

在推进中国式现代化进程中增进民生福祉

——学习习近平关于保障和改善民生的重要论述

魏 芬

【摘要】中国式现代化是全体人民共同富裕的现代化,坚持把实现人民对美好生活的向往作为现代化建设的出发点和落脚点。在推进中国式现代化的新征程上,我们要深入学习领会习近平关于保障和改善民生的重要论述,深刻认识民生建设的重大意义、指导思想、原则思路、目标任务,抓住人民最关心最直接最现实的利益问题,统筹推进民生重点领域工作,让全体人民共享改革发展成果,让现代化更好回应人民各方面诉求和多层次需要,推动中国式现代化行稳致远。

【关键词】习近平;中国式现代化;以人民为中心;民生;共同富裕

中图分类号:B27 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2024)04-0001-07

作者简介:魏 芬,(北京 100017)中共中央党史和文献研究院副研究员。

带领人民创造幸福生活,是中国共产党始终不渝的奋斗目标。党的十八大以来,以习近平同志为核心的党中央坚持以人民为中心的发展思想,着力保障和改善民生,团结带领人民完成脱贫攻坚、全面建成小康社会的历史任务,共同富裕取得新成效,实现了第一个百年奋斗目标。习近平围绕保障和改善民生发表一系列重要论述,为在推进中国式现代化进程中不断增进民生福祉提供了根本遵循。党的二十大擘画了全面建设社会主义现代化国家、以中国式现代化全面推进中华民族伟大复兴的宏伟蓝图,作出增进民生福祉、提高人民生活品质的重大部署。党的二十届三中全会在提出进一步全面深化改革的总目标时,指出要聚焦提高人民生活品质,推动人的全面发展、全体人民共同富裕取得更为明显的实质性进展,作出“健全保障和改善民生制度体系”^①的重大部署。深入学习领会习近平关于保障和改善民生的重要论述,总结蕴含其中的基本内涵、核心要义,对于进一步全面深化改革,继续推进民生事业,向着基本实现现代化、全面建成社会主义现代化强国的宏伟目标迈进,具有重大意义。

一、实现人民对美好生活的向往是现代化建设的出发点和落脚点

治国有常,利民为本。为民造福是立党为公、执政为民的本质要求。党的二十大提出中国式现代化的本质要求之一是“实现全体人民共同富裕”,强调“必须坚持在发展中保障和改善民生,鼓励共同奋斗创造美好生活,不断实现人民对美好生活的向往”^②。增进民生福祉是发展的根本目的,坚持在发展中保障和改善民生是中国共产党治国理政的重大原则,必须长期坚持。

保障和改善民生,是党的性质和宗旨的本质体现。中国共产党是中国工人阶级的先锋队,同时是中国人民和中华民族的先锋队,代表着中国最广大人民的根本利益,自成立之日起就把为中国人民谋幸福、为中华民族谋复兴作为初心和使命。党把全心全意为人民服务作为立党的根本宗旨,始终坚持人民

^① 《中共中央关于进一步全面深化改革、推进中国式现代化的决定》,《人民日报》2024年7月22日。

^② 习近平:《高举中国特色社会主义伟大旗帜 为全面建设社会主义现代化国家而团结奋斗》,北京:人民出版社,2022年,第46页。

的利益高于一切。党的全部任务和责任,就是把人民群众的利益实现好、维护好、发展好。时代在变化,历史在前进,但党的性质和宗旨不会变。无论什么时候,都必须坚持人民立场,坚持人民主体地位,虚心向人民学习,倾听人民呼声,汲取人民智慧,问需于民、问计于民、问效于民,把人民是否拥护、是否赞成、是否答应作为衡量一切工作得失的根本标准。只有赢得人民群众的信任、拥护和支持,中国共产党才能立于不败之地。

在发展中保障和改善民生,是中国式现代化的重大任务。党的二十大报告明确提出新时代新征程中国共产党的使命任务,即团结带领全国各族人民全面建成社会主义现代化强国、实现第二个百年奋斗目标,以中国式现代化全面推进中华民族伟大复兴。相比西方国家人口体量相对较小的现代化,以及西方现代化进程中的社会贫富分化与极端不平等性,中国式现代化具有基于自己国情的中国特色。一方面,它是人口规模巨大的现代化,中国 14 亿多人口整体迈进现代化社会,规模超过现有发达国家人口的总和,艰巨性和复杂性前所未有。另一方面,它是全体人民共同富裕的现代化,坚持把实现人民对美好生活的向往作为现代化建设的出发点和落脚点,着力维护和促进社会公平正义,促进全体人民共同富裕,坚决防止两极分化。习近平指出,“现代化道路最终能否走得通、行得稳,关键要看是否坚持以人民为中心。现代化不仅要要看纸面上的指标数据,更要看人民的幸福安康”^①。中国式现代化不仅要创造更多的物质财富和精神财富,而且要实现全体人民物质富足、精神富有,激发全社会创造力,促进人的全面发展。这些中国特色,决定了中国式现代化的发展途径和推进方式必然具有自己的特点。中国共产党坚守人民至上理念,锚定人民对美好生活的向往,顺应人民对文明进步的渴望,让现代化更好回应人民各方面诉求和多层次需要,彰显了中国式现代化的人民性和公平性。

保障和改善民生,是贯彻新发展理念的必然要求。党的二十大报告指出:“贯彻新发展理念是新时代我国发展壮大的必由之路。”为人民谋幸福、为民族谋复兴,这既是中国共产党领导现代化建设的出发点和落脚点,也是新发展理念的“根”和“魂”。新发展理念中,共享发展注重的是解决社会公平正义问题,其实质就是坚持以人民为中心的发展思想,体现的是逐步实现共同富裕的要求。习近平指出,“提出新发展理念时,我就强调,共享是中国特色社会主义的本质要求,必须坚持发展为了人民、发展依靠人民、发展成果由人民共享,作出更有效的制度安排,使全体人民在共建共享发展中有更多获得感,增强发展动力,增进人民团结,朝着共同富裕方向稳步前进”^②。落实共享发展,归结起来就是两个层面的事:一是举全民之力推进中国特色社会主义事业,不断把“蛋糕”做大;二是把不断做大的“蛋糕”分好,让社会主义制度的优越性得到更充分体现,让人民群众有更多获得感,使全体人民朝着共同富裕方向稳步前进,绝不能出现“富者累巨万,而贫者食糟糠”的现象。贯彻新发展理念,最大的受益者是人民,最大的动力来自人民。如果不发展或者发展不好,人民就不满意、不答应。只有坚持以人民为中心的发展思想,真正使发展成果惠及最广大人民,才能推动实现创新发展、协调发展、绿色发展、开放发展、共享发展。

保障和改善民生,是推动高质量发展的最终目的。当前我国经济发展的基本特征,是由高速增长阶段转向高质量发展阶段,处在转变发展方式、优化经济结构、转换增长动力的攻关期。高质量发展既是一个发展阶段,又是全面建设社会主义现代化国家的首要任务。2021 年 3 月,习近平在参加十三届全国人大四次会议青海代表团审议时指出,“高质量发展不只是一个经济要求,而是对经济社会发展方方面面的总要求”,“要始终把最广大人民根本利益放在心上,坚定不移增进民生福祉,把高质量发展同满足人民美好生活需要紧密结合起来,推动坚持生态优先、推动高质量发展、创造高品质生活有机结合、相得益彰”^③。2023 年全国“两会”期间,在参加十四届全国人大一次会议江苏代表团审议时,习近平深入阐释高质量发展的基本原则和重点任务,指出“人民幸福安康是推动高质量发展的最终目的”,明确提

① 中共中央党史和文献研究院、中央学习贯彻习近平新时代中国特色社会主义思想主题教育领导小组办公室编:《习近平新时代中国特色社会主义思想专题摘编》,北京:中央文献出版社、党建读物出版社,2023 年,第 98 页。

② 习近平:《论把握新发展阶段、贯彻新发展理念、构建新发展格局》,北京:中央文献出版社,2021 年,第 502 页。

③ 《习近平在参加青海代表团审议时强调 坚定不移走高质量发展之路 坚定不移增进民生福祉》,《人民日报》2021 年 3 月 8 日。

出“四个必须”的要求,其中包括“必须以满足人民日益增长的美好生活需要为出发点和落脚点”。^①“最终目的”“出发点和落脚点”的定位,深刻揭示了推动高质量发展与人民美好生活之间的内在联系。高质量发展是保障和改善民生的基础和前提,保障和改善民生是高质量发展的根本目的。同时,实现更加充分更高质量就业、提高收入水平、健全社会保障体系,有助于稳定社会预期、扩大中等收入群体、形成庞大的国内市场需求,为高质量发展提供源源不断的动力。推动经济社会高质量发展,要以保障和改善民生为出发点和落脚点,突出补短板、解难题、兜底线,加快解决发展不平衡不充分问题,把发展成果不断转化为生活品质,让全体人民共享改革发展成果。

二、深刻理解习近平关于保障和改善民生的重要论述的思想内涵

党的十八大以来,习近平围绕保障和改善民生的重大意义、指导思想、原则思路、目标任务发表的一系列重要论述,是新时代中国共产党关于民生建设的重大理论创新,是习近平新时代中国特色社会主义思想的重要组成部分,为全面贯彻落实党中央关于民生保障工作的一系列重大战略部署,把实现好、维护好、发展好最广大人民根本利益落到实处,推进中国式现代化进程,提供了根本遵循。

思想引领:坚持以人民为中心的发展思想,让现代化建设成果更多更公平惠及全体人民。发展为了人民,这是马克思主义政治经济学的根本立场。习近平深刻指出,“只有坚持以人民为中心的发展思想,坚持发展为了人民、发展依靠人民、发展成果由人民共享,才会有正确的发展观、现代化观”^②。党的二十大报告将“坚持以人民为中心的发展思想”明确为前进道路上必须牢牢把握的五条重大原则之一。党的二十届三中全会将“坚持以人民为中心”作为进一步全面深化改革要贯彻的六大原则之一。对于如何理解以人民为中心的发展思想,习近平作了深刻阐释,指出这“不是一个抽象的、玄奥的概念,不能只停留在口头上、止步于思想环节,而要体现在经济社会发展各个环节”^③。民生连着民心,民生稳,人心就稳,社会就稳。当前,民生工作面临的宏观环境和内在条件都在发生变化。从宏观环境来看,我国改革发展稳定依然面临不少深层次矛盾,需求收缩、供给冲击、预期转弱三重压力仍然较大,经济恢复的基础尚不牢固,各种超预期因素随时可能发生。从内在条件来看,我国社会主要矛盾已经转化为人民日益增长的美好生活需要和不平衡不充分的发展之间的矛盾,人民对美好生活的向往更加强烈,人民群众的需要呈现多样化多层次的特点,期盼有更好的教育、更稳定的工作、更满意的收入、更可靠的社会保障、更高水平的医疗卫生服务、更舒适的居住条件、更优美的环境、更丰富的精神文化生活。面对新形势、新任务、新要求,推进民生事业发展必须适应民生工作新变化,及时了解人民群众需求,积极回应人民群众期盼,解决新时代面临的民生难题,解决好人民最关心最直接最现实的利益问题,不断满足人民对美好生活的向往。

行动保障:坚持中国共产党领导,发挥社会主义制度集中力量办大事的优势。办好中国的事情,关键在党。正是因为有中国共产党领导、有中国特色社会主义制度的显著优势,中国才能创造出世所罕见的经济快速发展奇迹和社会长期稳定奇迹。习近平指出,“能不能驾驭好世界第二大经济体,能不能保持经济社会持续健康发展,从根本上讲取决于党在经济社会发展中的领导核心作用发挥得好不好”^④。党的领导是保障和改善民生的政治保障。在中国共产党的领导下,中国国家制度和国家治理体系始终代表最广大人民根本利益,保证人民当家作主,体现人民共同意志,为持续不断保障和改善民生、实现全体人民共享改革发展成果、坚定不移走共同富裕道路提供了根本保证。中国共产党在保障和改善民生中把方向、谋大局、定政策、促改革,精心进行顶层设计,制定了一系列保障和改善民生的政策、法律、法规,带领广大人民群众开展民生保障和改善的具体实施,取得了脱贫攻坚、全面建成小康社会的伟大胜

① 《习近平新时代中国特色社会主义思想专题摘编》,第141、143页。

② 《习近平著作选读》第2卷,北京:人民出版社,2023年,第407页。

③ 《习近平新时代中国特色社会主义思想专题摘编》,第104页。

④ 习近平:《论把握新发展阶段、贯彻新发展理念、构建新发展格局》,第51页。

利,成功抵御了新冠疫情对民生的侵害,广大人民群众的生计获得感、幸福感、安全感大幅提升。中国特色社会主义制度是保障和改善民生的制度支撑。它具有非凡的组织动员能力、统筹协调能力、贯彻执行能力,能够充分发挥集中力量办大事、办难事、办急事的独特优势,是抵御风险挑战、提高国家治理效能的根本保证。在中国特色社会主义制度下,中国共产党集中全社会人才、资金、技术资源,举全国之力,形成跨地区、跨部门、跨单位、全社会的共同意志,采取共同行动,使民生事业不断取得新成就。新征程上推进民生事业,必须毫不动摇坚持党的领导、发挥中国特色社会主义制度的显著优势,团结全国各族人民围绕共同的民生建设目标,汇聚各方面力量,调动各方面资源,上下一心,办成更多民生实事,将全体人民共同富裕的现代化不断向前推进。同时,在推动高质量发展过程中,中国发展领域不断拓宽、分工日趋复杂、形态更加高级,对党领导民生事业的能力和水平提出了更高要求。无论是分析形势还是作出决策,无论是破解发展难题还是解决涉及群众利益的问题,都需要中国共产党发挥政治优势,树立战略眼光,更加自觉运用法治思维和法治方式,创新民生工作体制机制和方式方法,及时解决群众现实利益问题。

奋斗目标:不断推动全体人民共同富裕取得更为明显的实质性进展。“治国之道,富民为始。”共同富裕是社会主义的本质要求,是中国式现代化的重要特征。党的十八大以来,以习近平同志为核心的党中央把握发展阶段新变化,把逐步实现全体人民共同富裕摆在更加重要的位置上,推动区域协调发展,打赢脱贫攻坚战,全面建成小康社会,为促进共同富裕创造了良好条件。全面建成小康社会、脱贫摘帽,不是终点,而是新生活、新奋斗的起点。党的十九届五中全会通过的“十四五”规划《建议》在讲到 2035 年基本实现社会主义现代化远景目标时,提出“全体人民共同富裕取得更为明显的实质性进展”;在讲到改善人民生活品质时,突出强调了“扎实推动共同富裕”,提出了一些重要要求和重大举措。党的二十大报告深刻阐述了中国式现代化五个方面的中国特色,其中一个方面就是“全体人民共同富裕的现代化”,并将“实现全体人民共同富裕”作为中国式现代化的本质要求之一,把“人的全面发展、全体人民共同富裕取得更为明显的实质性进展”作为到 2035 年我国发展总体目标的重要内容。现在,已经到了扎实推动共同富裕的历史阶段。

进入新发展阶段,扎实推动共同富裕,就要始终把满足人民对美好生活的新期待作为发展的出发点和落脚点,在实现现代化过程中不断地、逐步地解决好这个问题。习近平指出,实现共同富裕不仅是经济问题,而且是关系党的执政基础的重大政治问题。要统筹考虑需要和可能,按照经济社会发展规律循序渐进,自觉主动解决地区差距、城乡差距、收入差距等问题,不断增强人民群众获得感、幸福感、安全感。^① 在实现共同富裕过程中,要更加注重向农村、基层、欠发达地区倾斜,向困难群众倾斜,促进社会公平正义,让发展成果更多更公平惠及全体人民。同时,必须清醒认识到,共同富裕是一个长远目标,需要一个过程,各个地方发展基础和条件不同,不是所有人都同时富裕,也不是所有地区同时达到一个富裕水准,不同人群不仅实现富裕的程度有高有低,时间上也会有先有后,不同地区富裕程度还会存在一定差异,不可能齐头并进,对其长期性、艰巨性、复杂性要有充分认识。这是一个在动态中向前发展的过程,要坚持循序渐进,深入研究不同阶段的目标,鼓励各地因地制宜探索有效路径,总结经验,逐步推开。

原则思路:处理好发展经济和保障民生的关系,尽力而为,量力而行。坚持在发展中保障和改善民生,必须坚持把发展作为第一要务,有效调动经济发展的各种要素,为民生建设提供坚实的物质基础。同时,保障和改善民生也有利于扩大内需、加快构建新发展格局,推动经济更高质量、更有效率、更加公平、更可持续发展。习近平指出,“高质量发展需要高素质劳动者,只有促进共同富裕,提高城乡居民收入,提升人力资本,才能提高全要素生产率,夯实高质量发展的动力基础”^②。民生连着发展,抓民生也是抓发展。在当前经济下行压力加大的形势下,要充分认识保障和改善民生对于稳住经济的重要性,认真落实党中央、国务院决策部署,拿出更大的力度、更实的举措保障和改善民生,保持经济运行在合理区间。

发展必须回应人民的期待,让群众得到实际利益。当然,脱离了经济发展的民生也是空中楼阁,超

① 《习近平新时代中国特色社会主义思想专题摘编》,第 126—127 页。

② 《习近平著作选读》第 2 卷,第 500 页。

越经济发展阶段的民生更是难以为继,必须把握好民生和经济发展的辩证统一关系,实现两者良性互动。对于如何实现经济发展和民生改善良性循环,习近平明确指出,“既要在经济发展的基础上不断加大保障民生力度,也不要脱离财力作难以兑现的承诺”^①,“既尽力而为,又量力而行,做那些现实条件下可以做到的事情,让群众得到看得见、摸得着的实惠。决不能开空头支票,也要防止把胃口吊得过高,否则就会失信于民”^②。这启示我们,改善民生需要处理好尽力而为与量力而行的辩证关系。既要尽力而为,在经济发展可承受的范围内最大限度改善民生,以更大的力度、更实的举措让人民群众有更多获得感。同时,也要量力而行,尊重民生改善和经济发展自身的规律,防止出现故意吊高群众胃口的“空头支票”,避免陷入“高福利陷阱”。我国仍处于并将长期处于社会主义初级阶段,保障和改善民生不能脱离这个最大实际提出过高目标。要按照守住底线、突出重点、完善制度、引导预期的工作思路,重点是加强基础性、普惠性、兜底性民生保障建设,多做雪中送炭的重点民生工作,多引导和鼓励广大群众通过勤劳致富改善生活。

三、统筹推进民生重点工作

为更好满足人民群众的期望,实现好、维护好、发展好最广大人民根本利益,要以习近平关于保障和改善民生的重要论述为指引,深入贯彻以人民为中心的发展思想,采取更多惠民生、暖民心举措,着力解决好人民群众急难愁盼问题,统筹推进收入分配、就业、社会保障、医疗等民生重点领域工作,在幼有所育、学有所教、劳有所得、病有所医、老有所养、住有所居、弱有所扶上持续用力,在全面建设社会主义现代化国家的新征程中不断实现人民对美好生活的向往。

完善分配制度,夯实促进共同富裕的基础性制度。制度问题更带有根本性、全局性、稳定性和长期性。习近平指出,“分配制度是促进共同富裕的基础性制度”^③。实现全体人民共同富裕,要在全国人民共同奋斗把“蛋糕”做大做好的基础上,通过合理的制度安排,构建合理的分配格局,把“蛋糕”切好分好。党的二十大报告明确完善分配制度的目标要求,指出,“坚持按劳分配为主体、多种分配方式并存,构建初次分配、再分配、第三次分配协调配套的制度体系”^④。初次分配、再分配和第三次分配制度对于促进共同富裕具有不同的功能和作用,三者既紧密联系又相互区别。其中,初次分配是基础,再分配是保障,第三次分配是补充,三个层次分配机制相互协调、相互配套,形成市场、政府和社会对实现共同富裕的“三轮驱动”。当前,通过完善分配制度扎实推进共同富裕,一是改革初次分配制度,提升中低收入群体收入水平。发挥初次分配的基础性作用,努力提高居民收入在国民收入分配中的比重,提高劳动报酬在初次分配中的比重,坚持多劳多得,鼓励勤劳致富,促进机会公平,增加低收入者收入,扩大中等收入群体,着力形成中间大、两头小的橄榄型分配结构。完善按要素分配政策制度,根据劳动、土地、资本、数据等生产要素在生产过程中的贡献进行分配,探索多种渠道增加中低收入群众要素收入,多渠道增加城乡居民财产性收入。二是完善再分配制度,将共享发展理念落到实处。加大税收、社会保障、转移支付等再分配的调节力度,完善个人所得税制度,促进养老、医疗、住房、社会救助等基本公共服务均等化,完善转移支付制度,规范收入分配秩序,规范财富积累机制,保护合法收入,调节过高收入,取缔非法收入。三是发挥第三次分配的调节作用。建立健全第三次分配机制,引导、支持有意愿有能力的企业、社会组织和个人积极参与公益慈善事业,为慈善事业营造良好发展环境,让共同富裕观念深入人心。

实施就业优先战略,促进高质量充分就业。就业牵动着千家万户的生活,是最大的民生工程、民心工程、根基工程。做好稳就业工作,事关民生福祉和社会稳定,事关经济发展和现代化进程。党的二十大对做好就业工作作出重要部署,明确提出“就业是最基本的民生”,对就业工作提出了“促进高质量充

① 《习近平著作选读》第1卷,北京:人民出版社,2023年,第380-381页。

② 中共中央文献研究室编:《习近平关于社会主义社会建设论述摘编》,北京:中央文献出版社,2017年,第5页。

③ 《习近平著作选读》第1卷,第38页。

④ 同上,第38页。

分就业”的更高要求。这是以习近平同志为核心的党中央牢牢把握我国发展的阶段性特征,根据新形势新任务明确的目标要求。充分就业,就要千方百计创造更多就业机会,扩大就业容量。充分就业又是高质量的,就是要增强就业的适配性稳定性,稳步增加劳动者工资性收入,维护劳动者权益,提供更加可靠的社会保障。稳就业,扩大就业、增加就业岗位是首要任务。要强化就业优先政策,推动形成高质量发展与就业扩容提质互促共进的良性循环,统筹城乡就业政策体系,破除妨碍劳动力、人才流动的体制机制障碍,消除影响平等就业的不合理限制,使人人都有通过勤奋劳动实现自身发展的机会。稳就业,优化服务是关键。要健全就业公共服务体系,完善高校毕业生、退役军人、农民工等重点群体就业支持体系,加强困难群体就业兜底帮扶,健全劳动法律法规,完善劳动关系协商协调机制,完善劳动者权益保障制度,加强灵活就业和新就业形态劳动者权益保障。稳就业,还需在缓解就业结构性矛盾上下功夫。要全面提升劳动者就业创业能力,加快建设高质量教育体系,健全终身职业技能培训制度,推动解决结构性就业矛盾,完善促进创业带动就业的保障制度,支持和规范发展新就业形态。推动数字经济和实体经济深度融合,催生更多新产业新业态新商业模式,培育多元化多层次就业需求,带动更多劳动者就业创业。

健全多层次社会保障体系,为人民群众提供更可靠更充分的保障。社会保障是保障和改善民生、维护社会公平、增进人民福祉的基本制度保障,是兜牢民生底线、让广大人民群众共享改革发展成果的重要制度安排,发挥着民生保障安全网、收入分配调节器、经济运行减震器的作用。我国基本建成以社会保险为主体,包括社会救助、社会福利、社会优抚等制度在内的世界上规模最大的社会保障体系,为人民创造美好生活奠定了坚实基础,为促进共同富裕创造了有利条件。党的二十大报告明确了未来五年我国发展的主要目标任务,其中包括“多层次社会保障体系更加健全”,并对健全社会保障体系作出战略部署,要求“健全覆盖全民、统筹城乡、公平统一、安全规范、可持续的多层次社会保障体系”^①,为在新征程上推动社会保障事业高质量发展指明了方向。当前,我国已经踏上全面建设社会主义现代化国家新征程,进入扎实推进共同富裕的历史阶段,要把增进民生福祉、促进社会公平作为发展社会保障事业的根本出发点和落脚点,不断满足人民群众多层次多样化需求,进一步织密社会保障安全网。一是要扩大社会保障覆盖面。加大再分配力度,强化互助共济功能,把更多人纳入社会保障体系。健全灵活就业人员社保制度,扩大失业、工伤、生育保险的覆盖面。完善困难群体参保帮扶政策,努力实现应保尽保和法定人群全覆盖。发展多层次、多支柱养老保险体系,努力实现老有所养、老有所为、老有所乐。二是要统筹推进城乡社会保障体系建设。探索适应人口大规模流动的城乡统筹的社会保障政策。加强城镇与农村社会保障制度衔接,逐步缩小职工与居民、城市与农村的筹资和保障待遇差距,逐步提高城乡居民基本养老金水平。三是要增强社会保障制度的公平统一性。充分发挥社会保障作为收入分配调节器的重要功能,完善基本养老保险全国统筹制度。健全基本养老、基本医疗保险筹资和待遇调整机制,推动基本医疗保险、失业保险、工伤保险省级统筹。加快完善全国统一的社会保险公共服务平台,提升社会保险公共服务均等化和便捷化水平。四是要健全社会保障基金监管体系。严厉打击欺诈骗保、套保或挪用贪占各类社会保障资金的违法行为,守护好人民群众的每一分“养老钱”“保命钱”和每一笔“救助款”“慈善款”。

推进健康中国建设,全方位全周期保障人民健康。习近平指出,“现代化最重要的指标还是人民健康,这是人民幸福生活的基础”^②。党的十八大以来,以习近平同志为核心的党中央把维护人民健康摆在更加突出的位置,把“健康中国”上升为国家战略,着力破解医改这道世界性难题,中国特色基本医疗卫生制度框架基本建立,人民健康状况和基本医疗卫生服务的公平性及可持续性持续改善。随着经济社会发展水平和人民生活水平不断提高,人民群众更加重视生命质量和健康安全,健康需要呈现多样化、差异化的特点。人民群众不但要求看得上病、看得好病,更希望不得病、少得病,看病更舒心、服务更体贴,

① 习近平:《高举中国特色社会主义伟大旗帜 为全面建设社会主义现代化国家而团结奋斗》,第48页。

② 《“这里的山山水水、一草一木,我深有感情”——记“十四五”开局之际习近平总书记赴福建考察调研》,《人民日报》2021年3月27日。



对政府保障人民健康、提供基本卫生与健康服务寄予更高期望。在全国卫生与健康大会上,习近平提出“加快推进健康中国建设,努力全方位、全周期保障人民健康”^①的目标任务。“全方位全周期”是健康管理理念的重大创新,它强调以人的生命周期为主线,对从婴儿期到老年期等不同阶段进行连续的健康管理和服 务,对影响健康的因素进行综合治理,要求从源头上预防和控制重大疾病,实现以治病为中心转向以健康为中心。全方位全周期保障人民健康,要贯彻预防为主方针,创新机制和工作方式。针对城乡居民主要健康问题和影响因素,聚焦重点人群,优化重大疾病防控策略措施,广泛开展全民共建共享的健康行动,倡导文明健康绿色环保的生活方式,重视精神卫生和心理健康,促进中医药传承创新发展,发挥其治未病的独特优势。要以改革创新为动力,持续深化医药卫生体制改革,促进医保、医疗、医药协同发展和治理。促进优质医疗资源扩容和区域均衡布局,加强重大慢性病健康管理,提高基层防病治病和健康管理能力。深化以公益性为导向的公立医院改革,规范民营医院发展。发展壮大医疗卫生队伍,把工作重点放在农村和社区。要以安全为底线,织牢公共卫生防护网。创新医防协同、医防融合机制,健全公共卫生体系,加强重大疫情防控救治体系和应急能力建设。要以老年友好型社会为目标,积极应对人口老龄化。实施积极应对人口老龄化国家战略,发展养老事业和养老产业,优化孤寡老人服务,推动实现全体老年人享有基本养老服务。优化人口发展战略,建立生育支持政策体系,降低生育、养育、教育成本。

民惟邦本,本固邦宁。习近平强调,“保障和改善民生没有终点,只有连续不断的新起点”^②。在全面建设社会主义现代化国家新征程上保障和改善民生,必须着力解决发展不平衡不充分问题和人民群众急难愁盼问题,采取针对性更强、覆盖面更大、作用更直接、效果更明显的举措,实实在在帮群众解难题、为群众增福祉、让群众享公平,既增进当代人福祉,又保障子孙后代权益,扎实推进共同富裕,推动中国式现代化行稳致远。

(责任编辑 司 维)

① 《习近平新时代中国特色社会主义思想专题摘编》,第 359 页。
② 《习近平谈治国理政》第 2 卷,北京:外文出版社,2017 年,第 362 页。

施蒂纳利己主义辨析

林 钊

【摘要】施蒂纳以其利己主义而闻名,但这个主张遭受了极深的误解,亟待仔细澄清。他的利己主义不同于伦理利己主义或心理利己主义,因为它并不以物质欲望或情感的满足为目的。这种利己主义与自由主义一样警惕积极自由的强制倾向,但并不能纳入消极自由的范畴,也与共和主义自由所期望的非支配的干涉不兼容。施蒂纳的利己主义力图重塑不受外部机制和内在意识所摆布的自醒自主自决的强健个人,因而它不归属于现代“经济人”的理论假设。马克思曾指控施蒂纳为小资产阶级意识形态的代言人,但这个指控源于马克思强烈的市民社会批判的理论需要,而非对施蒂纳的“忠实”解读。施蒂纳的利己主义并不与小资产阶级分享相同的阶级立场,但的确可能分享了相同的存在论前提。

【关键词】施蒂纳利己主义;功利主义;消极自由;独自性;小资产阶级

中图分类号:B516.39 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2024)04-0008-07

作者简介:林 钊,广东珠海人,哲学博士,(广州 510275)中山大学马克思主义学院教授。

基金项目:国家社会科学基金后期资助项目“现代思想史视域中的施蒂纳哲学研究”(20FZX036)

麦克斯·施蒂纳(Max Stirner)大概会是哲学史上最“臭名昭著”的人物之一。他拒斥一切标签,说“没有概念表达出我自己”^①,却坦然接下一个最不名誉的身份:利己主义者。首先要为施蒂纳的狼藉名声负责的,是他自己的写作风。他没有像其老师黑格尔一样使用严谨晦涩的行话,而是代之以充满修辞隐喻的格言警句,这推动了他的流行,也加剧了他的被误解。其次是他的写作姿态,青年黑格尔派本就是一群才华横溢但身处边缘的激进知识分子,他们往往故意接纳某个流俗的观点,却赋予其全新的解释,以一种“恶作剧”的诙谐达到反讽的攻击效果。^②当这种恶作剧脱离它特殊的语境,便成为读者理解其思想本意的障碍。

施蒂纳的猖狂让他的思想不得不一直承受被漠视和被蔑视的命运。文德尔班的看法典型地反映了主流哲学届对这位“民间哲学家”的态度:环境论对个人作用的压缩将激起个人主义的反抗,但伟大的个人主义只保留在费希特、席勒、施莱尔马赫等“有高度修养的人物”身上,而与以施蒂纳为范例的“极端的个人主义偶尔展示的矫揉造作的悖论毫无共同之处”。由于施蒂纳达到了“先在理论意义上又在实践意义上的‘利己主义’”,所以“当我们很容易在其中听出受群众压抑的个人的痛苦的呼救声的时候,我们不应该忽视:在这里挣扎着谋求从社会中解救自己的这个‘唯一者’(个人)并没有任何迹象表现出在这样的解救活动中可为他辩护的特殊的价值”。^③距离文德尔班的言论一个世纪后,情况依然没有大的改变。英国学者卢克斯(Steven Lukes)在其总结个人主义史的小书中提出,德国19世纪产生了

① [德]施蒂纳:《唯一者及其所有物》,金海民译,北京:商务印书馆,2007年,第264页。

② 这种独特的“边缘者”的反抗姿态,从青年马克思身上就可见一斑。比如,他接纳了反犹太主义者对犹太人“拜金主义”的指责,却把这种种族歧视的偏见描述为资产阶级社会的普遍精神,以达到“还施彼身”的批判效果。在《共产党宣言》的第二章“无产者与共产党人”中,马克思以同样的方法回击资产阶级对共产主义的诋毁。施蒂纳也使用类似的论辩技巧,在他的书中,利己主义、利益、财产等核心词汇只具有比喻和反讽的意味,而非精准的科学概念。

③ [德]文德尔班:《哲学史教程》下卷,罗达仁译,北京:商务印书馆,1997年,第919-920页。

独特性的个人主义,崇拜个人天才和创造力,强调主观、独处和内省的无上价值,但最终“导致狂放不羁地追求特立独行,导致最纯粹的自我主义和社会虚无主义”,施蒂纳则是其“最极端的表现形式”,他展现了“一种自由组合、一意孤行的利己主义者的反伦理和反理智的版本”^①。在文德尔班、卢克斯以及大多数评论者看来,施蒂纳的利己主义具有两面性:反抗的与反动的,尽管前者不乏闪光之处,但后者最终消解了前者。然而,这些流传久远的见解却有着许多值得深究的矛盾之处:如果施蒂纳的确存在深切的内在不一致,那如何解释一个睿智敏锐的批判者同时又是一个糊涂荒诞的反动派?如果他秉持的是自由主义庸俗的利己主义,那如何解释他对经济自由和政治自由的漠然以及对自由主义的激烈批判?如果他确实与资产阶级意识形态相一致,为何他从未被西方的社会和学术主流所接纳,却受到左翼激进的无政府主义和后现代主义的思想家和艺术家们的推崇?这些疑惑提示我们有必要重新检视施蒂纳所谓的“利己主义”,这不仅关乎一位严肃思想家的声誉,更重要的是有助于我们从中提取现代社会中的解放力量。

一、施蒂纳的利己主义:伦理的还是心理的,抑或都不是?

利己主义一般分为规范的和描述的,即伦理利己主义和心理利己主义。所谓伦理利己主义,按照经典定义即主张“每个人应当完全地追逐自己的利益”^②,或者“它可以被描述为一种规范理论,其共同和独特的特征是,它规定或允许任何接受它的人的行为是为了促进自己的利益”^③。伦理利己主义相信,如此行事不仅能具有道德上的正当性,而且能实现个人利益和整体利益的最大化。在思想史上,曼德维尔、亚当·斯密、边沁、约翰·密尔以及诺齐克大体都属于这一谱系。将施蒂纳指认为伦理利己主义者是最常见的见解,《唯一者及其所有物》(以下简称《唯一者》)最初的读者,比如恩格斯,就是将施蒂纳与边沁联系起来,认为他是“欠彻底”版的边沁。^④ 无政府主义的解读者也会把施蒂纳看作戈德温的信徒和诺齐克的前驱。在伦理利己主义的解释框架中,施蒂纳上承功利主义,下联放任自由主义,他成了自由主义右派的典范,他的“唯一者”成了“经济人”假设的完美化身,“利己主义者同盟”则成了“看不见的手”大行其道的空间。但这种解释更多基于评论者自身的好恶,却远离施蒂纳的本意。在《唯一者》中,施蒂纳以人生和历史两个形象来说明精神的发展,其中童年和古代这两个最初阶段都是施蒂纳所不重视的、未加多少笔墨讨论的。儿童受制于棍棒,古代人把尘世视作真实,二者的共同点都是人受控于物质,是精神停留于感性事物的表现,大概相当于《精神现象学》中“意识”这个最初阶段,而这是离施蒂纳的利己主义最远的阶段。他主要讨论的是“青年”和“近代人”,在这个阶段是人受控于自己的理想,大概相当于《精神现象学》中“精神”的阶段,只有超越了这个阶段,青年才能成长为利己主义的成人,历史也才能从近代走向“未来”——在《唯一者》的结构里,经过了对“近代人”的细致批判才进入施蒂纳所主张的“我”或“利己主义者”的部分。如果说施蒂纳是最激进的无神论者,那他要打倒的主要对象不是“物神”,而是“精神”。但这决不意味着他会拜“物”,相反,拜物、拜金早已是他的利己主义所超越的、不屑一顾的低等阶段。

基于伦理利己主义所建构的经济自由体系,以及在此基础上形成的政治自由体系,从一开始就不是施蒂纳追求的目标,而是他批判的对象。这里所谓的“自由”,是指一套合乎某种正义观念的权利体系,而后从权利出发形成“正义的”权力结构。而权利的核心是对物质利益的占有,也即“财产”。但在施蒂纳所说的“财产/所有物”(Eigentum)里,物质财产几乎没有被讨论过,他的利己主义所要占有的是思想和观念。正是基于这个原因,经济学家只会觉得施蒂纳像小学生般地胡搅蛮缠,而观念论哲学家却大受震动。

不过,麻烦依然存在。在施蒂纳含混的言辞里,自由主义者(施蒂纳所谓的“政治自由主义”)和社

① [英]卢克斯:《个人主义》,阎克文译,南京:江苏人民出版社,2001年,第16页。

② Bernard Williams, *Problem of the Self*, New York: Cambridge University Press, 1999, p. 250.

③ Jan Österberg, *Self and Others: A Study of Ethical Egoism*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 3.

④ 参见恩格斯1844年11月19日致马克思的信。《马克思恩格斯全集》第47卷,北京:人民出版社,2004年,第328—329页。)

会主义者(施蒂纳所谓的“社会自由主义”,并非马克思以后的科学社会主义)也都是利己主义者,他说“市民社会是利己主义驰骋的场所”,“工人是最注重物质利益和最利己主义的人”,^①似乎他是承认伦理利己主义的。但细看可知,与其说那是施蒂纳的肯定,不如说是揭露和嘲讽。施蒂纳分析了一种重要的现象:非自愿的利己主义。“有这样一种尚未认识自己的利己主义者,这是非本意的利己主义者。这种利己主义者总是关心自己的事,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;简言之,这种利己主义者不愿意成为利己主义者。”^②当政治自由主义推崇“国家”利益为上、社会自由主义推崇“社会”利益为上时,消失的只是特权、特殊利益,取而代之的是平权和共同利益,但利益和逐利的欲望并没有消失,自由主义里讨价还价的议会和社会主义里“不劳动不得食”的宣言都明白宣告了利益原则的统治。与那些口谈大义却心怀叵测的伪善的利己小人相比,施蒂纳会更无情地嘲笑“真诚”的自由主义者,因为他们刚从君王和教会的支配下解放出来,就迫不及待地把自己献身给新的神——国家和社会,他们忠心地为新神效劳,却没有洞察到后者乃是通向利益的更为虚伪的中介。简言之,他们身处利己的机制中,却没有意愿和勇气承认自我,正是他们真诚的托付,为新的统治打开大门。

心理利己主义指这样一种理论,即认为“任何人最终所能够欲求或寻求的(作为目的自身的)东西只能是其的个人利益”。^③这是对人的行为模式的描述性理论,即人天然就是自利的,所以只能基于自利而建立公共规范。霍布斯、休谟、叔本华等大体都可归入这一脉络,一些经典的伦理利己主义者也会以心理利己主义为前提,比如边沁。由于心理利己主义认定人的行为在心理动机上都是自利的,所以它几乎以诡辩的方式化解了伦理学上利己主义与利他主义之争,要么将利他行为看作是反道德的,要么直接将利他行为纳入利己动机之下。也就是说,所有实际上具有利他效用的行为都可以从利己动机得到解释,比如帮助他人或自我牺牲可解释为归根到底是为了满足自己的名声、虚荣心或义务。部分施蒂纳研究者会支持他的心理利己主义者身份,比如马歇尔(Peter Marshall)称“施蒂纳将 19 世纪道德学家们的心理利己主义发展到了最极端的形式”^④,伦理学家克拉克(John P. Clark)做出了同样指认,但强调施蒂纳的心理利己主义作为一种伦理学方案只有“一个极不牢靠的根基”^⑤。心理利己主义确实比伦理利己主义更接近于施蒂纳的立场,毕竟他在序言里就说“既然神和人类不外乎只将它们的事业置于自己的基础上;那么我也就同样将我的事业置于我自己的基础上”。^⑥既然他的自我不能从物质福祉的角度来理解,那必然会强调心理动机的层面。莎士比亚笔下的朱丽叶就为了罗密欧而背叛家族乃至自杀,这是一个心理利己主义的典型案例,也是施蒂纳所认可的。然而,施蒂纳认可朱丽叶的自杀,却不认可苏格拉底的自杀,尽管二者都是完全自愿的,尽管后者也是心理利己主义的案例。二者的差别在于苏格拉底是为了理想、道义、真理而献身,在施蒂纳看来,苏格拉底恰是“中迷”的“青年”典范,他开启了至善的彼岸世界对自我的统治。苏格拉底之死与卖身葬父的孝女或舍生取信的虔诚教徒一样,都可从义务论出发得到心理利己主义的解释,即为了自己笃信的某种崇高义务而自愿牺牲。但在施蒂纳这里,这已然是受骗、中迷,这“并非是利己主义,而是奴隶状态、效劳、自我否认”^⑦。心理利己主义致命之处就在于,它是描述性的,它可以非批判地将所有自我阉割、自我臣服的行为都变得无可指摘,这是致力于走出“中迷”状态的施蒂纳断不接受的。

通过上述简短分析可见,施蒂纳所谓的“利己主义”与伦理利己主义南辕北辙,也不与心理利己主义分享相同的分析框架,他根本就不是一个伦理学家。对此,帕特森(R. W. K. Paterson)的总结非常精准:“在施蒂纳那里寻找一种积极的道德或社会哲学,必然会无功而返:唯一者的哲学从来都对道德和

① [德]施蒂纳:《唯一者及其所有物》,第 107、133 页。

② 同上,第 39 页。

③ Joel Feinberg & Russ Shafer-Landau, *Reason and Responsibility*, Boston: Cengage Learning, 2017, p. 561.

④ Peter Marshall, *Demanding the Impossible*, London: Harper Perennial, 2008, p. 225.

⑤ John P. Clark, *Max Stirner's Egoism*, London: Freedom Press, 1976, p. 39.

⑥ [德]施蒂纳:《唯一者及其所有物》,第 39 页。

⑦ 同上,第 181 页。

社会‘论题’漠不关心。”^①那么,施蒂纳关心的是什么?是自我。他要重建的是一个自醒自觉、有着清醒的自我认知、有能力完成自我实现的强大个人。尽管施蒂纳的内在性解决路径未必得到广泛认可,但他的理论意图还是明确的。或可用希腊戏剧中的人物来做说明:那些伊利亚特的英雄们,帕里斯耽于美色,阿克琉斯在意荣誉,埃阿斯痴迷盔甲,他们都可作为伦理利己主义或心理利己主义的案例;而另一场战争传说中的非英雄的女性安提戈涅反倒可以成为施蒂纳利己主义的代表,她也有着自己的“使命”,但这使命不是外在强加于她的,她清楚自己所要什么,她不依附于任何人或派系,她不听命于权威或情感,她不畏惧背叛、惩罚和死亡,而且她最终达成了自己的目的,从头到尾她都保持冷静、审慎和果决,她弱不禁风却无比强悍。

二、施蒂纳的利己主义与“三种自由”

虽然施蒂纳对自由主义猛烈攻击,但他重个体反国家的倾向,至少从表面上看和自由主义颇为契合。以划分两种自由概念而著称的以赛亚·伯林(Isaiah Berlin)就吸纳了施蒂纳的很多思想。伯林熟知施蒂纳,在其所著的马克思传记中多有提及,但更深的了解体现在没有出现施蒂纳名字的《自由论》中。伯林批判积极自由“导致一种规定好了的生活,并常常成为残酷暴政的华丽伪装”^②,是因为积极自由概念暗示了人自身的分裂:其一是作为“超验的、主导性的控制者”,另一则是“需要加以约束并使其就范的欲望与激情”,只要这种分裂被接受,那前者对后者的支配就顺理成章地为压迫和威权奠定了合法性基础。所以伯林警告:“(积极)自由的概念直接源自于什么东西构成自我、人格与人的观念。对人的定义加以足够的操纵,自由就会包含着操纵者所希望的任何意义。”^③在伯林看来,18世纪激进的共和主义者在理论和实践上的失败就在于他们遵循积极自由的信念,就在于他们认定“强迫经验的自我符合正确的模式并非专制,而是自由”^④。不难看出,伯林的思路与施蒂纳如出一辙。伯林所担忧的正是施蒂纳所批判的,伯林所发现的人的二元论在施蒂纳那里能找到原装的版本:“人”与我的分裂。“人的宗教只是基督宗教的最后的变形。所以说自由主义是宗教,这是因为它把我的本质与我割裂开来并将前者置于我之上。”^⑤施蒂纳比伯林更早更尖锐地指出了自由社会中的隐形压迫,共和主义(政治自由主义)和粗鄙的社会主义(社会自由主义)都是先验论人道主义的政治表达,它们巧妙地在内在的精神维度中以“善”或“真”的名义引诱个人向异己的“固定观念”靠拢,在外在维度上则以“合理”或“合法”的名义强迫个人向异己的共同体献身。

伯林及新自由主义倾向于消极自由,那会是施蒂纳所接受的方案吗?消极自由难有清晰的定义,伯林只是粗略地说到:“(消极)自由就意味着不被别人干涉。不受干涉的领域越大,我的自由也就越广。”^⑥他期待用消极自由来保证丰富和多样性的个体不被齐一化倾向所压垮,期待消极自由保障个体免于沦为枯萎、干枯、死板、残疾和侏儒式的生活。这份期待无疑是施蒂纳乐于接受的,但消极自由的方案则未必。施蒂纳的理由有二:其一,消极自由理论没有理解妨碍自由的全部以及关键的障碍是什么。查尔斯·泰勒(Charles Taylor)的批评可为借鉴,他指出消极自由论隐含了一个浪漫的设定,即不受外部干涉的个人对自我有着清醒的洞察和把握,如果缺乏这一点,伯林所要求的自我实现就无从谈起。所以泰勒说:“当这种情况发生时——比如我们自我蒙蔽,或者我们完全不能正确地辨别我们寻求的动机,再或者我们失去了自我控制——我们可能正在轻松地做那些我们自认为自己想要的事情,这时我们并不自由。”^⑦泰勒所说的自我蒙蔽正是施蒂纳着重讨论的情况。施蒂纳所揭示的是,最隐蔽的专制者是

① R. W. K. Paterson, *The Nihilistic Egoist: Max Stirner*, Oxford: Oxford University Press, 1971, p. 316.

② [英]以赛亚·伯林:《自由论》,胡传胜译,南京:译林出版社,2003年,第200页。

③ 同上,第203-204页。

④ 同上,第219页。

⑤ [德]施蒂纳:《唯一者及其所有物》,第193页。

⑥ [英]以赛亚·伯林:《自由论》,第191页。

⑦ [加]查尔斯·泰勒:《消极自由有什么错》,达巍、王琛、宋念申编:《消极自由有什么错》,北京:文化艺术出版社,2001年,第73页。

你头脑中的幽灵,是那些你被灌输而不自知的理想、道德、前见等“固定观念”。而这是一个消极自由论者完全没有涉及的维度。其二,消极自由并没有彻底驱逐威权。它依然是一种以权利为基础的政治哲学。免于干涉的权利是被赋予的,这意味着在我的形式自由的背后,隐藏着一套新型的规训机制,它让每个人斤斤计较于被赋予的等量空间,也让自由依赖于那一个赋权的外部机制——可能是一个节制地充当“守夜人”的小政府,也可能是一个全权在手却开明的君王。可这美好的无干涉的自由被入侵了怎么办?伯林没有回答。在这个问题上,施蒂纳则展现了唯一者强悍的一面。他用“独自性”概念取代了自由话语。独自性是创造性的而非消极的。拥有独自性的利己主义者在任何情况下都能够自主地拥有、占用、消费和享受,或者说你开拓多少,你的自由就有多少,“只有你的威力、你的权力给予你权利”。^①这不是一个精神错乱者的妄言。施蒂纳所谓的“威力、权力”,是指利己主义者作为一个能够清醒评估外部局势和自身诉求的“成年人”所能达成的现实状况。对此,施蒂纳有一个很好的例子:一个完全丧失人身自由的奴隶,他默默忍受主人的鞭打而假意屈服,直至等到机会刺杀主人。^②在这个例子里,奴隶证明了他的权力、他的独自性,他没有自由却从一直自主,他不乞求救世主或正义的机制,却狡黠地利用一切有利条件,他清楚其利益并切实地达成之,他是真正的利己主义者。

需要说明的是,针对自由主义的批评,共和主义也做出调整,提出“第三种自由”:无支配的自由。施蒂纳的利己主义能容纳新共和主义的自由吗?第三种自由可以成为建构利己主义者同盟的原则吗?新共和主义首先看到消极自由反动的一面:那些现代的无干涉自由的始作俑者并不是支持革命的人,而是反对革命和维护旧王权利益的人。^③它试图重新唤醒罗马政治思想传统,从民主的、法治的共同体中汲取扩充个人自由的力量。新共和主义的关键在于区分干涉和支配,前者是中性的,后者是有害的。在它看来,消极自由犯了“连孩子和洗澡水一起倒掉”的错误,也就是它没有为必要的、有益的干涉留下空间。而第三种自由仅仅反对来自专断权力的干涉,它支持无支配的干涉。无支配的干涉可以做到不危害自由,要害就在于要有良善的法治。佩迪特(Philip Noel Pettit)指出,“无支配自由的支持者则将国家的强制——尤其是一种良好的法治之下的强制——视为一种不是那么容易潜在地招致反感的事物,就像自然障碍带来的限制,而不像专断权力施加的强制”^④。在他看来,这种自由能够为冷淡的消极自由提供更广阔自我实现的空间。施蒂纳的读者可能会从这种无支配描述中来想象施蒂纳语焉不详的利己主义者同盟。毕竟利己主义者也需要交往联合,那么来自在平等商讨和彼此同意的基础上所形成的善法的裁决,就是利己主义者不会拒绝的干涉。不过,第三种自由方案还是无法被施蒂纳接受,因为同盟不是对已有的专制国家或民主国家的替代性方案。如果同盟是一个新的共同体规范形式,那施蒂纳一定要做分析性论述,而非现在看到的寓言式的书写。同盟的基础在于独自性,正如独自性在任何情形下都可被利己主义者保有,同盟也可在任何情形下达成,无论是强制支配的君主制还是民主法治的共和国。而且,施蒂纳和泰勒所阐明的消极自由的困境并没有在第三种自由中得到解决,在良好的法治和无外在支配的情形下,被保护的却可能是自愿受奴役的奴隶。

无论是新自由主义还是新共和主义,是免于干涉的自由还是免于支配的自由,自由主义的各种改良都没有超出现代世界最根本的意识形态:“经济人”假设。无论国家干预被压缩到最小限度还是被允许有限放宽,它所维护的都是经济人的市场自由。只要自由话语仍然盛行,统治就依然在各种变形中延续。如施蒂纳所言:“对某种特定的自由的热望总包含有对新的统治的向往。”^⑤在各种名义保护下的经济人自由里,个人的生命和意志不是得到张扬,而是被物化和经济化,个人变成自己的经理人。既然自由被理解为福利和安全,那么正是以维护福利(包括市场竞争)和安全为借口,比奴隶制更具强迫性的义务伦理,以及维持义务得以实现的监督和干预机制也随之建立;既然现代经济学和政治学都以等价交

① [德]施蒂纳:《唯一者及其所有物》,第 206-207 页。

② 同上,第 173 页。

③ 参见[澳]菲利普·佩迪特:《共和主义》,刘训练译,南京:江苏人民出版社,2006 年,第 24 页。

④ 同上,第 97 页。

⑤ [德]施蒂纳:《唯一者及其所有物》,第 175 页。

换的原则认定权利与义务是等量的,那么国家对义务的强制执行就总是以保护利益为名的,而且现代选举制下的民主国家显然比绝对君主制国家具有更强的治理能力。在施蒂纳看来,上述一切正是他要揭穿和消解的。施蒂纳的利己主义者不属于现代各种“经济人”和“政治人”范式,它不是自由主义各版本的延申或替代。利己主义的要害始终是独自性,独自性所要求的占有不在于对物质或他人的支配,而是自我支配,即对内在的自我意志、自我观念的掌控。施蒂纳因其唯意志论常被看作无视客观环境的狂想家。但他最薄弱之处也是他最强悍之处。利己主义真正要调节的是个人与其自我的关系。它提示我们,无论环境如何变化,自由依然取决于自我,堕落与拯救依然取决于自我的审视和决断。对于任何经济、政治、社会的规范性方案而言,施蒂纳利己主义的意义在于,它声明了强大的利己主义者无需依赖他人或外部机制,他的独自性才是一个自由共同体的存在论开端。

三、如何理解马克思的批评:作为小资产阶级的施蒂纳?

在马克思主义的视野里,施蒂纳作为小资产阶级意识形态代言人的形象根深蒂固。对此,马克思的一个评价广为流传:“他的唯一的功绩(而这是违背他的意志的,他自己不知道的)在于:他表达了那些想变成真正资产者的现代德国小资产阶级的期望。十分自然,同这些市民在实际行动中的鼠目寸光和懦弱无能相称的是市民哲学家当中的‘唯一者’的那种哗众取宠、夸夸其谈、欺世盗名的言论。”^①必须指出的是,一生贫苦的施蒂纳的小资产阶级形象是在1930年代《德意志意识形态》面世之后才流行开的,在此以前,这样的阐释并不见于施蒂纳研究史。《唯一者》最初的读者、也是施蒂纳书中批判对象的鲍威尔和费尔巴哈,他们对施蒂纳的回击都纠结于什么是“爱”和“人”,同一圈子中的卢格则称该书是“德国最值得阅读的哲学著作”。^②在青年黑格尔派风波散去后的半个世纪里,主流学界对施蒂纳只言片语的提及,比如朗格的《唯物论史》(1873)、哈特曼的《无意识哲学》(1869)、文德尔班的《哲学史教程》(1892)等,都是反感于施蒂纳的“狂妄”和“荒谬”,但并未将这怪诞的利己主义等同于资产阶级的市侩心态。随着施蒂纳借尼采浪潮而复苏,他的狂妄和怪诞则被视作如尼采一般批判现代末人社会的利器,如写作其传记的亨利·马凯(Henry Mackay),写作《利己主义者:超人之书》(*Egoists: A Book of Supermen*)而将其介绍给英语世界的詹姆斯·胡内克(James Huneker),为1907年第1版《唯一者》英译本写作导言的沃克(J. L. Walker)等。简述这段研究史,旨在说明马克思将施蒂纳定位为小资产阶级代言人的阐释,虽是马克思深刻与独到的表现,却也是施蒂纳解读中的另类。

或可从两个方面理解马克思这份“另类”的批评。其一,《德意志意识形态》有着作者强烈的问题意识,并非是对《唯一者》的专门研究。彼时马克思刚受《德意志意识形态》另一位合作者赫斯(Moses Hess)的影响而转向共产主义,他们的核心关切是充斥人与人战争的市民社会。赫斯最早宣判:“施蒂纳的理想是吞吃国家的市民社会。”^③这个论断被马克思所接纳。但赫斯又明确指出“正是他是施蒂纳,正是施蒂纳想象中的利己主义者,缺乏利己主义的意识”^④,这表明赫斯是知道施蒂纳的利己主义与他本人攻击的小商人世界中的利己主义并非一回事。可是他从《货币的本质》以来对市民社会丛林状态的厌恶是如此强烈,以至他没有过多地关心施蒂纳的利己主义,而是迅速转移到对利己主义实践的批判,这样做的理由是“实践的利己主义越是趋于完成,利己主义的理论、利己主义的意识亦愈发接近完成”。^⑤不过,这里的“利己主义的意识”恰恰是赫斯之前所说的施蒂纳所“缺乏”的。这个漏洞被施蒂纳迅速抓住,他的回击也不客气:“在歪曲了施蒂纳的话语之后,赫斯将小册子的后半部分全部用于与‘有意识的利己主义’作斗争。”^⑥简单地说,赫斯打错了靶子。

① 《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,1965年,第481页。

② Henry Mackay, *Max Stirner: His Life and His Work*, trans. by Hubert Kennedy, Concord: Peremptory Publications, 2005, p. 162.

③ [德]赫斯:《赫斯精粹》,邓习议编译,南京:南京大学出版社,2010年,第195页。

④ 同上,第190页。

⑤ 同上,第194-195页。

⑥ Max Stirner, *Stirner's Critics*, trans. by Wolfi Landstreicher, Berkeley, CA: LBC Books, 2012, p. 94.

马克思的情形和赫斯有些类似,他的目标是考察“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联系问题”。^①从一开始,马克思就不是施蒂纳“忠实”的读者,他的出发点外向的,是一定历史环境下、一定社会生产关系中的现实的个人,是人的意识与其物质环境的关系问题;而施蒂纳的出发点是内向的,是个人与其意识的关系,他所有的讨论都是无历史的。施蒂纳还是“最后的哲学家”,而马克思已经站在哲学之外来“清算哲学信仰”。尽管施蒂纳也谈论历史“古代人”与“近代人”,但他所说的历史是象征性的,是以精神的不同表现为尺度的,而马克思所谈论的历史则是严格的社会学的,是以社会制度和生产关系为区分的,正因为此,已经接受经济学训练的马克思会在《德意志意识形态》中大谈特谈施蒂纳所无感的生产力问题。当马克思批评施蒂纳“关于现实的世俗的历史……却谈不出任何现实的和世俗的东西”^②时,这也表明他们的“对话”并没有发生在共同的焦点上。回到利己主义的问题上,我们已经说明施蒂纳与功利主义并无关联,他关心的是对思想而不是物质的掌控。但与赫斯一样,马克思关心的市民社会中的物质占有关系,所以非常注重研究功利主义理论史,因为那是“和资产阶级发展的不同时期有密切关联的”。^③对于他和施蒂纳的错位,马克思其实是非常清楚的,他早就声明“圣桑乔所论述的自我一致的利己主义无论如何不能同庸俗的利己主义者,即‘通常理解的利己主义者’混淆起来”^④。他也明确指出这二者的差别:“功利论至少有一个优点,即表明了社会的一切现存关系和经济基础之间的联系……桑乔的功利论抽掉了一切现实关系。”^⑤既然二者不是一回事,那为何马克思还要将二者联系起来一起批判?在上述引文中,马克思已经说出了答案:施蒂纳是不自知地表达了小资产者的期望。换言之,从阐释学的角度讲,马克思是通过批判一个施蒂纳所不自知的、“作者已死”的施蒂纳,来批判马克思本人所非常在意的市民社会的意识形态。

其二,在马克思看来,施蒂纳终究还是与资产阶级分享了相同的哲学前提。众所周知,马克思最为反感的是小资产阶级。特别是在获得“新世界观”后,他不仅把功利主义的自由派,也把蒲鲁东、赫斯等社会主义的左派,甚至“过少关心政治”的费尔巴哈都看作是小资产阶级。^⑥这甚至引起了当时马克思同伴们的不满,比如在布鲁塞尔遇见马克思的巴枯宁就抱怨说“‘资产阶级的’这个形容词被他们重复到令人作呕的地步”^⑦。巴枯宁不能理解到的是,马克思之所以能把各个不同派别的人统统打包到“小资产阶级”的标签下,并不是完全从政治立场出发,更多是从哲学方法论出发的。激烈攻击自由主义的施蒂纳也能被划入小资产阶级阵营,就是因为他分享与前者相同的哲学前提,即个人始终保有一个不被随历史而变迁的社会力量所击穿的超验内核,这个内核被施蒂纳称作“独自性”或“利己主义”,在任何历史场境中个人都可能丧失或维持他的独自性。这与自由主义的功利论者、契约论者相信人必然在某种永恒不变的“人性”驱使下行动是一样的,这些“自然”的人性就包括自我保存、趋利避害、天赋人权、自由竞争等。马克思真正在意的是这种超验论的后果,它会把当下历史境遇中的一切社会斗争的努力都瓦解掉:既然维持独自性在于意识内部的思想革命,那社会革命就不是必须的,甚至是无用的。这就落入马克思所嘲讽的状况:“既然他们仅仅反对这个世界的词句,那么他们就绝对不是反对现实的现存世界。”^⑧当马克思明确共产主义者要“实际地反对并改变现存的事物”时^⑨,那只在思想上反对精神事物的施蒂纳被看作小资产阶级保守派也就不足为奇了。

(责任编辑 已 未)

① 《马克思恩格斯文集》第1卷,北京:人民出版社,2009年,第516页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷,第137页。

③ 同上,第481页。

④ 同上,第269页。

⑤ 同上,第484页。

⑥ 费尔巴哈的小资产阶级立场,可参见《关于费尔巴哈的提纲》第十条“旧唯物主义的立脚点是‘市民社会’”。

⑦ [英]爱德华·卡尔:《巴枯宁传》,宋献春、王兴斌、卢荣基译,北京:中国人民大学出版社,1985年,第150页。

⑧ 《马克思恩格斯文集》第1卷,第516页。

⑨ 同上,第527页。

雅各宾政治的历史唯物主义反思

包大为

【摘要】作为资本主义生产关系产生以来小资产阶级的激进政治理论,雅各宾主义被贴上“共和主义”“平等主义”乃至“左派”等标签,而这些标签又致使雅各宾主义呈现给无产阶级的理论形象是模糊的,在特定的历史语境下,其政治理念与价值诉求甚至被掺入马克思主义之中。唯有通过历史唯物主义的分析,雅各宾主义的历史本质与限度才能得以客观地显现。作为资本主义社会早期的意识形态,雅各宾主义不仅对资本主义社会的内在矛盾及其政治表现作出预判,更是通过最终失败的激进政治实践反证了资产阶级之阶级统治的真实和完整的意图。在罗伯斯比尔及其雅各宾派的共和主义抑或平等主义等政治理念逐一地被大资产阶级否定和遮蔽之后的现代资本主义社会,无产阶级才真正形成了独立的阶级意识,从而以无产阶级特有的视角和方法去判断资本主义社会的新旧症候。

【关键词】雅各宾主义;罗伯斯比尔;共和主义;历史唯物主义;小有产者

中图分类号:B565.299 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2024)04-0015-09

作者简介:包大为,浙江杭州人,哲学博士,(杭州 310058)浙江大学马克思主义学院“百人计划”研究员,浙江大学未来哲学研究院研究员。

基金项目:国家社会科学基金青年项目“青年马克思的语言哲学研究(1840-1844)”(19CZX002)

今年7月,在巴黎奥运会开幕式上,玛丽·安托瓦内特(Marie Antoinette)的扮演者抱着自己的头颅唱着法国大革命歌曲《一切准会好》(Ah! Ça Ira),成为象征民众狂欢的重金属摇滚的前奏。罗伯斯比尔一定无法料想,雅各宾政治创造的血腥画面成为了230多年后戏谑的素材,这从侧面证明了现当代欧洲学者都很难避开法国大革命的影响。不论是温和共和主义的托克维尔,还是马克思和恩格斯,都在法国大革命提供的正反历史经验中对比启蒙运动以来遗留的各种政治方案和思想资源,进而挑选或创造面向未来的政治理念和实践路径。对于马克思而言,法国大革命无疑是其思想形成的“阶梯式”的历史事件,而雅各宾主义则是其中最重要的一个“台阶”。透过雅各宾主义这个历史之镜,马克思更清晰地分析了小有产者的平等主义的局限,更精准地把握了近代以来最激进的政党政治和国家政权的得失。故而,以历史唯物主义分析雅各宾主义政治斗争的历史正反经验,不仅有助于透视资本主义政权运作的早期历史,更能为理解当代资本主义社会症候提供有效的研究对象。^①

一、激进与古典之间的政治理念及其失效

从现有的较为客观的哲学与历史判断来看,法国大革命中兴起的雅各宾主义的政治理念与实际效

① 雅各宾主义及其政治实践,在一般的政治哲学研究中经常成为“无效的”研究对象,因为相关的偏见和标签已然先入为主,以至于一些标榜严谨的研究也先得把政治不正确的雅各宾主义排除之后才能开展。正如齐泽克认为,在近代欧洲历史上,雅各宾派是第一个完全实行革命正义的党派,但自由主义却在其历史叙述中建构了一个“没有1793年的1789年”的公式,以此来追求“没有革命味道的革命”。(Slavoj Žižek, “Revolutionary Terror from Robespierre to Mao”, *East Asia Cultures Critique*, Vol. 19, No. 3, Winter 2011.)

用充满了悖论。雅各宾主义的政治理念与阶级状况、革命主张与时代使命、政体预期与实践路径、党派理想与社会状况都始终处于不可调和的矛盾之中。这些矛盾一方面在当时造成了雅各宾主义“众叛亲离”且最终失败的结果,另一方面则凸显了其超越时代的革命属性。故而,列宁在《大难临头》中之所以认为雅各宾派能够“使革命成了伟大的革命”,就是因为其超越时代与阶级的主观的“彻底性”——“对一切压迫者,即地主和资本家采取了恐怖手段”。^①

雅各宾主义从一开始便陷入的核心矛盾在于理念与客观情势之间,既体现为雅各宾主义不自觉的历史认知,又体现为其理念内部激进与古典的矛盾。雅各宾派对其阶级地位和历史阶段的认知并非是自觉的,其政治冒险始终由盲目的策略与刚性的原则构成,或是以古典形象提出复古的道德理想,或是以现代之激进要求个体直接扬弃时代所塑造的阶级属性。雅各宾主义以极强的政治伦理预设介入革命实践,进而以这种实践来印证其预设的真理性。

但是,这并不是雅各宾主义特有的局限。一般而言,资产阶级在夺取政权的革命中总体上都试图去扮演所有阶级的普遍利益的代表。但是在具体的政治实践中,尤其在早期的资产阶级与封建贵族、大资产阶级与小资产阶级的斗争之中,相比具有普遍性外观的政治话语,特殊利益极端化之后所具有的崇高理念是更为“通用”的意识形态策略。在 18 世纪末的数个政治事件中,法国的山岳派、吉伦特派和雅各宾派,美国的联邦党、民主党和共和党,都没有自觉地改变旧制度下宫廷政变和党政所塑造的政治生活,既因为其本身便没有期冀以意识形态消弭不同等级与阶级之间的矛盾和误解,而且使用“与民主生活相距甚远”的“统治手段和社会调节方式”,试图激化矛盾,甚至“加剧了小的利益集团的专制统治”^②。故而在 1789 年之后的法国,“雅各宾主义”(Jacobinism)所对应的雅各宾俱乐部为了争取忠实“信众”,其内部的政治派别和利益诉求愈发激进和极端,最终导致组织的分化和瓦解,如 1791 年分而自立的“斐扬俱乐部”(Club des Feuillants)、1792 年 10 月离开雅各宾俱乐部的吉伦特派、1793 年 11 月转向“宽容”的丹东,以及转向山岳派激进国家政治的罗伯斯比尔。^③

正是在这个前提下,雅各宾主义所追求的意识形态的普遍性是非自觉的。雅各宾主义表面上能够团结“无套裤汉”和无产者的事实,只是其激进、特殊的利益主张加以实践之后的客观结果。其中的关键是特殊伦理原则规范所有公民的制度化的途径——“最重大的原因,是政体的本质”,其途径是个体对具有普遍效力的特殊伦理原则的强制或半强制性地服从——“一切私人利益、一切个人关系都要不断地让位于公共福利”^④的政治品德。这是混合了古典和激进的共和主义的追求。

总体来说,共和主义对德性的依赖主要表现为提供私人利益从属于普遍利益的意识形态模式。^⑤在具体表现上,法国大革命时期雅各宾派的共和主义的“混合症候”颇为典型地体现了这种意识形态模式。一方面,作为激进共和主义,雅各宾派的政治理想与现实社会状况是脱节的。雅各宾主义在当时和后世评价之中最突出的标签是激进共和主义,这既带来其在法国大革命期间的短暂成功,也造成其最终几乎是永久性的失败。在大革命期间,雅各宾主义以激进的价值追求迅速形成了冲击旧制度的道德共同体,但由于这种共同体的抽象性又不得不诉诸外在的制度性强制。故而在当代自由主义者对雅各宾主义的苛责中,往往不是追溯至卢梭的共和主义的思想标签,而是追溯至公共安全委员会(Le Comité de salut public)所代表的“极权主义”的政治标签。^⑥另一方面,作为古典共和主义名义上的延续,雅各宾派所追求的道德理想国滞后于现实。类似于文艺复兴和启蒙运动“复兴”古典的逻辑,雅各宾主义最初并没有试图将古典的城邦共和政体照搬到 18 世纪,而是试图以古典政治的历史叙述来强化小资产阶级

① 《列宁全集》第 32 卷,北京:人民出版社,2017 年,第 216 页。

② 李建华:《执政与善政——执政党伦理问题研究》,北京:人民出版社,2006 年,第 28 页。

③ 参见郭华榕:《法国政治思想史》,北京:人民出版社,2010 年,第 393-394 页。

④ [法]罗伯斯比尔:《革命法制和审判》,赵涵典译,北京:商务印书馆,2020 年,第 3-4 页。

⑤ 参见应奇、刘训练编:《公民共和主义》,北京:东方出版社,2006 年,第 297 页。

⑥ See Alain Badiou, *Le Siècle*, Paris: Seuil, 2005, p. 12.

的政治伦理的规范效果。例如,在圣茹斯特关于普遍警察制的报告中,“共和主义者被描写成完全具备古典古代精神即具有坚强不屈、俭朴、单纯等品质的人”^①。

但是,雅各宾派对其共和主义的“混合症候”真的毫无察觉吗?并非如此。至少在雅各宾政治失败之前,雅各宾派已经对古典或现代的共和主义作出独立和清醒的判断,绝非仅仅陷入崇古或激进之间的张力矛盾而无法自拔。

一方面,雅各宾派并不信任古典共和主义的社会基础——平民。马基雅维利或许是半个古典共和主义者,他相信“新君主”可能来自于平民,“一个平民依靠他的同胞们的帮助,一跃而为祖国的君主”^②。然而雅各宾派却并不信任平民所具备的政治判断力。罗伯斯比尔就认为“向别人指出伟大真理的天才人物”一定是“超出自己时代的见解的人物”:“他的思想的大胆创新总是使软弱和愚昧的人望而生畏;各种成见一定要同嫉妒联合起来,把他描画成为令人讨厌的或者可笑的样子。正因为如此,伟大人物的命运常常是受到同时代人不该有的奚落和后代人的来之过晚的尊敬。正因为如此,迷信把伽利略投入了监狱,而把笛卡尔逐出了祖国。”^③这是在预言自己的命运吗?并非如此,而是雅各宾主义的历史观所必然趋向的精英主义的价值立场。

另一方面,雅各宾派也不信任现代共和主义所承诺的公共善。雅各宾派当然试图制度化地区分追求美德和追求财富、利用不平等和期望平等的人群,但这种区分的制度是可疑的。在罗伯斯比尔看来,“过分强势的政府”,不论其道德追求是否正确,都将为人类社会带来巨大灾难,即“专制比无政府状态还要可怕”。^④雅各宾派虽然试图去获得现代资产阶级治理技术所实现的秩序,但是却对这种秩序的道德基础加以排斥。

因此,雅各宾派的“混合症候”更多的是有意为之。正如马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》中所说:“旧的法国革命时的英雄卡米耶·德穆兰、丹东、罗伯斯比尔、圣茹斯特、拿破仑,同旧的法国革命时的党派和人民群众一样,都穿着罗马的服装,讲着罗马的语言来实现当代的任务,即解除桎梏和建立现代资产阶级社会。”^⑤事实上,雅各宾主义的内在矛盾并非在于其古今之辩的立场之争,而是在于其现代性的政治意图在借用古典的技艺与策略时所必然遭遇的现实矛盾。

首先是历史语境的错乱,雅各宾主义无法客观地区分古今共同体的本质,生硬地将古代共同体的政治制度及其意识形态“嵌入”现代共同体。虽然古典共和主义客观上成为雅各宾主义的主要意识形态策略,但仍然不可避免地影响了雅各宾主义的现实客观性。例如,雅各宾派在绝大多数时候能够认识到现代布尔乔亚毕竟不是古代民主城邦的公民,故而不能以古典的政治德性来强行地塑造现代公民社会,却在一次又一次政治理念与现实的矛盾冲突之中不可避免地将古代共同体作为理想社会的错误“样板”。因此,《神圣家族》对圣茹斯特有如下评价:“当圣茹斯特在临刑之日指着悬挂在康瑟尔热丽大厅里的那块‘人权’牌子,怀着骄傲的自尊说‘正是我创造了这个业绩’,这种迷误就悲剧性地显现出来了。正是在这块牌子上宣布了人的权利,而这里所说的人不可能是古典古代共同体的人,正像这种人的国民经济状况和工业状况不是古典古代的一样。”^⑥

其次是政治真理的误判,雅各宾主义没有认识到上层建筑尤其是国家政治与经济基础之间的关系,执拗于将其脱离经济基础的革命自诩为革命本身。雅各宾主义最初的自我辩护充满了启蒙主义的法理论证,但其具体的政治运作却并不信任任何法的程序,而是诉诸恐怖,亦即假设具有合法性的最为直接和果断的行政与暴力手段。这毕竟只是纯粹政治解放极端化的一种表现,既无法实现政治解放本身,更

① 《马克思恩格斯文集》第1卷,北京:人民出版社,2009年,第323页。

② [意]尼科洛·马基雅维里:《君主论》,潘汉典译,北京:商务印书馆,1985年,第39页。

③ [法]罗伯斯比尔:《革命法制和审判》,第58页。

④ [英]露丝·斯科尔:《罗伯斯庇尔与法国大革命》,张雅楠译,北京:商务印书馆,2015年,第273页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第2卷,北京:人民出版社,2009年,第323页。

⑥ 《马克思恩格斯文集》第1卷,第324页。

无法触及最为根本的经济基础层面的矛盾。故而,当雅各宾主义试图从纯然的绝对恐怖之中抽身而出,以看似“去行政化”的法、道德和政治仪式等上层建筑形式,释放阶级矛盾于不同群体之间所催生的“感性的”憎恶、猜忌和仇恨时,就只能收获抽象的观念的解放。这甚至是比较政治解放都低劣得多的意识形态把戏。马克思在《1848 年至 1850 年的法兰西阶级斗争》中评价道:“正如把基督教历改名为共和历,把圣巴托洛缪节改名为圣罗伯斯比尔节不会使天气有什么改变一样,这部宪法没有并且也不能使资产阶级社会有什么改变。”^①

最终是抽象的斗争构想,雅各宾主义没有直面阶级矛盾这个主导社会形态变化发展的根本矛盾,强行地以道德想象和历史类比组织政治斗争。雅各宾主义最初所呈现出的公众影响力,并非来自恐怖政治,而是源于散发着“类”的光辉的宽容与道德诉求。人们可能很难想象,罗伯斯比尔在国民议会所赢得的最初的大规模支持,来自其于 1791 年所提出的废除死刑、支持出版自由的主张。雅各宾主义为人类谋划的社会底限是“自然界和理智”限定的范围、最高追求是“正义和人道的原则”。^②然而,这样的底限和追求只存在于脱离阶级基础且耽于道德想象的雅各宾派的头脑之中。当然,这也存在于虚构的、模糊阶级地位的人民概念之中:“罗伯斯比尔明确地把雅典人和斯巴达人称做‘自由人民’,不断地唤起人们对古典古代的‘大众的回忆’,并且既提到‘人民大众’的英雄莱喀古士、狄摩西尼、米太亚得、亚里斯泰迪兹、布鲁土斯,也提到‘人民大众’的败类卡提利纳、凯撒、克劳狄乌斯、皮索。”^③

二、平等主义的困境

古典或者现代激进的共和主义都带有浓烈的平等的政治倾向,例如古罗马时代一众褒贬参半的保民官,挑动平民政治趋向基督教共和主义的加尔文教派,乃至近代早期闵采尔——雅各宾主义与平等主义的关联也几乎是必然的。因此,不难理解列宁在 1905 年 5 月 21 日的《无产者报》中所作的批判——“《泰晤士报》为希波夫的失败哭泣”,其中不无讽刺地写道“自由主义的机会主义者和社会民主党的机会主义者都爱用‘雅各宾主义’这个稻草人来吓人”,因为真正的“一切公民平等和平权、人民主权等等学说”都被视为“雅各宾主义的主要基石、根子……对公平有益的改革取得成功产生致命的影响”。^④可见,在罗伯斯比尔去世 100 多年之后,雅各宾主义仍然是令自由主义所惧怕的平等主义的代名词,但凡被标识为雅各宾主义的政治实践,必然地在价值排序中将平等优先于自由。基于列宁的这一分析,法国学者在一个世纪后仍坚持认为在法国社会中共和派(Républicains)与雅各宾派(Jacobins)是“同义语”,共和派和雅各宾派都要求以平等之故“结束所有的君主制”并且建立“强大的中央政府”,故而“法国人至今仍把极端中央集权者或反对分权者称为雅各宾派”。^⑤

为什么雅各宾主义最终几乎不可抑制地走向了以国家机器实现其平等主义主张的政治实践?从现实层面来看,这主要在于各方面的倒逼态势。

一是旧制度及其支持者的倒逼。法国大革命从一开始就面临着国内外旧制度支持者的反扑,这就迫使雅各宾派不得不以愈发激进的措施来捍卫新生的共和政体,而实现贵族与人民在法理层面的绝对对立,则成为意识形态的必要措施。正如罗伯斯比尔在审判路易十六的第二次演说中所强调的:“对外战争的灾难上面又将加上自相残杀的内战,而野心勃勃的阴谋分子将在祖国的废墟上和卫国战士的血淋淋的尸体上同人民的敌人订下城下之盟。”^⑥

① 《马克思恩格斯文集》第 1 卷,第 324 页。

② [法]罗伯斯比尔:《革命法制和审判》,第 2-3 页。

③ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷,第 322 页。

④ 《列宁全集》第 10 卷,北京:人民出版社,2017 年,第 220 页。

⑤ [加]让-伯努瓦·纳多、[加]朱莉·巴洛:《六千万法国人不可能错》,何开松、胡继兰译,北京:东方出版社,2005 年,第 135 页。

⑥ [法]罗伯斯比尔:《革命法制和审判》,第 132 页。

二是政治理念连带着公众舆论的倒逼。关于启蒙主义的理解,在不同的阶级认知及由其所引发的差异性政治理念中有着巨大分别,即使是在一个阶级内部也会因为利益诉求的不同而对制度建构和权力分配有着不同的主张。马克思和恩格斯在《共产党宣言》指出,“几乎在每一个阶级内部又有一些特殊的阶层”^①。在雅各宾派执政时期,法国资产阶级内部的政治理念是差异巨大的。大资产阶级和银行家期冀着在必要的时刻终结革命,因而扮演起远甚于旧制度下的贵族剥削者的角色,小资产阶级则不得不将平等主义作为抵御大资产阶级与联合工农阶级的意识形态。换言之,雅各宾主义从一开始就无法超越其阶级局限且不得不走向激进的平等主义,亦即大资产阶级及其自由主义的对立面。故而卢森贝(Д. Розенберг)认为,雅各宾主义迫使大资产阶级不得不背离启蒙主义的初衷:“法国革命的波澜使英国的保守集团和稳健的自由主义集团惊惶失措。甚至其中那些过去欣赏过十八世纪激进思想的人,也由于看到了雅各宾主义是这种思想的产物而对它退避三舍。”^②

三是尚未成熟的政治主体及其阶级意识的倒逼。政治主体是否拥有自觉的阶级意识,影响着革命实践的具体组织和最终成效,这种成熟的阶级意识又依赖于社会交往和经济基础的成熟程度。霍布斯鲍姆(Eric Hobsbawm)认为,原初自在的阶级意识是自发的,高级和自觉的阶级意识则需要组织的培育,但这种“通过组织而产生的”^③阶级意识以发育程度较高的工业文明为前提。雅各宾主义产生于手工工场到大机器工业的新旧交替之际,能够获得的组织化的生产条件和社会交往的条件是极为有限的。这就导致下层的城市平民和无产者只能以马克思所说的“无拘无束的、长裤汉式的且又随意的形式”^④来看待革命、解放与自由。诚然,1789年前后的绝大多数法国人民已经进入典型的市民社会。人们生活于基于物的依赖性的相对独立的单子化社会,见证了马克思和恩格斯所说的新的社会状况——“资产阶级撕下了罩在家庭关系上的温情脉脉的面纱,把这种关系变成了纯粹的金钱关系”^⑤,并且出现了传统社会伦理关系的瓦解。罗伯斯比尔对此表述为:“子女的人身和财产差不多完全不受父权的支配,子女在年龄很小的时候便独立自主。”^⑥但是这种独立性带来的并不是自觉的阶级联合与政治斗争,反而而是被舆论和意见所控制的社会撕裂。

三个方向的倒逼态势,迫使雅各宾派不得不将激进的平等主义等同于现代共和主义本身。这是一个将激进冲突合法化的过程^⑦,正如恩格斯对雅各宾专政时期的革命态势的判断:“恐怖达到疯狂的程度是必要的。”^⑧恩格斯的这一结论亦从罗伯斯比尔的言论中得以分辨:“难道在‘共和政体’或‘君主政体’的用语中就有解决伟大社会问题的办法吗?……一切政治制度的建立都是为了人民;凡事没有把人民看在眼里的一切制度,都只是对人类的侵犯!”^⑨可见,在新旧反动势力争夺革命果实的情况下,罗伯斯比尔作为雅各宾派的领袖,已经完全放弃了对作为某种正义形式或者道德形式的政体的追求,转而将不平等作为一切问题症结所在。

从理论准备来看,作为平等主义的雅各宾主义是启蒙主义范围之内对等级社会之较为彻底的清算,充分利用了社会契约论和人民主权学说。卢梭是启蒙运动中激进至“另类”或超前的批判者,罗伯斯比尔自始至终被卢梭的“魔力”所吸引。^⑩这一方面是由于二者的小有产者的立场十分接近,另一方面则是由于卢梭敏锐地识别且公开了资产阶级政治统治下无法回避的矛盾——自由与平等的冲突。在《社

① 《马克思恩格斯文集》第2卷,第32页。

② [苏联]卢森贝:《政治经济学史》,李侠公译,北京:生活·读书·新知三联书店,1959年,第265页。

③ Eric Hobsbawm, *Worlds of Labour: Further Studies in the History of Labour*, London: Weidenfeld & Nicolson, 1984, p. 23.

④ 《马克思恩格斯文集》第10卷,北京:人民出版社,2009年,第3页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第2卷,第34页。

⑥ [法]罗伯斯比尔:《革命法制和审判》,第12页。

⑦ See Alain Badiou, *Le Siècle*, p. 243.

⑧ 《马克思恩格斯全集》第37卷,北京:人民出版社,1971年,第312页。

⑨ [法]罗伯斯比尔:《革命法制和审判》,第96-97页。

⑩ 参见[英]露丝·斯科尔:《罗伯斯庇尔与法国大革命》,第29页。

会契约论》中,卢梭认为“一切立法体系的最终目的”和“全体人民的最大幸福”是“自由与平等”,自由的价值在于为“国家共同体”提供个人的力量,而平等则是自由的前提。作为自由之前提的平等在政治领域意指“任何人的权力都不能成为暴力”,其经济内涵则指涉“任何一个公民都不能富到足以用金钱去购买他人,也不能穷到不得不出卖自身”。^① 卢梭的观点显然不符合在政治经济层面压迫和剥削人民的新旧统治阶级的意图,却契合了雅各宾主义的政治主张。为了实践卢梭的政治哲学,罗伯斯比尔将“从前享受特权的人和‘正人君子’”排除出人民的范畴^②,进而将更为“纯洁”的人民概念视为共和政体的合法性来源。这既是在十分接近阶级概念的意义上指出了革命的普遍性的方向,也是在 18 世纪末的发展条件下较为彻底的革命理念——尽可能地与新旧压迫机制划清政治和道德上的界限。

从实践准备来看,雅各宾式的平等主义由于缺乏可靠的阶级基础,最终不得不诉诸抽象的道德观念乃至政治想象。在旧制度下,群众当然有反抗贵族压迫的意识,以及构成这种意识的平等观念。但是,这种平等观念并不足以支撑作为完整的意识形态的平等主义,更无法为组织化的政治行动提供有效的理论支撑。甚至在某种意义上,小有产者趋近于平等的政治冲动是为了实现与贵族地位的翻转或者颠倒,农民之平等最终落脚于成为地主阶级,城市平民之平等最终在于跻身资产阶级行列。故而普遍压迫所导致的以平等为名的底层叙事或许能够带给雅各宾主义以希望,但也仅仅是主观的想象的希望。这种希望在一次又一次利益诱惑和舆论冲击之下被不断地分化瓦解,最终使得雅各宾主义发展出抽象的平等主义的价值规范。在圣茹斯特看来,“自由、正义、美德”的特征不过是“革命者都应当成为罗马人”^③。而所有阻碍革命继续的群体,仅仅是以道德的而不是其它客观的标准得到评判。例如,在圣茹斯特关于逮捕丹东的报告中,“罗马人以后,世界变得空虚了,只有想起罗马人,世界才充实起来,才能够再预言自由……他以古典古代的方式把丹东称做卡提利纳,从而对丹东提出指控”^④。诸如此类的道德指控,既无法引起群众的认同和支持,甚至雅各宾主义者也未必能够准确地理解。故而雅各宾派在大革命最后成为脱离群众的“孤家寡人”,重要原因在于其理论话语对于大多数阶级而言的抽象性。

从最终结果来看,雅各宾派由于无法超越小有产者的阶级性,加之理论的抽象性,注定其客观且必然地走向失败。如果说雅各宾主义无法得到小有产者的支持,主要在于其平等主义与小有产者的真实诉求之间有着巨大的差距,即雅各宾派没有看到小有产者是潜在的、“预备的”大有产者,其隐秘的阶级意图是与真正意义上的平等与自由理念相矛盾的,那么雅各宾主义被无产者摒弃则主要在于其小有产者的阶级局限。索布尔认为,雅各宾派“都有财产……属于中产阶级……是自觉的资产者,他们尊重财产所有权,喜欢古典经济学中的个人主义,喜欢工业者与农场主的自由,喜欢贸易自由。他们赞成对内实行‘自由放任’的经济政策,而对外则主张保护贸易”^⑤。

三、雅各宾主义政党政治的失败及其现实启示

在 18-19 世纪,新旧雅各宾主义的失败,最终都表现为新旧雅各宾政党的失败。其中,法国大革命时期的雅各宾俱乐部由于一度作为执政党,其失败不仅最为典型,而且最为“彻底”。雅各宾俱乐部的失败是悖论式的,也是悲剧式的:悖论在于它最终不得不以旧政体所最为常用的集权手法来维护共和政体,并且最终将自身反噬;悲剧则在于它为了尽可能实现城市平民和小资产阶级的利益,不得不以激进的政治冒进反对资产阶级最初所承诺的程序的民主。悖论和悲剧的交加,实际上反映了雅各宾俱乐部是一个无法用后世资产阶级政党的症候来概括的政党,换言之,是一个非典型的资产阶级政党。

① 《卢梭全集》第 4 卷,李平沅译,北京:商务印书馆,2019 年,第 70-71 页。

② [法]罗伯斯比尔:《革命法制和审判》,第 128 页。

③ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷,第 323 页。

④ 同上,第 322 页。

⑤ 参见[法]索布尔:《法国大革命史论选》,王养冲编,上海:华东师范大学出版社,1984 年,第 197-199、200-201 页。

一方面,雅各宾俱乐部是代表了最大程度的普遍利益的政党,甚至是唯一能够短暂地与无产阶级联合的政党,其进步性高于一般的资产阶级政党。这一点侧面体现为马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》的一个类比:“黑格尔在某个地方说过,一切伟大的世界历史事变和人物,可以说都出现两次。他忘记补充一点:第一次是作为悲剧出现,第二次是作为笑剧出现。科西迪耶尔代替丹东,路易·勃朗代替罗伯斯比尔,1848-1851年的山岳党代替1793-1795年的山岳党,侄子代替伯父。”^①路易·勃朗是19世纪中叶的小资产阶级社会主义者,罗伯斯比尔则无疑是路易·勃朗、蒲鲁东等人在18世纪末的先声。相比于马克思主义,以罗伯斯比尔为代表的雅各宾主义者的革命思想固然是不彻底的,但的确是于当时语境下之政治立场和斗争对象最为坚定与普遍的,这就使得雅各宾主义不仅能够捕获小有产者,也能得到部分农民和工人的支持。正如列宁所说,罗伯斯比尔等人并不是普列汉诺夫所嘲讽的“没有人民的雅各宾党人”(jacobins moins le peuple),而是“拥有人民的雅各宾党人”,他们“是拥有革命的人民大多数、拥有当时的革命的先进阶级的雅各宾党人”^②。

另一方面,雅各宾俱乐部在本质上仍然是18世纪末的资产阶级政党,在理论和实践层面无法超越其阶级局限。事实层面在于“所谓主权在民的选举权仅集中在俱乐部……限于握有政权的一党……仅有利于一个阶级,即消费者、工匠、小业主及穷人阶级,领导此政权者则为命运已与革命相联的资产阶级,尤其是此阶级中因军用品制造而发财的人”^③。马迪厄的分析体现了雅各宾政治设想中阶级统治之内涵与普遍利益之外延的矛盾。这个矛盾在恩格斯笔下被描述为“克伦威尔集罗伯斯比尔和拿破仑于一身”。在恩格斯看来,罗伯斯比尔与拿破仑分别代表了早期资产阶级激进制度的两个建构方向,罗伯斯比尔所代表的是小资产阶级的抽象激进。这种抽象激进后来又发展为路易·勃朗等人的平等主义,以及试图自觉超越启蒙主义特征明显的雅各宾主义的蒲鲁东哲学。^④

诚然,作为非典型资产阶级政党的雅各宾俱乐部的失败,证明了其自身在治理技艺和统治基础层面的不成熟,却更能反映作为小资产阶级政治理论的雅各宾主义的历史局限。

一是同情人民,却又难以承认完整、真实的人民作为合法性的来源。18世纪末的欧洲历史为人们造成一个表象,遭受同等压迫的阶级天然地应具有阶级的认同感,例如雅各宾主义似乎就有着一个面向所有小资产阶级与劳动人民的自然法权观、人性论和社会契约论。事实上,雅各宾主义与大多数启蒙思想类似,在智识层面是凌驾于人民之上的,甚至以精英的姿态不自觉地确认其自身作为抽象人民之代表的崇高地位。罗伯斯比尔就认为,现实中的人民处于“最可耻的奴隶征象”,即“对于自己的事物的极度无知”^⑤。既然人民没有在智识层面展现出主体性,甚至仍然受制于新旧制度的奴性,那么对人民的唯一工作似乎就只剩下纯粹意识形态的驱使。但是,吉伦特派有银行家和地主的支持,而雅各宾派却只剩下空洞的言词:“这些言词是绝对的空话,其实,罗伯斯比尔和圣茹斯特所主张的自由、正义、美德只能是‘人民’的生命表现,只能是‘人民大众’性。罗伯斯比尔和圣茹斯特明确地谈到古典古代的、只属于‘大众’的‘自由、正义、美德’。”^⑥

二是反对贵族专制,却又以人民的名义推行资产阶级专制。相比同时代的政治理论,雅各宾主义对共和政体的追求无疑是更为彻底和激进的,否则也不会有罗伯斯比尔推动处死路易十六和玛丽王后,更不会有1793年宪法的出现。但是,雅各宾主义的共和政体设想呈现出两个显著的内在矛盾:一方面在哲学的角度反对一切形式扼杀人性的专制,进而将这种专制定为旧贵族特有的倾向;另一方面在现实

① 《马克思恩格斯文集》第2卷,第112页。

② 《列宁全集》第32卷,第187-188页。

③ [法]马迪厄:《法国革命史》,杨人梗译,北京:生活·读书·新知三联书店,1958年,第378页。

④ 马克思1851年8月14日致恩格斯的信中指出,蒲鲁东所作的著作“同路易·勃朗等人的东西相比……对于卢梭、罗伯斯比尔、上帝、博爱以及诸如此类的荒唐东西作了大胆抨击”。(参见《马克思恩格斯文集》第10卷,第91页。)

⑤ [法]罗伯斯比尔:《革命法制和审判》,第85页。

⑥ 《马克思恩格斯文集》第1卷,第322页。

的层面识别了资产阶级同样的专制倾向。例如,罗伯斯比尔说:“推翻一个专制君主的压迫,然后又落到另一个专制统治的压迫下面,这是不够的。英国摆脱了自己的一个国王的压迫,只是为了落到自己的少数同胞的更加屈辱的压迫下面。”^①诚然,英国政权中那些对人民施加专制的“少数同胞”,在大革命以后的法国也是存在的,但其何以能在形式上取消新旧专制?显然,雅各宾主义所指向的是以人民为名义的小资产阶级政党的专制,具体而言,就是采取不同于法庭审判的“人民审判”:“他们不下判决,他们像闪电一样予以打击;他们不裁判国王,他们把国王化为乌有。这种审判比法庭审判并无逊色。如果人民为了拯救自己而起来反抗压迫者……”^②这种名义上的人民审判,实际上沦为了少数小资产阶级政客摇唇鼓舌之舆论控制,暴力机关之任意使用的统治工具,这也最终吞噬和毁灭了雅各宾派。

三是追求历史进步,却又无法在历史客观的发展轨迹中寻找进步的方向。雅各宾主义的历史观是静态且保守的,其历史预设并非是典型的受到自然科学,尤其是进化论影响的进步观念,而是某种抽象的道德进步的观念。催生这种接近于宗教意味的道德进步的历史观的客观原因在于雅各宾主义诞生之初并不能接触到成熟的工业社会,主观原因则在于雅各宾政治没有认真地审视古今政治在经济基础层面的本质差别。这种完全身居历史之中却无法在概念的高度(遑论科学的高度)对历史本身进行分析的固有缺陷,最终正如马克思所说:“罗伯斯比尔、圣茹斯特和他们的党之所以灭亡,是因为他们混淆了以真正的奴隶制为基础的古典古代实在论民主共同体和以被解放了的奴隶制即资产阶级社会为基础的现代唯灵论民主代议制国家”^③。

雅各宾俱乐部及其政治的兴起与失败都给历史留下浓墨重彩的一笔,但这一笔所写就的并不是句号。资本主义社会的发展,尤其是垄断资本主义在当代的发展,不仅没有从事实上消灭雅各宾主义的历史土壤,反而在一次又一次危机之中催生出各种体现小资产阶级之阶级意识与政治理想的“类雅各宾主义”。这些没有罗伯斯比尔或没有政党形态的当代雅各宾主义,虽然有待被合适命名的革命事件,但仍然有助于我们理解当代资本主义社会结构性缺陷的各种症候。

在历史层面,雅各宾主义曾经所推动的绝对恐怖是在意识形态层面对自己的“掘墓人”的历史机制的预演,而新自由主义也是这场预演的延续。罗伯斯比尔只是识别了掌握统治权力的“野心家”“轻视死亡”的特征^④,却没有区分资产阶级远甚于旧贵族的趋向于死亡的否定性逻辑,即马克思在《资本论》第一卷引用托·约·邓宁的描述:“为了100%的利润,它就敢践踏一切人间法律;有300%的利润,它就敢犯任何罪行,甚至冒绞首的危险。”^⑤雅各宾派针对这种否定性逻辑的方法是纯然的暴力机器,而当代资本主义社会则是以新自由主义意识形态所掩盖的暴力机器;雅各宾派拉拢“无套裤汉”掀起了直接针对大资产阶级的政治斗争,而当代金融垄断资产阶级则诱导着群众内部撕裂和对立的身份政治。新自由主义的悲剧之处在于,这些政治手段并不能避开资本主义扬弃自身的否定性逻辑,但其喜剧之处在于,其对群众的分化和利用之所以能够顺利进行,重要原因在于再也没有一个雅各宾派公开指出其把戏。^⑥这是小资产阶级的理想主义被社会化大生产的车轮所碾碎的自然过程,也是资本主义加速灭亡的一个必要过程,因为揭示历史发展的客观事实及其规律的任务已经交到了成熟的无产阶级手中。

在政治层面,雅各宾主义的早期实践对市民社会与国家关系的强行统一,反映了早期小资产阶级革命者对资本主义政治必然滑向民粹主义乃至法西斯主义的预判,而当代资本主义世界体系的危机则印证了该预判的合理性。罗伯斯比尔不止一次地描述了资本主义社会早期民粹主义的特征与风险。针对

① [法]罗伯斯比尔:《革命法制和审判》,第83页。

② 同上,第114页。

③ 《马克思恩格斯文集》第1卷,第323-324页。

④ [法]罗伯斯比尔:《革命法制和审判》,第76页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第5卷,北京:人民出版社,2009年,第871页。

⑥ 例如,罗伯斯比尔曾评价道:“不幸的人民啊!人们甚至利用你的美德来毁灭你们。暴虐政治的绝妙艺术,就是引起你们的正当不满,然后又归罪于你们,不仅把暴政可能使你们作出的鲁莽行为,而且也把你们无意中产生的不满情绪的征象都算作你们的罪过。”([法]罗伯斯比尔:《革命法制和审判》,第137页。)

掀起民粹主义和仇恨言论的有产者阶级，罗伯斯比尔评价道：“民粹主义的一种表述——宫廷、一切阴谋家、一切党派的领袖们互相勾结……因为他们需要造成普遍的混乱……爱国情感会自行来搞垮宪法制度，他们希望在它的废墟上或是建立起国王专制制度，或是建立起某种贵族统治，以便在各种诱人的名称的幌子下给我们戴上比以前更加沉重的锁链。”^①针对意识形态家们被资本收买之后操纵舆论的表现，罗伯斯比尔评价道：“一切反对宪法的人都在爱国主义的幌子下，散布迷惑、纷争和虚伪原则的种子；作家们的笔都替这种卑鄙的图谋而服务。这样一来，社会舆论就逐日削弱和瓦解。大众意志变得软弱无能和无足轻重……有时甚至以其盲目的热情帮助我们自由的敌人们的罪恶阴谋。”^②当代资本主义的民粹主义的发生机制当然要比罗伯斯比尔的时代更为隐秘，但是其主导的群体及其利益关联事实上并未发生多大变化。

当然，雅各宾主义在 1794 年的失败只是资本主义社会发展过程中的必要环节，既为无产阶级独立登上历史舞台之必要，也是资本主义政治回归其阶级统治“本心”之必要。雅各宾主义的失败让资产阶级整体公开承认了其革命的意图和政权的属性，从而否定了将自由和平等进行同等价值排序的可能性，即“世俗的历史告诉我们，罗伯斯比尔倒台以后，从前想超越自我的、热情洋溢的政治启蒙，才开始以质朴平淡的方式得到实现”^③。这使得我们亦可坦诚地将雅各宾主义的失败与演变作为一个历史的镜面，并可从中透视出这样一个事实：证明政治文明演进的主要矛盾并非在于政治本身，而是在于经济基础之充分发展。列宁认为不同阶级的历史学家对雅各宾主义的评价是截然相反的，“资产阶级历史学家认为雅各宾主义是没落（‘堕落’）。无产阶级历史学家则认为雅各宾主义是被压迫阶级解放斗争的一种极大的高涨”，造成这种反差的原因在于雅各宾派的“生不逢时”，即“法国在大陆上被极端落后的国家所包围，同时法国本身也没有实行社会主义的物质基础”^④。那么，在具备相应的物质基础之后，雅各宾主义就会胜利吗？列宁认为，无产阶级将接过雅各宾主义未竟的革命意志力和彻底性，将雅各宾主义尚未发育成熟且停留于形式的人民政治加以改造，最终实现“得到贫苦农民支持的无产阶级，依靠已经具备的向社会主义前进的物质基础，不仅能够做出 18 世纪雅各宾党人做过的伟大的、不可磨灭的、令人难忘的一切，而且能够在世界范围内把劳动者引导到永久的胜利”^⑤。列宁的判断是准确的，因为在俄国革命和中国革命的历史中，人民的联合和抗争不止一次地被冠以 20 世纪的“雅各宾主义”。

（责任编辑 已 未）

① [法]罗伯斯比尔：《革命法制和审判》，第 958 页。

② 同上，第 91 页。

③ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 324 页。

④ 《列宁全集》第 30 卷，北京：人民出版社，2017 年，第 347 页。

⑤ 同上，第 347 页。

私人所有的直接原因、主体本质和积极扬弃

——《1844 年经济学哲学手稿》三大话题的关联性解释

陈广思

【摘要】马克思基于《巴黎笔记》的阅读和写作背景,为《1844 年经济学哲学手稿》的写作制定了探讨私人所有的本质这个贯穿手稿的理论任务。手稿笔记本 I 探讨私人所有 (Privateigentum) 的直接原因,笔记本 II 和 III 共同探讨私人所有的主体本质,这两大话题可以分别理解为是对国民经济学将劳动视为自己的唯一原则的理论立场直觉性的哲学反映和专题性的哲学反映。笔记本 III 探讨私人所有的积极扬弃问题,这种积极扬弃是使以“占有”(Besitz)为基础的私人所有转向以“领有”(Aneignung)为基础的共产主义,使私人所有对人的本质的异化和占有转向人为了人并通过人对自己的本质力量的全面发展和领有。从占有对领有的关系、私人所有对社会所有的关系出发,可以将劳动理解为私人所有主体性的、普遍性的本质规定。这三大话题的内在关联和统一表明《1844 年经济学哲学手稿》的基本面相是“私人所有批判手稿”。

【关键词】私人所有;劳动;资本;占有;领有

中图分类号:B27 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-7660(2024)04-0024-12

作者简介:陈广思,广东茂名,哲学博士,(北京 100872)中国人民大学哲学学院马克思主义哲学教研室副教授。

基金项目:中国人民大学 2023 年度中央高校建设世界一流大学(学科)和特色发展引导专项资金

马克思早期的重要文本《1844 年经济学哲学手稿》(以下简称《手稿》)是马克思在巴黎时期(1843 年 10 月-1845 年 1 月)与《巴黎笔记》交叉写作的产物。《手稿》思绪迭起,错综复杂,多条线索相互纠缠交织,它在马克思生前不仅未发表,而且其下落无人知晓,在 1930 年被发现时,它是一堆凌乱无序的散页,而且缺失近 40 页。这些因素加起来使人们难以从一个统一的角度来把握这部手稿的思想内容。后来人们通过整理使《手稿》有了各节标题和体系化的章节结构,但还是容易忽略它的基本面相。例如,有学者认为“《1844 年手稿》与其说是‘经济学哲学手稿’,不如说是‘政治哲学手稿’或‘共产主义手稿’”。^① 这些称谓都是从某个特定角度来理解《手稿》时呈现的面相,而非基本面相,因为它们没有表明《手稿》基本的、一以贯之的主题线索是什么。《手稿》全文始终都围绕着一个关键词展开:私人所有 (Privateigentum)^②;并且它的三大笔记的话题都能归纳为与私人所有直接相关的话题:私人所有的直接原因(笔记本 I)、私人所有的主体本质(笔记本 II 和 III)和私人所有的积极扬弃(笔记本 III)。这表明从这三个话题出发我们能够系统地把握《手稿》的全文线索,确定它的基本面相。要做到这一点,我

① 鲁克俭:《唯物史观“历史性”观念的引入——马克思〈1844 年经济学哲学手稿〉中“异化”概念新解》,《哲学动态》2015 年第 6 期。

② 本文统一把德语 Eigentum(也可写成 Eigenenthum)译为“所有”,把 Privateigentum(也可写成 Privateigenenthum)译为“私人所有”。Eigentum 包含多层含义,根据不同的语境可以被译为所有制、所有权、所有物、财产等,与此相应,Privateigentum 作为由 Privat(私人)和 Eigentum(所有)组合而成的单词,能够被译为私有制、私有权、私有物、私有财产等。但由于在《手稿》中并不存在这样一些独立的语境,相反,不同语境经常相互重叠混杂,导致我们无论将 Eigentum 译为上述含义中的哪一个都不够准确,而且会限制我们对此词的整体性理解。所以,我们统一把 Eigentum(包括法语 propriété)译为“所有”,把 Privateigentum 统一译为“私人所有”,这种翻译能够分别保持这两个术语的整体性内涵,覆盖上述它们的各种不同含义,在使用上也更为灵活。如果下述引文出现“所有”一词均为对 Eigentum 的翻译(无论此词原中译为“所有制”“所有权”还是“财产”),出现“私人所有”一词均为对 Privateigentum 一词的改译(无论原中译是“私有制”“私有财产”还是“私有权”)。为了使“所有”概念区别于日常用语意义上的“所有”一词,我们在将 Eigentum/propriété 改译为“所有”时会标明原文,其它改译之处不一一说明。

们需要首先对《手稿》这三个话题进行深入的探讨,阐明它们相互之间的关联性和内在统一性。

一、《手稿》的任务和私人所有的直接原因

在《手稿》笔记本 I 中,马克思以很明确的方式提出自己的理论任务:探讨私人所有的本质。这不仅是笔记本 I 的核心任务,而且也是贯穿《手稿》整体的核心任务。这个任务的提出不是无缘无故的,它以马克思在巴黎时期初次研究国民经济学时的所思所想为背景。

《巴黎笔记》记录了马克思这些所思所想。此笔记共七册,主要内容是马克思对萨伊、斯密、李嘉图等国民经济学家著作的摘录,其中包含马克思的一些评论。《巴黎笔记》和《手稿》在写作上是交叉进行的。马克思在完成《巴黎笔记》第一至三册的内容(对萨伊、斯卡尔培克、勒瓦瑟尔著作的摘录)写作后,创作了《手稿》笔记本 I,然后继续写作《巴黎笔记》第四、五册内容(对色诺芬、李嘉图、穆勒、恩格斯、特拉西等人著作的摘录),再创作《手稿》的笔记本 II 和 III,最后再完成《巴黎笔记》剩下的内容。^①

因此,《巴黎笔记》前三册的内容对马克思写作《手稿》笔记本 I 有直接影响。《巴黎笔记》第一册一开始是对萨伊《政治经济学概论》的摘录。此书提到,“所有”(propriété)概念的由来等问题属于“思辨哲学”探讨范围,政治经济学“既不探讨所有的由来,也不研究所有的保障方法”^②,“政治经济学假定所有的存在是一个既定事实,对所有的基础和结果只不过偶尔观察一下罢了”。^③马克思在《巴黎笔记》中摘录了这些内容后作出评论:“私人所有是国民经济学不予论证的一个事实,但这个事实却形成国民经济学的基础……整个国民经济学便是建立在一个没有必然性的事实的基础上的。”^④值得注意的是,恩格斯在《国民经济学批判大纲》中比马克思更早指出“经济学没有想去过问私人所有的合理性的问题”,并把国民经济学称为“私经济学”(PRIVATökonomie)。^⑤虽然马克思在《巴黎笔记》第五册才摘录恩格斯这本书的内容,但在写作《手稿》前他就已经接触到恩格斯这本书(1844年2月马克思主编的《德法年鉴》发表了恩格斯此书),因此恩格斯这些观点也应为准备写作《手稿》的马克思带来一定的触动。

马克思不满国民经济学以私人所有为不证自明的前提,这一点实际构成了他写作《手稿》笔记本 I 的直接动因。在《手稿》笔记本 I 中,马克思重新阅读和摘录了斯密、萨伊和舒尔茨等人的著作,从国民经济学的“各个前提”出发,用它的“语言”和“规律”^⑥讨论了工资、资本的利润和地租三个方面的内容,揭示工人及其劳动的异化现象,指出工人、资本家和土地所有者彼此之间和各自内部的竞争,再次指出“国民经济学从私人所有的事实出发。它没有给我们说明这个事实”^⑦。基于这些判断,他在这句引文所在的自然段的最后说:“我们现在必须回顾上述所有(Eigentums)的物质运动的本质(Wesen)。”^⑧虽然马克思后来删掉了这句话(可能是因为接下来他还要继续批判国民经济学,这句话的提出为时尚早),但它表明了马克思已经意识到自己需要做什么了。隔了一个自然段后,马克思正式提出自己的理论任务:“我们现在必须从概念上把握(begreifen)私人所有、贪欲以及劳动、资本、地产三者的分离之间,交换

① 参见韩立新:《〈巴黎手稿〉研究》,北京:北京师范大学出版社,2014年,第121-122页。

② [法]萨伊:《政治经济学概论》,陈福生、陈振骅译,北京:商务印书馆,2020年,第146页。

③ 北京图书馆马列著作研究室编:《马克思列斯研究资料汇编(1980年)》,北京:书目文献出版社,1982年,第30页;Karl Marx, *Pariser Hefte*, in *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe(MEGA²)*, Vierte Abteilung, Band 2, Text, Dietz Verlag, Berlin, 1981, S. 316, 319. 以下简称为 MEGA², IV. 2。

④ 《马克思列斯研究资料汇编(1980年)》,第30页;MEGA², IV. 2, S. 316, 319。

⑤ 参见《马克思恩格斯文集》第1卷,北京:人民出版社,2009年,第57、60页。

⑥ 同上,第155页。

⑦ 同上,第155页;Karl Marx, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte(Zweite Wiedergabe)*, in *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe(MEGA²)*, Erste Abteilung, Band 2, Text, Dietz Verlag, Berlin, 1982, S. 363. 以下简称为 MEGA², I. 2。

⑧ 《马克思恩格斯文集》第1卷,第156页,脚注1;MEGA², I. 2, S. 767。

和竞争之间、人的价值和人的贬值之间、垄断和竞争等等之间以及这全部异化和货币制度之间的本质联系。”^①这个任务颇为庞大，马克思在《手稿》中实际也没有全部完成，但它明确了马克思的任务的核心是探讨私人所有的本质，这是整个《手稿》的核心任务。不过在马克思的上述表述中，他准备首先“从概念上把握”（begreifen）私人所有与各经济范畴之间的本质联系，以此来完成这个任务。

“从概念上把握”这个表述反映了笔记本 I 的思路的特殊性。它不是从历史进程或现实内容的层面来考察对象，而是从概念分析的层面来考察对象。马克思具体的做法是，从事实中通过分析的方法获取关于此事实之概念，再将此概念放回到现实中，从中获得新的概念。

马克思探讨的出发点是“当前的国民经济的事实”^②。这个“事实”是“工人及其生产的异化”^③，即异化劳动的事实。他通过分析此事实，剖析异化劳动的四个规定，最终获得“异化劳动”的概念。关于这个过程，马克思总结道：“我们的出发点是国民经济事实即工人及其生产的异化。我们表述了这一事实的概念（Begriff dieses factums）：异化的、外化的劳动。我们分析了这一概念，因而我们只是分析了一个国民经济事实。我们没有预设私人所有的概念（Wir haben nicht den Begriff des Privateigentums vorausgesetzt）。”^④这段总结性的话使这段讨论的过程有始有终，表明马克思遵循“从概念上把握”的思路，从概念上把握异化劳动的事实，以此发现它的概念。这是重要的分析过程。另外，在这段引文里，“我们没有预设私人所有的概念”这句话是《手稿》中原有但后来被删掉的话，虽然我们不能确切知道马克思为什么删掉它，但仔细考察这段话，可以发现它全程没有包含任何有关私人所有的因素，因此可以肯定马克思不是因为在这里预设了私人所有所以删掉这句话。这样这句话的出现，反而表明马克思自己亲口承认在到目前为止的讨论中，他既没有把私人所有当作前提，也没有借助私人所有来获得异化劳动概念，异化劳动概念在这里的出场是独立于私人所有概念的。

紧接着上述那段话，马克思说：“现在我们要进一步考察异化的、外化的劳动这一概念在现实中必须怎样表达和表现。”^⑤这表明接下来异化劳动概念将需要通过现实、结合现实的某些因素来“表达和表现”自己。这不是分析过程，而是综合过程。关于这个过程，马克思从如下一点入手：异化劳动的概念必然包含着“我”（劳动者）的劳动产品属于“另一个有别于我的存在物”^⑥这个规定。那么这个“存在物”是谁？马克思没有预设答案，单纯分析异化劳动概念也无法寻找到答案。要回答这个问题，需要跳出异化劳动的概念，结合经验才能进行。

马克思首先提出，这个“存在物”可能是神，历史上存在人们为供奉神而进行的劳动。^⑦但他很快就否定了这种可能，理由有二：神从来都不是劳动的唯一主宰，现代工业奇迹使神的奇迹变得多余，使为供奉神而进行的劳动变得不可思议。^⑧否定了“存在物”是神的可能性后，马克思花了两大段来证明异化

① 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 156 页；MEGA²，I. 2，S. 364. 在这段引文中，“从概念上把握”（begreifen）原译为“弄清楚”，这个翻译没有将马克思计划从概念层面来把握私人所有的意图表达出来，我们根据 begreifen 一词的原意，将其改译为“从概念上把握”，这样能够直接显示马克思的这个意图。另外，这段引文的原文是：“Wir haben also jetzt den wesentlichen Zusammenhang zwischen dem Privateigentum, der Habsucht, der Trennung von Arbeit, Capital und Grundeigentum, von Austausch und Concurrenz, von Werth und Entwertung des Menschen, von Monopol und Concurrenz etc., von dieser ganzen Entfremdung mit dem Geldsystem zu begreifen.” 可以缩写为“Wir haben also jetzt den wesentlichen Zusammenhang zwischen dem Privateigentum, der Habsucht, der Trennung……zu begreifen.” 中译文为“我们现在必须从概念上把握私人所有、贪欲和……的分离的本质联系”。这样处理有助于我们理解马克思这段话。

② 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 156 页。

③ 同上，第 164 页。

④ 同上，第 164 页；MEGA²，I. 2，S. 371, 774.

⑤ MEGA²，I. 2，S. 371. 这句话原文为“Sehn wir nun weiter, wie sich der Begriff der entfremdeten, entäußerten Arbeit in der Wirklichkeit aussprechen und darstellen muß.”《手稿》中译本原译为“现在让我们看一看，应该怎样在现实中去说明和表述异化的、外化的劳动这一概念。”（《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 164 页。）我们之所以不采用这个翻译，主要是因为它没有很好地体现原文里异化劳动概念是作为主语要使自己在现实中得到“表达和表现”这方面的内容，这方面内容对下文我们理解异化劳动与“资本家”的关系有重要意义。（参见鲁克俭：《唯物史观“历史性”观念的引入——马克思〈1844 年经济学哲学手稿〉中“异化”概念新解》，《哲学动态》2015 年第 6 期。）

⑥ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷，第 164 页。

⑦ 同上，第 164 页。

⑧ 同上，第 164 页。

劳动的概念必然包含劳动者与某个“他人”的关系,这个“他人”是劳动者的劳动及其产品的主宰者。异化劳动的实现就是劳动者与这个“他人”的关系的实现,或者说,通过异化劳动,劳动者产生出他与这个作为他的劳动及其产品的主宰者的“他人”的现实关系。马克思以“姑且谓之”的口吻,称这个“他人”是资本家:“工人对劳动的关系,生产出资本家——或者不管人们给劳动的主宰起个什么别的名字——对这个劳动的关系。”^①然后得到结论:“私人所有是外化劳动即工人对自然界和对自身的外在关系的产物、结果和必然后果。”^②这个结论也可以表达为:“异化劳动是私人所有的直接原因。”^③马克思得出这个结论有点匆忙,他到这里仍然没有设定私人所有的概念。他应首先指出,劳动异化在现实中所必然产生的非劳动者对劳动的关系是一种私人所有的关系,才能得出上述结论。或许他是用“资本家”的出现来替代对私人所有概念的设定。

总之,马克思上述整个讨论的完整过程是:通过分析异化劳动的事实,获得异化劳动的概念,指出这个概念在现实中的“表达和表现”必然会产生资本家对劳动的关系,这种关系是私人所有,因此私人所有是异化劳动的结果。这个过程虽然包含综合的方法,但以概念分析为主。忽略马克思原来的表述中“资本家”出现的突兀以及“私人所有”概念设定的阙如,那么异化劳动与私人所有的关系其实就是:私人所有是异化劳动概念在现实中“表达和表现”的必然后果,就此而言,异化劳动是“因”,私人所有是“果”。私人所有在这里只是一个被规定为异化劳动的“产物、结果和必然后果”的概念,而不是已得到充分展开的现实。因此,关于整个过程,马克思总结道:“我们通过分析(Analyse)从异化的、外化的劳动的概念(Begriff der entfremdeten, entäusserten Arbeit)得出私人所有的概念(Begriff des Privateigentums)。”^④这种从概念到概念的关系,呼应着马克思在前面一开始就确定的“从概念上把握”研究对象的思路的性质。

那么,我们应当如何在总体上理解马克思把异化劳动归结为私人所有的直接原因这个观点?结合《巴黎笔记》和《手稿》整体来看,马克思这个观点应是对斯密和李嘉图等国民经济学家把劳动视为自己的唯一原则的立场“有意无意”的概括。国民经济学家这个立场实际相当于把劳动视为现代私人所有的唯一原则,它意味着在现代社会中,抽象的或异化的劳动是私人所有的源泉、创造者或生产者,因此我们可以得到马克思的结论:异化劳动是私人所有的直接原因。说马克思这个观点是对国民经济学家上述立场的“有意”概括,是因为马克思在阅读国民经济学者著作时已经开始意识到劳动对于现代社会及其财富形式的根本作用。他在笔记本 I 中对斯密和李嘉图等人的著作有直接或间接的摘录和评论^⑤,并指出“按照国民经济学家的意见,劳动是人用来增加自然产品的价值的唯一东西”^⑥。笔记本 I 专门讨论到土地所有者阶级和地租消失,社会只剩下工人阶级和资本家阶级、劳动与资本的对立这方面的内容,并且多次提及资本是积累的劳动^⑦这方面的内容。这些内容都倾向于指出,劳动是现代社会财富的最重要甚至唯一的源泉。虽然笔记本 I 并未直接表达出这方面内容,但马克思直觉到这一点,并“有意”地用哲学的话语将其概括为异化劳动是私人所有的直接原因。说马克思这个观点是对国民经济学家上述立场的“无意”概括,主要是因为,他只是到了写作《巴黎笔记》第四、五册和《手稿》笔记本 II、III 时,才真正认识和理解国民经济学家把劳动视为自己理论的唯一原则意味着什么,笔记本 I 将国民经济学的这种立场概括为异化劳动是私人所有的直接原因,虽然是有根据的,但却是直觉性质的,并不十分精确、成熟和深刻。而且,在异化劳动是私人所有的直接原因这个说法里,“私人所有”倾向于指资本家对工人及其产品的主宰关系,而在劳动是私人所有的唯一原则这个说法里,“私人所有”倾向于指实物性的“所有”形式。因此,虽然前一个说法的确在一定程度上反映了后一个说法,但却不是十分有针对性的反映,只能说这是马克思的一种直觉性质的、未经充分反思的反映。那么,比之更为精确、成熟和深刻的

① 《马克思恩格斯文集》第 1 卷,第 166 页。

② 同上,第 166 页;MEGA², I.2, S. 372.

③ 同上,第 167 页;MEGA², I.2, S. 373.

④ 同上,第 167 页;MEGA², I.2, S. 374.

⑤ 马克思在《手稿》笔记本 I 对李嘉图的唯一一次引用,转引自欧·比雷《论英法工人阶级的贫困》一书。(同上,第 139-140 页。)

⑥ 同上,第 123 页。

⑦ 同上,第 120、122、130 页。

概括是什么？这正是下节要讨论的内容。

马克思在笔记本 I 提出探讨私人所有的本质的重要任务,但最终将异化劳动归结为私人所有的直接原因,似乎并没有完成这个任务。直接地看,的确如此。在笔记本 I 最后,或许马克思自己也察觉这一点,所以以另一种方式重新制定了对这个任务的继续探讨计划:“从私人所有对真正人的和社会的所有(wahrhaft menschlichen und sozialen Eigentum)的关系来规定作为异化劳动的结果的私人所有的普遍本质。”^①不过,把异化劳动归结为私人所有的直接原因,其实已经离指出私人所有的本质不远了,因为“因”与“果”的必然关联本身是通过“果”的本质建立起来的,并且它把“因”被设定为“果”的本质。在黑格尔《小逻辑》中,因果关系属于本质论范畴,具有反思性特征,“因果两者具有同一的内容,而因与果的区别主要只是设定和被设定的区别”^②。以此来理解异化劳动和私人所有的关系,暗示了马克思新任务的解决方向,并且非常明显地指示出《手稿》笔记本 II 和 III 的核心主题:劳动是私人所有的主体本质。

二、私人所有的主体本质与内部矛盾

贯穿《手稿》笔记本 II 和 III 的核心话题是对私人所有的主体本质的讨论。马克思说:“私人所有的主体本质(subjektive Wesen),私人所有作为自为地存在着的活动、作为主体、作为人,就是劳动。”^③这个观点虽然是马克思在笔记本 III“私人所有和劳动”部分提出来的,但由于在《手稿》中,笔记本 III 的这部分内容实际是对笔记本 II 已丢失的第 36 页(XXXVI)^④的内容的“补入”,所以马克思这个观点实际上已潜在地蕴含在笔记本 II 中。接下来我们首先具体理解马克思这个观点,然后表明它是如何贯穿于笔记本 II 和 III 的。

劳动是私人所有的主体本质这个观点与经济学家把劳动视为自己的唯一原则的做法有密切的关系。如前所述,马克思在完成《巴黎笔记》第四、五册后才创作《手稿》笔记本 II 和 III。他《巴黎笔记》第四册摘录了李嘉图有关“劳动……是一切价值的源泉”^⑤的观点,在第五册中指出李嘉图学派这种观点是承认“劳动是财富的唯一原理”^⑥。在《手稿》笔记本 II 中,马克思提到李嘉图和穆勒等经济学家把劳动提升为国民经济的唯一原则^⑦;在笔记本 III 中,马克思也指出斯密把劳动视为“自己的原则”^⑧。由于国民经济学是“私人所有的在意识中自为地形成的独立运动”^⑨,所以认为劳动是国民经济的唯一原则,实际相当于认为劳动是私人所有的唯一原则。马克思多次摘录或提及经济学家的这个观点,表明他受此触动很大。

国民经济的这个观点包含两个方面的重要内容。一方面,“劳动”只是抽象劳动,只有能够进行这种抽象劳动的人即“单纯的劳动人”(Arbeitsmenschen)^⑩才是人,不能够进行劳动和生产的人是不存在的,是国民经济领域之外的“幽灵”^⑪。另一方面,财富主要是现代意义上的财富,即现代私人所有。这种私人所有由抽象劳动创造出来,像封建地租这种不依赖于劳动而存在的财富形式在现代社会中已经被消灭。这两方面内容的结合,使人、劳动和私人所有三者被划上“等号”。如马克思说:“由于私人所有体现在人本身中,人本身被认为是私人所有的本质,从而人本身被设定为私人所有的规定,就像在路德那里被设定为宗教的规定一样,因此在人之外存在的并且不依赖于人的——也就是只应以外在方

① 《马克思恩格斯文集》第 1 卷,第 167-168 页;MEGA², I. 2, S. 374.

② [德]黑格尔:《小逻辑》,贺麟译,北京:商务印书馆,1980 年,第 318 页。

③ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷,第 178 页;MEGA², I. 2, S. 383.

④ 同上,第 178 页。本文所说的《手稿》中的页码均为原文用罗马数字标明的页码。

⑤ 《马恩列斯研究资料汇编(1980 年)》,第 32 页;MEGA², IV. 2, S. 395.

⑥ 同上,第 44 页;MEGA², IV. 2, S. 481.

⑦ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷,第 171-172 页。

⑧ 同上,第 178 页。

⑨ 同上,第 178 页。

⑩ 同上,第 172 页;MEGA², I. 2, S. 377.

⑪ 同上,第 171 页。

式来保存和维护的——财富被扬弃了。”^①由于一切私人所有都是由人创造出来的,所以私人所有把人本身设定为自己的本质规定,但由于人在这里不是其它意义的人,而只是单纯的劳动人,即只是一种活劳动,因此,不是人本身而是活劳动被设定为私人所有的本质规定。这样,劳动就成为从主体的角度来理解的私人所有的本质和存在。由此可以得到马克思的结论:劳动是私人所有的主体本质。可见,马克思这个观点是对国民经济学把劳动视为自己的原则这个立场准确而深刻的哲学表达和提炼。他在这里明确地意识到国民经济学的这种立场对于私人所有意味着什么,因此比起笔记本 I 对国民经济学这个立场的模糊的、直觉性质的批判,他在笔记本 II 和 III 的批判是更为成熟、准确和深刻的。

劳动是私人所有的主体本质这个命题表明劳动与私人所有处于一种反思性的关系中。从黑格尔的逻辑学的角度来看,“本质”是一个反思性的范畴:“本质是一个反思的存在,一个映现他物的存在,也可以说,一个映现在他物中的存在。”^②在本质中,事物扬弃了自身的直接性,成为一种具有中介性的存在,因此,“认识事物的本质,这意思只是说,不应当让事物停留在它的直接性里,而须指出它是以别的事物为中介或根据的”^③。在德语里,Sein(存在)的过去式是 gewesen,黑格尔因此认为“本质”就是过去的存在。^④根据黑格尔这些看法,马克思指出劳动是私人所有的主体本质,也就是指出私人所有以劳动为自身的映象、中介或根据,正是在劳动中,私人所有摆脱了自身的直接性存在,成为一个经过反思的、间接性的范畴。私人所有与劳动是被反思和反思的关系,如同在照镜活动中被反映和反映的关系一样。在反思关系中,私人所有与劳动自在地是同一个东西,它作为资本,不过是积累起来的劳动。但这种反思关系使私人所有不是作为自身,而是作为活劳动的对立面,即客体化的劳动或死劳动(资本)出现,因此与劳动相对立。资本是客体化的劳动,是从客体方面来考察私人所有时私人所有的“存在形式”(Daseinsform)^⑤,因此必然会与作为私人所有的主体本质/存在的劳动形成矛盾关系。本质范畴是能够使事物形成这种矛盾关系的范畴。黑格尔说:“本质的范围又是发展了的矛盾的范围,这矛盾在存在范围内还是潜伏着的。”^⑥从主体本质的角度来理解私人所有,就已经设定了私人所有作为主体和作为客体之间的区别和对立,因此设定了它内部的矛盾关系。这种矛盾关系是劳动是私人所有的主体本质这个命题所必然包含的内容。

《手稿》笔记本 III“私人所有和劳动”部分作为对笔记本 II 第 36 页的“补入”,它所提出的劳动是私人所有的主体本质这个观点至少已经间接地包含在笔记本 II 第 36 页之中。在笔记本 II 第 40 页(XL),马克思指出:“私人所有的关系潜在地包含着作为劳动的私人所有的关系和作为资本的私人所有的关系,以及这两种表现的相互关系。”^⑦他在后面将私人所有的这种关系总结为“劳动、资本以及二者的关系”,并按黑格尔哲学中精神运动的辩证法,把劳动与资本的关系分为几个过程:二者直接或间接的统一、二者的对立、二者各自同自身的对立。^⑧这表明马克思认为私人所有的关系本身就包含着劳动和资本的对立关系。这显然是对已以某种形式蕴含在笔记本 II 第 36 页中劳动是私人所有的主体本质这个

① 《马克思恩格斯文集》第 1 卷,第 179 页;MEGA², I. 2, S. 383 - 384.

② [德]黑格尔:《小逻辑》,第 246 页。

③ 同上,第 242 页。

④ 同上,第 242 页。Wesen 一词除可以译为“本质”外,也可译为“存在”“存在物”,《手稿》中的 Gattungswesen 既可以被译为“类本质”,也可被译为“类存在物”。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷,第 182 - 183 页;MEGA², I. 2, S. 387. 我们不能冒昧地认为马克思在《手稿》中既然提出了劳动是私人所有的主体本质这个说法,就会认同“资本是私人所有的客体本质”这个说法。劳动是私人所有的主体本质这个命题,是马克思对国民经济学把劳动视为自己的唯一原则的立场的哲学概括,包含着现代私人所有都是通过劳动而形成的财富形式这方面的理解,因此马克思这个主张是有充分的理论基础和现实根据的。但我们不能为“资本是私人所有的客体本质”这个说法找到同样充分的理论基础和现实根据。在马克思看来,货币主义体系和重商主义体系(早期重商主义的形式是货币主义)会认为私人所有对人来说仅仅是“客体的本质”(gegenständliches Wesen),这是因为对他们来说财富形式主要是货币。换言之,或许只有对货币主义体系和重商主义体系来说,私人所有才有“客体本质”,但这是货币而不是资本。(同上,第 178 页。“客体的本质”原译为“对象性的本质”。)

⑥ [德]黑格尔:《小逻辑》,第 246 页。

⑦ 《马克思恩格斯文集》第 1 卷,第 172 页。

⑧ 同上,第 177 页。

观点的某种表达。这个观点因此能够被理解为总体上贯穿于笔记本 II(至少是残留部分)的观点。^①

笔记本 III 作为对笔记本 II 的补充,一开始就明确提出私人所有的主体本质是劳动这个论点,并从多个方面进行论证。“私人所有和共产主义”部分把私人所有内部劳动与资本的对立关系推演到极端,使之表现为无产与有产的矛盾关系,把共产主义理解为这种矛盾关系的自我扬弃。在“对黑格尔的辩证法和整个哲学的批判”部分,马克思指出,黑格尔是站在现代国民经济学家立场上的,并且他把劳动看作人的本质的。^② 这为这部分内容奠定了基调。这部分内容主要讨论的话题是,在扬弃异化过程中人(自我意识)对人的异化本质的重新领有(Wiederaneignung),这个话题与私人所有的积极扬弃的内容密切相关,因此在总体上同样贯穿着劳动是私人所有的主体本质这条线索。在笔记本 III 的“增补”部分,马克思把货币利息的降低理解为工业运动的必然后果和结果,指出“这是私人所有对它的表面上还合乎人性的一切性质的彻底胜利,是私有者对私人所有的本质——劳动——的完全服从”^③。另外,马克思还概括了国民经济学家设定劳动与资本的统一的多种方式^④,延续了有关共产主义建立在对私人所有的否定之否定基础之上的观点,强调把劳动理解为私人所有的本质对于弄清楚国民经济学的运动本身的“真正规定性”的意义^⑤。在“分工”片断中,马克思从分工和交换的角度进一步深化私人所有内部劳动与资本的关系,认为“断言分工和交换以私人所有为基础,不外是断言劳动是私人所有的本质”^⑥。上述这些讨论都充分说明,私人所有的主体本质及内部劳动与资本的矛盾关系是贯穿《手稿》笔记本 II 和 III 的核心线索,这两个笔记本各方面的内容都可以被理解为马克思对这条核心线索的展开、发展和深化。

私人所有的主体本质及内部劳动与资本的关系这条线索,还以如下的方式贯穿《手稿》笔记本 II 和 III:它是马克思在这两个笔记本中理解封建制度和现代制度以及前者向后者转变的重要视角。马克思把封建制度中的劳动与私人所有理解为私人所有内部劳动与资本的未发展、未完成的形态,因此在封建制度中私人所有还不能把劳动视为自己的主体本质。在封建制度中,劳动不是作为一般劳动、而是作为“未完成的”即特殊的劳动(农业劳动)出现,这是一种依赖于特定的自然因素(土地)才能进行的劳动形式;私人所有也不是作为纯粹的资本,而只是作为“还带有地域的和政治的偏见的”、“还没有完全摆脱同周围世界的纠结而达到自身的资本,即还没有完成的资本”^⑦(封建地产)出现;同时还存在着像地租这样一种不依赖于人的劳动而存在的财富形式。所以马克思说,在封建制度,“土地还被看做不依赖于人的自然存在,还没有被看做资本,就是说,还没有被看做劳动本身的因素。相反,劳动却表现为土地的因素”^⑧;在封建制度,劳动还不完全表现为财富的主体本质,因为财富并不完全是由劳动创造出来,像封建土地所有权这样一种因素也能够(以产生地租的方式为地主)创造财富,而且由于劳动(农业劳动)的进行必须依赖于土地这种自然因素,所以劳动反而表现为土地本身的因素。马克思因此指出,像重农学派那样贸然宣称劳动是地产(Grundeigentum)的主体本质会使自己陷入自相矛盾的困境:一方面它认为劳动是财富的主体本质而具有否定封建制度的倾向,另一方面它所说的劳动只是农业劳动,因而又具有肯定封建制度的倾向。^⑨

到现代私人所有社会,劳动和私人所有都发展出自身的完成形式。劳动成为能够摆脱特定自然因素束缚的、可以“漠不关心”劳动的具体内容的一般劳动(工业劳动)。私人所有发展为可以自由活动的

① 恩格斯在《国民经济学批判大纲》也从劳动与资本的分离和统一关系来理解资本主义及私人所有。马克思在《巴黎笔记》中阅读了此书并摘录了相关的内容。但不同于恩格斯,马克思将劳动与资本的这种关系提升为私人所有内部一种具有反思性的结构性关系。(参见《马克思恩格斯全集》第 42 卷,北京:人民出版社,1979 年,第 3-4 页。)

② 参见《马克思恩格斯文集》第 1 卷,第 205 页。

③ 同上,第 235 页;MEGA², I.2, S. 427.

④ 同上,第 230 页。

⑤ 同上,第 236 页。

⑥ 同上,第 241 页;MEGA², I.2, S. 433.

⑦ 同上,第 177 页。

⑧ 同上,第 181 页。

⑨ 同上,第 181 页。

资本,马克思称之为“作为资本的私人所有”^①,它摆脱了自己自然的和社会的特质,成为抽象的、“在各种极不相同的自然的和社会的存在中始终是同一”^②的所有(Eigenthum)形式。资本具有支配一切的力量,所以像地租这样一些不依赖于劳动而产生的财富形式已经被资本消灭,工业支配农业,城市生活支配封建贵族生活。土地和地租都因此失去了自己本来的封建性质,变成“毫无内涵的资本和利息”^③,土地所有者就从封建贵族转变为“极其普通的、平庸的”^④资本家。马克思指出:“由现实的发展进程……产生的结果,是资本家必然战胜土地所有者,也就是说,发达的私人所有必然战胜不发达的、不完全的私人所有。”^⑤以这种方式,封建社会中劳动-资本-土地(工资-利润-地租)这种三元结构就变成劳动-资本(工资-利润)的二元结构。劳动成为私人所有的主体本质,因为在劳动之外,已经没有其它力量能够创造出社会财富。这是私人所有内部劳动与资本的二元对立关系形成的必要历史前提。总之,无论是从笔记本Ⅱ和Ⅲ的行文,还是从这两个笔记本对封建制度和现代私人所有制度的讨论来看,这两个笔记本都贯穿着劳动是私人所有的主体本质这条线索。

从上述讨论看,劳动是私人所有的主体本质这个命题表明了劳动对于现代私人所有具有一种普遍性,因为它是私人所有唯一的“源泉”或“创造者”。那么,劳动是否能够被理解为私人所有的普遍本质?这个问题正是马克思在笔记本Ⅰ最后所提出的新任务之一——“从私人所有对真正人的和社会的所有关系来规定作为异化劳动的结果的私人所有的普遍本质”^⑥——所蕴含的问题。由于笔记本Ⅱ缺失近40页的内容,我们无法对这个问题作非常实证性的回答。但基于上述讨论,我们或许可以对这个问题作这样一种回应:国民经济学把劳动视为国民经济学的唯一原则,这相当于从主体的角度把劳动视为私人所有的普遍本质,因为它把劳动视为现代私人所有唯有借此才能产生的、因而是普遍的主体性的存在。如果这个理解是到位的,那么《手稿》笔记本Ⅰ和Ⅱ、Ⅲ之间多了一层内在联系:笔记本Ⅰ基于自身内容的不足而提出探讨私人所有的普遍本质这个新的任务,而笔记本Ⅱ和Ⅲ则间接地完成了这个新任务。但是,马克思这个新任务要求“从私人所有对真正人的和社会的所有关系”来规定私人所有的普遍本质,前面我们并未进行这方面的思考。或许只有探讨清楚什么是“真正人的和社会的所有”,我们才能更进一步理解私人所有的这种普遍本质。在我们来看,这种“真正人的和社会的所有”是对私人所有进行积极扬弃之后,建立在“领有”基础上的一种所有形式。

三、私人所有的积极扬弃:从“占有”到“领有”

在《手稿》中,马克思站在私人所有内部劳动与资本的极端对立形式——无产与有产的矛盾——的角度来理解私人所有的灭亡。他在笔记本Ⅱ中说:“劳动和资本的这种对立一达到极端,就必然是整个关系的顶点、最高阶段和灭亡。”^⑦这种灭亡显然也是私人所有本身的灭亡。在笔记本Ⅲ“私人所有和共产主义”部分,马克思把私人所有的这种灭亡称为私人所有的积极扬弃,它带来共产主义。学界对私人所有的积极扬弃这个话题已经有很多探讨,在这里我们从一个不为人关注的角度来展开这方面的讨论:对私人所有的这种积极扬弃,是使建立在占有(Besitz)基础之上、以占有为“生活手段”的私人所有,向以领有为基础的共产主义的转变;是使私人所有对人的本质的占有(在这种占有中人的本质被片面化为抽象劳动),向人为了人并通过人对人的本质力量和生命的领有的转变。从“占有”到“领有”这个角度更好地反映了《手稿》中共产主义与私人所有对人的本质所采取的截然相反的态度。

私人所有建立在 Besitz 的基础之上。Besitz 中文一般译为“占有”,有时也会被译为“财产”,因为作为名词的“占有”即占有物,可以被理解为财产。黑格尔在《法哲学原理》中说:“占有,就是所有(Besitz,

① 《马克思恩格斯文集》第1卷,第172页;MEGA², I.2, S.377.

② 同上,第172页。

③ 同上,第173页。

④ 同上,第172页。

⑤ 同上,第176页;MEGA², I.2, S.381.

⑥ 同上,第167-168页;MEGA², I.2, S.374.

⑦ 同上,第172页。

welcher Eigenthum ist)。”^①在占有中,我个人意志对我成为现实的意志,这一点构成“所有”的规定,并且使“所有”获得“私人所有”的性质。^②换言之,在黑格尔这里,通过占有来规定的“所有”是一种私人所有。马克思在《黑格尔法哲学批判》说:“私人所有的真正基础,即占有,是一个事实,是无可解释的事实,而不是权利。只是由于社会赋予实际占有(faktischer Besitz)以法律规定,实际占有才具有合法占有(rechtlicher Besitz)的性质,才具有私人所有的性质。”^③占有是私人所有的真正基础,“合法占有”本身就是私人所有。

在《手稿》中,马克思同样强调私人所有与占有的这种关系。他说:“私人所有本身也把占有的这一切直接实现仅仅看做生活手段(Lebensmittel),而它们作为手段为之服务的那种生活,是私人所有的生活(Leben)——劳动和资本化。”^④Leben 可同时理解和翻译为“生活”“生命”“生存”,Mittel 包含有手段、方式、方法、资料等含义,因此这段引文表明了占有是私人所有的“生命手段”“生存方式”“生活资料”,是为私人所有的“生命”服务的东西;劳动和资本化作为私人所有的“生命”,是通过占有来实现的。不仅现代私人所有建立在占有的基础上,封建社会中的私人所有也建立在占有的基础上。在《手稿》中,马克思说:“封建的土地占有(Feudalgrundbesitz)已经包含土地作为某种异己力量对人们的统治……私人所有的统治一般是从土地占有(Grundbesitz)开始的;土地占有是私人所有的基础。”^⑤这里所说的私人所有是封建地产,它建立在对土地的占有基础之上。在《手稿》中,马克思把 Grundeigenthum(土地所有)和 Grundbesitz(土地占有)视为同样的概念来使用。

在《手稿》中,私人所有的主体本质可以通过占有来理解。“占有”是一种私人性和排他性的行为,我占有某物意味着我要排除和否定他人也同样如此占有此物。因此在占有中,我与他人处于排斥和对立的关系中。我(以及每一个他人)在这种排斥和对立的关系中获得自己的生存资料,发展出有限的、片面的和狭隘的本质。以这种占有为基础形成的私人所有的关系因此是一种私人性、排他性和片面性的狭隘关系。其中一种狭隘性的表现就是:“私人所有使我们变得如此愚蠢而片面,以致一个对象,只有当它为我们所拥有(haben)的时候,就是说,当它对我们来说作为资本而存在,或者它被我们直接占有(besessen),被我们吃、喝、穿、住等等的时候,简言之,在它被我们使用的时候,才是我们的。”^⑥在私人所有的社会里,物只有是为“我”之物,并且在实际上被我直接控制和能够物质性地消灭(如吃喝用等)时,才是属于“我”的物。当现代私人所有的社会中这种为“我”之物被当作商品大量生产出来之后,“我”与物的主客体关系就发生了颠倒:这些为“我”之物通过自身的有限性和片面性来创造着我的个人需要,实现“我”的本质,因此“我”的本质同样是有限的和片面的;并且由于我需要作为单纯的劳动人,通过自己的劳动,在与其他人相交换的关系中才能获得这些物,这些交换的成功与否需要取决于物的规律(市场的规律),因此物成为主体,“我”不过是被物所支配的东西。

因此,占有就是片面的个人为了自己被物所操控的、狭隘的需要对物本身的排他性的据为己有。这种占有不是个人的自主活动的表现,而是被物操控的活动的表现。占有本质上是物(而不是人)作为主体而进行的活动,是物通过人的方式对物的吞噬和控制。这种占有似乎能够实现人的“本质”,但由此实现的是片面的、扭曲的、物质性的、狭隘的、与人的本质力量和生命相对立的东西,是人的非本质(Unwesen)。因此,占有最为根本的占有对象是人的本质,但它是通过将人的本质转化为非本质的方式来占有之,使人在根本上失去自己的本质和主体性。私人所有以占有为基础、手段,也是占有的结果,它因此在人身上获得自己的本质和主体性。私人所有作为主体,将个人的未发展起来的、贫乏的本质转化为抽象的谋生劳动,转化为私人所有自己的内在本质并占有之。或者说私人所有使个人以这样的方式“占有”自己的本质,它使自己成为单纯的劳动人,以此使自己的本质力量和生命都用来满足于私人所有的

① [德]黑格尔:《法哲学原理》,邓安庆译,北京:人民出版社,2016年,第48页。“所有”原译为“财产”。(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Hegel · Gesammelte Werke*, Band 14,1, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2009, S. 53.)

② [德]黑格尔:《法哲学原理》,第54页。

③ 《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,2002年,第137页;MEGA², I.2, S. 119.

④ 《马克思恩格斯文集》第1卷,第189页;MEGA², I.2, S. 392.

⑤ 同上,第150页;MEGA², I.2, S. 359.

⑥ 同上,第189页。

生命。因此,不是个人自己作为主体来“占有”自己的本质,而是个人让私人所有作为主体首先把个人自己的这种本质转化为抽象劳动,并使私人所有将其占有。从这些角度出发,我们都可以得出劳动是私人所有的主体本质这个结论。“占有”表面是个人实现自己的定在的手段,但本质是物以人的方式对人的统治,私人所有就是这种统治的现实表现。在这种私人所有的普遍化和完成的社会(即马克思在《手稿》中说的最初形态的共产主义)，“占有”将自己赤裸裸地表现为目的:“实物所有(sachlichen Eigentums)的统治在这种共产主义面前显得如此强大,以致它想把不能被所有的人作为私人所有占有(besessen)的一切都消灭;它想用强制的方法把才能等等抛弃。在这种共产主义看来,物质的直接的占有是生活和存在的唯一目的。”^①

对私人所有的积极扬弃意味着对私人所有及其基础的彻底革命,结果当然不是出现人与物漠不相干的境况,而是人为了人并通过人来领有作为自己的本质力量和生命的感性显现的对象。这里我们需要强调《手稿》中一个非常重要但却因为翻译问题而被国内学界普遍忽视的概念:Aneignung。在《手稿》中译本中,此词也被译为“占有”,但它与 Besitz 有本质的区别,将两者译为同一个中文词,在很大程度上影响了我们对《手稿》相关内容的理解。^② Aneignung 的一般词义是获得、吸取、侵占等,它的反义词是 Enteignung,后者是指不法夺取、没收、征收,因此 Aneignung 作为它的反义词就是将这些被“夺取”“没收”或“征收”的东西领取回来。韩立新教授结合《手稿》中马克思自己制造的一个词 Entgegenständlichung 来理解 Aneignung。在《手稿》中,马克思说:“黑格尔把人的自我产生看做一个过程,把对象化看做非对象化(Entgegenständlichung),看做外化和这种外化的扬弃。”^③韩教授赞同日本学者的观点,主张把这句话中的 Entgegenständlichung 一词译为“对象性剥离”,因为它表示主体将对象的对象性剥离使之回归主体本身之意,这是对对象的扬弃。韩教授在此基础上更进一步认为,对象性的剥离就是主体对对象的“领有”,扬弃对象、对象性剥离的过程等同于领有对象的过程,因此 Aneignung 一词强调将对象“领回”自身这一含义,故将它译为“领有”。^④从《手稿》的角度来看,我们在这里赞同韩教授这些观点中的两方面内容,一是将 Aneignung 译为“领有”,二是将对对象的扬弃与剥离理解为主体对对象的领有。

在《手稿》中,马克思明确区分了占有(Besitz)和领有(Aneignung)的使用场合,把领有一词主要与对私人所有的积极扬弃联系起来使用。“共产主义是对私人所有即人的自我异化的积极的扬弃,因而通过人并且为了人而对人的本质的真正领有。”^⑤“对私人所有的积极的扬弃,作为对人的生命的领有,是对一切异化的积极的扬弃,从而是人从宗教、家庭、国家等等向自己的合乎人性的存在即社会的存在的复归。”^⑥“对私人所有的积极的扬弃,就是说,为了人并且通过人对人的本质和人的生命、对象性的人和人的产品的感性的领有,不应当仅仅被理解为直接的、片面的享受,不应当仅仅被理解为占有、拥有(Besitzens, Habens)。人以一种全面的方式,就是说,作为一个完整的人,领有(an/eignet)自己的全面的本质。人对世界的任何一种人的关系——视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉、思维、直观、情感、愿望、活动、

① 《马克思恩格斯文集》第1卷,第183页;MEGA², I.2, S.387.

② 在《手稿》中,Aneignung 并不是偶尔出现几次的稀有术语,它共出现29次(均被译为“占有”),主要出现在《手稿》后半部分。Besitz 虽然出现60多次,但其中40多次是 Grundbesitz、Landbesitz(土地占有、地产)、Grundbesitzer、Landbesitzer(土地占有者)这样一些日常的固定组合词,作为独立单词使用的场合只有20多次(除有四处被译为“拥有”和“具有”之外,其它都被译为“占有”)。因此,在《手稿》中,Aneignung 在使用上的份量并不比 Besitz 小,它在《手稿》中是作为一个高频、重要而专门的概念出现的,有其独特的地位和内涵。国内学界已有学者注意到 Aneignung 在马克思思想中的使用情况,主要是韩立新、张一兵教授(后者主要是在研究索恩-雷特尔《脑力劳动与体力劳动》一书时关注此概念)。但总体上国内学者对 Aneignung 在马克思思想中的内涵及其与 Besitz 的区别的探讨还不够充分。本文仅限于《手稿》一书的范围来探讨这方面的话题,更大范围的探讨有待于进一步的研究。

③ 《马克思恩格斯文集》第1卷,第205页。

④ 参见韩立新:《〈巴黎手稿〉研究》,第451-462、17页。从韩教授的讨论来看,Aneignung 似乎与黑格尔哲学有密切的关系,应是黑格尔哲学中高频出现的概念。实际上,该词在黑格尔的著作中出现得相当少。例如在《精神现象学》和《法哲学原理》中都只出现过1次,在《哲学科学全书纲要》中出现的次数较多,但也只有5次。实际上,在德语中 Aneignung 并不是一个常用的词汇,马克思在《手稿》中大量使用此词,显然是有意而为之的。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第1卷,第185页;MEGA², I.2, S.389。“领有”的原译为“占有”。接下来的引文中凡是出现“领有”(Aneignung)一词,均为对原译“占有”的改译。以下不一一说明。

⑥ 同上,第186页;MEGA², I.2, S.390.

爱，——总之，他的个体的一切器官，正像在形式上直接是社会的器官的那些器官一样，是通过自己的对象性关系，即通过自己同对象的关系而对对象的领有，对人的现实的领有。”^①“我们把共产主义本身——因为它是否定的否定——称为对人的本质的领有，而这种领有以否定私人所有作为自己的中介，因而还不是真正的、从自身开始的肯定，而只是从私人所有开始的肯定。”^②

上述引文非常鲜明地表达了一个重要内容：对私人所有的积极扬弃就是对人的本质、本质力量或生命的领有，这种领有是人为了人并且通过人进行的。因此，对对象的领有包含在对对象的扬弃过程中，领有是这个扬弃过程中事物向主体复归的环节。换言之，领有是把本来属于人的本质的东西重新归于人，是人在实现自己真正的本质和生命的过程中，通过自己的活动，与能够实现这种本质和生命的东西相统一。

在《手稿》中，领有活动可以分为两种情况。一种情况是领有是人作为人本来就能够进行的活动。人作为人本身就应当能够领有自己的活动产品，以此实现自己的真正本质和生命。不能实现这种领有的情形是不正常的情形。这种情形出现在私人所有的社会。马克思在《手稿》中确认了这一点。他指出在当时国民经济的实际状况中，“劳动的这种现实化表现为工人的非现实化，对象化表现为对象的丧失和被对象奴役，领有表现为异化、外化”，“对对象的领有竟如此表现为异化，以致工人生产的对象越多，他能够占有(besitzen)的对象就越少，而且越受自己的产品即资本的统治”，“对于通过劳动而领有(aneignet)自然界的工人来说，领有表现为异化”。^③ 马克思这些话表明了领有是人本来应当能够实现的一种活动，但私人所有的社会破坏了这一点，使领有变成占有。

另一种情况是领有是自由全面发展的人的活动。人得到自由全面发展之后，才能为了人(而不只是单纯为了私人性质的“我”)并通过人来领有自己的本质力量和生命。这种意义的人作为主体，不是孤立的、原子式、排他性和片面的个人，而是社会化的、普遍性的、全面发展的人，这表现为他的感觉、感性、需要、活动和社会关系都具有社会性和普遍性。因此，在领有的活动中，他所领有的不只是能够实现自己个人的本质力量和生命的东西，同时还是能够普遍地实现人本身的本质力量和生命的东西，因而这是对人之作为人的本质力量和生命的领有。在这种活动中，“别人的感觉和精神也为我自己所领有。因此，除了这些直接的器官以外，还以社会的形式形成社会的器官。例如，同他人直接交往的活动等等，成为我的生命表现的器官和对人的生命的一种领有方式”^④。领有在这里表现出与占有截然相反的一面：它不是一种排他性的、私人性的、物化性的据为己有，不是在一种排他性的、片面的和对立的关系中对物的侵占、垄断、享受、使用和消费，相反，这是一种普遍性的、社会性的据为“人”有(区别于据为“己”有这样一种排他性的私人关系)，是作为人的本质力量的感性体现的对象或自然界与人的统一。如果说这种领有也能够实现某种“所有”，那么它所实现的是“真正人的和社会的所有(wahrhaft menschlichen und sozialen Eigentum)”^⑤，这种“所有”的基础不再是占有，而是领有。根据马克思的立场，这种领有过程也是物或自然界从被人支配和统治中“解放”出来的过程，是“人和自然界之间、人和人之间的矛盾的真正解决”^⑥。总之，占有的真正主体是物，是异化的、物化的个人在物的支配下，对只能实现自身片面的、狭隘的和私人的本质的物的据为“己”有；而领有的主体是人本身，是人作为人和为了人本身，从人的本质和生命出发，对作为人的本质力量的感性呈现的对象的据为“人”有。

从上述内容看，人为了人并通过人对人的本质的领有这个命题，构成劳动是私人所有的主体本质这个命题的否定。在后一个命题中，主体是物(私人所有)，它占有人的本质，通过把人的本质转化为私人性的、被抽象为谋生手段的劳动来占有之。这些内容都在前一个命题中被颠倒和否定。这种否定不是简单地把人的本质“恢复”为全面的本质来占有，也不是简单地恢复人的主体性来反过来占有物，甚至不是把“全面发展”的人作为主体来占有物(姑且不论能不能做到这些)，这种颠倒和否定在根本上是用

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，第189页；MEGA²，I.2，S.392.

② 同上，第231页；MEGA²，I.2，S.425.

③ 同上，第157、168页。

④ 同上，第190页。

⑤ 同上，第167页；MEGA²，I.2，S.374.

⑥ 同上，第185页。

领有来颠倒和否定占有。在《手稿》中,共产主义“是对私人所有即人的自我异化的积极的扬弃,因而而是通过人并且为了人而对人的本质的真正领有”^①,这意味着在共产主义中,得到自由全面发展的人是真正意义的和唯一的主体,人通过劳动将自己的本质力量对象化,由此产生的劳动产品和整个自然界都与人的本质力量相统一,成为人的本质力量 and 生命的感性显现。人为了人并通过人(这里的“人”始终都不是私人性和片面性的人、而是社会化的和普遍性的人)来领有能够体现人之本质力量 and 生命的对象,从而充分地实现人的本质力量 and 生命。这既否定了劳动是私人所有的主体本质这个命题把私人所有视为主体的内容,也否定了把人抽象为单纯劳动人、把人的本质活动异化为谋生劳动的内容,同时以领有来否定了私人所有的基础占有,把私人所有所占有的对象转变为能够体现出人的自由全面的本质的对象。正因为这些否定和转变,“共产主义才是人的本质的现实的生成,是人的本质对人来说的真正的实现,或者说,是人的本质作为某种现实的东西的实现”^②。

在《手稿》中,“所有”的基础从“占有”向“领有”的转变带来的是对“所有”概念本身的革命,它意味着“所有”从以私人所有为基底转向以社会所有(“真正人的和社会的所有”)为基底,从而使“所有”概念摆脱了私人所有的狭隘性质。借此我们也可以回应马克思在笔记本 I 提出的“从私人所有对真正人的和社会的所有关系来规定”私人所有的普遍本质这个任务:私人所有对真正人的和社会的所有(Eigentum)的关系,就是私人所有对社会所有的关系,是占有对领有的关系,这种对比性的关系揭示了私人所有以具有私人性、排他性、物化性和狭隘性的占有为自己的基础和前提这个秘密,进而显示了私人所有同样具有这种私人性、排他性、物化性和狭隘性的特征,它将人的本质异化为抽象劳动并占有这种本质和人的主体性,由于这种抽象劳动是一般的、对私人所有具有普遍意义的劳动形式,因此劳动实际成为私人所有普遍的、主体性的本质。

四、结语:《1844 年经济学哲学手稿》的基本面相

上述内容在对《手稿》三个笔记本的话题进行充分阐释的同时,也表明了它们相互之间具有内在关联性。归结起来,这种关联性至少体现在如下几个方面:三个笔记本的这三个话题都是马克思在《手稿》一开始就制定的探讨私人所有的本质这个任务具体展开的探讨方向,都可以被理解为马克思对国民经济学把劳动视为自己的唯一原则的立场的(间接的、直接的和否定性的)反映,都与马克思要探讨私人所有的普遍本质这个任务有密切的关系。以此来看,《手稿》最为基本和主要的内容是马克思对私人所有的批判,它最基本面相是“私人所有批判手稿”。在《手稿》中,马克思突破国民经济把私人所有视为不予以论证的前提这种做法,把私人所有本身当作研究对象,从它的直接原因、主体体质和积极扬弃这三个角度,深刻地阐明了它以抽象的和异化的劳动为自己的本质规定,指出它这种本质规定包含劳动与资本的矛盾关系,揭示这种本质规定建立在对人的本质的异化和占有基础之上,表明对私人所有的积极扬弃是使人的本质由被物占有转变为由人为了人并通过人来领有。因此,《手稿》是一部对私人所有发动一场深刻的、彻底的 and 系统性批判的手稿。马克思在《手稿》的序言中表明,他曾计划以《黑格尔法哲学批判》的形式继续自己的批判计划,但后来改为“用不同的、独立的小册子来相继批判法、道德、政治等等”。^③《手稿》是他更改批判计划后的产物。因此,如果我们不宜把《手稿》理解为“国民经济学批判手稿”(因为这可能会造成马克思所反感的“任意制造体系的外观”^④的现象),那至少可以将其理解为“私人所有批判手稿”。把握《手稿》这种基本面相,为我们更全面地理解《手稿》以及马克思对私人所有的理解方式、批判方式和扬弃方式都具有重要的意义。

(责任编辑 已 未)

① 《马克思恩格斯文集》第 1 卷,第 185 页。

② 同上,第 217 页。

③ 同上,第 111 页。

④ 同上,第 111 页。

必然中的自由与自由中的必然

——重解马克思的自由劳动

张米兰

【摘要】西方马克思主义学者认为,在马克思的早期文本和晚期的政治经济学批判系列作品中,呈现了两种关于自由劳动的矛盾定义。这不仅被用来证明马克思文本中的“认识论断裂”,也导致很多学者放弃从劳动中寻找解放的可能性。但通过分析自由劳动的性质和自由劳动时间节约的问题,本文认为“必然王国”和“自由王国”不应视为不同类型的劳动在内容上的差别,而应当视为同一劳动活动的不同阶段。马克思主张物质性劳动是自由劳动的一部分,与西方马克思主义只注重从特殊形式的劳动中寻求解放的态度完全不同。进而,马克思所理解的共产主义彻底地贯彻了“节约劳动时间”的原则,它与主张安逸的空想社会主义和无政府主义对自由劳动的理解是截然对立的。共产主义中的自由劳动不是通过压缩物质性的必然劳动而实现的,而是在必然劳动之中实现的自由。

【关键词】共产主义;自由劳动;分工;劳动时间

中图分类号:B27 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2024)04-0036-08

作者简介:张米兰,黑龙江哈尔滨人,哲学博士,(广州 510275)中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系助理教授。

基金项目:教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“马克思政治经济学批判思想的历史性质与当代价值研究”(20JJD710004)

一、引论:自由劳动的定义及其引发的矛盾

关于马克思的劳动理论,一些学者认为^①马克思在不同时期的作品中呈现了一种从乐观到悲观的变化。马克思对劳动的乐观态度表现在两个方面:马克思在早期文本中虽然揭示和批判了工人在资本主义条件下面临的悲惨的异化处境^②,但是异化之路的前景是充满希望的,因为异化劳动不仅使社会从贫困而封建的旧生产关系中脱胎换骨,而且展现了人的社会性联合能够产生的巨大力量^③。在这些成果的基础上,马克思提出一条解放的路径,即通过废除私有财产来扬弃异化对人的负面影响。在这条路径上,马克思对劳动的态度是积极的,他肯定了异化劳动对人的本质和社会关系变革的进步性作用,并且相信在扬弃异化和分工之后,真正的自由劳动能够带来人的全面发展。

然而在马克思较晚的作品中,他对物质性劳动表达了相对悲观的态度:“自由王国只是在必要性和外在目的规定要做的劳动终止的地方才开始;因而按照事物的本性来说,它存在于真正物质生产领域的

① See Gerald A. Cohen, “Marx’s Dialectic of Labor”, *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 3, No. 3, 1974, pp. 235–261; Avner Cohen, “Marx and the Abolition of the Abolition of labor: End of Utopia or Utopia as an End”, *Utopian Studies* 6. 1, 1995, pp. 40–50; James C. Klagge, “Marx’s Realms of ‘Freedom’ and ‘Necessity’”, *Canadian Journal of Philosophy* 16. 4, 1986, pp. 769–777; Ali Rattansi, *Marx and the Division of Labour*, London: Macmillan Education UK, 1982; [德]阿伦特:《马克思与西方政治思想传统》,孙传钊译,南京:江苏人民出版社,2007年。

② 《马克思恩格斯文集》第1卷,北京:人民出版社,2009年,第158–166页。(《1844年经济学哲学手稿》部分)

③ 同上,第541–542、571、580–582页。(《德意志意识形态》部分)

彼岸。”^①马克思似乎把物质生产的劳动排除在“自由王国”之外,认为这部分劳动虽然提供了自由的基础,但物质生产活动对人来说仍然是一种负担。在另一处文本中,马克思直接指出要压缩“必要劳动时间”,从而为整个社会成员创造可支配的“非劳动时间”^②。马克思关于“节约劳动时间”的说法,似乎表明劳动过程中的异化是不可避免的,人们只有减少劳动时间,才能在不劳动的闲暇时间中获得自由。

针对马克思在劳动问题上的矛盾态度,英国学者阿里·拉坦西(Ali Rattansi)指出,马克思关于废除分工的观点在不同时期的著作中发生了重要变化:在其早期著作中,社会主义的核心要义是废除劳动分工,而在其成熟的政治经济学批判作品中,马克思抛弃了这一立场,将社会主义的重点确定在通过更合理的生产组织,以便减少劳动时间,增加自由时间^③。站在相似的立场上,科恩(G. A. Cohen)认为马克思在《德意志意识形态》等早期文本中表现出对所有形式的劳动一视同仁的态度,但在晚期涉及共产主义的论述中,却有意突出必要劳动和其他形式的劳动之间的差别,这种对劳动的态度改变意味着马克思晚期将全部必要劳动放在自由的对立面^④。

拉坦西和科恩的批判指向了理解马克思劳动理论的两个核心疑难:其一,在自由劳动的性质方面,马克思曾使用过一种亚里士多德式的术语来形容劳动,“在这个必然王国的彼岸,作为目的本身的人类能力的发挥,真正的自由王国,就开始了”^⑤。这是否意味着马克思对劳动做了一种亚式的区分,即把目的在其中的劳动视为自由劳动,而把目的在其外的、作为生存之手段的劳动视为必要劳动?^⑥其二,在上一问题的基础上,从自由劳动的量即劳动时间的角度上看,马克思在早期文本中满足生存所需的物质性劳动是人的本质活动,但在晚期的文本中又要求缩短物质性劳动的时间,并把它作为自由得以实现的前提条件。这是否意味着马克思在“节约劳动时间”的问题上存在自我矛盾?

对上述问题的回答,指向了劳动和自由问题之间长期被忽视的理论关联。鉴于马克思开创性地揭示了资本剥削的奥秘,对马克思劳动理论的研究通常把重点放在剩余价值等经济学领域。此外,马克思对共产主义和未来劳动形式的讨论较少且分散,造成人们忽视劳动与自由问题的内在关联。本文认为对马克思劳动概念的理解必须同自由相关联,才能真正发现马克思在思想史传统中的革命性位置。

在主流思想史中,劳动一直处于“受难”的位置。在古希腊哲学中,为满足生存所需的生产劳动由奴隶承担,人在这种劳动中受饥饿等欲望的驱使,处于失去理性指导的被动状态。在基督教传统中,被赶出伊甸园的亚当后代必须“汗流浹背的劳作”来祈求上帝的赐福,通过劳动才能生存被视作人类有罪的证据^⑦。与贬低劳动的传统相反,18世纪空想社会主义对劳动的浪漫叙事也存在问题。圣西门认为所有人类劳动应该回归天然的平等状态,傅里叶把劳动视为一种由情欲主导、发挥人自然天性的活动,主张劳动分工应该跟人们的天性相符。空想社会主义对自由劳动的描述在历史问题上陷入了唯心主义,他们仅以抽象的人性论为基础来定义劳动的性质,不能理解劳动的社会形式是从特定时代的生产关系中逐渐演化而来的。

在上述两个错误理解劳动本质的思想传统之外,马克思通过批判资本主义世界表面自由实则异化的劳动,开辟了一条通过物质生产等现实的活动来改变世界的道路,这条道路的尽头就是扬弃了资本主

① [德]马克思:《资本论》第3卷,北京:人民出版社,2004年,第928页。

② 《马克思恩格斯文集》第8卷,北京:人民出版社,2009年,第199页。((1857-1858年经济学哲学手稿》部分)

③ See Ali Rattansi, *Marx and the Division of Labour*, Part II. (“马克思关于废除分工的看法:两种观点还是一种?”部分)

④ [英]科恩:《卡尔·马克思的历史理论》,段忠桥译,北京:高等教育出版社,2008年,第364页。

⑤ [德]马克思:《资本论》第3卷,第929页。

⑥ 学界存在一种对“必然王国”和“自由王国”的错误理解,认为“必然王国”指的是资本主义社会,在这个存在外在强制性的社会中,人们只能实现消极自由;而“自由王国”指的是共产主义社会,人们在排斥一切外在强制以后,可以在共同占有和按需分配的基础上实现自由的劳动。但是,马克思是在共产主义内部讨论“必然王国”和“自由王国”的,而且马克思明确把前者 and 维持生存所需的生产活动联系在一起。所以“必然王国”和“自由王国”从文本上看指的并不是不同社会历史时期的劳动,而是劳动的不同形式。这里必须区分两种意义上作为自由对立面的“外在强制”,一是资本主义社会对劳动的管理和强迫,二是自然界作为劳动对象,它是按照不以人的意志为转移的规律运作的,而人的自然身体作为劳动活动的物质承载者,有时也面临着笛卡尔的难题。自然界和身体共同构成了第二种意义上的强制,而马克思说的“必然王国”是直接针对这种强制展开的劳动。

⑦ 参见[法]雅克·勒高夫:《试谈另一个中世纪——西方的时间、劳动和文化》,北京:商务印书馆,2014年。勒高夫总结了“不利于劳动的三重遗产”,分别是古希腊的奴隶制、蛮族的掠夺模式和基督教文化对物质生活的排斥。

义以后的“自由劳动”。“自由劳动”(freie Arbeit)作为一个术语,原本被马克思用来特指资本主义之下雇佣劳动的一种形式^①。相比于奴隶制的劳动,雇佣工人能自由地出卖自己的劳动力。通过自己的劳动来谋生,是资本主义社会中独立人格的体现。例如在黑格尔对现代劳动的理解中,市民社会的成员需要通过生计等“外在表现来显示他的才干”,以此才能被社会普遍承认为其中的部分^②。但站在马克思的立场上,这种意义上的劳动离“真正的自由劳动”相去甚远^③。因为在劳动和工资的等价交换背后,一方面隐藏了丧失生产资料和劳动工具的劳动者被迫出卖劳动的事实,另一方面掩盖了资本所有者利用无酬劳动对劳动者的剥削。因此,理清资本主义制度对自由劳动的意识形态包装,对探寻和发现真正的自由劳动至关重要。

与表面上自由的雇佣劳动不同,共产主义社会中真正的自由劳动是实现劳动者本质力量的活动,它应该决然与资本主义生产中被剥削的、漫长疲倦的异化劳动区分开,但又不能符合空想社会主义者对劳动的浪漫幻想。那么,真正的自由劳动同异化的劳动和浪漫的劳动,在内容和形式上有什么本质差异呢?马克思在不同时期的文本中是否存在关于劳动问题的矛盾态度呢?为了回应拉坦西和科恩的质疑,本文从自由劳动的性质和量这两个方面展开分析。

二、自由劳动的性质:废黜不同劳动的差别

马克思流传最广的关于劳动的理论集中在《1844 年经济学哲学手稿》(以下简称《手稿》),这里给出的自由劳动定义显然具有反亚里士多德色彩。阿尔都塞认为,马克思在这部手稿里关于异化劳动的表述是从对人的本质的哲学讨论出发的,这些讨论仍停留在人道主义的水平,尚未真正进入对政治经济学的科学分析^④。但恰恰是在阿尔都塞所谓“人的本质”的哲学讨论中,马克思大量分析了物质性劳动与自由的关系,其中的关键是赫斯哲学对马克思的影响。这一影响包含正反两个方面。

从正面看,马克思对异化劳动和“真正自由的劳动”的区分借鉴了赫斯关于“自由行动”(freie That)的表述。马克思的异化劳动即指“替他人服务的、受他人支配的、处于他人的强迫和压制下的活动”。而赫斯认为“自由的活动是出于内心的驱使而进行的一切活动。相反,被迫的劳动是由于外力的驱使或由于穷困而进行的一切活动”。^⑤赫斯对“自由行动”的理解受到法国社会主义文献的影响,尤其是巴贝夫和傅立叶二人的理论。赫斯批判巴贝夫通过灭绝欲望的方式实现了消极平等,却忽视了人的个性和自由的活动。这种禁欲主义的平等把劳动与享受相对立,最终只能使共产主义陷入匮乏。而傅立叶确立了当下的共产主义应该继承的伟大理念,即“把劳动组织奠定在一切个性最全面自由的运动这个基础上”^⑥。受到傅立叶的影响,赫斯的社会主义把保证人类主体的创造性活动和个性的多样化发展放在核心位置。根据科尔纽(Auguste Cornu)^⑦和日本学者畑孝一(Koichi Hata)^⑧的考证,马克思在《手稿》中对国民经济学的批判和对共产主义的正面描述受到赫斯的影响。这表明马克思此时并没有把必要的物质劳动排除在自由之外,没有把它视作享受的对立面。相反,马克思把物质劳动作为生命活动的积极内容加以肯定,它和精神劳动一样是自由劳动性质多样化的体现,也是人全面发展的必要条件之一。

从反面看,马克思对劳动的理解包含对赫斯激进的行动主义的超越。赫斯在区分“外在限制”和

① 从脱离人身依附的雇佣劳动的角度定义自由劳动:“自由劳动者有双重意义:他们本身既不像奴隶、农奴等等那样,直接属于生产资料之列,也不像自耕农等等那样,有生产资料属于他们,相反地,他们脱离生产资料而自由了,同生产资料分离了,失去了生产资料。”([德]马克思:《资本论》第1卷,北京:人民出版社,2004年,第821页。)

② [德]黑格尔:《法哲学原理》,邓安庆译,北京:人民出版社,2016年,第379页。

③ 从自我实现的角度定义自由劳动:“真正自由的劳动,例如作曲,同时也是非常严肃,极其紧张的事情。”(《马克思恩格斯全集》第30卷,北京:人民出版社,1995年,第616页。)

④ [法]阿尔都塞:《保卫马克思》,顾良译,北京:商务印书馆,2011年,第171页。

⑤ [德]莫泽斯·赫斯:《赫斯精粹》,邓习议编译,南京:南京大学出版社,2010年,第169页。

⑥ 同上,第113页。

⑦ [法]奥古斯特·科尔纽:《马克思的思想起源》,王瑾译,北京:中国人民大学出版社,1987年,第59-61页。

⑧ [德]莫泽斯·赫斯:《赫斯精粹》,第227页附录。

“自我限制”的意义上把自然界同人类历史完全对立起来,认为人如果要在社会生活中实现自我决定,其前提是必须克服一切来自自然的外在限制。“在自然界中,一切自我限制都是固定的;精神与它本身的对立是永恒的。”^①要真正实现斯宾诺莎道德哲学意义上的“至善”,就必须“从自然的偶然性向自我决定转化”^②。在这个意义上,赫斯错误地理解了斯宾诺莎的一元论,他所谓的自由行动只能在自我意识对物质生活的完全摒弃中实现。马克思则在超越赫斯的基础上走向成熟的唯物主义。同样受到斯宾诺莎的影响,马克思确立了自由劳动的整全性,把物质活动和精神活动视作不可分割的领域,样式追求力量的活动需要在思维和广延两种属性中平等地展开。在此基础上,马克思进一步把物质性劳动视作精神劳动的本体论基础。人们在追求物质生活的过程中逐渐发展出满足需要的种种手段,在这个过程中,劳动着的主体并不是被动地受自然欲望的控制,而是以现实的劳动为中介将欲望转化为生命的创造力与激情。“对象性的本质在我身上的统治,我本质活动的感性爆发,是激情,从而激情在这里就成了我的本质的活动(Tätigkeit)。”^③因此,物质性劳动不应被理解为满足人体生命机能的手段,它是人们将自然必然性转化为主体力量的能动性活动,也是个体之间进行社会性联合的中介和纽带。这种在共产主义中实现的、作为物质劳动和精神劳动之统一的自由劳动是“完成了的自然主义与人道主义”。

马克思在《手稿》中站在斯宾诺莎的立场将自由劳动确立为物质劳动和精神劳动、自然历史和人类历史的统一。而在《德意志意识形态》(以下简称《形态》)中,马克思将唯物主义带入历史维度,分析了自由劳动随着分工的发展经历了从合并到分离,再回归更高阶段的统一的历程。在《形态》中,马克思使用“自主活动”(Selbstbetätigung)一词指取消分工的自由劳动,并对自主活动的产生条件进行历史分析:在匮乏的前现代社会,生产活动和沉思活动由不同人承担,物质生活从自主活动中被分离出去,并被贬低为后者的从属形式。^④随着自然形成的分工被资本主义制度固定下来,自主活动的范围被限定在哲学、政治等精神活动和意识形态生产的领域,并成为私有财产的占有者所从事的活动。表面上看,所谓的“自主活动”能够对物质生活进行理论指导,但实际上物质活动在任何时期都是自主活动的前提条件,这表现在生产力的总和对社会状况和精神丰富程度的决定性作用。随着物质活动的发展,从事生产的力量得到社会性的集聚,物质活动从自主活动的条件“逐渐发展成自主活动的桎梏”^⑤,一场取消分工的革命就势在必行了。最后,在共产主义联合占有生产力的情况下,物质活动再次回归自主活动并重新成为它的一种形式,“劳动向自主活动的转化,同过去受制约的交往向个人本身的交往的转化,也是相互适应的”^⑥。个人完全摆脱了被固定在偶然的、特殊的和孤立的职业岗位上的状况,成为真正实现自主活动的社会的个人。

如果说马克思在《形态》中已经将共产主义中的自由劳动确立为打破分工之后的物质劳动和精神劳动在个人身上的统一,那么为什么在《资本论》中又区分了“自由王国”和“必然王国”呢?拉坦西指出,马克思文本内部发生“认识论断裂”的关键性证据是他对生产性劳动的态度转变:当马克思以“人的需要”为基础看待劳动时,劳动被放在“人的本质性活动”的高度上大加赞扬;但当《资本论》把人的地位下降为生产关系的“承担者”时,生产的地位随之下降到“必然王国”中^⑦。那么,在马克思以《资本论》为代表的作品中是否真的将物质性生产排除在自由之外呢?

在《政治经济学批判大纲》中,马克思有一段关于自由劳动的系统性讨论。他把自己对自由劳动的观点和亚当·斯密相对立。斯密认为,“汗流浹背的劳动”对人来说是一种诅咒,人只有在“不劳动的安逸状态”下才能获得自由和幸福。而人在正常状态下有一种从事劳动的需求,这种需求是斯密完全不能理解的。问题在于,人究竟在什么状态下从事的劳动可以被称为“自由劳动”?马克思指出,并不是

① [德]莫泽斯·赫斯:《赫斯精粹》,第102页。

② 同上,第101页。

③ 《马克思恩格斯文集》第1卷,第195页。

④ “在以前各个时期,自主活动和物质生活的生产是分开的,这是因为它们由不同的人承担的……而现在它们竟然互相分离到这般地步,以致物质生活一般都表现为目的,而这种物质生活的生产即劳动则表现为手段。”(同上,第580页。)

⑤ 同上,第575页。

⑥ 同上,第582页。

⑦ Ali Rattansi, *Marx and the Division of Labour*, pp. 74–75.

任何一种劳动都直接地是“自由劳动”，关键在于主体有没有能力在劳动中“克服障碍”。“诚然，劳动尺度本身在这里是由外面提供的，是由必须达到的目的和为达到这个目的而必须由劳动来克服的那些障碍所提供的。克服这种障碍本身，就是自由的实现。”^①劳动的自由与否，与劳动的目的或内容无关。无论是为满足生存而从事的“必然王国”中的劳动，还是在没有外在目的的情况下进行的“自由王国”中的劳动，这些不同形式的劳动都会让人们在其中“遭遇障碍”。这种障碍不仅来自作为劳动对象的自然界，也来自受到物质“纠缠”的精神和意识。例如，作曲不是“一种娱乐或消遣”，而是“非常严肃、极其紧张的事情”^②。

当马克思把自由劳动放置在通过“克服障碍”来自我实现的过程中时，他同时超越了亚当·斯密和黑格尔。亚当·斯密把自由理解为“没有障碍”，这是自然或社会直接赐予主体的一个理想条件，而不是主体在他的积极活动中为自己争取的结果。黑格尔很重视主体在对象性活动中否定了对象本身的独立性，并把对象纳入自身之中，但就活动的结果已经蕴含在过程中而言，黑格尔的主体并没有创造自己的本质，它只是按照绝对精神预先写好的剧本来活动。因此，亚当·斯密和黑格尔的自由是有条件的，且这个条件并不取决于主体自身，他们的自由是“被赋予的自由”和“注定要获得的自由”。但是在马克思那里，主体必须在劳动中“为自己创造出一些主观和客观的条件”^③，这些条件不仅锻炼了主体的能力，也为劳动真正成为对人具有吸引力的活动奠定基础。

马克思在这里提供了“自由劳动”的关键定义：劳动的自由与否取决于主体能否在劳动中完成一种转换，使劳动“失掉了单纯外在自然必然性的外观”，成为主体自身的目的的实现。从这个角度看，“必然王国”和“自由王国”的划分不是物质劳动和精神劳动等劳动内容的差别，而是同一劳动过程中的不同阶段。任何类型的劳动都能成为“吸引人的劳动，成为个人的自我实现”^④，只要主体能够在劳动中以科学的方式运用属人的智力和技巧，通过严肃而紧张的练习走过劳动的必然性阶段，在此过程中培养出主体克服障碍的力量，从而迎来在劳动中自我实现的“实在的自由”阶段。

因此，马克思对自由劳动的理解超越了自洛克和亚当斯密以来的劳动价值论，因为资本主义社会对劳动之生产性的判断完全坐落在劳动结果——产品身上。但马克思理解的自由劳动不仅生产了对象，而且生产了主体自身。按照古尔德(Carol C. Gould)的说法，马克思突破了自亚里士多德以来动力因与目的因、质料因与形式因的分裂，因为劳动是一个目的在其中的，也是一个目的在自身之外的双重活动^⑤。而拉坦西等学者之所以认为马克思在《资本论》中贬低了生产性劳动的地位，恰恰是因为他们陷入了资本主义劳动价值论的立场，忽视了劳动在目的因和动力因上的双重创造性。在这个意义上，马克思从未将物质性的生产劳动放在自由的对立面，生产不是通向自由之路的手段，也不是一个需要扬弃的黑格尔式的中介环节，它就是自由本身。

三、自由劳动的量：节约劳动时间的必然性

“必然王国”和“自由王国”并不是不同劳动内容之间的差别，而是同一劳动活动的不同阶段，这一论证打破了关于马克思把物质性生产活动贬低为“必然王国”中的“非自由劳动”的错误看法。但上述解释仍然存在着一处疑难：如果说“必然王国”中的劳动并不意味着“非自由劳动”，那么马克思为什么会提出在共产主义阶段仍然需要“缩短必要劳动时间”呢？共产主义阶段的“节约劳动时间”和资本主义社会中的情况有什么本质差别呢？

在资本主义社会中，“节约劳动时间”的本质是节约必要劳动时间以延长剩余劳动时间，从而获得更多剩余价值。劳动时间是衡量一切价值的尺度，但资本又竭力把劳动时间压缩到最低限度以提升生

① 《马克思恩格斯全集》第 30 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 615 页。

② 同上，第 616 页。

③ 同上，第 615 页。

④ 同上，第 616 页。

⑤ 这里把古尔德的说法做了简化，更全面的论证参见[美]卡罗尔·古尔德：《马克思的社会本体论：马克思社会实在理论中的个性和共同体》，王虎学译，北京：北京师范大学出版社，2009 年，第 3.1 节“动力因的因果性”。

产率。资本主义生产方式在“节约劳动时间”上产生的矛盾,最终会导致价值体系的自我崩溃。

关于资本主义社会中“节约劳动时间”的必然性及其后果,马克思在两处文本中分别进行讨论。第一处是《政治经济学批判大纲》中“机器论片段”一章,马克思在此揭示了“节约劳动时间”的双重后果。在资本主义生产体系下,机器作为一种特殊的固定资本与工人的活劳动之间产生的矛盾,本质上是节约劳动时间和劳动时间创造价值之间的矛盾。机器通过最大限度地吸纳知识和技能等“一般智力”的社会积累,一方面为资本创造出巨大的生产力,另一方面则把直接劳动压缩到最低限度。直接劳动的缩减把一部分劳动工人抛入就业蓄水池,而另一部分仍然留在雇佣体系中的工人则面临日夜加班的过度劳动。因此,“节约劳动时间”的第一重后果是:一旦直接形式的劳动被压缩到极点,劳动时间就不再是财富的尺度,进而“交换价值为基础的生产便会崩溃”。作为资本主义体系崩溃的积极结果,“节约劳动时间”的第二重后果是:机器节约的时间不再汇入剩余劳动,而是缩减了社会必要劳动,“那时,由于给所有人腾出了时间和创造了手段,个人会在艺术、科学等方面得到发展”^①。这也是马克思认为共产主义社会应当继续“节约劳动时间”的真正用意。

在第二处文本中,马克思从“资本的有机构成”角度补充了“节约劳动时间”所带来的后果。在《资本论》第1卷结尾处,马克思放弃了“机器论片段”中对经济危机过于简单的论证^②,转而把重点放在剩余劳动人口的问题,由此揭开了资本主义体系下技术发展所造成的一种畸形的时间结构。简单来说,资本的有机构成就是在技术上投入的资本占全部资本的比例^③。马克思认为,在资本积累的进程中,投入技术的资本将远远超过投入可变资本即工资的部分。这一差别通过资本数量在积累和集聚过程中的增加而成指数级别的扩张。“总资本的可变组成部分的相对减少随着总资本的增长而加快,而且比总资本本身的增长还要快”^④,这导致随着资本的不断积累,超过资本增殖的平均需要的过剩人口被不断创造出来。

总的来说,马克思认为“节约劳动时间”长远来看会造成利润率下降,从而导致资本主义价值体系的全面崩溃;短期来看,“节约劳动时间”的直接后果是生产出大量的“相对过剩人口”。针对后一点,为资本辩护的经济学家声称,资本在技术上的追加投入给现役工人减轻了劳动强度、缩短了劳动时间,同时游离出来的工人又释放了多余的可变资本,这些可变资本可以被用于提高现役工人的工资。但实际情况是,从属于剩余价值生产体系的技术不能给任何工人减少负担,它将释放出来的自由时间以隐秘的方式装入资本的口袋,同时又制造了工人之间的相互竞争,以便挤压更多无酬劳动。因此,“相对过剩人口”的出现揭示了在社会总劳动的层面上,劳动时间并没有被节约,只是从失业工人身上转移到现役工人身上。失业人口的被迫“赋闲”同现役劳动人口的被迫“过劳”,是“节约劳动时间”的矛盾在资本主义体系下的表现。

为什么在资本主义条件下,“节约劳动时间”无法真正为自由劳动创造条件,反而产生了失业和过劳的悖论呢?对此,可以从《资本论》对价值量的分析中找到答案。马克思在此触及了资本主义社会的时间性问题,发现人类在劳动中创造的价值不是依据劳动产品的质量和数量来度量,而是以时间为尺度计算的,劳动时间构成物质财富和价值量之间的中介。随着生产率在社会范围内提高,劳动时间的节约带来的是产品价值量的下降。为了提升价值总量,资本家需要在更短的时间内生产数量更多的产品,而这又造成产品价值的进一步下跌。因此,资本家卷入一场被迫“节约劳动时间”的加速游戏,而劳动者成了其中的受害人。德国社会学家哈特穆特·罗萨(Hartmut Rosa)发现,晚期现代社会的加速已经成为一个自我推动的“加速循环”^⑤。由技术的革新带来的“节约劳动时间”不仅没有真正为现代人创造闲暇,反而导致了生活节奏的加速和社会变化的加速,而方方面面的加速又进一步助长了我们对“节约

① 《马克思恩格斯全集》第31卷,北京:人民出版社,1998年,第101页。

② 关于“机器论片段”中马克思对资本主义崩溃的论证及其存在的局限性,参见孙乐强:《马克思“机器论片段”语境中的“一般智力”问题》,《华东师范大学学报》哲学社会科学版2018年第4期。

③ 资本的构成是由“资本分为不变资本和可变资本的比率,或者说,分为生产资料的价值和劳动力的价值即工资总额的比率来决定的”。([德]马克思:《资本论》第1卷,第707页。)

④ 同上,第726页。

⑤ [德]哈尔特穆·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,2005年,第249页。

劳动时间”的需求。因此,微观层面在个别资本家那里发生的“节约劳动时间”与宏观层面在资本主义体系中发生的“加速”构成一个循环的闭合回路。^①

在资本主义条件下,人们无法通过“节约劳动时间”来换取真正的闲暇,但共产主义的重新分配为此提供了可能性。首先,资本主义社会中过剩的劳动时间需要为共产主义之下的自由提供条件,完成这一转变关键在于打破劳动时间对财富的中介,使物质财富成为社会财富的直接存在形式。美国马克思主义经济学家安德鲁·克莱曼(Andrew Kliman)把取消劳动时间的中介解释为“间接社会劳动”(indirectly social labour)向“直接社会劳动”(directly social labour)的转化,这一转化只能发生在劳动者各取所需、无需交换的共产主义高级阶段。^② 经由这一转化,资本主义体系下节约劳动时间的生产机制将为共产主义社会中真正的自由劳动构建一种可能性:“节约时间”的潜能首先要在资本主义生产体系下被建构起来,进而通过社会地占有和解放这种能力,劳动的主体则能够将“过剩时间”中的消极劳动转化成“闲暇时间”的自由劳动。

进而,在共产主义社会中,以自由劳动和共享生产资料为基础的社会经济结构,将使劳动时间的缩减成为必然。与共产主义社会中人们自主进行的“节约劳动时间”相比,“节约劳动时间”在资本主义结构中表现为一种外在强制,劳动的时间长短和强度都要受到社会必要劳动时间的统治,这种时间统治价值的情况仅仅在特定历史条件下才是必要的。纵观人类劳动生产的历史,时间的节约已经成为一种超历史的社会必要性。伴随着人类需求的不断扩大,劳动时间仍然会随着生产力的提高而逐渐下降。^③ 共产主义社会中的私人劳动不必转化为劳动时间来进行价值的计算,而是直接汇入社会总劳动,那么“节约劳动时间”就成为劳动生产率的提升和个人能力充分发展的自然结果。

上述内容证明了资本主义制度下“节约劳动时间”的虚假性,以及共产主义社会如何真正地让节约下来的时间成为自由的基础。但读者可能要问,资本主义社会中强迫劳动者“节约劳动时间”的罪魁祸首是资本对利益的追逐,当共产主义社会实行按需分配以后,人们为何不能过上一种停止加速的安逸生活呢?换句话说,马克思为什么认为在进入共产主义社会之后仍然应该“节约劳动时间”呢?要回答这个问题,首先得澄清对“工作日缩短”这一说法可能产生的误解。马克思在《资本论》第3卷中提及必然王国是自由王国的基础,进而强调“工作日的缩短是根本条件”。^④ 这里,马克思只是借用了资本主义社会中关于“工作日”这一术语的用法,共产主义社会中要取消“工作”与“非工作”在时间上的严格界限,因为这一界限的发明是基于资本对无酬劳动的隐蔽剥削。那么在取消工作与闲暇之界限的基础上,“工作日的缩短”究竟缩短的是什么呢?它实际上指的是,“节约劳动时间”的原则必须从资本主义社会中一以贯之地运用到共产主义社会中来,其差别就在于,外在强制的消失使我们不再面临自由劳动和必然性劳动被分配给不同人承担的状况。尽管马克思已经认识到劳动的辛劳程度必然随着生产力的发展而有所减轻,但这并不意味着空想社会主义所幻想的那种随心所欲地从事劳动的时代会随着共产主义一同降临,因为文明人仍然要为维持和再生产自己的生命同自然发生物质变换,而随着人们需求的扩大,所谓“必需品”的范围也会随之扩大。

阿伦特曾批评马克思想要从必然性的劳动中彻底解放人的想法过于天真,因为即便到了共产主义社会,“为生存所必需,人的条件内含的劳动……依然没有失去强制和必要的特征”^⑤。实际上,马克思所理解的自由劳动并不是建立在彻底摆脱必然性的基础上,而是在必然性之中获得自由。这部分所依

① [德]哈尔特穆·罗萨:《加速——现代社会中时间结构的改变》,第254页。

② See Andrew Kliman, “Marx’s Critique of the Gotha Program on Capitalism vs. Communism”, *Journal of Global Faultlines*, Vol. 9, No. 2, Dec. 2022, pp. 107–125. 在克莱曼对《哥达纲领批判》的分析中,他利用“直接社会劳动”和“间接社会劳动”分析了社会主义初级阶段和共产主义之间分配形式的差别。“按劳分配”意味着私人劳动仍然只是“间接社会劳动”,它需要换算成一定的劳动时间才能成为社会劳动的一部分,因此这种分配方式只是公平版本的商品交换,并不是真正意义上的共产主义。而在共产主义高级阶段,私人劳动无需任何中介直接成为社会总劳动的一部分,这种“按需分配”的体制才真正颠覆了劳动价值论意义上的“公平”。

③ “必要劳动将会扩大自己的范围:一方面,是因为工人的生活条件将会更加丰富,他们的生活要求将会增大。另一方面,是因为现在的剩余劳动的一部分将会列入必要劳动,即形成社会准备基金和社会积累基金所必要的劳动。”([德]马克思:《资本论》第1卷,第605页。)

④ [德]马克思:《资本论》第3卷,第929页。

⑤ [德]阿伦特:《马克思与西方政治思想传统》,第45页。

托的形而上学原则已经在上文关于马克思超越赫斯的部分论证过了。英国学者尼克·斯尔尼切克(Nick Srnicek)和亚历克斯·威廉斯(Alex Williams)注意到,马克思从来没有将共产主义放到加速的对立面上,相反,他在对早期资本主义技术的分析中已经看到了“节约劳动时间”在未来社会中的必然性,即通过发展技术来加速劳动的计划不当被废黜,而应该被共产主义继承下来。“在这个计划[共产主义]中,不需要摧毁新自由主义的物质平台。只需要重新将其导向公共目的。现存的基础设施并不属于需要摧毁的资本主义阶段,而是走向后资本主义的跳板。”^①通过研究生产方式的进步对社会结构造成的根本性变革,马克思看到了“节约劳动时间”与自由劳动之间的双向关系:通过联合起来的生产者集中控制全社会的劳动,劳动时间的减少为人类从事各种自由劳动提供了基础,而自由劳动所释放的生产力导致了劳动时间必将进一步缩短。节约时间与自由劳动将在一种全新的生产关系中不停地生产出使彼此得以可能的条件。在这个意义上,共产主义才能真正释放加速所创造的潜在生产力,同时提供进一步“节约劳动时间”的可能性。

四、结语:对静止的乌托邦及特定形式的自由劳动所做的批判

空想的社会主义者们幻想了一种完全基于情欲和天性来从事劳动的乌托邦社会,无政府主义者更是承诺了一种“为懒惰之人准备的”后工人主义(post-workerism)时代。当下在对抗资本主义剥削的过程中,大众对共产主义的认识很容易陷入上述两种错觉,例如“躺平”这种消极反抗。如果把马克思的“必然王国”同“自由王国”对立起来,那么就是承认非劳动是唯一的通往自由之路。

现代西方马克思主义的众流派对劳动概念的处理颇为微妙。法兰克福学派从总体上拒绝了从劳动中获得解放的可能性。霍克海默、阿多诺认为现代社会中的科学和技术已经将劳动本身拖进工具理性的深渊,甚至“自由王国”中的音乐与艺术等形式的劳动都已经被资本逻辑入侵。哈贝马斯则批评马克思只按照“生产模式”来理解反思,把劳动局限在主客体之间,忽视了主体间的交往这一重要的劳动形式,从而没有办法使劳动脱离工具性活动的范畴。^②无论是初代批判理论学者提供的关于劳动的悲观解释,还是后期从交往活动的角度重新解释劳动的努力,上述说法无疑绕过了马克思关于劳动与自由关系最核心的部分,即从物质劳动的角度将必然王国视作追求自由之力量的一个阶段。而奈格里(Antonio Negri)和哈特(Michael Hardt)等人从“非物质劳动”中建构起来的自治主义的马克思主义(autonomist marxism)则问题更甚,他们声称后现代社会的非物质劳动已经取代了工业劳动的霸权地位,从事非物质生产的大众能够在其生产过程中以更主动和更具包容性的方式构成一个抵抗资本统治的革命主体。但这种依靠智力劳动和情感劳动构成的关系体是排斥物质劳动的生产者的^③,因为即便现代科技能彻底地变革劳动形式,只要人类仍然栖居于物质世界中,必然有一部分人专门从事与物质直接打交道的劳动。随着所谓“非物质劳动”时代的到来,这部分人已经面临从革命主体中彻底被排出的危险。在这个意义上,必须打破物质劳动和非物质劳动、交往行动和生产劳动、“必然王国”和“自由王国”中的劳动在革命能力和实现自由之可能性上的差别。这不仅保证了人作为灵肉混合体之全面发展,也保证了共同体内部人与人之间的普遍联合。

(责任编辑 已 未)

① Alex Williams and Nick Srnicek, “Accelerate Manifesto for an Accelerationist Politics”, ed. by Robin Mackay and Armen Avanessian, *Accelerate: The Accelerationist Reader*, Cambridge: MIT Press, 2014, pp. 347–362.

② 这里概括的是哈贝马斯早期对马克思的批评:“马克思未能对那种应该重建类的自我构成的、作为批判的科学的性质给予说明,因为他的人同自然的综合的唯物主义概念,始终局限于工具活动的范畴框架。在工具活动这个框架内,得到论证的是生产知识,而不是反思知识。”([德]哈贝马斯:《认识与反思》,郭官义、李黎译,上海:学林出版社,1999年,第278页。)

③ 关于哈特、奈格里对“非物质劳动”的定义及其两种形式的划分,参见 Michael Hardt and Antonio Negri, *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*, Hildesheim: Penguin, 2004, p. 108. 不可否认,晚近以来西方马克思主义对非物质劳动的强调,确实补充了传统马克思主义对“改变物质形态”的劳动的重视。这一点已经被女性主义的马克思主义所采纳。例如,霍耐特把情感劳动引向对女性“家内劳动”(domestic labour)的关注,但非物质劳动中的智力或语言劳动需要借助一定的文化资本才能习得,这将造成一种由不同劳动形式带来的新的社会阶层划分。(See Axel Honneth, “‘Labour’, A Brief History of a Modern Concept”, *Philosophy* 97. 2, 2022, pp. 149–167.)

毛泽东“结合”话语的建构逻辑及其启示

马纯红

【摘要】毛泽东“结合”话语的建构,深刻体现了马克思主义中国化的要义精髓。毛泽东“结合”话语的提出、建构与演进,体现了毛泽东作为坚定的马克思主义者对待马克思主义的科学态度、对马克思主义的理论把握和对马克思主义的坚持与发展,是毛泽东对马克思主义中国化的认识从感性到理性、从理性到实践的生动呈现。深入探讨毛泽东“结合”话语的建构逻辑,对深化“马克思主义行”“中国化时代化的马克思主义行”的认知、实现坚持和发展马克思主义相统一具有重要启示。

【关键词】毛泽东;“结合”话语;马克思主义中国化

中图分类号:A84 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2024)04-0044-07

作者简介:马纯红,(长沙 410003)湖南省社会科学院(湖南省人民政府发展研究中心)马克思主义研究院、湖南省毛泽东研究中心研究员。

基金项目:国家社会科学基金重点项目“西方学术话语核心议题批判及其影响研究”(22AKS020);国家社会科学基金项目“新时代中国特色话语体系建构研究”(22VRC028)

习近平在纪念毛泽东同志诞辰130周年座谈会上指出,毛泽东“是马克思主义中国化的伟大开拓者”^①。在开拓马克思主义中国化的历史进程中,毛泽东进行了卓有成效的“结合”话语建构,深刻揭示了马克思主义中国化的要义精髓。他指出:“不如马克思,不是马克思主义者;等于马克思,也不是马克思主义者;只有超过了马克思,才是马克思主义者。”^②毛泽东这一论断中“马克思”“马克思主义者”“不是”“等于”“超过”等关键词,既包含着以“结合”为内核的“什么是马克思主义”的叙事话语,也包含着以“结合”为方法的“怎样对待马克思主义”的辩证话语。毛泽东对何谓“结合”、为何“结合”、何以“结合”等问题进行了深入的理论思考与实践探索,明确提出“马克思列宁主义的理论和中国革命的实践相结合”“第二次结合”的话语概念,这既阐明了“结合”话语在推进马克思主义中国化过程中的重要意义,也确证了毛泽东在中国共产党推进马克思主义中国化过程中的重大贡献。深入探讨毛泽东“结合”话语的建构逻辑,对深化“马克思主义行”“中国化时代化的马克思主义行”的认知、实现坚持和发展马克思主义相统一具有重要启示。

一、“结合”的前置逻辑:以什么样的态度对待马克思主义

马克思主义是科学的理论,但从没有宣称终结真理,而是开辟了通往真理的道路。以科学的态度对待马克思主义、以真理的精神追求马克思主义,是一名真正的马克思主义者的认知前提。毛泽东一生致

① 习近平:《在纪念毛泽东同志诞辰130周年座谈会上的讲话》,北京:人民出版社,2023年,第1页。

② 《《中共中央关于党的百年奋斗重大成就和历史经验的决议》辅导读本》,北京:人民出版社,2021年,第205页。

力于探索和推进马克思主义中国化,无论是新民主主义革命时期提出“马克思主义在中国具体化”和“马克思列宁主义的理论和革命的实践相结合”的话语表达,还是社会主义革命和建设时期创造性提出“第二次结合”的话语表达,在这一过程中始终贯穿着对待马克思主义的科学态度和真理精神,这是以“结合”推进马克思主义中国化的前置逻辑。

(一)“结合”的前提是要坚定信仰马克思主义

“结合”即是把马克思主义运用到各国的具体实际,实现马克思主义与各国具体实际的结合。就此,更好地坚持和发展马克思主义的立场观点方法而非从根本上去改变这些立场观点方法,是讨论马克思主义中国化的前提问题。换言之,坚定信仰马克思主义是实现马克思主义中国化的前提条件。毛泽东是一名坚定的马克思主义者,从青年时期作为先进分子接受马克思主义开始,他就强调要坚定马克思主义的理论信仰,并且“没有动摇过”^①。毛泽东曾自我评价道,自1920年夏天起,“在理论上,而且在某种程度的行动上,我已成为一个马克思主义者了,而且从此我也认为自己是一个马克思主义者了”^②。

坚定对马克思主义的信仰,就要在思想和认识层面真正理解和坚持马克思主义。毛泽东有句名言:“共产党不靠吓人吃饭,而是靠马克思列宁主义的真理吃饭,靠实事求是吃饭,靠科学吃饭。”^③1930年5月,毛泽东在《反对本本主义》中指出,“我们的斗争需要马克思主义”^④,我们欢迎这个理论,“决不是因为马克思这个人是什么‘先哲’,而是因为他的理论,在我们的实践中,在我们的斗争中,证明了是对的”^⑤。1936年12月,毛泽东在《中国革命战争的战略问题》中强调,由于“我们的眼力不够,应该借助于望远镜和显微镜。马克思主义的方法就是政治上军事上的望远镜和显微镜”^⑥。1937年5月,毛泽东在《中国共产党在抗日时期的任务》中重申“在全党中提高马克思列宁主义的理论水平是完全必要的,因为只有这种理论,才是引导中国革命走向胜利的指南针”^⑦。新中国成立前夕,毛泽东回顾党的28年革命历史后说:“谢谢马克思、恩格斯、列宁和斯大林,他们给了我们以武器。这武器不是机关枪,而是马克思列宁主义。”^⑧1954年9月,毛泽东在第一届全国人民代表大会第一次会议上再次庄严宣告:“领导我们事业的核心力量是中国共产党。指导我们思想的理论基础是马克思列宁主义。”^⑨这一系列论述,无不是毛泽东基于中国革命和建设的现实考量作出的对马克思主义指导性地位的充分肯定。

坚定对马克思主义的信仰,就要在学习和实践层面真正掌握和运用马克思主义。了解马克思主义才能真正信仰马克思主义,了解的首要途径就是学习。毛泽东一直强调要学习,要不断阅读马列著作,“活到老,学到老”^⑩。他曾把学习形象地比喻为“无期大学”,希望“全党的同志,研究学问,大家都要学到底,都要进这个无期大学”^⑪。针对在学习上自满或畏难的情况,毛泽东指出“学习一定要学到底,学习的最大敌人是不到‘底’”^⑫;针对学习中出现的因为工作忙没有时间学和水平低看不懂书的现象,毛泽东提出“工作忙就要挤时间,看不懂就要钻进去”^⑬;针对党员干部普遍对马克思主义立场观点方法理解不够透彻的情况,毛泽东强调要学习马克思主义世界观和方法论。学习马克思主义理论的最终目的

① 沙健孙主编:《中国共产党史稿(1921-1949)》第1卷,北京:中央文献出版社,2006年,第235页。

② 同上,第216页。

③ 《毛泽东选集》第3卷,北京:人民出版社,1991年,第836页。

④ 《毛泽东选集》第1卷,北京:人民出版社,1991年,第111页。

⑤ 中共中央文献研究室编:《毛泽东思想年编:1921-1975》,北京:中央文献出版社,2011年,第43页。

⑥ 《毛泽东选集》第1卷,第212页。

⑦ 同上,第264页。

⑧ 《毛泽东选集》第4卷,北京:人民出版社,1991年,第1469页。

⑨ 中共中央党史和文献研究院编:《毛泽东年谱》第5卷,北京:中央文献出版社,2023年,第283页。

⑩ 中共中央党史和文献研究院编:《毛泽东年谱》第2卷,北京:中央文献出版社,2023年,第91页。

⑪ 《毛泽东文集》第2卷,北京:人民出版社,1993年,第185页。

⑫ 同上,第184页。

⑬ 中共中央党史和文献研究院编:《毛泽东年谱》第2卷,第126页。

是运用理论去分析和解决中国的实际问题,“读书是学习,使用也是学习,而且是更重要的学习”^①。为了清楚地说明理论联系实际的道理,毛泽东把马克思主义与中国具体实际的关系形象地比喻为箭和靶的关系,用“有的放矢”来形容理论与实际相结合,提出“‘的’就是中国革命,‘矢’就是马克思列宁主义。我们中国共产党人所以要找这根‘矢’,就是为了要射中国革命和东方革命这个‘的’的”^②。毛泽东进一步指出,马克思主义要用到中国来,要在中国创造出一些新的东西,才能是“超过了马克思”,“只有一般的理论,不用于中国的实际,打不得敌人。但如果把理论用到实际上去,用马克思主义的立场、方法来解决中国问题,创造些新的东西,这样就用得了”^③,这实际上就是“结合”的要义表达。

(二)“结合”的关键是要科学对待马克思主义

“结合”,不是为了结合而结合,而是要使马克思主义在进入中国后,能够成为解决中国问题的“武器”。“批判的武器”要真正发挥“武器的批判”作用,关键是要解决这一“武器”的适用性问题,即以何种态度对待马克思主义。

科学对待马克思主义,就要反对将马克思主义教条化。对于马克思主义中国化的核心议题——“什么是马克思主义、如何对待马克思主义”——的认识,早期中国共产党人在整体上缺乏认识上的主动和自觉,在党内一度出现把马克思主义教条化、生搬硬套马克思主义只言片语、把共产国际决议和苏联经验奉为“圣旨”的错误倾向,严重危害了党的前途和命运。毛泽东坚决反对党内出现的教条主义、本本主义的错误倾向,反对将“香”的、“活”的马克思主义变成“臭”的、“死”的马克思主义。如果只会简单背诵几句马克思主义的原理,机械地套用马克思主义的一些具体论述,看似“等于”马克思主义者,但实质上“不是”马克思主义者,这样简单的“等于马克思主义”,不仅“不是马克思主义”,更是违背了马克思主义。毛泽东认为,“洋八股必须废止,空洞抽象的调头必须少唱,教条主义必须休息,而代之以新鲜活泼的、为中国老百姓所喜闻乐见的中国作风和中国气派”^④。

科学对待马克思主义,就要坚持将马克思主义具体化。1938 年,毛泽东在党的六届六中全会所作的政治报告中提出“马克思主义的中国化”的重大命题,强调要推进“马克思主义在中国具体化”,“对于中国共产党说来,就是要学会把马克思列宁主义的理论应用于中国的具体的环境”^⑤。这个“中国的具体环境”即是其时中国的基本国情、中国革命的具体实践情况,如果离开中国的基本国情和革命情况来谈马克思主义,就只会是抽象的空洞的马克思主义,因此“按照中国的特点去应用它,成为全党亟待了解并亟须解决的问题”^⑥。在毛泽东看来,推进马克思主义中国化关键在“化”,首要在于“具体化”。马克思主义只有扎根中国具体的实践土壤,与中国实际相结合,才能在中国生根发芽并散发勃勃生机。正是在这一推进马克思主义具体化的逻辑中,以毛泽东同志为主要代表的中国共产党人对马克思主义中国化的认识日趋深刻,对“结合”命题的回答日趋成熟,正如毛泽东在《改造我们的学习》中所指出的,“中国共产党的二十年,就是马克思列宁主义的普遍真理和中国革命的具体实践日益结合的二十年”^⑦。

可见,毛泽东“结合”话语的提出和构建,有着深刻的前置逻辑。这一逻辑就是如何对待马克思主义的问题。既要坚定对马克思主义的信仰,又要克服将马克思主义教条化的错误倾向,坚持推进马克思主义在中国的具体化,从而真正做到对马克思主义的学而信、学而用、学而行。正是在这个意义上,我们在推进“两个结合”与马克思主义中国化时代化的进程中,就能更好地理解毛泽东指出的“不如”或“等于”马克思,都“不是”马克思主义者这一话语背后的深层意蕴。

① 《毛泽东选集》第 1 卷,第 181 页。

② 《毛泽东选集》第 3 卷,第 801 页。

③ 《毛泽东文集》第 2 卷,第 408 页。

④ 《毛泽东选集》第 2 卷,北京:人民出版社,1991 年,第 534 页。

⑤ 同上,第 534 页。

⑥ 同上,第 534 页。

⑦ 《毛泽东选集》第 3 卷,第 795 页。

二、“结合”的应然逻辑：以什么样的认知把握马克思主义

“结合”的目的,是要真正把握好马克思主义。“结合”何以可能,马克思主义何以能中国化、何以要中国化,是以真正把握好马克思主义为目的的“结合”背后的理论内在规定性使然。这种内在规定性体现为两个方面:一方面是马克思主义作为开放的体系,从来都不固步自封,而是要在与各国具体实际相结合的过程中焕发理论生命力;另一方面是马克思主义作为实践的理论,从来都不是坐而论道,而是要在与具体的社会实践相结合的过程中展示“理论武器”的现实批判力。这就是“结合”背后的应然逻辑,即对以什么样的认知把握马克思主义的回答。正因为这些规定性要求,“结合”成为真正把握马克思主义的必然要求,也正因此,“结合”既得以可能、也成为必然,马克思主义中国化既得以可能、也成为必然。

(一)“结合”是开放发展的马克思主义的内在规定

马克思主义是不断发展的开放的理论体系,马克思恩格斯都反对把马克思主义封闭化和静止化。恩格斯明确指出,“马克思的整个世界观不是教义,而是方法。它提供的不是现成的教条,而是进一步研究的出发点和供这种研究使用的方法”^①。换言之,马克思主义“是一种历史的产物,它在不同的时代具有完全不同的形式,同时具有完全不同的内容”^②。马克思主义的科学的、开放的理论品格,不仅使得中国“化”马克思主义成为可能,更成为必要和必然。

马克思主义具有与时俱进的理论品质,是随着时代、实践、科学发展而不断发展的开放的理论体系。马克思主义在创立之初,就是在包容吸纳德国古典哲学、英国政治经济学和法国空想社会主义的基础上发展起来的。发展成熟后的马克思主义同样也不是封闭的教条,而是在具体的时代表现出不同的形式,在具体的国家和民族具有不同的内容,所以,在发展中不断充实和完善自身,是马克思主义作为科学的彻底的理论的内在规定性。正是这种内在规定性,使得作为外来文化的马克思主义在进入中国后,必然与中国的文化土壤和具体实际相结合,进而实现自身理论在具体实践和土壤中落地生根、发展壮大。脱离时代背景、忽视本民族文化土壤、远离本国具体实际来谈论马克思主义,不仅会将鲜活的马克思主义固化僵化,也会将本可发挥巨大指导作用的马克思主义虚化、弱化乃至庸俗化,归根结底是背离了马克思主义自身的开放发展的理论规定性要求。中国共产党成立初期,由于经验不足,曾犯了“左”倾盲动主义、“左”倾冒险主义和“左”倾教条主义等错误。其中以王明为代表的“左”倾教条主义,就是简单粗暴地“等于”马克思主义,把马克思主义看作教义而不是方法,给革命事业带来了巨大的损失。因此,毛泽东指出,“马克思主义的‘本本’是要学习的,但是必须同我国的具体情况相结合”^③,这就是基于对马克思主义自身理论特质的认识而提出的“结合”。

(二)“结合”是理论实现对现实的满足的必然要求

马克思曾指出:“理论在一个国家实现的程度,总是决定于理论满足这个国家的需要的程度。”^④“满足需要”包含着两个层面的问题:是否能满足需要?如何才能满足需要?这两个问题息息相关、紧密联系,因为只有解决了如何满足需要的问题,才能证明这一理论能够满足需要。“全部社会生活在本质上是实践的”^⑤，“一切划时代的体系的真正的内容都是由于产生这些体系的那个时期的需要而形成起来的”^⑥,马克思主义进入中国后,不代表能马上满足解决中国问题的需要,要实现这种满足,使马克思主义能够在中国生根,就要通过中国化这一“桥梁”,在中国“化”马克思主义的进程中使马克思主义“化”

① 《马克思恩格斯全集》第39卷,北京:人民出版社,1974年,第406页。

② 《马克思恩格斯全集》第26卷,北京:人民出版社,2014年,第499页。

③ 《毛泽东选集》第1卷,第111-112页。

④ 《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,2002年,第209页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,2012年,第135页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,1960年,第544页。

中国成为现实。

任何理论都不会凭空产生,而是来源于实践,并在实践中不断发展和完善自身。毛泽东认为,“马克思主义中国化问题,不能说马克思主义早已中国化了”,中国具有自身的特殊情况,马克思主义“不能一下子就完全中国化”^①,这就从理论对现实需求的满足度,指明了以“结合”实现马克思主义这一“理论”满足中国这一“现实”的必要性和必然性。新民主主义革命时期,如何找到一条能让中国摆脱饱受西方列强剥削压迫的悲惨命运的救亡图存之路,是马克思主义必须满足当时中国现实的核心议题。毛泽东在科学研判中国基本国情的基础上,突破“城市中心论”革命道路的思维定势和路径依赖,提出了马克思主义与中国革命实际的“结合”问题(即“第一次结合”),走出了一条符合中国革命实际的“农村包围城市、武装夺取政权”的新民主主义革命道路;社会主义革命和建设时期,如何在积贫积弱、一穷二白的新中国建设社会主义,是马克思主义必须满足当时中国现实的核心议题,毛泽东提出要从“以俄为师”转向“以苏为鉴”,进行马克思主义与中国具体实际的“第二次结合”,独立自主地探索一条适合中国国情的社会主义建设道路。因此,“结合”的目的是推进马克思主义中国化,“结合”的动因则是使马克思主义在中国“带着必须有的中国的特性,即是说,按照中国的特点去应用它”^②。毛泽东关于“结合”的话语建构和实践推进,正是基于对理论与现实相互成就的辩证关系的深刻把握,将中国“化”马克思主义与马克思主义“化”中国两重逻辑相结合的认知表达。

可见,毛泽东“结合”话语的提出和构建,有着客观的应然逻辑,即以什么样的理论认知真正把握马克思主义的问题。满足理论内在的规定性和实现理论观照现实的目的性,是理论最终实现自身的基本规律。毛泽东“结合”话语的提出和建构并非偶然,既是开放发展的马克思主义的内在规定,也是理论观照现实的必然要求,深刻体现了中国共产党人真正把握马克思主义、使马克思主义得以实现自身的理论认知。也正是在这一意义上,我们在推进“两个结合”与马克思主义中国化时代化的进程中,就能更好地理解毛泽东指出的“不如”“等于”“超过”马克思主义三者之间的逻辑递进和意蕴表达。

三、“结合”的实践逻辑:以什么样的方式坚持和发展马克思主义

1938年,毛泽东明确提出“马克思主义中国化”的命题。这一命题把“马克思主义”和“中国”这两个事物,通过“化”的过程联系在一起,即以中国“化”马克思主义与以马克思主义“化”中国是马克思主义中国化这一命题的核心要义。“结合”话语的建构,就是“化”的具体过程和“化”的逻辑结果的有机结合。“结合”的实践逻辑,就是坚持和发展马克思主义相统一,在坚持马克思主义的同时,不断推出党的创新理论成果。在这种实践逻辑中,马克思主义得以被充分激活,在中国本土落地生根,进而在指导中国实践的过程中发挥“武器的批判”的巨大功能,在中国大地上展现出更强大、更有说服力的真理力量。因此,马克思主义深刻改变了中国,中国也极大地丰富了马克思主义。

(一)以“结合”坚持马克思主义

马克思主义诞生至今仍熠熠生辉,是人类思想史上的明珠。但马克思主义在世界各国的发展并非一帆风顺,形形色色的流派如存在主义的马克思主义、结构主义的马克思主义等如昙花一现,各种机械化教条化的马克思主义也如流星飞逝,但为何生发于欧洲的马克思主义能在古老的东方国度蓬勃发展,焕发出巨大的真理力量和耀眼的真理光芒?这一成功的“密钥”就是“结合”。如果说马克思主义是“外来”,那么中国具体实际和文化土壤则是“本来”,“外来”与“本来”的有机结合,催生了“化学反应”而不是“物理反应”,进而生成成为一种新的“本来”。时至今日,作为“魂脉”的马克思主义和作为“根脉”的中华优秀传统文化一样,已经成为社会主义先进文化的内核,两者内在关联、互融互通,你中有我、我中有

① 中共中央文献研究室编:《毛泽东思想年编:1921-1975》,第245页。

② 《毛泽东选集》第2卷,第534页。

你。所以我们常说有“孔夫子”和“马克思”两个“老祖宗”，两个“老祖宗”在“结合”中实现了跨时空对话和新时空融通，使得坚持马克思主义有了更加坚实的文化认同基础，进而使得马克思主义能够在中国大地上实现本土化发展。

毛泽东指出，结合要“通过一定的民族形式才能实现”^①，“民族形式”即“民族化”的结果，强调的是“中国文化应有自己的形式，这就是民族形式”^②，“从孔夫子到孙中山，我们应当给以总结，承继这一份珍贵的遗产”^③。中国共产党人是中华民族一切文化、思想、道德的最优秀传统的继承者，作为马克思主义的历史主义者，从来不会也不应当割断历史，而是要“把这一切优秀传统看成和自己血肉相连的东西，而且将继续加以发扬光大”^④。毛泽东强调要正确对待中国传统文化，要坚持古为今用、推陈出新、取其精华、去其糟粕，批判地加以继承，“继承中国过去的思想和接受外来思想，并不意味着无条件地照搬，而必须根据具体条件加以采用，使之适合中国的实际”^⑤。在毛泽东看来，“结合”既包括与中国具体实际相结合，也包括与中华文化相结合，马克思主义中国化不仅包括实践层面的“结合”，也包括文化层面的“结合”。比如在《实践论》中，毛泽东把马克思主义认识论表述为辩证唯物论的“知行统一观”，对中国传统哲学命题“实事求是”进行马克思主义的改造，使之成为中国共产党人的思想路线，这就是文化层面的“结合”的突出表现和重要成果。正是基于马克思主义与中华优秀传统文化内在的高度契合性，马克思主义进入中国后不仅没有水土不服，反而与中国历史文化传统融为一体，在中国大地牢牢扎根。毛泽东结合“话语”所体现的对中华优秀传统文化与马克思主义内在关联的思考和探索，对新时代推进“第二个结合”、不断开辟马克思主义中国化时代化新境界、实现中华优秀传统文化创造性转化和创新性发展具有重要启示。

（二）以“结合”发展马克思主义

“结合”是马克思主义在中国具体实际中得以实现自身的必然手段，是马克思主义获得一定的民族形式的发展要求，而中国化的马克思主义就是“结合”的结果。马克思主义在同中国具体实际相结合的发展过程中，结合中国民族形式呈现出不同的理论样态，这些理论样态进而形成适应时代需要并能解决时代问题的创新发展的理论体系，这是马克思主义中国化发展的逻辑结果。在“结合”中，中国共产党不断推进理论创新，不断推出党的创新理论成果，马克思主义的中国形态得以不断生成，从而更好实现了对马克思主义的发展。在马克思主义中国化过程中，以毛泽东同志为主要代表的中国共产党人，围绕什么是新民主主义革命、怎样进行新民主主义革命、如何进行社会主义建设等一系列问题进行探索和研究，创立了毛泽东思想。毛泽东思想是“马克思列宁主义的理论与中国革命的实践之统一的思想”，“是中国的共产主义，中国的马克思主义”^⑥，它成功指导了中国革命实践，是马克思主义中国化在中国革命和建设时期的理论成果，实现了马克思主义中国化的第一次历史性飞跃。改革开放后，以邓小平同志、江泽民同志、胡锦涛同志为主要代表的中国共产党人，围绕什么是社会主义、怎样建设社会主义，建设什么样的党、怎样建设党，实现什么样的发展、怎样发展等一系列问题进行探索和研究，形成了中国特色社会主义理论体系。中国特色社会主义理论体系是中国化马克思主义持续发展的又一重大理论成果，成功指导了改革开放与社会主义现代化建设实践，实现了马克思主义中国化新的飞跃。党的十八大以来，以习近平同志为主要代表的中国共产党人，系统回答了新时代的一系列重大问题，创立习近平新时代中国特色社会主义思想。习近平新时代中国特色社会主义思想是中国化时代化的马克思主义，是马克思主义中国化的最新理论成果，实现了马克思主义中国化新的飞跃，是“当代中国马克思主义、21 世纪马

① 《毛泽东选集》第2卷，第534页。

② 同上，第707页。

③ 同上，第534页。

④ 中共中央文献研究室、中央档案馆编：《建党以来重要文献选编（1921—1949）》第20册，北京：中央文献出版社，2011年，第318页。

⑤ 《毛泽东文集》第3卷，北京：人民出版社，1996年，第192页。

⑥ 中共中央文献研究室、中央档案馆编：《建党以来重要文献选编（1921—1949）》第22册，北京：中央文献出版社，2011年，第390页。

克思主义”。正如习近平所指出的：“我们党的历史，就是一部不断推进马克思主义中国化的历史，就是一部不断推进理论创新、进行理论创造的历史。”^①

可见，毛泽东“结合”话语的提出和构建，有着能动的实践逻辑，即如何坚持和发展马克思主义的问题。只有在“结合”中才能更好地坚持马克思主义，中国共产党人推进“根脉”与“魂脉”相结合，使马克思主义得以在中国真正落地生根；只有在“结合”中才能更好地发展马克思主义，中国共产党人不断推出具有鲜明时代特点、具有“中国作风和中国气派”的马克思主义中国化的理论创新成果，使马克思主义在具体场域和实践场景中始终发挥“武器的批判”功能。在中国“化”马克思主义和马克思主义“化”中国的循环往复、良性互动中，马克思主义中国化持续推进，马克思主义持续焕发真理力量和光辉。“任何科学理论和制度，必须本土化才能真正起到作用。马克思主义也好，社会主义也好，能够在中国取得胜利，关键是我们党不断推进其中国化，紧密结合中国实际加以运用。”^②正是在这一意义上，我们在推进“两个结合”与马克思主义中国化时代化的进程中，就能更好地理解毛泽东指出的“只有超过了马克思，才是马克思主义者”这一话语背后的深层意蕴。

概言之，马克思主义中国化是一个贯通过去、现在和未来的理论概念和实践创新，“结合”是马克思主义中国化的标识性话语和方法。毛泽东是马克思主义中国化的伟大开拓者，从马克思主义的具体化到中国化、从马克思主义普遍真理与中国革命实际相结合到“第二次结合”，他对马克思主义的本土化进行了具有重要启示意义的理论思考和实践探索。新时代以来，中国共产党人对“结合”问题进行了接续探索，“两个结合”的提出，表明中国共产党对“结合”问题的认识不断深入和升华，同时“两个结合”也成为新时代不断推进马克思主义中国化时代化的行动指南。新时代新征程，“两个结合”必将指引我们在新的实践中续写马克思主义中国化更加辉煌的新篇章，以富有时代意涵的中国化马克思主义不断创造马克思主义的“中国版本”，使马克思主义焕发出更加伟大的真理力量，放射出更加灿烂的真理光芒。

(责任编辑 司 维)

① 《习近平著作选读》第 2 卷，北京：人民出版社，2023 年，第 419 页。

② 中共中央宣传部编：《习近平总书记系列重要讲话读本（2016 年版）》，北京：学习出版社、人民出版社，2016 年，第 33 页。

毛泽东传统文化观中的“认知范式”探析

李文

【摘要】在毛泽东认知中国传统文化的过程中,存在一个复合型的认知范式问题。具体来说,至少包括人文认知范式、科学认知范式和唯物辩证认知范式三种具体的形态。在成为马克思主义者之前,毛泽东主要基于人文和科学两大认知范式对传统文化加以认知和理解;在成为马克思主义者之后,则主要基于唯物辩证的认知范式对传统文化加以认知和改造。但是,唯物辩证认知范式并不是唯一的,人文和科学两大认知范式共时性地存在于他的认知结构中。之所以提出这一多元的复合型认知范式问题,是因为仅从单一的认知范式很难完全解释毛泽东对待传统文化的态度和行为。只有在多元的复合型认知范式理论视角之下,才有可能透视毛泽东传统文化观的深层逻辑。这一多元的复合型认知范式对于新时代推进中华优秀传统文化的创造性转化和创新性发展,无疑具有重要的启发意义。

【关键词】毛泽东;传统文化;复合型;认知范式

中图分类号:A84 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-7660(2024)04-0051-07

作者简介:李文,湖南永州人,法学博士,(广州 510521)广东金融学院马克思主义学院讲师。

基金项目:国家社会科学基金哲学社会科学领军人才专项“‘两个结合’与马克思主义中国化时代化的创新机制研究”(22VRC009);广东省哲学社会科学规划2023年度青年项目“马克思主义基本原理同中华优秀传统文化结合的历史经验研究”(GD23YXY03);广东省普通高校创新团队项目“中国共产党执政能力建设与中国式现代化研究创新团队”(2023WCXTD015)

关于毛泽东的传统文化观问题,学界已多有探讨,其中不乏真知灼见。但是,当前学界的研究大多囿于对毛泽东传统文化观的直观描述,缺乏对这些具体观点内含的认知范式的深入研究。毋庸置疑,毛泽东对传统文化的认知和改造是一个极为复杂的论题,在不同历史时期,毛泽东对传统文化的评价和看法存在变化,甚至形成了截然对立的观点;即便在同一历史时期,毛泽东对传统文化的评价和认知也存在很多微观层面的变化。毛泽东在成为马克思主义者之后,主要以马克思主义的立场、观点和方法对传统文化加以认知,但马克思主义并非毛泽东认知传统文化的唯一理论工具和方法。有学者认为,毛泽东对待传统文化的基本态度,可以表述为一种“合我者用,不合我者去”的实用主义立场。这似乎同样陷入一种一元论或者独断论的思维怪圈。在笔者看来,毛泽东对待传统文化的态度中存在一个多元的认知范式问题。所谓认知范式,就是隐匿在具体的观点背后的认知结构或者思维方式。这种相对稳定的认知结构,有利于我们理解和把握毛泽东对传统文化认知的复杂性和丰富性。概言之,这一多元认知范式结构至少表现为三种具体范式,即人文认知范式、科学认知范式和唯物辩证认知范式。本文主要对这三种认知范式加以阐释和评价,并尝试揭示这三种认知范式对推进中华优秀传统文化的创造性转化和创新性发展的启示意义。

一、人文认知范式:从人文精神的角度认知传统文化

所谓人文认知范式,是指毛泽东坚持从人文精神的角度对中国传统文化加以认知和解读的一种范

式。其中最具代表性的方式就是从自由、民主、平等、博爱等价值理念来审视中国传统文化。毛泽东早年在对传统文化进行评价时,就认为中国民众往往迷信思想盛行,迷信鬼神,迷信强权,完全没有个人,更不知民主为何物。毛泽东强调贵我,主张独立人格和民主,这一认知倾向蕴含了他对待传统文化的认知范式问题,即人文认知范式。强调个人,这里其实已经涉及到关于中西文化的比较问题。中国传统文化重视家庭和伦理本位,而西方文化则强调个人。毛泽东对传统文化的态度发生明显的改变是在五四时期,从他发表在《湘江评论》的文章可以明显感受到这一点。但也要看到,毛泽东虽然对传统文化持激烈批判的态度,但在认知范式上却保持相对稳定性。他说:“我们反对孔子,有很多别的理由。单就这独霸中国,使我们思想界不能自由,郁郁做二千年偶像的奴隶,也是不能不反对的。”^①在完成向马克思主义者的转变之后,仍然能看到这种人文认知范式的影响。1940 年,毛泽东在《新民主主义论》中指出:“中国的长期封建社会中,创造了灿烂的古代文化。清理古代文化的发展过程,剔除其封建性的糟粕,吸收其民主性的精华,是发展民族新文化提高民族自信心的必要条件;但是决不能无批判地兼收并蓄。”^②1944 年 7 月 18 日,他在会见中外记者西北参观团成员武道时说:“中国历史上也有它自己的民主传统。共和一词,就来源于三千年前的周朝。孟子说,民为贵,社稷次之,君为轻。中国农民富有民主传统。千百次大大小小的农民战争有着民主的含义。”^③新中国成立后,毛泽东在读《聊斋志异》的《小谢》篇时评论道,“一篇好文章,反映了个性解放的强烈要求,人与人的关系应是民主的和平等的。”^④他在读《三国志集解》的批语中说:“历代都有大小规模不同的众多的农民革命斗争,其性质当然与现在马克思主义革命运动根本不相同。但有相同的一点,就是极端贫苦农民广大阶层梦想平等、自由,摆脱贫困,丰衣足食。在一方面,带有资产阶级急进民主派的性质。”^⑤从这些论述不难看出,在不同历史时期,人文认知范式一直贯穿着毛泽东对传统文化认知的始终:最初,他以民主、自由等人文观念审视中国传统文化,认为其中缺乏这些价值理念;之后,他试图从中国传统文化中挖掘民主和自由等人文价值,进而认为中国传统文化中是有这些价值理念存在的。暂不论毛泽东对中国传统文化的这些认知是否具有合理性,他从人文视角对中国传统文化加以认知的范式是值得肯定的。

从人文认知范式的角度而言,这种认知范式意味着从传统文化中挖掘与民主、自由和平等相匹配的价值资源,其本身更是一种尊重各种精神文化现象的人文精神。也就是说,在对待中国传统文化的态度方面,首先要持一种人文精神的态度。从这种态度出发,我们就会发现中国传统文化所蕴含的丰富精神资源。正如毛泽东在《中国革命和中国共产党》一文中指出的:“有许多伟大的思想家、科学家、发明家、政治家、军事家、文学家和艺术家,有丰富的文化典籍。”^⑥这些文化典籍蕴含了丰富的人文价值理念,比如“天行健,君子以自强不息”的自强精神,“民为贵,社稷次之,君为轻”的民本精神,“万物负阴而抱阳,冲气以为和”的和合精神,“与朋友交而不信乎”的诚信精神,等等。1947 年 10 月中旬,毛泽东在转战陕北期间曾参观白云寺。据李银桥回忆,在去白云寺前一天,毛泽东问他有没有去过寺庙,李银桥不以为然地回答“都是一些迷信……”,毛泽东纠正道:“片面,片面!那是文化,懂吗?”“那是名胜古迹,是历史文化遗产。”^⑦佛教的理论特质是唯心的,也是非科学的,但毛泽东并没有从唯物和科学的角度加以简单地否定,而是特别强调了寺庙的历史文化价值。在毛泽东的日常谈话中,常能感受到这种人文认知范式,这跟毛泽东在成为马克思主义者之前对待中国佛教文化的基本态度是一致的。毛泽东早年从中国佛教文化中看到了“慈悲”“大雄”“信仰”等人文价值理念,这可以从《祭母文》等早期文稿中得到佐证。而以毛泽东同志为主要代表的中国共产党人在革命战争年代铸就的人民情怀和不怕牺牲的精神品质,

① 《毛泽东早期文稿》,长沙:湖南人民出版社,2008 年,第 338 页。

② 《毛泽东选集》第 2 卷,北京:人民出版社,1991 年,第 707-708 页。

③ [美]约瑟夫·W·埃谢里克:《在中国失掉的机会——美国前驻华外交官约翰·S·谢伟思第二次世界大战时期的报告》,罗清、赵仲强译,北京:国际文化出版公司,1989 年,第 209 页。

④ 《毛泽东读文史古籍批语集》,北京:中央文献出版社,1993 年,第 82-83 页。

⑤ 同上,第 144-145 页。

⑥ 《毛泽东选集》第 2 卷,第 622 页。

⑦ 李银桥:《在毛泽东身边十五年》,石家庄:河北人民出版社,1991 年,第 46-47 页。

从这里似乎也可以看到一些思想联系。换言之,毛泽东把马克思主义同中国佛教文化中的优秀价值理念有机融合起来,实现了对中国佛教文化的创造性转化和创新性发展。

需要指出的是,在对传统文化的认知过程中,这种人文精神是我们对待中国传统文化的一条最基本的原则,甚至可以说是一条底线。如果无视这条底线,历史的教训是惨痛的。作为认知主体,只有具备这种人文情怀和态度,才不至于在认知传统文化的过程中出现一些极端的偏向。比如,在新文化运动期间,一些知识分子以极端方式批判传统文化,或有矫枉过正的现实考虑,但这种极端行为本身何尝不是人文精神的缺失?试想有哪种文化形态是绝对完美的,又有哪种文化形态是绝对丑恶的?毛泽东晚年在探索传统文化的现代转型过程中,对传统文化特别是儒家文化主要还是持一种激进的批判态度,这在一定程度上背离了人文精神的旨趣,更具体地说就是从实用主义的立场把文化问题上升为政治问题。新文化运动和毛泽东晚年对传统文化的激进态度,启示我们要客观理性地对待中国传统文化,即首先要有一种人文情怀,不能简单地从一种实用主义的立场对传统文化加以取舍和评价。这种人文情怀即以传承发展传统文化本身为目的,而不是把传统文化视为一种工具或者可供我们随意拆解的积木。

无独有偶,一些西方学者基于实用主义的立场宣扬中国传统文化“无用论”。如列文森认为中国传统文化仅仅是博物馆里的历史陈迹,并没有多少现实价值和意义,“共产主义者既排除了封建守旧分子对孔子的过分推崇,又把孔子从资产阶级知识分子的全盘否定中解救出来,使他成为一个既不受崇拜,也不遭贬斥的民族历史人物……把孔子光荣地迎请到寂静的博物馆中”^①。韦伯表达了类似观点,认为以儒家为代表的中国传统文化与资本主义的精神格格不入,是中国走向现代化的阻碍因素。^② 这两位学者的基本观点都是从实用主义的认知倾向来审视中国传统文化,而不是把中国传统文化视为一种人文精神的存在。须知,中国传统文化的存续本身就是一种合理性的体现。当然,列文森和韦伯的观点也未必正确。列文森认为中国传统文化不具有现实价值和意义,这显然不符合历史实际,中国传统文化特别是其中的一些伦理价值原则,在中国人的现实生活世界发挥了重要的价值规范和教化作用。中国传统文化的人文价值和道德规范的丰富内涵,在现代化进程中不仅具有重要的社会整合和教化功能,从更长远角度而言,即在超越现代化的阶段,或许蕴含着更大的理论和实践价值。因此,如果说 21 世纪是中国文化的世纪,也绝非空泛的溢美之词。至于韦伯的观点,20 世纪后半叶东亚一些国家和地区的现代化实践已经证明,儒家文化是其实践成就背后一个无可否认的重要因素。毫无疑问,这些事实对韦伯的论断提出了巨大挑战。

二、科学认知范式:从自然科学的角度认知传统文化

所谓科学认知范式,是指毛泽东坚持从自然科学的角度对中国传统文化加以认知和解读的一种范式。其最直接的表现是基于自然科学立场来反对封建迷信。在主编《湘江评论》时期,毛泽东在《陈独秀之被捕及营救》一文中说:“中国的四万万人,差不多有三万九千万是迷信家。迷信神鬼,迷信物象,迷信命运,迷信强权。全然不认有个人,不认有自己,不认有真理。这是科学思想不发达的结果。”^③针对长沙城出现雷电打死人的意外事件,毛泽东评论道:“这点科学常识,谁也应该晓得。长沙城里的警察,长沙城里三十余万的住民,没一人有闲工夫注意他。有些还说是‘五百蛮雷,上天降罚。’死了还不知死因。可怜!”^④在这些论述中,毛泽东显然是基于自然科学的态度对各种封建迷信进行反驳。在他看来,国人之所以迷信盛行,全然是因为科学不发达的结果。按照这一致思逻辑,如何消除迷信思想呢?毛泽东给出的答案是自然科学的发展和民众科学文化知识的提升。1944 年 3 月 22 日,他在宣传工作会议上说:“要老百姓不敬神,就要有科学的发展和普及。科学不发展、不普及,敬神在他们是完全需要

① [美]列文森:《儒教中国及其现代命运》,郑大华、任菁译,北京:中国社会科学出版社,2000 年,第 340 页。

② 参见[德]马克斯·韦伯:《儒教与道教》,洪天富译,南京:江苏人民出版社,2003 年,第 254 页。

③ 《毛泽东早期文稿》,第 281 页。

④ 同上,第 353 页。

的。如果多有几个阿洛夫这样的人物,当然就没有人再敬送子观音了。有了科学知识,迷信自然就可以打破,没有这一着,他还是要迷信的。”^①1952 年 9 月 9 日,毛泽东在一段批语中说:“宗教在阶级社会更加发展,并为剥削阶级所利用。因之,宗教的消灭,只有在人类消灭了阶级并大大发展了控制自然和社会的能力的时候,才有可能。”^②可以说,基于自然科学的角度来反对封建迷信,是毛泽东一以贯之的认知倾向。值得强调的是,毛泽东在分析宗教的消亡条件时,既强调阶级的消失,又强调自然科学的发展,这里蕴含了科学和唯物辩证两种认知范式结构。

从科学认知范式出发,毛泽东不仅基于自然科学的立场反对封建迷信,更有意思的是,他尝试用自然科学的概念范畴去解读中国传统文化。1920 年 10 月 10 日,他在《反对统一》一文中说:“中国人没有科学脑筋,不知分析与概括的关系,有小的细胞才有大的有机体,有分子的各个才有团体。中国人多有一种拿大帽子戴的虚荣心,遇事只张眼望着前头,望着笼统的地方。”^③他在《伦理学原理》批注中谈及生死问题时说:“吾人之死,未死也,解散而已。凡自然物不灭,吾人固不灭也。不仅死为未死,即生亦系未生,团聚而已矣。由精神与物质之团聚而为人,及其衰老而遂解散之,有何可惧哉。”^④在这些论述中,毛泽东使用的“细胞”“分子”“解散”“团聚”等概念,显然属于自然科学的范畴。也就是说,毛泽东尝试运用自然科学概念去分析中国传统文化中的生死问题,生不过是各种物质的化合,死不过是各种物质的分解。这种认知倾向也是毛泽东一以贯之的。1956 年在同音乐工作者的谈话中,毛泽东说:“要向外国学习科学的原理。学了这些原理,要用来研究中国的东西。我们要西医学中医,道理也就是这样……如果先学了西医,先学了解剖学、药理学等等,再来研究中医、中药,是可以快一点把中国的东西搞好的。”^⑤从这一论述可以得到几点信息:其一,在对待西方文化的态度方面,毛泽东主张要学习其长处,特别强调学习西方的自然科学,比如医学、细菌学、生物化学、解剖学、病理学等;其二,学习西方的科学原理是为了更好地分析和发展中国自己的东西,创造出新的东西来。在毛泽东看来,中国的中医、绘画、音乐和舞蹈都有自己的特色和道理,问题是讲不出来,学一些西医和西洋音乐的基本原理是有助于把这些道理讲清楚的。毛泽东在这里虽然谈的是传统医学和文艺的创新问题,但是他提及的这些方法论原则,对于推进中华优秀传统文化的创造性转化和创新性发展无疑具有深远的启发意义。一言以蔽之,中国传统文化要实现现代转型特别是提高自身的国际传播力,离不开西方自然科学的科学思维和方法支撑。

需要强调的是,当我们基于科学认知范式对传统文化加以关照时,有时可能会产生一种认知偏差。在主编《湘江评论》时期,毛泽东针对赵女士自杀问题发表了一系列评论文章,对封建婚姻制度中的各种陈规陋习进行激烈的批判。在他看来,封建婚姻制度充满了各种迷信,比如“合八字”“定庚”“择吉”“发轿”“迎喜神”“拜堂”等。从科学认知范式而言,这些旧式婚姻中的仪式带有浓厚的迷信色彩。但是,我们不宜简单加以拒斥,因为这不是一个单纯的科学问题,同时也是一个民俗习惯问题。以饮食为例,川渝地区喜食火锅,广府地区偏爱煲汤,湖湘之地钟情烟熏腊肉,如果有人基于科学的角度认为这些饮食方式如何不健康,那就着实无趣了。问题的症结在于这些饮食方式早已成为一种生活的样式和样法,这才是文化的真谛所在。正如毛泽东所说:“中国人吃饭用筷子,西方人用刀叉。一定说用刀叉的高明、科学,用筷子的落后,就不通。”^⑥也就是说,在坚持科学认知范式的过程中,有时还需要人文认知范式的介入,这也是我们强调复合型认知范式的原因所在。

问题的另一面是,当我们基于科学认知范式对传统文化加以观照时,科学认知范式本身也是值得反思的。这种反思并不是说要否定这一范式,而是强调要有一种理性的自觉。具体而言,在对待传统文化的态度方面,我们要尽可能回到具体的历史场域中把握传统文化的意义和价值,可以把这样的认识原则称为“历史意见”。相对于“历史意见”,我们还要避免以现代人的时代场域去评价传统文化,可以把这

① 《毛泽东文集》第 3 卷,北京:人民出版社,1996 年,第 120 页。

② 《建国以来毛泽东文稿》第 7 册,北京:中央文献出版社,2023 年,第 221 页。

③ 《毛泽东早期文稿》,第 476 页。

④ 同上,第 171 页。

⑤ 《毛泽东文集》第 7 卷,北京:人民出版社,1999 年,第 78-79 页。

⑥ 同上,第 78 页。

样的认识原则称为“时代意见”。进一步思考,人类发展到今天,在科学技术层面确实取得了突飞猛进的成就,实现了古人所憧憬的“千里眼”“顺风耳”,甚至“可上九天揽月,可下五洋捉鳖”,如此种种不得不让人感叹科技进步之巨大。但是,从人类的思想文化发展状况而言,恐怕是另外一番景象。按照雅思贝尔斯提出的“轴心时代”理论,在公元前 800 年到公元 200 年之间,不论是古希腊、古印度还是古中国,先哲们的思想已经奠定了人类思想发展的基本脉络和路向。就此意义而言,今人在思想文化领域并没有完全跳出古人已经定制好的思想场域,这也许就是我们今天还要谈孔夫子、柏拉图和释迦牟尼的原因所在。此外,现代科学技术的发展,除了不断激发和满足人的物质欲望之外,在人的精神需求方面恐怕没有多大功效。也许更糟糕的是,科学技术不但没有建构起人的彼岸世界,反而在不断消解人的彼岸世界。如何在科学技术进步与人类的“彼岸世界”之间达成协调,直到今天仍然是值得深入探索的课题。

三、唯物辩证认知范式:从马克思主义的立场、观点和方法认知传统文化

毛泽东认知传统文化的唯物辩证认知范式,是指毛泽东坚持以马克思主义的立场、观点和方法对中国传统文化加以认知和改造的一种范式。具体而言,就是运用唯物或唯心、辩证法或形而上学、这种阶级属性或那种阶级属性等概念范畴,对传统文化加以审视,进而加以批判性继承和创造性发展。这方面的事例可以说俯拾即是,从毛泽东对儒家、佛家、道家 and 墨家等传统文化思想流派的解读可以得到印证。比如,毛泽东尝试从儒家、佛家和道家思想中挖掘辩证法的因素。在他看来,儒家的中庸思想具有辩证法因素,佛家和道家思想中更是蕴涵了丰富的辩证法因子。以毛泽东对“仁”这一概念的阐释为例,他从唯物的立场、阶级学说和国家学说三个方面,对儒家的核心概念“仁”进行了新的阐释和解读。

首先,从唯物主义的立场出发,毛泽东不仅对历代的观念论思想家展开批判,而且提出了对仁的新阐释。他说:“知是理论,是思想,是计划,方案,政策,仁勇是拿理论、政策等见之实践时候应取的一二种态度,仁像现在说的‘亲爱团结’,勇像现在说的‘克服困难’”^①。有意思的是,毛泽东在论及“亲爱团结”和“克服困难”时,特别强调这是唯物论的,不同于孔子的主观论观点。那么,如何看待毛泽东对智、仁、勇的这一发挥性阐释呢?有学者认为:“毛泽东是从主观与客观、理论与实践的视角来理解‘三达德’的、批判三达德的。他对知、仁、勇三者唯心论性质和为统治者服务的阶级实质的揭露无疑是正确的,但他对知、仁、勇本身的理解是否符合孔子的本义则是可以商榷的。”^②换言之,即认为毛泽东的分析不符合孔子的本意。在笔者看来,这一分析逻辑同样值得商榷。就毛泽东对三达德的分析而言,他主要强调了传统道德的现代功用,并非学究式地考察孔子思想的本意。纵观毛泽东一生对传统文化的态度,其对传统文化概念的运用往往有创造性的转化和创新性的发展,绝非停留在对传统文化概念范畴的本意的运用之上,比如他对传统知行观的创造性转化、对传统大同概念的创新性发展等。与其说毛泽东对三达德的分析不符合孔子的本意,不如说毛泽东立足于现实的需要,对传统文化的概念范畴进行了新的解释和发展。从这一致思逻辑而言,毛泽东对三达德的新解就是批判继承传统文化的一个范例,这与毛泽东对实事求是这一古代成语的新解具有异曲同工之妙。

其次,从马克思主义阶级分析的立场出发,毛泽东强调了仁的阶级性。毛泽东指出,孔子的仁“必是仁于统治者一阶级而不仁于大众的”^③。1942 年在《在延安文艺座谈会上的讲话》中批判抽象的“人类之爱”时,毛泽东说:“就说爱吧,在阶级社会里,也只有阶级的爱,但是这些同志却要追求什么超阶级的爱,抽象的爱,以及抽象的自由、抽象的真理、抽象的人性等等。”^④在毛泽东看来,孔子提出的仁爱思想虽然强调仁者要“爱人”,但这里的“爱人”并不是爱所有人,而是爱极少数的统治阶级。其实就孔子的仁爱说本意而言,其强调的是一种以自我为中心的“为己”之学,它以自我为中心,根据与自己血缘关

① 《毛泽东文集》第 2 卷,北京:人民出版社,1993 年,第 163 页。

② 许全兴:《毛泽东与孔夫子——马克思主义中国化个案研究》,北京:人民出版社,2003 年,第 133 页。

③ 《毛泽东文集》第 2 卷,第 163 页。

④ 《毛泽东选集》第 3 卷,北京:人民出版社,1991 年,第 852 页。

系的亲疏远近给予对方不同的爱。这就如同一圆心的波纹,从中心向四周扩散开来,直到消失不见。离自我这个中心越近,所获得的爱越多,反之则越少。墨子针对这种有差别的仁爱学说,提出了“兼爱”的观点,强调一种无差别的人类之爱。就此而言,毛泽东并没有像墨子一样批判孔子仁爱说的差等性,而是从阶级的视角强调仁爱说的阶级性,可谓独树一帜。他对于仁的理解是从马克思主义的阶级立场出发的,是站在占人口绝大多数的工人和农民立场加以理解和阐释的。

再次,从马克思主义的国家学说出发,对仁政进行新的阐释。关于仁政的内涵,毛泽东认为封建统治阶级所说的仁政只是一个虚假的幌子,他们所说的要施仁政于民,仅仅是为了从人民身上获得利益以维护自己的统治。这就如同农场主喂养奶牛,他们不是为了牛本身,而是为了获得牛奶。在毛泽东看来,真正的仁政是一切从人民的利益出发,真正做到为人民服务。关于仁政的对象,毛泽东在《论人民民主专政》中说:“我们仅仅施仁政于人民内部,而不施于人民外部的反动派和反动阶级的反动行为。”^①他认为国家就是实现阶级统治的一种工具,其本身就是暴力的,但这种暴力只用于反动派。在人民内部施行仁政,对敌人施行暴力,这是马克思主义国家学说的鲜明特色。关于仁政的类型,毛泽东批判地继承了中国传统儒家思想中的仁政学说,并且从马克思主义的角度作了新的解释。在他那里,仁政不是抽象的、超越阶级的,而是指实实在在地为人民谋利益,与封建地主阶级和资产阶级所谓的仁政有着本质区别。他还把仁政分为“大仁政”和“小仁政”,强调人民当前利益和长远利益的统一。这些论述充分表明,只有中国共产党人才是中国传统仁政思想的真正继承者和发扬者;只有在马克思主义的指导下,中国传统的仁政学说才能实现顺应时代的创造性转化和创新性发展,从抽象的超阶级的学说转变为现实的科学的学说。毛泽东所遵循的唯物辩证的认知范式,是他成为马克思主义者之后一以贯之的方法论基础。可以说,毛泽东的传统文化观是以唯物辩证法和唯物史观为根基的。

此外,我们也要充分意识到,用唯物辩证认知范式对中国传统文化加以分析,有利于建构起马克思主义与中国传统文化结合的理论前提,即两者的契合性,但这一认知范式有一定的局限性和使用边界。比如,关于老子是唯物论者还是唯心论者的问题,如果从唯物还是唯心的概念范畴出发,会得出一个吊诡的结论,即两个结论都成立,两者都可以从文本中找到相关的证据。问题的症结在于,这种认知范式是否完全符合中国传统文化的自身发展逻辑?这里以老子的“道”为例。老子说:“道生一,一生二,二生三,三生万物。万物负阴而抱阳,冲气以为和。”(《老子》第42章)也就是说,道是独立无偶的“一”,由“一”生成阴阳,阴阳二气相互作用而生成和气,阴气、阳气与和气相互作用而生成万物。从道这一绝对实体引出物质世界,可以说是老子思想的本质特征。因为规律总是不能脱离事物而存在,不能独立于事物之外。如果我们把这里的“道”理解为一个高于物质世界的绝对实体,把它视为一个先于天地的抽象哲学观念,那么老子说的道就是一个客观唯心主义概念。就此而言,老子是一个客观唯心主义者。问题在于,老子所讲的道仅仅是一个观念性的东西吗?在老子关于道的描述中,他说:“孔德之容,惟道是从。道之为物,惟恍惟惚。惚兮恍兮,其中有象;恍兮惚兮,其中有物。窈兮冥兮,其中有精;其精甚真,其中有信。自今及古,其名不去,以阅众甫。吾何以知众甫之状哉?以此。”(《老子》第21章)也就是说,老子虽然认为道是无形无象、不可名状的东西,但认为道中有物、有象、有精、有真、有信,这显然是说道并不是一个纯粹的观念性存在,而是有物质性的东西。由此不难理解学界一直存在的关于老子是唯心论者还是唯物论者的争论的原因。从上面的分析可以看出,不论认同老子是唯物论者还是唯心论者,其实都可以找到相应的依据:说老子是唯物论者,是因为老子讲的道并不是纯粹的观念形态,道中有物、有象、有精;说老子是客观唯心论者,是因为老子的道如同西方哲学中的理念和绝对精神,是纯粹的精神实体,从这一角度而言,说老子是客观唯心论者也没有错。

如果我们不满足于这种分析,把问题进一步引向深入,关于老子是唯物论者还是唯心论者的争论,其实已经触及对中国传统文化的不同认知范式问题。毛泽东说他不赞同老子是唯物论者的观点,从其深层的致思逻辑而言,是因为他遵循唯物辩证的认知范式对老子的思想加以观照,这与他对于儒家和佛家的分析是一致的。问题在于,唯物辩证的认知范式是否完全适用于中国传统文化的自身发展逻辑,这恐

① 《毛泽东选集》第4卷,北京:人民出版社,1991年,第1476页。

怕也是一个需要深入讨论的前提性问题。在毛泽东对传统文化的认知中,我们已经提及人文认知范式、科学认知范式以及唯物辩证认知范式三种认知范式。从这三种认知范式出发,我们可以从更抽象的角度把握毛泽东对传统文化的认知过程和思维逻辑,也能辨清一些看起来似乎互相矛盾的评价,比如毛泽东早年对大同的论述以及对宗教的态度问题等。但是,在关于老子思想的评价问题上,当我们从唯物辩证认知范式出发加以审视时,可以得出两个相互矛盾的观点,这显然不符合唯物辩证认知范式的精神实质。也就是说,在这一认知范式之下,不但没有很好地回答问题,反而产生了新的问题。问题的症结在于,唯物辩证认知范式有其使用边界。李泽厚认为:“在古代思想家那里,经常可以看到规律、功能与实体、存在两个方面尚未明确分开的现象,这两者(功能与实体,规律与存在)对他们来说,乃是一种统一整体的直观把握。正因为实体与功能、存在与规律混为一体,于是就显出种种泛神论、物活论等超经验超感性的神秘色彩。今日关于《老子》是唯物主义还是唯心主义的多余争论,原因之一恐怕是对古代哲学这一特征注意不够。”^①在李泽厚看来,老子的道并不是一个纯粹的唯物论或者唯心论范畴,在老子那里这两个范畴是混为一体的。正因为如此,老子才说不能用有限的语言和概念去界定道。李泽厚在这里其实提及了一个重要的事实和理论课题,这就是中国传统文化自身的特性问题。换言之,在他看来,对老子思想的评价,应该回到中国传统文化自身的逻辑理路中,而不应该一味强调从唯物还是唯心、辩证法还是形而上学的两元对立角度加以分析和审视。对于老子是唯物论者还是唯心论者的争论,李泽厚的明确观点是这种争论是多余的、没有意义的,因为这不合中国传统文化自身的特质。综上所述,我们在谈论三种认知范式的过程中,是否还有其他的认知范式呢?答案是肯定的。除了已经提及的三种认知范式之外,至少还有一个传统文化的自我认知范式问题。所谓自我认知范式,就是回到中国传统文化自身的发展逻辑和特质中来理解和把握我们的传统文化和文化传统。

四、结 语

前文主要对毛泽东认知和改造传统文化的三种认知范式进行阐释,也特别强调了三种认知范式的局限性问题。之所以强调局限性问题,是为了从理论和实践层面凸显复合型认知范式的必要性和重要性。也就是说,三种认知范式并不是完全孤立的,而是互相补充、互为支援的复合型认知系统。以毛泽东对待宗教的态度为例,他早年认为“宗教可无,信仰不可少”,这本身就是基于人文和科学双重范式对宗教认知的结果。一方面,他看到了宗教蕴含的信仰精神这一人文价值;另一方面,他从科学的认知角度看到了宗教的虚假性。再如,对于天下大同,早年毛泽东一方面表示大同是他的志向,另一方面却认为大同仅仅是虚无的境界,现实中是不存在的。这看起来似乎很矛盾,其实也存在一个多元认知范式的相互作用问题。具体而言,他一方面以一种人文认知范式看待大同,认为传统大同理想是有意义和价值的;另一方面又以科学认知范式指出传统大同理想在现实中是不存在的,两种认知范式相互影响,共时性地存在于毛泽东的认知结构之中。总之,在毛泽东认知和改造传统文化的过程中,这三种认知范式并不是彼此孤立的,而是一个相互联系、综合作用的统一体。当然,在这三种认知范式中,唯物辩证认知范式是毛泽东认知传统文化的根基和支柱,其他两种认知范式是其有益的补充和支援。这启示我们在坚持唯物辩证认知范式对传统文化加以认知和改造的过程中,切不可淡忘了人文和科学认知范式的补充和支援。三种认知范式在传统文化的创造性转化和创新性发展过程中发挥了不同的功效:唯物辩证认知范式建构起马克思主义同中华优秀传统文化的契合性,为二者的结合提供了理论前提;人文认知范式积蓄了文化转型的深厚人文底蕴,为传统文化的现代转型提供了丰富的人文价值资源;科学认知范式则架起了传统文化同西方文化互通的桥梁,为传统文化的国际传播提供了话语支撑。

(责任编辑 司 维)

^① 李泽厚:《中国古代思想史论》,北京:生活·读书·新知三联书店,2008年,第92页。

论任弼时的世界眼光

茅文婷

【摘要】任弼时海外学习、工作经历丰富,在国内又参与过对外接待和重要会谈,这些都培养了他开阔的世界眼光。任弼时的世界眼光,首先体现在分析革命形势时,不是只从一国、一地的情况出发,而是注意整个时代的特点及国际形势发展的趋势,把斗争策略放到国际国内大背景中去思索、研究和把握。特别是在一些重要时间节点上,他都能通过观察和思考,给出科学判断。其次体现在善于把中国革命和远东以至于世界各国的革命斗争联系在一起,重视加强对外宣传,为中国革命和建设争取各方支持。还体现在注重学习和传播国外的先进理论,从他国革命、建设的历史经验中获得启发,在学习外语、利用外资、学习国外先进科学技术和经济建设经验等方面展现出远见卓识。任弼时以世界眼光开展工作,不仅推动了当时的革命、建设事业,也为今天的中国共产党人拓展更宽广的世界眼光、树立更宏大的战略抱负,提供了宝贵经验和现实启示。

【关键词】任弼时;世界眼光;莫斯科;国际形势;对外交往

中图分类号:B0-0 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-7660(2024)04-0058-08

作者简介:茅文婷,(北京 100017)中共中央党史和文献研究院副研究员。

任弼时是伟大的马克思主义者,杰出的无产阶级革命家、政治家、组织家,中国共产党和中国人民解放军的卓越领导人,是以毛泽东同志为核心的中国共产党第一代中央领导集体的重要成员。^① 他一生四次赴莫斯科,少年时期在莫斯科东方大学系统学习三年,回国两年多又作为团中央总书记出席青年共产国际第六次执委会,抗战时期代表中共中央向共产国际汇报情况并作为中共驻共产国际代表在莫斯科工作,加上最后赴苏治病,在国外的时间约六年,占其一生近七分之一的时光。在交通发达、人员物资往来频繁、信息流通迅捷的莫斯科,任弼时接触到了中国以外的世界,进一步感受了国际政治风云。在整个新民主主义革命时期,他是党的第一代中央领导集体中海外学习、工作经历比较丰富的。在国内,他参与过接待斯特朗、史沫特莱等外国记者的活动,还与马林诺夫斯基元帅的代表贝鲁索夫中校、斯大林特使米高扬进行了重要会谈。这些经历培养了任弼时开阔的世界眼光。曾和他共事的凯丰提到:任弼时不仅有“丰富的中国革命斗争的经验”,“精通马克思列宁主义的理论”,而且有“国际主义的精神”,并贯穿于他一生的革命斗争中。^② 目前,学界对任弼时对外交往的研究多集中于具体历史过程的考察,特别是在赴莫斯科的学习经历和在莫期间作出的历史贡献^③方面取得较为丰硕的成果。本文拟转换视角,从任弼时对外交往活动对其思维的影响切入,对任弼时的世界眼光作一归纳分析。

① 蔡奇:《在纪念任弼时同志诞辰120周年座谈会上的讲话》,《人民日报》2024年4月29日。

② 凯丰:《良师和挚友》,中共中央文献研究室编:《回忆任弼时》,北京:中央文献出版社,2014年,第50页。

③ 参见蔡庆新:《任弼时四赴莫斯科》,《湘潮》2003年第3期;王春明:《任弼时出使共产国际对巩固毛泽东领袖地位的独特贡献》,任弼时生平 and 思想研讨会组织委员会编:《任弼时百周年纪念:全国任弼时生平 and 思想研讨会论文集》,北京:中央文献出版社,2005年,第204-218页;李琦:《任弼时与莫斯科东方大学》,《百年潮》2014年第11期;王东、徐玉凤:《论抗日战争时期任弼时在共产国际的工作和贡献》,《当代世界与社会主义》2015年第1期。

一、重视分析国际形势，从世界高度看待具体革命问题

任弼时的世界眼光，首先体现在分析革命形势时，不是只从一国、一地的情况出发，而是注意整个时代特点及国际形势发展趋势，把斗争策略放到国际国内大背景中去思索、研究和把握。特别是在一些重要时间节点上，他能通过观察和思考给出科学判断，并“按照革命过程的环境去适合变更阶级斗争的策略”^①。

一是在五卅运动中撰写指导性文章，分析一战后的国际形势，从理论上论证反帝的必要性，为青年运动指明方向。

第一次世界大战后，帝国主义国家卷土重来，加紧对中国的侵略。1921年底至1922年初的华盛顿会议通过《九国公约》，肯定了美国提出的“各国在华机会均等”和“中国门户开放”的原则。各帝国主义列强极力扩大在华势力范围，对中国人血汗的榨取也愈加残酷，激起了反帝爱国的五卅运动。“代表社会先进思想，富有反抗能力”的青年成为运动的先锋军和重要力量。但由于青年“较易感受外界刺激”，有一些是出于爱国主义的义愤，所以“对帝国主义侵略的真象，并没有十分明了”。^②1925年6月，作为代理团中央总书记的任弼时，发表署名文章《上海五卅惨杀及中国青年的责任》，深刻剖析了一战后国际形势的深刻变化以及帝国主义的本质，从理论上论证了反帝的必要性。任弼时指出，各帝国主义国家“在欧战之后的互相关系，已与欧战前的形势不同。美国已经占到国际最高经济统治地位，英法等为求恢复其旧有统治，就只有对于殖民地政策更加厉行，美国为保存其现有势力也不会让英法日等国自由发展其殖民政策，使自己失掉现有的地位。因此我们可以知道，各帝国主义国家侵略殖民地的政策，是他们存亡所系的重要条件。他们对于我们被压迫民族的侵略，决不能以什么‘人道’、‘尊重国体’等的美名所能制止的。他们互相竞争，侵略手段必将更残酷”^③。在透彻分析形势、阐明道理的基础上，他号召青年到工人农民中去进行宣传和组织工作，剖析帝国主义的侵略政策，灌输政治常识，使他们早日觉悟起来，形成伟大的阶级力量。这进一步明确了五卅运动的斗争方向，推动了斗争发展。

二是在《慕尼黑协定》签订后成立了研究组，分析“东方慕尼黑”爆发的可能性，为中央及时掌握国际资料、正确作出部署提供了助益。

1938年秋，世界局势发生急剧变化。9月，英、法、德、意四国首脑签订《慕尼黑协定》，背着捷克政府将苏台德地区割让给德国。10月，武汉失守，蒋介石将政治、军事中心移到重庆，抗战进入相持阶段。日本再次对华进行诱降，国际投降主义蔓延到远东。英美法等帝国主义，一面同情中国抗战，一面企图和中国的主和派一起搞“东方慕尼黑”，牺牲中国利益与日本达成妥协，以维护他们在远东的旧秩序。作为中共驻共产国际代表，身在莫斯科的任弼时敏锐察觉到国际局势的改变，立即主持中国代表团成立研究组，搜集国际资料，进行分析研究。当时有同志把投降的危险看得过重，任弼时对形势作出准确判断后认为，“东方慕尼黑”的危险是存在的，但“因为帝国主义各国（主要是英美日）的利益相互矛盾和冲突”，“蒋介石和帝国主义也有矛盾”，“它们不容易一致起来”^④。代表团及时将搜集的情况和意见报告中共中央，为中央正确分析形势，及时“在舆论、行动上”作出部署，“反对任何形式的东方慕尼黑”^⑤，把投降阴谋和分裂阴谋镇压下去提供了助益。毛泽东对此评价很高，希望在延安也成立一个类似的研究组。后来，任弼时回到延安任中央秘书长，在整顿机关工作时设立了中央政治研究室，下设政治、经济、国际问题等三个研究组。据张仲实回忆，“在我任国际问题研究组组长时，曾亲眼看到过任弼时同志认真仔细、字斟句酌、反复推敲地审阅和修改过我们组每位同志的文章”^⑥。

① 中共中央文献研究室编：《任弼时年谱》，北京：中央文献出版社、人民出版社，1993年，第33页。

② 《任弼时选集》，北京：人民出版社，1987年，第5、8页。

③ 同上，第9页。

④ 中共中央文献研究室编：《任弼时传》（修订本），北京：中央文献出版社，2004年，第528页；师哲回忆、李海文整理：《在历史巨人身边：师哲回忆录》（修订本），北京：中央文献出版社，1991年，第133页。

⑤ 《中共中央文件选集》第12册，北京：中共中央党校出版社，1991年，第150页。

⑥ 张仲实：《回忆任弼时同志二三事》，中共中央文献研究室编：《回忆任弼时》，第403页。

三是在法国战败后分析欧洲战争发展前途和中国战局,准确预见形势变化,并就应对变化的方针政策提出建设性意见。

1939 年 9 月,德国法西斯入侵波兰,英法对德宣战,二战爆发。1940 年 6 月 22 日,法国战败投降。在 6 月 27 日的中央政治局会议上,任弼时就欧洲战争发展前途和中国战局发言,认为法国战败后,欧洲的战争仍将继续,但英国力弱势孤,如果美国不参战,英国不可能维持很久,这样会使德意力量增强,反苏的危险将会增加。对于中国局势,他预言:日本帝国主义将利用德国在欧洲的有利形势继续进攻中国,压迫中国投降;由于日本和美国在太平洋冲突的增加,“美国将支持中国抗战”;国民党亲日派投降的危险将来自日本的压迫和德国的引诱。在这一判断的基础上,任弼时指明了下一步的方针政策:“中国共产党是中国政治生活中的重要因素,我党的力量扩大,使亲日派投降更加困难,但我们力量的发展还是局部的,还不是主要的因素,我们的方针是支持长期抗战”,既要反对顽固派的反共摩擦,又不应忘记坚持抗日民族统一战线的大局。^① 这年的六七月间,他多次以《欧战后的国际形势》《目前国际局势与苏联社会主义建设的胜利》等为题,向延安的干部作报告^②,帮助他们正确认识形势,作好斗争准备。后来局势的发展果如任弼时所料:为增强中国战场的抵抗力量,英国对华开放滇缅公路,美国给蒋一亿美元贷款;日本以某些“让步”诱蒋投降,德国以“调停中日战争”为名劝蒋妥协。蒋介石待价而沽,利用矛盾发动第二次反共高潮。因为正确审时度势,中国共产党得以在日军与国民党顽固势力的夹攻中取得发展和巩固,努力挽救时局,坚持长期抗战。

四是在反法西斯战争即将取得胜利的最后阶段,把对国际形势的判断分析运用到统战工作中,为保卫胜利果实、制止反共内战作出贡献。

1945 年上半年,世界反法西斯战争进入最后胜利阶段。4 月意大利法西斯头目墨索里尼被逮捕并枪决,5 月 8 日德国法西斯战败投降,日本法西斯陷于完全孤立的境地,中国抗日战争接近最后胜利。中共中央秘书长任弼时在七大大开幕典礼上满怀激情地指出:“我们现在处在世界大变化的当中。在欧洲,代表最反动的法西斯的主要势力希特勒快要垮台了,民主力量将获得胜利,新民主主义正在欧洲许多国家中胜利发展。在东方,在中国,我们已接近于反攻时期。在最近两三年内,在中国和东方,将要发生重大历史意义的变化。这两三年中,我们要最后驱逐日本帝国主义,建设新中国——新民主主义的中国。”^③对于国民党政府在美国的支持下抢夺胜利果实,任弼时分析,美国“不会大帮国民党打内战,今天的问题是我们和蒋介石的力量竞赛”^④。他把对国际形势的判断分析运用到具体工作中去,连续三次就加紧对西北爱国民主人士杜斌丞等开展工作致电八路军西安办事处的周子健。5 月 10 日的电文指出:“党的七大已经召开,毛主席的报告已在五月二日《解放日报》全文发表,望设法找到,并给杜斌丞一看,使他知道我党对时局的分析及政策全貌。另告:德国投降后击败日本会加快,但整个形势,尤其是中国的民主运动仍是一个长期复杂的斗争。请杜老谨慎地运用各种可能,联络西北军人,动员知识分子下乡,为民主培养广大基础,以利长期斗争。”^⑤6 月 16 日的电文指出:“望告诉杜斌丞,国民党企图利用美援进行内战,但在日寇败退前,仍不能放手做,故目前正在伪装民主,加强独裁统治,为内战作准备。我们除扩大抗日武装,扩大解放区,筹备解放区代表会议外,极望大后方民主人士,多注意民主运动、农村工作,特别是军队的联络,以便在情况变化时与我们一道起来制止内战。”^⑥11 月 9 日的电文指出:“国民党在美国扶蒋压共反苏政策下,可能使冲突扩大为全国内战。至于美国,大概不会直接参战。而以武器交国民党及在技术和经济上帮助国民党来进行内战;苏联仍抱不干涉中国内政的态度,红军将按期由东北撤退。”“高树勋起义在反内战上有重大意义,可请杜老利用此事在西北军人中扩大宣传,如有更多西方系军队在内战问题上表示中立,进而能起来反对内战,则在停止内战,争取和平事业上将有积极作

① 中共中央文献研究室编:《任弼时年谱》,第 382 页;中共中央文献研究室编:《任弼时传》(修订本),第 543 页。

② 中共中央文献研究室编:《任弼时年谱》,第 382、383 页。

③ 《任弼时选集》,第 383 页。

④ 中共中央文献研究室编:《任弼时传》(修订本),第 689 页。

⑤ 中共中央文献研究室编:《任弼时年谱》,第 482 页。

⑥ 同上,第 486 页。

用。”^①这些电文形势分析透彻,工作指示明确。据周子健回忆,“我向杜斌丞转达来电后,他甚为兴奋鼓舞,感到大好时机来临,可以为国为民大有作为。随即奔走联络,工作很有进展”^②。

二、把中国革命作为世界革命的一部分,重视对外宣传与争取国际支持

任弼时熟谙国际共产主义运动史和马克思主义理论。早在莫斯科东方大学时期,他就系统学习了相关知识,后来在实际工作中与共产国际、各国共产党甚至西方记者有一定交流,能够以世界眼光把中国革命和远东以至世界各国的革命斗争联系在一起,把殖民地半殖民地人民的解放运动和国际工人运动联系在一起。他还把这种认识落实到行动,加强对外宣传,为中国革命和建设争取各方支持。

一是把中国革命作为世界革命的一部分,明确提出要“注意与一切被压迫民族和全世界无产阶级革命势力联络”^③。

早在1924年9月30日,任弼时即指出:“东方民族运动前途如何变化,是依着国际世界革命怒潮之变化而变化的。”^④1925年1月31日,他在《中国青年》发表文章,提到“东方及各被压迫民族或殖民地的民族解放运动”,“是抑制帝国主义,增长无产阶级战斗力,达到世界革命的策略”。^⑤这是他在充分消化吸收马列主义基本原理之后作出的归纳和总结,此后也一直以此指导着自己对中国革命的认识。

任弼时以世界革命的视角分析五卅运动,认为“并非因学生援助工人而致于爆发这样的简单,也非少数‘过激派’之所能鼓动成功”,而是“世界帝国主义者历年向中国国民进攻所引起的一种反应的爆发,是世界民族革命运动进步的表现,是人类历史发展过程中的必经之阶段,是经济政治压迫下的自然结果”^⑥。他以世界革命的视角分析二战,认为其必然“造成战争国家中广大人民的反战运动”,“这次战争的结局可能在某几个国家爆发新的社会主义革命”。^⑦他批判那些“国家主义者的清高理论所说的,只以中国民众力量就可能达到民族解放的目的”的说法,深刻地指出“这种清高的国家主义理论,无异于使中国民族革命成功的期限延长,实质上则等于援助帝国主义者施行殖民政策延长机会”,“我们不要忘记,联络被压迫势力,是我们长期反对帝国主义及推倒帝国主义运动中的主要条件”。^⑧对于帝国主义这一“真正的敌人”,“我们必须联合世界革命之先进国,联合世界上一切被压迫的民族,联合帝国主义者本国内大多数被压迫之人民打倒他”^⑨。

二是在对外宣传方面采取有力举措,讲好中国共产党的故事,努力在国际社会树立党的良好形象。

任弼时指出,“中国国民革命重要工作之一部即在于宣传与组织”^⑩。然而,在新民主主义革命时期,由于国民党的全面封锁和对舆论的控制,我们党在许多情况下难以进行公开宣传,再加上一些偏见的存在,国际社会对中国共产党存在种种误读,正如美国记者斯诺在《西行漫记》一书中指出的,“在各国中,恐怕没有比红色中国的情况是更大的谜,更混乱的传说了”^⑪。1938年3月,中共中央政治局会议在“对外交问题的意见”中指出:“我们的国际宣传工作,我国各界民众团体对国际上各种民众团体的联系,都太薄弱了。”^⑫任弼时深知对外宣传的重要性,为了使中国共产党的真实形象逐步得到国际社会的认知和认可,任弼时积极开展相关工作。

① 周子建:《忆弼时同志领导八路军驻西安办事处的斗争》,中共中央文献研究室编:《回忆任弼时》,第418页。

② 同上,第417页。

③ 《任弼时选集》,第10页。

④ 中共中央文献研究室第二编研部编:《激扬文字:任弼时青少年时代作品赏析》,北京:中央文献出版社,2002年,第124页。

⑤ 同上,第161页。

⑥ 《任弼时选集》,第6页。

⑦ 中共中央文献研究室编:《任弼时年谱》,第383、382页。

⑧ 《任弼时选集》,第10页。

⑨ 中共中央文献研究室第二编研部编:《激扬文字:任弼时青少年时代作品赏析》,第204页。

⑩ 《任弼时选集》,第11页。

⑪ [美]埃德加·斯诺:《西行漫记》,董乐山译,北京:生活·读书·新知三联书店,1979年,第1页。

⑫ 《中共中央文件选集》第11册,北京:中共中央党校出版社,1991年,第458页。

在国内,任弼时热情接待来八路军各部访问的外国记者,通过与他们的交流开展对外宣传。1937 年 11 月,作为中共中央军委委员、八路军总政治部主任的任弼时会见美国记者史沫特莱,向她介绍八路军在山西等地组织抗日游击队的情况:游击队归八路军领导,是八路军的一个组成部分;现在山西北部、察哈尔和绥远的日本军队占领区内,已有五六千名游击队;他们斗争很艰苦,冬无寒衣,食不果腹,但他们埋地雷、毁铁路、伏击敌人,与日寇展开了游击战。^① 1938 年 1 月,任弼时与来访的美国记者斯特朗介绍八路军的政治工作和党的统一战线政策。^② 斯特朗在《人类的五分之一》一书中写道“我和负责这方面工作的任弼时政委进行过多次谈话”^③,并记录了任弼时所讲的大量生动故事,向国际社会描述了中国共产党领导人民同仇敌忾、不屈不挠抗击日本侵略者的感人场景。

在国外,任弼时积极组织中共驻共产国际代表团和从国内派去莫斯科学习的同志加强对中国革命和中国共产党的宣传。任弼时第三次赴莫斯科后,不仅带头撰写《山西抗战的回忆》《中国关于持久战的口号意味着什么》《民族解放斗争中的中国共产党》《中国人民的卫国战争》,并在《共产国际》《真理报》上发表,而且积极指导代表团其他同志撰稿,经他审定后刊登在《消息报》《布尔什维克》等报刊,向国际社会加大宣传。“自任弼时抵莫斯科后,共产国际和苏联的报刊对八路军抗战的宣传明显地增加了。”^④为了增加国际社会对中国的了解,任弼时组织力量,将毛泽东、朱德、周恩来等的文章译成外文,在兄弟党中分发。其中,毛泽东 1939 年 9 月 1 日对新华社记者关于“苏德互不侵犯条约”的讲话,任弼时指示以最快速度翻译并编印成册,在共产国际引起极大震动。对此,共产国际执委安东尼斯库曾表示:“毛泽东比我们高明得多。我们在莫斯科对条约都不能理解,毛泽东远在延安,却能理解得这样透彻。”^⑤这些都树立了中国共产党人正面、积极的国际形象。任弼时还与同志们一起参加兄弟党的座谈会、报告会,回答他们提出的问题。这些同志以亲身的经历,介绍红军长征、陕北抗日根据地、中国抗日民族统一战线,以及共产党对抗日的主张等,“每一次报告都得到兄弟党和苏联群众的热烈欢迎”^⑥。

三是努力争取国际社会对以毛泽东为代表的中国共产党人和中国人民的支持,使抗日战争和新中国建设得到多方面的援助。

无需讳言,国际革命力量的支持和帮助是中国革命取得胜利的重要因素之一。任弼时深刻认识到列宁主义的“要义”之一,就是“无产阶级,尤其是得有政权的无产阶级对于民族解放运动,应有实际的积极的帮助”^⑦。当然,这种帮助建立在中国自力更生的基础上,即使愿意提供帮助的国家,“也必须依据自己的政策,估计到世界整个利害来决定帮助中国的程度”,“中国愈坚决抵抗,这种帮助也必随之而增大”^⑧。在和毛泽东等党的第一代中央领导人带领中国人民依靠自身力量坚决斗争的同时,任弼时为中国革命和建设争取到多方面援助。

其一,争取共产国际对以毛泽东为代表的党中央的正确路线方针政策的政治支持。1937 年 11 月,王明从苏联回国后,以共产国际代表自居,对党在统一战线问题和全面抗战路线上的许多正确观点和政策提出批评,“他的右倾错误对党的实际工作造成了危害”^⑨。任弼时受中共中央的委托,于 1938 年 3 月动身前往共产国际汇报中国革命的实际情况。到莫斯科后,他代表中共中央向共产国际递交了书面报告大纲《中国抗日战争的形势与中国共产党的工作和任务》,并在共产国际主席团会议上对报告作了口头补充和说明,向共产国际全面介绍了中国抗日战争的发展过程,阐述了中国共产党的坚持抗日民族统一战线,实行全面抗战的方针和政策,扭转了共产国际对于中国抗战中许多问题的认识。共产国际充分

① 中共中央文献研究室编:《任弼时年谱》,第 355—356 页。

② 同上,第 365 页。

③ [美]A. L. 斯特朗:《斯特朗文集》第 3 卷,傅丰豪译,北京:新华出版社,1988 年,第 134 页。

④ 中共中央文献研究室编:《任弼时传》(修订本),第 524 页。

⑤ 师哲回忆、李海文整理:《在历史巨人身边:师哲回忆录》(修订本),第 132 页。

⑥ 方志纯:《怀念集》,北京:中国青年出版社,1983 年,第 73 页。

⑦ 中共中央文献研究室第二编研部编:《激扬文字:任弼时青少年时代作品赏析》,第 162 页。

⑧ 《任弼时选集》,第 156 页。

⑨ 中共中央党史和文献研究院:《中国共产党的一百年:新民主主义革命时期》,北京:中共党史出版社,2022 年,第 200 页。

肯定和完全同意中国共产党的政治路线,“支持毛泽东同志为中国共产党的领导人”^①,明确声援中国人民的全民族的抗日战争。这为加强和巩固毛泽东在党中央的领袖地位、党的六届六中全会的胜利召开、开创抗日战争的新局面,作出了重要贡献。

其二,争取国际社会对中国抗战的物资援助。第三次赴莫斯科期间,任弼时利用各种可能,为中国抗战积极争取援助。比如,在中苏同志共同参加的“中国问题研究小组”会议中,他利用发言的机会指出,中国抗战的困难主要在于财政问题、武器装备和由于海路阻断而难以与外部取得联系^②。后来,共产国际执委会干部高级顾问莫尔德维诺夫在把中国问题研究小组工作结果书面报告给季米特洛夫时,将“给予中共以相当大的资金支持”作为“怎样防止投降危险和加强中国对日本侵略的抵抗”的重要内容,并强调“必须找到加强和完全武装八路军的途径”,“必须尽快找到为八路军购买粮食提供紧急资金援助的可能性。还必须帮助八路军有效地组织弹药生产”^③。又如,1939年9月8日,任弼时向季米特洛夫建议“在乌鲁木齐和兰州为中国军队的伤病战士组建红十字会医院,并组织像样的救护车和飞机运输”^④,这一建议得到共产国际的重视。苏联的有关同志就“在兰州和西安以西地区”“组建、装备和经营两所400和200张床位的”医院和“在新疆乌鲁木齐或哈密等地”“为中国共产党、八路军和新四军干部,建一所150到200个床位的疗养院”^⑤提出了具体预算。1940年1月,季米特洛夫又在给安德烈耶夫的信中具体强调了这一问题的执行和落实。^⑥这一时期,仅共产国际对中国的援助就涉及军事装备、党和军队的经费、干部培训、药品疫苗、新闻纸张、无线电器材、电影胶片显影和剪辑等多方面内容,这些大多和任弼时的努力紧密相关。值得一提的是,任弼时到共产国际以后,打通了由莫斯科经新疆到内地的交通线,“那时苏联援助中国抗日的军火和装备,就是沿着这条线路源源运来的”^⑦。

其三,争取苏联对新中国建设的援助。新中国成立前夕,任弼时与毛泽东、刘少奇、朱德、周恩来在西柏坡会见斯大林的特使、苏共中央政治局委员米高扬时,同样积极争取苏联在工农业建设等方面对中国的支持和帮助。任弼时说:战争结束后,我们将集中力量恢复和发展生产,这方面希望得到苏联的帮助,在我们的经济建设取得一定成就时,将逐步转入社会主义革命,因此,恢复生产,开展经济建设等,实际是为革命的转变创造条件,铺平道路。^⑧苏联方面的档案也证明,刘少奇、任弼时等人提出的靠苏联和人民民主国家的援助建立工业基地、请苏联帮助建设等想法,得到苏方回应。这些援助后来在1949年6月刘少奇率领代表团前往苏联与斯大林等的会谈中得以确定。^⑨师哲还在回忆录中提到:“任弼时向米高扬提出要求苏联支援我们出版报纸的纸张和药品等,他都一一答应并向斯大林汇报了。这在以后同斯大林的会谈中得到了印证。”^⑩

三、坚持向世界学习,结合中国的实际情况加以运用

任弼时的叔叔任理卿回忆:在美国学纺织的时候,接到过任弼时从苏联寄给他的一封信,“信里说,我们叔侄很有意思,一个在资本主义国家,一个在最新的社会主义国家,两个国家制度不同,但我们两人

① 徐则浩主编:《王稼祥年谱》,北京:中央文献出版社,2001年,第190页。

② 中共中央党史研究室第一研究部译:《联共(布)、共产国际与抗日战争时期的中国共产党(1937-1943.5)》第18卷,北京:中共党史出版社,2012年,第158页。

③ 同上,第272、271、273、274页。

④ 同上,第281页。

⑤ 同上,第343-345页。

⑥ 中共中央党史研究室第一研究部译:《联共(布)、共产国际与抗日战争时期的中国共产党(1937-1943.5)》第19卷,北京:中共党史出版社,2012年,第5页。

⑦ 师秋朗整理:《峰与谷——师哲回忆录》,北京:红旗出版社,1992年,第190页。

⑧ 中共中央文献研究室编:《任弼时传》(修订本),第853页。

⑨ 参见李玉贞:《任弼时在西柏坡与米高扬的会谈》,中国中共文献研究会任弼时研究中心编:《纪念任弼时诞辰110周年学术研讨会论文集》,北京:中央文献出版社,2014年,第635页。

⑩ 师秋朗整理:《峰与谷——师哲回忆录》,第43-44页。

是一个目标:救国、振兴中华。信中还谈到他的学习情况和对时局的看法”^①。据此可以看出,任弼时的世界眼光还体现在以广阔的视野寻求中国的救国之道,注重学习和传播国外的先进理论,从他国革命、建设的历史经验中获得启发,并能结合本国的实际情况加以运用。

一是远赴他国取得“真经”,学习和传播马列主义理论,但又认识到马克思主义要加以中国化。

任弼时读中学时,就因为对十月革命胜利的向往,立下了“到俄国去”^②的志向。在当时复杂的环境下,去俄国的风险很大。面对父亲劝他“谋事上海”,他却认为“只以人生原出谋幸福,冒险奋勇男儿事,况现今社会存亡生死亦全赖我辈青年将来造成大福家世界,同天共乐,此亦我辈青年人的希望和责任”^③。他是怀着追寻救国救民道路的目标出国的。在《旅俄中国青年共产团员调查表》中,“来俄时的目的”一栏,任弼时亲手下写“实际考察劳农俄国,观念明确,回国做相当的革命运动”^④。在莫斯科东方大学,他学习非常努力,较为系统地阅读了马克思列宁主义的著作,打下扎实的理论基础,可以说是从国外学得马列主义的“真经”。回国后,他又在传播“真经”上作出努力,先后撰写《列宁主义的要义》《马克思主义概略》并发表在《中国青年》。前文针对当时社会上关于列宁主义的误解,在对列宁主义深入研究的基础上作出通俗阐释,对推动列宁主义在中国的传播作用显著。后文系统介绍了马克思主义的由来及马克思主义的主要内容,特别是深入浅出地介绍了唯物论哲学、辩证论、价值论与剩余价值、阶级斗争与无产阶级专政、共产主义社会等。他翻译了列宁的《中国的战争》一文,为中国人民的反帝斗争提供了有力的理论武器。此外,这一时期,他还发表了《列宁与十月革命》《苏俄与青年》《“HANDS OFF CHINA”》等一系列宣传苏俄革命的文章。几十年后,许多老一辈革命家忆起任弼时常说:我们是先读到他的文章,后来才认识他本人的。第三次赴莫斯科期间,他利用接触外国最新资讯的有利条件,组织代表团的同志协助苏联外文出版社把当时新出版《联共(布)党史简明教程》翻译成中文,亲自校订第四章有关辩证唯物主义和历史唯物主义部分,并将 1 万册中文版《联共(布)党史简明教程》寄到中国。^⑤该书理论性较强,以历史来说明马列主义基本思想。在任弼时看来,“发行和学习此书是提高党的思想水平的一个转折点和强大杠杆,是保证马克思列宁主义思想深入最广大群众的一个最有力的手段”^⑥。这 1 万册书后来主要“分配给华北和西北各地区,一部分留给延安各机关”,成为“延安所有学校的教科书”^⑦,也是延安整风运动中的学习文件之一。

难能可贵的是,任弼时虽然重视学习和传播马克思主义理论,但很早就提出“不应做一个不顾环境的模仿主义者”^⑧,是党内较早认识到马克思主义要中国化的领导人之一。在他看来,学习俄国的先进理论,并不是“知道几个共产主义的新名词,或是几句皮毛上的空洞原则”,也不是要“不顾实际情形而来仿效俄国党的经验”,而是要把理论与中国的实际情况结合起来,“按实际情形而运用经验与理论”^⑨。1942 年,任弼时在指导中央党校有关工作和讨论中央党校教学计划时,明确提出既要多学些马列主义理论,又要学习些实际政策。“学习马克思主义的普遍真理,要与中国的革命实际相结合,我们一定要借‘箭’,‘箭’就是马列主义,过去光读书本,孤立地学习,脱离实际,无法懂得马列主义。”^⑩他本人也是这样做的,并对丰富和发展实现马克思主义中国化第一次历史性飞跃的毛泽东思想,作出了重要贡献。

二是善于通过他国革命历史中的人物和事件汲取经验、获得激励。

从俄国留学归来不久,任弼时就在德国社会民主党和第二国际左派领袖、德国共产党创始人之一李卜克内西遇害六周年的重要节点上,撰写文章详细介绍了李卜克内西战斗的一生,讴歌他为了世界被压

① 任弼时:《我忆弼时》,中共中央文献研究室编:《回忆任弼时》,第 486 页。

② 中共中央文献研究室编:《任弼时传》(修订本),第 30 页。

③ 《任弼时书信选集》,北京:中央文献出版社,2014 年,第 1 页。

④ 任弼时:《旅俄中国青年共产团员调查表》,《党的文献》2004 年第 3 期。

⑤ 中共中央党史研究室第一研究部译:《联共(布)、共产国际与抗日战争时期的中国共产党(1937-1943.5)》第 18 卷,第 125 页。

⑥ 同上,第 237 页。

⑦ 同上,第 248 页。

⑧ 《任弼时选集》,第 3 页。

⑨ 同上,第 1、2 页。

⑩ 中共中央文献研究室编:《任弼时传》(修订本),第 581 页。

迫的无产阶级的利益,敢于反对德国军国主义,对抗德国社会民主党的大无畏的牺牲精神,赞扬他为中国青年树立了榜样。随后,在指导共青团工作时,他以“俄国十月革命后与德国单独签定布列斯特媾和条约,亦即让步而得胜利结果之一例”,说明“我们要会让步,但是让步时要注意的,就是不要使我们的工作因此陷于恐慌的地位”,并进一步强调“要善于利用时机以定进攻与退让”,“免除过左过右及妥协的倾向”^①。在领导青年运动时,他以欧洲学生界在资产阶级革命中“为自身生存条件之改良,所以为革命而牺牲者非常之多”的情况,激励“中国学生应不惜本身的牺牲去为民众利益而奋斗,务须将民族革命的负担放在自己的肩上,要用这样的勇敢和毅力去执行革命的工作”^②。党在莫斯科召开六大前后,他受命留守中央。他从俄国1905年白色恐怖中的历史汲取经验,指出“俄国一九〇五年后白色恐怖也是非常严厉,当时党员的数量并不甚多,但质量非常优良,确能领导当时的斗争。如彼得城(现称列宁格勒)之某工厂支部仅有同志五人,完全能够领导全厂一万七千工人群众,就是很好的例证”^③,帮助党员干部在白色恐怖下坚持信心。当他从斯特朗处了解到,面对弗朗哥叛军的强势进攻,西班牙政府军队在极为艰难的情况下,“不到一年建立起五十万近代化装备的军队和足供军队需要的军事工业,保卫了西班牙大块领土之完整”,即将这一消息告知广大军民,鼓励大家“应有如西班牙政府的决心,加上中国的地大物博,在长期抗日斗争中来兴我国邦,创造雄厚的自卫力量”^④。

三是在学习外语、利用外资、学习国外先进科学技术和经济建设知识等方面展现出远见卓识。

任弼时俄语水平很高。在莫斯科东方大学学习时,他在俄语方面下了很大一番功夫,进步很快,不少同志都向他讨教学习经验。回国不久,党中央分配他到上海大学去任教,他教授的也是俄语。正因这个语言优势,他接触到不少国外的原版讯息,也懂得外语对于学习外国先进科学技术和现代文明成果的重要意义。1948年10月6日,任弼时在给大女儿任远志的信中说,希望新一代年轻人学好科学知识为国家的建设服务,特别提到“要学通本国文并学会一外国文,有了文字的基础,又便利你去学科学”^⑤。他在第四次赴莫斯科的治病、休养时期,注意阅读《真理报》《党的生活》杂志,从中摘录关于战后苏联经济恢复工作等方面的文章进行学习,并译成中文。他叮嘱秘书朱子奇购买一批有关苏联经济建设方面的图书带回国,认为“我们国家将要开始经济建设,搞经济建设没有知识是不行的,要学习别人的经验”,并提到要学习建立水电站、管理集体农庄和办人民福利事业的经验。^⑥ 值得一提的是,任弼时在抗战胜利后还提出在有利于繁荣和发展经济的条件下,可以允许外国资本家在中国投资的观点。他指出,除了有重大军事意义的工业外,“外资可以独办某些企业”,“也可以合股经营,按股分利”,“但必须以尊重中国主权与法律为条件”^⑦。这虽然在当时的解放区未能进行实践,但也体现出他的世界眼光和远见卓识。

习近平指出,“中国共产党历来强调树立世界眼光,积极学习借鉴世界各国人民创造的文明成果,并结合中国实际加以运用”^⑧,要“胸怀‘国之大者’,把历史、现实、未来贯通起来,把中国和世界连接起来,增强战略思维能力”^⑨。任弼时正是这方面的突出代表。他关注世界局势发展,把全面、彻底地分析形势作为谋划工作的基本出发点;注重广泛的国际联合,把中国人民利益同各国人民共同利益结合起来,为中国争取有利资源和条件;善于吸收和借鉴世界各国经验教训和文明成果,并注意根据本国实际加以运用,不仅推动了当时的革命、建设事业,也为今天的中国共产党人树立更宽广的世界眼光、更宏大的战略抱负,既心怀“国之大者”办好中国的事,又胸怀天下建设美好世界,提供了宝贵经验和现实启示。

(责任编辑 司 维)

① 《任弼时选集》,第3页。

② 同上,第11页。

③ 同上,第48页。

④ 同上,第153、155页。

⑤ 《任弼时书信选集》,第69页。

⑥ 中共中央文献研究室编:《任弼时传》(修订本),第878-879页。

⑦ 《任弼时选集》,第398页。

⑧ 习近平:《携手建设更加美好的世界》,《十九大以来重要文献选编(上)》,北京:中央文献出版社,2019年,第114页。

⑨ 《习近平关于中国式现代化论述摘编》,北京:中央文献出版社,2023年,第232页。

何谓意识现象学？

——关于意识的本己本质与固有法则的研究

倪梁康

【摘要】意识现象学是指对意识的本己本质的现象学研究。通过反思的直观、描述、分析,对纯粹意识的静态结构和发生结构进行本质把握。胡塞尔最初探讨的是数学哲学,而后是逻辑哲学,再到现象学心理学和现象学哲学。他的毕生追求都是围绕意识主体性进行的。这个意义上的“意识主体性”,恰恰是客观科学最终需要依赖因而也是无法摆脱的,因为所有客体性都是主体构造、意识构造的结果,它们在脱离了主体性后就什么都不是。因而,我们要跟随胡塞尔的声言:真正的客体性是在主体性之中的。最后,纯粹现象学、纯粹心理学或纯粹精神科学的方法可以概括为五个方面或阶段:直观反思、描述分析、同感理解、追踪把握、解释说明。

【关键词】关键词;意识结构;意识发生;纯粹现象学;现象学的哲学

中图分类号:B516.52 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2024)04-0066-06

作者简介:倪梁康,(杭州 310014)浙江大学哲学学院教授。

基金项目:科技部科技创新 2030-“脑科学与类脑研究”重大项目(2021ZD0200409)

首先要说明的是,我在这里所要表述的内容,与 2020 年在《胡塞尔全集》系列中最新出版、刚刚完成中译本翻译并提交商务印书馆出版的胡塞尔《意识结构研究》三卷本^①有关,但这里的表述不会再像以往的现象学研究所做的那样主要依据、引述和阐释胡塞尔在这三个分卷中记录的思考和感想,而更多是要阐述我自己对意识现象学及其研究对象与研究领域和研究方法的总体理解与感受。^②

胡塞尔在一百多年前就回答过“什么是现象学”这个问题,更确切地说,是在为 1913 年《哲学与现象学年刊》创刊号撰写的“编者前言”中。当时的现象学就是意识现象学,或主要是意识现象学,因而不需要在它前面加上“意识”二字。此后,这个问题曾被几乎所有经典现象学家都回答过,而且当今的现象学家也在回答或仍在尝试回答,从各自的视角和立场出发,根据各自不同的理解。我在三十年前为《中国现象学与哲学评论》创刊号撰写的编者前言“何谓现象学精神”中也曾回答过。

这个问题在胡塞尔在世期间就已经有了不同的理解者和解释者,以至于胡塞尔晚年常常抱怨“现在没有人与我同行”,而且它在一百多年来的现象学发展中更是得到各种不同的理解与回答。可以说,目前现象学的问题领域和研究风格与方法在此期间已然经历了很大变化,现象学的概念含义已经变得日趋宽泛和含糊。因而当我现在要特别回答“胡塞尔最初所创立的现象学是什么的”问题时,我需要在

① Edmund Husserl, *Studien zur Struktur des Bewusstseins*, hrsg. Ullrich Melle und Thomas Vongehr, Husserliana XLIII/1: *Verstand und Gegenstand*; XLIII/2: *Gefühl und Wert*; XLIII/3: *Wille und Handlung*; XLIII/4: *Textkritischer Anhang*, Cham: Springer, 2020.

② 这个理解和感受之所以是总体的,是因为它们虽然最终包含了胡塞尔的《意识结构研究》,但也最初包含了他的《逻辑研究》,因而这是对胡塞尔从《逻辑研究》到《意识结构研究》的发生和发展的理解与感受。关于前者,笔者已经在《现象学的始基——胡塞尔〈逻辑研究〉释要(内外编)》(武汉:崇文书局,2023 年)中做过阐述或导读。关于后者,笔者将会在《现象学的拓展——胡塞尔〈意识结构研究〉述记(内外编)》一书中做出阐述或导读。

现象学三个字前面加上“意识”或“胡塞尔”的限定词。对这个问题的讨论,也可以看作是一种与现象学运动的“离心”的努力相对的“向心”的努力,一种通过一再向源头回溯而获得原本动机与动力的努力。

“意识现象学”概念指的主要是胡塞尔理解和创立的现象学:纯粹现象学连同作为其扩展部分的现象学哲学与现象学心理学。但它仍然比现在一般使用的现象学概念要更窄些,但更原本或更根本些,它从一开始就构成现象学运动的轴心部分。

二

这里所说的“意识”,就是胡塞尔在《逻辑研究》第五研究所说的“意识体验”,或通常意义上的个体的心灵生活,亦即个体的主观体验。我的所有心理活动都是在意识中进行的,或以意识的方式进行的。也许这里可以借助语言来固定和表达以下思想,即以维特根斯坦式的语式、以胡塞尔式的内容:

我生活在我的意识中。这意味着,我生活在我的世界中。

我的意识的界限就是我的世界的界限。

我的意识伸展得有多远,我的世界伸展得就有多远。

因此,对于“何谓意识现象学”的问题,在我看来最简单的回答就是:它是主体心理学或主观心理学,也就是对主体心理的主观研究,就是主体对主体的研究,因而是内部研究,它不通过任何外部的路径、不借助任何外部的的手段,因而是基础研究。

“主体”或“主观”在这里并不意味着随意与混乱,并不是客观科学所要努力摆脱的东西,而是意味着它本来所是的东西,即基础的、基本的东西。“基底”(ὑποκείμενον, subjectum)这个有两千多年历史的希腊词是通过笛卡尔并在他之后一百年才获得其今天的含义——“主体”(Subjekt)。主客体思维模式也是从那时起才开始形成并一直延续至今,以至于我们如今看到或听到“主观的”一词还会立即将它理解为“随意的”和“混乱的”,而不是“基础的”和“根本的”。但“主体”一词的汉译又容易让人联想到主宰者、主人的意思,这个语词后来被赋予的含义已经充满了不可调和的矛盾。

“主体”或“主观”在原本意义上意味着“基础”与“根本”。主观心理学不同于各种形式的客观心理学,或以客观性、实证性为第一要义的科学心理学、实验心理学、行为心理学等。这是笛卡尔所开启的近代以来的超越论思想发展脉络。在它的发展过程中至少可以找到三种对“主观性”和“客观性”关系的本体论理解。第一种是康德式的,他将“主观性”视作另一种“客观性”,即对所有人乃至所有理性生物都有效的“主观性”。它有别于“物自体”意义上的“客观性”——处在现象界之外,因而无法为人所认识的“客观性”。第二种是笛卡尔式的,“主体”的原本含义是“下面的基础”(subjectum),“客体”(object)是相对于它并在它的基础上建立起来的。第三种是胡塞尔式的,所有对主体而言存在的东西、亦即客观的东西,都是在主体中被构造起来的,因而客观性消融在主观性之中,存在消融在意识之中。真正的“客观性”应当是上述意义上的“主观性”。

在近代以来的自然科学化的心理学研究中,目前占统治地位的是各种类型的客观心理学。它们的共同特点是在研究方法上注重各种形式的行为主义的“外观”,即外部观察。与此相对的是现象学心理学的“内观”,即“内部观察”。在心理学中也有类似的流派,如理解心理学、内省心理学、反思心理学、理性心理学、人文心理学,等等。

总体而言,心理学是关于心理之物或心灵生活的学说,或者说关于意识生活的理论。意识就是个体的主观体验。主观心理学不将心理当作客体来研究,更确切地说,不以他人的心理为首要的研究客体。它首先研究的是自己的心理。或者说,主观心理学是主体对自身的研究,是意识对自身的研究。这里的“意识”是广义的,它涵盖了“意识”与“无意识”两个部分。因而,这个广义的“意识”就是人的心灵生活或精神生活的同义词,与古希腊的“努斯”(νοῦς)、“心灵”(ψυχή)或“精神”(πνεῦμα),古印度的“心”(citta)、“意”(manas)、“识”(vijñāna),古代中国的“心”“意”“思”“念”“知”等相一致。

三

意识有自己的本己本质(Eigenwesen),即是说它不可能被还原为其他的東西或物理的东西,诸如信

息、量子等。因此,意识现象学抵制自然主义,抵制那种将意识自然化、将心理物理化的做法。如今处处可见的自然主义或物理主义立场的核心就在于,否认意识有其自己的本己本质(Eigenwesen),而是将它视作最终可归入物理自然并通过自然科学(生理学、生物学、物理学、心理物理学)来处理的一个特殊类型。不过,人类至此为止的思想考察已经表明:心理与物理、精神与自然都有其本己本质,彼此是无法相互还原的,即前者无法还原为后者,就像后者也无法还原为前者一样。——从这个角度看,物理-心理二元论或身心二元论的主张具有其各自的科学根据,自然科学的和精神科学的根据。

意识的本己本质恰恰是意识现象学的“纯意识”研究有别于人工智能的“类意识”研究和神经科学的“准意识”研究的根本所在。不可能用“类意识”研究和“准意识”研究的方法来研究“纯意识”,或者说用客观的物理的研究方法来研究的主观的心理的东西实际上已经篡改了后者的性质,使其不再是主观的心理的东西本身。

目前在这些领域中工作的科学家们要么已经在尝试制作一种有意识的智能,无论是以超级智能、通用人工智能的方式,还是以“类意识”的方式;要么这些意识科学家们就在猜测或担心,有可能在不远的将来会从目前的人工智能中自发地生长出这样的有意识的智能机器或模型。这些尝试制作和猜测担心的做法都是建立在对意识的错误理解的基础上。

不过,倘若人工智能并不需要以与人类完全相同的方式去思考,那么人工意识也不一定要以与人类意识完全相同的方式去意识,因而所有的人工智能和神经科学的研究和应用说到底都只是一种仿生学的研究和应用,那么我们对未来科技的猜测和担心就是不必要的。因为未来的智能科技无论发展出如何超级的智能形态,它都仍然是一种无自觉意识、无自主意识、无自由意识的机械智能、计算智能。从目前所有的研究系统都是精确的、形式化的计算系统,即确切意义上的机械系统这一点来看,不可能从这个形式系统中生成像人类意识这样的自觉、自主、自由的思维系统。形式机械系统仅仅是自由思维系统的一个创造性产物,前者的形式机械的本己本质决定了它不可能成为具有自由思考之本己本质的后者。

四

意识具有自己的特有规律性,不同于物理规律性。这也是自古以来在各个文化中就都持有的观点和信念。孟子和陆象山都主张“人同此心,心同此理”,即是说人的心理是有规律可循的。汉语哲学使用的“心理”和“物理”概念,本身就包含了关于心的道理和关于物的道理的意思。帕斯卡尔、舍勒所说的“心的秩序”(Ordre du cœur)或“心的逻辑”(Logique de cœur),表达的也是这个意思。此外,不言而喻,由于心理的东西不能还原为物理的东西,因而心理的规律性当然也不能还原为物理的规律性。

意识之所以有规律可循,是因为它是由各种紧密地交织在一起的综合统一组成的,它们代表了意识的各个本质要素,并且可以划分为各种基本类型和各个基本阶段,而这些要素之间的内在关联就体现了意识的本质结构。意识的规律性涉及这些本质结构。它们总体上可以划分为两类:一类是恒定的、伫立的静态结构或奠基秩序,类似一座大楼的架构连同各个层次的奠基秩序;另一类是流动的、变化的发生结构或奠基秩序,类似一条河流的流淌连同从其涌现到流动再到沉淀等各个阶段的奠基秩序。或许用移动的冰山的比喻,可以将这两者合为一体地表现出来。

对静态奠基关系的讨论已经出现在1900/1901年出版的《逻辑研究》中,而后贯穿于胡塞尔身前发表的著作中。对意识类型及其奠基关系的区分,不仅是对知·情·意的意识行为类型的总体区分,还包括对感知、想象、图像意识、符号意识、判断、陈述、评价、价值感知、喜欢、乐趣、喜悦、悲伤、享受、忍受、意欲、追求、趋向、禀好、偏好以及如此等等的具体行为类型的区分;同样还包括对意识的基本要素及其相关关系的区分,如对内意识、意向活动与意向相关项的区分,对质料与质性的区分,对执态与无执态的区分,对直观行为和空乏行为的区分,对客体化行为和非客体化行为的区分,对感性行为和范畴行为的区分,对前自我、原自我、本我的发生阶段的区分,等等。

而在1909-1914年期间完成但身前未发表的《意识结构研究》研究手稿中,这个静态奠基关系不仅在知·情·意的总体意识视域中,而且在发生学的视角下得到了重新的梳理和分析。

发生的规律性或奠基秩序首先是指在意识活动中的动机引发的规律。胡塞尔要求区分两类“因果

性”，即物理的和心理的。前者是自然科学中的因果律，后者是精神科学或意识科学中的动机律，它与佛教主张的“因缘而起”的缘起说是一致的，即心理事件的有条件的发生，或者说意识现象之间的依存关系，“此有故彼有，此生故彼生。此无故彼无，此灭故彼灭”（《阿含经》）。在佛教缘起论中得到指明的“条件关系”或“依存关系”的规律性，就是意识现象学所说的“奠基秩序”和“奠基法则”。它是意识领域中的“前因后果”学说，在思想史上是物理因果论的先驱和来源。休谟主张将物理的因果律还原到心理的联想律上，实际上也是出于一种哲学的立场，类似于在意识现象学这里将物理事物还原为被意识之物，再将被意识之物归于意识活动的做法。

另一方面，意识发生的规律还包含在本性与习性的积淀方面的规律。胡塞尔在“本性现象学”和“习性现象学”的标题下展开这里的课题讨论。它们与儒家哲学中的“先天之学”和“后天之学”属于同一个论题领域，也与佛教唯识学讨论的“本性住种性”与“习所成种性”二种性说遥相呼应。

五

所有这些都已经是纯粹心理学或现象学心理学的意义上的意识现象学。那么，胡塞尔自1913年的《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第1卷以来一直强调的“现象学哲学”是什么呢？而且在哪里呢？

这个意义上的“哲学”，不再是指传统意义上的认识论和本体论，而是如胡塞尔身前未发表的《纯粹现象学与现象学哲学》第2卷副标题所说的“关于构造的现象学研究”。这里的“构造”（Konstitution）是动名词，因而在很大程度上是指意识对世界之构造的研究，即在《观念》第2卷中对物质自然的构造、对动物自然的构造、对精神世界的构造。

前面曾说到“我生活在我的意识世界中”，这个意识世界是纯粹心理学和纯粹现象学的研究领域。我只需进行自身反思，就可以面对这个世界。现在，如果我要进一步在深度和广度方面考察这个意识世界，考察在它之中如何一步步地构造起作为意向相关项的大全世界，它包含所有的自然世界、精神世界、生活世界、历史世界、社会世界、文化世界等。在笛卡尔那里，它们意味着通过普遍怀疑颠覆了所有原先的知识，并最终获得了“我思”（cogito）的可靠知识基础之后重建的确然世界。而在康德那里，它们都被纳入与“物自体”相对的“现象界”的标题下面。笛卡尔与康德的这种向内心意识世界返回的方法，也就是胡塞尔意义上的现象学还原的方法，即首先通过悬搁丧失世界，然后在普全的自身思义中重新获得它。事实上，在胡塞尔的纯粹现象学与现象学哲学之间仅仅隔着一个“现象学还原”。

胡塞尔最初探讨的是数学哲学，而后是逻辑哲学，再到现象学心理学和现象学哲学。他的毕生追求都是围绕意识主体性进行的。这个意义上的“意识主体性”，恰恰是客观科学最终需要依赖的，因而也是无法摆脱的，因为所有客体性都是主体构造、意识构造的结果，在脱离了主体性后就什么都不是。因而我们要跟随胡塞尔声言：真正的客体性是在主体性之中的。当然我们也仍然可以跟随康德和叔本华一同主张：我们不会再去考虑作为独立于主体的自在之物的客体性，而是将它加以悬搁，置而不论或判为无效；我们要追问的是对所有主体都有效的“客体性”（Objektivität），即心理的“客显性”（Objektivität），或以交互主体的方式显现的“客观性”。——从这个角度看，观念一元论具有其哲学的根据。

六

胡塞尔倡导的这种现象学还原的方法，要求将外部世界以及关于它的有效认识都搁置起来，判为无效，不对其做任何运用，完全内向地返回到自己的意识世界中；这与唯识学声扬的“唯识无境”“万法唯识”是基本一致的。事实上，在人类思想史上，可以在佛教唯识学与意识现象学中找到对纯粹意识的最为系统的研究。虽然当代的意识现象学受到自奥古斯丁和笛卡尔以来直至德国古典哲学的超越论哲学传统的影响，同时秉承了布伦塔诺和狄尔泰等人的主观心理学和描述心理学的思想传统，但并未受到来自佛教唯识学的影响。即使如此，佛教唯识学与意识现象学在意识理论研究的许多要点上都可以达成一致，例如前面已经提到在现象学的动机引发说与佛教缘起说之间、本性－习性现象学与佛教二种性说之间存在的共同点。

从总体上说,佛教唯识学与意识现象学都致力于意识结构研究,致力于对纯粹意识生活之本质结构的探讨和把握。它们都从横向和纵向两个方面来观察和讨论纯粹意识的静态结构与发生结构,都有对知·情·意三分或心-心所之间的静态奠基关系的特征刻画,以及对前自我·原自我·本我的三分或三能变之间的发生奠基关系的追踪梳理,都有对自我与无我、时间与空间等问题的共同兴趣,以及诸如此类。所有这些都让人禁不住要说:意识现象学是佛教唯识学的现代版本,或者说佛教唯识学是意识现象学的古代版本。在悬搁了哲学的和宗教的兴趣之后,它们都是关于心灵生活的学说——心理学。

接下来要阐释的意识现象学的另一个主要方法论诉求,即本质直观,还可以被视作与禅宗和唯识学共同倡导的“明心见性”,以及儒家思孟、陆王心学传统中的“尽心知性”之主张的某种精神呼应。——笔者在这个语境或思想背景中通常会使用“心性现象学”的概念来表述“意识现象学”的含义。

七

如果我们现在离开观念一元论的哲学立场,回到前面所说的心理-物理二元论的科学立场上,那么首先需要强调的是,主观心理学与客观心理学在研究对象和研究方法的差异,实际上代表了精神科学与自然科学之间的本质差异。

意识世界中的各个意识行为和意识区域所具有的错综复杂、相互纠缠、彼此勾连、融为一体等特点,所具有的多重性、多变性、多层次性、多阶段性等性质,所具有的在纵-横意向性两个方向上的广度和深度,以及在径向和轴向两方面的流动与变化速度,使得人们完全有理由将一门以探讨意识世界为己任的意识现象学称作精神科学中的流形论,而且它与自然科学中的流形论相比,在上述这些方面均有过之而无不及。

这里需要注意的是,自然科学中的康托尔的流形论、爱因斯坦的相对论、哥德尔的不完备定理等,都是难以通俗化、普及化的。与此相同,精神科学中的流形论在普及化、通俗化方面的难度更甚,因为前者还可以在特定的意义上形式化、机械化、系统化,后者则原则上不可能。

自然科学与精神科学研究方法的异质性是由它们各自研究对象的异质性决定的。物理自然可以被数学化、形式化,这是一个从伽利略以来就趋向成熟的过程。与他几乎同时代的霍布斯试图将社会世界数学化、形式化,但这个设想至今没有获得成功。

自然科学通过形式化而可以获得精确性。近代以来的自然科学便以精确的自然科学著称,而且为此而自豪。胡塞尔在 1910 年对哲学和精神科学提出“严格性”的要求,强调精神科学相对于自然科学而具有的不同“本质特性”。心理的东西不能称重、不能测量,只能通过内感知和反思来把握,但这种把握同样是证明,即自身证明,也就是佛教所说的自证,是笛卡尔所说的对“我思”(cogito)的“直接意识到”。在此基础上进行对各种意识体验静态构造和发生构造的直观反思、描述分析、同感理解、说明解释,它们是精神科学研究的主要方法组成。这些方法不可能以形式化、实证化的方式进行,因而不具有精确性,但它们有可能以形态论(morphologisch)的方式进行,而且具有明见性以及建基于其上的严格性。

精神科学的自由系统随之而与自然科学论的机械系统区别开来。可以说,自然科学和精神科学所涉及的最终是两种科学化的方式,或者也可以说,两种理论化模式和两种系统化模式:因果解释与动机理解,或者说计算与思考。

八

纯粹现象学、纯粹心理学或纯粹精神科学的方法可以概括为五个方面或阶段:直观反思、描述分析、同感理解、追踪把握、解释说明。

第一,直观反思与意识世界:这就是胡塞尔所说的“现象学的看”。无论是纯粹现象学,还是纯粹心理学,都需要通过反思的方式进行。这个意义上的“纯粹”主要意味着它是在反思、内省中进行的意识结构的自身把握,不依赖于客观的、外部的中介。其次,“纯粹”也是指从经验实事出发,但最终摆脱了

经验实事而把握到的意识本质结构的纯粹性。因而“反思”是指精神目光的转向——从直向的转为内向的，而“直观”在这里具有双重含义——经验直观和本质直观。

第二，描述分析与语言世界：这是在直观反思的基础进行的。现象学研究在这里进入语言表达的层面。直观反思到的东西越清晰、越丰富，描述和分析就能够越精准、越细致。在直观反思和描述分析之间的关系类似于“看”与“说”的关系。这个关系有一个基本的顺序：直观到的东西可以首先以内心独白的方式转化为个体有效的语言表达，而后可以再转化为普遍有效的公共语言交流。这也体现了意识与表达、思想与语言的基本关系。在此意义上，语言现象学是以意识现象学为前提的。

第三，同感理解与社会世界：对于他人的心灵生活，纯粹心理学首先依据的是同感（*einführend*）理解的方式，也就是通常所说的同理心、共情、他人感知等。“同感”或“同理心”的译名已经说明，对他心的感受和理解首先要以对自己的感受和理解为前提，而后才有可能设身处地感受他人的感受，理解他人的理解。如果自己从未感受过喜悦或悲哀、高兴或郁闷、有趣或无聊、狂喜或绝望，那么别人的类似心理活动和心理状态也是不可能被察觉和识别的。因而，社会现象学的研究是以社会心理学的方式来进行的，而社会心理学则需要以个体心理学的研究为前提。

第四，追踪把握与历史世界：这是指对自己和他人的意识活动的发生追踪和纵向把握，即对自己和他人的动机和动机引发线索的追复理解，或者说对个体的和群体的纵意向性之纵剖面的纵向本质直观，有别于前面三点涉及的对各类横意向性之横截面的横向本质直观。这个纵向方面上研究也被称作“发生现象学”和“历史现象学”的研究。由于意识生活或精神活动都是生生不息的、流动变化的，因而对这个由意识史、精神史组成的历史世界的研究不仅是发生现象学的任务，而且是历史现象学意义上的历史科学、生命哲学、精神科学的研究工作。在狄尔泰、约克、柯林武德等历史哲学家那里，这个思想趋向是以“历史就是心灵史”“历史性理解就是自身思义”等方式得到表达的。

第五，解释说明与文化世界：在反思的直观无法提供对纵横意向性的明晰内观的情况下，现象学的方法可以扩展为解释的、说明的。这也是“解释的现象学”或“现象学的解释学”说法的由来。直观反思无法清晰的原因有很多：首先是在反思的对象方面，被反思的实事或事态要么过于久远，要么过于繁复，要么过于生疏；其次是在反思的意向活动方面，直观的目光要么不够关注，要么不够透彻，要么不够熟练；原则上还会有这样的情况出现，如被反思的东西在反思过程中要么被添加了什么，要么被削减了什么，不再是它在反思前之所是，如此等等。所以，胡塞尔会说我要练习反思。这里列出的情况会为解释和说明留下余地，它们会围绕实事和事态反复进行，而后得出仍然带有确然性特征的推论，因而原则上仍然是经验推论的确然性。就总体而言，对意识的把握可以并需要直接反身的直观，对无意识的把握则只能通过间接的推论和诠释。构成直观反思的现象学的边界或终点的是解释学：文化解释学，或其他解释学，如此等等。

在最后结束之际，这里只还需要表达自己的一点感慨：在进行上述阐释的过程中，我一再联想和同感到埃迪·施泰因在其题献给胡塞尔六十诞辰的《关于心理学与精神科学的哲学论证的论稿》一书前言中就其研究与胡塞尔的思想工作所做的一个陈述，这里录下作为这篇文章的结尾：

我几乎有两年的时间在帮助胡塞尔教授先生做重大出版的准备，而在此时间里他近几十年的所有手稿（其中也包括探讨心理学和精神科学论题的手稿）都供我支配。不言而喻，从我以此途径以及在许多谈话中所获得的启发中产生出了对我自己研究的重大影响。这些影响的程度究竟有多大，如今我自己也无法再检验。通过引文来个别地给出引证，这对我来说是不可能的，一方面因为这里涉及的是未刊印的材料，另一方面也因为我常常不清楚：我应当将某些东西看作自己的研究结果，还是应当看作对接受了的思想动机的内心占有。^①

也许在严格科学的语境中，这个问题是无关紧要的。至关重要的是实事本身！

（责任编辑 行之）

① Edith Stein, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6, Freiburg i. Br.: Herder Verlag, 2010, S. 4f.

海德格尔的超越和超越论的克服问题

朱清华

【摘要】超越和超越论问题是海德格尔思想中根深蒂固而又异常复杂的问题。他的基础存在论的超越论深受康德先验论的影响,同时带有胡塞尔现象学超越论的印记。他的超越论在一定程度上化解了传统的超越问题,也引起了超越论框架中主体主义的痼疾。此在的超越作为世界筹划使得存在理解成为理念式的中介,从而一定程度上陷入柏拉图主义。海德格尔试图用作为存有的真理的居有来克服基础存在论的超越以及超越论。但他的居有之历史性的发生仍然是一种“转折”或“相互震荡”样式的“内在超越”,作为追问理解和存在的可能性之根据的超越论也同样以另外的样式被保留下来。这并不是海德格尔对传统超越问题以及对自身理论局限的克服的失败,毋宁说是人的存在和思维实际性地带有一个非反思地发生作用的类超越论层面。

【关键词】超越;超越论;康德;居有;“黑皮本”

中图分类号:B516.54 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-7660(2024)04-0072-09

作者简介:朱清华,山东人,哲学博士,(北京 100089)首都师范大学政法学院哲学系教授。

基金项目:国家社会科学基金一般项目“《黑皮本》与海德格尔中后期思想研究”(19BZX091)

超越(Transzendenz)问题是海德格尔从其思想之初就面对的问题。海德格尔在《存在与时间》时期诉诸超越论来解决传统形而上学的痼疾,并在一定程度上解决了传统超越问题,达到了为现象学的意向性在存在论层面建基的目的。他对超越论的理论兴趣最早可以追溯到他对神学的超越论的思考,其中关于“永恒真理”及其和人的关系是他自己的超越论兴趣的起点。他的超越论与康德的先验论、胡塞尔的超越论有类似的理论诉求,不过他比康德和胡塞尔走得更远。他不仅涉及到人的认识的可能性条件,也不局限于意向性问题,而思及存在问题。^①因而,他的超越论不局限于认识论,而是关乎人的存在、并为人的存在和认识的可能性奠基。在 1930 年代,海德格尔对《存在与时间》时期的基础存在论进行反思和批判。Steven Crowell 和 Jeff Malpas 提出,海德格尔思想中最重大的“转向”就是从超越论以及相关的一切离开。^②海德格尔是否真的放弃了超越论,还是以另外的形式保留了超越论?在 1930 年代的“黑皮本”中,海德格尔对超越论的反思处于微妙境地,和其他公开的课程和讲座等内容可以相互补充。

一、海德格尔的 Transzendenz 和 Transzendental

对 Transzendenz、transzendental 等几个西方思想史上的重要概念,海内外汉语学界在理解和翻译上向来有不少争议。这种争议一方面源自康德哲学和现象学对这些概念既血肉联系又有重要区别的用法,另一方面产生自对这些概念在文本中的含义的不同理解。倪梁康认为,用“先验的”来统一翻译 transzendental 行不通,即使在康德哲学中其含义也不是单一的,“先验的”只是其主要的和基本的含义。这个翻译放到胡塞尔哲学中就更不恰当了。在胡塞尔文本中,transzendent 和 transzendental 应该翻译为

① Steven Crowell & Jeff Malpas, “Introduction”, *Transcendental Heidegger*, ed. by Steven Crowell & Jeff Malpas, California: Stanford University Press, 2007, pp. 3-6.

② Ibid, p. 2.

“超越的”和“超越论的”，前者是意识的超越活动和超越状态，后者指的是对超越如何可能的研究。^①王庆节辩护了康德哲学中 *transzendental* 的“先验的”的译法，但赞同在现象学中将 *transzendent* 和 *transzendental* 分别译为“超越的”和“超越论的”。^②在海德格尔文本中，对这些概念的使用情况也非常复杂。要厘清其含义，既需要进行纵向的、历史的辨析，也需要进行横向的、就海德格尔的使用进行分析。海德格尔对这些概念的使用不仅承接了它们的历史含义，而且开拓出其生存论、存在论新视野。

就 *transzendent*, *transzendental* 等的概念史而言，一般认为它们到康德哲学中才分别获得相互区别的实质特征：*transzendental*（先验的）表达的是经验认识可能的先天条件，而 *transzendent*（超验的）是超出了经验的，因而不能被经验证实和证伪的无条件者、理念，如自由意志、上帝的此在、灵魂的不朽。^③而在康德之前，包括 *Transzendenz* 在内的几个概念并无这种明确区分的特征。德语的 *Transzendenz* 的拉丁词源是 *transcendere* 和 *transcendens*，乃是对老学园和新柏拉图主义的概念 *ἀναχθῆναι*, *ἀναβαίνειν*, *ἀναβεβηκός* 等的翻译，表示“出发”“离开”“走上去”“越过”等。在西方思想发展过程中，*Transzendenz* 获得两方面的含义，一是表达绝对者的超越地位以及人在对存在和所有存在者的超逾（*Überstieg*）中向着绝对者超越，二是表达本体论上超逾低级阶段到达高级阶段的活动。^④*Transzendental* 的概念史则更为复杂。其直接来源可以说是康德，在他那里表示“先验的”。但对这个概念研究范围的考察涉及哲学研究自身，“是哲学的基本概念”^⑤。13 世纪的学者就开始研究这个概念，将它和 *kategorial*（范畴的）相对，表达这样一种超逾（*Übersteigen*）：超出亚里士多德所区分的诸范畴，不被局限于任何一个范畴中，而是包括了所有范畴（*circumeneunt*）。这显然跟康德所表达的先验不同。有人认为是中世纪的 Albert Der Grosse 提出的这种超越的概念，但事实上有更早的来源。^⑥在司各脱主义中跟诸范畴相对的 *transzendental* 这个表达变得通行，随后在司各脱学派之外被广泛采用。它在本体论上表达“最普遍者”（*Gemeinsamste*），因为它述说一切；而从认识角度看，它是“第一”，因为它不能被追溯到更在先的概念。^⑦

从 *Transzendenz*, *transzendental* 等概念的历史看，它们有共同的词根，都来自拉丁词语 *transcendere*（攀越、越过），都表达一种超出、越过的意义。海德格尔首先就是从这种词根意义来谈论 *Transzendenz* 的。^⑧海德格尔也使用德语对等的概念 *Übersteigen*（攀越、克服、超出、超越）和 *Überschreiten*（越过、超出）来作为 *transzendieren* 的替代。^⑨他提出在 *transzendieren* 词根中包含三层意思：一是一个广义上的“行为”；二是在形式意义上是一个关系，从 A 超出到 B；三是被超出者——一个界限、限制、缝隙，它是“在之间者”（*ein Dazwischenliegendes*）。^⑩因此，海德格尔的超越从词源出发表达的是一种超出行为，被超越的是中间的界限和裂隙，使得事物之间发生关系。这种“之间”性针对的是传统的 *Transzendenz* 难题。在传统形而上学中，*Transzendenz* 这个术语有两个主要含义，一是跟内在的（*Immanenten*）相区别的超越，二是跟依从（*Kontingenten*）相区别的超越。（GA26, 204）所谓内在就是内在于主体，而外在（*außerhalb*）是指外在于灵魂和意识，在意识的界限之外。因此，超越首先就是消除界限，于是就有了传统超越论的两种形式：一是主体向客体的超越，超出内在而达到外在，越过二者之间的界限，海德格尔称

① 倪梁康：“Transzendental”：含义与中译问题再议，《学术月刊》2022 年第 4 期。

② 王庆节：“Transzendental”概念的三重定义与超越论现象学的康德批判——兼谈“transzendental”的汉语译名之争，《世界哲学》2012 年第 4 期。

③ Joachim Ritter und Karlfried Gründer (hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 10: St – T*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, p. 1447.

④ Ibid., p. 1443. 基于 *Transzendenz* 的两种不同用法，有人建议它的这两种含义分别翻译为“超绝”和“超离”。（参见钟振宇：《跨文化之“超越”概念：海德格、牟宗三与安乐哲》，《中国文哲研究通讯》2017 年第 4 期。）

⑤ Joachim Ritter und Karlfried Gründer (hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 10: St – T*, p. 1358.

⑥ Ibid., p. 1360.

⑦ Ibid., p. 1360.

⑧ Michael Inwood, *A Heidegger Dictionary*, Oxford: Blackwell, 1999, p. 225.

⑨ Ibid., p. 225.

⑩ Martin Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, hrsg. Klaus Held, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978, S. 204. 下文引为 GA26。在 1928 年的课程《从莱布尼兹出发的逻辑学的形而上学基础》（GA26）中，海德格尔比在《存在与时间》中更明确地阐述了 *Transzendenz*, *transzendent*, *transzendental* 的含义。这一卷的理论基础还是承接基础存在论，其中的超越论也是基础存在论的，这里提出的“元存在论”转向并未抛开基础存在论以及他所谓的“此在的形而上学”。

之为知识论超越(erkennnistheoretische Transzendenz);二是跟偶然和依从相对的超越是超出有条件的存在者(das bedingte Seiende),超越向无条件者,这种超越也表达了存在的程度,无条件者是基督教的上帝,因此是一种神学的超越概念(ein theologischer Transzendenzbegriff)。(GA26,206-207)这两种超越合二为一,外在的就是无条件者,超出所有经验的存在者。外在世界是否存在及其认识跟上帝的存在和认识就扭结在一起了。这一点在康德哲学中尤其典型。(GA26,207)而海德格尔的超越所针对的首先是传统的认识论和存在论上的超越难题。

海德格尔对 transzendental 的使用无疑吸取了邓·司各脱和康德哲学中的概念含义。^① 司各脱将形而上学规定为超越论科学(scientia transcendentium),探讨“存在”“一”这样的谓词,它们不在任何范畴中,不是最高的种,却能够述谓所有这些范畴。在康德那里,transzendental 哲学考察理解或知识的可能性问题。海德格尔的超越论以存在为主题,强调其不是作为最高的种而对一切存在者的超越,同时他的超越论涵盖了康德的问题域。然而海德格尔的超越论既不同于传统形而上学的超越论,也不同于中世纪神学的超越论。虽然他前期的思考和康德的《纯粹理性批判》中的先验论关系密切^②,但他的基础存在论的超越论就其目标而言更接近于胡塞尔的超越论现象学,甚至可以说他早期是在胡塞尔的现象学超越论内思考的,“虽然也对抗和修改这个框架”^③。他跟康德和胡塞尔也有明显区别。在康德和胡塞尔那里,transzendental 是跟意识捆绑在一起的,所探求的是认识是如何可能的、对象的对象性是如何构造的。海德格尔的超越论则不被限定在意识和主体中,即不限定在主体内解决认识是如何可能的、认识对象的对象性是如何可能的问题,而是对主体的主体性进一步追问,从此在的存在的超越性出发为认识论、存在论建基。以这种方式海德格尔将意向性“建基于此在的超越”^④,从而将现象学的意向性原则的基础难题解释掉了,在一定程度上克服了胡塞尔的超越的主体的困境。^⑤

基于海德格尔在基础存在论中对 Transzendenz、transzendent 以及 transzendental 的理论描述,本文将海德格尔思想中的这几个关联的概念从其词根的“超越”意义出发,翻译 Transzendenz 为“超越”,transzendent 译为“超越的”,而 transzendental 是对这种超越本质的存在论上的理论考察,故译为“超越论的”。对海德格尔而言,它们都是基于此在的超越(超逾)性质提出的。虽然海德格尔认为他的超越论跟胡塞尔的超越论有存在论层面和存在者层面的区别,但作为超越论所处理的问题有一致性。在海德格尔文本对康德的 transzendental 问题的处理中,明确在康德意义上使用 transzendental 这个概念的时候,仍用“先验的”这种通常的译法来翻译更合适,以示专属的康德哲学的意义。^⑥

二、基础存在论时期的超越论^⑦

在《存在与时间》出版前后直至 1930 年之前,海德格尔都积极地探讨一种基础存在论的超越论。

① Daniel O. Dahlstrom, *The Heidegger Dictionary*, London: Bloomsbury, 2013, p. 221.

② Steven Crowell & Jeff Malpas, “Introduction”, *Transcendental Heidegger*, p. 1.

③ Thomas Sheehan 认为海德格尔的超越论可以称为 trans-transcendental,即从(1)更狭义的超越,“生存运动超越事物到达其含义 existence’s movement-beyond-things-to-their-meaning”(它限定了形而上学问题),(2)超越它,到达(3)更广义的存在论差异,即从 things-in-their-meaningfulness 到使其可能的 clearing。(Thomas Sheehan, *Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift*, London / New York: Roman & Littlefield International Ltd., 2015, p. 222.)

④ Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt am Main; Vittorio Klostermann, 1975, S. 230. 下文引为 GA24。

⑤ Mark Tanzer, “Transcendence (Transzendenz)”, *The Cambridge Heidegger Lexicon*, ed. by Mark A. Wrathall, Cambridge: Cambridge University Press, 2021, p. 768.

⑥ 这涉及译名的统一问题,翻译时需谨慎处理。倪梁康认为应将德语 transzendental 统一译为“超越论的”,孙周兴则认为应统一译为“先验的”。本文认为在海德格尔文本中,以“超越论的”描述海德格尔相关思想,而文本中涉及康德专门术语则以“先验的”翻译并注明,这样可以将这个概念在两位哲学家那里的不同含义区分开。(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;孙周兴:《超越、先验、超验—海德格尔与形而上学问题》,孙周兴、陈家琪主编:《德意志思想评论》第 1 卷,上海:同济大学出版社,2003 年。)

⑦ 这里指的是海德格尔在 1920 年代中后期思想中的超越论。这个时期以《存在与时间》为代表,他将此在作为通达存在的基础性的存在者。在 1928 年的《从莱布尼茨出发的逻辑学的形而上学奠基》以及 1929 年的《论根据的本质》等更专题地展开超越问题的文本中,他仍然是以基础存在论为出发点。

《存在与时间》中的基础存在论建立在此在的超越基础上,被确定为一种超越论。1928年的《从莱布尼茨出发的逻辑学的形而上学始基》更加详细地分析了基础存在论的超越论,并在此基础上处理了传统的超越问题以及胡塞尔的意向性的超越问题。海德格尔在1920年代追随胡塞尔的超越论现象学,要构建一种关于此在的超越论,其目的正如Mark Tanzer指出的,是在胡塞尔现象学通过意向性主体对传统超越问题的解决基础上,进一步追问主体的本质,以回答意向性是如何可能的,从而进一步彻底解决传统超越难题。^①但在海德格尔看来,胡塞尔的意向性主体并没有摆脱笛卡尔的孤立的主体的阴影,没有对传统超越问题中的封闭主体加以拒斥,也没有解决意向性是如何可能的问题。他提出,胡塞尔“对意向性的洞察没有走到足够远,以看到,把握此在的本质结构必须对人的概念进行革命”(GA26,167)。而海德格尔的此在分析就力图造成这样一个革命,重新把握人的本质为一种超越的主体性,这个主体破除了传统对主体的预设,由此彻底解决传统超越问题;并将提出“意向性建基于此在的超越”(GA24,230),在《存在与时间》中对此在的分析目的恰恰就是要解决主体本质性的意向性是如何可能的。^②

在《存在与时间》中,基础存在论给出了此在存在的展开状态(Erschlossenheit von Sein)。按照Von Herrmann的分析^③,这种展开是双向度的,它的两个方向分别是我的生存的自我性的-绽出的展开(selbsthaft-ekstatische Erschlossenheit meiner Existenz),以及我打交道的存在者的存在的绽出的-境域的展开(der ekstatisch-horizontale Erschlossenheit des Seins des Seienden)。这是此在在-世界-中-存在的样式。世界随着人的生存活动被展开,世界中的存在者总是已经被超逾了(Überstiegen)。也就是说,在理解作为现成存在者的我和我打交道的现成存在者之前,此在就已经在先行的展开中对自己的存在、其他存在者的存在和世界有所理解。这被称为“生存着的超越”(existierendes Transzendieren)。^④这一随着人的此在而展示出来的超越包含了三层结构:现身情态的被抛,理解着的筹划,对世界内的存在者解释着的遭遇。^⑤海德格尔称这一“在-世界-中-存在意义上的超越”为“此在形而上学的基本建构”。(GA26,214)作为超逾的超越活动类似于胡塞尔的意向性行为,但是比意向性行为更源始。世界意蕴整体通过此在超越向其“为何之故”而统一起来,通过世界筹划(Weltentwurf)此在“在其存在之本质中构造世界”(Weltbildend),世界就是“超越的统一结构”。^⑥“在-世界-中-存在”意味着,此在向着世界筹划自己的存在,超出自己,超逾存在者,通过一种先行的理解和领会,此在向来已经在世界中。超越的“首要特征”是“为何之故”(Umwillen),它是“根据之原始现象”(Urphänomen von Grund)。(GA26,276)此在对其存在可能性的筹划所伴随的超溢(Überschwingen)总是伴随此在由于自身被抛的实际性而对一些可能性的抽离(entziehen)。可以看出,此在的这种超越不是司各脱以来传统意义上的向着普遍者的超越。“存在和存在的结构超出任何存在者,超出任何可能的对存在者自身的规定。存在就是超越(transcendens)。此在的存在的超越(Transzendenz)是一种特别的超越,因为最极端的个体化的可能性和必然性就寓居于它里面。任何对存在作为超越的的揭示都是超越论知识(transzendente Erkenntnis)。现象学的真理(存在的展开状态)就是超越论的真理。”(SZ,38)^⑦超越的存在不是一种普遍性,因为此在的存在作为超越恰恰包含着最极端的个体性(本真性)。“在-世界-中-存在”并没有一条鸿沟将主体和客体分开,不是现成的封闭的主体向外超越,而恰恰是“超越构建着(此在的)自身性”^⑧。此在自身通过在-世界-中-存在已然将传统的超越问题变成了伪问题。

通过一种新的超越论克服传统的超越难题以及为胡塞尔的意向性建基,《存在与时间》这一较少为人所知的主导目的在1928年的《从莱布尼茨出发的逻辑学的形而上学始基》中被海德格尔披露出来。在这里他提出,此在的形而上学基本建构是在-世界-中-存在意义上的超越(die Transzendenz im

① Mark Tanzer, “Transcendence (Transzendenz)”, *The Cambridge Heidegger Lexicon*, p. 768.

② Ibid., p. 768.

③ F.-W von Herrmann, *Subjekt und Dasein: Grundbegriffe von “Sein und Zeit”*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004, S. 93.

④ Ibid., S. 94.

⑤ Ibid., S. 94.

⑥ [德]海德格尔:《论根据的本质》,《路标》,北京:商务印书馆,2009年,第185页。

⑦ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1960, S. 38. 中译本参见[德]海德格尔:《存在与时间》(修订译本),陈嘉映、王庆节译,北京:生活·读书·新知三联书店,1999年,第44-45页。下文引为SZ,译文有改动。

⑧ [德]海德格尔:《论根据的本质》,《路标》,第160页。

Sinne des In-der-Welt-seins die metaphysische Grundverfassung des Daseins ist), 这是《存在与时间》这部著作的阐释的核心。(GA26,214)基础存在论的超越问题“不等同于主体-客体关系,而是在范围和样式上更加源始,直接和存在问题关联在一起”。(GA26,170)所以它不是关于“认识”的,甚至不是关于意识的。虽然看起来此在的“超越”跟胡塞尔的意向性有类似的特征,但“超越问题完全不等同于意向性问题。意向性作为存在者层面的超越自身只有在在源始的超越——在-世界-中-存在基础上才有可能”。(GA26,170)意向性只有以此在的超越为基础才能真正获得理解,“意向性建基于超越中在这里被阐明并被确定为存在论的基本问题”。(GA26,215)在海德格尔看来,胡塞尔的意向性属于存在者层面的超越论,关涉的是现成主体对客体的行为,所处理的问题最终仍然跟笛卡尔的传统超越问题是一样的主体-客体关系问题。而此在的超越(在-世界-中-存在)是存在论层面的超越,“它使得意向关系成为可能”。(GA26,170)海德格尔也将他的存在论层面的超越称为原始超越(Urtranszendenz)。(GA26,194)^①

在《存在与时间》中将这个超越结构初步展示为“在-世界-中-存在”后,海德格尔更称“关于畏的分析,此在问题,世界性和实在性,以及对良知和死亡概念的解释,所有这些都是对超越的逐步阐明”(GA26,215),“显然这个基本建构对于此在的形而上学是核心,总是被回溯,在解释过程中越来越源始”,最后表明“时间性是此在形而上学的本质,显然超越自身要从这里来把握”。(GA26,214)世界及其对超越的本质性的归属的条件就是“时间性视域之绽出的统一性”。(GA26,269)海德格尔基础存在论时期的超越论、康德的先验论以及胡塞尔的超越论有深刻的共同关怀,他此时要找到事物显现和被人所经验和认识的先天条件,在这个意义上基础存在论的超越论保留了康德先验论的特征,这个特征也是胡塞尔的超越论所具有的。海德格尔用来代替康德的先天知识的是存在理解或世界意蕴,并最终追溯到时间性这种先天条件。但无论是世界意蕴还是源始的时间性都不是严格的纯形式的“先天”,而是随着主体发生变化,因此也就不再是“先天”的。海德格尔的超越显然跟康德区别开来。此在的超越不是朝向超验的对象,而恰恰是在经验中。超越就是超越论所考察的存在者存在和被把握的可能性的条件或者前提,因此海德格尔称超越“是超越论的真理”(GA26,281)。超越问题首要地“不是为了此在分析,即基础存在论,而是关系到根据问题”(GA26,203)。这个根据就在于此在世界筹划中的超越运动。更进一步,超越——此在筹划着的在存在者中立足和建基——是以绽出的时间性为基础的,“作为建基方式向来就归属于一种时间性”^②。海德格尔提出,“我们称为此在这种存在者的存在之意义,就是时间性(Zeitlichkeit)”。(SZ,17)作为在-世界-中-存在的超越建基在时间的“绽出的和视域性本质建构”上,即建基在时间性上(auf die ekstatische und horizontale Wesensverfassung der Zeit als Zeitlichkeit)。(GA26,270)海德格尔世界筹划的主体仍然留存了胡塞尔的超越主体的特征。只不过,海德格尔强调“超越论的分散”归属于此在的形而上学的本质,因为此在源始的被抛特征使得此在总是已经消散在存在者中。

基础存在论的超越论以此在的超越为本质,它所面对的是传统的超越问题及其在胡塞尔现象学中不彻底的解决方式。一方面,它的架构便于它直指问题的核心,揭出胡塞尔不彻底之处。另一方面,海德格尔的超越论还未完全脱离康德的“先验的”和胡塞尔的“超越的”主体。此在对存在者的超越在一定程度上重又预设了主体跟世界是相分离的,从而难以彻底解决传统的超越问题。另外,基础存在论作为超越论势必寻求“根据”,其实是回到了形而上学追问“为什么”的老路。^③基础存在论的超越论将“根据”确定为此在被抛着筹划到“为何之故”(Umwillen)的超越活动,存在者的存在通过此在预先的筹

① F.-W von Herrmann, *Subjekt und Dasein: Grundbegriffe von "Sein und Zeit"*, S. 94, 95. 据 Von Herrmann 记载,海德格尔在 1928 年的《从莱布尼茨开始的逻辑学的形而上学始基》中称基础存在论的超越为原始超越,但在胡塞尔诞辰 70 年的纪念文集中,他没有提原始超越,而只是说超越。因为“原始超越”的说法会让人想到非原始的超越。海德格尔确实在原始-非原始超越意义上区分了存在论层次的-存在者层次的超越,而胡塞尔的超越论被认为是存在者层面的。因为意向关系是存在者层面的人和存在者之间的关系。

② [德]海德格尔:《论根据的本质》,《路标》,第 194 页。

③ Otto Pöggeler 提出,基础存在论就是问“到底为什么”(Warum überhaupt)的问题。(Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1992, S. 32.)

划被把握。存在成为此在达到存在者的中介,Dahlstrom 认为这是一种柏拉图主义的存在理解。^① 随着海德格尔对《存在与时间》时期思想的自我反思,他力图克服此在的超越和基础存在论的超越论。

三、克服此在的超越和超越论

海德格尔在《黑皮本》的“思索 II”(1931)中批判了《存在与时间》中的存在追问之途,并称它“在多个方面都是迷误,对许多问题而言都不成熟”(GA94,58)。^② 《存在与时间》中的基础存在论是从人出发去探寻存在,而“人和存在,只是一个恰恰让人误入歧途的任务的名称”,因为这里设定的任务,“无论是把存在导回到人,把存在之领会进行纯粹的主体化;还是把人作为处于其他存在者中的一个而被置于存在之下”^③,都没有解放人的生存论本质的可能性。在 1938/1939 年的《黑皮本》“思索 X”中,海德格尔对《存在与时间》的态度已经不如此严厉。他在存在历史的两个开端背景中重新对《存在与时间》的路径进行评价。他称第一个开端是“作诗的 - 运思的向着存在的破晓”(GA95,296)。^④ 但第一个开端已经被遗忘,在跟第一个开端的争执中,另一个开端出现。这个开端就在《存在与时间》中发生。但在《存在与时间》中的这个另外的开端被误解了,或者被误解为一种采取了先验哲学的“认识论”,仅仅讨论存在理解的可能的条件,通过一种变化了的超越(Transzendenz)回到此在;或者这里面所包含的对此 - 在的建基和人的本质的转变让人将它误解为一种“生存哲学”,甚至是一种“伦理学”。(GA95,296)

《存在与时间》中的超越和超越论是迷误还是被误解? 如何在《存在与时间》之后放置超越论? 1930 年代初期,海德格尔更倾向于将基础存在论的超越论看作迷误;1930 年代后期,他将这种超越论看作一个过渡,而它真正的成果没有被看到或者被误解了。这两种说法并不自相矛盾。海德格尔自我批判地反思了《存在与时间》,承认它过多地局限于新康德主义对根据的诉求,局限于胡塞尔的“科学”追求,以及局限于克尔凯郭尔生存哲学的一些观念。尤其严重的是,基础存在论的超越论导向一种柏拉图主义的存在论,虽然他自己并未称基础存在论是柏拉图主义的存在论,但他提出柏拉图主义是各种不同形式的超越的本源。海德格尔列出几种不同的“超越”(Transzendenz):第一,存在者层面的超越,向着上帝的和向着最普遍者的超越;第二,存在论层面的超越,亚里士多德和中世纪哲学家的范畴和普遍中的超越;第三,《存在与时间》中的“基础存在论的”超越(die ‘Fundamentalontologische’ Transzendenz);第四,认识论的超越,笛卡尔的分离的主体向外在的客体的超越;第五,从一个熟悉的“存在者”出发走出去意义上的超越。(GA65,216-218)^⑤ 第一、二种超越形式是海德格尔经常批判的传统的超越。而海德格尔将“基础存在论的”超越放在第三个,并非偶然。他称基础存在论的超越的意义是更为源始的,是“超逾”(Überstieg),但它跟“存在论层面上的超越论相结合并获得规定”,这一超越是“存在理解”(GA65,217)。这种此在式的(daseinsmäßige)超越虽然力图克服(Überwunden)第四种笛卡尔以来传统的主体到客体的超越难题,但是不能避免此岸和彼岸、下界和上界的区分,以此为前提进行超越,甚至将此在最终当做“主体”和自我。海德格尔也意识到这种危险,他指出“即便‘超越性’被做了不同以往的把握,也即被把握为超逾(Überstieg),而不是被把握为作为存在者的超 - 感性之物,即便这样,以‘超越性’的规定,此 - 在的本质也将太过轻易地被伪装起来。因为超越性也同样以一个下面和此岸(Unten und Diesseits)为前提的,并且处于被误解为一个‘自我’和主体的行为的危险中”。(GA65,322)这就让基础存在论的超越又重蹈了传统超越问题的覆辙。而基础存在论中的存在论的区分作为超越的前提预设,也重新踏上传统形而上学的老路,因为此在先行把握的存在者的存在状态是“作为οὐσία和ιδέα起作用”,使得“对象性成为对象的可能性的条件”。(GA65,250)。这正是柏拉图主义的存在论。海德格尔认为这条途径不能通达存在,反而是一种局限和阻碍。要使得存在论的区分真正达到存在,就要摆脱这

① Daniel O. Dahlstrom, “Transcendental Truth and the Truth That Prevails”, *Transcendental Heidegger*, p. 70.

② Martin Heidegger, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931/38)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014, S. 58. 下文引为 GA94。

③ [德]海德格尔:《〈思索〉二至六(黑皮本 1931-1938)》,靳希平译,北京:商务印书馆,2021 年,第 40 页。

④ Martin Heidegger, *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938/39)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014, S. 296. 下文引为 GA95。

⑤ Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989, S. 216-218. 下文引为 GA65。

条路径,进一步“追问它的统一性”。(GA65,250)而第五种超越形式其实也是海德格尔对基础存在论从一个熟悉的存在者——人自身出发路径的自我批评,他提出这一做法仍然陷入“主导问题”之中,即形而上学中。要克服这种“灾难性的”后果,就不要试图去超越存在者,“跳过超越”以及超越论地设定的存在与存在者的差异。(GA65,250-251)并且,任何意义上的超越表象都必然消失。(GA65,217)

如何克服超越和超越论?海德格尔称要从存有(Seyn)和真理出发进行追问,直接跃入此-在的居有中(Einsprung in das Ereignis des Da-seins)。(GA65,251)这个 Da-sein 不再是前期所欲构建的主体。但海德格尔申明虽然此-在不是主体的或主体意义上的我性的,但此-在必须总是“我的”(das Da-sein-eigentlich doch je meines sein muß)。(GA94,217)《存在与时间》中也强调此在总是“我”的存在。此在虽然一向总是在世界中,在操劳中跟存在者在一起,但无论如何它总是在跟“我的”存在打交道。即使是涣散在日常操劳中,也总是为了(Umwillen)我的存在。但无论是康德的“我思”还是胡塞尔的 ego,甚至是《存在与时间》中的主体性,都与这里所说的“我的”此-在有本质的区别。在 1930 年代初期的《黑皮本》中,海德格尔用此-在力图突破主体性,海德格尔称强调“我的”此-在“不是退回到我(Ich)中,而是向世界的过渡。在这个过渡中同时进入此-在”。(GA94,48)此-在既是“我的”,也过渡到世界中。此-在向世界的过渡乃是将自己抛投出去(loswirft),把自己抛向何方,就在“那里”(da)产生“此”(Da),这就是源始的开阔(Geräumigkeit),空间就由此而来。(GA94,78)“跳跃”就是这种抛投,即对存有的真理的筹划(Entwurf)，“进入敞开域,其方式是,筹划的投掷者(der Werfer des Entwurfs)自身经验为被抛者(Geworfener),即,被存有据为己有(er-eignet)”。(GA65,239)投身入存在历史中,经验到这一被抛状态,从被抛入的历史性出发进行筹划,不是作为主体去筹划,而是在被存有的真理所居有中被抛投入一个敞开域。

为了克服基础存在论中传统形而上学的超越的残余,排除主体向外在的存在者超越出去的旧形而上学框架,海德格尔将“此”构建为存在的真理的发生场所。“此‘为’既澄明着又遮蔽着的敞开的‘之间’——大地和世界的‘之间’,它们的争执的中心,因此是最亲密的归-属状态的场所,也是‘成为自己’、自身和自身性的根据。”(GA65,322)此在作为这个“之间”,也被称为作为存在之真理建基的时机之所(Augenblicksstätte)的“时间-空间”(Zeit-Raum)。世界的空间和时间不是作为被测量和估算的对象,不是“空形式”(Leerformen)。(GA 94,215)。空间和时间互相震荡彼此在对方中显现,世界就在此“空间-时间”中构建自身:世界乃是此在的“此”之裂隙(GA94,213,215)。世界的世界化是通过操心(Sorge)发生的,海德格尔称操心为“生成世界的、开启的嵌合着的支配力量”(die errweltende eröffnende fügende Gewalt der Verwaltung-Sorge)。(GA94,211)通过世界的世界化,存有才本现,在此之上存有者才是(das Seyende sei),这就是居有活动。(GA94,211)不是以某种存在理解为中介对存在者的超逾(Übersteigung des Seienden),而是“跳入存有的真理”,摆脱“固定僵化的人的本质”。(GA94,342)这种“超逾”所关注的是人的解放和赋能。人的解放就是人的本质的发生,就是跳入存在的真理中,也就是“跳跃进居有中”,从存在的真理被赋能。(GA94,216)一跃而跳入深渊一样的存有的真理,为此在赋能。不只是个人,而且人民也需经历此超逾,超逾日常之物(Alltäglichen),进入存有的真理,才能成为真正的人民。(GA94,338)

居有具有一种相互震荡或摇荡(Gegenschwung)的本质构造。(GA65,251)居有是此-在被居有着筹划和居有着投掷出去(ereignetem Entwurf und ereignendem Zuwurf),抛投者和存有的真理的这种相互牵系互为所用的震荡海德格尔称之为“转向”(Kehre)。(GA 65,261)“转向”在一定意义上是基础存在论的超越的替代者或克服者。这一摇荡性的转向发生在居有的各个层面。人的生存论本质的可能性的解放,是“赋能地摇荡进存在的发生”(ermächtigendes Einschwingen in das Seinsgeschehnis)。(GA94,57)在这种摇荡中,“人离开了通常的人性(Menschlichkeit),获得了一种伟大,在其中他消失了,而存在者存在”。(GA94,57)这种摇荡的特征源于此-在的“在之间”(Inzwischen)的特征。(GA94,246)此-在是存在的真理的发生之所,是人的本质的生成之地,它却不是现成的东西,而是一个深渊一样的“之间”。这里发生着遮蔽之澄明,发生着历史性的“人类、存在、众神之间的斗争”(GA94,336),据此不同斗争的类型而有不同的世界和大地的斗争类型。这种摇荡也出自此-在的历史性,在同开端性的思的争执中将自身抛投出去,在荡出去又荡回来的摇荡中。在这种摇荡或转向中,会“有物混成”:人和存在者各自获得其本质,也意味着真理的发生。由于在这里此-在直接就是存有的真理的发生场所,也就无需向外

的超越,以及对存在者的存在理解的超越。在这个意义上,海德格尔说“一切超越的表象都消失了”。(GA65,217)

四、结语:思维和行动中的类超越论结构

海德格尔的基础存在论的超越论展示出超越是此在的本质性的特征。主体对存在者的超越是将存在者的存在放在先行的世界筹划中,并从这个筹划回到个别的存在者。从存在者而来又回到存在者,此在通过其超越结构,即在-世界-中存在,在对世界意蕴的先行领会中实现对存在者的超越(Transzendenz)。而超越的存在论建构又奠基于时间性。这里的超越论带着很深的康德先验论的印记,它试图在此在式的主体中寻求“根据”以及存在者存在和被把握的可能性的条件。这种超越论由于其主体主义和柏拉图主义色彩的存在理解而面临困境。海德格尔在1930年代之后开始自我批判和克服,他不再试图重建形而上学、重建主体,而是通过存在的真理的发生将此-在和存在者整体之在场融为一体,不再设定对存在者外在的超越,而是在“此”之时间-空间交互震荡的场所中,完成内在的转向(Kehre)。这一交互震荡的回转结构,带着实际性、历史性地被居有的筹划之投掷,便是存有的真理发生的澄明之所,在这里存在论的区分不只是人的此在存在的特别方式,更是存在的真理的发生方式,在区分中存在者到场而随即是存在者的固化和被遮蔽。海德格尔以这种方式构建存在和存在者的区分的统一性。

海德格尔通过直接追问存在的真理是否就此告别“超越”了呢?未必如此。他在1941-1942年的《居有》(GA71)中尝试存有历史之思(Versuch des seynsgeschichtlichen Denkens)提出了超越的“真正的”多重意义(die echte Mehrdeutigkeit von Transzendenz):

- 1) 此在向“世界”的超越。
- 2) 此在超越自己。
- 3) 存在超越存在者。
- 4) 此在向无超越。

海德格尔称,这是唯一的、“不是超越的超越”,它仍然从作为此-在的人出发被解释。“超越‘是’此-在,但是此在是居有的占有活动(Dasein ist Er-eignung des Ereignisses)。超越不是人的行为(Aktion),而是历史/发生(Geschichte)。”(GA71,297)^①海德格尔此时所说的此-在和世界仍保留了《存在与时间》中的某些基本的绽出式的构造,但他的重心移进了存在的真理,即居有之发生。在居有的震荡或转向之本质中,人、存在者、大地和世界、神等都通过这种摇荡获得其本质。Inwood指出,如果说海德格尔放弃了“超越”,也只是弃用这个词语,并没有真正放弃超越观念。^②作为被抛的筹划与占有着的投掷的整体性的居有(die Ganzheit von ereignetem Entwurf und ereignendem Zuwurf),带着绽出的超越特征。海德格尔声称要克服的超越是作为主体的此在对存在者的超越。

那么,海德格尔是否彻底杜绝了那种寻求作为存在和理解的条件和可能性的超越论?Pöggeler提出,海德格尔的居有跃过了超越,但并非完全跳出和离开超越论-视域性视野,只是将它完善为一个内在的转折(immanenter Wandel)。^③Dahlstrom认为,海德格尔虽然后期极力避免超越论的解读,但仍不免萦绕着一种超越论。他在《存在与时间》后从此在的真理转向存在的真理,摆脱了将此在的超越的真理作为事物在场和存在的中介,将存在作为存在者的在场,甚至是范型式的、恒常的在场。存在是存在者的时间性地占有位置和在空中到时。存在是这样一种恒常的、基底性的统一性,即时间-空间,在这个时间-空间架构中仍包含着那种在超越论中提供“可能性的条件”的东西。因为海德格尔将它和它所超越的存在者区别开来,“通过区分时间-空间形式的存在和它使之可能的从属的现象,海德格尔回到了古代和中世纪的超越论者的步伐”^④。Malpas同样认为海德格尔保留了超越论的架构,这种居有的超越论Malpas称为“哲学地形学”(philosophical topography)或拓扑学(Topology),因为海德格尔的超越

① Martin Heidegger, *Das Ereignis*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2009, S. 297. 下文引为 GA71。

② Michael Inwood, *A Heidegger Dictionary*, p. 226.

③ Otto Pöggeler, *Neue Wege mit Heidegger*, S. 30.

④ Daniel O. Dahlstrom, “Heidegger’s Transcendentalism”, *Research in Phenomenology* 35(1), 2005, pp. 42-47, 50.

论中被给定的根据是作为敞开之所的位置(Da)。海德格尔所放弃的是《存在与时间》中聚焦于主体的超越的超越论,但在居有中作为敞开之所的澄明仍然是作为真理的可能性和根据的东西,即仍然是超越论的。而超越也要在对人的居有和敞开意义上被理解。^①

如果海德格尔并未真正摆脱超越论和超越,是否他对传统超越问题的解决方案失败了?超越论是否必须被完全摒弃?对这两个问题都不能简单地给出肯定或否定的回答。海德格尔起先力图用他的作为基础存在论的超越论,来克服传统的超越难题并为胡塞尔的现象学的超越论建基,对此在绽出的时间性的超越的分析在一定程度上打破了主体-客体的隔绝,此在的主体性及可能性条件的寻求也已经动摇了先验论的固化的设定。在《存在与时间》之后,他对此在的实际性和历史性的强调就是在肯定这一绽出结构基础上,进一步克服此在的形而上学所带有的主体主义超越论。他用存在的真理的发生——居有内在的转折和摇荡取代此在的超越——克服基础存在论的超越论的局限。但作为存有的真理的时间-空间的基础架构仍然残留着传统先验论的超越论框架。他批评“形而上学既在探究最普遍者(也即普遍有效者)的统一性之际思考存在者之存在,又在论证大全(也即万物之上的最高者)的统一性之际思考存在者之存在。这样,存在者之存在先行被思考为奠基性的根据了。所以,一切形而上学根本上地地道道是一种奠基(Gründen)”^②。但居有发生之结构在一定程度上也是在进一种奠基工作,虽然他称之为深渊一样的去-基础(Ab-grund)。是否这一方向的努力是南辕北辙的?或者在人实际意识活动和实践行为中,在人的在世界中的存在中,一种非反思的超越论架构并非必须被摒弃的因素?Malpas 通过戴维森的慈善原则表明真理必定是二重结构的,论证海德格尔的超越论结构是合法的。^③人的认识和实践活动的确会诉诸一个更深层的非直观的视域结构。这个视域结构比起可直观的现象更有决定性作用,它使得直观的现象的显现和被把握成为可能。在一般情况下这个视域结构是无需反思的,只是在其自动的运作下进行世界筹划。而海德格尔的超越论恰恰是对它的反思和描述,对它的实际性内容进行批判。他的这一理论探索无疑有承上启下开创新局的意义。Eugen Fink 的现象学就在很大程度上接受了海德格尔这一超越论。

(责任编辑 行之)

① See Jeff Malpas, “Heidegger’s Topology of Being”, *Transcendental Heidegger*, pp. 128 – 129; Jeff Malpas, *Heidegger’s Topology-Being, Place, World*, Cambridge: The MIT Press, 2006; Jeff Malpas, “The Twofold Character of Truth: Heidegger, Davidson, Tugendhat”, *DIVI-NATIO. Studia Culturologica*, 2011, pp. 141 – 170.

② [德]海德格尔:《同一与差异》,孙周兴、陈小文、余明锋译,北京:商务印书馆,2014 年,第 70 页。

③ Jeff Malpas, “The Twofold Character of Truth: Heidegger, Davidson, Tugendhat”, pp. 141 – 170.

胡塞尔论场合意义的观念同一性

——基于《逻辑研究》与 1911 年手稿的解读

吴嘉豪

【摘要】《逻辑研究》对场合意义之观念同一性进行了专门分析,该分析留下的理论疑难引起了胡塞尔后来的自我批评,也引起相关学者的解读与讨论。本文基于《逻辑研究》与 1911 年关于经验意义的研究手稿,结合拜耶尔和尤弥尔关于该手稿的基本理解,构建关于场合意义之观念同一性的解读方案。根据本文的解读方案,场合意义之观念同一性的构造是基于特殊的同一化意识,即场合-对象意识。本文利用该方案解决场合意义在《逻辑研究》中遗留的理论疑难,同时指出它相对于若干现有解读方案的优势。

【关键词】场合意义;经验意义;观念同一性;同一化意识;场合-对象意识

中图分类号:B516.52 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2024)04-0081-09

作者简介:吴嘉豪,(广州 510275)中山大学哲学系博士后。

基金项目:广东省哲学社会科学规划项目“如何做现象学:当代分析心灵哲学对胡塞尔的批评研究(GD21YZX03);广东省哲学社会科学规划项目“胡塞尔现象学中的意义范畴理论研究”(GD24YZX03)

胡塞尔在《逻辑研究》对本质上场合性的表达(wesentlich okkasioneller Ausdruck)(以下简称“场合表达”)^①进行了专门讨论。讨论中的疑难问题,即如何从理论上刻画这类表达所承载的场合意义(okkasionelle Bedeutung)的观念同一性,这引发了相关学者的解读与评论。(Hua XVIII, 13)^②莫汉蒂(J. N. Mohanty)认为《逻辑研究》未能成功地刻画场合意义的观念同一性,并推论场合意义没有观念同一性。拜耶尔(C. Beyer)和尤弥尔(L. Joumier)注意到,胡塞尔题为“意义的观念性问题”(以下简称“1911 年手稿”)的研究手稿是《逻辑研究》相关讨论的延续^③,该手稿提出了关于意义观念性的新构想,即经验对象的同一化意识(identifizierendes Bewußtsein)是经验意义(empirische Bedeutung)(包括场合意义在内)之观念同一性的根据。魏格尔特(K. Weigelt)反对拜耶尔和尤弥尔的解读,认为经验意义(包括场合意义)的观念同一性只能是康德式理念。

本文对《逻辑研究》与 1911 年手稿等相关文本进行分析与解读,重构对上述疑难的胡塞尔式解答。

① 形容词 okkasionell 表示此类表达的意义取决于发言场合的具体情况,《逻辑研究》中译本翻译为“机遇性的”,在本文的语境中,笔者翻译为“场合的”,相应的名词形式 Okkasion/occasion 则翻译为“场合”。在胡塞尔的论述中,相关的近义词有 Gelegenheit、Umstand、Umgebung、Situation 等。(参见[德]胡塞尔:《逻辑研究》,倪梁康译,北京:商务印书馆,2018 年。)

② okkasionelle Bedeutung 的说法并不见于《逻辑研究》正文,而是出现在胡塞尔为《逻辑研究》第 2 版撰写的序言,用以指称场合表达的意义。(See E. Husserl, Hua XVIII: *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*, ed. by E. Holenstein, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975, S. 13. 以下标为 Hua XVIII 和页码。)

③ 舒曼最早注意到 1911 年手稿与《逻辑研究》相关论述的关系,拜耶尔与尤弥尔则部分地出于对此关系的关注,对 1911 年手稿提供细致的文本分析。在国内学界,郑辟瑞基于对意义的内在论/外在论之争的关注,对胡塞尔、普特南和卡普兰的观点进行比较,其中包含对场合意义与 1911 年手稿的讨论。(See K. Schuhmann, “Husserl’s Theory of Indexicals”, *Phenomenology: East and West: Essays in Honor of J. N. Mohanty*, ed. by Frank M. Kirkland and D. P. Chattopadhyaya, Dordrecht: Springer, 1993, p. 118f; 郑辟瑞:《胡塞尔的意义理论》,北京:中国社会科学出版社,2012 年,第 158-166 页。)

一方面,在上述三种解读中,本文的解读接近拜耶尔-尤弥尔观点,正文将为此提供理由,并对另外两种解读提出批评。另一方面,本文认为,拜耶尔与尤弥尔对于场合意义的专题讨论仍有明显不足,他们仅停留于指出 1911 年手稿提出了关于经验意义之观念同一性的新构想,但没有说明该构想如何解决场合意义在《逻辑研究》带来的理论疑难,因而未能充分展示该构想的应用价值,本文致力弥补这方面的遗漏。本文先阐述《逻辑研究》关于场合意义的论述及其遗留的理论疑难,接着转向对 1911 年手稿的分析,重点是对该手稿关于经验意义之观念同一性的新构想进行解读与辩护,再讨论如何利用该构想解决《逻辑研究》遗留的理论疑难,最后通过与其他解读方案的比较,进一步辩护本文的解读。

一、场合依赖性及其疑难

在《第一研究》第 26 节,胡塞尔指出场合表达具有以下场合性(occasionality)^①(也称“场合依赖性”)的特征:

我们将每个这样的表达……称之为本质上场合性的表达,它含有概念上统一的一组可能意义,以至于它本质上需要根据机遇(Gelegenheit)、根据说话者和他的境况(Lage)来确定它各个当下意义(jeweils aktuelle Bedeutung)。对听者而言,只有考虑到实际的发言状况(Umstände der Äußerung),在诸多相互关联的意义中才能最终有一个确定的意义得以构造(konstituieren)。(Hua XIX/1, 87)^②

上述“机遇”“境况”“状况”等表述意思相近,本文统称为场合。场合表达的特征在于,说话者/听者需要考虑具体的发言情景,才能构造或理解这类表达在具体发言(utterance/Äußerung)中完整的场合意义^③。在日常语言中,“这个”“今天”“我”等索引词(indexical)是场合表达的典型例子。在《逻辑研究》中,胡塞尔又把场合表达称为主观表达(subjektiver Ausdruck),将其与“最小的质数”“三角形内角和等于 180 度”等常见于抽象科学的客观表达(objektiver Ausdruck)进行对比——说话者/听者只要掌握相应的语言知识,就能构造或理解客观表达的意义,不必额外地^④考虑具体的发言情景。

胡塞尔之所以特地提及场合表达,是出于对意义的观念性/观念同一性(Idealität/ideale Identität)的关注。一般地,意义的观念性/观念同一性表现为它能被众多意指行为乃至众多主体把握为同一者,因而具有相对于诸行为及主体的客观性(Objektivität)。在《逻辑研究》中,客观表达是胡塞尔展示意义观念性的标准模板,无论在什么场合使用客观表达,它们都保持同一意义,不过这个标准模板不适用于场合表达及其意义。正如莫汉蒂指出的,两种意义“拒绝被吸收到一个共同的模板(mould)之中”。然而,在真实的思考与交流中,我们的确是跨场合地、相互地理解“我”“现在”“这里”等场合表达的意义,因此胡塞尔不愿放弃场合意义的观念同一性。^⑤

考虑到主体所处的场合始终在变动,而意义则是跨越行为、主体与场合的同一者,场合依赖性便引起如下理论疑难:如果场合意义的构造取决于个别意指行为及主体所处的场合,那么它如何能具有跨越众多不同行为及场合的观念同一性?它似乎是“随着人物及其体验的变化而变化”,如何避免“淹没在主观心理体验的河流之中”? (Hua XIX/1, 86, 94-95)莫汉蒂提出同样的疑问:“甚至在这些情况下,在人物与情景的变化中,还有可能证明意义的观念性吗?”^⑥

① occasionality 一词借用自魏格尔特,他称之为“情景/语境依赖性”(situation/context-dependence)。(See K. Weigelt, *The Signified World. The Problem of Occasionality in Husserl's Phenomenology of Meaning*, Stockholm: Stockholm University, 2008, p. 7ff.)

② E. Husserl, Hua XIX/1: *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, ed. by U. Panzer, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984, S. 87. 以下标为 Hua XIX/1 和页码。

③ 在胡塞尔看来,假如理解者只能听到或读到某场合表达,但不知道其使用场合的相关特征,那么他虽然不至于完全不理解该表达,但至少是没有理解其通常情况下完整与实际的意义(volle und wirkliche Bedeutung),即场合意义。(Hua XIX/1, 87-89)

④ 当然,无论对于什么表达(包括客观表达),理解的第一步都是通过语境确定遇到哪门语言中的哪个表达,而对于场合表达,在确定上述信息后,理解者的第二步是求助于语境,才能完整地理解。根据当代术语,两个步骤分别对应语境的“前语义学使用”(presemantic use)和“语义学使用”(semantic use)。(See J. Perry, *Reference and Reflexivity*, Stanford: CSLI Publications, 2012, pp. 48-52.)

⑤ See K. Weigelt, *The Signified World*, p. 14f.

⑥ J. N. Mohanty, *Edmund Husserl's Theory of Meaning*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976, p. 77.

在胡塞尔两个不同时期的文本中,出现了解决上述疑难的两种思路:一是坚持客观表达的标准模板,二是采用新的模板。前者见于《逻辑研究》,后者见于1911年手稿,本文重点关注的是后者。

对于第一种思路,这里只进行简要的说明与评论。在《第一研究》第28节,胡塞尔设想拥有“客观理性之无限性”(Schränkenlosigkeit der objektiven Vernunft)的理想主体能够以绝对固定(fest)与客观的(objektiv)方式,即不必相对于任何场合视角(即“这里”“现在”“这个”等设想对象的方式),实现对时空中的经验对象的意指和认识,虽然我们人类作为仅具备有限理性的主体不可能做到这一点。在胡塞尔看来,这足以表明在场合表达与客观表达的“意义与意义之间,就其本身而言,不存在本质的区别”(Hua XIX/1, 96),因为对于任何场合意义,它看似具有的场合依赖性,其实是我们自身局限性的投射,而对于拥有无限理性的主体,它能够通过客观表达得到表述,不留场合依赖性的痕迹。此思路的要点在于通过把场合依赖性转嫁为主体及其意指行为的局限性,让场合意义免掉这个引发疑难的“缺点”,从而能够适配客观表达的标准模板。^①

此思路有诸多问题^②,这里简要提及魏格尔特的主要批评,它也是胡塞尔的自我批评^③。在《逻辑研究》第2版序言,胡塞尔指出该书对待场合意义的方式是“生搬硬套”(Gewaltstreich)。它不加论证地预设可疑的客观理性之无限性,试图去掉场合意义的场合性,使之迎合客观表达的标准模板。这是一种让实事迎合理论,而非让理论适应实事的思考策略,故而是“生搬硬套”。与此对比,胡塞尔在1911年手稿不再拘泥于标准模板,而是重新刻画经验意义(包括场合意义)的观念性。

二、对象的同一化意识与经验意义的同一性

1911年手稿开宗明义地提问“什么是意义的观念性”。对此,胡塞尔首先把意义分类为经验意义(empirische Bedeutung)与纯粹意义(reine Bedeutung),前者是关于经验的个体对象,如桌子、人物、城市等,场合意义是典型代表,后者是关于数、集合、几何图形等观念对象,以客观表达的意义为代表。接着,胡塞尔提出与《逻辑研究》不同的观点,即两类意义具有不同的观念性,“与纯粹意义对比,经验意义得以构造与成为客观的方式,是本质上不同的方式”。(Hua XXVI, 203)^④

胡塞尔提出新的观点,是因为他发现《逻辑研究》关于意义观念性的标准模板所依赖的类(Spezies)模型并非普遍适用。根据该模型,意义之所以具有观念同一性,是因为它是众多赋义行为共同的纯粹本质(reines Wesen),它与诸行为的关系相当于普遍的红与个别红色事物之间的关系,是同一的类与众多个例的关系。现在,胡塞尔提出,类模型虽然适用于纯粹意义,但不适用于经验意义。部分关键的论证可简要地重构如下(Hua XXVI, 216-217):

(1)一般地,纯粹本质是所有现实个例与想象个例共有的类,例如红色作为纯粹本质,由现实与想象中的所有红色事物共有。特别地,对于纯粹意义的意指行为,例如使用客观表达“2”的现实和想象中的意指行为,我们能够通过进行现象学反思,基于它们的共同点(例如都是谈论自然数列的第二个)抽象出纯粹本质,并从该本质得知2是这些行为的意向对象。

(2)然而,对于某些经验意义的意指行为,如使用“约翰”“这张桌子”等表达的现实和想象中的赋义行为,尽管我们能基于它们的共同点(都是谈论名为“约翰”的人,谈论身边的桌子等)抽象出某个纯粹本质,但无法从该本质读取这些行为意指哪个对象,这还取决于具体的使用情景。因此,对于某些构造经验意义的意指行为,纯粹本质无法提供足够确定的对象关联(gegenständliche Beziehung)。

① 关于“客观理性之无限性”的概念,参见 K. Weigelt, *The Signified World*, pp. 132-141.

② 正如魏格尔特指出的,“客观理性之无限性”的预设包含着若干可疑的莱布尼兹式观念,这是该思路的另一个严重问题。在语文学上,它认为所有场合表达都能够被同义的客观表达代替;在认识论上,它认为任何对象(对于拥有无限理性的主体)都能独立于场合视角被认识;在本体论上,它认为任何对象都具有独一无二的自在规定。

③ 对于胡塞尔的自我批评,魏格尔特提供了目前最清晰细致的解释。(See K. Weigelt, *The Signified World*, p. 139.)

④ E. Husserl, Hua XXVI: *Vorlesung über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, ed. by U. Panzer, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1987, S. 203. 以下标为 Hua XXVI 和页码。

(3) 胡塞尔认为,对象关联是意义(无论是纯粹意义还是经验意义)的观念同一性的固有特征^①;如果意指行为的纯粹本质能够构成经验意义,那么理应可以从中读取足够确定的对象关联,从而识别不同或同一的经验意义,但这已被(2)否定;因此(modus tollens),纯粹本质不足以构成经验意义。

胡塞尔继续追问,既然经验意义的同一性不能仅凭纯粹本质得到确定,那么还需要通过什么被确定?或更具体地问,对于两个意指行为,我们如何确定它们的经验意义是否同一?每个构造经验意义的意指行为都隶属于某个特定的同一化意识(identifizierendes Bewußtsein)。该意识是主体(共同体)在一系列意向行为中构造同一对象的综合成就,使得主体在执行其中某一行为的时候,都明确或隐含地意识到当前行为与特定的其他行为共享同一个意向对象,或用《观念 I》的术语表述,它们在意向相关项方面共享同一个意向相关项的 X。因此,同一化意识也被称为“同一性意识”(Identitätsbewußtsein)、“统一意识”(Einheitsbewußtsein)、“关于同一对象的意义”(Bewußtsein des einen und selben Gegenstandes)。以下段落旨在说明同一化意识与经验意义之观念同一性的关联^②:

[a]不同的表象行为……能够表象同一之物……它们为具有相同或同一意义的众多思想意指(Denkmeinung)(意义意向)提供基础,为以同一意义指向同一对象的众多思想意指提供基础。这些表象行为或处于同一个人(Person)的意识中,或分布在不同个人的意识中。(Hua XXVI,203)

[b]个别的事物意义(Dingbedeutung),一般地,经验意义(它们以不同的经验表象(设定)行为为导向)在什么情况下是同一的?或者基于不同经验表象的意义意向(Bedeutungsintention)在什么情况下承载同一意义?可以说,我必须能够把第二次表象的对象再认为第一次表象的同一对象。(Hua XXVI,206)

[c]所有经验表象,只要它们隶属被认为(vermeintlich)是关于同一对象的统一体,因此结合为或能够结合为同一化意识的统一体,那么就是为同一个专有意义(Eigenbedeutung)的可能性提供根据。(Hua XXVI,213)

大概来说,不同的意指行为之所以具有同一经验意义,是因为它们隶属同一个同一化意识,该意识为“同一个专有意义的可能性提供根据”^③,它既能形成于个别主体的意识生活之中,也能形成于复数主体(共同体)的彼此理解(Verständigung)之中。

严格来说,不是任何同一化意识都是意义同一性的根据,我们需要区分两种情况,才能合理地解读上述引文。在某些情况下,对于经验意义的构造或理解,同一化意识是必要的前提成就。例如,当我们谈及“拿破仑”的时候,必须彼此默认我们在谈论同一对象,才算是同一意义上使用该名称,倘若某人用“拿破仑”指称他的宠物犬,我们会认为他要么没有理解该名称,要么使用同形异义词,总之不与我们共享同一意义。在当代指称理论的术语中,这种情况被称为“义理的共指称”(de jure co-reference);在另一些情况下,同一化意识不充当构造或理解意义的前提成就。例如,我们虽然都知道摹状词“耶拿胜利者”与“滑铁卢失败者”描述同一个人,倘若有人错误地认为两者不指同一人,我们不会责备他错误地理解两个表达,只会责备他缺乏历史事实的常识。这种情况被称为“事实的共指称”(de facto co-reference)。^④

对于引文中的观点,我们应参考前一种情况(即义理的共指称)进行解读,明确谈论的是对意指或理解本身具有构成作用的同一化意识,而不是关于对象之事实同一性的意识,后者虽扩展语言使用者对经验世界的认知,但对经验意义的构造/理解本身并非必要(注意引文重点标注的“必须能够”)。由于

① See Hua XIX/1,51-55; K. Mulligan & B. Smith, “A Husserlian Theory of Indexicality”, *Grazer Philosophische Studien* (28), 1986, p. 139.

② 引文中的“思想意指”和“意义意向”都是意指行为(Bedeutung)的别称。

③ “专有意义”可大致理解为为主体提供了明确对象关联的意义,完整的场合意义就是一种专有意义。

④ 如果两个表达在义理上(de jure)是共指称的,那么它们的理解就要求语言使用者知道它们指称同一对象。要是他不知道这一点,他就是没有理解两者的意义。如果两个表达仅仅在事实上(de facto)是共指称的,那么语言使用者可能理解两者的意义,但不知道它们指称同一对象。(See F. Recanati, *Mental Files*, Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 91-95.)

没有认识到上述区别,拜耶尔与尤弥尔对 1911 年手稿的解读^①是不完善的,他们虽然正确地强调同一化意识是经验意义之同一性的根据,但没有解释为什么同是明知共指称的表达,我们认为“拿破仑”与“Napoleon”是同义词,而“耶拿胜利者”与“滑铁卢失败者”具有不同意义。为表示区别,下文把第一种情况称为“义理同一化意识”,把第二种情况称为“事实同一化意识”,在不必区分的时候则直接谈论“同一化意识”。

虽然以上两种同一化意识的性质与作用不同,但并非互不相关,因为事实同一化意识往往能推动义理同一化意识的形成,这在语言实践上主要表现为术语的合并与区分。当人们通过天文学观察发现“长庚”与“启明”是同一天体,原先的两个义理同一化意识便逐渐合而为一,语言上也统一使用术语“金星”取代两者。相反,当人们通过历史考证发现原以为是同一人的“圣德尼”(St Denis)其实是三个不同历史人物,原先的义理同一化意识逐渐分裂为三,在语言上也使用不同的术语以示区分(Dionysius/Denys/Denis)。

我们可以总结 1911 年手稿关于经验意义之观念同一性的论述,将其表述为以下论题(以下简称“同一性论题”):设 a_1 和 a_2 是两个构造经验意义的意指行为,其意义分别是 b_1 和 b_2 ,如果 a_1 和 a_2 隶属同一个义理同一化意识,那么 $b_1 = b_2$ 。

同一性论题可视为胡塞尔为经验意义(包括场合意义)的观念性专门制作的新模板,它的根据是胡塞尔对经验意义及其意识的上述现象学考察,而不是“客观理性之无限性”那样为迎合现有模板而提出的可疑预设。问题是,新模板如何解决场合依赖性的理论疑难?回答这个问题之前,我们有必要先提及对同一性论题的一个质疑,并说明胡塞尔对它的回应。

三、质疑与回应

该质疑可表述如下:考虑主体(共同体)混淆对象的情况,即产生错误的事实同一化意识(把实际上同一的对象看作不同对象,或是把实际上不同的对象看作同一对象)在此基础上形成错误的义理同一化意识,在这些情况下,难道同一性论题依然成立吗?(Hua XXVI,208)

根据魏格爾特的论述,该质疑的要点在于,如果经验意义的同一性仅仅取决于主体(共同体)的同一化意识,那么随着主体(共同体)关于对象同一性的信念发生变化(这种变化总是可能的),原本不同的意义可能变得同一,或同一的意义可能变得不同。魏格爾特认为这相当于放弃意义的观念性,是“对客观的、观念同一的意义内容的构想的消解”^②。

面对上述质疑,胡塞尔的立场十分明确,即哪怕是错误的事实同一化意识,也能构造同一的经验意义:

也许发生这种情况,即不同表象具有相同的(又或不完全相同的)内容^③,却在表象两个不同的人,也许实际上就是这么发生的,但只要我认为两者是同一人,只要我在进行这些表象时,认为它们是关于同一个人的表象,那么,它们的意义意向(Bedeutungsintention)就以同样意义为导向。(Hua XXVI,204)

没什么不能进入同一化意识的整体之中,没什么是人所不会混淆的!无妨。只要在他看来,对象是同一个,只要他实际上就是这么看的,那么其特有的意义就是同一的。如果我把房子和鞋油混淆了,那么“这”的意义就是同一的,如果我不混淆它们,那么它的意义就是不同的。(Hua XXVI,213)

胡塞尔坚持上述立场的关键理由,在于他对意义的观念性与有效性(Geltung)的区分。胡塞尔在《第四研究》进行过类似区分,指出意义作为观念整体(Ideal – Einheitliches)的特性不等于对象方面的有

① See C. Beyer, *Von Bolzano zu Husserl. Eine Untersuchung über den Ursprung der phänomenologischen Bedeutungslehre*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996, S. 176 – 182; L. Jourmier, “L’idéalié des significations empiriques”, *Intentionnalité et langage*, ed. by G. – F. Duportail, Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 1999, pp. 49 – 64.

② K. Weigelt, *The Signified World*, p. 273.

③ 这里的“相同内容”指的是两个对象及其周围环境的特征完全相同(类似“孪生地球”),以至于主体无法区分。

效性 (gegenständliche Geltung)。① 例如,在对象的存在方面,“方的圆”“金山”等表达的意义都缺乏有效性,却能被众多行为与主体把握为同一个观念整体。同理,针对对象的同一性,哪怕经验意义的根据是错误的同一化意识,它的观念同一性也不会受到妨碍。古代人错误地认为启明与长庚是不同天体,于是构造出“启明”和“长庚”两个不同的经验意义,修正后则术语上统一使用“金星”取代“启明”与“长庚”,但两者的意义没有失去观念同一性,毕竟我们仍能够让两个旧称在字典和百科全书中保留下来,从而与古人共享同一的(哪怕是错误的)意义。

质疑者与胡塞尔都认为,一旦底层的同一化意识发生改变,作为意识构造物的经验意义也会随之发生改变,分歧在于他们以不同的图景设想这种共变关系。质疑者设想,这种共变直接波及意义的观念同一性,即经验意义随时可能因为主体(共同体)的同一化意识的改变而失去观念同一性;而对于胡塞尔,变化仅仅涉及经验意义的有效性。胡塞尔的图景可通过以下类比加以说明:植物脱离土壤会失去活力,但不至于失去它的同一性,毕竟它可以被制作为本保存下来,类似地,经验意义所根据的同一化意识一旦被表明是错误的,那么对认识世界的用途而言,该意义当然失去活力,但不至于失去其观念同一性,它甚至能在字典中作为观念史的本被保留下来。初步看来,胡塞尔的设想在直觉上更符合实际的语言实践,倒是质疑者更应承担辩护的责任。

四、同一化意识的动态结构与场合意义的构造

上文提及,拜耶尔与尤弥尔虽然注意到,根据 1911 年手稿的新构想,同一化意识是界定经验意义之观念同一性的根据,但他们遗漏了一个重要话题,即没有说明该构想如何解决场合意义在《逻辑研究》中遗留的理论疑难。本节试图补充这方面的遗漏。

同一化意识使得主体能在一系列意向行为中保持对同一对象的意向性,在系列行为中,主体对该对象的意向方式往往是不同的。最典型的例子见于胡塞尔对连续感知的分析,即主体贯穿不同侧显 (Abschattung) 保持对同一对象的感知。以对房子的感知为例,诸侧显是房子在感知过程中呈现给主体的侧面,它们为主体提供关于房子的认知视角 (cognitive perspective),主体在这系列认知视角变化的变化中,通过先后的立义感知到房子的正门、后门、窗户等,实现对同一对象(房子)的持续意向。正如拜耶尔指出的,主体关于同一对象的持续意向性包含如下动态 (dynamic) 结构②:在一系列意向行为中,主体根据认知视角的变化,动态地调整设想对象的方式,从而建立与维持对同一对象的意指。

感知的侧显并不是认知视角的唯一类型,在很多情况下我们所处的场合就是关于对象的认知视角。设想我在陌生的城市问路,被告知“从这里直行 500 米到十字路口,左转走到喷泉,最后往右走 100 米”,在按照指示通往目的地的路上,我需要根据我所处的当前场合与目的地的相对(空间)关系,调整对目的地的设想方式,才能够保持对它的追踪 (keep track of the object),例如到了十字路口需要调整为“这里左转到喷泉,然后往右 100 米”,到了喷泉则进一步调整为“往右 100 米”,等等。这里,一种特殊的同一化意识在发挥作用,它包含如下动态结构:在一系列意向行为中,主体根据场合(作为认知视角)的变化,动态地调整设想对象的方式,从而实现对同一对象的持续意指。我们把这种以场合为认知视角的同一化意识称为“场合-对象意识”。

实际上,对于意指个体对象的经验意识,场合不只是认知视角的一种类型,而且是必备的、基础的类型,胡塞尔在 1912 年的一份手稿中写道:

任何在这个性 (Diesheit) 中被表象的个别事物,例如哥廷根、拿破仑、这张桌子,都是通过如下方式被意识为个体存在 (individuelles Dasein),即显现为与当下的此时此地 (das aktuelle hic et nunc) 相关联的个体,此时此地是所有个体存在的绝对必然的,尽管是流变着的定位点 (fließender Orientierung-

① See Hua XIX/1, 59 – 60, 337; Jiahao Wu, *Das Grammatikalitätsphänomen in Husserls Phänomenologie*, Freiburg im Breisgau: wbg Academic, 2024, S. 54 – 62.

② See C. Beyer, “Edmund Husserl”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2022, Section 4.

spunkt)……我们也可以这么说:任何个体客体都唯有被表象为作为表象者的我的环境(Umgebung)的客体。或换个说法,任何在这个性中被表象的个体都必然相对于环境的中心点,相对于此时此地得到定位,此时此地必然与表象着的自我一并被意识,而且是本原地、感知地、经验地被意识。这是一切经验意识的地基(Grundstück)。(Hua III/2, 520f)^①

一方面,以此时此地的当下场合(引文中的“环境”)为定位点,所有经验对象都必然能够通过它与该定位点的相对关系(尤其是时空关系)被意识;另一方面,鉴于当下场合又是流变的,这就要求我具有超出每个当下场合的能力,能够在场合与对象的相对关系的变化中动态地保持对同一对象的追踪。因此,动态的场合-对象意识是关于经验对象的最基本的同一化意识,或如胡塞尔所言是“一切经验意识的地基”。^②

利用场合表达,主体(说话者或听者)在语言上明确地以一系列变动的当下场合为认知视角,实现对对象的持续意指,并在此基础上构造出同一意义。弗雷格也曾表达类似的观点:

如果某人在今天想说他昨天用“今天”这个词所表达的同样东西,他会用“昨天”代替它。尽管思想是同一的,但语词必须有所变化,才能抵消因说话时间的区别而产生的意义偏差。“这里”“那里”等词语的情况也与此类似。^③

埃文斯作了形象的比喻:“情景的改变迫使我们做出改变,从而保持恒定的指称和思想——为了保持静止,我们必须跑动起来。”^④因为场合意义的构造不是通过场合表达(如“今天”)的单次使用一劳永逸地完成的,而是需要主体顺应场合变化,系统地调整其语言表达(换成“昨天”“前两天”“去年”等),才能跨越众多场合,建立起关于对象的同一化意识。单独地看,系列中的行为处于不同的场合时往往使用不同的表达;整体地看,它们却在完成同一件事,即在同一个动态的场合-对象意识的引导下,保持对同一对象的持续意指,同时不断地(再)构造同一思想或意义。

现在可以回到场合依赖性留给《逻辑研究》的理论疑难。首先,场合意义作为经验意义的一种,服从同一性论题,其观念同一性的根据是意指行为所隶属的义理同一化意识。而上文分析表明,场合意义特有的同一化意识是以场合为认知视角的场合-对象意识。于是,我们把同一性论题应用于场合意义,可得出以下论题(以下简称“特殊同一性论题”):设 a_1 和 a_2 是两个构造场合意义的意指行为,其意义分别是 b_1 和 b_2 ,如果 a_1 和 a_2 隶属同一个义理的场合-对象意识,那么 $b_1 = b_2$ 。

如前所述,场合依赖性的疑难可表述为:如果场合意义的构造取决于个别意指行为及主体所处的场合,那么它如何能具有跨越众多不同行为及场合的观念同一性?现在,我们认识到场合意义不是在单次意指行为和场合中被构造,而是在场合-对象意识的指导下,在一系列行为和场合的变动中持续地被(再)构造的观念同一者。由于当下场合始终在变动,主体也许远离了最初场合 o ,处于新的场合 c ,但只要他能根据 c 与 o 之间的相对关系,调整关于对象的意指方式,就可以再构造原来在 o 中被初次构造的场合意义;如果他再转移到新的场合 c' ,他也能根据 c' 与 c/o 的相对关系进行调整,从而再构造在 c/o 中被构造的场合意义;如此类推,如同上文“今天”-“昨天”-“前两天”-“去年”的例子。因此,特殊同一性论题能够兼容两个方面:一方面,承认场合意义的构造(包括初次构造与再构造)依赖于主体所处的场合(包括当下场合与最初场合),毕竟诸场合是场合意义的(再)构造活动必须考虑的认知视角;

① E. Husserl, Hua III/2: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Ergänzende Texte* (1912 - 1929), ed. by K. Schuhmann, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976, S. 520f. 以下标为 Hua III/2 和页码。

② 斯特劳森持有类似洞见,认为尽管我们不总是使用“今天”“这辆车的主人”等表达,明确地借助当下情景(present situation)及其要素来实现对个体对象的谈论与思考,但必须始终对此有所预期。例如,当谈论“第一只在海上出生的狗”时,哪怕我们不知道它处于何时何地,也必须承认它肯定处于以此时此地为参考点的同一时空框架(framework)中的某时某地,此框架限定了我们“整个说话与思考的方式”。(See P. F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London and Hildesheim: Routledge, 1959/1971, p. 29.)

③ G. Frege, “Der Gedanke”, *Logische Untersuchungen*, ed. by G. Patzig, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966, S. 38.

④ G. Evans, “Understanding Demonstratives”, *Meaning and Understanding*, ed. by H. Parret & J. Bouveresse, New York: W. de Gruyter, 1981, p. 293.

另一方面,承认它具有跨越行为与场合的观念同一性,因为负责构造场合意义的基本单位不是单个的意指行为,而是统一诸个别行为的场合-对象意识,即场合-对象意识,它使得众行为前后连贯地以同一场合意义为意向相关项。于是,以上疑难得到化解。

五、结语:与其他解读方案的比较

至此,我们展示了特殊同一性论题的合理性:在解释方面,该论题结合了 1911 年手稿中关于经验意义的论述,以及胡塞尔关于以场合为认知视角的对象意识的论述;在理论方面,该论题克服了《逻辑研究》在处理场合意义时的“生搬硬套”的缺点,以更合理的思路解决场合依赖性的理论疑难。然而,对于如何刻画场合意义之观念同一性,该论题与相关学者的观点有明显差异,这里与若干有代表性的解读方案进行比较,为该论题作进一步辩护。

第一,莫汉蒂认为,场合意义缺乏观念性。莫汉蒂对《逻辑研究》中关于场合意义的论述提出批评,他拒绝胡塞尔同化场合意义与客观表达的意义的思路,认为“两组表达之间的区别拒绝被吸收到一个共同的模板(mould)之中”,这与胡塞尔认为《逻辑研究》在“生搬硬套”的自我批评是一致的。莫汉蒂由此推论,场合意义标记了“意义的观念性的理论的边界”,我们必须承认“能够被观念化的东西与据斥被观念化的事物之间的区别”^①,言下之意,场合意义缺乏胡塞尔所期待的观念性。^②

对此,我们有三点批评。首先,莫汉蒂只关注到《逻辑研究》的相关论述,没有考虑 1911 年手稿的后续讨论,他的解读自然是不完整的。其次,如果理论无法兼容其研究对象显而易见的属性,那么首先要考虑的应该是改善该理论或建立新理论,而不是去否定对象的属性。尽管场合意义不像客观表达的意义那样具有《逻辑研究》引为典范的观念性,这更多地是说明了《逻辑研究》的理论模型的局限性,而非场合意义没有观念性。再次,无论在《逻辑研究》还是在 1911 年手稿,胡塞尔的基本立场始终是任何意义都具有观念性(他认为这是明证的),他的理论思考是为了解释特殊的场合意义如何具有观念性,而不是去裁定它是否具有观念性。(Hua XIX/1,105;Hua XXVI,202)因此,莫汉蒂的观点既难以与我们对思想和语言的实际经验相容,也不会被胡塞尔接受。

第二,魏格尔特认为,观念同一的经验意义(包括场合意义)是康德式理念(Kantian Idea)。魏格尔特强调,我们永远无法对经验事物的同一性有全面的认知,总是可能把不同的对象相混淆或把同一的对象认为是不同,因为无论关于对象同一性的经验到目前为止是多么地完善且一致,它始终可能被后续的经验推翻。就此而言,我们永远只能实现相对有效的、可错的同一化意识,而绝对有效的对象的真实同一性(real identity)则是一个康德式理念。魏格尔特由此推论,经验意义的观念同一性相应地也只能是康德式理念,它只作为无法实现的目标指导着经验意义的构造。^③此外,他还认为这是 1911 年手稿的最后倾向^④。

对此,我们提出两点批评。首先,上文已指出,意义的观念同一性不等于有效同一性,某些经验意义基于错误的同一化意识被构造,也能公共地被理解,因而具有观念同一性。魏格尔特对两者的区别缺乏重视,所以才会得出经验意义是康德式理念的观点。其次,哪怕忽略观念性和有效性的区别,对于经验意义之观念同一性,魏格爾特的观点具有明显的怀疑论色彩:既然经验意义只是康德式理念,那是否意味着面对经验世界,我们实际上从未形成过任何观念同一的意义?如此一来,魏格爾特的观点不仅没有在理论上更清楚地刻画经验意义(包括场合意义)的观念同一性,反而使之变得更加难以捉摸,这与胡塞尔的基本立场(即经验意义的观念同一性是明证的)直接地发生冲突。

① J. N. Mohanty, *Edmund Husserl's Theory of Meaning*, p. 80.

② 针对莫汉蒂的观点,更多的分析与批评参见 K. Weigelt, *The Signified World*, pp. 138, 188 – 190.

③ See K. Weigelt, *The Signified World*, p. 282.

④ 对此,魏格爾特的文本分析证据是薄弱的,其论据充其量只能证明胡塞尔承认同一化意识受到关于对象同一性的实际经验的影响,但这远远没有表明胡塞尔在 1911 年手稿的最后放弃了同一性论题,魏格爾特称之为“纯粹同一化主义”(pure identificationism),更无法表明胡塞尔最后倾向于经验意义是康德式理念的结论。(See K. Weigelt, *The Signified World*, pp. 280 – 282.)

第三,拜耶尔认为,场合意义的观念同一性还额外地取决于场合表达的使用规则。针对经验意义的观念同一性,拜耶尔提出了与同一性论题接近的解读方案,不过,具体到场合意义的观念同一性,他的解读则与特殊同一性论题明显不同。^① 他主要考虑到以下事实:任何场合表达都有其一般使用规则(Verwendungsregel)^②,胡塞尔称之为“一般意义功能”(allgemeine Bedeutungsfunktion),该规则同时指定了对象的意指方式。(Hua XIX/1,88)例如,“我”的使用规则是“用于说话者的自称”,指定的意指方式是“说这句话的人”,“昨天”的使用规则是“用于指称说话的前一天”,意指方式是“说这句话的前一天”,等等。

拜耶尔认为意义的同一性标准应该尽可能彰显(offenbaren)主体关于对象的意指方式,其中包括使用规则指定的意指方式,因此使用规则的差异理应反映意义的差异。假如我在某天说“今天是美好的”,在第二天换用“昨天”意指同一天,由于“今天”与“昨天”具有不同的使用规则和意指方式,所以两次意指行为构造不同的意义,哪怕我意识到是同一天。概言之,对于场合意义的观念同一性,拜耶尔提出了比特殊同一性论题更严格的条件:既要求意指行为隶属同一个义理的场合-对象意识,还额外地要求它们的场合表达具有同样的使用规则。我们把后者称为额外条件。

胡塞尔偶尔把使用规则及其意指方式称为“指示性意义”(anzeigende Bedeutung)(Hua XIX/1,89; Hua XIX/2,557),它指示听者应该如何以当下场合为出发点,从而把握作为“被指示意义”(angezeigte Bedeutung)的场合意义,因而充当听者寻找场合意义的必要手段,这是拜耶尔所依赖的文本依据。然而,事物A与B之间存在指示者与被指示者的关系,远不意味着A对B的同一性是构成性的,毕竟指示者的差异与被指示者的同一并不冲突,路人跟随不同的路标(作为指示者)通往目的地(作为被指示者),他们的目的地完全可以是一地点。因此,拜耶尔的文本依据并不足以支持其观点。

此外,从现象学上看,额外条件意味着理解行为包含额外的意识结构。假设某人对我说“我是法国人”,那么我如何理解他的话?我需要使用具有相同意义的句子。为此,根据特殊同一性论题,我只需要使用“他是法国人”,而根据额外条件,我需要使用“我”,这意味着我需要设身处地设想我是他(使用虚拟句“倘若我是他,那么我是法国人”),才能在同一意义上理解他的话。对此,笔者有不同的现象学直觉:设身处地的想象类似于小说的插图,虽然能使对场合意义的理解更为生动,但这只是对理解的额外修饰,而不是对理解本身的构成,后者只要求理解者形成相应的场合-对象意识。

(责任编辑 行之)

① See C. Beyer, *Intentionalität und Referenz. Eine sprachanalytische Studie zu Husserls transzendentaler Phänomenologie*, S. 76 – 77, 124 – 127.

② 在当代讨论中,库纳称之为“语言性意义”(linguistischer Sinn),卡普兰(Kaplan)称之为“特征”(character)。(See W. Künne, “Indexikalität, Sinn und propositionaler Gehalt”, *Grazer Philosophische Studien* (18), 1982, p. 52.)

为什么家庭的基础不是契约？

——一个黑格尔的视角

冯嘉荟

【摘要】在《法哲学原理》中，黑格尔主张家庭与婚姻的基础是爱而不是契约，同时提出了对康德契约论家庭学说的批判。从逻辑学基础来说，黑格尔强调契约的“共同性”没有发展到伦理关系的“自在自为的普遍性”；而从制度形态来看，他认为契约所基于的私法关系，无法触及家庭的伦理关系。法律可以施予外在的律令，对内心的意向与偏好则无能为力。黑格尔一方面强调家庭无法还原为市民社会的交换关系，同时也表示家庭总会让位于基于特殊意志的制度形态。这意味着，家庭的情感关联虽然高于权利关系，但具有内在的脆弱性。

【关键词】黑格尔；康德；婚姻；爱；契约

中图分类号：B516.35 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2024)04-0090-07

作者简介：冯嘉荟，（北京 100732）中国社会科学院哲学研究所现代外国哲学研究室助理研究员。

基金项目：中国社会科学院学科建设“登峰战略”资助计划（DF2023YS11）

一、引 论

在黑格尔法哲学的研究学术史中，相对于伦理领域的其他两个环节——市民社会与国家，家庭是一个相对边缘的主题。自 19 世纪以来的很长一段时间，黑格尔或被解释为“市民社会”理论的先驱^①，或被刻画为“国家主义”的代表^②，但黑格尔通常并不与家庭问题相联系。这一局面在 20 世纪下半叶之后发生了改变。伴随着女性主义者的思想自觉与随之而来的理论潮流^③，越来越多人开始关注黑格尔哲学中的家庭与性别问题。除了从女性主义视角对黑格尔的批评，许多研究者从黑格尔自身理论出发，正面阐述了黑格尔对家庭与婚姻问题的讨论^④。其中最重要的研究是 Susanne Brauer 的《自然与伦理：黑格尔法哲学中的家庭》（*Natur und Sittlichkeit. Die Familie in Hegels Rechtsphilosophie*），与 Eva Bockenheimer 的《黑格尔的家庭与性别理论》（*Hegels Familien – und Geschlechtertheorie*）^⑤。

① 黑格尔被认为是第一个将“市民社会”与“国家”相区分的哲学家，他关于政治与社会的区分，尤其是社会非政治的独立性之观点，决定性地影响了马克思及其后继者社会理论的架构。（参见[法]科维刚：《现实与理性》，张大卫译，北京：华夏出版社，2018 年，第 168-184 页；[德]里德尔：《在传统与革命之间》，朱学平、黄钰洲译，北京：商务印书馆，2020 年，第 158-190 页。）

② 有关黑格尔及其国家学说的思想史意义，参见[德]梅尼克：《世界主义与民族国家》，孟钟捷译，上海：上海三联书店，2007 年；[德]迈尼克：《马基雅维里主义：“国家理由”观念及其在现代史上的地位》，时殷弘译，北京：商务印书馆，2008 年；Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, München: R. Oldenbourg, 1920。

③ 对黑格尔的性别问题的关注是女性主义思潮发展的一个理论后果。虽然性别（尤其是女性）与家庭不完全是同一个问题，但两者总是相互勾连在一起而被讨论。对黑格尔家庭理论的兴趣，也部分来自于女性主义思潮的影响。（See Patricia Jagentowicz Mills (ed.), *Feminist Interpretations of G. W. F. Hegel*, Pennsylvania: Penn State University Press, 1996; Kimberly Hutchings and Tuija Pulkkinen (ed.), *Hegel's Philosophy and Feminist Thought. Beyond Antigone?*, New York: Palgrave Macmillan, 2010.）

④ 需要说明的是，家庭问题与婚姻问题不完全等价。但家庭的基础是根据婚姻的基本结构来界定的，同时婚姻在家庭共同体中具有其现实形态。因此，本文将不区分家庭与婚姻来讨论黑格尔的相关学说。

⑤ Cf. Susanne Brauer, *Natur und Sittlichkeit. Die Familie in Hegels Rechtsphilosophie*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 2007; Eva Bockenheimer, *Hegels Familien – und Geschlechtertheorie*, Hamburg: Meiner, 2013.

黑格尔家庭学说的核心在于他对其哲学基础的建构：家庭超越了契约关系，任何以个体缔结的契约关系来理解家庭的思路，都错失了这一伦理共同体的真正意义。在此视角下，康德以契约来理解婚姻可以说是“拙劣出丑”的。在《法哲学原理》中，黑格尔对此提出了明确批判：“婚姻不可能归属于契约概念之下；这种归属，在康德那里提出来，人们不得不说，实在是拙劣出丑了。”（GPR 157；中译本第147页）^①“婚姻不是一种在其本质基础上的契约关系……因为它恰恰是要从契约的观点出发，即从当事人在他们的单一性中的独立人格这一观点出发，来扬弃它这一观点。”（GPR 313；中译本第304页）可以看到，黑格尔对康德契约论立场的批判，构成其婚姻和家庭学说的要点。

本文将从家庭与婚姻为立足点，分析康德与黑格尔关于这一论题的思想差异，并呈现黑格尔家庭学说的理论视野。本文并不意图忠实地辩护黑格尔以反对康德的相关论点，而意在通过这场论争，揭示黑格尔哲学的基本思考路径和理论洞见。我们将以“为什么家庭的基础不是契约”为基点，揭示黑格尔哲学中伦理、抽象法、市民社会等相关论题的内在理路，以在更宽泛意义上推进人们对家庭本身的规范性特质的理解。首先，我们将澄清康德与黑格尔各自家庭学说的理论基础；其次，将从思辨基础和制度形态两方面说明黑格尔主张婚姻之非契约性的哲学理由。最后，表明黑格尔这一立场既说明了家庭高于权利关系之处，也暗示了家庭本身的脆弱性。

二、性与婚姻

在具体陈述黑格尔对契约论家庭观的批评之前，首先要关注康德和黑格尔关于这一问题的理论共性。他们的学说都展现了同一个哲学努力，即消除“性”（Geschlecht）对家庭与婚姻的构成性作用。只不过，康德与黑格尔对此采取了不同理论道路。

在《道德形而上学》中，康德根据“私人法权”部分的“采用物的方式的人身法权”的理论来讨论家庭问题，而“性关系”（Geschlechtsgemeinschaft；*commercium sexuelle*）是他分析婚姻法权的基础。通过区分“自然的使用”与“非自然的使用”，康德展示了个体参与到性关系之中但又不被性的自然规定所完全吞没的可能性。后者就是康德所说的“遵循法则的性关系”（die Geschlechtsgemeinschaft nach dem Gesetz）（MdS 277；中译本第287页）^②，也就是被纳入法权秩序中的身体欲望的活动，或者说被吸收进自然性活动中的人与人的权利关系。

可以看到，在康德那里，性的要素对婚姻而言不是构成性的，而是破坏性的。作为一个法权领域，婚姻的合法性根据不在于自然的必然性，而在于对个体自由的成就。而性关系意味着一种没有自主的状态，在这种状态下，配偶使用对方的器官，使对方作为一个对象和工具以获得自我满足，而不尊重他或她是一个独立的个体。“在这一行为中，一个人自己使自己成为物品，这是与其自己人格中的人性法权相抵触的。”（MdS 278；中译本第288页）婚姻涉及配偶之间的性关系，这一点不可否认，因为如果没有这一方面，家庭的繁衍功能无法实现。但是，这一要素不构成家庭的基础。康德强调，家庭是根据 *lege*（法），而不是根据 *facto*（事实）得以实现的。（MdS 276；中译本第286页）即使康德的家庭理论包括性关系，它仅仅是就它作为法权秩序的一部分而得到承认。

如何让不自由的性关系转变为自由的家庭共同体中的构成要素？根据康德的界定，婚姻意味着“两个不同性别的人格的结合，以便终生彼此占有其性属性”（MdS 277；中译本第287页）。其中，“交互占有”（*wechselseitiger Besitz*）的结构实现了对性的自然规定的改造。根据康德的分析，婚姻双方并非占

① G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Theorieausgabe, Band 7, hrsg. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970. 中译本参见[德]黑格尔：《法哲学原理》，邓安庆译，北京：人民出版社，2017年。本文少数译文根据范、张的中译本有所修改。本文根据黑格尔“理论著作版”德文原文编码，将书名简写为GPR，并加德文页码标明，中译本页码随其后标注。

② Immanuel Kant, *Die Metaphysik der Sitten. Erster Theil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Kant's gesammelten Schriften, Band VI, hrsg. der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Reimer, 1914. 中译本参见[德]康德：《道德形而上学》，《康德著作全集》第6卷，张荣、李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2007年。本文根据康德“科学院版”德文原文编码，将书名简写为MdS，并加德文页码标明，中译本页码随其后标注。

有对方的一部分(即性器官),而是对方的全部人格,因为“获得人身上一个肢体同时就是获得整个人格……人格是一个绝对的统一”(MdS 278;中译本第 288 页)。在性关系中,我作为对象被对方占有,对方也以同样的方式被我占有,因此在这个过程中,我既失去了也恢复了我的人格。这里,康德提供了一个卢梭式的解决方案:在交互占有中,每个人完全地转让自己的自由;由于这一转让是彻底的、无所遗留的,双方在相互平等的意义上重新获得家庭共同体中的自由。对此,我们可以参考康德关于法哲学的讲座,他提出人不能将自身转让出去,因为人不是物品;但婚姻是例外,在其中“丈夫获得妻子、妻子获得丈夫,两方相互获有”^①;夫妻双方交互的占有关系建立了家庭共同体的所有关系,进而家庭成员就不是作为他人的手段,而是作为共同体之目的而行动。可见,康德关于“性器官的彼此占有”理论,与其说核心是“性(器官)”,不如说是“交互占有”。通过后者,婚姻双方结成同一个道德人格,在其中每人既是所有者也是所有物,既是人格也是占有物,既使用与消耗对方又被使用和被消耗。在这个交互关系中,个体既由于其性特征而被消耗了,又得以保全人格自由^②。

与康德不同,黑格尔将“伦理的爱”作为其家庭理论的基础。根据黑格尔的界定,“作为精神的直接实体性的家庭,以爱为其规定;而爱是精神对自身统一的感觉”。(GPR 307;中译本第 298 页)“爱”本是一个多义的概念,但作为家庭之基础的“爱”,就家庭所从属的“伦理”环节获得其哲学规定。在黑格尔看来,使得男性与女性缔结婚姻的,既不是肉欲层面的性爱,也不是基于偶然任意之情绪的浪漫的爱,而是超越了这个概念的纯感官和情感维度的伦理领域的爱。黑格尔在其哲学体系中展现了与柏拉图《会饮》类似的爱欲上升的阶梯:从《自然哲学》中雄性与雌性的交配与繁殖^③,到《精神哲学》中的感觉与激情,直至进入爱的伦理阶段,也就是法权哲学中的夫妻之爱。根据黑格尔的思路,这一过程是精神发展的一种体现,也就是从自然的、被动的规定上升至自我规定的形态。因此,就其自然性和被动性来说,性关系只是爱的初级环节。在伦理领域中,爱实现了更高的规定,它构成个体在共同生活中实现其自由的根据。在爱之中,两个彼此具有差异的个体统一在伦理共同体之中,以至于成员生活在对共同体的整体感觉而非其个别性视角之下。爱意味着自我在另一个人身上实现自身、在他者中重新发现自己。

在家庭中,自然的激情虽然存在,但不构成这一领域的规范性根据。在黑格尔《法哲学原理》的架构中,伦理之爱构成一个制度化进程,在其中主观的、特殊的意愿被整合到客观的规范性秩序之中。对家庭成员来说,这个秩序不构成外在约束,而是作为每个成员实现其自由的客观条件而运作^④。黑格尔以“(伦理)意向”(Gesinnung)来描述作为家庭基础的爱,它意味着一个动态的过程:一端是自然的冲动,由于经常性地得到满足而逐渐丧失主导效力;另一端是伦理义务,作为成员的非反思性习惯而运作。在这个意义上,伦理之爱构成“第二自然”:它既是对自然规定的否定,使得性、激情、欲望等要素失去效力;同时,它建立了一种直接性关系,家庭义务如同自然法则一般渗透到成员行动的各个方面,人们不需思虑和考量地作为丈夫或妻子而行动。

总之,康德和黑格尔在承认夫妻关系的自然因素的同时,也强调了这种自然属性只有被纳入家庭的制度空间之中才具有正面的意义。婚姻不是自然关系的不断重复,它涉及法律的关系(康德),并被内嵌在伦理空间之中(黑格尔)。可见,康德和黑格尔构建家庭学说的目的是一致的:婚姻不是自然构建的共同体,而是自由的共同体;在康德意义上,它是法权共同体,而在黑格尔意义上,它是精神共同体。那么,为什么黑格尔如此强烈地批评康德,把康德的学说作为其家庭学说的主要批评对象?我们需要说明两位哲学家关于家庭问题的论争焦点——契约问题。

① Immanuel Kant, “Naturrecht Feyerabend”, *Kant's gesammelten Schriften. Vierte Abteilung. Vorlesungen*, Band XXVII, hrsg. der Akademie der Wissenschaften der DDR, Berlin: de Gruyter, 1979, S. 1379.

② 有关康德家庭学说对“性”的讨论,参见[德]凯尔斯坦:《良好的自由秩序——康德的法哲学与国家哲学》,汤沛丰译,北京:商务印书馆,2020 年,第 347–353 页。

③ 黑格尔在《自然哲学》中“种属进程”(§ 367–369)部分,围绕雄性与雌性交配展开其性别学说。(相关阐释参见 Eva Bockenheimer, *Hegels Familien- und Geschlechtertheorie*, Hamburg: Meiner, 2013, S. 205–212.)

④ 有关伦理之爱作为制度化进程的讨论,参见 Michaël Foessel, “L'universel et l'intime. L'amour dans les *Principes de la philosophie du droit*”, *Hegel penseur du droit*, ed. by Jean-François Kervégan and Gille Marmasse, Paris: CNRS éditions, 2004, pp. 165–178.

三、共同意志与普遍意志

虽然康德在家庭法的讨论中没有明确使用契约(Vertrag)概念,并且表示婚姻不依据“单纯的契约”(bloß pacto)^①,但康德的婚姻与家庭学说是根据契约模型而建立的,因为家庭属于“采用物的方式的人身法权”,而“人身法权”(persönliches Recht)构成契约关系。换言之,康德“性器官的交互占有”之界定,意味着婚姻是丈夫与妻子就性的合法使用而缔结的契约。针对这一契约论家庭观,黑格尔提出了显明的批评,认为这一观点是“拙劣”的。

黑格尔的立论,当然不仅仅是诉诸人身(ad hominem)的批评那么简单。只不过,黑格尔关于婚姻的非契约性立场,其论据不在《法哲学原理》“家庭”部分,而在“抽象法”的“契约”一章。这里,黑格尔一方面论述了契约关系就意志的普遍化的成就,另一方面对契约所能发挥的正面作用做出限制。黑格尔指出,“通过契约而达到定在的同一意志,只是一个由双方当事人设定的,从而仅是共同的意志,而不是自在自为地普遍的意志”。(GPR 157;中译本第147页)契约与所有权关系在市民社会中具有现实效力,但不构成家庭与国家的基础,因为后者是“性质上完全不同的更高领域”。(GPR 158;中译本第147-148页)黑格尔主张契约建立的是“共同意志”,而家庭与国家开展的是“自在自为地普遍的意志”。契约关系与家庭关系处在意志之客观化的不同发展阶段,由于高阶环节无法还原为低阶环节,婚姻与家庭也无法通过契约而得以建立。

那么,什么是共同意志?它与自在自为的普遍意志有何区别?如果人们不满足于单纯的断言,意图探究黑格尔这一区分的哲学根据,那么需要参考黑格尔在《逻辑学》“概念论”中对“普遍性”做出的规定,因为黑格尔法哲学的概念架构依赖于他在逻辑学中的具体说明,甚至是对逻辑学范畴的现实应用。(GPR 12-13;中译本第2页)有关普遍性,黑格尔将其区分为抽象的普遍性——“共同性”(或“全体性”),以及真正的普遍性:“有一些东西是普遍性,于是特殊性便扩大为普遍性;或者普遍性被主词的个体性所规定而成为全体性(die Allheit)(共同性,通常的反思的普遍性)(Gemeinschaftlichkeit, die gewöhnliche Reflexions-Allgemeinheit)。”^②“‘全部’指全部个别东西;个别东西在这里没有发生任何变化。”^③“无论是为了认识或为了实际行为起见,不要把真正的普遍性或共相与仅仅的共同点(das bloß Gemeinschaftliche)混为一谈,实极其重要。”^④

根据《逻辑学》的说明,“共同的”(gemein)是通过特殊性的扩展而建立的。其中,特殊规定基于相互一致而集合在一起,进而被冠以“全体”的称呼。这里所说的“全体性”(Allheit)与“统一性”(Einheit)不同:后者意味着个别事物在整合性总体之中的结合,而前者来自个别物各自独立地相互叠加。黑格尔

① 在家庭法部分,康德区分了通过法奠定的契约与纯然的契约(bloß pacto)。“这种状态[家庭共同体]以及在这种状态中的获得方式,既不是通过专横的行为(facto),也不是通过纯然的契约(pacto),而是通过法则(lege)发生的。”(MdS 276,中译本第286页)康德认为家庭不是“纯然的契约”,那是否康德并不主张一种契约论的家庭观?在我们看来,这里需要区分康德所说的 bloß pacto 和他所理解的 Vertrag。康德拒绝用 pactum 理解家庭关系,背后是对他的自然法学家阿亨瓦尔(Gottfried Achenwall)思路的远离。现有研究表明,康德法权学说的形成与建立高度依赖于17、18世纪自然法学说,尤其是当时通行于欧洲的自然法教科书——阿亨瓦尔写作的《自然法原理》(Elementa iuris naturae)。阿亨瓦尔讨论“社会法”(也就是家庭法)的重心是 pactum;“in estimating the rights and obligations of voluntary societies one has to take into account primarily the pact.”(Gottfried Achenwall, *Natural Law. A Translation of the Textbook for Kant's Lectures on Legal and Political Philosophy*, ed. by Pauline Kleingeld, London: Bloomsbury, 2020, p. 114.)而康德不赞成这样的思路。他强调作为法(Gesetz, lege)的家庭法,不同于作为事实状态(facto)的男女关系。康德关心的法权状态与自然状态的区分,无法通过阿亨瓦尔所建立的围绕人的社会性目标所阐述的 pactum 关系得到说明。(Otfried Höffe, “Einführung. Naturrecht auf der Grundlage von Achenwall”, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, hrsg. Otfried Höffe, Berlin: Akademie Verlag, S. 15.)

② G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik*, Theorieausgabe, Band 8, hrsg. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, S. 326. 中译本参见[德]黑格尔:《小逻辑》,贺麟译,北京:商务印书馆,1996年,第349页。

③ G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, Theorieausgabe, Band 6, hrsg. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969, S. 331. 中译本参见[德]黑格尔:《逻辑学II》,先刚译,北京:人民出版社,2021年,第268页。

④ G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik*, Theorieausgabe, S. 312. [德]黑格尔:《小逻辑》,第332页。

强调,在这个从特殊性到普遍性的拓展之中,特殊物没有发生变化;在作为共同性的普遍性中,特殊物封闭于自身,并与普遍物保持一种外部关系。因此黑格尔指出,共同性关系的确建立了一种普遍性,但这并不是“真正的普遍性”,而是“反思的普遍性”。

从黑格尔对“共同性”的分析出发,我们可以进一步说明契约关系的基本规定:在契约中,每个个体就缔约内容达成合意,缔约双方的特殊意志获得普遍化的表达。比如,“我在市场上花 10 块钱买了一斤苹果”,这是典型的契约行为:“我”作为消费者与商贩就价格与商品达成一致,因而在交易的过程中建立了关于“苹果一斤 10 元”的共同意志。根据黑格尔对“共同性”的分析,我与商贩在交易达成合意之中,两个人的意志获得外在一致性,但就其自身而言并没有发生改变;交易合意造就的利益共同体是外在的、孤立的,交易并不把“我”塑造成一个新的人格,也不会延续到“我”的生活整体之中。

同理,在家庭问题上,作为“共同性”关系的契约表现为两个特殊性个体之间的相互交换,双方在其中的确构筑了一定意义上的共同体,但他们仍然作为个人而相互独立。换言之,家庭共同体的建立并没有给个体带来真正意义上新东西,而仅仅为双方的共同需求的互动提供了一个合理化的外壳。从契约论的视角看,家庭的普遍性是通过其成员的特殊性的聚合而实现的。家庭所实现的仅仅是抽象的普遍性:特殊个体被联合在一个共同体之中,但仍然保持相互独立的关系。

这样一种“结而不合”的方式,恰恰是黑格尔通过“伦理之爱”而建立的家庭学说所要克服的。家庭作为一种普遍意志的体现,超越了契约所建立的“共同意志”。婚姻与家庭实现了精神的自身统一性,以至于个体不再作为个体而存在,而是被重新塑造为共同体的成员。黑格尔强调,“我只有抛弃我独立的存在,并且知道自己是同别一个人以及别一个人同自己之间的统一,才获得我的自我意识”。(GPR 307;中译本第 298 页)因此,黑格尔即使谈论家庭中的“个体”,也是在个体性被整合到家庭统一体的意义上说明的;在黑格尔的叙述中,在家庭中生活的不是“为了自己的人”(eine Person für sich),而是承担了不同家庭角色的“成员”(Mitglied)。如果说契约的共同性中“个别东西没有发生变化”,那么在家庭中我“抛弃我独立的存在”而以成员身份存在。“为了自己的人”与“成员”这两种人与人联结方式的差异,背后是共同意志与自在自为的(或真正的)普遍意志的差异、反思的普遍性与理性的普遍性的差异。

四、私法关系、市民社会与伦理生活

上文的讨论在于从哲学基础(尤其是逻辑学基础)方面说明契约关系与家庭关联的差别,以进一步展开黑格尔主张婚姻之非契约性的思想根据。需要补充的是,黑格尔在此不是宣告一种道德的命令,要求人们不应当订立契约,而应该靠爱来结成家庭。毋宁说,黑格尔认为,就对家庭现实的描述来说,契约关系是不足够的;并非契约关系“太现实了”,以至于作为唯心主义者的黑格尔无法接受它;而是契约关系“不够现实”,其适用效力有限,因而难以说明家庭关系的实质。

既然在黑格尔的意义上,家庭的非契约性不是来自某种高远的理想,而是家庭本身的现实性特质,那么在现实的维度上,家庭与契约有何差异?在黑格尔法哲学的架构中,自由的现实性是通过伦理制度建构而实现的;契约与家庭都是自由的制度形态,在其分别所属的私法(Privatrecht)秩序^①与伦理领域中运作。家庭的确构成“私人领域”(private sphere),与公共领域(public sphere)相区分;但在黑格尔看来,家庭中运作的不是私法(private law)关系,或者说即使家庭中存在一些被私法调节的部分^②,家庭的核心也不在于此。

首先,作为法律关系的契约以律令的方式运作,而伦理领域中的家庭关系根植于成员之间的意向。

① 私法也就是黑格尔所说的“抽象法”,以权利关系为基本结构,具体展开为市民社会中的法律。在下文讨论中,我们将不考虑其中的细微差异,而不加区分地谈论私法、抽象法、法律、权利关系等概念。

② 具体来说,黑格尔在关于家庭的部分谈到“家庭财富”,也就是家庭所占有的财产。在他看来,家庭并非与私有财产、契约关系无关,因为家庭作为单一的法律人格自身需要稳定的产业,以延续在经济社会中的持存。只是家庭共同体作为同一个法律单位而行动的法律活动,与家庭共同体之内的法律关系,并不是一回事。事实上,黑格尔通过分析家庭财富的部分肯定了前者,但对后者是极为保留的,仅仅是在继承、遗嘱等涉及家庭解体的部分才做了讨论。

在法律秩序中,每个人的自由在于不妨碍其他人的自由,因为法律在于为了共同生活而采取的对个体任意的限制。(MdS 230;中译本第 238 页)如果从法律的视角界定家庭(也就是根据康德的视角来看),那么“我有权利,另一个人则负有相应的义务”(GPR 304;中译本第 295 页),婚姻义务来自于其他家庭成员的权利。比如,“丈夫不能出轨”“父亲要尽心养育孩子”这些义务,是通过妻子的“丈夫专一忠诚”与孩子的“需要得到抚养”之基本权利而推导出的。由于每个人的行动规范是通过他人的权利而得到界定,这些规范也是外在的,甚至说表现为一种强制。在这个意义上,伦理义务对行动者显现为外在的必然性:每个人不得不如此行动,但行动并非出自内在的认同,而是为了与他人任意相互一致而不得不做出的妥协。

但在黑格尔看来,家庭生活的诸多规范并不是由成员之间的权利而推演出来的。在法律关系中个体相互作为障碍而活动,而家庭之中成员活在交互透明的意义共同体之中。丈夫对妻子的忠诚并非由于他“被妻子完全占有了”,以至于任何行动都受此限制。毋宁说,丈夫通过妻子建立了一种整全性的生命形态,进而他体会到只有在与妻子勾连在一起的共同生活才实现生活之完整性。家庭所从属的伦理生活被黑格尔刻画为“权利与义务的合一”。这意味着在家庭中,伦理规范被整合为每个行动者主观内心意向,义务被内在化了,履行义务以行使权利的方式而实现。“我”因循家庭角色而行动,因为在家庭中,“我”的内在意图与外在要求获得一致性。

黑格尔在《法哲学原理》中罕见地提到古代中国,谈到了这个问题:“例如在中国人那里国家法律规定,丈夫对原配的爱应该多于对他所拥有的其他妻妾的爱。如经证明有相反的行为,则对他科以笞刑。在古代立法中,同样可以找到许多关于忠实和诚实的规定,但这些都与法律的本性不适合,因为它们完全属于内心生活。”(GPR 366;中译本第 353 页)在黑格尔看来,通过法律规定人们“应当如何去爱”,这是一个明显的范畴错误。法律的应当涉及的是“外在性的方面”,而家庭的规范通过爱来实现,“完全属于内心生活”。暂且搁置妻子与妾室之区分的无效性^①,法律能够规定丈夫对妻子与妾室关于仪式、财物(甚至身体)的安排。但是,法律不能命令人的感情,不能触及人的主观意图;内在的良心、偏好这些方面是作为外在规范的法律所力有不逮的。

其次,法律关系中的个体处在抽象关系之中,自身也是抽象的;而家庭成员作为具体的人,面对的是特定的生活情境。抽象的法律人格剥离了每个人具体偏好、性情;反之,家庭的伦理生活从这些特殊性出发而得到建立。具体来说,第一,法律规定无偏差地适用于一切人,而家庭关系在于男女双方都视作对方为独一无二的。诚然,黑格尔与浪漫派对爱情的狂热保持距离,而强调家庭制度对个体激情的消弭;但他仍然保留了浪漫派的基本洞见:在爱情中,主体把自己抛舍给另一个主体,以在与对方的结合中获得更整全的自身。爱具有排他性:恰恰是这个男人、这个女人,而不是其他任何人,能够产生爱情并缔结婚姻。第二,法律关系中每个个体是平等的,但在家庭中不同成员由于自然差异而具有不同的角色。可以看到,康德基于契约论的家庭观,能够自然地推演出丈夫与妻子在家庭中的平等关系^②;而黑格尔强调的毋宁是家庭共同体不同成员的差异性,也就是说,丈夫适合管理和决策,而妻子的角色在于顺从。(GPR 318-319;中译本第 308-310 页)暂且搁置颇受争议的性别平等问题,黑格尔在此的洞见在于:家庭的运作不是平等的交换,而是不同特质的成员在伦理统一体中共同生活。婚姻并非产生于丈夫所提供的好处与妻子所带来的福利而权衡得出的等价交换;毋宁说,它是在基于共同生活的目标之下,对于不同角色的活动的安排。契约论视角难以与个体主义的还原论区分开,这一安排可能演变为多层加权平均而达到的成本与收益的平衡算法;而伦理之爱的视角超越了个体计算的维度,揭示了家庭作为情感共同体,培育了个体在共同生活中成就自身的伦理意向。

① 当然,关于正妻与妾室的区分,这一假设在黑格尔的语境中没有意义;一夫一妻制既是黑格尔时代基督教文明的基本共识,也是黑格尔从人格的排他性中推出的自明结论(GPR 320;中译本第 311 页)

② 这是一个相对复杂的问题。康德一方面主张“夫妻双方的关系是一种平等占有的关系”(MdS 278;中译本第 288 页),另一方面从家庭公共利益以及男性的自然优势角度出发,认为丈夫是家庭中发出命令的一方,而妻子是顺从的一方(MdS 279;中译本第 289 页)。我们在这里暂且搁置对康德与性别平等的议题的讨论。至少,康德家庭学说的基本要素能够与性别平等的观点相契合。

五、总结：正义还是爱？

本文从思辨基础、制度形态两方面分析了康德与黑格尔家庭观的差异，尤其是黑格尔的家庭学说对康德契约论模型的批评。这一批评围绕两个方面展开：在思辨基础上，契约关系展开的“共同性”不同于家庭伦理关系中的“自在自为的普遍性”；在制度层面上，契约运作的私法关系也不同于家庭的伦理关系。康德与黑格尔的家庭学说展现为截然不同的理论面貌。

那么，契约论模型与爱的模型，这两种理论是否能得到进一步调和？霍耐特在《在正义与情感承诺之间：道德争议焦点中的家庭》一文中综合了契约与爱的两种模式，认为康德从个人原则出发，通过正义领域的个人权利的视角，将家庭构建为一种契约关系，发展了正义的模式；与之相反，黑格尔通过爱的承认关系来说明家庭纽带，拒绝把家庭的情感关联还原为法律关系，代表了爱的模式。^① 在霍耐特看来，两种立场针对家庭问题的不同侧面——家庭的情感方面、子女的教育、家庭内部的财产分配等——各自具有其解释力以及不足，因此正义与爱的模式在不同意义上说明了家庭的道德意涵，只不过每种模式只涉及到家庭的某些侧面，不能单独地覆盖家庭规范性的全部。

在我们看来，霍耐特是以一种“或此或彼”的“两可”方式来解决家庭问题中康德与黑格尔之思想争执。在他的理论视野下，康德的观点具有一定说服力，黑格尔的立场也在一定程度上有道理；总之，把两种观点结合起来，似乎就能得出一个更完整全面的立场。然而，霍耐特的讨论没有触及两种立场的内在张力，尤其是黑格尔立场对契约论模型的断然拒绝。事实上，黑格尔并非没有考虑家庭之爱与法律的关系，只不过在他看来，法律关系进入家庭之中不是实现了某种更高的综合，而是犯了一个范畴错误：家庭只可能基于伦理之爱，一旦法律关系参与其中，家庭就不复之为家庭。

黑格尔在《法哲学原理》第 159 节这样表示：“权利，归之于单个人的要以家庭统一为基础，首先是他要生活在这统一体中本身中，只有当家庭开始解体，原来的家庭成员在意向及现实性上成为独立的个人时，才以权利的形式（作为特定单一性的抽象环节）出现。”（GPR 308；中译本第 298 - 299 页）权利关系存在于家庭之中吗？黑格尔给出了毫不含混的答案：只有家庭解体了，权利诉求才开始出现。因此，不像霍耐特所认为的家庭中的情感关联与权利主张能够协调一致，在黑格尔看来，家庭作为爱的统一体，与基于个体权利的契约关系具有根本性差异，以至于只有在家庭破裂之后，权利形态才会出现。可见，黑格尔哲学并非以“辩证统一”或“和解”为思想标签，在不同的含混立场之间犹疑；至少在家庭问题上，黑格尔带有极为明确的立场，即家庭只有基于爱之纽带才能称之为家庭，权利关系的出现伴随着家庭的解体。

“家庭之解体”的主题，揭示了黑格尔对其家庭学说的坚持。它并不是霍耐特所主张的那样，爱之关联能够与契约关系相调和，共同构筑一个综合性的家庭整体；相反，只有在爱之破碎的废墟之上，契约的权利关系才能发挥其效力。爱是正义无法企及的，它实现了每个人抛舍自身，进而在他者中重新找到自己的精神统一性。只不过当黑格尔提到“解体”主题之时，他暗示了家庭的脆弱性。在家庭解体之后，客观精神推进到下一个环节——“市民社会”，在其中个体从前反思的亲密关系中解放出来，展开其特殊的偏好、欲求和生活目标。家庭之爱并非牢不可破，它让位于在个体视角中更为稳固的权利关系。虽然黑格尔辩护了家庭超越契约关系之更现实之处，揭示家庭所构筑的超越个人视角的意义空间，指出每个人只有通过成就他人才获得自我成就的伦理事实，但是黑格尔哲学中的家庭仍具有内在的脆弱性。正义与爱，在家庭领域中显现为一个疑难；家庭实现了爱对正义的克服，但个体对正义与权利的诉求是不可消除的。在黑格尔看来，只有在更大的共同体——国家中，这个疑难才得到真正的解决。

（责任编辑 行之）

^① Axel Honneth, “Zwischen Gerechtigkeit und Affektiver Bindung. Die Familie im Brennpunkt Moralischer Kontroversen”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (6), 1995, S. 997 - 998.

论霍布斯认识论中的有形上帝

杨 汲

【摘要】作为近代欧洲经验主义认识论的重要代表人物之一,霍布斯将人类的一切思想来源归之于感觉,即物体运动。一些学者据此将感知理论视为霍布斯的认识论基础,将上帝排除在其认识论之外。然而,这些学者忽视了霍布斯提出有形上帝的概念为运动的根本原因提供解释,从而为感知理论提供理论支撑。通过分析霍布斯对笛卡尔认识论的反驳,明晰其理论中的有形上帝概念,揭示有形上帝与运动科学之间的关系,有助于更好地认识到霍布斯的认识论在逻辑上需要有形上帝的概念。

【关键词】霍布斯;笛卡尔;运动;上帝;认识论

中图分类号:B561.22 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2024)04-0097-08

作者简介:杨 汲,河北秦皇岛人,哲学博士,(大连 116024)大连理工大学哲学系博士后。

基金项目:辽宁省社会科学规划基金青年项目“博弈论视角下的‘霍布斯秩序问题’研究”(L21CZX001)

霍布斯的认识论通常被学者们贴上经验主义、机械论的标签,依据是他将人类的一切思想根源归之为感觉,即物体运动,并将知识的产生归结为一个机械过程。鉴于此,学者们普遍倾向于将上帝排除出霍布斯的认识论系统。塔克(Richard Tuck)认为,霍布斯将人类感知产生的原因归之于物质对象的运动,这使他不必受到笛卡尔式怀疑所困扰,因而不必认真对待笛卡尔的上帝存在证明。^①索雷尔(Tom Sorell)也提出类似观点,主张按照霍布斯,运动的物体作用于人体感官,产生了表象(seeming)和幻象(apparition),这使得常规的质变(qualitative change)经验成为可能,进而可以证明外部世界存在,因此不需要像笛卡尔那样依赖对上帝存在的证明。^②这些观点揭示出物体运动是理解霍布斯认识论的核心线索。然而,如果将上帝排除在霍布斯的认识论系统之外,那么这样的阐释路径就会面临一个难题:运动的最终因是什么?换言之,决定物体多样性与变化的根本原因是什么?

为了解决这个问题,需要重新审视霍布斯的认识论。本文论证有形上帝(corporeal God)这个概念为运动的最终因提供解释,从而为霍布斯的感知理论提供理论支撑,最终构成其认识论系统的组成部分。本文目的不是将霍布斯理论中的上帝置于17世纪宗教神学领域之中,也不争论其宗教信仰的真实性问题,而是将之置于其自然哲学的框架下,以解释霍布斯的经验主义认识论最终需要依靠上帝为宇宙万物提供运动的动力。本文从霍布斯对笛卡尔认识论的反驳入手,以上帝存在证明为起点,全面考察霍布斯的有形上帝概念,通过揭示有形上帝与运动科学的关系,明确有形上帝在其认识论中所具有的理论价值与地位。

① Richard Tuck, "Hobbes and Descartes", *Perspectives on Thomas Hobbes*, ed. by G. A. J. Rogers and Alan Ryan, Oxford: Clarendon Press, 1988, pp. 36-40.

② Tom Sorell, "Hobbes's Objections and Hobbes's System", *Descartes and His Contemporaries: Meditations, Objections, and Replies*, ed. by Roger Ariew and Marjorie Grene, Chicago: The University of Chicago Press, 1995, p. 91.

一、霍布斯的上帝存在证明

在笛卡尔与霍布斯的一系列书信交流中,他们所提出的认识论呈现出二元论与经验主义一元论之间的对立。笛卡尔以上帝观念证明上帝存在^①,并将对上帝的认识作为一切知识的可靠性与真实性的保证。^②霍布斯则基于唯物论提出一种完全不同的认识论系统,将对笛卡尔认识论的批判矛头直接指向其论证上帝存在的前提,即上帝观念,并提出另一条证明上帝存在的路径。

(一) 上帝的不可理解性:不存在上帝观念

莫里(Gianluca Mori)指出,霍布斯与笛卡尔讨论的核心问题是“观念”(idea)这个术语的含义,尤其是上帝的观念。^③在笛卡尔看来,观念是指“事物的影像”。^④霍布斯没有直接否定笛卡尔对观念的定义,但提出了完全不同的解释。在《法律原理》中,他将观念定义为对外在事物性质(quality)的意象(imagery)或表象(representation)(EW IV, 3)^⑤,也就是想象(imagination)或幻象(phantasm),即作用于我们感官的外部事物移开之后所保留下的影像(image),如直视太阳之后在眼前所留下的影像(EW IV, 11)。从这个定义看,霍布斯不同笛卡尔的地方在于:一方面,他将“事物的影像”中的“事物”理解为物质性(material)事物,将“影像”理解为一种“幻象”或“想象”,即将“事物的影像”归之于对物体或对象的幻象(EW I, 411),这显然有别于笛卡尔把观念理解为“精神所直接领会的东西”或“某种知觉的全部形式”^⑥;另一方面,霍布斯将“事物的影像”与“事物本身”进行区别,强调事物的影像是事物作用于人类感官所造成的幻象,完全有别于事物本身。这意味着,在霍布斯的认识论中,所有的观念最终都必定来自于感觉,且唯一能够使人们具有观念的实体是作用于人体感官并为其所感知的物体。由于上帝是无限的,人们无法通过有限的感官知觉到上帝。因此,“没有上帝的影像”(EW IV, 59)。霍布斯断言:上帝是不可理解的,人们并不具有笛卡尔所谈到的上帝观念。

索雷尔和塔克认为,霍布斯依据感知理论而无需像笛卡尔一样依赖上帝就能建构一整套认识论系统。^⑦这样的观点似乎符合霍布斯的理论。如果索雷尔与塔克的观点是正确的,那么仅通过否定上帝观念存在,霍布斯似乎就能反驳笛卡尔以上帝存在为保障所建立的认识论体系。但这样就难以解释霍布斯在与笛卡尔的交流中不仅以大量篇幅反驳笛卡尔的上帝观,甚至提出了另一条上帝存在证明的路径以及有形上帝的观点。一种可能的解释是,笛卡尔与霍布斯的认识论中有着共同要素——上帝存在。

(二) 上帝存在证明:因果推理的结论

霍布斯以人们无法感知到上帝为依据,强调上帝是不可理解的。如果人们对上帝一无所知,人们如何可能知道上帝存在?在第三组反驳,霍布斯提出了一种不同于笛卡尔的上帝存在证明路径:

当人看到他的一些影像或者一些观念必定有什么原因,而这个原因之上必定还有别的原因,这样一直推到最后,或者推到什么永恒的原因,因为它并没开始存在过,在它之前就不能有原因,这就使他必然说有一个永恒的存在体存在,尽管他并没有他可以说是这个永恒存在体的观念,可是信仰或者他的理性说服他把这个原因称之为上帝。^⑧

从这个推论过程看,与笛卡尔一样,霍布斯力图仅从理性的角度论证上帝存在,而非在宗教的意义

① [法]笛卡尔:《第一哲学沉思集:反驳和答辩》,庞景仁译,北京:商务印书馆,1986年,第190页。

② 同上,第74页。

③ Gianluca Mori, “Hobbes, Descartes, and Ideas: A Secret Debate”, *Journal of the History of Philosophy*(2), 2012, p. 199.

④ [法]笛卡尔:《第一哲学沉思集:反驳和答辩》,第36页。

⑤ 本文凡引用《马尔麦斯堡的托马斯·霍布斯英文著作集》(Thomas Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, ed. by William Molesworth, London: John Bohn, 1839-1845.),皆简称为“EW”,并在正文注明卷数和页码。

⑥ [法]笛卡尔:《第一哲学沉思集:反驳和答辩》,第182、190页。

⑦ Tom Sorell, “Hobbes’s Objections and Hobbes’s System”, *Descartes and His Contemporaries: Meditations, Objections, and Replies*, p. 91; Richard Tuck, “Hobbes and Descartes”, *Perspectives on Thomas Hobbes*, pp. 36-40.

⑧ [法]笛卡尔:《第一哲学沉思集:反驳和答辩》,第181-182页。

上进行证明。但与笛卡尔不同,霍布斯论证上帝存在的过程表明了以下三点。第一,这个论证是以所存在的经验事物为研究起点,依据因果关系推理的结论,而非把上帝自身视为其存在的先验来源。按照霍布斯,对自然现象及其原因的哲学探究,对因果链条进行分析,不可避免地会导致对第一因的看法,以防止不断追溯原因而导致无穷后退。因此,对上帝存在的确认是通过使用经验和理性的结果。第二,上帝作为推理运算的最终结果,实际上表达的只是“上帝存在”这个命题,并未带给人们关于上帝本质属性的任何洞见。推理完全有别于想象。想象是渐次消退的感觉,所指的是形象(fancy)本身(EW III, 4 - 5)。推理则是名词与名词之间的加减运算(EW III, 29)。上帝存在作为推理的最终结论,“从人对事物原因知识的探求中演绎而来”。^①这意味着“无限的”“不可理解的”这些形容词不能被看作是对上帝本质的认知性描述,仅表明上帝超出了人类理解的范畴。第三,对上帝存在的认识植根于人性之中。在霍布斯看来,“对所见事件好探究其原因是人类特有的本性”(EW III, 94),上帝存在是人类不断追求事物原因最终达到的结论。这使得霍布斯将上帝存在这一观点与人性联系起来。然而,这并不意味着如笛卡尔所主张的,上帝的概念是天赋的。在霍布斯看来,上帝的概念不是天赋的、与生俱来的,而仅仅是人们的激情(好奇心)与理性运用的结论;上帝的观念不是从人们的心里产生并居住在人们的心里,因为那表明上帝的观念在人们的思维里永远是当前的(present),但没有任何观念总是当前的。例如,当人睡得很深且完全没有做梦时,他的灵魂没有思维,也就没有观念^②。

可以说,霍布斯提出了另一种思考上帝的方式,即在不涉及任何上帝观念的情况下,运用理性推演出上帝为世界第一因或永恒因。就像天生盲人尽管没有火的观念(如火的颜色和形状),但可以将火思考为热的原因。(EW III, 92 - 93)当然,这样的思考方式是有限的,“因为没有,也不可能有一个关于上帝的形象的观念,想要有意义地谈论上帝的唯一方法就是推理”^③。换言之,人们可以谈论上帝存在,但无法谈论上帝是什么;自然理性可以确信上帝存在,却无法获得对上帝属性的认知。

二、霍布斯的“有形上帝”概念

笛卡尔以上帝观念为前提论证上帝存在,霍布斯则以经验为起点依据因果推理证明上帝存在。这两种论证上帝存在的方式隐含着身心二元论与唯物一元论的对立,由此产生两种不同的上帝实体观。

按照笛卡尔,上帝是一种精神实体,而非物体性实体,因为实体包括精神性的实体和物体性的^④实体,上帝是一个绝对独立的实体^⑤,并且在上帝那里认识不到任何物体性的幻想或想象^⑥。这表明在笛卡尔的理论中,物质性事物(material things)和非物质性事物(immaterial things)^⑦共同构成了哲学的研究对象。当他承认上帝存在,并承认对上帝的认识不包含任何物体性的幻想时,他实际上将上帝视为一种精神实体,从而“彻底将上帝从充满物质的空间中分离出来,就像心灵从身体中分离出来一样”。^⑧

在霍布斯的理论中,上帝被视为物体。霍布斯的有形上帝这一概念最早出现在他与笛卡尔之间的

① 参见陈建洪:《论霍布斯的好奇概念及其意义》,《世界哲学》2021年第4期。

② [法]笛卡尔:《第一哲学沉思集:反驳和答辩》,第189页。

③ Gianluca Mori, “Hobbes, Descartes, and Ideas: A Secret Debate”, *Journal of the History of Philosophy*(2), 2012, p. 206.

④ 本文遵循现有中译本,将英文corporeal一词在笛卡尔的著作中译为“物体性的”,与“精神的”相对,在霍布斯的著作中则译为“有形的”,与“无形的”相对。根据《牛津英语词典》,corporeal一词既可用指与心灵(spirit)完全不同的“动物身体”(animal body)所具有的本性,也可用来指“物质”(matter)的本性。前者强调身心之间的区别,后者仅关注物质的本性。鉴于此,本文依据不同语境而将对笛卡尔和霍布斯著作中的corporeal一词采取不同的译法。(参见[法]笛卡尔:《第一哲学沉思集:反驳和答辩》,第176页;René Descartes, *The Philosophical Writings of Descartes*, Vol. II, trans. by John Cottingham, Robert Stoothoff and Dugald Murdoch, Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p. 124.)

⑤ [法]笛卡尔:《哲学原理》,关文译译,北京:商务印书馆,1959年,第20页。

⑥ [法]笛卡尔:《第一哲学沉思集:反驳和答辩》,第182页。

⑦ Tom Sorell, “Descartes, Hobbes and the Body of Natural Science”, *The Monist*(4), 1988, p. 515.

⑧ Geoffrey Gorham, “Hobbes’s Embodied God”, *Embodiment: A History*, ed. by Justin E. H. Smith, New York: Oxford University Press, 2017, p. 178.

书信交流中。在一封写给梅森的信中,笛卡尔说:“我不考虑他最开始关于有形灵魂、有形上帝、内在精神以及其他与我无关的部分。”^①由于霍布斯所写信件已经遗失,我们无从辨别是霍布斯在信中明确断言上帝是物体,抑或是笛卡尔根据信件解读出霍布斯的理论中蕴含着有形上帝概念。至少可以确信,霍布斯在书信中明确断定或暗示了上帝是有形实体的观点,只是这一观点无法为笛卡尔所接受。在笛卡尔看来,将上帝视为物体与上帝的完美性相悖。^②结合霍布斯的其他著作,关于有形上帝的论证可简要归结为以下两点。

一方面,霍布斯从物体的定义出发,论证上帝是有形实体。在回复布拉姆霍尔(John Bramhall)时,霍布斯将物体(body)定义为拥有不确定大小(magnitude indeterminate)的实体(substance),将之与有形实体(corpooreal substance)相等同,并指出物体与物质(matter)实际上是同一回事。(EW IV, 309)通过将物体与实体、有形实体相等同,霍布斯得出结论:无形实体(incorpooreal substance)是一个矛盾的、无意义的词。(EW III, 27)由此,霍布斯否定了笛卡尔将上帝视为精神实体的认识。这表明当霍布斯主张上帝存在时,他所讨论的上帝必定是不可理解的有形物体。对霍布斯来说,称上帝为无形实体“实际上是说上帝根本不存在”。(EW IV, 305)

另一方面,霍布斯将上帝存在与宇宙论结合起来,论证上帝是物体。在他看来,“世界是有形体的,这就是说,世界是物体,具有量纲(dimensions of magnitude)……不是物体,不能成为宇宙的构成部分……就不存在”(EW III, 672)。这表明霍布斯明确将存在与物体等同起来,存在着的就意味着是物体。在这个意义上,任何人假定上帝存在也必定假定上帝是有形物体,因为我们不能在不构想上帝是物体的情况下构想上帝存在。^③需要注意的是,霍布斯的宇宙论没有像表面看上去那样将精神或灵(spirits)排除在外,他以灵有量纲为由,将之归于物体(EW III, 672),从而将上帝的灵视作为有形物体。

这两方面的论证表明,如果说上帝存在是必然性的推断,那么上帝是物体或有形上帝概念亦具有必然性。在1668年拉丁文版的《利维坦》附录中,霍布斯公开断言:上帝是物体。^④在《对布拉姆霍尔主教〈捕捉利维坦〉一书的答复》中,他针对该断言给出一些简要解释。他认为,上帝是最纯粹、最简单的有形的灵(EW IV, 306),灵是稀薄的、流动的、透明的、不可见的物体(EW IV, 309)。不过,这些表述并不意味着人们能够由此认识到上帝的本质。稀薄的、流动的、透明的和不可见的这些形容词,所表明的仅仅是上帝超出了人类有限感官的感知能力。人的头脑仅能够想象一些具有确定大小、限定位置的物体。尽管上帝被视为物体,但他不具有任何有限物体的特征。这并不对霍布斯关于上帝不可理解性的论断构成挑战。霍布斯认为,在某些时候人们称上帝为无形的灵,不是“从教义出发,为了使神的性质被人理解,而是虔诚地用某些在意义上尽量远离有形体粗大形象的属性来尊敬神”(EW III, 97)。在他看来,称上帝是无形的,所表达的是一种信仰,即想要荣耀上帝的欲望,而不是哲学上的一个命题。

有人或许会反驳说,按照霍布斯,关于上帝的结论应该是:我们可以确信上帝存在,但不知道上帝是什么样子,因此不知道他是物体。这一观点看似合理,但它忽略了上帝是物体在霍布斯看来是推理的结论,而非经验认识。因此,不能以经验无法感知和认识上帝的属性来否定上帝是物体这个论断。按照霍布斯,上帝存在是运用经验和理性得出的结论,是因果关系推理的结论。上帝是物体,这是上帝存在与宇宙论相结合的结果,亦是推理的结论。在这个意义上,“上帝是物体”与“上帝存在”一样,是经推理得出的命题。霍布斯曾指出,“当一个证明说服我们相信任何命题的真理性(truth)时,它就不再是信仰,而是自然知识(natural knowledge)……因此,任何命题一旦被证明,它就不再是信仰,而是哲学中的定理(theorem)”^⑤。在这个意义上,“上帝存在”与“上帝是物体”是被理性推论所证明的“自然知识”和“哲学定理”,与自然理性的认知是一致的。

① Thomas Hobbes, *The Correspondence*, Vol. I, ed. by Noel Malcolm, Oxford: Clarendon Press, 1994, p. 54.

② [法]笛卡尔:《哲学原理》,第9页。

③ Arash Abizadeh, “Hobbes’s Agnostic Theology Before *Leviathan*”, *Canadian Journal of Philosophy*(5), 2017, p. 717.

④ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Vol. III, ed. by Noel Malcolm, Oxford: Clarendon Press, 2012, p. 1229.

⑤ Thomas Hobbes, *Thomas White’s De mundo examined*, trans. by Harold Whitmore Jones, London: Bradford University Press, 1976, p. 306.

霍布斯的唯物论是他与笛卡尔产生分歧的根本原因。虽然他们都力图从理性角度思考上帝,但霍布斯基于唯物一元论,通过否定上帝观念拒绝笛卡尔论证上帝存在的路线,提出关于上帝存在的因果关系证明,并将唯物论和宇宙论结合起来,最终提出有形上帝的概念。霍布斯以有形上帝反驳笛卡尔的观点,并非仅仅以唯物论反对笛卡尔的二元认识论。他提出有形上帝概念的更深层原因在于,以有形上帝为其经验主义认识论提供系统的、完整的解释。

三、有形上帝在霍布斯认识论中的意义

霍布斯区分了两种类型的知识,一种是关于事实的知识,另一种是关于断言间推理的知识。(EW III, 71)这两类知识的形成结构是不同的,前者由感觉记忆所形成,是过去的、不可改变的(irrevocable)东西(EW III, 35),本质上是绝对知识(absolute knowledge)(EW III, 71);后者形成的关键在于定义与推理,本质上是条件的知识(conditional knowledge)(EW III, 71)。在对两类知识进行区分之后,霍布斯也指明两者在起源上是相同的,都来源于感觉。一方面,关于感觉记忆的事实知识无疑是以感觉为源泉所获得的知识。另一方面,关于推理的科学也是源于感觉。在第三组反驳中,霍布斯指出,推理取决于名称,名称取决于想象,想象则取决于物体性器官的运动^①,即是感觉。这表明无论是事实知识还是推理知识,如果追溯其根源,所有知识都来自于感觉。正如霍布斯在《论物体》中断言的,“我们所拥有的一切知识都是由感觉得来的”(EW I, 389)。在他看来,感觉的本性是感觉者身上的某些内在的运动(EW I, 390),而感觉产生的原因是外界物体对感官的运动(EW III, 1-2)。因此,通过将一切知识的起源追溯至感觉,霍布斯进一步将所有知识的原因实际上还原为物体的运动。物体与运动成为理解他的经验主义认识论的核心。

冯肯斯坦(Amos Funkenstein)在分析霍布斯的认识论时恰当地指出,霍布斯相信所有现象最终都能被科学地还原成与“运动中的物体”相关的术语。^②也就是说,一切物理现象,包括物体的变化与物体多样性的原因,都可通过物体的运动进行解释。霍布斯在《论物体》中表达了这样的观点。一方面,他认为“一切变化都是运动”,变化不是指“任何一个事物被改变了,而只能说显示给我们感官的东西与它此前显现出来的不一样了”。(EW I, 126)另一方面,造成物体多样性的原因也在于运动。他认为使一个事物区别于另一个事物的是偶性(accident)(EW I, 132),偶性是有生有灭的(EW I, 116),造成一个物体的某种偶性的产生或消灭的原因在于另一个物体对它的作用(EW I, 120),即这两个物体之间的运动或相互碰撞。在霍布斯的认识论系统中,运动既是物体变化的原因,也是物体多样性的原因,其决定了物理现象以及人们认识的来源。

按照霍布斯的机械论,“没有任何事物能够移动自身”(EW I, 412),“处于静止状态的事物将始终静止,除非它为某个外部事物所推动……同样地,运动的事物将始终运动,除非它为某个外部事物所阻止”(EW I, 115)。这表明整个宇宙处于机械运动的状态,任何一个物体处于运动或静止状态都是有原因的。在《论物体》中,霍布斯指出,“没有任何事物能够移动自身,但可以正确地推论出:存在某个永恒的第一推动者(movent)”(EW I, 412),也就是上帝。按照霍布斯,这个第一推动者必定是物体,否则就要承认无形上帝导致物体运动,而无形实体是不存在的,无形上帝无法对世界产生任何影响。换言之,只有在上帝是物体的情况下,才能够引起其他物体的运动。

如果没有作为物体的上帝,霍布斯理论中的宇宙会是一个静止的、无任何差异的一团混沌。这样一来,运动是不可能的,物体的变化与多样性也是不可能的,这将导致一切知识的来源——感觉是不可能的。对霍布斯而言,有形上帝概念对理解宇宙是不可或缺的,其通过为运动的最终因提供合理的解释,进而为感知理论提供有力支撑。换言之,在霍布斯的理论中,虽然每一具体的认识都是由物体之间相互运动产生的,但如果追问运动的最终因,必定需要有形上帝来提供解释。部分学者认为,霍布斯将上帝

① [法]笛卡尔:《第一哲学沉思集:反驳和答辩》,第179页。

② [美]阿摩斯·冯肯斯坦:《神学与科学的想象:从中世纪到17世纪》,毛竹译,北京:生活·读书·新知三联书店,2019年,第103页。

视为物体是因被对手逼迫而承认他的物质主义的神学暗示,以防止上帝沦为虚无。^① 这样的观点忽视了有形上帝与其运动科学之间的密切关系。“上帝是物体”并非是霍布斯临时表达的观点,而是他深刻思考的最终结果。这对霍布斯的认识论而言具有重要意义。

以理性推知有形上帝为运动的最终因提供了解释,但未能解决的一个关键问题是:上帝如何为物体的运动提供动力?霍布斯没有给出直接解释,而是用河水与矿物质水的例子进行说明:

我见过,还有许多人也见过,有两种水,一种是河水,另一种是矿物质水(mineral water),它们如此相似,以至于没有人能够用眼睛区分它们;但当它们被放到一起时,用眼睛无法分辨整个物质与乳白色物质(milk)。然而,我们知道,这两种水并没有结合在一起,以致一种水的每一部分都在另一种水的每一部分里,因为那是不可能的,除非两个物体能够存在于同一个地方。(EW IV, 309-310)

这里,霍布斯以河水与矿物质水的例子类比上帝作用于世界的方式。一方面,有形上帝作用于世界,但上帝自身始终保持着同一性与同质性。就像矿物质水作用于河水,却没有使其与河水自身的结构和成分发生改变,它们只是改变了对人们感官的显现。类似地,上帝在作用于世界的过程中并未改变自身,也未取代或消灭世界万物。另一方面,有形上帝直接参与世界的运动,但上帝运作方式是不可知的,人们可以从运动的结果,推知上帝为宇宙的原因。按照霍布斯,上帝作用于世界的方式超出了人们的理解力,就像人们无法以眼睛观察到矿物质水如何作用于河水,从而造成了类似乳白色物质的东西。尽管如此,就像矿物质水作用于河水的结果是以一种我们可以看到的方式发生,上帝作用于世界方式的结果也是可观察到的,即“这个世界上可以目见的事物以及其令人称羨的秩序”。(EW III, 93)可以说,河水与矿物质水的例子给霍布斯提供了一个有形上帝作用于其他物体的模式,从而向我们表明,有形上帝也许能够使事物发生变化。^②

总的来说,霍布斯的有形上帝概念为物体变化与物体多样性的根本原因提供了解释,为他的运动科学提供了支撑。上帝如何造成物体的运动,超出了人类的经验范围或者自然哲学的探讨范围。但由于上帝通过第二因作用于自然界,霍布斯因此主张自然哲学家应该把自己的工作限定在对“次要原因及第二因”的探讨,也就是研究物体和它们的运动。^③ 这表明霍布斯以有形上帝为运动的最终因提供了解释,但因为上帝的属性及其作用于世界的方式是不可理解的,他悬搁了与之相关的理论,劝说哲学家集中探讨物体与运动。然而,这不能否认霍布斯的认识系统在逻辑上需要有形上帝的概念。

四、对有形上帝与霍布斯认识论关系反驳的回应

关于霍布斯的有形上帝概念,大部分学者没有严肃对待,因为有形上帝这一概念与基督教传统上将上帝视为无形实体相矛盾。这导致很多学者即使从霍布斯的早期论著中识别出有形上帝的概念,也往往把它视为霍布斯不敬神的糟糕玩笑。尽管有些学者对霍布斯的有形上帝概念进行详细分析,但他们认为这一概念与其自然哲学不兼容,从而想办法将有形上帝排除在他的认识论之外^④,具体体现为下文两个方面。

(一) 物体的可分性与有形上帝

斯普林伯格(Patricia Springborg)认为,霍布斯的认识论不允许存在一个有形上帝的概念。在他看来,当霍布斯从本体论和认识论上否定存在“无形的灵”时,实际上也是对有形上帝之存在的否定。斯普林伯格明确赞同布拉姆霍尔的观点:“他说,无形实体一词是矛盾的……称上帝是无形实体,是上说

① Devin Stauffer, *Hobbes's Kingdom of Light: A Study of the Foundations of Modern Political Philosophy*, Chicago: The University of Chicago Press, 2018, p. 82.

② Stewart Duncan, *Materialism from Hobbes to Locke*, New York: Oxford University Press, 2022, pp. 42-43.

③ Cees Leijenhorst, *The Mechanisation of Aristotelianism: The Late Aristotelian Setting of Thomas Hobbes' Natural Philosophy*, Leiden: Brill, 2002, p. 210.

④ Patricia Springborg, “Calvin and Hobbes: A Reply to Curley, Martinich and Wright”, *Philosophical Readings* (1), 2012; Douglas M. Jesseph, “Hobbes's Atheism”, *Midwest Studies in Philosophy* (1), 2002.

帝根本不存在。或者上帝是无形的,或者他是有限的,由部分构成,结果是上帝不存在。”(EW IV, 301-302)这一反驳采用了二分法,即要么上帝是无形实体,要么上帝是有形实体。如果承认上帝是无形实体,按照霍布斯,这是一个自相矛盾的说法,会导致上帝不存在。而如果承认上帝是有形实体或物体,这意味着要承认上帝是可分的、由部分构成,是有限的存在,这与上帝的不可分割性和无限性相矛盾,同样会否定上帝存在。由此导致的结果是,在霍布斯的机械的、物质的宇宙中,没有上帝的立足之地。^①科里(Edwin Curley)将之称为上帝不存在的先天证明。^②

上述反驳的核心论点是:将上帝视为有形物体会导致一个悖论,即物体的可分性摧毁了上帝存在。但是,这一反驳是以思考有限物体的方式来否定有形上帝概念的有效性。霍布斯从未将“上帝是物体”视为由感觉经验所形成的事实知识,而是始终强调“上帝存在”与“上帝是物体”都是由理性推理所得出的结论,这意味着人们思考上帝的方式仅为理性。霍布斯在回应布拉姆霍尔时写到:

上帝实际上是完美的、纯粹的、简单的、无限的实体;他的名字是不可言说的,也就是说,不可分为这一个上帝和那一个上帝,而人的名字是可分的,例如分为彼得和约翰。因此,上帝是单一的(individual);这个词在希腊人那里是用不可分的(indivisible)一词来表达的。(EW IV, 302)

霍布斯对布拉姆霍尔的回应包含两点:第一,上帝本身是完美的、纯粹的、简单的,这些形容词用来意指上帝是不可再分的最小单位;第二,上帝这个名字不是普遍名词,不是像人这个普遍名词那样是许多不同的具体对象或独立个体所共有的名称。这一回应表明,上帝本质上是不可分的。当然,霍布斯在强调上帝不可分之时,也努力调整他的有形上帝概念,使其既可以与他的唯物论相适应,也不会消除上帝存在。他指出人们可以从理性上以部分来思考上帝,因为“一个认为上帝存在于教堂各个部分的人,当然不会把他排除在教堂庭院之外”。(EW IV, 302)在这个意义上,上帝作为物体,与霍布斯的自然哲学是可兼容的。

(二) 物体的有限性与有形上帝

杰瑟夫(Douglas M. Jesseph)也主张霍布斯的有形上帝概念与其自然哲学相悖,他的认识论不允许有一个不可理解的、无限物体的概念。在杰瑟夫看来,霍布斯将物体定义为“不依赖于我们思想,与空间的某个部分相合的东西”(EW I, 102),该定义否定了有形上帝概念的可能性。因为霍布斯的本体论只承认物体,每个物体都与空间的某个有界限的、确定的部分相一致,然而上帝是无限的和不可理解的,这排除了上帝是霍布斯所定义物体的可能性,因此不存在有形上帝。^③

杰瑟夫注意到,霍布斯理论中有形上帝的无限性与每一个具体物体的确定性、有边界性、有限性构成了一种张力。但这不能作为将有形上帝排除在霍布斯自然哲学之外的有力证据。针对杰瑟夫的反驳,可以从霍布斯对“物体”(body)和“一个物体”(a body)的区分进行回应:“物体”是指“拥有不确定大小的实体”,“一个物体”则是指“拥有确定大小的实体,因此被理解为整体(totum)或完整的某物(integrum aliquid)”。(EW IV, 309)这表明它们之间的差别在于是否拥有确定的大小或明确的界限。杰瑟夫的评论明显是依据霍布斯对“一个物体”的定义来质疑有形上帝概念的有效性,但霍布斯实际上是以“物体”的概念来理解有形上帝。他曾明确指出不能将整体(totality)的属性归给上帝,因为整体是有限事物的属性(EW III, 351)。

当然,杰瑟夫并非没有注意到霍布斯关于“物体”与“一个物体”的区分,但他认为将上帝视为无确定界限的(indefinite)或无限的(infinite)有形实体,这否定了上帝是一个特定的物体(specific body)。相反,这使上帝彻底成为一般物体,结果所造成的是霍布斯明确否认的泛神论。^④该推论的核心是,“上帝不是一个特定的物体相当于说上帝是一般物体”。这是不合理的。首先,必须明确“一般的”或“普遍

① Patricia Springborg, “Calvin and Hobbes: A Reply to Curley, Martinich and Wright”, *Philosophical Readings* (1), 2012.

② Edwin Curley, “Hobbes Versus Descartes”, *Descartes and His Contemporaries: Meditations, Objections, and Replies*, ed. by Roger Ariew and Marjorie Grene, Chicago: The University of Chicago Press, 1995, p. 105.

③ Douglas M. Jesseph, “Hobbes's Atheism”, *Midwest Studies in Philosophy*(1), 2002, p. 144.

④ Ibid., p. 147.

的”词语的含义。霍布斯主张,“普遍的”这个词绝不是在自然界中存在的任何一件事物的名称,也不是心灵中形成的观念或幻象的名称,而始终是某个词或名称的名称。因此,当一个生物、一块石头或任何别的事物被说成是普遍的,不应理解为任何一个人、任何一块石头都是或能够是普遍的,只能理解为生物、石头等这些词是普遍名称,也就是说是为许多事物所共有的名称。(EW I, 20)这表明普遍名称是诸多独立个体所共有的名称。上帝这个名称不是普遍的名词,不是由诸多个体所共有的名称,而仅仅是指作为世界第一因的、单一的和不可分割的实体。因此,杰瑟夫的反驳是不恰当的,从“上帝不是一个拥有明确界限的特定物体”,不能推论出“上帝是一般物体”。实际上,霍布斯称上帝是无限的与“上帝是物体”并不冲突。因为称上帝是无限的,是指人们无法知道上帝的终极(the end)与界限(bound)。(EW III, 17)无限性所表明的不是上帝自身的属性,而是人们认知能力的有限性。霍布斯明确区分“物体”与“一个物体”是要表明,尽管有形上帝不具有有限物体的特征,但其具有物体的特征,上帝与他的自然哲学是相符合的。

五、结 语

通过反驳笛卡尔的二元认识论,尤其是他的上帝观,霍布斯提出了一种不同的上帝存在证明路径,并结合宇宙论论证上帝是有形物体,明确有形上帝为运动的根本原因提供了解释,为物体变化与物体多样性的根源提供了解决方案,从而为其认识论的起点——感知理论提供理论支撑,以服务于其建构完整认识论系统的构想。由于上帝作用于世界的方式是不可理解的,霍布斯建议哲学家应集中于研究上帝通过第二因作用的方式,来探讨物体与运动,这造成学者们仅关注他的感知理论,往往忽视上帝在其认识论中的重要作用。然而,不能由此断言,霍布斯的认识论不需要上帝。毫无疑问,有形上帝在逻辑上为霍布斯建构认识论提供了系统的、完整的解释。

霍布斯站在新科学的立场上,用机械论和物质主义来论证上帝存在以及上帝是物体,揭示出上帝与世界之间的因果关系,也为他进行宗教批判、消除宗教对国内和平秩序的威胁提供了重要手段。在霍布斯所建构的政治理论中,对暴死的恐惧既是促使人们建构绝对主权国家以保存自身生命安全的动力,也是维护绝对主权国家有效运行的必要手段,如果对作为世界第一因的上帝缺乏理性认知,对不可见力量的恐惧超越对暴死的恐惧,盲目的宗教崇拜就会对国家和平秩序构成潜在的威胁。霍布斯以有形上帝概念转变了传统上将上帝视为无形实体并强调其以无形力量统治世界的观点,目的是消除潜在地威胁和平秩序的隐患。一方面,霍布斯以自然理性确信上帝是有形实体,避免人们因对无形事物的恐惧而陷入迷信,造成盲目的宗教狂热,颠覆国家统治秩序。另一方面,霍布斯通过考察物体的变化与多样性,将有形上帝确定为运动的根本原因,从而将上帝的力量界定为一种实现事物的因果力量,驳斥部分宗教人士以上帝掌握精神权力为由分割国家主权者权力、不服从主权者命令的正当性。因此,对霍布斯而言,为建构和平的政治秩序,需要人们以理性明确对上帝的认识,至于上帝崇拜的学说,其超出了理性的范畴,则由国家主权者或法定的权威来决定。

(责任编辑 行之)

心灵的自由何以可能？

——从莱布尼茨的“自发性”概念出发

李志龙

【摘要】在机械论的世界图景中，心灵的自由始终是一个难以逾越的困境。自由概念可上溯自亚里士多德的选择概念，而莱布尼茨正是吸收了此概念所内含的自发性和理智这两层要义。面对自由学说的意志论解读，莱布尼茨坚持理智主义，却也面临自由与必然性之间的对立。为此，莱布尼茨划分了两层三种必然性。其中，假设的必然性或道义的必然性适用于偶然真理，从而牵引出偶然性与必然性之间的张力，并引入可能性，即受造物有着各种可能的存在状态。受造物之最完满的状态，即是理智与意志都相互协调，亦即自发性所实现的最高程度，也就是心灵的自由。为了获得自由，心灵必须时刻完善自身，以期达到德福一致。如此，莱布尼茨的自由学说可谓是康德主义的基石。

【关键词】莱布尼茨；自由；自发性；必然性；意志；理智

中图分类号：B516.22 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2024)04-0105-10

作者简介：李志龙，(长沙 410081) 湖南师范大学中华伦理文明研究中心暨哲学系讲师。

基金项目：湖南师范大学文科科研事业费“莱布尼茨动力学的哲学基础研究”(05311105055)；湖南省社会科学基金项目“当代人类增强技术中的生命权力问题研究”(22YBQ030)

在 1689 年的一篇短文中，莱布尼茨判定自由与偶然如同因果性与天命共存一样，是困扰着人类的最古老疑难，也是莱氏哲学体系的两大迷宫之一，一方面人只有凭借真正的自由才得以获得救赎，另一方面自由是上帝之最完满的创造物。^① 如此，作为受造物的心灵何以获得此上帝的礼物——自由，始终鞭策着莱氏推进自身的哲学体系。毋宁说，自由迷宫始终是莱氏哲学研究生涯的梦魇，也是其研究中一个难以逾越的困境。莱氏所构建的哲学体系，无论是动力学还是实体学说，最终都必然呼引出机械论所无法恰当解决的自由困境。解开莱氏自由迷宫的全部奥秘，有助于揭示 17 世纪超越机械论的另类世界图景，这对以康德为旗帜的德国观念论而言至关重要。对于莱氏的自由学说，学界目前有三条主流解释路径：决定论 (determinism)，可分为强决定论 (hard determinism) 与弱决定论 (soft determinism)；自由主义 (libertarianism)；兼容论 (compatibilism)。不应着急对莱氏的自由学说盖棺定论，而应当分析其自由概念的诸多内涵。Seidler 就认识到这一工作的重要性，断定莱氏提出了两个内含张力的自由概念，即逻辑的 - 形而上学的自由 (logical - metaphysical freedom) 与道德的 - 心理的自由 (moral - psychological freedom)。^② 事实上，首要任务应是澄清莱氏的自由概念及其与其他相关概念之间的诸多纠缠。

就概念史而言，自由概念与偶然性、必然性、自发性、可能性、目的性、意志、理智和天命等概念紧密缠绕。其中，解开莱氏自由迷宫的阿里阿德涅线团之开端就是自发性概念。对此，Rutherford 将莱氏的自发性划分为单子的自发性 (monadic spontaneity) 和行动者的自发性 (agent spontaneity)，前者指单子就

① G. W. Leibniz, *Nouvelles Lettres et Opuscules: Inédits de Leibniz*, ed. by A. Foucher de Careil, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2013, S. 178 - 185.

② Michael J. Seidler, "Freedom and Moral Therapy in Leibniz", *Studia Leibnitiana*(1), 1985, pp. 15 - 35.

是其自身所有状态的唯一原因,后者则直接关涉意志之自由与心灵或行动者之目的,并且认定前者是后者的基础或必要条件。^① 可惜,Rutherford 仅仅致力于探究单子的自发性,但对行动者-心灵的自发性着墨甚少,未能揭示其背后的精微之义,因而未能理清自发性与自由之间的关系。事实上,“行动者-心灵的自发性”恰恰是莱氏自由学说的关键。这也是本文的着力之处,即借助这一独特自发性而引申出莱氏对自由概念的理智论解读,从而论证莱氏如何统摄自由与必然这一对自近代哲学以来就被对立起来的范畴。总体而言,本文首先由亚里士多德的选择概念牵引出莱氏的自发性概念,进而凭借自发性的分层而衍生出心灵的自由问题;接着在分析理智与意志之联系的基础上,定位莱氏的自由学说;再次,机械论奠定了对必然性的一般理解,而这间接催生了上帝与心灵的双重自由困境,因而有必要探析莱氏的必然性及其与自由之间的关联;最后,阐明莱氏将自我完善作为心灵实现自由选择的方法论,并最终将德福一致作为心灵的完满状态。

一、选择与自发性

通观概念史,自由这一概念可上溯至亚里士多德的选择(προαίρεσις)概念,而莱氏的自由概念正是承继了亚氏选择概念的两个基础要义——自发性和理智。关于选择概念,亚氏基本使用“否定”的方式进行论述,并未明确其界定。在《尼各马可伦理学》中,选择不是意愿、欲求、怒气、希求、意见;在《欧台漠伦理学》中,选择不是信念、意图,而是基于慎思的“信念加意图”。综合来看,亚氏的选择概念涵盖了三层含义——意愿、欲望和慎思,正是基于这三者的统一,现实的选择活动才得以可能。其中,“慎思”是选择概念的第一要义,是选择的前提,即经过深思熟虑之后方能做出抉择。但慎思并不直接等同于选择,因为慎思只是思虑达到目的的各种手段之利害,并不直接作为选择行为的动机。选择则不一样,其侧重裁决,即基于慎思而决定使用何种手段以达到目的。由此推论,慎思偏重客观之思考,选择则偏向主观之意愿。慎思即是为了做出选择,而选择表现为谋求达到目的的方式或手段,慎思的对象就是手段,即审慎地考虑各种手段之利害。因而,慎思是选择的能力,而选择是慎思的实现。亚氏还特别强调真正的选择应该以善好为目的,即所有行动者都是为了某种善好而行动。善好因人因时而变,所以亚氏突出所有选择活动均“应当”出于人之善良意愿。

在近代机械论看来,基于目的论的自由选择是虚幻的,而且人可以被类比成身体零件相互推动的机器。因为人的所有活动都完全遵从机械的必然性,也就必然受到外物的推动,并不具有完全的自发性。斯宾诺莎引入 conatus(努力或趋势),将自由与必然性联系起来。对斯氏而言,所谓天命(providentia)就是每一样式之自我保存的趋势,也就是 conatus 的存在根据。斯氏的天命强调 conatus 的自我保存向度,突出的是一种与自由选择相对立的必然性。然而这种建立于绝对一元论上的自由,径直取消了人的自由选择,无法解释心灵之非理性的或超理性的卓越活动,甚至会将心灵贬低为动物机器。无论是霍布斯还是斯宾诺莎,都试图凭借 conatus 概念引申出自由,但这种自由实为形而上学的自发性,适用于一切实体,并不是理智实体所独有。^② 莱氏赞成斯氏对自由概念的定义:“一个存在者凭借自身本性的必然性而存在和被决定活动,这个存在者就是自由的(libera);一个存在者凭借它物而被决定存在或作用,这个存在者就是被迫的(coacta)。”^③如此说来,自由与强制的差异就是其原因在于“自身”还是“他者”,即以活动的目的是否出于活动者自身来评判其是否自由。换言之,自由可谓是对外在强制的一种绝对抵抗。然而,仅仅凭借“自身性”,所获得的就仅仅是一种极度抽象的绝对自由。另外,原因在于自身,意味着以自身为存在根据,从而是“自因”,然而惟有上帝才是自因的。因而,莱氏所引证之斯宾诺莎的自由定义仅适用于上帝,无法解释被造自然(受造单子)的自发性活动。莱氏所谓的自由不仅指上帝的自因,

① Donald Rutherford, “Leibniz on Spontaneity”, *Leibniz: Nature and Freedom*, ed. by Donald Rutherford and J. A. Cover, Oxford: Oxford University Press, 2005, pp. 156 – 180.

② G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Band 6, ed. by C. J. Gerhardt, Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1978, S. 391.

③ G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Band 1, S. 140.

而且尤指心灵之特殊的自发性活动。

对于机械论导致的心灵之自由困境,莱氏的应对之策是吸收亚氏选择概念的要义,即无强迫性和反无知性,强调自由的选择行为不仅对立于强制(la contrainte),而且对立于无知和谬误。莱氏进而明确其定义:“自由是一种联合理智(l'intelligence)的自发性(spontanité)。”^①如此,莱氏的自由概念含括自发性和理智两大要义,自发性对立于机械的必然性,理智则对立于作为欲望的意志。

自发性(αὐτόματον)概念也源于亚里士多德,即自身(αὐτὸ)无目的地(μάτην)发生。^②希腊文自发性有两重含义,即活动出于自身和无目的性。在古希腊语境中,自发性与目的性相对立。对此,莱氏认定亚里士多德是将自发性定义为当活动的本原内在于行动者时所获得的东西,从而将自由定义为伴随着选择的自发性。^③可以说,莱氏自由概念的关键便是自发性或主动性,“自发性即是一种没有强迫的偶然性,或我们称自发的为既非必然的又非强迫的”^④。换言之,自发性是一种与强迫性相对立的偶然性,偶然性就是指某种内在的而其对立面是可能的东西。亚氏则将自发性与偶然性对立起来,因为“自发的原因是外在的,偶然性的原因是内在的”^⑤。从这个角度看,自发性与目的性相对立,所以这种自发性源于一种外在的动力,实则就是一种机械的必然性。“无生物,低等生物或小孩都不能做任何由于偶然的事情,因为它们没有确定意图的能力。”^⑥如此,偶然性实则内蕴目的性,从而为了某个目的而行动就会显得并不出于必然性。细查之,自发性与偶然性的差异就在于“自身性”,即自由选择才是其目的出于自身,或者目的有利于自身之善好。由此,莱氏的自发性更突出其与强迫性和必然性相对立,故而凸显的是一种内在性。事实上,强迫性的实质是其存在的理由并非源于自身而是外部。但即使行动源于自身,也并不必然是自由的。例如,贪吃肯定是出于自身的意愿,但这一行为却不是自由的。对此,亚氏区分了两种强迫,即外在强力的强迫与因无知或缺乏理智而来的强迫,前者即是因对方强有力而导致的强迫,后者则是随波逐流,对其自身的活动和目的并无清楚的认知。对应于莱氏,这二者都是处于混乱不清的知觉状态,即没有自身或无法清楚地表象自身。

基于知觉的表象活动,Jorati 将莱氏的自发性概念划分为三层,从而避免了亚氏将自发性与偶然性对立起来。这三层自发性分别是:①形而上学的自发性,这归属于一切单子的活动;②活动的自发性,严格意义上仅属于活动自身,从而不受外部观念的影响;③理性的自发性,这仅归属于理性的或意愿的活动。^⑦这三层自发性分别归属于三种不同层级的实体,即单子、灵魂和心灵(理性灵魂)。其中,第一、三种自发性才是最重要分层,也就是纯粹的自发性与心灵的自由,亦即 Rutherford 所谓的单子的自发性与行动者的自发性。单子的自发性也可根据一切单子、创造单子(上帝)与受造单子这三层来进一步划分。至于受造单子,莱氏严格区分了灵魂(anima)与心灵(mens),前者指受造单子之主动性,后者则为这一主动性的最高或完全实现,因而是最完满的或最完全的受造单子。如此,心灵(理性灵魂)的自由就远高于一般灵魂的自发性。“根据古人,自由的东西不同于自发的,如同种不同于属;确实,自由是理性的自发性(spontaneitas rationalis)。自发性是其活动本原内在于活动者中的某物。这也适用于自由情境。因为如果行动的所有外部条件都已被设置,一个自由的心灵就可以行动或不行动,就像其自身被设定。”^⑧如此,这二者的区别在于两点:一是自发性存在于一切实体(属)及由实体而来的自然物之中,自由则是仅存在于心灵这一理智实体(种);二是自发性指活动的本原或原因内在于一切实体,因而原因必然直接产生活动,而自由指在一切外部条件具备时,理智实体仍旧可以决定其是否行动,从而心灵中

① G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Band 7, S. 109.

② [古希腊]亚里士多德:《物理学》,张竹明译,北京:商务印书馆,2019年,第47页。

③ G. W. Leibniz, *Confessio philosophi: Papers Concerning the Problem of Evil* (1671–1678), trans. by Robert C. Sleigh, New Haven and London: Yale University Press, 2005, p. 69.

④ G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Band 7, S. 110.

⑤ [古希腊]亚里士多德:《物理学》,第47页。

⑥ 同上,第46页。

⑦ Julia Jorati, “Three Types of Spontaneity and Teleology in Leibniz”, *Journal of the History of Philosophy* (4), 2015, pp. 669–698.

⑧ G. W. Leibniz, *Confessio philosophi: Papers Concerning the Problem of Evil* (1671–1678), p. 123.

必然有某种东西使其超越单纯的自发性。

实际上,莱氏自由概念的核心应是理智,即“自发性来自能力(potentia),而自由来自知识(scientia)”^①。可以说,知识或理智就是此种超越单纯自发性的特殊能力;理智不是单纯去行动的能力,而是一种认识对象的能力。表面上,莱氏对自由的论述包括了理智、自发性和偶然性;其实,这其中的关键是理智——慎思,这是一种深思熟虑。^②对此,Lodzinski 断定:莱氏虽然将自发性、偶然性与理智作为自由活动的三个必要构成条件,但前二者仅仅是理智的产物。^③理智往往被视为意识活动,并且作为人禽之辨的关键;不过,莱氏的理智更偏向于“实践智慧”,即在实践活动而非纯粹理智活动中运用的智慧。“我们并不是在感知(sentiendo)而是在行动(agenda)中具有自由选择。”^④如此,理智的自发性或自由就应当指审慎地做出行动决定的理智的动机,即意志。如上所言,莱氏反复强调其尤为重视人之心灵的自由。^⑤然而,莱氏划区了心灵的两种功能——理智与意志,其所谓的究竟是何种意义上的心灵之自由?或者说,对自由而言,理智与意志究竟起着何种意义上的作用?

二、意志论,抑或理智论?

理智与意志之间的复杂关系贯穿于近代哲学始终,而且自由往往被看成是意志的或意愿的自由。^⑥作为青年莱布尼茨的精神导师,霍布斯就试图利用 conatus 来建构对自由的意志论解读。事实上,莱氏极为了解此种意志论解读,也看到了机械论所导致的两重自由困境,即无法恰当地安放心灵的自由选择与上帝的自由创造。对此,莱氏最终倒向一种可以融摄自由意志乃至神圣意志的理智论解读,即一切自由活动均取决于理智与意志彼此间的相互协作,从而统摄了分立的意志论与理智论。

对于第一层自由困境,霍布斯试图凭借“第一努力”的分层来拯救心灵的自由意志,“欲望和厌恶是动物运动的第一努力”^⑦。进而言之,一般物体的第一努力仅仅是位移运动的动力学朝向,趋乐避苦的欲望则是有动物灵魂的生物之第一努力,即原初意图,由此产生动物的意愿活动。作为激情的诸意愿活动,其具体的第一努力不尽相同,但皆可还原为“欲望”这一原初的第一努力。不过,霍布斯并不认为由欲望就可证明人之自由意志,相反人受到强大必然性的制约。^⑧一方面,趋乐避苦的欲望,其原因是否有助于生命运动,而生命运动必须借助动物精气(animal spirit),例如灼手与收手这一刺激—反应模式看似均出自人的自由意愿,实则是基于类似于神经活动的动物精气。另一方面,欲望暗示一种“缺乏”,这种缺乏表明人实现欲望的活动并不出自自身意图而是受外在目的驱使,即正是因为缺乏所以才有欲望。因此,霍布斯祛除了人之自由意志这一主动的能力,将自由看成是必然性实现自身的过程,所谓的自由活动不过是按照机械必然性行事。归根到底,霍布斯将自由活动仅关联于意志(欲望)。

面对此自由困境,莱氏始终强调自由选择有赖于理智与意志的同时协作。“自由与意志意指同一个东西。因为自由是伴随着理性的自发性,去意愿即是通过一个被理智觉知到的理由而去行动。”^⑨可以说,理智就是审慎思考达到目的之各种方式或手段的利弊,意志则是决定使用何种手段达到目的;理智是行动的理由——来源因,意志则是行动的功夫——动力因。理智既是行动的间接动力,其所给予的

① G. W. Leibniz, *Confessio philosophi: Papers Concerning the Problem of Evil* (1671–1678), p. 69.

② G. W. Leibniz, *Dissertation on Predestination and Grace*, trans. by Michael J. Murray, New Haven and London: Yale University Press, 2011, p. 131.

③ Don Lodzinski, “Leibnizian Freedom and Superessentialism”, *Studia Leibnitiana* (2), 1994, pp. 163–186.

④ G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Band 4, S. 356.

⑤ Louis Couturat, *Opusculs et Fragments Inédits de Leibniz: Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*, Paris: Félix Alcan, 1903, p. 22.

⑥ voluntas/la volonté/will 既译为意愿,也译为意志,二者有着微妙差异,本文姑且采用“意志”译法,在个别地方也译作“意愿”。

⑦ Thomas Hobbes, *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, Vol. 1, ed. by Ed. W. Molesworth, London: John Bohn, 1839, p. 408.

⑧ Ibid., p. 409.

⑨ G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Band 4, S. 362.

理由又是行动的直接目的,但有时候也会“知而不行”;意志则是作为直接动力而持续不断地触发行动,故意志必然连带着行动,从而是一种现实的活动。基于此,莱氏持有的应当是对自由的理智论解读。“人最高的完满性,不仅在于他自由地行动,更在于依据理性而行动。更好地说,这二者是同一个东西。”^①如此,莱氏就将理智与自由看成是心灵之最高完满性的两种紧密相连的实现:理智是自由活动的必要但不充分条件,自由是理智作用于意志的实现活动。理智在逻辑上先于意志并且给予意志以行动的理由,意志所造就的每一行动都预设了一个关于善的理智判断。事实上,意志作为行动的动力,始终受到理智所给予之目的(善)的驱使。“除了因为目的以外,意志从不产生作用。然而,目的是表面上的善。意志总是被善的显象所驱动。”^②不过,若无意志的决断,作为潜能的理智思考永远无法成为现实的行动,就会出现知而不行的局面。

莱氏援引了霍布斯的当下意志(*la volonté présente*)概念,意在表明自由选择所立足的是当下状态,过去状态和未来状态并不与意志发生直接关联,而是各自通过记忆(过去滞留于当下)与希求(未来指引着当下)等方式作用于当下意志。^③沿着当下意志,莱氏试图区分自然的欲望(饥渴)与行动的意志(进食)。前者服从于机械的必然性,实为一种无意识状态,或者说是机体的自发性;后者则进一步引申出目的性,这基于一种理智的或有意识的选择,从而可以拒绝或实现自然的欲望。进而,莱氏区分了绝对的意志与放任的意志,前者取决于诸事物的善好,后者则是一种无理智的动物性。自然欲望是基于笛卡尔主义的内在经验(*l'expérience intérieure*)的放任意志,而行动意志才是真正的意志,即依据事物的善好而自由地做出抉择。实际上,意志的自由指行动出自行动者自身的理智选择而非自然欲望。

然而,莱氏同时承认:自由的实体在其自由的选择和运作中取决于神圣的意志与预定(*praedetermino*)。^④进言之,整个宇宙的进程和整个心灵活动的进程均可以被上帝的自由意志改变;心灵等理智实体的所有活动最终皆奠基于上帝的神圣意志。“上帝从一开始就不仅预见(*praescivit*)与预定了事物的无限序列,而且还有这些事物之主动、被动和变化的无数种可能组合;以同样的方式,它也预见和预定了个别受造心灵的自由效果。”^⑤换言之,一切受造物的所有存在状态均由上帝所预先确定,也就意味着它们皆遵从某种必然性。虽然心灵的自由意志(选择)与上帝的神圣意志之间是天壤之别,但心灵之自由选择与上帝之天命或预定并不矛盾,并不会消除心灵的自由,因为“上帝已经给我们传递了它的一定程度的完满性和自由,我们才得以自由”^⑥。心灵的自由选择并不“求诸于外”,而是“求诸于己”,即实现上帝所预先置放入心灵的诸多完满性。严格地说,天命作为自由选择之终极的存在根据,自由选择则是心灵之当下的存在状态,即当下状态必然趋向于未来状态,二者共同构成了心灵的整体与部分之总体性,即心灵之完全的完满性。

正是凭借天命和自由选择,心灵不断趋向于实现自身所内蕴之先定的最高完满性,“我们应当尽可能在我们能判断的范围中,根据上帝的先定意志(*la volonté présomptive*)而行事,尽我们所有的能力去致力于普遍的善好”^⑦。同时,诸实体之间的预定和谐或共存的假设更好地与理智实体的自由选择相协调一致,而非与印象假设或偶因假设协调一致。^⑧对此,冯肯斯坦断定:“一方面,上帝与单子都是绝对自由的;另一方面,它们自身及其状态也是绝对前定的。”^⑨如此,就必然会贬损上帝的无限神圣性,因为只有心灵(理智实体)的自由才与上帝之预定紧密相连,这是自由选择而非纯粹的自发性。上帝才拥有绝

① G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Band 4, S. 362.

② G. W. Leibniz, *Confessio philosophi: Papers Concerning the Problem of Evil* (1671 – 1678), p. 115.

③ G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Band 6, S. 391 – 392.

④ Louis Couturat, *Opusculs et Fragments Inédits de Leibniz*, p. 22.

⑤ G. W. Leibniz, *Nouvelles Lettres et Opusculs: Inédits de Leibniz*, p. 317.

⑥ G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Band 7, S. 111.

⑦ G. W. Leibniz, *Discours de Métaphysique suivi de Monadologie et Autres Textes*, ed. by Michel Fichant, Paris: Gallimard, 2004, p. 154.

⑧ G. W. Leibniz, *The Leibniz – Arnauld Correspondence*, trans. by Stephen Voss, New Haven and London: Yale University Press, 2016, p. 112.

⑨ [美]阿摩斯·冯肯斯坦:《神学与科学的想象——从中世纪到17世纪》,毛竹译,北京:生活·读书·新知三联书店,2019年,第150页。

对自由,是作为一切受造单子之终极根据的自因。纵使如此,莱氏仍旧宣称:较之于禽兽,人有着某种程度的自由,即推理(理智)与选择(意志)相协调意义上的自由。^①上帝不断创造和保存一切受造物,并且给予心灵以自由选择的理智和意志,从而心灵得以遵循上帝所给予诸受造物之间的秩序。这一秩序的必然性(预定),恰恰与人之自由选择相协调一致。

其实,理智与意志之争也牵涉如何看待上帝的自由运作,这就是自由困境的第二个向度。在《单子论》中,莱氏明确区分了上帝的三种神圣属性,即力量-存在、知识(或理智)-真理、意志-善。其中,“力量是一切事物的源泉,而知识则包含诸观念的细节,最终意志根据最好原则造就诸种变化或产物”^②。上帝之力量是创造一切受造物的能力,上帝之知识是理智直观一切受造物的全部完满性,上帝之意志则是凭借无限力量而创造出一切受造物及其诸多样态,从而形成一个错落有致的和谐宇宙体系。如此,这三种神圣属性实为上帝之运作的相辅相成的面向。莱氏断定斯宾诺莎的“神”既没有直观一切受造物的理智,也没有行善的意志,只是无差别地产生善好和邪恶,对受造物漠不关心,与受造物之间的联系也并无任何理由。^③就莱氏而言,斯氏的“神”仅具有无限的绝对力量这个维度,即持续不断地将自身分蘖出去,而被造自然及其属性仅仅是呈现出来的或被有限理智所把握到的神之消极的自身肯定维度。与之相对,上帝应当是无限的力量、理智与意志的三位一体,仅仅强调上帝之无限创造(作为动力因),就无法凸显上帝之神恩(作为目的因)。毋宁说,上帝的这三种神圣属性并无任何有无或高低之别,而是共同彰显了上帝作为造物主的神圣地位。

同样,“必然真理仅包括神圣理智,而偶然真理包括意志的命令”^④。事实上,偶然真理取决于上帝的任意(l'arbitraire),因而遵从的是适宜性原则(目的因)或对最好东西的选择。然而,真正的必然真理却依赖于上帝之理智的直观,即作为上帝之理智直观的内在对象,因为必然真理并不牵涉任何偶然性,所产生的也是纯粹的理智知识。^⑤Moll 断定,莱氏早年就将上帝的理智作为所有和谐的根本理由,即上帝的理智支配其意志去为受造物拣选最好世界。^⑥神圣理智是神圣意志的终极理由,万事万物之间的和谐一致则是神圣理智的终极理由,而且这种和谐并不以任何事物为其理由,因而可以被视为是自因。甚至上帝为此最完满的和谐所感动或影响,因为此乃为上帝之目的,即创造最大程度的完满性与和谐。为了解释上帝的此种目的,莱氏强调“必然存在者就是存在-创造(Existentifians/existence-creating)”^⑦。一方面,上帝是必然存在者;另一方面,上帝之存在方式,又是不断地创造一切受造物及其完满性,而这正是上帝的自由意志之所在,即“上帝的意志凭借奇迹而运作”^⑧。奇迹就意味着超越了所有科学的基石——同一律,从而上帝的自由意志就不能为心灵之有限的理智所把捉。其实,这一说辞涉及一个疑难,即在逻辑上,上帝之必然存在与其自由意志之间是对立的。诚如谢林所言,“‘必然的存在者’这个单纯的概念不会导向一个活生生的上帝,而只会导向一个僵死的上帝”^⑨。如此,上帝之必然存在就消解了上帝之意志自由。凭借“存在-创造”这一模式,莱氏规避了这一疑难,因为上帝的神圣理智必然预设了其意志的自由创造。如此,上帝作为必然存在者,即是最完善的存在者,也是最为自由的创造者,其存在就是自由地创造。那么,应当如何理解心灵为何必然存在自由选择,即心灵之自由选择这一必然性?

① G. W. Leibniz, *Textes Inédits: D'après les Manuscrits de la Bibliothèque Provinciale de Hanovre* (Tome 1), ed. by Gaston Grua, Paris: PUF, 1998, p. 362.

② G. W. Leibniz, *La Monadologie*, ed. by Émile Boutroux, Paris: Librairie Générale Française, 1991, p. 151.

③ G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Band 4, S. 285.

④ Louis Couturat, *Opuscules et Fragments Inédits de Leibniz*, p. 23.

⑤ G. W. Leibniz, *La Monadologie*, p. 149.

⑥ Konrad Moll, “Deus sive harmonia universalis est ultima ratio rerum: the conception of God in Leibniz's early philosophy”, *The Young Leibniz and His Philosophy* (1646-76), ed. by Stuart Brown, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, p. 71.

⑦ G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Band 7, S. 289.

⑧ G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Band 3, S. 517-518.

⑨ [德]谢林:《近代哲学史》,先刚译,北京:北京大学出版社,2016年,第27页。

三、自由与必然性

综上所述,莱氏的自由概念内含自发性与理智两个要素,二者在慎思中合二为一。然而,经院哲学家又为亚氏的选择概念添加了第三个要素,即无差别性(*l'indifférence*),此乃偶然性(*la contingence*)。^①莱氏赞成此完善之举,因为心灵的自由选择预设了偶然性,即与绝对必然性相对立。然而为了消除任何强制性,经院哲学最终滑向一种无差别的自由(*la liberté d'indifférence*),即一种自由任意。对此,莱氏明确反对均衡的或绝对的无差别性,因为这会导致绝对的偶然性,即一切活动都没有任何理由,只能诉诸于运气,也就无所谓个人选择,选择则是给予某个事件存在的理由。如此,这就仍旧为绝对必然性所束缚,因为靠运气本身就是听凭“命运”的安排,毫无个体的自由选择可言。“即使我们拥有一种拯救必然性的无差别的自由,我们也绝不会拥有一种免去决定性理由的均衡的无差别;总是有我们倾向于和做出选择的东西,若无此,我们就将被决定。”^②一方面,无差别的自由仅仅是一种形而上学的自由,因为无差别性是指某个行为并不出于自身的个性而是源于类的共性,其实质仍旧是一种无差别的必然性。另一方面,这种自由概念预设我们可以毫无理由就随意终止自身的活动和意愿,而这是绝不可能的,因为万事万物皆有其存在或运动变化的理由,此理由乃是事物自身之完满性的表现。^③因此,莱氏始终强调心灵必然存在选择的自由。

目的因关联于自由,动力因关联于必然。依同于目的因王国与动力因王国,自由与必然也可以并行不悖,关键在于如何看待必然性。在亚氏看来,“自然的行为一方面是为了某种目的,在另一方面是出于必然。必然性有两种:一种是出于事物的自然或自然的倾向;一种是与事物自然倾向相反的强制力量”^④。前者是顺从自然倾向——内在必然性,后者则是违背自然倾向——外在必然性(强制性)。为此,莱氏明确区分了强制性(*la contrainte*)与必然性(*la nécessité*),强调有一种与必然性相融洽的自由。^⑤在这两种必然性基础上,莱氏进一步区分了两层必然性,而这两层又各自含括三种必然性。这两层必然性不是并列的,而是递进的,即第二层必然性是对第一层必然性的深入展开。当然,划分必然性是为了标注必然性的不同等级,因为并不是所有必然性都会如同宿命论那样产生糟糕的后果,而且所有必然性都有其各自的使用范围,不可以相互越界,这样就形成了和谐的秩序。

在与克拉克(*Clarke*)的论战中,莱氏划分了三种必然性,即绝对的必然性(*la nécessité absolue*)、就自身而言的必然性、假设的必然性(*la nécessité hypothétique*)。其中,绝对的必然性实指与任何偶然性相对立的命定论或宿命论,此为外在的必然性;就自身而言的必然性则是自然的必然性,即一切活动都从自身的原初性出发,此乃内在的必然性。对莱氏而言,假设的必然性尤为重要。“假设的必然性就是那个上帝的预见和预先安排的假定或假设,强加到未来偶然事物上的必然性。”^⑥可以说,假设的必然性就是指心灵之必然趋向于未来状态的进程,这一进程由上帝的天命所决定。“所有事情都是被预先决定,因为它总是有一个原因或理由。”^⑦如上所言,上帝的预见和预先安排并不会损害心灵的自由本性,因为上帝恰恰是给予心灵活动以存在的理由。凭借此心灵自身的终极理由,其就可以实现上帝在它们的观念中所直观到的这一自由本性。假设的必然性并不会摧毁偶然性,相反还适用于偶然真理,即必然要考虑一定的经验条件和适用情境,从而为心灵的自由选择留下了地盘。

上层的三种必然性仍旧晦暗不明,无法清楚地呈现必然性与偶然性之间的关联。因而在《神正论》中,莱氏对必然性做出更清晰的分辨:基于均衡的无差别性的绝对任意(*arbitraire absolutement*)、形而上学

① G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Band 6, S. 296.

② G. W. Leibniz, *Opera Philosophica*, ed. by J. E. Erdmann, Aalen: Scientia, 1959, S. 448.

③ G. W. Leibniz, *Confessio philosophi: Papers Concerning the Problem of Evil* (1671–1678), p. 137.

④ [古希腊]亚里士多德:《亚里士多德全集》第1卷,苗力田主编,余纪元译,北京:中国人民大学出版社,2017年,第330页。

⑤ G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Band 3, S. 58.

⑥ G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Band 7, S. 389.

⑦ G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Band 3, S. 168.

或几何学的必然性(*la nécessité géométrique ou métaphysique*)、道义的必然性(*la nécessité morale*)。^①这是对第一层三种必然性的进一步解释说明,因为这直接关联于莱氏形而上学体系的根基——逻辑学与真理学说。其中,绝对任意指出了绝对必然性的积极维度,即个人的行为完全取决于个人的意愿,而不考虑具体情境;宿命论则指向绝对必然性的消极维度,即仅服从于外在条件而并无任何个人意愿。形而上学的必然性即是自然的必然性,奠基于必然真理,即结果内在于原因之中。相较于前二者,道义的必然性不仅吸收了假设的必然性所隐含的偶然性,还牵引出作为目的因的“应当”,即一种出于道义原则的必然性;这实则指幸福的必然性,是心灵之自由选择的关键。

首先,均衡的无差别性违反了现实的差异律,所以这种绝对的任意不可能有任何确定的原因,因而不可能融摄自由。莱氏认为,这一观点的代表是伊壁鸠鲁的原子偏斜运动:表面上,原子的偏斜运动为自由留下口子,因为偏斜意味着偶然性;事实上,偏斜引申出的是放任(*le libertinage*),即随心所欲的自由,这也是日常生活所理解的自由活动;这种偏斜并无任何实质性差别,其所凸显出的自由并不是出自心灵之自由选择,而是仅凭运气或巧合,最终表现出来的是一种绝对的必然性。

其次,“形而上学的确定性(必然性)以诸定义、公理和定理为前提,领会真正哲学和自然神论”^②。形而上学的必然性与偶然性相对立,是因为其主张所有事情都有其必然原因。这一必然原因是组成严格因果序列的动力因,从而其对立面意味着矛盾。然而即使每一事情都有其确定原因,但这并不表示所有事情都是必然的,因为这一原因可以是偶然的。“必然的东西的对立面是不可能的;而偶然的的东西的对立面则是可能的。”^③因此,偶然性的实质就是承认对立面(*le contraire*),而对立面并不意味着矛盾(*la contradiction*)。^④形而上学必然性否定偶然性,也就拒绝任何偏差,这无法与自由选择相融洽,最终绝对的必然性将摧毁心灵的有限意志。这种对立可以凭借两种永恒性来理解,即“上帝的永恒性概念完全不同于时间的永恒性概念,因为前者在于必然性,而后者则在于偶然性”^⑤。换言之,上帝之永恒存在即指必然了无变化,时间之永恒存在则在于永恒不断地流变,这其中存在着无穷的偶然性事件,可谓是一种必然性。

事实上,这两种永恒性分别构成了必然真理与偶然真理的基础。“所有形而上学和几何学的真理以及任何其他可以在术语的基础上被证明的命题,都是就其自身而言必然的(*per se necessariae*)。但是所有历史的真理,或我所谓的可以被我们通过经验而非证明知晓的事实真理,都是就其自身而言偶然的(*per se contingentes*)和仅是就偶然性而言必然的(*necessariae per accidens*)。”^⑥偶然真理处理的是变化不定的经验事实,因而并不以同一律为准则,而是奠基于充足理由律。“偶然真理自身都是确定的,并且伴随着确定性而被预知。偶然性是与必然性而非确定性不相容。”^⑦如此,偶然真理所达到的应是包含某种或一定程度的确定性,即考虑存在者之特定的经验条件或适用情境。随着条件和情境的变化,这一确定性会随之改变,因而偶然真理内含无数种关于事实的理由,唯有上帝才能理智地直观到这些理由间的必然联系。进而,莱氏区分了几何学的确定性(*les déterminations Géométriques*)与建筑术的确定性(*les déterminations Architectoniques*)。前者引入绝对的必然性,其反面意味着矛盾;后者则引进选择的必然性,其反面意味着不完美性。^⑧如此,偶然真理所内含的确定性就是指选择的必然性而非绝对的必然性,所以莱氏断言:“事情的确定性部分地被奠基于自由的行动。”^⑨至于必然真理,其自身有内在的起源,不能凭借感觉经验而被证实。当然就上帝而言,一切都是必然的,并没有任何偶然的的东西,因而一切

① G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Band 6, S. 321, 386.

② G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Band 3, S. 193.

③ G. W. Leibniz, *Confessio philosophi: Papers Concerning the Problem of Evil* (1671 – 1678), p. 55.

④ G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Band 3, S. 402.

⑤ Ibid., S. 588.

⑥ G. W. Leibniz, *Confessio philosophi: Papers Concerning the Problem of Evil* (1671 – 1678), p. 124.

⑦ G. W. Leibniz, *Dissertation on Predestination and Grace*, p. 89.

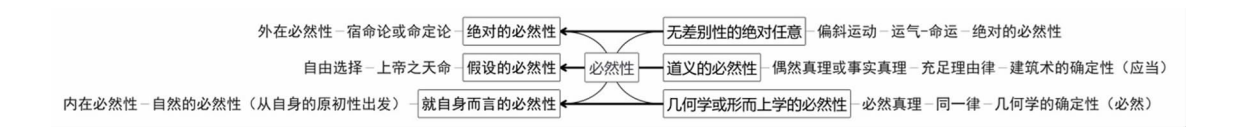
⑧ G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Band 7, S. 278.

⑨ G. W. Leibniz, *The Leibniz – Arnauld Correspondence*, p. 64.

都是尚未或无法被有限心灵所认识的必然真理。可以说,偶然真理是心灵之有限理智所把捉到的,因而含有偶然性的必然真理。

最后基于偶然真理,“道义的确定性(必然性)则部分地以历史、诸事实和文本的解释为前提”^①。如此,道义的必然性就必然融摄可能性,其理由为必然与应当(dû)的相等性。“应当”明显预设了对高于自身的目的的追求,从而只是道义上的要求,并不具有绝对的必然性,甚至预设了现实的“恶”与“向善”的倾向,从而容许了人们选择恶的自由。莱氏坚守心灵之自由选择的一大顾虑就是行为的归责问题,即只有真正自由的人才能作为真正的行为主体,从而承担道义责任。然而,道义的必然性毕竟莫基于上帝之纯粹善的意志,所以恶是最小量的,趋向最大可能的幸福才是其内核,因此为幸福的必然性(la nécessité heureuse)。事实上,形而上学的必然性依据同一律,从而处理的是绝对必然的真理;道义的必然性则依赖于充足理由律,继而处理的是偶然的真理。机械论者无法恰当地安放人之自由,究其根本是他们将偶然性与必然性对立起来。与之相反,莱氏则强调这两者是相互依赖,从而可和谐统一起来,而其必不可少的中介便是可能性,因为“诸事物的一种不可能的序列可以凭借假设的必然性而被理解”^②。假设的必然性始终许可各种可能性或受造物的各种可能存在状态,而道义的必然性就莫基于假设的必然性。

确切地说,“心灵的真正自由就在于认识 and 选择最好的东西……真正的自由就在于一种能力,即对事物有着恰当地推理并且按照我们判断为最好的东西而行动”^③。对于心灵而言,真正自由应是理智与意志都相互协调至最完满的状态,也就是自发性所达到的最高程度。这一最完满状态就是“善”,从而心灵就凭借上帝所预定的 conatus 而不断地趋向于自我完善。可以说,“我们越是完善的,我们就越是被决定的,抑或同时也越是自由的”^④。那么,究竟如何才能获得心灵的自由? 莱氏给出了两条促进心灵完善自身的功夫原则:一是理解万事万物的原因和目的,二是增进身体健康和减少身体损耗。如此,心灵方可自由地实现自身所预先具足的诸完满性,成为完整的个体或进入上帝之城。根据必然性的分类(右边三种必然性是对左边三种必然性的进一步限定和解释),现整理如下:



四、余论：自我完善与幸福

综上所述,由于莱氏的实体可分为三种,即单子、灵魂和心灵,所以其自由学说也有三个层级。其中,心灵的自由就是一种基于理智思考和意志决断的自由选择,然而这并不是无差别的自由任意,而是一种统摄了偶然性的假设的必然性或道义的必然性,因而可以适用于一切经验性活动。然而,心灵如何实现自身的自由? 对此,莱氏强调心灵应当时刻不断完善自我。凭借自我完善,心灵就可以获得真正的自由,即努力实现上帝所预先给予心灵的全部完满性,达到德福一致的至乐状态——心灵的理智愉悦,最终得以获取尘世的幸福。

自我完善不是凭借自身的有限理智去算计或预测上帝的运作,也不是完全听凭命运或机遇的摆布,而是不断纯化其对上帝的“爱”。对某人或某物的爱,只能是满足自身欲求的欲爱。只有对上帝的爱才是真正纯粹的爱,即神圣之爱或诚爱。诚爱并不是莫基于必然性而是“善”,即有限心灵凭借至善的牵

① G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Band 3, S. 193.
② G. W. Leibniz, *Confessio philosophi: Papers Concerning the Problem of Evil* (1671 – 1678), p. 119.
③ Ibid., p. 139.
④ G. W. Leibniz, *Opera Philosophica*, S. 191.

引而不断地自我完善。诚爱的实质是一种纯粹理智之爱,就是理解或认识到:上帝这一最完满的存在者,是所有受造物之完满性的来源及其存在的根据。只有凭借上帝在心灵中激起的内在之光(inner light),心灵才有能力去获得关于上帝的正确知识。内在之光就是心灵之内在的感觉或反思,从而发现个体的内在完满性法则,同时觉察到个体的所有完满性均来源于上帝的无限流溢。反之,“上帝根据它所给予每一心灵的完满性比例而爱着它们”^①。上帝之爱表现为持续不断地创造受造物,并且保存其所有完满性。自然之国(le Règne de la Nature)与神恩之国(le Règne de la Grâce)并不决然对立,而是一脉相连,“自然本身就导向神恩,而神恩则在利用自然的同时使之完满”^②。如此,对上帝的虔诚与心灵自身的理性也应该和谐一致。

根据上文两条功夫原则去行动,人类所获得的将是德福一致的至乐。这种至乐就不是感官的欢愉,而是心灵的真正宁静(la tranquillité)。这种宁静不是源于斯多亚学派的不动心和忍耐,而是源自心灵之当下的满足,即心灵凭借自由选择获得自身的完满性。^③然而,心灵的宁静状态有赖于一种无限的进步,即不断地接近上帝,而其表现就是减缓人类的苦楚而增进人类的幸福,从而其一切手段都应当有益于人类的幸福、促进科学与技艺,而这一切就奠基于理智与意志相协调一致的自由选择。可以说,心灵之真正的或最高的自由就在于获得最完满的幸福。幸福是一种永恒愉悦的状态,即对帮助或维持某种能力的东西的完满感。为此,莱氏区分了快乐(pleasure)与愉悦(joy),即快乐是在自身或它物之中对完满性或卓越性的一种感受,愉悦则是心灵感受自身之完满性时所获得的快乐,不是肉体的放纵而是理智的愉悦,这种愉悦只能凭借自身的理智才能意识到。

在莱氏看来,幸福在于心灵的满足和身体的康健两个方面。^④严格地说,心灵之知觉活动所达到的最完满状态,就是“真善美”的和谐统一,即“没有什么东西比幸福更真实,没有什么东西比真理更幸福和甜美”^⑤。对此,Fichant 意识到:“至高的幸福,就是去爱上帝,这就建基于对其本性和它的各种完满性的认识,对其力量和智慧之间和谐一致的认识……爱上帝,就是用所有的理智方式去发现宇宙的美好。”^⑥正是因为爱上帝,心灵才得以获得幸福。不过在进入上帝之城之前,作为身心复合体的人仍旧生活于尘世之城,并且存在着违背道德法则与和谐秩序的物理之恶的趋势。因此,上帝为居于尘世之城的人颁布了正义法则(lex justitiae),只有时刻谨守此条法则,心灵才是完全出于自身地爱上帝。正义法则,就是德福一致,即自身的德性与所获得的幸福成正比。“根据与其自身的德性和其意志被导向公利的程度之比例,每一个体应当相应地分享宇宙的完满性和其自身的幸福。”^⑦

莱氏始终试图从形而上学上彻底扭转机械论所带来的困境,即动力因对目的因的侵蚀而导致的自由困境,从而恢复整个宇宙之完满而和谐的秩序,构建一个超越机械论的另类世界图景。在这一世界图景中,上帝不直接作为一切运动变化的动力之源,而是一切受造物所趋向的目的,从而诸受造物之间的最完美和谐秩序就凸显了上帝之神圣的理智、意志和力量的三位一体。由此,上帝不再是劳神于修补世界秩序的钟表匠,而是作为上帝之城的君主,督促一切有限心灵趋向于道德的自我完善,从而在尘世之城谨守正义法则,以期进入上帝之城。为此,莱氏区分了自然神学、启示神学和道德神学,并且笃定只有道德神学才能为基督教提供适宜的证明,如此可谓是为康德的道德哲学渲染了难以抹去的底色。

(责任编辑 行之)

① G. W. Leibniz, *Opera Philosophica*, S. 670.

② G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Band 6, S. 605.

③ Ibid., S. 605 – 606.

④ Louis Couturat, *Opuscules et Fragments Inédits de Leibniz*, p. 332.

⑤ G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Band 7, S. 308.

⑥ Michel Fichant, *Science et Métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Paris: Presses Universitaires de France, 1998, p. 170.

⑦ G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Band 7, S. 307.

信仰、义理与史实：周程授受平议

——从饶鲁《金陵记闻注辩》谈起

许家星

【摘要】朱子建构的周程授受是事关理学道统的重大事件，饶鲁《金陵记闻注辩》作为最早对相关论争加以全面辨析的文献，涉及《太极图说》文本及周敦颐与佛老、新学之关系，周程有无交涉及思想异同等疑问。饶鲁既坚持周程授学的立场，又判定周程授受时并未有《图》《书》、程子三篇文字亦未采用《图》《书》之文字语言，排除程子担心《图》害道而不语之情况。饶鲁实质上彻底否定了周程手授《图》说，以“示之以道”和“自得之道”区分了受学与传道。而朱子的“无人能受之”说则面临如何看待《图》与《书》《周易》《中庸》之关系，如何看待程门弟子等棘手问题。绵延至今的周程授受之争，源于朱子力图撮合原本关联甚少的周、程，采取以理统事的方法，以建构对理学道统的信仰，但始终无法弥合周程关系疏远、义理差异、自我认同之裂缝。

【关键词】《太极图说》；朱子；饶鲁；周程授受；道统信仰

中图分类号：B244.99 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2024)04-0115-17

作者简介：许家星，江西奉新人，哲学博士，（北京 100088）北京师范大学价值与文化研究中心暨哲学学院教授。

基金项目：国家社会科学基金重大研究专项项目（21VGQ018）

周程授受可谓理学产生之最大事件。此一理学大事，尽管以朱子之力决然断定其真实存在，然因无法消除其中存在的周程交往及思想之裂缝，始终无法平息争议，以迄于今。学界对此公案大体形成了立场分明的正反两种看法，然诸家似均忽视了朱子再传双峰饶鲁《金陵记闻注辩》对这一事件所作出的全面回应及其启发意义。双峰的回答兼顾了史实与义理，首先回应了《太极图说》文本问题、濂溪与佛老关系及其新学政治立场之疑，继而讨论周程关系，分析周程交往之无及其思想异同，提出周程授受之时尚无《图》《书》之说，故不存在朱子所谓“周程手授”之事，自然亦不存在朱子解释二程不传此图的“未有能受之者”说。且朱子“未有能受之者”面临如何处理《图》与《书》《易》《庸》之关系、如何看待程门等挑战。双峰进而认为程子《志》《铭》《论》三篇文字并未采用《图》《说》之文字语言，意味着其所论乃是公共用语。他提出“示之以道”和“自得于道”之别，既肯定周程授学关系，又否定周程传道之论，其立场可谓居于正反之间。双峰采用了“理应有，则事虽无而应有”这一以理统事的理学解释模式。从双峰的论辩出发，吾人可以更理性的看清这一公案争议的问题所在，即理学道统信仰之争。

一、《太极图说》及濂溪与佛道、新学关系之辩

双峰（1193-1264）于嘉熙己亥（1239）年夏之金陵，与学者开展了有关周程关系的辩论，并将此过

程写成《金陵记闻注辩》^①。这恐怕是现存最早最全面反映理学对这一问题看法的文献,可惜一直无人问津。事实上,该文在讨论的全面、深入和新颖上对认识周程授受具有重要参考价值。双峰的讨论涉及甚广,他首先论及濂溪思想之渊源与定位,具体论辩六个问题。

第一个质疑:濂溪无极太极说与道家思想之关系。质疑者紧紧抓住《太极图说》的“无极”,认为此概念乃儒家所无,仅见于《老子》,且宋儒仅濂溪有“无极太极”和康节“无极之前”说,以此质疑濂溪无极说来自道家。以“无极”质疑濂溪思想源于道家,是对濂溪最重要最常见的攻击点,如陆象山兄弟等,对此朱子曾从儒学发展观来辩护之。^②

双峰提出“字同意异”论,认为“无极”等概念在不同语境中具有不同意义:“如邵子之言,则无极与有象为二,而无极专属乎阴静。如周子之言,则无极太极一物也,而阴阳动静无不该焉。是其字之所因者虽同,而意之所主者绝异……谓程子之学,亦源流于佛氏,可乎?”^③他首先肯定“无极”的确见诸《老子》,强调它在周、邵思想中的意义不同。康节强调“无极之前”与“有象之后”的区别,把无极与有象割裂为两物,无极专属于阴静。濂溪“无极而太极”“太极本无极”视无极太极为一物,太极之阴阳动静无所不在而非偏于一方。故康节与濂溪“无极”概念差别甚大,可谓字同意异,不当拘泥于表面文字之同,而当探究其内在含义之别。他引二程采用佛教用语之例证明之,如以“体用”“活泼泼”等解释忠恕、费隐等,但不能说程子之学来自佛氏。其实对双峰的论证亦可从反面观之,虽不能说程子之学来自佛氏,但程子采用佛学之用语,至少不可说程子未受到佛学影响。当然,双峰之意是儒者完全可以借用佛道两家用语表达儒家思想,强调借用的合理性。

第二个质疑:《太极图说》的来源。据朱震之说,《太极图》由穆修、种放、陈抟而传于濂溪。只有潘兴嗣所作《墓志铭》认为《太极图》乃濂溪创作。此是濂溪学中一争议极大的老旧问题,双峰仅简单指出朱震之说不足为据,当采用潘说。对此,朱、陆曾有所争辩。当今学界主流渐认同濂溪所作说。^④

第三个质疑:《太极图说》首句两种表述之别。《国史》“自无极而为太极”与胡宏本的“无极而太极”,何者更确?质疑者还提出“自无极而为太极”说与“太极本无极”的太极根本于无极之义贯通。朱子早已批评前者乃《国史》本妄增。双峰认同“妄增”说而给出新解:“又云:是万为一,一实万分,未闻言一之上复有所谓无也。二字出于史官之妄增,亦复何疑。”^⑤他认为根据《图说》“无极之真”、《通书》“阴阳太极”,可见“无极”与“太极”并不同时出现。盖二者意义相同,并非本末关系,故有一即可。再则《通书》“是万为一,一实万分”并未在“一”上再补充“无”,可证“自、为”二字是史官妄自增加。双峰之意,无极与太极连用仅仅出现在首句,此后再未连用,可证二者意义等同,不存在层次之别。

第四个质疑:《图说》《通书》与《图》动静说之异同。质疑者认为前二者分别以动静为太极、动静为神,合乎《易传》;《图》则以动静为阴阳,与《图说》《通书》宗旨不合。双峰的解释是:

《图说》以动而生阳静而生阴为太极之动静,而非以动静为太极。《通书》以动而无动静而无静为神之动静,而非以动静为神。《易·大传》亦然,请详之。至于本图以动静属之阴阳,而《图解》谓动静为太极所乘之机者,亦曰动静者气,而所以动静者理尔,其与《图说》、《通书》亦曷尝有异旨耶?^⑥

双峰认为,三者彼此并无不合。《图说》并未以动静为太极,而是以动阳静阴为太极之动静;《通书》并非以动静为神,而是以动静为神之动静,即动静乃是太极、神之属性,而非等同于二者。《图》以动静

① 该文收入[宋]周敦颐撰,梁绍辉、徐荪铭等点校:《周敦颐集》,长沙:岳麓书社,2007年,第178-184页。另,本文引文标点,据个人理解调整,与原文标点有所不同。

② 朱子在与象山的论辩中言:“伏羲作《易》,自一画以下,文王演《易》,自乾元以下,皆未尝言太极也,而孔子言之。孔子赞《易》,自太极以下,未尝言无极也,而周子言之。夫先圣后圣,岂不同条而共贯哉!”(同上,第13页。)

③ 同上,第178页。

④ 对濂溪《太极图》渊源问题,自清人以来即多有质疑。(参见杨柱才:《道学宗主:周敦颐哲学思想研究》,北京:人民出版社,2004年。)

⑤ [宋]周敦颐撰,梁绍辉、徐荪铭等点校:《周敦颐集》,第179页。

⑥ 同上,第179页。

为阴阳，据《图解》动静乃是太极所乘之机，与太极是理气关系。此三者“动静”说的比较似未见它处讨论。双峰本朱子理气论以解之。

第五个质疑：濂溪思想中的佛道因素意味着濂溪并非醇儒，而是儒道佛兼用。这也是事关濂溪定位中屡有争议的问题。蒲宗孟《周敦颐墓碣铭》记载濂溪曾自比于仙翁、隐者，与高僧道人放荡于山水之间，有意建立逍遥社，有出尘脱世之意。^① 质疑者指出，濂溪此等颇近于道家之举虽世人未必知之，但作为其姻亲的蒲氏知之甚详，不知朱子所作《周敦颐事状》为何削除？双峰的解答是：

《通书》云：志伊尹之所志，学颜子之所学。志伊尹之志，则非隐者；学颜子之学，则非仙翁。况《通书》所说修己治人之道非一，未闻有长生久视之说，高栖遐遁之意也……此岂仙翁隐者之言耶？蒲《碣》以此称述先生，其见陋矣。《事状》削之，不亦宜乎！^②

双峰根据《通书》和潘兴嗣《墓志》来反驳之，指出濂溪以“志伊、学颜”来表达儒者入世志向，迥然不同于隐、仙出世之学。《通书》反复论及修己治人之道，绝无道家长生久视说和隐居之意。且潘兴嗣《赠茂叔太傅》“每怀颜子”之诗，及《墓志》赞颂濂溪志于颜子之学、歌咏先王之道，皆可证其非隐者之言。双峰批评蒲宗孟所记极为丑陋，朱子删之极当。濂溪在时人眼中，如友人潘兴嗣和亲戚蒲宗孟的笔下即呈现出不同形象，因潘《志》中的形象更接近醇儒，故朱子、双峰等理学家多取潘《志》而否定蒲《碣》。但学者多认为，濂溪兼具儒者济世与归隐两种精神，其思想具有相应的道、佛情结，此实难否定。^③

第六个质疑：濂溪政治立场与荆公新学之关系。讨论首先涉及周、王是否见面，对此不无争议。质疑者据邢恕记载，濂溪曾与荆公日夜相语，极为投合。朱子《伊洛渊源录》亦记此事，首句有“茂叔闻道甚早”。由此推测二人皆从学穆修，可谓有同门之谊。双峰反驳之，认为即便闻濂溪之说而喜悦，但不能证明荆公与其同出一门，继而质疑荆公当政的熙宁年间，濂溪是否得到提拔。^④ 最核心的问题是：濂溪的政治站位是否同于荆公新学？一个强力证据是蒲宗孟《墓碣铭》载濂溪有对荆公新政赞叹之语。双峰据史料对此加以辩驳：

故己谓先生广东之除，用清献荐^⑤，而吕氏《童蒙训》亦记先生启谢正献之语，不闻荆公有所引拔也。^⑥

称赞新政，蒲之佞也。抵书于己之云，何足凭信。且蒲《碣》作于先，而潘《志》成于后，今此语独载于碣，而不录于志，意者，潘固已知己妄而削之也。夫潘与蒲虽皆不足以知先生之心，然以蒲较潘，潘贤于蒲远矣，凡此恐当以潘为据……观此，则蒲之为人可知矣。其矫先生之言以谀新政也，宜哉。^⑦

双峰根据史实及潘兴嗣《墓志》，指出濂溪广东之进用，实受到吕公著、赵抃等人举荐，与荆公无关，

① 蒲宗孟《墓碣铭》云：“（周敦颐）生平襟怀飘洒，有高趣，常以仙翁、隐者自许。尤乐佳山水，遇适意处，终日徜徉其间。”“乘兴结客，与高僧、道人，跨松萝，蹑云岭，放肆于山巅水涯，弹琴吟诗，经月不返。及其以病还家，犹篮舆而往，登览忘倦。语其友曰：‘今日出处无累，正可与公等为逍遥社，但愧以病来耳。’”“吾尝谓茂叔为贫而仕，仕而有所为，亦大概略见于人，人亦颇知之。然至其孤风远操，寓怀于尘埃之外，当有高栖遐遁之意，则世人未必尽知之也。”此等文字皆被朱子删除。（〔宋〕周敦颐撰，梁绍辉、徐荪铭等点校：《周敦颐集》，第169页。）

② 同上，第179页。此处标点据文意定，不同于点校本。

③ 关于濂溪的佛、道情结，论者甚多，典型者如朱震认为其太极图说来自道教，胡宏也认为他受到道教影响。涉及其与僧寿涯交往。至于《读英真君丹诀》通常作为其与道教之关联，近来方旭东则否定了此诗与道教有关。（参见方旭东：《朱子与濂溪诗：〈读英真君丹诀〉》，《朱子学研究》2016年第1期。）据北宋初期儒者普遍具有出入佛老的经历看，其思想中具有佛老因素实属正常，实不必讳。但与张、程不同，濂溪并无反对佛老之言论，反而多有亲近之论说。

④ 蒲宗孟《墓碣铭》小字有“以朝廷躋等见用，奋发感遇”。（〔宋〕周敦颐撰，梁绍辉、徐荪铭等点校：《周敦颐集》，第168页。）

⑤ 潘兴嗣《墓志铭》言：“赵公抃入参大政，奏君为广南东路转运判官，称其职。”（同上，第166页。）

⑥ 同上，第179页。

⑦ 同上，第179-180页。

并批评蒲宗孟《墓碣》所谓周敦颐“以书抵宗孟曰”一段赞美朝政、语近媚俗之说,纯属蒲所编造。^①故作于蒲氏之后的潘《志》删除之,可见此乃无稽之说,由此判定潘《志》较蒲《碣》更为可取。双峰又举《邵氏闻见录》有关蒲氏毫无操守、一味揣摩神宗,诋毁司马光、赞美扬雄等举动,断定蒲氏人品低劣,判定所谓濂溪赞新政之语是“其矫先生之言以谏新政”之举。双峰通过否定蒲之为人,进而反驳濂溪与荆公之关系。其实就当时情况而言,如濂溪得到荆公赏识,并非污点。但因后来荆公受到理学排斥,濂溪则被塑造为道学开山,二者俨然成为学派敌对,故理学家当断然否定二者之关联。其次,蒲宗孟人品如何,实有不同看法,并不能根据带有笔记色彩的《邵氏闻见录》为依据。再则,正如反方所言,至少蒲宗孟为濂溪亲近之人,不仅为姻亲关系且二人颇多唱和,其子又委托蒲宗孟撰写《墓碣》,实深得濂溪一家信任。然双峰居于道学立场,否定周、王关系,以维护濂溪道学宗主形象,亦属正常。学界对此始终有不同看法。而濂溪亲近新学的政治立场,甚至被学者视为伊川对濂溪不满之原因。^②

二、周程无交涉及思想异同之辩

(一)周程交涉之“五无”

双峰问辩的第二类问题直接针对周程授受这一老问题,双峰之辩兼顾史料与思想,首先是二程与濂溪是否存在交往关联,其次是周、程是否存在思想关联。

第一个质疑:明道推荐人才以横渠、伊川为首而无濂溪。为何不表彰师道?可见二程与濂溪关系疏远。双峰的回应是:

明道荐贤乃熙宁二年为御史时也。时横渠、伊川皆抱道山林,而未为神宗所知,故特以为称首。若先生,则赵吕二公已交举而拔擢之矣。此所以不复及之也欤?然明道当时所荐者数十人,亦安知先生不在其中?且太中公自为郎后,每迁辄荐先生以自代。父之所荐,子必与闻。故伊川以是为太中之美而著之家传,以示万世,是其心曷尝不欲显扬师道哉!^③

一则明道推荐贤人时,横渠、伊川皆在山林,而濂溪已有吕、赵推荐,故不需要重复推荐。二则明道当时推荐了数十人,濂溪可能也在其中。三则二程之父屡屡推荐濂溪代替己位,伊川尚且以此作为其父之美德而写入家谱。以常理而论,二程当继承父志,荐濂溪以显师道。双峰的辩护其实亦颇多揣测。如第一点,濂溪被多人推荐并无妨,更能增加选用概率;至于第二点,明道推荐数十人中如真有濂溪,在二

① 蒲宗孟《墓碣铭》云:“先时以书抵宗孟曰:‘上方兴起,数百年无有难能之事,将图太平天下,微才小智,苟有所长者,莫不皆获自尽,吾独不能补助万分,又不得窃须臾之生,以见尧舜礼乐之盛。今死矣,命也!’”与双峰同时的何子举《周敦颐墓志记》特别痛斥此说,认为蒲宗孟简直是给濂溪抹黑,是借濂溪而为新学站台。“其所造诬,夫岂执世俗、恋荣偷生之见者所可窥其藩!……按左丞,党金陵者也。方金陵倡新法,毒天下,熏心宠荣者,无虑皆和附一辞……左丞所云……得无影响借重,为新法厚自攀援者耶……若左丞者,设易箴之言,坚金陵无复忌憚之心,腾自欺之舌,诬先生于无从究诘之地。其为毁墓求合,罔世塞道,又罪浮于臧仓者也。”全祖望亦痛斥之:“宗孟能知先生,而茫茫不能知先生之道,以至阿附新法,何邪?”([宋]周敦颐撰,梁绍辉、徐荪铭等点校:《周敦颐集》,第168、171-172页;[清]黄宗羲原著,全祖望补修,陈金生、梁运华点校:《宋元学案》第1册,北京:中华书局,1986年,第519页。另,据《周敦颐集》中华书局2009年版,引文中的“墓”当作“誉”。)

② 从政治之争看待周程政治关系,是近来周程授受之辩颇有影响的观点。陈植锷曾提出,“‘周程授受’之所以宣传于世,殆成定论,多半是由于政治势力的介入和学派意识的膨胀。”吾妻重二指出,朱子、何子举、饶双峰认为“这封信是蒲宗孟为维护新法而伪造的,但这种看法只不过一种妄言。当时周敦颐并不是那么有名的人物,所以蒲宗孟没有必要特意捏造书信……我们没有必要将后来的党派观点牵涉进去”,二程不提濂溪,与不满濂溪的政治立场有关。这个说法存在问题,譬如王安石可谓二程政治上的对手,但程颐却推荐学者应该读王安石的易学,《易》有百余家,难为遍观。如素未读,不晓文义,且须看王弼、胡先生、荆公三家”。可见,学术与政治在二程等学者那里并非等同,此例证甚多。如二程与司马光政治立场相同,但在对待孟子态度上反而与王安石同属于尊孟派。傅锡洪、周建刚等皆采用吾妻重二之说。刘丰则认为蒲说可信,“周敦颐应是支持宋神宗王安石君臣实行新法的”。(参见陈植锷:《周、程授受辨》,《文献》1994年第2期;[日]吾妻重二:《朱子学的新研究——近世士大夫思想的展开》,傅锡洪等译,北京:商务印书馆,2017年,第35-44页;[宋]程颢、程颐撰,王孝鱼点校:《二程集》上册,北京:中华书局,2004年,第248页;刘丰:《“吟风弄月”还是“得君行道”:周敦颐礼学思想新论》,《湖南大学学报》2021年第6期。)

③ [宋]周敦颐撰,梁绍辉、徐荪铭等点校:《周敦颐集》,第180页。

程文字中则自当提及之，以见二者关系之切。双峰的推断逻辑是：未提及濂溪之名不代表无推荐濂溪之实。至于第三点，其父之态度并不能代表二程看法。

第二个质疑：二程评价不杂之三人为张载、邵雍、司马光而无濂溪。双峰从彼此关系师友之别加以解释：“三人，友也；先生，师也，胡可并论？且程子之于三人，皆尝议其得失，独于先生有所称而无所议，非特尊师，亦以心悦而诚服之故也。”^①三人是二程之友人，濂溪乃是其师，身份不同，不可相提并论。而二程对三人多有批评，唯独对濂溪无批评之语，可见对濂溪之尊重出于心悦诚服。这个回应涉及二程对濂溪的评价，下文再论。比较而论，二程对濂溪的评价显不如朱子等积极。

第三个质疑：二程与濂溪居然毫无书简往来。根据师者道之所在的观点，为何二程与门人朋友讨论甚多，却唯独不提及引用其师之说？双峰的回答极简略，言“书之有无、存亡皆不可知”。其“不可知”论意味着不能随意说无，今日未曾发现者，并不代表史上未曾存在或将来不会发现，其意书简往来应该是有，只不过没有保留下来。双峰此一辩护亦显虚欠，现存毫无往来书简，至少表明周程关系疏远，否则如何解释濂溪与蒲宗孟、潘兴嗣等远不如二程之人，反而留有唱和往来呢？周、程如有往来唱和，其价值显然远在与他人往来之上，必然会得到后来寻访者的加倍重视（事实上，朱子曾派度正寻访濂溪遗文）。但现实之无有，恰可反证恐怕确实是无有。

第四个质疑：濂溪去世，二程无哭无吊，不如对横渠之死尽礼。双峰的回答是：

《太中公家传》云，公假倅南安时，以狄掾周某知道，与之交友。而明道自云“昔受学于周茂叔”，如此，则是以程子而视先生，乃父之执友而已之师也，若死而不哭不吊，何足以程子哉？^②

双峰认为，濂溪之亡，二程绝不哭丧之事，否则不足为程子，且程子极重师道，不至于如此无礼。双峰是从理上论证，与此前几处回应逻辑一致。针对上述二程对濂溪无推荐、无提及、无往来、无哭丧之“四无”质疑，双峰的回答采用了“莫须有”的态度，即“理应有，则事虽无而亦应有”的以理定事之应有说，而质疑者是从现实和经验上断定“事实无”。

第五个质疑：濂溪死后未托付给二程撰写具有盖棺论定性质的墓志和墓碣，反而委托亲（蒲宗孟）、友（潘兴嗣），可证周、程关系之不洽。双峰将此归罪于濂溪之子，认为乃二子年幼无知造成。其实长子当时已近乎成年。^③对具有盖棺论定、传诸后世的文字，作为请托人和受托人必皆是慎重其事、慎选其人，选择蒲、潘二人必然是有强烈理由的，至少就二人与濂溪的亲密关系来看，实有资格、有义务来撰写志、碣。^④双峰等基于认定周程关系密切之先见，将未请程子写墓志归罪于二子，亦是加罪之辞。双峰之反驳仍是基于“理应有则事虽无而应有”之逻辑。

以上就二程与濂溪事实交往之无，以质问彼此关系之疏。当然，其中并未提及二程是否拜师濂溪之争议，如究竟是汪应辰主张的“从游”还是朱子的“受学”。根据二程自述，“受学”当可成立。明道说“昔受学于周茂叔”，“自再见周茂叔之后”，“闻周先生此语后十三年”。至于他们文字中个别看似不敬之辞，恐有其特定语境和所指。当然，周程之间是否有严格的拜师仪式，亦不好确定，似乎不是太严格。

① [宋]周敦颐撰，梁绍辉、徐荪铭等点校：《周敦颐集》，第180页。

② 同上，第180页。

③ 双峰认为，根据熙宁四年濂溪改葬其母，《志》有幼孙之说推知。但据度正《年谱》，周敦颐长子周寿生于濂溪40岁在合州时，彼时已17岁，不为年幼无知，且9年后考中进士，说明其心智已经成熟。所谓幼孙，盖改葬时，长子不过13岁，次子7岁，当然是幼孙了。陆九渊亦批评其子，认为此“可见其子孙之不能世其学也”。（[宋]陆九渊撰、钟哲点校：《陆九渊集》，北京：中华书局，1980年，第24页。）

④ 黄震认为周子之学虽传于二程，但在朱子之后才显示其影响，故不能责备潘不如时人了解朱子之学，故请潘写《志》乃是恰当之举，“而可责潘兴嗣之知周子不能如今日乎？且潘不特志先生之墓也，先生母夫人之墓，实先生请其志，窃计先生平日之所敬，实无以加于潘”。（[宋]黄震：《黄氏日抄》，郑州：大象出版社，2019年，第192页。）

故衡诸一般师生之礼,似未能如合符节。^①双峰对此未加讨论,似认为此并非问题。

(二)周、程本体与工夫思想异同之辩

除交往之外,周程授受的另一核心问题是思想异同,具体落实为为本体论与工夫论两面。支持周程授受者主张二者之同,质疑者则突出二者之异。

第一条质疑:太极阴阳之说的本体论或宇宙论。质疑者提出濂溪“无极”“静虚”“静无动有”“太极动而生阳、静而生阴”等语,与程子“无太虚”“皆实理”“有无与动静同”“动静无端阴阳无始”相对立,即二者在本体论宇宙论上观点不同。双峰引双方说逐一解释:

先生曰:“静虚。”程子曰:“心分本虚”。程子曰:“皆实理也”;先生曰:“元亨,诚之通,利贞,诚之复”。程子曰:言有无则多有字,言无无则多无字;先生则曰:“无极而太极”,又曰“太极本无极”。言无极而太极,则无而非无也。言太极本无极,则无而非有也。程子曰“动静无端,阴阳无始。”先生则曰“一动一静,互为其根。”又曰“水阴根阳,火阳根阴。动静互根,是无端也;阴阳互根,是无始也。”若夫静无而动有,则先生固曰静而无静,动而无动矣。至于太极动而生阳,静而生阴,则程子亦曰:阴阳气也,所以阴阳者,道也。其言无不合者,何疑耶?^②

双峰指出,濂溪论静虚和诚与程子“心本虚”和实理说相通。濂溪“无极太极”即有而非有、无而非无,合乎程子言有无多有、言无无多无论。程子“动静阴阳无端无始”论,本于濂溪“动静互根阴阳互根”。动静互根即无端,阴阳互根即无始。且濂溪静无动有看似以有无论动静,又有“静而无静,动而无动”的动静互含之一体论。濂溪“太极动生阳,静生阴”则通于程子“阴阳气,所以阴阳者道”说,认为濂溪太极阴阳论合于程子道、气两层论。故周、程关于虚、实、太极、阴阳、动静、有无之说无不相合。双峰的辩护居于朱子立场,大体同于主流之见。但事实上,程子从未提及无极太极说,双峰是以其有无论与濂溪无极太极相对应,二者所指显然在不同层次具有不同内涵。濂溪并非从理气来理解二者,程子则是据《易》“一阴一阳之谓道”论道与阴阳的形而上下关系,并不需要借助太极来论阴阳动静。

第二条质疑:工夫论上周程的主静与主敬之别。此亦是老问题,朱子以“敬贯动静”解之。双峰在此基础上提出新解,指出周子“一为圣学之要”即程子教人主敬,盖“主一为敬”。周子以思为圣人工夫,即程子教人格物,盖心之思乃格物穷理之本。周子以无极太极阴阳五行以论道之本体如何演化为具体存在之生成论,即二程教人尽性至命本于孝悌、穷神知化通于礼乐的本体与工夫之一体论。二程“静中须有物”,即濂溪“静而无静”,表明此静并非空无,而是体现了有无合一。故二程实能承濂溪之学,传其所未传,广其所未备,发扬光大之。周、程之论,虽有详略不同,但无碍彼此同条共贯。双峰对周、程工夫论之关联有其特色,通过“主一”来沟通敬、静,通过“思”贯通“格物”,通过宇宙生成的过程论来对应本体必落实于人事的本体工夫论。总之,双峰论证了程子与濂溪之学的内在相应。

三、“疑未有能受之者”:二程不传《图》的朱子之辩

在回应二程与周敦颐交往及思想关联质疑后,双峰需回应这一难题:如周程授受为真,为何程子终

① 全祖望主受学而非尽其学说,并解答了若干疑问:“然则谓二程子虽少师周子,而长而能得不传之秘者,不尽由于周子,可也。谓周子竟非其师,则过也。若《遗书》中直称周子之字,则吾疑以为门人之词。盖因其师平日有独得遗经之言,故遂欲略周子而过之也……若非门人之词,则直二程子之失也……二程子之所以未尽其蕴者,盖其问学在庆历六年,周子即以是岁迁秩而去,追随不甚久也。潘兴嗣志墓,其不及二程子之从游者,亦以此。张宣公谓《太极图》出于二程子之手受,此固考之不详,而或因‘穷禅客’之语,致疑议于周子,则又不知纪录之不尽足凭也。”李绂《陆子学谱》主“问学”与“受业”有间说。丰道生主张汪应辰的观点:“二程之称胡安定,必曰胡先生,不敢曰翼之。于周,一则曰茂叔,再则曰茂叔,虽有吟风弄月之游,实非师事也。”也有学者据程颐“余平生只拜二人,其一吕中公,其一张景观奉议也”,认为这“表明他并没有向周敦颐行过‘纳拜’之礼,故‘二程之于周敦颐,应没有明确的师弟子关系’。(徐世昌等编纂,沈芝盈、梁运华点校:《清儒学案》第3册,北京:中华书局,2008年,第2675页;[清]黄宗羲原著、全祖望补修,陈金生、梁运华点校:《宋元学案》第1册,第524页。)

② [宋]周敦颐撰,梁绍辉、徐荪铭等点校:《周敦颐集》,第181页。

生绝口不道此事，不言其书，不传其学？朱子给出程子不言乃是“疑未有能受之者”的“必有微意”解，但双峰并不认同此说。

首先要弄清楚，周、程是传授还是“手授”关系。虽程子不言周子之书，然周程授受说源自程门后学，其中曲折亦难考察，朱子抓住程门后学之论并张大之。朱震《进周易表》也许是最早提及周程授受者，言“敦颐传程颐、程颢”，但只是笼统论及濂溪把得自陈抟的《太极图》传于二程，并未交代传的时间、地点、方式，也未提是否传《通书》，更未言“手授”。^①此后祁宽作于绍兴十四年（1144）的《通书后跋》，在解释为何得之程氏的《通书》有《太极图》而九江旧本无图时引他人之说：“或云《图》乃手授二程，故程本附之卷末也。”^②可见，祁宽“手授二程”本是听闻推测之言。同样推尊濂溪、表彰《通书》的胡宏则仅肯定周程传学，而无“《图》乃手授”说。^③朱子和南轩则成为“手授”说的坚信者。朱子建安本《太极通书后序》言“然先生既手以授二程本，因附《书》后”^④，并小注“祁宽居之云”。^⑤《太极图说注后记》言：“观其手授之意，盖以为惟程子为能当之。”南轩《太极图解序》亦言“而《太极图》乃濂溪自得之妙，盖以手授二程先生者”，其《太极图解后序》言“或曰：《太极图》，周先生手授二程先生者也”。^⑥此引“或曰”当指祁宽书中所引。由此，“手授”说成为主流，被朱子弟子度正写入《周元公年谱》，并渲染之，“其后先生作《太极图》，独手授之，他莫得而闻焉”^⑦。度正不仅肯定濂溪见二程时已经写好《太极图》，并且在一隐秘环境下以秘密方式手把手传给二程兄弟，他人皆无从闻知此事（或听闻传授内容）。“他人莫得而闻”说渲染出周程手授的私密性、神秘性、排他性、独占性，极似禅宗的衣钵密传之法。

朱子坚信周子“手授此图”，而二程不传的原因在于无人能受之。南轩曾就二程对《图》与《西铭》态度之别，对朱子提出疑问：为何程子论学反复论及《西铭》，而对濂溪《太极图》从不提及？朱子给出了著名的“疑其未有能受之”的“必有微意”说。

太极图立象尽意，剖析幽微，周子盖不得已而作也。观其手授之意，盖以为唯程子为能当之。程子之秘而不示，疑亦未有能受之者尔。夫既未能默识于言意之表，则道听途说，其弊必有甚焉。观其答张闳中书，云书虽未出，学未尝不传，第患无受之者。及《东见录》中论横渠清虚一大之说，使人向别处走，不若且只道敬，则其微意亦可见矣。^⑧

朱子此段话含义丰富，包含以下问题：

第一，此《图》非常人所能懂。首句有两层意思，一是指出周子创作此图是迫不得已，即它承担了发明此道传承此道的重大使命，二是《图》在表达方式上是通过象来表达意^⑨，在义理上分析极为深奥精微。总之，朱子意在发出警告：《图》非一般性著作，乃濂溪剖析幽微的深奥、造道之作，是为传道者而作，并非为凡人所作。

第二，朱子判“惟二程当之”与二程自述“反求六经而后自得”说冲突。朱子点出濂溪对此《图》极为重视，亲自授予二程，在他看来，普天之下只有二程能“当之”。“之”显然不是指此《图》，而是《图》所阐发的道，故所传者乃是太极之道，可谓传《图》即传道。此又带有佛教秘传心法之意味。如此看来，周子对二程兄弟给予无比期望，但终二程一生，守口如瓶，居然绝不提之，实在是迥异常情。即便佛教单传亦不至此，实难免有背师忘本、辜负师学之嫌。揆之以二程自述其学，绝不提此《图》，甚至在伊川为明

① [宋]周敦颐撰、陈克明点校：《周敦颐集》，北京：中华书局，2009年，第137页。

② [宋]周敦颐撰，梁绍辉、徐荪铭等点校：《周敦颐集》，第87页。

③ 胡宏《通书序略》言“今周子启程氏兄弟以不传之妙”，但并未论及《图》。（同上，第86页。）

④ 早于朱子的朱震即主张周敦颐传《图》于二程，《进周易表》言“敦颐传程颐、程颢”，但并未讨论为何二程不提此书的问题。

⑤ [宋]周敦颐撰，梁绍辉、徐荪铭等点校：《周敦颐集》，第87-88页。

⑥ 同上，第8、9页。

⑦ 此据度正，参见[宋]周敦颐撰，梁绍辉、徐荪铭等点校：《周敦颐集》，北京：中华书局，2009年，第103页。但岳麓书社2007年版《周敦颐集》第288页作“先生手以《太极图》授之”。

⑧ [宋]周敦颐撰，梁绍辉、徐荪铭等点校：《周敦颐集》，第11页。

⑨ 故今人有认为《图》的本质是象数易。（参见林忠军：《周敦颐〈太极图〉易学发微》，《孔子研究》2000年第1期。）

道所作《行状》中亦仅肯定濂溪对其为学路径的开启之功,并未由濂溪之教而获得求道门径。求道门径是在泛滥百家佛老之后,反求诸六经而得,其最重要概念“天理”亦是“自家体贴出来”。^①《明道先生行状》言:

先生为学:自十五六时,闻汝南周茂叔论道,遂厌科举之业,慨然有求道之志。未知其要,泛滥于诸家,出入于老、释者几十年,返求诸六经而后得之。明于庶物,察于人伦。知尽性至命,必本于孝悌;穷神知化,由通于礼乐。辨异端似是之非,开百代未明之惑,秦、汉而下,未有臻斯理也。谓孟子没而圣学不传,以兴起斯文为己任。^②

闻濂溪论道,当是曾从学之意,带来的影响是开始讨厌科举之学、而树立求道之志。但真立此志并非易事,此后程氏并未放弃参加科举,程颢于嘉祐二年(1057),约受教濂溪十年后中进士,程颐则“嘉祐四年廷试报罢,遂不复试”,一试不中而绝意于此。在求道路上,二程同样颇有曲折反复,泛滥百家,出入佛老。在这漫长的过程中,天资绝人的二程居然并未得到濂溪的帮助,更未从濂溪不得已而作并选择二程而“密授”之《图》中获得指引。那真正是辜负了周子,辜负此《图》。二程为学路径显然不同于濂溪,注重由孝悌、礼乐之人伦教化的实践来上达性命之学,并强调辟除异端之学(而濂溪并无辟异端之说)。程颐还认为,程颢是秦汉以下一人而已,直承孟子之圣学,丝毫未提及濂溪在传道中的位置。文彦博所题《明道先生墓表》亦言“先生生乎千四百年之后,得不传之学于遗经”^③,反复宣称其学其道来自“六经”“遗经”,而非来自濂溪授受,宣称明道直接孟子,而未经由濂溪。假设明道行状、墓表要是由朱子来写,显然会加入濂溪。总之,伊川虽承认早年闻学于濂溪,但绝对不认同所谓得道于濂溪,可谓早年受学则有之,受道则绝无,手授之《图》更是子虚乌有。故据作为当事方的二程自述,绝不可夸大周敦颐对二程道学的影响。而作为中介的朱子,反其道而论之,将早年周程相遇提升至无以复加地步,且视《图》之传如禅宗传法衣钵之相传。故二程作为当事人,对其求道为学的自我叙述,对周子及《图》的全然忽视,是朱子所塑造的周程授受始终无法令人信服的症结所在。假如吾人仅阅读《二程集》和《周敦颐集》,几乎很难形成周程授受传道之感,这种感受的获得必须经由作为第三方的朱子的撮合才得以形成。在此中,朱子发挥了媒婆的说合作用,正是他的“媒妁之言”,才使得周、程的结合成为可能。但此中仍难免尴尬:朱子“惟程子当之”试图通过“《图》”之手授极力彰显二程身荷道统之传,热心不已;然二程绝不领情,一直声称其道乃“自得于六经”,与濂溪及《图》无关,双方对比鲜明。

第三,二程对待《庸》《易》与《图》态度之别。南轩在与朱子讨论《太极图》的过程中,表达了自己的认识,于乾道八年写作《太极图说解义》。^④在《后序》中,南轩回应了对二程不传《图》的质疑。学者不满朱子“以为未可遽示”说,认为《太极图》与儒家最具有形上意义的《中庸》《易传》相比如何?为何二程阐发表达圣人微妙之意的《易》《庸》之学,却唯独对《太极图》秘不示人?此问的确击中要害。学者普遍认为,濂溪《图》《书》之学乃根本乎《易》《庸》^⑤,既然如此,二程对作为《图》《书》根源的《易》《庸》皆可论之,没有理由不对发挥《易》《庸》的《图》加以讨论。此问涉及《易》《庸》与《图》的关系问题。

今二程先生之所讲论答问之见于《遗书》者,大略可睹,独未及此《图》,何耶?以为未可遽示,则圣人之微辞见于《中庸》、《易系》者,先生固多所发明矣,而何独秘于此耶?栻应之曰:“二程先生虽不及此《图》,然其说固多本之矣。”^⑥

南轩的回答表达了两层转折之意:既肯定二程确实没有论及《图》,又主张二程思想多来源于《图》,

① [宋]程颢、程颐撰,王孝鱼点校:《二程集》上册,第424页。

② 同上,第638页。

③ [宋]朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第377页。

④ [宋]张栻撰、杨世文点校:《张栻集》第1册,北京:中华书局,2015年,前言第18页。

⑤ 李景林认为,“周濂溪的两种哲学著作——《太极图说》和《通书》,其思想架构,皆本之于《易》”。(参见李景林:《儒学心性概念的本体化——周濂溪对于宋明理学的开创之功》,《北京师范大学学报》2004年第6期。)

⑥ [宋]张栻:《太极图解后序》,[宋]张栻撰、杨世文点校:《张栻集》第5册,北京:中华书局,2015年,第1610页。

言外之意是二程不提其名而化用其实。这显得二程的做法不是那么光明正大,有点借助“枕中秘籍”之意味。且南轩实质上回避了学生二程不提及此书原因的质疑,值得注意的是,南轩并没有采取朱子“未有能传之者”的“微意”说,可见南轩对此恐亦不认同。

第四,“未有能受之者”与朱子对程门的“无视”。朱子给出程子不传《图》的原因是“疑其未有能受之者尔”,即周子虽将《图》亲自传给程子,可惜终二程一生,居然未发现可以承此衣钵之人,天下无人,程门无才,故宁可秘而不传。朱子强调,不传比传非其人更可取,乱传反而会造成无穷学术弊病,并以伊川慎重对待其《易传》及批评横渠“清虚一大”说为例证。此证与伊川不传《图说》的性质其实不同,后者只是表明伊川自身学术之严谨,及对横渠思想之批评。朱子此说隐含了一个重要问题,即如何评价二程门下。显然,朱子“未有能受之者”之说对二程门下充满无视,可谓“目中无人”,判定二程门下资质太差,无法传周程之学,以至于二程只能选择秘而不传之下策。固然,朱子在其学成熟过程中,存在一个依傍二程门下到自立门户的过程,伴随而来的是他对二程门下愈发不满。^①代表其道统说的《中庸章句序》直言:“至其门人所自为说,则虽颇详尽而多所发明,然倍其师说而淫于老佛者,亦有之矣。”^②其《四书或问》即是对二程门下批评为主。在朱子心目中,他直接二程之学,余子不能与焉。那可以追问的是:为何二程传之则有蔽,朱子传之则无弊呢?二程门人“无有人能受之者”,朱子门人即高明于二程门人,而有能受之者吗?^③当然,朱子的回答可能是自身面临情况不同,彼时二书已经流传,不再是周程授受时的不可传之书,但朱子提出的程子不传的弊病是否仍在呢?应该是仍然存在的。故朱子于淳熙戊申年交代其公布此书及其注解的目的是为了纠正各种学术之弊,反驳对该书之谬解,以正视听,这意味着朱子对《图》之理解已达到无弊地步。^④学者还提出一个非常尖锐的问题:孔门为何不以无极太极传颜子曾子,难道也是担心“未有能受之者”吗?其实质问的是:孔门之学实无此风气。朱子采用一种“莫须有”的回答。^⑤另有一种反对观点认为,二程不传《图》是对濂溪的不满,甚至视之为异端,故不传。此则过矣。^⑥

朱子断定程门无人能接续其学的看法,并无甚依据。就二程而言,对其高弟杨、谢、吕、尹焞多有欣赏。如赞杨时南归是“吾道南矣”,“每言杨君聪明”,“杨君最会得容易”^⑦。如朱子之论,则杨龟山-罗从彦-李侗-朱子的“道南之传”并无意义,他自不屑于由龟山而接续二程。朱子排斥程门之论,实否定北宋至南宋百余年间道统之传的延续性。同样推尊濂溪的南轩则认同杨时等接续了二程之学,故“对程门高弟评价之别,可谓朱、张道统论的最大分歧”^⑧。再则,既然仅仅为了担心所谓流弊,程子得此

① 朱子对二程门下的超越包括义理与解经方法两方面,即“突破洛学,会通汉学”。(参见许家星:《朱、张思想异同及理学演变——〈癸巳论语说〉之辨与〈四库提要〉之误》,《哲学研究》2018年第8期。)

② [宋]朱熹:《四书章句集注》,第15页。

③ 唐君毅对此提出质疑,指出“朱子必谓周子尝以此《图》授二程,二程又虑言之弊而不言,则此纯为一历史事实之问题,而朱子于此,则惟以推想知之”,认为“朱子平生喜论《太极图说》”。王白田《年谱》记载其“临终前数日,犹与学生讲《太极图说》,未尝虑言之有弊而不言”,故唐君毅反诘道:“则又焉知程子必为虑言之有弊,方不言乎?”李彬根据周程理论体系之不同反驳唐说,认为朱子可以不担心有弊,已打通了周子本体论与程子工夫论。但朱子是否担心“未有能受之者”呢?这两个问题应是一体的。(参见唐君毅:《中国哲学原论·导论篇》,北京:九州出版社,2016年,第330页;李彬:《道统、道体与工夫——朱子对“周程授受”关系的重构》,《国际儒学论丛》2022年第2期。)

④ 朱子《题〈太极〉〈西铭〉后》言:“始予作《太极》、《西铭》二解,未尝敢出以示人也。近见儒者多议两书之失,或乃未尝通其文义而妄肆诋诃,予窃悼焉。因出此解以示学徒,使广其传,庶几读者由辞以得意,而知其未可以轻议也。”([宋]周敦颐,梁绍辉、徐荪铭等点校:《周敦颐集》,第173-174页。)

⑤ 问:“先生谓程子不以《太极图》授门人,盖以未有能受之者。然而孔门亦未尝以此语颜曾,是如何?”曰:“焉知其不曾说。”([宋]黎靖德编、王星贤点校:《朱子语类》第6册,北京:中华书局,1986年,第2387页。)

⑥ 丰道生谓:“至于《太极图》,两人生平俱未尝一言道及,盖明知为异端,莫之齿也。”李谷平在《复湛甘泉书》中也因二程“何于《周》之《图》,素未尝一语及之乎”而质疑朱子所建构的周程授受。([清]黄宗羲原著,全祖望补修,陈金生、梁运华点校:《宋元学案》第1册,第524页;[清]黄宗羲、全祖望:《明儒学案》下册,北京:中华书局,1985年,第1271页。)

⑦ [宋]程颢、程颐撰、王孝鱼点校:《二程集》上册,第428-429页。

⑧ 许家星:《张栻的道统思想》,《光明日报》2023年4月15日。

《图》至死秘而不传,那二程岂不辜负濂溪而有愧于衷?且所谓流弊与否,端在于人。如《易》《庸》,若不善读,同样流弊无穷。据祁宽叙述,二程之后,《图》《通书》仍由程门侯师圣、尹焞等传之,且认为“得之程氏”。^①“得之程氏”可作多种理解,“程氏”是指程子还是程子家人?如指程子,则具有程子传授的意义,朱子“秘而不传”说不能成立,但现存文本并无二程授《图》于弟子之痕迹。如选第二种理解,则二程去世后,尹焞等从程子家人手中得之,此似符合朱子二程至死“秘而不传”说。二程弟子获得此书并传之,其实违背程子“不传”之意愿,因为他们是本无能力传此道传此图之人。朱子也认为《通书》“与《太极图说》并出程氏,以传于世”。^②据上下文,当指程子。无论怎样,似乎还是二程将二书传于世,那二程究竟找到了哪个“能受之者”呢?可见,朱子亦很难坚持其“秘而不传”说。朱子并未解释《图》是如何由二程“秘不相传”而至于由程门弟子流传开的。

第五,《图》与《通书》之异。上述朱子给出周程既秘传《图》而程子又秘不相传的理由是无人能受此《图》,但是否亦无人能受《通书》呢?此涉及对二者性质的认识,朱子比较《西铭》与《图》内容之不同,以回应为何程子论《西铭》而不论《图》。他认为《西铭》“推人以之天,即近以明远,于学者日用最为亲切”,而《图》则不同,“详于性命之原而略于进为之目,有不可以骤而语者也”。但朱子这里避开了《图》和《书》之别。据祁宽的记录,当时所见版本,侯、尹得之程门是《书》《图》一体、九江旧本则是有《书》无《图》,且诸本(如长沙本)几乎皆为《书》先《图》后,显然是《书》重于《图》,《图》仅作为《书》之附录,甚至被误认为是《书》的一章,《再定太极图书后序》言“然诸本皆附于《通书》之后,而读者遂误以为书之卒章”。^③至朱子才力图扭转为先《图》后《书》之情况。但二程为何不传《书》?朱子认为《书》是用来阐发《图》之神妙义理的,“《通书》之言,盖皆所以发明其蕴,而诚、动静、理性命等章为尤著”。他在《通书后记》中对该书性质有详细阐发:

而其为《说》,实相表里。大抵推一理、二气、五行之分合,以纪纲道体之精微,决道义、文辞、利禄之取舍,以振起俗学之卑陋。至论所以入德之方,经世之具,又皆亲切简要,不为空言。顾其宏纲大用,既非秦、汉以来诸儒所及;而其条理之密,意味之深,又非今世学者所能骤而窥也。是以程子既没,而传者鲜焉。^④

朱子给出了《通书》三个特点:一是与《图》相表里,是阐发《图》的辅助之作;二是其义理具有亲切简要、切于日用,不为空言,指点取舍、振俗化陋的特质;三是其所论内容既有入德与经世切近人生与现实的两面,同时其广阔的纲领和作用,精密的条理和深微的思想,则非学者可窥探。这导致程子之后,几乎无人可传此学。但无论如何,《通书》绝非“详于性命之原而略于进为之目”,且颇多亲切之论,不存在“未有能受之者”和传之即有无穷学弊之情况。如胡宏《通书序略》对《通书》有很高评价而不甚重视《图》,认为书约文质,道大义精,言淡味长,并以“志伊尹之所志,学颜子之所学”为例,指出其包括广大,发端示人,包容圣贤无穷事业的意义。

① 祁宽《通书后跋》言:“《通书》即其所著也。始出于程门侯师圣……又后得和靖尹先生所藏,亦云得之程氏。”《性学渊源》载侯师圣曾拜见濂溪,故学者推测“侯氏有可能从濂溪处取得《太极图》,二程亦由此得以知《太极图》。而尹和靖为伊川晚年弟子,其所传《太极图》当直接来自程门”。但朱子在《伊洛渊源录》卷12已否定了侯师圣拜见过濂溪说,认为其“年辈不与濂溪相接”,且《性学渊源》所记之语亦不合侯氏身份,故侯氏不可能直接从濂溪手中获得此图。杨柱才推测二程经由侯氏获知此图说,表明他也不认同朱子的周子手授程子说,而更倾向于程子是在此通过其他方式得知该图。李存山仍主张侯氏与周子相见说,“朱熹此说可商榷,周敦颐卒于熙宁六年(1073),此距靖康、建炎之间(1126-1130)有五十余年,若侯仲良在二十岁上下见晚年的周敦颐,不是不可能的”,并根据《伊洛渊源录》及程颢为侯可所作墓志铭,认为侯氏不可能见到周子。丁涛则坚持周程相见时已经完成二书且传之。([宋]周敦颐撰,梁绍辉、徐荪铭等点校:《周敦颐集》,第87页;杨柱才:《道学宗主——周敦颐哲学思想研究》,北京:人民出版社,2004年,第6页注释1;李存山:《〈太极图说〉与朱子理学》,《中共宁波市委党校学报》2016年第1期;丁涛:《二程与周敦颐师承关系考辨》,《广西社会科学》2020年第8期。)

② [宋]周敦颐撰,梁绍辉、徐荪铭等点校:《周敦颐集》,第85页。

③ 同上,第89页。

④ 同上,第85页。

朱子对《书》与《图》关系的处理引发很大争议。象山与其无极太极之辨即提出要分别《图》《书》，主张《书》不同于《图》，二者成书可能存在早年与晚年之别，分别代表周子未成熟和成熟思想。《书》不言无极而仅言太极，是对《图》之修正，甚至否定《图》为周子之作，赞扬《通书》。^① 罗钦顺、黄百家、全祖望等皆扬《书》抑《图》。^② 由此带来的问题是：《通书》是否微妙难通而无有承担者？自内容言，《通书》实颇有义理简易之处。但此《图》《书》之别似乎讨论甚少。

四、双峰之辩：“《图》与《书》盖未作”与“文字语言则未尝及”

双峰对程子不言《图》《书》的“深意”给出了与朱子不同或者说是对立之解，其说颇为新颖而又切中事理。

当是时，先生年才甚少，《图》与《书》盖未作也。所谓论道者，不过以其意口授之耳。自是而后，明道兄弟还于北，而先生专仕于南，声迹寔相远矣。唯明道尝云再见先生，虽不知的在何年，然以“诗可以兴”及“吾与点也”之语推之，计亦早年耳。窃意《太极图》、《通书》皆先生中年以后之所著，而程子亦未之见也。^③ 是以明道识端倪之圉，铭李仲通之墓，与伊川之论颜子好学，其言天地赋予人物禀受之原，虽皆不出乎《图》、《书》之意，而于《图》、《书》之文字语言，则未尝及焉。至于门人问辨之际，亦未闻有援此以质疑者，亦可见矣。^④

（一）“《图》与《书》盖未作也”

双峰的核心观点是：二程受学于濂溪之时，濂溪方三十而立的少壮之年，其学尚处于发展成熟期，尚未创作《太极图说》《通书》，故其论道不过是论其意而口授二程。此后师徒各处南北，未曾相见。^⑤ 据此推测，《书》《图》乃濂溪作于中年，故二程不知。由此造成二程相关文字，如《程邵公墓志》《李仲通墓志铭》《颜子好学论》虽其所论有关“天地赋予人物禀受之原”，不外乎《图》与《书》之意，然却未提及《图》《书》之文。颇有趣味的是，双峰认为程子之文仅仅是在有关天地创生及人物禀受之根源上，受到《图》《说》影响。双峰还指出二程受学之年不过十五六，应该说此时还处于准备科举、学习儒家经典、确立为学志向之时，尚不适合领会“详于性命之原，略于进为之目”的濂溪之《图》，否则即是朱子所反对的

① “‘梭山兄谓《太极图说》与《通书》不类，疑非周子所为；不然，则或是其学未成时所作；不然，则或是传他人之文，后人不能辨也……假令《太极图说》是其所传，或其少时所作，则作《通书》时不言‘无极’，盖已知其说之非矣。”此言殆未可忽也。”“《太极图说》以‘无极’二字冠首，而《通书》终篇未尝一及‘无极’字。二程言论文字至多，亦未尝一及‘无极’字，假令其初实有是图，观其后来未尝一及‘无极’字，可见其道之进而不自以为足也。”象山还批评潘《志》“作太极图”说不可信：“大抵言无极而太极是老氏之学，与周子《通书》不类，《通书》言太极不言无极……周子《通书》与二程言论，绝不见无极二字，以此知三公盖已知无极之说为非矣。”（[宋]陆九渊撰、钟哲点校：《陆九渊集》，第22、24、192页。）

② 罗钦顺不满朱子的《通书》发明《太极图说》，而认可《通书》为濂溪所作，“然《书》中并无一言及于无极，不果何说也？”“《通书》四十章，义精词确，其为周子手笔无疑。”黄百家指出：“盖周子之《通书》，固粹白无瑕，不若《图说》之儒非儒、老非老、释非释也。况《通书》与二程俱未尝言及‘无极’，此实足征矣。”全祖望《周程学统论》言：“若夫周子之言，其足以羽翼六经，而大有功于后学者，莫粹于《通书》四十篇。而无极之真，原于道家者流，必非周子之作。斯则不易之论，正未可以表章于朱子而墨守之也。”（[明]罗钦顺撰、阎韬点校：《困知记》，北京：中华书局，2013年，第38页；[清]黄宗羲原著，全祖望补修，陈金生、梁运华点校：《濂溪学案》，《宋元学案》第1册，第518页；徐世昌等编纂，沈芝盈、梁运华点校：《清儒学案》第3册，第2675页。）

③ 钱穆亦持相似主张：“今可谓濂溪接见二程时，应未有《太极图说》，然不得谓绝无《太极图说》中之见解。”邓广铭言：“二程决不是受‘学’（理学）于周敦颐的，特别是对于他的《太极图》和《通书》，二程是都不曾接触过的。”陈植锽亦言：“何况《通书》乃周敦颐后期的著作，庆历年间与程氏父子相遇时，还根本不知有此事。”此各家之说同于双峰，然皆似未知双峰说。（参见钱穆：《中国学术思想史论丛（三）·周程朱子学脉论》，《钱宾四先生全集》第20册，台北：联经出版事业公司，1998年，第325页；邓广铭：《关于周敦颐的师承和传授》，《邓广铭治史丛稿》，北京：北京大学出版社，1997年，第211页；陈植锽：《周、程授受辨》，《文献》1994年第2期。）

④ [宋]周敦颐撰，梁绍辉、徐荪铭等点校：《周敦颐集》，第181—182页。

⑤ 据《周年谱》，濂溪于庆历六年在南安与程珦同事，“因与为友，令二子师之”，彼时濂溪不过30岁，二程兄弟才分别为14、15岁。尽管明道有“自再见周茂叔后”说，但此“再见”学者认为“当亦在庆历七八年间”，此后二程兄弟“未曾与周子晤谈”。邓广铭认为，“二程受学于周敦颐，乃是二程幼年时候的事，只能算是启蒙老师，而不可能传授道德性命等高深学问”。（杨柱才：《道学宗主——周敦颐哲学思想研究》，第360—361页；邓广铭：《关于周敦颐的师承和传授》，《邓广铭治史丛稿》，第201页。）

骤语、躐等。从二程回忆看,其所得于濂溪最深且反复言及者乃“寻颜子仲尼乐处”与“有吾与点也之意”,此皆与《论语》有关,濂溪由此指点二程体会人生精神之乐,树立为学志向。故双峰推测,即便二程曾再见周子,也仍然是在早年。这与学界的普遍看法一致。^①双峰主要是从濂溪思想具有成熟发展过程、及周程交往之早之少入手。此解颇为新颖而切实,实可备一说。这与陆象山兄弟意在否定《图说》而主张为濂溪少年未定之作说正相反。但双峰的周程相见时世上尚无《图》《说》,故“程子亦未之见也”说釜底抽薪地断绝了朱子所强调的濂溪“手授二程”说。在某种意义上,可谓是对象山兄弟“少作”说的对反,由不成熟之“早作”推至“未作”。应该说,双峰“未作”说就事实 and 情理而论是有可能的,双峰的用意是解释为何程子不传《图》《说》之难题,可谓最大程度洗刷了二程得濂溪之书而不传之嫌疑。双峰立论虽与朱子相左,然并未否定周程授学关系,而是反对周程授图传道说,在一定意义上,双峰之论既给反方输送了炮弹,又减少了正方维护周程授学关系的障碍。

(二)“祖述其意”与“未及其文”:《志》《铭》《论》与周程关系

《志》《铭》《论》与濂溪《图》《书》思想之关系,是正反两派必争之地。尤其在周程双方皆未言及彼此的情况下,如何认识此三篇文字更具诠释之灵活性与多元性。双峰的看法与两派皆有所不同,他既同于正方立场,认为二程三篇文字不出《图》《书》之意,又与正方有所不同,指出此三篇文字实未尝及《图》《书》之文,“未及其文”与朱子“或并其语而道之”相对,值得玩味。正方普遍以此三篇文字视为周程授受思想关联最实质之证据。^②朱子《再定太极通书后序》言:“程氏之书,亦皆祖述其意,而李仲通铭、程邵公志、颜子好学论等篇,乃或并其语而道之。”^③所谓“并其语而道之”,即此三篇文字出现动静、阴阳、五行、五气诸用语。

而双峰所谓“天地赋予人物禀受之原”,实指三篇文字各段篇首或次句出现了动静阴阳、五气、赋生、杂糅、精一、二气、五行、刚柔、天地储精、五行之秀等文字,但并未提及《图》的核心概念“无极太极”。《图》开篇是“无极而太极”,且处处不离太极,《图》作为阐发“性命之原”的根本即在“太极”。而三篇文字所论显然是以传统阴阳五行之气化为中心,并未如《图》般把“太极”确立为居于阴阳五行之气之上的更高位的本原性概念,可见二程并不认同“太极”本原说。学者已指出此点,并以周程理论体系之别视为二程不传《图》的原因。^④但站在正方立场,此阴阳五行说属于《图》的重要内容。但双峰(包括反方)认为所谓“动静”“阴阳”“五行”“刚柔”等用语并不能视为《图》之专有,而是儒家通用之语,故“于《图》《书》之文字语言,则未尝及焉”。但如双峰之解,既然“未尝及其语”是普遍用语,那又如何断定二程之文是用《图》之独特用意而非普遍之意呢?此是双峰矛盾所在。他的立场夹于正、反之间,可谓亦正亦反。《程邵公墓志》言:

夫动静者阴阳之本,况五气交运,则益参差不齐矣。赋生之类,宜其杂糅者众,而精一者间或值焉!以其间值之难,则其数或不能长,亦宜矣。吾儿其得气之精一而数之局者欤?天理然矣,吾何言哉!^⑤

此是就阴阳五行气化,论人物所禀赋之气差异不齐,杂糅不一,而其中有极为幸运而禀受概率极低、难度甚大的精一之气者,但此蒙受上天厚爱而间值精一之气者,又往往气数不长。明道以气和数来解释

① 学界对二程师事濂溪的时间、地点有详尽考察,可参见杨柱才的《二程师事周敦颐考论》。也有学者如吾妻重二根据周敦颐的交友,推测周、程始终有所联系,甚至保持通信。但此推论并无实据,亦不合情理。

② 如学者认为,“尽管二程师事周敦颐主要在少年时期,但受到的影响却是十分明显的……伊川兄弟于其成年形成自己的思想以后仍保留了周濂溪的某些思想学说”。(杨柱才:《道学宗主——周敦颐哲学思想研究》,第365页。)

③ [宋]周敦颐撰,梁绍辉、徐荪铭等点校:《周敦颐集》,第89页。

④ 李存山认为二程实际上“只是‘祖述’了《太极图说》的‘二五之精’以下的内容,而起始的‘无极而太极’至‘两仪立焉’是二程所要回避的。这当是二程不传《太极图说》的一个重要原因”。但他也就朱子说而发挥之,认为“二程对张载之学的批评,可能也正是二程对《太极图说》的不满意之处”。李彬也认为二程不言《图》的原因,“实则是因其理论重心并不在此”。(参见李存山:《〈太极图说〉与朱子理学》,《中共宁波市委党校学报》2016年第1期;李彬:《道统、道体与工夫——朱子对“周程授受”关系的重构》,《国际儒学论丛》2022年第2期。)

⑤ [宋]程颢、程颐撰,王孝鱼点校:《二程集》上册,第495页。

其子天资之佳与短命之夭，最后将此气、数皆视为天理之当然，既然其子遭遇的气、数是合乎天理者，自然当承受之。故其所论仍归结于二程“自家所体贴出来的”天理，具有以天理统气、数之思想。实难断定与《图》《书》必有瓜葛。^①《李寺丞墓志铭》言：

二气交运兮，五行顺施；刚柔杂揉兮，美恶不齐；禀生之类兮，偏驳其宜；有钟粹美（小字：一作纯粹）兮，会元之期。圣虽可学（小字：一作学作）兮，所贵者资；便儻皎厉兮去道远，而展矣仲通兮，赋材特奇。进复甚勇兮，其造可知。德何完兮命何亏？秀而不实圣所悲。^②

此行文和宗旨与《程邵公墓志》相似，皆是哀悼秀而早逝者。同样从阴阳五行论气化刚柔美恶之不齐，导致禀赋者差异甚大，当元气钟会，则会降生禀赋纯粹之气的圣人。圣虽然可以学成，然天生禀赋之资却极为可贵。他赞扬李仲通“赋材特奇”，具有圣人之资，且好学甚勇，当是作圣之才。但其天生德器完备，却遭遇残缺之气命，导致秀而不实的悲剧。此文主旨是围绕圣学展开，强调成就圣学需要气化钟灵先天之材资，且离不开后天之学，然更需要作为外在条件之命运的垂顾。明道由成圣资材之难得，表达了对李仲通未能获得运命垂顾的惋惜。故其二气五行指向材质，与《图》作为形上本原、宇宙根原的太极无关，其所据者显然亦是《易》《尚书》等儒家经典公共知识，且阴阳、动静之词皆未出现。^③

《颜子所好何学论》与《图》《书》的关联特受重视，正方极力主张之，如刘宗周认为此乃“伊川得统于濂溪处”，甚至认为没有《图》《书》为背景，则无法写作《好学论》。^④也有学者提出要注意整个儒学尤其是北宋儒学的语境来考察，认为非全来自濂溪，也可能受到胡瑗、王弼等人影响。^⑤首先，《颜子所好何学论》具有“援经而证事，义尽而语简”的特色，它大量引用、化用了《乐记》《孟子》《中庸》《大学》的文本、思想，其立意不在濂溪所推崇的“孔颜之乐”，而是以“颜子之学”证明圣人可学而至，颜子之学虽濂溪已有论及，但此乃是魏晋玄学以来的公共话题，胡瑗亦力主之。其次，此文的中心在学道的内容，即性情论，是对以王弼为代表的玄学性情论的回应，突出了颜子好学乃是在性情上用功。再次，它着力于成圣工夫论。涉及思、诚、知、行、中和等，最主要的是克己复礼，通向“主敬”工夫。此文的核心可视为复性之学，“明圣学之功”。^⑥其意义不在于继往，而在于开来，是一综合性创新，虽与濂溪思想不无关联，但在根本精神和宗旨上存在很大不同（如它非寻孔颜乐处之洒落境界，而是学为圣人工夫之敬畏），它主要应该是对《乐记》《易》《庸》《孟》等经典之吸收，对魏晋玄学、汉唐儒学以来重大问题之解答，故胡瑗大惊之。最后，就方法论而言，它同样是“刻意经学，推见实理”之结果，与二程所自述其思想“反求诸六经”“得不传之学于遗经”的理念一致。我们需要区分儒学普遍知识、濂溪《图》《说》核心观念，及二程之文理论旨趣，如此方可庶几判定之。

据上所述，伊川不接触《图》《书》，当然能写出《颜子所好何学论》，因为其思想资源并非必然建立

① 邓广铭说：“认为《铭》《志》中所涉及的阴阳、动静、性命等，乃是在吸收了释道二家学说宋代儒生们（包括王安石在内）经常涉及的命题，既非周敦颐的独得之学，程颢的那两段议论也绝非从《通书》中引申而来。”（邓广铭：《关于周敦颐的师承和传授》，《邓广铭治史丛稿》，第206页。）

② [宋]程颢、程颐撰，王孝鱼点校：《二程集》上册，第497页。

③ 陈植锽指出，“其实‘五行’、‘二气’云云，自先秦以来，一直是著书立说者熟知而常用的套语，并非周敦颐或别的宋学家的新发明，何况《通书》乃周敦颐后期的著作，庆历年间与程氏父子相遇时，还根本不知有此事。把一代学问之转手，建立在区区二篇为夭折者所写的墓志个别相似的语句之上，不亦玄乎！”（陈植锽：《周、程授受辨》，《文献》1994年第2期。）

④ “可以肯定的是，在程颐作《颜子所好何学论》时，《太极图说》就已完成了。”（李存山：《〈太极图说〉与朱子理学》，《中共宁波市委党校学报》2016年第1期。）

⑤ 有学者分析《颜子所好何学论》中有关圣人论、性情论、中庸论，与周敦颐之外的北宋儒者如胡瑗、苏轼、司马光、王安石等的思想关联，主张要广泛考虑《好学论》思想背景。（汤元宋：《周程授受说的回顾与再探——以〈颜子所好何学论〉为中心的考察》，《哲学研究》2023年第9期。）

⑥ 马一浮对该文主旨和结构有精细分析，认为可分为标宗趣、显正学、简俗见三大科，最主要的是显正学这一明圣学之功，这一科依次为先原人、举性德、简情失（分释性情，以先明觉、简愚）、明学之道。（参见马一浮：《颜子所好何学论释义》，吴光主编：《马一浮全集》第1册，杭州：浙江古籍出版社，2013年，第51-58页。）

在《图》《书》之上,而是有其更大的底座和视域。^①二程思想形成颇曲折复杂,来源多样,此三文虽可设想为与《图》《说》有所关联,但此关联显然很弱,并不能作为周程授受的有力证据。

(三)“深意或者他有所在”

双峰进一步质疑朱子认为程子担心传此二书的“害道而不语”说。

若曰程子以《图说》、《通书》为害道而不语,则无极静虚之外,如“志学章”、“乾损益动章”之类,至平至实,莫非切于学者之入德而亦不为之拈出以示人,何耶?且无极之云,虽出于老子,而太极之云则出于孔子,而程子俱未尝一言及之,岂程子亦以孔子之言为害道而并黜之哉!是其深意,或者他有所在,而非此之谓乎!^②

如果说二程不论及《图》《书》,是担心其中所涉无极、静、虚可能“害道而不语”,那么《通书》其他章节如志学、乾损益动静等章却极为平实、切于修德,此等切道之语为何亦不语人?这个质疑从《太极图》扩展至《通书》,如果说前者尚有难解易惑之处,后者显然并无此病。二程亦未提及,其故何在?再则,“无极”虽出自老子,“太极”却来自孔子,但二程对“太极”“无极”皆从未提及,又是何故?这一质疑颇为尖锐,即作为周敦颐核心概念的“太极”,《图说》首句“无极而太极”,二程压根并未提及,至少表明二程对此极为陌生,周程授受关系从思想上遭到质疑。由此,双峰否定了朱子给出的程子不言《图》《书》的所谓“微意”所在,否定了所谓“手授”之说,主张周程相见之时尚未有《图》《书》。

双峰说颇具启发,肯定周程授受不等于认可周程“手授《图》《书》”,《图》《书》有别,所谓“害道”之虑不应包括《通书》。此皆少有人论及。^③今人最普遍观点是:既认同周程手授《太极图》,又认为二程受图而不传图是由于周程思想观点有别,导致二程不重视濂溪^④,这不同于朱子的二程不过是广大周子之业而已说。但今人又根据朱子的程子《墓志》《墓铭》《好学论》等来积极论证周程思想之联系(相同)面,既要论周程之同,又要论其相异,难免吃力。

(四)“虽能示之以道,而不能使人自得于道”

第一,有无之辩。《金陵记闻注辩》最后,双峰总结性指出,所有对濂溪的质疑实根源于“无极”说。他认为濂溪有无说通贯透彻,具有道学本源意义,绝非佛老之学,并对“以有无论道”流于佛老之学者加以批评。

余谓或人但知以程子之所谓言有无者讥先生,而不知其自堕于无无。盖以有无论道,则气外寻理,心外求性,固沦于老氏之虚无;以无无论道,则认气为理,指心为性,亦将流于释氏之作用……要不可不两致其察也。惟先生之言,该贯有无而无此失。此其所以光启伊洛紫阳之传而无弊也欤!^⑤

双峰指出质疑者之本意围绕“无极”而发。特别以程子所谓言有无者说(即上文所引程子“言有‘无’则多有字,言无‘无’则多无字”)讥讽濂溪,而不知自家却堕落于无无。若以有无论道,则据《老子》“天下万物生于有,有生于无”之说,陷入气外寻理而心外求性,终将沦落于老庄之虚无,割裂理气、心性之一体。反之,以无无论道,则会陷入佛教认气为理,以心为性,导致理气、心性不分,将流于释氏作用。可见,理气与心性是一而二、二而一的关系,当从有无两面加以精细审查。只有濂溪说方才兼顾有无两面而不流于一偏,此即濂溪能传学于伊洛、紫阳而无病所在。此从义理上肯定濂溪之学实现了理

① 邓广铭根据出题人和事后反应来否定周程之关联,提出程颐《颜子所好何学论》,题目是胡瑗出的,答完后各方反应无提及濂溪。(邓广铭:《关于周敦颐的师承和传授》,《邓广铭治史丛稿》,第203页。)

② [宋]周敦颐撰,梁绍辉、徐荪铭等点校:《周敦颐集》,第182页。

③ 今人仍多主传《图》说,如周学武言:“只是传了多少的问题,而没有传不传的问题。”“二程后来对于《太极图说》有多少的发明是一回事,有没有受图则是另外一回事。二件事应该分别的看。”(周学武:《平心论濂溪和二程的传承关系》,《朱子学刊》1994年第1期。)

④ 有观点认为,“不能否认周敦颐传授了二程《太极图》这一事实。因为二程本身不甚推重周敦颐,对周敦颐的《太极图》宇宙生成模式有保留意见,无论是从学理上,还是从个人生活态度、修养方法上,他们都有明显的差别”。(任俊华:《周敦颐〈太极图〉渊源再审视——与陈寒鸣同志商榷》,《南京师大学报》社会科学版1996年第2期。)

⑤ [宋]周敦颐撰,梁绍辉、徐荪铭等点校:《周敦颐集》,第182页。

气、心性、道物之一体，避免了堕入佛老之虚无。双峰提出的反对气外寻理与认气为理说极有意义，为朱子学者所喜用。

第二，“示之以道”与“自得于道”。双峰找出程子称述濂溪所有14条说以结束《金陵记闻注辩》，希望学者由此虚心平气把玩而觉悟之。他还针对若干有疑问者略加解释，如关于称“周茂叔穷禅客”或以为此为正面语，而非负面语，双峰解释是“此条未详。或曰：言其淡静无欲，如萧然无衣钵之禅客也”^①，认为是用以形容濂溪平淡无欲，如一身萧然之禅客。并以潘兴嗣《墓志》所载为证，当濂溪去世时身无长物，钱不满数百，其清贫状况，印证其清淡寡欲正如“穷禅客”。^②又解释伊川《太中公家传》对濂溪赞语“果为学知道者”，伊川年近六十所作《家传》借其父之口称濂溪知道，可见对濂溪之推崇。《明道行状》中言明道闻周茂叔论道而未知其要，出入佛老数十年而后返求六经而得，此说常作为反方质疑明道之学实得之于六经而非濂溪的有力证据。对此双峰给予了巧妙解释：

或疑程子既闻先生论道，而犹曰未知其要，必待泛滥诸家，出入老释，反求诸六经，而后有得。则是程子之道乃得之于六经，而非得之于先生也。殊不知圣贤教人，虽能示之以道，而不能使人自得于道……程子所谓吾学虽有所受，然天理二字，却是自家体贴出来，正谓此也。^③

双峰从教与学的关系出发，区别教育者的作用在于“示之以道”，即给予为学方向上的影响，以道示人，但并不能使学者能得其道；学者只能通过自家努力来“自得于道”，并以孔门之教为例，如颜子虽闻夫子之教，却是反求诸己而得，否则即是口耳之学。程子自家体贴出天理说即此意，故程子自得六经说与受学濂溪并不矛盾。此说颇巧，胡宏言“周子启程氏兄弟以不传之妙”，表达了周子的启发引导之功，这较合乎二程与濂溪之关系，如程子言“昔受学于周茂叔，令寻颜子仲尼乐处”，“自再见周茂叔后，吟风弄月以归，有吾与点也之意”和“观天地生物气象”。但二程并未论及濂溪太极阴阳等说，此意深奥，且不论周子当时是否已形成此思想，即便形成之，就教学言恐亦不易讲授于十四五岁少年。对于年少之学，树立为学方向和旨趣更为迫切。故二程从学濂溪所得，应是为学志向之开启。双峰此说较为客观看待了濂溪对二程的影响，既不否认，又不高估。也有学者据二程“自得”说与朱子的周程授受说的矛盾，提出“道不可传”论，事实上反驳了朱子的周程授受之论。^④

双峰最后提出对程子与周子关系的总体看法：

右历考程子之书，其所以称述先生之道德言行，与其所以受学于先生，而先生之所以发之者如此，可谓尊之信之之至矣。曾未闻有半言只字微寓其不满之意也。今或人号为尊信程子，而乃反致疑于先生，且并与程子而诬之，其误深矣。盍亦退省其所以偏蔽之原而速求反于大中至正之极。不然……非议先

① [宋]周敦颐撰，梁绍辉、徐荪铭等点校：《周敦颐集》，第183页。

② 对“穷禅客”说，学者有不同理解。如顾宪成认为乃是后人增添“周茂叔”三字：“《二程遗书》云：‘明道少时喜与禅客语，欲观其所学浅深。’伊川云：‘天下至忙者，无如禅客。’又云：‘释氏善遁，才穷着他便道我不为这个。’看此可识‘穷禅客’三字之义。近有引用其语者，于中间增一字，曰周茂叔乃穷禅客，殆失之矣。”全祖望则认为此“纪录之不尽足凭也”。另一种解释是对周子早年从学禅僧的批评，盖宋儒皆有逃禅归儒的经历，“濂溪少从鹤林寺僧寿涯，山谷尝答书劝其往参高僧归文宗。老逃禅归儒，大类横渠。故程子尝曰‘周茂叔穷禅客。’”（[明]黄佐《庸言》第12卷，明嘉靖三十一年刻本，第513页。）另有一种新奇之解为“穷尽禅客之理”。陆世仪言：“此必茂叔与禅客语，曾穷诘之而禅客不能对，故伊川述之。学者闻之，然不能悉记其语，故止记此一语也。当时周子之语，必然有不同。”（《思辨录辑要》卷35，文渊阁四库全书第724册，第330页。）

③ [宋]周敦颐撰，梁绍辉、徐荪铭等点校：《周敦颐集》，第183页。

④ 如王充耘认为道乃是公共之物，并非所谓圣人可私有独占，故不存在私相授受之说，反而陷入佛老。“道者，众人公共之物，虽愚不肖可以与知能行，而谓圣人私以相授者，妄也。汤文孔子相去数百岁，果如何以传授也邪？若谓其可传，则与释氏之传法传衣钵者无以异，恐圣人之所谓道者不如是也。”马一浮据孟子深造自得及明道独得之说，推论道乃是自得，“则信乎其不可传矣”，“二程从濂溪受学，何以云‘天理是自家体认得来？’明其不可传也”。马先生肯定周程传学，但反对授受其道，其见解与双峰极为相近，当然双峰没有提出“到不可传”论。王宇对此问题有深入讨论，认为存在师传与心传两种心态。（[元]王充耘：《传授心法之辨》，《读书管见》，《景印文渊阁四库全书》第62册，台北：台湾商务印书馆，1986年，第455页；吴光主编：《马一浮全集》第2册，第27、28页；王宇：《“道不可传”论的展开及其对儒学现代转型的启示》，《哲学研究》2023年第11期。）

师,疑惑后学,其不获咎于名教也几希。是岁六月甲子,谨书于瑞之西涧书堂。^①

双峰认为,就程子之书来看,对濂溪道德言行充满称颂之辞,表达了尊敬崇信之意,并无半点不恭不敬,且其学受到濂溪启发。他批评学人看似尊敬程子,却怀疑濂溪,甚至诬毁程子,误解太深;并告诫学者当反思自家所见之偏,不可信其一己之私而违背天下之公是,以至于非议先师,贻误后学,最终获罪名教。显然,双峰此语肯定濂溪之学,强调程子之学传自濂溪,断定这些看法应为天下公是,不可怀疑。此又同于主流“濂溪发之,程子广之”说。问题在于对“发之”程度及“广之”性质的理解,此涉及对周程思想的把握。就广之言,一是以朱子、南轩为代表的主流看法,认为二程在性命本原之学上濂溪太极论影响,即“程氏兄弟语及性命之际,亦未尝不因其说”;二是以李存山为代表,认为程子仅是继承了濂溪的阴阳动静之生成论,而未吸取其太极本原论。就发之言,一是以朱子、南轩为代表的“手授”传道说,二是以胡宏、饶鲁为代表的周子启之,二程自得于道说。故吾人当避免黄宗羲所批评的“尊之者未免太高,抑之者未免过甚”的偏颇之评。

第三,二程之别与周程授受。受到二程异同之辨的强烈影响,学者也有辨析周程授受当分为程颢与程颐之不同取舍的论述,认为程颢多传濂溪之学,程颐对周子颇为不契。此论清儒郑杲发之,今人吾妻重二、周建刚等袭之,且把程颐不传濂溪之学与洛蜀党争关联之。^②此种看法过于联想,过于突出二程兄弟思想之差异,过于看重学术与政治之关联,过于看轻伊川的哲学造诣和修为境界。

五、周程授受之穴:信仰、义理与史实

以上从双峰《金陵记闻注辩》入手,讨论了周程授受这一重要公案的主要问题:第一节讨论有关濂溪其人其书的争议问题,涉及《太极图说》的渊源、版本、濂溪与佛道及新学之关联;第二节是辨析周程交涉之无的五个事件,及彼此本体与工夫思想之异;第三节补充讨论朱子以“未有能受之者”解释二程不传《图》可能存在之问题,如《图》与《书》、《图》与《易》《庸》之关系,朱子对程门之无视等问题;第四节分析双峰以“未之作”对周程手授的否定,以“未尝语及”对三篇文字与《图》《说》文字采用的否定,以“示之以道”和“自得之道”区分了受学与传道。

一直被忽视的双峰《金陵记闻注辩》也许是对周程授受最早作出全面总结的文献,体现了双峰精细、缜密、新颖的治学特点,其虽坚持朱子学的周程授受的立场,但在具体问题上又对朱子说提出挑战,提出周子年少未作《图》《书》论,否定了朱子的周程手授说和程子三篇文字与《图》《书》的必然关联,再次体现了“多不同于朱子”的特色。即便今日读之,其立论之平实、中肯,仍然给吾人以启发。朱子是建构周程授受的最大操盘手,在其中扮演了极为重要的中介角色,正是在其媒妁之言的拉拢下,原本关系并不密切的周程被拢合在一起,从此无法再分离。尽管如此,如客观审视作为当事人的周、程之交往及言行、思想,这种拢合总觉得存在某种别扭或裂缝之感。尤其在朱子极为高调的声音下,这种违和感尤其鲜明。

周程授受本质上是朱子所建构的理学道统谱系,以树立对理学之道的信仰。它呈现出朱子所精心

① [宋]周敦颐撰,梁绍辉、徐荪铭等点校:《周敦颐集》,第184页。

② 郑杲《读宋元学案》:“然则论濂溪之源流分合者,当曰明道传濂溪之学,微有所损益;伊川兼承濂溪、安定之学,而各有损益,成其为伊川者也。”吾妻重二亦辨析程颢、程颐对濂溪态度之别,认为程颐不喜濂溪与“洛蜀党争”的政治斗争有关,因为濂溪与蜀党关系密切,导致程颐对濂溪不满,故不肯认周程授受。周建刚进一步发挥之,提出程颢、程颐的主角和配角说,“就形式而言,周敦颐与二程之间并没有形成严格的师弟子关系。周程授受过程中,二程角色有别,程颢是主角,对周敦颐思想领会较多;程颐则是配角,与周敦颐有一定的思想距离。二程洛学主要由程颐系统发展而成,程颐有意识地淡化与周敦颐的师承关系,这是历史上‘周程学统’争议形成的主要原因”,并把所谓周程之争的祸首推给程颐,“而程颐后期已有意淡化与周敦颐的师承关系,并由此开启了有关‘周程授受’的历史争端”。([清]郑杲:《读宋元学案》,徐世昌等编纂,沈芝盈、梁运华点校:《清儒学案》第8册,第7497页;[日]吾妻重二:《论周濂溪》,吴震主编:《宋代新儒学的精神世界——以朱子学为中心》,上海:华东师范大学出版社,2009年,第366-367页;周建刚:《再论周程学统》,《求索》2017年第11期。)

打造的理学道统论所具有的共性：神秘性、私人性、单传性的宗教信仰意味，多少具有禅学衣钵相传的习气。从“允执厥中”的尧舜授受，“人心惟危、道心惟微，惟精惟一，允执厥中”的舜禹授受，到“惟颜子得闻之”的孔颜克己复礼为仁的“传授心法切要之言”，“夫子之道忠恕而已矣”的曾子对孔子“末后亲传密旨”之领悟，皆具有很强的私相授受、他人无与的特点，“无与”的原因即在于他人无此资质，无能受之。故朱子对周程授受作出同样解释，“观其手授之意，盖以为惟程子为能当之”，说得再明白不过。

信仰需要理性的论证和事实的支撑才能更有说服力。朱子为此作了大量工作，使义理分析、史实考察皆服务于道统信仰。儒学一贯强调道德理性，同时又重视史实。当二者产生冲突时，儒学总是选择站在道德之理的一面，主张价值高于事实，善高于真、理高于事。故有春秋笔法、微言大义、为尊者讳等史学观，使求真的历史理性、求智的逻辑理性皆服从于求善的道德理性。^①但是儒学又重视历史，史实可以成为义理的佐证，构成信仰的见证。故朱子在建构周程授受之信仰过程中，始终不废史实的考察，以服务其道统建构。朱子对史事看似极用心而严谨，如他不断搜寻对勘文本，看似客观；但他最终对文本的判定，却取决于对文本的理解和需要，充分继承了孔子“笔则笔，削则削”的精神，凡是不合其意者就多加以删削，如小到蒲宗孟的《墓碣》（凡有碍于周敦颐形象者，则删之），大到《太极图说》与《通书》次第调整。在这一过程中，多少呈现出独断的色彩，在解释上难免存在牵强之处。居于反方立场者，其对史实的质疑和义理的把握，同样从有利于自身立场出发，以否定此道统之成立。故史实、义理往往徒具工具之作用，同一概念、事实在不同立场的学者那里获得不同的或相反的解读，聚讼不已。

双峰对周程授受之辩，既肯定程子受学濂溪这一理学共识，又否定朱子“手授图书”、“未有能受之者”的“微意”、“害道而不语”说；主张周程授受之时，濂溪《图》《书》尚未作，故程子“亦未之见”，指出《志》《铭》《论》虽发《图》《书》之意而未尝及其“文字语言”。可见，双峰的观点处于正反之间。在方法论上，朱子、双峰皆体现了“理须有，事虽无而应有”的思维模式，呈现了道统信仰、义理解析与史实取舍间的复杂关系及内在张力。

在方法上，朱子力求将说理与事实、义理与文本、本意与新解融为一体，然始终存在不可调和的冲突，以至于为人诟病。这可能是朱子作为完美主义者、至善主义者的困境。譬如朱子对儒家经典的处理，既号称尊重本意，又要表达其理学新思，故凡经其手之书，多有删削增补调整之遭遇，如对《四书》的重新整理、增补《大学》格致传、对濂溪著作的整理、调整《太极图说》和《通书》的次序等。颇具意味的是，在面对证据明显不足时，朱子和双峰都采用了“理应有，则事虽无而应有”的策略，即周程授受之若干事实恐不存在，但从周程授受之理上应该有，则事上亦须有。此种“以理定事，事从理出”的原则，多少带有“信则有，不信则无”的信仰意味和独断色彩，站在理从事出，有事方有理的实证主义立场，当然不满于朱子论证之罅漏。故周程授受之公案，绝非从义理或史实即可了断。从本质而言，周程授受之存在已经上升为理学道统之信仰，早已超越了事与理的层面。本人于此公案及其争论所感触最深者是：理学是有信仰的，树立理学信仰正是朱子建构周程授受的最大动力。^②

作为朱子后学的饶双峰，其可贵者在于不为朱子所囿，而常能有别开生面之思。其对周程授受的反思，从方法上启示吾人，此一公案之症结不在史实，也不在义理，而在于对道统的价值信仰。故各种反对声音虽不绝于耳，实未能击中其要害，亦无法改变朱子的立场。对道学家而言，“合理即存在”。周程《太极图》授受的必然存在，即在于它是合乎理学之理，它作为历史事实的存在难免有疑，但作为应该之理、信仰之理则不容置疑。此正显出理学捍卫道统信仰的“合理主义”。

（责任编辑 于 是）

① 关于中西方文化比较，有流行观点认为西方文化以逻辑理性为主，中国文化以历史理性为主、以道德理性为主。

② 当然，我们也不同意土田健次郎的周程授受的“神话说”。（参见[日]土田健次郎：《道学之形成》，王水照主编：《日本宋学研究六人集》第2辑，上海：上海古籍出版社，2010年，第119-133页。）

在解经与解心之间

——理学语录的言说方式

罗慧琳

【摘要】语录体作为宋明儒谈经论道的共同载体,为他们在注疏体之外提供了一个重要的言说渠道。但阳明与程、朱的语录却展现出不同面貌,这一差异源于各自对经典与本心重视程度的不同。阳明重发明本心,相较于程、朱,尤其青睞口传,教人喜当机指点、随文立义,要在引导学者自得,而最终需要在不可言说处止于无言,以使学者转向对本心的切身领会。朱子的语录多围绕解释经典展开,是用以助成学问交流、寻求经典原义的阶段性工具。程子虽然不像朱子那么重视注疏,其语录多是围绕解经展开。以程、朱反观阳明,脱离经典而强调心解独得的言说,不仅潜藏着师心自用的危险,也可能造成曲解经典原义,以至于撼动经典地位的流弊。如是,儒者言说须在解释经典与发明本心之间寻求一个平衡。

【关键词】语录体;经典;本心;阳明;程朱

中图分类号:B248.2 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2024)04-0132-08

作者简介:罗慧琳,湖南衡阳人,哲学博士,(太原 030006)山西大学哲学学院讲师。

基金项目:国家社会科学基金重大项目“四书学与中国思想传统研究”(15ZDB005)

一、引言

在汉唐诸儒处,读经是为了传圣人之法,而在宋明儒者处,读经更在于得圣人之心。^①是以汉人解经守家法、重典章,以注疏体为主,宋人解经务切己、重自得,对注疏的倚赖不如汉唐儒之重。这一经典观的转变,为语录体的出场搭建了一个舞台。^②语录体自由舒畅、当下切己的特性,能将“死”的文本变成“活”的理解贯通起来,不仅切身关联着个人阅读的心得所在,也可以助成经典在历史、生活世界中的重新展开。语录体的这些特性,对于旨在领受天理、务求成圣成贤的宋明诸儒来说,正可以承载发明经典之义、触及圣人之心的要求。而语录体的这些特色又不独为某一人、某一文本所独占,而是为有着相同经典观的一众儒者所共同具备。

但在清人眼中,本为解释经典所服务的语录体,却发生了与经典并驾乃至凌驾于经典之上的情形,最终导致经典体系的坍塌。在这种种指摘当中,语录体更多的是作为一个整体,成为清代汉学家攻击理学家的共同标志,似乎语录体的存在本身就必然导向这一结果。而清人对语录体进行整体性批评的基

① 程子曰:“读书者,当观圣人所以作经之意,与圣人所以用心。”朱子将此句收入《近思录》,在《读论语孟子法》与《语类》中反复讨论,其态度与立场昭然。([宋]程颢、程颐撰,王孝鱼点校:《河南程氏遗书》卷25,《二程集》第1册,北京:中华书局,1981年,第322页。)

② 在《理学家与语录体》一文中,陈立胜从诸多方面对语录体与理学的关系绘制了一幅较为整全的图像。总体而言,注疏体与经典文本关系更为紧密,语录的自由度就更高一些。关于注疏体,陈教授说:“作为注经者,首先受到文本本身的限制,他总是在文本所允许的意义空间之中,阐发自己的理解。”而语录正有以补充这一不足,它能为思想家们的创造性解读提供道场。对此,贾德讷(Daniel K. Gardner)表示:“在‘语录’中,他们找到了自由地联系概念与概念、文本与文本、文本与同时代情境的途径。由于不再受制于一个‘在场’的经典文本,‘语录’里关注的焦点、提出的看法,其视域便可以广阔得多。”(陈立胜:《语录体与理学家》,《入圣之机:王阳明致良知教研究》,上海:生活·读书·新知三联书店,2019年,第57页;[美]贾德讷:《宋代的思维模式与言说方式——关于“语录”体的几点思考》,[美]田浩编,杨立华、吴艳红等译:《宋代思想史论》,北京:社会科学文献出版社,2003年,第399页。)

调,延续到现代学者对语录体所做的研究中。这就引发了一些问题。第一,在语录体的大框架之下,却存在着不同面貌与学问性格的语录体,典型者如《论语》《朱子语类》《传习录》三者就各有其特色,超出儒家之外的还有禅宗的语录。这些语录虽然共享着言谈的底色,但不论是其形式还是底层逻辑的差异,可能较其相通之处更大。第二,对语录体的整体形态进行反思,就不得不面对《论语》的存在所发起的挑战,圣人浑全自然的语言奠定了《论语》的典范地位,也为语录体存在的合理性及其价值做出有力论证。那么,清人对宋明语录体的批评是否同样可以发向《论语》?如果答案是否定的,那么语录凌驾经典这一现象的发生,究竟是语录体从其诞生之初就潜藏着不可避免的危险,对其正当的使用只能由圣人保证,还是说学者也能在一定程度上理解并驾驭它?不同形态的语录体的出现,是否并非语录体自身的发展所造就的,而是出于不同学者对《论语》中圣人施教,进行了不同面向的理解与主动选择?

对以上问题的回答,不仅涉及汉与宋、理学与心学之间的差异,也关涉言说形式与学理之间的内外勾连。首先,语录体之所以成为清人对宋明诸儒的一个共同争议点,意味着语录体超出了自身的体裁意义,而指向二者更为根本的分歧——解经论道的方式,体裁的选择不过是其外在表现形式。其次,即便宋学相对汉学而言更强调自得,但在广义宋明理学内部又非铁板一块,以程、朱为代表的理学家更注重对经义文理的阐发,以阳明为代表的心学家却更注重以经典发明本心,这使得在经典与本心之间的天平发生不同程度的倾斜。当他们带着各自的学问取向去言说经典时,就在语录体的共性之下,分化出颇为不同的语录体样态。所以即便同样借言语传达道理,理学语录体与心学语录体是由不同逻辑所构筑的语录体。因此,对语录体的不同分支做更细致的讨论,不仅可以丰富现有的语录体研究,而且是将理学与心学的视角引入汉宋之争,展开对语录体作为一种经学方法的探讨,这同时也是在试图应对清人的质疑。对这些话题的讨论都有助于揭示,既然解经与解心并不是简单的截然对立、非此即彼,那么问题的难点就在于寻求二者之间的平衡点,言说的形式或许可以将这一难题外显化,帮助我们开启话题。

基于此,本文欲在广义理学的整体视野之下,尤其以程、朱、阳明为代表,探讨经典、本心与语录体三者之间的互动,涉及的是内容与形式、观念与表达之间的内外关系,也更着眼于语录体间的差异,试图在现有研究的基础上做出进一步的推进。

二、因病立方:重发明本心的语录体

如果说由汉至宋,经典观的转变大致从“得圣人之法”一转而为“得圣人心”,那么阳明的经典观是在程朱一脉“得圣人心”上又转出一层,重新排布了经典与吾心的位置而确立的。所谓“六经者,吾心之记籍”,圣人之心即人人皆有之良知,也即吾之本心,故读经即读吾心。不仅如此,将一切纳入心中也与宋儒对经典的理解有别,“《易》以道阴阳”一转而为“志吾心之阴阳消息”,“《书》以道政事”一转而为“志吾心之纪纲政事”,《诗》《礼》《乐》《春秋》莫不如此,要皆以天地间阴阳消息、人伦中纲纪政事等一概纳入心中。^①因此,将经典说成是“吾心之记籍”,相较于汉宋诸儒所见经典地位之高、涵盖之广,一方面提升了心的地位,另一方面却缩小了经典的范围。不过,将六经说成“吾心之记籍”只是阳明转变宋儒经典观的第一步。为学的最终目的是要发明“我”之本心,经典的作用即在于助成这一目标的实现。所以第二步,阳明又改朱子“四子,《六经》之阶梯”^②的说法为“《六经》以为户牖,《四子》以为阶梯”^③，“户牖”者乃吾心开合之机,“阶梯”者则吾心寻入术径。在本心这一绝对目标之下,《四书》与《六经》皆以户牖、阶梯的工具性身份居下一层。如此一来,就倒转了宋儒对于经典与吾心关系的安顿。

除此之外,经典地位的相对下调还关涉着阳明对经道关系的看法。心学家的理由在于:人对于己心的感知与体贴总是更为切近且及时,但经典的传承有赖于语言文字以为载体,当千载过后,时移世异,文辞难通,何从求得圣人之旨?经此权衡较量,透出阳明对语言文字之为载道工具的不信任:“人心天理

① 参见[明]王守仁撰、吴光等编校:《稽山书院尊经阁记》,《王阳明全集》上册,上海:上海古籍出版社,2011年,第283-285页。

② [宋]黎靖德编、郑明等校点:《朱子语类》卷105,朱杰人等主编:《朱子全书》第17册,上海:上海古籍出版社、合肥:安徽教育出版社,2002年,第3450页。

③ [明]王守仁撰、吴光等编校:《应天府重修儒学记》,《王阳明全集》中册,第991页。

浑然,圣贤笔之书,如写真传神,不过示人以形状大略,使之因此而讨求其真耳;其精神意气,言笑动止,固有所不能传也。后世著述,是又将圣人所画,摹仿誊写,而妄自分析加增,以逞其技,其失真愈远矣。”^①道理无穷而文字有限,天理良心趣幽旨深,难以分析描摹,载籍之于此,不过形状大略之于实体,难得其真,即便圣贤亲笔垂训,亦不免“书不尽言,言不尽意”,落下一层。在经道之间已有此悬隔,何况传注又仅着眼于文字本身,故又等而下之。总之,对于本心的自信与对载道之文的不信任,在这一近一远、一难一易的较量之下,阳明转变了宋儒的经典观。

阳明留下来的文字多为弟子所记或书信问答,并不倾心于传注之事。他曾嘱咐门人将自己的零碎文字都烧了,以免累人。^②即便晚年撰写《大学问》,门人想将其刊刻成书,阳明却特别强调其中内容当口口相传,方合其宜、得其益,其中原因因在于“讲学须得与人人面授,然后得其所疑,时其浅深而语之。才涉纸笔,便十不能尽一二”^③。面授之妙在于能随人所问浅深给以相应答复,富情境感,具针对性,所以相较于著述,阳明更青睐口传、讲论。徐爱在《传习录序》中写到:“门人有私录阳明先生之言者。先生闻之,谓之曰:‘圣贤教人如医用药,皆因病立方,酌其虚实温凉阴阳内外而时时加减之,要在去病,初无定说。’”^④人之病痛各有所在,人之机感又自不同,圣贤之言皆是因病立方,故经典中的种种言说可加以择取施用,却不能执定,虽为“济世良方”,却不是可以广施于众的“一方治百病”。

因此,阳明注重教法的时机性,针对不同资质的学生、问题及场合,都可以作不同的表达。在围绕经典的讨论中,这种当机指点、随文立义的问答形式,不仅可以说文义之外的引申义,而且有时候为了突出某种意味,阳明还会在对话中采用与经典和常识相悖的策略。比如“圣人亦是‘学知’,众人亦是‘生知’”^⑤,通过对调常识意义上圣人与众人的定位,来突显良知人人皆有之义。又如“乡人有父子讼狱”,阳明告之以“舜是世间大不孝的子,瞽叟是世间大慈的父”,也是通过转换对舜与瞽叟的固有评价来说理。就其效果而论,据记者所录,其感人之速竟至“言不终辞,其父子相抱恸哭而去”。^⑥打破常规的论说富于冲突性与戏剧感,可以为老生常谈的说教注入新鲜血液,从而引发困惑、启迪思考,让听者在一片惊叹中幡然醒悟。但这也突破了常规意义上的经典诠释的范围,具有鲜明的“实用”倾向,与其说这是在解经,更不如说是在用经。因为目光并不聚焦于还原经典原义,而在发明本心。为了达成这一目的,对于经典含义的发挥就不仅可以引申、超越,甚至于翻转经典原义。要之,经典之于发明本心,不过是吾心之户牖和阶梯。

从语言表达看,经典文字尚可解可说,而良知人人本有、随处发见的特点决定了它易于体证,难为言表,不可以做对象化的拟议。如果论说的终极目标是要导向个人对自身良知的体证,那么即便经典有可解可说之处,也难免成闲议论。既然筌蹄用以捕获鱼兔,经典是为了发明本心,那前面所说阳明在问答中的随文立义、多方譬喻也都是权宜法,到此境地,一切户牖和阶梯皆已失效,“道之全体,圣人亦难以语人”^⑦,言语已成百无一用者,惟赖自得。所以有时在学生不断追问究竟什么是良知、如何致良知,以

① [明]王守仁撰、吴光等编校:《传习录(上)》,《王阳明全集》上册,第13页。

② 阳明龙场悟道后,有《五经臆说》解经之作,虽然烧了,今全集仍可见十来条。钱德洪序曰:“师居龙场,学得所悟,证诸《五经》,觉先儒训释未尽,乃随所记忆,为之疏解。阅十有九月,《五经》略遍,命曰《臆说》。既后自觉学益精,工夫益简易,故不复出以示人。洪尝乘间以请。师笑曰:‘付秦火久矣。’洪请问。师曰:‘只致良知,虽千经万典,异端曲学,如执权衡,天下轻重莫逃焉,更不必支分句析,以知解接人也。’后执师丧,偶于废稿中得此数条。洪窃录而读之,乃叹曰:‘吾师之学,于一处融彻,终日言之不离是矣。即此以例全经,可知也。’”([明]王守仁撰、吴光等编校:《五经臆说序》,《王阳明全集》中册,第1075页。)

③ [明]钱德洪:《刻文录叙说》,钱明编校整理:《徐爱 钱德洪 董沅集》,南京:凤凰出版社,2007年,第184页。

④ [明]王守仁撰、吴光等编校:《传习录(序)》,《王阳明全集》下册,第1737页。

⑤ [明]王守仁撰、吴光等编校:《传习录(下)》,《王阳明全集》上册,第108页。

⑥ “乡人有父子讼狱,请诉于先生,侍者欲阻之。先生听之,言不终辞,其父子相抱恸哭而去。柴鸣治入问曰:‘先生何言,致伊感悔之速?’先生曰:‘我言舜是世间大不孝的子,瞽叟是世间大慈的父。’鸣治愕然请问。先生曰:‘舜常自以为大不孝,所以能孝。瞽叟常自以为大慈,所以不能慈。瞽叟只记得舜是我提孩长的,今何不曾豫悦我,不知自心已为后妻所移了,尚谓自家能慈,所以愈不能慈。舜只思父提孩我时如何爱我,今日不爱,只是我不能尽孝,日思所以不能尽孝处,所以愈能孝。及至瞽叟底豫时,又不过复得此心原慈的自体。所以后世称舜是个古今大孝的子,瞽叟亦做成个慈父。’”([明]王守仁撰、吴光等编校:《传习录(下)》,《王阳明全集》上册,第127页。)

⑦ [明]王守仁撰、吴光等编校:《传习录(上)》,《王阳明全集》上册,第27页。

期在名象概念上获得一个清晰而明白的界定时,阳明便采取不正面回答的方式加以应对,要让人自去理会。比如问如何“致良知”,阳明答以:“既知致良知,又何可讲明?良知本是明白,实落用功便是。不肯用功,只在语言上转说转糊涂。”^①问“未发之中”及其气象,阳明答以:“哑子吃苦瓜,与你说不得。你要知此苦,还须你自吃。”^②如果说阳明由于对文字的不信任,转而寻求一种更能表现道理的言说方式,那么这一倾向的极致化需要在不可言说处止于无言,付诸行动与体认。“学苟自得,何以言为乎?”对于筌蹄工具性的抛弃,迫使学者由概念辨析转向工夫层面的切身岭会,以达成对于心体本身的显明。盖以沉默为言行之间枢纽,行在言外,止于言方启其行。至此,我们通过对阳明语录体的分析,发现在这一典范中,常规意义上的言说触及到它的边界,并不断延伸、拓展其边界,可以将言语之外的无言、肢体语言也纳入更广泛意义上的言说方式中。

相较而言,《论语》作为以语录体写就的经典,主旨虽不在于发明本心,但作为孔子对弟子随问随答、因材施教的记录,《论语》的对话也可以在一种广泛意义上看作圣人的因机指点。在孔子教导弟子的对话中,虽不乏“默而识之”“予欲无言”“天何言哉”等意味,以显示语言文字有其边界所在,在讲明道理的同时亦不失体验扩充之一端,于言默皆有所认可而未尝执于一偏。但上述表达在《论语》中分量甚微,《论语》中大段所见都是圣人之所欲言、所显言,示人以具体下手处。后儒常常赞叹孔子说话自然、浑全,意即圣人在亲切、平常的教导中,能够将大本源头、上达之效一并囊括其中。对此,朱子曾总结到:“孔子之言,多且是泛说做工夫,如‘居处恭,执事敬’,‘言忠信,行笃敬’之类,未说此是要理会甚么物。待学者自做得工夫透彻,却就其中见得体段是如此。”^③孔子就根本上施教,所说都是切于日用伦常的道理,但就人人“耳目之所闻见、心力之所能及者为之,最为浅近易行”^④。这意味着孔子对语言文字的可靠性及其传达效率,相较于阳明有着更为积极的肯定。

若阳明的言语观止于此,也就仍不出古典儒家范围之外。但实际上,阳明因对言语的不信任,导致对言说始终不能达成足够充分的正面肯定。“吾契但著实就身心上体履,当下便自知得。今却只从言语文义上窥测,所以牵制支离,转说转糊涂。”^⑤对心体本身的言说往往导向对其自身的偏离,成为体证本心的妨害,说之越详而离之愈远。因此对阳明而言,言说的目的既不像孔子说一些平常的伦理准则,也不像朱子那样对经典进行支分节解式的辨析,而在于略作指画,“示人以所向往而已”,如果仍有不明晰的,就只能归在良知上体会。在这中间,语言能承担的部分很少,也就少有辨析可以发挥的余地。从阳明自身悟道经验来说,龙场悟道的关窍在于亲历千死百难的个人体验,其后方“以默记《五经》之言证之”而“无不吻合”。在这一历程中,经典的作用在于印证本心,而本心的开显甚至不必经此一途。所以当有学者认为阳明“致良知”的说法得自于在《大学》与《孟子》之间“发现”了某种一致性,阳明可能并不会首肯,也不会引以为傲,因为在他看来,这仍属于次一级的学问方式,读出来的文义层面的关联远远不及体悟所获得的道理真切。钱穆先生在总结阳明的教法时说:“他平生讲学,总是针对着对方讲,从不凭空讲,也不是在讲书本,或讲天地与万物。他所讲,也只本他自己内心真实经验讲。”^⑥“讲书本”属传圣贤之言,“讲天地万物”则将天下国家一概纳入,而“内心真实经验”又不是常人可以轻易捉摸的生活伦理经验,惟“只本”于此,可见对于“内心真实经验”的论说在阳明语录中的分量。

不过,心的内证毕竟难言,所说出者往往只能是方便之说。这些方便之说作为悟道的助援,从表达形式上可以非常多样化,语言上也可以极精彩,不拘一格。陈立胜教授称赞阳明的《传习录》作为语录体的代表:“有正说,有反说,有庄说,有谐说,有横说,有竖说,有显说,有密说,表达之生动性与多样性,在理学语录类已臻化境。”^⑦这些论说随立随破,要在得其意而忘之,不可以纠缠。反过来看,“夫子之文章,可得而闻也,夫子之言性与天道,不可得而闻也”(《论语·公冶长》),圣人不去形容描摹道体本身,

① [明]王守仁撰、吴光等编校:《传习录(下)》,《王阳明全集》上册,第123-124页。

② 同上,第42页。

③ [宋]黎靖德编、郑明等校点:《朱子语类》卷19,《朱子全书》第14册,第646-647页。

④ 程树德撰,程俊英、蒋见元点校:《论语集释》第2册,北京:中华书局,1990年,第430页。

⑤ [明]王守仁撰、吴光等编校:《答友人问》,《王阳明全集》上册,第232页。

⑥ 钱穆:《宋明理学概述》,北京:九州出版社,2010年,第210页。

⑦ 陈立胜:《语录体与理学家》,《入圣之机:王阳明致良知教研究》,第70页。

所说皆是落实可行的伦理准则,所以同样是因材施教,孔子一教即立一义,一义即成一矩矱,不如是之变幻莫测。因此,看孔子“因材施教”与阳明“因病立方”之间的区别,关键在两点:一是看为了达成劝说的目标所行的方便之法中,是否秉持了对于“正说”的坚守;二是看这种因机而变的教导之中是否有一定之矩范,“所谓无穷之术者,初不出于一定之范围”^①,以使这种方便之法能为一以贯之之道所统合,而不流为正道之岐出。而《论语》的“因材施教”是“方便”之中有其定则,“因机”之中有其常法,仁以为质,术用其仁,并非仅作为一种导人觉悟的工具。若无以上两点,便可能使“因病立方”流而为“术”而无与于“仁”。或许这也是为什么《论语》的自然浑全比起《传习录》反而显得平淡、少波澜的原因。

尽管阳明的语录体从《四书》传统看是一种创发,但在儒家传统之外,这种方式并非阳明所独创。阳明对本心的论说,与禅宗注重“超悟相乘”的心法、以义理为障而反对言必有义的言意观,以及要得之于心而无所容于言语文字间的修为论,实有一致之处。禅宗虽然不立文字,却不妨借助各类方便巧说、行为动作以及当下情境等作为表达的助援。前文引阳明“圣贤教人,如医用药,皆因病立方”之说,禅宗亦有相应说法:“一切言教只如治病,为病不同,药亦不同。所以有时说有佛,有时说无佛。实语治病,病若得瘥,个个是实语。治病若不瘥,个个是虚妄语。”^②实与不实的判别标准不在于是否准确揭示了真义,而在于是否在对话情景中发挥效用。对此,龚隽教授从“语用学”的角度来阐释禅宗的方便之说:“实践的优先暂时取代了言意之间的传达紧张,所以重要的不在文字是否完整地传达了禅的真理,而在于它具有的语用力量。”^③这一意味,阳明也曾表达过:“千经万典,颠倒纵横,皆为我之所用,一涉拘执比拟,则反为所缚。虽或特见妙诣,开发之益,一时无不,而意必之见,流注潜伏,盖有反为良知之障蔽,而不自知觉者矣。”^④阳明在对话中并不避讳使用佛教典故,也“能像禅宗大师一样用某些令人惊奇的指点方法使人领悟”^⑤。因此,与其说阳明是在效仿孔子教人之法,不如说他的论说底色更接近禅宗,而《论语》中原本朴素着实的晓喻方式,却在阳明看似随意而生活化的开示之中变得愈加奇峻。

三、“肫恳精神”:重解释经典的语录体

在圣人处,所“说出”之《论语》与所“作”之《六经》,虽有言说与文字上的载体差异,但因二者都为极高明的圣人之道所保证,在道理“纯度”上并未有精粗之别。圣人以下,虽然载体的固有特征可以保持恒定不变,但人们对道理的领会有高下,对载体的使用也就有生熟之别。那么,在圣人之下一味舍注疏事发挥本心、强调自得,如何保证所得皆正道而不流于猖狂忌惮呢?所以这里的问题在于,在圣经既作、圣功既成的“后《论语》时代”,我们究竟怎么使用语录体?其中分寸如何拿捏?不同学者有其不同考虑。以程子之《遗书》、朱子之《语类》、阳明之《传习录》为例,尽管三者都是语录体,但语类在各自论说体系中所扮演的角色及所占份量是不同的。大致而言,这三者呈现出一个有趣的关系:以学问路数而论,程朱的理路更为接近;但以论说方式而言,程子也不注《四书》,对《四书》义理的领会散见于语录中,这一点似乎又与阳明更为接近。

首先专注程朱之间,二者已有差异。朱子自谓:“程先生《经解》,理在解语内。某集注《论语》,只是发明其辞,使人玩味经文,理皆在经文内。”^⑥方东树论之曰:“若程子摆落传注,所见实胜前儒,则其废之者,固甚当也。至于朱子,极尊训诂,而亦有时废之者,废其失真不得圣意,而致貽误来学者也。”^⑦正因程子高明之见有胜于前儒,故其语录中自具天理,其经解乃见道之言;朱子则自退一格,不敢自居见道,所以只是发明经典之辞。从原则上说,见道之人可以随即摆落传注而直出自己意,这一点根本于对“圣人可学而至”“人皆可以成圣”的信心,也是包括程、朱、陆、王在内的宋明儒者的共识所在。所以,程子也

① [清]王夫之:《读孟子大全说》卷8,《船山全书》第6册,长沙:岳麓书社,2011年,第904页。

② [宋]瞿藏主編集,蕭蓬父、呂有祥點校,《古尊宿語錄》上冊,北京:中華書局,1994年,第27頁。

③ 龔隽:《禪史鉤沉:以問題為中心的思想史論述》,北京:生活·讀書·新知三聯書店,2006年,第315頁。

④ [明]王守仁撰、吳光等編校:《答季明德(丙戌)》,《王陽明全集》上冊,第238頁。

⑤ 陳來:《無之境——王陽明哲學的精神》,北京:生活·讀書·新知三聯書店,2009年,第2頁。

⑥ [宋]黎靖德編、王星賢點校:《朱子語類》卷19,《朱子全書》第14冊,第656頁。

⑦ [清]方東樹纂、[清]豫師、漆永祥點校:《漢學商兌 漢學商兌贅言》,北京:北京聯合出版公司,2017年,第126-127頁。

有“据理以明经”之论^①，即便朱子“极尊训诂，而亦时有废之”，二者对古本《大学》的调整，也都依据对道理公共的信心。就实际情况而言，以下学之资而弃圣经，或造成盲目张大自身之见，导致诬圣枉道。朱子对这一可能造成的危机特具警觉性：“《书》中可疑诸篇，若一齐不信，恐倒了《六经》。”^②丁纪在《理学名义》一文对朱子此语做了细致展开：“‘可疑’则须疑，虽经亦不可轻信，这是理学精神之所要求；然‘恐倒了六经’，则出一种维护经学之态度。由此可见，一味发挥理学精神或方法到底，或竟至与经学起某种出入或冲突，则于其间行一定之折中，以使理学完全融洽于经学，此朱子所不得不考虑者也。”^③因此，朱子注经仍呈现出一部分与汉儒相似的面貌，这一态度上的“回调”，与其说是在理学与经学之间行一定的折中，不如说是为避免在圣、经、道之间发生断裂而在这三者之间谋求一种相对的平衡。

这一态度表现在对注经体例的选择上，朱子采取的是用《集注》《或问》《语类》等并不限于单一的方式，共同建构起一套围绕经典展开、包含多种体裁的论说方式。其中《集注》经累年修订，代表了朱子对《四书》最为稳妥精当的成果，而《语类》虽有更大的体量，但在朱子整个解经系统中的地位却更具补充性以及边缘化。就《集注》与《语录》的关系而言，朱子后学何北山论曰：“学者读书，先须以《四书》为主，而用《语录》以辅翼之。大抵《集注》之说精切简严，《语录》之说却有痛快处，但众手所录，自是有失真者，但当以《集注》之精严折衷《语录》之疏密，以《语录》之详明发挥《集注》之曲折。”^④即便先不考虑记录者水准高下对于后学读《语类》造成的困难，学者的语录因其所具备的即时性和情境性特点，在“有痛快处”的同时却免不了疏漏之弊。这一疏漏之弊在圣人言语中不会发生，但在学者的表述中却难以避免。这也意味着，它虽然自由舒畅却不够精切简严，富有启发性却不能保证周密无偏。所以从读书的角度来说，以《集注》为主能让学者先获得一个把定处，能够保证人对于经典的领会首先是基于文义而准确无偏的。倘若再将《或问》以及朱子围绕《或问》所作的前期工作如编订《精义》纳入讨论，就能够发现这些不同的文体正可以达成相互配合，使得围绕经典的工作能够得到周遍且充分的展开。《集注》围绕着经典文本进行逐字逐句的疏通以及原意阐释，所论者不远，略作发明而已，虽精切简严，却略显枯淡；在《或问》中，朱子在与北宋诸儒展开对话中逐渐形成自身对《四书》的理解，也得以大段、完整地阐发自身见解；《语类》所记虽多出于应对学生的疑问，具有当下性和针对性，但大多数讨论也是基于经典文本展开的。这一体系以经典为中心，形成一个与之有着不同远近疏密关系，具梯级性的解释系统。

在这样一个架构之下，《朱子语类》的讨论大多是围绕解释经典所展开的，甚至常出现围绕同一句经文所产生的旧新之说，亦可将此当做学力与识力日益的“踪迹”。“圣人言语，一重又一重，须入深去看。若只要皮肤，便有差错，须深沉方有得。”^⑤朱子的语录更多表现为一种阶段性思考过程的呈现，是用以助成学问交流、推进义理深入的一种有效工具。对于朱子“四书”思想的最终认定仍当准之于《集注》，而《集注》的是非得失、长短精粗最终要准之于经典本身。所以，即便朱子的语录看似具有一定程度上的“随文立义”的不确定性，但是这些问答的最终目标所指向的是“唯一解”，一个由经典原义所承诺和保证的“唯一解”。朱子既肯定讲授讨论对于发明经典的作用，又通过与经典牢牢捆绑将这一工具的施用范围进行框定和限制，以避免自行发挥过盛，“如大军游骑，出太远而无所归”。因此，在某种层面上可以认为，对于语录体的反思和防范不必等到清儒时才出现，朱子的解经体系就已对其做出了限制。

清代学者朱止泉曾评价《朱子语类》道：“《语类》一书，晚年精要语甚多，五十以前，门人未盛，录者仅三四家。自南康、浙东归，来学者甚众，海谕极详，凡文词不能畅达者，讲说之间，滔滔滚滚，尽言尽意。义理之精微，工力之曲折，无不畅明厥旨。诵读之下，譬咳如生，一片肫恳精神，洋溢纸上……是安可不

① 程颐说：“古之学者，先由经以识义理。盖始学时，尽是传授。后之学者，却先须识义理，方始看得经。如《易》、《系辞》所以解《易》，方始看得《系辞》。”后以小字录曰：“古之人得其师传，故因经以明道。后世失其师传，故非明道，不能以知经。”（[宋]程颢、程颐撰，王孝鱼点校：《河南程氏遗书》卷15，《二程集》第1册，第164-165页。）

② [宋]黎靖德编、郑明等校点：《朱子语类》卷79，《朱子全书》第17册，第2718页。

③ 丁纪：《理学名义》，曾海军编：《切磋六集——四川大学哲学系儒家哲学合集》，北京：华夏出版社，2016年，第65页。

④ [宋]王柏：《何北山先生行状》，《何北山先生遗集》卷4，《续修四库全书·集部·别集类》第1320册，上海：上海古籍出版社，2002年，第85-86页。

⑤ [宋]黎靖德编、郑明等校点：《朱子语类》卷10，《朱子全书》第14册，第315页。

细心审思而概以门人记录之不确而忽之耶?”^①将此段对朱子语录的描绘与阳明简易直截的语录相比照,其间异同便可彰见:其所同者在于,作为语录体的自身特性,它具有文字书写所不能达及的生动性和即时性;其所异者在于,阳明的语录从随文立义到无言,指向的是发明本心,多有兴发之效,也就更多表现出自由、畅快的特点,而朱子的语录却愈说愈详,指向的是阐明经义,故《语类》所载也就多为平实的讨论,看上去也就不如《传习录》精彩。二者理路,一近于“为学日益”,一近于“为道日损”,而各自风貌,一则“肫恳精神”,一则变幻无方。

四、在解经与解心之间

朱子对“恐倒了《六经》”这一危险极具敏感,不遗余力地维护经典地位,所以在注疏事业上投入极大精力,《语类》也多是为服务。以经典为重和以本心为重的学问差异,尤其可以表现在朱子和阳明的语录体的差异上,但这一差异在程子与阳明之间的表现又并非如此截然。程子也青睐于口传,不以注疏事为要。如程子也会表达:“以书传道,与口传道,煞不相干。相见而言,因事发明,则并意思一时传了;书虽言多,其实不尽。”^②在这点上,相比于朱子,程子似乎与阳明的表达方式有更多相似性。这一相似性是与宋明儒共同的成圣理想,以及解经务切己、重自得的根本旨趣挂钩的,也与他们共同诉诸语录体进行生动、自由的表达相关。在朱子和阳明之间引入程子这一视角,可以更进一步表明理学家虽然重视经典,却并非不重视“心得”,而阳明虽重“心得”,却并非不讨论经典,解经和解心并不是判然分属于理学与心学两途。但由于各自在立场上,尤其是对经典、本心与道关系的不同认识,以及对于读经与心得在学问路径上安顿位置的区别,使二程与阳明之间有更为本质性的差异。

对于经道关系的差异理解,可以从程子与阳明的两个较为相似的比喻切入。阳明的比喻较为有名:“得鱼而忘筌,醪尽而糟粕弃之。鱼醪之未得,而曰是筌与糟粕也,鱼与醪终不可得矣。《五经》,圣人之学具焉。然自其已闻者而言之,其于道也,亦筌与糟粕耳。窃尝怪世之儒者求鱼于筌,而谓糟粕之为醪也。”^③程子也有一个比喻:“经所以载道也,诵其言辞,解其训诂,而不及道,乃无用之糟粕耳。”^④两句取喻虽同,语意却别:阳明之意出于对言辞危险性的警惕,似乎危机早已根源性地深深隐伏于言辞当中,但凡以筌求鱼,就不可避免地通往以糟粕为醪之路,所以与其由筌而得鱼,不若得鱼而忘筌;伊川之意却出于对沉溺于言辞训诂之中的提醒,糟粕六经的发生多出于“人”自身的问题,文辞本身并不直接导致这一危险,盖属“人病”而非“法病”。对程子来说,求道必由经入是理学家必须加以维护的立场,见道无别法,惟有在“诵其言辞,解其训诂”中达成。^⑤所以,即便阳明与程子皆用“糟粕”一词,用法却不尽相同。这一取喻的不同,实则关涉着理学与心学之间对经道关系看法的重大差异。从学术史的眼光看,朱人求教授认为明代理学的转向,可以围绕陈白沙“六经糟粕”论来展开:“作为明代心学的中心话语之一的‘六经糟粕’论,内在地预设了对经书、对理学的革命和创新。”^⑥若站在理学家的立场看,如陈清澜在《学菴通辨》中说:“愚按:糟粕之说,出自老、庄、王弼、何晏之徒,祖尚虚无,乃以《六经》为圣人糟粕,遂致坏乱天下。白沙奈何以为美谈至教?与象山注脚之说相倡和哉!”^⑦若梳理各家对于经道关系的不同取喻,可以见出两条不同的脉络。程子所谓“经所以载道”乃承周子“文所以载道”而来,理学家多取此

① 参见[宋]黎靖德编、王星贤点校:《朱子语类》第1册,1986年,北京:中华书局,第9-10页。

② [宋]程颢、程颐撰,王孝鱼点校:《河南程氏遗书》卷2上,《二程集》第1册,第26页。

③ [明]王守仁撰、吴光等编校:《五经臆说序》,《王阳明全集》中册,第965-966页。

④ [宋]程颢、程颐撰,王孝鱼点校:《与方元案手帖》,《河南程氏文集·遗文》,《二程集》第2册,第671页。

⑤ 明道说:“道之大原在于经,经为道,其发明天地之秘,形容圣人之心,一也。”伊川说:“凡学者读其言便可以知其人;若不知其人,是不知言也。”又有为学求道“治经最好”的表达。总体而言,二程认为天地间道理遍在,各个自足,不待人心赋予,也就不必以圣人之心代天地之密,无妨于两在。言以载道,求道的最佳途径莫善于治经,“读其言便可以知其人”。凡此数义皆不出朱子的圣经观之外。([宋]程颢、程颐撰,王孝鱼点校:《河南程氏文集》卷2,《二程集》第2册,第463页;《河南程氏遗书》卷22上,《二程集》第1册,第280页;《河南程氏遗书》卷1,《二程集》第1册,第2页。)

⑥ 朱人求:《“六经糟粕”论与明代儒学的转向——以陈白沙为中心》,《哲学研究》2009年第6期,第59页。

⑦ [明]陈建撰,刘佩芝、冯会明点校:《学菴通辨》,吴长庚主编:《朱陆学术考辨五种》,南昌:江西高校出版社,2000年,第179页。

喻。筌之于鱼、蹄之于兔则各有其独立性,相较于车之载物的整体性,筌蹄鱼兔之喻将经道关系说得更分裂些。至于糟粕与醪之喻,上可溯源至老庄,在程朱一系的理学家看来,实已溢出儒家圣经观范围。

关于读经与心得之间的关系,阳明有一句脍炙人口的名言:“夫学贵得之心,求之于心而非也,虽其言之出于孔子,不敢以为是也,而况其未及孔子者乎?求之于心而是也,虽其言之出于庸常,不敢以为非也,而况其出于孔子者乎?”^①而朱子对心学可能发生的危险也似早有警觉:“知圣人之心以治其心,而至于与圣人之心无以异焉,是乃所谓传心者也。岂曰不传其道而传其心,不传其心而传己之心哉!”^②对于宋儒来说,经典已然作为学问典范、圣贤极则,而我却尚待成就,二者之间高下悬绝。所以即便同样是强调“得圣人之心”、强调切己与自得,程朱总是将虚心读经立于入道门径处。轻视或摆落传注的自得虽不失其可能,其中所潜藏的危险却更值得关注,“若自得底是,固善;若自得底非,却如何?不若且虚心读书”^③,初学者总须先找到一个牢靠抓手,方不至入歧。因此面对经典反而很多时候需要“除了自己所见,看他册子上古人意思如何”^④,阅读经典的过程,既是评判自身是非得失的契机,也是摆落自身成见、塑造新我的过程。这不是在经典与心灵之间做单选题,更为根本的是需要意识到,在现实层面我之心灵与圣贤心灵的极大差异。

阳明对宋儒这一次序的颠覆,使得“‘心’成了一切合法性上诉的最高法庭”^⑤,也就造成“由‘解经’走向‘解心’,由‘解心’走向‘以心判经’,‘心’之一端遂成寡头的一端,而任何‘经典’都沦为此‘心’之下,有待‘心’去判定其命运的客体。”^⑥“以心判经”或许是心与经典之间发生轻重失衡、偏重一端的必然走向。如前所说,《传习录》对经典文义的引申、超越甚至调转,以及由此而衍生出的种种“新义”,实际上已经算不上严格意义上的解经活动,而是在一种发明本心、展开教化视域中的“用经”活动。这一特色与阳明学自诞生之初所具有的强烈的社会化、平民化倾向相伴生。对此,余英时先生认为阳明“是要通过唤醒每一个人的‘良知’的方式,来达成‘治天下’的目的。这可以说是儒家政治观念上一个划时代的转变,我们不妨称之为‘觉民行道’,与两千年来‘得君行道’的方向恰恰相反”。^⑦阳明用经典话语“觉民行道”的言说方式,虽然可以激发人心,但也很可能造成对经典原义的破坏,以至鱼目混珠。这仍不是极端情形,阳明后学沿着这一理路行之愈远,甚或有以忘筌为得鱼、忘蹄为得兔者,经典坍塌之势便由此开启。况且,阳明已有不以孔子之说为是的态度,而其后学复又起而反阳明,此一趋势或不可谓不肇始自其本人。明亡之后,对这一流弊的反思也不限于清代汉学家,理学家当中如王船山也对通贯凡圣、人人皆可得而行的“良知教”进行了深刻反思,认为这不仅造成明末“满街都是圣人”的荒诞情形,也是以经典的低俗化为代价来达成道理的普及化,实则得不偿失。^⑧

总之,造成清人批评的因语录而废经典的原因,更多的是与尊经意识的淡薄以及对本心的高扬直接相关的,而清代汉学家有鉴于明末学术所发生的流弊,又提倡重新回到汉唐注疏之学中,故对语录体一并废置不用。本文通过对语录体的分疏表明,宋代理学家,尤其是朱子,不仅在汉学与心学的学问理路上,也在言说方式之间采取了某种折中:相比于汉学家,理学家更加强调了心得的意味;相比于阳明,朱子更在论说方式上对语录体进行一定程度的“回调”,使语录更多地依附于经文展开,在取消了语录独立地位的同时,也提防了因语录废经典现象的发生。

(责任编辑 于 是)

① [明]王守仁撰、吴光等编校:《答罗整庵少宰书》,《王阳明全集》上册,第85页。

② [宋]朱熹:《记疑》,《晦庵先生朱文公文集》卷70,《朱子全书》第23册,第3397页。

③ [宋]黎靖德编、郑明等校点:《朱子语类》卷120,《朱子全书》第18册,第3805页。

④ [宋]黎靖德编、郑明等校点:《朱子语类》卷11,《朱子全书》第14册,第341页。

⑤ 陈立胜:《儒学经传中“怀疑”与“否定”的言说方式》,《宋明儒学中的“身体”与“诠释”之维》,北京:商务印书馆,2019年,第267页。

⑥ 同上,第280页。

⑦ 余英时:《宋明理学与政治文化》,长春:吉林出版集团有限责任公司,2008年,第190页。

⑧ 船山说:“释书之大忌,在那移圣贤言语,教庸俗人易讨巴鼻。直将天德王道之微言,作村塾小儿所习《明心宝鉴》理会,其辱没《五经》、四子书,不亦酷哉!”([明]王夫之:《船山全书》第6册,第521-522页。)

气尽与未尽

——朱熹丧祭礼中的鬼神观

毛国民

【摘要】朱熹理气观下,人死之后,鬼神只是气;气屈为鬼,气伸为神。但是,人死之后气是“散尽”还是“未尽”,值得讨论。朱熹却两者兼论,认为人死有常理和非常理两种情形,常理下“安于死者”,气自散而尽;非常理下气凝结而“未尽散”,易成为“四类”鬼怪。于是,使死者气散尽且“安”,而不变为鬼怪,必须践行儒家的丧祭礼。生,事之以礼;死,葬之以礼,祭之以礼。丧礼重在慎终,丧尽其礼,“安顿”人死之气,使其“顺死”“安死”“自然老死”,不会变成“厉鬼”;但祭礼重在追远,祭尽其诚,与祖先之气“感通”交接。总体上看,朱熹鬼神观仍然属于日月大化流行宇宙论的阐释框架,这一方面有利于排斥唐宋时期“幽明隔断”人格化的佛教鬼神观,另一方面也使“祖考来格”打上浓重的神秘主义色彩。

【关键词】朱熹;鬼神观;丧祭礼;气

中图分类号:B244.7 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2024)04-0140-12

作者简介:毛国民,安徽无为,哲学博士,(广州 510420)广东外语外贸大学马克思主义学院教授、阐释学研究院研究员。

基金项目:国家社会科学基金后期资助一般项目“朱熹《家礼》庶民化研究”(22FZX025)

世上到底有无鬼神?^①自古而今都是舆论焦点。自先秦儒家开始,从整体定位看,“鬼神事自是第二著”^②的,事人是第一位的,因为“未能事人,焉能事鬼”(《论语·学而》)。从对待的态度看,“敬而远之”(《论语·雍也》),既主张“敬”,也提醒“远”,强调君子当正道在心。先秦儒家既相信有鬼神存在,又不主张在现实中对鬼神过分追求与崇拜的淫祀。从话语体系上看,他们因重视“事生”,强调在语言上不谈、不语“死”(《论语·先进》)。于是,后人大多遵循孔子“不语怪力乱神”(《论语·述而》)的思想,因为“以鬼神为政必惑众,故不言也”^③,或所不忍言,且无益于教化。若废儒家仁义之道而祈福于佛教之人格化鬼神,此大乱之道也。但是,随着佛教传入中国,佛教思想对先秦儒家的鬼神观及其教化功能产生巨大影响,特别是世俗的佛教轮回说、幽冥世界说和非伦理化指向等,对于儒家人生观的正统地位产生冲击。因此,在佛教和多神民间信仰的多重冲击下,以朱熹为代表的宋代理学家们不能继续不谈、不语了,需要正面回应、不得不说;原来“第二著”或“不紧要”的问题也变成“紧要的”,类似“显学”

① 本文的“鬼神”主要是指人鬼,不同于天神、地祇或民间信仰的神灵,而是指在《仪礼》《礼记》《周礼》等儒家礼学典籍中多有论及的、被祭祀的逝去先人或祖宗,不同于自然界雨露雷电和日月昼夜等所谓“鬼神之迹”。

② [宋]黎靖德编、郑明等校点:《朱子语类》卷3,朱杰人等主编:《朱子全书》第14册,上海:上海古籍出版社、合肥:安徽教育出版社,2002年,第153页。以下《朱子全书》各册均来自此版本。

③ [汉]郑玄撰、王复辑、武亿校:《发墨守 箴膏肓 起废疾》,北京:中华书局,1985年,《箴膏肓》篇第9页。《箴膏肓》第9页写道:“子产论伯有”篇中,何休曰:“子不语怪力乱神,以鬼神为政必惑众,故不言也。今左氏以此令后世信其然,废仁义而祈福于鬼神,此大乱之道也。”王弼也有类似观点,认为讲这些怪异之事,“无益于教化,或所不忍言”。皇侃疏曰:“云‘无益于教化’者,解不言怪、力、神三事。云‘或所不忍言’者,解不言乱事也。”(参见[清]刘宝楠撰、高流水点校:《论语正义》上册,北京:中华书局,1990年,第272页。)

的话题;本是“敬而远之”,也不得不因为世俗挑战的现实,去接“近”之。因此,如何延续儒家日月大化流行的宇宙论,公开面对佛教“幽明隔断”的人格化鬼神观,并重新诠释民间信仰中的鬼神现象,重振儒学正统地位、凸显儒学人生观,便迫在眉睫了。于是,在宋明理学“理气观”的语境下,朱熹延续着儒家礼仪传统,围绕“鬼神”以何种方式存在、人们应该用哪种方式对待它,以及如何排佛、弘扬儒家教化功能等问题,展开新一轮积极回应和儒家鬼神观的创新性阐释。

朱熹对先秦儒家鬼神观的创新性阐释,主要体现为如下两点:一是与“不谈”“远之”不同,明确肯定了鬼神的存有性。当朱熹被问及“鬼神”是否存在时,他明确回答:“鬼神之事,圣贤说得甚分明,只将礼熟读便见。二程初不说无鬼神,但无而今世俗所谓鬼神耳。古来圣人所制祭祀,皆是他见得天地之理如此。”^①这里,朱熹以二程来论证自己的观点,认为二程并未否定圣人所言的那种合乎天地之理的“鬼神”,但明确否定了“当今”(二程所处的时代)世俗轮回的、幽冥世界的、人格化的佛教式“鬼神”。在朱熹看来,圣贤已经说得明白,儒家既然积极主张“见得天地之理”的祭祀,那“鬼神”自然是真实有的,不然圣人为何主张祭祀?可见,朱熹认为,人死之后“鬼神”是切实存在的。正如赵法生所说:“朱熹对于鬼神的认知方式与言说方式与先儒具有了明显不同,从不言怪力乱神转到直面怪力乱神……通过其理气论的创造性阐发,既肯定了鬼神的存有性,又坚持了儒家道德优先的原则。”^②二是与佛教“幽明隔断”人格化鬼神观不同,儒家“鬼神”乃形而下的“气”而已。人死之后“鬼神”既然存在或具有存有性,那么它是如何存在的?以何种方式存在的?朱熹明确答复为“鬼神主乎气而言”^③。也就是说,人死之后“鬼神只是气。屈伸往来者,气也。天地间无非气。人之气与天地之气常相接,无间断,人自不见”^④。气屈为鬼,气伸为神。人之魂魄、鬼神之气,与天地之气常相接、无间断,只是“人自不见”而已。可见,鬼神不是就“理”上所说的,鬼神是形而下的“气”,而不是形而上的理或性。“性只是理,不可以聚散言。其聚而生,散而死者,气而已矣。所谓精神魂魄,有知有觉者,皆气之所为也,故聚则有,散则无;若理则初不为聚散而有无也。”^⑤在朱熹理气观语境下,理是本体、形而上的,是根本性和优先性的,是“一”,不存在聚或散的说法;如果说“聚或散”,那一定是指“形而下之气”层面而言,因为气聚则生、气散则亡也。

一、问题提出

朱熹对鬼神“是否存有”以及“如何存有”进行了创新性阐释和讨论,那么在理气观语境下,人死之后的“形而下之气”去哪里了?是以何种形态存在,过程如何,是“散尽”了还是“未尽”?这些问题历来争议不断。关于这个话题,朱熹在《朱子语类·鬼神》篇有比较集中的阐述。但是,朱熹多次说“人死则气散尽”,也在多处说“人死则气未必散尽”,后人对此产生诸多困惑。主要有以下几个典型疑问:一是这两种说法是朱熹前后观点之间内在的矛盾或者张力所在,还是这两种说法不存在内在矛盾或者张力?二是如果说“人死气散尽”,则“祖考来格”如何可能?既然祖先之“气”散尽,已经成为“无”,如何能与后世子孙“感通”?三是如果“人死则气未必散尽”观点成立,那么与朱熹整体的理气观相矛盾。鉴于此,理清这些问题对于理解朱熹鬼神观至关重要。

在《朱子语类·鬼神》篇中,朱熹多次提出“人死则气散尽”观点。特别是在谈论生死鬼神之理时,朱熹说:“‘游魂为变’,则所谓气至此已尽。魂升于天,魄降于地。阳者气也,归于天;阴者质也,魄也,降于地,谓之死也。”^⑥这里明确强调气尽则人死,魂升于天,而魄降于地。人死时,如干柴燃烧,“人气本腾上……如火之烟,这下面薪尽,则烟只管腾上去”,但烟终将消散,气“终久必消了”^⑦。也就是说,人的

① [宋]黎靖德编、郑明等校点:《朱子语类》卷3,《朱子全书》第14册,第154页。

② 赵法生:《幽明之故与死生之说——朱熹鬼神观辨证》,《世界宗教研究》2022年第8期,第22页。

③ [宋]黎靖德编、郑明等校点:《朱子语类》卷63,《朱子全书》第16册,第2082页。

④ [宋]黎靖德编、郑明等校点:《朱子语类》卷3,《朱子全书》第14册,第154页。

⑤ [宋]朱熹:《答廖子晦(二)》,曾枣庄、刘琳编:《全宋文》第246册,上海:上海辞书出版社,第405页。

⑥ [宋]黎靖德编、郑明等校点:《朱子语类》卷3,《朱子全书》第14册,第159页。

⑦ 同上,第162页。

魂气升天,“也是气散,只是才散便无。如火将灭,也有烟上,只是便散。盖缘木之性已尽,无以继之。人之将死,便气散,即是这里无个主子,一散便死”。气一散便死,人一死气也将散尽。当再次被问及“人死时,是当初禀得许多气,气尽则无否”,朱熹十分肯定的说“是”,且“与天地造化不相干”。那么,按照朱熹说法,人死其气肯定是散了,那散到何处?是“无”了,还是返回“天地阴阳之中”?“人禀得阴阳五行之气以生,到死后,其气虽散,只反本还原去”了吗?关于此,朱熹明确回答说:“不须如此说。若说无,便是索性无了。惟其可以感格得来,故只说得散。要之,散也是无了。”^①

奇怪的是,朱熹也在《朱子语类·鬼神》多处提到“人死则气未必散尽”。特别是在谈及“祖考来格”时说:“人死,气亦未便散得尽,故祭祖先有感格之理。若世次久远,气之有无不可知。”“若是诚心感格,彼之魂气未尽散,岂不来享?”^②这里朱熹明确表达人死后“亦未便散尽”“未尽散”,特别是在祭祀先祖时更是气之有无“不可知”。这些表达似乎与前文朱熹明确所持“人死则气散尽”的观点有很大出入。另外,在谈及鬼怪、厉鬼时,朱熹说:“如伯有为厉……盖其人气未当尽而强死,魂魄无所归,自是如此。”“询之,此地乃昔人战场也。彼皆死于非命,衔冤抱恨,固宜未散。”^③这里也表达了人死之后“气未当尽”“固宜未散”等观点。

上述气“散尽”与“未尽”两段讨论,我们似乎完全有理由相信朱熹可能是在不同场合持有不同观点,也有理由怀疑:关于人死之气说法,朱熹的观点是“游离”的?也许朱熹本人也很难自洽,甚至充满矛盾?但事实上我们又发现在《朱子语类·鬼神》同一个场合、同一段对话中,同时出现人死之后气“散尽”也“未尽”的说法:

人只有许多气,须有个尽时;尽则魂气归于天,形魄归于地而死矣。人将死时,热气上出,所谓魂升也;下体渐冷,所谓魄降也。此所以有生必有死,有始必有终也。夫聚散者,气也。若理,则只泊在气上,初不是凝结自为一物。但人分上所合当然者便是理,不可以聚散言也。然人死虽终归于散,然亦未便散尽,故祭祀有感格之理。先祖世次远者,气之有无不可知。然奉祭祀者既是他子孙,必竟只是一气,所以有感通之理。然已散者不复聚。^④

在这段对话中,朱熹先说人有“许多气”但“须有个尽时”,气尽即魂升、魄降后人死。后面又说祭祀祖先时,“人死虽终归于散,然亦未便散尽”。同一段中,前言人死“气散尽”,后言气“未便散尽”。在其他地方也有类似陈述。再如,有人问及“伯有之事”,朱熹回答伯有之事“是别是一理。人之所以病而终尽,则其气散矣。或遭刑,或忽然而死者,气犹聚而未散,然亦终于一散”^⑤。“终尽”(终尽即人死之意),则人气散(散即散尽之意)。

鉴于这个缘由(两种说法在同一段对话中同时出现),笔者有理由推测,治学严谨的朱熹,不可能犯如此低级的错误,更多的让人相信:这两种不同观点之间应该有某种独特的内在逻辑关联。

二、气“散尽”与“未尽”的内在逻辑

明作录云:“如起风做雨、震雷闪电、花生花结,非有神而何?自不察耳。才见说鬼事,便以为怪。世间自有个道理如此,不可谓无,特非造化之正耳。此为得阴阳不正之气,不须惊惑。”^⑥

问:“伊川言:‘鬼神造化之迹。’此岂亦造化之迹乎?”曰:“皆是也。若论正理,则似树上忽生出花叶,此便是造化之迹。又如空中忽然有雷霆风雨,皆是也。但人所常见,故不之怪。忽闻鬼啸、鬼火之属,则便以为怪。不知此亦造化之迹,但不是正理,故为怪异。如《家语》云:‘山之怪曰夔魍魎,水之怪曰龙罔象,土之怪羆羊。’皆是气之杂揉乖戾所生,亦非理之所无也,专以为无则不可。如冬寒夏热,此

① [宋]黎靖德编、郑明等校点:《朱子语类》卷3,《朱子全书》第14册,第166页。

② 同上,第159页。

③ 同上,第159-160页。

④ 同上,第158页。

⑤ 同上,第167页。

⑥ 同上,第160页。

理之正也。有时忽然夏寒冬热，岂可谓无此理。但既非理之常，便谓之怪。”^①

从这两段对话看，朱熹从天地气化之气层面言，鬼怪是真切存在的，“不可谓无”，只是它们“得阴阳不正之气”而生，而“非造化之正”也。鬼神是形而下之气，虽然都是阴阳“造化之迹”，但与常见之物不同。主要表现是“怪异”，如鬼啸、鬼火，如夔魍魎、龙罔象、犢羊，如夏寒、冬热，等等。他们虽“怪”，但也都是气之杂揉乖戾所生，仍然是“气”。那么，如果“在人”层面言，是否也有“鬼怪”之事呢？朱熹认为同样之“怪异”，“气”在人死之后也有古怪生，即“鬼怪”也。他说：

死而气散，泯然无迹者，是其常。道理恁地。有托生者，是偶然聚得气不散，又怎生去凑着那生气，便再生，然非其常也。伊川云：“左传伯有之为厉，又别是一理。”言非死生之常理也。^②

伯有为厉之事，自是一理，谓非生死之常理。人死则气散，理之常也。它却用物宏，取精多，族大而强死，故其气未散耳。^③

曰：“神祇之气常屈伸而不已，人鬼之气则消散而无餘矣。其消散亦有久速之异。”^④

从上述三段对话可知，如果从天地气化之气层面落到“在人”层面而言，朱熹讨论人死气“散尽”与“未尽”，实际上是有以下两个层面的逻辑关联。

一是属于一般与特殊的关系，即“气散尽”是从“常理”、一般性（或普遍性）而言，“气未必尽散”则是从“非常理”、特殊性而言。从儒家礼仪传统看，中国人希望“善始善终”，希望人能“顺死”“安死”“老死”，正常死亡则气“散尽”。如“圣贤则安于死，岂有不散而为神怪者乎！如黄帝、尧、舜，不闻其既死而为灵怪也”^⑤。像黄帝、尧、舜等圣贤都“安”于死，其“气”在死后不会不散，更不会成为神怪。但也有一些特殊情况存在，如强死、横死、冤死、不伏死等，这些情况下人死则“气未必尽散”，极容易成为“鬼怪”。可见，“气散尽”和“气未必尽散”都有存在，并不彼此矛盾，其实只是一般与特殊关系。

二是属于结果与过程的关系，从结果上看人死后最终一定气“散尽”，但朱熹认为气“消散”“尽”需要一个过程，即“消散亦有久速之异”。特别是如强死、横死、不伏死等特殊情况下气“消散”得很慢，有的长达数月、数年（如伯有为厉鬼八年之久）；而一般情况下的“顺死”“安死”“老死”之气，在经过丧礼安顿后，“消散”得快而顺，一般不超过七日（民间丧礼有“头七”之说）。为将此理说清楚，朱熹以“打面糊”作喻，来解释“游魂为变”等一类现象。例如，生活中我们“打面做糊，中间自有成小块核不散底，久之渐渐也自会散”。打面做糊时，如果我们向滚水中放入米粉、“面粉”时，如果放得过急或过快，则容易在米糊、面糊中形成“小核块”，需要多次搅拌方能散开。这就像人死之后，如果死得过急或过快（所谓的强死、横死等），“如其取精多，其用物弘……亦是卒未散也”，未散则形成“小核块”之类的“鬼怪”。“游魂为变”之“游”字是渐渐散之意。若是为妖孽者，多是不得其死，其气未散，故郁结而成妖孽。若是疴羸病死底人，这气消耗尽了方死，岂复更郁结成妖孽。然不得其死者，久之亦散”^⑥。因此，人死气“尽散”需要一个过程，只不过经过丧礼安顿的“顺死”“安死”“老死”之气很快“消散”，过程很短，气也不会“郁结而成妖孽”；但在“非常理”下人死则气“尽散”需要一个更长的过程，甚至需要生人的不断“安顿”“抚慰”后方能散尽。当然，在朱熹看来，“气消散”虽然需要一个“过程”，且此“过程”有快慢之分，但“结果”终究会气散尽。

既然“在人”层面有“非常理”的特殊情况，那么这些特殊类型的“气”是否也有分类？笔者从《朱子语类》中收集相关资料和说法，大致可以概括为如下四类“非常理”情况。

第一类是气聚得精神而不伏死者。“人有不伏其死者，所以既死而此气不散，为妖为怪。如人之凶死，及僧道既死，多不散。（小字：僧道务养精神，所以凝聚不散。）”^⑦朱熹认为，僧道最容易成为“不伏

① [宋]黎靖德编、郑明等校点：《朱子语类》卷3，《朱子全书》第14册，第158-159页。

② 同上，第166页。

③ 同上，第167页。

④ 同上，第161页。

⑤ 同上，第161页。

⑥ 同上，第168页。

⑦ 同上，第161页。

死”者群体,因为僧道生前“务养精神”,他们的气特别“凝聚”,死后则不易散去,也就容易为妖为怪。另外,“遭刑”^①或自刑自害者,“皆是未伏死,又更聚得这精神”^②,也容易为妖为怪。例如,郑国伯有遭刑,因为“它却用物宏,取精多,族大而强死,故其气未散耳”^③。伯有家族浩大,死时年轻身体强壮,故而其死亡后气八年未散,成为厉鬼。

第二类是气未当尽而强死或横死者。“人之所以病而终尽,则其气散矣。”但如果人被强死或横死,“忽然而死者,气犹聚而未散”^④,也易为妖孽。还有一些“盖其人气未当尽而强死,魂魄无所归”^⑤,也易为妖孽。

第三类是魂气归而找不回肉体者。当魂气游离人的身体,上升而去,如果回来找不到其“体魄”肉体,则成为“游魂”“鬼怪”。例如,“释、道所以自私其身者,便死时亦只是留其身不得,终是不甘心,死御冤愤者亦然,故其气皆不散。浦城山中有一道人,常在山中烧丹。后因一日出神,乃祝其人云:‘七日不返时,可烧我。’未几,其人焚之。后其道人归,叫骂取身,亦能于壁间写字,但是墨较淡,不久又无”^⑥。

第四类是气凝结的忠死或战死者。例如,“苌弘死三年而化为碧。此所谓魄也,如虎威之类。弘以忠死,故其气凝结如此”^⑦。曾有周敬王的夫人苌弘,因蒙冤为他人所杀,其血化为碧玉。因此人刚直忠正,为正义事业而蒙冤抱恨而死,故其气凝结,不易消散。另外,还有一些在战场上牺牲的士兵,因战死其魂魄之气不易散尽,等等。例如,明代嘉靖年间,关于杨继盛等忠义之士与权奸严嵩父子的斗争故事,王世贞在《鸣凤记·灯前修本》中写道:“想是我忠魂游荡,到死时也做个厉鬼颠狂。”^⑧

三、丧礼:安顿“人死之气”

通过第二部分的论述可以得知:朱熹认为,人死有常理和非常理两种情形,常理下“安于死者”,气自散而尽,“便自无”^⑨;但非常理下气凝结而“未尽散”、气聚而不散,易为“四类”鬼怪。既然气“尽散”需要一个过程,那么如何方能“消解”或驱散此“非常理之气”呢?在朱熹“打面糊”比喻中,人们需要多次用饭勺之类器具搅拌“面糊”或敲击面粉“块核”,方能使“块核”散开。相较之下,“在人”如有这些非常理之气,我们该如何处置与安顿呢?在《家礼》礼仪中又是如何设计和安排的?让我们先来阅读《朱子语类·鬼神》中三则有关“厉鬼”的故事:

第一则是“伯有为厉”故事。明代冯梦龙《智囊全集》记载曰:

郑良霄既诛,国人相惊,或梦伯有[良霄字]介而行,曰:“壬子余将杀带,明年壬寅余又将杀段!”驹带及公孙段果如期卒,国人益大惧。子产立公孙泄[泄,子孔子,孔前见诛]及良止[良霄子]以抚之,乃止。子太叔问其故,子产曰:“鬼有所归,乃不为厉。吾为之归也。”太叔曰:“公孙何为?”子产曰:“说也。”[以厉故立后,非正,故并立泄,比于继绝之义,以解说于民。]^⑩

故事发生在春秋郑简公二十三年(公元前543),年轻力壮的大夫良霄(字伯有)因专权,死于子皙之甲兵,即被驷带(帮助子晰杀良霄的人)、公孙段等诸大夫群起而诛杀。就在伯有被杀七年之后,郑国

① [宋]黎靖德编、郑明等校点:《朱子语类》卷3,《朱子全书》第14册,第167页。

② 同上,第166页。

③ 同上,第167页。

④ 同上,第167页。

⑤ 同上,第160页。

⑥ 同上,第167页。

⑦ 同上,第168页。《庄子·外物》篇也描写了这个事情,即忠臣苌弘被流放西蜀而死,西蜀人珍藏他的血液三年后竟化作碧玉,“苌弘死于蜀,藏其血三年而化为碧”。

⑧ [明]王世贞撰、中山大学中文系五五级明清传奇校勘整理:《鸣凤记》,上海:中华书局,1960年,第50页。

⑨ 朱熹曰:“皆是未伏死,又更聚得这精神。安于死者便自无,何曾见尧、舜做鬼来!”([宋]黎靖德编、郑明等校点:《朱子语类》卷3,《朱子全书》第14册,第166页。)

⑩ [明]冯梦龙撰、栾保群、吕宗力校注:《上智部·迎刃卷四·子产》,《智囊全集》,北京:中华书局,2007年,第116页。

又有人因此事受到惊扰。有人在梦中梦见伯有全身胄甲,披挂而来,并对其说“壬子日我要把驷带杀掉,明年的壬寅日我还要杀死公孙段!”而驷带与公孙段果然在这两日中相继死去。于是,与诛杀伯有事件有关联的人们十分恐惧。当时,正是子产在郑国执政,他是在伯有被诛后所立君主。怪事发生后,子产将伯有的儿子良止和子孔的儿子公孙泄重新立为郑国大夫,以此安抚伯有他们的“亡魂”。自此以后,伯有作为厉鬼杀人的事情便没有再发生。这便是“子产为之立后,使有所归,遂不为厉”^①的故事。关于此事,子产的儿子太叔感到十分好奇,便专门问其父缘故。子产回答:“鬼有所归,乃不为厉。吾为之归也。”死人的鬼魂如果没有归宿,就会成为无主游魂,甚至成为厉鬼而搅扰人。我们将他们的儿子重新立为大夫,就是为了能够有人祭祀他们,使他们有归宿,其游魂便会散去。

第二则是“乡间李三为厉”故事。据说乡间有个叫李三的人,因枉死而气未散,死后变为厉鬼。于是,精通时事的乡人在祭祀佛事中都专门设此人一份,以示抚慰。但是,有一次乡人在设黄箒大醮时,忘记给他专门设置一份贡品,于是斋食“尽为所污”,遭到“厉鬼”污损。后来,因人们燃放爆竹,无意中烧毁“厉鬼”所依之大树,于是“厉”气消散,厉鬼消失。^②

第三则是“淮上夜行”见鬼的故事。“昔有人在淮上夜行,见无数形象,似人非人,旁午充斥,出没于两水之间,久之,累累不绝。此人明知其鬼,不得已,跃跳之,冲之而过之下,却无碍。然亦无他。询之,此地乃昔人战场也。彼皆死于非命,衔冤抱恨,固宜未散。”^③在这片古战场,有多少横死之士兵因魂魄得不到后人的“安顿”抚慰,其气未散尽,于是成为淮上夜行的“无数形象,似人非人”,且出没于两水之间。此等事情,笔者以为自当由官府出面,修建纪念碑或祭祀庙宇。由国家祭奠,后人祭拜供养,方能消解之。

上述三则故事都是《朱子语类·鬼神》卷3记载的事件。昔人横死于战场、伯有被杀、李三枉死等,都是属于死于非命或衔冤抱恨,其气“固宜未散”而为“厉”。于是,后人有的采用“安顿”,有的采用“祭奠”等手段使其“气”消散。故事中,子产“立后”以抚之伯有魂魄,使气“有所归”;人们以燃放爆竹,烧毁李三厉气所依之大树,而消解之怨气;战死之士兵,属于尽忠为国而死,当由国家祭奠、后人祭拜,方能消解之。因此,作为生人,在丧祭礼中的首要工作是让已故亲人“顺死”“自然老死”“安死”,使其“气”按照“常理”散去;如果不能,就会出现我们不愿意见到的“非常理之气”,那么生人就要尽力去采用各种礼仪去“安顿”与“抚慰”,使其气尽快散尽,不“郁结而成妖孽”。于是,朱熹的丧礼与祭礼礼仪设计的着力点有所不同。在儒家看来,因丧礼所面对的是活生生的亲人即将消失或刚刚消失,与此世的亲人关系发生巨大断裂的情况。这样,已故亲人已由生动存在,进入到无闻不见的大化流行之中,生人于是担心已故亲人的魂魄得不到很好的安顿而“为厉”。于是,朱熹继承儒家礼学核心要义,设计《家礼·丧礼》的核心仪节在于“安顿”,一方面是安顿“亡灵”,以“事死如事生”的礼仪安排和设计,从而聚焦在从生到死、从死到魂飞魄散、到肉体消失等相继的过程中“安顿”亲人其魂、其魄;另一方面是从人性和人情出发,安顿在世孝子之心,抚慰在世孝子之情。

(一)招魂气,尽孝子之心:复

朱熹《家礼》认为生、老、病、死是人生大节,而死亡仪式(丧礼)乃礼仪中的重中之重。按照“事死如事生”原则,“凡疾病,迁居正寝,内外安静,以俟气绝”^④。人疾病时,则迁居正寝,一般是家主;非家主的其余人疾病时,则各迁于其所居之室中,这些皆是按照人活着、未死的状态进行的“事死如事生”合理仪节安排。

接着,人们以丝绵置疾病之人口鼻上,观其动否,以验疾病之人气息之有无。等疾病之人气息“绝”,丧礼的第一个礼仪程序“复”礼便开始了。《家礼·丧礼》曰:

复。侍者一人,以死者之上服尝经衣者,左执领,右执要,自前荣升屋中霤,北面招以衣,三呼曰:“某人复。”毕,卷衣,降,覆尸上。男女哭擗无数。○上服,谓有官则公服,无官则襦衫、皂衫、深衣;妇人

① [宋]黎靖德编、郑明等校点:《朱子语类》卷3,《朱子全书》第14册,第158页。

② 同上,第160页。

③ 同上,第160页。

④ [宋]朱熹:《家礼·丧礼》,毛国民编:《朱子〈家礼〉点校与考证》,成都:四川辞书出版社,2021年,第106页。

大袖背子。呼某人者,从生时之号。^①

此仪节是人之刚死的阶段,朱熹按照“事死如事生”原则实行“复”礼,有两层“安顿”目的:一是生人因无法接受亲人的离去,属于不忍人之心。明知其人已死,而不忍以死人待之,即孟子所谓不忍之心。生人试图做出最后的努力,通过仪式将即将离开的人之“魂魄”召回,期待亡者能够复活。朱熹认为,“人死,虽是魂魄各自飞散,要之,魄又较定。须是招魂来复这魄,要他相合”^②。二是即使人复活不了,也希望通过此“复”礼仪环节,将亲人的“魂魄”召回“肉体”而安顿好:“复,不独是要他活,是要聚他魂魄,不教便散了。圣人教人子孙常常祭祀,也是要去聚得他。”^③

(二) 安顿逝者体魄,尽孝子之情:沐浴、袭、设奠、饭含

曾子云:“身也者,父母之遗体也。行父母之遗体,敢不敬乎?”^④《孝经》也有类似说法:“身体发肤,受之父母,不敢毁伤,孝之始也。”^⑤可见,人之肉体必须“敬”,不能“毁伤”。于是,按照“事死如事生”原则,刚死之人,其肉身必须得到很好的保存和“安顿”。《家礼·丧礼》曰:

沐浴……侍者沐发,栉之,晞以巾撮为髻,抗衾而浴,拭以巾,剪爪,其沐浴余水,并巾栉弃于坎而埋之。^⑥

袭……悉去病时衣及复衣,易以新衣,但未着幅巾、深衣、履……

设奠,执事者以桌子置脯醢,升自阼阶。祝盥手洗盏,斟酒奠于尸东,当肩,巾之。^⑦

饭含……主人就尸东,由足而西,牀上坐,东面举巾,以匙抄米,实于尸口之右,并实一钱,又于左、于中,亦如之……侍者卒袭,覆以衾。加幅巾,充耳,设幙目,纳履,乃袭深衣,结大带,设握手,乃覆以衾。^⑧

上述《朱熹·家礼》沐浴、袭、设奠、饭含等仪节,主要义理是“安顿”人之“口”“首”“耳”“手”“足”等身体部位。“事死如事生”,先给亡人“沐浴”,包括沐发、剪爪等。接着便是“袭”礼,即去病时衣及复衣,换上新衣,但此时还没有穿着幅巾、深衣、履等。在沐浴、袭之后便是“设奠”,由执事者以桌子置脯醢、斟酒,并“巾之”“以辟尘蝇”^⑨,一切皆如生前一样对待。“饭含”礼仪是对人“口”的安顿,即“以匙抄米,实于尸口之右”,使人不能饿着离开“人世”,并“实一钱,又于左、于中”,亦是此安顿之意。“楔齿”礼仪,用角栖,为将“含”恐其口闭急也。关于死人之“首”的安顿,“谓之掩”。“古人死不冠,但以帛裹其首”,所谓“掩,裹首也”。为何不给死者戴“帽子”呢?刘璋解释说:“盖以袭歛主于保庇肌体,贵于柔软紧实,冠则磊嵬难安。”特别是“帽用漆纱为之,上有虚簷,置于棺中”,不能“安帖”,不能“安稳”。故而“莫若袭以常服,上加幅巾、深衣、大带及履,既合于古,又便于事。幅巾,所以当掩也”^⑩。关于“耳”的安顿,朱熹主张“充耳二,用白紵,如枣核大”,塞耳中,以“安”耳朵。生时(人君用玉,臣用象)为之,则不听谗言也,故《家礼·丧礼》中死者直用白紵塞耳,以白紵替代玉、象等。关于“幙目”,即用方尺二寸的帛覆面,使死者“面安”也。关于“握手”,用帛,长尺二寸,广五寸,牢中旁寸,以“安手”也。关于“缀足”礼仪,是安顿“足”,以玉几,为将履恐其辟戾(倾斜,倒向一边)也。最后,给死者穿上“深衣”“大带”“履”袍袄、汗衫、袴袜、勒帛、裹肚之类,这些皆是安顿人之身体礼仪。

(三) 安顿逝者游离之魂气,慰藉孝子痛割之情:设魂帛、题主

待上述肉体(体魄)安顿礼仪后,便是人之魂气的“安顿”。在朱熹看来,这是人死之“气”能否顺利“散尽”的关键环节。《家礼·丧礼》曰:

① [宋]朱熹:《家礼·丧礼》,《朱子〈家礼〉点校与考证》,第107页。

② [宋]黎靖德编、郑明等校点:《朱子语类》卷3,《朱子全书》第14册,第175页。

③ 同上,第174-175页。

④ [清]孙希旦撰,沈啸寰、王星贤点校:《礼记·祭义第二十四》,《礼记集解》下册,北京:中华书局,1989年,第1226页。

⑤ [唐]李隆基注、[宋]邢昺疏、金良年校点:《开宗明义第一》,《孝经》,上海:上海古籍出版社,2014年,第1页。

⑥ [宋]朱熹:《家礼·丧礼》,《朱子〈家礼〉点校与考证》,第113页。

⑦ 同上,第113页。

⑧ 同上,第114页。

⑨ 同上,第114页。

⑩ 同上,第111页。

设魂帛……结白绢为魂帛，置倚上。设香炉、合、盞，注酒果于卓子上。侍者朝夕设帑，奉养之具，皆如平生。

题主……使善书者盥手，西向立，先题陷中，父则曰“故某官某公讳某字某第几神主”，粉面曰“考某官封谥府君神主”，其下左旁曰“孝子某奉祀”；母则曰“故某封某氏讳某字某第几神主”，粉面曰“妣某封某氏神主”，旁亦如之。无官封，则以生时所称为号。题毕，祝奉置灵座，而藏魂帛于箱中，以置其后，炷香斟酒，执版出，于主人之右跪读之，曰[子同前，但云]：“孤子某敢昭告于考某官封谥府君，形归窆窆，神返室堂，神主既成，伏惟尊灵，舍旧从新，是毕是依。”^①

上述朱熹《家礼·丧礼》设魂帛、题主等仪节，主要义理是“安顿”人之魂气。司马温公曰“用束帛依神谓之魂帛”^②，故魂帛是丧礼用来依魂的礼器，其“结白绢为之”，设施于尸南，覆以帕，置倚卓其前。就人身上细论，凡属阳者为魂、为神；凡属阴者为魄、为鬼。实际上，人“自孩提至于壮，是气之伸，属神；中年以后，渐渐衰老，是气之屈，属鬼。以生死论，则生者气之伸；死者气之屈。就死上论，则魂之升者为神，魄之降者为鬼。魂气本乎天，故腾上；体魄本乎地，故降下”^③。人死则魂之升天、腾上，朱熹希望借助魂帛作为依魂的礼器，并借此一直伴随体魄“尸体”而存在，继而安顿“魂魄”。由此直至葬礼“及墓”阶段，魂帛都是保留存在着，一直伴随着死者体魄“尸体”。《家礼·丧礼》“及墓”礼仪曰：“祝奉神主升车，魂帛箱在其后。”等到葬礼结束后，此时“尸体”（体魄）已经埋入土中，并垒成坟墓，“魂气”被迫与“体魄”分离。至“反哭”礼仪时，“祝奉神主入就位，楮之，并出魂帛箱置主后”^④。于是，至“虞祭”礼仪时，因为“尸体”（体魄）被留在墓地，祝才“取魂帛，帅执事者埋于屏处洁地”。

所谓“题主”是丧礼用来依“神”的礼器，即立一木牌，一般用墨笔先写“×××之神王”，后于出殡前请有名望者用朱笔在“王”字上加点成为“主”字，谓之“题主”。此乃亡者神主。正所谓“心之精爽，是谓魂魄”，“‘阳神为魂，阴神为魄。’魂魄二字，正犹精神二字。神即是魂，精即是魄。魂属阳，为神；魄属阴，为鬼。”^⑤可见，与“魂帛”不同，“魂帛”是依“魂气”的礼器，而“木主”是依“神”的礼器。“古者凿木为重，以主其神”^⑥，神主一般是用木头制作的，用以依“神”的礼器。经过葬礼阶段，实际上已经将人之肉身埋葬了。于是，奉柩入圻后“入门而弗见也，上堂又弗见也，入室又弗见也，曰亡矣，丧矣，不可复见已矣”^⑦。也就是说，人未葬，即丧礼自既斂尸柩在堂时，事死如事生，凡朝夕纯用生前奉养之礼；但人既葬，尸柩已经埋葬，而生人“入室弗见”已故亲人的体魄，则只能“事亡如事存，以鬼神之道接之”。由于奉柩入圻后，如果“未及迎精而反，以伸夫如疑之情，而遽为决辞以神之，恐失之少早，于孝子痛割之情为未安”。葬礼之后，实际上是“送形而往，迎精而反”^⑧，故而保留木主礼器，以慰藉孝子痛割之情，以便于祭祀“祖考来格”。

（四）“魂魄”之气再安顿：虞祭（埋魂帛）、小祥、大祥（彻灵座）、禫祭

朱熹以木主、魂帛安顿逝者魂气和孝子痛割之情，以“下葬”安顿逝者肉体（体魄）。在他看来，至“虞祭”阶段，魂魄皆已基本安顿妥当，人死之魂魄“气”一般已顺利“散尽”。但魂魄之气与孝子之心仍然需要进一步“安”。《家礼·丧礼》曰：

葬之日，日中而虞。或墓远，则但不出是日可也。若去家经宿以上，则初虞于所馆行之。郑氏曰：“骨肉归于土，魂气则无所不之，孝子为其彷徨，三祭以安之。”

祝埋魂帛，祝取魂帛，帅执事者埋于屏处洁地。^⑨

① [宋]朱熹：《家礼·丧礼》，《朱子〈家礼〉点校与考证》，第116页。

② 同上，第116页。

③ [宋]陈淳撰，熊国祯、高流水点校：《北溪字义》，北京：中华书局，1983年，第58页。

④ [宋]朱熹：《家礼·丧礼》，《朱子〈家礼〉点校与考证》，第183页。

⑤ [宋]陈淳撰，熊国祯、高流水点校：《北溪字义》，第58页。

⑥ [宋]朱熹：《家礼·丧礼》，《朱子〈家礼〉点校与考证》，第116页。

⑦ [宋]陈淳：《家礼·附录·〈家礼〉跋》，《朱子〈家礼〉点校与考证》，第263-264页。

⑧ 同上，第263-264页。

⑨ [宋]陈淳：《家礼·附录·〈家礼〉跋》，《朱子〈家礼〉点校与考证》，第186页。

上述朱熹《家礼》仪节,主要义理是进一步“安顿”逝者魂魄之气与在世孝子之心。正所谓“礼既葬而虞,谓送形而往。迎精而返,虞以安之也”^①。也就是说,迎精而返后,仍然需要进行下葬当日虞祭、一年小祥、二年大祥、二十七月禫等礼仪程序方能“安顿”:(1)虞祭,是葬礼结束后的第一个祭祀,有初虞祭、再虞祭、三虞祭之分。虞祭有安“神”的意义,因为亡灵刚失躯体、神魂不安,即“骨肉归于土,魂气则无所不之,孝子为其彷徨”,故需要孝子连行三祭,予以安“神”。(2)小祥,为死者周年祭。一般而言,孝子于死亡日前一天晚上落日之际,在家举行夕前祭,于死亡日子时举行夜祭,于死亡日白天上墓地举行昼祭。(3)大祥,为死者二周年祭。祭祀程序基本上与小祥相仿。孝子于大祥后即可脱丧,此礼仪程序中,有“祝奉神主入于祠堂”,把魂帛焚烧或埋葬,“彻灵座,断杖弃之屏处,奉迁主埋于墓侧”,丧主服丧期正式结束,“始饮酒食肉而复寝”。(4)禫祭,为丧主除服的祭祀,“澹澹然,平安之意”。此祭祀礼仪,一般在“大祥之后,中月而禫。间一月也。自丧至此,不计闰,凡二十七月。”自此之后,丧主除服,正式结束“服丧”,可以在饮酒食肉的基础上,也能开始用乐。可见,朱熹《家礼》对逝者魂气和孝子痛割之情的安顿,是一个渐进的、顺乎人性的自然过程。

墓祭,也是《家礼》对孝子之心的进一步“安”,且不同于古礼设计。朱子曰:“《祭仪》以墓祭节祠为不可。然先正皆言‘墓祭不害义理’,又节物所尚,古人未有,故止于时祭。今人时节随俗,燕饮各以其物,祖考生存之日盖尝用之。今子孙不废此,而能恧然于祖宗乎?”^②也就是说,古礼无“墓祭”之礼,但后人总感觉“祖先肉身”所埋场所“坟墓”更能引发追思情感,比“木主”更具“追思”体验感。故朱熹持“墓祭不害义理”观点,并不反对世俗的“墓祭”行为。实际上,这也是对孝子之心的“安”。

四、祭礼:感通或感格“人死之气”

祭礼与丧礼的仪节着力点不同,丧礼是围绕“安顿”人死之气,使其“顺死”“安死”“自然老死”,不会变成“厉鬼”;围绕安顿孝子之心、痛割之情,核心还是在“孝”,礼仪安排和设计也是遵照“事死如事生”原则。然而,与丧礼所面对的已故亲人“魂飞魄散”的过程不同,已故亲人经过一系列丧礼“安顿”操作,“气”已散尽,已经成功将故亲人转化为保佑后世的“祖先”存在,进入到“无闻不见”的大化流行之中,故而祭礼核心在于如何与祖先之气“交接”“感通”或者“感动”。作为后世子孙,“致斋”以思祖先之居处、笑语、意志及所乐所嗜,可期于亡灵降临于祭祀场域,则“有见乎其位”“有闻乎其容声”“有闻乎其叹息之声”,凭借着这种神圣祭祀场合使祖先与子孙在虚空中会合、交接、“感通”。因此,“事亡如事存”是儒家祭祀礼仪主要原则,“感通”或者“感动”则是“祖考来格”祭祀方式,“诚敬”是祭祀主体的基本态度。

(一)“祖考来格”原理性:感通发生机理是人与鬼神的“二而一”

在朱熹理气观下,鬼神只是“气”,具有有性,跟其他事物一样,都是天理支配下气之聚散屈伸而已,所以“祖考来格”具有“实理”感通的可能性。同时,在朱熹理气观下,死生人鬼又是“一而二,二而一”的,因为“有是理,则有是气;有是气,则有是理。气则二,理则一”^③。在这种哲学理念下,人与鬼神虽然在“气”的层面为“二”,但在“理”的层面是“二而一”。也就是说,“人鬼一理。人能诚敬,则与理为一,自然能尽事人、事鬼之道。有是理,则有是气。人气聚则生,气散则死”^④。从发生学原理看,“一而二,二而一”保证了祭祀时祖先在“气”层面能被感应实有的,“祖考来格”也是能真实发生的,因为终极实在的“理”是始终自然存在的。因此,在“天理之自然”保证下,祭祀的祖考来格是“诚之不可掩”的“实理”,使得祭祀礼法“感通”具有超越意义上的正当性,不是所谓的“设教”,也不仅仅是祭祀个体主观情感的表达。“祖考来格”这种祭祀感格的发生,是因为感通发生的“气之伸”也是一种“自然”的结果,是

① [宋]朱熹:《停丧不葬》,贺长龄辑:《礼政十》,《清经世文编》中册,北京:中华书局,1992年,第1577页。

② [宋]朱熹:《家礼·祭礼·墓祭》,《朱子〈家礼〉点校与考证》,第230页。

③ [宋]黎靖德编、郑明等校点:《朱子语类》卷39,《朱子全书》第15册,第1408页。

④ 同上,第1407页。

一种“别新生”。^①所谓“别新生”即“根于理而日生”的新生之气,事实上“祖宗气只存在子孙身上,祭祀时只是这气,便自然又伸”^②。只要祭祀子孙自家极其诚敬,肃然如在其上,便可实现。可见,理气观下的“一而二,二而一”是“祖考来格”的哲学原理,诚敬“别新生”是“祖考来格”的内在发生机理。

(二)“祖考来格”合理性:感通客体为生生之气

朱熹丧礼安顿的对象十分明确,即人之将死或刚死的“将散”或“未散”之气(魂魄),是就“在人”之气层面而言。但是,至祭礼阶段,人死之气已经被丧礼安顿得完全“消散尽”,那么“祖考来格”的感通对象还能是“气”吗?即使是,那“气”从何来?祭礼的安排和设计是从形而上的理之层面,还是从形而下的气之层面来进行讨论的?笔者认为,我们必须从理学家们的“理气”理论关系上论述,必须从“理生气”的角度分析人死散尽之气的再生问题。

人死气“散尽”,那么“祖考来格”时是否有“气”生?朱熹曾明确表达:“若道无物来享时,自家祭甚底?”^③感通对象有“气”是确定的。其弟子黄干也说“祖考来格”具有某种“必然性”,因为“祖考之气虽散,而所以为祖考之气,则未尝不流行于天地之间。祖考之精神虽亡,而吾所受之精神,即祖考之精神,以吾所受祖考之精神,而交于所以为祖考之气,神气交感,则洋洋然在其上在其左右者,盖有必然而不能无者矣”^④。可见,“祖考来格”时气“必然而不能无”,有“气”存在。

既然“祖考来格”时确定有“气”生,那么如何从人死“气散尽”之“无”而生出“气”?也就是说,我们必须找出从“无”生出“气”来的义理基础与知识论依据,即“理气观”的“理生气”。首先,“祖考来格”有着充分的义理基础,即“理生气”。有人问朱熹:“人死气散,是无踪影,亦无鬼神。今人祭祀,从何而求之?”^⑤这是一个非常关键的问题,涉及对朱熹“理气关系”的阐释和理解。在朱熹那里,“理”首先是一种绝对的、永恒的普遍存在,并不随着器物等物质世界的消亡而消亡。也就是说,天地万物的气数可能会消亡,人死之后“气”也会消亡,即“气散尽”。但是,只要终极实在的“理”还存在,这个世界终究会“生生不息”而“气”重头再来,即所谓的“理生气”^⑥。《太极图说》中“太极动而生阳”,太极是理,而阴阳是气,太极理动则阴阳之气生。“祖考来格”的祭祀场景中,人死之气已“散尽”,但子孙与祖考相通之“理常只在这里”^⑦,有此“理常”之有,则在“感通”中“动”而生气。其次,“祖考来格”有着充分的知识论依据,即“生生不息”宇宙论。“理生气”的“生生”观念,是朱熹有关太极、动静、阴阳的宇宙观。“天地阴阳之气,人与万物皆得之。气聚则为人,散则为鬼。然其气虽已散,这个天地阴阳之理生生而不穷。祖考之精神魂魄虽已散,而子孙之精神魂魄自有些小相属。故祭祀之礼尽其诚敬,便可以致得祖考之魂魄。这个自是难说。看既散后,一似都无了。能尽其诚敬,便有感格,亦缘是理常只在这里也。”^⑧当被问及“人之死也,不知魂魄便散否”,朱熹十分明确地回答“固是散”^⑨。虽然祖考之精神魂魄等气已散,但因其与子孙之精神魂魄之气自有些“小相属”,且天地阴阳之理生生而不穷。故“理常”之有,生生不息,既是气散后“无”了,通过诚敬,也能感格。“若说有子孙底引得他气来,则不成无子孙底他气便绝无了。他血气虽不流传,他那个亦自浩然日生无穷。”^⑩

“祖考来格”时,既有气生,那么所生之“气”是什么?朱熹回答:“如子祭祖先,以气类而求。以我之气感召,便是祖先之气。”^⑪当子孙祭祀祖先时,便是以子孙之气“感召”祖先之气,这样子孙之气也是祖

① 张清江:《“幽明一致”中的自然与教化——以朱熹的讨论为中心》,《现代哲学》2023年第1期。

② [宋]黎靖德编、郑明等校点:《朱子语类》卷63,《朱子全书》第16册,第2084页。

③ [宋]黎靖德编、郑明等校点:《朱子语类》卷3,《朱子全书》第14册,第175页。

④ [宋]黄榦:《勉斋集》卷16,《文津阁四库全书影印本》第1172册,上海:商务印书馆,2008年,第170-171页。

⑤ [宋]黎靖德编、郑明等校点:《朱子语类》卷3,《朱子全书》第14册,第176页。

⑥ 关于朱熹是否提出“理生气”观点,多有争论。如赵元任认为“说有易,说无难”,而宋刻本《元公周先生濂溪集》、明代胡广《性理大全》、吕柟《朱子抄释》等都认为朱熹说过“理生气”。

⑦ [宋]黎靖德编、郑明等校点:《朱子语类》卷3,《朱子全书》第14册,第169-170页。

⑧ 同上,第169-170页。

⑨ 同上,第171页。

⑩ 同上,第173页。

⑪ 同上,第176页。

先之气。人死之后,其气“消散”为无,但是子孙继承了祖先的血脉、家族传统、文化传承,便可以通过子孙之气“感召”来祖先之气。可见,“祖考来格”仍是“以气类而求”,“祖考来格”的感通对象仍然是“气”。类似其他类祭祀也是如此,例如“若祭其他,亦祭其所当祭。‘祭如在,祭神如神在。’如天子则祭天,是其当祭,亦有气类,乌得而不来歆乎!诸侯祭社稷,故今祭社亦是气类而祭,乌得而不来歆乎。今祭孔子必于学,其气类亦可想”^①。天子祭天的感通对象是“天地间公共之气”,诸侯祭社稷的感通对象是“山川公共之气”,祭祀孔子圣贤,感通的对象是“天道与人心之公共之气”,虽然祭祀主体不同,但感通对象都是“气”,只是气也不同罢了。鉴于此,朱熹明确反对将祭祀的对象作为“人格化的神”供奉,它只是“气”。“向日白鹿洞欲塑孔子像于殿。某谓不必,但置一空殿,临时设席祭之。不然,只塑孔子坐于地下,则可用筵、豆、簠、簋。今塑像高高在上,而设器皿于地,甚无义理。”^②可见,朱熹不赞成成为孔子等圣贤立“塑像”,主张“只当用木主”,用以作为聚气的象征物。我们祭祀圣贤或祖先,仍然是在“气”的层面,而非神秘的“人格化的神”,因为那样便虚了。

“祖考来格”时,此感通之气是祖考之气还是子孙之气呢?朱熹以“水波”比喻,进行巧妙回答:“毕竟子孙是祖先之气。他气虽散,他根却在这里;尽其诚敬,则亦能呼召得他气聚在此。如水波样,后水非前水,后波非前波,然却通只是一水波。子孙之气与祖考之气,亦是如此。他那个当下自散了,然他根却在这里。根既在此,又却能引聚得他那气在此。”^③此感通之气既不是祖考之气,因为祖考之气已散;也不是子孙之气,如果只是子孙之气,那就是祭祀者祭祀“自己”,更是不合理。祖考之气就像“前浪”“前水”,子孙之气就像“后浪”“后水”,“后浪”继承“前浪”也不同于“前浪”,然而“后浪”“前浪”只是一水波。同样,子孙之气与祖考之气亦如“后浪”与“前浪”,都属于同样的“根”、同样的血脉和文化遗产,“祖考来格”便具有了必然性。“自天地言之,只是一个气。自一身言之,我之气即祖先之气,亦只是一个气,所以才感必应”^④“气之已散者,既化而无有矣,而根于理而日生者,则固浩然而无穷也。”^⑤

由上可知,朱熹“理生气”的宇宙论成为“祖考来格”的义理基础与知识论依据,“祖考来格”的感通对象仍然属于“气”,此“气”合乎“理常”、合乎天地阴阳生生不息之道;此“气”既属于子孙所受之精神,又是祖考之精神,但绝不是“无”。

(三)“祖考来格”正当性:感通主体为“当祭者”

感通主体必须为当祭者。上文说因“祖考来格”的感通对象为“同根”的气,且“根于理而日生者”,“来格”具有某种必然性。但是,“必然”不等于“应当”,“祖考来格”与祭祀主体的正当性、合法性密切相关。“‘天子祭天地,诸侯祭山川,大夫祭五祀’,皆是自家精神抵当得他过,方能感召得他来。”^⑥天子、诸侯、大夫、子孙等祭祀主体,必须属于“当祭者”,不能僭越(如诸侯祭天地、大夫祭山川,皆属僭越),方有“来格”的可能性、感通的正当性。正所谓“神不歆非类,民不祀非族”,只为这气与感通主体不相关、不对应。例如,天子祭天地,诸侯祭山川,大夫祭五祀,“虽不是我祖宗,然天子者天下之主,诸侯者山川之主,大夫者五祀之主。我主得他,便是他气又总统在我身上,如此便有个相关处”^⑦。由此可知,诸侯若祭天地则不当,因为其与天地不相关,故不能“感通”、相通;释奠列许多筵豆,设许多礼仪,不成是无此姑漫为之。

感通对象属于“公共之气”。当然,当祭者不同,其感通对象的“公共之气”也不同。例如,祖考亦只是“此公共之气。此身在天地间,便是理与气凝聚底”^⑧,祖宗亦只是“同此一气,但有个总脑处。子孙这

① [宋]黎靖德编、郑明等校点:《朱子语类》卷3,《朱子全书》第14册,第177页。

② 同上,第177页。

③ 同上,第171页。

④ 同上,第170页。

⑤ [宋]朱熹:《晦庵先生朱文公文集(三)》,《朱子全书》第22册,第2082页。

⑥ [宋]黎靖德编、郑明等校点:《朱子语类》卷3,《朱子全书》第14册,第171页。

⑦ 同上,第171页。

⑧ 同上,第170页。

身在此,祖宗之气便在此,他是有个血脉贯通”^①。感通主体“天子统摄天地,负荷天地间事,与天地相关,此心便与天地相通”的公共之气;“圣贤道在万世,功在万世。今行圣贤之道,传圣贤之心,便是负荷这物事,此气便与他相通”^②的公共之气。

感格主体并非仅限于“子孙”。例如,“诸侯因国之祭,祭其国之无主后者,如齐太公封于齐,便用祭甚爽鸠氏、季荊、逢伯陵、蒲姑氏之属。盖他先主此国来,礼合祭他。然圣人制礼,惟继其国者,则合祭之;非在其国者,便不当祭。便是理合如此,道理合如此,便有此气,如晋侯梦康叔云:‘相夺予殯。’盖晋后都帝丘,夏后相亦都帝丘,则都其国自合当祭。不祭,宜其如此。又如晋侯梦黄熊入寝门,以为鲧之神,亦是此类。不成说有子孙底方有感格之理!便使其无子孙,其气亦未尝亡也。如今祭勾芒,他更是远。然既合当祭他,便有些(池作‘此’)气。要之,通天地人只是这一气,所以说:‘洋洋然如在其上,如在其左右。’虚空偈塞,无非此理,自要人看得活,难以言晓也。”^③

(四)“祖考来格”可行性:感通手段为内尽其心、外尽其物

主体与客体能感通。祭祀主体是子孙,客体是祖先。客体祖考之魂气虽已“散尽”,但因后世子孙与其祖先乃是一气传承,子孙所受之精神就是祖考之精神。于是,朱熹认为,子孙祭祀祖先能够“感通”“感格”祖先魂魄,因为“毕竟子孙是祖先之气。他气虽散,他根却在这里;尽其诚敬,则亦能呼召得他气聚在此”^④。当然,“人祭祖先,是以己之精神去聚彼之精神,可以合聚”^⑤,正所谓“同声相应,同气相求”,感而遂通。不可置否,祭祀主体与客体之间确实有着血脉、家风、家族传统等自然链接,有着感通、感格的独天独后之先天血缘优势。子孙们通过丧礼,对祖考的魂魄之气进行系列安顿,通过魂帛、木主、坟墓等有形物寄托、安顿祖先之魂魄,以便在祭祀时与之相交通、相感格。

内尽其心:主体之诚。丧祭之礼,要使人“慎终追远”(《论语·学而》)。朱熹注释曰:“慎终者,丧尽其礼。追远者,祭尽其诚……盖终者,人之所易忽也,而能谨之;远者,人之所易忘也,而能追之:厚之道也。”^⑥这里,朱熹将孔安国注释的“哀”字换成“礼”字、将“敬”字换成“诚”字^⑦,强调“丧尽其礼”“祭尽其诚”。实际上,亲人离世,哀是一定有的,但在哀的时候不能忽视“礼仪”,容易导致不能很好安顿已故亲人的魂魄;在祭祀之时,子孙对祖先一定不缺乏“敬”,但与祖先“感通”最重要的是“诚”。为何要“诚”心,方能感通和“祖考来格”呢?朱熹认为,因为“祖考精神既散,必须‘三日斋,七日戒’,‘求诸阳,求诸阴’,方得他聚”^⑧,“死者精神既散,必须生人祭祀,竭诚以聚之,方能凝聚”^⑨。他多次强调“祭祀之礼,亦只得依本子做。诚敬之外,别未有著力处也”^⑩。

外尽其物:感于神明。朱熹丧祭礼,主张借助外物,使祭祀主体更能尽“诚心”而“意敬”,从而达成“祖考来格”的感通状态。例如,朱熹认为,设木主可以萃聚祖考精神,立尸可以萃聚祖考仪态,扫墓可以寓时思之敬。因为死者魂气既散,子孙希望立主以主之、以聚气。正如朱熹所说:“古人自始死,吊魂复魄,立重设主,便是常要接续他些子精神在这里。”^⑪同样,“古人立尸,也是将生人生气去接他”^⑫。另外,关于子孙垒坟墓、扫墓,也是希望以此寓时思之敬。刘璋曾有论述:“人死之后,葬形于原野之中,

(下转第160页)

① [宋]黎靖德编、郑明等校点:《朱子语类》卷3,《朱子全书》第14册,第171页。

② 同上,第170页。

③ 同上,第173页。

④ 同上,第171页。

⑤ 同上,第177页。

⑥ [宋]朱熹撰、徐德明校点:《四书章句集注·论语集注》,《朱子全书》第6册,第71页。

⑦ 在《论语·学而第一》“第九章”中,曾子曰:“慎终追远,民德归厚矣。”孔安国注:“慎终者,丧尽其哀;追远者,祭尽其敬”。(参见[清]刘宝楠撰、高流水点校:《论语正义》上册,第23页。)

⑧ [宋]黎靖德编、郑明等校点:《朱子语类》卷3,《朱子全书》第14册,第175页。

⑨ 同上,第175页。

⑩ [宋]朱熹撰:《家礼·家礼附录》,《朱子家礼》点校与考证,第246页。

⑪ [宋]黎靖德编、郑明等校点:《朱子语类》卷3,《朱子全书》第14册,第175页。

⑫ 同上,第175页。

元丰祭天礼制背景下载颐祭礼与天理的建构

孙逸超

【摘要】王安石以天道—人道贯彻祭天礼制,元丰祭天礼制据此对郊祀—明堂二元结构在天帝关系、配帝、祭器等议题上进行变革。程颐认同王安石和元丰祭天礼制的结构,但他基于天理观念将王安石的天人二道统摄到生成一理,又将王安石和元丰礼制区分的郊祀之“天”与明堂“上帝”指涉为同一个天理,并且在礼制上具象地呈现。元祐年间,程颐又将一岁四祭天的生成之理的原理贯彻到祭祖礼中,呈现为其独特的冬至始祖、季秋祭祫。程颐的祭天礼制学说在重新定义政权合法性根源之“天”的同时,也是其天理内涵的重要背景。程颐对天子祭天与士大夫祭祖的一体化和一致化贯彻和建构,深刻影响了此下政治社会中祭礼的形态。

【关键词】程颐;祭礼;王安石;元丰礼制;天理

中图分类号:B244.6 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2024)04-0152-09

作者简介:孙逸超,上海人,哲学博士,(上海 200234)上海师范大学哲学与政法学院副教授。

基金项目:国家社会科学基金青年项目“南宋朱子语录的编纂与朱子后学的话语建构和思想展开”(23CZX026)

祭天大典中的“天”,对王朝具有皇权来源和政权合法性建构的重要意义,而对儒家士大夫而言则是道德价值的根源和基础。宋代的儒家士大夫如何在与礼制的互动中建构自己的哲学思想,并且影响政权合法性的说明?在目前学界的研究尚欠具体深入的考察。事实上,北宋中期宋学的繁荣与道学的崛起与元丰礼制改革这一朝廷礼制背景有着深刻的关系与实践的互动,程颐则是具有道学史和礼制史双重关键地位的人物。遗憾的是,学界目前对于程颐祭天礼制的建构尚欠系统考察,而这一点是程颐“天理”观念建构过程中重要的背景和内涵。唯有刘增光近来对程颐的《禘说》进行了分析,但对程颐祭天的完整结构尚未清晰呈现,而且对程颐的郊、禘等内涵不无误解。^①对于程颐士大夫祭祖礼祭及高祖、始祖的特点,学界有所关注,杨逸还注意到其可能存在礼制背景。^②然而其始祖祭祀建构的背景和动因仍有值得探讨的空间。本文试图从元丰祭天礼制的背景对此进行观察,尝试对程颐祭礼的整体建构有一新的把握。

此外,如何推进宋代道学中重要哲学概念的研究?学界对宋代道学哲学的研究已注意到其话语和议题背景的重要性。不过目前多从经学的角度考察其话语背景,本文试图透过朝廷制度,特别是礼制视角考察“天理”观念的背景和内涵,尝试为宋代道学思想的研究探索新的视角。因此,基于程颐与王安石思想支配下的元丰祭天礼制改革间互动的考察,对于廓清程颐祭礼思想,理解其祭祖建构的背景,丰富程颐“天理”的背景和内涵,深化宋代礼制与礼学的互动的观察和理解都不无裨益。

① 参见刘增光:《理学视域中的礼说——程颐论郊祀宗祀与宗子法》,《黑龙江社会科学》2020年第4期。程颐之“禘”就是祭祀始祖的宗庙大祭而非祭天,“郊”是在宋代一岁四祭天的礼制背景和用语习惯下指冬至圜丘,并非以像王肃那样以上辛与冬至为一。“禘”尚须另文详论,“郊”的意涵见下文考论。

② 参见吴飞:《祭及高祖——宋代理学家论士大夫庙数》,《中国哲学史》2012年第4期;刘增光:《理学视域中的礼说——程颐论郊祀宗祀与宗子法》,《黑龙江社会科学》2020年第4期;[日]吾妻重二:《朱熹〈家礼〉实证研究》,吴震、郭海良等译,上海:华东师范大学出版社,2012年,第129页;杨逸:《宋代四礼研究》,杭州:浙江大学出版社,2021年,第277-292页。

一、元丰祭天礼制改革与二程的回应

宋代继承了《开元礼》以降所确立的唐代祭天礼制,冬至圜丘、上辛祈谷、季夏大雩、季秋明堂,一岁四祭天为常祭,有司摄事。^① 宋真宗以后,皇帝亲自祭天三年一次,称为“三岁一亲郊”,宋初亲郊多选择冬至圜丘,仁宗皇祐首次季秋亲祀明堂,^②从此宋代皇帝亲祭天就有了冬至圜丘和季秋明堂这两个核心。不过由于《开元礼》所确立的一岁四祭天将本来郑玄传统下层次鲜明的圜丘昊天上帝、上辛感生帝和明堂五方帝同质化了,^③一年之间何以需要四次祭祀相同对象变得令人困惑。皇祐以后圜丘和明堂都出现亲祭的情况,此后朝廷就开始对二者的祭祀对象进行差异化的建构。而对这一国家礼典最重要的改革,是基于王安石思想的元丰郊庙改制。

熙宁年间王安石在《郊宗议》一文中以“天道”“人道”分别作为圜丘、明堂祭天的原理:

始而生之者,天道也;成而终之者,人道也。冬之日至,始而生之之时也;季秋之月,成而终之之时也。故以天道事之,则以冬之日至;以人道事之,则以季秋之月。

远而尊者,天道也;迩而亲者,人道也。祖远而尊,故以天道事之,则配以祖;祫迩而亲,故以人道事之,则配以祫。^④

王安石的回答是以天道、人道为纲领的,由此区分郊祀与明堂在祭祀时间、配帝等方面的不同。对答的记录《郊宗议》可以说是两宋明堂祭天乃至“天”的建构理论中的纲领性文件,对元丰礼制改革产生了深远的影响。^⑤

元丰三年九月大享明堂,围绕这次明堂大享,朝廷进行了一系列礼制改革。神宗首先消除了六天五帝的影响,只祭昊天上帝。其次,用“人道近而亲”为明堂以皇考配祀奠定义理基础:“配天一也,而属有尊亲之殊,礼有隆杀之别。故远而尊者祖,则祀于郊之圜丘而配天;迩而亲者祫,则祀于国之明堂而配上帝。”^⑥再次,元丰三年开始以人道事天为由,改革了牲与尊爵席等礼器,明堂用宗庙礼器。牲用太牢,^⑦尊罍皆用陶而不用铜,爵用匏而不用玉,席用稿鞮、蒲越而不用莞簟,都用宗庙之器,^⑧而与圜丘异。^⑨

程颐对于祭天制度中“天”的理解受到王学和元丰改制思想大背景下的深刻影响,又在对“天”的关键理解上扬弃了王安石的天道、人道理论。就在元丰三年朝廷中如火如荼地进行明堂礼制改革之时,程颐入关与张载弟子们展开学术讨论。^⑩此时,程颐对祭天礼制的意义已有较为系统的论述:

郊祀配天,宗祀配上帝,天与上帝一也。在郊言天,以其冬至生物之始,故祭于圜丘,而配以祖,陶匏稿鞮,扫地而祭。宗祀言上帝,以季秋成物之时,故祭于明堂,而配以父,其礼必以宗庙之礼享之。^⑪

程颐对祭天礼制的整体理解是基于宋代的一岁四祭天之制:“古者一年之间,祭天甚多,春则因民

① [元]脱脱等撰:《宋史》第8册,北京:中华书局,1985年,第2456页;吴丽娱:《从经学的折衷到礼制的折衷——由〈开元礼〉五方帝问题所想到的》,《文史》2017年第4期。

② [元]脱脱等撰:《宋史》第8册,第2465页。

③ 参见陈赞:《郑玄“六天”说与禘礼的类型及其天道论依据》,《陕西师范大学学报》哲学社会科学版2016年第2期;陈壁生:《周公的郊祀礼——郑玄的经学构建》,《湖南大学学报》社会科学版2018年第5期。

④ [宋]王安石撰,侯体健、赵惠俊整理:《临川先生文集》卷62,王水照主编:《王安石全集》(增订修补版)第6册,上海:复旦大学出版社,2022年,第1139页。

⑤ 参见孙逸超:《北宋明堂祭天的宗庙化与王安石的天人之道》,《北京社会科学》2023年第11期。

⑥ 司义祖整理:《宋大诏令集》卷124,北京:中华书局,1962年,第426页;[宋]李焘:《续资治通鉴长编》第12册,北京:中华书局,2004年,第7447页。

⑦ [宋]李焘:《续资治通鉴长编》第12册,第7394页。

⑧ 同上,第7467页。

⑨ 参见孙逸超:《北宋明堂祭天的宗庙化与王安石的天人之道》,《北京社会科学》2023年第11期。

⑩ 《入关语录》记录的是元丰三年或元祐六年所录程颐的语录。但此处的讨论明显针对元丰三年明堂改制之事,当从朱子说以元丰三年为近。(参见申绪璐:《人能弘道——二程语录与洛学门人研究》,上海:上海古籍出版社,2022年,第81-87页。)

⑪ [宋]程颢、程颐撰,王孝鱼点校:《河南程氏遗书》卷15,《二程集》上册,北京:中华书局,2004年,第168页。

播种而祈谷,夏则恐旱暵而大雩,以至秋则明堂,冬则圜丘。”^①也就是冬至圜丘、上辛祈谷、季夏大雩、季秋明堂,一岁四祭天。北宋中期以后,皇帝亲祭一般在冬至圜丘与季秋明堂,而程颐所说的“郊祀”就是亲祭冬至圜丘,这是宋人的一般说法,并非程子混淆冬至与上辛祈谷。这段论述中,程颐以郊祀与明堂为重点,表现出鲜明的元丰明堂礼制背景。首先就祭祀对象而言,程颐明确区分了“天”与“上帝”,但对二者的关系有着独特的理解。其次,在配帝问题上,程颐支持英宗以后确立并在元丰改制中作为“人道”的配父之制。再次,程颐对于明堂祭祀当以“宗庙之礼”表示了确认。从配帝到祭祀牲器的区分,都对元丰礼制改革的“宗庙化”表示了认可。最后,程颐提出了郊宗二祭差异的义理根源,不同于王安石和元丰礼制中的天道、人道的区分,程颐基于“生物”和“成物”的自然展开过程,这是其“天理”的重要内涵。关于程颐的生成之理和天帝之辨,下文将逐一详考,这里首先对他的配帝观点进行阐述。

程颐认为明堂配帝当是皇考。治平初年明堂配帝争论的重要经典依据是《孝经》中的“严父”之说,^②程颐以《孝经》严父实指以皇考配天,所以他在元丰三年与关中学者的讨论中对《孝经》这段话表示怀疑:“但《孝经》之文有可疑处。周公祭祀,当推成王为主人,则当推武王以配上帝,不当言文王配。若文王配,则周公自当祭祀矣。周公必不如此。”^③程颐认为成王为主人就应当以其父武王配,而不应当以其祖文王配。现在以文王配,只能接受王安石的解释,是因为周公能够造就王业,得严父之道。^④但二程都反复强调周公是臣,再大的功业也不能用天子之礼,更不能代替天子祭祀,所以他认为王安石的解释站不住,《孝经》文本有问题。

不过,程颐日后对此问题的看法似乎有所改变,他在《禘说》中说^⑤:“此武王祀文王,推父以配上帝,须以父也……若是成王祭上帝,则须配以武王。配天之祖则不易,虽百世惟以后稷,配上帝则必以父。若宣王祭上帝,则亦以厉王。”^⑥程颐认为以文王配祀上帝的是武王,而不是成王,武王以其父文王配上帝,这样就能坚持其以父考而非受命帝配上帝的观点。不仅如此,程颐认为就算是没有功德甚至政绩败坏的君主也一样应以父亲的身份被配祀上帝。^⑦这样一来,应当是武王主持祭祀,《孝经》中说“周公其人”就需要解释了。因此元祐年间有学者问他“严父配天,称‘周公其人’,何不称武王”,程颐回答说“大抵周家制作,皆周公为之,故言礼者必归之周公焉”。^⑧程颐似乎找到一个解释的方式,就是将制礼作乐归功于周公,并非他实际主掌祭祀。他在《禘说》中也说“以周之礼乐出于周公制作,故以其作礼乐者言之”^⑨,由此调和与明堂祭天当以父配的观点。

因此,程颐对王安石思想指导下的元丰明堂改制有着深厚的认同:“本朝以太祖配于圜丘,以祫配于明堂,自介甫此议方正。先此祭五帝,又祭昊天上帝,并配者六位。自介甫议,惟祭昊天上帝,以祫配之。”^⑩程颐指出元丰改制以后,明堂以父考配,只祭昊天上帝而罢五方帝,这些都是源于王安石的议论。此外,王安石建议用始祖僖祖配圜丘,虽然没有被神宗采纳,仍然用太祖配天,但程颐对此赞赏有加。可

① [宋]程颢、程颐撰,王孝鱼点校:《河南程氏遗书》卷22上,《二程集》上册,第286-287页。

② 参见杨高凡:《宋代明堂礼制研究》,博士学位论文,河南大学历史文化学院,2011年,第71-76页。

③ [宋]程颢、程颐撰,王孝鱼点校:《河南程氏遗书》卷15,《二程集》上册,第168页。

④ [宋]李焘:《续资治通鉴长编》第12册,第5847页。

⑤ 林鹤根据《礼记集说》的记录,认为《禘说》中混入张载语,因此对“所出之祖”的理解前后抵牾。刘增光则认为《禘说》将祭天之禘与宗庙之禘混而为一。《禘说》和程颐对“禘”的理解问题较为复杂,需另文详论。笔者认为《禘说》当为程子所作,所谓前后抵牾来自对程颐的误解和文本的误读。《禘说》中的诸多观点能与程颐的其他语录材料相印证。即使暂时接受林鹤的观点,他也没有质疑本文所要涉及的宗祀以父配上帝的问题,因此不影响本文的论证。(参见林鹤:《〈经学理窟·宗法〉与程颐语录——兼论卫湜〈礼记集说〉中的张载说》,《中国哲学史》2015年第2期;刘增光:《理学视域中的礼说——程颐论郊祀宗祀与宗子法》,《黑龙江社会科学》2020年第4期。)

⑥ [宋]朱熹:《书程子禘说后》,《朱文公文集》卷83,朱杰人等主编:《朱子全书》第24册,上海:上海古籍出版社、合肥:安徽教育出版社,2003年,第3923页。

⑦ 刘增光从程颐突出父子之伦的角度对《禘说》中的配帝之说有所分析。(刘增光:《理学视域中的礼说——程颐论郊祀宗祀与宗子法》,《黑龙江社会科学》2020年第4期。)

⑧ [宋]程颢、程颐撰,王孝鱼点校:《河南程氏遗书》卷18,《二程集》上册,第230页。

⑨ [宋]朱熹:《书程子禘说后》,《朱文公文集》卷83,《朱子全书》第24册,第3923页。

⑩ [宋]朱熹:《书程子禘说后》,《朱文公文集》卷83,《朱子全书》第24册,第3923页。

见,程颐对郊天、明堂的结构理解深受他们的影响,而程颐对其中“天”的内涵的理解也需要从这一视角渲染开来。

二、从天人之道到生成之理

尽管程颐对圜丘、明堂祭天的具体建构有着元丰礼制的明显背景和深刻影响,但其与元丰礼制改革的理论基础:王安石的天道、人道学说,却有着重要的差异。王安石以“天道”“人道”区分郊祀、明堂的内涵,而元丰三年程颐的总结则是以“生物”和“成物”作为其理论的中心,并且对王安石的天道、人道学说展开批判的。天道、人道不仅是王安石学说的核心内容^①,也是元丰以后国家祭天礼制的基本原理,郊天以天道,明堂以人道:“盖祀帝于郊,以天道事之。飨帝于堂,以人道事之。”^②因此,程颐的批判既是指向王学的,也是以元丰三年明堂改制和此后的国家祭天典礼结构和原理为背景的。

程颐认为王学区分“天道”“人道”的理论有着根本的谬误,他在根源处改造了王安石的“天”:

又问:“介甫言‘尧行天道以治人,舜行人道以事天’,如何?”曰:“介甫自不识道字。道未始有天人之间,但在天则为天道,在地则为地道,在人则为人道。”^③

王安石此说可能出自其《尚书新义》^④,他在《尚书新义》中经常通过区分天道与人道或人事的方式解释经文。王安石试图在天道与人事之间建立起一种普遍而紧密的联系,或者说他认为这是《尚书》文本所固有而隐藏着的。^⑤根据后面程颐的论述,王安石针对的是尧任用舜与四凶而未有奖惩,他似乎认为尧无为而治是天道,舜放四凶而诛鲧是人道。前者是自然无为,后者是人为措置赏罚。程颐认为王安石不理解何为“道”,将“道”区分为自然创生的天道和人为成就的人道是对“道”的割裂,没有把握“道”的本质特征。在程颐看来,“道”是一以贯之的,在天有生与成,在人也有生与成,只是生成的内容不同,不能说天道生而人道成。对于王安石“尽人道谓之仁,尽天道谓之圣”之说^⑥,程颐有类似批评:

此语固无病,然措意未是。安有知人道而不知天道者乎?道一也,岂人道自是人道,天道自是天道?《中庸》言:“尽己之性,则能尽人之性;能尽人之性,则能尽物之性;能尽物之性,则可以赞天地之化育。”此言可见矣。^⑦

《河南程氏粹言》的编者将其改写为:“言乎一事,必分为二,介甫之学也。道一也,未有尽人而不尽天者也。以天人为二,非道也。”^⑧程颐的“道”具有统一性和唯一性,以至诚仁爱的道德修养为起点,天道与人道是不相分离的。而王安石将宇宙根源及其政治实践分为自然创生与人为秩序,在程颐看来就是强生分别,没有理解“道”的本质。^⑨可见,程颐对于“天”的结构和内涵的理解与王安石不同。

那么,程颐如何取代王安石的天道、人道呢?那就是他的生物、成物说。这一点二程在元丰年间多次强调,除元丰三年的总结,在游酢所记的语录中也有相应记录:“万物本乎天,人本乎祖,故冬至祭天而祖配之。以冬至者,气至之始故也。万物成形于地,而人成形于父,故以季秋享帝而父配之。以季秋

① 参见卢国龙:《宋儒微言》,北京:华夏出版社,2001年,第125-130页;吴宁:《自然与人力:王安石的儒道会通》,《孔子研究》2021年第6期;张钰翰:《北宋新学研究》,北京:北京师范大学出版社,2022年,第36-40页。

② [宋]李焘:《续资治通鉴长编》第12册,第7394、7467页;孙逸超:《元丰明堂祭天改制与王安石的天人之道》,《北京社会科学》2023年第11期。

③ [宋]程颢、程颐撰,王孝鱼点校:《河南程氏遗书》卷22上,《二程集》上册,第282页。

④ [宋]王安石撰,程元敏辑录、陈良中辑补,张钰翰校理:《尚书新义》卷1,《王安石全集》(增订修补版)第2册第47页。

⑤ 参见方笑一:《北宋新学与文学——以王安石为中心》,上海:上海古籍出版社,2008年,第78-81页。

⑥ 此说与其《周官新义》中“圣人之于人道也孝而已,圣人之于天道则孝不足以言之,此孝与圣所以异。”相近。([宋]王安石撰,程元敏辑录、张钰翰校理:《周官新义》卷10,《王安石全集》(增订修补版)第3册,第339页。)

⑦ [宋]程颢、程颐撰,王孝鱼点校:《河南程氏遗书》卷18,《二程集》上册,第182-183页。

⑧ [宋]程颢、程颐撰,王孝鱼点校:《河南程氏粹言》卷1,《二程集》下册,第1170页。

⑨ 参见方笑一:《北宋新学与文学——以王安石为中心》,第198-201页。夏长朴对二程对于王安石“天道”“人道”的批评有所梳理。(参见夏长朴:《二程论王安石新学》,《王安石新学探微》,台北:大安出版社,2015年,第219-223页。)

者,物成之时故也。”^①《帝说》的说法也与此类似:“以始祖配天,须在冬至,一阳始生,万物之始……而祭宗祀九月,万物之成。父者,我之所自生,帝者生物之祖,故推以为配。”^②程颐认为天是万物产生的开端,阳气刚刚产生,尚没有成形的具体事物;到了秋天才由帝的主宰而成就收成;对具体的个人也是如此,虽然祖先是个体的渊源,但还没有产生这一个具体的人,具体的人是因他的父亲而生出的。所以,祖先配天、父亲配帝,都是天理作为事物产生的根源和具体事物的成就的原理,在万物和个人身上的呈现。

尽管王安石也有基于时节的不同所作的“生物”与“成物”的判分:“始而生之者,天道也。成而终之者,人道也。冬之日至,始而生之之时也。季秋之月,成而终之之时也。”^③程颐不采用“天道”与“人道”的区分,就是反对王安石对“道”的割裂。首先,程颐认为郊祀和明堂的对象“天”和“帝”指的是同一个存在,“天与帝一也”。其次,程颐的“生物”“成物”虽然吸收了王安石的天生人成的原理,但他们是同一“天理”的创生成就的本质内涵和不同面向,与王安石将其分别为“天道”“人道”是不同的。程颐认为王安石所说的“天道”也只是“天理”。唐棣问程颐什么是“天道”,程颐说:“只是理,理便是天道也。且如说皇天震怒,终不是有人在上面震怒。只是理如此。”^④天道有祸福善恶,但这只是人类社会秩序展开的必然结果,并不是有人格神的主宰,这就是“理”。而这个“理”就是“天”,就是作为主宰的“帝”。程颐在这里提到的“皇天”引出了他的祭天对象的另一个核心议题——天帝之辨。

三、明堂礼制背景下的天帝之辨

与《开元礼》以降的一岁四祭天皆兼祀昊天上帝与五方帝不同,王安石学说和元丰改制中对郊祀所祭之天与明堂所祭之帝有着明确的区分。王安石认为,“郊天,祀之大者也,遍于天之群神,故曰以配天。明堂则弗遍也,故曰以配上帝而已”。^⑤他认为圜丘郊天应当遍祭包括昊天上帝、五方帝、五人帝等在内的群神,也就是“天”这一个整体。而明堂则既不应如郑玄祭祀五方帝,也不应如自《开元礼》以后兼祀昊天上帝和五方帝,而只应祭祀其中的昊天上帝。宋神宗元丰三年明堂诏书中完全继承了王安石的这一说法:“天足以及上帝,而上帝未足以尽天,故圜丘祀天则对越诸神,明堂则上帝而已。”圜丘所祭之天是包括昊天上帝在内的诸帝群神的整体。既而他又批判了郑玄的六天说:“而历代以来,合宫所配,既紊于经,乃至杂以先儒六天之说,皆因陋昧古,以失情文之宜,朕甚不取。其将来祀英宗皇帝于明堂,惟以配上帝,余从祀群神悉罢。”^⑥于是。元丰三年的明堂大礼只祭昊天上帝。不仅如此,元丰四年十月,详定礼文所请求根据明堂罢祀五方帝类推,“伏请孟春祈谷、孟夏大雩惟祀上帝,止以太宗配,亦罢从祀群神,以明事天不二”,结果神宗同意了请求。^⑦这意味着此后的祈谷、大雩也仅祭祀昊天上帝,摆脱了六天说的影响。

与他们区分天、帝不同,二程将王安石的“二道”统一到“一理”的同时,强调“天与帝一也”这一基本原理,由此展开出基于祭天对象的同一“天理”的不同面向——“天”和“帝”。早在元丰以前,程颢对天、帝的区分就有明白的思考:“天者理也,神者妙万物而为言者也,帝者以主宰事而名。”^⑧以“天”为“理”,作为万物变化展开的秩序,以“帝”为对事物的“主宰”。同时,程颢对“文王陟降,在帝左右,不识不知,顺帝之则”的解释是“不作聪明,顺天理也”^⑨,也就是将“帝”等同于“天理”。那么,“帝”就是“天

① [宋]程颢、程颐撰,王孝鱼点校:《河南程氏遗书》卷4,《二程集》上册,第70页。此录为二先生语,当在程颢生前元丰年间。文中“成形于地”可能是“成形于帝”之误。

② [宋]朱熹:《书程子祠说后》,《朱文公文集》卷83,《朱子全书》第24册,第3923页。

③ [宋]王安石撰,侯体健、赵惠俊整理:《临川先生文集》卷62,《王安石全集》(增订修补版)第6册,第1139页。

④ [宋]程颢、程颐撰,王孝鱼点校:《河南程氏遗书》卷22上,《二程集》上册,第290页。

⑤ [宋]王安石撰,侯体健、赵惠俊整理:《临川先生文集》卷62,《王安石全集》(增订修补版)第6册,第1139-1140页。

⑥ 司义祖整理:《宋大诏令集》卷124,第426页;[宋]李焘:《续资治通鉴长编》第12册,第7447页。

⑦ [宋]李焘:《续资治通鉴长编》第12册,第7667页。

⑧ [宋]程颢、程颐撰,王孝鱼点校:《河南程氏遗书》卷11,《二程集》上册,第132页。

⑨ 同上,《二程集》上册,第130页。

理”主宰对于事物遵循秩序变化展开的一面,“神”则是事物变化展开的动力源。

“天”既可以等同于“理”,由此创造出“天理”这一范畴,“天”又有其独立的内涵,“《诗》、《书》中凡有个主宰底意思者,皆言帝;有一个包涵遍覆底意思,则言天”^①。《诗经》《尚书》中的“帝”都是天理“主宰”的意思,“天”则呈现天理无所不在、无所不包的普遍性和遍在性的特质。因此,程颐在元丰三年与关中学者的讨论中直截了当地提出:“郊祀配天,宗祀配上帝,天与上帝一也。”^②这是对王安石和元丰祭天礼制的回应。他在《禘说》中也是如此表达:“宗祀文王于明堂,以配上帝,帝即天也。聚天之神而言之,则谓之上帝。”^③程颐在这里更进一步指出,上帝与天虽然指向同一对象,却指称其中不同的层面,上帝就是整体的天中神灵的集合,也就是神灵那种神妙主宰的能力,而非专指其中的昊天上帝一神。

程颐与元丰礼制一样,也是在批判郑玄六天说的基础上展开的。建中靖国元年冬至徽宗亲自祭天,有学者问程颐关于六天说的看法^④,他回答“帝者,气之主也”,“岂有上帝而别有五帝之理?”五帝只是同一个上帝对五种气的不同主宰。“六天之说,正与今人说六子是乾、坤退居不用之时同也。不知乾、坤外,甚底是六子?譬如人之四肢,只是一体耳。”^⑤他认为六天说和乾坤六子说类似,后者将乾坤与六子割裂,前者将昊天上帝与五帝割裂开来,所以五帝只是上帝的不同表现形态,上帝也就是天。

随后,程颐的门人又在关于卜郊的问题之后问他:“天与上帝之说如何?”这明显是针对郊祀祭天、明堂祭上帝的问题。程颐回答:“以形体言之谓之天,以主宰言之谓之帝,以功用言之谓之鬼神,以妙用言之谓之神,以性情言之谓之乾。”^⑥二程以“主宰”定义“帝”的理解始终没有改变,而此处“天”的“形体”应该是指其“包涵遍覆”的内涵,即天理遍在于万物,万物依据于天理的应然性而变化展开。这段话也完整地出现在他的《易传》对乾卦的解释中^⑦,成为程颐“天理”论的一个重要论断。而这一“天理”的核心内涵恰恰是以神宗朝对郊祀和明堂祭天的区分和讨论为背景,程颐由此思考延伸展开而来的。

程颐基于祭天礼制而阐发的天帝之辨并不仅仅停留在他“天理”的观念层面,而是由此反映到明堂礼制的议论中。朱光庭是二程的早年爱徒,朱光庭之子朱纯之娶程颐之女^⑧,朱光庭的女婿是程颐堂兄弟程颖^⑨,因此朱光庭在二程早期学术的传承和传播过程中有着举足轻重的地位。元丰八年神宗去世后,在高太后的主持下,包括朱光庭在内的旧党逐渐回到朝廷。对于元丰三年改制所确立的圜丘祭祀昊天上帝、五方帝及百神,而明堂仅祀昊天上帝,罢祀群神,元祐元年正月,朱光庭上疏称:

臣详二经之文,皆为明堂而言也。在《我将》之颂,言天而不言上帝;《孝经》称严父莫大于配天,又曰配上帝……由是言之,则天之与上帝,一也。推本始而祭之,则冬至万物之始也,故于是日祀天,尊祖而配之。推成功而祭之,则季秋万物之成也,故于是月祀上帝,严父以配之。祖配本始之祭,而父配成功之祭,其理然也。^⑩

可见,朱光庭完全继承了程颐对祭天礼制的看法,并进行系统论述。他认为圜丘所祭之“天”与明堂所祭之“帝”是完全一致的。《诗经》《孝经》中所说的天与上帝也是同一对象。其冬至圜丘是万物之始,季秋明堂是万物之成,圜丘、明堂所祭祀的是同一天理的生物和成物的不同内涵。基于这一学说,朱光庭提出“天之与上帝既一,则从祀之神不当有异……臣伏请将来九月宗祀神宗皇帝于明堂以配上帝,

① [宋]程颢、程颐撰,王孝鱼点校:《河南程氏遗书》卷2,《二程集》上册,第31页。

② [宋]程颢、程颐撰,王孝鱼点校:《河南程氏遗书》卷15,《二程集》上册,第168页。

③ [宋]朱熹:《书程子禘说后》,《朱文公文集》卷83,《朱子全书》第24册,第3923页。

④ 此下问答为唐棣所录,唐棣乃元符三年四年程颐还洛后从学的学者,所录或在元符三年至崇宁元年之间,故这一段问答当以次年冬至亲郊为背景。(参见姚名达:《程伊川年谱》,北京:知识产权出版社,2013年,第174-179页。)

⑤ [宋]程颢、程颐撰,王孝鱼点校:《河南程氏遗书》卷22上,《二程集》上册,第287页。

⑥ 同上,第288页。

⑦ [宋]程颢、程颐撰,王孝鱼点校:《周易程氏传》卷1,《二程集》上册,第695页。

⑧ [宋]韩维:《程伯纯墓志铭》,《南阳集》卷29,《文渊阁四库全书》第1101册,上海:上海古籍出版社,1987年,第757页。

⑨ [宋]范祖禹:《集贤院学士知潞州朱公墓志铭》,《范太史集》卷43,《文渊阁四库全书》第1100册,第474页。

⑩ [宋]朱光庭:《上哲宗皇帝论配帝及从祀之神》,[宋]赵汝愚编,北京大学中国中古史研究中心校点整理:《宋朝诸臣奏议》下册,上海:上海古籍出版社,1999年,第933页。

天神宜悉从祀”^①。所以他提出明堂应当同时祭祀五方帝和百神,也就是将“上帝”同样作为包含天神与天帝在内的天的整体。其区别只在于指出同一“天”的不同内涵,也就是“以形体言之谓之天,以主宰言之谓之帝,以妙用言之谓之神”这一形而上的指称在礼制上的具象体现。

四、一岁四祭:程颐的士庶祭祖礼建构

包涵遍覆的“天”是天理创生万物的含义,作为主宰的“帝”则是天理成就万物的含义,“天理”所内涵的生物之理与成物之理在配帝问题上就是祖与父的分别。生物、成物之理不仅是程颐一岁四祭“天”的学说基础,实际上,生成之理就是“天理”的根本内涵。程颐将“天理”的生物、成物内涵贯彻呈现在士大夫宗庙祭祀的建构,由此出现了始祖、先祖等独特的祭祀对象。始祖是这个家族宗法意义上的开端,是生物之始;父亲则是成就这个具体的个体,是成物之时。

神宗朝,以洛阳为中心的汴洛相族圈纷纷着手建立家庙,修定祭祖仪式,二程兄弟也是其中的一员。元丰礼制改革之时,二程就已着手修订自己的家礼,朱光庭所录与《文集》卷10《祭礼》有一个可以相互呼应的家祭设计^②,朱光庭所录在元祐年间或以前^③,从其内容看,也与元丰以前诸种家祭礼更一致,当是程颢或是程颐在元丰年间入朝以前的构想。^④不过,此后程颐又上升到天理层面进行系统思考和深化,正式的文本直到元祐末年才完成。《刘元承手编》中记录学生曾问程颐“六礼”是否编写完成。程颐说:“旧日作此,已及七分,后来被召入朝,既在朝廷,则当行之朝廷,不当为私书。既而遭忧,又疾病数年,今始无事,更一二年可成也。”^⑤可见程颐在元祐元年入朝之前,家礼就已经完成了七成,显然是在元丰年间就完成了主体部分。元祐五年,程颐的父亲去世,此后程颐一连数年疾病,因此这段对话约在元祐末年或绍圣初年。又说到他所编订的礼书“陕西诸公删定,已送与吕与叔。与叔今死矣,不知其书安在也?”^⑥吕大临也是元祐五年去世,可见此对话在此后不久。《刘元承手编》随后记录了程颐对自己所编家礼内容的介绍:

某旧曾修六礼,冠、昏、丧、祭、乡、相见。将就后,被召遂罢,今更一二年可成……每月朔必荐新……四时祭用仲月……时祭之外,更有三祭:冬至祭始祖,厥初生民之祖。立春祭先祖,季秋祭祫。他则不祭。冬至,阳之始也。立春者,生物之始也。季秋者,成物之始也。^⑦

程颐的家祭礼由三部分构成:月朔荐新、四仲时享和立至三大祭。月朔荐新、四仲月祭乃是依据于经典和唐代士大夫家庙、寝堂的传统,为北宋中期的官僚士大夫建立家祭时所普遍采用的祭祀方式,只是四时祭祀的具体时间和祭祀对象有所不同罢了。^⑧除此之外,程颐尚有额外的三祭,则是其独树一帜的“非常祭”:冬至祭始祖,立春合祭始祖至六世祖之间的先祖,季秋祭考妣。^⑨在程颐最终修成的家礼中有《祭礼》,从内容来看可能是元丰年间所作。不过,其中的冬至、立春、季秋三祭确实与程颐所说相合。可见,“三大祭”这一独特构想在元丰年间,正值元丰郊庙礼制改革时就已开始形成。

程颐对士大夫宗庙立至三大祭的建构,与天子一岁四祭天所配之帝的结构完全一致:祭祀时间都在冬至、孟春、季秋,天子祭天的配帝都是始祖与父考^⑩,在其背后所支配的理念都是“生物之始”与“成物

① [宋]赵汝愚编,北京大学中国中古史研究中心校点整理:《宋朝诸臣奏议》下册,第933页。

② [宋]程颢、程颐撰,王孝鱼点校:《河南程氏外书》卷1,《河南程氏文集》卷10,《二程集》上册,第352、628页。

③ 申绪璐:《人能弘道——二程语录与洛学门人研究》,第19-22页。

④ 参见杨逸:《宋代四礼研究》,第279-281页。

⑤ [宋]程颢、程颐撰,王孝鱼点校:《河南程氏遗书》卷18,《二程集》上册,第239页。

⑥ 同上,第240页。

⑦ 同上,第240页。

⑧ 参见刘雅萍:《宋代家庙制度考略》,《兰州大学学报》社会科学版2009年第1期;李旭:《宋代家祭礼及家祭形态研究》,《武汉大学学报》人文科学版2014年第2期。

⑨ 关于程颐家祭礼中的“三大祭”及“始祖”“先祖”含义的辨析,参见杨逸:《宋代四礼研究》,第282-287页。

⑩ 程颐对天子祈谷配帝没有明确的表述,不过按照当时普遍以受命祖宋太祖配天的情况来看,祈谷应以太祖配。且太祖恰在僖祖与父考之间,相当于士大夫的先祖。

之时”。只是程颐更为细化士大夫的祭祖礼,区分了冬至的“阳之始”和立春的“生物之始”。

程颐对皇帝和士大夫家礼的一体化重构,深刻植根于他的“天理”的一体化观念。他将天、帝的内涵归纳为生物、成物时,就不再是只局限于天子所祭之“天”,而是作为贯穿于不同阶层家族繁衍的“天理”。天子所祭之“天”固然是生物、成物的天与帝,士大夫一岁四祭之祖也是生物、成物之理的呈现。由此,程颐以此生成之理贯彻于天子与士大夫家族,在此意义上,他们都是天理所支配的,这就是天下只是一个道理的一种意涵。

	圜丘 - 天 - 生物	祈谷	明堂 - 上帝 - 成物
时节	冬至	孟春	季秋
配帝	始祖	受命祖	祫
士大夫祭祖	始祖	先祖	祫

程颐以生成之理贯彻于天子与士大夫祭礼的一体化建构,也与其对宗法的本质理解有关。“且立宗子法,亦是天理。譬如木,必从根直上一干如大宗,亦必有旁枝。又如水,虽远,必有正源,亦必有分派处,自然之势也。”^①程颐认为,宗法的建立是基于“天理”的。他借树木和水流的比喻来阐述“天理”的内涵,是统一性的道德价值的不断分化展现,这也是一种自然而然不可抗拒的趋势。宗子和宗法的展开是这种天理趋势的呈现。而这种自然而然的趋势不仅是生理繁衍,更是政治社会的组织和展开趋势:

今无宗子法,故朝廷无世臣。若立宗子法,则人知尊祖重本。人既重本,则朝廷之势自尊……且如汉高祖欲下沛时,只是以帛书与沛父老,其父老便能率子弟从之。又如相如使蜀,亦移书责父老,然后子弟皆听其命而从之。只有一个尊卑上下之分,然后顺从而不乱也。若无法以联属之,安可?^②

基于天理展开的自然之势而建构的宗法,在政治社会中有效地维护了朝廷的权威、社会的稳定。因此,宗法衍生展开而来的每个节点上的祖先,都是当下个体的产生和成就的渊源和原因,都是应该被祭祀的对象。“祭先之礼,不可得而推者,无可奈何;其可知者,无远近多少,须当尽祭之。祖又岂可不报?又岂可厌多?盖根本在彼,虽远,岂得无报?”^③天理统一性和宗法的自然而然的分化展开趋势,与他的生物、成物之理的内涵是完全一致的。基于天理的宗法自然也会导致出对于始祖的直接祭祀。

五、结 语

王安石天道人道学说支配下的元丰明堂改制是北宋礼制史上的重大事件,程颐对祭天、祭祖礼制的建构在相当程度上受其影响,他的“天理”观念的内涵得以丰富的同时,程颐基于天理观念,也在诸多议题上对王安石学说和元丰礼制提出明确的挑战。元丰礼制改革突出了郊祀与明堂的地位,郊祀祭天以太祖配,明堂祭上帝以皇考配。郊祀天道,明堂人道,故明堂礼器用宗庙之器。宋代一岁四祭天,程颐也认为三代时就是如此。程颐认同明堂以皇考配,器用宗庙之器,但他以生物、成物之一理取代天人之二道,郊祀之天与明堂之帝也只是一物,而非如王安石和宋神宗认为的帝不足以尽天。他们都指向唯一的天理,天与帝的区别只是对天理不同面向的指称。

程颐借此完成了他对“天理”和“天”的概念的建构,政权统治天下的合法性根源也由“天”转进为“天理”。元丰三年的郊庙改制使得国家礼制中的“天”包含皇权的绝对公共性和家族继承性两个来源,王安石通过天道人道、“天生人成”的原理将其转入“道”的层面。元丰年间二程以“天理”之生成批判王安石的“二道”,重构了基于祭天的皇权原理。将以实际的土地人民授予赵宋王朝的天命,变成抽象的“理”作为受命的主体。天理的生物、成物的展开,呈现为天的整体和帝的神妙主宰,成为政权的产生和继承的原理。

① [宋]程颢、程颐撰,王孝鱼点校:《河南程氏遗书》卷18,《二程集》上册,第242页。
② 同上,第242页。
③ [宋]程颢、程颐撰,王孝鱼点校:《河南程氏遗书》卷17,《二程集》上册,第180页。

在元祐末年修订的家礼中,二程用贯通天子和士大夫的同一“天理”原则。天子祭天冬至以始祖配、祈谷以太祖配、明堂以皇考配,相应地,士大夫宗庙冬至祭始祖、立春祭先祖、季秋祭祫。天理作为万物生成展开的根源,将皇帝一岁四祭天与士大夫家族的四时祭祖对象一致化,建构了冬至配始祖、季秋配祫的新形态。只是皇帝得以配天,士庶只能祭自己的先祖而已。天理只是“一个道理”的统一性和唯一性特质,也在家族祭祀的一体化和一致化中呈现出其政治社会秩序的意义。唐宋之际依托于科举制度在地方的扎根和展开,儒家文化逐渐向下层社会阶层传播,他们试图通过模仿高级官僚和门阀“贵族”的祭祖礼仪来融入儒家士大夫文化中,天子至于士庶成为一体,需要统一的原理贯彻其中。程颐对一体化建构和天理的统一性,正是对这种新的政治社会秩序建构和整合的重要面向。

不论是天帝一理、郊祀明堂的尊亲之别^①,还是士庶家礼的四时分祭祫^②,作为支配此后六百年思想主流的朱子几乎都继承了元丰改制和二程基于“天理”的建构。这可以说是基于北宋明堂变革和争论的一个支配此下数百年政治社会的结果。

(责任编辑 于 是)

(上接第 151 页)

与世隔绝,孝子追慕之心,何有限极。当寒暑变移之际,益用增感,是宜省谒坟墓,以寓时思之敬。今寒食上墓之祭,虽礼经无文,世代相传,寔以成俗,上自万乘有上陵之礼,下逮庶人有上墓之祭。田野道路,士友徧满,卑隶庸丐之徒,皆得以登父母丘垄,马医、夏畦之鬼,无有不受子孙追养者。凡祭祀品味,亦称人家贫富,不贵丰腆,贵在修洁罄极诚恻而已。事亡如事存,祭祀之时,此心致敬常在乎祖宗,而祖宗洋洋如在,安得不格我之诚,而歆我之祀乎?”^③ 坟墓是安放祖考肉身的地方,比起魂魄之气等具体形象很多,易于寄托情思,故庶人多有上墓之祭。

总之,朱熹的鬼神观既继承和发扬了儒家传统的日月大化流行宇宙论解释框架;又通过理气论解释框架,对儒家传统鬼神观进行创新性阐释,肯定了鬼神的存有性,并进行“气”层面的精准分析。经分析,鬼神只是气,气屈为鬼、气伸为神;人死之后,气一定是“散尽”的。但是,关于人死之后气是“散尽”还是“未尽”,朱熹却两者兼论,这并非逻辑混乱,而是有着独特的内在逻辑一致性。朱熹认为,人死有常理和非常理两种情形,常理下“安于死者”,气自散而尽;非常理下气凝结而“未尽散”,这种“介于死与未死之间者”易变为“四类”鬼怪。无论两者哪种情况发生,人死之后气最终是要气“散尽”的,只不过它需要一个过程,这个过程有快有慢。既然人死之后气“散尽”需要一个过程,在此过程中自然而然就需要以一定礼仪操作,正所谓“生,事之以礼;死,葬之以礼,祭之以礼”。从这个角度出发,朱熹的丧礼与祭礼的着力点有所不同。朱熹延续着儒家礼仪传统,其《家礼·丧礼》重在慎终,丧尽其礼,“安顿”人死之气,使其“顺死”“安死”“自然老死”,不会使气郁结而变成“厉鬼”;祭礼则重在追远,祭尽其诚,与祖先之气“感通”交接,使“祖考来格”。可见,朱熹的鬼神观并没有否定“鬼神”存在,但坚决否定了佛教以及世俗所主张的“幽明隔断”人格化意义上的鬼神;总体上属于理气观和日月大化流行宇宙论框架的阐释,一方面有利于排斥唐宋时期的佛教鬼神观和世俗陋习,另一方面也使“祖考来格”等打上浓重的神秘主义色彩。

(责任编辑 于 是)

① “天,即帝也。郊而曰天,所以尊之也,故以后稷配焉……明堂而曰帝,所以亲之也,以文王配焉。”这是朱子引用陈氏之语,表明了朱子对这一说法的认可。([宋]朱熹:《诗集传》卷 19,《朱子全书》第 1 册,第 726 页。)

② [日]吾妻重二:《朱熹〈家礼〉实证研究》,第 145-148 页。

③ [宋]朱熹撰:《家礼·家礼附录》,《朱子〈家礼〉点校与考证》,第 246 页。

习近平新时代中国特色社会主义思想研究

在推进中国式现代化进程中增进民生福祉

——学习习近平关于保障和改善民生的重要论述····· 魏 芬 1

施蒂纳利己主义辨析····· 林 钊 8

雅各宾政治的历史唯物主义反思 ····· 包大为 15

私人所有的直接原因、主体本质和积极扬弃

——《1844 年经济学哲学手稿》三大话题的关联性解释····· 陈广思 24

必然中的自由与自由中的必然

——重解马克思的自由劳动 ····· 张米兰 36

毛泽东“结合”话语的建构逻辑及其启示 ····· 马纯红 44

毛泽东传统文化观中的“认知范式”探析 ····· 李 文 51

论任弼时的世界眼光 ····· 茅文婷 58

何谓意识现象学？
——关于意识的本己本质与固有法则的研究 倪梁康 66
海德格尔的超越和超越论的克服问题 朱清华 72
胡塞尔论场合意义的观念同一性
——基于《逻辑研究》与 1911 年手稿的解读 吴嘉豪 81

为什么家庭的基础不是契约？
——一个黑格尔的视角 冯嘉荟 90
论霍布斯认识论中的有形上帝 杨 汲 97
心灵的自由何以可能？
——从莱布尼茨的“自发性”概念出发 李志龙 105

信仰、义理与史实：周程授受平议
——从饶鲁《金陵记闻注辩》谈起 许家星 115
在解经与解心之间
——理学语录的言说方式 罗慧琳 132

气尽与未尽
——朱熹丧祭礼中的鬼神观 毛国民 140
元丰祭天礼制背景下程颐祭礼与天理的建构 孙逸超 152

Enhancing People’s Well – being during the Chinese Modernization: Studying Xi Jinping’s Important Discourse on Safeguarding and Improving People’s Livelihoods	Wei Fen	1
An Analysis of Max Stirner’s Egoism	Lin Zhao	8
A Historical Materialist Approach to the Jacobin Politics	Bao Dawei	15
The Direct Cause, Subjective Essence and Positive Transcendence of Private Property: An Interrelated Explanation of Three Topics in the <i>Economic and Philosophic Manuscripts of 1844</i>	Chen Guangsi	24
Freedom in Necessity and Necessity in Freedom: Reinterpreting Marx’s Free Labour	Zhang Milan	36
The Constructive Logic of Mao Zedong’s “Integration” Discourse and Its Implications ...	Ma Chunhong	44
An Analysis of the “Cognitive Paradigm” in Mao Zedong’s View of the Traditional Culture	Li Wen	51
On Ren Bishi’s World Vision	Mao Wenting	58
What is the Phenomenology of Consciousness? A Study of the Self – being (Eigenwesen) and Inherent Laws of Consciousness	Ni Liangkang	66
Heidegger’s Transcendence and the Overcoming of the Transcendental	Zhu Qinghua	72
Husserl on the Ideal Identity of Occasional Meaning: A Reading based on <i>Logical Investigations</i> and the <i>1911 Manuscripts</i>	Wu Jiahao	81
Hegel’s Theory of Family: A Refusal of Contractualism	Feng Jiahui	90
On the Corporeal God in Hobbes’s Epistemology	Yang Ji	97
How is Freedom of Mind Possible? Starting From Leibniz’s Concept of “Spontaneity”	Li Zhilong	105
Faith, Reason and Historical Facts: An Impartial Discussion on the Relation between Zhou Dun’yi and Cheng Hao & Cheng Yi based on Raolu’s <i>Jinlingjiwenzhubian</i>	Xu Jiaxing	115
Between Classics and the Soul: The Way of Expressing Quotes from Neo Confucianism ...	Luo Huilin	132
Qi Exhausted and Not Exhausted: Zhu Xi’s View of Ghosts and Gods in Funeral and Sacrificial Rites	Mao Guomin	140
The Construction of Cheng Yi’s Sacrifice Rites and Heaven’s Law under the Background of Yuan Feng Rites of the Sacrifice to Heaven	Sun Yichao	152