

# 马丁·布伯：当代语境中的对话哲学\*

[德] 哈贝马斯/著 曹卫东/译

**【摘要】** 马丁·布伯在当代语境中开创了一套对话哲学，这是值得高度重视和隆重纪念的。对话哲学强调人之作为实践存在优先于人之作为认知主体，强调第二人称的优先性，即我-你关系优先于我-它关系。这是富于洞察力和感召力的哲学遗产，尽管布伯仍未能将这种对话哲学发展为具有当代意义的语言哲学。

**【关键词】** 对话；我-你；我-它；认知主体；实践存在

中图分类号：B516.59 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2017)04-0001-08

**作者简介：**哈贝马斯(1929—)，德国当代著名哲学家。

**作者简介：**曹卫东，(北京 00084)北京体育大学教授。

1938年11月24日，马丁·布伯流亡去了以色列，在临行的紧要关头，他致信好友路德维希·斯特劳斯(Ludwig Strauss)。信中写道：“从法兰克福传来消息，说我们在Heppenheim的一切都毁于一旦，这个消息听起来让人很沮丧，但合乎当下时局。”<sup>①</sup>在布伯漫长而多产的一生中，水晶之夜事件(Novemberpogrome)无疑是最重要的一个转折点。接下来，他在以色列度过了27年的时光，的确，这段时光在他一生中很难说得上是举足轻重。不过，当布伯以60岁的年迈之躯抵达以色列获救之际，他早已誉满全球。此时此刻，他完全可以回首自己在德语世界中度过的日日夜夜，那时，他生活富足，一开始就为犹太民族呕心沥血。大概也正因如此，像我这样的德国学者才会被邀请来这个新开设的论坛上举办首场讲座。这对我来说的确是莫大的荣幸，但绝非理所当然。在此，我要向研究院的同仁们致以深深的谢意。

在帝国时期和魏玛共和国时期，布伯凭借其对犹太文化的历史阐述，成为犹太复国主义的代表人物，更成为犹太文化复兴的重要领袖。当时，投身犹太文化复兴运动的都是年轻一代。<sup>②</sup>1900前后，犹太青年运动在青年运动和改革运动大潮中逐步发展起来。他们把这看作是现代犹太民族文化的诞生。1901年，第五次犹太复国主义大会在巴塞利召开，布伯在会上首次发表了纲领，由此，年仅23岁的布伯一举成为这场运动的代言人。1906年，布伯出版《拉比纳赫曼的故事》(Geschichten des Rabbi Nachmann)一书，更是一跃成为文化犹太复国主义的精神领袖，引起更加广泛的关注。1916年，布伯终于如愿以偿，主编出版了搁浅很久的《犹太人》月刊(Der Jude)，这是一个重要的文化平台，汇聚了包括卡夫卡、茨威格、兰道尔甚至伯恩斯坦等在内的一大批文化名家。

\* 本文是作者于2012年5月1日应以色列科学与人文研究院邀请在马丁·布伯讲坛上所做的首场报告，原文题目是Martin Buber: The Philosophy of Dialogue in Contemporary Context。本文已取得作者授权翻译。

① 请参阅Tuvia Ruebner和Dafna Mach主编的《布伯与斯特劳斯特通信集》(Briefwechsel Martin Buber - Ludwig Strauss 1913 - 1953)，Frankfurt am Main: Luchterhand, 1990, p. 229。

② Michael Brenner, 《魏玛共和国时期的犹太文化》(Juedische Kultur in der Weimarer Republik)，Muenchen: Beck, 2000, 第32页及以下诸页。

布伯与罗森茨威格 (Franz Rosenzweig) 之间的友谊意义非凡。罗森茨威格带着《救赎之星》(Stern der Erlösung) 一书从战场回到德国, 1920年在法兰克福开办了自由犹太成人学校。这是魏玛共和国时期同类教育机构中的典范。罗森茨威格的口号是“重新学习”, 为当时的成人教育运动指明了方向, 对此, 布伯高度同情并大力支持。正如罗森茨威格在开学典礼上所指出的, 他所主张的是“一种反向的学习, 这种学习不再追求从圣经进入生活, 而是要从生活回到圣经, 也就是说要从一个对于律法一无所知的世界重新返回圣经, 这是一个时代的标志”。<sup>①</sup> 对于罗森茨威格, 布伯不仅是立场坚定的授课教师, 更是最亲密无间的合作者。众所周知, 他们合作的结晶就是把《圣经》从希伯来语翻译成德语。

我们回过头来看就会发现, 犹太学校的授课教师名录几乎囊括了当时最著名的思想家, 诸如拜克 (Leo Baeck)、克拉考尔 (Siegfried Kracauer)、斯特劳斯 (Leo Strauss)、弗洛姆 (Erich Fromm)、朔勒姆 (Gershom Scholem)、阿格农 (Samuel Joseph Agnon)、西蒙 (Ernst Simon)、洛文塔尔 (Leo Loewenthal) 等。今天, 我们如果去读布莱纳 (Michael Brenner) 的著作<sup>②</sup>, 就会发现布伯在当时可是这个圈子里“最出色的老师”。1930年, 奥托 (Walter F. Otto) 向教育部书面申请把布伯从1924年就开始履职的宗教哲学教席转变为有固定报酬的教授职位。奥托提出的理由简明扼要: 没有人比布伯更合适了, “他如此出名, 我们根本用不着细述他所做出的杰出贡献”。<sup>③</sup> 1933年, 纳粹上台后, 布伯很快就放弃了这个教授职位, 随后到来的大清洗让法兰克福大学三分之一的教员被剥夺了教职。

我到法兰克福大学担任阿多诺的助手开始我的学术历程之前, 在读书期间只见过一次布伯 (当时我只是作为一个听众)。1953年夏季学期, 布伯在战争和大屠杀结束后第一次重返德国。我和夫人时常回忆起我们在波恩大学第五讲学厅度过的那个让人难忘的夜晚。当然, 我们更多想起的不是当时的演讲内容, 而是喧嚣的讲学厅突然鸦雀无声所出现的惊人一幕: 联邦总统豪斯迈着庄重的步伐, 意在强调这次接待非同小可, 布伯, 这位来自耶路撒冷的智者, 个头不大, 年事已高, 满头银发, 蓄着络腮胡子, 在豪斯的引导下沿着一排窗户, 走过漫长的通道, 登上了讲台。我们还是孩子的时候, 不也是这样想象旧约中的先知吗? 在我们的记忆当中, 那天晚上都聚焦在了这一让人崇敬的美好瞬间。

当时我并不明白, 这样一个场景恰恰体现了布伯哲学的核心思想——施行式的力量, 这使得他所说的内容显得无足轻重了。我承认, 直到今天, 我依然无法完全确凿无疑地回想起布伯在早期联邦德国所扮演的公共角色。那时, 他正处在犹太教与基督教相互遭遇的关键点, 这场遭遇和他在魏玛共和国时期的早期思想可以说是一脉相承的。当然, 这场遭遇有一个值得认真对待的实质性内涵, 在许多人那里也激发了批判性思考。但是, 阿多诺为当时广泛流传的本真性行话 (Jargon der Eigentlichkeit) 贴上了一种不屑的标签, 也不是毫无根据的。这种本真性行话迎合了一种夸张的要求, 就是想从内在-非政治的角度处理“刚刚过去的历史”。布伯和冷酷无情的历史学家朔勒姆是宗教上相互做好和解准备的对话伙伴, 但是他们的意见相左, 朔勒姆在20世纪六十年代让我们意识到轻率地声称德意志民族与犹太民族共生一体, 在政治和社会领域有着非常不利的一面。

女士们, 先生们, 你们邀请我来到这个地方, 显然不是想让我讲讲作为宗教作家和先知智者的布伯, 也不是要我说说作为犹太复国主义者和大众教育家的布伯。布伯是一位哲学家, 他被收入当代哲学文库的万神殿中, 可谓名至实归。当代哲学文库是希尔普 (Paul Arthur Schilpp) 主编的一套非常好的丛书, 在学术界广受赞誉, 收录了包括杜威、怀特海、罗素、卡西尔、雅斯贝尔斯、卡尔纳普等在内的众多杰出哲学家。在这个豪华的阵容中, 布伯名列第12位, 一批学界翘楚集中阐述了布伯的

① 引文出自 Rachel Heuberger 和 Helga Krohn 主编的《法兰克福的犹太人》(Juden in Frankfurt am Main, 1800-1950), Frankfurt am Main: S. Fischer, 1988, p. 164.

② Michael Brenner, *Juedische Kultur in der Weimarer Republik*, pp. 90、96.

③ Notker Hammerstein, *Die Johann Wolfgang Goethe Universitaet Frankfurt am Main*, 第1卷: Von der Stiftungsuniversitaet zur staatlichen Hochschule 1914-1950, Neuwied: Luchterhand, 1989, p. 120.

哲学思想。<sup>①</sup>当然，大家讨论的重点依然是“我与你的关系”，因为这是布伯哲学思想的核心。我将首先阐明布伯的这一思想在哲学史上的重要地位（I）；接着，我将阐明这一重要思想的整体意义，当然，所依据的结论完全没有顾及布伯个人的兴趣而只是从这个思想命题中得出来的（II）；最后，我还要简单谈谈这位宗教作家在翻译方面所做出的独特贡献。因为从布伯身上，我们可以清楚地看到他的犹太复国主义有着人文主义基础，根源就在于用哲学概念来翻译宗教内容，而布伯所使用的正是我们用来提出一般命题的哲学概念，与宗教团契毫无关系（III）。

## 一、对施行式的关注

布伯的博士论文讨论的是库萨的尼古拉（Nikolaus von Kues）和波墨（Jakob Böhme）。哈西德主义是在沙巴泰·泽维（Sabbatai Zwi）的影响下发展起来的法兰克主义（Frankismus）的一种回应。<sup>②</sup>布伯对哈西德主义无比钟爱，撇开这点不论，我们遇到的问题是，对于波墨的图像世界和犹太神秘主义图像世界之间存在的复杂亲和性，布伯当时是否已经有所知晓。后来，朔勒姆在法兰克福犹太人隔离区借用施瓦本虔敬主义者厄廷格（Friedrich Christoph Oetinger）拜访卡巴拉神秘主义者赫希特（Koppel Hecht）的一段轶事指出了这种亲和性。<sup>③</sup>由此促使布伯在哲学观点上发生转变，这一点对于布伯后来的著作有着决定性的影响，布伯本人称之为一次转型，转型过程贯穿于整个一战期间。如果说在此之前，布伯从神秘主义的角度把他的基本宗教经验理解为面向一种超验境况的逃离过程，那么，此番转型之后，他更加担心的是本真的自我在与“流溢”出来的神圣精神融合过程中会不断地扩散。取代这种吸收-融化关系的，应当是一种与上帝之间的关系，这种关系虽然没有均等化，但在虔诚祈祷实践过程中一定程度上已经规范化了。这种把上帝作为第二人称的祈祷关系，是以言词（Worte）和“道”（das Wort）为中介的，这一点对于后来的哲学思想至关重要。

晚年布伯用一种冷峻的笔触描述了他自身背离神秘主义的过程：“从那时起，我已经放弃了‘宗教’，它不过是例外，出身，狂热或狂喜[……]。神迹已不再显现[……]它曾寄身于巧合。我仅仅知道，吁求和责任构成了每一个道德时刻的充盈（fullness）。虽然我远未能拥有此充盈，但我知道我被唤入吁求，并愿有责任去回应[……]。如果那就是信仰，那么，唯有在对话的可能性中它才是鲜活的。”<sup>④</sup>这段话简明扼要地概括了布伯从1917年就开始撰写的著作的动机。1923年，布伯出版了这部著作，并冠名为《我与你》。布伯后来所有的著作都不过是这本书的注脚而已。与作为永恒的你的上帝之间建立的人际关系，构成了一个语言关系网络，在这个网络当中，每个人都会发现自己是其他人的鲜明对照，“成为一个人，也就意味着成为一个鲜明的对照”。<sup>⑤</sup>

从人称代词的使用中，我们可以看到，决定人的内在世界境况的关键环节在于，我们必须根据两种不同的立场来对这种“鲜明的对照”加以区分，也就是说，要根据我们在面对其他对象的时候是把他们作为其他的人格还是作为其他的物体来区分这种“鲜明的对照”。第一人称与第二人称之间的人际关系即“我与你的关系”，与第三人称与对象之间的客观关系即“我与它的关系”，是截然不同的。因为人际关系要求参与者的视角相互融合，要求参与者相互双方可以采用对方的视角。也就是

① Paul Arthur Schilpp, Maurice Friedman (Hg.), *The Philosophy of Martin Buber. Library of Living Philosophers XII*, London: Cambridge University Press, 1967.

② 关于布伯对于哈西德主义的关注，请参阅 Hans-Joachim Werner: 《马丁·布伯》（*Martin Buber*），Frankfurt am Main: Campus, 1994, 第146页及以下诸页。

③ Gershom Scholem, 《犹太神秘主义主流》（*Die juedische Mystik in ihren Hauptströmungen*），Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1957, 第259页及以下诸页。

④ 布伯：《自传片段》（“Autobiographical fragments”），Schilpp, Friedman (Hg.), *The Philosophy of Martin Buber*, 同上，第3—39、26页。

⑤ 同上，第35页。

说,就对话关系而言,接受者可以担当言语者的角色,反之,言语者也可以担当接收者的角色。和这种对称关系截然不同,观察者从非对称的角度集中考察一个对象,而对象本身是无法关注观察者的。

根据“我与你的关系”和“我与它的关系”的差异,布伯发现,自我言说的主体在扮演不同角色时同样也是有差异的。在一种关系中,主体表现为行为者,而在另一种关系中则充当了观察者。参与者必须“深入”一种人际关系,并在“言语行为”中实现这种人际关系。在这一过程中,言语行为的施行式内涵同交往的对象和内容区分开来,也就是说同对话的内涵区分开来。由于参与者相互之间并非是对待客体一样监视和窃听,而是完全相互敞开,因此他们在同一个对话平台上相互照面,并且作为同时代人通过叙事相互进入对方的历史当中。双方只有采取这样一种施行式立场作为第二人称相互照面,才能在社会空间和历史时间当中有着共同的立足点。这样一种“照面”之所以成为可能,就是要让他者在场,并完整地呈现出来。也就是说,个人的在场呈现构成了一个视域,有了这样一个视域,他者自身的感知才会集中关注人的本质特征,而不是像观察对象那样,随意从一个细节游移到另一个细节。

施行式在相遇过程中具有优先性,关于这一点,布伯不吝辞藻,做了出色的解释:“我与你这一关键词只有全身心投入才能言说出来,而我与它这一关键词的言说从来都不会全身心投入。”<sup>①</sup>当然,观察者的举动十分谨慎,似乎他是不得已才面对对象“采用”一种客观化的立场;但是,对于观察者而言,施行式内涵实际上完全消失在对象自身范围之外,也就是消失在他的感知或判断范围之外。观察者放弃了自身及其立场和语境所具有的直接意向(intentione recta)。由于观察者看起来似乎“没有从任何地方”出发考察世界中的事物,他便忽略了他在经验到的社会空间和经历到的历史时间中的具体定位。不管如何,布伯都认识到,把“行为者”和“观察者”相互对立起来的做法过于简单化了。即便是行为主体自身经常也会有一种坚固的自我,不会展示出他们的真实面貌。他们也会把自己隐遁起来,不是把他者作为第二人称,而是从第三人称的角度像对待一个客观对象一样对待他者,或者像医生给病人做手术那样采取工具立场,或者像银行职员诓骗顾客赚取利率那样采取策略立场。

从文化批判者的角度来看,布伯甚至担心这些独白式的行为方式会成为主宰整个社会的生活方式和存在方式。布伯从时代诊断的角度怀疑策略行为和工具理性行为所主导的社会领域在现代化的进程中会不断扩展。<sup>②</sup>在这样的背景下,布伯开始关注一些有着典型意义的面对面关系,特别是友情关系和爱的关系。这些典型关系尽管只是大量以沟通为取向的行为的边缘部分,但它们揭示了布伯所说的“对话式的此在”。真正相互意义上的照面是直接的、“彼此返身的”,这是一种理想型,由此可以彰显出施行式的内涵,否则这些内涵就会被对话或互动的主要内涵遮蔽掉。

在有关施行式的看法上,布伯与当代存在哲学是一致的。存在哲学从所谓的人的“本质”当中揭示出生命的样态,也就是人在世界中的存在“方式”。这种在世界中的存在方式,又摇摆于本真存在与非本真存在之间。因为人的生命的一个典型特征在于,既要受到引导,又会出现失败。现象学、历史主义和实证主义都很关注活生生的生命的这一过程特征。从这个角度看,这些哲学家都继承了青年黑格尔主义的遗产,因为青年黑格尔主义开启了理性解先验化和解崇高化的进程,也就是开启了马克思所说的“绝对精神衰败”的进程。这一思潮所追求的就在于把理性定位到具体的社会空间和历史时间中,把理性体现在人的有机生命和社会实践中,也就是说体现在通过交往实现社会化的个体相互合作共同应对周围环境带来的惊奇与冲突这一过程中。布伯对于这种青年黑格尔主义的遗产了如指掌,同时也很清楚它与存在哲学之间的亲缘关系。他既研究过费尔巴哈、马克思和基尔凯郭尔,也探讨过雅斯贝尔斯、海德格尔和萨特。但是,在这样一个大家族中,让布伯与众不同的地方就在于他对有关人类存在的交往观的洞见,他沿着洪堡和费尔巴哈的路径,从对话哲学的角度对人类存在做了深

① 布伯:《我与你》(1923),《对话原理》(*Das dialogische Prinzip*),Guetersloh,1986年,第11版,第7页。

② “在病态时代,你之世界不再若洪流涌向它之世界,浸润万物。人孤立无援,焦渴难熬,沼地恶魔征服了他”。布伯:《我与你》,同上,第56页。

人的描述。<sup>①</sup>

## 二、基本思想：第二人称的优先性

出发点就是跟人攀谈这一现象：“生命就是有人说话。”<sup>②</sup> 因此，一个人必须把自己用双重方式展示在他者面前。接受者必须展示在他者面前，为此他要依靠的是一种“我与你的关系”。紧接着，他必须对他者对他所说的一切表明立场，最简单的办法就是表示“肯定”或“否定”。如果已经做好了准备，在其他人面前阐明自身，并承担起责任，那么，攀谈的对方就要接受他者的非客观化的在场，并且承认他者是自主要求的非中介化的源泉。他同时遵守语文学规则和话语规则，而这些规则是语言和对话自身强加给他的。此时，接受者与言语者相互交换角色，赋予对话关系一种平等的特征。通过对话，让他者做好了承担义务的准备，与此相关的则是一种平等个体主义的立场模式。当然，这无论如何都不是布伯所说的和平主义的图景。正是在亲密关系中，他者的个体化核心才得到认真对待，其彻底的他在特性才得到承认。<sup>③</sup> 一边是“自我的不断膨胀”，另一边是“自我不断回过头来寻求依赖”<sup>④</sup>，这是两种相反的趋势，必须要加以均衡。正是从这种必要性当中，布伯发现了一切交往社会化所蕴含的焦虑不安的根源。

宗教作家的确把对话哲学推向“真正对话”的高度，上帝插手了对话的整个过程；但是，哲学家自己的学说与后形而上学思想之间也发生了有趣的关联。在此过程中出现了许多不同方向的讨论。我想指出的是一个极有争议的问题：自我意识和认知的自我关系，以及（正如布伯所认为的）与他者在对话过程中建立的交往关系，到底哪一个更具有基础意义？托伊尼森（Michael Theunissen）在1964年完成的教授资格论文中明确表示，布伯的对话哲学与胡塞尔的思想形成了鲜明的对照，后者用先验主体的建构能力来构建生活世界。<sup>⑤</sup> 罗滕施特赖希（Mathan Rotenstreich）还曾针对布伯本人提出了这样一个问题：“反思本身是否只是一种对相互关系之优先性的萃取，或者说相互关系是否预设了反思？”<sup>⑥</sup> 从这个问题出发，我们同样可以详细讨论上述争论，当然，这样做并非仅仅是立足于片面的理由。

虽然置身于理智主义传统当中，罗滕施特赖希依然坚持认为自我意识优先于人际关系。他的论据是，要让第一人称和第二人称之间建立起关系，就必须设定自我言说的主体已经在自我与其他的主体之间做出了区分。而且，这种区分行为反过来还设定一种认知上的自我关系，因为一个主体如果事先没有意识到自己是一个主体并把自己确认为一个主体，他就无法与其他的主体保持距离。<sup>⑦</sup> 布伯用一种诱人的语调，细致地回应了他在耶路撒冷的同仁。从布伯的语气中，我们可以看到，争论所涉及到的并非只是众多问题中的一个问题，这是一场根本性的范式之争：人是否首先是一个认知主体，他既可以与客观世界中的事态发生关系，也可以用客观化的立场通过反思与自身发生关系？果真如此，人

① 关于洪堡，请参阅布伯：《交谈》（*Zwiesprache*），载《对话原理》，同上，第178页；关于费尔巴哈，请参阅布伯：《人的问题》（*Das Problem des Menschen*, 1948），Guetersloh: Guetersloher Verlagsanstalt, 1982，第7版，第58页及以下；关于同时代人对布伯的启发，主要请参阅托伊尼森（Michael Theunissen）：《论他者》（*Der Andere*），Berlin: de Gruyter, 1977，第2版，第46节。

② 布伯：《交谈》（*Zwiesprache*），同上，第153页。

③ 布伯：《对个体的追问》（*Die Fragen an den Einzelnen*），载《对话原理》，同上，第233页及以下诸页。此外请参阅维尔纳：《马丁·布伯》，同上，第48页及以下诸页。

④ 布伯：《我与你》，同上，第118页。

⑤ 托伊尼森（Michael Theunissen）：《论他者》，同上，第243—273页。

⑥ Mathan Rotenstreich, “The Right and the limitations of Martin Bubers dialogical thought”, Paul Arthur Schilpp, Maurice Friedman (Hg.), *The Philosophy of Martin Buber*, 同上，第97—132、124及以下诸页。

⑦ Mathan Rotenstreich: “如果我们不承认人具有自我意识，就会面临如下谜题：一个人如何能够认识到他作为一个人，与世界万物相关联，但并不混同于万物，而是呈现出一种双重姿态，既超然其上（即处于我—它关系之中），又彼此依赖（处于我—你关系之中）[……]。如果没有意识到自我是世界图景的一个本质特性，又谈何超然及依附关系呢？”同上，第125页及以下诸页。

与其他动物的区别首先就在于自我意识。抑或，一个人只有在与他者的交往中才会意识到自己是一个主体？果真如此，就不是自我意识，而是社会化交往形式，把我们人类与相近的类群区别开来，并展示出人类自身的存在。

布伯一上来并没有把人看作是认知主体，而是把人看作一种实践存在，他们深深卷入人际关系中，通过合作共同应对世界中偶然事件的挑战。在布伯看来，人的一大特征就表现为他有能力让自己保持距离，但并非是通过自我实现客观化：“视原初距离为观察者的一种反思立场，这是错误的。”<sup>①</sup>人与动物之间最关键的区别，并不在于人在孤立的状态下运用主客体关系或我与它关系过程中的自我反思。相反，我们的生命是在第一人称与第二人称之间的三重交往关系中展开的，而且，第一人称和第二人称在交往过程中相互之间还就世界中的客体达成了共识。<sup>②</sup>自我意识是对话派生出来的现象：“个人意识到自己是存在的参与者，意识到自己是共在者……”<sup>③</sup>卷入对话的主体在明确把自己作为自我反思的对象之前，首先必须通过施行式接受面对自身的他者视角才能认识到自身：“自我〔首次〕出现时便意识到自己，但这种自我意识并非自我反思，后者会导致自我成为一个客体。”<sup>④</sup>

关于对话关系的这一描述在布伯那里要归功于姿态的先验性，也就是说，要归功于他为与“永恒的你”的关系所预留的结构地位。按照布伯的理解，与上帝太初之言的相遇构成了世界内部的各种对话关系，因此，布伯才会认为“没有什么能比言语让我更好地理解人和他的存在了”。<sup>⑤</sup>值得注意的是，布伯这里说的可是“对话”，而不是语言本身！这样看来，布伯同样参与了20世纪哲学当中的语言学转向进程。不难理解，布伯感兴趣的不是语义学。罗蒂说过，这种语义学只是用语言分析的方法延续了17世纪的认识论。不过，对于维特根斯坦的语用学转型，布伯肯定是有所了解的。<sup>⑥</sup>布伯已经有了这样一种重要的、也是正确的直觉：如果没有在主体间分享的生活世界中建立一种对话的“间性关系”，就不会有经验和判断的客观性可言，反之亦然。

通过分析“我与你的关系”以及“我与它的关系”这一双重视角，布伯把注意力转向了两种意向的结构融合上。对于人的精神具有构成意义的，是接受者与言语者之间的主体间性关系与各自同对方彼此理解的客观世界中的事物建立起来的意向性关系的相互融合。我与你相互接受对方的视角，在一定程度上使得个体对沿着这一路径获得客观化的事态（Sachverhalt）的感知有可能实现社会化。这种复杂的关系结构同样也反映在有能力运用人称代词系统以及与此相关的空间和时间的指示语。“我与你的关系”与“我与它的关系”相互完全融合，构成了一种语用学的框架，由此我们才有可能自如地使用语言符号。

请允许我顺便提一下有关这种语言哲学命题的经验论证。托马塞洛（Michael Tomasello）在有关语言发展的心理学研究中曾指出，从与尚未完全掌握语言的孩子互动过程中完全可以看到一种三联式的关系，这种关系是通过用符号把与世界的垂直关系（我与它）同与他者的水平关系（我与你）相互联系而建立起来的。我与你的水平关系既可以发生在交往参与者相互之间，也可以发生在他们各自与交往对象之间。<sup>⑦</sup>大概一周岁的孩子就知道通过紧跟身边人的手势（或者用自己的手指），把其他人的注意力引导到具体的事物上，借此与他们分享自己的感知。在水平层面上，母子通过眼光也可以

① Martin Buber, Replies to my critics, Paul Arthur Schilpp, Maurice Friedman (Hg.), *The Philosophy of Martin Buber*, 同上, 第689—746、695页。

② 阿佩尔（Karl-Otto Apel）：《人类语言的逻各斯》（*Die Logos - Auszeichnung der menschlichen Sprache*），《第一哲学范式》（*Paradigmen der Ersten Philosophie. Zur reflexiven ~ transzendentalpragmatischen - Rekonstruktion der Philosophiegeschichte*），Berlin: Suhrkamp, 2011, pp. 92 - 137.

③ 布伯：《我与你》，同上，第66页。

④ Martin Buber, *Replies to my critics*, p. 695p

⑤ 同上，第696页。

⑥ 请参阅阿佩尔：《第一哲学范式》，同上，第一部分。

⑦ Michael Tomasello, 《人类思想的发展》（*Die Entwicklung des menschlichen Denkens*），Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002；以及《人类交往的起源》（*Die Urspruenge der menschlichen Kommunikation*），Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009。

接收到各自他者的意向，由此可以形成一种“我与你的关系”，换言之，由此形成一种社会视角，有了这种社会视角，每个人都可以通过垂直关系把他的注意力集中到同一个客体上。借助手势——接下来很快就是通过模仿别人的手势，孩子从共同确认和感知的对象当中获得了一种与母亲可以一起分享的知识，而有了这种知识，手势最终也获得了约定俗成的意义。

### 三、宗教作家的哲学活动

布伯未能沿着他的对话哲学思路开创出语言哲学的研究路径，尽管这条路离他近在咫尺。<sup>①</sup> 罗滕施特赖希就曾批评布伯过于关注“我与你的关系”所具有的以言行事内涵，过于关注“他者人格的呈现形式”，而未能注意到“我与它的关系”所具有的认知表现内涵，也就是说未能注意到“我与它的关系”所具有的陈述内涵、话语以及科学认识等。应该说，罗滕施特赖希的批判并非毫无道理。布伯批判伟大的哲学传统片面地捍卫对存在者的认识，捍卫认知主体的自我反思，捍卫语言的表现功能，布伯的这些批判虽然言之有理，但却滑向了文化批判。他把孩子和洗澡水一起都泼了出去，因为他把所有面对世界的客观化立场与当代的客观主义趋势相提并论，不分青红皂白一概予以质疑。另一方面，布伯之所以未能充分挖掘出他自身命题的理论潜力，原因也很简单，因为他过于关注自我理解的伦理-存在意义。由于行为期待和真实的生活方式过于依赖伦理的规范性，这就遮蔽了语言交往过程中语用学与身俱有的微弱的规范性。

作为哲学家的布伯和作为宗教作家的布伯两者密不可分。布伯和其他诸多宗教作家一样，也都带有强烈的哲学追求，这是一条悠久的传统，从基尔凯郭尔到罗伊斯（Josiah Royce）、威廉·詹姆斯（William James），经过青年布洛赫、本雅明和列维纳斯一直延续到德里达。这些思想家在不同的现代性语境下从事着翻译工作，这项工作不显山不露水，一直都会用渗透的形式持续下来，一如学园关闭之后，古希腊形而上学在亚伯拉罕宗教神学家的保护下得到了延续。唯名论打破了这种脆弱的共生性，在此之后，宗教语义学与哲学的论证话语之间的同化只有在不断世俗化的环境中才发挥出革命性的颠覆力量。

哲学家如果想把不同宗教传统中异常丰富的语义内涵翻译成可以广泛接受的哲学概念的话，他们就必须把自己塑造成宗教作家。反之，一个多元化的公共领域之所以能够从这些作家这里学习到什么，就是因为他们一定意义上用哲学过滤了宗教的经验内涵，并因此消除了源于各种特殊的宗教团契的排他性。宗教作家在现代社会里所扮演的这种翻译角色，同样也可以揭示出布伯在政治公共领域当中所采取的立场。布伯与赫茨尔（Herzl）的争论众所周知。对他来说，犹太复国主义计划并不仅仅只是一种政治活动，起初追求建立国家，接着再捍卫犹太国家的主权。但是，并非任意一种文化犹太复国主义都与一种民族主义和强权政治的犹太复国主义方案势同水火。布伯所发现的不一致，从宗教作家的角度来看是很好理解的，因为他想用哲学家的概念来对犹太民族文化提供论证。他所感兴趣的，并非要用一定程度上具有内向特征的种族-民族视角来论证犹太复国主义，相反，他想用每个人都能信服的论据来论证犹太复国主义。

布伯认为，有必要为犹太复国主义观念提供一种人文主义的论证。这点之所以值得重视，是因为他和朔勒姆、恩斯特·西蒙（Ernst Simon）、胡果·伯格曼（Hugo Bergmann）等一样，并非从一开始就是一位康德主义者。这些德国犹太知识分子把自己看作是犹太教的犹太人，他们在同时代生命哲学精神氛围中更多地追溯到赫尔德等早期浪漫派对于民族、语言以及文化的发掘上，而不是追溯到启蒙运动的传统，也不是追溯到马克思和弗洛伊德。对于他们而言，康德、科恩以及犹太教的科学给他们的宗教所保留的实质理性内涵太少了，宗教的神秘主义内涵或者说巴霍芬所说的宗教的黑暗面更加值

<sup>①</sup> 哈贝马斯：《哲学文集》（*Philosophische Texte*），5卷本，Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009。第2卷：《理性理论与语言理论》（*Rationalität und Sprachtheorie*）。

得关注。尽管如此，他们并没有忘记斯宾诺莎和莱辛、门德尔松和康德、歌德和海涅等本土的先贤，同样，他们也没有忘记在他们欧洲的故乡日常生活中所遭受的蔑视带有种族—民族的动机。第一代犹太复国主义者用一种道德敏感性来衡量和分析所谓的阿拉伯问题，他们终其一生都在激烈地讨论这一问题。这种道德敏感性充分证明，他们想从一种世界大同主义和个体主义的角度来理解他们所提出的设想。<sup>①</sup>

对于作为存在哲学家的布伯来说，缺少一种恰当的社会学概念可以使用，他在讨论“社会”的时候，立足的是一种理想型的社会化形式，这种形式应当能够体现出“本质的我们”，与此呼应的是本真的我与你的关系。<sup>②</sup>但是，一种政治理论的轮廓还是依稀可见。1936年，还在德国的时候，布伯就开始深入讨论施密特的敌友思想。布伯认为，这些范畴出现在“共同体受到威胁的时候”，而非出现在“共同体安然无恙的时候”。所以，敌友关系同样也就不能用作“政治原则”。它更多地存在于“（一个共同体）追求适合它的秩序的过程中”。不管怎么说，通过语言和文化建立起来的共同体都要优先于作为需要和理性机构的现代国家：“个人不管……是否愿意认真对待共同体，他都属于他出生或遇到的共同体。”<sup>③</sup>

对于布伯来说，成熟的或共同成长起来的民族与愿望中的由民众构成的国家之间，并不存在必然的联系，或者说，并不存在规范的联系。众所周知，按照布伯的设想，以色列也可以是一个双民族的国家。<sup>④</sup>不管是民族还是国家，在布伯看来，最终都要用成员的真正立场来衡量其一切共同生活形式是否具有规范的基础。不光是道德行为，包括政治行为，无论对错，都扎根于“人与人之间”的对话当中。个体承担着某种责任，这是集体无法剥夺的。这种个体主义流露出一种值得注意的立场，这就是真正属于一个共同体“包含着一种对这种从属性的界限的经验，而这种经验的表达永远不会一成不变”。<sup>⑤</sup>

当然，这种人文主义观点与现实政治之间并不容易吻合起来。建国的目的本来是要用同一个国家，让犹太民族和阿拉伯民族的民众能够在同一块国土上平等共处，然而，这样的追求失去了其立足之基。按照这种早期的观念，那些德国的犹太人在教育系统中影响甚远，他们所主张的政治人文主义自成一说。那么，激发起这种包容性纲领的哲学思想是不是同样也是如此呢？当然，在不同的前提下，布伯思想会在不同的理论框架中继续发挥作用，只是学术性弱化了许多（我在这里想到的是甘斯论述犹太国家的道德性的著作）。<sup>⑥</sup>但是，我们必须清醒地认识到，传统是有可能断裂的，只有在紧急情况下“虎跃回到过去”才能把传统重新接续起来——当然，这是对传统的一种重新阐释，由此也会做出不同的推断。说到“虎跃”这一图景，本雅明想到的是“在危险的瞬间”所闪现出来的回忆的力量。<sup>⑦</sup>或许，这个饱经沧桑的美丽国度，这个历史过于悠久的国度，有着太多太多的回忆了。

（责任编辑 林 中）

① 布伯：《对个体的追问》（*Die Fragen an den Einzelnen*），同上，第254页及以下诸页。

② 布伯：《人的问题》（*Das Problem des Menschen*），同上，第116页。

③ 同上，第241页。

④ Steven Aschheim 描绘了在和平盟约（Brit Schalom）中，以及稍晚在全国联盟党（Ichud）中联合起来的知识分子的立场（*Beyond the Border. The German - Jewish Legacy*, Princeton: Princeton University Press 2007, 第一章, Bildung in Palestine. Bi-nationalism and the strains of German - Jewish humanism）如下：“从根本上说，引导民族主义的是内在的文化标准和道德概念，而不是对权力及单个群体利益的考量。民族主义的信众团结一致——正如许多人所见，以绝望又天真的姿态——反对以赫茨尔为代表的“政治犹太复国主义。”原因在于，他们既厌恶赫茨尔联合外国势力及宗主国势力，又不再坚持政治建国作为根本价值：他们的主要目标是从精神和人性上复兴犹太教，建立起一个真正实现此种使命的道德团体或共同体。诚然，把更普遍的德意志性及其“世界主义”成分从觉醒了的、特定的犹太人及其宗教愿景中分离，这种做法不可能一蹴而就。”

⑤ 同上，第241页。

⑥ Chaim Gans, *A Just Zionism: On the Morality of the Jewish State*, Oxford: Oxford University Press, 2008.

⑦ 本雅明：《论历史概念》（*Ueber den Begriff der Geschichte*），1942，《著作与遗著：批判版全集》（*Werke und Nachlass. Kritische Gesamtausgabe*）第19卷，Berlin.: Suhrkamp, 2010，第VI和XIV条论纲。

# 法、自我意识和国家

## ——重访马克思早期思想中的“黑格尔转向”

周嘉昕

**【摘要】** 马克思早期思想发展中存在一个从康德-费希特形而上学转向黑格尔辩证法，并运用青年黑格尔派自我意识哲学论证自由原则的阶段。但仍存在分歧的是：自我意识究竟接近康德-费希特还是接近黑格尔，理性主义国家观如何与自由的自我意识相并存。回到1840年前后德国的思想语境以及青年马克思的探索历程中去，从历史法学派争论、基督教人格主义批判、青年黑格尔派演进出发，可以发现：以自由的实现为原则，建构将现实和理性结合起来的法和国家哲学，构成了马克思思想发展初期聚焦的问题意识。相应的，较之借助于费尔巴哈人本主义实现的“唯物主义转向”，由“物质利益难题”所引发的“市民社会解剖”，以及政治经济学研究中“唯物史观”的制订，构成了马克思思想发展中更为关键的理论转变。

**【关键词】** 青年黑格尔派；形而上学；辩证法；人本主义；唯物主义

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2017)04-0009-08

**作者简介：**周嘉昕，山东潍坊人，哲学博士，（南京210023）南京大学马克思主义社会理论研究中心研究员、哲学系副教授。

**基金项目：**江苏省社会科学基金项目“《1844年经济学哲学手稿》的最新阐释及其当代价值研究”（16MLB006）

在著名的《政治经济学批判·第一分册》《序言》中，马克思对自己1842年之前的理论经历一笔带过。这一时期的若干文献，在恩格斯去世之后，才由梅林等学者加以整理出版。例如，《致亨利希·马克思（1837年11月10-11日）》作为唯一一封保存下来的马克思学生时期的书信，到了1897年才第一次发表在《新时代》第16年卷第1卷上。马克思的“博士论文”则是在梅林主编的《马克思恩格斯和拉萨尔遗著》（1902）中才第一次公开问世。结合19世纪末20世纪初马克思主义理论研究的进展以及马克思青年时期著作和思想研究的特定语境，我们发现：对于1842年之前的马克思早期思想发展，主要是在同1843-1844年马克思转向唯物主义和无产阶级立场相对照的意义上加以分析和定位的。然而，日后马克思对辩证法态度的转变，特别是马克思在1846年至1857年间对黑格尔辩证法的“沉默”，以及《莱茵报》时期所持有的“理性主义国家观”与“博士论文”中“自由的自我意识”观念在政治倾向上的“冲突”，提示我们：对于马克思1842年之前的“哲学”探索，需要我们回到马克思青年时期的理论文本和思想语境中去，重新加以思考。考虑到包括黑格尔在内，19世纪上半叶德意志“意识形态”的争论本身就是在哲学、神学、法学等多重语境中展开的，马克思早期思想的发展或可以在“法”和“国家”问题上获得新的阐释。

### 一、“把我诱入敌人的怀抱”

既有的研究提及马克思1837年11月给父亲的信时，主要意在论述马克思从康德-费希特式的主

观唯心主义或者法的形而上学，转向黑格尔“在现实中发现理性”的客观唯心主义或辩证法。这一理解不仅符合马克思1842年之前的思想发展历程，而且在很大程度上契合了该文献遗稿公开问世时期的德国思想语境。换言之，这封“唯一保存下来的马克思学生时期的书信”的公开问世，恰逢马克思主义同新康德主义的理论竞争。马克思对康德、费希特的批判，对于第二国际马克思主义者强调历史唯物主义，反对新康德主义具有重要的理论和政治意义。在苏联马克思主义哲学形成史的理论逻辑中，1837年秋之前是马克思思想发展的最初时期，在极短的时间内马克思由康德和费希特向前发展到了他那个时代的哲学高峰——黑格尔学说。在这一时期，马克思评价一切哲学理论的标准已经形成：重要的不仅是它的逻辑的严密性，在更大的程度上是它为深入理解现实充当方法论基础的能力。<sup>①</sup>

上述判断在一般的意义上是准确的。然而，结合马克思青年时期的微观历程，我们却可以发现：他在这一时期对黑格尔的理解仍然十分有限。在1843年至1844年间，马克思曾经借助于费尔巴哈和古典政治经济学对黑格尔哲学进行过批判和重新发现；到了《资本论》的创作过程中，马克思才真正发现黑格尔辩证法中的合理要素。换言之，在我们分析定位马克思最初理论探索时，需要结合特定的思想史语境，对其特定的理论表态加以审慎的分析。尤其是对于《致亨利希·马克思（1837年10月10-11日）》这一文献“孤证”来说<sup>②</sup>，更加需要我们回到19世纪上半叶德国的法学和哲学争论中去深入理解。

近年来，随着德国古典哲学研究的推进和拓展，康德、费希特、黑格尔等德国古典哲学家的法哲学或道德哲学思想，得到了学界越来越多的关注。有关德国古典哲学与法哲学关系的探讨，已经形成了许多重要成果。在此过程中，康德有关“法的形而上学”（“道德形而上学”的第二部分）的探讨，费希特“自然法权基础”对康德法哲学的推进及其与德国现实的关联，黑格尔“法哲学”中的辩证法以及现代“市民社会”（古典政治经济学）理解，日益全面地呈现在马克思主义理论研究的视域之中。与之相关，德国浪漫主义和历史主义对以康德为代表的“形而上学”法学体系的批判，不仅构成了黑格尔建构自身理论体系的重要资源和参照，而且直接构成了马克思青年时期法学研究的学术语境。其中，法学研究中的历史学派，最重要的代表人物就是马克思在书信中曾经提到的萨维尼，以及后来专门在《莱茵报》时期批判过的胡果。

与康德相反，在以《占有权·民法研究》（1803）为代表的萨维尼法学学说中，法律并不能从绝对的伦理命令中派生出来，法律的规范性力量受到习俗与有机形成的预期所影响，它的基础只有通过具有历史主动性的人类意志才能得以维持与建构，特别是那些拥有财产的人。在此基础上，历史主义论证国家的合法性与其组成部分的历史统一性是紧密相连的。启蒙时期的合法性理论力图解决的法律与自由之间的二律背反，至少对萨维尼来说，事实上是根本不存在的。他表明法律与权力通常总是切实地统一于历史传统的共同基础中，权力合法性的问题只是理论自身的问题。<sup>③</sup>沿着历史主义开启的反启蒙路向，以斯塔尔为代表的实证哲学运用宗教神学进一步强化了“君主专制国家”的观念。与黑格尔的理性主义国家观相左，斯塔尔论证了，人格化的上帝是人类生活与人类政治的统一基础，上帝的绝对意识而不是上帝的理性才是合法的与持续的政治秩序的来源。国家的等级制直接建立在基督教义的人格主义原则之上：只有当国家代表了上帝的绝对人格时，只有当这种人格作为生活在这个国家中的臣民的自由的原因或最初推动者而行动时，这个国家才具有最大的合法性。<sup>④</sup>这样一种极端保守的哲学，受到了包括鲍威尔、卢格和费尔巴哈在内的青年黑格尔派的尖锐批判。而对于“法”和

① [苏] 纳尔斯基等：《十九世纪的马克思主义哲学》上，金顺福、贾泽林等译，北京：中国社会科学出版社，1984年，第31页。

② 令人遗憾的是，马克思自己在信中所提到的“法学”手稿并没有保存下来，而今天我们所能看到的亨利希·马克思对自己儿子的回信中，也没有太多对这封信中所提内容的直接回应。在这个意义上，我们有理由将马克思的这封信看作是其早期发展，特别是从主观唯心主义转向客观唯心主义的一个“文献孤证”。

③ 参见[英] 克里斯·桑希尔：《德国政治哲学：法的形而上学》，陈江进译，北京：商务印书馆，2009年，第228、230页。

④ 同上，第267页。

“国家”问题的探讨，直接构成了马克思走向青年黑格尔主义的理论动因。

基于马克思在1837年给父亲的信中的表述，此时马克思的主要不满集中在两个方面：一是康德-费希特的“法的形而上学基本体系”；二是萨维尼法的历史主义在形式和实体问题上的错误。相关研究已经证明：马克思求学时期在法学问题上的思考，主要受到甘斯及其对萨维尼历史主义批评的影响。受黑格尔影响的甘斯特别强烈地反对萨维尼，认为萨维尼对法律基础所做的实证主义和意志主义分析忽视了人类法律契约中的道德维度。<sup>①</sup>在这个意义上可以说：马克思之所以走向黑格尔，在19世纪30年代末的理论环境中，主要意图并非仅是批判康德和费希特，而是在辩证法的基础上捍卫完善“法的形而上学”中包含的启蒙理性。马克思的主要理论对手是以萨维尼为思想资源、以斯塔尔为代表的保守的“实证哲学”。这样，我们就不难理解马克思随后在“博士论文”中从“自我意识”到强调哲学与世界关系的“辩证法”的重心转移，以及《莱茵报》时期所折射出来的“理性主义国家”观念。

针对康德-费希特式的“法的形而上学”或者说“理想主义”（唯心主义），马克思的批评是：

现有之物和应有之物的对立，这种对立是理想主义所固有的，是随后产生的无可救药的错误的划分的根源。最初我搞的是我慨然称之为法的形而上学的东西，也就是脱离了任何实际的法和法的任何实际形式的原则、思维、定义，这一切都是按费希特的那一套，只不过我的东西比他的更现代，内容更空洞而已……在法、国家、自然、全部哲学方面……我们必须从对象的发展上细心研究对象本身，而决不允许任意划分；事物本身的理性在这里应当作为一种自身矛盾的东西展开，并且在自身中求得自己的统一。<sup>②</sup>

针对萨维尼和法的历史学派，马克思也提出了批评。一方面，正如有学者指出的那样，这表明马克思受甘斯影响已经介入了甘斯和法的历史学派之间的争论；另一方面，马克思在批评萨维尼的同时，也承认了自己以前的不足。在形式和实体的关系问题上，马克思认为，

这也就是我后来在冯·萨维尼先生关于占有权的学术著作中发现的那种我也和他犯的同样的错误，区别只是萨维尼认为概念的形式规定在于“找到某学说在（虚构的）罗马体系中所占的地位”，而实体规定是“罗马人赋予这样确定的概念的成文内容的学说”，我认为形式是概念形成的必要结构，而实体是概念形成的必要品质。错误就在于，我认为实体与形式可以而且必须互不相干地发展，结果我所得到的不是实在的形式，而是一个带抽屉的书桌，而抽屉后来又被我装上了沙子。<sup>③</sup>

在“用哲学来说明法时”，马克思再次明白“没有哲学就无法深入”。

于是我就可以心安理得地重新投入哲学的怀抱，并写了一个新的形而上学基本体系，但在该体系的结尾处我又一次不得不认识到它和我以前的全部努力都是错误的……我从理想主义——顺便提一下，我曾拿它同康德和费希特的理想主义作比较，并从中吸取营养——转而向现实本身去寻求观念……我最后的命题是黑格尔体系的开端，而为了写这部著作我对自然科学、谢林、历史有了某种程度的了解，它令我费尽了脑筋，结果写得条理井然（因为它本该是一部新逻辑学），连我自己现在都很难再产生那样的思路了；这个在月光下抚养长大的我最可爱的孩子，就像狡猾的海妖，把我诱入敌人的怀抱。<sup>④</sup>

概而言之，在马克思的大学求学过程中，的确经历了一个从康德和费希特的理想主义（唯心主义）向黑格尔辩证法的转变。然而，对这一转变的理解存在两个重要的边界：第一，马克思对康德和费希特的不满，并不意味着他接受了二者在法哲学领域中的直接对手——历史主义和浪漫主义。受甘斯的影响，马克思恰恰主要是在批判萨维尼的意义上，通过批评康德和费希特来捍卫二者所提倡的

① [英] 克里斯·桑希尔：《德国政治哲学：法的形而上学》，陈江进译，第300页。

② 《马克思恩格斯全集》第二版第47卷，北京：人民出版社，2004年，第7—8页。

③ 同上，第8—9页。

④ 同上，第11、12—13、13页。

启蒙理性。因此,问题不在于“现实”和“观念”(理念)的对立,也不是要用“现实”来说明“观念”,而是在“现实”中发现“观念”。第二,与前者相关,虽然马克思被诱入了黑格尔的怀抱,但是正如他在同一封信中所提到的那样,这样一个黑格尔主要是博士俱乐部所秉持的“青年黑格尔”,而非从历史主义和浪漫主义的角度出发的“老年黑格尔”或“实证哲学”。因此,正如有研究已经敏锐指出的那样,即便马克思强调了黑格尔同康德、费希特的区别,但他对黑格尔的理解仍然带有强烈的费希特或主观唯心主义色彩<sup>①</sup>;相应的,马克思在政治倾向上更加接近于康德和费希特,而非黑格尔<sup>②</sup>。但无论如何,在法学研究中的这一自我反思开启了马克思理论研究漫长征程。在这一征程的最初阶段,“法”和“国家”问题构成了马克思的问题意识,辩证法或者说“形式”与“实体”的辩证发展则构成了马克思的理论动力。

## 二、“自我意识”与辩证法

依照马克思自己的说法,在柏林期间,马克思接触并加入了青年黑格尔派的博士俱乐部。在这一时期,青年黑格尔派正着手对黑格尔哲学进行激进改造,主要方式是创立自我意识哲学。以鲍威尔、施特劳斯和费尔巴哈为代表,他们对黑格尔的辩证法进行重新诠释,使其具有解放作用,并以其为基础攻击宗教与政治中的绝对人格主义。他们认为,把宗教中的形而上学做批判性的转换正是政治生活中人类自由的基本前提。也就是说,青年黑格尔派的主要论域是宗教哲学,反对作为普鲁士封建王权辩护士的实证哲学和宗教人格主义,主张转向哲学人类学(人本主义)。其结论是:人类人格的理性自由才是宗教分析的核心,而不是形而上学人格的绝对意志,人类自由是上帝自由唯一可能的内容。<sup>③</sup>根据既有研究,尽管马克思转向青年黑格尔派时,黑格尔主义已经濒临解体,同时青年黑格尔内部也在形成不同的理论观点。但是就其“博士论文”《论德谟克利特自然哲学与伊壁鸠鲁自然哲学之间的差别》的写作来说,马克思主要受到了鲍威尔自我意识哲学的影响。这也就不难理解:马克思在这篇“博士论文”的写作中,通过对古希腊特别是伊壁鸠鲁原子论的考察,将解除黑格尔主义体系的束缚并建构新的“自由派”哲学的理论诉求同当时德国的思想政治环境,以及通过宗教哲学批判干预现实的政治诉求结合起来了。

在此过程中,有三个方面的问题值得玩味:一是马克思在“博士论文”的准备过程中,通过哲学史的考察确立了用亚里士多德之后和黑格尔之后哲学体系解体的类比来论证“青年黑格尔派”的合法性,这是马克思独特的理论贡献<sup>④</sup>;二是即便是在“博士论文”的写作中,马克思已经着重强调了自我意识观念背后的辩证法,从而区别于鲍威尔等人思想中存在的“独断论”倾向;三是费尔巴哈对马克思的思想影响,在“博士论文”中已经存在,这一点往往为既有研究所忽视。

根据博士俱乐部内部可能存在的哲学分工,马克思受鲍威尔鼓励,选择了研究黑格尔《哲学史讲演录》中的有关思想作为方向<sup>⑤</sup>。从1839年到1840年初,马克思留下了以《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》为题的七册摘录笔记。最初,马克思并没有“关于伊壁鸠鲁派、斯多葛派和怀疑派哲学的全部概况,以及它们与早期和晚期希腊哲学思想的整个关系”这样一个庞大的计划。受《黑格尔哲学史讲演录》,特别是黑格尔“通过思维获得自我意识的自由”这一评论的启发,以及鲍威尔《旧约全书的宗教及其原则在历史上的发展》(1838)、科本《弗里德里希大帝和他的反对者》(1840)的影响,马克思先是将注意力集中在伊壁鸠鲁的哲学体系上。在摘录卢克莱修《物性论》的过程中,马

① [美] 沃伦·布雷克曼:《废黜自我:马克思、青年黑格尔派及激进社会理论的起源》,李佃来译,北京:北京师范大学出版社,2013年,第296页。

② 吴晓明:《马克思早期思想的逻辑发展》,上海:上海人民出版社,2016年,第96页。

③ [英] 克里斯·桑希尔:《德国政治哲学:法的形而上学》,陈江进译,第271、272页。

④ 张一兵主编:《马克思哲学的历史原像》,北京:人民出版社,2009年,第86页。

⑤ [苏] 马利宁等:《黑格尔左派批判分析》,曾盛林译,北京:社会科学文献出版社,1987年,第30页。

克思意识到在伊壁鸠鲁哲学中，其决定性作用的不是原子，而是原子的偏斜运动。而这恰恰是伊壁鸠鲁和德谟克利特哲学的本质区别，正如马克思所说：

“原子偏离直线”是原子的规律，是原子的脉动，是原子的特殊的质，正因为如此，德谟克利特的学说才具有完全不同的性质，才不象伊壁鸠鲁哲学那样只是某一时期的哲学……这种偏斜不是在空间一定的地点、一定的时间发生的，它不是感性的质，它是原子的灵魂。<sup>①</sup>

在第七册笔记本中，基于原子偏斜运动和“自我意识”的理解，马克思把注意力集中在了古代的“自我意识哲学”体系上。用他的话说：“在伊壁鸠鲁派、斯多葛派和怀疑派那里自我意识的一切环节都得到充分表述，不过每个环节都被表述为一个特殊的存在。”<sup>②</sup> 这样，青年黑格尔式的“自我意识哲学”就通过伊壁鸠鲁的原子论，在古希腊哲学的体系中得到阐明。用亚里士多德之后的三个自我意识哲学体系来佐证黑格尔主义解体之后青年黑格尔派的合法性，可以算作马克思对青年黑格尔派的特殊理论功绩。然而，尽管在《关于伊壁鸠鲁的哲学笔记》中已经确立了三个流派之间关系这一写作计划，但“博士论文”最终仍然只是讨论了伊壁鸠鲁哲学，甚至可以说是伊壁鸠鲁哲学中的自然哲学部分，并且这一探讨也主要是在同德谟克利特相对照的意义上进行的。

在德国古典哲学的进程中，“自我意识”概念的确立是在康德和费希特哲学中。受鲍威尔的影响，马克思在“博士论文”中以伊壁鸠鲁原子的偏斜运动为主题，探讨“自我意识”哲学，很容易给人形成这样一种印象：包括马克思在内的青年黑格尔派，在黑格尔体系解体之后，虽然仍然讨论黑格尔哲学，但却退回了费希特哲学。然而，马克思十分反对原封不动地照搬黑格尔体系，他要求根据时代的精神来阐发这一哲学的内容，从而使之真正成为理论批判活动的武器。此外，马克思主义学研究中黑格尔辩证思想的深刻领悟使他永远保持着对周围事物的现实感，他始终能根据发展的观点来考察历史的演变和哲学的任务，即使在强调哲学作为“自我意识”的批判作用时，也从未陷入独断主义的空想。<sup>③</sup> 在同其他青年黑格尔派的理论分歧，也就是强调“自我意识”哲学背后的辩证法意蕴问题上，马克思“博士论文”中的独特理论观点主要体现在原子偏斜运动是“定在中的自由”和“哲学与现实的辩证关系”两个方面。

马克思认为，原子偏斜运动中所体现出来的自由是一种“定在中的自由”，自我意识哲学是一个包括个别性、普遍性和否定性组成的完整结构。他不满足于抽象地把握自我意识的个别性，而是更为重视感性和经验的个别性。正如马克思所说：

如果抽象的、个别的自我意识被设定为绝对的原则，那么一切真正的和现实的科学，由于个别性在事物本性中不居统治地位，当然就被取消了……如果把那只在抽象的普遍性形式下表现其自身的自我意识提升为绝对原理，那么就会为迷信的和不自由的神秘主义大开方便之门。<sup>④</sup>

同时，马克思在自我意识哲学的探讨中还专门强调“世界的哲学化同时也就是哲学的世界化”的观点。尽管马克思也高举自我意识哲学的旗帜，突出自我意识在发展中的能动与变革作用，但他并没有像鲍威尔等人那样陷入片面的独立化，把自我意识夸大为绝对的原则。因为将自我意识绝对化就意味着向超自然的世界观的妥协让步。哲学的任务就是要反对世界的非理性化，通过努力使现实世界重新理性化。在这样一种辩证法的理解基础上，“博士论文”的第二部分用四章篇幅，通过对“原子脱离直线而偏离”“原子的质”“不可分的本原和不可分的元素”“时间”等问题的论述，证明本质世界必然要向现象世界过渡。<sup>⑤</sup> 马克思说：

世界的哲学化同时也就是哲学的世界化，哲学的实现同时也就是它的丧失，哲学在其外部所反对的东西就是它自己内在的缺陷，正是在斗争中它本身陷入了它所反对的错误，而且只有当它陷入这些

① 《马克思恩格斯全集》第一版第40卷，北京：人民出版社，1982年，第120、122页。

② 同上，第195页。

③ 参见孙伯鍙：《探索者道路的探索》，南京：南京大学出版社，2002年，第59—60页。

④ 《马克思恩格斯全集》第一版第40卷，第242页。

⑤ 参见张一兵主编：《马克思哲学的历史原像》，第89页。

错误时，它才消除掉这些错误。<sup>①</sup>

马克思之所以重视哲学向现实的转化，既有他在法学研究中的总结和反思，又有切什考夫斯基和卢格发挥的重要作用。在青年黑格尔派内部，切什考夫斯基和卢格分别从理论和行动上诠释了青年黑格尔派“行动哲学”的要求，成为青年黑格尔运动从哲学宗教自由主义转向政治自由主义的代表。“行动哲学”是切什考夫斯基从黑格尔哲学中推衍出来的，强调“实践”的重要性，“实践哲学”与马克思“博士论文”中对辩证法的关注在逻辑上是一致的，都是强调现实对于精神的重要性。但是值得注意的是，这里的“实践”仍然是在黑格尔的意义上使用的，指的是精神实现自身的外化过程，与马克思主义哲学语境中的“实践”概念存在巨大差别。后者是马克思经过复杂的哲学政治思考和政治经济学探索才获得的。这也就从另外一个角度展现了马克思青年时期，特别是“博士论文”写作过程中所面对的复杂社会现实背景和理论思想语境。例如，既有研究往往关注的1843年之后费尔巴哈对马克思的影响，也可以在“博士论文”中找到其早期线索。

根据布雷克曼的考证，费尔巴哈对马克思的影响可能比我们知道的还要早些。其一，马克思的“博士论文”中涉及了大量费尔巴哈对17世纪原子论者伽桑迪的分析内容。这些内容体现在费尔巴哈的《近代哲学史》（1833）中。其二，在马克思对普鲁塔克的分析中，与“定在中的自由”分析相关，与费尔巴哈在其《死亡与不朽》中提出的观念相类似，马克思推断思维与存在的分离（抽象的自我意识作为绝对原则）形成了原子论与超自然有神论间的一种神秘联系，这种分离使得二者将现实交给了非理性、随意性与“无前提性”。其三，在“主谓颠倒”问题上，有理由推测马克思在写作“博士论文”期间已经受到了费尔巴哈《实证哲学批判》（1838）的影响。与费尔巴哈相类似，马克思在普鲁塔克评论的结束部分提到“所有哲学家都用谓语做主体”。<sup>②</sup>基于这样一种“主谓颠倒”，虽然马克思尚没有明确提出人本主义和唯物主义的诉求，但他将这一观点运用于对“实证哲学”，如谢林、斯塔爾和老年黑格尔派的批判之中。

凡是在绝对的东西占据着一方，被分隔开来的实证的现实占据着另一方，而同时实证的东西又必须保留下来的地方，在这样的地方，实证的现实就成为一种介质，绝对之光透过介质，在神奇的五光十色中折射，有限的实证的东西表示出一种与本身不同的别的东西；在有限的、实证的东西本身中有灵魂，对灵魂来说，这种蛹化是神奇的；整个世界变成神话世界。每个形象都是谜。由于受类似的规律所制约，这种现象在近代还一再发生。<sup>③</sup>

综合上述分析，马克思在其“博士论文”中以哲学史研究的方式提供了一种有关当时普鲁士现实的哲学分析。他依从青年黑格尔派的理论兴趣和规划，选择了伊壁鸠鲁原子论作为切入点，从原子的偏斜运动出发来论证自我意识的哲学原则，进而为“德意志意识形态”争论中的理性主义和自由主义摇旗呐喊。就这一理论任务来说，青年马克思无疑是完成了，并且得到了青年黑格尔派内部的高度认可。正如赫斯在1841年9月2日致奥尔巴赫的信中所提到的那样，马克思是“一位伟大的、也许是惟一现在还活着的真正的哲学家”，“他将给中世纪的宗教和政治以最后的打击。他把最机敏的才智与最深刻的哲学严肃性结合起来”，“卢梭、伏尔泰、霍尔巴赫、莱辛、海涅和黑格尔在一个人身上结合起来了”。<sup>④</sup>然而，这一过程也蕴含着青年马克思新的理论发展动向。日后他对鲍威尔的不满与批判便可以从“哲学与现实的辩证关系”思考中发现端倪<sup>⑤</sup>。

① 《马克思恩格斯全集》第一版第40卷，第258页。

② 参见[美]沃伦·布雷克曼：《废黜自我：马克思、青年黑格尔派及激进社会理论的起源》，李佃来译，第290—293页。

③ 《马克思恩格斯全集》第一版第40卷，第144页。

④ [德]莫泽斯·赫斯：《一位真正的哲学家》，《回忆马克思》，北京：人民出版社，2005年，第270—271页。

⑤ 参见周嘉昕、张一兵：《自我意识旗帜背后的辩证法光辉——重读马克思博士论文》，《理论探讨》2005年第4期。

### 三、自我意识与国家：重述马克思早期思想发展的另一种可能

回顾马克思主义哲学的研究史，“青年马克思”无疑是一个重要的理论问题。“青年马克思”问题之所以重要，固然有西方马克思主义和西方“马克思学”借助《1844年经济学哲学手稿》引发人本主义“青年马克思”或“两个马克思”争论的原因。更重要的是，在人本主义“青年马克思”讨论已经渐趋退潮的情况下，马克思早期思想发展的理论意义在马克思主义哲学研究的当代演进中得到新的凸显。走出传统苏联马克思主义哲学研究模式，直面当代资本主义发展的现实，对话国外马克思主义研究以及国外哲学社会科学其他领域的最新发展，马克思早期思想历程的思考同有关马克思主义哲学的方法论本质及其当代价值的探索更为紧密地关联在一起。与前文讨论直接相关的一个关键问题就是马克思黑格尔的关系问题。虽然马克思黑格尔关系是一个经典问题，并且获得“唯物主义颠倒”这一经典解答，但在今天的学术语境中这一问题和解答获得了新的含义。随着马克思主义哲学研究的持续推进，政治经济学批判或《资本论》中的哲学方法问题成为学界关注的热点。依照马克思自己的说法，在写作《资本论》的过程中，马克思重新发现了黑格尔辩证法的合理之处。但是对于“辩证法的合理形态”究竟为何，学界仍有不同观点。正是在这个意义上，回到马克思早期思想发展的最初阶段，重访青年马克思的“黑格尔转向”，也就具有了特殊重要的意义。

对于这一问题的回答，首先涉及“唯物主义”的理解和费尔巴哈的作用问题。一般的理解是：马克思在《莱茵报》时期遭遇了对物质利益发表意见的难事，并借助于费尔巴哈主谓颠倒，在《黑格尔法哲学批判》中得出“不是国家决定市民社会，而是市民社会决定国家”的结论，这标志着马克思从唯心主义转向唯物主义。但是这一解释框架遭遇的问题是：《1844年经济学哲学手稿》的研究已经表明，马克思在这部手稿的写作过程中仍然持有一种唯心主义的历史观。因而，对于马克思的这一思想转变，不得不通过为唯物主义增加修饰语的方式来描述，如“一般唯物主义”、“哲学唯物主义”、“法权唯物主义”等。同时，细究马克思的相关表述。青年马克思求助于费尔巴哈的是一种“主谓颠倒”的方法。而在《资本论》及其手稿的表述中，马克思强调的是一种唯心主义辩证法的“头足倒置”。这就提示我们，青年马克思借助费尔巴哈对黑格尔的主谓颠倒，或许因其特有的思想语境，与《资本论》中所重新发现的黑格尔有着根本的不同。换言之，马克思在其1837年至1842年间早期思想发展中所转向的“黑格尔”与其1858年至1867年间写作《资本论》时所发现的“黑格尔”是两个不同的黑格尔。

对于青年马克思“黑格尔转向”中所发现的黑格尔，我们认为：马克思最为直接或集中的问题意识是“理性主义国家观”的合法性问题。如前所述，马克思在大学期间因康德-费希特式的“形而上学法学体系”破产转而投入黑格尔客观唯心主义的怀抱，其理论诉求是“将理性和现实结合起来”、“在现实中发现理性”。这是用黑格尔的思辨辩证法来强化启蒙的理性主义原则，批判历史主义和实证主义法哲学或国家学说中的神秘主义、人格主义。青年马克思在“博士论文”对自我意识哲学的论证，就是要强调自我意识背后的辩证法原则。或者用马克思的话说，黑格尔理性主义国家的自由原则。换言之，1842年之前的马克思，主要的理论方法是用青年黑格尔派特别是鲍威尔的自我意识来替代黑格尔的绝对精神，并在强调“理性和现实”的辩证关系中坚持变革普鲁士国家的政治诉求。借用赫斯的话说，这是一个康德费希特启蒙主义、基督教市民社会和黑格尔思辨哲学的“结合（而不是混合）”。

这一结合发生的关键点是黑格尔的“国家学说”或者说法哲学。正如既有的“青年黑格尔”研究及黑格尔政治哲学研究所揭示的那样，经过以《关于自然法的科学探讨方式》和《伦理体系》为代表的耶拿实在哲学研究，黑格尔的“理性国家”观决不是对普鲁士封建国家的庸俗辩护，而是直面现代“市民社会”的兴起及其内在困境，所提供的一种“伦理综合”，意在证明“凡是现实的都是

合理的，凡是合理的都是现实的”。或者用马克思的话说，“国家应该是政治的和法的理性的实现”<sup>①</sup>。对于涉世未深的青年马克思来说，这样一种“理性国家”显然是值得追求的对象。这既是青年马克思在《莱茵报》时期用以批判普鲁士现实的理论支撑点，也是他“对物质利益的难事”发表意见时产生“苦恼的疑问”的直接原因。因为在这个时期“转向黑格尔”的马克思看来，

在真正的国家中是没有任何地产、工业和物质领域作为这一类粗陋的物质成分同国家协议的；在这种国家中只有精神力量；自然力只有在自己的国家复活中，在自己的政治再生中，才能获得在国家中的发言权。国家用一些精神的线索贯穿整个自然，并在每一点上都必然表现出，占主导地位的非物质，而是形式，不是没有国家的自然，而是国家的自然，不是没有自由的对象，而是自由的人。<sup>②</sup>

正是从这样一种理性主义国家观在现实政治实践中遭遇到“对物质利益发表意见的难事”，或者说私有财产基础上现实政治国家对思辨理性国家的背离出发，青年马克思能够敏锐地发现费尔巴哈人本主义的革命意义。当马克思1843年读到费尔巴哈的《关于哲学改造的临时纲要》和《未来哲学原理》等文章后，立即写信给他在黑格尔国家学说批判道路上的新同志卢格。马克思说费尔巴哈“只有一点不能使我满意，这就是：他强调自然过多而强调政治太少。然而这是现代哲学能够借以成为真理的惟一联盟”<sup>③</sup>。

严格来说，按照费尔巴哈对自己的界定，他的哲学应当被称作“哲学人类学”或“人本主义”。根据《神圣家族》，“唯物主义”在当时主要指的是“法国唯物主义”，是“对思辨形而上学和一切形而上学的进攻”。在1844年下半年的马克思看来，与“法国唯物主义”一样，费尔巴哈“以清醒的哲学来对抗醉熏熏的思辨”（黑格尔），是一场反对现存宗教和神学、反对现存政治制度的斗争<sup>④</sup>。因此，青年马克思对费尔巴哈的推崇首先是在“强调政治”的意义上解决自己在黑格尔“理性主义国家观”中所遭遇的现实物质利益难题。“主谓颠倒”原则的第一诉求，是揭示黑格尔国家法学说中存在的思辨的神秘主义和含混的折中主义，从作为感性存在的“人”出发批判“理性国家”的虚假本质及其基础——私有财产。只不过，在1845年春马克思很快发现，这一理解中的“人的本质”是“市民社会”基础上的“单个人所固有的抽象物”，自己必须在“市民社会的解剖”即政治经济学研究中去发现构成现实的“人”的本质的“社会关系”。

作为结论，我们认为：1843—1844年间，青年马克思借助于费尔巴哈所实现的唯物主义转变，在直接的意义上是一种人本学唯物主义；其现实的思想语境是对黑格尔“理性国家”观的批判，就揭露其中的思辨神秘主义而言，这一转向与马克思1837—1842年间从“法的形而上学”转向“在现实中发现理性”，拥护“自我意识哲学”亦具有逻辑上的延续性；但是，在此过程中所遭遇的“物质利益”和“私有财产”问题却为马克思进一步的方法论变革，特别是在政治经济学批判研究中发现“唯物史观”开启了新的理论空间。或许，这也可以解释马克思在《政治经济学批判·第一分册》序言（1859）中，专门强调“手稿交给老鼠牙齿去批判”的《德意志意识形态》，而未谈及《神圣家族》和《巴黎笔记》中那三个笔记本的缘由了。

（责任编辑 已 未）

① 《马克思恩格斯全集》第一版第1卷，北京：人民出版社，1956年，第14页。

② 《马克思恩格斯全集》第一版第40卷，北京：人民出版社，1982年，第344—345页。

③ 《马克思恩格斯全集》第二版第47卷，第53页。

④ 参见《马克思恩格斯全集》第一版第2卷，北京：人民出版社，1957年，第159页。

# 历史唯物主义的叙事方式

## ——基于宏大叙事与微观描述

丁匡一

---

**【摘要】** 本文设定并论证考察历史唯物主义叙事方式的“问题式勘察点”，由之勘定历史唯物主义的宏大叙事性质，并在历史叙事的视域中分析马克思对微观描述手法的运用，最终论证历史唯物主义叙事方式中，宏大叙事与微观描述密切交织、相辅相成、表里一致的内在关系。

**【关键词】** 叙事方式；宏大叙事；微观描述

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2017)05-0017-07

**作者简介：**丁匡一，哲学博士，（海口 571158）海南师范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“马克思历史叙事模式研究”（16XKS003）

---

上世纪七十年代末，利奥塔曾指出宏大叙事是具有合法化的叙事。这一论断究竟有何深意？它将提示些什么？笔者认为，所谓的“合法化”是指某观点、某看法、某意见具有合理性，而所谓“合理性”中所合的这个“理”指的是某种普遍必然的客观标准。因此，对所谓合理性、合法性的追求必然暗含着这样一种观点，即存在着某种客观必然性的基础或标准，这种基础、标准充当着这个“法”、“理”。这一隐含的观点是柏拉图以降西方哲学思想的主脉与精魂。可见，宏大叙事暗含着这样一种精神冲动：寻找一种普遍必然的客观标准、基础，这是合法化的前提与命脉。就历史叙事的语境来说，所谓宏大叙事是指这样一种观念，即认为历史具有一种总体性的目标，其中，历史的每个阶段都构成这一总体目标下的环节（也可称之为“中介”），因此，历史总体体现为一种客观的进程与必然的趋势。在马克思的历史叙事中，主要存在两种方式：宏大叙事与微观描述。笔者试探讨马克思如何使用这两种模式进行历史叙事，以及这两种模式在历史唯物主义之中的地位、关系问题。

### 一、历史唯物主义叙事方式的考察与理论定性

#### （一）考察角度的论证

任何理论的考察都意味着某种考察角度的先行设置。笔者将历史唯物主义叙事方式的考察设置为这样四个问题：第一，历史有没有某种必然的目标与趋势？第二，我们能不能认知以及在何种程度上可能认知历史的这种目标与趋势？第三，我们能不能用语言以及在何种程度上可能用语言来把握历史的目标与趋势？第四，假定历史的目标与趋势是客观存在的，又假定我们对于历史的目标与趋势是可知的、可说的，那么，我们能否操控或在何种程度上可能操控历史的进程？当然，我们也可以将上述这四个问题视为观察马克思主义及历史唯物主义的基本视角，在这一视角中来勘定历史唯物主义叙事方式的理论性质。进言之，第一个角度是存在论层面的问题，第二个角度是认知论层面的问题，第三

个角度是言论层面的问题，第四个角度是操作（或实践）层面的问题，上述即对历史叙事考察角度的设置。

然则，设置这种考察角度的学理合法性何在？其一，这是任何历史叙事、历史哲学都不得不回答的问题，虽然历史哲学家、历史思想家也许并没有直接给出他们对此类问题的看法与结论，但是任何一种历史叙事都是对此种问题的间接性回答，因此，在这个问题的结构中或许能较合理地确定历史唯物主义叙事在思想史“谱系”中的位置。其二，对此类问题的回答，或许可以较科学地勘定某种历史叙事的理论性质，换言之，某一历史叙事的性质可以通过对上述问题的追问而加以把握。其三，通过对上述问题的追问，某一历史思想、历史叙事所依凭的思想资源或将得到较好地廓清。例如，总体性的历史叙事总是拥有一种认知、语言上的“自信”，因而总是依凭着一种对主客体认知同一性的前提性确认，可见总体性的历史叙事与认知语境中主客体的同一性有着内在关联。

同此，设置这种考察角度的隐含着一种“形而上”的探问底色，因为存在、认知、语言、操控等都是“绝对”与“虚无”所争论的焦点问题。笔者认为，历史唯物主义绝对不是一种一般的历史实证科学，更不是思辨意义的历史哲学，而是一种具有哲学向度的历史理论。无疑，马克思在经历了早期短暂的哲学研究后就“告别了”形而上学，并且马克思的确没有撰写一部体系化的本体论作品，甚至我们可以在这个意义上质疑马克思的“哲学家身份”，但不能否定的是，历史唯物主义的深处隐藏着本体论思想的前提，甚至可以说历史唯物主义终归是某种本体论思想在历史领域的“投影”。事实上，黑格尔对形而上学的高扬有其道理，他难以想象一种没有形而上学的文化，“科学和常识这样携手协作，导致了形而上学的崩溃，于是便出现了一个很奇特的景象，即：一个有文化的民族竟没有形而上学——就像一座庙，其他各方面都装饰得富丽堂皇，却没有至圣的神那样”<sup>①</sup>。如果历史哲学终归是一种文化，那么历史哲学的形而上学就是其挥之不去的根本与前提。

## （二）马克思历史叙事的理论定位

罗素写道：“他<sup>②</sup>是一个复兴唯物主义的人，给唯物主义加上新的解释，使它和人类历史有了新的关联。再从另外一个方面看，他是大体系缔造者当中的最后一个，是黑格尔的后继者，而且也像黑格尔一样，是相信有一个合理的公式概括了人类进化的人。”<sup>③</sup> 罗素认为在历史叙事方面，与黑格尔一样，可以将马克思的历史叙事定性为宏大叙事。笔者认为罗素的这一观点是有根据的。从上述的考察视角看，马克思的思想暗示着人类社会存在着一种不以人的意志为转移的普遍客观的规律与趋势。对此，恩格斯曾说：“正像达尔文发现有机界的发展规律一样，马克思发现了人类历史的发展规律。”<sup>④</sup> 此处，恩格斯使用了“发现”一词，这意味着人类历史规律的客观存在，并意味着人们可以通过认知来加以把握。学界通常从两个方面来把握马克思的历史叙事。其一，“生产方式的五阶段论”即人类社会将历经原始社会、奴隶制、封建制、资本主义与共产主义（含早期的社会主义）这五个阶段。在《德意志意识形态》中，马克思、恩格斯从分工的视野进行了考察和论述，提出了不同的所有制形式，即“部落所有制”、“古典古代的公社所有制和国家所有制”、“封建的或等级的所有制”<sup>⑤</sup>，这些不同的所有制形式构成了历史发展的阶段。虽然此处马克思恩格斯尚未提出一种贯穿历史的完整的线索，但已体现出以线索的方式叙述历史的理论动机，这是马克思、恩格斯采取宏大叙事方式叙述历史的初步尝试。在《政治经济学批判（1857—1858年草稿）》中，马克思对各种社会形态有了较为详细的阐述。1859年，马克思又在《〈政治经济学批判〉序言》中提出亚细亚的、古

① [德]黑格尔：《逻辑学》上卷，杨一之译，北京：商务印书馆，1966年，序言第2页。

② 此处“他”指马克思。

③ [英]罗素：《西方哲学史》下卷，马元德译，北京：商务印书馆，1976年，第336—337页。

④ 《马克思恩格斯选集》第3卷，北京：人民出版社，1995年第2版，第776页。

⑤ 参见《德意志意识形态》节选本，中央编译局编译，北京：人民出版社，2003年，第12—15页。

代的、封建的和现代资产阶级的生产方式，将这几种生产方式视为社会形态演进的几个时代。<sup>①</sup>《资本论》中亦有类似的论述。因此，学界广为传播的“生产方式的五阶段论”——此即对马克思历史发展线索的宏大叙事阐释的典范——可以说有了文本的依据。其二，以人之发展与解放为线索，去串联、梳理和把握人类历史的发展，揭示人类经历了“三阶段”，即从“人对人的依附”发展到“人对物的依附”再到“自由个性”这三个阶段。在论及“三阶段”时，马克思曾写道：“人的依赖关系（起初完全是自然发生的），是最初的社会形态，在这种形态下，人的生产能力只是在狭窄的范围内和孤立的地点上发展着。以物的依赖性为基础的人的独立性，是第二大形态，在这种形态下，才形成普遍的社会物质变换，全面的关系，多方面的需求以及全面的能力的体系。建立在个人全面发展和他们共同的社会生产能力成为他们的社会财富这一基础上的自由个性，是第三个阶段。第二个阶段为第三个阶段创造条件。因此，家长制的，古代的（以及封建的）状态随着商业、奢侈、货币、交换价值的发展而没落下去，现代社会则随着这些东西一道发展起来。”<sup>②</sup>由之可见，无论是“生产方式的五阶段论”还是“人之发展的三阶段论”，都意味着、隐含着马克思的这样一种看法，即历史的发展是有线索、有目标的、可认知且可以用语言予以陈述和把握的一种客观进程。

下面再从“我们能否操控或在何种程度上可能操控历史的进程”来考察一下马克思的历史叙事。关于此问题，马克思的看法是：历史发展的规律与总体趋势是不可更改的，社会发展的阶段也不可逾越，但人类在一定程度上可以调控规律的作用范围与作用程度。在历史进程的普遍趋势面前，人类并非绝对被动，而是在一定程度上能够实现自身在历史进程中的能动作用。对此，马克思写道：“一个社会即使探索到了本身运动的自然规律，——本书的最终目的就是揭示现代社会的经济运动规律，——它还是既不能跳过也不能用法令取消自然的发展阶段。但是它能缩短和减轻分娩的痛苦。”<sup>③</sup>

同此，马克思曾提出“人体解剖对于猴体解剖是一把钥匙”，这一著名的比喻性论断也体现出马克思历史思想中的宏大叙事性质。马克思写道：

资产阶级社会是历史上最发达的和最复杂的生产组织。因此，那些表现它的各种关系的范畴以及对于它的结构的理解，同时也能使我们透视一切已经覆灭的社会形式的结构和生产关系。资产阶级社会借这些社会形式的残片和因素建立起来，其中一部分是还未克服的遗物，继续在这里存留着，一部分原来只是征兆的东西，发展到具有充分意义，等等。人体解剖对于猴体解剖是一把钥匙。反过来说，低等动物身上表露的高等动物的征兆，只有在高等动物本身已被认识之后才能理解。因此，资产阶级经济为古代经济等等提供了钥匙。但是，决不是象那些抹杀一切历史差别、把一切社会形式都看成资产阶级社会形式的经济学家所理解的那样。人们认识了地租，就能理解代役租、什一税等等。但是不应当把它们等同起来。<sup>④</sup>

从这段话有两层含义：其一，马克思把资本主义看作是一个承转过去与未来的中介之物，它既是过去的延续，又是未来的开启，这体现出马克思历史叙事的宏大叙事结构；其二，“人体解剖对于猴体解剖是一把钥匙”意味着一种未来时间向度的优先性，即历史必须在一种未来、整体中加以理解才能真正地得以把握，这种总体性的话语显现出马克思历史叙事的宏大叙事性质。

## 二、历史叙事视域中，马克思如何进行微观描述

### （一）在历史叙事中，马克思的微观描述及其特征

马克思的历史叙事不仅含有对历史的线索、整体、进程与目标的叙事，而且马克思的历史叙事也

① 参见《马克思恩格斯选集》第2卷，北京：人民出版社，1995年第2版，第33页。

② 《马克思恩格斯全集》第46卷上册，北京：人民出版社，1979年，第104页。

③ 《资本论》第1卷，北京：人民出版社，2004年第2版，第9—10页。

④ 《马克思恩格斯全集》第46卷上册，北京：人民出版社，1979年，第43页。

注重对某一段历史事件的微观叙述，例如《1848年至1850年的法兰西阶级斗争》《路易·波拿巴的雾月十八日》《法兰西内战》等。这些作品是马克思运用历史唯物主义的基本原理分析、叙述某段历史的典范。笔者认为，在历史叙事的语境中，马克思的这类微观描述具有如下两大特征：其一，马克思假定叙事者与历史规律是同一的。虽然从表面上看，马克思是这类历史作品的叙事者，似乎这些历史作品是马克思理解与看待历史的结果，但实质则隐含着这样一种看法，即马克思认为并不是他本人或某位学者在进行历史叙事，而是历史的规律本身就是历史的叙事者，是历史规律本身在叙述、在言说、在叙事，其根源在于马克思认为历史的发展进程及其趋势并不能归结为某种主观性的、个人化的、偶然的因素，历史的发展进程及其趋势具有普遍必然性，而决定历史发展态势的往往是现实的物质资料生产方式的内在矛盾这一根本因素。例如，在《1848年至1850年的法兰西阶级斗争》，马克思对“1848年的六月失败”有如下分析：

法国的工业，甚至对于国内市场，也大都依靠变相的保护关税制度才掌握得住。所以当革命发生时，法国无产阶级在巴黎拥有实际的力量和影响，足以推动它超出自己所拥有的手段去行事，而在法国其他地方，无产阶级只是集聚在一个个零散的工业中心，几乎完全消失在占压倒多数的农民和小资产阶级中间。具有发展了的现代形式、处于关键地位的反资本斗争，即工业雇佣工人反对工业资产者的斗争，在法国只是局部现象。<sup>①</sup>

如此看来，“六月失败”具有不可规避的现实原因，其原因在于当时法国社会经济生活的阶级基础，无产阶级零散化，它无法整合为一个团结有力的阶级整体，阶级斗争还只是偶发的、零散的现象，因此经济生活的现有基础和阶级状况导致了革命只能以失败告终。如果从历史叙事的视角来看，马克思的微观叙事暗含着这一隐蔽的逻辑，即叙事者马克思已然洞悉且能以语言表达历史的发展与革命的趋势。这里存在两点关键性的逻辑预设：历史规律的可知性与历史规律的可表达性。

其二，马克思认为历史活动的主体是阶级而非个人，因此马克思在历史的微观描述中将叙事视点聚焦于阶级，以“阶级”取代“个人”作为历史的叙事对象。从表面上看，马克思历史叙事所涉及的那些历史场景中的人物，似乎是现实的具体个人，但是这些个人无疑都是阶级的代表，其个人存在的背后隐含着阶级身份，换言之，阶级穿上了具体个人的外衣而在历史的舞台中出场。马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》中写道：“波拿巴代表一个阶级，而且是代表法国社会中人数最多的一个阶级——小农。”<sup>②</sup> 也就是说，马克思的微观描述是将历史人物理解为阶级代言人。对此，沃尔什曾敏锐地指出：“而历史戏剧中的主要演员，在他（指马克思——引者注）看来并不是民族或国家而是经济上的各个阶级。”<sup>③</sup> 由之可见，在微观描述方面，马克思进行历史叙事的叙述对象，实际上是基于社会经济生活中的各个阶级，历史中的具体人物都有明确的阶级定性，这是历史叙事语境中，马克思进行微观描述的重要特征。在《1848年至1850年的法兰西阶级斗争》中，尽管叙事的对象、叙事的历史事实、叙事内容都发生了变化，但马克思进行微观叙事的叙事手法却依旧未变。在此文中，马克思写道：“临时政府中绝大多数是资产阶级的代表……至于临时政府中的拉马丁，他当时并不代表任何现实利益，不代表任何特定阶级；他体现了二月革命本身，体现了这次带有自己的幻想、诗意、虚构的内容和辞藻的总起义。”<sup>④</sup> 从这段引文中可以看出，由于拉马丁“并不代表任何现实利益，不代表任何特定阶级”，于是“他体现了二月革命本身，体现了这次带有自己的幻想、诗意、虚构的内容和辞藻的总起义”。换言之，马克思认为某一具体的历史人物如果没有获得阶级身份、不成为特定利益的代表，那么这一具体的历史人物就无法现实化为历史的真实因素。这就从反面再度确认

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年第2版，第386页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年第2版，第677页。

③ [英] 沃尔什：《历史哲学导论》，何兆武、张文杰译，北京：北京大学出版社，2008年，第158页。

④ 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年第2版，第382页。

了马克思以阶级为微观叙事的中心环节，并确定了以阶级分析为核心的历史人物分析、叙述方法。

同此，在历史叙事的微观描述中，马克思还着重从动态的角度把握、跟进阶级的演化与发展，在历史叙事中高度重视历史进程中各阶级的演化、发展状态。例如，正像许多小说描述了一位不断成长、成熟的主人公那样，马克思的微观描述特别关注无产阶级在阶级斗争的历史进程中由“自在阶段”向“自为阶段”的飞跃，以及随着生产方式的发展与演进，阶级的逐渐酝酿、成型。正因为马克思将历史主体聚焦于“阶级”，所以，马克思对历史的微观描述较为重视阶级分析、阶级定性、阶级形成、阶级成熟以及阶级冲突。

## （二）马克思微观描述手法的意蕴与旨归

我们已经揭示了马克思微观描述手法的两大特征：叙事者与历史规律同一，历史叙事的阶级聚焦。那么，这种微观描述手法的意蕴与旨归何在？换言之，马克思采取此种微观描述手法进行历史叙事意味着什么？就“叙事者与历史规律同一”而言，笔者认为，这意味着马克思自觉或不自觉地在微观描述中采取宏大叙事的结构叙述历史，进言之，马克思在历史叙事的微观描述方面暗含着“两个同一性”，即叙事者与历史规律、历史线索的同一性，以及认知历史规律与表达历史规律的同一性。吉登斯曾将“元叙事”指认为“宏大叙事”，认为宏大叙事“即借助于贯穿始终的‘故事主线’，我们被置身在具有确定的过去和可预见的未来的历史之中”<sup>①</sup>，也就是说元叙事（宏大叙事）话语自信于对过去、现时、未来的整体性把握。从表面上看，马克思对历史的微观描述只是截取了一段较短的历史时间，甚至只是聚焦于某一历史性的“关键时刻”，从历史的长度来看，这一较短时段或“关键时刻”仅是一个瞬间，然而，正是在马克思暗含的宏大叙事的分析棱镜下，短暂的时刻却显现出普遍性。

就马克思微观描述的“阶级聚焦”这一特征而言，相对于传统的历史叙事模式，这一叙事手法和叙事策略将个人因素进行抽象处理，以“阶级”为中心进行叙事，将“阶级”接引到现实的经济利益与生产关系的层面进行分析，从而使表面偶然的社会生活化入生产方式、生产关系的结构体系之中。这一结构体系在逻辑上优先于个体的偶然行动，以至于有学者认为马克思把历史理解为一个“无主体的过程”<sup>②</sup>。在历史叙事的微观描述中，这种对现实的、具体的个人的阶级化叙事，实际上体现出了马克思的总体化辩证法思维。马克思认为，对社会生活中、历史中的现象的分析，不能简单地从既定的某一现象出发，而应该充分认识到眼前的现象是被社会整体性结构所中介化了的结果，脱离了整体性的结构，就会陷入对于片段现象的迷失与幻觉。关于这一方法，马克思在《经济学手稿（1857-1858）》中写道：“从实在和具体开始，从现实的前提开始，因而，例如在经济学上从作为全部社会生产行为的基础和主体的人口开始，似乎是正确的。但是，更仔细地考察起来，这是错误的。如果我，例如，抛开构成人口的阶级，人口就是一个抽象。如果我不知道这些阶级所依据的因素，如雇佣劳动、资本等等，阶级又是一句空话。而这些因素是以交换、分工、价格等等为前提的。比如资本，如果没有雇佣劳动、价值、货币、价格等等，它就什么也不是。因此，如果我从人口着手，那么这就是关于整体的一个混沌的表象，并且通过更切近的规定我就会在分析中达到越来越简单的概念；从表象中的具体达到越来越稀薄的抽象，直到我达到一些最简单的规定。于是行程又得从那里回过头来，直到我最后又回到人口，但是这回人口已不是关于整体的一个混沌的表象，而是一个具有许多规定和关系的丰富的总体了。”<sup>③</sup> 此处，马克思以人口为例，深刻地阐述了其总体性的思想方法：任何一种社会要素、社会组成都类似于社会整体结构中的节点，离开这个结构化的社会总体去分析节点或组成部分，就易于陷入抽象和浅薄，相反，应将节点和组成视为总体的某种呈现。马克思的历史叙事

① [英] 吉登斯：《现代性的后果》，田禾译，南京：译林出版社，2011年，第3页。

② 参见[法]阿尔都塞、巴里巴尔：《读〈资本论〉》，李其庆、冯文光译，北京：中央编译出版社，2001年，第209页。

③ 《马克思恩格斯选集》第2卷，北京：人民出版社，1995年第2版，第17—18页。

的微观手法，受到了这一总体性辩证法思想的影响。

### 三、宏大叙事与微观描述的关系问题

#### (一) 微观描述与宏大叙事相辅相成、辩证统一

马克思的历史微观描述手法与其宏大叙事的理论性质具有相辅相成、辩证统一的关系。对此，可以从如下两个层面来加以理解和把握。其一，马克思在历史叙事中的微观描述方法是为其历史的宏大叙事服务的。在微观描述方面，马克思自觉或不自觉地采取了同一性的叙事策略，即叙事者、作者（马克思）与历史规律的同一，换言之，叙事者、作者对历史规律具有可知性与可表达性。其暗含的进一步假设即，马克思暗中试图将历史事实把握为普遍的、客观的趋势与进程，并且将历史纳入到一种总体的范畴内加以理解，以此排除历史的主观性、个人性等偶然因素。马克思试图通过他的撰述和文本确立自身的历史科学家身份。作为科学对象的历史，其本身并无源生性的阶级属性，因为，在马克思看来，历史发展的客观、普遍趋势与阶级立场、阶级意志是没有本质性的内在关联的，所以，马克思认为，他所“发现”并得出的历史理论即历史唯物主义绝非意识形态，也不是党派宣示的历史意志，而是历史科学。在其历史叙事中，马克思的微观描述基本都采取以“阶级”为中心的叙事模式，个人的因素是相对次要的，阶级的因素是首位的、更本质性的因素，这也是马克思拒斥主观化、个人化历史叙事的必然结果。阶级总是关联着特定的社会生产关系与社会历史条件，因而以阶级取代个人作为历史叙事的聚焦中心，这种微观描述手法也服务于历史的宏大叙事。其二，在历史叙事中，马克思的微观描述可以视为宏大叙事的微观显现。微观描述的背后所依托的是宏大叙事的背景与视角，离开这一前提，将不能真正透彻地理解马克思的微观描述。历史认知离不开叙事者本身对历史的把握，历史认知总是叙事者将历史经验进行自觉或不自觉的对象化之后所得出的结果，任何历史叙事都绝非理论的归零，而总是隐含着理论的角度。在叙事的过程以及叙事的话语中，叙事者已经暗中将理论化的观点渗透进叙事的话语中，正是在这样的话语中，历史才如其所是地显现出来。正如爱德华·卡尔所说：“事实本身要说话，只有当历史学家要它们说，它们才能说：让哪些事实登上讲坛说话，按什么次第讲什么内容，这都是由历史学家决定的。”<sup>①</sup>

#### (二) 微观描述与宏大叙事的表里关系

在《1848年至1850年的法兰西阶级斗争》《路易·波拿巴的雾月十八日》《法兰西内战》等文本中，马克思采取微观描述的方法对某段历史进行了叙述。在叙述对象、叙事事件的选择上，他往往是截取某段时间跨度很短的历史，并且这段历史事件的发生时间与撰写时间之间的间隔也是较为短暂的。在这类历史叙事中，马克思的微观描述往往处于叙事的显现的表层，而宏大叙事的逻辑则隐藏在表层之下，构成一种“显一隐”的、纵深的结构模式。例如，在《1848年至1850年的法兰西阶级斗争》对“二月革命”的叙述中，马克思优先分析当时法国的阶级状况，描述各个阶级看似主动、看似自由的历史行动，然则这种阶级行动的历史显现却根本性地受制于当时法国的生产方式状况。爆发于1847年的“英国的普遍的工商业危机”<sup>②</sup>直接引发二月革命，法国工业资产阶级领导了二月革命，推翻七月王朝，建立资产阶级共和国，然则巴黎无产阶级不满于自身利益的落空，发动六月起义，但是巴黎无产阶级的弱小以及资产阶级政府的残酷镇压导致了起义的失败。可见，马克思对革命的爆发、阶级意图、阶级行动以及历史运动趋势的判断，主要是基于当时的现实的生产力水平以及阶级状况。因此，在历史叙事的微观描述方面，马克思触及的往往是具有宏大意义的细节，而对这些细节的捕捉又往往依凭于其宏大叙事的视线聚焦，因而微观描述建基于宏大叙事的深层结构。因此，马克思

① [英] 爱德华·卡尔：《历史是什么？》，吴柱存译，北京：商务印书馆，1981年，第6页。

② 参见《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年第2版，第381页。

将历史发展的宏大线索植埋于短暂的历史片段之中，于是，他的历史叙事手法引导读者在历史的细节之处看到宏大历史的脉动节奏。所以，我们有理由认为，在上面提及的历史作品中，虽然马克思截取较为短暂的时段进行精细的历史叙述，但在这些相对短暂的历史时段里，却暗含着马克思对于历史的总体性的看法，也从多个侧面穿插、渗透着马克思对社会形态、生产方式、革命、阶级等范畴的剖析。表层的微观描述与深层的宏大叙事相互映衬、表里一致，构成了独具特色的历史唯物主义叙事方式。

#### 四、结 语

马克思历史唯物主义的叙事方式具有理性化、结构化、线索化等特征，并且其叙事方式假定了历史规律、历史线索的可知性与可表达性，因而其历史叙事属于一种典型的现代性宏大叙事话语。因此，马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》《法兰西内战》等个别的历史叙事文本中，又广泛运用了微观描述的历史叙事手法。其宏大叙事的话语主线与微观描述的叙事手法密切交织，相互映现，既融唯物史观的原理于微观的、日常的历史进程的描述性话语之中，又借唯物史观眼光与视角去捕捉、截取、描述历史的细节，分析形势的进展，并且宏大叙事的结构性话语成为马克思对历史进行微观考察、微观描述时所暗含的逻辑预设。

(责任编辑 已 未)

# 《历史与阶级意识》中的“自在之物”概念

司 强

**【摘要】**在《历史与阶级意识》中，康德哲学中的“自在之物”不再仅仅是解决近代哲学中的认识论难题或者重构形而上学的努力，而且是物化现象的理论表达。在卢卡奇看来，《实践理性批判》和《判断力批判》可视为对“自在之物”问题的不同解答，并且为后康德哲学解决物化问题开辟了道路。以“自在之物”概念为核心，卢卡奇在德国古典哲学与马克思之间架起了桥梁，为理解马克思与德国古典哲学的关系开辟了新路径。

**【关键词】**自在之物；物化；合理化；物化意识

中图分类号：B5 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2017)04-0024-06

**作者简介：**司 强，(宁波 315211) 宁波大学马克思主义学院讲师。

传统对康德哲学的解释中，通常认为康德是要解决近代哲学的知识论难题，或者康德的目的在于重建形而上学<sup>①</sup>，而卢卡奇对康德的解释开创了康德研究的另一途径。卢卡奇的特点是以“自在之物”概念为核心，用洛克莫尔的话说，“我们有理由将后来的德国唯心主义看成是一种持续不断的、试图解决康德主义问题并完成哲学的批判革命的努力，卢卡奇的创新之处在于，他运用黑格尔提出的‘哲学史是统一’的这一思想，将德国古典哲学解释成一个试图解决康德主义问题的持续不断的努力过程。在这里，知识的问题被康德为了回应认识论问题而提出的自在之物这一概念所取代”<sup>②</sup>。正是通过对以“自在之物”为核心的康德哲学的重新诠释，卢卡奇在马克思与德国古典哲学之间架起了桥梁，将马克思主义拉回到哲学的视野，并以此开创了西方马克思主义，《历史与阶级意识》也因此成为20世纪最有影响力的三大著作之一。<sup>③</sup> 本文以《历史与阶级意识》中的“自在之物”概念为核心，阐述卢卡奇视野中的“自在之物”的内涵、形成机制及解决办法。

“自在之物”是康德哲学的核心概念，也是充满争议的概念。在康德哲学中，“自在之物”具有以下两种含义：第一种是在认识论上，“自在之物”具有我们所无法认识的物本身的含义。根据康德

① 奥特弗里德·赫费认为道德意图贯穿于康德知识论（参见[德]赫费：《康德的〈纯粹理性批判〉》，郭大为译，北京：人民出版社，2008年，第11页）。而迪特·亨利希则认为康德哲学的知识论并非服务于形而上学之谜的解答，康德深受卢梭影响，在他那里，哲学不再是形而上学之谜的解答，而是自由的证成（参见[德]亨利希：《在康德与黑格尔之间》，乐小军译，北京：商务印书馆，2013年，第140页）。

② [美/法]汤姆·洛克莫尔：《非理性主义：卢卡奇与马克思的理性观》，孟丹译，北京：中国人民大学出版社，2014年，第104页。

③ 参见同上书，导言第1页。

的认识原则，对象通过主体所具有时间和空间两种直观形式显现，对主体显现出来的表象是主体的表象，而对象本身是什么对主体来说是“自在之物”。第二种是在“纯粹理性的二律背反”中所指出的如灵魂、上帝、自由等作为非认识对象的纯粹思想之物。“存在着两类自在之物：感觉的此岸，其未知的‘发动者’；和知性的彼岸，如灵魂、自由和上帝这样的纯粹的思想之物。二者的共同之处在于：它们只能被思考，却不能被认识。”<sup>①</sup> 如此不同种类的诸如感觉的发动者和上帝、自由、灵魂等完全不同种类的概念都归入“自在之物”，使得“自在之物”概念本身显得含混、模糊。

尽管“自在之物”充满歧义和含混，但却是康德的整个哲学体系不可或缺的因素。它既是康德用来解决近代唯理论与经验论所试图解决的认识论难题的主要手段，又是形成整个哲学体系架构的关键。正是由于自由不是理论理性的认识对象，才保证了自由作为实践理性基础的可能性；正是由于对上帝的认识的不可能性，才保证了上帝和灵魂不朽作为道德的设准，即成为道德的可能条件；正是由于对自然整体的不可认识，才保证了对自然整体思考的可能性。同时，“自在之物”这一概念也是后康德时代德国哲学发展的关键。例如，康德之后，莱因霍尔德和费希特就认为“自在之物”完全是个不必要的概念，并以消除自在之物为目的，重构康德哲学，由此引发了德国古典哲学的不断发展。

卢卡奇的天才在于，他并不否认“自在之物”对康德哲学和后康德哲学的意义，而是深入到“自在之物”概念的社会基础之中，通过对“自在之物”的现实基础、解决路径的探讨，揭示德国古典哲学与资产阶级社会现实的关系，重新阐释德国古典哲学的发展过程，并进一步阐释马克思与德国古典哲学的关系。

这首先源于卢卡奇对“自在之物”的独特理解。卢卡奇认为，康德哲学的“自在之物”究其本质可以归结为两类问题：“首先归结为物质的问题（逻辑和方法论意义上的），归结为‘我们’借以认识世界和能够认识世界（因为它是我们自己创造的）的那些形式的内容问题；其次可以归结为整体的问题和认识的最终实质问题，归结为认识的那些‘最终’对象问题，对这些对象的把握才使各种部分性体系成为一种总体，成为被完整把握了的世界的体系。”<sup>②</sup> 看似不同的两种划界作用，即概念内容的非理性和从部分性体系出发对整体的不可把握，都可归结为普遍的理性主义形式体系的诉求所遭遇的非理性的内容，倘若坚持理性的普遍主义就必然遭遇到不可理性化的内容，也就会产生“自在之物”的问题，相反，如果坚持认为理性本身不是普遍的就不会产生“自在之物”。

## 二

既然“自在之物”的问题可以归结为普遍主义的形式体系的诉求与内容的不可理性化的问题，那么，为什么会有对普遍的理性主义的形式体系的诉求？这个问题何以在近代产生？有没有其社会根源或者思想根源？为此，卢卡奇通过对社会历史层面的分析予以解答。

受黑格尔哲学的影响，卢卡奇认为哲学问题本身是生活的现实反映，理性主义遭遇到非理性的内容，是资产阶级社会生活本身的悖论在思想上的反映。尽管可以从思想上、逻辑上探讨其形成的原因，但是任何真实的思想都是对生活的真诚表达，对思想问题的探讨和解决是对生活本身的问题的探讨。卢卡奇指出，康德的所谓“哥白尼革命”即“不再把世界视为独立于认识主体而产生的（例如由上帝创造的）什么东西，而主要地把它把握为自己的产物。而这一把理性的认识把握为精神产品

<sup>①</sup> [德] 赫费：《康德的〈纯粹理性批判〉》，郭大为译，第38页。

<sup>②</sup> [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智、任立、燕远宏译，北京：商务印书馆，1999年（2004年第4次印刷），第185—186页。

的革命，并不是源于康德。他只是用比他的前人更激进的方式做出了这一革命的结论而已”<sup>①</sup>。在这里，卢卡奇明确指出，近代哲学的革命是生活本身发生了革命，是已然发生的生活事实，生活本身的变化是哲学革命的前提，哲学革命只不过是这一变化的思想表达，哲学和生活、理论和实践是统一的，二者只能在反思中被分开，与生活没有关联的思想是空洞的思想，远离思想的生活是盲目的生活。由于理论与实践本应为一，真实的理论本身就具有了实践意义，是实践的应有部分，因此理论是对生活本身的问题的探讨和研究，真实地反映生活的困境，对走出这一困境具有实践的意义，同样，对康德哲学的“自在之物”的成因的探讨不仅具有理论层面，而且具有实践层面的意义。

从理论上讲，“自在之物”是一定历史时期的产物。只有在近代理性主义条件下，才会产生普遍的理性主义形式体系的诉求。卢卡奇认为，这种诉求是时代的产物，在前资本主义时代，理性主义始终只是部分性的体系，“人的存在的‘最终’问题始终被禁锢在人的知性不可把握的非理性之中”<sup>②</sup>。理性不是唯一的认知方式，世界也并不被理解为理性的世界。近代理性主义的独特性在于，“它发现了人在自然和社会中的生活所面对的全部现象相互联系的原则”<sup>③</sup>，世界不再是异于主体的上帝的创造而被视为主体所产生的，由于是主体所产生的就是可以认识的、可把握的。当理性试图把整个世界理解为理性的世界时，就会遭遇到不可被理性化的对象，或者称之为非理性的边界，一方面是不可理性化的世俗经验，另一方面是彼岸世界。这两者构成“自在之物”产生的理论前提。

从实践上讲，“自在之物”产生的社会原因，是商品经济占统治地位的资本主义经济所导致的物化。前商品经济时代，商品交换只是在局部发生，不会产生全面的影响。在资本主义时代，商品经济作为占统治地位的经济形式渗透进社会生活的各个方面，由此重新塑造和改变了整个社会生活，并产生物化现象。近代社会与传统社会的区别在于，商品成为整个社会的普遍范畴，并产生物化现象，即“人自己的活动，人自己的劳动，作为某种客观的东西，某种不依赖于人的东西，某种通过异于人的自律性来控制人的东西，同人相对立”<sup>④</sup>。这种物化表现在两个方面：从客观方面来说，产生了一个由物及物与物之间的关系（即商品及其在市场上的交换）所构成的世界，这个世界虽然是由人造成的，人能够利用它的规律，但是人却不能改变它的运动，它本身成了一个异于人的世界；从主观方面来说，“人的活动同人本身相对立地被客体化，变成一种商品，这种商品服从社会的自然规律的异于人的客观性，它正如变为商品的任何消费品一样，必然不依赖于人而进行自己的运动。”<sup>⑤</sup>不同性质的商品能够进行交换，就必须进行形式化、抽象化和合理化。因此，商品成为整个社会的普遍原则，商品形式的普遍性制约着在商品形式对象化的人类抽象劳动，由于商品交换在社会占统治地位，抽象人类劳动的形式相同性就成为支配整个商品生产过程的实际原则，这样就产生了对生产的合理化要求，不仅要求在生产过程中打破原有的对象的有机的质的特性，使整个生产变成可计算的、可操控的过程，而且对主体来说也要求打破原有的人与人之间的有机的质的联系，人与对象之间的有机的关联，变成同一的、孤立的、原子化的个人以与生产本身相适应。在整体上“资本主义生产的‘自然规律’遍及社会生活的所有表现；在人类历史上第一次使整个社会（至少按照趋势）隶属于一个统一的经济过程；社会所有成员的命运都由一些统一的规律来决定。”<sup>⑥</sup>在具体生活中，卢卡奇引用马克思韦伯的合理化理论，指出物化还表现为国家的企业化、官僚化，法官成为“一架法律条款自动机”。

个人只能以孤立的、商品所有者之间合理的、孤立的方式进行交往。人在此处境之中陷入物化意

① [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智、任立、燕远宏译，第181页。

② 同上，第184页。

③ 同上，第184页。

④ 同上，第150页。

⑤ 同上，第151页。

⑥ 同上，第157页。

识，即人与人之间只能看到量的关系，只能看见直接的物性，对社会现实陷入非批判的接受态度，即直观的态度。也就是说对整体认识已不可能。“近代批判哲学是从意识的物化结构中产生出来的。”<sup>①</sup>意识的物化结构是“自在之物”问题产生的根源，而意识的物化又源于商品的本性，当商品经济成为社会主导的生产方式，即资本主义社会，必然会产生物化意识，归根结底物化是以商品经济占统治地位的资本主义社会的现实，“自在之物”是对这一现实的理论表达。

总之，从理论层面，“自在之物”之所以产生，是由于在近代，理性成为唯一的认知方法，当理性主义将世界把握为理性的产物时，就会遭遇非理性的边界。从实践上讲，在商品经济占统治地位的资本主义条件下，必然导致直观的态度，即对整体认识的不可能。“自在之物”是近代理性主义形式体系的诉求和物化现象的理论表达。

### 三

如果说商品经济占主导地位的资本主义经济必然产生物化现象，物化现象在理论上的表达是“自在之物”，那么，对“自在之物”问题的回答就不仅是理论问题或者说认识论的问题，而且是实践问题，对“自在之物”的解答孕育着走出物化的可能性。

在卢卡奇看来，康德的伟大在于真诚地面对这些问题，并试图在理论上加以解决。以此为线索，卢卡奇对康德哲学进行了新的解读。事实上，正如卢卡奇所说：“德国古典哲学的伟大、矛盾和悲剧正在于，它不再——像斯宾诺莎那样——把每一个既定的事实当作不存在的东西，并让它们消失在由知性创造的理性形式的宏伟建筑后面，而是相反，它把握住了概念的既定内容的非理性特征，牢牢地抓住这种特征，超越和克服这种证明，力求建立体系。”<sup>②</sup>

在《纯粹理性批判》中，康德揭示出理论理性的有限性，将对自由、灵魂和上帝的认识归入“自在之物”，而“康德的《实践理性批判》（Kritik der praktischen Vernunft）曾受到许多误解并常常被和纯粹理性批判错误地对立了起来。康德早在这部著作中就已试图把理论上（直观上）不可克服的局限性看作是从实践上可以克服的。”<sup>③</sup>在理论上不可克服的“自在之物”，在实践上就成为既定的事实，从这个既定事实出发，就能够发现克服外在必然性的道路。这也就意味着，外在的僵硬世界，理性主义形式体系遭遇到的非理性的内容，在主体的道德实践中可以被消解。康德之后的费希特正是沿着道德主体的自我行动出发，试图通过自我的设定活动，创造出一个不含杂质的纯粹的道德世界，以消解非理性的内容。但是，卢卡奇认为，这只是在更高的程度上再现了“自在之物”问题，因为“只有在道德行为中，只有在道德行为的（个体）主体对自身的关系中，才能真正和具体地发现这种意识结构，这种它与自己客体的关系；另一方面，在自己创造的，但纯粹是转向内心的形式（康德的道德律令）和与知性、感性异在的现实、既定性、以及经验之间的不可逾越的两重性，对行为个体的道德意识来说，要比对认识的直观主体来说，表现得更为清楚。”<sup>④</sup>试图以道德的优先性来解决理论上不可克服的局限性，只是在更高的层次上再现了形式与内容的分裂，不仅是表象与“物自体”、自由与必然的分裂，而且“连主体也被分裂为现象和本体，而自由和必然的未被解决的、不可解决的、因此永恒化了的分裂进入到了主体最内在的结构之中”<sup>⑤</sup>。

解决“自在之物”问题，不能像康德和费希特的道德哲学一样陷入形式主义，陷入“形式对内容无关紧要”，道德沦为应该，成为遥望而不可及的目标。形式与内容、理论与实践必须结合在一

① [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智、任立、燕远宏译，第180页。

② 同上，第189页。

③ 同上，第197页。

④ 同上，第198页。

⑤ 同上，第199页。

起，真正的实践必须切中内容。“理论和实践是和同一些对象有关的，因为每一个对象都是被给定为是一种直接地不可分的形式和内容的复合体。主观态度的不同决定了实践会注意相关对象的独特性质，注意内容和物质基础。”<sup>①</sup>“自在之物”的难题，必须从实践方向上来解决。当康德指出“存在不是宾词”时，恰好对此做出了最清楚的阐释。存在本身不能成为理论中的宾词，存在是有内容的存在，不能从理论中解决存在的问题。也就是说，康德一方面建构了形式主义的伦理学，将形式与内容、理论与实践截然二分；另一方面，康德也试图解决二者的分离问题，突破二者的界限。

从实践上来解决，所指的实践必定不是形式主义的道德实践。“只有当在现实中能够证明意识中可能有这样一种主观性和可能有这样一种形式原则，内容的无关紧要性以及由此而引起的自在之物的，以及‘理念的偶然性’等等的的所有问题对这种原则不再有任何作用的时候，才有可能在方法论上具体超越形式理性主义，和通过对非理性问题（即形式对内容的关系）的合理解决，把被思维的世界建立一个完美的、具体的、充满意义的、由我们‘创造的’，在我们自身中达到自我意识阶段的体系”<sup>②</sup>。在《判断力批判》中，康德指出解决问题的可能性：主体在知性直观中是主动生成内容的，形式与内容不再截然二分，而是浑然一体的。然而康德只是指出的前进的方向，“如果说这一切在康德本人那儿只是指出了体系可能在什么地方封闭和完成的话，那末这一原则和由艺术产生的对直觉的知性及其理念的直观的要求，在他的后继者那儿，就成为哲学体系的基石”<sup>③</sup>。

受《判断力批判》的启发，席勒的《审美教育书简》提出“在人的一切状态中，正是游戏而且只有游戏才使人成为完全的人，使人的双重天性一下子发挥出来”<sup>④</sup>。主体既是游戏规则的制定者，也是游戏的参与者，在游戏中实现形式与内容的统一，理性与非理性的边界被打破。艺术承载了解决生活中现实问题的功能。但是，“生活的全部内容只有在成为美学的时候，才能不被扼杀。这就是说，世界或者必须美学化，这就意味着回避真正的问题，并用另一种方法把主体重又变为纯直观的，并把‘行为’一笔勾销。或者是美学原则应该被提高为塑造客观现实的原则：但这样一来，直觉知性的发现就必然变为一种神话”<sup>⑤</sup>。尽管康德和席勒指出了在艺术中存在超越形式与内容的分裂的可能性，但是渴求以艺术来塑造现实的生活，仍然不免陷入“神话”的困境。

艺术毕竟指明了方向。在席勒之后，黑格尔通过辩证法，将主体与客体之间僵硬的对立溶化。“不仅把真相理解和表述为一个实体，而且同样理解和表述为一个主体。”<sup>⑥</sup>主体与客体的关系理解为主体与其自身的关系，主体是客体的本质，客体是主体的外在表现，主体既是辩证过程的创造者，又是辩证过程的产物，形式与内容、理性与非理性、主体与客体、思维与存在等近代哲学的二元对立，在主体与客体的相互运动中不断溶化，融合为统一历史的过程。黑格尔虽然找到了以辩证法解决“自在之物”难题的路径，但是他将历史和自然理解为精神的历史，将实践理解为精神的实践，历史与理性的真实的关系变成“理性的狡黠”，为了实现形式与内容的统一，黑格尔又不得不借助于历史的最终目的这一类似神学的假设，从而仍无法把握真实的历史，无法找到承担历史和社会的同一的主体-客体，而陷入“神话”。

至此，德国古典哲学从康德、费希特、席勒到黑格尔对“自在之物”的理论消解，虽然在理论上提供了超越物化——这一现代性难题的思想路径。但是由于无法找到真实的历史主体，最终陷入了“神话”。之所以如此，并不是因为理论不彻底或者方法不正确，而是由于其资产阶级的立场限制。“有产阶级和无产阶级同是人的自我异化。但有产阶级在这种自我异化中感到自己是和被满足和被巩固

① [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智、任立、燕远宏译，第201页。

② 同上，第217页。

③ 同上，第217—218页。

④ [德] 席勒：《审美教育书简》，冯至、范大灿译，上海：上海人民出版社，2003年，第122页。

⑤ [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智、任立、燕远宏译，第219—220页。

⑥ [德] 黑格尔：《精神现象学》，先刚译，北京：人民出版社，2013年，第11页。

的，它把这种异化看做自身强大的证明，并在这种异化中获得人的生存的外观。而无产阶级在这种异化中则感到自己是被毁灭的，并在其中看到自己的无力和非人的生存的现实。”<sup>①</sup> 陷入物化的资产阶级，由于其阶级地位的限制，一方面陷入直接性的立场，只能看到个别的具体内容，而无法看到总体；另一方面资产阶级又保留了形式上的主体地位，在物化中获得自身地位的巩固，所以无法突破物化意识。同样物化条件下的无产阶级，当他以为自己是生活的主体时，残酷的社会现实就会立即撕碎这一幻想，使其不得不清醒地认识到自己的地位和处境。无产阶级对自己的认识，也就是对商品的认识，认识到商品之间的物与物的关系，背后是人与人之间的关系，认识到无产阶级作为社会和历史发展的同一主体—客体的使命，并进一步在无产阶级的革命中真正消除物化及“自在之物”。几乎在《历史与阶级意识》出版的同时，柯尔施在《马克思主义和哲学》中表达了与卢卡奇类似的想法。他指出，德国古典哲学是资产阶级革命时期的理论，马克思主义诞生于资产阶级的唯心主义体系之中，是无产阶级革命的理论，无产阶级革命成长于第三等级的革命中，在资产阶级革命不得不停止的地方（人权、财产权等）继续前进，实现资产阶级所提出但是未能实现的目标<sup>②</sup>。

由此，以“自在之物”为核心，卢卡奇通过对康德哲学中“自在之物”概念的分析，将“自在之物”阐释为物化现象的哲学表达，康德的《实践理性批判》及其引发的费希特哲学，被解读成以道德实践解决“自在之物”的难题，而《判断力批判》通过席勒为中介而通达黑格尔和马克思的辩证法，却为最终解决“自在之物”难题开辟了道路或者说指明了方向。康德、费希特、席勒、黑格尔和马克思之间思想的继承关系被凸显出来。在卢卡奇的分析中，康德哲学不再是静态的对人的官能的功能性分析，也不再仅仅是解决认识论难题或者形而上学之谜，而是史诗般的对人类未来的筹划与奋争，对现代性的难题的解答。此外，在20世纪初第二国际的理论家伯恩斯坦、考茨基纷纷拒绝马克思与哲学的关系、将马克思阐释为科学规律背景下，卢卡奇通过重新阐释马克思与德国古典哲学的继承关系，将马克思拉回哲学的视野，开启了理解马克思思想的新路径。

（责任编辑 已未）

① [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智、任立、燕远宏译，第233页。原文出自《神圣家族》（《马克思恩格斯全集》第2卷，北京：人民出版社，1957年，第44页）。

② 参见[德]柯尔施：《马克思主义和哲学》，王南湜、荣新海译，重庆：重庆出版社，1989年，第13—14页。

# 马克思的劳动价值论与自由的实现途径

林 青

**【摘要】**从马克思的文献中，对自由的论述并不系统甚至没有直接的主题化论述，但这并不能否定马克思思想中的自由因素。我们看到马克思在其博士论文中谈论一种基于“偏斜”运动的自由意志，在《1844年经济学哲学手稿》中谈论“自由的有意识的活动”等，虽然这些论述涉及自由话题，但并没有将自由的论述置放在一种具体的存在样态中展开，甚至还只是一种抽象的、普遍化的论述。因此，如何在一种具体的社会存在中揭示自由的具体内容及其现实的实现途径，无疑就具有重要的理论意义。本文主要围绕马克思劳动价值论对劳动力、时间和交换价值的论述及其所带来的社会统治形式，从而以一种“迂回”的方式去理解基于资本主义社会之上的自由的实现途径。

**【关键词】**劳动价值论；自由；劳动力；时间；交换价值；统治形式

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2017)04-0030-08

**作者简介：**林 青，(上海 200433) 复旦大学马克思主义学院讲师。

**基金项目：**教育部人文社会科学研究基金(16YJC720013)

马克思哲学思想、政治经济学批判和共产主义设想，最终目的无非是《共产党宣言》中所说的“人的自由而全面的发展”。但在共产主义规划中，马克思并没有具体地细节化地谈论自由而全面的生活是一种什么样的状态，但毋庸置疑之处在于，共产主义社会中的自由一定是以资本主义的状况为参照系的。马克思没有直接谈论自由的内涵，这是唯物史观的基本叙事方式的一贯逻辑，即人的观念的形成来源于人的物质生产，来源于实践和劳动中。因此，对自由的可能性或者自由的实现途径的讨论，我们可以从马克思对资本主义的劳动的叙述中得到一种“迂回”的理解，也就是通过分析马克思的劳动价值论来反观自由的实现途径。因为马克思的劳动价值论具体地分析了资本主义生产方式中的劳动及其基础之上的社会规范与统治，我们要谈论具体的自由就必须由此展开，而不是抽象地或伦理道德地谈论自由问题。当然，我们可以一开始就诉诸于资本逻辑来直接点明自由问题的症结，这可以从整体上统摄诸多要素，但其本身并没有直接的相关性，在一定的意义上，这种批判的方式其实是一种抽象的方式，因为它不关乎客体对象的具体形式，也不关乎主体自身的存在状况。而马克思的劳动价值论，从一般的商品开始，挖掘其背后的劳动力问题、劳动时间问题、交换价值问题，并在此基础上剖析整个社会的规范和统治形式，具体自由的实现应该由此为基点。

## 一、劳动力的商品化及其自主性的丧失

众所周知，马克思的劳动价值论与古典政治经济学的劳动价值论的重要区别在于劳动与劳动力概念的区分。劳动力概念的提出，按照阿尔都塞在《读〈资本论〉》中的说法，使得马克思看到了古典政治经济学所忽视的环节。马克思将劳动力概念作为其批判古典政治经济学的重要切入点，同时意味着从对一般劳动的描述进入到对资本主义生产方式中具体展开的劳动的描述。因为马克思早期文献中

对劳动和论述，很大程度上是在哲学人类学意义上展开的，诸如劳动是人类自我确证、自我发展和类存在的标识。在后期的文献特别是在《资本论》中，马克思开始直接使用“劳动力”概念，并且是在具体的资本主义生产的语境中展开的。因此，我们可以看到，劳动并不从来就是劳动力，只有进入了复杂商品经济时代，进入资本主义生产方式之后，劳动才转变为“劳动力”。当马克思将劳动力概念从一般的劳动概念中抽离出来，并且指出资本主义生产方式中劳动力商品化的现状时，自由问题便接踵而来。

按照马克思的定义，劳动力是指“一个人的身体即活的人体中存在的、每当他生产某种使用价值时就运用的体力和智力的总和”<sup>①</sup>。这意味着劳动力是资本主义商品生产的基础性条件之一，因为它涉及到商品的使用价值的创造，同时也意味着它是价值创造的载体。但是，这种“劳动力”不是一种独立存在的要素，它必须附着在工人身体上。只有当资本家购得“劳动力”，商品生产才能有效展开；而工人因为与生产资料的分离，也必然通过出卖自己的劳动力而获得生存资料。就此而论，“劳动力”成为资本主义商品系统中最基础性的“商品”，没有劳动力的商品化，一方面不能完成资本主义商品生产的基础性环节，另一方面也不能满足工人的生存性条件。因此，在资本主义生产方式中，劳动力成为社会生产和价值形成的最基本要素。所以，大卫·哈维在指出：“劳动力是一种特殊的商品，是一种与其他任何商品不同的特殊商品。首先，这是唯一一种具有创造价值能力的商品，这点是最重要的。”<sup>②</sup>当马克思说，工人可以在市场上自由出卖自己的劳动力时，其实正在预示着自由的彻底丧失。

因为当劳动力成为商品时，劳动力就成为社会生产的基本要素，同时也意味着受社会市场供求和商品价值规律的支配。在此，原本作为人身体中所蕴含的生存性要素就变成了整个资本主义商品生产体系即物的体系的要素。在此过程中，劳动力及其载体的工人本身便对自身失去了基本的自主性，而被一种物的关系所统治。尤其是当劳动力作为一种唯一能够创造价值的商品而进入社会生产领域时，它就成为整个社会财富增殖的核心要素，也就成为了整个社会力量的捕获对象而被牢牢地嵌入在无休止的财富增殖欲望中。

进而言之，劳动力的商品化最终导致整个社会的物化处境。当我们一般讨论资本主义的商品世界时，我们已然看到了整个社会被商品生产体系所配置，一个物化的世界已经生成。而当作为人的基本生存性要素的劳动力最终也成为商品时，我们认为这最终实现了商品形式的普遍化及其完成。这就是为什么卢卡奇在《历史与阶级意识》中说：“商品形式向整个社会的真正统治形式的这种发展只有在现代资本主义中才出现了。”<sup>③</sup>因为只有现代资本主义生产体系中，劳动力也成为商品，才实现了对社会的真正而全面的统治。

本来商品化的世界已经在人的世界面前树立起了一张巨大的物联网，而劳动力的商品化使得人本身也内化为此物联网的一个要素，从而使得在主观方面，“人的活动同人本身相对立地被客体化，变成一种商品，这种商品服从社会的自然规律的异于人的客观性”<sup>④</sup>。卢卡奇将这种物联关系称之为“社会的自然规律”，而个人的个性与自由就屈从于此“自然规律”，原本人的关系成为了物的关系。马克思在《1857-1858年经济学手稿》中论述雇佣劳动的“自由”时，曾以一种反讽的方式指出了这种“幻觉”的虚假性：“这种个人自由同时也是最彻底地取消任何个人自由，而使个性完全屈从于这样的社会条件，这些社会条件采取物的权力的形式，而且是极其强大的物，离开彼此发生关系的个人本身而独立的物。”<sup>⑤</sup>而在整个社会的商品化时代，在一般的市场逻辑的基础上，作为商品的劳动

① [德] 马克思：《资本论》第1卷，北京：人民出版社，2004年，第195页。

② [英] 大卫·哈维：《跟大卫·哈维读〈资本论〉》，刘英译，上海：上海译文出版社，2014年，第111页。

③ [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智、任立、燕宏远译，北京：商务印书馆，1999年，第149页。

④ 同上，第150页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第8卷，北京：人民出版社，2009年，第180—181页。

力因此被强加了一种类似于自律性的社会“幻觉”即承认在平等而自由的交换机制中获得自我的“实现”。因此，劳动力商品化及其物化逻辑的重要机制就在于以一种合理化和可计算的方式抽象掉了社会生活的具体性，从而使得任何的交易行为本身都是合目的和客观的。可见，劳动力的商品化不仅是在身体层面剥夺了劳动主体的自主性，更是在社会的统一意识中消融了劳动主体的自我理解。而这种对自由的双重剥夺本身具有合理化的外观，因此，如何思考从这双重奴役中解放出来便具有的决定性的意义。

最后，当我们谈论劳动力时，一个重要的问题就是劳动力本身的价值问题，而此问题关涉到与阶级斗争和解放的内在关系。在古典政治经济学对劳动价值论的表述中，我们看不到“劳动力”的存在。按照阿尔都塞在《读资本论》中的说法，马克思提出“劳动力”概念，就是看到了古典政治经济学所遮蔽的东西，从而也就提出了一个尖锐的问题：劳动力的价值问题。古典政治经济学的劳动价值论，其本身只关注社会财富的来源，在这里，劳动是创造财富的要素，但其本身的价值问题并不作为考察的对象。从表面上看，劳动创造了社会财富，但实际上社会财富本身却并没有被劳动者所拥有，甚至社会财富的创造本身就直接跟劳动者的被剥夺联系在一起。当马克思提出“劳动力”概念并在此基础上指出剩余价值的存在及其来源时，古典政治经济学的劳动价值论就从一般的描述性论题变成了社会剥夺的秘密所在。所以，大卫·哈维指出：“不对劳动力价值和劳动价值论进行区分，就会造成人们的基本误解。”<sup>①</sup>因为劳动力的价值问题的提出，直接有待于以一种生存论的方式去思考劳动者即工人阶级的存在状态，即一种描述工人阶级现实存在过程。按照马克思的理解，首先，劳动力作为一种商品，其价值应由生产劳动力的社会必要劳动时间来决定。但作为一种独特的商品，劳动力价值的衡量又必须借助于劳动力得以维持的生活资料，因此其价值也可以视为维持劳动力所必要的生活资料的价值。在此，我们能够看到劳动力和劳动本身的具体差别，所以马克思说：“谈劳动能力并不就是谈劳动……谁谈劳动能力，谁就不会撇开维持劳动能力所必要的生活资料。”<sup>②</sup>而且这些生活资料只有转化为工人身体的“肌肉、神经、脑等等”时，劳动力的价值才能实现出来。“劳动力只有表现出来才能实现，只有在劳动中才能发挥出来”<sup>③</sup>，这本身就是身体与智力的纯粹消耗过程，并且其实现的过程本身又是受社会历史条件的影响。因此，马克思给出了一个非常有价值的判断，即“和其他商品不同，劳动力的价值规定包含着一个历史的和道德的要素。”<sup>④</sup>在此，马克思鲜有地提及了劳动力问题的“道德”维度，因为一般的商品，尤其是其价值的规定，都是与社会必要劳动时间相关，它是社会生产的一个指数，对应着社会发展的平均水平。而劳动力的价值规定，涉及作为劳动力占有者的身体与智力，其规定包含着社会对于人自身价值的基本判断或者关切，同时还涉及马克思所说的“自由工人阶级在什么条件下形成的”。只有“自由”工人阶级的形成才能为劳动力的商品化及其价值判断提供前提，而且“自由”问题贯穿于劳动力考察的全过程，因此，对待劳动力问题，不能像其他商品沉浮于价值规律的社会必然性，而应有道德规定，而自由应是其中之意，它涉及到对自身的自主性支配。当劳动力价值与剩余价值关联起来时，这种“道德”的维度更加明显，它直接意味着一种社会剥夺。

同时，劳动力价值的规定还与阶级斗争的相关，大卫·哈维认为：“劳动力的价值存在很大差异，不仅取决于物质需要，还取决于阶级斗争的状况、国家的文明程度和社会运动的历史。”<sup>⑤</sup>因此，劳动力价值的规定并不是一个纯粹的经济问题，它随着阶级斗争及其实现的文明程度相关。所以，我们能从马克思关于阶级斗争和人类解放的规划中，最终看到人本身脱离物的关系（经济关系）的决

① [英] 大卫·哈维：《跟大卫·哈维读〈资本论〉》，刘英译，上海：上海译文出版社，2014年，第149页。

② [德] 马克思：《资本论》第1卷，北京：人民出版社，2004年，第201页。

③ 同上，第199页。

④ 同上，第199页。

⑤ [英] 大卫·哈维：《跟大卫·哈维读〈资本论〉》，刘英译，上海：上海译文出版社，2014年，第114页。

定，而走向一种自由人的联合体。可见，马克思谈的阶级斗争，并不仅仅停留在两大对立阶级的宏观对抗中，还具体落实为对人的基本存在状况的关照，劳动价值论中对劳动力、商品化与自由的关联性叙述，也是其重要内容。

## 二、时间的双重职能及其规范性

就马克思的劳动价值论谈自由而言，时间是一个重要的切入点。在劳动价值论及《资本论》的相关叙述中，马克思指出了时间对于资本主义生产方式产生及其运行的重要意义。从表面上，我们可以看到马克思在分析雇佣劳动、价值等内涵时提及了时间，而且时间在此只是一个分析现象的中立概念。如果理解仅限于此，那我们还并没有真正理解马克思对资本主义时间的政治经济学分析，或者说我们恰恰陷于古典政治经济学的泥淖中。在马克思看来，时间并不只是一个分析概念，而且主要不是一个分析概念。马克思通过对资本主义生产过程中的“时间”分析，最终要揭示出整个社会的隐秘的统治形式。因此，普殊同认为，资本主义带来一种新的社会统治形式，即“时间的统治”<sup>①</sup>，因为资本主义的经济运行机制决定了对时间的理解以及在此基础上对时间的社会规定。大卫·哈维认为“这种对时间和时间性的社会操纵，也是资本主义的一个基本特点”。<sup>②</sup>就此而言，时间是被规定的，它表达的不只是自然的时间流变，而主要是衡量私有制基础上的社会价值创造以及阶级统治的一个要素。马克思对社会必要劳动时间和工作日的关注，就是要在资本主义生产过程中揭示这套隐秘的系统，而且直指自由问题。在马克思描述共产主义社会的片段叙事中，我们可以看到时间与自由的关系，特别是强调巨大的社会生产力使得人们只要耗费较少的劳动时间就能获得社会产品，从而将人从必然的物质生产中解放出来。

在时间问题上，我们能够看到一幅马克思理解资本主义的缩微图。严格说来，时间的社会性与资本主义生产方式的诞生是处在同一个进程中。因为不同于前资本主义的社会，只要在资本主义生产方式中，时间要素成为雇佣劳动和价值创造的一个重要指标，时间具有直接的生产性。按照马克思的理解，正是时间的“解放”才促使雇佣劳动的出现，“一般说来，雇佣劳动只有在生产力已经很发展，能够把相当数量的时间游离出来的时候，才会出现；这种游离在这里已经是一种历史的产物”<sup>③</sup>。从直接的意义上看，“时间的游离”或者时间的解放是雇佣劳动得以出现的前提性条件，因此，我们可以说自由时间是资本主义生产方式得以诞生的前提。马克思曾经隐晦地提到过相关的信息，在谈论工场手工业兴起时，指出农民摆脱封建的土地的绝对依附关系，从而获得一种可以“自由”支配的时间。马克思的这个判断揭示了讨论资本主义时间性的两个基本定向，一方面指明时间的解放是跟生产力的发展联系在一起，另一方面指明资本主义的这种“时间性”是历史的产物。前者道出了时间的内在辩证关系，即自由时间是雇佣劳动的前提，同时也是废除雇佣劳动从而走向自由解放的起点。而后者通过指明资本主义“时间性”的历史性，表明其并不是一种天然合理的永恒的社会规定。所以，从“时间”中，我们能够看到马克思为资本主义绘制的整个图景，从自由时间、雇佣劳动、生产力发展到社会解放的历史过程。

就具体的时间而言，马克思的劳动价值论主要论及了劳动时间，而价值创造对时间的倚重无可避免地导致对劳动时间的盘剥同时又是对自由的剥夺，尤其表现为对剩余时间的剥夺。

刚才提到资本主义社会对时间的规定，究其原因在于资本主义生产模式中的时间是具有直接的生产性，它直接与价值的创造联系在一起，同时又是价值的衡量因素。在前面我们已经提到，作为一种

① [美] 普殊同、康凌：《重读马克思：关于“时间”与“劳动”的省思——Postone 教授访谈》，《杭州师范大学学报》社会科学版 2012 年第 5 期，第 39—43 页。

② [英] 大卫·哈维：《跟大卫·哈维读〈资本论〉》，刘英译，第 154 页。

③ 《马克思恩格斯全集》第 31 卷，北京：人民出版社，1998 年，第 30 页。

特殊的商品，劳动力是价值创造的源泉，而劳动力本身的价值就是依据生产某种使用价值时所耗费的时间。马克思认为“劳动本身的量是用劳动的持续时间来计量”<sup>①</sup>，而且对价值的衡量也是以社会必要劳动时间为基础。究其原因在于时间本身的可衡量性，使得交换价值成为可能，所以马克思在《1857-1858年经济学手稿》中指出“作为一定的劳动时间的体现，商品是交换价值”。<sup>②</sup>这种交换价值得以可能的前提是同质的劳动时间的出现。而且，以交换价值为基础的社会财富的积累与衡量，仍然必须以时间作为基础，“财富并不是由产品的产量来衡量，而是由蕴含在其中的时间来衡量。生产力的提高创造了更多的产品，但没有创造更多的价值，因此，工作仍旧是必要的，劳动也没有减少”。<sup>③</sup>在此，普殊同指出了一个基本的误解即财富的衡量不是依靠社会产品而是时间。

所以，无论价值的创造还是衡量都必须借助于时间，资本主义时间的这种双重职能使得其自身获得了巨大的社会权力，“时间不再是描述性的，而是强制性的，是你被迫去符合一个规范”。<sup>④</sup>这就是资本主义社会时间性的重要内涵之一。

而且在整个价值创造的过程，还有一个非常隐秘的时间操作，那就是与马克思的剩余价值和剩余劳动相关的剩余时间。工人在出卖自己一定时间段的劳动力时，马克思认为其中有一部分劳动时间是被资本家无偿占有的，这就是剩余时间。剩余时间并不仅仅是指生产过程中的某个环节，而主要涉及两个方面，即剩余时间归谁占有以及隐蔽而强行的占有、剩余时间对于阶级关系的维护和复制的意义。因此，大卫哈维认为，“当对剩余劳动时间的获取成为阶级关系复制的基础时，关于时间是什么、谁去衡量它和如何理解时间性的问题，就会转移到分析的最前沿”。<sup>⑤</sup>所以，就其表面而言，时间是一个社会的衡量指数，但是实际上关乎资本主义社会的核心议题，关乎阶级关系，它是社会对抗的具体形象。

原因很简单，就资产阶级而言，时间以描述性概念的形式履行着社会规定的职能，但对工人阶级而言，时间不是一个范畴而是一个实实在在的生存论体验。马克思在《资本论》中说：“工人终生不外就是劳动力，因此他的全部可供支配的时间，按照自然和法律都是劳动时间……资本由于无限度地盲目追逐剩余劳动，像狼一般地贪求剩余劳动，不仅突破了工作日的道德极限，而且突破了工作日的纯粹身体的极限。”<sup>⑥</sup>因此，对自身自主性的获得就演变为对劳动时间和工作日的反抗，对社会规定的纯粹量的反抗变成了对劳动时间的反抗。就此而言，马克思的劳动价值论最后将阶级斗争引入到了经济理论中，即经济学的问题并不仅仅是一个科学理论讨论的问题，它关注自由平等正义，它是一个阶级对抗的具体问题。据此，大卫·哈维将此视为马克思的劳动价值论与古典政治经济学的一个激进分离，并且指出“马克思的价值理论，直接将我们引向这一核心问题。之所以这样，是因为价值是社会必要劳动时间，这意味着在资本主义内部时间是基本的问题……对时间的控制，特别是对别人时间对控制，一直是集体斗争的焦点。它不能被交易。所以，阶级斗争必须被转移到政治经济理论的中心地位”<sup>⑦</sup>。

在此，时间问题与自由、阶级斗争就紧密地联系在一起，它意味着对资本主义时间性及其基础上的社会统治形式的斗争。马克思在这一点上有清晰的判断，他认为时间是人的积极存在，它不仅是人的生命的尺度，而且是人的发展的空间。而对时间的剥夺就是对人的“积极存在”、生命和发展空间的剥夺，在资本家眼中，时间只是数量上差异以及这种差异所带来的计量内容的变化，而对工人来

① [德] 马克思：《资本论》第1卷，北京：人民出版社，2004年，第51页。

② 《马克思恩格斯文集》第8卷，北京，人民出版社，2009年，第62页。

③ [美] 普殊同、康凌：《重读马克思：关于“时间”与“劳动”的省思——Postone 教授访谈》，《杭州师范大学学报》社会科学版2012年第5期，第40页。

④ 同上。

⑤ [英] 大卫·哈维：《跟大卫·哈维读〈资本论〉》，刘英译，上海：上海译文出版社，2014年，第154页。

⑥ [德] 马克思：《资本论》第1卷，北京：人民出版社，2004年，第306页。

⑦ [英] 大卫·哈维：《跟大卫·哈维读〈资本论〉》，刘英译，上海：上海译文出版社，2014年，第153页。

说，它就是质的统治，对劳动时间的每一次配置都是对生命的质的盘剥，因为“如果允许无限期地出卖劳动力，奴隶制就会立刻恢复原状”<sup>①</sup>。因此，自由与劳动时间在资本主义生产方式中发生了空前的关联。按照卢卡奇在《历史与阶级意识》中的说法，劳动时间的出卖不只是出卖作为客体形式的劳动力，而且直接关系到人的主体的生存形式。就此而言，时间直接关涉人的自由问题，马克思在论述自由王国时，其中一个核心的说法是“工作日的缩短是根本条件”。所以，我们在马克思对劳动时间的描述中，看到了对获得自由的具体化表述。

但是，这种对自由的具体化论述并不最终将问题的解决仅仅锁定或者限制在时间上，还必须认识到资本主义的时间性话语是一种社会规范和系统，时间只是其表现形式。所以，普殊同认为“时间的统治，是对当下整个统治体系的一个简化，因此，不是摆脱时间，而是摆脱一种系统”<sup>②</sup>。而就对系统的反抗的理解而言，马克思的劳动价值论对抽象劳动的发现及其基础上的社会系统的建构，为我们打开了新的视野。

### 三、交换价值及其抽象的统治形式

马克思劳动价值论区别于古典政治经济学劳动价值论的另一个特征就是提出了劳动的二重性即具体劳动和抽象劳动，而且马克思认为在资本主义的生产运动中，抽象劳动及其所创造的交换价值占主导地位。因此，这种抽象劳动和交换价值所建立的社会关系就成为社会的主导原则，而其本身并不是人类能够直接同化的现象，因为只有具体劳动和使用价值才能被人所同化。就此而言，我们对马克思自由思想的讨论还必须关注这种抽象的社会关系即抽象形式对人的统治，而从这种抽象形式中解放出来就是自由的重要内容之一。

从劳动中解放出来是人类解放的内容之一，所以马克思认为“事实上，自由王国只是在必需的和外在的目的规定要做的劳动终止的地方才开始；因而按照事物的本性来说，它存在于真正物质生产领域的彼岸……这个领域内的自由只能是：社会化的人，联合起来的生产者，将合理地调节他们和自然之间的物质交换，把它置于他们的共同控制之下，而不让它作为盲目的力量来统治自己”<sup>③</sup>。由此可见，劳动首先要满足必需的和外在的目的规定，“必需的规定”的满足是人依赖于自然的尺度，马克思认为这种关系本身是不可消除的，而只是在需求和生产力提高的过程中相互制约，并且被社会化人的所共同控制。在一定程度上讲，我们可以将“必需的规定”归结为对使用价值的生产；而马克思所描述的共产主义社会，其本身并不废除使用价值，而且首先要保证使用价值的实现，而不是交换价值。在马克思看来，交换价值就是“外在目的的规定”，所以作为“必然王国”中自由的实现，第一步就是要完成对交换价值及其“外在目的的规定”的扬弃。

交换价值及其外在目的的规定是整个资本主义社会通过社会生产而完成的一整套社会规制和统治。首先肇始于可交换原则而实现的抽象劳动及其交换价值的规范性地位，一切劳动的交换于衡量都必须以此为规范。虽然马克思说使用价值、交换价值和价值三者统一于商品中。但不容置疑的是，交换价值是资本主义社会生产的核心追求。就此而言，卢卡奇所说的商品拜物教，其实拜的是交换价值。当一个社会以一种抽象劳动和交换价值作为社会规范时，一切的社会关系本身就会被转变为抽象关系，所以马克思将此视为是“一切个性，一切特性都已被否定和消灭的一种一般的东西”<sup>④</sup>。这种抽象的社会关系并不是自然界的存在物，它是资本主义社会所独有的，虽然从表面上看是人与人社会

① 《马克思恩格斯文集》第3卷，北京：人民出版社，2009年，第54页。

② [美] 普殊同、康凌：《重读马克思：关于“时间”与“劳动”的省思——Postone 教授访谈》，《杭州师范大学学报》社会科学版2012年第5期，第40页。

③ [德] 马克思：《资本论》第3卷，北京：人民出版社，2004年，第928页。

④ 《马克思恩格斯文集》第8卷，北京：人民出版社，2009年，第51页。

关系的体现，但实际上是人从属于这些关系。人的自由在此社会关系中便被剥夺，就此而言，马克思把资本主义定义为一种以无限增加交换价值为目的的社会，整个人类活动因此服务于一个非人的目的。

而且，这种抽象的社会关系本身也是通过各种社会范畴而发生作用，尤其是古典政治经济学范畴。马克思在《资本论》中指出，这种范畴统治的世界一个颠倒的世界，“在资本主义生产方式下和在构成其占统治地位的范畴，构成其起决定作用的生产关系的资本那里，这种着了魔的颠倒的世界就会更厉害得多地发展起来”。<sup>①</sup> 这些范畴因规定和建构着商品生产体系而具有巨大的社会效力和统摄力，马克思称之为“客观的思维形式”。它不仅规定着作为社会客体的社会生产要素，而且还规定着作为社会主体的劳动者。卢卡奇指出：“抽象的、相同的、可比较的劳动，即按社会必要劳动时间可以越来越精确测量的劳动，同时作为资本主义生产的产物和前提的资本主义分工的劳动，只是在自己的发展过程中才产生的；因此，它只是在这种发展的过程中才成为一个这样的社会范畴，这个社会范畴对这样形成的社会的客体 and 主体的对象性形式，对主体同自然界关系的对象性形式，对人相互之间的这种社会中可能有的关系的对象性形式，有决定性影响。”<sup>②</sup> 这就是抽象劳动及其社会范畴效应所带来的对整个外部和内部社会生活的决定性影响。每个人表面上都在抽象的社会关系和范畴建立的社会“共识”中交往，但实际上的社会“交往”已经先行被决定。马克思就是在此意义上对自由主义的自由概念进行批判，它并不是一种真正的自由，它是一种幻觉，因为这种抽象的力量控制和调节着人与人之间的全部关系和选择。

因此，马克思劳动价值论对此抽象统治的揭示就为辨识和摆脱这种统治形式提供了重要的切入点。这种辨识尤其重要，因为“在资本主义社会，依附关系是匿名的、普遍的和抽象的”。<sup>③</sup> 我们从《资本论》中看到，马克思从商品、价值二重性、劳动二重性和剩余价值的叙述中看到了对资本主义生产形式及其基础之上的社会关系的剖析。而且我们所说的自由的实现主要就是从社会关系中解放出来，这种解放不是纯粹地从社会关系中抽离出来，而是建构一种以人为目的的社会关系，而不是以物为目的的社会关系。

而马克思劳动价值论的具体分析为我们思考如何从这些抽象的统治摆脱出来提供了着力点。首先是扬弃以交换价值为基础的整个社会运行机制，在马克思看来，社会主义的生产方式首先是有别于资本主义的生产方式，“资本主义生产方式与社会主义生产方式的根本区别在于，后者消除了雇佣劳动制度即劳动力的出卖，全部物质资料的生产只是为了使用价值。换言之，在社会主义所有部门中，生产的规模和特征都将完全由社会需要来决定，而不是由最大限度地积累交换价值的欲望来决定”<sup>④</sup>。而对交换价值的提出和分析是马克思劳动价值论的主要内容之一，只要抓住了交换价值作为资本主义生产方式的核心原则，那么对整个资本主义商品生产的内在机制就洞若观火。所以马克思说：“一旦我们逃到其他的生产形式中去，商品世界的全部神秘性，在商品生产的基础上笼罩着劳动产品的一切魔法妖术，就立刻消失了。”<sup>⑤</sup>

同时，对这种匿名的、普遍的和抽象的社会关系的扬弃，还必须转化为对阶级关系的思考，也就是说必须将这种抽象统治关系的真正载体具象化为阶级关系。马克思劳动价值论的描述从资本主义生产的基本元素入手，最终并不是要停留于由此而建立的社会关系，而是要指向资产阶级。工人阶级的反抗及其自由的实现，当然要反抗这种社会关系，但并不能直接针对这种社会关系。虽然理论的叙述直接剖析了社会关系，但是现实的对象必须发生转化，这种转化就是阶级斗争的前提和保障。

① [德] 马克思：《资本论》第3卷，北京：人民出版社，2004年，第936页。

② [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智、任立、燕宏远译，北京：商务印书馆，1999年，第151—152页。

③ [以] 阿维纳瑞：《马克思的社会与政治思想》，张东辉译，北京：知识产权出版社，2016年，第185页。

④ [波兰] 科拉科夫斯基：《马克思主义的主要流派》第1卷，唐少杰、顾维艰、宁向东译，哈尔滨：黑龙江大学出版社，2015年，第312页。

⑤ [德] 马克思：《资本论》第1卷，北京：人民出版社，2004年，第93页。

而且，就马克思劳动价值所揭示的自由的实现的可能性途径而言，以何种方式来组织劳动也成为思考自由的主体内容的重要依据。按照马克思的理解，未来的社会生产必须由自由人的联合体或者自由联合的人来组织和配置，而不是由追求交换价值及其财富积累的物的逻辑来支配，因此，马克思指出“只有当社会生活过程即物质生产过程的形态，作为自由联合的人的产物，处于人的有意识有计划的控制之下的时候，它才会把自己的神秘的纱幕揭掉”。<sup>①</sup>而且，自由人的联合体及其所建构的社会关系，在此就不再是抽象的社会关系，它是自己的立法者。

这里就涉及马克思的劳动价值论或者《资本论》对待自由的基本定向，自由的内容究竟是什么？我们知道，马克思在《博士论文》中就通过自我意识而讨论自由意志问题，但这种恐怕还只是一种抽象的自由，并且真正进入社会现实的自由。因为仅仅从必然性中逃离出来，这并不是自由的核心要义。马克思说自由王国必须建立在必然王国的基础上，也就是说，自由的真正实现必须考虑人与自然的关系及其基础之上的社会关系，当然这两种关系在马克思的语境中是同一的。如何将物的关系（自然关系）和人的关系（社会关系）统一起来，这是一个事关马克思与黑格尔对待自由的关系问题的思考。阿维纳瑞认为：“这种使终极自由建立在对人与人相互依存的普遍承认（‘联合体’）基础上的观点，是黑格尔关于自由是对必然的认识的观点的一种世俗版本。但在1843年的《批判》之后，马克思赋予这个观点以一种新颖的含义……正是环境的改变（通过与其他人的合作来完成）给予了在黑格尔那里仍属于路德内在自由的一种世俗版本、而无力改变外在现实并将人自己的印记加于外在现实的东西以一种能动的和革命的含义。”<sup>②</sup>在此问题上，马克思看到了问题的实质，它不是认识的话题，而是一个实践的过程。换句话说，物的关系和人的关系在一种能动和革命的行动中获得了具体的统一，这种统一为人类社会建构了一种真正的自由的社会关系。任何纯粹地谈从外部自然必然性中脱离出来、单纯地建构以人为主体的社会关系，都不能解决人的现实的自由问题。

#### 四、结 语

马克思对自由话题的态度并不是直接谈论自由的内容，也不是以一种伦理道德甚至人性论的方式谈论自由，而是紧紧贴近资本主义生产方式而展开。马克思的劳动价值论，虽然表面上是在分析和批判古典政治经济学，但实际上却指明资本主义社会的统治形式，而对自由的探讨就要植根于对这些统治形式的分析和批判。马克思的劳动价值论对劳动力及其商品化、劳动时间、交换价值及其基础上的社会统治形式的描述，具体揭示了资本主义社会劳动者的生命形式，“只有当人类清楚地洞见了自身的生存基础，并据此对这种基础加以改造的时候，真理才会具有一种全新的面貌”<sup>③</sup>。就此而言，马克思的劳动价值论具有了生存论的意蕴，它并不是一种纯粹的资本批判所诉诸的范畴批判，因而也不是一种理论的人道主义。

进而言之，马克思的劳动价值论最终是要推翻劳动价值论，也就是要推翻那种以劳动力、劳动时间和交换价值为原则的劳动-价值评价模式。我们可以从马克思对共产主义的些许判断看到相关提示，物的统治及其抽象关系将被消除，“在社会主义所有部门中，生产的规模和特征都将完全由社会需要来决定，而不是由最大限度地积累交换价值的欲望来决定”<sup>④</sup>。一旦资本主义的价值形式被消除，人的自由而全面的发展将是整个社会的基本原则。

（责任编辑 已 未）

① [德] 马克思：《资本论》第1卷，北京：人民出版社，2004年，第97页。

② [以] 阿维纳瑞：《马克思的社会与政治思想》，张东辉译，北京：知识产权出版社，2016年，第104页。

③ [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智、任立、燕宏远译，北京：商务印书馆，1999年，第283页。

④ [波兰] 科拉科夫斯基：《马克思主义的主要流派》第1卷，唐少杰、顾维艰、宁向东译，哈尔滨：黑龙江大学出版社，2015年，第312页。

# 少数民族上层与国家认同的建构

## ——以 20 世纪 50 年代凉山彝族“观光团”为考察中心

李飞龙

**【摘要】**新中国成立初期，由于代表民族地区政治权威的少数民族上层对以汉族为主体新生政权持有冷漠，甚至敌视的态度，严重影响了国家对民族地区治理理念和实践的推行。为此，组织边疆少数民族上层人士到内地参观就成为疏通民族关系，打破民族隔阂的重要途径。本文选择 20 世纪 50 年代彝族上层人士的一个群体作为考察对象，通过分析新政权利用游览观光大城市和观光后的宣传教育来改变少数民族上层政治态度这一现象，试图探讨观光教育的实际效果，以及国家对民族地区治理的发展脉络。

**【关键词】**少数民族上层；国家认同；观光团

**中图分类号：**B27 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2017)04-0038-11

**作者简介：**李飞龙，江苏东海人，(西安 710119) 陕西师范大学历史文化学院博士后流动站研究人员，(贵阳 550025) 贵州财经大学经济史研究所教授。

**基金项目：**中国博士后科学基金面上项目(2016M592738)；陕西省博士后科研项目(2016BSHEDZZ65)

疏通民族关系，打破民族隔阂始终是统一多民族国家的重要任务。尤其是在新中国成立初期，国家政权刚刚建立，加强与少数民族的联系，增强民族地区的国家认同就显得更加关键。由于少数民族上层人士在反抗民族压迫和外国势力入侵的斗争中，成为本民族的公众领袖，在少数民族中有很深的影响，因此在疏通民族关系中成为新生国家政权争取、团结的重要对象。关于这一点，毛泽东早在 1945 年的《论联合政府》中就要求共产党人“必须积极地帮助各少数民族的广大人民群众，包括一切联系群众的领袖人物在内，争取他们在政治上、经济上、文化上的解放和发展”<sup>①</sup>。新中国成立以后，随着民族工作的全面展开，对此问题的认识更加清晰，中共中央西南局认为“少数民族的上层人物对少数民族的群众有着传统的影响，而且总被认为是自己人。我们和少数民族群众原来没有密切的联系，而且总被认为是外人”<sup>②</sup>，因而必须首先和少数民族上层人士取得联系，并取得他们的信任。

如何去联络和动员少数民族的上层人物，如何去获取包括传统社会政治制度中的当权者、担任过党政军重要职务的官员、知名的宗教人士，以及一些少数民族的高级知识分子的信任和支持，增强少数民族上层对执政党和国家的认同感，毫无疑问是新生人民政权所必须面临的重大问题。为此，从新中国成立伊始，国家就开始有计划地分批组织边疆少数民族上层人士到内地参观。据不完全统计，从 1949 年到 1964 年，仅毛泽东、刘少奇、周恩来、朱德等党和国家领导人亲自接见的少数民族参观团、观礼团和代表团就有 268 次，约一万多人次。<sup>③</sup> 仅在 1950 年国庆观礼中，接受中央人民政府邀请

<sup>①</sup> 毛泽东：《论联合政府》，《毛泽东选集》第 3 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 1084 页。

<sup>②</sup> 《必须树立与少数民族上层人物长期合作的观点》，《西南工作》1952 年第 136 期。

<sup>③</sup> 国家民族事务委员会《中国少数民族》编辑组：《中国少数民族》，北京：人民出版社，1984 年，第 14 页。

来北京的民族代表就有 159 人、文工团 222 人。<sup>①</sup> 代表包括少数民族各级军政人员、工人、农人、牧人、猎人、劳动模范、革命军人家属、革命烈士家属、教师、学生、文艺工作者、活佛、阿訇、堪布、喇嘛、土司、头人等。此外，边疆各地还组织少数民族上层人士到上海、武汉、广州、成都、重庆，以及各级别的城市参观。

如此频繁的参观与访问，表明这种交流制度是建国初期疏通民族关系，打破民族隔阂的重要举措。事实上，边疆少数民族上层人士到内地参观既是维护社会稳定的重要途径，又可透视出中国共产党对民族地区治理的基本理念和思路。不过，目前的相关研究并未给予特别的重视。即便近年研究成果日渐增多并渐趋细致，可大多也是对宏观政策制定和微观政策执行的叙述，很少见得底层政策实践的动态过程。<sup>②</sup> 有鉴于此，本文拟以凉山彝族上层的“观礼团”作为考察中心，试图对 20 世纪 50 年代民族上层到内地参观这一事件作初步分析，进而管窥国家对民族地区治理的理念与思路。

## 一、民族上层政治态度的倾向性

由于汉民族和少数民族历史上的矛盾和隔阂，新中国建立伊始，民族之间的交流和融合受到极大限制，尤其是西南地区，甚至出现了“汉到夷走”的情况。<sup>③</sup> 曾任凉山彝族自治州州委书记处书记的伍精华就这样描述过解放前后凉山彝汉之间的关系。

历代反动统治者搞大汉族主义，宣扬“夷性犬羊”、“夷人畏威不怀德”，经常对彝区采取征伐、剿灭的政策，残杀彝族人，掠夺彝族人财产并不断挑拨彝族内部打冤家<sup>④</sup>，搞所谓的“玩夷吃夷”的勾当；而彝族奴隶主不分好坏，盲目报复，经常对汉族地区进行掠夺，抢走汉族的财产，掳走汉人来充作奴隶。彝汉统治者之间长期的战争，使相互间的仇恨根深蒂固，广大彝汉人民深受蒙蔽，也深受其害，导致两个民族之间整体性的紧张关系。彝族有句谚语：“石头不能做枕头，汉人不能当朋友。”而汉区流传着这样的口头禅：“见蛮不杀三分罪”、“蛮子当不得官，猪毛赶不上毡”。<sup>⑤</sup>

这种隔阂产生的直接结果就是部分少数民族对以汉族为主体新生政权的冷漠，甚至是敌视，尤其是对于代表民族地区政治权威的少数民族上层来说，表现为民族认同和国家认同的冲突。这种矛盾和隔阂不仅造成民族之间关系缓和的障碍，更影响到了少数民族对国家的认同，从而给新生政权带来巨大的考验。

关于建国初期的民族矛盾和民族隔阂，新生的中央政权也有十分清晰的认识。1950 年 4 月 28 日，在中央人民政府政务院第三十次政务会议上，时任中央人民政府民族事务委员会副主任委员的乌兰夫谈到当时的民族工作时指出“今天的问题是如何尽量减除民族间残存的隔阂和矛盾，加强和巩固各民族人民的团结及推行民族区域自治，并尽可能有计划、有步骤地帮助各少数民族逐步发展其政

① 李维汉：《中央人民政府民族事务委员会关于各民族代表参加国庆节报告》（1950 年 11 月 24 日在政务院第 60 次政务会议上的报告），《统一战线问题与民族问题》，北京：人民出版社，1982 年，第 497 页。

② 目前对边疆少数民族上层人士到内地参观还未见有专门的研究。不过，对民族与国家关系的讨论成果较为丰硕，如 [加] 威尔·金里卡：《少数的权利：民族主义、多元文化主义和公民》，上海：上海译文出版社，2005 年；朱伦：《民族共治论——对当代多民族国家族际政治事实的认识》，《中国社会科学》2001 年第 4 期；贺金瑞、燕继荣：《论从民族认同到国家认同》，《中央民族大学学报》哲学社会科学版 2008 年第 3 期；高永久、朱军：《论多民族国家中的民族认同与国家认同》，《民族研究》2010 年第 2 期；黄兴涛：《现代“中华民族”观念形成的历史考察——兼论辛亥革命与中华民族认同之关系》，《浙江社会科学》2002 年第 1 期；李飞龙：《婚姻习俗与国家在场：新中国成立初期民族地区婚姻纠纷调解机制研究》，《思想战线》2016 年第 4 期。

③ 王文光、龙晓燕、陈斌：《中国西南民族关系史》，北京：中国社会科学出版社，2005 年，第 11 页。

④ 冤家械斗是彝语“吉泥吉舍”的直译，“吉泥”意为“敌对”，旧译“冤家”；“吉舍”意为“械斗”，今仍从习惯，合称为冤家械斗。

⑤ 伍精华：《我们这样走过来的》，北京：民族出版社，2002 年，第 19 页。

治、经济和文化”，并向中央建议“组织少数民族代表人物来京参观，以便进行教育”。<sup>①</sup> 时任西南局第一书记的邓小平也强调了这个问题：“现在我们民族工作的中心任务是搞好团结，消除隔阂。只要不出乱子，能够开始消除隔阂，搞好团结，就是工作得好，就是成绩。”<sup>②</sup> 中共领导人的重视不仅说明中国共产党消除民族隔阂的决心，更表明了民族之间矛盾与隔阂的严重性。

中共对民族上层的统战工作不仅是思想上的重视，更体现在实践层面。早在解放军进入凉山地区之前，就被要求尊重少数民族，严格执行党的民族政策，争取少数民族的支持。初步改变了彝族群众一见解放军就跑，甚至阻扰、围攻、偷袭部队的现象。在随后的民主建政中，吸收少数民族上层人士到新政权中工作成为民族地区政权建设的重要内容，在1950年成立的西昌协商委员会就主要以彝族上层为主。彝族聚居地区的县及县以下的人民政权建设，仿效抗战时解放区的“三三制”办法，其人员构成大体是上层人士、民族干部、汉族干部各占其一。<sup>③</sup> 通过几年的统战工作，民族地区上层人士对新政权和国家的认同有了很大的提升，如雷波县宜西乡黑彝和白彝上层在1950年就开始向新政权靠拢，1952年底被委派工作，1953年10月被派遣回到宜西乡工作，并且依靠民族上层开展普通民众的动员。<sup>④</sup>

不过，即便如此，仍不能说少数民族上层对国家认同已经完成，摇摆不定和敌视新政权的少数民族上层仍然大量存在。从凉山地区彝族上层的基本情况看，他们对新生政权的政治态度大体可分为三类。

第一类是在政治态度上较为倾向新政权的民族上层。新政权的建立以及其强大的影响和宣传，势必会影响一部分民族上层的政治态度，其中情况又各有不同。例如，耍一木铁属于与旧政权交恶而倾向于新政权的类别。他作为马边县乌抛家族的代表人物之一，有白彝、娃子<sup>⑤</sup>近400户，枪400多支，因自身具有“骨头硬，为人忠厚，善为家支间排难解纷”的优点，加之亲戚家支势力强盛，能号召彝民千余户、枪千余支，在大凉山三河以达、牛牛坝、恩扎瓦西及马边挖黑地区享有很高威望，为凉山多数家支头人所尊仰，其代表性仅次于阿支日根（马边五大头人之首），为马边乌抛家五大头人之一。民国时期，国民党向其叔父勒索白银2800两，故交恶。1952年中央访问团到马边期间，耍一木铁开始与访问团接触，后多次参加新政权组织的县、区头人会议，明确表态愿在政府做事，并欢迎政府派干部去凉山开展工作。<sup>⑥</sup> 而乌抛木溜则是属于在彝家失势群体的代表。他是抛阿土司家黑彝，此人脑筋迟钝、短于词令、无活动能力，喜熏酒、吸大烟，家底很穷，依靠少数土地和娃子维持生活，在彝区威望很小，为许多头人、白彝所轻视。早在1952年马边县建乡时，就与新政权接头，并被选为乡长。但因新政权未能解决其要求的土地问题，长期不到职工作，新政权在考察其无实际威望之后，又改选别人。<sup>⑦</sup> 乌抛木溜的行为，可以用投机心理来加以解释，试图借助新政权来实现重塑威望和重新崛起，目的没有达到之后即对新政权不再热情。

第二类是在政治态度上摇摆不定、惧怕社会改革的民族上层。因为中国共产党“耕者有其田”的土地改革和对有产者的革命实践，使得占有大量土地和财产的少数民族上层惧怕社会改革，政治持观望态度。峨族格日就是典型代表。峨族格日是马边乌抛家白瓦峨干支黑彝，有白彝近百户，能号召

① 乌兰夫：《民族事务委员会关于当前民族工作问题报告大纲》，中央人民政府政务院秘书厅印：《中央人民政府政务院政务会议文件汇编》第2册，1954年，第379—381页。

② 邓小平：《关于西南少数民族问题》（1950年7月21日），《邓小平文选》第1卷，北京：人民出版社，1994年，第164页。

③ 伍精华：《我们是这样走过来的》，北京：民族出版社，2002年，第76页。

④ 中国科学院民族研究所四川少数民族调查组编：《凉山彝族自治州番波、马边、峨边等县彝族社会调查资料汇编》，1963年，第2页。

⑤ 娃子是四川凉山彝族地区的奴隶。

⑥ 中共四川省乐山分工委办公室：《耍一木铁情况介绍》（1954年1月31日），川档建川48-77。

⑦ 中共四川省乐山分工委办公室：《乌抛木溜情况介绍》（1954年1月31日），川档建川48-77。

彝民百余户，枪百余支。为人正派善于说事，因得乌抛家五大头人之一花打木机的信任，威望很高，为乌边马抛家第二等主要头人。1951年12月乌边县成立联合政府时，他就与新政权接触，被选为县府委员。但因家财比较富裕，以及受花打木机的影响（花打木机对政府有很深的怀疑心理），对新政权思想顾虑颇大。虽然有所接触，但少和新政权联系，此后多半时间是在料理家务及办理家支内部事情。<sup>①</sup> 乌抛拉龙是乌抛家一等头人，性情直爽，沉默寡言，为人忠厚，肯与人交往，喜爱应酬，在乌抛家阿支日根、古哈日铁等多数大头人和彝民中印象很好，具有很高的威望。清朝末年清军进剿凉山时，清军曾杀其叔父，造成了其对彝族以外民族的不信任，民族隔阂较深。后经新政府多次努力沟通，乌抛拉龙随乌抛日铁、阿支日根出来与政府接头，态度有所转变。但由于他土地较多，有白彝约百户，土地近千亩，家底富裕，因而惧怕“分地、分牛羊、分银子”的社会改革。<sup>②</sup> 甘达宜是峨边甘家有威望的黑彝，住大凉山挖里挖。在家族关系上，与西康阿侯家、树干家，雷波金区家等大家支是亲戚关系。本人性情和善，会说善谈，家庭富裕，不仅有白彝150户，还兼管其幼弟白彝100余户。因打冤家屡次获胜而闻名，常为人排解纠纷，济贫困，处事公正，威望极高，彝民都称他“心肝很好”，为大凉山挖里挖第一领袖人物。与新政权接触以后，表示愿意靠拢政府，但害怕人民政府的社会改革。<sup>③</sup>

第三类是对新政权抱有较强敌视的民族上层。这种类型的少数民族上层或长期以来对汉人抱有极深的敌视，或与国民党政权保持着一定的联系，或曾经与解放军发生过严重的冲突，因而对新政权无法认同。花打木机和乌抛族铁父子即属于此类。花打木机能说善谈，拥有土地60块（约1500亩）、黑彝104户、白彝3568户、步枪约700支，与西康阿侯家、凉山水普家、峨边甘家等凉山地区上层都是亲戚，威望很高，号召力广。花打木机对汉人仇视最深，素来就极不愿与汉人往来，甚至认为和汉人说话都是低人一等，而且如果靠拢政府，深恐其他家支说他投降汉人而削了自己的面子。1952年春，家支内部开会商议与新政府的对策时，曾一度积极主张反对人民政府。同年冬天，新政权工作队准备深入挖黑地区工作，花打木机推病不见面，并拒绝工作队进入。乌抛族铁是马边县乌抛白瓦峨树干黑彝花打木机的次子，凭借其父威望亦名声很大，其政治态度及思想动态与其父基本一致。<sup>④</sup> 乌抛日铁也是如此，他是马边县乌抛家五大头人之一，虽性情粗暴直爽，但肯济人之难，素来被称为打冤家的能手，家庭世代富裕，本人即有白姓170户1200余人、枪300余支。在家族内部得到父辈的认同和赏识，加之家支外部与西康阿侯家（妻戚）及凉山恩扎家（母戚）等大家支是亲谊关系，因而名气很大。1929年其父普果古哈曾带领彝民人枪千余，烧杀三河口及雪口山等汉人居住乡镇。解放后惧怕人民政府算老账（他认为人民政府是汉人政府），疑惮甚大，不肯外出。后被国民党匪特周开富操纵，对新政权的态度由犹疑转变为对立。1952年春曾与西康阿侯家及峨边甘家打鸡盟誓，组织攻守同盟。1953年2月新政权工作队准备深入挖黑工作遭其拒绝，同月又密谋欲攻打三河口工作队。<sup>⑤</sup> 对新政权最为敌视的是甘木干维谷（即黑彝木干），汉名郝孝忠。此人聪明果断，原仅有白彝25户，威望不高，因国民党杀死其祖父及叔父，激起其对国民党的反抗，而颇得众望，在峨边小凉山彝族中威望甚高，被称“硬都都”。建国初期其本人及兼管家支白姓约300余户，并能号召阿侯、阿支、乌抛等家支彝民500余户、枪500支，为峨边甘家第一等人物。曾于1950、1951年两度与解放军发生军事冲突，后潜入凉山挖里挖，怀疑和恐惧心理十分严重，继而与峨边甘家克斯木切及马边乌抛家乌抛日铁等有威望的黑彝上层喝血酒盟誓，组织攻守同盟。不过，1953年1月和5月，克斯木切及乌抛日铁先后与新政权接头见面，攻守同盟破裂，黑彝木干陷于孤立，其思想也开始动摇，通

① 中共四川省乐山分工委办公室：《峨边格日情况介绍》（1954年1月31日），川档建川48-77。

② 中共四川省乐山分工委办公室：《乌抛拉龙情况介绍》（1954年1月31日），川档建川48-77。

③ 中共四川省乐山分工委办公室：《甘达宜情况介绍》（1954年1月31日），川档建川48-77。

④ 中共四川省乐山分工委办公室：《乌抛族铁情况介绍》（1954年1月31日），川档建川48-77。

⑤ 中共四川省乐山分工委办公室：《乌抛日铁情况介绍》（1954年1月31日），川档建川48-77。

过克斯木干（专区民委副主任）等人的争取，并经克斯木干等14人作了担保（担保不杀），才于5月19日同其叔甘达宜到马边县与新政权接头。<sup>①</sup>

从凉山地区彝族上层对新政权的政治态度分析看，摇摆不定和敌视的类型占有很大比例。他们对新政权缺乏足够的认同，急需国家采取各种手段和方式增强其国家认同感。

## 二、民族上层的观光与国家认同

组织边疆少数民族各方面人士到内地参观，是增进少数民族和汉族间互相了解，密切边疆民族地区和中央人民政府间联系的重要方式，也是国家采取的增加少数民族上层认同度的重要方式。这些来自各民族的代表，有各级军政人员、农民、牧民、猎人、工人、革命军人和革命家属，有教师、学生、文艺工作者，有活佛、王公、阿訇、堪布、喇嘛、土司、头人等。西南民族地区也是如此，他们派出了各种参观团、学习团、观礼团到北京、上海、南京、重庆、成都等地参观学习，开阔眼界。凉山地区仅1950年就先后组织少数民族上层人士和积极分子2780多人次，或到北京参加国庆和“五一”节观礼，或去省内外的大中城市参观学习。1951年3月，西昌地区以雷波县土司杨代蒂、大头人乌抛大曲为首，组成了152人的川南民族观光团，赴乐山、泸州、重庆等地参观。1951年8月，瓦扎木基、王海民赴北京参观，参加了毛泽东在中南海举行的宴会。1952年4月19日，彝族知名上层人士果基木古、阿侯鲁木子和木里、盐源的藏族、傈僳族代表，在北京得到毛泽东等党和国家领导人的接见。<sup>②</sup>截止1952年末，凉山地区先后组织了以民族上层爱国人士为主的民族参观团近3000人次到北京和祖国各地的工厂、矿山、学校、医院、部队参观访问。<sup>③</sup>

乐山地区马边、峨边彝族参观团就是众多参观队伍中的其中一支，共有马边、峨边彝族代表12人，其中黑彝9人、白彝3人，此外还有陪同而来的峨边县副县长甘典诺记及工作人员6人、随员5人，共24人。这些代表主要由马边、峨边两县大家支（乌抛、甘家）的代表性黑彝上层组成，具体包括乌抛日铁（专属民委副主任）、耍一木铁（专区民委委员）、峨族铁日（马边县府委员）、黑彝木干、甘达宜（两人系峨边一等头人）等。虽经长期争取，同意出来参观，但仍顾虑较深，产生了所谓“五怕”（怕旧制度改革、怕黑白彝平等、怕收枪、怕进军、怕彝汉通婚）。<sup>④</sup>

乐山专区马边、峨边彝族参观团于1954年2月6日到达成都；7日乘车游览市容和公园，参观望江楼高塔和人民公园；8日参观百花潭动物园、南郊公园和裕华纺织厂；9日下午政府领导设宴招待了参观团；11日上午到四川医学院附属医院，下午座谈，由成都市建设局局长介绍城市建设情况，晚上谈心体会并作赴重庆的动员工作。在观光过程中，强烈的感官刺激和接待人员的细微照顾，使少数民族上层人士对新政权的态度逐渐发生改变。

首先，观光开阔了视野，增长了见识，一定程度上消除了民族隔阂。明清以来，少数民族上层与以汉族为主体的国家政权缺乏交流，甚至极少走出其所控制的区域。此外，在参观高地灌溉时，峨族铁日说：“我有生以来，只晓得树子才能朝天上长，做梦也不能梦见水能爬山，今天却真看见了。”后又称赞：“这真是毛主席领导的好，汉族又团结，又能干，才办的到。”在参观纺织、麦粉等工厂时，也同样不断称赞。乌抛日铁则希望政府能支持他们办麦粉厂，特别是看见农业实验所喂的荷兰大牛时，“表现出恋恋不舍，希望能给他们一只”<sup>⑤</sup>。在参观工业馆、农业馆、血清厂、纺织厂后，民族

① 中共四川省乐山分工委办公室：《甘木干维谷情况介绍》（1954年1月31日），川档建川48-77。

② 伍精华：《我们是这样走过来的》，第79页。

③ 中国人民政治协商会议西南地区文史资料协作会议编：《西南少数民族文史资料丛书·团结卷》，贵阳：贵州人民出版社，1999年，第278页。

④ 省府民委：《乐山专区马边峨边彝族代表在蓉参观情况综合报告》（1954年2月11日），川档建川48-77。

⑤ 省府民委：《乐山专区马边峨边彝族代表在蓉参观情况综合报告》（1954年2月11日），川档建川48-77。

上层人士普遍感到汉族不论在工农业生产还是医药文化上都远远领先于少数民族。彝族上层说：“汉胞啥子也整得来，最稀奇的连水也会爬坡坡”，“有了机器，泥巴石头都变成了宝贝”，“牲口生了病也可以打针用药医”。<sup>①</sup> 参观裕华纱厂后，要一木铁反映：“过去我们穿了衣服还不知道怎样做成的。今天才知道是汉族老大哥用机器制成的，这要不是毛主席的领导和汉族老大哥的能干，我们恐怕看也看不上，还谈得上穿吗？”峨边甘达宜和马边峨族格日看了动物园后也称赞道：“汉族真是能干，连吃人的野兽也管的住。”<sup>②</sup> 通过对大城市建设的观光，少数民族上层人士开阔了眼界，增长了见识，产生了强烈的视觉冲击，表示“要想过好日子，只有向汉族老大哥学习，依靠人民政府”。欧基迪曲还说：“我们彝族工业是谈不上的，只是有个巴铁匠，农业也很落后，生产方式不如汉胞，我们是离不开汉族的。”<sup>③</sup>

其次，参观促使少数民族上层人士自觉地参与到国家建设之中。在参观过程中，少数民族上层人士看到汉族地区建设的成绩，也希望政府和汉族能够帮助他们进行建设。要一木铁希望修马边到挖黑的公路，并强调“如果政府因为我们民族间和民族内部不团结，而不修路的话，我负责回去动员百姓听政府的号召，并解决与阿侯家的冤家问题，总之一定希望修路”；乌抛日铁更表示“希望汉族协助我们修，派一个彝族和一个汉族来管理，这样可以使彝胞有地方玩，省的他们闲着无事容易想方设法做坏事”。<sup>④</sup> 不仅如此，少数民族上层人士还表达了参与到国家政治生活中的意愿。马边县乌抛族铁表示回去要动员父亲基打木机出来工作，并到北京参观。<sup>⑤</sup> 有些少数民族上层开始对以往的行为进行反思，曾有很大顾虑的彝族上层阿子日根说：“解放后不了解政府的政策，因而不敢出来，自从到马边、乐山以后，各级首长一再给我们讲，尤其是来到成都又看了很多东西，思想上明确了，过去不相信政府是不对的”，并表示“希望政府多指示我们，使工作搞的更好”。<sup>⑥</sup>

再次，细致的身体照顾和心理关怀，使得少数民族上层从个人情感上对新政权有了更强的认同。新加坡学者崔贵强认为“国家认同即个人与国家之间发生情感上的融合，两者浑然一体”<sup>⑦</sup>。少数民族观光团在参观过程中，新政权较好地做到了少数民族上层的身體照顾和心理关怀，使得民族上层人士的个体和新政权的整体在情感上发生融合。在参观期间，一部分少数民族上层身体不适，引发了一些疾病。在疾病发生之时，接待者立即安排医生对其进行细致的治疗和热情的服务，一定程度上破除了彝族有病送菩萨、打牲口的迷信思想。補既摩格说：“我们彝族过去有了病就打牲口，一打十几条牛也治不好病，而我们来到外面有许多人得了病，吃药、打针就医好了。”不少代表说：“过去有病只知打牲口，认识到有病吃药才对头。”<sup>⑧</sup> 要一木铁的牙疼情况比较特殊，最初他医治牙齿的要求很迫切，但因观光日程安排的限制未能及时解决，导致要一木铁有所怀疑和不满，后恰逢去参观医院，在观光当日牙科医生就帮其把牙镶好。<sup>⑨</sup> 此外，心理疏导和情感关怀也十分重要。对新政权最为敌视的黑彝木干就是在心理的疏导和关怀下态度有所转变。最初因曾经袭击过解放军，黑彝木干的敌视和惧怕心理严重，即便后来跟随观光团出来参观也是抱着对新政权试探的目的，他认为“彝人一没文化，二语言不通，三没组织，共产党和我们团结，我们又有啥子好处呢？”<sup>⑩</sup> 惧怕的心理和行为表现在细节上就是对稍有不同于别人的待遇就反映很大，心理波动严重。在乐山时，因乐山专员没有先见

① 民委办公室：《乐山彝族代表来蓉参观简报》（1954年4月6日），川档建川48-77。

② 民委招待科：《乐山专区马边峨边彝族代表参观情况反映》（1954年2月8日），川档建川48-77。

③ 民委办公室：《乐山彝族代表来蓉参观简报》（1954年4月6日），川档建川48-77。

④ 民委招待科：《乐山专区马边峨边彝族代表参观情况反映》（1954年2月8日），川档建川48-77。

⑤ 省府民委：《乐山专区马边峨边彝族代表在蓉参观情况综合报告》（1954年2月11日），川档建川48-77。

⑥ 民委办公室：《乐山彝族代表来蓉参观简报》（1954年4月6日），川档建川48-77。

⑦ [新加坡] 崔贵强：《新加坡人：从开埠到建国》，新加坡：新加坡教育文化出版公司，1995年，第285页。

⑧ 民委办公室：《乐山彝族代表来蓉参观简报》（1954年4月6日），川档建川48-77。

⑨ 四川省民委会：《乐山专区马边峨边彝族代表参观情况反映》（1954年2月12日），川档建川48-77

⑩ 省府民委：《12日赴渝前座谈记录》（1954年2月11日），川档建川48-77。

他，他就认为是自己之前犯错误的原因。看到马边代表带烟比他多，就怀疑是因为有罪。他私底下跟甘达宜表示自己会因为袭击过解放军而遭到报复。<sup>①</sup>这种心理很快为访问团的组织者所了解。参观团刚到成都时，接待者察觉到黑彝木干精神萎靡不振，立即进行了解，后知除晕车外，主要是因为来的路上，有一黑彝在车上小便，曾滴了尿在他身上，使其心里很不舒服。随行医生对其进行检查后，发现其体温脉搏均正常，因而判断是心理问题。经过了几次思想工作，并在到成都之前进行座谈，一定程度上化解了黑彝木干的心结。<sup>②</sup>他表示“政府永远和我们团结是真的，今后回去，一定尽我们所记着的向彝民们宣传，政府待我们比亲父母还好，不过我们彝胞又没文化，也没有什么工人，不可能很好的协助政府，只有多听政府的话，有什么工作，尽力去做办，不懂得多问首长，来报答政府”<sup>③</sup>。

最后，座谈、接见和交流可以使新政权更多地了解民族地区经济社会发展的情况。由于观光期间接待陪同者与少数民族上层较长时间生活在一起，这种日常的沟通了解潜移默化的影响和增进了两个群体的情感和信任。在这种情况下，少数民族上层也就比较容易将自己的看法表达出来，他们主要关注建政、生产、干部等问题。从平武藏族自治州及北川县的少数民族上层反映看，部分民族上层人士已经被动员起来，他们希望改变原有的土司番官制度，建立乡政权，因为直到1954年10月，平武藏族自治州就只建立了一个乡，其余5个部落还是解放后恢复的土司番官制度。为此，有的观光团代表就反映“这次未观礼时，有很多群众对我说，土司番官制度希望上级政府给一个具体处理，才能搞好生产”<sup>④</sup>。再者，代表的意见也反映出新政权所倡导和推行的变革制度在民族地区受到了一些阻力。比如换工组，由于藏区副业发达，藏民不愿成立换工组，即便成立也多垮台，甚至出现了平武全区互助组全部垮台的现象。有些藏民在租佃关系上也有矛盾，由于解放后租额年年下降，由90%下降为10%左右，且藏区佃户多系汉人，因而造成藏族地主的不满，他们声称“土地自古是我们藏胞的，解放后年年下降，以后怕没有了，今年让你们种一年，明年我们要收回自己种”<sup>⑤</sup>。最后，干部问题亦十分突出。由于大汉族主义思想的存在和历史文化的差异，导致藏族干部和汉族干部矛盾很大，仅1954年平武藏族干部因矛盾而回家生产的就有十多人，观礼的代表反映“汉族干部会说，我们不会说”，“所以做错了都怪民族干部，做对了都是汉族干部的，区长光给我们分配工作，不说如何搞，这样倒不如回家搞生产好”<sup>⑥</sup>。通过观光团的座谈、交流和沟通，中国共产党能够了解到以往少数民族上层不想说，或不敢说的情况，有助于新政权加深对民族地区的了解，以便对症下药。

### 三、认同由上层到民众的扩展和转向

能到大城市参观的人数毕竟有限，要想把祖国的伟大、建设的业绩和执政党的理念传达给更多的少数民族上层和普通民众，就需要在观光之后，进行大规模的宣传和教育，从而将国家的意志传达给每一个少数民族群众。大众参与是增进民族国家认同的有效途径，能够使民众在减少对地方权威信赖和归属感的同时，转而认同国家并依赖国家的保护，从而在提升国家权威的同时也相应地获得公民认同。<sup>⑦</sup>为此，观光活动之后代表一般都要作细致的总结和长时间的宣传。西康省少数民族参观团越嵩县（1959年更名为越西县）代表加拉神都、阿弥曲批、阿合巫和3人于1953年12月外出参观，1954年1月下旬返回。1月26日，代表加拉神都将参观的经过向越嵩县党政负责人进行汇报，并一

① 《凉山彝族代表听了任部长谈话和游览市容参观人民公园望山公园后的情况汇报》（1954年2月7日），川档建川48-77。

② 民委招待科：《乐山专区马边峨边彝族代表参观情况反映》（1954年2月8日），川档建川48-77。

③ 省府民委：《12日赴渝前座谈记录》（1954年2月11日），川档建川48-77。

④ 《平武藏族自治州及北川县国庆欢礼代表情况反映》（1954年10月），川档建川48-76。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

⑦ 贺东航、谢伟民：《中国国家认同的历程与制约因素》，《马克思主义与现实》2012年第4期。

起研究如何在越嵩县境内向民众传达，县委专门派马童玉协助宣传。<sup>①</sup>实际上，观光后向民众宣传已是一种常态，并发展为西南少数民族上层人士甚至是普通民众广泛参与的群众运动。

越嵩县的宣传和教育自1954年1月29日起开始进行，到2月21日结束，历时24天。首先在预先通知集中的头人和群众中作了四次宣传报告，分别是二区瓦岩、顺河2个自治乡的群众集中在天家屯（二区区公所）作了一次传达；二区打土自治乡的头人和群众在廖雨平作了一次传达；三区侠达堡自治乡的群众在海棠（三区区公所）作了一次传达；伦定自治区包括宜地、新补、腴田、黑马4个自治乡，恰逢自治区正召开区乡干部会议，即在会上作了一次传达，会后再由他们向群众传达。这四次传达以后，3名观光代表又在越嵩县境内逐地宣传，尤其是在辖区内的二个自治区及各自治乡群众会上作传达报告，听众（黑白彝一起）共达687人（其中妇女49人）。<sup>②</sup>这样几乎将全县的民众全部囊括在宣传范围之内。

宣传和教育的主要内容包括两个方面：

一方面是宣传中国共产党对少数民族的关心和照顾。观光代表用大量的事例说明中国共产党对民族地区的关心和照顾。比如组织观光本身，中国共产党将其制度化、日常化，并且费用全免，仅这次西康省少数民族参观团就花费4亿元（旧币）。代表还可以免费去医院治病，阿弥曲批患肺病多年，“在家中做和尚化了牛羊都是好不了，请一个沙马阿模和尚击了5个银子，他还嫌少不肯去”，后在观光过程中由医院治愈。弥木冷固的夫人，眼睛得病，政府把她送到成都的医院进行医治，完全免费，直到治愈，政府总计费用2000万元（旧币）。加拉神都还向代表们讲述了他们受到热情接待的情景：“从家起身走到一地，一地欢迎，我们在家到越嵩县城时，县上的首长办起好酒好菜来款待我们，送我们一家一张毛巾，我们由越嵩起身时，越嵩各首长、各机关的同志组织腰鼓队欢送我们直到南门城外，到西昌、雅安、成都、重庆等地政府都是一样的款待我们，请我们吃丰盛的酒席，并且首长们一人陪一样，陪我们吃饭，给我们敬酒敬菜。”<sup>③</sup>讲完还不忘将共产党和国民党进行比较一番：“假如以前国民党的话，我们给了见面礼，还得不到一顿饭吃。”

另一方面是宣传祖国建设的各项成就。从凉山到成都、重庆的见闻，较为发达的交通建设直接影响和吸引着受宣传和教育的少数民族听众。观光代表说：“从西昌坐汽车到雅安、成都，再从成都坐火车到重庆，十几天的路，我们一晚上就到重庆，在火车里面可以睡觉，可以吃饭，边走边吃，不觉就到了，真是安慰的很。”<sup>④</sup>这种语言的渲染使得少数民族能深切感受到外面世界的新奇。实际上，仅从人口的规模看，1953年的成都已经拥有人口58.06万人，重庆市则高达124.89万人，而此时的乐山仅有6.44万人。四川全省的少数民族人口一共才有148.71万，大致等于重庆市的人口数量。整个彝族人口直到1964年才达到90万。<sup>⑤</sup>此时的越嵩县及少数民族上层居住的乡村人口则更少，这种差距的对比不言而喻。当宣传到工业建设和学校发展时，这种感觉的对比更大。

参观的101工厂（铜铁厂）有工人1万多人，比我们整个越嵩城内的人还多，一个钟头所吸的水，要供给五六十万人用（洗衣、煮饭、喂牲畜、烧水），如果像我们彝族妇女背水的话，那要十几万人背水才能供给全重庆的人用，一天我参观了西南行政委员会大礼堂，这座房子建造就花了200亿钱，修这个大礼堂的钱，我们越嵩县政府去年新修的那间房子，在越嵩说来是最好的房子花了一个亿，修这个大礼堂的钱，相当于我们要修政府那样的好房子要修200个，大礼堂的伟大建造完全是用钢架子和水泥做成的，要容纳万余人，这个大礼堂整个的房子，比我们越嵩城圈圈还大，里面又有大的红楼柱就有280多根，墙壁都是大理石镶成的，花花线线很好看。谈到这里听众们呆呆的望着，伸

① 民委党组：《1953年四川、西康省各兄弟民族国庆节观礼代表团参观总结报告》，（1953年11月13日），川档建川48-4。

② 同上。

③ 民委党组：《1953年四川、西康省各兄弟民族国庆节观礼代表团参观总结报告》，（1953年11月13日），川档建川48-4。

④ 民委党组：《1953年四川、西康省各兄弟民族国庆节观礼代表团参观总结报告》，（1953年11月13日），川档建川48-4。

⑤ 刘洪康：《中国人口（四川分册）》，北京：中国财政经济出版社，1988年，第205、318—319页。

舌头叫唤(阿八),羡慕之情溢于言表。<sup>①</sup>

国家认同本身就是国民归属感及为国奉献的心理和行为,是国家凝聚力、向心力的重要表现。当台下的听众做出“呆呆的望着,伸舌头叫唤”的表情时,一切都变得简单了,因为他们已经被国家建设的成就所吸引,国家的凝聚力和向心力通过观光后的宣传和教育的强化。当观光代表谈及拖拉机犁田时,“拖拉机不如像牛要生的有气(是说不像牛一样只要断了气就死了),又不喂他们草和粮食,并且犁的时候还比牛犁的深,人只需要在机器上,把机器一扭一扭的干起来了,如像在埂都母(意思是做耍样的)”,此时观光代表已经带着台下的听众一起憧憬他们“用上新式农具甚至拖拉机”的美好明天。<sup>②</sup>

此外,观光的少数民族上层还传达了参观过程中领导讲话的精神。在西昌、乐山、成都、重庆等地观光时,当地的领导都阐释了民族政策和民族团结。代表们观光以后,结合本地的实际情况进行宣传教育和解决。比如在宣传不要打冤家时,观光代表就表示“彝族内部不要打冤家,有啥事情,应到政府来解决,打冤家只有害处,并无一点好处”,并且举例说:“你看日雷威哈自己发动打冤家,政府的刘县长、锥政委亲自去解决,不听政府的话,后来打来打去把自己打死了”。<sup>③</sup>这种通过观光而将蕴含着民族政策和民族团结的国家治理之策带回到民族地区,由观光代表传达给其他少数民族上层和普通民众的方法,要远比由外来汉人进行宣传和教育的多。

随着建政推进、党组织发展、经济援助和救济、思想政治教育等方面的措施,国家权力向基层社会不断延伸,民族地区的普通民众也逐渐被动员起来。这些措施,包括组织少数民族观光在内,实际上可以理解为国家权力对民族地区的控制力越来越强。在此过程中,少数民族观光团的构成发生了很大变化。从1950年乌兰夫向中央建议“组织少数民族代表人物来京参观,以便进行教育”开始,少数民族上层人士一直是观光团最主要的组成部分。不过,1954年到成都参观的人员构成就发生了转向。如仅从四川省的1260人看,大都是各民族的学员和积极分子,上层人士总计未超过150人。<sup>④</sup>

那么少数民族上层人士以外的其他群体是什么人呢?主要是普通民众。四川省民委指出:“为了配合民族地区各项工作的开展,特别是在加强民族团结的基础上,大力发展生产和相应的开展文教、卫生工作,根据四川省委指示,1955年国庆节参观团,除继续组织了一部分新开发地区的中上层人物外,主要是各民族地区在各项工作中涌现出来的积极分子、英雄模范和区乡干部。全国代表共285人,计藏族99人,彝族148人,苗族43人,回族14人,羌族15人,汉族16人,其中上中层占14%。”<sup>⑤</sup>由于参观人员的变化,其观光内容也随之改变。组织少数民族上层观光的主要目的是政治教育和政治认同,所以选择参观学校、工厂、市容、医院等;普通民众则不一样,他们参观的目的是学会技术,以便回到原来的工作岗位上发挥更大的作用,强调的是“增强建设本地区的信心和丰富生产知识,使之回去后能对当前民族地区团结、生产工作起到一定推动作用。所以在参观内容上以学习汉族地区先进的农业生产技术为主,同时了解祖国在工业、文化事业方面的建设成就”<sup>⑥</sup>。到1960年,贵州省铜仁地区选派参观团的对象特征更加明显:赴北京观礼的选派公社党委第一书记或第一社长为主体,可照顾省级劳模;赴外省的选派公社管理区第一书记、第一主任;到贵阳市的选派生产队长、支书。<sup>⑦</sup>在这其中,已经很难看到少数民族上层人士的身影。从1950年组织参观以少数民族上层人士为主,到1955年主体的改变,再到1960年很难看到少数民族上层人士的身影,这种转向一定

① 民委党组:《1953年四川、西康省各兄弟民族国庆节观礼代表团参观总结报告》,(1953年11月13日),川档建川48-4。

② 同上。

③ 同上。

④ 《四川省1954年少数民族参观工作总结》(1955年2月),川档建川48-75。

⑤ 《1954年国庆节四川省少数民族参观团工作简报》(1954年10月),川档建川48-76。

⑥ 同上。

⑦ 铜仁地区地方志编纂委员会编:《铜仁地区志·民族志》,贵阳:贵州民族出版社,2008年,第490—491页。

程度上反映出少数民族上层对国家认同的实现，实际上也可以判断此时国家在民族工作中的主要对象已经是少数民族普通民众。

#### 四、余 论

在组织少数民族上层人士外出观光中，新政权依靠情感上的联络和现代化建设的吸引，使得少数民族上层人士一定程度上改变了以往的认识（或是摇摆，或是敌视的态度）。不过，这种意识上的认识到底在个人的行为选择中起到多大的作用，可能需要去重新考量。民族政治关系的核心是政治权力和政治权利，而政治权力不过是用来实现经济利益的手段<sup>①</sup>，所以民族政治关系归根结底就是一种利益关系。因此只要涉及社会制度变革的根本利益，少数民族上层就会重新在这种意识和利益之间做出选择。

其实在观光过程中，少数民族上层已经表达了对社会制度变革的担心。在马边、峨边少数民族上层代表团赴渝前的座谈会上，峨族格日就说：“我们希望今后政府的政策不要变就好了，如果政策不变，我们永远也不变。”<sup>②</sup>即便是政治态度较为倾向新政权的民族上层也是如此，耍一木铁表示“我们希望政府的政策不变，如土地改革、彝汉通婚、发动娃子不听指挥等问题”，“如果政策变了，对我们不好，那是不对的，我们希望首长给我们说明这些问题”。身为白彝的喀达也不同意改革社会制度，“峨边有些汉人讲，现在彝区不改革，等二天黑彝木干出来了，就要搞改革了。这话是真是假，我们不了解”。<sup>③</sup>他们还会利用各种机会表达自己的疑问，黑彝木干和耍一木铁见住到招待所里的藏族上层人士买了一批东西后，就问“这些是你们自己的吗？听说你们钱多，牛羊多，是真的吗？”乌抛日铁在裕华纱厂时，因该厂系公司合营，曾问“私人还有这么多钱吗”“钱这样多又怎能花完”“给政府上多少税”<sup>④</sup>其实以上的疑问都说明少数民族上层对新生政权和社会制度改革的顾虑。

随着民族地区民主改革的推行，果然发生了反对民主改革的事件。1955年底，峨边县彝族出现了大规模叛乱，约有5股600余人，其中规模比较大有两支，并且这两支的领导人都参加了参观团，分别是黑彝木干和乌抛日铁，黑彝木干甚至还到过北京，登上了天安门城楼。以黑彝木干为首的约300余人，以乌抛日铁为首的有140余人。<sup>⑤</sup>叛乱中彝族奴隶主参与度很高，峨边全县彝区共有奴隶主1827人，其中参加叛乱的有397人，约占21.72%。<sup>⑥</sup>为什么彝族上层人士对社会改革如此担心，甚至最终选择了叛乱？实际上还是根本利益的问题。曾在1950年代参与凉山彝族社会调查的李绍明这样解释后来四川藏彝地区的叛乱：“1956年改革试点之初四川藏彝地区就发生了叛乱，不仅是彝族地区，还包括康巴地区。在藏区是农奴主的叛乱，凉山是奴隶主的叛乱，反对改革。因为改革把他们的土地分了，把娃子解决了，这是一场尖锐的斗争。虽然改革的条件很宽松，采取的是赎买政策，保留他们一定的生产生活资料，不挖底财，政治上进行安排。这同汉区还不一样，汉族的地主是扫地出门，是敌对分子。这里是按当时人民内部矛盾对待，奴隶主还享有正当的公民权。这里是以缓和的方式进行改革。尽管这样还是发生了叛乱，原因还是触动了他们的根本利益。”<sup>⑦</sup>

通过对少数民族上层观光团的考察，可以得出以下几点简单结论。

第一、观光团是国家意志传播的重要载体。在汉族地区，工作队的介入改变了村庄的权力结构，

① 《马克思恩格斯选集》第4卷，北京：人民出版社，1995年，第250页。

② 省府民委：《12日赴渝前座谈记录》（1954年2月11日），川档建川48-77。

③ 同上。

④ 民委招待科：《乐山专区马边峨边彝族代表参观情况反映》（1954年2月8日），川档建川48-77。

⑤ 政协峨边彝族自治县委员会文史资料研究委员会：《峨边文史·黑彝木干专辑》第13辑，1993年，第229页。

⑥ 同上，第234页。

⑦ 李绍明：《大小凉山之彝族奴隶社会》，《当代史资料》2003年第4期。

帮助党和国家实现了民众动员、精英控制和乡村治理的目标。河北的五公村和山西的张庄都是由于工作队的进入而对村庄权力结构进行重新整合，并得到了高层领导的认可。<sup>①</sup> 在民族地区，来自外部力量的工作队很难进入，观光团就成为变相的工作队，成为国家意志传播的重要载体。在观光前，新政权需要对参加观光团的代表进行严格的挑选，其代表性一定要广泛，不仅要本民族本地区的政治权威，具有广泛的影响，而且还要是政治认同可能发生改变群体。在观光中，新政权会组织大小不同规模不一的座谈、接见、欢迎会，不断的讲解国家的各项政策，试图将国家意志传达给观光者。观光之后，观光代表还要向本地区的民族上层和民众进行传达和宣传，并逐渐常态化，实际上这种观光后的宣传已经成为少数民族上层人士，甚至是普通民众广泛参与的群众运动。在此过程中，国家的意志就由一部分少数民族上层传递给了其他少数民族上层和普通民众。

第二、少数民族上层的统战工作是发动普通民众的前提条件。由于历史上长期形成的权威结构和行为习惯，很多民族地区的少数民族普通民众和少数民族上层人士一样，对外来的汉人持有一种排斥和敌视的心理。他们即便被动员起来，也很难掌握民族地区的政治经济权力。刘格平也强调，对于民族地区“我们一下子从下层着手，就要出乱子”。他举例说：“康定县派几个干部到关外某村进行调查，接近了一部分群众，当他们离开该村后，上层即要驱逐这一部分人，因为他们接近了汉人，幸及时宣传和解释后才未酿成乱子。”<sup>②</sup> 直到1952年，中共中央还在强调“要发展和巩固少数民族地区的工作，一定要首先做好争取少数民族的上层人物、宗教首领的统一战线工作，然后通过这些人或经过他们同意后，再去发动少数民族地区的劳动群众”<sup>③</sup>。也就是说，民族地区上层人士和劳动群众的发动有着完全不同的先后顺序，只有先联络少数民族的上层人士，才能去发动劳动群众。最终的实践也证明，在取得少数民族上层人士的认同之后，普通民众的发动就变得相对容易。<sup>④</sup>

第三、观光活动一定程度上实现了少数民族上层对国家的认同。虽然民族认同和国家认同的研究者指出，解放前少数民族认同的程度并不高，“只有可数的几个‘少数民族’积极参加了抗日战争，即（是）参战，意识到自己属于某某族的少”<sup>⑤</sup>，国家认同只是在一种趋利的心态导向下，出现的对外来势力的抵抗，并产生出抵抗理论。<sup>⑥</sup> 但西南民族地区未必完全符合研究者的分析，少数民族上层的态度以及彝族与汉族的关系，很好的证明了政治认同是可以转变的。新中国成立以后，国家利用各种途径试图将国家治理理念根植于少数民族地区，少数民族上层观光团就是重要的实现手段，通过少数民族上层人士对城市建设和经济发展观感，通过情感上的照顾和心理的慰藉，通过座谈会的交流与了解，通过观光后的传达和教育，使得少数民族上层在增强政治权利、建构政治角色、融合政治关系上有了很大的发展，并促进其在政治、制度、规定等多方面达成共识，最终提升了民族上层人士对国家的政治认同。

（责任编辑 欣彦）

① [美] 弗里曼等：《中国乡村，社会主义国家》，北京：社会科学文献出版社，2002年；[美] 韩丁：《翻身——中国一个村庄的革命纪实》，北京：北京出版社，1980年。

② 《对接近与团结少数民族的体会》，《西南工作》1950年第25期。

③ 《必须树立与少数民族上层人物长期合作的观点》，《西南工作》1952年第136期。

④ 进入合作化时期，国家对民族地区习俗的改造就是证明。有关讨论参见李飞龙：《耕牛、国家与民俗：合作化运动中对“吃牯脏”民俗的改造》，《河北师范大学》哲学社会科学版2015年第4期。

⑤ [日] 松本真澄：《中国民族政策之研究：以清末至1945年的“民族论”为中心》，北京：民族出版社，2003年，第24页。

⑥ James C. Scott, *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*, New Haven/London: Yale University Press, 2009.

# 试论毛泽东基于马克思主义立场的文化自信思想

李炼石

**【摘要】**毛泽东用马克思主义科学理论分析中国文化问题，认为近代以来面对文化复古主义、全盘西化论和教条主义等错误的文化思潮，中国人迫切需要树立文化自信。毛泽东从文化的人民性、时代性、民族性、创新性和生活化等角度，对中国人的文化自信“如何可能”问题给出答案。毛泽东关于文化自信的丰富思想启示我们：树立文化自信要坚持马克思主义的指导地位，要坚持以人民为中心的导向，要立足现实、面向未来。

**【关键词】**毛泽东；马克思主义；文化观；文化自信

中图分类号：A84 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2017)04-0049-08

**作者简介：**李炼石，山东济南人，（北京 100017）中央文献研究室研究实习员。

文化自信是一个民族、国家以及政党对自身文化价值的充分肯定和对自身文化生命力的坚定信念。在领导中国人“站起来”的革命历程中，毛泽东基于马克思主义立场第一次对关于中国文化的一系列问题作出了解答，认为中国人迫切需要并且有充足底气具备文化自信。他自豪地说：“自从中国人学会了马克思列宁主义以后，中国人在精神上就由被动转入主动。从这时起，近代世界历史上那种看不起中国人，看不起中国文化的时代应当完结了。”<sup>①</sup>毛泽东文化自信思想的伟大意义已经由历史做出了证明。今天我们在新的历史起点上探讨文化自信问题，也可以从他的思想中汲取一些有益的启示。

## 一、毛泽东论文化自信“为何必须”

近代以来，中华民族陷入了日益深重的社会危机。对中国如何救亡图存、未来将向何处去的问题，各种思想流派先后登场。这些思想在内容上各有区别，大体可以分为两类：文化保守主义思潮和全盘西化思潮。前者最早表现为洋务派的“中体西用”论，固守封建文化而不敢跳出“祖宗之法”的窠臼。进入 20 世纪，这种思潮又以“尊孔读经”、“中国本位文化”论、“新生活运动”的面目出现，被北洋军阀和国民党政府用作推行专制独裁的封建统治的工具。全盘西化思潮发端于严复等改良主义者对文化保守主义的批判，这种思潮认为中西文化的关系是古今的关系，现代化本质就是西化。比如其代表人物胡适认为“必须承认我们自己百事不如人”<sup>②</sup>，只有先“认错”方能虚心引进西方文化，以“救这衰病的民族”<sup>③</sup>。

<sup>①</sup> 《唯心历史观的破产》，《毛泽东选集》第 4 卷，北京：人民出版社，1991 年，第 1516 页。

<sup>②</sup> 《中国现代思想史资料简编》第 3 卷，杭州：浙江人民出版社，1983 年，第 186 页。

<sup>③</sup> 《中国现代政治思想史资料选辑》上册，四川人民出版社，1983 年，第 214 页。

青年毛泽东正是在当时错综复杂的社会思潮中思考和探索文化问题的。在长沙学习期间，毛泽东的文化观特别是中西文化比较观总体上看还没有超出五四新文化运动的高度。他对包括各种封建主义文化复古思想进行了严厉的批判，认为“吾国人积弊甚深，思想太旧，道德太坏”<sup>①</sup>，所谓“中体西用”根本无法挽救国运，只是“自大的思想”、“空虚的思想”<sup>②</sup>。毛泽东认为，旧中国贫穷落后的根源并不是一些人所谓的“人种不如外国人”，而在于人民在政治、经济、文化上都受到封建压迫，“中国所以诸般事情都办不好，不是我们根本的没能力。我们没能力，有其原因，就是我们没练习”。<sup>③</sup>在批判封建主义文化观的同时，毛泽东对西方改良主义、无政府主义等思想一度发生兴趣，曾认为要靠“得大本”的英雄人物对人民进行思想启蒙，以“改造哲学，改造伦理学，根本上变换全国之思想”<sup>④</sup>，如此即可挽救民族危亡。

然而，接受马克思主义之后毛泽东的文化观发生了根本性转变。他逐渐认识到，在内无民主外无独立的国家，文化的变革绝不是少数英雄人物通过办学、办报纸进行思想启蒙能够完成的；只有依靠人民大众通过暴力革命建立无产阶级专政才能从根本上变革社会、建立新文化。他从主张思想启蒙转向举起革命的旗帜，意识到自己一度向往的西方资本主义文化并不是真正能够扭转民族命运的新文化：“彻底些说吧，不但湖南，全中国一样尚没有新文化。全世界一样尚没有新文化。一枝新文化的小花，发现在北冰洋岸的俄罗斯。”<sup>⑤</sup>

在追求这“新文化的小花”的过程中，毛泽东一度像同辈人一样，为了强调新文化的革命性而在文化发展问题上持比较激进的主张。但他很快发现，陈独秀等中国早期马克思主义者虽选择了社会主义的文化方向，但对如何处理传统文化、西方文化和社会主义文化的关系以及如何发展中国未来的社会主义文化等问题的认识还不够成熟，对待马克思主义的态度也有些机械和生硬，难免忽视了文化的民族性和继承性。随着革命的深入，毛泽东更是发现那种机械教条的做派逐渐演变为严重的教条主义错误，具有代表性的就是王明等人迷信马列主义经典文本和苏联革命的教条，一种盲目崇拜“钦差大臣”和“洋八股”的教条主义风气正严重危害着中国革命和共产党的建设，共产党人还没能真正扭转近代以来中国知识分子那种被动、自卑的文化心态，还没有自信摆脱教条束缚，去探索一条适合中国的文化变革道路。

可以说，毛泽东没有将文化问题仅仅局限在“文化知识”、“文学艺术”等层面，而是始终将文化问题视作民族精神状态、整体素质的大问题。正因此他才更加清醒地意识到文化自信对危亡之中的中华民族的紧迫性，“复古的路”、“西方的路”和“教条的路”对自身文化的生命力和开放性缺乏信心，乃至根本否定本民族的文化传统，它们都反映了自卑的文化心态，在深重的民族危机中，中国人能否具备文化自信直接决定了中华文明能否延续下去、未来将如何存在等严峻问题。毛泽东认为，中国人要扭转被动的局面以真正掌握自己的命运，必须把文化的变革作为革命的一部分，以马克思主义为指导清算旧文化、建立新文化，旗帜鲜明地反对“老八股”、“老教条”和“洋八股”、“洋教条”，破除那种“做奴隶做久了，感觉事事不如人，在外国人面前伸不直腰”<sup>⑥</sup>的自卑心态。只有这样中国人才能真正在思想上、心态上“站起来”，中国的革命才能取得真正的成功。

① 《致黎锦熙信》，《毛泽东早期文稿》，长沙：湖南出版社，1990年，第86页。

② 《健学会之成立及进行》，《毛泽东早期文稿》，第362、363页。

③ 《民众的大联合》，《毛泽东早期文稿》，第393页。

④ 《致黎锦熙信》，《毛泽东早期文稿》，第86页。

⑤ 《发起文化书社》，《毛泽东早期文稿》，第498页。

⑥ 《论十大关系》，《毛泽东文集》第7卷，北京：人民出版社，1999年，第43页。

## 二、毛泽东论文化自信“如何可能”

毛泽东的马克思主义文化观是诞生在民族救亡中的革命的文化观，是当时社会生活和历史理性的必然选择，具有鲜明的目的性，即要解决中国社会、中国文化向何处去的问题。毛泽东的文化自信思想正是溶解在这种革命的文化观中的重要成分，它解决的是让中国人通过革命在精神上“站起来”的问题。这个明确的价值指向在革命年代和新中国成立后是贯穿始终的。那么，在中国人普遍缺乏文化自信的那个时代，毛泽东为何认为中国人能够树立文化自信？在他看来中国人重建文化自信的底气 and 条件是什么？这是值得着重讨论的问题。

### （一）“我们的文艺是为人民大众的”：文化的人民性与文化自信

毛泽东曾寄希望于“得大本”的圣贤人物对民众进行思想启蒙以救亡图存，而接受马克思主义后他抛弃了这个不切实际的幻想，实现了由精英主义、英雄史观向平民主义、群众史观的根本性转变。他从马克思主义的方法出发，把文化放在与政治和经济的辩证关系中加以研究，从本质上区分了不同阶级属性的文化，认为判定一种文化的社会作用和社会地位在于判定其是否符合时代发展进步的要求。在他看来，中国共产党领导中国人民在近代以来的政治革命和文化变革中建立了具有人民性的新文化，革除了中国文化延续已久的精英主义、脱离人民的弊病，实现人民在文化上的翻身做主，这便是中国人文化自信的底气所在。

千百年来，中国文化主流是地主阶级精英主义的文化，文化更多地是有钱又有闲的少数人的自我表现和自我消遣，其创作者、欣赏者以及形式和题材大都与百姓大众距离甚远。近代特别是五四以来，文化虽出现了平民主义的倾向，但这时期的知识分子仍然不免以高高在上的精英主义态度描绘社会大众。长久以来人民大众没有文化、感受不到文化的鼓舞和教育，更谈不上自信；同时文化创作也因脱离人民而失去根基。近代以来日益加深的民族危机更凸显了文化与人民的疏离与隔阂。对此，毛泽东指出：“中国历来只是地主有文化，农民没有文化。可是地主的文化是由农民造成的，因为造成地主文化的东西不是别的，正是从农民身上掠取的血汗。”<sup>①</sup>“历史是人民创造的，但在旧戏舞台上人民却成了渣滓。”<sup>②</sup>他从文化的人民性的观点入手，指出当代压迫人民的元凶是帝国主义文化和半封建文化，它们分别是“反映帝国主义在政治上经济上统治或半统治中国的东西”和“反映半封建政治和半封建经济的东西”<sup>③</sup>。为了实现反帝反封建的革命目标，中国人民应当建立民族的、科学的、大众的新民主主义文化，它代表反帝反封建的广大人民群众的利益，是不属于任何剥削阶级的、具有彻底的人民性的文化。毛泽东认为“我们的文学艺术都是为人民大众的”<sup>④</sup>，就是要理直气壮地“把历史的颠倒再颠倒过来，恢复历史的面目”<sup>⑤</sup>。

毛泽东从马克思主义立场出发，着力扭转中国文化的精英主义倾向，使人民大众成为文化的主体，实现了现代文艺的“价值转向”<sup>⑥</sup>。他始终强调文化的人民性：文化为人民而创作、为人民所利用。比如在延安文艺座谈会的最后一场会议上，朱德说革命军民“有功又有德”，文化理应服务于人民。对此毛泽东立即表示赞同，说“中央的意见是一致的”<sup>⑦</sup>。他在随后的讲话中又反问那些不去接

① 《湖南农民运动考察报告》，《毛泽东选集》第1卷，北京：人民出版社，1991年，第39页。

② 《致杨绍莹、齐燕铭》，《毛泽东文艺论集》，北京：中央文献出版社，2002年，第278页。

③ 《新民主主义论》，《毛泽东选集》第2卷，北京：人民出版社，1991年，第695页。

④ 《在延安文艺座谈会上的讲话》，《毛泽东文艺论集》，第67页。

⑤ 《致杨绍莹、齐燕铭》，《毛泽东文艺论集》，第278页。

⑥ 参见罗嗣亮：《现代中国文艺的价值转向——毛泽东文艺思想与实践新探》，北京：社会科学文献出版社，2015年，第297页。

⑦ 《朱德年谱（中）》，北京：中央文献出版社，2006年，第1101页。

近群众的知识分子：“对于人民，这个人类世界历史的创造者，为什么不应该歌颂呢？”<sup>①</sup>在毛泽东看来，应当是群众选择、评判文化，而绝不是文化选择、评判群众；人民群众应当真正拥有属于自己的文化。通过倡导具有人民性的新文化，一方面人民群众从奴隶、旁观者翻身成为主人、主角，扭转了自卑、被动的文化地位；另一方面文化“脱离群众、脱离实际、毫无内容、毫无生气的空中楼阁”<sup>②</sup>的病症也得到了医治，文化衰弱、病态的历史终结了。文化回归人民、以人民为中心，这就是在毛泽东看来中国人在文化上能够自信的底气。毛泽东的文化自信思想渗透着“人民本位”的鲜明色彩，一定意义上说也是对人民力量的坚信。

## （二）我们的新文化就其精神方面来说“已经超过了整个资本主义世界”：文化的时代性与文化自信

近代以来思想文化界论争的一个重要问题，就是中外文化是古今关系还是中西关系的问题。如梁漱溟等文化保守主义者否认中西文化发展程度存在高下之别，因此否认学习、借鉴西方文化的必要性；与之相反，胡适等全盘西化论者认为中西文化的差异就是古今的差异，所谓现代文化就是西方文化，因此中国文化要现代化就必须西方化。

毛泽东认为这两种观点都不正确。他运用马克思主义理论分析有关中西文化的时代性等问题，认为文化因其阶级属性不同而具有不同的时代性：属于封建地主阶级的文化和属于资产阶级的文化分别是封建主义的和资本主义的文化，前者与后者存在着“代差”，而这正是中西文化相遇后中国文化陷于被动、失败的重要原因。比如，梁漱溟曾在他的《乡村建设理论》中认为中国文化与西方文化造诣都很高，双方没有高下之别，毛泽东反驳道“不是都高，而是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”<sup>③</sup>。

在把握近代以来中国文化失败原因的基础上，毛泽东从文化的时代性的角度对新条件下的中西文化进行比较，认为中国人应当具有文化自信。他认为中国人民的新文化是马克思主义科学理论指导之下的民族的、科学的、大众的新文化，是“在观念形态上反映新政治和新经济的東西”<sup>④</sup>，它已经属于世界无产阶级社会主义文化革命的一部分，与资本主义文化相比就如同资本主义文化对旧中国的封建文化那样领先一个时代，“这种中国人民的文化，就其精神方面来说，已经超过了整个资本主义的世界”<sup>⑤</sup>。毛泽东还指出，在这种新文化的指引下，共产党和中国人民先后打败了北洋军阀、日本帝国主义以及美帝国主义及其所支持的蒋介石集团<sup>⑥</sup>，新文化较之西方资本主义文化的先进性和强大威力已经为历史所证明，因而中国人民完全应该具有文化自信。

在毛泽东看来，尽管中国一时还“一穷二白”，“很多地方不如人家，骄傲不起来”<sup>⑦</sup>，但是我们的新文化是克服了资本主义文化内在弊端的、比西方更加先进的文化，中国人在这个意义上已然告别了文化上落后西方整整一个时代的窘况。可见，毛泽东对文化的时代性的认识是牢牢建立在马克思主义立场之上的，他充分相信“真理在我们手里，比较任何阶级我们的道理是更正确的”<sup>⑧</sup>。正是基于对马克思主义指导思想的科学性、真理性的笃信，毛泽东认为中国人面对西方文化自卑、抬不起头的屈辱历史结束了：“自从中国人学会了马克思列宁主义以后，中国人在精神上就由被动转入主动。从

① 《在延安文艺座谈会上的讲话》，《毛泽东文艺论集》，第78页。

② 《在延安文艺座谈会上的讲话》，《毛泽东文艺论集》，第67页。

③ 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。

④ 《新民主主义论》，《毛泽东选集》第2卷，第695页。

⑤ 《唯心历史观的破产》，《毛泽东选集》第4卷，第1516页。

⑥ 同上，第1515页。

⑦ 《论十大关系》，《毛泽东文集》第7卷，第43页。

⑧ 郑惠、朱永红主编：《五十年国事纪要·政治卷》，长沙：湖南人民出版社，1999年，第208页。

这时起，近代世界历史上那种看不起中国人、看不起中国文化的时代应当完结了。”<sup>①</sup>

### （三）“中国作风和中国气派”：文化的民族性与文化自信

在“西学东渐”和民族危亡的大背景下，救国心切的近代知识分子在吸收、介绍外国思想文化时常常不遗余力，仿佛越是照搬来的外国文化就越是先进，而一遇到本民族文化就底气不足。与之相反，强调坚持文化民族性的呼声又总是被文化保守主义的逆流劫持。面对当时各种文化思潮的交织和碰撞，毛泽东站在马克思主义的立场历史地、具体地分析了“古今中外”文化的普遍性和特殊性问题，主张中国人应当自信地坚持“中国作风和中国气派”，坚持中国文化的民族性。

毛泽东从这个角度强调文化自信，突出地表现在他反对党内教条主义、推动马克思主义中国化的思想上。他指出：“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……把国际主义的内容和民族形式分离起来，是一点也不懂国际主义的人们的做法，我们则要把二者紧密地结合起来。”<sup>②</sup> 具体的做法就是把马克思主义普遍真理与中国革命的具体实践相结合，使马克思主义中国化，纠正共产党人亦步亦趋的自卑心态。“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。”<sup>③</sup>

毛泽东反对教条主义的努力在党内外都曾有人表示疑虑，苏共甚至将其视作资产阶级的、民族主义的路线<sup>④</sup>加以批判。毛泽东却始终强调“教条主义不是马克思主义，而是反马克思主义”<sup>⑤</sup>，主张中国共产党完全应当有自信探索出一条适合本国的、不同于苏联的发展道路。比如，新中国成立后，毛泽东在文艺政策方面反对亦步亦趋、僵化教条、“毫无主见”<sup>⑥</sup>的做派，提出了“双百”方针。针对党内的疑虑，他批评当时一些干部担心“有些不好的东西出来”，“慌了手脚”<sup>⑦</sup>，强调共产党和中国人民完全有理由自信起来：“采取现在的方针，文学艺术、科学技术会繁荣发达，党会经常保持活力，人民事业会欣欣向荣，中国会变成一个大强国而又使人可亲。”<sup>⑧</sup>

不仅在政治思想上，在文学艺术方面，毛泽东也认为文化的民族性是关乎文化自信的大问题，充分肯定优秀的民族文化遗产以及坚持新文化的民族化发展方向都能够使中国人具有文化自信。

一方面，毛泽东主张充分肯定民族文化遗产的优秀成分。他认为“中国几千年的文化，主要是封建时代的文化，但并不全是封建主义的东西，有人民的东西，有反封建的东西。要把封建主义的东西和非封建主义的东西区别开来”<sup>⑨</sup>，本民族传统文化中具有人民性、民主性的东西，包括内容和形式都是值得继承的“珍贵品”。比如，他曾指出中国古代教育史的思想内容“有人民性的一面”，孔子的“正名”思想“具有片面的真理性”。毛泽东强调，对本民族传统文化中的优秀成分绝不能妄加否定，而应当对其价值具有信心，充分肯定并继承本民族文化优秀传统是“关系到我们中华民族的尊严、独立和提高民族自信心的一部分工作”；相反，“看不起中国的东西，不尊重民族文化遗产，这是极端卑鄙恶劣的资产阶级的心理在作怪”，是错误、有害的“奴化思想”。<sup>⑩</sup>

另一方面，毛泽东强调发展新文化要体现鲜明的民族性。列宁曾表示革命文化有着鲜明的批判性、革命性，但这并不意味着要否定其民族特性；针对“无产阶级文化派”主张抛弃民族文化传统的论调，他指出无产阶级文化“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

① 《唯心历史观的破产》，《毛泽东选集》第4卷，第1516页。

② 《中国共产党在民族战争中的地位》，《毛泽东选集》第2卷，第534页。

③ 《中国共产党在民族战争中的地位》，《毛泽东选集》第2卷，第534页。

④ 许全兴：《毛泽东与孔夫子》，北京：人民出版社，2003年，第215页。

⑤ 《同文艺界代表的谈话》，《毛泽东文艺论集》，第169页。

⑥ 《论十大关系》，《毛泽东文集》第7卷，第42页。

⑦ 《同文艺界代表的谈话》，《毛泽东文艺论集》，第167页。

⑧ 《在南京、上海党员干部会议上讲话的提纲》，《建国以来毛泽东文稿》，北京：中央文献出版社，1992年，第405页。

⑨ 《应当充分地批判地利用文化遗产》，《毛泽东文艺论集》，第212页。

⑩ 《毛泽东年谱（1949—1976）》第2卷，北京：中央文献出版社，2013年，第258页。

的全部知识合乎规律的发展”<sup>①</sup>。毛泽东继承了这些思想，充分肯定新文化的民族性：“艺术的基本原理有其共同性，但表现形式要多样化，要有民族形式和民族风格……这是自然法则，也是马克思主义的法则。”<sup>②</sup>延安时期，他表示新文化是“民族的形式，新民主主义的内容”，带有鲜明民族性的新文化“是反对帝国主义压迫，主张中华民族的尊严与独立的”<sup>③</sup>。他认为带有鲜明的民族性的新文化能够鼓舞人民的民族自豪感和自信心，塑造民众的民族意识和国家意识，让中国人在精神上“站起来”，因此文化“应该越搞越中国化，而不是越搞越洋化”，“学了外国的，就对中国的没有信心，那不好”<sup>④</sup>。

此外，毛泽东在文化的民族性的角度谈文化自信，并不是在封闭、孤立的角度思考的，而是始终强调要对本民族文化的包容性和开放性怀有自信，即相信中国文化具有吸收、融合外国文化的能力，并且敢于自信地走上国际舞台。例如，毛泽东要求欢迎外国友人来华访问的演出中必须有京剧、昆曲等民族戏剧；中国艺术团在海外表演赢得赞誉，他也不忘强调这正是因为演出内容中有中国自己的东西，相反如果全演外国的东西就不会在国际上受到认可。可见，在毛泽东看来，充分掌握本民族文化的话语权、筑牢中国文化的民族性的根基，同时保持开放包容的态度，中国人和中国文化方能真正扭转自卑的文化心态，拥有文化自信。

#### （四）“发展民族新文化提高民族自信心”：文化的创新性与文化自信

毛泽东的马克思主义文化观是一种革命的文化观，注重对现实进行变革和重塑是其鲜明的理论品格。他力图改变、扭转近代以来中国文化被动自卑的状况，认为必须“尊重历史的辩证法的发展”<sup>⑤</sup>，把文化的发展视作一个扬弃旧有文化成果与自主创新的统一过程，具体来说就是要以马克思主义的科学方法清算本民族传统文化，广泛借鉴外国文化，在此基础上进行“以我为主、为我所用”的文化创新。而无论在继承、借鉴还是在文化创新发展的环节上，毛泽东都始终强调文化自信。

在批判继承本民族文化遗产的问题上，毛泽东说：“今天的中国是历史的中国的一个发展；我们是马克思主义的历史主义者，我们不应当割断历史。从孔夫子到孙中山，我们应当给以总结，承继这一份珍贵的遗产。”<sup>⑥</sup>这里的“继承”就是“清理古代文化的发展过程，剔除其封建性的糟粕，吸收其民主性的精华”，是“给历史以一定的科学的地位”，是“发展民族新文化提高民族自信心的必要条件”。<sup>⑦</sup>在借鉴外国文化的问题上，毛泽东主张“一切民族、一切国家的长处都要学，政治、经济、科学、技术、文学、艺术的一切真正好的东西都要学”<sup>⑧</sup>，但“决不能生吞活剥地毫无批判地吸收”<sup>⑨</sup>，这样借鉴外国优秀文化不仅不会导致怀疑、否定本民族的文化，而且能够使本民族的文化焕发新的生机、实现新的发展，“应该学习外国的长处，来整理中国的，创造出中国自己的、有独特民族风格的东西。这样道理才能讲通，也才不会丧失民族信心”<sup>⑩</sup>。比如，抗战时期音乐家冼星海等人融合西方音乐元素和中国革命题材创作了《黄河大合唱》，毛泽东在演出现场情不自禁地站起身来连声喝彩，在他看来这就是自信地借鉴外国文化又反过来鼓舞本民族文化自信的范例。

继承和借鉴都是为了新文化的发展创新，在这个方面，毛泽东的文化观显示出更加鲜明的文化自信的特质。长久以来，中国文化有着比较明显的“崇古”“摹古”甚至“颂古非今”的传统，常主

① [俄]列宁：《青年团的任务》，《列宁选集》第4卷，北京：人民出版社，1995年，第285页。

② 《同音乐工作者的谈话》，《毛泽东文艺论集》，第146页。

③ 《新民主主义论》，《毛泽东选集》第2卷，第707页。

④ 《同音乐工作者的谈话》，《毛泽东文艺论集》，第152页。

⑤ 《新民主主义论》，《毛泽东选集》第2卷，第708页。

⑥ 《中国共产党在民族战争中的地位》，《毛泽东选集》第2卷，第534页。

⑦ 《新民主主义论》，《毛泽东选集》第2卷，第707页。

⑧ 《论十大关系》，《毛泽东文集》第7卷，第41页。

⑨ 《新民主主义论》，《毛泽东选集》第2卷，第707页。

⑩ 《同音乐工作者的谈话》，《毛泽东文艺论集》，第155页。

张“凡古皆好”甚至“越古越好”，近代以来的文化复古思潮正承袭了这种弊病；同时，近代以来的“西学东渐”又使一些中国人感染了崇洋媚外的习气。毛泽东认为，无论是迷信中国古人的文化还是迷信外国人的文化，都是对当代中国人自己的文化没有信心，这些都不利于中国文化的创新和现代化，更与救亡图存的时代主题格格不入。为了纠正这两种错误倾向，毛泽东强调继承古人和借鉴西方都是手段，发展人民自己的新文化、进行文化创造和创新才是目的，前者不能代替后者，“向古人学习是为了现在的活人，向外国人学习是为了今天的中国人”；当代的新文化“既不同于外国的，也不同于中国古代的，它是中国现代的”<sup>①</sup>。毛泽东认为，大力发展新文化、进行文化创新，中国人就能够克服对本民族旧文化的抱残守缺和对外来文化的“唯洋是从”这两种自卑的文化心态，在文化上真正建立一种“以我为主，为我所用”的自信态度，树立文化自信。

#### （五）社会生活是“取之不尽、用之不竭的唯一源泉”：文化的生活化与文化自信

倡导文化的生活化是毛泽东一贯的观点。毛泽东认为，只有充分生活化的文化才是优秀的文化，也正是这种文化能够医治近代以来中国文化空洞、缺乏社会生活深度和广度的弊病，从而感召和鼓舞人民群众在文化心态上“站起来”。

近代以来文化创作脱离社会生活的现象一度相当严重，当时有人批评这种脱离社会生活的文艺风气是无根基的、“浮萍式”的，患有“严重的贫血病”<sup>②</sup>，等等。正因为文化界存在的这种弊病，毛泽东对近代以来的中国文艺总体评价并不高。他基于马克思主义观点对文化与社会生活的关系做了这样的描述：“作为观念形态的文艺作品，都是一定的社会生活在人类头脑中的反映的产物”，唯有人民的社会生活才是“一切文学艺术的取之不尽、用之不竭的唯一的源泉”，“这是唯一的源泉，因为只能有这样的源泉，此外不能有第二个源泉”。<sup>③</sup>毛泽东认为，真正优秀的文艺作品必须是有着社会生活基础的，大量存在的缺乏生活基础、片面注重形式的“艺术至上主义”的文艺是“空虚的或者有害的”<sup>④</sup>，唯有提倡文化生活化能够让人民群众认同新文化，在文化上自信起来。

从文化生活化的角度思考文化自信问题，毛泽东从两方面着手。一方面，他提倡文艺工作者走出庙堂、走进乡村，主动投身人民生活。比如，延安时期曾经彷徨苦闷的知识分子丁玲等响应毛泽东的号召深入人民生活并创作出全新风格的作品，毛泽东十分欣慰，立即给予高度评价：“我替中国人民庆祝，替你们两位的新写作作风庆祝！”<sup>⑤</sup>之所以要“替中国人民庆祝”，原因在于文艺下乡促进了文化回归社会生活、反映社会生活，创作出来的新作品能使人民群众“惊醒起来，感奋起来”，能够鼓舞人民群众的“斗争热情和胜利信心”<sup>⑥</sup>，能够极大地振奋中国人民的斗争士气，扭转自卑心态。

另一方面，毛泽东还提倡人民群众立足生产生活自行开展文化创作。在他看来，文艺走下庙堂、走入群众无疑是必要的，但在这个过程中群众毕竟还是接受者，要真正实现文化的生活化还必须发动身处生产生活一线人民群众去自行挖掘、提炼生活中的鲜活文化。例如，1958年成都会议期间，毛泽东一方面组织人收集了不少写四川的古诗词，另一方面又表示这些诗“净是古董”，认为中国新诗的发展出路“第一条是民歌”<sup>⑦</sup>。此后，一次有组织地搜集、创作民歌的全国性运动在毛泽东的提倡下开展起来。尽管这个运动最终没有取得成功，但毛泽东倡导这个运动的最初用意却值得思考：发挥人民群众中蕴藏的巨大创造力，让文化充分生活化并成为人民生活的一部分，建立人民群众对社会主义文化的认同，有助于扭转劳动在人民文化上的被动、自卑心态。

① 《同音乐工作者的谈话》，《毛泽东文艺论集》，第154页。

② 何其芳：《给陈企霞同志的一封信》，《文艺月报》1941年第4期。

③ 《在延安文艺座谈会上的讲话》，《毛泽东文艺论集》，第63页。

④ 《在鲁迅艺术学院的讲话》，《毛泽东文艺论集》，第17页。

⑤ 《致丁玲、欧阳山》，《毛泽东文艺论集》，第285页。

⑥ 《在延安文艺座谈会上的讲话》，《毛泽东文艺论集》，第64、65页。

⑦ 《毛泽东年谱（一九四九——一九七六）》第3卷，北京：中央文献出版社，2013年，第322页。

### 三、毛泽东文化自信思想的当代启示

对中华民族和中国共产党来说，文化自信不是一个纯学理问题，而是事关中国革命、社会主义前途和实现中华民族伟大复兴的现实问题。在这个意义上回顾毛泽东关于文化自信的思想，我们能够得到一些启示：

第一，文化自信是建立在马克思主义理论科学基础上的理性认识。今天探讨文化自信问题仍然不能忘记，毛泽东正是以马克思主义考察和解决当时的文化问题，促使中国人在精神上“站起来”的。当前仍应更加深入地推动马克思主义中国化，推进中国特色社会主义理论创新和实践创新，使马克思主义成为文化自信的科学理论支撑。面对意识形态领域空前复杂的斗争形势，应当更加清醒地认识到马克思主义不能丢，警惕那些假借“复兴传统文化”、“儒家文化救中国”之名兜售所谓“以儒代马”的错误思想以及夹带封建迷信私货的做法，警惕文化心态上陈腐、自大、排外的保守主义和民粹主义倾向，科学、审慎地对待文化自信这个重大命题。

第二，坚定文化自信要坚持以人民为中心的导向。坚持文化为人民，是毛泽东文化观最重要的品格之一，也是从毛泽东时代至今贯穿始终的。习近平指出，人民历来就是作家“够资格”和“不够资格”的唯一判断者，“只有永远同人民在一起，艺术之树才能常青”<sup>①</sup>，要把满足人民精神文化需求作为文艺和文艺工作的出发点和落脚点，把人民作为文艺表现的主体，把人民作为文艺审美的鉴赏家和评判者，把为人民服务作为文艺工作者的天职。文化自信应当建立在广泛的民意基础上，让人民享有、评判文化，增强人民群众的文化认同感和获得感，使人民在享受文化中获得愉悦，找到精神家园，增强自信心。

第三，坚定文化自信不应该一味地“向后看”，更多地应该立足现实、面向未来。现在不少人每每谈及文化自信就落入盲目崇古甚至“颂古非今”的漩涡，沉醉在列祖列宗的文化遗产中满足于“曾经拥有”，这种思维是有害的。毛泽东的文化自信思想启示我们，继承和借鉴都不能代替文化创作和创新，中国文化要想在当代得到更好的发展，就应当更多地坚持一种“向前看”的创新精神，就必须把握时代脉搏，承担时代使命，聆听时代声音，勇于回答时代课题，以“能不能解决今天中国的问题和需求，能不能回应时代的课题和挑战，能不能转化为国家富强、民族振兴、人民幸福的有益精神财富”<sup>②</sup>为衡量标准和目标导向。“文化只有同国家和民族紧紧维系、休戚与共，才能发出振聋发聩的声音，相反，离开火热的社会实践，在恢宏的时代主旋律之外茕茕孑立、喃喃自语，这样的文化只能被时代淘汰。”<sup>③</sup>只有立足现实对古今中外各种优秀文化进行转化和改造，特别是对传统文化要进行创造性转化和创新性发展，文化自信才能避免成为一个民族的自我陶醉，文化自信这个重大命题才能真正展现其魅力。

(责任编辑 欣彦)

① 习近平：《在中国文联十大、中国作协九大开幕式上的讲话》，《人民日报》2016年12月1日。

② 刘奇葆：《坚定文化自信 传承中华文脉》，《求是》2017年第8期。

③ 习近平：《在中国文联十大、中国作协九大开幕式上的讲话》，《人民日报》2016年12月1日。

# 人民民主的理念、意图与效能

## ——毛泽东与建国初期的“各界人民代表会议”

陈晓斌

**【摘要】**建国初期，毛泽东对“各界人民代表会议”的构思和推进，充分展现了人民民主的理念、意图和效能。在理念上，人民民主体现了“做事能力”的原初民主意涵；在意图上，人民民主着重于限制“利益博弈”的良性治理思路；在效能上，人民民主有益于推行“政治教育”的群众路线工作方式。“各界人民代表会议”作为人民民主的实现方式，其领导权始终掌握在中国共产党的手中，这是保证这一民主追求具有可行性的政治前提，也是保证这一民主追求具有正确方向的历史前提。

**【关键词】**人民民主；做事能力；利益博弈；政治教育

中图分类号：A84 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2017)04-0057-07

**作者简介：**陈晓斌，广东揭阳人，哲学博士，（广州 510631）华南师范大学政治与行政学院讲师。

**基金项目：**国家社会科学基金重点项目“当代西方左翼正义理论及其对我国共享发展的启示研究”（17AKS016）

1940年，毛泽东在《新民主主义论》一文中指出，政体是“政权构成的形式问题，指的是一定的社会阶级取何种形式去组织那反对敌人保护自己的政权机关”<sup>①</sup>，并且认为“没有适当形式的政权机关，就不能代表国家”<sup>②</sup>。在毛泽东的政治构想中，中国采取的政体应当是人民代表大会，并且实行真正普遍平等的选举制选举政府。这才能适合当时各革命阶级在国家中的地位，适合于表现民意和指挥革命斗争，也才能防止国家政权变成“少数人所得而私”的结果。基于此，毛泽东始终对西方的议会制和“三权分立”的制度安排不太认同，而是着力于推行“议行合一”的制度设计。

新中国成立初期，由于全国许多地方尚无条件召开普选的人民代表大会，故而《中国人民政治协商会议共同纲领》（下文简称《共同纲领》）规定“各界人民代表会议”为地方政权的组织形式，在条件许可的时候召集并“逐步地代行人民代表大会的职权”<sup>③</sup>。当时的政务院也颁布了大城市、县、区直至乡一级的人民代表会议组织通则和《关于人民民主政权建设工作的指示》。建国一周年之时，全国80%以上的县召开了各界人民代表会议，这些代表会议起到了联系人民群众、贯彻政策、教育干部、推进工作的良好作用。直到1953年底中央推行人民代表大会的普选工作，各界人民代表会议才完成其历史使命。相对于更为正规化的人民代表大会制度，各界人民代表会议的暂时性、过渡性质非常明显，但正如有的研究者所指出的，“它（指各界人民代表会议）因应现实状况的时效性恰好益

① 毛泽东：《新民主主义论》，《毛泽东选集》第2卷，北京：人民出版社，1991年，第677页。

② 同上，第677页。

③ 《中国人民政治协商会议共同纲领》，《建国以来重要文献选编》第1册，北京：中央文献出版社，1992年，第5页。

于我们贴切把握共产党主导的民主实践的动机、意图和效能”<sup>①</sup>。事实上，在民主的理念、意图和效能上，更为正规化、制度化的人民代表大会并没有超越各界人民代表会议，只是更为严密、完善地改进了后者，使之更符合民主建政的使命。因此，笔者将结合毛泽东对各界人民代表会议的构思和推行，来分析理解人民主体政治观主导下的政治民主实践的理念、意图和效能。

## 一、理念：体现“做事能力”的民主

美国古典学家乔赛亚·奥伯在关于古希腊民主的研究中认为，民主制作为一种政体是“伴随着革命时刻人民对自身的历史性自我肯定而诞生的”<sup>②</sup>，它不仅指称“人民的权力”，而且意味着“拥有权力的人民”，即民主“不仅仅是指控制公共领域，也是指在公共领域内行动的集体力量和能力，实际上也是指通过行动重组公共领域的集体力量和能力”<sup>③</sup>，所以，如果人民要长期保持这种做事的“集体力量和能力”，即要使人民在公共领域能够经常性的在场，那么就不能仅仅把民主的原初理念理解为“多数决”。对公共政策进行“多数决”的投票当然重要，这也是“集体力量和能力”的展现，但这种政治形式不可能让人民以常规化、制度化的方式拥有可持续的政治能力。可见民主的原初理念在于“做事能力”而非简单的“多数决”，“多数决”只是“做事能力”的一种体现形式。就此而言，民主至少蕴含着两个要领，一个是民主意味着符合和体现人民的意志，另一个是民主意味着能够最大限度的集中集体的力量和能力，因而民主应该是价值诉求与效率追求的统一。把民主理解为以赞成、反对和弃权为核心形式的“多数决”并不能实现民主的这两个要领，即不仅不能如实地以合乎人民意愿的方式去实现人民的利益，而且也不能最大限度地调动集体智慧，反而有可能陷入劣质化的利益博弈。所以若要实现民主的两个要领，就必须把民主从“多数决”的理解中解放出来，寻找另外的实现方式，这些实现方式必须能够保证人民的意志和智慧经常性在场，或者说至少保证人民的意志和智慧在公共领域的经常性出场。这就要求做到以下几点：一是必须改造旧有的领导机制和管理机制，使其能够接近群众、动员群众，调动群众的积极性和创造性；二是必须构造出群众有效参与决策的运作机制，并形成一定的决策纠错机制，使得群众不仅能够参与管理，而且能够修正错误的决策，及时挽救决策失误的损失；三是必须持续不断地提升群众的包括政治参与在内的各项素质和能力，更好地发挥和获取群众的智慧和力量。

从毛泽东对“议行合一”制度的认同和对各界代表会议（原先称为“人民代表会议”）的构思和推行来看，其对民主的理解与追求非常贴合这一理念。

毛泽东的青年时代，中华民国也实行过议会制度，但实践起来却相互掣肘而且成为“少数人所得而私”的“私器”，所以他说“资产阶级共和国的国会制度在人民中已经臭了”<sup>④</sup>，并多次引用孙中山评价西方议会制的观点，即“近世各国所谓民权制度，往往为资产阶级所专有，适成为压迫平民之工具”<sup>⑤</sup>，以表示其对资本主义政治制度的拒斥。在中华苏维埃共和国时期，毛泽东就认识到苏维埃（代表会议）有利于发展革命战争和改善群众生活，其写于1934年的《乡苏怎样工作？》一文就很支持乡苏工作中每个代表分工领导居民群众的制度，认为这个制度既能够使全体代表负起责任来，领导居民群众执行苏维埃的工作，又能很快将苏维埃的决定传达给群众，并及时吸收群众的意见

① 程凯：《“实质民主”——从1949年前后“各界人民代表会议”的确立与演变过程看》，贺照田、高士明主编：《人间思想01：作为人间事件的1949》，北京：金城出版社，2014年，第111页。

② [美] 乔赛亚·奥伯：《“民主”的原初含义：做事能力，而非多数决》，王绍光主编：《选主批判：对当代西方民主的反思》，欧树军译，北京：北京大学出版社，2014年，第7页。

③ 同上，第7页。

④ 毛泽东：《在中共七届二中全会上的总结》，《毛泽东文集》第5卷，北京：人民出版社，1996年，第265页。

⑤ 毛泽东：《新民主主义论》，《毛泽东选集》第2卷，第676页。

和解决群众的困难，很快提高群众的斗争情绪。由此，他强调“改善乡苏工作的方向，应该朝着最能够接近广大群众，最能够发挥群众的积极性与创造性，最能够动员群众执行苏维埃任务，并且最能够争取任务完成的速度，使苏维埃工作与革命战争、群众生活的需要完全配合起来”<sup>①</sup>。代表会议这种“议行合一”的制度也因其能够广泛代表群众和集中动员群众，实现高度的“做事能力”，一直备受毛泽东的重视。1948年在晋绥干部会议上，毛泽东再次力推这一制度经验：“在反对封建制度的斗争中，在贫农团和农会的基础上建立起来的区村（乡）两级人民代表会议，是一项极可宝贵的经验。”<sup>②</sup>

这一“极可宝贵的经验”在共产党“接管天下”的过程中发展为“各界人民代表会议”，成为“军事管制时期人民政府联系广大群众的最好的组织形式”<sup>③</sup>，除了确实有助于建立政权的合法性之外，其在社会重组状态下，能够实现稳定秩序、解决问题的“做事能力”的民主理念，是一个更加重要的因素。1949年10月29日，薄一波向毛泽东报告了华北各城市召开各界代表会议的情况和经验，毛泽东第二天就批转，并认为该报告“可为一切各界代表会议或人民代表会议所取法”<sup>④</sup>。薄一波的报告一开始就指出各界代表会议以生产上的重要问题为课题，诸如解决原料供给、产品推销、劳资关系、粮食供应等急切各阶层群众利益的问题，提高了各界人民对人民国家与地方建设事业的责任心与积极性，结果群众勇于执行，且能执行得通。中间总结这一经验的时候，他又强调“每次会议，应抓紧解决为广大群众所迫切要求要解决的一两个问题，决议后一定要贯彻执行。不能执行的，不要决定。决定了但行不通的，应向代表和群众说明道理，加以解释，以示信于人民。执行决议，是一个关键”<sup>⑤</sup>；反之，政治报告和决议又“好”又多，却不解决问题或执行不好，则不受代表和群众待见。报告的最后，薄一波还重申了代表会议解决实际问题的的重要性。可见，各界人民代表会议作为建国初期民主的实现形式，其背后最根本的理念就是要让人民在公共领域确立起主体性，并彰显人民这一政治性主体在公共领域中具有“做成事情”的集体能力。这一点基本上是当时共产党人的共识。例如，1949年8月刘少奇在东北局干部会议上就讲：“问题在于人民善于运用代表会议的形式来解决他们自己的问题，不是根据政府组织大纲，不是公民登记如何。”<sup>⑥</sup>而经张闻天审改的区村干部通俗读物《人民代表会讲座》更直接说：“开好人民代表会的中心关键，用一句话说，就是发扬民主，解决问题。”<sup>⑦</sup>毛泽东后来就召开“各界人民代表会议”问题，为中共中央起草复华南分局并告华中局、华东局、西北局等的电报更明确地显示了这一点：“你们必须充分注意广东全省市县的各界人民代表会议的召开，各市各县均应召开。你们必须将这种市县的各界人民代表会议看成是团结各界人民，动员群众完成剿匪反霸，肃清特务，减租减息，征税征粮，恢复与发展生产，恢复与发展文化教育直至完成土地改革的极重要的工具，一律每三个月召开一次。”<sup>⑧</sup>由此可见，在毛泽东和中国共产党人那里，民主既是价值，也是手段，其目的在于充分体现人民群众的利益诉求，这是民主所要达成的最高目的。这也意味着民主是一种以合乎人民意愿的方式去实现人民利益的政治过程。

① 毛泽东：《乡苏怎样工作？》，《毛泽东文集》第1卷，北京：人民出版社，1993年，第343页。

② 毛泽东：《在晋绥干部会议上的讲话》，《毛泽东选集》第4卷，北京：人民出版社，1991年，第1308页。

③ 《从松江各界人民代表会议得到些什么经验？》，《人民日报》1949年10月15日。

④ 中共中央文献研究室编：《毛泽东年谱（1949—1976）》第1卷，北京：中央文献出版社，2013年，第33页。

⑤ 《薄一波关于华北各城市召开各界代表会议的情形和经验的报告》，《建国以来重要文献选编》第1册，第32—33页。

⑥ 刘少奇：《关于人民代表大会问题》，《共和国走过的路——建国以来重要文献专题选集（1949—1952）》，北京：中央文献出版社，1991年，第96页。

⑦ 张闻天：《怎样开好人民代表会议》，《张闻天文集》第4卷，北京：中共党史出版社，2012年，第85页。

⑧ 中共中央文献研究室编：《毛泽东年谱（1949—1976）》第1卷，第50页。

## 二、意图：限制“利益博弈”的民主

1949年9月22日，在中国人民政治协商会议第一届全体会议上，周恩来报告了《共同纲领》草案的起草经过和主要特点，其中就新民主主义和旧民主主义的区别，他指出“新民主主义时代既有各阶级的存在，就会有各党派的存在。旧民主国家的统治者是资产阶级，其所属各派必然是互相排挤，争权夺利。新民主主义国家的各阶级在工人阶级领导之下，虽然各阶级的利益和意见仍有不同之处，但是在共同要求上、在主要政策上是能够求得一致的，筹备会通过的共同纲领草案就是一个最明显的证明。而人民民主统一战线内部的不同要求和矛盾，在反帝反封建残余的斗争面前，是可以而且应该得到调节的”<sup>①</sup>。这里，周恩来除了再次强调两种民主的本质区别在于工人阶级的领导权之外，还阐明了另一关键区别：旧民主的利益竞争和新民主的团结合作。这从1950年3月12日毛泽东与梁漱溟的一次谈话中表达的意思也可以看出。当时梁漱溟谈到“得天下易治天下难”，毛泽东则说“治天下固然难，得天下也不容易啊！众人拾柴火焰高。共产党靠大家，大家为国家齐心协力，治天下也就不难了”<sup>②</sup>。一定程度上可以说，“众人拾柴火焰高”所表征的那种团结合作、和衷共济的新民主模式，就是毛泽东以“民主新路”“治天下”之意图的展示。

实际上，在新民主主义时期，各种社会经济成分的发展具有合法性，社会主义的经济基础还没建立起来，对抗性和分离性的利益关系还在一定的范围内发生作用。而且，从毛泽东的“人民观”来看，人民内部结构的“差序格局”必然造成各阶级、党派和阶层的利益和意见纷争，充满不同的要求和矛盾，所以即便是人民的主体地位、民主权利的实现，也还要受制于财产权、市场力量和劳资关系等现实状况。在此情况下，希求充分实现超越“利益博弈”的民主是不可能的，但由于无产阶级拥有领导权，通过合理的政策和灵活的策略，确实也能限制“利益博弈”的恶性发展，实现分工合作、各得其所的良性局面。正如毛泽东在《关于正确处理人民内部矛盾的问题》中所说：“工人阶级和民族资产阶级之间的矛盾之间存在着剥削和被剥削的矛盾，这本来是对抗性的矛盾。但是在我国的具体条件下，这两个阶级的对抗性矛盾如果处理得当，可以转变为非对抗性的矛盾，可以用和平的方法解决这个矛盾。”<sup>③</sup>

从政策上说，主要是建立和维持一个“共享认同的空间”。查尔斯·泰勒认为，建立一个“共享认同的空间”意味着“那些想要或必须生活在同一政体下的不同个人和群体，需要针对一个能够共同接受的、甚至是妥协性的政治认同进行协商。”<sup>④</sup>在一定程度上可以说，中国人民政治协商会议就是建立“共享认同的空间”的平台，而《共同纲领》则是这个“共享认同的空间”的方案。中国共产党与其他各阶级、党派和阶层的联合，主要是建立在共享的政治认同上，如毛泽东所指出“知识分子、工商业家、宗教家、民主党派、民主人士，必须在反帝反封建的基础上将他们团结起来，并加以教育”<sup>⑤</sup>。这种联合和团结注重的是共同的立场，即《共同纲领》的立场，而不是对象的出身和信仰等市民社会的私人身份，如周恩来所说“允许宗教信仰自由是一件事，邀请宗教界民主人士参加政协或各界代表会是另一件事，后者是以政治为标准的，不管他是牧师还是和尚”<sup>⑥</sup>。至于巩固这种“共享认同的空间”，毛泽东认为必须以《共同纲领》为标准，并采取批评与自我批评的方法。

从策略上说，在各界人民代表会议运作上，必须注重代表的广泛性和发扬协商一致的民主精神。

① 周恩来：《人民政协共同纲领草案的特点》，《建国以来重要文献选编》第1册，第16页。

② 中共中央文献研究室编：《毛泽东年谱（1949—1976）》第1卷，第103页。

③ 毛泽东：《关于正确处理人民内部矛盾的问题》，《毛泽东文集》第7卷，北京：人民出版社，1999年，第206页。

④ [加]查尔斯·泰勒：《共同体与民主》，张容南译，《现代哲学》2009年第6期。

⑤ 毛泽东：《中共中央政治局扩大会议决议要点》，《毛泽东选集》第5卷，北京：人民出版社，1977年，第37页。

⑥ 周恩来：《发挥人民民主统一战线积极作用的几个问题》，《建国以来重要文献选编》第1册，第185—186页。

当时各界人民代表会议产生代表的方法，一般是采取协商的方式，主要是由人民团体推荐和政府聘请。而一些共产党干部出于阶级立场和对农村工作方式的“搬运”，更多的注意到代表本身的纯洁性，而对于代表的广泛性相对忽视。通过检查，改变了这种做法，扩大了代表的容纳范围，即便当时被认为是中间偏右的人，也因其有一定的群众代表性而进入会议，如邓小平在西南局就指出“必须广泛地吸收各界具有代表性的人物参加，并且要有意识地吸收一些开明士绅，至少少数具有代表性的右派分子参加。只有具备了这样广泛代表性，而又能真正发挥民主的会议，才能称之为各界人民代表会议”<sup>①</sup>。以当时备受推崇的上海市松江县各界人民代表会议为例，到会代表 286 人，包括农会、工会、学生会、妇女界、文化教育界、工商界、开明士绅等方面的代表，以及党政军选派代表，并照顾了对农村、城市、集镇的名额分配，各行各业代表的适当比例，及性别、年龄、宗教、信仰、不同的政治倾向等各方面。<sup>②</sup> 费孝通对当时北平各界代表会议的描述和感受与此完全相同：“我踏进会场，就看见很多人，穿制服的，穿工装的，穿短衫的，穿旗袍的，穿西服的，穿长袍的，还有一位带瓜帽的——这许多一望而知不同的人物，而他们会在一个会场里一起讨论问题，在我说是生平第一次。这是什么意思呢？我望着会场前挂着大大的‘代表’两字，不免点起头来。代表性呀！北平住着的就是这许多形形色色的人物。如果全是一个样子的人在这里开会，那还能说是代表会么？这许多人并不是由市民普选来的，形式上不够我以往所了解的民主，但是试问英美那一个议会能从普选中达到这样高度的代表性呢？我们要的是选举的形式，还是高度代表性的事实呢？选举是一个手段，如果这手段能提高代表性，那是要得的，如果不能，那就要不得。”<sup>③</sup> 吸收与各阶层人民有联系的、能代表各方面意见的人参加会议，确实是把各界人民代表会议的圈子拉大，但更重要的是给予人民充分的发言权，如毛泽东指出“必须使出席人民代表会议的代表们有充分的发言权，任何压制人民代表发言的行动都是错误的”<sup>④</sup>。在当时总结各界人民代表会议的经验报告中也都十分强调必须给予每个代表充分发言的机会，甚至对显而易见的错误议论和意见，也需要表示充分考虑，不能立即予以打击，而是经过反复辩论解释，直到大部分人反对才做出结论。这种扩大代表性容纳和充分发言的运作，效果是非常好的。山西太原各界代表会议就总结说：“各界代表会议，只要保证各阶层代表的一定比例，就会成为新民主主义的测量器，一切决定，不准‘左’，也不准右。因此，都能执行通”<sup>⑤</sup>。

### 三、效能：推行“政治教育”的民主

1948 年底到 1949 年，中共中央不断发出指示要求新解放的城市召开各界代表会议，但从中央的发文频率和文件内容看<sup>⑥</sup>，各地对中央政策的执行并不是十分到位。如 1949 年 8 月 26 日毛泽东给华东局的指示劈头就说：“你们过去对城市召开各界人民代表会议一项重大问题，没有发出指示，自己亦未在上海执行，故对此事处于被动地位，并因此使城市工作受了相当大的损失。”<sup>⑦</sup> 有学者指出：“指导者与执行者对这一制度究竟能起到何种作用有着不一致的理解，对实行这一制度的必要性、紧迫性有认识上的落差。”<sup>⑧</sup> 董必武归纳和批驳了当时诸多不召开代表会议的理由，如“群众觉悟不

① 邓小平：《必须吸收各界代表性人物参加人民代表会议》，《邓小平文集》上卷，北京：人民出版社，2014 年，第 59 页。

② 参见《从松江各界人民代表会议得到些什么经验？》，《人民日报》1949 年 10 月 15 日。

③ 费孝通：《我参加了北平各界代表会议》，《人民日报》1949 年 9 月 2 日。

④ 毛泽东：《为争取国家财政经济状况的基本好转而斗争》，《毛泽东选集》第 5 卷，第 19 页。

⑤ 《薄一波关于华北各城市召开各界代表会议的情形和经验的报告》，《建国以来重要文献选编》第 1 册，第 32 页。

⑥ 毛泽东从 1949 年 8 月 26 日到 9 月 7 日，连续发出四份关于开好各界人民代表会议的指示，同时新华社也多次发社论重视各界代表会议。

⑦ 毛泽东：《三万以上人口的城市和各县均应召开各界人民代表会议》，《毛泽东文集》第 5 卷，第 333 页。

⑧ 程凯：《“实质民主”——从 1949 年前后“各界人民代表会议”的确立与演变过程看》，贺照田、高士明主编：《人间思想 01：作为人间事件的 1949》，第 103 页。

够”、“怕有坏分子当了代表”、“干部条件不够”、“人民代表会议不起作用，可有可无”、“人民代表会议不如干部会顶事”、“干部是否比代表差？”<sup>①</sup>等等。其中，以强调“干部会”更加便捷、更加有利于工作开展为最典型的理由。但是中共中央始终坚决地推行这一代表会议制度，其原因除了前述所指出的有助于加强对政权的认同、有利于解决问题、能够协调多方利益关系等以外，还有一个关键原因就是有益于推进人民民主教育。这种民主教育在当时至少包括两个方面：一是教育群众，二是教育干部。

**教育群众树立主体意识和学会民主方法。**一方面，大部分工人农民群众在新中国建立初期，并不能充分认识民主的意义和体验到当家作主的感觉，但通过各界人民代表会议运作，特别是以代表会议来检查干部的官僚主义和命令主义作风，使得群众感受和认识到“人民政府真是我们自己的”、“干部有了错，我们也可以管”<sup>②</sup>。这种“百姓”可以在正式会议上批评“当官”的方式，彻底颠覆了几千年来的封建秩序，确立了群众的主体平等意识：“工农代表们从这个会议的过程中进一步认识了自己的地位、力量与责任，开始具体了解各阶层团结的真正意义及其重要性，从而大大提高了自己的阶级觉悟。”<sup>③</sup>。另一方面，底层群众在解放前基本没有民主经验，对于代表会议的性质和运作方式很难有清楚深刻的认识，但一般经过几次会议，并且会议后又实际解决了问题，再加上不断地解释与宣传，群众就会慢慢了解民主的精神，如薄一波报告中所说“在第二次第三次代表会议时，群众自然而然地就学会会议斗争的方法”<sup>④</sup>。

**教育干部学会在新时期走群众路线的方法。**毛泽东认为：“如果一千几百个县都能开起全县代表大会来，并能开得好，那就会对于我党联系数万万人民的工作，对于使党内外广大干部获得教育，都是极重要的。”<sup>⑤</sup> 1948年11月，中共中央根据石家庄、洛阳和济南等城市解放后的经验，指出城市工作的中心弱点是与广大群众联系不够，虽然掌握了政权，但没有找到与群众联系的适当组织形式和工作方法。一些地方组织的职工大会、贫民大会反被国民党特务控制了领导权，而各行各业座谈会、临时参议会成分上偏重旧社会的上层分子、在职权上只是咨议机关，与群众关系不密切。因此中央最终确定“在城市解放后实行军管制的初期，应以各界代表会为党和政权领导机关联系群众的最好组织形式”<sup>⑥</sup>。这时的“各界代表会”还不是正式的人民代表会议，因为在一些新解放的城市，原有的党组织大多是地下党，与群众联系还不够广泛，工会、学生会、青年团、妇女联合会这些人民团体也无法一下组织好。因此对于干部来说，非常重要的一是要摸索出一套适合城市工作的走“群众路线”工作方式。这种“群众路线”的工作方式不仅是要团结各阶级、各阶层共同克服困难共同前进，而且要学会使用民主的方式使得各项方针政策能够为各基层的群众所接受、拥护和执行。

## 结 语

当然，必须注意到，作为体现“做事能力”、限制“利益博弈”和推行“政治教育”的民主实现方式，各界人民代表会议的领导权始终掌握在共产党的手中，这也是保证这一民主追求可以实行的前提。毛泽东在1949年9月2日给华东局饶漱石的指示中说：“此种会议，党员及完全可靠的左翼分子总共超过二分之一，能保证通过我们的意见即够，以便团结大批的中间分子及一部分必须拉拢的右

① 参见董必武：《论加强人民代表会议的工作》，《董必武选集》，北京：人民出版社，1985年，第301—304页。

② 参见彭真：《召开区人民代表会议的初步经验》，《彭真文选》，北京：人民出版社，1991年，第204页。

③ 《从松江各界人民代表会议得到些什么经验？》，《人民日报》1949年10月15日。

④ 《薄一波关于华北各城市召开各界代表会议的情形和经验的报告》，《建国以来重要文献选编》第1册，第32页。

⑤ 毛泽东：《开好县的各界人民代表会议是一件大事》，《毛泽东文集》第6卷，北京：人民出版社，1999年，第4页。

⑥ 《中共中央关于在新解放城市中成立各界代表会办法的规定》，《建党以来重要文献选编》第25册，北京：中央文献出版社，2011年，第670页。

翼分子，使他们向我们靠拢。”<sup>①</sup> 当时向中央汇报经验的各地报告也充分说明和证实了这一点。实际上，各界人民代表会议在代表产生、议题设置、决议产生等程序上是相对可控的，但也非常注重提高民众的参与度和表达空间，使会议如同群众路线所要求的那样是双向而非单向的，成为干部和人民相互学习的大学校。

不过，也需要注意到各界人民代表会议的局限性。毛泽东的人民主体政治观使得他非常重视人民为争取利益和权利的斗争，也非常注重教育、发动和组织群众自觉地参与政治活动，强调民主必须回应人民群众的要求，解决人民群众关心的实际问题，换言之，即他更加关注的是民主的实质方面。但由此也容易生发出对形式民主的批评，这种批评的极端形式就是以“形式主义”的方式理解“形式民主”，而忽视“形式”对于“内容”的支撑作用，并由此引发出对民主制度化的相对稳定性重视不足。

例如，当时为了照顾劳动人民的水平，一般县区级甚至市级的人民代表会议在形式上都力求简便，以利于工农容易表达自己的意见。刘少奇在北京市第三届人民代表大会上就说：“我们就不在选举的方式上去斤斤计较，而尽可能地采用群众所熟悉的和便利的方式去选举。”<sup>②</sup> 彭真在给毛泽东的报告中则说得更明确：“如果定的规则很多，会使尚无民主经验、文化程度又低的劳动人民群众，有意见不能充分表达。有时竟弄得在会场上，只剩下几个干部和知识分子及工商资本家的代表在那里发言，使会议不能真正完全反映劳动人民的意见。”<sup>③</sup> 这本是非常适合现实的务实灵活的策略，但在推行的过程中却逐渐出现将这种务实策略与对选举、分权等形式原则的拒斥相联系，在降低民主门槛的同时也降低了民主的制度刚性。可是，正如乔赛亚·奥伯所说：“如果人民要长期保持做事的集体能力，例如日常环境中制订计划、贯彻计划，那么，作为一种人民自治形式，民主制就需要制度形式。”<sup>④</sup> 由于缺乏制度刚性约束而且过分强调方便、不拘形式和因地制宜，各界人民代表会议的操作也越来越发生偏差，有的地方逐渐演变成为政府工作布置会、动员会、宣传会等，而群众的生活要求、生产的重大问题反而受到的关注度较小，群众的参与性也受到一定影响。事实上，代表会议作为一种民主程序设计，当然受制于阶级利益和价值取向的限制，但为了让人民群众以常规化的、可持续的方式拥有政治能力，就必须有一定的制度形式来克服集体行动和合作的困境，一旦缺乏这些制度形式的支撑，或者仅仅把各界代表会议作为一种灵活的工作方法，可能会使民主的实质内容无法得到切实有效的实现。

(责任编辑 欣彦)

① 毛泽东：《必须维持上海，统筹全局》，《毛泽东文集》第5卷，第336页。

② 刘少奇：《在北京市第三届人民代表大会上的讲话》，《建国以来重要文献选编》第1册，第87页。

③ 彭真：《召开区人民代表会议的初步经验》，《彭真文选》，第204页。

④ [美] 乔赛亚·奥伯：《“民主”的原初含义：做事能力，而非多数决》，王绍光主编：《选主批判：对当代西方民主的反思》，欧树军译，第7页。

# 主体性与交互主体性

## ——与丹·扎哈维教授的对话\*

[丹麦] 丹·扎哈维等/著 杨文琦 蔡文菁/编译

**【摘要】**丹·扎哈维教授与六位中国学者围绕他的现象学著作《自身和他者：主体性、共情和羞愧》展开讨论，此次探讨的内容分为三个部分“最小限度自身、其同一性及表象主义”、“叙事进路及概念能力”、“共情、分享与羞愧”。讨论围绕自身性、主体性、体验、共情、羞愧、他者等在当今学界备受关注的概念，并且涉及现象学与心灵哲学、心理学、认知科学等其他学科的交互。

**【关键词】**主体性；自身性；他者；共情；羞愧

中图分类号：B534 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2017)04-0064-08

**作者简介：**丹·扎哈维（Dan Zahavi），丹麦哥本哈根大学终身哲学教授、主体性研究中心主任。

**编译者简介：**杨文琦，湖北宜昌人，（上海 200240）上海交通大学人文学院哲学系硕士生；

蔡文菁，上海人，哲学博士，（上海 200240）上海交通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“欧洲生命哲学的新发展”（14ZDB018）

2016年9月21日，丹·扎哈维（Dan Zahavi）教授应邀在上海交通大学与六位学者就自身、历时同一性、共情、我们-意向性、羞耻等主题进行对话。这些主题在他的新著《自身和他者：主体性、共情和羞耻》<sup>①</sup>以及其它出版著作中都曾有过的广泛的探讨。此次对话还涉及到许多同时代哲学家的理论。

### 一、最小限度自身（minimal self）、其同一性及表征主义

#### 1. 李忠伟（华侨大学哲学与社会发展学院副教授）：

我同意您在《自身和他者》一书中关于体验性自身的大部分观点。但是我对于在时间之中的体验性自身的同一性或统一性还存有疑虑。假设有一只小蠕虫，在t1时与t2时有两次不同的体验，在t1时的体验1预设了E-自身1，在t2时的体验2预设了E-自身2。问题在于，如果E-自身与体验绑定在一起，那么是否两次不同的体验可以有相同的体验性自身。斯特劳森（Galen Strawson）关于E-自身的瞬时观点是：每一个不同的体验都有它自己的体验者，E-自身的同一性限于不同的体验之内。这意味着（1）自身的普遍性与无限多样性，也就是说，去探讨任何特定的自身几乎是无效的与不切实际的；（2）但我们当然想讨论自身，特别是个体的自身。

\* 感谢国家社会科学基金重大项目“欧洲生命哲学的新发展”（14ZDB018）对本次对话活动的举办及编译工作的支持，也感谢参与对话的诸位学者对编译工作的帮助。

① D. Zahavi, *Self and Other—Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, Oxford University Press, 2014.

在我看来，您做了两种尝试去解决这个问题。第一种尝试认为这个自身的同一性并不是建基于或取决于不间断的体验的连续性，而体验性自身是否呈现于两个瞬时的、不同的体验取决于两个体验是否参与相同的我属性或为我性（for - me - ness）的层面。我的保留意见是，这似乎是循环论证。那个相同的体验性自身呈现于 E1 与 E2，这一点取决于 E1 与 E2 是否（当且仅当？）参与相同的我属性或为我性的层面。这后一句话似乎仅仅是说，无论 E1 与 E2 是否分享相同的体验性自身（for - a - self - ness），但这恰恰是前一句话所说的内容。

第二种尝试体现在下面这段话中：“在这里起决定性作用的不是在两个体验之间客观的时间距离，而是说，过去的体验情节是否可以第一人称的方式被当下的回忆所通达。”<sup>①</sup>但是这与您的观点不一致，E2 中的 E - 自身是否与 E1 中的 E - 自身相同，取决于 E1 是否可以第一人称的方式被当下的回忆所通达。但这就相当于说，E - 自身的同一性取决于对当下回忆的可通达性。

#### 丹·扎哈维：

关于时间性（temporality）的章节对我来说非常具有挑战性，我仍然不确定我到底在多大程度上能给予其强有力的辩护。意识历时的统一性可以通过最小限度的自身去解释吗？有些人正确地指出我改变了我的观点并最终选择了一个比在《主体性与自身性》的辩护中更为保守的立场。但与加伦·斯特劳森（Galen Strawson）和巴里·丹顿（Barry Dainton）的观点相对立，我的主要目标仍是去论证以下观点是有问题的：斯特劳森认为，自身只持续存在于体验的瞬间，并且每当有一个新的体验时，就会有一个新的自身。我认为现象学并不支持这个观点。我们所有体验都是在时间中延展的，当我们拿长时间的体验的开端和结束作比较时，没有理由认为我们所处理的是两个不同的体验者。我同样不认同这个看法：如果我先尝一口水接着去看一个桌子，那么当我的知觉从味觉转换到视觉时，这里就有一个体验者的转换。在《自身和他者》中，我认为如果我们想去正确地处理意识流的问题，那么我们需要意识到这里不仅有种种客体与种种不同的体验，还有一个在体验的变化中仍然不变的层面，这就是意识流的第一人称特征。继而我认为我们可以讨论一下自身的历时不变性（这将是反对斯特劳森的一个论点）。但接下来困难改变了。如果自身的意识流被打断并且如果我不得不去回忆昨天发生了什么，那么为了保证自身的同一性，我还能够诉诸于体验的建构吗？或者说我是否不得不诉诸于人格层面之下（sub - personal）的大脑机制？与丹顿的看法不同，我认为当我们从第一人称视角来看时，回忆今天早上我吃了什么与回忆昨天晚上我吃了什么没有任何根本性区别，即便当下的体验与这个过去的体验之间的关系被无梦的睡眠所打断。从第一人称视角来看，抓住昨天的体验并不比续接早上的体验更为困难。所以为什么要坚持这里存在两种完全不同的情形（这是丹顿的观点）呢？我认为这并没有说服力。大致说来，如果我们能够进行情节性的回忆从而以第一人称视角想起一个过去的情节，那么这就是最小限度自身的历时统一性的首要证明。但这并不排除我们在某种情况下可能是错误的——也许我是因为被催眠了才拥有某些记忆——但是这些都是特殊情况，它们需要被区别对待。通常我们没有理由不去相信回忆，这当然同样与某些佛学学者的观点相反。他们认为，每当我们回忆一个我们过去的体验时，我们其实是投身于虚妄或者虚构的进程之中，因为我们假定了一个不存在的个体。去接纳这一观点唯一的理由是：一个人有某种在先的形而上学的信念，比如否定历时性个体这样的信念。但我们的时间性意识并不支持这样的观点。接下来的问题是：当考量我们童年的体验（这些是不可从第一人称视角复原的）时，它们是否与现在的体验有着相同的最小限度的自身而属于我？我不确定最小限度的自身是否真的能解决这个问题，毕竟它应该由第一人称实现。所以即便最小限度的自身是持续的，当提到其持存性时，我只愿意致力于第一人称的回忆所能达及的地步。

您还提到我的论证是循环论证，这是一个有意思的观点，我会重新考虑这个问题。

#### 2. 何浩平（东南大学人文学院哲学与科学系 讲师）：

前反思性的自身意识本身并不是一个实体。更确切地说，它是一个个体生存体验的内在特征。这

<sup>①</sup> D. Zahavi, *Self and Other—Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, Oxford University Press, 2014, p. 27.

是一种在最小限度的意义上的自身，所有其它意义或层面上的自身都建基于它，但反之并不成立。基于这一点，您适宜地将您自己的立场放在同时期关于表征主义（representationalism）论争的背景中加以考量。其实这两者之间的差异相当小。我们在这里的解释甚至可以看作是比克里格（Uriah Kreigel）的自身表征理论更好的理论，因为它避免了后者的一些缺陷。自身表征理论认为自身意识在于自身对象化，而另一个理论认为这并不是对象化。因为自身意识并不使其自身对象化，所以预先并不发生主体与对象认识上的差异，而且这也不会产生无限倒退。简言之，当意识是前反思的自身意识（pre-reflective self-consciousness）时，它并不表征其自身。它对自身的通达——无论其是什么——都不会借助于一个表征。

诚然，“前反思”这个概念对分析哲学传统中的研究者来说并不寻常。这本书中介绍的这种自身意识甚至都不是一种边缘意识。所以问题在于我们应该如何确切地理解这个概念。我们应该用哪种熟悉的模型去捕捉它？如果我们不能给这个问题一个很好的回复，恐怕人们会将它当作一个特设（ad hoc）的理论。

另一个密切相关的问题与所有表征主义的动机相关。表征主义理论的支持者相信表征可以还原为“某种更简洁的东西”，而且在未来可以被充分自然化。表征主义充当着朝向自然化（现象）意识的中转站，这同时也是表征主义吸引人的一个原因。现在，如果前反思的解释与表征主义是两种完全不同的方法，那么人们或许并不知道如何去处理这个理论，即使他们认为它是对的。

我们知道意识是自身显明（self-illuminating）的。但我们同样想知道它是如何自身显明的。为了做到这一点，我们需要用熟悉的框架去阐明其原理。上述讨论表明，我们的理论在他人看来或许仅仅在于说，与任何别的东西不一样，意识以一种最为特殊的方式是自身显明的。在我看来，我们的理论或许只是以一种婉转的方式去承认自身意识是特别的且因而仍是神秘的。

#### 丹·扎哈维：

就您最后的看法，我认为您是正确的。我认为前反思的自身意识这个概念并不是为了去解释意识。至少如果我们把解释理解为通过自身并不涉及意识的属性和过程来解释它。理解这一工作的更好的方式是提醒自己查尔默斯（Chalmers）提出的困难问题（hard problem）<sup>①</sup>的概念。我想说的是，如果我们想要理解现象意识，我们不得不去理解的就不仅仅是意识的质性特征，而且还要理解自身意识的问题。所以如果我们真的要给意识提供一个合理的解释，那么这个解释同样要能处理自身意识的问题。因此我并不是要提供一个解释，而是扩展或扩大要解释的东西。

那么这里就涉及我的观点与自身表征主义之间关系的问题，这两者是完全不同的观点，还是多少有些相似？我当然想说，前反思性的自身意识不是表征主义的一种形式。那么您也当然可以说，对，但是这就不要求这个理论要与克里格的不同吗？您或许知道，我最近和克里格合作写了一篇文章，所以我们之间有许多共识。因而我觉得问题在于您采取一种什么样的视角。如果您从远处来看，在我们的立场之间存在许多相同之处，这些共同点使得我们的立场比其它各种立场更为相似。在那篇文章中，我们主要讨论了与其他人的共同点和不同点。人们当然也可以关注我们观点之间的内在张力。但正如克里格自己在《主体意识》（*Subjective Consciousness*）一书中承认的那样，自身表征主义是一种表征主义，但是它包含了与普通表征不同的一种表征形式。这个观点与说这不是一种表征并没有什么不同。这里似乎是一个术语上的问题，我觉得没有必要为它争论。我们可以将这个问题放在历史的背景中。在现象学家、自身表征主义者以及来自所谓的海德堡学派的学者〔由曼弗雷德·弗兰克〔Manfred Frank〕与迪特·亨利希〔Dieter Henrich〕为代表〕之间一直存有许多不同意见。几年前，来自这三个传统中的学者们一起参加了一个会议，一个结论是，即便差异仍然存在，它们远没有其它对立的立场那样显著。因此这里有许多相同之处，我们不应该夸大差异。

<sup>①</sup> 在Chalmers看来，意识的“困难问题”在于，我们如何以及为何有感受性（qualia）或者现象的体验，感觉如何获得其特性，比如颜色与味道。——译者注

最后，让我来谈一谈非对象化的特征。您说（克里格也这样认为）除非我们已经穷尽了更传统和众所周知的模型，我们就不应该寻求和采纳额外的模型，这一点（与克里格一样）是对的。这恰恰是我所做的事情。我曾表示过，任何固守活动-对象（act-object）结构的自身意识的解释，也就是说，任何将自身意识构想为一种对象意识形式的解释都面临着难以克服的困难。所以，如果我们想保留自身意识的存在，我们就得从不同的路径去寻求解释，也就是说通过非对象化的模型来解释。

值得注意的是，十五年前在现象学之外很少有人知晓前反思的自身意识，但是现在越来越多的人逐渐接受了这个概念，甚至包括那些做分析哲学的人。我想有此开放性的一个原因是人们逐渐意识到现有的传统解释并不起作用，所以他们不得不从别处寻求答案。

## 二、叙事进路及概念能力

### 3. 徐竹（华东师范大学哲学系、知识与行动研究中心副教授）：

在我看来，这里有必要对您的方案提出两点评论。第一个评论涉及体验第一人称特征的地位。您强调“体验的主体性，它的第一人称特征，即便是非常形式化的，也相当于一种自身”<sup>①</sup>，因此您认为叙事进路（the narrative account）“必须由特别指向我们体验生活的第一人称特征的解释所补充”<sup>②</sup>。但可与之相对照的是，安斯康姆（Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe）提出了这样一个问题：我正闭着眼写一些单词；仅仅从第一人称视角来说，通常我不用观察它们就知道自己在写什么；但我或许是想错了，因为如果碰巧钢笔里没有墨水，那么我可能一个词都没有写下来。因此，在自身认识的建构中，第一人称特征应该保持在适当的位置上，以便满足知识的事实性条件。

其次，您对叙事进路提出批评，此种进路预设了自身意识和自身认识所承担的最为重要的作用是“使得我们的信念和行为（以及情感反应）经受批判性评价”<sup>③</sup>，它或许表明了“使用语言的成年人的体验生活与婴儿及非人类动物的知觉生活之间”的差异，这对您来说是一个“忽略了内容与显现模式或样态之间差异”的错误。“我们的体验或许不同，但是那并不表示或意味着体验基本的第一人称特征也是不同的。”<sup>④</sup>然而，叙事进路似乎未必犯了这个错误。虽然概念能力在语言习得的过程中得到丰富和发展，基本的第一人称特征或许是在同一过程中得以彻底实现，而不是发生了本质性转变。对信念和行为进行批判性评价的概念能力实现于使用语言的成年人的体验生活中，这些潜能甚至可能早已存在于婴儿的知觉生活中了。习得语言并不迫使概念框架从稚嫩的心灵之外获得，而是将它们从内在潜能发展为成熟的状态。

#### 丹·扎哈维：

我在《自身和他者》中没有讨论安斯康姆的问题，但是我在之前的著作《自身意识与他异性》中讨论过。安斯康姆探讨了所谓的对误识错误的免疫（immunity to the error of misidentification）。我可以想到我正在写些什么，接着我发现实际上我并没有写下任何东西或者写了一些不同的东西，但不可能发生的是，我思考着自己但最后却发现其实我是在思考着别的人。安斯康姆对此（相当有争议）的解释是：误识的错误被排除的原因在于，这里没有认同（identification），也没有指称（reference）。随后许多人认为此种处理问题的方式似乎太激进了。我同意这一点。此外，即便我们的行为在某种情况下失效了，比如您所提及过的那种情况，这里依然存在第一人称。且我不确定我是否理解了为什么您会认为在那种情况下我的解释会产生问题。

至于您的另一个评论，我在怀疑我们是否真的会不同意彼此。我认为在婴儿前语言的体验与成人

① D. Zahavi, *Self and Other—Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, Oxford University Press, 2014, p. 23.

② Ibid., p. 59.

③ Ibid., p. 51.

④ Ibid., p. 62.

基于语言的理性之间应该存在一些连续性，否则我们将会面临不可解释的跳跃。这个立场与叙事主义者相反，他们认为当语言来临时一切都改变了。所以如果您想说，正如我们应该坚持种子和树之间的连续性一样，我们同样应该坚持体验与概念之间的连续性，那么我是同意这个观点的。

**徐竹：**

我认为真正的争论在于如何去解释连续性。对您来说连续性的解释重点在于源自第一人称体验性自身的语言习得。但是对这些叙事主义者来说，或许包括约翰·麦克道尔（John McDowell），他们可能会认为，连续性意味着概念能力早已潜存于前语言的自身，而且语言习得最终阐明了体验性自身的本质。

**丹·扎哈维：**

我不知道麦克道尔是否确实改变了他的想法。我想这取决于我们如何确切地理解“潜在地”。但是我总是发现他在《心灵与世界》中非常激烈地坚持动物及婴儿知觉和运用语言的成人意识之间的差异，所以这里似乎存在真正的分离，但这也使我们要面对如何从一个达及另一个的问题。它更多地取决于我们赋予概念什么意义。在一些解读中，概念与语言的问题相互交织在一起。如果您持有那种观点，那么我认为声称在前语言体验中早就存在概念是没有说服力的。也许有人松开了概念和语言之间的联系并认为概念与某一规范的结构有关，与某一连贯的意义性有关，而且这些或许早在前语言的层面中就能被发现。我认为这个观点没有问题，只要人们愿意接受概念也可以在婴儿那里被发现这一点。

### 三、共情、分享与羞耻

#### 4. 何静（华东师范大学哲学系副教授）：

在共情（empathy）中，一个人所面临的是并没有亲身经历的体验。正如您所描述的那样，情感的分享（sharing）是双向的并包含着参与的意识。比如，我们可以说我们共情地理解您爱您的妻子，但我们并不分享您对您妻子的爱。所以，说“共情表现为一个对他人基本的体恤与理解，而且可能是分享的前提条件”，是否意味着分享是共情的一种方式？如果是这样，这个转换对我来说有一个假想中的困难。我赞同自身-他者的差异在共情与分享中都应该被保留。然而共情是这样一种对他者的体验，它伴随着既存在但又弱化了自身；但是分享是“我们”的体验，它要求两方的参与，其中包含着中间强化感以及我与您的意识。所以，我的问题在于从共情到分享的转换（如果这是可能的），一个弱化了自身何以在分享中被强化呢（如果这不是由于有一个更高阶思想或推动其构成的潜在机制）？

另一个相关的问题是，情感有多种形式与形态，有没有可能一切情感类型间的关联与自身-他者的区分有关？自身-他者的区分有时会呈现，有时会黯淡，比如当一个人体验恨与愤怒时，自身和他者的区分就很强的显示出来，而当一个人爱或怜悯时，这种区分又隐退了。另外我们可以想到一种“自身和他者”的区分完全消融了的情感吗？共同抗议又是怎样的呢？

在14章羞耻的开篇，您写到“羞耻是一种朝向与包含整全自身的情感”<sup>①</sup>，“羞耻是自尊或自重的全面减退以及对个人之不足与缺失的痛苦意识”<sup>②</sup>。这里的“整全自身”（self in totality）与“全面减退”（global decrease）是什么意思？我发现它们很有意思。

众所周知，许多羞耻体验是植根于文化中的，这是否要求社会标准的习得或道德价值必须优先于羞耻体验？

<sup>①</sup> D. Zahavi, *Self and Other—Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*, Oxford University Press, 2014, p. 208.

<sup>②</sup> *Ibid.*, p. 210.

**丹·扎哈维：**

我们如何从共情中获得情感的分享？相互的共情是充分的吗？又或是说我们需要某些同伴的主动参与——其最终会依赖于某种更高阶的机制？胡塞尔（我必须加以说明这些是部分的重构，因为他并未提供一个完全成熟的理论）会否认相互的共情是充分的。为什么？因为您可以设想这样一个情形，当两个人相对而立观察对方，这算是一个相互共情的例子，但对胡塞尔而言这并不等于一种我们-意向性（we-intentionality）的形式，也不等于一种共同性（togetherness）。为什么答案是否定的呢？因为对他来说，共同性包含了积极的参与这种特定的组成部分。我试图让您做些什么，您试图影响我。在他看来，只有在此种积极的往来中才会有分享这类事情发生。但是即便相互的共情是不充分的，问题仍然在于，我们是诉诸于一个更高阶的思想呢，还是说所需要的参与可能发生于一个更为基础的身体层面之上且是一种情感调谐（attunement），等等。我更倾向于后一种意见。

关于是否不同的情感可能以某种方式涵盖不同自身-他者群集。您简单地指出了共同抗议的问题。这是一个很有意思的问题。这里当然有关于处理大众与暴民的整体上的争论。比如说，当您在更大的群体中失去了个体性时会发生什么呢？我不确定去思考这样一种现象对我们-体验来说是否能有一个好的说明。我认为我们需要去区分大众（crowd）与我们（we）。我认为后者要求保存自身-他者的差异，即便这个差异有所淡化。

接下来是关于羞耻的问题。我的观点是，如果我们想要理解羞耻体验，说我只对我自己的一部分感到羞耻，这是误导性的。羞耻是压倒一切的，它命中一个人的全部，而不仅仅是一小部分。当我感到羞耻时，我不能说我只对我自己的某一部分感到羞耻，不能说我还许多可取之处可以弥补它。感到羞耻并不是这样。如果羞耻向我袭来，它会影响到所有。

**何静：**

那么您的意思是说羞耻是一种建基于反思的体验吗？比如，当我们这个下午去上海交通大学，我变道了。一开始我感到很羞耻并且意识到那是不对的。接着我认为这样做没什么问题因为我们不得不赶去上课而且我们不想迟到。所以在思考了一会儿之后羞耻的情感就没有了。

**丹·扎哈维：**

将您的这种感受称为内疚会不会比羞耻更为合适？但是无论如何，您肯定是对的。最后我们都会忘却羞耻。我们将得以回归到正常的生活中去。所以当谈及羞耻的压倒性和整体性特征时，关键并不是您将永远保持愧疚，那并不是终点。不是，焦点仅仅在于羞耻的紧要关头那种短暂的体验。

最后一个问题是关于社会规范的。您认为我们所感到羞耻的许多情况都是受到社会与文化的限制与构建，这是对的。但是在这本书中我实际上想表明这里或许有一个羞耻的层次，它优先于此文化差异并且以一种非常根本的方式关系到我们与他人的关系以及我们对尊重与爱的需求。所以最为基本的羞耻体验是当您注意到他人的轻视与不敬时所感受到的羞耻。无论我们违反了什么社会规范，大多数人仅仅意识到别人带着轻蔑看着自己时就会陷入到羞耻的体验中。

**5. 卢盈华（浙江工商大学哲学系讲师）：**

在这里我想与您讨论如下问题：羞耻本质上是个人还是人际间的（interpersonal）？或者说，一个人可能在其他人不在场的时候感到羞耻吗？马克思·舍勒（Max Scheler）与加布里尔·泰勒（Gabriele Taylor）会说是的，然而达尔文和萨特会说不是。还有一些学者试图去坚持一条“中间道路”。比如，施坦因博克（Anthony Steinbock）声称羞耻是一种自身被给予的情感，但是它从他者那里揭示自身。<sup>①</sup>

您认为他者可能不会影响我们的自我评估并因此使我们感到羞耻，一个人可以独自感到羞耻，但是他者在塑造羞耻情感本身的发展中起到决定作用。您接着阐明婴儿如何在与他者的交互行为——例如，共同注意（joint attention）——中发展出一种羞耻情感。令人信服的是，他者和社会确实在一个

<sup>①</sup> A. Steinbock, *Moral Emotions: Reclaiming the Evidence of the Heart*, Evanston: Northwestern University Press, 2014, p. 76.

人塑造自我与形成羞耻的过程中扮演了一个重要的角色。没有人能自己生成各种各样的能力，没有早年与他者的交互后来甚至会产生心智的问题。

教育对于羞耻的形成是必要的，但是一个成人生活中的羞耻并不总是与习得过程中不成熟的羞耻表现相一致。也就是说，在羞耻的情感形成后，人们或许并不总是需要感受到他者的在场。羞耻作为每个人内心趋向之潜能是固有的。诚然，这种潜能需要被发展而不是被损害。此发展需要必然的条件，其中包含着他者。然而，当一个人在理性与情感上达到成熟时，他可以形成他自己的价值体系，并且不再被他者的评判所引导。一个人可以不同意他者评价的内容，此外也可以不再在意他者是否在评价。在后一种情况中，他者并不存在于一个人的考量、感受以及想象中。比如，如果一个人自学某种知识，由于自己的懒惰他并没有提升多少，他依旧可以在没有他者（老师或同学）评价的情况下感到羞耻。

反驳“自我评价的羞耻”的另一方式是扩展“他者”的范围以及缩小“自我”的范围。个人羞耻的反对者认为当一个人自己感到羞耻时，仍存在其他形式的“他者”：上帝、我的理想、我的责任、我的过去、我的良心等。上帝是一个人格的他者，这是可以理解的，但是理想的我、过去的我、我的良心、我的责任、我的德性何以与我相异？这一“疏离的自我”究竟是他者，抑或依旧是我自身？如果关联于自我的许多特质变成了非自我的，恐怕这里只有很少的空间留给自己、自我意识以及自我感受。

#### 丹·扎哈维：

或许一种回应您诸多问题的方式是看看在最前面您提及的保持中立的施坦因博克。在什么之间保持中立？我猜想是在两种更为极端的观点之间。一方面，可以说一个人只能在实际的观众面前感到羞耻。另一方面，可以说羞耻仅仅关乎一个人与自身的关系而且他者不起任何作用。如果施坦因博克选择中立，那么您可以问，我的观点呢？我相信我是为中间立场辩护的。

换句话说，我根本不否认当一个人成熟且成人时，他可以独自感到羞耻。我并不是否定这个观点。所以我认为一个人自己可以感到羞耻。但我仅仅想说，这并不意味着他者没有起任何作用。但那会是什么作用呢？我提供的部分解释和发展心理学的发现相关，因为我质疑的是，如果不是首先暴露于人际间的环境中，您是否能达及这个可以独自感到羞耻的成熟状态。简言之，我认为人际间的羞耻是个人内心羞耻的前提条件。就此，我认为独自感到羞耻仍然在某种程度上依赖于在他者面前的羞耻。但同样的，我并没有说一个人在周围没人时不能感受到羞耻。

我认为羞耻说明了一种自身疏离。所以当一个人感到羞耻的时候，他和自己拉开距离。我认为此种自身疏离在人际间的情形中尤为明显，但是我同样认为它也存在于成年人成熟的情形中。即便在独处时我们反思自身，这里仍然有一种自身疏离，在其中我们能找到某种分裂或二元性。一部分在判断着另一部分。我认为这一结构甚至可以在成熟的情形中找到并且我觉得它再次证明了他者化（othering）过程的重要性，它在人际间的情形中有其根源。

因而我不知道是我们真的有分歧呢，还是说是侧重点不同。如果您说我们都先验地具有感到羞耻的可能性，与他者真实的遭遇仅仅是与羞耻没有任何实质关联的经验性偶然事件，那么我是不能同意的。如果您说羞耻可以发生于前反思的成熟情形中，我将同意您的说法。我确实认为羞耻可以前反思地发生，但是我认为它只可能随后地发生。这是什么意思呢？如果我们是在独处的并且开始评判我们自身，这就是反思过程。我们可能随后感到羞耻。如果我们充分地、频繁地这样做，那么羞耻感可以说积淀了下来，它可以习惯化并在一个更为前反思的层面上存留。但是为了变为前反思的它就必须首先是反思的。简言之，我是不会接受如下这种提议的：我们在成熟孤独的情形中首先是前反思地然后才是反思性地感到羞耻。

#### 6. Kristjan Laasik（山东大学哲学与社会发展学院副教授）：

在您的书中，您给出了一种最小限度的、体验性自身的理论，基于此您进而将之发展为有关自身与交互主体性的多层次理论。接下来，我希望针对书的第14章提出一些问题，在其中您展示了您对

羞耻的看法，我认为您把这一情感理解为意向性的、但却是非判断性（non-judgmental）的。众所周知，现象学家在充实与失实的意义上解释意向性，因此我的问题也针对这些概念。

首先，关于必要的失实，约翰·德拉蒙德（John Drummond）曾提出过，情感，比如恐惧，会被随后指向自身的情感揭示为不合时宜的，如尴尬。然而如果认同这一点，那么我们如何分辨如下两种情形，一种是后来的情感仅仅取代了前者（比如，羞耻——有时它本身是一个指向自身的情感），另一种是将前一种情感揭示为不合时宜的、失实的情况？在感性知觉中，充实和失实可以诉诸于一种能规定变化中知觉体验之前进或中止的规则，但在我看来，在情感中谈论存在一种预言情感之无限进程的规则是无意义的：情感，包括羞耻，是一种特殊情形，在某一时刻我们只能预测它们会消退和停止。

其次，在感官知觉情况下的充实与失实，就我所理解而言，具有情感的基础，充实涉及一种愉悦（如好奇心获得满足），失实包含了不和与不快。然而，假定在感到羞耻时，我发现我的羞耻毫无来由，我会感到轻松。在我看来，施坦因博克似乎合理地将羞耻看作“割裂的体验”，以及更进一步看做“冲突”、“紧张”、“不协调”，或者是“不一致”——当我体验到接下来的轻松时，它带来一种决断并把我带回到一种积极情感中。考虑到这一点，后一种情感何以被体验为羞耻的失实，并这样产生作用？

第三，我还有一个与羞耻的充实相关的问题。在羞耻和其它情感中，我们可以谈论这样一种充实过程吗，也即对于羞耻的一种有规则的调节？在这里我被两种直觉拉扯：一方面，我倾向于说情感可能在某些时刻看起来太“扁平”了，或并不依赖于情境；另一方面，看起来情感调节的方式似乎太易变与难测了。

**丹·扎哈维：**

我必须承认我对于如何回应有些不知所措。您部分地在询问我关于情感的更为整全的理论，但其实我并没有这样一种理论。如果我们从头开始，其中一个问题为：是否我力图证明羞耻的前反思形式的存在让我承认了情感是非概念的、非判断的，以及是否一个人会提出反对意见来反驳这一点。我必须承认我并不是很清楚您所提及的例子为何应当算是反例。除非您认为只有当概念主义被预设时人们才能获得充实和失实的情感调节。我并不认为我们该接受这一点。感知也能够被充实和失实，而我不清楚为何人们需要一种强的概念主义才能解释这一点。

**Kristjan Laasik：**

我认为您的观点是，这里存在着非概念性的要素和内容，而判断则完全是概念化的。因此在我看来您的观点与其它人比如帕诺斯·特奥多罗（Panos Theodorou）归因于胡塞尔的判断观点相对立。所以我认为，您大概必然会采取一种非判断的观点，因此我试图在此探问一下，当然我的重点在于情感与感知的类比，这让我感到困惑同时也很吸引我。

**丹·扎哈维：**

我认为我不能给您一个满意的答复。但是让我坚持两点。第一点是，我当然并不反对羞耻在某些情况中是判断性的。如果一个人随后发现羞耻是毫无缘由的，那么整个过程看起来相当复杂并似乎预设了概念的使用。第二点是，在羞耻与感知意向性的一般样式之间当然有与此相关的差异。羞耻是自身意识的一种特殊情况。所以羞耻也有无法被充实的方式。但我不可能感到羞耻接着却发现羞耻不涉及任何人。当我感到羞耻时，可能它是没有基础的，但它仍然是关于我的。简言之，羞耻不能以与感知相同的方式失效。这或许也是为何不要过于坚持羞耻与感知间的类比的一条理由。

（责任编辑 任 之）

# 胡塞尔的符号意识理论及其修订

罗志达

**【摘要】**胡塞尔在第一《逻辑研究》中提出了极为重要的符号理论，但在“超越论转向”之后，他却在重要的“1914年文稿”中修订了关于符号意识的部分核心观点，对符号意识之为一种特殊的复合意识给出了新的现象学解释。本文通过分析第一《逻辑研究》及“1914年文稿”，考察胡塞尔关于符号意向的若干核心概念，揭示胡塞尔此项修订的基本特征，从而说明符号意向的复合性质植根于其“双重意向性”的“二元统一性”。

**【关键词】**符号意向；指示关系；动机结构；可感联结；意向融合

中图分类号：B516.52 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2017)04-0072-07

**作者简介：**罗志达，广东陆河人，哲学博士，（珠海519000）中山大学哲学系（珠海）研究员。

**基金项目：**中山大学青年教师培育项目“同情现象学研究”（17wkpy74）

## 一、导 言

胡塞尔在第一《逻辑研究》中提出了对其后续现象学发展至为重要的符号理论，但在历经现象学的“超越论转向”（1913）之后，他却大篇幅地修订了该符号理论，并形成了重要的“1914年文稿”，由此修订了第一《逻辑研究》中关于符号意识的部分核心观点，对符号意识之为一种特殊的复合意识给出了新的现象学解释。本文希望通过分析比较胡塞尔关于符号意识的前后期论述，说明符号意识这种复合意识行为的意向结构及其与意义内容（Bedeutsamkeit）的关系。本文希望回答以下两个问题：第一，在何种意义上符号意识是一种复合意识——它是两种“同时被给予的”但相互独立的意识行为通过某种“隐秘的心理学协调”而被统一在一起（Hua 19/46）？<sup>①</sup>抑或说符号意识本身是一种自足的复合行为，但可以在描述上区分出不同的意向要素与功能？第二，符号意识在何种意义上是一种含有意指意向的行为，即意指意向是作为“额外”的独立行为附加于指示意向之上，抑或说意指意向本质上是植根于指示意向并最终为符号意识提供意义的意向行为要素？

为此，我们将在第二节系统地重构胡塞尔在第一《研究》中关于符号意向的基本论述，说明符号意向的基本特征；并在第三节中比照上述特征来检讨“1914年文稿”中关于符号意向所做的修订。我们发现，胡塞尔通过纯化《逻辑研究》阶段的心理学残余，用现象学的方式描述了内在于符号意向之中的复杂结构：符号意向是一种指向“事态”的居间性意向，它本身是两个意向行为要素之间的意向融合。在第四节，我们总结胡塞尔的符号意识理论，揭示符号行为所具有的“二元统一性”（Zweierlei Einheit）特征。

<sup>①</sup> 本文引文按照《胡塞尔全集》（*Husserliana*）的引用格式，不区分《逻辑研究》的A版和B版页码。中文译文参见[德]胡塞尔：《逻辑研究》第2卷，倪梁康译，上海：上海译文出版社，2006年。稍有改动处，不一一注明。

## 二、第一《逻辑研究》中的符号与指示

### (一) 胡塞尔论表述性符号

在第一《研究》中，胡塞尔区分符号的两种类型：一种是指示性符号，例如动物足迹、科学记号、标号或提示记忆的手卷结等，这些符号只满足指示功能；另一种是表述性符号，它们同时满足指示性功能和意指功能（Bedeutungsfunktion）（Hua 19/30），且只有言语（Rede）或陈述（Aussage）等语言符号才能算作表述。依据胡塞尔的定义，指示与表述之间的差异在于“刻画表述的”的意指功能（Ibid.）——此意指功能使得一个符号变为一个“有意义的”（bedeutsam）的表述。例如，一串英文字母“m-o-s-q-u-i-t-o”可能指示这么一个英文单词，它具有特定的组合类型；即这串字母按其字面发音，它并不表达任何意思，而仅仅是指示某个如此拼写的单词：字母串只满足指示功能。与之相对，同一串字母如果得以清晰地关联起来，那它将进一步满足意指功能，即作为单词“mosquito”并依此指称那个被称作“mosquito”的动物。以胡塞尔的话来说，口头表达不仅仅作为“说话者之思想的符号”而指示着说话者的内心生活，它同时具有一个意指功能，藉此说话者不但激活了该指示子而且还“使得它成为某个表述”（Hua 19/37）。

据此，我们可以在描述上将表述刻画为两个相互结合的侧面：其一是物理侧面，即表述的物理基底，譬如声音串、书写符号以及其他感性给予物；其次是心理侧面，即赋予物理基底以意义的意指行为，该意指行为还构成了与意向对象之间的表述性关系（Hua 19/43 - 44, 38）。在下文我们将看到，这是一个极为关键的区分，涉及到胡塞尔前后期对符号意向的不同理解。在第一《研究》中，胡塞尔认为，恰恰是由于（Vermöge）意指意向，“表述才不仅仅是一个单词发音。它意指某物，而且只要它意指某物，它便与其对象关联起来”（Hua 19/44）。换句话说，如果物理基底缺乏意指意向，那么它就依然是一个指示；而一旦它被一个主体赋以意义，即被激活，那么它就变为一个表述（Hua 19/44, 45），譬如说某人清楚地说出“mosquito”这个单词。胡塞尔认为，这一赋意行为构成了表述“最本质的内核”（Ibid.），因为只有通过这一赋意行为，说话者才能赋予物理符号以灵魂并藉此指向被意指对象，而不管该对象是否以直观或空洞的方式被意指（Hua 19/45）。

与此对应，表述性意识包含两种行为样式：一是对物理侧面的“语词表象”（Vorstellung），一是在心理侧面的“赋意行为”（sinngebender Akt）。胡塞尔认为，“两者均被体验到；但我们在体验语词表象时，我们并不生活在对语词的表象之中，而是完完全全生活在语词意义、语词意指的实行之中”（Hua 19/46）。具体来说，对物理侧面的表象行为仅仅起到唤醒赋意行为的作用，并以此将我们的意向目光转向被意指之物。与之相对，赋意行为则使表述性符号瞄向（hinzeigen）意向对象。在此意义上说，说话者清楚地“念出”mosquito 这个单词并由此指称被称为 mosquito 的动物。胡塞尔认为，恰恰是由于这一主体的激活，我们作为一个“听者”不但将 mosquito 这个单词当做一个指示符号——指示着说话者的心理生活，并且当做一个有意义的表述——表述着说话者的心理生活，即说话者指称 mosquito 这一动物。

显然，一种可能的解释认为，表述行为是上述两个侧面——语词表象与赋意行为的单纯聚合，“好像它们不过是同时被给予的”两个独立行为（Hua 19/45）。据此，表述行为包括两个不同性质的意向行为，且这两个意向行为分别指向两个不同的意向对象：语词表象感性而直观地指向符号的物理基底，而赋意行为则在意向向上指向被指称的对象。在第一《研究》中，胡塞尔明确地拒绝了这一解释，他认为这两个侧面“构成了一个具有特殊性质的内在互融的统一”（Ibid.）。<sup>①</sup>如上文示例，表述性符号将意向目光从对象 A（即指示性符号 m-o-s-q-u-i-t-o）转向了被表述对象 B（即动物 mosqui-

<sup>①</sup> 参见德文原文“Sie bilden vielmehr eine innig verschmolzene Einheit von eigentümlichem Charakter”。本文的任务很大程度上正是说明这个“内在互融的统一”并藉此阐明符号意向作为复合意向行为的特征。

to);但这并不意味着我们同时具有对对象A的表象和对对象B的表象,然后通过某种“隐秘的心理学协调”将两个表象“耦结”(paaren)在一起。显然,这种耦结并不能使对象A成为对象B的“表述”:我“读出”mosquito这个单词并直观地看到墙上的一只mosquito这一事实并不必然得出前者是后者的表述——因为被念出的mosquito所指称的对象并不必然是墙上的这个mosquito实例。为此,胡塞尔认为,表述是“符号与被指示项之间的体验性统一(Erlebniseinheit)”(Ibid.)。

然而,就第一《研究》的论述来看,胡塞尔的论证并不能完全回避这一解读;而且他关于“动机结构”的解释恰恰加强了这一解读(参看下文)。对胡塞尔来说,表述行为中指示功能与意指功能实际上是可以被分离开来的,以至于胡塞尔认为意指功能独立于指示功能。据此,只有意指功能才本质上行使表述性功能。例如,胡塞尔写道:“表述甚至在孤独的心灵生活中也展现其意指功能,在其中表述不再起到指示性的功能。”(Hua 19/31)我们可以“扪心自问”,而且可以理解这些有意义的内心话语;但这些内心话语没有任何感性的形式或基底,因而它们并不具备也不满足指示功能。就此而言,“在自言自语时,语词对于心理行为的存在不再起到指示性功能,因为该指示关系在这里毫无用处。(因为)这些待考察的心理行为正是同时被我们体验到”(Hua 19/43)。因此,赋意行为事实上独立于指示性符号:一方面,只要没有实行赋意行为,指示性符号本身就依然是“无意义的”(sinnlos);另一方面,只要“在指示功能而外(neben)”(Hua 19/30)它还被某个给予意义的主体所激活,指示性符号就变成“具有意义的”(sinnvoll)或者“被赋予意义的”(sinnbelebt)。

显然,胡塞尔认为主体性的赋意行为或能力在意义构成中优先于物理或感性的符号形式:赋意行为独立于后者并通过其主体性权能激活了后者。即是说,意义本质上是源自并隶属于主体性的要素,而非源自或植根于外在符号对象。恰恰在这个意义上,符号意向(此处指表达行为)在严格的意义上是两种意向——指示意向与意指意向——的心理学混合。我们将在第三节看到,这两个结论都是可疑的,因为外部世界的意义并不是主体性的创造,而诉诸心理学协调来解释符号意向的复合性在现象学上也是待商榷的。为此我们需要更为细致的描述分析。

## (二) 胡塞尔论指示关系

为了揭示胡塞尔为何赋予赋意行为在意义构造中的特权,以及他为何需要求助于心理学的解释以说明符号意向的复合性质,就需要进一步澄清第一《研究》中关于“指示关系”的分析。

一如前述,每个符号都是关于某物的符号,因而它是被指示项的指示子。胡塞尔认为,这种指示关系的共同因素在于一种“动机结构”(Motivationsstruktur),即“某个东西可以指示另外一个东西”相当于说“某人对指示子的存在信念促发(motiviert)了他关于被指示之物的存在信念”。举例来说,当我看到了烟,其中的指示关系(Anzeige)可以刻画如下:“我关于那存在着烟的信念促发了我的第二个信念,也即某处存在着火;或者说,烟的存在向我指示着火的存在。”(参见Hua 19/32)胡塞尔进一步说,这一动机结构刻画了两个信念之间的“描述性统一”,即“指示着的事态与被指示的事态在思维者的判断行为中自身构成,而上述动机便在这些判断行为之间建立起一种描述的统一”(Hua 19/32)。

进而言之,动机结构具有三重限制。首先,促发性的指示子必须是“感性的”或者“实在的”。因而,想象物或者幻象(phantasma)如内心话语就不能行使指示功能。恰恰在此意义上,胡塞尔说:“对一个事物的存在信念(Überzeugung von dem Sein)被体验为关于另一个事物之存在信念或推测的动机。”(Ibid.)根据这一刻画,被指示项必须在物理上或感性给予方式上异质于指示子(Hua 20-2/73, 84),即火的感性给予性必然是不同于烟的感性给予性。

其次,动机结构是一种偶然性关系,而且胡塞尔认为这种指示上的偶然性源自于(Entstehung)一种“心理学联结”(Assoziation)(Hua 19/35)。需要注意的是,胡塞尔关于联结的定义不同于传统心理学的定义,例如他说“A在意识中唤起B,那么这两者之间不只是同时或先后被意识到,而是有一种可感综合(fühlbarer Zusammenhang)在此烙在意识活动之中——这种综合表现为一物对另一物的指明(hinweist),此物与彼物的共属一起”(Hua 19/37)。换言之,正是这种“可感综合”使指示

关系中的意向目光得以转向，即从指示子指向被指示项。但在第一《研究》中，胡塞尔依然受素朴心理学的影响，未经反省地接纳了关于联结的传统解释，即认为符号意向中的联结本质上是“约定性”或是“归纳性”的。<sup>①</sup> 举例来说，烟是在归纳上与火联结在一起的，旗帜则是在约定上与某个国家或族群联结在一起。基于此，胡塞尔认为“对此物的存在信念经验地（即以偶然的、非必然的方式）促发对彼物的存在信念”（Hua 19/34）。如此，给定某个指示子，我们仅仅能设想或推定被指示项的可能存在。“一个对象或事态不仅让人回想起另一个对象或事态，并以这种方式指出（hinzeigt）另一个对象或事态，而且一个对象或事态同时还为另一个对象或事态作证，建议人们去设想（Annahme）另一个对象或事态的存在。”（Hua 19/37）当我们看到烟时，我们只能设想性地判断火的存在；但这种判断只具有概然性的模态：烟可能是由火产生的，也可能是某个演唱会的烟火效果，诸如此类。

最后，指示关系是指示子与被指示项之间极为外在而且松散的关系<sup>②</sup>，即指示性符号本身并不具有与被指示项之间的内在关系。当我看到烟时，我可能随之生成另一个信念——在某处有火堆；但我并不必然生起这一个信念，因为烟本身可能指示着其他的存在物。据此，胡塞尔认为，我们在谈论指示关系时“并不需要预设与或然性的明确关系”（Hua 19/35），因为谈论或然性本身已经是某种“确定的判断”，而指示关系本质上并没有这种确定的判断：烟可能指示火的存在，但这并不同于说“烟具有百分之五十的概率指示火的存在”。

我们可以看到，恰恰是这种偶然性的、松散的指示关系促使胡塞尔认为指示性符号本质上是缺乏意义的。从一方面说，指示性符号与被指示项之间的外在关系使得指示性符号——“符号自身”（Zeichen für sich）（Hua 19/46）不可能满足指示功能，除非它是“依据任意的指示性目的而被创造出来”（Hua 19/31）。基于同样的理由，指示关系的任意性也使得指示子不可能成为被指示项的“有意义表达”。因此，我们在指示关系之外需要一个额外的主体赋意行为，以便在指示子与被指示项之间搭起某个意义关联。从另一方面说，一旦被赋意，指示性符号便具有了一个本质性的变更，以至于“它的表象特征都被彻底改变了”（Hua 19/47）。也即是说，我们的意向目光不再指向指示性符号，而是“仅仅朝向在意义给予行为中被意指的实事”（Hua 19/47）。赋意行为促成了某种意向性的转向，使得意向目光从指示性符号朝向了被表述的对象。因此，我们可以说，只有通过赋意行为，被表述对象才进入到意识之中。同样的，表述性意义并不存在于指示性符号，而是存在于赋意行为之中。

综言之，胡塞尔在第一《研究》中认为，赋意行为这一主体性成就在表述中具有意义构成上的优先性和独立性，而指示性符号则是无意义的物理存在物。这两个论题进一步促使胡塞尔认为意指意向分离并独立于指示性关系。这也导致了胡塞尔认为符号意向（即表述行为）是两种意向行为——语词表象与意指意向之间的可感综合，但此可感综合本质上是由尚待澄清的某种心理学协调来刻画的。我们将看到，这些关于符号意向的论述在“1914年文稿”中得到了系统性的修订。

### 三、“1914年文稿”中的符号与指示

一如本内特（Bernet）和梅勒（Melle）<sup>③</sup> 指出的，胡塞尔在1914年前后系统性地修订了第一

① 参见 N. Depraz, *Transcendence et incarnation*, Paris: VRIN, 1992, p. 174.

② 参见 Bernet, “Husserl’s Theory of Signs Revisited”, in R. Sokolowski (Ed.), *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition*, Washington: The Catholic University, 1998, p. 6.

③ Bernet, *Husserl’s Theory of Signs Revisited*, 前揭文; U. Melle, *Signitive und Signifikative Intentionen*. *Husserl Studies*, 15 (3), 1998, 167–181; U. Melle, *Das Räsel des Ausdrucks*. In F. Mattens (Ed.), *Meaning and Language: Phenomenological Perspectives*. Dordrecht, The Netherlands: Springer, 2008, pp. 3–26.

《研究》中关于符号和表述的论述。<sup>①</sup>这一修订所形成的文稿目前发表于《胡塞尔全集》第20卷第二部《第六研究之新文稿：论表述与认知的现象学》。在此，胡塞尔进一步解释了符号的两个描述性侧面，并更为细致地分析了符号的给予性样式。首先，他认为指示性符号本身是一种自身超越的存在者，它具有一种“强制性”趋势；其次，他以现象学的方式解释了符号意向中的可感综合，认为符号是一种“通过某物意指另外某物”的意向统一体（Hua 20-2/13）。在本节，我们着重说明胡塞尔如何从符号的实际被给予性展开上述论题，并讨论它们与第一《研究》的区别。

在第一《研究》中，胡塞尔将指示性符号与表述性符号一分为二，并将所有不满足意指功能的符号归为指示性符号。由此，人工符号如旗帜、信号以及手卷结等都被当作单纯的指示性符号，即它们“不具有意义”。但在“1914年文稿”中，胡塞尔更为细致地区分了单纯符号（bloße Anzeichen）——例如动物踪迹，和本真符号（echte Zeichen）——包括人工符号和语言符号。后者又可以进一步区分为“非范畴符号”和“范畴符号”。其关键在于，胡塞尔发现，本真符号自身具有一种“强制性趋势”的特征以及一种前述谓或前命题的意义构成。让我们结合胡塞尔关于本真符号的范例即风暴信号来进一步说明。<sup>②</sup>

依据第一《研究》，这一信号只能用于指示某处具有风暴这一存在事实，但该信号本身并不具有任意意义，即关于“即将会发生一场暴风雨”这样的述谓性意义（Hua 20-2/51）。但根据新的文稿，风暴信号不但满足了指示功能，而且它还“具有一个表述性意义”（Hua 20-2/52），即信号自身将相对应的事态直观地表现在当前，或者说它意味着（signalisieren）某个事态——“暴风即将从北部而来，人们应该尽快呆在屋里”。因此，我们不单单看到了作为物理存在物的风暴信号——对此，我们甚至可能没有任何兴趣；更为重要的是，我们直接或直观地看到或注意到该信号所当下化的事态。用胡塞尔的话说：“符号表述了或意指着，例如，‘北边即将有一场风暴’——只不过该表述不是用语词来进行。”（Hua 20-2/53）在此意义上，符号（包括语言符号）本质上就具有其内在的意义，依此意义，符号才能够表述并指称对应的事态。与之相对，胡塞尔将本真符号与单纯或自然符号——例如沙地上的动物踪迹区分出来，不仅因为后者只是指示或提示了“某个猎物的存在”（Hua 20-2/51），而且还因为后者并未“说出”或当下化任何关于该猎物之状态的信息。<sup>③</sup>

这个新的描述揭示了符号及符号意向的一些新特征。一方面，胡塞尔藉此认为非语言符号，例如风暴信号、手卷结乃至旗帜等，都内在地与一个意义要素相联结，因此它们具有某种表达功能；另一方面，胡塞尔现在可以对本真符号的构成要素进行真正的现象学说明，即更确切地解释：1. 本真符号的动机结构；2. 本真符号的物理侧面以及心理侧面；3. 符号意向中的可感综合。

首先，胡塞尔纯化了先前符号理论中的素朴心理学残余，并由此给出动机结构的现象学解释。在第一《研究》中，胡塞尔认为符号意向中的动机结构是促成意向目光转向的动因；然而，他并未说明这一目光转向是源自符号内在的因素抑或是基于主体本身的心理倾向。在新文稿中，胡塞尔明确地认为，符号意向中的目光转向依据于符号本身的构成。即是说，意向转向首先不是主体的意向转移，而是内在于符号本身的一种强制性趋向，据此指示子的存在必然（sollen）将意向目光导向被指示项。在新文稿中，胡塞尔如此定义本真符号中的动机结构：“在对指示关系的意识中，一个相续的过渡已然得到了预先规定：A的存在直观地在此或者是通常被如此经验到。而且由此生发出某种‘指向

① “1914年文稿”事实上源自对第六《研究》的修订，但其基本论题却是针对第一《研究》中的符号理论。关于该修订的历史动机、范围以及主要内容，参见U. Melle, “Husserl’s Revision of the Sixth Logical Investigation”, in D. Zahavi & F. Stjernfelt (Eds.), *One Hundred Years of Phenomenology*, Dordrecht/Boston/London: Springer Netherlands, Vol. 164, 2002, pp. 111-123.

② 需要注意的是，风暴信号并不一定是指电视上发布的风暴预警信号；根据胡塞尔的论述，它还可以包括风或云等自然现象，也可以包括人工的器具，例如测天气用的旗帜或风向标等。

③ 就胡塞尔本人的表述来看，他似乎对这一点是存疑的，例如他有时认为动物踪迹对一个有检验的猎手来说可能“看起来”是不一样的。对于非猎手而言，踪迹确实只是指示了猎物的存在；而有经验的猎手却能分辨出踪迹的类型并藉此判断出猎物的远近。就此而言，胡塞尔似乎又模糊了他关于单纯符号与本真符号之间的区别。毋宁说，根据胡塞尔的新文稿，我们可以发展出一个关于“自在之符号”（Zeichen für sich）以及符号意向的统一理论。

性’，某种牵引，也即一种导向‘因而B存在’或导向作为被指示的B-存在的趋向。”（Hua 20-2/79）依据胡塞尔的刻画，这一趋向是“实事性的”或它是植根于指示子之中的（Hua 20-2/79, 80, 81），因而它是从指示子之存在中生发而出（ausgehend）并因此附着于（anhaltend）指示子（Hua 20-2/72, 97）。具体来说，当我看到风暴信号时，我并不是通由我自己激起某种倾向，在此倾向中我将自己的意向目光转向信号所示意的东西。恰恰相反，信号本身在其显现之初便将我的目光“吸引”或“传递”到它所示意之物上，即“北边即将有一场风暴”这一事态。胡塞尔认为，本真符号的这种吸引或传递是一种过渡（Übergang）现象，即本真符号是一种居间者，通由它被示意的事态便被直观地当下化了。在此意义上，胡塞尔认为，符号意向本质上是一种过渡性意向，它通由语词表象直观地指向语词表象所当下化的事态。显然，与第一《研究》对照，此时指示性符号本身就是一种意指性（signifikativ）符号，即它内在地具有某种“意愿”（Willkür）或“应当”（Sollen），后者迫使主体将其意向目光转向被示意的事态。

相应的，意指性符号也具有了第二个特征，即它对主体具有某种“强迫性”的构成要素，“在（意指性符号中）存在着某种由自我出发并走向自我的要求（Zumutung）”（Hua 20-2/83）。在一般情况下，我们跟从（folgen）这一强迫性的趋向，并由此转向（hinweisen）信号所意味之事态（Hua 20-2/92）；而且为了克服这一实质性的趋向，我们还需要额外的努力，以便将自己从其强迫性的限制中解放出来（Hua 20-2/92-3, Nr. 7）。在胡塞尔所分析的“门铃”这一例子中，本真符号的这两个特征变得尤为明显：门铃不单单指示着门口可能有客人来访；更为重要的是，一旦门铃响起，它立刻在主人身上强加了一个趋向——不得不注意到门铃所示意之事并跟从这一信号去开门。在胡塞尔看来，门铃是一种邀请信号（Aufforderungssignale），它发出一个“请求”——“我请求注意”（Ich bitte aufzumachen）（Hua 20-2/56），以至于它吸引甚至要求一个对应的意向行为，即“前去开门”。

因此，本真符号中的动机结构不再是一种经验性和偶然性的关系。相反，依据胡塞尔新的论述，指示子起到了当下化被指示项的内在“桥梁”（Brücke）功能（Hua 20-2/73）。由此，胡塞尔也修正了他关于符号的两个描述性侧面的表述：物理侧面（就意义构成而言）不再是无关紧要的抑或可有可无的，而心理侧面（就意义构成而言）也不再是最核心或最优先的。即是说，胡塞尔现在认为物理侧面就其构造形式（Gestalt）而言本身就具有了某种意义要素——它通由该意义要素当下化了所示意的事态。与之相对，主体则是受本真符号的强制性趋向所引导，将意向目光从该符号的感性表象转向到该符号所示意的意义事态。在此意义上，胡塞尔给出了指示性关系的全新论述：“显而易见，每个符号都具有某种双面性。我们在现象学上（也即，当我们就表述的直观给予性来进行描述时，我们依据该表述所发现的东西）区分：1. 单纯的语音、显现着的外在对象特征——它作为符号而起作用；以及2. 现象学上标示着语词‘功能’之物，也即现象学上的‘溢出’，它存在于此，也即它是‘通由’显现着的对象特征的‘被意指之物’，也即它是某个‘意义’的承载者。”（Hua 20-2/25）“意指意向并不是相对于第一项而外的第二个意识，它是与对语音意识本质上同一个意识。”（Hua 20-2/25）与第一《研究》相对照，意指意向不是一个变更指示性符号的额外的、独立的主体性行为。相反，它是内在于同一个符号意识中的构成要素。即是说，“指示性符号也具有某种‘意义’。它指向被指示项，后者在与对符号的感性表象中一同被表象：这一（对被指示项的）表象能够替换或保持这同一个‘意义’”（Hua 20-2/78）。

很显然，依据新文稿，物理侧面与心理侧面是密切结合在一起的，以至于胡塞尔可以清楚地看到两者彼此之间的构造性与奠基性关系。胡塞尔认为本真符号的被给予样式跟图像的被给予样式之间存在着结构上的亲缘性（Hua 20-2/124, 126, 135, Nr. 6）。即是说，意指符号的感性质料作为物理基底激活了（erregt）或唤起了（erweckt）符号自身之中的意指意向（Hua 20-2/85, 133-34），并由此源地当下化或具身化符号所示意的内容（Inhalt）或主旨（Sachlage）（Hua 20-2/78）。与图像意识相似，在符号意向中，我们的意向兴趣既可以着眼于符号的感性给予性，也可以着眼于符号的课题性主旨；但一般而言，我们将这两者感知为一个总体（Ganze）或统一体（Einheit）——在此意

义上我们可以说，我们的意向目光穿过（durchgehen）了感性给予性而直抵其课题性主旨（Hua 20 - 2/60）。胡塞尔认为，“在符号理解中存在着这样一种理解，在其中符号是‘作为单纯的通道’，作为‘途径’，作为课题上未被意指之物——但它具有了一种应然的趋向，并（由此）转到对（被示意之事态的）课题性意指行为之中。因此，一个实质上的异质之物就显现在眼前了，进入到对它的此在把握之中。”（Hua 20 - 2/84）具体来说，符号意向并不逗留于符号的感性给予性，而是“看穿”了它的感性给予性并将此感性给予性看作为课题主旨的源初表征（Hua 4/237）。“在此处，感性给予性被没有消失；相反，一个特殊的意识联结得以形成，通过它，课题主旨作为从感性给予性中生发出来但又隶属于感性给予性的被意指之物，并且与感性被给予性统一地被意识到。”（Hua 20 - 2/84）据此，胡塞尔还进一步区分了符号意向中的两个意向端点（termini）：物理侧面 A 在构造上作为“起始之端点”（terminus a quo），它具有“一种导向课题性 B 之意识的通道性趋向（Hua 20 - 2/83）；符号意向终结于课题性内容 B，即作为“终止之端点”（terminus ad quem）的被示意事态（Hua 20 - /91；参看 Nr. 7）。

需要注意的是，这两个意向端点并不意味着它们是两个相互分离并彼此独立的项；恰恰相反，这两个意向端点本质上是彼此叠加在一起的，以至于它们形成了一种卓越的二元统一体或二元融合（Verschmelzung）：“对 A 的统觉与对 B 的统觉以这样的方式组成一个统一体——A 被标识为一种‘提示性意向’，一种导向 B 的通道意识，并（在意向上）停止于 B。”（Hua 20 - 2/93, 134）胡塞尔甚至认为，言语（Sprach）是“言语之身体与言语之灵魂的统一体”（Hua 20 - 2/134, 25），“语词与意义是内在统一的，两者之间没有间隙”（Hua 20 - 2/105 - 06）。即是说，语词是其意义的身体，意义则是语词的灵魂；两者构成了一种独特的二元融合，语词本质上是具有意义（bedeutsam）的语词，意义则是具身（verleiblich）的意义。据此，我们可以对第一《研究》中指出的“可感综合”给出一个新的说明：它是具有一种特殊表象方式的意识统一体，即它原则上具有一种“二重要素性”（Zweigliedrigkeit）：“也即这样一种情况，语词相异于其（被意指之）实事，然而其构型（Bild）又‘表征’（darstellt）了该实事。”（Hua 20 - 2/136）

#### 四、结论：符号意向及其复合性

相较于第一《研究》中的符号理论，胡塞尔关于符号的新论述展现出极为不同的特征。首先，胡塞尔在符号指示中看到了一种内在的、密切的关系——即本真符号本身具有一种强制性的趋向，它在意向上强加到主体之上，促使后者将意向目光从符号的感性构成转向到符号的课题性主旨。本真符号不再是仅仅指示被指示项的存在，而是源初地揭示被指示对象的事态——它意指着后者。其次，本真符号是一种传递性的通道——它以某种方式勾勒了被指示对象的意义，并且通由该意义它还源地当下化了被意指的事态。最后，符号意向作为一种独特的复合意向行为，具有一种过渡意向性——从符号的感性被给予性到课题性主旨的意向过渡，并且具有二重意向端点——即作为起始之意向端点的感性被给予性与作为终止之端点的课题性主旨。

由此，我们可以系统性地分析符号意向的复合意向性。本真符号就其构成特征而言是一种“语词身体与意义灵魂的统一”。虽然从反思上看，符号意向确实具有两个不同的意向指向，但感知者在进行直观的感知时有且仅有统一的意向行为，即这个意向行为的“可感综合”（führbare Zusammengehörigkeit）。甚或说，符号意向之为一种复合意向本质上具有一种二元意向性，它分别以不同的方式同时或统一地（in eins）指向两个不同的意向端点。因此，符号意向也具有一种独特的“二元统一性”特征，即上述两种描述上的不同意向指向形成“内在互融的统一体”。

（责任编辑 任 之）

# 直观的统一性与经验的有界性

## ——论麦克道威尔《心灵与世界》对康德哲学的误解

谢利民

**【摘要】**为了摆脱所与论与融贯论的两难，麦克道威尔试图从康德哲学中抽取出一种“经验理论”，他将这种理论阐发为“印象本身已经具有概念性内容”的概念化经验思想。与此同时，麦氏又将康德自在之物的学说斥为一种需要被抛弃的“先验框架”。然而通过与康德原著的对比研究可以发现，无论对“经验理论”的接受还是对“先验框架”的拒绝，麦克道威尔都陷入了差之毫厘而谬以千里的误解。对康德而言，虽然经验知识源自感性与知性的结合，但二者之间是严格区分的。直观表象中没有知性概念的内容，其统一性来自与知性综合截然不同的想象力的综合。感性与知性之间既相互区分又相互结合的极富张力的结构，无可避免地导致了对自在之物的设定。自在之物作为可能经验的界限，为自由保留了余地。

**【关键词】**麦克道威尔；康德；经验；概念；自在之物

**中图分类号：**B712 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2017)04-0079-09

**作者简介：**谢利民，江西赣州人，哲学博士，(重庆 400044)重庆大学高等人文社会科学院讲师。

### 一、引言

美国著名学者约翰·麦克道威尔(John McDowell)在1991年的洛克讲座上“诊断”出普遍困扰现代哲学的一种“焦虑症”，并试图为之开具“治疗方案”。这一焦虑集中于心灵与世界(mind and world)的关系，具体而言就是心灵如何指向世界、而指向世界的心灵状态与对事物的信念或判断又处于何种关系之中。麦克道威尔亮出的“治疗方案”被他称为“最低限度的经验论”。他借奎因“经验法庭”之说来说明这一思想：“经验必定构成一个法庭，它就我们的思想可以回答这一问题——事物情况如何？——的方式做出裁决。”<sup>①</sup>然而心灵框架的独特性使经验的法庭作用变得可疑。麦克道威尔认为，正是经验法庭与心灵框架这两种力量的对立关系导致了现代哲学的忧虑。这一对立在塞拉斯对“所与的神话”的批判中得到最清楚的展现。

塞拉斯区分了两种逻辑空间：一是理性的逻辑空间，一是“经验描述”的空间，<sup>②</sup>麦克道威尔恰当地称之为自然的逻辑空间。前者是一种规范性的语境，我们在其中对知识进行证成(justify)，任何知识的概念都处于这种逻辑空间当中。后者则不是规范性的，而是自然科学的定律在其中发挥作用的空间。构成自然的逻辑空间的关系与构成理性的逻辑空间的规范性关系完全不同，因而不具有任何规范性的意义。关于知识之证成的现代基础主义观点认为，知识是关于事物的信念或判断，不同知识

<sup>①</sup> John McDowell, *Mind and World*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996, p. xii. 对本书征引内容的翻译参见[美]麦克道威尔：《心灵与世界》，刘叶涛译，北京：中国人民大学出版社，2006年。

<sup>②</sup> 参见 Sellars, Wilfrid, "Empiricism and the Philosophy of Mind", in *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Vol. 1, edited by, Herbert Feigl and Michael Scriven, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956, pp. 298-299.

之间存在着推论关系，但所有知识最终都可以追溯到基础信念上。基础信念与感觉经验直接关联，是预先被给予的，具有认识上的直接性。所以按照基础主义观点，所与（the given）构成了一切知识的最终根据。然而在塞拉斯看来，感觉经验就其为印象以及世界对人的感觉能力的刺激而言，就是自然当中的事件，遵循的是自然科学的定律。那么，感觉经验就不处于对知识进行证成的理性的逻辑空间当中，不遵循理性的推论规范，也就无法作为根据来证成知识。据此，塞拉斯把基础主义揭示为一种“所与的神话”。

所与论的神话化催生了一种与之完全对立的认识论立场——融贯论。麦克道威尔把戴维森树立为融贯论的代表，后者基于塞拉斯的所与论批判而拒绝经验论，理由是经验处于理性的逻辑空间之外，因而不具有任何认识论意义。戴维森认为经验与主体的心灵状态（信念与判断）因果地相关，但却不能作为证成它们的根据，“除了另一个信念之外没有什么东西可以算作坚持一个信念的理由”<sup>①</sup>。融贯论虽然规避了所与的神话，但却无法回答下面的问题：如果自发性不受外来的理性限制，那么它如何还能表征这个世界，而不至于沦为“一个在虚空中无摩擦力的旋转”呢？于是我们就面临“一种在两种不能令人满意的立场之间摆荡的倾向：一种是融贯论的立场，它可能割断思想与实在之间的关联，另一种是对所与的徒劳的诉诸，也即诉诸被认为构成经验判断之终极基础的单纯在场（presences）”。<sup>②</sup>

虽然就经验是否构成对知识的理性限制这一问题，融贯论与所与论针锋相对，然而双方的争论之所以可能恰恰说明他们共享对“经验”概念的同一种理解，即经验作为世界刺激人的感官产生的印象是完全感受性的，没有主体自发性的参与。为了打破这种非此即彼的困局，麦克道威尔提出了一种新的经验观念：“经验本身是把感受性和自发性不可分割地联系在一起的状态或事件。”<sup>③</sup>为了辩护经验概念化这种做法的合理性，麦克道威尔有所保留地援引了康德的思想，而且对这一经典思想的诉诸贯穿《心灵与世界》一书的始终。这就是康德在“最低限度的经验主义”这一舞台上的出场背景，这个背景“先验地”决定了康德在此舞台上的表演方式。详审之下我们会发现，无论作为麦克道威尔新观念的支持者还是对立面，出现在这位美国哲学家的剧场中的康德形象已与作为其原型的康德本人的思想相去甚远。下文就致力于丈量二者之间的距离。

## 二、康德的“经验理论”与“先验框架”

“最低限度的经验主义”首先致力于摆脱所与论与融贯论的两难困局，这就要求既避免所与的神话，又不放弃经验对思想的理性限制。麦克道威尔的方法是改造经验概念，将它规定为感受性与自发性的统一体，经验作为感官印象，自身就已经具备了概念性内容。经验虽然是感受性与自发性的合作，但却并非把自发性加到感受性之上的结果，而是自发性就渗透于感受性之中，因而感受性对经验并未做出一种独立的贡献。正是在这一点上，麦克道威尔向康德投出了橄榄枝。

康德把人的理性划分为三大基本要素——感性、知性与理性，并将感性与知性认定为知识的两个建构性的来源。感性是接受表象（印象）的能力，对象通过它被给予我们；知性则是通过这些表象来认识一个对象的能力（概念的自发性），通过它，对象在与其表象的关系中被思想。感性的作用方式是直观，而知性的作用方式是概念，直观与概念相结合产生知识。麦克道威尔认为，既然在经验中被给予的直观能够与概念相结合，即能够被概念的自发性所思想，那么直观就不在概念之外。一方面，直观不构成概念性事物的非概念的终极基础，因而就避免了所与的神话；另一方面，直观作为与对象发生的直接关系，是感性的接受作用，因而构成了对思想的外来限制。麦克道威尔以自己的话对

① Donald Davidson, "A Coherence Theory of Truth and Knowledge", in *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson*, edited by Ernest LePore, Basil Blackwell Oxford, 1986, p. 310.

② John McDowell, *Mind and World*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1994, p. 24.

③ Ibid., p. 24.

康德的经验思想总结道：“经验包含感受性这一事实可以保证来自思想和判断之外的那种必要的限制。但是，由于感受性带给我们的东西已经利用了属于自发性的能力，所以我们能够一致地认为，这种限制是理性的；这就是这副图景避开所与之陷阱的方法。”<sup>①</sup> 据此，麦克道威尔声称“康德近乎满意地躲避了这种摆荡”<sup>②</sup>。然而为什么这个断言会有所保留呢？因为他认为经验的概念化只是康德的经验理论，很遗憾的是，这一有益的思想处于一种先验（transcendental）框架之中。

按照康德的先验感性论，感性通过接受表象为我们提供直观，我们借此与对象发生直接关系。感性直观是通过我们被对象所刺激的方式进行的，而被刺激产生的杂多（manifold）之所以能被接受，是因为杂多能够在感性的先天形式中得到整理。因此，直观所包含的只是对象按照我们接受刺激的方式而给予我们的现象，而非刺激我们的对象本身。自在对象就其自身所是而言，绝不进入我们的直观，因而是超感官的。麦克道威尔所谓的康德的先验框架就是指这种“超感官的实在对感受性的先验影响的理论”<sup>③</sup>。在这种框架中，世界被一分为二：现象世界中的事物能够按照我们的感性形式得到整理，从而提供给知性进行思想，因此它们构成处于概念性之下的经验世界；自在之物的世界中的事物则不能进入我们的感性直观，即是超感官的，因而独立于心灵。麦克道威尔据此说道：“这种超感官的实在被认为在比任何适合普通经验世界这一意义更强的意义上独立于我们的概念性活动”<sup>④</sup>。

非概念实体的设定在两个相反方向上都造成了严重后果。一方面，它明显具有所与论倾向。按照麦克道威尔的理解，所与论的实质就是主张理性的空间大于概念的领域，在理性空间的多余部分中的非概念内容对概念领域具有理性的影响，即能够证成概念领域中的内容。康德的先验理论承认一种独立于我们的概念性活动的自在之物对我们感受性的刺激，而这种刺激所产生的直观表象构成了我们知识的内容，那么这就意味着承认概念内容受到来自概念之外的理性影响。另一方面，它还无法避免融贯论的嫌疑。我们知道，康德在哲学上实现了一场哥白尼式的革命，知识不再符合对象，相反，任何对象要被我们所认识都必须符合我们的观念。这场革命的结果就是后人所谓的“观念论”。由康德看来，与自在之物的绝对独立性不同，现象世界是我们认知的领域，现象之所以成为我们经验认识的对象，是因为它们在我们的认知形式中得到整理，即符合我们的观念。因此，麦克道威尔批评康德的先验理论“忽略了我们的感官准许我们接近的实在的独立性”<sup>⑤</sup>。他的逻辑是，自在之物占据了终极存在的地位，就必然挤压现象世界（普通经验世界）独立于我们的概念性活动从而对概念领域施加限制的余地。

既然康德开出了他的经验观念这一能够治疗我们当今哲学焦虑症的良方，那么他为什么还要构想一种先验框架，以致重新陷入两难之中？要知道，这种先验框架在康德之后便遭到费希特及黑格尔等后继者的摒弃。麦克道威尔认为最主要的原因在于，康德受到现代科学的自然主义的影响。按照这种观念，自然就是科学定律的领域，而科学定律是以因果关系为基础的。康德把因果性等观念确立为知性范畴，认为科学定律由于受到范畴的规定才具有客观有效性与普遍必然性，所以自然没有被放逐于概念领域之外。然而麦克道威尔认为，作为定律领域的自然与非自然的自发性之间依然存在戴维森指出的鸿沟，这就迫使康德把概念与直观之间的关联置入自然之外的一种先验框架中：“自发性包含在超感觉事物对感受性的先验影响下。”<sup>⑥</sup> 在麦克道威尔看来，塞拉斯二重逻辑空间的理论正是这种祛魅化的自然观念的产物：自然空间彻底成为机械运动的因果领域，其中不存在任何概念性的规范关系，因而是与理性的逻辑空间完全不同的空间。如果把属于自然的逻辑空间的事物作为证成理性的逻辑空间中事物的终极根据，那就会陷入所与的神话；而如果完全放弃自然空间的事物对理性空间的限制，那就会退回融贯论，从而失去对世界的指向性。可见，在二重逻辑空间的严格区分下，人们在经

① John McDowell, *Mind and World*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996, p. 41.

② Ibid., p. 42.

③ Ibid., p. 95.

④ Ibid., p. 41.

⑤ Ibid., p. 44.

⑥ Ibid., p. 98.

验范围内是无法关联概念与直观的，因此也无法沟通心灵与世界。那么，似乎唯一可行的办法就是把这种关联置于理性空间与自然空间的分裂之先，即让自发性在经验形成之前就包含于感受性对来自自在之物的刺激的接受之中。在麦克道威尔看来，这正是康德的选择。

### 三、经验的概念性还是直观的统一性？

麦克道威尔把康德的“经验”观念视为“概念化的经验”之典范，推崇备至。康德本人是否能够问心无愧地领受这顶冠冕？或者说，康德的“经验”观念是否在麦克道威尔理解的意义上“已经具有概念性内容”？答案是否定的。

为了理解这一问题及其回答，我们首先须要检视康德对“经验”概念的使用。我们通常语境中所谓的“经验”（experience）在康德哲学中涉及两个完全不同的概念：经验性的（empirisch）与经验（Erfahrung）。经验性的是指“包含感觉（它以对象的现实在场为前提）”（A50/B74）<sup>①</sup>，因而是后天的；与之相对的是只包含先天形式的纯粹直观和纯粹概念。经验这个概念则比较复杂。笛卡尔赋予“经验”以感官知觉这一外在来源与心灵的自身反思这一内在来源。在洛克、休谟等人看来，内在经验就是对感觉的反思，最终可以回溯到外在经验。所以他们其实是在“外在经验”的意义上，即在“empirisch”的意义上理解“经验”概念，这也是他们被称为经验论者（Empirist）的原因。相反，以莱布尼茨为代表的唯理论者则坚持内在经验先于外在经验，且是后者的条件。康德在考察了对立双方的观点基础上提出了一种全新的经验观念。“经验就是通过结合诸知觉而来的知识”（B161），因而必须限制在直观允许的范围内，但是经验知识的必然性并不源自知觉，而是源自对诸知觉的综合，而综合的功能属于知性的自发性，所以经验是感受性与自发性合作的结果。对于经验知识的构成而言，感性与知性缺一不可，因此康德说“思想无内容则空，直观无概念则盲”（A51/B75）。麦克道威尔如获至宝，在他1991年的洛克讲座的开篇就把这句话引为箴言。按照他对康德的理解，感受性与自发性构成经验知识的合作方式是：并非自发性加在感受性之上，而是在感受性带给我们的东西中就已经具有概念性内容了，“感受性没有对这种合作做出哪怕概念上独立的贡献”<sup>②</sup>。然而，在康德看来，感性与知性的能力，即直观与概念截然不同，必须严格区分。直观中没有知性概念的作用，（对于我们人类来说）知性也无法进行直观。麦克道威尔以为，当康德说“思想无内容则空”时，他只是在强调概念与直观的不可分割性，但并不承认一种空无内容的思想。<sup>③</sup>这种附会显然有悖康德的原意，而且他没有注意到，关于自在之物的思想就是一种没有直观内容的思想，这一点留待第四部分讨论。

实际上，麦克道威尔误解了康德的“经验”概念，他沿着经验论的惯性把Erfahrung理解成empirisch。这种误解在下面这段话中可见一斑：“我们不应该把康德所谓的‘直观’——经验的输入——理解为仅仅得到概念之外的所与，而应该将其理解为已经具有概念内容的事件或状态。”<sup>④</sup>我们知道，直观是我们接受表象（印象）的感性活动，如果说直观是“经验的输入”，那么被输入的经验自然就是印象了。果不其然，他后来就直接给出经验的定义：“经验是世界对我们的感官造成的印象，是感受性的产物。”<sup>⑤</sup>当康德说感性与知性构成经验的两大要素时，他所指的是作为经验知识（判断）的Erfahrung，而非只与感觉相关的empirisch。通过感觉而与对象相关的直观叫做经验性的直观，这就是杂

① 本文对《批判》的征引主要依据普鲁士科学院版的《康德著作全集》第三、四卷（*Kants Gesammelte Schriften*, Bd. III&IV, herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, de Gruyter, 1911），同时参考邓晓芒（《纯粹理性批判》，北京：人民出版社，2004年）与李秋零（《康德著作全集》第三、四卷，北京：中国人民大学出版社，2004/2005）两个中译本。为了便于统一查阅，下文所引《批判》的内容只标注一、二版的边码。

② John McDowell, *Mind and World*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1994, p. 9.

③ 参见 John McDowell, *Mind and World*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1994, p. 4.

④ *Ibid.*, p. 9.

⑤ *Ibid.*, p. 46.

多(印象)在感性直观形式中得到整理后提供给我们的东西。所以,麦克道威尔所预先持有的“经验”概念在康德哲学中对应的是经验性的直观,而非经验。当他以“思想无内容则空,直观无概念则盲”来辩护自己的“经验”的概念化特征时,他显然已经把“经验”与“经验性的直观”混为一谈。

撇开概念运用与理解的误差,在康德哲学中,经验性的直观是否已经包含概念性内容了呢?答案依然是否定的。

康德说经验性直观的对象是“未被规定的”(A19/B33)。经验性直观作为直观,已经在感性形式中得到整理了,所以这里显然是指未被知性概念所规定。然而经验性直观是把杂多联结为一个表象,其中必有综合的作用,如果这种综合不是来自知性概念,那它又来自哪里呢?在《批判》第一版的“纯粹知性概念的先天演绎”及其他多处,康德都赋予感官以一种对杂多的“概观”(synopsis),与此概观相应的必然是一种综合。(A94,97)海德格尔把这种概观理解为“源初成一的”(ursprünglich einigend),其源初性意味着其统一性不是源自知性概念,反而是概念普遍性的前提。<sup>①</sup>就其不把概观的统一性划归知性概念而言,海德格尔似乎是忠实于康德的。然而关于感官的概观能力的内容,在第二版中被康德放弃了。得到保留的是一种似乎完全相反的观点:“赋予一个判断中的各种不同表象以统一性的那同一个机能,也赋予一个直观中各种表象的单纯综合以统一性,这种统一性用普遍的方式来表达,就叫做知性的纯粹概念。”(A79/B104~105)那么是否正如麦克道威尔所言,直观表象中就已经包含了概念性内容了?先不着急定断,让我们分析一下第二版中所加的一个重要的注释,康德在这里提出了“形式的直观”的思想:

空间在作为对象被表象出来时(我们在几何学中实际上就需要如此),就包含比直观的单纯形式更多的东西,这就是把按照感性形式给出的杂多统摄在一个直观表象中,以致直观的形式就只给出了杂多,而形式的直观却给出了表象的统一性。这种统一性,我在感性论中曾仅仅归之于感性,以便只注意到它是先行于一切概念的,虽然它以某种不属于感官的综合为前提,但是一切有关空间和时间的概念只有通过这种统一性才第一次成为可能。因为,既然空间和时间通过它(由于知性规定着感性)而第一次作为直观被给予,那么这种先天直观的统一性就属于空间和时间,而不属于知性概念。(B161)

空间与时间作为感性直观形式,是使得杂多能够在某种关系(空间关系、时间关系)中被我们接受的东西。单纯感性形式本身并不能把杂多统一为一个直观表象,比如一个声音在时间中延续了一段,这段延续本身并不能将延续中的诸片段统摄为一个声音。那么直观中的统一性由何而来呢?虽然康德说“没有实体的单纯直观形式本身并不是对象,而只是对象(作为显像)的形式条件”(A291/B347),但是正如在对空间与时间的形而上学阐明中所表明的那样,空间与时间自身也是被给予的表象。当空间与时间作为对象被表象出来时,它们就不再是单纯的直观的形式,而成为“形式的直观”。正是这种形式的直观将直观的形式给出的杂多统摄在一个直观表象中,即赋予表象以统一性。这种直观中的统一性是空间与时间据以成为直观表象的东西,因而先行于一切知性概念。

然而空间与时间如何可能被直观呢?如果直观的形式可以被直观而成为“形式的直观”,那么形式的直观形式是什么呢?或者说“形式的直观”的统一性从何而来呢?

来自先验想象力。康德说:“纯粹空间和纯粹时间(ens imaginarium),它们虽然作为进行直观的形式而是某物,但本身绝不是被直观的对象。”(A291/B347)康德通常是在感性的直观的意义上使用“直观”概念,所以他会说空间与时间不能被直观。但是直观除了感性的直观,还可以指知性的直观和想象力的直观。知性的直观不为人类所有,而想象力作为一种形象化的能力,则能够为我们带来直观。康德把纯粹空间与纯粹时间解释为拉丁文的ens imaginarium,即“想象之物”,可见他认为空间与时间是在想象中被给予的,因而也是广义上的“直观表象”。那么想象力是如何将空间与时间表象为直观对象的呢?

<sup>①</sup> [德] 海德格尔:《康德与形而上学疑难》,王庆节译,上海:上海译文出版社,2011年,第134—135页。

康德在《批判》第二版中给想象力下了明确定义：“想象力就是把一个对象甚至当它不在场时也在直观中表象出来的能力。”（B151）所谓“在场”当然就是指在感性直观中被给予。想象力能够把在一个感性直观中未被给予的对象在想象力的直观中表象出来。在感性直观中，我们可以接受各种各样的杂多表象，每一种杂多都占据一定的空间与时间。每一种具体的空间和时间都是基于对一个无限的空间与时间的表象的限制，因而不能先行于这个唯一的无限表象。然而在每一个感性直观中，我们所表象的都是一个有限的空间和时间，无限的表象从不出场。所以对这个无限表象的直观不是一种感性直观，而是一种想象力的直观。虽然无限的空间与时间不在场，但基于对其限制的有限的空间与时间是在场的，想象力可以通过对有限的空间与时间的无限扩展而将无限的空间与时间在直观中表象出来。虽然无限的空间与时间是借由有限的空间与时间而得到表象，但这并不影响后者以前者为前提这一说法，因为对一个东西的表象并不等于这个东西的效力本身。恰如在康德哲学中，知性范畴及其效力是通过从经验知识出发的先验演绎而被我们认识到的，但绝不能因此就说知性范畴是后于经验知识的。正是因为形式的直观是由想象力表象出来的，所以康德把纯粹空间与纯粹时间视为“想象之物”。形式的直观把直观的形式给出的杂多统摄在一个直观表象中，因而直观表象的统一性属于想象力，“就此而言想象力是一种先天地规定感性的能力”（B152）。

想象力对直观杂多的综合是形象的，不同于在单纯范畴中将不同表象联结为一个判断的综合，即知性的综合（B151），所以它的统一性不属于知性概念。但是既然想象力先天地规定感性，那么它就是自发性，所以康德也称之为“生产性的想象力”（B152）。其实想象力的统一性就是统觉的统一性，因为一切自发性的最终源泉都是先验统觉。先验统觉就是必然伴随我的一切表象的“我思”。统觉的综合统一原理是“整个人类知识中的最高原理”（B135）。统觉的综合的统一不仅是指“我思”伴随一切表象，而且是指“把被给予表象的杂多联结在一个意识中”（B133）。这里的“在一个意识中”最为关键。如果想象力只是简单地把不在场的东西形象地表象出来的话，那么它就与单纯感性形式一样，只给出了杂多而无法给出杂多的统一性。因为各种不同的杂多表象就其本身而言是相互分散的、断裂的，只有把它们联结在一个意识中，它们才能被统摄为一个统一表象。所以想象力就其为自发性而言，是在行使统觉的综合统一功能。前文已述，想象力的综合与知性的综合完全不同，所以直观表象的统一性不能直接等于知性概念的统一性，但是二者最终都属于统觉的统一性。“那就是同一个自发性，它在那里是以想象力的名义，在这里则是以知性的名义，而把联结带进直观的杂多中来的。”（B162）通篇《心灵与世界》，麦克道威尔都把“自发性”用作知性概念的代名词，显然是没有理解康德真正的意思，这也导致他始终无法澄清感官印象如何就具有概念性内容。

通过上面的分析我们知悉，直观表象的统一性最终来源于统觉的综合统一性，而统觉的统一性的全部奥秘在于杂多在其中得以被联结的意识。作为意识分析的典范，现象学发现了意向性这一意识的根本结构，从而为打开统觉统一性的奥秘之门提供了一把钥匙。当然这是另一篇文章的课题了。

#### 四、概念的无界性与经验的有界性

无论对“经验理论”的接受还是对“先验框架”的批评，麦克道威尔关于康德的讨论近乎无一例外基于《纯粹理性批判》（以下简称《批判》）一书展开。那么《批判》是一部什么性质的著作呢？新康德主义者赫尔曼·科恩（Hermann Cohen）认为，《批判》所研究的是以认识论问题为中心的一种“经验的理论”。新康德主义的批评者海德格尔则将其之视作为形而上学奠基的作品。<sup>①</sup> 其实在

<sup>①</sup> 海德格尔与新康德主义的直接交锋发生于1929年的达沃斯，是为著名的达沃斯之辩。在这场辩论中，卡西尔继承了科恩对康德的理解，海德格尔则认为与自然科学相关的认识论对于康德来说并不重要。（参见[德]海德格尔：《康德与形而上学疑难》附录IV，王庆节译，上海：上海译文出版社，2011年，第263页）实际上，认识论（epistemology）一词及其对应的德语词Erkenntnistheorie都是后康德术语，康德自己从未使用过它或它的同义词。因此，把批判哲学解读为认识论的做法是一种典型的以今律古的错误。（参见H. Caygill, *A Kant Dictionary*, item “epistemology”, Blackwell Publishing Ltd., 2000, p. 176.）

康德本人看来,《批判》既是一种作为经验理论的哲学,也是一部形而上学著作。对这一界定的理解须要联系作为康德所处的思想史背景的“形而上学”观念。亚里士多德一方面把《形而上学》的任务规定为研究存在之为存在(Being qua Being),而不聚焦于某类具体的存在者,另一方面却又把它的研究对象锁定为在存在序列中最先出现的那类存在者,并因此把这一著作的研究称为“第一哲学”。后来前一种研究被人称为普遍形而上学,而后一种研究则被称为特殊形而上学。这种形而上学观念在后世的传承中总体上得到保留。沃尔夫哲学将形而上学划分为四部分:第一部分就是普遍形而上学或本体论,关涉的是我们的知识与一切事物的终极基础;其余三部分则是特殊形而上学,对象分别为心灵、世界与上帝。作为曾经的沃尔夫信徒,康德总体上接受了这一划分,把“纯粹理性批判”的工作解释为“对普遍形而上学的可能性或不可能性进行裁决,对它的根源、范围和界限加以规定”(AXII)。同时,“纯粹理性批判”也被康德解释为对一门先验哲学的澄清。

对普遍形而上学之地基的清理如何导向一门先验哲学?《批判》如果只涉及先验哲学,那在何种意义上是一种“经验的理论”呢?按照上述的“形而上学”观念,普遍形而上学研究的是我们的认识及被理解为认识对象的普遍事物的终极基础,而认识及其对象正是经验的范围,所以《批判》是一种研究经验之根据的理论。我们知道,康德的哥白尼式革命要求对象符合我们的理性,而理性就是为经验知识提供先天形式的能力,因此对经验之根据的研究就是对理性自身,对理性提供的先天形式的研究,康德称为“纯粹理性批判”。正是因为理性使经验知识得以先天可能,所以纯粹理性批判所澄清的是一门先验哲学。康德以这门先验哲学取代了传统的普遍形而上学或本体论,而先验哲学其实正是本文第三部分所讨论的康德的“经验理论”。这是因为“先验的”所意味的不是仅仅先于经验而已,而是关于使经验知识先天可能的理性与纯粹知性的知识,它必须适用于可能经验。也就是说,康德的先验哲学所阐明的就是麦克道威尔所热衷的“感受性与自发性在经验中相互合作”的理论,只不过这种合作的方式不是麦氏所倡导的“感受性的产物中就包含概念性内容”,而是其所竭力反对的“把概念运用于感性之上”,或者说“把直观表象统摄于概念之下”。

当麦克道威尔把康德的“先验框架”解释为“超感官的实在对感受性的刺激的理论”时,他显然顾名思义地将“先验”误解成了“先于经验”的事件或状态了。其实在康德的语境中,自在对象对感官的刺激虽然是经验知识在时间上的起始,但却不是知识的客观有效性的来源,因而不能称为“先验的”。与必须适用于可能经验的先验不同,自在之物完全超出可能经验的界限,应该更为恰当地称作“超验的”(transzendent)<sup>①</sup>。

如果说“先验的”所标示的是普遍形而上学的对象,那么“超验的”所标示的则是特殊形而上学的对象(心灵、世界与上帝)。“先验的”与“超验的”有何关系?更一般地问,普遍形而上学与特殊形而上学通过何种方式被关联起来?亚里士多德把最高的那类存在者的实体性形式视为一切可感实体的存在方式的典范,从而试图通过特殊形而上学来解答普遍形而上学的问题。<sup>②</sup>经过哥白尼式的革命,康德把事物的存在方式从外在的实体性形式转换到内在的认识形式,由此任何事物就其作为我们的——无论可能的还是不可能的——认识对象而言,其存在方式必须依据我们自身理性所提供的使对对象的认识得以先天可能的形式而得到澄清。那么,心灵、世界与上帝这些存在者在对存在之为存在的理解问题上就不再享有特权,相反,其存在方式只有在我们理解了理性的先天形式之后才能得到理解。虽然这些存在者超出了可能经验的界限而无法被我们认识,但是可能经验的界限恰恰需要对理性先天形式的批判来得到辨明。因此在康德这里,普遍形而上学的问题不再依据特殊形而上学,而是

① 虽然自在之物、本体与超验之物三个概念的使用语境与侧重各有不同,三者分别代表对感性、知性与理性(原则性知识)的限制,但是它们在如下这一点上却是最终同一的,即作为超感官的无条件者,它们划定了经验知识的界限。康德也在《批判》的多处直接点明了三者的同一,如BXX, A288/B344~345。关于自在之物、本体与超验之物的关系的详尽研究,还可见张志伟:《〈纯粹理性批判〉中的本体概念》,《中山大学学报》社会科学版2005年第6期。

② 在此问题上,帕奇克与M.弗雷德已经做出了一些工作。参见Patzig,“Theology and Ontology in the *Metaphysics* of Aristotle”, in *Articles in Aristotle*, vol. 3, J. Barnes, M. Schofield, R. Sorabji eds., Duckworth Pub., 1979; Michael Frede, “The Unity of General and Special *Metaphysics*: Aristotle’s Conception of *Metaphysics*”, in *Essays in Ancient Philosophy*, Clarendon Press, 1987.

相反。换言之，对“超验”的理解以对“先验”的理解为前提。既然康德的先验哲学所阐明的正是麦克道威尔所瞩目的“经验理论”，而麦克道威尔所谓“先验框架”又实指康德的超验之物，那么康德的立场就可以表述为：并非“经验理论”的洞见被置于“先验框架”之中，而是“先验框架”只有基于“经验理论”才得以建立。这种奠基关系是如何可能的呢？具体而言，康德的“经验理论”以何种方式导向了一种“先验框架”（即对自在之物的接纳）？这种导向是“经验理论”之必然吗？

根据上文已经阐释的康德的“经验理论”，经验知识来源于且只来源于感性与知性的合作。“思维无内容则空，直观无概念则盲。”麦克道威尔从中直接解读出感性与知性的不可分割性，并否认一种空洞思想的可能性。然而我认为，康德这一对知识来源的界定非但没有说明感性与知性不可分割，反而暗示了二者就其自身而言并非完全相合。自在之物能够被思想这一事实就说明了二者“脱轨”的可能性，而康德“思维无内容则空，直观无概念则盲”的断语则是对这种“脱轨”的一个“警示”。下文的分析将会表明，正是知性与感性的不一致性使对自在之物的接受成为无可避免的结果。

知性是从纯粹统觉而来的本源的自发性，无须借助感性就能获得自身，因而就其自身而言是不受感性限制的。由于知性又无法给自己规定运用的界限（A238/B297），所以知性其实是没有边界的（unbegrenzt）。麦克道威尔也强调，概念领域并没有一条把实在排除在外的边界，<sup>①</sup>这无疑是与康德一致的。然而这种一致性是如此有限，以致一接触到感性与知性的关系问题便顷刻瓦解。麦克道威尔坚持知性不可分割地包含于感性之中，从而认为在我们感官上留下的印象就已经具备了概念性内容，这也就意味着感性没有超出概念的范围，或者说感性与知性相互渗透、不可分割。然而感性就是接受性，即接受表象的能力，它本身就意味着一种限制、一种边界。如果麦克道威尔坚持其概念化的经验理论的一贯性，那他就应该承认概念系统“被限制在这条边界之内，而世界在此边界之外”。但他却认为这是“我们的图景绝对不能采用的形式”<sup>②</sup>，于是不得不陷入自相反对的境地之中。

有趣的是，康德并不强调知性的无界性，但却由于对知性与感性的明确区分而保全了这种无界性。康德之所以不强调知性的无界性，是因为他（至少在《批判》中）始终瞩目于经验知识的客观有效性。这种客观有效性不能单由知性保证，而需要感性与知性相结合。于是为了有效地扩展我们的知识，“知性对它的一切先天原理、乃至它的一切概念永远也不能做先验的运用，而只能做经验性的运用”。先验的运用“与一般意义上的自在之物相关”，而经验性的运用则与“一个可能经验的对象”（A238~239/B298）相关。也就是说，自在之物不是一个可能经验的对象，因而不能通过知性的运用而被认识。为什么自在之物不可能被经验？康德在《批判》的自用本中将“一般意义上的自在之物”改成了“并不在任何直观中被给予我们的对象，因而是非感性的对象”。<sup>③</sup>对象只能在感性直观中被提供给一个概念，而既然自在之物并不在直观中被给予我们，那它也就超出了可能经验的界限，因而是“超验的”。虽然康德明令禁止知性对自在之物的先验运用，但是这种禁令反而证明康德承认这种先验运用的可能性，即一种关于自在之物的概念的可能性。实际上，康德已经明确声称，对于超验的自在之物，我们“哪怕不能认识，至少还必须能够思想”。这是因为思想是知性的功能，而知性就其自身而言只包含空洞的逻辑形式（如矛盾律），它能够按照其逻辑形式来规定一切。“我可以思想我想要思想的任何东西，只要我不自相矛盾，也就是只要我的概念是一个可能的观念，虽然我并不能担保在一切可能性的总和中是否会有一个对象与它相应。”（BXXVI）既然自在之物并不自相矛盾，那么关于它的一个概念便是可能的。

据此我们可以回应麦克道威尔对康德“先验框架”的两个批评。首先，麦克道威尔认为自在之物这一实在是超感官的，因而也就处于我们的概念领域之外。回想麦氏对康德“经验理论”的理解，我们就不会对这一批评感到意外。按照他的看法，知性概念不可分割地渗透于感受性之中，感受性就成了概念领域的门户。自在之物既然是超感官的，也就无法被包含于概念领域。然而正如上述，康德

① 参见 John McDowell, *Mind and World*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996, p. 34.

② Ibid., p. 34.

③ 参见 [德] 康德:《纯粹理性批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社，2004年，第218页。

的“经验理论”其实对感性与知性进行了绝然的分割，感性不属于知性，知性也绝不源自感性。知性自身是无边界的，它可以跨越可能经验的界限而对自在之物做先验的运用。虽然自在之物的概念因经验对象的缺失而只能是康德所谓的无内容的思想，但是自在之物被思想的可能性正说明了概念的无界性。其次，麦克道威尔批判康德是把极富洞见的“经验理论”置入一种“先验框架”之中，麦氏的工作就是把前者从后者中抽取出来。<sup>①</sup>这种抽取能够成功吗？换言之，有可能在保持康德先验哲学原貌的前提下抛弃自在之物吗？显然不可能。感性作为接受性，本身就意味着一种限制，而自在之物作为非感性的对象，就构成了一种限度概念。（A255/B311）不过它不是知性的界限，而是感性的界限。由于一切可能的经验知识都源自感性与知性的结合，因此自在之物也就构成了可能经验的界限。如果消除这一界限，而知性自身又无法给自己划定运用的界限，那么就势必造成先验幻象。可见，对自在之物作为可能经验之界限的接受，是感性与知性两种独立要素所导致的理性内部张力的必然结果。麦克道威尔之所以没有看到这种必然性，是因为他自始至终都误解了康德的先验哲学。这种误解的关键已经在文章第三部分得到充分阐述，即他严重低估了感性与知性的相互独立性。

麦克道威尔对康德“先验框架”的动机的批评同样站不住脚。如文章第二部分所述，麦氏指责康德接受了科学主义的自然观及作为其后果的自然的逻辑空间与理性的逻辑空间的区分，从而不得不将心灵与世界的关联置于二者的分裂之前，即承认一种自在之物对我们的“先验”刺激。其实康德虽然受到科学主义自然观的影响，但是通过哥白尼式的革命，他已然成功跨越了自然的逻辑空间与理性的逻辑空间的二分。对康德来说，自然确实是科学定律的领域，但科学定律之所以具有客观有效性是因为其形式源自知性范畴的先天规定，所以科学定律不能被归于外在于我们理性的事物自身，相反它们是依据于我们的理性而可能的东西。作为诸现象（因果事物）的总和，自然是感性与知性合作的结果，说到底还是我们理性先天形式的产物，因而并不构成与我们理性的逻辑空间相对立的另一个逻辑空间。<sup>②</sup>麦克道威尔却仍然把这种对立强加于康德，并附会“自然”与“自由”的概念：“理性的空间的内在系统与自然的内在系统之间的对立，这是现代自然科学要求我们坚持的一个观念。这个对立对应于康德关于自由的领域和自然的领域之间的对立。”<sup>③</sup>他又把理性的逻辑空间与康德的“知性的自发性”关联起来，<sup>④</sup>所以他是把知性的自发性领域理解为了自由的领域，并将之与自然的领域相对立。对康德而言，知性的自发性在某种意义上可以说是“自由”的，但绝非在与自然相对立的意义上。知性自发性的自由表现为为自然立法，而此法（科学定律）本身是具有客观有效性与普遍必然性的，不是自由的领域。自由是超验的领域，并不服从知性所规定的自然的必然性法则，否则就会陷入自相矛盾，所以它对于思辨理性（认知理性）的运用只具有消极意义。自由的积极意义要在对实践理性的批判中得到阐明，这属于康德的特殊形而上学的研究领域，是康德先验哲学（普遍形而上学）可能且必然的结果。

（责任编辑 任 之）

① 参阅 John McDowell, *Mind and World*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1994, pp. 95–96.

② 虽然麦克道威尔没有简单地把因果空间树立为理性空间的对立面，但却把这一对立面界定为科学定律的领域，然而自然科学的定律仍然是以因果关系为基础。他试探性地提出，因果关系的思想未必就不受理性空间的规定，“理性可以就是因果”。然而由于受现代自然科学对理性与自然二分的要求所钳制，他竟然硬是把关于因果关系的思想与“纯粹的因果关系”本身切分开来，将后者驱入自然的定律空间。（参见 John McDowell, *Mind and World*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1994, p. 71, 注释2）

③ John McDowell, *Mind and World*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1994, p. 71, 注释2.

④ Ibid., p. 74, 注释5.

# 康德道德哲学中双重世界的区分

胡文迪

**【摘要】**在《道德底形上学之基础》第三章中，为了实践目的，康德提出感性世界与理知世界的区分。根据《道德底形上学之基础》（以下简称GMS），感性世界和理知世界既可以是两个世界，也可以是人看待自身的两种方式。康德的理论哲学与实践哲学都对感性世界和理知世界做出区分。在理论哲学中，除了解决二律背反外，这一区分最重要的作用是为实践哲学腾出位置。通过感性世界和理知世界的区分，康德解决了道德律与自由之间的循环论证问题，并通过这一区分试图论证道德律作为先天综合命题的可能性。尽管最终康德断言我们对理知世界一无所知，因而也对自由一无所知，所以道德律作为一项令式的可理解性仍然是一个问题，但至少在消极的意义上遏制了道德虚无主义的威胁。

**【关键词】**感性世界；理知世界；自由；道德律

中图分类号：B516.31 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2017)04-0088-09

**作者简介：**胡文迪，陕西汉中，（广州 510275）中山大学哲学系博士生。

在《道德底形上学之基础》<sup>①</sup>第三章（以下简称GMS 3）<sup>②</sup>，康德区分了感性世界和智思世界，但关于这二者及其区分，康德在此并没有展开，而是直接使用。根据Timmermann的评注<sup>③</sup>，“理知世界”（intelligible world）的概念首次出现于康德1770年的就职论文《论可感世界与理知世界的形式及其原则》（*On the Form and Principles of the Sensible and the Intelligible World*）<sup>④</sup>；但康德在此并没有对其做详细说明。对感性世界和理知世界的详尽阐述出现在后来批判时期的著作，如《纯粹理性批判》。本文尝试以GMS 3中感性世界和智思世界的区分为线索，讨论康德对感性世界和理知世界的区分，

① 参见[德]康德：《道德底形上学之基础》，李明辉译，台北：联经出版社，2003年；Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals: A German-English Edition*, trans. by Mary J. Gregor, ed. by Jens Timmermann, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

② GMS是康德《道德形而上学之奠基基础》（*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*）的德文简称。文中出现的GMS 1、GMS 2、GMS 3分别是该书第一章、第二章和第三章的简称。

③ J. Timmermann, *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals-A Commentary*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009. p. 135, footnote 33.

④ Immanuel Kant, *Theoretical Philosophy 1755-1770*, trans. and ed. by David Walford, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, pp. 373-416. 中译本参见[德]康德：《论可感世界与理知世界的形式及其原则》（以下简称《形式及其原则》），《康德著作中全集第2卷——前批判时期著作II（1757-1777）》，李秋零主编，北京：中国人民大学出版社，2004年，第389—431页。

并分析双重世界的区分在 GMS 中的作用。<sup>①</sup>

## 一、关于理解 GMS 3 中“双重世界”的争议

本文所表述的“双重世界的区分”，在 GMS 3 中究竟如何理解是有争议的。把感性世界和理知世界的区分或者被理解为两个不同世界的区分，或者被理解为对同一个世界的两种不同观点，而究竟用哪一种理解，表面上看似似乎无关紧要，但在 Allison 看来，这涉及到康德先验观念论中的问题。

Allison 认为康德在 GMS 3 中对感性世界和理知世界的区分，其实是对同一个世界的两种不同立场 (two standpoints) 的区分，所以应该将这种区分理解为认识论上的，而不是存在论上的。<sup>②</sup> Allison 分别将其称为规范性解读和形而上的解读。当把感性世界和理知世界理解为两个世界时，即做形而上的解读时，就无法理解感性世界和理知世界之间的差异，因为在康德那里，我们的知性只能对通过先天形式而呈现给我们的表象做出判断。如果我们把这两种区分看作是两个世界，那么在这种理解中我们对理知世界一无所知；如果我们对它有所说，那么就“使应该是本体意义上的世界感性化，因此无意中创造了在第一个世界之下的第二个（但不可知）的世界。如果以这种方式理解理知世界，那么就失去了康德的整个区分要点，包括这个区分的理解定言令式之可能性的相关项”。<sup>③</sup> 所以在 Allison 看来，将感性世界与理知世界之间的区分理解为是两种不同的立场，才能使对两种立场的解读与康德在第一批判中限制知性能力的做法相一致，才没有对超越于感性世界的物自体及理知世界做任何判断。

Timmermann 则对 Allison 的这种看法及相似观点略有微词。他认为两种立场的说法预设了出现在

① 此处有几个很相近的术语：“感性世界”、“可感世界”，“智思世界”、“智性世界”、“理知世界”。所以有必要对在 GMS 中出现的、与本文相关的术语做一简单梳理。1. “感性世界”。在《形式及其原则》中，中译本为“可感世界”，英译本为“sensible world”；在《道德底形上学之基础》中，中译本（李明辉译本）为“感性世界”，德文原文是“Sinnenwelt”，英译本为“world of sense”；在《纯粹理性批判》中，中译本（邓晓芒译本）为“感性世界”，德文原文是“Sinnenwelt”，英译本为“world of sense”。根据英译，虽然在 1770 年的论文中，用的是“sensible world”，在这篇论文的第三章开头，康德说“可感世界形式的原则包含着所有是现象的东西的理由”。可见，此处所说的“可感世界”与“现象”有关。此外，在《纯粹理性批判》中，康德把对象划分为现象和本体，并由此区分出感性世界和知性世界，感性世界与现象有关。由此可以推断，“sensible world”和“world of sense”基本上表达的是同一个意思。因此，本文根据此处《道德底形上学之基础》中译本，在同一个意思上统一使用“感性世界”。2. “理知世界”，在《形式及其原则》中，中译本中为“理知世界”，英译本为“intelligible world”；在《道德底形上学之基础》中，中译本为“智性世界”、“智思世界”、“知性世界”，相对应的德文及英文分别为“intellektuelle Welt”、“intelligibelen Welt”、“Verstandeswelt”和“intellectual world”、“intelligible world”、“world of understanding”；而在《纯粹理性批判》中，中译本为“知性世界”，德文原文为“Verstandeswelt”，英译本为“world of understanding”。此外，在《纯粹理性批判》中，康德注释说明了使用“知性世界”而不是“智性世界”的原因：“知识才是智性的或感性的，然而只要是能成为那种直观方式的、因而客体方面的对象的东西，都必须叫作理知的和可感的。”但这个注释主要是针对他所使用的术语与古代所使用的相同术语之间的异同做出的说明。尽管康德做出了这样的说明，但在术语的使用上，他并不都是前后一致的。此外，由于康德在 GMS 中提到知性 (understanding) 和理性 (reason) 之间的差别：虽然二者都是纯粹的自发性，但是前者“借其活动所能形成的概念只是用来将感性表象归诸规则之下……若无这种感性底运用，知性将完全无所思考”；而理性“以理念之名表现一种极纯粹的自发性，因而它借此超越感性所能提供给它的一切事物” (GMS, 李明辉译, 第 82 页)。所以导致关于知性世界/智性世界和理知世界之间的差别，而且根据 Allison 的说法，这一差别并不是无关紧要的，因为它涉及到作为智性世界的成员如何可能拥有实践理性的自发性 (意志自由) 的问题，而这个问题在康德那里是有疑问的，至少在 GMS 中如此。(详细讨论见 Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, 1990. pp. 222-228.) 从这一说法来看，似乎知性世界 (包含着知性自发性) 与理知世界 (包含着理性自发性) 之间还有一个间隙，即 Allison 认为对知性的拥有只会让我们处于“Verstandeswelt” (知性世界) 中，而在“Verstandeswelt” (知性世界) 和“intelligibelen Welt” (理智世界) 之间，“康德没有充分地证明就从前者滑向了后者”。(Allison, 1990, p. 227.) 这同时还涉及到理论理性与实践理性是同一个理性的问题，所以导致这里的区分遇到一个困难，而对此是需要加以讨论的。但是我觉得这个困难对于本文讨论感性世界和理知世界区别以及二者的区别在 GMS 中的作用这一点来说，并不是特别重要的，所以就粗略地将其理解为相对于“感性世界”而言的“理知世界”，而后者中包含的自发性主要是纯粹实践理性的自发性，即意志自由。

② H. E. Allison, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary*, Oxford University Press, 2011, pp. 320-324.

③ Ibid., p. 343.

第一批判中的先验观念论，但是这种说法“不应该与对康德观念论的温和的认识论的‘两-方面’（two-aspect）解读相混淆，或作为其证据被援引，这种解读通过 G. Prauss 和 H. E. Allison 而流行，根据他们的观点，物自身（things-in-itself）与现象（appearance）<sup>①</sup> 只代表了关于同一事物的两种不同视角”，但是“康德并不关心从两种不同的观点看待同一存在（一个人）。毋宁说，他鼓励我们接受这样一种可能性：因为实践的目的，同一存在可以采取两种不同立场。两种优势（two vantage points）和知性世界的引入的学说支持一种形而上学地并非无辜的解读。它假设一个世界可以规定另一个世界的形态（但不是相反）”。<sup>②</sup> Timmermann 似乎并不排除把感性世界和理知世界当作两个世界，并由此把理知世界当做感性世界之规定根据的形而上学解读，但他没有进一步阐明其立场，也没有论证是否可以将感性世界和理知世界理解为两个世界或两种立场，所以对 Timmermann 的观点暂时还很难得出确切的结论。

以上简要地阐述了不同康德研究者关于理解双重世界时的几种可能，下面将讨论的是康德自己在 GMS 中的说明。

由于物自身和现象之间的区别，导致“感性世界与知性世界的区别”<sup>③</sup>，人“就纯然的知觉及对感觉的感受性而言，他将自己归入感性世界；但就可能在他之内作为纯粹活动的东西而言，他将自己归入智性世界，但他对这个世界无进一步的认知”。<sup>④</sup> 在这里，康德明确区分了感性世界和知性世界。在 GMS 3 提到知性与理性的差异之后，康德又说：“理性以理念之名表现一种极纯粹的自发性，因而它借此超越感性所能提供给它的一切事物，并且显示其最重要的工作，即将感性世界与知性世界彼此区别开来，而借此为知性本身设定界限。”<sup>⑤</sup> 康德似乎并不否认将感性世界与理知世界的区分理解为两个世界，而且在 GMS 3 最后一部分也承认我们对理知世界一无所知，所以并不会造成 Allison 所说的将理知世界和物自体感性化的可能。

另一方面，在康德那里也有“两种立场”的说法：“一个有理性者必须将自己视为智性体，并非属于感性世界，而是属于知性世界。因此，它具有两个观点，他可以从这两个观点来看自己：首先，就他属于感性世界而言，他服从自然法则（他律）；其次，就他属于智思世界而言，他服从不受自然所影响、而仅以理性为基础的非经验原则。”<sup>⑥</sup> 由此可见，康德认为人可以以两种观点来看待自己，即在感性世界服从自然法则，在智思世界服从以理性为基础的非经验法则，即道德律。这种看待自身的方式无疑是从实践哲学的角度来看的，也就是 Timmermann 所说的“因为实践的目的”。<sup>⑦</sup>

综上，我认为 Timmermann 的看法更合理，即在康德那里，对感性世界与理知世界的区分，无论是做“两个世界”的解读，还是做“两种立场”的解读都是可行的，但在涉及到人作为理性存在者看待自身时，同时采取两种立场的说法更为可取。

## 二、理论哲学中双重世界的区分

虽然本文讨论的是在 GMS 中双重世界的区分，但是这一区分在康德的理论哲学中就已经涉及，并延伸到他的实践哲学中。所以这一节，我将根据康德 1770 年的论文《形式及其原则》以及《纯粹

① Timmermann 在这里用“appearance”来翻译 GMS 原文中的“Erscheinung”，而“Ersheinung”在 GMS 中译本中（李明辉译）为“现象”。

② J. Timmermann, *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals-A Commentary*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 133, footnote 30.

③ [德] 康德：《道德底形上学之基础》，李明辉译，第 81 页。

④ 同上，第 82 页。

⑤ 同上，第 82 页。

⑥ 同上，第 83 页。

⑦ J. Timmermann, *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals-A Commentary*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 133, footnote 30.

理性批判》中相关内容，对感性世界和理知世界的区分做简单说明，并在结尾处引出这一区分与实践哲学的关系。

### 1. 区分双重世界的必然性

在古希腊哲学时期就提出了感性世界和理知世界的区分。比如柏拉图的“线喻”，区分出“可被看见的世界”和“可被思维的世界”，前者包含影子和具体的事物，后者包含着数学和理念。理念世界不同于可感知的世界，前者属于本体界，后者只是对前者的模仿。

对于这样的区分，康德并没有加以批评。相反，他赞赏柏拉图的做法：“柏拉图很敏锐地看出，为了能把现象当做经验来解读，我们的认识能力会感到有一种远比仅仅按照综合的统一来逐字拼写诸现象还更高的需求，而我们的理性会自然而然地腾飞到那些知识上去，这些知识远远超出随时都能有某个经验所能提供的对象与之相符的地步……”“不仅在人类理性指明其真实的因果性、而理念成为了（对行动及其对象的）起作用的原因的那种事物那里，也就是在德性那里，而且甚至就自然界本身而言，柏拉图也正当当地看出了自然从理念中的起源的明白证据。”<sup>①</sup>在这一层面上，康德所区分出来的理知世界就是一个理念。不过，康德对感性世界和理知世界的区分并不是对柏拉图的简单继承，他也并非完全赞成柏拉图的做法。因为尽管柏拉图作出了相应的区分，但也因此抛弃了感官世界，康德说这类思想家“鼓起理念的两翼冒险飞向感官世界的彼岸，进入纯粹知性的真空”<sup>②</sup>。柏拉图的这种做法恰恰触碰到了人类理性的界限，对理性做了思辨的使用，使得理性“在超越的概念之高空中……无力地鼓动翅膀，而在原地不动，并且迷失在幻象中”。<sup>③</sup>

在《形式及其原则》中，康德说：“感性是一个主体的接受性，借助它，主体的表象状态就有可能由于某个对象的在场而以一定的方式被刺激起来。”<sup>④</sup>但是对象呈现给我们却要通过空间和时间形式，而空间和时间形式是我们先天就具有的认识能力。此外，我们还具有理性能力，“借助它，主体就能表象根据其性质不能进入其感官的东西”<sup>⑤</sup>。但我们不是以直观的方式，而是以概念的方式表象它们。后者体现了主体在知性上的自发性。

感性能力和理性能力的区分导致其对象的差异，即感性的对象是可感的，而理性的对象只能被思维。这意味着我们不能像感性对象对理性对象有直观的把握，并获得与之相关的知识。此外，感性对象和理性对象的区分导致现象和本体的区分。不同的认识能力导致认识对象不同，因而它们遵循的规则也不同。这是《形式及其原则》中对感性世界和理性世界做出的初步说明。由此可见，康德已经为现象和本体规定了不同的认识规则。两种规则严格区分，不可混淆，应用于现象的规则尤其不能被转用于本体，使本体之物“现象化”。

除了感性认识能力和理性认识能力的区分导致感性世界和理性世界的区分外，在康德那里，另一个必然需要区分双重世界的原因在于康德对我们的知识的一个基本看法。

在《纯粹理性批判》中，康德的一个基本观点是：不是我们以对象为依据去认识，而是“在对象被给予我们之前就对对象有所断定”。<sup>⑥</sup>数学和自然科学（物理学）已经表明了主体自身所存在的主动性，因为这两门学科是“理性应当先天地规定其对象”的理性知识。为了使形而上学也成为一门科学，康德试图在形而上学中模仿数学和自然科学的方法，“假定对象必须依照我们的知识”<sup>⑦</sup>，所以他认为知识是因为对象依照主体的先天认识能力而获得的。康德的这一看法必然会导致现象与本体的区分。因为如果对象是通过主体的直观形式才得以呈现给主体，那么直观形式就已经规定了对象如

① [德] 康德《纯粹理性批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社，2014年，第270、273页，B 371，B374。

② 同上，第7页。

③ [德] 康德：《道德底形上学之基础》，李明辉译，第95页。

④ [德] 康德：《论可感世界与理知世界的形式及其原则》，《康德著作全集第2卷——前批判时期著作II（1757-1777）》，李秋零主编，第397页。

⑤ 同上，第397页。

⑥ [德] 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，第16页。

⑦ 同上，第15页。

何呈现，而且由于进入直观形式的“对象必须是从别的地方被给予的”<sup>①</sup>，所以对象本身应该是什么样，我们是不知道的。这就导致了对物自身（本体）的假设，并由此导致现象与本体的区分。就如康德自己所言：“如果我们把某些作为现象的对象称为感官物（Phaenomena 现相），而我们把直观它们的方式和它们自身的性状本身区分开来，那么在我们的概念中就毕竟已经蕴含着这样的意思：我们要么按照后一种自在的性状而把这同一些对象（哪怕并没有在这种性状中直观到它们）仿佛置于与前面那种对象的对立之中，并把它们叫作知性物（Noumena 本体），要么也对另外一些完全不是我们感官的客体、而只是由知性当作对象来思维的可能之物这样做。”<sup>②</sup> 所以，与第一种情况相同，现象和本体的区分导致了感性世界和理知世界的区分。

以上讨论可以看出感性世界和理知世界的不同特征：感性世界中的对象可以被直观地呈现给我们，我们拥有“感官物”；而理性世界中的对象却始终对我们“隐匿”起来，这仅仅是因为它们不能通过感性直观被表象给我们。所以适用于感性对象的直观形式不能对知性物（即本体）起作用。直观形式如同一面镜子，我们从镜子中可以看见感性对象，却无法看见理知世界中的对象。在感性世界中我们是被动的，但在理知世界中，我们可以通过范畴形式把握感性材料。这体现出认知主体的自发性。

## 2. 区分双重世界中的必要性

康德对双重世界的区分，除以上所讨论的必然性外，还有其必要性。

在《形式及其原则》中，康德说：“可感世界的形式的原则包含着所有现象的普遍联系的理由。理知世界的原则承认一个客观的原则，也就是说，某个原因，凭借它，就有了存在于其自身的诸事物的一种结合”。<sup>③</sup> 感性世界的形式的原则是时空形式，“现象界的这些形式原则是一些绝对原初的和普遍的，可以说，它们是人类认知中的感性之物的图式和条件”。<sup>④</sup> 由此可以推断，时间和空间形式原则是感性世界中的对象的原因。

在通过直观的原则而形成的诸门科学中，处理直观地给出的基本概念和原则时，理性的应用都只是一种“逻辑的应用（logical use）”。而在形而上学中，理性的应用是一种“实在的应用（real use）”。<sup>⑤</sup> 在“逻辑的应用”中，“概念彼此从属，即较低的概念从属于较高的概念，并按照矛盾律相互比较”；在“实际的运用”中，无论是事物概念还是关系概念，都是被给予的。<sup>⑥</sup> 后者如果没有直观形式，就会导致许多不可避免的错误，所以形而上学的方法与自然科学不同。

可是，人们的认识活动常出现一种错误，即“感性认识私有的原则越过它们的界限，从而影响到属于理性的认识”<sup>⑦</sup>。根据《形式及其原则》，这样一种越界指的是：如果把一个感性的谓词应用于一个理性的概念（而实际上感性谓词只能应用于一个感性的主语），那么就是对这个理性的概念的感性认识。但这根本就是不可能的。人们不能根据一个感性谓词认识一个理性概念。这种理性与感性的调换被称为“形而上学的欺诈错误”，并由此产生“欺诈性公理”（感性谓词附属于理性概念而产生的公理）。<sup>⑧</sup>

在《纯粹理性批判》中，《形式及其原则》的上述说法得到了扩展，变得更加清晰和精致。简言之，知性范畴只能应用于通过感性直观而呈现给我们的对象，它只能作经验的运用，不能超出由感性

① [德] 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，第15页。

② 同上，第225页。

③ [德] 康德：《论可感世界与理知世界的形式及其原则》，《康德著作全集第2卷——前批判时期著作II（1757-1777）》，李秋零主编，第405页。此处引文根据英译本略有改动，参见 Kant, *Theoretical Philosophy 1755-1770*, trans. and ed. by David Walford, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 391.

④ 同上，第405页。引文根据英译有改动。

⑤ 同上，第421页。

⑥ 同上，第399页。

⑦ [德] 康德：《论可感世界与理知世界的形式及其原则》，《康德著作全集第2卷——前批判时期著作II（1757-1777）》，李秋零主编，第422页。

⑧ 同上，第422页。

直观给我们的对象，对其作出判断。一旦应用于超出经验的对象，即先验的运用，就会导致矛盾，即《纯粹理性批判》中讨论的二律背反。知性范畴之所以不能做先验的运用，就是因为范畴的先验运用缺少“把任何一个所认为的对象归摄到这些概念之下的形式条件”<sup>①</sup>，超出感性直观的物自体根本无法为我们人类理性所认识。

而如果区分了感性世界和理知世界，就可以把范畴的使用限制在感性世界，防止知性企图用先天的认识能力规定和认识物自体的僭越行为，可以解决在第二批判中的二律背反。“不使感性直观扩展到自在之物本身上去，从而限制感性知识的客观有效性”<sup>②</sup>，因此“物自体”的概念也是必不可少的。

所以，康德说划分现象与本体，区分出感性世界和理性世界只具有消极的意义，因为后者根本无法被我们所认识，我们不具有对后者的任何知识。我们与理知世界中的物自身之间不是一种认识与被认识的关系，思辨理性在这里受到了限制。然而，“我们正是对于也是作为自在之物本身的这同一些对象，哪怕不能认识，至少还必需能够思维”<sup>③</sup>。这就包含着区分现象和本体，以及感性世界和理知世界的积极意义，这种积极意义会在纯粹理性的实践运用中体现出来。因此，为了“悬置知识，给信仰腾出位置”，就有必要在对象上区分现象与本体，把世界区分为感性世界和理知世界。

### 三、GMS 中双重世界的区分

根据上节的讨论，双重世界的区分限制了纯粹理性的僭越，因此在纯粹理性的运用中只具有消极意义。这就为纯粹理性的实践运用腾出了位置，显示了双重世界的区分在实践哲学中的积极作用。为此，这一节将首先简述如何理解 GMS 中的双重世界，再讨论双重世界的区分在 GMS 中的作用，以此表明这种积极作用更进一步反映了双重世界的区分在实践哲学中的作用。

在 GMS 3 中，如其标题所示，康德要讨论的是“由道德形上学通往纯粹实践理性底批判”<sup>④</sup>。实际上，道德形上学的基础就是纯粹实践理性批判。<sup>⑤</sup> 所以，GMS 3 着重讨论了道德形上学之基础的问题。双重世界的区分对于这一基础的讨论有重要作用：一是可以解决康德设定的道德律和意志自由的预设之间的循环；二是说明先天综合命题的可能性；三是解决自由和必然性的背反。下面就对以上三点展开说明。

在 GMS 2 最后一段，康德提出“一个先天综合的实践命题是如何可能的”的问题。此外，这一章已经给出了道德原则的几种程式以及意志自律的概念。康德认为意志自律是道德概念的基础，如果承认道德的存在，那么必然要承认道德原则，而道德原则本质上指的是意志的自律。可见意志自律在说明一个先天实践命题的可能性的问题上将起到重要作用。而自由又是说明自律的关键。所以旨在讨论“一个先天综合命题何以可能”的 GMS 3 中，“自由”是十分关键的概念。

自由不同于自然的必然性，后者是“一切无理性者底因果性由于外在原因底影响而被决定去活动的那项特质”，而前者是一种特殊的因果性的特质。这种特殊的因果性就是意志。“意志是有生命者底一种因果性（就这些有生命者是理性的而言），而自由便是这种因果性能无待于外在的决定原因而产生作用的那项特质。”<sup>⑥</sup> 在说明自由与自然的必然性之间的区别时，康德强调有理性者和无理性者的区别，以及对外在原因的有待与否。自由就与一切有理性者有关，且只与这样的存在者中的“理性”能力有关；此外自由是无待于外在原因的，自由意志不受外在事物的影响。

① [德] 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，第 224 页。

② 同上，第 231 页。

③ 同上，第 21 页。

④ [德] 康德：《道德形上学之基础》，李明辉译，第 75 页。

⑤ 同上，第 6 页。

⑥ 同上，第 75 页。

这并不意味着自由意志是无法约束的。<sup>①</sup> 康德认为约束自由意志的一种不同于自然法则的恒常法则是道德法则。由于有理性的存在者因其自由意志能够无待于一切外在原因而行动，因此约束意志的只能是一种形式性的法则，即自律法则，也就是道德法则。可见，从自由概念可以分析出道德律。但道德律是一个先天综合命题，道德律对理性存在者来说必然具有约束性。然而尽管在理论上可以从自由概念分析出道德律，但这并不能保证道德律必然具有的约束性，自由只是道德律之可能的前提，而不是道德律具有约束性的保证，所以需要说明道德律是一个先天综合命题。为此，康德认为需要一个第三者。这个第三者由“自由底积极概念产生”，“这个第三者不能像在自然原因底情况中一样，是感性世界底自然”，“……我们对它有一个先天理念……”<sup>②</sup> 自由的积极概念，即意志的自律，那么这个第三者应该是由自律指出的；此外，需要第三者连接的“两项认识”都包含在这个第三者之中。但是康德并没有立即指出这个第三者是什么，而是说还需要一些准备。<sup>③</sup>

为此，康德引入了一个循环。康德研究者对这个循环的理解是有分歧的。Guyer 和 Timmermann 认为这个循环是自由与道德律之间的相互推证引起的，但 Allison 并不同意。

Allison 在 GMS 的评注中参考了 Schönecker 的做法，引入康德对两种循环的解释：*a petitio principii* 和 *a circulus in probando*，前一循环指用一个未经证实的假设做前提进行论证，后一个循环指一个证明圈，类似于由 A 到 B 再由 B 到 A 这样的循环证明。根据这样的区分，Allison 认为康德所说的隐藏的循环应该是第一种，因为虽然康德从自由概念推论出道德律，但是自由本身却是被预设的。<sup>④</sup> 要解决这个循环，就要解释对自由的预设。于是康德后来引入感性世界和理知世界的区分，论证自由是可能的。乍一看，这似乎很合理。但这里有一个疑问：如果 Allison 认为康德通过引入双重世界的区分，解释了对自由的预设，从而使得这个循环被消解，那么康德在最后一部分又说自由无法说明：我们可以说明预设自由的理念的必然性，“但是这项预设本身如何可能，人类理性却绝无法了解”。<sup>⑤</sup> 这是否意味着康德并没有走出循环呢？可是 Allison 认为康德引入自由概念就是为了走出这一循环的，而且他也相信康德做到了这一点。但这不是与前面的推理相矛盾吗？所以，Allison 的这种理解是有待推敲的。相反，如果康德引入自由是为了解决循环，并且康德也确实做到了，那么 Timmermann 和 Guyer 的说法更为合理<sup>⑥</sup>，一方面从自由概念推导出道德律，另一方面由于要说明服从道德律，所以预设了自由。这意味着为了说明我们服从道德律才预设了自由，而这就会造成这样的矛盾：原本要论证道德律的约束性，现在却通过假设道德律的约束性推出自由，然后再从这一自由说明道德律之约束性，于是出现了循环。

康德认为，由通常的知性可以得出一项认识：“一切非因我们的意念而来的表象（如感觉底表象）使我们认识的对象，只是触动我们的那些对象，而在此我们仍不知道这些对象自身可能是什么；

① 关于自由意志也必然受到法则约束，是由于自由本身内在的无矛盾性。这一点在 GMS 2 讨论意志自律时已暗含。此外还可参见 J. B. Schneewind, *The Invention of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, pp. 483 - 507, Chapter 22: “The invention of autonomy” 中的 “i. Toward the moral law” 和 “iv. Theodicy and freedom”。

② [德] 康德：《道德底形上学之基础》，李明辉译，第 76 页。

③ 通过 GMS 3 第一节康德的说明，这个“第三者”需满足四个条件：a. 由自由的积极概念指出；b. 这个“第三者”中包含“两项认识”；c. 它不同于感性世界的自然；d. 我们对它有一个先天理念。不过由于康德在之后的行文中并没有明确指出这个第三者是什么，所以对理解这个第三者造成很大困难。Allison 认为这个第三者是“理知世界”（Allison, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary*, p. 301.），但他并未予以论证。Timmermann 认为这个第三者不是处于理知世界中的纯粹的实践意志自身，但也没有给出建设性的建议。（J. Timmermann, *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals-A Commentary*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 142.）Guyer 则直接把这个第三者理解为“自由的积极概念”，因为“康德说积极理解的自由概念是连接善良意志和道德律的第三者”。（Guyer, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Reader's Guide*, Continuum International Publishing Group Ltd. 2007, p. 154）笔者尚无法对“‘第三者’是什么”做出一个令人信服的论证，在此存而不论。

④ H. E. Allison, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Commentary*, Oxford University Press, 2011, pp. 314 - 316.

⑤ [德] 康德：《道德底形上学之基础》，李明辉译，第 93 页。

⑥ 他们二人对此循环的解释，分别参见 J. Timmermann, *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals-A Commentary*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 132; Guyer, *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Reader's Guide*, Continuum International Publishing Group Ltd. 2007, p. 156.

因此，就这种表象而论，纵使知性加上最大的注意力和明晰性，我们以此方式仍只能够得到现象底知识，绝非物自身的知识……这必然提供一项感性世界与知性世界的区别。”<sup>①</sup> 在通常的人类知性中，就已具有粗浅的感性世界与理知世界的区别，人也就可以对自身的存在做出推测：他受到感觉、欲望和爱好所触动的自我，是处于感性世界中的存在；另一方面，他是一个理性的存在物，拥有不被爱好欲望所推动的自由，他有自由意志，是理知世界的存在物。通过这种双重区分，使人这样一种有限的理性存在者认识到自律的必然，“再从自律推到道德法则”。<sup>②</sup>

在提出这个循环之前，康德讨论了道德理念的兴趣。在服从道德律时，即使不是道德怀疑主义者，也不可避免地会追问“我为什么要服从道德律”。这一追问是想从道德律中寻找一个形而上的解释。但“并无任何兴趣驱使我这么做，因为这样不会产生任何定言令式”<sup>③</sup>，所以最终人们只能预设一个自由理念。因此，人们预设自由理念并不是从人们服从道德律来的，而是任何一项兴趣都不能解释道德律所具有的约束性，同时人们意识到自己是自由的。所以，对自由的预设，与其说是从道德律中分析出来的，不如说是一个断言，通过这个断言，人们是理解道德律的。这也是 Timmerman 所说的在这个循环中有一个隐含的综合命题。<sup>④</sup>

因此，并不是因道德法则而必然预设自由，而是由于知性的自发性使人们意识到理知世界的存在，才使自由的预设成为可能。所以，通过感性世界和理知世界的区分，前面所说的循环得以解决。此外，“当我们设想自己是自由的时，我们将自己置于知性世界中，作为其成员，并且认识到意志底自律连同其结果——道德”。<sup>⑤</sup> 因此，由于自由之预设是可能的，即便只是一个理念，也至少能够说明道德律并不是幻象。

此外，在理性世界与感性世界的区分中，康德说前者是后者的根据，并且包含着后者的法则的根据，因此直接为意志立法。<sup>⑥</sup> 人作为有意志的理性存在者，虽然其实践活动是在感性世界中，但其行动的法则来自于理知世界。这里存在一个疑问：康德认为道德法则是自律的法则，所以能够为意志立法的只能是意志自身，而不是理知世界，可是有什么理由能说行动法则来自理知世界？一种可能的解释是作为有意志的理性存在者属于理知世界，理知世界的自我为感性世界的自我立法，所以作为有理性的人能够透过这两种观点看待自身，即作为有限的理性存在者，一方面是理知世界的存在物，另一方面又是感性世界的存在物。所以，他不可避免地会受到感性欲望的影响，但是他的理性及意志的自由又使他认识到自己是理知世界的成员，使感性世界中的自我受到理知世界的自我所立的法，即道德法则的约束。由于道德原则对他在感性世界中的行为及其格律的约束，他遵循道德原则实际上并不是出于自身的感性意愿，所以道德律对他而言必然成为一项命令。

因此双重世界的区分说明了道德法则作为一项定言令式如何可能，正如康德所言：“定言令式之所以可能，系由于自由底理念使我成为一个智思世界的成员；因此，如果我只是一个智思世界底成员，我的一切行为将会始终合乎意志底自律；但既然我同时直观到自己是感性世界底成员，则这些行为应当合乎意志底自律。”<sup>⑦</sup> 双重世界的区分导致“始终合乎意志底自律”与“应当合乎意志的自律”之间的区别，并由于人作为有限的理性存在者同时属于这两个世界而使得先天的道德律必然对人具有约束性，这种约束性通过“应当”体现出来。因此，道德法则作为先天综合命题是可能的。

最后讨论的是双重世界的区分在 GMS 中的第三个作用。

在涉及到自由和自然的必然时出现一种理性的辩证，即意志的自由与自然的必然之间的矛盾，也就是说人既是自由的又同时是不自由的。因为通常的人类知性也能意识到自身具有自发性，由此作出

① [德] 康德：《道德底形上学之基础》，李明辉译，第 81 页。

② 同上，第 83 页。

③ 同上，第 78—79 页。

④ J. Timmermann, *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals-A Commentary*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 133.

⑤ [德] 康德：《道德底形上学之基础》，李明辉译，第 83 页。

⑥ 同上，第 84 页。

⑦ 同上，第 84—85 页。

感性世界和理知世界的区分，使人必然是这两个世界的成员。当他将自己看作是感性世界的成员时，他就服从感性世界中自然法则；当他将自己看作是理知世界的成员时，他就具有自由，通过自律服从道德法则。根据双重世界的区分，意志的自由与自然的必然性之间的表面矛盾就能被消除。此外，虽然与自由的理念相比，自然的必然性能够为感性经验所证明，但这并不意味着自由的理念应该被放弃。只不过自然的必然性是在纯粹理性的理论运用中被证明，而意志自由不是在理性的理论运用中，而是在其实践运用中被证明。

虽然康德说消除这个矛盾不是实践哲学的任务，而是思辨哲学的任务，但仍与双重世界的区分有关，这在第二节对理论哲学中双重世界的区分的讨论中已经说明。<sup>①</sup>按照康德的说法，这个矛盾的消除是“要求思辨理性结束它本身在理论性问题中所涉入的纷争，以便实践理性免受外来的攻击（这些攻击可向实践理性争夺它想要定居其上的土地），而享有宁静和安全”<sup>②</sup>，那么，可以说对这一个矛盾的解决至少可以为纯粹理性的实践运用开出一条安全通道。

#### 四、结 论

感性世界和理知世界，无论是在康德的理论哲学中还是其实践哲学中，都得到了区分。但总的看来，在理论哲学中的区分最终是为实践哲学服务的，而且两个世界的区分在康德讨论道德形上学的基础时扮演着重要角色。

不过，虽然区分出感性世界和理知世界，但我们对后者的认识却并不像前者那么清晰。在康德看来，人类的先天认识能力还不足以让我们获得对理知世界的知识。所以，当讨论理知世界时，不是从理论理性、而是从实践理性角度出发的。在康德的哲学中，“理知世界”是他关于道德哲学的一个理念、一个道德理想；理知世界是一个遵循道德律的道德的世界，它只能被设想，因为这个世界被“抽掉了里面的一切条件（目的），甚至道德的一切阻碍（人类本性的软弱和邪癖）……所以就此而言它只是一个理念，但却是一个实践的理念，它能够也应当对感官世界现实地有其影响，以便使感官世界尽可能地符合这个理念”。<sup>③</sup>如此看来，这样一个理知世界（或者道德世界）的理念类似于柏拉图的理念，它是感性世界的蓝图、原本，作为有限的理性存在物，只能将其作为一个理想去追求、去无限地接近，而永远无法真正达到。对这样一个理知世界，我们实际上根本无法认识，因此自由也只是一种理念上的可能，而无法证明它是真实存在的。在道德形而上学中，人们或许能够通过对其的预设来设想道德律，但是由于人类有限的理性，无法真正认识理知世界，也无法证明自由的现实性，因此人们对道德律的必然约束性理解只能停留在这种预设层面，而无法真正理解。

虽然对理知世界的说明、对自由的预设，都只能证明道德的可能性而不能证明道德的必然性。这同它们本身作为一种理念一样，为道德哲学划定界限。但从积极的意义上看，由于既无法从理论上说明理知世界与自由的可能性，也不能说明它们不可能，所以能减轻道德相对主义和道德虚无主义的威胁，阻止它们以自然必然性来解释道德及其法则。

尽管在 GMS 中康德没能证明道德的必然性，也没有为我们做出选择，但至少提供了一种选择的可能，使我们即使无法理解“道德令式之无条件的必然性，但我们却理解其不可理解性”<sup>④</sup>，使我们不至于偏向道德虚无论，将道德律看作人类的一种幻觉。

（责任编辑 任 之）

① 对此也可参看陈晓平：《“自由意志”在康德哲学中的错位及其修正——关于感性直观与理性直观》，《广西大学学报》哲学社会科学版 2015 年第 5 期。

② [德] 康德：《道德底形上学之基础》，李明辉译，第 88 页。

③ [德] 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，第 614 页。

④ [德] 康德：《道德底形上学之基础》，李明辉译，第 96 页。

# 专有名词与实存

## ——一个关于九鬼周造与列维纳斯的考察<sup>\*</sup>

[日] 上原麻有子/著 欧阳钰芳/译

**【摘要】**九鬼周造在日本哲学研究者中闻名，主要因为他所撰写的《“粹”的构造》以哲学方式阐明了日本传统文化的一个侧面“粹”，除此之外他亦因探究了“偶然性”的哲学而闻名。在文章《我的姓氏》（1938），他自我分析地展开探讨自己的“姓名”（九鬼）的问题。这一思考与九鬼哲学的诸面相有关，构成专有名词或名字这一问题。这与“偶然性”哲学以及与此密切相关的九鬼的实存哲学是连动的。因之，“名字”这一课题可以为解读九鬼哲学提供新的思路。此种解读，由列维纳斯的“实显”（实词化：hypos-tase）概念带来启发，并由此得以深化。本文将首先明确九鬼在《“粹”的构造》和《我的姓氏》中如何追问“名字”；接着着眼于“实存哲学”（1938），概观九鬼如何通过胡塞尔本质直观的批判来探讨“实存”与“本质”；最后，以列维纳斯的“实显”（其中也包括“名字”与“实存”的问题）为参考，试图考察其与九鬼的“名字”与“实存”之间的关联。

**【关键词】**专有名词；本质；实存；实在；本质直观

中图分类号：B313 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2017)04-0097-09

**作者简介：**上原麻有子（Mayuko Uehara），（京都600-8586）京都大学文学研究科教授，主要研究领域为日本哲学史。

**译者简介：**欧阳钰芳，（广州510275）中山大学哲学系硕士生。

**基金项目：**广州市科技计划项目“西学东渐与广州21世纪海上丝绸之路”

### 一、序

在日本哲学界及近年国外日本哲学研究者中，九鬼周造（Kuki Shūzō, 1888-1941）作为《“粹”的构造》的作者以及“偶然性”哲学、诗的押韵论的哲学家为人所知。不仅如此，九鬼还致力于探究实存哲学，留下诸多令人深思回味的文章。在这些文章中，《我的姓氏》（1938）一文分析了“九鬼”这个姓名。该文在笔者看来意义重大，给予了笔者研究九鬼哲学的新开端。该文以自我分析的方式展开考察“九鬼”这个名字的问题，若将之与九鬼哲学的诸侧面联系起来，这一专名或名字的问题，与九鬼的实存哲学事实上是彼此连动的。

九鬼对于“专有名词”的见解可参见其第一、第二本哲学著作——《“粹”的构造》（1930）和《偶然性的问题》（1935），以及自传性文章《我的姓氏》（1938）。所言虽少，笔者却认为，对于将“偶然性”作为根本原理的九鬼哲学而言，专名能够为之提供新的解读。并且在寻求这一新解读的过程中，我们能够在九鬼对于“专名”问题的考察中，获得对伊曼努尔·列维纳斯（Emmanuel

\* 本文系2016年11月28日于广州中山大学哲学系演讲稿，经由作者本人修改并授权翻译。文章原标题为《固有な名と実存—九鬼周造とE. レヴィナスを巡る一考察》。

Lévinas, 1906 – 1995) 哲学理解的一些启发。

在《我的姓氏》的最后,有这样一段令人费解的文字:“并不总是‘名乃声与烟’,也有名体不离和名诠自性的情况。于我而言,我的姓名是前史,是神话,是命运。”<sup>①</sup>对这一段文字的理解,尤其是对“并不总是‘名乃声与烟’”的理解,不外就是对专名与九鬼的实存哲学之间关联的理解。

另一方面,列维纳斯于1976年刊行了《专名》(Noms propres)这一论文集,其中收录了论及马丁·布伯(Martin Buber, 1878 – 1965)、克尔凯郭尔(Soren Aabye Kierkegaard, 1813 – 1855)等13位作家的论文。在该书的序言中,列维纳斯如此论述:“说人物的名字,即是表现那人的面容。在所有的名词与套话中,专名抵抗着意思的解体,并支撑着我们的发话。在话语搁浅的背后,专名提供的可能性便是,在看到某种知解可能性(intelligibilité)的终结的同时,亦看到一个知解可能性的黎明。”<sup>②</sup>可以说,这是列维纳斯通过专名表达其“实存”观。

本文将以如下顺序考察。首先,在第一部分中,明确《“粹”的构造》和《我的姓氏》中被阐明的专名问题。在第二部分,着眼于《实存哲学》(1938),明晰九鬼对“实存”与“本质”的理解。此外,由于九鬼在此通过对胡塞尔本质直观的批判,主张实存是“现实存在”而非普遍,笔者将聚焦于此。最后,第三部分将着眼于列维纳斯在《从实存到实存者》中论及的“实显=实词化: hypostase”,并以此为参考,探究九鬼的专名与实存的关联。

## 二、九鬼的专名问题

九鬼周造最早论及名词,是在《“粹”的构造》一书中。所谓“粹”,是日本江户时代后期,即19世纪上半叶的文化文政时期,在花街柳巷产生并成熟的一种文化现象。该书中,为了说明“粹”这一现象及其意义,九鬼以西方中世纪洛色林(Roscellinus Compendiensis,或Rucelinus, 1050 – 1125)主张的“普遍”概念为例,阐述自己采取“唯名论”立场。

根据洛色林,“名字”仅仅是“声音的风(flatus voces)”,即绝不可能是“实在”。换言之,普遍的概念仅仅是“类概念”。虽然九鬼支持此种“唯名论”,但洛色林的论敌、同时也是名实之辩中具有代表性的论客安瑟伦(Anselm of Canterbury, 1033 – 1109),依据柏拉图主义主张将“类概念”视为“实在”。例如,相对于“人”这个“种”来思考“九鬼周造”这个“个”的时候,“人”这个种是实在的,“九鬼”这个“个”则以“分有”这个“种”的方式存在。九鬼以外的“种”也同样以“分有”的方式存在。在1930年刊行的《“粹”的构造》中,为了以哲学方式来把握“粹”的存在,九鬼并未承认实在论,并且宣称“不能够将‘粹’单纯作为种概念来处理,在追问‘粹’的本质(essentia)之前,应当先追问‘粹’的实存(existentia)”。

《我的姓氏》于1938年刊登于杂志《文艺春秋》中。精读之后,我们可以发现九鬼的唯名论立场在该文中正在发生变化。笔者认为,这一变化事实上将成为把握九鬼的专名思考的重点。在思考这一问题之前,首先让我们先明确《我的姓氏》的概要与要点。

“九鬼”并非是个人的姓名,而是“姓氏”即“家名”。文章并未详细论述“九鬼”一名,笔者将在此稍作说明。九鬼周造的父亲隆一“出身于无名的土族之家,之后成为绫部藩<sup>③</sup>这一地方小藩的家臣之长九鬼家的养子”,“作为文部官员崭露头角,并进一步担任日本驻美公使<sup>④</sup>”,被授予“男爵”爵位<sup>⑤</sup>。此外,据说九鬼家的家谱追溯至中世时期伊势和熊野的海上豪族、作为九鬼水军而富有

① [日] 九鬼周造:《九鬼周造全集》(KSZ)第5卷,岩波书店,1991年,第71页。

② [法] 列维纳斯:《固有名》,合田正人译,みすず书房,1994年,第5页。Emmanuel Lévinas, *Noms propres*, Fata Morgana, 2014, p. 11.

③ 现京都的绫部市。

④ 在当时的日本,“大使”的交换尚未被认同,“公使”相当于现在的“大使”。

⑤ [日] 高桥真司:《九鬼隆一的研究》,未来社,2008年,第13页及第127页。

权势的九鬼氏。也就是说，“九鬼”这一姓氏可追溯至中世时期。而在《我的姓氏》一文中，哲学家九鬼以解释学的方式，从如下三个观点出发探讨了这一名字：

1. 在东洋与西洋的文化思想中追溯“九”和“鬼”的词源，比较并探讨。
2. 从西方语言和日语的音韵这一观点出发考察“九鬼”（Kuki）一名，其中特别注意在日语中的同音异义词。
3. 从历史、地理的观点考察“九鬼”一名。

以上三点在结论部分被总和在一起，而《我的姓氏》这篇文章，可以说正是基于姓氏，自我分析地考察了作为“个”的“九鬼”自身。

在音韵论的分析中，作为“九鬼”（Kuki）的同音异义词，他列举了以下例子。“久木”（在《万叶集》中被吟咏的树木，也可读作“Hisagi”）、“久喜”（使人想到贝多芬的《第九交响曲》）、“久城”[可理解为德语中的Ewiges Schloss（永恒之城：译者注），有瓦格纳歌剧的气氛]、“苦喜”（可理解为“有着复杂情感的人”）。另外，九鬼还联想到了雅罗鱼（一种淡水鱼）的别名「クキ」（Kuki），并如此推测其词源：雅罗鱼「クキ」“栖息于洞穴的水域中，游走（「くぐる」）于山岩之间”，而“岫”（Kuki）在古语中指“山洞”，由此该鱼得名“Kuki”。另外九鬼还考虑到，意味着“游走”（「くぐる」）的「漏く」（Kuku）的名词形式，确实是「漏き」（Kuki）。

由此，「クキ」（Kuki）这一连串的同音异义词产生了意思的延展。换言之，从“音”的所指（signifier）出发的话，“九鬼”这两个汉字所不具备的更多意思之发现得以可能。

在音韵分析之后是从地理和历史角度展开的分析。九鬼实际上前往了自己姓氏的发祥地纪伊半岛并取材。他主张为了知晓“九鬼”与“岫”（山洞）之间的关系，有必要追溯该半岛的北牟娄郡中的“九鬼村”。位于海湾深处的附近，带有“鬼”字的地名很多。这个村子中，“九鬼”这一姓氏似乎首次出现于14世纪初。“九鬼”港以前是海贼的巢穴，八鬼山及其附近都是盗贼经常出没之处。“鬼城”则是面向大海的多个洞窟相连之处。由此，这位哲学家分析道，“九鬼”这一姓氏正诞生于此种地理条件与历史的交织之处。在此姓氏诞生的背景中，有被称为“鬼”的恶行。虽然文章中并未明说，但从中推测可知，在那之后，九鬼一族离开原先的土地，成为了豪族。正如这位哲学家所言，“将九鬼村的‘鬼’变为‘九鬼’的，肯定是暗黑之力”。

在结论中，九鬼主张在自身中共存着矛盾的性质，他说道：“我自然喜爱闲寂的山，但也无比欢喜湛蓝的大海。除此之外，我的血液中还有在任何意味上的冒险与猎奇的癖好，至今无法拔除。或许我终究无法断绝与海贼的血缘。”“九鬼”这一存在的矛盾，与浮士德“啊，我的胸中住着两个灵魂”的感叹相似。这是在对现世的执着与崇高的灵界之间被撕扯的感叹。在此，九鬼谈到“并不总是‘名乃声与烟’，也有名体不离和名诠自性的情况”，重新提出了与“唯名论”相关的问题。

在笔者看来，“名乃声与烟”这一表达可以说出自《浮士德》。在第一部“玛尔特的花园”中，被玛格丽特问及是否信神，浮士德如此回答道：“神，对他谁敢简单赋名？……对他，我无以名之！感情即是一切，名称不过是环绕日光的云影，是如声如烟之物。”<sup>①</sup>“烟”表明了与如前所述“名仅是声，绝非实在”的唯名论立场一样的东西。然而，这里九鬼是说“并不总是”，这并不是唯名论，而是开启了另外一条进路，即通往“名体不离”、“名诠自性”的进路。所谓“名体不离”，指“在净土宗中阿弥陀佛的名号与阿弥陀佛的体相即不二”<sup>②</sup>，是指“名”与“体”两者的关系是不离的。“名诠自性”则是指“物之名，即表达其自体、本性”<sup>③</sup>。换言之，即指名实相应，物的名即表其自体的本性。要言之，“名体不离”与“名诠自性”可认为与主张“名字即实在”的实在论相通。

应当如何理解此处九鬼从唯名论转向实在论的微妙倾向？问题在于，应当如何把握《“粹”的构造》中已经表明的“个”的实存与“个”的本质之间的关系。由此，接下来笔者将通过阅读九鬼的

① [德] 歌德：《浮士德》第1部，相良守峯译，岩波书店，2016年，第245页。

② [日] 中村元：《广说佛教用语大辞典》，东京书籍，2001年。

③ [日] 中村元：《广说佛教用语大辞典》，东京书籍，2001年。

“实存哲学”(1938),深入考察这一问题。

### 三、九鬼的“实存”与“本质”

#### (一) 可能的存在与现实的存在

九鬼区分了“存在”的两种意思,(1)“三角形是由三条线围成的一个面”中的“是”,以及(2)“有一个用铅笔画成的三角形”中的“有”。(1)中的“是”是作为“主语”的“三角形”与作为“述语”的“由三条线围成的一个面”之间“相对关系的判定”,指示着“三角形”这一“概念的可能性”。(2)中的“有”则是对“用铅笔画成的三角形”这一对象的“绝对判定”,“三角形”作为现实在我们眼前。“可能的存在”与“现实的存在”是“广义上存在的两种样态”,“可能的存在”是“可能概念的本质”。“由三条线围成的一个面”是三角形的本质(是……),而现实的存在则是狭义上的存在(有……)。换言之,广义的“存在”即是从本质(essentia)与狭义的存在(existentia)两者而来的。

针对以上两种存在样态,九鬼按照柏拉图哲学给出如下说明:“个个的现实只有在分有理念时才存在”,“这两者(现实存在与理念:译者注)的关系就像是原形与摹本的关系”,相对于作为唯一存在的原形,“摹本无数地存在着”。(『九鬼周造全集』(KSZ)第3卷,59-62)

#### (二) 本质直观

接着,“本质”与“存在”、“普遍者”与“个体”之间的关系如何,便成为了课题。九鬼认为柏拉图的“理念”经常以优越的意思来表达“本质”,但这种想法却是透过胡塞尔来对他进行批判的:“理念是相对于多数个体而言的‘共通者’。胡塞尔将把握此种理念称为Ideation、理念直观或本质直观。”(KSZ3,67-68)

九鬼将理念视为“共通者”,并试图在胡塞尔现象学的本质直观中发现这点。九鬼并未明确说明《实存哲学》中的胡塞尔批判根据哪些文献,据笔者调查,应该是根据胡塞尔1925年的讲义《现象学的心理学》。

本质直观有着这样的基础:将某个被经验到或被想象的对象视为一个变项(Variante)。亦即,使该对象成为任意的一个例子或范本。(KSZ3,68)

所谓“本质直观”,并非是将目光朝向个别的、经验的事实,而是观取在个别现象中的一般者或本质(埃多斯:eidos)。在不断地观取以上引文所说的一个“对象”——即作为范本的像的变项(Variante)之过程当中,将会出现类似无限的诸像之集合,而在那诸像中共通且贯彻的单一性也因而显露出来。要言之,在一个原像中进行自由变化时,必然会有一个作为普遍形式而残留下来的东西存在。

在此,笔者将参照堀荣造对《现象学的心理学》的解说,补充九鬼的阐述。本质直观是“分离并抽取”“一般者”的过程。通过这个过程,“作为类型或某种共通之物的具体的一般者”、“作为最低阶段的一般者之具体本质”才得以被掌握。“只有通过理念化的抽象这一手法,才使得更高一层的一般性被构成。”“与此同时,对一般对象(一般本质)的把握,早已将具体本质的把握作为前提。”更进一步说,“具体的本质必须要被分离抽取出来,与此同时,一般的本质才能得以从对象中被抽取出来并被观取”。<sup>①</sup>贯穿九鬼译语“诸变项”的,必有“一个常项”,这就是“理念”或“本质”。

针对本质直观,九鬼还模仿胡塞尔,以“声音”为例加以解说。

以实际听到的声音或想象中浮现的声音为出发点,进行自由变化之时,贯穿于任意的诸变项之中必然有一个作为共通之物,亦即声音的理念被把握。即使现在以其他别的声音现象为出发点来进行任

<sup>①</sup> [日]堀荣造:《胡塞尔现象学心理学的深化(1925-1928)》,《筑波哲学》第23号(2015年),第11页。

意的自由变化，在这新的声音现象中所被掌握到的东西并不会是声音或其他的理念。若将先前的理念与新的理念相比较，我们会发现两者是同一个东西。两者的变化作用都会归结于唯一的变化作用，而此两者的诸变项也都同样是唯一的理念的任意个别样态而已。(KSZ3, 68-69)

此种变化作用还能够继续进行，然而，无论如何进行，对于被任意掌握的声音而言，总是会“产生同一的理念”。这便是声音的“普遍本质”。此外，此“普遍者是自己同一的存在”，反过来说，此“同一者在多数者中个别化”。

由此，本质直观的结果便是“看到变项集合中的一个常项，那便是更高的理念”。而这一“更高的理念又成为一个新变化作用的出发点”。如此一来，我们便能“逐渐地发现到高次元的类”。(KSZ3, 71) 例如，假设有“ha”这个声音的理念，那么更高的理念即是声音的普遍一般。也就是说，相对于“ha”音这个“理念的单体性”，我们可以看到声音的普遍一般这种“本质的单体性(eidetische Singularität: 译者注)”。以下引用九鬼一段话：

从属于“ha”音理念的一切任意的个别态，都拥有个体的单体性。然而，在本质直观的视域里，只要那些个别态还拥有任意性的性质，就可以说个体的单体性的意味几乎都没入了本质的单体性之中。只要专一于本质直观，“此”这个存在便不会被顾虑到。(KSZ3, 71-72)

这一节很重要，因为这一节并非是九鬼对胡塞尔学说的介绍，而是对“本质直观”的批判。例如，留声机的“几号针”是“一个理念”，即不是个体的，而是“本质的”“单体”。“使用时，只要是几号针即可，个体的单体可以是任意之物。”这里必须注意的是，“个个的针彼此具有相当性”。因此，任意性才成为可能。由机械大量生产之物，便有着此种性质。只要依据本质直观，个体的现实性只能被看做为种种个体的可能性之中的一种可能性。“作为现实而被给予的个体也只能埋没于任意性之中。”(KSZ3, 72) 可以称为“此”的东西，本应是现实的个体的单体，但九鬼却认为只要根据本质直观的话，它最终只能“埋没于任意性之中”。九鬼之所以批判胡塞尔本质直观缺乏个体性，原因在于本质直观始终都站在柏拉图式的理念的立场之上。

### (三) 实存

九鬼认为，相对于本质的“狭义的存在”或“现实的存在”是“个体”的存在。所谓“实存”即“现实的存在”，但此“实存的意思最显著表现于人的存在中”。九鬼继续说明，“在人的存在中，存在方式是因自身得以被决定，与此同时，也因此决定而得以被自觉。人的存在自觉支配存在本身”，人“在真正的意义上，将实存作为自己的东西来加以创造”。(KSZ3, 76)

九鬼并未和胡塞尔一样以现象学方式来追求“个体”，而是在单子中寻求“个体的现实存在”。这并不仅仅是主观的。“作为个体的单子既是主观的，也是客观的”，并且“个体拥有世界、拥有社会的同时，并不埋没消失于普遍的一样性之中”。也就是说，世界、社会，或者说普遍与个体之间的关系成为问题(KSZ3, 76)。这里九鬼强调“个体性”，认为单子的个体应该存在于社会中，并且在那之中必须是主体的、个性的。针对单子，胡塞尔曾如此论述道：“属于主体间性的诸个别主体具备了相互对应、相互关连的构成性体系。因此，诸单子间的‘和谐’(Harmonie: 译者注)本质上就属于客观世界的构造”<sup>①</sup>。胡塞尔虽然关注“个个单子的构成的和谐”，但却并未论及个个单子的个性。

### (四) 本质与存在的相互关系

接着的问题是，普遍与个体性的关系，或本质与现实存在的关系。根据九鬼的想法，可以区分成以下两种情况来思考：(1) 是“本质规定存在的情况”；(2) 是“存在规定本质的情况”。

在第一种情况中，只要存在是本质的存在，真正意义上的存在之物即是本质本身。但这不是九鬼的立场。在这种情况下，普遍的本质是真正的存在，现实的存在是狭义的存在，不过是“淡淡的影子”罢了。如此一来，真正的存在规定狭义的存在，换言之，普遍规定个体，个体的真正意义无法产生出来。个体的单体之概念，不过是“名义”罢了。

在第二种情况中，本质是指在“这里”存在的“这个”东西的本质。只要普遍的本质被现实存

① [德] 胡塞尔：《笛卡尔式的省察》，洪涛辰二译，岩波书店，2015年，第194页。

在所规定，本质就是个体的本质。在这里，对于个体的本质与个体的存在（个体的可能性存在与现实性存在）的关系，九鬼主张“在个体中，作为个体的可能性存在与现实性存在一致”。在此“存在规定本质的情况”中，九鬼的主张是个体的普遍化这种本质直观（ideation）的反转，亦即普遍的个体化。这应该不是像分有理念那样的东西。作为个体的存在，九鬼以丰臣秀吉为例——秀吉的个体的本质，如果没有“秀吉的存在”就无法被“完成”。本质因存在而不断地被塑造出来。人的本质在个体的本质中以瞬间的方式“结晶”。（KSZ3，80-81）所谓“结晶”，并非第一种情况所说的影子般存在的显现，而应该理解为“实存”具现。

个体的现实性存在，在每个瞬间而且是以“非连续的连续”的形式，不断地规定个体的本质，这意味着“并非只是单纯的语言，而是在拥有实在性的限度上的规定”。按照笔者的理解，“并非只是单纯的语言”，也不是“名义”上的，而是有“实在性”的存在，在生命的经营当中，在每个瞬间中，不断地充实自己的本质。由此，在九鬼那里，存在规定本质的方式是“飞跃的”。因为此一规定来自从选项中选定一个这种形式。这一选择借由“由于抉择和决定的关系而在自觉的深处自我烦恼”，而成为“真正意味上的抉择”。“在每个瞬间彻底迷茫于如何死如何生”，“在普遍的抽象性中，一切都是自明的”，在因果关系中，虽然是“自己决定”，但和这种情况下的决定有关的不能说是“实存”，而是从生物层次来看的“单纯的生命”。总而言之，用笔者的话来说，在真正意思上抉择且苦恼的实存当中的生命之充实，始终都不可能完成，其只是在每个瞬间中追求完成罢了。

#### 四、列维纳斯的实存·实显·专名

在此，笔者试图以列维纳斯的“实显=实词化”为线索，对“名字/专名”进行考察。触使笔者在此将列维纳斯与九鬼相联系的契机，是柄谷行人在《探究》II<sup>①</sup>中展开的关于专名的考察。

列维纳斯与九鬼一样，并没有正面以“名字”或“专名”这一主题来对它进行探讨。正如《从实存到实存者》的书名所示，毋宁说“实存”和“实存者”才是列维纳斯哲学的主题。“名字/专名”只是附着在该主题表示的“实显 hypostase”（=实词化）这一主轴的课题而已。柄谷的“专名”研究发表于1994年，可说是疏通九鬼与列维纳斯的中介者，笔者以下将援引柄谷的见解作为开端。

对于柄谷而言，专名并非是“指示”之物。所谓专名，是能够成为个体得以是个体的根据之物，能够保证个体的“单独性”之物。根据柄谷的观点，这里所说的个体的“单独性”，与个体的“特殊性（个别性）”有区别，即“这些个体是否属于一般性或集合”。“相对于特殊性是从一般性来看的个体性”，单独性则是“已经不属于一般性的个体性”。<sup>②</sup>

为了明确列维纳斯针对此点的见解，柄谷论及列维纳斯的批判对象海德格尔。海德格尔发现“存在性质”的两个“样态”，也就是在“这个在（有这个：译者注）”（实存范畴）与“这个是……”（范畴）中发现了差异。而正如柄谷所关注的，对海德格尔而言，“某人”并不是一般特别说到的“专名”，而是属于“这个是……”这个“范畴”。

在《探究》II中，柄谷试图从专名来重新把捉语言，并从中区分了能够定义“叫什么”的“专名”与能够定义“是什么”的“一般名”。<sup>③</sup>

海德格尔的“实存”以“……在”这种根本形式被表现出来，但在海德格尔看来，若说这种“实存”是否有“名”，它事实上是“无名”的。柄谷认为，海德格尔应该是没有意识到“叫什么”

① [日] 柄谷行人：《探究》，讲谈社，2015年。

② [日] 柄谷行人：《探究》，讲谈社，2015年，第13—14页。针对“单独性”，柄谷举了被保存在东京大学医院中夏目漱石的脑为例。就外表而言，他的脑并没有什么奇异，且与夏目漱石这一个体无关，但“无法被其他脑所取代，不属于脑的一般普遍”。能够说这脑是“特异（单独）”，是因为它被赋予了“夏目漱石的脑这一专名”。柄谷的主旨在于，并非因为特殊所以才被赋予专名，而是正因为被人以专名称呼，才是“单独”的。

③ [日] 柄谷行人：《探究》，讲谈社，2015年，第49页。

(专名)与“是什么”的区分。根据柄谷的说法,“专名”相当于“某人”,是“叫什么”,绝不是“是什么”。而海德格尔是将作为主语的“某人”视为“任意的x”,借此将述语置于更高地位。总之,即是将“某人”这一“专名”视为任意,并以述语的方式表达“是什么”这种存在的种种方式。

然而,海德格尔是从“共在”这一观点来规定“此在”和“实存”的。“此在是本质上在其自身之中的共在”,是“在世界之中的共在”。因此,虽然有他人不在眼前或没有人被感知的情况,但这仍然可以从共在得到规定。“他人不在”,即“一个人的‘独在’”,是“共在的一种残缺样态”。<sup>①</sup>但在柄谷看来,从这个“共在”并无法产生出在其所主张的“专名”之思考方式下被带出的作为单独性的实存。确实,海德格尔并没有排除此在“实际上以一个人的方式存在”或“以单独的方式存在”<sup>②</sup>,但在“专名”观点下的“单独性”无法被导出。柄谷试图在“共在”中找出如下东西:某个特殊的“这个我”,唯有在“我”这个语言的“共同性”之中,才能成为“个别(特殊)”。柄谷想要表达的似乎是,在谁都可以使用这个意思上,“我”这个第一人称代词才能拥有共同性。但是柄谷的主张却在于“‘这个我’的单独性只能在专名中被发现”<sup>③</sup>。

列维纳斯对于海德格尔的“实存”,表示其批判的立场。列维纳斯对“实存”(existence)的特征——“绽出”(extase)提出了疑问。

“绽出”是指“在自己的外部”,“已经是从内部向外部脱出”。实存“外部和内部”的作用被还原为“主体-客体”的作用,但在列维纳斯看来,海德格尔“以最深刻的方式把握这一作用的究极的普遍的本质”,且通过“绽出”“来观看实存之所以实存(动词:译者注)的原因”。

所谓绽出,并非与某个对象的关系,而是和存在这一动词、存在这一行为之间的关系。通过绽出,人接受其实存。绽出作为实存这一发生而显现,因此成为这一发生本身。<sup>④</sup>

列维纳斯从“置放”(position)这一自己的立场出发,朝向与“绽出”不同的方向。在“一切的理解、一切的视域和时间之前”,“有这样一个事实:意识就是起源这一事实本身,意识从意识自身出发,意识是‘实存者’”。或者说主体的“出发点”、主体“根植于其上”的基础是“置放”的话,那么列维纳斯的主张便是“绽出”与“置放”不同。因为列维纳斯提出以下的疑问:“绽出(extase)是否是实存的源初样态?通常所谓的自我与存在的关系是否是一种朝向外部的运动?”<sup>⑤</sup>

在此,笔者将简要地明确与“置放”相即的“实显=实词化”。首先,列维纳斯将这一用语的希腊语词源“基体(hypostasis)”按其原意解释<sup>⑥</sup>,并将之放入自己的概念之中。这并非是哲学史上普遍的理解,而是他自身独特的解释,用以表明“由动词来表达的行为变成一个由实词来指称的存在这一发生”<sup>⑦</sup>。

为了使得“实显”更加明晰,此处引用列维纳斯的一段话来加以说明。

“实显”、实词(substantif)的出现,这并非单纯是新的语法范畴的出现。它意味着无名的“有”(il y a)的中断,意指一个私领域的出现、名词的出现。存在者在“有”的基底之上出现……通过实显,无名的存在丧失了它作为“有”的特征。存在者(存在之物),是存在这一动词的主语,由此将

① [德] 海德格尔:《存在与时间》上,桑木务译,岩波书店,第230—231页。

② [德] 海德格尔:《存在与时间》上,桑木务译,岩波书店,第231页。

③ [日] 柄谷行人:《探究》,讲谈社,2015年,第50页。

④ [法] 列维纳斯:《从实存到实存者》,西谷修译,筑摩书房,2010年,第172—173页。

⑤ [法] 列维纳斯:《从实存到实存者》,西谷修译,筑摩书房,2010年,第152—153、173页。

⑥ [法] 列维纳斯:《从实存到实存者》,西谷修译,筑摩书房,2010年。这“意味着置身于下,位于下面(成为基础)或处在下面的东西(基础)”。另外,“拉丁文中的substantia与此‘hypostasis’对应”。(译注,第204—205页)

⑦ [法] 列维纳斯:《从实存到实存者》,西谷修译,筑摩书房,2010年,第174页。译者西谷提请我们注意,列维纳斯的“实显”“并非哲学史上通常用的意思”。之所以如此说,是因为列维纳斯自身“在哲学史上”是如此被思考的(第174页)。根据西谷,在普洛丁(Plotinus, 204—270)对“hypostasis”的用法中, hypostasis “是指无限定的‘存在’中被限定的‘存在者’的出现这一发生”。换言之,普洛丁将“无规定的”、“无法命名的东西”“现实化,成为个的实体”或“变得如此之物的存在样态”称为“hypostasis”。而列维纳斯正是把握了这一意思。(译注,第210—211页。)

存在作为自己的一个属性 (attribut), 并支配其命运。有某个谁接受存在, 且这一存在就成为这个谁的存在。<sup>①</sup>

在此, 用非人称方式被表达的“有” (il y a) 这一无名的“存在”是“欠缺个个的存在者或存在者们的存在”<sup>②</sup>。虽说那是无名的, 但通过“实词”的“出现”, 却能成为作为存在者的具体实存者。换句话说, “存在”因从“无名”变为“有名”, 以至于其拥有“存在”的述语特征的“有”被中断而变换了样貌。由之可说, “存在者”的“出现”即是获得名字。通过获得名字, “存在”成为“某个谁的存在”, 或者成为“存在者”, “存在者”则成为“存在这一动词的主语”。据此我们可以如此理解: “存在者”以主体的方式 (亦可说是以作为根本基础的责任) 来接受以“属性 (attribut)”来表现的“存在”。正如西谷修所述, 列维纳斯的主体“是将无法逃离的自我存在置放在其下, 并将其承担起来而存在”的东西<sup>③</sup>。

如前所见, 列维纳斯认为海德格尔的实存停留于“从内向外的运动”, 这是针对海德格尔以及当时的“现代思想”之反实体倾向的指摘。列维纳斯将之称为“绽出主义” (extatisme), 相反的, 所谓“置放的行为”则能使作为实体的主体得以成立。“置放行为”之“不超越自身这一努力”“造就了‘我’”<sup>④</sup>。柄谷明确说道, 被海德格尔所否定、但由列维纳斯所恢复的主体之“实体性”, 即为“实存被赋予专名”。在《从实存到实存者》一书中, 列维纳斯仅仅谈了“无名”, 似乎没有限定于专名。

在此剩下不多的篇幅中, 笔者将以列维纳斯的《专有名词》为参考, 思考名字、专名以及“实显”之间的关联。

说人物的名字, 即是表现那人的面容。在所有的名词与套话中, 专名抵抗着意思的解体, 并支撑着我们的发话。在话语搁浅的背后, 专名提供的可能性便是, 在看到某种知解可能性 (intelligibilité) 的终结的同时, 亦看到一个知解可能性的黎明。<sup>⑤</sup>

“说人物的名字”, 这个“名字”可被把握为“专名”。这里的“说”, 可理解为列维纳斯对作家的思想的解释、批判与谈论。这虽然位于“名词与套话”之中, 但与之不同。在说明“实显”的文脉中, “说”与“实词” (substantif) 相对, 被认为是变换样貌的“动词”。而“名词与套话”则被认为是被“统合、吸收”进“专名”中的东西。在这引用之后, 列维纳斯主张“被说的东西”被统合进“已完成的、完整无缺的存在”之“自足”的“同一性”之中, 并“排斥、吸收了看似背判、限制存在或体系的各种差异”。也就是说, 这一完整的“同一性”的“存在”正是“专名”。当“专名”与“名词或套话”对比时, 其便是“实体化”, 亦即所谓“实显”这一发生。

对“意思的解体”之抵抗, 即是对上述“现代思想的反实体倾向”之抵抗。没有被谈论即是被谈论, 也就是变成语言——这便是合理化。然而, 在列维纳斯那里, 此种合理化迎来了其终结。所谓合理性, 在黑格尔“‘同一者与非同一者的’究极的同一性”的“存在-论”中, 化身为“搁浅的话语”, 最终到达“知解可能性的终结”。然而, 正如列维纳斯所言, 这并非止于吸收所有“差异”那种“同一性”的“存在”。如前所述另外还有所谓“知解可能性的黎明”, 而使之可能的正是“专名”。这个意味上的“专名”是“与他者之间的关联”, 是作为“觉醒”的“自己”之存在的基础。<sup>⑥</sup>根据合田正人, “对于列维纳斯而言, 专名非但不是没有意思, 而且是意思和谈论的唯一可能性。专名先于存在之前, 存在的秩序之存亡系于专名”<sup>⑦</sup>。

列维纳斯在《专有名词》这一论文集, 通过谈论马塞尔 (Gabriel Marcel, 1889 - 1973)、布伯等

① [法] 列维纳斯:《从实存到实存者》, 西谷修译, 筑摩书房, 2010年, 第174-175页。

② [法] 列维纳斯:《从实存到实存者》, 西谷修译, 筑摩书房, 2010年, 第11页。

③ [法] 列维纳斯:《从实存到实存者》, 西谷修译, 筑摩书房, 2010年, 第213页(译注)。

④ [法] 列维纳斯:《从实存到实存者》, 西谷修译, 筑摩书房, 2010年, 第172页。

⑤ [法] 列维纳斯:《固有名》, 合田正人译, みすず书房, 1994年, 第3-4页。

⑥ [法] 列维纳斯:《固有名》, 合田正人译, みすず书房, 1994年, 第4-6页。

⑦ [法] 列维纳斯:《固有名》, 合田正人译, みすず书房, 1994年, 第202页(译者后记)。

“他者”，说明“所谓自己即是其他人，也就是‘他者’。如此一来，所谓爱，正是首先将他者作为你来迎接”。这一“迎接”，即是“在从‘同’迈向‘异’的同时，没有抹去差异的知解可能性”。在“说‘他’的名字”时，“自己”与“他”可以说正是处于这种关系。“说”，即便“还未有任何共通之物”，但仍是“不断地在开拓从‘同’向‘异’的道路”。列维纳斯这位哲学家自身，便通过谈论“他者”的“名字”，通过谈论“专名”，成为“他者的替身”<sup>①</sup>，并将他者的思想作为己物。

## 五、结 论

如前所论，九鬼重视个体的实存性。至于该实存得以成立的契机，或许可以仿效柄谷的想法，从“通过以专名被称呼而显现的单独性”（即无法被还原为一般性的单独性）中，或者仿效列维纳斯的想法，从“作为从动词到实词的变化这一发生的实显 hypostase”中找到痕迹。九鬼的实存的契机与“专名”之间深层的联系，可以从本文对九鬼的论述中得到证实。此外，笔者认为以列维纳斯实存·实显·专名之间关联的思考为基础，可以对九鬼的实存与专名进行更深层次的思考。

在九鬼那里，当存在规定本质时，个体中“可能存在”与“现实存在”是合一的。换言之，那即是“普遍个体化”的契机。而此处的“个体”不外乎是“实存”。对九鬼而言，作为实存的现实存在，不可能是作为“淡淡的影子”的个体。因为“专名”因这一“普遍的个体化”的契机，而“结晶”于个体。或者我们可以说，若基于列维纳斯来解释的话，那么“现实存在”便可被视为“实显”。

接着，九鬼认为，现实存在是在每个瞬间中被规定、被形成的。对照于此，“专名”也是在每个瞬间中被形成、被规定、被自觉到的。通过加深此种自觉，作为“专名”实存的生命得到充实，并且由此，此生命始终不会被完成，而是不断地朝向完成。九鬼认为个体的实存性“因无穷性而无穷尽，是难以言表之物”，因此“在此意味下，个体设定了界限”。此说法虽谨慎了一点但却表现出关键性的九鬼实存观（KSZ3，85）。九鬼所考察的可说是与“实显”同等的作为个体之实存。进一步我们可以断言，将此“个体的界限”把捉为“专名”是可能的。此意思可置换成列维纳斯所说的被“专名”所支撑的“现今一种知解的可能性”。

然而，为什么可以认为从根底支撑实存的是“专名”？在列维纳斯的思考中，“说人物的名字，即是表现那人的面容”。此“面容”是指作为“被剥除了‘专名、称号和类型’的裸露性（nudité；译者注）这一印记”<sup>②</sup>的人脸。“裸露性”这一所谓原型，即是自己这一存在的原型。能与此原型相比较的，便是“专名”。当想起某人时，那人的脸总是伴随着我意识的某处。和辻哲郎也如此论述道，“即使排除一切仍然会想到人，唯独脸是无法被去除的”<sup>③</sup>。当想起某人、谈论某人之时，无论如何都需要的、像支撑那样的东西，那便是脸。名字也是一样。即使在不知道名字的情况下谈论某人，也会想要为对方取个名字（即使是个假名）。在我们思考、谈论时的意识中，不是总有着这一固定的欲望吗？浮游状态的谈论、述词化等，事实上是不可能的。针对“专名”、“实显”以及“个体的界限”，有必要从这样的观点出发深入思考。

（责任编辑 任 之）

① [法] 列维纳斯：《固有名》，合田正人译，みすず书房，1994年，第6页。

② [法] 列维纳斯：《固有名》，合田正人译，みすず书房，1994年，第202页（译者后记）。根据合田所述，这是“1987年为《全体性与无限》德文版所写的序文》中的一节。

③ [日] 和辻哲郎：《面具与 persona》，《和辻哲郎随笔集》，岩波书店，1995年，第22页。

# 京都学派与现象学：以田边元的哲学为例

廖钦彬

**【摘要】** 京都学派创始人西田几多郎 (Nishida Kitaro, 1870 - 1945) 批判欧洲哲学的心物、主客二元论, 提出心物、主客未分的“纯粹经验”与“绝对无的场所”论述, 为该学派哲学建基。而批判式继承西田哲学的田边元 (Tanabe Hajime, 1885 - 1962) 于 1922 - 1924 年留德期间, 从学于胡塞尔与海德格尔。对两者哲学的批判, 成为田边哲学体系形成与转变 (从战前的“种的逻辑”到战后的“忏悔道哲学”、“死的哲学”) 的其中一个参考点。田边在批判胡塞尔的纯粹意识现象学与海德格尔的解释学现象学 (即存在哲学) 后, 提出异于两者的新哲学形态, 即“绝对无即爱”的实践哲学。此种欧洲哲学与日本哲学, 特别是现象学与京都学派哲学的交涉史, 是审视近现代东西方哲学发展的一个重要主轴。从这种交涉史的视野来阐明田边哲学的形成及发展, 不仅能够对目前的田边哲学研究或日本哲学研究提供一种新方向, 而且能为当代现象学研究或对现象学的批判性研究提供一些可以参考和比较的资源。

**【关键词】** 京都学派; 现象学; 纯粹经验; 绝对无的场所; 种的逻辑; 实践哲学

中图分类号: B313 文献标识码: A 文章编号: 1000 - 7660 (2017) 04 - 0106 - 09

**作者简介:** 廖钦彬, (广州 510275) 中山大学哲学系暨广州与中外文化交流研究中心副教授。

**基金项目:** 教育部人文社会科学研究一般项目 (规划基金项目) “京都学派与海德格尔哲学在日本的接受与转化” (17YJA720004); 广州市科技计划项目 “西学东渐与广州 21 世纪海上丝绸之路”

## 一、前言

本文将田边元 (Tanabe Hajime, 1885 - 1962) 所见的现象学与其自身哲学之间的连接点进行探讨。众所周知, 西方哲学 (特别是 19、20 世纪的德国哲学) 与日本哲学 (特别是京都学派的哲学), 至少在日本, 具有极为密切的关联。田边哲学与现象学的连接点亦必须放在此历史脉络来谈论。若要谈论两者关系, 必定得思考西欧与日本的哲学交涉史 (此处限定在现象学与京都学派的交涉史)。从这种交涉史的视野来阐明田边哲学的形成与发展, 不免有僭越之感, 然笔者认为此解析作业能对目前的西方哲学交涉史或日本哲学研究提供一种新方向, 同时能对当代现象学研究 (或对现象学的批判性研究) 提供一些可以参考和比较的资源。

以下首先简述今日所谓京都学派这个哲学团体的意思以及西田几多郎哲学与田边元哲学的形成与发展; 其次介绍被称为田边哲学的“种的逻辑” (the Logic of Species) 之形成与发展, 探讨田边哲学与现象学分别朝往不同方向发展的理由为何会出现在田边的现象学理解; 最后将论及田边在批判胡塞尔的现象学与海德格尔的存在哲学后, 提供异于两者的新哲学发展形态之轨迹。

## 二、京都学派：从西田哲学到田边哲学

所谓京都学派是指在京都帝国大学，以西田几多郎、田边元为首，底下包括两者门下生久松真一（Hisamatsu Shinichi, 1889 - 1980）、务台理作（Mudai Risaku, 1890 - 1974）、三木清（Miki Kiyoshi, 1897 - 1945）、西谷启治（Nishitani Keiji, 1900 - 1990）、户坂润（Tosaka Zyun, 1900 - 1945）、高坂正显（Kousaka Masaaki, 1900 - 1969）、下村寅太郎（Shimomura Torataro, 1902 - 1995）、唐木顺三（Karaki Zyunzo, 1904 - 1980）、高山岩男（Kouyama Iwao, 1905 - 1993）、武内义范（Takeuchi Yoshinori, 1913 - 2002）、大岛康正（Oshima Yasumasa, 1917 - 1989）等哲学家的知识团体，也就是从事哲学思想工作的团体。他们经常在哲学思索上相互给予影响与批判，并发展各自独特的哲学体系与观点<sup>①</sup>。

此学派创始人西田几多郎的第一本专著《善的研究》（1911年）问世之前，日本明治期（1868 - 1912）思想界的演进大致可分初、中、后三期。初期重于西化（近代化）的启蒙，中期重于西洋哲学思想的译介，后期倾向于以西洋哲学思想的方法，重新整理、诠释或界定自身思想传统。西田虽为明治时期人物，却与上述时期的思想倾向迥异，原因在于他是首位以自身对人生、世界的关怀为出发点，援用自家的佛教传统资源，批判式地借用西洋哲学语境来重构自身的哲学。具体来说，西田将笛卡尔以降在西哲论述中逐渐显着化的物心、主客二元论进行解构，提出物心、主客一元论。从西田、田边及其门下生的哲学开展可察知，京都学派哲学作为日本近代哲学显著于世并非只凭恃引介或译介西欧哲学。最关键的是，该学派哲学因应时局，除了探讨与西欧哲学家一同面对世界时所应思索的哲学问题外，还援用传统思想资源提出一套与西欧哲学不同进路的日本哲学。

西田在《善的研究》主张“主客未分”之前的意识统一状态——“纯粹经验”，借以解构西方主客二元对立的认识论体系。当此种标榜“纯粹经验”的意识哲学开展到认识论体系的重构与说明时（《自觉中的直观与反省》，1917年）却遇到极大的瓶颈，即意识之外不能有反省思维的作用存在。因此为解决“直观”（纯粹经验、内部意识、无分别知）与“反省”（反省思维、外意部识、分别知）之间的对立，西田提出“自觉”（不断将直观与反省，也就是自己映照在自身的作用）来进行统合。然此种不断将自己映照在自身的作用（即自己反省自己的作用）之所以能够成立在于其所在的“场所”。“场所”便成为“自觉”成立的根据（《从动者到见者》，1927年）。

“场所”的逻辑奠基在反新康德主义的认识论，可说是具有西田色彩的认识论，然其本质却又归属存在论，亦即形而上学范畴。西田认为使主观与客观、意识与对象等的统合系统得以成立或存续的是“所在之场所”（於いてある場所）。所谓“场所”是指将自己映照在自身的“真正的无的场所”（真の無の場所），也就是“绝对无的场所”（絶対無の場所）。而绝对无所指的是超越“有与无”这种相对立场，即绝对意义上的无。因此“场所”成为意识作用“所在的场所”。西田又称其为包含一切并使一切得以成立的“一般者”。“场所”的理论不仅是一种形而上学，亦是一种辩证法的体系<sup>②</sup>。

相对于以“场所的逻辑”（或称“场所辩证法”）成名的西田哲学，田边哲学则以“种的逻辑”（或称“绝对媒介辩证法”）成名。西田的接班人——田边元于1930年发表《求教西田先生》与西田哲学分道扬镳。田边发表该文以后，始终认为西田哲学为一种神秘哲学，是一种缺乏对应现实的“寂静哲学”，原因在于其哲学体系始终缺乏以民族国家、种族或共同体为对立统合媒介的“直观哲

① 关于京都学派的定义，参见[日]大桥良介编：《京都学派的思想：种种图像与思想的潜在力》，京都：人文书院，2004年；[日]藤田正胜：《何谓京都学派：从近年的研究谈起》，《日本思想学史》第41号，2009年。

② 关于西田几多郎初、中期哲学的形成与演进，可参见小坂国继《西田哲学的研究场所逻辑的生成与结构》（京都：ミネルヴァ书房，1991年）以及《西田几多郎：其思想与现代》（京都：ミネルヴァ书房，1995年）。

学”，并断言西田哲学与普罗提诺（Plotinus，204 - 270）的神秘主义思想无异。

田边一系列的“种的逻辑”（一种具实践性的社会哲学理论）论文中批判式地继承西田哲学体系，提出在“普遍”（类、Idea）与“个别”（个、个人）概念的逻辑（在西田哲学脉络里是指场所与个体、一般者与个别者、普遍与个体）建构中“特殊”（种、国家社会、共同体）之媒介的重要性，并强调三者（类、种、个）应不断互为媒介（也就是透过自我否定即肯定，在不灭任一方的情况下寻出一条统合之道）以存续自身。田边透过“种的逻辑”的建构，发展出一套与“场所辩证法”不同的“绝对媒介辩证法”。

“种的逻辑”，一方面是对西田哲学的持续批判，另一方面是回应当时帝国主义、国家主义、个人主义等风潮所产生。其探讨内容广泛，涉及到希腊哲学、欧陆哲学、欧陆的社会学、宗教学、人类学、日本佛教思想与西田哲学等领域。“种的逻辑”的精密体系性结构，可说是驾凌当时纳粹主义与法西斯主义所构筑的社会哲学或国家哲学。

此种探讨学派内的哲学发展是目前京都学派研究的进路之一。在这种日本哲学的发展中，西欧哲学的发展（特别是从观念论、现象学到存在哲学的发展）给予了很大的影响。

### 三、中期田边哲学：作为绝对媒介理论的“种的逻辑”

田边自身独特哲学的出现，是在以《社会存在的逻辑：试论哲学的社会学》（1934 - 1935）为首的一连串“种的逻辑”论文公诸于世之后。在《社会存在的逻辑》的开头处，田边便如此说明“种的逻辑”的成立背景：

相对于希腊发现理性的自然，中世发现作为精神的神，文艺复兴以后的近世，则发现了人类。若是如此，那么十九世纪则发现了社会。社会原理的探求，则形成现代哲学的中心课题。单纯的人类存在的存在论与人类学，若从此见地来看，则属于过去。人于社会、人的存在于社会存在，方能具体呈现。社会存在的哲学，非得是今日的哲学不可。今日的需求不是哲学人类学，而是哲学社会学。<sup>①</sup>

若说19世纪是社会学理论兴起的时代，那么20世纪的哲学所要处理的无疑是对社会学理论提出反思的哲学。田边针对19世纪欧陆兴起的社会学理论，特别是对图腾信仰（totemism）的研究进行批判性的反思。他认为欧陆图腾信仰研究的进路应为“人类学→社会学→宗教社会学→哲学社会学”。此图腾信仰研究的进路在弗雷泽（James George Frazer，1854 - 1941）、涂尔干（émile Durkheim，1858 - 1917）、范杰内普（Arnold Van Gennep，1873 - 1957）、路先·列维-布留尔（Lucien Lévy - Bruhl，1857 - 1939）等人的言论中能见其踪迹。<sup>②</sup>

田边指出路先·列维-布留尔虽以分有法则（loi de participation）作为思考图腾信仰的理论，有将社会现象哲学化的建树，但此种社会学理论只停留在“作为现象的理论”，并未发展至“作为理论的理论”，换言之，即是停留在“存在的理论”而不是“自觉的理论”。<sup>③</sup>而“种的逻辑”是田边在辩证欧陆图腾信仰研究的过程中所形成的“自觉的理论”。关于“存在的理论”与“自觉的理论”的关系，田边说道：

于我们的自觉中起作用的理论，若没有与存在的理论相互媒介的话，自觉则变得没有内容，理论只不过是形式理论。自觉于存在的媒介中进行，因此才能于他者之中知道自己，同时他者才能被自己所知。内属图腾信仰的理论，作为理论被我们所知，是因为在此存在的理论中我们的理论在自觉。<sup>④</sup>

① 《田边元全集》第6卷，东京：筑摩书房，1963年，第53页。以下引用该全集，以T卷数，页数略记。

② 参见T6. 89 - 91。

③ 参见T6. 91。

④ T6. 91 - 92。

据上可知，作为存在理论的图腾信仰论与自觉理论的“种的逻辑”，形成相即不离的媒介关系。“种的逻辑”是以欧洲图腾信仰论为否定媒介的绝对媒介理论。这意味着田边并没有满足于从现象被抽取出来的理论。也就是说，要自觉地掌握该理论，必须是对应现象理论的理论，亦即对应理性的理性。当然，田边重视的是现象的理论、理论与理论之间的绝对媒介关系。

何谓绝对媒介？“绝对媒介是指在建立一方的同时，必以另一方为媒介。然而，此与彼毕竟是相互否定，因此绝对媒介意味着无论任何肯定都不能在没有否定媒介的情况下来进行。所谓否定即肯定，肯定必是以否定为媒介的肯定。此可以说是绝对媒介的要求。因此绝对媒介排拒所有的直接形态。”<sup>①</sup> 据此可知，“种的逻辑”是田边对作为图腾信仰理论进行反省、思索所成立的理论。<sup>②</sup> 另一方面，它亦是田边为了对抗当时国家主义、帝国主义或个人主义等风潮所建构而成的哲学体系。

那么“种的逻辑”究竟带有何种具体的内容？“种的逻辑”是田边借用生物分类“类、种、个”以及黑格尔的“主观精神、客观精神、绝对精神”之概念所构筑而成的。该哲学体系所探讨的是种（现实中的国家社会或共同体）与个（个人）之间的存在与实践方式。田边主张种与个唯有透过类（田边称为 Idea，又称为人类、人类国家或菩萨国）的否定媒介，才能达到存续自身的存在与行为。相同的，类个以种为媒介，类种以个为媒介，亦是如此。在不消弭任一方的前提下，类、种、个三者相互媒介与结合的关系，形成“种的逻辑”的基础结构。

田边借由表示“类、种、个”三者的绝对否定媒介关系建构了“种的逻辑”，其目的在于提供现实世界的共同体或国家社会（种）以及住在其中的个人（个）能够对应现实的理想存在与行动的形式。也就是说，“种的逻辑”透过“类、种、个”三者不断对立与统一的关系，提供了作为理念的存在（Sein）与应该（Sollen）在现实之中实现的可能性，因此可说是一种具有具体性与现实性的实践哲学理论。

根据第二、三节的内容，我们可以很清楚地从西田的“意识哲学⇒自觉的哲学⇒场所的哲学”这一思索的进路发展到田边的“种的逻辑”，即在存在与实践哲学的过程当中，看到京都学派哲学发展的一个主轴。当然，从后期西田哲学的发展中，亦能很清楚地看到存在与实践的要素。我们若将“康德哲学⇒新康德主义的李凯尔特（Heinrich John Rickert, 1865 - 1936）之先验哲学⇒胡塞尔的现象学⇒海德格的存在论”这个 19、20 世纪德国哲学的发展对应到京都学派哲学的发展，可以发现一个值得思考的问题。海德格尔并不满足于胡塞尔主张以直接经验所建构的意识哲学（现象学），因此试图将人类的实存从其直观意识下的独我论世界中解放出来。此时他所建构的存在哲学，恰好引领田边去思考“究竟应该是何种实践或行为下的存在”的问题。

#### 四、田边所见的现象学及其新转向

田边应西田几多郎的邀请，从东北帝国大学转任到京都帝国大学。他对哲学的关心，亦从自然科学、数理哲学转移到德国观念论、现象学、实存哲学等上。1922 - 1924 年留学德国期间，他从学于胡塞尔，在学习现象学的同时，亦曾听过海德格尔的讲座“存在论：实际性的解释学”。回国后，立即在京大讲授“现象学的发展”（1924，收录于全集第 15 卷）。其研究成果有《现象学的新转向》（1924，收录于全集第 4 卷）及《认识论与现象学》（1925，同前）。

根据其晚年弟子大岛康正的解说，“现象学的发展”是当时田边留学海外、学成归国后，所尝试

① T6. 59。

② 除了上述图腾信仰的论述外，田边亦论及到德国社会理论家滕尼斯（Ferdinand Tönnies, 1855 - 1936）的《共同体与社会》（*Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1887）、柏格森（Henri Bergson, 1859 - 1941）的《道德和宗教的两个来源》。在此因篇幅关系，无法展开。

讲授的课堂内容。田边在此讲课内容当中扼要地展开他在德国学到当时在德国极具人气的现象学，并解说它是如何形成、特色在哪以及潜藏的问题点等。<sup>①</sup>

田边指出黑格尔以后的德国观念论处于衰退期，相反地，自然科学进入兴盛期；作为其反动，19世纪后半新哲学的复兴，则是从对自然科学表明态度开始的。他认为扩展康德的批判哲学（即其科学的认识批判工作），除了承认和自然科学不同的历史文化科学外，还为其打造基础，并在这之上广泛建设价值哲学的西南学派哲学是一种“科学的哲学”。<sup>②</sup>然而，复兴期的新哲学，并非只有上述的“科学的哲学”。另一方面，柯亨（Hermann Cohen，1842 - 1918）、文德尔班（Wilhelm Windelband，1848 - 1915）、布伦塔诺（Franz Clemens Honoratus Hermann Brentano，1838 - 1917）、狄尔泰（Wilhelm Christian Ludwig Dilthey，1833 - 1911）等人，强调和物质的自然不同的精神生活世界。这些所谓精神主义者的哲学就是“生命的哲学”，推动了新哲学复兴的机运。<sup>③</sup>“这些人所追求的是由精神现象的内部知觉所带来的明证，换言之，这些人想借由直接体验的理解来顺从和自然科学不同的认识方法，并将和对象界形成对立或君临其上的精神生活世界打造成哲学的领域。”<sup>④</sup>

田边同时将“科学的哲学”与“生命的哲学”视为上述19世纪后半期到20世纪初期的新哲学复兴运动，并认为“生命的哲学”比“科学的哲学”更具优势，前者实是现代哲学的主流。因为当时的欧洲（一战后）不断地被现实生活的不安所扰，特别是德国和法国的思想界倾向于“生命的哲学”，认为有价值的东西并非是理论的整合性，而是对现实的掌握。<sup>⑤</sup>胡塞尔的现象学正是在这种时代的趋势下诞生、发展。京都学派哲学正与这个欧洲哲学的转向发生了同时性的进展。

田边在留欧归国后的首堂讲义“现象学的发展”中举出胡塞尔的《论数学概念：心理分析》（1887）、《算数哲学：心理学和逻辑学研究》（1891）、《逻辑研究》第一、二卷（1900 - 1901）、《作为严格之学的哲学》（1910 - 1911）、《纯粹现象学和现象学哲学的观念》（1913）等，并以上述新哲学的立场来考察胡塞尔现象学的发展。其重点可整理如下：

胡塞尔现象学的出发点，在于阐明数学概念的心理成立之现象特质。在《算数哲学》当中，胡塞尔试图借由意识作用来说明数学概念的起源、内容，以及数学所处理的大小二相等关系与数学演算的特性。然而，胡塞尔以《逻辑研究》为契机，舍弃了先前的心理主义，开始采取彻底的纯粹逻辑主义，并提出和布伦塔诺经验心理学不同的作为先验本质学的现象学。到了《作为严格之学的哲学》，胡塞尔针对“科学的哲学”与“生命的哲学”，明确地表示出自己的态度，并排斥在前者当中意识的自然化或科学化（也就是将意识视为科学认识的对象）。对于存在与意识的关系，他认为意识之外并没有任何存在，借此提出作为意识本质学的现象学（即纯粹意识的哲学）。因此，作为严格之学的哲学并不是建立在“科学的哲学”，而是建立在一种受“生命的哲学”（作为生命的哲学）所启发的现象学（关于生命的哲学）之上的东西。到了《纯粹现象学和现象学哲学的观念》时，胡塞尔进一步发展出作为严格之学的哲学基础之纯粹意识哲学，并彻底贯彻对象只能从属于意识作用的意向性意义才能得以成立的想法。<sup>⑥</sup>

根据田边的观察，胡塞尔的现象学在当时之所以受到欢迎，不仅在于该现象学和之前的新哲学复兴运动有一线之隔，甚至是在于不舍弃“科学的哲学”与“生命的哲学”，并将两者进行统合之处。<sup>⑦</sup>然而，只要现象学是所有学问基础的根本反省，就不得不落入“科学的哲学”。田边从青年海

① 参见 T15. 505。

② 参见 T15. 36 - 38。

③ 参见 T15. 39 - 40。

④ T15. 39。

⑤ 参见 T15. 41。

⑥ 参见 T15. 42 - 59。

⑦ 参见 T15. 63。

德格尔的解释学现象学（hermeneutische Phänomenologie）中，找到此种作为“学问的哲学”之现象学应当发展到作为“生命的哲学”之现象学的理由。因为他认为海德格尔标榜的现象学，已经不再是胡塞尔原本意思下那种绝对普遍（同时也是一种无从接近的、虚构、抽象的）意识的本质直观的现象学，而是具体解释意思的现象学。<sup>①</sup>关于海德格尔的解释学现象学，田边如此说：

很明显的，其现象学接近来自狄尔泰的世界观学 Weltanschauungslehre。只不过相对于世界观学以对过去世界观之理解为主，始终站在先验意识之立场的解释学现象学，却以在对过去进行解释的历史中表现自己的现在意识的反省式理解为特色。在此现象学的方法论上，特别要注意的是，相对于胡塞尔显著的图像论（Abbildungstheorie）倾向，也就是抽象、形式的意识自由之变更以及在可立足之地的绝对普遍之本质直观，以一种静态的方式将意识置放在吾人之前，来进行反省这种倾向，海氏（海德格尔）则将现象学视为一种从现实具体的历史意识来理解自身的东西，换言之，不是将现象学视为映像，而是视为其自身的发展，也就是自觉。如此一来，重视事象性、事实性，以具体的体验之学为目标的现象学之要求，则被彻底发挥出来，与此同时，该现象学自身则被视为一种意识的自觉，亦即自我解释 Selbstausslegung。因此在这里出现了作为学问的现象学以及作为生命的现象学这两种面向。如此一来，现象学在这两种意义上，则变成了生命的哲学。<sup>②</sup>

田边之所以会架接狄尔泰与海德格尔，显然来自其自身对海德格尔“历史意识的现象学”与胡塞尔“纯粹意识的现象学”的区别。如田边所指出，“原本我们的精神生活，就不是某种被抽象化的学问认识之意识，而是在历史当中活灵活现地展开发展的现实本身。最具体的精神生活之现象学，并不是针对被抽象的某种领域的学问意识之现象学，而是活生生的、具体的意识，换言之，其应该是现实存在（此在）Dasein 本身的现象学”<sup>③</sup>，统合“科学的哲学”与“生命的哲学”的胡塞尔现象学与海德格尔所谓和历史、现实世界有关的实存现象学之间，有很大的差别。海德格尔所谓的“现象学事实上，是现实意识的自我理解、自我解释”。<sup>④</sup>

上述海德格尔所说的解释此在的现象学，已经不再是纯粹意识的哲学，而是一种往具体生命的存在论发展的现象学。在《存在与时间》（1927）、“存在论：实际性的解释学”尚未公诸于世之前，海德格尔的存在论或解释学现象学，早已经透过田边的论文《现象学的新转向》（1924）传达给日本的学术界。<sup>⑤</sup>从以下田边的海德格尔哲学理解便能间接窥见其端倪，譬如人类的现实存在与时空之间的关系、带有关心、操烦（Sorgen）这种根本结构的实存与他者、世界或世间之间的关联、借由带有以关心、操烦为基础的顾虑结构，总是在朝着某物前进的途中之实存动态、生命的现实存在性存在于其操烦的动态性（Sorgensbewegtheit）当中，以及对死的顾虑之自觉所带来的实存之反动性（即一种积极的生活态度）等。<sup>⑥</sup>而这些思想的重要性，几乎都已经是形成《存在与时间》的主要结构之一了。

岭秀树在《田边元对《存在与时间》的接受》<sup>⑦</sup>中，继其前著《海德格尔与日本哲学：和辻哲郎、九鬼周造、田边元》（京都：ミネルヴァ书房，2002年）检讨了田边自留德回国到“种的逻辑”

① 参见 T4. 23-24。

② T15. 65，括号为笔者注。

③ T4. 29，粗体为笔者所加。田边解释此说法来自海德格尔本人的解释，“现实存在即现实的生命于世界中的存在 Dasein (faktisches Leben) ist Sein in der Welt”（参见 T4. 31）。

④ T4. 29。

⑤ 继田边之后出席海德格尔讲座，并介绍其解释学现象学的是三木清。三木于马堡大学从学于海德格尔，出席《现象学研究导论》（1923-1924 冬季学期）讲座与《亚里士多德：修辞学》（1924 夏）的讨论班等（期间为 1923. 10-1924. 8）。三木撰写于 1926 年、发表于 1927 年的《解释学现象学的基础概念》（《三木清全集》第 3 卷，东京：岩波书店，第 186—220 页）比《现象学的新转向》中的解释学现象学介绍更为详细。

⑥ 参见 T4. 30-34。

⑦ 收于岭秀树《西田哲学与田边哲学的对决：场所的逻辑与辩证法》，京都：ミネルヴァ书房，2012 年。

形成之间的海德格尔接受及批判过程<sup>①</sup>。田边1924年回国后，除介绍现象学及其新发展外，将精力放在消化康德与黑格尔的德国观念论以及和马克思主义的对决。“种的逻辑”的个、种、类之区分，采用生物学的区分方式，而不采黑格尔的精神哲学之概念，正是想避开其观念、抽象性。这里可看到田边所欲探讨的是人（现实存在、此在）与其寄寓的共同体（国家社会）之间的现实、具体性，当然这里也无法脱离理想、普遍性的探讨。“种的逻辑”和此时期田边关注的存在与身体、空间之间的问题意识有很大的关联<sup>②</sup>。也就是说，海德格尔藉由讨论实际性、此在或实存，企图克服传统形而上学的本体论，恰好为“种的逻辑”的建构提供了一个视野，即如何重新探讨人的现实存在问题。“种的逻辑”形成完整体系后，田边便将关心点转到实存哲学及历史哲学上。这和海德格尔的哲学亦有很大的关联。这里恰好补足了“种的逻辑”中时间论述的不足。海德格尔与田边元的哲学视域或景象之不同，最关键在于各自对当前哲学的克服之历史脉络（海德格尔的是胡塞尔现象学、田边元的是西田的场所哲学）。

就如本文第一节结尾所述，西欧哲学的发展（特别是从德国观念论到现象学及存在哲学的展开）对京都学派哲学的发展，给予了很大的影响。这从田边暗地里意识着海德格尔哲学发展的同时，试图建构一种能巧妙地整合个人（个）与国家社会或种的共同体（种）之间关系的理论“种的逻辑”，也就是一种存在与实践的理论，亦能够窥见的到<sup>③</sup>。如果说这种推测能够成立的话，那么或许就能够理解田边于二战战败前夕将自身哲学转向宗教哲学的同时，便将批判的矛头转向海德格尔的理由。

## 五、后期田边哲学的海德格尔哲学批判

若要理解后期田边哲学的面貌（指二战前后的宗教哲学转向），首先必须了解战争期间“种的逻辑”在理论上遭遇挫折的过程。如上所述，“种的逻辑”是田边为了提供当时国家社会（种）与个人（个）一种存在与行动的理想形态所建构而成的理论。他一方面试图让日本从自身帝国主义的桎梏脱离而朝向开放的状态，另一方面企图让个人从国家全体主义的束缚当中解放出来，令其处在自由的境地，因此可说是一种实践的哲学。然而，“种的逻辑”却因田边在战时被吞噬在国家全体主义的浪潮中而不得不面对理论与实践之间的矛盾。因为田边将原本应该是作为否定媒介存在的国家社会（种）给绝对化（类化），即将“种的逻辑”改造成国家绝对主义的理论<sup>④</sup>。

田边在战败前后，提出作为他力哲学的忏悔道哲学，借此改变了自身的哲学方向。在其忏悔道哲学里，进行哲学的主体已经不再是他自身，而是让他承认理性信仰的不可能，并让他在理性支离破碎的状态当中重新认识理性的绝对他力。也就是说，忏悔道哲学若不以绝对他力为主体，是不可能成立的<sup>⑤</sup>。他力哲学可说是后期田边哲学的本质。田边以他力哲学为基础，强调个人与自己民族全体的忏悔，透过绝对他力下的忏悔，重新建构“类、种、个”三者的关系。在此被论及的存在与行动之间的关系，有了很大的转变。存在的维持已经不再是倚靠其自身的力量，而是绝对他力所带来的自我与他者的否定即肯定（自我与他者的忏悔即救济）之转换行为。当然，该存在亦因忏悔即救济（死

① 同上书，第274—279页。岭秀树注意到《综合与超越》（1931）、《人间学的立场》（1931）、《哲学通论》（1932）、《从图型“时间”到图型“世界”》（1932）等文章和著作中田边的海德格尔论，结论出田边批判海德格尔的重点集中在其存在论缺乏空间性和身体性的问题点上。此种海德格尔批判的说法，在同时代的日本哲学家还有九鬼周造（《海德格尔的哲学》的结论）、和辻哲郎（《风土：人间学的考察》第一章）。

② 岭秀树指出田边批判海德格尔在《康德与形而上学的问题》（1929）只关注到康德超越论的构想力中的时间性，而忽视空间性、身体性。海德格尔的独特康德解释触发了田边构思“种的逻辑”（参见同上书，第279—280、292页）。

③ 合田正人的《田边元与海德格尔：被封印的哲学》（京都：PHP新书，2013年）基本上采取同样的观点，认为田边哲学的形成和其海德格尔观有一定的关联。

④ 参见《国家存在的逻辑》，收录于田边全集第7卷。另参见《国家的道义性》、《思想报国之道》，收录于田边全集第8卷。

⑤ 参见《作为忏悔道的哲学》（1946），收录于田边全集第9卷。

即复活)的宗教实践,而带有宗教的性格。

田边晚年从上述宗教哲学的立场及新的“种的逻辑”的立场出发,不断地对海德格尔的存在哲学进行批判。其未刊遗稿《哲学、诗与宗教:海德格尔、里尔克、贺尔德林》(1953,收录于全集第13卷)及论文《是生命的存在论还是死的辩证法》(1957-1958,同前)便是其成果。田边主要是将焦点放在海德格尔的“向死的存在”(Sein zum Tode),并将论述集中在海德格尔的现实存在(Da sein)及死的议题上。

一言以蔽之,对田边而言,海德格尔所谓的死,只不过是现实存在的一种可能状态。在这种状态的人类存在,只是一种能够朝向死亡的存在而已。田边认为作为此种“向死的存在”的自觉,只停留在对现实存在的自我所带有的有限自觉,根本没有达到所谓的死。<sup>①</sup>田边如此理解海德格尔的现实存在及死,甚至评价他那种细腻分析存在的论述,但另一方面主张自己所谓的人类存在是一种透由“绝对无即爱”这种不断地进行死与复活的存在,也就是一种“在死当中的存在”。至于存在与死的议题,田边举出自己的“死的辩证法”来对应海德格尔的“生命的存在论”。

海德格尔将人类现实存在的存在性解释为“向死的存在”(Sein zum Tode),相对于此,人类的象征存在性正可说是“在死当中的存在”(Sein im Tode)。在宗教领域里,该存在便是一种在生活的同时却是死人,在死的同时却又是在生活的存在。唯有此种存在,才能直接对持有存在性的过去或未来契机,带有超越这些的脱自性(绽出)Ekstasis。然而,脱自,也就是脱离自我或超越自我这种存在的方式,并不是存在者所能够直接拥有的。因为存在者的直接存在方式,始终是归属于自己、内在于自己,因此没有所谓脱离自我或超越自我。那样的存在者,绝对不会有脱自性。脱自能够得以实现,除了作为绝对无的契机、自己承继绝对无的性格,并且作为象征存在否定自身之外,别无他法……脱离自我、超越自我并非是自己直接能够做到的。唯有借由被绝对无所媒介的同时,自己变为绝对无的媒介,在承受其绝对无性后并参与它,才有可能做得到。<sup>②</sup>

从这里可以看到,两者对脱自、绽出(脱离自我、超越自我)概念的不同诠释。一个是海德格尔试图让朝向死的自己能充分发挥生命的脱自(绽出)。另一个是田边元所谓随着“绝对无即爱”的运动救济他者,来进行生即死、死即生的脱自。如上所述,海德格尔的死只要是现实存在(此在)的可能状态的话,那么它就无法脱离现实存在(此在)本身。因此,现实存在即使将脱自性作为死的能力来加以发挥,还是无法以自身的力量来加以完成。因为这只不过是将个人的生命发挥到最大限度的行为而已。

相对于此,田边所谓的死,是借由“绝对无即爱”的作用,让朝向死的自我行死,在这过程中随着绝对无的不断还相运动(净土宗用语),也就是不断地参与其救济事业,去救尚未得救的他者之自我牺牲的行为。对田边而言,人类存在只有在这种绝对无与相对者相互参入的慈悲行当中,才能得到保证。两者解释的不同,就在于“死的能力”与“死的实践”。田边认为死不单只是主体的自觉或思考,而且还必须是随着“绝对无即爱”的作用,来救济他者的实际行动。

在海德格尔的脉络里,究竟为何要主张现实存在的脱自(此在的绽出)?当然是因为人类处在“忘记存在”的状态,即一种人类自我疏离的状态当中,因此必须重新确认现实存在的本来状态,即“世界内的存在”,也就是必须让它回到未被遮蔽的原本状态。田边认为在重新确认这个被抛(被投)到自由的筹划(日语:自由なる企投)的转换过程,也就是“人类存在在世界当中的被限定即能限定之转换交涉”<sup>③</sup>当中,缺乏了宗教的绝对力量。换言之,从被限定转到能限定的自我否定力量,不单是现实存在(此在)本身的力量,更不是解释、分析存在的立场所能给出的动力。

① 参见 T13. 428-429。

② T13. 435-436。

③ T13. 432。

如此看来，海德格尔的“向死的存在”，只是没有“绝对无即爱”的转换运动介入的直接存在型态而已。田边显然拒绝这种生命的直接型态。相对于海德格尔对人类存在的关心出自于以分析的方式来解释存在的立场，田边元对人类存在的关心，则是来自于以辩证法的方式让存在进行死与复活的转换运动之立场。因此，田边对“向死的存在”解析，恰好反映了两种处在平行线上的哲学立场。<sup>①</sup>一个是海德格尔的“生命的存在论”，另一个则是田边的“死的辩证法”。前者标榜无止境地阐释人类现实存在的本来性质，后者则希求绝对无与相对者不断进行自我否定所显现的救济真实。<sup>②</sup>

孰优孰劣并非本论文探讨的核心，站在田边哲学角度来看的话，人类存在绝非只是概念分析以及解释的对象，更是人在如何对应现实世界及居住环境之中所形成的。在战争期间的“种的逻辑”里，被强调的是带有理性色彩的实践哲学（自力哲学）。相对于此，战败后的宗教哲学及“种的逻辑”里，被强调的是带有宗教色彩的实践哲学（他力哲学）。在这个关注存在与实践的“种的逻辑”的形成与转换甚至是田边宗教哲学发展的过程中，海德格尔的存在哲学无疑地给予了很大的刺激。

## 六、结 论

今日若要谈论京都学派与现象学，或田边哲学与现象学，想必不能单单只考察其各自的内部发展，还必须将两者的交涉史放入考察的视野当中。因为哲学运动或发展，必不会只被限制于一个文化圈或一个地域里。19、20世纪所谓近代欧洲哲学流传到日本来，透过京都学派的接受、诠释与转化呈现出新的动态，亦是西学东渐哲学史演进上极为自然的事。

一直以来的田边研究或京都学派哲学的研究，大多集中在其自身的内部发展及和西田哲学的关联上，或者是集中在和宗教（禅宗、净土真宗、基督教）之间的关系。然而，早期除了梅依（Reinhard May）和帕克斯（Graham Parkes）著、张志强译的《海德格尔与东亚思想》（中国社会科学出版社，2003年。德版1989年、英版1996年）进行了一个跨文化哲学视域的研究工作外，近年来亦有和上述保守研究倾向不同的研究路数出现，譬如岭秀树的《海德格尔与日本哲学：和辻哲郎、九鬼周造、田边元》（京都：ミネルヴァ书房，2002年）、合田正人的《田边元与海德格尔：被封印的哲学》。这两本书皆是忠实地阐明海德格尔哲学与田边哲学之间的差异，借以突显不会在西方出现的日本哲学之发展，亦即一种实践哲学的发展。然而，在此须注意的是这样的问题：更加具有现实性及具体性的后期田边哲学之发展，究竟是否能够对应现代人的行动？因为作为实践哲学的后期田边哲学只要是一种理论体系（学问）的话，似乎很难能直接连结到实际的行动上。因此我们必然会遇到该如何处理行动与理论的问题。

对照于上述的情况，现今的现象学研究亦遭遇到同样的状况。胡塞尔以后的现象学运动，在今日虽然以各种不同的方式呈现出其显着的发展，但若考虑到现象学更进一步的发展的话，不也应该积极地向欧洲文化圈以外的哲学思想（譬如中国哲学、日本哲学、印度哲学、伊斯兰哲学等）寻求一些刺激，借以用来建设一个往来于东西方文化或东亚文化圈之间的跨文化哲学运动吗？

（责任编辑 任 之）

① 岭秀树指出早在1920年代后半西田和田边的海德格批判当中，就能看到西田和田边皆站在辩证法的立场（前者：无的场所自觉。后者：辩证法自觉）来批判海德格的解释学现象学立场（参见[日]岭秀树：《日本接受海德格的一个侧面：以西田的海德格批判为线索》，《日本的哲学》，昭和堂，2015年，第12—29页）。

② 田边为日本首位具体介绍海德格尔哲学发展的哲学家，涉及的有《心理主义的判断理论》（1914）、《邓·司各特的范畴和意义学说》（1916）、《存在论：实际性的解释学》（1923）、《存在与时间》（1927）、《康德和形而上学问题》（1929）、《贺尔德林和诗的本质》（1936）、《真理的本质》（1943）、《关于人道主义的书信》（1947）、《林中路》（1950）、《物》（1951）、《演讲与论文集》（1954）、《走向存在问题》（1956）、《同一与差异》（1957）等。海氏哲学可说是田边哲学成立与转向的主要参考资源之一。关于田边的海德格尔批判，因篇幅关系，在此不详加讨论。

# “人文化成”：“文化”的中国古典意义

黄有东

**【摘要】**要构建“文化”研究的中国特色话语范式，凸显“文化”研究的中国主体性，就必须对“文化”这个核心概念的中国意义有个明确的理解。考察“文化”概念在中国的古典意义生成路径，可以从三个方面展开：“文”的文化意义，“化”的文化意义，“文化”的完整意义。通过对“文化”的词源学考察：“文”从自然形式进于精神道德内容，“化”由自然造化进于精神道德感化，可以清晰地认识“文化”概念在中国的古典意义：它是与“武力”“武功”相对，以道德教化、道德感化为中心的文治教化、人文教化、人文化成。

**【关键词】**文；化；文化；道德教化；人文化成

中图分类号：B26 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2017)04-0115-06

**作者简介：**黄有东，湖北孝昌人，哲学博士，（广州510006）华南理工大学新闻与传播学院副教授。

**基金项目：**广东省哲学与社会科学规划项目“文化学建设的广东传统和战略性前瞻研究”（GD14CZX03）；“中外人文交流理论与实践研究”（zkjs03）

虽然对“文化”含义的理解，“一人一议，十人十议”，要下一个确切定义非常困难，但是要构建“文化”研究的中国特色话语范式，凸显“文化”研究的中国主体性，就必须对“文化”这个概念的中国意义有个明确的交代。本文着重探讨“文化”的中国古典意义。“文化”作为中国古典文化学的核心概念，其完整的普遍意义生成有一个过程。尽管“文化”作为一个合成词是在形声字大量出现的汉代（之前汉语词汇一般是单音节词），正式产生时间不长，但是，决定“文化”一词含义的“文”和“化”两个单音节词，几乎是伴随中国传统文化的源起而产生，其意义也不断地生长、转化和丰富。在形成“文化”合成词的过程中，无论是“文”词，还是“化”词，最后都指向“道德”观念。因此，“文化”在汉代成为合成词，正式形成完整的古典概念时，其基本含义已明确是以道德感化、道德教化为中心的文治教化、人文教化、人文化成。这种通过教育、教化、舆论等方式，合乎道德性与合乎审美性地感化、涵化人自身的内在自然（动物性的本能、蒙昧），以体现人的尊严感的“人文化成”，正是“文化即人化”观的中国古典理解。

## 一、“文”的意义生成：从自然形式进于精神道德内容

“文”在中国古籍中的意义生成，可以粗略地分为三个层次：一是作为自然形式的“文”；二是作为礼乐典章制度形式的“文”；三是作为有道德意味形式的“文”。这三个层次的“文”构成中国古典人文色彩的“文”。

首先，作为“自然形式”的“文”。“文”最初的意义，主要是指自然形式，是指各颜色或事物交错的纹理、花纹、纹路，是线条、色彩交相错杂的具有一定修饰意义的图形、图像或声像。《说文

解字》说：“文，错画也，象交文。凡文之属皆从文。”<sup>①</sup>《周易·系辞下》说：“物相杂，故曰文。”<sup>②</sup>“文”就是中国古人对错综复杂的世界的一种形式抽象，体现的是中国古人认识、把握世界的能力。中国古人运用理智，通过相对抽象的形式符号把世界万事万物进行区分、归类，使之达到矛盾统一的有序状态。事实上，“错画”不仅指线条，还包括色彩、声音等因素的错杂。《礼记·乐记》说：“五色成文而不乱。”<sup>③</sup>《毛诗序》说：“声成文谓之音。”<sup>④</sup>“文”不仅强调多种因素的和谐统一，而且强调这种统一是审美的统一，故《国语·郑语》说：“物一无文。”<sup>⑤</sup>至于《庄子·逍遥游》中的“越人断发文身，无所用之”<sup>⑥</sup>，“文”用作动词，同“纹”义，表明是在人身上画些线条图形，这反映的是古人的审美感。当然，集中体现古人文化造诣的“错画”是象形而成的“文字”。《说文解字叙》说：“仓颉之初作书，盖依类象形，故谓之文。其后形声相益，即谓之字。文者，物象之本，字者，言孳乳而浸多也。”<sup>⑦</sup>这是讲仓颉按照自然的线条、色彩、声音等纹理创造语言文字。之后“文”也有指用文字记载的文献典籍之意。《论语·八佾》说：“夏礼吾能言之，杞不足征也；殷礼吾能言之，宋不足征也。文献不足故也，足则吾能征之矣。”朱熹注：“文，典籍也。”<sup>⑧</sup>《论语·学而》说：“弟子入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众而亲仁。行有余力，则以学文。”朱熹注：“文，谓诗书六艺之文。”<sup>⑨</sup>不一而足。

再者，作为“礼制”的“文”。受符号化的“文”的自然形式的影响，中国古典文化还借“文”来指礼乐典章制度、礼仪法度等意义。《论语·子罕》说：“文王既没，文不在兹乎？”朱熹注：“道之显者谓之文，盖礼乐制度之谓。”<sup>⑩</sup>这里的后一个“文”指周文王时的一套礼乐制度。《论语·泰伯》说：“子曰：‘大哉尧之为君也！巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。荡荡乎！民无能名焉。巍巍乎！其有成功也；焕乎，其有文章！’”朱熹注：“文章，礼乐法度也。”<sup>⑪</sup>《淮南子·齐俗训》说：“礼者实之文也。”<sup>⑫</sup>这里的“文”是礼仪的表现形式。《荀子·乐论》说：“先王之道，礼乐正其盛者也……夫声乐之入人也深，其化人也速，故先王谨为之文。”<sup>⑬</sup>这里的“文”是礼乐之文。《荀子·礼论》说：“得之则治，失之则乱，文之至也。”王先谦注：“文，谓法度也。”<sup>⑭</sup>这里的“文”是礼仪法度。在先秦思想总结阶段的荀子的文化哲学体系中，“文”大多指的是礼乐法度之文。

最后，作为有道德意味形式的“文”：内在精神道德的外在显现。对于“文”字，康殷认为：“我推测它象古代的一种模拟人形偶像，用心形以表彩色斑斓（乃古文惯例），它大于真人，因而‘文’字后来仍有：一、表示大，如‘文考’与‘皇考’，同皆大意，‘文人’犹‘大人’。”<sup>⑮</sup>对人本身加的一点图案，显然是有其精神观念的考虑。作为文的“人”，不再仅仅是一个自然状态的人，而是被装饰、被改造过的人；不仅是出于审美的考虑，也可能是出于羞耻之感的道德的考虑，还可能是出于图腾崇拜的宗教考虑。《礼记·乐记》说：“礼减两进，以进为文；乐盈而反，以反为文。”郑

① [汉]许慎著，臧克和、王平校订：《说文解字新订》，北京：中华书局，2002年，第592页。

② [宋]朱熹撰，苏勇校注：《周易本义》，北京：北京大学出版社，1992年，第160页。

③ [汉]郑玄注：《礼记注疏》，北京：中华书局，1936年，第84页。

④ 李学勤主编：《十三经注疏·毛诗正义》上册，北京：北京大学出版社，1999年，第7页。

⑤ 王云五、朱经农主编：《国语》，北京：商务印书馆，1934年，第127页。

⑥ [清]郭庆藩辑、王孝鱼整理：《庄子集释》，北京：中华书局，2002年，第31页。

⑦ 郇承铨著、王云五主编：《说文解字叙讲疏》，北京：商务印书馆，1935年，第4页。

⑧ [宋]朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，2012年，第63页。

⑨ [宋]朱熹：《四书章句集注》，第49页。

⑩ [宋]朱熹：《四书章句集注》，第110页。

⑪ [宋]朱熹：《四书章句集注》，第107页。

⑫ [汉]高诱注：《淮南子》，北京：中华书局，1954年，第175页。

⑬ [清]王先谦：《荀子集解》，北京：中华书局，1988年，第380页。

⑭ [清]王先谦：《荀子集解》，第374页。

⑮ 康殷：《说文部首铨释》，北京：国际文化出版公司，1992年，第84页。

玄注：“文，犹美，善也。”<sup>①</sup> 如此看来，“文”既有审美观念，又有道德观念的含义。

理解“文”作为内在道德精神的外在形式显现，还可以从文与质、文与德两对概念来看。《论语·雍也》说：“质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。”<sup>②</sup> 真正的君子是内在精神道德气质与外在的言行举止、外表体态等形体语言相协调、相契合，表里如一的形象。“文”是内在道德气质的外在显现。《周易·大有卦·彖传》说：“其德刚健而文明，应乎天而时行，是以元亨。”<sup>③</sup> 这里的“文”是美好的道德精神的表现，也就是道德的象征。《周易·坤卦·象传》说：“黄裳元吉，文在中也。”<sup>④</sup> 意思是真正的吉祥，不仅是衣服上的美好的彩饰，也是内在精神的一种反映。《吕氏春秋·慎大览》说：“用文则以德胜。”<sup>⑤</sup> 也是强调“文”的内在道德意味。也有“文德”一词，《论语·季氏》说：“故远人不服，则修文德以来之。”<sup>⑥</sup> 这里的“修文德”指道德教化、道德感化。《论语·公冶长》说：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”朱熹注：“文章，德之见乎外者。”<sup>⑦</sup> 《论语·宪问》说：“子路问成人。子曰：‘若臧武仲之知，公绰之不欲，卞庄子之勇，冉求之艺，文之以礼乐，亦可以为成人矣。’”朱熹注：“使德成于内，而文见乎外。”<sup>⑧</sup> 朱熹的这些解释，都是把“文”看作是内在道德的外在显现。作为动词的“文”用作“成人”的基本方法，即是礼乐教化、道德教化，且是具有审美意味的道德教化。

可见，中国古典的“文”指的有道德意味的形式，这个“形式”主要是具有浓厚人文色彩的审美形象以及礼乐典章制度。

## 二、“化”的意义生成路径：由自然造化进于精神道德感化

“化”在中国古籍中的意义生成可以粗略地分为二个层次：一是作为自然造化的“化”，是“化”的基本含义，改变、变化、转化之意，遵循的是天道；二是作为道德感化的“化”，是“化”的较狭窄含义，意味着教化以及由教化产生的变化，遵循的是人道。这两个层次贯通天道与人道的“化”构成了中国古典人文色彩的“化”。

首先看作为“自然造化”的“化”。“化”字的甲骨文、金文为一正一反两人正倒相对，其意义是转化、变化。《荀子·正名》说：“状变而实无别而为异者，谓之化。”<sup>⑨</sup> “化”是指变化，形状变了但实质并没有区别而成为异物。《素问·天元纪大论》说：“故物生谓之化，物极谓之变。”<sup>⑩</sup> 《正蒙·神化》说：“气有阴阳，推行有渐为化。”<sup>⑪</sup> 中国古人把自然界称为“造化”，表明自然界自在自为地生成和变化。造化的“化”首先是强调自然本身合乎规律地运动，其最鲜明的特点是“自化”，无论化生与死灭，皆是自在无为的。《老子·三十七章》说：“道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化。”<sup>⑫</sup> 《周易·系辞下》说：“天地絪縕，万物化醇。男女构精，万物化生。”<sup>⑬</sup> 意思就是指

① [汉] 郑玄注：《礼记注疏》，第126页。

② [宋] 朱熹：《四书章句集注》，第89页。

③ [宋] 朱熹撰、苏勇校注：《周易本义》，第92页。

④ [宋] 朱熹撰、苏勇校注：《周易本义》，第110页。

⑤ [汉] 高诱注：《吕氏春秋》，北京：中华书局，1954年，第173页。

⑥ [宋] 朱熹：《四书章句集注》，第171页。

⑦ [宋] 朱熹：《四书章句集注》，第79页。

⑧ [宋] 朱熹：《四书章句集注》，第152页。

⑨ [清] 王先谦：《荀子集解》，第420页。

⑩ [唐] 王冰撰注、鲁兆麟主校：《黄帝内经素问》，沈阳：辽宁科学技术出版社，1997年，第106页。

⑪ [宋] 张载：《张横渠集》，北京：中华书局，1985年，第27页。

⑫ 朱谦之：《老子校释》，北京：中华书局，1963年，第94页。

⑬ [宋] 朱熹撰、苏勇校注：《周易本义》，第157页。

天地自然之气的交感氤氲而造化了万物，人也是如自然万物造化运行。《中庸》说：“可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”<sup>①</sup>《礼记·乐记》说：“和，故百物皆化。”<sup>②</sup>这些“化”皆指“化生”。造化之“化”遵循的是天道。在中国古典文化中，天道与人道是相通的，化物与化人的规律是一致的，二者基本的道德要求就是“诚”。《中庸》说：“动则变，变则化。唯天下至诚为能化。”<sup>③</sup>“诚”为化生之本。《荀子·不苟》说：“天地为大矣，不诚则不能化万物；圣人为知矣，不诚则不能化万民。”<sup>④</sup>天地之大，不真诚就不能化育万物；圣人明智，不真诚就不能感化万民。化物与化人因“诚”而规律相通。

再看作为道德精神教化的“化”。参照天道的自然造化，现实人道通过道德教化来化人。《尚书·毕命》说：“惟周公左右先王，绥定厥家。毖殷顽民，迁于洛邑，密迩王室，式化厥训。”<sup>⑤</sup>《尚书·君陈》说：“有弗若于汝政，弗化于汝训，辟以止辟，乃辟。”<sup>⑥</sup>这两处训化，皆是教化之意。《说文解字》说：“化，教行也。”段玉裁注：“教行于上，则化成于下。”<sup>⑦</sup>《荀子·不苟》说：“诚心守仁则形，形则神，神则能化矣。”王先谦注：“化，谓迁善也。”<sup>⑧</sup>《老子·五十七章》说：“故圣人云：我无为，而人自化。”<sup>⑨</sup>《礼记·学记》说：“就贤体远，足以动众，未足以化民。君子如欲化民成俗，其必由学乎！”<sup>⑩</sup>《管子·七法》说：“渐也，顺也，靡也，久也，服也，习也，谓之化。”<sup>⑪</sup>这些“化”皆指教化，有“教行迁善”，潜移默化，转移人心风俗之义。教化的内容是什么呢？是道德。“化”的具体意义有道德教化，道德感化，以德化民等。《荀子·正论》说：“尧、舜，至天下之善教化者也，南面而听天下，生民之属莫不振动从服以化顺之。”<sup>⑫</sup>这说的是尧舜圣人道德教化的高境界。《孟子·离娄上》载有舜侍亲的故事：“舜尽事亲之道而瞽瞍底豫，瞽瞍底豫而天下化，瞽瞍底豫而天下之为父子者定，此之谓大孝。”朱熹注：“瞽瞍至顽，尝欲杀舜，至是而底豫焉。书所谓‘不格奸亦允若’是也。盖舜至此而有以顺乎亲矣。是以天下之为子者，知天下无不可事之亲，顾吾所以事之者未若舜耳。于是莫不勉而为孝，至于其亲亦底豫焉，则天下之为父者，亦莫不慈，所谓化也。”<sup>⑬</sup>这则舜以孝道治理天下的故事，通过道德以身作则的方式对天下进行道德感化，以达到教化民众的目的。这种无声无息的道德感化是教化的最高境界——“化境”。《孟子·尽心上》说：“夫君子所过者化，所存者神，上下与天地同流。”朱熹注：“君子，圣人之通称也。所过者化，身所经历之处，即人无不化，如舜之耕历山而田者逊畔，陶河滨而器不苦窳也。”<sup>⑭</sup>“所过者化”是说圣人道德教化的“化境”神妙莫测。

可见，中国古典的“化”指的是依据天道的自然造化，而人道开展的教化以及由教化产生变化的境界。教化的核心是道德感化、道德涵化，而教化的最高境界是无为而为的“化境”。

① [宋]朱熹：《四书章句集注》，第33页。

② [汉]郑玄注：《礼记注疏》，第51页。

③ [宋]朱熹：《四书章句集注》，第33页。

④ [清]王先谦：《荀子集解》，第48页。

⑤ 王世舜、王翠叶译注：《尚书》，北京：中华书局，2012年，第481页。

⑥ 王世舜、王翠叶译注：《尚书》，第477页。

⑦ [清]段玉裁注：《说文解字注》，天津：天津古籍出版社，1999年，第388页。

⑧ [清]王先谦：《荀子集解》，第46页。

⑨ 朱谦之：《老子校释》，北京：中华书局，1963年，第149页。

⑩ [汉]郑玄注：《礼记注疏》，第1页。

⑪ [清]戴望：《管子校正》，北京：中华书局，1954年，第28页。

⑫ [清]王先谦：《荀子集解》，第336—337页。

⑬ [宋]朱熹：《四书章句集注》，第293页。

⑭ [宋]朱熹：《四书章句集注》，第359—360页。

### 三、“文化”概念古典的完整意义生成

“文化”在中国古籍中的意义生成，可以粗略地分为三个层次：一是“文”与“化”结婚，出现在同一个语境里，初步形成“人文化成”之意；二是“文”与“武”的分野，“文”成为与“武”相对的存在，“文”之文德教化的意义，因“武”之武力征服之意义而彰显；三是“文化”作为合成词出现，构成独立完整的概念，形成“人文化成”“文治教化”之意。

首先看“文”与“化”结婚。《周易·贲卦·彖传》说：“刚柔交错，天文也；（朱熹认为：“刚柔之交，自然之象，故曰‘天文’。先儒说天文上当有‘刚柔交错’四字，理或然也。”）文明以止，人文也。观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。”<sup>①</sup>这是“文”与“化”较早同时出现在一个有相对界限的语境里的文献记载。这段话里的“文”，即从纹理之义演化而来。日月往来交错文饰于天，即“天文”，亦即自然规律，即天道。同理，“人文”指人伦社会规律，即社会生活中人与人之间纵横交织的关系，如君臣、父子、夫妇、朋友，构成复杂网络，具有纹理表象。这段材料是说：治国者需观察天文，以明了时序之变化，又需观察人文，使天下之人均能遵从文明礼仪，行为止其所当止。这里“人文”与“化成天下”紧密联系，并且“以文教化”的思想已十分明显。“人文化成”的思想，后世多有出现。《旧唐书》说：“韩、李二文公，于陵迟之末，遑遑仁义，有志于持世范，欲以人文化成，而道未果也。”“国之华彩，人文化成。”<sup>②</sup>这种“人文化成”的思想，是“文化即人化”观点的中国古典理解。“人文化成”的实质是指，对人自身（内在自然）的人化，即人类主体通过教育、教化、舆论等方式，合乎道德性与合乎审美性地感化、涵化具有动物性（本能、兽性、蒙昧）的人自身，以体现人的尊严感。人之所以为人，就在于是“文化”的人。

其次看“文”与“武”的分野。事实上，在早期的典籍中，“文”“武”经常成对出现，且多指周文王和周武王。《尚书·洛诰》说：“诞保文武受民，乱为四辅。”<sup>③</sup>《尚书·顾命》说：“在后之侗，敬迓天威，嗣守文武大训，无敢昏逾。”<sup>④</sup>此两处的“文武”皆是指周文王和周武王。尽管周文王、周武王治道都强调文武兼备，但由于在不同的历史时期，面对不同的政治环境，他们的侧重点有异。周文王主导的是柔性的文德教化，而周武王主导的刚性的武力征服。虽然“文武之道”（《论语·子张》）<sup>⑤</sup>一直强调文武兼备、张弛有度，既要有文治也要有武略，文德与武力并用。如《尚书·大禹谟》说：“帝德广运，乃圣乃神，乃武乃文。”<sup>⑥</sup>《吕氏春秋·慎大》说：“宁越可谓知用文武矣。用武则以力胜，用文则以德胜。文武尽胜，何敌之不服！”<sup>⑦</sup>但是，文武之道有先后，用文还是用武的选择是十分重要的。《吕氏春秋·恃君》说：“此治乱之化也，文武之所由起也。文者爱之徵也，武者恶之表也。爱恶循义，文武有常，圣人之元也。”<sup>⑧</sup>司马迁就曾极力批判夏桀不修文德而专炫武力，《史记·夏本纪》说：“帝桀之时，自孔甲以来，而诸侯多畔，夏桀不务德，而武伤百姓，百姓弗堪。”<sup>⑨</sup>即使是对周武王的用武，孔子也有微词。《论语·八佾》：“子谓韶，‘尽美矣，又尽善也’。谓武，‘尽美矣，未尽善也’。”朱熹解释：“‘武王伐纣救民有功’，故其乐皆尽美；‘武王之德，又

① [宋]朱熹撰、苏勇校注：《周易本义》，第95页。

② [后晋]刘昫等：《旧唐书》，北京：中华书局，1975年，第4215、5085页。

③ 王世舜、王翠叶译注：《尚书》，第236页。

④ 王世舜、王翠叶译注：《尚书》，第304页。

⑤ [宋]朱熹：《四书章句集注》，第193页。

⑥ 王世舜、王翠叶译注：《尚书》，第354页。

⑦ [汉]高诱注：《吕氏春秋》，第173页。

⑧ [汉]高诱注：《吕氏春秋》，第263页。

⑨ [汉]司马迁著、[南朝宋]裴骃集解、[唐]司马贞索隐、[唐]张守节正义：《史记》，郑州：中州古籍出版社，1991年，第26页。

以征诛而得天下’，故未尽善。”<sup>①</sup>显然，孔子对武乐的武力、武功的审美价值取向是持保留意见的，也可见孔子先文德后武力的鲜明思想。因此，文武之道，先德后武，即先文后武；用文在第一位，用武在第二位。《吕氏春秋·离俗》说：“周明堂金在其后，有以见先德后武也。舜其犹此乎！其臧武通于周矣。”<sup>②</sup>相对于武略，文治即文德教化才是正途，最终还是要选择文化治国。《尚书·武成》说：“厥四月，哉生明，王来自商，至于丰。乃偃武修文，归马于华山之阳，放牛于桃林之野，示天下弗服。”<sup>③</sup>总之，在中国古典治道中，一方面特别强调文化的重要性；另一方面强调在文化优先的前提下，恪守中庸之道，文化与武功平衡兼用，这凸显出极高明的政治智慧。

最后看“文化”合成词的出现。在我国古代，较早将“文化”二字连在一起表达一个相对独立完整意义的是西汉时的著名学者刘向。《说苑·指武》说：“圣人之治天下也，先文德而后武力。凡武之兴，为不服也；文化不改，然后加诛。夫下愚不移，纯德之所不能化，而后武力加焉。”<sup>④</sup>通过这则材料可以看出，这里的“文化”是指“文治教化”之意，具体有人文教化、道德教化、礼乐教化之谓。而且，“文化”一词是与“武功”一词相对而提出的，“文化”的文德教化的意义正是因“武功”的武力征服之意义而彰显。这种以“文化”与“武功”“武力”对举来理解文化的古典诠释模式影响后来很长时期，直到晚清。《昭明文选》说：“时之和矣，何思何修。文化内辑，武功外悠。”<sup>⑤</sup>《旧唐书》说：“帝德广运，乃武乃文，文化武功，皇王之二柄，祀礼教敬，国章孔明。”<sup>⑥</sup>《南齐书》说：“裁之以武风，绥之以文化。”<sup>⑦</sup>《元史》说：“祖宗以武功创业，文化未修。”<sup>⑧</sup>“文化”与“武功”是中国古典治道的两大法宝，在这治道二柄的选择上，“文化”优先，“武功”在后，常阳“文化”，阴“武功”。

综合来看，中国古典意义的“文化”概念，与“武功”概念相对，其意义是“人文化成”“人文教化”“文治教化”，核心在道德教化、道德感化、道德涵化。其中，“文”是内容，“教”是手段，“化”是过程。具体是指通过礼乐典章制度等手段，对人们进行教化、教行，不断提高其道德情感境界。以“人文”来“化成天下”，使天然世界变成人文世界，在这个教化、化成的过程中充满情味，充满诗意，充满美感！

需要指出的是，中国关于“文化”即人文化成、文治教化、道德感化的古典理解，一直保持至近代，直到现代的西方“文化”概念经日本文化学者转译后传到中国。晚清以来，现代意义的“文化”概念在慢慢生成，脱离“武功”这个对象，独立成为一个外延更大的概念。《清史稿》说：“方今文化大开，交际日盛。我近与泰西十四国订盟。”<sup>⑨</sup>“圣主贤臣，莫不以提倡文化为己任。”<sup>⑩</sup>“琉球自入清代以来，受中国文化颇深，故慕效华风如此。”<sup>⑪</sup>“穷无所之，日人聘讲东方文化，留东数年，归。”<sup>⑫</sup>这些“文化”概念的意义已慢慢向现代靠拢，推动着文化概念在中国的现代意义生成。

(责任编辑 杨海文)

① [宋] 朱熹撰：《四书章句集注》，第68页。

② [汉] 高诱注：《吕氏春秋》，第242页。

③ 王世舜、王翠叶译注：《尚书》，第443页。

④ [汉] 刘向著、杨以澧校：《说苑》，北京：中华书局，1985年，第151页。

⑤ [梁] 萧统编：《昭明文选》卷19《补亡诗·由仪》，郑州：中州古籍出版社，1990年，第258页。

⑥ [后晋] 刘昫等撰：《旧唐书》，北京：中华书局，1975年，第3764页。

⑦ [梁] 萧子显撰：《南齐书》，北京：中华书局，1972年，第21页。

⑧ [明] 宋濂等撰：《元史》，北京：中华书局，1976年，第4634页。

⑨ 赵尔巽等：《清史稿》第16册，北京：中华书局，1977年，第4618—4619页。

⑩ 赵尔巽等：《清史稿》第44册，第13315页。

⑪ 赵尔巽等：《清史稿》第48册，第14620页。

⑫ 赵尔巽等：《清史稿》，第13449页。

# 时代的困惑与哲学的关怀

## ——基于老庄道家政治伦理成因的考察

何光辉

**【摘要】**老庄道家政治伦理的形成，是老子和庄子面对“天下无道”的时代困惑，基于“社会之乱”的现实境遇和“生存之困”的个体感受中，为了寻求拯衰救弊之法，而针对“礼乐-仁义”政治伦理之弊端，从哲学层面作出的“价值重构”。其中所突显的“道法自然”政治原则，“无为而治”的政治方略，“至德之世”的政治理想，既体现出道家哲人对于人道尊严的执着守护，反映了哲学思想与时代变革的深层关系，也能够为当下中国哲学在面对时代变革时的理论创新提供一些智慧启示。

**【关键词】**时代的困惑；哲学的关怀；老庄道家；政治伦理

中图分类号：B223 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2017)04-0121-06

**作者简介：**何光辉，安徽霍邱人，哲学博士，（合肥 230601）合肥师范学院马克思主义学院副教授。

**基金项目：**2014年度安徽省社科规划项目“老子政治伦理及其当代价值研究”（AHSKY2014D147）

“任何真正的哲学都是自己时代精神上的精华”<sup>①</sup>，马克思这个经典命题充分道出了哲学与时代的密切关系，即哲学思想是对时代问题的把握与回应，是时代在精神上的反映。就中国传统哲学而言，这一命题所蕴含的丰富内涵，最早通过先秦时代两大哲学主干儒家和道家呈现出来，且两大哲学的共同点皆聚焦于社会伦理方面。也就是说，针对先秦时代“天下无道”“礼崩乐坏”的局面，儒道的诊断都是社会伦理出了大问题。

具体到老庄道家哲学，在“天下无道”的严峻现实面前，不管是老子对“道法自然”的强调、对“无为而治”的吁求，还是庄子对“礼乐偏行”的批判、对“至德之世”的向往，所要阐明的思想旨趣，都是希望社会治理能够返归以“道”为本的原则上来。可见，作为“时代精神上的精华”，老庄道家哲学深刻地把握并回应了先秦时代社会的紧迫问题。本文拟通过对老庄道家政治伦理成因的简要分析，以期从一个侧面反映哲学思想对时代困惑的关怀。

### 一、时代的困惑：天下无道

老子和庄子所处的春秋战国是一个充满动荡，战乱频繁而又无序的时代，老庄皆称之为“天下无道”<sup>②</sup>。此时的中国社会，正经历着前所未有的巨大而深刻的变革。变革的突出表现，便是“礼崩乐坏”局面的出现，即自周初以来形成的以“礼乐-仁义”为核心的价值体系与治理体系，因遭受

<sup>①</sup> 《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1956年，第120页。

<sup>②</sup> 关于春秋战国时期社会的特征，老庄都提出过“天下无道”的观点。如《老子·四十六章》曰：“天下有道，却走马以粪；天下无道，戎马生于郊。”《庄子·人间世》曰：“天下有道，圣人成焉；天下无道，圣人生焉。”

社会变革的强烈冲击而逐渐解体；并通过“社会之乱”和“生存之困”而体现出来。这也构成老庄道家政治伦理形成的社会动因。

### （一）社会之乱

西周以来的宗法等级制，是靠“礼乐”制度来维系的，诸侯、贵族们都必须根据各自在尊卑贵贱序列中不同的地位，遵从不同的“礼”和“乐”，从而让社会保持安定有序与和谐发展。对此，杨海文先生指出：“在古代思想家的文化视界中，文武周公的统治时代之所以被视为有史以来的黄金时代之一，一个相当关键的原因就是礼乐文明充分发挥了自身固有的政治/伦理统制功能。”<sup>①</sup>然而，由“礼乐”维系的社会稳定体系，在春秋时期开始被打破，“礼崩乐坏”的社会局面出现了。用老庄道家的观点来说就是“天下大乱”<sup>②</sup>。这主要表现在两个方面：

首先，打破了传统的社会价值体系。社会价值体系是一个社会有序运行、平稳发展的精神纽带，它通过人们对于相应价值观的践行而表现出来。自西周开始，中国社会逐渐形成由“礼乐-仁义”构成的价值体系，并成为维系社会发展的核心价值观。但是，春秋以后，由于生产力的快速发展，诸侯、贵族们的经济实力大增，导致他们各行其是，社会上出现了犯上作乱、僭越礼乐、“君不君，臣不臣，父不父，子不子”（《论语·颜渊》）的乱象，“礼乐征伐自天子出”（《论语·季氏》）的时代不复存在。尤其是老庄道家生活的春秋末期和战国中后期，传统的周礼和仁义更是被人们抛在一边，物欲横流、道德沦丧，“礼乐-仁义”遭到唾弃。对此“无道”的社会乱象，老庄都有着痛心的揭露：

故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首。（《老子·三十八章》）

礼乐偏行，则天下乱矣……当是时也，阴阳和静，鬼神不扰，四时得节，万物不伤，群生不夭，人虽有知，无所用之，此之谓至一。当是时也，莫之为而常自然。逮德下衰，及燧人伏羲，始为天下，是故顺而不一，德又下衰。及神农黄帝，始为天下，是故安而不顺，德又下衰。及唐虞始为天下，兴治化之流，臬淳散朴，离道以为，险德以行，然后去性而从于心。（《庄子·缮性》）

这里，老子用“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼”的排比句式，说明因为“道”的失落，而导致德、仁、义、礼在社会的影响逐渐失去，由此凸显社会发展与“道”的渐行渐远。庄子通过古今对比，描述了“德又下衰”最终造成“臬淳散朴，离道以为”的严峻现实。可见，在老庄道家看来，社会价值体系之所以被打破，其根本缘由在于“天下无道”；而且，经由“忠信之薄而乱之首”与“礼乐偏行，则天下乱”的论述，老庄道家向人们表明：在“天下无道”的时代里，“乱”是最为显著的特征。

其次，打破了原有的社会治理体系。西周以来的分封制是维系社会统治的控制系统，它通过自上而下的分封，在全社会形成了等级森严的治理结构，有效地维护了周代的统治。然而，随着诸侯势力的日益扩大，为争夺土地的兼并战争不断发生。最早在西周后期开始，这一社会治理体系逐渐被打破，出现了“周室衰微，诸侯强并弱”（《史记·周本纪》）、“春秋中，弑君三十六，亡国五十二，诸侯奔走不保社稷者不可胜数”（《史记·太史公自序》）的争霸局面。兼并和争战，又令统治者更加残暴贪婪，社会更加不公，从而造成“厚征敛于百姓，暴夺民衣食之财”（《墨子·辞过》）的可怕现实。对于如此的世相乱局，老庄有如下的描述：

天下有道，却走马以粪；天下无道，戎马生于郊。（《老子·四十六章》）

① 参阅杨海文：《先秦礼乐文明与孔孟道德理想主义》，《中山大学学报》社会科学版2000年第3期，第72页。

② 《庄子·天下篇》指出：“天下大乱，贤圣不明，道德不一，天下多得一察焉以自好……是故内圣外王之道，闇而不明，郁而不发，天下之人各为其所欲焉以自为方。悲夫！百家往而不反，必不合矣！后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂。”

天下多忌讳，而民弥贫；民多利器，国家滋昏；人多伎巧，奇物滋彰，盗贼多有。（《老子·五十七章》）

今世殊死者相枕，桁杨者相推，刑戮者相望也。（《庄子·在宥》）

回闻卫君，其年壮，其行独。轻用其国，而不见其过；轻用民死，死者以国量乎泽若蕉，民其无如矣！（《庄子·人间世》）

老庄为我们描绘了一个可怕的乱世：因为战争，连小马也只能在荒郊野外出生；因为战争，到处都是百姓的尸骨；因为统治者的贪婪与专横，人民更加贫困，犯上作乱的人也更多。其中，庄子所描述的“相枕”“相推”“相望”以及“年壮”“行独”“轻用其国”“轻用民死”等，都在说明统治阶级是何等的残暴无道！百姓受苦受难是何等的严酷！难怪著名道家学者陈鼓应先生在分析庄子哲学时指出：“〈人间世〉篇，主旨在描述人际关系的纷争纠结，以及处人与自处之道。处于一个权谋狡诈的战乱时代，无辜者横遭杀戮，社会成了人兽化的陷阱，一部血淋淋的历史，惨不忍睹地暴露在眼前。”<sup>①</sup>

## （二）生存之困

置身于“天下无道”的严峻社会现实，面对着令人忧心的“社会之乱”，作为富有忧患意识的道家哲人老子和庄子，他们会有怎样的切身感受？我们不妨从其典籍中寻觅。老子指出：

民不畏威，则大威至。无狭其所居，无厌其所生。夫唯不厌，是以不厌。（《老子·七十二章》）

民不畏死，奈何以死惧之？若使民常畏死，而为奇者，吾得执而杀之，孰敢？（《老子·七十四章》）

民之饥，以其上食税之多也，是以饥。民之难治，以其上之有为也，是以难治。民之轻死，以其上求生之厚也，是以轻死。（《老子·七十五章》）

老子对于“天下无道”的感受，是通过反映普通民众的生存状况加以表现的，其中的“无狭其所居”“无厌其所生”“奈何以死惧之”以及“民之饥”“民之轻死”等论述，反映了“天下无道”的社会里，百姓生存之艰难与困苦。显然，在老子的视阈中，“生存之困”是“天下无道”时代里人们共同的切身感受。如此的“生存之困”，在庄文中则有更为痛楚的描述：

风兮风兮，何如德之衰也！来世不可待，往世不可追也。天下有道，圣人成焉；天下无道，圣人生焉。方今之时，仅免刑焉。福轻乎羽，莫之知载；祸重乎地，莫之知避。已乎已乎，临人以德！殆乎殆乎，画地而趋！迷阳迷阳，无伤吾行！吾行却曲，无伤吾足！（《庄子·人间世》）

这里，庄子通过一则寓言，借楚狂接舆之口，再一次表达了对人间世的痛心感受。这种感受，既有“来世不可待，往世不可追”的无奈，也有“祸重乎地，莫之知避”的艰险，更有对“临人以德”“画地而趋”的憎恶。面对如此的生存境遇，庄子的所求似乎只有“迷阳迷阳，无伤吾行”如此近乎哀求的期盼；尤其是“方今之时，仅免刑焉”一句，更让我们深切地感受到庄子心中的那份无奈。这是缘于“天下无道”乱世而痛感的无奈，也是基于“生存之困”以求保全生命的无奈！尽管庄子对于生命始终抱有“自然”的态度，但是，通过“迷阳迷阳，无伤吾行！吾行却曲，无伤吾足”，我们又能体会到，面对“生存之困”，庄子心中那份对于生命无比执着之情。作为一位富有忧患意识的哲人，庄子的这份执着是对于“天下无道”现实的控诉，更是希望保全生命的祈祷。诚如王博先生指出：“世界的残酷和无道使生存而不是救世成为人们的最高理想……这里，我们感受到了庄子哲学中最重要的问题，即生命的问题。”<sup>②</sup>

在庄子“生存之困”的感受中，不仅有着强烈的对于生命之艰难的感慨，也有略带戏谑性的对于生存之艰难的讽刺。再看两则庄子讲的故事：

<sup>①</sup> 陈鼓应：《庄子今注今译》上册，上海：商务印书馆，2007年，第127页。

<sup>②</sup> 王博：《庄子哲学》，北京：北京大学出版社，2004年，第28—29页。

叶公子高将使于齐，问于仲尼曰：“……今吾朝受命而夕饮冰，我其内热与！吾未至乎事之情，而既有阴阳之患矣；事若不成，必有人道之患。是两也，为人臣者不足以任之，子其有以语我来！”（《庄子·人间世》）

庄子衣大布而补之，正絮系履而过魏王。魏王曰：“何先生之惫邪？”庄子曰：“贫也，非惫也。士有道德不能行，惫也；衣弊履穿，贫也，非惫也，此所谓非遭时也。”（《庄子·山木》）“阴阳之患”指因阴阳之气的失调，而导致的内心焦虑与身体之患；“人道之患”是人为的祸患，主要指身心受到外在礼法的制约。这里，庄子通过叶公之口，为我们呈现了一位使者为国出使时“朝受命而夕饮冰”的生存艰难。因为不管出使的结果如何，“阴阳之患”与“人道之患”总是避免不了的。而在与魏王的对话中，经由其“贫也”“惫也”的机智分别，也能看出庄子对读书人社会理想不能实现、生不逢时的嘲解与反讽。

可以看到，在老子和庄子的哲学思想中，面对“天下无道”的社会现实，“社会之乱”与“生存之困”<sup>①</sup>无疑是最为真实的经历与感受。由此，也进一步促使老庄道家去探究导致“社会之乱”与“生存之困”的深层次原因，即反思造成“天下无道”的价值根源，进而探寻救治之道。

## 二、哲学的关怀：价值重构

身处“天下无道”的历史境遇，经历着“社会之乱”和“存在之困”的人生感受，老庄道家把哲学批判的致思方向聚焦于社会政治伦理，通过对“礼乐—仁义”弊端的批判<sup>②</sup>，经由“道法自然”的根本原则，以期重建“无为而治”的“至德之世”。这便是道家哲学在政治伦理上的“价值重构”<sup>③</sup>。

关于道家哲学的“价值重构”，陈鼓应先生有着十分中肯的观点。他认为：“道家人文精神有着悠远的文化渊源，殷周之际天道观之萌芽，经西周、春秋至老子而愈加突显，自春秋末到战国晚期，道、儒、墨、法各家诸子分别创构出不同思想形态的人文内涵，汇成一股时代思潮。相比儒家等其他各家，道家从文化层面的人文思想，进而提升为哲学理论的人文精神，以‘道’为人文世界存在活

① 对于道家“生存之困”的感受，学者多有论述。比如，颜世安把它概括为“痛苦意识”，他以庄子思想为例，指出：“庄子思想的精神根源，实际上是对人生痛苦的感受。庄子行文风格诙谐洒脱，充满对一切满不在乎和冷眼旁观的冷嘲之意，这常常使人误以为，庄子思想的主旨是教人在任何黑暗苦难的环境里，都能心平气和，甚至能体会出由安顺平和而来的内心快乐。自从晋人郭象注庄以来，这已成了一个理解庄子思想的传统。有的古人注庄，直接就认为庄子是教人快乐。但是实际上，庄子的痛苦感受，并没有真的被毫无私心地遗忘。正因为这种痛苦意识发生作用，庄子思想才贯穿着与现实世界激烈对抗的精神……庄子思想的本质是与某种埋在精神深处的痛苦结合在一起的。若不能把握这种痛苦，对庄子学的理解就会走上轻浮一路。郭象注自由独到之处，算得上是大手笔，但就是失之于宣布一种轻浮的快乐，而这种快乐并非庄子本意。”（颜世安：《庄子评传》，南京：南京大学出版社，1999年，第51—52页。）崔大华称之为“人生困境”。他也是以庄子思想为例，指出：“庄子的人生哲学主要是对人生的理想境界和实践方法的思考；这种对人生的思考不同于先秦诸子一般皆开始于、立足于‘人性’，而是发端于、立足于个人生存中的‘困境’。从人生困境中超脱出来，构成了庄子人生哲学的基本的理论方向和内容。”进而，他认为庄子的“人生困境”包括三方面，一是“自然之限”的“死与生”；二是“社会之限”的“时与命”；三是“自我之限”的“情与欲”。（崔大华：《庄学研究》，北京：人民出版社，1992年，第142—149页。）

② 对于道家的批判精神，冯达文指出：“老庄思想的中心话题与核心价值，在于对社会文化或人作为社会与文化的存在的深刻反省与批判，也可以说是对进步与文明的反省与批判。”（参阅冯达文：《老庄道家的批判精神》，《华东师范大学学报》哲学社会科学版2011年第3期，第2页。）

③ 关于古代世界范围内的价值重构运动，德国思想家雅斯贝尔斯称为“轴心时期”精神上的“突破”。他认为，这种思想上的“突破”，要么体现为哲学思辨，要么体现为宗教想象，要么体现为集道德、哲学、宗教为一体的综合观念，中国的“突破”属于后者。（[德]雅斯贝尔斯：《历史的起源和目标》，魏楚雄、俞新天译，北京：华夏出版社，1989年。）著名历史学家余英时把中国“轴心时期”精神上的“突破”视为中国的首次精神觉醒，并从“超越的角度”对之进行了探讨。他认为礼乐传统是轴心突破时期中国超越的出发点，强调“道家也是针对传统礼乐而提出其理论的”。（余英时：《人文与理性的中国》，上海：上海古籍出版社，2007年，第7—8页。）

动之理论根据……老子及战国诸子群起而继承周文进行创造性地转化。”<sup>①</sup>在这里，陈鼓应一方面把道家哲学思想的形成看作是“人文创构”的结果，另一方面认为道家的重构是哲学层面的提升，并由此形成对其他各家思想的超越。显然，这为我们揭示了道家哲学“价值重构”的理论特征。但是，老庄道家为何要对价值做出重构，又重构了怎样的价值，则需要给出进一步的说明。

前文已述，在老庄道家看来，导致“天下无道”的根本原因是“道”的失去，而“礼乐-仁义”的大力倡导。这从老子所论“故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄而乱之首”（《老子·三十八章》）可以明显看出。也就是说，道家哲学政治伦理的“价值重构”是建立在对于“礼乐-仁义”弊端反思与批判的基础上。我们通过引证老庄对于“仁义”的批判做进一步分析：

大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。（《老子·十八章》）

且若亦知夫德之所荡而知之所为出乎哉？德荡乎名，知出乎争。名也者，相轧也；知也者，争之器也。二者凶器，非所以尽行也……而强以仁义绳墨之言术暴人之前者，是以人恶育其美也，命之曰蓄（灾）人。（《庄子·人间世》）

彼窃钩者诛，窃国者为诸侯，诸侯之门而仁义存焉，则是非窃仁义圣知邪？（《庄子·胠篋》）老子认为，正是因为“大道”的废弃，才导致统治者大力提倡“仁义”。“仁义”一旦与名利结合，其弊端就会产生，即庄子所言“德荡乎名，知出乎争”，意思是重“德”（仁义）是为了“名利”，重“知”是为了“争胜”。更为严重的是，不管是统治者还是普通百姓，都可以凭借“仁义”来装点门面；并通过“仁义”的伪饰，达到获取名利的目的。这样，“仁义”便成为人们追逐功名的工具和手段，越发造成社会与人心的混乱。难怪庄子会发出“窃钩者诛，窃国者为诸侯，诸侯之门而仁义存焉，则是非窃仁义圣知邪？”的感慨。

老庄道家的“价值重构”，从根本上说是与统治者力倡“礼乐-仁义”价值所产生的弊端有关。结合上文分析，其弊端主要有两个方面：其一，“礼乐”之弊，即“礼乐”之治所形成的严苛的政令、繁重的赋税，对于百姓的剥削以及由此而造成的社会政治环境的恶化；其二，“仁义”之弊，“仁义”本来是人们内心追求的道德，却异化成追名逐利的工具和手段，并由此导致人性的虚伪、道德的沦丧、贪欲的横流，等等。因此，通过反思、批判“礼乐-仁义”政治伦理价值之弊端，老庄道家把社会政治伦理作为“价值重构”的着力点。请看老庄的论述：

故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。（《老子·二十五章》）

道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化。化而欲作，吾将镇之以无名之朴。镇之以无名之朴，夫将不欲。不欲以静，天下将自正。（《老子·三十七章》）

是以圣人欲不欲，不贵难得之货；学不学，复众人之所过，以辅万物之自然而不敢为。（《老子·六十四章》）

彼民有常性，织而衣，耕而食，是谓同德。一而不党，命曰天放。故至德之世，其行填填，其视颠颠……同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴，素朴而民性得矣。及至圣人，蹇蹇为仁，裊跂为义，而天下始疑矣。澶漫为乐，摘僻为礼，而天下始分矣。（《庄子·马蹄》）

能够看出，针对“礼乐-仁义”政治伦理的弊端，道家“价值重构”的主要诉求是“自然-无为”，它所要处理、规范的根本伦理关系是统治者与百姓间的关系，对这一伦理关系的关注体现出道家哲学对于人道尊严的执着守护。通过上述引文，老庄道家政治伦理的“价值重构”主要呈现为三方面内涵：

<sup>①</sup> 陈鼓应：《道家的人文精神——从诸子人文思潮及其渊源说起》，《道家文化研究》第22辑，北京：三联书店，2007年，第75—83页。

一是“道法自然”的政治原则。“道法自然”是老庄道家哲学思想总纲，“道”以“自然”为法，“自然”是“道”呈现出的存在状态。因此，“自然”即自己如此、自然而然与自主而然。作为道家政治伦理原则，“道法自然”主要是指统治者要为百姓创造“自然”的社会政治环境。在这样的政治环境中，统治者只有“法道而行”，遵循百姓的“自主而然”，人们才能享受到生存的自主性、自为性与自由性。

二是“无为而治”的政治方略。“无为”并非什么也不做的“不为主义”，作为道家政治方略，“无为”体现了对于百姓自主性、自为性、自由性的遵从。它主张统治者“不妄为”“不强为”“不肆意而为”“不违‘自然’之为”，要“辅万物之自然而不敢为”。唯此，才有“无为而无不为”的“善治”<sup>①</sup>，即“万物将自化”“天下将自正”。亦如陈鼓应先生所言：“‘无为’主张，产生了放任的思想——充分自由的思想。这种思想是由不干涉主义而来的，老子认为统治阶层的自我膨胀，适足以威胁百姓的自由与安宁，因而提出‘无为’的观念，以消解统治者的强制性与干预性。”<sup>②</sup>

三是“至德之世”的社会政治理想。庄子的“至德之世”是指“大道”盛行、民风淳朴、百姓自由、社会和谐的社会，是道家政治伦理思想的最终归宿。生活在这样的社会里，人们不用智巧，没有贪念，只有“天放”般的幸福生活。一旦统治者倡导“礼乐—仁义”，就会出现“天下始疑”“天下始分”的现象，社会的淳朴之风，人民的“素朴”本性都将遭到破坏。庄子的“至德之世”在老子哲学中表述为“小国寡民”。老子指出：“小国寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之；使人复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡狗之声相闻，老死不相往来。”（《老子·八十章》）“小国寡民”同样表达了“大道”流行的社会政治理想。

### 三、简短的结语

综上所述，老庄道家政治伦理思想的形成，是在面对“天下无道”的社会现实与“生存之困”的个体感受中，为了寻求拯衰救弊之法，而主要针对“礼乐—仁义”政治伦理之弊所做出的“价值重构”。老庄道家政治伦理的“价值重构”，一方面，通过对以“道”为根源性价值的回归，体现出重构的彻底性；另一方面又经由“自然—无为”的价值诉求对于“礼乐—仁义”的反思和批判，体现出重构的独特性<sup>③</sup>。它所突显的“道法自然”的政治原则、“无为而治”的政治方略与“至德之世”的政治理想，充分反映了哲学思想与时代变革的深层次关系，用哲学的关怀较好地回应了时代的困惑。

老庄道家“价值重构”的运思方式及其探索过程，能够为当下中国哲学面对时代变革时的理论创新，提供相应的思维启发与智慧启示。我们考察道家哲学政治伦理的成因，梳理其独特的价值内涵，实际上关注的是优秀传统文化跟当下社会现实的关系。尽管老庄道家哲学思想距今已达两千多年，但这并没妨碍我们从中借智慧、受启发，并不妨碍它成为今天哲学理论创新的一面镜子和一个灵感源泉。这是在当下文化自信视域下，我们赓续优秀传统文化，激活传统哲学价值最好的做法。

（责任编辑 杨海文）

① “善治”出自《老子·八章》：“居善地，心善渊，与善仁，言善信，正善治。”

② 陈鼓应：《老庄新论》，上海：上海古籍出版社，1992年，第28—29页。

③ 余英时在分析中国“轴心时期”精神上“突破”的特征时指出：“至于道家，他们可能是先秦诸子中突破最激进的。因为较诸其他学派，道家对现实世界和彼岸世界所作的分野更为确切清晰。尤其是庄子，他是中国传统思想中彼岸世界观念的主要源泉。”余英时以现实世界与彼岸世界的分野说明道家“突破”之激进，也表明道家“价值重构”的超越性与独特性。（余英时：《人文与理性的中国》，上海：上海古籍出版社，2007年，第7—8页。）

# 《庄子》辟思刍议

孙雪霞

**【摘要】**古汉语“辟”的含义非常丰富，以“辟”概括《庄子》的思维特色，很能展示《庄子》思想的力量。于喁相随、始源浑沌、六合祥和是《庄子》辟思的三个重要层面。通过与西方文学精神的对比，可以揭示《庄子》去中心、原始理性共生、自然人文同在的美学思想。

**【关键词】**《庄子》；辟思；于喁相随；始源浑沌；六合祥和

中图分类号：B223.5 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2017)04-0127-06

**作者简介：**孙雪霞，广东汕头人，文学博士，比较文化博士后，美国南卡哥伦比亚大学访问学者，（广州510006）华南师范大学文学院教授。

**基金项目：**2015年度《广州大典》与广州历史文化研究一般项目（2015GZY12）

探索《庄子》的思维特色是庄学研究中的一个重点。徐复观指出：“庄子的本意只着眼到人生，而根本无心于艺术。他对艺术精神主体的把握及其在这方面的了解、成就，乃直接由人格中所流出。”<sup>①</sup>陈鼓应认为：“它运用文学形式所表达的哲学系统之繁复性、诡论性，亦胜过其他各家。在文学上，庄子的独特风格常为启发后代浪漫主义创作的思想泉源。在哲学上，则直接激发了魏晋玄学及禅宗的思辩。”<sup>②</sup>曹础基强调：“研究中国哲学，不能不读《庄子》，研究中国文学，也不能不读《庄子》。”<sup>③</sup>许多学者都赞同：庄子既是一位哲学家，又是一位艺术家，其理性思维的脉络中往往缀以许多情感的花结，其深奥的思想常常通过各种奇特的形象塑造而传达出来<sup>④</sup>。

然而，不管说庄子的思维是“多向度、多样的，是形象思维、理论思维和直觉思维的统一”<sup>⑤</sup>，还是说“庄子哲学思想中有三种主要思维方式——负面思维、换位思维和换主体思维”<sup>⑥</sup>，似乎还难以涵盖庄子文史哲兼容的思维特色。

20世纪中叶至末叶，西方出现了反思文学的思潮，其中 Paralittérature 一派很值得一提。Paralittérature 由 littérature（文学）及其前缀 Para 组成。Para 同时具有接近、围绕、反对、悖于等含义。国内文学界将 Para 一词理解为“副”或“泛”，这类译文抓住了 Paralittérature 的一些积极的特征，但是也程度不等地忽略了 Para 这个前缀还有导引、避开、经过、兼顾等一语通关的统筹义项。栾栋认为：用“辟”一词最能体现 Para 的命意<sup>⑦</sup>。

“辟”在中文当中的含义非常丰富，除了许慎所指出的“辟，法也”之外，兼有创制/效法、典章/用度、打开/偏离、开拓/躲闪、治理/偏僻、怪诞/大方、邪恶/清除等对折/融会之意，同时，辟

① 徐复观：《中国艺术精神》，上海：华东师范大学出版社，2001年，第81页。

② 陈鼓应：《庄子今注今译》，北京：中华书局，2001年，第1页。

③ 曹础基：《庄子浅注》，北京：中华书局，2000年，第1页。

④ 张松如、陈鼓应、赵明、张军：《老庄论集》，济南：齐鲁书社，1987年，第186页。

⑤ 苗润田：《论庄子的思维方式》，《天津师大学报》1995年第1期。

⑥ 陈延庆：《论庄子哲学的思维模式》，《商丘师范学院学报》2000年第5期。

⑦ 栾栋：《〈文心雕龙〉辟文学之美学思想刍议》，《哲学研究》2004年第12期。

(pì) 同辟 (bì), 有君侯/官吏、法度/罪行、征召/斥退、畏缩/勇为、破解/撮合等悖谬/通化的内涵。

我们发现,“辟”字对折又融会、悖谬又通化的含义,很能概括《庄子》文史哲融通的思维特色。概而言之,《庄子》辟思主要包括以下三个特点。

## 一、于喁相随

庄子在《齐物论》中描述“风”时写道:“前者唱于而随者唱喁,冷风则小和,飘风则大和,厉风济则众窍为虚。”于者消歇,喁者相随;喁者隐去,于者响起;于喁相随,不绝于耳,始卒若环。于喁相随颇能概括《庄子》辟思最本质的特点:去中心。

在《逍遥游》大鹏南飞的故事中,率先亮相的鲲似乎可以说是中心之所在,但是,鲲稍纵即逝,大鹏绝尘而起、培风图南,已然取而代之。当我们醉心于大鹏的潇洒英姿时,鲋与学鸠结伴现身,以卑微者之姿态发表了自己的逍遥宣言,成就自己的中心地位。鲲、鹏、鲋与学鸠经过若干阴差阳错的耦合,在“那个”时段成为一个“中心”。在那一刻,他们有了天然的排他性,也有了独一无二的“个性”。但是,任何一个必要的还原,都意味着这样一种“自我”的丧失。鹏由非鹏(鲲)而来,鲲由非鲲(鱼)而来,这个所谓的即使是瞬间的“中心”,并非坚不可破的凝聚,而是许许多多的“非我”在此刻的“自我”中的一次绚烂的绽放。而这并不能抹杀或取消非绽放面、甚至是反合力面的真实存在。自我的个性在某一刻盛开,许许多多的非我却并没有因此绝尘而去,而是潜伏其中,伺机而动。

庄子深谙“独我”的偏执,为了打破中心、遏制中心、淡化中心、取消中心,他索性让中心纷至沓来。不过,既然同一范围内中心只能有一个,那么,要取消中心的话,只需另设一点便可,也就是说有鲲、有鹏足矣,又何必节外生枝增加了鲋与学鸠呢?

这样的疑问自然有其合理性,但是庄子显然比这考虑得更加深远。取消中心,并不意味着只是在“我”的世界里再加入一个“你”。也就是说,虽然有了“你”的参与,你和我都因此不能再一厢情愿地独占鳌头了,但如果仅仅有了“你”,那么这样的二元格局要么成全你我心照不宣的默契,要么导致你我锱铢必较的争斗。前者是腐败的根源,最终势必是活力消减、规则殆尽;后者是和谐的克星,结果只能是合力分解、两败俱伤。所以,庄子讲了鲲讲了鹏之后,思维的步伐并未曾停歇,因为尽管鲲非鹏、鹏非鲲,但是在其根源处鲲即鹏、鹏即鲲,两者本来是难分彼此,如果《庄子》只让鲲、鹏存在,逍遥境界如何能够圆满?正是在这个意义上,我们认为此处鲋与学鸠的引入便显得格外醒目和重要。

不妨将此处的鲋与学鸠视为“他者”(从根本上说,鲲、鹏、鲋与学鸠是互为他者的)。如果说鹏是作为平衡性的一极出现在鲲的幻化中,那么鲋与学鸠便是作为否定性的一极于鲲鹏神话中在场。鲲鹏是线性前行先后相继的脉络,鲋与学鸠则是悖论生发的逆旅,两者的共同在场才形成了生生不息的缘域。缘域不是边界也非堡垒,而是有物混成的场域。不少学者将大鹏视为庄子逍遥境界的代言人,但这样的解读却忽视了“他者”的存在。逍遥的境界不是哪一物说了算,也不是哪一物能够代表得了的。逍遥是你、我、他切磋商量探讨磨合共臻之大境。他者的出现使中心真正实现了分离,同时也使你和我、你和对象、我和对象的关系都发生了调整。鲲因为鹏的出现而能扶摇上青天,鹏因为鲋与学鸠的出现而明白自己并非真正的无待,而鲲又是作为鹏的前身而存在。在“大鹏南飞”故事里,他者的参与使得你、我、他相互涵养,使得迈向逍遥之旅开放而不封闭、灵动而不僵化,并因此有了无限可能性。他者的参照性、牵制性和调节性作用在这则寓言中不可或缺。

从“大鹏南飞”故事的内部言之,鲲、鹏、鲋与学鸠在分流与偶缘中,成全了彼此的转渡与回归;从其外部来看,庄子自言、《齐谐》者言、汤之问棘,又构成了另一个层面的于喁相随。

《庄子》云：“天地有大美而不言。”在《齐物论》中，他反复申说言之多义性、相对性和不确定性，然而，尽管如此，他并没有止言非言不言，而是洋洋洒洒言之十万余字。在言与不言之间，我们再次看到了庄子辟思“去中心”的踪迹。《庄子》以“重言、寓言、卮言”概括其行文艺术，如果将《齐谐》视为重言、汤之问棘视为寓言，那么庄子自言便是卮言了（当然，三言在《庄子》中是彼此重叠而非如此泾渭分明的）。《齐谐》是典籍之言，汤乃远古明君，“庄子”代表当下，这三者没有谁比谁更具权威性，也不存在谁比谁更有说服力。同一情节从不同的侧面反复申说，表面看来是在讲“逍遥”，实际上已隐含“齐物”之意。《齐谐》者，虽已不可见，但其为齐国谐隐之书却是大多数学者的共识。而汤之问棘一事，道听途说也好，街头巷议也罢，总之不能一并论为庄子的杜撰。庄子之所以这么煞费苦心地引《齐谐》、汤问，无非是不想陷于僵化的自说自话中心主义。这是比兼容并包更为开放的眼光与胸襟。庄子发言，却不陷于我的主体立场，因为他给了鲲、鹏、蜩与学鸠足够的发言场域。庄子不是“我主体式”的兼包，而是我说、你说、他说的通化。我手写“自我”并不难，难得的是我手写“非我”，甚至是我手写“反我”。海纳百川已非易事，更何况虚己他化？然而，庄子做到了，“去中心”的思维特色使他所创制的文本源头活水，生面别开。

## 二、始源浑沌

人从哪里来？宇宙从哪里来？这几乎是中外哲学家仰望星空首先思考的问题。古希腊“哲学之父”泰勒斯第一次用哲学的语言宣称万物都是从水中产生的。事实上，巴比伦神话和埃及神话等更为古老的东方神话已经表述了水是万物滋长的源泉的思想。古希腊由许许多多的小岛组成，海洋是他们生存的依靠，因此把海洋看成最神圣的东西加以崇拜更是在情理之中。同为米利都学派的阿那克西曼德认为世界的本原是“阿派朗”（即无限者），阿那克西美尼则认为是“气”（类似于混沌）。在那以后的希腊哲学中，米利都学派的“水”“气”等自然形态的物质概念进一步发展为赫拉克利特的“火”，恩培多克勒的“四根”（火、气、水、土）和阿那克萨戈拉的“种子”，最终以还原的形式表现为留基波和德谟克利特的超越了现象性的物质概念“原子”<sup>①</sup>。这是唯物派哲学家的世界起源论。唯心派哲学家毕达哥拉斯把万物的本原说成是一种超自然形态的东西——“数”，赫拉克利特则宣称命运的本质就是那贯穿宇宙实体的“逻各斯”；而苏格拉底、柏拉图则将“理念”作为世界的起源。上面所述都是充满理性色彩的形而上学体系的哲学家们的世界起源观点，而在神话那里，赫西俄德在安排他的神谱时，把卡俄斯（混沌）列为最原始的神。庞大的诸神谱系便是在那样一片混沌中拉开了帷幕。

庄子向来被看成是中国文化中颇有哲学思想的作家，他对宇宙起源、人类起源的哲学思考，反映到《庄子》中，最典型的当属“浑沌之死”。

袁珂认为《山海经》中讲到的那个状如黄囊、赤如丹火、六足四翼、浑敦无面目、是识歌舞的“帝江”<sup>②</sup>，就是浑沌的原型<sup>③</sup>。李勉说：“‘倏’‘忽’皆取其敏捷有为之义，与‘浑沌’反，‘浑沌’则譬其纯朴自然。‘倏忽’有为，反伤‘浑沌’之自然。”陈深说：“三者称帝，谓帝王之道，以纯朴未散自然之为贵也。”<sup>④</sup>以上诸说皆甚有见地。但是，如果将这则故事仅仅理解为“有为”对“无为”的戕害，或者是“无为”对“有为”的反拨，似乎未尽该故事的深意。笔者认为，故事虽然讲到“浑沌”死便嘎然而止，但其潜台词却非常明显，即另一个“倏与忽”在南海之帝和北海之帝的

① [英] 罗素：《西方哲学史》，何兆武、李约瑟译，北京：商务印书馆，1963年，第52页。

② 袁珂：《山海经校注》，成都：巴蜀书社，1996年，第65—66页。

③ 袁珂：《庄子的神话与寓言》，《中华文化论坛》1995年第3期。

④ 转引自陈鼓应：《庄子今注今译》，第229页。

精心雕琢下诞生了。七窍乃人之为人的根本，而浑沌是“无面目”的，所以七窍凿成的浑沌就不再是浑沌了，七窍成而浑沌死，七窍成而倏忽生。我们不否认这则故事讲到“有为”与自然的对立，但更重要的却是深刻阐明了人的诞生是以混沌之死为代价的历程，因此，我们认为可以把这则故事看成是人从浑沌中生成的始源神话。

不禁想起《俄狄浦斯王》悲剧中那个古老的斯芬克斯之谜，这个神话让一个跌宕起伏的戏剧作品成为哲学史上争论不休的话题：斯芬克斯在知道了“早上四只脚走路，中午两只脚走路，晚上三只脚走路”这个谜面的谜底是“人”之后，它为何选择自杀？它难道没有不死的理由吗？而俄狄浦斯在犯了杀父娶母此等乱伦大罪之后，为何只是刺瞎自己的双眼？他又是如何寻到活下去的根据？如果我们仅从字面及故事的浅层去斟酌推敲琢磨，实在很难解释斯芬克斯为何死而俄狄浦斯为何不死。其实，故事本身的隐喻作用已远远超出劝善惩恶、论说道德的功能，它直指人类文明发展史的机枢：斯芬克斯之死象征着兽向人的进化——兽不死，人无以立；而俄狄浦斯的自残是原始人向文明人进化过程中的缩影，他刺瞎自己的双眼是无颜以对人类文明镜子中所反映的原始的嘴脸。尽管从原始人向文明人迈进是痛苦的，但不管是原始人还是文明人，“人”毕竟已然是“人”，与野蛮、乱伦、嗜血的原始性作揖，继续勇敢地走向文明，这是人类发展的必然历程。所以看似无路可走的俄狄浦斯终究有了活下去的充足理由，而看似无辜的斯芬克斯却只能选择死亡。因此只有它死，才意味着“兽”彻底地偃旗息鼓，“人”也才可以全面地占领这个伟大的星球。

《庄子》的浑沌之死与斯芬克斯之死可以说是同一思维在不同国度的反映：他们都以自己的死昭示着旧时代的终结和新时代的来临。从口口相传到《山海经》的成形，再到《庄子》的改造制作，“浑沌”应该说已经在华夏文化中存在了很长时间，自然淳朴是它的本性和存在的理由。但是，世界不可能是一味的宁静和淡然，即使浑沌与世无争，也终究抵挡不住文明与理性的冲击和诱惑。当“视听食息”成为人们普遍的要求，当人们不仅要“生存”同时还要“生活”的时候，当文明开始亲自动手敲碎古老的自然时，浑沌只能一点点被同化，最终慢慢地无声无息地死去。就像斯芬克斯，他在忒拜城那个悬崖边盘踞了很长时间，以为凭借着暴力和小小的聪明可以将他的掌控继续下去，但是，当人的力量不断强大，当人的智慧不断精进，勇敢又睿智的俄狄浦斯作为“人”的代表终于让斯芬克斯羞愧难当，终以一死为人类的发展让出更多的自由空间。

上面所述，可以说是中西神话在原始人向文明人的转渡时所共有的一种心态，但是，《庄子》浑沌之死的故事，与斯芬克斯之死亦有鲜明的差异。在斯芬克斯神话中，我们读出的是一种强烈的矛盾、对立和抗争。我们几乎可以把它看成曾经有过的血与火斗争的反映。斯芬克斯的存在，对于整个忒拜城的人们来说，已经成为一种灾难；对于一心想躲避命运的俄狄浦斯来说，斯芬克斯更是行进途中的重大障碍。我们甚至可以这样说：斯芬克斯与俄狄浦斯、忒拜城人民的关系在彼此相遇的那一刻，已经剑拔弩张，一触即发，不是你死就是我亡。古希腊神话的这种表述，充分说明了在原始人向文明人转化的过程中，西方人依然看到了“否定”的力量，并笃定地去执行这样一种否定的手段和方式。

而在《庄子》中，浑沌虽然死了，但是天地依然一派祥和，没有刀光剑影，不见短兵相接。倏与忽完全是出于一片好心，出于对浑沌的感恩之情来为浑沌凿开七窍的。倏、忽与浑沌的关系值得品味：其一，浑沌曾对倏、忽有恩，倏、忽的此番行动类似于“反哺”。我们是不是可以做这样一种衍生的解读：浑沌乃倏、忽之源，机缘巧合使倏、忽重返生源地，于是有了报德之心。可见倏、忽对自己的状态是相当满意的，他们绝无“戕害”之心，他们只不过一片好心，想让浑沌与自己一样，能够“视听食息”。其二，对于倏、忽的报德行为，浑沌是顺从的，倏、忽日凿一窍，并不见浑沌有任何的不满、拒绝或反抗，这七天的工程进行得相当顺利。浑沌对于自己之死，也许有预感，也许懵懂无知，但不管怎样，有一点可以明确：它对于文明加诸己身的改造制作，是完全心甘情愿的。其三，虽然故事以浑沌死作结，但并没有就倏、忽对浑沌之死的反应做任何的描述，不过，我们可以推想，

浑沌死后，一定不曾发生冲突，一切依然平静，因为倏、忽只不过雕琢出一个与自己相同的新的倏、忽而已，这本来就是他们报德行为的目的，所以，浑沌死得悄无声息，甚至是不留痕迹。可见，《庄子》辟思的魅力就在于能将历史进程在所难免、兵戎相见的百炼钢化成了无声无息、平稳过渡的绕指柔。

浑沌是倏、忽之源，所有的属于“有为”的迅捷、智慧、聪明……都可以说是从浑沌中来。那么，让我们再次审视：何谓浑沌？浑沌是有物混成的状态，是你我他不分彼此共同生长的场域。在那里，有天地神人共鸣的泉石激韵，有诗语史思互答的林籁结响，有星云流转，有阡陌纵横，有门户洞开，有群英激荡。有疆无疆，在疆非疆，有无涵养，周天混合。浑沌就像一颗种子，蕴含着根须、块茎、树冠等等未来的信息，尽管它看起来也许尚无根须、块茎和树冠的模样。不具体地指明起源物是水是火还是气，只以“浑沌”言之，这是《庄子》辟思的又一特点。浑沌作为始源，既意蕴其多样性，也说明其无限可能性。人们也许能够欣赏《庄子》艺术花朵的五彩缤纷，但是却往往忽视了在其根部原本就有的差异变异与跨界出墙。如果无视或忽视始源处的这种差异与跨界，就难以理解《庄子》的文采、寓言、哲理等等纷繁迭出的情状，也势必将《庄子》局限于某一领域而作茧自缚。

倏、忽从浑沌中生发，人类智慧从浑沌中绽放，而存在于文明现实中的以倏、忽为代表的人类智慧，又将以逍遥为终极目标。逍遥状似浑沌，却已摆脱了浑沌的懵懂以及对物欲的难以抗拒，那是精神层面的极大富足与无待。在人类文明前行的洪流中，浑沌死了，但是，这并非意味着真正的消亡，只不过是特定的历史时期选择了隐匿、归藏。然后，《庄子》召唤，有如春雷震地，沉睡许久的属于浑沌的某些基因又重被激活，开始萌动，最终聚合成逍遥之境。《庄子》以逍遥起始，又以浑沌作结，始卒若环，于斯为显。《庄子》辟思的圆融与通化在此处有了最充分的表达。

### 三、六合祥和

《庄子》的逍遥世界有神人的神采，有畸人的神奇，有异人的神秘，但是，彼此却没有人世间的争夺、嗜血与阴谋。六合祥和，淡泊宁静。

西式逻辑的第二题是反题<sup>①</sup>，此一“反”尚无古汉语“反”之“返”意，纯然是一种对立面的存在。在赫西俄德的《神谱》中，“反”的精神表现得格外突出。克洛诺斯作为父亲乌兰诺斯的“反题”而存在，那种剑拔弩张的格局从克洛诺斯一降生便已形成。克洛诺斯的“反题”——宙斯也很快登场，当克洛诺斯为了防范于未然而将自己所有的儿子统统吞入腹中之时，宙斯因为有了母亲的庇护而侥幸地逃过一劫，最后终于战胜了克洛诺斯，成就了自己在奥林匹斯神族的统治地位。

这个故事有两处值得关注：一是在古希腊神话中，就连父子这种最为亲密的人伦也常常被打破。他们以叛逆者，或者说作为父亲的“反题”的身份而出现。二是在一系列的推翻活动中，我们看到的不是于喁相随的去中心，而是“中心”，即奥林匹斯神族的统治者宙斯如何成长的历程。他者的缺席，导致的正是你我之间不停歇的争夺，以及最终成者为王、败者为寇的宿命。

而在《庄子》中，我们看到的不是反题，而是“拟题”。何谓拟题？其一，拟题是拟态思维。拟人、拟物、拟天地、拟有无。宇宙之间，万物有灵；六合之内，众语喧哗。如果没有去我、去人类主体的涵养，便没有天地人神同台共舞的盛况；如果没有齐同万物的胸怀，便没有鲲、鹏、蜩与学鸠的绚烂登场。其二，拟题是生态人文。自然与人文在这里耦合，每一棵参天大树都由种子生发而来，扼杀种子便无法生发萌芽，掐死萌芽则难看到根苗之摇曳。种子、根须、萌芽……尽管形态各异，却彼此相连，对前者的呵护实际上是为了后者更好地成长。在《庄子》的生态中，后来者没有压倒前者的野心，前者也毫无牵制后者的企图，他们之间不是彼此否定的关系，而是惺惺相惜的难分难解及彼

<sup>①</sup> [德] 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，北京：商务印书馆，1997年，第63—94页。

此扶持。其三，拟题是咸在曲光，促使文德。文坛上并不少见的文人相轻甚至文人相残，这些都是“反题”思维的结果。拟题拥抱反题而不是背离反题，当然，它也不是无原则的附和，而是在你我他相互的他化中成人之美。允许他者存在，吸纳他者精华，才能真正地出神入化、抵达逍遥。拟题思维是《庄子》辟思的另一种具体呈现，在拟题思维的笼罩下，对立、纷争、独断、取代、逞才、戕害统统隐匿，留下了一派和光同尘、与六合同辉的祥和之气。

神人是《庄子》中颇有神力却决不为所欲为的一个意象。古希腊神话讲到“丢卡利翁和皮拉”时，想要表达的是神对虔诚人们的安抚，但我们看到更多的却是神的暴虐和残忍。那个将人质烤熟并端上餐桌献给客人（其实就是宙斯）的吕卡翁固然可恶，宙斯将其变为嗜血的狼，应该说也就完成了对他的惩戒。但是，宙斯却将吕卡翁的罪恶扩大化，最终带来了众神消灭人类的决定。在“菲勒蒙和包喀斯”的故事中，神又再次上演了恣意妄为的戏码。宙斯和他的儿子赫尔墨斯乔妆打扮来到人间，只有这一对老人友好地接待了他们。最终，他们的好心换来了天神的肯定，而他们的邻居却全部淹没在汪洋大海之中。

也许古希腊神话流传至后期，因为宗教教化的需要而增添了一些神力莫测的色彩。但是，从上述两则神话中，我们对宙斯这位奥林匹斯神族统治者的无限度的权威仍心有余悸：动不动就纠结众神对人类围追堵截，把人类杀得片甲不留。人类固然有诸般不是，但宙斯所统治的奥林匹斯神族不也矛盾重重？他又如何能要求人类一定是纯洁、正直而虔诚呢？在这样法力无边、主宰生命的神的统治下，天界如何平等？六合如何祥和？神界里无休止的勾心斗角，虽然一方面是对以自我否定为动力之思维方式的一种促成，但是不停歇的矛盾还是令人感到厌烦和倦怠。信任的丧失，最终导致了“他人即地狱”的壁垒重重，防备森严，情义淡漠。

西式逻辑相信否定的力量，却忽视了否定所可能带来的巨大破坏性。洗心革面，重头再来，固然可以维护所谓的纯洁与正统，在某种程度上也能促进从无到有、从弱到强、从少到多的线性上升，如原始神系、提坦神族再到奥林匹斯神族的发展，神的数量在不断增加，神的社会性在不断加强，神的分工也越来越细化，神的控制力和控制范围在持续增强。但是，这样一种毅然决然、斩断血脉的“否定”，对传统根须却是致命的戕害。古希腊文化辉煌灿烂，让无数后人竞折腰，然而，古希腊文化最终却难以为继，湮灭在历史的滚滚车轮下，成为仅供后人瞻仰的文化化石。这不能不说是“否定”的无限肯定所带来的必然后果。

《庄子》却很少出现类似的“否定”，尽管鹏对鲲，蜩与学鸠对鹏，似乎有着某种“否定”的意味，但是，它绝没有取消他者存在的企图。其中所展示出来的对“非我”，甚至“反我”的认同和肯定，是辟思的充分体现，也是富有创新精神的庄子对人文自然生态性的透辟性运思。表面看来，作品呈现的是“我”的特点，“我”是作品的主角，“我”是天光云影，“我”是坳堂一介，“我”是朝菌蟪蛄，“我”是大椿冥灵……而我的一切又根于他在，源于他动，借于他助，得于他磨。如果换个视角，我又是作为一个他者出现在别人的故事里，成全着别人的精彩。自我非我的互动共生，尊重了他人存在的权益，维护了他人在场的权力。这一切都让《庄子》没给任何人特权。神人对于人间的法力也仅仅体现在“其神凝，使物不疵疠而年谷熟”，她是温和、公正而不动声色的，她的惩戒有礼有度，她有让人类反思的力量和胸襟，而绝无肆意决定人类去留、生死、荣衰的霸气与独断。这样的神并不想让人间世都膜拜在自己脚下，也不会让凡人产生恐惧。《庄子》没有独裁的宙斯，鲲、鹏、蜩与学鸠、神人、异人、畸人……丰富的声息互动互合，复杂的根须相养相依。

《庄子》辟思汪洋恣肆，本文仅从去中心、原始理性共存、自然人文同在三个特点略加申说，其对中国文化所产生的巨大价值还有待方家继续发掘。

（责任编辑 杨海文）

# 抑扬古今 抒泄孤怀

## ——熊十力《重印周易变通解序》发微

李振纲

**【摘要】**熊先生治学，一如其为人，从不轻率应付，无论是撰写鸿篇巨制的论著，还是与弟子友人书信往来，均十分认真，且多与评章学术、证会本体、安顿生命的哲学攸关。在熊十力哲学多元文化渊源或思想元素中，《周易》无疑是其最根本的理论渊源和精神根基。《重印周易变通解序》言简意赅，堪称是一部袖珍版易学小史。序文对儒易道易、汉易宋易、扬雄《太玄》、船山易学、清学流弊及《周易变通解》的评章指点，与《新唯识论》《乾坤衍》新易学哲学前后相承，虽难尽周备公允，却多有独见慧解。

**【关键词】**熊十力；《周易变通解》序；易学哲学

中图分类号：B26 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2017)04-0133-07

**作者简介：**李振纲，河北邢台人，哲学博士，（保定 071002）河北大学政法学院哲学系教授。

**基金项目：**国家社会科学基金“儒道汇融大生命视域下的《周易》哲学研究”（14ZXC056）

近年承担研究的国家基金课题与易学生命哲学相关，思维兴奋点自然聚焦在《周易》经传及与此相关的诸多易学哲学、易学史文献。古老的卦爻，神秘的图式，玄奥的象数，深邃的义理，羲文周孔，连山归藏，河图洛书，系辞象象，王注孔疏，周程邵张，朱子《本义》，船山二传，太极理气，道器阴阳，先天后天，形下形上，汉学宋学，错综张皇。睁眼闭眼，浮想联翩，满脑子都是这些名字、图像、概念。近日重读熊十力的易学著作，为一篇序文即《重印周易变通解序》所吸引。该序与一些论学书合编成册，编者命名为《熊十力论学书札》，收入《熊十力全集》第8卷。该序在熊先生的论学书中乍看并不醒目，但初读过后，便感到非同一般，一千六百余字，言简意赅，堪称是一部袖珍版的易学哲学史。在序文末尾，熊先生述及同县前贤万澍辰所著《周易变通解》及为序缘由云：

不肖儿时，闻先父其相公，常赞扬先生潜德睿思，谓其治易不宥于当时风会，颇参稽汉、宋，而一证以己之所神悟独得，未尝谬于经旨者。此其命世独立者乎！惜其书为当时汉学风气所掩，罕行于世，乡里后生，或莫能举其姓字，可悲也已。予小子闻而识之，不幸早失怙恃，流离四方，顾未得读先生书。丁丑夏，先生从曾孙耀煌武樵，始重印先生易书于汉皋，罗田王葆心先生为之序。只印千册，余时讲学北庠，亦未得见。今冬，武樵函余，将再重印先生书于成都，谓余不可无一序。余追忆趋庭音旨，匆匆五十余年，泫然不知涕之所自。又念武樵以书生为当代名将，能守其家学，一再重印先生遗著。昔船山幽晦，曾公以乡邦后学传其书。而先生更有贤裔，视船山尤幸矣。天之眷斯道，以

无负明哲。其所以酬之者，宁可度哉！余是以忘其固陋而序之云尔。<sup>①</sup>

笔者三十年前青年时代即心仰熊十力哲学，对熊先生的著作，诸如《新唯识论》《乾坤衍》《体用论》《读经示要》《十力语要》《原儒》等书多有所窥，为其简奥明晰的概念和苦心孤诣的哲思所陶醉、所感染，尝浸润其中，废寝忘食。对熊先生生平、家世、气质性情、学术宗旨，能略知一二。熊先生治学，一如其为人，从不轻率应付，以学为命，心无旁骛，无论是撰写鸿篇巨制的论著，还是与弟子友人书信往来，均十分认真。即使只言片语，也多与如何评章学术、证会本体、安顿生命的哲学攸关。卒读斯序，重温教言，不胜感念。以此为契，并联系熊先生其他易学论旨语要，撰写拙文，一表敬仰追思；二则述其孤怀，发其微言，求教大方。

## 二

在熊十力哲学的多元文化渊源或思想元素中，《周易》无疑是其哲学最根本的理论渊源和精神根基。所以在他最重要的哲学著作《新唯识论》《十力语要》《读经示要》及其他论学书中谈及《周易》这部国学经典时总是情不自禁地借用《系辞》里的话感叹不已。《序》文开门见山说：

《易》之为书，广大悉备，所谓范围天地之化而不过，曲成万物而不遗是也。《乾凿度》说易有三义，余窃取变易不易二义。不易而变易，是举体成用；于变易见不易，是即用识体。此义深谈，在《新唯识论》。持此以抉择梵、欧玄学，如秤在手，不可与物低昂。大哉易也，孰得而违诸？夫《易》书，至《十翼》而始备。《十翼》义理，则孔子所发明也。故言作《易》者，必归之孔子。微孔子则《易》犹滥于占卜，而焉得为哲学界万世永赖之根本大典耶！孔子既然作《易》，七十子后学，递相传述，遂为儒者宗。<sup>②</sup>

《序》文提出孔子创易说，认为《周易》道器一原、体用不二之哲学范式实为称量中国哲学与西洋哲学、印度哲学的根本尺度，以之考量中、西、印三系文化之长短得失，如秤在手，不失锱铢。

关于《周易》一书的形成及“经”与“传”的关系，自古以来有多种说法，难成定论。传统经学史上有“人更三圣”或“四圣创易”两种比较流行的说法。所谓“人更三圣”是指伏羲画八卦，文王“演周易”，即把三画的八经卦上下组合为六画的六十四卦，并为之系卦爻辞；孔子为伏羲、文王之“易”（易经）作“传”，由于它的原创性不同于后来经学史上诸多的传疏体文献，与经文具有同等地位，汉代始被尊称为“十翼”或“大传”。“四圣创易”说是在“三圣”基础上加上了周公，认为文王“演周易”的内容不包括三百八十四爻的爻辞，爻辞为周公作。其实，之所以有这些不同的说法，一个根本的原因就在于这种圣人史观带有很大的传说性，不用说伏羲氏之类的上古传说，就是夏商周所谓“三代”史及文武周公所开辟的周代制度与礼乐文明，文字记载的也都很简单，支离散乱，给后人留下极多谜团和想象的空间。自宋代欧阳修《易童子问》中对孔子作十翼提出质疑，这种颇具史识的见解虽然不被经学主流所认可，甚至讳莫如深，但此后怀疑《易传》为孔作者屡见不鲜，直到20世纪初的疑古思潮起，《易传》为战国中后期儒家为主，间或吸收道家、阴阳家思想元素而逐步形成的观点终成为易学史上的主流观点。这并不妨碍个别学者，特别是有儒家道统情结的学者依旧坚持三圣创易、四圣创易乃至此处熊先生所谓孔子一人发明《十翼》独具首功说。熊十力虽不否定伏羲、文王、周公在经学史上的影响，但其赞易首尊孔子，认为没有孔子，就没有《十翼》，没有《十翼》，《周易》古经就是一些散乱不经的占辞卜语，与穷理、尽性、安身立命的哲学毫不相干，更谈不上群经之首或“万世永赖之根本大典”。所以，没有孔子，也就没有《易》，自然也就无从谈起易学。

① 萧蓬父主编：《熊十力全集》第8卷，武汉：湖北教育出版社，2001年，第271—272页。

② 萧蓬父主编：《熊十力全集》第8卷，第269页。

直到晚年，熊十力在他专门的易学著作《乾坤衍》中仍然坚持孔子作易说。为了解决《周易》经与传及“十翼”内容上的隔膜、杂糅、矛盾，他甚至别出心裁地运用自己并不擅长的考据方法以“辨伪”，提出“大易”与“小易”说。熊十力大胆立说云：“上考孔子之学，其大变，盖有早晚二期。而六经作于晚年，是其定论。早年思想，修明古圣王遗教而光大之，所谓小康礼教是也。晚年思想，则自五十岁读伏羲氏之易，神解焕发，其思想界起根本变化。于是首作《周易》《春秋》二经。”<sup>①</sup>《周易》《春秋》二经“立内圣外王之极轨”，为人道确立根本方向，故又云：“孔子昌明大道，以天下为公，立开物成物之本。以天下为一家，谋人类生活之安。此皆依于大道而起作为，乃至裁成天地，辅相万物。人道之隆，可谓极矣。”<sup>②</sup>然而可悲的是“孔子六经无有一经不遭改窜，改窜之祸，非独不始于汉初，亦不始于吕秦之世，盖始于六国之儒”<sup>③</sup>。据此，熊十力把《文言》传、《系辞》传、《彖辞》传中那些自己所喜欢的富有哲理、精辟经典的概念、命题、论断归结为孔子晚年定论之“大同之教”，尊称“大易”；把那些自己不喜欢的琐碎不经的话语归结为孔子早年思想且为小儒所篡改的“小康礼教”，贬谓“小易”。在此“辨伪”的基础上，熊十力把《乾坤衍》第二部分名为“广义”，广为引发体用不二、大化流行、群龙无首、天下大同的“大易之道”，阐扬《大易》哲学的现代意义。据此而论，熊先生斩钉截铁地咬定《十翼》为孔子所发明，与经学时代盲目崇拜圣人不可同日而语，与其说是复古，不如说是针对近代以来的民族危机、文化危机、信仰危机，打着尊孔之旗帜来提高和增进民族文化的自尊、自信、自立。他笔下的“孔子”不再是宗法文化专制制度的文化符号，而是注入了更多的自由、平等、民主、大同等近代思想文化元素。

### 三

孔老关系一向是中国文化史上一个十分重要却又难成定论的话题。熊十力执定无论从时间上说还是从儒道思想的历史逻辑来说，孔子都先于老子。《重印周易变通解序》提出“儒家之易”与“道家之易”的说法，并对两者进行了理论上的分疏。他说：

孔子既然作《易》，七十子后学，递相传述，遂为儒者宗。老聃得孔氏之旨，而别有会心，乃创立道家之帜，以自异于儒。故易自孔子后，始分二派：曰儒家之易，此正统派也；曰道家之易，此别派也。旧说孔老同时，老氏为孔子师。今人考核其说之不足据，而谓老后于孔。但无谓老氏之学出于《易》者。余谓老氏稍后于孔子，而前于孟子。其学实本于《易》……儒家体乾，而贵刚健，故说行健不息；老氏法坤，而守虚静，故曰绵绵若存。此儒道二家所以异也。<sup>④</sup>

《十力语要》卷2《答意大利人书》也有类似说法。平实而论，熊十力关于孔老关系的说法与其宗儒抑道的学派立场有关。孔老孰先孰后，至今学术界见仁见智，虽然依旧难成定论，但是马王堆帛书本《老子》和湖北荆门郭店楚简《老子》甲、乙本及其他出土文献的问世，有力支持了老子先于孔子说。著名哲学史家张岱年在完成于1936年的《中国哲学大纲》中也曾主张老子晚于孔子说，晚年修改了这一说法。《中国哲学大纲·序论》的附注说：

关于老子其人和《老子》其书，历来辩论甚多。我过去以为老子在墨子之后，孟子之前。今按先秦古籍中，《庄子》《吕氏春秋》俱言孔老同时。庄子多寓言，固难信据；《吕氏春秋》所说，当是历史的真实记载。郭沫若先生《先秦天道观之进展》云“老子就是老聃，本是秦以前人的定论”。又说“老子与孔子同时，且为孔子的先生，在吕氏门下的那一批学者也是毫无疑问的”。郭氏所说甚

① 萧蓬父主编：《熊十力全集》第7卷，武汉：湖北教育出版社，2001年，第335页。

② 萧蓬父主编：《熊十力全集》第7卷，第337页。

③ 萧蓬父主编：《熊十力全集》第7卷，第340页。

④ 萧蓬父主编：《熊十力全集》第8卷，第269—270页。

是。吾今以为《老子》一书是战国前期撰集的，其中保存了老聃的遗说，但也有后人附加的文句。<sup>①</sup>

“老氏之学出于易”虽然是发自内心深思笃悟的破荒之见，却也应作具体分析。这里既要老子其人与《老子》其书作出区别，又要对《周易》古经与《易传》作出区别。如果对这些因素不加分分析，而笼统地说“老子之学出于易”不免有些独断和片面。与其带着现代新儒家尊孔抑老的道统观断言孔先于老、老出于易，不如说《周易》古经先于老子其人，《老子》其书又早于《易传》；老子之思想源于《易经》，《老子》之书又影响了《易传》的创作。孔子与《周易》经传的关系大体与易老关系相当。孔老其人，大体都生活于春秋后期，而老子年长于孔子。一个在周朝做史官，主管图籍；一个在民间兴教育，传授六艺。就《论语》与通行本《老子》二书说，《老子》晚于《论语》，大体与《孟子》同时。如此评说易老关系、孔老关系，更为接近思想史的事实和近代以来关于孔老关系的主流观点。熊十力认为，秦汉之后道家之易式微，只有魏王弼的《周易注》《周易略例》以道解《易》“为能衍柱下之绪”，北宋周敦颐的《太极图说》援道入儒，《通书》则纯然儒家立场，开宋易义理学之先河。在对待孔老的态度立场上，熊十力旗帜鲜明，尊孔抑老，从不含糊。对孔子褒扬有加，已如上述。对老学主静无为之批评，常见于《读经示要》及其他论学书中。在写于1947年解放战争最困难时期的《论关老之学书》中，熊先生认为，关老虽然都属于道家，但关高于老。盖关学从心体上说“动若水而静若镜”，是动静一体、主静而不离动。老氏言“致虚极，守静笃”则偏于求静之意为多，与关学尚隔一层，就更“无大易健以动与开物成务之本领，则中国人之有今日，中老氏之毒已深也”<sup>②</sup>。尊孔抑老是熊十力哲学的一贯立场，这一点与王船山易学有千丝万缕的联系。

#### 四

熊十力对易学史上的汉易与宋易的评判也颇具特色，认为两汉至宋明，儒家易学发展，其流甚广，可以将此期易学约分为汉易与宋易两大流派。熊十力对汉易的总体看法和评价是缺点有二：一则务守师说，僵化保守；二是夹杂讖纬，间或诬枉。但是对汉易并不全盘否定，在批评的同时肯定汉易“有保存古义之功”，所谓“古义”指三代以往的典章、制度、文化、礼俗。对于讖与纬，熊十力强调要区别对待。他认为，易纬非讖可比，在神秘的形式中有微言大义，足资深究，“盖十翼之支流”，可以看作对《易传》的补充。讖则纯属诬枉，应该且必须加以澄清。如果说熊十力对汉易的总体评价较为客观平实，但对扬雄的个案评说却有些特别。西汉末的扬雄模仿圣人卦式杜撰《太玄》，历代易学家并不看好，甚至贬多于褒，如立论一向持重中庸的张岱年先生说：“儒家与阴阳家之混合，是西汉思想的特色。当时人都好谈灾异，好谈天人感应。这实乃是思想低落的表征……扬雄的宇宙论是《老子》与《易传》的学说之混合，其人生论则重述孔子的思想。他最喜模仿，而没有伟大的创造能力。”<sup>③</sup>难得例外的是熊十力却给予很高的评价，称誉他是汉儒治易的佼佼者。熊十力说：

汉儒治易，其思想盖有大部分杂入晚周阴阳家，容当别论。唯扬雄子云著《太玄》超然独步。张衡平子神解峻拔，为吾国天算大发明家，而酷嗜子云书，每自谓读玄经，使人难论阴阳之事。其崇信笃深可见。顾子云从数理阐易，学者非通律历，则难读其书。玄经于后儒无甚影响，职是故也。辅嗣神解卓特，独出两汉经师蹊径之外。秉智炬而叩玄关，堪与子云异曲同工。<sup>④</sup>

天才少年王弼治易，倡导忘言象以得意，横扫汉易拘碍烦琐的卦气卦变象数之说，在易学史上毋宁说是引发了一场由象数易转向义理学的易学革命，他也因此成为由汉易走向宋易的关键人物或逻辑

① 张岱年：《张岱年全集》第2卷，石家庄：河北人民出版社，1996年，第13—14页。

② 萧蓬父主编：《熊十力全集》第8卷，第287页。

③ 张岱年：《张岱年全集》第2卷，第18页。

④ 萧蓬父主编：《熊十力全集》第8卷，第270页。

中介。此处把扬雄在易学史上的地位与王弼相提并论，足见熊十力对扬氏《太玄》之推崇，这与其归功于扬氏《太玄》理论创获的“超然独步”，不如说与熊十力的孤傲不驯的学术个性与心境有关。熊先生一生为人治学贵知行合一、独创笃行，这既成就了他天马行空、壁立千仞的人生与学问，也注定了他一生莫名其妙难以排解的孤独与幽怨。《新唯识论》这部堪称中外现代哲学史上的奇书出版后，除马一浮、梁漱溟辈及几个熊门弟子可称知情外，社会上可以说知者寥寥，能解其中三昧者更属罕见。熊十力在与友人书信中常谈及默契玄学者举世皆路人之孤独、落寞与苦闷。这种心境难以排解，就像扬雄当年吟咏《太玄赋》时的那般心境，赋云：“观大易之损益兮，览老氏之倚伏。省忧喜之共门兮，察吉凶之同域……屈子慕清，葬鱼腹兮。伯姬曜名，焚厥身兮。孤竹二子，饿首山兮……辟斯数子，智若渊兮。我异于此，执太玄兮。荡然肆志，不拘挛兮。”<sup>①</sup>不同的历史场景，却有着同样的孤怀，所以褒扬扬雄的《太玄》也就不必以常情言喻了。

唐代社会政治、宗教、文学、艺术一时繁荣称盛，然其哲学创意却相对滞后，没能赶上盛唐文化的风云际会。易学义疏可称道者有王弼注、孔颖达疏《周易正义》和李鼎祚撰《周易集解》。《正义》义理平实，文字易读，《集解》义理象数兼采而以象数为主，两书对于学易者均有裨益，但在易学哲学上缺少创新性突破，所以熊十力只用“唐代义疏，虽宗辅嗣，鲜有发明”一语带过，而把笔墨用于兴味相投的宋明易学源流风采的铺陈赞誉。陈寅恪尝言中华文化“造极于宋”，易学哲学亦然。相对于唐代易学哲学创意的滞后，宋代易学别开生面。熊十力写道：爰及两宋，易风丕变。濂、洛、关、闽诸大师迭起，周濂溪、邵尧夫、张横渠、程伊川、朱汉上、朱晦翁不以墨守传注为贤，精思力践，学贵独创，人自成说，家各为学，精神气象，宏大超迈。关于汉易、宋易学风之不同，熊十力指出：

夫汉世诸师，无弗杂阴阳家言者。迹其繁琐名相之排比与穿凿，与《十翼》本旨，可谓无关。但间存古义，斯足珍贵。宋之诸师，其言皆根于践履。虽复不无拘碍，要其大较，归本穷理尽性至命之旨，而体天地神化于人生日用之中，则《十翼》嫡嗣也。<sup>②</sup>

按照熊十力的判教标准，哲学之极诣在证会本体，心性为生命之源泉（生之源），变化之本体（化之本），《十翼》作为穷理、尽性、至命之学，堪称华夏文化与哲学之渊藪，生命之动力与民族之慧命在此。据此，宋明以心性论或性理学为形上依据的易学实乃易学之嫡传，道家易学只能算作旁支，而间杂讖纬与阴阳家言的汉易虽然在保存古代典章制度文化礼俗方面不无价值，但从易学哲学上说与《十翼》的安身立命之学毫不相干。

## 五

宋明易学的峰巅，也可以说中国古代哲学的最高成就是船山哲学。他的思想无论从时代精神的视角还是从民族精神的视角看，均堪称17世纪中国思想文化史上的空谷足音。对船山易学哲学的历史地位和精神特质，一生服膺船山学的熊十力颇有灵犀和慧解，他说：“自宋迄明，言易者大概无出周、程诸贤之规范，而易家自是有汉学宋学之分。晚明有王船山，作《易内外传》，宗主横渠，而和会于濂溪、伊川、朱子之间，独不满于邵氏。其学尊生以箴寂灭，明有以反空无，主动以起颓废，率性以一情欲。论益恢宏，浸与西洋思想接近矣。然其骨子里，自是宋学精神，非明者不辩也。其与汉师，固一切排斥，不遗余力也。”<sup>③</sup>这段话言简意赅，真实还原了船山易学哲学的思想渊源、精神特质、学术立场及历史地位。

① 费振纲等辑校：《全汉赋》，北京：北京大学出版社，1993年，第209页。

② 萧蓬父主编：《熊十力全集》第8卷，第270—271页。

③ 萧蓬父主编：《熊十力全集》第8卷，第271页。

近年笔者为学生开讲儒道经典文献导读,《周易》首列其选。在阅读王弼《周易注》、小程《程氏易传》、朱熹《周易本义》的同时,潜心研读王夫之的《周易内传》《周易外传》《周易稗疏》,深感船山易学博大精深,为天地人和谐共生的大生命哲学之渊府,《十翼》之真传。船山于《周易内传发例》中自述其易学的根本总纲云:“乾坤并建,为《周易》之纲宗,篇中及外传广论之,盖所谓易有太极也。”“乾极乎阳,坤极乎阴。乾坤并建,而阴阳之极皆显;四象八卦、三十六象六十四卦摩荡于中,无所不极,故谓之太极。阴阳之外无理数,乾坤之外无太极,健顺之外无德业……时隐而时显者,天也,太极之体不滞也;知明而知幽者,人也,太极之用无时而息也。屈伸相感,体用相资,则道义之门出入而不穷。呜呼!太极一图,所以开示乾坤并建之实,为人道之所自立,而知之者鲜矣!”<sup>①</sup>《周易》内传、外传字里行间反复阐扬的乾坤二卦所秉承的“天地之大德曰生”的宇宙大生命原理,“天下唯器”、道器不二、经世致用之实学取向,以刚健统摄柔顺、顺天化以聘人能的主体能动性思想,对佛老二氏空无虚寂世界观及其非人生乃至反人生倾向的批判,性生日成、理在欲中、性情一体的伦理精神,对邵雍象数学“诡遇之道”以小智测天心的针砭,无不体现出尊生、崇有、主动、率性的理性主义实践哲学特性。或许正是这些精神特质,熊十力认为“与西洋思想接近”,也正是这些颇具时代精神的哲学情愫深深打动并影响了熊十力哲学。回过头来,反思熊先生对船山易学的上述评价,方知持之有故,字字不虚!表达了这位在现代哲学史上独创《新唯识论》、高扬心力的最“唯心”的哲学家对三百年前明清之际一位昌言“天下唯器”的最唯物的哲学家的神交与默契。

推崇与默契并不意味着完全赞同,在《乾坤衍》中熊十力对船山易学“乾坤并建”说也有批评,认为立说不够严谨,有二元论之嫌,乾坤二卦十二阴阳互涵的体例属于多事赘言,不及《新唯识论》以乾体统摄坤用、摄物归心、歛闢成变、体用不二说见道如理。船山易学哲学是否二元论可以另作讨论,但这并不影响船山哲学尊生、崇有、主动、率性的基因在熊十力心学骨子里的精神遗传。

## 六

清代学术,又称朴学,其基本的学术精神是尊汉抑宋。清代朴学的重镇乾嘉学派虽然在音韵训诂、典章考据、辨伪辑佚、文献整理诸方面成绩斐然,但在思想文化领域特别是哲学创新上,戴东原之外,几乎再无他人。易学上说得上有贡献者,焦循的《周易通》、李道平的《周易集解纂疏》而已。这是一个学者辈出而思想家阒其无人的时代。对清代朴学尊汉抑宋,熊十力颇有微词。他说:“当有明季世,诸大儒并出,悲愤填膺,为学期活泼有用,而亟惩王学末流空疏之弊,浸以上及两宋。清儒继起,本无晚明诸老精神,而徒以抨击宋学为帜志。用汉学高自标榜,则诸老所不及料也。于是治易者,上稽汉籍,俯视宋明诸师,以为非诬则陋耳。”<sup>②</sup>在《论汉学》中,熊十力针对清儒非毁宋学之流弊,对宋学的真精神、正价值、清代哲学衰落与国民灵魂丧失导致的政治、道德、世风颓败进行了深刻解剖。他写道:“清儒流毒最甚者,莫如排击高深学问一事。夫天理广大,无所不赅,而言其根极,必归之心性(自注:生之源,化之本也)。自汉以后,此意久绝,宋学确能续此血脉,何忍轻毁?心性之学,所以明天人之故,究造化之源,彰道德之广崇,而治乱之条贯也。此种高深学问,云何可毁?”<sup>③</sup>在熊十力看来,清儒悬置心性论的高深学问不讲,徒然以考据之琐碎知识为尚,流弊所及,致使士精神萎靡不振,国民道德滑坡,“士习于肤浅,无深远之虑;逞于侥幸,无坚卓之

① 《船山全书》第1册,长沙:岳麓书社,2016年,第657页,第658—659页。

② 萧蓬父主编:《熊十力全集》第8卷,第271页。

③ 萧蓬父主编:《熊十力全集》第8卷,第273页。

志；安于自私，无公正之抱；偷取浮名，无久大之业；苟图器动，无建树之计；轻易流传，无固执之操”<sup>①</sup>。清末以来，政治腐败，经济凋敝，文化浮靡，民性卑琐，不能适应现代潮流而坐视沉沦，推究其根源，盖在于心性论哲学的破碎，亦即道德形上学之缺失。至此，熊十力十分激动，其真性情难以控制，写道：“锢生人之智慧，陷族类于衰微，三百年汉学之毒，罪浮于吕政，而至今犹不悟，岂不痛哉？呜呼！学绝道废，人心死，人气绝，人理亡，国以不振，族类式微，皆清代汉学家之罪也。”<sup>②</sup>

熊十力《新唯识论》《乾坤衍》中的新易学本体论哲学正是在这种文化背景和学术运会中产生的。按照唯物史观历史与逻辑相统一观念理解，晚清社会文化的种种颓败现象的根源，并不能简单归因于某一种学术流弊，比如说心性论的缺失，其根本所在与其说是清代尊汉抑宋的学术流弊，不如说是两千余年封建专制制度的整体危机和腐烂。所以，为其服务的传统经学道德体系也必然失去历史合理性。据此可知，梁漱溟、熊十力等所倡导的“返本开新”的现代新儒学复兴形式上看是反汉复宋，骨子里却是在以“旧瓶装新酒”的形式寻找中国现代化改革的哲学前提与精神支撑。此后，以中国化的马克思主义实践哲学为主体，以梁、熊代表的现代新儒学与胡适、陈序经、张申府等主张的自由主义为两翼，三种思潮互动，相互蕴涵，相互批评，共同推进并规定了中国现代哲学的发展与方向。

(责任编辑 杨海文)

① 萧蓬父主编：《熊十力全集》第8卷，第273页。

② 萧蓬父主编：《熊十力全集》第8卷，第274页。

# 熊十力与内学院的《新唯识论》之争评议

黄 敏

**【摘要】**《新唯识论》问世后即饱受争议，熊十力与内学院诸君曾为此多番辩难。通过回顾双方几次正面交锋的情况，可知熊十力对唯识学的一些关键性概念的理解是有意误读，而刘定权对熊十力的批评多为意气之辩，吕澂则意在借批评《新唯识论》抨击整个如来藏佛教宗派，只有王恩洋对《新唯识论》的回应是立足《新唯识论》义理本身而发。实际上，《新唯识论》之争在佛教内部是唯识学与如来藏学之争的延续，而内学院诸君与熊十力之间的根本分歧在于双方儒佛立场的不同。

**【关键词】**《新唯识论》；唯识学；如来藏；儒佛会通

中图分类号：B26 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2017)04-0140-08

**作者简介：**黄 敏，广东柳州人，哲学博士，(武汉 430073)中南财经政法大学哲学院讲师。

**基金项目：**国家社会科学基金后期资助项目“《新唯识论》儒佛会通思想研究”(14FZX035)

近代如来藏学无疑是在受到广泛批判的情况下蜕变发展的。在如来藏学与唯识学的理论交涉中，两桩公案引人注目：一是围绕《大乘起信论》真伪问题的争论，一是由熊十力造《新唯识论》所引发的争论。前者关乎中国化佛教的理论合法性、中国佛教如来藏系宗派的正统性与否；后者关乎护法-玄奘系唯识正宗与否，玄奘系唯识学理论的正确与否。从思想史的角度看，两桩公案有着逻辑上的交错关系，若以中国化佛教的台、贤、禅所尊奉的《大乘起信论》为伪，则中国化佛教的正统地位即遭质疑，也就意味着玄奘所传唯识学方为正宗，反之亦然。而《新唯识论》恰好在此时问世，借唯识躯壳行本觉真心之实，虽无意却必然引起内学院诸人不满，《新唯识论》之争也自然被卷入到《大乘起信论》之争的纠葛中。不仅如此，《新唯识论》大谈会通儒佛，又把看似属于近代佛学内部的争论演变成儒佛之争，为近代儒佛交涉关系添上不同寻常的一笔。

## 一、《破〈新唯识论〉》与《破〈破新唯识论〉》辩难

熊十力与内学院的第一次辩难始于1932年《新唯识论》文言文本造出，内学院刘定权率先作《破〈新唯识论〉》，并刊登在当年12月《内学》第六辑，欧阳竟无亲自作序，谓熊十力灭弃圣言量，乃愈聪明愈逞才智，愈弃道远，明确表示对《新唯识论》的反对。之后，熊十力次年2月即写出《破〈破新唯识论〉》以答刘定权，坚决维护己说。此后欧阳竟无在1937年4月的《答熊子真书》，1939年7月的《答陈真如书》《再答陈真如》中发表了对熊十力《新唯识论》的批评。

刘定权认为，熊十力对唯识学“顺者取之，违者弃之，匪唯弃之，又复诋之，遂使无著世亲护

法于千载之后，遭意外之谤”<sup>①</sup>，是“杂取中土儒道两家之义，又旁采印度外道之谈”<sup>②</sup>。刘定权坚决反对这种杂合外道与诸家学说来融合佛学，又任意改造唯识学的会通做法。更重要的是，刘定权认为《新唯识论》诋毁了护法唯识学的正统性，故《破〈新唯识论〉》不得不作。

《破〈新唯识论〉》对熊十力“新的唯识论”的批评主要从破一元本体论、破众生同源说、破宇宙一体论、破反求实证的工夫论四个方面展开。其中，前三部分是一个整体，主要批驳熊十力的一元论思想，破反求实证则从工夫修养论上说明其理论的不可行。实际上刘定权以归谬反问法为主。如对众生同源、宇宙一体的反驳，即按熊氏之说姑且举例，由例证推导出其自身不能自圆其说，自语相违。如破众生同源中说：“万有皆资始乎功能之一元，何以天得之但以成天而不成地与人物？广说乃至何以物得之但以成物而不成天地与人？”<sup>③</sup> 如此的反驳还有很多。从这些反驳看，刘定权对形上一元论的认识是模糊的，他对体的概念的认定也夹杂着不少误解，将哲学中的一元、体字做实物观，这是促使熊十力立刻撰文《破〈破新唯识论〉》的直接原因。

此外，刘定权对熊十力反求实证说的批驳也缺乏力度。如针对熊十力一面说一旦反求本心，则生机油然充之矣，自然物皆顺应天则，一面又说自己处于群盗喧恼逼热，疾病交摧的处境，刘定权讥讽曰：“是岂非自认物之未顺天则，生理之未流行欤？”<sup>④</sup> 将熊十力的疾病交摧与反求未成联系起来，显然将哲学讨论与现实生活混为一谈。其余破一翕一闢、能习差违处也存在这种理解上的偏差，可见刘定权对《新唯识论》的思想主旨并未完全把握，有任意裁割之嫌。

针对《新唯识论》提出护法唯识学立真如为体，又立种子为体，两体对待若何关系这一问题，刘定权做了正面反驳。首先，熊十力自己以一翕一闢为真如，以恒转功能为自体，真如即熊十力所谓自体，而以真如为因缘生起万法，实属真如缘起论。但熊十力以真如为亲因生起万法，这有违因缘法之本义。唯识学并非以真如为因缘能亲生一切法，反倒是熊十力恒转之说有此意。第二，所谓护法立种子为体，刘定权认为这是熊十力误解了种子义造成的。“原夫功能、习气、种子，此三名词原无差别。”<sup>⑤</sup> 护法种子本义在种生现行，现行生种，种子前后自类相生，故皆是因缘，皆待缘生，“岂但以功能为能生之因，现界为所生之果耶？”<sup>⑥</sup> 万物皆从种生故皆是缘起，在他看来恰恰是诸法无自性的绝好证明。而熊十力对种子说的误解恰在于不理解唯识学的体的含义。由此刘定权指出体用之名的意义有中印不同。中国体用之说固定，而印度则不固定。所以，唯识学中称种子为体之处只是泛指法体，非玄学中与现象相对的本体概念。若不了解唯识学的体的含义，则难免会产生以种子为本体这种谬解。

至于说两体对待若何关系则更是无稽之谈。刘定权指出，护法未立功能为现界之体，更未尝以真如为生成万物之体，熊十力处处以一法为先物之实体，不承认缘生正理，故对护法依缘起说诸法无自性视而不见。这一切都根源于熊十力对缘起性空的歪曲。又熊十力认为轮回业报理或亦然，又在他处说或为定论，闪烁其辞，故其对佛法因缘大义的解釋矛盾丛生。

反观《破〈破新唯识论〉》，熊十力一开始即对刘定权说他“顺者取之，违者弃之，匪唯弃之，又复诋之”的做法表示反对。他认为这恰恰是他在方法论上的长处，而非刘定权所认为的短处。“融摄诸家，诂为吾病？”<sup>⑦</sup> 这是会通儒佛的方法。在他看来，这种会通不同于刘定权所理解的随意比附：“自昔有三教融通之谈，吾亦唾之夙矣。其所谓融通，非融通也，直拉杂耳、比附耳……如斯之流，

① 熊十力：《新唯识论》，北京：中华书局，1985年，第213页。

② 同上，第212页。

③ 由上，第214页。

④ 同上，第220页。

⑤ 同上，第227页。

⑥ 同上，第223页。

⑦ 同上，第161页。

公所弗尚，吾何取焉？若乃上智旷观百家之虑，虽各有条例，各成系统，而如其分理，不齐斯齐，会其玄极，同于大通。故乃涵万象而为宰，鼓鸿籛而造化，（所以异乎拉杂比附者，为其融会贯穿，新有所创，成为化学的变化故也。）同归尽自殊途，百虑何妨一致？”<sup>①</sup>所以，《新唯识论》的主旨在于用会通的方法，融摄的视野，取儒佛诸家之长，而融合成一种新的理论，弥补各家所短，自然与刘定权的理解有所不同。

其次，对一元论主旨的批评，熊十力指出，《新唯识论》中所谓的一元是方便显体而权名之，主要是从恒转功能显神用之不测，故说万物有资始乎一元。他还借用禅宗的话，说随说随扫，不落言诠，超言绝思，把一元看作方便施設，还等同于圆成实性。此一元本体的内容，他以本心、真如解之。所谓众生同源、宇宙一体，实际是始于本心推出去说，非于心上增益一物，故假说本心为体，本心一体，则显示本体之流行，故众生心即一人之心，直指本心即可见体，心佛众生三无差别，故与佛理不悖。所谓真如为体，熊十力引用了《成唯识论》中的真如定义，所谓常如其性，表无变易，常如其性说明真如如所有性：“此言真如遍为万法实体，实体即无变易，在净法中常如其性，在染法中亦常如其性，不增不减。”<sup>②</sup>

此恒常如故之体也同为熊十力的一元本体，此为如。而于变易的染净诸法中见真如其性，则为于变易中见不变易。恒转功能即是此常如其性之体，于恒转中又有一翕一闢之运动，则是在变中见不变，即用显体。这个思路明显融合了《成唯识论》的真如义，但在表无变易这个环节做了方便诠释，从其体用不二的思想看，变与不变虽为即用显体的关系，但实则变与不变没有了本质区别，表无变易的表字也就多余了。

总之，熊十力反复强调《新唯识论》对护法唯识学确有改造。其目的是救护法之失，并没有违背中观义，最重要的是他处处强调自己非轻言妄论，而是返求内心，自家体认过一番工夫得来。如此一来，则所有的批评都无法反驳他自己所谓的实证境界，驳难就失去了可讨论的共同基础，也使两人围绕《新唯识论》展开的争论并未取得实质性进展。刘定权虽然在唯识学的关键问题上对熊十力予以回击，但由于他对这些问题的论述并不十分透彻，且在论述中又夹杂着对《新唯识论》意气用事的歪曲言辞，使得他的驳难缺乏系统性和条理性。以至于周叔迦做《新唯识三论判》，也不得不说“熊君造论，而刘君破之，刘君述破，不唯熊君再破之，余亦非之”<sup>③</sup>，而有《破〈新唯识论〉判》问世。

## 二、《辨佛学根本问题》之争

熊十力与内学院门人的第二次争论起因于1943年欧阳竟无逝世，吕澂致信熊十力商量悼文事宜。熊十力回信附上题为《与梁漱溟论宜黄大师》一文，对其师欧阳竟无的学问从闻熏入手表示遗憾。并在回信中自称侍师日浅，思想又不纯属佛家，“即为师作文，恐难尽合”<sup>④</sup>，况且悼文纪念等时俗恐与欧阳竟无大师之名不合，可免阿谀之词，切勿效仿云云。吕澂即回信维护尊师，双方就闻熏入手展开来往书信争论，其中熊十力紧紧围绕其《新唯识论》旨意辩驳，显然借闻熏修证工夫来发挥其《新唯识论》改造佛说之意，以续第一次争论中未决之疑难。吕澂则站在唯识学的角度批评熊十力返求实证说，将其归入《大乘起信论》等伪经、伪论非佛说之一流，将批评范围扩大到对中国佛教如来藏系的台、贤、禅三家，大有非唯识学不得为佛说之势。后人将吕澂与熊十力之间往来的16通书

① 熊十力：《新唯识论》，北京：中华书局，1985年，第161页。

② 同上，第171页。

③ 萧蓬父主编：《熊十力全集》附卷上，武汉：湖北教育出版社，2001年，第48页。

④ 萧蓬父主编：《熊十力全集》第8卷，武汉：湖北教育出版社，2001年，第421页。

信编辑起来命名为《辨佛学根本问题》，并收录在1984年《中国哲学》第11辑中。

从通信内容看，两人直接交锋的问题主要有二：一是闻熏实践还是返本还源的工夫修养问题，二是《新唯识论》是否为伪经伪论之流。吕澂首先对熊十力指摘欧阳竟无从闻熏入手做了反驳，指出所谓闻熏并非如熊十力所说的外铄：“《瑜伽论》说净种习成，不过增上，大有异乎外铄。至于归趣，以般若为实相，本非外求，但唐贤传习晦其真意耳。”<sup>①</sup>在此基础上，吕澂进一步认为熊十力完全从性觉立说，与性寂完全相反，“与中土一切伪经、伪论同一鼻孔出气”<sup>②</sup>。他从性寂、性觉说两个概念来区别印度佛典中的心性本净与中土伪说，这里中土伪说指的是“由《起信》而《占察》，而《金刚三昧》，而《圆觉》，而《楞严》，一脉相承”<sup>③</sup>，矛头已直指尊《大乘起信论》的如来藏系中国化佛教宗派。在其后的往来通信中，吕澂对性寂性觉说做了进一步解释，并明确把熊十力的思想定位为中国佛教如来藏系之流。而他对《大乘起信论》的全盘否定，决定了他在对中国佛教如来藏系思想的认定上与日本佛教界批判如来藏非佛说保持一致，维护他独尊唯识学的立场。

在吕澂看来，性寂性觉说是对心性本净说的两种不同解释。心性本净在印度佛教部派时期重在强调心性不与烦恼相应，所谓心性本净而客尘所染，这才与烦恼染法区别开，这是人得以出离生死，修心成佛的关键。“性寂乃心性本净之正解（虚妄分别之内证离言性，原非二取，故云寂也）。性觉亦从心性本净来，而望文生义，圣教无征，讹传而已。”<sup>④</sup>闻熏实践还是返本还原，吕澂把它归结为性寂还是性觉的问题。性寂还是性觉说，决定了在心性论上一则根据自性涅槃（即性寂），一则根据自性菩提（即性觉），在工夫修养上一则革兴（即性寂），一则返本（即性觉）。“由前立论，乃重视所缘境界依；由后立论，乃重视因缘种子依。能所异位，功行全殊。”<sup>⑤</sup>所以，工夫修养论上的重闻熏还是重返本，在吕澂看来有重大差别。而唯识学的工夫修养论当然以强调闻熏为要。吕澂并不否认返本之学，只是强调返本应建立在佛心圣心的前提下，而熊十力以凡夫心为本，不过是以凡心格量圣言罢了。在吕澂看来，闻熏实践是凡夫修行入手最切实可行的方法，这也是他心教交参，千锤百炼所获：“唯其革兴，故鹄悬法界，穷际追求。而一转捩间，无住生涯，无穷开展……唯其返本，故才起具足于己之心，便已毕生委身情性，纵有安排，无非节文损益而已。等而下之，至于禅悦飘零，暗滋鄙吝，则其道亦既穷矣。”<sup>⑥</sup>

这里说明了两种不同修养方法所带来的不同结果。从正闻熏习入手，则修行有渐次有步骤，转染依为净依，无漏种不断增长，最后断除烦恼习气，促使清净法身呈现。而所谓返本，不过凭凡夫妄识习心任情随解，浮泛空说而已。这种典型，就是禅宗末流，熊十力的所谓返求实证就没有修行依据，不过自我主宰空头滥调而已。在这一基础上，吕澂判定熊十力与中土伪经、伪论为一类，与尊《大乘起信论》而来的中国化佛教如来藏系没什么区别。

对于性寂性觉说的分判，熊十力认为性体原是真寂真觉，所以性寂与性觉不可分。这在吕澂看来是一种认识上的模糊，“道理整个不可分，性寂说如觉有一分是处，即应从其全盘组织，全盘承受，决不能尝鼎一脔，任情宰割”<sup>⑦</sup>。对于经论的真伪问题，熊十力则不欲考辨，认为《大乘起信论》大致不背佛法，甚至说，如判性觉为伪说，则伪说尤可尊，以至于最后坦言“对于伪不伪的问题，都无所谓。我还是反在自身来找真理”<sup>⑧</sup>。虽然熊十力对自己所学与伪书的亲缘关系浑然不觉，但其对

① 《中国哲学》第11辑，北京：人民出版社，1984年，第169页。

② 同上，第169页。

③ 同上，第171页。

④ 同上，第171页。

⑤ 同上，第171页。

⑥ 同上，第173页。

⑦ 同上，第179页。

⑧ 同上，第199页。

佛法的理解已经被吕澂自觉地划入以《大乘起信论》为代表的如来藏思想之流，从侧面反映出《新唯识论》与中国佛教如来藏系思想相亲近。

抛开性寂与性觉的中印心性论分野不谈，熊十力与吕澂的争论实际上关涉到如何由心性论转向修行工夫论的问题，由此心性论问题才有工夫上的差别，修行上的返本或革新。吕澂认为，只有转染成净，认识到心性的杂染烦恼的本质，才能通过闻熏不断修证，获得境界上的提升，这才是真正的层层革新。而返本之说，根源于本觉，但此种凡夫境界的自明自觉如何证知佛境，这在工夫修养论上来讲未免流于自说自话。所以吕澂才批评熊十力，究竟是见的自家何种境界，如何能不委身性情，沦为知见。

无独有偶，方东美与熊十力也曾就此问题进行过讨论。关于见性的问题，方东美认为佛教所谓心性与伦理不同，佛家所论性，“一面证立圣智境界，揭出真如清净本原，以成佛性；一面发见世俗昏妄念动，指出惑障迷途，悬为戒禁”<sup>①</sup>。所以，他认为佛教论性是站在宗教解脱的立场，既肯定人有本原清净的成佛可能，同时又阐明阿赖耶识的烦恼杂染，染净种子并存，这是佛家论人性的特殊之处。儒家则相反，“孔孟所体认之性情，两善俱举，原属一贯，不可分截”<sup>②</sup>，此为性情俱善论，无所谓性善而情后起为恶之说。由此看，如何落实见性，则所指的对象不同，见到之性自然也应有分别。可见，在区分性的意义的前提下，讨论工夫修养上的返本还原还是闻熏修证才有意义，而心性本寂与本觉的差异恰好说明佛教论述心性问题上的性与情，本有与后起的区分，都是佛性论中不可缺少的部分，何能裂为二术，以此谈工夫修养。

再者，方东美肯定了熊十力忘言默识的方法，但同时强调要达到默识仍需要一番思议的工夫，在落实见性这件事上，不能将闻熏修证的后天求知抛到一边。不可思议的境界正是要首先经过思议，认清问题，探究问题的阶段才能获得。更何况，修道工夫要深到超出思议的境界还需要八地阶次的层层修行，非一蹴而就。可见，在返本还原的具体实践上，忘言默识的证量是很难实现，熊十力虽然不偏废量智，但性智如何显发，如何返本仍然悬而未决。

从以上的争论看，工夫修养上的返本还是闻熏实关涉到儒佛两家不同心性论下的修行路数差异。吕澂从批判如来藏学的角度出发来看待这一问题，意在批评中国佛教的如来藏宗派。熊十力则力主内证天道的儒家工夫论，难免使问题偏离转向。两人关注的重心各异，儒佛立场不同，自然很难再深入下去。

### 三、王恩洋评《新唯识论》

同样学出欧阳竟无门下的王恩洋在《新唯识论》语体文本发行后即做了《评〈新唯识论〉者之思想》一文，对与其有同窗求学之谊的熊十力进行了委婉的批评。如果说刘定权与熊十力之间充满着意气之争，吕澂对《新唯识论》又并未在意，那么，王恩洋对《新唯识论》倒确实做过一番深究，所以他对《新唯识论》的批评较为切中平实，虽然熊十力并未对此作出回应。王恩洋对《新唯识论》的评价包括三方面：一是对熊十力思想的定位，二是对熊十力体用义的释难，三是在一元和种子说上反驳熊十力对唯识学的误解。

首先，王恩洋对熊十力的智如不二表示怀疑。他认为熊十力所谓的本心实为习心，在这一点上，他与前两位批评者的观点相似。他们均将熊十力所谓的本心自证理解为一种凡夫习心的妄证。由于熊十力主张返求本心之后证悟本体，故不论此心是王恩洋所谓的习心还是他自认为的本心，最后性智证量仍是有所得，有真如本体不可空，这在王恩洋看来显然有违熊十力所说遵循《般若经》之旨，这

① 萧蓬父主编：《熊十力全集》附卷上，第128页。

② 同上，第128页。

个观点在他看来与空宗绝不相侔，而与《大乘起信论》相似。“是果在读般若经耶。曰，读《起信论》耳，唯《起信论》乃于空义外立不空真义。般若何尝有是耶。”<sup>①</sup>从思想的相似性上，他将熊十力归入《大乘起信论》之流。

其次，王恩洋重点批判了体用不二这一贯穿《新唯识论》文本的核心问题。在他看来，一切其他问题都源于熊十力对体用义的误解。他首先指出，所谓本体，即现象之本体，本体与现象相待而言，而熊十力的一本万殊却如水沤之喻、金器之喻，沤虽无量，水性则一，金虽是一，成器可多。这在王恩洋看来是错误的，因“沤虽众多，体唯是水。器虽无量，体唯是金。然则性可变而性不可变也”<sup>②</sup>。熊十力又以心物相待，以心为本体，其实心物应属于现象的范围，故在现象界中不该又立本体。王恩洋质疑：“同属现象如何可以一分现象作本体而以余之一分作现象耶？……心物既二，本体亦应二。”<sup>③</sup>

假设熊十力的本体为一元中立，非心非物，则王恩洋认为同样不可成立：“非心非物之体，何因何缘倏变为物为心之现象耶？”<sup>④</sup>由此则破熊十力的一元论也不成立。第二个质疑是：“本体自纯善，而现象自杂染。人生之感染，世界之昏浊，为一不可否认的事实。则与新论现象界之千变万化，正是本体界之大用流行。即体即用即象之说为不孚也。”<sup>⑤</sup>王恩洋认为，既然本体清净至善，则恶如何产生？这个问题无法说明。按照他的理解，似乎本体至善则现象界一切均应为善，因本体与现象是即体即用的关系，其性质应该完全一致。

第三个质疑，王恩洋将熊十力的体与用完全等同起来，认为熊十力的体与用没有区别。故体既然唯是一，则不应该能既静又动，既翕又闢，本体是一，则势用不可为多，功能就不该有两种，“势用依功能起故，功能既即本体，应汝本体和杂非一。若尔，一元唯心论仍不得成”<sup>⑥</sup>。实际上，第三个质疑与第二个质疑类似，均从体与用的性质应一致出发。

从王恩洋的这些质疑看，他首先将体与用看作本体与现象的关系，即把用等同于现象。其次，他列举熊十力海水与众沤的比喻，说明其体与现象，但海水与众沤，金与器，不属于本体与现象两个维度。应属于体与体之性质，用熊十力的话说，即体与体之用的关系，而非现象义。水与波，金与金所铸成的器皿，两者都是一物质，但状态不同，这是体与体之属性，而非本体与现象的关系。而所谓心与物相对的概念，则没有注意到熊十力所谓心有本心与习心之分，习心可属现象，但本心属称体之用；况且，熊十力认为本体非心非物，但落实在人，可方便说本体为心，故心物对举是可以成立的，但本体绝不是从现象的心划分出来的一个东西。至于说本体纯善而恶从何来，也是把本体与本体的性质等同于本体与现象的关系，故所谓本体的善应保证其用也为善，但其用的善却不等同于现象界没有恶出现。这仍然是涉及对体与用的理解问题。将体用理解为体与体之性，还是本体与现象，在这两方面王恩洋出现了概念的互换跳跃，当然，这与熊十力《新唯识论》中体用义的表达不无关系。最后，关于体与用是否完全等同的问题，答案自然是否定的。熊十力明确表示体用不二而有分，体用相即并不表示体可以完全等同于用。故翕、闢成变，只是体之用的两个方面，这也可看出用的意义在熊十力那里与现象、体之用混淆在一起。

对于熊十力对唯识学的批评，王恩洋同样指出这是熊十力对种子说的误解：“今法相唯识之解种子也，曰诸法因缘，亲办自果，归其法于有为。是生灭法。何尝以之为诸法本体耶？其诳真如也，曰为二空所显，诸法实性，是无为法，常住无生灭，遍一切一味。自不能生，亦不生他。虽以为诸法实

① 王恩洋：《中国佛教与唯识学》，北京：宗教文化出版社，2003年，第495页。

② 同上，第478页。

③ 同上，第479页。

④ 同上，第479页。

⑤ 同上，第485页。

⑥ 同上，第483页。

性，但亦不如新论所云之本体。”<sup>①</sup> 故熊十力对真如的理解、对种子的理解都是有悖唯识学的。而其理解错误的根本原因是：“废缘生而谈显现。废因缘而立本体。斥因果而谈体用。建立一定性真常独立之本体，以为生化万象之机。是非遍计所执性而何，是非一因不平等因外道而何！”<sup>②</sup>

王恩洋同样将熊十力对真如的理解归为真如缘起论，其本体与不变随缘、随缘不变的中国佛教如来藏系思想倒比较接近。至于熊十力指责护法唯识学为集聚说，为多元论，王恩洋说：“新论谓唯识为多元论也，吾极端赞同。其谓为二元论也，吾亦不全否认。”<sup>③</sup> 唯识学确实以一切有情各有八识，心心所法各有自种，但唯识学建立的前提是万法不离识故言唯识，是就现象界说的，非离弃因缘万法自性空而言唯有识独存，故“但有现象，别无本体者也”<sup>④</sup>。故王恩洋理解的多元、二元非指本体，熊十力对唯识学的指责却从本体角度，而忽视了八识分立的真正意义，错将八识、种子各个看成本体。

从以上刘定权、吕澂、王恩洋对熊十力的批评来看，《新唯识论》对唯识学的一些概念认识显然存在偏差。熊十力自己所极力倡导的会通思想，并没有引起内学院诸君的共鸣。熊十力对真如的理解，在他们看来与《大乘起信论》思想无异；熊十力对觉的强调，又被吕澂划入《大乘起信论》性觉说一流。内学院诸君不约而同地将熊十力的思想与《大乘起信论》一系如来藏宗派联系起来，客观上说明了熊十力自诩的“新的唯识论”实际上更多地向中国佛教如来藏系宗派靠近。熊十力会通儒佛的宗旨使他改造护法唯识学而不自觉，吸取中国佛教如来藏系而不自知，其实走上了推进中国佛教如来藏思想与儒家思想融合之路。

#### 四、牟宗三评内学院

作为熊十力的弟子，牟宗三虽未直接参与上述争论，但他对这一争论背后所涉的儒佛之争却看得很分明，他将熊十力与内学院之争看作是最高宗趣上的最后决断之辩，这代表了儒佛两家思想宗趣的根本不同。他认为，正是由于佛教的真如为自性空，非以心为本体，故无上菩提，无余涅槃，最后归结到证空，所以这个体或菩提心自然也不包含仁义礼智之性或天理，自不能为“能”而生化大用，所以，熊十力才强调自性智<sup>⑤</sup>。

从义理内容的分际来看，牟宗三自然是赞同即寂而灵觉，灵觉而寂的仁心之体，也唯有这样，修行才有根据、才有主宰，充分显示了儒佛两家不同的精神旨趣。当然，站在接续中国文化之慧命的立场，他对佛教的思想有充分的肯定和吸收，只是他认为应该会通儒佛，在义理上才能对两家有所推进，这是儒佛两家理论发展的共同需要。而对内学院站在唯识学的狭隘立场批评如来藏学，判佛教其他宗派为非，甚至批评儒家，批评熊十力的护教行为，他自然不能接受。

为此，牟宗三进一步批评内学院独尊唯识而判《大乘起信论》为伪说的态度，试图维护如来藏学在中国佛教发展中的合法地位。他说：“我既非佛教徒，故亦无佛教内部宗派上的偏见。内学院的态度，我自始即不喜。欧阳竟无先生说藏密、禅、净、天台、华严，绝口不谈；又说天台、贤宗兴，佛法之光益晦……而吕秋逸写信给熊先生竟谓天台、华严、禅是俗学。此皆是宗派作祟，不能见中国吸收佛教发展之全程矣。他们说这是力复印度原有之旧。然而佛之教义岂只停于印度原有之唯识宗耶？此亦是浅心狭志之过也。”<sup>⑥</sup>

① 王恩洋：《中国佛教与唯识学》，第499页。

② 同上，第505页。

③ 同上，第496页。

④ 同上，第499页。

⑤ 牟宗三：《生命的学问》，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第91页。

⑥ 牟宗三：《佛性与般若》上册，台北：台湾学生书局，2004年，序第6—7页。

不独他如此，印顺法师也针对吕澂判《大乘起信论》、魏译《楞伽经》为伪说道：“其实，即使《起信论》是依译文正确的《楞伽经》而作，论义又正确，也未必能为吕澂等所认同……站在一宗一派的观点来衡量方便多门的佛法，是不太适当的！”<sup>①</sup>

针对内学院判定如来藏非佛说，倡导回归印度佛学，甄别中国佛教与印度佛教之不同的情况，牟宗三认为中国佛教乃印度佛教合理的发展：“近人常说中国佛教如何如何，印度佛教如何如何，好像有两个佛教似的。其实只是一个佛教之继续发展。”<sup>②</sup>显然，他认为如来藏系宗派思想的发展是顺着印度佛教思想发展的逻辑线索而来，并从真谛所译唯识学思想中辨别出真谛唯识学与如来藏学的关系，说明真谛《摄大乘论》翻译中已有真心论痕迹，《大乘起信论》是如来藏学发展的一个理论必然。从虚妄的阿赖耶识学如何能保证成佛必然性这个问题出发，他说：“佛教的发展必然要提出‘真常心’系统。而这个系统可以《大乘起信论》的思想为代表。”<sup>③</sup>

在他看来，虚妄杂染的阿赖耶识无法保证成佛的必然性，因为无漏种寄附在有漏中，而无漏种乃经由后天正闻熏习而成，则清净功德法就落入了后天经验界中，且有待遇缘成果，靠碰到善知识的因缘才能证道成佛，则一切众生皆能成佛的力量显然不够。“所以就佛教内部教义的发展，顺着问题之逼迫，必须往前推进，肯定有一超越的真常心，作为众生成佛的超越根据。”<sup>④</sup>显然，从儒家性善论的立场来说，真常心确实要比虚妄唯识更能彰显个人在成佛成圣路途中的主观能动性。可以说，在思想上，牟宗三是有取于如来藏学的，所谓的儒佛会通也是出于对如来藏学的吸取，在思想上朝如来藏系宗派靠近。这是牟宗三不遗余力地自觉维护《大乘起信论》合法性的原因。

从牟宗三为如来藏系宗派辩护看，他与太虚大师的武昌佛学院一系一样，均站在维护中国佛教传统三大宗派立场，把内学院对如来藏缘起的批判和《新唯识论》引起的争论联系起来，站在如来藏缘起的角度维护师说，实际上表明了《新唯识论》与如来藏思想之间的某种关联。内学院倾向于把《新唯识论》看作一种如来藏缘起思想，说明两者确有遥契。陈荣捷还特别把熊十力的新唯识学作为20世纪佛教唯识学思想发展的一个浪潮，“他就是佛教儒家化之趋势的实例”<sup>⑤</sup>。这是站在近代佛教发展的角度来看待熊十力及其《新唯识论》的地位。

从熊十力与内学院诸君的争论看，内学院欧阳竟无及其门下刘定权、吕澂、王恩洋等人尽管在思想取向上有差异，但均以护法唯识学为正宗，而对门下歧出的熊十力进行严厉批判。从他们的反驳内容看，熊十力对唯识学的名相把握是零散割裂的，没有从整体上抓住唯识学要旨。内学院诸君的批评是带有门户之见的，他们对熊十力的批判是站在对如来藏学思想批评的角度进行的。他们把熊十力与《大乘起信论》一系联系起来，将《大乘起信论》之争的立场、观点加入对熊十力的批评中。然而，问题的实质在于双方立场不同，用意不同。《新唯识论》的本意在会通儒佛，内学院则始终关注的是如何维护唯识学的正统地位，批判如来藏学的合法性，所以使这场争论在佛教内部呈现出如来藏学与唯识学之争，实质上却不得不说不是一场儒佛之争。

(责任编辑 杨海文)

① 释印顺：《永光集》，北京：中华书局，2011年，第81页。

② 牟宗三：《佛性与般若》上册，序第4页。

③ 牟宗三：《中国哲学十九讲》，上海：上海古籍出版社，1997年，第268页。

④ 同上，第268页。

⑤ [美]陈荣捷：《现代中国的宗教趋势》，台北：文殊出版社，1987年，第38页。

# 现代禅学顿渐关系的重构及其取径与概念

宋 荻

**【摘要】**在胡适禅学研究的启发下，现代禅学研究逐步颠覆了传统禅史“南顿北渐”的对立图式，解构了南北二宗“顿”“渐”的法门对立，重构出“顿”与“渐”的同质关系。现代禅学研究对“顿”“渐”对立的解构，是有意弱化义理层面的处理而侧重史学批判研究的结果，并且在一定程度上体现了史学批判的某种目的性意图。同时，“顿”“渐”同质关系的重建，是运用“东山门下”包括神秀、法如、老安、玄蹟等各系在内的“大北宗”概念，代替原初语境中单指神秀一系的“北宗”，将南能与北秀二宗的关系置换成慧能南禅与东山法流之间的关系进行考量的结果。禅宗顿渐关系的重构，尤有待于在思想史的脉络中、从“义理之诤”的层面给予更加充分的阐释与论证。

**【关键词】**禅宗；顿与渐；研究取径；“大北宗”概念

中图分类号：B946.5 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2017)04-0148-06

**作者简介：**宋 荻，湖南双峰人，(长沙410082)湖南大学岳麓书院博士生，(拉萨850012)西藏大学文学院讲师。

依《坛经》的说法：神秀与慧能向五祖呈心，神秀偈曰：“身是菩提树，心如明镜台。时时勤拂拭，莫使有尘埃。”慧能偈曰：“菩提本无树，明镜亦无台。佛性常清净，何处有尘埃？”又偈曰：“心是菩提树，身为明镜台。明镜本清净，何处惹尘埃。”<sup>①</sup>五祖以神秀“见即未到”，慧能已“识大意”，将衣法付给慧能。

神秀、慧能的以偈呈心以及二人的传法偈，都为《坛经》诸本及北宋道原以后所编的诸灯史所转载，虽之间字句稍有歧异，然意旨、结构大都契合。根据这些传统禅籍的说法，慧能开创了以“直指人心，见性成佛”的“顿悟”为核心教义的南宗禅，与以神秀为中心的北宗“渐修”法门相对立，形成早期禅宗史上的“南顿”“北渐”二宗。在这一典型的传统禅史叙事中，“南”“北”二宗不仅是地理上的分界，而且标志着能、秀二人呈心偈所分别代表的“顿”“渐”两种禅修法门的对立。长期以来，南北顿渐的宗派法门对立，与隐含于五祖付法传衣抉择中的“顿”优于“渐”的价值评判，共同结构出传统禅学关于初期禅宗史的基本图式。

上世纪二三十年代，胡适在敦煌禅籍的基础上讨论神会的禅史意义，为现代禅学重审南北顿渐关系提供了全新的视角。胡适的研究指出，神会通过一系列活动，如修改禅宗传法世系，开元二十年(732)在滑台大云寺召开“定南宗宗旨”的无遮大会，以及在安史之乱中为朝廷度僧筹饷等等，终于以慧能代替神秀为禅宗六祖，“建立了南宗为禅门正统”。胡适虽也承认“南顿北渐”结构中思想对立的成分，即认为二者之间存在般若与楞伽的思想对立，南宗对北宗的胜利就是《金刚》对《楞伽》的取代，但是，他的侧重点在于指出，在神会“用顿悟打倒渐修”的禅宗“革命”中，“顿悟”

<sup>①</sup> 杨曾文校写：《敦煌新本〈六祖坛经〉》，北京：宗教文化出版社，2011年，第9-11页。

的教义“只是一种革命的武器”<sup>①</sup>。胡适的研究，将“顿”“渐”对立解读为神会禅宗革命的“武器”，认为法门上的“顿”“渐”对立只是南、北宗派对立所派生出来的一种次要的对立关系，部分消解了传统禅史“南顿北渐”结构中所强调的“顿”“渐”法门对立的思想意义。

胡适的研究，以宗派对立为首要面向重判“南顿北渐”结构，对传统禅史叙事造成了巨大的冲击。在胡适研究的影响和启发下，学界结合神会并延伸到慧能、南北宗禅、初期禅等相关内容的探讨，对禅宗顿渐问题进行了全面而深入的考察与阐述，取得了丰硕的成果。

## 一、从顿渐对立到顿渐同质：重检南北顿渐关系之路

初期禅宗传统禅史图式中的南顿北渐，包含一种基本稳定的结构性认识，即南顿北渐的对立关系奠基于南北二宗法门的“顿”“渐”对立。上世纪二三十年代以后，虽然胡适的禅学研究在一定程度上对顿渐关系的重新认识造成了冲击，但在很长的一段时期内，用顿渐对立来结构和描述早期禅宗史的方式仍然占有重要的一席之地。上世纪三四十年代汤用彤、冯友兰的研究<sup>②</sup>，五六十年代吕澂的研究，七十年代印顺的《中国禅宗史》，仍然承认南北禅法“顿”“渐”的法门对立。如吕澂说：“南宗所标榜的顿悟，走单刀直入，直了见性的路子，而神秀的教人则要用种种的方便。”<sup>③</sup>印顺的《中国禅宗史》表示“南北对立，不只是师承傍正的争执，‘南顿北渐’才是法门对立的实质”<sup>④</sup>。到九十年代末，杨曾文还是坚持“慧能所说的‘一悟即至佛地’，是顿时豁然开悟，是顿悟”，北宗禅法“主张观心看净，时时勤拂拭，渐次达到觉悟”<sup>⑤</sup>，仍然保留对基于法门对立的“南顿北渐”结构的基本认同。

另一方面，研究者也从“顿”“渐”教义的更深入考察出发，开始对南北二宗法门的顿渐对立关系进行反省。1934年，罗香林提出神秀（北宗）禅风“实兼顾顿渐”“与南宗不相背驰”<sup>⑥</sup>。五十年代侯外庐主编的《中国思想通史》第四卷，举证神秀《观心论》《大乘无生方便法》等说法质疑南北顿渐教义的绝对对立<sup>⑦</sup>。吕澂虽一面承认顿渐对立，一面又指出神秀“也说悟在须臾”、“南宗的法门里，也含有渐的一种”，认为南北两宗禅法推论到最后“似乎……并没有什么不同”<sup>⑧</sup>。印顺的《中国禅宗史》提出北宗所传禅法也“有顿悟入道的成份”。八十年代以后，以温玉成的《禅宗北宗初探》为代表<sup>⑨</sup>，学界逐渐深入北宗禅的研究，不断发掘北宗禅思想中的“顿悟”因素。九十年代以来所涌现的大量禅学研究成果，以洪修平《禅宗思想的形成与发展》（1992）、杜继文、魏道儒《中国禅宗通史》（1993）、葛兆光《中国禅思想史》（1995）、杨曾文《唐五代禅宗史》（1999）等为代表，都从北宗禅中的“顿悟”入手，对传统禅史的“南顿北渐”进行了不同程度的重新检讨。

日本与西方学者对这一问题的反思走得更远。日本学界对南北关系的重新讨论<sup>⑩</sup>，逐渐消解“顿”“渐”法门对立的意义。宇井伯寿的《禅宗史研究》（1939），认为南顿北渐的对立只是神会势

① 胡适：《荷泽大师神会传》，氏著：《中国佛学史》，上海：华东师范大学出版社，2014年，第100—138页。

② 汤用彤：《隋唐佛教史稿》，北京：北京大学出版社，2010年，第151—155页；冯友兰：《中国哲学史》下册，上海：华东师范大学出版社，2000年，第179—180页。

③ 吕澂：《谈谈有关初期禅宗思想的几个问题》，氏著：《中国佛学源流略讲》附录，北京：中华书局，1979年，第310页。

④ 释印顺：《中国禅宗史》，北京：中华书局，2010年，第293页。

⑤ 杨曾文：《唐五代禅宗史》，北京：中国社会科学出版社，1999年，第144、185页。

⑥ 罗香林：《〈旧唐书·僧神秀传〉疏证》，张曼涛主编：《禅宗史实考辨》，台北：大乘文化出版社，1979年。

⑦ 侯外庐主编：《中国思想通史》第4卷，北京：人民出版社，1959年，第270—271页。

⑧ 吕澂：《禅宗——唐代佛家六宗学说略述之三》，吕澂：《中国佛学源流略讲》附录，第375页。

⑨ 温玉成：《禅宗北宗初探》，《世界宗教研究》1983年第2期。

⑩ 日本现代禅学研究成果，参见陈继东：《日本近代以来的禅学研究》，龚隽、陈继东编：《中国禅学研究入门》，上海：复旦大学出版社，2009年，第105—191页。

力之争的“虚构性”主张。阿部肇一《中国禅宗史之研究——南宗成立以后的政治、社会史考察》(1963)则主要从政治、宗派等各种社会关系,而不是从思想运动的角度来讨论南宗禅的展开。柳田圣山《初期禅宗史书之研究》(1967)等,虽对南北二宗的顿渐法门有所区别,但相对顿、渐的法门对立,还是更强调神会在南北宗派对立中的禅史作用。

西方的禅学研究主要从学理层面来解构“顿”“渐”的对立关系。1981年,在洛杉矶举行的围绕“顿渐对待”的主题研讨中<sup>①</sup>,戈麦斯、马克瑞和格里高瑞等人的研究,对神会禅法顿渐的模糊性、顿渐对待的不同语境等问题进行了深入的学理探讨,通过寻绎“顿”“渐”思想的同质性,分析“顿”“渐”对待的语境性,从本质上动摇顿渐对立的思想基础。比如马克瑞的研究通过神会“顿悟”与早期北宗禅的教义比对,得出“在禅学发展中,顿渐的二元对立在某种程度上是一个伪命题”<sup>②</sup>的结论。此后,马克瑞的专书《北宗禅与早期禅宗之形成》,通过对早期北宗禅的文献考证,甚至将顿渐同质的论证进一步延伸到洪州马祖禅思想,认为“马祖与北宗之间的关系,与其和慧能之间的关系同样重要”<sup>③</sup>。伯兰特·佛尔也对这一问题进行了系统深入的讨论,其专著《正统性的意欲:北宗禅之批判系谱》提出并论证了所谓“南顿北渐”从义理的层面只不过是不同的方式表达同一个顿教<sup>④</sup>。西方学者的研究,在神会(马祖)所代表的南宗与北宗禅之间建立起思想的同质性关联,更加有力地消解了南北二宗禅法行门上的顿渐对立关系。

## 二、在哲学诠释与历史批判之间:禅宗顿渐问题研究的取径反思

细究起来,南北二宗法门顿渐对立关系的消解,与禅学研究中的取径抉择关联甚密。

禅宗顿渐问题的研究中,存在着哲学诠释与历史批判两种路径的不同侧重。首先是侧重哲学诠释的一路研究。这一路向主要以禅史上具体的顿渐对待为场域,将“顿”和“渐”当作独立的思想范畴进行多角度的阐释。如铃木大拙的禅哲学表述,就是从超越性与绝对性的层面来理解禅宗的顿悟。但是铃木的思想,诚如他自己所说,是不把禅当作学术性问题来处理的,因此他对于顿渐的对立并没有严格意义上的学术解释。西方禅学研究中,法国汉学家戴密微最早从哲学方向来讨论禅宗“顿”“渐”问题。他的《心镜》(1947)从《坛经》中神秀、慧能二偈的镜喻切入,比较考察了中、印、西哲学传统中的各种“镜”说,把“顿”(“清净”所象征的绝对性)与“渐”(“拭镜”所象征的净化过程)当作一对具有普世性意义的对立范畴<sup>⑤</sup>。1952年,戴又出版了《吐蕃僧净记》,围绕八世纪汉藏(印)佛学交流中的顿渐论争进行了义理层面的分析和讨论。由于戴密微研究的深入影响,禅宗顿渐问题在西方禅学研究中从思想问题的角度获得更多的哲学诠释。此外,石泰安(R. A. Stein)的《顿悟或同时了悟:汉藏佛教术语简评》,和上世纪八十年代关于“顿-渐对待”的主题研讨论文集收录的戈麦斯《成佛如炼金:佛教思想和修行中精进与直显的隐喻》、格里高瑞《顿悟渐修:宗密对心的分析》等研究成果,大多结合历史批判的方法,侧重从文本学、语言学、语用学等

① 研讨会主题为“顿-渐对待:中国思想史反复出现的主题”,1987年论文集在美国出版。2010年,该书汉译本出版。参见[美]彼得·N·格里高瑞编:《顿与渐:中国思想中通往觉悟的不同法门》,冯焕珍、龚隽等译,上海:上海古籍出版社,2010年。戈麦斯、格里高瑞、马克瑞的论文,分别见第52—140、229—259、191—228页。

② [美]马克瑞:《神会与初期禅学中的顿悟说》,[美]彼得·N·格里高瑞编:《顿与渐:中国思想中通往觉悟的不同法门》,冯焕珍、龚隽等译,上海:上海古籍出版社,2010年,第228页。

③ [美]马克瑞:《北宗禅与早期禅宗之形成》,韩传强译,上海:上海古籍出版社,2015年。

④ [法]伯兰特·佛尔:《正统性的意欲:北宗禅之批判系谱》,蒋海怒译,上海:上海古籍出版社,2010年。

⑤ [法]戴密微:《心镜》,[美]彼得·N·格里高瑞编:《顿与渐:中国思想中通往觉悟的不同法门》,冯焕珍、龚隽等译,第3—30页。

角度，对“顿”的概念术语内涵、语境区分、修辞方式等方面进行哲学思考<sup>①</sup>。

但是，在大多数时候，研究者仍是着重于重检禅史的学术定向中开展顿渐问题的讨论。他们联系南北宗派的对立，将顿渐问题当作重审、重构初期禅宗史的一个重要关节加以考察。汉语世界的研究中，如汤用彤三十年代的《汉魏两晋南北朝佛教史》《隋唐佛教史稿》、侯外庐《中国思想通史》中的禅思想史考察、吕澂的《禅学述原》《禅宗——唐代佛家六宗学说略述之三》等相关禅学研究、印顺的《中国禅宗史》，还有九十年代后涌现的一系列禅学研究专著，对禅宗顿渐问题的重新检讨都与禅史的重审、重构紧密结合。在日本学界，宇井伯寿的《禅宗史研究》（1939）和第二、第三《禅宗研究史》，阿部肇一的《中国禅宗史之研究——南宗成立以后的政治、社会史考察》（1963）和柳田圣山的《初期禅宗史书之研究》（1967）等对现代禅学研究发生很大影响的著作，也大体是在禅史重检重构的脉络中展开，并且结合对传统禅史书写“虚构性”的检讨，走向“顿”“渐”对立关系的解构与颠覆。西方学界的研究，以极有影响力的马克瑞与佛尔的研究为代表，顿渐对立关系的解构以及顿渐同质性的论述，也都是在初期禅史重新考察的脉络中，紧密联系南北二宗的宗派对立展开的。比如，马克瑞的《北宗禅与早期禅宗的形成》通过禅思想史的梳理，消解南北顿渐对立，在神会、马祖与北宗禅之间建立起同质性关联，主要服务于其“南宗是奠基于北宗的，没有北宗，就不可能有南宗”的禅思想史观点的整体表达。佛尔的《正统性的意欲：北宗禅之批判系谱》，从“正统性意欲”来解读北宗禅史文本传统中的系谱建构，也侧重于“南顿北渐”结构在哲学义理维度之外的系谱学解读方向。他的研究在系谱学考察的前提下提出，南顿北渐的对立在很大程度上只是政治和权力的“思想符号化”，也更多地体现了其研究方向的史学进路。

如果进一步追究，还可以发现，在现代禅学研究对顿渐对立的解构中，还多少隐藏着史学进路研究中的某种目的论意识。还是以目前较有影响力与争议性的马克瑞与佛尔的研究为例。从学术源流上看，二者的研究在很大程度上受柳田圣山禅学研究的影响，但从问题意识与方法论运用方面的更深层来说，二人的研究体现出对胡适研究与铃木大拙禅哲学书写的一种复杂的反动意图。既要肃清铃木的禅学史观念，又要对胡适神会研究的学术结论进行改写，在某种程度上可以说，二人的研究中，南北顿渐对立的解构就是这样一种有目的意识的批判性研究的结果。马克瑞的论述中，如学者的批评所指出的，某些时候“为了证成北宗是顿，巧妙而又多少有些轻率地打发了行门上渐修的有关记录……转换问题而不是在解释问题”，“好像是在进行一种修辞的活动——有意识地反抗灯史传统，而不是严格的思想史考究”<sup>②</sup>。多少有些类似的情况是，佛尔在纠正“北宗禅所遭受的偏见”的这一学术努力中，从“正统性意欲”来揭蔽传统禅史图式，不仅将禅的文本产生附着在权力关系中来解释，而且禅的思想也被政治权力化。这种以外在决定论来代替思想的诠释，基本上回避了思想问题的独立性。结合二者的具体学术工作，他们研究中的材料处理以及问题解决的方式等，确实在某种程度上体现了学术论述中的目的性故意。

### 三、此“北宗”非彼“北宗”：顿渐关系重构与“大北宗”概念

禅宗顿渐对立的解构中还有一个值得关注的问题，这就是在顿渐问题言说所紧密关联的南北对立构架中，“北宗”这一概念已经离开其原初的意义而被重新定义。

禅宗史上，“北宗”是由神会的活动所结构出来的特定称谓。可以说，在神会滑台大会（732）“辨南宗宗旨”，指斥北宗“传承是傍，法门是渐”之前，根本不存在禅宗史意义上的所谓“北宗”

<sup>①</sup> 石泰安、戈麦斯、格里高瑞的论文，参见[美]彼得·N·格里高瑞编：《顿与渐：中国思想中通往觉悟的不同法门》，冯焕珍、龚隽等译，第31-51、52-140、229-259页。

<sup>②</sup> 龚隽：《禅史钩沉——以问题为中心的思想史论述》，北京：三联书店，2006年，第166页。

与“南宗”。从禅籍的相关记载来看，神会所结构的南北顿渐对立中，对立面的双方就是慧能—神会与神秀—普寂二系；法门上，是南宗“单刀直入、直了见性”的“顿悟”与北宗以“凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证”及“坐禅”为标志的“渐修”之间的对立。在八世纪下半叶的碑铭资料中，法门上的顿渐对立虽然没有获得更深入的阐述，但是作为宗派意义上的南北二宗的对立存在，已得到了明确的认可。如754年李华为天台左溪大师所撰《碑》中，就将禅分为“北”“南”与“牛头”三宗，其中“北宗”就是指神秀—普寂—宏正的传承<sup>①</sup>。大历七年（772），独孤及为三祖僧璨撰碑，说“信公以教传宏忍，忍公传惠能、神秀……”<sup>②</sup>，也表达了在神秀与惠能之间建构对立关系进行南北分灯式的基本叙事姿态。

但是，现代禅学研究中，“北宗”这个传统概念的外延被无限放大了。作为现代禅学顿渐关系研究展开的基础概念，“北宗”被重新定义为东山门下弘忍弟子中除慧能一系之外，包括神秀、法如、玄曠、老安各系在内的庞大的整合体。在文献的处理上，法如、玄曠、老安各系的相关材料也都被当作“北宗”思想来运用。在顿渐问题的认识中，除了神秀禅法中的“顿”的因素之外，研究者所注意到的关于东山门下其他弟子禅法中的顿悟因素，比如碑铭所说法如禅的“众皆屈申臂倾，便得本心”（《法如行状》），老安禅的“悟之者意豁而无住”（宋詹《道安碑并序》）等，都作为论证北宗禅思想之“顿”的论据使用。此外，敦煌卷本中《楞伽师资记》《传法宝纪》《顿悟真宗要诀》《顿悟真宗论》等分别对应于玄曠、法如、老安各系的文本，也都归入北宗神秀一系进行禅思想讨论。韩传强的《禅宗北宗研究》（2013年）就从法如、玄曠、老安、神秀各系展开北宗的全面考察，很好地体现了现代禅学研究中这一“大北宗”的观念<sup>③</sup>。

现代禅学研究关于“顿”“渐”对立关系的解构中，很多卓有成效的论述正是建基于这种重新定义的“大北宗”概念。佛尔的《正统性的意欲》认为“北宗”是“东山门下多元并起和充满张力的发展”，神会面对的是一个“被整合起来的”“庞大的北宗”<sup>④</sup>，他关于“北宗禅批判系谱”的探讨，就结合了对玄曠一系的《楞伽师资记》与净觉的考察。马克瑞的《北宗禅与早期禅宗的形成》将法如、玄曠、老安三系的代表人物与文本都列入考察，其中作为马祖禅与早期北宗禅之间意义关联的论据——“指事问义”与“机缘对话”——就取自玄曠—净觉系的《楞伽师资记》。可以说，佛尔将神会定义为“东山法门自己的叛逆者”的立场，以及马克瑞“南宗是奠基于北宗，没有北宗，就不可能有南宗”的禅史观点，都离不开重新定义的“大北宗”概念的支撑。由此可见，他们的研究都是利用放大的“北宗”概念，在思想史的脉络中以共同的理论前提来消解细部的思想差异，得出南顿北渐的同质性结论。无论研究者的主观意图如何，在客观上，重新定义的“大北宗”概念成为他们解构南北顿渐关系的方便快捷径。但是，离开了问题提出的原初语境，以重新建构的“南”“北”关系为基础讨论和消解顿渐的对立关系，固然未为无益，却多少有些郢书燕说的况味。

#### 四、余 论

现代禅学研究揭示出禅宗顿渐关系中的复杂面向，我们已经不再简单地从南北顿渐的对立关系来认识这一问题。但是，在以重审传统禅史图式、重构禅宗信史为禅学主要研治方向的抉择中，服务于禅史宏观叙事的研究与书写的需要，对禅宗顿渐问题的论述还远没有禅思想史脉络内从思想问题的角度得到充分展开与深入。在吕澂的研究中，其深厚的内学院功力服从于肃清中国禅宗思想偏离印度

① [唐]李华：《故左溪大师碑》，《全唐文》第320卷，上海：上海古籍出版社，1990年，第1433页。

② [唐]独孤及：《舒州山谷寺觉寂塔隋故镜智禅师碑铭并序》，《全唐文》第390卷，上海：上海古籍出版社，1990年，第1758页。

③ 韩传强：《禅宗北宗研究》，北京：宗教文化出版社，2013年。

④ [法]伯兰特·佛尔：《正统性的意欲：北宗禅之批判系谱》，蒋海怒译，第203页。

大乘唯识的学术意图，致使强烈的思想史批判态度制约了他从义理的角度对顿渐问题的进一步深入论述。印顺大师倡导“以佛法研究佛法”，但他的禅学研究，主要是由对胡适的神会与《坛经》研究的反思，拓展到重新检讨与全面改写整个禅宗史，对问题的论述已经紧密服务于初期禅史重构的叙事需要，因此也未能涉及更深入细致的哲学解读。在日本与西方学界，大多数有影响力的研究，也都以禅宗顿渐问题的探讨，服务于灯史的虚构性探讨、禅史谱系的重检等论述的需要，其中，史学的研究路径与批判性的研究意图，在一定程度上使他们在研究中有意识弱化顿渐对立的义理处理。可以说，顿渐关系的解构，其实还远没有在思想史的脉络中、从“义理之争”的层面获得充分的解释与论证。也许，在目前已有的这种从“大北宗”概念出发，来解消南北禅的法门对立的这一研究路数之外，还有可能从其他方向来为禅宗顿渐问题的研究描述出另一种图景。

诚如学界在某种程度上所意识到的，顿渐的对待是中国文化中反复出现、并在佛教中体现得尤其突出的思想主题。中国佛教史上，晋宋之间曾围绕竺道生的“顿悟说”进行过广泛而深入的顿渐之辨。禅宗史上，至少在传统的禅史图式中，顿渐的对立甚至一度是结构义理冲突与示意宗派流变方向的关键范畴。考虑到顿渐作为重要思想论题的身份，禅宗顿渐问题的义理层面也需要进一步认真对待。

同时，从禅思想的流变来看，顿渐冲突在南北二宗的宗派对立阶段显明化，并不表明顿渐对立仅为这一阶段所特有。道宣在《续高僧传》中对由僧稠与达摩所代表的早期禅思想所做的“(僧)稠怀念处，清范可崇，(达)摩法虚宗，玄旨幽曠”以及关于早期禅思想内部“禅教一致”与“教外别传”的对立意识的描述，都可以挖掘出相应于日后南北宗“顿”“渐”对立的成分。此外，《续高僧传》中关于昙伦与其师端禅师之间禅法上“系心鼻端可得静”“先净昏情，犹如剥葱”与“不见心相，不知何所系”“本来无葱，何所剥也”的立场对立，是《坛经》所结构的神秀、慧能“渐”“顿”对立在前代禅师身上的体现<sup>①</sup>。

早在九世纪，宗密就指出顿渐对立中存在着言说语境的问题，即“(顿渐)就教有化仪之顿渐，应机之顿渐；就人有教授方便之顿渐，根性悟入之顿渐，发意修行之顿渐”<sup>②</sup>，并区别悟修中有“渐修顿悟”“顿悟渐修”“顿修渐悟”“皆渐”“皆顿”种种不同<sup>③</sup>。现代禅学研究中，如吕澂认为南北禅法中“渐顿纯就见道的过程区别”；印顺指出“说到顿与渐，至少要明白两点：一是理的顿悟渐悟，一是行的顿入渐入”<sup>④</sup>，北宗只在“以方便显”的层面上落入渐修；以及西方研究者所提出的“形上学”与“实践论”两个不同层面，都在试图指出顿渐对待本身可能具有相当复杂的内在组合。或许，我们可以将顿渐对立理解为贯穿整个禅宗思想史脉络的一个义理主题，对不同禅史背景中顿渐对立的言说语境与不同要素加以考察。比如，对东山门下的思想，可以梳理出慧能、神秀、法如、玄曠、老安各系思想中不同的顿渐义理因素，注意各系之间细微的要素区别，还原出“分头并弘”的禅史面貌。而对南北顿渐对立的探讨，应该也可以放下“南宗”与一个囊括众多复杂面向的、放大的“北宗”之间的勉强比对，回归到慧能-神会与神秀-普寂的范围来讨论，在共同的思想前提下，深入探讨思想因素的细部差别，这样，也许可以通过梳理禅史脉络中的思想流变，更清晰有效地解读禅宗的顿渐问题。

(责任编辑 杨海文)

① [唐]道宣撰、郭绍林点校：《续高僧传》卷21《昙伦传》，北京：中华书局，2014年，第777页。

② [唐]宗密：《禅源诸论集都序》卷下之一，邱高兴校释：《禅源诸论集都序》，郑州：中州古籍出版社，2008年，第67页。

③ [唐]宗密：《禅源诸论集都序》卷上之一、卷下之一，前掲书，第31、67页。

④ 释印顺：《中国禅宗史》，第293页。

# 宗教对话的转型与日本“公共哲学”新视阈

陶 金

**【摘要】**本文在对日本学者宗教对话理论研究成果进行梳理的基础上,分析了全球化时代诸宗教间对话向“实践模式”转型过程中发生的变化与有待破解的难题。通过援引日本学者提出的“活私开公”之公共哲学理论,进一步分析了破解转型期宗教间对话困境与难题的方法,即诸宗教在相互尊重独立性的同时,要以“活私”的态度、“开公”的姿态肩负起宗教对于人类社会的“公共性的责任”,针对人类社会面临的紧迫难题,展开互助与协作。

**【关键词】**宗教对话;公共哲学;活私开公

中图分类号: B313 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2017)04-0154-07

**作者简介:**陶 金,辽宁北票人,哲学博士,(大连 116026)大连海事大学外国语学院讲师。

**基金项目:**国家留学基金“中国国家教育部2014年青年骨干教师出国研修项目”(201406575027)

日本学者的宗教对话<sup>①</sup>研究起步于20世纪60年代。日本宗教学界不但对西方宗教对话理论研究动态保持了密切关注与同步互动,日本佛教的曹洞宗、临济宗、真言宗、日莲宗等教派团体还积极参与到与天主教等西方代表性宗教进行灵性交流、共修的对话实践之中,近年来诸如立正佼成会、创价学会等新兴宗教团体又成为推进宗教对话、文明对话实践的重要力量。80年代以后,随着全球意识一体化进程的加速,世界各大宗教之间的对话面临越来越多的质疑和难题,围绕宗教对话合理模式的理论探讨也不断深入。日本学者一方面对西方学者提出的宗教对话理论研究成果进行诠释与反思,另一方面着力探讨宗教对话的实践进路问题。他们尝试把具有日本特色的“公共哲学”理论导入宗教对话领域,努力建构一种新型宗教对话伦理。

在宗教对话理论研究方面,近年来我国学者翻译了多部西方代表性著作,并且围绕宗教对话的层次性、第二轴心时代跨文化宗教对话的可能性、当代宗教对话的理论难题与困境等问题进行了探讨<sup>②</sup>,例如张志刚教授在传统对话模式的基础上总结出宗教对话“实践论”的新创见<sup>③</sup>。结合中日两国学者的宗教对话理论研究成果,本文提出两点思考:第一,向“实践模式”转型是当代宗教对话

① 关于宗教对话,日本学者一般使用“宗教间对话”的表达方式来探讨宗教与宗教之间的对话。事实上,通常“宗教对话”存在两种常规范式,即“宗教内对话(intrareligious dialogue)”和“宗教间对话(interreligious dialogue)”,我国宗教学界一般将“宗教间对话”泛称为“宗教对话”。本文讨论的“宗教对话”主要指“宗教间对话”。关于“宗教内对话”,参见〔西〕雷蒙·潘尼卡:《宗教内对话》,王志成、思竹译,北京:宗教文化出版社,2001年;高硕:《宗教对话的理论嬗变及其困境分析》,《世界宗教文化》2013年第4期,第5页。

② 参见段德智:《试论宗教对话的层次性、基本中介与普遍模式》,《武汉大学学报》2002年第4期,第423页;王志成:《走向第二轴心时代——论跨文化宗教对话的可能性》,《世界宗教研究》2004年第4期,第8页;何光沪:《关于宗教对话的理论思考》,《浙江学刊》2006年第4期,第47页;高硕:《宗教对话的理论嬗变及其困境分析》,《世界宗教文化》2013年第4期。

③ 张志刚:《论五种宗教对话观》,《世界宗教文化》2010年第2期,第1页。

突破困境的有效途径，主要体现在对话主题多样化、对话形式层次化与参与者范围扩大化三个方面；第二，日本特色的“公共哲学”理论，为转型期的宗教对话提供了有可行性的方法论参考，“活私”的理念与“开公”的态度对于宗教间的对话与实践具有启发意义。

## 一、向“实践模式”转型的宗教对话

伴随着全球经济、政治一体化趋势的不断增强，不同信仰体系的相遇成为时代发展的必然趋势。全球精神一体化的倾向和宗教多元化现实之间的张力，催生了现代意义上的“宗教对话”。历史上，世界各大信仰体系之间的接触、交往与融合由来已久，但现代意义上的“宗教对话”兴起于20世纪60年代，一般以1962年至1965年第二次梵蒂冈大公会议的召开为标志。宗教对话作为一种观念最早由基督教学者提出，是基督教神学家就如何处理基督教与其他宗教之间关系问题做出的一种理论回应。伴随着全球一体化进程的深入，宗教多元化的现实凸显了协调各大宗教之间关系的必要性和紧迫性，众多神学家与宗教学者对此进行了深入的思考与论证。目前学术界普遍认可的关于宗教间关系问题的代表性理论有三种，即排他论、兼容论、多元论。在此基础上，美国天主教神学家保罗·尼特（Paul Knitter）的著作《宗教对话模式》<sup>①</sup>总结了基督教与其他宗教进行对话的四种模式，即置换模式、成全模式、互益模式、接受模式。我国学者亦有诸多论文与相关著作进行评介。

半个多世纪以来，虽然众多神学家及宗教学者围绕教理教义的比较、宗教间关系的协调等问题进行了深入的探讨，但是，由于教理、教义作为宗教信仰的核心内容直接影响到信徒的世界观和自我认同，具有宗教特有的较强“排他性”特质，加之宗教语言的“不可通约性”问题，通过语言形式进行的宗教对话很难达成诸宗教信徒之间的相互理解，对话双方甚至时常陷入自说自话的境地。如何突破制约宗教对话发展的“瓶颈”，实现更具实践意义的转型成为倍受关注的课题。继瑞士神学家孔汉思于1993年发表《全球伦理宣言》之后，长年致力于宗教间对话与合作实践的宗教多元论代表人物保罗·尼特结合大量的调研数据与结论，诠释了面对“全球苦难”的现实诸宗教积极开展对话与协作的必要性，提出了一种新的对话模式，即“相互关联的、负有全球责任的对话模式”（a correlational and globally responsible model for dialogue）。我国宗教学者张志刚教授在其五种宗教对话观的理论框架中将其概括为“实践论”<sup>②</sup>的宗教对话模式。日本学者则主要从对话题目、对话形式、参与者范围三个方面具体论述了宗教对话向“实践模式”转型的特征与必要性。

第一，对话主题的转变。日本学者山梨有希子曾对美国天普大学（Temple University）出版的杂志 *Journal of Ecumenical Studies* 上公布的宗教间对话的题目进行整理比较，结果表明20世纪70年代初，宗教间对话的主题基本围绕教典内容、宗教间关系、教内教学、神性信仰等内容展开，比如1973年的主题为“关于基督教与犹太教的关系及神学学校中的教育课程”、1975年的主题为“为便于基督教传教而采用的犹太教圣经注释”与“基督教与犹太教关系的新高度”等。进入90年代，宗教间对话的主题则增添了与现实生活相关的内容，例如1996年的题目是“关于医疗伦理问题、异宗教通婚、宽容的定义”，1998年的题目是“诗篇的精神性与预言书中的社会道德”，1999年则进一步讨论“关于天主教和伊斯兰教的对话、异宗教通婚及家庭生活”<sup>③</sup>等。对话主题的转变，体现了诸宗教的关注点不再单纯囿于神学教理的优劣之争，开始逐步关注现实社会与公众生活相关的话题，转为探讨诸宗教在现实中共生与合作的基础。

① [美] 保罗·尼特：《宗教对话模式》，王志成译，北京：中国人民大学出版社，2004年。

② 张志刚等编著：《当代宗教冲突与对话研究》，北京：经济科学出版社，2011年，第293—313页。

③ [日] 星川启慈、山胁直司、山梨有希子等编著：《現代世界と宗教の課題——宗教間対話と公共哲学》，东京：苍天出版社，2005年，第46—47页。

第二，对话形式的转变。宗教间对话的最初形式主要是以基督教等具有悠久历史传统的西方宗教为主导，以各教内部通晓教典的精英人士为主要参加者，通过语言交流的形式围绕教理教义的异同、宗教关系等主题进行探讨。但是，伴随着宗教间对话的开展，人们越来越感知到持有不同世界观与身份认同的信徒之间仅凭语言交流很难达成信仰上的相互理解。因此，在对话主题发生变化的同时，对话的形式也慢慢变得丰富起来，例如基督教信徒与佛教僧侣通过共同坐禅、祷告等形式进行灵性交流，诸宗教面对战争、贫困等“全球苦难”的现实展开共同协作与救助的活动等。相比通过语言交流进行的传统模式的宗教对话，诸宗教通过共修与协作进行的“实践模式”的对话更有利于宗教间的直接接触与了解，也便于宗教对话在更广阔的范围展开。1991年，天主教教会的诸宗教评议会明确了宗教间对话的四种形式，即生活对话、行动对话、围绕神学相互交换意见的对话、关于宗教体验的对话<sup>①</sup>。对此，日本学者山梨有希子将其归纳为宗教间的对话、诸宗教间的合作、灵性交流三种类型。也就是说，新时期的宗教对话，不能亦不应停留在神学理论层面的争论，更应强调宗教间的“互动”与“协作”，寻求实践意义上的突破。

第三，参与者范围的转变。传统形式的宗教间对话，其参与者身份被严格限定为各大宗教内部通晓教理教义的精英信徒或神学家，一般的信徒或无明确宗教信仰的人士不具备参与神学对话的资格。但是，随着全球一体化趋势的增强，世界各大文明间、东西方宗教间的接触越来越频繁，灵性交流的对话实践、为解决人类面临的现实问题所进行的宗教间协作等，都需要更多普通信众的广泛参与。对此，日本宗教对话研究的代表学者星川启慈教授明确提出了扩大宗教间对话参与者范围的主张，认为虽然传统形式的围绕教理教义进行的对话有必要继续深入开展，但未来的宗教间对话应该冲破为教内精英人士所垄断的藩篱，向普通信众开放，欢迎那些新兴宗教的追随者以及具有朴素民间信仰的信众参与其中。教内人士也应通过各种对话的形式加强与无信仰人士之间的接触和交流。另外，他充分肯定了那些对宗教感兴趣但并无明确宗教信仰的学者与宗教拉开一定距离，对宗教间对话进行冷静观察、客观评论和深入研究的意义<sup>②</sup>。

## 二、宗教对话与日本“公共哲学”新视阈

宗教对话作为国际宗教学界的热门课题与前沿领域，经历了半个多世纪的发展历程，虽然进行着缓慢调整与变化，但现实中仍然面临诸多难题。例如，与教理教义相关的信仰层次的宗教对话能否深入开展问题，宗教对话实践的合理模式与未来发展方向问题等等。此外，尽管众多神学家与学者进行了长期的探讨并呼吁宗教间的协作，但现实社会中与宗教因素密切相关的极端和暴力事件不但没有减少，反而愈演愈烈，人们因此对于宗教对话的“意义”问题也开始产生新的质疑。对此，日本学者自上世纪90年代开始将“公共哲学”的理论导入宗教对话，尝试为宗教对话的范式转变开辟一个具有实践意义的新视阈。

### （一）“公共哲学”在日本

现代意义上的“公共哲学”一词最早见于美国著名政治评论家沃尔特·李普曼（Walter Lippman）1956年出版的著作《公共哲学》（The Public Philosophy），后期美国政治理论家汉娜·阿伦特（Hannah Arendt）、德国哲学家尤尔根·哈贝马斯（Jürgen Habermas）与美国著名宗教社会学家罗伯特·贝拉（Robert N. Bellah）都曾尝试把“人们在相互活动中产生出的公共性”这一理念纳入“公共哲学”概念之中。但是，近年来被日本学者广泛关注和推崇的“公共哲学”却是结合日本社会现

① 諸宗教評議会と福音宣教省：『対話と宣言——諸宗教間の対話とイエス・キリストの福音の宣教をめぐる若干の考察と指針』、『カトリック教会研究』第62号，1991年，第180页。

② [日]星川启慈：『対話する宗教——戦争から平和へ』，日本：大正大学出版会，2006年，第52—53页。

实的新解读。

在现代日本，“公共性”已经成为一个时代的关键词。近年来，诸如环境保护、食品安全、问题汽车召回、核泄漏等现代性问题层出不穷，凭借传统意识形态中的以国家为“公”、个人为“私”的“公私二元论”标准无法进行明确责任划分，解决方式也缺乏彻底性，社会公共利益的担保问题日益凸显紧迫性。此外，诸如渎职问题、教育公共性问题、战争决策问题等，在时间、空间上都有很大的纵深度，都要求以民众整体作为利益与责任的担当者。与此同时，社会上出现了大量NPO、NGO非营利性法人团体，这些组织具有超越市场赢利性规律的鲜明“公共性”特征。另外，日益严重的学科分工细化问题也有待建立一种共通的学术平台进行知识交流与探讨。

为此，日本学者山脇直司在借鉴传统“公共哲学”思想的基础上，结合日本的社会历史与现实，突破了固有的以国家、政府之“公”和个人之“私”为基础的“公私二元论”框架，提出了建立在“国家之公—民众之公共—个人之私”基础上的新“三元论”模式，确立了具有现代意义的“公共哲学”理论。他通过反思日本历史上出现的“灭私奉公”（如全民支持战争、战后为复苏经济出现的“过劳死”问题等）与“灭公奉私”（如近代社会以自我为中心的享乐主义倾向等）现象，提出了建立在正义、人权、德行、责任等“公共善”基础上的“活私开公”<sup>①</sup>新理念，主张发挥个人的“公共性”，在深化自我理解的基础上强化“世界公民意识”，号召人们肩负起“公共性责任”，树立一种新的具有“全球—区域化”特色的“公共世界”观。

在此基础上，鉴于社会对于“公共哲学”的关注度，日本各个大学纷纷开设“公共哲学”课程，东京大学推出了系列“公共哲学”丛书，“公共哲学”的理论被引入政治、经济、社会学、教育、科技、宗教等众多领域，近年来日本的宗教学学者尝试应用“公共哲学”理论去破解宗教对话面临的理论困境与实践难题，构建一种兼具现代性与实践性的“公共哲学”视阈下的宗教对话新伦理。

## （二）“公共哲学”视阈下的宗教对话

“公共哲学”之所以被引入宗教领域，关键在于它不但以“三元论”为基础，还推衍出了“自身—他者—公共世界”新论，既考虑到作为宗教信仰的“私人性”，又兼顾了宗教的“公共性”。每个人选择何种宗教信仰，这是一种“私”的范畴，理应得到尊重。但是，一旦成为宗教组织中的一员，则不免与他人相接触、交流，只要宗教信仰需要呈现出一种与他人互动的形态，自然就会产生“公共性”，形成一个“公共世界”。为此，日本学者展开了将“公共哲学”的理念应用于宗教对话的新思考。

2005年，国际宗教史学会（IAHR）在东京召开年会，大会主题为“宗教——相克与对话”，日本学者们围绕“公共哲学”与宗教对话的关系展开探讨，代表学者有山脇直司、山梨有希子、星川启慈、田丸德善等，历经一年时间的多次讨论，集成《现代世界与宗教的课题——宗教间对话与公共哲学》<sup>②</sup>一书。在该书中，山脇直司在“公共哲学”理论的基础上进一步指出各个宗教都肩负着“公共性的责任”，在尊重各宗教独特性的同时，应意识到其共同的基础是和平、福祉等“地球的公共善”，面对人类社会的紧迫问题，诸宗教有相互协作的义务。山梨有希子在明确了宗教对话的三种形式之后，总结出宗教对话与“公共哲学”的接点就是“公共性”。星川启慈指出宗教的“排他性”特质应该从“虔诚皈依性”的角度来重新认识，在加深对自宗教理解的基础上也应尊重他宗教信众的信仰自由的权利，在坚持政教分离原则的前提下，诸宗教有必要强化“世界公民”意识，肩负起建立宗教特有的“公共世界”与发挥其“公共性”的责任。作为总括性的结论，田丸德善最后强调

<sup>①</sup> “活私开公”一词最初由学者金泰昌（1934年生于韩国，1990年赴日本，长年从事公共哲学研究，担任公共哲学共同研究所所长，东京大学出版了他与其他学者共同编著的《公共哲学》丛书第1—15卷）提出，是相对于“灭私奉公”与“灭公奉私”而言的一个概念，强调个人在与他者的相互关系中，必须开启“民”之“公共性”，以“他者感受”为媒介实现“个人尊严”与“公共性”的双向互动。参见〔日〕山脇直司：『公共哲学とは何か』，东京：筑摩书房，2004年，第37页。

<sup>②</sup> 中文书名为笔者译。原书名为『现代世界と宗教の課題——宗教間対話と公共哲学』。

了宗教间对话由“教理”向“实践”转型的必要性，并进一步明确了回避宗教间的对立，需要一种使之“中和”的策略，进一步肯定了超越个人与教团、与世俗社会相关联的“公共哲学”在作为促进宗教自我相对化、实现“和平与和解”、促进宗教间协作等方面的积极意义<sup>①</sup>。

### 三、“活私开公”与宗教对话的转型

如上所述，日本学者将“公共哲学”理论导入宗教对话的尝试对于破解宗教对话的理论困境具有启发性，并且为诸宗教的交流与协作提供了一种方法论。在此基础上，笔者借鉴“公共哲学”最根本的“活私开公”理论与当代宗教对话新形态，试从三个方面进一步探讨向实践模式转型过程中的宗教对话新伦理建构。

第一，“活私”的理念与宗教间的对话。回顾半个多世纪以来的宗教对话史，人们一直寄希望于通过对话的方式达成诸宗教间的相互理解，从而协调宗教关系，然而，神学信仰层面的宗教对话却显得举步维艰。由于围绕神学问题进行的探讨常常因为对话双方“自说自话”而陷入“自我终结”的困境，导致许多人对于神学对话的意义产生了质疑。事实上，围绕教理教义展开的信仰层面的宗教对话之所以困难重重，其原因主要存在于两个方面，即宗教特有的“排他性”与宗教语言的“不可通约性”。对此，日本学者援引公共哲学的“三元论”理论从“活私”角度对神学对话的意义进行了重新定位。在诸宗教多元共存的现代社会，伴随着全球精神一体化趋势不断增强，任何一种宗教都不可能囿于“私”范畴一隅，宗教之“活私”已经成为时代的必然要求，“活私”的目的为传统的神学对话提供了一种新的思考路径。

众所周知，“排他”与“宽容”问题是长期困扰信仰层面宗教对话的难题。日本学者星川启慈认为，应该把信仰层面的“排他性”理解为对于自宗教的“虔诚皈依”<sup>②</sup>。对此，笔者认为，对自宗教最佳形式的“皈依”应是进一步完善自身信仰的过程，即通过“对话”进行“活私”的过程。这种信仰意义上的“活私”理念应用于对话，则意味着对话双方理应认识到，与自身信仰相异质的他宗教体系客观存在于现实社会之中，坚守自身信仰的同时也必须以“宽容”的态度将对方纳入视野范围，对话的目的与评判的标准都不应仅仅限于达成共识，更在于通过深入对话完成与他者的比较，反观自身来发现新的自我，从而更加坚定自身的信仰，这才是真正的“虔诚皈依”。与此同时，对话双方还应努力挖掘自身信仰体系中最具现代意义的“公共善”，让自身古老的宗教传统重焕新生，这种以完善自身与发掘内在潜力为目的的对话，才可能突破传统宗教对话的壁垒。

关于宗教语言的“不可通约性”问题，从宗教对话的角度来说，一个熟知《华严经》的僧侣与一个通晓《圣经》的牧师，如果各自使用自己的教内语言来对话，是无法达成顺畅交流的。为此，星川氏提出了使用顾及对方理解程度的“反思性语言”<sup>③</sup>进行对话的观点，约瑟夫 M. 波亨斯基的著作《宗教的伦理》<sup>④</sup>还尝试创出伦理符号来辅助不同宗教之间进行神学层面的探讨。因此，关于困扰宗教对话深入开展的宗教语言问题，同样需要突破自身宗教语言藩篱的禁锢，使用双方能够理解与沟通的语言。为真正达到对话的效果，还有待于宗教语言的“活私”与新生。

此外，向“实践模式”转型的当代宗教对话，除围绕教理教义进行神学意义上的比较之外，还应增设宗教文化层面的议题。对话主题需增加与宗教仪礼规范、习俗与禁忌、新宗教与民间信仰的实

① [日] 星川启慈、山胁直司、山梨有希子等编著，《『現代世界と宗教の課題——宗教間對話と公共哲学』》，东京：苍天出版社，2005年，第181—206页。

② [日] 星川启慈：『對話する宗教——戦争から平和へ』，东京：大正大学出版会，2006年，第83—86页。

③ [日] 星川启慈：『宗教と<他>なるもの言語とリアリティをめぐる考察』，东京：春秋社，2011年，第203页。星川使用了“第二水准语言”的表述，即“元语言、高次语言”，本文中结合宗教对话特点译为“反思性语言”。

④ [波] 约瑟夫 M. 波亨斯基著，[日] 星川启慈译：『宗教の倫理』，东京：ヨルダン社，1997年。

态等相关的更广泛的内容，从而进一步适应宗教多元化时代的要求。

第二，“开公”的态度与宗教间的协作。相比围绕神学交换意见的语言形式的宗教对话来说，诸宗教共同面对现实社会的苦难，携手致力于解决人类面临的紧迫难题，即展开“互助协作式的宗教对话”显得更具实效性。公共哲学中倡导的“开公”的态度，为诸宗教的互助与协作提供了方法论的参考，以下从“公共善”的挖掘、“公共性”的发挥与“世界公民”意识的培养三方面进行分析。

事实上，无论何种宗教，若能存续于世并赢得社会大众皈依与追随，其核心教理都源于其中深蕴的“善”精神。“护生”“至善”“谐和”“博爱”等等“善念”是诸教共有之“公共善”，在现代社会，引领和昭示人们去追求和平、正义、德行、福祉等“公共善”的行动是每一种宗教能够存续并实现蓬勃发展的源动力，也是诸宗教得以通力合作的理论基础。因此，努力挖掘自身最具现代意义的“公共善”，无论对于历史悠久的传统宗教或新兴宗教来说，都是重焕生机的过程，宗教间的对话与相互合作的意义也在于此，每一种宗教都在“朝觐途中”，需要彼此见证。

无论何种宗教，其结社与开展宗教活动都是以众多教徒在现实社会中集合、组织来实现的，宗教活动的“社会性”使其处于一种“公共次元”之中，因此具有不可否认的“公共性”，这种“公共性”不但存在于教徒之间，也在宗教组织的社会活动中发挥着重要作用。宗教之间协作式的“对话”，更需清醒意识到自身活动的“公共性”的一面。无论是宗教间的协作还是教徒间的交往，都要以重视“他者感受”为基础。所谓“开公”之“开”，就是有“他者意识”之“开”，也可以理解为一种“维护”和“维系”。以尊重对方的姿态，谦逊、友善的态度去维护“他者感受”是对话能够顺利开展的前提，也是宗教间的协作得以顺利进行的基础保证。此外，对他宗教常规仪礼、禁忌的了解与尊重也是维系对话关系、加强协作的必要条件。

此外，“开公”的第二层涵义是具有“世界市民意识”、求同存异之“开”。对于转型期宗教间对话而言，世界性、全球性视野与地域化、本土化特色，二者缺一不可。宗教的“公共性”具有深远的射程，可以超越身份、种族、国籍，甚至超越市场规律等界限。因此，如何培养宗教信仰徒作为世界公民、地球公民的责任感，如何引导占世界人口60%以上<sup>①</sup>的宗教信众共同协作，致力于与“公共善”密切相关的、有利于人类发展进步的活动，诸宗教间围绕这样的主题进行对话与协作，才能变“对话”为“行动的力量”。同时，面对全球一体化的浪潮，“开公”绝非千篇一律的“求同”，也要在“求同”基础上“存异”。因为只有在“存异”的前提下，宗教之间才能减少摩擦，化解冲突，诸宗教才能在保持自身特色的同时服务于社会。对此，学者山脇直司强调了具有“全球化—地域化”特征的公共哲学<sup>②</sup>对于宗教间对话的指导意义，长年致力于公共哲学研究的学者金泰昌则提出了“公共宗教”<sup>③</sup>理论，提倡具有公共属性的诸宗教在兼顾自身地域性特点的基础上通过不断对话、互动协作、开拓创新，来实现宗教自身与他者的相互联动性的变革，这些都为当代宗教间对话实践的开展指明了方向。

第三，“灵性交流”与“宗教对话无用论”质疑。世界各大宗教间展开对话的历史已经辗转了半个多世纪，对于各个宗教去了解并接受在自身信仰之外确有异质的信仰系统存在这一事实虽具启蒙意义，但对于深化诸宗教之间的理解和认同其效果尚未达到人们最初的预期。加之近年来由宗教因素引燃的各类暴力与恐怖事件频发，颇有愈演愈烈的趋势，人们开始对“宗教间对话的意义”提出了质疑，宗教间对话“无用论”一度甚嚣尘上。对此，学者金泰昌给出了回应：“关于对话，有各种质疑的讨论，诸如‘对话的力量太微弱’，‘仅凭对话能解决问题吗’之类，那么仅凭‘暴力’就能解决

① 全球信教人口占世界总人口比例因资料统计方法而异，但一般认为大约在55%到65%之间，其中排在前三位的是基督教（33.0%）、伊斯兰教（20.1%）和印度教（13.3%），参见『ブリタニカ国際年鑑』，ブリタニカ・ジャパン，2005年，第280页。

② [日]山脇直司：『公共哲学とは何か』，东京：筑摩書房，2004年，第207—216页。

③ [日]稻垣久和金泰昌編著：『公共哲学——宗教から考える公共性』，第Ⅲ期，全5卷，东京：东京大学出版会，2006年，第108页。

所有的问题吗？仅凭‘财力’就能解决所有的问题吗？的确，‘对话’也不是万能的。但是，如果人的意识和体验是发展的变化的，至少相比那种依靠‘暴力’来解决的方法或者凭借‘财力’来解决的幻想，‘对话’可以凭借其不折不扣的持久力去谋求共同的协作和开拓创新，这难道不是一种行之有效的在现实中谋求改变的途径吗？”<sup>①</sup>

如前所述，“灵性交流”是转型期的宗教间对话的一种代表性方式，在不同宗教的信徒之间，例如，天主教、佛教的信徒通过共同坐禅与冥想、互诉灵修体验、共同生活与修行、开展诵经与祭祀活动等方式来增进理解和交流，共同祈愿世界和平与万物繁荣。从公共哲学的视角来考察，不同宗教之间的交流，诸宗教教徒之间的互动，可以大大增强宗教对外部社会的影响力，集中体现出宗教活动的“公共性”，也是培养宗教信众的“世界公民”“地球公民”意识的有效途径。但是，同样存在关于“灵性交流式对话”对于维护世界和平的成效何在等相关质疑。以下举出两个实例加以回应：在日本熊本县真命山上，来自意大利的天主教神父富兰克与日本真言宗僧侣古川泰龍共同生活、修行了15年，二人创立了真命山灵性诸宗教对话中心，长年开展灵修对话活动，感召了众多信徒积极参与，社会影响巨大。此外，在日本佛教圣地比睿山举办的世界著名的比睿山宗教峰会，自1986年起已举办27届，来自世界各地的诸宗教代表在这里共同交流、对话，开展救助贫困者、战后救援等活动，通过协作互助的方式维护世界和平。对于“和平”的理解，并非仅是没有战争，那些反战宣传与战后救助、重建的活动，同样可以在人们心中树立起对于和平的信念。正如星川教授在2014年的一次宗教对话座谈会的讲稿中所言：“宗教人士们共同祈祷和平的姿态，为实现世界和平而共同致力于宗教间对话与合作的行动，会慢慢在世界人民心中筑起‘和平的堡垒’，我认为这恰是他们做出的贡献”。<sup>②</sup>

综上所述，面对发展进入转型期的世界宗教间对话，日本学者援引了建立在“三元论”基础上的“公共哲学”理论，构筑了强调宗教之“公共性”和以“活私开公”理念为基础的新型宗教间对话伦理。与现有的学问相比，公共哲学的创新性在于能够让哲学性的思考与社会科学性的认识形成互动，让“对于社会现状的真实分析”“对于期望中的社会理想的追求”“对于达成理想的可能性的探索”这三方面内容既相互区别又具有不可分割的统合性<sup>③</sup>。对于转型期的宗教间对话而言，“理想主义化的现实主义”或者“现实主义化的理想主义”的公共哲学，展示了一种新的实践性的方法论。本文通过对“活私开公”理论的再解读，进一步明确了破解转型期宗教间对话的困境与难题的方法，即诸宗教在相互尊重独立性的同时，要以“活私”的态度、“开公”的姿态肩负起宗教对于人类社会的“公共性的责任”，针对人类社会面临的紧迫难题，展开互助与协作。关于宗教对话之“实践论”，日本学者尝试把公共哲学理论引入宗教对话，恰恰是为宗教间对话的发展提供了一种“实践性的方法论”。在21世纪的今天，宗教间对话并非“无用”，而是应在不断的理性化、社会化的“实践”中提升其价值，也只有这样，诸宗教间通过积极交流、对话加深理解，才可能迎来共筑和谐世界的光明前景。

（责任编辑 杨海文）

① [日] 稻垣久和、金泰昌编著：『公共哲学——宗教から考える公共性』，第Ⅲ期，全5卷，东京：东京大学出版会，2006年，第117页。

② 出自2014年12月3日于大阪召开的“第4回「宗教対話」から学ぶ宗教者と市民のためのフォーラム”（主题为：現代社会に貢献する宗教の意義——対立による紛争を調和的解決に導く宗教対話）中星川启慈教授所作的发言，该稿尚未公开发表，仅此说明。

③ [日] 星川启慈、山胁直司、山梨有希子等编著，『現代世界と宗教の課題——宗教間対話と公共哲学』，东京：苍天出版社，2005年，第30页。

---

马丁·布伯：当代语境中的对话哲学 .....	[德] 哈贝马斯/著 曹卫东/译	1
法、自我意识和国家		
——重访马克思早期思想中的“黑格尔转向” .....	周嘉昕	9
历史唯物主义的叙事方式		
——基于宏大叙事与微观描述 .....	丁匡一	17
《历史与阶级意识》中的“自在之物”概念 .....	司强	24
马克思的劳动价值论与自由的实现途径 .....	林青	30

---

少数民族上层与国家认同的建构		
——以20世纪50年代凉山彝族“观光团”为考察中心 .....	李飞龙	38
试论毛泽东基于马克思主义立场的文化自信思想 .....	李炼石	49
人民民主的理念、意图与效能		
——毛泽东与建国初期的“各界人民代表会议” .....	陈晓斌	57

---

主体性与交互主体性		
——与丹·扎哈维教授的对话		
..... [丹麦] 丹·扎哈维等/著 杨文琦 蔡文菁/编译		64
胡塞尔的符号意识理论及其修订 .....	罗志达	72

---

## 直观的统一性与经验的有界性

——论麦克道威尔《心灵与世界》对康德哲学的误解 ..... 谢利民 79

康德道德哲学中双重世界的区分 ..... 胡文迪 88

---

## 专有名词与实存

——一个关于九鬼周造与列维纳斯的考察

..... [日] 上原麻有子/著 欧阳钰芳/译 97

京都学派与现象学：以田边元的哲学为例 ..... 廖钦彬 106

---

“人文化成”：“文化”的中国古典意义 ..... 黄有东 115

## 时代的困惑与哲学的关怀

——基于老庄道家政治伦理成因的考察 ..... 何光辉 121

《庄子》辟思刍议 ..... 孙雪霞 127

---

## 抑扬古今 抒泄孤怀

——熊十力《重印周易变通解序》发微 ..... 李振纲 133

熊十力与内学院的《新唯识论》之争评议 ..... 黄敏 140

现代禅学顿渐关系的重构及其取径与概念 ..... 宋荻 148

宗教对话的转型与日本“公共哲学”新视阈 ..... 陶金 154

---

CONTENTS

---

Martin Buber: The Philosophy of Dialogue in Contemporary Context .....	<i>Habermas</i> Translated by <i>Cao Weidong</i>	1
Rights, Self-consciousness, and State: Revisiting the “Hegel Turn” in Early Marx .....	<i>Zhou Jiaxin</i>	9
The Narrative Mode of Historical Materialism: Based on Grand Narrative and Micro-description .....	<i>Ding Kuangyi</i>	17
The Concept of <i>Noumena</i> in History and Class Consciousness .....	<i>Si Qiang</i>	24
The Labor Theory of Value of Marx and the Approach to Freedom .....	<i>Lin Qing</i>	30

---

Social Elites in Minor Ethnicities and the Construction of State Identity: A Case Study of <i>Guanguangtuan</i> in Liangshan Yi Autonomous Prefecture during the 1950s .....	<i>Li Feilong</i>	38
A Discussion of Mao Zedong’s Thoughts on Cultural Confidence Based on Marxism .....	<i>Li Lianshi</i>	49
The Idea, Intention and Efficacy of People’s Democracy: Mao Zedong and the People’s Representative Conference in the Early Days of New China .....	<i>Chen Xiaobin</i>	57

---

Subjectivity and Inter-subjectivity: Dialogue with Prof. Dan Zahavi .....	<i>Dan Zahavi</i> Translated and Edited by <i>Yang Wenqi &amp; Cai Wenjing</i>	64
On Husserl’s Theory of Signitive Intention and its Revision .....	<i>Luo Zhida</i>	72

---

Unity of Intuition and Boundedness of Experience: On McDowell’s Misunderstanding of Kantian Philosophy in <i>Mind and World</i> .....	<i>Xie Limin</i>	79
The Distinction of Two Worlds in Kant’s Moral Philosophy .....	<i>Hu Wendi</i>	88

---

Proper Names and Existence: A Reflection on the Philosophy of Kuki Shūzō .....	<i>Mayuko Uehara</i> Translated by <i>Ouyang Yufang</i>	97
Kyoto School and Phenomenology: A Case Study of Tanabe Hajime’s Philosophy .....	<i>Liao Qinbin</i>	106

---

“Humanization”: The Classical Chinese Meaning of “Culture” .....	<i>Huang Youdong</i>	115
Contemporary Confusion and Philosophical Concern: Based on an Exploration of the Politico- Ethical Causes of Taoism Represented by Lao Zi and Zhuang Zi ...	<i>He Guanghui</i>	121
A Discussion on Zhuangzi’ <i>Pi</i> Thought .....	<i>Sun Xuexia</i>	127

---

The Appropriation of History and the Expression of Loneliness: An Elucidation of The Preface of Alternative Interpretation on the Reprinted <i>Zhou Yiby Xiong Shi-li</i> .....	<i>Li Zhengang</i>	133
Evaluating the Arguments between Xiong Shili and the Inner School Centering around <i>The New Theory of Consciousness-Only</i> .....	<i>Huang Min</i>	140
A Reconstruction of the Relationship between Sequence and Immediacy in Modern Zen Studies: With a Discussion of its Path and Conception .....	<i>Song Di</i>	148
The Shift of Religious Dialogue and the New Perspective Japanese “Public Philosophy” .....	<i>Tao Jin</i>	154