（moralistic fallacy）^④，即要求世界成为它不可能成为的样子。为了反驳这种潜在的指控，她需要离开规范性层面、涉足一些经验的议题并采取立场（经验证实或推测），例如可以在事实层面坚持人性的高度可塑性。事实上，她也确实是这样做的，但她在此处走得太远，以至于设想了一个这样的世界，在其中老虎不再吃肉^⑤。在遥远的未来或者在我们所处的这个世界之外的某个地方，这种情形也许确乎是可能存在的。但对照当今科学界对世界运行规律与限度的理解，努斯鲍姆所设想的那个世界远远超出了现实可能性的上限，因此超出了正义的上限。除了泛道德主义者（尽管其目的可能是高尚的）之外，没有人有充分理由接受她所描述的这个图景。无可否认，包括人性在内的自然界是否具有努斯鲍姆所希望的那种高度的可塑性是一个悬而未决的经验问题；但这个问题应该被面对和解决，而不是被建构主义的方式消解掉^⑥。与此同时，在规范性层面，即使我们可以反事实地按照自己的意愿改造自然，但我们仍然不清楚为什么那些持不同规范性立场的人应该追随努斯鲍姆的方向去如此改造自然。

尽管休谟－罗尔斯式的正义观念也许会令某些持激进理解的理论家和追随者感到沮丧，但他们没有充分的理由认为休谟－罗尔斯对正义的本性所做出的界定及对其应用范围的所给出的限定是不当的。事实上，正义作为一种规制人们社会生活的基本规范性框架之所以有可能（以及有必要）存在，首先是因为人们的社会生活处在休谟式正义的环境所描述的条件之内。尽管正义是一种规范性要求，但正义的环境却首先是一种关于人类生活的经验事实。为了满足对于更激进的正义理念的追求，这些正义的环境的相关参数可以有调整的余地，但是这种调整有其上限与下限，而不能置之不理或肆意逾越。当然，规范性正义观念应当受到客观环境制约这一结论，并不应该成为我们固守现有的规范框架并拒绝更为积极的正义主张的理由。毫无疑问，现有的主流正义观念如“作为公平的正义”依然需要深化和扩充；但那些对正义持有激进理解的理论家需要注意，这种深化和扩充必须充分关注人类公共生活的基本现实，而不是仅仅凭借强烈的道德直觉便信马由缰。在这个意义上，构建正义理论有如“带着镣铐跳舞”。然而这些“镣铐”并不仅仅意味着束缚，因为它们揭示了这种“舞蹈”更深层次的真相，因此对它们进行更深入的了解将为更好地“舞蹈”提供巨大的助益。

（责任编辑 行之）

① See Jonathan Haidt, “The New Synthesis in Moral Psychology”, *Science* 316, No. 5827, 2007, pp. 998 – 1002; Jonathan Haidt, *The Happiness Hypothesis*, London: Random House, 2006; Elinor Ostrom, “A Behavioral Approach to the Rational Choice Theory of Collective Action: Presidential Address, American Political Science Association, 1997”, *The American Political Science Review* 92, No. 1, 1998pp. 1 – 22; Edward O. Wilson, *On Human Nature*, Cambridge MA: Harvard University Press, 2004.

② 这也正是柯亨的思路。

③ Simon Hope, “The Circumstances of Justice”, *Hume Studies Volume* 36, No. 2, 2010, pp. 125 – 127, 133, 135, 139.

④ Pinker 强烈反对哲学家和科学家的泛道德主义冲动，最集中的体现便是所谓“白板”的学说。（Steven Pinker, *The Blank Slate: The Modern Denial of Human Nature*, chap 5.）

⑤ Martha C. Nussbaum, *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, pp. 388 – 397.

⑥ 至少就目前而言，经验科学为那些高尚的泛道德主义者所提供的讯息并不令他们振奋，例如见 Pinker, Haidt, E. O. Wilson 等。

Called：存在的命名和物的出场

——试论《旧约·创世记》命名神话的概念化思维及其问题

何光顺

【摘要】重视“语词”的“命名”（Called）是从圣经首章《创世记》到《约翰福音》的重要主题。在《创世记》中，语词的命名就是存在的显现和万物的出场，从上帝为世界命名到人为万物命名，显示了人的自由意志的确立和主体创造的开始。这种自由意志和主体创造有让人陷入以语词命名一个非神圣化的乌托邦的危险。命名原是神圣的，是属神之事，然而，当命名的权利被滥用之时，命名则成为某种僭越。《圣经》的“命名”神话可以成为观照西方文化的一个重要视角，并可以将其视为古希腊哲学的概念思维传统的宗教化和神话化版本。阐释从《圣经》首章开显的概念命名神话，有助于更好地理解古希伯来-基督教传统相对于古希腊-罗马传统所同样具有的对于西方文明的奠基性意义。

【关键词】《创世记》；Called；存在；命名；物；概念化

中图分类号：B971.1 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660（2019）05-0106-11

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

基金项目：国家社会科学基金一般项目“从物化到物感的中华美学时空思维结构演进研究”（18BZX136）

“called”一般翻译为“称为”或“称名”，“named”则译为“命名”。《圣经·创世记》开篇就有神在语词的言说（said）中创造世界，又在称名或命名（called/named）中区分世界，并在某种具有实践的造物（made）上让一种语词的言说和区分实现为世界。关于“said”和“made”这两个关键词，笔者曾著文论述。本文将着重探讨“called”所隐含的称名/命名得以令世界和万物出场的召唤和呼告意义，以及其在逻各斯中心主义的命名神话构建中所隐藏的乌托邦的陷阱，以期借助某种具有比较性的分析，找到克服西方文明根柢性弊端的可能途径。

一、Called/Named（称名/命名），存在的命名：概念、秩序和区分

《圣经》英译本有“God called the light ‘Day’, and the darkness he called ‘Night’. And there was evening, and there was morning—the first day”^①，而中译本将“called”翻译为“称”，其词组形式就是称为、称之为。“称”是一种口语化的表达方法，是对事物的具体化命名和再次确认。比如，《创世记》说：“起初，神创造天地。地是空虚混沌。渊面黑暗。神的灵运行在水面上。神说（said），

^① 《圣经·中英对照》，中文：和合本，英文：新国际版，上海：中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会，2007年。本文所涉《圣经》中、英文引用皆出自该版本。

要有光，就有了光。神看光是好的，就把光暗分开了。”在神的最初道说（said）中，神说出了“光”，有关“光”的语词又区分于此前的“暗”（黑暗）。只是这“光”和“暗”还比较抽象，缺乏规定性。当某个词语还未得到规定时，它就只能是“纯存在”，就还未曾被赋予本质，就还只是抽象的无规定物，它必须在被赋予本质中得到具体化地展开。这种赋予本质的“称”，就是具体化的言说，是进行规定，是那作为质料的纯存在或抽象物从其自然混沌状态中显现出来，或者说与他物区分开来。这就是“命名”，是“这是什么”的概念思维的进行和完成。因此，“称”（called）就是“命名”（named），是个体从集体中的出场，是召唤事物进入语词之中，是让“这（物）”从“类名”的无规定状态被确切地赋予规定性的“单名”，例如“恒星”是类名，“太阳”就是“单名”。单名在具体化的称名中被规定，如“这个（孩子）”被“称”为“张三”，“张三”就是单名。单名的具体存在让其从更大的抽象的类存在中被凸显出来，我们可以通过这样一次具体规定性的“称”或“命名”而实现海德格尔所言的“召唤”（das nennenruft），即“召唤者当然有所唤而来。它于是把先前未被召唤者的在场带入某个切近处。但由于召唤有所唤来，它就已经向被召唤者召唤了”^①。

因此，口语化的“称”（called）或“称之为”从书面语来说就是“命名”（named），“称”的单字就可以转化为“命名”的动宾式合成词。《说文》释“命”：“使也，从口从令。”朱骏声按：“在事为令，在言为命，散文则通，对文则别。”“命，道也，命名也。”^② 这些解释表明“命”是即将对事物进行具体化规定的过程或行为。又《说文》释“名”：“名，自命也，从口从夕，夕者冥也，冥不相见，故以口自名。”^③ 这里的“名”就是已经被具体化规定的事物的“单名”，并且在言“名”的时候，说明“命名”或“自名”就是因为傍晚是光明趋于消逝而黑夜即将到来之时，当作为具体事物标记的“单名”被“说出”，那即将沉入自然混沌无法区分状态的个体在这“命名”或“称名”中就得得以再次显现与出场。可见，“称”或“命名”就是人对其存在的确证，是存在者之存在得到召唤和出场。

在犹太－基督教奠基的西方文明的开端处，上帝（God）使用语词（word）的道说（said），就是逻各斯（λογος/Logos）语词中心主义的神话叙事的建构和确立，是世界的创造（created），是词语 word 的肉身化，是存在之抽象到本质之具象的展开，是《创世记》开篇上帝为万物的命名/称名（named/called）。这命名包含着概念的三个环节：普遍性、特殊性、个体性^④。作为概念思维的运作，命名同它自身的否定的统一，“作为自在自为的特定存在，就是个体性，构成它（概念）自身的联系和普遍性”^⑤。从《创世记》到《约翰福音》的突出问题就是对“语词”之“命名”的“概念”思维的关注。这种“概念”思维就是从自然的直接世界进入理性的间接世界，就是为存在着的具體事物赋予具有标记性的符号或名称，从而得到普遍性、特殊性与个体性的统一。命名作为概念就是一种综合着否定之否定的辩证思维运动，就是在一种形象的故事中抽象出名称而后上升为精神的理念。在《圣经》开篇《创世记》中，就有着这种从形象世界走出，而开始自我规定的“概念”萌芽。这种萌芽是在神和人都同样运用“语词”的“称名/命名”（called/named）中实现的：

神看光是好的，就把光暗分开了。神称（called）光为昼，称暗为夜。有晚上，有早晨，这是头一日。（创 1：5）

“概念”的萌芽就是“秩序”的分化，是普遍性中出现了规定性和特殊性。在上帝的第一次概念的命名（called/named）中，“时间”秩序出现。“神称光为昼，称暗为夜”（God called the light “day”，and the darkness he called “night”），“光”（light）是在上帝的“道说”（said）中被创造，这

① [德] 海德格尔：《在通向语言的途中》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2004年，第12页。

② [清] 朱骏声：《说文通训定声》，北京：中华书局，1984年，845页。

③ 同上，第872页。

④ [德] 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，北京：商务印书馆，2003年，第331页。

⑤ 同上，第334页。

种光明显现的可被看视的“感官化”的“空间”状态必须得到“精神”的命名，从而得着一种规定性和特殊性的符号化确认，进入“非感官化”的“时间性”维度，这种被“道说”的“光”便被“命名”（called/named）为“昼”（day），以区别于“光”被“道说”创造“前”的“黑暗”（darkness）。当然，基督教神学家不会承认这“光”被“道说”之“前”，因为“前”是一个时间性表述，在基督教神学家看来，不存在创世之前的时间，时间只是在上帝创世的那一刻开始。无疑，基督教神学的时间意识是非常现代的，即否定物理时间，否定亚里士多德的古典客观时间，时间只有从创造和做工的视域中来观照才能显示其意义，如果依照费尔巴哈所说“上帝就是人的本质”，那么这“神”的“时间”实际就是“人”的时间，不存在“神-人”关系之外的时间。

在海德格尔看来，时间性是源始的、自在自为的“出离自身”本身。将来、曾在、当前等现象是时间性的绽出（ekstase），时间性的本质即是在诸种绽出的统一中到时^①。在《时间的政治》中，英国学者彼得·奥斯本谈到了利科对于时间问题的理解，即“历史时间是以三重叙事模拟的形式‘把生活时间（live time）（重新）刻印在宇宙时间之上’”，这三重叙述模式包括“预塑（prefiguration）历史时间的叙事结构”“通过叙事结构塑造（configuration）历史时间”“在‘读者’经验的基础上重塑（refiguration）生活时间”^②。借此，彼得·奥斯本认为叙述时间是联系历史时间和生活时间的媒介，而这三重时间的统一，就构成了有机的宇宙时间图景。《圣经·创世记》开篇的上帝创造宇宙，就确立了宇宙时间作为具有创生性质的源始时间就同时具有其绽出性质，具有历史时间、叙述时间和生活时间的统一性。首先，这里的神创宇宙时间是一种明确的叙述时间，是借助神话和宗教确立其叙述的权威，但这种神圣叙述时间又构成西方基督教神学历史或文明史的基础，因而成为西方历史时间的内在脉络，支配着西方历史的叙述，同时决定着欧洲基督徒的生活，构成生活时间的内在神圣性的依据。这种在时间性绽出中的叙述时间、历史时间和生活时间的统一，也使基督教神学时间迥异于古希腊亚里士多德所确立的物理时间和客观时间，成为从此在出发的生存时间或生活时间的基础。这种神创时间的绽出性也道明了海德格尔所说的“无”对于此在的“不”，此在的“不”即是“超越”，这就指向了此在生存之根底的空空如也。正是这一空空如也的“无”构成了此在生存的无限可能性的“不”之背景，是源始的生存“尺度”。因此，海德格尔重视从“有-无”之辨出发，特别是从他的“无”论方面来把握“时间性”的意义，进而来把握“时间”的意义。此在是时间性的，也建基于无的基础，它使无成为一种超越性的意向对应物。

《圣经》的神创宇宙时间观念就与海德格尔的存在论哲学有着其内在呼应，正如海德格尔所说：“实际上，时间现象——如果从一种更为本源的意义加以理解——是同世界概念，因而也就同此在结构自身联系在一起的。”^③ 历史和世界从本质上就是在关于此在的时间叙述和时间视域中开展的，因此，西方文化中关于空间的思想也是后于时间的。这也体现在《创世记》开篇的叙述中：

神就造出空气，将空气以下的水、空气以上的水分开了。事情就这样成了。神称空气为天。有晚上，有早晨，是第二日。（创1：7，1：8）

神称旱地为地，称水的聚处为海。神看着是好的。（创1：10）

如果说在上帝的第一次创造，“时间”秩序被显现，那么在神秘“语词”的后续耕作中，“空间”秩序也得到区分：“神称空气为天”（God called expanse “sky”），“神称旱地为地”（God called the dry ground “land”），“称水的聚处为海”（and the gathered waters he called “seas”）。相较于最初的直接创造事物的道说（said），上帝的概念化的“命名”（called）是另一次更为巨大的裂变。“天”（sky）“地”（land）“海”（seas）的概念化“命名”，就是这三种存在者进入到“神-人”的主体性

① [德] 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，1987年，第375页。

② [英] 彼得·奥斯本：《时间的政治：现代性与先锋》，王志宏译，北京：商务印书馆，2014年，第83页。

③ [德] 海德格尔：《现象学的基本问题》，丁耘译，北京：商务印书馆，2018年，第376页。

世界，就是黑格尔意义上的“绝对精神”“绝对理念”的显现。随后，最重要的“命名”即“人”的命名被重点记述：

耶和華神用地上的塵土造人，將生氣吹在他鼻孔里，他就成了有靈的活人，名叫亞當。（創2：7）

在《聖經》英譯本中，只有小標題處有“Adam and Eve”，這句的正文是“the LORD God formed the man from the dust of the ground and breathed into his nostrils the breath of life, and the man became a living being”。正文雖沒有“名叫亞當”（Adam）的明確命名，但男人（man）和亞當（Adam）都來自象徵絕對精神和絕對主體的上帝，這個“人”（man）是一個活人（living being），先天性地秉有上帝吹來的那一口“生氣”（the breath of life），這意味着一個半獨立的“人”出現了，有和上帝相通的“靈”，還有屬於自己的“名”。精神、身體、名稱第一次獲得統一形式，人的存在（being）得到昭顯。而這個“人”的完全獨立則有待於他自己獲得獨立和自主“命名”世界和萬物的權力。

二、Called/Named（稱名/命名），物的到來：自由意志的概念化彰顯

在《聖經》文本中，上帝首先以祂的語詞的“道說”（said）創造了這個世界，隨後以語詞的“命名/稱名”（called）對世界作出區分，讓萬物得以在命名中出場和显现，并被帶到人的近旁。上帝還同時將這“稱/命名”的權力授予了人：

耶和華神用土所造成的野地各樣走獸和空中各樣飛鳥都帶到那人面前，看他叫甚么。那人怎樣叫各樣的活物，那就是他的名字。那人便給一切牲畜和空中飛鳥、野地走獸都起了名。（創2：19-20）

“稱/叫/命名”就是文明的肇始，是在注重概念、秩序和區分中指向存在者的存在之出場。在《耶拿講稿》中，黑格爾分析了亞當“命名”神話所展現的精神的主權問題：“這是什麼？我們答道，它是一頭獅子，一只猴子，等等。這即是說，它是〔成為什麼〕……确切說，它是一個名字，由我的聲音而造成的一種音響，某種與其看上去完全不同的東西——而這〔作為被命名者〕是其真正的存在……不過，由於這名字，對象已經成為自我而出生〔並已經呈現為〕存在（seyend）。這是由精神（Spirit）所實現的首要創造性。亞當給予所有事物一個名字。這是〔精神〕的主權，其對於全部自然的首次把握——或者說出自精神〔自身〕的自然創造……人向作為他的所有物的事物講話。”^①這種作為“存在者”之出場的“命名”，意味着精神因符號化的表達而獲得自由和獨立的过程，也是“精神主權”或曰“自由意志”的彰顯过程。在《創世記》中，當“人”（man/Adam）被命名後，上帝把“命名”的“權力/能力”賦予人，實際就是人從自在狀態走向自為狀態的过程。無疑，上帝讓人為萬物“命名”，具有深刻的宗教神話的隱喻意味，那就是“語詞”之“命名”讓萬物作為存在者的“存在”（being）显现和出場。這響應於最初上帝的“語詞”的“道說”讓萬物“存在”起來，“命名”則讓萬物的“存在”显现到人之前來。

在《創世記》中，因“道說”（said）而創造世界，因“稱名”（called）而規範世界，“名”便具有了標示事物起源與出生的神聖性。“神”的“稱名”，就是世界最初的概念化，是世界的“初名”。初名是神聖的。據人類學家研究，重視初名幾乎是每個民族文明初始期就有的一種神秘身份區分意識的自覺，如印第安人極重視初名，一般情況下既不能說自己和他人的名，更不能說死者的名。在原始民族那里，神聖的“名”既是個體生命的標識，又是某種身份確認，具有自然、社會和歷史的淵源，能保護或危害它的擁有者。列維·布留爾指出：“名字從來就不是無關緊要的東西……‘名字意味着一種親族關係，因而意味着一種庇護關係；恩惠和襄助取決於名字的來源，看這名字是不是

^① Hegel and the Human Spirit: A Translation of the Jena Lectures on the Philosophy of Spirit (1805-6) with Commentary, pp. 89-90. 中文翻譯參考耿幼壯：《文學的沉默——論布朗肖的文學思想》，《外國文學研究》2014年第5期。

来源于氏族或者在睡梦中道出了这名字的幻象。’”^①“名”从诞生始就意味着人与自然、家族、宗教联系的神秘力量，并可能决定预示着人的命运。

“名”在古代社会虽普遍具有神圣性，但“名”从附属于生命的自然关系摆脱出来，形成能指符号的清晰概念体系，却主要是在希腊希伯来文明传承下的西方文化体系。实际上，侧重概念中的命名世界和令万物出场，并不是世界文明发端的唯一方式；侧重行动中的身体自觉和实践经验，同样是实现人与世界的区分而开启文明的另一种重要方式。比如，在属于东方文明的中国神话中，无论“盘古神话”还是“女娲造人”，神的“行动”都先于“语言”，甚至看不到“语言”，盘古的肉身化成这个世界，女娲抟黄土造人，但没有“说”（said），也没有对世界进行“称名”（called）。“盘古”“女娲”等创世神或救世神都是“沉默的神族”而非“言说者”，似乎有一种“无言的沉默”和“行动着的力量”。如《太平御览》卷二引三国人徐整《三五历纪》载：

天地混沌如鸡子，盘古生其中，万八千岁。天地开辟，阳清为天，阴浊为地。盘古在其中，一日九变，神于天，圣于地。天日高一丈，地日厚一丈，盘古日长一丈；如此万八千岁，天数极高，地数极深，盘古极长。后乃有三皇。^②

《绎史》卷一引徐整《五运历年纪》云：

首生盘古，垂死化身，气成风云，声为雷霆，左眼为日，右眼为月。四肢五体为四极五岳，血液为江河，筋脉为地理，肌肉为田土，髮髭为星辰，皮毛为草木，齿骨为金石，精髓为珠玉，汗流为雨泽，身之诸虫，因风所感，化为黎氓。^③

盘古的创世是一种自然缓慢的生长和演进过程，缺少创世过程的清晰性，这种清晰性的缺乏主要源于主客体的未曾分离，缺少作为创造者的神给这世界的概念化命名。盘古始终内在于这世界，他最初在天地中，在世界创造完成以后，他又融入这世界。这种从上古神话中奠定的“无言”根基从根本上塑造着中国文化注重“得意忘言”“言不尽意”“不着一字，尽得风流”的悠久历史传统，与西方文化注重语词和概念的清晰性、规范性，注重言说和命名的传统明确区分开来。正如手冢富雄指出的：“我们的语言缺少一种规范力量，不能在一种明确的秩序中把相关的对象表象为相互包涵和隶属的对象。”“我们受到欧洲语言精神所具有的丰富概念的诱惑……”^④这种欧洲语言的丰富概念在古希腊哲学尤其亚里士多德那里已经备受关注，但以《圣经》为基础的基督教在后来的充分发展中才将希伯来文明的抽象思维与古典哲学关于语言的思考结合起来。欧洲以符号的清晰性概念语言进行“命名”写作的传统，使其明显区别于中国自先秦以来以形象的模糊性的行为语词进行“非概念化”写作的传统。因此，《创世记》的上帝以“语词”“道说”（said）“命名”（called）这个世界，和中国神话以“身体”演化出这世界，存在着“语言中心主义”与“身体中心主义”、“概念化”与“非概念化”的分歧。

欧洲人的概念化思维和中国人的非概念化思维的分野，造成了中西方思想在书写方式上的不同发展道路。当《圣经》在明确的概念命名中，确立了对于世界和万物的区分时，我们的思想史具有一种强烈逆反概念命名的努力。在中国先秦思想中，道家明确反对“名”的确立，如《老子》在其开篇中就明确指出“可名也，非恒名也”“无名，万物之始也。有名，万物之母也”（帛书本第1章）“寻寻呵，不可名也，复归于无物”（帛书本第14章）“道恒无名，朴，虽小而天下弗敢臣”“名亦既有，夫亦将知止，知止可以不殆”（帛书本第32章）。先秦儒家则有条件地承认“名”的作用，如《论语·子路》“名不正，则言不顺。言不顺，则事不成”，从礼乐政治的角度承认名的作用。但从形

① [法] 列维·布留尔：《原始思维》，丁由译，北京：商务印书馆，2004年，第43页。

② [宋] 李昉等撰：《太平御览》，北京：中华书局影印，1960年，第8页。

③ [清] 马骕：《绎史》，王利器整理，北京：中华书局，2002年，第2页。

④ [德] 海德格尔：《从一次关于语言的对话而来》，《海德格尔选集》，孙周兴译，上海：上海三联书店，1996年，第1006—1007页。

上层次看，儒家同样认为“天”或“道”是“无名”或“无言”的，如《论语·阳货》“天何言哉？四时行焉，百物生焉。天何言哉？”其他如名家也有“离坚白”“白马非马”等关于“名”难符“实”的论说，杂家《吕氏春秋·古乐》也认为“道”是“不可为形，不可为名”。在先秦各家思想中，万物之母或难言之道都是无法完全被命名的。秦汉以后，这种思想仍旧得到延续，如董仲舒同样提出“名生于真，非其真弗以为名”“名则圣人所发天意，不可不深观也”“名号之正，取之天地”（《春秋繁露·深察名号》）“万物载名而生”（《春秋繁露·天道施》）。

中国思想文化虽也有着“命名”观念，但从根柢上是和“身体化”的现世践行密切联系的。美籍华裔学者孙隆基认为，“中国文化是把单个的‘个体’设计成为一个‘身’……在中国文化里，既然没有个体‘灵魂’的设计，因此，将‘个人’只当作是一个没有精神性的肉体”“中国人的精神形态却是由这个‘身’散发出去的‘心’之活动，亦即是克服人我界限的‘由吾之身，及人之身’的心意感通”^①“中国人的精神形态既然必须透过集体关系才能去完成”“所谓‘身体化’的存在，就是指整个生活的意向都导向满足‘身’之需要”^②。且不论孙隆基对中国文化“身体化”的褒贬倾向，应当承认中西文化在“身体化”和“概念化”方向上有重大差异，而这种差异预示了对于认识人之存在处境的分歧，即究竟是“语言”“概念”让人成为人，亦或“行动”“实践”让人成为人？如果中国神话预示了只有行动和身体是人的存在之维，那么《旧约·创世记》就展示了西方文化的一个认识论维度，即“语言”“概念”构成了人之存在的地平线和生存处境，“语词”之“命名”让“人”成为“人”而有别于“物”。人就是在上帝的“语词”之“道说”和“命名”中被创造。从这个意义上说，“语词”获得一种超越普通“人言”的神圣性，即日常的“人言”通乎创世的“圣言”，通乎上帝之“说”。在这个意义上，我们也可将上帝的“说”（said）和“称”（called）名之为“道说”（sage），即“与让显现和让闪亮（erscheinen – und scheinen – lassen）意义上的显示（zeigen）相同”^③。这神圣的“道说”（sage）有别于沾染各种偏见功利的“人说”（sprechen），成为“大道”（ereignis）的显示运作。

三、Called/Named（称名/命名），乌托邦的向往：命名的神圣和危险

在《创世记》的后续篇章和《约翰福音》的继续书写中，道说、命名的概念化思维得到进一步强化。然而，其隐藏的逻各斯语词中心主义的神话叙事危机也逐渐被显露。在《圣经》文本中，源自上帝而来的命名问题主要从两个方向得到体现：一是命名指向上帝之存在而得到肯定，这可以被看作西方文明不断寻求根源性的动力所在；二是命名指向世俗的存在者而被否定，这可以被视作西方文明难以解决现世生活困境的原因所在。如《创世记》载亚当后代子孙造巴别塔传扬世俗的名，在进入世俗生活中所遭遇的困境，这导致了神圣之名的被遮蔽，从而引来上帝干预（隐喻坚守神圣文化根基）的故事：

他们说：“来吧，我们要建造一座城和一座塔，塔顶通天，为要传扬我们的名……”耶和华说：“看哪，他们成为一样的人民，都是一样的言语，如今既做起这事来，以后他们所要做的事就没有不成就的了。我们下去，在那里变乱他们的口音，使他们的言语彼此不通。”于是，耶和华使他们从那里分散在全地上。他们就停工不造那城了。因为耶和华在那里变乱天下人的言语，使众人分散在全地上，所以那城名叫巴别。〔注：就是“变乱”的意思〕（创 11：4-9）

这段宗教神话似乎隐喻着指向“上帝”之“名”的神圣与指向“人类”之“名”的僭妄。“塔

① [美] 孙隆基：《中国文化的深层结构》，桂林：广西师范大学出版社。2004年，第15—16页。

② 同上，第25页。

③ [德] 海德格尔：《从一次关于语言的对话而来》，《海德格尔选集》，第1052页。

顶通天”隐喻着人类妄图以有形的工具或阶梯走近上帝，而忘记人应当通过内心的悔罪和对上帝的虔信以获得救赎。“传扬我们的名”意味着世人只知道传扬世俗的名，而忘记上帝的名。上帝/我们，构成了神圣/世俗的二元区分，一种无法逾越也不应当被逾越的界限不断被强调。“免得我们分散在全地”，这就是我们（世人）公然对抗在亚当夏娃犯罪以后上帝（神圣）施予人的流散命运的惩罚。这则宗教神话就是关于“命名”的故事，就是喻指着人可能在“成名”或“命名”中僭越神圣，而造成“圣言”或“神道”的失落，同时也隐喻着西方文明中的绝对精神主宰的历史，那就是超越“身体”的物质性关注以实现对于终极存在的超越。正如伽达默尔所指出的，巴别塔的故事表明了语言对人类生活的根本意义^①。这种语言的根本性意义，实际上更属于西方文明。相较而言，“语言”之于西方，“身体”之于东方，二者具有同样的本源性意义：从“语言”出发，犹太-基督教的宗教神学系统构造了西方的“命名”神话和彼岸超越；从“身体”出发，西周-春秋的礼乐文明系统构造了东方的“实践”话语和人间生活。

《创世记》的“命名”神话在《约翰福音》中再次被强化。《约翰福音》的作者认为，凡是被确认并需要被铭记的“名”只能来自“上帝”。上帝乃是那最高的绝对的存在，是绝对的理念和精神，也是万物之名所从出的恒名和绝对之名，亦或说是“圣名”：

凡接待祂的，就是信祂名的人，祂就赐他们权柄，作神的儿女。（约1：12）

“凡接待祂的，就是信祂名的人”明确将耶稣基督向我们在现世显示的“存在”和祂的“圣名”融合为一，因为信祂的“在”和“名”，基督就赐予世人以权柄，让世人晓得上帝，并能重新成为神的儿女，以摆脱自己被魔鬼劫持的命运。耶稣基督就是上帝语词之“道说”和“命名”的肉身化。“这道成了肉身，住在我们中间，充充满满地有恩典，有真理。我们也见过他的荣光，正是父独生子的荣光。”（约1：14）在人的信上帝的“名”中，“语词”“命名”“存在”的神力就像一道光，划破黑暗。摩西的律法就是凭藉上帝的圣名而成就的，基督则将这神的律法显示给人：“律法本是藉着摩西传的，恩典和真理都是由耶稣基督来的。从来没有人看见神，只有在父怀里的独生子将他表明出来。”（约1：17；18）

对于西方文化中贯穿始终的“语词”的“命名”问题，福柯在其名著《词与物》中作过深度诠释。福柯认为，词与物的不同关系配置形成不同时期的知识以及各时期知识都要遵循的一种“知识型”（episteme）话语规则^②。这主要有三个时代的知识型：“相似”（resemblance）时代的知识型（从中世纪晚期到16世纪末），注重事物的相似性；“表征”（representation）时代（17-18世纪）的知识型，注重事物的差异性；现代（19世纪）知识型，注重事物的历时性。“语词”就是标记着世界的相似性、万物的差异性及其历时性变迁的符号印记，当“语词”成为知识的独立对象时，分析语言就和分析其他事物处于同一层次。在传统《圣经》研究中，神学家常常误入歧途，误将《圣经》神话和宗教叙事看作是一种关于起源的真实历史叙事，总是试图“在不相称的事件之间建立什么样的联系”，而未能看到《创世记》作为一种“语词”存在提供给我们的只是掺杂着各种断裂、变化而非连续的知识型话语，没有看到我们应当避免“时代”“世纪”等宏大分类单位，以注意到在历史连续性理论背后有一个主体在操纵、涂改着历史。

区别于传统历史研究在事件之外的社会、文化、制度中寻找问题答案，福柯在“考古学”所着手的任务注重把事物看成是一套符号体系，认为历史的各个事件本身是一些独立的不受外部影响的运行规则和话语系统。历史就是这些话语系统的产生、发展和消亡的历史。“在什么秩序空间内知识被

① [德] 伽达默尔：《哲学解释学》，夏镇平、宋建平译，上海：上海译文出版社，2004年，第61页。

② 这种“知识型”也类似于科学哲学家库恩（T·Kuhn，1922-）提出的“范式”，即都是一种可以实证的具有认识论意义的结构型式。

构造出来，在什么历史前提并按照何种确实性原则，观念得以显现……”^① 正如同罗兰·巴特所指出的，写作就是构建“语言的乌托邦”^②。在《圣经》的命名神话中，一种独立的作为语词叙述的乌托邦的秩序逐渐得到确立，借耶稣基督之名所创建的以罗马为中心的基督教会，成为人类建造在世间的——座“新巴别塔”。它曾团结着欧洲的基督徒，形成对于他种文明和社会的自认为中心的优越感，但傲慢和自负成为其假托上帝之名的僭越性的精神元素，欧洲人在自诩为上帝子民的矜夸中堕入世俗之名而远离圣名，世俗的道德也从此远离了神圣道德。

或许，从历史来看，《圣经》从《创世记》开始，就是一部关于“乌托邦”的文学经典与写作示范，我们不必纠缠其中的每个事件和细节，而是应当关注叙述者在向我们指引的语词符号、上帝命名、存在显现的同一中去发现西方文明挣脱自然身体以进入精神概念的历史轨迹与内在秘密。正是在这个语词替代真实的神话或宗教历史叙说中，神的“道说”（said）创造世界，神和人的“命名”（called）共同联系和区分着历史。这“命名”（called）的概念升华让“道说”（said）的神圣踪迹渐行显露，并让西方的历史进入到对象化、概念化与规范化的运作。这也是近代以来东方人“受到欧洲语言精神所具有的丰富概念的诱惑……”^③ 向西方学习的根源所在。当然，力的作用是相互的，当欧洲人以“圣名”构建起其在世俗生活中的乌托邦时，他们就将其宗教教规桎梏着的世俗生活美化成天国的生活，神圣/世俗的二元区分既在固化着一种疆界，形成对于人间感性生活与艺术的蔑视，又往往在借上帝之名世俗生活命名时混淆了圣名与俗名的界限，禁忌与僭越已然构成欧洲文化元素的难分难解的极具冲突性的主题。在这种情况下，欧洲人逐渐发现其纯概念化思维的弊端，也在学习东方的非概念化思维的缘发性思想。一种“身体化”注重现世“生存体验”的东方思想及其实践，或许可以为西方文明提供某种突破困境的出路。当然，这是另一个层面需要探讨的问题了。

四、命名与自由意志：精神的出场和身体的隐没

上文指出，上帝将“命名”（called/named）的权力赋予亚当，意味着人的“自由意志”和“精神主权”的确立。正是在 called/named 确立的命名传统中，才有了 concept（概念）的区分。当神道说（said）时，有了“光”。但这“光”只是一个语词，是一个没有得到规定的纯存在，这就必须有称名/命名。只有命名，纯存在才会得到规定，才会有万物（世界）的出场。当神称（called）光为昼、暗为夜时，一种亚里士多德式的关于“种+属差”的概念定义法得到明确。比如，我们定义昼就是一种可见的有光的状态，也可以将光定义为能够让我们看见外物的白昼状态；还可以同样的方式来规定“暗”或“夜”这两个语词。因为这种规定，概念思维就产生了。亚里士多德从一般的概念思维角度来谈语词的命名问题，只是经由奥古斯丁的“自由意志”概念，才得彰显人的本质甚至上帝的本质。

因此，何谓上帝？何谓人？这样的发问不能从作为物的角度来看待上帝和人，而当从《创世记》的“道说/言说”（said）“称名/命名”（called/named）“做工/践行”（made）所隐藏和贯通的“自由意志”来让上帝和人出场，亦或上帝与人将在“道说”“命名”“践行”所贯通的“自由意志”中自动显现，上帝和人都是自由自在者。当上帝在造人之初为人吹了一口气时，神之灵和人之灵就相通了。这种相通体现在自由意志所贯通的“道说”“命名”“践行”。上帝道说，上帝称名，上帝做工，这完全是自主的决断，上帝不同于人的地方只在于祂的自由自在超越了时空限制，不受时空限制，不受阻挡和诱惑，是全能和绝对的善的根由。人却受到时空的限制，人的自由意志只能在具体的

① 姚大志：《现代之后》，北京：东方出版社，2000年，第353页。

② [法] 罗兰·巴尔特：《写作的零度》，李幼蒸译，北京：中国人民大学出版社，2008年，第52页。

③ [德] 海德格尔：《从一次关于语言的对话而来》，《海德格尔选集》，第1007页。

时空条件中言说、命名和践行。上帝给予人的最重要能力，其实既不是言说（said），也不是做工或践行（made），而是 called（称名/命名）。这三种能力是上帝造人之初就赋予了人的，但言说（said）、做工或践行（made）似乎没有引起上帝特别关注，而“耶和華神用土所造成的野地各样走兽和空中各样飞鸟都带到那人面前，看他叫什么。那人怎样叫各样的活物，那就是它的名字”（创2：19），因为“称名”（called）而有“名字”（name），充分体现了人从上帝那里获得的命名权。这种命名权是一种独立自主的权力，它的根据只能在“自由意志”那里。

从《创世记》的“命名”（called）神话出发，不但能够界定自由意志，而且能够再次界定上帝和人。自由意志就是人所本有的一种命名的能力，包括为自我命名、为万物命名。这种命名让言说得到区分，并必然带向具体的实践，我们也由此可以界定人。人就是凭借其自由意志能在言说中以命名的方式来自我立法并付诸实践者。在言说、称名、做工中，称名是与自由意志更直接相关的，体现了一种立法者的自觉和自我规定，这就是黑格尔所强调的人的“精神主权”。正是在命名中，人将自己和万物和他人区分开来，并明确自己的权利和责任，人从自然的产儿而成为他的自由意志的规定者、自我权能赋予者和对应责任的承担者。只有具有自由意志的人，才具有命名的能力，也就是概念思维的能力，也才有“我知道些什么，我应该做些什么，我期待些什么，人是什么”的逐层问题的推进。康德的这四个问题都围绕着“人是什么”的命名和概念来展开，都内含着自由意志的自我立法和自我规定，而最后一个问题是导出前三个问题的基础和根据，人在自我命名中真正出场。

相对于“命名”的就是未被命名的“无名”，或虽有名却不将名示于他人的“匿名”状态。“无名”是事物还未曾得到语言的符号界定的混沌，它必然造成“有名”的人文理性的恐慌。古希腊神话中的混沌神卡俄斯（Chaos），在罗马诗人奥维德《变形记》中就被描述为“一团乱糟糟、没有秩序的物体”，它必须被突破；在《庄子·应帝王》中，中央之帝混沌就被代表着文明理性的南海之帝倏与北海之帝忽要强行凿出“七窍”，形成一种由命名所带来的概念和秩序的清晰。无法归属于“人”或“兽”的斯芬克斯在古希腊神话中也必须死，因为这种人兽不分的混沌无法见容于理性。“匿名”则是已自我命名或被命名者的一种自我隐藏状态，这种隐藏不是作为身体的物的隐藏，而是作为概念的名的隐匿，是使自己处于不可见之中，有助于让自己成为监视者而他人却处于被监视状态。在网络化社会或现实社会，“无名”或“匿名”就是使自己处于对话和交流中的上帝一方，使自己在公开场合的任何出格言行，都不会带来现实的不好的后果，因为他（她/它）是匿名或无名的，你无法规定和确认他，他只有空泛地说、无法被确认、也无法承担责任，或者说只有虚拟的假名所承受的虚假责任。因此，公共权力不能匿名，平等的权力主体也不当匿名，因为匿名或无名状态显然会降低公共权力和自由主体的可见度，并导致公共社会的信任基础瓦解。但对于那些相对于强大公共权力或强大力量的弱者，却应当允许其有匿名的权利，这种匿名将有助于弱者的自我生命的有限保护。

这样，“命名”就具有秩序和法则的规定性与明确性，因而也必然具备着自我必须承担责任或强者施加于弱者的强制性。更强大者总是具有更大的命名权，人类享有为万物的命名权，文明社会享有为被视作野蛮社会的命名权。命名就是黑格尔所强调的“精神主权”。这种精神主权具有否定中的肯定，就是“黑格尔所描绘的语言的否定性其实仍然是对精神性的肯定，即肯定精神是一种较之单纯的接受而更高的活动。这也就是说，否定事物作为一种现存的存在同时也就意味着否认其只是以纯粹的感知直觉而进入我，从而使全部意义向我展开”^①。这种命名也将极可能导致某种同质化的倾向，丧失被命名者的丰富的血肉。因此，以古希腊、古希伯来为导源的西方“命名”文化隐藏着其极大危险。正如布朗肖（Blanchot）在谈到亚当与夏娃的故事时所指出的，“这个女人”失去了其活生生的存在，因为“对于我来说，够说出‘这个女人’，我必须以某种方式夺走其血肉的现实性，使其变

① 耿幼壮：《文学的沉默——论布朗肖的文学思想》，《外国文学研究》2014年第5期。

成一种不在场，使其消失”^①。这样，以文学的方式来持留一种未被文明理性所压制的“无名”或“匿名”状态便又有了必要，也就是布朗肖所强调的文学空间以一种“无名的无处”^②的方式召唤被隐蔽的血肉的身体的出场和显现，神的语词之说和命名到人之说和命名，“是一种荣耀的透明”，“是欢庆，而欢庆就是颂扬”，是“光芒四射的纯粹的消耗”，这也是布朗肖所说的“绝无仅有的语言”“黑夜和寂静在其中表现出来而不中断也不显露”^③，对于文学作品的体验就是对于幽晦和夜晚的体验，“是夜的体验本身”^④。

文学是抵抗而上学哲学对于生命的血肉丰富性进行同质化掠夺的对手。《创世记》的“命名”神话实际寓藏了哲学概念思维中的文学张力场。如果说概念思维是对于混沌物质世界的否定，那么文学的神话式感性化言说，再次形成对于这种形而上学概念化思维的否定式表达，构成语言之身体即语言的物质性的复活。语言有其本身的物质性，有其词语、字母、音素、声音、形状等。在布朗肖看来，这种物质性正是可以将事物重新从概念中补救出来的良方。西方现代诗歌的发展就是词语的声音、语词的联结形式，甚至诗的排版形式都被给予高度关注并被构造为诗的“物质”的过程。^⑤文学艺术的语言构造了一条通向“匿名”的隐蔽道路，它通过语言的否定性而不断使语词与实物分离，同时又具有肯定的面向，是对现实性的关注；它致力于通过恢复语言的无形式的物质性，将现实中这些无法进入语言之意义秩序的在场，即列维纳斯所说的“阴影”打捞出来。正如洛雷特阿蒙或萨德这样的散文家或小说家采用的“非人的语言、物质的语言、通向匿名的语言、追求晦义的语言”，从而达到对于文学语言的根本特征的把握，即对于“晦暗深远而不能用理性所把握”世界的进入和体察。^⑥

五、余 论

在对《创世记》“命名/称名”（called）一词的读解中，语言、神话、宗教、哲学、文学关于它的多层次意义得到彰显。“命名”关乎从自然到文明、从混沌到秩序、从无名到有名、从隐蔽到显现之路，也是一条召唤和出场的路，人的“精神主权”和“自由意志”于此确立。《圣经》从《创世记》到《约翰福音》的“命名”故事，昭显着某种独特的概念思维能力，它以这种能力来自上帝恩赐的神话或宗教神圣宣示，表明命名所具有的超越性维度；它让人得以超越大地，进入苍穹的神圣，意味着人从自然的必然束缚中获得自由的解放；它把无名的混沌源初带向了清晰可辨的秩序。

然而，这种“命名”在否定“物”而肯定“人”之中，又必须实现对于“人”的再次否定，人的概念化形而上学化的言说，可能建构出一个虚拟的不受限制的自由王国。这是自由的逾越界限，就是“命名”权的滥用，就是“巴别塔”的建造。《创世记》以神的重新降临和变乱人的语言来为人的“命名”或“精神主权”的滥用设置障碍和边界。“读解‘圣言’（word of god）的实质，既在于质疑‘人言’（word of man）及其价值系统的有限性，也在于看护‘意义’本身。”^⑦维特根斯坦指出：“凡是不能说的事情，就应该沉默。”^⑧人当敬畏神，就是自觉到人之自由的有限，就是对于“命名”的权利和责任的双重确认。《创世记》中神“称名/命名”（called）世界到人“称名/命名”（called）万物，就是宗教的“神创世”向人文的“人创世”演绎。加达默尔指出：“在《旧约·创

① See Macurice Blanchot, *The Work of Fire*, tran. by Charlotte Mandell, Stanford California, 1995, p. 322.

② [法] 莫里斯·布朗肖：《文学空间》，顾嘉琛译，北京：商务印书馆，2003年，第160页。

③ 同上。

④ 同上，第162页。

⑤ 王嘉军：《“il y a”与文学空间：布朗肖和列维纳斯的文论互动》，《中国比较文学》2017年第2期。

⑥ 同上。

⑦ 杨慧林：《读解“圣言”——神学解释学向现代解释学过渡的问题种种》，《外国文学评论》2002年第1期。

⑧ [奥] 维特根斯坦：《逻辑哲学论·序》，郭英译，北京：商务印书馆，1985年，第20页。

世记》中，上帝让人类的始祖按照自己的意愿命名世界上所有的存在物，以此赋予他对世界的统治权，这一点意义十分重大。”^①“人”是“神”的最伟大的“圣物”，很大程度体现在神将“言说”（said）与“命名”（called）的权能赐予了人。

西方形而上学哲学的理性概念化思维，造就了强大的“主体”之人，也抹杀了人的感觉、知觉丰富性，表明某种形而下的感性的文学想象必须被保存和持纳。这既为《创世记》这一综合文本所展现，也为当代西方的文学实践与批评所重新提出。罗兰·巴特在《写作的零度》中曾经指出“文学的写作仍然是对语言至善（bonheur des mots）的一种热切的想象……借助某种理想的预期作用，象征了一个新亚当世界的完美”“文学应成为语言的乌托邦”^②。这也是谢文郁所强调的语言、情感和生存的关系中所隐含的真理的道路的问题，是语言在个体心灵中构造一种情感对象和信仰对象的方法^③。只是谢教授未曾指出这种语言的命名所带来的构造乌托邦的陷阱和危险。应当说，欧洲中世纪的文学长期笼罩在宗教神话的乌托邦的梦中，既有教会权力的现世影响，也可视作《圣经》神化“语言”的持久影响的证明。旧亚当在伊甸园犯了罪、被驱逐，而对未犯罪以前的纯洁始祖的回归构成欧洲人不断前进的动力源泉，文学的语言就是要在宗教乌托邦之外去续写这个文学乌托邦的梦。

因而，人类的历史就不单纯是行动史，更是语言的叙述史。真实的历史永远蔽而不彰，我们只能从语言的碎片中寻找话语权力构建的历史图像。这样，亚当“怎样叫（called）各样的活物，那就是它的名字”（创2：19），便不仅是随意和偶然，而是人因其言说、称名而创世的必然。历史不过是在言说、命名中的行动之展开。没有确定和绝对的本质，精神主权只有自由意志在语词的道说、命名中，在现实的做工中才能获得实现。没有离开语词命名的抽象和绝对的自由意志。正如海德格尔所说：“思与诗的对话旨在把语言之本质召唤出来，以便终有一死的人能重新学会在语言中栖居。”^④诗人的天职就是替神说话，呼唤人之失落的神性，就是在语词的命名中确立精神主权的劳作，以将人引向终极栖居，找到回归家的路。

（责任编辑 行之）

① [德] 加达默尔：《哲学解释学》，第61页。

② [法] 罗兰·巴尔特：《写作的零度》，第55页。

③ 谢文郁：《语言、情感与生存——宗教哲学的方法论问题》，《宗教与哲学》2014年第3辑。

④ [德] 海德格尔：《在通向语言的途中》，第31页。

【编者按】近年来，荀子思想受到学界重视，很大程度上是因为人们日益认识到孔子之后，荀学也是形塑儒学主流传统的核心思想资源；但过去因为狭隘的道统意识和判教性叙述的误导，对荀学的研究既不够客观，也不够充分。职是之故，本刊特邀三位专家围绕荀子学做专题讨论。复旦大学东方朔教授重点考察了荀子对权力正当性的看法，认为在荀子的论述中，权力来源的正当性问题实际是被置换为权力运用效果的合理性问题。中国社会科学院王正副编审通过辨析《荀子·解蔽》“大清明”一语的内涵，指出荀子思想中德、智相通的特征和过去将二者截然分开的解释模式的问题。中山大学曾昭式教授主要关注荀子的论证，通过辨析《正名》篇关于“正名－用名”的叙述，从论证类型上指出中国逻辑区别于西方逻辑和印度因明的特征。三位作者的观点曾在2018年10月19－21日由北京大学哲学系联合山东孟子研究院主办的“早期儒家的实践智慧：从孟子到荀子的发展”研讨会上发表，现以专题论文呈现，以期推进荀子学的研究。

荀子的政治正当性理论 ——以权力来源为中心

东方朔

【摘要】有关荀子“政治正当性”的主张，已经有许多有益的探讨。站在现代政治哲学的角度看，“政治正当性”所预设的观念前提在于民众的自我意志的自由和自决，舍此，则任何权力的“正当”或“不正当”皆无从谈起。正是从此前提出发，荀子在权力来源的问题上并不曾追问权力本身的正当性问题，而更多的是在意统治者统治权力在效果上的合理性问题。造成此结果的原因，一方面与荀子重德的理论相关，另一方面则与荀子对民众的看法紧密相连。

【关键词】荀子；政治正当性；权力来源

中图分类号：B222.6 文献标识码：A 文章编号：1000－7660（2019）05－0117－09

作者简介：东方朔，江西寻乌人，哲学博士，（上海 200433）复旦大学哲学院教授。

基金项目：国家社科基金重点项目“荀子政治哲学研究”（15AZX010）

“政治正当性”是一个现代政治哲学的概念，以此概念为基础去探讨传统政治思想的得失，已然成为当今学者常常致力的工作。有关荀子的政治正当性理论，学者也多有研究，且主张各异，看法不一。本文无意对此作详细的检讨，但试图说明就此概念的现代含义而言，“政治正当性”所预设的观念前提在于自我意志的自由和自决，舍此，则任何权力的“正当”或“不正当”皆无从谈起。正是从这一前提出发，本文的内容有三个方面：其一，尽管我们可以用“政治正当性”这一概念来说明荀子的相关主张，但在权力来源的问题上，荀子并不曾追问权力本身的正当性问题，也可以说荀子对

权力之正当性问题有其特殊的关心和了解方式；其二，许多学者所论述的荀子的“权力正当性”，其实义乃是权力行使的合理性，换言之，荀子并不曾关注权力在“根据”上的正当性，而只在乎权力在“效果”上的合理性；最后，文章检讨了荀子何以只重权力在效果上的合理性的原因。

那么，政治正当性问题是在何种意义上关联到荀子的思想论述？依荀子的说法，“人生而有欲，欲而不得，则不能无求。求而无度量分界，则不能不争；争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之”（《荀子·礼论》）。在此，荀子已清楚表明，人类要实现自己的欲望和保证自身的生存，只有依靠先王（圣王）“制礼义以分之”；而圣王由于其优异的德能及其“尽伦”“尽制”（《荀子·解蔽》）的特点，可以获得人们的信赖，并带领人们摆脱“争乱穷”的状态，实现和平、安全和秩序。

不过，荀子所说的圣王是“尽伦尽制”的，在观念形态上类似于韦伯所谓的“理想型分析”（ideal type analysis），盖凡言“尽”者皆就理想说。但从政治哲学上看，“尽制”必指向现实的外王层面。例如，一个合宜的社会组织结构为什么是“贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也”（《荀子·礼论》）？此“等”“差”“称”的标准由谁来制定？又凭什么来制定？在何种意义上我们有服从这些标准的道德义务？类似问题涉及到组织社会国家中的具体的权力结构安排，以及此权力结构中所不可避免的支配和服从关系，因而，着力呈现此种权力结构中的“支配—服从”关系中的逻辑并非是一项可有可无的工作。虽然依荀子的主张，我们似乎有足够的理由去承认圣王所建立的权力结构以及国家制度的必要性和合理性：相对于自然状态下人类“悖乱而相亡，不待顷矣”（《荀子·性恶》）的结果而言，没有比圣王的组织和安排更好的。然而，这种说法本身并没有终止哲学层面的追问，我们需要给出一些坚实的理由来说明具体的现实层面上的权力统治如何能够获得道德的有效辩护，或者说，我们需要有一种同样坚实的论证来表明我们有一种服从政治权力统治的道德义务，否则，类似“凭什么支配、为什么服从”的疑问便始终会存在于人们的心灵之中。

这个问题在理论上涉及到“政治的正当性”问题。“政治正当性”（political legitimacy）一词原本是西方政治哲学的概念，而对此概念所包含的具体内容的理解则头绪繁多，颇为复杂^①。按照哈贝马斯的说法，“正当性意谓着对于一个政治秩序所提出的被肯认为对的及公正的（right and just）这项要求实际上存在着好的论证；一个正当的秩序应是得到肯认（recognition）。正当性意谓着政治秩序之被肯认之值得性（worthiness to be recognized）”^②。对此，石元康指出，哈贝马斯有关正当性的定义有两个主要方面值得注意，一是把政治秩序问题看作是正当性的评价对象，亦即任何政治秩序的达成，对于统治者和被统治者而言，权力必须要有一个道德基础，以便“使得统治者可以统治得心安理得，而被统治者也认为统治者统治的权力是正当的”^③；另一是正当性所涉及到的“肯认”和“值得性”，亦即在政治秩序“这个组织中的人必须认识并且接受这种权力及不平等的安排是有基础及公正的，因而值得人们给予他们的肯认”^④。不过，对于浸淫在当今中西比较气氛日益浓厚的学者而言，或许会很自然地追问，作为一种与西方不同类型的文明，中国“古代有没有正当性这个问题，最开始是如何关心这个问题的？又会在什么样的视野和概念框架中、以什么样的语言词汇提出这样的问题？”^⑤类似的追问把正当性问题放入到不同文化和传统的脉络中来理解，使得对正当性的具体含义及其理解变得更为复杂。无疑，正当性问题在中西不同的传统中可能有不同的探究方法和途径，但假如我们把正当性问题作为一个普遍问题来理解，那么，透过对正当性问题的不同的言说方式，中西之间虽会有

① 相关学者的研究，参见[美] 马克斯·韦伯：《经济与历史：支配的类型》，康乐译，桂林：广西师范大学出版社，2010年；周濂：《现代政治的正当性基础》，北京：生活·读书·新知三联书店，2008年；[加] 大卫·戴岑豪斯：《合法性与正当性》，刘毅译，北京：商务印书馆，2013年；[美] 约翰·西蒙斯：《正当性与合法性》，毛兴贵译，《世界哲学》2016年第2期，等等。

② [德] 哈贝马斯：《交往与社会进化》，张博树译，重庆：重庆出版社，1989年，第184页。

③ 石元康：《天命与正当性：从韦伯的分类看儒家的政道》，《开放时代》1999年第6期。

④ 同上。

⑤ 许纪霖、刘擎：《政治正当性的古今中西对话》，桂林：漓江出版社，2013年，第8页。

差异，但此问题本身的理论有效性依然值得我们重视，盖任何权力的统治本身皆需要提供一套理由来证明其自身是对的，是可接受的。按周濂的说法，“在政治领域中，只要存在支配—服从关系就会有正当化的诉求。并且无论我们如何构想正当性的具体内容，正当性都是对支配关系所作的某种道德证成。这种道德证成并非可有可无，它可以通过使支配者拥有发布命令的权利、被支配者负有服从命令的义务，从而确保社会政治秩序的稳定性”^①。

从西方政治哲学史的角度来看，正当性问题涉及许多复杂面相，我们不可能一一加以梳理和探究，故而本文所讨论的荀子的政治正当性理论主要指的是荀子有关政治权力的正当性主张，而且于其中主要探讨荀子有关权力来源的正当性问题而不及其余，这是需要首先加以说明的^②。

二

我们通常会认为，中国传统思想中最早有关权力的来源及其正当性的文献在周初的《尚书》和战国中期的《孟子》中有较具代表性的说明。不过，在此问题上，荀子的主张既不同于《尚书》的天命观，也不同于孟子的命定论，而表现出其政治哲学的特色。

小邦周克大邦殷之后，需要有一套理论来说服旧有的殷商民众，并为其“夺权”行为进行正当性辩护。按照周公的说法，是上天改变了天下的元首，结束了大邦殷的国命^③，不是我小邦周胆敢取大邦殷的命，而是上天不把天命给那些诬枉而又暴乱的人^④，我小邦周只是佑助天命，奉行上天的明威，执行王者的诛罚而已^⑤。上天之所以改厥元子，并不是上天刻意要舍弃夏或舍弃殷，而是因为你们夏、殷的君王纵于淫佚，夸大天命，不敬上天保民爱民之德，故而上天降下亡国的大祸^⑥。对此，周公总结道：“我不可不监于有夏，亦不可不监于有殷。我不敢知曰，有夏服天命，惟有历年；我不敢知曰，不其延。惟不敬厥德，乃早坠厥命。我不敢知曰，有殷受天命，惟有历年；我不敢知曰，不其延。惟不敬厥德，乃早坠厥命。”（《尚书·召诰》）可见，周人天命观的核心在于统治者权力来源的“正当性”是由上天所给予的，但“天命靡常”（《诗经·大雅·文王》），天命不可依恃，统治者惟当终日乾乾，敬德保民，否则上天仍会“降丧”而收回成命，故云“皇天无亲，惟德是辅”（《尚书·蔡仲之命》）^⑦。可以说，“天命、敬德、保民”构成了周人“政治正当性”的基本内涵。

逮至“捐礼让而贵战争，弃仁义而用诈谖”^⑧的战国时代，孟子已清楚认识到“不仁而在高位，是播其恶于众也”（《孟子·离娄上》），故孟子力主统治者当以不忍人之心行不忍人之政。孟子注重民意，“民为贵，社稷次之，君为轻”（《孟子·尽心下》）以及“天视自我民视，天听自我民听”（《孟子·万章上》）的说法向为学者所称道，表现出民心向背的重要性^⑨。不过，在权力的来源的正

① 周濂：《现代政治的正当性基础》，第5页。

② 政治权力的正当性在理论上涉及权力的来源、权力的更迭以及权力的制约等多方面的问题，此处只论及权力来源的正当性问题，至于权力更迭和权力制约的正当性问题，笔者已有另文处理。

③ “皇天上帝，改厥元子，兹大国殷之命。”（《尚书·召诰》）

④ “非我小国敢伐殷命，惟天不畀允罔固乱。”（《尚书·多士》）

⑤ “我有周佑命，将天明威，致王罚，敕殷命终于帝。”（《尚书·多士》）

⑥ “非天庸释有夏，非天庸释有殷。乃惟尔辟以尔多方大淫，图天之命屑有辞。乃惟有夏图厥政，不集于享，天降时丧，有邦间之。乃惟尔商后王逸厥逸，图厥政不蠲罔，天降降时丧。”《尚书·多方》

⑦ 在某种意义上，我们的确可以指出，周人的这种“惟不敬厥德，乃早坠厥命”的天命观似乎在敬德与获得天命之间建立了某种因果关系，丧德者亡国，敬德者保有天命。倘若如此，则丧德者亡国可生发出一种正面的、积极的警励意识；而敬德者保有天命，则天命原有的最终决定权的意义便一转而系于统治者人为的主观方面的努力，而有可能使天命的绝对性得以架空。

⑧ [汉]刘向：《校战国策书录》，诸祖耿撰：《战国策集注汇考》，南京：江苏古籍出版社，1985年，第1796页。

⑨ 《孟子·梁惠王下》有一段记录可清楚看到这一点：“齐人伐燕，胜之。宣王问曰：‘或谓寡人勿取，或谓寡人取之。以万乘之国，伐万乘之国，五旬而举之，人力不至于此。不取，必有天殃。取之，何如？’孟子对曰：‘取之而燕民悦，则取之……取之而燕民不悦，则勿取。’”

当性问题上，孟子的一套论说基本上承袭着周人的主张。孟子在回应万章问“舜有天下也，孰与之”的问题时，直接以“天与之”作答。《孟子·万章上》记云：“万章曰：‘尧以天下与舜，有诸？’孟子曰：‘否。天子不能以天下与人。’‘然则舜有天下也，孰与之？’曰：‘天与之。’”在孟子看来，统治者（舜）君临天下的权力来源于上天，既不是尧给予的，也不是民众主观意志的赋予。当万章问孟子：“人有言：‘至于禹而德衰，不传于贤，而传于子。’有诸？”（同上）孟子明确地回答道：“否，不然也。天与贤，则与贤；天与子，则与子。”（同上）但天不能言，其如何将权力与人？孟子认为，需要天子向天推荐而天接受他，向民推荐而民接受他。孟子此处似乎认为，统治者权力的来源是以天意和（民意）民众的福祉为基础的。不过，在最终意义上，天意不由民意来决定，天与之则与之，“非人之所能为也”（《孟子·万章上》），换言之，民众并没有决定统治者在位与否的最终权力，统治者丧德而沦为暴君，民众可以推翻他，即便如此，民众的行为也不是自己主观意志的表达，而只是“替天行道”的表现而已。因此，在统治者权力来源的问题上，孟子大体承袭着周人的主张，若必辩其异者，则孟子由周人的天命论反倒走向命定论或命运论^①。

那么，荀子是如何说明统治者权力来源的正当性呢？在《荀子》一书中，与“权力”一词相近的概念是“势”，故云“天子者，势位至尊，无敌于天下”（《荀子·正论》）。又，依荀子“薄愿厚，恶愿美，狭愿广，贫愿富，贱愿贵”（《荀子·性恶》）的逻辑，追求权力（势位）应是人性的内在要求，所以荀子认为“夫贵为天子，富有天下，是人情之所同欲也”（《荀子·荣辱》）。事实上，相比于孟子，荀子更清楚地认识到政治的本质是权力，同时也真切地看到权力在教化民众、实现秩序中的重要意义。“人之生固小人，无师无法则唯利之见耳。人之生固小人，又以遇乱世，得乱俗，是以小重小也，以乱得乱也。君子非得势以临之，则无由得开内焉。”（同上）然而，统治者毕竟如何“得势”以临之？我们曾经说过，面对“德”与“位（势）”的分离，荀子虽心生幽怨与无奈，同时也表现出对“德位合一”的理想形态的向往，但在此形态破裂以后，他依然坚持以德致位，鄙视“无礼义而唯权势之嗜者”（《荀子·非十二子》），期待“尽伦尽制”的圣王的再世^②。因此，在统治者统治权力的来源上，荀子既否定了周人的天命论，也不同于孟子的命定论。在荀子看来，天只是自然之天，“天行有常，不为尧存，不为桀亡”（《荀子·天论》），天不是一个人格神，并没有命人予权力的意志，而统治者的统治权力也不是“莫之为而为”“莫之致而至”（《孟子·万章上》）的上天或命运的安排。依荀子，统治者权力来源的“正当性”应当在权力的起源上得到恰当的说明，质言之，统治者之统治权力当因其优异的德（能）及其为民众带来实际的福祉而获得民众的认可。

不过，在具体论述荀子的主张之前，在理论上首先应当区分权力在“根据”上的正当性和在“效果”上的正当性（其实义当为合理性或证成性）这两个并不相同的概念。换言之，我们既不能只说明根据的正当性而无视效果的正当性，也不能以效果的正当性（合理性）来取代根据的正当性。之所以要提出这一区分，主要源于坊间有些学者在论及荀子有关权力来源的正当性问题上多以“效果”来代替“根据”，使得“正当性”问题滑转成为“证成性”问题，盖站在现代政治哲学的角度，在权力来源的问题上，所谓“根据”的正当性说的是统治者的统治权力获得被统治者的意志同意（谓自由自决）；而所谓“效果”的正当性指的是统治者权力作用的结果在客观上符合被统治者的期许和利益要求。虽然此两者互有关联和重叠，但并不相同。即便统治者的统治权力获得被统治者的意志同意，但如果此权力作用的结果造成国家混乱、民众流离失所，那么，其正当性的辩护效力将会遭到极大的减杀；反之，我们也不能以效果的“正当性”（合理性或证成性）来取代根据的正当性，效果是权力运用给民众带来的实际利益和福祉，但权力来源的根据的正当性，关注的是统治者所获得的

① 参见傅斯年：《性命古训辨证》，桂林：广西师范大学出版社，2006年，第135页。当然，孟子也发展出了一套“尽其道而死者正命也”（《孟子·尽心上》）的正命论。

② 参见东方朔：《荀子的“圣王”概念》，《杭州师范大学学报》社会科学版2018年第6期。

统治权力是否取得被统治者的意志同意——此一根本的道德基础，故而以效果或所获得的实际利益为权力来源的正当性证明并不完全合适和如理^①。周濂曾举一个例子来说明此中关系，简洁而明晰：张三会定期将自己的车开到服务优良的某洗车厂清洗，但一天他因红绿灯将车停在某十字路口时，一小孩并未征得张三同意便开始擅自洗车，小孩的洗车技术和服务态度都好，也是张三所要的，但当小孩向张三要洗车费时，张三拒绝了。通过这一事件可得出的结论是：小孩的洗车行为并没有正当性，因为他没有征得张三的意志同意；但由于小孩的服务质量和态度良好，也是张三所希望的，故小孩的洗车行为有合理性（证成性）^②。

三

假如我们基于上述有关“根据”的正当性和“效果”的正当性（合理性或证成性）之间的关系作为理论的判准，那么不难看到，在权力来源的正当性问题上，荀子和传统儒家大凡皆以“效果”的正当性（合理性或证成性）来取代和说明“根据”的正当性。我们暂且从《荀子·富国》篇开头的一段开始分析。荀子云：

万物同宇而异体，无宜而有用为人，数也。人伦并处，同求而异道，同欲而异知，生也。皆有可也，知愚同；所可异也，知愚分。势同而知异，行私而无祸，纵欲而不穷，则民心奋而不可说也。如是，则知者未得治也；知者未得治，则功名未成也；功名未成，则群众未县也；群众未县，则君臣未立也。无君以制臣，无上以制下，天下害生纵欲。欲恶同物，欲多而物寡，寡则必争矣。故百技所成，所以养一人也。而能不能兼技，人不能兼官。离居不相待则穷，群居而无分则争；穷者患也，争者祸也，救患除祸，则莫若明分使群矣。强胁弱也，知惧愚也，民下违上，少陵长，不以德为政：如是，则老弱有失养之忧，而壮者有分争之祸矣。事业所恶也，功利所好也，职业无分：如是，则人有树事之患，而有争功之祸矣。男女之合，夫妇之分，婚姻娉内，送逆无礼：如是，则人有失合之忧，而有争色之祸矣。故知者为之分也。

这段文字向来被学者认为是荀子思想中极为重要的文字，梁启超将之视为理解荀子政论的“出发点”之一^③。依荀子，在前政治社会的群居生活中，原初人与人之间聚族而居，“同求而异道，同欲而异知”（同上），并没有什么等级差别，人们原则上各凭自己的知能而各尽其力，各遂其生。在此时期，虽然人群地位相同，没有尊卑贵贱之别，但人与人之间由于知识不同而有智愚之分。然而，因为没有相应的政治制度和管理组织，导致智愚同势，智者没有机会行其治道、建其功业，结果人人纵欲行私而生天下之害，及其至也，则不免而有“强者害弱而夺之，众者暴寡而哗之，天下悖乱而相亡，不待顷矣”（《荀子·性恶》）的局面。为了逃离这种“强胁弱也，知惧愚也”^④、天下悖乱相亡的状态，难道我们可以去过一种离群独居的生活吗？荀子显然认为这并不是一种可行的选择。依荀子，人的生命在宇宙万物中其实显得十分的弱小，人“力不若牛，走不若马”，但若要以“牛马为用”（《荀子·王制》），依靠单个人的力量来满足自己的欲望并不可能，“百技所成，所以养一人也。而能不能兼技，人不能兼官，离居不相待则穷”（《荀子·富国》），此正所谓一人之所需，百工之为

① 有关正当性与证成性的关系并非本文所欲讨论的重点，周濂认为“一个政治权力哪怕拥有再多的证成性，也无法推出它就拥有正当性，但是一个原本具备正当性的政治权力，如果它缺乏足够的证成性，例如缺乏基本正义、民不聊生、社会动荡不安，就一定会削弱它的正当性”。（参见周濂：《现代政治的正当性基础》，第43页。）

② 参见许纪霖、刘擎：《政治正当性的古今中西对话》，第3—4页。

③ 梁启超：《先秦政治思想史》，上海：上海古籍出版社，2014年，第101页。

④ “惧”训“恐吓”，或“欺凌之使之恐惧”。张觉训“惧”为“害怕”，恐非是。（李涤生：《荀子集释》，台北：台湾学生书局，1979年，第198页；熊公哲注译：《荀子》上册，重庆：重庆出版社，2009年，第182页；张觉：《荀子译注》，上海：上海古籍出版社，2012年，第118页。）

筹，故云“人之生不能无群”（同上），人类必须合作结成团体，组成社会国家，非此则不能“胜物”以有度地满足人的欲望，确保人类的生存。然而，由于人的欲望贪得无厌^①，而满足欲望的物品又有限，故若“从人之欲，则势不能容，物不能赡也”（《荀子·荣辱》），而物不赡则争，争则乱；人情也是如此，劳苦之事皆为人所厌恶，而劳苦所得的成果又皆为人人所喜欢，长此以往，人人就会以树立自己的事业为苦，而有争夺他人之成果的祸患。至此，荀子认为，为了“救患除祸”（《荀子·富国》）、息争止乱，必须有优异的智者来领导群伦，明定尊卑贵贱之分，使众人和谐相处^②。

此处，不妨说荀子是以浓缩的方式描述了一幅“自然状态”的图像。为了摆脱这种“争乱穷”的困局，荀子以“知者为之分也”一语作结。此说法包含多重含义：首先，在荀子看来，摆脱前政治社会的争乱状态，进入政治社会的“支配—服从”关系，亦即在权力的最初起源上，是以“智者”获得其统治地位作为标志的，智者不出，人群便仍处于只考虑其自然本性的状态，仍服从于丛林法则；其次，“群而有分”是组成社会、达致和谐与秩序的最佳方案，惟待有“分”，方能凝定人群，区分职业等级，组成社会国家，进而有效地建立秩序，故云“有夫分义，则容天下而治；无分义，则一妻一妾而乱”（《荀子·大略》）^③。然而，此处我们更关心的是能够明分、定分的智者指的是谁？智者凭什么或通过何种途径为人群明职定分？换言之，智者为人群定分的权力是如何获得的？

先说定分的智者。按荀子在《礼论》《荣辱》《王制》等篇的说法，是“先王制礼义以分之”，故而定分的原则是礼义，定分的主体是“先王”，但“先王”又常与“圣王”“圣人”“仁者”等说法相同或相似；而在《富国》篇中，荀子则说以“智者为之分”。如是，“智者”当与“先王”“圣王”等说法同义；且同在此篇中，荀子又认为“人之生不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则穷矣。故无分者，人之大害也；有分者，天下之本利也；而人君者，所以管分之枢要也”。所谓“管分之枢要”指的是掌管定分的关键或核心，如此看来，“智者”也可以指的是“人君”，而“人君”是社会国家中握有最高权力的统治者。需要指出的是，在此意义上的“智者”或“人君”是在合知虑

① 《荀子·荣辱》云：“人之情，食欲有刍豢，衣欲有文绣，行欲有舆马，又欲夫余财蓄积之富也；然而穷年累世不知不足，是人之情也。”

② 荀子的这种观点或看法在来源上或受到《管子》的影响。如《管子·君臣下》云：“古者未有君臣上下之别，未有夫妇妃匹之合，兽处群居，以力相征。于是智者诈愚，强者凌弱，老幼孤独不得其所……智者假众力以禁强虐，而暴人止，为民兴利除害，正民之德，而民师之。”黄宗羲《原君》谓：“有生之初，人各自私也，人各自利也。天下有公利而莫或兴之，有公害而莫或除之。有人者出，不以一己之利为利，而使天下受其利；不以一己之害为害，而使天下释其害。”大体也与此相关。但黄宗羲认为，人主之所出乃“受命于天，原非得己”（《明夷待访录·奄宦下》），这一说法与周人和孟子的主张似乎没有多少差别。

③ 对于荀子言“分”所包含的含义，陈大齐有概括的说明。Eirik Lang Harris 论荀子的政治哲学，专门有一节论“分”（allotments），认为“分”对于荀子的政治哲学具有特别重要的意义，也是理解其组成社会概念的核心。但他不同意佐藤将之（Masayuki Sato）将“分”理解为规范性的概念，而认为是描述性的概念。在他看来，暴君（the tyrant）的分虽然使其国家和人们的生活遭受危险，然而，他的定分的事实表明他的分一点也不合理。不过，假如我们紧扣着荀子言“知者为之分”及其类似脉络来看，荀子在此意义上的“分”显然是一个富含价值意义的规范概念，这从荀子论君道的“四统”以及大量的相关论述中可以清楚地看到。（参见陈大齐：《荀子学说》，台北：中华文化出版事业社，1956年，第147页；Eirik Lang Harris, “Xunzi's Political Philosophy”, *Dao Companion to the Philosophy of Xunzi*, ed by Eric L. Hutton, Dordrecht: Springer: 2016, pp. 98–99.）

和德能为一体的角度上说的^①。

显然，去除不必要的辨析，我们关注的问题是“智者”或“人君”最初是依靠什么获得权力？综合《荀子》一书的相关论述，可以直接地指出，“智者”或“人君”之所以能取得其统治的权力，主要是由于其超卓优异的知虑和德能以及它们带给民众的实际效果^②。民众之所以拥立人君，给予他绝对的地位和权力，首先是因为人君的道德权威（知虑与德能）的身份使得其政治权力“正当化”，而不是民众的意志同意^③。由民众意志达成一致的方式给人君权力，在荀子思想中是不可想象的。若紧扣着《富国》篇的脉络，则民众是在“欲多而物寡”前提下，为了除患避祸、止争息乱、赢得安全与和平，而拥立那些德能知虑最为优异的人为人君，赋予他最高的权力，明职定分，建立秩序，“使有贫、富、贵、贱之等，足以相兼临”（《荀子·王制》）。换言之，荀子并不是在“根据”的正当性上，而是在“效果”的合理性上来论述和说明权力及权力的来源。

四

史华兹在论及此点时曾经指出：“与霍布斯不同，荀子并没有提出过圣人如何设法建立其权威的问题。”此处所说的权威，其恰切的含义应是近代意义上的政治权力的正当化。依史氏，在荀子的思想世界中，“先锋队精英的实际品质——不论这种品质是如何形成的——自始至终都是极为关键的”^④。史氏所言无疑端的。事实上，荀子所谓的“智者”或如理意义上的“人君”确因其优异的品格构造和卓越的才能而赢得民众的信赖而获得权力，荀子在《王霸》篇中使用“聪明君子”来代替“智者”，其实两者的意思并没有多大区别。荀子云：“羿、蜂门者，善服射者也；王良、造父者，善服驭者也。聪明君子者，善服人者也。人服而势从之，人不服而势去之，故王者已于服人矣。”此处所谓“聪明君子者”即是“王者”或“智者”，可泛指有德有位的人君等；“服人”谓使人顺服；“势”一般可理解为“权势”“权力”。大意是说，聪明君子善于使众人顺服。众人顺服，权力便从之而来；众人不顺服，权力便随之而去，故王者之人止于使众人顺服而已。此处王者之人或人君之所以能使人顺服而有权力，并不是因为其统治的权力在来源上获得众人的意志同意，而是说众人之所以对人君顺服（而使其有权力），原因在于王者之人或人君卓越的德、能及其制定的制度设施所具有的

① 冯友兰在论及荀子有关社会国家之起源时，引上述《富国》篇的一段后，有一评论甚可注意。冯氏云：“盖人有聪明才知，知人无群之不能生存，又知人无道德制度之不能为群，故知者制为道德制度，而人亦受之。‘故知者为之分也’，‘知者’二字极可注意。盖人之为此，乃以其有知识之故，非以其性中本有道德之故也。”此处特别强调“知者”的本质在于其有“知识”而非本性中有“道德”。这一看法可从两个方面来分析：一方面就人类在尚未进入政治社会、在没有礼义文明的情况下，“知者”之“知”如何一开始就能“知道德”“制道德”？此处尚需从道德动机上加以说明，盖荀子主“圣人”（包括“知者”）与“途之人”在本性上相同；另一方面，从孟、荀之异的角度看，冯氏强调“知者”的知识面而非本性中的道德面显然有其合理性。但其中的疑惑在于，《荀子》一书在许多地方又常常把“为之分”的“知者”与既仁且知的圣人或王者看作同义，换言之，“知者”不仅仅只是“有知识”，而且有道德，所谓“道德纯备，智慧甚明”（《荀子·正论》）。为此，冯氏的说法或许可以启示我们一种可能的解释，即在由自然状态过渡到政治社会的过程中，荀子的思想可能存在由“知者”到“圣王”的发展过程，在社会国家起源的最初阶段，“知者”的本质更多的表现为知识和见识，尔后经由在漫长的过程中逐渐演变积累，起伪而形成道德，而合德智为一体。为方便起见，本文将“知者”笼统地理解为仁智统一的王者或德能上如理的君主。在这个意义上，也可以说荀子所说的“智者”是一个应然意义的理念形态。（参见冯友兰：《中国哲学史》上册，上海：华东师范大学出版社，2000年，第222页；东方朔、徐凯：《荀子的道德动机论——由Bryan Van Norden与David B. Wong的论争说起》，《学术月刊》2018年第1期。）

② 罗哲海也认为，在荀子那里，“君主的出现乃是为了人民的福祉，而非以谋求自身的利益为念。他们是基于受人信赖而掌管权力”。但他又认为，在荀子的学说中，“统治者的地位之所以获得认可，确实有某种契约的成分作为基础”。若此处所说的“契约”是以西方思想为参照，则罗氏的说法不免有过度诠释之嫌。其实罗氏自己对此说法也颇感犹豫，甚至不免前后扞格。（参见[德]罗哲海：《轴心时期的儒家伦理》，陈咏明、瞿德谕译，郑州：大象出版社，2009年，第87、90页。）

③ 参见东方朔：《权威与秩序的实现——荀子的“圣王”观念》，《周易研究》2019年第1期。

④ [美]史华兹：《古代中国的思想世界》，程钢译，南京：江苏人民出版社，2004年，第306页。

带给众人的客观效果所致。荀子在“君子”之前特别加上“聪明”作为修饰词^①，并在“聪明君子”之前铺垫了“羿、蜂门”“王良、造父”，意在说明正是这些德能优异人群的特殊优越性（及其客观上带给众人的利益福祉）造成众人的顺服和权力的来源^②。

此处我们应当注意到荀子的一种特殊说法，所谓“服人”与“人服”。民众之所以顺服，是因为“智者”善于“服人”；而“智者”所以“善服人”，则纯系于其优异的德（能）。此外，“人服”一说在含义上又关联到“认可”（consent），但“认可”一词在权力来源的正当性上既可以从“根据”的正当性上说，也可以从“效果”的合理性上说，而这两种说法在意思上并不相同^③。乍看起来，《荀子》一书许多地方都有与此相类似的说法，如云“全道德，致隆高，綦文理，一天下，振毫末，使天下莫不顺比从服”（《荀子·非十二子》），“从服”意含认可；又云“天下归之之谓王”（《荀子·王霸》），归者，依也，顺也，也已然有认可义。荀子最典型的说法是在《富国》篇，荀子云：“治万变，材万物，养万民，兼制天下者，为莫若仁人之善也夫。故其知虑足以治之，其仁厚足以安之，其德音足以化之，得之则治，失之则乱。百姓诚赖其知也，故相率而为之劳苦以务佚之，以养其知也；诚美其厚也，故为之出死断亡以覆救之，以养其厚也；诚美其德也，故为之雕琢、刻镂、黼黻、文章以藩饰之，以养其德也。故仁人在上，百姓贵之如帝，亲之如父母，为之出死断亡而愉者，无它故焉，其所是焉诚美，其所得焉诚大，其所利焉诚多。”此处“仁人”可指代智者或人君；“知虑”“仁厚”“德音”指其优异的德（能）；“所得”“所利”谓因其优异的德能获得民众的信赖而赋予其权力、并藉此权力“治万变，材万物，养万民，兼制天下者”而给民众所带来的客观的利益和福祉。荀子的逻辑是：因为“仁人”的知虑、仁厚、德音足以能为社会去乱成治，为百姓带来最大的幸福和利益，故百姓“诚赖其知”“诚美其厚”“诚美其德”，乃至“百姓贵之如帝，亲之如父母，为之出死断亡而愉”。“贵之”“亲之”“为之出死断亡”的说法表达的是百姓对人君统治权力的心悦诚服的认可。只不过荀子所说的这种“认可”，是在“果地”而非在“因地”，或者说是在“效果”的合理性而非在“根据”的正当性来说明的，而这样的说明已然由正当性滑转成了证成性。

那么，在权力来源的正当性上，荀子何以只在效果的合理性而不在根据的正当性加以说明？此中的原因颇为复杂，但与儒家的重德尚贤理论或精英主义主张相关应是有根据的^④。前引史华兹所谓“先锋队精英”的品质，表达的正是儒家的精英意识；日本学者渡边秀方认为，在荀子那里，“得贤以治国的思想，溢满了他的遗著”^⑤；而罗哲海则干脆指陈，“荀子无疑是早期儒家中最极力鼓吹精英统治的人物，而这与他替道德寻出理性的基础有直接关联。如果道德态度只有通过理性的洞察力才能赢得，那么一般的‘愚众’必然要接受外来的管束，而知识界的精英们则可以追求自身的影响力和

① 此处“聪明”一词当在宽泛意义上来理解，揆诸《荀子》一书的相关文本，其含义大抵包括志意、德音、智虑的卓越等方面（《荣辱》《富国》），陈大齐将之突出地概括为“既仁且智”。（参见陈大齐：《荀子学说》，第178页。）

② 在“是谁给了统治者统治权力”的问题上，传统儒家虽有“民本”之说，但从未在“经由民众意志同意赋予其权力”此一正当性的根源意义上用心思考；“民本”虽有其积极意义，但其实质更多的是一种道德训诫意义上的应当“为民作主”，而不是在权力根源意义上的“由民作主”，它只是在发心动念上告诫统治者要懂得“民心”的重要。故而在特殊的理论格局和传统的制度结构中，“民本”之说会在很大程度上流为统治者的统治技巧的术语。

③ 罗哲海认为，在荀子看来，“人民的认可即是权力的直接基础”。依此翻译，这种说法在含义上似乎并不明确，是一种似是而非的说法。不过，此句的英文原文为“the acceptance by the people directly becomes the mandate for power”，此处罗氏没有用“consent”而用“acceptance”，前者偏向于意志表达的同意，而后者明显具有对效果或结果的接纳。（〔德〕罗哲海：《轴心时期的儒家伦理》，第94页；Heiner Roetz, *Confucian Ethics of the Axial Age: A Reconstruction under the Aspect of the Breakthrough toward Postconventional Thinking*, Albany: State University of New York Press, 1993, p. 75.）

④ 对于儒家重德精神的得失，劳思光有精到的分析，此处不展开说明。此外，中国传统也向有所谓“天不生仲尼，万古如长夜”的说法，孟子则浩浩然谓“如欲平治天下，当今之世，舍我其谁”，荀子也有“无君子，则天地不理”（《孟子·公孙丑下》）的观念，及至近人梁漱溟有“吾侪不出，如苍生何”的主张。当然，精英意识非独为儒家所有。（参见劳思光：《儒学精神与世界文化路向》，台北：时报文化出版企业股份有限公司，1986年。）

⑤ 〔日〕渡边秀方：《中国哲学史概论》，刘侃元译，台北：台湾商务印书馆，1979年，第98页。

独立性”^①。罗氏从道德需要以理性为基础，指出精英对于一般“愚众”的必要性，自成一说。事实上，在权力来源的问题上，荀子之所以将“正当性”（其实是合理性）置诸于那些具有优异德能的智者或人君身上，在他看来，一方面是因为只有这些德能优异之人才能为民众救患除祸，排忧解难，为政治社会带来良好的秩序；另一方面，在荀子的眼里，民众或百姓又多是一群愚陋无知且自私好利之人，可引之于大道，而不可与其共明事理^②。因此，在盛赞贤明智者的另一面，荀子对大众的愚昧浅陋也多有描述。如荀子云：“彼众人者，愚而无说，陋而无度者也。”（《荀子·非相》）又云：“志不免于曲私，而冀人之以己为公也；行不免于污漫，而冀人之以己为修也；甚愚陋沟渎，而冀人之以己为知也：是众人也。”（《荀子·儒效》）不仅如此，这些人还不学问，无正义，以货财为宝，以富利为隆。依荀子，在人欲无穷而物品有限的状态下，领导群伦、制定规则以摆脱困境的工作并不能寄望于这些愚陋的民众，而只能寄托于那些德能优异的智者（人君）。盖理论上，民众既昏蒙无识，自利偏私，则逻辑上他们也就没有能力仅仅依靠其自己选择出他们的有德能的统治者；相反，民众的愚陋闭塞只有等待智者的开示，所谓“告之、示之、靡之、饬之、鈇之、重之”，尔后才能使“塞者俄且通也，陋者俄且侔也，愚者俄且知也”（《荀子·荣辱》）。不仅如此，在荀子的思想世界中，民众的利益和福祉乃至一切人生事务都需要智者或人君为他们谋取和安排，圣君一出，则“群生皆得其命”（《荀子·王制》）；若使无君，则家不得治，国不得宁，人不得生^③。用现代政治哲学的语言来说，似乎一切的“主权”（sovereign）都归属于人君而非民众。故荀子云：“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”（《荀子·富国》）。意思是说，人君以德抚下，百姓以力事上，用力的要受有德者之役使；百姓的劳力要靠人君（之德化）而后有功，百姓的群体要靠人君而后和谐，百姓的财富要靠人君而后积聚，百姓的环境要靠人君而后安稳，百姓的生命要靠人君而后长寿。明乎此，则荀子所谓“天地生君子，君子理天地；君子者，天地之参也，万物之摠也，民之父母也。无君子，则天地不理，礼义无统，上无君师，下无父子、夫妇，是之谓至乱”（《荀子·王制》），其实义之所指当不待解而明。

如前所云，本文是站在现代政治哲学的角度来讨论荀子有关权力来源的正当性问题，它意味着权力来源的正当性乃是预设了自我意志的自由和自决为观念前提。故而，与有些学者的看法不同，我们认为荀子并没有从“根据”的正当性，而只是从“效果”的合理性上来说明权力的来源。换言之，荀子真正关心的是权力行使的合理性，而不是权力来源的正当性。荀子重德，且极言“德必称位”（《荀子·富国》）。然而，在来源问题上，“德”之实现赖乎个人的修为；而“位”（权力）之取得归诸百姓之自决，此诚为正当性之究竟义，不可混淆。奈何荀子自始则视百姓为愚陋无知之人，但可教而化之，而无能自决其领导者，至是所谓正当性问题在儒家传统中总是晦而不明，暗而不彰，其故盖良有以也。

（责任编辑 李 巍）

① [德] 罗哲海：《轴心时期的儒家伦理》，第290页。

② 《正名》篇云：“夫民易一以道，而不可与共故。”郝懿行谓：“夫民愚而难晓，故但可偕之大道，而不可与共明其所以然，所谓‘民可使由之，不可使知之’。”（[清] 王先谦：《荀子集解》，北京：中华书局，1988年，第422页。）

③ 参见东方朔：《差等秩序与公道世界》，上海：上海人民出版社，2016年，第61页。

重思荀子的“大清明”

王 正

【摘要】学界对荀子的“大清明”观念一直研究不够，但此观念实蕴含着荀子哲学的一个关键问题：由认知之心是否可以通于道德和政治？本文通过详细疏解先秦秦汉对“清明”一词的使用，指出该词的基本含义是清楚明白的认知，但又与道德、政治乃至经学相关联。事实上，荀子认为，通过“大清明”的认知之心，人可以认识到至善——道，并以之来对治自身心性和各种现实中的恶，进而使自身和现实都达到善。可见，如果转换港台新儒家从孟子出发的心性论样式，和近现代西方哲学中认识与道德相分的心灵模式，或许可以收获一种更加丰厚的心性观念。

【关键词】荀子；大清明；解蔽；认知之心

中图分类号：B222.6 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2019）05-0126-06

作者简介：王 正，（北京 100732）中国社会科学院哲学研究所副编审。

基金项目：国家社会科学基金青年项目“先秦诸子道德哲学论辩研究”（17CZX025）

荀子思想在先秦哲学中融汇了诸子百家的特色，一方面他对自己所认可的孔子之儒家传统予以继承，另一方面对黄老道家、齐晋法家等思想内容予以吸纳。尤其难能可贵的是，他的继承和吸纳是在反思与批判上进行的，所以他成就的并不是一个杂凑的思想拼盘，而是一个有结构的哲学系统。在荀子的哲学系统中，“解蔽”与“大清明”占有重要位置，因为在一定意义上，它们是荀子论述修身、学习、成人、治国等理论的基础。关于“解蔽”，学界已多有讨论；但有关“大清明”的理论意涵，尚颇有可展开与丰富的内容。本文即聚焦于此，思考“大清明”在荀子哲学以及先秦-秦汉哲学中的意涵所在，进而探讨荀子哲学在诸子哲学中的独特价值。

一、“大清明”的基本含义

首先来看“大清明”一词在荀子这里的意义。《荀子·解蔽》（以下简称为《解蔽》）言：

人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虚壹而静。心未尝不臧也，然而有所谓虚；心未尝不两也，然而有所谓壹；心未尝不动也，然而有所谓静。人生而有知，知而有志；志也者，臧也；然而有所谓虚；不以所已臧害所将受谓之虚。心生而有知，知而有异；异也者，同时兼知之；同时兼知之，两也；然而有所谓一；不以夫一害此一谓之壹。心卧则梦，偷则自行，使之则谋；故心未尝不动也；然而有所谓静；不以梦剧乱知谓之静。未得道而求道者，谓之虚壹而静。作之：则将须道者之虚则人，将事道者之壹则尽，尽将思道者静则察。知道察，知道行，体道者也。虚壹而静，谓之大清明。万物莫形而不见，莫见而不论，莫论而失位。坐于室而见四海，处于今而论久远。疏观万物而知其情，参稽治乱而通其度，经纬天地而材官万物，制割大理而宇宙里矣。恢恢广广，孰知其极？皐皐广广，孰知其德？涓涓纷纷，孰知其形？明参日月，大满八极，夫是之谓大人。夫恶有蔽矣哉！

此段是荀子对其认识论的集中表述，核心观念在于人通过“虚壹而静”的“大清明”来“解蔽”乃可以“知道”。这里的“大清明”是人通过虚心、专一、镇静不乱而达到一种理想的心灵状

态。其中，“大”形容“清明”之大，非并列语。虽然有注释者指出，“此处有‘大’字则气象壮阔，无‘大’字则境界显狭窄”^①，但实际上“大”字没有什么哲学含义，仅具有文学修辞的意义，故本文对其意涵不予深究。而“清明”这种心灵状态可以使心灵入道、尽道、察道，即所谓“未得道而求道者，谓之虚壹而静”（同上）的心以“知道”的状态；杨倞注此词为“言无有壅蔽者”，即各种对人的认知造成遮蔽的因素都已经被“解蔽”了，不再有任何对人的认知通于“大理”造成蔽塞而使自己始终受到局限的“一曲”存在并发生作用。因此，“大清明”并不是一种神秘体验或冥契，而是心以“知道”的理想状态。在这种状态下，人的心灵可以打开一切壅塞遮蔽，实现“解蔽”，从而达到对“道”的认知。换句话说，在“大清明”中，人的心知“通于万物”，万物莫不清晰可见，而人对万物的认知也各得其宜、各得其理、各当其位，这便是“知道”。通过认知来得“理”“知道”，进而可以经纬天地，实现人在天地之间的“人职”之所在，即“与天地参”。需要指出的是，荀子这里的“道”并不是道家哲学的“道”，也不是孔子那里的“天道”之“道”，而是“人道”之“道”——至善的“道”。“以其可道之心与道人论非道，治之要也。何患不知？故治之要在于知道。”（同上）“道”与优良的治理相关，是“众异不得相蔽以乱其伦也”（同上）的“悬衡”的“衡”，所以它是现实人间世界的“道”，是道德和政治上的至善。荀子理解的这种善，类似于社群主义的那种整体善，是指人类社会可持续存在和普遍秩序优良这种意义上的善^②。也就是说，荀子认为，人通过“虚壹而静”的“大清明”的认知之心，可以认识到至善——整体善，进而通过这种认识可以治理天下——对治各种恶而使之归于善。

历代学者对于上述引文的研究，多集中在“虚壹而静”的虚、壹、静这三个观念，而对“大清明”关注不够。笔者认为，“大清明”虽是“虚壹而静”所达到的结果，但从这样一种结果所具有的独特性或特殊性，可以反过来观察荀子的致思理路和思维特质，以及其在中国哲学发展史的独特价值。当然，这并不是说荀子对这一概念就是独有、专享的，事实上，荀子对这个概念的使用在很大程度上受到了黄老道家的影响。《管子·内业》载：

人能正静，皮肤裕宽，耳目聪明，筋信而骨强。乃能戴大圜而履大方，鉴于大清，视于大明。敬慎无忒，日新其德，遍知天下，穷于四极。

这是讲人通过正身、静心的修养工夫，不仅身体得到强健，而且心灵的能力也大大提高，几乎可以与日月之照见万物比拟，故能清楚明白的遍知天下的道理。在所谓管子四篇（《内业》《心术上》《心术下》《白心》）中，还有多处与此相关的表达，以及更多的对“虚”“壹”“静”的详细阐发。这种相似性以及荀子在稷下学宫多年学、教的经历，让我们确信其思想受到了黄老道家的巨大影响。白奚曾明确指出，荀子的“这种‘大清明’的境界说，也是袭自《管子》”^③，不过他认为荀子的“解蔽”与“大清明”是指向认识论问题的、面向先秦诸子的学术之蔽的，而黄老道家的“清明”说则是经由修身而及于治国之道，也就是道德、政治面向的。在笔者看来，这两者之间可能并没有这么大的区别。事实上，《解蔽》的开篇即畅言“解蔽”和政治治理的关系，而且在上述引文的后面部分实际也在接榫治国、平天下之道。因此可以说，荀子和黄老道家其实共享了一种相似的理念：人通过清楚明白的认知，可以达到对“道”“理”“德”的体察，进而将之真切落实到现实的修身、治国、平天下。可以说，“大清明”这一观念同时关联着认知、道德和政治，这是荀子和黄老道家共同认可的理念。问题是，为什么以正宗儒家自视而善于批评各家、“非十二子”的荀子，对黄老道家的这一理念和运思基本采取了接纳的态度呢？这其中的原因可能蕴藏着荀子致思的独特性所在；而荀子和黄老道家共享的这一思想理路，更可能暗含着中国哲学在认知与道德、政治问题上的独特思路。

① 参见董治安、郑杰文、魏代富整理：《荀子汇校汇注附考说》，南京：凤凰出版社，2018年，第1103页。

② 参见陈来：《从思想世界到历史世界》，北京：北京大学出版社，2015年，第126页。

③ 参见白奚：《稷下学研究——中国古代的思想自由与百家争鸣》，北京：生活·读书·新知三联书店，1998年，第291页。

二、“清明”诸义解

从先秦诸子的众多文献来看，荀子对“清明”的推崇，不仅在儒家传统中显得有些另类，而且在诸子中也是较为独特的。虽然“清明”一词在百家中也有被拿来形容认知聪明的德行意义之用法，但并未被哪一家如此重视与推崇。为了彻底厘清“清明”一词在先秦乃至秦汉思想中的意义问题，笔者将它的具体使用情况进行了搜集、分类与分析。具体来讲，“清明”一词除节气的含义外，在先秦两汉时期还具有多重意义：

(1) 与天或气相关。例如，“故其清明象天，其广大象地，其俯仰周旋有似于四时。”（《荀子·乐论》）“惟昊天兮昭灵，阳气发兮清明。”（《楚辞·伤时》）在这类使用中，“清明”与天联系在一起，被用来形容天或气的清澈、明洁，其所代表的意义则与“阳”相关而与地相对。

(2) 与水相关。例如，“故人心譬如盘水，正错而勿动，则湛浊在下，而清明在上，则足以见鬻眉而察理矣。”（《解蔽》）水的不杂泥沙，被形容为水的清楚明白。

以上这两种含义，再考虑到“清明”两个字的汉字构形，或许正是此词较为原始的用法。还应注意的是，在天之清明、水之清白的状态下，此词所表达的意义除了自身之清澈明晰外，还有天上之物的可见和水中之物的可察，因此，清楚明白而可视可见，乃是“清明”一词的基础含义。

(3) 与风相关。例如，“风：八风也。东方曰明庶风，东南曰清明风，南方曰景风……”（《说文解字》）“条风至地暖，明庶风至万物产，清明风至物形乾，景风至棘造实……”（《白虎通·八风》）古人认为风有多种，并按照不同的方位和时节对它们予以命名，其中源于东南的春夏之际的风被称为“清明风”，此风的到来象征着万物的成形。在这里，成形而可以清楚明白地分判之，是“清明”一词所表达的含义。

(4) 与一些具体的天象相关。例如，“雾气衰去，太阳清明。”（《汉纪·孝元皇帝纪下》）“交锋之日，神星昼见，太白清明。”（《东观汉记·世祖光武皇帝》）这类使用是指天上的相关星宿可以被清楚地看到，进而预示着世间一些事情的发生。清楚明白地可见，是此处“清明”一词的意义。

(5) 与目视相关。例如，“色容厉肃，视容清明。”（《礼记·玉藻》）“黄目，郁气之上尊也。黄者中也；目者气之清明者也。”（《礼记·郊特牲》）在这里，“清明”被明确与视力联系在一起，用来形容眼睛看事物看得清楚明白。

(6) 与心神相关。例如，“清明在躬，气志如神，嗜欲将至，有开必先。”（《礼记·孔子闲居》）“正则静，静则清明，清明则虚，虚则无为而无不为也。”（《吕氏春秋·有度》）“今欲学其道，不得其清明玄圣，而守其法籍宪令，不能为治，亦明矣。”（《淮南子·齐俗训》）在这些用法中，“清明”被用来描述心灵的清楚明白和智慧的照察万物，这也是《解蔽》之“大清明”的含义所在。

(7) 与政治相关。例如，“以汉之广博，士民之众多，朝廷之清明，上下之修治……”（《潜夫论·实贡》）“即位三十年，四夷宾服，百姓家给，政教清明，乃营立明堂、辟廱。”（《汉书·礼乐志》）此类使用更多是引申的含义，即用“清明”来形容当时政令之清楚、明白、无隐，以及由此形成的优良政治秩序。

(8) 与《周易》相关。例如，“清明条达者，《易》之义也。”（《淮南子·泰族训》）这是讲《周易》所蕴含的道理并非是神秘、复杂、不可认知的，而是清楚明白、有条理、可理解的。

综上可知，“清明”的初义是天之明、水之清，由此引申出万物的有形可辨，进而发展为眼睛看得清、视得明，最后演进为心神的清楚明白以及更多与清楚明白有关的含义。可以说，“清明”一词在秦汉哲学中具有重要的认知价值和理性意义，它表明中国传统哲学并非完全不重视认知理性。需要注意的是，“清明”一词本身不仅与认知相关联，而且被与道德、政治甚至经学联系在一起，这表明它并不纯粹具有认知的意义，还有道德含义、价值意义甚至神圣性。可见，在荀子乃至黄老道家那里，认知与道德、政治有很强的关联性，这种关联性是难以切割开来的。也就是说，“大清明”所推崇的这种认知理性不仅是认识论意义上的，还包含着更广的面向和更丰富的意义。那么，在中国传统

哲学中，这种以“清明”为重要表达的认知理性具有什么特质呢？这需要通过进一步探讨“大清明”的意义来加以探索。

三、“大清明”的哲学意义

显然，“大清明”在荀子这里有特别深厚的思想资源可以发掘，这就要求我们，探讨“大清明”在荀子思想中的深刻与丰富内涵时，不能仅仅局限在上述直接讲述“大清明”的文献，还应当将之放在至少是《解蔽》的全部文本中，以及荀子的整个思想结构和系统中，甚至先秦诸子百家的思想范围内来看。因此，本节将按照《解蔽》全篇的顺序来深入解读“大清明”及其背后的思想意义。

首先应明确的是，“大清明”及“解蔽”并不仅是认识论意义上的。《解蔽》开篇说：

凡人之患，蔽于一曲，而暗于大理。治则复经，两疑则惑矣。天下无二道，圣人无两心。今诸侯异政，百家异说，则必或是或非，或治或乱。乱国之君，乱家之人，此其诚心，莫不求正而以自为也。妒繆于道，而人诱其所迨也。私其所积，唯恐闻其恶也。倚其所私，以观异术，唯恐闻其美也。是以与治虽走，而是己不辍也。岂不蔽于一曲，而失正求也哉！

可见，“解蔽”是希望通过“大清明”来解除“百家异说”对于治理者的蒙蔽，使之可以通过达到唯一的“道”将天下秩序变得优良。由此，荀子在这里讲的“解蔽”所强调的认知绝不纯粹是认识论意义上的，而是通于道德行为与政治实践的。因此，在接下来列举受到“蔽”这种“心术之公患”（同上）的时候，荀子先言为人君之蔽者如夏桀、殷纣与不蔽者如商汤、周文王，再言为人臣之蔽者如唐鞅、奚齐与不蔽者如鲍叔牙、宁戚、隰朋、召公、吕望，最后才言诸子百家之蔽者如墨子、庄子、慎到等和不蔽者孔子。可见，“解蔽”所对应的对象并不是一般人，而主要是指治理者。这表明荀子思想对此认知理性的认识与黄老道家是相同的，而且吸纳了儒家的一些思想因素，不能简单将之比附为西方的认识论意义上的认知理性。荀子所重视的是“圣人知心术之患，见蔽塞之祸，故无欲、无恶、无始、无终、无近、无远、无博、无浅、无古、无今，兼陈万物而中县衡焉，是故众异不得相蔽以乱其伦也”（同上）。如梁启雄所说，这是“圣人止绝了十蔽，把万物具备地陈列着而自己正确地来衡量它们”^①。这显然不是认识论意义上的认知，而更多的是道德上的判断、抉择和政治上的衡量、选择，因此对于荀子的“大清明”不宜简单将之归为认识论。

荀子认为，所以“衡”之者在“道”，故“大清明”即所以“知道”的心灵状态。心如果不能“知道”则将无法认可道、肯定道而只能依从于“非道”，这必将导致“乱”的结果。因此，为了能认可道、肯定道，就必须先“知道”，而“知道”的关键在于通过心的“虚壹而静”的工夫来达到“大清明”的境界。达到这种心灵状态后，自然可以遍察天地万物之理而行为得宜，由“知道”落实为“体道”。可见，在这个过程中，心的问题成为核心问题：如果这颗心不能自主地、积极地去“知道”、做“虚壹而静”以至于“大清明”的工夫，则一切都会成空，人类社会将永远只会是“乱”，而不可能达到“治”。那么，荀子的这个“心”到底是一个什么样的概念呢？对荀子意义上的心，学界多有探讨，其中一个共识是：荀子所理解的心，并不是孟子意义上的道德之心，而是一种认知之心。但如何理解这个认知之心，学界莫衷一是：蔡仁厚、韦政通等秉持港台新儒家的主流认识，认为荀子所持的认知之心并不具有主宰性和主动性，只能被动的选择^②；陈大齐则在一定程度上打破了这种窠臼，指出荀子所持的认知之心不仅有主宰性、主动性，而且还有融贯性^③。在这种针锋相对的矛盾情况下，我们到底应当如何理解荀子的认知之心呢？首先应当肯定的是，荀子所理解的人的认知之心是有主宰性的，正如《解蔽》说的：

心者，形之君也，而神明之主也，出令而无所受令。自禁也，自使也，自夺也，自取也，自行

① 参见董治安、郑杰文、魏代富整理：《荀子汇校汇注附考说》，第1093页。

② 参见蔡仁厚：《孔孟荀哲学》，台北：台湾学生书局，1984年，第405—428页；韦政通：《荀子与古代哲学》，台北：台湾商务印书馆，1992年，第139—164页。

③ 参见陈大齐：《孔孟荀学说》，台北：台湾商务印书馆，1987年，第349—361页。

也，自止也。故口可劫而使墨云，形可劫而使诘中，心不可劫而使易意，是之则受，非之则辞。

心在人的生命中具有主宰意义，在这段文字中已经和盘托出，毋庸置疑，不能说荀子所持的认知之心没有主宰性。事实上，港台新儒家之所以言荀子的认知之心没有主宰性，并不是在心和身体的关系上说的，而是认为认知之心只有进行选择的主动性而没有当下承担起道德义务的主宰性。如果一定要从孟子的意义来理解荀子，那么荀子所持的认知之心当然无法言主宰；但如果仅从心灵对人生的主宰意义而言，那么荀子所言的认知之心仍是具有主宰性的。问题的关键在于，是否一定要从孟子的角度才能谈论心灵的主宰性？或者说，只有孟子所言的心才能真正挺立起道德？荀子曾经讲这颗心可能会依从于“非道”而导致不断的“乱”或非道德生活，似乎它真地无法挺立道德、也无法生成道德。但其实并不如此。在荀子看来，能够纠正那“非道”的致“乱”之心的，仍是我们的认知之心。“心容，其择也无禁，必自现，其物也杂博，其情之至也不贰。”（同上）心若不受劫持、遮蔽，就会自然而然地自主地选择道，可见心更接近于道这一方面，这是荀子所认可的；这种状态下的心，可以令万物通畅而使它们的复杂之情实得到理顺，进而通于道，所以这认知之心具有兼容性与融通性。因此，对这颗心的治理才是极为重要和关键的。有趣的是，正是在关于治心的内容上，荀子引入了一些思孟学派的见解，如“故仁者之行道也，无为也；圣人之行道也，无强也。仁者之思也恭，圣者之思也乐”（同上），尤其是将“人心之危，道心之微”（同上）这一在宋明理学中颇为关键的话语引入心灵修养。由此可见荀子思想的包容性，他对心的理解有一些与思孟学派乃至后世的理学家的相近处，不可以简单地贬抑之。总之，经过“人心之危，道心之微”（同上）之修养工夫的心可以得到治理，更好地达到“大清明”的“解蔽”境界。事实上，几乎所有的传统心性论都对心进行了两重预设或两层理解：为善为恶的都是这颗心。只不过思孟学派采取了看似更有主宰性、内在性的方法，而荀子采取了看似外在性、选择性的方法；但其实它们都是在心内进行的工作，也都是以心具有主宰性为前提而心可以使自身归于道德为预设的。因此，可以说荀子所持的认知之心是主宰的、主动的，也可以说它是可以挺立道德、产生道德的。

在《解蔽》篇偏后的几节论述中，荀子大都通过各种角度来讲认知之心必须通过“虚壹而静”之“大清明”才能“知道”，否则将“中心不定”而“外物不清，吾虑不清”，于是无法进行判断与选择。因此，君主自身的“清明”十分重要，必须经由“清明”而亲贤臣、远小人，天下才能得到治理。此种泛泛之论提醒着我们“大清明”在认知、道德和政治之间的枢纽性作用，以及认知之心的非纯粹认识论意义。当然，本篇还有一节极有哲学意义，即荀子关于“知止”的讨论。

凡以知，人之性也；可以知，物之理也。以可以知人之性，求可以知物之理，而无所疑止之，则没世穷年不能徧也。其所以贯理焉虽亿万，已不足浹万物之变，与愚者若一。学、老身长子，而与愚者若一，犹不知错，夫是之谓妄人。故学也者，固学止之也。恶乎止之？曰：止诸至足。曷谓至足？曰：圣王。圣也者，尽伦者也；王也者，尽制者也；两尽者，足以为天下极矣。（《解蔽》）

这里，荀子将人的认知之心归于人之性。与其性恶论相比较可知，荀子实际上认为人的心性皆兼具两面性，要通过认知善来对治恶，即通过认知之心对整体之善的认识来对治现实中具体的恶。荀子也意识到，认知之心确实有认识论意义，即它可能陷入对物理的无尽追求，但他认为这种追求是空耗生命的，因此必须要“止诸至足”，也就是学习要“学止之也”（同上）。这种“知止”论是先秦诸子在认知方面的主流认识：无论是思孟学派还是荀子，无论是庄子还是黄老道家，几乎都有类似的言论。那么，为什么他们已经认识到知的无穷性而又要给知加以限定，主张“知止”呢？其中的关键在于，他们不是为了自然科学的目的而求知，而是从治国修身的角度来理解认知的。他们都认为认知之心不能一味的追求外在的物理，否则将浪费生命，无法真正达到最重要的认知对象即“道”，也就无法修身、治国。所以，荀子言“无益”，庄子言“殆已”，《中庸》和黄老道家更是反复言说“定”“静”“虚”“壹”等，都是要求人的认知之心从对外在知识的追逐中返回而思考修身、治国的道理。因此，荀子的“知止”就是止于圣王，也就是在道德和治理上达到它们的极致——至善。所以，荀子的认知之心是面向善的，其思路是通过治心来使心认识到至善（整体的、融贯的善或“道”），再以来对治自己心性和现实中恶的部分，从而使自己和天下皆归于善或“道”。可见，荀子的认知之心不只是认识论意义上的，更是道德和政治意义上的。

当然，荀子毕竟是从认知之心的角度来谈论和孟子、庄子等相似的心性论问题，这使得他的思路显得与众不同，其思想在先秦诸子百家中也独具特色，也使得对荀子的研究看起来简单、但深入下去很难。荀子这种重视认知之心的进路，更进一步成就了他宽广磅礴的思想体系，并最终成为一代传经之儒，这是他不同于思孟学派之进路的当然结果。更重要的是，荀子所开辟的这条由认知之心通达道德、政治的思路，让我们需要重思认知与道德、政治的关系以及我们心灵的复杂性和整全性问题。

四、由“大清明”反思中国哲学对认知与道德的理解

自西方哲学传入中国以来，近现代中国哲学的建构很大程度上是按照西方哲学的样态来进行的，这其中的利弊得失实在值得反思。由于西方化和现代化在非常复杂的程度上缠绕在一起，中国哲学的现代化和中国哲学的西方化也是深入地纠缠在一起。一方面，我们不必削足适履，将中国哲学的现代化成果简单认为是西方化的，将之一概弃之不顾，否则将失去好不容易建立起来的学术规范和学科体系，从而根本丧失参与到这个时代的哲学建构的权利与机会。另一方面，我们也应当尽可能反思将传统中国哲学过分西方化理解的问题，更好地厘清中国哲学自身的思考特质和思维进路，以这种不同于西方哲学的思想资源来和西方哲学乃至更多的哲学资源对话，进而真正促进世界性哲学的发生与发展。由此，我们需要打破一些对中国传统哲学的成见和一切笼罩在中国传统哲学研究上的西方哲学样态，才能发现中国传统哲学真正可以带给我们的独特营养，为我们理解人和世界带来新的东西。由荀子对“大清明”的理解出发，认识中国古代哲学家对认知与道德的关系之思考，或许就是其中一点有益的资源。如前所述，与西方哲学传统将认识、道德与审美完全区分不同，荀子、黄老道家甚至思孟学派、庄子等其实共享着一种相近的心性观念：认识和道德是不可割裂的，两者有着极强的关联性。在这种心性理解下，荀子和思孟学派的具体认识不同，黄老道家和庄子的细微认识也不同，不过这一问题不是本文想要处理的，故留待日后讨论。笔者想要指出的是，荀子和黄老道家对“大清明”的重视意味着：道德是否必须要是自律的、内在的才是可能的，才是真正有道德动力和道德价值的？通过认知整体善而导致的道德，虽然在一定意义上或许可以理解为他律的、外在的，但是否就没有道德动力、缺乏真实的道德价值？这种通过认知整体善而来的道德，是否一定就必须视为他律的、外在的？这种由认知整体善而来的道德，是否就必然比所谓自律的、内在的道德欠缺动力、缺乏自由？

可以说，荀子和黄老道家对“大清明”的思考，促使我们必须深入思考这些看似极其现代化的道德哲学问题；同时，我们回答这些问题的方式与资源也不必是康德的、义务论的，而可以仍旧是中国传统哲学的。按照荀子和黄老道家的理解，人的认知之心虽然尚未能径直说其本身为善，但它先天具有善的可能性，后天更必然发挥作用而使人认知到整体善。这种必然发挥作用因着人之为人的生存之必然而发生，所以它并不是通过外在教导才导致的结果，而是人自身的主动运用。也就是说，它并不欠缺动力，所以当然是可能的。同时，认知之心所认知的道德整体善，并不和个体善相违背，而恰恰是对个体善的完善与圆成。所以，这种道德当然并不是不自由的，而是具有真实的道德价值。也就是说，通过认知之心来获得对整体善的认识而带来的道德，是具有道德动力和道德价值的。这种道德因为包含了认识的因素，所以在具体的实践过程中，或许较之所谓自律的、内在的道德来得更加有操作性、共度性、普遍性。这也是港台新儒家一力建构孔子、孟子、陆九渊、王阳明一系的心学道统，但实际上在中国儒学发展史上占据主流地位的一直是经学化的儒家、程朱一系的理学家的原因所在。我们不可再抱持道统论的观念，忽视这一历史事实，将历史中除“道统”外的儒者都打入别册、判为别子，而应当正视历史的丰富面向，进而回到儒学的丰富思想资源中，发现人本身的丰富性与多种可能性，否则我们将对自身画地为牢、难窥全豹。当然，本文仅是通过荀子对“大清明”的讨论来揭示对认知之心与道德之关系做重新理解之可能，具体的理论内容和哲学建构则需另作专门讨论，也是笔者下一步的工作所在。

（责任编辑 李 巍）

论荀子的心学论证

——以《正名》为例

曾昭式

【摘要】中国逻辑史界的中国逻辑研究既有名称的不同，又有研究内容的差异，主流的中国逻辑观念是以西方传统演绎逻辑和归纳逻辑为参照的。如果将先秦逻辑确立为一种“正名－用名”论证类型，那么《荀子·正名》之“正名”在于“正心”，确立“名”的所指，以满足治国的要求。其“用名”思想是对圣人、君子之辩说的考量，形成荀子心学的论证体系。不过，《荀子·正名》将“正人心”的要求放大到一般的正名原则，又体现出先秦逻辑的一般特征。

【关键词】荀子；心学论证；正名－用名

中图分类号：B222.6 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2019)05-0132-06

作者简介：曾昭式，河南罗山县人，哲学博士，（广州 510275）中山大学逻辑与认知研究所暨哲学系教授。

基金项目：教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“广义论证理论研究”（16JJD720017）

刘师培评儒家逻辑：“吾中国之儒，但有兴论理学之思想，未有用论理学之实际。观孔子言‘必也正名’，又言‘名不正，则言不顺’，盖知论理学之益矣。而董仲舒亦曰：‘名生于真。非其真。弗以为名。’则亦知正名为要务矣。而《荀子·正名篇》，则又能解明论理学之用，及用论理学之规则。然中国上古之著，其能用论理学之规则者，有几人哉？”^①他把《荀子·正名》视为中国古代思想中少数能够用逻辑学规则论证思想的经典，认为中国有自己的逻辑，研究中国逻辑宜“循名责实”（“今欲正中国国文，宜先修中国固有之论理学，而以西国之论理学参益之，亦循名责实之一道也。”^②）和“解字析词”（“今欲论明论理，其惟研覃小学，解字析词，以求古圣正名之旨，庶名理精谊，赖以维持。”^③）。但刘师培没有具体的中国逻辑研究，也没有指出“中国固有之论理学”是什么、“古圣正名之旨”为何。本文以《荀子·正名》为例，在总结百年中国古代逻辑研究的基础上，欲回答中国逻辑之类型和特征。

一、中国古代逻辑的称谓与“正名－用名”论证类型

刘师培称中国古代逻辑为“论理学”，也有学者称之为中国“名家”“名学”“辩学”“名辩学”“逻辑（学）”“符号学”“名学与辩学”“理则学”等。暂且不论这些称谓的成因，今举几例，目的是基于这些称谓而考察其内容所指。

1. “名家”为章太炎所提出。1922年，章太炎在上海讲学记录的《国学概论》涉及中国古代逻辑

① 刘师培：《国文杂记》，《左盦外集》卷十三，万仕国点校：《仪徵刘申叔遗书》第11册，扬州：广陵书社，2014年，第4959页。

② 同上。

③ 刘师培著、劳舒编、雪克校点：《刘师培学术论著》，杭州：浙江人民出版社，1998年，第12页。

辑部分，他称之为“名家”。此“名家”指“名家是治‘正名定分之学’，就是现代的‘论理学’，可算是哲学的一部分。尹文子、公孙龙子和庄子所称述的惠子，都是治这种学问的。惠子和公孙龙子主用奇怪的论调，务使人为我所驳倒，就是希腊所谓‘诡辩学派’。《荀子·正名篇》研究‘名学’也很精当。墨子本为宗教家，但《经上》、《经下》二篇，是极好的名学。”^①此“名家”与“名学”义同，与“逻辑”义同。“正名定分之学”等同于“论理学”（即逻辑学）。

2. “名学”称谓的所指也没有离开演绎和归纳逻辑思想，如严复于1903年翻译的《穆勒名学》、杨荫杭1903年著的《名学教科书》、胡适1922年著的《先秦名学史》。虽然虞愚将中国名学分为“无名”“正名”“立名”“形名”四个学派，但其分类标准仍然是以西方逻辑为根本来确立中国古代逻辑的类型，如其言“而名学乃吾国先哲正名实之术”^②，“而《墨辩》对于推理、论证、判断、概念，均有详细之讨论”^③，中国名学“除讨论推论是非外，又注重实际人事……然其侧重伦常之道，谋人类切身之幸福，固为希印二土所不及”^④。此“吾国先哲正名实之术”既有推论的讨论，也“注重实际人事”。

3. “辩学”，如郭湛波在其著作《先秦辩学史》里说：“中国论理学有名学、形名学、辩学，等名词，我以为‘名学’二字太宽泛，‘形名学’太生涩，所以就用‘辩学’二字。”^⑤“形名学是讲思想的（Logic），正名学是讲伦理的（Ethic）。 ”^⑥

4. “名辩学”，如周云之言：“‘名辩学’的体系特点，一是正名学（概念论）和论辩学（推理论）的相对独立和有机结合，二是正名学和论辩学的体系应当是各以《正名》篇和《小取》篇的理论体系为基本依据。而如果仅仅是作为对中国古代逻辑思想的概括与总结，那就只需要按照名（概念）、辞（命题）、说（推理）、辩（论证）的理论体系加以表述就完全可以了。”^⑦刘培育认为，“‘名辩学’是中国古代思想家建构的一门学问，主要研究正名、立辞、明说、辩当的方法、原则和规则。这门学问的核心是逻辑学，但也包括认识论和论辩术等内容，与政治和伦理也有十分密切的关系。逻辑学是名辩学的核心，并非名辩学就是中国古代逻辑。名辩学在中国古代已经形成了一个比较完备的体系，而中国古代逻辑却没有得到很好发展，也没有形成完备的体系”^⑧。此“名辩学”是逻辑加认识论、论辩术。

5. “逻辑（逻辑学）”，如沈有鼎写作《墨经的逻辑学》，以概念论、判断论、演绎和类比推论、矛盾律、同一律、排中律等内容为线索，逐一比较《墨经》相关内容的异同。汪奠基对中国逻辑类型进行总结，大体上认为孔子等儒家逻辑的主流属于社会政治的逻辑，名家逻辑称为名辩逻辑，墨家逻辑归属于普通逻辑，老子的无名论逻辑归属于辩证逻辑，并写作了《老子朴素辩证的逻辑思想——无名论》《中国逻辑思想史料分析》（第一辑）《中国逻辑思想史》等著作。温公颐在《〈先秦逻辑史〉编写中的几个问题》一文里讲：“先秦逻辑我把它分为两篇，第一篇写辩者的逻辑思想；第二篇写正名的逻辑思想。辩者的逻辑思想属于正宗的逻辑……比较倾向于纯逻辑的研究。至于正名的逻辑却是从政治伦理出发，可以称为政治伦理的逻辑。”^⑨

6. “符号学”，如李先焜以符号学理论写出《〈周易〉中的符号学思想》《先秦名家邓析、尹文、惠施的符号学思想》《公孙龙〈名实论〉中的符号学理论》《公孙龙〈指物论〉中的符号学思想》《公孙龙〈白马论〉中的符号学思想》《〈墨经〉中的符号学思想》《中国古代医学中的符号学》《中

① 章太炎：《国学讲义》，北京：海潮出版社，2007年，第28页。

② 虞愚著、刘培育主编：《虞愚文集》第1卷，兰州：甘肃人民出版社，1995年，第545页。

③ 同上，第447页。

④ 同上，第541页。

⑤ 郭湛波：《先秦辩学史》，上海：上海书店出版社，1992年，“自序”第5页。

⑥ 同上，第3页。

⑦ 周云之：《名辩学论》，沈阳：辽宁教育出版社，1995年，第143页。

⑧ 刘培育：《名辩学与中国古代逻辑》，《哲学研究》1998年增刊，第12—14页。

⑨ 温公颐：《温公颐文集》，太原：山西高校联合出版社，1996年，第262页。

国古代的礼仪符号学》等论文。他认为中国古代逻辑是符号学，包括语用学、语义学和语形学，加上古汉语特点^①。陈宗明、林铭钧、曾祥云等学者亦持此说，但思想有差异。

7. “名学与辩学”，是崔清田对“中国逻辑”的称谓，其中国古代逻辑观念可以参见《中国逻辑史研究“五范畴”：崔清田先生口述史片段》一文^②。这里的名学与辩学的关系尚有待研究的空间。

中国逻辑的称谓还有诸多种，这些称谓下的中国逻辑内容大体可以分为四类：第一类，以西方传统逻辑演绎、归纳理论框架提炼中国文本中的部分内容，剩余部分置之不顾；第二类，西方传统逻辑（含符号学）+中国的哲学、科学、伦理学等；第三类，中国逻辑是西方传统逻辑之名学+中国的政治伦理的名学；第四类，着力构建中国逻辑独立体系。其中，前两类显然是将中国逻辑置于西方传统逻辑里，第三类将中国名学割裂成西方逻辑+中国哲学，第四类需要进一步厘清中国哲学方法与中国逻辑、名学与辩学关系。

笔者认为，从称谓看，在当下学术史研究中国逻辑、印度逻辑等，既然将它们归于逻辑学科，统一用“逻辑”称谓，可以凸显逻辑史研究的明确性和学科归属，只是需要将逻辑学的内涵与外延确立为包含中、西、印等逻辑的内容与范围。从内容看，如果把逻辑学定义为关于论证结构与规则之学，则可称亚氏逻辑讨论的论证结构为三段论，佛教逻辑讨论的是三支论式，中国逻辑则为“正名-用名”论证类型，“正名”是确定名之所指，“用名”是在说、辩中正确使用已正之名，说、辩既呈现论证结构及规则，又涉及说辩者及说辩目的^③。从特征看，三段论讨论的是基于不同逻辑常项里的逻辑变项外延间关系，此真假概念纯为形式的；三支论式与“正名-用名”论证是一种带有信仰与价值的论式，自然引出论证者、论证目的的讨论，如三支论式的“极成”规则等。

二、《正名》之“正名-用名”理论：正心与圣人、君子之辨说

“正名”与“正心”。《荀子·正名》开篇讲君王如何制名，“刑名”“爵名”“文名”是不需要改变的（如《正名》讲“刑名从商，爵名从周，文名从礼”），只需要正“散名”，散名指万物之名，正散名的总原则是“从诸夏之成俗曲期”（同上）。荀子只选择万物中人之名来加以讨论，形成“正名-正散名-正人名-正心名-正道名”这样一个《正名》文本结构，其核心内容是从“正人名”到“正心名”。从文本看，“散名之在人者：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^④。虑积焉、能习焉而后成谓之伪。正利而为谓之正。正义而为谓之正。所以知之在人者谓之知。知有所合谓之智。智所以能之在人者谓之能。能有所合谓之能。性伤谓之病。节遇谓之命。是散名之在人者也，是后王之成名也”（同上）。引文中“人”之特性包括“性”“情”“虑”“为”“事”“行”“知”“智”“能”“病”“命”等。在这些“人”的特性里，可以分为人性本能和后天习得两类，只要是人，都具有人之性，包括五官和心的功能等，“凡同类同情者，其天官之意物也同”。“心有征知”（同上），此为本能之人性。后天习得之“人”的特性关键在“心”，所以文本接着讲，今乱世圣王不得不正名。荀子提出了“正名”原则，列举、分析了违反原则的“三惑”，提出去“三惑”的办法——“正心”，“正心”就是“正道”，今摘引《正名》文本内容，以佐证之：

今圣王没，名守慢，奇辞起，名实乱，是非之形不明，则虽守法之吏，诵数之儒，亦皆乱也。若有王者起，必将有循于旧名，有作于新名。然则所为有名，与所缘以同异，与制名之枢要，不可不察也。

① 参见李先焜：《语言、符号与逻辑》，武汉：湖北人民出版社，2006年。

② 曾昭式：《中国逻辑史研究“五范畴”：崔清田先生口述史片段》，《贵州民族大学学报》哲学社会科学版2015年第4期。

③ 参见曾昭式：《先秦逻辑新论》，北京：科学出版社，2018年。

④ “伪”即今“为”字。参见王先谦：《荀子集解》下册，北京：中华书局，1988年，第412页。

“见侮不辱”“圣人不爱己”“杀盗非杀人也”，此惑于用名以乱名者也。验之所为有名而观其孰行，则能禁之矣。“山渊平”“情欲寡”“刍豢不加甘，大钟不加乐”，此惑于用实以乱名者也。验之所缘以同异而观其孰调，则能禁之矣。“非而谒楹有牛，马非马也”，此惑于用名以乱实者也。验之名约，以其所受，悖其所辞，则能禁之矣。

心也者，道之工宰也。道也者，治之经理也。心合于道，说合于心，辞合于说，正名而期，质请而喻。辨异而不过，推类而不悖，听则合文，辨则尽故。

荀子在讨论人之“心”时，包括本能之心和后天习得之心，“正名”重在“正心”，就是正后天习得之心，让心符合荀子之道，因为心左右“情”“虑”“为”“事”“行”“知”“智”等方面，只有“正心”，方能“语治”，方能治“欲”，文本自“凡语治而待去欲者”（《正名》）以后便是讨论这一论题，如所谓“欲虽不可去，所求不得，虑者欲节求也”“道者，古今之正权也”“以己为物役”“重己役物”（同上）。可见，《正名》篇的主题还是通过“正名”来正人心的，所以《解蔽》篇之后便有《正名》篇。《解蔽》是要去蔽，是要去心之弊而求道，故说“心者，形之君也，而神明之主也”“未得道而求道者，谓之虚壹而静”“虚壹而静，谓之大清明”。《正名》与此一脉相承。如果说《解蔽》重在批评思想上的“弊”，《正名》则在于“语治”，通过“正心”，在“正名”和“说”“辨”中避免以名乱名、用实乱名、以名乱实之“三惑”情况。

再看“用名”与圣人、君子之辨说。在《正名》里，荀子的“用名”理论表现于其对“说”“辨”的研究。首先需要说明的是，荀子关于“说”“辨”“辩”的理解，从先秦逻辑视角看，考察《荀子》诸篇，只有《正名》有“说”“辨”研究，其它篇用“辩”来指“辨说”。如《荀子·修身》言：“夫‘坚白’‘同异’‘有厚无厚’之察，非不察也，然而君子不辩，止之也。”《荀子·非相》言：“故君子之行仁也无厌。志好之，行安之，乐言之，故言君子必辩。小辩不如见端。”《正名》篇里“说”“辨”有合成“辨说”一词的情况，也有分开使用的情况。“辨说”合用情况如：“名也者，所以期累实也。辞也者，兼异实之名以论一意也。辨说也者，不异实名以喻动静之道也。期命也者，辨说之用也。辨说也者，心之象道也。”（同上）“说”“辨”分开使用情况如：“实不喻，然后命，命不喻，然后期，期不喻，然后说，说不喻，然后辨。”（同上）从此引文并结合整个文本内容看，“说”有解说义，“辨”有论证义，二者都是“喻动静之道”（同上），即给出理由以论证思想观念的，所以合起来称“辨说”，是心对道的认知后的言说。至于“辨”与“辩”的差别，从《非相》分“有小人之辩者”“有士君子之辩者”“有圣人之辩者”和《正名》分“圣人之辨说”“士君子之辨说”的内容看，《非相》之“辩”等同于《正名》之“辨说”。下引文即表明“圣人之辩者”同于“圣人之辨说”，“士君子之辩者”同于“士君子之辨说”：

有小人之辩者，有士君子之辩者，有圣人之辩者。不先虑，不早谋，发之而当，成文而类，居错迁徙，应变不穷，是圣人之辩者也。先虑之，早谋之，斯须之言而足听，文而致实，博而党正，是士君子之辩者也。听其言则辞辩而无统，用其身则多诈而无功，上不足以顺明王，下不足以和齐百姓，然而口舌之均，噤唯则节，足以为奇伟偃却之属，夫是之谓奸人之雄。（《荀子·非相》）

有兼听之明而无奋矜之容，有兼覆之厚而无伐德之色。说行则天下正，说不行则白道而冥穷，是圣人之辨说也……辞让之节得矣，长少之理顺矣，忌讳不称，祇辞不出，以仁心说，以学心听，以公心辨。不动乎众人之非誉，不治观者之耳目，不赂贵者之权执，不利传辟者之辞，故能处道而不贰，吐而不夺，利而不流，贵公正而贱鄙争，是士君子之辨说也。（《正名》）

接着，据文本讨论荀子是如何讲“说”“辩”的。荀子讲“说”“辩”的目的是“用名”，并且是从“辨说者”来讨论辨说。《正名》里讲“圣人之辨说”和“士君子之辨说”之后，便是比较君子与愚者之言：

君子之言，涉然而精，俛然而类，差差然而齐。彼正其名，当其辞，以务白其志义者也。彼名辞也者，志义之使也，足以相通则舍之矣；苟之，奸也。故名足以指实，辞足以见极，则舍之矣……故愚者之言，芴然而粗，喷然而不类，譊譊然而沸。彼诱其名，眩其辞，而无深于其志义者也。故穷藉

而无极，甚劳而无功，贪而无名。故知者之言也，虑之易知也，行之易安也，持之易立也，成则必得其所好而不遇其所恶焉。而愚者反是。

通过“君子之言”与“愚者之言”的比较，明确荀子所赞扬的“君子之言”是服务于言说的，这也是荀子思想的目的，即“以正道而辨奸，犹引绳以持曲直，是故邪说不能乱，百家无所窜”（同上）。从引文可以引申出，荀子之“说”“辩”讨论的是“君子之言”，此“君子之言”就是荀子认为应该采取的“说”与“辩”，即无论是批评别人观点还是阐发自己的主张，都要给出理由，此理由必须是“正道”，即“上则法舜禹之制，下则法仲尼子弓之义”“辩说譬喻，齐给便利，而不顺礼义，谓之奸说”（《荀子·非十二子》）。正如冯友兰所说：“心的认识跟‘道’相合（‘心合于道’）。所立的‘说’跟心的认识相合（‘说合于心’）。所有的命题跟主题相合，为主题服务（‘辞合于说’）。所用的名词都能正确地表示事物（‘正名而期’），能反映实际情况并且易于了解（‘质请（情）而喻’）。分析和类推都合乎规律（‘辨异而不过，推类而不悖’）。听取别人的话，能够吸取它的合理的一部分（‘听则合文’）。发表自己的主张，要把原因和根据都讲出来（‘辩则尽故’）。这是荀况对于一个正确的合乎逻辑的思考和辩论的总的要求。”^①

最后，比较荀子“辩说”与墨家“说”“辩”的不同。《说文解字》对“说”与“辩”二词从多种意义来说明。在先秦逻辑里，“说”“辩”是两个核心概念。伍非百对二者有区分：“辩者，指正负两方面而言。说者，指正负之一方面而言。谓其立敌对诤者曰‘辩’，谓其各自立量者曰‘说’。”^②此释是以《墨辩》文本内容为参照的，《墨辩》将“说”“辩”区分得十分清楚，“辩”有当下学科的意义，“说”归属于“辩”学科下的内容之一。关于“说”，我们将《墨经》六篇中与“说”相关的论说联系起来，便可确立其涵义。“说，所以明也。”（《经上》）“以说出故”（《小取》）“夫辞，以故生……立辞而不明于其所生，妄也。”（《大取》）“故，所得而后成也。”（《经上》）“故：小故，有之不必然，无之必不然。体也，若有端。大故，有之必无然，若见之成见也。”（《经说上》）用沈有鼎的话概括，“说”的含义是：“‘说’就是把一个‘辞’所以能成立的理由、论据阐述出来的论证……有时举例来说明一个一般性的规律或定义，也名为‘说’。”^③“辩”，《小取》开篇就从“辩”的作用、方法、内容、规则等角度予以论说：“夫辩者，将以明是非之分，审治乱之纪，明同异之处，察名实之理，处利害，决嫌疑。焉摹略万物之然，论求群言之比。以名举实，以辞抒意，以说出故。以类取，以类予。有诸己不非诸人，无诸己不求诸人。”（《墨子·小取》）由此可见，墨家“说”“辩”不同而且范围更为广泛，它适用于任何内容的“说”“辩”，成就了中国逻辑学科；荀子的“说”“辩”意义相近且只适用荀子的“正道”论证。二者相同之处在于：其一，都有己是他非的说辩目的，庄子批评儒墨之辩就是基于此，“故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是”（《庄子·齐物论》）；其二，都是以“道理”阐发来展开论证的，如《中国思想通史》言“由于将‘类’与‘礼’及‘法’相结合，荀子使‘类’概念成了儒家君子立场上‘听断’的工具……是以‘隆礼’为‘明故’的前提……荀子是以逻辑从属于儒家道德的体系的”^④。

三、结语：“正名－用名”论证类型与中国逻辑文献

笔者不主张将“荀子的正名逻辑”单独挑出来，写成接近西方逻辑部分内容的理论，忽略《正名》篇里的其它内容，如言“荀子名学之核心乃是名或概念之理论。荀子对于辞或命题之探讨较为简略，虽然，荀子对于命题作过分析，且亦有合于有效推论形式之论述之实例，然而，荀子并未能抽

① 冯友兰：《三松堂全集》第8卷，郑州：河南人民出版社，2000年，第608页。

② 伍非百：《中国古名家言》，成都：四川大学出版社，2009年，第75页。

③ 沈有鼎：《沈有鼎文集》，北京：人民出版社，1992年，第332页。

④ 侯外庐、赵纪彬、杜国庠：《中国思想通史》第1卷，北京：人民出版社，1957年，第558—559页。

象地提出有效之推论形式。因之，根据逻辑学之定义，可知，荀子之名学并不等同于逻辑”^①；不主张将先秦名学分为政治伦理的名学和逻辑学的名学，如温公颐、虞愚等；也不主张用因明立、破来讲“说”“辩”，如栾调甫用因明立、破来说“明是之说”与“争非之辩”，“明是之说。案《经上》云：‘说，所以明也，’即谓‘说’为用以说明其所立之‘故’。盖立者其‘故’必真，若其不真，则‘故’不立。不立之立，因明谓之似能立，能立之立，因明谓之真能立……争非之辩……即谓‘辩’为用以争正彼方所立之非，为因明之破”^②。这三种逻辑传统差异甚大，其差异笔者已从多方面有所比较^③。这里仅说明“正名－用名”是中国传统逻辑的论证类型，其中“用名”表现于说辩中，说辩也呈现出一种论证结构，即从理由到主张的结构，并包括理由规则、从理由到主张的规则。这些规则的基础是已正之名，即理由一定是基于自己学派已正之名的述说，从理由到主张的规则不是形式规则，而是价值取向等（先秦大多派别认为生活常识不需要论证，也不屑于论证）。不像三段论讲的是形式规则，检验用三段论论证的结论正确与否是按照三段论规则进行的；也不似用因明展开的论证，因明论证也是从宗、因、喻三支定的规则展开的，批评别人论证有问题，是从违反因明的什么规则来讲的。中国传统逻辑则是从具体内容上说理，如儒、墨等学派都不接受“白马非马”论证，是因为公孙龙的论证违反了人们的具体认知，其《名实论》中的“正位”理论是“白马非马”不好言说的，所正“白马”“马”名在“用名”（“白马非马”论证）中内容变异。即便是《大取》所讲“夫辞，以故生，以理长，以类行也者”中的“故”“理”“类”也是由已正之名来确立的，所以我们用符号“－”表达“用名”与“正名”不可分。这里还有一个“说”“辩”的形式“推类”问题，此问题将另文讨论。

中国古代逻辑也是研究论证结构与规则之学。这里需要处理两组关系：一是哲学方法与逻辑关系，二是逻辑理论与逻辑应用。前者如经典解释为中国古代哲学方法，经典解释结构与规则为中国古代逻辑关注的对象；后者的中国古代逻辑理论与应用是两个方面，本文认为只有中国先哲提出了中国逻辑理论方称得上中国古代的逻辑。这种逻辑的素材选择大致可以分为两类。第一类是中国古代经典的逻辑文献，如先秦经典中的《公孙龙子》《墨辩》等就是中国古代逻辑的文献，《公孙龙子》中的《名实论》《指物论》是讨论“正名”问题，是基于“位”下的“彼”“此”“彼此”名实关系问题；《白马论》《通变论》《坚白论》是讨论“用名”问题。《墨辩》中的《经》《说》讲“正名”，《大取》基于《经》《说》中的哲学、科学、政治学等已正之名，总结论证结构与规则，《小取》则在不同的“说”“辩”形式中讲如何“用名”的问题。第二类是中国古代哲学文献中的逻辑讨论，如《正名》篇的主题是“语治”，破三惑，正人心，使之合于“士君子辨说”而服务于君王治国之道。在“正人名”中讨论了名的由来、制名的原则、名的分类（如单名、兼名、大共名、大别名）、辞、说、辨等。对于这两类逻辑问题的研究，本文的基本观点是：从名称看，不同文化的逻辑都可以称为“逻辑”；从论证类型看，包括亚里士多德三段论论证、佛学论证、“正名－用名”论证等。中国古代逻辑的研究基于如上两种文献，在比较不同文献中逻辑问题差异的基础上，求得中国古代逻辑的一般性特点，然后开展逻辑史比较研究。此研究或许是崔清田的讨论问题的深化^④。

（责任编辑 李 巍）

① 李哲贤：《荀子之名学析论》，台北：文津出版社有限公司，2005年，第224—225页。

② 任继愈、李广星主编：《墨子大全》第51册，北京：北京图书馆出版社，2004年，第512—513页。

③ 参见曾昭式：《先秦逻辑新论》，北京：科学出版社，2018年。

④ 崔清田：《“中国逻辑”名称困难的辨析：“唯一的逻辑”引发的困惑与质疑》，《逻辑学研究》2009年第2期。

汤用彤魏晋玄学研究中的杨朱思想^{*}

李兰芬

【摘要】杨朱思想在《列子》中有重要位置。汤用彤本人并不直接讨论杨朱，但他在魏晋玄学研究中，将体现杨朱思想的《列子》和对杨朱思想（包括《列子》）有特别诠释的张湛，放在魏晋玄学发展史上来看待，并给予特殊的位置。如果说汤用彤奠定了中国学术史从哲学角度解释魏晋玄学的方法，那么观察和分析汤用彤对张湛、《列子》、杨朱思想的解释，可以看到汤用彤如何用一种哲学的方式重新解释杨朱思想。在本文讨论中，将首先梳理汤用彤魏晋玄学学术史，来看汤用彤如何将杨朱（《列子》、张湛的注解）思想重置；其次，更着重分析汤用彤在玄学史上重置杨朱思想的哲学做法：摆脱儒道释的绝对分隔，进入各家对人性、生活态度等的哲学思考，力图说明杨朱（《列子》、张湛注）有超越三家、并同时对三家思想资源有吸收及发挥的哲学意味；再次，汤用彤对杨朱（《列子》、张湛注）问题分析的哲学做法，重新回到学术史是他不仅在魏晋玄学史上给予杨朱（《列子》、张湛注）特殊位置，更认为杨朱（《列子》、张湛注）对后来的宗教及哲学发展有影响。

【关键词】汤用彤；玄学；列子；张湛；杨朱

中图分类号：B261 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2019）05-0138-09

作者简介：李兰芬，广东新会人，哲学博士，（广州 510275）中山大学哲学系教授。

基金项目：贵州省哲学社会科学规划国学单列课题基金项目“文化坚守者与学问方式的张力——汤用彤玄学研究分析”；广东省社会科学基金项目“玄学的现代命运——汤用彤魏晋玄学研究的思想寄托及其困境”

一、引言：魏晋玄研究与《列子》、杨朱形象问题

尽管《列子》被认为是中国古典著作中的一部与道家思想有关的重要经典，但《列子》成书于何时，一直是学界争论不休的问题^②。撇开训诂考据不说，如将《列子》成书时间考究放在思想史上看，或者说，如果从被训诂考据质疑的今本《列子》的始作俑者张湛出现及他编撰、注疏《列子》

^{*} 本文曾在比利时鲁汶大学 2019 年 6 月工作坊“如何成为哲学家：杨朱的前世今生”宣读。

^② 诸多经典记载过列子，也提及《列子》一书，流传至今的、张湛编撰的《列子》有诸多是否伪作的被质疑。任继愈先生主编的《中国哲学发展史》（魏晋南北朝卷）对相关的质疑作了归纳：（一）刘向的《列子序》称列子为郑人，与郑繆公同时，然而书中多言繆公以后事，如孔穿、公孙龙是战国后期人而入书；（二）书中多采引先秦与西汉诸子书的资料，除马叙伦《列子伪书考》已列举者外，还有今已亡佚的《汤问》《说符》等；（三）书中有些资料更晚，如太初、太始、太素说出自《易纬》，切玉之刀、火浣之布乃魏文帝事，周穆王驾八骏西游出自汲冢书《穆天子传》，《杨朱篇》纵恣肉欲，不符合《淮南子·汜论训》关于杨子“全性保真，不以物累形”的宗旨，而反映魏晋人的放荡性格；（四）有明显的佛教影响，如“西方之人有圣者”指佛，“死之与生，一往一反”乃释氏轮回之说等；（五）从语言的角度考察，书中有不少汉以后甚至魏晋以后的词汇。（参见任继愈：《中国哲学发展史（魏晋南北朝卷）》，北京：人民出版社，1998 年，第 260—261 页。）

的时代，来分析《列子》篇章中的问题，其哲学、思想的意义可能会被呈现得更清晰^①。这种清晰与魏晋玄学如何被理解有关。魏晋玄学的被理解，是近现代中国学术变迁的其中一部分。这种从历史、哲学及文学等多种角度重新认识和分析魏晋思潮及学术的做法，与近现代中国知识分子其时感受到的各种问题有关。如魏晋时期一样，近现代中国是政治、文化、学术、社会动荡及多变的时期。中国知识分子如何在外来文化的遭遇中坚持自己的传统价值立场，尤其是通过学术方式来体现这种坚持，是其时学人重新思索的一个大问题。哲学究竟在诸多的学术方式中能起何种作用，成为少部分企图借魏晋玄学研究，重思中国在与外来文化交涉中坚持自己传统的一种严肃的学术方式。

问题是，对魏晋玄学的哲学解读，不能与魏晋玄学隐含的其他问题分隔开来。政治、文化、社会及最重要的人生等问题，是哲学所能回避的吗？玄学的被哲学地理解，在某种意义上必然与玄学中其他问题的理解相关联。但是，不同理解之间是否同时存在张力和矛盾呢？

汤用彤裁定魏晋玄学是本体论的哲学。这种裁定影响了直至现在的魏晋玄学研究^②。本文企图探讨的问题是：汤用彤魏晋玄学研究中，张湛的《列子注》如何被关注？汤用彤是在哲学意义上，将张湛重塑的《列子》、杨朱形象当成哲学家吗？汤用彤的这种看法背后的哲学问题究竟是什么？与他的个人心态及问题有关吗？

二、汤用彤魏晋玄学研究中的张湛及《列子》、杨朱问题

汤用彤魏晋玄学研究中，对《列子》一书及对张湛的评论是颇有意味的。

汤用彤在正式出版及影响最大的《魏晋玄学论稿》里只有10处提到《列子》与张湛^③，其中4处涉及张湛与《列子》成书的考订看法^④。从这些表达至少可以看出，公开发表的研究魏晋玄学成果中，汤用彤除关注汉儒宇宙论转向魏晋玄学的过程，以及张湛与荆湘学派的关系外^⑤，其他基本是放在玄学的经典注释方式与问题上，引张湛《列子注》作旁证。例如，在讨论玄学如何为政治作形而上学的根据时提及《列子注》^⑥；在《言意之辩》一文中，比较郭象注与张湛《列子》篇名之注的方法问题^⑦；玄学本体问题的讨论^⑧；讨论向秀、郭象《庄子注》中庄生非圣人之言的问题时提到^⑨。可见，汤用彤在影响后来魏晋玄学研究的重要成果中，并没有将张湛、列子及杨朱问题单独当成玄学的研究对象。

但情况在他另外被记录下来及重新整理的讲课笔记中有非常大的改变。现出版的《汤用彤全集》第四卷中，汤用彤有其他近100处再提张湛与《列子》，还有涉及杨朱问题的^⑩。从时间上看，汤用

① 其中就有《列子·杨朱篇》的问题。该篇主题多被认为是《列子》思想的异类。张湛本人也曾批评杨朱：“此一篇辞义太径挺抑抗，不似君子之音气。然其旨令人欲去自拘束者之累，故有过逸之言者耳。”（参见杨伯峻：《列子集释》，北京：中华书局，1979年，第227页。）

② 赵建永在《汤用彤先生编年事辑》里提到，冯友兰强调汤用彤对玄学的本体论特点的注意，实为研究魏晋玄学的一把钥匙。（赵建永：《汤用彤先生编年事辑》，北京：中华书局，2019年，第151页。）

③ 汤用彤：《魏晋玄学论稿》，《汤用彤全集》第4卷，石家庄：河北人民出版社，2000年，第3—113页。相关词的统计，是从这些页码范围内作出的。

④ 《汤用彤全集》第4卷，第78页。

⑤ 这是汤用彤唯一涉及张湛《列子注》考据的讨论。但这个讨论并不着重于张湛《列子注》的真伪问题，只是为讨论学风转向，及与王弼玄学关系的一个佐证。（同上，第78页）

⑥ 同上，第20页。

⑦ 同上，第26页。

⑧ 同上，第43、58页。

⑨ 同上，第90页。

⑩ 参见《汤用彤全集》第4卷。该卷收集的主要是汤用彤对魏晋玄学的论著、讲稿。此处作的统计，为其中文的论著及讲稿出现相关词义频率。

彤对张湛及其《列子》的重视，是后来他在注重魏晋玄学研究及讲授魏晋玄学研究课程中逐步增强的。另外，这是否也意味着汤用彤讲课时，有意识地借张湛、《列子》、杨朱来强化魏晋玄学中的一些独特问题？

首先，与前期对魏晋玄学的分期不一样，汤用彤特别划分出一个“贵无之学三”，来讨论张湛及《列子注》。这与“贵无之学一”的王弼，“贵无之学二”的阮籍、嵇康相对。而魏晋玄学的第四阶段，汤用彤改为“贵玄崇有”的向秀、郭象。

原本在《魏晋玄学论稿》中，汤用彤基本从外来佛学与中国儒道思想的交涉作划分：“关于魏晋思想的发展，粗略分为四期：（一）正始时期，在理论上多以《周易》、《老子》为根据，用何晏、王弼作代表。（二）元康时期，在思想上多受《庄子》学的影响，‘激烈派’的思想流行。（三）永嘉时期，至少一部分人士上承正始时期‘温和派’的态度，而有‘新庄学’，以向秀、郭象为代表。（四）东晋时期，亦可称‘佛学时期’。”^①“详研魏晋僧俗之著述，其最重要之派别有四……其一，为王辅嗣之学，释氏则有所谓本无义……其二，为向秀、郭象之学，在释氏则有支道林之即色义……其三，为心无义……其四，为僧肇之不真空义。”^②这种专注于从有无问题来，而不是象《论稿》那样从僧俗对比来讨论魏晋玄学，是否意味着汤用彤将魏晋玄学的哲学问题讨论重点稍有改变？将有无问题的哲学讨论完全放在与儒道（道家，而非道教）关联的世俗理论中呢？

实际并不如此。汤用彤更多是将张湛的贵无思想与道安的贵无思想作对比，并将他们并称为魏晋玄学贵无之学的第三阶段。首次提到是在其《魏晋玄学讲课提纲》的笔记中，汤用彤特别地在“第八章 贵无之学下——道安和张湛”加了“生死问题”^③ 这点强调，在后来被整理出来的《魏晋玄学听课笔记之一》里也有印证：“道安、张湛皆与佛学有关，其所注意的问题均为生死问题，故可放在一起讲。”^④“魏晋玄学后期，生死问题甚为重要。为解决此问题，在玄学上有道安、张湛齐一生死之说，而同时佛教有净土说，道教有长生不死之法。”^⑤从这种概述可以看出，汤用彤将张湛《列子注》玄学（哲学）角度对问题（生死）的讨论，与宗教（佛教、道教）关联起来。

除了生死问题的讨论，汤用彤将张湛与其《列子注》的思想与佛学关联，还在于解脱问题将张湛《列子注》与佛学关联起来。汤用彤在其“魏晋玄学”课程讲授中，极重视“解脱”与“本无”的关系。其课程笔记将《列子注》的问题分为五个：（一）生死问题；（二）群有以至虚为宗；（三）群有变而至虚不变；（四）本无；（五）解脱由觉，沉溺因迷（觉则脱，迷则待）^⑥。尽管汤用彤基本是通过张湛注《列子·天瑞》来阐述这个问题的，但如参看汤用彤在实际讲课中涉及的相关篇章主题解释便可以清楚，生死、解脱问题不仅与《列子·杨朱》有关，而且与杨朱所讨论的“己”“私”概念有关。

汤用彤在讲课中这样概述《列子注》各篇的主题及张湛讨论与佛学的关系，断定生死与解脱有关，与形上学的讨论有关。“《列子》八篇其中不免有相矛盾之处，但张湛则以为八篇一贯：第一篇说存亡变化；第二篇说顺生死；第三篇说无变化；第四、第五篇说玄照（智慧解脱）；第六篇说知命；第七篇说达生；第八篇说通变。故八篇皆说生死问题也。佛教说生者必灭，且以为要解脱必借智慧，《列子注》皆与之同。”^⑦“《列子注》第一篇、第三篇讲形上学，其余六篇皆讲解脱。”^⑧

① 《汤用彤全集》第4卷，第112页。

② 同上，第42—50页。

③ 同上，第168页。

④ 同上，第337页。

⑤ 同上，第394页。

⑥ 同上，第170—172页。

⑦ 同上，第345页。

⑧ 同上，第353页。

另外，汤用彤强调生死问题、解脱问题与“公”“私（己）”问题有关。在他的讲课笔记中，在张湛《列子注》主题第五部分“解脱”纲要后，他自注：“参考王弼：‘私’=为于身；荡然公平=乃至无所不周。参考嵇康《释私论》：‘心无措于是非’，‘志无所尚，心无所欲’，虚心无措。”^①在实际的讲课中，他尤突出这个关联问题的讨论。

张湛说“公”与“私”和王弼、嵇康皆不同。王弼所谓“私”为“私其身”；所谓“公”即“无所不周”，即得到全体也。嵇康说“私”为“丧其自然之质”；而“公”则“志无所尚，心无所欲，达乎大道之情，动以自然”，“抱一而无措，则无私”。张湛说“私”近王弼，而说“公”则与之不同，此似受当时流行之佛教的影响也。^②

第三，张湛《列子注》的篇章围绕着汤用彤自己认定的本体（形上学）、生死、解脱三问题，如何展开讨论呢？汤用彤再作这样的概括：

《列子注》第一篇、第三篇讲形上学，其余六篇皆讲解脱。^③

所谓性命，即一人在宇宙中生死之暂时变化，顺性乃知其性之本源，即知其为一气之变，顺性也者，乃与天地合其德（第二篇）。生死为一贯，梦觉亦为一贯（第三篇）。命在宇宙中，必有之变化，所以命者，必然之期（第六篇）。所谓生者，乃一气之暂聚（第七篇）。《列子注》之总结处乃讲倚伏变通（第八篇）。第四篇第五篇所讲的，最重要的为知识，解脱由于知识。^④

可以看到，汤用彤重回贵无玄学之变及僧俗之争的魏晋学术历程，审视张湛及《列子注》的问题，有几点非常值得注意：1. 当汤用彤将张湛《列子注》里的问题，界定为从形上学角度来讨论与生死、解脱问题相关的人生问题时，无疑是将张湛《列子注》看成具有哲学解释的意味；2. 当汤用彤将张湛《列子注》的形上学特色归结为是贵无玄学、而非崇有玄学时，至少在杨朱哲学家形象的塑造上，他认为不能简单地将《列子注》（包括杨朱篇）的解释，放在“实”与“有”的层面上来理解；3. 但当汤用彤将张湛《列子注》放在与贵无玄学的第三期，与道安佛学关联时，按他前面僧俗交涉的魏晋玄学阶段划分来看，张湛的《列子注》中包含的哲学（玄学）意味应与宗教相关，这是其脱俗的一面；而当张湛的《列子注》作为贵无玄学的最后一个阶段，与后面崇有玄学相连时，张湛《列子注》又反过来具有实际的安顿人生意味；4. 问题是，这种既有宗教超越意味、又有世俗人生观意味的特殊玄学（承启贵无玄学与崇有玄学），是否就是汤用彤对张湛《列子注》的哲学形象塑造？“实”与“玄”“有”与“无”的关系，如何在张湛《列子注》中，得到哲学与宗教的解释？

与汤用彤侧重从哲学上研究魏晋玄学一样，他对张湛《列子注》在玄学中的形象塑造，无疑也是哲学的。

三、杨朱形象的（玄学）哲学化

汤用彤一直没有正面对杨朱的问题。但从其讲课笔记及记录稿的整理可见，他并没有完全将杨朱问题搁置一边。从其学术历程来看，杨朱问题可能对他来说意味着什么呢？

汤用彤回避直接谈杨朱的问题，与学界历来对张湛编撰的《列子》中的“七、杨朱”有许多争论有关^⑤。这些争论既涉及对《列子》道家思想渊源的追问，也涉及“杨朱篇”是否伪作的争论等。

① 《汤用彤全集》第4卷，第172页。

② 同上，第352页。本文的“杨朱形象的（玄学）哲学化”中有进一步详细的讨论。

③ 同上，第353页。

④ 同上，第422页。

⑤ 参见徐复观：《中国人性论史（先秦篇）》，李维武编：《徐复观文集》第3卷，武汉：湖北人民出版社，2002年，第373—383页；周大兴：《列子哲学研究》，台北：中央研究院中国文哲研究所，2017年，“一、导言”（第1—24页）、“六、《列子·杨朱篇》析论”之一、前言部分、（第201—204页）。

汤用彤不直接参与这些争论，也因此不多谈“杨朱”，显然，与这些争论涉及的考据训诂不是汤用彤玄学研究主要采用的学术方式有关。更重要的是，争论其中涉及儒道之争及道家思想渊源等问题，汤用彤本人并不是很认可。对此，《汤用彤先生编年事辑》作者赵建永有这样的评论：

20世纪二三十年代，《列子》一书的真伪成为当时学界争论的话题，多以为张湛伪作《列子》并作注释。先生在西南联大开设的魏晋玄学课程，通过对经典传承因革损益连续性的历史考察，认为：“《列子》之作者，有谓张湛自作者，此或不确。盖《列子》原来就有，后或多零散，而由张湛加工编定，故后人以为张湛所作。”先生跳出学界考辨《列子》真伪的窠臼，把张湛放在三教关系背景下来考察，从中窥见东晋时期的思想新动态和发展趋势，厘清了它与先秦道家、魏晋玄学、道教和佛教的理论渊源。先生魏晋玄学课程把道安与张湛的贵无之学放在一起讲，是因为“魏晋玄学后期，生死问题甚为重要。为解决此问题，在玄学上有道安、张湛齐一生死之说，而同时佛教有净土说，道教有长生不死之法”。张湛的《列子注》中，相信法力神通，并注重以返本归虚来实现人生的解脱。^①

那么，汤用彤从三教关系，从魏晋玄学角度，是如何涉及杨朱问题呢？如果将他理解杨朱问题的理解，放在他对张湛编撰《列子》的玄学思想考察上看，便可窥视出他理解杨朱问题的哲学视角。

第一，汤用彤强调就张湛本人来说，《杨朱篇》并不属《列子》的异类。汤用彤认为，对于《列子》思想的统一性，张湛是通过他为注《列子》所作的序来体现的。他在多次讲授魏晋玄学中的贵无玄学时，不止一次提及这个序。除认为张湛作序之方式与“言意之辩”的方法相契合外，还特别强调这个序将张湛自己统编《列子》各篇的意旨给表达出来。而汤用彤本人按照这个宗旨，给各篇问题的侧重作了分梳：

生而必有死，为人生最大之烦恼，《列子注》欲解决此生死问题，故其《序》有曰：

其书大略明群有以至虚为宗，万品以终灭为验；神惠以凝寂常全，想念以著物自丧；生觉与化梦等情，巨细不限一域……然其所明往往与佛经相参，大归同于老庄。属辞引类特与《庄子》相似。

魏晋人注书，其大意在《序》及“篇目注”（品目义）中表现得最清楚，《序》为全书之大意，如欲了解其思想，必先知其《序》；“品目义”为全章（篇）之大意，由“品目义”列举大纲，以清眉目。“群有以至虚为宗，万品以终灭为验”，乃其宇宙观，以不生不灭之“至虚”为本体，以“群有”为变化。“至虚”即“无”，即“以无为本”。而“神惠以凝寂常全，想念以著物自丧”则为人生观，解脱由觉，沉溺由迷。“生觉与化梦等情”者，即生死齐一也。齐一生死乃能逍遥任远，凝寂常全……《列子》八篇其中不免有相矛盾之处，但张湛则以为八篇一贯：第一篇说存亡变化；第二篇说顺生死；第三篇说无变化；第四、第五篇说玄照（智慧解脱）；第六篇说知命；第七篇说达生；第八篇说通变。故八篇皆说生死问题也。佛教说生者必灭，且以为要解脱必借智慧，《列子注》皆与之同。^②

《列子注》第一篇、第三篇讲形上学，其余六篇皆讲解脱。^③

在汤用彤看来，杨朱问题是张湛《列子》讨论生死与解脱问题不可缺少的一环，生死问题与解脱问题都可以概括为人生问题，并且张湛对这些人生问题的讨论属于贵无玄学。杨朱问题既与生（死）问题有关，又与解脱问题有关。但从汤用彤的分类来看，杨朱问题不直接与形上学的问题，也不直接与存亡变化的根本问题等相关。简言之，从哲学讨论的方式来说，《杨朱篇》并不是汤用彤玄学研究中需要侧重分析的对象，但他并不回避杨朱问题。

第二，汤用彤对杨朱问题进行了玄学化的讨论及重塑。什么是汤用彤的玄学或哲学讨论方式呢？如冯友兰谈及汤用彤魏晋玄学研究的贡献时所精确指出的：汤用彤玄学研究是一种本体论的讨论。而

① 赵建永：《汤用彤先生编年事辑》，第201—202页。

② 《汤用彤全集》第4卷，第345页。

③ 同上，第353页。

这种讨论方法可以概括为“偏于原理抽象方面”^①“得象忘言，得意忘象”^②，其中“本体之论证。言象、明象、名数，为一方面；意，本为另一方面。后者超乎前者，乃出于寄言出意。因为言象只能代表 reality，而不能超乎本体”^③。

将这种抽象的玄学方法用于理解张湛《列子》各篇的问题，便是企图将其中与政治、社会及历史纠缠的人生问题，用哲学（玄学）的理性（知识性——汤用彤在谈论解脱时的一个特别用词）方式来化解。从着意的角度，汤用彤评论《列子》及张湛，多采用概念及理论推演式的讨论，而不考究其中的辞章、典故，甚至故事、寓言等的含义。从这种哲学玄理式的探讨方式看，可以明白他对《列子》中《天瑞篇》多说，而对其他几乎不说的缘由。

实际上，汤用彤将所有蕴含在《列子》各篇及张湛注中的问题，全部简化为只是围绕张湛为自己编撰、注解《列子》所作的序中的思想，作哲学的分析，并且这种分析只就两个问题展开：1. 张湛的贵无玄学思想；2. 由这种与王弼及阮嵇不一样的贵无玄学思想中看张湛独特的生死观、解脱观。

汤用彤将张湛的思想置放在贵无玄学的末期，与佛学的道安一同讨论，并承接后面贵无崇有的向、郭思想，意味着汤用彤将张湛的玄学思想及人生理论，看作既与宗教交涉^④，又蕴含着崇有玄学的因素（本体论中的有无关系思想及人生理论中对达生死之变及玄冥之境的强调）。

汤用彤在他早前的魏晋玄学课程笔记中，这样分梳贵无玄学三个不同时期的主题^⑤。第一，王弼的贵无玄学主题包括：1. 辨“道”“德”；2. 有无；3. 本末；4. 一多（简繁）；5. 主；6. 反本。第二，阮籍、嵇康的贵无玄学主题包括：1. 诗意的宇宙论——汉人元气说；2. 自然——无分别之状态（道家—庄子）；3. 自然——道、法则；4. 和（法则）——无分别之状态；5. 放达、逍遥 [①超越于世累；②超分别而放任；③逍遥——神游；④养生、久寿；⑤大节]。第三，张湛的贵无玄学主题则是：1. 群有变而至虚不变 [①《天瑞》第一品目注：“关于动用之域者，存亡变化自然之符。夫唯寂然至虚，凝一而不变者，非阴阳之所终始，四时之所迁革。”②群有；③本无。]；2. 解脱由于知识，沉溺由于迷惘 [①物乃离合之殊异；②生死我皆即之；③私身乃惑。]。

接下来，汤用彤梳理了向郭贵玄崇有之学的主题：1. 有之常存，无即无物 [无先：①无——无者即“无”；②道（理）；③天（天地）]；2. 独化 [①群有自然（自生，无使之）；②群有——多而变；③群有——不为而相因]；3. 贵玄 [①（齐物）安分：a. 物各自然，故彼我玄同；（存在）b. 物均独化，故小大齐一。齐物（智慧）；c. 物各独化而足，故须全其性、尽其极；（安命）d. 独化无方，故须顺变；e. 物本齐一，故须冥。②自生、帝王。③通天地之统，序万物之性，达生死之变，明内圣外王之道]；4. 玄冥之境 [①道；②不但 indefinite 而无方，而且齐、夷；③至人之逍遥]。^⑥

在这些划分中，汤用彤认为魏晋玄学将如何做人与人的本性如何的认识结合起来。理论上，王弼贵无玄学对于开启后来放达、逍遥、解脱、独化、玄冥的人生态度是最为根本的。但王弼玄学本身，对人生问题并没有太多讨论^⑦。玄学与人生问题关联，显著的开端在阮籍、嵇康那里，但转折点却落在张湛处。

张湛思想的重要资源既与老庄道家思想（汤用彤从张湛《列子》注序中，有时断定张湛与老学

① 《汤用彤全集》第4卷，第399页。

② 同上，第400页。

③ 同上，第403页。

④ 与佛教的解脱理论有关，也与道教的养生（贵身、达生）理论和宗教实践有关。汤用彤对贵无玄学之二的阮嵇人生理论解释时，一再强调放达逍遥就是一种养生、贵生的理论。

⑤ 《汤用彤全集》第4卷，第117—152页。

⑥ 汤用彤在此处提出质疑：“问：徒安分，能逍遥吗，似不然。”（参见《汤用彤全集》第4卷，第145页。）

⑦ 在实际讲课中，汤用彤提及王弼对如何做人（儒家意义上的）的关注。据整理的讲课稿，汤用彤曾就“为什么王弼不言工夫（学圣人）”进行讨论。（参见《汤用彤全集》第4卷，第162页。）

无关，只承庄学而来）有关，又与儒家思想有关（某种程度上对王弼合儒，向郭名教自然化的认可），更重要的是与佛学（佛教）有关，特别是还承阮籍、嵇康玄学，而与道教有关。具体而言，汤用彤从几个关键词上将张湛及其编撰的《列子》各篇思想，与儒佛道，通过一种玄学的解读方式关联起来。杨朱中的“生”（达生及死）、“解脱”的人生问题，在整个张湛贵无玄学的分析中，首先就变成了本无（王弼）、群有（向郭）的本体与现象的关系问题。而群有从现象界、实际存在来看，又有相分别的自然性（嵇阮、向郭）。人执着有之分别，是惑（老、庄、佛教），但认清分别而无执是解脱（庄、佛）。

知识的意义，在汤用彤看来是非常重要的。他少用智慧说张湛，而多用知识描述张湛的解脱主题。笔者认为，是为张湛《列子》各篇及注中（包括《杨朱篇》）之达生、解脱涵义作不纯粹是宗教意味解释而埋下的一个伏笔。万物本体是无（变、不常），这是本性的哲学分析，也是玄学的根本看法，不执之知识因此而生。但现象界或人存在的世界是有、并且相分别，从存在论角度，将庄子思想也转化为某种本体意义的哲学，即为由达生至解脱找到另一种知识（玄学意义上）的根据。

在实际讲课中，汤用彤将这种看法更仔细地分成两部分：一、从存在论的角度来理解本体的本无与群有的关系：1. 群有万变，至虚不变；2. 群有有形，至虚无形；3. 群有有化，至虚无化；4. 本无。二、认清“解脱由于知识，沉溺由于迷惘”的生死观、解脱观意义。其中知识能达到解脱的意味就在于看清：1. 物乃离合之殊异；2. 生死我皆即之；3. 私身乃惑。

从这种重新编排及详尽的哲学分析，汤用彤为张湛将看似另类的《杨朱篇》被包括在《列子》中作了一些巧妙辩护。首先，从达生及豁达生死上看，汤用彤借用嵇阮及向郭对现象界的群、有、分别，及变、化等的分析，肯定了在某意义上这些理性、清醒的本体论、宇宙论及存在论的看法，可引导人豁达看待生与死。或者说，达生及养生甚至贵生并不是一件违背自然的事。认清个体的存在及与他物、他者的分别是自然的“有”“形”“身”，人只要不以己之好恶来取舍、执着，顺其自然变化、生灭，就同样是知晓万物变化而本体不变之玄理。这种知识同样有达生、解脱之作用。赵建永特别指出，汤用彤“魏晋玄学课程论及从秦汉之际到魏晋时期道家的养心（神）与养身观念的发展演变，并在与佛教的比较中彰显道家养生的特点”；这种特点，汤用彤在讨论人生哲学时有独到分析：

受世界之束缚乃在心，心若能放任，自无世界之束缚。他们以为人有体与神两面，而神可以超然，所以逍遥可以说是神游，就是世界内的神仙。而神游之人，就是大人先生，为理想之人格。阮有《大人先生传》，刘伶有《酒德颂》，传内有云：“至人无宅，天地为客。至人无主，天地为所。至人无事，天地为故。超世而绝群，遗俗而独往。”不但是心理之描写，而且相信有这种人。例如阮之《答伏羲书》内，就有这种见解。说道：“荡精举于玄区之表，据妙节于九垓之外……从容与道化同适，逍遥与日月并流。”此种神仙似的人物，在现世界内就有，所以他又说：“徒寄形躯于斯域。”既不能脱离形躯，又不能脱离世界。然其精神已不在此形躯与世界，此论并不是神仙之说。以上所讲为齐物到逍遥。人看到烦恼，故主张养生。因知养生为除欲之方法，能除欲则生命可久。此一变为道家之说，为嵇康之说。

嵇康《养生论》有三点可以补充：

（1）注重养神，而不重养生。《吕氏春秋》之养生，即养身；汉代之养生，即道家之学说，养生还指服饵，如巨胜。以上养生，都是指养身方面；嵇康之养生乃养神，即清静寡欲。

（2）不信人可以不死。若养生得法，可以长寿，但不能不死。

（3）中国的学说，无论养身养神，都不能离开世界。如嵇之《与山涛书》曰“久处世间”，与佛家之出世者不同。^①

另外，进一步在谈到人迷惘的“惑”与解脱问题时，汤用彤借用了佛教关于“真谛”“俗谛”

① 赵建永：《汤用彤先生编年事辑》，第202页；《汤用彤全集》第4卷，第417—418页。

之分的理论，强调人、物本自生、自存、自化，唯心有“爱吝”有“犯”有“执着”之“自私”（私其身）时，才有悲戚，烦恼之“惑”。如能做到“无著”，则一定“不私”^①。

至此，我们可以看到，汤用彤在魏晋玄学研究中融入杨朱及《杨朱篇》，是因为在他看来，杨朱及理论从张湛贵无玄学的框架里，也代表着一种玄学式达生与解脱的人生态度。这种态度至少在既有玄学贵无的深意（与王弼从本体否定“私其身”，佛教“知无生”之“真谛”相似），也有理智安顿个体人生（含嵇阮的“志无所尚，心无所欲，达乎大道之情，动以自然”“抱一而无措，则无私”^②的人生态度，更有向郭“知道物是自然，而无大小寿夭之分，也就是安命。因为每个东西，有其性，有其命，有其分……都得尽其性，安其命”^③的“齐物”人生）。

四、未完的问题：贵无与崇有的矛盾人生

汤用彤是现代中国学术的重要一员，对于当时知识分子面临的种种问题有深刻体验。其中就包括隐藏在《杨朱篇》中的个体人生如何安顿的问题。

1947年，汤用彤在美国加州柏克莱大学讲授“The History of Chinese Thought from Han to Sui Dynasty”（中国汉隋思想史），从其现存的讲义可见，课程的主体内容是魏晋玄学。赵建永留意到：汤用彤首次用英文Wei-Tsin Metaphysics翻译“魏晋玄学”，并用欧洲语言将魏晋玄学介绍到西方。在此，汤用彤称“魏晋时期为‘The discovery of man’（人的发现）的‘an age of individualism’（个人主义时代），认为玄学家们是在回归自然中实现真实自我的价值，并盛赞他们关于社会道德规范需符合自然之理，必须体现个体价值的思想”^④。

这一个体价值的思想问题，实际上一直存在于汤用彤的魏晋玄学研究中，成为他颇有独特发挥的一个主题。正是从这种关怀中，他为崇有的向郭学作了这样的辩护：

在形上学上主有，群有乃自生，此乃表有独立存在，而另外无本也。经验上的现象，没有另外使之者，就是说无本。总之，崇无者以为万物之本为“无”；崇有者，认为万物乃自生，而另外无本也。然向郭虽不崇无，而亦常讲无与玄冥。他们所谓之无，并不是本体，而乃是万物之principle（原理）。万物以此principle而生，万物的principle就是自然，自然自尔。一切群有都是独化，既没有无作其本体，也不能有另外原因使其自生，它自己也不能使其自生；它乃是突然而生，不依赖别物以生，所以独化谓之最高原理。在此层次之内，即玄冥之境。从宇宙群有之究竟情形而说，人也是一

① 汤用彤对此有非常大段的阐述（前文曾摘引）：

迷惘乃由“自私”（私其身），认万物之死灭，乃以为是他自己的死灭，所以有悲戚，烦恼，这就是佛家所说的“惑”字。而达观之士所以能解脱，乃因其觉，能知事物变化之理，而本体未尝变化也。所以张湛说：“夫天地，万物之都称；万物，天地之别名。虽复各私其身，理不相离；认而有之，心之惑也。”具体的事物有形有质，故有存亡聚散，盖从其形质方面看，以为自己有生有得，则私其身，此正如海波以为自己是波浪而不是海水。张湛说“公”，不是从“与天地合其德”方面讲，而认为“公者对私之名，无私则公名灭矣。今以犯天者为公，犯人者为私，于理未至……生即天地之一理，身即天地之一物，今所爱吝，复是爱吝天地之间生身耳。事无公私，理无爱吝者也”。“公”与“私”相对，相对的事物中才有公私，故无私亦无公。张湛心目中似乎在相对之外有一绝对，此似佛教“俗谛”与“真谛”之分。张湛或知真谛超四句义。（按：如后来《中论》一曰：“诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生。”吉藏《三论玄义》：“若论涅槃，体绝百非，理超四句。”）张湛说“公”与“私”和王弼、嵇康皆不同。王弼所谓“私”为“私其身”；所谓“公”即“无所不周”，即得到全体也。嵇康说“私”为“丧其自然之质”；而“公”则“志无所尚，心无所欲，达乎大道之情，动以自然”，“抱一而无措，则无私”。张湛说“私”近王弼，而说“公”则与之不同，此似受当时流行之佛教的影响也。

“私其身”即为“著物”，故序中说：“想念以著物自丧。”《周易》篇目注曰：“愚惑者以显昧为成验，迟速而致疑，故窃然而自私，以形骸为真宅。孰识生化之本归于无物哉！”“无著”则“不私”。如果认识到“凡在有方之域，皆巨细相形，多少相悬，推之至无之极，岂穷于一天，极于一地”，而不执着什么就可得到解脱。（参见《汤用彤全集》第4卷，第352—353页。）

② 同上，第352页。

③ 同上，第432页。

④ 赵建永：《汤用彤先生编年事辑》，第255页。

样，都是独立的，忽然而生的，此即玄冥之境。这并不是形上学之意思，而乃是一种眼光。^①

讲 metaphysics（形上学）就是讲 politics（政治）。metaphysics 为 politics 的张本，讲 politics 时亦不能忘 metaphysics。向郭之学有三点要注意：①反对放浪——仍以孔子为圣人，认为孔子之礼教与名教是很对的。认为放浪不是正轨，而如裴?的崇有。应在现世界中生活，不要如阮籍超世而放浪。②觅一新形上学为崇有之根据，换句话说，为名教找出一种根据。他以为庄子之学说，即是名教之根据。其实庄子之形上学，并不是虚无，而是崇有，实在说起来道儒为一，谢灵运云：“向子期合儒道为一。”③为无为政治、宅心玄虚下一新解释。^②

有无老庄之代兴——玄学乃讨论有无之学，亦即本末之学，亦即后人说体用之分别。魏晋玄学，有时贵无，有时崇有。普通人以为魏晋完全崇虚无，其实误也。在政治上、人生态度上、修养上，所有学者，都有贵无之意；有时在玄学上崇有。^③

无论讲有讲无，都从人事政治上出发。贵无者，想出世，所以崇无；贵有者，重生，不能脱离世界以逍遥，所以资于有。^④

相信，作为贵无玄学与崇有玄学之间过渡桥梁的张湛、《列子》甚至杨朱，既有汤用彤对人生“逍遥”的期待、又有“资有”的担当。然而，无论是哪种玄学，实际都解决不了汤用彤自己的人生问题。汤用彤的魏晋玄学研究始终不是完整、体系的成果^⑤。对张湛的最后关注，体现在汤用彤 1964 年一组文章里。汤用彤认为，张湛辑录当时诸家之说而成的《养生要集》，为当时道教养生学说的梗概^⑥。或许，关注点的转向并不是完全与如杨朱思想无关，但角度已经不可能是玄学（哲学）了。

（责任编辑 李 巍）

① 《汤用彤全集》第4卷，第430—431页。

② 同上，第425—426页。

③ 同上，第423页。

④ 同上，第424页。

⑤ 汤用彤 1959 年曾起草一个《魏晋玄学》书稿目录，用二十一章的构想，系统地概述魏晋玄学。其中，张湛仍与道安一起，成为贵无玄学的第三代表人物。（参见赵建永：《汤用彤先生编年事辑》，第356页。）

⑥ 同上，第400页。

论牟宗三朱子研究的诠释方法

卢 兴

【摘要】牟宗三在对宋明儒学尤其是朱子哲学的诠释过程中，体现了自身所特有的诠释方法，具体表现为学案体的写作方式、“依义不依语”的诠释原则、个性化的诠释语汇。以上诠释方法对其所阐发的“三系说”和“别子说”具有基础性的意义，也为经典文本诠释提供了可资借鉴的范例。然而通过分析不难发现，牟宗三在对朱子文本进行诠释的过程中存在着循环论证与过度诠释的问题，其结论带有十分强烈的先入之见，在某些关键之处表现出误读与臆断。

【关键词】牟宗三；朱熹研究；诠释方法；循环论证

中图分类号：B26 文献标识码：A 文章编号：1000 - 7660 (2019) 05 - 0147 - 06

作者简介：卢 兴，陕西汉中，人，哲学博士，（天津 300350）南开大学哲学学院副教授。

基金项目：国家社会科学基金后期资助项目“牟宗三哲学与中国现代性建构”（13FZX019）；中央高校基本科研业务费专项资金资助项目“协商民主与中国传统政治智慧”（NKZX1413）

作为现代新儒家第二代宗师，牟宗三对儒释道三教义理进行过系统的梳理和诠释。在《心体与性体》一书中，他细致而深入地梳理了宋明儒者的文献，对整个宋明儒学进行新的诠释和定位。在其书所涉及的九位儒者中，以朱子所占篇幅为最，而结论却是朱子正统地位的夺席。牟宗三的新说建基于对朱子著述的细密解析，在诠释过程中突出体现其独特的诠释方法。这些诠释方法对其“宋明儒学三系说”和“别子为宗说”的推导和论证起到至关重要的作用。具体而言，牟宗三对于朱子文本的诠释方法表现为以下三方面。

一、疏导文献的学案体例

《心体与性体》（包括《从陆象山到刘蕺山》）洋洋四卷，是借鉴传统学案体的写作体例，以疏导文本的方式依照思想史而步步展开。尤其是此书第三卷论述朱子的部分，更是依照朱子思想的发展轨迹，详尽地摘录相关文献，细致地进行解释、辨析和评判。从体例上看，这一部分既相当于学案，又具有选集的意义。

一方面，牟宗三不满于《宋元学案》中《晦翁学案》的“了草杂乱”，认为其并没有抓住朱子学的核心内容，而仅仅以《朱子语类》的前六卷（单纯讨论理气、鬼神、性理等的语录）为依据阐释朱子的思想，并不能明晰朱子思想的发展源流，而且可能引出种种误解，因此有必要为朱子重作学案。另一方面，牟宗三认为读者如要了解王阳明的义理精神，不必非读其全集，只需翻检《传习录》一书既可得其良知教的实义；而朱子的著述卷帙浩繁，读者一时难以卒读，又没有一本简约精当的选集足以代表朱子学的精神，因此有必要编选《朱子选集》^①。综合上述两方面，在牟宗三看来，《心体

^① 牟宗三：《心体与性体（下）》，上海：上海古籍出版社，1999年，第64页。

与性体》第三卷兼有学案与选集双重属性，因此，书中大量摘录朱子文献就不足为怪了。

就编撰学案而言，本卷的前四章可视为朱子思想发展的历时研究，包括以下重要阶段：“三十七岁前之大体倾向”（第一章），“参究中和问题之发展”（第二章，朱子37-40岁），“中和新说下之浸润与议论”（第三章，朱子40-43岁），“关于‘仁说’之论辩”（第四章，朱子43岁）。而后五章是在朱子思想成熟后对其哲学体系的逻辑研究，大体依照纲领（第五章）、心性论（第六、七章）、本体论（第八章）、工夫论（第九章）的顺序，揭示了朱子以《大学》为基本框架建立理气二分、心性情三分、静涵静摄的系统。在参考文献方面，前四章的写作以《朱文公文集》中的书信和文章为主，而后五章以《语类》为主。牟宗三指出，“是以此横断地平说之六卷（指《语类》前六卷——引者注）必以其系统之纵观的发展为支点，然后可以卡住其实义与切义，而不至于浮泛不实甚至误解也”^①。

就编辑选集而言，牟宗三认为，“宜顺吾以下各章所疏解者之次序，将其有关之文献照原文全抄，不加节略，再继之以《语类》首六卷，全录而每条加以号码，如此编次而成一简约之小册，即可代表朱子学之纲要”^②。在编纂方法上，牟宗三采用了所谓“对比剔剥、坚壁清野”的方法，在细致区分二程语录、系统梳理北宋诸儒文献的基础上，突出朱子对前贤义理的继承和转向所在，“将其所反映投射之颜色一一剔剥得开，先将外部厘清，如是，则双方之眉目朗然矣……于此等处，朱子所以必如此讲，固可见其思理之何所是，而与其不相应者亦可知其所讲者原义之何所是”^③。

牟宗三将思想原创性的工作视为第一义，而将学术史梳理视为第二义的工作，但他并不因此菲薄这种解释性的工作，“吾人今日作此工作，虽非第一义，然处此时代，在弘扬儒家学术上，此亦为必不可少之工作，不得动辄以‘只是解悟’而薄之”^④。就牟宗三自身而言，这种解悟式的学术史研究正是为其日后思想体系的形成奠定了基础。

二、“依义不依语”的诠释原则

牟宗三在其晚年著作《现象与物自身》中借用佛教“四依四不依”中“依义不依语”的解经方式，确立了自身对经典的诠释方法和原则：“在了解文献时，一忌浮泛，二忌断章取义，三忌孤词比附。须克就文句往复体会，可通者通之，不可通者存疑。如是，其大端义理自现。一旦义理浮现出来，须了解此义理是何层面之义理，是何范围之义理，即是说，须了解义理之‘分齐’。分者分际，义各有当；齐者会通，理归至极。此而明确，则归于自己之理性自在得之，俨若出自于自己之口。其初也，依语以明义。其终也，‘依义不依语’。‘不依语’者为防滞于名言而不通也。”^⑤ 在其诠释中国古典哲学义理的《才性与玄理》《佛性与般若》等著述中，随处可见这种经典诠释原则的运用。在《心体与性体》的第三卷阐述朱子哲学时，这种“依语以明义、依义不依语”的诠释原则体现得最为鲜明。例如，在《心体与性体》第三卷第四章第三节，牟宗三抄录了朱子的书信《答张敬夫四十三》（《朱文公文集》卷三十二）并进行逐段详释。张栻认为朱子《仁说》中的“天地以生物为心”一句不太妥当，而朱子在答书中进一步为自己的命题作出论证。牟宗三在诠释这一命题时指出：

而“以生物为心”之心字却是虚说的虚位字。“复见其天地之心”，以及朱子所谓“在天地则块块生物之心”，此两心字亦皆是虚说的虚位字，皆象征地指点一“超越的实体”。问题是在：就此超越的实体说，此实体（道、天道、天命流行之体）究竟还有“心”之义否？此“心”之义是实说的实体性的心，而非虚说的虚位字之心。当朱子说“天地之心”，以及说“人物之生又得夫天地之心以

① 牟宗三：《心体与性体（下）》，第64页。

② 同上，第64页。

③ 牟宗三：《心体与性体（上）》，上海：上海古籍出版社，1999年，第50页。

④ 牟宗三：《心体与性体（下）》，第64页。

⑤ 牟宗三：《现象与物自身》，台北：台湾学生书局，1984年，序言第9页。

为心”时，此心字是实说。但在天地处，此实说之心却又为其分解的思考弄成虚脱了。无心是化之自然义，有心是理之定然义。心融解于化之自然义，固已无心之义，即融解于理之定然义之“有心”，心被吞没于理，心成虚脱，亦无心义。是以在朱子，超越的实体只成理，而心义与神义俱虚脱。实说的心与神结果只属于气，而不属于超越的实体，是即无实体性的心。在天地处是如此，在人处，人实有心，故心自不是虚位字。但在人处之实说的心，依朱子之分解思考，又被分解成只是属于气之实然的心，而超越的实体（性体）则只是仁义礼智之理。仁性，爱情。对仁言，“温然爱人利物之心”只是情。如是，心虽为实位字，却不是实体性的心。^①

以上一段意义繁复，不易理解，但如果抓住“语”和“义”两方面的所指，牟宗三所要表达的意思也可梳理得比较清晰。从“语”的角度讲，朱子所讲的“天地以生物为心”是根据儒家经典所作的引申。《中庸》云：“天地之道，可一言而尽也，其为物不贰，则其生物不测。”《易传·系辞下》云：“天地之大德曰生。”程颢也讲：“天只是以生为道。”因此，从文本的角度看，朱子的这一命题是符合儒家本义的，没有理由被排斥于正统之外。而从“义”的角度说，朱子在这一命题中所讲的“心”是“虚说”的，是“虚位字之心”，并不是“实体性的心”。牟宗三认为，朱子学中“实说之心”仅限于就人身而言，而不就天地而言，因此，“天地以生物为心”这一命题并不是说化生万物的天地有一个实体性的“心”（“仁”“神”）作为主宰，而是说在超越性之“理”的支配下，天地万物生生不已，如同有一个有意志有目的的主宰之心一般。这种理解与先秦儒者所讲的“心体”不同，在后者看来，“心”无论在天地处还是在人处都是具有实体性的超越概念，其与“理”（“天命流行之体”）是先天一致的。所以，判定朱子是“别子”是依据“义”而不依据“语”。

这种“依义不依语”的诠释原则在具体运用中的一般步骤是：首先，揭示出原文本中的概念哪些是“实说”、哪些是“虚说”，后者是说只在文字上用到这个概念，但其所指并没有实际的意义；其次，指出“虚说”的概念的实际所指究竟是什么（“实谓”）或“实说”应当是什么（“当谓”）^②，并作进一步推论；最后，纳入整个评判体系来判定其归属于纵贯系统还是横摄系统。这种诠释方法完全不同于考据训诂的方法，它不计较某一概念的源流音训，甚至不看重依循命题或文章的上下文去理解，而是从某个哲学家的整体义理框架的归属着眼，也就是以牟宗三本人对儒家哲学及其道统派系的总体评判作为文本诠释的前提。这种“依义不依语”诠释方法无疑是一种哲学的诠释，其优势在于以一种宏观的哲学视野来观照思想史，能够揭示出文本背后的深层意蕴，使相关讨论超越单纯的文献考证和语义分析，上升到关于思想史脉络的梳理，进而切入于基本哲学问题的思考。这种方法类似于陆象山所讲的“六经注我”，其结论个性鲜明、多有创见，便于在哲学建构中独树一帜。但这种方法应用于学术史研究，就难免存在先入之见和过度诠释的问题，后者是需要我们警惕的。

三、富于个性的诠释语汇

在上述引文中，牟宗三比较集中地使用了“实说”“虚说”“实体字”“虚位字”等诠释术语。综观《心体与性体》全书，类似的语汇被大量使用在文本的诠释过程。通过这些个性鲜明的诠释语汇，我们可以领略牟宗三在学术史研究中的风格与特色。笔者曾对《心体与性体》三大卷和《从陆象山到刘蕺山》所使用的诠释语汇进行统计，分类列表如下：

① 牟宗三：《心体与性体（下）》，第236—237页。黑体为引者所加。

② 这里借用傅伟勋所提出的“创造的诠释学”的内容，该方法分为五个层次：“实谓”“意谓”“蕴谓”“当谓”“必谓”，其中“实谓”层次关涉到“原思想家实际上说了什么”；而“当谓”层次则设法解决“原思想家本来应当说什么”。（参见傅伟勋：《中国大陆讲学三周后记》，《知识份子》1987年冬季号。）

表示内容	实说/虚说，克实说/虚笼说，实位字/虚位字，实字/虚字，着实语/虚浮语； 实体字/属性字，实体词/状词 ^① （形容词），本质语/形式字； 实说字/泛说字，笼统字、特指/泛说，权言（权说）。
表示作用	界定语（实述语）/指点语，界定语/藉显语，指实语/取义语，指谓语/关联语； 第一义/第二义，指谓谓词/叹美之辞，肯断之辞/警戒之辞，担纲主干/辅助的指点；
表达方式	表诠/遮诠，主张上的陈述/主张上的对遮， 陈述语/抒意语，主张语/兴会语（灵感语），断定语/圆融语； 譬解语、境界语，圆照语、描述语、启发语、代表语、训诫语； 方便说、借用、比附、假托。
思维模式	综和地说/分析地说，综持地说/分解地说，总持地说/分散（分别）地说； 圆顿表示/分解表示，一滚地说/分别地说，收紧说/散开说，综和相/分析相； 直线地推说/曲折地说；逻辑地说/道德地说；主观地说/客观地说。
否定性	滞辞、赘辞、不谛之辞、假象、诡辞。

上表的语汇有的借鉴于佛教，如“表诠/遮诠”“方便说”；有的是依托于语法，如“实体词/形容词”；而大多数是牟宗三自己赋予特殊意义的名词术语。通过上表可以看出，他多使用成对的术语，表达一正一反两方面的含义，如“实述语/指点语”等。在文本的诠释过程中，他运用以上语汇厘清作者说出的意义（“实谓”）与其所想要表达的意义（“当谓”）两个不同层次，进一步上升至作者基于自身的义理系统所可能表达的意义（“必谓”）的层次。以下通过一个具体实例来说明这些诠释语汇的应用。

朱子在解说周子《通书》中的“神”概念时，有两个命题：

因指造化而言曰：“忽然在这里，又忽然在那里，便是神。”曰：“在人言之，则如何？”曰：“知觉便是神。触其手则手知痛，触其足则足知痛，便是神。‘神应故妙’。”（《朱子语类》卷九十四）

仅就这两个命题的文本而言，并不见得有什么问题。《易传·系辞上》讲“阴阳不测之谓神”，程明道也讲“医书言手足痿痹为不仁，此言最善名状”（《二程遗书》卷二上），朱子所讲的不过是对先儒思想的一种引申。而牟宗三指出，这两个命题“视此为指点语则可。若视为实述语，认此即是神，则非是”^②。这一评判的由来并非基于对这两命题本身的分析，而是源于对朱子哲学的整体理解。他认为朱子将“心”视为“气之灵”，所理解的“觉”是认知意义的“知觉”（Perception）而不是本体论意义的“觉情”（Feeling）^③，因此是形而下者，故朱子反对谢良佐所说的“以觉识仁”。朱子将手足痛痒视之为知觉，而“神”字也失去其本体的含义，成为阴阳之气的流行不测。所以，牟宗三将朱子所说之“神”判定为“指点语”而没有实义。所谓“指点语”也不是一个完全否定意义的评判，而是说朱子是顺着以往的儒者的见解如此说，但其心中所理解的与前人存在着根本的差别，尽管两个命题在语句上没有严重的问题，但从朱子口中说出来就有了不同的含义。这种“新”的含义在牟宗三看来就是儒学传统的歧出，就是“横摄系统”。

依靠这些独特的诠释语汇，牟宗三对文本的诠释带有鲜明的个人特征：对于往圣先贤所留下来的文本，在宏观上有一个整体的定位和分判；在微观上从文本内容、语汇作用、表达方式、思维模式等方面，对文本进行深入而细致的梳理和分析，指出其中哪些是“实说”、哪些是“虚说”，哪些是“陈述语”、哪些是“抒意语”，哪些是“形式字”、哪些是“方便语”。这样，古典哲学中含混的语

① 牟宗三所说的“状词”不同于现代汉语语法中虚词的“状词”，而相当于实词中“形容词”。
② 牟宗三：《心体与性体（下）》，第414页，
③ 牟宗三：《心体与性体（中）》，上海：上海古籍出版社，1999年，第153—154页。

言就变得清晰明白,“正统”与“歧出”、“大宗”与“别子”就判然有别。综上所述,牟宗三“依义不依语”的诠释原则、整体着眼的诠释方法以及富于个性的诠释语汇为“别子说”奠定了诠释学的基础。

四、循环论证与过度诠释的问题

在形式逻辑中,论据与结论是单向推出的关系,两者的顺序是不可逆的,如果依据待论证结论来解释论据,就成为“循环论证”的逻辑错误。一般而言,在学术史研究中,文献作为论据材料来支撑观点,而对文献的理解最为基本的要求是准确,这要求研究者在阐释文本时尽量做到价值中立,尽量减少先入之见的干扰,至于基于研究者自身立场的评价是第二步的工作。如果把需要论证的结论作为文献阐释的前提,也是一种“循环论证”,这在学术研究中是应当避免的。

笔者认为,牟宗三在对朱子哲学进行诠释的过程中存在着一个“循环论证”:一方面,他利用对朱子文献的梳理逐步推导出朱子的系统是“横摄系统”,相对于儒家传统是“歧出”“别子为宗”;另一方面,他在梳理文献时正是以“别子为宗”作为确定的前提来进行阐发。关键的问题在于,“别子为宗”的评判是作为前提还是结论?先于文献还是以文献为基础?当然,牟宗三本人并不承认存在这样的循环,而认为自身的评判完全是基于对文献的梳理。然而,通过研究我们看到他在阐释朱子文献之时无不带有“别子说”的印迹,这作为一种固执的先入之见鲜明地体现在他的文字之中。与这种先入之见相联系,牟宗三往往对朱子的文献进行过度诠释,本文试引证几处例证来说明:

在第一章第一节阐述李侗思想的部分,牟宗三摘引了《延平答问》中延平与朱子讨论“夫子自道之三语”的书信(《李延平集》卷二),在其后的阐述中说道:“朱子既不解仁体,而以‘心之德爱之理’之方式解之,复亦不能透体了解圣人,而只知圣人教人以‘下学上达’与‘博文约礼’,以为如此即足以尽圣人之教与圣人之实……是则朱子不能领受延平之指点,而陷于蔽也。”^① 此处牟宗三对朱子的批评犯了一个史实错误,完全是针对朱子于43岁所写作的《仁说》,而朱李二人这封讨论圣人气象的书信写于朱子33岁时,此时朱子的思想还未成熟,尚属于求学阶段,至于“心之德爱之理”的方式解释“仁”更是十年以后的事,而牟先生就此得出朱子“蔽于伊川之分解纲领而不能发也,蔽于《大学》为定本而至于歧出也”^② 这样的结论显然没有遵循思想史的原则,对朱子的思想作了过度的诠释。

在第二章讨论朱子“中和旧说”的部分,朱子的原话是这样说的:“于是退而验之于日用之间,则凡感之而通,触之而觉,盖有浑然全体应物而不穷者,是乃天命流行、生生不已之机,虽一日之间,万起万灭,而其寂然之本体,则未尝不寂然也。”(《答张钦夫第三》,《朱文公文集》卷三十)牟宗三认为,“在旧说中,只就‘天机活物’这一个笼统浑沦的辞语说其未发已发之无间而流,故心固是平看的实然的心,即性亦未提得起也。总之是落在气化不息之迹上说,故于‘天命流行之体’决无相应之契会。此是旧说中之大病”^③。朱子在“中和旧说”中以“感通”说“心”,以“寂然”说“性”,而“天命流行、生生不已之机”是形容此心“应物而不穷”的,这种说法与程颢《定性书》所讲的“君子之学,莫若廓然而大公,物来而顺应”是内在一致的。从朱子的文本中,并不能得出“朱子所言之心是平看的实然之心”的结论,而其所说的“寂然”和“感通”也并不意味着“落在气化之迹上说”。因为朱子在“旧说”中以寂然之“性”为体、以感通之“心”为用,“未发”与“已发”之间是体用关系,说其两者“无间”并不是像牟宗三所理解的“只成一条气机鼓荡之直线流”^④,而是遵循“体用一源、显微无间”(程颐《伊川易传·序》)的理路说明未发已发相互依

① 牟宗三:《心体与性体(下)》,第27页。

② 同上,第27页。

③ 同上,第125—126页。

④ 同上,第79页。

存、不可分割。简言之，不是时间上的“无间”，而是体用关系的“无间”。因此，牟宗三实际上套用了朱子成熟时期的“理气二分”的框架来诠释“中和旧说”中的心性关系，这必然造成一种误读和过度诠释。

在第四章，牟宗三摘引了朱子《答张钦夫论仁说》，朱子在此书中认为：“不忍之心是以包夫四端矣。盖仁包四德，故其用亦如此。”（《答张敬夫四十三》，《朱文公文集》卷三十二）而牟宗三批判朱子这种“以此例彼之类推的综括”^①不能成功地论证以上命题，“其所谓‘包’是落在气与情之引发相生相成上说，是气机之贯通。若就仁义礼智各自成体用，各自分性情，各自有定体定义说，则仁固不足包四德”，不忍之心固亦不足以包四端也”^②。他将朱子的思路总结为“存有论的解析”，由“爱恭宜别”四情推证其所以然之理，即“仁义礼智”四德，由“仁包四德”类比推论“不忍之心（恻隐之心）包四端”，因此，这里就有了四对平行的体用关系，因此其中之一并不足以包含其他三者^③。但是，朱子这里讲的“包”并不是落在形下之气上说的，而在“仁包四德”这一命题中“包”是本体论意义上的“摄具”，与“统”“通”“贯”可以互训^④。同时，朱子讲的仁义礼智的“理”不同于柏拉图所讲的“理念”（Ideal），后者实际上是每一对象的概念。依照柏拉图式的理解，“仁”的概念并不涵括“义”“理”“智”的概念，原因是概念的内涵和外延各不相同。但朱子的思考方式是“理一分殊”的模式，“理”是具有道德义涵的形上概念，在终极的意义上“理”是纯一而不可分的，仁义礼智是“理”的种种名称，其中“仁”在儒家看来是更为根本的，所以说“仁包四德”与四者各成体用并不矛盾，是说“仁”作为至高的本体包含一切具体的德目，同理就情感而言，“不忍之心”（“恻隐之心”）作为人心中最根本的道德情感，统摄贯通着其他一切情感。牟宗三在这里把“包”理解为“气机之贯通”，是从朱子原文中不能分析得出的，也是朱子本人所不能赞同的。

综观以上几处例证，可以看出牟宗三在对朱子的文本进行诠释的过程中，带有十分强烈的先入之见，即朱子作为“别子”的地位是在文本诠释之先而确定不疑的。基于这种先见前识，牟宗三在朱子思想研究过程中存在着过度诠释的问题，因而在他前无古人的创见背后，也存在着不少对于学术史的误读和臆断，这是值得后来学者深入反思的。

对于建构自身体系的哲学家而言，这种具有主观立场的诠释策略自有其合理性，同时哲学解释学的理论也将这种“解释的圆环”视为诠释活动的必然；但是从学术研究的角度审视，对于思想史文本的诠释依然具有客观性，同样要以文本作为分析依据和检验标准，应当尽量避免过度诠释和循环论证的问题。因此，对于牟宗三关于朱子哲学的诠释，我们应该比较全面地加以审视：一方面，就牟宗三哲学建构而言，“朱子别子为宗说”和“宋明儒学三系说”为牟氏自身“道德的形上学”体系奠定了“道统”基础，其对于朱子哲学的判定是基于其自身哲学立场而进行的创造性诠释；另一方面，就朱子哲学研究而言，牟宗三的论断既有超越以往学者的创见，其结论也包含着深刻的思考，但在对朱子文本理解的客观性上有所不足。本文目的不在于批评牟宗三的具体结论，而是着眼于他在朱子研究中所运用的诠释方法，这种方法代表了真正意义上的“哲学诠释”，在中国哲学研究中具有典范意义，其成就和问题都值得我们进一步探讨。

（责任编辑 李 巍）

① 牟宗三：《心体与性体（下）》，第238页。

② 同上，第239页。

③ 同上，第238—239页。

④ 参见朱子《仁说》：“盖天地之心，其德有四，曰元亨利贞，而元无不统。其运行焉，则为春夏秋冬之序，而春生之气无所不通。故人之为心，其德亦有四，曰仁义礼智，而仁无不包。其发用焉，则为爱恭宜别之情，而恻隐之心无所不贯。”（《朱文公文集》卷六十七）

明清之际哲学转向的气学视野

——以黄宗羲《明儒学案》《孟子师说》为中心

陈 畅

【摘要】明清之际“自性理转向经史”的哲学转型是中国哲学史的重大事件之一。其中，以黄宗羲为代表的浙东学术开展出心学向经史之学转型的思想道路，具有重要的理论意义。黄氏在其名著《明儒学案》《孟子师说》中提出一条独特的明代哲学发展脉络，亦即心学的气学视野建构，由此建立了以“理为气之理”与“事的本体工夫论”为主要内容的气学形上学，使得作为知识学的经史之学顺理成章地成为性理之学开展的一部分，展现出逸出传统理学思想藩篱的新意义。

【关键词】黄宗羲；心学；气学；哲学转向

中图分类号：B249.3 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2019）05-0153-08

作者简介：陈 畅，广东梅县人，哲学博士，（上海 200092）同济大学人文学院哲学系副教授。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“多卷本《宋明理学史新编》”（17ZDA013）。

明清之际“自性理转向经史”的哲学转型，亦即哲学研究的对象和形式从性理之学转向经史之学，是中国哲学史的重大事件之一。与此密切相关的是，清代初期的明朝遗民群体对于明朝灭亡的哲学反思。晚明时代大厦将倾，政治腐败，经济崩溃，社会秩序失范，思想文化的问题更是复杂异常。反思这种全盘崩溃现象并提出解决方案，就成了明朝遗民哲学家们的思想论域。清初三大儒之一的黄宗羲及其名著《明儒学案》《孟子师说》无疑是其中典范。黄宗羲是心学大师也是经史大家，他在明亡之后积极参加义军抗清，失败后隐居乡间从事讲学及著述；其博大宏阔、独具特色的心学与经史之学正是建立在对于明朝灭亡的深刻反思基础之上。众所周知，性理学分为程朱理学和陆王心学两大类型，本文即以黄宗羲为例，探讨心学向经史之学转型的思想道路及其哲学意义。

关于黄宗羲及其名著在明清之际哲学转型中的重要地位，学界已有不少相关研究成果。然而，目前的研究多从时代风气、经世致用的角度切入，没有从理学义理核心——理气论、心性论、工夫论的角度展开，因此无法从根本上揭示这种哲学转向的内在机制。只有从哲学转型之内在机制的角度切入，方能全面理解黄宗羲心学所开辟的思想道路及其意义。

一、形上学与救世的力量

本文以心学内部的经史之学转型为中心探讨明清之际哲学转向，一方面是由于明代最有成就、影响力最大的哲学思想是王阳明心学；另一方面，按全祖望的观察，清初公认的三大儒是孙奇逢、黄宗羲和李颀^①。三大儒之学都是广义上的心学或至少是倾向于心学的学术思想，在清初思想界最具影响力。今人习惯以顾炎武、黄宗羲、王夫之为清初三大儒，这是晚清以来在新的政治形势下作出的评

^① [清]全祖望：《二曲先生寔石文》，朱铸禹汇校集注：《全祖望集汇校集注》，上海：上海古籍出版社，2000年，第237页。

价,并非就清初实际的影响力而言。在孙、黄、李中,以黄宗羲为核心的浙东戴山一脉学者群体最为活跃。章学诚对浙东之学的论述脉络,黄宗羲上宗王阳明、刘宗周心学,下开万氏兄弟经史之学。与浙西顾炎武之学相比较,可谓源远流长^①。因此,从黄宗羲心学的角度探讨明清之际哲学转型,具有坚实的思想史基础。

黄宗羲自述其《明儒学案》《孟子师说》两书同为表彰、阐述其师刘宗周慎独哲学而作:前书“间有发明,一本之先师,非敢有所增损其间”,后书“粗识先师宗旨所在,窃取其意,因成《孟子师说》七卷,以补所未备”^②。但从内容上看,这两本书并没有局限于刘宗周,而是广泛收录并论述明代儒者的哲学思想,总结其发展趋势。换言之,黄宗羲一方面说明刘宗周集明代哲学发展之大成,另一方面通过刻画这一思想发展脉络,阐述其崭新的形上学意义。此一新形上学的要点,就在于挖掘足以应对天崩地解乱局、真正能够扶危定倾的根源力量。黄宗羲在《孟子师说》首章即言:

自后世儒者,事功与仁义分途,于是当变乱之时,力量不足以支持,听其陆沉鱼烂,全身远害,是乃遗亲后君者也。^③

“仁义”与“事功”之关系是理学老话题。例如在南宋理学中,朱子与陈亮之间著名的“王霸义利之辩”便是围绕这一关系展开。黄宗羲的观点与前人均不同,这种独特性须从理学形上学的层面加以诠释。“形而上者谓之道,形而下者谓之器。”(《周易·系辞上》)理学形上学探讨超越个别经验的普遍原理,包括事物之间普遍存在的内在关联或者说世界的本真形态,以及在此基础上提出对于理想社会的设想。这种形上学原理与政教理想之间的紧密关系就是理学家常说的“体用一源,显微无间”^④。理学家探究和通晓形而上原理,并将其付诸政教实践,这是中国哲学的特质所在。其典型表述是“通天下之志,尽人物之性”^⑤:沟通千差万别的天下人物,令其各遂其性、互相成就,构建一个富有活力和创造力的共同体。简言之,活力和创造力主要来自两个方面:一是源于每一个体各遂其性的根源力量,一是源自天下万物和谐一体的整体性力量。此两者是一体之两面,互为依存。在这一意义上,理学形上学不是脱离现实世界的空论玄谈,而是能够最大程度组织、调动和发挥个体生命力与共同体活力的活泼学问。黄宗羲基于这一视野重新定义“仁义”与“事功”之关系:“仁义”是理学形上学最核心的内容,“事功”则指向以天下为己任的政教实践,两者的一体关系表现为“古今无无事功之仁义,亦无不本仁义之事功”^⑥。黄宗羲批评“后世儒者”将“仁义”与“事功”分离,使得“仁义”沦为空论玄谈,在面临政教危机时刻毫无力量,只能造就遗亲后君的不仁不义之徒。显然,问题在于错误的形上学视野对于生命力的束缚。在晚明时代,世俗的私心巧智相互倾轧、末世的动荡与虚假僵滞的学术是一体纠缠的,其自毁性与软弱性在明清鼎革过程中暴露无遗。学术救世的要点在于破除流俗观念和虚假形上学的遮蔽,寻找真正具有根源性力量的形上学结构。

理学形上学的主要内容是探讨事物之间普遍存在的内在关联。例如程颢、程颐曾说:“天地之间,感应而已,尚复何事?”^⑦此语道出宋明理学的重要洞见:天地万物互相敞开并处于动态的、内在关联的状态,这是事物最基本的存在方式、世界的本真形态。从形上学角度看,创造力来自于真实、高效的事物间联系;衰败、软弱与无力是由虚假造作所致的。在这一意义上,黄宗羲所批判的“没有力量的学术”之所以广泛传播,在于错误的形上学视野与治学风气遮蔽了人类精神对于事物间真实关联的认知,使得人们丧失创造力和活力。事实上,黄宗羲这种学术救世的精神与明代心学传统一脉相承。他提出的解决方案,是沿着心学的思路重新检讨何为真实、何为真实的力量,进而建构一

① [清]章学诚著、叶瑛校注:《文史通义校注·浙东学术》,北京:中华书局,1985年,第523页。

② [清]黄宗羲:《明儒学案序》,沈善洪、吴光主编:《黄宗羲全集》第10册,杭州:浙江古籍出版社,2005年,第78页;《孟子师说·题辞》,《黄宗羲全集》第1册,第48页。

③ [清]黄宗羲:《孟子师说》卷一“孟子见梁惠王”章,《黄宗羲全集》第1册,第49页。

④ [宋]程颐:《易传序》,王孝鱼点校:《二程集》第3册,北京:中华书局,1981年,第689页。

⑤ [宋]朱熹:《孟子或问》卷十一,朱熹著、黄坤校点:《四书或问》,上海:上海古籍出版社,合肥:安徽教育出版社,2001年,第482页。

⑥ [清]黄宗羲:《国朝倪君墓志铭》,《黄宗羲全集》第10册,第498页。

⑦ [宋]程颢、程颐:《二程集》第4册,第1226页。

套新的形上学思想。

中晚明时代阳明学的兴起，其标志性的思想特质正是回归真实生命，探讨真实的人类存在方式、社会存在方式。观《传习录》所载阳明《答聂文蔚》，其以痛彻之言批判当时在“仁义”的名义下横行的众多伪善，表明其良知之学的提出是“每念斯民之陷溺，则为之戚然痛心，忘其身之不肖，而思以此救之”^①。阳明本人回忆的“亭前格竹”事件，展示了其救世之学的力量源泉。格竹失败令阳明感叹“无他大力量去格物”，而“龙场悟道”令阳明得以找到解决方案，即在身心上做格物工夫，从而找到最根源的救世力量^②。在阳明，良知是天理自然明觉发见处，是真诚恻怛之心，其自能在每一个具体感应情境切中“天然自有之中”^③。真诚恻怛是指个体的真诚恳切之心，具有个体与公共的多重内涵。真诚恻怛之心的挺立，也意味着虚伪造作之祛除，恢复了人与物之间的真实关联。在这一意义上，良知既是个体心，更是代表着人与万物活泼共在的存在本身。它是活力和创造力的象征，自能感应和激发周围事物或系统的高效运作，实现万物在时空上恰到好处的配置^④。

面对明朝大厦将倾的局面，晚明东林学派救世的切入点是“节义道德”。《明儒学案·东林学案》记载东林领袖顾宪成的一段话：“吾叹夫今之讲学者，恁是天崩地陷，他也不管，只管讲学耳……在缙绅只明哲保身一句，在布衣只传食诸侯一句。”^⑤理学是豪杰、圣贤之学问。理学家讲学的目标是要讲明儒家性理之学以修身养性、治平天下，建立合理的公共社会。如果讲学的效果是只顾及世俗个人利益，无涉天下公共事务，显然是前文所述“仁义沦为空论玄谈”。东林学派有所为有所不为、惟义是从的气节观，积极引导儒家士大夫从俗学中超脱振拔，令道德理性发挥现实的力量。如顾宪成在东林书院第一次大会上说：

自古未有关门闭户，独自作成的圣贤。自古圣贤，未有绝类离群，孤立无与的学问。吾群一乡之善士讲习，即一乡之善皆收而为吾之善，而精神充满乎一乡矣。群一国之善士讲习，即一国之善皆收而为吾之善，而精神充满乎一国矣。^⑥

顾宪成主张以讲学振奋人心、激发志气，再以精神感通天下志士，实现救世的政教理想。其力量根源是高远的道德理性，奋力以君子小人之辨激荡政局。顾宪成持守朱子学“性即理”立场，恪守客观普遍的道德法则。同样是振拔精神，阳明学的进路是以纯粹的个体情感来激活整体，而朱子学是以更高的普遍法则来提升个体。这两种思路各有利弊。例如，刘宗周指出，阳明学和东林学术救世主张的根本缺陷在于：前者易流为佛老之顽钝无耻，后者易陷于申韩之惨刻不情^⑦。在刘宗周看来，阳明良知学以真诚恻怛之心为内容，但是良知生发于个体心层面，无所拘束的个体心当下呈现的未必是良知，可能是情欲恣肆，也可能是脱离现实基础的虚幻价值。这一特点导致阳明学派的政教实践易流于顽钝无耻之弊。而顾宪成执朱子学救世，执着于从至高至纯的高远理想出发规范当下现实，却至于惨刻而不情。明清鼎革的大败局，在现实层面证明了刘宗周的这一洞见。作为明朝遗民的黄宗羲，吸取了惨痛教训，其新形上学思想提出与程朱理学、陆王心学、佛学完全不同的理论结构与旨趣。

二、“理为气之理”的形上学意义

理学形上学的提出及演变均与时代的社会政治实践密切相关，它并非书斋里标新立异的玄想。

① [明]王守仁：《传习录中·答聂文蔚》，吴光等编校：《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年，第80页。

② 同上，第120页。

③ 同上，第85页。

④ 以上从感应的角度对良知学内涵的探讨，更详细的论述请参见陈畅：《理学与恕道——心学伦理的内在张力及其克服》，《道德与文明》2019年第5期。

⑤ [清]黄宗羲：《明儒学案·东林学案三·主事顾泾凡先生允成》，《黄宗羲全集》第8册，第838页。

⑥ [明]顾宪成：《顾端文公遗书》附录《顾端文公年谱》第3卷，《四库全书存目丛书》子部第14册，济南：齐鲁书社，1995年，第527页。

⑦ [明]刘宗周：《修正学以淑人心以培国家元气疏》，戴璵璋、吴光主编：《刘宗周全书》第3册上，台北：中研院中国文哲研究所，1997年，第23页。

《明儒学案》《孟子师说》两书是黄宗羲系统阐述其形上学思想的著作，其共同特点是：基于其师刘宗周哲学，明确提出心学的气学视野，并以此为核心建构气学形上学体系。而心学的气学视野之开辟与黄宗羲开创的经史之学之间的一体相关性，主要是通过“理为气之理，无气则无理”^①的形上学命题展现。其意义可从两个层面进行诠释。

第一个层面，“理为气之理”命题的意义首先在于指出，形上本体必须具有源自经验事物的真实性。此举消解了“德性之知”与“见闻之知”区分的形上学基础。这个命题是针对刘宗周批评的朱子学、阳明学流弊而提出的。黄宗羲在刘宗周洞见的基础上进一步指出：“数十年来，人心以机械变诈为事。士农工商，为业不同，而其主于赚人则一也。赚人之法，刚柔险易不同，而其主于取非其有则一也。故镆铔之藏于中者，今而流血千里矣……盖人心如镜，今日之祸，影现于镜中者已数十年矣。”^②“机械变诈”也就是刘宗周所说的“顽钝无耻”。“取非其有”使用了《元史·许衡传》的典故“梨无主，吾心独无主乎”“非其有而取之，不可也”^③。心之主，即是理。黄宗羲认为明朝灭亡的根源在于伦理秩序的崩溃；而伦理秩序崩溃的根源在于人心失去理之主宰，放肆无耻，皇皇求利而不知义。在刘宗周、黄宗羲师徒看来，这主要是阳明学以及佛老形上学的缺陷所导致的。但这并不意味着回到朱子学的立场就能够解决问题。黄宗羲引述刘宗周对于朱子学天理观的批评：“朱子以未发言性，仍是逃空堕幻之见。”^④这个观点并非刘氏孤明先发，在江右王门早有先声。黄宗羲盛赞江右王门王时槐在理气问题上对佛教与朱子学的批评：佛教以气为缘起之假有、以理为虚妄，故而在气之外探求实相；朱子学者判定理气为二、理在气先，在气之外探求理；两家做法如出一辙^⑤。简言之，王、刘、黄三人共同批评朱子学把天理对象化，进而割裂理气，使天理脱离活泼流动的现实基础，难免演变为僵化拘执、惨刻不情。

事实上，黄宗羲对“机械变诈”和“逃空堕幻”之弊的心性论分析引向了更为深刻的形上学思考。理学形上学具有沟通差异个体的内涵，这在天理概念中有集中体现。朱子的天理概念最有代表性：“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。”^⑥“当然之则”就是事物的个别性之理，“所以然之故”就是超越个别性限定的根源之理，两者共同构成天地万物活泼自在、各得其所同时又相互通达的内在规定。一般而言，人们在日常生活中面对的是个别性事物，通过日常认知活动能够掌握其中的某些规则，若要全盘掌握天理概念的上述规定性，还需要另外的途径，此即理学的格物致知论。例如，朱子学格物论描述个别之理积累到一定程度后的豁然贯通；阳明学致良知学说主张良知当下即具全体性，所谓“一节之知，即全体之知；全体之知，即一节之知”^⑦。其中，“一即全、全即一”与“豁然贯通”学说共同展现了本体的超经验性面向。这个面向不是个体能够以经验知识的方式加以把握的，而是引向了一种超经验性的证悟。这种超经验知识的内在体验为个体提升精神境界奠定了基础，也为宗教性的精神解脱保留了一个通道。宗教精神的一大特点是对于日常经验的层层剥离，将其看作后得性污染加以破除。理学“体用一源，显微无间”的体用论致力于为日用伦常生活作出形上学论证，这与宗教精神完全不同。刘宗周、黄宗羲批评的“逃空堕幻”真实展示了其保留通道之弊：过于注重超经验知识的内在体验，容易脱离具体事物的经验，变成虚构造作。

综上所述，黄宗羲“理为气之理”命题剥离了理学本体论中的超经验性面向，将理学形上学与日用伦常作出彻底一元化的处理，主张形上本体应当随顺万物变化而得其真。这是对于理学“体用一源”逻辑的全面贯彻，其理论效应是消解了“德性之知”与“见闻之知”区分的形上学基础。一般而言，理学中的“德性之知”与“见闻之知”之区别，是超经验知识的内在体验与经验知识之别。

① [清] 黄宗羲：《明儒学案·河东学案上·文清薛敬轩先生瑄》，《黄宗羲全集》第7册，第121页。

② [清] 黄宗羲：《诸敬槐先生八十寿序》，《黄宗羲全集》第11册，第66页。

③ [明] 宋濂等撰：《元史》第12册，北京：中华书局，1976年，第3717页。

④ [清] 黄宗羲：《孟子师说》卷三“道性善”章，《黄宗羲全集》第1册，第78页。

⑤ [清] 黄宗羲：《明儒学案·江右王门学案五·太常王塘南先生时槐》，《黄宗羲全集》第7册，第540页。

⑥ [宋] 朱熹：《大学或问上》，《四书或问》，第8页。

⑦ 《王阳明全集》，第96页。

例如，阳明严格区分良知与见闻，主张“良知不由见闻而有，而见闻莫非良知之用”^①，就是在这个意义上说的。刘宗周、黄宗羲师徒在形上学层面批判本体的超经验性面向，落实到工夫论层面则是对阳明良知与见闻之辨的严厉批评，进而提出“良知与闻见之知总是一知”“读书不多无以证斯理之变化”^②的观点。这种新观点的提出正是黄宗羲的气学形上学为经史之学奠基的表现之一。

第二个层面，“理为气之理”命题为明代理学中的悟道与行道之辨提供了全面的形上学论证，将儒学发展方向从悟“向内返本复初”之道引向践行“向外结合历史与人事”之道。黄宗羲对此有一段核心论证：

李见罗著《道性善编》：“单言恻隐之心四者，不可竟谓之性，性是藏于中者。”先儒之旧说皆如此。故求性者，必求之人生以上，至于“心行路绝”而后已，不得不以悟为极则，即朱子之“一旦豁然贯通”，亦未免堕此蹊径……不知舍四端之外何从见性？仁义礼智之名，因四端而后有，非四端之前先有一仁义礼智之在中也。^③

上引文字有丰富的思想义蕴。事实上，这是黄宗羲对于东林学派集大成者孙慎行思想的概括和扩展^④。在《孟子师说》中，编在该文之前的正是孙慎行的文字。前述朱子学、阳明学流弊的根源在于脱离事物经验的当下现场，在经验之外悬空求一物以主之。晚明学者李材（号见罗）称此物为“藏于中者”，此语典出于朱子。朱子称：“心，统性情者也。端，绪也。因其情之发，而性之本然可得而见，犹有物在中而绪见于外也。”^⑤在中者，也就是内在完美的先天预成之性体，由此便产生了作为理学主流的向内返本－悟道之思想方向。阳明“乃若致知则存乎心悟”说，其门下高弟王畿释为“良知原是无中生有……致良知原为未悟者设”^⑥，朱子“一旦豁然贯通”说，都是其中典型。就此而言，两家思想的形上学结构是一致的，差别只是在最高层级上有心与理之争而已。孙慎行针对这一问题，提出了悟道与行道之辨：“儒者之道，不从悟入。君子终日学问思辨行，便是终日戒惧慎独，何得更有虚闲求一漠然无心光景？”^⑦悟道是宗教性的解脱经验，“学问思辨行”是对天道－人道知识的学习与实践。孙慎行将两者的区别归结为心性论的“中”与“端”之辨。他认为孟子性善论是将恻隐之心指为仁之端，并非仁在中而恻隐之心反为端；前者引出向外扩充的工夫论，后者则是向内反求^⑧。黄宗羲完全认同孙氏观点并引以为《孟子师说》核心论点之一，此论点也被扩展为《明儒学案》孙慎行传的写作主线。

上引文中，黄宗羲把孙慎行观点诠释为“仁义礼智之名，因四端而后有”，这是对“理为气之理”的具体说明。仁义礼智是后起之名，这个提法与传统的“性体情用”大相径庭。黄宗羲进一步诠释：“性是空虚无可想象，心之在人，恻隐、羞恶、辞让、是非，可以认取。将此可以认取者推致其极，则空虚之中，脉络分明，见性而不见心矣。如孺子入井而有恻隐之心，不尽则石火电光，尽之则满腔恻隐，无非性体也。”^⑨这段话有两重涵义：首先，强调存在的真实内涵，反对将性理抽离活泼泼的现实生活。性是空虚无可想像，是指形上本体不是现成的实体，而是在工夫实践的过程中构建和开展自身的真实存在。黄氏著名的命题“心无本体，工夫所至，即其本体”^⑩即源于此。其次，形上本体具有开展为历史与人事内容的知识规范性。四端之心未经工夫扩充时只是稍纵即逝的石火电

① 《王阳明全集》，第71页。

② [明]刘宗周：《学言下》，《刘宗周全集》第2册，第534页；[清]全祖望：《梨洲先生神道碑文》，《全祖望集汇校集注》，第219页。

③ [清]黄宗羲：《孟子师说》卷二“人皆有不忍人之心”章，《黄宗羲全集》第1册，第69页。

④ 关于孙慎行思想，参见陈畅：《孙慎行慎独学的义理结构》，《中国哲学史》2009年第2期。

⑤ [宋]朱熹：《孟子集注》卷三，《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第238页。

⑥ [明]王守仁：《大学古本序》，《王阳明全集》，第243页，标点有改动；[清]黄宗羲：《明儒学案·浙中王门学案二·郎中王龙溪先生畿》，《黄宗羲全集》第7册，第270页。

⑦ [清]黄宗羲：《明儒学案·东林学案三·文介孙淇澳先生慎行》，《黄宗羲全集》第8册，第812页。

⑧ [明]孙慎行：《困思抄·四端》，《黄宗羲全集》第8册，第823页。

⑨ [清]黄宗羲：《孟子师说》卷七“尽其心者”章，《黄宗羲全集》第1册，第148页。

⑩ [清]黄宗羲：《明儒学案·自序》，《黄宗羲全集》第7册，第3页。

光,在经过扩充至沛然充盈之后,则自然彰显出条理脉络。换言之,作为“气之条理”的形上本体具有独特的时间性:由石火电光般的隐微形态,在历史人事中逐渐展现其性状,最后以最完备的条理形态显现。气本体之隐微形态与显见形态是同质的存在,而作为显见形态的条理可以通过经验及理性的方式认知。这意味着形上本体是可由理性认知与经验检验的,而非超经验知识的、独断的。这也引申出另一个基本原则:经验世界中的事物并非都是完美的,其条理亦可能存在着缺陷和瑕疵,这就需要事物之间的比较和校正,才能把握事物的本真形态。由此,作为知识学的经史之学就顺理成章地成为性理之学开展的一部分。这是黄宗羲的气学形上学为经史之学奠基的表现之二。

综上,虽然明清之际提出“理气合一”思想的哲学家众多,但刘宗周、黄宗羲的理气论有其独特的意义,其独特的性理学与经史学合一涵义需要进一步的诠释。

三、事的本体工夫论

黄宗羲气学形上学独特的性理学与经史学合一涵义,主要通过事的本体工夫论体现。概言之,它以孙慎行的悟道与行道之辨为起点,经由两大步骤建构而成:一是“心即气”命题的提出,即上文提及的人心生意之隐微与显见形态问题;二是“心不可见,见之于事”命题的提出,即对感应思想的心性论重构。前者由孙慎行、刘宗周、黄宗羲共同完成,后者是刘宗周、黄宗羲师徒的理论贡献。

首先,关于“心即气”命题。早在孙慎行之前,已有明代理学家对于儒学中的“悟”提出修正。稍晚于阳明的广东理学家卢冠岩认为,“悟非意见想像之谓,此心生机也。生机发动,则有自然之明觉”^①。此语是针对阳明心学的一种修正。如前所述,阳明心学流弊的根源在于其有局限于知觉意识之嫌。卢冠岩以作为“明觉”之基础的“此心生机”来定义“悟”,实际上是重提北宋理学《易》《庸》语境中具有宇宙论意义的生机之仁说,此举可化解神秘主义道体的意见想象之弊。因为宇宙论意义上的生机,是朱子在总结北宋理学仁说基础上说的“天地以生物为心,而所生之物因各得夫天地生物之心以为心”^②,其意义是在人心之中树立起客观性的维度。孙慎行、刘宗周、黄宗羲共同将仁义礼智释为“人心生意”,其呈现方式如草木之生长,“生意是性,生意默然流行便是气,生意显然成象便是质”^③。人心与草木一样,其仁其根生意潜藏,后来的无穷景象都由此包含与开展。相对于卢冠岩和宋代理学,这种解释方式的创见表现在:结合“理为气之理”命题,拆除了朱子学、阳明学形上学中保留的“超经验性的证悟”向度,将向内返本的工夫改造为追求向外结合历史与人事之客观性。黄宗羲进一步解释称:

理不可见,见之于气;性不可见,见之于心;心即气也。^④

人受天之气以生,只有一心而已,而一动一静,喜怒哀乐,循环无已。当恻隐处自恻隐,当羞恶处自羞恶,当恭敬处自恭敬,当是非处自是非,千头万绪,感应纷纭,历然不能昧者,是即所谓性也。^⑤

黄宗羲“心即气”命题消解了先天预成的超越本体,反对用一个先在的抽象物来规范现实世界的做法。其理论效应是强调时间性和具体性,直接拥抱丰富多彩、活泼泼的生活世界。综合孙慎行、刘宗周、黄宗羲的观点,他们主张万物都是自化、自足、自作主宰的;同时,万物互相感应并统合成一个异彩纷呈的整体。由此,每一事物自生自长的条理本身就拥有最根源的力量,鲜活、旺盛且不可抑制。力量的展现是通过条理规律。气之流行有其规律,如春夏秋冬四季往复,循环其中的是生生之气。“人受天之气以生”,心气之流行亦自有其规律,当恻隐处自恻隐,当羞恶处自羞恶;在每一行

① [清]黄宗羲:《明儒学案·诸儒学案下二·卢冠岩先生宁忠》,《黄宗羲全集》第8册,第630页。

② [宋]朱熹:《孟子集注》卷三,《四书章句集注》,第237页。

③ [清]黄宗羲:《孟子师说》卷六“富岁弟子多赖”章、“五谷者”章,《黄宗羲全集》第1册,第137、143页;[明]刘宗周:《子刘子学言卷一》,《黄宗羲全集》第1册,第286页。

④ [清]黄宗羲:《孟子师说》卷二“浩然”章,《黄宗羲全集》第1册,第60页。

⑤ [清]黄宗羲:《明儒学案·诸儒学案中一·文庄罗整菴先生钦顺》,《黄宗羲全集》第8册,第408—409页。

为情境中都能够自然符合相应的规范，循环其中的是沛然四端之心。例如，富有仁爱之心的人在遇到需要帮助的人时，自然会乐于助人，所做之事自然符合仁义之规范。回到上文讨论的形上学与救世的力量议题，黄宗羲气学形上学随顺万物变化而显其真的特质，能够将万物之力量统合发挥至最大。以草木为喻，生意是随着不同种类草木枝叶的繁茂生发并显现出来的。同理，气学形上学确保了万事万物随着境域的不同而自由展现生意：“此心生意”随着主体所遇事情的不同而展现出符合具体事情脉络的条理，当恻隐自恻隐，当事功自事功，当节义自节义，一体互现。这是气学形上学开展出的新气象。概言之，在消解先天预成本体之后，生生之体及其功用的关系不再是超越对待关系，而是人心生意之隐微与显见形态的表里关系。仁义与事功在此浑融一体，简单直截而富有力量。此即气学形上学对于真实与真实力量的界定。

其次，关于“心不可见，见之于事”命题。由上文的论述可知，黄宗羲坚持心学立场，强调真诚恻怛之情感对于道德行为的奠基作用。然而，现实生活中好心做坏事的例子也不少。仁义之心落实于行为，要做到符合规范，还需要“事”本体工夫论的支撑。黄宗羲指出：

“集义”者，应事接物，无非心体之流行。心不可见，见之于事，行无所事，则即事即义也。心之集于事者，是乃集于义矣。^①

“事”即行事。在心学传统，“事”是在心之感应结构中定义的。如阳明所说，目、耳、鼻、口、心无体，以万物之色、声、臭、味、天地万物感应之是非为体^②。“事”由此被收摄在良知感应中，由感应之灵明负担起激发事物高效运作的重任。在这一意义上，卢冠岩的诠释符合阳明之意：“夫物犹事也，事在心，不在外，凡吾心所著之事即是物……夫事之在心，是非善恶必有当然一定之则，于是以吾心本然之明觉而是正之。”^③事物在此被定义为良知明觉之对象（知之所照），事物之理的呈现亦依靠良知之明觉感应，其本身不具备本体地位。因此，前文所述的虚无放肆之弊在这一思路中便无法避免。刘宗周、黄宗羲师徒通过改变心物关系，令事物具有本体地位，从而克服上述流弊。简言之，他们认为心与物同样是生意的形态，两者是生意之隐微与显见形态的表里关系，而非对象化的关系。例如，刘宗周称：“心无体，以意为体；意无体，以知为体；知无体，以物为体。”^④众所周知，“意”是刘宗周哲学的核心概念。按刘宗周的定义，“生意之意，即是心之意”^⑤。知即知觉，是心与物之间的感应。感应要落实于物，而非以“物不在心外”取消物的独立意义，此谓“知无体，以物为体”。这就是黄宗羲所说的“心不可见，见之于事”。黄宗羲另一段话有更精确的表述：“虚灵知觉之自然恰好处，便是天理。以其己所自有，无待假借，谓之独得可也；以其人所同具，更无差别，谓之公共可也。”^⑥此处虚灵知觉并非在作为实体之功能意义上言说，而是心物感应场域的代称，亦即事。心物交感而事得以成立，事同时拥有心与物两种元素。在事的场域中，事之条理的展现仍然尊重物的客观秩序，由此获得“人所同具”客观公共性。事理呈现，也意味着心意的实现，由此建立“无待于外”的主体性。

同样围绕感应的形上学原理建构体系，黄宗羲相对于阳明心学而言的重要改变在于：将主体之情与知彻底放置于事的场域，以学、问、思、辨、行的实践性将情与知落实为事件中具有客观公共意义的条理。在这一意义上，事具有四个要素：1. 个体性，每一事件都是独立自主的，由此拥有尊重个体价值的思想基础；2. 形上形下一体性，事件具有当下且贯通全体的特质，能够克服情识而肆、玄虚而荡之弊；3. 感应中的天理观念，一方面理不是与人无关的客观外在，而是由人的心意判断取舍，另一方面由于具体事物的条理不一定完善，需要在不同事物之间的对比中衡量判定。由此，感应事件中的主体意识无论在心性论还是在工夫论的层面都具有通达和客观的意义，这是个体与公共之间的恰

① [清] 黄宗羲：《孟子师说》卷二“浩然”章，《黄宗羲全集》第1册，第62页。

② [明] 王守仁：《传习录下》，《王阳明全集》，第108页。

③ [清] 黄宗羲：《明儒学案·诸儒学案下二·卢冠岩先生宁忠》，《黄宗羲全集》第8册，第625页。

④ [明] 刘宗周：《子刘子学言卷一》，《黄宗羲全集》第1册，第288页。

⑤ [明] 刘宗周：《学言下》，《刘宗周全集》第2册，第553页。

⑥ [清] 黄宗羲：《明儒学案·甘泉学案六·端洁杨止菴先生时乔》，《黄宗羲全集》第8册，第317页。

当平衡。经由上述三点要素的奠基，事的本体工夫论挖掘出每一个体最真实、最根源的本体力量，并以整全的视野将个体之力量统合发挥至最大化。这就是气学形上学能够最大程度地发挥生命力的根源力量的原因所在。而一种新形上学视野的出现，必然带来知识与道德类型的新形态。在黄宗羲的气学形上学中，知识与德性的关系跟仁义与事功之关系一致，都是合一的形态。没有无事功的德性，也没有无德性的事功。此即第四点要素：学、问、思、辨、行既是道问学的途径，也是涵养德性的方法。因为心、性、理俱在感应之中，尊重每一个体事件的独立性与客观性，在事的秩序中呈现活泼泼的万物世界，心体境界也获得同样的提升。

综上，黄宗羲《明儒学案》《孟子师说》展示了心学向经史之学转型的内在机制。这种思想机制使得作为知识学的经史之学顺理成章地成为性理之学开展的一部分，实质上已经展现出逸出传统理学思想藩篱的新意义。

四、结 语

蒙文通认为明清之际思想家陈确（号乾初，刘宗周弟子）是明清之际思想转型的典范。在他看来，陈确以扩充发展论性，突破了理学先天预成论的限制，“盖当程朱与陆王皆有弊，惟斯人能烛其微隐而矫之”^①。但他没有注意到孙慎行、刘宗周、黄宗羲一系极富创造性的思路。事实上，陈确思想只是对其师刘宗周哲学的一种特殊、片面引申，在某种意义上属于孙慎行、刘宗周开启的哲学转向思潮中的一个小插曲。黄宗羲实现了心学向经史之学的转型，若从现代回溯的角度看，也可以说是实现了心学与经史之学的融会贯通；这是陈确单纯以扩充发展论性的思想所不具备的特质^②。对比而言，由黄宗羲总结的孙慎行、刘宗周一系思想更加源远流长、博大而厚重，更当得起“斯人能烛其微隐而矫之”之表彰。

总之，以黄宗羲为代表的浙东学术开展出心学向经史之学转型的思想道路，具有重要的理论意义。心学擅长以向上一机的精神振拔心志，但也因其容易缺失客观性而饱受诟病。如牟宗三所指出，陆王心学的特质是一心之朗现、申展与遍润，是纯从主观面申展之圆满，客观面终究不能挺立；王学流弊即源于此。牟氏认为刘宗周慎独哲学客观地讲性体、主观地讲心体，能够避免此弊^③。从本文的讨论来看，刘宗周、黄宗羲师徒的创见正在于将性体的客观性转化为事之条理的客观性。另一方面，如余英时所指出，刘宗周的心学加重了“闻见之知”在儒学中的分量，代表了16-17世纪儒家知识论发展的新方向^④。黄宗羲《孟子师说·题辞》称：“天下之最难知者，一人索之而弗获，千万人索之而无弗获矣。天下之最难致者，一时穷之而未尽，千百年穷之而无不尽矣。”^⑤这定义了此书客观化的道问学进路及其意义，迥异于以往“返本内求”的工夫论。这种对于客观知识的强调，以及以发展的眼光看待知识生成的观点，在事实上消解了某一时段、某一学派垄断知识的可能性。显然，黄宗羲进一步发展了其师门学术，其气学形上学对于真实与真实力量的探讨，能够补足心学在客观性与知识化方面的缺失。

（责任编辑 李 巍）

① 蒙文通：《致邨衡叔书》，蒙默编：《蒙文通全集》第1卷，成都：巴蜀书社，2015年，第373页。

② 关于陈确思想，参见陈畅：《“性善”：指引抑或实体——陈确思想略论》，《理学道统的思想世界》，上海：上海书店出版社，2017年，第280—305页。

③ 牟宗三：《心体与性体（上）》，《牟宗三先生全集》第5册，台北：联经出版公司，2003年，第51、52页。

④ 余英时：《清代学术思想史重要观念通释》，《余英时文集》第4卷，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第463页。

⑤ [清]黄宗羲：《孟子师说》，《黄宗羲全集》第1册，第48页。

最近四十年的哲学	[德] 赫尔曼·洛采/著 周凡/译	1
人与自然的和解：萨拉·萨卡生态社会主义思想的致思逻辑	张永刚	12
当代资本的逻辑嬗变	刘志洪	18
意识形态批判与社会存在历史性特征的揭示		
——论马克思历史辩证法的理论旨趣	薛晋锡	25
马克思身体思想的发展	陈伟	34
延安时期毛泽东对革命文艺“民族化”的思考	罗嗣亮	42
党的理论工作务虚会与毛泽东评价问题研究	肖建平	50
列宁农民文化现代化思想再研究	来庆立	61
自我的根源		
——原自我与前自我的关系辨微	岳富林 王恒	69
卢梭与作为哲学问题的自恋	汪炜	80
论康德对义务体系的划分	刘作	89
罗尔斯式的正义观念与休谟式正义的环境	叶金州	97
Called：存在的命名和物的出场		
——试论《旧约·创世记》命名神话的概念化思维及其问题	何光顺	106

荀子的政治正当性理论		
——以权力来源为中心	东方朔	117
重思荀子的“大清明”	王 正	126
论荀子的心学论证		
——以《正名》为例	曾昭式	132

汤用彤魏晋玄学研究中的杨朱思想	李兰芬	138
论牟宗三朱子研究的诠释方法	卢 兴	147

明清之际哲学转向的气学视野		
——以黄宗羲《明儒学案》《孟子师说》为中心	陈 畅	153

Philosophy in the Last Forty Years	<i>Rudolf Hermann Lotze</i>	<i>Trans. Zhou Fan</i>	1
The Pact between Man and Nature; Saral Sarkar's Ecological Socialism	<i>Zhang Yonggang</i>		12
The Metamorphosis of the Logic of Contemporary Capital	<i>Liu Zhihong</i>		18
Ideological Critique and the Revelation of the Historicity of Social Existence; On the Theoretical Tendency of Marx's Historical Dialectics	<i>Xue Jinxi</i>		25
The Development of Marx's Body Thought	<i>Chen Wei</i>		34
Mao Zedong's Thinking on the Nationalization of Revolutionary Art during the Yan'an Period	<i>Luo Siliang</i>		42
The Chinese Communist Party's 1979 Meeting on Principles and Ideological Guidelines and the Problem of Evaluating Mao Zedong	<i>Xiao Jianping</i>		50
Revisiting Lenin's Ideas on the Modernization of Peasant Culture	<i>Lai Qingli</i>		61
Origins of the I: Analyzing the Relationship between the Primal I and the Pre-I	<i>Yue Fulin & Wang Heng</i>		69
Rousseau and Narcissism as a Philosophic Issue	<i>Wang Wei</i>		80
On Kant's Deontological System	<i>Liu Zuo</i>		89
Rawls' Idea of Justice and Hume's Idea on the Circumstances of Justice	<i>Ye Jinzhou</i>		97
Called: The Naming of Existence and the Appearance of Things; On the Conceptualization of Naming Myth and Its Problems in <i>Genesis</i>	<i>He Guangshun</i>		106
Xun Zi's Theory of Political Legitimacy; Centering on the Source of Power	<i>Dong Fangshuo</i>		117
Revisiting Xun Zi's Idea of "Bright Transparency"	<i>Wang Zheng</i>		126
Xun Zi's Theory of the Mind; The Example of <i>Zhengming</i>	<i>Zeng Zhaoshi</i>		132
Tang Yongtong's Metaphysical Interpretation of Yangzhu's Thoughts during Wei-Jin Period	<i>Li Lanfen</i>		138
On the Interpreting Methods of Mou Tzung-san's Chu Hsi Studies	<i>Lu Xing</i>		147
The Path of Qiology in the Philosophical Turn of the Ming and Qing Dynasties	<i>Chen Chang</i>		153