

马克思的多维知识结构与其唯物史观形成

谭群玉

【摘要】 马克思的知识结构极其多维，涉及语言学、文学艺术、宗教学、史学、人类学、哲学、法学、政治经济学、数学、自然科学等多门学科并深入至一切本质细节。逻辑相异的不同学科的理路相互碰撞，触发了其唯物史观产生的理论灵感。为人类幸福和个人完美而奋斗的理想追求，使马克思常以能否解释并解决现实问题、导向美好目标作为衡量理论合理性与否之标准。多学科知识结构形成的宽广学术容量和超常会通能力，使他能对不同径路的理论体系博采众长，扬弃创造，并在与青年黑格尔派的切磋论辩中走向深入成熟，形成独特系统的唯物史观学说。马克思唯物史观产生的跨学科特点，及其关注现实、注重实践的理论特质，对于整体认识和把握马克思的思想体系与其改造世界的内在关联，颇具启示性意义。

【关键词】 马克思；多学科；唯物史观

中图分类号：B27 **文献标识码：**A **文章编号：**1000 - 7660 (2020) 06 - 0001 - 08

作者简介：谭群玉，湖南祁阳人，史学博士，（广州 510275）中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系教授。

基金项目：国家社会科学基金项目“延安学术文化组织与马克思主义中国化”（16BDJ006）

作为马克思主义的创始人，马克思兼有编辑、作家、历史学者、哲学家、经济学家、社会学家、政治学家、社会主义革命理论家等多重身份。马克思一生著述丰富，其知识结构极其多维，涉及语言学、文学艺术、宗教学、史学、人类学、哲学、法学、政治经济学、数学、自然科学等多门学科，且这些知识并非浅尝即止，而深入到每种科学的本质和细部。著名经典著作翻译家柯柏年对马克思研究的科学即有过“很多”且“每种科学都研究得很深入”的评语。与马克思交往很深的李卜克内西说：“马克思的头脑，包括着整个宇宙，深入于一切本质的细节，不把任何东西当做不是本质的或者不重要的。他的知识是多方面，甚至可以说是一切方面的。”解放人类的崇高理想带给马克思追求知识的无穷兴趣。马克思中意的箴言是“关于人类的事物我都要知道”^①。多维知识结构对马克思唯物史观的形成，产生了重要影响。

一、多学科的知识构成

马克思多学科知识结构的养成，得益于家庭熏陶、学校教育、求知兴趣、职业要求、社会问题解决和社会理想实现的学理证明、组织宣传及论战需要等诸多渠道。

马克思的博学，受到父亲亨利希·马克思的很大影响。普鲁士省最高法院的执行官冯·塞斯对马克思之父亲，即有“学识渊博”的赞词^②。这无疑为马克思的多维知识获得，提供了便利的家学环境。

^① 柯柏年：《马克思的读书方法》，《解放》1940年第109期，第25页。
^② [英]戴维·麦克莱伦：《马克思传》，王珍译，北京：中国人民大学出版社，2010年，第5页。

在语言学方面，马克思中学时即奠定很好的语言学基础。其母校德国特利尔中学非常重视语言教育，马克思中学时除母语德语外，拉丁语、希腊语和法语也相当好^①。1837年初在柏林大学初步研究了英文和意大利文^②，并把东罗马帝国时的《学说汇纂》头两卷译成德文^③。马克思少年时就听从黑格尔劝告，用不熟悉的外国语记诵诗歌以锻炼记忆力。并因隔几年就复读所作笔记、所读书中记号章节的习惯，而使记忆“非常精确”^④。马克思擅长语言学习，是因他了解语言本质，努力深究语言的源起、发展和构造，注重阅读，记忆力非凡^⑤，具备快速获取语言成语和字汇的能力。其外语能力最好时能“阅读一切主要欧洲国家的文字”，并能用德、法、英三国文字写作^⑥。多门外语的掌握，使马克思能直接阅读相关国家的材料，这对其研究学问，无疑极具帮助。

在文学艺术方面，马克思兴趣广泛而富有天赋，诗歌、幽默小说、短剧和修辞学均有作品。他爱好诗歌，到柏林大学不久即写了诗集三册寄给在特利尔的未婚妻燕妮^⑦。他既是波恩大学时最受欢迎之年长的奥·威·施勒格尔文学讲座的热心听众^⑧，亦修过柏林大学格佩特博士讲的希腊悲剧大师《欧里庇得斯》课程，获“勤勉”评语^⑨。1837年初，译塔西佗、奥维狄乌斯之著作，并写幽默小说《斯科尔皮昂和费利克斯》及短剧《乌兰内姆》。同年夏季学期，翻译亚里士多德的修辞学^⑩。柯柏年说马克思不仅文学素养很高，且系“文学天才”，其著作特色之一，是用语准确，“能够正确地简洁地表达其思想，而同时又富有文学的气味”^⑪。在波恩大学期间，他选修达尔顿教授讲授的“近代艺术史”课程^⑫，获“勤勉和用心”评语。在柏林大学四年半学习期间，马克思沉浸在艺术之中。其诗歌包括德国浪漫主义著名主题，充满悲剧的爱情色彩，有着远离社会的艺术家常见的主观主义和强烈自我欣赏^⑬。1837年初读了不少艺术史方面书。同年夏季学期，他还读了雷马鲁斯的《论动物的艺术本能》^⑭。

在宗教学方面，作为犹太裔德国人及受有深厚犹太教文化底蕴父亲的影响，马克思与犹太教有着天然联系，后又随父亲皈依了基督新教^⑮。六岁受路德教洗礼，十六岁受坚信礼^⑯。马克思具有一种类似父亲及其父亲的朋友牧师约瑟夫·居佩尔的遥远而无色彩的自然神论的上帝观念，后者在中学讲授宗教之教育指导作用，居佩尔的宗教态度受康德影响强烈，他还把教学奠基于基督和《圣经》之上，受理性主义影响深重而努力规避宗派主义。马克思之文章相当程度体现了老师观点。中学时代马克思对宗教课程掌握程度“令人满意”^⑰，能明确论证基督教的教义和训诫，了解一般的基督教会史。在柏林大学时，又进而听过神学学士鲍威尔的《以赛亚书》课程。受基督宗教思想影响，马克思之中学论文即认为：神给人类社会和个人指出了使自己趋于高尚的共同目标，但达到此目标的手段需要人自己寻找；人选择职业应遵循人类幸福与个人完美结合之指针，二者并不敌对冲突。马克思赞赏为共同目标努力工作而使自己变得高尚之伟大者；赞美为大多数人带来幸福之使者。认为宗教教诲人们

① 《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第932—933页。

② [苏]弗·阿多拉茨基主编：《马克思生平事业年表》，北京：生活·读书·新知三联书店，1977年，第6页。

③ 《马克思恩格斯全集》第47卷，北京：人民出版社，2004年，第7页。

④ [法]保尔·拉法格：《马克思回忆录》，《解放》1940年第106—107期，第38页。

⑤ [德]威廉·李卜克内西：《忆马克思》，《回忆马克思恩格斯》，马集译，北京：人民出版社，1973年，第38页。

⑥ [法]保尔·拉法格：《马克思回忆录》，《解放》1940年第106—107期，第39页。

⑦ [苏]弗·阿多拉茨基主编：《马克思生平事业年表》，第6页。

⑧ [英]戴维·麦克莱伦：《马克思传》，第19页。

⑨ 《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第940页。

⑩ [苏]弗·阿多拉茨基主编：《马克思生平事业年表》，第7页。

⑪ 柯柏年：《马克思的读书方法》，《解放》1940年第109期，第25页。

⑫ [苏]弗·阿多拉茨基主编：《马克思生平事业年表》，第4页。

⑬ [英]戴维·麦克莱伦：《马克思传》，第25—26页。

⑭ [苏]弗·阿多拉茨基主编：《马克思生平事业年表》，第6—7页。

⑮ 《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第932页。

⑯ [苏]弗·阿多拉茨基主编：《马克思生平事业年表》，第1、3页。

⑰ [英]戴维·麦克莱伦：《马克思传》，第12—13页。

敬仰为人类牺牲自己的典范，故一个人若选择了为人类工作的职业，重担就不能压倒他，他就会享受无限乐趣，幸福就将惠及千百万人，事业就会起无限作用，死后就会受高尚者崇敬^①。此种宗教情怀成为其日后为人类解放理想献身和同情弱势群体学说建构之思想源泉。

马克思对科学之兴趣浓厚。在地理学方面。马克思中学时代对一般地理知识就“相当熟悉”，在柏林大学听过李特尔教授讲授的《普通地理学》^②。在柏林大学学习的四年半期间，他完全沉浸在科学之中^③。为澄清思想，马克思力图使自己熟悉自然科学。1837年夏季学期，他读了培根的《论科学的价值和发展》。1841年4月6日，他把自己论科学哲学史的论文《德谟克利特的自然哲学与伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》寄给耶拿大学哲学系主任瓦赫曼教授，以申请博士学位^④。在这部著作中，“马克思比伊壁鸠鲁本人更深入地思考了伊壁鸠鲁的基本原理，且从中得出更明确的结论”^⑤。1850年7月初，马克思与李卜克内西在谈及自然科学革命对政治革命影响时指出，蒸汽机在18世纪翻转了整个世界，19世纪更大的革命力量电力机器将取而代之。而经济革命之后必有政治革命跟随，因后者不过是前者之表现而已。在谈到科学与力学之进步时，马克思的世界观（特别是后来所称之唯物史观）表述如此清晰，以至于对话者之前持有的某些疑点得以融化^⑥。恩格斯认为，马克思处于“自然科学的中心”，他“最有条件判断”自己相关思想“哪些东西是正确的”^⑦。可见恩格斯认定马克思的自然科学学养高于自己。柯柏年也说，马克思对自然科学很有研究，他关注自然科学的“每一新的发现、每一新进步”^⑧。在马克思看来，科学研究不应只是自娱自乐而应服务于人类。他特别喜欢说的一句名言是：“为世界工作。”^⑨

关于马克思数学方面的造诣和爱好，熟悉他的恩格斯和拉法格均有评论。马克思的中学毕业证书显示，此时他的数学方面的知识就“很好”^⑩。恩格斯认为，马克思的数学造诣可媲美于黑格尔。他提到黑格尔数学知识如此渊博，以致其学生无法把他遗留的大量数学手稿加以整理出版。“据我所知，对数学和哲学了解到足以胜任这一工作的唯一的人，就是马克思。”^⑪拉法格说，演算数学是马克思独特的精神休息法，代数甚至可成为其精神安慰。在夫人病危期间，马克思写了篇微积分论文以减轻精神痛苦，据看过该文的专家们说，该文具有很高的科学价值。马克思不仅从高等数学中找到既合逻辑又形式简单之辩证运动，甚至认为，只有在成功运用数学时，一种科学方能真正达到完善^⑫。

马克思政治经济学方面的涵养，按李卜克内西说法，与马克思谈政治经济学，犹如在教堂宫殿里谈教皇^⑬，会让人相形见绌。马克思一生都重视政治经济学研究，是因他把它看作“经济条件在科学上的反映”^⑭。他认为要科学地反映一个时代、一个国家的经济条件，离不开对其政治经济学进行研究。这也是他向无产阶级社团科普的内容。1850—1851年他给共产主义工人教育协会开设政治经济学讲习班，期间应李卜克内西等要求并扩大听众规模。在近半年持续讲授中，马克思基本阐发了后来他在《资本论》中阐述的理论体系^⑮。

① 《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第933、940、455、459—460页。

② 同上，第933、940页。

③ [英]戴维·麦克莱伦：《马克思传》，第25—26页。

④ [苏]弗·阿多拉茨基主编：《马克思生平事业年表》，第7、14页。

⑤ [德]弗·梅林：《马克思传》，北京：人民出版社，1965年，第42—43页。

⑥ [德]威廉·李卜克内西：《忆马克思》，《回忆马克思恩格斯》，第35—36页。

⑦ 《马克思恩格斯文集》第10卷，北京：人民出版社，2009年，第385—389页。

⑧ 柯柏年：《马克思的读书方法》，《解放》1940年第109期，第25页。

⑨ [法]保尔·拉法格：《马克思回忆录》，《解放》1940年第106—107期，第37页。

⑩ 《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第933页。

⑪ 《马克思恩格斯文集》第10卷，第226页。

⑫ [法]保尔·拉法格：《马克思回忆录》，《解放》1940年第106—107期，第39页。

⑬ [德]威廉·李卜克内西：《忆马克思》，《回忆马克思恩格斯》，第37页。

⑭ 《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1956年，第472页。

⑮ [德]威廉·李卜克内西：《忆马克思》，《回忆马克思恩格斯》，第38—39页。

作为在法律系学习过五年半的法学科班生，马克思受过系统的法学熏陶。在波恩大学法律系（1835年10月—1836年冬季学期）和柏林大学法律系（1836年10月—1841年3月）期间，马克思广泛阅读了大量的法学著作^①。在波恩大学，他听过普盖教授讲授的《法学全书》《自然法》《欧洲国际法》、伯金教授讲授的《法学阶梯》、瓦尔特教授讲授的《罗马法史》《德意志法史》，有评语者均为“十分勤勉”“勤勉”“经常用心”“用心”。在柏林大学，则听了冯·萨维尼教授讲授的《学说汇纂》、甘斯教授讲授的《刑法》《普鲁士邦法》、赫弗特尔教授讲授的《教会法》《德国普通民事诉讼法》《普鲁士民事诉讼》《刑事诉讼》、鲁多夫教授讲授的《继承法》，考语有“极其勤勉”和“勤勉”^②。期间研究过萨维尼的《占有法》、恩·费尔巴哈和格罗尔曼的《刑法》^③。

在历史学和人类学方面，马克思毕其一生都充满兴趣，且前者识见非凡，学说经典并自成体系。在中学时代，马克思对一般历史知识“相当熟悉”。在波恩大学期间，马克思选修了希腊历史课程，如韦尔克教授讲授的《希腊罗马神话》，冯·施勒格尔教授讲授的《荷马问题》，获得“极为勤勉”“勤勉”“用心”的评语^④。在柏林大学学习期间，马克思为了澄清思想，力图使自己进一步熟悉历史，曾关注历史新书并加以阅读^⑤。在人类学方面，1936年冬季学期里，马克思就听过柏林大学史特芬斯教授讲授的《人类学》，获得“勤勉”评语^⑥。对史前社会的兴趣，特别是公社问题的关注，使马克思走向文化人类学研究，而对农村公社的研究，则是贯穿马克思一生的历史研究主题^⑦。马克思一生阅读过许多历史书籍，做了大量提要 and 摘录。直到晚年的19世纪70—80年代，马克思还搜集并按编年顺序摘录了公元前91年至公元1648年世界各国、尤其是欧洲各国的政治历史事件资料，成四大本笔记，并在其他笔记中对各民族经济发展史材料做了专门记述。马克思逝世后，恩格斯在整理这份手稿时，为他加上《编年摘录》标题。马克思对世界史各种问题的研究，在其科学研究中占有重要地位。他把历史过程作为人类所创造历史的实际进程来研究，始终主张只有仔细研究具体事实，才能了解真正历史。这批篇幅巨大的手稿，是其历史研究方法的一个示范。

马克思的哲学修养主要由兴趣所致。马克思父亲的朋友约瑟夫·居佩尔牧师对伦理问题的浓厚兴趣，以及接受康德宗教观的强烈影响，给了马克思对哲学的近距离观感。波恩大学当时最受欢迎的年长的奥·威·施勒格尔所做的哲学讲座，也让马克思十分着迷。受柏林大学哲学氛围感染，马克思在该校第一年就已感到要“专攻哲学”了^⑧。1837年初，马克思研究了有关罗马法体系的大量哲学著作，读了“黑格尔哲学片断”。在逻辑学方面，马克思在柏林大学听了加布勒教授讲的《逻辑学》，获得“极其勤勉”评语^⑨。在斯特拉劳休养期间，马克思又勤奋研究了黑格尔及其学生的著作，写作对话集《克雷安德，或论哲学的起点和必然的发展》，其中一定程度上把科学和艺术统一起来，且为此加紧研究自然科学、谢林著作和历史^⑩，说明马克思已尝试将哲学与其他学科相融通，这是其唯物史观产生的重要环节。

马克思的多学科知识积累，导致他对理论的建构，不会仅仅局限于单一的学科知识。以问题意识为导向，打通学科间的界限，成为他理论创新的重要特色。“宗教的艺术”“法的历史学派的哲学”^⑪“法哲学”“经济学哲学”“政治经济学”“唯物史观”，这些跨越单一学科的专业名词，成为其代表

① [英] 戴维·麦克莱伦：《马克思传》，第29页。

② 《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第936—937、939—940页。

③ [苏] 弗·阿多拉茨基主编：《马克思生平事业年表》，第7页。

④ 《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第933、936—937页。

⑤ [苏] 弗·阿多拉茨基主编：《马克思生平事业年表》，第6页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第939—940页。

⑦ 王莅：《属人世界的历史性展开——马克思与19世纪人类学的互通思想背景》，《马克思主义与现实》2020年第4期，第79—80页。

⑧ [英] 戴维·麦克莱伦：《马克思传》，第13、19、29页。

⑨ 《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第940页。

⑩ [苏] 弗·阿多拉茨基主编：《马克思生平事业年表》，第7页。

⑪ 《马克思恩格斯全集》第27卷，北京：人民出版社，1972年，第425页。

作和特色理论的关键词汇。

二、多学科理路碰撞与唯物史观触发

不同学科知识的逻辑理路自然相异，不同逻辑理路相互碰撞触发的理论灵感，必然会超越单一学科的理路范围。了解马克思的逻辑理路中有哪些成分发生碰撞，及他曾对哪些内容予以取舍，能够清晰看到马克思的唯物史观何以能够触发生成。

马克思的多种理论观点若从单一学科逻辑理路考量，它们是彼此相悖的，这给他最初的形而上学体系建构带来了巨大的精神困扰。但是追求人类幸福和建立每个人全面发展的自由人联合体的崇高理想目标，以及多学科知识的会通融合，赋予马克思宽广的学术包容心和超凡的理解力，使他终能继承且超越先哲，创造出个人独有并可诉诸实践的理论体系。在这一过程中马克思遇到的理论难题主要有下面这些：

既要献身人类如何又能专注个人人格发展？马克思在中学的宗教作文中，既表示要用自我牺牲精神为人类整体谋取福利，也对个性充分发展实现方式充满热情；柏林大学自由主义熏陶，强化了其最后一维兴趣^①。获得博士学位走向社会后，施蒂纳《唯一者及其所有物》对费尔巴哈作为“类存在物”的批评，给予马克思很大冲击。施蒂纳指出，要使人获得现实自由，就要使“我高于一切”，使人成为利己主义者。而这个“高于一切”的现实个人即“唯一者”。马克思由此开始反思费尔巴哈理论之局限性，开始重视个体的地位价值。在《德意志意识形态》中，通过重新定义“现实的个人”内涵，马克思认为能实现人的全面发展和使个体自由的共同体既非资产阶级国家的虚幻共同体，也非施蒂纳的“利己主义者的联盟”，而是共产主义之“真实的共同体”^②。彼此相悖的逻辑碰撞，成就了后来他描绘的理想的人类解放联合体之状态，在那里一切人的自由发展系以每个人的自由发展为条件^③。

具体运用的法学如何能与抽象的哲学结合？抽象的体系如何能反映生动具体的对象？既是法学科班出身又曾专攻过哲学的马克思很想创造一种将二者结合的法哲学，但却难以克服现实和应有之间的巨大差距和对立。百般痛苦之后，马克思意识到，费希特那套脱离实际之法和脱离法的实际形式之原则、思维及定义之哲学行不通，从而考虑用黑格尔哲学加以克服。马克思经过反复研究认为，康德和费希特的体系既有极大启发性，也有明显缺点，即它们是如几何学般的从公理至结论之抽象体系，而与思想世界生动具体的表现，如法和国家及自然界与全部哲学方面实情全不相同。对此类具体对象之发展，认为需细心研究其对象本身而不应任加分割。而本质空洞的法哲学不能提供这些，故他要在其中充实些具体内容^④。

虚假体系何能回答实际执行的差异？超脱尘世的理性主义怎能解释尘世中心的现实世界？努力探讨实体私法结果，马克思认识到自己所从事形而上学体系建构工作的错误：“在实体的私法的结尾部分，我看到了全部体系的虚假，体系的纲目近似康德的纲目，而执行起来却完全不是那样。这又一次使我明白了，没有哲学我就不能前进。这样我就必须怀着我的良知重新投入她的怀抱，并写了一个新的形而上学原则的体系，但在这个体系的结尾我又一次不得不承认它和我以前的全部努力都是不恰当的。”通宵达旦在几个逻辑相互对撞的思想领域中紧张进行的脑力风暴，曾给马克思带来巨大精神困惑而至于重病休养，他的思想也在此时发生根本变化。像被毁灭性的魔杖猛地一击，马克思之前所创造的一切“全都化为灰烬”，但同时在他面前突然“闪现了一个像遥远的仙宫一样真正诗歌的王国”^⑤。马克思的关注点由康德和费希特的抽象理性主义转向黑格尔的辩证法及现实本身，逐渐实现

① [英] 戴维·麦克莱伦：《马克思传》，第12、27页。

② 李丽丽：《何为“现实的个人”？何为“真实的共同体”？——马克思对施蒂纳的批判与超越》，《山东社会科学》2013年第5期。

③ 《马克思恩格斯文集》第2卷，北京：人民出版社，2009年，第53页。

④ [英] 戴维·麦克莱伦：《马克思传》，第29—30页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第40卷，北京，人民出版社，1982年，第13—14页。

了观念与现实的融合，并将观念内在于现实之中^①。

静止的理论如何能解释运动的实际？将康德的人类理性核心、费希特及谢林之内在性、发展和矛盾之哲学主题结合成庞大的综合体系之逻辑自洽的困难，触发了黑格尔对自然、历史及精神世界发展过程及其关联的想像，从而在理性中“筑起了现实世界”，并带给人类“异化”“扬弃”和“辩证法”等重要概念。面对黑格尔哲学显而易见的吸引力，马克思通过进一步熟悉自然科学、历史和研究谢林之著作，转向对黑格尔哲学的关注^②。

阶级冲突时代的个人意志自由和社会问题解决如何能同时实现？柏林大学法律系不同流派在相互抨击的讲座中，即涉及到如何找到解决无产阶级与中产阶级冲突办法的截然相反意见。以爱德华·甘斯为代表的进步黑格尔派，受黑格尔从历史理性思想出发的影响，认定意志自由及社会问题之解决特别重要，希望借助于资产阶级革命、君主政体和空想社会主义思想，找到一种解决阶级冲突的办法。而以卡尔·冯·萨维尼为代表的反对派，则主张把法律与历史紧密关联，强调法律根据存在于风俗传统而非立法者的理论体系当中。两种思想的交锋及彼此观点的阐发，触发增进了马克思的唯物史观之思想生成^③。

为人类幸福及个人自身的完美而奋斗之理想追求，使马克思衡量理论的合理性，常以能否解释并解决现实问题、导向美好目标为标准。故当虚幻理论体系与现实真实世界发生矛盾时，他不断追寻一种既能准确反映现实又能向着目标推进的理论。多学科知识结构形成的宽广学术容量和超常会通能力，使他对不同径路的理论体系并非一概抗拒而是博采众长，扬弃创造，经过多番努力，终能向着独特的唯物史观靠近。

三、唯物史观在流派论战中走向系统成熟

除了在社会观察与实践、理论学习和超越中触发思想灵感外，马克思的唯物史观也在与时人论战交锋的著书立说中不断走向深入成熟。尤其是在与青年黑格尔派的切磋争辩中，马克思形成了系统的唯物史观。多维的知识结构的厚植修养和融汇贯通，使马克思能够抵御方方面面攻击，并使自己的唯物史观体系不断得到建构完善。

马克思与鲍威尔的论争，主要明晰了宗教解放、政治解放与人类解放之关系。马克思与鲍威尔在反对封建神学、追求宗教解放方面志同道合^④，但在是否追求政治解放问题上则无法继续同行。鲍威尔认为，犹太人放弃犹太教、一切人放弃宗教就是公民解放的表现，认为宗教在政治上的废除就是宗教的完全废除^⑤。而在马克思看来，宗教本身没有内容，其根源不在天上而在人间^⑥。在《神圣家族》中，马克思指出，鲍威尔发现的“精神”与“群众”之关系，事实上只是黑格尔历史观教条的思辨表现。而鲍威尔把国家和人类、人性和人本身、政治解放和人类解放混为一谈，就必然会思索或想象一个特殊类型的国家即国家的哲学理想^⑦。在《论犹太人问题》中，马克思指出，鲍威尔的错误在于，他只批判“基督教国家”，而不批判“一般国家”，没有探讨政治解放和人类解放的关系，从而把二者混淆起来。马克思认为，政治解放没有权利要求犹太人放弃犹太教，要求一切人放弃宗教。指出即使是政治解放，其本身也还不是人类解放，只有人类解放才能得到政治解放^⑧。

马克思与卢格的分歧则主要体现在是否主张经济平等、认同共产主义方面。卢格在追求政治解放

① [英] 戴维·麦克莱伦：《马克思传》，第31—32页。

② 同上，第32—33页。

③ 同上，第29页。

④ 《马克思恩格斯全集》第27卷，北京：人民出版社，1972年，第442—443页。

⑤ [德] 布鲁诺·鲍威尔：《现代犹太人和基督徒获得自由的能力》，李彬彬译，《现代哲学》2013年第6期，第22页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第27卷，北京：人民出版社，1972年，第436页。

⑦ 《马克思恩格斯全集》第2卷，北京：人民出版社，1976年，第108—111页。

⑧ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第25—26、38、46页。

上超越了鲍威尔，与马克思在既追求宗教解放又追求政治解放方面有更多共同点^①，但在是否主张经济平等、是否赞成共产主义方面却不能与马克思同行。阿尔诺德·卢格曾写文章宣布“人道主义”在德国已提上日程，而且与群集在伦敦的德国名人一起，不但要求为各自祖国，且为全欧洲建立了一批未来的临时政府，他们想用举借革命贷款办法在美国取得必要经费，以便马上实现欧洲革命，从而理所当然建立各个共和国^②。作为“德国空想家”之一^③，表面上“学识渊博”的卢格，被认作是言论“空洞”的哲学贫乏者，其哲学被认作“费尔巴哈的无神论与人道主义”、黑格尔影响和施蒂纳高调的“杂拌”^④。在马克思恩格斯看来，卢格提倡的只是德国小资产阶级庸人的理性，他并未发现自由之路。他们与卢格的原则分歧在于，“卢格不是共产主义者”^⑤。在马克思看来，所谓的政治解放只是资产阶级的解放，只有消灭了私有制社会，才能实现无产阶级的真正解放^⑥。

施蒂纳曾是马克思追寻自由的同行者，但在精神是否与现实世界结合，反思如何能彻底可靠方面与马克思大相径庭。有学者认为，施蒂纳影响马克思提出了“现实的人”概念^⑦，推动马克思彻底抛弃了费尔巴哈及所有本质主义哲学立场，其反唯心主义提示和经济学训练，使马克思最终找到了描述历史和改变世界的正确方法^⑧。马克思认为，自己与施蒂纳的不同在于，在施蒂纳的命题中，现实“被头脚颠倒”，其绝对精神就是“把自己的终结设定为自己的开端”，这种“精神”的秘密，在于“全部虚构”而脱离现实世界。施蒂纳的“政治自由主义”“社会自由主义”“人道自由主义”“我”等命名体现的历史观，实际变成思想家统治世界。马克思的历史反思则“要求彻底性和可靠性”^⑨。马克思对施蒂纳的批判，被认为是对一切形而上学的批判，它使全部形而上学终结成为现实可能，并使马克思的哲学革命及其“历史科学”纲领得以内在地巩固建立^⑩。

费尔巴哈对世界的唯物主义解释曾在当时引起轰动，并得到马克思诸多赞辞；但费尔巴哈在改造世界上的止步，使继续前行的马克思在理论界崭露头角。马克思在宗教的一般本质问题上与费尔巴哈无原则分歧，他对费尔巴哈《未来哲学》《信仰的本质》等著作十分推崇，认为其意义超过当时德国全部著作，而有意无意为社会主义提供了哲学基础^⑪。马克思认为费尔巴哈的问题在于，他虽承认人是“感性的对象”，但他看到的并非真实存在且活动着的人，而是抽象之“人”。他的唯物主义是静止的且与历史完全脱节^⑫，它对现象、现实和感性只从客体或直观形式理解，而未将之当作实践而从主体方面理解。费尔巴哈把宗教本质归结于人的本质，但人的本质并非单个人的固有抽象物，而是一切社会关系之总和^⑬。

马克思哲学与黑格尔哲学的显著不同，在于关注到了理论与现实的直接联系。马克思指出，青年黑格尔派和老年黑格尔派哲学家们“没有一个想到要提出关于德国哲学和德国现实之间的联系问题，关于他们所作的批判和他们自身的物质环境之间的联系问题”。马克思的唯物史观显然是要超越这种哲学，即要讨论哲学与社会现实及物质条件的关系。这种现实前提在马克思看来并非任意想象而出，而是现实个人的活动和物质生活条件，包括他们得到的现成的和他们自己活动创造出的物质生活条

① 《马克思恩格斯全集》第27卷，北京：人民出版社，1972年，第421、429页。

② 《马克思恩格斯全集》第21卷，北京：人民出版社，1965年，第258页。

③ 《马克思恩格斯全集》第6卷，北京：人民出版社，1961年，第323页。

④ 《马克思恩格斯全集》第4卷，北京：人民出版社，1958年，第298—299页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第27卷，北京：人民出版社，1972年，第642—643页注8、10。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1956年，第483页。

⑦ 刘森林：《“现实的人”与“惟一者”：马克思与施蒂纳的主体论之别》，《浙江工商大学学报》2008年第3期。

⑧ 林钊：《“在同一块自由的荒野上相互对立”——论施蒂纳与马克思向历史唯物主义的转变》，《吉林大学社会科学学报》2011年第5期。

⑨ 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，1960年，第142、152—154、135—136、182页。

⑩ 吴晓明：《施蒂纳的“惟一者”与马克思的哲学革命》，《南京大学学报》哲学·人文科学·社会科学版2007年第3期。

⑪ 《马克思恩格斯全集》第27卷，北京：人民出版社，1972年，第424、450页。

⑫ 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，1960年，第50—51页。

⑬ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第501—502页。

件。马克思认为这些条件可用纯粹经验方法确定^①。

马克思的唯物史观与德国传统哲学的区别，首先在于前提不同。德国传统哲学“没有任何前提”，马克思的唯物史观则首先应确定一切人类生存即一切历史的第一个前提：“人们为了能够‘创造历史’，必须能够生活。但是为了生活，首先就需要衣、食、住以及其他东西。因此第一个历史活动就是生产满足这些需要的资料，即生产物质生活本身。”因此，任何历史观的“第一件事情”，就是“必须注意上述基本事实的全部意义和全部范围”，并予以应有重视。其次体现在“德国哲学从天上降到地上”，而唯物史观则“完全相反”，它是“从地上升到天上”，即“不是从人们所说的、所想像的、所设想的東西出发”。其结论性观点是，“不是意识决定生活，而是生活决定意识”；“思辨终止的地方，即在现实生活面前”；“这些抽象本身离开了现实的历史就没有任何价值”^②。

马克思的《关于费尔巴哈的提纲》成为其新的世界观即唯物史观形成的标志性著作，《德意志意识形态》则使这种唯物史观得到更加详细系统地展开，而《〈政治经济学批判〉导言》则是马克思唯物史观的经典表述。马克思对无产阶级在人类解放方面实践作用的信心，缘自对受尽劳动折磨的无产者的“纯洁无暇、心地高洁”的敬意，并确信历史会把这些文明社会视为“野蛮人”的群体，变成人类解放的实践因素^③。

四、结 语

虽然曾有的宗教情怀使马克思深切同情工人阶级的痛苦，但引导他走上共产主义观点的并非感情因素，而是其理性研究历史和政治经济学的结果。马克思唯物史观的形成，除了其多学科的知识结构外，还与其敏锐的哲学概括能力和深邃的洞察能力有关。马克思不仅具有丰富的历史和科学事实及哲学理论武装起来的头脑，而且具有善于利用长期心智劳作会通多学科的一切知识以观察事物的惊人能力，以致对许多问题都能予以确当且具有概括意义的哲学想象的回答。马克思之把握事物，不仅能看到表面，且能深入事物深处，不仅看到局部，而且能看到局部与整体的关联，在其一切组成部分的相互作用中考察之，追寻其发展历史，研究其存在环境，观察其相互影响，探讨其事物本原，考察其经历的变化、进化和革命，追寻其长远作用。目标是要用这个世界的各方面情形和不断变化着的正反运动，“去阐明这个世界的整个生命”^④。马克思从事著述的固定目标，是要给社会主义运动奠定一个科学基础。马克思唯物史观产生的跨学科特点，及其关注现实、注重实践的理论特质，对于整体认识马克思的思想体系与其改造世界社会实践的内在关联，颇具启示性意义。

（责任编辑 已 未）

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，1960年，第23页。

② 同上，第30—32页。

③ 《马克思恩格斯全集》第27卷，北京：人民出版社，1972年，第450—451页。

④ [法] 保尔·拉法格：《忆马克思》，《回忆马克思恩格斯》，第9—10页。

重新认识政治经济学批判的速度视野及其意义

卓承芳

【摘要】速度是人类生存的基本向度，每一种社会形态都是建立在特定的度之上。马克思主义社会历史理论是建立“一切固定的东西都烟消云散了”的工业革命之上，因此加速度构成其前提。生产关系革命是资本主义生产方式下生产力革命不断加速的必然趋势，正是它造成从自然王国走向自由王国的人类前景。在当代新工业革命、高科技革命语境中，人类社会也面临着百年未有之大变局和新的不稳定性和风险，从加速角度审视当代危机乃是历史唯物主义的基本任务。

【关键词】政治经济学批判；速度；现代性批判

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2020)06-0009-06

作者简介：卓承芳，江苏南京人，哲学博士，（南京 210023）南京财经大学马克思主义学院副教授。

基金项目：江苏省高校优秀青年思想政治理论课教师“领航·扬帆”计划培养人入选项目；江苏省“社科优青”科研项目“维希留速度学及其资本主义研究”

由于维希留等人卓越的工作，速度渐成现代性批判的一种新视角，并被回溯性地视为社会学和社会理论的中心^①。在这一语境中，马克思似乎获得一件再度占据社会理论中心的战袍，成为速度学家^②。本文认为马克思对于今天的速度分析确实提供了丰富的理论资源，但不能因此就简单地将其归入速度学家或加速主义者。对于马克思主义研究来说，真正的问题是如何看待由资本主义生产方式解放出来的生产力及其社会历史后果，怎样看待马克思之后资本主义加速发展及其历史含义。在今天，尽管资产阶级社会并没有像马克思预期的那样转变成其对立面，但生产力和生产关系这对冤家之间的速度竞争不仅没有改变而且变得更激烈，它们之间矛盾运动决定的危机日益加深，全球都卷入不确定性、旋涡、风险、恐惧状态之中。在这一语境中，马克思主义社会理论需要重新反思自身的速度前提，重新深入现代性的加速特征及其破坏性逻辑，从而阐明当前的势态以及我们的任务。

一、加速度乃是马克思社会历史理论的前提

维希留强调，与生产方式一样，速度是人类生存的基本向度，每个社会都是建立在特定速度关系上的^③。资产阶级社会和封建社会就是两种不同速度的生活方式，或者说现代性与传统乃是两种不同

① 在《速度社会学》一书的导论中，编者 Judy Wajcman 和 Nigel Dodd 写道：“时间和速度主题一直是社会学和社会理论的中心。它们位于诸如马克思、韦伯和西美尔这些经典思想家对工业资本主义分析的核心，在广泛意义上，进入现代就是生活在快速变化的世界。”（Judy Wajcman and Nigel Dodd (eds), *The Sociology of Speed: Digital, Organizational, and Social Temporalities*, Oxford: Oxford University Press, 2017, p. 1.）

② 例如，Sarah Sharma 认为，速度理论无疑应感激马克思关于劳动量、价值生产和社会必要劳动时间的阐述。（See Sarah Sharma, “Speed Traps and the Temporal Of Taxis, Truck Stops, and Task Rabbits”, *The Sociology of Speed: Digital, Organizational, and Social Temporalities*, p. 135.）

③ Paul Virilio and Sylvere Lotringer, *Pure War*, Los Angeles: Semiotexte (e), 2008, p. 57.

速度的历史模式。由此，作为资产阶级社会真理的政治经济学（或更广泛地说，现代社会理论）具有自己的速度前提。今天我们已十分清晰地看到，摩尔定律代表的技术革新、不断加快的资本周转、日新月异的时尚潮流不仅构成其直接研究的对象，而且构成其分析逻辑的前提条件。更重要的是，在谈及“速度”时，必须对这个术语的两种基本含义进行区分，即“速率”和“加速”。这是因为较之于传统，现代社会的核心特征之一便是打破了由自然决定的相对恒定的速率（如由日月交替和四季变换决定的循环节奏），把人类置于由自己“决定”的不断加快的社会洪流中。在这个意义上，现代社会理论的前提不是建立在一种恒定的速率之上，相反，加速是前提以及中心问题。

马克思恩格斯早就明确地指出了这一点，在《共产党宣言》中，他们强调“生产的不断变革，一切社会状况不停的动荡，永远的不安定和变动，这就是资产阶级时代不同于过去一切时代的地方。”^①正是因为这一点，可以说，加速不仅构成马克思主义社会理论研究的中心问题，而且实际上构成其革命预言的关键理由。他们关于无产阶级革命的主张，不仅是基于资本主义的根本矛盾，而且是直接建立在其发展加速这一趋势之上的。“革命是历史的火车头”这个判断形象地说明了这一点。

马克思恩格斯从加速度角度得出革命结论，这是确凿无疑的。在进一步阐释这个事实并由此深化在今天对革命含义的理解之前，需要略加强调的是——一个往往被忽视的问题：历史发展加速的发现，是唯物主义历史观形成的理论条件之一。没有这个条件，甚至可以说马克思恩格斯也难以走出黑格尔叹息的理性狡计。《共产党宣言》发表前的文献表明，通过社会发展的加速度揭示其背后生产力与生产关系的矛盾运动，是唯物主义历史观基本思想形成的关键。这一路线的起点是《英国状况·十八世纪》。在这个文本中，恩格斯强调，资本积累与无产阶级贫困化都以“惊人的速度”发展，这种矛盾的不断加剧推动着彻底的社会革命趋势，而它们都是工业革命的后果。如果说革命的中心问题是加速，那么加速就构成马克思恩格斯社会理论的中心问题。唯物主义历史观的孕育和形成过程亦清晰地说明这一点。当然，在这一点上，恩格斯确实比马克思更明显一些。我们看到，在《十八世纪》中仍然还不完善的表述，经过1845年以后马克思恩格斯共同探索完善，最终凝结成《共产党宣言》的核心思想。这在恩格斯提供的《共产主义原理》稿本中得到充分表达。在这个文献中，恩格斯强调，由于生产力的空前发展，“具备了能在短时期内无限提高这些生产力的手段”；劳资对立的日益加剧；以及生产力与资产阶级私有制的矛盾“经常引起社会制度极其剧烈的震荡”；“只有这时废除私有制才不仅可能，甚至完全必要”^②。《共产党宣言》则以更精炼和准确的方式阐明这一逻辑。

通过对历史唯物主义形成过程的研究，可以认为，不仅历史发展加速的发现是唯物主义历史观形成的理论条件之一，而且加速是其逻辑底蕴。在既往唯物主义历史观解释中，我们并不特别强调速度和加速度的意义，而是突出生产力和生产关系的矛盾运动推动社会历史发展的机制。这突出唯物主义历史观作为人类历史一般规律学说的意义，忽视了作为对资产阶级社会特殊规律学说的政治经济学批判之意义。这一倾向给马克思主义理论带来多方面的难题。一方面，从一般规律角度来批判资产阶级社会及其最新变化时，由于缺乏对其特殊性的把握，往往容易陷入教条主义；或者相反，把资产阶级生产方式特殊规律一般化，从而在无意识层次上与资产阶级意识形态共谋。在马克思主义发展史上，卢卡奇在《历史与阶级意识》提出这个问题，并断然强调“历史唯物主义的实质性真理和古典政治经济学的真理属于同一类型：它们在一定的社会制度和生产制度之内是真理”^③。在这一视野内，卢卡奇试图解决“历史唯物主义内容适用的社会前提”问题。我们并不以“历史唯物主义”一词来替代“政治经济学批判”，但在后一个层次上认同卢卡奇的意见。正是在这个前提分析中，加速度处于异常重要的地位。我们将“加速度”作为历史唯物主义的前提，不仅因为历史唯物主义诞生的资产阶级社会是不断加速的社会形态，而且因为它确实把加速问题内化到自己的理论结构中，才正确回答了这种社会是“从哪来里的，又要到哪里去”这个中心问题。

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第275页。

② 同上，第238页。

③ [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智等译，北京：商务印书馆，1992年，第311页。

二、生产关系革命乃是资本主义生产方式下生产力革命不断加速的必然趋势

在理解加速度对于历史唯物主义之意义时，最重要的问题之一是革命。“革命”不是马克思主义独有的语言，亦非只是马克思主义才关注的问题。当代著名史学家霍布斯鲍姆使用“革命的年代”来叙述 1789—1848 年的历史，这个时期便是所谓的“二元革命”（法国大革命和英国工业革命）彻底改塑历史面貌及其演化路径的时代。而在马克思主义诞生之前，基佐便于 1826 年出版《1640 年英国革命》，通过英国经验为开辟现代性道路的革命之合法性做出历史辩护，从而回答了迈斯特等保守主义思想家对法国大革命的质疑。作为德国思想家，马克思恩格斯的革命主张只是这种争论的总结。在他们这里，“革命”不再是合法性与必要性问题，而是什么时候和什么方式的问题，因为他们从资本主义生产方式的内在矛盾出发揭示了革命是一种必然。那么，革命有没有在马克思恩格斯身后以他们预言的那样发生呢？甚至有人断言，资本主义似乎终结了历史。革命是否真的烟消云散了以及更甚？在理论上，马克思发现的“现代资本主义生产方式和它所产生的资产阶级社会的特殊的运动规律”是否“过时”？这成为马克思主义者和一切关心现代性命运的人都需要面对的问题。要合理地回答这个问题，需要更全面地理解马克思恩格斯的革命多重含义，以及他们预言无产阶级革命的条件，加速度正是回答这些问题的关键入口。

首先需要指出的是，在强调革命过程，无论是马克思主义者还是非马克思主义都喜欢强调，马克思恩格斯将革命视为生产力发展的必然后果，而这恰恰是一种马克思恩格斯本人批判的技术决定论或经济决定论教条^①。正如恩格斯晚年书信所指出的，这种教条可能源自对马克思主义的误解，但绝非马克思恩格斯的本义。所以，在革命问题上有必要进行澄清。正如“无产阶级是由于工业革命而产生的”“没有机器生产就不会有宪章运动”等著名判断所暗示的，恩格斯的早期政治阐述具有技术决定论的嫌疑。然而，这只是表面的表述问题，随着唯物主义历史观的逐渐成熟和获得科学的表述，这些表面问题便不存在了。特别是马克思政治经济学批判完成后，商品生产的内在规律得到揭示，不仅革命的必然性大白于天下，而且它的含义得到了科学定义。革命不只是推翻政权那样的暴力行动，而且是废除资本，即马克思所说的“社会清算”。“要废除国家而不预先实现社会变革，这是荒谬的；废除资本正是社会变革，其中包括对全部生产方式的改造。”^② 这种革命的含义正是恩格斯早期就清晰表达的，而其作为社会历史发展的必然性深植于资本主义生产方式的矛盾。正是这种矛盾加速了社会历史在现代性中的加速变迁，就像《共产党宣言》描述的那样。这里必须注意的是，生产方式的内在矛盾绝对不能简化为生产力对生产关系的革命性要求。因为生产力本身的革命化，作为现代性的显著特征，绝不是自然发展的结果，而恰恰是资本主义生产方式的使然。换句话说，生产力的革命是资本主义生产方式的内在必然，而这种革命本身必然造成整个资产阶级社会的革命化。

从整个历史唯物主义的形成和发展看，19 世纪 30 年代开始普遍化的工业危机会加速革命的到来，这正是马克思恩格斯预言资本主义灭亡的基本理由。1891 年，恩格斯亦强调这一点：“日益加速互相排挤的发明和发现，这种每天空前大量增长的人类劳动的生产率，终于造成一种定会使当代资本主义经济陷于灭亡的冲突。”^③ 在《反杜林论》中，恩格斯从历史和实践的历史角度阐明了社会主义从乌托邦到科学的发展。在他看来，社会主义成为科学，之所以可能且必要是因为，“生产资料的扩张力撑破了资本主义生产方式所加给它的桎梏。把生产资料从这种桎梏下解放出来，是生产力不断地加速发展的唯一先决条件，因而也是生产本身实际上无限增长的唯一先决条件”^④。一方面，工业在

① 严格地说，技术决定论和经济决定论是两种不同类型的决定论。只是在马克思恩格斯理解中，他们视为社会历史的决定性基础的经济关系已经包括了技术，所以在有关马克思主义的争论中，技术决定论与经济决定论往往难以分开。（参见恩格斯对瓦·博尔吉乌斯的答复，《马克思恩格斯选集》第 4 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 731 页。）

② 《马克思恩格斯选集》第 4 卷，第 607 页。

③ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，第 329 页。

④ 《马克思恩格斯选集》第 3 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 633 页。

各个国家的普遍加速，使全欧洲陷入危机，社会革命就是这种危机的必然结果；另一方面，“资本规模的不断增大，为把装备着火力更猛烈的斗争武器的更强大的工人大军引向产业战场提供了手段”^①。马克思主义的革命主张便是建立在这一前提上。

从马克思恩格斯整个现代资本主义批判出发，可以更清晰地理解他们的革命主张是对现代历史加速的反应。“剥夺者就要被剥夺了”这个代表了政治经济学批判旨趣的口号，用另一种方式来说即是“革命”。从历史变迁的规律来说，革命正是加速。在《资本论》第1卷第1版的序言中，马克思说：“一个社会即使探索到了本身运动的自然规律……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。”^②在这里，革命之“加速”含义得到充分的阐明：一方面，作为暴力行动，它是加速社会历史进程的手段；另一方面，它的合理性与可行性是历史发展的客观要求，而在现代社会，革命是加速度的必然要求。

在这一语境中，作为加速历史变迁的“缩短和减轻”新社会分娩痛苦的革命，既不是一蹴而就的事件，也不是任意塑造历史的想象性活动。在前一点上，1883年，恩格斯在致伯恩斯坦的一封信中说：“德国人的重大错误就在于把革命想象成一夜之间就能完成的事情。事实上，它是群众在加速情况下的多年发展过程。”^③在后一点上，马克思在1859年著名的《政治经济批判·序言》中指出：“无论哪一个社会形态，在它所能容纳的全部生产力发挥出来以前，是决不会灭亡的；而新的更高的生产关系，在它的物质存在条件在旧社会的胎胞里成熟以前，是决不会出现的”^④由这两个观点作为参照可以判断，马克思恩格斯在当前的革命主张，是基于他们对社会历史条件的判断。在他们看来，在总体上，“自从蒸汽机和新的工具机把旧的工场手工业变成大工业以后，在资产阶级领导下造成的生产力，就以前所未闻的速度和前所未闻的规模发展起来了”^⑤；与此同时，虽然在大工业的一切领域内，生产现在能以日益增长的速度增加，但这些增产的产品的市场的扩大却不断变慢，这构成新的矛盾并推动资本主义生产方式爆发一次又一次危机，并在总体上造成革命的客观要求。早在1847年，在题为《雇佣劳动和资本》的演讲中，马克思便是如此描述资本主义生产方式的一般趋势的：

生产方式和生产资料是如何通过这种方式不断变革，不断革命化的；分工如何必然要引起更进一步的分工；机器的采用如何必然要引起机器的更广泛的采用；大规模的劳动如何必然要引起更大规模的劳动。这是一个规律，这个规律一次又一次地把资产阶级的生产抛出原先的轨道，并且因为资本已经加强了劳动的生产力而迫使它继续加强劳动的生产力；这个规律不让资本有片刻的停息，老是在它耳边催促说：前进！前进！^⑥

作为长期趋势，这个判断并没有错。不过，正如恩格斯晚年所反思的，或许部分受浪漫激情影响，部分源自对形势的错误估计，马克思和他也曾对革命做出一些错误判断。因此，他们坚决反对教条主义，反对对自己的学说的教条理解，要求工人阶级根据历史条件的变化而做出正确的政治选择。

在革命问题上，这亦要求深入马克思恩格斯思考革命的方法，而不是他们关于革命曾经做出过的判断。我们在这里通过加速度视野所欲强调的，正是历史唯物主义的这一基本立场：生产力与生产关系之间的矛盾运动是历史变迁的动力，现代资本主义生产方式的加速发展是其解放出来的生产力不断革命化的结果。不过，在归根结底意义上，历史的结构转型是生产力与生产关系之间的矛盾决定的，它发生的时候，前者的速度已经超出后者的速度。因此，真正的问题不在于资本主义生产方式的长期革命趋势，而是其容纳生产力发展的范围是否达到极限。这是在今天我们需要深入思考的问题。

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第356页。

② 《马克思恩格斯选集》第2卷，北京：人民出版社，1995年，第101页。

③ 《马克思恩格斯选集》第4卷，第658页。

④ 《马克思恩格斯选集》第2卷，第33页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第3卷，第618页。

⑥ 《马克思恩格斯选集》第1卷，第358页。

三、从加速角度审视当代危机乃是历史唯物主义的基本任务

在今天，我们必须面对的一个重大问题是，马克思确实做出了欧洲革命的预言，但它却并没有如马克思预期的那样获得胜利。实际上，恩格斯晚年便对革命预言做出过反思，他认为自己与马克思在1848年强调革命的时候存在着“幻想”，而后来无产阶级斗争的条件发生了重要的改变。^①历史给了恩格斯在理论上纠正自己错误看法的时间，但没有给他在实践上更新的机会，而是将之作为任务交给我们。对我们来说，我们面对的是在马克思恩格斯身后“历史走得更远”的方面：从生产工艺和商业模式的微观升级到资本主义生产方式的宏观全球扩散，从经济、政治再到生活方式，经历了卡尔·波兰尼所称的“大转型”之后，在第一次世界大战后开始“大加速”。“第二次机器革命”“第四次工业革命”“资本主义4.0”等提法，暗示着资本主义的整体创造性破坏过程并没有走到头，需要我们历史地评估这种趋势以及当下的情势。在加速成为当代社会历史观察的视野背景下，罗萨关于马克思的判断具有理论上的启示价值。他说：

……完全可以确定，马克思的预测事实上提供了解释三种加速形式的出发基点，即技术的加速社会变化的加速和（马克思和恩格斯所认为的，主要是永久的生存不确定性、经济上的竞争和归顺于在机器的时间要求下的工作所导致的）生活节奏的加速；尽管加速在马克思的以社会阶级对立的基本矛盾为中心的理论构成中只是次要的和未经充分发展的一个侧面。因此有关加速的系统性的理论，无疑有助于认真对待马克思有关资本主义经济运行方式的分析中的认识，并且对其加以运用。^②

我们认为，马克思不仅为独立地理解全部现代性之技术加速、社会加速和生活节奏加速提供了基本理论参照，而且为理解它们之间相互作用、最终塑造的文明未来提供了至今天难以超越的深刻洞见。因为社会历史加速，不仅是历史唯物主义的理论前提，而且是其面对的历史课题。

当然，在面对这个问题时，马克思恩格斯并不是泛泛地谈论生产力的革命，也不是一般地谈论“随着运输工具的发展，不仅空间运动的速度加快了，而且空间距离在时间上也缩短了”这些在今天所谓“时空压缩”的特殊现象^③。前面已阐明，革命是马克思学说的实践旨趣，这决定了马克思在面对社会历史特殊现象时始终聚焦于其内在的矛盾及其决定的历史变迁趋势。危机正是这种关注的落点。因此，在今天从加速视角推动马克思社会理论当代分析的深入，必须重新回到危机理论。

危机理论是马克思主义的中心。关于危机现象对历史唯物主义形成的意义、马克思主义对危机形成机制的分析等基本问题，相关研究都已经很成熟，这里不再重复。我们强调的是马克思对危机的性质和特征的基本判断。这一点与现代性之不断加速逻辑高度相关。在马克思看来，“危机永远只是现有矛盾的暂时的暴力的解决，永远只是使已经破坏的平衡得到瞬间恢复的暴力的爆发”^④。因此，周期的经济危机对于资本主义生产方式的延续来说具有特殊意义。在马克思看来，由于资本积累的逻辑，“靠牺牲已经生产出来的生产力来发展劳动生产力”是现代社会生产发展（经济进步）的特征。在这一意义上，现代经济是一种创造性破坏过程，即通过周期性的危机来打开自己前行通道。在这一条件下，速度具有多重意义。一方面，现代性具有不可避免的加速特征。“资本的积累，从价值方面看，由于利润率下降而延缓下来，但这样一来更加速了使用价值的积累，而使用价值的积累又使积累在价值方面加速进行。”^⑤另一方面，加速是创造性破坏过程的加剧。“资本主义生产总是竭力克服它所固有的这些限制，但是它用来克服这些限制的手段，只是使这些限制以更大的规模重新出现在它面前。”^⑥因此，尽管资本主义生产方式通过创新得以延续，并在马克思身后获得长足发展，但其危机

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第510页。

② [德] 罗萨：《加速：现代社会中时间结构的改变》，董璐译，北京：北京大学出版社，2015年，第61页。

③ 《资本论》第2卷，北京：人民出版社，2004年，第278页。

④ 《资本论》第3卷，北京：人民出版社，2004年，第277页。

⑤ 同上，第278页。

⑥ 同上，第278页。

愈发普遍化和加深，现代性越来越显得极端化。

在马克思的时代，他直接面对的是周期化危机的形成，即“工厂制度的巨大的跳跃式的扩展能力和它对世界市场的依赖，必然造成热病似的生产，并随之造成市场商品充斥，而当市场收缩时，就出现瘫痪状态。工业的生命按照中常活跃、繁荣、生产过剩、危机、停滞这几个时期的顺序而不断地转换”^①；同时，“市场必须不断扩大，以致市场的联系和调节这种联系的条件，越来越采取一种不以生产者转移的自然规律的形式，越来越无法控制”^②。在这一背景下，马克思预言资产阶级将失去驾驭他们自己召唤出来的魔鬼的能力。在今天，资产阶级召唤出来更多的魔鬼，不仅没有摆脱危机，而且危机大大地加深了。我们的无力感以及面临的最尖锐的难题不再局限于经济领域，而是全球社会和全部生活都陷入一种眩晕、漩涡和流动的恐惧之中。实际上，从 19 世纪末以来的文明（文化）危机、科学危机、政治危机，到 20 世纪 70 年代的能源危机、生态危机等问题，不断增加到我们生存的议程上，人类再也没有一个正常的领域。在这一语境中，伯曼使用《共产党宣言》的“一切固定的东西都烟消云散了”名句作为标题来描述今人的体验，鲍曼依据同一名言提出“液化现代性”理论^③，而维希留提出速度政治经济学问题将加速置于整个现代性乃至文明问题的中心。现代性没有死亡，它变得超级化。在这一情境中，本文将加速度置于马克思主义社会理论的中心，便是希望为回答这个问题提供更广阔的视野。尽管马克思预言的革命被延宕了，但他的这个基本观点并没有失效：危机是资产阶级社会内在矛盾的“暴力解决”，亦是新的生产关系的征兆。

（责任编辑 已 未）

① 《资本论》第 1 卷，北京：人民出版社，2004 年，第 522 页。

② 《资本论》第 3 卷，第 273 页。

③ 参见《共产党宣言》“*All that is solid melts into air*”（“一切坚固的东西都烟消云散了”）。鲍曼认为现代性的首要成就便是 *melting the solids*，并将之命名为“液化”。（Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity, 2000. pp. 2-3.）

施蒂纳的“唯一者”

——从独自性与利己主义出发的考察

梁冰洋

【摘要】“唯一者”是施蒂纳哲学的核心概念，在施蒂纳看来，人类被束缚于各种物质或精神领域，无法实现自身价值达到真正自由，究其原因这是由于人类对理性原则的崇拜，因此“唯一者”要取消一切领域内的普遍法则。费尔巴哈认为，只要人类认识到“类”本质的存在，就能够在爱的相互关系中重建人类自由。但施蒂纳指出，对“类”的承认完全取消了个体的创造性地位，“类”概念不过是另一种形式的普遍原则，人依然受制于一系列外部因素。一旦“唯一者”服从于某一共同体，其利益就会被各种原则所侵害，因此，独自性对“唯一者”十分重要。但施蒂纳并未处理好独自性与“唯一者”之间的关系，即如何使以“无”为自己事业的“唯一者”保持独自性的同时协调好诸个体的利益。在施蒂纳这里，“唯一者”的利己主义原则与其独自性都成为一种虚无的意志论。

【关键词】唯一者；独自性；利己主义

中图分类号：B516.49 文献标识码：A 文章编号：1000 - 7660（2020）06 - 0015 - 06

作者简介：梁冰洋，河南驻马店人，哲学博士，（上海 200092）同济大学马克思主义学院预聘助理教授。

近年来，在有关马克思理论史的研究中，对施蒂纳的探讨有所增加。在费尔巴哈提出抽象的类概念之后，施蒂纳通过存在性的独自性与利己主义价值阐释“唯一者”，究其实质不过是非理性的和虚无主义的个体。因此，必须破除这一主体，才能阐明唯物史观中作为历史起点以及社会政治结构主体的“现实的个人”，这是马克思阐明其唯物史观的一个进路。目前学界对施蒂纳独自性的讨论主要涉及人类自由方面，对利己主义的讨论主要与共产主义的实现有关，鲜少将独自性与利己主义放置一起考察施蒂纳的“唯一者”。在本文看来，施蒂纳的“唯一者”将一切视为我的所有物，对独自性的承认是“唯一者”获得自由的保障，也是由于独自性才使“唯一者”区别于其他一切存在物；但在有关独自性与“唯一者”的关系上，施蒂纳看上去难以给出一个明确的定位，即“唯一者”不分享任何特性，独自性与“唯一者”的关系只是一种语言上的描述。然而，在对费尔巴哈的批判以及利己主义的定位上，施蒂纳恰恰又是通过独自性入手，阐明“唯一者”是人类自我发现的最终环节。施蒂纳以独自性说明“唯一者”，就不打算给予理性的规定与解释，其对费尔巴哈的类概念的批判，不过是为了给出作为意志的“我”以利己主义的主体性。一旦纳入与利己主义话语高度关联的犹太人问题进行讨论，施蒂纳的“唯一者”及其独自性便立即显现出理论上的虚幻性。

一、“唯一者”及其“独自性”的内在困境

施蒂纳是在存在或生存的意义提出唯一者的“独自性”的，此独自性与人在自我保存时的利己主义直接同一。在《唯一者及其所有物》中，施蒂纳将人的发展描述为“人的生命”的辩证过程，即个体意识的发展（儿童 - 青年 - 成人），在此过程中以利己主义的合理化达到终点。施蒂纳将青年

视为“第一次自我发现”，只因青年发现了思想的力量并处于一个他可控制的外部世界。在这一过程中，个人致力于探寻宗教道德与精神世界，并进一步认识到所谓的普遍观念、固定理念不过是儿童时期一直想要摆脱的外部权威。于是，对精神、宗教世界的反思成为进入成人阶段的条件。在施蒂纳看来，人类对宗教、道德保持虔诚的态度无非是出自利己主义，并称其为“非自愿的利己主义者”，这也是一种“非本意的利己主义者”；他们“总是关心自己的事，然而却不把自己视为最高本质；他为自己效劳而又认为同时总是为一个更高本质效劳；他不知道比自己更为崇高的东西，却又憧憬着更为崇高的东西”^①。施蒂纳认为，在“我”身上发生了一种不一致的行为模式，实际上，人所做的一切都是为自己服务，却自以为是为某种“最高本质”效劳，这是“中迷者”。在“中迷”状态下，自我行为的实现与动力都不由意志提供，而是根据固定观念实现，正如人们之所以会爱国，是基于一种普遍承认的原则。施蒂纳认为这违背了人的独特性与自主性，因此，通过对个体内、外部的统一来拒绝一般的他律，其对“自我一致的利己主义”的强调正是由于借助他人的评价将影响个体价值的实现，一旦这种选择含有为他人考虑的成分，自我价值就无法真正凸显、自我保存将难以真正实现。根据施蒂纳的观点，如果自我需要参照其他原则行动，就会变成一种不确定的存在，那么就没有必要认同我的任何特性。显然，施蒂纳的利己主义以自我意志的独立性为中心，并认为意志、理性和欲望是可以分开的（理性比不受控制的欲望更危险），如果某人是一个“自我一致的利己主义者”就意味着他摆脱了理性。问题是，意志如何摆脱理性与欲望并使“我”掌握他们呢？或许可以这样理解，个体停止或拒绝了某种行为是因为意识到如果这样做，就等于接受了他律或被理性、欲望支配，但一般意义上人们会认为这是理性选择的结果。根据施蒂纳的观点，自我及其行为必须与目的分离，否则很难保持“我”的同一性与意志的独立性，这似乎更可以视为一种推理过程。

“在众人之中尽管我也是一个，正像我譬如说是一个生物，即动物或兽类，或是一个欧洲人、一个柏林人等等那样；然而谁要把我只当作人或当作柏林人来尊重，他对我表示的只是一种我毫无所谓的尊重。为什么？因为他只是尊重我的一种特性，而并非是尊重我。”^② 我所具备的特性不外乎是我的所有物，就如精神而言，“它是我的，我却并非是它的”^③。“唯一者”通过扭转个人与其特性的关系，使人不再屈从于某一属性。对独自性的承认给施蒂纳的学说带来不小的困难。施蒂纳认为，自我是不通过任何固定观念就可被识别的本质存在，自我不存在任何属性，这就是“我”的独自性，以与他人完全不同的方式证明自己。但若每个人都具有独自性，那么这些独自性是否会有重叠？如何保证我的独自性是独一无二的？施蒂纳并没有明确说明这些问题。仅仅给出独自性这一概念，施蒂纳就以为超越了普遍原则与本质主义。但如果将人与其属性分割开来，那么呈现在面前的彼此应该分享着同样的本质。或者说，如果施蒂纳的自我没有追求那些远离自身的特性，它又如何与其他人区分呢？施蒂纳声称“唯一者”是独一无二的，并把“无”当作自己事业的基础，显然这一主体是没有内容的存在，那么无内容的主体又是以何种方式超越其他人的独自性，并保持唯一的呢？

在《唯一者及其所有物》中，施蒂纳大量使用“人”一词，批评者总是可以找出他前后矛盾的理由，即“人”这个词已经表达了某种相同的属性。但施蒂纳曾指出“人”这一谓语不应从一般意义上理解，一般的“人”不能表达我的独自性，我是什么（特性）与我是谁（独自性）有着重要区别。施蒂纳取消了人与人之间的共同特征是出于自我保存的考虑，也是反对利他主义的理由，即取消了我与他人积极或消极意义上的互动。在“我是谁”中，“谁”才是真正的个性；至于“我是什么”完全由“谁”创造出来。根据施蒂纳的观点，真正的利己主义者可以随心所欲塑造自己的生活，不受任何宗教与道德形式的他律影响，自主选择并控制自己的未来以保存“我”的独自性与完整性。但当这一利己主义者从所有形式的他律中解放出来时，他就无法从事一系列有意义、有价值的活动，

① [德] 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，金海民译，北京：商务印书馆，2013年，第39页。

② 同上，第191页。

③ 同上，第191页。

否则就与其独自性相分离。在马克思看来，这显然割裂了人与他人、人与社会的联系，使人成为孤立的抽象个体。施蒂纳对“唯一者”的强调，以及普遍性原则对独自性的不利影响，都旨在缓解当时国家官僚机构与个人权力的不平衡状态，但显然他走向另一种极端，并陷入自我设定的困境。

二、走向费尔巴哈的另一极端：有“类”无“我”

对费尔巴哈的批判是《唯一者及其所有物》的主题之一，施蒂纳着重对费尔巴哈的人本主义展开批判。施蒂纳认为，费尔巴哈在人之外设立的最高本质不过是另一形式的宗教，“他说，我们只是错认了我们自己的本质，因而在彼岸寻找这种本质，现在由于我们看到了神只是我们人的本质，我们就必须将它重新作为我们的东西并从彼岸移回到此岸来”^①。在施蒂纳看来，这不过是将人与神的位置做了简单置换，费尔巴哈虽突出了“人”的作用，却又为“人”蒙上宗教的神秘色彩，并没有逃离基督教的二元分裂，只是将对神的崇拜转变为对人“类本质”的崇拜。施蒂纳试图打消这种分裂，让人重回世俗世界，自我应是创造者而非造物。实际上，费尔巴哈设想的“最高本质”已然成为一种道德上的普遍原则，且这一目标超离尘世，对“类”的道德要求疏远了那些还未发现这一本质的人，这种“完人”与现实中的“人”相分离，成为人类世界的另一个神，世俗的“我”被贬低。施蒂纳认为，这不过是种“怪想”，只有世俗的“我”才是人的真实表达，财产、权力都是我真实存在的确证。值得注意的是，在批判费尔巴哈的过程中，施蒂纳走向另一个极端，即用世俗的“我”否定神圣的“类”，在“类”本质中“我”永远无法存在。施蒂纳的“唯一者”试图用意志把握一切，如同“神”一样再次成为绝对力量的象征。对施蒂纳而言，“类”本质的思想幽灵是压迫性的存在。“谁醉心于人，而且那种醉心不断在扩展，谁将个人置之度外并游离于一种理想的、神圣的兴趣之中。”^② 费尔巴哈的“类”只是为人类设定了“人应该成为什么”的标准，并不在乎“人是谁”，“类”本质要求每个人都应为了这一神圣目标而努力，以真正“人”的方式行事，这就创造了“人”希望达到的意识形态标准，“类”本质成为统治的新机器、新规范。

费尔巴哈的主要工作是使人认识到人自己才是真正的上帝，并以宗教的方式使道德具有统治地位。在施蒂纳看来，这种崇高的道德不过是种虚伪的“爱”。“在消灭了信仰之后，费尔巴哈以为驶入了理想的爱的安全港湾。‘最高和首要的法则必须是对人的爱。对人来说人就是神’。”^③ “然而实际上只是神变了，爱仍旧保留下来：在那里是对超人的神的爱；在这里，则是对人的神的爱，对作为神的人的爱。”^④ 在费尔巴哈的设想中，人们在爱的原则下相互协作，“我”与“你”不再作为孤立的生命体，人成为真正的类存在。施蒂纳指出，“非自愿的利己主义者”正是这一原则的表现，对宗教的虔诚不过是希望现世所做的好事能够换取来世幸福，这无疑是种无节制的虚伪教义。费尔巴哈以隐蔽的方式恢复了基督教，使其成为一种更为内在的约束力量，并相信通过这种方式人便可获得自由，但这种爱的原则最多获得形式的自由，实际上人仍处于普遍原则的统治之下。施蒂纳写道：“爱、忠诚等等要求不可转变的决定性，是唯一的意志，其他人只有顺从它、为它效劳、遵循它、爱它。不管这一意志是理性的或非理性的；人们的行动在这两种情况下，如果遵循这一意志就都是道德的，如若摆脱它，就是不道德的。”^⑤ 人为达到“至善”可以舍弃一切，这何尝不是一种被神圣性所掩盖的利己主义。但因其缺少独自性，在施蒂纳看来这只是一种奴隶状态，是自我的否定。

施蒂纳不认同为了所谓的普遍原则可以牺牲自我意志，其将“唯一者”的事看作唯一的事，国家、社会都被视作我的敌人是“非我”。费尔巴哈有关爱的宗教表现出一种虚假的博爱主义，“博爱

① [德] 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，第33—34页。

② 同上，第85页。

③ 同上，第62页。

④ 同上，第62页。

⑤ 同上，第56页。

主义是一种天国的、精神的、爱，一种僧侣主义的爱。人必须在我们心中建立起来，而我们这些可怜鬼也因此便灭亡”^①。在宗教的博爱原则下，我的独自性要被消灭，因为基督教国家无力承认“唯一者”，一切独自性都是共同生活的阻碍，只能通过共同的原则将人塑造成集体的从属者。因此，施蒂纳反对人类共同体，并认为普遍原则下的共同体难以实现自我利益与自我保存，一切要以共同体的利益为最高标准，这就不得不使我的意志屈服。这一诘难成为马克思日后在《德意志意识形态》中思考共产主义与人的个性如何统一的关键。施蒂纳对“唯一者”的强调，在马克思看来只是“哲学上的一个抽象名字，一个超越一切名字之上的‘名字’，即一切名字的名字、作为范畴的名字”^②。由此而论，施蒂纳的“唯一者”与费尔巴哈的“类”一样都是形而上学的表现。

三、犹太人问题中的“唯一者”与利己主义

犹太人问题是人的问题的核心论域。犹太人解放不仅是宗教问题也是政治问题，青年黑格尔派显然倾向将这一问题宗教化，犹太教的“拜物”特性为费尔巴哈、施蒂纳等人对利己主义的认识提供了现实例证。犹太人问题的一个实质，就是犹太人各自的“唯一者”及其利己主义价值难以解决彼此间的价值交换，日益巩固的犹太人利己主义特性已成为现代性的难题，这成为当时理论家们关注和讨论的主题。正是对犹太人利己主义的一定反思，施蒂纳树立起真正的“唯一者”。也正是通过犹太人问题，施蒂纳的利己主义得以成为一种意志论的利己主义，因而难以真正走出利己主义的困境。

费尔巴哈在《基督教的本质》中对犹太教的利己主义特性展开批判：“直到今天，犹太人还不变其特性。他们的原则、他们的上帝，乃是最实践的处世原则，是利己主义，并且，是以宗教为形式的利己主义。利己主义就是那不允许自己的仆人吃亏的上帝。利己主义在本质上是一神教的，因为，它唯独以‘我’为其目标。利己主义……也使他理论上趋于偏狭，因为它使他漠视一切跟他切身利益无关的东西。”^③ 犹太教被视为孤立的和非精神的世界观来源，只注重物的有用性。因此，费尔巴哈通过“类”本质的实现消除犹太人的异化。马克思基本认同费尔巴哈对犹太人利己主义的判断。在《论犹太人问题》中，马克思指出，鲍威尔以为只要全体犹太人改信基督教就可获得解放，实际上犹太教不过是犹太人本质的抽象，因此对待犹太人问题不能仅仅着眼于宗教。马克思将犹太人问题与市民社会结合在一起，认为犹太人表现出来的利己主义特性正是市民社会的原则。市民社会是政治国家的物质基础，一旦利己主义成为国家发展的指导原则，人类自由的实现及人自身价值等问题将面临挑战。因此，犹太人解放不单纯是宗教问题，还是社会政治问题，只有整个社会从利己主义中解放出来，即消灭私有制，人类解放才能实现。马克思透过对犹太人利己主义的分析指出，利己主义不过是资本主义私有制的表现，利己主义有其深厚的现实基础，因此消灭私有制要从现实的物质根源中去寻找。赫斯对犹太人问题的看法与费尔巴哈、马克思不同，认为犹太人的民族认同感是保证犹太民族团结起来、获得自由的关键，并且犹太教相对基督教而言具有现实性。赫斯借助费尔巴哈的“类”本质，将利己主义视为人类生活的异化表现。

费尔巴哈试图将犹太教与基督教消融在“类”中以实现人的解放，鲍威尔则以普遍的基督教原则取代特殊的犹太教来解放犹太人。其实，费尔巴哈与鲍威尔都试图通过一种普遍原则取代特殊性；而赫斯则看到犹太教的实践特性，认为犹太教可以弥补基督教过于形而上的缺陷。这些对犹太人利己主义的讨论，在施蒂纳看来都没能真正触及利己主义与人类解放问题。在《唯一者及其所有物》中，施蒂纳集中探讨了利己主义与“唯一者”的内在关联。在他看来，无论是用基督教教义取代犹太教教义，还是用“类”的普遍性取代犹太人的特殊性，都取消了人作为个体的独自性。虽然赫斯意识

① 同上，第85页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，1960年，第526页。

③ [德] 费尔巴哈：《基督教的本质》，荣震华译，北京：商务印书馆，2016年，第148页。

到犹太教对人作为创造性主体的肯定，但对家庭、民族等因素的强调，破坏了“唯一者”的独自性，将“唯一者”束缚于某种属性中。马克思将利己主义视为私有制的表现，以无产阶级为主体通过社会革命解放人类，这同样是施蒂纳无法接受的。在施蒂纳看来，任何一种革命的逻辑都是对一种固有原则的服从，依然从属于理性逻辑。按照他的理解，“革命并非是反对一切现存的制度，而是反对这种现存的制度、反对一种特定的实况”^①；目前一切革命都只是“改良主义的”，无产阶级的奋斗目标不过是以“一个新的主子代替旧的”^②；共产主义消灭贫富差距的要求不过是没收一切财产，收归社会所有，这不仅不能给人以自由全面的发展，反而使一切人成为“游民”。施蒂纳仇视一切革命，实则是德国小资产阶级的懦弱反映。在他看来，所有矛盾与批判都可以在观念中展开，只要在意识上革除对“人”的误解，“唯一者”这一真正的利己主义就算完成了。因此，施蒂纳的“唯一者”不具有任何实际内容，仅靠意志塑造自己的生活，表达自己的独特性，不需要借助任何道德原则或理性。独自性的要求使每个人成为生活的革命者，且革命的自我不能被任何一种潜在的原则控制，这就容易造成一种无秩序的无政府状态。但施蒂纳同时又是反革命的，因此，“唯一者”如何在固定结构中保持独自性只能成为意志上的选择。

对施蒂纳而言，“人”属于旧时代，而“我”是新时代的象征。“由于神作为人被当作先入之见，于是重又产生一种新的信仰，对人类或自由的信仰。”^③ 宗教精神使人自欺欺人地相信幽灵的存在，崇拜并服务这一幽灵的人是具有精神性的，反之则被视为异教徒，如犹太人。在蒙古人获得精神胜利之后，像犹太人这样的“唯物主义者”会因为这个世界的物质生活而遭到唾弃。仿佛只有犹太人被合理地归结为一个普遍的“人”之后，犹太教的邪恶本质才可以消除。在施蒂纳看来，这无疑是将所有人都束缚在普遍秩序中。对其而言，一个普通的“人”比一个特定的“犹太人”更加糟糕，至少犹太人还保持了某些特殊性。“人们如何能同时成为犹太人和人？我答复道：首先，如若人们、犹太人、人意味着同样的东西的话，人们根本就不能成为犹太人也不能成为人。”^④ 费尔巴哈和鲍威尔认为犹太人是堕落的，只因犹太人将“精神的事置于个人的事之后”^⑤，其以有用性设定价值，对犹太教而言其本质是实用主义的，这种非精神的实用性正是犹太人利己主义的表现。施蒂纳反对费尔巴哈、鲍威尔等人对犹太人利己主义的批判，并不意味着施蒂纳认同犹太教。“犹太人的东西并非是纯粹利己主义的东西，因为犹太人还是把自己呈献给耶和华”^⑥，因此“作为犹太人或基督教徒，一个人只在某种程度上满足了他的需要、他的渴求，而没有满足他自身：一种半利己主义，因为一个半人的利己主义，半是他、半是犹太人，或者半是他的所有者、半是奴隶”^⑦。施蒂纳部分地认同犹太人只因在其中能够发现一些独特性，而对其批判也是因为犹太教同样受制于一个普遍原则，是一种“教阶制”。因此，只有“唯一者”既肯定了主体性，又保持了独自性，也是由于“唯一者”的无神论倾向使其可以创造价值。而宗教徒由于丧失了自我，不能产生任何价值，这种价值观很容易带来价值上的虚无主义。根据施蒂纳的观点，犹太人创造的货币价值是不被承认的，不仅因为其受困于物，还因为一种欲望上的满足并不是真正的自我实现。而“唯一者”的独自性一面要求与物保持距离，一面又不断用物来确证自身，已然成为一种道德上的说教，并且是一种意志论上的利己主义者。

对主体独自性的强调使施蒂纳舍弃任何一种属性的描述，通过对费尔巴哈“类”本质的批判，“唯一者”成为一个具体独立且全知全能的主体。在对犹太人问题的讨论中，可以清楚地看到“唯一者”不具备任何现实内容，这是施蒂纳面对物质与精神、存在与意识对立的一种妥协，既不想放弃

① [德] 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，第120页。

② 同上，第120页。

③ 同上，第158页。

④ 同上，第139页。

⑤ 同上，第32页。

⑥ 同上，第198页。

⑦ 同上，第198页。

现实主体对物质的占有、享受，又不愿牺牲精神、意识的主导地位。“唯一者”被视为真正的利己主义者，这种利己主义代表着人类自由的实现，物质与精神的统一，独自性能确保人类不再屈服于任何一种外部权威。由于“唯一者”仅考虑自己的事，因此，独自性又使其成为孤立抽象的存在，自我价值并没有任何现实意义，“唯一者”只能存在于观念中，面对现实只能依靠头脑的批判完成。对“唯一者”利益的强调恰恰是施蒂纳极端利己主义的体现，并且这种利己主义已经显现出无政府主义倾向，相对蒲鲁东而言，更有充分理由将施蒂纳视为无政府主义的先驱。受英国古典自由主义的影响，施蒂纳的极端利己主义发展出一种带有个人主义性质的无政府主义倾向。英国古典自由主义虽重视个人财产，却将道德与市民生活融合在一起，强调公共领域与个人生活的关系。施蒂纳只看到古典自由主义对个体与财产的关注，忽视个人与他在社会中的互动。显然，这种个人主义不能理解无产阶级的历史使命，以及马克思将要发动的社会革命。在《德意志意识形态》中，马克思对施蒂纳的极端利己主义及其无政府主义倾向进行批判，用“现实的个人”反对利己主义的个体，用感性生活的个人反对抽象的个人。在马克思看来，施蒂纳的“唯一者”仍属于德国思辨形而上学，因此，要从现实的社会关系与生产关系理解人类历史，意识、观念的现实基础是人类的感性活动，“不是在每个时代中寻找某种范畴，而是始终站在现实历史的基础上，不是从观念出发来解释实践，而是从物质实践出发来解释观念的东西”^①。

(责任编辑 已 未)

^① 《马克思恩格斯全集》第3卷，43页。

实践的三要素与实践哲学的三维度

——对象、意识与语言

叶甲斌

【摘要】认识实践是认识与实践关系的重要内容。在专业层面认识实践即研究实践，这样的学问可分为三层次五大类。实践哲学以全体实践活动为研究对象，属于普遍性层次的整全性研究。考察实践概念的办法主要有两种，即历史的与逻辑的。前者揭示了亚里士多德的实践与创制概念，经过康德与马克思的中介，在伽达默尔那里完成了“否定之否定”。后者探讨了实践活动的基本性质与内在结构。其中，作为实践不可或缺的要素，对象、意识与语言在实践中既相互关联，又相对独立。在实践哲学的研究中，这相应地表现为从对象、意识和语言三个维度进行研究的区别与联系。最后，实践的三个要素和研究实践的三个维度，暗示了一种三维联动的语言分析方法和三维一体的实践存在论。

【关键词】实践哲学；实践；创制；语言；意识

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2020)06-0021-08

作者简介：叶甲斌，江西玉山人，（广州 510275）中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系博士生。

基金项目：2016年度教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“马克思主义实践哲学与全球化时代的人类理想”（16JJD710015）

一、从认识与实践到实践哲学

世界有各种各样的物体，物体之间的具体联系形成事情。事情和物体即是事物，构成我们关于世界的本体论图景。有的事情之所以发生是因人所致，有些则不是。因人所致的事情中，有些人主动为之。换个角度说，人主动谋事的过程就是人的活动，其结果为一件件事情。

（一）认识与实践

人的众多活动中，有两种尤为重要。一种是认识，可谓“思”，即探究和解释事物的活动，目的在于求真。理论思考是典型的认识活动。另一种是实践，可谓“做”，即构建或改变事物的活动，目的在于求善。工程建造是典型的实践活动。“想做”一件事尚且不是实践，还只是某种“思”。只有把“想”做出来，即借助身体的活动将内在的“想”呈现于外在的经验世界，它才真正成为实践。在这个意义上，实践必须是外化、对象化的人类活动。

实际上，认识与实践关系复杂得多。从历时态来看，认识与实践经常互为中介。认识不限于沉思，它可能需要调查研究、科学实验、翻阅文献等，这些无一不是实践。认识需要实践以获取新知。调查研究等活动在认识过程所占的份量已远非亚里士多德时代能比。为了展开调查研究，务必先对研究的方法和对象等有所考察。换言之，为认识而进行的实践，需要另一种预备性的认识——为了实践的认识。从共时态来看，一个人的实践可能是另一个人的认识对象，后者又可能是他人的实践对象。它们还可能同时是他人的认识或者实践对象。

为了实践的认识有两种,即认识普遍和认识个别。认识普遍,是为了将理论用到实践中;认识个别,可以帮助辨别哪些理论适用、哪些不适用。工程建设等大规模、系统性的实践,离不开预先筹划,但筹划不是认知,而是另一种类型的行为^①。筹划既需要普遍的知识,也需要关于个别的认识。

人是筹划的动物。我们时常为未来之事预先筹划,据此安排我们的生活实践。当然,这并未排除出于任意而实践的可能情况^②。假设我突发奇想要写一本科幻小说,但对科幻小说和写作一无所知,这不能阻止我愿意为此进行准备,例如写作训练。为了写科幻小说进行写作训练这一事件包含两个实践活动:写科幻小说与进行写作训练。前者是后者的目的,后者是前者的手段。如果把写科幻小说当作该实践的整体,写作训练则为它的部分。

(二) 研究实践的三个层次

研究属于专业层面的认识活动。研究实践是对实践活动的专业性认知。研究实践活动的方式很多,按照普遍性的层次大抵可分为三个层次:对个别实践活动的研究,对某类实践活动的研究,对实践活动整个类的研究。每一类又可分为研究其本质或整全,还是研究它的某种属性。

研究实践的第一层次,即个别性研究。个别的实践活动可以通过起源学、民族志等方式加以研究。相比其他两个层次的研究,它最大程度刻画了个别的经验事实,这是此类研究的可贵之处。但这种研究存在明显的理论局限,即个别性认识无法举一反三,获得普遍性。和其他个别性研究一样,对实践的个别性研究无法按本质和属性分为两种,因为个别事物不可定义^③,也就无所谓本质。本质通过定义,即属(species)加上差(differentia)得来,而属和差都是普遍之物,普遍相加无法抵达个别。因此,普遍性的理论通常被视为知识的范本。

研究实践的第二层次将更为一般的实践活动作为研究主题,这种研究可称为对实践的特殊性研究。实践活动按照内容可分为认知实践^④、生产实践、政治实践、伦理实践、艺术实践等;按照空间可分为巨型实践、中型实践、小型实践;按照时间可分为长期实践、中期实践、短期实践;按照人际维度可分为全体实践、集体实践、个体实践;按照效益高低可分为高效实践、低效实践;按照成功与否可分为成功实践、失败实践……特殊性研究按其分类,将某类实践作为研究主题。

就其研究全部的实践而言,第三个层次可称为对实践的普遍性研究。对实践的普遍性研究有两种。第一种普遍性研究将实践活动的某种属性作为研究对象,如伦理学研究实践活动的伦理性、政治哲学研究实践活动的政治性。根据“具体-抽象-具体”的思维规律,研究实践的某种普遍属性尚未到达思维中的实践具体。只有将抽象后的普遍属性综合起来,才能形成思维中的实践具体。这就是第二种普遍性研究的对象,即把实践本身作为主题,因此是完整意义上的实践哲学。相较而言,第一种普遍性研究属于各类实践哲学的领域,如伦理学、政治哲学、法哲学等。与之相比,对实践作整全性研究的理论工作尚且有限。为此,有些学者提出“实践学”(Praxiology或Praxeology)^⑤和“元实践学”(Meta-praxeology)^⑥,以专题研究实践之为实践。

(三) 实践哲学谱系中的实践概念

实践哲学在最严格的意义上是对实践“是其所是”的理论研究,即整全性的实践哲学。划定实践哲学的定位和研究对象后,接下来需要剖析“实践”概念的意涵。剖析的方法至少有两种,即逻辑

① 徐长福教授系统分析了这两类不同的思维方式。参见徐长福:《理论思维与工程思维:两种思维方式的僭越与划界》修订版,重庆:重庆出版社,2013年,第53—54页。

② Michael Bratman, "Taking Plans Seriously", *Social Theory and Practice*, Vol. 9, No. 2/3, 1983, pp. 271-287.

③ 参见〔古希腊〕亚里士多德:《形而上学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,2012年,第172—174页。

④ 认知性实践本身不是认知,目的是认知。认知性实践指为了求知展开的实践,包括科学实验等。

⑤ Praxiology或Praxeology也译为人类行为学。当代西方实践学有三位主要开创者:法国思想家 Alfred Espinas、奥地利经济学家 Ludwig von Mises、波兰哲学家 Tadeusz Kotarbiński。(Piotr Makowski, "Praxiology Meets Planning Theory of Intention: Kotarbiński and Bratman on Plans", *Praxiology and the Reasons for Action* (Vol. 23), ed. by Piotr Makowski Mateusz Bonecki and Krzysztof Nowak - Posadzy, New Brunswick: Transaction Publishers, 2016, pp. 15, 29; [德]哈贝马斯:《理论与实践》,郭官义、李黎译,北京:社会科学文献出版社,2004年,第6页。)

⑥ 徐长福:《走向实践智慧:探寻实践哲学的新进路》,北京:社会科学文献出版社,2008年,第228页。

辑的和历史的。逻辑的方法通过对实践概念的逻辑性考察，离析出内部结构和形成机制。历史的方法指考察哲学史上已有的实践概念，找到实践概念的相互关系和流变轨迹。在实践哲学研究中，实践概念往往指向关于实践的不同理解，为避免讨论实践哲学时出现同名异义的问题，在此先简要梳理实践哲学的历史，尽量厘清实践的概念及其嬗变。

亚里士多德在《形而上学》中将学问（episteme）分为三种：理论的（theoretike）、实践的（praktike）、创制的（poietike）。据此，实践自然是一种学问或学术^①。然而，哲学（philosophia）追寻的智慧（sophia）是一种理论智慧，实践学问只能获得实践智慧（phronesis）。若研究实践无法取得普遍必然的理论智慧，那么实践哲学的提法至少是成疑的。在亚氏的时代，闲暇为少数人所有。追求神之生活的哲学与追求人之生活的实践都需要闲暇，而大多数为创制所累的人只能成为少数闲暇拥有者追求属神、属人生活的手段。

西方进入现代社会，尤其工业革命之后，社会经济状况发生巨大变化。实践哲学的内涵也随之转变。一方面，创制即生产劳动的重要性和劳动者的地位改变，体现在实践概念中便是创制地位发生变化。先是弗兰西斯·培根提出“知识就是力量”，将亚里士多德分离的理论与创制联系起来。黑格尔敏锐地揭示了劳动导致的主奴关系现象，却囿于“以头置地”精神哲学框架而未能深化。创制即生产性劳动，在马克思那里才真正完成在哲学上地位的擢升。劳动和伦理性活动一样成为目的性活动，成为人的自由自觉活动，而且，解释世界的理论在重要性上让位于改变世界的实践。相比亚里士多德，马克思将伦理性活动与生产性活动的地位进行了颠倒。另一方面，受到休谟关于“是”与“应该”二分的警醒，康德把实践放到与理论同等的高度。不过康德的实践概念排除了创制，成为纯粹的伦理性活动。也就是说，康德将亚里士多德对理论、实践与创制的三分，变为理论与实践的二分；他继承了亚里士多德将伦理性活动视为实践的观点，通过形式化的构建让伦理性知识获得普遍性与必然性，从而抬升了伦理性活动的地位。

进入20世纪后，西方哲学发生实践转向。胡塞尔晚年提出“生活世界”概念，开启当代实践哲学研究的复兴之路。受此影响，海德格尔的生存论将存在（Sein）的意义放到首位，而存在的意义绽放于作为此在（Dasein）的人的历史性生存中。对此而言，实践是存在显现自身的方式，是筹划、烦、生存。海德格尔将实践与存在关联起来，使历史与世界的概念融入实践，同时赋予历史与世界以实践的意义。可以说，海德格尔思想的实践哲学底蕴，构成20世纪实践哲学复兴的理论基础^②。

其后，伽达默尔旗帜鲜明地主张，作为哲学的诠释学，其实质是一种实践哲学^③。他接续了古希腊的实践哲学传统，回到亚里士多德对理论、实践和创制的三分，呼吁恢复实践智慧。在伽达默尔看来，现代的科学概念已从亚里士多德意义上的理性学问转变为创制学问，造成了技艺（techne）的宰制，同时实践智慧日益被忽视，唯有实践智慧才是人类生活形式的引导力量。由此，他提出恢复实践智慧为核心的人文科学模式。同样面对现代社会中工具理性的一家独大，哈贝马斯则强调人与人之间语言交往作为最重要的社会行动，具有内在的价值。

总体来说，亚氏的实践与创制概念在康德与马克思那里发生重大变化：康德升高了实践的地位，马克思以创制置换了实践。二者将各自主张的实践概念提升到和理论平起平坐，甚至更加崇高的地位。康德的改造方案为获得实践理性的普遍性而丧失了社会历史的现实性。马克思的改造方案强调生产性劳动在社会历史中的现实效应，却相对忽视了伦理性实践。伽达默尔等人则回到亚里士多德，肯定现实社会中伦理性活动的内在价值，完成了对康德和马克思改造方案的“否定之否定”。

二、实践的三个要素：对象、意识与语言

分析实践的含义，首先要阐明“实践”这个词语及其对应物。作为一个不可再分的词语，“实

① 参见〔古希腊〕亚里士多德：《形而上学》，第134页。

② 张汝伦：《历史与实践》，上海：上海人民出版社，1995年，第183页。

③ 洪汉鼎：《实践哲学、修辞学、想象力：当代哲学诠释学研究》，北京：人民出版社，2014年，第125—127页。

践”是一个类名，指包含实践活动的类。这是极其大的类，包含各种各样的实践活动，因而无法形成相应的具象的意识，充其量只能形成其中的某些或某类事物的意识。理论上讲，越小的类越接近经验对象，对其意识也越清晰。例如，作为苹果、梨等一般物的类型，果实本身是不能被想象的，或者是“虚幻的”^①。

最清晰的当属对个别事物的即时意识。它是个别事物在意识中的印象。在时间、空间和抽象程度上，离个别事物越远，相应的意识内容越稀缺。对于意识内容稀缺的对象，语言符号一方面帮我们突破时空的限制，极大扩展认识的范围；另一方面，语言的建构能力给我们加载大量无法确知和验明的信息。为了确认实践的具体内容，下文将举例分析。

（一）实践的结构：一次有限的例示

对实践概念史的梳理可以发现，当前的实践概念的内涵比亚里士多德时期大为拓展。亚里士多德、康德将伦理性活动当作实践；马克思主要把生产性实践当作实践，但未完全排除伦理性活动；海德格尔、伽达默尔和哈贝马斯把人的生存、人与人的理解与交往当作最要紧的实践。鉴于此，有必要区分两种实践概念。一种是“薄”（thin）的实践概念，它的外延最广。这种实践概念大致对应当代行动理论所讨论的意向性行动（intentional action），可以涵盖上述所有的实践概念。另一种是“厚”（thick）的实践概念，它的外延相对较窄。它对应一些哲学家主张的实践概念，如伦理性活动、生产性活动、交往活动等。当然，后者之间也有层次之别，或者说有“厚”和“更厚”之别。

按“薄”的实践概念，我写科幻小说当然是实践活动。在动笔写之前，我必然面临一个决定的时刻：要不要写科幻小说？从我决定要写的那一刹那，我已经准备开启写科幻小说这项实践。不过，仅仅决定要写还是一个心理活动，不足以区别于其他心理活动。只有开始着手写的那一刹那，写科幻小说的实践才真正开启。这好比是一个串联电路有两个开关，我下定决心要写时按下一个开关，当我着手写的时候按下另一个开关。只有两个开关都按下，实践才算开启。我决定要写科幻小说后→我首先想的是要如何写→于是想应该先做准备工作→如何做准备工作呢？→训练写作能力，最后我拿起笔和纸进行写作训练。这个过程只有最后拿起笔和纸才是外在经验世界的事件，但正是后者正式标志一项实践的开启。

通过上述分析，实践过程可描述为：时间点1，行动者有发起实践的意念；时间点2，该意念导致行动者开启外在经验世界的事件，以践履意念，此时实践正式开始；时间点3，行动者达到了既定目的，此时实践正式完成。

可见，一个完整的、连续的实践活动大致包括三个时间节点和两个阶段：时间点1，意念发出，标志着实践的可能开启；第一个阶段，从时间点1到时间点2，从发出意念到开启外在经验事件之间，一般为筹划实践^②；时间点2，外在经验世界的事件开启，一般为身体活动^③，实践正式开始；第二个阶段，从时间点2到时间点3，为实践的展开阶段（在此阶段，实践可能随时终结）；时间点3，时间点1的意念包含的目的已达到，实践正式完成。

值得注意的是，发起实践的意念其确切内容是动作，如“我（主体）-要（决定）-写科幻小说（动作）”，而不是“我（主体）-要（决定）-科幻小说（事物）”。不过，后者可以改写成“我（主体）-要（决定）-拥有科幻小说（动作）”。其中的区别体现了不同动作的持续性不同，比如微笑只需瞬间，写科幻小说需要一段时间，一旦写完即告结束，而过幸福的生活则是一个长期持续的动作。

很多实践到不了完成的那一刻。未完成的实践只要进入第二阶段也是实践，只不过是没成功的实践。实践达到目的也不意味一样的成功。在有效性（effectiveness）方面，就实践达到预想的目的

① 《马克思恩格斯全集》第2卷，北京：人民出版社，1957年，第71—71页。

② 简单的实践（如摇头、挥手），第一个阶段的时间很短，几乎是刹那间完成；但并不必然如此，比如婴儿刚开始学习挥手需要反复实践。复杂的实践（如工程建设），第一个阶段时间很长，并且为了筹划会发起后续实践。

③ 身体活动被一些行动理论学者称为基本行动（Basic Action）。现在一些设备已经做到通过脑电波控制机器操作。如果脑电波算身体活动，那么大量心理活动将算作身体活动；如果不算，表明身体活动不是开启外在经验世界事件的唯一方式。

而论，实践的有效性一样。但在效率（efficiency）方面，即便实践的有效性相同，因为涉及到不同的代价或成本，二者的效率也会大相径庭。

（二）实践何以是“这一个”？

我在决定训练写作后，拿笔、拿纸、下笔、挥笔等都是主动的身体活动。如果连续展开可以发现，一个大的实践可以分为无数小的实践，小的实践可能由更小的实践行为构成。如此，实践的统一性（identity）遇上问题：一个实践活动何以成为“这一个”（this）？

当我伸手拿笔时，如果有人问我“为什么伸手”，我无需借助任何观察和推论就可以告诉他“我要拿笔”；再问我“为什么拿起笔”，我可以立刻告诉他“我要训练写作能力”；问“为什么训练写作能力”，我回答“为了写科幻小说”^①。不同的实践通过目的－手段模式联系起来。与外在经验世界的其他事件相比，实践活动特殊性还在于：行动者无需观察和推理便知自己做什么。这意味着当我在拿起笔的时候，我知道我从事的实践是训练写作能力。当我这么做时（拿笔、拿纸、下笔、挥笔等），我知道“我在训练写作能力”。在这个过程中，“这一个”实践就是训练写作能力。至少从行动者的角度来说，这是确定无疑的。

按照之前的定义，伸手是我主动的身体活动，它们也算是实践。但被问到“为什么伸手”时，我的答案是“我要拿笔和纸”。训练写作能力作为实践，在我拿笔、拿纸的同时我可以即刻确认。当我伸手的时候，我意图的实践不是伸手，而是拿笔和纸。只有在反思的情况下，我才重新思考它们的性质与地位，授予它们实践的地位。因而，考虑到同一性对实践的意义，对实践的描述应增加一点：从时间点1到时间点3，我知道我正在做的事是为了实现起初的意念，无需借助观察和推理。这样，通过语言的使用情况确定实践的个别性，来自实践同一性问题的焦虑可以暂时缓解，即便无法根除。

（三）作为实践要素的对象、意识与语言

最初，我发出一个意念。意念有意识对应物，同时它还必须指向外部经验世界的对象。在第一个阶段，意念仅仅指向对象。当实践正式开启后，对象、意识与语言作为实践的三个要素相互配合、共同促成实践主体完成实践。在第二个阶段，意念不仅指向，还可能导致对象实际变化。

上述例子中，实践只涉及一个主体，涉及的对象不多，时间、空间的范围也较有限，因此是一个小型实践。涉及众多主体、对象且时空范围大得多的巨型实践，过程会复杂很多。小型实践中，对象、意识与语言的联动几乎一瞬之间完成，比如拿笔拿纸一气呵成，不加反思便不会关注其中三者的联动机制。但在巨型实践中，每一个环节都不简单，如决定前可能要反复讨论、决定后需要大量的筹划方可付诸实践，实践过程也绝非小型实践可比。

对象、意识和语言是实践中的三个要素，不可或缺，同时它们可以内在地扩展为观察实践某个面向。从移动身体开始，实践就是和对象世界不断互动的过程。这揭示了实践在对象层面的展开过程。实践的整个过程伴随着自觉的意识：我主动发起和结束实践，我知道我在实践，调动身体以实现目的。这揭示了实践在意识层面的展开过程。我发出实践意念、调动身体、领会我在实践、结束实践，这些必须借助语言才能进行。这揭示了实践在语言层面的展开过程。

三、实践哲学研究中的三个维度

探究哲学的方法很多，其中有三种基本的致思维度：对象的维度、意识的维度、语言的维度。从历史的角度看，上述区分大致对应于本体论－认识论－语言分析的哲学史。从逻辑角度讲，上述区分对应于语言分析哲学中关于对象、意识与语言的语义三角理论^②。第一，对象的维度展开哲学思辨，

① 这是著名的安斯康姆（G. E. M. Anscombe）的“Why”问题。（See G. E. M. Anscombe, *Intention* (2nd ed.), Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2002, pp. 9–10.）

② See C. K. Ogden and I. A. Richards, *The Meaning of Meaning, A Study of Influence of Language upon Thought and the Science of Symbolism*, San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1989, p. 243.

分析经验世界中的对象。传统的本体论或存有论哲学多是从对象的维度进行哲学思考，将经验对象作为哲学的基点。第二是意识的维度。近代哲学发生认识论转向后，对认识机制的反思愈发自觉。经验对象之所以可能，是因为它呈现在我们的意识中。意识作为认识的关键，逐渐成为哲学研究的执手。第三是语言的维度。当代哲学发生语言转向后，从语言维度进行哲学研究的重要意义得到陆续阐发和印证。语言不仅是分析的工具，语言的界限就是思想的界限，也是世界的界限。如今，分析语言对研究哲学已不可或缺。

这三个维度贯穿哲学史，构成哲学思考的重要面向。一方面，它们之间相互竞争。无论从对象的维度、意识的维度还是语言的维度，都可以揭示一套独立的世界图景。从对象的维度可以揭示出世界存在着各类事与物，它们之间存在各种联系，而意识和语言离不开对象。同样，从意识的维度可以揭示一番完全不同的世界图景，并强调对象和语言离不开意识。从语言的维度也可以阐述另一种世界图景，并强调语言是思维的关键。另一方面，这三个维度存在内在联系。理解一个概念的含义需要同时动用它与对象和意识的关系。具体说来，一个词语关联着意识中的对应物，而意识中的对应物指涉意识之外的对象。语言符号是意识之外的某个对象的名称，其含义在于它所表示的意识内容，意识内容是该对象留在意识中的印象。这些关系构成语义的基本结构。分析对象也离不开意识与语言。分析意识也离不开对象与语言。

（一）从对象维度研究实践

从哲学史看，从对象维度理解实践容易把实践理解为本体。实践在本质上是一种中介，明显有别于传统的物质本体或意识本体。在传统教科书哲学体系影响下，物质与精神、主体与客体等二元对立的讨论陷入僵局，而实践作为人的活动，把物质与精神、主体与客体等对立双方通过人的对象性活动辩证联系起来。不仅如此，实践是历史性、社会性的活动，将实践理解为本体，取代旧的物质或精神本体，赋予世界以全新的历史性与社会性，具有重要的哲学意义。

把实践本体化的实质是把实践作为一种是者。这也是从对象角度研究实践的症结所在——把对象“物”化。尽管实践是历史性的社会活动，一旦被实践当成本体，它与物质和精神等本体一样，只提供另一种解释世界的版本。鉴于此，从对象维度研究实践的另一进路对把实践“物”化有所提防。这种进路号召将实践置身于历史性中，以“事”代替“物”作为实践研究的基本单元，透显实践的历史性。对于实践的对象、意识与语言三个维度的结构，引入时间性维度似乎是把三维结构四维化^①。相比传统的主客框架下的实践本体论，上述理论工作充分展现了实践的历史性和社会性，具有重要的理论价值。

（二）从意识维度研究实践

从意识维度研究实践，首先要面临认识论问题。传统实践哲学往往从理论与实践、认识与实践，以及中国人所熟稔的知与行的关系来诠释实践，于是，实践不再是世界的本体，而是认识的来源和最终目的，实践与认识构成可以相互逻辑推导的概念。尽管实践与认识分处两类不同的活动，但实践是认识的来源与检验标准，是认识发展的动力与最终目的。上述研究路径充分肯定人的知性能力，却容易忽视认识与实践的实质差异。

通过意识活动的意向性分析实践是另一种路径。从对象的维度看，世界由不同事物构成，事物的存在不以人的意志为转移。从意识的维度看，意识中的对象因意向性保持独立性与完整性。只有通过意识的意向性结构，意识与事物才能达到统一。这一路径避免了传统认识论中主客体分裂的模式。通过这种现象学的解释方法，存在论的实践观认为存在的意义为此在的实践所揭示，由作为此在的人在生存中历史性开显。

（三）从语言维度研究实践

不同维度研究实践带来不同的启发：从对象的维度出发，优点在于方便直接刻画实践的本体论图景；从意识的维度出发，可以深化对实践的认识机制；从语言的维度出发，便于发现和反思作为分析

^① 与以“事”代替“物”类似，意识维度的存在主义哲学、语言维度的交往行为理论表现了各自维度上对实践历史性的追求。

对象和分析工具的语言。

在 20 世纪西方哲学的语言学转向后，从语言分析角度研究哲学已经蔚为大观。在这一潮流中，对实践研究较集中的领域是行动理论。行动理论对实践的意向、因果和同一性等问题的研究很有启发性。从某种意义上讲，行动理论对实践的分析更多的是关于实践逻辑的研究。然而，行动理论对实践的研究忽视了行为者与社会和世界的互动关系，又将行动理解成对世界的有意干预，目的－手段关系的合理性就走向前台^①。

交往行为理论拒斥了这种目的－手段的实践解释模式，主张以沟通为取向的交往行为。以语言的理解和交流为基础的交往活动，对重新理解实践理论有重要意义。如果说行动理论主要从语义学和语法学角度解释一般行动，那么交往行为理论主要从语用学角度诠释交往活动。这种对实践的语用学研究实际包含了相互关联的两个主题：实践的语言与语言的实践。前者关注以语言的维度研究实践，后者关心语言的实际运用。

四、对实践哲学的三点思考

对实践哲学研究来说，对象、意识与语言三个致思维度往往交织在一起，很难单从某个维度从一而终地讨论实践问题。

（一）三维互动的语言分析

三维互动的语言分析首先作为一种实践哲学研究的方法论出场。语言分析因其确定性、公共性与易于操作等特点，成为当前哲学研究最倚重的工具。遇到抽象概念时，分析对象、意识也需借助语言分析。更重要的是，语言符号之间存在逻辑关系，可以据此进行逻辑推导，极大方便了哲学研究。尽管这样，语言分析离不开意识与对象，因为语言是否属实最终要落到意识和对象的层面。

具体来讲，三维互动的语言分析要求，语言的意义属实与否需要先确认它对应的意识，然后将意识的内容与客观的对象对照。语言系统有不同层次，语言与意识和对象的距离也不同。一般来讲，词语越抽象，它指涉的类越大，对应的意识内容就越少，离开经验对象也越远。这种词语需要谨慎考察，因为它受到的经验对象的客观性约束少，容易发生“脑补”现象。考察的方法之一是分析它们的逻辑关系，看它们是否违反语言逻辑；之二是举其中的个例加以检验，从词语出发，找到它的意识对应物，然后找到指代的对象，看对该词语的判断是否符合对象的情况。在这个过程中，由语言出发，经由意识，最后落到对象，环环相扣，缺一不可。可以说，对象、意识与语言在此是一个三棱镜的三个维度，可谓是三维一体、三而一、一而三。

对于研究具体的实践问题来说，三维互动的语言分析既是可能的、也是必要的。上文分析实践的结构时已提及，在实践过程中对象、意识与语言有具体的关联。这说明采用三维一体的方式探究实践有事实依据。根据语义三角理论，对象、意识与语言逻辑上互相关联。这表明采用三维一体的方式探究实践有理论依据。另一方面，采用这种研究范式是必要的。首先，它接近实践的结构，有助于充分展开对实践活动的分析。其次，这种分析方法在考察认识时具有独特的价值。在当今社会，实践规模越来越大，其各个环节越来越依赖语言符号，因此对语言的分析尤为重要。最后，它可以和其他不同的研究进路相互补充和提醒，共同促进关于实践的学问。

（二）实践哲学与哲学实践：此在、筹划、实践智慧

揭示实践中对象、意识与语言三个要素，分析实践哲学研究的对象、意识与语言三个维度，还只是阐述了关于实践的认识论和研究实践的方法论。对实践“是什么”的追问纵然重要，不过对实践转向后的实践哲学来说是不够的。上文曾提及，实践哲学研究的三个维度实际上都出现走向历史性和社会性的趋势。历史中的“事”、人的生活、行动语用学不同于传统的“物”、“是者”、行动语法学、语义学。这是实践哲学研究中的实践转向效应。

^① [德] 哈贝马斯：《交往行动理论》第 1 卷，曹卫东译，上海：上海人民出版社，2004 年，第 261 页。

实践哲学研究的三个维度纵然可以各成一派，形成对实践的理解，但考虑到实践的具体性和历史性，一种三个维度合而为一的研究范式更加可取。三个维度合而为一，不是它们的简单相加，而是它们都系于一体，即作为历史和社会主体的人，即此在。在这个意义上，可谓是“三维一体”。对此而言，对象、意识和语言是认识世界的门票，又是它借以筹划生活的前提和方式。

实践哲学主要研究“应该”和“筹划”的问题。应该为实践哲学的研究课题众所周知。海德格尔以降，筹划对于生活实践的意义也广为人知。筹划至少可分两种：生活意义上的筹划，即“过生活”；工程意义上的筹划，即“做事情”。前者侧重处理人与人的关系，后者侧重处理人与物的关系。相比亚里士多德的三分法，前者大致对应实践，后者大致对应创制。当然，这不是决然的划分，毋宁说只是强调不同的向度，互有交集，各有侧重。“过生活”要时时处理与物的关系，“做事情”也需要和人交往。与筹划对应，实践智慧不仅限于处理人与人的关系，也处理人与物的关系。实践智慧不仅是过生活的智慧，也是做事情的智慧。

实践哲学作为一门学问，从实践上升到哲学是它的第一要务，从实践哲学下降到哲学实践则是它的第二要务。应当注意，普遍的理论运用到个别的实践，不是直接推导或简单应用。这个过程需要实践智慧的中介。一言概之，在实践智慧的引领下，此在方能于不断的筹划中展开其生存。

（三）走出实践与创制的对峙

从哲学史看，亚里士多德提出的实践与创制，构成后世实践概念讨论的基本框架。对实践与创制的不同理解，导致实践哲学的发展变化。在这些理解中，最极端的做法是把二者对立起来。简单说来，实践与创制的对峙是合目的性与合规律性、可欲性与可行性的对峙。

从某种角度讲，实践与创制的对峙之所以发生，是因为预设了某种人类活动的价值性判断。亚里士多德认为，实践的生活是属人的，创制的生活是低于人的，当然属人的生活更值得向往。康德为心中的道德律而震撼，认为作为道德主体的本体才是真正自由的，因而将道德等同于实践。马克思有感于劳动者的普遍贫穷，将劳动视为人的自由自觉活动，以此批判资本主义社会对无产者的剥削与压迫。伽达默尔和哈贝马斯目睹现代社会被工具理性支配，人的价值性存在受到威胁，将人的相互理解 and 交流置于重要地位。概言之，对某种人类活动的上述价值立场影响了他们对实践的不同理解。这正是实践与创制的对峙局面产生的原因。

人类的活动纷繁复杂，对此无法作出精确的说明。^① 假若把政治生活、生产劳动、交往行动视为合目的性活动，有人却认为政治生活、生产劳动、交往行动毫无吸引力甚至是折磨，这些人及其行为该作何解释？如果把他们当作特例加以排除，那么显然折损了理论的普遍有效性。如果把他们当作某种“问题”、把他们的行为当作某种“社会病状”加以解释，那么这不仅是事实性问题，还带有对他们存在之价值的怀疑甚至攻击。

走出实践与创制的对峙，办法不在于提出另一种基于“厚”的实践概念上的实践学说，而是回到社会现实，回到个别性实践中，实际地考察和反思具体行动的实际内容和表现。这不意味着取消实践哲学作为理论的合法性，而是提醒实践哲学像任何一门关于对象的理论一样，需要审视理论前提与价值预设，回到现实接受检验，以此形成自觉的限度意识和开放态度。在这个意义上，建基于“薄”的实践概念上的三维互动的语言分析和三维一体的实践存在论，想必会有一定价值。

（责任编辑 已 未）

① [古希腊] 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译，北京：商务印书馆，2003年，第161页。

“社会－历史”空间的辩证阐释与政治旨趣

解丽霞 邱 婕

【摘要】要回应后现代思想家对“历史唯物主义存在空间缺场”的质疑，需立足“社会－历史”双重向度，重申历史唯物主义空间理论。实践是自在自然空间与人化自然空间的津梁，刻画出空间的社会意义，以实践为内核的社会空间是客观存在的形式、人“类本质”的表现、社会关系的载体，完成了对自然空间之谜的祛魅。实践的时间性也折射出空间的历史演变，以资本主义社会为截面的历史空间是社会空间的现实形式，具体表现为生存空间的异化、城乡空间的分离、全球空间的剥夺，展现了资本主义批判的历史叙事和空间图绘。基于空间的“社会－历史”双重向度，建构一种回应空间特殊品格的空间政治，即以劳动者身体空间为革命力量、自由人空间联合为革命路径来保卫空间正义的革命理想。社会空间的建构、历史空间的批判、空间政治的革命，型构了历史唯物主义的空间理论。

【关键词】社会空间；空间实践；历史空间；空间生产；空间正义

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000－7660（2020）06－0029－07

作者简介：解丽霞，山西万荣人，哲学博士，（广州 510641）华南理工大学马克思主义学院教授；

邱 婕，江西九江人，（南京 210023）南京大学社会学院博士生。

基金项目：国家社会科学基金项目“中国共产党与传统文化关系的百年历程与经验总结”（18ZDA001）

西方社会思潮的空间转向，引起“历史唯物主义理论体系是否存在空间缺场？”^①的论争。实际上，历史唯物主义打破了形而上学的空间思考框架，将空间阐释转向社会领域。面对空间占有的区隔、空间矛盾的激化，马克思恩格斯审视空间的目光不再是“玫瑰色的”，而是试图跨越断裂的“卡夫丁峡谷”，建构以实践为核心的社会空间，关注资本主义批判的历史空间，呼唤以解放为旨趣的空间革命。重申历史唯物主义的空间维度、空间旨向、空间价值，既是回应西方学界关于历史唯物主义弱化空间的责难的理论需要，也是当今全球化、城市化空间变迁中保卫空间正义的实践需要。

一、社会空间：以实践为核心的空间重构

社会空间是人类寄寓的处所、实践活动的场域。此前哲学家们理解空间的分歧在于“绝对概念和相对概念之间的一种对立”^②。持“绝对空间观”的一派，以柏拉图、亚里士多德、牛顿为代表，以“容器”为喻，将空间规定为容纳万物的承载体，是独立的、绝对的实在。持“相对空间观”的一派，以莱布尼茨、洛克、休谟为代表，以“场”取代“物”，将空间视为事物关系的场所，是依赖于主体经验、相对的存在。绝对化、抽象化的空间认知模式悬置了人、人的实践。历史唯物主义消弥了绝对空间与相对空间的对峙，将空间阐释从本质世界拉回现象世界、从自在自然空间转向人化自然空间，以人的存在为源性奠基，开启以实践论为基础的社会空间研究，实现空间阐释的理论推进。

① 后现代主义者斥责历史唯物主义是“进化论的某种翻版”“去空间化的历史决定论”，试图宣告时间性叙事方式的终结。面对这一发难，需“回到马克思”并重申历史唯物主义的空间理论。（参见[美]苏贾：《后现代地理学：重申批判社会理论中的空间》，王文斌译，北京：商务印书馆，2004年。）

② [英]哈维：《地理学中的解释》，高泳源、刘立华、蔡运龙译，北京：商务印书馆，1996年，第253页。

（一）自在自然空间：超越绝对空间和相对空间

自古希腊以降，空间阐释理路无不以物理学、几何学为基石，探究空间是不变的还是变化的、无限的还是有限的、虚空的还是充实的，形成“绝对空间观”和“相对空间观”。这两种空间观的对立割裂了物质空间和抽象空间，也是机械唯物主义和唯心主义的分歧所在。对此，历史唯物主义以空间的客观实在性证伪抽象化的“相对空间观”、以空间与运动的内在关联性批判机械化的“绝对空间观”，扬弃了以先验抽象或经验直观去理解空间的哲思方式。

空间是绝对性和相对性的统一。首先，历史唯物主义以空间的绝对性，即空间是客观实在的，来批判“相对空间观”。“相对空间观”把空间观念化为感觉经验的集合。如洛克所言，“人心能以做出无数花样的形相来，因而重叠了简单的空间情状”^①，这显然是将空间置于感性经验领域的主观化阐释，囿于经验感知，企图“嗅到空间”。恩格斯认为，空间“离开了物质当然都是无，都是仅仅存在于我们头脑之中的空洞的观念、抽象”^②。历史唯物主义强调空间是客观实在的，空无一物的虚空不存在，驳斥将空间理解为印象摹本的知觉观念，避免“相对空间观”滑向主观唯心主义深渊。

其次，历史唯物主义以空间的相对性，即空间与运动不可分离，批判“绝对空间观”。“绝对空间观”把空间抽象为独立于物质运动的参照系统、静止框架。牛顿定义：“绝对的空间，它自己的本性与任何外在的东西无关，总保持相似且不动。”^③恩格斯批驳牛顿式的自然科学“不是从运动的状态，而是从静止的状态去考察；不是把它们看做本质上变化的东西，而是看做固定不变的东西；不是从活的状态，而是从死的状态去考察”^④。自然界，这种自然科学的考察方式被移植到哲学，导致形而上学的思维方式。以费尔巴哈为代表的机械唯物主义从客体出发，把空间理解为与人完全无关的纯粹自在之物，处于静止的、不变的、死的状态。实际上，空间是相对的、变化的、具体的。运动在空间中发生，空间形式也依赖不同状态的物质运动，空间在运动、变化、活的状态中得到现实性。

历史唯物主义从空间的自然属性出发，指出空间作为物质的存在形式不取决于主体知觉，同时客观存在的空间绝非等同于静止不变的固定容器。空间绝对性和相对性的统一，表明物质存在的绝对形式与运动的相对状态共属一体。历史唯物主义进一步追溯这种统一是如何实现、超越以往物理主义式的空间理念又是何以可能，根源是人类自由的、有意识的活动对空间的建构。

（二）人化自然空间：自然空间转向社会空间

时间、空间是两种最基本的存在形式，人“在空间之中存在”^⑤不言自明。人存在的生命活动是自由的、有意识的，符合人的“类特性”地改造自身存在空间，使空间除了自在的物性之外还具有“属人性”^⑥。马克思区分“自在自然”（空间）和“人化自然”（空间），人化自然空间是对自在自然空间的积极否定，是人“类本质”的主体力量和自在的自然客体相耦合而生成的有机整体。

人化自然空间生成的逻辑前提是人的“类本质”。人在空间之中存在的行动不同于动物的本能行为，虽然动物也为生存筑造洞穴，甚至蜜蜂建造的蜂巢之精细让人类建筑师都自愧不如，但“动物只是按照它所属的那个种的尺度和需要来构造，而人却懂得按照任何一个种的尺度来进行生产，并且懂得处处都把固有的尺度运用于对象”^⑦。人的“类本质”正是这种“自由的有意识的活动”^⑧，由此回答了人是如何作为有理性的动物而存在的重要问题。

人的“类本质”规定突出两大特性：其一，在空间之中存在的人是自由的。人之所以区别动物

① [英] 洛克：《人类理解论》，关文运译，北京：商务印书馆，1959年，第135页。

② 《马克思恩格斯文集》第9卷，北京：人民出版社，2009年，第500页。

③ [英] 牛顿：《自然哲学的数学原理》，赵振江译，北京：商务印书馆，2006年，第7页。

④ 《马克思恩格斯文集》第9卷，第24页。

⑤ 借用海德格尔提出的存在论意义上此在的基本建构：“在世界之中存在。”从此在的空间性讨论空间问题，通过具有去远和定向性质的寻视操劳活动，赋予上手事物以位置和场所，由此勾画出世内空间。

⑥ 张康之：《基于人的活动的三重空间——马克思人学理论中的自然空间、社会空间和历史空间》，《中国人民大学学报》2009年第4期。

⑦ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第163页。

⑧ 同上，第162页。

而成其所是，在于“把自身当做普遍的因而也是自由的存在物”^①。与其他物的类相比，人能自由自觉地将自身与自然相区别，不受固有尺度的束缚自由地筑造处所。人的自由性驾驭了空间的自然性，因此空间不仅是自在自然空间，而且是作为人的认识对象事先加工、生产的人化自然空间。其二，在空间之中存在的人是有意识的。人在与自然界交互过程中能够辨明自然客体对主体的价值，并有意识地按照美的规律加以改造。“通过实践创造对象世界，改造无机界，人证明自己是有意识的类存在物。”^②马克思将“有意识的生命活动”上升为“实践活动”，探索人的本质及其“现实性”——“一切社会关系的总和”^③。因此，经过实践环节的人化的空间，必定是关系性的社会空间。

“自在自然”向“人化自然”的过渡，亦即空间的自然形态向社会形态的转变。藉由人的“类本质”，空间不仅是一切存在的客观前提，更是经由实践主体自由的生命活动、有意识的劳动活动所创造的人化的空间。实践将自然、人、社会勾连起来，描绘了人之存在的社会空间的整体图式，展现了人与自然、周围世界之关联整体。

（三）属人的空间实践：社会空间的本质规定

人化的空间揭示了社会空间的规定性，超越了哲学史上物理主义空间观的流俗之见。社会空间是人类实践改造自在自然空间的结果，实践是其理论基石。具体而言，实践型构了交织在各个地点、位置中的社会关系，社会空间是实践生产的社会关系的固定化。

社会空间是实践的对象化产物。对对象、现实、感性的认识，机械唯物主义单纯“从客体的或者直观的形式去理解”，唯心主义却“把能动的方面抽象地发展了”，马克思则提出应将其“当做感性的人的活动，当做实践去理解”^④。从物理空间的自然性窠臼解蔽空间的社会意义，是历史唯物主义与旧唯物主义、唯心主义空间观的区别。马克思恩格斯在《神圣家族》中明确使用“社会空间”概念，“使每个人都有社会空间来展示他的重要的生命表现”^⑤。空间实践是人作为“类存在物”的能动活动，具有表现人的自由本质的社会现实性。所以，空间是主体空间实践的作品，是人类本质力量的复现，是人、自然、社会相统一的空间。

社会空间的本质内容是社会关系。基于实践论理路，“现实性”的人置身于一定的社会关系中，而不是“处在某种虚幻的离群索居和固定不变状态中”^⑥。“类本质”力量创造的社会空间也具有属人的“类特性”，进一步说，“类”指向社会关系。社会空间和社会关系具有交互作用：一方面，作为实践产物的空间，是实践生成的社会关系的投射，是社会化了的空间；另一方面，社会关系交织的空间是实践场域，反过来规制实践主体，社群中每个个体都要在其中找准定位。所以，空间既被社会关系生产，也生产社会关系，社会空间的意义即在此。

以实践为核心的社会空间重构，是历史唯物主义空间理论的复归。历史唯物主义超越了古代本体论“只见物、不见人”和近代认识论“只见人、不见物”的空间观。毕达哥拉斯、牛顿的自然空间样态转向由主体空间实践改造的社会空间，其本质是社会关系的镜像形式，与人类存在、社会进程休戚与共。空间实践具有一定的社会历史条件，社会空间必定是现实的、历史的，对空间的本体论、认识论的释义进入到历史视域，是历史唯物主义空间理论生成的历史性维度与必然性进路。

二、历史空间：以资本主义为对象的空间批判

历史空间是社会空间的动态展现、空间实践的具体刻画。马克思提出“时间是人类发展的空

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第161页。

② 同上，第162页。

③ 同上，第501页。

④ 同上，第499页。

⑤ 同上，第335页。

⑥ 同上，第525页。

间”^①，洞悉了社会空间的历史轨迹，实践的时空嵌合是理解历史空间的出发点。历史空间不仅是社会空间的时间性演变，也是现实性形态。人类社会形态的历史更迭势必引起空间的重构，每一种社会形态、生产方式，都生产它自己的空间^②。历史唯物主义把空间批判置于资本主义社会的历史性中，从工人生存空间、城乡空间、全球空间三个维度揭示资本的空间生产，从空间异化、空间分离、空间剥夺三个层面全方位批判资本现代性，资本空间化与空间资本化投射出社会结构的不平衡、社会关系的不对称。如果说社会空间是生存实践设置的舞台，那么历史空间就是资本生产规定的故事情节。历史空间的意义由是观之。

（一）工人生存空间的异化

生存空间是个体社会角色地位的展示。资本主义社会个体生存空间有鲜明的阶级划界与空间区隔，资产阶级主导空间占有与规划，工人阶级被甩到社会结构之外，成为“马拉松赛”^③的掉队者。

空间的资本化使工人生存空间具有交换价值，成为资本家兜售的商品。资本家为牟取最大剩余价值，最大限度地压榨劳动者的生存空间，将工人劳动生产的场所、日常生活的处所规划到最狭小的空间范围。恩格斯痛斥这一社会现象，工人“被吸引到大城市来，在这里，他们呼吸着比他们的故乡——农村污浊得多的空气。他们被赶到这样一些地区去，那里的建筑杂乱无章，因而通风条件比其他一切地区都要差”^④。工人原先的住宅空间在资本的席卷下顷刻湮灭，丧失了生存空间的独立性和完整性，被抛入“无家可归”的境域之中。

工人的存在方式被改写，沦为资本的工具。马克思揭示劳动者生存空间的异化，他们被迫“退回到洞穴中居住，等等，然而是在一种异化的、敌对的形式下退回到那里”^⑤。商品住宅作为劳动产品与劳动者相异化，工人生产空间的劳动投入越多，获得的生存空间就越少，但包含剩余价值的空间商品却被批量生产，资产阶级企图通过垄断优势地理空间获得更多的级差地租。所以，出现住宅空间不断扩大再生产与工人阶级对住宅购买力不断下降的矛盾，劳动创造了文明却使工人退回到野蛮状态。

（二）城乡乡村空间的分离

城市和乡村的空间关系是人类社会发展历史的一大表征。资本主义生产方式“使农村屈服于城市的统治”^⑥，机器化大生产激起的技术穿透力使城市成为资本文明的代表，乡村发展则日渐式微。究其根本，城乡空间的分离是资本主义生产方式和社会分工的结果。

城乡空间关系是人类发展历史分期的线索。城市、乡村是社会的两大子系统，运行过程中的空间关系勾绘出历史发展的演变路径，即城市乡村化—城乡统一—城乡对立—乡村城市化。“古典古代的历史是城市的历史，不过这是以土地所有制和农业为基础的城市；亚细亚的历史是城市和乡村的一种无差别的统一……中世纪（日耳曼时代）是从乡村这个历史的舞台出发的，然后，它的进一步发展是在城市和对立中进行的；现代的〔历史〕是乡村城市化。”^⑦空间是城乡关系中最具显示度的一个面相，不同社会的物质生产方式、空间实践，生产不同的城乡空间结构，以大工业城市为中心的城乡二元分离是资本主义生产的现代性空间模式。

资本主义生产方式开启了城乡空间分离的城市化进程。随着野蛮向文明、部落向国家、地域局限性向民族开放性的过渡，城乡对立贯穿资本主义文明进程，“物质劳动和精神劳动的最大的一次分

① 《马克思恩格斯文集》第3卷，北京：人民出版社，2009年，第70页。

② Henri Lefebvre, *The Production of Space*, trans. by Donald Nicholson-Smith, Cambridge: Basil Blackwell Ltd, 1991, p. 31.

③ 借用“马拉松赛”的比喻，意指工人阶级被甩到社会结构之外，甚至从社会结构的底层被排挤出去。（参见孙立平：《断裂——20世纪90年代以来的中国社会》，北京：社会科学文献出版社，2003年。）

④ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第410页。

⑤ 同上，第233页。

⑥ 《马克思恩格斯文集》第2卷，北京：人民出版社，2009年，第36页。

⑦ 《马克思恩格斯全集》第30卷，北京：人民出版社，1995年，第473—474页。

工，就是城市和乡村的分离”^①。城市、乡村两极化的根源是资本主义生产方式：一是分工，即工商业与农业的分化。乡村在自给自足的小农经济下，生产具有地方空间的狭隘性；而城市在现代性的流动和商业市场的扩张下，成为地域结构的中心。二是生产工具，即生产力的“落后”与“先进”之分。乡村作为生产原材料和廉价劳动力的供应者处于资本循环链的底端，落入封闭、分散的边缘空间。由此，乡村屈从于城市，而“这种屈从把一部分人变为受局限的城市动物，把另一部分人变为受局限的乡村动物”^②。资本使物凌驾于人之上，主体被迫屈从于客体，成为受局限的动物，并以城市、乡村为领地边界，形塑了二元对立的等级化空间结构。

（三）落后民族空间的剥夺

空间是资本较量的权力场域，资本空间化构造出普遍物化的全球空间版图。资本向宗主国的集中加剧了对殖民地的空间剥削，呈现为封闭性与开放性、地域性与全球性的空间对立，空间生产幕后的结构性权力得以显明。

资本宰制下的全球空间发展不平衡，形成“中心-边缘”的差序性空间格局。资本的空间性力求打破地域界限，“消灭了各国以往自然形成的闭关自守的状态”^③。发达国家通过商品输出建立起全球殖民体系，垄断了空间的主导权，榨取土地等生产资料、倾销商品，使落后民族、国家陷入摇摇欲坠的边缘地带，成为宗主国转移资本危机的“垃圾堆”^④。各民族、国家空间资源占有严重失衡，在共时性的空间并存之中形成耗散、断裂的结构。

全球地理不平衡发展是权力结构的空间表现。全球空间的社会化形塑机制存在双重剥削：其一，全球空间被置于权力的监视下无所遁形。“不断扩大产品销路的需要，驱使资产阶级奔走于全球各地。”^⑤资产阶级以变革交通、开拓市场为手段，将落后民族国家纳入资本主义生产体系，这实际上是权力的嵌入，全球空间的扩张亦即权力的再分配。其二，发达国家通过运用将空间差异转向时间差异的战术，掩盖世界市场扩张中的空间霸权。宗主国给殖民地贴上“落后”的标签，以“先进-落后”的时间性话语遮蔽空间发展的失衡，“将共存的空间异质性涂抹成单一的时间系列”^⑥，抹去全球资本生产的空间两极化现实，弱化在现代性驯化下重新激发“他者”空间抗争的可能性。美其名曰“先进”，实质是全球空间内嵌入式的权力结构。

根植于资本主义批判的历史空间审视，是历史唯物主义空间理论的批判性维度。“历史不过是追求着自己目的的人的活动”^⑦，断不能把人倒置为实现目的的手段。历史空间是对资本主义异化空间的战斗，指向未来希望空间的获得。具体而言，工人生存空间的异化、城市乡村空间的分离、落后民族空间的剥夺，披露出资本主义空间生产的本质以及空间“拜物教”的极端化。历史空间审视触及了社会历史现实的空间实在，是对资本主义现代性的反抗话语，空间的非正义问题倒逼了空间正义的出场，探寻将“人”从“物”的殖民空间中解放的空间路径。

三、空间政治：以空间正义为旨趣的空间革命

从实践论探究空间问题，不只是以不同的哲学理路阐释空间，而是“改变世界”^⑧。历史唯物主义对“社会-历史”空间之解蔽与批判，继而转向政治意义的空间突围，寻求实现“空间正义”的革命路径。空间正义并不指涉中立的容器式空间，而是对住宅问题、城乡对立、全球发展失衡等空间

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，第556页。

② 《马克思恩格斯文集》第1卷，第556页。

③ 同上，第566页。

④ [英] 鲍曼：《流动的生活》，徐朝友译，南京：江苏人民出版社，2012年，第10页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第2卷，第35页。

⑥ [英] 多琳·马西：《保卫空间》，王爱松译，南京：江苏教育出版社，2013年，第95页。

⑦ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第295页。

⑧ 同上，第502页。

非正义问题给予政治回应。历史唯物主义阐释了资本、空间与现实性的人之间的辩证关系，洞悉资本主义空间矛盾之源，将空间作为政治抵抗的场域。劳动者身体空间对资本殖民的反抗，是空间革命的主体觉醒；自由的生产者联合起来建立共产主义共同体空间，是空间革命的必经之路。解构资本主义的空间生产、以共产主义空间革命实现政治空间解放，是历史唯物主义空间理论的政治旨趣。

（一）革命理想：空间正义与人类解放

当资本空间化和空间资本化超过一定限度，必然使资本危机的空间转移遇到天花板，社会冲突和阶级矛盾也就爆发在即，资本主义空间生产的合法性基础岌岌可危，空间正义必然出场。那么，何谓空间正义呢？哈维指出，空间正义是“社会关系和竞争性权力构型与特定时间内调节和安排地方的物质社会实践之间的密切联系”^①。空间与社会关系、权力构型的作用机制，隐喻了空间的政治品格。地理差异不是自在的，空间非正义问题必须通过空间革命解决，最终通达空间正义。

社会关系是空间正义的切入点。马克思将人类历史划分为自然发生的“人的依赖关系”、“以物的依赖性为基础的人的独立性”以及全面发展基础上的“自由个性”三大社会发展阶段^②。这一进程也是人的交往从“最狭小孤立的地点”到“片面的地域性局限”再到“世界历史性”的空间化过程。早期人类生存范围受自然空间限定，以“人的依赖关系”为特征；资本主义生产方式突破了自然空间的壁垒转向并存式的空间样态，摆脱了人身依附关系，但却是在“物的依赖关系”上的个人独立；共产主义社会是对原始的“人的依赖”以及现代的“物的依赖”的扬弃，挣脱奴役、物化的社会关系，是每个人自由而全面的发展。可见，“现实性”的人是社会性、空间性存在，人只有在普遍性交往活动、丰富性社会关系中，才能实现自身存在的全面性。社会关系的解放，在政治关系、经济关系之外，隐含了空间关系的革命。

从社会关系建构来看，共产主义革命是政治性的空间解放。资本主导的空间生产机制给社会关系套上自然物的“硬壳”，“技术性的大动乱使人的关系和随后的日常生活变得如此委顿”^③，以致自由的阙如。为破除空间拜物教的意识形态神话，马克思指出“环境的改变和人的活动或自我改变的一致，只能被看做是并合理地理解为革命的实践”^④。保卫空间正义，正是试图以一种替代性的力量，解构资本主义社会主导二元空间结构的权力关系，使积极的主体间关系从商品物神化的客体关系桎梏下解放出来，建构人的自由而全面发展的空间。

（二）革命力量：抵抗规训的身体空间

资本主义社会的空间矛盾与空间爆炸，必然引起共产主义空间革命。那么，借用何种力量才能通达理想空间？资本空间化运转始于割裂工人生存空间的整体性、占有其总体性劳动空间。所以，“现实的个人”是抵抗空间规训的革命力量，劳动者身体空间的反抗是保卫空间的起点。反思身体空间如何被资本规训、如何成为政治策略的一部分，指向劳动在资本附庸中如何重获自由与解放、确立自由全面发展的身体空间。

首先，身体空间是社会有机体的细胞、社会结构的基本要素、社会关系的缩影。身体空间是历史性的社会存在，“压制、社会化、约束和惩罚的力量所要施加于的正是这种空间。身体存在于空间里，或者必须服从于权威”^⑤。资本主义社会高度细化的社会分工割裂了整体性劳动空间，使劳动者身体空间碎片化、固定化，成为可替换的“机器部件”^⑥。如福柯所言“全景敞视主义”^⑦的权力场域，空间规训显现出社会政治权力对劳动者身体空间的嵌入与殖民。

① [美] 哈维：《正义、自然和差异地理学》，胡大平译，上海：上海人民出版社，2010年，第380页。

② 《马克思恩格斯全集》第30卷，第107—108页。

③ [法] 列斐伏尔：《什么是现代性？——致柯斯塔斯·阿克舍洛斯》，李钧译，包亚明主编：《现代性与空间的生产》，上海：上海教育出版社，2003年，第41—42页。

④ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第500页。

⑤ [美] 哈维：《后现代的状况：对文化变迁之缘起的探究》，阎嘉译，北京：商务印书馆，2013年，第267页。

⑥ 《资本论》第1卷，北京：人民出版社，2004年，第405页。

⑦ [法] 福柯：《规训与惩罚：监狱的诞生》，刘北成、杨远婴译，北京：生活·读书·新知三联书店，1999年，第219页。

其次，空间与资本的相互作用导致身体空间的单向度化。资本逻辑从抽象、空洞的自然属性去理解人的存在，将其视为现成的自然存在物以及物质财富的生产机器，以最大限度攫取剩余价值为目标，褫夺了主体自由而全面的发展。一切物本是人与人交往的产物，但资本主导的空间生产使社会关系被物化，资本对身体空间的殖民使冰冷的物的关系遮蔽了温情的人的关系。对此，共产主义空间革命号召劳动者抵抗资本主导的空间生产，消解异化、压迫的社会关系，以获得自由的生存发展空间。

最后，身体空间为敞向空间正义提供可能。资本主义社会劳动者的身体空间是“通过与资本积累动态之间常常是创伤性的、冲突性的关系而形成”^①。身体空间的受限性正是保卫空间正义的力量来源，瓦解非正义空间的生产机制需要从生产场所的“螺丝钉”开始，即将劳动者身体空间作为空间革命的基本单元。空间革命指向破除资本对身体空间的枷锁，让自由得以显现。马克思言明真正的物质生产劳动领域彼岸的“自由王国”是“联合起来的生产者，将合理地调节他们和自然之间的物质变换，把它置于他们的共同控制之下，而不让它作为一种盲目的力量来统治自己”^②。被权力规训的身体空间隐含了具有反抗力量、打破工具理性化的空间“硬壳”的“他者空间”，是空间政治抵抗的革命力量之能在。

（三）革命路径：自由人的空间联合

共产主义社会是自由人的联合体，历史唯物主义将其视为人类社会发展的最高理想。通过自由人的联合开展世界范围的普遍交往，建构全面自由的社会关系，建立共产主义共同体空间，从闭塞、分散的地域空间转为开放、整体的全球空间，是人类社会的发展方向与规律。

自由人的联合是共产主义空间革命的基本手段。资本全球扩张不断激化的空间矛盾，为无产阶级革命实践带来契机。马恩指明了一条空间革命之路，即“全世界无产者，联合起来”^③。“自由联合”的空间革命拓宽人的自由活动空间、使人不再被抛入受外在性物质力量所控制的深渊之中，开拓了政治行动的可能性空间。“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。”^④ 共产主义革命的核心在于触及空间实践的社会性本质，经由“地域性个人”转向“世界历史性个人”的转变，克服地域空间的狭隘性和单面性，使资本之谜得以破解。

自由人联合起来的空间革命之路最终通往空间正义的共同体。马克思揭露历史上以统治和服从的社会关系为基础的社会有机体具有空间狭隘性，是“虚幻共同体”，“真正的共同体”是自由人联合起来的共产主义社会，即“地域性的个人为世界历史性的、经验上普遍的个人所代替”^⑤，是主体间世界性的空间关系。作为良性社会关系投射的共同体空间，不再是束缚主体的外部自然环境，而是主体空间本质力量的彰显。共产主义社会实现的空间正义，是完成的自然主义与人道主义的一种面相。

历史唯物主义从“社会-历史”两个向度重建“空间想象力”。首先，将空间置于社会实践与社会关系场域，剖析空间的社会意蕴。实践呈现人与空间的关系，映照出空间的政治经济、文化生活等多重社会品格，超越自在自然空间的是由实践加以改造的人化的社会空间。其次，基于历史空间的向度对资本主义社会进行政治经济学批判，解构资本主导的空间生产。资本主义社会的空间分离实质是政治区隔，对此要掀起一场总体性的共产主义空间革命以通达空间正义。总之，历史唯物主义为理解空间提供新的致思路向，从社会实践破解自然空间之谜，由空间实践生产的空间结构应是维护社会良性运行的基石，自然、社会、历史三个领域由此构成一个共在、共生、共融的空间，开启了对以往形而上学空间哲学的颠覆，擦亮了此后都市马克思主义审视社会的“历史地理唯物主义的镜头”^⑥。

（责任编辑 已 未）

① [美] 哈维：《希望的空间》，胡大平译，南京：南京大学出版社，2005年，第48页。

② 《资本论》第3卷，北京：人民出版社，2004年，第928页。

③ 《马克思恩格斯文集》第2卷，第21页。

④ 《资本论》第1卷，第97页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第538页。

⑥ [英] 哈维：《新帝国主义》，初立忠、沈晓雷译，北京：社会科学文献出版社，2009年，第1页。

当代中国空间正义的政治哲学意蕴

——基于马克思恩格斯的思想

马 超 王 岩

【摘要】伴随城市化与全球化的纵深展开，空间正义作为社会正义的空间形塑与立体表征，成为实现人民美好生活重要的价值追求。马克思恩格斯空间正义思想，实现了批判逻辑与建构逻辑、空间产权与空间人权、实践理性与价值理性、历史进步与空间解放的内在统一，既是我们把握新时代空间正义的指导思想，也是当代中国空间正义的重要话语构成。然而，当代中国空间正义问题并不是纯粹的“资本”问题，中国特色社会主义制度具有从根本上扬弃资本增殖的制度优势，准确理解自由与平等、权力与权利、公平与效率等核心范畴及其辩证关系，是新时代优化整合空间资源、规范开展空间生产、妥善协调空间利益，进而推动人类社会趋向公正、和谐、美好的空间生活样态的基本前提和重要遵循。

【关键词】空间正义；城市化；资本逻辑；马克思恩格斯空间正义思想

中图分类号：B27 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2020)06-0036-07

作者简介：马 超，山东青岛人，（南京 211100）南京航空航天大学马克思主义学院博士生；

王 岩，江苏徐州人，哲学博士，（南京 211100）江苏省中国特色社会主义理论体系研究中心南京航空航天大学基地教授，教育部长江学者特聘教授。

基金项目：教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目“新时代马克思主义政治哲学话语体系构建研究”（19JZD008）

在现代社会，空间正义作为社会正义的空间形塑与立体表征，不仅表现为一种可持续的优良空间秩序，更是体现社会发展与进步的基本价值导向与基本制度规范。2020 年新冠疫情肆虐全球，以习近平同志为核心的党中央及时有效地阻滞了我国各地区疫情的蔓延，为各族人民创造出安全可靠、健康宜居的生存和生活空间环境，切实增强了我国人民的空间安全感、空间获得感与空间幸福感，鲜明地彰显出中国共产党人的政治初心和政治智慧的同时，也更加真实地展现了当代中国空间正义的时代意蕴与中国境界。事实上，“空间转向”尽管肇始于 20 世纪 60-70 年代的都市马克思主义学派，但对空间资本化、空间权力化以及一系列空间非正义事实的科学审视与深刻批判，却始于马克思和恩格斯。因而，立足于唯物史观的价值立场，重溯并厘清马克思主义经典作家的空间正义思想，对于构建当代中国空间正义具有无可取代的理论价值和现实意义。

一、空间正义何以可能？

近几十年来，全球性城市空间非正义事实的日益凸显，引发空间正义问题的新一轮研讨。作为体现社会现代性的重要标志，城市化进程却在现实层面造成空间非正义事态的持续恶化。从空间的表象性维度来看，伴随都市社会的形成与发展，城市内部的人口膨胀化、资源稀缺化、住宅拥挤化、环境污染化等现代性城市病症持续涌现。与此同时，城市空间的“规模崛起”又以挤压非城市空间（乡村空间和自然空间等）的良序建构为发展前提，造成以“城市”为轴心的空间格局出现内外交困的现实窘境。从空间的社会性维度来看，空间资源的非均衡性分配以及空间权利的不平等性配置，导致

空间隔离化、空间同质化、空间剥削化、空间排斥化等空间异化现象不断生成，进一步加剧了社会成员的贫富差别以及空间内部的矛盾冲突，由此带来新的社会空间的公平正义问题。

马克思主义经典作家运用历史唯物主义方法展开空间批判，为我们探求空间正义问题提供了科学的致思路径。不能否认的是，经典马克思主义的空间正义思想，是伴随都市马克思主义学派开展的“空间转向”而被发掘出来的，并且“历史唯物主义”的学理界定，本身也“直接表达出马克思恩格斯对时间的独特偏好”^①。尽管如此，“空间问题”从未在马克思恩格斯的历史唯物主义叙事中“缺场”，甚至在某种意义上构成“他们理解资本主义的中轴”^②，只是一直以来“空间维度”往往被“历史维度”与“社会维度”所交互潜隐。更重要的是，当前所有关涉空间正义问题的辨析与论证，几乎都可以追溯至马克思恩格斯对资本增殖逻辑的批判考察。也就是说，自近代西方资本市场开拓以来，由资本积累与资本增殖造成的资本空间化和空间资本化，以及在资本逻辑统摄下的空间生产、空间分配与空间消费，是催生空间非正义事实的历史性根源。正是在此意义上，我们认为，空间正义既非是社会正义的同义反复，也决非是社会正义在“空间”维度的简单延伸。“作为对资本批判的新的生长点”^③，空间正义构成社会正义不可或缺且充满活力的理论视野。

都市马克思主义学派对马克思恩格斯空间正义思想在当代语境下的延展与深化，不能被我们忽视。无论是哈维的“时空压缩”理论、“空间修复”理论，还是列斐伏尔的“空间生产”理论、索亚的“三个空间”理论等，都对资本积累与空间正义之间的关系问题提供了极具洞察力的创造性设想，开辟出多条论析空间正义的政治经济学批判路径。毋庸置疑，这些理论对于我们探颐当代中国空间正义问题具有重要的启迪价值。问题的关键在于，一方面，都市马克思主义学派的学术争鸣，大多屯滞于资本主义制度的宏观框架之内，追随后现代主义的“理论风尚”而聚向微观视角下的城市空间资本权力斗争，“丧失了”经典作家在阶级斗争和社会革命层面展现出的政治格局和实践魄力；另一方面，当代中国的空间正义问题并不是纯粹的“资本”问题。相较于西方社会的私有制度为资本的空间剥削“鸣金开道”，中国特色社会主义制度具有从根本上扬弃资本增殖的制度优势，因而资本逻辑对于当代中国空间正义问题并不具备决定性意义。这也从另一个角度显明，我国的政治权力对于实现当代中国空间正义具有相当“独立性”的影响。当代中国空间正义的实现路径呈现出两条交相辅成的实践理致：一是要求能够根据我国当前的生产力发展阶段，在维护资本“历史合理性”的前提下更好地驾驭和引导资本，有效规避社会主义市场经济发展模式下的空间异化生成；二是要求能够通过积极推进我国体制机制改革，更充分地发挥政治权力对资本利用效能的同时，有效防范政权的异化与滥用。历史与实践表明，无论是制衡资本问题还是规约权力问题，政治哲学能够提供很好的纾解路径。

二、马克思恩格斯空间正义思想的逻辑理路

马克思恩格斯空间正义思想用空间批判深化资本批判、用空间解放推动社会解放、用空间正义解蔽社会正义，展现出马克思主义经典作家诉求社会发展、历史进步与空间良序有机统一的美好夙愿。

其一，在理论生成度上，马克思恩格斯空间正义思想表现为批判逻辑与建构逻辑的内在统一。在《资本论》《德意志意识形态》《论住宅问题》《共产党宣言》等著作中，马克思恩格斯深刻揭露出，在“城市化”与“全球化”这两条具有同质性和共时性进路的空间布展过程中，隐匿着由资本逻辑支配下的空间生产必然伴随空间非正义生成的逻辑诡秘。一方面，作为“资本主义大工业所必需的基本生产条件的空间集结体、劳动力集中和流动的市场”^④，城市空间的持续扩张，不仅以“榨

① 王志刚：《马克思主义空间正义的问题谱系及当代建构》，《哲学研究》2017年第11期。

② 胡大平：《历史地理唯物主义与希望的空间——晚期马克思主义视阈中的哈维》，《社会理论丛》，南京：南京大学出版社，2006年，第55页。

③ 任政：《资本、空间与正义批判——大卫·哈维的空间正义思想研究》，《马克思主义研究》2014年第6期。

④ 高鉴国：《新马克思主义城市理论》，北京：商务印书馆，2006年，第78页。

取”乡村空间的劳动力和“剥夺”自然空间的原材料为基本前提，造成非城市空间日渐压缩化、分散化与衰落化，又驱使城市内部的人口居住分布，完全根据资本占有量进行圈层和划分，以致“纯粹的工人区，像一条平均一英里半宽的带子把商业区围绕起来……中产阶级住在离工人区不远的整齐的街道上……高等的资产阶级住在郊外房屋或别墅里”^①，由此造成城市内部空间逐渐趋向碎片化、区隔化与分化。另一方面，资本增殖的全球性地理扩展和市场寻觅，“通过国际竞争来强行传播自己的生产方式”^②，使处在前资本主义阶段民族国家的封建体制迅速瓦解的同时，又凭借暴力与野蛮不断撬开各国市场的大门，以不平等的交换关系进行商品输出和原料输入，谋求财富掠夺和征服异族的全球性霸权目标。

马克思恩格斯给人们建构出的空间正义价值意境，建立在彻底批判资本主义生产方式的虚假正义基础之上、落实为对共产主义生产方式的实质正义的价值希冀。马克思恩格斯洞察到，资本逻辑主导下的空间生产，不仅导致以“中心-边缘”为基本特征的空间对抗日趋激烈，更迫使“未开化和半开化国家从属于文明国家”“农民民族从属于资产阶级民族”“东方从属于西方”^③。事实上，资本逻辑与空间正义之间具有天然的悖论关系，因为“不平等性”不仅是资本主义空间生产的必然结果，更是其“成其所是（剥削性）”的必要前提。资本“使人和人之间除了赤裸裸的利害关系，除了冷酷无情的‘现金交易’，就再也没有任何别的联系了”^④。因此，空间结构表象上的不平等性，本质上反映出的是人与人之间的等级化关系，体现为“未开化和半开化国家的人民从属于文明国家的人民”“农民从属于资本家”“东方的人从属于西方的人”，并最终致使无产阶级从属于有产阶级。更严重的是，资本主义制度利用市场交易中自由与平等在形式上的虚伪呈现，粉饰和掩盖了其剥削与压迫的实质属性，让人与人之间的不平等关系固化成阶级壁垒，并使之成为不可逾越的现实必然。正是基于对资本主义生产方式的细致剖析与深刻批判，马克思恩格斯的空间正义理想，建构起能够根本超越资本增殖逻辑的共产主义生产方式。建立在生产资料公有制基础上的社会化大生产，以及由此形成的新型社会关系，将彻底消除阶级差别和阶级对立，人的“劳动幸福”将取代商品的“财富幸福”，人的“劳动价值”将取代资本的“交换价值”，人类社会终将从必然王国迈入能够真正彰显自由和平等的空间正义王国。

其二，在立论主体向度上，马克思恩格斯空间正义思想体现为空间产权与空间人权的内在统一。不同于西方传统经济学在“市场交易”的范畴界定空间产权，马克思主义经济学-法学视阈下的空间产权本质上是一个生产关系概念，体现为“一定所有制关系所特有的法的观念”^⑤，关涉的主要是空间生产要素的所有权问题。在《英国工人阶级状况》《德意志意识形态》等著作中，马克思主义经典作家毫不留情地撕碎了资本主义社会“天赋人权”的虚伪面具，严厉痛斥了空间产权化、资本化运作，对空间人权指向的空间正义造成的侵蚀与伤损。“任何一个公正的观察者都能看到，生产资料越是大量集中，工人就相应地越要聚集在同一个空间，因此，资本主义的积累越迅速，工人的居住状况就越悲惨。”^⑥空间资源的支配者和经营者，不仅完全按照利润最大化原则进行空间规划及其资源配置，而且将剥削和压迫劳动力作为空间生产的主要手段，他们“所考虑的只是业主的巨额利润”^⑦，以致劳动阶级的栖居场所和生活空间重新回到了野蛮状态，“灾祸达至较严重的程度时，它几乎必然会使人们不顾任何体面，造成肉体和精神机能如此齷齪的混杂，如此毫无掩饰的性的裸露，以致使人像野兽而不像人”^⑧。马克思和恩格斯不禁感叹，“平等地剥削劳动力，是资本的首要的人权”。可见，资本主义制度下的空间人权，假借自由、民主、平等、博爱的名义，蛊惑和蒙蔽世人，实质上却服从

① [德] 恩格斯：《英国工人阶级的状况》，北京：人民出版社，1962年，第87页。

② 《马克思恩格斯全集》第46卷，北京：人民出版社，1980年，第246页。

③ 《马克思恩格斯文集》第2卷，北京：人民出版社，2009年，第579页。

④ 同上，第34页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第30卷，北京：人民出版社，1997年，第608页。

⑥ 《马克思恩格斯文集》第5卷，北京：人民出版社，2009年，第757—758页。

⑦ 《马克思恩格斯全集》第2卷，北京：人民出版社，1957年，第345页。

⑧ 《马克思恩格斯全集》第44卷，北京：人民出版社，2001年，第759页。

于空间产权的增殖目的，是满足资本逐利本性的意识形态符号和“普世价值”陷阱。

为了能够扬弃空间产权的剥削性和空间人权的虚假性，实现空间产权与空间人权的真正统一，马克思恩格斯重新界定了“空间人权”的价值内涵，并且基于对资本主义社会空间内在矛盾的论证分析，寻求能够超越资本主义空间产权的制度形态。在经典马克思主义作家看来，空间人权不应该是个体性自由竞争和自由化契约交易的产物，它应该首先为每个人的自由且平等的生存和发展提供基础保障。需要强调的是，马克思恩格斯所诉求的“每个人”的自由与平等的发展，指涉的不仅是穷苦的无产阶级，还包括无产阶级和有产阶级在内的全人类的彻底解放。这是因为在马克思恩格斯看来，一方面，“被剥削压迫的阶级，如果不同时使整个社会一劳永逸地摆脱任何剥削、压迫以及阶级划分和阶级斗争，就不能使自己从进行剥削和统治的那个阶级的控制下解放出来”^①，因此，解放全人类是无产阶级解放自己的前提条件。另一方面，尽管资本家在现实层面构成压迫和奴役劳动者的行为事实，但“资本家，只是人格化的资本。他的灵魂就是资本的靈魂”^②，作为资本的增殖傀儡和积累道具，从根本上来讲，资本家同样受到资本逻辑的剥削与胁迫。正是在此意义上，我们认为，马克思恩格斯所批判的空间产权，并非一般意义上的“私人财产”所有权，而是具有剥夺、垄断、威胁性质的财产权利，是一种通过将生产资料据为己有，以宰制和阻滞他人自由生存和发展的所有制法权关系。因而，马克思恩格斯既没有简单的否定空间产权，更没有反对具有“物用价值”的“私人财产权”，而是主张从根本上消灭具有剥削性质的生产资料私人占有的所有权关系，恢复空间产权向人生成、为人服务的始源性价值功用。

其三，在精神特质维度上，马克思恩格斯空间正义思想呈现为实践理性与价值理性的内在统一。作为反映特定历史时期经济基础规律性发展状况的合理性价值观念，实践理性与价值理性在马克思恩格斯空间正义思想中交融、凝成新质，直面空间正义“以何可能”与“应当如是”的基本问题，展现出马克思恩格斯空间正义思想合目的性与合意义性的辩证统一。实践理性是“理性”之于“实践”功能在对客观世界的能动把握基础上的观念化表现，不仅构成马克思恩格斯理解社会空间的重要方式，更直接作用于他们改造社会空间的现实手段。特别是基于对康德的先验化的道德法则、黑格尔的神秘化的绝对精神、费希特的抽象化的自我意识以及费尔巴哈的客体化的感性直观等思想学说的批判与检视，马克思恩格斯发现，全部社会生活在本质上是实践的，人们不仅应该在实践中明证自己思维的真理性与现实性，更应该作为“感性的人”，从主体的方面、用实践的方式去理解和把握现实世界。于是，马克思恩格斯回到市民社会的空间场域，从直接生活的物质生产出发检视现实的空间生产过程，由此完成了从“空间异化现实→资本空间增殖→资本生产方式→资本主义制度”一连串追本溯源式的空间批判与资本清算。不仅如此，为了根本改变现存的非正义性社会空间关系，马克思恩格斯再次用实践的方式解决空间正义问题，创设性地提出“全部问题都在于使现存世界革命化，实际地反对并改变现存的事物”^③的科学论断。至此，马克思恩格斯不仅将“哲学家们”的现实任务从“解释世界”转变为“改变世界”，更将“改变世界”的现实途径从“玄思冥想”转变为“革命实践”，从而为实现空间正义夯实了现实基础，寻绎出现实出路。

作为一种超越性的精神力量，价值理性指导着人们以理性的方式对自身的生存意义和生活目的进行自我体认与自觉追求。在现实性上，价值理性为人们的空间生活提供价值研判，疏解人类所遇到的价值矛盾与价值选择，试图为人类寻求一种臻于至善的理想空间形态，同时对空间正义发挥着审思、引领与建构的积极效用。马克思恩格斯将价值理性植根于现实的空间实践之中，立足于对既存的、具体的市民社会空间的现实超越，在“人类社会或社会的人类”^④中寻觅人类的存在价值与生存意义。于是，价值理性不再是西方传统政治哲学所诉求的普遍永恒、抽象空洞的形而上学化的终极关怀，而是聚向对具有历史丰富性和社会具体性的现实空间中的人的真实关切。在马克思恩格斯的空间正义理

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，2012年，第385页。

② 《资本论》第1卷，北京：人民出版社，2004年，第269页。

③ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第527页。

④ 同上，第502页。

想中,实践理性与价值理性具有内在的相互联动性和原生一致性。作为空间正义的双翼,实践理性的科学性和价值理性的崇高性,不仅联通“是”与“应当”之间的界限,同时赋予“自由”“独立”“民主”“人权”“博爱”等政治价值以实质性意义,从而在趋向共产主义的实践变革与价值超越过程中,使空间正义得到更加充分的彰显。

其四,在价值目标度上,马克思恩格斯空间正义思想展现为历史进步与空间解放的内在统一。在《1857-1858年经济学手稿》中,马克思以资本主义社会空间为中轴,将人类社会的空间发展划分为三种社会空间形态,揭示出空间正义所具有的历史进步意义。首先,在“人的依赖关系”的社会空间形态中,社会生产力还很不发达,空间正义主要体现为“有生命的个体”在孤立、分散的空间场域中受到自然制约和非独立性的生存发展状态。其次,在“物的依赖关系”的社会空间形态中,生产分工得到充分发展,空间正义主要表现为“偶然的个人”在建立广泛联系和世界交往的空间场域中所获得的部分自由和相对独立的生存发展状态。最后,在“人的全面发展”的社会空间形态中,生产力已经高度发达,空间正义呈现为“有个性的个人”在确立普遍性和全面性社会关系的空间场域中所获得的自由全面的生存发展状态。可见,伴随生产力的提升和生产关系的优化,“现实的个人”在不断突破地域性空间隔阂的进程中,逐渐从片面走向全面、由孤立走向联系、由非自由趋向自由,并最终实现人对自身本质的全面占有,体现出马克思恩格斯空间正义思想所具有的历史进步性价值愿景。与此同时,正是基于历史进步意义上的、表现为具有“客观规律性”和“历史必然性”的社会空间形态的发展与演变,构成马克思恩格斯空间解放思想的第一层涵蕴。

马克思恩格斯还认识到,仅仅是在遵循社会发展“客观规律”意义上的空间解放,尽管是一种历史必然,却并没有真实体现现实性。尤其是在当前“物的依赖关系”的资本主义社会空间中,商品经济的深入发展,使人与人之间的普遍交往和相互联系越来越“表现为对他们本身来说是异己的、无关的东西,表现为一种物”^①。人的劳动力不仅逐渐物化为商品,人的社会关系也逐渐物化为物的关系,并且当统治阶级通过剥削性的生产方式获取的收入来源被认为是“具有自然的必然性和永恒的合理性”^②的时候,人性的物化就被认为是一种“必然的”“合理的”历史进程,长久下去,人的发展终将被物所彻底地支配和统治。于是,资本主义社会空间呈现出一种悖论式发展样态:商品经济越发展,人越被物化;生产力越发达,人越不自由。至此,一个矛盾且尖锐的问题应势而出:既然以“物的依赖关系”为表征的社会空间形态是一种符合历史发展规律的必然阶段,为何生存其中的空间主体没有进一步趋向“人的全面发展”的社会空间形态,反而背离发展路向,走向自由的反面?马克思的剩余价值理论为我们揭示了缘由。建立在攫取剩余价值基础上的资本主义生产方式是物化产生的根源,而物化现象的“巩固”与“深化”则依赖于私有制的创制。只是“资产阶级的所有制关系,这个曾经仿佛用法术创造了如此庞大的生产资料和交换手段的现代资产阶级社会,现在像一个魔法师一样不能再支配自己用法术呼唤出来的魔鬼了”^③。可见,“资本”以及由此蓬勃的“商品经济”,如果可以被认为是历史发展阶段的必然生成物,那么“私有制”就只能被认为是仅仅具有“部分历史合理性”的时代产物,因为它尽管在一定程度上促进了生产力发展、加速了世界交往进程,却也使人的物化因此失控、造成人类社会的非自由发展,本质上并不具备符合社会发展规律的历史必然性。因此,马克思主义经典作家强调,对资本主义生产方式的否定不是重新建立私有制,而是在共同占有生产资料的基础上,重新建立个人所有制。“随着私有制的消灭,随着对生产实行共产主义的调节以及这种调节所带来的人们对于自己产品的异己关系的消灭,供求关系的威力也将消失,人们将使交换、生产及他们发生相互关系的方式重新受到自己的支配。”^④基于此,消灭私有制不仅成为推动人类社会趋向“人的全面发展”的社会空间形态的重要前提,也构成马克思恩格斯空间解放思想的第二层涵蕴。

① 《马克思恩格斯文集》第8卷,北京:人民出版社,2009年,第51页。

② 《资本论》第3卷,第941页。

③ 《马克思恩格斯文集》第2卷,第37页。

④ 《马克思恩格斯文集》第1卷,第539页。

三、当代中国空间正义的核心范畴及其辩证关系

当代中国空间正义的理论证成，既是对马克思恩格斯空间正义思想的根本遵循，也是对我国社会主义现实发展的科学把握。马克思恩格斯空间正义的价值理想，是致力于最大程度地赋予自由、平等、权力、权利、公平、效率等政治价值以实质性意涵，并以此作为推动社会空间发展进步的价值基点和原则坐标，规范运行空间实践、良序开展空间生产、优化整合空间资源、妥善协调空间矛盾，进而在趋向共产主义社会的历史进程中促进“每个空间主体自由全面的发展”。当代中国空间正义思想虽然已基本具备马克思恩格斯空间正义思想的本质属性，但远没有达到共产主义空间正义的理想境界。因而，立足于时代发展要求与中国自身语境，探寻具有“中国特色”的空间正义话语体系的理论建构与存在样态，在综合平衡中寻绎空间正义的实践规范与价值坐标，对于实现我国人民的美好空间生活具有重要意义。

第一，自由与平等的有机统合是当代中国空间正义的核心诉求。然而，在当前“物的依赖关系”的社会空间形态下，确立在商品经济基本上的生产方式，决定了自由与平等之间的矛盾张力不可避免。自由强调“个人空间财产”的合法性，平等注重空间资源分配的公正性。对自由的倚重，有利于提升空间生产效率、释放社会生产力活力，却容易扩大空间主体的贫富差别，造成空间矛盾趋于对抗。对平等的偏爱，有利于优化社会协同机制、缓和空间矛盾关系，却容易降低空间主体的劳动积极性，导致社会发展进步迟缓。唯有在空间正义的价值引领下，以制度化手段谋求自由与平等之间的“中庸之道”，才能推动人类社会朝向“人的全面发展”的社会空间形态持续迈进。

不同于私有制社会将自由视作优先于平等的价值理念，中国特色社会主义社会空间形态下的自由与平等具有根本一致性。特别是西方城市化进展利用资本增殖对空间资源进行聚敛与配置，更充分暴露出私有制社会以“牺牲”平等谋取的自由，本质上是以侵夺绝大多数劳动者的自由换取的少数人的自由，是仅仅体现在商品交换之中由资本占有量的多寡所决定的资本的自由，正如马克思所说，“在自由竞争中自由的并不是个人，而是资本”^①。反观中国特色社会主义市场经济的伟大创举，不仅使创造社会财富的一切源泉充分涌流的同时，根本抑制了资本对空间生产与空间分配的绝对钳制，更努力致力于实现全体人民共商共建共享改革发展成果。因此，中国特色社会主义制度中的自由与平等之间的关系，不是具有剥削性质的自由和维护“特权阶级”的平等之间的“同恶相济”，而是人民民主专政下的自由与人民当家作主下的平等的有机统一，是以促进社会集体中每个合法公民全面发展的自由与能够真实保护弱者利益的平等的有机统一。于是，中国特色社会主义空间形态下的自由与平等，在以增进全体人民福祉的根本价值诉求中获得了有机统合和高效联动，显示出中国特色社会主义制度的发展与完善对于实现空间正义的双重进步意义。

但也必须承认，处于社会主义初级阶段的中国，自由与平等的具体实现层次还远没有达到共产主义的价值目标。特别是我国当前在缩小区域收入差距、改善基本住房保障与供应、均衡空间资源配置、提高公共服务均等化水平、优化区域协同发展等方面仍有很大提升空间，这就要求新时代中国必须在全面落实“五位一体”总体布局，协调推进“四个全面”战略布局的基础上，推动中国特色社会主义道路、理论、制度、文化不断发展，在实现国家富强、民族振兴、人民幸福的具体进程中赋予自由与平等更加丰富的实质性意蕴，使空间正义引领人民不断趋向更加美好的空间生活。

第二，权力和权利的优化配置是当代中国空间正义的价值主体。在空间正义的法权语境中，权力体现为国家和政府对空间资源的支配权与分配权，权利体现为公民或法人对空间资源的享有权和使用权。权力关涉公域，以谋求公共利益为价值旨归；权利聚焦私域，以谋取个人利益为基本诉求；权力与权利的分化组合，构筑了空间正义的法权基础。就两者的合法性来源而言，作为公众意志的凝聚，权力的合法性获取倚赖权利的让渡与支撑，作为个人权益的确认，权利的合法性落实需要权力的维护

^① 《马克思恩格斯文集》第8卷，第179页。

与保障，两者相互辅成、彼此依存。社会主义市场经济运行下的多元化利益关系张力遒劲，若以权力侵占权利，将使个人利益虚置，造成社会空间专制独裁；若以权利否定权力，将使公共利益缺损，导致社会空间混乱失序。正如今日之中国在土地征收、旧城改造、拆迁安置等方面凸显的空间矛盾与社会危机，无不“烙刻着”权力与权利之间博弈权衡的印迹。如是，两者偏废其一，都将消弭空间正义的崇高性价值。

权力与权利的优化配置能否实现，归根到底取决于能否建立健全完善的法律体制，以及能否牢固树立正确的权力观和权利意识。当前伴随全面依法治国和全面深化改革的有序推进，“依法设定权力、规范权力、制约权力、监督权力”^①的制度牢笼正在稳固加强，权权交易、权钱交易等权力寻租现象得到有效遏制。更要认识到，在资本仍具有“历史合理性”的今天，强化对资本的制度性规范与合理性引导，以规避权力与资本的合谋，同样是优化权力与权利协调发展的重要战略思维。中国特色社会主义制度的最大优势和最本质特征是中国共产党领导，人民性是中国共产党最鲜明的底色，这就要求广大党员干部必须时刻牢记“权为民所用，利为民所谋”的“权-利”观念，始终“把人民群众利益放在行使权力的最高位置，把人民群众满意作为行使权力的根本标准”^②。权力的行使边界应该是真实服务于人民的公共利益：统筹空间资源的合理开发、谋划空间资源的优化布局、规约空间生产的自发盲从，范导空间消费的理智节约，在保障空间安全、降低资源损耗、减少环境破坏、维护公平正义等方面，要更充分地发挥权力的规制和引导作用。与此同时，更要在利益交织的现代社会，运用社会主义核心价值观教育广大人民群众，切实增强人民群众的权利保护意识和积极守法精神，有效防范权利的滥用，力求打造出一条真正符合空间正义要求的、全新平衡的权力和权利的发展之路。

第三，效率与公平的动态均衡是实现当代中国空间正义的现实力量。效率是推动社会空间发展程度的重要参量，公平是维护社会空间稳定程度的核心要素，两者相济相克，辩证统一于空间正义的价值追求之中。效率以竞争性为价值原则，对效率的过分张扬，必然拉大利益主体的差异性与分化性、侵害弱势群体的空间权益，造成公平旁落，进而侵损社会空间的和谐与稳定；公平以同一性为价值标尺，对公平的过度痴迷，必然削弱空间生产的积极性与主动性、消磨能动主体的劳动意愿，导致效率低靡，进而阻逆社会空间的进步与发展。然则，不讲求效率的公平，会导致绝对的平均主义，造成社会空间普遍贫穷；不追求公平的效率，会催生极端的两极分化，制造社会空间矛盾分裂。于是，作为统摄和调控两者的最高价值位阶的中间形态，空间正义以科学的发展理念和优良的制度设计，在合理的发展限域内，寻求着效率与公平之间的动态平衡与良性互动，从而使整个社会空间既能保持可持续性的进步发展，又能维持具有活力的安定有序。

特定社会空间形态中效率与公平之间的均衡程度，只能由特定时期的生产力水平、科技发展程度以及政治体制等因素决定，绝不能脱离具体的社会历史-空间抽象地处理效率与公平之间的关系问题。自改革开放初党中央提出“鼓励一部分人和一部分地区先富起来”的“效率优先”原则，到十三大的“效率优先，兼顾公平”原则、十六大的“效率优先，更加注重公平”原则，到十八大以来的“共享”发展理念，党和国家一系列政策转变，不仅揭示出处理效率与公平之间关系问题的深刻复杂性，更表明党和国家对效率的孜孜以求，本质上是为了更好、更充分地实现我国的公平正义问题，因而我们不能过分苛责不同阶段效率与公平之间的均衡关系和发展程度。但要实事求是地看到，伴随我国社会主要矛盾的转化，新时代中国亟须进一步提高效率，通过提供和提升更加优质丰富的空间产品和空间服务，以解决发展不充分问题；同时又迫切要求加强公平，通过维护和落实各地区更均等公正的空间权益和空间福祉，以破解发展不平衡问题。作为实现空间正义重要的现实力量，效率与公平之间不断趋向更高层次的均衡互动，恰恰展现出中国特色社会主义制度的正义性。

(责任编辑 已 未)

① 《习近平谈治国理政》第2卷，北京：外文出版社，2018年，第129页。

② 《习近平党校十九讲》，北京：中共中央党校出版社，2014年，第234页。

新中国马克思主义史学发展历程研究（1949—1966）

——基于对《历史研究》的考察

杨凤城 付吉佐

【摘要】新中国“前十七年”马克思主义史学发展经历了“百家争鸣”的初步繁荣、“史学革命”的实践受挫、“阶级分析”的僵化困顿三个发展阶段。作为新中国史学研究的最权威刊物，《历史研究》见证了这一历程。对“十七年”马克思主义史学发展的研究、评价，关涉到当下如何坚持和发展马克思主义史学。因此，不能作简单的是非、成败评判，而应挖掘更多微观史料，通过实证研究丰富对“十七年”马克思主义史学发展的认识，同时摒弃所谓“教条化”“政治化”的标签概括，区分“十七年”史学与“文革”影射史学的不同性质，科学认识史学与政治的关系。

【关键词】《历史研究》；“十七年”马克思主义史学发展；微观实证研究

中图分类号：B27 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660（2020）06-0043-08

作者简介：杨凤城，河北黄骅人，（北京 100872）中国人民大学中共党史党建研究院执行院长、教育部“长江学者”特聘教授；

付吉佐，山东青岛人，（北京 100872）中国人民大学马克思主义学院博士生。

基金项目：国家社会科学基金项目“中国共产党认识和对待传统文化的历程和经验研究”（17ADJ005）

当前，学界对建国后“十七年”马克思主义史学发展历程的研究主要有两种路径：一是围绕某一史学事件，如“五朵金花”“厚今薄古”等问题展开深入具体研究^①；二是从宏观层面综述“十七年”马克思主义史学的发展^②。前者丰富了独立史学事件的历史面貌，但由于重视个案，未能展现“十七年”史学发展的连续性。后者从纵贯性角度概括描绘了马克思主义史学的发展历程，但也存在“宏观分析的多，微观研究的少；理论评价的多，实证研究的少”^③的缺憾。鉴于此，本文试图做出补充研究：择取在新中国马克思主义史学发展史上具有特殊地位的《历史研究》杂志为对象^④，从其发展过程中，“以小见大”，呈现新中国马克思主义史学历经“百家争鸣”的初步繁荣、“史学革命”的实践受挫、“唯阶级分析”的僵化困顿三个发展阶段，既关照历史发展的连续性、纵贯性，又以微观视角、充足史料作辩证的实证研究。

① 例如，王学典：《五朵金花：意识形态语境中的学术论战》，《文史知识》2002年第1期；储著武：《“厚今薄古”：1958年历史学大跃进》，《安徽史学》2017年第1期。

② 例如，王学典的《历史主义思潮的历史命运》《二十世纪后半期中国史学主流》、蒋大椿的《历史主义与阶级观点研究》，认为新中国成立后的史学发展整体呈现“历史主义”和“阶级观点”斗争的特点。胡尚元的《建国后17年史学领域的大批判》、杜学霞的《20世纪五六十年代的史学批判研究》则详细阐释了建国后十七年史学领域“大批判”的情况。周朝民等编著《中国史学四十年》、肖黎主编《中国历史学四十年》、张剑平《新中国史学五十年》等则从更全面的角度描绘了新中国史学发展的概况。

③ 黄广友：《改革开放以来“十七年史学”研究评估》，《中共党史研究》2014年第12期。

④ 关于以《历史研究》为切入角度的研究，虽然学界早已有之，如山东大学盖志芳2010年博士论文《〈历史研究〉（1954—1966）研究》，以及台湾学者张哲郎、何启明主持的国科会计划成果报告《四十年来大陆史学研究评估——以〈历史研究〉杂志为中心的探讨》等，但这些研究或倾向史学理论的文本分析，或着重专题的研究评估，均与本文研究旨趣不同。

一、“百家争鸣”指导下的初步繁荣

与民主革命时期马克思主义史学处于边缘位置、主要服务于“革命战争”相比，新中国成立后，马克思主义史学从边缘走向中心，面临着确立马克思主义史学指导地位、构建马克思主义史学理论体系、促进马克思主义史学发展并服务现实的重要任务。这推动了《历史研究》杂志的创刊。

《历史研究》创刊之前，国内已有许多史学研究专门刊物，如《历史教学》《新史学通讯》《文史哲》及《光明日报》之《史学》（双周刊）等。但囿于这些期刊杂志本身的局限性，它们还不能成为新中国史学的代表。1953年，向达撰文指出史学界存在的“缺点”之一，就是“没有一种比较全面的历史科学刊物”，而且“领导不够强，不够明确”，“这几年来的历史科学工作是在无组织无领导或者有名而实无中过日子的”。向达指出的“缺点”其实也是马克思主义史学在中国立足发展迫切需要解决的问题，而且这两个问题也存在着相关性，如向达所说的“无组织、无领导”，“其不能出版全面性的刊物，乃是势所必至”^①。

以上问题的解决在1953年提上日程。是年秋，中共中央成立指导马克思主义史学发展的党内机构“中国历史问题研究委员会”，并决定出版刊物《历史研究》杂志，由郭沫若作刊物召集人、组织编委会。最重要的是，毛泽东亲自为刊物确定了“百家争鸣”的办刊方针^②。毛泽东提出“百家争鸣”不仅为《历史研究》杂志，更为马克思主义史学在中国的发展指明了方向、原则。

《历史研究》第一届编委会成员有郭沫若、尹达、白寿彝、向达、吕振羽、杜国庠、吴晗、季羨林、侯外庐、胡绳、范文澜、陈垣、陈寅恪、夏鼐、嵇文甫、汤用彤、刘大年、翦伯赞，共18人。从“几乎代表了我国全国第一流卓越的史学家”^③的编委会阵容，可以看出《历史研究》的学术权威性。成员以马克思主义史学家居多数，以保证“宣扬马克思主义唯物史观”的办刊宗旨；也有以公开宣称“不宗奉马列”的陈寅恪为代表的非马克思主义史家。编委成员的组成体现了新中国成立后以马克思主义史学为主导的史学研究体系的多样性。

1954年2月，《历史研究》创刊出版第1期，并发表郭沫若撰写的发刊词。在发刊词中，郭沫若表达了马克思主义史学对考据或实证学派的包容态度，指出“我们并不想在目前就提出过高过急的要求”，“假使一时还得出‘理论性的结论’，只要能够‘根据详细的材料加以具体的分析’，甚至只要能够提供出‘详细的材料’或新出的材料，也是我们所一律欢迎的”，并呼吁“凡是抱着诚恳的态度、有心认真学习和研究的朋友们都来参加这项工作吧”^④，表达以《历史研究》为典范、带动马克思主义史学发展的期望。

《历史研究》创刊之初的几年确如“百家争鸣”方针所指导和郭沫若所倡导的那样。一方面，在文章主题上，既有以马克思主义为指导的理论文章，也有大量考据文章。如《历史研究》第1期共刊发7篇文章，其中5篇为史料考据文章，比重不可谓不大。另一方面，在作者教育背景上，既有如陈寅恪等兼通古今、学贯中西的大师学者，也有仅受过几年私塾教育的刘坦、高小毕业的江地为代表的“无学历”的史学家。这种发表文章不论出身、学派，一律平等对待的研究风气，表现马克思主义史学“海纳百川”“不拘一格”的包容性。

这一时期，为巩固马克思主义史学指导地位，学界还通过“五朵金花”问题的讨论，广泛运用唯物史观研究、阐释中国历史和现实，建构起初步的马克思主义史学研究体系。所谓“五朵金花”，指古史分期、封建土地所有制、资本主义萌芽、农民战争、汉民族形成这五个问题。古史分期问题，

① 方回（向达）：《解放四年来新中国的历史科学发展概况》，《光明日报》1953年10月3日。

② 黎澍：《论历史的创造及其他》，长沙：湖南人民出版社，1988年，第168—169页。

③ 胡厚宣：《学习〈历史研究〉注意质量问题》，《历史研究》1994年第1期。

④ 郭沫若：《开展历史研究，迎接文化建设高潮》，《历史研究》1954年第1期。

由郭沫若提出殷代是奴隶社会而引发。在《历史研究》推动下^①，该问题的讨论进入高潮，形成西周封建说、战国封建说、魏晋封建说、春秋封建说、秦统一封建说、西汉封建说、东汉封建说等“众说纷纭”的局面。封建土地所有制问题，由侯外庐在《历史研究》创刊号上发表《中国封建社会土地所有制形式的问题》一文引起。该文首倡“皇族所有制”即国有制说，在学界引起巨大反响。至1965年，发表约150篇讨论文章^②。资本主义萌芽问题，由讨论《红楼梦》社会历史背景而引发，《历史研究》发表王明伦、黎澍、韩大成、杜真、尚钺、孙文良、邓拓、从翰香等作者十多篇文章，对资本主义萌芽出现的时间、发展程度及影响等问题展开讨论。农民战争问题，也是《历史研究》刊发论文所用篇幅较多的主题，发表了叶孝信、戎笙、侯外庐、白寿彝、郑昌淦、戚立煌、侯外庐、孙祚民、王崇武、贺昌群、胡如雷等人几十篇文章，基本涵盖农民战争问题研究的全部内容。汉民族形成问题，缘于范文澜在《历史研究》1954年第3期发表《试论中国自秦汉时成为统一国家的原因》一文，认为“汉民族形成于秦汉时期”，这一观点揭开了汉民族形成问题的讨论。应该说，对“五朵金花”问题的讨论，成为新中国马克思主义史学发展初步繁荣的重要标志。

但20世纪80年代中期以后，随着西方史学思潮的引进，有人试图通过质疑和诟病“五朵金花”问题，来解构马克思主义史学体系、否定马克思主义史学的指导。对此，笔者认为，应该实事求是地评价“五朵金花”问题的研究：首先，它推动了马克思主义史学的发展。对“五朵金花”问题的讨论，是中国马克思主义史学家在唯物史观基本原理指导下认识阐释中国历史和现实、构建中国特色马克思主义史学理论体系的一次初步但深入的尝试。而且，学者们为论证相关结论所作的大量研究考证，促进了文献学、考古学、民族学、社会学等学科的发展。其次，它活跃了马克思主义史学学术氛围。虽然学者对这些问题观点不同，甚至作指名道姓的批判，但大家不以为意。如当时年轻学者金冲及写文章投稿，出于尊敬，他在文章中有“胡绳同志是我尊敬的前辈”几个字，《历史研究》在发表文章时却删去了，“给予了‘牛犊’和‘虎’平等言说的权利”。李埏也回忆说，他在看到这种“百家争鸣”的氛围后，“于是我也想写点东西”^③。这种活跃的学术氛围以及由这些问题引发的讨论，培养了一大批后来崭露头角的中青年马克思主义史学家。最后，它丰富了马克思主义史学理论内涵和研究范式。如苏联学者依据斯大林的民族问题理论认为中国民族“是在十九世纪与二十世纪之间形成”，范文澜通过将马克思主义理论与中国历史实际相结合，提出不同于苏联学者的观点。又如，孙守任于《历史研究》1954年第6期发表《中国近代历史的分期问题的商榷》，就反对简单套用苏联的分期方法来分析中国社会。这些都体现出中国马克思主义史学从实际出发，反对教条主义进行独立思考的学术品格。正如翦伯赞所指出的，“这五朵花是马克思主义史学开出的花朵，而且只有马克思主义历史学才能开出这五朵花来”，对这五个问题的讨论“并没有错，因为他们是历史上带有关键性的问题”^④。因此，我们必须辩证看待“五朵金花”问题，既要认识到由于时代条件和学者理论水平的限制，对问题的讨论存在着缺点，但也不能否认对这五个问题的讨论“普及了表现为‘社会发展史’的唯物史观”^⑤。

总之，这一时期马克思主义史学的发展，虽然曾受“胡适批判”和“反右”运动等影响经历过曲折，但总体而言，中国马克思主义史学在这一时期表现出蓬勃生机。以《历史研究》为例，其活跃的学术氛围引发学界和民间对马克思主义史学发展的广泛关注，该杂志从1956年起改为月出一册，篇幅有时还有所增加。在销量上，《历史研究》创刊不足一年即突破两万册，甚至出现1957年上半年23000余册的纪录^⑥。这说明在“百家争鸣”方针指导下，中国马克思主义史学初步走向繁荣。

① 据统计，1954—1957年，《历史研究》发表涉及该问题的文章35篇。

② 启循：《关于中国封建土地所有制问题的讨论综述》，《历史教学》1979年第6期。

③ 李妍：《〈历史研究〉的片段历史》，《炎黄春秋》2007年第1期。

④ 翦伯赞：《右派在历史学方面的反社会主义活动》，《人民日报》1957年10月4日。

⑤ 罗志田：《文革前“十七年”中国史学的片段反思》，《四川大学学报》哲学社会科学版2009年第5期。

⑥ 转引自盖志芳：《〈历史研究〉（1954—1966）研究》，山东大学2010年博士论文，第37页。

二、“史学革命”的实践受挫

马克思主义史学提倡“科学性”与“革命性”的统一，既要用科学的理论阐释中国历史，也要用科学的研究成果参与社会现实建设。虽然作为一次实践尝试，1958年开始的“史学革命”使马克思主义史学遭受挫折，但也应看到其促进了马克思主义史学的广泛应用。因此，我们要吸取“史学革命”盲目跃进的历史教训，也要充分肯定“史学革命”所体现的马克思主义史学“革命性”“实践性”特质。

“史学革命”始于中宣部副部长陈伯达于1958年3月10日作的《厚今薄古，边干边学》的讲话。此时，正值“大跃进”运动在全国范围内的发动阶段。陈伯达的讲话主要谈三个问题：第一，对新中国成立以来哲学社会科学工作做出基本评价，认为“还落后于革命的实际”，主要缺点是“‘言必称三代’的烦琐主义的学风相当盛”；第二，提出学术要为一定的时代、一定的阶级服务，“我们的学术界不要总是面对古代，背对现代和将来，要站在工人阶级的立场上，认识中国人民斗争的新面貌，认识中国全局的新面貌，认识中国和世界关系的新面貌；要对于中国人民革命和社会主义改造、社会主义建设所出现的一系列新问题，新经验，用唯物辩证法的哲学思想，在各个方面，在哲学上、政治经济学上和历史科学上，作出新的概括，使中国的学术成就大大地高出过去中国一切历史时代的水平。这就是我们所说的厚今薄古”；第三，提出“边干边学”的“方法论”^①。

客观地讲，这是一篇充满辩证思维的文章。讲话既指出八年来社会科学工作取得的成就，也指出存在的问题；既指出“现实的问题应该是我们研究的主题”，也指出“马克思主义者并不是不做考古的工作”，还认为“有了关于现代问题的科学知识，对于古代的问题就更容易了解了。我们懂得了现代，就会更清楚地知道应该如何去研究古代”，点明了研究古、今问题的辩证关系。而且陈伯达认为，厚今薄古“这是一个方法问题”，因而并没有将其提高到政治或学术指导思想层面。

目前学界在研究“厚今薄古”问题时，大多以新华社通讯稿、《人民日报》1958年3月11日的《厚今薄古，边干边学——陈伯达同志谈哲学社会科学如何跃进？》为依据。殊不知，这篇新闻稿不仅压缩了陈伯达的讲话，而且对讲话作了曲解。如新闻稿写道：“在谈到边干边学的时候，陈伯达批判了那些自高自大、翘起尾巴、瞧不起工人阶级、瞧不起劳动人民、瞧不起老干部的资产阶级知识分子。”其实，这并非陈伯达原话所强调的重点，他没有“资产阶级知识分子瞧不起工人、瞧不起劳动人民”的说法，更没有用“自高自大、翘起尾巴”的侮辱性词汇来形容资产阶级知识分子。相反，陈伯达提出，“我们应该尊重有学问的知识分子。在科学的面前，采取傲慢态度，是不对的”。但由于对陈伯达讲话的压缩、曲解性报道，加之“大跃进”的盲目冲动赋予“厚今薄古”口号斗争意义，不仅使“今”与“古”截然相对，而且使“厚今薄古”与“厚古薄今”演变成无产阶级与资产阶级两个阶级、两条道路的斗争。“史学革命”与“厚今薄古”的科学本意渐致丧失。

以《历史研究》发表范文澜等人的“研究历史应当厚今薄古”的笔谈为例。范文澜以“风气与条件”为主题，认为当时史学界的一般情况仍是“厚古薄今的风气弥漫”，提出改变这种风气的建议之一，就是“首先要研究中国现代史以及近代史”，而“古代史用少数人去研究就可以”；同时强调“厚今薄古与厚古薄今是史学上两条路线的斗争”的观点。此外，陈垣以“厚今薄古是今日史学界必须走的道路”，侯外庐以“古史领域中‘厚今薄古’方针的斗争意义”，吕振羽以“坚决贯彻‘厚今薄古’的方针”，刘大年以“需要着重研究‘五四’运动以后的历史”等为题，分别从不同角度阐述了“厚今薄古”的斗争意义和方法^②。

权威期刊发表权威学者的表态，无疑为以“厚今薄古”为主题的“史学革命”注入强大推动力，使“史学革命”沿着“两个阶级、两条路线斗争”的轨迹呈现出“大跃进”时代特有的色彩：第

① 陈伯达：《批判的继承和新的探索》，《红旗》1959年第13期（附录《厚今薄古，边干边学》讲话原文）。

② 范文澜、陈垣、侯外庐、吕振羽、刘大年：《研究历史应当厚今薄古》，《历史研究》1958年第5期。

一，对“厚古薄今”和“厚今薄古”作简单片面的理解。如有人以“古”“今”论文发表频次为标准，将《历史研究》发表过的论文作统计，发现有关现代史的“平均每三期半才有一篇”，有关近代史的“平均每一期约有一篇”，而有关古代史的“平均每一期约有三篇半”，因此得出结论说，“《历史研究》存在着脱离政治、脱离实际的厚古薄今的倾向”^①。第二，提出不切实际的跃进计划。史学领域的跃进也参考经济领域的跃进，表现为压缩研究时间、加大研究工作量等。以《历史研究》编辑部所在的中科院历史研究所第一、二、三所为例。一所指出，“一些主要工作任务的完成期限都从十年跃进为五年”。五年内一所的奋斗目标是：（一）彻底批判资产阶级史学，建立一个从马克思主义观点出发的完整的中国古代史的理论系统；（二）形成一支有一定数量的又红又专的科学研究队伍；（三）写出一批具有较高科学水平的理论联系实际的中国古代史著作；（四）建立一套完整的经过科学分类的中国古代史史料的公共积累，等等。二所、三所亦不甘落后，同样提出宏大的跃进计划^②。第三，“拔白旗、插红旗”，展开史学大批判。如中山大学历史系专门成立资产阶级学术思想批判研究会来领导对陈寅恪等的批判，完成批判陈寅恪学术思想的论文36篇^③。《历史研究》也发表批判陈寅恪的文章，说“陈寅恪关于政治史和文化史的论著，贯穿着反动的唯心主义文化史观这一条白线”^④。这一时期《历史研究》也成为史学批判的舞台，从《批判吴枫的“隋唐五代史”》《“国史旧闻”应该批判》《“战国策派”反动史学观点批判》《批判钱穆的“国史大纲”》等可见一斑。

伴随“大跃进”的结束，“史学革命”并未取得如期成果。如1960年时，《历史研究》稿件数量锐减，甚至在没有声明的情况下将月刊再次改为双月刊，而且从内容到纸张印刷，质量均显著下降。这标志着马克思主义史学服务社会主义建设的一次具体实践的受挫。

目前学界对以“厚今薄古”为口号的“史学革命”，评价不一。批判者认为，是陈伯达提出的“厚今薄古”导致马克思主义史学发展的受挫。笔者认为，这种观点有失偏颇。事实上，当陈伯达提出“厚今薄古”后，他“就很担心有人会把‘厚今薄古’这个口号当成‘时髦’的空名词，把它当成一种概念的游戏而了事”^⑤。所以，一定意义上，史学界自身应承担更多责任，而不能归诸“厚今薄古”。而且，作为一种学术倡导，“厚今薄古”实无不妥之处。早在1951年，吴玉章就提出“要注重现实，着重研究近三十年的革命史”的意见^⑥。同时，马克思主义史学本身也倡导研究现实、服务当下。因此，针对特定的“言必称三代”问题，提出“厚今薄古”的学术意见，客观讲有助于纠正史学研究方向、促进马克思主义史学发展。因此，我们不能因特殊年代的失误，而否定学术意义上的“厚今薄古”，更不能否定“史学革命”中马克思主义史学以饱满热情服务社会主义建设的实践意义和“革命性”特质。当前学界存在一种讳言“厚今薄古”，甚至矫枉过正、倡导“回到乾嘉”的学术倾向，这应当引起马克思主义史学的重视。

三、“阶级分析”的僵化困顿

1961年，为纠正“史学革命”的失误，史学界掀起一股提倡“历史主义”的风潮。《历史研究》在该年初进行编制调整，黎澍任主编。为解决“稿荒”问题、提高文章质量，黎澍一方面将《历史研究》从月刊改为双月刊，另一方面以戊戌变法、巴黎公社、辛亥革命为主题组织三次学术研讨会。一时间，马克思主义史学又开始恢复勃勃生机。这期间，《历史研究》发表的邓拓和范文澜的两篇文章极具代表性，推动了史学界关于“历史主义”问题的讨论。

① 《大字报集锦之“〈历史研究〉存在的问题”》，《历史研究》1958年第9期。

② 历史一所情报小组：《科学院历史研究所第一所研究工作五年跃进规划的制定》；郇家驹：《跃进中的科学院历史研究所第二所》；三所通讯小组：《科学院历史研究所第三所的跃进指标》，均载《历史研究》1958年第7期。

③ 李锦全：《中山大学历史系批判资产阶级学术思想的情况》，《历史研究》1958年第10期。

④ 北京大学历史系：《关于隋唐史研究中的一个理论问题》，《历史研究》1958年第12期。

⑤ 陈伯达：《批判的继承和新的探索》，《红旗》1959年第13期。

⑥ 吴玉章：《历史研究工作的方向》，《进步日报》1951年9月29日。

邓拓的《毛泽东思想开辟了中国历史科学发展的道路》一文，发表于《历史研究》1961年第1期。文章阐述了毛泽东实事求是、理论与实际相结合的历史观及对历史研究的指导意义。文章指出，“我们的方针还是百花齐放，百家争鸣”，主张将学术问题与政治问题区分；提倡“言必由衷的实事求是的作风”，甚至提出要鉴别学术水平的高低，除了政治上的六条标准外，“历史学界还可以有自己的标准”。文章虽有“打旗号”的意思，但针对的是当时史学界“缺乏实事求是精神，甚至破坏实事求是原则”的问题^①。

范文澜的《反对放空炮》发表于同年《历史研究》第3期。文章特别强调踏踏实实进行史学研究工作的重大意义，指出“真正打得到敌人的历史学大炮是经过切切实实研究的历史著作（论文或书籍）”。文章虽然没有点名，但具体指向的是当时史学界存在的所谓为保卫“党性原则”而斗争的空洞口号^②。

有了邓拓、范文澜等史学大家的提倡，实事求是的马克思“历史主义”学风再次兴起。如针对农民战争史研究中存在的把“古代农民理想化、无产阶级化的倾向”，蔡美彪撰文指出，“必须对各个封建王朝的具体的统治制度，不同时期的具体的农民战争进行具体的研究”^③。同时，这一时期关于古史分期、封建土地所有制、资本主义萌芽等问题的讨论，也再次活跃起来。

但随着1962年9月中共八届十中全会上重提“阶级斗争”，党的政策重新发生“左”的逆转，史学领域强调“阶级分析”的风气日盛，“历史主义”与“阶级观点”的论争成为这一时期史学界探讨的主题。1963年《历史研究》第3期发表张玉楼的《马克思主义阶级分析方法和历史研究》一文，批判刘节的“历史主义”研究方法。张玉楼认为，刘节的历史观是反对阶级分析方法的资产阶级史观。他指出，阶级斗争理论“是观察全部阶级社会历史的指导思想”，阶级斗争理论“使历史学发生了根本的变革，使社会历史的研究第一次成为科学”。这就强化了“阶级斗争”在马克思主义理论中的地位，并突出历史主义与阶级观点间的对立，由此掀开历史主义与阶级观点论争的序幕。

“历史主义”与“阶级观点”的论争，主要聚焦于对两者内涵及相互关系的理解。对此形成两种不同的声音。一种以宁可为代表，认为马克思主义的历史主义与阶级观点是统一而有差别的两个不同理论。宁可的主张体现在《论历史主义和阶级观点》^④一文中，主要表达了阶级观点是唯物论、历史主义是辩证法的观点，虽然也强调阶级观点，但同时指出在运用阶级观点时，“又始终应当以对事物的历史发展及其各种条件的具体分析为基础”。另一种以关锋、林聿时为代表，认为马克思主义的阶级观点包含历史主义，实际上是用阶级观点消融历史主义，否认历史主义的独立存在价值。关锋、林聿时认为“马克思主义的阶级斗争学说贯彻着或者说包含着历史主义”，“脱离阶级观点的历史主义，不是正确的马克思主义的历史主义，甚至就是资产阶级的客观主义”^⑤。虽然双方观点不同，但还都本着“欢迎批评指正”的态度，历史主义与阶级观点的争论被限制在学术讨论的范围内。

但当戚本禹发表对李秀成的评价并得到最高领导人的肯定后，历史主义与阶级观点的争论告一段落，“阶级分析”成为支配历史研究的指导思想。1963年，戚本禹在《历史研究》第4期发表《评李秀成自述》一文，怀着影射彭德怀的目的，文章断言“李秀成自述”从它的根本立场来看，是一个背叛太平天国革命事业的“自白书”，李秀成本人是一个丧失革命气节的叛徒^⑥。据当时编辑丁守和回忆，稿子寄来时，他虽觉得观点偏颇，但“讲了些道理”。于是连同罗尔纲的《关于我写李秀成自述考证的几点说明》一起发表^⑦。该文发表后引起极大震动，许多学者都不赞同完全否定李秀成。时任中宣部副部长周扬看到文章后提出意见说，对农民革命英雄人物不能轻易否定，提议由刘大年写

① 丁守和：《谔谔集》，桂林：广西人民出版社，1999年，第213页。

② 同上，第213页。

③ 蔡美彪：《对中国农民战争史讨论中几个问题的商榷》，《历史研究》1961年第4期。

④ 参见《历史研究》1963年第4期。

⑤ 关锋、林聿时：《在历史研究中运用阶级观点和历史主义的问题》，《历史研究》1963年第6期。

⑥ 戚本禹：《评李秀成自述——并与罗尔纲、梁启超、吕集义等先生的商榷》，《历史研究》1963年第4期。

⑦ 丁守和：《谔谔集》，第233—234页。

一篇正面评价李秀成的文章作为史学界基本意见，仍由《历史研究》发表，以作补救。可见，此时学界对历史人物尤其是以李秀成为代表的重要人物的评价，大多还是提倡历史主义的研究方法，如周扬说李秀成是“历史人物，不能按共产党员要求”，翦伯赞也指出忠王“有缺点，但不应苛求”，并强调说“在历史科学中反对修正主义，是反对用修正主义的荒谬观点来歪曲历史”^①。

然而，不久之后形势发生逆转。江青将戚文送给毛泽东，毛泽东肯定这篇文章，并作了“白纸黑字，铁证如山，晚节不忠，不足为训”的批示。批示传出后，影响到学界对这一问题的讨论。相关部门发布通令，今后凡是歌颂李秀成的文章，不要发表^②。之后学界关于李秀成研究的文章，几乎一边倒地变成讨伐、批判。

这场关于李秀成评价问题的争论，可以看作历史主义与阶级观点论争在史学研究具体领域的体现。争论中对肯定李秀成观点的批判，实际上变成对“历史主义”的批判。论争的结果是，由于政治的介入，“唯阶级观点”取得胜利。此后，当戚本禹以“为革命而研究历史”的旗号，提出“无产阶级的战士，应该为了革命的利益”，“勇敢地去占领和巩固历史研究领域里的一切阵地”^③，将矛头指向以翦伯赞为代表的马克思主义史学家和以《历史研究》为代表的马克思主义史学阵地的时候，历史主义与阶级分析问题的学术讨论最终转向极端化的政治批判。1966年6月3日，《人民日报》发表评论批判说，“《历史研究》从1961年第1期由一位新主编接手以来，逐渐成为资产阶级代表人物在史学领域内反党反社会主义的阵地”；“这个刊物，在学术讨论的幌子下，以显著的地位，大量的篇幅”，“发表了许多反党反社会主义和反马克思列宁主义、反毛泽东思想的反动文章，大放毒草”^④。在这样的批判声中，代表马克思主义史学发展正确方向的《历史研究》出版至第3期后停刊。

不可否认，以戚本禹为代表的政治文人将“革命”等同于“阶级斗争”，又将阶级分析方法“唯一化”，使马克思主义史学发展陷入僵化困顿。但当前某些历史研究作品以此为借口，淡化阶级分析方法，将马克思主义史学理论“边缘化”，在史学研究中“去政治化”“去意识形态化”，提出彻底“告别革命”的错误论调^⑤。对此，马克思主义史学在发展过程中必须坚持历史唯物主义，批判“告别革命”的唯心主义历史观，一方面吸取“唯阶级分析”方法研究历史的教训，另一方面科学认识“革命”的深刻内涵——“改革也是一场革命”，坚持马克思主义史学的“革命性”。

四、小 结

如何研究评价“十七年”史学，是一个“直接关系到怎样认识20世纪中国马克思主义史学的历史地位，和怎样看待唯物史观的科学价值及其发展前景”^⑥的重大问题。目前，在对“十七年”史学发展的评价上，存在两种对立观点：一种认为这一阶段“以农民战争研究为代表的研究体系使中国史学完全政治化”^⑦，持大致否定态度；另一种认为“十七年”马克思主义史学取得巨大成就，成绩是主要的^⑧。从上文对《历史研究》的考察看，新中国“十七年”马克思主义史学发展既有“百家争鸣”指导下的初步繁荣，也有“史学革命”的实践受挫，还有“唯阶级分析”的僵化困顿，是一个复杂、曲折的发展历程。因此，上述两种评价不免存在着“纠缠于意气之争”“泛泛而论马克思主

① 徐庆全：《翦伯赞的一封未刊信》，《历史学家茶座》第1辑，济南：山东人民出版社，2005年，第94—95页。

② 同上，第95页。

③ 戚本禹：《为革命而研究历史》，《历史研究》1965年第6期。

④ 史绍宾：《吴晗投靠胡适的铁证》，《人民日报》1966年6月3日。

⑤ 王伟光：《以唯物史观为指导，加快构建中国特色社会主义史学理论和史学学科创新体系》，《世界社会主义研究》2016年第1期。

⑥ 陈其泰：《建国后十七年史学“完全政治化”说的商榷》，《学术研究》2001年第12期。

⑦ 德朋、洪源、苗家生：《展望新世纪中国史学发展趋势》，《光明日报》2001年10月2日。

⑧ 如陈其泰：《中国现代史学发展史上的重要篇章——正确评价建国后十七年史学成就》，《北京行政学院学报》2012年第1期。

义史学的成败得失”“满足于简单的是非判断”^①的问题。

当下学界对新中国“十七年”马克思主义史学发展的研究，应“转向开掘资料，勾陈被遗忘被尘封的史实，致力于细致扎实的具体研究，用点滴积累、循序渐进的方式还原马克思主义史学的本来面目”^②。同时，在深入的实证研究过程中应注意三点：

第一，不能用“教条化”“公式化”“政治化”等标签，简单概括甚至否定“十七年”马克思主义史学的发展，更不能认为马克思主义史学在新中国确立指导地位，就必然导致发展的僵化、停顿。如果秉持这种错误观点，就会得出“十七年中用以指导历史研究的唯物史观基本观点也就早已过时或应宣布为非科学”的结论^③。当前学界出现绕过“十七年”史学、甚至绕过马克思主义史学，割裂自身学统、转而接续民国的学术倾向，就是这种错误观点的体现。

第二，“十七年”史学与“文革”影射史学是两种性质完全不同的史学体系。总体而言，“十七年”史学发展巩固了马克思主义史学指导地位、构建起马克思主义史学研究体系、促进马克思主义史学发展。而“文革”的影射史学不仅不是马克思主义史学，而且是与马克思主义史学截然对立的“帮派史学”，毫无“科学性”“革命性”可言。二者不能混为一谈。

第三，关于该时期史学与政治的关系。不可否认，政治对史学运动和史学发展方向有重要的推动、指引作用。但运动开展起来后的发展过程，并非政治所可以完全左右和控制。如，针对“史学革命”中清华大学物理教研组对待教师的宁“左”勿右错误做法，毛泽东曾试图作出纠正，批示要“端正方向，争取一切可能争取的教授、讲师、助教、研究人员，为无产阶级的教育事业和文化科学事业服务”^④。广东省委也对中山大学历史系批判陈寅恪的做法点名批评，认为是“对党的知识分子政策掌握不稳，对知识分子采用简单压下去的办法”^⑤。但这些政治权力的介入和纠正，无法扭转局势的转向。因此，认为是政治主动介入、史学被动接受而导致史学发展的曲折，进而把责任完全推之于政治的观点，是有失偏颇的。

(责任编辑 平 川)

① 陈峰：《刘大年与建国后十七年史学断想》，《齐鲁学刊》2014年第6期。

② 同上。

③ 陈其泰：《建国后十七年历史研究的评价与唯物史观的价值》，《南开学报》北京：生活·读书·新知三联书店2002年第2期。

④ 《毛泽东文集》第7卷，北京：人民出版社，1999年，第464页。

⑤ 陆键东：《陈寅恪的最后二十年》，北京：生活·读书·新知三联书店，2013年，第285页。

马克思主义视域下的当前中国小农问题

——兼评自由市场派和小农经济派之争

张慧鹏

【摘要】小农户的大量存在是我国的基本国情农情。在农业现代化过程中，围绕小农户的前途命运，学界存在激烈争论。以经济学家为代表的自由市场派，主张用市场机制消灭小农户，发展规模化农业。以社会学家为代表的小农经济派，则强调维持小农家庭经营的必要性与可能性。本文基于马克思主义立场观点方法，对自由市场派和小农经济派的争论进行回应，论证在生产走向社会化的过程中，小农家庭经营必然走向消亡，但小农的消亡是一个长期的历史过程，对此要有足够的历史耐心。着眼长远，我们要通过农民的组织化来改造传统小农经济，走中国特色社会主义农业农村现代化道路。

【关键词】马克思主义；小农经济；历史必然性

中图分类号：B27 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2020)06-0051-09

作者简介：张慧鹏，河北石家庄人，哲学博士，（广州，510275）中山大学马克思主义学院助理教授，华南农村研究中心、马克思主义哲学与中国现代化研究所研究员。

基金项目：教育部人文社科基金一般项目“乡村振兴战略背景下基层党建引领农村集体经济发展研究”（20YJC710085）；中央高校基本科研业务费专项资金“乡村振兴的内生动力研究”（18wkpy47）

农业农村现代化进程中小农户的前途命运，是一个长期争论不休的理论话题，也是我国当前面对的重大现实问题。基于对小农户的政策主张，学界形成自由市场派和小农经济派两大派别^①。在理论脉络上，自由市场派继承亚当·斯密以来的（新）自由主义的传统，小农经济派则延续了以恰亚诺夫为代表的民粹主义传统。笔者从马克思主义出发，对自由市场派和小农经济派的争论进行回应。

一、当前中国关于小农问题的两种对立观点

自由市场派和小农经济派学者围绕小农问题提出针锋相对的观点。争论大体可以分为两个层面。

（一）在价值层面，是否应该继续维持小农家庭经营？

自由市场派学者以经济学家为主，他们把农业当成单纯的产业，从经济效率方面来评价小农经济的优劣。小农户作为单纯的市场主体，与专业大户、产业化龙头企业等新型农业经营主体一样，都是为了利润而经营，本质上没有不同。当前中国的小农经济小而散、效率低，严重制约中国农业现代化。他们主张通过土地等生产要素的市场化改革，推动土地流转，使农业走上规模化、集约化经营道

^① 贺雪峰归纳了三农政策领域的三种派别，即自由市场派、小农经济派和主流政策派。自由市场派和小农经济派在观点上针锋相对，各有其价值立场和目标取向；而主流政策派作为三农政策的制定者，既要追求农业的现代化，又要维持农村社会的稳定，因而尽力调和前面两派的观点。（参见贺雪峰：《当前中国三农政策中的三大派别》，《澎湃新闻》2015年2月11日。）

路^①；而那些由于土地规模化经营而被排挤出来的农业剩余劳动力，应该转移到城市就业^②。

小农经济派学者以社会学家为主，他们从多个角度论证小农户存在的合理性。一是为农民提供基本的社会保障，维护社会的稳定。这一点无需赘言，已经有很多学者反复强调农村在中国现代化进程中的稳定器与蓄水池功能^③。二是为“中国制造”提供廉价劳动力。贺雪峰认为，建立在农民家庭劳动力代际分工基础上的半工半耕模式，极大降低了农民工家庭劳动力再生产的成本，压低了中国制造业的人工成本，成为中国制造业国际竞争力的基础^④。三是避免农业资本主义化和农民彻底的无产化。中国高达2.9亿的农民工已经成为产业工人的主体。得益于小农经济的长期存在，农民工虽然常年在外打工却不是彻底的无产者，中国因此避免了拉美国家广泛存在的城市贫民窟^⑤。黄宗智认为过去二十多年来中国农业的资本化并没有剥夺农民的土地，是“没有无产化的资本化”^⑥。四是小农生产具有生态优势。温铁军等学者认为资本化的大农场以利润为目的，对生态环境构成很大的破坏，而小农经济则具有生态友好性^⑦。五是有助于村落社会的延续和传统文化的保育。我国的村落社会和传统文化都是建立在小农经济基础上的，要维护中国长期以来的村落传统，传承和保育传统文化，小农经济的存续仍有着非常重要的意义^⑧。

（二）在事实层面，是否能够长期维持小农家庭经营？

自由市场派学者的观点简单明了，小农经济得以存续是由于户籍制度、土地制度等构成的城乡二元结构限制了土地、劳动力等生产要素的自由流动，扭曲了市场机制，保护了落后生产方式。中国发展的方向应该是进一步深化市场化导向的改革，实现生产要素的自由流动。一旦市场机制充分发挥作用，小农经济必然要在市场竞争中被淘汰。

小农经济派学者强调小农家庭经营的韧性。在贺雪峰看来，农村年轻劳动力进城务工后，老人留守在农村从事农业，既能满足自己的生活需要，减轻子女的经济负担，又由于是在小块土地上精耕细作，单位面积产出非常高，是非常有效率的农业^⑨。黄宗智则认为，小农经济的效率和土地经营规模无关，而是由农业生产的特殊性所决定的。农业不同于工业，农业天然适合家庭经营。在市场经济中，小农家庭经营在劳动密集型农业领域具有很大优势，能够战胜雇佣劳动的资本主义农场^⑩。

二、小农问题讨论中马克思主义的失语

关于现代化进程中小农前途命运问题的争论，在马克思主义发展史上是非常重要的内容。从马克思的《资本论》《路易·波拿巴的雾月十八日》《论土地国有化》，到恩格斯的《反杜林论》《法德农民问题》，马克思主义经典作家对于小农问题有非常系统的论述。第二国际时期，各国工人政党围绕农民问题进行了持久争论，形成考茨基的《土地问题》等一系列理论著作。十月革命前，列宁在与俄国民粹派关于农民问题展开论战，写出《俄国资本主义的发展》等著作。十月革命后，列宁积极探索如何把小农引导到社会主义道路上来，写出《论粮食税》《论合作制》等著作。

中国共产党人把马克思主义与中国实际相结合，在小农经济改造方面积累了丰富的理论和实践经

① 马晓河、崔红志：《建立土地流转制度促进区域农业生产规模化经营》，《管理世界》2002年第11期；黄少安、谢冬水：《“圈地运动”的历史进步性及其经济学解释》，《当代财经》2010年第12期。

② 党国英：《乡村振兴要尊重社会经济发展基本规律》，《国家治理》2018年第4期。

③ 温铁军：《八次危机：中国的真实经验》，北京：东方出版社，2013年；贺雪峰，《小农立场》，北京：中国政法大学出版社，2013年。

④ 贺雪峰：《为谁农业现代化》，《开放时代》2015年第5期。

⑤ 温铁军：《八次危机：中国的真实经验》，第307页。

⑥ 黄宗智、高原、彭玉生：《没有无产化的资本化：中国的农业发展》，《开放时代》2012年第3期。

⑦ 温铁军：《农业现代化的误区》，《财经界》2014年第11期。

⑧ 付会洋、叶敬忠：《论小农存在的价值》，《中国农业大学学报》社会科学版2017年第1期。

⑨ 贺雪峰：《当前中国三农政策中的三大派别》，《澎湃新闻》2015年2月11日。

⑩ 黄宗智：《中国过去和现在的基本经济单位：家庭还是个人？》，《人民论坛·学术前沿》2012年第1期。

验。中国拥有悠久的小农经济传统。近代中国工业化步履蹒跚，资本主义发展很不充分，广大农村仍然是小农经济的汪洋大海。以毛泽东为代表的中国共产党人，创造性地发展了马克思列宁主义，在新民主主义革命时期提出农村包围城市、武装夺取政权的革命道路，通过土地改革成功地动员起广大农民支持革命。在社会主义建设时期，党又领导全国人民进行农业社会主义改造，把农民的小生产改造成为社会化大生产，解放和发展了农业生产。改革开放时期，以邓小平为核心的党的第二代领导集体先是推行包产到户，激发广大农民的生产积极性，接着针对小农户分散经营的弊端，提出“两个飞跃”的战略构想，体现了高度的辩证性。

遗憾的是，在当前关于小农问题的讨论中，马克思主义几乎处在失语状态。占据主流的自由市场派和小农经济派都在不同程度上批评马克思主义的分析。自由市场派以经济学家为主，他们追求效率为先，推崇私有产权、自由市场机制，自然不能接受马克思主义关于土地公有制、计划生产等政策主张。小农经济派学者以社会学家为主，他们站在维护农民群体利益的立场上，一方面强烈批评主流市场派带有浓厚新自由主义色彩的理论 and 政策主张，另一方面批评马克思主义与自由主义经济学一样，都把农民当成理性经济人，并且过度迷恋土地的规模化经营^①。

面对这些直接或间接的批评，马克思主义研究者却没有积极回应。笔者看来，这种现象是多方面因素造成的。首先，这与国内马克思主义研究者的关注点有关。当前国内从事马克思主义研究的学者更多地从事理论研究，着重于阐释马克思主义基本原理及其中国化的成果，对现实问题的关注主要集中在意识形态斗争、党的建设等领域，“三农”问题并不是研究的重点。在方法上，马克思主义的研究以宏观结构性分析为主，较少采用社会学人类学的田野调查，对具体经验案例进行解剖，这就使得马克思主义“三农”研究不太能够跟得上社会热点，制约了其对社会公众的影响力。其次，这也反映出马克思主义在当前社会科学研究中的边缘化。改革开放前，马克思主义曾经一统天下，以至于人人言必称马列，政治学、社会学等学科被当作资产阶级学科受到批判甚至取缔。这当然是极“左”的错误做法。改革开放以来，情况走向另一个极端。随着西方社会科学大量涌入，马克思主义逐渐边缘化。尽管马克思主义一直是我国的官方意识形态，没有人公开反对马克思主义，然而不少人却对之不屑一顾。有人认为马克思主义只是一种意识形态说教，不具备学理性；也有人认为马克思主义是一种过时的学说，不能解释当前的现实，也不能指导当前的实践^②。

笔者认为，马克思主义不仅具有鲜明的意识形态性，还具有深厚的学理性。马克思主义揭示了事物的本质、内在联系及发展规律，是“伟大的认识工具”，是人们观察世界、分析问题的有力思想武器。小农问题关乎中国农业农村发展道路和几亿农民前途命运，在如此重大现实问题的讨论中，马克思主义不应该缺席。

三、小农消亡的历史必然性

马克思主义经典作家对小农问题的分析，是建立在历史唯物主义基础上的。马克思恩格斯创立了历史唯物主义，从纷繁复杂的世界历史中寻找客观规律性，从而把社会经济形态的发展看作是“一种自然历史过程”^③。而人类历史之所以能够被当成自然史，是因为马克思恩格斯发现了全部历史的基础是生产力，人类社会的发展史归根结底是物质资料生产方式的发展史。生产力决定着生产关系，进而决定其他一切社会关系。同生产力发展一定阶段相适应的生产关系的总和构成社会经济基

① 黄宗智：《中国新时代小农经济的实际与理论》，《开放时代》2018年第3期。

② 2016年5月17日，习近平总书记在哲学社会科学工作座谈会上的讲话中指出：“社会上也存在一些模糊甚至错误的认识。有的认为马克思主义已经过时，中国现在搞的不是马克思主义；有的说马克思主义只是一种意识形态说教，没有学术上的学理性和系统性。实际工作中，在有的领域中马克思主义被边缘化、空泛化、标签化，在一些学科中‘失语’、教材中‘失踪’、论坛上‘失声’。这种状况必须引起我们高度重视。”（习近平：《在哲学社会科学工作座谈会上的讲话（全文）》，http://www.xinhua-net.com/politics/2016-05/18/c_1118891128.htm，2020年11月20日查询。）

③ 《资本论》第1卷，北京：人民出版社，2004年，第10页。

础,而经济基础又决定着上层建筑。正是生产力的发展推动着生产关系从低级到高级,社会形态由简单到复杂。对此,列宁总结道:“只有把社会关系归结于生产关系,把生产关系归结于生产力的水平,才能有可靠的根据把社会形态的发展看做自然历史过程。”^①

那么,生产力的发展遵循哪些规律?马克思继承和发展了亚当·斯密开创的古典政治经济学,把分工的深化作为生产力发展的重要推动力量。在马克思恩格斯看来,资本主义生产方式出现前,欧洲普遍存在以劳动者私人占有生产资料为基础的小生产,这种小生产具有封闭性、狭隘性,排斥分工协作。资本主义发展起来后,把孤立的、分散的个体劳动转化成相互协作的社会劳动,把个体化的小生产转变成社会化的大生产,极大促进了生产力的发展。这正是资本主义的历史功绩。

马克思分析了资本积累的历史趋势,指出资本主义的竞争推动生产不断地趋向集中和社会化,形成垄断。而生产越是集中和社会化,越是需要在全社会范围进行生产的组织化。但在资本主义制度下,由于生产资料是私人所有的,个别企业的生产是有组织的,整个社会的生产是无组织的。个别企业生产的有组织性和整个社会生产的无政府状态之间的矛盾,是资本主义经济危机的直接原因。随着“生产资料的集中和劳动的社会化,达到了同它们的资本主义外壳不能相容的地步。这个外壳就要炸毁了”^②。资本主义无法适应生产社会化发展的需要,已经成为生产力发展的桎梏,而生产力的发展是不可阻挡的,必然要冲决资本主义制度的束缚。这就决定了资本主义的必然灭亡和社会主义的必然到来。社会主义通过生产资料公有制和有计划的生产,能够适应生产社会化的需要,更进一步解放和发展社会生产力。正是基于这一历史规律的认识,马克思恩格斯提出小农经济消亡的理论。恩格斯在晚年时针对小农问题非常明确地指出,“个体生产者对生产资料的占有,在现代已经不再赋予这些生产者以真正的自由”^③。

马克思恩格斯之后,不断有浪漫主义者批评马恩对农民的遭遇缺乏同情。其实,马克思恩格斯都有着悲天悯人的情怀。他们对包括农民在内的广大劳动人民有着深切的同情,对资本主义制度造成的灾难性后果进行毫无留情的揭露和批判。但是,他们绝不像空想社会主义者一样从道德上谴责资本主义的罪恶,也不会像形形色色的小资产阶级一样美化传统的小生产。他们始终坚持生产力标准,尊重历史发展的客观规律性。他们既批判资本主义的罪恶,也高度肯定资本主义的历史进步性。相对于传统的小生产,资本主义生产方式不但创造了前所未有的生产力,还打破了人类原始封闭状态,促进人们的相互交往,使人类历史变成世界史^④。他们批评以西斯蒙第为代表的小资产阶级美化过去的小生产,试图以小生产对抗资本主义,认为这是开历史的倒车,既是反动的,又是空想的^⑤。

马克思恩格斯去世一百多年后,世界形势发生了很大变化,但整体的趋势完全符合马克思恩格斯的预言。科技革命日新月异,交通通讯技术的进步,使得资本、信息、商品在全世界流动,形成世界市场和全球产业分工体系。经济全球化促进了人类的交往。正如习近平总书记指出的,“今天,人类交往的世界性比过去任何时候都更深入、更广泛,各国相互联系和彼此依存比过去任何时候都更频繁、更紧密”^⑥。经济全球化也加剧了各国的竞争,任何国家的落后生产部门,都必然在国际竞争中被淘汰。正如近代中国的传统手工业被西方工业品排挤掉一样。这个过程也许很残酷,但不可逆转,事实上也代表着历史的进步。

① [苏联]列宁:《什么是“人民之友”以及他们如何攻击社会民主主义者?》,《列宁选集》第1卷,北京:人民出版社,2012年,第8—9页。

② 《资本论》第1卷,第874页

③ 《马克思恩格斯选集》第4卷,北京:人民出版社,2012年,第362页。

④ 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,2012年,第404页。

⑤ 同上,第425—426页。

⑥ 习近平:《在纪念马克思诞辰200周年大会上的讲话》,http://cpc.people.com.cn/n1/2018/0505/c64094-29966415.html,2020年11月20日查询。

四、小农消亡的现实曲折性

马克思恩格斯创立的历史唯物主义，是关于人类社会发展一般规律的科学。这些规律是从漫长的人类历史中总结提炼出来的，其时间尺度动辄几百年甚至几千年上万年。只有在这样宏大的历史尺度下，才有可能看清整个人类社会发展的一般规律。从宏观角度看，历史的发展似乎是线性的。回到中观层面，就会发现事物的发展不是直线式的，而是螺旋式上升的。而具体到微观层面，则会发现很多的偶然性。把宏观、中观、微观视角综合起来，其实也是历史唯物论和辩证法的结合，就是恩格斯讲的必然性存在于偶然性中并通过大量偶然性表现出来。

从历史唯物主义长时段的视野来看，小农经济的衰亡是必然的，这是客观规律所决定的，不以人的意志为转移。但这个过程本身也是长期的、曲折的，甚至在某些时期还有可能出现反复。在《资本论》第1卷有关原始积累的一章，马克思考察了从15世纪开始的英国小农经济解体的过程。英国是最早开始工业化的国家。在机器大工业建立之前，英国经历了漫长的原工业化阶段。这一时期在马克思那里称作工场手工业时期。工场手工业制造的工业品逐渐替代农民自己生产的产品，推动自然经济解体，农民开始与土地相分离。但这时的工场手工业还不够发达，只占国民生产的很小一部分，并且与城市手工业和农村家庭副业结合在一起，仍然需要城市手工业和家庭副业把原料加工到一定程度。此时的小农经济仍然有很强的生命力。在某些工业部门和某些地方，城市手工业和农村家庭副业被消灭，但又在其他地方重新出现，产生一个新的小农阶级。这些小农以种地为副业，以工业劳动为主业，把产品直接或通过商人卖给手工工场。从15世纪最后30多年起，英国人总是抱怨资本主义经济在农村日益发展，农民日益被消灭，但又看到这些农民不断重新出现。直到19世纪中期，机器大工业的建立，才彻底地剥夺了极大多数农村居民，使农业和农村家庭手工业完全分离，为资本主义农业提供了牢固的基础^①。也就是说，英国农民转变成为无产者并不是一蹴而就，而是持续了300多年。

英国之后，法国、德国、美国等欧美国家也先后经历了农业的资本主义转型。由于各国的具体国情不同，农业转型的道路也并不相同。列宁专门区分了农业资本主义转型的普鲁士道路和美国道路，前者是容克贵族直接转变成农业资本家，后者则是在农民分化基础上通过竞争发展出资本主义农业^②。后来的学者如特伦斯·拜尔斯（Terence J. Byres）等人，在列宁基础上进一步分析了各国农业资本主义转型道路的多元性和复杂性^③。

广大第三世界国家的情况就更加复杂。过去一百多年，资本主义在全球扩张，把广大发展中国家卷入资本主义世界体系，然而，资本主义在全球扩张的并未使农民彻底无产化。世界体系理论的创立者伊曼努尔·沃勒斯坦指出，半无产化才是第三世界国家更为普遍的现象^④。而在荷兰学者扬·杜威·范德普勒格（Jan Douwe van der Ploeg）看来，无论是发达国家还是发展中国家，都在经历着复杂而又富于变化的再小农化过程^⑤。正是在这一背景下，马克思主义小农消亡理论受到质疑，俄国民粹主义经济学家恰亚诺夫的小农稳固理论受到许多学者的青睐^⑥。

在笔者看来，我们无需过度惊讶小农经济的普遍存在，马克思划分的五种社会形态只是一种理论

① 《资本论》第1卷，第857—858页。

② [苏联] 列宁：《社会民主党在1905—1907年俄国第一次革命中的土地纲领》，《列宁选集》第1卷，第780—781页。

③ T. J. Byres, “The Landlord Class, Peasant Differentiation, Class Struggle and the Transition to Capitalism: England, France and Prussia Compared”, *Journal of Peasant Studies* 31 (9), 2009, pp. 33—54.

④ [英] 伊曼努尔·沃勒斯坦：《历史资本主义》，路爱国、丁浩金译，北京：社会科学文献出版社，1999年，第8页。

⑤ [荷] 扬·杜威·范德普勒格：《新小农阶级——帝国和全球化时代为了自主性和可持续性的斗争》，潘璐、叶敬忠译，北京：社会科学文献出版社，2013年。

⑥ 秦晖：《当代农民研究中的“恰亚诺夫主义”》，[俄] 恰亚诺夫：《农民经济组织》中译本序，萧正洪译，北京：中央编译出版社，1996年。

抽象，一种类型学划分，现实世界从来就不存在一种纯粹的社会形态。在某种主导生产方式和生产关系之外，还可以容纳多种其他的生产方式和生产关系。例如，美国很早就进入资本主义社会，但直到19世纪还存在奴隶制。资本主义的发展并不会完全排挤掉小生产，相反，半无产化反而更加有利于资本的积累。民粹主义者看到小农经济的持续存在，赞赏小农经济的坚韧性，却没有看到这时的小农户已经从属和依附于大资本^①。

五、当前中国小农户的性质和演变动力

由于自然地理条件、历史文化传统、社会制度等因素的影响，中国的农业现代化道路有着自己的特殊性。中国有着几千年的封建小农经济传统。时至今日，大国小农仍然是我国最基本的国情农情。那么，如何认识今天中国的小农户的性质？

小农家庭经营是一种跨越时间、空间、社会形态的存在。但小农家庭经营从来不是一种独立的经济形态，总是依附于占统治地位的经济成分。小农经济的性质是由所处的社会形态决定的。正如马克思所指出的，“在一切社会形式中都有一种一定的生产决定其他一切生产的地位和影响，因而它的关系也决定其他一切关系的地位和影响。这是一种普照的光，它掩盖了一切其他色彩，改变着它们的特点”^②。我们分析中国小农经济的性质和特点，也要与其所处的历史时期和社会形态相结合。黄宗智基于对明清时期中国小农经济的研究，提出“过密化”理论，在学界享有盛誉。对当代中国农业问题的研究，黄先生延续了从明清经济史研究中得到的观点，提出小农家庭经营特殊性和农业不同于工业的特殊性，以此来证明小农家庭经营的坚韧性。然而，封建时代自然经济形态的小农户更像是恰亚诺夫所说的小农，本质上是一种生计经济，在相对封闭的环境中从事简单再生产；而社会主义市场经济中的小农户已经是商品生产者，在高度开放的市场环境中进行竞争，追求利润最大化。只要有条件，小农户也会通过扩大再生产成长为新型农业经营主体，小农户和新型农业经营主体之间并没有不可逾越的界限^③。

市场竞争推动了农业经营主体的分化。贺雪峰领衔的华中乡土学派针对农民分化问题进行大量的经验调查。他们看到了市场化给农村社会带来的分化，以及这种分化对乡村社会治理、农民生计的负面效果。他们不愿接受农村社会的过度分化，不愿看到外来资本进入农村排挤农民，而是对当前农村社会大量存在的“中农”群体寄予厚望，认为“中农”是农村稳定的根基，也是国家政权的基本支持力量，希望能够维持“中农”占主导地位的状态^④。但是，按照唯物辩证法，事物是不断地发展变化的，农民的分化是一个始终在进行的动态过程，所谓的“中农”并不是一种静止的稳定状态，其中一部分会在激烈的市场竞争中经营失败，蜕变成小农或者退出农业领域，另外一些则可能成长为新型农业经营主体。这是市场竞争的基本规律，不以人的意志为转移。

其实，自农村启动市场化改革以来，农民就没有停止分化。进入新世纪以来，随着工业化和城镇化转移农业剩余劳动力，农民还在加速分化。2004年农村承包地流转面积为0.58亿亩，2018年全国家庭承包耕地流转面积超过5.3亿亩。第三次全国农业普查报告显示，截至2016年末，全国共有20743万农业经营户，其中绝大多数是小规模家庭经营的农户。规模农业经营户仅398万户，占全部经营户的1.92%。但是，规模经营户的实力和影响力却很强。2016年耕地规模化（南方省份50亩

① 张慧鹏：《农民经济的分化与转型：重返列宁-恰亚诺夫之争》，《开放时代》2018年第3期。

② 《马克思恩格斯选集》第2卷，北京：人民出版社，1995年，第24页。

③ 正如秦晖所批评的，恰亚诺夫把自然经济下的与市场经济中的家庭经营、把自由竞争中的与依附状态下的家庭经营都归为“家庭经济”，并把它与资本主义截然分开，造成逻辑上的混乱。（参见秦晖：《当代农民研究中的“恰亚诺夫主义”》，《农民经济组织》中译本序，第20页。）

④ 贺雪峰：《取消农业税后农村的阶层及其分析》，《社会科学》2011年第3期；陈柏峰：《中国农村的市场化发展与中间阶层——赣南车头镇调查》，《开放时代》2012年第3期；林辉煌：《江汉平原的农民流动与阶层分化：1981-2010——以湖北曙光村为考察对象》，《开放时代》2012年第3期；杨华：《“中农”阶层：当前农村社会的中间阶层》，《开放时代》2012年第3期。

以上、北方省份 100 亩以上) 耕种面积占全部实际耕地耕种面积的比重为 28.6%；规模化（年出栏生猪 200 头以上）养殖生猪存栏占全国生猪存栏总数的比重为 62.9%，家禽规模化（肉鸡、肉鸭年出栏 10000 只及以上，蛋鸡、蛋鸭存栏 2000 只及以上，鹅年出栏 1000 只及以上）存栏占比达到 73.9%^①。新型农业经营主体不仅是现代农业发展主体、主要农产品供给主体，还是社会化服务主体，开展土地托管、联耕联种、代耕代种、统防统治等社会化服务。农业农村部的数据显示，220 多万多家农民专业合作社不仅覆盖 50% 左右的农户，其中不少还给非成员提供服务。全国 40 多万个农业生产托管服务组织，服务对象数量达到 4630 万个（户），托管面积达到 3.64 亿亩^②。

尽管中国农业的适度规模化经营和现代化水平已经进步很快，但和发达国家相比，我国的农业仍然缺乏竞争力。改革开放以来，中国前所未有地融入开放的世界经济体。中国以廉价的劳动力等比较优势参与全球分工体系，成为名副其实的“世界工厂”。得益于经济全球化，中国经济持续快速发展，一跃成为世界第二大经济体。与此同时，中国的农业也面临着来自国际的竞争。面对发达国家高度现代化的农业，我国小农农业经营规模小、装备和技术水平低、劳动生产率低，几乎毫无招架之力。国内外主要大宗农产品价格出现倒挂现象，许多国外优质农产品进口到岸税后价格大大低于国内市场价格^③。小农农业精耕细作可以提高单位面积产量，却抑制了劳动生产率，综合成本比较高。据中国科学院中国现代化研究中心的研究报告，2008 年我国农业劳动生产率仅为世界平均值的 47%、高收入国家平均值的 2%、美国和日本的 1%，导致农产品价格缺乏国际竞争力，农民收入水平难以提高^④。尽管我们可以通过保护性关税等措施在一定程度上保护国内脆弱的农业，但全球化是不可抗拒的历史潮流，旨在通过关税保护落后产业不是长久之计。农业的出路最终还是要提高农业的竞争力。

当然，小农经济派学者常常强调农业的多功能性，不能仅从经济效率来衡量，但这些说辞在市场经济竞争机制的冲击下都不堪一击。至于一些人所认为的小农农业的生态功能，其实并不成立，兼业小农户往往缺少现代农业知识，不懂如何科学种田，导致农业的污染更加严重^⑤。

六、历史必然性和历史的耐心

我们批评小农生产的落后性，并不是主张要人为地加速小农的消亡。正如恩格斯所言：“我们预见到小农必然灭亡，但是我们无论如何不要以自己的干预去加速其灭亡。”“当我们掌握了国家政权的时候，我们决不会考虑用暴力去剥夺小农。”^⑥ 对于小农的改造，我们要有足够的耐心。

改革开放以来，我国经历了剧烈的经济社会变迁，用几十年的时间走过西方国家几百年的发展历程。曾经在有一段时期，工商资本热衷于下乡圈地，一些地方政府以推动农业现代化的名义，在农业政策上扶大不扶小，小农户的生存空间受到人为挤压，农业领域出现资本化和去小农化的趋势^⑦。针对这一现象，2016 年 4 月，习近平总书记安徽小岗村农村改革座谈会上发表重要讲话指出：“农村土地制度改革是件大事，必须审慎稳妥推进。一方面，我们要看到，规模经营是现代农业发展的重要

① 《农业生产跃上新台阶 现代农业擘画新蓝图——新中国成立 70 周年经济社会发展成就系列报告之十二》，http://www.gov.cn/xinwen/2019-08/05/content_5418684.htm，2019 年 8 月 5 日查询。

② 《新型农业经营主体和服务主体高质量发展规划（2020—2022 年）》，http://www.gov.cn/zhengce/zhengceku/2020-03/24/content_5494794.htm，2020 年 11 月 20 日查询。

③ 叶兴庆：《加入 WTO 以来中国农业的发展态势与战略性调整》，《改革》2020 年第 5 期。

④ 何传启主编：《中国现代化报告 2012：农业现代化研究》，北京：北京大学出版社，2012 年。

⑤ 浙江大学谷保静课题组对全国范围内 2 万多农户的调查发现，农场规模是影响农药使用强度的重要因素，农场规模越小，农药化肥使用强度越高。因为对于小农户来说，外出务工收入才是家庭主要收入来源，农业收入只是补充，农民增加化学品使用所节省的时间，可以通过务工来获得更高的收入，所以农民并不关心如何更高效地使用化学品。（参见《中国农田“减肥”难，浙大数据找症结：土地不够规模化》，https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_2218514，2020 年 11 月 20 日查询。）

⑥ 《马克思恩格斯选集》第 4 卷，第 370 页。

⑦ 冯小：《去小农化：国家主导发展下的农业转型》，中国农业大学博士论文，2015 年。

基础，分散的、粗放的农业经营方式难以建成现代农业。另一方面，我们也要看到，改变分散的、粗放的农业经营方式是一个较长的历史过程，需要时间和条件，不可操之过急，很多问题要放在历史大进程中审视，一时看不清的不要着急去动”。“在这个问题上，我们要有足够的历史耐心。”^①

党的十九大报告提出实施乡村振兴战略，并专门提出要“实现小农户和现代农业发展有机衔接”。短短一句话，意味着重大的政策调整。2019年初，中共中央办公厅和国务院办公厅联合印发《关于促进小农户和现代农业发展有机衔接的意见》，对农业适度规模经营和小农户家庭经营的辩证关系进行了阐述：“既要把握发展适度规模经营是农业现代化必由之路的前进方向，发挥其在现代农业建设中的引领作用，也要认清小农户家庭经营很长一段时间内是我国农业基本经营形态的国情农情，在鼓励发展多种形式适度规模经营的同时，完善针对小农户的扶持政策，加强面向小农户的社会化服务，把小农户引入现代农业发展轨道。”^②

七、超越农业资本主义和传统小农经济

“一个社会即使探索到了本身运动的自然规律……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。”^③对于小农问题，我们不能只是道义上的同情，必须尊重客观规律，认清历史趋势，顺势而为；不能只是立足当下，更要着眼于长远，进行战略性谋划和布局。

首先，要毫不动摇地坚持农业农村现代化的社会主义方向。我们对小农经济派的批评，并不意味着接受自由主义者土地私有化、农业资本化等激进主张。马克思恩格斯认为，资本主义大农业生产方式的确立虽说是一场深刻的革命变革，但这是以直接生产者的赤贫为代价而取得的。“在现代农业中，像在城市工业中一样，劳动生产力的提高和劳动量的增大是以劳动力本身的破坏和衰退为代价的。”^④由于对剩余价值毫无止境地追求，以及竞争规律的强制作用，农业资本家对任何一块土地都会想尽一切办法去榨取它的肥力。“资本主义农业的任何进步，都不仅是掠夺劳动者的技巧的进步，而且是掠夺土地的技巧的进步，在一定时期内提高土地肥力的任何进步，同时也是破坏土地肥力持久源泉的进步。”^⑤在马克思恩格斯看来，未来社会主义的农业一定是建立在农民合作基础上的大农业，这是对小农经济和农业资本主义的超越。对于当前国内的农业农村改革，习近平旗帜鲜明地指出，要坚守农村基本经营制度，坚持农村土地集体所有，不管怎么改都不能把农村土地集体所有制改垮了，不能把耕地改少了，不能把粮食生产能力改弱了，不能把农民利益损害了^⑥。

其次，要着力提高农民的组织化程度，通过农民的组织化实现土地的规模化。新中国成立以来，党的几代领导人都深刻地认识到，传统的小农经济不能支撑中国的农业农村现代化，但中国也绝不能走资本主义的农业农村现代化道路。如何在农民占绝大多数的国家，实现中国特色社会主义农业农村的现代化，是党的几代领导人一以贯之的探索。而他们所得到的共同的答案，就是农民的组织化。社会主义建设时期，以毛泽东为代表的中国共产党人引导农民走上互助合作道路。改革开放时期，邓小平同志提出“两个飞跃”的战略思想。在2001年出版的《中国农村市场化建设研究》一书中，习近平指出，我国农民家庭经营存在经营规模小、生产粗放、竞争力弱等问题，如果硬将农民推向市场，

① 习近平：《在农村改革座谈会上的讲话》（2016年4月25日），《论坚持全面深化改革》，北京：中央文献出版社，2018年，第259—260页。

② 《关于促进小农户和现代农业发展有机衔接的意见》，http://www.gov.cn/zhengce/2019-02/21/content_5367487.htm，2020年11月20日查询。

③ 《资本论》第1卷，第9—10页。

④ 同上，第579页。

⑤ 同上，第579—580页。

⑥ 习近平：《加大推进新形势下农村改革力度》，http://www.xinhuanet.com/politics/2016-04/28/c_1118763826.htm，2020年11月20日查询。

让农民个人去自生自灭，只能让许多农民“呛水淹死”；而发达国家农村市场化的经验表明，只有将农民组织起来，才能使农民尽快安全、顺利地进入国内外市场，并能够有效地降低进入市场的成本，提高农产品的市场竞争力、市场占有率；他旗帜鲜明地提出要走“组织化的农村市场化发展路子”^①。

再次，要坚持新型城镇化和乡村振兴双轮驱动。工业化和城镇化是现代化的必由之路。农业的适度规模经营和先进技术的应用，必然会排挤出许多劳动力，这些劳动力归根结底要靠二三产业来吸纳。这个过程也许是长期的，但方向不会改变。对此，党委政府需要做的是坚持新发展理念，破除城乡二元制度，推进新型工业化和城镇化，尽可能降低农民进城的门槛，保障农民工的各项合法权益，使农民尽快转化成为新市民。至于在这个过程中可能出现的失业等问题，在根本上要靠完善城乡社会保障制度来解决。农村的那一小块儿土地，既不应该也无能力继续承担社会保障功能。随着农业生产方式和农民生活方式发生变化，城乡社会结构和空间结构也必然要随之而变化。有些乡村必然要衰落甚至消失，对此不必太伤感。中国地区差异极大，乡村的振兴是整体的振兴，不是每一个村都要振兴，都能振兴。人口的适度集中更加有利于二三产业的发展，也更有利于提高公共服务的供给效率。对于有条件实现振兴的乡村，应该依托集体经济组织，整合资源，构建种养加销全产业链，推动一二三产业融合发展，发展壮大集体经济，使全体村民共享改革发展成果。

（责任编辑 平 之）

^① 习近平：《中国农村市场化建设研究》，北京：人民出版社，2001年，第204—205页。

“鞍钢宪法”的产生及其蕴含的毛泽东社会主义政治经济学思想

尹 胜

【摘要】新中国成立后对工业企业管理制度进行一定的探索，确立了党委领导下的厂长负责制。1956年，毛泽东提出要以苏为鉴，找到一条适合中国情况的社会主义建设道路，“两参一改三结合”就是沿着这一思路探索产生的。“鞍钢宪法”并非鞍钢独创，而是一个时代的产物，是技术革新中坚持“群众路线”、在企业管理中实践人民民主权利思想的产物，是毛泽东社会主义政治经济学思想在企业管理方面的体现和延伸。“鞍钢宪法”作为一种新型社会主义企业管理制度，对于完善中国特色现代企业制度具有启示意义，是中国特色社会主义政治经济学的重要前期成果和思想资源。

【关键词】鞍钢宪法；毛泽东；社会主义政治经济学

中图分类号：A84 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2020)06-0060-07

作者简介：尹 胜，四川邻水人，哲学博士，（广州 510053）中共广东省委党校科学社会主义教研部副教授。
基金项目：教育部人文社会科学基地重大项目“中国社会主义实践探索与农村社会发展研究”（18JJD710007）

1960年3月11日，鞍山市委提交了《关于工业战线上的技术革新和技术革命运动开展情况的报告》，中共中央于22日批转了这一报告，“鞍钢宪法”的名称便产生于毛泽东所做的批语。毛泽东将这种新型的社会主义企业管理制度赋予鞍钢，认为它“创造了一个鞍钢宪法”^①。鞍山市委曾于1959年7月25日向辽宁省委提交了《关于鞍钢当前生产和群众运动情况与八月份工作安排的报告》，提出要克服右倾松劲情绪，提高劳动生产率，进一步改进和加强企业管理，以扭转当时鞍钢生产下降的局面。毛泽东在庐山会议上印发了这个报告，以此批评“反冒进”^②。中央要求进一步总结鞍钢经验，鞍山市委便以鞍钢开展技术革新和技术革命活动（“双革运动”）的经验为主要内容，起草了1960年那份报告。报告分为四部分：一是鞍山地区的“双革”已形成群众运动，短时期出现很多重大的技术创新，促进了生产继续跃进；二是“双革运动”的初步经验总结：不断进行思想革命，坚持政治挂帅，彻底破除迷信，解放思想；放手发动群众，一切经过实验；全面规划，狠抓生产关键；自力更生和大协作相结合；开展技术革命和大搞技术表演相结合^③；三是鞍山地区和鞍钢1960年的跃进指标和实现途径；四是提出要加强党的领导，大抓技术表演竞赛，把双革运动推向新的高潮。

鞍山市委报告汇报的是双革运动的经验，并非社会主义企业管理方法，也没有出现“两参一改三结合”的表述。第四部分提到，“彻底地批判坚持一长制、实行经济和技术挂帅、依靠少数专家办企业的资产阶级路线，坚决的贯彻执行坚持党的领导、坚持政治挂帅、依靠广大群众办企业的无产阶级路线”^④。这句话实质性地涉及了企业管理的原则，即党的领导、政治挂帅、群众路线，而在管理

① 《建国以来毛泽东文稿》第9册，北京：中央文献出版社，1996年，第90页。

② 《建国以来毛泽东文稿》第8册，北京：中央文献出版社，1993年，第393—394页。

③ 《建国以来重要文献选编》第13册，北京：中央文献出版社，1996年，第115—119页。

④ 《建国以来重要文献选编》第13册，第123页。

的具体制度上只有“批判一长制”的内容，并没有提到“党委领导下的厂长负责制”。因此，“鞍钢宪法”的内涵实际上超越了鞍山市委报告的鞍钢经验，毛泽东将建国以来尤其是“大跃进”以来各地在企业管理方面探索出来的一系列理念和制度赋予鞍钢，提炼出“鞍钢宪法”。毛泽东的批语全面反映了其基本内容：“过去他们认为这个企业是现代化的了，用不着再有所谓技术革命，更反对大搞群众运动，反对两参一改三结合的方针，反对政治挂帅，只信任少数人冷冷清清的干，许多人主张一长制，反对党委领导下的厂长负责制。”^① 这里包含“鞍钢宪法”的五个基本点：技术革命、群众运动、两参一改三结合、政治挂帅和党委领导下的厂长负责制。其中，坚持党的领导、政治挂帅、群众路线、技术革命属于企业管理的理念、原则和方法，均来源自毛泽东；而党委领导下的厂长负责制和“两参一改三结合”则是具体的管理制度，是各地在毛泽东强调的理念、原则基础上探索、总结出来的。批语中对“一长制”和“马钢宪法”的批评反映了企业管理上存在一定的争论，也反映了毛泽东力图探索出一种有别于苏联而符合中国国情的企业管理制度，进而创造出一条自己的社会主义建设路线的想法。

一、新中国成立初期工业企业管理制度的形成与发展

三大改造完成后，中国工业企业按来源主要分为三部分：解放战争期间没收的官僚资本主义企业、社会主义改造后的资本主义民族工业企业和“一五计划”苏联援建的156项企业。鞍钢属于第三种类型，因此，鞍钢的管理制度受苏联“马钢宪法”的影响较大。建国初，企业管理方面最重要的任务就是改革旧社会封建把头把持生产和管理的制度。1950年2月6日，《人民日报》发出《学会管理企业》的社论，要求全党“学会管理企业，把官僚资本主义企业改造成为新民主主义企业”^②，树立工人群众的主人翁意识，改变压迫剥削工人为目的的管理制度，实行管理民主化，吸收工人参加生产管理，建立以厂长为首的统一领导机关——工厂管理委员会以及职工代表会议。委派干部以厂长名义接管并改造旧企业，形成生产行政工作的厂长负责制。1951年8月16日，中央同意东北局《关于党对国营企业领导的决议》，认为国营企业民主改革之后，在苏联专家的帮助下，新的经营管理制度逐步建立，生产行政管理工作上的厂长负责制的实行条件完全成熟，但厂长负责制必须同管理民主化相结合，不能将其与党和群众的监督对立起来，曲解为个人独断专行^③。

华北局1954年4月8日《关于在国营工矿企业中实行厂长负责制的决定》指出，工矿企业民主改革后，新的管理和技术人员队伍形成，厂长多由党员干部担任，已具备实行厂长负责制的条件；为克服企业内多头领导或无人负责、工作秩序混乱的现象，明确职责，有必要将1951年以来实行的党委领导下的厂长负责制改为厂长负责制^④。中央批转了这一文件。华北局强调必须将厂长负责制和工厂管理民主化结合起来，厂长在管理上必须依靠党、积极分子和工人群众^⑤。中央书记处1955年4月《关于厂矿领导问题座谈会的报告》中指出，工矿企业领导办法有三种分歧的主张：一是党委领导下的一长制，党组织是工厂的领导核心，生产管理方面的重大问题先经党组织讨论决定，厂长在党的统一领导下负责指挥生产；二是厂长负责制，由厂长对国家负完全责任，党组织只负责监督，以避免党委集体负责制下的多头领导、无人负责、生产秩序混乱、政治工作薄弱等现象；三是一长制下加强党的监督和政治思想工作，一长制和党委制是不同组织的两种制度，生产管理工作应实行一长制，党内则是实行民主集中制^⑥。10月中央批转了这一报告，认为企业中的党组织必须帮助确立和巩固一长制^⑦。

这一时期虽然中央决定要推行一长制，但强调企业管理的民主化和加强党的领导，三者的平衡还

① 《建国以来毛泽东文稿》第9册，第89页。

② 《中共中央文件选集（1949年10月—1966年5月）》第2册，北京：人民出版社，2013年，第154页。

③ 《建国以来重要文献选编》第2册，北京：中央文献出版社，1992年，第415—416页。

④ 《中共中央文件选集（1949年10月—1966年5月）》第16册，北京：人民出版社，2013年，第218—219页。

⑤ 同上，第218—219页。

⑥ 《建国以来重要文献选编》第7册，北京：中央文献出版社，1993年，第339—340页。

⑦ 同上，第328—329页。

处于探索阶段，党内也存在分歧。真正实行一长制的工矿企业并不多，许多厂长由于不熟悉业务，不敢负责，遇事由党委商量决定；而且东北由于推行一长制，降低了党的作用，导致企业中政治思想工作薄弱，产生资本主义的经营思想和个人主义的歪风以及党内不团结的现象^①。因此，学习苏联的企业管理经验和制度，还需要加强党委的领导、坚持群众民主化管理。实际上，这一时期大多数企业实行的是厂长领导下的工厂管理委员会、工会委员会、职工代表会议三者相结合的民主管理制度，虽然有推行一长制的倾向，但都存在着工人参加管理、党委领导的机制，并不完全是苏联式的一长制。

二、“改革与建设”下的社会主义企业管理制度探索

“一五”计划奠定了国家工业基础，经济建设也积累一些经验，但陆续发现苏联的某些经验并不适合我国国情。1956年初，毛泽东在听取各部委汇报期间多次批评一长制，质问“你们为什么对一长制那么感兴趣？党委领导就不好？”“没有党的领导，很容易形成一长独裁，任何情况下，党的集体领导这个原则不能废除”，当然“单有一个集体领导不行，还要有个人负责”，“两者缺一不可”^②。关于学习苏联经验方面，毛泽东说：“不要迷信，对的就学，不对的就不学。苏联内务部不受党领导，军队和企业实行‘一长制’，我们就不学。”^③毛泽东在《论十大关系》中提出“以苏为鉴”，探索适合中国情况的社会主义建设道路，改革那些不适应中国国情的管理制度和做法，工业企业管理制度的改革就包括在内。中共中央1956年6月14日批转《上海市委关于加强党对社会主义竞赛的领导广泛开展先进生产者运动的指示》，指出某些企业干部只依靠行政命令，不充分发扬民主，把加强企业管理和依靠群众对立起来，这与过去实行“一长制”有很大关系，片面强调一长权力就必然产生忽视集体领导，忽视依靠群众的偏差；上海市委提出把过去实行的“一长制”改变为党委集体领导分工负责制，这是一项改进企业工作的极为重要的措施^④。上海市委的报告强调，所有工厂企业的生产计划和一切重大措施、技术改革，必须及时地发动全体职工讨论，开展群众性的合理化建议，并应定期召开职工代表会和生产会议，使其成为企业管理中的固定制度^⑤。这是毛泽东所强调的党委集体领导和管理中的群众路线思想，目标在于避免“一长制”可能产生的官僚主义作风。

中共八大提出要进行全党整风，反对官僚主义、扩大社会主义民主，而干部参加劳动和工人参加管理就是在这一过程中产生的。中央决定在一切企业中实行党委集体领导下的厂长或经理负责制^⑥，并且建立党委领导下的职工代表大会制度。苏共二十大和波匈事件之后，反思和改革苏联体制更加明确，要求发展企业管理工作中的民主，健全各种民主的程序，克服官僚主义^⑦。1957年3月，《关于处理罢工、罢课问题的指示》指出，防止罢工罢课的根本办法是随时注意调整社会主义社会内部关系中存在的问题，首先是克服官僚主义，扩大民主；工厂实行党委领导下的厂长负责制的同时，应加强党委领导下的群众监督，积极试行常任的职工代表大会制度，以使群众参加企业管理和监督^⑧。1957年4月7日，《关于研究有关工人阶级的几个重要问题的通知》决定实行党委集体领导下的厂长负责制，坚持群众路线和企业的民主管理，把企业中现行的由工会主持的职工代表会议改为职工代表大会，扩大职工群众参加企业管理的权利^⑨。

毛泽东在1957年全国宣传工作会议上提出“中国的改革和建设靠我们来领导”^⑩，明确提出“改

① 《建国以来重要文献选编》第7册，北京：中央文献出版社，1993年，第340页。

② 逢先知、金冲及主编：《毛泽东传（1949—1976）》，北京：中央文献出版社，2003年，第473页。

③ 薄一波：《若干重大决策与事件的回顾》，北京：中共党史出版社，2008年，第341页。

④ 《中共中央文件选集（1949年10月—1966年5月）》第23册，北京：人民出版社，2013年，第216页。

⑤ 同上，第223页。

⑥ 《建国以来重要文献选编》第9册，北京：中央文献出版社，1994年，第138页。

⑦ 同上，第582页。

⑧ 《建国以来重要文献选编》第10册，北京：中央文献出版社，1994年，第156—157页。

⑨ 同上，第167页。

⑩ 《毛泽东文集》第7卷，北京：人民出版社，1999年，第275页。

革和建设”并举，认为虽然社会主义制度在所有制方面确立起来，但束缚生产力发展的制度还需要进一步的加以改革和调整，以调动起人民建设社会主义的积极性。其中就包括劳动中人与人之间的相互关系，毛泽东多次强调要建立平等的同志式的关系，而不是管理者和被管理者之间的猫鼠关系。各地的整风运动中先后出现干部参加劳动、干部以劳动者姿态出现在群众中的经验，这些得到毛泽东的高度赞扬，中央先后发出关于干部参加体力劳动的指示^①。1958年2月14日的《关于普遍推行种试验田的经验的通知》，推荐了湖北红安县干部种试验田的经验，认为这种方法的根本特点就是领导干部、技术人员和农民群众三者相结合，对于三者本身都有莫大的好处，是领导和群众相结合的钥匙^②。干部参加劳动的实践中逐步探索出的“三结合”领导方式。

毛泽东在《工作方法六十条》中指出，“八年来积累起来的规章制度许多还是适用的，但是有相当一部分已经成为进一步提高群众积极性和发展生产力的障碍，必须加以修改，或者废除”^③。毛泽东不赞同八大关于社会主要矛盾的判断，即“先进的生产关系和落后的生产力的矛盾”，他认为虽然社会主义在所有制上确立起来，但劳动中人与人之间的平等的相互关系并不会自然而然地产生，而作为上层建筑的某些规章制度并不完全适合中国国情和生产力发展的需要。这两方面均需要进行不断调整，前一方面就是通过整风中的干部参加劳动、工人参加管理来密切干群关系，后一方面就需要不断改革不合理的规章制度。毛泽东提出的“不断革命”论也可以理解为“不断改革”论，即不断调整和改革那些不适应社会主义发展需要的生产关系和上层建筑。“两参一改三结合”正是这种改革中探索出的在管理和技术革命中实践群众路线的具体领导方式，虽然出现于工业企业领域，但总体上是产生自毛泽东“不断改革”生产关系和上层建筑的思想，这也是“鞍钢宪法”产生的逻辑起源。

三、“两参一改三结合”的形成脉络

“两参一改三结合”是在整风运动中逐渐形成的，而“两参一改”的经验首次出现于黑龙江省委1958年4月9日《关于工业企业干部参加劳动，工人参加管理及实行业务改革的报告》。报告介绍了庆华工具厂“两参一改”的具体经验：干部参加劳动方面，要求厂级干部每周劳动一天，科室和车间等基层干部每天劳动、工作各半日；工人参加管理方面，适当下放管理权限，由工人直接参加生产小组的管理，即工人分工负责，全面、直接管理生产小组的生产、技术、经济等工作；改革业务方面，将可以由车间解决的问题下放，修正了一些造成多余的办事层次和相互制约制造矛盾的规章制度，砍掉和简化了表报^④。此外，报告还提到的“三化”（干部工人化、劳动经常化、生活群众化）、“五同”（同吃、同住、同劳动、同娱乐、同学习）^⑤。虽然“一改”是“业务改革”，但已涉及改革不合理的规章制度，所以“两参一改”经验在庆华工具厂基本成型。这种新的扁平化管理方式能够有效克服领导上的官僚主义与主观主义，密切干群联系，在生产中发现与解决问题；工人直接参加管理，奠定了企业管理工作的群众基础，大大调动群众生产和参与管理的积极性，也使领导干部摆脱了事务主义。这种制度使企业的生产与管理、领导与群众紧密结合，干群间的管与被管的观念发生改变，这就是毛泽东所希望的通过整风不断调整人与人之间的相互关系，改革束缚生产力发展的生产关系和上层建筑。中共中央转发这一报告时批示：北安国营庆华工具厂的经验，是在整风运动过程中对企业管理的一项重大改革，完全符合社会主义企业的管理原则。

长春汽车厂丰富了“三结合”经验。该厂通过召开车间主任、技术人员和生产组长定期和不定

① 《关于即将发出整风、党政主要干部参加体力劳动的指示和请各地分析研究党与人民群众各项具体矛盾的通知》，1957年4月27日；《关于各级领导人员参加体力劳动的指示》，1957年5月10日；《转发河北省委批转省委办公厅关于各级脱离生产人员参加体力劳动的情况和今后意见的报告》，1957年9月22日；《中共中央关于下放干部进行劳动锻炼的指示》，1958年2月28日；《关于干部参加体力劳动的决定》，1958年9月25日。

② 《建国以来重要文献选编》第11册，北京：中央文献出版社，1995年，第182页。

③ 《毛泽东文集》第7卷，第353页。

④ 参见《建国以来重要文献选编》第11册，第278—283页。

⑤ 同上，第284页。

期的会议,或相关科室、车间干部和工人的业务会的形式,实现了干部、技术人员和工人三结合,大大提升了解决管理和技术问题的效率。工人得以参与到生产设计和技术管理工作之中,帮助改革不合理的生产和技术规章制度,而不是仅限于以往工人参加行政管理和日常行政工作改革,形成了党委统一领导下的“两参一改三结合”的管理制度。1958年11月18日,毛泽东将《长春汽车厂发动群众大闹技术革命的经验》印发武昌会议和八届六中全会,并批示“要实行技术革命,就应当这样做”^①。这种群众性技术革命的“三结合”形式是“鞍钢宪法”的重要内容,是将群众路线贯彻于技术革命与企业管理中的制度创新,充分调动起一线职工的积极性,使得离生产最近的工人能够第一时间发现生产和管理中的问题,加上专业技术人员和领导干部的支持,生产技术的革新和企业管理的效率得到最大提升,这也是毛泽东希望通过调整企业中人与人之间相互关系以调动社会主义建设积极性的重要尝试。建国后工业企业不断推进生产改革、开展合理化建议和生产竞赛,再到技术革命,这一过程中党始终强调依靠工人群众的积极性和创造性来提高劳动生产率,“三结合”的方式正是这一思想的实践产物。当然,“三结合”有诸多形式。例如,技术革命中,土洋结合、自力更生、内外三结合;工厂内工人群众、领导干部和技术人员三结合,厂外实行工厂与大中专院校、科研机构的结合^②;学校、研究机关和工厂相结合,学生、研究人员和工人相结合,教育工作、研究工作和生产相结合^③,等等。毛泽东十分重视技术革命,曾在1958年初号召全党“要在继续完成政治战线上和思想战线上的社会主义革命的同时,把党的工作的着重点放到技术革命上去”^④,把技术革命提升到社会主义建设的战略高度,而“三结合”是群众探索出的开展技术革命的理想形式,符合毛泽东一贯强调的依靠群众的观点。

中共八届六中全会通过的《关于1959年国民经济计划的决议》提出,在大型企业中必须继续坚持政治挂帅和依靠群众,“两参、一改、三结合”的办法在许多企业中已经收到显著成效,必须在工业战线上全面推广^⑤。1959年3月的全国省市工业部长会议讨论了现代化企业的领导制度,号召全国工矿企业普遍推广“两参一改三结合”的经验。毛泽东肯定了这一经验,认为这种制度能不断调整劳动生产中人与人之间的关系,逐步建立社会主义制度下人与人的“同志式的互助合作的关系”^⑥,并最终于1960年3月22日在批转鞍山市委报告时将“两参一改三结合”归纳总结为“鞍钢宪法”,随后得到广泛推广和应用,被确立为“新型的社会主义企业管理制度”^⑦。

虽然毛泽东将这种新型社会主义企业管理方法命名为“鞍钢宪法”,然而历史地讲,这套制度并非以鞍钢为典型,而是以黑龙江的庆华工具厂为典型。“鞍钢宪法”名称的产生只是由于毛泽东审阅鞍山市委的报告有感而发,触发这一命名是他“以苏为鉴”的出发点和“群众路线”“党委集中领导”等企业管理的理念和原则。1960年10月4日,中共中央《关于发展“两参一改三结合”制度提高企业管理工作的指示》更为全面的概括了“鞍钢宪法”的实质内容,即“在毛泽东思想指导下,批判了一长制,坚持执行了党的领导、群众路线和政治挂帅与物质鼓励相结合的原则,并且根据这些原则建立了党委领导下的厂长负责制,职工代表大会制和‘两参一改三结合’等一套新型的社会主义企业的领导制度和管理制度,这也就是民主集中制在工业企业中的具体运用”^⑧,是党的集中领导与大搞群众运动相结合的产物,从中也可看出“两参一改三结合”并非完全等同于“鞍钢宪法”,而只是它的一个组成部分。指示是中央为转发《黑龙江省委关于巩固发展两参一改三结合、提高企业管理水平的报告》所写,其中还指出“鞍钢宪法”产生的历史逻辑,即“不断的调整企业中的生产关系,改革不合理的规章制度和建立合理的规章制度,充分调动广大职工群众的主人翁的积极性和创

① 《毛泽东年谱(1949-1976)》第3卷,北京:中央文献出版社,2013年,第515页。

② 《建国以来毛泽东文稿》第9册,第104页。

③ 《建国以来重要文献选编》第13册,第404页。

④ 《毛泽东文集》第7卷,第350—351页。

⑤ 《建国以来重要文献选编》第11册,第645页。

⑥ 中华人民共和国国史学会编:《毛泽东读社会主义政治经济学批注和谈话·清样本》,1998年,第804—805页。

⑦ 《新型的社会主义企业管理制度》,《人民日报》1960年6月24日。

⑧ 《建国以来重要文献选编》第13册,第626页。

造性，从而保证了更好地贯彻执行党的社会主义建设总路线，实现了生产建设事业的大跃进”^①。虽然“鞍钢宪法”的产生与“大跃进”有一定的关联，但其作为探索中国特色社会主义建设道路中的重要环节具有重大历史意义，其内容涵盖了毛泽东和中国共产党一直以来所坚持的领导方法和原则，是在试图摆脱苏联模式的基层探索中逐渐形成的，最终为毛泽东和中共中央所认同、接受和推广。

四、“鞍钢宪法”蕴含的毛泽东社会主义政治经济学思想

毛泽东在命名“鞍钢宪法”之前一个多月，曾认真研读苏联《政治经济学教科书》，结合“大跃进”以来的实践，深刻思考了社会主义的建设道路和方法，在批注和谈话中对社会主义公有制经济的管理作了很多论述，“鞍钢宪法”实际上就是对这方面思想的提炼和升华，当然这都是以苏联为参照、结合中国实践探索而凝练出来的。因此，从《毛泽东读社会主义政治经济学批注和谈话》中可全面透析出“鞍钢宪法”的产生逻辑，及其蕴含的毛泽东关于企业管理中实践群众路线和人民民主权利的思想，可以说“鞍钢宪法”是毛泽东社会主义政治经济学观点的重要探索成果。

毛泽东对苏联的政治经济学进行了批判性学习，最基本的批评在于教科书“不承认矛盾的普遍性，不承认社会矛盾是社会主义社会发展的动力”^②，认为在生产资料所有制的社会主义革命完成后，社会主义社会还是存在矛盾的，而这大量的的是人民内部矛盾。三大改造后所建立的生产关系和生产力既相适应又不相适应，上层建筑中还有大量的束缚生产力发展和群众积极性发挥的规章制度需要改革。人与人在劳动中的相互关系是生产关系中除所有制和分配制度以外的重要内容，劳动中不平等的关系包括，“等级森严，居高临下，脱离群众，不以平等待人，不是靠工作能力吃饭而是靠资格、靠权力，干群之间、上下级之间的猫鼠关系和父子关系”，而“搞试验田，干部下放，正确处理人民内部矛盾，用说服不用压服”^③，就是实现人与人之间平等的“同志式的互助合作的关系”的方式。毛泽东指出，“所有制问题基本解决以后，最重要的问题是管理问题，即全民所有的企业如何管理的问题，集体所有的企业如何管理的问题，这也是人与人的关系问题，这方面是大有文章可作的”^④。“两参一改三结合”就是这种探索的制度成果。

其次，毛泽东批判了苏联的“一长制”，认为“一切资本主义国家的企业，都是实行‘一长制’的”，“社会主义企业管理的原则，应当同资本主义企业有根本的区别，我们实行党委领导下的厂长负责制，就使我们同资本主义企业的管理制度严格地区别开来了”^⑤。毛泽东谈到斯大林“只谈经济关系，不谈政治挂帅，不讲群众运动”，“技术决定一切，这是见物不见人；后来又说干部决定一切，这是只见干部之人，不见群众之人”^⑥。正是因为“一长制”过多强调了干部的作用，削弱了党的集体领导原则，是一种“见物不见人”的制度，不利于调动群众的积极性。因此，毛泽东在提出坚持党委领导下的厂长负责制的同时，大力发动群众参与技术革命和企业管理。从管理学角度看，这种有群众参与的扁平化和全面管理大大提高了技术革新和企业管理的效率和有效性，“鞍钢宪法”大搞群众运动则是毛泽东“群众路线”的重要体现。

再次，“鞍钢宪法”中一个重要的内容是“政治挂帅”，这也是毛泽东一大鲜明的观点。毛泽东批评苏联教科书“不强调政治挂帅，反复强调物质利益，引导人走向个人主义”^⑦，只讲物质刺激，没有讲政治。他认为“物质利益是一个重要原则，但总不是唯一的原则”，“物质利益也不能单讲个人利益、暂时利益、局部利益，还应讲集体利益、长远利益、全局利益”^⑧，“社会主义社会要有‘物质鼓励’和‘精神鼓励’”^⑨，“把对‘个人物质利益的关心’绝对化起来，一定要出毛病”^⑩。因此，“要讲兼顾国家、集体和个人，把国家利益、集体利益放在第一位，不能把个人利益放在第一位”^⑪。因此，在企业管理中，毛泽东强调的是用共产主义理想教育人民，不能单纯的采用物质激励，讲“政治”讲的是通过思想政治教育以引导人民建立正确的利益观。

① 《建国以来重要文献选编》第13册，第626页。

②③④⑤⑥ 《毛泽东读社会主义政治经济学批注和谈话·清样本》，第800页，第67页，第806页，第107页，第69—70页。

⑦⑧⑨⑩⑪ 《毛泽东读社会主义政治经济学批注和谈话·清样本》，第801页，第431页，第427页，第135页，第807页。

最后，“鞍钢宪法”蕴含了毛泽东的“人民民主权利”思想。他说：“苏联劳动者享受的各种权利时，没有将劳动者管理国家、管理军队、管理各种企业、管理文化教育的权利；实际上，这是社会主义制度下劳动者最大的权利，最根本的权利；没有这种权利，劳动者的工作权、休息权、受教育权等等权利，就没有保证。”^①他主张“人民自己必须管理上层建筑，不管理上层建筑是不行的，我们不能把人民的权利问题，了解为国家只由一部分人管理，人民在这些人的管理下享受劳动、教育、社会保险等等权利”^②。这正是毛泽东对于人民民主权利的独到理解，认为人民必须参与对企业乃至上层建筑的管理，避免群众沦为少数精英治理下的被动客体，必须将社会主义民主从政治引申到社会经济领域，实现人民的经济民主，才能避免劳动者的权利得而复失。社会主义所有制建立了这种民主的物质基础，然而必须进一步建立保障人民直接参与“管理各种企业、管理文化教育”乃至上层建筑的权力机制，企业管理方面所探索出来的“鞍钢宪法”正是毛泽东人民民主权利思想的集中体现。

五、“鞍钢宪法”：中国特色社会主义政治经济学的重要思想资源

崔之元认为“鞍钢宪法”的精神实质是“后福特主义”，即对福特式的僵化的、垂直命令为核心的企业内分工理论的挑战；他将“两参一改三结合”理解为“全面质量管理”和“团队合作”理论，即通过充分发扬“经济民主”以增进企业效率^③。这是从西方企业管理的技术角度对“鞍钢宪法”在形式方面的肯定，即通过扁平化管理在团队合作中充分发挥工人积极性和创造性，还认为这实际上是毛泽东对西方福特主义发起的挑战。从“鞍钢宪法”产生的历史来看，并没有证据显示毛泽东是有意挑战福特主义的，甚至毛泽东是否知晓福特主义都是存疑的。毋庸置疑，单从工人团队合作的形式看，“鞍钢宪法”与后福特主义有一定的契合。然而，这只是从劳动管理和技术分工角度来理解“鞍钢宪法”，并未考虑到毛泽东的社会主义政治经济学思想这一维度，简单地将其与西方经济学中的管理思想相类比并不能全面理解“鞍钢宪法”的精髓和实质。首先，“鞍钢宪法”是在工厂的民主改革基础上产生的，从根本上改变了以往工人与工厂管理者的封建剥削关系，树立了工人的主人翁意识。其次，“鞍钢宪法”和后福特主义最根本的区别在于生产资料的所有制形式不同，“鞍钢宪法”形成于社会主义经济基础，只有在生产资料公有制条件下，工人和管理者才可能有平等的关系。再次，毛泽东的经济民主是内嵌于人民民主权利这一范畴之内的，不仅包括劳动中人与人之间的平等关系，而且包括人民管理上层建筑的权利，远远超出经济学、管理学范畴，是一种有着经济基础与上层建筑、生产力与生产关系视角的政治经济学思想。

因此，不能单纯从经济学、管理学角度来理解“鞍钢宪法”，而是要从社会主义政治经济学的角度才能全面理解其实质和精髓。“鞍钢宪法”是毛泽东政治经济学思想与新中国国有企业管理实践相结合的产物，是毛泽东读苏联《社会主义政治经济学教科书》之后对我国国营企业管理制度的凝缩和提炼，是他关于技术革新中坚持“群众路线”、企业管理中实践人民民主权利等社会主义政治经济学思想在企业管理方面的体现和延伸。“鞍钢宪法”作为一种新型社会主义企业管理制度，对于新时代探索和完善中国特色现代企业制度有重要的启示意义。新时代必须将党的领导和完善公司治理结合起来，坚持全心全意依靠工人阶级，体现企业职工主人翁地位，巩固中国共产党执政的阶级基础。同时，必须将马克思主义政治经济学的基本原理同中国实践相结合，推动构建中国特色社会主义政治经济学，“鞍钢宪法”可以成为其重要的思想资源。

（责任编辑 平 之）

① 《毛泽东读社会主义政治经济学批注和谈话·清样本》，第275页

② 同上，第276页。

③ 崔之元：《鞍钢宪法与后福特主义》，《读书》1996年第3期。

何谓反思？

——意识现象学方法谈之二

倪梁康

【摘要】意识（Bewußtsein）是通过反思而可被直接把握到的意识－存在（Bewußt－Sein）。这个定理既是超越论现象学或存在论现象学的原理，也是方法论现象学的原理。这种哲学反思的方法与要求在东西方思想中有悠久的传统，而现代的意识哲学家与精神科学家在精神领域或意识领域结成某种形式的同盟。在胡塞尔的意识现象学中，反思被冠以“超越论还原”的名义，有别于传统心理学的“内感知”和“自身观察”。这里需要进一步思考的是反思与回忆、反思与原意识的关系、反思的基本类型和反思的种种局限性。

【关键词】现象学还原；内省；回忆；原意识；反思的局限性

中图分类号：B516.52 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2020）06-0067-08

作者简介：倪梁康，江苏南京人，（杭州 310058）浙江大学哲学系暨现象学与心性思想研究中心教授。

在阐释“何谓意识”的问题之后^①，在这里要讨论“何谓反思”的问题。它涉及关于意识的第三个定理^②：意识（Bewußtsein）是通过反思而可被直接把握到的意识－存在（Bewußt－Sein）。这个定理既是超越论现象学或存在论现象学的原理，也是方法论现象学的原理。我们可以按照文德尔班的说法首先将“意识”理解为笛卡尔所说的“cogito”，即以第一人称单数形式当下进行的、清醒的心灵活动。对于这种作为“心灵生活”的“意识”，我们以两种方式“知道”或“了解”：（1）在意识活动进行的同时直接地知道它，即直接地意识到自身的进行，我们可以根据胡塞尔的说法将这种原初状态的意识称作“原意识”或“自身意识”^③；（2）对这个直接的自身意识作追加的沉思，即通过随后的反身思考来知道它，我们可以将这种追加的反身思考称作“反思”^④。这里的第一种“知道”是非对象性的、伴随性的；第二种“知道”是对象性的、后随性的。前者是后者的前提条件，因为前者意味着后者的对象。如果没有第一种“知道”的在先发生，那么第二种“知道”就没有对象，反思也就无法随后发生、无从指向。反之，如果没有第二种“知道”，那么第一种“知道”也不能被确认、被理解、被评判，不能成为意识研究的课题。正如耿宁所言：“惟有通过对自己的和他人的体验的反思，我们才获得对我们的经验之主体性的认识。”^⑤在这个意义上，第一种“知道”即“意识”或“自身意识”属于本体论的范畴，第二种“知道”即“反思”或“反思意识”属于认识论的或方法论的范畴。综上所述，只要我们是清醒的，我们就处在直接的自身意识状态中，即意识到自己是有意识的；而如果我们认识、思考、研究意识，反思就是最直接的、也是最可靠的方法。

① 参见倪梁康：《何谓意识？——东西方意识哲学传统中的视角与理解》，《南京大学学报》哲学·人文科学·社会科学版2020年第1期。

② 关于意识的前两个定理分别为：（1）意识总是关于某物的意识；（2）意识总是处在流动中。笔者已经在关于意识结构和意识发生的文章中予以阐释说明。

③ 笔者在《何谓意识？》一文中已经说明，这里的“原意识”和“自身意识”实际上就是意识。后面我们在讨论“反思”的语境中会将“意识”称作“原意识”，以便突显它相对于后补反思的原本特征。

④ [瑞]耿宁：《心的现象——耿宁心性现象学研究文集》，倪梁康、张庆熊、王庆节译，北京：商务印书馆，2012年，第384页。

⑤ 参见倪梁康：《胡塞尔哲学中的“原意识”与“后反思”》，《哲学研究》1998年第1期。

这里首先还应当对通常意义上的,即广义的及严格意义上的与狭义的“反思”作一个区分界定:广义的“反思”是指特定的思想者群体对自己以及其他人的精神形态、乃至对整个人类社会的精神形态的反身思考,因而就有在此意义上的“反思的社会学”“反思的语言学”“反思的历史学”“反思的人类学”等。这个意义上的“反思”,可以是主体对主体本身的思考,也可以是主体对客体的思考,或主体对其他主体的思考。这种广义反思不仅是意识哲学的方法,也应当是所有精神科学或心理学的最重要方法^①。耿宁在他讨论反思问题的论文中便主张这个意义上的“反思”:“并非只有本己的体验才能被反思,相反,在对其他经验生物的同感(Einfühlung)基础上,我们也可以反思他们的意向体验。”^②需要说明的是,这个意义上的“反思”已不是意识哲学的严格意义上的“反思”,也不是胡塞尔意义上的“反思”,而是这里所说的广义“反思”,或按胡塞尔的说法,这更应当属于“同感的理解”^③。

狭义的或严格意义上的“反思”,即哲学的反思,或更确切地说是意识哲学的反思。狭义的反思仅仅意味着意识对自己的反身思考。这是意识哲学所持守的反思概念,也是确切意义上的主体性反思概念,即主体对主体自身的思考。这里的主体被默认为单数。因此,严格意义上的反思是意识哲学家的个体意识对自己的反身思考。意识哲学家认为,对意识的研究必须首先通过这种哲学的反思来进行。这是意识哲学有别于心灵哲学、语言哲学、社会哲学以及其他人文科学和社会科学的地方。

这种哲学反思的方法与要求在东西方思想中有着悠久的传统。例如,它与佛教和儒家所说的“观心”或“自省”的要求是一致的,与古希腊传统的“自知”(即“认识你自己”的德尔菲神谕)的要求也是一致的。后来奥古斯丁所言的“不要向外走,回到你自身!真理就在你心中”,更是清楚地表达了这个意思。它几乎就是对慧能之教训的西文翻译,即“佛是自性作,莫向身外求”或“菩提只向心觅,何劳向外求玄”。概言之,它是带有方法诉求的哲学意识活动。

而现代的意识哲学家与精神科学家在精神领域或意识领域结成某种形式的同盟,以“沉思/meditation”(笛卡尔)、“反思/reflexion”(康德、胡塞尔)、“回退/返回/retrospektiv”(普凡德尔)、“回溯/regressiv”(芬克)、“自身思义/selbstbesinnung”(狄尔泰-约克、胡塞尔),或心理学家们所说的“内省/内观/introspektion”或“内感受/interoception”等名义。

一、反思作为超越论现象学的还原方法

前面曾论及作为本体论范畴的意识,它与意识哲学的普遍性诉求有关。心理学家不必去关心这个问题,但至少可以在撇开这个问题的情况下继续工作^④。但意识哲学无法回避它,因为这事关哲学的基本问题,即本体论问题。意识哲学不能赞同心身二元论,不能赞同心理物理的平行论,因为它仍然无法回答下面这个纠缠哲学家上千年并使哲学陷入“丑闻”的问题:意识是如何超出自身而把握到在它之外的外部事物?这个问题一开始就预设了二元论,即意识的存在和外物的存在。而它在认识论

① 笔者于20年前曾就皮埃尔·布迪厄的“反思社会学”的“反思”概念提出质疑,认为它更应当是指“理解社会学”意义上的“理解”。现在看来,也可以将布迪厄的反思纳入更宽泛意义上的“反思”系列,即精神科学家对精神的反思。绍科尔采在《反思的历史社会学》中也是在这个宽泛意义上理解“反思的社会学”的“反思”,认为反思社会学是将自身反思的方法运用到社会学的研究中,“当人们认识到在所有的社会理论中都包含着自身反思的成分时,社会理论便与哲学具有相似之处”。他还在书中列出包括诺伯特·埃利亚斯在内的一批反思社会学家,并提出其中心论点“迪尔凯姆与韦伯的晚期著作界定出两条分支社会学脉络:反思的历史社会学与反思的人类社会学”。(参见倪梁康:《“反思”及其问题》,《中国现象学与哲学评论·现象学与社会理论》第4辑,上海:上海译文出版社,2001年;[匈]阿尔帕德·绍科尔采:《反思性历史社会学》,凌鹏、纪莺莺、哈光甜译,上海:上海人民出版社,2008年,第2、4页,引文略有改动。)

② [瑞]耿宁:《心的现象——耿宁心性现象学研究文集》,第384页。

③ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, (Texte aus dem Nachlaß. Erster Teil: 1905 – 1920), Hua XV, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, S. 159. (以下凡引《胡塞尔全集》,均仅在正文中标出“Hua+卷数+页码”。)

④ 即使从来都有关心这个问题的心理学家,他们也是带有哲学情怀的心理学家,或者也是哲学家,例如胡塞尔的老师施通普夫,他在1896年的心理学大会上开启了关于心理物理平行论的争论并因此引发众多讨论。(Cf. G. Heymans, “Zur Parallelismusfrage”, *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 1898, Nr. 17, S. 62 – 105.)

上表现为一种相即论，即思考认识与事物是如何相即的，或认识是如何切中对象的问题。

胡塞尔在《逻辑研究》（1900/01）时期基本还是一个描述心理学意义上的现象学家，因而那时他可以不考虑二元论的问题。但他也是逻辑学家和数学家，最终无法回避这个问题。5年后，他开始考虑“现象学还原”的理论和方法，以此来解决二元论的问题。在1907年的“现象学的观念”的5次讲座中，他第一次公开提出“现象学还原”或“认识论还原”的原则并说明：

现象学的还原就意味着：必须给所有超越之物（没有内在给予我的东西）以无效的标志，即：它们的实存、它们的有效性不能被预设实存和有效性本身，至多只能被预设为**有效性现象**。我所能运用的一切科学，如全部心理学、全部自然科学，都只能作为现象，而不能作为有效的、对我说来可作作为开端运用的真理体系，不能作为前提，甚至不能作为假说。^①

这里给出的“现象学还原”的要点，后来在1913年出版的《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第1卷中通过“悬搁”“中止判断”“排除”“判为无效”等概念而得到展开说明。它们与“还原”概念一样，都表达一种对待精神和自然关系的认识论态度：悬搁或排除所有自然观点的预设和自然科学的前提，还原并回归到意识本身，从这里起步，在对意识的反思中直观、分析和描述所有自然观点和自然科学的各种构成，在结构与发生方面的双重方向上的构成。

可以注意到，在胡塞尔的“还原”理论中有三种身影：（1）笛卡尔的身影：普遍怀疑的方法与“cogito”的确定；（2）康德的身影：对哲学认识论的“认识如何可能”问题与自然科学的“认识是否可能”问题的划分，现象界与物自体的划分；（3）狄尔泰的身影：精神科学与自然科学的划分。由此，我们可以理解耿宁对胡塞尔通往超越论现象学的三条道路的划分：笛卡尔的道路、康德的道路和心理学的道路^②。应当说，胡塞尔的“还原”在哲学和逻辑上要比三位前辈哲学家都更彻底，因为他们都为二元论留下退路，而在胡塞尔这里，无论利弊，哲学的一元论都得到最终贯彻。而无论早期还是后期的现象学家或现象学的心理学家，与胡塞尔在这条超越论道路上始终同行的，可以说是绝无仅有的。但思想史上不乏与胡塞尔并肩者。在还原之后，胡塞尔可以说所有存在都是被意识到的，海德格尔也可以说存在论唯有作为现象学才是可能的。

当然，胡塞尔意义上的“一元论”说到底还不是本体论意义上的“唯有一元”，而是奠基论意义上的“基本一元”，即所有自然研究与人性研究都必须建立在意识研究的基础上。而意识理论方面的“基本一元论”的最重要逻辑理由与康德在认识论方面的一元论是相似的：自然科学和人性研究都是在意识中进行的，意识研究可以说明自然研究和人性研究的可能性条件。一旦意识研究运用自然研究和人性研究的成果或以此为前提，就会犯下循环论证的错误。

“现象学还原”后来成为现象学方法代名词，但这时它实际上已经是复数，包含“本质还原”“原真还原”等。而最初的也是最严格意义上的“现象学还原”，是指“超越论还原”或“超越论现象学的还原”^③。这里的“超越论”（transzendental）一词原先是康德哲学的概念，中文翻译中也作“先验”。康德将自己的哲学称作“超越论哲学”或“先验哲学”^④。在他那里，“超越论”的一个主要含义是指我们的认识与认识能力的关系，而不是我们的认识与事物的关系。这种超越论哲学的思考因此需要通过“反思”和“理性批判”才得以可能。

胡塞尔也随康德而将自己的意识哲学称作“超越论现象学”，将自己自觉地纳入近代超越论哲学的传统。不过在他这里，“超越论”是指我们的意识与其自身的意向构造能力的关系，而不是我们的意识与外部自然与社会的关系。如果我们将“反思”和“批判”理解为意识对自己的可能性条件的思考，那么也可以将意识哲学称作“反思哲学”“超越论哲学”或“意识批判哲学”。胡塞尔本人没

① [德] 胡塞尔：《现象学的观念》，倪梁康译，北京：商务印书馆，2016年，第8页，黑体为原文所强调的。

② Iso Kern, “Die drei Wege zur transzendentalphänomenologischen Reduktion in der Philosophie Edmund Husserls”, *Tijdschrift voor Filosofie*, Nr. 24, 1962, S. 303–349.

③ 关于“还原”的类型，参见倪梁康：《胡塞尔现象学概念通释》，北京：商务印书馆，2016年，第425—435页“还原”条目。

④ 关于这个概念的含义与中译，参见倪梁康：《TRANSCENDENTAL：含义与中译》，《南京大学学报》哲学·人文科学·社会科学版2004年第3期。

有对超越论现象学的反思方法做出系统的论述。他曾委托他的学生欧根·芬克续写《第六笛卡尔式沉思》，专门讨论“现象学的现象学”，即“现象学的方法论”或“对现象学反思的反思”。这部经胡塞尔审读和批评过的方法论著作是在胡塞尔和芬克去世后才公开出版的^①。

二、反思作为自身感知，有别于“内感知”和“自身观察”

“反思”在胡塞尔那里就意味着意识对本己体验的反身思考。在他之前的许多哲学家和心理学家都曾将这种反思的方法理解为“内省”（*introspektion*），相当于某种方式的“自身观察”：研究者以自己的体验为观察和研究对象。它因此构成开端阶段上的主观心理学的方法依据。不仅科学心理学开端期的许多心理学家如冯特、詹姆士、布洛伊勒、艾宾浩斯等，都或多或少使用这种主观心理学的方法，而且心理学中的联想心理学、完形心理学、维尔茨堡学派等，也都运用这种自身观察方法来进行心理学研究。胡塞尔意识现象学的反思方法实际上是对这个传统的继承和延续。

对于“自身观察”的方法，冯特很早就通过与心理学的“实验方法”比照而做出自己的评价。他认为“自身观察”是建基于“自身感知”上的主观方法，无法满足精确性的要求，因而只能是心理学的辅助手段。与此相比，“实验方法”的主要价值在于它将意识纳入准确可控的客观条件下，从而使一种精确的观察得以可能^②。这里提到的“主观”与“客观”以及“精确”与“不精确”的分别，是导致后来的客观心理学或实验心理学得以盛行，而主观心理学和内省心理学逐渐衰败，最终转为人文心理学和精神哲学的原因。

姑且不论冯特的评判究竟是否合理，以及目前客观心理学的片面发展究竟是否有益，有一点首先要指出：心理学研究的“内省”方法与现象学研究的“反思”方法还是有根本区别的。

胡塞尔在《逻辑研究》中批评通俗的和传统哲学的“外感知”与“内感知”的概念。自洛克开始，外感知被视作我们对物体的感知，内感知被视作我们“精神”或“心灵”对自身活动的感知。这个意义上的“内感知”或“自身感知”也被视作精神对自身活动的反思。但这个概念定义和划分是建基于笛卡尔区分的“精神”（*mens*）与“物体”（*corpus*）的二元本体论，以及洛克据此而建立的“感觉”（*sensation*）与“反思”（*reflexion*）的方法二元论的基础。胡塞尔指出，布伦塔诺试图根据明见性质和不同的现象组来划分内感知与外感知，即内感知是明见的、是对心理现象的感知，外感知是不明见的、是对物理现象的感知，但这种划分仍然立足于二元论，因而仍然无法消解认识论的难题。胡塞尔提出用“内在感知—超越感知”的概念来取而代之。这个区分建立在意识一元论的基础上，即所有最基本的意识活动都可以分为上述两种感知：（1）对意识本身的感知没有超越意识范围，因而是内在的感知；（2）对意识之外的事物感知超越出意识范围，因而是超越的感知。由于没有超出意识的范围，因而内在感知是相即的；而由于超出了意识的范围，因而不相即的感知^③。

尽管这些概念划分和界定是《逻辑研究》的诸多重要思想贡献之一，但这里不适合深入探讨。这里只能强调三个要点：其一，用从一元论出发的“内在感知”来取代二元论基础上的“自身感知”“内感知”“内省”，为避免和克服认识论上的二元论窘境提供了支持；其二，胡塞尔理解的现象学反思与他在认识论上偏重的内在感知是一致的，因而意识现象学获得方法论方面的支持；其三，胡塞尔在后期不再使用“内在感知”，乃是因为“反思”的行为特征并不适合用“感知”来标示。

三、反思与回忆的差异

“反思”的行为特征不能用“内感知”或“内省”来标示，甚至不能用“感知”来标示，原因

① 参见倪梁康：《超越论现象学的方法论问题——胡塞尔与芬克及其〈第六笛卡尔式沉思〉》，《哲学研究》2019年第8期。

② CF. Wilhelm Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Bd. 1, Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann, 1902, S. 4, 12.

③ 以上对胡塞尔相关思考的概述，参见〔德〕胡塞尔：《逻辑研究》第2卷第2部分，倪梁康译，北京：商务印书馆，2018年，第1243—1269页，“附录：外感知与内感知。物理现象与心理现象”。

何在？耿宁曾在讨论现象学反思的论文中论证过这样的命题：“反思活动不是对当下意向体验的内感知，并且在这个意义上不是内省，而是仅仅在当下化的基础上才是可能的。”^① 这个命题的上半句实际上就是上文阐述的内容，而下半句是我们在本节要讨论的内容。

耿宁所说的“当下化”（Vergegenwärtigung）是胡塞尔的术语，意味着再现的或想象的意识行为。它与作为感知的意识行为的“当下拥有”（Gegenwärtigung）不同。也就是说，反思是一种想象活动而非感知活动。因此，它不是自身感知，至少不是“内（inner）感知”。反思的本质首先是后思（Nach-Denken），即在一个意识行为已经完成之后对它的追复思考。如果我们现在思考反思意识，那么就是在进行反思的反思。反思不可能对一个没有进行过的意识行为进行思考，例如，一个天生的聋哑人不能反思他的听音乐的意识活动，他至多只能想象这类意识活动。在这个意义上，如果黑格尔和胡塞尔都说哲学就是反思，那么对他们来说，哲学都是回顾而非展望。

如果反思是回顾性的，是对已经完成的行为的追复思考，并且因此而不同于感知，那么反思与回忆有什么区别？它们在许多方面是相似的。例如，它们都属于耿宁所说的“当下化”行为，都是对已经完成的行为的再造或复现。又如，反思与回忆都会因为再造或复现而造成一定程度的偏差。换言之，在再造或复现的过程中，被再造或被复现的内容必定会发生变化，不仅内容的性质会发生变化，而且内容的总量会增加或减少。这种情况在佛教中被称作“心增”或“心减”。这种情况既会在回忆那里出现，也会在反思那里出现，如此等等。但反思与回忆之间仍然存在着几个本质的区别。这也是我们无法用它们之中的一个来取代另一个的原因。

第一，反思是自身审视，回忆则不是。以“我回忆我的大学时代生活”与“我反思我的大学时代生活”为例，我们可以明确感受到它们的区别。反思在很大程度上是自身审视，同时可以带有价值认定或价值判断，即常常以“反省”的方式出现。回忆则只是单纯地再造或复现。当回忆者开始对自己的总体（性格、能力、品格）和自己过去的特定行为做出评价时，他就开始从回忆者过渡为反思者。就此而论，反思不是内省，但可以是反省，即“吾日三省吾身”中的“省”。因此，说一个人缺乏反思，并不意味着他不擅长回忆，而是指他不擅长自我审视、自我评判、自我修正。

第二，反思对待反思对象的态度可以是不做存在设定的，回忆则不可以。回忆总是带有对回忆对象的存在设定。一旦缺少这种存在设定，回忆就会转变为自由想象。可以说，回忆必定是对曾有意识活动的再造，而且是认之为真的再造。反思虽然也是以已有的意识活动为对象，但并不必须认定这种再造是逼真如初的。反思可以建立在回忆的基础上，对被回忆的过去做出审视和评价，但并不必定以回忆为基础。反思可以针对任何已有的意识活动进行，同时不顾及它是否真实存在。我可以反思任意一个感知意识或回忆意识，同时不必顾及它是否在某时某地真实地进行过。

第三，反思对待反思对象的态度可以是不做时间设定的，回忆则不可以。反思的对象不一定带有时间设定。但回忆意识不同，它必定是对以往意识行为的当下再造，而且是这样一种再造：被回忆的对象必定与当下的回忆活动处在一定的时间间距中，它始终带有过去意识以及时间间距意识^②。

根据以上几点，反思在本质上有别于回忆，但这些区别并不能改变它们共属于当下化行为类的事实。就此而论，“反思”既不是“内在感知”，也不是“回忆”。或许我们可以像胡塞尔时而也做的那样，将“反思”定义为“内在直观”。而特定意义上的“哲学反思”是一个可以避免预设、假定和超越等方法缺陷的意识哲学方法。

四、反思与原意识的关系

上文的引论中已谈到“反思”与“原意识”的区别，这里可以引述埃迪·施泰因对“原意识”（在她这里是以“内感知”或“内自身感知”的名义）与“反思”的描述刻画，来重温这个区别：

反思与内感知的区别何在？更确切地说，反思与内自身感知的区别何在？……无疑有这样一种意

① [瑞] 耿宁：《心的现象——耿宁心性现象学研究文集》，第384页。

② 关于回忆的这些基本特征，参见倪梁康：《回忆与记忆》，《浙江学刊》2020年第2期。

识：原初的体验流连续更新地生成，它是“被意识到的”，而且无须进行一个转向它的行为，它就被意识到了。但这个持续产生的河流构成了体验的统一，建构它们，并“将它们留在身后”，因为它继续流动并生成新的统一。现在可以有一个回顾的目光朝向这些统一，并使它们成为对象——，这就是我们的意义上的“反思”：而它发现这个被给予它的统一客体，一个感知的统一、一个喜悦的统一、一个决定的统一，以及如此等等，但也可以是整个体验流本身的统一——作为同一个东西（*dasselbe*），即那个原初在它的流动生成中曾非对象地被它意识到的东西。^①

施泰因对原意识与反思两者之间区别的描述刻画十分清晰，而且深受胡塞尔风格的影响。但她似乎只是突出非对象的原意识行为与将此对象化的反思行为之间的差异，同时强调被反思发现的与原初被意识到的是同一个东西。易言之，她认为，意识在进行过程中自身意识到的东西是什么和有多少，后来在对它的反思的过程中显现出来的东西就是什么和有多少。但进一步考察这个看法会发现它是有问题的，最主要的问题在于一个原先非对象化的东西是否必定会在对象化后发生变化，或者说，是否必定会因为被对象化而发生变化。对此，答案是肯定的。我们至少可以确定以下两种情况：

其一，意识反思常常会减少并因此改变某些作为情感现象的原意识。胡塞尔还在布伦塔诺那里就已经对此状况有了确认。他举“怒火”（*Zorn*）为例，当有人想观察他自己心中的怒火时，那个怒火在他那里必定已经冷却了，这样，被观察的对象事实上就消失了，至少是原先以感觉的方式出现的那个对象已经不复存在。布伦塔诺以此来说明“内感知”和“内观察”的区别，与这里所说的“原意识”和“反思”区别十分接近；但他认为心理现象只能被内感知，而不能被内观察，甚至得出结论“通过精神自身来直接观察精神乃是一个纯粹的幻想”^②。后来，赖尔也曾以“慌张”（*panic*）和“愤怒”（*fury*）为例来质疑内省方法的可靠性和可能性。这些心理状态一旦受到内省或自身观察就会消散，从而无法受到观察^③。

胡塞尔在《观念》第1卷第70节中谈及这个问题并承认：“怒火可能会通过反思而消散，会在内容上发生变异。它也不像感知那样始终准备着随时被一个舒适的实验活动制造出来。在怒火的原本性中反思地研究它，就意味着研究一个消散的怒火；这虽然也不是无关紧要的，但这也许并不是那个应当被研究的东西。”不过，他接下来又指出，这种情况并不会影响我们通过反思来研究另一类意识行为（如客体化行为），例如“更容易接近的外感知就不会因为‘反思’而消散，我们可以在原本性中研究其普遍本质和那些普遍从属于它的组元的本质以及本质相关项，同时还未必为获得清晰性而花费特别的力气”（*Hua III/1*, 146）。在这个意义上，反思对原意识的改变并不会导致“反思原则上是无效”的结论，而是会导致“反思的效用是受限的”的结论。

其二，意识反思常常会改变并因此消除某些作为性格现象的原意识。这种状况至少会表现在以下对本己性格意识的反思的案例中：反思地意识到自己的骄傲，意味着自己骄傲的削弱或消除；反思地意识到自己的怯懦，意味着自己的怯懦的削弱或消除；反思地意识到自己的吝啬，意味着自己吝啬的削弱或消除；反思地意识到自己的急躁，意味着自己急躁的削弱或消除，等等。即是说，对这些性格现象的反思认定，意味着对它们的改变或消解。这种情况有点类似物理学中的“观察者效应”，即某些观察活动会影响被观察的事物，以至于被观察的事物会因为被观察而发生变化而不再是它原本所是，从而导致某种类似认识论的“测不准”或“观察不准”原理的产生。此外，值得注意的是，这种原理或状态并不适用于对一些相反性格现象的反思，例如我们可以反思地意识到自己是谦虚的、勇敢的、大方的、冷静的等，但并不会因此而导致它们的改变或消失。

① Edith Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, Edith Stein Gesamtausgabe (ESGA) V, Freiburg i. Br.: Verlag Herder; § 6. Auseinandersetzung mit Schellers Theorie der Erfassung von fremdem Bewußtsein. ——这里的黑体在原文是着重号。

② Cf. Franz Brentano, *Psychologie vom Empirischen Standpunkt*, Band I, Hamburg: Felix Meiner Verlag, S. 41, 138.

③ Cf. Gilbert Ryle, *The Concept of Mind*, London: Hutchinson & Company, 1949, p. 166.

五、反思方法的三个局限

哲学反思方法的第一个局限与上述在某些情况下存在的“反思效应”有关，即反思会在涉及特定种类的意识的同时对它们做出改变，至此能够确定的意识种类是情感现象和性格现象。而在对其他原意识种类的反思，如对感知行为、回忆行为、直观行为的反思，这个问题并没有出现。因此我们只能说，反思方法不是普遍有效的方法，它的效用是有限的。这与我们回忆的可靠性有相似之处：在许多情况下，回忆是我们最终能够依据的东西，但也会给我们带来欺瞒和篡改。

反思方法的第二个局限是因为反思的原本性和直接性的要求才形成的。这里所说的“反思的原本性和直接性”意味着：只有对自己行为的反身思考和审视才是原本的、直接的反思；对别人的意识体验的观察和思考更多是一种同感的理解，而不是严格意义上的反思。胡塞尔曾区分三种原本性：“我的当下的意识生活在第一原本性中被给予我，我的被回忆的意识生活在第二原本性中被给予我，而被同感的他人的意识生活在第三原本性中被给予我。”（Hua XV, 641）在这个意义上，严格意义上的反思是第一原本的，如果我没有经历过彻底的绝望与绽出的狂喜，那么我就不能在第一原本性中反思地把握这些体验。就此而论，哲学反思的方法有其限度，即只适用于自己的亲身体验。

哲学反思方法的第三个局限是它不能提供心理学的观察与实验方法能够提供的精确性。如前所述，冯特曾指出过，对意识的内省或自身观察的方法无法在准确可控的客观条件下进行，通过它们提供的结论也无法做到精确。这个批评原则上也对哲学反思方法有效。以对恐惧或爱情的研究为例，目前心理学、脑科学、神经科学的方法的确可以提供精确量化的结论。例如，心理学可以通过对心跳、脉搏、血压、肾上腺素、荷尔蒙等的测量提供精确量化的数据，脑科学和神经科学可以精确指出相关神经元的活动位置等，它们使得受试者的情感及其强弱程度无法被隐瞒。而反思永远无法给出这些情感的精确量化的“强度”指数或“深度”指数。

总之，反思无法给出恐惧与爱情的精确强度或深度，这是反思的第三个局限。如果继续以此为例，我们还可以说：反思在指向恐惧与爱情的同时很可能已经削弱或消解了它们，这是反思的第一个局限；如果我们从未经历过恐惧和爱情，我们也无法反思它们，这是反思的第二个局限。但第三个局限即精确性方面的局限，也可以说不是局限，而恰恰是精神科学方法或哲学方法的特性。胡塞尔和海德格尔都认为，精确性是实证化时代、数学化时代的自然科学之科学性标准，而精神科学和哲学的方法恰恰不能也不应以此为标准。哲学的标准应当在于其严格性。胡塞尔在1911年的《哲学作为严格的科学》的长文中，海德格尔在1936–1938期间的《哲学论稿》中，都有对此问题的思考和表达^①。如何达到或落实这个意义上的严格性，是一个与本质直观方法相关的问题。

六、反思的两个基本类型

在前引施泰因对内意识和反思之区别的论述中，她认为“反思”的对象可以是一个统一客体，例如一个感知的统一、一个喜悦的统一、一个决定的统一等，“但也可以是整个体验流本身的统一”^②。据此，她已勾勒出哲学反思的两个可能方向，我们可以称之为系统反思与历史反思，或结构反思与发生反思，或横向反思与纵向反思。反思本身仅仅意味着意识目光向自身的回转，意味着意识的反身思考。但由于意识本身具有博大的领域，它的反身目光指向也就拥有无数可能。意识领域实际上等同于确切词义上的“世界”，即时间和空间^③。

① Cf. Edmund Husserl, “Philosophie als Strenge Wissenschaft”, *Logos*, 1, 1911, S. 289–341; Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* (1936–1938), GA 65, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989, S. 149–162.

② Edith Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, Edith Stein Gesamtausgabe (ESGA) V, Freiburg i. Br.: Verlag Herder; § 6. Auseinandersetzung mit Schelers Theorie der Erfassung von fremdem Bewußtsein.

③ 参见《楞严经》卷4：“世为迁流，界为方位。汝今当知：东西南北，东南西北，上下为界，过去未来现在为世。”

早期包括在《算术哲学》中，胡塞尔使用的反思方法都属于前一种反思，即对意识的横向结构的反思，以及通过这种反思展开的理论理性批判。他在《逻辑研究》中便是通过这种反思而直观地把握到意识各种类型，如客体化行为和非客体化行为与它们的奠基关系等。事实上，在胡塞尔生前公开发表的著作中，阐述的都是他通过横向结构反思所获得的明见性。但在1905年结识狄尔泰后，通过纵向发生的反思来进行历史理性批判的意向，就在其意识哲学思考中逐步展现。反思不再是对一个感知、一个喜悦、一个决定的横向直观把握，而是对由过去、当下、未来时间视域组成的整个体验流本身的纵向直观把握。尤其是在后期，胡塞尔越来越多地使用“自身思义”（Selbstbesinnung）的概念来替代“反思”的概念。这个概念使用也与狄尔泰的术语影响有关。在他那里，自然科学是对外部世界的观察，精神科学是对内心世界的观察。如果反思是个体的，那么反思就是对本己意识体验的观察。狄尔泰对“内省”或“自身观察”持批评态度，但偏好使用“自身思义”的概念。因而在他那里，精神科学的问题不在于是否以自身为对象，而在于如何以自身为对象。当然，这里还有一个默认的前设：这里的“自身”指的是不是精神科学研究者的个体意识，而是精神自身^①。

无论如何，“自身思义”带有思考精神或意识本身之意义的涵义。与“反思”的两个方向一致，“自身思义”也可以在历史的和系统的两个方向展开，但“反思”主要被用于系统的方向，而“自身思义”主要被用于历史的方向。“思义”（Besinnung）在这里包含“意义”（sinn）的词干，因此也特别适合用于历史的自身思义，而历史对于胡塞尔来说“从一开始就无非是原初意义构成（Sinnbildung）和意义积淀（Sinnsedimentierung）之相互并存和相互交织的活的运动”（Hua VI, 380）。在这里，历史的自身思义与历史理性批判结合为一。

在历史的自身思义中，尤其是在对最基本的个体意识发生和交互人格意识发生的自身思义中，已经包含了胡塞尔在这里所说的与“原初意义构成”相对的“意义积淀”，以及在其他地方提到的与“现时性”（Aktualität）相对的“潜能性”（Potenzialität）（Hua I, 19）。这些与历史的自身思义相关的概念，表明胡塞尔在后期的意识反思中对无意识领域的关注，以及对反思方法在这个领域的运用可能性的思考和实施。事实上，上文已提到性格现象以及对它的反思和反思的局限的问题，与此相关的论题还包括本能、性情、素质、秉赋、品格、气质、禀性、情结、心绪、人格等。

弗洛伊德的心理学的关系首先依据对意识与无意识的区分，他原则上仅仅关注无意识，或如他自己所说仅仅关注别人家的地下室，而且他认为对无意识的分析不能通过自身观察，而必须借助于对他人的观察、实验、记录、解释。尽管如此，他对意识的把握方式的理解与胡塞尔基本一致，即意识或自身意识是通过“最直接的和最可靠的感知”来把握的^②。

历史地看，在心理学发展初期，“主观心理学”连同其“内省”方法或“主观方法”，与“客观心理学”连同其“实验”方法或“客观方法”，彼此还处在一种互补与合作的关系中。许多心理学家既是主观心理学家也是客观心理学家。这种主观心理学完全可以被视作后来的意识科学或精神科学的早期形式。而它后来的式微很大程度上是因方法上的缺陷所致。精神科学的心理学家狄尔泰很早就批评用这种方法无法把握人的本性^③，但他提出的精神科学的心理学的“描述和分析的方法”并不能与客观心理学的描述与分析方法区分开来，因而受到艾宾浩斯的批评。后来，他在胡塞尔的《逻辑研究》中看到严格科学的反思和观念直观方法的典范，看到精神科学可能获得的方法论支持。这也是他对《逻辑研究》大加赞赏，将其称作“哲学自康德以来所作出的第一个伟大进步”^④的原因。

（责任编辑 行之）

① 参见倪梁康：《意识问题的现象学与心理学视角》，《河北师范大学学报》哲学社会科学版2020年第2期。

② Cf. Sigmund Freud, *Gesammelte Werke* (FGW) XIII, Berlin: S. Fischer Verlag, 1940, S. 51, 240. 如前所述，这个说法在实验心理学的开创者冯特那里也可以发现，他承认“自身观察是直接的、主观的感知”，只是认为这种观察是主观而不精确的，因而只能作为心理学研究的“辅助手段”。Cf. Wilhelm Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, a. a. O., S. 4, 12.

③ Cf. Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, GS VII, Stuttgart: B. G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1958, S. 195, S. 206, 231, 250.

④ 转引自 Th. Rentsch, *Martin Heidegger. Das Sein und der Tod*, München / Zürich 1989, S. 19.

历史与存在

——海德格尔形而上学历史观发微

郭 亮

【摘要】海德格尔对历史的现象学思考是在回应和批评历史科学的基础上形成的，他把“历史研究”的主题确立为奠基于此在历史性之上的“实际生活经验”，通达历史的方法则是“形式显示”，而此在只有在“当下即是”的“先行决心”中才能领会历史的本质和意义。海德格尔对历史的现象学思考的终极目的是追问“存在的意义”，以此来对抗历史虚无主义，但由于他自身致思思路的内在困境，有可能会使他重新陷入历史虚无主义的泥潭。

【关键词】形而上学；历史；历史性；形式显示；决心

中图分类号：B516.54 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2020)06-0075-08

作者简介：郭 亮，河北石家庄人，(石家庄 050024) 河北师范大学马克思主义学院讲师。

基金项目：河北师范大学博士科研启动基金项目(2019B015)

海德格尔是一位具有强烈历史意识的哲学家，他对历史的现象学思考与其对形而上学问题（存在的意义）的追问密切相关。早在写于1915年的《历史科学中的时间概念》一文中，他就强调作为不同质的时间在历史科学中的“绝对源初的意义”，并指出“历史科学首要的基础性的工作是确保它所描述事件的实事性（Tatsächlichkeit）”^①。在1919年弗莱堡讲座中，他在批判当时各种哲学思潮的同时，提出建构一门以“原实事”（Ursache）为考察基础的“原科学”（Urwissenschaft），并认为此项科学所研究的课题是“自在生命的内在历史性”^②。在1920/1921学期“宗教现象学引论”的讲座中，他把“形式显示”（die formale Anzeige）的方法运用于对历史的现象学理解中。特别是，在1927年出版的《存在与时间》中，他在第二篇第五章论述“时间性与历史性”时，强调对存在意义的领会必须通过对历史性此在的考察才得以可能，并由此开展出了一套海德格尔式的历史哲学^③。职是之故，本文试图从海德格尔早期哲学思想中，梳理出其形而上学历史观的结构性本己要素及通达历史的方法论内涵，并以此审视海德格尔形而上学历史观与历史虚无主义的问题。

一、“自在生命的内在历史性”：海德格尔早期哲学思想中的“原实事”

胡塞尔有一个宣言式的哲学口号，即“面向实事（Sache）本身”。何为“实事”？如何把握“实

① Martin Heidegger, *Supplements From the Earliest Essays to Being and Time and Beyond*, ed. John Van Buren, New York: State University of New York Press, 2002, p. 57.

② [德] 海德格尔：《形式显示的现象学——海德格尔弗莱堡早期文选》，孙周兴选编，上海：同济大学出版社，2004年，第19页。

③ David Couzens Hoy, “History, Historicity, and Historiography in Being and Time”, *Heidegger and Modern Philosophy*, ed. Michael Murray, New Haven: Yale University Press, 1978, p. 330. 倪梁康指出：“海德格尔的存在哲学的确可以像黑格尔哲学或狄尔泰哲学那样被视作某种意义上的历史哲学：存在历史的哲学或历史存在的哲学”。（参见倪梁康：《胡塞尔与海德格尔的历史问题——历史哲学的现象学-存在论向度》，《西南政法大学学报》2016年第1期，第52页。）

事”？海德格尔在其早期的哲学思考中便与胡塞尔分道扬镳。他认为“现象学就是无立场的哲学”，现象学寻求的是“在直观中原本地给予的东西”，并称这个东西为“原实事”即“实际的生存经验”。在此基础上，海德格尔提出要建构一门具有奠基性意义的“原科学”。然而，要想建一门“原科学”，哲学与其他科学之间的关系是一个绕不开的问题，它涉及到如何处理“精神”与“自然”之间的关系。对此，海德格尔在1919年战时学期题为“哲学观念与世界观问题”的讲座中指出：

由于他们（指哲学家）在专门科学、文学艺术、政治性的社会生活中拥有广博的知识，哲学家们获得了他们精神世界的终极理解。一些哲学家通过在自然与精神二元论范围内解决这一终极问题，其他一些穿越过这两个世界返回到一个共同的本原——上帝——其本身被认为是超尘世的或使所有的存在获得同一。另外一些哲学家把每一样精神性的东西解释为自然的、机械的、具有能量的存在；还有一些哲学家，相反，把所有的自然看作是精神。^①

在海德格尔看来，哲学家们无论以什么样的标准对精神与自然进行划分，其实他们都没有获得有关这个世界“实事”的理解。那么，“实事”是什么？海德格尔认为本真的“实事”就是人生活在这个世界上，并且生活在世界中的人能够对“直接的生命意识”有一原初理解，而所谓原初理解就是要解构近代哲学甚至自柏拉图哲学以来把精神和自然进行两分的哲学观念。由此，海德格尔把追求此种“实事”的哲学称为具有奠基意义的“原科学”，并把其视为一种新的“世界观”。哲学是一种“世界观”，这样对哲学的理解始于近代，并不稀奇，问题的关键在于如何“观”这个我们生活于其中的世界。对此，海德格尔曾通过“讲台体验”和“问题体验”加以说明。

所谓“讲台体验”即周围世界体验。海德格尔认为在对周围世界的体验中，我们先行体验到的不是精神与自然的对立，也不是自我与世界的并峙，而是呈现出一个无主-客体对立的生活世界。海德格尔说：“我是几乎一下子就看到了这个讲台；我不只是孤立地看到它，我看到上面放着一本书，直接对我造成妨碍（是一本书，而绝不是一些堆沾起来的散页，上面撒上了黑色的污点），我在一种定向、光线中，在一个背景中看到这个讲台。”^②海德格尔在1925年马堡大学讲座中，把这种“看”的方式称为“自身-指向”的“意向性”结构，它看的不是“感知行为，而是去看被感知者，确切地说是去看这一感知行为中的被感知者”^③。海德格尔把这种“感知”称之为“自然的”感知，其所感知到的“被感知者”是“周围世界之物”，与自然科学所看到的具有广延、颜色、可移动性等属性的“自然物”有所区别。他认为这种站在“周围世界”背景中的观看体验虽然是在“一种定向”中的观看，但这样的“看”才是没有成见地看，是直截了当地看，如此这般所“看”到的是“纯粹的质朴”。

当然，在这种“定向”方式下的“看”，我总是站在一个特定视角中来观看，虽然我可以不断变换角度，但我所看到的终究是事物的一个面。不过，海德格尔认为我们可以在一种“定向”中超越所看到事物的某个面向，从而看到事物整体意义的“东西”和“意蕴”，这便关涉到其“问题体验”。而对“东西”“意蕴”的体验，在海德格尔看来，只有在“质朴的观审”中才能观其本来之面目。有时候他也用“纯粹体验”“纯粹观审”“直观的理解”“解释学的直观”来代替“质朴的观审”的用法。在质朴的观审中，对一种东西的体验（后来他在“问题体验”中把“东西”称为“原东西”），是一种“向着东西的生命”^④，并且“质朴的体验找不到诸如一个‘自我’这样的东西”^⑤。在此基础上，海德格尔进一步提出“有东西吗”（Gibt es etwas）？这个“东西”被他称为前理论的、前世界的东西，即“自在生命的内在历史性”，而“自在生命的内在历史性构成解释学的直观”^⑥。如此，“自在生命的内在历史性”便成为海德格尔的“原科学”所研究的课题。

① Martin Heidegger, *Towards the Definition of Philosophy*, trans. Ted Sadler, London: Continuum, 2002, p. 7.

② Ibid, p. 9.

③ [德] 海德格尔：《时间概念史导论》，欧东明译，北京：商务印书馆，2009年，第44—45页。

④ [德] 海德格尔：《形式显示的现象学——海德格尔弗莱堡早期文选》，第6页。

⑤ 同上，第4页。

⑥ 同上，第19页。

二、海德格尔的历史科学批判及其形而上学历史观

海德格尔对“原科学”问题的追问与当时历史科学研究的自然科学化脱不开关系，他在1925年夏季学期马堡大学讲课稿即《时间概念史导论——关于历史与自然的现象学引论》中，一开始便挑明现象学研究的兴起“是由十九世纪科学意识的变革所决定的”。在他看来，当时德国哲学界之所以会出现如此状况，一个根本原因是德国唯心主义的瓦解，使科学研究开始关注各自的经验领域即“经验事实”；而有关“历史性世界”领域的研究也逐渐受到这种趋势的渗透。对此，海德格尔说：“历史科学在根本上放弃了哲学式的思考。就其一般的精神取向而言，它还生活在歌德和莱辛的世界中；对它而言，只有具体的工作才是决定性地有效的，而这就意味着一种尊奉‘事实’的倾向。这一倾向要求做好历史中的一项首要的课题：史料的阐释与维护。”^①

确实，历史科学所鼓吹的“事实”与海德格尔所提倡的“原实事”并非一码事：前者是指实证主义者密尔（John Stuart Mill）所追寻的“那种可计数、可衡量和可测定的东西，可以在实验中加以分析的东西，在历史中，则是那些在史料中首先可以通达的过程和事件”^②；而后者所关注的是人的生命现象，特别是人的心灵生活。对此，海德格尔认为由于受到自然科学研究方法的入侵，在当时的德国哲学界存在两种研究取向：一是冯特的“生理学式的心理学”研究，它关注人的感知、感觉；二是受笛卡尔影响的“意识科学”研究，它关注人的精神、理性。依海德格尔之见，这两种取向都属于自然科学式的心理学，具有“科学式哲学”之特征，并且都想占领原来哲学本身的领地，从而成为“哲学本身的基础科学”。

其实，海德格尔对“原实事”的研究深受狄尔泰的影响。狄尔泰不仅反对实证主义者把自然科学的研究方法移植到历史科学的做法，而且批判新康德主义者以“历史理性批判”名义把康德哲学实证主义化的理解方式。因此，海德格尔认为狄尔泰“摆脱了一种教条式的康德主义，而尝试一种激进主义的走向，纯粹从实事本身出发进行哲学思考”^③。狄尔泰的目标是建构一门为人文科学奠基的心理学，即一门后来受到布伦塔诺影响的描述心理学，它“既不是自然科学的心理学，也不是认识论课题意义上的心理学”，它所关注的课题是对历史科学加以哲学反思的“‘生活’的结构本身”。因此，海德格尔认为狄尔泰的工作已经“突进到了传统的问题所未曾达到的源本的领域”，但狄尔泰还不能完全摆脱传统以及同时代哲学的局限，导致他的工作表现出一定程度的“不稳定性”。

真正具有突破意义的是1900/1901年胡塞尔《逻辑研究》的问世，海德格尔认为这部著作的问世“标志着现象学研究的第一次破晓而出”，胡塞尔在其中对“实事进行一种即时发生的和进一步推进的研究”。而认识到胡塞尔研究的核心意义的第一人便是狄尔泰，狄尔泰曾指出“在《逻辑研究》中，他看到这门有关生活本身的科学已经曙光初现”^④。而狄尔泰在一封写给胡塞尔的信中“把他们两人的工作比作从相向的两面钻探同一座山脉，通过这样的一种钻探和打通，他们彼此相会了”^⑤。

但海德格尔并不完全满意狄尔泰、胡塞尔的研究思路。他认为狄尔泰以认识的结构来理解“历史科学之现实”的做法没有“彻底地提出问题”，还处在“同时代人提问方式的框架之内”；而胡塞尔的“《逻辑研究》并没有带给我们任何一种深刻的可以对情感需要这类东西进行驾驭的知识，而是出入于一些完全专业而枯燥的问题之中”^⑥。相较于二人，海德格尔把自己的思考方式称为“生产性逻辑”和“本源逻辑”，它所关注的是“有关历史和自然所秉有的原初的存在方式与枢机的一种现象

① [德] 海德格尔：《时间概念史导论》，第14页。

② 同上，第16页。

③ 同上，第19页。

④ 同上，第28页。

⑤ 同上，第28页。

⑥ 同上，第29页。

学式的开显”^①。正如海德格尔在《存在与时间》中所指出的：“从哲学上讲首要的事情就不是构造历史学概念的理论，也不是历史学知识的理论，而且也不是历史学对象的历史理论；首要的事情倒是阐释历史上本真的存在者的历史性。”^②沿着此种致思之路，海德格尔在《存在与时间》中开启了对“存在之意义”的追问。他在第73节中提出要“为追问历史本质的源始问题亦即历史性的生存论构造找到一个出发点”，并明确地指出对“历史”的理解：“历史（Geschichte）是生存着的此在所特有的发生在时间中的演历；在格外强调的意义上被当作历史的则是：在共处中‘过去的’而又‘流传下来的’和继续起作用的演历。”^③

在海德格尔看来，“历史”的内涵主要包括三个方面。首先，“历史”不是指历史科学，也不是指历史学研究的对象，而是指没有被对象化的存在者本身。在历史科学或历史学研究中，一般会把历史理解为“过去之事”，认为它已现成；或者虽然现成，但对“当前”已经没有实际的“效用”，例如博物馆里的古代文物，它们只具有观赏价值，却因失去与原有世界之关联从而没有实际“效用”。但在海德格尔看来，“历史”对于实际生存的此在而言，它不是作为一个过去了的“对象”，而是作为对“当前”此在之生存具有“积极的或阙失的效用关联得以领会的”。其次，历史并不是指过去之事意义上的“过去”，而是指出自“过去的渊源”。而“历史之物”在“变易的联系”之中随着“历史”的发展“时兴时衰”，“以这种方式‘有历史’的东西同时也能造就历史”，并以“划时代”的方式在“当前”规定一种“将来”，因此，历史意味着“一种贯穿‘过去’、‘现在’与‘将来’的事件联系和‘作用联系’”，在根本上，历史是指向“将来”，从而“过去”不具有特别的优先地位^④。再次，历史意味着在时间中“演变的存在者整体”，此“存在者整体”虽然包括自然界及其历史，但重点是具有“精神”和“文化”的人类这一存在者领域，因为“人的、人的组合及其文化”有其特殊的“演变和天命”。

由此，海德格尔所讲的“历史”主要是针对此在而言，属于“此在”的特权，并在特别意义上属于“西方中心的我们这个民族”。无论是自然意义上的历史，还是精神层面的历史，海德格尔认为“都关系到作为事件‘主体’的人”，“只因为此在就其存在来说就是历史的，所以环境、事件与天命这样的东西在存在论上才是可能的”。故而，海德格尔从生存论、存在论的角度为历史科学奠基，把“历史”看作是生存论、存在论意义上发生的“事件”和“天命”，而历史科学只不过是生存论、存在论意义上此在生存的一种衍生方式。对此，海德格尔明确指出：“历史学作为此在历史的科学总得把这个源始地具有历史性的存在者设为前提，作为它的可能‘对象’。”^⑤

三、“形式显示”：作为领会历史的现象学方法

如何领会“历史”？如何通达形而上学历史观所关注的“自在生命的内在历史性”这一“原实事”？海德格尔在1920/1921年“宗教现象学引论”讲座中指出：“这个问题只能从形式上予以自身显示。”^⑥这涉及到海德格尔理解历史的“形式显示”的现象学方法。这个方法论的新突破是他在批判传统哲学研究中主-客二分法的基础上提出的。如所周知，传统哲学研究者往往把“历史”看作是在时间中运行的、变化的“客体”，比如敏斯特教堂、孔庙是建筑，或者阿尔卑斯山、泰山是山。这在海德格尔看来是“绕进了由一般概念表达所形成的圈套之中”。

为了避免把“历史”划归为“客体”，首先，海德格尔认为，我们不应该以历史科学的方式去研究“历史”，因为历史“不仅仅表示在时间中经行”，“不仅仅是一种贴近客体关联的表述”，历史在

① [德] 海德格尔：《时间概念史导论》，第2页。

② [德] 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：生活·读书·新知三联书店，2006年，第13页。

③ 同上，第429页。

④ 同上，第429页。

⑤ 同上，第443页。

⑥ [德] 海德格尔：《宗教生活现象学》，欧东明、张振华译，北京：商务印书馆，2018年，第63页。

源初意义上是指“实际生活经验”，它比“存在于逻辑学家大脑中的历史事实（它仅仅是通过科学的理论把生动的现象倒空而产生的结果）”含义更为丰富^①。其次，海德格尔严格区分“客体”“对象”和“现象”，他认为现象学意义上的“现象”既不是“客体”也不是“对象”，它包括三个方面的含义：（1）在现象中被经验的原始的“什么”（Was）（内涵）；（2）现象在其中得到经验的原始的“如何”（Wie）（关联）；（3）关联意义在其中得到实行的原始的“如何”（Wie）（实行）^②。这三个方面也被海德格尔称为内涵意义、关联意义和实行意义，三者并不是简单的并列关系，但共同构成“现象”的意义整体。而在根本处，海德格尔认为我们只有“着眼于形式显示着的意义自身所携带的东西，现象得以为人所见”，在此意义上，“‘形式显示’问题应属于现象学的方法‘理论’本身”^③。

对于“形式显示”的方法，海德格尔承认这首先得益于胡塞尔对“普遍化”和“形式化”的区分^④。所谓“普遍化”是指“与种属相应的一般化”，这与西方哲学中给事物下定义的方式有关。比如，红是一种颜色，颜色是一种感性性质；或者愉悦是一种情绪，情绪是一种体验。这里从“红”到“颜色”，再到“感性性质”的过渡便是“普遍化”。“普遍化”是一个从具体到抽象的阶梯序列，这个“阶梯系列（属与种）是按照事物内容而得到规定”，并且普遍化的进行会受到“某一确定的事物领域的限制”，是一个逐渐抽象化的过程，因此，海德格尔认为“普遍化可被当作秩序整理的方式”，“普遍化是一确定的等级序列”^⑤，它只能以理论的方式得到发动。而所谓的“形式化”是与形式述谓的表达方式有关，比如这块石头是一对象。在“形式化”中，一般性质、一般事物是本质；红、颜色、感性性质、体验、属、种、本质是对象，从“感性性质”到“本质”的过渡与“事物内容”没有本质关系，不需要经历一个从“较低的一般性而去一步一步攀登上某种‘最高的一般性’、‘一般对象’”，因此“形式化起源于纯立场关系本身的关涉意义，而绝非源于‘一般事物内容的什么’”，它以摆脱“事物内容”的“立场”的方式得以发动。

不过，在海德格尔看来，无论是“普遍化”还是“形式化”都带有“一般化”的取向，从而都带有对“现象”的“预先论断”和“事先的成见”。而“形式显示”避免了“普遍化”和“形式化”中出现的“一般化”的弊病；它与科学的方法论态度极为不同，不会卷入到“事物领域”，并摆脱“所有的秩序规整”，让“一切都处于悬搁之中”。由此，海德格尔认为：“形式显示是一种防范，一种先行的保证，为的是让这个实现特性保持自由。”^⑥

具体来说，“形式显示”中的“形式”是指“某种切合于关系的东西”，而“显示”则是指“事先显示出的关系”。作为理解“历史”的现象学方法，从防范的角度看，“形式显示”可以防范“实际生活经验”的沉沦，防范其自觉或不自觉地滑落到“客体化之物的威胁之中”，因为“现象的关系和实现不可预先就被限定，它应维持于悬而待定之中”；从保证的方面讲，“形式显示”可以让“现象”的呈现保持在开放性、自由性之中，从而“将现象从生活经验中重新突现出来”。因此，在海德格尔看来，如果以“形式显示”的方式来领会“历史”，就不会认同历史科学意义上把“历史”规定为“时间中的生成者”，从而预先确定“历史的最终意义”；也不会认同以一种纯粹意识构造的方式理解时间，认为“只要每一对象性是在意识中构成的，它就是时间性的”。换言之，只要以“形式显示”的方式去理解时间和历史，并在实际生活经验中源初地体验时间和历史，我们才能够真正地理解源初的“时间性”和“历史性”，才能领会历史中“过去、现在、未来”的真正意义，“历史”才能够“得到标识”，“历史的最终意义”才能得以开启^⑦。

① [德] 海德格尔：《宗教生活现象学》，第32页。

② [德] 海德格尔：《形式显示的现象学——海德格尔弗莱堡早期文选》，第72页。

③ [德] 海德格尔：《宗教生活现象学》，第55页。

④ 张祥龙认为，海德格尔的“形式显示”方法受到胡塞尔的深刻影响。（参张祥龙：《海德格尔的形式显示方法和〈存在与时间〉》，《中国高校社会科学》2014年第1期，第40—61页。）

⑤ [德] 海德格尔：《宗教生活现象学》，第61页。

⑥ 同上，第64页。

⑦ 同上，第65—66页。

四、回到“此在的历史性”

无论是把“原科学”的“对象”视为“自在生命的内在历史性”，还是把历史学研究的“前提”设置为“历史性的存在者”，“历史性”一词如影随形般地跟随着海德格尔的哲思之路。海德格尔反复申明，“对历史学这门科学的生存论阐释只意在证明它在存在论上源出于此在的历史性”^①，“此在是历史性的，这一命题将被证明为生存论存在论的基础命题”^②。

当然，海德格尔“历史性”的概念离不开他对时间问题的思考。他一再强调“时间性绽露为此在的历史性”，“对此在的历史性阐释归根到底表明为只不过是时间性的更具体的研究”^③。而对于“时间性”，早在1915年《历史科学中的时间概念》一文中，他就把历史科学中的时间概念与自然科学中的时间概念做出明确区分。他认为在自然科学特别是物理学中，时间与其抽象化了的研究对象相关联，时间是地点、范围和参数的同质性安排并受规律的制约，它在本质意义上是抽象了的客观时间；而在历史科学中，时间与发生的事件相关，它在本质上是非同质的，因此在历史科学中，历史的时间不能通过精确的数字得到表达，如罗马城的建立、基督的诞生^④。在海德格尔看来，这种非同质的时间对于历史科学的研究具有“绝对的源初意义”。其次，海德格尔把“时间性”视为此在整体性的存在意义的根源，这里所谓的“此在整体性”是指此在从“出生”到“死亡”两个终端之间的“生命关联”，并且这一“生命关联”是由“在时间”中一一相继的非同质的体验组成。特别是从生存论上来讲，只要此在实际生存着，作为生命轨道或途程两个终端之间的“出生”和“死亡”就一直现成存在着。

此外，从“时间性”的结构性因素看，“时间性”立足于“当下”此在的实际生存，而奠基于“时间性”的此在的历史性亦有此特点。对海德格尔而言，历史并非已经过去，毋宁说，它对于现在实际生存的此在来说还在。当然，对于当下实际存在的此在而言，此在之实际存在有其过去之来源。海德格尔指出，“历史性就意指这样一种此在的演历的存在建构。在它的实际存在中，此在一向如它已曾是的那样存在并作为它已曾是的‘东西’存在”^⑤。对此，他在卡塞尔讲座有更直白的描述：“我们是我们的过去，我们的将来来自于过去，我们现在生存中携有过去。”^⑥

不过，相比于生存着的此在之“过去”，海德格尔对历史的思考更着眼于此在实际生存着的之“当下”，因为对于实际存在着的此在而言，他/她的生命体验只有“在各个现在中”才是“现实的”，“过去的以及还待来临的体验则相反不再是或还不是‘现实的’”，而在“过去的”和“还待来临”之间这段时间是赋予此在的，在此意义上，海德格尔才说“此在是‘时间性的’”。但他不认为此在是由“相继来临而后逝去的体验的瞬间现实的总和”构成的，此在并非生存在这样一个“框架”中，好像此在本身“有一条现成的‘生命’轨道和路程”。围绕着此“框架”，他还批评狄尔泰对“生命联系”的流俗的理解，提出应当在生存论意义上来理解这个“框架”：“出生不是而且从不是不再现成这一意义上的过去之事；同样，死的存在方式也不是还不现成的、但却来临着的亏欠。实际此在以出生的方式生存着，而且也已在向死存在的意义上以出生的方式死亡着。只要此在实际生存着，两个‘终端’及它们的‘之间’就存在着。”^⑦

最后，海德格尔对此在时间性的思考与此在实际生存着的“将来”有关，甚至可以说，他对此在时间性的思考主要意图在于如何塑造实际生存的此在之“将来”。对此，他曾明确指出：“历史作

① [德] 海德格尔：《宗教生活现象学》，第426页。

② 同上，第379页。

③ [德] 海德格尔：《存在与时间》，第433页。

④ Martin Heidegger, *Supplements From the Earliest Essays to Being and Time and Beyond*, p. 59.

⑤ [德] 海德格尔：《存在与时间》，第24页。

⑥ Martin Heidegger, *Supplements From the Earliest Essays to Being and Time and Beyond*, p. 174.

⑦ [德] 海德格尔：《存在与时间》，第424页。

为此在的存在方式如此本质地扎根在将来中，乃至作为描述此在特点的可能性竟把先行的生存抛回到生存的实际被抛境况上去，而这样一来曾在状态才在历史事物中被赋予其独特的优先地位。”^①

五、“先行决心”：作为此在“本真历史性”显豁之根源

此在的历史性必须放在“时间性”中才能得到理解，而“时间性”在源初意义上奠基于一死而在。对此，海德格尔指出：“本真的向死存在，亦即时间性的有终性，是此在历史性的隐蔽的根据。”^②“本真的向死存在”如何可能？海德格尔认为，“先行的决心（Entschlossenheit）把向死存在带入本真生存”，由此，“先行的决心”成为此在时间性和历史性开显的“阿基米德之点”。在此前提下，他“把这一决心的演化、把先行着以承传方式重演种种可能性的遗产这一活动阐释为本真的历史性”^③，只有通过下一“决心”，本真的历史性才是可通达的，因此，“决心”成为此在历史性的基本建构的枢机，“过去仅仅按照一种当前所具有的启示可能性的决断和力量而开启自身”^④。只有在“决心”中那过去了的却又曾在此的历史才能得到“承传”和“重演”，才对当下在此生存的此在来说还是在场的，实际生存的此在才有“命运”可言。

当然，有“本真的历史性”，就会有“非本真的历史性”，这两种历史性对此在来说取决于是否忠诚于“本真自身的生存”，是否有“准备去畏的决心”，否则便如“常人”一般“闪避选择”而“盲目不见种种可能性”，一言以蔽之，“常人迷失于使今天当前化的活动，于是它从‘当前’来领会‘过去’”^⑤，“本真的历史性”对于常人而言便是隐而不现的。与常人的“非本真性历史性”相对，海德格尔指出，“本真的历史性把历史领会为可能之事的‘重返’，而且知道：只有当生存在下了决心的重演中命运使然地当下即向可能性敞开，这种可能性才会重返”^⑥。因此，他把“本真的历史性”和“非本真的历史性”的开显与否，完全诉诸于此在是否具有生存论意义上的“决心”。如果常人有此“决心”，并能够“从丧失于常人的境况中被唤起”，保持“有所延展的持立状态”，不受制于外在“环境”和“事故”之束缚，就自然能够在“本真”的意义上显豁“在世的演化”，如此，常人便成为忠实于自己“命运”之人，便不再是常人。如果常人没有此“决心”，或者处于“涣散的不持立状态”，受制于外在生存环境之影响，依靠“偶然事件”来维持其存在，此时“命运的源始延展隐而不露”，如此，“常人”便“不可能‘有’任何命运”^⑦。

与“常人”受制于外在之“环境”和“事故”相比，此在在生存论意义上下“决心”离不开“处境”（Situation）。所谓“处境”是一个空间性的概念，是属于此在在世的“本己的空间性”，只要此在实际生存着，这个“本己的空间性”就一直“被设置”。海德格尔把“处境”称为此在生存论规定性的一个“结构环节”，认为“处境”只有在“决心”之中才能够得以显现。这里的“决心”具有行动意义，在《存在与时间》第74节中，海德格尔把“决心”定义为“缄默的、向着最本己的罪责存在的、准备去畏的自身筹划”^⑧。这种“自身筹划”并非是认识论意义上的把“处境呈到眼前”，而是在本质上此在已经把自己投入到“处境”中，即意味着作为下了决心的此在已经行动着。

海德格尔强调“决心”在本真历史演化过程之中的行动意义，他在《存在与时间》第74节中指出，向死而在此在由于意识到“自己有终限的自由所固有的超强力量”，便“把委弃于自身这一境况的无力承担过来，并对展开了的处境的种种事故一目了然”。此在在做出本真的“决心”之时，需

① [德] 海德格尔：《存在与时间》，第437页。

② 同上，第437页。

③ 同上，第441页。

④ [德] 海德格尔：《形式显示的现象学——海德格尔弗莱堡早期文选》，第77页。

⑤ [德] 海德格尔：《存在与时间》，第442页。

⑥ 同上，第442页。

⑦ 同上，第435页。

⑧ 同上，第433页。

要有超乎“常人”的“超强力量”。只有在“超强力量”的支配下，此在才能毅然决然地与非本真生存状态决裂，才能在“向死而在”的确定性中“自身筹划”出本真生存的可能性来。故而，海德格尔的形而上学历史观带有尼采式的“唯意志论”倾向，与王阳明心学式的历史观有不谋而合之处，只是两者之取向有本质之不同^①。

六、余 论

卡尔·洛维特（Karl Löwith）曾指出，作为一个现代意义上后基督教时代的思想家（a modern, post-Christian thinker），海德格尔把人的存在意义放在时间性、历史性中去考察，认为人的本性是在实际生存的道路之中实现的。与此同时，海德格尔对历史的哲学思考是建立在对黑格尔形而上学历史观的拆解的基础之上，黑格尔曾经把对历史的思考推至到西方形而上学的顶点，而海德格尔则把它带到现世中来。两人对历史的思考有其相同之处，那就是黑格尔在对精神历史以及海德格尔在对存在历史的思考上都与历史主义主动保持距离^②。

当然，海德格尔关于历史的现象学思考也受到狄尔泰和胡塞尔的重要影响，而其现象学意义上的历史观更多的是建立在对德国历史哲学传统的批判和继承的基础之上。从批判方面上来讲，海德格尔在特别意义上批判了黑格尔的历史理性，从而突出了历史性生存个体的在世地位；从继承方面来看，他主要继承了尼采的“权力意志”观念，强调在“当下即是”的“决心”中获得存在历史的终极意义。在此意义上，海德格尔既不是历史决定论者，也不是历史虚无主义者，而接近于在“一念自反”的“决心”中当下呈现历史本质和历史意义的现象学家。

总之，海德格尔对历史的源初性理解，为我们通达历史的意义打开了一条崭新的道路。然而，海德格尔式的形而上学历史观终究是脱离不开奠基于向死而在基础之上的此在的时间性和历史性，并且与德意志的民族主义和西方中心主义隐秘地纠缠在一起，从而有可能使得他对历史本质和历史意义的领会在当下之“瞬间”重新陷入良知自蔽和历史虚无主义之中。不过，海德格尔对历史的现象学式的开创性思考，仍然启发着生存在当下的我们如何实现美好生活做出正确的选择和决断。

（责任编辑 行之）

① 王阳明认为只要在一念之微上做致良知工夫，便可呈现三代以前的历史世界。（参见[明]王阳明：《传习录下》，《王阳明全集（新编本）》第1册，杭州：浙江古籍出版社，2010年，第127页。

② Karl Löwith, *Martin Heidegger and European Nihilism*, translated by Gary Steiner, New York: Columbia University Press, p. 70-71.

从依照根据律到悬置根据律

——论马里翁第三个还原的转向

杜战涛

【摘要】在胡塞尔的先验还原和海德格尔的生存论还原之后，马里翁提出他的第三个还原，并认为它实现了一种转向，即前两个还原为了寻求确定性而回溯到主体性，但主体性所具有的对象性与存在性视阈对现象造成限制，因而要推出第三个还原来排除这些在前的限制条件，让现象无条件地显示自身。在马里翁所说的这个转向背后，其实还有更深层的基本思维方式上的转向，即前两个还原依照于根据律，第三个还原排除了根据律。这是因为，对象性与存在性这些在前的限制条件是存在于主体性之中的，而主体性是前两个还原为现象寻找在前的根据或基础而回溯到的，其基本思维方式是根据律。由于根据意味着条件和限制，于是，为了让现象达到由其自身显示自身的无条件的现象性，第三个还原排除了一切预先加给现象的限制条件、根据或基础，因而从根本上排除了根据律。

【关键词】根据律；马里翁；第三个还原；转向

中图分类号：B565.6 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2020)06-0083-07

作者简介：杜战涛，河南许昌人，哲学博士，（许昌 461000）许昌学院外国语学院副教授，（武汉 430072）武汉大学克雷茨曼道德与信念研究所研究员。

基金项目：河南省高校哲社优秀学者（2018-YXXX-14）

在对胡塞尔的先验还原和海德格尔的生存论还原进行考察之后，马里翁推出他的第三个还原，即“现象学方法要展开一个转向，它不是简单地从演证转到展示，而是从自我（ego）使对象明见的展示方式，转到让显现在显现中展示自身（se）”^①。第三个还原是马里翁把现象学与形而上学相比较时提出的。他认为“在形而上学中，问题在于演证（démontrer）。演证，在于为了确定地认识而为现象奠基，为了把它们引回到确定性而把它们引回到基础”，但现象学“尝试以非形而上学的方式思维”，于是在现象学中“问题在于展示（montrer）。展示意味着以这样一种方式让现象显示，即完成它们自己的显现，以便如其给出自身的那样严格被接受”^②。但“有些现象学试验只是重复并确证了（形而上学的）知觉和主体性对于显现的优先地位”，只能算是简单展示，因而它们只是迈出第一步，“第一步应由第二步来补足：从展示到让它显示自身”^③，即让现象完全由其自身显示自身。

那么，形而上学式的演证、“现象学试验”以及第一步和第二步分别指什么？更重要的是，现象学要“以非形而上学的方式思维”，而思维总是由某种基本思维方式主导的，那么第三个还原转向的背后，有没有一种基本思维方式上的转向呢？对此，马里翁现象学主要著作即其“现象学三部曲”并未进行明确讨论。本文将尝试透过他的文本来揭示这一点。关于第一个问题，可以结合哲学史实例，笛卡尔式的方法是形而上学式的演证，胡塞尔和海德格尔的是“现象学试验”“简单展示”，即第一步；而马里翁的第三个还原要实现的是第二步，即“让现象自身展示”。关于第二个问题，本文

① Jean-Luc Marion, *Being Given*, tr. Jeffrey L. Kosky, Stanford: Stanford University Press, 2002, p. 10; Jean-Luc Marion, *Étant donné*, Paris: Presses Universitaires de France, 2nd, 1998, p. 17. 重点为该书作者所加。

② Marion, *Being Given*, p. 7; *Étant donné*, p. 13. 重点为笔者所加。

③ Marion, *Being Given*, p. 8; *Étant donné*, p. 15. 重点为该书作者所加。

认为形而上学的演证及前两个还原所依照的基本思维方式都是根据律，而第三个还原悬置了根据律。

一、根据律与笛卡尔的形而上学演证

在1950年代的讲座中，海德格尔对莱布尼茨的充足理由律等进行了讨论并谈到，对于一些命题或断言，“我们的要求是，人们要提供根据（begründe）。探究根底与提供根据（Ergründen und Begründen）规定着我们的行为方式”。那么，这种行为（思维）方式是由什么决定的？海德格尔的回答是根据律，即“没有什么是没有根据的”（Nihil est sine ratione）^①。

笛卡尔的基本思维方式也是依照于根据律的。比如，他说：“没有任何一个存在着的东西是人们不能追问根据什么原因使它存在的。”^②而且，在具体的哲学讨论中，笛卡尔主要采用了演证的方法，而且尤其仿效了几何学的演证方式：“我不得不遵循和几何学家所使用的同样次序：先提出求证的命题的全部根据，然后再下结论”。^③他所仿效的这种几何学家的演证方式显然是依照于根据律的，因为要得出必然为真的结论，就必须首先使这些结论建立在确保其必然为真的前提（根据）之上。具体来说，笛卡尔寻找第一本原“我思故我在”的努力所依照的是根据律，而且，他为“我思故我在”寻找根据的做法依照的也是根据律。

在笛卡尔看来，一切科学的本原都应源于哲学，因而，他想首先把哲学上的第一本原确立起来，从而为其后对心灵、身体的本性等的演证提供根据，并可以为其他科学提供演证的根据或基础。他通过严格的怀疑，找到了“我思故我在”作为哲学的第一本原。

问题是，“我思故我在”的根据又是什么？在《指导原则》中笛卡尔认为，它的根据在于直观，“人人都能用心灵来直观[以下各道命题]：他存在，他思想”^④。而在《第一哲学沉思集》中，在“第二沉思”中得到“我思故我在”之后，笛卡尔在“第三沉思”继续追问：是什么足以保障“我思故我在”是真的呢？他边沉思边回答说：“我要具备什么，才能使我确实知道什么事情吗？在这个初步的认识里，只有我认识的一个清楚、明白的知觉。老实说，假如万一我认识得如此清楚、分明的东西竟是假的，那么这个知觉就不足以（suffisante）使我确实知道它是真的。”^⑤这意味着足以确保“我思故我在”之为真的是知觉（perception）^⑥或者直观，即“我思故我在”之为真的根据是知觉或直观。简单地说，在笛卡尔的形而上学演证中，终点是有待证明的诸形而上学命题，通过普遍怀疑而得到的、作为演证的起点是第一本原“我思故我在”；而真正的最终起点是主体的直观，连接这些端点的则是根据律。

二、作为“现象学试验”的前两个还原与根据律

虽然胡塞尔和海德格尔都明确拒绝把笛卡尔式的演证作为现象学的基本方法，但事实上他们的还原也都依照根据律。

（一）胡塞尔的先验还原与根据律

胡塞尔在《现象学的观念》中提出，以认识批判为任务的现象学要从头开始来解决认识可能性的问题。那么，应到何处去寻找这种作为最初前提的直接知识呢？胡塞尔回答说，这个知识领域是

① [德] 海德格尔：《根据律》，张柯译，北京：商务印书馆，2016年，第20页，译文有改动。

② [法] 笛卡尔：《第一哲学沉思集》，庞景仁译，北京：商务印书馆，1986年，第165页。

③ 同上，第10页。

④ [法] 笛卡尔：《探求真理的指导原则》，管震湖译，北京：商务出版社，2005年，第12页。

⑤ [法] 笛卡尔：《第一哲学沉思集》，第34—35页；法文版为“在这个初步的认识里，只有我所说的清楚、明白的知觉才能使我知道真实性”，参见第35页脚注。

⑥ 这里的法文 perception 一词不是感性的知觉，而是理智的把握。相应地，本文把下文中胡塞尔引用的笛卡尔的 perceptio 也译为知觉。（See John Gottingham, *A Dictionary of Descartes*, Oxford: Blackwell, 1993, p. 143.

“笛卡尔式的怀疑考察和绝对被给予性的领域”^①；是“被给予性的坚实陆地”，是“开端”^②。那么，谁来确保这种作为开端的、最初的绝对被给予性的正当性呢？胡塞尔引述了笛卡尔“第三沉思”的话：“是什么在向我们保证这种基础被给予性（Grundgegebenheiten）？是清楚分明的知觉（*clara et distincta perceptio*）。”^③在稍后的《观念I》中，胡塞尔发展出了著名的“直观”原则：“每一原初给予的直观都是认识的正当源泉（Rechtsquelle），在直观中原初地（可以说是在其亲身的现实中）提供我们的东西，只应按其所给予的那样，而且也只在它给予的限度内接受。”^④在此，原初的被给予性是可以接受的最初之物，但这种最初之物来自哪里，或者说其正当性根据是什么？这就是直观。

但仅靠笛卡尔式的知觉或直观是行不通的。在笛卡尔那里，我思仍处在客观世界中，因而依然包含超越性，如果直接利用这种包含了超越性的东西，便会导致循环论证^⑤。为了避免这种循环，就要通过还原排除我思中暗含的超越性：只有排除了暗含着超越性的被给予性，才是回答认识可能性问题的真正起点。这种被给予性才是回答认识可能性问题的真正起点。那么，这种绝对被给予性的正当性又来自哪里？胡塞尔会以笛卡尔的方式回答：“被还原的知觉”、被还原的“直观和对自身被给予之物的把握（*Schauen, Selbstgegebenes Fassen*）就是最后的根据（*Letztes*）”^⑥。也就是说，纯粹直观才是真正意义上的最终根据。

在最后一部现象学导论《笛卡尔式的沉思》中，胡塞尔的笛卡尔式的根据律思维方式表现得更为明显。他这样谈及笛卡尔思维方式的基本特征：“《沉思集》的目标是要把哲学完全改造为一门出自绝对奠基（*absoluter Begründung*）的科学”^⑦。与笛卡尔类似，胡塞尔的核心方法即先验还原也是在“绝对地提供奠基的科学的观念”^⑧的引导下进行的，它最终目的也是要回溯到最后的根据或基础。胡塞尔认为，仅只悬置预先被给予的诸科学是不够的，还必须悬置它们所预设的基础即经验世界或自然世界，因为它并不是真正意义上的最终认识基础，而是说“伴随世界的实存已经预设了某种原先自在的存在基础”，“作为确然确定的和最终的判断基础的我思（*ego cogito*），任何彻底的哲学都必须建立在这个基础上”^⑨。这个真正意义上的基础便是由先验还原所抵及的：“存在的自然基础在其存在效果中是第二性的，它始终是以存在的先验基础为前提的。所以，先验悬置这一现象学基本方法——如果它引回到存在的先验基础的话——就称之为先验现象学的还原。”^⑩

在此，胡塞尔将其界定为“先验的”还原，更明确地表现出向根据和基础的回溯：“现世之物只有从我的经验中，从我的每一次的表象、思维、评价和行为中，才获得了并能够获得对它的规定的全部意义及其存在效果……也正是从我自身的诸明见（*Evidenzen*）中，从我的提供奠基的行为（*begründenden Akten*）中获得并能够获得的……这个在自身中把世界作为有效意义而承担起来并必然把自己这方面预设为这种有效意义的前提的自我本身，在现象学的意义上就意味着先验的。”^⑪因而，真正的根据或基础是先验自我领域内的意识行为，尤其是直观或明见行为，正是在这些赋予意义的（*sinngebend*）行为中，世界、对象才被赋予意义，才作为现象（显现者）显现出来。

正如马里翁所说，胡塞尔现象学不再使用形而上学式的演证，而是通过直观来展示现象，但直观却作为现象显现的根据而优先于现象，这实际上重复了形而上学主体性优先于现象的做法。此外，上述讨论也表明，胡塞尔的先验还原引回到纯粹直观作为现象之最终根据，这与笛卡尔通过普遍怀疑回溯作为最终根据的直观的做法是一致的。二者的基本思维方式都是依照根据律的，即为了终点的确定性而回溯到作为根据或起点的直观（虽然二者所说的直观有所不同）。笛卡尔的普遍怀疑和胡塞尔的还原并未排除根据律，而是在根据律的指导下运作。

（二）海德格尔的生存论还原与根据律

在1950年代，海德格尔认为哲思是由根据律支配的。那么，早期海德格尔（本文对海德格尔的

①②③ [德] 胡塞尔：《现象学的观念》，倪梁康译，北京：商务印书馆，2017年，第44页，第56页，第59页。译文略有修改。

④ Husserl, *Ideas I*, tr. F. Kersten, The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1982, p. 44.

⑤⑥ [德] 胡塞尔：《现象学的观念》，第59页，第60页。

⑦⑧⑨⑩ [德] 胡塞尔：《笛卡尔式的沉思》，张廷国译，北京：中国城市出版社，2002年，第4页，第11页，第24—25页，第29页。

⑪ 同上，第35—36页，译文有改动。这里把“明见性”改为“明见”，强调其作为卓越的意识行为的含义。

讨论限于其早期思想)对存在的哲思是否也依照根据律呢?他在1927年说:“哲学或许必须始于‘主体’,且以其最终追问回溯而终于‘主体’。”“笛卡尔以来在哲学中活跃着一种对主体的强调……不仅要从主体出发,而且还应追问,是否必须将主体之存在规定为哲学问题域的出发点。”^①当然,海德格尔的回答是肯定的。实际上,海德格尔继承了笛卡尔的道路,其现象学也是向主体性(此在之存在)回归的一种方式。

对于海德格尔来说,现象学的核心问题不是胡塞尔式的认识论问题而是存在问题,即要获得存在之意义,并最终把存在之意义以明确的概念方式表述出来。对于我们现有对存在的理解,海德格尔并不满意。那么,赢获存在意义的真正起点是什么呢?

这个起点是此在,更准确地说,是要考察此在对存在的领会(Verstehen)。这是因为存在是存在者的存在,而此在“源始地包含有对一切非此在式的存在者的存在的领会”,因而,此在“就是使一切存在论在存在者层次上以及存在论上都得以可能的条件”;在这种康德式的向可能性条件的回溯中,此在被认定为“先于其他一切存在论而从存在论上首须问及的东西了”;而且,也唯有从此在的存在领会(Seinsverständnis)开始,“才有可能着手进行有充分根据的(zureichend fundierten)一般性存在论问题的讨论”^②。这就是说,由于惟有此在对存在有所领会,或者说此在之存在领会是一切存在者(包括它自身)之存在或存在之意义的源出之地,因而必须以此在之领会为出发点,才能确保对存在问题的追问是有根据的,才能保障所得到的存在之意义乃至存在概念的真确性(Echtheit),从而与漂浮无据的既有成见严格区分开来。

与这种回溯式的发问相对应的是海德格尔的还原。在《还原与给予》中,马里翁引用海德格尔关于还原的论述:“对于胡塞尔而言,现象学还原是一种方法,它把现象学的看从人类的处于物的世界和人的世界之中的自然态度,引回到先验的意识生活及其对意向活动-意向相关项的体验上,——正是在这些体验中,对象才被构造为意识的相关项。[与之相反]对我们来说,现象学还原意味着把现象学的看从对作为总是已经得到规定的存在者的把握一直引回到对存在的领会上(对这一存在者的解蔽(Unverborgenheit)方式的筹划)。”^③马里翁把海德格尔提出的这个还原称为生存论还原。

这里首先要说的是,上段话意味着,海德格尔也认为在胡塞尔现象学中,在构成(行为)-被构成物的意向关系中,体验(或直观)是首要的,因为它们是构成性的,因而是被构成物的根据或条件。对此,海德格尔说,“意识……构成了一切可能的实在性”,或者说“唯当意指即意识存在时……被意指者才存在。意识是那更在先者(Frühere),即笛卡尔和康德意义上的先天”^④。可以说,海德格尔也会认为,胡塞尔的还原是向在先的根据或基础的引回。

然而,就存在问题而言,海德格尔对胡塞尔的先验还原是不满意的。在他看来,先验还原并不能为探究存在问题提供正当的根据或基础,而是又错过了存在问题。这是因为在先验还原引回到纯粹意识领域,被探究的是意向性或意向性之存在特征,但具有意向性结构的存在者(此在)的存在却被忽略了^⑤。由于“对存在的领会本身就是此在的存在的规定”^⑥,对此在的存在的忽略,会导致存在意义的真正源出之地被遮蔽。为了寻求存在之真正意义,存在论现象学就必须放弃先验还原,首先去真正理解或领会此在之存在。但此在之存在并不是已然得到真正的理解或领会,而是一直处在被误解中。原因在于,沉沦着的我们总已把包括我们自身在内的存在者单纯理解为实在现成之物而忽略其存在,“此在也像别的存在者一样乃是实在现成的”^⑦。

这就要求首先排除那些把此在单纯作为现成之物来理解的方式,比如生物学、人类学、心理学、

① [德] 海德格尔:《现象学之基本问题》,丁耘译,上海:上海译文出版社,2018年,第325、223页。

② [德] 海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,北京:商务印书馆,2016年,第20页。重点为笔者所加。

③ [法] 马里翁:《还原与给予》,方向红译,上海:上海译文出版社,2009年,第107页;[德] 海德格尔:《现象学之基本问题》,第27页。

④ Heidegger, *History of the Concept of Time*, tr. by Theodore Kisiel, Bloomington: Indiana University Press, 1985, p. 105.

⑤ Heidegger, *History of the Concept of Time*, p. 106.

⑥ [德] 海德格尔:《存在与时间》,第18页。

⑦ [德] 海德格尔:《存在与时间》,第281页。

神学的理解方式，甚至包括笛卡尔和胡塞尔的理解方式，实施生存论还原，从总已被规定为单纯现成之物的把握方式，回返到“对该存在者之存在的领会”，即真正理解或领会此在之存在。之所以要首先领会此在之存在，是因为存在论把“此在之存在标为生存”，而“仅当存在领会亦即此在生存，存在才被给出”^①。因而，还原要回溯到的此在之存在并非单纯只是此在的种种存在方式，而主要是生存更是存在领会。海德格尔明确地表达了这一点：“追问存在的意义与根据……我们就必须在方法上紧紧抓住那使我们得以通达存在之俦的东西：抓住属于此在的存在领会。只要存在领会属于此在之生存，那么，此在自身之存在建制以及存在领会之可能性越是得到本源与全面的阐明，则该领会以及在其中被领会与意谓的存在便越是可被切合、本源地通达。”^②

既然存在是在此在之存在领会中“被领会与意谓的存在”，那么，此在之存在领会与被意谓的存在具体是什么关系呢？用海德格尔的例子来说，“对于小孩子对某个东西是什么的发问，人们可以通过指出这个东西用于什么来予以回答，在此人们是通过用其所做的事情来规定所面对的东西的”^③。换言之，在-世界-之中-存在的此在，以“为了作”（Um-zu）的方式，依照领会的“作为结构”（Als-struktur），把物（Ding）领会为上手的用具，如用来写字的笔或用来坐的椅子等。藉此，世内存在者便具有了意义，其存在便作为现象显示出来。这意味着海德格尔其实是在说，存在之意义或存在是在此在之存在领会中被给予的。

对于此在之领会的这种功能，John D. Caputo 在讨论海德格尔的根据律时说，“‘基础’或‘根据’”是“在可能条件的意义上”的，“通过此在对世界的超越（它的存在领会），此在为一切存在者的显现提供根基。仅只在此在的存在领会的基础上，存在者才显现出来”^④。由于此在之领会是存在之意义的根据或基础，而此在之领会又是通过还原引回的，因而还原是根据律在存在论中的具体体现。就海德格尔所引用的莱布尼茨对根据律的表达“principium reddendae rationis”（给回根据原则）^⑤来说，正是还原方法回溯到根据，给回了根据。

海德格尔虽然放弃先验还原代之以生存论还原，但其基本思维方式还是笛卡尔与胡塞尔式的回溯到主体性的方式。在主体性的直观和存在领会中，作为被意指者的世界以及存在，作为现象显示出来。正如马里翁所说，胡塞尔和海德格尔作为“现象学试验”都重复了使主体性优先于现象之显现的地位。此外，胡塞尔和海德格尔还原的基本思维方式也是笛卡尔式的回溯到主体性的方式，也是依照根据律的，即为待解决的问题（终点）而回溯至其源泉、根据或基础（起点）。

三、马里翁第三个还原的转向与根据律

在马里翁看来，前两个还原回溯到主体性的做法，会对现象之显现或展示造成限制。相应地，这里有三个问题：（1）马里翁所说的现象是什么？（2）胡塞尔和海德格尔现象学是如何对现象造成限制的？（3）如何解除这些限制？

关于第1个问题，马里翁提出“更为宽泛、更为根本的……现象的新定义：不再是对象或存在，而是被给予（donné）”^⑥。在他看来，现象一定是被给予的，而被给予的也必定是现象，因而现象和被给予物之间是一致的甚至是同一的；但被给予物并不首先必须是对象（胡塞尔）或存在（海德格尔），而是先于特殊规定性（对象或存在）的单纯被给予或被给予物，或者说单纯作为被给予物的现象。他还认为“没有给予性（donation），被给予物便是不可想象的，也不能显现”^⑦。也就是说，被

① [德] 海德格尔：《现象学之基本问题》，第222、25页。

② 同上，第325页。

③ Heidegger, *History of the Concept of Time*, pp. 260–261. 重点为笔者所加。

④ John D. Caputo, “The Principle of Sufficient Reason: A Study of Heideggerian Self – Criticism”, *Southern Journal of Philosophy* 13, 1975, pp. 419–426, 422.

⑤ [德] 海德格尔：《根据律》，第45页。

⑥ Marion, *Being Given*, p. 3; *Étant donné*, p. 8.

⑦ Marion, *Being Given*, p. 64; *Étant donné*, p. 94.

给予物 (the given) 总是伴随着其给出过程、行为或方式 (giving), 这个给出 - 被给予物 (giving - the given) 的关联体被称为给予性的折子 (le pli de la donation)。这个折子意味着它给出自身, 绝对地或无条件地给出自身, “唯有给予性是绝对的、自由的和无条件的, 这恰恰是因为它给予 (elle donne)”^①; 给予性还有这样的特征, 即 “给出它自身而没有任何限制或预设, 因为它给出 (自身) ——唯独它自身——而没有条件”^②。也就是说, 被给予物 (现象) 是自身给出自身的, 除了它自身给出自身之外, 没有其他任何条件限制。

关于第2个问题, 马里翁认为, 在胡塞尔和海德格尔现象学中, 现象都是受到特定视阈 (horizon) 限制的。在胡塞尔那里, 现象处在对象性 (objectité) 视阈的限制下。在海德格尔那里, 现象处在存在性 (étantité) 视阈的限制下。对象性和存在性作为现象显现的视阈, “预先对被给予物施加以可能性条件: 没有什么东西给出自身, 除非作为对象或存在”, 或者说在视阈的预先限制下, 被给予的现象 “只能依照这两种特殊的显示方式” 来显示^③。在这两种条件下, 现象不能实现绝对的或无条件的自身给出, 因而需要排除这些预先等待着现象的视阈。

关于第3个问题, 这与还原方法相关。马里翁认为, 现象学离不开方法, 还原是 “现象学的基本操作”^④, “没有还原, 一切便崩塌了”^⑤。而且, 还原不是为了别的, 正是为了保障给予性。他强调 “如果还原还没有把现象引回到它的最终的给予性, 那么它就没有履行它的最高的权力”^⑥; 甚至提出 “有多少还原, 就有多少给予性”^⑦ 原则, 来标明二者之间的正向关联。

既然现象受到对象性和存在性视阈的限制, 那么, 在前两个现象学内部, 这些视阈隐身于何处呢? 在主体 - 现象的关联体中, 显然视阈并不在现象本身之中, 因而只能在主体性中。在先验自我的直观的注视下, 一切都是对象性或者说必须以对象性为基础; 与此在之存在领会照面的, 都是存在者之存在, 而且尤其作为用具照面。比如, 关于胡塞尔那里的对象性, 马里翁说: “对象性……来自意识的意向行为……只有在通过意识暗中加于现象的样式而显现的条件下……这些现象才能如其显现的那样给出自身。” “显现之物被如其所是地接受下来, 这不是因为它显现, 而是因为它面向一个从一开始就被确立为原初性的权威而显现……这个权威……拥有一个名字叫直观。”^⑧ 关于海德格尔那里的存在性, 马里翁认为 “唯有敞开的意向式打交道……让现象进入到此在的世界。只在与此在的照面中, 现象才被照面”, 在这种照面方式中, 现象会在 “其有用性或其存在性” 中显示^⑨。

因而, 根本的障碍在于主体性。在传统形而上学如笛卡尔那里, 在胡塞尔与海德格尔现象学中, 它都是具体方法所引回到的根据或基础。主体性作为根据或基础, 是用作起点的, 因而是先在的 (a priori)。作为在现象之先的东西, 主体性先行等待着并因而限制着现象。更准确地说, 作为现象之根据或基础的主体性以空泛的对象性或存在性视阈先行等待着现象, 或者现实地将其把握或领会为对象或存在, 将其限制于对象性和存在性等视阈。在此, 根据或基础便意味着限制或条件: “经验之条件——根据——对被经验对象进行奠基, 也就是说, 使其成为可经验的……现象承认是被奠基的, 是被条件所限制的。”^⑩ 也就是说, 根据与限制条件是并行的, 因而要使现象摆脱限制条件, 就要使其摆脱根据。相应地, 作为现象学方法的第三个还原必须悬置根据, 才能使现象从限制条件中解放出来。

① [法] 马里翁:《还原与给予》, 第51页。

② Marion, *Being Given*, p. 53; *Étant donné*, p. 79.

③ Marion, *Being Given*, p. 38; *Étant donné*, p. 59.

④ Marion, *Being Given*, pp. 17 - 18; *Étant donné*, p. 29.

⑤ Marion, *The Rigor of Things*, tr. Christina M. Gschwandtner, New York: Fordham University Press, 2017, p. 73; Marion, *La rigueur des choses*, Paris: Flammarion, 2012, p. 122.

⑥ [法] 马里翁:《还原与给予》, 第51—52页。

⑦ Marion, *Being Given*, p. 3; *Étant donné*, p. 7; [法] 马里翁:《还原与给予》, 第348页。

⑧ [法] 马里翁:《还原与给予》, 第84页, 译文有改动。

⑨ Marion, *Being Given*, pp. 145, 48; *Étant donné*, pp. 205, 72.

⑩ Marion, *Being Given*, pp. 182 - 183; *Étant donné*, pp. 255 - 256.

基于此，马里翁提出现象学要“放弃为现象奠基”^①。这一点体现了作为方法的第三个还原与前两个还原的根本差别。前两个还原为了确定性回溯到作为根据或基础的主体性（先验自我和此在），却对现象之显示造成限制。第三个还原则要悬置根据，使现象从限制条件中解放出来，使其能够真正由其自身显示自身。正如上文所述，前两个还原的思维方式是依照根据律，因而当第三个还原要放弃为现象奠基的时候，也就放弃了根据律的思维方式。

然而，排除主体性（先验自我和此在）这个在前的根据或基础，只是排除了“他因”^②，即不同于现象本身的主体性这个根据或基础。问题在于，按照马里翁的说法，给予性（donation）意味着“给出自身”（se donner），从语词上看，这是否意味着它是自因（causa sui）的呢？雅尼考便持有这种观点，他批评马里翁现象学“把我们引回到了自足性（纯粹的给予性‘给出自身’！），它恢复了特殊形而上学（*metaphysica specialis*），并把我们引回到了自身奠基”^③。这种质疑的重点在于给予性的折子（giving – the given）。在此，如果是现象自身之给出行为（giving）给出被给予物（the given），那么，给出行为与被给予物（现象）便应当是原因与结果的关系，由于这里的原因和结果都属于现象自身，因而便是自因的。

对于这种质疑，马里翁的回应是，“把给予性解释为‘自足’和‘自身奠基’”，“就赋予了给予性以自因的特征”，这样就“完全错失了这种观念，即，在此‘给出自身’（se donne [r]）等同于‘让自身没有任何余留且亲身地显现’，等同于‘把自身舍弃给观看（s’abandonner au voir），简而言之，等同于现象之纯粹显现”^④；“给出自身意味着给出自身于可见性中，没有余留和回撤，因而没有条件和尺度，因而没有原因和根据”^⑤。可见，在马里翁对现象的界定中，已经把原因或根据排除了，现象之给出自身只是现象的没有任何余留的单纯显现而已。唯有这样，现象才能够成为“本真的现象”，即不是作为原因或结果，而是单纯作为现象而显示。而且在操作方法上，基于还原与给予性之间的关联，第三个还原也已排除了原因或根据：“只在被还原的程度上，现象才成为绝对被给予的”，现象“一开始就作为已被还原了的现象……因为在其中，超越的原因、理论……已然被排除了”^⑥。

于是，我们便可以看出第三个还原与前两个还原的差别。前两个还原虽然悬置了超越的或实在的因果律（根据律的形式之一），但却依然要为现象寻找根据，于是引回到了主体性并基于主体性（直观和领会）展示现象。由于它们囿于主体性这个根据，因而并未真正摆脱根据律。相比而言，第三个还原并不引回到任何根据或基础，它的悬置旨在为现象之显现扫清障碍，在于引回到本真的现象，让现象实现纯然由其自身给出自身显示自身的现象性。这便是第三个还原体现在思维方式上的转向。

从根本上说，第三个还原的这种转向，反映的是马里翁力图使现象学摆脱形而上学的意图。在马里翁看来，胡塞尔和海德格尔所做的只是现象学试验，依然囿于形而上学的思维方式，即为现象奠基把现象引回到根据或基础即主体性上。但这种根据律的思维方式所引回到主体性，却对现象之显示造成限制。马里翁认为，现象学要从为现象奠基转到让现象由其自身显示自身，就要从形而上学的思维方式转到非形而上学的思维方式。由于根据律不是别的什么东西，而是“伟大的形而上学原则”^⑦，那么，还原就要从依照根据律转向悬置根据律。

（责任编辑 行之）

① Marion, *Being Given*, p. 18; *Étant donné*, p. 30.

② Marion, *The Essential Writings*, ed. Kevin Hart, New York: Fordham University Press, 2013, p. 178; Marion “La raison du don”, *Philosophie* 78, June 2003, pp. 3–32.

③ Dominique Janicaud, Jean – François Courtine, Jean – Louis Chrétien, Michel Henry, Jean – Luc Marion, and Paul Ricoeur, *Phenomenology and the “Theological Turn”: The French Debate*, New York: Fordham University Press, 2000, p. 65.

④ Marion, *Being Given*, pp. 73–74; *Étant donné*, p. 107. 重点为该书作者所加。

⑤ Marion, *The Essential Writings*, p. 177; Marion, “La raison du don”, *Philosophie*, 78, pp. 3–32.

⑥ Marion, *Being Given*, pp. 15, 174; *Étant donné*, pp. 25, 245.

⑦ Marion, “The Reason of the Gift”, *Givenness and God*, ed. Ian Leask and Eoin Cassidy, New York: Fordham University Press, 2005, p. 132.

《巴门尼德》与前苏格拉底的“存在之战”

曹 聪

【摘要】本文以柏拉图的埃利亚对话关于前苏格拉底哲学“存在之战”讨论为切入点，考察《巴门尼德》中少年苏格拉底引入形相的背景——前苏格拉底哲学和智术师运动，同时结合文本辨析柏拉图对存在派与流变派的不同态度及其原因。本文认为，为应对前苏格拉底哲学的“存在之战”，柏拉图接受并改造了埃利亚哲学，尤其是巴门尼德对“非存在”和“意见”的基本判断，试图通过形相论拯救“真意见”。与此同时，柏拉图借《巴门尼德》传达出一种对存在论探究路向的态度，形相论最终仍难以克服前苏格拉底哲学引发的困难。

【关键词】《巴门尼德》；前苏格拉底；形相；存在；流变

中图分类号：B502.232 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2020)06-0090-06

作者简介：曹 聪，（西安 710049）西安交通大学人文与社会科学学院哲学系副教授。

基金项目：国家社会科学基金青年项目“柏拉图《巴门尼德》翻译与研究”（16CZX038）

《巴门尼德》涉及到的哲人，如今在哲学史叙事中涵盖在统一的术语“前苏格拉底哲人”（Presocratic philosophers）或“前苏格拉底”（Presocratics）之下，尽管这个术语是历史意识下的“现代创造”，它标识的苏格拉底与其他希腊哲人之间的明显差异却是个古老而恒久的论题。关于苏格拉底与其他前辈或一些同时代哲人的区分，自古以来就有两种路向讨论，即“色诺芬-西塞罗路向”和“柏拉图-亚里士多德传统”，前者强调苏格拉底转向道德政治领域，后者认为他仍然热衷存在论和宇宙论，是前苏格拉底自然哲学的延续。^①这两种差异极大的面相是否相容呢？

柏拉图在为苏格拉底的哲学生活辩护之时，没有把苏格拉底伪装成一个俗人，他直面哲学本身的问题，尤其在《泰阿泰德》《智术师》《治邦者》中，柏拉图彻底讨论前苏格拉底哲学关于存在的战争，这场战争正是《巴门尼德》的背景。这三部对话不断提及《巴门尼德》，指向少年苏格拉底哲学生涯的开端。因此，解读《巴门尼德》首先必须理解柏拉图对前苏格拉底哲学的存在之战的讨论。《巴门尼德》标识着苏格拉底哲学生涯的起点，这部起始性对话指向苏格拉底问题之核心——苏格拉底在其哲学生涯的开端已经展露出双重面相。

一、哲学与智术

《巴门尼德》的苏格拉底非常年轻，据推测大致18-21岁，处于哲学生涯的开端^②。篇名标识了埃利亚哲学背景，另三部“埃利亚对话”《泰阿泰德》《智术师》《治邦者》中的苏格拉底则已快要走向人生的终点，他在应诉之余与埃利亚异邦人展开这三场对话（《泰阿泰德》210d）。埃利亚哲学在苏格拉底哲学生涯中首尾呼应，埃利亚的巴门尼德是西方思想史上第一个严肃思考“存在”的哲人，这个情节上的呼应意味着存在之思框定了苏格拉底哲学生涯的始终。

① André Laks, *The Concept of Presocratic Philosophy*, trans. Glenn W. Most, Princeton: Princeton University Press, 2018, p. 1.

② R. E. Allen, *Plato's Parmenides: Translated with Comment*, New Haven and London: Yale University Press, 1997, p. 1.

对柏拉图而言，巴门尼德无疑是最重要的一位前苏格拉底哲人。柏拉图不仅写下以巴门尼德为主角的对话《巴门尼德》，还在《会饮》（178b、195c）、《智术师》（217c、237a、241d、242c）、《泰阿泰德》（183e）中反复向巴门尼德致意。《泰阿泰德》中的苏格拉底在考察存在的哲人与流变的哲人两派阵营时，赋予巴门尼德特殊地位：苏格拉底先援引荷马的话赞美他“可敬又可畏”，当回忆起自己青年时代与他的相遇时，又称赞他“有一种超凡的深刻”。康福特（F. M. Cornford）据此认为，老巴门尼德是柏拉图心中最伟大的哲人，这一殊荣证明在《巴门尼德》中巴门尼德取代苏格拉底在柏拉图对话中的一贯地位，成为柏拉图的代言人^①。康福特的断言直接成为一段时期内学者们重构柏拉图存在论的理据：巴门尼德是柏拉图的代言人，他对“少年苏格拉底形相论”的批判就是柏拉图对形相论的自我批判；这篇对话提出的“分有之两难问题”是柏拉图中期存在论到晚期存在论的关键转折；因此，《巴门尼德》的意图与作用是柏拉图呈现早期形相论的逻辑困境。

可是，从其他对话可以看出，柏拉图对巴门尼德的态度绝非纯粹的激赏，仅凭《泰阿泰德》的赞美并不足以证实巴门尼德的代言人身份。事实上，柏拉图既尊巴门尼德为“父”，也明确大胆宣告过要“弑父”（《智术师》241d - 249d）。此外，尽管巴门尼德作为斐德若引述的权威之一出现在《会饮》（178b、195c）的爱欲颂词中，苏格拉底随后对他的反驳也动摇了巴门尼德的权威性，苏格拉底甚至说赫西俄德和巴门尼德说的那些话真假难辨。

辨识巴门尼德身份最核心的问题是柏拉图对哲人与智术师的区分。一般印象认为，智术师是苏格拉底式哲学生活的主要敌人之一。柏拉图在《泰阿泰德》（152e）中把赫拉克利特的流变哲学视为普罗塔戈拉相对主义学说的根源，巴门尼德似乎与之无关，但其实柏拉图曾多次透露巴门尼德与智术师也有复杂纠葛。

在《斐德若》（261b）中，苏格拉底提到极为擅长言辞技巧的埃利亚人帕拉墨得斯，帕拉墨得斯有能力让相同的事物显得既相同又相异、既是一又是多、既静止又运动。“帕拉墨得斯”这个名字在历史上无可稽考，一般认为柏拉图正是以此影射埃利亚的芝诺和巴门尼德。《巴门尼德》的第二部分印证了这一点，对话人物巴门尼德有着高超的辩证术技艺，可以让同一个命题正反结论都成立，相同且相异、既一又多、既静又动也在这个部分反复出现。在《斐德若》的这段话中，苏格拉底暗示埃利亚人擅长的这门技艺就是智术师的专长。看起来似乎二者在言说技艺上有某种相似性，意味着巴门尼德传授给少年苏格拉底的方法从形式上看就是智术师的论辩技艺。事实上，《巴门尼德》的确充斥大量让学者们困惑不已的诡辩，柏拉图却称之为“辩证术”。显然，辩证术与诡辩术的区分并不在于技艺的具体使用，必须从哲学与智术的关系上理解。

《巴门尼德》的核心对话发生在毕托多洛家，毕托多洛既是对话的亲历者，又是对话的传播者。《巴门尼德》仅含蓄地说毕托多洛和芝诺交往甚密，《阿尔喀比亚德》则直接说二人就是收费教课的关系（119a）。尽管辨识哲人与智术师的根本依据不在于是否收费，但售卖“知识”的确是一种典型的智术师特征（《智术师》226b - 231b，《申辩》20a 以下，《欧蒂德谟》272a）。由于芝诺和巴门尼德既懂得论辩技能，也收取学费传授相关知识，有学者认定柏拉图把巴门尼德当成“所有智术师的源头”^②。

不过，根据《智术师》的提示，仅凭收取学费和言辞技艺并不足以辨识哲人与智术师。《欧蒂德谟》打破了人们对苏格拉底与智术师关系的一般印象——苏格拉底站在智术师欧蒂德谟一边反对克力同们^③。《智术师》用两分法寻找哲人的过程，同样表明哲人与智术师的差异极其微妙：寻找智术师的过程总会遭遇哲人，“本要寻找智术师，倒先发现了哲人”（253b）。哲人与智术师看似同源，关键区分在于哲学：前者处于光明，“通过思考投身于存在之形相（form）”；后者则处于黑暗，“逃入

① F. M. Cornford, *Plato and Parmenides: Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides*, London: Routledge and Kegan Paul, 1939, p. 63.

② Harold Cherniss, "Parmenides and the Parmenides of Plato", *American Journal of Philology* 53, 1932, pp. 122 - 138, 125.

③ [德] 施特劳斯：《论〈欧蒂德谟〉》，《柏拉图式政治哲学研究》，张缨等译，北京：华夏出版社，2012年，第121页。

非存在”(254a)。柏拉图揭示,假如像巴门尼德在诗中所述的非存在不存在,那么将彻底无法识别智术师,因为他不存在^①。存在与非存在之辩是理解前苏格拉底哲学—智术师运动与苏格拉底引入形相之根本意图的关键背景之一,巴门尼德对这一问题的判断带给了柏拉图重要启示。

鉴于柏拉图对巴门尼德的矛盾态度,以及哲人与智术师的复杂亲缘关系,巴门尼德不宜被视为柏拉图推翻早期本存在的代言人,对话的整体意图也不宜被等同于柏拉图的自我批判。柏拉图如何反思前辈哲学的存在论探究路径,反思前苏格拉底哲学、智术师运动与政治生活三者的关系,是理解《巴门尼德》整体意图的重要起始问题。

二、流变与存在

《巴门尼德》的副标题“论形相”(περί ἰδεῶν)标识了这部对话的核心论题是形相(εἶδος)。亚里士多德在《形而上学》卷A(987a30-b14)和卷M(1078b12-17、31-32)阐述形相论(τῶν εἰδῶν δόξα)时,强调赫拉克利特、克拉底鲁的“流变说”对柏拉图形相论的关键影响。他揭示了柏拉图的原初问题意识,并且暗示柏拉图并不着意于形相论的具体建构细节。他认为,柏拉图是因为可感知事物之流变而求助于形相的。寻找纷繁变化的可感知事物背后的原因,与其说是赫拉克利特派的特殊关切,不如说是前苏格拉底哲人族的共同旨趣。

尼采对前苏格拉底哲学下过很大功夫,他“怀着崇高的敬意把赫拉克利特的名字拿到一边”,他的做法与柏拉图笔下的苏格拉底心怀敬意地“把巴门尼德的名字拿到一边”(《泰阿泰德》152e)形成鲜明对照。尼采认为,古希腊的哲人错误地指责感觉说谎,其中尤以柏拉图的错误最严重,柏拉图设置“纯粹精神把握善之形相”去对抗生成与流变,否定此世生活和生命本能,因此柏拉图必须为“民众的柏拉图主义”基督教传统负责。尼采认为,关于生成之至上性的学说才是真实却致命的真理。

亚里士多德和尼采都指向“形相论”的一个关键问题,即两个世界的根本区分。然而,这个区分的始作俑者并非柏拉图,前苏格拉底哲人族质疑感觉和现象,柏拉图只是接过并应对它的人。无论从戏剧时间还是写作分期看,两个世界的基本划分从《巴门尼德》到《理想国》《斐多》,再到《斐勒布》都没有改变,而两个世界之间的裂隙难以弥合正是《巴门尼德》用“分有两难性”在苏格拉底哲学生涯之初就揭示的困难。理解形相论的关键在于必须尝试理解:为何柏拉图笔下的苏格拉底很早就懂得不可见的形相与可感知的分有者之间的关系难以说清楚,却仍然在此后的哲学生涯中多次用形相完成论证。换句话说,理解形相论的关键与其说在逻辑建构,不如说在其意图。而要理解这个意图,仍然要回到形相论产生的前苏格拉底哲学背景。

《泰阿泰德》的主题是“什么是知识”,苏格拉底引导泰阿泰德盘查“感觉即知识”的定义,由普罗塔戈拉著名的相对主义宣言一路探源至背后的哲学源头,即赫拉克利特的流变哲学(152a以下)。苏格拉底引导泰阿泰德认识到,倘若感觉即知识,万物之尺度是人而不是万物自身,人之感觉差异必会导致万物不与自身同一(152d),于是确定的知识不再可能。在这个问题背景下,苏格拉底给哲学前辈划分了阵营——巴门尼德与其他人,除巴门尼德之外,其他人都站在永恒的流变一边。苏格拉底指出,不论谁要想与这一派抗衡,都不仅异常艰难,还容易“沦为笑谈”(153a)。

这呼应了《巴门尼德》的芝诺自述的写作意图:替巴门尼德辩护,对抗那些嘲笑“一切是一”的人。巴门尼德和芝诺可以与流变派抗衡(128c-d),但柏拉图并未止步于此,他并不认为存在派可以一劳永逸地解决问题。芝诺的写作策略不是从正面维护巴门尼德,论证“一切是一”成立;他没有证明持守“一”不可笑,而是攻击持守“多”同样可笑。这个情节意味着无论持守一或多、存在或流变,都有可能招致来自城邦的“色雷斯女仆的笑”(《智术师》174a),也都无法避免来自对立

^① [德] 海德格尔:《柏拉图的〈智者〉》,薄林译,北京:商务印书馆,2014年,第326页。

哲学言说的笑。《巴门尼德》第二部分的八组论证再次印证了这一点：一个命题及其对立命题的正反面均可由逻各斯证成与证伪。

《克拉底鲁》专门处理赫拉克利特的流变学说引发的命名问题。苏格拉底使用各种复杂的言辞技艺向克拉底鲁揭示，流变学说最终将取消一切言说和认识的可能性（《克拉底鲁》440a）。必须注意的是，苏格拉底最终并未在存在论层面说服克拉底鲁改弦更张，后者仍可坚持认为“流变”是智性直观揭示的真理。经历过漫长的词源学、宇宙论、存在论和神话等非常学术化的讨论后，苏格拉底最后给出必须设定形相的理由——出于秩序和美好生活的要求。至于终极意义上的“存在”究竟怎样，苏格拉底最终竟然给出模棱两可的说法：“克拉底鲁噢，兴许事实确实如此，兴许亦非如此。”（《克拉底鲁》440d）

当苏格拉底利用词源学说服克拉底鲁时，他解释了诸神名称的词源，其中穿插了赫拉克利特推翻前辈而引发的关于“存在”（οὐσία）的战争，并把这场战争比作希腊神族克罗诺斯推翻乌拉诺斯的代际更替（《克拉底鲁》401c 以下）。《治邦者》的异乡人说苏格拉底听说过克洛诺斯时代的生活，亲身体会过当今宙斯时代的生活（《治邦者》272b 以下）。按照赫西俄德的创世神话，希腊神族有两次诸神之战，第一次是克洛诺斯统领提坦神族推翻欧拉诺斯的统治，第二次宙斯带领奥林匹斯神推翻提坦神族战斗（《神谱》116–735）^①。《泰阿泰德》180d–181a 提到，在关于存在的大混战中，巴门尼德站在流变派的对立面，战争双方一方主张绝对的流变，一方主张绝对的静止，有意探究这个问题的人实际上很容易在对立双方的学说之间进退维谷无所适从。苏格拉底反对流变派，也并没有跟随存在派，而是表示双方都应该得到考察。他赞美巴门尼德“具有某种伟大且高贵的深沉”（《泰阿泰德》183e），仅仅意味着他在某个层面接续巴门尼德。

在埃利亚三联剧的两日谈话中，苏格拉底同样没有肯定巴门尼德的一元存在论，而是肯定他当年传授的哲学方法（《智术师》217c、《泰阿泰德》183e），即《巴门尼德》传授的辩证术。值得注意的是，当柏拉图让《巴门尼德》的对话人物巴门尼德传授这种方法时，对巴门尼德本人的存在论做出一处关键改动：“不仅要去假设，如若每个东西存在，探究这个假设的结论，相反，还要去假设，如若这同一个东西不存在。”（135e–136a）《巴门尼德》中的巴门尼德教导少年苏格拉底要假设“非存在”，而这是巴门尼德的《论自然》中女神封锁的探究之路。那么，柏拉图的这个改动用意何在？

三、真理与意见

埃利亚对话不仅没有肯定巴门尼德派哲学，还借角色异乡人发起对巴门尼德的弑父行动（《智术师》241e1，242a8，b1，b2）。这次行动切中巴门尼德“存在”与“非存在”之分的关键问题，为一种趋于中道的未来哲学开辟了道路。巴门尼德对“存在”的肯定有助于寻找一种确定性知识对抗智术师的相对主义，在这个层面上，柏拉图赞同巴门尼德。但柏拉图把问题推进得更深，他考察了流变派，也没放过存在派。

异乡人称流变派和存在派都在讲“故事”（242c–243a），这个措辞再次透露了一种对存在论探究路向的保留态度。存在、非存在、生成问题与《巴门尼德》第二部分八组论证的结构安排密切相关。尤其是前两组和后六组之间插入极为特殊的一组“附加假设”（155e4–157b5）。这组假设设定了一个生灭间的“刹那”（156d3），在这一刹那，生成与存在达成共在（156a2）。

巴门尼德箴言诗以第一人称口吻叙述青年上升到女神的府邸接受教诲的故事^②。女神教诲的核心是：“存在”是唯一可以探究的“真理之路”；思与言必须远离不可思议、无法名状的“非存在”；“意见之路”是大众依赖的道路，遍布“显得”可信的东西，充满欺骗，不可轻信。

① [古希腊] 赫西俄德：《工作与时日·神谱》，张竹明、蒋平译，北京：商务印书馆，1996 年，第 29—48 页。

② Cf. F. M. Cornford, *Plato and Parmenides: Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides*; [古希腊] 巴门尼德著、[加] 盖洛普译注：《巴门尼德著作残篇》，李静滢译，桂林：广西师范大学出版社，2011 年。

柏拉图在《巴门尼德》让角色巴门尼德违抗女神关于思考与言说“非存在”的禁令（“残篇”，8：7-8）；在八组辩证术训练中，后四组讨论“非存在”，第七组还保留人类经验“显得”。《智术师》的异乡人指出，任何关于非存在的言辞都包含着内在矛盾：当把非存在当作“某个”来谈论的时候，意味着把它当成“一个”来谈论，甚至一旦说出它不可思不可言就已经在言说它，这意味着“非存在”在某种意义上“存在”。因此，它不作为绝对之无成为存在的对立面，而是某种相异的存在者（237c-238c）。在这个意义上，《智术师》关于映像的比喻把非存在者定义为一种“肖似者”，即它不是“真在”、而是“在某种程度上在”，作为一种映像是“异者”（ἕτερόν），“总归在某种程度上存在”（240b-c）。它肖似真的东西，又不是真正地存在的东西，而是其反面即非-存在。如此，柏拉图在巴门尼德绝对的是与非之间开出一种新的可能性，非存在者与存在者达成某种“交织”，真假之辨才成为可能，而这正是苏格拉底的起点。柏拉图区分了被巴门尼德判定为无意义的“不存在者存在”与这种“非存在者与存在者的交织”。

非存在的这层含义也体现在《巴门尼德》的后四组否定性假设中，非存在者（τὸ μὴ ὄν）有时就是异者（160c3-4）。总之，柏拉图给“非存在者”赋予两层含义：（1）绝对的“非存在者”是“无”；（2）作为以某种而不以另一种方式存在的东西，“在某种程度上”存在的非存在者。第五组论证（160d-e）让第一组否定的东西（“属于它”、“它的”、属于它的名称、关于它的言辞、知识）重新成为后四组的前提与出发点。第五组假设对第一组假设否定的“感知”与“意见”保持沉默，但明确肯定的是，非存在者也可以有相关的言说与知识。此处明确针对巴门尼德在残篇中对非存在的禁令，《巴门尼德》证明了即便某个东西被假设为非存在，也可以被谈及或思考。《巴门尼德》的第五组证明还完成了“显得”不存在与“确实”不存在的区分：当“显得”不存在时，依旧有 οὐσία，可以言说与思考；只有当“真正”不存在时，有 μὴ οὐσία，才是女神禁止世人探索的道路。

《智术师》的异乡人两次指出，谈论存在所遇的困难不少于讨论非存在的（243c，250e）。异乡人第一次论及这些困难时，指出谈论存在会遇到两个问题：第一，主张“存在是一”的人，实际上既言说“一”，又言说“在”，这意味着两个名称指称同一个东西（244c）；第二，他们认为整全是至一，但巴门尼德在诗中说它具有形状、是圆球体、从中心到各边界都相等，这意味着一具有部分、是多之一，而不是绝对的一（245a）。

这两点也体现在《巴门尼德》中。《巴门尼德》第一组假设的论证过程借用后一个问题：“一”没有部分，也就没有起点、中心与终点，因为这些都算是某种“部分”。又由于它没有这些端点，它也就没有“边界”或“界限”，因而“无限”。形状就必须拥有界限与部分，所以它无形状（137d-138a）。第二组假设的起点直接呈现前一个问题，即一若存在，它能够既存在却不分有“存在”吗？（142b5-6）正如康福特看到的，“如若‘一’在”的“一”与“在”的含义都十分含混，而柏拉图在前两组假设中有意区分了“一”的两种含义，并利用这两种含义推导出同一前提的相反结论。因此，康福特认为，语词的歧义性是理解这篇对话的关键所在，这种歧义性表明形而上学讨论的关键在于澄清简单语词的定义^①。实际上，康福特想说的是，语言可以解决存在问题，直抵形而上学的最高存在。

但从整体上看，《巴门尼德》八组假设的完成恰恰在于运用语词的歧义性，而且有着明显的意图指向。每个假设都要从与自己及与相对立的东西双方的关系考察，同一个假设会出现相反的结论。前两组假设的共同前提虽是一存在（137c，142b），但第一组由“一是一（非多）”展开，第二组则由“一存在”展开，结论分别是：（1）一无任何性质（142a），即无形状等；（2）一有全部性质，即有形状等（155e）。《巴门尼德》展现了《智术师》提到过的谈论存在必遭遇的麻烦。

异乡人再次谈论关于存在的困惑的视角是“从全局看”，“存在之战”的双方成了坚持存在有形体的人与“形相之友”。“形相之友”反对认为存在必是有形体之物的人，因为这意味着宣告灵魂与美德等无形体的东西不存在；他们主张一种生成与存在的结合，同时反对巴门尼德和赫拉克利特

① F. M. Cornford, *Plato and Parmenides: Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides*, pp. 109-115.

的存在学说。就存在论而言，柏拉图承认这是一种人类的永恒困惑，甚至承认形相在这个问题层面上不仅没有帮人减轻困惑，反而令人“处于更深的困惑”（250e）。

然而，《智术师》依然强调哲学与逻各斯的依存关系，哲人要借辩证术思考形相，尤其要思考最大的形相，即存在、静止与运动、同与异。这些形相有些彼此交织，有些不可结合，但正是在它们错综复杂的关系中，逻各斯向我们生成（《智术师》259e）：“……逻各斯对我们而言是诸种存在者之一。因为如果被剥夺了这个，最大的〔后果就是〕，我们也被剥夺了哲学。”（260a）

《巴门尼德》也呈现了这一点，第一部分的情节与论证得出同样的结论，巴门尼德批判完形相论后又告诫苏格拉底，没有形相和逻各斯，将无法搞哲学。巴门尼德批判少年苏格拉底形相论的部分表明，关于形相的论说遭遇到重重困难，正如异乡人揭示出关于存在与非存在的论说都遭遇了重重困难。柏拉图袒露形相论的限度，正如他揭示出前苏格拉底存在之战各方的限度。尽管逻各斯有限度，巴门尼德仍肯定逻各斯之于哲学的意义，并向少年苏格拉底传授了辩证术。临终前的苏格拉底在《斐多》中借第二次启航再次讨论借助逻各斯谈论存在的意义。

在《巴门尼德》第一部分中，巴门尼德击中少年苏格拉底“形相论”的要害，他用“分有的两难问题”证明“形相”与“事物”的隔绝导致神－人的绝对分离，也导致一种不可知论。这揭示出通过一种关于形相的证明性知识抵达真理的困难；在第二部分中，巴门尼德用辩证术向苏格拉底揭示出，通过范畴结构界定存在依赖于对存在的某种预设。《巴门尼德》整体上向我们暗示，逻各斯既可以构造也可以否弃形形色色的存在论学说。

四、结 语

《巴门尼德》的少年苏格拉底形象代表一种新哲学开端时的形态。尽管《巴门尼德》中少年苏格拉底形相论的理论建构遭遇重重质疑，苏格拉底未来的哲学生涯中仍然借助形相，关于形相的两个原初看法也未曾改变，即两个世界的划分和价值秩序。他把这个秩序表达为一种以“善”为最高本原的目的论宇宙，并把辩证术安排为最终将灵魂导向“善”的关键一步。《斐多》中的苏格拉底在使用形相论证证明灵魂不朽时，采用的术语和《巴门尼德》中并无二致^①。柏拉图笔下的苏格拉底从未放弃过《巴门尼德》呈现的“神圣动机”，这个动机在某种意义上显得与“真意见”相似。

面对纷繁的生成世界，《巴门尼德》中的苏格拉底接过历史上的埃利亚哲人巴门尼德借助超越感官的“一”理解真理的方式，但他反对巴门尼德对“意见之路”和人类经验的轻视，试图拯救“现象”和“真意见”。少年苏格拉底把形相与事物的价值密切关联，苏格拉底的哲学生涯自始至终都关心人类行动中的德性问题，关心人类灵魂和宇宙的永恒秩序。他的确有色诺芬笔下的道家面相，然而，柏拉图也呈现了热爱逻各斯的苏格拉底面相。正如伯纳德特指出，柏拉图笔下的苏格拉底经由存在论走向灵魂学，灵魂学作为一种属人知识开启了通向一种存在知识的可能性^②。

巴门尼德对少年苏格拉底形相论的批判表明，形相论依旧难以解决前苏格拉底存在之战引发的两个世界的分裂，即便巴门尼德肯定设置形相的必要性，形相依然难以弥合两个世界之间的巨大的裂隙。如何弥合这个裂隙，是后世西方哲学传统不断应对的问题。

（责任编辑 行之）

① Cornford 提出第一部分的“形相论”论证与《斐多》中的“形相论”相悖，这个观点曾经一度成为定论。Dorter 后来指出，讨论《巴门尼德》与《斐多》的形相论是否一致的关键不在于对形相论的具体建构，而在于形相与善的关系。（Kenneth Dorter, *Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues*, California, 1994.）

② Laurence Lampert, “Reading Bernadete: A New Parmenides”, *Interpretation*, vol. 44, 2018, spri.

语境中的“Sein ist offenbar kein reales Prädikat”^{*}

刘凤娟

【摘要】康德在《纯粹理性批判》“先验的理想”一节阐述了上帝与有条件者的规定和被规定关系，这构成“上帝的存有之本体论证明的不可能性”这一节的重要语境。而康德在其本体论证明的批判中对逻辑谓词与实在谓词的区分，也必须与该语境相结合；由此，“Sein ist offenbar kein reales Prädikat”（存在显然不是实在谓词）这一关键命题才能得到准确理解。在他看来，上帝只是思维中的一个概念，关于上帝的任何命题都不包含实在谓词。因为实在谓词表达的不是上帝的整全的、最高的实在性，而是有条件者的作为部分的、具有确切内容的实在性。前者是后者的先验的通盘规定根据，两者正好对应于逻辑谓词与实在谓词的区分。

【关键词】康德；上帝；存在；逻辑谓词；实在谓词

中图分类号：B516.31 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660（2020）06-0096-06

作者简介：刘凤娟，河南新乡人，哲学博士，（广州 510632）暨南大学哲学研究所副教授。

基金项目：国家社会科学基金后期资助项目“康德历史哲学新论”（19FZXB041）

康德在《纯粹理性批判》中对上帝存在的本体论证明的批判，在哲学史和研究史上都产生了重大效应。其核心立场表现在“Sein ist offenbar kein reales Prädikat”^①命题上^②，这是他“用以撬动整个思辨理性神学的支点”^③。学界对该命题有多种诠释路径，笔者较关注的是以下三种：第一种是将其中的实在谓词理解为具有知觉内容的事物的规定性概念，以杨云飞、李科政等为代表^④；第二种是将其中的“Sein”看作隶属于模态概念和“主观综合命题”的现实谓词，目前国内只有胡好持该论点，已引起学界普遍关注^⑤；第三种是将这里的实在谓词理解为“上帝所包含的实在性”，以舒远招、

^{*} 本文的写作得益于与舒远招教授以及“康德哲学爱好者共同体”微信群中李科政、胡好等多位学者的长期讨论；其修改完善得益于2019年11月8-10日在复旦大学第二届德国观念论坛论坛上诸位学者的进一步启发。在此一并表示感谢。

① Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1998, S. 673 (A598/B626). 国内译本有邓晓芒的“‘是’显然不是什么实在的谓词”、李秋零的“‘是’显然不是实在的谓词”、王玖兴的“存在显然不是一个实在宾词”等。笔者将其译为“存在显然不是实在谓词”，同时行文中仍给出德语原文。第一批判的其他引文出自〔德〕康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社，2017年。以下相关引文随文标明A、B版及该译本页码（如A571/B599, 349），原文强调部分改为黑体，不再一一详述。

② 实际上，这也是国外学界的争论焦点。See Jill Vance Buroker, *Kant's Critique of Pure Reason: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 269.

③ 李科政：《拨开“存在”谓词的迷雾——康德存在论题的第三种诠释》，《哲学动态》2020年第9期，第79页。

④ 参见杨云飞：《康德对上帝存有本体论证明的批判及其体系意义》，《云南大学学报》社会科学版2013年第4期；李科政：《康德的实存问题与本体论批判——反驳当代几种典型的质疑》，《北京社会科学》2018年第4期；Stephen R. Palmquist, *Kant's Critical Religion: Volume Two of Kant's System of Perspectives*, Aldershot: Ashgate Publishing Ltd, 2000, p. 67.

⑤ 胡好：《康德哲学中实在谓词难题的解决》，《现代哲学》2019年第4期，第68页。国外学界中，阿利森也涉及这种思路，指出“把‘存在’当作一个实在谓词，就是犯了一个范畴上的错误，把一个质的范畴（实在性）与一种模态范畴（存在或现实性）混为一谈”。（See Henry E. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, New Haven and London: Yale University Press, 2004, p. 416.）

彭志君为代表^①。笔者认为,出现众说纷纭的原因在于,学者们对该命题的语境的理解并不统一。本文无意于重构康德的整个批判思路,而是专注于该命题,首先澄清它所处的语境,其次阐明具体语境中逻辑谓词和实在谓词的适用对象,最后揭示该命题在康德对本体论证明的批判中所发挥的作用。

一、该命题的两种语境的澄清

在笔者看来,“Sein ist offenbar kein reales Prädikat”的解读需要澄清两种语境:第一种在“先验的理想”一节中得到描述,即上帝被思考为其他一切事物的通盘规定性原理,而这种通盘规定意味着上帝对诸物的可能的谓词的规定;第二种是逻辑谓词和实在谓词在逻辑上的严格区分,即前者适用于分析命题,后者适用于综合命题^②。

“先验的理想”一节主要考察了上帝与具体存在物之间规定与被规定的关系。在康德看来,如果人们要将一个谓词归于某物,不仅需要遵循一条基于矛盾律的原理,还要遵循一条通盘规定性的原理。前者是一种单纯逻辑原则,即“在每两个相互矛盾地对立着的谓词中只有一个可以归之于这概念”(A571/B599, 349)。这条原理不考虑知识的内容。但通盘规定性原理必须涉及知识内容。按照这一原理,某个谓词不仅应当与其对立的谓词相比较,而且应当在“诸物的一切可能的谓词”(A572/B600, 349)这个范围内,与其对立的谓词作比较。因此,通盘规定的原理就是“一切实存者都是被通盘规定了的”(A573/B601, 350)。为了诸物或诸实存者都能够得到通盘规定,理性就需要一个超越一切有条件者的存在者的概念,康德称之为纯粹理性的先验的理想。它具有一种实在性的大全(A577/B605, 352),而具有最整全实在性的原始存在者就是上帝。上帝作为一种先验的理想,就成为对一切有条件的存在者进行先验地通盘规定的理性理念。

上帝作为这种大全的和通盘规定的基底,隐含至大无外的系统整体性。上帝不像一个主体意义上的无条件者,也不像一个序列上的无条件者,后两者不提供一种系统整体概念,而上帝是“一个系统中选言综合的无条件者”(A323/B379, 211)。同时,诸物的一切可能性都只是“派生的”,“而唯一只有那个把一切实在性包含在自身之中的物之可能性才被看作是本源的”(A578/B606, 353)。这意味着上帝概念中的实在性是作为逻辑在先的先验根据来奠定派生者的实在性的基础的。

然而,上帝与有条件者之间的这种规定与被规定的关系虽涉及内容,却是“先验地,也就是按照在它们身上可以被先天思考的它们的内容来考虑的”(A574/B602, 350)。无论是上帝身上的那种整全的实在性,还是有条件者身上的派生的实在性,在这种语境中都只是先验观念中的实在性,而不是经验世界中的实在性。在这里,派生的存在者的一切可能性都不是从经验中获得的,而是“从这个原始存在者中推导出来”(A579/B607, 353)的。并且,理性为了“只是设想对物的那种必然的通盘规定,并不会去预设这样一个符合这一理想的存在者的实存,而只会预设它的理念”(A578/B606, 352)。这就将上帝与有条件者之间的关系仅仅限定在纯粹理性内部。因此,“这一切并不意味着一个现实的对象与其他事物的客观的关系,而是意味着理念对诸概念的关系”(A579/B607, 353)。这里的诸概念主要是指表达诸物的具体规定性或属性的谓词概念。诸物及其规定性作为杂多是被上帝先验地和通盘地规定了的,也是从其整全的实在性中推导出来的。

康德指出,“一切物的杂多不是基于对原始存在者本身的限制,而是基于对原始存在者的完备的后果的限制”(A579/B607, 353)。作为原始存在者的上帝是无限限制的,而作为其完备后果的东西是“一切实在性的总和的表象”(A577/B605, 352)。有条件者的实在的规定性不是从原始存在者(上

① 舒远招:《实在谓词一定是综合命题的谓词吗?——就 Sein 论题中实在谓词的理解与胡好商榷》,《现代哲学》2020 年第 4 期,第 82 页。另参见舒远招:《论康德 Sein 论题中的逻辑谓词与实在谓词——从二项解读模式到三项解读模式》,《哲学动态》2020 年第 9 期;彭志君:《被遮蔽的逻辑谓词——论胡好对逻辑谓词的误读》,《现代哲学》2020 年第 5 期;韦政希、苏德超:《康德论上帝证明与因果性问题》,《求是学刊》2018 年第 2 期;赵林:《康德前批判时期关于上帝存在证明的思想纠结》,《华南师范大学学报》社会科学版 2015 年第 4 期;陈艳波:《康德对“上帝存在的本体论证明”的批判中的“存在”论题》,《现代哲学》2009 年第 4 期,等等。

② 参见[德]康德:《逻辑学》,《康德著作全集》第 9 卷,李秋零译,北京:中国人民大学出版社,2013 年,第 109 页。

帝)直接派生的,而是从作为其后果的一切实在性的总和的表象中派生的。而对这种表象的限制实际上就是一种否定,因为“这个实在性的某些部分被赋予了该物,但其他部分却被排除了”(A577/B605, 352)。即使这个实在性的总和中派生出去一部分,也不减损上帝的至大无外的整全性。这里的“限制”不是指上帝的整全的实在性本身被限制,而毋宁是有条件者被限制。同一个限制活动,对于上帝及其实在性来说是派生诸有条件者,而其自身并不损失任何东西,对于有条件者则意味着有限的规定性。所以,上帝通过一种关于实在性的大全的理念对一切有条件者进行通盘规定,它自身则是不被规定和限制的。这一点将在“Sein ist offenbar kein reales Prädikat”论题中发挥重要作用。

该论题的第二种语境是逻辑谓词与实在谓词的区分。康德在《纯粹理性批判》中对这两种谓词的区分并未给予清晰界定。这种清晰界定出现在《逻辑学》中,康德指出:“综合命题在质料上增加知识,分析命题仅仅在形式上增加知识。前者包含着规定(determinationes),后者仅仅包含逻辑谓词。”^①分析命题是那种谓词的概念包含在主词概念中的判断,所以逻辑谓词在一个分析命题中是能够包含在主词中或者能够从主词中分析出来的。在这样的判断中,并没有新的知识内容产生出来。虽然表面上和形式上逻辑谓词与主词是不同的概念,看起来增加了知识,但由于这种谓词的含义并未超出主词范畴,所以实质上是没有增加新知识的。这一点康德在《纯粹理性批判》导言的第四节“分析判断与综合判断的区别”中有详细说明。

但“规定”意味着“从通盘规定的一个无条件的总体性中推导出那有条件的规定、即对受限制的东西的规定”(A578/B606, 352)。在笔者看来,综合命题所包含的规定就是受限制的东西的有限实在性,即通过对实在性的总和进行限制而得到的、作为其中一部分的实在性。实在性的总和中的其他部分则被否定了,“一切真实的否定就只不过是限制”(A576/B604, 351)。这种有限的实在性是通过上帝对有限存在者的规定得到的。这种规定表现在先天的内容上就是一种作为部分的实在性,表现在逻辑上就是有限存在者的实在谓词。

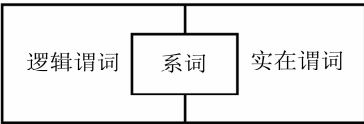
但《逻辑学》对两种谓词的区分只是一般而言的区分,仅仅在这种一般而言的区分语境中解释“Sein ist offenbar kein reales Prädikat”论题还是不够的,还必须和康德在“先验的理想”中所描述的那种通盘规定的语境相联系,才能对该论题有实质性的解决。接下来要讨论的就是逻辑谓词和实在谓词在上帝存在问题上的进一步细分,这种细分需要与上帝通盘规定原理的语境相对接。

二、逻辑谓词与实在谓词的适用对象

这部分要讨论的是“Sein ist offenbar kein reales Prädikat”论题中逻辑谓词和实在谓词的适用对象,而不是一般而言这两种谓词的适用性。这个命题是专门就上帝存在问题而言的,并且必须在通盘规定原理和两种谓词相区分的双重语境下被理解。

这里首先需要澄清的是逻辑谓词、实在谓词、系词的关系。康德在上帝存在命题中要强调的当然是逻辑谓词与实在谓词的区别,但也涉及系词。系词“是”既可以出现在分析命题中,也可以出现在综合命题中;它既可以是对某物本身的肯定,也可以是对某物的规定性的肯定。笔者认为,关于上帝的一切判断都是分析命题;在这种分析命题中,对上帝或者其一切属性加以肯定的系词与描述上帝的一切属性的逻辑谓词是重合的。而在综合命题中,对某个有限存在者或者其属性加以肯定的系词与描述其属性的实在谓词是重合的,并都可以充实知觉内容。逻辑谓词仅仅在思维内部,而实在谓词除了在思维内部,还可以具有知觉内容。系词则是在分析命题或综合命题中对主谓词起联结作用的小词。它们的关系如下图:

^① [德] 康德:《逻辑学》,《康德著作全集》第9卷,第109页。



因为关于上帝的一切命题都是分析命题，所以，“人们可以随心所欲地把任何东西用作**逻辑的谓词**。”（A598/B626, 362）。康德在《逻辑学》中指出，分析判断中主词与谓词的同—性，要么是一种表述性的同义反复，要么就是使包含在主词中的未展开的谓词得以展开。在上帝这样一种不受限制的存在者这里，从其主词概念中分析出来的任何谓词都同样地不受限制；它们之间毋宁就是同义反复的关系。人们可以用“全能的”述谓上帝这一主词，也可以用“全知的”“全善的”等概念来述谓它，甚至可以用存在（sein）或者它自身来述谓它。Gott ist 命题中的“ist”不具有任何确切的实在性内容，它不是添加在上帝概念上的一个可增加其内容的东西；因为上帝本来已经是至大无外的，无需再添加什么。如果可以在上帝概念上添加新东西，就必须还有一个比当前这个至大无外的上帝更整全的上帝来使前者得到规定。这样，人们就不再能将这个至大无外的上帝看作是一切有限存在者的通盘规定的先验根据。存在（ist）作为系词，其逻辑功能仅仅是将上帝及其至大无外的实在性设定为我的概念。或者说，通过“上帝存在”这一命题，人们决不能断定思维之外一个客观实存的上帝，而只能断定思维内部一个作为先验理想的上帝概念。对于本来就具有上帝概念的理性存在者来说，“上帝存在”这一命题只是重复地使人确信了这一概念。甚至人们将存在（ist）看作是上帝的一种属性也未尝不可，因为意指其属性的一切概念都不具有确切内容。

因此，当人们说“上帝是全能的”这样的命题时，全能并不意味着一个与具体物体的重量、颜色等属性同级别的谓词概念。人们可以用重量等来描述物体，但不可以用“可思维的”来描述物体。物体的诸属性是在上帝的大全的实在性中被通盘规定的，通过这种规定，“可思维的”就被从物体的一切可能的属性或谓词中排除了。但“上帝是全能的”并不意味着“全能”之外的其他属性或谓词被排除了。人们可以随心所欲地将存在着的、全善的、全知的等可设想到的无穷尽的谓词赋予上帝，但绝不可能在所有这些谓词中找到一种确切的规定或限制。限制、规定、否定只能用在有限的存在者身上，不能用在上帝身上。

需要强调的是，一般而言，逻辑谓词并不仅仅适用于上帝。但笔者在这里要澄清的是“Sein ist offenbar kein reales Prädikat”论题中的逻辑谓词，而不是一般而言的逻辑谓词。该论题的逻辑谓词Sein 适用于上帝，上帝也只能用逻辑谓词来描述。那么，该论题中的实在谓词的适用对象是什么呢？实在谓词意指一物的规定性。这种规定性是添加在物的概念上，而不是包含在其中。无论这种添加只是在纯粹思维中被先验地设想，还是在经验中被知觉到，都意味着有限存在者与其规定性之间的综合关系。

需要指出的是，在康德的哲学框架内，人们可以设想两种先天综合判断，一种是先天概念与后天经验的综合，一种是在思维中的两种互不包含的概念的综合。例如，知性原理“每个变化都必须有一个原因”，就是一种先天综合判断。人们在尚未获得经验内容的时候，也可以在单纯思维内部、在知性内部设想这样一个知性原理。经验内容可以先天地被知性所思考，也可以先天地在理性中被设想，即“先验地，也就是按照在它们身上可以被先天思考的它们的内容来考虑”（A574/B602, 350）。这实际上就是康德的先验逻辑的认识论的独特之处。人们可以先天地对经验对象有所认识，甚至可以先天地对经验对象进行通盘把握。在“Sein ist offenbar kein reales Prädikat”论题中的实在谓词，首先需要从这种被先天思考的内容角度来理解，而不是直接地将其理解为在经验中已经具有知觉内容的实在概念。

康德在“先验的理想”一节指出，“每一个**概念**对于在它本身中不包含的东西都是不确定的”（A571/B599, 349）。为了使某种不包含在其中的东西确定地添加在该概念上，人们除了遵循基于矛盾律的可确定性原理外，还需要遵循通盘规定原理。这里的“每一个概念”特指有限的存在者的概念，而不是上帝概念。上帝概念是规定有限存在者的一切谓词的根据，是原理本身，而不是原理规定下的具体对象。在“Sein ist offenbar kein reales Prädikat”论题中的实在谓词，适用于受上帝限制或规定的一切有限存在者。只有这种存在者，其规定性才是确定的，而不是随心所欲的。上帝将其全部实

在性中的一部分赋予某个有限存在者，该存在者的概念才被添加到作为实在谓词的规定性概念。有限存在者的实在谓词的确切性与上帝的逻辑谓词的随心所欲的特性，是该论题要揭示的最重要的一种对立关系。因此，该命题的真正含义是：在“Gott ist”中的 Sein 是适用于上帝的逻辑谓词，而不是适用于有限存在者的实在谓词；这两种谓词本来具有天壤之别，却被坚持本体论证明的哲学家们所混淆。

三、康德通过该命题对本体论证明的批判

康德通过“Sein ist offenbar kein reales Prädikat”对本体论证明的批判，比通过实存概念的精确规定对该证明的批判更加彻底。在笔者看来，实存概念的精确规定是指某物不仅被思考为实存着的，更在经验中被实际地知觉到^①。在上帝存在的论题上，康德指出：“如果我想到了一个作为最高的（没有缺陷的）实在性的存在者，那么总是还留下‘它是否实存着’这个问题。”（A600/B628, 364）由于上帝仅仅是在思维中的一个存在者，不管通过什么谓词、多少谓词来思考它，都不可能使之超出思维而在客观世界中实存。所以，康德本来可以直接地说，上帝根本没有在经验中被知觉到，也就不能被看作是实存的。即便对于普通大众来说，这也是显而易见的。任何人（特别是经验主义者）只要善于运用理性的批判，都有可能提出这种质疑：我从来没有经验过一个具有最高实在性的存在者，也就没有理由断言其实存。对于上帝实存与否的问题，哲学家采取更加思辨和复杂的理解方式。康德对本体论证明的批判的策略，不仅在于揭示“实存”概念的精确规定中所要求的知觉内容，更在于区分逻辑谓词和实在谓词及其不同的适用对象。

不管人们在思维中设想的是“上帝存在”还是“上帝是全能的”，这些谓词都不能表明任何确切的实在内容，也就不是实在谓词。实在谓词首先是在上帝的通盘规定原理之下的某种有限存在者的属性的概念，其次才是需要在经验中充实知觉内容的概念。上帝与有限的存在者的区别不仅在于前者不能被知觉到、后者能够被知觉到，更在于述谓两者的谓词是完全不同的。这两种谓词甚至无需考虑经验内容，仅仅在先验的思考中就能够被区别开来。这符合于“先验的理想”一节在一种先验视域中所描述的，上帝与有限存在者的规定与被规定关系。实在谓词就是出于上帝对有限存在者的规定而成立的一种谓词概念。

康德对这两种谓词及其适用对象的区分，是对传统宗教哲学中相关思想的深化。哲学史上很多哲学家将上帝与其被创造者看作是有本质区别和规定关系的。例如，在阿奎那那里，“世界上一切个别的存在物都是偶然的和可能的，它就必须以某种绝对必然的存在者为其终极的根据”^②。在笛卡尔那里，“绝对实体就是上帝”，“相对实体有两个，即物质实体和精神实体”，它们是“依靠上帝”^③而存在的事物。康德同样继承了这一点，并有所深化。这体现在，他将上帝的整全的实在性看作是其他事物的实在性的通盘规定的原理，并在此基础上区分有限存在者的规定性和上帝的整全的实在性，以及适用于两者的不同谓词。

适用于上帝的逻辑谓词与适用于有限存在者的实在谓词之间的区分，在其本体论证明的批判工作中的意义就在于：“上帝存在”与诸如“苏格拉底存在”仅仅在先验的理解中就有本质区别。苏格拉底的存在是具体的，是有确切内容的，是上帝在其全部实在性中限制出一部分而赋予苏格拉底的。但上帝的存在不是具体的，也不具有确切内容，更不是在上帝的全部实在性中占据某一部分的那种概念。即便人们用相同的一个概念 being (sein) 来述谓上帝和具体存在物，所得到的判断或命题也有

① 真正说来，一物的规定有三个层次：（1）在先验领域中并基于矛盾律的可确定性原理视角下被规定，（2）在可确定性原理基础上再通过通盘规定原理被规定，（3）在经验领域通过感性直观对该物及其属性进行精确规定。前两种规定在“先验的理想”一节有详细论述，它们都是对该物的先验的规定。但经过这两种规定并不能够形成命题或者判断，因为该物的属性究竟是什么，在这两种情况下都还是不确定的，唯一确定的只是可能的规定性被归于该物的方式。所以，按照前两种原理，人们不能说某物是什么性质、什么样，只能说某物无论是什么样的，其可能的属性都是符合可确定性原理和通盘规定原理的。因此，例如“这朵花是红色的”这样的判断本身承载着三重规定：可确定性原理、通盘规定原理、经验中的精确规定。

② 邓晓芒、赵林：《西方哲学史》，北京：高等教育出版社，2005年，第105页。

③ 同上，第147页。

本质区别。这种区别甚至不需要考虑上帝或苏格拉底是否在经验中被知觉到就能成立。

康德通过区分逻辑谓词与实在谓词而批判本体论证明的举措，可以被看作是他在传统宗教思想视域中展开的彻底驳斥。阿奎那等神学家从上帝与有限存在者的等级性关系中证明上帝的客观实存，康德则在同样的基础上否定上帝的客观实存，推翻了“有条件者存在，其条件就必定存在”这样的独断教条。这是一种以其人之道还治其人之身的策略，更是一种釜底抽薪的颠覆。他要指出的是：有条件者客观实存，其条件不一定客观实存，而可能仅仅是思维中一种纯粹理念。康德的先验逻辑思维方式使其将上帝（无条件者）与有条件者之间的规定和被规定关系纳入思维内部来考察。笔者认为，正是在这一点，康德对本体论证明的批判才具有深远意义。

与此相应，康德在这种批判中也表现了另一种深刻的思想变革。阿奎那、笛卡尔等人的本体论证明实际上有一个隐秘的前提，即内部思维与外部存在的统一性甚至同一性原则。这是自古希腊以来的一种重要的思维方式，经常被很多哲学家隐秘地预设为思想前提，并不加批判地加以运用。例如，在笛卡尔看来，“单从我存在和我心里有一个至上完满的存在体（也就是说上帝）的观念这个事实，就非常明显地证明了上帝的存在”^①。这是因为凡是人们能够清楚明白地领会的东西都是真实的，而上帝的观念在他看来就是一个清楚明白的观念。笛卡尔将上帝的观念作为一种结果，而将思维之外客观实存着的上帝当作是一种原因。原因和结果之间的统一性暗含着思维与存在的统一性。在笛卡尔这里，像上帝这样的清楚明白的观念“不是纯粹由我的精神产生出来”^②，而是必须有思维之外的客观根据。但在康德看来，上帝就是一个理性理念，人类理性自身就可以产生这样的理念。相对于笛卡尔在思维和外部存在之间寻求统一性的理解，康德“在思维内部重新建立了思维对存在的直接性”^③。

康德打破了古希腊以来思维和存在的外在统一性原则，将这种统一性内化到主体之中。这种思想变革在当前论题中的意义在于，上帝可以仅仅作为一种纯粹观念上的规定根据。而人们在思维内部对一个纯粹观念的任何述谓，都不可能推出它在思维之外的客观实存。上帝只是被悬拟地、调节性地设想为一切有限存在者的根据，与那种不仅存在于思维中也能在经验中被知觉到的具体存在物有本质区别。在后者那里，人们用以描述诸物的谓词是实在谓词。实在谓词的“实在”，一方面指由上帝的整全的实在性所通盘规定的具体的和部分的实在性，另一方面意味着在经验中具有实在的知觉内容。上帝与具体事物的这种规定和被规定的关系，以及适用于它们的逻辑谓词与实在谓词的区分，在单纯思维领域就是清楚明白的。康德将上帝仅仅纳入思维之中，也就取消了其思维之外客观实存的确证的可能性。本体论证明的根本错误在于，将述谓上帝的概念（如存在）看作是与述谓有限存在者的概念同类的、同级别的。这种混淆实际上是取消了上帝与有限存在者的本质区别，将上帝看作是像后者那样既作为思维中的观念又在客观世界实存。

四、总 结

本文最终的结论是，“Sein ist offenbar kein reales Prädikat”这一命题必须在上帝与具体事物的规定和被规定关系的语境，以及逻辑谓词与实在谓词相区分的语境中被考察。基于这两种语境的结合，该命题意指：“上帝存在”中的“存在”只是逻辑谓词，不是实在谓词；只有被上帝规定的具体的和有条件的存在者才具有实在谓词。它们之间的根本区别在于：上帝只是思维中的一个概念，述谓这一概念的任何谓词都不表达具体的实在性，而是表达上帝概念中的最高的、整全的实在性；但这样的谓词恰恰是与上帝概念同义反复的逻辑谓词。与此相反，被上帝所规定的有条件者可以既在思维中被思考又在经验中被真实地知觉到，用以述谓这种事物的谓词表达的是其具体的和确切的实在性，因而是实在谓词。它们之间的内在联系在于，上帝与有条件者的规定和被规定关系可以在思维中先验地被设想，即有条件者的实在性是上帝的整全的实在性的一部分，并可以在其中得到通盘规定。

（责任编辑 行之）

① [法] 笛卡尔：《第一哲学沉思集》，庞景仁译，北京：商务印书馆，1986年，第56页。

② 同上，第56页。

③ 刘凤娟：《笛卡尔循环与康德的解决——以逻各斯精神为研究视角》，《湖北社会科学》2016年第6期，第100页。

论康德对公民资格的先验阐释

居 俊

【摘要】公民是康德政治哲学的核心概念，但学界没有足够重视它最本质的先天性特征。公民概念的先天性缘起于先验的普遍主体学说，因为“公民”从私人到国家、再到世界的扩展基于一种普遍主体理念。这一理念首先体现在先验自我对于经验自我的奠基之中，而先验自我经由其自发性展示的理智本性，上升为作为实践自我的自由意志。通过发布普遍的道德法则，道德性的自由意志成为普遍意志，进而演变为公民先天性的直接源头，并造就了作为公民体制与公民原则“诞生地”的法权领域。在法权领域中，作为公民体制典型的国家理念与先天的公民原则（自由、平等、独立）得到证明。因此，在批判哲学中存在着一从先验自我出发、经由表征实践自我的普遍意志导向政治共同体的建构之路。由于公民概念的始基在先验哲学中，所以康德哲学在根本上内含着政治性。

【关键词】自我；自由；普遍意志；公民；法权

中图分类号：B516.31 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2020）06-0102-08

作者简介：居 俊，哲学博士，（南京 210023）南京师范大学公共管理学院哲学系讲师。

在康德的政治哲学中，“公民”无疑是核心概念。实际上，康德政治学说的整体可以视为以公民概念为逻辑起点进行推演的体系。由它衍生而来的“国家公民”“世界公民”“永久和平”等话题虽已脍炙人口，但这并不代表我们有了对该概念的确切理解。当前国内外学界对它的阐发大多集中于政治法律层面。例如，霍华德·威廉姆斯（Howard Williams）指出，康德的公民概念涉及私人公民领域、公共的国家领域与国际性的公共领域三个部分^①；而在罗纳德·贝纳（Ronald Beiner）看来，在康德公民概念中存在着与道德相关联的高自由主义与仅限于政治的低自由主义两种维度之间的张力^②；韩水法则归纳了康德公民概念的三重语境，即社会契约论语境、时代背景语境与未来的世界公民语境^③。这些观点虽然颇具洞见地剖析了“公民”在康德政治哲学中的多重含义，却忽略了他给予它的先天性。事实上，先天性是其先验哲学附加在公民这一政治概念上的本质属性。公民概念的先天性不仅意味着康德给予政治的先验提升，更预示着先验哲学鲜为人知的政治意涵。现今，公民概念的先天性由于缺乏重视还没有得到合理阐释。在我们看来，公民概念先天性的最初来源是先验哲学中的普遍主体理念。这一理念首先体现在理论性的先验自我之中，随后也表现在作为实践自我的自由意志之中。作为普遍道德法则的发布者，自由意志具有普遍性，是公民先天性的直接源头，也造就了法权领域。在该领域中，作为公民体制典型的国家理念与先天的公民原则（自由、平等、独立）得以出现。而这种对公民概念的先验阐释证实了康德哲学在根本上具有的政治性。

① Howard Williams, “Bürger”, *Kant – Lexikon*, hrsg. von Marcus Willaschek, Jürgen Stolzenberg, Georg Mohr, Stefano Bacin, Berlin: Walter de Gruyter, 2015, S. 314.

② Ronald Beiner, “Paradoxes in Kant’s Account of Citizenship”, *Responsibility in Context*, ed. Gorana Ognjenovic, Dordrecht: Springer, 2010, pp. 19–22.

③ 韩水法：《康德法哲学中的公民概念》，《中国社会科学》2008年第2期，第38—40页。

一、先验自我的普遍主体意蕴

虽然以公民概念为核心的法哲学与政治哲学直到康德晚年才构建完成，但公民概念的先天性却扎根于早已岿然屹立的批判哲学之中。罗尔斯曾颇具洞见地指出：“在康德的观点中，个人与社会的基本观念之基础……是其先验观念论。”^①韩水法也认为，康德的公民概念“是从先天的理性法则中演绎出来的”^②。那么，在其广博的先验哲学里，究竟什么可以作为生发公民概念的源泉呢？如果霍华德·威廉姆斯指明的康德公民概念从私人、国家扩展到世界的趋向是正确的，那么我们就必须认可公民概念具有的普遍性。可以说，康德的公民概念表达了一种政治性的普遍主体身份。而在批判哲学中，这种普遍主体意蕴的始基必须追溯至先验自我（统觉）。因为先验自我经由自己包举宇内的统摄力，将一切表象都归之于自己名下。康德明确说道：“一切不同经验性的意识都必须被结合在一个惟一的自我意识中，这个综合命题是我们的一般思维的绝对第一的和综合的原理。”（IV87）^③正是通过将一切表象结合在先验自我之中，先验自我变成对一切知识拥有普遍效力的最高裁判官，它的普遍主体意蕴也得到彰显。

不过，先验自我的普遍主体意蕴并不指示着它自身可以产生这些表象。毋宁说，它只是通过在伴随这些表象时保持自身同一，进而使得所有表象以它为中心产生联结。这种伴随和联结的功能就是先验自我自发性（Spontaneität）的表现。先验自我的自发性仅仅意味着形式性地对诸表象进行整理和归纳，却无权过问表象的实质来源。在康德的眼中，表象是由我们的感性接纳进来的，而作为知性应用的至上原则，先验自我只负责将这些表象统一起来。康德由此表达了先验自我的普适性：“我因此是就一个直观中被给予的表象的杂多而言意识到同一的自己的，因为我把这些表象全都称为我的表象，它们构成一个表象。”（III110）正如倪梁康所言，先验自我的意义在于“它使……我进行的所有的意识活动被意识为‘我的’”^④。

正由于先验自我始终代表着形式的统一性，所以它的普遍主体意蕴是受限的。进言之，它与现实的经验主体也不尽相同。对于康德来说，经验自我由内感官塑造，在任何时候都是可变的，进而“在这种内部现象（Erscheinung）的流动中不可能存在任何固定的或常驻的自我”（IV81）。事实上，经验自我与先验自我的区别正如亨利·阿利森（Henry Allison）所道明的：“经验性统觉是通过日常的反思或内省达成的。它总是在与内感官的关联中发生，这也许是康德有时为何将它们等同起来的原因。与之相对，先验统觉则是一种哲学或先验反思的产物。”^⑤但这并不意味着经验自我与先验自我无关。毋宁说，先验自我是经验自我的基础，因为“我们先天地意识到我们自己一贯的同一性……它是一切表象的可能性的必要条件”（IV87）。所以，就经验自我同样是我们的表象（更确切地说现象）而言，它也在先验自我的终极统摄性之下。

如若先验自我可以作为经验自我的基础，那么先验自我是否就是终极的自我自身呢？我们知道，康德先验观念论的基本特征是对世界进行的现象与物自身的二分。他对此解释道：“我把一切现象的先验观念论理解成这样一种学术概念，按照它，我们把所有的现象均视为纯然的表象，而不视为物自

① [美] 罗尔斯：《政治自由主义》，万俊人译，南京：译林出版社，2011年，第92页。译文有所改动，参考了英文版的 *Political Liberalism*（Columbia University Press, 2005）。

② 韩水法：《康德法哲学中的公民概念》，《中国社会科学》2008年第2期，第40页。

③ [德] 康德：《纯粹理性批判（第1版）》，《康德著作全集》第4卷，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2005年。本文所引康德著作原文，全部基于由中国人民大学出版社出版、李秋零主编的中译本《康德著作全集》。由于李秋零译本根据普鲁士皇家科学院版《康德全集》（*Kant's Gesammelte Schriften*, hrsg. von Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaft, Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1905-）译出，因而为简便起见，本文所用引文将只标明普鲁士皇家科学院版《康德全集》的卷数与页码。引文需调整之处，依据该全集进行改动。

④ 倪梁康：《自识与反思》，北京：商务印书馆，2006年，第166页。

⑤ Henry Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defence*, New Haven and London: Yale University Press, 1983, p. 274.

身……”(IV232)这样,一切事物在他看来都必须区分为现象与物自身两个层面。我们所能认识的只是事物的现象,它作为我们的表象而存在,而事物的物自身那一面是不可知的。由此,作为物自身的自我在他的视域中也不可能被认识。他认为:“我因此拥有的对我的认识,不是如我所是的那样,而仅仅是如我向我自己显现的那样。”(III123)也就是说,我们平常所能认识的只是经验自我,却不会自我自身。

这是否暗指着,我们凭借先验自我也不可能达及自我自身呢?康德确实是这么认为的。他指出:当我们从不包含任何杂多的先验主体概念出发,推论出这个主体本身的绝对统一时,这一推论就是纯粹理性的谬误推理(Paralogismen)。(III261-262)在他看来,笛卡尔正是这一谬误推理的始作俑者,因为笛卡尔相信“我是一个实体,这个实体的全部本质或本性就是思维”^①,“我思”由此被当作持存常驻的思想实体。与之不同,康德认为,作为先验自我的“我思”仅是一个自发性的表象,“必然能够伴随所有其他表象并在一切意识中都是同一个东西”(III108)。所以,虽然笛卡尔和康德都将理解世界的基础归于“我思”这个阿基米德点,但两者的意味截然不同。前者的“我思”是实质性的终极存在者,而后的“我思”是形式性的统括行动。进言之,在康德看来,笛卡尔的错误在于“他将形式的或先验的我等同于真实的或本体的自我”^②。由于先验自我(我思)的功能是为了将所有其他表象结合在自身之中却不产生这些表象,因此先验自我是“单纯的、自身在内容上完全空洞的表象:我”(III265)。质言之,先验自我是一个空洞的形式自我,“一个思考性主体(思想的一个逻辑主体或‘一般主体’)的单纯形式性概念,亦即当内感官的内容被抽离时的所有剩余物”^③。因此,先验自我并不构成对于自我本质的洞见,而仅仅意指着思考世界的一个主体性原点。易言之,在“我”的意识中呈现的一切都将丝毫不差地被“我”把握。

先验自我的普遍必然性是康德先验哲学的基本原理,他对公民概念先天性的界定同样与先验自我的普遍必然性息息相关。在最原始的意味上,“公民”从私人到国家、再到世界的扩展必须基于一种普遍主体身份。舒远招精当地指出,“康德的世界公民概念本身即具有典型的普世意义”^④。而在康德哲学中,公民概念的普世意义最初导源于先验自我的普适性。因为先验自我所表达的普遍主体理念,和康德赋予公民的公共性诉求一脉相承。由于先验自我是纯然形式化的表象,因而它的普遍主体理念不可避免地是一种形式。一旦用诸种经验质料对该形式加以充实,那么在它之下就会呈现出各不相同的经验自我。相对于作为普遍主体的先验自我,这些经验自我就是个别主体。我们日常所见的人伦世界,恰好由个别主体聚合而成。但从经验自我与先验自我的关系中可以推出:诸经验个别主体建构的人伦世界,必须以先验普遍主体为标的。易言之,即便先验普遍主体是不可见的,它也是可见的经验个体将自己确立为主体(亦即理性存在者)的准绳。在批判哲学的视域下,经验要素展示人们相互差异的方面(如出身、财富、性格等),但先验要素却道明他们彼此一致的渊源——理性。正如瓦尔特·斯怀德勒(Walter Schweidler)分析的,“我作为理性存在者是普遍的精神,而我作为个体是自我中心的和自私的自然”^⑤。由此,康德才颇为自豪地宣布:“理性完全从自身创造的东西,都不可能隐匿自己,而是只要人们揭示了它们的共同原则,它们本身就会被理性带到光天化日之下。”(IV13)

这样,理性在本质上表征一种普遍性力量,而这种力量在康德理论哲学中的最佳代表是先验自我。先验自我的普遍主体意蕴集中体现在先验自我对经验自我的奠基作用之中。无疑,这种作用发源于先验自我的自发性。实际上,这一自发性是先验自我成为普遍主体的根据。尽管先验自我的自发性仅仅意味着对诸表象的综合统一,但“这种自发性却使得我把自己称为理智(Intelligenz)”(III123)。事实证明,康德将先验自我视为理智这一点是意义重大的。在杨宝富、张瑞臣看来,理智

① [法] 笛卡尔:《第一哲学沉思集》,庞景仁译,北京:商务印书馆,2010年,第85页。

② Henry Allison, *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defence*, p. 282.

③ Ibid., p. 283.

④ 舒远招:《从世界公民概念看康德的普世主义思想》,《广东社会科学》2012年第4期,第74页。

⑤ Walter Schweidler, *Der gute Staat – Politische Ethik von Plato bis zur Gegenwart*, Wiesbaden: Springer Fachmedien Wiesbaden, 2014, S. 127.

非但是自我的本质规定，而且打开了自我从思辨领域进入实践领域的大门。^①当先验自我转变为实践自我，它的普遍主体意蕴才得到更充分和本真的开显，作为公民概念基石的普遍意志概念也终于“登上舞台”。下面就进入康德的实践哲学来探讨该问题。

二、普遍立法的自由意志

在批判哲学中，先验自我向实践自我的转化并不那么引人注目。如上所述，理智这个概念是两者变换的枢纽，而这一转换依旧始于现象与物自身的二分。由于在康德看来，人只能认识现象，无法认识物自身，所以他将世界划分为感性世界和理智世界。“其中前一个世界按照各种世界观察者里面感性的差异也可以极为不同，但作为其根据的后一个世界却始终保持为同一个世界”（IV451）。既然对于人来说，也存在着经验自我与自我自身的二分，那么将前者归入感性世界、后者归入理智世界就合情合理。因此，人发现自己同时处身于感性世界与理智世界之中。正是在归属理智世界的意义上，人作为理性存在者才能将自己称为理智。

由此，康德之所以把先验自我称为理智，是因为先验自我表达了知性的自发性，而这种自发性与感性的接受性相反相成。尽管先验自我意指着一种仅可思维、不可直观的有限知性，但毕竟揭示了自我自身不同于被动感性的行动本质。用康德的话说，“我思表现着规定我的存在的行动”（III123）。亨利·阿利森也指出，先验统觉“并非当一个人在判断时所做的另一件事（对一个人正在进行认识的二阶认识），毋宁说它是一阶的行动本身不可分离的组成部分”^②。即便我们在思辨领域中不可能经由先验自我直接把握到自我本身，但先验自我的确预示了自我本身是“某种不可见的、自行活动的东西”（IV452）。那么，自我何以能具备这种自行活动的能力呢？康德认为，这恰好是由于人具有理性，而理性就是纯粹的自动性（Selbsttätigkeit）。理性的自动性高于知性的自发性，这不仅是因为就知识体系的建构而言，理性居于知性之上，更是因为理性的自动性完全超出感性的束缚，而知性的自发性在没有感性配合的情况下无法发挥作用。

这样看来，知性只是暗示作为本体的理智自我的存在，而理性足以证实它的存在。理性不仅是指对于感性条件的独立性，更是自行开启事件序列的能力，亦即自由。正是从奠基于理性的自由理念中，自我才获致积极行动的能力。这也是康德将自由与自我意识相等同的原因。他在评注形而上学的遗稿中说：“自由……尽管不能被解释为第一原则，却是先天的自我意识，只要它是理性自身的一个行动和因果性概念。”（XVIII182）显然，自由所展示的这种自我意识是实践性的。这样，先验自我的自发性就过渡到实践自我的自由。

如果我们承认自我本身是实践性的，进而是自由的，那么自由理念就将先验自我在思辨领域尚且受限的普遍主体理念提升到了绝对高度。换言之，自由理念展现了真正意义上“至大无外”的主体观念，这一观念是康德公民概念先天性的直接来源。不过，要理解这一点，首先要从他对自由的规定谈起。在《纯粹理性批判》中，自由是与“自然必然性”相对立的概念。“先验辩证论”部分第三个二律背反表达了这一对立：“正题：按照自然法则的因果性，并不是世界的现象全都能够由之派生出来的惟一因果性。为了解释这些现象，还有必要假定一种通过自由的因果性。反题：没有任何自由，相反，世界上的一切都仅仅按照自然法则发生。”（III308-309）那么，自由与自然必然性之间的背反如何化解呢？正如阿伦·伍德（Allen Wood）所指明的，“由自然因果性而来的规定应用于作为现象世界之部分的我们的行动之上，但康德坚持认为，当我们被思考为物自身时，这一应用与将我们自身认定为自由是一致的”^③。所以，还是经由现象与物自身的区分，前者中的自然因果性独立于

① 杨宝富、张瑞臣：《康德实践哲学中的自我问题》，《求是学刊》2015年第4期，第26—27页。

② Henry Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 37.

③ Allen Wood, "The Antinomies of Pure Reason", *The Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason*, ed. Paul Guyer, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 263.

后者中的自由。不过，鉴于人所能直观的只是为自然因果性决定的现象界，因而即便我们觉察到作为本体的自我可以自由行动，也不能直接证实自由的存在。

可见，人如何能够确证自身的自由依然是一项有待解决的任务。康德认为，这项任务只有通过道德法则的意识才能完成。而他对这条道德法则的表述是广为人知的：“要这样行动，使得你的意志的准则在任何时候都能同时被视为一条普遍立法的原则。”（V30）在此，意志的准则是经验性的，由个体特殊的禀赋、习惯和环境等塑造，因而仅仅被个体视为对其意志有效。而普遍立法的原则是公共的，对每个理性存在者的意志都有效。而道德法则要求的是：人将自己意志的主观私人准则上升为普遍立法的客观公共原则。因为“对我进行道德性的规定就是克服作为个体的我”^①。人若想获得自由，其意志理应经历“由私到公”的转变，因为“道德法则将作为理性存在者的我们相互联结在一起”^②。换言之，“每一个理性存在者都必须通过自己意志的一切准则而把自己视为普遍立法者，以便从这一观点出发来评价自己以及自己的行为”（IV433）。

正是通过道德法则，人的意志才能摒弃种种私欲的影响，回归到普遍立法的终极意志。在康德的看来，这个普遍立法的意志就是自由意志。这一论点成立的关键，是他对“意志”所作的形式与质料之分。在他看来，意志的结构一般可以分为普遍立法的形式和作为意志对象的质料。这样，意志的形式是理性所具普遍必然性的外现，是唯一且恒定的；而它的质料由经验对象构成，是杂多且变动的。显然，一个普遍立法的意志的规定根据不能是作为意志客体的经验对象，只能是普遍立法的形式。只有这种形式才能避免各个私人主体将自己的经验偏好当作意志的规定根据。而当一个人意志的规定根据是经验性的偏好之时，那么他/她的意志就是私人的、暂时的，不能担当普遍立法的重任。相反，一个普遍立法的意志必须超出此种狭隘境地，“以天下为己任”，因此才将普遍立法的形式视作旨归。正如克里斯多夫·霍尔恩（Christoph Horn）所指出的，“在一个离弃了所有目标的形式中去思考意志，同时意味着在它那未被染污的、未经蜕化的形式中去理解它”^③。这一形式“只能由理性来表现，因此不是感官的对象，故而也不属于现象”（V28）。一个以普遍立法的形式为规定根据的意志，即普遍立法的意志必定独立于现象，进而独立于现象内蕴的自然因果法则。在最严格的意义上，对自然因果性的独立就是自由。这个普遍立法的意志正好达致对自然因果性的独立，所以它就是自由意志或纯粹意志。进而，“它仅仅依据一种具备普遍化能力的法则的表象而变得有行动效力”^④。

经由自身所立的道德法则，普遍立法的自由意志对人的行动有最普适的规约性。正如黄裕生指出的，自由意志是真正的主体之“我”。^⑤就此而言，自由意志所代表的实践自我，占据着最强意义上的普遍主体性。而在认识领域中，先验自我被拘囿在对经验性材料的普遍联结之中，仅仅表达一种受限的自主性，其普遍主体意蕴是有限的。与之相对，在实践领域中，实践自我经由自由意志直接对人的行为产生“应然”意义上的强制，因而临在于个体自我的意识之中。这种普遍主体的规约性是绝对的，因为这一规约的对象不再是认识论意义上的外部对象，而是实践性的个别主体自身。易言之，这是实践自我对各个主体的无条件规训：“人们应当绝对地以某种方式行事。”（V31）我们在此应当依循的行事方式，只能由普遍实践主体来规定。对此，斯怀德勒评论道：“人之本性……具体化在那种张力中，在其中我们中间的每个人作为受动机规定的‘经验主体’遭遇到了—种普遍理性化的要求。”^⑥无疑，普遍立法的自由意志是这种普遍理性化要求的发起者。由此，实践自我的普遍主体内涵彻底地宣告出来。只要我们承认自己理性存在者的身份，由普遍立法的自由意志颁布的道德律令就不

① Walter Schweidler, *Der gute Staat – Politische Ethik von Plato bis zur Gegenwart*, S. 127.

② Ibid., S. 126.

③ Christoph Horn, “Wille, Willensbestimmung, Begehrungsvermögen (§ 1 – 3, 19 – 26)”, *Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft*, hrsg. von Otfried Höffe, Berlin: Akademie Verlag, 2002, S. 48.

④ Ibid., S. 48.

⑤ 黄裕生：《德国哲学论证自由的三个向度——论德国哲学在论证自由问题上的贡献》，《陕西师范大学学报》哲学社会科学版2020年第1期，第117页。

⑥ Walter Schweidler, *Der gute Staat – Politische Ethik von Plato bis zur Gegenwart*, S. 126.

由分说地呈现给我们，不管我们最后的行为是否依循它。由于道德法则与自由意志是互相回溯的，在道德法则现身之时，普遍立法的自由意志将同时在场。据此，该意志所表征的、实践自我意义上的普遍主体也直接地为我们所察觉。

这个普遍立法的自由意志呈示的普遍主体理念对康德公民概念的生成是决定性的，因为“公民”从私人扩展到世界的公共性根据就在于这个意志的普遍性。下面将展现康德从普遍意志推演出公民概念的详细进路。

三、基于法权的“公民之公”

康德的实践自我所表征的普遍意志首先是道德的基础。不过，这一普遍意志同时是法权（Recht）的来源。他明确指出，只有按照先天必然联合起来的全面的立法意志之原则，一种一般而言的法权才是可能的。（VI263）问题在于，一种道德性的普遍意志如何成为法权领域的创生者呢？如前所述，康德的普遍意志概念从意志规定根据的普遍化律令中产生，因此这个概念首先针对一般意志的因果性，它所赋予人的是一种与自然因果性相对的自由因果性。这种内在的意志自由与我们一般理解的自由选择还没有直接联系，只有当它与产生客体的行为能力的意识相结合，它才演变为意决（Willkür）^①的自由。这一自由指受普遍意志（即纯粹理性）的规定去行动。如果人受感性偏好的刺激而行动，他/她的意决就是不自由的、动物性的。只有当普遍意志降临到每个人的意决之中时，个体的行动自由才得到彰显。在康德看来，每个人意决指向的外在行动在一个普遍的自由法则之下保持一致的总体关系即是法权领域。这样，从作为初始根据的普遍意志向意决的外在行动的扩展，证明了创生道德领域的自由意志同时是法权领域的缔造者。正如温纯如指出的，“康德把法权思想放在道德哲学框架内给以道德化，自由意志是道德和法权共有的基础”^②。

普遍立法的自由意志创造了每个人的意决自由相互协调的法权空间，这个空间被康德称为公民体制（die bürgerliche Verfassung），而“公民体制是自由人的一种关系，这些自由人……毕竟处在强制性法则之下”（VIII290）。就此而言，自由意志所创设的公民体制指涉着拥有意决自由的个体之间的“强制性联合关系”。这一关系的协调经由如下“普遍法权法则”进行：“如此外在地行动，使得你意决的自由使用能够根据一个普遍法则与任何人的自由共存。”（VI231）换言之，只要“我的”行动自由没有现实地侵扰“你的”，“你的”也未现实地干涉“我的”，那么“我”和“你”就处在该法权法则制定的良性秩序之中。康德甚至说：“每个人都可以是自由的，即便我对他的自由全然不关心，或者即便我内心很想破坏他的自由，只要我通过自己的外在行为并没有损害他的自由。”（VI231）概言之，这条法则阐明了什么是正当的，因而保障了所有人的自由不被侵犯。与之相应，它包含了一种普遍的交互强制，即所有人都不可侵犯他人的自由。康德指出：“严格的法权也可以被表现为一种与每个人根据普遍法则的自由相一致的普遍交互强制的可能性。”（VI232）

处在法权关系中的人们当然是自由的，因为他/她们的外部行动任何时候都不可被侵犯；但他/她们又处处受强制，因为他/她们任何时候都不可去侵犯他人的外部行动。法权概念正是表达了人与人之间自由与强制交相对等的均衡关系网。公共法权是将这些均衡关系“公之于众”的总和。在康德看来，公共法权对人自由与强制的总体界定是公民体制。易言之，当所有人都处在由普遍法权法则构成的自由与强制的交互关系中时，公民体制就诞生了。公民体制的出现意味着人赢获了公民的资格。事实上，公民体制下的所有成员都通过参与制定对普遍意志进行规定的法则而成为公民。^③

康德认为，统摄在普遍意志下的人处于公民状态之中。易言之，公民体制和公民资格植根于普遍

① Willkür 一词的翻译在学界颇受争议。据不完全统计，目前的译名有任意、任性、意愿、选择、决断、抉意等。本文采纳“意决”的译法，意思是意志的决断。

② 温纯如：《论康德从意志到自由意志的思想》，《安徽师范大学学报》人文社会科学版2018年第2期，第42页。

③ Howard Williams, *Kant's Political Philosophy*, Oxford: Basic Blackwell Publisher Limited, 1983, p. 179.

意志之中，更确切地说起源于先验自我与实践自我所表征的普遍主体理念。在普遍主体理念的视域下，理性人在外部关系中必须维持相互间的自由与强制关系，否则他/她们就不配享有“理性存在者”的称号。如上所述，这种交相对等的自由强制关系正是公民资格的诞生地。因此，批判哲学中的“公民”虽然涵盖源自现实经验的要素，但在根本上是衍生自人之理性本质的先天概念。简言之，只要人认可自己理性存在者的身份，那么他/她天然地具备公民资格，不管他/她就目前的状况而言生活在一个共和国或专制国之中。

所以，康德哲学在根本上含有政治性。这主要是因为他对普遍理性主体的强调使公共性从一开始就是其哲学的题中之义。从他实践哲学的两条“金规则”——道德法则和法权法则可以看出：无论是人的意志自由还是意决自由，都与作为公共性尺度的普遍意志发生关联。进言之，批判哲学从理论性的先验自我出发，最后落脚于世界公民的永久和平理想上，这绝非偶然。如上所示，先验自我与实践自我展示的普遍主体理念，藉由普遍意志可以融贯地导出政治性的公民资格。

总之，先验自我和实践自我作为普遍主体理念的代言人，预示了公民在公共法权状态下必然联结的可能性。进而，作为共同体的国家得到其建构的先天基础。因此，国家的合法性是基于公民将自己构成国家的源始契约理念，“根据这个契约，人民中的所有人……都放弃自己的外在自由，以便被视为一个共同体的诸成员……而立刻重新接受这种自由。”（VI315）这样，只有当所有公民放弃外在自由之时，各公民的意志才集合为形成源始契约的普遍意志。在这一普遍意志下，公民的外在自由得到恢复，作为共同体的国家也出现了。显然，国家在理念上是保护公民外在自由的法权共同体。

既然国家之为法权共同体的本质特征由普遍意志决定，那么公民作为国家主体的内在原则也来源于该意志。在康德眼中，只有一个源始地和先天地联合起来的意志才能产生公民状态。而自由、平等和独立这三个在启蒙时代振奋人心的口号，是公民状态内含的三条先天原则。易言之，“公民状态仅仅作为有法权的状态来看，建立在如下的先天原则之上：1、社会中作为人的每个成员的自由；2、社会中作为臣民的每个成员与每个他人的平等；3、一个共同体中作为公民的每个成员的独立”（VIII290）。

由此，公民所具的自由、平等与独立诸原则依旧从“法权”概念引申而来。首先，公民的自由依据普遍的法权规则得以界定。康德指出：“每一个人都可以沿着他自己觉得恰当的途径去寻求自己的幸福，只要他不损害他人追求一个类似目的的自由……这种自由是能够按照一种可能的普遍法则与每个人的自由共存的。”（VIII290）在这里，公民的自由表现为与他人自由共存的对自身幸福之追求。由于“公民自由”是指在法权意义上对外在行动的规定，所以在一种均等的公民体制下，他人不可干涉我的行动，我亦不能侵扰他人的行为，我与他人尽可按各自所想追求自身幸福。需要注意的是，“公民自由”是价值中立的法权概念，但它真正的根源是道德学说中的“意志自由”。康德明确将两者的关系类比于空间与时间的关系：空间中有外感官的对象，时间中则有一切对象，内感官对象和外感官对象都在其中；同样，公民自由只是外在自由，而意志自由是自由的本源，既包含内在自由，也涵盖外在自由。

既然“意志自由”可以从与之互相回溯的道德法则中推演出来，那么“公民自由”同样源自普遍的法权法则。事实上，法权法则首先表现为对公民自由的规定。但从这一法则出发，公民的平等和独立也可得到解释。康德曾对公民的平等作出规定：“即就他自己而言，不承认人民中有什么上司，而只承认这样一种人，对这种人他有在法权上进行约束（verbinden）的道德能力，正如这种人可以约束他一样。”（VI314）所以，公民的平等是指公民之间在法权上的相互约束关系，即“共同体的每一个成员都对任何其他成员拥有强制性法权”（VIII291）。那么，为何每个成员都对其他成员拥有强制性的法权约束力呢？这是由于“作为普遍意志的表达，法权只能有一种，而且它涉及法权的形式”（VIII292）。因此，每个人都经由公民身份将自己提升至普遍化的形式法权之中，这就对其他公民产生强制性。这是所谓“法律面前人人平等”的康德阐释。在他的眼中，该法实乃普遍意志所立的公共法，即普遍的法权法则。由于这条法则，“所有属于人民的人都作为臣民处在一种一般的法权状态中，亦即处在一种依据普遍的自由法则相互限制的意决的作用与反作用的均等状态之中”

(VIII292)。所以，每个人就其外在自由的使用权限而言一律平等。正因为普遍的法权法则导出了自由与强制的交互关系，因此每个人都处于稳定的关系结构中，进而他们作为公民完全平等。换言之，每个人都在普遍法权法则下得其自由、受其制约。对此，尤里乌斯·艾宾豪斯（Julius Ebbinghaus）解读道：“平等的基本权利仅仅禁止，掌权者将人们偶然的自然差异当成一种对他们的自由从法则上加以限制的差异的法权根据。”^①公民之所以是平等的，是基于他们在法权法则下的身份平等。任何经验性变动造成的差异（如出身、财富和才智等），都无法构成对这一平等身份的挑战。这是公民平等的要义。

与之类似，“公民之独立”也必须在法权法则的框架内，进而在与公民的自由与平等的衔接中得到理解。正如艾宾豪斯所言：“普遍的可能的独立是对于自由与平等的正当联合必需的第三者和为康德所要求的政治基本权利。”^②康德解释道：“公民的独立属性，即不能把自己的生存与维持归功于人民中另一个人的意决，而是归功于其自己作为共同体成员的法权和力量，因而是公民的人格性，即在法权事务中不可为任何人所代理。”（VI314）换言之，公民的独立首先意味着人格性的独立，即在法权身份上不可依附于他人、不能为他人所代理。个人的生存和事功必须溯源至独立的法权人格。我们不能也不应从自己与他人的依附性关系中理解自己的人格构成。很明显，从普遍的法权法则中，每个人都获致有边界的行动自由，并与他人共享身份平等。如果“我”依据法权身份是自由的且与他人平等，这就意味着“我”既不依附于他人、也不让他人受制于自己，同时“我”既不位列他人之上、也不置身他人之下。而这样的“我”理应是独－立的（selbst－ständig）。当“我”与他人处于自由平等的交互关系中时，“我”的人格必须持守在自身中，不可为他人所左右。进言之，既然“我”作为公民只服从普遍的法权法则，而该法则又乃我的理性本性所立，那么“我”只须听从自身所立之法，仅依循此法立己之身。因此，“我”之独立在于“我”与“法”的合一。由之，公民的独立性也源于普遍的法权法则。

总之，在康德那里，公民所具的自由、平等和独立作为先天原则从普遍的法权法则引申而来。由于这条法则来源于普遍意志，进而扎根于先验自我与实践自我所展示的普遍理性主体之中，因而对他公民概念的完整理解必须追溯至更本源的先验哲学，不能拘囿于其政治哲学之内。在批判哲学的视域下，公民不仅是关于现实政治的经验概念，而且是从纯粹理性中生发的先验概念，因为“公民之公”的根本在于纯粹理性指示的普遍主体性。藉由此种普遍主体性，普遍意志对道德与法权的双重立法才得到捍卫，公民的自由、平等和独立则通过这种立法完成自身证成。倘若我们在康德哲学中能够发现一条从先验自我出发、经由表征实践自我的普遍意志导向政治共同体的构建之路，这就说明公民概念从一开始在先验哲学中就有其根据。这样，他的公民观念不但是共和国的立基之本，更是普世永久和平降临的保证。一种“公民”的先验阐释既然在批判哲学中是顺理成章之事，那么这种先天的公民身份既是现代国家的构成主体，也是世界整体价值的最终承担者。从内在的道德动机迈向外在法权的公共生活，并介入国家与国际关系的建构，批判哲学在基底上是一贯的。对公民概念的先验考察可以让我们体认到这种一致性。所以，他的公民概念不单表述了一种政治法律意义上的资格，更展现了对共和国与大同世界的形而上学希望。不过，虽然康德公民概念蕴含远大的理论指向，但他并未将现实的公民资格赋予所有人。他认为，拥有财产的积极公民有投票权，而无财产的消极公民没有投票权。这说明了他公民观的资产阶级唯心论本质。从历史唯物主义的观点来看，只有与一定的社会经济条件相适应，公民资格才转变为普通人的真实权利。这一点是康德所忽视的，却是我们必须坚持的。

（责任编辑 行之）

① Julius Ebbinghaus, “Das Kantische System der Rechte des Menschen und Bürgers in seiner geschichtlichen und aktuellen Bedeutung”, *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Vol. 50, No. 1, 1964, S. 44.

② Ibid., S. 51.

“为什么要有道德？”及关于二程哲学的若干其他问题 ——对刘纪璐、蒂瓦尔德和余锦波的回应^{*}

[美] 黄 勇/著 崔雅琴/译

【摘要】“为什么要有道德”可以理解为为什么要做道德的事，也可以理解为为什么要做道德的人。这两个方面当然是有联系的，但有两种不同的联系方式。一是将做道德的事作为首要的事情，并以此定义道德的人：道德的人就是做道德的事的人；二是将做道德的人作为首要的事情，并以此定义道德的事：道德的事就是道德的人所做的事。在大家熟悉的三种规范性伦理学中，后果论和道义论属于前者，而美德论属于后者。因此，问为什么要有道德也就是问做道德的事或做道德的人的理由，而这样的理由可以理解为辩护的理由，也可以理解为动机的理由。在前一种情况下，问这个问题的人不知道为什么应该有道德，而在后一种情况下，问这个问题的人知道应该有道德，但缺乏去做道德的事或人的动机。在《为什么要有道德：师法二程》一书中，黄勇以二程为焦点，认为美德伦理学对这个问题的回答更有效，而且由于提这样一个问题的往往是利己主义者，他们需要的不是做道德的人的辩护理由，而是其动机理由。一些学者对黄勇的观点提出了异议，值得在此做进一步的讨论。

【关键词】二程；道德理由；道德动机；理一分殊

中图分类号：B26 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2020)06-0110-10

作者简介：黄 勇，（香港 999077）香港中文大学哲学系教授。

译者简介：崔雅琴，（上海 200042）华东政法大学学报编辑部编辑。

基金项目：国家社会科学基金重大项目“伦理学知识体系的当代中国重建”（20198DA033）

笔者《为什么要有道德：师法二程》一书出版后^①，新加坡南洋理工大学的李晨阳教授邀请了刘纪璐（Jeeloo Liu）、蒂瓦尔德（Justin Tiwald）和余锦波（Kam-por Yu），在2016年旧金山举行的美国哲学年会西部分会上组织了对拙著的讨论，还安排将这次讨论会上的评论连同笔者的回应发表在《东西方哲学》（*Philosophy East & West*）杂志2019年第1期。在此，要对他们对拙著的厚爱表示真诚的感谢。三位评论者提出的很多批评都很有说服力，也许有朝一日笔者真得接受他们富有建设性的批评意见，放弃在书中的相反之论。不过，在这里笔者还是要勉力回答他们在评论中提出的某些问题。

一、为什么要有道德？

笔者在拙著中详细讨论了二程对“为什么要有道德”这个问题的回答，并论证在何种意义上这种回答比西方哲学史上就这个问题提出的一些代表性回答更有说服力。这个回答的要点是：追求道德，在儒家传统中就是追求仁义礼智，本身是件快乐的事情；虽然也有人可以在非道德甚至不道德的

^{*} 本文已取得作者授权翻译，为中文首发。

^① Yong Huang, *Why Be Moral? Learning from the Cheng Brothers*, Albany: State University of New York Press, 2014. 该书中文版将由东方出版中心2021年出版，本文将作为附录收入其中。

事情中获得快乐,但在追求道德、追求仁义礼智中得到快乐是人所特有的快乐;因此要成为一个健全的、没有缺陷的人,我们应该追求为人所特有的快乐,即成为有道德者。三位评论者都围绕笔者对“为什么要有道德”这个问题的讨论提出一系列质疑,而蒂瓦尔德的整篇评论都专门针对这个问题。这里我想首先回应余锦波的一个质疑:做一个有德之人的快乐是否足以让一个人成为有道德的人。一方面,他认为不能断定“做一个有道德的人有更多的快乐”。这是因为不讲道德所带来的快乐数量更多也更多样化,这些快乐加起来就超过由道德带来的快乐^①。笔者对此的回答是,如我在书中指出的,对二程来说,人之所以应该追求由道德带来的快乐,而不是不讲道德所带来的快乐,不是因为前者在程度上比后者更大或更强烈(即便事实如此),而是因为道德作为人性特征的意义,道德带来的快乐是一种恰当的快乐,是人所特有的快乐。当这样的快乐与人能享受的其他快乐(即人以外的其他动物也能享受的快乐)发生冲突时,要牺牲后者而选择前者。基于此,笔者强调二程所讲的君子、小人之别和人禽之辨^②。另一方面,余锦波又说:“即使我们假定做道德之外的其他事情只会带来更大痛苦的情况下,一个人因做有道德的人而获得的苦乐之和也不一定总是正数。”^③显然,余锦波在这里想到可解的、而非不可解的道德困境。在这样的道德困境中,人的行动带有不同的后果:给一些人带来极大的益处,同时也给另一些人带来巨大的伤害。前者令行动者感到快乐,后者又令他感到痛苦。然而,就余锦波所说的情形而言,只要这个人的行动是道德的(这是余锦波设想的例子中的情况),那么关于余的问题“快乐能比痛苦更强烈吗”的答案必然是肯定的。看待这个问题的另一个角度是,与我们关于快乐的说法相应,一个人的行动动机也可以是避免痛苦。在面临可解的道德困境时,无论采取何种行动都会感到不同程度的痛苦,一个有道德的人的动机就是要避免更大的痛苦。至此,余锦波说,在这种情况下,这个人应该是“无忧无虑”“没有不自在”“无犹豫、无阻碍、自发、自然”等而不是乐。但实际上这些正是程子对乐的状态的描述。例如,程颐曾说:“为人处世间,得见事无可疑处,多少快活。”^④程颢也说,“‘兴于《诗》,立于礼’,自然见有著力处;至‘成于乐’,自然见无所用力。”^⑤

至此,笔者的探讨可以回应第二个质疑:二程对“为什么要有道德”这个问题的回答到底是否令人满意?刘纪璐认为,二程的回答“概言之,我要做个有道德的人,因为我找到了有道德的快乐”,“这一回答……不能真正令人满意”,因为“并非每个人都体会到有道德的快乐”^⑥。正如上文提到的,笔者认为二程对“为什么要有道德”这一问题的回答是,不仅因为做一个有道德的人能使人快乐,而且因为做一个有道德的人使我得到人独有的快乐;再者,的确并非每个人都实际上体会到有道德的快乐,但每个人都能够而且应当体会到有道德的快乐。借用黄百锐(David Wong)的说法,这是因为有道德的快乐内在于人性之中,即便事实上并非总是内在于每一个个体之中^⑦。

由此我们可以讨论第三个质疑:将二程的回答与亚里士多德进行比较更有益,还是跟休谟的回答进行比较更有益?《为什么要有道德》一书主要是从事前一种比较,而后一种比较只是在一个注释中简单地提到。蒂瓦尔德敏锐地察觉到,亚里士多德和密尔之间存在一个重要差异。在亚里士多德看来,我们应该偏爱人所独有的快乐,就是因为它是人所独有的快乐;而在密尔看来,我们应该珍视人所独有的快乐,不是因为它是人独有的,而是因为它具有更高的内在价值。就这一差异而言,笔者认为二程更接近亚里士多德,而蒂瓦尔德则认为更接近密尔。他认为,“他们(二程)把‘作为人’视

① Kam - Por Yu, “From Philosophy to Neo - Confucianism and Back: Yong Huang’s *Why Be Moral*”, *Philosophy East & West* 69, 2019, p. 290.

② Yong Huang, *Why Be Moral? Learning from the Cheng Brothers*, pp. 25 - 26.

③ Kam - Por Yu, “From Philosophy to Neo - Confucianism and Back: Yong Huang’s *Why Be Moral*”, *Philosophy East & West* 69, 2019, p. 289.

④ [宋]程颢、程颐:《遗书》卷18,《二程集》,北京:中华书局,2004年,第193页。

⑤ [宋]程颢、程颐:《遗书》卷1,《二程集》,第5页。

⑥ Jeeloo Liu, “*Why Be Moral?*: Comments on Yong Huang’s Book on the Cheng Brothers”, *Philosophy East & West* 69, 2019, p. 269.

⑦ David Wong, *Natural Moralities: A Defense of Pluralistic Relativism*, Oxford: Oxford University Press, 2006, p. 196.

为善，这并不意味着‘作为人’本身是好的，也不能由此推出，我们的动机就是要成为人；相反，我们的动机是要参与某些具有内在价值的关系，而在此过程中我们碰巧成为（快）乐（的）人”^①。蒂瓦尔德或许是对的，不过还是有一点需要澄清。在二程那里，与其说“作为人”本身是好的，或者我们应当有动力成为人，倒不如说，我们最好是成为一个完美的人，或者说我们应当有动力成为一个完美的人。我们是不是人，这不是我们能够选择的。我们是人，这是一个事实；既然我们是人，那么就要成为一个完美的、真正的人，或者说成为具有人之为人的特征的人。要做到这一点，我们需要追求人所独有的快乐，不管这样的快乐是什么样的。设想有一种快乐，如果按照密尔的标准，它比人所独有的快乐的层次更高，但却与之冲突；这并不意味着人应当放弃人所独有的快乐去追求这一更高的快乐。如果我们那样做了（我们知道动物不能放弃它们独有的快乐去追求密尔所说的更高层次的人的快乐），我们就不再是人了。

这样，我们也就可以回答第四、第五个质疑。第四个质疑是，快乐在这里是被视为终极状态还是终极目标。刘纪璐认为，快乐无论是作为终极状态还是作为终极目标都会有问题，要么同义重复，要么自相矛盾。如果我们把快乐当成一个目标并努力实现它，那么我们就无法实现它，因为快乐是无需努力的。如果快乐是一种状态，那么只有处于这一状态的人才能处于这一状态，这是同义重复^②。刘纪璐主要关心的是，没有美德的人仍然要努力变成有德之人，但他们在努力变成有德之人的过程中不会感到快乐。这也许就是森舸澜所说的“无为”悖论^③。不管听起来如何吊诡，我们得努力做到无需努力。诚然，在努力的时候，我们并没有达到无需努力的目标；但只要我们一直努力，迟早有一天就会做到无需努力，也就是做到自然而然、自发地行动——这当然也就是快乐地行动。

第五个质疑是如何让快乐进入道德主体的动机系统。蒂瓦尔德认为，在二程看来，快乐不能成为一个直接的对象或目标，否则就会出现以下情况：一个人把体验道德快乐作为明确的目标，而这种快乐激励他去行动；相反，“要有道德”本身就应该我们的动机，有道德所带来的快乐只是一个副产品^④。对此，笔者有两点回应。第一，蒂瓦尔德的看法使得二程看起来更像是康德式的道义论者，而不是亚里士多德式的美德伦理学家。重要的是要有道德，而不是由道德所带来的快乐。然而，如果不得使用西方哲学中的标签，笔者认为，二程更像是美德伦理学家而不是道义论者。正如笔者在书中所论的，无论是对于道德主体还是对于道德对象，更重要的是在有道德中找到快乐，而不仅仅是要有道德。一方面，快乐地从事道德行动的主体显然比心不甘、情不愿地从事道德行动的主体所过的生活要好；另一方面，假如我是得到帮助的行动对象，我显然更乐意得到前者的帮助而不是后者的帮助。第二，蒂瓦尔德把感到快乐和有道德分离开来，在笔者看来这是成问题的。如果有道德依其本性就是快乐的，而人之为人的真正快乐就是有道德，那么乐于有道德就是一件事，因此我们不能说有道德应当是直接的动力，而追求快乐只是间接的动力或副产品。设想一个人口渴了想喝水，我们能不能说：他的直接动力是喝水，而缓解口渴以及由此而来的那种快乐是间接动力或副产品？似乎不能这么说。他的动力在于喝水缓解口渴。同样，一个有道德的人的动力是在有道德之中感到快乐。一个口渴的人只能通过喝水来缓解口渴，一个有道德的人只能在有道德的过程中找到（人所独有的）快乐。

上述的第五个质疑关乎道德的动机理由（motivating reason），而笔者要回答的最后一个质疑是，二程的回答是否能够要为有道德提供辩护理由（justifying reason）。这两个理由的差别是，前者说明促使一个人去行动的动力是什么，而后者说明为什么应该去从事这个行动。蒂瓦尔德抱怨说，笔者对这一点的讨论太过简短^⑤。当然有人可能会把“为什么要有道德”这个问题看成是为有道德提供辩护理由。然而，一方面，笔者在书中要解决的问题“为什么要有道德”是由利己主义者提出的，他

① Justin Tiwald, "Joy as a Moral Motive: A Response to Yong Huang's *Why Be Moral*", *Philosophy East & West* 69, 2019, p. 286.

② Jeeloo Liu, "Why Be Moral?: Comments on Yong Huang's Book on the Cheng Brothers", *Philosophy East & West* 69, 2019, p. 269.

③ Edward Slingerland, *Trying Not to Try: The Art and Science of Spontaneity*, New York: Crown, 2014.

④ Justin Tiwald, "Joy as a Moral Motive: A Response to Yong Huang's *Why Be Moral*", *Philosophy East & West* 69, 2019, p. 283.

⑤ Ibid., p. 281.

们就像柏拉图所说的戴了盖奇的指环的人，或者霍布斯所说的非理性的蠢人，或者休谟所说的理性的无赖，这样的利己主义者对他们应该有道德并不缺乏辩护理由。换言之，他们知道他们应该有道德但缺乏做有道德者的动机。另一方面，作为威廉姆斯（Bernard Williams）所讲的道德理由内在论者^①，笔者甚至怀疑，辩护理由这个概念本身是否有意义。按照道德理由外在论，一个人行动的理由可以不进入他的主观动机系统（subjective motivational set），也就是说，这个理由不一定会驱使他去行动。因此，这样的理由不是道德的动机理由，而是道德的辩护理由。然而，根据道德理由内在论，一个人能够拥有的关于行动的唯一理由是能驱使他行动的理由，即动机理由。一个人提出为什么要有道德，这就说明他缺乏成为一个有道德的人的理由，而他所缺乏的理由正是动机理由、而非辩护理由。

我们或许可以说，如果我们对行动的理由采取内在论的解释，那么，对于缺乏行动的动机理由的人，说理的办法对他没有什么用。实际上正是如此。如果人们没有动机成为有德之人，那么至少从内在论的观点看，通过说理来激励他们成为有德之人是无效的。然而，这并不意味着如刘纪璐所说，我们唯一的选择便是“弯腰屈膝，下降到他们的水平，找到可以‘触动’他们的东西”。我们在这里需要的是一些推理之外的机制，以帮助他们将新的成员纳入其主观动机系统，而这些新的成员只有通过成为有道德的人才能得到满足。关于这种机制，威廉姆斯举了一个例子：动人的修辞^②。达沃尔（Stephen Darwall）举了看电影的例子，在笔者看来（尽管不是达沃尔自己的观点），这是一个情感教育而非道德推理的案例^③。在儒家传统中，道德推理本身几乎很少用作道德教育的方式。相反，儒家非常重视从情感层面进行道德教育，它的精华就是《论语》所讲的“兴于诗，立于礼，成于乐”。此外，儒家也十分强调道德典范在道德教育中的作用。

倘若如此，人们可能要进一步追问：在《为什么要有道德》的长篇大论中，笔者显然没有用上述推理之外的机制，将成为有德之人的欲望灌输进没有动机成为有德之人的头脑中去，那么，笔者究竟在做什么呢？对此，笔者想援引威廉姆斯的观点，即对行动理由的内在论解释不仅是对人们行动（动机）的描述性解释，而且关系到这些行动的规范合理性。如果仅仅关乎解释，那么内在论者运用推理确实做不了什么。如果一个人行动了，我们只需要解释他为什么行动，也就是说是什么推动他去行动；如果一个人没有行动，那么显然这个人缺乏相关的动机理由。然而，在威廉姆斯看来，人们可能会因为一些非理性因素，而不是在动机理由的驱使下行动。为说明这一点，他举了一个人想要喝酒的例子：想要喝酒的欲望驱使他去喝瓶子上贴有“酒精”标签的液体，却没有注意到瓶子里装的是汽油^④。在这种情况下，内在论者可以而且的确应该说，虽然这个人喝了瓶子里的液体，但他没有动机理由去喝它，因为他喝酒的欲望没有、也不能通过喝瓶子里他误认作酒的液体得到满足。

在“为什么要有道德”一章，笔者想要做的也是要说明这种非理性的因素，虽然是与威廉斯所说的不同的非理性因素：即使人们有充分的动机理由去行动，他也可能没有做出行动。我们可以把威廉姆斯的例子颠倒过来：一个人想要喝水，但这没有驱使他去喝放在面前的液体——装在（不妨假设是干净的）汽油瓶里的水。在这种情况下，我们可以说，即使这个人没有去喝面前的液体，但他有动机理由去喝，因为他被误导了，以为面前的是汽油而不是水。这里需要说明的是，向这个人说明他面前的瓶子里装的液体的确是水而不是汽油，尽管事实上是装在汽油瓶子里，而喝瓶子里的液体可以满足他当下想喝水的欲望。笔者在“为什么要有道德”一章所做的工作与之类似。至少，一些问“为什么要有道德”这个问题的人实际上有成为有德之人的动力因。换言之，在他们的主观动机系统中确实存在着可以通过成为有德之人而加以满足的欲望，虽然他们不知道这一点，或者说他们还没清楚地意识到，自己有可以通过成为有德之人而加以满足的欲望。当然，笔者并不觉得每个读过这一章的利己主义者都会变成有德之人（首先如果他们想读的话），因为他们中的很多人的确没有成为有德

① Bernard Williams, *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, chap. 8.

② Ibid., p. 108.

③ Stephen Darwall, *Impartial Reason*, Ithaca: Cornell University Press, 1983, pp. 39–40.

④ Bernard Williams, *Moral Luck*, p. 102.

之人的动机理由。

二、其他重要的哲学问题

（一）美德伦理学是否以自我为中心？

刘纪璐在评论中也提出一系列其他哲学问题。本文将回应她比较详尽阐发的两个问题。在《为什么要有道德》第三章，笔者讨论了从三个截然不同的层面对美德伦理学的自我中心主义诘难。尽管刘纪璐对这三个层面都涉及到，但她主要怀疑的是笔者所建构的二程如何在第三个层面或者说最本质层面回应霍尔卡（Thomas Hurka）所提出的自我中心主义诘难：美德伦理学要求人为他人之故而关心他人，归根结底是为了自己，即为了使自已成为一个有德者。针对这部分的讨论，刘纪璐的批评如下：笔者试图回应的诘难本身对美德伦理学的批评是站不住脚的；既然这一批评本身是站不住脚的，那么对此诘难的回应实际上就是证成而不是驳斥了它对美德伦理学的诘难：美德伦理学以自我为中心。这个批评似乎很难成立，但不管怎么说，刘纪璐认为这里真正涉及的是行动指南问题，即一个人应该如何行动的问题，她认为关于这个问题，美德伦理学家可能提供两个不同的方案：方案一，在道德困境中面临众多选择时，一个人应该选择能提升其道德德性或建立其道德品性的选项；方案二，在道德困境中面临众多选择时，一个人应该像有德之人那样行事^①。

首先有必要指出，刘纪璐的陈述中有两个误解：我们现在讨论的问题既不涉及道德困境，也不涉及行动指南。相反，它是关于行动的理由；不是要做什么的问题，而是为什么应该这样做的问题。为了更清楚地把握真正的问题所在，不妨把道义论、后果论和美德论作一个简单的对比。尽管三者是迥然不同的规范性理论，但在多数情况下它们会提供相同的行动指南。例如，三者都会要求你在力所能及的情况下帮助需要帮助的人。至于为什么要帮助人，它们提供的理由截然不同。道义论者会说，这是你的责任所在；后果论者会说，这样做可以让幸福总量最大化；美德伦理学家则会说，这样做可以让你成为一个有道德的人。在反对美德伦理学的人看来，与前两个回答比较，美德伦理学提供的回答明显表现出自我中心的特点。

即便如此，刘纪璐可能仍然认为，笔者在应对上述反对观点时未能如实地阐释美德伦理学，因为在她看来，这样的回应实质上属于方案一，这绝对是自我中心论。她主张，她所讲的方案二才是正确的答案，才真正从美德伦理学的角度说出人们之所以要在力所能及的时候帮助需要帮助的人的理由，那就是有德之人都会这样去做，而人们应该像有德之人那样行事。然而，这只是把问题后延了一步。人们可能会进一步追问，为什么要像有德之人那样做事？我们回答说，一个人应该成为有德之人。这样，在解释为什么人要去做有道德的事这一问题上，方案一和方案二并没有太多区别。

笔者一直想说的是，我们应该直接面对认为美德伦理学具有自我为中心倾向的指控，因为这样的指控威胁到美德伦理学的可行性甚至可欲性。正如刘纪璐所言，如果这一指控在提法上存在错误，我们需要指出错在哪里；如果它在提法上没有错误，我们需要证明为什么美德伦理学不是以自我为中心，尽管它也不是霍尔卡所主张的那样是自我消除的。这正是笔者在《为什么要有美德》一书第三章试图做的工作。我们上面看到，美德伦理学对“为什么要帮助人”这个问题的回答是“我想成为有德之人”。在笔者看来，把这样的回答视为自我中心，就错失了“有德之人”的要义。成为有德之人，本质上意味着要关心他人的利益本身，即成为一个利他主义者。这一点在儒家那里特别明显，因为儒家所提倡的美德大多是关心他人的。如果我为我的人生设立了一个目标，并且尽一切努力实现这一目标，那么我可以被看作是以自我为中心的。然而，如果我设立的人生目标是成为一个利他主义者，我在生活中所做的一切都是为了实现这个我为自己设立的目标，那么，我还是应该被视为一个以自我为中心的人吗？答案显然是否定的。

正是在这样的语境中，我们可以理解笔者在书中引用的法兰克福（Harry Frankfurt）所举的例子，

① Jeeloo Liu, “Why Be Moral?: Comments on Yong Huang’s Book on the Cheng Brothers”, *Philosophy East & West* 69, 2019, p. 271.

虽然刘纪璐在评论中对这个例子提出反对意见。设若有一位男士,他对一位女士说,他对她的爱给他的生命带来了价值和意义。笔者认同法兰克福的以下看法:这位女士“不会觉得这个男人关心她只是因为这使他自己感觉良好”。然而,刘纪璐认为这位女士“实际上会怀疑这个男人是否真的爱她”^①。笔者明白刘纪璐的思路:这位男士爱这位女士,不是因为她本身,而只是为了实现他自身生命的价值和意义。然而,如果我们还看到,他认为他生命的全部价值和意义就在于为这个女士之故,而不是为他自己之故而爱她,那么,我们还能不能说他是以自我为中心?难道这位男士应该告诉那位女士,“我是出于你本身而爱你,尽管这不是我的人生目标,它也没有让我的人生更有价值或更有意义,而只是让我的人生更加痛苦悲惨”(诸如此类康德式的言论)?

(二) 意志软弱

刘纪璐也注意到,笔者在书中对二程知行观的讨论涉及到意志软弱的问题。她认为这个讨论过于简单。理由之一:“一个意志软弱的人没有采取她认为更好的行动,正是因为她有另一个欲望促使她采取了现在的行动。如果一个人可以轻易地‘祛除私欲’,那么,就自然不会有冲突了。”^② 笔者想说的是,一个意志软弱的人没有采取她认为更好的行动,不是因为她有别的欲望,至少使意志软弱这个古代问题重新引起当代哲学家关注的戴维森(Davidson)不是这么认为的。戴维森对意志软弱的经典定义丝毫不涉及欲望:“行动者是在意志软弱地做事情x,当且仅当(1)行动者有意做事情x;(2)行动者知道还有另一种可能性,那就是做事情y;(3)综合考虑各方面因素,行动者判断做事情y比做事情x要好。”^③ 如果一个人有某个非常强烈的欲望或激情,以至于让她做不成她认为最好的事情或者做她认为不是最好的事情,那么按照史密斯(Michael Smith)的观点,这不是因为意志软弱而是因为强迫症(compulsion)^④。笔者在第三章开头部分讨论过这个问题。

笔者要说的第二点是,我们上面看到,真正与意志软弱问题有关的不是欲望而是知识。所谓的意志软弱者就是知而不行者。因此,在说明二程在这个问题上的看法时,笔者讨论了他们在闻见之知和德性之知之间的区分。笔者想要强调的是,在二程看来,闻见之知和德性之知不是关于不同事物的知识,尤其是当二程将二者进行比较的时候;相反,二者关涉的内容是一样的。例如,我知道我应该爱我的父母,这既可以是闻见之知,也可以是德性之知。德性之知是我从内心感受到的、能够促使我做出相应行动的知识,而闻见之知是我仅仅从别人那里听来的、或者从儒家典籍中读到的知识,由于我们没有从内心感受到它,它就不会促使我们行动,即所谓的知而不行。因此,闻见之知首先并不是刘纪璐所讲的“通过感知获得的知识……来自经验的关于世界的后天知识”^⑤。这就是为什么在二程看来尽管圣人在儒家经典中所讲的是他们的德性之知,我们读典籍时得到的,至少在初级阶段只是闻见之知,即使我们能说出与圣人在典籍中所说的一模一样的话^⑥。

笔者要说的第三点是,刘纪璐批评笔者混淆了以下三类知识:“(1)具体知识,即知道在既定的情境中什么是‘更好的做法’(这也是戴维森对意志软弱的定义中的判断条件);(2)关于德性的知识(knowledge of virtue),一个人明辨是非善恶的良知,它是与生俱来的;以及(3)作为德性的知识(knowledge as virtue)……”^⑦ 然而,在程颐看来,至少在有德之人那里,它们实际上只是一种知识即德性之知,它既是关于德性的知识,又是作为德性的知识。正是由于德性之知,人们知道什么是更好的做法,因为它是明辨是非的知识。作为德性之知,它就是引导人们做出行动的知识;因此,人

① Jeeloo Liu, “Why Be Moral?: Comments on Yong Huang’s Book on the Cheng Brothers”, *Philosophy East & West* 69, 2019, p. 272.

② Ibid., p. 272.

③ Donald Davidson, “How is Weakness of the Will Possible?”, *Essay on Actions and Events*, Oxford: Clarendon, 1969, p. 22.

④ Michael Smith, “Rational Capacities, or: How to Distinguish Recklessness, Weakness, and Compulsion”, Sarah Stroud and Christine Tappolet (eds.), *Weakness of Will and Practical Irrationality*, Oxford: Clarendon, 2003, pp. 17–18.

⑤ Jeeloo Liu, “Why Be Moral?: Comments on Yong Huang’s Book on the Cheng Brothers”, *Philosophy East & West* 69, 2019, p. 273.

⑥ 关于对德性之知与闻见之知的这种理解的更详尽讨论,参见黄勇:《作为动力之知的儒家“体知”论:杜维明对当代道德认识论的贡献》,黄家光/译,《哲学分析》2020年第3期,第101–116页。

⑦ Jeeloo Liu, “Why Be Moral?: Comments on Yong Huang’s Book on the Cheng Brothers”, *Philosophy East & West* 69, 2019, p. 273.

们总是只会采取他们认为更好的做法，故而不会有意志软弱的问题。

最后想谈一谈知行关系。刘纪璐引用了笔者的观点：“程颐认为，没有道德修养就不会有德性之知。”^①她接着说：“说‘知是行的必要条件’，不啻语义循环甚至同义反复：‘从行中获得的知必定会引发行’或者干脆说‘重复的行是行的必要条件。’”^②对于她的说法可以讲两点。第一，对于二程来说，作为德性之知的必要条件的道德修养固然包括行，但它的范围要宽得多，其中最重要的是内在体验，即“体而得之”和“默识心通”。的确，与阳明不同，二程尤其是程颐（以及追随他的朱熹）主张知先行后。第二，即使二程赞成行本身也是知的一个源泉，“从行中获得的知必定会引发行”或者“重复的行是行的必要条件”也不是同义反复。从行中获得的知不一定会引发行，重复的行也不是行的必要条件。例如，我在插秧的实践中获知在炎热的夏天插秧是很辛苦的，这不会促使我去插秧，同样我重复插秧也不会引发我去插秧的行动。只有当某一行动使某人内心认识到这一行动带来内在的善，这种德性之知才会促使某人去行动。

（三）两个解释问题

1. 理一分殊

上文笔者回应的问题基本上是哲学性的。还有两个问题跟解释相关。余锦波提出如何解释程颐的“理一分殊”的问题（刘纪璐也在一定程度涉及这个问题）。程颐弟子杨时提出，张载《西铭》近乎墨家的爱无差等。针对这一质疑，程颐用“理一分殊”来说明《西铭》的主张乃是儒家的差等之爱。我们都赞同这一点。因此，我们之间的分歧并不影响笔者在书中对“理一分殊”的哲学探讨。不过，余锦波提的问题还是很有意思的，值得讨论。

按照笔者对“理一分殊”的理解，“一”和“分殊”讲的都是“理”：“理”本身或总体上是“一”，但它分散在事物中的体现各不相同。不过，在余锦波看来，“理一”和“分殊”对，其中“殊”（异）和“一”（同）对，“分”和“理”对；“理”是名词，“一”是形容词，同样，“分”是名词，“殊”是形容词。根据这样一种解释，“理一分殊”讲的是“理是一（同）的，分是不同的”^③。这里的关键是如何理解“分”。余锦波认为，“分”字应读为去声而非平声，因为“‘分’指的是一个人具有的道德义务、角色、身份或责任——例如，一个人作为父亲、兄弟、臣子、丈夫或儿子的道德义务”^④。笔者不否认“理一分殊”可以这样理解，甚至在一些语境中应该这样理解^⑤。然而，余锦波用来支撑其解释的证据大多不是来自程颐讨论“理一分殊”的核心文字。他还引用一些“分”与其他字组合的段落来论证他的观点。但从核心文字看（它在《文集》《粹言》中的表述略有差异），有几处地方按照余锦波的解释是说不通的，但它们可以支持笔者的解释。为讨论方便，把《文集》《粹言》中关于理一分殊的原文摘录以下：

《西铭》明理一而分殊，墨氏则二本而无分。分殊之蔽，私胜而失仁。无分之罪，兼爱而无义。

① Yong Huang, *Why Be Moral? Learning from the Cheng Brothers*, p127.

② Jeeloo Liu, “Why Be Moral?: Comments on Yong Huang’s Book on the Cheng Brothers”, *Philosophy East & West* 69, 2019, p. 275.

③ Kam-Por Yu, “From Philosophy to Neo-Confucianism and Back: Yong Huang’s *Why Be Moral*”, *Philosophy East & West* 69, 2019, p. 291.

④ 同上。

⑤ 笔者的理解基本上依照陈荣捷。他把“理一分殊”译作“[the] principle is one but its manifestations are many”。这里的“its manifestations”指的就是“理”的各种体现。显然，陈也认为“一”和“分殊”指的都是理，这与余锦波的解释不同。然而，据笔者所知，也是陈荣捷首次提出余锦波在评论中非常强调的对“分”的诠释。1978年，他撰文指出，“‘分’字不应读成阴平（意为‘分割’）。这一错误的理解导致它被错误地翻译成‘distinction’。‘分’字应该读成去声，意为责任、分有或禀赋”。但就在同一篇论文中，陈荣捷还是把“理一分殊”翻译为“principle is one but its manifestations are many”。对于这一看似矛盾的做法，一种可能的理解是，“分”解为分有，乃是“理”在不同事物中的分有。陈来把陈荣捷的论文译成中文，并在其朱子研究专著中采纳了陈荣捷的解释。（See Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1963, p. 550; Wing-tsit Chan, “Patterns for Neo-Confucianism: Why Chu Hsi Differed from Cheng I”, *Journal of Chinese Philosophy* 5, 1978, p. 106; [美]陈荣捷：《论朱熹与程颐之不同》，《中国哲学》第10辑，1983年，第77—94页；陈来：《朱子哲学研究》，上海：华东师范大学出版社，2000年，第102页。）

分立而推理一,以止私胜之流,仁之方也。无别而迷兼爱,至于无父之极,义之贼也。子比而同之,过矣!且谓“言体而不及用”,彼欲此人推而行之,本为用也,反谓“不及”,不亦异乎!^①

《西铭》理一而分殊,墨氏则爱合而无分。分殊之蔽,私胜而失仁;无分之罪,兼爱而无义。分立而推理一以止私胜之流,仁之方也。无别而迷兼爱,至于无父之极,义斯亡也。^②

余锦波的解释面临的第一个也最重要的困难是,程颐讨论“理一分殊”的核心文字,一开始就把张载的儒家观点和墨家观点加以对照,《文集》版和《粹言》版都是如此。既然儒家的“分殊”与墨家的“无分”对,那么,“分殊”的“分”(儒家强调“分”)以及“无分”的“分”(墨家否定“分”)应该同音同义。要么都读作阴平,取“分开”义;要么都读去声,取“分额”等义,否则儒墨两家的观点就不能形成恰当的对照^③。如果“分殊”的“分”指的是一个人具有的道德义务、角色、身份或责任,那么墨家的问题就不在于“无分”(没有义务、角色、身份或责任),而在于“分”的相等性,也就是说,“分同”或“分一”(分有相同的东西)。但实际情形显然不是如此。《文集》讲墨家二本而无分,而《粹言》讲墨家爱合而无分。这里,“无分”与“合”关联在一起。因此,“无分”与“合”即使不等同也是十分接近。这意味着“分”意为不统一或分开。无论是《文集》还是《粹言》,我们接着往下读,这个意思就更加明显,因为它们都说墨家的“无分”相当于“无别”。“别”显然没有“义务、角色、身份或责任”之义。既然墨家的“无分”相当于“爱合”“无别”,那么“无分”中的“分”显然意味着无差别^④;既然墨家的“无分”与张载所讲的儒家的“分殊”相对,那么“分殊”的“分”应为差别或区分之一^⑤。

在《文集》版的最末,余锦波的解释面临第二个困难。在那里,程颐批评墨家讲“体”而不讲“用”。“体”强调理之“一”,而“用”强调理之发用的“分殊”。体与用都是关于“理”的,这进一步肯定了笔者在上文的解释:(“体”之)“一”和(“用”之)“分殊”都是关于“理”的;而与余锦波的解释矛盾:“一”指的是“理”而“殊”指的是“分”。

余锦波的解释面临的第三个困难是,它把“理一”和“分殊”之间的关系弄模糊了。按照他的解释,“一”讲的是“理”,“殊”讲的是“分”。这样,“理”和“分”之间的关系是不清楚的,“理一”和“分殊”之间的关系也是不清楚的。我们只知道,理是一样的,而人们的角色、身份或责任是不同的,但一样的理与不同的角色之间的关系不得而知。然而,按照笔者所采纳的解释,既然“一”和“分殊”都是关于“理”的,“理”本身是一,在不同的事物中显出“万殊”,那么“理一”和“分殊”之间的关系很清楚^⑥。

此外,除了程颐讨论“理一分殊”的核心文字之外,《二程集》中还有一些地方也会挑战余锦波的解释。首先,除“分殊”之外,程颐也把“理一”和“万殊”连用,这表明在程颐看来“分殊”

① [宋]程颢、程颐:《文集》卷9,《二程集》,第609页。

② [宋]程颢、程颐:《粹言》卷1,《二程集》,第1202—1203页。

③ 中国学者尤吾兵持与余锦波相同的解释,他在论证时有意省去程颐话中的墨家部分:“程颐在首次提出这个命题时表述如下:‘《西铭》明理一而分殊,墨氏则……’”或许他已经看到,如果把“理一分殊”的“分殊”与墨家的“无分”相对,“分殊”之“分”就很难读去声。(参见尤吾兵:《朱熹“理一分殊”中“分”之正名》,《南昌大学学报》2007年第6期,第13页。)

④ 陈荣捷确实把“无分”译为“without differentiation”(无差别),这意味着他把“分”读成阴平而非去声。

⑤ 后来在朱熹那里,“分”字取读阴平时的含义,这是十分清楚的。朱熹在解释“理一分殊”时说:“分得愈见不同,愈见得理大。”在另外两处,他将“分殊”的“分”和“理一”蕴含的“合”做了对比。有人问《西铭》中“理一分殊”,朱熹回答说:“西铭自首至末,皆是‘理一分殊’。乾父坤母,固是一理;分而言之,便见乾坤自乾坤,父母自父母,惟‘称’字便见异也。”他又说:“伊川说得好,曰:‘理一分殊’。合天地万物而言,只是一个理;及在人,则又各自有一个理。”因此,在朱熹看来,“理一分殊”意味着:合而言之,理是同一个理;分而言之,“理”又千差万别。清代学者牛钮也是如此理解“分”:“大抵天下事物皆本于一,其后散而分之,有似乎睽然,实未尝不合,所谓理一分殊。”这里,“分”与“散”连用,显然是分别之义。(参见[宋]朱熹:《朱子语类》卷6,北京:中华书局,1986年,第102页;[宋]朱熹:《朱子语类》卷98,第2523页;[宋]朱熹:《朱子语类》卷1,第2页;[清]牛钮:《日讲易经解义》第9卷,台北:商务印书馆,1977年,第27页上。)

⑥ 朱熹说:“‘理一分殊’,是理之自然如此。”这意味着“一”(同一)与“分殊”(不同的体现)讲的都是“理”。(参见[宋]朱熹:《朱子语类》,第72页。)

和“万殊”意思相同^①。例如，程颐说：“二气五行刚柔万殊，圣人所由惟一理。”^②“天下之理一也……虽物有万殊，事有万变，统之以一，则无能违也。”^③程颐在这里想说的意思跟“理一分殊”相同，唯一的差别在于“分殊”换成“万殊”，完全找不到义务、角色、身份或责任等意思^④。

其次，程颐的“理一分殊”也应该放在他看待一“理”与万“理”之间关系的语境中加以理解。普遍认为，程颐的“理一分殊”受到华严宗理事观的启发。门人问，如何评价《华严经》讲的理事无碍，程颐回答说：归根到底，这只是说“万理归于一理”^⑤。《粹言》版将此表述为“万物一理耳”^⑥。

再次，程颐认为“理”即“性”：“性即理也，所谓理，性是也。”^⑦因此，他对“性”的阐发也可以说明他对“理”的看法。告子云“生之谓性”，程颐解释说：“皆谓之性则可，于中却须分别牛之性、马之性。”^⑧因此，只有一个“性”，但它在不同事物中的体现彼此不同。这正是“理一分殊”的本质所在。实际上，这也是后来朱熹的理解。朱熹认为，对所有人来说只是一个理。然而，有张三，有李四；张三不可为李四，李四也不可为张三，因而“《西铭》言理一分殊，亦是如此”^⑨。

2. 理即生

第二个字义解释的问题是由刘纪璐提出的。“理”显然是二程思想中最重要的概念，笔者把它翻译或者更确切地说解释为“生”，即生命创造活动（life-giving activity）。笔者之所以强调理是生命创造活动，旨在说明二程所讲的“理”是事物的活动，而不是像牟宗三所认为的只是固化的物，即存有而无活动。在笔者看来，刘纪璐对于笔者想强调的意思并无异议。她的批评另有所指。

刘纪璐批评说，“理”“生”二字“有不同的内涵，故而应该采用不同的译法”，“我们不应该把它们视为两个意义相近或相互指涉的词”^⑩。如果一般性地谈论这两个词，笔者赞同刘纪璐的观点。但在二程那里，不是我们而是他们把它们视为两个意义相近或相互指涉的词。例如，程颐引用《周易》中的“生生之谓易”，紧接着说“生则一时生，皆完此理”^⑪；程颐也说“生生之理，自然不息”^⑫。实际上，正如笔者在书中试图阐明的，二程不仅把“理”和“生”当作近义词和相互指涉的词，还把“理”和其他词诸如“道”“天”“心”“性”等当作近义词和相互指涉的词。之所以这样做，是因为这些词和“生”意义相近相互指涉。例如，程颐说“道则自然生生不息”^⑬、“天只是以生为道”^⑭、“心生道也”^⑮；程颐将告子的“生之谓性”解释为“生”就是“性”^⑯。

刘纪璐也批评说，如果把“理”理解为“生”，我们就不能理解程颐的“理一分殊”和“格物

① 朱熹也交替使用“分殊”与“万殊”。兹举一例。“或问‘理一分殊’。曰：‘圣人未尝言理一，多只言分殊……不知万殊各有一理，而徒言理一，不知理一在何处。’”元代学者萧镕在《四书待问》说：“亲上而仁民，仁民而爱物，所谓一理万殊。”“施于人者，不可施于物，乃理一分殊处。”一方面，他将“万殊”和“分殊”交替使用；另一方面，他很清楚地指出，“分殊”与“万殊”都是关于“理”的。（[宋]朱熹：《朱子语类》卷27，第676—678页；[元]萧镕：《四书待问》卷22，《续修四库全书》，上海：上海古籍出版社，1995年，第729页。）

② [宋]程颢、程颐：《遗书》卷6，《二程集》，第83页。

③ [宋]程颢、程颐：《周易程氏传》卷3，《二程集》，第858页。

④ 程颢将“一理”与“万事”联系在一起：“《中庸》始言一理，中散为万事，末复合为一理。”需要指出的是，程颢这里用了“散”字，它与“分”字读作阴平时意思相同。（参见[宋]程颢、程颐：《遗书》卷14，《二程集》，第140页。）

⑤ [宋]程颢、程颐：《遗书》卷18，《二程集》，第195页。

⑥ [宋]程颢、程颐：《粹言》卷1，《二程集》，第1180页。

⑦ [宋]程颢、程颐：《遗书》卷22上，《二程集》，第292页。

⑧ [宋]程颢、程颐：《遗书》卷2上，《二程集》，第29页。

⑨ [宋]朱熹：《朱子语类》卷6，第102页。

⑩ Jeeloo Liu, “Why Be Moral?: Comments on Yong Huang’s Book on the Cheng Brothers”, *Philosophy East & West* 69, 2019, p. 278.

⑪ [宋]程颢、程颐：《遗书》卷2上，《二程集》，第33页。

⑫ [宋]程颢、程颐：《遗书》卷15，《二程集》，第167页。

⑬ 同上，第149页。

⑭ [宋]程颢、程颐：《遗书》卷2上，《二程集》，第29页。

⑮ [宋]程颢、程颐：《遗书》卷21下，《二程集》，第274页。

⑯ [宋]程颢、程颐：《遗书》卷11，《二程集》，第120页。

穷理”^①。笔者不认为有这样的问題。就“理一分殊”而言，虽然一般说来“理”即“生”对事物来说是统一的，但每个具体的事物的“生”是不同的。在程颐专论“理一分殊”的语境中，爱即生。尽管一个人爱所有的人，但他以不同的方式爱不同的人：对父母的爱不同于对孩子的爱；对朋友的爱不同于对敌人的爱；对人类的爱又不同于对非人类的爱。就“格物穷理”而言，笔者认为把“理”理解为“生”也没什么特别的困难：我们通过研究事物来理解它们各自的“生”的形式。

刘纪璐的批评最后也针对笔者的以下观点：“理”作为“生”是万物的生。在她看来，“世间万物……被赋予生命，而不是创造生命（他们是被创造者而不是创造者）”^②。笔者赞同刘纪璐将万物中的每一物都视为被创造者的看法，但这并不与以下看法相左：它们同时也是生命的创造者。这是因为它们自己创造自己的生命。葛瑞汉（A. C. Graham）对二程所讲的“生”颇有洞见：“他们想法背后的类比，不是一个人制作陶罐，而是一棵树从地底下的根部开始生长，然后开枝散叶。”^③例如，当我们谈及树的“生”，指的是树的自生；而不是传统基督教模式的造物，即树作为一个造物为造物主所造。

最后，要再次感谢三位评论者的批评，迫使笔者重新思考在书中讨论过的诸多哲学问题和解释问题。

（责任编辑 于是）

^① Jeeloo Liu, “Why Be Moral?: Comments on Yong Huang’s Book on the Cheng Brothers”, *Philosophy East & West* 69, 2019, p. 278.

^② Ibid., p. 278.

^③ A. C. Graham, *Two Chinese Philosophers: The Metaphysics of the Brothers Cheng*, LaSalle: Open Court, 1992, p. 108.

“疑古”与“释古”的前哨战

——从白鸟库吉与林泰辅的争论再探“释古”的本质性问题*

[日] 西山尚志

【摘要】1909年，白鸟库吉发表《支那古传说之研究》，提出尧舜禹是儒教观念所创造的架空人物，否定其历史存在。林泰辅主要运用甲骨文等出土文献对白鸟库吉的研究方法与态度进行强烈批判。两者的这场所谓“尧舜禹抹杀争论”的基本框架，与后来的以顾颉刚、王国维为代表的“疑古”“释古”争论极为相似。另外，在“尧舜禹抹杀争论”之前的19世纪90年代，白鸟库吉与林泰辅在朝鲜古代史上也曾正面冲突过。本文通过研究白鸟库吉与林泰辅的争论内容、方法与态度，重新思考现在依然被激烈讨论的“疑古”“释古”这些研究方法的本质性问题。

【关键词】疑古；释古；白鸟库吉；林泰辅

中图分类号：B313 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2020)06-0120-08

作者简介：西山尚志（Nishiyama Hisashi），日本千叶县人，文学博士，（济南250100）山东大学儒学高等研究院副教授。

基金项目：山东大学儒学文明协同创新中心研究项目

一、前言

19世纪80年代前后，欧美、日本等国家几乎同时开始接受实证史学。中国则在20世纪20年代钱玄同、顾颉刚等在中国古代史研究方面提出“疑古”的批判性研究态度。在广义上可以说，中国的“疑古”延续了这种历史研究态度的潮流。另一方面，在中国接受实证主义历史学的同一时期，中国内地发现了大量时代久远、价值极高的出土文献，受到学界的高度关注。1925年7月，王国维在清华大学的演讲中提出出土文献与传世文献互相印证的“二重证据法”，批判疑古学派轻易怀疑传世文献的研究态度与方法。20世纪30年代，冯友兰提出在“信古”与“疑古”的扬弃中达到“释古”的观点^①，承认“疑古”思潮的贡献，继而提出此后如何构建古代史这一问题。1938年，杨宽在《中国上古史导论》中承认“疑古”的贡献，但指出“其所得之成绩，多属破坏而不在建设”，并赞扬王国维的二重证据法称其为“金科玉律”^②。随着出土史料的增多，“二重证据法”得到更多学者的支持。二战后，饶宗颐、杨向奎、叶舒宪等学者在“二重证据法”的基础上加上新的史料或

* 顾颉刚先生所引导的“古史辨”派在“疑古”的旗下对于早期中国历史、文本与思想状况的思考，对廓清旧有思想界之迷乱和逻辑地建立新的理论秩序有正本清源之功效。中华孔子学会、中国社会科学院哲学研究所联合甘肃中国传统文化研究会，于2019年10月在北京举办第二届“预流”的中国哲学研究工作坊，邀请同道学人共就“‘古史辨’与现代中国哲学研究”话题展开讨论，特选与会论文两篇如下，以就教于学界。——匡钊

① 冯友兰：《中国近年研究史学之新趋势》，《世界日报》1935年5月14日；冯友兰：《近年史学界对于中国古史之看法》，《骨髓》62期；冯友兰：《中国经济史》序，《北京晨报·思辨》第64期；冯友兰：《〈古史辨〉第六册序》，《古史辨》第6册，上海：开明书店，1938年。

② 杨宽：《中国上古史导论》，《古史辨》第7册上编，上海：开明书店，1941年，第66页。

观点，提出“三重证据法”。到20世纪90年代，李学勤在“走出疑古”的口号下，强调王国维“二重证据法”的积极意义，得到许多学者的支持。

其实，王国维提出“二重证据法”对疑古派进行批判的十几年前，在日本的中国史研究学者之间也发生了与此相似的争论。这就是白鸟库吉与林泰辅之间发生的所谓“尧舜禹抹杀争论”。1909年，白鸟发表《支那古传说之研究》，提出尧舜禹是儒教观念所创造的架空人物，否定其历史存在。而林泰辅从1911年开始连载的《关于尧舜禹抹杀论》，则激烈批判白鸟的方法与学说。发生在日本学者之间的“尧舜禹抹杀争论”广为中国学者所知。这一争论备受瞩目，不仅因为其直指中国古代圣王真实存在性的问题，亦因为部分学者批判性地指出顾颉刚等古史辨学派受到（作为帝国主义御用学者的）白鸟库吉思想、方法的影响。甚至有些学者认为顾颉刚剽窃了白鸟的学说，但也有学者反对这一观点。实际上，并没有证据表明白鸟在这一问题上对顾颉刚有直接的影响。但是白鸟库吉与顾颉刚都是中日近代史上早期最早一批对中国上古史进行批判性研究的学者，二者通过对《尚书》进行史料批判来探讨尧舜禹的历史问题，确实存在不少的共通点。

本文的目的不在于讨论白鸟库吉与林泰辅的结论孰是孰非，从现在的学术水准来批判近一百年前的学说，意义并不大；而是通过调查、探讨白鸟库吉与林泰辅争论的背景、内容、逻辑、方法、态度，展现林泰辅与王国维的共通问题点，从而重新思考、探讨“疑古”“释古”争论的问题。

二、林泰辅与白鸟库吉的简历与背景

（一）林泰辅的简历与背景

林泰辅逝世后出版的论文集《支那上代之研究》附有其简历^①，下文以此为基础，并在时代背景、人际关系等方面加以补充说明。

林泰辅（1854-1922），江户时代末期的1854年出生于现在的千叶县香取郡。年轻时，在朱子学者竝木正韶于香取郡开设的螟蛉塾学汉学。1877年，日本东京大学设立。后来由于对重视西方、轻视东方状况的反思，1882年东京大学文学部开设“古典讲习科”（甲部）、“支那古典讲习科”（乙部）。1883年，“古典讲习科”改称“国书课”，“支那古典讲习科”改称“汉书课”。1883年9月，林泰辅在汉书课入学（1887年7月毕业）。

入学时，林泰辅已经年满30岁，达到入学年龄上限。大部分同级同学在入学时20岁左右，比林泰辅小10岁左右。就是说，在1868年明治维新时，林泰辅十几岁，是受旧式教育的最后一代。但他的同学是从小学到大学都受新式教育的最初一代，几乎不知江户时代。而且，后来与林泰辅进行学术争论的白鸟库吉（1865-1942）也是受新式教育的最初一代。笔者认为，这约十岁的年龄代沟可以说是林泰辅引起各种矛盾的原因之一。

林泰辅毕业后，在第一高等中学校、山口高等中学校当教师。1896年6月，就任东京帝国大学文科大学助教授，教授“支那历史”这一课程，但1897年11月辞职。《支那上代之研究》所附“年谱”称辞职的原因是“疾病”，但实际上是因为藤田丰八（1869-1929）等学生批评林泰辅为“陈旧的学问”，并以“希望邀请後任者不是搞汉学的，而是懂东洋史的老师”为由组织排斥运动（当时日文的“汉学”指的是旧式中国学之意，此文中含有贬义），最终导致其离职^②。由此可知，明治以后出生的新世代认为，林泰辅的学问是“汉学性”“陈旧”的。林泰辅在东京帝国大学辞职后，1899年4月就任东京高等师范学校讲师，1906年升为教授。

林泰辅的研究成果，泷川龟太郎在《支那上代之研究》序文中分类、总结如下：

第一，对朝鲜史之研究。此乃本邦领先者。第二，对我国汉学者出色经解之搜集……第三，诸子

① [日] 林泰辅：《支那上代之研究》，东京：光风馆，1927年。

② 《先学を語る——桑原隲藏博士》中的贝家茂树的发言。（参见东方学会编：《东方学回想Ⅱ》，东京：刀水书房，2000年，第43页。）

考。他主张应该与经史一样重视之。第四，唐虞三代文献考的著作。此乃甲骨金石文的总括性成果，《周公与其时代》是其中之一。

可见，林泰辅研究对象的变化比较明显，按照上文的分类，其顺序为朝鲜史→诸子研究→唐虞三代文献考（含文字学）→日本汉学。

（二）白鸟库吉的简历与背景

白鸟库吉在明治维新发生的三年前即1865年出生于今千叶县茂原的农家。1872年，明治政府颁布“学制”，在全国兴办新式教育。白鸟于1873年8月在乡里的小学入学。1878年，县立千叶中学建成，同年小学毕业的白鸟便升入该中学。1882年，白鸟毕业于千叶中学校，1882年2月升入大学预备门。1887年2月，帝国大学的文科大学从德国邀请了属于利奥波德·冯·兰克（Leopold von Ranke, 1795-1886）学统的路德维希·莱斯（Ludwig Riess, 1861-1928）。同年9月，文科大学新设置史学科，莱斯也在史学科执教，开设史学研究法、西洋史的课程。白鸟作为史学科第一期生入学，师从莱斯。可见，白鸟是从小学到大学受新式教育的最初一代。与受旧式汉学教育的最后一代的林泰辅相比，虽然只有十岁的差距，但其代沟有巨大的环境差别。1890年7月白鸟在大学毕业，8月年仅26岁的他就任学习院教授、历史地理课课长，从1901年春到1903年10月由学习院大学派遣去欧洲留学。回国后，1904年8月就任东京帝国大学文科大学汉学支那语学教授（兼任学习院教授）。

白鸟的研究领域非常广泛，覆盖朝鲜、满洲、蒙古、西域、中国、日本等东亚地域，其研究特征在于运用语言学及严密的史料批判等方法。

三、林泰辅与白鸟库吉的学问开始——两者的朝鲜史研究

（一）林泰辅的朝鲜史研究与“印度人建加罗国”之说

林泰辅的学术研究从朝鲜史开始，处女作是33岁学生时代写的《朝鲜文艺一班》^①，此后陆续发表许多朝鲜史方面的论文与著作。在林泰辅这些朝鲜史研究著作中，下文将对后来受到白鸟批判的《加罗的起源》^②与《加罗的起源续考》^③的内容进行简要介绍。《加罗的起源》提出朝鲜三国时代所存在的加罗国是印度人建立的。林泰辅提出，除了加罗之外，语尾有“罗”或“耶”等的地名也多见于古代朝鲜南部，也多见于佛典。另外，《三国史记》记述加罗始祖金首露卵生的故事，虽然林泰辅认为不可信之，但《三国史记·金庾信传》说：“金庾信，王京人也。十二世祖首露，不知何许人也。以后汉建武十八年壬寅，登龟峰，望驾洛九村，遂至其地开国，号曰加耶。”林泰辅推测“不知何许人”的金首露来自印度，并引证《二十一都怀古诗》所引《驾洛国记》《东国輿地胜览》中记述金首露皇后许黄玉来自印度的内容。此时，林泰辅对《驾洛国记》的记述提出：“必当记彼国古传。然非可尽弃其说。”他也对《东国輿地胜览》的记述提出：“此乃朝鲜康靖王时纂辑，尤为近世，然系官撰，屡加修正，故是亦非无由来之说。”由此可知，林泰辅对这些文献记述几乎没有进行史料批判，并且认为其内容可信。

林泰辅已经注意到，因为佛教传到中国是在东汉明帝时期，所以在东汉光武帝时期（建武年间）印度人到达朝鲜未免太早，但解释如下：

明帝以前佛教已传之事，前人已有所论。而与印度交通之事，亦恐武帝之前已有之。吾信《隋书·经籍志》“佛教久已流布，遭秦之世，所以湮灭”及《僧史略》“秦始皇时，有沙门释利房等十八贤者，赍经来化，始皇弗信，遂禁锢之”之说。

由此可知，林泰辅明确“相信”唐代初期的《隋书·经籍志》与北宋初期的《大宋僧史略》所记载秦始皇排斥佛教的内容。另外，1894年发表的《加罗的起源续考》提出，由于好太王碑、《魏书

① [日] 林泰辅：《朝鲜文艺一班》，《东洋学会杂志》第1编第6号、第2编第2号。

② [日] 林泰辅：《加罗的起源》，《史学会杂志》第2篇第25号。

③ [日] 林泰辅：《加罗的起源续考》，《史学杂志》第5篇第3号。

·高句丽传》《三国史记》《东国通鉴》记载了朝鲜诸王卵生传说，又因许多文献表示卵生传说是来自印度的，且多见于中国南方或东方，北方却寥寥无几，所以加罗国应该是古代印度人渡过马六甲海峡到达朝鲜南岸建立的。

（二）白鸟库吉的古代朝鲜史——批判林泰辅的印度人建加罗国说

与林泰辅相同，白鸟库吉的学术生涯也是从朝鲜古代史研究开始的。1894年1月，白鸟发表的《檀君考》对初见于《三国遗事》所引《魏书》的朝鲜始祖檀君彻底地进行了史料批判^①。根据《笔苑杂记》所引《古记》与《燃藜室记述别集》所引《三韩古记》记载，檀君是尧舜禹时代的人物。但白鸟指出，这些文献都是朝鲜三国时代（西汉末以后）成书的，中国的《尚书》《史记》《汉书》亦未有此记述，怀疑檀君的实际存在性。

《燃藜室记述别集》所引《三韩古记》曰：“有神人降太白山檀木下，国人立为君。”《三国遗事》所引《古记》也可以看出檀君降临太伯山的内容。太伯山即是妙香山。《东国輿地胜览》卷54曰：“妙香山……一名太伯山，古记……地多香木，冬青，而仙佛旧迹存焉。”白鸟从此指出太伯山这一地方与佛教有关，檀君降临的“太白山檀木下”的“檀木”是“香木”，即佛教国家所说的“牛头栴檀”之意，列举佛典中记述在印度摩罗耶山有许多牛头栴檀的例子。因此，他指出因为太伯山有许多香木，所以檀君传说是僧人仿照印度摩罗耶山而虚构的。

《三国史记·高丽本纪》记述初代高丽国王朱蒙是金蛙的养子，金蛙是夫娄的养子，《三韩古记》《眉叟记言》记述夫娄是檀君的亲生孩子。因此，白鸟指出，如《三国遗事》所引《魏书》的记述那样，檀君原本不被认定为朝鲜始祖，而是高句丽的始祖。另外，佛教传到高句丽之前的文献《魏志》卷30注所引《魏略》有朱蒙建国的记载，而未记述檀君、夫娄、金蛙，因此白鸟指出檀君、夫娄、金蛙是被虚构的人物。

《三国史记》卷18《高句丽本纪》记述，小兽林王二年六月（公元392年），前秦苻坚派遣僧顺道赠送佛像、佛典。因此，白鸟指出，到了高句丽长寿王时代，佛教才兴盛，所以富有佛说色彩的檀君故事，应为佛教传到高句丽后，在国力高峰期的寿王时代被创作而成，且毫无顾忌地将檀君与尧舜禹并称。

白鸟发表《檀君考》的同一年又发表《朝鲜的古传说考》，其前半部分简要概括《檀君考》的内容，后半部分主要批判林泰辅《加罗的起源》的内容^②。笔者认为这是后来两者发生“尧舜禹抹杀争论”的原因之一。白鸟对林泰辅的批判简言之就是：即使从文献中可以看出古代朝鲜人物、地名等与印度有关，也不能说明伽罗是印度人建立的，只是表明这些文献是佛教传到朝鲜后而形成的。白鸟讽刺地批评说，卵生传说亦可见于蒙古历史书《蒙古源流》，但不能说蒙古也是印度人开拓的。

四、自古代朝鲜史至“尧舜禹抹杀争论”的林泰辅与白鸟库吉

（一）林泰辅开始研究中国诸子研究与中国古文字学

到1901年出版《朝鲜近世史》2卷为止，林泰辅主要研究朝鲜史，但他从1903年开始发表有关中国古代诸子研究的论文，如1903年发表《关于老子之学统》、1904年发表《逸周书考》《国语考》《战国策考》、1909年发表《老聃与李耳》。林泰辅突然从1907年开始发表《关于周代书籍的文字及其传来》（二次连载）这一中国古文字学方面的论文，契机是他在这时期偶然看到刘鹗的《铁云藏龟》（1903年刊，石印版）。1909年，他发表的《关于清国河南省汤阴县发见之龟甲牛骨》（三次连

① [日] 白鸟库吉：《檀君考》，《学习院辅仁会杂志》28号；后转载于《白鸟库吉全集》第3卷，东京：岩波书店，1970年，第1—14页。

② [日] 白鸟库吉：《朝鲜の古传说考》，《史学杂志》第5编12号；后转载于《白鸟库吉全集》第3卷，第15—24页。

载)是初次在日本介绍甲骨文的论文^①。文中说:“我两三年前看其书(指是《铁云藏龟》),就知道这是在研究支那古代文字上极为珍贵的材料……”^②后来,林泰辅的主要关注点转移到古文字学。

(二) 白鸟库吉开始研究满洲、蒙古、西域史

到1897年前后为止,白鸟库吉主要只研究古代朝鲜史,但其以后的研究领域在地理上逐渐扩大为满洲、蒙古、西域等。从1901年春到1903年10月,白鸟去欧洲留学。在留学期间,白鸟在德国汉堡举行的国际东洋学会上用德语发表《关于乌孙考》与《朝鲜古代王号考》。回国后,白鸟陆续发表朝鲜、满洲、蒙古、西域史方面的众多论文。

如五井直弘指出,1904年就任东京帝国大学助教授前后,白鸟库吉开始频繁针对之前几乎没有提到过的政治、时事问题发言^③。笔者推测,白鸟发生这种变化的主要背景是:第一,1904年开始的日俄战争与朝鲜归属问题有关;第二,在东京帝国大学这一最高学府工作,增强了响应舆论的意识;第三,欧洲留学的经历,促使他重新思考自我民族意识、日本东方学的现状。白鸟初次提到时事问题的文章是1904年7月发表的《关于我国强盛的历史原因》^④。这篇论文从人种、地理、政治体制的角度,分析和评论了亚洲在被西方的侵略中为何只有日本成为强国这一问题。其中,他明言“国体”(拥戴万世一系的天皇,不存在王朝更替(=革命)的国情)是日本成为强国的原因之一。另外,白鸟在东宫御学问所七年给裕仁亲王(后来的昭和天皇)讲历史课,由此可知他是与政治体制有密切关系的学者。

五、白鸟库吉与林泰辅的“尧舜禹抹杀争论”

林泰辅的主要研究领域从朝鲜史转移到古代中国研究(诸子研究、古文字学)不久的1909年8月,白鸟库吉发表《支那古传说之研究》否定尧舜禹的史实性^⑤。如上所述,之前白鸟的主要研究领域从古代朝鲜史扩大到蒙古、满洲、西域史,这篇论文是白鸟首次针对中国史进行研究的成果。这篇论文主要针对尧舜禹的实际存在性进行批判性探讨,提出尧舜禹是根据后世儒教的理想而被创造的,并不是实际存在的人物,记载尧舜禹的《尚书·尧典》《舜典》《大禹谟》也不是当时所撰写的文献。白鸟还指出,古传说中的天皇氏、地皇氏、人皇氏、有巢氏、燧皇氏、伏羲氏、神农氏等,都不见于《尚书》。此外,白鸟还提出尧舜禹是基于天、地、人的三才说而创作的架空人物,这三位人物“并非继续性的,而是并立性的”。他列举《说文解字》“尧,高也”等例子,认为“尧”表示“天”;又列举《风俗通义》“舜者准也,循也”等例子,认为“舜”“顺”音通,所以“舜”表示“孝顺”;又认为“禹”与“宇”“?”“”音通,所以表示一定的区域。对尧舜禹这三位古代中国的圣王进行批判性探讨,无疑在史学史上具有重大意义。虽然白鸟的朝鲜古代史研究《檀君考》《朝鲜的古传说考》博引旁证,但这篇论文与其相比,在论证方法(尤其是释字方面)上未免牵强附会。

于是,林泰辅对《支那古传说之研究》的内容进行针锋相对地批判。林泰辅从1911年分四次发表《关于尧舜禹抹杀论》,在论文题目上使用“抹杀”这一历史学上的贬义词对白鸟的方法与学说进

① [日]林泰辅:《清国河南省汤阴县发见の龟甲牛骨に就て》,《史学杂志》第20编第8、9、10号;后转载于[日]林泰辅:《支那上代之研究》,125—169页。

② 林泰辅逝世后出版的论文集《支那上代之研究》中未收录的林泰辅《支那古代史上に於ける文字の源流に就きて》(全5册),成家彻郎发现于都立中央图书馆诸桥文库。成家彻郎提出,该书第4册对《铁云藏龟》所收甲骨文进行考证,因此应该是1907年左右撰写的。(参见[日]成家彻郎:《日本人の甲骨研究—先驱者、富冈谦藏と林泰辅》,《月刊しにか》1999年11月号。)

③ [日]五井直弘:《近代日本と东洋史学》,东京:青木书店,1976年,第58—60页。

④ [日]白鸟库吉:《我が国の强盛となりし史的原因に就て》,《世界》第1号;后转载于《白鸟库吉全集》第9卷,东京:岩波书店,1971年,第161—175页。

⑤ [日]白鸟库吉:《支那古传说之研究》,《东洋时报》第131号;中译版载《日本学者研究中国史论著选译》第1卷通论,黄约瑟译,北京:中华书局,1992年,第1—9页。

行强烈批判^①。

林泰辅《关于尧舜禹抹杀论》的第三篇连载发表后，白鸟亦回击之，在1912年2月22日在汉学研究会上演讲《〈尚书〉的高等批评（特关于尧舜禹）》^②，同年亦在日本学会上演讲《儒教的源流》^③。林泰辅的第四篇连载与1913年发表的《读儒教的源流》是受白鸟的回击后发表的文章^④。

两者论点涉及多方面，但也存在论点不一致的地方，也有对方未回答的地方。双方提到的具体问题有：尧舜禹的字义问题，尧舜禹的并列例子问题，天地人三才思想、阴阳、五行、九州说，甲骨文的问题，西周之前是否存在文明的问题，天文记述的问题，等等。

两者的最大分歧点在于对记述尧舜禹事迹的《尚书》的看法。白鸟库吉认为，其内容具有后世儒教假托的色彩；林泰辅则认为其内容大致反映了尧舜禹时代的记述，也同意其内容所记述的尧舜禹是实际存在的。因此，两者的倾向是，白鸟要在《尚书·虞夏书》《商书》等中寻找后世的假托，林泰辅要在其中寻找当时的历史事实。

白鸟在《支那古传说之研究》的开头部分提出，但自接受西方学术以来，因为传说内容有许多错误，所以历史学的领域上不研究这些传说。白鸟接着提出如下：

凡传说必有其主角，其人是否真如所传，固值怀疑，然而传说乃事实与虚构结合而成，其形成之经过，却依然传出事实真相。加之凡国民必有其理想，而古传说又必包含此理想，故欲研究一国国民之历史并论及其精神，必需探讨其国民固有之传说，加以妥当解释。因此传说之历史研究，决不应等闲置之^⑤。

可见，白鸟否定了古传说的史实性，且认为传说中所反映、假托后世国民的理想、精神，其中也有历史学上的研究意义。与此相反，林泰辅在《尚书·虞夏书》《商书》的内容中寻找与虞、夏、殷时代的历史一致的部分，提出其中大致记述了历史事实，因此其中所记述的尧舜禹是实际存在的。

仔细分析就可知，两者的意见都存在不少问题。但由现在的学术水准来评判近一百年前的具体学说，意义应该不大。我们最需要关注的是他们设定的基础命题是否适当。笔者认为，林泰辅所设想的基础命题存在一个巨大漏洞。这就是基本上没有脱离《尚书·虞夏书》《商书》的内容是“真”，即“文献的内容有一定的‘真’”这一前提。显然，这一命题是不可证伪的。比如，林泰辅在《关于尧舜禹抹杀论》的第一次连载上说：“若如普通说法那般承认殷末周初文明之存在，则必然不应否认在此之前，至少唐虞夏殷时代有一千年的历史……”由此可知，他明言如果殷末文明存在，那么唐虞时代的存在就是“当然”的。第二次连载亦说：“总之，若《虞夏书》、《商书》为周代以前记录，则周代以前——自殷至虞夏仅为近一千年之事，何必称其为无迹架空之妄谈。”“综上所述，吾浅论了周代以前有殷，殷以前有夏与唐虞。既然存在唐虞夏殷时代，则总总林林之民族间必然出现卓越掌权者，统御众多人民，成为帝王，其名传于后世为理所当然。帝王何人？尧舜禹即如是也。”由此可知，林泰辅认为《虞夏书》《商书》是周代以前的记载，这些“仅仅是近一千年”的记载也不能说是“架空妄谈”。

林泰辅在第二次的连载里提出，甲骨文、金文中还有一些不用干支而只用十干表示日子的例子，《尚书·舜典·益稷》亦可以看出相同例子，所以甲骨文、金文保留唐虞时代的遗风。可见，林泰辅并未脱离《益稷》成书于唐虞时代这一前提，因此举甲骨文等只用十干表示日子的例子来排除《益稷》成书于殷末以后的可能性。另外，林泰辅认为《尧典》中所见的刑制与妻妾的区分不同于《周礼》等文献所记的）周代的内容，所以《尧典》成书于周代之前。但此论断仍然执着于《尧典》记

① [日] 林泰辅：《尧舜禹抹杀论について》，连载于《汉学》第2编第7号、《东亚研究》第1卷第1号、第2卷第1号；后转载于《支那上代之研究》，第7—40页。

② [日] 白鸟库吉：《〈尚书〉の高等批评（特に尧舜禹に就いて）》，《东亚研究》第2卷第4号；后转载于《白鸟库吉全集》第8卷，东京：岩波书店，1970年，第393—398页。

③ [日] 白鸟库吉：《儒教の源流》，《东亚之光》第7卷第9号；后转载于《白鸟库吉全集》第9卷，第53—69页。

④ [日] 林泰辅：《儒教の源流を読む》，《东亚之光》第8卷第2号；后转载于《支那上代之研究》，第423—439页。

⑤ [日] 白鸟库吉：《支那古传说之研究》，《日本学者研究中国史论著选译》第1卷通论，第2页。

述的是当时的事实这一想法，没有考虑到《尧典》的内容在周代以后为了异于西周风俗、制度而作的这一可能。

可见，林泰辅《关于尧舜禹抹杀论》的许多内容是基于不可证伪的基础命题，以提出尧舜禹的实际存在及《舜典》记述一定的历史事实这些说法。其他内容大部分是反驳、批判白鸟所提出的意见。显然，其批判有很大的意义，但即使批判白鸟说的恰当，也并不等于尧舜禹实际存在或《舜典》记述历史事实这一主张的成立。

结果，这场争论互不妥协，双方都不能得出互相接受的结论。林泰辅在1915年出版《周公与其时代》的在绪论中慨叹如下：“世人或谓，支那历史于春秋战国以后始可考，之前文化大抵不过后人假托。呜呼，何速断之甚。”^①他接着举了日本史的例子，认为中国的春秋战国时代如同日本的奈良时代一样，奈良时代（710—794）开创了许多文化，撰写《古事记》《日本书纪》《风土记》等文献，之前的推古朝（593—628）也有《十七条宪法》、碑文等史料，提出如下观点：“更何况，虽其年代存有异议，且无当时文书，举神武以来之事实，岂能尽悉抹杀之？”这甚至明确表示，不能否定初代天神武天皇以来的“事实”（明治政府确定神武天皇即位于公元前660年）。举例来说，白鸟库吉在1930年发表的《日本建国的精神》中明言，日本最初期的历史书《日本书纪》的神代史终究是神话，而不是历史，是反映后世的思想的^②，但林泰辅的基础态度不仅在中国古代史上，在日本古代史上也与白鸟库吉是根本互不相容的。

六、结 语

本文调查了林泰辅与白鸟库吉学术研究的方法、态度、背景等，通过两者的争论，阐明与王国维“二重证据法”共通的林泰辅的逻辑缺陷，即基于“传世文献的记述不一定是‘伪’”（或者“传世文的内容有一定的‘真’”）“殷末有文明，所以唐虞时代也应该存在文明”这些不可证伪的命题。

另外，林泰辅用“抹杀”这一词形容白鸟的方法、态度，对他加以批判。如笔者曾经详细论述^③，用“抹杀”这一贬义词对过度的史料批判进行批判并不是始于林泰辅。1890年前后，重野安绎、久米邦武等在明治政府的正史编纂事业的过程中，运用新发现的古文书，受到考据学、兰克史学的影响，对当时明治政府、国粹主义者、神道家等所崇拜的文献、人物等进行史料批判。但这种史料批判的方法、态度被政治家、国粹主义者、神道家等称为“抹杀”而受到批评，导致1892年重野安绎、久米邦武等辞去东京大学的职位，引起很大的社会反响。其余热还未冷却的1911年，林泰辅发表的《关于尧舜禹抹杀论》明确采用这一事件中带有强烈贬义语气的“抹杀”一词对白鸟库吉进行批判。如上一节所举，1915年林泰辅发表的《周公与其时代》提出不能“抹杀”神武天皇以来的“事实”，用让人能联想到久米邦武等的事件的口气来暗中批判白鸟库吉。笔者对于这种将民族感情与学术讨论捆绑在一起来封死史料批判的行径明确表示反对。

但给予林泰辅的不可证伪的命题说服力的可以说是以甲骨文为代表的中国古代新出土史料。白鸟库吉批判林泰辅“印度人建加罗国说”时，林泰辅并未尝试反驳，但之所以他在“尧舜禹抹杀论”中再三批判白鸟库吉，估计是因为他对甲骨文等出土史料的价值很有自信。林泰辅逝世一年前的1921年发表的《关于支那上代的研究资料（续）》，概述甲骨文、青铜器等出土史料并强调其有用性，用如下很强的口气批评史料批判的方法：

如上，将支那上代文籍与其他资料进行比较对照及探讨后，不难在种种事项中找出一致。本无任

① [日] 林泰辅：《周公与其时代》，东京：大仓书店，1915年，第3页。

② [日] 白鸟库吉：《日本建国の精神》，《史学研究》第2卷第1号；后转载于《白鸟库吉全集》第10卷，东京：岩波书店，1971年，第398—399页。

③ [日] 西山尚志：《历史“抹杀论”的展开——近代日本史学界上的“科学”与“道德”冲突》，《第七届中日学者中国古代史论坛文集》，北京：中国社会科学出版社，2016年。

何关系、各自流传的内容如此一致，应是记述了当时的真相，将确凿的凭据遗于几千年之后，古代文籍岂悉后世伪託？世之论者宜扩大眼界，对文籍表里两面精密观察，于文籍之外广求资料，参伍错综，详加考核。若耽于空想假说，徒有一时之快，纵使其说巧妙，又岂能欺后世之有识者^①。

由此可知，林泰辅认为之所以出土史料与传世文献的内容一致，是因为这些文献记述真相，但这是与王国维“二重证据法”共通的逻辑错误。如拙稿《我们应该如何运用出土文献？——王国维“二重证据法”的不可证伪性》所指出，即使出土文献与传世文献的内容部分一致，也可以设想其记载都是“伪”的场合。显然，在许多学者依然怀疑甲骨文的可靠性的情况之下，林泰辅分析其文字内容，提倡其史料价值，就这点而言，他无疑具有慧眼。而且其甲骨文、古文字研究的水准之高，甚至对这方面最前沿的学者罗振玉具有启发^②。

另一方面，从现在来看，白鸟库吉的史料批判确实有不少过度的地方。《支那古传说之研究》提出尧舜禹是儒教理念的产物，但比如就禹的问题而言，现在我们知道这理解是不妥的。在2002年发现的西周中期的遂公盨（邕公盨）这一青铜器的铭文上，就有可以与《尚书·禹贡》相对照的禹的记载。如果这青铜器确实是西周中期的东西的话，儒教出现之前就已经存在禹的记载^③。由此可知，白鸟提出的命题被明确反驳，但遂公盨的发现并不证明“禹是实际存在的”或者“《尚书》、《史记》所记载的禹治水是史实的”，只是否定了“禹是春秋时期被创造的人物”这一假说。因为这命题对证伪开放的（带风险的），所以可以被证伪。

从20世纪后期开始陆续发现重要的先秦两汉出土文献以来，许多学者批评过去的史料批判研究，提出“传世文献的内容不一定是‘伪’”或者“不应该过于怀疑”等主张。原本，这就是林泰辅、王国维或者提出“释古”（走出疑古）的当代学者共通的思维方式。这种想法占了主导地位，则许多学者产生了像“即使现在进行批判研究，新出土文献发现之后也会被推翻”那样对史料批判持有犹豫的态度。但笔者认为带风险的命题（可以证伪的命题）就可以叫做科学的^④。

另外，不少学者提出疑古学派打击了中华民族的精神和自信心。但用不可证伪的命题封闭证伪、批判的后果，应该以如上所述的重野安绎、久米邦武的事件后的日本为最好的反面教材。他们的史料批判方法、态度被日本的政治家、国粹主义者等叫做“抹杀”，受到批判和排斥，导致后来日本的历史学与道德、政治分离失败，最终造成国体主义、皇国史观的形成。

不仅是中国或日本，世界各国在形成近代国家的过程中，作为历史的起点、原点的神话（或上古史），承担了创造“民族”“国民”这些“观念”的基础作用。如果我们致力于不隶属于道德、宗教、政治等的历史研究，不将其作为民族主义的工具，而是追求真理、真相的科学，就应该把命题永远对证伪开放，不停地反复证伪，使它向真理靠近。为此，作为大前提，我们必须对批判持有宽容的态度。每当有新出土文献被发现，疑古、释古的争论便会被重新提起。然而，这一问题的讨论在这一百年中却没有得到本质性的推进。笔者认为，这是因为我们对于这些意识尚未具有清醒深入、透彻的理解。

（责任编辑 于 是）

① [日] 林泰辅：《支那上代の研究資料に就いて（续）》，《斯文》第3编第3号；后转载于林泰辅《支那上代之研究》，第103—124页。

② 参见罗振玉：《殷商贞卜文字考》序文，石印本，1910年。

③ 参见李零：《论遂公盨发现的意义》，《中国历史文物》2002年第6期；杨德乾：《邕公盨辨伪及相关问题的探讨》，《文物鉴定与鉴赏》2014年第8期。

④ 参见[日] 西山尚志：《我们应该如何运用出土文献？——王国维“二重证据法”的不可证伪性》，《文史哲》2016年第4期。

史学的“第二次革命”与中国哲学史写作

——从胡适到冯友兰的一条线索

王沁凌

【摘要】胡适的《中国哲学史大纲》具有方法论的典范意义，代表了一种求客观、重方法的史学研究趋势，由此促动了第二次史学革命。顾颉刚的“古史辨”运动和傅斯年领导的“史语所”是对胡适方法论的继承和发展。冯友兰的《中国哲学史（两卷本）》是在胡适开拓的基本研究格局、顾颉刚和傅斯年等人提出的关于古代思想材料的考辨方法下展开的，它贯彻了冯友兰对于中国古代哲学思想的整体认识和多种创见，使中国哲学史的研究进入新高度。

【关键词】《中国哲学史大纲》；“古史辨”派；傅斯年；《中国哲学史》

中图分类号：B26 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2020)06-0128-07

作者简介：王沁凌，宁夏银川人，哲学博士，（兰州 730000）兰州大学哲学社会学院讲师。

中国史学由传统进入现代，经历了纷繁复杂的过程。王汎森将之概括为“三次革命”：以梁启超《新史学》为主的，唤起人们反思“历史是什么”的第一次革命；以胡适整理国故运动和傅斯年在中央研究院历史语言研究所（以下简称“史语所”）的工作为主的，探索“如何研究历史”的第二次革命；以“怎样解释历史”为中心的马克思主义史学的勃兴，为第三次革命^①。其中，胡适的研究促动了“古史辨”派、“史语所”等学术团体的兴起，代表一种求客观、重方法的史学趋势，形成第二次史学革命的中心^②。

北京大学废止经科后，中国哲学作为一个按“现代”方法来研究的学科正亟待成型。1917年胡适的《中国哲学史大纲》出世，打破“从三皇五帝讲起”的旧习，为中国哲学史研究开风气之先。该书对顾颉刚、傅斯年等人产生极大影响，“古史辨”运动、“史语所”的工作从不同方面发挥了胡适的思想方法论^③。可以说，中国哲学史的研究从其发端之日起，就在方法上与史学的第二次革命密切关联；史学革命在材料、内容和问题等具体方面与中国哲学史的研究对象错综交织，使得二者的缠绕不断加深。本文试图以冯友兰的《中国哲学史（两卷本）》为主要分析对象，以“古史辨”运动和傅斯年《性命古训辨证》的基本方法为参照，勾勒出第二次史学革命与中国哲学史研究范式之形成的深切联系。

一、《中国哲学史大纲》的典范意义

余英时认为：“《中国哲学史大纲》是一部建立典范的开风气之作，而同时又具有‘示范’的作

① 王汎森：《晚清的政治概念和“新史学”》，《中国近代思想与学术的系谱》，长春：吉林出版集团有限责任公司，2011年，第197页。

② 朱发建：《中国近代史学“科学化”进程研究（1902-1949）》，长沙：湖南师范大学出版社，2005年，第60—61页。

③ 余英时：《学术思想史的创建及流变——从胡适与傅斯年说起》，《文史传统与文化重建》，北京：生活·读书·新知三联书店，2012年，第420—426页。

用……它在当时能掀起考证学——史学的‘革命’是丝毫不足为异的。”^① 本文由蔡元培《序》入手，参照以胡适同时期其它论著的观点，以呈现《大纲》在方法上的具体指向。蔡元培《序》将《大纲》的优点概括为“证明的方法、扼要的手段、平等的眼光、系统的研究”^②：“证明的方法”指考明一个哲学家生存的时代、著作的真伪及他所使用辩证的方法；“扼要的手段”指“从此等一半神话、一半政史的记载中，抽出纯粹的哲学思想”，以截断众流的魄力塑造一部现代意义的哲学史；“平等的眼光”指“对于老子以后的诸子，都还他一个本来面目”；“系统的研究”指对孔、墨及各家运用“排比时代，比较论旨”之法，呈现其“递次演进的脉络”^③。这四点是本于清代考证学“内在理路”之发展而主动接受西方哲学影响的结果^④，为当时的史学研究豁开新途。

《清代学者的治学方法》（1919—1921）认为，“中国旧有的学术，只有清代的‘朴学’确有‘科学’的精神”。汉学家研究古书依据例证，他们“观察了具体的例之后，脑中先已有了一种假设的通则，然后用这通则所包涵的例来证同类的例”，“精神上实在是把这些个体的例所代表的通则演绎出来”；例证不足则用“类推的证法”^⑤。胡适认识到，清儒与西方近世学者的差别在于研究对象，清人的材料“全是文字的……故三百年的中国学术的最大成绩不过是两大部《皇清经解》而已”^⑥。他对清儒的继承，表现为他善用“证明的方法”。他将这一方法纳入“扼要的手段、平等的眼光、系统的研究”之下，又已溢出清人的格局。

胡适曾明确表达过“疑古”的态度。《研究国故的方法》（1921）说：“疑古的态度，简要言之，就是‘宁可疑而错，不可信而错’十个字。”^⑦“东周以前无信史”^⑧的论断亦出于同一时期。这种态度造就了“扼要的手段”。而“平等的眼光”是以看史料的眼光看待儒、墨、道各家，使经典与子书一变而为“文献”。清代考据学曾因“信古”与“证古”的需要，将考据范围不断扩充于儒家经典之外，渐成朴学后期的一种趋势；此趋势由章学诚标举为“六经皆史”的异帜，再由梁启超、胡适等人演为“六经皆史料”之说，最终构成现代史学革命的中心论题。传统思想框架中的变革因素，在时代作用下转为真正的革新性命题，通常会引起命题内涵的分化与变异。胡适认为，章学诚的“六经皆史也”，“本意只是说‘一切著作，都是史料’……先生的主张以为六经皆先王的政典；因为是政典，故皆有史料的价值。”^⑨他把这种见解作为整理一切旧有学术思想的基础。“一切旧书——古书——都是史也。”^⑩胡适对于章学诚的理解，大概是一种有意识的“误读”。

胡适认为哲学史有三个目的，“第一要务，在于使学者知道古今思想沿革变迁的线索”，继而“还须要寻出这些沿革变迁的原因”，最后“要把每一家学说所发生的效果表示出来”，做客观的评价^⑪。《新潮的意义》（1919）归纳整理国故的方法，特别强调“历史进化的眼光”是探求思想沿革所必备的^⑫。社会进化论经严复的意译而进入中国，应和了中国所面临的时代危机，故广泛、长期地流行于中国思想界；而进化论由一种定位史学“是什么”的思想指针，变为历史、思想乃至文学研究中的基本方法，在胡适的著作中得到充分体现。

综上，胡适的方法中既有继承清儒考据之学的旧法，也有来于西方的历史进化论观点、求历史之“客观的真实”的态度，及视一切文献为史料的眼光。新的观点、态度和眼光笼罩于旧法之上，于接

① 余英时：《中国近代思想史上的胡适》，《现代危机与思想人物》，北京：生活·读书·新知三联书店，2005年，第194—195页。

② 胡适：《中国哲学史大纲》，上海：上海古籍出版社，1997年，蔡元培《序》第1—3页。

③ 同上，第2页。

④ 蔡元培《序》称胡适禀有“汉学的遗传性”，并“在美国留学的时候兼治文学哲学”。余英时也认为胡适的方法是内在根据与外来影响共同作用的结果。（参见余英时：《中国近代思想史上的胡适》，《现代危机与思想人物》，第194页。）

⑤ 胡适：《胡适文存（上）》影印本卷2，北京：中央编译出版社，2013年，第216—221页。

⑥ 胡适：《治学的方法与材料》，《胡适文存三集（上）》影印本卷2，第196页。

⑦ 欧阳哲生编：《胡适文集（12）》，北京：北京大学出版社，1998年，第92页。

⑧ 同上，第92—93页。

⑨ 欧阳哲生编：《胡适文集（7）》，北京：北京大学出版社，1998年，第114—115页。

⑩ 欧阳哲生编：《胡适文集（12）》，第92页。

⑪ 胡适：《中国哲学史大纲》，第2—4页。

⑫ 胡适：《胡适文存（下）》影印本卷4，北京：中央编译出版社，2013年，第162页。

手旧法的成果与技术之时，替换了旧法中的信仰态度和保守精神，造就了这一时期史学变革的方法特征。胡适的学生顾颉刚、傅斯年都是具有深厚旧学基础而又接受了新的史学观念与方法的学者，顾颉刚的“古史的层累说”，傅斯年“史学即是史料学”与史学、语学并重的研究方法，都是对胡适方法论的发展。

二、“古史辨”派与“史语所”对方法的发展

顾颉刚自述自己早年曾服膺章太炎、康有为的学说，因为“古文家主张六经皆史，把孔子当作哲学家和史学家来看待”^①；而《新学伪经考》“完全建立于历史的证据上”，《孔子改制考》“很清楚地把战国时的学风叙述出来，更是一部绝好的学术史”^②，且二书揭出“上古史靠不住”的观念，颇具敏锐的眼光。但一经深入了解，顾颉刚就感到二者皆未能彻底脱出传统经学的框架，不能使他在学问追求上得到满足。这段经历透露出顾颉刚“实事求是”而不论今古之别的思想倾向。至他听过胡适的“中国哲学史”，始觉“非常信服”^③，而喜好戏剧、搜求吴歌的经历，让他对民间文化复杂多变的情状产生思考。在此期间，胡适以考《水浒传》、辩论井田的工作为学界所知，使顾颉刚感到民间故事的转变“都有它的层次，绝不是一朝一夕之故”，“可见研究古史也尽可以应用研究故事的方法”，“把这些层次寻究了出来，更加以有条不紊的贯穿”^④，遂在历史研究的方法上获得启发。

顾颉刚因之自言：“我的惟一的宗旨，是要依据了各时代的时势来解释各时代的传说中的古史。”^⑤《与钱玄同先生论古史书》（1923）阐明了“古史辨”的基本思路：“我们要辨明古史，看史迹的整理还轻，而看传说的经历却重。凡是一件史事，应当看它最先是怎样的，以后逐步逐步的变迁是怎样的。”^⑥“我很想做一篇《层累地造成的中国古史》，把传说中的古史的经历详细一说……我们在这上，即不能知道某一件事的真确的状况，但可以知道某一件事在传说中的最早的状况。”^⑦顾颉刚将“平等的眼光”推进一步，把传说包含在史料内；看传说的经历比史迹重，是对“经书即信史”的颠覆。“层累地造成的古史观”是奠基于“证明的方法”上的“系统的研究”。这一观念表明，“造伪”是后人层层积累所成的观念和资料；唯有经过考辨，将伪史一一剥出而还于造史的各时代，才可知道一件史事在史料中的变迁过程。因此，“历史的真”是一种只能依据史料而认识的、在时间中变化的真；思想史的“真”恐怕亦不能除外。“古史辨”派本于这一思路，在考辨上古史的过程中涉及了许多在儒家思想中发生过重要影响的材料，《讨论古史答刘胡二先生》《禅让传说起于墨家考》如是，而《古史辨》第三册收入专门研究《易经》《诗经》的论文，更进一步深入经典而打破其中圣王相继、文化一统的观念。

“古史辨”派集中于古书做研究，但顾颉刚对当时的考古学也表示出极大期待。他认为：“我们要辨明伪古史必须先认识真古史。我的目的既在辩论东周、秦、汉间发生的伪史，所以对于东周、秦、汉间的时势、思想、制度、史迹等等急要研究出一个真相来。”“考明之后……更研究了考古学去审定实物，研究了民俗学去认识传说中的古史的意义。”^⑧这说明“古史辨”派虽在具体问题上有疑之过甚的瑕疵，但总体上并未放弃对“历史真相”的追求。他们不过认为，在扩大历史材料的范围而涵容了考古、民族等诸方面的知识成果之后，历史真相才有可能得到确当的认识。

傅斯年于1928年主导创设“史语所”。他以“史学便是史料学”^⑨为旗帜，以欧洲汉学为对标，

① 顾颉刚：《〈古史辨〉第一册自序》，《顾颉刚古史论文集》，北京：中华书局，2011年，第21页。

② 同上，第23页。

③ 同上，第32页。

④ 同上，第34—35页。

⑤ 同上，第57页。

⑥ 同上，第180页。

⑦ 同上，第181页。

⑧ 同上，第52页。

⑨ 傅斯年：《史学方法导论·史料略论》，《傅斯年全集》第2卷，长沙：湖南教育出版社，2003年，第309页。

率领所内学者展开古籍考订、史料征集、考古、汉语等多方面的工作。傅斯年本人因语言学与历史学关联而并进的研究方法著称于世。《历史语言所工作之旨趣》(1928)申明:“近代的历史学只是史料学,利用自然科学供给我们的一切工具,整理一切可逢着的史料……而史学外的达尔文论正是历史方法之大成。”^①历史学的进展有赖于“直接研究繁丰细密的材料、扩张研究材料、扩充研究应用的工具”^②。对史料范围的界说是将“平等的眼光”推之于极;强调史料之极端重要性是对“证明”方法的肯定,及对“史观”或“历史哲学”的排斥^③;而“工具的扩充”又特以历史与语言的关系为其主脉。历史与语言的关系,是“系统的研究”的基本线索。“本来语言即是思想,一个民族的语言即是这一个民族精神上的富有。”^④哲学乃语言之副产品,《战国子家叙论》认为,“野蛮人一旦进于文化,思想扩张了,而语言犹昔,于是乎凭藉他们语言的特别质而出之思想当做妙道玄理了”,所以西方哲学的发生受其语言的支配,哲学问题也随之产出;而“汉语在逻辑的意义上,是世界上最进化的语言,失掉了一切语法上的繁难,而以句叙求接近逻辑的要求。并且是一个实事求是的语言,不富于抽象的名词”,故周秦汉诸子之学不可称为西方意义上的“哲学”^⑤。

《性命古训辨证》(1940)是傅斯年的代表作。此书似接续清代阮元的《性命古训》而大有不同。傅斯年在《引语》中说,阮氏“以语言学的观点解决思想史中之问题”,“足为后人治思想史者所仪型”^⑥,但阮氏所见材料有限,又受时代偶像及门户之见的限制,其结论已多不能成立;最重要的是,这些昌言“求其是”的清代学者普遍缺乏历史的观点^⑦。傅斯年说:“语学的观点之外,又有历史的观点,两者同其重要。用语学的观点所以识性命诸字之原,用历史的观点所以疏性论历来之变。思想非静止之物,静止则无思想已耳。”^⑧以历史的眼光研究思想的变迁,就使思想研究脱出“信古”的前提,转为还原思想史发展各阶段之实际的相对客观的研究。观念的“层累”即语言变化中的“层累”,运用语学的方法能够揭出观念在语言中的变迁痕迹。观念流变之状适足以印证语言变迁的思想内涵。

在傅斯年“多元的古史观”的思路下,“史语所”的工作显示出以科学方法建设古史的信心。虽然“多元的古史观”与顾颉刚“打破民族出于一元的观念、打破地域向来一统的观念”^⑨几为一枚硬币之两面,“重建”与“辨疑”却看似完全对立。因此,“史语所”与“古史辨”派形成了一定的竞争关系。

三、《中国哲学史》写作的“通识”

冯友兰两卷本《中国哲学史》的写作,是在胡适开拓的基本研究格局、顾颉刚和傅斯年等人提出的史料考辨方法下展开的。该书贯彻了冯友兰对于中国古代哲学思想的整体认识和多种创见,使得中国哲学史的研究进入新的高度。

冯友兰认为,胡适在《大纲》中提出的两个难题——材料的取舍与分析的方法,不仅是哲学史,

① 傅斯年:《傅斯年全集》第3卷,长沙:湖南教育出版社,2003年,第3页。

② 同上书,第5—8页。

③ 傅斯年在《旨趣》中明确提到“保持亭林、百诗的遗训”。关于“史料”和客观史学的看法,学界一般认为傅斯年接受的是德国的兰克史学;也有学者指出傅斯年可能是通过兰克弟子伯伦汉、朗格诺瓦等人的著作接受其观点的。傅斯年以语言学的观点解释思想史的问题,受到德国历史语言学派的启发,而西方实证主义史学对他亦有一定影响。(参见王汎森:《什么可以成为历史证据——近代中国新旧史料观点的冲突》,《中国近代思想与学术的系谱》,第346—347页;陈峰:《趋新反入旧:傅斯年、史语所与西方史学潮流》,《文史哲》2008年第3期。)

④ 傅斯年:《傅斯年全集》第3卷,第3页。

⑤ 傅斯年:《傅斯年全集》第2卷,第251—253页。

⑥ 同上,第505页。

⑦ 同上,第508页。

⑧ 同上,第508页。

⑨ 顾颉刚:《答刘胡两先生书》,《顾颉刚古史论文集》,第202页。

亦是一切专史写作的难处^①。他注意到“古史辨”派的活动，认为“审查历史资料是必要的……汉朝及以后的人，整理先秦学术，把这些零散的篇章，按其学术派别，编辑起来……他们本没有说《庄子》这部书是庄周亲笔写的，《荀子》这部书是荀子亲笔写的”^②。如果了解先秦著作的特点，则“真既不存，伪亦不立”。傅斯年的《战国古籍中之篇式书体——一个短记》（1930）一文曾指出：“战国时‘著作者’之观念不明了。战国时记言书多不是说者自写，所托只是有远有近有切有不相干罢了。”^③冯友兰对这一观点“因而用之”^④，实是综合取用顾颉刚、傅斯年重视史料之审查、考辨的基本思路，而不用其偏于一端的具体结论。此种态度被陈寅恪的《审查报告》评价为“取用材料，亦具通识”^⑤。

《怎样研究中国哲学史》（1937）一文指出，中国哲学史之原料即中国历代哲人自己之著作，搜集时首先要“全部浏览，将中国历代凡带有哲学气味的著作，不分好歹，一律加以涉猎”，第二层是按“具有哲学内容，中心观念，与特殊见解，而并出之以理智的辩论”的标准遴选之，第三层、第四层才到考辨真伪和整理会通^⑥。“一律涉猎”是破除了“正统”观念的“平等的眼光”，第二层明确提出合乎“哲学思想材料”的标准，则是胡适《大纲》中所未发的，是在思想解放的基础上对中国哲学史的研究思路进行更为明确的规划。

“所谓中国哲学者，即中国之某种学问或某种学问之某部分之可以西洋所谓哲学名之者也。”^⑦今人欲研究中国古代哲学，不免于使用西方哲学划定的范围和术语，这是中国传统思想进入现代学科体系所遭遇的境况。其中，体系为一大问题。冯友兰认为，中国古代的哲学思想虽略于形式上的组织方法，却不乏“一以贯之”的内在关系。以西方哲学的体系和范畴划定研究边界，则西方哲学之体系显明，而中国哲学本有之体系有沦于幽隐难见的危险。然而，“若可称为哲学，则必须有实质的系统”，中国哲学史的研究“即是要在形式上无系统之哲学中，找出其实质的系统”^⑧。这就为“系统的研究”厘定了明确目标。中国哲学史的发展流变是一个个思想体系相续而成的；中国哲学史研究的主要目标，是发掘各个思想体系中的主要观念、基本观点并呈现其论证过程。

相对于“进化”“层累”等历史研究的动态视角，“体系”强调思想中相对静态的一面。但冯友兰并未忽视哲学“动”的一面。他说：“在中国封建社会中，哲学家们的哲学思想，无论有没有新的东西，基本上都是用注释古代经典的形式表达出来。”^⑨这是“经学时代”思想的特征，《中国中古近古哲学与经学之关系》（1931）喻之为“旧瓶装新酒”^⑩。傅斯年在《性命古训辨证》中亦指出：“思想非静止之物，静止则无思想已耳。故虽后学之仪范典型，弟子之承奉师说，其无微变者鲜矣，况公然标异者乎？……庸诂知所谓是者，相对之词非绝对之词，一时之准非永久之准乎？”^⑪他看出思想的变动无论微巨都是时时发生的；而经学时代的学人以“仪范典型”“承奉师说”为准则，使“公然标异”者成为少数，又令今人产生中国思想千百年来无变化的误解。基于中国思想在变化形式上的这一特征，去探究观念内涵如何变迁、体系如何构型及演变，就成为发掘中国哲学史之“变迁”面向的基本思路。

傅斯年的《性命古训辨证》探索了研究思想变迁过程的基本方法。该书“字篇”以语学的方法研究先秦文献中的性命字；“义篇”“综论先秦儒家及其相关连者论性命之义，以见其演变者也”，

① 冯友兰：《三松堂全集》第1卷，郑州：河南人民出版社，2001年，第185页。

② 同上，第189页。

③ 傅斯年：《傅斯年全集》第3卷，第18页。

④ 冯友兰：《三松堂全集》第1卷，第189页。

⑤ 陈寅恪：《中国哲学史审查报告》，《三松堂全集》第2卷，郑州：河南人民出版社，2001年，第613页。

⑥ 冯友兰：《三松堂全集》第11卷，郑州：河南人民出版社，2001年，第404页。

⑦ 冯友兰：《三松堂全集》第2卷，第249页。

⑧ 同上，第252—253页。

⑨ 冯友兰：《三松堂全集》第1卷，第184页。

⑩ 冯友兰：《三松堂全集》第11卷，第226页。

⑪ 傅斯年：《傅斯年全集》第2卷，第508页。

“绪篇”又“取汉以来儒家性说之要点分析之，以征宋儒性说之地位”，是为历史的观点及基于此观点的评论^①。其中，“字篇”“以先秦遗文中‘生’‘性’‘令’‘命’诸字之统计为限，并分析其含义”^②，所用材料自金文、甲骨至传世文献，而贯之以古文字学和训诂学的方法。冯友兰在《中国哲学史（上）》中亦论及“天”“帝”“鬼神”等观念在孔子之前及同时代的变化，惟无文字学和训诂学的方法，但举材料以见义，表明语学的方法非冯氏所长。“义篇”和“绪篇”分析了性情观念在汉宋之间的演变，认为程朱之学“上承孔子而详其说，下括诸子而避其矛盾”，是思想史上“绝伟大之贡献”^③。近代以来，学者对周秦之际的许多重要观念追本溯源，往往不出语学、史学的思路^④，表明傅斯年所提示的方法被广泛地运用于思想史研究中。概言之，因傅斯年、冯友兰等人的推动，中国哲学史的研究，逐步由文献的考据、语言痕迹的流变及历史背景的探讨，深入到思想本身的整理、探索与再解释中。

四、哲学史的困难与必要

冯友兰曾评价过同时代的史学研究。《中国近年研究史学之新趋势》（1935）将当时的研究分为三派：信古，疑古，释古。“‘信古’一派以为凡古书上所说皆真，对之并无怀疑。‘疑古’一派，推翻信古一派对于古书之信念。以为古书所载，多非可信。”“‘释古’一派，不如信古一派之尽信古书，亦非如疑古一派之全然推翻古代传说。以为古代传说，虽不可尽信，然吾人颇可因之以窥见古代社会一部分之真相。”^⑤《近年史学界对于中国古史之看法》（1935）认为“释古”是信古与疑古的折衷，“比较有科学精神”^⑥。这两篇文章表达的，乃是冯友兰本人运用黑格尔的辩证法理解学术发展趋势所得的见解。《中国哲学史》也以“释古”的态度自居，认为古代思想和观念多“事出有因，察无实据”^⑦，故应“从历史上推至其社会背景，再由其社会背景而追溯其历史”^⑧。其实，这一态度与顾颉刚“打破古史观念”中的诸多思考是一致的。如顾颉刚曾说：“要依据了各时代的时势来解释各时代的传说中的古史。”^⑨《答刘胡两先生书》说：“自春秋末期以后，诸子奋兴，人性发达，于是把神话中的古神古人都‘人化’了……所以我们对于古史，应当依了那时人的想象和祭祀的史为史，考出一部那时的宗教史，而不要希望考出那时以前的政治史，因为宗教是本有的事实。”^⑩“古史辨”派的诸多成果也试图以考辨解释古史。顾颉刚还寄希望于考古学、民俗学、社会学等学科的兴起，能够为历史隐藏在“伪”背后的“因”提供更加科学的解释，使今人得以“窥见古代社会一部分之真相”。因此，冯友兰“释古”的宗旨与“古史辨”派相去并不遥远。

冯友兰认为经历了“正”“反”的“合”更贴近历史的原貌，但也深刻了解到“写的历史”与真实的历史之间存在无法弥合的距离。《中国哲学史（上）·绪论》指出，写历史之目的在求与所写之实际相合，即“信”。但“信史”的完成有三重困难：一是今人对古人遗留的文献不可能有完全合其原意的了解；二是史料多系片段，历史家分析史料之后必继之以综合工作，运用想象力连贯史料，主观分子的搀入使得写的历史难以尽合于客观的历史；三是史事只可假设而不能实验^⑪。对第一点，顾颉刚、傅斯年均认为经过史料范围的扩大、系统的考辨与研究工具的更新，历史的真相可以获知；

① 傅斯年：《傅斯年全集》第2卷，第509页。

② 同上，第510页。

③ 同上，第660页。

④ 余英时：《古代知识阶层的兴起与发展》，《士与中国文化》，上海：上海人民出版社，1987年，第3—6页。

⑤ 冯友兰：《三松堂学术文集》，北京：北京大学出版社，1984年，第331页。

⑥ 同上，第334—335页。

⑦ 冯友兰：《三松堂全集》第2卷，第243页。

⑧ 冯友兰：《三松堂学术文集》，第334—335页。

⑨ 顾颉刚：《〈古史辨〉第一册自序》，《顾颉刚古史论文集》，第57页。

⑩ 同上，第203页。

⑪ 冯友兰：《三松堂全集》第2卷，第256页。

冯友兰则从“言不尽意”的观点出发，指出写的历史可以接近客观的“历史之自身”，而不可能与之尽然相合。对第二点，傅斯年曾在《旨趣》中申明：“我们反对疏通，我们只是要把材料整理好，则事实自然显明了……推论是危险的事，以假设可能为当然是不诚实的事。”^①但他的《性命古训辨证》也不乏从宗教上认识古人心理、运用想象力而推论思想观念之内涵之处^②，可见想象与推论在历史研究中无法彻底排除。冯友兰承认史家的“综合工作”为必须，是合乎历史研究实情的。而哲学史于审定材料外，分析、推理及综合所占的比重甚大，故更有偏离“客观事实”的危险。且“系统的研究”不能彻底脱离作者本人的哲学见解。冯友兰认定中国哲学史是“中国之某种学问或某种学问之某部分之可以西洋所谓哲学名之者”，表明其参照的是西方哲学框架。对此，金岳霖在《审查报告》中评论道，写中国哲学史有根本的态度问题：“一个态度是把中国哲学当作中国国学中之一特别学问，与普遍哲学不必发生异同的程度问题；另一态度是把中国哲学当作发现于中国的哲学。”^③金岳霖认为第一种态度为不可能的，第二种态度“不过是一种根本的态度”。冯书秉持的是这一根本态度，而“没有以一种哲学的成见来写中国哲学史”^④。

冯友兰认识到哲学史的写作存在困难，但仍认为哲学史是必须的。他对哲学与历史的关系有总体看法：“一时代有一时代之时代精神；一时代之哲学即其时代精神之结晶也……研究一时代或一民族之历史，亦须知其哲学。”^⑤哲学是时代精神、民族文化的结晶，与哲学本为普遍性的理论，这两点在冯友兰的思想中并不矛盾。此问题可以通过《新理学》的理论来加以理解。《新理学》认为：“哲学对于真际，只形式地有所肯定。”“真际是指凡可称为有者，亦可名为本然；实际是指有事实地存在者，亦可名为自然……属于实际中者亦属于真际中；但属于真际中者不必属于实际中。”^⑥对应于“真际”的哲学是“最哲学底”，不随实际事物的改变而改变。进一步地，“有某理即可有某种事物之类”^⑦。如社会“就其为某种社会说，其所依照之理可有不同。但就其均是社会说，则必依照各种社会所公同依照之理”，实际的社会除依照一切社会所必依照之理外，还依照某一种社会之理而成为某一种社会。实际的某一社会之理会变化，而属真际的“社会之理”则不会变化^⑧。依此推之，中国哲学有合于“最哲学底”真际的内容，故可称为“发现于中国的哲学”。在这一点上，中国哲学与西方哲学并无差别。而中国哲学史所涉及的是实际中的、与中国某一历史发展阶段相关联的哲学思想，这些哲学思想必然包含着其产生时代的精神和特征。哲学研究的根本在求其“普遍”方面，而哲学史研究须注意每个时代、每个思想家的“特殊”，这是中国哲学史可以称为一种“专门史”而又限于历史的原因。

哲学史必然与普遍的哲学思考发生深切联系，这是哲学的性质所决定的。冯友兰在《中国哲学与未来世界哲学》（1948）中确信地说：“中西哲学必有某种根本的相似之点，否则就没有理由把它们都叫做哲学。”^⑨这与傅斯年那种认为汉语非哲学的语言、中国历史中并无西方式的哲学的看法是根本不同的；二人虽皆研究思想史问题，但在这一点上，则鲜明地体现出哲学家与史家的差异。

（责任编辑 于 是）

① 傅斯年：《傅斯年全集》第3卷，第9—10页。

② 余英时：《学术思想史的创建及流变——从胡适与傅斯年说起》，《文史传统与文化重建》，第426页。

③ 金岳霖：《中国哲学史审查报告二》，《三松堂全集》第2卷，第617—618页。

④ 同上，第618页。

⑤ 冯友兰：《三松堂全集》第2卷，第254页。

⑥ 冯友兰：《三松堂全集》第4卷，郑州：河南人民出版社，2001年，第9—10页。

⑦ 同上，第23页。

⑧ 同上，第104—108页。

⑨ 冯友兰：《三松堂全集》第11卷，第589页。

理据、模式与语境

——子产言辞的论证分析

何 杨

【摘要】春秋时期的子产颇善言辞。通过对其言辞的论证分析，可见其常用理据有经典文献、古语成辞、古今事迹、古今制度和经验常识；其常用论证模式有诉诸道理的论证、诉诸后果的论证和诉诸先例的论证；对诸侯国内外局势和受众等语境因素的考虑则可以增强论证的说服力。这种对论证实践的研究不仅有助于认识春秋时人的辩说实况，而且有助于理解先秦名辩思想。

【关键词】子产；论证实践；诉诸道理的论证；诉诸后果的论证；语境

中图分类号：B22 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2020)06-0135-07

作者简介：何 杨，湖南醴陵人，哲学博士，（广州 510275）中山大学逻辑与认知研究所暨哲学系副教授。

基金项目：国家社会科学基金项目“基于广义逻辑的春秋政治论辩研究”（16CZX053）

自晚清以来，战国诸子的名辩思想一直是先秦逻辑研究的重点。虽然名辩思想主要见于战国时期，但其形成缘由亦值得探讨。以往通常会论及先秦时人的论辩活动（如百家争鸣）对于名辩思想形成的影响^①，然而这些论述多为笼统概说，缺乏对论证/辩实践（尤其是前诸子时期）的细致分析，不足以阐明各家名辩思想的形成及其特点。因此，有必要对先秦论证/辩实践展开深入探究^②。本文即是在此方面的一些尝试，将以被誉为“春秋后半部第一流人物”的子产^③为例，以《左传》所载子产言辞为基础材料，从其论证的理据、模式和语境三个方面展开分析，并希望该研究有助于推进当前的先秦逻辑研究。

一、子产其人其言概说

子产（约前 585—前 522 年），名侨，字子产，又字子美，谥号成子，郑穆公之孙，故曰“公孙侨”，郑司马子国之子，故曰“国侨”。据《左传》所载，襄公十九年（前 554 年），“立子产为卿”；襄公三十年，“子皮授子产政”，子产自此成为郑国的实际执政，直至其卒。子产的言行事迹详见于《左传》襄公八年（前 565 年）至昭公二十年（前 522 年），也散见于《国语》《韩非子》《吕氏春

① 参见李匡武主编：《中国逻辑史（先秦卷）》，兰州：甘肃人民出版社，1989 年，第 28—29 页；崔清田主编：《名学与辩学》，太原：山西教育出版社，1997 年，第 24 页；林铭钧、曾祥云：《名辩学新探》，广州：中山大学出版社，2000 年，第 5 页。

② 参见何杨：《论证实践与中国逻辑史研究》，《逻辑学研究》2017 年第 3 期。

③ [清] 冯李骅、[清] 陆浩：《左绣》首卷，《四库全书存目丛书》经部第 141 册，第 146 页。其他学者亦有类似看法，如姜炳璋曰“春秋上半部，得一管仲；春秋下半部，得一子产，都是救时之相”；王源则将其视作“春秋第一人”“左氏心折之第一人”，并指出“《左传》载列国名卿言行多矣，未有详如子产者也”。（[清] 姜炳璋：《读左补义》卷 40，《续修四库全书》第 122 册，第 576 页；[清] 王源：《左传评》卷 6，《四库全书存目丛书》经部第 139 册，第 279 页。）

秋》、《史记》之《郑世家》《循吏列传》、清华简《子产》等文献中^①。

子产曾言“国小而逼，族大宠多”（《左传·襄公三十年》），这句话道出了子产所处郑国之内外局势。据《左传·襄公七年》载，郑子驷弑郑僖公，立年仅五岁的郑简公。郑国内部政权主要由七穆（罕氏、良氏、丰氏、印氏、游氏、驷氏、国氏，皆出自郑穆公）掌控，七穆之间亦有争斗。而郑作为位于晋楚之间的小国，当晋楚争霸时，常遭兵祸。在这一内外交困的形势中，言辞对于郑国颇显重要。例如，顾栋高曰：“（郑之）荥阳、成皋，自古战争地，南北有事，郑先被兵，地势然也。至子产之世……郑之地险尽失，徒善其区区之词命，以大义折服晋、楚。”^② 子产亦重言辞，特别是邦交辞令：

子产之从政也，择能而使之。冯简子能断大事；子大叔美秀而文；公孙挥能知四国之为，而辨于其大夫之族姓、班位、贵贱、能否，而又善为辞令；裨谿能谋，谋于野则获，谋于邑则否。郑国将有诸侯之事，子产乃问四国之为于子羽，且使多为辞令；与裨谿乘以适野，使谋可否；而告冯简子，使断之；事成，乃授子大叔使行之，以应对宾客。是以鲜有败事。（《左传·襄公三十一年》）

以上所引虽然谈的是子产从政能“择能而使”，但也体现了邦交辞令从准备、草拟、修饰到表达的集体制作过程。对此，孔子亦有简述：“为命，裨谿草创之，世叔讨论之，行人子羽修饰之，东里子产润色之。”（《论语·宪问》）

对于子产的言辞，其同时代人已有高度赞赏。例如，子产相郑伯如晋，晋平公因鲁襄公丧故而未见。子产使尽坏其馆之垣。晋使士文伯责让，子产辩护，并获晋方认可，其后晋侯见郑伯，有加礼，并筑诸侯之馆。晋叔向评论子产：

辞之不可以已也如是夫！子产有辞，诸侯赖之。若之何其释辞也？《诗》曰：“辞之辑矣，民之协矣；辞之忤矣，民之莫矣。”其知之矣。（《左传·襄公三十一年》）

又如，子产献入陈之功于晋，遭晋三次诘难，子产逐一回应。晋赵文子认为子产“辞顺，犯顺不祥”，从而接受郑国献捷。孔子评价此事：

《志》有之：“言以足志，文以足言。”不言，谁知其志。言之无文，行而不远。晋为伯，郑入陈，非文辞不为功，慎辞哉！（《左传·襄公二十五年》）

据《左传》，含有论证的子产言辞约有50例，始见于襄公八年子产对郑侵蔡的评论，终于昭公二十年子产与子大叔论为政之宽猛。其论证多涉他人，且大致可分为郑国内外：其内部主要是郑国君臣，如郑简公、子孔、子展、子皮、子大叔、子羽、然明、富子等，此外也有国人；其外部则以晋国君臣居多，如晋平公、范宣子、韩宣子、叔向等，此外还有楚灵王、宋左师等。其内容既有对他人的评论与劝说，也有针对他人劝说、质询、咨议所做的辩护与回应。以下将以《左传》为主，旁参其他文献，对其论证实践进行考察。

二、子产的常用理据

《左传·昭公八年》载晋叔向语：“君子之言，信而有征。”子产之言辞即是如此，综观《左传》对子产的记载，其论证时征引的理据大致可以分作五类：一是经典文献；二是古语成辞，包括“古人有言”、谚语、所“闻”言论等；三是古今事迹；四是古今制度；五是经验常识，包括政治经验常识和生活经验常识。当然，这并非严格区分，如古制可能见于古书或古事，经验可能见于古书或古语。以下即据此分类叙述。

（1）经典文献。据《左传》，子产引《诗》3次^③，引《郑书》《志》各1次：

① 有关子产事迹，除《史记》外，宋代苏辙《古史》、王当《春秋臣传》、胡寅《斐然集》、郑樵《通志》皆有作传，清代高士奇《左传纪事本末》卷44、马骕《左传事纬》卷7、近人吴闿生《左传微》卷7、韩席筹《左传分国集注》卷9皆有“子产相郑”史事汇编，更详备的则是近人郑克堂《子产评传》。

② [清]顾栋高辑，吴树平、李解民点校：《春秋大事表》第1册，北京：中华书局，1993年，第536页。

③ 此处只统计与论证相关的引用。

《诗》云：“乐只君子，邦家之基。”……“上帝临女，无贰尔心。”（《左传·襄公二十四年》）

《诗》曰：“礼义不愆，何恤于人言。”（《左传·昭公四年》）

《郑书》有之曰：“安定国家，必大焉先。”（《左传·襄公三十年》）

《志》曰：“买妾不知其姓，则卜之。”（《左传·昭公元年》）

（2）古语成辞。据《左传》，子产引“古人有言”1次，引谚2次，所“闻”言论11次（其表述如“侨闻”“我闻”“吾闻”“侨闻之”“吾闻之”等）：

古人有言曰：“其父析薪，其子弗克负荷。”（《左传·昭公七年》）

谚曰：“蓺尔国。”（《左传·昭公七年》）

谚曰：“无过乱门。”（《左传·昭公十九年》）

侨闻“君子长国家者，非无贿之患，而无令名之难”。（《左传·襄公二十四年》）

侨闻之：“如是者，恒有子祸。”（《左传·襄公二十八年》）

侨闻之：“大适小有五美……小适大有五恶……”（《左传·襄公二十八年》）

我闻忠善以损怨，不闻作威以防怨。（《左传·襄公三十一年》）

侨闻学而后入政，未闻以政学者也。（《左传·襄公三十一年》）

侨闻之：“君子有四时：朝以听政，昼以访问，夕以修令，夜以安身。”……侨又闻之：“内官不及同姓，其生不殖。”（《左传·昭公元年》）

吾闻“为善者不改其度”。（《左传·昭公四年》）

侨闻“君子非无贿之难，立而无令名之患”。侨闻“为国非不能事大字小之难，无礼以定其位之患”。（《左传·昭公十六年》）

吾闻之：“小国忘守则危。”（《左传·昭公十八年》）

值得注意的是，“某某闻（之）”是先秦时期引证古语成辞的一种常见表达方式，如《左传》有75例、《国语》有62例、《晏子春秋》有44例、《战国策》有42例^①。当然，并非所有“某某闻（之）”后都是“语”。例如，《左传·襄公三十一年》载“侨闻文公之为盟主也，宫室卑庳，无观台榭……”，“侨闻”后为史事；《国语·晋语八》载“侨闻之：昔者鲧违帝命，殛之于羽山，化为黄熊……”，“侨闻之”后亦为史事。

（3）古今事迹。当下事迹（包括当下诸侯国内外局势、个人职官地位、言行事迹等）可以用作论证的理据，不必赘言。关于历史事迹，子产有时引证较久远的事迹。如《左传·昭公七年》和《国语·晋语八》皆载子产向韩宣子说明黄熊来历，以证盟主晋国需祀夏郊。又如，《左传·昭公十六年》载子产拒绝韩宣子请环，其中引证郑始封君主郑桓公与商人的合作与盟誓。子产引述更多的是近年事迹：据《左传》，襄公二十二年，子产对晋徵朝，历数自郑简公即位（襄公八年）以来，郑与晋的来往事迹（尤其是多次朝晋）；襄公二十五年，子产赴晋献捷，引述以往陈之立国、自郑庄公以来郑对陈的多次帮助、以及去年陈楚伐郑，以证陈之罪过，并引晋文公在城濮之战（僖公二十八年）时曾命郑文公戎服献捷，以回应“何故戎服”；襄公三十一年，子产辩护何以坏晋馆垣，其中有引证晋文公事迹；昭公四年，子产引述宋盟（襄公二十七年）表明晋国和其他诸侯会应允楚灵王的会盟要求；昭公十九年，子产对晋问立驷乞，引平丘之会（昭公十三年）的盟约。

（4）古今制度。据《左传》，明言制度者有4例：

先王之命：唯罪所在，各致其辟。（《左传·襄公二十五年》）

自上以下，隆杀以两，礼也。（《左传·襄公二十六年》）

卿违，从大夫之位，罪人以其罪降，古之制也。（《左传·昭公七年》）

昔天子班贡，轻重以列，列尊贡重，周之制也。（《左传·昭公十三年》）

此外，虽未明言，襄公三十年，子产所言“唯君用鲜，众给而已”谈的是田猎之礼，也可视作

^① 数据参考俞志慧：《古“语”有之：先秦思想的一种背景与资源》附录《先秦文献中散见的言类之“语”汇编》，上海：华东师范大学出版社，2010年，第195—233页。

制度^①。

(5) 经验常识。由于子产所言多涉政治,因此其论证时采用不少政治经验常识,如“君小国事大国,而惰傲以为己心,将得死乎”(《左传·襄公二十八年》)、“国小而逼,族大宠多,不可为也”(《左传·襄公三十年》)、“丧君而能守者,鲜矣”(《左传·昭公十一年》)、“诸侯修盟,存小国也”(《左传·昭公十三年》),等等。子产也运用诸多生活经验常识,如“人之爱人,求利之也”(《左传·襄公三十一年》)、“美恶周必复”(《左传·昭公十一年》)等。生活经验常识常见于譬喻之中,如《左传》襄公二十二年,子产将郑国比作草木(晋国)散发的气味;襄公二十五年,子产言“政如农功”;而运用譬喻更多的是襄公三十一年,子产劝阻子皮使尹何为邑,其中以操刀、栋榱、制锦、田猎为喻,其后又以人面不同喻人心不同,这些譬喻皆为经验常识。此外,还有如下譬喻:

夫令名,德之舆也;德,国家之基也。……象有齿以焚其身,贿也。(《左传·襄公二十四年》)

然犹防川,大决所犯,伤人必多,吾不克救也。不如小决使道,不如吾闻而药之也。(《左传·襄公三十一年》)

夫火烈,民望而畏之,故鲜死焉。水懦弱,民狎而玩之,则多死焉。(《左传·昭公二十年》)

三、子产的常用论证模式

理据并不能直接得到结论,我们还需要依据某种论证模式或规则。基于子产的论证实践,笔者提炼出三种常用的论证模式:诉诸道理的论证、诉诸后果的论证和诉诸前例的论证。

其一,诉诸道理的论证。该道理来自于经典文献、古语成辞、古今制度、经验常识。其论证模式可以表述为:

(1) 道理。

(2) 做某事A与该道理相符(相违)。

所以(3) (不) 做某事A。^②

为免繁复,以下根据子产所引道理的不同来源,各举一例。先看援引经典中的道理,据《左传·襄公三十年》载,子产向子大叔解释为何赠送城邑让伯石办事,其中有论证:

(1) 《郑书》有之曰:“安定国家,必大焉先。”

(2) 赠城邑给郑国大族伯石办事是安定大族^③。

所以(3) 赠城邑给伯石办事。

次看征引古语中的道理,《左传·襄公二十八年》载子产相郑伯以如楚,舍不为坛。外仆劝说,子产回应,其论证可表述如下:

(1) 侨闻之:大适小有五美,是故作坛以昭其功,宣告后人,无怠于德;小适大有五恶,所以告子孙,无昭祸焉可也。小适大时作坛是昭祸。

(2) 今郑如楚,是小适大。

所以(3) 舍不为坛。

次看征引制度,《左传·襄公二十六年》载郑伯赏入陈之功,赐子产六邑,子产辞邑,其论证可表述如下:

① 参见吴静安:《春秋左氏传旧注疏证续》第1册,长春:东北师范大学出版社,2005年,第682—683页。

② 结论“做某事A”可以区分为未做和已做两种情况,如果是前者,结论是建议做某事A;如果是后者,结论是做某事A是合理的。结论“不做某事A”也可以区分为未做和已做两种情况,如果是前者,结论是不做某事A;如果是后者,结论是做某事A是不合理的或劝阻做某事A。为免繁复,此处的表述做了简化。下文诉诸后果的论证和诉诸先例的论证的结论也采取简化表述,均可做类似区分。

③ 《左传》原文为“姑先安大”,并未直言伯石为郑国大族,但这是子产和子大叔都认可的事实。这也表明,论证主体在表述论证时,可能会省略一些双方都认可的信息。当然,这种省略也可能是其他原因,如书写经济。以下对其他案例的论证表述也有类似情况,不再出注。

(1) 自上以下，隆杀以两，礼也。

(2) 今执政子展受赐八邑，子产位在四。

所以(3) 子产辞六邑。

次看征引经验常识，《左传·昭公二十年》记子产与子大叔论政，其论证可表述如下：

(1) 夫火烈，民望而畏之，故鲜死焉。水懦弱，民狎而玩之，则多死焉。

(2) 猛政如烈火，宽政如弱水。

所以(3) 宽政难。

从子产的论证实践来看，这种论证模式颇为常见，除上所述，《左传》中还有：襄公三十年，丰卷将祭，请田焉；子产弗许，因为丰卷的做法违背“唯君用鲜，众给而已”的制度。昭公元年，子产放子南，子产表明子南的行为违背五条国之大节。昭公元年，叔向向子产问晋平公疾，子产在回应中有列出“君子有四时”“内官不及同姓，其生不殖”的规定，然后表明晋平公的行为与之相违，进而生疾。类似论证颇多，限于篇幅，此不赘述。

其二，诉诸后果的论证。子产对该论证模式的使用也颇为常见，其基本论证模式如下：

(1) 做某事 A 将产生有利（有害）的后果。

所以(2)（不）做某事 A。

该基本模式包括有利后果和有害后果两个模式，且先看前者，据《左传·昭公六年》载，子产铸刑书，叔向使诒子产书，子产回应此举是为救世，其辩护可表述为：

(1) 铸刑书可救世。

所以(2) 铸刑书。

产生有害后果的，如《左传·昭公十年》，晋平公卒，子皮将以币行。子产劝阻，其论证可表述如下：

(1) 若用币，将尽用之，于国家有害（“几千人而国不亡？”）。

所以(2) 不用币。

据《左传》，采用基本模式的还有襄公三十年，子大叔劝谏子产赠送城邑给伯石来使其办事，子产辩护该做法既能满足伯石欲望，又能办妥事务，而且城邑依然属于郑国。昭公十二年，郑简公卒，有司墓之室当道，子大叔请毁之，以便早半日下葬，子产弗毁，因为既无损于宾（宾客并不会担心多半日时间），又不害民。除了采用基本模式，子产常常将有利后果与有害后果结合起来考虑，其论证模式如下：

(1) 做某事 A 将产生有利的后果。

(2) 做某事 B 或不做某事 A 将产生有害的后果。

所以(3) 做某事 A 或不做某事 B。

例如，《左传·襄公十年》载，子产劝阻子孔诛杀不顺者，并建议焚烧载书，其论证可表述如下：

(1) 若焚烧载书，子孔得其所欲，众亦得安。

(2) 若诛杀不顺者，子孔专欲无成，犯众兴祸。

所以(3) 焚烧载书。

类似的，《左传》襄公二十六年，郑向秦请求释放印堇父，子产指出若以货请，则秦“不可谓国”，秦不会同意；若感谢秦国勤郑，使郑免于楚师讨伐，则会接受。同年亦载楚为许伐郑，子产指出若不御，使楚退而归，将容易与楚议和；若御楚，只是满足小人贪求虚名的本性，反不利于郑。

其三，诉诸先例的论证。其模式如下：

(1) 先例。

(2) 做某事 A 与先例类似（相违）。

所以(3)（不）做某事 A。

如《左传·襄公二十五年》载，子产赴晋献捷，当晋质询子产“戎服”时，子产的辩护可表述

如下：

(1) 城濮之战时，盟主晋文公命郑文公戎服献捷。

(2) 今郑子产向盟主晋国戎服献捷与(1)类似。

所以(3)子产戎服献捷。

《左传》中采用该论证模式的还有：襄公三十一年，子产相郑伯如晋，尽坏馆垣，针对晋使责让，子产引盟主晋文公为例，表明今日晋国对待诸侯的做法（如“宫室卑庳，无观台榭，以崇大诸侯之馆”）和以往晋平公对待诸侯的做法（如“今铜鞮之宫数里，而诸侯舍于隶人，门不容车，而不可逾越”）相反，因此，子产尽坏馆垣的做法是合理的。相比于前面两种论证模式，子产对该模式的使用相对较少。

当然，在具体的论证实践中，子产常常不只是采用一种论证模式，而是结合使用多种模式。如在《左传》中，襄公二十二年，子产对晋徵朝，既有引证往年事迹，又采取诉诸后果的论证。襄公二十四年，子产劝范宣子轻币，既有引《诗》和譬喻，又采取诉诸后果的论证。襄公三十一年，子产不毁乡校，既诉诸后果（乡校有助于执政），又借用譬喻（防川）。襄公三十一年，子产以操刀为喻，论证子皮的做法与“人之爱人，求利之也”相违背；以田猎为喻，论证若使尹何为邑，“必有所害”，进而不可使尹何为邑。昭公七年，子产为丰施归还州田于韩宣子，一方面引“古人有言”表明丰施难以承受大国所赐，另一方面则表明如果不归州田，将来丰施有可能遭到讨伐。昭公十三年，子产劝说盟主晋国减轻郑国贡赋，一方面表明郑国贡赋违背了周制，另一方面表明贡赋无极将导致郑国灭亡，而这与诸侯修盟存小国相违背。

需要注意的是，上述常见论证模式并不能确保对方就一定接受该论证，如论证模式中前提的真实性就值得进一步考察，如诉诸后果的论证前提是做某事将产生有利（或有害）的后果。那么，真的会产生吗？产生的可能性有多大？是否既产生有利后果，也会产生有害的后果，从而需要权衡利弊？对这些问题，笔者将另文讨论。以下将探讨另一个与论证的说服力相关的因素：语境。

四、语境与论证

从子产的论证实践来看，他在选取理据与论证模式时，或有考虑语境，以增加说服力。以下依次从郑国内部局势、诸侯国局势、受众三方面进行考察。

先看一则考虑郑国内部局势的案例，《左传·襄公十年》载：“子孔当国，为载书，以位序、听政辟。大夫、诸司、门子弗顺，将诛之。子产止之，请为之焚书。”子孔先未答应，后经子产劝说而予以同意。子产在劝说中采取诉诸后果的论证模式，而其要点在于从当前郑国国内众怒之局势来看，子孔将难以安众。当时的背景是三位在子孔上位者皆在内乱中被杀，内乱才刚平定，而子孔也刚掌国政。据《左传》襄公十年，“子驷当国，子国为司马，子耳为司空，子孔为司徒”，子孔此时位列第四。因尉止等人作乱，子驷、子国、子耳三人皆被杀，子孔因知作乱之事而免于难。随后子产、子西（子驷之子）平定内乱，从而子孔当国。而且，子孔知道将要发生内乱，却不告知子驷等三人，也引起国人不满，如襄公十九年载“郑子孔为政也专，国人患之，乃讨西宫之难与纯门之师”，西宫之难即襄公十年子驷等三人被杀之事。杜预注曰：“十年，尉止等作难西宫，子孔知而不言。”^①

除了对郑国内部局势的考虑，还有对其他诸侯内部局势及诸侯之间局势的考察。如《左传·昭公十三年》载，子产在平丘会盟时争承，认为“郑伯，男也，而使从公侯之贡，惧弗给也”，而且这种超出贡赋标准的做法可能导致小国灭亡，因此要求盟主晋国减轻郑国的贡赋。子产“自日中以争，至于昏”，最终获得晋国应允。子产敢于争承，与其对晋国内部政局以及诸侯国局势的认识有关，如事后子产回应子大叔的责让：“晋政多门，贰偷之不暇，何暇讨？”与之相应，晋国霸业也处于衰退时期。据《左传》昭公十一年，楚国围蔡，晋荀吴劝韩宣子救蔡，曰：“不能救陈，又不能救蔡，物以

① [清]阮元校刻：《阮刻春秋左传注疏》第8册，杭州：浙江大学出版社，2015年，第2313页。

无亲，晋之不能亦可知也已！为盟主而不恤亡国，将焉用之？”于是，晋请楚赦免蔡国，楚弗许，后楚灭蔡。而当时子产亦知晋不能救蔡。另据昭公十三年载，平丘之盟的缘由是晋国落成廐祈之宫，“诸侯朝而归者皆有贰心”，从而晋叔向建议通过会盟来向诸侯示威。而在平丘之会时，晋人想要寻盟，齐人本不同意，因叔向施压，惧而应允。不过，此时齐国亦有争夺中原霸权之心，如昭公十二年，齐景公在投壶时有意挑战晋国权威，言“寡人中此，与君代兴”^①。与之类似，《左传·襄公二十二年》载子产对晋徵朝，指出如果晋国不体恤郑国，可能导致郑国不堪忍受晋国的命令，而成为仇敌，亦有考虑晋楚争霸的局势。

另外，受众也是论证时值得考虑的因素。如《左传·昭公十六年》载，晋韩宣子有环，其一在郑商，从而向郑定公请求，子产弗与。子大叔和子羽皆劝子产，认为“韩子亦无几求，晋国亦未可以贰，晋国、韩子不可偷也”。子产予以反驳，指出若答应韩宣子，将“起二罪”，且使郑国“失位”（为晋之鄙邑）。其后，韩宣子向郑商买环，并请子产同意。子产再次拒绝，认为若应允，这是教郑国背弃先祖郑桓公与商人的盟誓，同时也使得郑国成为晋之鄙邑。最终，韩宣子辞玉。在该事件中，子产敢于拒绝盟主国执政韩宣子的要求，固然与该要求本身违礼有关，另外则与子产对晋国内外局势的认识和韩宣子的为人有关。如前所述，此时“晋政多门”，晋霸衰退；而韩宣子为知礼之人，如韩宣子返晋前，请郑六卿赋诗，以观郑志，其答赋皆显合礼，其后又以玉与马为礼物拜谢子产，又如《左传·昭公二年》载韩宣子聘于鲁，见《易象》与《鲁春秋》，认为周礼尽在鲁，在享宴时与鲁季武子多次赋诗与答赋，亦显有礼，其后如齐，晏子视其为君子。关于子产在此事上对晋国局势及韩宣子为人的考虑，前人也有论说，如吕祖谦曰：

所以不与宣子玉环者，其说有二：一则宣子在晋，居六卿之长，以宣子求之，郑尚不与，则下于宣子者，必不敢求也。此子产所以痛塞其端。一则宣子在晋，居六卿之中，尚知畏义，略识道理，犹可以告语。故子产知其心畏义而服，必不为郑之祸，所以敢再三拒之，借宣子以杜六卿诛求之心。^②

另据《左传·襄公二十四年》载，子产劝范宣子轻币，开首即指出范宣子无令德而闻重币，可能与范宣子为人有关。郑克堂对此评论道：“范宣子是一个贪婪小人，如果把谦抑的理论去向他解释，恐怕是听不进的……子产不特是善于辞令，而且是善于因人而措辞。”^③

综上所述，基于子产丰富的论证实践，本文总结了子产常用的五种理据，包括经典文献、古语成辞、古今事迹、古今制度和经验常识，揭示了子产常用的三种论证模式，即诉诸道理的论证、诉诸后果的论证和诉诸先例的论证，还进一步考察了三种语境因素（郑国内部局势、其他诸侯国内外局势、受众）对于论证说服力的影响。这种对春秋时期论证实践的研究对于先秦名辩思想的理解或有帮助。且以《墨子·非命上》所言三表为例，子产常引的经典文献、古语、古事、古制皆与第一表“上本于古者圣王之事”相关，子产常引的古今事迹、经验常识与第二表“下原察百姓耳目之实”和第三表“废以为刑政，观其中国家百姓人民之利”相关。由此可见，墨子三表的提出或有来源，当然这一点还有待对更多材料的研究，如《左传》中的其他论证和《尚书》《国语》等其他文献。因此，先秦逻辑研究实有必要拓宽史料，理论学说固然重要，论证实践亦值得探讨，尤其是前诸子时期的论证实践^④。

（责任编辑 于 是）

① 关于晋霸之衰，详见[清]马驥：《左传事纬》，济南：齐鲁书社，1992年，第375—394页。

② [宋]吕祖谦：《左氏传说》，黄灵庚、吴战垒主编《吕祖谦全集》第7册，杭州：浙江古籍出版社，2008年，第147—148页。此外，郑克堂还进一步谈到子产的品格才干为韩宣子所钦重，且韩宣子感恩于子产曾归还其晋州田。（参见郑克堂：《子产评传》，上海：商务印书馆，1941年，第123页。）

③ 郑克堂：《子产评传》，第39页。

④ 新近研究参见何杨、鞠实儿：《逻辑观与中国古代逻辑史研究的史料基础》，《哲学动态》2019年第12期；Thierry Lucas，“Analogies and Analogical Reasonings in the Mencius”，《逻辑学研究》2019年第6期。

从“孝悌”到“举孝廉”

——略论汉代政治与伦理的同构

曹婉丰

【摘要】西汉虽承秦的制度而立国，然而统治思想上却极力矫正秦政的流弊，从统治者自上而下对“孝”的推崇、践行到以此为基础和标准形成“举孝廉”制度正是其中的重要举措。这个过程折射出的不仅仅是所谓的儒学“独尊”，更重要的是儒家政治观念与价值取向对国家政治的多方面渗透与引领。“举孝廉”制度的推行，一方面成为政府选拔和储备人才、扩大政权基础与增加政治活力的有效方式，另一方面也是朝廷推行儒家教化、增强国家凝聚力的重要手段。

【关键词】以孝治天下；孝悌；举孝廉；《孝经》

中图分类号：B234 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2020)06-0142-06

作者简介：曹婉丰，黑龙江伊春人，哲学博士，（北京100144）北方工业大学马克思主义学院讲师。

基金项目：中国人民大学科研基金重大项目“中国政治哲学通史”（18XNLG04）

汉代尤重孝道，在西汉汉武帝年间形成重要的“举孝廉”制度。对汉代孝道以及相关问题，学界以往的研究成果已然相当丰富，这里不准备对之做全面的介绍与论述，而着重从汉初重“孝悌”到“举孝廉”制度形成的相关问题加以探讨，以求教于方家。

一、秦的教训与汉的问题

历来对秦政的批评抨击，多集中在其繁密的法网、严苛的刑罚上，通常认为秦因严刑酷法的推行导致覆亡。这样的论述并非全无道理，但对秦法繁密严苛的强调，同时容易给人造成似乎秦只行法令而完全不讲伦理道德的错觉，但事实上并非如此，对此需要全面而深入的审视与考察。

在秦代，仁、义、礼、智、信、俭、贞节等道德得到统治者自上而下的提倡，各地秦刻石的文字中多有记载，如“圣智仁义，显白道理”“端直敦忠，事业有常”“禁止淫佚，男女絮诚”^①。《史记·李斯列传》赵高夸奖胡亥，除“学以法事数年矣，未尝见过失”^②外，又有“慈仁笃厚，轻财重士，辩于心而诤于口，尽礼敬士”^③等语。而不孝在秦代就是罪名。赵高、李斯在矫诏杀害太子扶苏与将军蒙恬时，罪名便是“为人子不孝”和“为人臣不忠”。

《韩非子·忠孝》：“臣事君、子事父、妻事夫，三者顺则天下治，三者逆则天下乱。”^④然而，法家所提倡的“忠孝”并非目的，而是手段。诚如学者所言：“在总体倾向上，礼义孝悌之类对于秦政，只能说是一层淡淡的粉饰而已；君权和法制，才是其政治赖以运作的主轴。并非凡是讲‘仁

① [汉]司马迁：《史记》第1册，北京：中华书局，2011年，第209、210、223页。

② [汉]司马迁：《史记》第4册，北京：中华书局，2011年，第2240页。

③ 同上，第2240页。

④ [清]王先慎：《韩非子集解》，北京：中华书局，1998年，第510页。

义’，就能与儒家所说的‘仁义’等量齐观。”^①更进一步来说，以韩非子为代表的法家对忠孝等伦理道德提倡，不同于儒家之处，即对忠孝等观念，在价值上并不认同甚至极其轻视其价值，但在作用上仍将其视作稳定统治的工具。因此，客观的来看待“孝”在秦代政治与社会中的作用，或许肖群忠的观点可以为我们提供一种借鉴：“秦肯定没有像汉那样把孝作为其统治思想的基础和核心。至于作为一种实践道德的孝，由于道德文化有其历史延续性和继承性，因此，从民众行为实践的小传统来看，秦代也未必就一点不重孝。”^②

可见，就统治需要来说，统治者需要提礼义孝悌的教化来凝聚人心。但儒家与法家的本质区别就在于伦理道德在政治策略、施政理念以及政治实践中的地位和作用的不同。如宫崎市定所说：“从始皇对人民训诫的内容来看，仍然是事亲以孝，这一点其实与儒家的教诲没有什么不同，至于如何行孝，这却是法家学说里找不到的。在列国对峙的形势下，法家君主集权的主张对击败敌国起到了很大的作用，但这只是以权术为内容的学说，不具有人生的理想。”^③法家对“忠孝”观念的提倡是以维护国家凝聚力为目的的；而在儒家理论中，政治不是法家那种基于人性的趋利避害而诉诸于奖惩赏罚的管理，而是需要将道德与情感纳入其中的整体性考量。

对于全面反思秦的教训而立国的西汉来说，在武力征讨夺取政权之后，如何巩固政权进而实现长久执政，在汉初年间完成休养生息之后最迫切解决的政治问题。如果说汉初年间“尚有干戈，平定四海，亦未暇遑庠序之事”，那么到武帝时期，兴教化则成为当务之急。显然，对于汉儒来说，“治安之国”是远远不够的。陆贾说：“夫法令所以诛暴也，故曾、閔之孝，夷、齐之廉，此宁畏法教而为之者哉？”^④

事实证明，到了汉武帝年间，一味的清静无为早已不足以应付随着汉朝国力发展而凸显的种种社会与政治问题。概言之，“统治者不必积极有为，或说不可违道妄为，‘道’作为宇宙秩序会自然把社会调节到适宜状态。如此‘反朴’取向，与一个大型文明国家的治理方式，最终难于整合”^⑤。推崇黄老的窦太后去世之后的第二年即元光元年，汉武帝下令“黜黄老、刑名百家之言，延文学儒者以百数”，这一诏书也宣告了一个崭新时代的来临。“从此以后，国家的时新派政策以更强有力的形式出现；一个虔诚的《道德经》信奉者是很难赞同国家朝积极的和扩张主义的政策方向作明显的转变的。”^⑥

从另一个方面来说，对于一个经过几十年休养生息、养精蓄锐的国家，一个雄才大略而非昏庸无为的皇帝，以清静无为为理论基调的政治理念势必无法满足国家发展与统治者的需要。新时代的新问题，“不是功臣贵族子弟所能解决的，不是法吏所能解决的，亦不是前一代黄老哲学所能应付的”^⑦。而儒家之长恰恰能补黄老之短，政治理念的变更已然是大势所趋。

二、从作为道德伦理的“孝悌”到作为人才选拔制度的“举孝廉”

从统治者自上而下对“孝”的推崇、践行到以此为基础和标准形成一种政治制度，由儒家“孝悌”进而国家“举孝廉”，以往的研究惯用“独尊儒术”来总结这一过程，但深入探究，其中折射出的不仅仅是所谓的“独尊”，即儒学地位的提升，更重要的是儒家政治观念与价值取向对国家政治的多方面渗透与引领。余英时认为，汉代以“孝悌”为取士的最重要的标准，便是根据“欲治其国者，

① 阎步克：《士大夫政治演生史稿》，北京：北京大学出版社，2015年，第233页。

② 肖群忠：《孝与中国文化》，北京：人民出版社，2001年，第59页。

③ [日]宫崎市定：《东洋的古代》，马云超、张学锋、石洋译，北京：中信出版集团，2018年，第34页。

④ 王利器：《新语校注》，北京：中华书局，1986年，第65页。

⑤ 阎步克：《秦汉之际法、道、儒之嬗替片论》，《阎步克自选集》，桂林：广西师范大学出版社，1997年，第270页。

⑥ [英]崔瑞德、鲁惟一编：《剑桥中国秦汉史》，杨品泉等译，北京：中国社会科学出版社，1992年，第131页。

⑦ 胡秋原：《古代中国文化与中国知识分子》，北京：中华书局，2010年，第270页。

先齐其家”的逻辑推衍出来的^①。而汉代从对“孝”的重视到“举孝廉”制度形成的过程，也是“社会的伦理秩序与一般性的政治制度进行对接”^②的过程。

阎步克说，一种行政制度的形成需要量变的积累，但质的变动却往往联系着更为广泛的政治文化背景的变动^③。比如，从汉初开始对“孝”的重视及褒扬。汉代的皇帝多以“孝”为谥。颜师古说：“孝子善述父之志，故汉家之谥，自惠帝以下皆称孝也。”^④汉文帝说：“孝悌，天下之大顺也。”^⑤孝悌是治理天下的根本所在。武帝即位之初即颁布诏书：“民年九十以上，已有受鬻法，为复子若孙，令得身帅妻妾遂其供养之事。”^⑥再如，汉武帝对儒学的推崇，诚如胡秋原所说：“武帝之初，儒生已成重大势力。儒学不待武帝之尊而尊。”^⑦而儒学地位的提升，“此实为儒者长期（至少八十年）奋斗之成绩，风会之使然。武帝即位之时仅十七岁，不能谓即有坚定之主张也。不过此一少年皇帝亦感受时代思潮而已。”^⑧

因此，“举孝廉”作为一种人才选拔制度之所以能够在汉武帝一朝得以确立和实施，与其说是君主个人的选择，不如说这是时代潮流的大势所趋。“贤良、方正之设科，是与知识群体特别是儒生集团的参政，与王朝之最终把儒术奉为正统意识形态的过程，是一致的；孝廉科亦是如此。”^⑨《汉旧仪》曰：“高后选孝悌为郎。”^⑩早在吕后执政时期，已经有这种因德行出众而进入仕途的选拔方式。而孝廉制度的正式确立，则通过董仲舒的提议而被武帝所采纳。在与武帝的对策中，董仲舒说：

夫长吏多出于郎中、中郎，吏二千石子弟选郎吏，又以富訾，未必贤也……臣愚以为使诸列侯、郡守、二千石各择其吏民之贤者，岁贡各二人以给宿卫，且以观大臣之能；所贡贤者有赏，所贡不肖者有罚。夫如是，诸侯、吏二千石皆尽心于求贤，天下之士可得而官使也。^⑪

《汉书·武帝纪》记载：“元光元年冬十一月，初令郡国举孝廉各一人。”“举孝廉”制度由此肇始^⑫。从汉代重“孝”到“举孝廉”制度的实施，董仲舒居功甚伟。班固曰：“州郡举茂才孝廉，皆自仲舒发之。”^⑬这一由儒者倡导的制度，其精神实质是以儒家的道德标准作为取士标准，根据孝子的孝行来举荐、提拔、考核人才的制度。“举孝廉”的逐渐推广对汉帝国政治所产生的影响，如严耕望所论，“遂使汉代政治本质起重大变化”^⑭。此种变化，可以从两个方面加以申说。

首先，“举孝廉”制度的推行，成为政府选拔和储备人才、扩大政权基础与增加政治活力的有效方式。对于汉初统治集团来说，“彼辈既纯朴农工，政治设施茫然不解，更无新理想可言，故一切法制，悉承秦旧，‘荫任’、‘货选’盖其类耳。是以功臣封侯食采，子弟平流涌进，而不知随时向民间吸收新因素，增加新血轮，致政府与民间日逐悬隔，在上人材日稀，在下民情隔膜。上下不能连贯，有僵化为新贵族之趋向。”^⑮到汉武帝年间，汉初功臣以及他们的子孙所起到的辅佐作用越来越小^⑯。

① 余英时：《汉代循吏与文化传播》，《士与中国文化》，上海：上海人民出版社，2003年，第129页。

② 干春松：《制度化儒家及其解体》，北京：中国人民大学出版社，2012年，第50页。

③ 阎步克：《察举制度变迁史稿》，北京：中国人民大学出版社，2009年，第8页。

④ [汉]班固：《汉书》第1册，北京：中华书局，2012年，第76页。

⑤ 同上，第109页。

⑥ 同上，第136页。

⑦ 胡秋原：《古代中国文化与中国知识分子》，第271页。

⑧ 同上，第293页。

⑨ 阎步克：《察举制度变迁史稿》，第9页。

⑩ [清]孙星衍等辑、周天游点校：《汉官六种》，北京：中华书局，1990年，第90页。

⑪ [汉]班固：《汉书》第3册，北京：中华书局，2012年，第2185—2186页。

⑫ 阎步克认为，董仲舒建议郡国贡举“吏民之贤者”，而汉武帝所定科目却兼有“孝”“廉”，便有了兼顾文吏之作用。“进贤”“贡士”之法中，又兼含“达吏”之意，除经明行修治儒生外，文吏亦可以由此科而得举。此外，根据阎步克的考证，《汉书》中“举孝廉”和“察廉”“廉吏”有着明确的区别，不可混为一谈。（阎步克：《察举制度变迁史稿》，第13、29—37页。）

⑬ [汉]班固：《汉书》第3册，第2196页。

⑭ 严耕望：《中国政治制度史纲》，上海：上海古籍出版社，2013年，第91页。

⑮ 同上，第91—92页

⑯ 参见李开元：《汉帝国的建立与刘邦集团：军功受益阶层研究》，北京：生活·读书·新知三联书店，2000年，第59—73页。

随着功臣及其子弟逐渐淡出历史舞台而出现的政治空间如何填补，成为考验政权的执政能力能否可持续发展的重要问题。通过“举孝廉”制度选拔人才来填补政治空间，成为武帝时代的必然之选。原因有二：

第一，孝廉制度的设立，为底层百姓的入仕开启了大门。并非按出身来展开，所谓“英雄不问出处”；以德行为标准，阶级、门第、血统都不重要，这无疑使得政权组成来源多元化，而这种多元化对于政治活力的保持，社会利益的分配都会产生积极的影响。与此同时，人才由皇权直接选拔，权力直接进入到社会的最底层，最底层的优秀分子直接进入到国家政权。可以说，“举孝廉”制度选拔的范围广泛而开放，政权的开放程度与平民化进一步加大，这就使得国家政权在全社会范围内获得最大程度的支持与认可。

第二，在选拔标准上，诚如学者所论，“贤良、孝廉之所以殊异于此前的官吏举荐之法的，一是设科名目上的‘进贤’意图，二是举荐形式上的‘贡士’色彩。这方面，充分地适应于上述儒家的为政以德、教民以德、以及由恪守德义的君子贤人任官以‘轨德立化’的思想，体现了一种在选官上‘以德取人’的原则”^①。以是否符合儒家德行作为选拔人才的标准，进而“建构一个由‘孝悌’、读书出身和经受推荐、考核而构成的文官制度，作为专制皇权的行政支柱”^②。至此，“为政以德”与“以德取人”形成一种良性支撑与互动，为儒家“仁政”的实施提供了制度上的保障。

其次，除了选拔人才，“举孝廉”也是朝廷推行儒家教化、增强国家凝聚力的重要手段。根据《汉书·百官公卿表》《汉书·循吏传》《后汉书·循吏列传》《后汉书·儒林列传》《后汉书·文苑列传》的记载，汉代的许多官吏都是通过“举孝廉”而进入仕途。他们通过“举孝廉”参与到国家政权，在国家政治生活中发挥作用；而在他们施政的过程中，又必然会褒奖孝行，在为政中起到一种导向性作用。由此形成一种良性循环，不论是对社会风气还是人才储备，都起到正面积极的引导作用。这种循环互动如干春松所总结，“随着儒家的制度化，儒家观念便更合理、顺畅地改造着现实的制度。而制度的儒家化强化儒家制度化的深度和广度”^③。通过对德行的提倡而入仕，一方面拓宽政权社会基础的同时，另一方面则加大提倡教育的力度。在这两方面共同努力下，极大提升了文化吸引力与政治向心力。

孝廉、茂才皆地方推荐而来，全国百余郡国，无论其在中原或边疆，无论居民之为华夏民族，或边裔少数民族，亦无论其经济文化发展之高低，一律一视同仁，皆以户口多少为比例。推荐人才到中央为郎官，在首都观摩数年，然后分派在中央或地方（不到本籍）任职，这样增加了地方四裔对中央的向心力。秦汉时代中国第一次走上统一之途，能维持四百年之久，此一制度尽了相当的功能。中国经此长久的统一局面，已凝成为不可分之一体，自后政治上纵然时或有离心的叛乱出现，但最后终归统一，得此制度影响甚大。换言之，中国二千年来世界性国家之局面，为旷世所未有，此一具有阔大胸襟不分夷夏一视同仁之制度，实有其历史性的影响作用。^④

这种在文化上由中央到边疆的辐射和影响，通过对一种文明观念的认同，使得孝悌等儒家价值观成为这个“大一统”政治的粘合剂。到了东汉时，期门、羽林的军士也须学习《孝经》章句，匈奴贵族也遣子入学。

汉文帝曾立孝经博士：“汉兴，除秦虐禁，开延道德，孝文皇帝欲广游学之路，《论语》、《孝经》、《孟子》、《尔雅》皆置博士。后罢传记博士，独立《五经》而已。”^⑤由此而带来的疑问是，罢《孝经》博士，是否真就意味着《孝经》地位的下降？对此，王国维说：

然《论语》、《孝经》、《孟子》、《尔雅》虽同时并罢，其罢之之意则不同。《孟子》以其为诸子

① 阎步克：《察举制度变迁史稿》，第10页。

② 李泽厚：《秦汉思想简议》，《中国古代思想史论》，北京：生活·读书·新知三联书店，2017年，第139页。

③ 干春松：《制度化儒家及其解体》，第10页。

④ 严耕望：《中国政治制度史纲》，第94—95页。

⑤ [汉]赵岐：《孟子题辞》，[清]焦循：《孟子正义》，北京：中华书局，1987年，第17页。

而罢之也。至《论语》、《孝经》，则以受经与不受经者皆诵习之，不宜限于博士而罢之者也……盖经师授经，亦兼授《孝经》、《论语》，犹今日大学之或有豫备科矣。然则汉时《论语》、《孝经》之传，实广于五经，不以博士之废置为盛衰也。^①

显然，《孝经》在汉代的基础性地位不容置疑，这种基础性地位的特殊之处就在于并非随着博士的“立”或“罢”而有所改变。到汉平帝元始三年，“郡国曰学，县、道、邑、侯国曰校，校、学置经师一人；乡曰庠，聚曰序，序、庠置《孝经》师一人”^②。《太平御览》卷五四五引《荀氏家传》：“故汉制天下皆诵《孝经》，选吏则举孝廉，盖以孝为务也。”

对于孝道的践行，有儒家经典作为其价值依据，再配合以人才选拔制度为奖励，在精神与物质两方面的齐头并进，使得汉代“以孝治天下”取得了良好的社会与政治效果。

三、孝为善政之基石：从伦理秩序到政治制度的变迁

从政治制度演变的层面来说，有学者认为，“从周制到秦制，从最高权力上说，则有一个从宗族的家天下到家庭的家天下的转换，这是周秦之际的历史大势”^③。统治基础的转变自然带来的是思想观念的变迁。承秦制而建国的西汉，在短暂的郡国并行制之后，在汉武帝时期最终确定和巩固了“家庭的家天下”。因此，“家庭的家天下”正是建基于“家庭伦理”基础上的^④，对孝的强调自然成为题中应有之义。

肖群忠对汉代的孝文化总结为三点：“首先是孝道理论的纲常化与理论论证的神秘化；其次则是孝道的政治化、实践化；最后，是孝道义务与实践的片面化、绝对化。”^⑤可以说，汉代孝道理论的纲常化是中国孝文化发展史上的重要节点。汉代对孝的重视，将其放大化，就成为对忠的提倡。随着“君为臣纲”被列为三纲之首，这种由“孝”而“忠”论证的不断加强，亦是从观念变迁的层面折射出“孝”从伦理秩序具体化为政治制度的变迁过程。

先秦时，《论语》曰：“其为人也孝弟，而好犯上者鲜矣。不好犯上，而好作乱者未之有也。”^⑥孟子强调：“尧舜之道，孝悌而已矣。”^⑦汉初陆贾说：“在朝者忠于君，在家者孝于亲。”^⑧在《孝经》中，“事君”已然成为“孝”的一部分，并提出移孝为忠的治国理念：“君子之事亲孝，故忠可移于君；事兄悌，故顺可移于长；居家理，故治可移于官。”^⑨董仲舒曾说：“忠臣之义，孝子之行，取之土。土者，五行最贵者也，其义不可以加矣。”^⑩董仲舒以“土”来说明忠与孝的地位，正是为了强调其“不可以加”的至高无上。如此一来，当“孝”延伸到“忠”，其范围也从“家庭”扩大到“朝廷”，成为家国同构的理论基石，如“忠臣以事其君，孝子以事其亲，其本一也”^⑪等论说，不仅在汉代，在后世也有很大影响。

凡此种种，表明“孝”已经不仅是一种伦理规范，在政治领域同样发挥着重要的规范作用。以儒家观念为基础与指导建构起来的制度，不但意味着从伦理规范到政治原则的飞跃，还意味着儒家与政权的深度链接，儒家价值观对权力的塑造。以经义影响政治，以儒家经典中所推崇的价值作为衡量

① 王国维：《汉魏博士考》，《王国维全集》第8卷，广州：广东教育出版社，2010年，第109—111页。

② [汉]班固：《汉书》第1册，第301—302页。

③ 李祥俊：《秦汉价值观念变迁史论稿》，北京：中国社会科学出版社，2017年，第110页。

④ 李祥俊认为，把皇权建立在家庭伦理基础上，而非建立在宗族伦理基础上，这是秦汉专制皇权的基本特征。（李祥俊：《秦汉价值观念变迁史论稿》，第111—112页。）

⑤ 肖群忠：《孝与中国文化》，第58页。

⑥ [宋]朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第47页。

⑦ 同上，第339页。

⑧ 王利器：《新语校注》，第118页。

⑨ 汪受宽：《孝经译注》，上海：上海古籍出版社，2004年，第68页。

⑩ [清]苏舆撰、钟哲点校：《春秋繁露义证》，北京：中华书局，1992年，第316页。

⑪ 王文锦译解：《礼记译解》，北京：中华书局，2016年，第631页。

现实政治得失的标准；以儒家的政治观念引导君主的政治行为，以儒家的政治倾向影响现实政治运行的走向。比如，《汉书·郅恽传》：“臣为陛下孝子，父教不可废，子谏不可拒”。既然君王如父母，统治者同样如父母一样在犯错时接受臣子的劝谏。诚如当代学者所论：

在今天的用语中，“孝”指子女对父母的道德，在“家”范围之内，是私领域的事。但是，古代并没有今人所谓的公与私的分界，道德与政治的明确分界，因此，“孝”的问题也决不是私人领域子对父的道德问题，而是全面构建人间秩序的核心要素，带有强烈的政治性。^①

因而，从推崇“孝”观念到推行“举孝廉”制度，我们需要尝试超越时代的局限和对古人的苛求，才能对这一过程做出有分寸且有边界的理解。如《东汉会要·选举上》中所说，汉代“得人之盛，则莫如孝廉，斯为后世所不能及”。与此同时，儒家孝道由伦理到政治的制度化建构，也意味着必须投身到社会与政治生活中去，才能实现自身的价值。从这一点来说，儒家积极入世的基调从孔子“学而优则仕”的观念逐渐演化成为被政治权力不断强化的国家制度。正如李泽厚所说：

孔子继承远古所提出的仁学结构，主要便是通过汉代一系列的行政规定如尊儒学、倡孝道、重宗法，同时也通过以董仲舒儒学为代表的‘天人感应’的宇宙图式，才真正具体地落实下来。^②

从对“孝”的推崇与践行，到“举孝廉”制度的确立，汉代以儒家孝道为精神资源和价值根据，以物质奖励、法律约束、社会教化与人才选拔等方面的措施相配合为其实施保障。既有来自法律方面的硬约束，又有来自教育方面的软手段，全方位地发挥了“孝”在社会生活与政治运行中的重要作用。然而，过度的强调子女对父母之孝，除了发展到愚孝之外，必然走向其反面。恰如《抱朴子·审举》篇中记录的童谣：“举秀才，不知书；察孝廉，父别居，寒素清白浊如泥，高门良将怯如鸡。”当孝行成为进身之阶，就已不再是单纯的道德情感，而成为获取功名利禄的手段。

（责任编辑 于 是）

① 陈壁生：《孝经学史》，上海：华东师范大学出版社，2015年，第48页。

② 李泽厚：《秦汉思想简议》，《中国古代思想史论》，第159页。

王船山哲学定位问题重探

——以《读四书大全说》为中心

廖晓炜

【摘要】 作为明清儒学转型之际的时代产物，王船山哲学呈现出相当的复杂性。一方面，船山哲学与宋明新儒学之间有结构上的相似性；另一方面，船山哲学的基本立场又与清代新义理学颇为一致。因此，朝宋明新儒学与清代新义理学两个不同的方向诠释、定位船山之学，似乎都能找到相应的文本根据。本文尝试以宋明新儒学区别于清代新义理学的核心理念为参照，重探船山哲学的理论定位问题。本文认为，船山哲学已溢出宋明新儒学的基本典范，表现出明显地趋向清代新义理学的性格特征。就思想史的角度而言，船山哲学可谓宋明新儒学转向清代新义理学的过渡型态。

【关键词】 王船山；宋明新儒学；清代新义理学

中图分类号：B249.2 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2020)06-0148-07

作者简介：廖晓炜，湖北武穴人，哲学博士，（武汉 430074）华中科技大学哲学学院副教授。

基金项目：教育部人文社会科学青年基金项目（16YJC720012）

有关船山哲学理论性格的判定问题，历来颇多争议，但大多学者仍倾向于将船山哲学视为宋明新儒学的某种特殊型态。本文认为，如果将严格意义上的宋明新儒学作为一哲学典范来看的话，各家实共享了一些核心的哲学理念：第一，肯认一超越的形上实在作为价值与存在的终极根据，宋明新儒学中太极、太虚、理、乃至理气为一之元气等，均指这形上实在而言；第二，在天人关系问题上，强调“天道性命相贯通”，人之善性本质上同于上述形上实在；第三，人之善性同一而无别，且完满自足，工夫的目的只在复归、实现此善性。以上核心理念为参照来反观船山哲学，不难发现，船山在相关问题上的看法多迥异于宋明儒之见。因此，虽然船山袭用宋明新儒学的基本概念来架构自己的思想体系，但其学实已溢出宋明新儒学的基本典范，其中透露出不少趋向清代新义理学的理论消息。因此，本文将围绕以上几点，以《读四书大全说》为中心，在明清儒学转型的背景下，重新衡定船山哲学的理论特色。

一、理气一物与理一分殊

在船山哲学中，气为最基础性的存在，天地万物皆以气为存在根据：“盖言心言性，言天言理，俱必在气上说，若无气处则俱无也。”^① 换言之，心、性、天、理等均由气而获得其实在性。因此，就存有论的角度而言，以“气论”说船山之学有其合理性。问题在于，船山的“气论”当如何定位？过去的研究多以船山之学为自然主义的气本论，近来不少学者则强调其为宋明新儒学典范下非自然主义的气本论。要回应这一问题，首先须厘清船山在理气问题上的基本立场。

承明中叶以降内在一元的思想倾向，船山主张理气为一物，反对朱子学析理气为二以及理先气后

^① [明] 王夫之：《读四书大全说》，《船山全书》第6册，长沙：岳麓书社，2011年，第1111页。

诸说：“盖将理、气分作二事，则是气外有理矣。夫气固在人之中，而此外别有理，岂非‘义外’之说乎？”^①“理即是气之理，气当得如此便是理，理不先而气不后。”^② 仅由这些说法，我们还很难判定船山言气之根本立场，因“理气一物”可以有多种不同的解读^③，它既可以是自然主义气本论的一种表达，也可意指宋明新儒学“天道性命相贯通”这一哲学典范下理气不离、体用圆融之说，乃至先天型气学的特定主张。在不同的思想型态下，理的理论地位有极大的差异。依牟宗三的辨析，自然主义气本论意义下的理，乃形构之理，具自然义、描述义、形下义等意涵，“依此理可以形成或构成一自然生命之特征”；而宋明儒所谓的理，乃存在之理或实现之理，其为形上超越之理，是一物单单如此而不如彼存在的“充足理由原则”^④。前者是一类概念，完全从属于形下之气；后者则为“绝对普遍的、存有论的、纯一的极至之理”，所谓“统体一太极，物物一太极”^⑤。

船山论理，强调理主宰、纲维乎气的作用：“天者，所以张主纲维是气者也。理以治气，气所受成，斯谓之天。理与气元不可分作两截。”^⑥“理以治气，而固诿乎气以有其理。”^⑦ 有时船山又视理为气之运动变化所展现的秩序、条理：“理本非一成可执之物，不可得而见；气之条绪节文，乃理之可见者也。”^⑧ 由前一说法，理相对于气具有超越性，似应理解为牟宗三所谓的存在之理；由后一说法，理气之间具有一种化约性的关系，此中之理似为牟宗三所谓形构之理。两种说法之间存在明显的矛盾，为合理化解这一矛盾，有必要先介绍船山对“理一分殊”观念的诠释：

夫在天则同，而在命则异，故曰：“理一而分殊”。“分”者，理之分也。迨其分殊，而理岂复一哉！……抑蠢物之中有灵物，则梟獍有麟凤之理，犬牛有尧、舜之理乎？且灵物之中有蠢物，则龟鹤有菌耳之理，周、孔有豺虎之理乎？^⑨

天之所以生此一物者，则命是已，夫命也而同乎哉？此一物之所以生之理者，则性也，性也而同乎哉？……使性而同矣，则犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性矣！^⑩

可见，在船山看来，不同物类虽皆由天而生，然其理或性绝不相同，否则人物之别不能成立。诚如前文所述，在宋明新儒学“天道性命相贯通”的哲学典范下，理为绝对普遍的形上超越之理，人、物皆禀此理以为性，亦即所谓“本然之性”，此性于万物而言，同一而无别。但由上引材料不难看出，船山根本无法认同朱子学意义上的“理一分殊”说。事实上，船山猛烈批评的元儒程复心之“一物之中莫不有万物之理”的说法，正源自朱子^⑪，而朱子此说乃以其“理一分殊”之观念为基础。所以唐君毅说：“船山之人性论之内容，大异于程朱者，要在其重别人性于物性，而严人禽之辨。”^⑫

仔细揣摩船山所谓人、物之性或理的涵义，其似乎更近于类概念，亦即牟宗三所谓的“形构之理”，因为“存在之理”不可“分”，并不存在人、物之理的差别。由船山以下表述当可确定上述论断为不误：

既聚而成形象，则才质性情各依其类。同者取之，异者攻之，故庶物繁兴，各成品彙。乃其品彙之成各有条理，故露雷霜雪各以其时，动植飞潜各以其族，必无长夏霜雪、严冬露雷、人禽草木互相

① [明]王夫之：《读四书大全说》，《船山全书》第6册，第1059页。

② 同上，第1054页。

③ 有关理气一物说的可能涵义，参见郑宗义：《明儒罗整菴的朱子学》，黄俊杰、林维杰编：《东亚朱子学的同调与异趣》，台北：台大出版中心，2008年，第137—138页。

④ 牟宗三：《心体与性体（一）》，《牟宗三先生全集5》，台北：联经出版事业有限公司，2003年，第94页。

⑤ 同上，第95页。

⑥ [明]王夫之：《读四书大全说》，《船山全书》第6册，第993页。

⑦ 同上，第925页。

⑧ 同上，第994页。

⑨ 同上，第1120页。

⑩ 同上，第1119页。

⑪ [宋]朱熹：《四书或问》，《朱子全书》第6册，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2010年，第998页。

⑫ 唐君毅：《中国哲学原论·原教篇》，《唐君毅全集》第23卷，北京：九州出版社，2016年，第438页。

淆杂之理。^①

循此，船山在理气问题上的一些理主宰乎气的说法，当不应理解为形上之理对形下之气之运行变化的主宰，而应理解为气之运行变化所展现出来的条理和规律。船山“理只是以象二仪之妙，气方是二仪之实。健者，气之健也；顺者，气之顺也”之说^②，最能表达这一意涵。因气之运行变化不能杂乱无章，否则必无大生广生之用。在此意义上，似可说气之运行变化中所内含的条理、规律亦显出一定的“主宰性”。邓克铭亦有类似的看法^③。

或以船山有气善之说，是以前所谓理、气应具形上性格。气之为善，并不足以决定此气及其所含之理具形上超越性。如自然主义气本论之代表人物戴震即曰：

自人道溯之天道，自人之德性溯之天德，则气化流行，生生不息，仁也。由其生生，有自然之条理，观于条理之秩然有序，可以知礼矣；观于条理之截然不可乱，可以知义矣。在天为气化之生生，在人为其生生之心，是乃仁之为德也；在天为气化推行之条理，在人为其心知之通乎条理而不紊，是乃智之为德也。惟条理，是以生生；条理苟失，则生生之道绝。^④

可见，理论上，戴震亦肯定气善，并在一定意义上承认天人合一之观念。只不过，此中所谓气化之德或善，乃道德主体“对自然万物所作的一种价值赋予”^⑤。这与宋明儒所理解的形上实体，因其作为价值与存在的终极根据而被判定为至善，属于不同理论层次上的说法，不容混淆。

此外，船山的表述中亦常将“形而上”与“形而下”对举：“盖孟子即于形而下处见形而上之理，则形色皆灵，全乎天道之诚，而不善者在形色之外。”^⑥然而，正如在朱子学中形而上、形而下之别与理、气的区分存在着对应关系一样，船山思想中的形而上、形而下之间的理论关联与理、气之间的关系也是完全一致的。由于理相对于气的超越性、先在性被消解，“形而上”在船山哲学中亦不再具有朱子学中“形而上”的基本意涵：

“形而上”者：当其未形而隐然有不可踰之天则，天以之化，而人以为心之作用，形之所自生，隐而未见者也。及其形之既成而形可见，形之所可用以效其当然之能者，如车之所以可载、器之所以可盛，乃至父子之有孝慈、君臣之有忠礼，皆隐于形之中而不显。二者则所谓当然之道也，形而上者也。“形而下”，即形之已成乎物而可见可循者也。^⑦

可见，船山所谓“形而上”者，基本意涵有二：“天则”与“当然之道”^⑧。前者不过是从宇宙论的意义上将“形而上”者视为气化所展现之条理、规律^⑨，后者则指“人应物接事之道”及基本的人伦规范。可见，船山正是基于其理气论的基本立场，赋予形而上、形而下全新的内涵，完全消解了“形而上者”相对于“形而下者”的超越性和先在性。

既然否定船山理气论中的理具有形上超越性，那么基本上就可以断定船山的气学已溢出宋明新儒学“天道性命相贯通”的基本典范，本质上与清初以降的新义理学展现出相似的理论性格。循此，我们可以由船山对人性相同抑或相近问题的处理，及其对性善说的诠释，进一步印证本文对船山哲学所作的理论定位。

① [明]王夫之：《张子正蒙注》，《船山全书》第12册，长沙：岳麓书社，2011年，第19页。

② [明]王夫之：《读四书大全说》，《船山全书》第6册，第1054页。

③ 邓克铭：《试论王船山〈庄子解〉——以道与气为中心》，《鹅湖学志》第57期（2016年12月）。

④ [清]戴震：《戴震集》，上海：上海古籍出版社，2009年，第317页。

⑤ 郑宗义：《明清儒学转型探析（增订版）》，香港：中文大学出版社，2009年，第242页。

⑥ [明]王夫之：《读四书大全说》，《船山全书》第6册，第963页。

⑦ [明]王夫之：《周易内传》，《船山全书》第1册，长沙：岳麓书社，2011年，第568页。

⑧ 陈赞：《形而上与形而下：以隐显为中心的理解——王船山道器之辨的哲学阐释》，台湾《清华学报》新30卷第一、二期合刊（2001年3月）。

⑨ 戴景贤：《王船山学术思想总纲与其道器论之发展（下编）》，香港：中文大学出版社，2013年，第64页。

二、人性相同抑或相近

在宋明新儒学“天道性命相贯通”的哲学典范之下，一切人等先天本具同一无别的“本然之性”或“天地之性”，其与作为存在之理的“理”不只相通并且是相同的，所谓“性即理也”。这是从天人一贯的立场对孟子性善说所做的形而上学的诠释。因此，宋明儒理解孟子的性善说，大体上皆强调人性同一而无别。然孔子另有“性相近”之说，似与人性相同之论存在一定的冲突，这也是宋明儒在经典诠释上面临的重要挑战之一。朱子学诉诸本然之性与气质之性的区分，以调和《论》《孟》的上述不同说法，阳明则认为孔子所谓“相近”正是“同”的意思，因此，孔、孟之说并无冲突。

表面来看，船山对上述问题的看法，与朱子学的基本立场颇为一致。如其一方面认为“性者，人之同也；命于天者同，则君子之性即众人之性也”^①，另一方面又认为“若夫性，则随质以分凝矣。一本万殊，而万殊不可复归于一”^②。而船山“是气质中之性，依然一本然之性也”^③的说法更易让人误以为其主张气质中本具完满自足之本然之性的看法。事实上，船山所持的是完全不同于朱子学的人性论，其对人性相同抑或相近问题的回答，与朱子学存在根本的差异。

船山认为，严格来说，人性只可言“相近”而不能说完全一致。是以船山曰：“故惟‘性相近也’之言，为大公而至正也。”^④孟子在普遍性的意义上所言之“性善”，在其看来，指向的其实是“命”而非“性”：

孟子惟并其相近而不一者，推其所自而见无不一，故曰“性善”。

孟子之言性，近于命矣。性之善者，命之善也，命无不善也。命善故性善，则因命之善以言性之善可也。若夫性，则随质以分凝矣。一本万殊，而万殊不可复归于一。《易》曰：“继之者善也”，言命也；命者，天人之相继者也。“成之者性也”，言质也；既成乎质，而性斯凝也。质中之命谓之性，亦不容以言命者言性也。^⑤

船山认为，孟子之所以从普遍性亦即人性相同的角度言性善，显然并非真以现实中一切人之性均完全相同；而是意在强调现实世界中，人之性虽相近而有别，然其根源则一，亦即皆源于天之所命。依船山之见，如果说人性可以言相同或一致，仅指这一点而言，此即船山所谓的“一本”。若就每一个体所禀受之性而言，因个体之间的差异，其性必然各不相同。因为性乃就现实中的个体生命而言，每一个体生命均有其特殊之“质”，“质”在构成具体生命的同时，天之所命者亦随之凝而为个体生命之性。在船山看来，天命“凝”而为个体之性，必定是一差异化的过程，因此其不可能完全一致。这即是船山所说的“万殊”。船山在这里特别强调一本与万殊间的差异或性命之辨。就此而言，船山以孟子言性善乃指命善，显然与其性命之别的基本原则相悖。但也不能因此就简单地认为船山的表述相互矛盾，这不过是其为弥合自身哲学立场与经典原意之间的理论缝隙，对经典所作的一种策略性的诠释。循此，船山进一步提出“气（性）、质之辨”：

质是人之形质，范围着者生理在内；形质之内，则气充之。而盈天地间，人身以内人身以外，无非气者，故亦无非理者。理，行乎气之中，而与气为主持分剂者也。故质以函气，而气以函理。质以函气，故一人有一人之生；气以函理，一人有一人之性也。^⑥

船山的意思非常清楚，每一个体生命均由特定的（形）质所构成，而气则贯通每一个体生命及其外之天地万物。由质而有具体的生命，由气所内含之理乃有具体生命之性。形式上来看，理（性）、气与质似乎分属不同的理论层次，但船山认为三者不过一物之不同方面而已：“不成一个性，

① [明]王夫之：《读四书大全说》，《船山全书》第6册，第1131页。

② 同上，第864页。

③ 同上，第860页。

④ 同上，第864页。

⑤ 同上，第864页。

⑥ 同上，第859—860页。

一个气，一个质，脱然是三件物事，气质已立而性始入，气质常在而性时往来耶？”^①正如前文所述，船山以气为宇宙本源，因此无论是理（性）抑或是质，均根源于气。理乃宇宙论意义上之气运动变化所展示的条理；气在运动变化的过程中具体化为质，进而形成个体生命，质中之理即构成个体生命之性。船山并不简单地以性为质之属性，而以性为质中之气所内含的理。循此，个体生命意义上的气与质之间的理论关联当如何确定？由于船山明确反对朱子学意义上的理与气、义理之性与气质之性的二分，因此气与质之间不可能是形而上与形而下之两层的关系。但二者之间又存在明确的差别：

以愚言之，则性之本一，而究以成乎相近而不尽一者，大端在质而不在气。盖质，一成者也；气，日生者也。一成，则难乎变；日生，则乍息而乍消矣。^②

乃人之清浊刚柔不一者，其过专在质，而于以使愚明而柔强者，其功则专在气。质，一成者也，故过不复为功。气，日生者也，则不为质分过，而能（为）功于质。且质之所建立者，固气矣。气可建立之，则亦操其张弛经纬之权矣。气日生，故性亦日生。性本气之理而即存乎气，故言性必言气而始得其所藏。^③

在船山看来，质乃个体生命中较为惰性的部分，人之清浊刚柔等气禀上的差异，皆由质所决定。而气乃个体生命中较为灵动的、不断生成的部分，其为人后天所以能再受命而日生其性的根据所在。循此，我们大概可以这样来理解气与质之间的关系：宇宙本源之气具体化为个体生命的过程中，分化为性质不同的两个部分，亦即气与质。换言之，个体生命意义上的气与质，均是作为宇宙本源之气的具体表现，不过二者的性质与功能略有不同。具体而言，性、气、质三者展现为“质函气、气函性”之结构性的关系。宇宙论的意义上，船山主张理气为一，因此在个体生命的层次上，性、气亦可说为一，性所指向的是个体生命存在的本质，气则意在表明个体生命存在之本质所具有的活动性、生成性。性、气为质所函，也就决定了性、气必受限于质。此所以船山曰：“质以函气，故一人有一人之生；气以函理，一人有一人之性也。”换言之，质之不同，也就决定了人之性绝不可能完全相同。

船山对质与气（理、性）所作的理论区分，颇类于朱子学气质之性与义理之性之间的分别。特别是船山以“性之本一，而究一成乎相近而不尽一者，大端在质而不在气”，并将人之清浊刚柔之别归因于质。船山之所以在强调质、气（理、性）为一的同时，又不得不在理论上细分二者之间的差别，乃因其一方面不得不解释人于气禀上所存在的巨大差异以及人之为恶的可能性，另一方面又必须说明人于现实上突破气禀的限制以成德的可能性。这两者显然无法仅由单一的“气”这一概念来加以说明。因此，理论上，船山不得不诉诸气质之辨，以合理说明个体生命所包含的不同方面的内容。但由于船山反对朱子学理气二分的基本架构，其气质之辨与朱子学的气质之性与义理之性的分别仅具结构上的相似性，在理论型态上，二者之间存在霄壤之别。就思想史的角度而言，船山的人性论，实与颜元、戴震等人所持的“性有等差”之说，不过一步之遥。船山在主张气本的同时，又在理论上对气作分层次的处理，由此见出，其学既不同于宋明新儒学，亦与后来的清代新义理学存在一定的差异，本质上乃是前者转向后者的过渡型态。

三、性善与性日生日成

形式上，船山是在天人一贯的架构下说性善：“雨露者，天不为山木而有，而山木受之以生者也；则岂不与天之有阴阳、五行，而人受之为健顺、五常之性者同哉！”^④并且，船山强调心性之别：“心则只是心，仁者，心之德也。径以心为仁，则未免守此知觉运动之灵明以为性，此程、朱所以必

① [明]王夫之：《读四书大全说》，《船山全书》第6册，第865页。

② 同上，第861页。

③ 同上，第862页。

④ 同上，第1077页。

于孟子之言为之分别也。”^①综合以上说法，或以为船山仍是在朱子学的框架下展开其有关性善的论述。其实，船山仅只是沿袭朱子学的概念框架，并在相关理论思考上与朱子学表现出结构上的相似性，这些概念在其思想系统中已被赋予极为不同的含义。

船山特重后天修为，因此对于各种“先天现成”之说予以猛烈抨击，甚至以孟子“尧、舜之道，孝弟而已矣”之说，有“径疾”之弊^②。在他看来，先天之善性只是后天修为的起点和基础，切不可与后天诸德简单地加以等同。因此，船山认为，说大人“不失其赤子之心”自然没有什么问题，可若说“不失其赤子之心”者即是大人，便有躐等之病。“赤子之心，是在人之天……大抵人欲便妄，天理便真。赤子真有未全，而妄不相涉。”^③在一定意义上，“赤子之心”即可视为先天之性善，然此并不足恃，因作为天理之真的赤子之心，仍有进一步充分发展之必要，所谓“赤子之心真有未全”。后来的程瑶田亦有类似的想法^④。船山对此有更进一步的阐述：

虽曰：“性善”，性却不能尽善之致，善亦不能尽性之藏。“可欲之谓善”，早已与性相应矣。“不失”，未便到处。

孟子亦止道“性善”，却不得以笃实、光辉、化、不可知全摄入初生之性中……此处漫无节奏，则释氏“须弥入芥子”、“现成佛性”之邪见，皆由此而生。愚每云“性日生，命日受”，正于此处分别。^⑤

换言之，人在有生之初所禀之性于善有所未足，所谓“性却不能尽善之致”。这与同时期陈确等人因严辨儒佛，而强调善性非完满自足，须待后天扩充的工夫以实现其善的思路颇为一致^⑥。仔细体会船山的意思，其对宋明新儒学存在严重误解，宋明儒虽以先天之性、本然之性为完满具足，但这仍只是成德的根据，后天工夫并不可少。船山却因突出工夫的重要，而以先天之性有其不足，而须有生之后继续“受命”以日生其性，此与宋明新儒学对善性的理解亦有天壤之别。

船山在诠释孟子“夜气”说时，表达了同样的看法。船山曰：

乃或曰，气非性也，夜气非即仁义之心，乃仁义之所存也，则将疑日生者气耳，而性则在有生之初。而抑又思之：夫性即理也，理者理乎气而为气之理也，是岂于气之外别有一理以游行于气中者乎？夫言夜气非即良心而为良心之所存，犹言气非即理，气以成形而理具也。岂气居于表以为郭郭，而良心来去以之为宅耶？故朱子说“夜气不曾耗散，所以养得那良心”，以一“养”字代“存”字。只此天所与人清明之气，养成而发见到好恶上不乖戾，即是良心，而非气外别有心生，审矣。^⑦

基于“理气一物”说，船山认为孟子所言“夜气”，所指正是“仁义之心”或“良心”。进一步，船山更以良心、仁义之心为性、为理，亦即人的善性之所在。此所以船山曰：“性者，道心也；知觉者，人心也。”^⑧道心即这里所谓的良心、仁义之心。因而，心、性之别在船山思想中的意涵与其在朱子学中的意涵有根本性的差别。本质上，这是由两家对理、气关系以及理之理论地位的不同理解所决定的。船山所理解的善性，并无相对于心的独立性和优先性；换言之，心若诚而不妄，即为道心，即是性，道心之外无所谓性。朱子学则不同，性有其优先性，心顺性而发可说是道心，但说道心之外别无善性则不可。正如前文所已提到的，赤子之心或良心、仁义之心，不过人后天成德的起点和基础，本身并非完满自足。相较于宋明儒对性善的解释，船山的诠释可说是一种弱化的性善说。

船山认为孟子的“夜气”说足以证明其“命日受，性日生”之说，不为无据：“若云唯有生之初天一人命以为性，有生以后唯食天之气而无复命焉，则良心既放之后，如家世所藏之宝已为盗窃，苟

① [明]王夫之：《读四书大全说》，《船山全书》第6册，第1082页。

② 同上，第1100页。

③ 同上，第1018—1019页。

④ 廖晓炜、朱燕玲：《崇礼与性善：清儒程瑶田义理思想探析》，《哲学与文化》第541期（2019年6月）。

⑤ [明]王夫之：《读四书大全说》，《船山全书》第6册，第1019页。

⑥ Kai-wing Chow, *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China*, Stanford University Press, 1994, pp. 47-48.

⑦ [明]王夫之：《读四书大全说》，《船山全书》第6册，第1078页。

⑧ 同上，第1114页。

不寻求，终不自获；乃胡为梏亡之人非有困心衡虑反求故物之功，而但一夜之顷，物欲不接，即此天气之为生理者，能以存夫仁义之心哉？”^①就宋明新儒学而言，善性完满自足，虽可为物欲所蔽，然总有在特定机缘下自我呈现之可能。船山似乎认为，梏亡之人所以有良心之呈露，根由在于后天之再受命而日新其性。船山对孟子所谓“放其良心”的诠释，太过质实。良心之放，只是其为物欲所蔽，而未于现实中显现自身。换言之，这仅表示良心隐而未显，绝非良心如有物焉，而丧失殆尽。因此，船山以“家世所藏之宝”为盗所窃，喻良心之放，可谓不类。

船山强调“命日降，性日受”，主要是为了反对宋明儒“本来性善论”或“先天预成式人性论”，以为如此即堕入佛教“现成佛性”之说，而有舍弃后天工夫之弊。船山也因此对性善说重新予以弱化的诠释，当然，这与其对理气论的诠释是一致的。性善说在船山思想中的弱化，还体现在其对“后天之性”以及“习与性成”等观念的强调。篇幅所限，本文不再赘述。凡此，都与宋明儒的义理结构有着根本性的差别。

综上所述，船山对宋明新儒学在哲学上的核心论点均持异议，其在相关问题上的看法，与清初开始流行的去形上玄远之学的思想潮流颇为一致；其在理气论、人性论上的基本立场，与清代新义理学大体相近；其严辨三教、要求儒学之纯粹化以及特重后天修为的思想倾向，亦是清初儒学的基本特征。当然，船山哲学亦与后来成熟的清代新义理学，如戴东原哲学之间存在明显的差异，篇幅所限，本文未能充分展开论述。不过，经由前文所述，我们对船山哲学的理论性格可给出以下基本判定：船山哲学确已溢出宋明新儒学的基本典范，其为宋明新儒学转向清代新义理学的过渡型态。

（责任编辑 于 是）

^① [明]王夫之：《读四书大全说》，《船山全书》第6册，第1079页。

司马光《中庸》诠释的特色及其不足

张培高

【摘要】司马光在《中庸广义》中明确指出善性为每人所具有，人与人之间没有质的不同，只有量的差别，这就从先天普遍性的高度保证了人性的平等。后来，他更是在本体宇宙论的高度上对此进行了论证。虽如此，从整体上观之，其人性论为性善恶混论。司马光进一步认为因人性有善有恶，故需“修养”，而“守中”与“立诚”是最为重要的修养方法。总之，虽然司马光在对儒家经典（尤其是《中庸》）的解释中建构了一个含本体、心性、工夫的思想体系以回应佛教的挑战，如此便能扩大《中庸》在士人中的影响，也可使之地位进一步提升，但因其解释还有不足之处，故未能真正完成新儒学的建构，最终必然被理学家的《中庸》诠释所超越。

【关键词】司马光；《中庸》；本体宇宙论；辟佛

中图分类号：B26 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2020）06-0155-06

作者简介：张培高，福建上杭人，哲学博士，（成都 610065）四川大学哲学系特聘研究员。

基金项目：国家社会科学基金一般项目“两宋《中庸》学及其现代价值研究”（15BZX061）

经学发展到宋代，发生了重大变化，形成《四书》与《五经》并列的系统。而《中庸》的地位之所以能大为提升并成为《四书》之一，得益于一大批宋儒的推动。除了范仲淹、胡瑗、王安石、苏轼等人外，司马光也是宋代较早有专著阐述《中庸》思想的士人。有学者甚至认为他是宋代最早对《中庸》进行诠释的儒士^①，但这实际上与史实不合，在此之前胡瑗已有《中庸义》。不过，他确实是最早有专著（《〈大学〉〈中庸〉广义》）同时对《大学》《中庸》进行诠释的儒士。该书虽未能流传下来，但在南宋卫湜编的《礼记集说》中还存有他解《中庸》《大学》的材料，这些应是《〈大学〉〈中庸〉广义》中的内容。此外，司马光对《中庸》诠释的材料还散见于《司马公文集》《易说》《法言集注》《太玄集注》等论著中。对于司马光的《中庸》诠释，虽已有学者做过研究并取得不少成果，但研读后，仍有推进之处^②。

一、“性者，物之所稟于天以生者也”

心性论的不足是儒学难以回应佛教的重要原因，故而加强儒学性命之学的建构是儒士们（尤其

① 漆侠：《宋学的演变和发展》，石家庄：河北人民出版社，2002年，第369页；董根洪：《儒家中和哲学通论》，济南：齐鲁书社，2001年，第328页。

② 较早对司马光的《中庸》诠释作较系统分析的应是漆侠，后来杨儒宾、郑熊、张凯作等学者也从不同角度展开研究。就笔者所见，目前分析最深刻的要属郭晓东的两篇文章，此两文也阐述了司马光对《中庸》的重要概念（如“性”“诚”等）所作的分析，但他们的研究都还有商量之处。如郭教授在《论司马光对〈中庸〉‘性’与‘诚’的诠释》一文中把司马光对“性”的解说与孟子、郑玄、孔颖达对比分析后得出结论说，司马光受到他们的影响，一者是以“气”统“性”的传统，一者视“性”为内在于人本身，两者实际上是矛盾的；并认为对司马光关于《中庸》之“性”的诠释“只能着眼于内在的本心性体”上理解。实际上，这一分析是值得商量的（详见正文）。此外，上述学者都没有意识到，司马光对“性”的解说与传统的“以气论性”有重大不同，即他对“性”的论证已从宇宙生成论上升至本体宇宙论的高度。（参见郭晓东：《论司马光“中和”学说及其在道学史上的意义与局限》，《陕西师范大学学报》哲学社会科学版2010年第4期；郭晓东：《论司马光对〈中庸〉“性”与“诚”的诠释》，《复旦学报》哲学社会科学版2010年第5期。）

是宋儒)的重要任务。到庆历之际,性命之学已是士人热议的话题,以至于欧阳修批评说“夫性,非学者之所急,而圣人之所以罕言也”^①。司马光也有相似的论述:“且性者,子贡之所不及……今之举人,发言秉笔,先论性命,乃至流荡忘返,遂入老庄。”^②然而,司马光与其他宋儒(如苏轼等)一样,不可能违背主流,也围绕时代主题来建构自己的心性之学。他在许多论著中都谈及“性”,如他在《中庸广义》中对“天命之谓性”作了如下解释:

性者,物之所禀于天以生者也……天不言而无私,岂有命令付与于人哉?正以阴阳相推,八卦相荡……庶物禀之以生,各正性命,其品万殊。人为万物之灵,得五行之秀气,故皆有仁、义、礼、智、信,与身俱生……五常之本,既禀之于天,则不得不谓之天命也……夫人禀五行而生,无问贤愚,其五常之性必具,顾其少多、厚薄则不同矣……多且厚为圣贤,少且薄者为庸愚,故曰:“天命之谓性。”^③

在此,司马光明确认为人之性禀于自然之天(“以阴阳相推,八卦相荡”)与义理之天(“五常之本,既禀之于天,则不得不谓之天命也”)。人与物虽皆禀气而生,但两者所禀的气有质的区别,人所禀的是五行之秀气,故而人天生就禀有五常之性。人与人之间的区别不是质上的不同,而在于所禀有的量有所差异(“多且厚为圣贤,少且薄者为庸愚”),故有圣贤与庸愚之别。从思想源流上说,这一思想受到孔颖达的影响,但又有所不同。孔颖达对此的解释是:“唯人独禀秀气……被色而生,既有五常仁、义、礼、知、信……但感五行,在人为五常,得其清气备者则为圣人,得其浊气简者则为愚人。降圣以下,愚人以上,所禀或多或少,不可言一,故分为九等。”^④两者相较,很容易发现两者的异同。相同的是,他们都是从“气化论”的理路上对人性进行论证的,皆认为人之性禀气而成,且人与人之间所禀有的气有量的差别。两者明显的不同是,孔颖达认为据禀气之清浊、多少之不同,把人性分为九等,其中下愚不具有善性;司马光则明确指出善性为每人所具有,人与人之间没有质的不同,只有量的差别,这就从先天普遍性的高度保证了人性的平等。如果仅于此,仍然不能回应佛教的对抗。因为佛教的性命之学是有本体论作为支撑的,而在此他对人之性的论证仍局限于生成论的视域。若与宋初三先生胡瑗相比,也没有体现出进步。胡早在《中庸义》与《周易口义》中就已经从生成论上论证了人性之善的普遍必然性,如“性者,五常之性,圣人得天之全性,众人则禀赋有厚薄”^⑤。而“五常之性”源自“一元之气”,如“以一元之气始生万物,圣人法之,以仁而生成天下之民物,故于四时为春,于五常为仁”^⑥。由此可知,胡瑗的论证是“气化论”的维度。与胡瑗不同的是,司马光后来认识到此视域的局限性,于是对人性的论证由宇宙生成论上升至本体宇宙论的高度。他说:“人之生本于虚,虚然后形,形然后性,性然后动,动然后情,情然后事,事然后德,德然后家,家然后国,国然后政,政然后功,功然后业,业终则返于虚矣。”^⑦在此,首先要特别指出的是,此处的“虚”不仅是本源而且也是本体。“人之生本于虚”所要表达的是“虚”是人之本源,而“业终则返于虚”则表明“虚”贯穿于人之始终,是人之根本。所以“虚”是一个本体宇宙论概念。其次,此处所说的“性”与“万物皆祖于虚,生于气,气以成体,体以受性,性以辨名”^⑧中的“性”是一致的。张敦实认为此“性”为“五行之性”^⑨,再结合“形然后性,性然后动,动然后情”之说来看,此“性”显然也包含着人之性。总之,司马光在“虚→形→性→动→情→事→德

① [宋]欧阳修:《欧阳修全集》卷47《答李诩第二书》,北京:中华书局,2001年,第669页。

② [宋]司马光著,李文译、霞绍晖校点:《司马光集》卷45《论风俗札子》,成都:四川大学出版社,2010年,第974页。

③ [宋]卫湜:《礼记集说·中庸》卷123,长春:吉林出版集团,2005年,第2556页。

④ [唐]孔颖达:《礼记正义·中庸》,上海:上海古籍出版社,2008年,第1988页。

⑤ [宋]卫湜:《礼记集说·中庸》卷133,第2802页。

⑥ [宋]胡瑗著、陈京伟点校:《周易口义》卷1,《儒藏》精华编(三),北京:北京大学出版社,2009年,第14页。关于胡瑗的性命之学,参见张培高:《论胡瑗对〈中庸〉的诠释》,《中国哲学史》2015年第1期。

⑦ [宋]司马光:《潜虚》,黄宗羲:《宋元学案·涑水学案》,北京:中华书局,1986年,第299页。

⑧ 同上,第295页。

⑨ 同上,第297页。

→家→国→政→功→业→虚”的逻辑架构中对人性进行了论证。

由上可知，司马光在《中庸广义》中只是提及人性之善，只看此，很容易误以为其在诠释《中庸》时主张的是性善论。与此密切相关的问题是，既然人人皆禀有五常之性，那在现实生活中，为什么会有善人和恶人？司马光在《中庸广义》中并未有明确的解释，但又明确说“人皆有仁义礼智之性，惟圣人能以至诚充之”^①。此“充”显然源自于孟子。孟子有“凡有四端于我者，知皆扩而充之矣”之语（《孟子·公孙丑上》）。不过，孟子所说的“充”是建立在性善论基础上的，其明言“人之所以异于禽于兽者几希，庶民去之，君子存之”（《孟子·离娄下》）。“几希”的内容实际便是“四端”。两相对照，表面上看来，司马光此语确实与孟子极为一致，很容易认为司马光的人性论是性善论或接近性善论，与其主张的性善恶混论（此为众人所熟知）相对立。然而细究之下，发现其实不然。首先，据上其所论，虽然司马光说在五常之性上，人与人之间无质的差别，只有量的不同，从而造成有圣贤、庸愚之差异，但他并未说庸愚因禀五常之性少故而有恶，圣贤禀五常之性多故而无恶，反而明确说圣人也需要充善。据此而论，司马光在《中庸广义》中对“性”的界定极可能是性善恶混论，只不过侧重强调了人所禀有的性善的一面。而且从逻辑上看，性善恶混论与上述之论并不必然矛盾，因为此论认为人人在禀有恶的一面的同时皆禀有善的一面，所以圣人“充之”的“之”极可能指此。其次，虽然在《中庸广义》中他并未清楚地看出恶源自何处，但纵观其书可知，此问题在其它论著中有明确解释，如他在《善恶混辨》一文中说：

夫性者，人之所受于天以生者也，善与恶必兼有之。是故虽圣人不能无恶，虽愚人不能无善，其所受多少之间则殊矣。

孟子以为仁义礼智皆出乎性者也，是岂可谓之不然乎？然不知暴慢贪惑亦出乎性也……荀子以为争夺残贼之心，人之所生而有也，不以师法礼义正之，则悖乱而不治，是岂可谓之不然乎？然殊不知慈爱羞愧之心，亦生而有也……故扬子以谓人之性善恶混。混者，善恶杂处于身中之谓也。顾人择而修之何如耳，修其善则为善人，修其恶则为恶人。^②

该文写于治平三年（1066），后又收入到作于元丰四年（1081）的《法言集注》^③。在此，他批评了孟、荀的人性论，主张扬雄的性善恶混论。在司马光看来，人之性有善有恶，是禀于天而生的。即使是圣人之性，也有恶的一面，而众人也有善的一面。在人性上，人与人之间没有质的区别，只有量的差异。这一主张与其对“天命之谓性”的解释极为一致。据此可知，性善恶混论是司马光经常主张的观点。所以，对其在《中庸广义》中关于“性”的解释，应从其整体来加以理解。如果只从性善论的角度解释，毕竟证据不足。与此同时，正是因为人性有善有恶，意味着人人都可能成为善人或恶人，关键在于后天的“修”。那如何“修”呢？这就涉及到修养论的问题。

二、“守中”与“立诚”

“修其善则为善人，修其恶则为恶人”这一主张蕴含了人性修养的必要性。这也意味着成圣成贤的关键在于“修”。然而，司马光认为在现实生活中，恶多善少的原因在于能否抵得住“外物的诱惑”（“人之情莫不好善而恶恶，慕是而羞非。然善且是者盖寡，恶且非者实多，何哉？皆物诱之也，物迫之也”^④）。对人来说，外物之所以会有诱惑，在于人具有认识能力，能够与外物相感，所以这又是一个认识问题，即与“思”“心”有着密切关系。他说：“心感于物，为善为恶，为吉为凶，无不至焉。”^⑤当然，人之心感于物之所以有善有恶，最终的原因仍在于人性是有善有恶的。但人性天生

① [宋] 卫湜：《礼记集说·中庸》卷133，第2801页。

② [宋] 司马光：《司马光集》卷72《善恶混辨》，第1460—1461页。

③ [汉] 扬雄著、司马光等人注：《扬子法言》卷2，文渊阁四库本。

④ [宋] 司马光：《司马光集》卷71《致知在格物论》，第1449页。

⑤ [宋] 司马光著、刘保贞点校：《温公易说》卷3，《儒藏》精华编（三），第546页。

如此，非人力可以决定，而人之心则不同，人因后天行为的不同，可向善向恶。在此基础上，他进一步认为，善恶之形成在于“思”“心”。他说“善恶之原皆由乎思”，“一为思始，心，精之源，万事之本也”^①。因此，“治心”便成为最主要的问题。在这方面，他有许多言论，如“大人之道，正其心而已”^②，“学者所以求治心也”^③。既然“善恶之原由乎思”，那“治心”有哪些良方？为此，司马光《答景仁论养生及乐书》《中和论》《再与韩秉国论中和且景仁》等中都讨论了这一问题。这些文章大抵都作于元丰七、八年之间，且都是主要围绕如何“治心”而展开的，兼及其它方面。最能集中体现这一思想的非《中和论》莫属。

君子从学贵于博，求道贵于要。道之要在治方寸之地而已。《大禹谟》曰：“人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允执厥中。”危则难安，微则难明，精之所以明其微也，一之所以安其危也，要在执中而已。《中庸》曰：“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。”君子之心于喜怒哀乐之未发，未始不存乎中，故谓之中庸。庸，常也，以中为常也。及其既发，必制之以中，则无不中节。”^④

在《中和论》中，司马光开篇就指出“求道贵于要”，而“道之要”在于“治方寸之地”。所谓“方寸之地”就是指“心”。心如何治呢？司马光把《尚书·大禹谟》的“执中”与《中庸》的“中庸”联系起来，认为《尚书》的“十六字心传”与《中庸》的“未发”“已发”是一致的，都是强调“治心”问题，其方法就是“执中”“守中”，并认为这是自古以来的传统（“夫治心以中，此舜、禹所以相戒也”^⑤）。在此，司马光已较早提及被朱子视为理学标志性话头的“十六字心传”。在他看来，心既“危”且“微”。所谓“微”“危”是指心之难治。他说：“夫心，动物也，一息之间，升天沉渊，周流四海，固不肯兀然如木石也。”^⑥虽说此语是针对佛老“心如木石”而论，但确实道出了心的特点。对此，司马光认为最好的“治心”方法莫如“中庸”（“惟贤者治之，能止于一。择其所止，莫如中庸”^⑦）。这一方法的实质为在心未发之时谨守“中”字。若时时谨守，天长日久之后，心一旦已发，自然就能够达到“无不中节”的境界。他说：“喜怒哀乐，圣人所不免，其异于众人者，未尝须臾离道。平居无事，则心常存乎中庸；及其既发，则以中庸裁之，喜不失节，怒不过分，哀不伤生，乐不极欲。中者，君子之所常守也，故曰‘大本’；和者，君子之所常行也，故曰‘达道’。”^⑧在此，司马光既强调“心常存乎中庸”的修养方法，又论述了圣人有情的思想。

司马光认为儒家的“中和”修养方法与佛老是根本不同的。他说：“秉国又云：‘虚则明，塞则暗’此诚如所谕，然所谓虚者，非空洞无物之谓也，不以好恶利害蔽其明是也。”^⑨又说：“《荀卿》《大学》所谓虚、静、定者，非寂然无思虑也。虚者，不以欲恶蔽其明也；静者，不以怵迫乱其志也；定者，不以得丧易其操也。《中庸》所谓中者，动静云为无过与不及也。”^⑩“《大学》与荀卿之言，则得中而近道矣，如佛老之言，则失中而远道矣。”^⑪这里的“秉国”是指韩维（1017-1098）。韩认为“中和”修养方法的关键是“人之心虚则明”。他说：“人之心虚则明，塞则暗，虚而明则烛理而无滞，应物而不穷。喜怒哀乐之发有不中节乎？中节则无过与不及矣，有不和乎？”^⑫心若虚，能应物无穷，自然就能做到发而皆中节。显然，他所说的修养方法受到佛老的影响。佛老均认为心若虚，定能应物无穷。司马光不同意他的看法，认为佛老所讲的“虚静”是空洞无物、寂然无思的，

① [汉] 扬雄著，司马光注，刘韶军点校：《太玄集注》，北京：中华书局，1998年，第47、57页。

② [宋] 司马光：《温公易说》卷3，第547页。

③ [宋] 司马光：《司马光集》卷74《迁书·治心》，第1511页。

④ [宋] 司马光：《司马光集》卷71《中和论》，第1453页。

⑤ [宋] 司马光：《司马光集》卷62《与范景仁书》，第1292页。

⑥ [宋] 司马光：《司马光集》卷63《答韩秉国书》，第1307页。

⑦ 同上，第1307页。

⑧ [宋] 卫湜：《礼记集说·中庸》卷124，第2584页。

⑨ [宋] 司马光：《司马光集》卷63《答韩秉国书》，第1307页。

⑩ 同上，第1311页。

⑪ 同上，第1307页。

⑫ 同上，第1310页。

而儒家则不是：《荀子》所讲的“虚”是指不以恶蔽其明，“静”是指志向不受外在的“怵迫”影响；《大学》所讲的“定”是指不因外物而失去原有的操守。换句话说，无论是“虚”“静”还是“定”皆指不受外物的影响，正因如此，司马光认为这些方法是符合儒家中道的修养方法。

司马光认为“立诚”也是“治心”的方法。司马光对“诚”非常重视，他曾对学生刘安世说：“平生只是一个‘诚’字，更扑不破”，并告诉他立诚的方法是“当自不妄语入”^①。此外，要指出的是，讲“立诚”“守中”的内圣工夫不是司马光的最终目的，“内圣”是为了“外王”，他说：“圣人虚一以静，存诚素至，故能精义入神，以致其治世之用”^②。

三、结 论

通过上述分析可知，司马光在解释《中庸》时较为系统地探讨了道德性命之学。可是，他的《中庸》诠释与道学家相比，在历史上的影响小得多，如同样是讲“诚”“中和”，理学家的影响远远大于他。原因何在呢？

第一，从“诚”上说，温公所言之“诚”为其门人（如刘安世）所发挥。刘安世（1048—1125）也以“诚”作为自己终身信服的信条。黄东发说：“先生事温公五年，而后教之以诚。思之三日，不知所从入，而后教之以不妄语。七年而后能言行相应，故能不动如山……至今诵其遗言，无不笃实厚重，使人鄙吝之心为消。”^③但温公与其弟子所讲的“诚”主要是从一般的道德意义“诚信”上说的。而周子等理学家则在更高的层次上讲“诚”。朱子说：“诚之为言实也。然经传用之，各有所指，不可一概论也……如周子所谓‘圣，诚而已矣’，即《中庸》所谓‘天下至诚’者，指人之实有此理者而言也。温公所谓‘诚’，即《大学》所谓‘诚其意’者，指人之实其心而不自欺者言也。”^④在此，朱子把周子与司马光所讲的“诚”作了区分，一是讲“不欺”，一是讲“实理”；一是从一般道德意义上讲的，一是从本体宇宙论上讲的^⑤。虽然朱子对司马光的人品赞赏有加^⑥，但对道学家来说，司马光所讲的“诚”仅限于工夫，没有上升到本体的高度，自然有所欠缺。朱子说：“子思所谓‘诚’，包得温公所谓‘不妄语’者。温公诚在子思诚里。”^⑦

第二，从“守中”的修养方法上说，在理学家看来，司马光的理论是不成熟的，二程和朱子对其工夫论就曾提出批评。二程说：“君实尝患思虑纷乱……其后告人曰：‘近得一术，常以中为念。’则又是为中所乱。中又何形？如何念得它？只是于名言之中拣得一个好字。与其为中所乱，却不如与一串数珠……殊不知中之无益于治心，不如数珠之愈也……不知苦苦思量个甚，只是不与心为主。”^⑧朱子说：“温公只管念个中字，又更生出头绪多……又曰：天祺是硬截，温公是死守，旋旋去寻讨个‘中’。伊川即曰‘持其志’，所以教人且就里面理会。譬如人有个家，不自作主，却请别人来作主。”^⑨在二程看来，司马光所说的“中”只是一个好字而已，有名而无实，若用于“治心”，还不如数佛珠。因为“中”与其它任何有形的东西一样，只要执著于此，就放不下了，所以“以中为念”必然为“中”所执。朱子也是如此认为的，只念中字，会生出更多的头绪^⑩。

理学家之所以会批评司马光，乃在于司马光没有从“心”上立论，二程说“只是不与心为主”，

① [明] 黄宗羲：《宋元学案·元城学案》，第828页。

② [宋] 司马光：《温公易说》卷六6，第595—596页。

③ [明] 黄宗羲：《宋元学案·元城学案》，第832页。

④ [宋] 朱熹：《晦庵集》卷64，《朱子全书》第23册，上海：上海古籍出版社，2002年，第3137页。

⑤ 参见张培高：《论宋代理学家关于“诚”的不同诠释》，《中州学刊》2013年第6期。

⑥ [宋] 黎靖德：《朱子语类》卷130，北京：中华书局，1986年，第3103页。

⑦ 同上，第3103页。

⑧ [宋] 程颢、程颐：《二程遗书》卷2上，《二程集》，第25页。

⑨ [宋] 黎靖德：《朱子语类》卷96，第2461页。

⑩ 朱子是如何论述“中”或“中和”的，学界已有较多讨论。参见田智忠、胡东东：《朱子“中和之悟”的工夫论解读》，《福建师范大学学报》哲学社会科学版2008年第4期。

朱子说没有从“里面理会”，换句话说“治心”的关键在于“心”得有所“主”。这个“主”在理学家看来就是“理”。无论是大程讲的“以诚敬之”，还是小程所说的“主一”，或者是朱子所说的“持敬”，皆是以“理”为对象。若心无所“主”，在理学家看来，心未发之时及已发之后就没有一个衡量或参考的标准，如此，当然就谈不上“治心”。不过就司马光来说，他本来也可以向这方面发展的，因为他曾经说过喜怒哀乐未发之时，心必有所在。他说：

凡人固有无喜怒哀乐之时，当此之际，其心必有所在……惟君子能自处于中庸之地，不动以待事也……（《大学》）又曰：“为人君止于仁，为人臣止于敬，为人子止于孝，为人父止于慈，与国人交止于信”，言所止各有在也。《荀子》曰：“德操然后能定，能定然后应。能定能应，夫是之谓成人”亦言所定在于德也。^①

从《大学》和《荀子》的原文来看，其“止”“定”的对象是儒家的伦理纲常。如果司马光把“心必有所在”的对象亦界定为“伦理纲常”，那么与理学家就接近了。可惜的是，司马光并没有这样做，而是认为“心必有所在”的“在”即是“中庸”（无过与不及）。司马光为什么没有向这方面发展？主要取决于他对“中庸”的认识。他把“中庸”界定为“无过与不及”^②，并认为“中”具有普遍性，是万物万事的原则与规律^③，因此人若守此“中”，那么已发之后必然皆能中节。而这在理学家看来，是难以成立的，因为司马光所说的“中”仍然是一种无过不及的状态，不是实体。换句话说，对照理学家的工夫论而言，此论的缺陷在于“司马光从来都没有考虑到将‘未发’之‘中’放在一个本体的视域下加以诠释，从而也就注定了他在工夫层面上存在诸多不能如理的地方。或者换言之，司马光只是在‘用’的层面讲‘中’，从‘无过与不及’上讲‘中’，可以说只是‘中’的‘用’，但从此‘用’，必上溯及其‘体’，‘体’不立则其‘用’无以行”^④。这或许也是被大程批评“不知学”^⑤的重要原因。这种有用而无体的工夫论，必然被理学家的有体有用的工夫论所替代。

司马光对《中庸》的解释还有不少特色之处，如对“子路问强”章的解释，与孔颖达及同时期的二程皆有所不同。孔以阴阳气候来解释：“南方，谓荆扬之南，其地多阳……人情宽缓和柔……北方沙漠之地，其地多阴……故人性刚猛。”^⑥二程从变化气质上解：“南方人柔弱，所谓强者，是义理之强……北方强悍，所谓强者，是血气之强……凡人血气，须要理义胜之。”^⑦而司马光从文化上解：“南方之强，不及强者也；北方之强，过强者也；而强者，汝之所当强者也。南方，中国；北方，狄也。以北对南，故中国所以言南也。”^⑧这一解释显然是华夷之辨意识的体现。若以此作为批判佛老的重要手段，就仍停留在韩愈的水准，故而这些内容与“性命之学”比较起来是次要的，而且篇幅所限，对此的分析只能从略。

总之，虽然司马光的《中庸》诠释，在思想史上固然有相当重要的价值，如在对《中庸》的解释中建构了一个含本体、心性、工夫的思想体系以回应佛教的挑战，如此便能够扩大《中庸》在士人中的影响，使之地位得到进一步提升，但终因他的解释还有不足之处，未能真正完成新儒学的建构，也不能真正有效地回应佛教的挑战，最终必然被理学家的《中庸》诠释所超越。

（责任编辑 于 是）

① [宋]司马光：《司马光集》卷63《答韩秉国书》，第1307页。

② 同上，第1036页。

③ 司马光说：“夫中者，天地之所以立也。”（《司马光集》卷62《答景仁论养生及乐书》，第1289页。）

④ 郭晓东：《论司马光“中和”学说及其在道学史上的意义与局限》，《陕西师范大学学报》哲学社会科学版2010年第4期。

⑤ [宋]程颢、程颐：《二程遗书》卷2上，《二程集》，第27页。

⑥ [唐]孔颖达：《礼记正义·中庸》，第1995页。

⑦ [宋]程颢、程颐：《二程遗书》卷22上，《二程集》，第289页。

⑧ [宋]卫湜：《礼记集说·中庸》卷126，第2635页。

马克思的多维知识结构与其唯物史观形成	谭群玉	1
重新认识政治经济学批判的速度视野及其意义	卓承芳	9
施蒂纳的“唯一者”		
——从独自性与利己主义出发的考察	梁冰洋	15
实践的三要素与实践哲学的三维度		
——对象、意识与语言	叶甲斌	21
“社会-历史”空间的辩证阐释与政治旨趣	解丽霞 邱 婕	29
当代中国空间正义的政治哲学意蕴		
——基于马克思恩格斯的思想	马 超 王 岩	36

新中国马克思主义史学发展历程研究（1949-1966）		
——基于对《历史研究》的考察	杨凤城 付吉佐	43
马克思主义视域下的当前中国小农问题		
——兼评自由市场派和小农经济派之争	张慧鹏	51
“鞍钢宪法”的产生及其蕴含的毛泽东社会主义政治经济学思想	尹 胜	60

何谓反思？		
——意识现象学方法谈之二	倪梁康	67
历史与存在		
——海德格尔形而上学历史观发微	郭 亮	75

从依照根据律到悬置根据律

——论马里翁第三个还原的转向 杜战涛 83

《巴门尼德》与前苏格拉底的“存在之战” 曹 聪 90

语境中的“Sein ist offenbar kein reales Prädikat” 刘凤娟 96

论康德对公民资格的先验阐释 居 俊 102

“为什么要有道德?” 及关于二程哲学的若干其他问题

——对刘纪璐、蒂瓦尔德和余锦波的回应 [美] 黄 勇/著 崔雅琴/译 110

“疑古”与“释古”的前哨战

——从白鸟库吉与林泰辅的争论再探“释古”的本质性问题 西山尚志 120

史学的“第二次革命”与中国哲学史写作

——从胡适到冯友兰的一条线索 王沁凌 128

理据、模式与语境

——子产言辞的论证分析 何 杨 135

从“孝悌”到“举孝廉”

——略论汉代政治与伦理的同构 曹婉丰 142

王船山哲学定位问题重探

——以《读四书大全说》为中心 廖晓炜 148

司马光《中庸》诠释的特色及其不足 张培高 155

Marx’s Multidimensional Knowledge Structure and the Formation of Historical Materialism	Tan Qunyu	1
Re-understanding the Speed Vision of Political Economy Criticism and Its Significance	Zhuo Chengfang	9
The “Der Einzige” of Stirner: An Investigation from the Perspective of Peculiarity and Egoism	Liang Bingyang	15
The Three Elements of Praxis and Three Dimensions of Practical Philosophy: Object, Consciousness and Language	Ye Jiabin	21
Dialectical Interpretation and Political Purport of the “Social-historical” Space	Xie Lixia Qiu Jie	29
The Political and Philosophical Implications of Space Justice in Contemporary China: Based on the Thought of Marx and Engels	Ma Chao Wang Yan	36
Research on the Development Course of Marxist Historiography in New China (1949 – 1966) : Based on the Investigation of <i>Historical Research</i>	Yang Fengcheng Fu Jizuo	43
The Current Issue of China’s Small Farmers from the Perspective of Marxism: On the Controversy between the Free Market Group and the Small Farmer Economic Group	Zhang Huipeng	51
The Emergence of “Angang Constitution” and Mao Zedong’s Thought of Socialist Political Economy	Yin Sheng	60
What Is Reflection? Discuss about the Method of Consciousness-Phenomenology	Ni Liangkang	67
History and Being: An Introductory Study on Heidegger’s View of Metaphysical History	Guo Liang	75
From Following the Principle of Sufficient Reason to Suspending It: The Turn of Marion’s Third Reduction	Du Zhantao	83
<i>Parmenides</i> and the Pre-Socratic Disputes over the Being	Cao Cong	90
“Sein ist offenbar kein reales Prädikat” in the Context of the First Critique	Liu Fengjuan	96
A Transcendental Interpretation of Kant’s Concept of Citizen	Ju Jun	102
“Why Be Moral?” and Other Issues in the Cheng Brothers’ Philosophy: Response to Jeeloo Liu, Justin Tiwald, and Kam-por Yu	Huang Yong Trans. by Cui Yaqin	110
Skirmish between “Doubting the Antiquity” and “Corroborating the Antiquity”: A Re-discussion on the Essence of the Latter in Light of the Debate between Shiratori Kurakichi and Hayashi Taisuke	Nishiyama Hisashi	120
The Second Revolution in the Science of History and the Writing of Chinese Philosophy: A Clue from <i>HuShi</i> to <i>FengYoulan</i>	Wang Qinling	128
Reasons, Patterns and Contexts: An Argument Analysis of Zichan’s Utterances	He Yang	135
From Filial Piety and Fraternal Duty to Upholding Filial Piety and Honesty: On the Isomorphism of Politics and Ethics in Han Dynasty	Cao Wanfeng	142
A Re-evaluation of Wang Fuzhi’s Philosophy	Liao Xiaowei	148
The Characteristics of Sima Guang’s Interpretation of <i>Zhongyong</i> and Its Shortcomings	Zhang Peigao	155