

“虚无主义：马克思与尼采”专题

主持人 刘森林

【主持人语】现代虚无主义思潮是传统深厚的晚外发现代化大国必然面对的问题，其核心关注的是：西方现代文明是否必然以虚无主义为本质和终结？传统深厚的晚外发现代化大国能否以及如何走出新的道路，如何创造一种高于资本主义的新文明？首提这种质疑和欲求的是德国，继而是俄国，20世纪初中国也参与进来。就马克思主义哲学来说，如果说改革开放以来先后给予中国哲学界最大影响的两个思想家是海德格尔与施特劳斯，那么，他们一致对马克思的历史唯物主义提出了内含虚无主义的质疑。如何分析、应对这种挑战？如何看待在青年黑格尔派分化中内爆出的虚无主义问题（从施蒂纳到尼采），是一个中国学人必须认真对待的难题。对此感兴趣的一批中山大学哲学学人，2013年12月6日召开了一个以“虚无主义：马克思与尼采”为主题的小型会议（中山大学社会政治哲学专题研讨会系列之三）。会议收到论文8篇，译文2篇。本组文章就是从中选取的。刊发于此，以求教于学界同仁。

马克思哲学之为“虚无主义”的来龙去脉

——在“存在学”与“实践学”之间*

郝亿春**

【摘要】海德格尔对马克思哲学之为虚无主义的判定出于其独特的存在学视域，具体而言即形而上学之“本质”与“实存”的二重性运作机制。就其“实事”而言，马克思哲学更应从实践学路向而非存在学路向得以衡量。马克思对发端于亚里士多德的实践观进行了根本改造：以生产劳动替换了伦常-政治而成为核心实践。恰恰是这种替换，被施特劳斯诟病为虚无主义之征兆。

【关键词】马克思；亚里士多德；海德格尔；施特劳斯；虚无主义

中图分类号：B516 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2014)02-0001-08

针对海德格尔对马克思哲学^①之为虚无主义的判定，汉语学界已有不少学者进行了回应。然而，就笔者目力所及，鲜有学者从形而上学的根本机制方面入手，而这恰恰是海氏判定马克思理论之为形而上学进而陷入虚无主义的深层根据。另一方面，对马克思思想的衡量不仅可通过存在学路向，更可通过实践学路向。那么，从实践学路向来看，马克思哲学还是不是虚无主义？通过

对马克思思想与虚无主义关系的追溯，我们还需进一步思考的是：如果虚无主义是西方文明的宿命，那么在这个“全球一体化”的时代，“我们”如何才能最大程度地抵制虚无主义？

一、海德格尔的判定及其依据

德国思想家海德格尔堪称判定其德国同胞马

* 本文得到中山大学“985工程”三期建设项目马克思主义哲学与中国现代化研究创新基地专项经费的资助。

** 作者简介：郝亿春，河北赤城人，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副教授，中山大学实践哲学研究中心成员。

① 这里的“哲学”是广义上而言的，它在含义上与“理论”、“思想”等术语可相互替换。

克思之为“虚无主义”的第一人。这个判定是在其晚年的《四个讨论班》中做出的：“我对马克思的解释……并非政治的。这个解释向着存在而思，向着存在送出自己的方式而思。从这个观点和角度看，我可以这样说，马克思达到了虚无主义的极致。”^①为何“向着存在而思”就会得出“马克思达到了虚无主义的极致”？其间有没有一种内在的理路可寻？

自亚里士多德起，“存在(ον)”便成为形而上学的主题。根据海德格尔的解释，形而上学从一开始便在“什么-存在”与“如此-存在”的“二重性”中运作。在希腊之后的漫长时期，前者被称为“本质(essentia)”领域，而后者被称作“实存(existentia)”领域，“本质与实存的区分代表着一切形而上学”^②。海德格尔也把“本质”看作根本的存在者，而把“实存”看作存在者的存在，前者是现成名词性的，而后者则是动词化的“在场”。比如，在亚氏形而上学中，作为第一本体的存在者是“形式(εἶδος)”，具体到人这种动物中则是“灵魂”，而人之灵魂的存在或在场便是“活动(ενεργεια)”。海德格尔把这种“存在者”与“存在”的相对区分为“存在学差异”^③。之所以是“相对区分”，是因为“存在始终而且处处被叫作‘存在者的存在’……存在者始终而且处处被叫作‘存在的存在者’”^④。因而，“存在”并非作为存在者的总和或整体与存在者并置，毋宁说，存在是存在者的根据与开显方式，反过来，存在也在存在者身上得以绽出与透露。用海氏本人的话说便是：“没有存在者，存在决不现身成其本质，而没有存在，也决没有一个存在者存在。”^⑤

上文引述的海德格尔所谓“向着存在而思”，首先便意味着把“存在”的上述二重性运作作为形而上学的核心课题；换言之，凡是在这种存在的二重性中运思的哲学，都必然地属于形而上学，即便那些口口声声反形而上学的哲学家也概莫能外。因而，海氏对马克思的解释“向着存在而思”，首先便意味着他试图指明，马克思哲学中的“存在”是在上述二重性中运思的，因而必然是一种形而上学。那么马克思究竟是否是在这种二重性中运思的呢？海德格尔在马克思的《〈

黑格尔法哲学批判>导言》中挑选出一句话：“对宗教的批判最后归结为人是人的最高本质这样一个学说。”^⑥虽然马克思自己以此是想表明，与宗教把神异化为人的最高本质不同，其实人是人的最高本质，但是海德格尔从中看到的却是马克思对人的“本质”的强调，即马克思哲学中具有形而上学的“本质”维度。

可是，马克思哲学中的“实存”维度又在哪儿？同样是在《四个讨论班》中，海德格尔又引述了马克思另一句脍炙人口的警句：“哲学家只是以不同的方式解释世界，而问题在于改变世界。”^⑦通过什么方式来改变世界呢？海氏指出是通过“生产实践”。人以及由人构成的社会通过生产而生产自身。因而，海德格尔得出结论：“对于马克思来说，存在就是生产过程。”^⑧这里的“存在”当然是“实存”，这也吻合海氏的下述断定：“生产之实践性概念只能立足在一种源于形而上学的存在概念上。”^⑨作为“本质”的人这种存在者，是以“生产实践”这种“实存”样式存在着的。在海氏看来，正因为马克思哲学中存在着“本质”与“实存”、“存在者”与“存在”的二重性运作，因而可以理直气壮地断定：“肯定要把马克思的命题理解为形而上学命题。”^⑩这个断定当然不是海德格尔一时心血来潮，早在二三十年前他就作出过类似的断定：“马克思在某种根本的而且重要的意义上从黑格尔出发当作人的异化来认识的东西，与其根源一起又复归为现代人的无家可归状态了。这种无家可归状态尤其是从存在之天命而来在形而上学之形态中引起的，通过形而上学得到巩固，同时又

①⑥⑦⑧⑨⑩ [德] 海德格尔：《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》（以下简称《讨论班》），丁耘译，载《哲学译丛》，2001年，第59页、第59页、第53页、第53页、第53页、第59页。

② [德] 海德格尔：《尼采》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2002年，第1036页。对此问题的详尽论述可参见孙周兴：《本质与实存——西方形而上学的实存哲学路线》，《中国社会科学》2004年第6期。

③ [德] 海德格尔：《尼采》，孙周兴译，第834页。

④ [德] 海德格尔：《形而上学的存在—神—逻辑学机制》，孙周兴译，载《海德格尔选集》，上海：上海三联书店，1996年，第834页。

⑤ [德] 海德格尔：《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2000年，第357页。

被形而上学作为无家可归状态掩盖起来。”^①即便当海德格尔断言“马克思完成了对形而上学的颠倒”^②时，进一步的蕴含必定也是：这种“颠倒”本身便是另一种形而上学。

那么，马克思的理论在形而上学机制中运作又如何推论出“马克思达到了虚无主义的极至”？这是通过海德格尔的另一个一再重复的命题：“形而上学作为形而上学是本真的虚无主义。”^③这又是如何发生的？还需回到形而上学的根本机制：“本质”（存在者）与“实存”（存在）的二重性运作。就本质或存在者层面而言，“形而上学意指存在者整体”^④，“我把形而上学规定为存在者之为存在者和存在者整体的问题。存在者整体的整体性乃是存在者的统一性，后者作为产生着的根据而统一起来”^⑤。也就是说，各种形而上学总是要为存在者整体找出一个“根据”，不论这个根据是“相”、“善”、“神”、“主体”，还是其它什么。从形而上学历史来看，为存在者整体寻找根据是从两个向度展开的：“一方面是在其最普遍的特性意义上来表象存在者之为存在者整体；而另一方面也在最高的、因而神性的存在者意义上来表象存在者之为存在者整体。”^⑥这便是海氏揭示出的著名的“形而上学的存在—神学机制”。不论是其“存在学”向度，还是其“神学”向度，都无一例外地以一种存在者的本质来规定存在者整体，“一便是一切，一切便是一”。如此，存在者整体中其它种类存在者的本性便被遮蔽、甚至被替代，从而成为“无”。这也是海氏后期一直强调万事万物之“自然”涌现、竭力恢复种种存在者由其自身显现的缘由。

这种从存在者之丰富性被遮蔽与替代而言的“虚无主义”仅仅是本真性虚无主义的现成性表现，尚未达到虚无主义的根本。对存在者之存在即实存的揭示，将把对虚无主义的追问推进一步。也就是说，不论是“相”、“善”还是“神”、“主体”等等，都还是现成性的存在者，而形而上学所追究的更是存在者的存在，即实存。比如，“相”的实存是“静观”、“沉思”；“善”的实存是“活动”或“实现”；而“主体”的实存是“表象”、“意志”、“生产”等等。传统的形而上学往往执着于对作为存在者整体的

“本质”的维护，因而一方面陷入了上面指出的虚无主义，另一方面则遗忘了对作为本质的存在者之存在的追问。这倒不意味着对存在者之存在的追问与揭示会克服上述的虚无主义，毋宁说，这种追问与揭示进一步加剧了虚无主义。首先，对存在者之存在的揭示其实是对作为本质的存在者进行了更为深层的奠基，这反过来更加巩固了作为本质的存在者之统治地位。其次，种种“实存”把自己开显为绝对“当下”，如此，种种非本质性存在者的本真存在便难以开显与在场，进一步加剧了它们的遮蔽与虚无化。再次，“实存”的当下在场同时也是对积极意义上的“虚无”的排挤与遮蔽。海德格尔把“究竟为什么存在者存在而无反倒不存在”确定为形而上学的首要问题，这里的“无”便是积极意义上的虚无，它为存在者的开显提供了可能的空间与机运，并使存在者的存在得到根本的限定，“无是作为存在而成其本质的”^⑦。比如，由对“无”的“畏”打开了“本真此在”，并使后者得到限定。由此可见，排挤本真之“无”意义上的“虚无主义”非但不是“虚无”的在场参与，反倒是“虚无”的根本不在场、“虚无”的缺席。与此相关，最后，在形而上学的历史中，“存在本身”一直处于悬缺之中，在存在者及其存在的显现中，“存在本身是缺席的”^⑧，而“虚无主义”的本质性展现乃是“存在之为存在的悬缺”^⑨。虚无意味着：根本没有存在。显然，这里的“存在本身”既非存在者，也非存在者的存在。为了突显这种新的“存在”与形而上学机制下的“存在”的根本差别，海德格尔后来干脆在“存在”上面打了“×”。这种打叉的存在便是馈赠一切的“本成”（Ereignis），它在既去蔽又遮蔽的“二重性”——一种全新的“二重性”——中运作，

①④⑥⑦ [德] 海德格尔：《路标》，孙周兴译，第400页、第436页、第447页、第356页。

② [德] 海德格尔：《哲学的终结和思的任务》，孙周兴译，载《海德格尔选集》，第1244页。

③ 参见《尼采》，第973、980页等处。

⑤ [德] 海德格尔：《形而上学的存在—神—逻辑学机制》，载《海德格尔选集》，第829页。

⑧ [德] 海德格尔：《尼采的话“上帝死了”》，孙周兴译，载《海德格尔选集》，第816页。

⑨ [德] 海德格尔：《尼采》，孙周兴译，第1016页。

海氏也把这种运作方式称为“神秘”：“存在之真理就是作为这种神秘而成其本质的。”^① 在这种存在之神秘中，天、地、神临显，这种临显并非在光天化日中，而是在“疏明（Lichtung）”之下，仿佛林中那树荫斑驳的空地。人与此三者构成四重整体，而“终有一死者的人通过安居而在四重整体中存在”^②。这种安居便是对种种存在者之存在的呵护，而人自身之存在也在四重体的神秘运作与馈赠中得到庇护。通过这种根本的“存在”转向，形而上学得以终结，虚无主义得以克服，人得以重生，本成得以成己。

勾勒出为何形而上学是本真的虚无主义之后，让我们再回到海氏对马克思哲学之为虚无主义的判定。既然马克思哲学属于形而上学，形而上学作为形而上学又是本真的虚无主义，那么顺理成章，马克思哲学是虚无主义便确定无疑。不过，仅仅从理路上指出马克思哲学属于虚无主义尚显不足，为了更具说服力，还必须具体指明马克思哲学中哪些因素体现了虚无主义。

首先，从“本质”方面看，马克思从一开始就只把“人”（而非其它存在者）作为“那个事情”，作为存在者整体的本质，因而陷入虚无主义的现代形态——主体主义与人类中心主义。其次，从本真存在的“悬缺”方面看，马克思“人是人的最高本质”的思想中最终论证和确认的是“作为存在的存在对于人不再存在”^③，“人”构成对存在本身的遮蔽和替代，从而陷入“虚无主义”。再次，从“实存”方面看，作为存在者本质的人的“实存”方式是“生产”。这就意味着其它一切类型的存在、包括人自身的存在都必须经由“生产”而被带入“存在”，而这恰恰也正是其它存在者本性的丧失过程。具体而言，一方面，生产需要相应科学技术的指导，而也正是为了更好地生产，现代的科学理论逐渐被抹平为“均质性”的，这是为了对作为对象的自然物更好地表象与计算，从而“有助于对作为对象的存在者进行控制和统治”^④。另一方面，技术以及技术产品的积累形成海德格尔所谓的“支架（Ge-stell）”，而支架的进步强制又导致了一种生产强制，这种种强制转而成为人的尺度，人之为人的自身尺度与本性不再彰显进而陷入荒

芜。更有甚者，人以及由人构成的社会都无一例外地被卷入生产以及对产品的无度消费之中，而人便在这种强制性的生产与消费中生产自身同时也损耗自身。这种强制性生产及其支架正是“形而上学历史的最后形态”，同时也是“存在天命的最后形态”^⑤，当然，这也堪称虚无主义的最后形态。因而，海德格尔才断言“马克思达到了虚无主义的极至”。

显然，海德格尔对马克思哲学之为虚无主义的判定无疑出于其“存在学”视域。透过存在学的有色眼镜来看，“哲学即形而上学”^⑥，因而，包括马克思在内的几乎所有哲学家都统统被归属于形而上学也就不足为怪了。确实，随便翻开马克思任何一篇哲学著作，“形而上学”语汇便会扑面而来：“存在”、“本质”、“实存”、“主体”、“客体”、“对象性”、“人”、“活动”、“意识”、“感性”、“生产”等等。然而，马克思的哲学难道只能透过存在学路向来看待么？进而言之，对于马克思哲学而言，有没有更合乎其“实事”本身的衡定路向？

对于马克思思想而言，另一个众所周知的事实是，与上面罗列的“形而上学”词汇相比，还有另外一个出现频率更高的词汇，那就是“实践”。比如，在被看作马克思新思想确立之标志的《关于费尔巴哈的提纲》中，“实践”不但高频率出现，而且成为马克思新理论的起点与归宿。甚至在标志马克思理论成熟的《德意志意识形态》中，为了与旧唯物主义进行区分，马克思把自己的新理论也称作“实践的唯物主义”^⑦。当然，如果从海德格尔的“存在学”路向看，“实践”既可以是“活动”的别名，也可以是“生产”的代称，而后者复又沦为存在者的实存样式。这也难怪，因为海氏自我标榜的“存在之

① [德] 海德格尔：《尼采的话“上帝死了”》，载《海德格尔选集》，第817页。

② [德] 海德格尔：《筑·居·思》，孙周兴译，载《海德格尔选集》，第1193页。

③④⑤ [德] 海德格尔：《讨论班》，丁耘译，第59页、第54页、第57页。

⑥ [德] 海德格尔：《哲学的终结和思的任务》，载《海德格尔选集》，第1242页。

⑦ 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第75页。

思”只在存在学层面上运作，从而“超越一切实践的行为”^①。海氏也明言自己对马克思的解释“并非政治的”^②。也就是说，对于本真的——而非被“实存”化了的——“实践”而言，海氏存在学的路向对之是视而不见的。因而，如果对“本真实践行为”的描述属于“实践学”的话，那么海氏的存在学与实践学就是完全错离的。

二、实践学路向中的马克思哲学

何谓“实践学”路向？这需返回其开端亚里士多德那里方能获得其根本界定。

在亚氏的《尼各马可伦理学》^③中，“实践(πραξις)”一词基本上与“活动(ενεργεια)”一词在相同意义上使用。由于活动专指目的在自身之中的行为，而这类行为又可分为两类：沉思活动与伦常-政治活动，前者是纯粹的逻各斯之运作，而后者必然与情、欲相关。故而“实践”或“活动”也可以分为沉思的与伦常-政治的，其中伦常实践是“实践”的核心意义。由于技艺性创制行为的目的不在自身中，因而不能称为严格意义的“活动”，从而也就不属严格意义上的“实践”。不过，亚氏在一些地方也把技艺-创制行为类比性地称作“实践”(1147a27)。由于目的在自身之中的实践高于目的在自身之外的实践，那么创制性实践在价值上便天然地低于伦常实践与沉思实践了。从城邦人员构成上看，这三类“实践”大致对应于三类人：劳作者、伦常-政治人与哲人。

由上可见，实践学与存在学的最根本区别在于：存在学总是以“一种”本质或实存来贯穿存在者整体，而实践学则分门别类地来对待事物，它“在每种事物中只寻求那种题材的本性所容有的确切之物”(1094b25)。与此相关，存在学试图把存在者整体同质化，而实践学则尊重各种事物的异质性。

如果从上述实践学的路向来看，马克思哲学又会呈现出何种面貌呢？

马克思《博士论文》的主题内容虽然可以从典型的存在学路向来看待，即被看作以伊壁鸠鲁的“感性”取代德谟克利特的“理性”而成为

“自我意识”的实存；但从实践学的路向看，理性无疑属于沉思实践，而感性则应归属于伦常实践。此时，创制实践尚未进入马克思的视野。他在博士论文中试图论证的无非是感性伦常实践要高于沉思实践，这已初步显示出对亚氏实践观的颠倒了。在马克思看来，虽说“哲学的实践本身是理论的”，可这种作为理论的哲学却不能仅仅停留在沉思实践中，它必须实质性地介入世界，也就是说使之世界化，而这一过程同时也是世界的哲学化，即“世界的哲学化同时也就是哲学的世界化”^④。如此看来，早在《博士论文》时期，马克思已经开始着手消解作为沉思实践的哲学了。这也成为使哲学现实化、从而消灭哲学的先声：“不使哲学成为现实，就不能够消灭哲学。”^⑤当然，这里所要消灭的是以黑格尔哲学为代表的思辨形而上学。根据马克思的看法，哲学的消除并非其终结，而是转化为另一种存在形式——实践批判。

实践批判就是批判实践。这里的批判“已经不再是目的本身，而只是一种手段。它的主要情感是愤怒，它的主要工作是揭露”^⑥。也就是说，“批判”其实是一种作为手段的伦常-政治实践。而所批判的“实践”则是伦常-政治实践领域中种种“异化”现象：“真理的彼岸世界消逝以后，历史的任务就是确立此岸世界的真理。人的自我异化的神圣形象被揭穿以后，揭露具有非神圣形象自我异化的自我异化，就成了为历史服务的哲学的迫切任务。于是，对天国的批判变成对尘世的批判，对宗教的批判变成对法的批判，对神学的批判变成对政治的批判。”^⑦这里批判所及的不论“天国”还是“尘世”、“宗教”还是“法”、“神学”还是“政治”，统统属于伦常-政治实践的核心事务。马克思的进一步批判表明，伦常-政治的实践并无独立自存性，它奠基于“市民

① [德] 海德格尔：《路标》，孙周兴译，第426页。

② [德] 海德格尔：《讨论班》，丁耘译，第59页。

③ 引文可参照亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译，北京：商务印书馆，2003年。按照惯例，引文后标明标准页码。

④ 《马克思恩格斯全集》第1卷，第76页。

⑤⑥⑦ 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，2002年，第206页、第202页、第200页。

社会”之中。而市民社会自身的基础便是“私有财产”。那么私有财产是否是最终的事实呢？当然不是。“私有财产是外化劳动……的产物、结果和必然后果。”^① 外化劳动的过程同时也是异化劳动的过程，而异化劳动恰恰是对真正劳动实践的异化。如此，劳动实践便成为全部实践批判的最后基地，同时，也只有生产劳动实践能够作为全部社会历史的基础，特别是作为家庭、国家、法、道德、哲学、宗教等伦常-政治实践领域的基础。

实践批判最终达到的生产劳动实践既会以某种异化形式出现，也能以非异化形式出现。比如在私有制条件下，劳动便仅仅是谋生的手段。这种劳动便与亚里士多德区分出的制作性实践相吻合，其活动的目的不是内在于自身，而是外在于自身。与此相反，“在共产主义社会高级阶段……劳动已经不仅仅是谋生的手段，而且本身成了生活的第一需要”^②。这种成为生活第一需要的劳动是人之为人的本质力量的对象化，同时也是自由自知的感性生命活动：“劳动是自由的生命表现，因此是生活的乐趣。”^③ 马克思在其思想成熟之标志的《德意志意识形态》中对这种本真的劳动实践有过更为动人的描述：“在共产主义社会里，任何人都没有特殊的活动范围，而是都可以在任何部门内发展……因而使我有可能会随自己的兴趣今天干这事，明天干那事，上午打猎，下午捕鱼，傍晚从事畜牧，晚饭后从事批判。”^④ 如果从实践学的路向看，这种自由自知的感性劳动实践首先是目的在自身之中的活动^⑤，这种劳动实践堪称人之为人的实践活动的典范。换言之，在亚氏那里作为非典型实践意义的制作活动在马克思这里反倒成为核心“实践”意义的劳动活动。也就是说，相对于亚氏而言，马克思对实践的核心类型进行了替换，即以劳动实践替换了伦常-政治实践。这种“替换”也意味着，马克思把亚氏所认定的目的在自身之外的制作活动提升为目的在自身之中的劳动实践（与之相应的是“劳动者”取代了“伦常-政治人”的社会核心地位），而“目的之内在性”恰恰是实践之为实践的核心规定。

非但如此，马克思还以改造过的核心实践对

亚氏的核心实践进行了修正与奠基。上文看到，在亚氏那里的沉思实践，被马克思改造为实证性的实践批判。这倒不是说，马克思完全否弃了沉思活动与伦理-政治活动，而是把这些活动作为被生产劳动实践决定了的意识形态或社会关系。这里的“决定”至少包含两层含义：伦常-政治实践与沉思实践是随着劳动实践发展到一定阶段即出现真正的分工之后才成为可能的；在消灭私有制及其伴随的分工之后，前两种实践也就失去了其存在的现实基础，因而便会自行消亡，取而代之的是与现实生产实践直接相应的意识形式或实证科学以及由生产决定的社会组织形式。当然，对旧的意识形态、上层建筑以及市民社会的实践批判并不足以撼动其根基，只有进行现实而物质化的革命实践，原有的生产实践方式及其支撑的伦常-政治实践与沉思实践才会土崩瓦解。

虽然如此，在马克思思想中，不论作为核心地位的劳动实践，还是可以取代哲学的实践批判，甚至包括推翻旧制度的革命实践，无一不属于“实践学”的范畴，虽然这种实践学与亚氏的实践学已大相径庭。因而，如果仅仅从“存在学”的路向——就像海德格尔所做的那样——来看马克思哲学，就必定会错失其思想中丰富而现实的实践内涵与意蕴。问题是：即便从“实践学”的路向来看，马克思哲学就能够摆脱“虚无主义”的诟病吗？

三、施特劳斯的判定及其依据

深谙实践之学的里奥·施特劳斯对虚无主义

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，1995年，第277页。

② 同上，第305页。

③ [德] 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，北京：人民出版社，2000年，第184页。

④ 《马克思恩格斯选集》第1卷，第85页。

⑤ 这种把本真的劳动实践作为目的在活动自身中的想法是马克思一直持有的，比如在《1857-58年经济学手稿》中，马克思说：“在资产阶级经济以及与之相适应的生产时代中，人的内在本质的这种充分发挥，表现为完全的空虚化；这种普遍的对象化过程，表现为全面的异化，而一切既定的片面目的的废弃，则表现为为了某种纯粹外在的目的而牺牲自己的目的本身”。（《马克思恩格斯全集》第30卷，北京：人民出版社，1995年，第480页。）

有着不同于自己德国老师的独特判定：“虚无主义是对文明本身的拒斥。”^①文明（civilisation）不同于文化（culture），后者可以是野蛮的也可以具有极端对立的多元形态，而前者则是人类之为人类所具有的一般性因素。用施特劳斯的话说：“文化这个说法并未规定要教化养成些什么，文明这个字眼立刻表明了这样一种过程：将人变成公民而非奴隶；变成城邦的而非乡村的居民；变成热爱和平而非战争的人；变成彬彬有礼而非粗野凶暴的人……我们把文明理解为有意识的人性文化……理解为有意识的理性文化。”^②这种作为理性文化之文明的支柱便是道德与科学。因而，虚无主义首先便会拒斥道德与科学。

然而，作为“正当、高尚行为的规则”的道德不仅应当从现代的道德概念来理解，更应放到久远的德性传统来理解。德性传统的奠基者亚里士多德认为：“德性是一种关乎选择的品质，它存在于相对我们而言的适度中，这种适度是由逻各斯确定的，亦即，明智的人会确定它。”（1106b36）需要特别指出的是，这种“适度”是所有方面的综合性适度，而非某一方面的适度，有德性的人是明智的，而“有了明智就有了所有伦常德性”（1145a2）。因而，如果仅仅执着于一种德性而忽视其它，则会陷入虚无主义中。比如仅仅对勇敢这种尚武之德强调，结果便是如此：“德国虚无主义则宣称，种种武德，特别是作为承受身体痛苦能力的英勇，是剩余的唯一德性……纯粹潜在的文明或文化阶段的特有德性只是勇气，没有别的。因此，德国虚无主义是德国军国主义的激进形态。”^③亚氏“德性”界定中的“合逻各斯”，也就是合科学，因为“科学是理解宇宙与人的尝试；因此它和哲学是一回事，倒未必与现代科学是一回事”^④。由此看来，施特劳斯眼中的科学也就是沉思实践，而道德便是伦常—政治实践。

如果从施特劳斯所提供的路向看，海德格尔既拒斥道德又拒斥科学。前面已经看到，海氏——或许是故意——没把伦常—政治实践纳入自己的眼界。虽然他对《尼各马可伦理学》第六卷的核心部分有专门解读^⑤，但其根本用意是以自己的存在之真来化解亚氏的实践智慧，从而把亚

氏的实践学扭转为自己的存在学^⑥。正因为海氏没有进入本真的实践学层面，因而便难以为“此在”之生存确定方向。这也是为何《存在与时间》中一再谈及“决断”，但却从未给出决断之何所向。也就是说，离开道德，便难以确定决断之何所向。乍看起来，这种筹划之方向性似乎在后期艺术性的存在之思中给出了，但这种给出却是以一种对传统伦常—政治生活连根拔起的方式完成的：天—地—神—人的四重体游戏让我们感觉如入梦幻般的仙境。同时，也正是这种充满诗意的存在之思，取代了作为哲学或科学的形而上学。因而，从施特劳斯的路向看，海德格尔主义是对现代文明的矫枉过正，他们“把孩子和洗澡水一起倒掉了”^⑦，其结果必陷虚无主义无疑。

当然，在施特劳斯看来，海德格尔及其精神导师尼采对现代文明的矫枉过正所要“矫”的“枉”首先是共产主义：“他们所能绝对确定的，只是当今世界及其一切潜能均须摧毁，以便阻挡否则必然来临的共产主义终极秩序：毫不夸张地说，在他们看来，随便什么（虚无、混乱、丛林、野蛮的西方、霍布斯的自然状态）都无限优于那个共产主义—无政府主义—和平主义的未来。”^⑧因为共产主义作为仅仅致力于生产与消费的太平盛世“恰恰是人性的最大堕落，是人性的完结，是末日的来临”^⑨。这种与尼采倡导的“超人”社会极端对立的“末人”社会当然会被尼采主义贬斥为虚无主义。而尼采及其学徒海德格尔之所以陷入虚无主义，一个重要原因便是对共产主义的矫枉过正。

施特劳斯断言：“对于战后德国来说，所有德国人（其实也是所有哲人）中影响最大、最该对德国虚无主义的产生负责的，乃是尼采。”^⑩那么，尼采之为德国虚无主义渊藪的断定是否会对

①②③④⑦⑧⑨⑩ [德] 施特劳斯：《德国虚无主义》，丁耘译，载《施特劳斯与古典政治哲学》，上海：上海三联书店，2002年，第751页，第752页，第761页，第753页，第765页，第744页，第743页，第764页。

⑤ 参见[德] 海德格尔：《对亚里士多德的现象学阐释》，孙周兴译，载《形式显示的现象学》，上海：同济大学出版社，2004年。

⑥ 参见罗森：《实践智慧或本体论：亚里士多德和海德格尔》，聂敏译，载《20世纪亚里士多德研究文选》，上海：华东师大出版社，2010年。

冲尼采主义对共产主义之为虚无主义的攻击呢？进而言之，如果按照施特劳斯的标准来看，马克思的共产主义究竟算不算虚无主义呢？回答是：“如果共产主义革命是虚无主义的，这是就其结果而非意向而言。”^①也就是说，共产主义自身并非“意欲虚无（velle nihil）”。

由前文可见，马克思当然是想成就人之为人的本质力量、想恢复人的感性丰富性、想促进人的全面发展。不过这种种“理想”都是以对沉思实践与伦常—政治实践的替换以及某种程度的否弃为前提的。哲学被转化为实践批判，转化为“描述人们实践活动和实际发展过程的真正的实证科学”^②，这也就大大缩减了理性的范围，使理解宇宙整体的哲学与形而上学不再可能。另一方面，这种理性范围的缩减与核心实践领域的扭转也是相应的，与哲学活动的被改造相应的是伦常与政治领域的被决定。在以生产劳动为核心实践的共产主义，不再需要宗教、道德，也不再需要法、国家。因此，人们纵情释放的场所也就只能是生产——对象的生产与人自身的生产。由此看来，共产主义社会的非道德非哲学特征也就初露端倪。就此而言，马克思理论及其倡导的共产主义无疑难以摆脱施特劳斯意义上的虚无主义。

结 语

至此，我们得出一个令人悲观的结论：无论从存在学路向看还是从实践学路向看，马克思哲学都难以摆脱之为虚无主义的判定。然而，在实践学的开创者亚里士多德那里，以及从实践学路向衡量虚无主义的施特劳斯那里，就能完全摆脱虚无主义的纠缠吗？答案似乎是否定的。亚氏不仅是实践学的开山，也是存在学的鼻祖。“本质”的化约与“实存”的在场便肇端于亚氏的《形而上学》。因而，在“形而上学之为形而上学是本真的虚无主义”的意义上说亚氏是虚无主义的开端并不为过。即便从实践学上而言，究竟沉思为本还是伦常实践为本亚氏也一直犹豫不决。沉思为本则会导致道德无据，而伦常实践为本则会导致科学无根，不论是道德无据还是科学无根，在施特劳斯看来都是虚无主义的征兆。那么施特

劳斯本人又如何呢？他虽然强调了道德与科学的统一性：“无道德的科学会沦为犬儒主义，这样也就摧毁了科学努力自身的根基；无科学的道德则沦为迷信，从而往往成为狂热的野蛮。”^③。可是，如果科学属于“自然”领域而道德属于“正当”领域的话，那么“自然正当（natural right）”本身又如何可能？这会不会是个可得而不可得的“金苹果”呢？在人类“历史”突飞猛进的今天，难道“自然正当”不会沦为一个“高贵的谎言”吗？

如此看来，虚无主义倒像个挥之不去的幽灵，一直在西方文明上空盘旋。“我们”的情况又如何呢？自从实质性地与西方文明碰撞之后，我们也无时不在面对尼采意义上的积极虚无主义与消极虚无主义。庆幸的是，中华文明的骨子里——就笔者的判断而言——并无西方虚无主义的基因。“有无相生”的自然之法，“天地国亲师”、“执两用中”的伦常之道都为我们有效地抵制当今的虚无主义提供了可能。

（责任编辑 林 中）

^{①③} [德] 施特劳斯：《德国虚无主义》，丁耘译，第756页，第753页。

^② 《马克思恩格斯选集》第1卷，第73页。

“虚无”的颠覆与再奠基

——从海德格尔“尼采问题”解释的限度来看*

乔戈**

【摘要】海德格尔“塑造”了一个以“颠倒柏拉图主义”的方式完成西方形而上学和虚无主义的尼采形象。但事实上，尼采本人却试图通过重新“复苏”古希腊史诗和悲剧的艺术精神以及“竞赛”精神，以颠覆整个柏拉图主义的框架。其“艺术”观念并不能等同于柏拉图主义意义上的“感性世界”，而“竞赛”的精神更是意欲超越柏拉图主义“高、低”秩序的张力机制。海德格尔与尼采克服虚无主义的共同路径，在于都试图以“返回”前苏格拉底时代的精神资源来克服此后西方形而上学的虚无主义后果，与此同时，借助德语传统“文化”的特殊性来对抗以英法为代表的现代文明。正是在这种精神追求下，十九世纪之后的德国“虚无主义”问题逐渐步入了一种独特的道路。

【关键词】虚无主义；尼采；海德格尔；艺术；柏拉图主义

中图分类号：B516 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2014)02-0009-07

一、重审海德格尔“尼采问题”的若干前提

自海德格尔对尼采的解释以来，尼采作为一个“严肃形而上学家”的思想形象似乎得到了重申和确证。与此同时，一个以“权力意志的形而上学”颠倒“柏拉图主义”的尼采，也成为后续研究者诠释尼采的主要思路和框架。^①毋庸讳言，对于思考尼采这样一个以非传统方式写作的哲学家，海德格尔塑造的“柏拉图主义颠覆者和完成者”的尼采，往往更容易为解释者们所接受。在海德格尔及其后继者看来，尼采的“权力意志”与“永恒轮回”无非是形而上学史上“本质”(essentia)与“实存”(existentia)问题的另一种表述，而这势必会导致对“存在”本身的遗忘，并且还会以颠倒的方式重新为柏拉图主义奠基，为技术时代的主体形而上学推波助澜。因而，尼采意在克服以柏拉图主义为表现形态的

虚无主义，却在事实上成就了虚无主义的最后形态。

纵观尼采本人对虚无主义的判断，大致可归纳为两个不同层次的意涵：其一，以柏拉图主义、基督教、佛教、禁欲主义、实证主义价值观为主要表现的“虚无主义”；其二，揭示柏拉图主义和基督教等“价值废黜”并予以颠覆的“虚无主义”，同时也作为未来哲学（比如永恒轮回）的最极端的“虚无主义”。^②海德格尔的批判工作，首先是把尼采提及的种种虚无主义形态都归纳为“柏拉图主义”的不同版本，其结果是将尼采的虚无主义问题全部纳入“柏拉图主义”的框架内进行思考，模糊了尼采本人对不同虚无主义形态所作的区别对待。比如，海德格尔将尼采的基督教批判，化约为“柏拉图主义”的形而上学批判。尽管尼采也表示过“基督教是民众的柏拉图主义”^③，但尼采并没有把两者完全等同起来。而海德格尔将两者完全划上等号，导致其

* 本文得到2013年度教育部人文社会科学研究青年基金项目“如何克服‘虚无’——马克思与西方虚无主义思想谱系及其表现形态的关系研究”(13YJC720032)、西南政法大学校级项目(2011-XZQZN17)的资助。

** 作者简介：乔戈，四川宜宾人，哲学博士，(重庆401120)西南政法大学马克思主义学院讲师。

① 延续海德格尔思路的思想家们普遍断言，尼采完成了一种极端的主体形而上学。做过海德格尔学生的施特劳斯就深受此观点影响，他认为，与黑格尔的“终极洞见在终极理想实现之后出现”不同，尼采与马克思的学说在根本上有一种“人文主义”的共同诉求，即“人将首次成为自己命运的主人”。参见[美]施特劳斯：《现代性的三次浪潮》，丁耘译，载《西方现代性的曲折与展开》，长春：吉林人民出版社，2002年，第99—100页。

② 除了海德格尔指出的“积极”与“消极”的虚无主义，尼采晚期提及的虚无主义形态还有完全的、不完全的、激进的、最激进的虚无主义。参见[德]尼采：《权力意志》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2008年，第249、404、546页。

③ [德]尼采：《善恶之彼岸》，宋祖良、刘桂环译，桂林：漓江出版社，2003年，第138页。

解释不经意地避开了尼采批判基督教的价值和道德的向度，尤其是忽略了尼采批判基督教的两个主要目标，即基督教的平等观念对自然等级秩序的破坏，以及被普遍化的“奴隶道德”对“主人道德”的颠覆^①。明显受海德格尔这种“柏拉图主义”连贯论影响的当代学者皮平（Robert Pippin），虽然也主张尼采作为一个严格的“连续论者”，并不承认任何完全割裂于古代传统（柏拉图主义与基督教机制）的现代性根源，但皮平单纯强调了尼采批判的基督教“心理学和道德兴趣”对现代性诸形态（如现代科学、人本主义、自由民主政治、浪漫主义、社会主义等）的影响，恰巧回避了柏拉图主义这个形而上学层面的问题。换言之，或许在他看来，较之于海德格尔看重的柏拉图主义的二元世界范畴，基督教机制的心理、价值和道德机制是尼采的批判中更为强调的层次和要素。^②

从思考的路径上看，海德格尔对尼采虚无主义问题的判断，恰好与尼采本人的思考走向相悖的方向。缘由是，尼采对传统虚无主义诸形态——尤其是基督教价值的消解，主要是基于对传统形而上学“求真意志”的釜底抽薪，将“真理”通过“透视主义”（Perspectivism）的方法还原为“信以为真”的价值论问题，并揭示基督教作为远离欧洲人生命价值的空洞属性。而海德格尔恰恰从相反的路向出发，首先悬置了尼采虚无主义问题的道德和价值论基础，重新把尼采追求的什么是“有利于（有害于）生命”的价值问题，拉回到形而上学范畴的框架内来予以批判。^③因此，无论是作为创造生命力之动力的“权力意志”，还是指向自身不断实现自我肯定（self-affirmation）的“永恒轮回”和未来哲学担纲者的“超人”，都依然是遗忘了存在本身并与之相混淆的“存在者”。

在这样一个立足于形而上学（柏拉图主义）的范畴框架下，海德格尔对尼采“虚无主义”立场的形而上学判断设立了两个起点：其一，在颠倒柏拉图主义的过程中，尼采保留了柏拉图对于世界的“感性”（艺术）与“超感性”（真理）的二元划分，只是在内容上以“感性之物”替换了柏拉图主义的最高价值——理念，但在形式和价值观的实质问题上并没能突破柏拉图的框架，因此尼采对“柏拉图主义”的虚无主义判断的最

终逻辑结果，是其本人的学说不可避免地重新沦为另一种方式的柏拉图主义；其二，更为深层的是尼采延续了柏拉图主义的“真诚”信念，这种在基督教以及随后延伸的实证科学中得以抵达高峰的逻辑，势必保留了“高层世界”和“低层世界”的秩序，这种高低之分“秩序感”的结果是尼采完成而非克服了柏拉图主义（即“虚无主义”）。^④

海德格尔认为，尼采虚无主义立场的这两个立足点在本质上同属一个逻辑，即都属于传统“柏拉图主义”学说的框架：高（真实世界）与低（虚假世界）的划分是它的基本形式，而不同哲学家赋予各层次世界的内容，无论是艺术、科学、生理学还是神学，其实质都一样。基于这种判断，海德格尔认为自己批判工作的主要任务，是对尼采并未意识到的自己学说中的“柏拉图主义”框架和假设进行澄清，进而真正克服尼采未能终结的“柏拉图主义”（虚无主义）。

无论海德格尔通过其尼采解释是否真的重新唤起了对“存在”本身的思考，若要对尼采的“虚无主义”问题作准确的思考，势必需要对海德格尔的所谓解读提出这样的疑惑：作为形而上学家的尼采，是否就一定等同于柏拉图主义者形象的尼采？或者说，一种预设了柏拉图主义架构的解读方式，是否未经证明地假设了尼采作为柏拉图主义（虚无主义）完成者的身份？如果这些针对海德格尔的疑惑都是有效的，那么一个真正扭转柏拉图主义的尼采何以可能？而在非形而上学的层面上——不同于海德格尔解释路径的方向，尼采扭转柏拉图主义的最终意图何在？

① 瑞塞：《基督教是“民众”的柏拉图主义？》，田立年译，载《尼采与古典传统续编》，上海：华东师范大学出版社，2008年，第172—178页。

② [美]皮平：《作为哲学问题的现代主义》，阎嘉译，北京：商务印书馆，2007年，第128—129页。

③ 海德格尔意识到尼采将真理变成了“信以为真”、“持以为真”，这是否定了真理“首先作为决定性东西”的前提。但海德格尔却认定尼采的这种转变，实际上是把“真理本质”置入“对认识本质的规定”，这是现代思想中典型的“真理本质是根据认识的本质来规定”。简言之，尼采依然是现代主体认识论的思路。参见[德]海德格尔：《尼采》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2002年，第536—538页。

④ 同上，第222、231页。

二、一种颠覆柏拉图主义的 “艺术”何以可能

海德格尔断定尼采以颠倒方式完成柏拉图主义的两个层次是其理解尼采虚无主义问题的前提，而这些前提又在海德格尔的论述中存在着诸多预设。因此有必要在这两个层次上对海德格尔的尼采“虚无主义”解释做一番梳理。

首先，海德格尔为何认定尼采承袭了柏拉图主义的双重世界（感性与超感性世界）的论述？在海德格尔看来，“‘真实世界’（即超感性领域）与虚假世界（即感性世界）一起构成了与纯粹虚无对立的東西，即存在者整体。如果两者都被废除了，那么一切都将落入空洞的虚无之中。这不可能是尼采的意思；因为他希望克服掉任何形式的虚无主义……尼采是如何力图通过他的生理学美学把艺术建立在肉身生命基础上的，那么我们会看到，这其中包含着一种对感性世界的肯定，而不是对它的废除”^①。因此，尼采的任务便是在延续柏拉图主义关于两重世界的框架下，以新的秩序颠倒这个框架的内容。在海德格尔的语境下，与柏拉图“感性”与“超感性”世界的相对应的尼采式术语是“艺术”与“真理”。简言之，海德格尔认为，尼采对“艺术”的拔高就是他对“感性世界”地位的提升。它是对“感性的肯定，对假象的肯定，对那种不是‘真实世界’的东西的肯定”，对“不是真理的东西的肯定”。^② 艺术作为生命的形式，是一种创造的活动，是“强力意志最易透视和最熟悉的形态”，更是“强力意志的最高形态”。^③

海德格尔通过总结尼采关于艺术的五个命题，提供了一个解释尼采艺术问题的简化版本，这就是把尼采的艺术视为一种灌注着生命创造力的“感性之物”，最终替代了超感性世界的位置。比之于超感性的真理，艺术不固执于持存的所谓真理，而始终保持对自己的克服和超越，使生命获得提高。

海德格尔对尼采艺术问题的诊断极为简洁有力，但其论断中却存在这样的问题需要澄清：作为一种反对“真理”（以及基督教信仰、道德、佛教、悲观主义、禁欲主义等等）的“艺术”，能否笼统地化约为柏拉图主义意义上的“感性”？

此外，尼采所谓的以“艺术”替代“真理”，是否就是要颠倒柏拉图主义意义上“感性世界”与“超感性世界”的位置？

尼采在其《权力意志》中，对艺术的定义是一种“反运动”，它是“反对所有否定生命的意志的唯一优越的对抗力量，被视为反基督教、反佛教、尤其是反虚无主义的”，因此它是对“认识者的拯救”、“行动者的拯救”、“受苦者的拯救”。^④ 在尼采的“透视主义”（Perspectivism）视角下，虚无主义的主要原因在于现代人越发模糊了“真理”与“信以为真”的界限。所谓真理——尤其是道德真理，无非是不同视角下的独特信念而已。因此，作为权力意志最高形式的艺术，它要对抗的“真理”一方面固然是这种虚假的真理本身，更为关键的是，艺术家（或哲学家）需要看到这些真理背后被“信以为真”的基础，它们都是权力意志的产物。^⑤ 在一个本无所谓不变“真理”的世界，争执的双方最终是一种“求真的意志”与“求假象和创造的意志”之间的冲突。因此，以艺术对真理的克服，并不意味着柏拉图主义的感性与超感性世界位置的互换，因为究其本质而言，两个世界背后的动力最初都是生命力本身。唯一的区别在于，苏格拉底以来的哲学带来的“求真意志”最终会导致生命力的衰败，缺乏自我征服和超越的动力，要么停滞在创造的“理念世界”之上，要么彻底沦为“物理主义”；而以艺术为最高形式的权力意志，其内部充满对生命的自我超越和肯定。任何真理、道德、宗教其最初都是某些古代智者权力意志的产物，随着历史的变迁，这些针对自然的思考和本来是提升生命的学说逐渐“道德化”，以致于僵化为不明就里的大多数常人的习惯思维和信念，在此情形下，面临的后果就是“虚无主义”。

概言之，在尼采那里，艺术与真理之争，本

① 同上，第231页。

② 同上，第79页。

③ 同上，第75、77、241页。另外海德格尔关于尼采艺术问题的五个命题归纳，见同书，第81页。

④ [德]尼采：《权力意志》，孙周兴译，第941、944页。

⑤ [德]尼采：《查拉图斯特拉如是说》，孙周兴译，上海：上海人民出版社，2009年，第144页。其中，查拉图斯特拉对传统真理的批判等同于对古代智者权力意志产物的批判。

质上无非是不同层次的艺术之争。^①

此外，尼采所批判的基督教道德、佛教以及种种衰败的欧洲文化，并不能化约为“超感性世界”的没落。譬如基督教，在尼采看来，它的病端源自于基督教（尤其是保罗之后）把犹太教的“道德化”推到了极端。这使得本来已经被耶稣改造的犹太律法，以更为普世化的方式回到了基督教内部。^② 基督教道德将人类的行为结果都给予了道德化的解释。基督教吸收了柏拉图主义后，在学理和观念上支撑了这样一种道德化的世界观，尤其是在罗马帝国传开后，民众信仰普遍采用了“彼岸”与“此岸”的二元划分之后，基督教便彻底堵塞了其信徒拔高生命力的途径。柏拉图主义之于基督教只是后者实现其道德化目的的一个理论工具，因此，尼采对基督教的批判的焦点，在于基督教如何通过吸收柏拉图主义变成“反自然”的宗教，即否定生命、导致生命力衰败的宗教。^③ 批判柏拉图主义只是批判基督教的一个条件和前提，尼采最终要指出的是基督教本身已经无力为现代人带来任何对生命的更高追求，由柏拉图主义带来的这种双重世界（此岸和彼岸）的认识框架只能是高悬在现代人头上的精神桎梏。基督教的“败坏”固然是吸收柏拉图主义后的必然结果，但更为根本的问题，是基督教几乎丧失了自我克服（self-overcoming）超绝的僵化机制并且回归现代人（尤其是德国人本土文化生命力）的能力和诉求。

换一个视角来看，尼采并不认为自己需要用某种“艺术”（感性世界）重新去充实那个已然失效的由超感性世界留下来的柏拉图主义空位。因为基督教的框架经历史演变至此，其本身已经无可救药，以艺术为最高形式的权力意志正是要对这种二元世界观的框架本身提出批判。^④ 反之，倘若基督教的柏拉图主义依然能够激发信徒的生命力和对自然的“敏感度”，那么基督教就如同它在耶稣时代一样，还是一种可以拔高生命力的权力意志。在皮尔逊看来，权力意志作为“赋予形式的力量……为生命提供了新的方向和新的解释，而若没有这种赋予形式的力量，生命就将变得迟钝和停滞”^⑤。因此，艺术的本质并不是完全放弃了为生命赋予“形式”，而正是这种赋予新形式的力量不能枯竭和停顿，需要始终关照生命力的生成和创造。

正如尼采研究者格尔文所指出，尼采的“艺术”概念可以从戏剧中的例子中找到合理的解释。即便观众已经提前了解剧情和最后的结局，观众们还是会愿意投入地观看整部戏剧。生活在某种程度上与戏剧相同，如果生活的内容只不过是“永恒轮回”的重复——过去、现在和将来都是一样，不会有任何新意出现，也不会有任何意外，那么就如同戏剧一样，看戏最重要的目的不在于单纯关注情节发生的过程和结局，而是回到戏剧的过程中的意义和愉悦。^⑥ 生活也同样如此，它的意义不在于生活之外的某种目的，而在于你对生活本身意义的思考和体悟。一旦你了解到生活的内容无非是“永恒轮回”，那么生活的价值此刻才真正对你展开和呈现。

格尔文的解释非常确切地道出了尼采“艺术”观念的实质。尼采以“艺术”回到生活自身的意义远非简单意义上的回到“感性世界”，而是指只有逃离了疏远“大地精神”的抽象价值，才能有望以新的视角打量生活、理解生活在每一个片段中的意义，恢复自己对于生活的“敏感度”。^⑦ 尼采所谓的“艺术比真理更有价值”、“比真理更具有神性”，也是为了表明当真理演化为对生命感受的禁锢时，艺术的目的就是为了让人在生活中重新发现意义，其意义在于自身。更为重要的是，艺术作为生命的表现形式，具有自我否定和征服（self-overcoming）的特征，它既超越了霍布斯意义上的自我保存（self-preserva-

① 在尼采看来，一切的意义都是权力意志，一切关系的意义都可化约为权力意志。而本质上，真正的艺术正是回归“大地精神”的权力意志。参见[德]尼采：《权力意志》，孙周兴译，第115页。

② [德]尼采：《敌基督者》，载《“敌基督”讲稿》，吴增定译，北京：三联书店，2012年，第24、40节。

③ 同上，第7、9、11、16、18、24、37节。

④ 尼采思想历程的主要线索之一，可以视为对西方思想史上柏拉图主义的二元世界观的诸多形态和类型的清理和批判。参见Rex Welshon, *The Philosophy of Nietzsche*, Chesham: Acumen, 2004, pp. 76-77.

⑤ [英]皮尔逊：《尼采反卢梭：尼采的道德政治思想研究》，宗成河等译，北京：华夏出版社，2005年，第117页。

⑥ 格尔文：《从尼采到海德格尔》，默波译，载《尼采在西方》，刘小枫、倪卫国选编，北京：三联书店，2002年，第527—528页。

⑦ [德]尼采：《权力意志》，孙周兴译，第692页。

tion), 也必然摆脱柏拉图主义的理念持存。^①

海德格尔在解释尼采艺术概念时,之所以把艺术放在柏拉图的模仿论中进行思考的另外一个很重要的原因,在于在海德格尔的视野下,希腊的艺术就是“技艺”(Technē),技艺的目的就在于对于对象的模仿和制作。^②因此,艺术作为制作技艺,其意义不在于自身,而是它制作的对象。^③但是尼采的这种艺术概念恰恰背离了传统的“制作技艺”的观念。无论是《悲剧诞生》中所强调的艺术“陶醉”,还是《快乐的知识》中区分的“独白的艺术”——与“见证人的艺术”相对,尼采所理想的“艺术”刚好反对的是那种以设想“他者”的视角“见证”、反思、关照自身的艺术作品,它以对象为基准,丧失了“独白艺术”的“遗忘”、“陶醉”气质。^④

既然尼采的“艺术”只是要重新回到生活的自我征服和重新超越,那它就不再是柏拉图主义意义上的单纯与“超感性领域”相对峙的“感性领域”。艺术体现的权力意志依然保留了意志的超越性^⑤,但它时刻会回到生活本身重新征服自己,所以在这个层面上,尼采并没有试图用一种代表感性的“艺术”去替代超感性世界,而是在完全否定了“超感性世界”真实性的前提下,让超感性世界的真理性彻底还原为意志的产物,这实际上是以某种意志一元论取代了柏拉图主义的二元世界划分。尼采对“艺术”与“真理”的区分,也不再等同于柏拉图主义意义上的“感性世界”与“超感性世界”的区分。

三、从“颠倒”到“竞赛”： 克服柏拉图主义的希腊精神

海德格尔批判尼采导致了柏拉图主义(虚无主义)的最终完成,除了尼采意欲以艺术(感性)取代真理(超感性)之外,更深层次的理由是尼采不仅保留了柏拉图主义的双重世界划分,还延续了柏拉图主义中关于“高层世界”与“低层世界”的秩序设定。^⑥

海德格尔认为,尼采虽然颠倒了高层与低层世界的内容,也就是颠倒了赋予“尺度的价值”,但是“高层和低层的空位还是保留着的,仅仅是作了不同的分配而已。而只要这种高层与低层决定了柏拉图主义的结构形态,则柏拉图主义在其

本质上就依然持存着。这种倒转并没有完成它作为对虚无主义的克服必须完成的东西,亦即一种对柏拉图主义的彻底克服。只有当高层本身根本上被清除掉,先前对一个真实的和值得追求的东西的设定已经终止,理想意义上的真实世界已经被取消掉,这时候,对柏拉图主义的彻底克服才能获得成功”^⑦。尼采下意识地保留了高、低世界的划分,而高、低世界的划分标尺正是来自于求真意志背后的真、假世界的界限。因而,海德格尔要再次证明,尼采只是在柏拉图主义的框架内颠倒了其内容而已。

海德格尔在阐述“尼采对柏拉图主义的倒转”小节中,阐述了尼采眼中的柏拉图主义的六个阶段:它基本上是一个“真实世界”逐渐远离人们,最终变得多余的过程。^⑧在提及第六个阶段时,海德格尔引述了尼采的话:“我们已经废除了真实的世界:那还剩下哪个世界呢?莫非是虚假的世界么?……决不是!与真实世界一道,我们也废除了虚假世界。”^⑨海德格尔的评述是,第六个阶段表明尼采还要继续超越自己,超越单纯对超感性世界的废除。

① Daniel. W Conway, “Life and Self-overcoming”, in *A companion to Nietzsche*, Blackwell, 2006, pp. 534 - 538.

② 海德格尔之所以判断尼采艺术为“制作”观念,原因在于他认为尼采的问题是后康德时代知识问题的延续。由于世界的知识都是由主体建构产生,因此也都是“制作”的产品。参见 R. Kevin Hill, *Nietzsche: A Guide for the Perplexed*. London: Continuum, 2007, pp. 142 - 144.

③ 海德格尔理解的柏拉图主义的艺术,其核心就是技艺和模仿。这是海德格尔理解尼采艺术观念的前提。但尼采恰恰不是在这个意义上理解艺术,他理解的艺术的“悲剧精神”正好反对的就是苏格拉底式的模仿。参见[德]海德格尔:《尼采》,孙周兴译,第86—87页。

④ [德]尼采:《快乐的科学》,黄明嘉译,上海:华东师范大学出版社,2007年,第371—372页。

⑤ 尼采的“超越性”不能在康德意义上予以理解。虽有学者认为尼采晚期带有某种康德意义的“建构主义”的倾向,但很显然尼采已经彻底抛弃了康德意义上的“超越”设定——尤其是尼采否定了“物自身”的存在。参见 R. Kevin Hill, *Nietzsche: A Guide for the Perplexed*. London: Continuum, 2007, p. 144.

⑥ [德]海德格尔:《尼采》,孙周兴译,第222页。

⑦ 同上。

⑧ 海德格尔引用的尼采眼中的柏拉图主义六个阶段,来自于尼采的《偶像的黄昏》中“真实世界最终如何变成了寓言”一节。参见[德]尼采:《偶像黄昏》,李超杰译,北京:商务印书馆,2009年,第29—30页。

⑨ [德]海德格尔:《尼采》,孙周兴译,第229页。

按照海德格尔的解释，尼采梳理的柏拉图主义六个阶段，就是为了废除过去的真实世界、并树立崭新的真实世界的过程。至于尼采为何在第六个阶段，即废除真实世界也废除虚假世界，海德格尔认为，尼采在根本上不会废除虚假的世界，相反却“包含着对感性世界的一种肯定”。当然，海德格尔也承认，尼采的真正目的是开启一种感性与非感性世界的新秩序，而没有必要废除感性世界或者非感性世界，即“这个新的等级秩序并不是要在旧的秩序模式之内简单地颠倒一下，并不是要从现在开始高估感性领域而低估非感性领域了，并不是要把处于最低层的东西置于最高层上面了”^①。但海德格尔始终认为，尼采并没能从柏拉图主义的颠倒中彻底转变出来，这是尼采没能完成的工作，也正是他本人的哲学批判任务的出发点。^②即便海德格尔承认，尼采学术中存在着诸多矛盾，可他似乎无意于深究尼采这种矛盾的内在含义。^③

在尼采的《权力意志》中，真实世界与虚假世界的划分毫无疑问是一种形而上学的心理。它无非是一种荒谬推论的结论：即有了A必定会有与之相对立的B。这种心理来自于形而上学家们对世界本身的“怨恨”和痛苦的不满。形而上学家们创造这样一些对立的世界，如真实与虚假的世界、有条件与无条件的世界、有矛盾与无矛盾的世界、生成的与存在的世界，都是为了满足内心的“愿望”，都是出于某些“功利领域”的目的。^④这样一种对立的二元世界观，犹如“二律背反”，每一方都依存于它的对立面而存在着，任何一方也无法废除对方的存在。所以一旦任何形而上学家认定了一个世界的存在，那么势必就会在形而上意义中出现与其对立的另一个世界。

在《超善恶》中，尼采把这样一种“对立”的世界观视为“哲学家的偏见”。哲学家们这种惯常的世界观，总是被“庄严地命名为真理”，而“形而上学者的基本信仰”就是“对价值的对立的信仰”。^⑤尼采同样在晚期的《偶像的黄昏》中写到：“把世界分为一个‘真实的’世界和一个‘虚假的’的世界，无论是以基督教的方式，还是以康德的方式（最终仍然是一个阴险的基督徒的方式），都仅仅是颓废的一种暗示——是衰败的生命的一个征兆……艺术家对假象的评价高于现实，这并未构成对上述命题的反驳。因

为在这里‘假象’还是意味着现实，只不过是经过选择、强化和修正的现实。”^⑥“形而上学家”的工作就是要不断虚构“对立”的世界，艺术家的任务则是不断“游戏”在对立世界之间的人为界限之间——真假、高低、彼此。艺术家与形而上学家，同样都是在完成“虚构”^⑦，只不过狄俄尼索斯式艺术家虚构的是一种在不同价值的张力关系中自我征服、确认，不断消弭、重建、否定、冲突的价值观。

再者，由于尼采认为根本就不存在一个“真实”的世界，因此，形而上学史上通常所谓的“真实”或者真理，其本质都是一种“价值的评估”。^⑧言说“某物是真实的”实质上无非是“把某物看做是真实的”。对于“真实世界与虚假世界”之间的对立，尼采把它归结为一种“价值的关系”，而非真假、高低的“事实判断”。

尼采在《权力意志》中明确提出的这种“价值关系”，本质上正是他早年试图复兴的一种古希腊的“竞赛（精神）”的明确表达。

尼采早年写作的《荷马论竞赛》一文就曾描述过“竞赛”精神的特征，它源自希腊人独有的一种高尚的“野心”——而现代人却将其视为罪恶。希腊的大众教育要求每个人都要在“竞赛”中发展自己的才能，他们的“善与恶”都是在共同体的竞赛中培养的。“从孩提时起，每位希腊人就能感受到自己内心中灼烧的欲望，而在城邦

① 同上，第231页。

② 海德格尔认为，尼采早期作品与《偶像的黄昏》立场不同，后期尼采事实上试图从颠倒柏拉图主义走向一种对柏拉图主义的“转变”。同上书，第169页。

③ Maudemarie Clark, *Nietzsche on Truth and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990, p. 9.

④ [德]尼采：《权力意志》，孙周兴译，第375、426页。

⑤ [德]尼采：《善恶之彼岸》，宋祖良、刘桂环译，第140页。

⑥ [德]尼采：《偶像的黄昏》，李超杰译，第27页。

⑦ 比如，在尼采归纳的形而上学阶段中，康德的先验哲学作为第三个阶段，就是一种典型的“虚构”。虽然他的哲学试图为现代人反思自己的知识条件提供依据，但这些理性范畴的建立可能进一步使人意识到，真理无非是一种由主体建构（甚至虚构）的真理，因此，当真理和价值化约为主体的主观建构，那意味着柏拉图主义的真理观念彻底被康德以现代形式罩上了“建构主义”的面纱后，“真理”也就变得平庸和虚伪，变得无价值、无意义，也就彻底进入了虚无。参见[德]尼采：《权力意志》，孙周兴译，第720—724页。

⑧ 同上，第402、404页。

的竞赛中，这种欲望成了挽救自己城邦的工具。”^①竞赛的精神为创造新的行动模式提供了基础，它培养了一部分人能在不断更新的竞赛模式中自我克服，这也为“重估价值”提供了可能性。^②

诚如尼采研究专家哈塔博（Lawrence Hatab）所指出的，尼采自早期就关注的这种希腊的“竞赛”（agōn）观念对他影响至深。这种观念在尼采中后期明确地成为他颠覆基督教机制的思想策略。首先，任何基于自然的文化力若要保持其生命力，首先需要把自己持续置于一种与“他者”“竞赛”的关系中，而不是“消灭”对手。但传统形而上学的模式（建立高、低秩序的机制）恰好却消弭了这种“竞赛”的精神，它要么是彻底勾销了“他”（精神竞争者）的存在及其意义，要么就是通过对“另一个”、“更好的他”的信仰来掩饰、伪装自己。后者在尼采看来，只不过是哲人们虚构的“概念的木乃伊”，一种“埃及主义”的典型。^③由此导致的后果，是诸如基督教此类价值观逐渐演变为自我封闭、保存、强化、继而维护特定生活方式利益的狭隘视角，彻底丧失了承担“不适”、“反抗”、追求精神竞赛的力量。^④

“竞赛”精神作为一个重估“他者”的过程，才是真正对生命的确认，充满了生命的不满、紧张、抗拒、争执、兴奋；相反，丧失了竞赛精神的形而上学机制，当面对“他者”时，只能走向两种截然对立的道路：消灭或膜拜对方。它们都是对生命的否定。

尼采似乎跨越了苏格拉底，从荷马那里找到了克服柏拉图主义的方案。无论海德格尔是否会认同，尼采真的能以“艺术”的竞赛精神彻底颠覆了柏拉图主义（即虚无主义），他都与尼采一道，绕过了基督教和现代文明的种种形态，试图从一种更为“特殊”、非普世的、古老的文化中寻求反思柏拉图主义以及基督教的精神资源。

四、结语：虚无主义的未来

本文无意在海德格尔与尼采之间一较高下。只是“借助”海德格尔的视角重新回到尼采的虚无主义问题语境，试图在两人对有关问题的“分歧”间寻求各自思想的出路。

两相比较，不难得见，海德格尔本人在克服

柏拉图主义的形而上学路径抉择上同尼采有惊人的重合。除了海德格尔与尼采都选择了一条回归前苏格拉底的道路之外——尼采追寻了希腊史诗与悲剧的艺术精神，而海德格尔复苏了前苏格拉底哲学。海德格尔与尼采似乎都想在充满德国“大地精神”的诗人们（比如荷尔德林）那里寻找灵感——对于早期尼采而言还有瓦格纳、歌德。这两条道路都或明或暗地针对着作为西方文明代表的现代科学、（基督教）道德、民主政治和审美。

倘若施特劳斯在其《德国虚无主义》文中对德国特有的“虚无主义”现象的洞察是准确的，即德国虚无主义的产生正是为了拒斥以盎格鲁-撒克逊为代表的西方现代文明，它试图“清除现代文明观念对德国的影响”，“其最高水准是……返回前苏格拉底哲学”，“纳粹主义是这一返转的最著名的例子”，而那些酷爱“鲜血”、大地的“文化”思想者们则往往充当了虚无主义的导师。^⑤由此，我们似乎对海德格尔与尼采的“虚无主义”诊断可以有此疑问：当现代文明已经显得足够“陈旧”，我们开始有理由对普世化的现代文明表示失望甚至厌倦，一种精致而优美的特殊“文化”在逐渐丧失了其传统土壤中的审慎和稳重之后，如何可能不蜕变为“特殊民族”反现代文明的虚无主义浪潮？无论它属于古希腊、德国，还是中国。

（责任编辑 林中）

① Nietzsche, “Homer on Competition”, in *On the Genealogy of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press (中国政法大学出版社影印), 2003, p. 192, 译文出自笔者。

② 阿卡姆波拉:《尼采与荷马竞赛:重估荷马问题》,田立年译,载《尼采与古典传统续编》,上海:华东师范大学出版社,2008年,第23—24页。

③ 彼肖普:《向德国古典主义回归的尼采之敌基督》,载《尼采与古代》,田立年译,上海:华东师范大学出版社,2011年,第560页。

④ Lawrence Hatab, *Nietzsche's Life sentence*, New York: Routledge, 2005, pp. 46—47.

⑤ 施特劳斯认为,所谓以回归(前苏格拉底)的方式反对现代(以英国为代表)文明的策略,其背后的价值立场是德国放弃了综合自身前现代文明与现代文明的诉求,因而完全摒弃现代文明,步入虚无主义。参见[美]施特劳斯:《德国虚无主义》,丁耘译,载《施特劳斯与古典政治哲学》,刘小枫主编,上海:三联书店,2002年,第752、764页。

民主：一场虚无主义运动

——尼采的一个不合时宜的评判

汪希达*

【摘要】 与我们通常把现代民主运动看成是历史进步，认为民主是一种普世价值的观点截然相反，尼采对我们的时代做了一个不合时宜的评判，认为包括社会主义和无政府主义在内的现代民主运动，实际上都是对基督教的“上帝面前人人平等”原则的继承和世俗化而已。基督教的价值在尼采看来是反自然和敌视实在的，这种价值起源于奴隶对高贵的人的怨恨起义，现代民主运动向往一个更加理想的社会，同样也是为了用一个“彼岸”世界来贬低我们生存的“此岸”世界。于是从基督教开始到现在的整个民主运动就被尼采评判为一场贬低生命的虚无主义运动。通过这场运动，大多数人占据了统治地位，生命本能的自我肯定和提高越来越得不到认同并受到压制。

【关键词】 民主；平等；虚无主义；基督教；社会主义

中图分类号：B516.47 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2014)02-0016-08

无论是就尼采对自己的评价来说，还是就我们对他的评价来说，没有比“不合时宜者”这一称呼更恰如其分的了。在其早期，尼采就写了一本名为《不合时宜的沉思》的书，后来又在《偶像的黄昏》中写了一章《不合时宜者的漫游》，这说明尼采对自己的不合时宜比谁都清楚。今天，尼采的不合时宜并没有随着100多年时间的逝去而变得顺应时代潮流。随便翻开尼采的一本著作，要找到尼采的一个不与我们这个时代格格不入的思想，那真是难事。本文不拟全面去探讨尼采是如何与自己的时代不相符的，我们仅就尼采思想的一个方面，即他把民主运动评判为一场虚无主义运动来看待他的不合时宜。

一、尼采对其时代不合时宜的论断

现代民主与古希腊民主相比有一个全新的特点，那就是强调所有人与人之间的身份平等。托克维尔早在《论美国的民主》一书中，就敏锐地认识到身份平等这件事将对人类历史带来重大的影响，他说：

我在合众国逗留期间见到一些新鲜事物，其

中最引我注意的，莫过于身份平等。我没有费力就发现这件大事对社会的进展发生的重大影响。它赋予舆论以一定的方向，法律以一定的方针，执政者以新的箴言，被治者以特有的习惯。^①

在托克维尔看来，身份平等对整个人类社会的影响是全面而深刻的。它不仅影响到政治措施和法律，还对政府和公民社会起到同样的钳制作用。更重要的是，对身份平等的追求无论是在制造言论、激发情感还是移风易俗方面，都起到了积极推动作用。这使得他认为身份平等是一件根本大事，民主时代的所有个别事物似乎都是由它产生的。因此，托克维尔把身份平等作为他对美国民主制度进行考察的集中点。从美国反观欧洲，身份平等对社会的影响虽然没那么明显，但也正在欧洲迅速得势，日益朝着与美国相似的方向发展。

这一切似乎都在表明，民主已经成了一种不可抗拒的潮流，促进民主成了当前人类不可抗拒的历史使命。

面对民主这种不可遏制的趋势，托克维尔认为自己时代的重要任务是要对这股民主的潮流进行认识，然后加以积极引导，不让它成为一股大

* 作者简介：汪希达，（广州510275）中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系博士研究生。

① [法]托克维尔：《论美国的民主》，董果良译，北京：商务印书馆，1989年，第4页。

江般的急流，使人类只能盲目地被卷入其中。对这样一个全新的社会，需要的是一门新的政治科学，这样才能对民主因势利导，发挥其正面作用，尽量减少它的负面效应。

托克维尔对民主运动趋势的论断即使在今天看来也是理所当然的，只不过民主发生影响的范围远远超出了欧洲，成为一种极少有人敢于公开否认的普世价值，人人生而自由平等的观念早已深入人心，即使是少有民主或者没有民主的国家，在面对外界的“不民主的”指责时，也会断然进行否认，并坚称自己是民主捍卫者。

尽管如此，托克维尔对人类的民主化进程还是持一种比较谨慎的态度，并没有把人类的民主化过程明确地说成是一种进步过程，对这场民主革命将会对人类有利还是有害也没有做出清晰的评论。他想做的工作只是尽量使这样的革命有利于而不是有害于人类。

到了黑格尔那里，现代民主运动明确被表述为一个历史进步的过程，该过程表明：理性主宰着世界，人类的民主自由过程同时就是这个世界逐步合理化的过程，是绝对精神的自我认识和自我实现。^①

相比托克维尔和黑格尔对时代合乎适宜的看法，尼采的观点与时代背道而驰。无论是把民主看成人类历史发展的似乎不可违抗的一种趋势，还是把它看成一种历史进步过程，他都表达了强烈的抗议。

“这是一个大众人群的世纪。”^② 尼采在这样一个简明的对自己时代的评判里包含了太多的感情：强烈的不满、憎恨、怀疑、厌恶和恨不得逃离这个时代。在他看来，人们用理想、正义、真理、平等、大多数人的幸福等冠冕堂皇的词语来描述这个时代，只不过是在历史中取得优势地位的大众用来美化自己的渺小、平庸、颓废的方式而已。他说：

对大话的批判。我对人们称为“理想”的东西充满了怀疑和憎恶：在这方面我持悲观主义，原因在于认识到，“高尚的情感”是造成不幸的根源，它使人变得渺小和贬值。^③

他更反对把民主运动在现代的发展看成是一

种历史进步。对此，他对黑格尔的历史哲学进行了猛烈抨击。黑格尔历史哲学的一个重要观点是把自己的时代看成是“世界过程”的必然结果，这样一种历史观使黑格尔把自己的时代看成了历史目的的自我实现和历史发展的顶点。在尼采看来，黑格尔这种做法只是在无耻地神化自己时代的贫乏而已。总结起来，尼采对黑格尔历史观点的不满有以下三点。

第一、黑格尔的历史观过于夸大了历史的作用，最后会导致人们用历史力量取代其他精神力量，例如艺术和宗教，历史成为唯一拥有主权的東西，成为“自己实现自己的概念”和“世界法庭”。它将会遮蔽人们从其他角度看待世界的方式，这是一种历史的强权主义。

第二、黑格尔的历史观会使得历史学成为一种荒谬的乔装的神学。历史在黑格尔看来无非就是上帝的自我实现过程而已。这种历史观被人们讥讽为“上帝在地上的行走”^④，具有神圣性和超越性的上帝对于他来说是显而易见和不难理解的，因为上帝就是在按黑格尔的辩证法进行自我启示而已，这使得黑格尔甚至可以认识到世界过程的巅峰和终点将会与它在柏林的实存相契合。

第三、黑格尔的历史观最严重的后果是将导致人们对于历史权力的崇拜，这种崇拜在民主时代则会转化为对大众的崇拜和屈服，在实践上会转化为对“成功的赤裸裸的惊赞”和对“事实的偶像崇拜”^⑤，也就是只“考虑事实”。尼采认为，这种崇拜将会使人们放弃哲学的反思，最后使得人们只会在历史的权力面前卑躬屈膝和点头哈腰，最终导致人们成为中国式的木偶，对于在

① [德] 黑格尔：《历史哲学》，王造时译，上海：上海世纪出版集团，2006年，第16—17页。

② [德] 尼采：《善与恶的彼岸》，梁余晶等译，北京：光明日报出版社，2007年，第256节，第251页；Nietzsche, *Beyond Good and Evil: Prelude to a philosophy of the future*, translated by Judith Norman. Cambridge University Press, New York, 2002, p. 149.

③ [德] 尼采：《重估一切价值》，林荔译，上海：华东师范大学出版社，2013年，第243页。

④ [德] 尼采：《不合时宜的沉思》，李秋零译，上海：华东师范大学出版社，2007年，第210页。

⑤ 同上，第211页。

历史上取得成功的任何权力都俯首称臣。不管这种权力是一个政府，还是一种舆论或数量上的多数人，人们都会根据这种权力的牵动他们的节拍运动自己。尼采在这里表达的意思是，如果我们像黑格尔那样把一个时代的历史事实说成历史必然性乃至是上帝的自我实现，那么我们会放弃对于自己时代的理性反思。因为，谁能抗拒必然性和上帝呢？现代社会的所谓民主，只是大众的价值观取得胜利和占据了优势而已，把它说成是历史必然性和进步，对尼采来讲只不过是历史事实的屈服，是对历史事实的偶像化和神化。这样一种历史观的后果是把广大群众的活动看成是历史上重要的和主要的东西，伟大的人物则只不过是人民群众历史洪流上面可见的小水泡罢了。它打着历史必然性的大旗，实际上不过是在对群众唱颂歌，把群众美化为伟大。尼采对此无论如何都是不认同的，在他看来，伟大是质，群众只是量的多而已，把群众称为伟大，是在混淆质与量之间的关系，群众没有资格成为历史的目的：

历史的任务就是在他们之间充当媒介，永远一再地为产生伟人提供机会、给予力量。不，人类的目标不能在末端，而是只能在人类的最高样本里。^①

把民主说成是不可阻挡的趋势，这只能说明托克维尔和黑格尔是在为民主的偏见进行鼓吹和辩护。民主价值观的获胜，最终的恶果是伟大人物无从产生。一个屈服于民主价值观的时代，将会是一个平庸、渺小和没有价值的时代。尼采把民主运动认定为是一场虚无主义运动，是人的生命力衰退的结果。

二、民主运动的源头：基督教的虚无主义

尼采明确认为“民主运动是基督教运动的继承人”^②，因此先考察基督教在什么意义上对尼采而言是一种民主运动和虚无主义，然后再考察现代民主运动，我们才能够从整体上来把握尼采为什么要把民主运动看成是一场虚无主义运动。

把民主运动追溯到基督教，不是尼采一个人的看法。托克维尔以法国为例，认为民主首先表

现为僧侣阶级对所有人敞开大门，因为基督教的原则是上帝面前人人平等，从人人上帝面前平等到现代社会的法律面前人人平等是有内在关联的。黑格尔也认为，正是通过基督教的影响，整个人类才知道人之为人是自由的，人人生而自由平等的理念实际上首先是由基督教表达出来的。

尼采对基督教批判的矛头所向，就是这种在上帝面前人人平等的理念。这一理念在尼采看来就是基督教虚无主义的核心体现。基督教正是通过这一理念，颠倒了古希腊和罗马的古典价值观，使人类走上平庸和颓废的道路。

“在神面前灵魂平等”——这种伪造，这种所有卑贱灵魂的仇恨的借口，这种最终成为革命、成为现代整个社会秩序之观念和衰落原则的概念炸药——就是基督教的动力。^③

为了把基督教重估为一种虚无主义运动，尼采在《敌基督者》一书中在对基督教进行批判之前，首先鲜明地提出了自己的评判标准：

什么是好？——一切提升人之中的权力感、权力意志、权力自身的东西。

什么是坏？——一切源于软弱的东西。^④

生命的本能和原则在尼采看来就是万物处于一种万类竞长、你追我赶的状态，“生命的整体方面不是匮乏状态和饥饿状态，而是丰富、茂盛甚至于近乎荒唐的挥霍——凡有竞争发生的地方，都是为强力而竞争”^⑤。由此可见，尼采是以对自然万物生存景观的观察与总结来作为自己的评价标准的：在自然世界，万物互相竞争、恃强凌弱，奋力争取阳光和发展空间才是一种健康的生命体态，自然界没有所谓的万物平等，万物的不平等才是生命的正态。基督教的平等原则是

① 同上，第221页。

② [德]尼采：《善与恶的彼岸》，梁余晶等译，第202页，第152页；Nietzsche, *Beyond Good and Evil: Prelude to a philosophy of the future*, translated by Judith Norman. Cambridge University Press, New York, 2002, p. 90.

③ [德]尼采：《敌基督者》，吴增定译，载《〈敌基督者〉讲稿》，吴增定著，北京：三联书店，2012年，第62节，第267页。

④ 同上，第2节，第125页。

⑤ [德]尼采：《偶像的黄昏》，李超杰译，北京：商务印书馆，2009年，第81页。

一种敌视自然的价值观，随着这种价值观占据主导地位，人类的健康本能受到极大的戕害，基督教使人类成为疲惫的、病态的和最为失败的动物。

在源头上，基督教本身就是一种奴隶怨恨的起义，这种起义的后果是颠倒人类在古典时代所树立的健康的、符合生命本能和生命成长的全部价值观。基督教为何要颠倒符合生命生长规律的价值观，尼采把原因追溯到了创立基督教的犹太人那里。

在历史上，犹太人面临着存在还是不存在的抉择，他们怀着一种极端可怕的意识，不惜任何代价地追求生存，其代价就是对一切自然的、符合本性的和实在的东西进行彻底伪造，伪造的对象包括人的内在心理世界和外在的所有世界。这样一来，犹太人就创造出一种不同于其他民族的赖以生存的条件，这些条件完全与自然对立，他们“依次将宗教、崇拜、道德、历史、心理学颠倒为它们的自然价值的对立面”^①。

例如，起初“善”这个概念与无私的行为毫无关系，只是高贵的人的一种自我肯定和价值设定，他们认为自己和他们的行为就是善的，与他们相对立的就是下等的、卑贱的和庸俗的大众。高贵人就在这样的一种自我肯定中与下等人产生了一种距离的激情，正是这种激情激励着高贵的人追求和保持自己的优越性。

犹太人的奴隶道德起义则完全相反，他们认为“惟有苦难者才是善人；惟有穷人、无能的人，下等人才是善人；……唯有他们才配享天堂的至乐。——相反，你们这些高贵者和当权者，永远是恶人，……将永远遭受不幸，受到诅咒，并将罚入地狱！”^② 又如保罗所说：“神也拣选了世上卑贱的，被人厌恶的，以及那无有的。”^③

据此，尼采认为基督教是病人发自内心的仇恨，他们反对健康的人，反对本能，所有符合自然的、骄傲的、本能的东西都遭到了否定。

基督教的一系列概念，如“彼岸”、“末日审判”、“灵魂不朽”、“灵魂”看起来冠冕堂皇、超凡脱俗，实际上都是伪造。这种伪造就是为了贬低人类生活的感性世界和贬低人类自身。对于

教士来说，这些词语就成为了他们折磨人和维护其统治的工具。

尼采一生中最重要的工作之一就是要对这些不食人间烟火的词语追溯其凡俗的、卑贱的起源。一直以来，人们相信万物是不能由其对立面产生的，如真理不会出自谬误，追求真理的意志与欺骗无缘，无私的行为与自私和贪欲无关。人们坚持认为价值最高的事物必定有一种独特的来源，不可能来自我们这个充满变化的、妄想与欲念交织的、混乱的、没什么自在价值的世界，这些价值的来源只能在神的怀抱中，在永恒那里，或者是在康德的“自在之物”中，总之它们肯定有一个奇迹之源。

尼采对此坚决不予认同，他认为人类有意识的思维体系实际上是属于本能活动，看起来客观的思想体系实际上是本能在暗中操纵，无论是宗教思想还是哲学思想，都只不过是把人们的本能欲望合理化和体系化后的结果而已。真理与谬误不是天各一方，无私与自私不是无缘无分。

基督教关于神的概念，是人的生命本能蜕化的产物，神蜕化为生命的对立面，不像古希腊的神是对生命的美化和肯定，基督教的神表达的是对自然和生命的敌视。“彼岸”是对此岸的“诽谤”，“彼岸”只不过是弥天大谎。基督教在这里是在把虚化神化，因为彼岸本身就是虚无，对彼岸和天国的追求只不过是一种追求虚无的意志的体现，是敌视生命的虚无主义，这种虚无主义被基督教看成是神圣的。因此尼采认为，基督教的神的概念是人类关于神的概念中最败坏的概念，代表了神的最低水平。

由于有了基督教，人类的自然行为的结果不再被看作是自然的，而被看成是“神”、“精神”和“灵魂的产物”。人类的一切自然的行为都被与道德结合起来，“惩罚”与“犯罪”的概念作

① [德] 尼采：《敌基督者》，吴增定译，第24节，第167—168页。

② [德] 尼采：《论道德的谱系》，谢地坤译，桂林：漓江出版社，2007年，第18页。

③ [德] 尼采：《敌基督者》，吴增定译，第51节，第233页。

为一种“道德世界秩序”被植入到自然界中来，自然界不再是无辜的，人类的本能也不再是无辜的。这就是基督教对人类犯下的最大的罪过，这种价值观居于主导地位的时候，就是人类在进行自我戕害，自我贬低，使自己变得颓废和失败的时候。于是，一切损害生命的东西都被叫做“真”，提升、强化和肯定生命的东西则被叫做假，古代健康的价值判断完全被基督教头足倒置。

这一切都是在基督教的“上帝面前灵魂平等”、“上帝面前人人平等”的旗号下进行的。基督教胜利的结果，不是真理和正义的胜利，而是大多数人的胜利，民主制是基督教的本能。

基督教教人要同情弱者，甚至把同情变成唯一的德性，尼采则认为同情低贱者，会给生命带来一种阴郁的、怀疑的面向，给生命带来无法驱除的阴暗。同情会劝人们走向虚无，这种虚无还被人们美化为“彼岸”、“神”、“真正的生命”，在同情的后面是敌视生命的倾向，同情是大多数人追求平等的最有力的手段。

事实上，追求平等只是一种特定类型生命的征兆。因为：

人们必须一方面置身于生命之外，另一方面却能像已经经历过生命的一个人、许多人、所有人那样充分地认识生命，只有这样才可以触及生命价值的问题。我们有足够的理由明白这一点：对我们来说，这个问题是一个遥不可及的问题。^①

也就是说，要对生命的价值做一个客观的判断是不可能的，因为人们不可能站在生命之外来判断生命的价值。人们本身就是在生命的激励下，通过生命的视角来谈论生命的。基督教通过上帝来提倡违反自然的道德，把上帝作为敌视生命的概念和对生命的判决，归根到底不过是一种生命的价值判断。必须追问的是：是什么样的人和什么样的生命做出了这种判断？尼采给出的答案是：是衰退的、疲惫的、被判决的生命。上帝的价值判断只能是这种类型的生命——他们拥有颓废的本能——做出的判断，而不是整个人类对生命的判断。

可惜的是，这样一种敌视生命的基督教居然在欧洲占据了主导地位，这表明犹太人作为道德上的奴隶起义的始作俑者最终在欧洲取得了全面胜利，结果是高贵的人被打败，卑贱者的道德取得胜利，占世界主导地位的价值观是奴隶的或民众的价值观，大多数人成了主人，这就是犹太人所完成的世界历史使命。

三、现代民主运动：基督教虚无主义的继承

现代的人们倾向于认为走出基督教占主导地位的中世纪乃是走出野蛮与黑暗，终于来到“文明”和“人性”化的欧洲，这是人类历史的一个进步过程，似乎人们通过这个过程已经与基督教断绝了关系。尼采认为这种看法只是现代人的一厢情愿，进步仅仅是一个现代观念，而且是一个错误的观念。人类在今天其实并没向所谓的更好、更强和更高的方向进步。与文艺复兴时期的欧洲人相比，今天的人相差太远。为什么？今天的欧洲人正在变得越来越相似和平庸，他们变成勤劳的、易于控制的群居动物。尼采预言未来的欧洲人给人的总体印象就是一群絮絮叨叨的工人，意志薄弱，非常适合被雇佣和被人管理。所谓历史进步，只不过是大多数人占据了统治地位，进步只是用来为这种大多数人的统治地位进行美化和合理化的一个词而已。

为了反对现代人的这种进步观，尼采把现代民主运动看作是基督教民主运动的继续推进，并明确指出民主运动是基督教运动的继承人。此外，我们必须指出，对于尼采来说，现代民主运动不仅仅指资产阶级的民主革命运动，而且还包括了社会主义和无政府主义等其他民主运动形式。尼采这样认为是有道理的，因为不管是社会主义还是无政府主义，都是对人人平等这一源于基督教的价值观的继续推进，平等对于它们三者来说都是最核心的。

因此，我们在现代与基督教之间看到断裂和进步的地方，尼采提醒我们要去注意它们之间

^① [德] 尼采：《偶像的黄昏》，李超杰译，第36页。

的历史连续性和相似性。在所谓的现代民主运动的旗号下，欧洲人的命运还在被“上帝面前人人平等”掌握着。无论是法国大革命，还是尼采时代风起云涌的社会主义和无政府主义运动，莫不是对这一基督教的原则的推进。追求平等的结果是大多数人如今在欧洲更加占据统治地位，有利于促进人的健康本能的人与人之间的等级差异和距离遭到压制，无法抬头。尼采要求我们不要低估从基督教一直蔓延到今天政治领域的灾难。由于平等的价值占据主导地位，现代人不再有勇气追求特权和统治权，追求同类对自己的敬畏。“我们的政治患上了这种缺乏勇气的疾病——思想的贵族制已经被灵魂平等的谎言埋在地下最深处”^①，以致于一个人如果表现出不同于大众的价值观，他自己就会不由自主地感到良心的谴责，觉得自己好像是犯了罪似的。今天，人们无论采取任何行动、追求任何利益，面对公众时必须称自己是为人民服务的公仆，是实现公共福利的工具，不敢坦言做这些事只是为了提升自己和达成自己的目的。

尼采认为，平等价值占据主导地位，使得整个欧洲和受欧洲影响与支配的国家一起，在道德评判上都是一致的，现在欧洲人已经知道善恶到底是什么，而这是苏格拉底认为自己不知道的事，这说明人们已经知道了在伊甸园里蛇告诉人类始祖亚当和夏娃的事。今天所谓的善，就是群居动物的道德，就是占统治地位的大多数人对自已群居动物本能的赞美，这一本能如今得到非同寻常的发展，其他本能则受到压制，使得欧洲人在生理上越来越相似和同化。

“现代思想”为何不曾让我们走出中世纪？这又涉及到尼采的又一个不合时宜的评判。那就是，他认为基督教关于人人平等的价值偏见不仅仅是体现在社会现象上，实际上哲学家乃至科学家们的思想也受到了这种道德偏见的无形钳制。

在各种哲学的最根本性差异性背后，隐含着某种信仰平等：受道德隐秘意图的无意识引导，更清晰地讲，受大众化理想的引导——因而道德问题比认识问题更为彻底。^②

尼采认为，哲学家的血液已经被神学家所败

坏，新教牧师是德国哲学的祖先。德国知识界虽然在哲学观点上有各种差异，但都可以同样在他们身上找到神学的本能。黑格尔的历史哲学无非就是一种乔装的神学。康德通过提出自在之物这个概念，使得人们找到了一条通往古老理想的隐秘道路，这种古老的理想就是柏拉图的“真实世界”、上帝的“彼岸世界”。于是道德作为世界的本质成了人类理性无法伸张其权利的地方，《纯粹理性批判》只是在宣告理性不能触及道德世界秩序而已，这样康德就置自然和历史对道德的反驳于度外了。换句话说，康德要对理性进行批判，其目的就是为了要使其信仰的“道德王国”成为理性无法攻击和无法把握的。尼采甚至认为康德如此一来，在某种程度上就退回到了基督教的“因其荒谬，故我信之”的水平上去。于是，这个人类理性不能触及的虚构的世界成了实在的、理性无法否定的世界。人类要向这个无法证实的世界屈服，听取实践理性的绝对命令。基督教的价值理想和价值判断在康德这里取得了成功。他的绝对命令、义务、善本身完全就是基督教道德的化身。这些道德的非人格化、普遍有效性的特征就像基督教道德的普遍性一样，只是一种幻觉。它们同样只是一种类型的人的价值判断，那就是生命衰落者和疲惫者的价值判断。促进生命本能提高的东西，决不是在这种非人格性的掩盖下的民主本能，而是那种每个人自己为自己发明的德性，自己给自己下达的绝对命令。

由此可见，尼采认为基督教的民主运动决没有与现代社会断裂，相反，它在所谓“现代思想”的名下得到了推进，大多数人在现代社会更加占据统治地位，基督教的价值观念在后基督教时代对人们的影响更加深入，进入到意识的更深层面。这就是欧洲今天的虚无主义，对于尼采来说，现代民主的提倡者跟基督徒一样，都是颓废者，都是奴隶怨恨道德起义的体现，他们对一切持久、伟大、肯定生命的东西怀着致命的仇恨，

① [德] 尼采：《敌基督者》，吴增定译，第43节，第210页。

② [德] 尼采：《权力意志》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2007年，第182页。

同样是虚无主义。下面我们就以尼采对三种现代民主运动之一的社会主义的批判,更具体深入地了解尼采对现代民主运动的态度。

四、社会主义的虚无主义

我们通常认为社会主义的目标是要推翻资本主义,二者之间是互相对立的,但在尼采看来,社会主义同样也是一种民主运动,只是这种民主运动比资本主义的民主更激烈罢了。同样,这种民主也是对基督教的上帝面前人人平等原则的进一步推进。

当基督徒谴责、诋毁、丑化“世界”时,当社会主义工人谴责、诋毁、丑化社会时,他们是出于同样的本能:“末日审判”本身也是报复的甜蜜慰藉——革命,即社会主义工人所期待的那种革命,只不过是设想得稍微遥远一些……“彼岸”本身——倘若它不是一种丑化此岸的手段,那么,要一个彼岸干什么?^①

也就是说,无论是基督教对彼岸世界的向往,还是社会主义对一个理想社会的期待,在尼采看来,他们的共同之处就是把“虚无”神化,从虚无中构造出一个压根就不存在的、违反自然的世界,目的是为了贬低和丑化我们生存的世界。

无论是对基督徒还是对社会主义者来说,他们的这种虚无主义具有这样的共同特征:“虚无主义者是这样一种人,对于如其所是地存在的世界,他断定它不应当存在;对于如其应当是地存在的世界,他断定它并不实存。”^②

社会主义民主制比资本主义民主制更激进,它希望实现一个没有剥削的理想社会,把资本主义的法律面前人人平等推进到经济领域,要求经济平等。

信仰社会主义的人认为现在的财产分配方式是不公正和暴行的结果,强烈认为有必要进行革命,改变现状。尼采则认为这种财产分配方式没有什么不正常,人类文化的过去本身就是建立在暴力和奴役的基础上,我们作为过去的继承者,没有办法同过去断绝关系。他明确反对社会主义

的强制性的新的财产分配方法。对社会主义者热情洋溢地宣扬未来社会剥削将不存在,他讥讽地认为这是人们在幻想的一种生活方式,在这种生活方式里将会免掉生命的所有组织功能。剥削实际上是生命的本质——权力意志所导致的结果,剥削决不是意味社会主义者眼中的腐败、不完善或不人道,而是权力意志必然导致的一个基本事实。权力意志的本性就是要努力成长、进行扩展、占领优势。如果不敌视生命,不否定生存的世界,我们就应该把剥削作为历史的基本事实加以接受,而不是去伪造一个没有剥削的彼岸世界。

于是,尼采对社会主义要求权利平等的公正观进行了价值重估:“不正义从来就不在于权利的不平等,而是在于对‘平等’权利的要求。”^③自然界里本来就不存在所谓的平等,不平等是自然界的常态。实际上的公正“对平等者平等,对不平等者不平等”^④,所谓的人人平等是反自然、违反生命本能的,这样的平等恰恰不是平等的实现,而是平等的终止,没有比平等学说更毒的毒药。

因此,他认为工人们应该做的就是满足于自己的现状,而不是被社会主义的主张所蛊惑,开展各种各样的运动来争取所谓的平等。如今之所以存在一个遍及欧洲的工人问题,其根源不是工人的存在,而是工人被虚荣心唤起,提出了非分的权力要求。在一个结构合理的社会里,形成一个勤奋踏实、安分守己、老老实实干活的工人阶层是最好的,这个平庸的阶层将会成为高级文化产生的优良土壤。只可惜的是,这在今天的欧洲已经不可能。为什么?因为社会主义的信徒们对社会主义的宣传,已经损害了劳动者对其卑微存在的认同,损害了他们的老实本分本身会带来的快乐和满足感。这无疑唤起了工人们的妒忌心和复仇心理,用今天的话来说就是激发起了他们的

① [德]尼采:《偶像的黄昏》,李超杰译,第97—98页。

② [德]尼采:《权力意志》,孙周兴译,第418页。

③ [德]尼采:《敌基督者》,吴增定译,第57节,第253页。

④ [德]尼采:《偶像的黄昏》,李超杰译,第120页。

仇富和不平衡心理。像中国古代起义的农民一样，认为“王侯将相，宁有种乎”。尼采认为工人们的这种不安分将会使他们比古代的奴隶更加不幸，由于被唤起的权利意识和虚荣心，使得他们把生活的不公感觉为艰难的命运。

同时也可以想象，社会主义的乌托邦就算得以实现，也不会是什么黄金时代。一个人人生活得安逸舒适的社会如果真被达到了，那么天才般的人物得以成长的土壤将会遭到破坏，人类也将会变得更加虚弱。这不是人类的进化，而是人类的堕落，是人类从人到群居动物的堕落，如果人们透彻地思考了人在这样一个社会的可能性，将会对人类的这种未来感到恶心。为了人类的提升和发展，必须警惕这种打着平等旗号的社会主义革命。

五、对尼采批评民主运动的评论与反思

尼采把整个从基督教开始的人类的民主化运动评判为虚无主义，认为这种虚无主义的发起乃是奴隶道德的怨恨起义，是一场旷日持久的贱民对高贵的人发动的战争，通过这场战争，我们的时代成为了一个大众人群的时代，这是生命的退化和颓废。

对于民主价值已经深入灵魂，习惯于把平等自由看成是普世价值的我们来说，尼采对民主价值的颠覆性的重估对我们来说既显得不合时宜，又让我们从感情上无法接受。与尼采的态度相比，托克维尔对民主的态度合理得多。他认识到民主的出现是教育、科技发展、工业进步等多种因素共同促成的结果，肯定民主的发展势不可挡，同时也意识到民主带来的不是一片光明的前景，人们需要学习一定政治艺术，对民主加以积极的引导。他不是像尼采那样，把民主仅仅归结为奴隶价值观占据主导地位，对历史进行粗暴的简化。

尼采的缺点是显而易见的，这点无需我们再多说。如果民主像托克维尔说的那样，对之如不加以积极引导，对人类可能会带来弊大于利的影响。那么，我们应该冷静下来想一想，尼采对民

主进行激烈的批驳的时候，他是不是也正确的看到了民主可能会带来的一些弊端。例如，对于民主会导致多数人的暴政，使得精英分子难以脱颖而出，尼采看得还是比较准的。他说：“只要大众占了上风，它们就会对特立独行者实行暴政，使之丧失自信而成为虚无主义者。”^①对此，托克维尔很早就敏锐地认识到，人们也可能在民主的追求中有一种对平等的病态爱好，那就是弱者想方设法把强者拉到跟他们一样的水平，这些人在自由和平等面前，对平等的爱慕远甚于自由。他跟尼采一样，对民主可能带来的多数人暴政有深刻的认识。因此，他只承认上帝有资格拥有无限权威，除此而外，就算是人民拥有无限权威，他也认为是一个坏而危险的东西。他说：“我认为‘人民的多数在管理国家方面有权决定一切’这句格言，是渎神的和令人讨厌的。”^②

雅斯贝斯和海德格尔对这种多数人的暴政也有经典的论述。雅斯贝斯说：“在群众秩序的生活中，大多数人的教化倾向于迎合普通人的需要。精神因其散漫于群众之中而衰亡，知识则由于被合理化地处理到让一切浅薄的理解力均能接受的程度而贫困化了。”^③海德格尔则说：“庸庸碌碌，平均状态，平整作用，都是常人的存在方式，这几种方式组建着我们称之为‘公众意见’的东西。公众意见当下调整着对世界与此在的一切解释并始终保持为正确的。”^④

通过以上引证，相信我们已能认识到，撇开尼采激烈的言辞，他对民主制在运行过程中一些弊端的认识还是有一定见地的。拥护民主价值的我们，应该让民主政治多一些艺术和技术，以尽量避免产生尼采所认识到的那些缺点，让民主制更具有包容性，使各种优秀的人才能够得到发展壮大的空间。

（责任编辑 林中）

① [德] 尼采：《权力意志》，孙周兴译，第408页。

② [法] 托克维尔：《论美国的民主》，董果良译，第316页。

③ [德] 雅斯贝斯：《时代精神的状况》，王德峰译，上海：上海译文出版社，2003年，第136页。

④ [德] 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，1987年，第148页。

社会变革解释模式：权力意志 Vs. 历史唯物主义*

David B. Myers/著 李天保/译 汪希达/校**

中图分类号：B712.5 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2014)02-0024-04

尼采：哲学家一般把万物整体和科学知识当作一个生命范畴来处理。我认为权力欲、统治世界的欲望，是人类生理学乃至一切生命的关键要素。或许你切中了某些重要的东西，但是你拒绝从中做出彻底的结论。将生命看作权力意志——看作渴望统治的驱动力，这种解释智性和社会变化的方式比经济学的方式更为根本，开个玩笑地说，也更为经济。

马克思：你的解释太泛了。无所不解的解释，也就是空洞无物。对于社会从一个阶段到另一个阶段的演变的动力问题，它不能提出具体的解释，因此显得太粗浅浮泛。权力意志的假设确实适合于一种目的：为现存世界的合理性做辩护。你佐证了我对所有思辨哲学，即使是最具批判性的思辨哲学的本质的保守性判断。你的假设在追寻使权力矛盾永恒化的过程中，正有利于占统治地位的资产阶级，他们的嗜好是提倡这样的霍布斯意识形态。因此，你的理论的旨趣是保守的。它的科学价值是零。例如，作为从封建社会进化到资本主义的理由，这个理论只是一个不令人讨厌的假设，此外没有更大的启发性，换种说法，跟原罪说及霍布斯理论做为理由一样，都缺乏准确性。

这种权力假设在历史上找不到根据。所谓权力欲不总是存在的，可用的例子是原始社会中并无此事。

你至少应该暂时把你的先验的解释放在一边，先学习刘易斯·摩尔根的《古代社会》以了解原始社会。就摩尔根及其他科学家所能窥测到的过去，有证据显示早期人类以部落的形式居住。所有权是共同的，阶级不存在——因此没有

阶级矛盾。为了生存，他们发展出了交流和共享。共同生活的需要产生了语言。语言和意识一样古老；语言确实是实践的意识——和别人共享的意识。意识和语言从人类的交往需要中产生。意识从一开始就是社会的产物，是社会的意识。当然，起初人类只有群体意识，他们没有从他人中区分出自己。

尼采：我们居然在这些基本点上意见一致！我也认为意识是人类早期群体生活需要的产物，交流是生存的一种手段。

马克思：啊，那么你承认人的原始本质是公共性？

尼采：不是。我们一致同意的是原始社会的本质——在它的形式方面——而不是当时的人的驱动力。原始社会的公共性并不证伪权力意志假设。仅仅证明在这早期阶段，个体的权力意志、统治的意志仅仅以群体中的集体行动形式才能确立和实现，并不存在原始的公共性渴望，或者权力欲的缺失。因此需要对原始社会的证据进行一个超越，需要一个解释。我假定的是，原始社会的个体无意识地利用群体作为增进个人权力的手段。后来，当人们发现战争是一个使权力最大化的更有效的手段，他们就毫无顾忌地互相牺牲和谋杀。我赞同黑格尔唯心主义的洞察：历史是个体的屠宰台。这是对霍布斯观点的提炼，霍布斯认为原始人的关系是一场持续的每个人反对所有人的战争——在这场战争中，每个个体都试图把自己的意志强加于他人，并以他人为代价扩大自己的权力。这不是一个迎合那些脾胃虚弱和心态软弱的人的唯美学说，但这是事实，无论谁只要不把脸撇到一边都能看到。

* 原文为英文，出自 *Marx And Nietzsche: The Reminiscences And Transcripts Of A Nineteenth Century Journalist* 一书的第三部分第三节“Will to Power versus Historical Materialism as Explanations of Social Change”，University Press of America, 1986年。

** 作者简介：David B. Myers (1944—)，男，美国人，原美国摩海德州立大学哲学教授。

译者简介：李天保，(广州 510275) 中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系博士研究生。

校者简介：汪希达，(广州 510275) 中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系博士研究生。

你碰到一个艰难的任务，就是需要解释人是怎样丧失他原始的纯洁公共性——既然原本具有原始的合作的本能，又是怎样变得为了个人的优势而统治和剥削自己的同胞。你肩负着解释的重担，必须说明烧毁原始和平与点燃世界权力斗争火灾的火花是怎么回事，这种斗争构成了有记录的历史。

马克思：科学地解释历史从来不是一件容易的事。不是像你所说的那样因为解释总是一件令人讨厌的事，而是因为历史变化的科学解释需要长时间的劳累的经验性调查研究。借助于权力欲来解释是相当省事的：噫——像变戏法一样，工作在开始之前几乎就已经完成了。剩下的工作就是把一切都往事先建立好的不变模型里填。这种先天的模式适合思辨哲学家的研究和思想。我觉得权力假设太过幼稚和太过戏剧化——真的配不上在语文学上训练有素的人的身份。

少说这些攻击的话，让我来回答你问的原始无阶级社会的瓦解问题。我认为，当生产力发展到产生第一次产品剩余时，剩余使社会分裂成两大阵营，其一拥有和控制这些剩余产品，另一个则生产这些剩余产品，原始共产主义就瓦解了。早期人类社会生产的具体本质由特定的资源、气候以及总人口决定。原始共产社会的一个占主要地位的经济形式是渔猎。在这种社会中，劳动分工是纯粹的、简单的、生理上的自然结果：它区分了性别，但是并不使他们处于不平等地位。男人通过打猎和捕鱼提供做饭用的材料，并制造用于捕猎的工具。女人负责家里的事务，做饭制衣、缝缝补补和照顾小孩。他们各自是其领域中的主人：男人在森林中，女人在家里。这种平等的生存模式只有在一种新的生产方式满足基本需要外还产生剩余之后才开始瓦解。例如，在农业代替捕猎作为主要生产方式后，这种变化才会产生。

新的生产方式使人类劳动生产出比生存需要更多的产品。新的方式在生产上所可能导致的生长，同时增加和改变了人类的需要。新的生产方式相应地产生一种新的意识，即满足部落增长和变化的需要要求更多的劳动力。战争满足了这种需求，只要把战俘变成奴隶。战争不是权力欲的产物，而是维持和扩大地方经济的自然结果。记住，新的生产技术产生新的需要，包括对更多劳动力的需要，这已超过某一群体原有的成员独自所能供应的。冲突、扩展和奴隶制不是权力意志

的表现，而是社会地产生的需要的产物，当生产方式变化时，这种需要就让位给其他需要。先前生产方式的进步为生产的增加提供了可能，生产的增加催生了第一次巨大的劳动社会分化。财富的增加和生产的扩大必然导致奴隶制。第一次巨大的劳动社会分化使社会首次分化成两个阶级：奴隶主和奴隶，剥削者和被剥削者。奴隶生产了剩余，奴隶主掌握和处分剩余。

其后的历史是这第一次大分化的变种。其后各个社会形式间的根本区别——例如，基于奴隶劳动的社会和基于工人劳动的社会的根本差别，只在于以不同的方式从实际生产者即劳动者身上榨取剩余劳动。原始社会瓦解之后，文明的基础是一个阶级剥削另一个阶级，从而有记录的整个发展史都是在不断的矛盾中前进的。每一个生产上的进步，同时意味着被压迫阶级亦即最大多数人状况的恶化。一个阶级的解放（例如，资产阶级从封建限制中解放出来）意味着对另一阶级（无产阶级）新的压迫。只要剩余产品的生产还是有限的，一个阶级剥削另一个阶级就必然存在，因为剩余产品的稀有性使一些人必须垄断发展智力和创造的机会，而其他的大多数人则为基本生存需要而挣扎。

当生产力发展到足以以为每一个人提供足够的剩余产品时，竞争和剥削就变得没有必要了。从此我们就进入一个合作代替剥削的时代，这时生产社会财富的人就能分享它。然而，只有当工人最终能够掌握和处理这些新的更充分的生产力时，这一切才会发生。这是共产主义革命的目标。

尼采：这种历史阐释不是一种中性的研究，而是在对技术进步的信仰上加一层黑格尔辩证法。对立产生新的对立直到最后理性在历史中道成肉身。尽管你宣称科学客观性，但我发现你具有一种强大的冲动想把世界塑造成你认为它应该成为的样子。如果这种形象是革命的，或者至少是原创的，那我并不反对把世界的形象创造成这种革命的尝试。而你给我的感觉就是基督教的世俗化——大卫·施特劳斯可能还萦绕在你的心头。我在你的历史视野里觉察到利他的爱和自我牺牲这种传统的道德价值。你声称的科学描述只不过隐藏着—一个救世训令。共产主义绝不是革命的，仅仅是穿着科学伪装而宣扬一种旧道德的尝试。在科学的名义下，你要求个体服从群体，服从共同体。

马克思：你在考验行将就木的老人的耐心。共产主义者根本不宣扬旧道德。我们不向人们提出要求：“要各自相爱，不要自我主义。”相反，我们非常清醒地意识到自我主义，犹如自私一样在一定的处境里是不可避免的。我们不想因为群体的缘故而抹杀个体。然而，我们相信保障个体得以自由发展的唯一方式是建立一个合作的社会。个体和社会利益的对立是一个历史的、阶级社会的、有条件的产物；既然它扎根于生产力的特定发展阶段，它就不是人类生活的必然状态。那种认为个人和社会利益永恒对立的信念是资产阶级的蠢话。它试图要把源自现存的生产方式和财产形式的社会对抗，转变成永恒的自然规律。在共产主义状态下，人们的意识发生了巨大的变化，个体和共同体变为是互补的而不是冲突的。共产主义不会创立一种以新的利他为基础的道德。相反，通过消除阶级冲突，共产主义铲除一切道德的基础，无论是利他的还是自我的。

尼采：无论你怎么否认，我还是嗅到一股道德的味道，至少是一种临时的道德，被用在通往希望之地的路上。这是一种基于复仇的群体道德，反对世俗的魔鬼——资本家。工人谴责、诽谤和丑化社会的本能，和驱使基督徒这样对待世界的本能是一样的。你要审判历史，要找出历史的罪人，因为你的共产主义的工人需要罪人。下层人和弱者需要妖魔化他们的主人，来给自己复仇的欲望加上合理性；他们不愿意为自己负责，他们需要把自己糟透的生命怪罪到某些人身上。他们需要一个理论——恰是你的理论，把他们的悲惨的失败的生存归罪到某一罪人身上。共产主义对资本家最后的审判是一种惬意的复仇的安慰。共产主义以弱者和平庸大众的愤恨为生命的食粮：它是平庸的未来的哲学。在你的刺激下，革命工人为伟大的彼岸而奋斗，这彼岸不是在天堂，而是在未来，然而都只不过是丑化此地此时的彼岸。像基督教一样，共产主义采取了侏子手的形而上学，用罪和罚的观念来玷污生成^①的清白。共产主义就这样把人为的道德世界秩序安置到中性的历史的混沌上。

马克思：〔马克思对此发怒了〕这垃圾话是对共产主义观点的讽刺描述。你给我太多的废话要我反驳。首先，将共产主义和基督教类比乃是一个玩笑。基督教为古代的奴隶制、中世纪的农奴制提供了合理性证明，同样如果现在需要，也为对无产阶级的剥削提供了辩护。基督教倡导自

我轻视、自我贬低和服从——总而言之就是贱民的品性；相反，无产阶级不想做贱民，他们需要勇气、自尊、自豪和独立感。基督教的社会原则是保守的，而无产阶级是革命的。

你对复仇、对采取侏子手的形而上学的指责，证明你没有读过我的书。共产主义者并不费心于评价和分摊责难，只关注改变产生阶级冲突和阻碍人类发展的条件。既然我把社会制度的进化解成自然史过程，就绝不会要求个人为他没有有意识地创造的关系负责，而且他只是这些关系的一个产物。在我看来，社会发展是一个被规律统治着的历史过程，不仅不受人的意志、意识和智力所决定，而且事实上反而决定着这些因素。采用这种唯物主义史观的共产主义工人不仅不会责怪资本家追求高利润，也不会怪罪自己寻求高工资。这两个阶级的行动由他们和生产资料的关系决定。概言之，人们的行动是他们的阶级的条件产物。就我的理解，资本家如果不努力扩大利润就做不了资本家，就会被抛出生意场。就算仅仅为了保住资本，生产体系也要求他扩大资本。假如一位资本家心血来潮慈善起来，要把他的利润算作工人的高工资，那么他和工人不久就都得流浪街头乞求慈善救济。资本家必须利用利润的一大部分来改良技术——使自己的生产方式比同行资本家更有竞争力。他只是不是他写的剧本里的一个演员，出演着一个由无形的手（市场体系）控制着的角色。我既然认为一个人的行动是经济机制不可避免的结果，他只是这机制的一个小部件，那我还有必要就此责怪他吗？每个资本家都受资本主义生产扩展规律的支配。他充当被赋予意志和意识的资本的角色，因为他不具备自主的意志和意识。资本家扩展利润的行动和资本主义的崩溃，以及新的更高的社会形态的出现一样不可避免。

〔现在气氛相当紧张。马克思愤怒地说出最后一句话之后就严重地咳嗽起来。我决定结束这一场讨论，于是疲倦地用手势请求停止。那一刻我不确定是否还会有另一场会谈。尼采看起来很平静，虽然累了，但我并不担心他是否还想继续讨论；我最关注的是马克思。这场口头战争消耗了他们大量的精力。年龄和疾病降低了马克思对相反观点原本已经很低的忍耐力。他显得很疲

① 生成 (Becoming) 术语来自柏拉图，指不断形成和消逝的当下世界。(编者)

倦，痛苦着（很可能是肝病），失控地咳嗽着，这样自然会容易发怒。鸦片的镇静效果显然已经消退了。现在回想，我当时想弄个笑话，但是没有逗得马克思发笑，他猛烈地咳嗽着站起来走出去了。尼采和我聊了几分钟，也告退了。

令我惊讶的是，第二天马克思心情舒畅地回来了。自然睡眠（少有）明显使他恢复了，他似乎感激这一觉。可能是第一场会议使他筋疲力尽，从而睡眠来得容易；也可能和他在下午讨论之后到花岗岩山麓小丘长时间散步有关。当第二天九点见的时候，他已经好好地吃过早餐，可以开始了。尼采明显正在遭受头痛之苦，竭力掩饰着。我给他们每人提供面包^①、矿泉水和鸦片。马克思不需要鸦片，尼采刚刚吃完早餐，迫不及待地吞云吐雾，并喝了一杯温热的矿泉水，这水是我从斯普鲁特温泉取回来的。第二场会议之前，我向他们提出会议应当连贯的主张；应该从尼采开始回应马克思在第一场最后的陈述。我翻阅马克思关于唯物史观的陈述，尼采以缓慢柔和的声音开始发言——似乎想要尽量避免头痛。]

尼采：很明显，你是一位目的论者，因为你把历史看做无意识地无法阻挡地向一个你认为有意义的目标前进。在你看来进步是不可避免的，是不以人的意志为转移的。你承认天意，但是却拒绝人格化的智力主宰者，这使人迷惑。离开上帝，目的论是没有意义的，是离谱的。与你不同的是，我认为历史是偶然事件的溪流——是顽皮的际遇的产物——是际遇的游戏。我坚信只有强大的人赋予未来目标，只有杰出的人控制着未来并把它纳入自己的目标轨道，它才有目标。通过足够强大的人引领着本是无意识的过程，倔强的、缺乏形式的混沌才被强行设置了目标。

马克思：你又误解我了。[马克思明显比前一天高兴多了。他说话不显得烦躁，只是想将问题澄清，说明自己真正的立场。显然，他决定不让尼采急躁或使他生气，而要利用尼采作为机遇来阐发共产主义理论的合理性和优越性。^②他好像觉得自己生命无多，而这可能是他最后的公开机会来阐发和捍卫共产主义。他显得要以最佳的态度对待一切事情。]当然，偶然事件构成历史发展总进程的一部分。我认可达尔文的一个原因，是他给自然世界的目的论以致命的打击；我只是试图把他的做法移到社会历史领域。不过承认偶然在自然或者历史变化中的地位，并不意味着否定秩序、进步，或者否定导致从低级到高级

形式进步的进步的选择过程。因为秩序和进步发展是内在于现象的，所以上帝是多余的。事物本身就可以解释变化，不需要一个超自然的智慧指引者。

如果世界仅仅是混沌的，那么科学和历史解释就会变得不可能。然而，科学显然是可能的：现在科学事业已经成功地揭示了秩序、准确地预测了将来。科学的目标总是发现现象里的形式，揭示运动的方向和运动的动力——无论是星球的运转、地球和动物世界的变化，还是社会的变革。你不要误解我用的“不可避免”一词。它既不是指世界历史必然向这个方向进展，也不是指离开人的参与，目标就可以达到。首先要注意的是，你不能把我对西方社会中资本主义的产生和必然崩溃的历史性描述，当做每个社会都必然经历的普遍道路这样一种形而上学，而不顾该社会的历史条件。某些经济形式，比如亚细亚的，如果没有外力的干扰，就会停滞，而不会向更高的形式发展。其他的经济形式或者会发展一个时期就走入了死胡同。这由具体条件决定。自然进化中的物种也是同样道理。只要是无意识的力的产物，我们就不能期待社会历史会和自然历史有什么不同。

然而，社会历史是由人创造的，在特定的条件下可以受人的控制和引导。资本主义社会为由人支配的历史的出现创造了必要的条件。直到现在，无意识的物质力量还控制和操纵着个体，因此人类史像物种进化史。然而正是资本主义的崩溃和痛苦的危机，促使受压迫的个体通过加强秩序于经济而克服其无序状态。在此意义上，共产主义是不可避免的。经济必然性正迫使被压迫阶级掌握他们的未来。共产主义和先前所有社会运动的不同，在于它寻求推翻所有先前的生产关系的剥削基础，并第一次使所有的社会现象成为有意识的人类活动的产物。我们致力于铲除社会的异化、客体化的表现，并让它听从联合的个体的支配。共产主义者想让我们人类创造的经济世界不再控制我们。我们的目标是通过建立一个有计划的社会，把经济世界带到我们的有意识的控制之下。

（责任编辑 林中）

^① 因为空腹抽鸦片会导致反胃，所以要先吃面包。（RA；Anderson 的脚注）

^② 这个评论体现了 Anderson 的偏见。（编者）

自由分殊的概念史考察：贡斯当、伯林与泰勒^{*}

韩升^{**}

【摘要】倍受争议的自由概念在贡斯当对卢梭自由观的反思中获得了较为清晰的表达，自由概念的分殊由此而展开。贡斯当区分了“古代人的自由”与“现代人的自由”，指出如果混淆这两种自由就有可能造成如法国大革命中发生的悲剧。伯林非常重视贡斯当对自由概念的区分，在提出“积极自由”与“消极自由”之差别的基础上对消极自由表示了亲近和拥护，由此引起了自由概念的更深层次反思。泰勒承继了伯林对自由的剖析，以自由的“运用性概念”与“机会性概念”的区分对自由进行了积极的再阐释，并在探讨专注于原子化自我的消极自由观之后果的基础上提出了“处境化自由”的观念。

【关键词】自由；积极自由；消极自由；运用性概念；机会性概念；处境

中图分类号：B15 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2014)02-0028-09

西方文化传统中的自由概念源远流长，有关自由的争议也是由来已久。“没人能否认自由乃是一种善，但是，在那些力图劝使我们采用他们所喜欢的对自由本质的理解的人们之间发生的却是一场无休无止的概念之战。”^①直到近现代，自由观念的分歧获得了更为清晰的表达，哈耶克在《自由秩序原理》中区分了两种自由理论传统：一为经验的且非系统的自由理论传统，另一为思辩的及唯理主义的自由理论传统。前者立足于对自生发展的但却未被完全理解的各种传统和制度所做的解释，而后者则旨在建构一种乌托邦，虽说人们此后亦曾反复尝试过这一乌托邦，但却从未获致成功。^②这两种自由传统也就是英国的经验主义自由传统（推崇社会渐进的自发秩序与自然演化的制度规范，坚信社会在点滴的改良中不断走向进步，强调法律规治下的个体自由）和法国的建构理性自由传统（注重社会制度与规范的人为性，相信人能够按照一定的既有原则进行社会结构的调整和重组）。循着自由的这两种文化传统深入卢梭、贡斯当、伯林、泰勒等人的自由

思想境遇，我们将能对自由分殊的概念史演变有更为清晰的把握和理解。

一、由卢梭而及贡斯当的 “古代人的自由与现代人的自由”

按照哈耶克的区分，卢梭是法国建构理性自由传统的典型代表，而区分了“古代人的自由与现代人的自由”的邦雅曼·贡斯当尽管是一个法国人但却更接近哈耶克笔下的英国经验主义自由传统。贡斯当通过“古代人的自由与现代人的自由”的区分使近现代以来愈益庞杂的自由难题变得相对清晰，尤其是第二次世界大战以后，人们出于对极权主义的反思，对曾经积极批判过极权主义先驱卢梭的贡斯当更加关注和推崇。

自由是卢梭政治哲学的核心命题。卢梭指出：“人是生而自由的，但却无往不在枷锁之中。”^③我们在卢梭的《论人类不平等的起源和基础》中看到，自然状态中的野蛮人尽管生活在大自然的风暴之中，但却享有无枷锁的奔放自由，

* 本文系教育部人文社会科学研究青年基金项目“政治哲学视阈内的和谐问题——基于西方共同体主义的研究”（10YJC720012）的阶段性成果。

** 作者简介：韩升，山东潍坊人，哲学博士，（烟台264025）鲁东大学政治与行政学院副教授。

① [英]戴维·米勒、韦农·波格丹诺主编：《布莱克维尔政治学百科全书》，邓正来译，北京：中国政法大学出版社，2002年，第288页。

② [英]弗里德里希·冯·哈耶克：《自由秩序原理（上）》，邓正来译，北京：生活·读书·新知三联书店，1997年，第61—62页。

③ [法]卢梭：《社会契约论》，何兆武译，北京：商务印书馆，1980年，第7页。

贪婪与私欲也不能搅乱内心的宁静与祥和。在这种情况下，个人处于相互隔绝的独立状态之中，不会发生人与人的联合，自然也就不会存在人身依附和对他人意志的屈从，故而在自然状态下的人拥有自然而自主的自由。然而，严酷的自然条件对行动的限制以及对生命与生活安全的威胁，迫使人在相互联合中寻求庇护，而这也正是在人类文明与进步的趋向中开启了压迫与奴役的苦难历程。随着所谓的社会进步的不断发生，尽管人类控制和征服自然能力的加强在消解着人类的物质匮乏的困局，但也在不断调动和引逗着人类的贪欲，刺激着人性当中躁动不安的因素，于是原始的节制本性被打破，自然野蛮状态向人类文明社会过渡的进程也是人类突破自我保存的简单目标并借助于更大的集体力量进行自我实现的过程。在这个过程中，人们之间的相互依赖性增强，并且伴随着人口繁衍的加快人与人之间遭遇的机会增加，相互之间的依附关系甚至奴役和压迫就在所难免了。面对这种已经作为既成事实的依附、奴役甚至压迫，卢梭的契约论政治哲学“要找到一种结合的形式，使它能以全部共同的力量来卫护和保障每个结合者的人身和财富，并且由于这一结合而使每一个与全体相联合的个人又只不过是服从自己本人，并且仍然像以往一样自由”^①。

基于此种理念，卢梭构思了一种“合法而又确切的政权规则”以保证进入社会状态的成员个体的自由状态。卢梭对作为这一政权规则之集中体现的政治权力，以及作为政治权力掌控者的政府是充满信心的，他并不相信政府天然就是恶的，而是希望借助于这样一种理想的政权规则将人从依附、奴役和压迫的不自然状态中解放出来。

我认为可以肯定：政府并不是从专制权力开始的。专制权力只不过是政府腐化的结果，是政府的终极点，它使政府又返回到最强者的权力上，而最初政府的建立乃是对最强者的权力的补救方法。不但如此，即使政府是从专制权力开始的，由于这种权力，按它的性质来说就是不合法的，所以不能把它作为社会上各种权利的基础，因之也不能把它作为人为的不平等的基础。^②

在卢梭这里，政府是公意的化身，是社会成

员个体将自身及全部权利所转让给的政治体的代名词，公民个体在公意的最高指导之下就能保证作为个体的“我”与作为整体的“我们”的绝对一致，共同体中的每一个成员个体都是这个整体不可分割的一部分，于是公共的大我完全取代了个体的小我。每一个个体都不能违背公意，只有公意才能免于一切人身依附，因为公意是所有个体将自身毫无保留地加以转让的结果，遵从公意也就是遵从自己。普遍自足的公意既能够保证社会共同体按照应然的理想状态进行积极建构，又能充分实现个体的自我价值。在完全而充分的权利让渡中所实现的社会契约，形成了一种神圣不可侵犯的共同体，这种共同体不仅能够保证人的生存、安全和物质需要的满足，而且能够实现自己做自己的主人的自由理想。由此可见，卢梭的自由概念展现在积极的自我权利让渡以及在公意共和国中自主能力的充分而完全的发挥之中。

对于卢梭而言，从自然状态到社会状态的转变使人失去了自然的自由但却收获了道德的自由，这一点对人而言是至关重要的：“唯有道德的自由才使人类真正成为自己的主人；因为只有嗜欲的冲动便是奴隶状态，而唯有服从人们自己为自己所规定的法律，才是自由。”^③ 在卢梭看来，人类进入到文明的社会状态以后，罪恶、压迫、欺诈等的出现源自于人类不能克制自我放纵的欲望，这也是人类陷入不自由桎梏的根源所在，在这种状况下我们自由的希望就在于政治生活中基于社会契约的法律。

卢梭认为，政治生活的基础是一种社会契约，与个人意愿相对，它等同于对遵守法律的一致赞同；法律只有以一般利益为目的才是有效的；只有当我们服从法律时，我们每个人才是自由的。如果我们力图去违反那些我们曾帮助确立起来的法律，我们将会被国家的法律执行机关强迫去服从，在此过程中我们会被“强迫地获得自由”。^④

① 同上，第23页。

② [法] 卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，李常山译，北京：商务印书馆，1962年，第137页。

③ [法] 卢梭：《社会契约论》，第30页。

④ [英] 戴维·米勒、韦农·波格丹诺主编：《布莱克维尔政治学百科全书》，第289页。

正是这种“被强迫的自由”让卢梭及其政治哲学陷入到了各种是非旋涡之中。

卢梭构思的公意共和国表达了一种人人都能自由而平等的美好理想，但这似乎注定只是一种浪漫主义的政治乌托邦，因为当罗伯斯庇尔们高扬卢梭美好政治理念的同时也把大革命引向了极权主义的暴力和恐怖之中。为什么会发生这种情况呢？亲身经历了法国大革命以及革命后社会动荡的贡斯当认为，卢梭混淆了古代人的自由和现代人的自由，人类社会历史从古典到近现代已经发生了不可逆转的改变，怀着怀旧复古的情绪将古代人的自由模式完全移植到现代社会注定会发生如此的悲剧。当然，贡斯当并没有将所有的过错归结到卢梭身上，他看到了卢梭为纯真自由所激励而将古典的政治模式加以移植以及由此而带来了极权暴政的借口，但同时他又不同于那些对卢梭的简单诋毁者，而是对卢梭及其理论进行了谨慎的反思性批判。换言之，是卢梭内心对于当时残酷社会现实的严重不满、无情批判以及其骨子内生里的天真、浪漫、忧患、敏感、过于理想化的浪漫主义，造成了其政治社会与规划的乌托邦倾向和在政治实践上的幼稚与不成熟。更为重要的是，在贡斯当看来，马布利而非卢梭才是这个巨大错误的首要承担者，因为马布利崇尚将共和国的形式和对个人的奴役相结合的斯巴达模式，努力维护古代自由的教条，要求公民为了国家的主权而完全服从，个人为了民族的自由可以被奴役和压迫，其结果是误将社会机构的权威当作自由，不给人们留下任何可以逃避其权力的避难所。^①由此可见，贡斯当对卢梭的态度是较为暧昧的，批判其政治现实感不强但又为其政治浪漫主义所感动。

1819年，贡斯当发表了演讲《古代人的自由与现代人的自由之比较》，对卢梭的政治理念进行评点并反思法国大革命。在这篇演讲开始之处，贡斯当分析了对古代人的自由和现代人的自由进行区分的意义：其一，对两种类型的自由的混淆一直在我们中间存在，这是大革命时期许多罪恶的肇因；其二，法国大革命的后果呼吁我们享受代议制政府的好处，而对两种自由的区分能使我们明白为什么这种我们今天赖以庇护自由与和平的惟一的政府形式全然不为古代自由所

知。^②在贡斯当看来，古代自由的享有者是有严格限制的拥有公民资格的自由民，这种公民自由主要体现在参加公共辩论以进行公共决策的政治生活参与和政治权利行使上，对于古代自由公民而言，政治权利的行使“几乎是古代人惟一的职业和真实的、不断重复的乐趣，因此，每个人都因为自己的投票具有价值而自豪，他们从这种个人重要性的感觉中发现巨大的补偿”^③。古代人之所以能够进行这种直接的政治参与并在其中享受其巨大的自由感，是与当时特定的社会历史环境密切相关的：以城邦为代表的古代共和国不仅疆域面积狭小而且自由贸易非常不发达，人口活动区域有限且人口流动性不强，被合法化的奴隶制度为当时的自由公民提供了大量的闲暇时间，这样就能够保证其积极而充分的公共政治生活。然而，到了近代，社会历史状况发生了不可逆转的改变，国家的疆域规模不断扩大，人口日渐增多且流动性加强，经济在整个社会生活中的地位增强，资本对社会历史的推动力量初步显现，而且政治上奴隶制度的废除更是剥夺了原有自由民的所有闲暇，商业的巨大发展及其利益的强烈诱惑让人们彻底放弃了“牟利的生活是反自然、反本性的”的古代观念，生命安全、家庭、职业、经济等开始成为人们生活的重心，私人领域迅速崛起，个体需要的满足、个人独立地位的确立、自我权利的保护等开始成为人们自由观念的核心组成。正如贡斯当所指出的：“古代人的目标是在有共同祖国的公民中间分享社会权力：这就是他们所谓的自由。而现代人的目标则是享受有保障的私人的快乐。他们把对这些私人快乐的制度保障称作自由。”^④于是，自由的核心内涵从古代的公共政治参与与积极自我实现，转变为现代的私人空间不被打扰和独立享有安全和平环境。在贡斯当看来，古代自由由于人们仅仅考虑自我在社会权力框架中的政治份额而存在轻视个人权

① [法] 邦雅曼·贡斯当：《古代人的自由与现代人的自由》，阎克文、刘满贵译，北京：商务印书馆，1999年，第34—36页。

② 同上，第24—25页。

③ 应奇：《从自由主义到后自由主义》，北京：生活·读书·新知三联书店，2003年，第102页。

④ [法] 邦雅曼·贡斯当：《古代人的自由与现代人的自由》，第33页。

利与私人享受的价值的危险，而现代自由则由于我们沉湎于享受个人的独立以及追求各自的利益而存在过于容易放弃分享政治权力的权利。如果我们看不清古代人的自由与现代人的自由的这种差别，那么就很容易以古度今或者以今非古，其结果就是以错误的观念引领革命实践与行动所导致的恐怖、暴力与始料不及的消极后果，我们在法国大革命的政治蜕变中看到了这一点。

在贡斯当看来，自由既包括尊重公民个人权利、保障公民个体独立性的“个人自由”，又包括公民影响公共事务、以投票方式参与政治权力行使、通过意见表达控制与监督政治权力的“政治自由”。为了最大限度地保证这种自由，需要厘清政治权力的归属、权限以及行使问题：人民主权意味着政治权力来源于并归属于广大公民，然而在现代社会历史条件下政治权力只能交由作为广大公民代理人的政府来行使，政府仅仅是政治权力的行使者，而且政府行使政治权力的行为必须要受到严格的监督与限制以防止公权滥用的腐败问题。基于此，贡斯当强调从立宪分权制衡的角度监督和控制政府权力，确认政府权力能够作用的范围和限度以保障公民神圣不可侵犯的个人权利。贡斯当上承孟德斯鸠的分权制衡理论、下启托克维尔对多数人暴政的警惕，成为法国政治思想史乃至世界政治思想史上举足轻重的人物。

二、伯林：积极自由与消极自由及其争论

以赛亚·伯林非常重视贡斯当对两种自由的划分及其关系的论述，并在其基础上提出了“积极自由”和“消极自由”的两种自由概念。在伯林这里，积极自由类似于贡斯当的古代人的自由，主要关注对人的行为造成控制或干预的根据是什么，是对“什么东西或什么，是决定某人做这个、成为这样而不是做那个、成为那样的那种控制或干涉的根源？”^① 的回答；而消极自由则类似于贡斯当的现代人的自由，主要探究作为主体的人在行动中能够免于他人控制或干涉的领域是什么，是对“主体（一个人或人的群体）被允许或必须被允许不受别人干涉地做他有能力做的事，成为他愿意成为的人的那个领域是什

么？”^② 的回答。其实，伯林并不是要区分截然不同的两种自由，而只是指出有这么两种不同的理解自由的方式，它们反映了人们观察、分析自由问题的不同角度和侧重点，当然这两种自由的理解方式会在具体的政治实践行动中导致不同的后果。

伯林指出，消极自由概念起源于对人的个人主义的本体论理解，我们首先作为一个独立的个体而存在然后才可能在政治存在上论及其他。消极自由反映了人对个人权利的吁求和维护，表达了对集体或他者剥夺与羞辱的强烈抗议、对作为公共权威的政府的侵犯的坚决抵制，以及对有组织的意识形态宣传对普通大众所进行灌输性催眠的有力反抗。消极自由也被称为“免于……的自由”（free from），强调集体或他者的强制、干涉在自我行动空间中的缺席，免于干涉或强制的空间越广阔，自我所拥有的自由度就越高。对于伯林而言，“只有当他人蓄意地对某人的行动进行干涉或阻碍，才可以算作是自由的缺乏。非人为的原因所导致的个人行动受阻的情况不能算作自由的缺乏，而只能算作能力的欠缺”^③。这种消极意义上的自由代表了资本主义时代以来人们所普遍认同的自由观念，是从作为原子化个体而存在的自我观念出发对人之自由状态的构思与想象。伯林指出，有一部分哲学家如洛克、亚当·斯密、穆勒等乐观地相信人类会在社会生活中实现自我目的的相互协调，而另一部分哲学家如霍布斯则认为人类会在社会生活中陷入相互争斗的状态因而必须强化国家法治的重要性，这两种观点的思想进路尽管不同，但在保障个体生活免受政治、社会因素控制和制约方面是一致的，他们共同属于消极自由论的阵营。出于对极权主义的深刻反思，伯林对这种消极意义上的自由是颇为钟情的。

在对消极自由进行深入理解时有三个方面的问题需要注意：

其一，和挫伤人的欲望的强制行为相反的不干涉，虽不是惟一的善，却总是最好的；并且，

^{①②} [英] 伯林：《自由论》，胡传胜译，南京：译林出版社，2003年，第189页，第189页。

^③ 李石：《积极自由的悖论》，北京：商务印书馆，2011年，第45页。

这种不干涉能保证真理的被发现和批判性、原创性、想象力、独立性格的培育。其二，消极自由是一个比较现代的概念，私人感和私人领域本身作为某种神圣之物的意识源自于这样一种自由概念，而这种不被侵犯和被允许成为自己的要求，在个体和共同体两个方面表征了一种高度文明的出现。其三，消极自由所主要关心的是控制的领域，而不是其根源，它与民主或自治没有什么关联。^①

这种消极自由带有一定的理想化色彩，现实社会中的他者被置于纯粹消极的异在状态之中，并将非我世界中的各种因素简单地作为障碍与阻力而对待之，有可能遮蔽现实政治生活中个体自由得以实现的文化背景和现实差异，在自由的实现条件和自由的价值追问上有所忽略。

积极自由的观念来自于自我在与他者的社会交往中通过比较甚至竞争而实现自我超越，从而控制和把握自己的命运并做自己的主人的愿望与冲动，因而也称为“做……的自由”（free to），强调自我对外的扩张性以及由此实现的自主、自决或自治。自由在于自我为主，在于自我对所认定的理性目标的积极追求与努力实现，而非在于对外在约束与障碍的恐惧、避让甚至退步。在积极自由主义者看来，只有服从理性才能做自己的主人，才能脱离本能、无知和情欲的支配。自由就展现在以某种具体方式而进行的实践行动之中，在对外在异己的控制、约束、障碍的克服与超越中充分展现自我的潜能并实现自我的价值，这是一种理性的自我导向和积极的人生态度，意味着个体自我可以在民主参与的政治实践中把握自己的命运和未来，并在个体之间相互的积极确证和承认中达到集体自治。

伯林认为，对以自主为核心理念的积极自由的深入思考，是围绕着自我这个概念而展开的。现实的自我是理性与欲望的对立统一体，必须要让人的理性克制其自然欲望，只有战胜了受非理性欲望支配的较低级的本能，自我才能成为较高级的理性自我。也就是说，在伯林看来，自主不仅体现在将自己从作为异己存在的他者那里解放出来，而且体现在较高级的自我要将自身从非理性的欲望法则中解放出来。在伯林看来，人作为朝向理性的存在在追求自我目标的实现中必然会

有自我克制，这种克制可能来自于某种比个体更为强大的存在，比如力图将个体消解在大众同一之中的各种各样的文化共同体，这种共同体（比如卢梭的“公意”）有可能以真正理性自我的名义进行所谓的“强迫自由”，于是自主蜕变为奴役，对自由的积极追求陷入极权主义暴政的深渊之中。在伯林看来，积极自由有可能通过意识形态的宣传与遮盖而使暴政、强权和奴役变得合理化和正常化，积极自由和消极自由尽管只是体现了思想观念和描述方式上的差异，然而“历史地看，‘积极’与‘消极’自由的概念并不总是按照逻辑上可以论证的步骤发展，而是朝不同的方向发展，直至最终造成相互间的直接冲突”^②。文艺复兴以来的整个世界都笼罩在这两种概念的差异和对立之中，现在依然是我们这个世界最为基本的政治议题，在这里充分展现了极权与威权制度同自由民主制度的差异与对立。

其实，尽管没有给出明确的说明，伯林的积极自由概念具有三层意义：其一，自由在于每个人都能平等地拥有参与民主政治和分享统治权力的机会；其二，自由在于个体不受欲念的干扰而根据既定的目标行动；其三，理性或朝向理性的生灵所必然会追求的目标对个人行动的强制。^③应该说，平等参与政治与按照自我目标进行行动这两个方面与伯林所倡导的消极自由并不绝对对立，他所极力反对的正是第三层意义上的积极自由，所力主维护的消极自由也正是在政治领域与私人领域已经获得严格区分的情况下私人生活领域的宁静与不被干扰。在伯林看来，现代政治对个体存在状态及其私人生活领域的严重入侵，使每一个现代人都不得不对之保持高度警惕，注重普遍自我导向的社会有齐一化和标准化的危险，捍卫个体生命的独特价值，保证个体自由选择的生活空间才是在现代语境下进行自由问题思考的核心关注。

在伯林这里，积极自由与一元论价值观相联系，而消极自由则体现了多元论价值观的基本旨趣。“多元主义以及它所蕴含的‘消极的’自由

① 韩升：《生活于共同体之中——查尔斯·泰勒的政治哲学》，北京：中国社会科学出版社，2010年，第106页。

② [英]伯林：《自由论》，第200—201页。

③ 李石：《积极自由的悖论》，第57页。

标准，在我看来，比那些在纪律严明的威权式结构中寻求阶级、人民或整个人类的‘积极的’自我控制的人所追求的目标，显得更真实也更人道。”^①伯林认为，经历了文艺复兴和宗教改革后的资本主义文化，仍在延续着古希腊哲学为充满差异的大千世界进行统一性奠基的基本追求，启蒙、现代性话语背后仍是强烈的一元论诉求，这是对本就多元化的世界所具有的差异性、不确定性特征的恐惧与不安。对纷繁复杂的社会现象所采取的整齐划一解释，是一种对原本生机勃勃的世界本真状态的割裂、肢解和格式化，是消解所有分歧与冲突以使个体完全服从整体的僭妄之举，也充分暴露了人类在复杂世界面前的思想惰性。柏林指出，我们在柏拉图、黑格尔、马克思的社会规划中，看到了这种在欧洲思想史上颇为盛行的一元论观念；在欧洲思想史上并不占主流的多元论则从人所固有的兴趣和价值目标的深度差异性出发，对世界展开更为细致和生活的描述与刻画，强调竞争性价值观念存在的必然性和客观现实性，要求确认和保障各种文化形态对人类文明整体发展和持续基本的积极构成作用。在伯林看来，与一元论关联的积极自由很容易打着理性的旗号对具有竞争的各种价值和文化样态进行剪裁和所谓的修正，结果必然造成现实政治领域中以合理的名义所进行的压制，现代自由社会更加需要的是积极认可竞争性价值之间的冲突，并尊重个体机会均等的自由选择。伯林认为，与积极自由相比，消极自由更为真实也更人道，因为消极自由承认人类价值目标之间存在不可公度的多样性。

我们应该看到，针对现代人所处的以代议制民主为主的政治语境，既要强调个体自我积极主动的权利维护以及政治共同体之成员资格的充分实现，又不能忽视人类行动空间的不被压缩以及由此而来的对公共政治权力的规治。伯林也并不是完全忽视积极自由的意义，相反他认为积极自由对任何有尊严的生活而言都是必不可少的，只是较之于消极自由，积极自由更容易遭到人们的滥用而致产生消极的后果而已。^②伯林对两种自由概念的区分引发了对于“有多少种自由概念”的激烈争论，在这场争论中对于伯林的自由观有褒有贬，有继承也有发展，应该要肯定伯林为丰

富人们的自由理解所提供的有益思路以及由此而开辟的广阔空间。

杰拉尔德·麦卡勒姆（Gerald C. MacCallum）认为，伯林对于两种自由概念的区分无助于真正推进有关自由的根本问题，并提出了自由的三角公式：X有（或没有）免于Y去做（或不做；成为或不成为）Z的自由。^③在这个自由的三角公式中，X指“行动者”，Y指限制、干涉、障碍等“干扰因素”，Z则指“作为目的的某种行动或某种特征状态”。他认为，有关积极自由与消极自由的争论实质上就是自由三角公式中这三个变量的争论：消极自由的X（行动者）通常是现实经验中的个体自我，而积极自由中的X（行动者）则一般为理性的或真正的自我；消极自由的Y（干扰因素）一般指由他人所设置的障碍，而积极自由中的Y（干扰因素）则更为关注行动者自身内在的心理因素；消极自由的Z（目的）更多的是指具体的行动，而积极自由的Z（目的）则更关注达到某种理想的心理状态。麦卡勒姆对伯林两种自由观的批判和对自由三角公式的构思得到了罗尔斯的支持：

我将只是假设：自由总是可以参照三个方面的因素来解释的：自由的行动者；自由行动者所摆脱的种种限制与束缚；自由行动者自由决定去做或不做的事情。一个对自由的完整解释提供了上述三个方面的有关知识。^④

除了麦卡勒姆通过自由的三角公式对一种自由概念论的坚持源自于伯林对两种自由概念的区分外，蒂姆·格雷（Tim Gray）对人际自由与个人内心自由的区分、伊恩·卡特（Ian Carter）对外在自由和内在自由的区分等，尽管与伯林的两种自由概念有所差别，但基本上是沿着同样一条思路发展下来的。概言之，伯林的两种自由概念尽管倍受争议，但却为我们从根本上理解自由问题提供了不同的视角：

“积极自由”是“消极自由”在“行为者视

① [英] 伯林：《自由论》，第244页。

② 应奇：《从自由主义到后自由主义》，第109页。

③ 李石：《积极自由的悖论》，第59页。

④ [美] 约翰·罗尔斯：《正义论》，何怀宏、何包钢、廖申白译，北京：中国社会科学出版社，1988年，第199—200页。

角”下的“映像”；“消极自由”是“积极自由”在“非行为者视角”下的“映像”……我们可以看到“消极自由”概念和“积极自由”概念是从两种不同的视角——“非行为者视角”和“行为者视角”，对同一个问题——“自由是什么”进行的探索。“自由是什么”的问题可以从而只能从“非行为者视角”和“行为者视角”两个视角提出，并借助于“非干涉的自由”（freedom as non-interference）和“自主的自由”（freedom as self-mastery）两种进路进行探索。“消极自由”概念和“积极自由”概念就像同一块玻璃的两面，它们总是“纠缠”于同一问题的不同“映像”间的差异和错位，并且从不同的视角得出不同的结论。^①

或许，伯林两种自由概念的最大意义正在于此。沿着贡斯当并尤其是伯林的思路，当代政治哲学家查尔斯·泰勒对这两种自由概念进行了更为深入的阐释和剖析，并以处境化自由观来修补和捍卫西方社会由来已久的自由理念，下面我们将着重对此加以探讨。

三、泰勒：自由的积极理解及其处境化

查尔斯·泰勒是伯林齐切里社会与政治理论讲座教授的继任者。在一本有关伯林的纪念文集《自由的理想》（*The Idea of Freedom*）中，泰勒以《消极自由有什么错》（*What's Wrong with Negative Liberty*）为题，集中反思了伯林对消极自由的积极自由的区分，通过“运用性概念”（an exercise-concept）和“机会性概念”（an opportunity-concept）这一对概念对两种自由问题进行再阐释，并结合自身对文化共同体的关注与重视阐述了他对于自由处境化问题的集中思考。

泰勒认为，伯林对积极自由和消极自由的区分是非常有意义的，在西方文化的历史演进中确实存在这两重自由概念的区分：主张积极自我实现、做自我的主人的积极自由，免于政府、社会团体以及其他个体干涉的消极自由。其实，即便是在积极自由或消极自由的内部仍存在着值得我们注意的巨大的差异，清醒地认识到这一点才能避免各执一方的矛盾极端化。在泰勒看来，将积极自由与极权主义等同，将消极自由等同与外在

约束的完全缺席，这都是将积极自由与消极自由极端片面化、对立化的表现。泰勒通过将积极自由解释成一种“运用性概念”而将消极自由解释成一种“机会性概念”来避免这种极端化，另辟蹊径地为我们开启了理解积极自由和消极自由的新空间，并为其自由的积极理解找到了理论佐证。

泰勒并非是通过对伯林消极自由的直接批评来实现自身对积极自由的支持与赞同的。在泰勒看来，伯林对两种自由进行区分的背景预设是不充分的，因而也就不能真正揭示自由概念的高度复杂性：按照伯林，消极自由仅仅依靠一种自由的机会性概念，也就是说，无论我们能否实现所谓的自由，自由仅仅是一个对我们开放的事件；与消极自由相比，积极自由则是一个运用性概念，也就是说，自由仅仅存在于我们自身对生活的操控之中。^②在这里，自由的运用性概念“实质上内含着控制一个人的生活的自由的观点。根据这种观点，只有当一个人能有效决定自身及其生活状况时才是自由的”^③。于是，对于积极理论而言，一个人所拥有自由的程度和大小，就取决于如何有效规定自己的生活以及自己在这种规定中的作用大小；而对消极自由理论而言，自由则更是被简单化和粗糙化为一种障碍的完全缺席状态。这类似于霍布斯观点：“自由一词就其本义说来，指的是没有阻碍的状况，我所谓的阻碍，指的是运动的外在障碍，对无理性与无生命的造物和对于有理性的造物同样可以适用。”^④泰勒对伯林自由观的不满正在于这种以外在障碍的存在与否来确定的消极自由概念。

对于泰勒而言，即便是自由的消极理解中也存在着某种积极的自我实现，绝对不存在所谓纯粹的自由的机会性概念，因为人类行动中必然内涵着对行动及其限制的价值区分，人总是在相互

① 李石：《积极自由的悖论》，第63—64页。

② Stephen Mulhall, "Articulating the Horizons of Liberalism: Taylor's Political Philosophy". in Charles Taylor, Edited by Ruth Abbey, Cambridge University Press, 2004, pp. 106-107.

③ Charles Taylor, "What's Wrong with Negative Liberty". in *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, 1985, p. 213.

④ [英] 霍布斯：《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，北京：商务印书馆，1985年，第162页。

的比较与综合中追求自己认为有价值的事物，这种基于自身价值意见所进行的区分本身就是迈出了积极自我实现的第一步。因而，所谓自由的实现绝不仅仅是外在障碍的克服与消除，我们要真正理解一个人的自由与否还必须深入到其内在动机系统之中，因为在很多情况下我们行动的阻碍可能是完全来自于我们自身，比如对安逸舒适的沉迷与享受、非理性的惊怕、片面而错误的认知、或多或少的自欺欺人等等。

对于“积极自由”理论的重构，泰勒最重要的贡献是：指出了“积极自由”理论在判断个人是否自由时，必定要深入到行为者的动机系统中。只有通过对于行为者的感觉与动机等相关因素进行考察，才能确定行为者“真正想做的事情”是什么，也才能够判断，行为者的行动是否在积极的意义上是自由的。^①

基于机会性概念的消极自由依赖于某种直觉而只关注外在障碍，而注重运用性概念的积极自由则将外在与内在障碍都纳入到自己的视野之中，因而更能够反映和展现人在实践行动中所能达成和实现的自由状态。

在泰勒看来，消极自由论之所以出现，一方面是因为西方文化形态中的反形而上学的机械唯物主义倾向的盛行，这是近代自然科学高度发展所造成的后果；另一方面也来自于消极自由论者们出于对极权主义恐惧而采取的一种策略性考虑：与其在维护真正个体自我实现和抵抗集体自我实现之间进行区分时承担巨大风险，不如将所有的自我实现当成形而上学糟粕而加以完全抛弃。泰勒认为消极自由论者们的这种做法只是一种自欺欺人，因为即使我们完全从外在障碍的消失层面来确认自由，仍需要依据对这种自由的影响程度的大小来对不同的外在障碍进行区分，这种区分的依据来自于自我所生活于其中的共同体的历史文化积淀以及由此而形成的规范与标准，作为文化存在物的人在做出重要还是次要的区分时势必要超越纯粹的机会性概念而在积极行动中展示自我实现的价值与意义。除此而外，消极自由论者完全放弃了自我存在状态的外在评判仲裁者，这有将作为意义存在者的人降格为纯粹动物性存在的危险，即无视文化共同体与有意义的他者对自我构成的积极作用而将之彻底虚无化，这

助推了当下盛行的自我中心主义和极端个人主义的时代隐忧。由此可见，在纯粹消极的机会性概念意义上来理解自由是不可能的，对此而进行的各种理论上和实践上的尝试和努力也会带来虚无主义的消极社会后果。

针对消极自由存在的问题，泰勒首先将自由理解的侧重点进行了转移——从做我们想做的事情到辨别内在动机、遵从真实的自我意志、做对我们生命真正有意义的事情。这种转移超越了简单片面化的外在障碍说，实现了自由理解的内在化、生动化和真实化。继而，泰勒将社会共同体的积极构成作为自我真正实现的重要因素，强调要积极地看待有意义的他者并将平等对话与交流作为自我实现的重要条件，在与平等他者的和谐交往互动中实现自我超越与自我发展。这第二步也正是消极自由论者所表示担心与恐惧的极权主义问题，为了打消这种顾虑，泰勒引入了“处境化自由”（situated freedom）来继续捍卫其对自由的积极理解。在泰勒这里，处境是人类有意义生活的前提、基础和依据，更是人类行动得以充分展开并在其中享有自由存在感的空间，具体展现为过往、当下和未来交织在一起的真实生活世界。

泰勒的“处境化自由”针对的是启蒙自然主义所提出的激进自由概念，即认为自由在于放弃与文化传统、惯例风俗、历史积淀等的密切联系而实现自我的无拘无束、自在放纵。这种激进自由观伴随着伟大的存在之链的断裂而形成，此时人开始脱离上帝预定和谐的秩序而成为所谓理性自足的主体，并将自我周围的世界（包括那些自己的同类）作为纯粹客体而对待，于是在外部自然规律和具有他者意义的社会秩序的约束下开始了所谓自由的抗争，现代人的自由因此而产生。在泰勒看来，这种自由忽视了作为个人自由之母体的文化共同体，将个体自我原子化。于是，我们看到在霍布斯那里，自由被极端化为合法障碍的消除，人类行为完全基于自爱而展开，善恶也仅仅是由于自爱被理性驯化和规引而得以形成，传统的美德在道德辞典中难觅适当位置。^② 消极

① 李石：《积极自由的悖论》，第73页。

② Charles Taylor, "Kant's Theory of Freedom". in *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, 1985, p. 319.

自由最大的困境就在于此，这种可以不受限制地基于自身而确定目的和行动方向的自由认知，将原本意义丰富的个体自我原子化为茕茕孑立的权利承载者，并由此而陷入一种无所凭依的浮萍状态，这样的自由观将人类置于无家可归的精神流浪之中并在自我迷失之中失去了健康乐观、积极向上的人类公共生活。

针对这种无处境的自由及其困境，泰勒非常重视卢梭的思想，因为卢梭强调了政府以及其他威权机构在确定人的良善生活方面所应该担负起的重要责任。卢梭怀着古典共和自由的基本理念，将道德与自由加以关联，要求在倾听自我内在声音中确立德性自我，在道德践履中实现自我的自由，借助于公意来达成与现代自由理想的和解。“生活的多样性得以保存，但这样并不意味着人们就可以放任自流而没有道德指导了，在多样性中存在着处处一样的统一性，即公意。”^①卢梭美好的自由理想在人类社会已经发生不可逆转的改变的情况下，遭遇了法国大革命中政治实践上的悲剧。尽管如此，卢梭对现代激进自由观的反思性批判却成为后世众多思想家的灵感之源。泰勒在《承认的政治》一文中多次提及卢梭，以此来论证自己在现代自我认同问题的承认观点。当然，泰勒认为，在自我的处境化问题上黑格尔同样是一个举足轻重的人物。

在《黑格尔与现代社会》中，泰勒明确提出了“处境化自由”的问题，这得益于黑格尔对绝对自由批判的启发。

在现代自由观念的发展过程中，黑格尔哲学是一个重要的步骤。他促成了一种全面的自我创造的自由观念。在他的哲学中，他的确把那种自由惟一地归于宇宙精神。但是，那种自由惟有被改造为人的自由，而这把那种自由观念推向了自我依赖的终极两难之中。因此，他在现代自由观念的冲突的激化方面起着重要作用。因为，通过马克思及其后继者们——他们与黑格尔的借贷关系是不用强调的——的工作，绝对自由已经对政治生活和政治渴望产生了史无前例的影响。尼采——他得出了这种观念的虚无主义结果——的思想来源之一是青年黑格尔派的19世纪40年代的反叛。与此同时，黑格尔也是自我依赖自由观之最深刻的批评家之一。带着真正非凡的洞察力和

先见，他揭露了它的空洞性和潜在破坏性。他既促成了这种现代学说的最极端表现，又证明了使我们介入其中的两难。^②

黑格尔笔下的绝对自由是空洞贫乏的，忽视了传统智慧的历史沉淀在人类进步发展中的积极意义，从纯粹的自我独立、自我依赖中寻找社会实现革命性转变的动力与支持，其最终势必导致对所有生存处境的忽视、掩盖甚至人为的废除，于是，人类行动渐渐失去了思想的深度和生活的意义，高高飘扬的自由旗帜并不能掩盖暴力、奴役和压迫，肆无忌惮的行为扩张显现的仅仅是人类的自我无知与浅薄并最终整体滑入虚无主义的深渊之中。没有处境的生活，注定是苍白而无意义的，甚至于这根本不能被称为“生活”，而只是一种缺少了超越维度的低层次的“生存”而已，因为在这里自由仅仅意味着欲望的追逐与满足。

泰勒敏锐地意识到现代自由正在受到两个方面的严重威胁：一是人类非理性因素的过度张扬，使我们对真正的自由实现产生了绝望；二是脱离处境而只强调自我关注的自由观念在终极人生价值的追问面前无言以对，注定要陷入虚无主义的深渊之中。^③日益被原子化的现代人似乎只有在无节制的欲望满足中才能体会和感受到自由，而这也注定了现代人纠结与撕扯的悲剧命运。叔本华对人生悲剧钟摆的描述，充分展现了对这种仅仅作为欲望载体而存在的原子化自我之未来命运的绝望；尼采对权力意志的拥护与捍卫，实则以反讽的形式对自我依赖的自由观念进行了质疑与批判。在20世纪的西方世界里充斥着失去处境的自我依赖的自由的狂欢、喧嚣、嘈杂、无助乃至绝望，面对于此，众多的思想家从积极的有意义的他者视角力图自由寻找处境，

(下转第64页)

① [美] 列奥·施特劳斯、约瑟夫·克罗波西主编：《政治哲学史（下）》，李天然等译，石家庄：河北人民出版社，1993年，第662页。

② [加] 查尔斯·泰勒：《黑格尔》，张国清、朱进东译，南京：译林出版社，2002年，第873—874页。

③ Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*. Cambridge University Press, 1979, p. 159.

“一分为二”，或是冷战结构内部化： 重探矛盾论以及历史发生学的问题（下）

刘纪蕙*

【摘要】本文透过毛泽东“一分为二”的论述，检视在50年代冷战历史过程中，思想的辩证性转向形式化对立的轨迹。全文分六个部分：首先，分析黑格尔“一分为二”的辩证逻辑如何透过毛泽东1937年的《矛盾论》以及1957年的“一分为二”展开，如何形成了马克思主义中国化，并带动了不同的后续历史过程；第二，回溯50年代冷战结构如何被全球局势多元因素所偶然也是必然地构成，而促使“一分为二”实体化为现实的对立阵营；第三，“一分为二”的辩证概念为何被绝对化，而使得杨献珍案的思想辩论成为敌我对抗的阶级斗争；第四，冷战结构如何在海峡两岸形成了外部主要矛盾的内部化，规定了内部意识形态的结构性矛盾，并且形成不同形态的次要矛盾，延续至今日；第五，我们如何重新思考马克思“一分为二”的辩证逻辑，检视不同历史阶段“资产-无产”或是“有分-无分”之间的矛盾；六、重新思考唯物辩证与历史发生学的问题。

【关键词】毛泽东；矛盾论；一分为二；马克思主义中国化；冷战

中图分类号：A84 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2014)02-0037-13

三、“一分为二”的绝对化与阶级斗争

1964-1965年间由康生与陈伯达主导针对“合二而一”的“引蛇出洞”，展开了“一分为二”以及“合二而一”的哲学辩论，是学术上的辩论发展为严厉的意识形态斗争的典型案列。^①康生与陈伯达其实是利用了杨献珍的“合二而一”作为攻击苏联的修正主义与融合论，以便表示与赫鲁晓夫划分界线。1963年9月到1964年7月，《人民日报》与《红旗》先后发表了九篇批评苏共的文章。1964年《光明日报》哲学专刊发表了艾恒武与林青山合写的《“一分为二”与“合二而一”——学习毛主席唯物辩证法思想的体会》，这篇文章是艾恒武听了杨献珍在新疆班的讲课，受到启发，而和林青山合作写

成的。康生领导的“哲学反修资料编写组”认为这是一条“大鱼”，要借机发挥。6月5日，《光明日报》刊登了项晴的《“合二而一”不是辩证法》。康生将这一篇文章呈给毛泽东看，毛泽东在6月8日的中央工作会议上讲话表示：“‘一分为二’是辩证法，‘合二而一’恐怕是修正主义、阶级调和吧！”^②康生与陈伯达随之开启了大规模的批判运动，以陈伯达审阅与修改而发表在《红旗》的《哲学战线上的新论战》作为批判运动的起点，指控杨献珍是反唯物辩证法，是资产阶级世界观的代表。仅在中央党校，牵连人数便将近150人，超过全校教职员工的百分之十。在文革时期，对于杨献珍以及所有牵连“合二而一”论点者的批斗更为严酷，牵连更广，不计其数。多人因受不了屈辱而自尽，其余则被判徒刑或是下放劳改。^③杨献珍在文革时期入狱八年，1976年文革

* 作者简介：刘纪蕙，美国伊利诺大学比较文学博士，台湾交通大学社会与文化研究所教授兼所长，台联大文化研究国际中心主任，《文化研究》主编。

① 参考金春明：《批判杨献珍“合二而一”亲历记》，《各界》2009年第7期，第26—28页。根据当时中央党校机关党委秘书科工作的金春明所记载，1964年5月29日艾恒武与林青山合写的《“一分为二”与“合二而一”》在《光明日报》发表后，康生为了“引蛇出洞”，让全国报刊针对这个问题进行学术讨论。当时，金春明便被机关党委主任以及林枫校长要求负责汇集这次运动数据并且整理工作简报，简报出了10多期，上送的名单包括中央政治局常委毛泽东、刘少奇、周恩来、邓小平，中央书记处彭真、中央宣传部部长陆定一、中宣部副部长陈伯达、中央理论小组组长康生、中央组织总部部长安子文，以及校内的林枫校长与五位副校长贾震、李一非、龚逢春、艾思奇、范若愚。学术性讨论前后大约50天，便开始转变为针对杨献珍以及“合二而一”论点支持者的公开批判。1965年8月下旬，《红旗》一篇《哲学战线上的新论战》，提出了“一分为二”与“合二为一”是“无产阶级世界观与资产阶级世界观的斗争”，“论战双方的阵线分明，针锋相对”，是“当前国际国内尖锐复杂的阶级斗争在意识形态上的一种反映”。杨献珍的“合二而一”是“同党大唱对台戏”，“有意识地适应现代修正主义的需要”，“给他们提供理论武器，对抗社会主义教育运动。”转引自金春明：《批判杨献珍“合二而一”亲历记》，《各界》2009年第7期，第27—28页。

② 《毛泽东传》第6卷，逢先知、金冲及主编，香港：香港中和出版有限公司，2011年，第83页。

③ 杨献珍：《我的哲学“罪案”》，北京：人民出版社，1981年，第226—273页。关于“合二而一”案件的缘起雨过程，可参见左炜良：《论六十年代“合二而一”与“一分为二”的哲学论争》，南京：东南大学哲学硕士论文，2005年，第1—9页。

结束，又被指称他的论点支撑了刘少奇的右倾机会主义，而被送往陕西劳改三年，当时他的年纪已经七十多岁。

王若水曾经分析毛泽东为何在“合二而一”的事件中否定了自己早期“一分为二”的辩证思维，放弃了批判极右与极左的“两条路线斗争”，而进入了只反右而不反左、只斗争而不求转化、斗争要以战斗方式进行，“必须坚决、彻底、干净、全部地歼灭”，“一个消灭一个”，以便解决矛盾。王若水说，这个问题必须放到当时的国际局势以及国内政治状况来理解。60年代，苏联哲学界在批判斯大林之后，进而提出对立面可以“融合”，以便支持赫鲁晓夫“和平共处”的论点。毛泽东为了强化中苏分裂的必然性，因此选择批判赫鲁晓夫的修正主义，批驳矛盾融合，以便证明赫鲁晓夫背叛马列主义。^①

但是，重新阅读杨献珍的前后著作，我们会发现他的论点其实并不是所谓修正主义的融合论。杨献珍利用老子“合有无谓之元”以及方以智的“合二而一”的概念，来说明中国传统思想表达任何事物都是由对立面所构成的唯物辩证思想，也藉此阐释“一分为二”与“合二而一”相反相成之动态过程。方以智在《东西均》中写道：“何谓几？曰：交也者，合二而一也。凡有动静往来，无不交轮，则真常贯合于几，可征矣。”“合二而一”是动之微，是动静阴阳分合张弛之间的“交”，动静之间透过“交”而轮转变化：“二而一，一而二，分合，合分，可交，可轮。”“两间无不交，则无不二而一者，相反相因，因二以济，而实无二无一也。”^② 杨献珍透过方以智“合二而一”的相反相因以及对立双方相互构成的概念，说明毛泽东所说的“矛盾着的各方面，不能孤立地存在。假如没有和它作对的矛盾的一方，它自己这一方就失去了存在的条件。”杨献珍指出：“‘合二而一’是世界观，‘一分为二’是方法论……列宁讲对立面的统一和斗争，而且讲对立面的统一是辩证法的核心，而斯大林只讲对立面的斗争，不讲对立面的统一。现在我们有些同志也不大了解，还是形而上学；只讲对立面的斗争，不讲对立面的统一。”^③ 杨献珍批评艾思奇仅仅认为“差异就是矛盾”——“茶杯与桌子既是差异，所以也就是矛盾”，艾思奇不能够理解“不同的事物之间，若没有一定的必要的条件，没有‘不可分离地联系着’的条件，即没有同一性，就不能构成矛盾”。^④ 杨献珍进一步批评那些批斗他的人将对立面的“统一”片面地解释为“和解”与“融合”，而不能理解对立面的统一所指的是“不可分性”与“不可分离地联系着”。^⑤

杨献珍也曾经针对综合经济基础与单一经济基础进行剖析。他在50年代初所写的《关于中国新民主主义社会的基础与上层建筑的问题》（1953），以及《关于中华人民共和国在过渡时期的经济基础与上层建筑的问题》（1955）两篇文章中，分析了中国在历史发展过程中必然

存在的综合经济基础以及不同类型的生产关系，构成了社会现实“经济发展的活的机体”，本身就是“矛盾的统一体”。他认为要从多个经济成分改变为单一的社会主义经济，不是一下子可以达到的。杨献珍认为艾思奇等人所提出的单一经济基础论不接受小农经济作为经济基础，不同意个体农民生产，这是不面对社会客观现实，逻辑自相矛盾，也否认了任何社会都有其发展过程。^⑥

在1958年全国推动大跃进的过程中，杨献珍先后访查了河北徐水县，天津小站，湖北武汉，河南新乡、遂平、登封等地，注意到当时所办的公共食堂、炼钢铁、水利交通以及超英赶美等等做法与论述，出现了无视客观经济规律，剥夺农民生产资料与生活资料等情形。杨献珍指出，透过辩论与批判的手段，强制改变农村生产

① 王若水：《辩证法和毛泽东的“斗争哲学”》，《中国社会科学季刊》1999年第27期，第43—68页。

② [清]方以智：《东西均注释》，庞朴注释，北京：中华书局，2001年，第57、198、40页。

③ 萧岛泉：《一代哲人杨献珍》，太原：山西人民出版社，2006年，第9页。

④ 杨献珍：《我的哲学“罪案”》，北京：人民出版社，1981年，第298页。

⑤ 同上，第299页。

⑥ 杨献珍指出在过渡时期存在的五种经济成分，包括国营经济的社会主义所有制（国民经济的领导成分）、合作社经济的半社会主义所有制、私人资本主义所有制、个体农民所有制、国家资本主义所有制。今日人民大学哲学系马俊峰以及北京大学黄楠森都提出了多种所有制共存以及共同发展的说法，并提出应该对于“综合经济基础论”重新评价，以否定单一经济基础论。参见萧岛泉：《一代哲人杨献珍》，第21—38页。1955年8月，艾思奇便已经撰写《对杨献珍同志的〈关于中华人民共和国在过渡时期的基础与上层建筑〉》一文，与杨献珍针对此问题进行辩论。此文后来在开始批斗杨献珍时，于1964年11月1日正式在《人民日报》出版。艾思奇提出的批评杨献珍所提出的过渡时期的四种所有制的综合经济基础，而强调“我们的政权赖以建立的经济基础，只能是正在建立中的社会主义经济基础，它包括全民所有制和劳动人民的集体所有制。”“不能同时以互相敌对的两种经济制度作为自己的基础。”艾思奇强调，“我们国家政权”的性质，是“工人阶级领导的人民民主政权”，是“工人阶级专政的政权”，是“工人阶级通过自己的党和国家政权来领导劳动人民建设社会主义和消灭资本主义”。艾思奇指出，个体农民经济不能够被视为社会主义经济基础，资本主义的生产关系也不应该被视为经济基础：“总之，我们的国家政权，对于资本主义和产生资本主义经济的个体经济，是要‘采取一切办法’来加以根除和消灭的”。至于上层阶级，艾思奇则强调是由马列主义思想以及工人阶级领导的人民民主政权所构成。艾思奇将生长中的社会主义经济基础与衰退中的资本主义经济基础之间的关系视为“生死斗争”。（参见艾思奇：《对杨献珍同志的〈关于中华人民共和国在过渡时期的基础与上层建筑〉》一文，见《艾思奇文集》第2卷，北京：人民出版社，1983年，第295—305页）。胡为雄针对1950年代杨献珍的“综合经济基础论”与艾思奇的“单一经济基础论”所引发的一系列哲学界争论，有相当清晰的梳理与评估。参见胡为雄：《1950年代中国哲学界有关经济基础和上层建筑的争论》，《毛泽东邓小平理论研究》2009年第1期，第56—64、86页。

关系，使集体所有制经济迅速转变为全民所有制经济，其实是严重混淆了集体所有制和全民所有制的界限。杨献珍于1958年底开始先后发表一系列的文章，分析当时一股“共产风”，“把平均主义当成共产主义”，是要透过原始共产主义，把一切不可能为每一个成员所私有的财富破坏掉。杨献珍指出，“这几年有的地方就是随心所欲地创造出我们的历史，随心所欲地干，不管客观实际情况，不从实际出发”。他认为这种实现分配的形式平等，正是恩格斯所称呼的“狂暴的幻想”^①。中共当局当时采取苏联模式，强调资产阶级与无产阶级之间的矛盾，主张无产阶级专政，否定综合经济基础；对于杨献珍而言，这种强制执行形式上的平均主义，是不顾历史过程以及具体现实的“唯心主义”。^②

杨献珍的分析已经直接指出苏联斯大林体制过于注重原始共产主义，不承认综合经济基础，剥夺个体农民生产，以及过于快速地以全民所有制取代了集体所有制等问题。杨献珍所指出的1958年大跃进引发的各种问题，在1959年上半年的郑州会议和上海会议已经被反复检讨，包括要综合平衡，继续纠“左”，解决公社问题，降低钢铁与粮食指标。十年后，在1968年上山下乡的知识青年张木生透过读书会阅读国际共产主义者的书籍，而提出《中国农民问题学习——关于中国体制问题的研究》一篇文章，指出了苏联体制没有处理好农村问题，过于发展重工业、强调原始积累、实行集体化、强行消灭城乡差别，实际上严重剥削了农民的生活资源。^③其实，毛泽东在1958年11月9日在郑州会议要求党员阅读斯大林的《苏联社会主义政治经济学》，已经指出：“有些号称马克思主义的经济学家表现得更‘左’，主张现在就消灭商品生产，实行产品调拨。这种观点是错误的，是违反客观规律的。”^④毛泽东也同时指出1958年北戴河会议所设定的从集体所有制过渡到全民所有制的三、四或是五、六年的时间可能过短：“农村大部分还是集体所有制。即使将来把集体所有制过渡到全民所有制，搞成了单一的全民所有制，如国营工业那样，它的性质还是社会主义的，也还不能马上过渡到共产主义。”^⑤

但是，不必等到60年代中苏关系的恶化。1959年庐山会议已经是一个戏剧性的转折，开启了60年代的反右斗争。庐山会议中，彭德怀写了一封信，检讨大跃进以及公社化的种种问题，并且直接指出“政治挂帅不可能代替经济法则，更不能代替经济工作中的具体措施……纠正这些‘左’的现象，一般要比反掉右倾保守思想还要困难些，这是我们党的历史经验所证明了的。”^⑥然而，这封原本写给毛泽东的信，却被全面发出，并且引起连续多天正反两面的激烈辩论。毛泽东数次公开讲话，驳斥彭德怀的论点，而在后续几天检讨批判的斗争中，彭德怀以及其他几人被套上了“彭、黄、张、周右倾机会主义反党集团”的帽子，全党开始了声势浩大的“反

对右倾机会主义斗争”。毛泽东甚至将对于彭德怀等人的批判定位为“阶级斗争”：“庐山出现的这一场斗争，是一场阶级斗争，是过去十年社会主义革命过程中资产阶级与无产阶级两大对抗阶级的生死斗争的继续。”^⑦因此，庐山会议是一个从纠左乍然转为反右倾的转折点，而阶级斗争的理论则带向了党内与中央领导阶层内部路线斗争的发展。^⑧

“一分为二”与“合而为一”表面上是哲学辩论，背后牵动的是中共内部的路线斗争，以及中共与苏共赫鲁晓夫修正主义之间的紧张关系，但是其呈现的形式却成为人民内部的阶级斗争。杨献珍在1953—1955年间对于历史过程之下综合经济基础论的阐发，1958—1959年间对于大跃进无视客观现实而径行平均主义的批判，以及1963—1964年间试图透过中国传统兼有老庄与佛家的辩证思维来解释唯物辩证相反相成的思想，却都被当作反右斗争的说辞。从70年代初期在《文汇报》以及其他报刊上发表的批斗文章以及当时的语汇，例如“挖出”藏在无产阶级内的资产阶级，将一小撮阶级敌人“分出

^① 1958年11月19日以《关于规律的客观性和主观能动性作用问题》，分析推行总路线、大跃进、人民公社运动过程所暴露的问题，是针对大跃进进行批判的最早文献。此后杨献珍另外发表了一系列关于大跃进的检讨文字，包括《坚持实事求是作风，狠狠批判唯心主义》（1959.6.12）、《唯物主义和共产主义学说》（1959.6.19）、《离开唯物主义是危险的》（1959.7.19）、《对立面的统一和斗争是辩证法的核心》（1959）、《关于群众路线的理论基础》（1959.10.13）、《要好好学习唯物主义》（1961.8.8）、《怎样总结历史经验，教育干部、提高干部》（1961.11.7）等，指出除了共产风之外，当时另有浮夸风、瞎指挥风、唯心论的主观能动作用，如同奴隶主封建制度的强迫命令风的干部特殊风等问题。杨献珍：《杨献珍文》第2卷，北京：河北人民出版社，2002年，第127—153、185—196、197—211、212—216、217—233、234—257、258—262、263—332页。

^② 关于苏联对于中共的影响，可见陈伯达：《斯大林与中国革命》，北京：人民出版社，1952年。此外，杨奎松于1997年发表的文章《毛泽东为什么放弃新民主主义？——关于俄国模式的影响问题》（《近代史研究》1997年第4期），也引发大量讨论。参见胡其柱：《中共提前放弃新民主主义问题研究评述》，《湖湘论坛》2007年第5期，第21—23页。

^③ 当时这些书籍包括《资本论》、《列宁全集》、《苏联政治经济学教科书》以及吉拉斯（Milovan Djilas）的《新阶级》。印红标：《文化大革命期间的青年思潮：失踪的足迹》，香港：中文大学出版社，2009，第293—296页。

^④ 毛泽东：《读斯大林〈苏联社会主义经济问题〉谈话》，《毛泽东读社会主义政治经济学批注和谈话》（简本），北京：中华人民共和国国史学会编印，1998年，第18页。

^⑤ 同上，第38—39页。

^⑥ 彭德怀：《彭德怀的信》，转引自李锐：《庐山会议实录》，香港：天地图书有限公司，2009，第119页。

^⑦ 同上，第405页。

^⑧ 这些被牵连的“右倾”分子在文革期间受到了更为严厉的斗争。李锐：《庐山会议实录》，第109—120、121—139、148—183、402—413页。

去”，以便使无产阶级队伍更为“纯洁”，都让我们发现“一分为二”已经不只是思想上的观点，而是成为了人民内部的敌我对抗以及党内区分不同路线的口号。

这次无产阶级文化大革命，就是“一分为二”的过程，把藏在无产阶级专政内部的资产阶级司令部给挖出来了……“一分为二”，我们的队伍进一步纯洁了，革命队伍内部的团结进一步加强了，无产阶级进一步巩固了……遵照毛主席的“一分为二”的教导，不断地把混在我们队伍里的一小撮阶级敌人分出去，加强无产阶级专政。^①

“合二而一论”是宣扬阶级投降主义的反动谬论。^②

杨献珍的“综合经济基础论”被批斗为是“妄图保存和发展资本主义的反动谬论”，是反革命修正主义、反马克思主义思想的大毒草。^③

思想的辩论转变为意识形态的阶级斗争与路线斗争，被实体化与绝对化，并且成为人身攻击的合理标志，这是“一分为二”最为粗糙的形式。“挖出”人民内部的一部分，将这一个不属于我们的部分“分出去”，塑造一个新的社会身体，这是当时运动的主要要求。“一分为二”成为区分敌我而持续发生效果的原则。思想已经不再有自我批判转化与活泼运动的辩证对话空间，而是成为彼此攻击而立场互不兼容的箭靶。杨献珍以及彭德怀等人检讨大跃进以及公社化而指出的弊端，包括把平均主义当作共产主义，集体所有制与全民所有制的界限混淆，强调原始共产主义而剥夺所有成员的财产，以唯心主义的主观愿望决定历史阶段发展而违反客观现实，过高的重工业化而造成农业以及其他经济形式发展的比例不平衡等等，都被简单地划分为“右倾”。哲学辩论以及党内净言转为阶级斗争，正是矛盾的绝对化，也反映了冷战结构两大阵营对峙的内化，更凸显了全球格局之下冷战边界的内部化。

四、“一分为二”冷战边界的内部化

巴里巴指出：“边界（包括内部边界）正是全球/整体本身：这是世界（去）秩序的投射，暴力集中于这些或多或少已经稳定的边界之上，无论是否透过在地化或是特殊化的源头或是形式，都已经是全球化/整体化的替身形式。”^④ 50年代韩战开启之后，美国在东亚以及太平洋地区所建构的军事防线，使得美国内部的麦卡锡主义透过这道延伸防线而扩散，并且使得防线边界的两端各自以不同形式复制。“一分为二”的绝对化，使得分裂的两端持续在内部复制分裂的阵营，在内部寻找被实体化的对立面，也以固定形式在内部制造“合二而一”的稳定融合。不同意识形态的符号暴力集中在这条内部边界的划分线之上，使得内部原有的权力争夺之对立寻

找到了出现的形式。在此过程中，“一分为二”与“合二而一”都失去了依存关系中互生成、互相转化的关系，也失去了涤除名相固着的辩证运动。

中国大陆50年代以降反右斗争的后续影响，则是左右划分之后造成的任意命名与绝对化立场，使得“左翼”与“右翼”的语汇在大陆语境内极为混淆。从法国大革命到20世纪政治发展的历史中，右翼基本上意指维系传统阶层秩序的保守派，而延伸包含了君权主义、国家主义法西斯主义以及资本主义，代表维系权力秩序而具有压迫性的政治立场；左翼则意指任何相对于稳定权力秩序之批判运动，包括了无政府主义、共产主义、社会主义、社会民主以及社会自由派，一直是相对于权力核心而带有制衡作用的批判力量。然而，冷战时期大陆内部的反右斗争将人民内部的一部分辨认为“走资”与“右倾”进行斗争，以至于今日在平反右派以及检讨文革经验的潮流中，“右翼”被等同于抵制政府的自由主义，而“左翼”被视为拥护政府的立场。在此奇特的划分之下，“右翼”自动地与自由贸易经济以及资本主义论述合流，而“左翼”却由于无法认清“权力拥有者—国家机构”与“被剥夺权力者—全体人民”之间主要矛盾的替代形式，而非常吊诡地消失了其持续批判与制衡国家机器或是组织人民的话语力量，反而轻易地被民族主义情感所挟持。

回顾20世纪50年代的历史，我们也更清楚看到台湾海峡在冷战时期所处的国际政治以及中共与美国之间的绞索杠杆位置，从而使得台湾作为政治体的暧昧处境并不能够仅从法理学的角度来解释。美国与联合国对于中华民国政府从承认到不承认，从暗中密谋促动国军反攻到限制国军兵力的动向，前后反复转折，已经透露出其立场的摇摆以及根据形势而操纵的实际政治。林孝庭在分析韩战期间美国对台湾的政策时指出，美国虽然以军事支持中华民国政府，甚至在韩战期间曾经考虑提供

① 李长茂（天津市第二毛纺织厂老工人）：《用“一分为二”的武器向反动的“合二而一”论猛烈开火》，原载1970年4月7日《天津日报》，浙江人民出版社编：《彻底批判刘少奇、杨献珍的反动哲学》，杭州：浙江人民出版社，1971年，第29—33页。

② 江山县勤俭大队老贫农姜祥福，原载1970年11月11日《浙江日报》。浙江人民出版社编：《彻底批判刘少奇、杨献珍的反动哲学》，第37—38页。

③ 施关耀：《“综合经济基础论”是妄图保存和发展资本主义的反动谬论》，原刊载于1970年11月8日《文汇报》，浙江人民出版社编：《彻底批判刘少奇、杨献珍的反动哲学》，第59—62页。

④ Étienne Balibar, “Preface,” *Politics and the Other Scene*. Trans. by Christine Jones, James Swenson, Chris Turner. London & New York, Verso, 2002. xi.

军力，让国民政府军队登陆大陆东南沿海，逐步控制广西、云南等西南省分，以便牵制韩战局势，但是蒋介石当时明白表示这是“侥幸心理，危险万分”。蒋介石对于50年代初期孙立人所提出的“三七五反攻总计划”嗤之以鼻，认为是“自不量力，只想藉美国的力量保护”。林孝庭指出，蒋介石虽然明知美国利用台湾的态度，但是蒋介石也清楚，维持一个对抗共产主义的形象，是更有利于台湾在全球冷战格局下国民政府统治台湾的正当性。^①

大势之所趋，已无可逆转。美国50年代在西太平洋以安全为名的军事防线布局已然成形。美国CIA以“西方公司”为名，对于台湾的各种介入，包括在台湾淡水、澎湖与金门设置了训练中心，先后训练大量游击队以及敌后情报人员，派往缅甸北部与云南、海南岛等地，并发动了近百次秘密突袭，这些工作的主要目的仍旧是为美国搜集大陆情报。^②更为重要的事实是，美军顾问团对于国民政府军队的控制，更造成台湾往后数十年的军备都必须仰赖美国，使得台澎金马地区的“永久化”逐渐成形。^③

50年代全球帝国扩张构成的冷战结构对于台湾海峡局势造成更为深远影响的，则是两岸人民敌对心态骤增，两岸信息完全阻断，双边政府的历史教科书采取完全不同的观点。以台湾为例，50年代的两次《出版法》的修正（1952，1958），具体强制执行了动员戡乱时期的戒严令，任何“触犯或是煽动他人触犯内乱罪外患罪情节重大者”，以及“触犯或煽动他人触犯妨害风化罪”，都要“定期停止发行”，甚至“撤消登记”。^④戒严法以及动员戡乱条款对于思想的检查，后续影响深远。新闻报业限制纸张篇幅，限制出版物的登记证。当时《自由中国》即有一篇社论指出此问题：

在一个号称自由的国家，行政官署竟以整个出版界为对象，可不经司法审判，而径予出版品以警告、罚款、禁止出售、散布、进口，或扣押、没入，定期禁止发行，以至于撤消登记等行政处分。行政官署权力之大，一至此极，又怎能说不是反自由的？^⑤

《自由中国》是1950年代代表异议分子声音的刊物，主要编辑是雷震与殷海光，胡适是发行人。该刊以自由主义为基调的言论，在韩战启动以及台湾国民政府逐渐进入高压监控的治理模式，从反共言论转向批评政府内部政策的问题，包括数度倡议将教育脱离政治以及党国干预，反对蒋介石三连任，以及建议成立反对党。然而雷震等人筹建新党，却被冠上配合中共“统战政策”、“造成台湾混乱”、“企图颠覆政府阴谋”，以至于雷震于1960年9月4日以“包庇匪谍”之罪名被逮捕。《自由中国》亦遭停刊。^⑥台湾大学1972年的哲学系事件，更在王升主导的特工组织运作之下，以“反共”之名打击自由主义派学者，牵连了12位哲学系教授的停职，而使

得台湾的哲学系所长期无法发展异议言论与批判思想。此事件直到1993年台湾大学组成调查委员会，1995年委托检察院进行调查，才在1997年平反。^⑦以上二例，只是无数因思想检查、“反共”、检肃“通匪”之理由而牵连的白色恐怖案例之典型。

重新阅读五六十年代的文学作品，我们能够理解在逐渐愈为严苛的出版法以及思想检查氛围之下，为何会出现了晦涩的超现实主义书写的风潮。面对现实处境的思想禁锢与放逐，诗人们只能以间接的方式书写出当时的时代性主观感受。^⑧痖弦的《深渊》（1959）呈现了处处告示牌与格言的生存处境：

去看，去假装发愁，去闻时间的腐味

我们再也懒于知道，我们是谁。

工作，散步，向坏人致敬，微笑和不可。

他们是握紧格言的人！这是日子的颜面；所有的疮口呻吟，裙子下藏满病菌。

① 林孝庭：《美拟借国军反攻，牵制韩战》，《世界新闻网》（2011年6月12日）（http://www.worldjournal.com/view/full_news/14123786/article-%E7%BE%8E%E6%93%AC%E5%80%9F%E5%9C%8B%E8%BB%8D%E5%8F%8D%E6%94%BB-%E7%89%BD%E5%88%B6%E9%9F%93%E6%88%B0?instance=news_pics），2012年7月28日下载。《离岛突袭，西方公司主导》，《世界新闻网》（2011年6月5日）（<http://www.worldjournal.com/view/aTaiwannews/13822690/article-%E9%9B%A2%E5%B3%B6%E7%AA%81%E8%A5%B2-%E8%A5%BF%E6%96%B9%E5%85%AC%E5%8F%B8%E4%B8%BB%E5%B0%8E?instance=topics>），2012年7月28日下载。

② 翁台生：《CIA在台活动秘辛：西方公司的故事》，台北：联合报社出版，1991年。

③ 同上，第125页。

④ 《行政院函》，1958年3月28日，1958年4月18日；引自王良卿：《蒋介石和1958年出版法修正案的审议风潮》，吕芳上主编：《蒋中正日记与民国史研究》，台北：世界大同出版公司，2011年，第673页。

⑤ 《国民党当局还不悬崖勒马》，《自由中国》18卷12期（1958年6月16日），第5页；引自薛化元、杨秀菁：《台湾戒严时期新闻管制体制之形成：以一九五〇、六〇年代为中心的探讨》，收入《“戒严时期政治案件”专题研讨会论文暨口述历史纪录》，许雪姬等作，许雪姬等访问，黄美滋、薛化元纪录，台北：戒严时期不当叛乱暨匪谍审判案件补偿基金会，2003年，第60页。

⑥ 同上，第41—74页。

⑦ 参考台大校友双月刊网站（<http://www.alum.ntu.edu.tw/read.php?num=29&sn=594&check=>），2012年7月28日下载。

⑧ 我曾经在《孤儿女神负面书写》一书中的第一章、第七章以及第九章，讨论过五六十年代的超现实书写如何呈现了戒严时期的思想检查造成的时代性压抑氛围。参见刘纪蕙：《孤儿女神。负面书写：文化符号的征状式阅读》，台北：立绪出版社，2000年，第18—27、224—259、317—324页。

都会，天秤，纸的月亮，电杆木的言语，
(今天的告示贴在昨天的告示上) (ll. 13 - 19)

哈里路亚！我仍活着。双肩抬着头，
抬着存在与不存在，
抬着一副穿裤子的脸。

……

我们背负着各人的棺盖闲荡！
而你是风、是鸟、是天色、是没有出口的河。
是站起来的尸灰，
是未埋葬的死。(ll. 55 - 57, 61 - 63)

在《献给马蒂斯》(1961)这首诗作中，透过超现实拼贴的方式描写马蒂斯不同画作的细节，而在细节堆栈处，呈现了一个时代的无奈、危险与不确定：“危险边陲”、“积压的谣言”、“惊骇”、“小小的伤残”、“床边的顾盼竟险阻如许”、“色彩犹如是扯谎”、“用大块的红色呼救”、“在翘翘的被中租来的游戏”、“枕着/一个巨大的崩溃”！字里行间充满身为“过客”的不安与焦虑，而最后累积为“一房，一厅，一水瓶的怀乡病/一不听话的马蒂斯”。^①诗人自己内心所畏惧的思乡与对现实的厌恶，像是马蒂斯绘画中泛滥于画布上的红色油彩一般，泛滥于诗行之间。诗人只能忍耐现实，忍耐暂时随着军队寄居的台湾，一个“日渐倾斜的天堂”，哼一曲“败坏的曲调”，用画笔调弄“肮脏的调色板”，就像是玩一场租来的游戏；危险、短暂而可惜。马蒂斯画面上任性使用的红色颜料，成为诗人无法管束的怀乡情绪；而马蒂斯画中所有的倾斜线条，也都成为诗人在时时意识到被监控而危机四伏的摇摆动荡年代中的警讯。

在商禽 60 年代出版的系列作品中无止境的自我囚禁与无效的逃亡，我们更清楚地看到了冷战时代文化禁锢与放逐的例子：

在没有丝毫的天空下。在没有外岸的护城河所围绕着的有铁丝网所围绕着没有屋顶的围墙里面的脚下的一条有这个无监守的被困囚禁者所走成的一条路所围绕的远远的中央，这个无坚守的被困囚禁者推开一扇由他手造成的只有门框的仅仅是的门

出去。

出来。

出去。

出来。出去。出去。出来。出来。出去。

出。出。出。出。出。出。出。

直到我们看见天空。(《门或者天空》)

一整天我在我的小屋中流浪，用发行走。长脚蜈蚣。我用眼行走；……我用脑行走。闭眼，一块砖在脑中运行，被阻于一扇竹门；然后运转于四壁；……(事件)

日据时期成长的林亨泰在 60 年代初出版的《非情之

歌》(1962)，也是一系列透过语言实验而进行历史政治批判的作品。诗人以“白”与“黑”呈现他对于各种性质的现实的检查。若我们拿《作品第七》与《作品第八》对照阅读，可立即见到诗人对于现实的批判。“白”这个色彩符号在此处透过各种形容词的结合，似乎被取用以替代漂白过的历史事实或是历史数据，可能会因历史记录浸水淹没而被遗忘轻忽、被洗刷过滤、被折皱枯萎！黑色的历史是更为沉重可怖的，因为黑色直接带出被埋葬或被淹死而肿胀的尸体，或是被抹黑的、不可言说的腐蚀生锈的历史事件！“白”与“黑”也是两派各自坚持阵营、彼此仇视杀戮的不同立场。林亨泰走过历史中的日据时期、银铃会事件、二二八事件、白色恐怖，而历史中重复的对立，各自有各自的现实与立场，使得杀戮仇视循环不已。这种对白与黑的翻转实验发展到《作品第四十》，更见其内在的批判。林亨泰沉痛地指出，现实社会中黑白是非不分，充满禁忌，彼此疑惧而拒绝真理，使得人们停留在蒙昧、浑沌无知的半睡半醒状态。历史典籍之被漂白过滤湮没而枯皱，历史暴力工具的生锈，历史受创者之被淹没而发肿的尸体等等，这些历史的种种黑白面貌，今日读来，仍令人凛然一震。^②

痾弦、商禽与林亨泰透过超现实的笔法，呈现的是如同阿甘本所讨论的问题：法律如同没有门禁的城堡，而语言与思想就如同这座透明的城堡；任何人都已经在这座关系结构之城堡中，无所脱逃。^③戒严时期的例外法以及思想检查，如同商禽所说的没有门的牢房、强制性地地在房中行走，痾弦所说的扛在肩上的棺盖、电线杆告示牌上的言语、险阻如许的床边顾盼、泛滥的红色画布，或是林亨泰反复琢磨的黑白历史暴力，是更为根本而无法逃离的语言与心灵之囚笼。诗人们的主观感受，清楚地呈现了一个时代的禁制氛围。

① 例如《圣母院》("Notre - Dame" 1900) 中的圣母院教堂，《舞蹈》("Dance" 1910) 中如同漂浮空中、双臂伸展、可以被膈肢的赤裸舞者，《音乐》("Music" 1939) 或是《国王的哀伤》("The Sorrows of the King" 1952) 中的吉他，《睡梦》("Dream" 1935) 中睡在不知什么梦的危险边陲的女子，《奥黛丽克》("Odalisque" 中蹲踞桌下的斑豹，马蒂斯无数画作中黄金色肌肤的女子，以及《沉睡中的裸女》("Sleeping Nude" 1916) 中横卧缀有蔷薇花朵的被褥上的女子。

② “我仍不要/湿了的白/我仍不要/软了的白/我仍不要/滑过的白/我仍不要/烤过的白/我仍不要/枯了的白/我仍不要/皱了的白/我仍不要/滤过的白/我仍不要/刷过的白。”(《非情之歌》作品第七)「我仍不要/埋了的黑/我仍不要/锈了的黑/我仍不要/涂过的黑/我仍不要/镀过的黑/我仍不要/淹了的黑/我仍不要/肿了的黑/我仍不要/洗过的黑/我仍不要/烫过的黑。」(《非情之歌》作品第八)。「黑膝头/站稳世界/于是巨大过去/踉跄躲避/黑眼睛/对准世界/于是巨大现在/伏地屏息/黑笔尖/贯穿世界/于是巨大未来/辗转反侧。」(《非情之歌》作品第四十九)

③ Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (Stanford: Stanford University Press, 1998), pp. 49 - 50.

从出版法到新闻处的信息控制，使得台湾人民完全无法取得关于共产主义世界的信息，甚至20世纪上半叶的民国史以及“左翼”文学史也都被切断。任何涉及大陆的书籍、思想或是言论，都会被冠上“通匪”或是“叛乱”嫌疑。在白色恐怖年代，因为“通匪”而被暗杀者高达4000-5000人，而多达8000人被判处无期徒刑。冷战时期造成的两岸隔离，不仅只是意识形态的对立，更是两种世界观与认识论的形成。在美国所主导的自由主义阵营之下，台湾被塑造为一个典型的反共恐共阵营。自50年代以降随着动员戡乱时期的戒严令开始，国民政府陆续颁布的惩治叛乱条例、检肃匪谍条例、新闻检禁、文化清洁运动，除了无数因阅读左翼书籍或是牵连左翼分子而被逮捕、暗杀、判处死刑或是无期徒刑之外，整体社会更是在一片高压氛围之下。白色恐怖时期受害者的平反以及口述历史，要等到90年代末期，随着二二八事件受难受害者得到补偿后，才开始积极的展开。^①

历史的回顾，也让我们更清楚地看到中国大陆在1957年开始的反右思想斗争以及1958年的大跃进，都有其严重的后果。延续几十年的思想检查以及信息片面封锁，也造成了一代人的世界观、认识论与情感模式。虽然我们并不要以历史后见之明来批判这段历史，以至于我们无法理解当时论述的内在复杂层次，也就是其中的思想启发以及此时代所牵引的压迫性体制问题。然而，面对这段历史过程，我们必须提出的问题仍旧是：当“一分为二”矛盾辩证的原理成为可见性的立场对立与路线斗争的形式，并且被利用为辨识内外的说辞时，我们要如何分析？矛盾论所揭示的是思想不断进行辩证运动，自我挑战，自我批判，而不断转化，也就是思想无限进行之可能性；但是，当数学的正负或是微分积分，力学的作用力与反作用力，物理学的阳极与阴极，化学中的原子化合与分解，被比附于社会中的阶级矛盾与范畴对立，当概念的差异以及思想的辩论被当作可见的攻击对象，什么出错了？为何矛盾论的辩证逻辑成为了对立面的绝对化？为何思想的辩证运动成为了被运用于整肃异己的立场？或者，为何唯物辩证的运动仍旧落入了名相的唯心框架，以自见而见之以及自生而生之的封闭循环，为权力所挪用？

台湾海峡虽然已经停火多年，成为DMZ，所谓的非军事区，但是台湾海峡却依旧是高度军事化与政治化的边界。这个具有边界概念的台湾海峡，正如同南北韩38度半的非武装地带（DMZ），并不是自然的领土分界线，而是在特定的历史过程以及大国势力操纵之下的分界线。^② 50年代的两次台湾海峡危机（1954-1955, 1958），以及后冷战时期90年代的第三次海峡危机（1996），与其说是国共内战的延续，不如说是全球格局下的冷战结构以及后冷战时期延续的国际政治局势之杠

杆博弈。虽然这几次海峡危机并没有引发真正的扩大战争，却使台湾海峡具有敌对性的“边界”意义更为巩固，也使得台海两岸的冷战结构更为确立。台湾海峡双方的飞弹军事布置，冷战时期持续进行的地下间谍攻防，以及偶尔爆发的零星冲突，使得边界两边的敌我意识增强。在冷战时期，这个签署了停战协议的非军事区（DMZ）显然不仅标示了防御性的军事部署空间，也象征性地代表了两岸内部安全管理的反向作用。各阵营之内的国家安全法以及人民的自我检查机制，透过双方政府的文化方针、教育政策与信息控制，渗透于不同的角落，并且逐渐内化，构成了各自的主体身分与认同模式，也牵动了社会内不同群体之间延伸的次要矛盾冲突。

虽然冷战结束，苏联解体，各种阵营之间的边界逐渐被抹除，但是不同的边界形式仍然不断在社会中出现，区隔身分认同，控制人口，而无视于这些被替换的边界实际上正是建立于冷战结构以及现代国家的基础之上。^③ 以新自由主义为名的全球化经济市场快速跨越国界，形成横向的资本垄断，以及在垄断结构之下人口移动所造成的大量非公民的小区组成，不同形式阶级对立的内部种族主义，形成了巴里巴所说的新的阶级矛盾。社会结构中的阶级矛盾与意识形态对立，透过各种边界概念操作认同与社群感，只会强化对立，而引发各种形式的暴力，尤其是符号暴力。社会中的阶层化，正是意识形态边界的执行。国家治理者透过各种符码化的建制，加上

^① 1998年由法务部邀集司法院、国家安全局、行政院第一组、法规会、国防部、军管区司令部等机关研拟完成《戒严时期不当叛乱暨匪谍审判案件补偿条例草案》，经立法院于1998年五月廿八日完成三读，同年六月十七日总统公布，并自公布之日起六个月施行。同年行政院设立“财团法人戒严时期不当叛乱暨匪谍审判案件补偿基金会”，协助针对各种冤案、错判以及假案，办理补偿事宜。截至2011年底，处理了7526件案子，其中死刑案有801件。可参考此基金会网站（<http://www.cf.org.tw/news.php>），2012年7月28日下载。另可参考“台湾民间真相与和解促进会”网站（<http://www.taiwantrc.org/experience.php?index=11>），2012年7月28日下载。此外，也有不少相关研讨会以及口述历史，例如许雪姬、黄美滋、薛化元：《满洲经验与白色恐怖——“满洲建大等案”的实与虚》，收入《“戒严时期政治案件”专题研讨会论文集暨口述历史纪录》，许雪姬等作，许雪姬等访问，黄美滋、薛化元纪录，第1—40页；刘金狮等口述：《白色观音：政治受难者及相关人物口述历史》，新北市：国家人权博物馆筹备处，2011年。

^② 东亚地区具有争议性的边界，例如钓鱼岛、独岛、南沙群岛、中沙群岛、西沙群岛、黄岩岛等，仅举几例，都显示出上个世纪以来尚未解决的领土与主权的国与国问题。其余还有更多中印、日俄、日韩、中韩、中国与藏南边界等仍旧引发争议的边界问题。

^③ Balibar, *We, The People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*. p. 110.

预防性的反暴力安全措施,执行边界排除性的符号暴力,甚至透过法律重建秩序,透过教育体制,使儿童成为理想的公式承载者。^①

台湾从过去的秋海棠地图与万年国会,到后来的同心圆历史说或是横摆台湾地图看世界的视角,都是文化中心的正统论,或是以主观位置而投射的世界秩序。当国家执政者的主观位置改变时,教育机器便随之进行主体认同工程的解体与重组。成长于其间的年轻人需要亲身经历历史记忆肢解、甚至内部区分排除的隐藏式国家暴力。因防卫性安全措施而进行巩固主权与排除他者的各种禁令,逐渐使台湾文化不断片面化。台湾海峡是一条内植的敌我分界线。不仅是冷战时期人人心中有个小警钟,1949前后因战乱迁徙移居台湾的大批外省籍民众在戒严时期无法返乡,无法与父母、伴侣或是子女再次见面。就连今日,虽然进入解严时期,社会大众对于“红色”地区的排斥、对于匪谍的警戒、对于双重国籍的怀疑、对于国家效忠的绝对要求等冷战心态,仍旧出现于当前的台湾社会。台湾解严之后持续到今日的后冷战时期,两岸各种形式的沟通逐渐开放,通商通航通婚,开放观光投资,签订经济合作协议,但是这个政治化的敌对边界意识并没缓解,仍旧在各种话语中起着作用,甚至内部化,透过台湾内部的族群矛盾呈现。宜兰人林毅夫离台三十多年而无法回乡奔丧与祭祖,解严后二十余年,仍旧被人以“叛逃”之罪拒绝入境。^②就连在民间,前辈台湾文学作家也会因为文学创作不使用台语文而使用“中国语”,被斥为“可耻”。^③

后冷战时期的全球经济结构也同样影响了台湾与大陆的人口结构与经济结构的快速变化。然而前世代的冷战结构对立模式仍旧延续,而置换为不同性质的政治冲突,以至于新形成的弱势阶级被漠视,成为不可见的次等居民。当前的马克思主义中国化,全力发展自由主义经济以及国营企业私有化的政策,更无法抵制国有与私有的双重独占,“无分者”更没有出现的能力与声音,也是严重而必须持续探讨的问题。90年代中后期中国社会对于多种经济基础并存的提倡,难道真的响应了杨献珍在50年代所提出的综合经济基础的问题吗?杨献珍当时提出的综合经济基础,用意在于反对以未来的发展目的来决定当下的经济阶段。此外,他的论点也指出历史过程中所发展的不同经济形式必然会同时并存,不能仅以阶段性发展以及形式平等的逻辑来决定当下的经济形态。我们必须承认,在不同的社会结构之下,资本的发展必然会在现有物质条件的基础之上进行,不同的经济体制也必然会出现。因此,提出多种经济体制并存的考虑,仅停留在经济形式的层面,承认既成事实,将其合理化,而无法分析经济形式背后不平等的交换原则以及资本垄断的逻辑。

关键的问题在于如何在具体条件之下持续检视特定

历史时刻的权力结构如何造成了“资产者”与“无产者”的矛盾,如何形成了有权势者与无权势者之间分类的层级化,以及国家机构所占据的权力位置如何在合理化与合法化的体制中,设定法律,执行资产分配,而造成全体人民中的部分人民无法拥有生产材料、劳动力被剥削、不被赋予能力,甚至被否定了生存的权利。我们更必须辨识私营企业如何垄断资本,如何与国家权力以及全球资本结合,而改变本地生产结构,使本地的经济生活失去了自主权。透过分析“资产者”与“无产者”之间的主要矛盾,如何在不同的历史时刻,以不同的社会关系替代性出现,可以使我们更为清楚地看到国家机构、私营机构以及国际资本如何形成共构联盟,也才能够让我们得以具体地进行权力结构与无产者之间阶级矛盾的政治性分析。

五、重新思考马克思“一分为二”的唯物辩证法

巴里巴曾经讨论过关于“一分为二”绝对化的问题,并且提出若要拒绝任何造成意识形态以及社会体制边界“最后决定因素”(last instance)的绝对化,不要让短的历史时间过程所造成的眼前局势完全决定了共处

^① Balibar, "What is a border?" *Politics and the Other Scene*. (1998) trans. by Christine Jones, James Swenson, Chris Turner. London & New York: Verso, 2002. 79-85; Étienne Balibar, "Violence, Ideality and Cruelty," *Politics and the Other Scene*. (1998) trans. by Christine Jones, James Swenson, Chris Turner. London & New York: Verso, 2002. 138-140; Étienne Balibar, "Outline of a Topography of Cruelty: Citizenship and Civility in the Era of Global Violence," *We, The People of Europe? Reflections on Transnational Citizenship*. Trans. by James Swenson. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2004. pp. 131-132.

^② 林毅夫是1979年美国与中共关系正常化,海峡两岸停止单打双不打的炮击模式,而以现役军官的身分从金门游到厦门。林毅夫当年是抱着希望回归中华文化的理想:“我们台湾人应有一个志气,不但要做台湾的主人,而且要做中国的主人。”参见林毅夫:《台湾人也要做中国的主人——给表兄李建兴的信》(<http://www.aisixiang.com/data/36667.html>), 2012年7月28日下载。但是,直到今日,台湾在大陆投资定居不断上扬,已经是世界银行首席经济学家的林毅夫仍旧无法返台,甚至无法为其父亲奔丧。2011年4月18日,中华民国国防部在立法院报告时仍旧表示,根据“妨害兵役治罪条例”,林毅夫的投敌犯行没有追诉期限届满的问题,依法仍旧可以判处死刑。

^③ 2011年5月台湾文学前辈作家黄春明受邀至国家文学馆演讲,长年推动“白话字”(POJ)台语文运动的成功大学台文系蒋为文当场举起海报,指责黄春明“台湾作家不用台湾语,却用中国语创作,可耻”。参见<http://zh.wikipedia.org/wiki/黄春明>, 2012年7月28日下载。

社群的权力结构，就必须持续进行边界“民主化”。^①边界的民主化，正意味着分析观念所固定的界限划分是如何被历史性地构成的。只有开始进行历史性分析，才有可能开始化解这个僵化的对立结构。

马克思在《政治经济学批判》（1859）序言中指出，最简单的经济范畴也必然存在于预先被决定的复杂结构整体的抽象关系之中，而社会生活的矛盾也存在于生产力与既定的生产关系之间。所谓生产关系，意指被法律、政治以及知性生活等社会意识形态所决定的经济结构下的生产模式与社会关系，而这些生产模式与社会关系则又反过来决定了人们的意识形态以及生活状态，成为束缚人们的枷锁。马克思指出，正是在法律、政治、宗教、美学或是哲学等等意识形态所呈现的内在矛盾处，我们才能够检视现存的社会生产力以及生产关系之间的冲突。^②马克思在《资本论》中，精彩地透过他所谓经济形式整体之“细胞”（cell）的概念，来检视既是劳动产品又是价值形式的商品。如同细胞的一分为二，主客对立的分裂在“商品”处发生：“商品”作为价值形式，在已经决定的价值衡量尺度下被交换与累积，“如铁一般必然”的资本扩张逻辑反向规范了生产劳动产品的劳动力计算模式，以至于劳动力在利益与效率的考虑下被计算与剥削。^③

《资本论》展现了马克思如何以研究自然史的科学方式，回溯地分析16世纪以降横跨几百年的资本主义历史过程。在此过程中经济生活如何从一个形式过渡到另一个形式、如何从一种联系秩序发展到另一种联系秩序，以及这些形式与联系秩序的转变与发展法则如何在社会生活中造成了特定的效果。马克思强调，从物质现象出发，研究现存事物的否定与变化的缓慢运动，并且揭露自然史的演化，正是具有批判性以及革命性的辩证法。而且马克思指出：商品作为分析的对象，除了可以藉以揭露社会关系的内在矛盾，检视制度与理论如何从属于社会关系的主导性价值体系，也能够有效地暴露政治经济学者理论建构背后的利益考虑与内在局限。马克思强调：“意念只是物质世界在人的心灵之反映，而翻译为思想形式；只要能够发现神秘表面之下的合理内核，就可以将被黑格尔神秘化的辩证法翻转过来。”^④此外，马克思认为，从古典经济理论到18、19世纪的政治经济学者，无论是重商主义或是重农主义，都已经接受了资产阶级的思考模式而展开他们的理论，藉以进行各种利益与效率的计算。在马克思的分析中，物质、制度、理念、政策，也都是时代性合理性内核的外部演绎。所谓自由主义经济强调的自由贸易，或是重农学派的关税保护法，都早已经在资本主义逻辑之中操作。马克思尖锐地批判了亚当斯密、李嘉图、佛格森、穆勒等政治经济学者，指出他们服务于既定政治利益以及价值衡量标准，展开各种计算工时、工作日、工资、地租、利润等论述。

劳动的产品不仅成为可以计算利益的商品，多余的劳动更成为可以增强与累积资本的剩余价值；在效率利益以及价值增值积累的追求之下，“资本家”——资本人格化的代称——则可以进行直接或是间接地统治。^⑤在自行运作的庞大机器以及附随于这个运动的各种论述与立法之下，人们逐渐进入了自动化的生产行列，甚至成为附属于机器的零件。劳动力成为可以计算的生产力资源，人口则是计算生产力的重要单位，是国家财富的基础；因此，人口也成为市民社会、帝国扩张、殖民政策以及

① Balibar, “Preface,” *Politics and the Other Scene*. xii - xiv.

② Karl Marx, “Preface” to *A Contribution to the Critique of Political Economic* (1859). Progress Publishers, Moscow, 1859. Translated by S. W. Ryazanskaya. On - Line Version; Marx. org 1993 (Preface, 1993), Marxists. org 1999. Transcribed: Tim Delaney, Zodiac. HTML Markup: Tim Delaney 1999. <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1850/pol-econ/preface.htm> (3 of 3) [23/08/2000 17: 06; 58]. Accessed 2012. 4. p. 3.

③ Marx, Preface to the First German Edition (Marx, 1867), pp. 6 - 7.

④ Marx, Afterword to the Second German Edition (1873), p. 13.

⑤ 马克思对于古典政治经济学的批判非常犀利。他指出无论是重农主义，或是重商主义，在古典政治经济学的架构下，都进入了同样的错误计算，也就是以现象之表象来分析，而不讨论表象背后被反转的本质。这些政治经济学者以劳动力来代替劳动，混淆于劳动的市场价格与劳动价值，价值与利润率的关系，以及与商品价值的关系。他们的分析使得劳动的市场价格被其假想的价值所决定，也导致劳动价值被消解为劳动力价值。古典政治经济学没有意识到自己的分析所导致的后果，毫无批判地接受了劳动价值的范畴，劳动的自然价格等等，以至于庸俗经济学在此基础上建立了只在表象进行分析的模式。马克思以极为辛辣的批判口吻，一一检视了古典政治经济学者、重农学派以及重商学派的学者，包括亚当斯密（Adam Smith）、奎纳（Francois Quesnay）、李嘉图（David Ricardo）、穆勒（John Stuart Mill）、马尔萨斯（Thomas Robert Malthus）、边沁（Jeremy Bentham），尤其在《资本论》第十六章开始关于绝对剩余价值与相对剩余价值、劳动价值、计时或是计日工资的讨论。马克思指出，劳动力的价值与价格转化为工资的形式，或是劳动本身的价值与价格，具有决定性的重要意义。这种形式使得实际关系成为不可见，而且恰恰显现了它的反面，而且构成了工人与资本家的法律观念、资本主义生产方式的神秘性、自由的幻觉以及庸俗经济学者的各种辩护。见 Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economic* (German edition 1867; English edition 1887). Moscow, USSR: Progress Publishers, 1887. Translated by Samuel Moore and Edward Aveling, edited by Frederick Engels. Transcribed by Zodiac, Hinrich Kuhls, Allan Thurrott, Bill McDorman, Bert Schultz and Martha Gimenez (1995 - 1996); Proofed: Andy Blunden and Chris Clayton (2008), Mark Harris (2020).

现代国家的治理对象。^① 马克思对于古典政治经济学以及马尔萨斯人口论的批判,对于薪资、利益以及价值的衡量,已经为傅柯所批判的现代国家“生命政治”的治理模式预先铺设了论述的基础。^②

马克思的研究方法,尤其是他针对知识生产以及时代性政治因素与利益计算之间的分析,甚有启发性。不过,我们若要正确理解马克思的辩证法,就必须先要知道他对于黑格尔辩证法的肯定。马克思将黑格尔的辩证法翻转过来,并不意味着要否定黑格尔;恰恰相反,他正是为了要抵制当时将黑格尔神秘化的时尚,而重新启动黑格尔辩证法的科学方法。马克思说:

我公开承认我是这位大思想家的学生,并且在关于价值理论的一章中,我甚至卖弄起黑格尔特有的表达方式。辩证法在黑格尔手中神秘化了,但这绝没有妨碍他第一个全面的有意识地叙述了辩证法的一般运动形式。在他那里,辩证法是倒立着的。必须把它倒过来,以便发现神秘外壳中的合理内核。

……辩证法,在其合理形态上,引起资产阶级及其空论主义代言人的恼怒与恐怖,因为辩证法在对现存事物的肯定的理解中同时包含对现存事物的否定的理解,即对现存事物的必然灭亡的理解;辩证法对每一种既成的形式都是从不断的运动中,因而也是从它的暂时性方面去理解;辩证法不崇拜任何东西,按其本质来说,它是批判的和革命的。^③

黑格尔在《精神现象学》的导论中,清楚说明了关于“一分为二”的辩证法以及绝对否定性的问题。否定性,同时是简单之物的“一分为二”(the bifurcation of the simple),也是透过自身的双重化(doubling)与他异化(self-othering),在持续运动中设定自身(the movement of positing itself),否定开端,透过向不同于自身的他物转化,经由异于自身的中介(the mediation of its self-othering with itself),而回到自身。^④ 这个纳入陌生性而回到自身(das Selbst)的“纯粹否定性”,使得任何正向的设定(posit),都会被作为潜力的否定性的持续辩证运动所改变:设定自身,异化自身,以及回向自身转化,成为自身。因此,“自发地成为自身”(the spontaneous becoming of itself),并不是与原初同一,而是包含了“成为他者”(becoming-other)的转化。^⑤

从黑格尔的辩证法出发,主体、本质与实体不是僵化而固定不动的概念,而且是相互同一的。然而,他著名的“主体即实体”的论点,不能够抽离运动的过程:心灵是持续的运动,运动便是主体,也是本质,也就是实体。任何终点都是开端,开端即是运动,是对于片面性开端的否定;对于开端(beginning)与基础(grund)的持续知性反驳,则促使思想运动和变化不断开始。此外,所谓本质(essence),意味着存活(esse, to be):只要是“活着的实体”(living substance),就必然会持续

辩证运动的演化。因此,主体(Subject)就是运动、实体(Substance)、本质(essence),也就是自身运动(self-moving)在运动中的“同一”。从这个思考脉络展开,思维的否定性本身便具有肯定性,具有纳入自身之他性而包含运动整体的能力,甚至具有延展可塑(plasticity)的特质,而不被固定于单一位置。以主体为例,在具有可塑性的辩证否定运动中,主体首先会被认作为一个固定的自我,是一个客观存在的基础。在后续各种述词的展开过程中,主体则被认知的“我”所替代;这个执行认知功能的“我”进行作为基座之主体与各种述词之间的联系运动。第一个主体是决定此过程之灵魂,而作为我思主体的第二个主体,则在不同述语之间转移。主体与述语之间的来回往复,正是主体可塑性之延展本性。^⑥

青年黑格尔学派施蒂纳(Max Stirner)在《唯一者及其所有物》中对于“固定观念”的批判,便是建立于黑格尔所强调的否定性。他将否定性视为自身的知性运动,是“我”(I)的直接经验之意识与作为其对象(object)之意识之间的运动,而提出以“空”(void)为运动之辩证原则:“无”是一切的基础。“无”并非“空洞

^① 参见马克思《资本论》第1卷第4部分第15章论及机械化工厂与现代工业中,人如何被组织进入工业的客观有机体之中,如何终身服侍一台局部机器,成为局部机器的一部分。工人因此必须依赖工厂,以及资本家。过去,劳动是从工人出发;在工厂中,工人随着劳动工具而运动。过去,工人是活机构的肢体;工厂中,死机器独立而活,工人被当作活的附属品而并入死机器中。Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economic*. pp. 257-353. 资本如同机械的自动化运作,持续扩张,从欧洲大陆到殖民地。见《资本论》第1卷第32章与33章所论资本积累的历史倾向以及殖民地的现代理论。Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economic*. pp. 535-541.

^② 马克思对于马尔萨斯的人口论,有非常精彩的批评。见第1卷第25章“资本积累的一般法则”脚注6,430页。傅柯(Michael Foucault)在《生命政治的诞生》一书中,从重农学派以及重商学派的不同政治经济学论点中爬梳,指出政治经济学的不同论述替19世纪到20世纪殖民扩张与现代国家对于生命的治理,包括移民政策、出入境管理、国安法、人口调查、户口制度、全球分工体制下的移工等等,预先铺设了合理化的基础,基本上是以不同方式延续了马克思《资本论》的分析。米歇尔·傅柯:《生命政治的诞生》,莫伟民、赵伟译,上海:上海人民出版社,2011年。

^③ [德]马克思:《跋》,《资本论》第1卷,北京:人民出版社,2004年,第22页。Marx, “Afterword to the Second German Edition” (1873), p. 15.

^④ G. W. Friedrich Hegel, “Preface,” *Phenomenology of Spirit*. (1807) Trans. A. V. Miller. Oxford University Press, 1977. p. 10.

^⑤ Hegel, G. W. Friedrich. *Phenomenology of Spirit*. (1807) Trans. A. V. Miller. Oxford University Press, 1977. pp. 10-14.

^⑥ Ibid, pp. 38-39.

无物”，而是“创造性的无”（creative nothing），是我自己“作为创造者并从这里创造一切的那种无”。^①我不是真理的从属者；真理本身就是空洞的。“对于它自身来说，真理是没有价值的。真理是造物。”^②施蒂纳以“无”作为基础来检视社会性的固定观念，进而指出社会（gesellschaft）如同“大厅”（sal），也如同“监狱”，构成了一个集体，一个共同体，例如劳动的共同体。^③施蒂纳说，社会是人们自行寻找的共同体。人们主动地寻找群体，从家庭、亲族、宗教或是不同形态的共同体，进而扩展为国家。国家是人群聚集依附的复合物，有其内在秩序。我们所处的国家已经是制度上的存在：“国家教我如何不受惩罚，我要为‘神圣性’（任何东西都可能是神圣的，例如财产、生命）‘牺牲’我的独自性。国家所能给与我的文明与教养的形式就在于：国家把我教育成一种‘有用的工具’，‘社会的一个有用的成员’。”甚至，国家被赋予了“道德的、神秘的或国家的人格”。当人们被教导要将国家、国家的人民、人类以及所有我所知道的置入自身之中，以便“成为一个真正的自我，一个自由的市民，一个国家的公民，一个自由的或真正的人，他们也在假设的外来的自我中看到我的真理和真实及对其所作的献身”。施蒂纳指出，这个“自我”，只是一个“幻想的自我”，一个“幽灵”（ghostly apparition），这个幽灵却是囚禁我们的“固定观念”（fixed idea）。^④

施蒂纳对于如同幽灵般附身的“固定观念”的批判，背后隐藏了对于任何抽象观念彻底除魅的要求。这些被自我设定（self-posit）的观念，无论是国家、社会、宗教，或是自由、平等、人道主义之爱，都被施蒂纳批评为精神的假象或是“替身”（semblance [Schein], seeming-body [Scheinleib] of a spirit），如同幽灵，反向箝制我们，主宰我们的思想与行动。施蒂纳对于自由主义、社会主义以及费尔巴哈人道主义的彻底批判，引发了马克思与恩格斯在《德意志意识形态》的激烈反驳。但是，正如Lobkowitz所指出的，马克思成熟期的历史唯物主义正是在他面对施蒂纳的挑战之下所展开的；此外，因为要面对施蒂纳的批评，马克思才抛弃了费尔巴哈式的人道主义。^⑤然而，Lobkowitz也指出，马克思不愿意放弃共产主义的理想，却又无法回驳施蒂纳对于观念理想的全面除魅，因此转而展开他的历史唯物论。Lobkowitz指出，马克思在《德意志意识形态》中所说的“要改变人们的意识状态，需要针对现有秩序提出不一样的诠释，以便透过不同的诠释而获得不同的认知”，正好与马克思自己所展开的唯物历史法则有所矛盾，而意味着对于哲学的召唤。^⑥

从黑格尔、马克思与列宁对于辩证法的阐释，我们可以得知，他们视“一分为二”为不断发生的辩证运动过程。矛盾辩证运动本身的绝对性，意味着运动的持续

进行，而对立面的彼此联系互涉以及二者之间的相符或是均势，总是暂时而相对的，总是在力量消长之间发生本质性的关系变化。若从此原则展开，那么社会中的阶级斗争，也应该是如同正与负、微分与积分、作用力与反作用力、正极与负极，或是原子的化合与分解，不断在运动与变化的过程之中，也必须持续进行具体分析，才能够理解社会状况中阶级矛盾的形态与性质，以及其内在转化与替代形式。

巴迪乌在1972年与Lazarus组织的“延安选集”系列，目的在于参考中国如何抵制苏联的修正主义，以便他们能够抗拒法国当时的修正主义。^⑦不过，当时巴迪乌却没有准确地指出在“一分为二”与“合二而一”的辩论中，杨献珍所提出的“合二而一”只是与“一分为二”同样处于辩证运动过程中的一点，却被陈伯达与康生借用来支持斯大林以及批判苏修的替代物，其引发的效果是思想上实体化的阶级斗争，其所反映的则是中国共产党内极左派的兴起。三十年后，当巴迪乌回顾20世纪历史过程中“一分为二”的两个对立思维，才直接指出：二战所导致的美帝国与社会主义阵营的两大阵营对峙，其实是辩证动力的停滞，以及其中隐含的“合二而一”的保守主义思维。冷战时期两大阵营的主要对立——美帝国与社会主义，以及看待此对立的两种思维——共产主义所看到的阶级对立，以及法西斯主义所看到的民族与种族对立，都是对立的绝对化，而后的延

① Max Stirner, *The Ego and Its Own* (1844; Cambridge University Press, 1995); [德] 施蒂纳：《唯一者及其所有物》，金海民译，北京：商务印书馆，1997年，英译本第7页、中译本第5页。

② 同上，中译本第394页、英译本第324页。

③ 施蒂纳指出社会（gesellschaft）一词的词源有“大厅”（sal）的意义。同上，中译本第236—237页、英译本第193—194页。

④ 同上，中译本第241—243页、英译本第198—200页。

⑤ 韩国学者郑文吉透过1960年代到1970年代日本学界对《德意志意识形态》以及MEGA手稿的研究，指出L森川喜美雄的研究说明了马克思虽然与恩格斯在《德意志意识形态》一书中对于施蒂纳进行批判，但是，从马克思的手稿可以看出，马克思其实真正批判的对象是普鲁东。马克思延续了施蒂纳的分析架构，但是指出施蒂纳的批判模式没有遵循辩证法，断然否定了资本主义社会的“普遍的交易”，从而提出关于共产主义社会的构想。森川喜美雄也说明马克思与恩格斯的论点并没有完全一致，然而置身于当时社会主义运动的转变中，马克思逐渐发展并且形成他的论点。见[韩]郑文吉：《〈德意志意识形态〉与MEGA文献研究》，赵莉、尹海燕、彭曦译，南京：南京大学出版社，2010年，第167—217页。

⑥ Lobkowitz, Nicholas. “Karl Marx and Max Stirner.” *Demystologizing Marxism: a series of studies on Marxism*. Ed. Frederick Adlemann JL. Netherland: MartinusNijhoff, The Hague, 1969. 64—94. 见Lobkowitz 71, pp. 89—90.

⑦ Badiou, *Rational Kernel of Hegelian Dialectic*, pp. 3—4.

伸性对立,更引发了韩战与越战。巴迪乌指出,中国在1965年针对“一分为二”与“合二而一”的激烈辩论,说明了那个时代如何思考这个辩证过程的内在悖论。在“一分为二”与“合二而一”的背后,是对于持续辩证运动的分裂的渴望,还是对于回到旧有的“一”的秩序的渴望?20世纪两大阵营的对峙,背后持续透露出渴望透过暴力而获得统一,并且认为这种统一是真理。这种将现实固着于辩证对立的一端,以表象固定,并且企图从表象消灭此对立,其实已经否认了“一分为二”的辩证运动之持续发生。^①

矛盾论与辩证法所揭示的思想严格性,在于要求我们面对历史过程以及当代进行具体分析,以便理解权力拥有者与无权力者之间的主要矛盾如何被不同历史形式所替代,国家掌权者与资产拥有者如何共同合作,甚至与国际资本成为同盟,而在不同的教育、法律、文化、媒体等各种体制中,巩固生产关系与生产体制,而使得无产者成为完全无法为自身争取权力的阶级。资产者与无产者在历史进程中被既定的共识模式与延伸的体制所制约,陷入“一分为二”被实体化的路径,则会自动循环,而无法被中断。要揭露这个自动生产与循环的二元结构,便要以辩证法的思维,针对复杂历史条件与现实状况进行具体分析。

面对50年代逐渐进入冷战格局的国际形势以及国内的变化状况,毛泽东在陆续发表了关于“一分为二”以及主要矛盾与次要矛盾的分析,提出了“不断革命”的阶段运动。50年代的冷战结构,促使原本具有物质辩证运动的持续性“一分为二”,转变为固着于僵化意识形态立场的观念性对立,更成为内部区分敌我的修辞。毛泽东本人或许持续保留了他的辩证性格,但是他所提出的“一分为二”以及阶级斗争,却成为运动中藉以挖除不同质的社会成分之口号。这些以重构新社会与新国家为借口而执行纳入性排除的治理模式,既挖除又纳入治理范畴,成为冷战结构例外性的常态。

六、唯物辩证法与历史发生学

我认为重新思考“一分为二”的唯物辩证逻辑,可以让我们检视历史发生过程如何以社会作为运动状态的发生场所,以及为何阶段性地出现了片面主观而具有宰制压迫性的治理律法。唯物辩证,并不意指仅有物质之运动,而是持续依附于对象物的心灵外显:无论是感受或是思想,都源于身体在特定历史时空所承受以及依循的符号法则,并且从而展开层层复迭的观念、法令、制度。阿图塞晚期关于“无”作为社会起源的论点,是一个思考历史发生学的参照点:在空无(void)中原子偶然偏移(clinamen)而相互撞击的历史环节中,不同

人群交汇而形成了社会。这个以“无”为起点的社会,由于为了防卫自身再度坠落于空无的深渊,而建立语言与律法,设定契约,甚至会引发人民的热情,进行无止尽的防卫性战争。阿图塞指出,如何持续检视并修正占据优势的社会契约与语言逻辑之不合理形式,才是思考根本平等的问题。^②

章太炎的国家论也是另一个可供参照的思考轴线。章太炎透过佛教的缘起论,提出国家作为一个主体,实际上只是一个“空处”,容受如同流水日日不同的人民,而并无实体。人民与国家的关系,如同线缕与布帛,线缕经纬相交,在动态关系中组织成布帛,而人民也在动态关系中组织成国家。“一线一缕,此是本真,经纬相交,此为组织。”人之组合,无论是村落、军队、牧群或是国家,都没有实体,没有自性;国家作为一个组织,也并无实体,而只是运动中存在的变化状态。^③章太炎在20世纪初期,经历辛亥革命、军阀割据、袁世凯称帝、南北战争,先后对于国家、大总统、中央政府、代议制度以及宪法之权力过大而超出人民的现象,持续提出根本性的质问,其批判力量都来自于对于组织体制的虚构性之认识,对于顺违串习与庸众共识背后权力结构的检讨,以及假私心为公器、执着为实之悖谬的持续揭露。^④

阿图塞与章太炎的“无”的否定性辩证观点,并不会取消社会的制约性格或是批判思想的政治性,而是提供我们质疑任何为了巩固制约而制定的符号法则,并且检视历史发生学的动态结构。从历史发生学的角度重新思考50年代复杂的历史过程,可以让我们分析多元决定因素如何造成了冷战结构下海峡两岸强制性的治理机制,以及各自社会内部为了建立稳定秩序而造成的内在压迫与矛盾。台湾海峡这个具有象征意义的地理空间,以及50年代替台湾两岸冷战局势定调的几次海峡危机,都让我们看到开启冷战结构的关键环节所涉及的多重因素,以及最后决定因素与现实条件的绝对化如何形塑了两岸社会后续的内部矛盾。

① Badiou, “One Divides into Two,” *The Century*. (Cambridge & Malden: Polity, 2007), pp. 58–67.

② Althusser, “The Underground Current of the Materialism of the Encounter”, *Philosophy of the Encounter, Later Writings, 1978–87*. Trans. by G. M. Goshgarian (London & New York: Verso, 2006), pp. 163–207, esp. 169–177, 185–187.

③ 章太炎:《国家论》、《太炎文录初编》,《章太炎全集》第4卷,上海:上海人民出版社,1985年,第457–465页。

④ 本人在《庄子、毕来德与章太炎的“无”:去政治化的退隐或是政治性的解放》一文中,曾经分析章太炎以“无”的概念提出关于国家的激进观点。参见刘纪蕙:《庄子、毕来德与章太炎的“无”:去政治化的退隐,或是政治性的解放》,《中国文哲研究通讯》22卷3期,2012年9月。

当我们拉长历史的轴线，我们会注意到历史中的台湾海峡具有不断变化的空间意义。大陆东南沿海的海洋贸易以及商业行为有其生计之所需，也有生活环境之自然条件。沿海人民多半入海从商，远航至世界各地，造船业也随之非常发达。在欧洲航海时代开启之前，中国的航海技术以及贸易圈已经相当广泛。根据历史记录，8世纪以降便已经有大量阿拉伯人与唐代中国通商的记录。^①台湾海峡在海洋贸易时期已经相当重要，是台湾艋港（今日北港）、福建安海、厦门、泉州以及日本平户之间贸易的重要通道。郑芝龙与王直等人具有多种语言能力，长于外交斡旋以及军事经略，穿越台湾海峡来往于日本、越南、印度等地区，平衡海上势力，并不是罕见的例子。中国历代衣冠南迁，台湾作为不同时期不同人口移入的汇聚地，在历史偶然发展中持续形成社会，也不断透过新移民的加入而重构，是长时段历史下的必然过程。在这个历史过程中，原有的社会结构从各个角落不断内部转化创生，出现了在地性的社会活动以及民间组织，发生了各种体制，也发生了各种先后移民抢夺土地或是占取资源的冲突与械斗，当然也发生了复杂而丰富的思想以及创作。

国家由不同的异质文化与族群介入，透过书写而构成了持续变化并且政体不断更迭的文化场域。正如克利斯蒂娃（Julia Kristeva）所言，国家是由各种异质成分所构成的符号体（symbolic body）。^②我认为只有承认并且面对国家作为符号场域的虚构性，我们才会观察到其中发生的各种符号领域以抽象概念“一分为二”的主权争夺之战，以及立法巩固既得利益与排除异己的思想暴力。任何建立社会稳定秩序的权力机关，必然会产生这个秩序所固定的权力结构以及利益分配，也会造成分配之下的压迫与排除。正如马克思从分析商品分裂之辩证法补充了黑格尔的“无”之思想运动，阿图塞与章太炎从不同立场提出检视国家实体的以“无”为第一假设的辩证思维，都可以协助我们思考国家机构制定之名与法如何具有利益分配的箝制性。所谓利益分配，并不仅是指资源与财产的拥有权，更是指获得资源与财产的能力。这个赋予能力的前提，在某一些社会涉及了语言与阶级，在其他社会则涉及了肤色与出身背景，工作类型，或是宗教派别。拥有能力以及资源的人，便具有累积并扩张资本的立足点；不拥有能力与资源的人，则不被计算为一分子，或是成为次等公民。因此，针对任何作为符号体的“国家”，都须要持续检视其体制化的历史过程以及合理化基础，以便分析其隐藏的符号暴力。

所谓恢复马克思“一分为二”辩证逻辑的严格性思考，便意味着透过以“无”为前提的历史发生学，检视不同历史环节的时空坐标如何在多元决定因素下发生了转变，并且分析稳定治理体制建立之同时，主导性的经济形式以及生产关系，如何透过符号法则，再次形成了

内在的“资产 - 无产”或是“有分 - 无分”的阶级矛盾。“一分为二”的动态辩证逻辑使我们可以具体分析运作中的经济生产范畴，揭露被视为理所当然的价值体系之下遮蔽的无产者位置，并且辨识当今被剥削却无法命名也不被辨识的新形态的“无产者”。

历史持续在进行与发生之中。只有持续检视社会内造成僵化结构的符号边界，才有可能针对具有箝制与排除作用的宰制性观念进行批判，使既定的僵化观念不至于重复复制自身，也使具有压迫性的符号边界得以被打开。因此，进行“一分为二”辩证逻辑的思考，让思想空间得以持续以辩证运动的方式进行，不断针对意识形态的观念划分提出质疑；如此，我们才有可能持续打破被神圣化与实体化的符号疆界，开始思考历史过程中不断发生变化以及重组的共居社会，以及思考如何可能获得根本平等的公共空间。

（责任编辑 欣彦）

^① 海上通商港口主要集中在广州、交州、扬州、泉州等地。北宋开始设置市舶司，并征收关税。南宋时期各通商港口更为繁华，尤以泉州为盛。可参考桑原隲藏：《唐宋元时代中西通商史》（原书名：《提举市舶西域人蒲寿庚之事迹考》），冯攸译述，北京：商务印书馆，1920年；蓝达居：《喧闹的海市：闽南港市兴衰与海洋人文》，江西：江西高校出版社，1999年。

^② Julia Kristeva, *Nations without Nationalism*. (1990) Trans. Leon S. Roudiez. New York: Columbia University Press, 1993.

第三届“毛泽东与当代中国”学术研讨会观点摘编(下)

王绍光 胡 靖等

【编者按】2013年11月29日至30日,“毛泽东与当代中国——毛泽东诞辰120周年国际学术研讨会”在中山大学举行,研讨会由中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所、中山大学中国马克思主义解释史研究中心、广州大学马克思主义学院联合主办,这是继2008和2011年后,第三次以该主题举办的毛泽东研究会议。来自中国大陆、台湾、香港和美国、澳大利亚、韩国、越南等多个国家或地区的代表六十余人参加了会议。

会议秉承思想开放和学术争鸣的精神,在多维度、多视角、多学科的思想交锋中深化了对问题的理解。为了较为全面地反映本次会议的成果,展示毛泽东研究的最新动态,本刊依据会议录音整理以及与会者提交的论文,围绕“毛泽东的评价及其研究方法”、“毛泽东与当代中国的社会主义道路探索”、“毛泽东与当今世界格局”等问题,对部分与会学者具有代表性的观点进行了摘编,并分上下两篇与读者共享。当然,由于篇幅限制,编者不得不有所取舍,在此对未被编入本文但同样为本次研讨会贡献真知灼见的学者表示真诚的谢意和歉意!

中图分类号:A84 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2014)02-0050-10

毛泽东与当代中国的社会主义道路探索

王绍光*: 代表型民主与代议型民主

在西方的主流意识形态里,有一个似乎是不证自明的基本假设,就是只有领导人经过竞争式的选举产生的制度,才享受所谓的正当性和认受性(国内翻译为“合法性”),而所谓的威权主义体制不可能获得民众的支持。中国被不少学者看作是一种威权主义体制,他们将这个假设推到中国的个案,就认为中国的体制不可能享有正当性和合法性。但是有大量的实证数据、调查数据表明,中国体制在中国老百姓心中的认受性或者叫合法性都是非常高的。

我的主要论点是:第一点,从需求方看,中国人总体偏好代表型民主,也就是一般人所说的实质民主,而不是代议型民主,或者说形式民主;第二点,从中国体制的供给方来看,中国已经发展出一套代表型民主的理论和运作方式;第三点,从效果上来看,代表型民主的实践使得中国的党国体制能够较好地回应社会的需求。简而言之,中国体制之所以认受性比较高,是因为中国践行了一种符合民众心愿的新型民主,我把它称为代表型民主。

先讲需求方,中国老百姓到底希望看到一种什么样的民主?我这里运用一组历年的跨国、跨地区调查数据来展示亚洲各地民众对民主的理解,包括中国大陆。我们把问卷里面的问题相匹配,可以看得很清楚,中国老百姓对民主的理解更多地偏向于实质上的理解,而不是

形式上的理解,比如说看能不能办事情、能不能办好事、能不能让社会变得比较公平。这一点非常重要,因为我们讲民主,就是人民主权,就是人民当家做主,人们怎么理解民主,实际上影响到民主怎么进行的方式。这是第一点:中国人的民主观。

第二点,我介绍两个概念,一个叫代议型民主,一个叫代表型民主。这两种民主侧重点非常不一样:从代表型民主的角度来讲,最关键的问题是政府是否具有代表性,就是政府所作所为能不能代表大多数老百姓的利益;而代议型民主最关心的是“代议士”是如何产生的。我们在内地常常把“representative”翻译成“代表”,但这种翻译恐怕是不准确的,翻译成“代议士”更为准确。代表型民主关心政策是否反映人民的基本需求,而代议型民主关心的是选举与集团政治是否具有正当性;代表型民主关心的是政治制度是否产生诸如社会正义、良治、福利、民享等实质效果,而代议型民主关心的是政治制度是否带有诸如民权、自由、正式制度与程序等形式特征。

第三个问题是中国代表型民主的理论,就是毛泽东和中国历代共产党领导人的理论。我认为从代表型民主这个角度来说,在过去的几十年里面,中国实际上已经形成了一套代表型民主的理论。它由四大部分组成,分别是:代表谁、由谁代表、代表什么、怎么代表。

* 作者简介:王绍光,香港中文大学教授。

代表谁？就是代表人民，要为人民服务。谁是人民呢？毛泽东在1948年的一段话讲到了他对当时什么是人民的理解，人民不仅仅包括无产阶级和贫下中农，也包括其他的阶级，但是他有一句话很重要，就是以劳动人民为主体。今天我们改革开放以后，人民这个概念的内涵、外延当然跟以前不一样，但是主体依然是广大劳动人民。代表谁的问题最重要，这跟西方自由主义形成了鲜明的对比。在自由主义的词典里面，根本不存在社群、阶级这些群体概念。他们强调的是个人，所以不会有“代表人民”这些说法，只有追求一己私利的个人才值得代表。

由谁代表？按照中国代表型民主的概念来看，所有行使政治权力的人，既包括正式选举出来的代表，也包括手握实权的其他官员，都应该代表人民的利益。有责任代表人民利益的人应该通过各种方式与人民群众打成一片，并在此过程中不断地改造自己。这就跟授权论和问责论对“代议士”角色的设想（即高人一等的政治精英）形成了鲜明的对比。

代表什么？我们现在经常讲要代表人们的偏好，但是缺乏对偏好的阶级分析。不管从哪个国家的数据，都可以看得很清楚，各个阶级的偏好是不一样的。衣食无忧的社会中上层阶级，往往表达的是**主观要求**，因为其基本需求已经解决了。而比较穷的中下层阶层，往往表达的是**客观需求**，比如就业、就医、住房、就学、社会保障。**需求和要求**是不一样的。中国的代表理论更强调的是人们普遍的客观需求。当然客观需求也不是一成不变的，这就要求行使代表责任的人要不断地跟人们互动，以了解客观需求的变化。

怎么代表？这就是群众路线。群众路线一般会被看作共产党传统中的民主决策方式，但是从我的角度来看，群众路线也是最具中国特色的代表方式。在中国历史上，把群众路线作为自己“根本的政治路线”和“根本的组织路线”的中国共产党把亿万普通老百姓第一次带上了政治舞台。不管任何时候、任何地方，亿万民众的觉醒都是实行民主的先决条件。在这个意义上，有一位美国学者沃马克把以群众路线为特色的中国体制称之为“准民主体制”（Quasi-democratic system）。

实际上，我刚才讲到的代表谁、由谁代表、代表什么、怎么代表，暗合了林肯讲的“民有、民治、民享”。最近我们看到刘云山的讲话（即《为了谁、依靠谁、我是谁：关于贯彻党的群众路线的几点思考》），也正好符合我刚才的解释。

我想把群众路线和西方民主概念的关键词联系起来，这就是公众参与。我们可以把公众参与作一种分析。公众参与是这么一种假设，政策制定者可以关在房间里进行决策，公众可以推门进来，影响决策者。参与决策机制无非是把门打开，但是决策者不会走出去。就理想状

况而言，有强势利益群体，有弱势利益群体，他们理论上都可以影响决策，但事实上弱势利益群体对决策者的影响非常之小，而强势利益群体对决策者的影响非常之大。所以“参与”这个词，虽然是个好东西，但是作阶级分析的话，你会发现它也是有问题的。

群众路线不太一样，有决策者，有强势利益群体，有弱势利益群体。在理论上，群众路线强调决策者要走向各个利益群体，深入他们，到群众中去；更重要的是到弱势利益群体那里去，就是到普通老百姓那里去。当然在实际上也可能出现这种情况，就是决策者也走出去了，但是更多的是和老板互动，和投资者互动，招商引资，而忽略了普通民众。但是群众路线的作用是要培植群众观点，要设身处地地来了解民众的需求，同时要汲取民智。它也有缺陷，就是取决于决策者是否有主动深入群众的意愿，以及深入哪些群体。

所以参与和群众路线是非常不一样的，但都有比较优势。公众参与的比较优势是表达民意，对决策者施加压力。群众路线的优势是培植群众观点，了解民情，汲取民智。在这个意义上，这两者实际上是可以互补的。又有参与，又有群众路线，这样的民主就可以更好地实现我所说的代表型的民主。

胡靖*：毛泽东的“所有权”革命

鸦片战争以来，中国近代基本处在生产结构转型中，而结构转型又主要表现在国家工业化诉求上面。只有工业化才能完成历史对国家、民族生存的拷问。毛泽东面对这样一个庞大的烂摊子，开展了所有权的革命。

所有权革命是毛泽东对中国未来开出的处方。他几乎一生都在追求社会主义道路，坚决反对修正主义道路和资本主义道路。社会主义道路最本质的就是生产资料公有制，其中包括农地的集体所有制。毛泽东为什么要坚持所有制革命？如果我们不能够回答这个问题，我们就很容易认为毛泽东的社会主义，包括人民公社、集体化是一种疯狂的乌托邦想象。但我的研究表明，毛泽东的社会主义决不是乌托邦，而是有他自身的深层逻辑。

第一，中国工业化是实现救亡的唯一路径。但在路径选择上缺乏稳固的农业基础来提供充足、稳定、持续的农产品供给，没有这个前提是不可能今天的工业化、城市化的。这是第一个逻辑。

第二，要有稳固的农业基础，首先要有稳定的农业生产率。而农业生产率的稳定，需要农业生产条件具有较强的抵御自然风险的能力。在中国历史上，中国农业

* 作者简介：胡靖，（广州510631）华南师范大学“三农”与城镇化研究所教授。

基本无法抵御一般的干旱、洪涝、病虫害等自然灾害，所以饥荒在中国历史上是常态。而这种常态肯定不能满足工业化的需求。因此，中国首要任务之一，是改变农业生产条件的脆弱状态，提高其生产率和抗灾害能力。但是，改造农业生产条件非常困难。因为农业生产条件地域非常广阔、复杂。在历史上，除了极少数水利工程，如四川的都江堰，绝大多数的农村地区都是看天吃饭。同时，小农生产方式，对应的是分散的没有分工的生产力，而非具有明确分工的系统生产力（这是两种完全不同的生产力）。现代生产力建立在分工的基础上，而小农基本上没有分工，所以小农经济根本无法完成这一奠定中国现代化基础的历史使命，就是说它无法提供一个稳固、可持续的农业基础。我们都知道“愚公移山”的故事，它说明了愚公没有超越家庭、血缘以上的集体动员能力，所以他没办法完成移山的夙愿。愚公移山这样一个故事反映了农民的合作多么困难，愚公提出要依靠子子孙孙，为什么没有想到要依靠农民的合作呢？列子把这个问题回避了，我感觉到列子应该认识到可以走这条路，但是他为什么不写进去呢？一个重要原因是农民的合作太困难，根本无法实现。

从经济学的角度看，农地私有产权和农业的产业缺陷导致小农之间的博弈、谈判成本巨大，根本无法达成合作的契约以形成有分工的系统的生产力，因此历史上农民自愿的合作是无法实现的。曹景清先生有一句话很精辟，说“农民善分不善合”，所以愚公移山的故事跨越数千年，一直延续到1953年的合作化运动。不是农民不愿合作，而是这种巨大的交易成本、谈判成本、博弈成本使他们没办法达成一种契约。但要形成有分工的系统的生产力，就必须促使农民合作。既然历史证明小农之间无法通过博弈，自愿形成有效的契约，就必须寻找其他的路径。这就是毛泽东开出的处方，他1940年在《新民主主义论》中提出中国要走社会主义道路。这不是空穴来风，而是他对历史了解、洞察之后做出的一种判断。前人的路既然走不通，所以必须要走一条新的路。以具有一定强制性、暴力性的革命，改变小农的私有权状态，变农地私有产权为农地公有产权，这是他的一个历史突破。由此可见，毛泽东是一个真正明白历史唯物主义的马克思主义者。

中国从1953年开始所有权革命，即初级社、高级社和人民公社。“一大二公”并非完全无理，它对应的是农村的集体行动单位的圈层的扩大，农民的行动能力从自然村放大到一个乡再放大到一个县。像四川的黑龙滩水库、广东的万绿湖，农民合作的规模已经超出了乡的边界，甚至超出了县的边界。它导致的后果是中国在30年的集体化时期基本解决了农村小到农户，大到自然村、乡、县、市、省的各个圈层的小水利、大水利的几乎全部难题，实现了水利化，从而为中国的工业化奠定了坚

实的农业基础。这是毛泽东的人民公社留给我们的一个遗产。我们现在的农业基本上能够抗击一般的风险，能够稳定的可持续的提供农产品，能够顺利的实现工业化、城市化，没有这样的基础是不可能的。今天我们面对广大的农村地区集体化时期的水利化遗产，各级政府和主流学界都屏蔽了基本的事实，在30年的改革开放过程中，只知道“完全否定”，而失去了起码的感恩之心。

但是集体化并非没有问题。集体化的成功在生产条件领域，但问题集中在生产过程之中。集体化的问题是因为农业的产业缺陷、干部素质等原因，生产过程更适合承包方式，而非企业管理方式和“大呼隆”的方式。在企业，工人一般上午8点钟上班，下午6点钟下班，但在农业里面就不能这么做。因此在人民公社后期，生产效率的下降是明显的。毛泽东在晚年可能无法理解人民公社的这种困境，他提出的农业学大寨，多多少少受到了抵制。这一点可能毛泽东也比较困惑。相对于大寨，西沟比较成功地在集体化的基础上，完成了管理方式的分割。西沟在生产过程中，灵活地采取了不少生产责任制。所以我斗胆想象一下，如果毛泽东提出的不是农业学大寨而是农业学西沟，可能情况就不一样了。

今天的农地改革，在对毛泽东“所有权”革命否定的同时，走到了制度的极端。农地的整体性在毛泽东千难万险、千辛万苦整合起来以后，又重新被破坏并细化，这种历史性的倒退带来的巨大的不确定性，将会在未来慢慢明朗化。

徐俊忠*：新中国毛泽东的农治思想

最近一段时间以来，我一直在从事毛泽东农治思想与实践的研究。本次提交会议的文章很长，但似乎话还没讲完。今天借助这个机会，也只能简要报告其中的一些想法。

首先讲一下概念。时下人们比较热衷于“三农”，即农业、农村、农民。但实际上，这三个概念并非同一层面的。其中，农村具有更加综合的意义。台湾自从1949年以来，用“农村复兴”去统称其农治战略的综合内容。这些年，随着涉农问题的复杂，“三农”概念已经显得过于狭窄。于是，就有人提出应该增加所谓“农企”和“农社”的“五农”概念。也有人提出还有一个“农民工”的问题，这就变成所谓的“六农”问题。但即便如此，问题仍然千疮百孔。至少在当今的涉农问题中，还有一个农民家庭生活支离破碎的问题。全国由于农民工的大流动，常年出现了成亿的体制性“鳏夫”和体制性“寡妇”，还有几千万的所谓“农村留守儿童”

* 作者简介：徐俊忠，（广州510275）中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所教授。

问题等等，这说明除了以上的“三农”、“五农”和“六农”之外，还有一个农民的家庭生活的问题。问题的重要性不仅在于它事关广大农民的生活方式与质量，还事关国家的未来。因为你如果让几千万农村儿童长期处于“留守”状态，中国未来就可能面临着一个巨大的“麻烦人群”。毛泽东对于中国涉农问题思考的视野，绝对不是这样支离破碎的。他与晏阳初、梁漱溟基本属于年龄上的同辈人。晏阳初的所谓中国农村存在着“愚、贫、弱、私”问题的说法，毛泽东是有深切同感的。对于这些问题无法以支离破碎的方案去应对。毛泽东所固有的马克思主义立场和思维方式，也使他不可能陷入对于问题的支离破碎解决之中。事实上，至少自从新中国建立以来，毛泽东对于中国涉农问题的方案，就是一个涵盖生产与生活的综合性方案。这一点，从他主持编辑的《中国农村的社会主义高潮》和亲自主持制定的《1956年到1967年全国农业发展纲要》看，就十分清楚。它们都涉及关于农业生产方式和农民生活方式现代化的一系列基本和重大的问题。用所谓“三农”之类的概念根本就无法概括，甚至无法理解他这一方面的基本想法。因此，我在讨论毛泽东的涉农思想时，不愿意沿用当下流行的所谓“三农”或者“五农”、“六农”等这类概念，而是采用“农治”这一概念。

对于这个概念的内涵，我主张应该回到毛泽东自身对于问题的理解上。也就是说，它应该是一个涵盖农民生产方式和生活方式现代化发展的综合性概念。这一概念完整地表达一种把生产与生活有机统一起来，通过改变农民的生产方式，提高生产能力与水平，去达致提高农民生活水平与质量，促进农民生活方式现代化的基本思路。因此，国家对于农村的治理，不仅仅在于发掘农民在国家现代化，尤其是工业化过程中的贡献，还应该努力帮助和引导农民改善生活条件，进而改善生活方式。真正把农民既当作国家现代化发展的重要推动力量，也当作国家现代化发展的目的。我认为，这一理解符合毛泽东对于问题的思维逻辑。甚至如果不从这一方面去理解问题，你就几乎无法理解50年代中后期毛泽东主持制定的那个“农业发展纲要”的丰富内容，甚至会觉得那是一个几乎“文不对题”的文件，因为它在“农业发展纲要”的文件标题下，写了许多诸如改善居住条件、除四害、努力消灭疾病、保护妇女儿童，对鳏寡孤独老人实行“五保”，扫除文盲、发展文化教育事业，发展农村广播网、电话网和邮政网，以及发展农村交通道路等等内容。同时，这一理解也彰显了毛泽东思考当代中国涉农问题的整体性。没有这种思维的整体性，政策就会偏颇、失衡，甚至导致治理的失败。可以说，这是我之所以要使用“农治”，而不是采用人们常用的“三农”之类的概念去概括毛泽东这一方面思想的一个重要原因。

下面，我着重讲一下毛泽东农治思想中的组织化、

集体化道路问题。晏阳初说中国农民存在着“愚、贫、弱、私”的致命问题。这一判断几乎成为那个时代多数知识分子的共识，它也内涵着提高农民组织化的解决思路。当然，晏阳初所致力措施，主要是通过“平教”促推农民的合作化，而不是集体化。毛泽东则不同，他是通过合作化而引导农民不断走上集体化道路，从而使中国农民获得了高稳定状态的组织化形式。随着改革开放以后，农村经济体制的调整，毛泽东所倡导和实施的方案受到了尖锐的质疑和批评。甚至有人认为这一方案本身就是毛泽东囿于某种极“左”教条的产物。现在的问题是各种质疑和批评的声音，几乎模糊、淹没甚至扭曲了毛泽东这一方案的真实内容，以至于建构起一个面目全非的毛泽东形象。这使得我们不得不对问题进行进一步讨论。

中国农村走上集体化道路，不能说没有意识形态的作用因素，但主要的还是着眼于如何尽快改变农村落后的农业生产条件，充分挖掘农村各种生产发展的潜力，实现向生产的深度和广度进军的问题。毛泽东在编辑《中国农村的社会主义高潮》的过程中，就多次讲到中国农村总体上看是人多地少、条件恶劣、耕种粗放。因此，不论是适应国家工业化发展的要求，还是解决农民的生存与发展的需要，都只有通过组织起来，走集体化的道路才有可能。他甚至反复强调，尤其那些人均只有三五分地的微型小农区域的农民，更应该比那些拥有较多土地区域的农民，尽快的组织起来，道理就在于微型小农比拥有更多土地的农民的生存条件更加恶劣。这里的问题还在于当时国家“一穷二白”，根本无力以资金、机械和科技等资源去投入于农业发展，唯一可能利用于改进农村状况的资源就是农村那个巨大的人口。集体化实际上就是实现把巨大的人口压力转化为人力资源优势的重要组织方式，以使农村有可能通过对于劳动力的合理调配实现对于农业的劳动积累，从而不断改善农村生产与农民生活的状况。综合毛泽东这一方面的思想，农民的集体化被赋予的功能主要包括：

第一，改变农业生产的落后条件。通过集体化，汇集以往小农过于分散而闲置的劳动力资源，兴修农田水利设施，平整土地，拓荒开垦等等。这是实现劳动积累的重要形式，也是优化农业生产条件的最基本和最初始的条件保障。毛泽东时期，集体化为中国的农业留下了8.6万座水库、619万座塘坝，使全国农田灌溉面积由新中国成立初期的2.1亿亩提高到7亿亩，这是一笔具有长久红利的重要遗产。

第二，实行精耕细作。在中国的农史上，使“精耕细作”成为表述农业生产状况的，据说就是形成于上个世纪五六十年代的集体化时期。中国向来就是耕地严重不足的国度，精耕细作应该是中国农业的内在要求。但是，长期以来受制于国家的科学文化水平和农民受教育

状况的落后，中国农业生产基本属于粗放类型的。毛泽东曾经指出，人均土地不多，加上耕作粗放，这是造成中国农村劳动力大量过剩的重要因素。这种状况的改变开始于农村的集体化过程。究其原因，应该是农村碎片化的生产资源通过集体化而得到整合，形成示范带动效应和实施劳动技能教育的条件更加优越。特别是随着毛泽东主持编辑的《中国农村的社会主义高潮》的出版发行，它所推荐的精耕细作的大量案例广泛传播，毛泽东后来总结的“农业八字宪法”也在集体化过程中深入人心等等。这都极大地改变农业原有粗放性发展的生产方式。

第三，推行多种经营。尽管依靠集体的力量，中国农村有效地改善了落后的农业生产条件，有效地推行精耕细作，但由于中国农村人口实在过于庞大，仅仅依靠既有的农业耕种项目，依然不能从根本上解决农民的出路问题。因此，毛泽东为农民集体化提出的另一个重要任务就是发展“多种经营”，向生产的深度和广度进军。从发展的战略上看，毛泽东一再指出，中国既不应该也不需要让那么多人去从事粮食生产，必须考虑农村劳动力的出路问题。从改善当时农民的生活困难看，随着国家对主要农产品实行统购统销以后，农民在种植方面基本没有自由选择的余地，完成国家繁重的统购任务，农民的生活也并不宽裕。任何政府都不能让农民长期这样生活下去。怎么办？毛泽东认为，集体化提供了解决问题的可能，出路就是“多种经营”。这样，对于农村产业发展，较为完整的表述就是“精耕细作”加“多种经营”。他认为，农村具有发展多种产业的潜在可能。随着农民组织化的实现，结束了所有农户都去耕种一小块土地的生产方式，这有利于解放大批劳动力。因此，各地只要能够因地制宜，合理调配人力资源，发挥民间智慧，就能够把多种经营发展起来。他曾经以广东顺德由一个养蚕能手，带动一群社员，发展蚕桑业的例子，强调农村多种经营的现实可能性。最近，我阅读了大量毛泽东的言论和相关文件，印象最深之一就是关于农村必须借助集体力量，大力发展“多种经营”的思想。可以说，从五十年代到六十年代和七十年代，不论是经济的顺境还是逆境，他的这一思想都是一以贯之的。为此，他专门给各省、市、自治区的党委书记写信，反复做出批示，亲自树立典型，并不惜批评甚至斥责那些对此不热心、有抵制的部门干部。后来，这一思路进一步发展为力倡“社队企业”，并认定这不仅是农村集体经济“光明灿烂的希望所在”，也是国家实现符合国情的“工业化”和“城镇化”的唯一正确的道路。因为，通过工农并举，大力发展“社队企业”，中国的广大农村就有可能实现劳动力的“在地转移”，避免西方工业化过程中出现的大批劳动力向城市“盲目流动”的现象。实际上，这是一条“在地工业化”，进而“在地城市化”的

道路探索。在历经农民工大举进城所导致的乡村凋敝、城市拥挤不堪、城乡生活动荡混乱的今天，这种探索的意义就显得更加夺目和引人深思！

当然，我们也清楚地看到，毛泽东这种农村集体化道路的发展并不平坦。尤其发展“多种经营”，长期以来都十分艰难，通过“社队企业”而实现农村“在地工业化”和“在地城市化”的道路，更是走得一波三折。因为在1958年大办社队工业出现乱子以后，社队工业受到中央发文明令禁止。这意味着农村集体组织受到了“去工业化”的处理。后来，毛泽东虽然借助所谓的“五七指示”，以及第一次全国学大寨会议召开的特殊时机，通过批转人民来信的方式等，锲而不舍地坚守着这一主张，但它也远未成为党内决策高层的共识。直到党的十一届三中全会以后，党内决策高层仍然不断有人高调批评发展“社队企业”，质疑毛泽东关于社队企业是“光辉灿烂的希望所在”的论断。这种情况告诉我们，毛泽东的农村集体化主张并没有在实践中得到全面地贯彻。因此，在对于毛泽东农治思想中的农村集体化道路进行评价时，就必须防止以所谓实践的失败而否定其理论的探索意义与价值，更必须反对以背离毛泽东主张的实践上的失败而建构出一个失败的毛泽东形象！

成谨济*：如何看待毛泽东的文化革命

我们可以说，每个思想的发展脉络当中，应该有一个作家，还有一个解释家。比如说孔子可以称为一个作家的话，那么孟子就是伟大的解释家；马克思可以说是一个作家的话，列宁就是伟大的解释家。不过特别遗憾的是，我还没找到对毛泽东的比较好的解释家。在中国的历史叙事当中，有很多种类的“毛泽东思想”概念，这些概念复杂而且模糊。在这些“毛泽东思想”概念中，最有影响力的解释版本是邓小平的“毛泽东思想”概念。这个概念可以说是改革开放以后中国共产党的“毛泽东思想”概念。邓小平的解释，我觉得有很大的问题。邓小平的“毛泽东主义”主要是由两个文本来组成的，一个是1981年《关于建国以来党的若干历史问题的决议》，第二个是《毛泽东选集》。大家都知道，中国的很多作家、思想家、政治家都有全集，鲁迅有全集，但毛泽东没有全集。为什么中国共产党还没出60年代、70年代毛泽东的文章？到底有什么问题？最起码，这个选集的问题就是删掉毛泽东思想的一个部分的逻辑，就是50年代后期以后的毛泽东思想，在“毛泽东思想”当中被删掉了，所以这不是一个完整的毛泽东思想。在《决议》中，邓小平明确地说，50年代以后的毛泽东思想是错的，毛泽东的错误思想不属于“毛泽东思想”，

* 作者简介：成谨济，韩国首尔市立大学教授。

这样一来，“毛泽东思想”就是完全对的，没有错误。可是世界上有这种思想么？不会的。邓小平的“毛泽东思想”概念（是一种）政治化的解释。这种解释的结果就是一种去政治化的“毛泽东思想”的诞生。我更感兴趣的“毛泽东思想”是包括毛的错误、矛盾、可能性，是比较复杂的、活泼的一种“毛泽东思想”。

对毛泽东思想的解释，最关键的问题在哪里？我们可以说，就是50年代中国的社会主义历史里面有两个模式，一个是百花齐放的模式，一个是反右的模式。反右模式可以说是一种斯大林模式，就是要解决一切资产阶级，革除一切资产阶级的影响；而毛泽东的“百花齐放”的想法，就是大鸣大放的想法，才是50年代以后“毛泽东思想”的核心。

要更加准确地理解百花齐放运动的理念和性质，就必须关注1950年代中国社会和中国共产党内部存在的两种倾向以及它们之间与日俱增的矛盾和对立。在第一个五年计划实施期间，以城市工业为中心的社会主义建设和官僚主义的统治方式已经引起农民大众的不满。而在此过程中，对于党内干部们新的官僚主义、教条主义做法，毛泽东的警惕已经超越了不满的程度。可以看出他对以刘少奇为代表的党内实权派官僚和干部们的哲学、世界观产生了怀疑的迹象。毛泽东为了应对日渐严重的对农村经济的冷落和对大众政治的排斥，从1955年开始，一面大力推进农村合作社运动，一面着手准备开展一场针对官僚化日益严重的中国共产党内部广泛深刻的整风运动。在此过程中，号召大众“鸣放”的运动与1957年初达到顶峰的中国共产党“开门整风”是一脉相承的（即对官僚主义和教条主义的批判）。与此相关，1956年1月的最高国务会议主要议题之一就是提出并讨论《一九五六年到一九七七年全国农业发展纲要》草案，毛泽东首次公开谈到了有关百花齐放的构思。

反映毛泽东当时立场的这种问题意识可以通过《论十大关系》再次明确。在这篇文章中，毛泽东提出有必要对第一个五年计划的苏联式建设方式进行全面的再检讨，并且将“把国内外一切积极因素调动起来，为社会主义事业服务”作为基本方针，提出了与社会主义建设方式相关的十种问题。在“基本方针”里出现的“一切积极因素”是除了共产党之外，还包含党外知识分子和民主党派人士在内的“一切人民的力量”，它意味着积极引导全民总力和投入社会主义建设事业。我们透过《论十大关系》的内容，应该可以充分准确地类推出毛泽东对于“百花齐放”口号的理解方式。“把国内外一切积极因素调动起来”是他把延安时代的概念在新的范畴内进行了再次强调，是针对在革命胜利的无产阶级“中心”（即党组织）新出现的否定因素，即逐渐臃肿硬化的党的官僚组织和官僚式的统治行为、知识文化界（针对人民的）权威主义和（倾向苏联）的奴隶式的教

条主义等等做出的反应。它来自于毛泽东的中国革命的未来不能寄托于苏联和党内官僚身上的判断。允许大众对党进行批判的“百花齐放”的构想就是这一方针的延展。它最先提出了党内官僚和教条主义知识分子的权威主义和垄断革命，即中国社会主义建设过程中新发现的“新矛盾”问题。所以，尽管1956年的百花齐放运动就其模糊性来说，存在着一定的“自由主义”色彩，但它的本来意图是对延安和抗日根据地时代的传统进行延展。它与大跃进、新民歌运动以及文化大革命一样，都可以理解为毛泽东主义的发展和变化。

我在我的文章中提了一个建议，就是我们应该在毛泽东思想的研究中区分两个概念，一个是“文化革命”，一个是“文化大革命”。“文化大革命”大家都知道，中国历史上的一个特别事件。我说的“文化革命”是1956年以后毛泽东针对中国社会主义体制内部的问题提出的一个对待方法。文化革命主要以共产党的官僚主义权力为标的。不管在各方面它失败的是什么，这革命的最大成就就在于防止党官僚权力的加强，或者至少缓和其进行的速度。

我对中国研究毛泽东的学者们提一个建议，就是我们以后应该需要用“去政治化”的研究方法来对待毛泽东的文本。这样才可能接近原来的毛泽东，包括矛盾、失败、错误，还有可能性的原来的活的毛泽东，这样才可能把毛泽东思想重新政治化。最近，中国提出了政治体制改革的问题。我们应该要从87年以后韩国的所谓“民主化历史”上得到教训。我认为，中国的政治体制改革绝对不会在外面找到路，应该从中国自己的历史上寻找资源。我刚才说到了毛的矛盾、失败，以及毛泽东的文化革命，其实通过总结这段历史，我们可以由此找到一种最好的思想，一种对中国政治体制改革最好的思想资源。

毛泽东与当今世界格局

James Goodman*：帝国主义与气候危机——超越“三个世界”？^①

毛的“三个世界”理论是1974年邓小平在联合国介绍给世人的，第一世界是美国和苏联，第二世界是其他工业化国家，中国和低收入国家属于第三世界。1977年《人民日报》发表的文章确定第三世界（中国作为其中一部分）和国际工人阶级为核心集团。作为一种替代，万隆不结盟运动的“第三世界”，既不共产主义也不

* 作者简介：James Goodman，澳大利亚 University of Technology Sydney 教授。

① 英文发言略。此篇记录在钟秀梅老师现场翻译和林育川老师翻译的PPT的基础上整理而成。

与资本主义结盟，同时拒绝斯大林主义和美帝国主义。1973-1974年欧佩克（石油输出国组织）在联合国提出新国际经济秩序的要求。毛主义的统一战线策略是寻求第三和第二世界的支持，将第一世界边缘化。然而随着70年代欧佩克和新工业化国家的出现，以及80年代末苏联的解体，第三世界出现了分歧。全球化改变了国家的地位，挖掉了民族独立主义的根基，造成了新的全球危机，以及跨国社会运动。气候变化带来了“三个世界”的重新复活吗？这是需要分析的问题。

气候危机产生了社会灾难：反发展和独裁。气候危机带来的是不平等的责任和不平等的影响，受到影响的绝大多数人是全球贫困人口。全球精英继续扩大温室气体排放，1990-2012年温室气体的排放量增加几乎达50%，而穷人承受的是最严重的冲击，这是一种气候不正义的表现。经典帝国主义理论认为，资本和劳动之间的冲突产生了积累危机和资本向殖民地的转移。福斯特的研究表明，由于资本蔑视环境，商品生产造成了资本和自然之间的代谢断裂。资本和自然之间的冲突通过气候变化制造了本地的、地区性的，以及现在是全球性的枯竭危机。有没有可能超越资本主义生产力？恩格斯指出了资本主义中的“自然的报复”，马克思则论证了“人的自然化和自然的人化”。毛泽东对人类改造自然、超越资本主义的能力是乐观的，他谈到“人类改造自然的知识和能力是无限的”。气候变化使这个问题提上日程：如何在“不增长的资本主义”的框架内改造生产力？或者超越它？当前，气候变化是全球范围内的“自然界之资本主义生产”。人类气候组织在“人类世/人类纪”中（人类主导环境的新的地质年代）重制全球地质学。全球精英，世界银行、国际能源组织等等，正在谋划一个（将气温上升）4-6摄氏度的世界。这是一种“资本主义灾难”和气候帝国主义的新形式。

温室气体排放是一种气候帝国主义的形式，一种远程的、以气候为中介的帝国主义，其次序是从最大排放者到最受影响者。这是气候帝国主义的三个世界。第一世界是早期工业化国家，历史上和当前的高排放者。第二世界是晚近工业化国家，当前较高且还在增长中的排放者，包括中国。第三世界是低排放者，最直接受影响者，最缺乏适应能力者。帝国主义者内部是有冲突的。第一世界国家之间为了减少责任产生了竞争。在联合国1992年减排会议上，只有34个“Annex 1”（京都议定书附录1中的国家）第一世界国家同意减少排放。美国与澳大利亚因害怕来自非“Annex 1”国家的竞争而退出。美国总统乔治·布什说：“美国的生活方式是不可谈判的。”欧盟也随之尽量减少硬性排放指标。在1997年的京都议定书里，第一世界国家承诺从1990-2012年减少5%的排放，但是允许以碳交易、国际贸易相抵。第一、第二世界之间也有冲突。1992年《联合国气候变化

框架公约》（UNFCCC）承认的“有差别责任”给了工业化国家中的精英提供了一个追赶的机会。1990年后，第二世界国家的排放增加了172%，中国是其中的主要原因，中国的排放升了270%。2012年，中国的排放量占了世界的四分之一，人均6.2吨。第二世界中的精英目前在联合国形成了一个谈判集团，他们为第一世界所用。但是，他们拒绝接受硬性排放指标，除非第一世界承担其相应责任。第三世界的情况呢？第三世界七十七国集团的128个国家包括欧佩克和新发展国家。1992年，七十七国集团抵制第三世界接受硬性排放指标，因为第二世界的排放增长了，第一世界也有了不行动的借口。2013年，七十七国集团仍然反对自己的成员国接受排放指标，但内部越来越分化，岛国和非洲国家要求全部国家接受硬性指标。

除了欧佩克和新发展国家之外，低排放国家很容易遭受气候变迁的影响，但谈判力量很弱。然而，他们可以创造出突出的象征性力量。2009年，图瓦卢呼吁地球温度升幅不能超过1.5度、空气中二氧化碳的含量必须达到350PPM以下，以免于本国被淹没。2010年，厄瓜多尔举办了另类的峰会“气候变化与地球母亲权利世界人民会议”。2013年，台风后的峰会上，菲律宾的代表声明以绝食表达反对立场。

气候帝国主义的跨国统治层级，反映出一种管控气候危机以及产生这种气候危机的资本/自然之间的冲突的统治结构。跨国的统治层级还反映了更广泛的国际社会关系和社会力量，包括“从上而下的”和“从下而上的”。“从上而下”的霸权力量为了占统治地位的利益集团维持“一切照旧”。反霸权力量则挑战了这种气候变化的不公正，试图改变这种现有的秩序。

分析霸权，比分析国家帝国主义能让我们更加辩证地分析跨国领域中的竞争性社会力量。从气候霸权主义的角度来看，第一世界包括企业与国家精英，他们是主要的排放者。第二世界是第一世界精英的联盟和同谋。第三世界包括人口中的绝大部分，他们勉强糊口、收入低、从事非正式工作，排放很低，但需要承担气候变迁所带来的冲击。第一世界的跨国资产阶级（TCC）展示了其自身的力量，和其作为“自为”的阶级的自我意识。第二世界是第一世界的仰慕者和同谋，但当危机深化时，有潜力去转变自己的立场。第三世界的利益与跨国资产阶级对立，要求超越国家界限建立跨国反霸权集团。

气候行动的全球社会动力主要关注于再生产领域（即“生产条件”领域），这一领域对气候变化的适应力最薄弱。那些生计直接依赖于生态环境的人，最容易受到影响，如妇女、农夫、农民、土著居民，他们可以一起形成一个超级产业阶级，对抗发展主义，建立一种另类的生态文明。由国家和社会力量构成的气候“第三世

界”能够融合成为一个整体，并且已经开始探讨气候正义。这个集团的目标是争取在与第二世界国家的竞争中胜出，例如论证气候变化是无法逃脱的，我们今天遭遇的，你们也将遭遇到。它已经开始推进自己的反霸权计划，即以生态平民和反新自由主义为核心的“生态文明”。2012年，在联合国“里约+20”环境和发展会议中，这种理念在“另一种未来是可能的”的宣言中被提出。它是反对新自由主义的“绿色经济”的。

我的结论是，三个世界模型可以被视为分析发展策略的方法。虽然最初形成的时候，三个世界模型是以帝国主义和国家为（分析的）中心；但正如我们现在所论证的，随着资本主义危机逐渐成为世界性的，它能够被改变为涵盖对跨国性社会力量的分析。跨国的统治结构和跨国的社会力量之间的互动，在当前建构气候变化的三个世界的过程中发挥着关键作用。

林深靖*：后殖民主义理论看“第三世界”意义之流变

我们知道“第三世界”这个概念比较具体地在国际政治上开始成型应该是在1955年的万隆会议。到1961年，南斯拉夫的铁托又召集了二十几个国家，搞了一个不结盟国家的会议，开始以一种新的国际分类诠释，来试图改变世界的格局。这当然是一个很大的创新。大家都应该读过马克思在《关于费尔巴哈的提纲》里面提到的“哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界”。其实“第三世界”这个概念的提出，就是试图用不同的方式去解释世界，而这个解释的力量又足以改变世界。因为通过这一提法，把原来被忽视的、被压迫的国家的人民团结起来，然后在历史上发生作用，形成力量。

中国在第三世界国家的形成中一开始就是扮演龙头角色，万隆会议是一个非常关键的会议，而中国在当时就起了重大的作用，我想这不用具体回溯。1961年，铁托在不结盟国家的形成中是一个领导人的角色。中苏论战之后，大家都知道，整个国际局势发生了很大的变化。1960年代中苏交恶，1971年10月中国大陆取代台湾，成为联合国会员国。在这样一个背景下，全球冷战的结构某种程度上发生了变化。毛泽东在1974年所提出的“三个世界”理论，接续在万隆会议不结盟运动之后，体现了一个新的、更具体的对世界的诠释，并通过这个诠释试图找到一条推动世界改变的道路。

我想简单回溯一下，就是毛泽东在1974年2月22日会见赞比亚卡翁达总统（Kenneth Kaunda）时，他提到：“我看美国、苏联是第一世界。中间派，日本、欧洲、澳大利亚、加拿大是第二世界。咱们是第三世界。”除了这些还有哪些国家呢？毛泽东又说：“亚洲除了日

本，都是第三世界。整个非洲都是第三世界，拉丁美洲也是第三世界。”这里面他已经很清楚地表达了：朋友在哪里？敌人在哪里？从那时起就已经在归类了。卡翁达的回答是：“感谢中国政府 and 人民支持非洲及全世界被压迫者的事业。”“我们在世界上有很多朋友，而中国人在我们最好的朋友之列。”

我想当时卡翁达那个讲法也代表了许多第三世界国家对于中国的想法，而且这种想法现在在非洲、拉丁美洲做地区运动或开会的时候还常常碰到。这些国家直到今天对于中国还是有一种阳光的期待，就是希望她是一个带头者的角色，就如同她往昔在第三世界是龙头角色一样。附带谈一下，赞比亚在1964年10月24日独立，卡翁达担任首任总统。而他与毛一样，青年时都曾经担任过图书馆管理员。

同年，毛泽东还见了阿尔及利亚的总统布迈丁（Houari Boumediène）。当时，他除了再次提到“三个世界”的想法，又强调这个第三世界将形成对抗帝国主义霸权的最主要力量（当时，苏联也已被归类为帝国主义霸权）。毛很清楚地告诉布迈丁，帝国主义是不能自主发展的，帝国主义的发展必须倚赖对殖民地、半殖民地这些被压迫的国家和人民的掠夺和剥削之上，而这些“被压迫的国家和人民”也就是第三世界的组成。毛泽东更进一步认为，最重要的反抗的潜能也来自这里。

毛泽东有很清楚的敌我概念。敌人就是第一世界，也就是美国和苏联。从1971年开始，在中国，美、苏一方面被认为是“神圣联盟”，一方面又认为这两大阵营又是以相互对抗、相互竞争做为其特质。而苏联比美国更为危险。

其实美苏的关系当时还是放在传统马克思主义的理念下被理解的。“在帝国主义的发展史上，两个超强的同时出现是新的现象。但是，由于发展的差距，必然会导致彼此的对抗，甚至战争。”

根据毛的三个世界理论，在外交战略上，当然就是“联合次要敌人，打击主要敌人”，也就是团结第三世界和第二世界的力量，对抗“霸权”。

在提出“三个世界”概念的前一年，即1973年，毛泽东会见了法国总统蓬皮杜（George Pompidou）。由于蓬皮杜提到苏联在东欧的问题，毛说：“苏联的下一个目标，就是非洲。”

当时，由于中苏关系已经相当恶劣，毛的这些话，许多国际上的政治评论人不太听得进去，认为这纯粹是毛个人反对苏联的情绪。后来，1970年代，美苏两大阵营为了取得红海和亚丁湾的战略位置，在“非洲角”（主要是索马里和埃塞俄比亚）的“代理人战争”火热

* 作者简介：林深靖，台湾新国际理论与实践研究中心教授。

化，大家才发现毛泽东果然有先见之明。这是冷战时期一个很重大的冲突。所以，不管怎么说，毛泽东其实在之前就已经看到了国际关系发展的大趋势了。

如果再往前推的话，毛泽东的这种世界观不是在1955年万隆会议才开始的。早在1920年，他在写给新民学会会员蔡和森的信中就谈到，新民学会的宗旨是确定方针和路线，“改变中国与世界”。1920年毛泽东所使用的这些语言，对于目前搞后现代、后殖民问题研究的人来说，都可以说是新颖的。他说：“我们多数的会友（指新民学会会友）都倾向于世界主义。试看多数人都鄙弃爱国；多数人都鄙弃谋一部分、一国家的私利而忘却人类全体的幸福之事；多数人都觉得自己是人类的一员而不愿意更繁复的隶属于无意义的某一国家、某一家庭、或某一宗教而为其奴隶；就可以知道了。这种世界主义，就是四海同胞主义，就是愿意自己好，也愿意别人好的主义，也就是所谓社会主义。”那是1920年代，中国共产党才刚萌芽。

于今，美国一谈到国际外交就说，一个行动的标准就是符不符合美国的利益，这在他们看来似乎理所当然，只要符合美国的利益，不管怎么做都对，当然包括反恐战争，包括对阿富汗、伊拉克的侵略在内。而毛泽东在1920年就提到了一个国家的利益不能用来作为最高的道德标准。

毛泽东三个世界的概念，跟当时许多人对于第三世界的划分不太一样。当时一般谈到第三世界的人都认为，美国和苏联，一边是资本主义世界，一边是社会主义社会；一边阵营是第一世界，另一边阵营是第二世界；而其它一些国家，特别是不结盟国家，就形成第三世界的阵营。

毛泽东的观点其实比较接近“第三世界”初创时的概念。“第三世界”（tiers monde）这个用语最早是法国经济学家索维（Alfred Sauvy）所提出，而这个词又是根据法国大革命时期的“第三等级”（tiers état）而来，这是当时的革命理论家席耶斯神父（abbé Sieyès）用来指称在旧体制（Ancien Régime）君权和神权联合压迫下的人民，对革命者而言，也就是可以唤醒，可以团结的对象。索维说：“毕竟，这个如同第三等级一样被忽视、被剥削、被轻蔑的第三世界，它们也想要有自己的身分。”这些被忽视、被剥削、被侵略的第三世界，它们也想要自己的身份，正如毛泽东所讲的，也想要进入历史。

1956年，法国社会学家巴隆蒂耶（Georges Balandier）则在一个调查报告中用“第三世界”来指称那些“低度发展”的国家。到了2003年，这位社会学家被问到，作为最早使用“第三世界”这个用语的学者，他怎么看柏林围墙倒下，苏联崩解之后的局局？

他的回答是：“对我们而言，‘第三世界’并不是要在冷战时期的两个国家集团（资本主义集团与苏维埃集

团）之外，拿来定义第三个国家集团。不！这个词是从旧体制的第三等级而来，也就是这个拒绝被认定为‘什么都不是’的社会阶层，这是从大革命时期席耶斯神父在街头散发的论战手册而来。这个概念，也就是用来指认那些意图进入历史，意图在历史上也能够被记上一笔的第三等级。‘第三世界’这个用语曾经沉寂了一段时间，但最近又在一些现代化过程中的国家所广泛使用，包括巴西、印度、南非等。在最近的一个国际会议中，它们都刻意使用这个名词来强化它们面对西方超强的自我认同。这不就是第三世界的再生的开端吗？”

回到“第三世界”概念创始人的说法，毛泽东“三个世界”里所指称的第三世界，其实是比较符合索维和巴隆蒂耶的定义，也就是用来指称那些被忽视、被剥削、被轻蔑的国家，它们“想要有自己的身分”，“意图进入历史”，而且是可以唤醒，可以团结的对象，是联合起来“改造中国与世界”的重要力量。

毛泽东三个世界的划分有一定的理想性、进步性。它是被帝国主义所压迫的国家，用一套理论来对抗帝国主义，包括美帝和苏联。

这套理论在1974年，邓小平参加联合国会议的时候进行了进一步的阐释。邓小平认识到这是毛泽东和周恩来对中国的重要遗产。他说，中国是一个社会主义国家，也是一个发展中的国家，中国属于第三世界，而且这是毛泽东主席和周恩来总理制定的对外政策，要用来教育子孙的。十年之后，在1984年，他又说，中国永远属于第三世界，中国现在属于第三世界，将来，即使发展，丰富起来了，即使有钱了，仍然是属于第三世界。中国看第三世界的国家是相同的，中国永远不会称霸，永远不会欺负别人，永远站在第三世界这一边，还要加强第三世界国家之间的合作，也就是南南合作。

中国这整个国际外交的脉络，如果要追溯到源头，还是在毛泽东写给蔡和森那封信里面说的“改造中国和世界”。所以改造中国跟改造世界是不能分开的。你唯有改造世界，才能改造中国。这跟一般把国家利益视为最高外交活动准则是完全不同的想象。

钟秀梅*：毛泽东思想的启发：重思另类全球化运动的战术与策略

为什么在全球化的时代会产生“另类全球化”的运动？主要的背景是：即使以“全球化”为名，我们目前世界的情势还是延续既往军国主义、帝国主义跟资本主义，甚至是垄断的资本主义的困局。能够在新自由主义市场里享受各种各样的生活的舒适或者是分配的人还是极少数的人，世界财富的分配极为不平等。发达国家的

* 作者简介：钟秀梅，台湾成功大学教授。

奢侈品的消费，只要用一点点就可以改善世界的教育问题、卫生的问题、下水道问题、妇女的健康、人民的基本营养跟保障等问题。有人喜欢谈中国的“大饥荒”年代，但是，当今的世界，每天都在发生大饥荒，每27秒就有一个儿童死亡。这其实是可以避免的。

1994年，有一个据说是墨西哥大学哲学系的教授，忍无可忍，跑去墨西哥的原住民地区，带领当地的原住民建立基地，重新反省新自由主义的问题。很快的，在1997年，就有所谓“反全球化”的核心的队伍展开。1999年，另类实践世界论坛（The World Forum for Alternatives，简称为WFA），还有世界一些团体，包括工会、农民、妇女、环保团体成立“另外一种达沃斯”，为后来的“世界社会论坛”（World Social Forum）开启一种可能性。1999年，世界贸易组织（WTO）部长级会议在美国西雅图召开，就爆发了十万人聚集西雅图，反对WTO的斗争。

“另一个世界是可能的”，从我们熟悉的第一届2001年“世界社会论坛”的开办，到目前已经第十届了。2002年墨西哥集结了500多个人，他们从以往的那种模模糊糊好像是反全球化的运动中整合出“另类全球化”，就是说我们不止是“反”，我们还要“建立”我们的未来。2006年，“另类全球化”的队伍就在首都马利创立、形成一个新的叫Bamako的宣言，针对“另类全球化”运动的发展，结合理论、实践形成分析跟行动建议，提出一个宣示性的立场。

当然，“另类全球化”运动有它的局限，华勒斯坦说它其实是1968年的延伸。事实上不然，华勒斯坦主要是欧洲中心主义。另外，俄罗斯的一个学者布加林则指出，这个运动没有旧的工会和左翼政党的加入，跟传统的国际主义不太一样。

我的问题是到底他们内部的争论是什么？这个运动可以跟毛泽东思想怎么展开对话？就是说，毛泽东的思想资源带给这个运动一些怎样的思考？另类世界论坛和世界社会论坛，这两个其实是合作的，只是合作里头又有斗争。我觉得他们的思考有些不同。WFA有五个方面的贡献：它对历史性质分析的角度其实是比较毛的分析的角度；它对帝国主义和资本主义有新的分析跟差异的理解；第三点是运动策略；第四点是怎样肯定过往人民所创造的不同形式的抗争，来吸取教训跟经验。第五点是对组织形式跟运动策略的思考不同。

关于历史性质，主流观点是资本主义的扩张史是战争的历史。不同于毛时代的分析，WFA认为，帝国主义

的性质现在是“多数的结合”，帝国主义各中心在不断发生冲突，在某些时候冲突还很激烈、很火爆、非常复杂。第二点是他们不断的冲突不是为了霸权，而是为了分配与再分配全球体系的利益。第三点，帝国主义扩张的历史就是持续战争的历史，绝不是像夸张不实的论述所说的那样是市场与民主和平扩张的历史，就是资本主义旧有的历史，所以资本主义的历史就是战争的历史。

怎样看待人类创造的过去各种各样的斗争跟组织形式呢？有些是很有创造性的，包括过往我们中国的经验，就是展开了人类史上极为鲜活、浩大的、史诗般的各种形式的斗争，在人类历史进程上取得了非常大的成就。敌人的策略还是应该属于军国主义性质的，它的地缘、政治的策略还是希望把他设想的敌人击垮。（世界）社会论坛觉得论坛是一个空间，希望展开更大的、更高水平的集结。

我认为WFA其实是比较适合我们所生存的环境，特别是对非发达国家的多数人民的给予很大的启发。大概有这么几点：第一个就是农村包围城市。目前很多新的能动性的创造在农村展开，包括这两天所提的“农民之路”（Via Campesina）展开的小农的团结行动，还有生态女性主义的运动，他们将“性别”跟“生计”结合在一起，具有很多的可能性的组织方式。再就是说，农村的文化，包括音乐、舞蹈形式，各种各样的，其实在世界社会论坛，或各种世界集结场合，都鲜活地表达出来。特别我很惊讶的是，我参与2004年孟买的世界社会论坛，那个形式根本就是延安的文艺路线。第二个是我们对统一战线应怎么重新思考。过去在中国内部，因为抗日，统一战线大概就是说以共同抵抗日本帝国侵略作为旗帜的团结。在当今形势下，我们是不是要重新考虑到底“谁是我们的敌人？谁是我们的朋友”？第三点是自力更生的概念，给很多社区展开“阵地战”很重要的启发。第四点是我觉得过去世界主流都是以国家为单位，现在是不是重新思考——特别是网络成为一种很有机的很快速的联结——什么是一种新的第三世界阵营？第五点就是形式的民主。我们台湾为了选举付出太多的代价，而现实中形式民主选举的权利已经封建化了，爸爸妈妈传给儿子，财阀掌控形式民主的代表性。那真正的民主是什么？毛泽东当年关于民主的概念，其实也在另类全球化运动里头发展成所谓“参与式民主”跟“深层民主”。

（责任编辑 欣彦）

从现象学看佛教“量论”的当代意义*

张庆熊**

【摘要】 中国哲学、印度哲学、西方哲学各有自己的一套概念史，它们各有自己的源头和发展脉络。这些概念体系应该是互补的，而不是像现在流行的倾向那样唯西学为上。就佛学的“量论”而言，它相比于西方的“认识论”概念有某些优胜之处，从“量”与“境”的关系出发更容易看清本体论问题的实质。通过把“量论”与现象学相比较，能更深入地理解许多哲学概念，推动当今哲学发展的创造性转化。

【关键词】 量；境；现象学；认识论；本体论

中图分类号：B94 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2014)02-0060-05

中国、印度和希腊是世界哲学思想的三大源头。这三个文明古国都有自己的文化“原典”，都有自己的哲学运思的概念框架。在中国，哲学运思以“道”、“阴阳”、“体用”为主导。在印度，“量”(pramāṇa)与“境”(viśaya)这对概念堪比希腊的“认识论”和“本体论”。“量”与“境”这对关键概念在唐代就传入中国，从此融入到中国原先就有的“道”、“阴阳”、“体用”的概念体系中去，对往后宋明的“理学”和“心学”的发展产生重大影响。从现象学的角度探讨“量”与“境”的关系，有助于加深我们对认识论和本体论问题的理解，发掘佛教量论在当代哲学建构中的积极意义。

一、“量论”(Pramāṇa)相比 “认识论”(Epistemology)有优胜之处

“量论”和“境论”的表述和运思的方式，比“认识论”和“本体论”有某些优胜之处。

西学中的“认识论”(Epistemology)表述的缺陷是容易把“知”和“行”分割开来，把认识论当作仅仅是对认知的研究，实际上“知行不

二”，认识和实践是统一的。梵文“量”(pramāṇa)的概念来自“测量”(pramā)。在“量”的概念中，既包括对“量”的计算、比较、推论的认知活动，也包括实际的测量、度量等实践行为，因此“量论”是一个较为适宜于表达“知”和“行”相统一的方式。中国儒家主张“知行不二”的观点。王阳明说道：“知是行之始，行是知之成。若会得时，只说一个知，已自有行在。只说一个行，已自有知在。”“故遂终身不行，亦遂终身不知。”^①在欧洲的语言中，“认识论”(Epistemology)源于“知识”(Episteme)。按照《历史的哲学辞典》，“知识”(Episteme)在前苏格拉底和前智者学派的哲学中指那种只有个别哲学家才具有的“思辨思想”(das spekulative Denken)，那种思想被认为“与感觉的幻象和大多数人的依据经验的意见有严格区别，并在本质上高于它们，被尊为唯一适合于真正把握真理和存在”的知识。^②由此可见，从词源学的角度考察，希腊的“认识论”(Epistemology)概念有一种脱离人的感性和经验认识的思辨色彩，而“量论”(pramāṇavāda)的概念更能表达实践与认识的统一关系，更适宜于中国的“知行不二”观。

* 本文得到复旦大学“985工程”三期项目“当代西方社会科学方法论转型及其哲学基础”(2011RWXKZD008)、复旦大学国外马克思主义研究中心项目“现当代西方社会科学方法论转型与马克思主义”的资助。

** 作者简介：张庆熊，(上海200433)复旦大学国外马克思主义研究中心教授。

① [明]王阳明：《传习录·卷上·徐爱录》，《王阳明全集》(上)，上海：上海古籍出版社，第4—5页。

② *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, herausgegeben von Joachim Ritter, Karlfried Gründer und Gottfried Gabriel, Basel: Schwabe Verlag, 1971-2007, Bd. 2, S. 588.

在古代印度的量论和因明学中，“量”分解为“能量”、“所量”和“量果”。用譬喻来说，“尺”是“能量”，“绢布”是“所量”，“计数之智”是“量果”。把它用到认识中来，“识”是“能量”，“境”是“所量”。那么什么是“量果”呢？在印度各派哲学中就存在分歧了。胜论学派主张“自我”是“量果”，因为自我是一切知识行为（能量）的源头，一切知识内容（所量）都要靠自我来理解。佛教唯识宗不承认有独自存在的“自我”，而是分为“八识”，并且在意识活动中区分“见分”、“相分”和“自证分”，主张意识活动中的“自证分”才是“量果”，因为认识对象的行为本身不能自知，要靠自证分才能自知。熊十力在《佛家名相通释》中对此做了这样的解说：

具能所量，及量果故，始得成量也。然量须具能所，此犹易知，云何须立自证为量果耶？若无自证，但具见相，如尺量物，无解数智，空移尺度，不辨短长，云何成量？问：见分何不自为果耶？曰见分同时不自知故。须得自证缘见，证知是见，缘如是相，即为量果。^①

但自证分能不能自知呢？对这个问题唯识宗内部又产生争论。有的主张“自证分”能自知，而玄奘所宗主的护法主张“自证分”要靠“证自证分”来认识，“自证分”和“证自证分”互为“量果”。

这些问题涉及意识的结构，在现象学中也有广泛和深入的讨论。在此，现象学对量论的研究有参照意义。在“胜论”与“唯识论”有关“量果”的争论中，究竟哪一方的观点更为合理一些呢？初看起来，“胜论”的观点有说服力。因为对认识对象的观察、测量和计算要靠自我统一起来；如果没有自我，“量果”是无法取得的。问题是，“胜论”把“自我”当作一个实体来看待，把认识的能力和行为当作这个实体的能力和行为，正如任何物体都有属性和活动一样。

现象学反对做出这种自我的实体性的假定，不论是精神性的实体还是物质性的实体的假定，因为它们没有明见性，胡塞尔就批判笛卡尔有关自我是实体性的灵魂的说法。现象学以明见性为基础，从意识的结构和功能的角度理解“自我”。自我是意识活动的承担者，意识活动在认识对象

的时候也体认到自身；意识活动通过对象化的行为认识对象，通过体认（一种内知觉的行为）意识到自身。“自我”还在一系列意识活动中起“统调者”的功能；由于这种统调，一系列意识活动获得统一性，从而能把自己的意识与他人的意识区分开来。

唯识论也反对这种实体性的自我说，也从意识的行为、结构和功能的角度解说自我。护法主张“相分”靠“见分”认识，“见分”靠“自证分”认识，“自证分”靠“证自证分”认识，“自证分”和“证自证分”互为“量果”的说法，初看起来后面两句话显得多余：既然意识活动在觉察对象的同时通过一种内知觉的行为觉察到自身，那么就不必要再通过另一种行为来觉察这种自身觉察的行为，这犹如光照外物，又照自身一样。然而，考虑到现象学所描述的自我的两种功能和唯识宗所主张的“末那识”的两种功能，护法的“证自证分”的说法未见得多余。意识活动通过一种内知觉的行为觉察自身，可被理解为“自证分”的功能；意识活动通过“统调”而意识到自我，可被理解为“证自证分”的功能。在唯识论中，“末那识”一方面依托于“前六识”的行为而意识到自身，另一方面又要依托于第八识（藏识）而意识到自身。这实际上是在描述自我的统调者的功能。“末那识”（自我意识）在觉察到自己的意识活动的时候，又要把所觉察到的内容保存起来，以及要通过记忆和联想来认识新的对象。前者就是自证分的功能，后者就是“证自证分”的功能。尽管在《成唯识论》中有关护法的自证分和证自证分的说法显得语意不详，但联系到世亲的唯识论的总体思路 and 自我的全部功能，护法的说法就不是多此一举了。

由此看来，通过比对和综合量论与现象学的思路，认清意识的结构和功能，以及意识与生活世界和实践的关系，有助于纠正西方传统的认识论中的某些错误倾向，为当代认识论的发展做出贡献。

^① 熊十力：《佛家名相通释》，上海：东方出版中心，1985年，第132页。

二、从“量”与“境”的关系出发 更容易看清“本体论”的实质

“本体论”(ontology)概念的利弊值得探讨。“本体论”是研究“在者”(beings, Seiendes)还是研究存在本身(Being, Sein),是研究对象的本质还是研究对象的存在?“本体论”确与希腊语的词源有密切关系,即希腊文“on, onta(复数)”具有“是”和“存在”双关含义。由于“ontology”概念的这种双关含义,经常造成困扰,但也激发出丰富多彩的哲学讨论。相比之下,“境论”的概念也有自己的词源学上的特色,能从另一个角度帮助我们思考本体论的问题。“境”(viṣaya)既能表示境域(场),又能表示境域(场)中的对象,它突出了存在物的在世的在。而且“境”是相对于“量”而言的,“量”行于“境”,不仅测量“境”,反映“境”,而且赋予“境”意义。不同层次上的认识对应于不同境域中的存在物。物理存在物和社会存在物属于不同的世界(不同的境域),对于它们的认识方式也是不同的。而且,人的知识面和深度,将随着人的认识境界的提高而提高。我们对世界和人生的领悟需要不断迈入新的境界。

由于境与量的这种关联性,我们能解开本体论或存在论上许多棘手的难题。比如说,有时同一块石头,在自然界中是物理物,在生产领域中是矿石,在经济领域是商品,在审美领域是宝石。为什么会产生这种情况呢?对此,素朴唯物论难以解说,主观唯心论也难以解说。从客观方面来说,作为物理物的石头、作为生产原料的矿石、作为商品的石头和作为审美对象的宝石,在意义上显然是不同的。单从物质质料和形状方面来解释,难以表明它们意义上的差别。从主观方面来说,我们的认识活动指向了它们的不同方面,我们以不同的认识方式构成它们。比如说,我们的认识活动只关注它的质料、形状等在自然状况下的原初特性,它被视为自然存在物;我们关注它在生产中的用途,它成了矿石;我们关注它在买卖中的价值,它成了商品;我们关注它的美感,它成了作为艺术品的宝石。然而,添加上这些意向活动的方式,能够说明一些问题,但还

是不够。因为生产中的用途发生在社会的生产关系中,没有这种生产关系,自然物的石头是不能成为矿石的;买卖中的价值发生在商品交换关系中,没有这种商品交换关系,矿石就没有交换价值;宝石的美感发生在人用它来进行装饰的环境中,离开了这种装饰的环境,就没有相关的审美的意识活动。在此,这些自然环境、生产关系、商品交换关系、装饰环境,是不同的“境”,而“量”(认识活动)正是在这些不同的境中构成了同一块石头的不同意义。

佛教,特别是“唯识宗”,看到人的认识活动在构成对象意义方面的重要作用,主张境由量发端,由量而生境,心生法生,心灭法灭。世亲在《唯识三十颂》中做出这样的断言:“是诸识转变,分别所分别,由此彼皆无,故一切唯识。”我们虽然不必同意唯识宗的“一切唯识”的结论,但唯识论从量与境的关系出发论证认识活动在构成认识对象的意义方面的作用,这与现象学有相通之处,这有助于我们认清本体论问题的实质。

三、现象学与量论可以成为对话的好伙伴

“量论”似乎是印度和中国古代哲学上的现象,只有哲学史的意义。然而从当代哲学的新发展看,特别是从西方当代兴起的现象学的角度看,量论仍然具有当代意义。现象学与量论可以成为哲学对话的好伙伴。这涉及很多方面,在此无法逐一说明,只能举一些例子,谈一些我们以前可能没有关注到的地方。

在对意识结构分析方面现象学与量论有类似之处。量论中有关“见分”和“相分”的论述与现象学中有关“意识行为”(Noesis)和“意识行为的关联项”(Noema)的论述可互相参照。量论区分“能缘”与“所缘”,在“所缘”中又区分“亲所缘缘”和“疏所缘缘”。这好比现象学在“意识行为的关联项”中区分“意识内容”和“对象”。当然,简单的对比还说明不了什么问题,值得玩味的是对相关意识活动的深究。按照熊十力在《佛家名相通释》中的解说,能缘是见分,亲所缘缘是相分,疏所缘缘是质。当我们通过眼、鼻、声、味、触五种感识认识对象的时

候，对象是有质的。“有质的”指有“对碍”和“实用”的，是“因缘”的结果，而不是见分（意识行为）所变现的。见分所变现的，与见分合为一体。但“疏所缘缘”与能缘体（见分）“相离”，不能被能缘（见分）“亲取”。^①这里说的“质”有点“实在论的”的味道。当然，唯识宗归根到底不承认有“离识独存”的对象，因为在唯识宗中，“因缘”被解说为“第八识”的种子的功用，见分要依托于“种识”所致的“质”，才能认识所谓实在的对象，因而虽然承认有质，但仍然是唯识论。至于“亲所缘缘”，唯识宗又区分“有质独影”和“无质独影”。什么叫“有质独影”呢？我们可以举个例子。我现前看到一定的颜色、闻到一定的香味等，做出这是“花”的判断，我的第六识（意识）所生成的“花”的独影境仗托于前五识所缘的有质的境，这种独影境虽与意识的见分合为一体，但有质境的依托，所以是“有质独影”。“无质独影”则是没有质境依托的。对于“无质独影”，熊十力做了这样的解说：

无质独影者，相唯从见，复不仗质，故以为名。此境唯在第六散意，如缘过去未来法（即现在心，变似过未相而缘之。此相是现在，但心上妄作过未行解），或缘无法时（谓心起无物想时，即变似无相而缘识所变相），皆无有质，是为无质影独。^②

对于这段话^③，存在一些需要推敲的地方。这里说到的“现在心，变似过未相而缘之”，是指“想象”还是指“记忆”和“期望”？如指“想象”，我觉得这段话无问题，如指“记忆”和“期望”，就有一些问题。我记得我昨天看到我家院子里的樱树开花了。我的记忆是依托于我昨天的感知活动的，我昨天的感知活动是有质境依托的。我今天的记忆活动依托于我昨天的感知活动，因此也是有依托的。这就是记忆活动与凭空想象的区别。我期待明天樱花开得更更多些，或有一些樱花飘落到地上，这样的期待是可以被我明天的感知活动证实的。这说明期望可以有未来的质境作为依托。如果根本不存在这样的依托，期望就等同于幻想了。因此，不仅现在发生的事情是真实的，过去曾经发生和未来将要发生的事情也是真实的。要不然就不会有历史的真理了。^④

这段话中关于“无质影独”的另一个例子谈到“无”：“或缘无法时（谓心起无物想时，即变似无相而缘识所变相），皆无有质，是为无质影独。”初想起来，这是最能说明第六识（思维的识）所生成的抽象概念，特别是“无”之类的概念，是“无质影独”。既然是“无”，当然是无“质”，但心依然能够把它当作一种“相”来把握。但仔细推敲起来，这个问题决没有这样简单。在这段话中，出现了“有质独影”和“无质独影”的词组，对于其中“有”和“无”这两个概念大家都能理解。如果“无”纯粹是心虚构的“独影”，为什么它们有这种普遍的有效性呢？在此，“有”和“无”这两个概念显然是互相关联的。如果说“无”无质仗托，那么“有”也无质仗托，反之亦然。这使我联想到“数”、“质”与“量”、“因”与“果”之类的范畴，以及句法、语法和逻辑形式等。这些范畴和形式被我们广泛应用，把它们归为无据可依的心的虚构，恐难以说明我们认识的有效性及其限度。

有关数之类的范畴为何具有普遍有效性的问题，是西方哲学中的难题，现象学为解决这个难题进行过深入探讨。令人感到有趣的是，在佛教哲学中也探讨过类似的问题。在世亲著的《百法明门论》中划分出了一类“不相应行法”，它包括“名身”（名词）、“句身”（句子）、“文身”（文字字母）、“生”（产生、形成）、“住”（暂停）、“老”（变异衰败）、“无常”、“流转”、“定异”（确定差异）、“相应”（对称、匹配、符合）、“势速”、“次第”（顺序）、“方”（空间）、“时”（时间）、“数”、“和合”、“不和合”等。对于这类概念，既不能归属于“心所法”，也不能归属于“色法”。因为它们并不是像我们的烦恼之类的心情，是紧紧伴随我们的意识活动的。

① 熊十力：《佛家名相通释》，第173页。

② 同上，第194页。

③ 我想指出这段话并不代表唯识宗有关“无质独影”概念的全部观点，它或许只是唯识宗的某一派人持有的，在此只当作有关这个问题的对话的材料。

④ 对于这个问题的探讨，可参见[瑞士]耿宁：《从现象学的角度看唯识三世（现在、过去、未来）》，台湾：《中国文哲研究通讯》第4卷第1期，第6—14页。

我们的烦恼会随我们的心情好转而消失，但我们的年龄并不是这样的。举例来说，“我今年62岁”，这个陈述相应我现在的实际年龄，我不去想它不会改变这个事实，并且我将衰老，这也不随我的意志为转移。但是“年龄”、“数”之类的概念又不像石头之类的东西有“质”仗托。所以，这类概念被称为“不相应行法”，它们与“心所法”和“色法”两边都不相应。

世亲在《百法明门论》中说的“心法”，就其从“见分”的角度来谈，有点像胡塞尔说的“意识行为”；“心所法”，就其从相分的角度来谈，有点像胡塞尔说的“实有的”（实项的）（reell）“意识内容”；说其是“实有的”，指在内时间中随意识行为而显现的，是没有空间的。这里说的“色法”有点像胡塞尔说的实在的（real）对象；在胡塞尔那里，“实在的对象”指在时空世界中存在的对象，而在唯识宗那里，“色法”指有质仗托的。而世亲说的“不相应行

法”类似于胡塞尔说的观念的（ideal）对象。把胡塞尔按照“实有的”（实项的）、“实在的”、“观念的”规定性对所有存有者（一切本质）进行分类的方法与世亲对一切法（“百法”）按照“心法”（含“心所法”）、“色法”、“不相应行法”的分类法相对照，有助于我们找到合理地界定物质的东西、心理的东西和观念的东西的方式。

总之，中国哲学、印度哲学、西方哲学各有自己的一套概念史，它们各有自己的源头和发展脉络。这些概念体系应该是互补的，而不是像现在流行的倾向那样唯西学为上。就佛学的“量论”和现象学而言，我认为它们可以互相吸收对方的研究成果，获得融会贯通，在此基础上进行创造性转化，完成当代哲学的新建树。

（责任编辑 行之）

（上接第36页）

泰勒对自我认同之承认视角的强调即属于此。对于泰勒而言，所谓自由并非自我欲望的无节制满足和个人意志的绝对实现，而是在既定存在处境中所达成的自我实现和自我发展，是在自我选择的实践行动中、在与有意义的他者的积极交往中促成一种真正有意义的生活，并由此行进在趋向自我完满的目标导向性道路之上。自由“不仅指摆脱外在的限制，而是指自由地去发现、创造和了解——最重要的是，自由意味着遵守内心的道德准则以及创造外在的条件和内心的态度来保护和支撑这种顺应良心的自我修养”^①。遵从自己的良心并非放纵自己的欲望，而是要让体现他者维度的道德意旨融入自我实现的自由存在，在本能超越中放大人的自由空间。故而，自由并非对自我领地消极而固执的捍卫，而是对自我与他者关系的协调沟通。自我克制、端谨明哲、他者意识、宽容精神都将内涵在自由的积极理解之中。

综上所述，泰勒借助于自由的运用性概念和机会性概念的区分，对自由的积极理解进行了支持和辩护，并通过自由的处境化问题点出了消极

自由极端发展所导致的虚无主义后果。必须要指出，泰勒在此对自由问题的再阐释，并不能完全给出伯林所强调的规范性问题的最终答案，但的确表明了一种更深入推进该问题得以探讨和理解的框架。^②的确如此，泰勒从机会性概念和运用性概念的区分方面对自由的积极理解所做的维护以及对自由处境化的强调和捍卫，当然并不能一劳永逸地终结人们在积极自由与消极自由概念分殊问题的争论，而只是提供了一个全新的视角去推进这一问题的深入探讨和全面理解，这是对自由问题在当今时代所经历纠结与困惑的澄清与反思。

（责任编辑 林中）

① [美] 雅各布·尼德曼：《美国理想》，王聪译，北京：华夏出版社，2004年，第215页。

② Stephen Mulhall, "Articulating the Horizons of Liberalism: Taylor's Political Philosophy". in Charles Taylor, Edited by Ruth Abbey, Cambridge University Press, 2004, p. 109.

时间的三重三世结构

——从现象学的角度看《瑜伽师地论》的时间结构

谭习龙*

【摘要】 本文从现象学的角度疏理和分析《瑜伽师地论》关于时间结构的思想，并与胡塞尔现象学的时间结构进行简要的比较。瑜伽行派把客观时间还原为时间心识，它是一种属于心不相应行法的假有法，依于心识流中的种子流与现行流的生、住、异、灭四相而得以可能。四相显现为过去、现在、未来三世，心识的灭相显现为过去，住、异二相显现为现在，生相显现为未来。时间心识具有三重三世的结构：种子三世、种现三世和现行三世。这三重三世是识体验的时间，是一种“能-所”相对的时间，是非本原的时间。瑜伽行派认为要超越识体验而进入智体验，智体验中的“离能-所”的时间才是本原的时间。

【关键词】 《瑜伽师地论》；时间；三世；结构；比较

中图分类号： B942.1 **文献标识码：** A **文章编号：** 1000-7660(2014)02-0065-07

时间问题是一个源远流长的哲学问题，纵观古今中外(中西印)，在西方哲学传统中，从古希腊的赫拉克利特提出的“人不能踏入同一条河流”，到柏拉图、亚里士多德，经过奥古斯丁、休谟、康德、布伦塔诺、詹姆斯，一直到胡塞尔、海德格尔和柏格森，都十分重视时间问题，胡塞尔本人就对此做了长达多年的艰苦卓绝的研究。在中国哲学传统中，儒家与道家共尊的《易经》很早就提出以阴阳为本的“唯变所适”的时间观，道家的老子、庄子，儒家的孔子都对时间有过探问。在佛教中，时间问题也是一个重要的问题，从阿含学的对三世十二因缘的讨论，到部派佛教的三世思想，而后经过中观学到瑜伽行派，都在不断地探问时间问题。瑜伽行派的根本论典《瑜伽师地论》(yogācāra bhūmiḥśāstra，下简称《瑜伽论》)对时间作了十分详细的论述，本文以《瑜伽论》作为研究文本来梳理和分析其中关于时间的思想。

一、何为时

瑜伽行派是在心识缘起论的范围内对时间进行探讨的，承接了阿含学、部派佛教与中观学的缘起思想与时间思想，从八识的义理系统对缘起

与时间进行了新的阐释。所谓缘起(pratītya-samutpāda)，“诸行生起法性是名缘起”^①，从瑜伽行派的心识义理来看，诸行以心识之行为根本，一切行皆是心行，心行凭借因缘和合而起，这是最为根本的缘起。《瑜伽论》区分了八门缘起，其中的内识生门和有情世间死生门是最为重要的两种缘起，即内识缘起和有情世间缘起。这二门缘起分别对应于无著在《摄大乘论》区分的两种缘起：一是分别自性缘起，即阿赖耶识缘起；二是爱、非爱缘起，即十二支缘起。在瑜伽行派看来，时间是心识缘起缘灭的一种显现，时间便是奠基于这两种缘起之中。

时间(kāla)在瑜伽行派关于五位百法的定位中是一种心不相应行法，它不属于心心所相应法，而属于心不相应行中的“世”法。我们先来看《瑜伽论》对时间的界定：

云何时？谓由日轮出没增上力故，安立显示时节差别；又由诸行生灭增上力故，安立显示世位差别，总说名时。此时差别复有多种，谓时、年、月、半月、昼、夜、刹那、腊缚、牟呼栗多等位，及与过去、未来、现在。^②

从这里对“时”的区分来看，瑜伽行派已经意识到并区分了客观度量的时间与由心识所显的时间。前一种时间是由“日轮出没”所显的时节

* 作者简介：谭习龙，广东英德人，(广州 510275) 中山大学哲学系博士研究生。

① 《瑜伽师地论》第10卷，大正藏第30册，第325页下。

② 《瑜伽师地论》第52卷，大正藏第30册，第588页中一下。

差别的时，可以说是一种依经验观察而约定俗成的客观时间或物理时间，比如时辰、昼、夜、月、年等客观时间的量度。后一种时间是由“诸行生灭”所显的世位差别的时间，这里的诸行即是心识之行，《显扬圣教论》就依心行的生灭来界定时：“时者，谓诸行展转，新新生灭性。”^①这种区分与胡塞尔对时间的区分显示出令人惊讶的一致性，瑜伽行派同胡塞尔一样认为比客观的时间更为原本的是心识显现出来的时间，瑜伽行派的时间可以说是一种类似于现象学还原的心识还原后获得的时间。那么，心识是如何使时间显现出来呢？瑜伽行派认为是心识的生灭使得时间显现出来。所谓心识生灭指的是心识的流逝，我们的心识总是处在不断的流逝中，这种流逝就直接地展现为“法”的生与灭。生灭扩展开来就是生（jātiḥ）、住（sthitiḥ）、异（jarāḥ，老）、灭（anityatāḥ，无常）四相，心识的生、住、异、灭的流逝过程就使得过去、未来、现在三个时间维度得以可能。

那么，心识的生灭流逝如何可能？心识的流逝的具体过程又是什么？《瑜伽论》在正式讨论三世的时间前，首先探讨了心识的生起与消逝如何可能的问题。如果心识是静止的，它不流逝而恒久地“住”于现在，那么我们就可能具有时间行进的延续感，我们对时间的“意识到”也就无从谈起。如何可能在《瑜伽论》中通常用“建立”来表示，建立指可能义，即是心识流逝的可能性。《瑜伽论》从心识的种子（bijā）与现行（samudācārah）两方面来考察生、住、异、灭这四相的流逝的可能性。第一是从心识的根本种子来建立四相：

云何建立生、老、住、无常？谓于一切处，识相续中，一切种子相续、俱行建立。^②

可以看到，《瑜伽论》首先直接从第八阿赖耶识（ālaya-vij-ñānam）的种子来论述建立四相的可能性。“依此九地与第八识相续、俱行一切种子，建立四相，不依现行，由三义故：一种相续故，二诸法因故，三不离识故。”^③“种相续”是指阿赖耶识中的种子相续，阿赖耶识的能缘活动以种子为所缘，对种子进行刹那地和相续地了别。种子在一个瞬间产生或生起，然后在下一个瞬间消失或坏灭，这被称为“刹那生灭”；前一种子刹那生灭后由后一种子无间接续，这被称为

无间相续。“诸法因”指的是心识等诸法的生起必然要以种子为生起因，这是瑜伽行派赖耶缘起的根本义理。“不离识”是指此种子不离于本识阿赖耶识而与本识恒常俱行，它与阿赖耶识的关系是一种不一不异、不即不离的关系。瑜伽行派认为，种子所具有的这三种功能就使得心识不断地得以流逝。

第二是从种子生起的现行来建立四相：

由有缘力故，先未相续生法，今最初生，是名生有为相。即此变异性，名老有为相，此复二种：一异性变异性，二变性变异性。由有相似生故，立异性变异性；由有不相似生故，立变性变异性。即已生时，唯生刹那随转故，名住有为相。生刹那后，诸行相尽，说名为灭，亦名无常。如是即约诸法分位差别，建立四相。^④

引文的四相顺序是生、异、住、灭，本文依生、住、异、灭的次第来进行论述。心识以自种子为因，因缘和合而生起现行，这种因缘和合的发起性即是生（起），它表现为心识最初生起的瞬间。住指的是心识生起后瞬间的、暂时的停留，它在下一个瞬间产生变异而过渡到“异”。异（老）指的是心识的前后变异性，心识在刹那暂住时“即此自体还望自体，说为不异；过刹那后说名为异”^⑤，心识暂住后马上发生变化，一直过渡到“灭”。灭指心识消失，被称为坏灭。心识在瑜伽行派看来自身不具有久住性与不坏性，它在一个瞬间生起后就开始变异，直至在下一个瞬间消失。

从种子与现行两个层面对心识流逝的建立来看，《瑜伽论》并没有举具体的例子比如声音或旋律的流逝来描述心识的流逝，而是以析取的分析方法追溯一个心识单位，直接从心识的种子与现行两个层面的流逝来描述心识的流逝。据此可以区分出两种层面心识的延续：一是种子层面的延续，二是现行层面的延续。也就是说，我们的心识具有阿赖耶识与现行识两个层面的流动，这

① 《显扬圣教论》第1卷，大正藏第31册，第484页中。

② 《瑜伽师地论》第3卷，大正藏第30册，第291页下。

③ 《瑜伽师地论略纂》第2卷，大正藏第43册，第22页中。

④ 《瑜伽师地论》第3卷，大正藏第30册，第291页下。

⑤ 《瑜伽师地论》第100卷，大正藏第30册，第879页中。

也就构成了下面要讨论的两种时间延续：一是阿赖耶识的时间延续，二是现行转识的时间延续。此外，值得注意的是，《瑜伽论》在对缘起与时间的讨论中，基本上搁置了心识对象这一个面向的描述，而着重于从心识活动或心识行为的流逝的面向进行分析，并且这种分析没有举例说明，直接自上而下地展开论述。《瑜伽论》从种现两方面赋予了阿含学所讨论的生、住、异、灭四相以新的心识含义，并和阿含学一样十分强调心识流逝的非久住性或非恒常性，正是由于心识活动的“无常迅速”，才使得时间的延续得以可能。

二、何为三世

我们进一步追问：这四相与三世（triyadhvan）有什么关系？瑜伽行派认为，心识的生、老、住、灭四相，依于过去、现在、未来三世才能得以显现。《瑜伽论》云：

从未来世本无而生，是故世尊由未来世，于有为法，说生有为相。彼既生已，落谢过去，是故世尊由过去世，于有为法，说灭有为相。现在世法二相所显，谓住及异，所以者何？唯现在时有住可得，前后变异亦唯现在，是故世尊由现在世，于有为法，总说住、异为一有为相。^①

又一切行皆刹那生，生刹那后必无停住，诸行一生、一住、一灭。^②

由于心识消逝落谢，我们才具有“过去”；由于心识生已暂住，我们才具有“现在”；由于心识期待生起，我们才具有“未来”。也就是说，过去世与灭相配比，现在世与住、异二相相配比，未来世与生相配比，这样就从心识的生、住、灭三相过渡到了时间的过去、现在、未来三世。过去、现在、未来三世如何依心识的灭、住（与异）、生得以可能？《瑜伽论》云：

云何建立三世？谓诸种子不离法故，如法建立；又由与果、未与果故；若诸果法，若已灭相是过去，有因未生相是未来，已生未灭相是现在。^③

从窥基法师的注释来看，这里是从三个层面建立三世维度：一是从种子的层面，二是从种子生起果法的层面，三是从果法的层面来建立三世。^④这可以说是相应于心识的种子、现行两种

流逝而具体从种子、种现、现行三个方面来建立三世，这三种三世是瑜伽行派的因果观在心识层面的体现，如《显扬圣教论》云：

问：何义、几种是过去？答：因果已受用尽义故，一切少分是过去。问：何义、几种是未来？答：因果未受用尽义故，一切少分是未来。问：何义几种是现在？答：因已受用尽、果未受用尽义故，一切少分是现在。^⑤

从根本上来说，因即是阿赖耶识的种子，果即是种子生起的现行转识，由此形成心识的两种延续与三重三世，用图示来表示如下：



在这个图示中，平行线的下面线段表示是阿赖耶识种子生灭流逝所显的种子延续流，上面线段是现行识的生灭所显的现行延续流，种子流向现行流方向的实线表示种子生起现行果法，现行流向种子流方向的虚线表示现行果法对种子的熏习。

1. 种子三世。第一个层面是从三世所依之体来建立三世，即种子三世。从上面对生灭四相的建立来看，四相依于种子流逝才得以可能，那么，依于四相而显现的三世也必然依于种子才得以建立：以种子曾有名过去世，种子现有名现在世，种子当有名未来世。也就是说，种子消逝、种子正有、种子将有的生灭流逝使得种子流的延续得以可能。诸种子无间地生起被称为“种子生种子”或“种种相生”，所以阿赖耶识的种子流是一条刹那生灭而又无间相续的延续流。如图示的种子1为曾有种子，种子2为现有种子，种子3为当有种子，这三个种子构成了一个三世。但这种“种子生种子”的相生不是一种本体论意

① 《瑜伽师地论》第52卷，大正藏第30册，第586页上。

② 《瑜伽师地论》第100卷，大正藏第30册，第880页下。

③ 《瑜伽师地论》第3卷，大正藏第30册，第291页下。

④ 参见《瑜伽师地论略纂》第2卷，大正藏第43册，第22页。

⑤ 《显扬圣教论》第5卷，大正藏第31册，第506页中。

义上的从前一种子生出后一种子的生成，而是一种牵引，从前一种子牵引出后一种子。种子间的牵引从缘起的四缘来看，一方面由自性而建立等无间无缘，一方面由种子而建立因缘。等无间无缘指种子与种子之间无间隔地相续而转，前一种子消失后无间生起后一种子；因缘指“种子望种子是因缘”，遁伦认为因缘有三种，种子望现行转识是因缘，现起能熏望种子也是因缘，前种子望后种子亦是因缘，《瑜伽论》说明了种子望现行转识为因缘而略说了其他两种。基于种子相生的种子流是最为微细而深密的时间延续流，《解深密经》以阿赖耶识的异名阿陀那识来展现其恒转不息的流动：“阿陀那识甚深细，一切种子如瀑流。我於凡愚不开演，恐彼分别执为我。”^①所以，种子三世所构成的种子流是最为根本的时间延续的心识流，在瑜伽行派看来它是一条绝对的心识流。有漏、无漏一切法种子提供种子“素材”使得现行得以可能，是三世的最终基础，后两种三世皆奠基于种子三世之中。从心识的还灭来看，在心识没有得到解脱前，这条绝对的种子流会一直流转，种子会不断地刹那生灭而又相似相续地转动。

2. 种现三世。第二是从种子生起的果法来建立三世，即种现三世。《瑜伽论》把种子生起现行的过程也视为是一种三世，这是十分特别的说法。按照瑜伽行派的心识缘起论思想，在阿赖耶识中的种子流层面不存在种现的问题。需要以种子为因缘，加上等无间缘、所缘缘、增上缘三缘具足，阿赖耶识种子的生识功能才会起作用生起前七转识，这个种现的过程也表现为一种三世，即种现三世。种子三世在图示中表现为种子流向现行流方向的实线：“种子之上，当可生果名未来，能生种因名过去，种子自体名现在”^②，即是说，以种子完成生果功能而建立过去世，以种子正生果时的功能现续建立现在世，以种子将来能生果的功能建立未来世。这样的话，种现三世就奠基于种子三世之上，因为在内识缘起中，种现功能的实现依赖于种子，种子遇缘和合会生起现行。这具体就要涉及到阿赖耶识与现行转识的相互作用和相互影响的关系，《瑜伽论》把这种关系称为“互作二缘性”：一是阿赖耶识与诸转识作二缘性，二是诸转识与阿赖耶识作二缘性，这在后来被称为“种生现，现熏种”。

此中，种现三世首先指的就是阿赖耶识作转识的二缘性关系：一是阿赖耶识作现行转识的种子缘，二是阿赖耶识作现行转识的所依缘。阿赖耶识作诸转识的种子缘是指意地所依的种子依，在瑜伽行派看来，所有善、不善、无记性的转识都是从阿赖耶识的自法种子所生。从《瑜伽论》卷五的十因、四缘来看，阿赖耶识是转识的因缘，善、不善、无记三性转识属于十因中的生起因。^③阿赖耶识作诸转识的所依有两种：一是五识的所依，瑜伽行派认为前五识依于阿赖耶识缘内执受形成的五根才能转起或生起，《瑜伽论》称此为五识的所依；二是末那识、意识之所依：“由有阿赖耶识故，得有末那；由此末那为依止故，意识得转。”^④阿赖耶识是末那识与意识的摄受因，具体有两种摄受：一是第七末那识的能缘活动依第八阿赖耶识为所缘境才得以可能，二是第七识必须依凭第八识的种子才能生起。所以，种现三世就是种子生起现行的过程，种子已生现行是过去，正生现行是现在，将生现行是未来。

需要注意的是，现行果法在这里主要是指现行六识。《瑜伽论》描述阿赖耶识与现行转识有四种成就关系，第一种是成就阿赖耶识而不成就转识，具体有五种心识分位：无心睡眠、无心闷绝、入无想定、入灭尽定、生无想定。遁伦在《瑜伽论记》中认为：

无心睡眠、闷绝，据凡夫学人在欲界中，暂无六识；入无想定，通欲色界；灭（尽）定，通三界；入生无想定，五百劫中，并无六识。此等据不起现，以名不成就。^⑤

所以这里是就六识不起现行而论，六识不起现行是指缘色、声、香、味、触、法进行分别作用的第六意识会暂时停止功能，但这并不表示心识完全没有觉知的活动或功能，它还有微细的心识活动，包括末那识的思量活动与阿赖耶识的执藏活动，比如末那识恒常执取阿赖耶识，它以阿

① 《解深密经》第1卷，大正藏第16册，第692页下。

② 《瑜伽师地论略纂》第2卷，大正藏第43册，第22页上。

③ 参见《瑜伽论记》第13卷，大正藏第42册，第599页上。

④ 《瑜伽师地论》第51卷，大正藏第30册，第580页中。

⑤ 《瑜伽论记》第13卷，大正藏第42册，第605页上。

赖耶识为所缘境进行思量而执我起慢。所以这里的现行识不是指恒以内境阿赖耶识为缘的末那识，而是指以外境为缘的第六意识。

另外，种现三世中没有特别明说现行转识与阿赖耶识作二缘性的关系：一是指在意法中能长养种子，二是指在后法中为阿赖耶识得生而摄殖其种子。从图示来看，现行识具有类似胡塞尔时间意识现象学中的滞留的下沉趋势。瑜伽行派认为，现行转识会对阿赖耶识的种子产生“长养”与“摄殖”的熏习作用，种子则会领受现行的熏习并进行摄藏，我们对过去的回忆与对未来的期待便是依于不断地在进行持留与积淀的种子。由于种子的本有新熏问题、种现的同时因果或异时因果问题是十分复杂的问题，所以这里不作进一步讨论。

3. 现行三世。第三是从现行转识的前后分位来建立，即现行三世。种子的生果功能完成后生起现行转识，从而形成了转识层面的时间延续流，所以现行三世又是基于种现三世之上的。以现行的果法已灭立过去世，以现行果法已生未灭、正现在前立现在世，以有因而现行果法未生立未来世。现行识也是刹那生灭而无间相续的，如图所示以已灭的现行1、未灭的现行2、未生的现行3为三世。现行是从种子生起的，所以它和种子一样，也是在前一瞬间产生，然后在下一瞬间消失，诸现行之间的生灭相续就构成了现行的延续流。上面已经指出，现行三世是第六意识层面的三世，这一层面的时间延续可以中断，“现行诸法，多分间断，种恒相续”^①。如果第二种三世种现三世没有起作用，种子识在上述五种心识分位情况中没有生起现行六识，那么现行识层面的时间延续就无法得以形成。

在瑜伽行派看来，一般人对时间的意识到只是对现行六识的生灭的一种反思，依于第六意识对现行心识的流逝进行反思才能观察到第六意识层面的时间延续与流逝，所以现行三世表现的是第六意识层面的时间流逝，它可以说是使得我们对时间的“意识到”得以可能的三世。对于阿赖耶识层面的种子三世，瑜伽行派认为需要通过瑜伽观行证入菩萨初地才能观察到第一重种子三世，一般人无法观察到种子三世，这可以说是瑜伽行派特有的三世时间观。在瑜伽行派看来，现行三世的中断可以说明为什么在散心位的无梦睡

眠、完全昏厥甚至植物人等状态，与定心位的无想定状态等这些情况中不具有时间的延续感，当然这是六识的时间延续感。而虽然现行流有中断，但阿赖耶识的种子流不会停止，所以种子三世可以说明为什么从梦中醒来、从定中出定后心识还具有统一性，其原因就在于虽然种现三世、与现行三世不起作用，但阿赖耶识的种子三世还一直在起作用，阿赖耶识的执持根身器界等一切法种子的功能没有消失。

4. 总结。我们把三世作为种现一体来分析总结三重结构在建立过去、现在、未来三个维度上的侧重点。首先，“现在（世）”有三种现在，作为当下种子的现在、种子正生现行的现在、现行果法未灭的现在，可以说使得现在得以可能的就是当下正有的种子正生现行，现行的果法正现在前而没有消逝。同样，使得“过去（世）”得以可能的是曾有的种子已生现行，现行果法已灭，这其中包括了现行对种子的熏习与种子对此熏习的领受与摄藏。使得“未来（世）”得以可能的是当有的种子将生现行。另外，把图示向前延展，就是有情生命的一期生命，再往前无限延展就是心识流转的无限三世，瑜伽行派的三世时间观可以从心识的微观层面延展到一期生命甚至无限的未来中去。据此可以把三世分为微观三世、中观三世与无限三世。微观三世即是种子三世、种现三世与现行三识的三重三世，这三重三世是一种刹那三世，作为种现一体的心识的生、住、灭就是一个三世。中观三世是建立在心识的微观三世基础上的有情生命的一期生死，即一生三世，被称为“内分寿量尽”，具体指十二支缘起。瑜伽行派继承了阿含学的十二因缘思想，从心识论的义理系统来对十二因缘进行新的阐释。宏观三世则是指心识解脱前的无限流转，这种流转伴随着阿赖耶识外器种子所现的外器依报世间的成、住、坏、空，《瑜伽论》描述心识所现的外器世间会有外坏缘起，“若有能感坏业现前，尔时便有外坏缘起，由彼外分皆悉散坏”^②。在微观三世中，种子三世、种现三世、现行三世具有依次的奠基关系，同样，微观、中观、宏观三

① 《瑜伽师地论略纂》第2卷，大正藏第43册，第22页上。

② 《瑜伽师地论》第2卷，大正藏第30册，第285页中。

世中也具有依次的奠基关系。本文着重关注的是微观三世的三重三世结构及其奠基，后两种三世只作提及而不进行详细讨论。

三、比较研究

下面对瑜伽行派的时间心识与胡塞尔现象学的时间意识作一个简要的比较研究。可以看到，心识的三重时间结构与胡塞尔时间意识结构略有不同。胡塞尔对时间的探讨是在发生现象学的领域中进行的，时间意识现象学构成了发生现象学的基础，他描述出了三种时间：内时间、内在时间与客观时间。内时间是一种非对象化的时间延续，内在时间则是经过统摄而被构造出来的时间，客观时间是内在时间外在化的一种客观标准的时间^①。

时间意识是一种以生产的方式不断经历变异的连续统，时间的延续是一条“变异之变异”的持续生产的河流，“延续客体之‘生产’得以开始的‘起源点’是一个原印象”^②，时间意识的最终起源是原印象，原印象提供原素材并同时被立义为现在点，原印象的不断涌出保证了意识流的每一个现在的不断行进。在内时间意识中具有三个作为特殊意向种类的基本要素：滞留、原印象与前摄，原印象提供时间点以原素材，原印象在经过立义后成为当下的现时点。过去的印象不会并马上和完全消失掉，它会发生变异转变为滞留，滞留以一种连续变异的方式对原印象进行持留，并且滞留所具有的双重意向性保证了回忆与意识流的统一得以可能。前摄则是一种不断前指的意向，它的前指意向的充实使得当下的现在点不断持续地得以实现，它是期待意识得以可能的本质要素。现时意识就以这三个要素中的原印象为中心点，以滞留与前摄作为边缘域，形成“滞留—原印象—前摄”的基本晕圈结构，这种晕圈结构在“贝尔瑙手稿”被胡塞尔进一步描述为滞留与前摄相互交织而使得原印象得以充实的形态。此外，内时间会被统摄为或被立义为对象性的时间点，它是内在时间的对象，我们籍此可以回忆回去、感知现在与期待未来。最终，内在时间会经过外在化而成为客观时间。

对这两种时间作一个类比，我们会发现两者首先都将时间还原为时间意识或时间心识，并且

时间意识或时间心识具有一个相近的结构。

其一，种子流的种子三世可以类比于内时间的“滞留—原印象—前摄”的晕圈结构。内时间的滞留、原印象与前摄都是一种非对象化的特殊意向，它们必然经过对象化的构造才能成为对象。那么，瑜伽行派的种子是一种已然对象化之物还是一种类似于原印象的非对象化的原素材呢？这里对《瑜伽论》的意向性思想进行简单论述再进行分析。借用现象学的对象化概念，可以把瑜伽行派的体验区分为识体验与智体验，前者是作为“能（活动）—所（对象）”的对象化行为，后者是作为“离能—所”或“非能—所”的非对象化行为。识体验又分为前对象化的阿赖耶识与对象化的转识两种意向体验。之所以把阿赖耶识称为“前”，是因为阿赖耶识需要经历种现三世才能生起转识；之所以也称为“对象化”，是因为阿赖耶识已是处于微细的“能—所”二分中，阿赖耶识以种子为所缘进行一味地、刹那地和相续地了别活动。由阿赖耶识所生起的现行转识则是粗显层面的“能—所”行为，这两种心识都是处于“能—所”相对的结构中，所以阿赖耶识与转识都是对象化的心识行为，这种区分与胡塞尔的意向性区分不同。瑜伽行派认为要超越对象化的识体验进入到非对象化，更确切地说是离对象化的智体验中去。

据此，瑜伽行派认为识体验先天地处于“能（活动）—所（对象）”二分的对象化结构中，阿赖耶识自身已经是处于对象化中，种子就是阿赖耶识的执藏活动（能缘）的对象（所缘），所以心识的种子不是一种非对象化的素材。因此，现象学中的意向构造的问题在瑜伽行派这里就变成了阿赖耶识种子的生现（生起现行转识）问题。既然种子识与现行识都是处于对象化的，种子流与现行流也已经是对象化之物的流逝。虽然如此，我们在这里依然可以看到两者的相近性，种子承担了“滞留—原印象—前摄”晕圈结构的三种功能：种子提供现行果法以“素材”，种子的受熏功能类似滞留的持留，种子“意欲”生起

① 参见倪梁康教授对三种时间的划分：《胡塞尔时间意识分析中的“滞留”概念》，《现代哲学》2007年第6期，第73页。

② [德]胡塞尔：《内时间意识现象学》，倪梁康译，北京：商务印书馆，2009年，第61页。

现行与种子间的相互牵引则作为一种前引或前摄。

其二，种现三世的种子生起现行的活动，可以类比于意识对原印象进行的立义构造行为。作为质料的原印象没有经过对象化构造是无法成为一个作为时间客体的时间点的，这种构造的基础在于一方面客体化在提供质料的感觉材料的不变质性内涵中找到支撑，另一方面客体化产生于时间位置的立义。同样，在种现三世中，如果种子的生果功能没有完成，那么现行三世中的现行也无法得以形成，也就无法使得现行流的时间延续得以形成。

其三，现行三世的现行就类比于被构造的时间点。“内在的时间是作为一个对所有内在客体和过程而言的时间而构造起自身的”^①，内在时间与构造直接相关，它是一条由被立义、被构造的时间客体的“点、相位、片段等等组成的时间流”^②。现行三世的现行流也与此类似，它是由一个个现行的流逝组成的时间流。我们对内在时间点的“意识到”，如对过去的回忆、对现在的感知、对未来的期待，在瑜伽行派这里变成了对过去法的顾恋、对现在法的受用与耽著、对未来法的希求。《瑜伽论》所描述的心识流转显现为杂染的三世，所谓“三世诸行所有杂染”^③，三世会以杂染心所为助伴。这种杂染性贯穿于三世中：之所以会进行回忆是由于对过去法有所顾恋，之所以感知是现在是由于受用与耽著现在法，之所以期待未来是由于希冀与贪求未来法。另外还有嗔、痴两种根本烦恼心所，本于“嗔”烦恼的三世法的助伴表现出来的就是对三世法的“舍”，即对所嗔的三世法或不愿意回顾，或不愿意领受现行果法，或不愿意将来现行生起；本于痴心所的三世法的助伴表现出来的则是对三世法的一种“无所谓”的无明状态。

这样的话，在瑜伽行派的思想中是否就不具有如胡塞尔时间意识中的非对象化的时间呢？这里同样涉及到瑜伽行派关于识体验与智体验的区分，在瑜伽行派另外两部所依的根本经典《楞伽经》与《华严经》中，表达了“有分别是识，无分别是智”这样一种识智二分思想，并且强调要“离能所”、“离心意识”，即要离开、超越对象化的识体验而进入智体验，获得这种非对象化的智体验被看作是“开悟”。那么，从对象化

的识体验转变为到非对象化的智体验，体验中的时间也有相应的转变。耿宁就曾提到过开悟以后对时间与三世会不会有什么新的理解^④；张祥龙亦提到中观学所揭示出来的比对象化的时间更为原本的时间：“尽管龙树多处（比如《中论·观时品》）反驳了可对对象化时间的真实性（时的俗义），但他绝不会否定原本时间（时的了义）。”^⑤所以，本文认为“开悟”对时间的产生的新的理解，就是从“能所”二分的对象化时间超越到“离能所”的非对象化时间，这表现在瑜伽行派的三性思想中。首先，非对象化的时间在瑜伽行派看来是真实的，而对象化的时间则是虚假的，《瑜伽论》把三世归为作为假有法的心不相应行法，它的性质是遍计所执性。其次，依于心识的生灭流逝而显现的时间的性质是一种“缘生他力所起”的依他性，时间形式不是先天本自具有的，而是由心识缘生缘灭所显的形态，基于赖耶缘起的三重三世具有的只是相对的而非绝对的恒常性，在进入到非对象化的时间体验后就不再具有这种对象化的三世结构。最后，从根本上来说，非对象化的时间是诸法真如的圆成实性所显现出来的时间，是“圣智所行，圣智境界”的智慧所显的本原时间；而对象化的时间则是遍计所执性所显现的时间，是“无明”所显的非本原的时间。

可以看到，瑜伽行派在本原时间这一点上与胡塞尔达到了一致，即非对象化的时间是最为原本、最为原初的时间。胡塞尔所描述出来的本原时间是具有“滞留—原印象—前摄”晕圈结构的内时间，瑜伽行派的本原时间则是离于识体验而超越到智体验的时间。

（责任编辑 行之）

① [德] 胡塞尔：《内时间意识现象学》，倪梁康译，第111页

② 倪梁康：《胡塞尔早期内时间意识分析的基本进路》，《中山大学学报（社会科学版）》2008年第1期，第108页。

③ 《瑜伽师地论》第18卷，大正藏第30册，第379页上。

④ [瑞士] 耿宁：《从现象学的角度看唯识三世（现在、过去、未来）》，载《心的现象》，北京：商务印书馆，2012年，第166页。

⑤ 张祥龙：《智慧、无明与时间》，《江苏社会科学》2010年第1期，第6页。

论詹姆斯《心理学原理》中的“思想”概念*

黄启祥**

【摘要】 如果以最简单的词语来概括威廉·詹姆斯的巨著《心理学原理》所表达的学说，我们可以称之为思想流。“思想”作为其心理学的最初设定，指涉的是心理学的基本事实，体现了詹姆斯心理学在起点上的独特之处。《心理学原理》中的“思想”概念内含的时间性代表了一切意识现象的本质结构即边缘中的内在构成，蕴涵着詹姆斯的心理学方法和哲学方法，他由此批判了心理学中的原子主义，将自己的心理学和哲学与传统的经验主义和理性主义区别开来。

【关键词】 詹姆斯；思想；思想流；时间

中图分类号：B84 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2014)02-0072-09

威廉·詹姆斯的《心理学原理》^①既是重要的心理学著作，又是哲学经典，甚至可以说是詹姆斯最重要的哲学著作，它所表达的学说可以概括为思想流。“思想”(thought)概念体现了詹姆斯心理学与其它心理学在起始处的不同，蕴涵着詹姆斯的心理学方法，预示着其心理学的基本趋向，因而在整个《原理》中占有非常重要的位置。要准确地理解詹姆斯的思想流学说乃至整部《原理》，就需要对“思想”的含义有一个比较全面的把握。

一、思想是心理学的基本事实

人的精神生活的基本事实是什么？或者心理学的出发点或最初设定是什么？关于这个问题，历史上的哲学家和心理学家有不同的看法。新康德主义者那托普(Natorp)认为，以自我为中心的意识是心理学的基本事实。他说：

“意识”是无法解释和难以描述的，然而一切意识经验都有这样的共同点：我们称之为意识经验之内容的东西都与一个以“自我”为名的中心相关，由于这种关系，内容才得以在主观上被

给予或者显现。^②

这样一来，意识或者对一个自我的关系，就是唯一可以把一个有意识的内容与可能在那里而无人意识到的任何一种存在区别开来的东西，这唯一的区别依据胜过一切进一步的解释。尽管意识的存在是心理学的基本事实，可被认为是确定无疑的，可以被分析出来，但它却既不能被定义，也不能从其自身以外的任何东西那里被推论出来。^③

詹姆斯认为，这样一个自我“本身没有时间，仅仅是时间中的事情的见证者”^④，它在心理活动中不扮演任何角色。它是不可经验的，只是一个逻辑上的假设，我们无法用它来解释和说明人的心理现象。

与那托普代表的理性主义倾向不同，洛克以后的心理原子主义认为，我们心灵的具体状况虽然彼此大不一样，但它们都是某些不变的、可以反复再现的简单意识元素或心理原子以不同方式结合的结果。这种观点在十九世纪的心理科学领域占据了主要地位，其间英国的绝大部分心理学家都或隐或显地坚持一种原子式的“观念”。在德国占统治地位的心理科学也认为，每一个观念都是

* 本文系山东大学自主创新基金青年团队项目“经典诠释与哲学创新”(IFYT1213)的阶段性成果。

** 作者简介：黄启祥，山东枣庄人(济南250100)山东大学犹太教与跨宗教研究中心暨哲学与社会发展学院副教授。

① 以下简称《原理》。

② Paul Natorp, *Einleitung in die Psychologie nach Kritischer methode*, Freiburg: Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr, 1888, S. 14.

③ Ibid, S. 112.

④ William James, *Essays In Radical Empiricism*, ed. R. B. Perry, New York: Longmans, Green And Co., 1922, p. 5.

一个恒久存在的实体，在意识中的显现只是它们存在的次要属性。当它们先后相继地进入意识舞台时，便把先前在那里的观念挤出去。冯特（Wundt）的心理元素（感觉、意象和感情）、赫尔巴特（Herbart）的感觉元素等，都是这样的原子或实体。在这个学派看来，即使刺激我们的是包含各种性质的复杂对象，它们在我们心中产生的仍是一个个单纯的观念。近代原子主义心理学的创立者洛克说：“刺激我们感官的各种性质，在事物本身虽然都是联合的和混合的，它们之间没有分离，没有距离；不过……它们在心中产生的观念进入感官时，却是单纯而非混杂的。”^①不仅如此，他还认为在我们最初的感觉中，不仅通过不同的感官得来的感觉是一些分立的简单观念，而且通过我们同一感官得来的感觉，例如手感受到的同一蜡块的柔和热，也是一些分立的简单观念。

詹姆斯认为这种观点也是人为的虚构，对于科学的心理学来说，它不仅无助于解释心理事实，而且是一种负担和障碍。心理原子主义以反思分析的结果为唯一的心理实在，但我们的经验本身并不如此。从对象方面说，“无论对象可能多么复杂，关于它的思想都是一个不可分开的意识状态”^②。“在时间世界和空间世界中存在着同样的情形：最初被认知的事物不是元素，而是结合体，不是分立的单位，而是已经构成的整体。整体存在的条件也许是元素；但是我们认知这些元素的条件是我们已经感觉到作为整体的整体。”^③从主体方面说，“无论多少印象，无论有多少感官来源，都融为一个单个的不可分的对象，都同时到达还未对它们分别加以经验的心灵，这些印象将融为这个心灵的一个单个的未分的对象。”^④也就是说，一个感觉对象无论多么复杂，总是在一个观念中被思想，它所有的性质总是在一起被意识到。在原初的经验中，我们不能像垒砖一样用许多思想或感觉来建造一个思想或感觉。当我们同时受到一个对象的许多刺激时，我们得到的仍是一个感觉，而不是像洛克所说的那样，这些刺激各自产生观念，后来这些观念又组成一个复杂观念。

根据詹姆斯的看法，原子主义心理学的错误

之一在于把心理活动实体化，认为我们的思想是由自身永恒不变的、不断再现的“简单观念”复合而成；错误之二是混淆了两个不同的心灵状态，即最初的感觉和事后的反思，这就是詹姆斯所说的“心理学家的谬误”^⑤，即认为心灵的内在状态必须以某种方式隐含地知道心灵的更高级状态所明确认知的同一个主题。例如，我们对一个蜡块的感觉与后来对这个蜡块的反思，虽然在这两种情况下被思想的事物是同一个（都是蜡块），但它是在两个完全不同的心灵活动中被思想了两次——一次作为一个不可分的统一体（蜡块），另一次作为被区分开来的（柔和热）的加和。它们不是一个思想的两个版本，而是完全不同的关于同一个事物的两个思想。其中，每一个思想自身都是一个不可分割的统一体。起初未被注意的东西（柔和热）后来被分辨出来，这并不是原来的思想分裂开了，而是新的思想紧接着它们到来，它对同一个对象做出了新的判断。^⑥在这方面，米德（G. H. Mead）有着与詹姆斯相似的看法，他说：

我们决不可能越过直接经验，去分析出构成这些直接经验之终极实在的那些要素。因为不论这些要素具有何种程度的实在性，它们的这种性质总是由某种未经分析的经验所赋予的。^⑦

詹姆斯也承认存在着纯粹的感觉，但他所说的纯粹感觉是一个人最初的感觉，“它们只在人生的最初数日中才会发生”。在所有的印象引入感官之前，人脑沉浸于深睡之中，意识实际上是不存在的。即使在出生后的最初数周里，婴儿也几乎是在连续的睡眠中度过。只有来自感官的强有力的信息冲击才能打破这种睡眠，这个信息就

① John Locke, *The Works of John Lock*, vol 1. London: Routledge/Thoemmes Press, 1997, p. 93.

② William James, *The Principles of Psychology*, Vol I Beijing: China Social Sciences Pub. Housing. 1999, p. 276.

③ Ibid, p. 622.

④ Ibid, p. 488.

⑤ Ibid, p. 196.

⑥ Ibid, pp. 488 - 489.

⑦ G. H. Mead, "The Definition of the Psychical," in *Selected Writings of G. H. Mead*, ed. A. J. Reck, New York: Bobbs-Merrill Co., 1964, p. 34.

在新生婴儿的脑中产生了一个绝对“纯粹的感觉”^①。对于已经具有记忆和联想的成人来说，纯粹感觉是不可能的。但即便是这样一个纯粹的感觉也不是原子主义者所谓的“简单”观念。恰恰相反，“婴儿得到的第一个感觉对他来说就是整个宇宙”。婴儿遇到的这个对象（尽管是在纯粹感觉中被给予的）包含着所有的“知性范畴”。“它具有客观性，统一性，实体性，因果性，与后来的任何对象和对象系统所具有的这些东西完全一样。”^②后来，这个混杂的事实被认知为许多事实，包含着许多性质。

因此，詹姆斯强调：“从一开始，经验就是一个综合的而非简单的事实。”^③从一开始经验呈现给我们的就是浑然一体的、与世界的其它部分隐约相连的对象。他后来说经验在任何时候呈现给思想的真实单位都是总体性的心理状态，或整个意识波，或诸多对象的场。这个波或这个场没有一个明确的硬性的边界，只有柔性的模糊边缘。^④这些对象包含在这个世界的时空中，潜在地可分为内部的元素和成分。我们可以把这些对象分割开，再重新统一起来。因此，“我们所谓的简单感觉其实往往是高度发展的注意力加以区别的结果”^⑤。以原子论的方式描述心理事实，假定高级的意识状态都由不变的简单观念所构成，就像把曲线看成由是许多短的线段所合成一样，这样的描述可能很方便，但是自然界里实际上并没有与此相符合的东西。“一个永恒存在的‘观念’，周期性地出现在我们意识的舞台上，是只有神话里才会有东西。”^⑥

著名的逻辑实证主义者艾耶尔（Ayer）认为，詹姆斯所说的经验与英国经验主义者所说的经验虽然整体上性质不同，但它们包含着性质类似的元素。这些元素是重复再现的，它们比洛克的“简单观念”和贝克莱的“简单性质”等原始材料较为复杂，但是它们的作用是一样的，它们为我们的知觉判断提供感觉内容。^⑦这样一种解释实际上把詹姆斯的心理学看成一种原子主义的心理学^⑧，而这正是詹姆斯所反对的。从内容上看，詹姆斯认为经验包含着后来被注意到的元素，这不是现成的包含，而是后来的进一步认知和分析造成的。在詹姆斯看来，任何一个感觉并

不包含现成的可不断重复再现的元素。一个感觉包含什么样的元素，包含多少元素，取决于我们如何对它进行认知。更重要的是，艾耶尔没有理解詹姆斯所说的经验的真正含义，詹姆斯所说的经验不只是指感觉的内容，更是指意识状态本身，这是不断变化而又连续的流，其中不可能有重复再现的原子。

詹姆斯对心理原子主义的拒斥和对心理状态整体性的强调，从《原理》一书的结构上也体现出来。当时标准的心理学教科书都是从基本的视觉、听觉、味觉、嗅觉和触觉开始，把这些感觉组合成关于物体的复杂观念，然后通过联想律组成连续的观念，从较小的心理结构一步步地逐渐构造较大的心理结构。詹姆斯的心理学则与此不同，《原理》的前八章关于生理学的描述和说明可以看作是心理学的准备，第九章是心理学的真正开始。在这一章，它不是描述某个基本感觉，而是首先以统一的形式给出一个思想流，意在说明人的意识经验从一开始就是一个综合的整体。在他看来，传统心理学教科书的原子主义的表述方式破坏了意识经验的统一性。1900年，詹姆斯在《原理》意大利文版序言中写道：

我没有从假定的心理元素（它们总是抽象的东西）开始，逐渐地进行构建，我想让读者穿过尽可能多的章节，一下子接触到真实的意识统一体：我们每个人每时每刻都觉到的他自己所是的那

① William James, *The Principles of Psychology*, Vol II. Beijing: China Social Sciences Pub. Housing, 1999, pp. 7-8.

② Ibid, p. 8.

③ William James, *The Principles of Psychology*, Vol I. p. 610.

④ William James, *The varieties of Religious Experience*, Penguin Group Penguin Books USA Inc., 1985, pp. 231-232.

⑤ William James, *The Principles of Psychology*, Vol I. p. 224.

⑥ Ibid, p. 236. 《原理》中这种对于感觉经验的整体性和模糊性的描述和说明，对于詹姆斯后来的彻底经验主义的形成具有重要意义，他的《彻底经验主义》中的“纯粹经验”学说即源于此。

⑦ A. J. Ayer, *The Origins of Pragmatism: Studies in the Philosophy of Charles Peirce. and William James*, San Francisco: Freeman, Cooper and Co., 1968. p. 226.

⑧ 艾耶尔一直都是以这种立场来理解詹姆斯的，他把各种知觉都看作由这些元素构建成的，没有领会詹姆斯那里的时间构成观念，以至最后把詹姆斯的彻底经验主义等同于中性一元论。

样。古典的唯灵论所一直捍卫的就是这个统一体，并用它来反对联想主义理论即心灵仅仅是“观念”的集合。但是由于我想尽可能使心理学摆脱与任何形而上学基本问题的联姻，我将自己对于统一体的讨论限制在经验的可证实的范围之内，也就是每一个流逝着的思想波的统一体或者意识场（field of consciousness）之内。^①

总之，詹姆斯认为，作为心理学出发点的心理事实既不是实体化的超验自我或心灵，也不是一成不变的、可以反复再现的简单观念，而是我们经验到的意识状态自身。我们每个人都会同意的事实是我们能在我们心中发觉这些意识状态，无论批评家们对其它方面如何怀疑，这些意识状态的存在从未被任何批评家怀疑过。因此，詹姆斯把这种信念作为“心理学的所有假定的最根本的基础”，而“把一切对于它的确实性的离奇古怪的怀疑都作为过于玄虚的东西加以抛弃”。^②

二、为什么用“思想”表达心理学的基本事实？

用什么来称呼所有的意识状态？詹姆斯选择“思想”这个词。他说：“我们有某种思想，这是这个世界中颠扑不破的事实，所有人都毫不迟疑地相信他们感觉到自己在思想，并把作为内部活动或激动的心理状态与它所认识的所有对象区别开。”^③也就是说，在詹姆斯看来，心理学在起点上有权利假设的只有思想本身这个事实，必须要首先对它加以探讨和分析。

为什么用思想这个词来“不加分别地表示各种形式的意识”^④，詹姆斯是颇费考虑的。他在《原理》第七章用了一大段的篇幅专门讨论这个“名称问题”。他说：“我们应当有一个通名来称呼所有的意识状态自身，而不包括它们的个别性质和认知功能。”^⑤詹姆斯所要寻找的词是用来意指意识的一切形式的，是在最广泛的意义上使用的，它的出现频率会非常高，因此，它必须简洁明了，不能拖沓臃肿，这样才能使用起来方便，理解起来清楚。而且，由于这个词要表示意识的每一种形式，它就要表现出意识的不同状态和时态，因此，它最好是中性的，并有同源动

词。在詹姆斯看来，“心灵的状态”（mental state）、“意识的状态”（state of consciousness）、“意识的样态”（conscious modification）在含义上尚可满足要求，但都显得累赘，并且没有同源动词。“主观状态”（subjective condition）也是如此。“灵魂的情状”（affection of the soul）、“自我的样态”（modification of the ego）这些表述与“意识的状态”一样显得累赘，此外，它们还有另外一个缺点，即它们潜在地断言了未加解释的东西（灵魂观念，自我理论）。“感觉”（feeling）具有同源动词“感觉”（to feel），它们两者都是主动的和中性的；它的派生词像“feelingly”、“felt”、“feltness”等等，使它使用起来极其方便；而且它更着重于内在的心理活动，显示着一种主动性。但另一方面，它除了具有这个一般的含义之外，还具有一些特有的含义，用以表示像愉快和痛苦之类的情感，有时还是与思想（thought）相对的感觉（sensation）的同义词；而詹姆斯想要的是一个能够不加分别地涵盖感觉（sensation）和思想（thought）的名称。况且，在信奉柏拉图主义的思想家心中，“感觉”（feeling）含有一些贬意。由于哲学中相互理解的最大障碍之一是褒赞地或贬损地使用语词，所以，如果可能的话应当尽量优先选取无偏见的词。赫胥黎曾提出用心理系统（psychosis）一词，它的优点在于与神经系统（neurosis）[赫胥黎用这个词与神经活动（nerve-process）相应]相关，更技术化，而且没有偏颇的含意。但是它没有同源动词或其它的语法形式。“观念”（idea）是一个较好的、模糊的、中立的词，并被洛克在最一般的意义上加以应用；但是尽管有洛克的权威，它却未在语言中通俗化到涵盖全部感觉（sensations）的地步，而且它也没有同源动词。因此，詹姆斯感到上述名称都有重大缺陷。

思想（thought），在英语里，无论在日常生

① William James, *The Principles of Psychology*, Cambridge: Harvard University Press, 1983, “introduction by G. A. Miller”, pp. xviii - xix.

② William James, *The Principles of Psychology*, Vol I. p. 185.

③ Ibid, p. 185.

④ Ibid, p. 224.

⑤ Ibid, p. 185.

活中还是在哲学中，都是一个含义丰富的常用词。在现代英文中，“thought”具有“思想”、“思考”、“考虑”等含义。它既表示逻辑性思维，也表示对人的关心和情感；既指理性的“推理”、“推理能力”，又指非理性的“想象”和“想象能力”；既指显性的意识活动，也指意识的边际状态或潜意识状态，如刚要入睡时所体验的或由药物所引发的状态；既指思想、思考的活动或过程，也可指思想、思考活动的结果；既可表示“意向”、“意图”、“打算”、“期望”这些未来的向度，又可表示现在的和正在进行的思想状态和活动，还可以表示对过去的回忆和记忆。它本身内在地就具有时间性。“thought”本身既是名词，又是动词“think”的过去式和过去分词。它有同源动词形式“to think”、“thinking”。通过与同源动词形式的相互配合，它既可以表示过去的和已完成的状态，又可以很方便地表示正在进行的和将来的动作和状态；既可以表示主动的行动，又可以表示被动的行为。此外它还具有“注意”这个表示选择活动的含义。特别地，它不像“感觉”（feeling）那样在哲学上含有贬义。还有，就是它所具有的“认知”的含义，能使人当下地想到认知（与对象而不是心理状态自身的关系）的无所不在，我们立刻就能看到认知是心理生活的本质。“思想”一词的这些含义，后来都在詹姆斯对思想流的阐释中表现出来。这样看来，“思想”确是一个比较理想的词。

不过，“思想”概念也并非完全合乎詹姆斯的要求。在不同的哲学家那里，“思想”一词的意思可能不一样，在一些哲学著作中，它往往具有特定的含义。而且，无论是在日常用法中还是在哲学中，思想都与感觉（sensation）不同。例如，“关于牙疼的思想”这个说法能使人想到实际呈现的疼痛本身吗？几乎不可能。如果能使“思想”涵盖感觉（sensations），它无疑是最佳的用词，但是英语中很难做到这一点。因此，詹姆斯说：“如果我们想涵盖整个意识状态范围，似乎不得不退而求助于某一对词，像休谟的‘印象与观念’、汉密尔顿的‘呈现与表象’、或者通常的‘感觉（feeling）与思想’。”^①也就是说，我们难以找到一个现成的完全合乎需要的

词，因为这是一个语境中的问题，我们不可能做出一个固定的、一成不变的选择，只有根据适当的语境，有时使用这一个，有时使用上面提到过的同义词中的另一个。詹姆斯自己的选择是使用思想（thought）或感觉（feeling），在一种比通常更宽泛的意义上交替使用这两个词。也就是说，在《原理》中“感觉”（feeling）或“思想”（thought）在一般意义上使用时，与意识状态同义。直到后期，詹姆斯仍经常在这个意义上使用这两个词。^②

那么怎样使用思想这个词呢？詹姆斯说：“在英语里，如果我们能够像说‘下雨了’（it rains）或‘刮风了’（it blows）一样，说‘思想了’（it thinks），那么我们会以最简单的而且附带假定最少的方式把这个事实表述出来。但是，由于我们不能这样说，我们只好简单地说思想进行着（thought goes on）。”^③因此，他把心理学的“第一个事实”表述为“有某种思想进行着”^④。

由以上可以看出，在詹姆斯这里，思想一词的含义与日常用法中的情况已经不同，詹姆斯在使用它的时候赋予了它更丰富、更广泛的含义。思想不仅指辨别、比较、联想、概念、推理，而且指感觉和知觉；不仅指时间知觉、记忆等内知觉，而且指感觉、事物知觉、空间知觉等外知觉；不仅指情感、意愿，而且指本能。就此而言，“思想”把人所能经验和体验的一切都涵盖起来。另一方面，思想一词丰富的内涵和多种的用法，它自身包含着的游戏的可能性，又为詹姆斯意识流学说的构建和表述提供了充分的可能。

三、思想的根本特征：时间性

詹姆斯说：“我们的思想是时间中的认知的现象事件。”^⑤时间性是思想的根本特性。詹姆

① William James, *The Principles of Psychology*, Vol I. p. 186.

② William James, *The Meaning of Truth*, Cambridge: Harvard University Press, 1975, pp. 13 - 14.

③ William James, *The Principles of Psychology*, Vol I. pp. 224 - 225.

④ Ibid, p. 224.

⑤ Ibid, p. 369.

斯之所以用思想一词来意指意识状态自身，表示意识的一切形式，固然与它包含的丰富语义和用法有着密切关系，但更为重要的是，詹姆斯揭示出的思想内含的时间性典型地代表了一切意识现象的本质结构。马赫（Mach）曾经说过，时间感觉“伴随着任何其他感觉，而不能全然与之分离”^①。詹姆斯同意这种观点，他进一步认为我们所有的具体的心灵状态都是在时间中生成出来的，这种生成不是拆卸开以后的重新组装，而是原初的构成。认识到这一点是理解詹姆斯的思想流学说乃至他的整个哲学的一个关键。他正是运用思想的时间性最终否定了心理学中的原子主义，将他的心理学和哲学与传统的经验主义和理性主义区别开来。

首先，詹姆斯的时间与康德的时间不同。康德认为时间是理性的先天直观形式。詹姆斯说：“康德关于客观时间的直观概念是一个无限必然的统一体，”^②但是，“如果没有感觉内容（*sensible content*），我们便不能直观绵延，就像我们不能直观广延一样。”^③因此，詹姆斯认为：

宇宙空间与宇宙时间决不像康德所说的那样是“直观”的，而是像科学所显示的任何事物一样，分明是人为的构造。绝大多数人并不用这些观念，他们生活在各自的时间和空间中，这些时间和空间互相贯穿，模糊杂乱。^④

其次，詹姆斯的时间与经验主义者的时间也不同。经验主义者如詹姆斯·穆勒认为，时间是一个个转瞬即逝的孤立点，彼此毫无牵连：

除了关于当前时刻的知识，我们不可能再有任何知识。一旦我们的一个感觉停止了，它也就永远消逝了；我们似乎将是我们从未所是……即使我们的观念被连接成链，如果它们不是在想象中，我们仍然没有能力获得关于它们的知识。根据这个看法，一个观念接着另一个观念。这就是一切。我们意识中先后相继的每一个状态，一旦停止了，就永远消失了。每一个这样的暂时状态就是我们的整个存在。^⑤

詹姆斯指出，就穆勒认为时间源于个人的感觉来说，他并没有错。但我们的实际感觉并不像他说的那样，像一个荧光，只照亮它当下所在的一点，其它的所有地方都处在完全的黑暗中。过

去和未来并不是被现在这一刀切开的两个毫无牵连的对立面，而是与现在连在一起的。^⑥

我们关于意识流的另外部分的知识，无论是过去的还是将来的，近前的还是遥远的，总是与我们关于现在的事物的知识融合在一起的。^⑦

穆勒所描绘的只存在于当下瞬间的简单感觉只是一个抽象，我们所有的具体的心灵状态都是具有一定复杂性的关于对象的表象。这种复杂性部分地在于刚刚过去的对象的回音，部分地在于那些马上要到来的预示。对象是渐渐地从我们的意识中退去的。如果现在的思想是ABCDE，下一个思想将是BCDEF，紧接其后的思想就是CDEFG，已过去的思想的拖延以连续的方式逐渐离去，将来的思想的先兆弥补了这个损失。“那些旧对象的拖延，那些新对象的先兆，是记忆和预期的发端，是时间的回顾意义和展望意义。它们赋予意识以连续性。没有这种连续性，意识便不能被称之为流。”^⑧没有这种连续性，我们甚至不能知觉到“现在”。

詹姆斯的时间是一种连续的过渡，过渡发生在边缘中。边缘性是詹姆斯时间观的根本特点之一。我们的感觉从根本上就是有边缘的，传统的经验主义和理性主义所完全忽视的也正是这种边缘。后面我们会看到，艾耶尔对詹姆斯时间观的误解也源于未看到这种边缘。“边缘”（*fringe*）是詹姆斯心理学中的一个极其重要的概念，贯穿于《原理》的各部分，但是詹姆斯并未给它一个确切的界说，也未对其含义进行非常明晰的解释。他常用光环（*halo*）、地平域（*horizon*）、光晕（*suffusion*）、心理泛音（*psychic overtone*）、

① [奥地利] 马赫：《感觉的分析》，洪谦、唐钺、梁志学译，北京：商务印书馆，1986年，第189页。

② William James, *The Principles of Psychology*, Vol I. p. 642.

③ *Ibid.*, p. 620.

④ William James, *Pragmatism and four essays from The Meaning of Truth*, New York: The World Publishing Company, 1970, p. 118.

⑤ James Mill, *Analysis of the Phenomena of the Human Mind*, Vol. I, London: Longmans Green Reader and Dyer, 1869, pp. 318 - 319.

⑥ William James, *A Pluralistic Universe*, New York: Longmans, Green, And Co., 1909, p. 254.

⑦ William James, *The Principles of Psychology*, Vol I. p. 606.

⑧ *Ibid.*, pp. 606 - 607.

弥漫 (suffusion) 等词表达同样的意思。这个概念在詹姆斯著作中的内涵正像它本身的特征所暗示的那样, 朦胧、模糊, 弥漫在它的各种变体中, 我们只有在文本的语境里, 在这个概念的边缘域中去领悟它的蕴涵和妙用。

从生理上说, 边缘表示微弱的脑作用对思想的影响, 它们使我们的思想感觉到关系和对象。有人认为, 在詹姆斯那里, “边缘”是指一种心理质料, 它把本来分开的感觉 (sensations) 粘附在一起。应该说, 这个说法从功能上理解了边缘的一部分意义, 但是这种理解太机械和生硬, 它对感觉的理解实际上与传统的经验主义没有多少区别, 即都把感觉看成是彼此分离的。但是詹姆斯并不是这个意思。在他那里,

边缘是认知对象的一部分——实体的性质和事物在关系的边缘里出现于心中。我们思想流的某些部分——过渡部分——不认识事物, 只认识关系; 但是过渡部分和实体部分一起形成了一个连续的流, 其中并没有……那种分立的“感觉” (sensations)。^①

那些回音和预示, 那些拖延和先兆并不是现在的思想或感觉的辅助部分或伴随现象, 而是现在的思想或感觉必需的部分, 它们是一个不可分割的有机整体。离开了这些拖延和先兆, 就不会有现在的思想或感觉。正是在这个意义上, 我们把这种内在的时间结构称为原初的构成。

詹姆斯的时间观念曾受到霍奇森 (Hodgson) 的影响。霍奇森认为:

我们通常粗略地把时间进程分为过去、现在和将来; 但严格说来, 不存在现在: 它是由不可分的点或瞬间划分的过去与将来组成的。那个瞬间或时间点即是严格意义上的现在。我们通常比较含糊地所说的现在是一个时间过程的经验部分。^②

詹姆斯接着他的话说, 如果把只限于当下一点的现在称作“严格意义上的”现在, 那么这样的现在完全是一个观念抽象, “反思使我们得出结论: 它必定存在, 但是它的确实存在, 永不可能是一个我们当下经验的事实”^③, 因为“它在我们能够触到它之前已经逃走了, 融化在我们的把握之中, 它在生成的那一刻就已经消逝了……

只有进入到活生生的、运动着的更大段的时间结构中, 严格意义上的现在才可能被理解”^④。我们当下经验的唯一事实是绵延, 詹姆斯借用心理学家克莱 (E. R. Clay) 的术语称之为“似是而非的现在” (the specious present)。克莱认为, 时间的对象是作为现在的存在被给予的, 但是事实上的时间部分并不同于过去和未来的共同边界——通常哲学用现在一词所指称的东西。事实上的现在是过去的一个部分——一个最近的过去, 它被错认为过去和未来之间的时间而给予我们。他把事实上的现在称为“似是而非的现在”, 而把作为过去而被给予的过去叫做明显的过去。^⑤

从生理上, 我们能清楚地直观到的最大绵延几乎不超过十二秒 (我们能模糊地直观到的最大绵延可能只有一分钟左右), 詹姆斯说“这么长的绵延相当稳定地映绘在流逝着的意识之中”, 如此稳定地知觉到的绵延就几乎相当于“似是而非的”存在。它的内容处在不断的流动之中, 出现在它的前端的事件很快地消隐在它的后端, 每一个事件经过时都变换它的时间参数, 从“还没有”或“还不很有”到“刚逝去”或“已逝去”。然而, “似是而非的存在, 被直观的绵延, 就像瀑布上的彩虹保持着恒定, 它自己的性质不因这流所经过的事件而改变”^⑥。每一个这样的事件, 当它悄然逝去时, 仍保持着再现的能力; 当它再现的时候, 乃与它原来具有的绵延和相邻者一起再现。但是, 一个事件从似是而非的存在的末端一旦完全消失之后, 它的再现与它在似是而非的存在中被直接知觉为当下经过的事情, 是两个不同的心灵事实。不过, “所有被认知的时间之原初范本和原型是似是而非的存在, 我们当下连续地感觉到的短的绵延”^⑦。

我们不断地意识到这样一个绵延, 即似是而

① Ibid, p. 258, footnote.

② Shadworth H. Hodgson, *Philosophy of Reflection*, Vol. I, London: Longmans, Green, and Co., 1878, p. 253.

③ William James, *The Principles of Psychology*, Vol. I. pp. 608-609.

④ Ibid, p. 608.

⑤ Ibid, p. 609.

⑥ Ibid, p. 630.

⑦ Ibid, p. 631.

非的现在。这个绵延与被知觉到的内容具有一个较早的部分和一个较后的部分，这“就是原初的时间直观”^①。比这更长的时间是通过添加而构想成的，比这更短的时间是通过分隔而构想出的，它们是这个边界模糊的单位的部分，我们习惯上以象征性的方式来思想它们。德里达曾反驳胡塞尔，说直观与时间是矛盾的。因为直观是当下静止的，而时间总是一个过程，总有一个差异或区别。德里达将直观理解为当下的一点——一个孤立的点，并以此将直观与时间构成对立起来，把它们看得不相容。^②而在詹姆斯这里直观恰恰需要时间的构成才可能。

四、艾耶尔对詹姆斯时间观的误解

下面我将结合艾耶尔对詹姆斯的理解来进行讨论。虽然同是英国经验主义的后裔，詹姆斯和艾耶尔在时间问题上的立场却迥然不同。詹姆斯在原初的经验中理解时间，而艾耶尔则从逻辑的角度关注这个问题。他们之间的这种差异使得他们对时间的具体描述不同。没有意识到这个区别，则是艾耶尔在一系列论述中误解詹姆斯的原因。

对于詹姆斯的时间观念，艾耶尔表示不解。他认为“现在”不是一个总在进行中的时间构成，而是一个相对的词，它要以某个东西做参照。“我们用它指一段时间，它恰好经过、重合于此刻所发生的事情”^③；说某个东西此刻正在发生即是说它与我们话语中所表明的某个东西同时。任何与参照事件同时的东西都是“严格的现在”，任何早于它的东西都是过去，任何晚于它的都是将来。这个被用作参照标准的事件是我们任意选择的，只要它不长得超过一个注意行为的时间长度，也不短得使人无法注意到。由于任何注意行为都具有一个最小的和最大的绵延，因此没有一个感觉到的现在事件是瞬时的。任何现在的东西，即使在严格的意义上，也必定具有一定的绵延，无论这绵延多么短暂。艾耶尔因此认为较早与较晚的区分发生在它之内，因而把较早阶段说成过去或把较晚阶段说成是将来是不正确的，因为这样一个事件的所有这些阶段都是现

在。而如果把似是而非的现在都看作现在，那么就可以说现在不包括过去和将来的部分了。^④

这里有两点需要注意。其一，艾耶尔认为詹姆斯对传统经验主义的批评主要在于批评其时间知觉没有长度；与传统的经验主义不同，艾耶尔认为自己捍卫了时间知觉的长度。其二，艾耶尔把詹姆斯所说的现在的边缘——始端和末端理解为现在的较早阶段和较晚阶段。在他看来，如果把现在看作是有长度的绵延，较早阶段和较晚阶段就都包括在现在之内了，因此詹姆斯把较早阶段说成过去或把较晚阶段说成是将来是错误的。

不错，詹姆斯是批评传统经验主义把时间知觉缩小成了当下的一点，但他的主要意旨并不止于此，而是指出传统经验主义的不足之处在于时间的孤立性或非连续性，这是它的时间观念缩成一点的原因。而这种非连续性源于对边缘的忽视，看不到时间在边缘中的交融。艾耶尔没有意识到詹姆斯对穆勒的批评，意在指出穆勒的“现在”是一个没有边缘和连续性的抽象的点。如果没有边缘中的融合和连续，即使艾耶尔的时间是有长度的，他的各个时间段也仍是彼此孤立的，因此他的时间仍然是原子主义式的，只不过他的时间原子大一些、长一些。

对于边缘的不了解是艾耶尔误解詹姆斯时间观的主要原因。“似是而非的现在”表明，实际上被认知的现在既不是一个刀刃似的边界，也不是毫无内在差别的一个线段，而是一个鞍形的时间区间。

它自己具有一定的幅度，我们可以驻于其上，并由此看向时间的两个方向。我们的时间知觉的构成单位是绵延，它具有始端和末端——既向后看又向前看的边缘。只有作为这一段绵延的部分，一端与另一端的延续（*succession*）关系才

① Ibid, p. 642.

② Jacques Derrida, *Speech and Phenomena And Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, Translated, with an Introduction, by Preface by David B. Allison, Newton Garver, Northwestern University Press, 1973, Chap. 6, 7.

③ A. J. Ayer, *The Origins of Pragmatism: Studies in the Philosophy of Charles Peirce. and William James*, p. 247.

④ Ibid, p. 247.

可被知觉。^①

艾耶尔看到了詹姆斯说的现在具有一个先兆和逐渐逝去的拖延，但他把先兆和拖延这种边缘或过渡状态实体化，认为詹姆斯是把过去的拖延等同于过去，把将来的先兆等同于将来，进而认为“以我们意识到将来和过去来表达这个意思都是错误的”。在他看来，“这样说的唯一原因是假定：严格的现在没有绵延，因此任何被看作现在的有绵延的事物，必定超出真正的现在而进入将来或过去，或者它们两者。但这个假设正是似是而非的现在所否定的”^②。这里，艾耶尔至少在两点上误解了或者没有理解詹姆斯：一、詹姆斯所提到的“严格的现在”指的是无绵延的时间点。詹姆斯认为这种现在不是实际经验的，只是一种抽象，它是孤立的、无连续性的，也正是他所批评的穆勒的时间观，而不是他所说的“真正的现在”。二、实际经验到的现在，并非除了其先兆和拖延就没有绵延，而有绵延的现在也并非不能有其趋势和持存。詹姆斯关于时间两端的表述意在说明时间的原初构成。艾耶尔没有注意到詹姆斯把我们当下能够清晰地意识到的连续印象的最大范围看作似是而非的现在的最重要的部分。这个范围是刚刚逝去的数秒。这是似是而非的现在的核心。但是，“除此之外，似是而非的现在还有一个逐渐消逝的后边缘和前边缘”^③。

艾耶尔认为时间观念必定是由感觉经验中直接给予的元素构建的，他把记忆看作投射时间关系的原初能力，认为过去观念的获得依赖于我们的投射能力超出现在的感觉经验，因而过去与现在的交叠依赖于记忆。而詹姆斯认为我们原初的时间知觉必定是一个整体，而不是组成元素。元素是“注意”（attention）后来区分的结果。他说：“从一开始，经验就是一个综合的、而不是简单的事实；而对于感官知觉来说，它的要素是不可分的，尽管注意力回顾时，可以轻易地分解经验，区分它的起点和终点。”^④根据詹姆斯，我们的投射能力依赖我们感觉经验的交叠与融合，关于现在事物的感觉，必定总是混合着对于渐渐消逝的、所有那些先前数秒钟出现的其它事物的感觉的~~回声~~，所以“绵延和事件共同构成了我们对于似是而非的现在及其内容的直观”^⑤。

似是而非的现在的边界之外延伸着构想出的（conceived）朝向两个方向的时间区域：过去和将来。^⑥

简言之，由于艾耶尔是从逻辑的观点来看待时间，要划出界限分明的现在、过去与将来，所以他的时间中就没有了边缘。他不能理解詹姆斯对于时间边缘的描述，不能容忍亦此亦彼的边缘的模糊性质。这导致他把詹姆斯那里的过去、现在与将来的内在构成关系理解成外在的先于或后于关系。对时间知觉的误读是艾耶尔误解詹姆斯的思想概念和时间概念的原因，也是他误解彻底经验主义的根源。这也再一次说明，对思想的时间性的把握是解读詹姆斯的关键甚至秘密所在。如果在这个问题上差之毫厘，对詹姆斯其它学说的理解便可能会谬以千里。

“思想”是时间性的现象，是边缘中的内在构成。在《原理》中，思想的这个原初结构就像一部经典的小提琴协奏曲的主旋律，不断地回旋，而每一次呈现都将我们引向新的境域，都洞开更丰富的景象。詹姆斯的非现成的境域生成思路无论在感觉（sensation），还是在注意、想象、联想、记忆等等意识状态中都回荡着或前行着。它造成了思想的变化，也成就了思想的连续。这个旋律开拓出一个又一个令人着迷的心理世界。这样一个境域生成的思路一直延伸到詹姆斯后期的哲学著作中。他说：“我们所遇到的一切事物都有它本身的持续期间和大小，而这两者又模糊地被一种‘更多’的边缘环绕着，它一直延伸到下一个事物的持续期间和大小中去。”^⑦

（责任编辑 行之）

① William James, *The Principles of Psychology*, Vol I. Macmillan and Co., Ltd. 1907, pp. 609-610.

② A. J. Ayer, *The Origins of Pragmatism: Studies in the Philosophy of Charles Peirce. and William James*, p. 247.

③ William James, *The Principles of Psychology*, Vol I. Macmillan and Co., Ltd. 1907, p. 613.

④ Ibid, p. 610.

⑤ Ibid, p. 636.

⑥ Ibid, p. 643.

⑦ William James, *Pragmatism and four essays from The Meaning of Truth*, New York: The World Publishing Company, 1970, p. 118.

达米特的反实在论与意义理论*

周振忠**

【摘要】语义重构是达米特的反实在论策略的第一步,但达米特的语义重构并不能完全反映旧有的实在论/反实在论之争,这是由于它只涉及认识论的独立性维度。达米特以认识论的真概念作为核心的意义理论导致一种(依赖认识的)反实在论。然而为了更一般地描述语言实践,意义理论的核心概念不应包含形而上学、认识论的要素。一种基于收缩论真概念的真值条件意义理论(表层语义学)是值得考虑的方案。

【关键词】达米特;实在论与反实在论;意义理论;真概念;表层语义学

中图分类号: B81 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2014)02-0081-09

实在论与反实在论之争是形而上学内的重要议题,是关于某论域(物理、数学、道德等)的某类实体(对象、性质、事实等)的存在及其特性的争论。达米特(Dummett)的创造性工作之一,就是将这一议题放置在语言哲学的意义理论内进行讨论。这无疑的分析哲学语言转向的一个重要范例,也是达米特视为自己对哲学的主要贡献。他写道:

我处理这些问题的方法的整个要点就是表明意义理论是实在论的基础。如果说我对哲学作出了什么有价值的贡献的话,我认为就是在于以这些术语提出了这一议题。^①

“以这些术语提出了这一议题”就是对实在论的语义重构,即是使用语义概念重新表述实在论的学说。这构成达米特的反实在论策略的第一步。第二步是论证基于实在论语义概念的意义理论是不合理的,即不能反映我们实际的语言实践。如果第二步的论证成立,且第一步的语义重构有效,那么自然就会得出实在论的形而上学立场应当被拒斥的结论。

本文分为三个主要部分。第一部分探讨实在论/反实在论之争的形而上学实质。笔者认为,实在论/反实在论之争可以用纯形而上学术语进行表述,不必涉及语义概念。第二部分探讨达米特的语义重构所存在的问题,主要是其局限性,即不能反映某些典型的实在论/反实在论之争。

这是由于它只涉及认识论的独立性维度。第三部分探讨意义理论的核心概念。笔者赞同达米特的地方是,意义理论应当反映说话者的实际的语言实践,从而应当拒绝实在论的语义要素进入意义理论。但这样做的理由,并不仅仅是达米特所指出的实在论语义概念的特有缺陷,而是基于一种让意义理论具有更大普适性的考虑——在最一般的意义上描述普通说话者对整个语言的理解。基于这种考虑,达米特所主张的认识论要素也应当被拒绝进入意义理论。为此,笔者赞同一种表层语义学(skim semantics)——一种基于收缩论(deflationism)真概念的真值条件意义理论。

什么是实在论?实在论能否用纯形而上学的术语加以表述?在讨论这些问题之前,首先有必要明确两点。第一,全局性的实在论是比较少见的,一般都是有选择性的,即对某些领域采取实在论立场,对另一些领域采取反实在论立场。譬如,某人可以是数学或道德领域的反实在论者,但是对日常的或科学的物理对象领域采取实在论立场。这个就是论域问题。这个问题看似平常,但若不注意,就容易造成混乱。达维特(Devitt)在论证实在论的真(realist truth)并不蕴含实在论的时候指出,一个相信感觉材料的心灵领域的

* 本文受国家社科基金青年项目(11CZX044)、中央高校基本科研业务费中山大学青年教师培育项目(13WKPY32)的资助。

** 作者简介:周振忠,(广州510275)中山大学逻辑与认知研究所暨哲学系副教授。

① Dummett, M., *Truth and Other Enigmas*, London: Duckworth, 1978, p. xl.

客观存在的唯心论者也可以认同实在论的真。他可以认为物理陈述之真假取决于它们是否符合于感觉材料的领域，甚至可以相信物理对象的客观存在（物理对象只是感觉材料而已）。^①那么这个唯心论者是实在论者还是反实在论者呢？如果划分论域，问题就清楚了：他是关于物理对象的反实在论者，是关于感觉材料的实在论者，他对前者采取一种还原论。

第二，实在论/反实在论之争所涉及的实体类型是不同的，一般有对象、性质、事态（或事实）等几种。例如，科学实在论与常识实在论主要关于对象，道德实在论主要关于性质，而达米特的反实在论则是关于事态。若不指明所涉及的实体类型，就容易产生混乱。例如，奎因（Quine）和阿姆斯特朗（Armstrong）都可以说是唯名论者，但不能仅凭“唯名论者”这一标签就将二人归为反实在论者，必须指明所涉及的实体类型。实际上二人的立场是颇为对立的：奎因拒绝共相但承认某些抽象对象，阿姆斯特朗则否认抽象对象但承认（某类）共相。

回到最初的问题：实在论能否用纯粹而上学的术语加以表述？达维特给予肯定的回答。以可观察的实体为例，实在论立场可表述为：此类实体独立于心灵而客观存在。达维特称之为“常识实在论”。^②米勒（Miller）对这一表述做了改进，添加了一句：这些实体“客观地具有某些性质”，意思是“它们具有某些性质，这些性质可能完全不被人类意识所察觉；它们最深处的律则秘密可能永远对我们隐藏”。^③米勒添加的这句表述就是怀特（Wright）所说的实在论的“谦逊”的一面。根据怀特的说法，实在论是谦逊和假定的混合。实在论者除了谦逊地认为，人类所面临的是一个不是由我们所创造的客观世界，其奥秘可能永远对我们隐藏，还假定总体而言在有利的条件下，我们能够获得关于世界的知识。^④

注意，达维特对实在论的表述包含了实在论的两个维度：存在性和独立性。存在性显然是必需的，如果一种立场明确否认某类实体的存在，则很难称得上是实在论。但是仅有存在性还不足够。正如霍里奇（Horwich）所指出，几乎每个人都会同意存在着基因和电子，但是关于这种说法意味着什么，每个人都有自己不同的故事。实证主义者可能会说，这仅仅是承认存在着某种观察的可能性而已。^⑤因此，除了存在性，还需要

独立性。

笔者认为，独立性可进一步分为本体论和认识论两个方面。本体论的独立性是指：一类实体的存在是基本的，不能被还原为其他种类的实体。这是一种反还原论的立场。从语义的层面上来说，它主张按“表面价值”理解一类陈述（譬如关于科学实体的陈述），反对将之诠释为另一领域的陈述（譬如感觉材料的陈述）。认识论的独立性是指，一类实体的存在是独立于我们的知识、信念、概念系统和各类认知活动的。用达维特的话来说，就是这些实体“并不是由我们的知识、认识的价值、指称它的能力、心灵的综合能力、以及我们的概念、理论或语言的强加（imposition）所构成”。^⑥因此，无论我们相信、思考、或能够发现什么，它们都是存在的。这就是达维特和米勒所说的客观性，也是怀特所说的实在论的谦逊的一面。

这里有两点需要指出。第一，对于实在论来说，仅有认识论的独立性是不够的，还需要本体论的独立性。因为例如唯心论者也可以认为，心灵的实体具有客观的存在性，实在就是客观的精神的实在。有鉴于此，达维特指出，对于实在论者来说，物质或物理世界的存在不单是客观的，还是非心灵的。^⑦这里之所以强调“非心灵的”，其实就是要坚持上面所说的本体论的独立性维度——反对将一类实体（物理的）还原为另一类实体（心灵的）。第二，认识论的独立性不同于认识论的可达性（epistemological accessibility）。一类实体的客观存在（独立于我们的认识）并不蕴含是否可被我们知晓。根据这一点，怀特所说的实在论的假定的一面——即总体而言，我们能够获得关于世界的知识——对于实在论来说其实不是必需的，充其量，这只是常识性实在论的一个

① Devitt, M., "Dummett's Anti-Realism", *Journal of Philosophy*, Vol. 80, 1983, p. 77.

② Devitt, M., *Realism and Truth*, 2nd edn, Princeton: Princeton University Press, 1991, p. 24.

③ Miller, A., "The Significance of Semantic Realism", *Synthese*, Vol. 136, 2003, p. 193.

④ Wright, C., *Realism, Meaning and Truth*, 2nd edn, Oxford: Blackwell Publishers, 1993, p. 1.

⑤ Horwich, P., "Three Forms of Realism", *Synthese*, Vol. 51, 1982, pp. 184 - 185.

⑥ Devitt, M., *Realism and Truth*, p. 15.

⑦ Ibid, p. 15.

特征。^①

为了说明认识论的可达性并不是实在论的必要条件，仅以两种相对立的情况为例：一是戴维森的实在论和霍里奇所说的语义实在论；二是霍里奇和普特南所说的形而上学实在论。前者在认识论的可达性上持有较为温和的肯定的立场，后者则较为极端。

戴维森认为，意义是由客观的真值条件所给出，融贯性作为真（客观的真值条件得到满足）之检测标准产生一种无对照的符合，从而我们可以坚持认为，我们的知识是关于独立于我们的思想或语言的客观世界的。给定一种正确的认识论，我们就可以成为实在论者。^②事实上，基于宽容原则，戴维森认为我们持有的大多数信念都是真的。这明显是一种认识论的可达性的主张。此外，戴维森称自己的立场是一种实在论是因为：一、他认为真（乃至实在）是独立于人们所相信或能够知道的东西；^③二、他拒绝达米特的反实在论，即拒绝认为真（或实在）直接取决于我们的认识能力。^④这明显是一种认识论的独立性的主张。

霍里奇所说的语义实在论也兼具认识论的独立性和认识论的可达性。例如他说关于微观物理学的语义实在论者会主张微观物理事实的存在不必被我们发现，也不取决于我们的方法论，但微观物理学的任务是要提出理论并获得证据以证明这些理论为实在的微观的方面提供真的描述。^⑤

在认识论的可达性上，形而上学实在论比语义实在论更为极端。霍里奇指出，形而上学实在论是关于一类陈述何以为真的学说，它预设了一种非认识论的真概念，认为一个陈述之为真，就在于（譬如）符合于实在。^⑥于是形而上学实在论“在令人不安的程度上承诺了无法证实的真理的可能性——没有真理是可证实的，或甚至是非决定性地确证的”。^⑦而根据普特南的表述，形而上学实在论主张真（truth）是彻底的非认识论的，即使方法论上最理想的理论也有可能是错的，我们可能无法正确地表征这个世界。^⑧这导致一种对我们（现有或理想的）确证实践的怀疑论。而这个特征是上述语义实在论和戴维森的实在论所不具备的。由此可见，认识论的可达性并不是实在论的必要条件，不同的实在论者可以在这个问题上有不同的主张。

根据霍里奇的诊断，世界的形而上学自主性

和认识论的可达性之间的紧张（tension）是导致反实在论的原因。实在论/反实在论的根本分歧在于：反实在论者承认，而实在论者否认，世界的形而上学自主性和认识论的可达性之间的冲突是真实的。这就是所谓的反实在论困境。任何为反实在论困境提供恰当解决办法的立场，都可被看作是一种反实在论。于是我们有形形色色的反实在论，例如：否认所争论的那类事实存在（形式主义、工具主义、情感主义、相对主义、非事实论）；否认我们有能力认识此类事实（怀疑论、构造经验论、错误论）；将有问题的事实还原为一类在认识论上没有问题的事实（现象论、行为主义、逻辑主义）。^⑨

对此，有两点需要指出。第一，世界的形而上学自主性和认识论的可达性之间的冲突，尽管是导致反实在论的主要原因，但是，是否承认这种冲突并不是区分实在论/反实在论的根本所在，正如前面所说，形而上学实在论也承认这种冲突。第二，为了消除这种冲突所采取的解决办法并不一定导致反实在论，仅当这种解决办法触及前面所说的存在性维度或独立性维度（本体论的或认识论的）才是一种反实在论。例如，怀疑论（仅仅质疑知识的可能性）并不一定是反实在论

① 霍里奇对常识性实在论的描述也包括了存在性、认识论的独立性（客观性）和认识论的可达性。他写道：“实在论是一种常识。它认为存在着物理、数学、心理学、历史等等的事实。它认为这些事实典型地并非由于我们意识到它们（或甚至意识到它们的可能性）而存在。它还认为，我们（碰巧）能够获得这些领域的数量可观的知识。”参见 Horwich, P., “Realism and Truth”, *Philosophical Perspectives*, 10, *Metaphysics*, 1996, p. 188.

② Davidson, D., *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 137–138.

③ Davidson, D., “The Structure and Content of Truth”, *Journal of Philosophy*, Vol. 87, 1990, p. 304.

④ Ibid, pp. 304–305.

⑤ Horwich, P., “Three Forms of Realism”, p. 182. 霍里奇同时也承认，没有什么东西阻止一个语义实在论者认为各种理论真理可能超越所有可能的证据，因而而不可能确定无疑地予以证实。（p. 188）这也表明，认识论的可达性并不是实在论的必要条件。

⑥ Horwich, P., “Three Forms of Realism”, p. 182.

⑦ Ibid, p. 188.

⑧ Putnam, H., *Meaning and the Moral Sciences*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1978, p. 125.

⑨ Horwich, P., *Truth*, 2nd edn, Oxford: Oxford University Press, 1998, pp. 55–56.

——形而上学实在论也是一种怀疑论，仅当怀疑论质疑相关事实的独立存在，才是一种反实在论。

综上所述，实在论是一种可以从存在性维度和独立性维度（本体论的和认识论的）加以明确说明的学说或立场。反实在论就是实在论的反面，表现为对这两个维度的质疑。从前面对这两个维度的表述来看，实在论/反实在论是一种纯粹形而上学的学说，不必涉及任何语义概念。

二

根据达米特的自我评价，他对哲学的主要贡献是将实在论/反实在论之争的形而上学议题放置在意义理论内进行研究。达米特强调，他所提出的仅仅是一种研究纲领，是对一系列结构相似的问题进行比较研究，而不是提出一种特定的哲学论点。^①但是，那些以为他的论题与实在论的传统争论没有多少关系的看法，其实误解了他的意图。^②也就是说，达米特不是要提出一种新的独特的关于实在论/反实在论的说法，而只是以语义的方式对先已存在的学说进行表述。本文称之为“语义重构”。

那么，为何达米特要对旧有的实在论/反实在论学说进行语义重构呢？这是因为，在他看来，传统的实在论/反实在论是用隐喻或图像化的语言来表述的。譬如，柏拉图主义者将数学家比作天文学家、地理学家或探险家，认为数学结构就像星系一样独立于我们而存在；直觉主义者将数学家比作雕刻家或有想象力的作家，是根据想象的创造力塑造对象。^③这些图像或隐喻背后的非图像或非隐喻的内容是不清楚的。任何形而上学观点“都是一幅图像，其本身没有实质内容，除非是作为对给定的意义概念的一种表达”^④。也就是说，“意义之外的形而上学仅仅是隐喻”——达米特称之为隐喻论点（metaphor thesis）。^⑤达米特指出，为支持这幅或那幅竞争的图像而进行争论是毫无用处的，我们需要做的是表述这些论点，不再用图像化的语言但却体现了对这些图像的应用。如果我们这样做了，就会发现这些论点从属于意义理论，是关于这类或那类陈述的正确的意义理论的论点。^⑥

关于隐喻论点，笔者赞同米勒式的回应，即前一节关于实在论的表述并没有隐喻的成分（米

勒本人讨论的是常识实在论），如果达米特认为这样的表述不清楚并且本质上是隐喻的，则需要提出论证。但在达米特的著述中只有赤裸的宣称而没有提供论证，于是在缺乏论证的情况下，我们有理由假定隐喻论点是错的。^⑦

语义重构大致有两点好处。其一是上面所说的，能够避免隐喻或图像化的描述，赋予论题以实质内容。其二是“由于没有方法可以决定哪一幅关于实在的图像是正确的，更有成效的做法是决定哪一幅关于意义的图像是正确的，因为在这种情况下，一种意义理论被构建出来，并且有语言实践作为检测”^⑧。

本节讨论第一点，笔者认为语义重构实际上未能完全反映旧有的实在论/反实在论之争；下一节讨论第二点，笔者认为，基于语言实践的考虑，达米特的意义图像也是有缺陷的。

现在看看达米特的语义重构。首先，达米特将实在论/反实在论的争论表述为涉及一类陈述，他称之为“争论类”。而陈述所对应的本体论的实体类型是事态或事实。他写道：“实在并不仅仅由什么对象存在所决定，……世界是事实的总和，不是事物的总和。”^⑨不过，鉴于达米特坚持意义理论先于形而上学，本体论层面上的问题可以暂且搁置不论。

达米特的语义重构初看起来有点混杂。有时涉及意义和理解：“实在论与反实在论之间的分歧是关于争论类陈述所具有的意义分歧。”^⑩“反实在论者认为，争论类陈述仅仅借助我们认为构成那类陈述的证据的东西来加以理解。”^⑪有时涉及真、假：“我把实在论描述为相信争论

① Dummett, M., *The Seas of Language*, Oxford: Clarendon Press, 1993, pp. 463-464.

② Ibid, p. 468.

③ Dummett, M., *Truth and Other Enigmas*, p. xxv, p. 299.

④ Dummett, M., *Elements of Intuitionism*, Oxford: Oxford University Press, 1977, p. 383.

⑤ Devitt, M., *Realism and Truth*, p. 264.

⑥ Dummett, M., *The Logical Basis of Metaphysics*, London: Duckworth, 1991, p. 339.

⑦ Miller, A., “The Significance of Semantic Realism”, p. 199.

⑧ Dummett, M., *The Seas of Language*, p. 465.

⑨ Ibid, p. 465.

⑩ Ibid, p. 155.

⑪ Ibid, p. 146.

类陈述具有客观的真值，独立于我们知道它的方式：它们的真假取决于独立于我们的实在。”^①有时涉及真值条件：“实在论是基于——或更准确地说，在于——对我们的语言坚持一种真值条件语义学。”^②

不过，如果将真、真值条件等语义概念作为意义（理解）理论的核心概念，把焦点放在意义理论究竟涉及何种真概念（或真值条件概念）上，那么达米特的表述就容易理解了。达米特写道：

实在论不能用纯形而上学术语加以刻画：它本质上涉及指称、真、假这样的语义概念。^③

这种[实在论与反实在论]争论是关于适合于争论类陈述的真概念的争论；而这就意味着这是一种关于这些陈述具有的那类意义的争论。

实在论者认为，争论类陈述的意义并不是直接与我们所能具有的那类证据相联系的，而是在于（不依赖于我们的证据而存在的）事态决定其真假的方式。反实在论者则坚持认为，这些陈述的意义是以这样的方式直接与我们视为其证据的东西相联系的：一个争论类陈述，如果为真，只能是由于我们能够知道的并且视为其证据的东西而为真。^④

对于反实在论者来说，对这样一个[争论类]陈述的理解就在于知道是什么构成断定该陈述的充分证据，而该陈述的真就仅仅在于存在这样的证据。^⑤

对于达米特的语义重构，通常有两种解读：一是实在论者认为意义理论的核心概念是真概念，反实在论者则以其他概念（譬如“证实”）取而代之；二是实在论与反实在论的分歧只是在于对真概念的解释有所不同，前者给予实在论的解释，后者给予反实在论的解释。这两种解读都可以在达米特的文本中找到。卢克斯（Loux）认为第二种解读更好地反映了达米特的观点，因此他采纳第二种解读^⑥，但卢克斯没有说明为什么。

本文也采纳第二种解读（尽管第一种解读也未尝不可），主要理由如下：第一，如果采纳第一种解读，则预设了真概念是一种实在论的概念（或至少是一种非认识论的真概念，否则达米特式的反实在论者就没有理由拒绝真概念而使用其他替代概念）。考虑到哲学市场上有各式各样的真概念，这种预设不太符合实际。第二，即使反

实在论者使用其他替代概念作为意义理论的核心概念，真概念在意义理论中仍然有其作用——用于解释演绎推理以及某些真值函项（尽管不是用于解释陈述本身的意义）。^⑦此外，反实在论者也面临接受什么样的真概念的问题。按照达米特的看法，这应该是一种认识论的真概念，即根据我们认识到一个陈述为真的能力而不是根据潜在地超越人类认识的真值条件来解释的真概念。他写道：“基于证实的意义理论注定要产生一种真概念，对于这种真概念而言，二值原则对很多（我们倾向于草率地给出实在论解释的）语句失效。”^⑧第三，本文所赞同的一种意义理论也使用真概念——它以收缩论的真概念为基础。这种真概念是形而上学中立的，因而以之为基础的意义理论并没有实在论或反实在论的形而上学蕴涵。综上所述，笔者认为，不宜将实在论/反实在论描述为坚持/反对真值条件意义理论。

可以将达米特的语义重构概述为：实在论与反实在论的分歧是关于意义（或理解）的分歧。前者认为对陈述的理解是在于把握其潜在地超越证实的（verification-transcendent）真值条件；后者则认为陈述的真值条件是可认识的，是与我们通常视为确立该陈述为真的那类证据相联系的。

从达米特的语义重构可以立即得出一个推论：对于不能有效判定的陈述，实在论者/反实在论者的分歧就会表现为对二值原则的坚持或放弃。所谓不能有效判定的陈述，是指不存在有效的程序以确定其真值条件是否成立的陈述。^⑨典型有如下几类：涉及无穷概括的陈述，如“这里永远不会建立起一座城市”；虚拟条件句，如

① Dummett, M., *Truth and Other Enigmas*, p. 146.

② Dummett, M., “Comments”, in A. Margalit (ed.), *Meaning and Use*, Boston: Reidel, 1979, p. 218.

③ Dummett, M., *The Logical Basis of Metaphysics*, p. 325.

④ Dummett, M., *Truth and Other Enigmas*, p. 146.

⑤ Ibid, p. 155.

⑥ Loux, M., “Realism and Anti-Realism: Dummett’s Challenge”, in M. Loux & D. Zimmerman (eds.), *The Oxford Handbook of Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 635, fn. 3.

⑦ Dummett, “Truth”, in his *Truth and Other Enigmas*, pp. 12–14; “What is a Theory of Meaning? (II)”, in his *The Seas of Language*, p. 74.

⑧ Dummett, M., *The Seas of Language*, p. 75.

⑨ Ibid, p. 46.

“假如琼斯曾经遇到危险，那么他会勇敢地行动”（事实上琼斯已经去世，他生前从未遇到过危险）；涉及原则上不可达的时空领域的陈述，如“凯撒在他十九岁生日那天打了两个喷嚏”。如果某人在面对此类不可判定的陈述时，仍然坚持它们或者为真或者为假，那就意味着在他看来，真值条件的成立与否是不受证据约束的，换言之，是独立于我们的认识的。这相当于前一节所说的，认识论的独立性。

达米特声称，实在论与反实在论的争论只有对不能有效判定的陈述才会产生。

正是这一点使得对一类陈述接受排中律成为是否对该类陈述采取实在论观点的关键测试。反实在论者不承认排中律普遍有效；而实在论者或许会，并且典型地会承认排中律普遍有效。^①

在经典语义学的所有特征值中，二值原则具有最大的形而上学共鸣。^②

可以从上面这两句引文中提炼出两点：一、排中律（或二值原则）是检测实在论/反实在论的有效手段；二、这种检测手段的适用范围是相当广泛的。接下来依次讨论这两个问题。

首先，对于可有效判定的陈述来说，二值原则似乎不能检测出实在论/反实在论立场，因为反实在论者也会对这些陈述坚持二值原则。怀特评论道：

对于可有效判定的陈述，达米特的反实在论者对实在论的观点并无争议。

当限于人的认知能力具有自主权的事态的领域时，实在论的论题就会缺乏内容——然而这正是直觉上看上去应该最少问题的地方，而在这里，达米特的反实在论者打算不予理会。^③

对于这个问题，或许可以站在达米特的角度予以回应^④：由于我们的语言包含某些形成语句的操作，使得我们能够很容易构造出不可判定的陈述，而某人对不可判定陈述的真值条件的特性的看法，是与他可对判定陈述的真值条件的特性的看法相一致的，因此，可以从他对不可判定陈述的语义态度（是否坚持二值原则）侦察出他对可判定陈述的真实的语义立场。

更值得考虑的是二值原则作为检测手段针对不同领域的有效性的问题，或者更一般地说，语义重构的适用范围的问题。

达米特本人承认，语义重构不适用于唯名论者与柏拉图主义者之间关于共相的争论，为此他

不会使用关于共相的实在论作为例子。^⑤这是因为，唯名论者与柏拉图主义者之间的争论其实并不涉及真值条件的特性。唯名论者也可以认为，归属性质的语句具有潜在超越证实的真值条件——譬如他可以认为，说某个个体具有某个性质就是说它属于某个（个体）集合，而这一点是独立于我们的认识的，因而唯名论者也可以坚持二值原则。但众所周知，唯名论之所以是一种反实在论，是在于它否认作为共相的性质的存在。

除了关于共相的实在论之争，达米特的语义重构也不适用于某些道德反实在论，例如错误论（the error theory）和非事实论（non-factualism）。道德错误论认为，归属道德性质的语句（简称“道德语句”）具有真值条件，能够为真或为假，只是由于不存在道德性质，故此道德语句一律为假。这里并没有涉及真值条件的特性（道德语句具有何种真值条件）的问题^⑥，也没有表现为拒绝二值原则。道德非事实论则认为，道德语句不具有真值条件，不能为真或为假，这就谈不上道德语句具有何种真值条件的问题。^⑦

对于上述几种典型的反实在论，达米特的语义重构都不适用。原因在于这几种反实在论所涉及的是某类实体（性质）的存在性维度，而真值条件是否独立于认识，并不能反映这个维度。

此外，语义重构也不能反映一些传统的实在论/反实在论的区分。以日常物理对象的领域为例，正如达维特所指出，唯心论者也可以认为，物理陈述的真假取决于其是否符合于一个感觉材

① Dummett, M., *Truth and Other Enigmas*, p. 155.

② Dummett, M., *The Logical Basis of Metaphysics*, p. 326.

③ Wright, C., *Realism, Meaning and Truth*, p. 3.

④ 达米特认为这个问题只有相对较少的重要性。他说，我们倾向于诉诸对观察句的掌握作为语句真值条件知识的模型，这一点被我们（偷偷地，有时明确地）诉诸此种模型（处理不可判定的陈述）所证实。参见 Dummett, “What is a Theory of Meaning? (II)”, in his *The Seas of Language*, p. 60.

⑤ Dummett, M., *Truth and Other Enigmas*, p. 147.

⑥ 布高西昂指出，错误论既可采纳坚实的（robust）真概念（真值条件概念），也可采纳收缩论的真概念（真值条件概念）。参见 Boghossian, P., “The Status of Content”, *Philosophical Review*, Vol. 99, 1990, p. 167.

⑦ 这是道德非事实论的传统表述。如果对达米特的语义重构采纳前面所说的第一种解读，把实在论/反实在论的分歧描述为坚持/放弃真值条件语义学，则道德非事实论可归为反实在论。但这种反实在论仍不同于达米特意义上的坚持证实主义语义学的反实在论。

料的领域，无论我们的看法如何：我们没有关于感觉材料的“不可纠正的知识”。^①换言之，此类唯心论者完全可以认为，物理陈述的真值条件是潜在超越证实的，其成立与否是独立于我们的认识的。实际上，此类唯心论之所以是反实在论，是在于否认物理对象的独立存在，认为它们可被还原为感觉材料——即违反了本体论的独立性维度。而达米特的语义重构所涉及的仅仅是认识论的独立性维度，故此根据他的语义重构，无法将此类唯心论归为反实在论。达米特的话印证了这一点，他说只要实在论者继续坚持二值原则，他就可以继续成为一名实在论者，即使他支持一种彻底的还原论。^②

既然达米特的语义重构存在缺陷——不能有效反映某些传统的实在论/反实在论的区分，也不能反映某些典型的反实在论立场——那么达米特本人的反实在论究竟是一种什么样的形而上学立场呢？可以从达米特的C原则入手进行分析。C原则说的是：如果一个陈述为真，那么必定有某种东西，该陈述据之而为真。通常，我们首先会确定世界中使得陈述为真的那类事物及其特性（如独立于心灵的事实），然后得出一种真概念（如实在论的真概念）。但这种做法是“形而上学先于语义”。在达米特看来，C原则仅仅是一个调节性的原则：“我们不是首先确定在世界中有什么存在，然后在此基础上决定，使得每一给定陈述为真所要求的是什么，而是，首先决定各种类型的陈述的合适的真概念，然后从中得出关于实在之构成的结论。”^③这是“语义先于形而上学”。C原则的运用有两种情况：反映性的和决定性的。那么根据达米特，C原则的运用只是纯粹反映我们（先前已有的）关于实在的观点，还是决定了我们关于实在的观点呢？文本显示偏向后者。达米特写道：“我们所认为的支配陈述的真概念，通过C原则，决定了我们如何看待实在之构成。”^④“我们关于实在之构成的观点——我们的形而上学立场——部分取决于我们对哪一类陈述采取实在论观点，即采取二值原则，部分取决于我们承认哪一类陈述能够赤裸地为真。”^⑤这是“语义决定形而上学”。此外，语义是可认识的：“如果一个陈述为真，必定原则上有可能知道其为真。”达米特称之为K原则。^⑥这样，K原则与C原则相加，就会得出认识论的依赖性。达米特写道：“如果原则上不可能认识到某个真

陈述的真，那么还能有什么东西使得该陈述为真呢？”^⑦

这样，达米特的反实在论之所以是一种反实在论，是在于它否定了实在论的认识论的独立性维度，认为实在取决于我们的认识能力。正是由于这个特征，戴维森声称，他之所以将自己的立场称为一种实在论，是在于拒绝达米特的反实在论。^⑧也正是由于这个特征（仅仅涉及认识论的独立性维度），达米特的语义重构表现出上述局限性——不能反映唯名论和错误论等几种典型的反实在论（它们违反了实在论的存在性维度），也不能（按传统那样）将前面所说的那类唯心论（它违反了实在论的本体论的独立性维度，是一种还原论）归为反实在论。

由于在达米特看来，语义重构的作用是赋予实在论/反实在论之争以实质的内容，避免隐喻或图像化的描述，于是上述语义重构的局限性就意味着，我们无法赋予某些典型的实在论/反实在论之争以实质内容。这显然是不合理的。

不过，鉴于达米特的信条“意义理论是形而上学的基础”，或许我们更应关心的不是语义重构在多大程度上反映了旧有的实在论/反实在论之争，而是一幅合理的意义图像（意义理论）是什么，毕竟达米特的反实在论的形而上学立场只是其意义理论的后果。

三

根据达米特，一种意义理论是一种关于理解的理论^⑨，是对说话者实践能力的理论表达。^⑩

① Devitt, M., “Dummett’s Anti-Realism”, p. 77.

② Dummett, M., *The Logical Basis of Metaphysics*, pp. 327 - 328.

③ Dummett, M., *The Seas of Language*, p. 52.

④ Ibid, p. 56.

⑤ Ibid, p. 57.

⑥ Ibid, p. 61.

⑦ Ibid, p. 61.

⑧ Davidson, “The Structure and Content of Truth”, p. 304.

戴维森认为，我们只能否定地而无法肯定地表述实在论学说。因为实在和真“独立于我们的信念”这个说法的唯一明白的肯定的意义来自于符合这个观念，而符合这个观念是没有内容的。（pp. 304 - 305）

⑨ Dummett, M., *The Seas of Language*, p. 3.

⑩ Ibid, p. 36.

这种说法原则上是合理的。但有一个关键问题：意义理论是否应该有一个统一的核心概念？换句话说，是否针对不同的人对不同的语言领域的不同的语言理解，意义理论有不同的核心概念？

在这个问题上，达米特似乎有两种不同倾向：一方面，他认为意义理论是对整个语言给出的^①；另一方面，他认为自己提出的不是一种单一的普遍的哲学论点，而只是一种研究纲领。^②这种研究纲领不能免除我们对局部反实在论的关注，其纲领性表现在：要对不同的陈述范围（语言的不同领域）提出具体的解决办法。^③例如，在数学领域，我们要使用证成（justification）概念，以取代经验领域的证实（verification）概念。^④

无论如何，可以这样理解达米特：对整个语言给出的意义理论，其核心概念（真、真值条件）必须是认识论的；至于具体到不同的语言领域，则可采用不同的（但必须是认识论的）语义概念。

众所周知，戴维森的意义理论是以实在论的真概念（真值条件概念）为基础的。在达米特看来，这种意义理论是不合理的，因为它不能描述我们实际的语言实践。尤其是不可判定的陈述，其（实在论的）真值条件在原则上超出了我们的认识能力，如果陈述的意义是由这种真值条件给出，那如何解释我们对这类陈述的语言理解呢？

在拒绝实在论的语义要素进入意义理论这一点上，笔者赞同达米特。但理由并不是达米特所说的基于实在论语义概念的意义理论的特有缺陷——即无法解释我们对某类陈述（不可判定陈述）的语言理解，而是如果我们要构建一种在最一般的意义上描述普通说话者对整个语言的理解的意义理论，就应当避免形而上学要素的进入。

意义理论旨在描述说话者的语言理解。语言理解无疑是一个复杂的问题，甚至涉及语言分工和语言能力的程度等等。然而，考虑到一般人的语言理解是前哲学的（前科学的），不能期望一个意义理论在描述普通人的语言理解时能够反映实在论/反实在论那类哲学分歧，或必须反映科学上的精确意义（例如“黄金”这个词的精确定义）。只要我们承认一个普通的说话者能够熟悉并掌握一种语言，那就有理由要求意义理论描述他的这种前哲学（前科学）的语言理解。这种语言理解可以说是表层的。如果一种意义理论渗

入了形而上学要素，那么它所描述的语言理解就有较深的层次，但这样一来，它就只适用于某些人、某些语言领域，而不适用于另一些人、另一些语言领域。譬如，正如达米特所指责，实在论的意义理论不能描述反实在论者对不可判定陈述的语言理解。但基于同样的考虑，也不应让认识论的要素进入意义理论，因为同样会导致意义理论与某些人对某些领域的语言理解不一致。譬如，我们可以把道德陈述描述为具有真值条件，但如果规定真值条件是认识论的，就会与（例如）情感主义者对道德陈述的理解不一致：因为情感主义者认为，道德陈述是用来表达情感，而不是用来描述事实，也不具有认识论的意味。^⑤

如果要提出一种在最一般的意义上描述普通人对整个语言的理解的意义理论，并且以真概念作为核心，那就必须剔除真概念的形而上学和认识论的要素。那么这是一种什么样的真概念呢？这就是收缩论的真概念。所谓收缩论，是指那些否认真概念表达了实质性的性质或关系的观点。这个标签底下有形形色色的收缩的真理论。但很多收缩论者都支持一种等价论点（equivalence thesis），即真概念是由如下等值图式所规定的：

“p”是真的 iff p。

那么意义理论能否以这种真概念作为核心呢？无论达米特还是戴维森都持反对意见。

达米特的反对理由是循环性。他写道：

为了让某人从 p 在如此这般的情况下为真这个解释中得到对 p 的涵义的理解，他必须已经知道说 p 为真是什么意思。如果他在探究这个问题时被告知，唯一的解释就是，说 p 为真与断定 p 是一样的，那么就会得出，为了理解说 p 为真是什么意思，他必须已经知道断言 p 的涵义，而这正是要向他解释的东西。^⑥

但达米特忽略了真概念的盲用法。有时我们知道 p 为真是什么意思，而不必知道 p 的涵义，

① Dummett, M., *The Seas of Language*, p. 1, p. 36.

② Ibid, pp. 463 - 464.

③ Ibid, p. 473.

④ Ibid, p. 475.

⑤ 关于在真值条件语义框架下重新表述情感主义学说的语义立场，可参见拙文《情感主义的语义表述》，《哲学研究》2012年第8期，第90—97页。

⑥ Dummett, M., *Truth and Other Enigmas*, p. 7; 另参见 *The Seas of Language*, p. 43, p. 475.

甚至 p 是哪个语句, 例如“毛主席于 1949 年 10 月说的第一个陈述句是真的”。此外, 收缩论真概念来源于我们对等值图式的理解, 它可能涉及个别语句的涵义(在举例等值式的时候), 但不必涉及全部语句的涵义。

戴维森的反理由是解释的不充分性。他写道:

一个真理论是一个描述、解释、理解和预测言语行为的基本方面的理论。由于真概念是这一理论的核心, 我们有理由说真(truth)是一个关键的重要的解释性概念。^①

由于收缩论真概念是一个表达性的概念, 故此不能用作意义理论的核心。戴维森这里所说的真理论是指基于塔斯基的真理论架构的意义理论。但戴维森忽略了一种可能性: 这个真理论(意义理论)的解释作用有可能不是来自真概念本身, 而是来自其他概念资源。换言之, 真概念可能只是作为一种表达性的概念起作用, 而真正发挥解释作用的是其他概念资源。

达米特与戴维森的最大分歧是关于真概念的内容的分歧。如果采取收缩论真概念作为意义理论的核心概念, 则二人的分歧便显得没有必要了——他们关于真值条件的特性的分歧(实在论的还是反实在论的)涉及较深层次的语言理解。

在描述说话者的语言理解这个问题上, 意义理论的构建者似乎面临一个困境: 如果要构建一种以单一的语义概念为核心的针对整个语言的统一的意义理论, 则其核心概念不能渗有实质性的语义要素, 否则的话其适用性就会有局限——只能描述某些说话者对整个语言的某种特定的语言理解(例如达米特以认识论的真概念为核心的意义理论只能描述全局性的反实在论者的语言理解);^② 但若以非实质性的语义概念(如收缩论的真概念)作为核心, 则意义理论所描述的语言理解就只能停留在表层。

不过正如前面所说, 只要我们承认一个普通的未接触过哲学的说话者能够熟悉并掌握一种语言, 那就有理由要求意义理论描述他的这种前哲学的语言理解。为此, 笔者认为霍里斯克(Horisk)所说的表层语义学(skim semantics)^③是值得考虑的一种方案。所谓表层语义学, 就是戴维森式的真值条件语义学与收缩论真概念的结合, 具体理由如下:

首先, 它以收缩论的真概念为核心, 而收缩

论的真概念是哲学上(形而上学、认识论)中立的^④, 可以用来描述持有不同形而上学、认识论立场的人的(表层的)语言理解。这使得意义理论具有更大的普适性, 并且避开达米特与戴维森之间的那类形而上学争论。

其次, 达米特认同研究意义的途径, 应该是如戴维森所倡导的那样, 考察为整个语言构建意义理论的一般原则和应该采取的形式。^⑤ 戴维森的意义理论是以塔斯基的语义真理论为架构的。表层语义学只是改动了戴维森意义理论的核心概念——以收缩论真概念取代实在论的真概念, 对其他方面并没有影响。这种改动实际上并没有减损其阐明意义概念的功绩——此类意义理论实际上并不需要真概念本身具有解释性。^⑥

最后, 根据达米特, 意义理论是对说话者实践能力的理论表达。^⑦ 戴维森的意义理论是一种在彻底解释(radical interpretation)的实践中提出的经验的理论, 并且其正确性要接受经验的检验。这是采纳了奎因彻底翻译(radical translation)思想中的经验性策略。这种经验性的特征决定了这种意义理论能够在相当大的程度上反映说话者的实际的语言实践。^⑧

(责任编辑 行之)

① Davidson, D., "The Structure and Content of Truth", p. 313.

② 假设“意义理论是实在论的基础”(Dummett, *Truth and Other Enigmas*, p. xl), 达米特的意义理论将导致一种全局性的反实在论。关于达米特的全局性反实在论, 参见“Realism and Anti-Realism”, in his *The Seas of Language*, pp. 472-473.

③ Horisk, C., "Truth, Meaning and Circularity", *Philosophical Studies*, Vol. 137, 2008, pp. 269-300.

④ 收缩论本身是一种反实在论的语义立场。这里所说的“哲学上的中立”, 是指收缩论真概念(作为一种纯表达的手段)对于其他非语义的领域来说是中立的。

⑤ Dummett, M., *The Seas of Language*, p. 1, p. 36.

⑥ 详见拙文《真值条件意义理论中的真概念》, 《自然辩证法研究》2010年第11期, 第1—6页。在该文中笔者认为, 戴维森的意义理论实际上只需要一个表达性的而非解释性的真概念。(第4—5页)

⑦ Dummett, M., *The Seas of Language*, p. 36.

⑧ 与此相反的是, 达米特甚至违背了他的初衷, 认为意义理论不是描述我们实际的语言实践, 而是促使我们改进语言实践(抛弃二值原则)。参见 Dummett, *The Seas of Language*, p. 64, p. 75.

科学表征的语用学进路*

李平 丰正鑫**

【摘要】 本文考察当代语用学进路的三种科学表征学说,分析表明科学哲学最近20多年来发生的重要变化之一,是在科学理论的语义学进路不断推进的同时,语用学进路在多条不同思想路线上兴起。在科学表征问题上,语用学进路不仅要回应“模型何以能够成为现实世界对象的表征”这类传统的语义学问题,还要分析理论建模(表征活动)的要素和环节,说明科学家是怎样运用模型来表征现实世界对象的。

【关键词】 科学表征;模型;语用学进路;相似观;推理观;虚构论

中图分类号: B506 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2014)02-0090-07

一、意向性表征学说

吉尔(R. N. Giere)指出,以往科学哲学家一直重视科学语言的句法和语义学:分析科学理论的结构时,句法是重要的;有关科学实在论的争论,则利用语义学的指称和真理概念来分析理论术语和理论假说。至于科学语言的语用问题,长期很少有系统性的探究。就科学表征问题而言,哲学家一直关注科学语言与世界之间的二元关系,特别是指称和真理的语义关系。在吉尔看来,当代语用学转向就是从表征的语义学关注转向重视科学表征的语用活动。因此,他主张把句法进路和语义学进路的图景完全颠倒过来,首先关注科学家实际上是怎样运用模型来表征外部世界的。

语用学进路关注科学表征活动的如下四个基本方面:(1)表征活动的主体即科学家。科学家是具有一定目的和意图的意向性主体。(2)科学家利用什么来表征?(3)表征什么?(4)怎样进行表征?吉尔依据上述四个基本方面将科学表征图式表述为:

S运用X表征W以实现一定目的P^①。

其中,S指科学家个人,科研小组或某个科学共同体,W则是外部世界的某一方面或特征。

吉尔是科学理论语义观的支持者,“X”的选项显然是模型;换言之,科学表征问题可以表述为“科学家S怎样运用模型M来表征实在W以达到一定目的P?”。这种科学表征图式(“S-M-W-P”公式)所规定的是基本表征关系——科学表征关系根本上说是一种多元关系,其他各种二元关系,包括表征与被表征对象(如语言实体与外部世界)的关系,都是这种基本表征关系衍生出来的。科学表征的语用活动就在这种基本表征关系上规定,我们正是通过理论建模和模型运用来理解模型在科学中的表征功能和其他重要的方法论功能。

吉尔科学表征学说演变的动机主要有两个方面:一是回应苏阿里斯(M. Suárez)2003年提出的批评;一是基于语用学进路对科学理论语义观进行修正辩护,将其发展成为科学理论的语用观。

苏阿里斯认为,从吉尔1988年出版《解释科学——认知研究进路》一书以来的文献中,他细心“读出”吉尔的极端自然化表征学说即相似观,这个学说排除科学家的目的、意图和其他语用方面,存在如下五个方面的问题:相似关系不是唯一的表征手段,相似关系的自反和对称性质不能在逻辑上解释表征的非自反性和非对称性,相似观难以令人满意地说明错误表征或虚构实体

* 本文系教育部哲学社会科学重大课题攻关项目“认知哲学研究”(13JZD004)的阶段性成果。

** 作者简介:李平, (广州510275)中山大学哲学系教授。

丰正鑫, (广州510275)中山大学哲学系研究生。

① R. N. Giere, “How models are used to represent reality”, *Philosophy of Science*, 71 (2004), p. 743.

的表征，相似关系对于界定表征关系既非必要又非充分。

事实上，吉尔从1988年到2010年的文献反映出来的明显变化，是他愈来愈强调科学表征的意向性观念。尤其是吉尔对苏阿里斯的批评逐一作了回应，并在回应过程中发展了意向性表征观。首先，苏阿里斯批评语义学进路的相似观是极端的自然化表征学说，它将意向性的表征关系还原为模型与对象相似的事实关系；从表征手段的角度看，相似关系不是唯一表征手段。针对这些批评，吉尔的回应方式是正面阐述他的语用学进路，明确指出他关注的是科学表征活动，他的四要素表征公式包含两个不可或缺的意向性要素。其中，S是意向性主体，在表征活动中持有特定的目的P，科学家正是依据特定意图和特定目的来确定模型与对象的相似性，进而依据这些相似性做出连接模型与对象的理论假设，这种模型运用方式在一定程度上表明了表征关系的非自反和非对称性质。

其次，针对苏阿里斯的逻辑论证，吉尔从模型运用的角度依据科学家的研究目的和科学交流意图，来说明基于相似性的表征关系的非自反和非对称性质。如果限于语义学进路而不考虑语用因素，针对相似观的逻辑论证是有反驳力的。吉尔2010年一文表述的科学表征公式更加强主体的意图，凸显了吉尔回应苏阿里斯逻辑论证的强烈动机。特别地，他借助托马塞罗(M. Tomasello)的语言获得学说来说明科学家意图在表征活动中的地位作用。

在吉尔看来，托马塞罗的基于用法的语言学“是目前最好的、非生成的，显然是反乔姆斯基式的语言理论”^①。这个学说又叫做“认知功能语言学”，认为语言学习与其他认知能力以及社会认知能力结合在一起，其中有两种能力确定语言交流的功能方面或符号方面，一种能力是“意图阅读”，另一种能力是“模式发现”。两种能力可以说明包含认知功能和符号两方面的语言交流图景(如图1所示)。

图1是托马塞罗的语言交流图式，其中实线表示注意，虚线表示意图，箭头表示指向。图1表明，说者的注意指向听者，并且具有一定意图，使得听者的注意同时指向说者和某种事态。

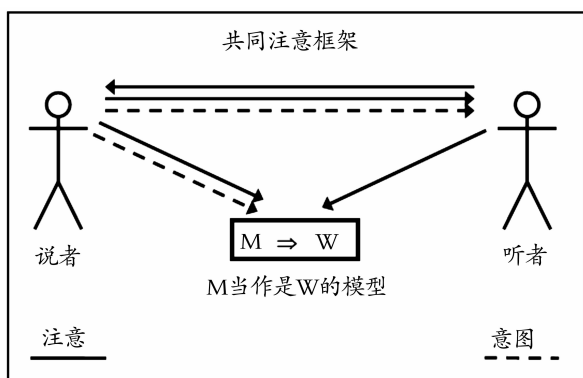


图1 托马塞罗的语言交流图式^②

在托马塞罗的语言交流图式中，事态是语言交流的内容；在吉尔的科学表征图式中，科学家(说者)的意图是将M当作W的模型，并且在交流活动中让听者理解他的意图。也就是说，基于图1的共同注意框架，说者认为听者应该理解在他们的交流中M被当作W的模型。总之，意向性的科学表征图式包含语言交流，图1的听者角色蕴涵地指科学论文的读者和科学演讲的听众。

按照基于用法的语言理论，句法不是语言的基础。同样，吉尔想要表明的是，科学语言的句法和语义学不是科学表征的基础，只有关注模型运用的语用学进路才能把握表征关系的基础形式。因此，基于语用观点的科学表征学说不仅需要为表征关系先验规定充要条件，而且图1中意图指向的非对称性，支持科学家依据相似关系运用模型所体现的表征关系的非对称性。

最后，针对苏阿里斯的虚构表征反驳理由，吉尔指出，模型与虚构的关系涉及“模型是虚构吗？”这种误导问题。模型的本体论与模型的功能是有区别的。如果是本体论问题，难以提供模型与虚构的统一学说。就模型的功能问题而言，更合适的提问方式是：虚构是否是模型。吉尔的回答是：虚构是模型，但功能可能不同。一方面，文学艺术是创造性事业，同科学一样需要丰富的想象力，但是文学艺术虚构没有科学中抽象模型的那种认知功能。另一方面，科学模型的功能主要是表征现实世界的物理过程；小说也表征

① R. N. Giere, “An agent-based conception of models and scientific representation”, *Synthese*, 172 (2010), p. 276.

② Ibid, p. 277.

现实世界的事物，通常是人类的情景和互动。总之，所有思想和交流都包含理想化范畴，作为一类事物和现象的原型。如果因为想象和理想化的特征而混淆科学模型与文学艺术虚构，我们就无法把握科学模型的认识功能。

吉尔科学表征学说演变第二个方面的动机，体现在他依据“S-M-W-P”这个科学表征图式，阐述一种兼容语义观的科学理论语用观。他指出：“科学理论是陈述集合，这个假设支持着认为科学表征是陈述与世界的二元关系的观点。而关注表征活动，则更加符合基于模型理解科学理论的方式。”^① 科学理论语用观就是基于模型理解科学理论的方式，其图式如下：

原理 + 具体条件 → 模型 → 假设和概括 ← 世界。

其中，从原理和具体条件到模型的箭头是建模方向；构造模型是非常复杂的活动，常常包含各种近似和简化。此外，上述图式的模型是表征模型，科学家基于表征模型作出关于外部世界事物的假设，假设可以进一步泛化形成概括。正如吉尔说道：“科学家利用原理和具体条件产生模型。将模型应用于世界，就产生关于具体模型符合特定世界事物的假设，这些假设可以泛化推广至已经命名的各种物体。”^②

吉尔指出，“理论”不应该当作合适的元理论术语，理由除了这个词项有许多日常用法和含义之外，还有专门从科学理论句法观那里获得的含义。如果接受语义观的看法，理论是模型家族，而模型是结构，那么我们可以只使用“模型”而不使用“理论”。对于“定律”概念，同样如此。吉尔使用的元理论术语是“原理”、“具体条件”、“模型”、“假设”和“概括”。原理、具体条件和模型，都是非语言的抽象实体，按照语义观，是集论或模型论意义上的结构。相反，假设和概括是关于现实世界事物的陈述。因此，科学表征就是依据模型与现实事物之间的相似关系，运用模型作出关于现实系统的各种假设和概括。

原理是高度抽象的、一定学科领域公认的理论原理，例如牛顿力学原理、麦克斯韦电磁学原理、热力学原理、相对论原理、量子力学原理等等。原理只对抽象实体成立。例如，牛顿三大运动定律涉及力和质量两个物理量，它们又与先前

确立起来的物理量（位置、速度和加速度）相联系。原理不是真的普遍概括，其功能是构造得到可以用于作出经验主张（假设和概括）的模型，有助于形成、限制和约束这些模型的结构。其次，具体条件实际上是较为具体的原理，如果说牛顿第二定律是原理，那么简谐运动方程就是这种特殊条件。因此，原理在科学表征活动中的作用，体现在它们是用于构造更加具体特殊的抽象客体（即表征模型）的通用模板。换言之，原理加上具体条件就可以建模得到更加特殊、更加具体的，但仍然是抽象的模型。例如，牛顿运动定律加上条件“ $F = -kx$ ”，可以建模得到较小摆幅的单摆模型或弹簧系统模型。

原理定义抽象对象，并不直接表征现实世界的事物。如果说进化论是经验理论，只是意味着根据进化论原理构造得到的某些具体的进化模型已经成功地应用于现实物种或种群。模型不同于原理的特殊之处在于，它们的设计和构造使得模型的要素可以等同于现实世界的特征。这就是模型表征世界成为可能的所在。按照这个观点，“正是模型是科学中基本的表征手段”^③。

按照语义观的理解，原理、具体条件和模型都可以看作是模型（作为抽象实体，如结构），但它们在科学建模中的作用不同，这似乎让人们产生概念混乱的感觉。为此，吉尔在2010年一文中提出了新的精致术语来表示它们：原理称为“原理化模型”，具体条件称为“特化”，模型称为“表征模型”。原理是构造具体模型的通用模板，是高度抽象的模型，所以称之为“原理化模型”。例如，牛顿力学原理（三大运动定律）描述一类高度抽象的模型，因而描述关于世界的某个特殊的力学观。在关于世界事物的普遍概括和具体假说的含义上，牛顿定律本身不能用于做出任何关于世界的直接断言，本身不“表征”任何事物。原理化模型加上各种特化（具体的原理），可以生成表征模型族，用于表征世界的事物。例如，加上万有引力定律，我们利用牛顿运动定律可以生成三维空间二体相互作用的表征模型；加

① R. N. Giere, “How models are used to represent reality”, *Philosophy of Science*, 71 (2004), pp. 743 - 744.

② Ibid, p. 744.

③ Ibid, p. 747.

上更加具体的条件,可以得到像地球和月球这种特定的、现实的二体系统的完备规定模型。依据上述的概念精致化,吉尔将他的科学理论观概括为以原理为核心的、模型与世界关系的分层图景。以牛顿力学为例。所谓的牛顿“理论”,由三条运动定律组成。这些定律本身只描述原理化模型。万有引力定律不是核心理论原理的组成部分,而是用于构造某类表征模型的一种具体规定或特化。其他特化包括均匀引力场的直线运动(落体运动),受线性恢复力的简谐运动(谐振子),等等。因此,经典力学模型的分层事实上是各种力函数(如 $F = -mg$, $F = -kx$, $F = -Gm_1m_2/r^2$)所描述的多重分层体系。

以原理为核心、模型与世界关系的分层图景,表明了理论建模将抽象模型具体化为特殊现实物理系统的表征所需要的两个过程。第一个过程是“说明”(interpretation),其中原理化模型的要素(如“质量”、“位置”和“速度”)需要提供一般的物理说明。这些说明已经存在于描述原理化模型的陈述(即所谓的定律)中。这个过程不同于句法观,科学家不是始于“未说明的”公式,然后“加上”说明。第二个过程是“认同”(identification),其中表征模型的要素被当作是现实系统的要素,通过类似于托马塞罗语言交流图式所展示的过程获得科学家的普遍认同。说明和认同两个过程是科学家理论建模的认知操作活动。

至于“假设”和“概括”,它们是关于被完全规定说明的特定表征模型符合特定现实系统的断言和陈述。例如,某个具体假设可以断定二体牛顿引力系统模型与地球和月球组成的现实系统相符合,通过指称具有特定质量、位置和速度的地球和月球而获得完全说明。此外,这种假设可以泛化包含太阳系的其他行星-卫星系统,这就是所谓“概括”的功能。

最后,按照语用学进路上修正的科学理论观,完全规定的表征模型不是通过与数据的直接比较加以检验,而是与数据模型比较而检验;数据是世界的组成部分。所以,表征模型的检验是模型-模型比较,不是模型-世界的比较。从数据到数据模型,需要实验模型,包含统计技术以及其他数据处理技术,包含其他来源的经验信息

以及其他附加信息资源。

二、科学表征的推理观

2003年,苏阿里斯发表了“科学表征——反驳相似观和同构观”一文,提出五种论证对语义学进路的两种科学表征学说作了全面反驳。他指出,同构观和相似观所阐述的表征关系不涉及主体的意向和价值判断,只诉诸于事实,利用同构或相似的事实关系为模型与世界的表征关系规定充要条件,这种强自然主义的表征学说应该放弃。同时,苏阿里斯强调了解决科学表征问题的语用学进路,认为合适的科学表征学说必须涉及科学家表征活动的目的以及模型在科学中的实际运用。

为了表明科学表征问题的语义学进路与语用学进路的差别,苏阿里斯首先区分表征手段与表征构成。他给出两个概念的定义如下:

表征手段:在任意时间上, A 和 B 之间的关系 R 是 A 表征 B 的手段,当且仅当, R 在科学思维中被积极有效地用于通过关于 A 的推理来探究 B 的性质。

表征构成: A 和 B 之间的关系 R 是 A 表征 B 的构成,当且仅当, R 的存在是 A 表征 B 的充要条件。^①

按照苏阿里斯的看法,语义学进路关注的是表征构成,在解决科学表征问题时力图为表征关系规定充要条件。例如,对于同构观, R 是模型与对象之间存在的同构关系;对于相似观, R 是模型与对象之间存在的相似关系。语义学进路的同构观和相似观企图将科学表征还原为相似和同构关系,目的在于对表征概念进行彻底的自然化,认为科学家的目的和意图对于表征是不重要的、非本质的。相反,语用学进路强调表征手段,关注的是表征实践。苏阿里斯认为,在现实科学实践中,运用模型的表征活动目的在于替代推理(surrogative reasoning)。替代推理,指的是利用模型 A 与对象 B 的表征关系,通过基于模型 A 的推理来推知对象 B 的性质。“假定物体 A

^① M. Suárez, “Scientific representation: against similarity and isomorphism”, *International Studies in the Philosophy of Science*, 17 (2003), p. 230.

表征物体 B, 那么 A 必须与 B 发生某种特定关系, 允许我们通过探究 A 而推知 B 的某些性质……因此, 表征手段是 A 和 B 之间成立的、我们积极有效地用之于通过关于 A 的推理来探究 B 的那些关系。”^①

在语用学进路上, 苏阿里斯提出了科学表征的推理观。基本观念如下:

推理观: A 表征 B, 仅当 (1) A 的表征力指向 B; (2) A 允许知识丰富、能力强的主体作出关于 B 的具体推论。^②

上述科学表征图式只用两个必要条件来刻画表征概念: 第一个条件是模型的表征力即表征不可或缺的指向性, 第二个条件是表征支持替代推理的能力。对于科学表征而言, 科学家就是知识丰富、能力强的主体, 所以第二个条件也反映了科学家普遍运用模型进行推理(如类比)的事实。

为了避免遇到类似于他针对同构观和相似观提出的五种反驳^③, 苏阿里斯采取收缩策略来确立表征概念, 只对表征概念进行最低限度的刻画, 不要求真理、经验恰当性和完备性等等作为令人满意的、好的表征学说的评价标准。换言之, 他将反驳同构观和相似观的五种理由看作是接受任何科学表征学说的标准——他也是参照这五个方面理由来为自己的推理观作辩护论证的。在他看来, 类似于收缩论的真理观和语境论的知识分析, 采用收缩策略有两个重要结果和好处。第一, 放弃追求给出科学表征的充要条件的目标。要求科学表征的每一个实例都必须满足普遍的充要条件, 这种本质主义策略显然会遇到重大的理论困难。第二, 令人满意的表征学说, 毋须寻求表征的深层特征, 只需提及表征的表层特征。表征力和支撑替代推理的能力, 就是两种不可还原的表层特征^④。这里谈及的不可还原性, 是相对于极端自然化策略的还原而言。同构观和相似观力图将模型与对象的表征关系还原为二者之间同构或相似的事实关系, 将表征-使用者的意向性判断还原为关于模型(或表征源)和表征对象及其性质的事实, 目的是确立自然化的科学表征概念。但是, 五种反驳理由已经表明, 这种极端自然化策略是不可能获得成功的。这样看来, 收缩策略至少可以使得某些温和自然主义的

表征学说成为可能。

其次, 可以在语用学进路上阐明表征概念的两个必要条件是成立的。表征力是表征源(或模型)的“关系性质和语境性质, 某种程度上通过主体对表征源的有意图运用来固定、维持。没有这样的运用, 也就没有具有表征力的事物和系统。表征力归属表征源的语境特征, 则通过用于表征各种不同对象的表征源实例而变得明显了然”^⑤, 科学家正是在表征源实例的使用中作出关于各种不同表征对象的具体推论。因此, 苏阿里斯强调指出, 表征概念的两个必要条件需要涉及、包含或参照科学家主体及其研究目的。理由是: 第一, 条件(1)提及的表征力的确立和维持, 要求某个主体对表征源有意图地恰当使用, 这些方面都是受语用的考虑驱动的; 第二, 条件(2)提及主体的能力和知识种类、水平, 是实用的技能和专门知识, 它们取决于特定科学研究的目的和背景。

最后, 推理观的语用学进路不会导致相对主义, 能够保证科学表征的客观性。同构观和相似观的动机之一, 在于保证科学表征的客观性。自然化的表征概念不涉及主体的目的、意图和价值判断; 模型与对象之间的表征关系是否成立, 取决于关于世界的事实。苏阿里斯认为, 他的推理观并不因为引入主体及其目的和意图而丢失科学表征的客观性。科学表征服务于科学家从事科学研究的认知目的, 完全不同于日常仅仅通过纯粹指称行动而确立表征关系的情形。科学模型的表征力是特定研究背景中表征源的关系性质, 它们至少部分决定于意图的正确使用, 典型地又受到社会强制性的惯例、约定和活动的制约, 并通过后者维持。一方面, A 如果不处于与 B 的表征关系中, 就不可能有表征力; A 只有被合适的探究者有意当作是 B 的表征, 才可能与 B 处于这样的

① Ibid, p. 229.

② M. Suárez, “An inferential conception of scientific representation”, *Philosophy of Science*, 71 (2004), p. 773.

③ M. Suárez, “Scientific representation: against similarity and isomorphism”, *International Studies in the Philosophy of Science*, 17 (2003).

④ M. Suárez, “An inferential conception of scientific representation”, *Philosophy of Science*, 71 (2004), pp. 770 - 771.

⑤ Ibid, p. 768.

表征关系中。另一方面，只有条件（1）提及的表征力是不足够的，还需要条件（2）才能区分科学表征与随意的、主观的和纯粹的指称行动。条件（2）不仅表明科学表征之所以具有认知价值，是因为运用科学模型的目的在于提供表征对象的具体知识，而且表明科学家个人运用模型的知识、技能、意图都必须在社会强制性的科学表征活动中加以理解。

除了保证科学表征的客观性，苏阿里斯认为推理观还有其他许多优点。例如，这种科学表征学说不但不要求真理、经验恰当性和完备性等等作为表征学说好坏、是否令人满意的评价标准，而且反过来，它有助于解释真理、经验恰当性和完备性三个概念。^①特别地，推理观可以很好地解释错误表征和虚构表征（即非存在实体的表征），因而可以解释科学表征与艺术表征的相似性及其根源。在他看来，同构观和相似观或许可以利用同构或相似关系来处理虚构表征，但难以解释虚构的启发价值，忽视科学表征活动所体现的那种丰富想象能力。^②在这点上，推理观是支持和亲近虚构论的，尽管推理观本身不主张科学模型与文学艺术作品一样是虚构。

三、科学表征的虚构论

虚构论在当代科学哲学家中有不少支持者，虚构论者内部的想法分歧也很大。就他们作为科学理论语义观的反驳者而言，共同点是否定模型是作为抽象实体的结构，主张模型是某种具体的系统。鉴于虚构论者内部的分歧，本文也谨慎刻画虚构论，认为虚构论由如下三个主张构成：

虚构论：F1）不存在作为抽象实体（如结构）的模型；F2）模型是虚构；F3）模型具有表征力。

虚构论的第一论题（F1）是反语义观、反结构实在论的，主张科学中的理论模型是具体实体，即所谓具体的“假设系统”或“想象的具体对象”^③。这种观点的重要意义在于可以回避抽象实体的本体论地位问题。第二论题（F2）是虚构论处理模型问题的核心命题。在虚构论者看来，科学模型如同文学艺术作品一样是虚构，模型的描述本意义上为假，但在虚构故事中为真

（“在虚构故事中”可以看作是虚构算子），因而模型系统及其组成要素在虚构故事中具有实在性。第三论题（F3）是虚构论处理表征问题的核心命题，虚构论者一致认为表征关系在模型与现实世界之间成立，但模型何以能够表征现实事物，合适的“表征”概念怎样界定，他们有不同看法。可以肯定的是，大多数虚构论者倾向于采用作为表征手段的表征定义。

上述虚构论的刻画也显示了虚构论的动机和来源：第一，反驳科学理论和模型的语义学进路，倡导理解科学的语用学进路；第二，注重理解科学实践活动，特别是科学的表征活动；第三，科学建模与文学虚构的类比，有助于揭示想象、思想实验、理想化等认知操作在科学实践中的重要作用，更好地理解富有创造性的科学实践，更好把握模型的重要认知功能。

例如，语用学进路使得弗里格（R. Frigg）注意到这样的科学活动事实：在实际科学活动中，科学家认为他们关于研究对象的描述不是现实系统的描述，而是模型系统的描述；科学家利用模型系统来表征他们所关心的世界的事物和方面。句法观拒绝科学实践作为哲学分析的对象，语义观本身则不涉及科学活动的哲学分析；要满意说明这个科学实践事实，需要引进新的方法来处理模型和表征问题，这种新方法就来自科学模型与文学虚构的比较。弗里格认为，科学建模与文学虚构之间有相同之处，都是描述不存在的对象。他指出：

模型系统在特征和地位作用上类似于文学虚构的思考方式，可以为解决科学哲学中那些迫切的问题提供重要线索。换句话说，科学建模与文学虚构的类比不是毫无意义的冥想，而是隐藏在科学建模研究进路背后的驱动力，目的在于理解

① Ibid, pp. 776 - 778.

② M. Suárez, “Scientific fictions as rules of inference”, in M. Suárez (Ed.), *Fictions in Science: Philosophical Essays on Modeling and Idealization*, Routledge, 2009, pp. 158 - 178.

③ R. Frigg, “Fiction and scientific representation”, in R. Frigg and M. Hunter (Eds.), *Beyond Mimesis and Convention: Representation in Art and Science*, Springer, 2010, pp. 97 - 138; P. Godfrey-Smith, “The strategy of model-based science”, *Biology and Philosophy*, 21 (2006), pp. 725 - 740; P. Godfrey-Smith, “Models and fictions in science”, *Philosophical Studies*, 143 (2009), pp. 101 - 116.

科学实践的重要方面。

模型系统的虚构观核心是这样的观点：模型系统具有与文学虚构系统相似的作用和特征。对太阳系建模，就是描述一个想象的物理系统。生物学家考察仅有一个物种的生态系统时，描述的是想象的种群。这些想象情节在作用和特征上类似于《包法利夫人》和福尔摩斯的虚构作品。我们可以谈论这些故事情节，可以作出断言，但它们并不存在。^①

科学模型与文学虚构的类比所提供的理由，可以说明利用虚构实体来思考科学建模是有益的。因为，虚构作品典型地不描述现实事态，作品中的人物、情境和情节都不是实际的人物、情境和情节，但虚构话语是有意义的：读者相信他们理解小说的内容时既不犯错也不出现错觉，完全认识到他们读到的句子并不描述现实世界，正如科学家从事理论建模时并不认为是在描述现实的物理系统一样。牛顿太阳系或玻尔原子，如同文学中的福尔摩斯或圣诞老人一样在现实中不存在，模型系统类似于文学虚构作品的人物和场景，可以进行解读。可见，科学与文学艺术的比较，目的在于依据虚构论的第二论题（F2），从理论建模活动切入解决科学表征问题，最终说明模型何以具有表征力。

在弗里格看来，科学建模包含如下要素：目标系统，模型描述，模型系统，模型结构，模型方程（或其他形式描述）。其中，目标系统是现实世界的事物。模型描述是引入模型系统的描述。模型系统是假设系统或想象的具体事物，是科学家的研究对象，不是自然界实际存在的系统。科学家从事理论建模时，实际上做两件事情：第一，引入一个假设系统，规定说明这个研究对象的某些基本性质；第二，将模型系统当作目标系统的表征，赋予假设系统以表征力。这两个建模环节涉及两种表征活动，因而存在两种表征关系：p—表征和t—表征。p—表征叫做“支柱表征”（“p”是“prop”的缩写），是模型描述与模型系统之间发生的表征关系。t—表征称为“目标表征”（“t”是“target”的缩写），是模型系统与目标系统之间的表征关系。因此，上述建模的认知操作是：第一，引入p—表征来规定说明一个想象对象；第二，t—表征活动将想

象对象看作是有关目标系统的表征。^②由于科学建模与文学虚构在特征和作用上相似，弗里格依据沃尔顿（K. L. Walton）关于文学艺术表征的佯装理论来阐述科学建模图景。

沃尔顿的佯装理论有三个重要概念：“支柱”，“生成规则”和“想象”。在佯装游戏中，人物和物体具有想象赋予的角色，游戏按照想象的角色进行。激发想象的对象称为“支柱”，想象则受生成规则的制约。生成规则规定特定对象在什么情况下能被当作是想象的对象。例如，圣诞老人的语言描述或图片，在佯装游戏中可以激发有关某个穿着红色外套的长胡子老人驾雪橇或爬烟囱送圣诞礼物的各种想象情节。按照弗里格的说明，佯装游戏中的支柱，相当于科学建模的模型描述；模型描述具有类似于支柱的功能，激发科学家的想象而得到模型系统。p—表征是佯装理论的内在要素，由这个理论本身解释，而哲学家说明科学建模第一个环节的任务，就是要回答“模型系统是什么”的问题，提出一个合适的想象对象的学说，使得虚构观成为可接受的科学表征学说。哲学家理解科学建模第二个环节的任务，则是说明模型系统如何用于表征它们之外的某物（目标系统），阐述“t—表征”这个概念。为此，弗里格提出他的“目标表征”概念的定义如下：

模型系统（X）t—表征目标系统（Y），当且仅当，1）X指称Y；2）存在翻译规则K使得关于X的描述可以转换成关于Y的描述。^③

弗里格认为“模型”概念是含糊的，他区分这个概念常常涉及的三种构成用法：“模型描述”、“模型系统”和“模型结构”。因此，借助于佯装理论说明虚构论观念时，他就不得不提出p—表征和t—表征两种表征概念。为了表明虚构观是可接受的，他需要说明表征不存在的对象如何可能的古老问题。如果圣诞老人不存在，我们何以能够表征圣诞老人？如果以太不存在，我们何以能够拥有表征以太的数学性质的模型？弗里

① R. Frigg, “Fiction and scientific representation”, in R. Frigg and M. C. Hunter (Eds.), *Beyond Mimesis and Convention: Representation in Art and Science*, Springer, 2010, pp. 100–101.

② Ibid, p. 121.

③ Ibid, p. 126.

格指出，t-表征与p-表征的区分有助于说明这类问题：

一方面，我们将表征看作是图像或模型与现实世界某物（它并不存在）之间的关系。另一方面，表征被当作是观察者观看一张图片或阅读模型描述（当然，这些东西是现实的）时心理内容的载体。这就是t-表征与p-表征之间的区分。^①

圣诞老人和以太不存在，所以圣诞老人图像和以太模型没有t-表征——如果我们认为圣诞老人图像和以太模型对现实世界有所表征，那就是错误表征。但是，圣诞老人图片有p-表征，它们在佯装游戏中可以激发关于穿着红色外套的长胡子老人送圣诞礼物的情节想象；同样，以太模型的描述可以让我们想象一个虚构系统。

虚构论者图恩（A. Toon）不主张像弗里格那样为了回避“模型”概念的含糊而利用“模型系统”、“模型描述”、“模型结构”等概念；如果没有弗里格所谓的“模型系统”，也就不存在所谓的p-表征和t-表征问题。以弹簧系统（现实物理系统）为例，理论建模涉及预先描述和简谐运动方程：它们不是对弹簧系统的直接描述，但在沃尔顿佯装理论的含义上，它们的确表征弹簧系统，即通过规定关于弹簧系统的各种想象而表征弹簧。我们提出预先描述和运动方程时，也就是在想象关于那个弹簧系统的某些事情，特别是需要将弹簧上的小球设想为有质量无体积的质点且弹簧的线性恢复力作用于其上，如此等等。预先描述和运动方程规定关于特定弹簧系统的各种想象。弹簧系统是模型的对象，模型表征这个对象为受线性恢复力和均匀引力场作用的质点。用沃尔顿的说法来讲，预先描述和简谐运动方程使得小球是点质量、受到线性恢复力的作用等等成为虚构的。

图恩的建议是：模型的作用如同佯装游戏的“支柱”，模型表征是沃尔顿佯装理论含义上的表征的实例。^② 这就是模型作为表征的含义，图恩将这种含义的表征叫做“模型表征”（model-representation）。它是基于佯装理论的模型表征概念，可以定义为：

M是模型表征，当且仅当，M像佯装游戏的支柱那样起作用。

图恩指出，这种表征概念适用于所有物理建模和理论建模。在物理建模中，“支柱”是物理客体，而在理论建模中，“支柱”通常就是预先描述和运动方程。总之，模型是通过规定我们对现实事物进行想象的途径而表征对象的。此外，按照沃尔顿的佯装理论，某物（T）是某个表征（M）的对象，如果存在关于T的命题，模型M使之成为虚构的。这个条件加上上述的模型表征概念，可以得到模型（M）表征现实系统（T）的条件。因此，图恩的科学表征学说可以概述为如下定义图式：

M模型表征T，当且仅当，（1）M像佯装游戏的支柱那样起作用；（2）M使得关于T的命题成为虚构的。^③

按照图恩的上述科学表征学说，模型表征现实系统，是通过规定科学家对于现实系统的想象方式而实现的；用沃尔顿佯装理论的说法表述，模型表征现实系统的方式，是将关于现实系统的命题变成虚构的命题。虚构论强调科学建模中想象的作用，这正是虚构论对于科学表征问题争论的积极意义和重大贡献所在。

总之，本文上述的分析表明，语用学进路的科学表征学说或者是作为语义学进路的辩护修正出现，如吉尔的意向性表征观，包含语义观的表征构成含义，或者作为语义学进路的替代形式兴起，如推理观和虚构论，其中表征概念只涉及表征手段含义。但是，将语用学进路片面理解为强调表征手段是错误的；推理观和虚构论仅仅说明，模型因为支持替代推理或规定对现实系统的想象方式而成为表征。因此，推理观和虚构论至多能够说明模型的可表征性（representability），并没有真正揭示模型的表征性（representativeness）。

（责任编辑 行之）

① Ibid, p. 123.

② A. Toon, "Models as make-believe", in R. Frigg and M. C. Hunter (Eds.), *Beyond Mimesis and Convention: Representation in Art and Science*, Springer, 2010, p. 83.

③ Ibid, pp. 83-84.

关于死亡的沉思

乔清举*

【摘要】死亡有三种意义：一是死去的那一刻，这是一个物理事件；二是死后的不在场状态，这可以叫做“亡”；三是遍在于存在状态的否定性。第三种意义表明，死亡有程度与性质的差异。离别、伤残、局限、绝望、精神上的阻隔，都是死亡的一种，故死亡无所不在，对于死亡的体验亦可时时进行。作为否定性的死亡使得我们对于生的认识愈加深刻。作为物理事件的死亡只可以推迟或者延后，却不可以超越。只有在精神的领域才能实现对于死亡的超越。掌握语言、跨越界限、打通阻隔、舍生取义、修辞立诚，都是对于死亡的超越，故自觉而积极的人生无时不在超越死亡。

【关键词】死亡；精神；超越；遍在；否定；人生

中图分类号：B222 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2014)02-0098-06

引言

人生之根本亦为唯一的问题，实唯有生死一念之迷悟。诸宗教皆对生死问题而发，最典型者莫若佛道二教。佛教要出离生死，道教则追求现世的长生不死，皆可谓对生死问题的一个解决。但凡高明的哲学体系，归根到底不过是生死之学。阳明37岁，被流放于贵州龙场驿，居夷处困，“自计得失荣辱皆能超脱，惟生死一念尚觉未化，乃为石塘自誓曰：‘吾惟俟命而已！’日夜端居澄默，以求静一；久之，胸中洒洒”^①。对于生死，阳明究竟悟出了什么道理，《年谱》并未明言。但《年谱》次条说明夜悟出“心即理”；《年谱》又记载，阳明次年悟出“知行合一”；至50岁时又提出“致良知”之说；至此，阳明哲学体系始称完备。从《年谱》的记录来看，阳明哲学体系显然是对生死问题的觉悟和超越。阳明的经历表明，对于生死的觉悟乃是人生最大、最彻底的觉悟。不能自觉到此，一切学问皆不过隔靴搔痒而已。纵然可以做到著作等身，学富五车，名闻天下，亦终究不过是未破茧而出的套中人而已，脱不出懵懂而生懵懂而死的结局。

一、关于“死亡”的辨名析理

死和亡实不同。我们先从死说起。

死，一名而三义。

其一，死去的那一刻，或曰离场的那一时刻，即动态的死(die、sterben)。这是一个物理性事件，也是死的最普通最常见的意义。我们说某人死了，通常是在此意义上说的。现代医学用心脏停止跳动或大脑停止思维等作为确定这一时刻的标准。关于死亡的种种深刻意蕴，皆发自此事件。然而，此事件本身作为一个物理事件，却是相当平淡无奇的。

其二，死后的状态、不在场的状态，这是“亡”。死是一个事件，亡是其结果。死可以有两种结果：亡与不亡。死和亡有别。现代汉语把“死亡”作为一个词，溶解了二者的区别，不利于分析和理解死亡。

对于他人或社会没有留下任何印记的死，即是亡。古往今来，默默而生，默默而死，其生我们不知其名，其死我们亦不知其名者，又何可胜数！还有一种死，乃是古语所说的“死而不亡”。古人云：死而不亡是为寿。一个人虽然死了，却仍然能够产生影响。他不在场了，可是他却并没有离场，反而无时无处而不在场。他已经完全失去或者主动摆脱了场和在场的时空局限性，成为一个自在的存在者，甚而进一步拥有了自为的力量。据说宰我曾经问孔子，听说黄帝有三百岁，请问黄帝是一个什么样的人？怎么会活到三百岁？孔子说，黄帝劳心劳力，勤用耳目，节用水火材物。在他活着的时候，百姓能够得到他的好处长达百年，他死后百姓敬畏他的神灵长达百年，他不在世而百姓仍然采用他的

* 作者简介：乔清举，河南禹州人，哲学博士，(天津300071)南开大学哲学院教授。

① [明]王守仁：《王阳明全集》下册，上海：上海古籍出版社，1992年，第1228页。

教化长达百年，所以说黄帝三百岁。

宰我问于孔子曰：“予闻荣伊曰黄帝三百年。请问黄帝者人耶？何以至三百年？”孔子曰：“劳心力耳目，节用木火材物，生而民得其利百年，死而民畏其神百年，亡而民用其教百年，故曰三百年也。”^①

死而不亡也可以是死者约束活者，这就是所谓的死的缠住活的。“寿”也叫不朽、“不亡”。中国人说“不亡”，说“寿”，其中又有遗臭和流芳的区别。不过，无论遗臭还是流芳，都是意识的自觉，是对死的觉醒和超越，也是对生的无奈的执著。

古有“三不朽”之说：“太上有立德，其次有立功，其次有立言，虽久不废，此之谓不朽。”^②此是希望以现世的有限性抵御、超越、突破死亡和虚无。但是，死亡作为一个物理事件是不可超越的，而且也是不能、不必超越的。说不能，还不是说我们没有能力超越它，尽管事实上我们的确没有能力超越它。丹炼了几千年，也没见谁真的成了仙。成仙却居然成了死亡的同义语，岂不是对想突破死亡的莫大奚落？

其三，遍在于存在状态中的否定性。上面所说，皆非死的本质意义，亦非我们日常所面临的死亡。我们都把死去的那一时刻作为死亡的本质意义，所有的关于死的恐惧、超越、突破等，都是针对死和亡而来的。古人讲：“鸟之将死，其鸣也哀，人之将死，其言也善。”^③海德格尔说，人在面对死亡时呈现本真状态，都是如此。

作为对于此种意义的死的突破和超越，人们造出许多理论，来抚慰对于死亡的恐惧。比如庄子，说一气贯通，生聚死归。生为气之聚，死为气之散。所以生不必喜，死不必悲。岂止不悲，还要鼓盆而歌。此说解构了生死的界限，可谓深刻！鼓盆而歌在庄子，乃见其真情自然而然地流露。倘若有人得庄子形似之皮毛，也要效颦去鼓盆而歌，便不免有些矫情，未见其出于平常之心，适足以见其对死之不释然而已。所谓生寄死归、生劳死息，亦可如此理解。《易传》说“原始反终，故知死生之说”^④，生死原可为一个循环。其实，作为物体来说，作为物理事件的死亡来说，死即死矣，何循环之有？庄子的深刻之处在于，他看透了生死不过是一个物理事件，而且只把它作为一个物理事件来对待。张载说“存，吾顺事；没，吾宁也”^⑤，却是接近平常心的，和孔子的“未知生，焉知死”属于

一个思路^⑥。不过，平常心正因为其平常，便很难参透，常常遭到得西方哲学一点皮毛者不知天高地厚地批评。据他们说是这种观点比较浅薄，没有哲学意蕴。其实他们尚未进入中国哲学的精神之域。

什么是死亡的本义？是遍在于生中的否定性，是遍在性地、渗透性地存在于生中的否定性。死是生的背景；生以死作为陪衬和背景，是在死的舞台上演出的戏剧。死又是生的条件和根据，生以死作为其存在的肯定。无死，则不知生为何物。死是生的另一面，是生的存在的肯定。生在死中，死中有生；生中有死，死中有生；于生中死，于死中生，这便是死在生中的遍在性。

这种遍在性，还不是庄子的道通为一或齐生死为一。前者是对死去的那一时刻的物理学说明，后者则是对那一时刻的达观的态度，都不是作为人存在状态的死。这种遍在性也不是王充的“死者生之效”的死。王充所说，仍是死的那一时刻。死的那一时刻其实是对生的简单的形而下的否定，构不成哲学意义。不过，王充的确发现了生与死的相关性。他说：“死者，生之效；生者，死之验也。夫有始者必有终，有终者必有死。”^⑦由此再往前走一步，就可接触到死遍在于生的特点，不过他终究没有发现。他所说的，符合生死关系的辩证法，却还不是遍在性。

遍在性也不是人体细胞新陈代谢过程所维持的生和不再维持的死。恩格斯由此论证了自然的辩证性，指出没有死就没有生，生就是由死维持的一个过程。这也可以称为物理意义上的死的遍在性，但毕竟还不是我们此处所说的遍在性。

死与生同在，这就是遍在性。也不是说，每个生命都有一个终点，所以生死是一一对立的矛盾，就是死和生的统一。这也可以作为生死为一个的层面，但毕竟还是物理意义的东西。

① [唐]张守节：《史记正义》引，《史记》第1册，北京：中华书局，1959年，第9页。

② [清]阮元校刻：《十三经注疏》下册，北京：中华书局，1980年，第1979页。

③ [宋]朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第103页。

④ [清]阮元校刻：《十三经注疏》上册，第77页。

⑤ [宋]张载：《张载集》，北京：中华书局，1987年，第62—63页。

⑥ [宋]朱熹：《四书章句集注》，第125页。

⑦ 黄晖撰、刘盼遂集解：《论衡校释》第2册，北京：中华书局，1990年，第338页。

二、死的遍在性

作为遍在的死，是不在，是离开，是消失，是失去，是放弃，是绝望，是阻隔，是涅槃。凡此种种，都是不同程度之死，故死亦有程度之异。

常言道，人在旅途。其实，人从骨子里是不愿意踏上旅途的；人更愿意团聚和安居，这才是生的状态。除夕团聚是生的一个标志性事件。除夕而不能归家团聚，鬼也会成为孤魂野鬼。归的意识作为旅途与离别的对立面，是一个坚硬的事实，所以人们往往把旅途也搞成了团聚，比如家庭团体旅游之类。于是，便有了分离与人照面。人生之旅，从呱呱坠地之时起，即与父母相聚。生就是聚，死就是离。故，离实质上是死的一部分，死的内涵中有离别的内容。离别，就是死的一种，所以俗语有生离死别之说。生离，是希望还能有归而相聚，死别则往而不返矣！其实，生离就是死的一种。所以说，死不是一个孤立的、戛然而止的事件，不是亡故的那一瞬间。那一刻只是一个物理事件。死是一个时时刻刻都能加以体验的事情。比如，同样是离，出差的短暂分别和两地分居的再次分离，感觉就大不相同。出差之离，盼望的是不久的团聚，小别胜新婚，聚为常态，离为非常态、短暂态。而在后者，则是又重回到了分离，相聚正遥遥无期，离别却为人生之常态。黯然销魂者，别而已矣！可见，是离，而不是聚，让我们更加深入地认识和体味生的意义。由此言之，离乃是聚的本质，死乃是生的本质；无离、无死，则无所谓生矣。于死中，方托显出生及其意义。死是人生的暗物质，生则是其明物质。明物质之外，是广漠的暗物质。

李白总是在旅途，他在旅途总是体会到愁。“有人楼上愁”、“与尔同销万古愁”。他愁什么？有家而不能、不应、不该归，而只能生在旅途上。归即失，离即得；只有在旅途，才能感到自己的在；只有在旅途，才能写出千古不朽的绝句。也就是说，只有在死的状态，他才能获得生。此或为“文必穷而后工”之深意！这是李白的本真所在，也是他的悖论所在。他所谓愁，端在此矣。

死之作为失去或消失，更是我们能够普遍感受到的。由于种种原因，断了胳膊、断了腿、聋了、哑了、瞎了、瘸了，凡此种种，都是死的一种。断了胳膊，胳膊也就死了。时间就渗透在物质之中，

当一个肢体死亡了，那个肢体的时间也就死亡了。黑格尔曾经说，离开身体的手不再是手，的确如此。可见，遍在之死，也有程度的差异。

人的某项功能的消失，也是死的一种。比如司马迁受了宫刑，性功能消失，作为一个男人，他是死的。这种死，对于他的精神的影响甚至说刺激、打击无疑是巨大的。《史记》是他超越这种死亡的见证。宦官是以死亡为代价选择职业。人既能如此，则何所不敢为？何所不能为？历代之乱多起于宦官，原因就在于此。这是死亡对于他们的心理、精神影响的结果。

走失或离散，多年不见，作为无限期的离，其实也是死亡。两岸隔绝时期，许多到了台湾的人，在大陆的家人并不知道他们去了什么地方，也不知道他们是死是活；不能见面、不能交谈、不能尽孝等，这些都与死无异了。近代法律对此类事情有很直率的作法：三年无音讯，即可宣告死亡，可以再娶再嫁等等。正是因为离散具有死亡的性质，有的人甚至以离散制造死亡的假象，以达到其他目的。

遍在性使我们由物理达到心理，由物质达到精神。死之作为放弃，也是人生常能感受到的。有一种爱情，出于种种原因，你得不到或不能得到，只能放弃，这就是死的一种状态。鲁迅说，爱就拼命地爱，不爱就拼命地死。情之割舍，无往而不死。如前所述，遍在的死有程度之异。心死可能是最彻底的死，“哀莫大于心死”^①。

死也构成一个界限。维特根斯坦说：“我的语言的界限也就是我的世界的界限。”^②语言是思维的界限。可见，思维不能超出语言，语言之外就是思维的死亡状态。又如，维特根斯坦对于思维进行了划界，说对于不可说的东西我们“应当沉默”^③。沉默，其实就是言说之死。

死又是一种“阻隔”。陆九渊说：“宇宙不曾阻隔人，人自阻隔宇宙。”^④“阻隔”是一个很好的词，准确地表达了此在（人及其存在的统一体）的有限性。死亡作为一个物理事件本身就标明或划定了一个界限，人不能跨越到死的界限之外再返回

① 陈鼓应：《庄子今注今译》中册，北京：中华书局，1983年，第524页。

② [奥] 维特根斯坦：《逻辑哲学论》，郭英译，北京：商务印书馆，1962年，第79页。

③ 同上，第97页。

④ [宋] 陆九渊：《陆九渊集》，北京：中华书局，1980年，第401页。

来，能返回就说明没有真正地跨过去。但，这种作为阻隔意义的死却是无处不在的。民间流传有所谓“鬼打墙”，说一个人无论如何，总也走不出某个圈子。这个圈子就是鬼打墙之下的人的生存之场，也是他的阻隔所在。其实，人生无往而不处于鬼打墙之状态。这墙当然不是鬼打的，而是自己打的。一个人的能力、学识、修养、胸次、境界都可以构成他的存在之场，场的边缘就是他的阻隔所在、局限所在。阻隔之外当然是无穷的宇宙。可是，这对于他却是没有意义的。因为场的边缘构成了他的存在的限制，他不可能跨越到界限之外。打个比方，人就像蛋黄，他所知道的范围，不过是蛋清；蛋壳则是他的阻隔。蛋壳之外，对于人来说是无。蛋黄不可能破壳而去，它能做的，不过是自己长大，把蛋清变大，如此而已。这就像我们，存在于银河系，对于我们生存于其中的银河系界限之外一无所知一样。冯友兰的人生四境界说，实际上是对生死的极好的说明，人在境界之间的递进，也是在生死之间的嬗变。

如果说死是一种阻隔，那么人之生，实际处于阻隔之中，亦即人生实际处于死中。死衬托着、限制着、规定着生。不会、不懂、不知、不能都是死的表现形式。计人之生，会不如不会多，懂不如不懂多，知不如不知多，能不如不能多，可见，生远不及死的范围大，死大于生；生的领域远没有死的领域大。

三、死亡的超越

由于其遍在性特点，死，时时刻刻存在，故可时时刻刻体验，亦可时时刻刻超越。超越可有很多种和样法。医学是对死的简单的和形而下的挑战与超越。黑格尔说，脱离胳膊的手不再是手，但是现代医学技术发展可以把它接上，让它重新获得生命。类似的技术可谓多矣！如器官移植，心脏、肝脏、肾脏都能移植，让人重新获得生命。哑人能言，聋子再听，盲人复明，在现代医学来看，绝非不可能之事。通过基因修复甚至改良，甚至人的寿命也可以达到其理论极限值。但是，现代医学的器官移植等手段实际上是对死亡的暂时性克服或后推，还称不上真正意义的超越。

除了医学之外，现代高科技还有一些使我们形下地超越死亡的手段。比如，一名受人爱戴的演员

死了。我们再也见不到那个活生生的他/她了。可是，我们并不是他/她的亲戚或朋友，虽然对于他的死，我们也很惋惜以至于哀痛，但比之他/她的徒弟、搭档、亲人，我们的感情难免会淡一些。他/她的亲人再也见不到活生生的他/她了，对于他们来说，他/她确实是死了。可是，我们却仍然能在电视上看到重播的他/她的节目，甚至还可以购买他/她的录音带、VCD、DVD，不时观看他/她的表演。他/她对于我们来说，究竟死了，还是没有？当然，我们再也不能见到他/她的新作了，只能重温他/她的旧演。对于我们来说，只有这一点能够提醒我们，他/她已经离开了此世之场了。此类音频视频停留技术可以说是对死亡的一种移置和掩盖，仍称不上真正地超越。汉武帝曾经让道士复原他的爱姬；现在人类能用科学的手段做到了道士能做的、甚至不能做的，比如完全虚拟一个全息的光学人物、合成音频，由他/她在舞台上演出，如日本的“初音未来”全息投影演唱会一般。虚拟人物没有物理学意义的死亡，当时过境迁，人们的欣赏口味改变时，他/她就死亡了。

上述种种手段，如果一定要称之为“超越”，其实只是有限意义的，称不上真正地超越。在现实地说，人作为有限性的存在，死亡是由其有限性所决定的，也是其有限性的落实或实现。在物理的意义上，用物理的手段，超越作为物理事件的死，是不可能的。物理的死可能会被推迟，但不会被物理地超越。唯其如此，才会有对死的思考和超越。无死则不会思死，这也是物理的死的意义所在。团聚固然是对分离的超越，但团聚的平庸化往往又促使人踏上旅途，所以，团聚作为“超越”无疑是不彻底的。

只有精神主义才能超越物理主义，只有精神才能超越物质，这也就是人是精神的存在的意义。没有精神，也就万劫不复，失去历史，死而且亡。所以，超越只有在精神的意义上，才是可能的。精神存在如何才能真正地超越了物理存在？人如何才能超越或者摆脱存在的具体性？所谓精神，并不是与物质截然相隔的两重世界，实际上也是互渗地连通的。比如，分离聚散之间的感受，比如放弃的决断，既是死，实质上也是生，是对死的超越。

死亡是一种界限，超越死，也就是要跨界。不懂英文的人，无法用英文思考；如果学了英文，也就跨过了这个界限。可见，学一门语言，是对死亡状态的超越。维特根斯坦说，对于不能说的，要保

持沉默。但是，金岳霖在《论道》中，对于不可说的，恰恰透彻地说了很多。在这一点上，他不仅超越了维特根斯坦，实在也超越了生死。由此言之，哲学就是跨界之学，也就是生死之学。

既然人自限隔宇宙，那么，打破限隔，也就超越了生死。作为一种对限隔的打通，冯友兰的“觉解”就是一个良好的手段。冯友兰说有觉解的人自觉同于大全，自觉其人生是“超生死的”^①。的确，打通所有限隔，也就打通了生死的通道，真正做到了死生一体，死对于人也没有什么限制性或否定性意义了，也就真正地出离生死了。《识仁篇》和《西铭》都有打通生死含义。谭嗣同把“仁”定义为“通”，道理是深刻的，也有打通生死限隔的意义。在超越生死的问题上，宋明哲学无疑是超过了佛教的。佛教的轮回实质上是对死的否定，而不是超越。佛教是宗教，宋明理学则是哲学。佛教只能依靠信仰，宋明理学则依靠说理。信仰有超越理性的内容，否则不为信仰。宗教对生死的超越只是 beyond，哲学却实 transcend，beyond 只是在那边，与这边还是一个层面，transcend 却是这边之上的。只有 transcend 才有跨越后的超越的意义。宗教的上帝之城，说到底，还是一种具体。

从这种意义上，我们可以对许多说法有新的感受。比如，“死而无憾”，其实是说生，而不是说死。为什么？因为死作为一个物理事件，既然是一个不能回避、不可物理地超越的事件，那么，人生而死便不再是一件遗憾的事情，而是谁都会面临的极其公平的事情。所谓憾，只是对于生的不完善的遗憾。生的完善是对死的超越，而生的完善恰恰表现为精神的完善。所以，孔子说“朝闻道，夕死可矣”^②，孟子说“志士不忘在沟壑，勇士不忘丧其元”^③，《易传》讲“致命遂志”；闻道、沟壑与遂志，恰恰是生的完成。处死坚贞不降的人，不是“死”了他，而是“生”了他。从死的那一刻，他获得了生，获得了对死的超越。我们说盖棺论定，死的那一时刻照亮了生的全部过程。恰如一场比赛，它的精彩、紧张、扣人心弦、甚至惊心动魄，恰恰就在于它是有终局的，或者为时间、或者为比分。终局照亮全程。又恰如烟花，它的魅力，恰恰在于它只有瞬间的绚丽。一场无休无止的比赛，并不能吸引人；一直绚丽下去的烟花，不过是令人生厌的刺眼的光束而已。志士们常说，“惟求一死”。收降者用残酷的手段加重他死的痛苦，其实，痛苦越深，生的意义也就越大。反之，收复了他、收降

了他，反倒消灭了他，所以：“求仁而得仁，又何怨焉？”^④文天祥和洪承畴，毕竟不是同类。

又如，“修辞立诚”其实也是对死的超越。虽然海德格尔说真理是去蔽，很有让真理自己显示的意味，如同吹砂见金、剖石见珠的感觉。但是，我们须知，“真”可以是 real，也可以是 true，real 是存在，reality 是真实的存在，又叫实在；true 却是认识。德文亦复如此。Realitaet（实在）和 Wahrheit（真理）是不同的，真理并不能自己显现，必然通过人的认识，真理必然是 true 而不是 real。由此言之，真理天然具有主观的意味。没有主观，就只是本然的存在状态，构不成真假。“诚”作为主观性范畴，和 true 是连通的，“诚”表现为真。修辞立诚也就是以诚、以真理打破生死的界限，由 true 进入 reality。诚则真，则生，则永恒，则超越；不诚则假，则死，则短暂，则沉沦。至于说到剽窃他人，不仅没有超越死，反而是直接进入了死域。诚如臧克家的诗，“他活着，但他已经死了”；的确，他活着，但生不如死！

在洞中、鬼打墙等等，都是死，都是“无明”。走出洞穴，阳光普照，就会发现，所谓“洞”，原来并不是天地；所谓“墙”，原来也是不存在的，于是便顿时豁然开朗。这就是照亮状态，也就是阳明所说的“你未看此花时，此花与汝心同归于寂；你来看此花时，则此花颜色一时明白起来”^⑤。超越就是一种“明亮”状态。“明亮”即是“澄明”。

从生死而看哲学，发现深刻的哲学家实在是围绕生死问题打转，都是在生时精神地超越死，所以都是“未知生，焉知死”，也都是“未能事人，焉能事鬼”^⑥。一言而蔽之，都是知生事人的事情。从这里理解，会发现孔子所言，另有深意，耐人寻味。

（责任编辑 杨海文）

① 冯友兰：《三松堂全集》第4卷，郑州：河南人民出版社，1986年，第630页。

② [宋]朱熹：《四书章句集注》，第71页。

③ 同上，第264页。

④ 同上，第96页。

⑤ [明]王守仁：《王阳明全集》上册，第107—108页。

⑥ [宋]朱熹：《四书章句集注》，第125页。

儒家仁学与古希腊友爱论：比较及启示

王翠华*

【摘要】我国春秋时期和古希腊都十分推崇“仁”或友爱，“仁”或友爱在当时的社会生活中都占据着核心价值观的地位。比较该二者，其内涵、特性等方面都存在惊人的相似之处；不同之处在于儒家仁学的对象其范围较广，古希腊友爱论的阶级性更强。探究这些异同及其因由，对于建构我们当代和谐社会有着重要的启示。

【关键词】儒家；古希腊；仁学；友爱论

中图分类号：B222 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2014)02-0103-06

中国传统文化中的友善价值观有着深刻的思想渊源，它根植于儒家的仁学，并与古希腊文化中的友爱观有其相似之处。因此，探究儒家的仁学与古希腊文化中的友爱观，可为和谐社会的建构提供丰富而深刻的启示。

一、“仁”和友爱的内涵

“仁”是儒家哲学的核心和基础，也是儒家推崇的社会人伦关系的出发点。樊迟问仁，子曰：“爱人。”（《论语·颜渊》）子贡曰：“知者知人，仁者爱人。”（《荀子·子道》）显见，儒家认为“仁”是人的本质、根本，主张爱人是人之为人的道德义务，以爱人实现现实生活中人与人交往的和谐性。其内涵可以分为以下三个层次：

一是家庭关系中的“仁”——“亲亲为大”（《礼记·中庸》）。在家庭关系中，对父母孝，对兄弟悌，谓之“仁”。《论语·学而》说：“君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与。”家庭之爱是爱的根本，亲爱亲族则是最大的“仁”，因而“仁者，人也，亲亲为大”（《礼记·中庸》）。《孟子·离娄上》亦曰：“事孰为大？事亲为大。”“仁”的外延在后来的发展中得到了扩展。孟子曰：“仁，人心也。”（《孟子·告子上》）“恻隐之心，仁之端也。”（《孟子·公孙丑上》）孟子认为“仁”的根源是恻隐之心，他要求将“仁”推己及人：“老吾老，以及

人之老；幼吾幼，以及人之幼。”虽然孟子所提出的仁爱突破了血缘亲情及至物，但却告诉世人，爱有差等序列：仁爱主要是亲子之爱和兄弟之爱，其中又以亲子之爱最为重要。仁爱必须从对家人的爱开始，只有以对家人的爱为基础，尊敬自己的长辈，才能尊敬别人的长辈；爱自己的子女，才能爱别人的子女。否则所有谈及对血缘亲情之外的爱都流于空话。

二是政治关系中的“仁”——“君君，臣臣，父父，子子”（《论语·颜渊》）。儒家强调孝悌是家庭关系中的仁爱之核心，统治者与被统治者之间的关系则是上下等级严明，不可逾越。齐景公问政于孔子，孔子对曰：“君君，臣臣，父父，子子。”公曰：“善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，虽有粟，吾得而食诸！”（《论语·颜渊》）定公问：“君使臣、臣事君，如之何？”孔子对曰：“君使臣以礼，臣事君以忠。”（《论语·八佾》）这是要求人们在爱亲人之外爱君、忠君。臣对君要忠心，君对臣要以礼相待。孔子在形容政治关系的和谐时用“君君，臣臣，父父，子子”来概括，把君臣关系也列入仁爱关系的一种，并且放到与家庭中的父子关系并列，甚至比父子关系还重要的地位；阐明了在等级秩序中，无论处于君位、臣位、父位、子位，都有自己的义务与责任。人们要各安其位、以礼相待、彼此关爱，以实现不同利益群体之间的和谐。

三是宗族血缘关系以外的“仁”——“泛

* 作者简介：王翠华，广州人，（广州 510631）华南师范大学政治与行政学院博士研究生，（广州 510006）广州大学讲师。

爱众”（《论语·学而》）。儒家的仁爱观虽然认为“亲亲为大”，但除了对宗族、血缘关系的人们实践仁爱外，还要进一步关照整个天下，故孔子曰：“泛爱众。”此“爱”已然跳出血缘宗族关系的影响和约束，表明仁爱的对象是没有亲疏、地位、身份、财富等的分别，是士、农、工、商中的任一种；由于生命的同源性，人与人之间都应该相互关怀、相亲相爱。孔子的弟子子夏在“泛爱众”的基础上提出：“君子敬而无失，与人恭而有礼，四海之内，皆兄弟也。”（《论语·颜渊》）“四海之内皆兄弟”的提法打破血缘、宗族、甚至国与国之间的藩篱，使天下成为一家，世人和谐共处。在爱人的基础上，孟子更提出“仁民而爱物”（《孟子·尽心上》）的思想，将“仁”的外延进一步由人扩至物。

希腊词 *philia*，英语被普遍译作 *friendship*。罗斯认为 *friendship* 一词并未恰如其分地表达希腊词 *philia* 的含义，所以在其翻译亚里士多德的伦理学著作《尼各马科伦理学》时用 *friendly feeling* 和 *affection* 补充其意。中文则被译作“友爱”一词，苗力田先生和严群先生在翻译《尼各马科伦理学》时均把其译作“友爱”。*philia* 表示“两个人之间的友爱关系，即把两个人相互吸引到一起的那种关系”^①。对于 *philia* 的研究，可以追溯到古老的荷马史诗及希腊的神话和传说。但对友爱作深入讨论的则主要是古希腊的苏格拉底、柏拉图及亚里士多德，其中尤以亚里士多德为主要代表。苏格拉底说：“人们天性有友爱的性情；他们彼此需要，彼此同情，为共同的利益而通力合作。”^② 在他那里，友爱是和智慧、知识和善联系在一起。其中，主动的、有意愿的、寻求事物真相的行动，即智慧、知识是友爱的核心；而高尚的品德和善则是友爱的基础和根据，因而“只有好人才是好人的朋友”。柏拉图继承苏格拉底这一观点的同时发展了其友爱观，他讨论的友爱主要是性爱之爱。亚里士多德是系统阐述友爱思想的第一人，他传承了柏拉图的友爱观又作出了很多自己对友爱的新的诠释：亚里士多德不同意柏拉图在《李斯篇》、《会饮篇》和《斐德罗篇》中把友爱与爱直接等同起来的观点。在亚里士多德看来，友爱需要与爱相区别，

因为爱是生成于心中的一种冲动；一旦成熟，它就带来欲望的折磨，最终把心灵摧毁。因此，爱只是友爱的一个感情特例，是通往友爱的过渡状态：

友爱必须包含尽可能多的内容，按照希腊人的一般用法，把任何两个人之间的任何相互吸引，从家庭中夫妻、父子、兄弟的感情关系、伙伴关系，到城邦中的一切关系，如治者与受治者的关系、公民间的商业的与非商业的关系，还包括性爱、家庭内部如夫妻、父子、母子、兄弟姐妹之间的亲密关系，家庭外部的关系如与奴隶的关系、与城邦其他公民等的关系都包括进来。^③

那么，何谓友爱？亚里士多德的《尼各马科伦理学》指出：从性质上来说，“它就是某种德性，或者是赋有德性的事物；或者说是对生活所必需的东西”^④。同时，他又把友爱列为情感类别：“所谓情感，我说的是欲望、愤怒、恐惧、自信、妒忌、喜悦、友爱、憎恨、期望、骄傲、怜悯等等。”^⑤ 在何谓友爱这一问题上，他还说：“对无生物的喜爱不能称为友爱，因为它没有回报的爱。”^⑥ 相反，友爱只存在于能相互回报的人与人之间：

只有相互之间的善意才是友爱。还须附加条件吗？很多的善意并看不见，但人们认为，它们是善良的、有用的。在这样一些人中，可以有某个人去汇报同样的善意，于是他们互相之间都有着善意，然而对此却无所察觉，那样怎能说是朋友呢？所以，作为朋友首先必须互相有善意，还要无所掩饰地愿望对方好。^⑦

在亚里士多德看来，友爱是某种德性，同时是一种现实活动，也是两个相互吸引的人在共同生活中由毫不掩饰的善意逐渐发展而成一种亲密的情感。

① 廖中白：《亚里士多德友爱论研究》，郑州：河南人民出版社，2000年，第22页。

② [古希腊]色诺芬尼：《回忆苏格拉底》，吴永泉译，北京：商务印书馆，2009年，第69页。

③ 廖中白：《友爱在亚里士多德伦理学中的地位》，《哲学研究》1999年第5期。

④⑤⑥⑦ [古希腊]亚里士多德：《尼各马科伦理学》，苗力田译，北京：中国社会科学出版社，1990年，第162页，第31页，第164页，第165页。

由上可见，儒家的“仁”和古希腊的友爱其内涵较接近，都是要求人们相互间善意地愿望对方良好，并因此而相互友好、相互亲爱。所不同的是，其亲爱的对象和范围略有差异。儒家“仁”的对象主要指向亲人之爱、朋友之爱、上下级之爱、其他种族或国度的陌生人之爱乃至对物之爱。而古希腊的友爱对象是把奴隶之爱排除以外的两个人之间的任何相互吸引的关系含括在内，如性爱、家庭成员之爱、朋友之爱、城邦内其他公民之爱等。两者相较，儒家的“仁”所爱对象范围较广。

二、友爱和“仁”在社会生活中的地位

古希腊的城邦社会非常重视友爱，把友爱推崇为生活中最为必须的德性。亚里士多德认为：对于个人来说，友爱是“对生活所必需的东西，谁也不愿去过那种应有尽有而独缺朋友的生活”；对于城邦来说，“友爱把城邦联系起来，与公正相比，立法者更重视友爱”^①。因而，无论是个人生活还是城邦生活，友爱都在其中都发挥着重要的作用。

“仁”是儒家伦理思想的核心和主要标志，也是其道德理论体系的根本原则。孔子以降，“仁”的思想一直为历代儒家学者所重视，成为儒家道德理论及其思想学说的核心，乃至成为影响中华民族几千年的道德准则。孟子直接地道出“仁”的必要性和重要性：“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也。”（《孟子·离娄下》）在孟子看来，人区别于动物的地方主要在于君子懂得事物的道理，了解人伦之情，凡事能够从仁义出发。

由此可见，虽然对“仁”和友爱的称谓不同，但它们在各自社会生活中都占据着重要的地位，成为当时社会的核心价值观。缘何两个完全不同类型的中西社会对该二者有着相仿程度的重视？

儒家仁学产生于我国的春秋时期。周朝统治者取得江山后总结了前朝殷商残暴失德、重神轻人的历史教训，初步认识到人民在社会、政治、经济中的地位和作用，提出了以重视自身道德修

养和保护人民、取得民心为内容的“敬德保民”思想。到了周王朝的衰落期，各诸侯间征战不断，弱肉强食的“恶劣环境”使各诸侯国都认识到人口的多少直接影响到国力的强弱，并最终决定本国的地盘能否长保以及是否有国破人亡的潜在危险。正是由于当时险恶的社会环境以及诸侯间政治斗争的需要，使得“民”的作用日益被统治者所认识，“人”的地位和作用日渐凸显起来。“民众”这个人学思想的早期观念首先得以在一些政治家、思想家的头脑中形成，继而又引起了政治家、思想家们的重视，并最终形成了早期的人学思想——“重人事、轻鬼神”的“民本”思想。这是孔子的仁学产生的文化土壤，为孔子仁学的产生奠定了思想基础。此外，仁学思想体系的产生还有着深刻的社会现实背景。孔子所处的春秋时期是中国社会政治、经济、文化发展的重要变革期和转型期。西周末期，随着小农经济的不断发展，经济关系发生了深刻的变化，殷周以来确立的宗法等级政治制度以及周礼规定的上下尊卑贵贱等级制度遭到了前所未有的冲击和破坏，周天子“家天下”的统治秩序被打乱，“幽国”、“僭越”、“胁君”、“乱国”、“坏法乱纪”、“君臣为谑”（《礼记·礼运》）等现象层出不穷，而与社会发展相适应的新的社会制度尚未建立起来，社会秩序尤其是伦理道德秩序处于一片混沌之中。这时候的社会急需一种能平衡新兴地主阶级、以王权为代表的奴隶主贵族、民众之间的利益矛盾的新的伦理准则，孔子的仁学就是在这种思想及现实背景下产生并走上历史舞台。孔子集前人思想之大成，首创了以“爱人”为核心的儒家仁学思想，使“仁”真正成为一个范畴，并以此为逻辑起点，构筑了早期的儒家思想体系。正因为仁学思想体系既维护了统治阶级的利益，同时要求统治阶级体察民情，反对苛政，又在一定程度上保护民众的利益，所以仁学理顺了家庭、君臣、君王与子民、民众之间等多层社会关系，各种关系之间的矛盾都控制在一定的节点上不至于爆发冲突，使社会达到一种可控的和谐状态。所以仁学思想得以推广并渗透到经济、政治领域

^① [古希腊] 亚里士多德：《尼各马科伦理学》，第162、163页。

中，成为春秋以后大部分朝代的统治者治理国家、社会的重要政治理念，乃至辐射至全社会成为影响中华民族几千年的传统伦理而长盛不衰。

诚如摩尔根所认为的，古希腊人在步入文明社会后便形成了以血缘关系为纽带、以民主原则为习俗的氏族制度。随着古希腊以手工业和商业贸易为主导的生产方式的形成发展，到了公元前8至6世纪，由于“改善社会的要求不可抗拒”，即为了保证工商业活动的顺利进行，不得不消解血缘关系在氏族、部落之间设置的种种界限，以建立在地缘基础上的城邦国家取代建立在血缘基础上的氏族社会。由此，他们逐步摆脱了以血缘关系为基础的氏族制度，渐渐形成“以地域和财产为基础的政治社会”，在雅典人中甚至还建立起了“一种纯粹的民主政治”^①。与我国先秦时代的血缘决定身份地位并由此形成严明的上下尊卑的等级关系不同，古希腊在政治上基本上打破了血缘的牵绊，每个人的基本角色不是家庭成员，而是城邦公民。作为城邦公民的各个个体（包括执政官与老百姓）之间，不存在父子长幼、君臣上下之间的严格的等级界限。公民身份表明他们是城邦的主人，公民相互间是平等的，城邦属于全体公民所有。他们把城邦视为一个不可分割的共同体，自己是其中的一个组成部分。个人没有独立的价值，他的价值依赖于整体。他的财产、家庭、利益、荣誉、希望，他的肉体生命与精神生命，他整个的生活甚至死后的灵魂都属于城邦、系之于城邦。在他们的心目中，“公民资格不是拥有什么，而是分享什么。这很像是处于一个家庭成员的地位”^②。实际上，正是这种城邦公民内部一体化的心态下，公民之间自然就衍生出友好如一家人的感情，同时，这种城邦内的公民的友爱关系也是维持和发展城邦的要求。因此，友爱在古希腊被广泛地重视，亚里士多德视它为生活所必需的德性，都是当时的城邦共同体的本质体现和要求。

所以，尽管古希腊和我国的春秋时期都十分推崇友爱或“仁”，友爱和“仁”在当时的社会生活中都占据着重要的地位，但造成这一相仿的重视程度的背后却有着不同的社会背景及社会结构。

三、友爱和“仁”的特性： 差等性和阶级性

亚里士多德讨论友爱时提出：“平等正是友爱所固有的特点。”^③但他还是把友爱分为平等的和从属的两种，而且并不是城邦社会所有人都享有友爱的权利。“奴隶是有灵魂的工具，正如工具是无灵魂的奴隶。作为奴隶对他是不存在友爱的。”^④亚里士多德这一句话表明古希腊城邦的友爱具有极强的阶级性。奴隶只能作为城邦共同体中一个依附于公民主人的、毫无政治身份和自由的“会说话的工具”，为公民提供经济、生活等各种服务，因而对奴隶完全没有友爱可言。虽然奴隶“作为人当然有友爱”^⑤，但城邦公民眼中的奴隶根本就不具备人的资格，因而被排除于友爱的范围之外。

与古希腊把城邦内的奴隶完全排除在友爱的对象之外的状况相比，我国春秋时期儒家提出的“仁”的对象其范围则宽广得多，爱的对象指向广泛的公共领域。孔子除了对家庭关系提出“亲亲为大”（《礼记·中庸》），对君臣关系提出要“君事臣以礼，臣事君以忠”（《论语·八佾》）以外，对非血缘关系、宗族关系的人也提出了“泛爱众”（《论语·学而》）——即爱一切人的理想和要求。这一理想超越了家庭、宗族、阶级的界限，统治者与被统治者、富人与穷人、主人与奴隶等全都在爱的范围之内。孔子的弟子子夏还提出了“四海之内皆兄弟也”（《论语·颜渊》）的号召，他意愿天下的人都像兄弟一样相互友好、相互爱护。这一提法比孔子的“泛爱众”的范围更加广泛，不但超越了血缘与宗族的分野，更超越了国家、民族的界限。

当然，“泛爱众”中“爱”的范围虽广，但分量并不是等同、平等的，而是差等的爱。这种爱以血缘和宗族为圆心向外散播和辐射，其爱的

① [美] 路易斯·亨利·摩尔根：《古代社会》，杨东莼、马雍、马巨译，北京：商务印书馆，1983年，第216—275页。

② [美] 乔治·萨拜因：《政治学说史》，邓正来译，北京：商务印书馆，1986年，第25页。

③④⑤ [古希腊] 亚里士多德：《尼各马科伦理学》，第173页，第180页，第180页。

圆心是家族或宗法组织。在家族内，“孝弟也者，其为仁之本与”（《论语·学而》），要求人们以孝顺父母、敬爱兄长为仁的根本；由家族扩散到宗法组织，则要求人们服从“君君、臣臣、父父、子子”（《论语·颜渊》）的秩序。以此亲亲、尊尊为“仁”的起点和圆心向社会的各个领域辐射，做到“不独亲其亲，不独子其子。使老有所终，壮有所用，幼有所长，鳏寡孤独废疾者，皆有所养”（《礼记·礼运》）。不可否认，儒家的理想是使人本其爱亲敬兄之良知扩大，由家庭以及全人类，进而至于大同，所谓“亲亲而仁民，仁民而爱物”（《孟子·尽心上》）。阿伦特指出：“家庭则是最严格的不平等的中心……在家庭领域里，自由是根本不存在的。”^①我国自封建社会一直都处于家国同构的社会格局，从家族的私人领域至国家层面的公共领域都被控于家长制的管理和统治范围。因此，家族内血缘的亲疏决定了爱的多寡、地位的尊卑，不平等性便扩散到宗法组织里，继而辐射到社会各个领域。

由上所述，比较古希腊社会的友爱与我国先秦时期的“仁”的特性，其相同点在于两者的爱都是差等的；不同点在于古希腊的友爱对象具有更强烈的阶级性，不把奴隶纳入友爱的范围。先秦时期孔子、孟子等先贤提出的“仁”的对象是“众”，阶级的偏见相对弱化，范围比古希腊社会的友爱宽泛。虽然仁学提出的“爱众”实际上不能实施，但在当时的社会环境中毕竟算是一种较文明、进步的社会理想。这种异同的背后有着深刻的社会背景。

造成古希腊城邦社会友爱和我国先秦社会的仁爱都具有差等性这一相同点的原因，在于两个社会受血缘关系影响的相似性。古希腊虽然确立了城邦公民法制，但血缘关系在古希腊社会结构中并没有失去意义，而是依然导致了某些等级差异。如他们把存在着血缘关系的古希腊各城邦互称“异邦人”，而把不存在血缘关系的非希腊民族视为“异族人”。柏拉图在《理想国》中，提出只有希腊人与异族人的冲突才能叫做“战争”，而希腊人内部即不同希腊城邦之间的冲突只能称为“内讧”。可见，血缘亲疏远近关系在古希腊的公民法制社会中还是有着重要的影响，从而产

生了友爱关系的差等性。而我国的先秦社会，则比古希腊城邦社会更受血缘关系的深刻影响。先秦时代的中国人在步入文明之际，跟古希腊进入城邦社会之前一样，也形成了以血缘关系为纽带、以民主原则为习俗的氏族制度。与古希腊社会朝着民主社会方向发展不同的是，我国先秦时代的工商业没有繁荣起来，而是形成了农牧业为主导的农业社会。这一重农抑商的传统消解了氏族公社的民主习俗和氏族成员间的平等关系，发扬了氏族的血缘纽带的影响，确立了以严格的等级关系为基础的宗法血亲礼制的统治地位，使其成为国家政治秩序和社会等级秩序的内在基础，并成为影响中国几千年的一种稳定的深层社会结构。“天无二日，土无二王，家无二主，尊无二上”（《礼记·坊记》），就是当时社会源于宗法血亲体制的等级依附关系的写照。人们在社会关系中的亲疏远近、高低贵贱的等级地位，往往也取决于血缘关系上的亲疏远近。爱的差等性在这样的宗法血亲社会中也就成为必然的产物。

古希腊友爱论的阶级性较仁学强的原因，在于他们处于不同的社会类型。亚里士多德所处的是古希腊奴隶制的繁荣时期，在奴隶制下实行民主制，且让我们称之为民主奴隶制。居统治地位的种族内部则实行民主制，奴隶主种族的人民有充分的权利和自由；而处于被统治地位的奴隶则被剥夺了人身自由，成为奴隶主任意处置的财产或是从事经济生产的工具。因此，在这种制度下，尽管友爱成为城邦公民的重要德性，成为联系城邦的重要纽带，但这种友爱止于公民之间。因为奴隶是工具，不是人，公民从来不认为应该对作为工具的奴隶施予友爱，奴隶没有权利享受主人对他的友爱之情。儒家思想始创者孔、孟所处的则是我国的春秋时期，处于奴隶制瓦解、封建制建立的变革年代。在代表新兴地主阶级利益的新贵族与国君、奴隶主贵族之间的夺权斗争中，“民”的作用日益被统治者所认识，“人”的地位和作用日渐凸显起来。处在社会深刻变革中的孔子应社会的潮流所趋，把社会变革的要求

^① [美] 汉娜·阿伦特：《公共领域和私人领域》，汪晖、陈燕谷编：《文化与公共性》，北京：三联书店，1998年，第65页。

注入到自己的思想体系中,对传统思想加以改造,以期建立一种新的和谐秩序和心理平衡。“泛爱众”的呼吁就在这样的社会背景下出现。儒家提出“孝悌也者,其为仁之本与”(《论语·学而》),“孝悌”是人最基本的道德情感、是所有道德关系的及道德情感的根本。但儒家同时怀着对上天的敬畏和对“民胞物与”的宗教层面的道德感情。儒家认为,人乃天地所生,我们任何人都是上天的子民,“四海之内皆兄弟”(《论语·颜渊》),天下百姓是一家。人对上天或天地之为人的精神父母所存在的宗教性敬畏感情及其同为天生子民的人类同胞之爱,与自己在自然血亲关系中作为家庭伦理关系的“孝悌”,在基本道德情感上同构。宗教性道德情感,既从我们每个人由自然血亲伦理关系中“孝悌”培养出来的道德情感获得心理基础,又超越了自然血亲关系,而使儒家道德精神走向一个众生的世界,产生超阶级的人类道德价值立场和情感。

四、启 示

古希腊友爱论与我国传统仁学各有其闪光之处,但我们必须用历史的眼光客观、辩证地分析和看待这些思想和理论。一方面,这些思想由于受到时代和阶级的局限,反映了古希腊奴隶制度或中国古代社会宗法制度和封建专制主义的要求,存在着不同程度的差等性、阶级性等历史糟粕。另一方面,它们的确反映了人类社会伦理生活和中国社会伦理生活的一般要求,含有伦理真理的成分,使其成为传世的思想文化精髓。这些文化精华对于和谐社会的建构仍有着借鉴和启发意义。

首先,迥异的社会背景却造就对友爱或“仁”相似程度的重视,说明了该二者对社会调节的重要作用。尽管古希腊跟我国春秋时期的社会在经济、政治、文化等各方面都存在较大差异,但它们都尊重人的价值,把友爱或“仁”看作每个人的重要德性和凝聚社会的纽带,提倡人与人之间相互关心、相互爱护,以仁爱为怀并推己及人,一定程度上达到了人际和谐和社会团结的目标。这足以说明友爱或“仁”对社会调节的

重要作用及其在社会治理理念上的必要性。党的十八大把友善列为社会主义核心价值观的举措与上述理念如出一辙。友善价值观跟友爱论和仁学之间既有传承又有创新,因而,研究古希腊友爱论与我国传统仁学对于和谐社会的道德建设有着重要的借鉴意义。

其次,对我们依法治国同以德治国相结合的治国方略的现实推进有着启发意义。不但我国现在推行法治与德治相结合的治国方略,早在我国的春秋时代,孔子就推崇“仁本礼用”的治国方略;而西方的古希腊的城邦,其管理者也非常强调这一方略对城邦秩序的调节与维护。与城邦的另一种重要德性——公正相比,“立法者更重视友爱”,“友爱把城邦联系起来”^①。友爱成为城邦社群生活联系起来的基本纽带,使城邦内的各种社会关系和谐有序。反观我们在实施依法治国同以德治国相结合的根本方略的现实中其效果并不理想,其特出表现是法治建设上我们过分强调法律制度的建设和完善,虽然根据变化了的社会形势大力修订和制订新的法律条文,却忽视了法治精神和道德建设的同步进行而使后者出现薄弱的倾向,法治失去了德治的支持以致于造成事倍功半的后果。因此,我们在反思上述做法是否欠妥当的同时,应该借鉴儒家和古希腊城邦的经验,重视法律硬件的建设的同时加强道德软件的建设如友爱价值观的培育,使道德与法律在功能上、内容上互补,道德具有法律的支撑,法律具有道德的内涵,从而实现相互间的良性互动与转化,社会的和谐也就不远了。

(责任编辑 杨海文)

^① [古希腊] 亚里士多德:《尼各马科伦理学》,第163页。

秩序与心性：经世视域中的黄宗羲心学探析

顾家宁*

【摘要】在黄宗羲思想研究中，心性与政治之关系并未得到充分讨论。心性之学实为黄宗羲秩序重建的全副努力中的一个有机组成部分，其心学理论建构中对本体与工夫的兼重，正指向对晚明思想界应虚蹈空的心学末流与机械变诈的功利主义两种倾向的救正。对于力行工夫的强调，意在使道德本体始终保持经世实践之品格；而对于本体之贞定，则意在令功利事业始终受到道德意识之规约，由此而展现出心学重塑与秩序重建之间的密切关联。这一努力具体可分为三个层次。首先，通过对王门后学本体、工夫诸派的批判吸收，黄宗羲试图以主静工夫保证良知本体之绝对性，并通过气一元论而使之不落空悬，能够外化为敬事之心而落实于广义的经世实践。其次，黄宗羲对佛教的批判主要着眼于政治维度，强调儒家道德精神之于秩序构建的主导地位。最后，通过与潘平格的论辩，黄宗羲力图呈现一种强调良知指引政治，而非道德代替政治的思想取向。

【关键词】黄宗羲；心学；经世；本体；力行

中图分类号：B249.3 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2014)02-0109-09

儒家政治思想传统中，个体生命与客观法度之间必有一和谐贯通之基础。在先秦儒学中，这种贯通体现于仁、礼之和諧统一；而在宋明儒学中，则主要表现为理学与政治文化、政治思想，乃至政治制度的关联。作为宋明儒学的重要总结者，黄宗羲本人的学术规模乃是根植于宋明儒学的一贯传统，即“内圣外王连续体”这一基本轮廓之中的^①。无论其心性之学还是政制设计，都意在塑造一种合乎儒家理想的精神—政治秩序。因此，倘欲对黄宗羲政治思想有更加深入的把握，一种基于心性之学背景的考察就是必不可少的。惟有兼摄政制、心性等多个层面，方能完整认识其在明清之际重建儒家秩序的整体努力。

对于明代理学，黄宗羲给予了极高评价：“有明文章事功皆不如前代，独于理学，前代之所不及也。”^②就学术传承而言，黄宗羲大体属于广义上的王学系统，《明儒学案》对王学渐兴、大盛、流弊、矫正之全过程所做的思想梳理中，包含了其端正心学、重塑士人精神世界的用意，所谓“阐良知之秘而防其流弊，用意至深远也”^③。

明清鼎革之痛，构成了清初儒者秩序思考的中心问题。对此，黄宗羲无疑有着切身感受。在清初学者对明亡的反思中，王学往往成为众矢之的，在此背景下重塑心学所面临的困难是显而易见的：如何在整个社会政治秩序的反思中为心性之学确立一个合理位置，证明“本原性命”非但不可与修齐治平判然为二，而且是良善秩序的重要根基？^④可以说，重塑心学的核心维度，就在于塑造一种作为外在秩序之根基的精神秩序。

一、王学之修正

(一) 本体内工夫之辨

阳明心学是对僵化的程朱理学末流之反拨，其张扬主体，蕴含着极强的思想活力。在阳明后学那里，这种主体性更被推拓至新的高度，由此而造成的对于儒家道德伦理的冲击乃至动摇，成为了晚明清初学者秩序反思中的一个聚焦点。黄宗羲之师刘宗周(1578—1645，号戡山)即对王学末流予以了严厉批评：“今天下争言良知矣，及其弊也，猖狂者参之以情识，而一是皆良；超

* 作者简介：顾家宁，浙江金华人，(北京100872)中国人民大学国学院博士研究生。

① “内圣外王连续体”之提法，出自余英时先生，参见余英时：《朱熹的历史世界》，北京：三联书店，2004年，第918—919页。

② [明]黄宗羲：《〈明儒学案〉发凡》，沈善洪、吴光主编：《黄宗羲全集》第7册，杭州：浙江古籍出版社，2005年，第5页。

③ [清]莫晋：《〈明儒学案〉序》，《黄宗羲全集》第12册，第172页。

④ 对于认为本原性命之学与修齐经世之事无与，因而“非当务之急”说法，黄宗羲予以了严厉批评，认为这是“本末倒置”。见《明儒学案》第49卷《诸儒学案中三·何塘传》，《黄宗羲全集》第8册，第473页。

洁者荡之以玄虚，而夷良于贼。”^①“情识而肆”即导向欲望优先的自然主义，“玄虚而荡”则是倒向释氏空无之说。围绕阳明后学展开的争论辩驳，构成了明清之际重要的思想论题。

对阳明后学的批判整合，构成了黄宗羲心学重建中一条清晰的主线。阳明门徒遍天下，《明儒学案》按地域分之为六派，若以义理析之，则大体可划为“本体派”与“工夫派”两大系统。按唐君毅先生的归纳，本体派以“悟本体以为工夫”立宗旨，代表人物为浙中之王畿，泰州之王艮、罗汝芳；而工夫派则“标归寂至静之工夫以识本体”，代表人物为江右之聂豹、罗洪先^②。

本体工夫两端，构成了阳明心学之经纬。王学末流的玄虚、情识之病，根本在于道德本体的堕失，因此心学之重塑，必须重新确立本体之绝对性，并通过切实工夫而使之落于实践。对于阳明后学本体、工夫两大系，黄宗羲明显左袒后者而批评前者，“阳明先生之学，有泰州、龙溪而风行天下，亦因泰州、龙溪而渐失其传”^③。在他看来，本体派的玄虚、自然之教的问题，即在于对儒家道德本体的消解。

王畿（1498—1583，号龙溪）是阳明后学中“主无派”的代表，其学尊悟重无，以阳明四句教为权法，单提四无说立教，以心体为无善无恶，进而意、知、物一是皆无善恶。王畿所谓“无”，本意乃指自然呈现、无执无著之道德境界。牟宗三指出，阳明四有、四无之教发为工夫则成渐教、圆教之别，前者以经验的方式致久纯熟，后者以超越的方式一时顿现^④。王畿之学，即为圆教之代表。依阳明本意，渐教对治中人以下，圆教适用上根之人，二者原本各有其用。然而现实中上根之人毕竟绝少，因此“四无”圆教往往成为定位不明、畏难求易者之遁词，由是一转而为玄虚、情识之病。事实上，阳明本人即对此早有预见，嘱诫王畿不可轻以四无说教人，以免令人“只去悬空想个本体，一切事为俱不着实，不过养成一个虚寂”^⑤。

黄宗羲指出，“四无”之教既言心体无善恶，则意、知、物上为善去恶之工夫皆为虚妄，如是不仅本体无可复还，且所谓“先天正心”之工夫亦一并成为空言。在《明儒学案》中，黄宗羲借畿山之口深责龙溪：

有无不立，善恶双泯，任一点虚灵知觉之气纵横自在，头头明显，不离著于一处，几何而不蹈佛氏之坑堑也哉？夫佛氏遗世累，专理会生死一事，无恶可去，并无善可为，止余真空性地，以显真觉，从此悟入，是为宗门。若吾儒日在世法中求性命，吾欲薰染，头出头没，于是而言无善恶，适为济恶之津梁耳。^⑥

儒者志在当世，故必于世事纷纭中求道德性命之实践与完成，相反，释氏以彼岸为乐而可“遗世累”，故能超脱善恶。因此在黄宗羲看来，龙溪之说不免消解了儒家入世行道的基本价值取向。再者，王畿重由悟见言本体，而在黄宗羲看来，以悟言体则本体极易成一虚无，最终不免将知觉流行认作主宰，偏离了儒门矩矱而落入佛老之说：

夫良知既为知觉之流行，不落方所，不可典要，一著功夫，则未免有碍虚无之体，是不得不近于禅。流行即是主宰，悬崖撒手，茫无把柄，以心息相依为权法，是不得不近于老。虽云真性流行，自见天则，而于儒者之矩矱，未免有出入矣。^⑦

除王畿之外，黄宗羲对本体派的另一重要代表人物罗汝芳（1515—1588，号近溪）的批评同样具有典型意义。罗氏之学重赤子之心，主不学不虑，从日用当下见得本体，强调天机自然无滞的“浑沦顺适”之境。在黄宗羲看来，近溪之学固有益于摧破理学末流肤浅套括之陋习而直指人心，“虽素不识学之人，俄顷之间能令其心地开

① [明]刘宗周：《证学杂解》，吴光主编：《刘宗周全集》第2册，杭州：浙江古籍出版社，2007年，第278页。

② 唐君毅：《哲学论集》，台北：学生书局，1990年，第194页。

③ [明]黄宗羲：《明儒学案》第32卷《泰州学案》，《黄宗羲全集》第7册，第820页。

④ 牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，上海：上海古籍出版社，2001年，第193—194页。

⑤ [明]王守仁：《传习录下》，吴光、钱明、董平、姚延福编校：《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，2011年，第134页。

⑥ [明]黄宗羲：《明儒学案·师说》，《黄宗羲全集》第7册，第16—17页。

⑦ [明]黄宗羲：《明儒学案》第12卷《浙中王门学案二·王畿传》，《黄宗羲全集》第7册，第270页。

明，道在眼前”^①。然而，其过分讲求“浑沦顺适”，不免忽视了切实的工夫履践，流弊所至，遂至出儒入释，“所谓浑沦顺适者，正是佛法一切现成”^②。这里所谓“一切现成”乃禅宗语，意即“现在成就”，主张真理无须假借特别的修行工夫而能自然呈现，当体即是^③。黄宗羲以此语批评近溪，正意在指出其浑沦顺适之教实徒见流行而不识主宰：

自流行而至画一，有川流便有敦化，故儒者于流行见其画一，方谓之知性。若徒见气机之鼓荡，而玩弄不已，犹在阴阳边事，先生未免有一间之未达也。^④

牟宗三先生认为，正如佛家之发展必然至禅，宋明儒的发展则必然到罗近溪。在展现儒家道体的过程中，宋代以来学者多重义理之分解以立纲维，此种概念化的分解，其副作用在于将道体描画为一种“光景”而空悬。此种“概念光景”的破除，必通过“不屑凑泊”之工夫，而以无工夫之姿态唯求一当下之呈现，此并非不需要工夫，而是一绝大之工夫，罗近溪正是其代表^⑤。以此观之，则近溪之学固有其哲学上的深刻意义。然而，对于一种过于强调圆顿的道德哲学而言，即便本无“法病”，亦难免因学者之禀赋不齐、躐等以进而流为“人病”，倘若缺少必要的分疏，终不免流为狂禅，掺入情识。黄宗羲对阳明后学本体派的批评，并非单纯就哲学思辨出发，而更多地基于现实秩序的思考。事实上，因过分强调本体顿悟而在经世实践中呈现的种种弊病，在罗近溪本人行事中亦已颇见端倪。《明儒学案》载罗汝芳政事云：

耿天台行部至宁国，问耆老以前官之贤否？至先生，耆老曰：“此当别论，其贤加于人数等。”曰：“吾闻此守时亦要金钱。”曰：“然。”曰：“如此恶得贤？”曰：“他何曾见得金钱是可爱的？但遇朋友亲戚所识穷乏，便随手散去。”^⑥

不论动机如何，纳贿之事毕竟不入正道，而是此种“解缆放船”式的狂禅作风背后体现的反规则气质，更是深可玩味。时人杨止菴对近溪之行事多有讥讽，其《上士习疏》云：

罗汝芳师事颜钧，谈理学；师事胡清虚，谈烧炼，采取飞升；师僧玄觉，谈因果，单传直指。其守宁国，集诸生会文讲学，令讼者跣跌公

庭，敛目观心，用库藏充馈遗，归者如市。其在东昌、云南，置印公堂，胥吏杂用，归来请托烦数，取厌有司。^⑦

黄宗羲将上述文字采入《明儒学案》罗氏本传，无疑表明了对近溪学风落于实践所可能导致的现实弊病的警觉。

（二）归寂主静与体用一贯

不同于对阳明后学本体派的批评，黄宗羲对于以江右王门为代表的工夫派则评价甚高：

姚江之学，惟江右为得其传，东廓、念菴、两峰、双江其选也……是时越中流弊错出，挟师说以杜学者之口，而江右独能破之，阳明之道赖以不坠。盖阳明一生精神，俱在江右，亦其感应之理宜也。^⑧

聂豹（1486—1563，号双江）、罗洪先（1504—1564，号念菴）是江右王门的代表人物，其学重以“归寂主静”工夫证得本体。所谓归寂主静，即“先扫除一般念虑，于一切省察、警惕、戒惧之工夫均暂且不用，而先求自归于一心之虚寂，以致得良知本体之充量呈现”^⑨。在主静派看来，倘不以归寂为根本而仅在感知作用上求识本体，则必陷溺于外物纷扰之中。黄宗羲对归寂主静之学的肯定，主要基于其对良知本体的存定。在他看来，主静之“静”并不是与“动”相对的一种落于经验世界的修行工夫，而是意在确立一种绝对常在的道德根本：

盖心体即天体也。周天三百六十五度四分度之一，而其中为天枢，天无一息不运，至其枢纽处，实万古常止，要不可不归之静。故心之主宰，虽不可以动静言，而唯静乃能存之。此濂溪以主静立人极，龟山门下以体夫喜怒哀乐未发前

①②④⑥⑦ [明]黄宗羲：《明儒学案》第34卷《泰州学案三·罗汝芳传》，《黄宗羲全集》第8册，第3页，第3页，第4页，第55页，第4—5页。

③ 宽忍主编：《佛学辞典》，北京：中国国际广播出版社，1993年，第845页。

④ 牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，上海：上海古籍出版社，2001年，第206—207页。

⑤ [明]黄宗羲：《明儒学案》第16卷《江右王门学案》，《黄宗羲全集》第7册，第377页。

⑥ 唐君毅：《中国哲学原论·原教篇》，台北：学生书局，1984年，第370页。

气象为相传口诀也。^①

心体本乎天体，天体之枢万古常止，象征道德本体之永恒性，故惟静乃能存天之体而挺立人极，为人间秩序确立根本。此种“天人”之学的意涵，显示出黄宗羲之于蕺山之学的授受之迹。刘宗周云：

君子学以慎独，直从声臭外立根基，一切言动事为，庆赏刑威，无不日见于天下。而问其所从出之地，凝然不动些子，只有一个渊然之象，为天下立皇极而已。众星昼夜旋转，天枢不动，其不动处，是天心，这便是“道心惟微”；其运转处，便是“人心惟危”；其常运而常静处，便是“惟精惟一，允执厥中”，天人”之学也。^②

可见在刘宗周那里，心学实为一“天人”之学”，其意义在于经天人之际而为个体修乃至于人间秩序确立起根本的天道之基。黄宗羲对于心学的重构，正是在这一天道基础上展开的。

如果说黄宗羲对主静派的肯定在于其能够养定本体，那么在对主修派邹守益（1491—1562，号东廓）的评价中，则体现出对于“体用一贯”的强调：

先生之学，得力于敬。敬也者，良知之精明，而不杂以尘俗者也……夫子之后，源远而流分，阳明之没，不失其传者，不得不以先生为宗子也。^③

依黄宗羲的概括，东廓之学一则重主敬，一则以戒慎恐惧为工夫。“敬”之与“静”，皆表征一种庄重端诚的精神状态，区别在于前者兼摄动静而更能贯通本体工夫，正如朱子所云：“动静始终，不越‘敬’之一字而已”。^④在江右王门诸子中，邹东廓对“敬”的强调，呈现出一种其将良知本体放在贯穿动静的连续动态上来加以成就的思想特质。而黄宗羲对主敬之教的推重，显然具有贯通体用、动静之意。

至于“戒慎恐惧”，则是主敬工夫的具体化。“戒慎恐惧”语出《中庸》“君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻”，指对于道德本原常存敬畏的精神状态，其中亦包含了本体之涵养。在黄宗羲看来，性体之流行，正呈现为一种戒慎恐惧的精神状态，所谓“道器无二，性在气质”：

吾性体行于日用伦物之中，不分动静，不舍昼夜，无有停机。流行之合宜处谓之善，其障蔽

而壅塞处谓之不善。盖一忘戒惧，则障蔽而壅塞矣。但令无往非戒惧之流行，即是性体之流行矣。离却戒慎恐惧，无从觅性；离却性，亦无从觅日用伦物也。故其言道器无二，性在气质，皆是此意。^⑤

“道器无二，性在气质”之论，正与黄宗羲心学理气、心气合一的特点相契。“心即理”是心学的基本立场，而强调理气、心气合一，则是黄宗羲心学的特质。首先，理只是气之条理，必见之于气，非脱离气而别是一物，故理气不二、道器不二：“天地之间，只有气，更无理。所谓理者，以气自有条理，故立此名耳。”^⑥“形而上者谓之道，形而下者谓之器；器在斯道在，离器而道不可见。”^⑦再者，性必见之于心，心亦由气构成：“心以气言，气之动，有善有不善，而当其藏体于寂之时，独知湛然而已，亦安得谓之有善有恶乎？”^⑧心以气言，而气之动有善有不善，气之静则湛然至善，故欲见性则必养心，而养心之实则养气：

理不可见，见之于气；性不可见，见之于心；心即气也。心失其养，则狂澜横溢，流行而失其序矣。养气即是养心，然言养心犹觉难把握，言养气则动作威仪，旦昼呼吸，实可持循也。^⑨

可见，由于一气贯通体用，主静的养心工夫亦已融入了已发的养气工夫之中，故已发未发、

① [明]黄宗羲：《明儒学案》第17卷《江右王门学案二·聂豹传》，《黄宗羲全集》第7册，第427—428页。

② [明]刘宗周：《论语学案》，《明儒学案》第62卷《蕺山学案》，《黄宗羲全集》第8册，第983—984页。

③ [明]黄宗羲：《明儒学案》第16卷《江右王门学案一·邹守益传》，《黄宗羲全集》第7册，第381页。

④ [宋]朱熹：《答董叔重》，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第22册，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年，第2349页。

⑤ [明]黄宗羲：《明儒学案》第16卷《江右王门学案一·邹守益传》，《黄宗羲全集》第7册，第381页。

⑥ [明]黄宗羲：《明儒学案》第50卷《诸儒学案中·王廷相传》，《黄宗羲全集》第8册，第487页。

⑦ [明]黄宗羲：《先师蕺山先生文集序》，《黄宗羲全集》第10册，第54页。

⑧ [明]黄宗羲：《明儒学案》第36卷《泰州学案五·周汝登传》，《黄宗羲全集》第8册，第113页。

⑨ [明]黄宗羲：《孟子师说》第2卷“浩然”章，《黄宗羲全集》第1册，第60—61页。

本体工夫得以融贯。在黄宗羲那里，气是最基本的哲学范畴，从人到万物的世界全体，皆为一气之充周：

天地间只有一气充周，生人生物。人禀是气以生，心即气之灵处，所谓知气在上也。心体流行，其流行而有条理者，即性也。犹四时之气，和则为春，和盛而温则为夏，温衰而凉则为秋，凉盛而寒则为冬，寒衰则复为春。万古如是，若有界限于间，流行而不失其序，是即理也。^①

天地人物皆由一气构成，气禀于人身则为喜怒哀乐四情，充乎天地则为春夏秋冬四时。黄宗羲的这一气化论思想同样承自刘宗周。陈来指出，在刘宗周那里，喜怒哀乐被作为表征一切像四季流行运动一样的气化循环过程的范畴。这一思想实际上是发展了朱熹“心体流行”的观念，而把心体流行进一步解释为气的流行，又把一气流行分为喜怒哀乐四个阶段的循环更迭^②。黄宗羲发展了上述思想，进而将性、理解释为一气流行之中和有序，指向一种包含天道、人事、政治在内的整全性秩序结构。

由此，通过将性解释为气之秩序，黄宗羲心学虽然强调静存本体，却并不曾因此而有寂静偏枯之病。从下引黄宗羲对于“体”的论述中，可以清楚地看到这一点：

夫心以意为体，意以知为体，知以物为体，意之为心体，知之为意体，易知也；至于物之为知体，则难知矣。家国天下固物也，吾知亦有高于家国天下之时。知不可离，物有时离，如之何物为知体乎？人自形生神发之后，方有此知，此知寄于喜怒哀乐之流行，是即所谓物也。仁、义、礼、智，后起之名，故不曰理而曰物。格有通之义，证得此体分明，则四气之流行，诚通诚复，不失其序，依然造化，谓之格物。^③

“意”即意向，“知”即良知，故“心以意为体，意以知为体”二句易解。至于“知以物为体”，其论证则稍显复杂。“知”为良知，良知即仁义礼智，而仁义礼智即喜怒哀乐四情之中和。四情为气，气亦可言物，故“此知寄于喜怒哀乐之流行，是即所谓物也”。换言之，良知随四情而后有，而四情为气，故良知未尝离气（物）而独存，故良知不曰“理”而曰“物”。如此则推究到底，所谓“本体”仍然是一种气

（四情）的中和状态。故黄宗羲之言知言理，虽步步收摄，终能以一气之流行而贯通体用动静、已发未发。

此种以气为本、贯通体用的思路发为工夫论，则必兼重涵养与力行，正如黄宗羲对于江右主静、主修两派思想兼采。前者维系道德的绝对性，后者则保证道德的实践性。钱穆先生有一段精到点评，正可概括黄宗羲心学的这一特质：

盖梨洲论学，两面逼入。其重实践，重工夫，重行，既不蹈悬空探索本体、堕入渺茫之弊；而一面又不致陷入倡狂一路，专任自然，即认一点虚灵知觉之气，纵横放任以为道也。^④

在概念分析之外，我们也可以举《明儒学案》所载罗洪先为政之事以资佐证：

王龙溪恐其专心枯静，不达当机顺应之妙，访之于松原。问曰：“近日行持，比前何似？”先生曰：“往年尚多断续，近来无有杂念。杂念渐少，即感应处便自顺适。即如均赋一事，从六月至今半年，终日纷纷，未尝敢厌倦，未尝敢执著，未尝敢放纵，未尝敢张皇，惟恐一人不得其所。一切杂念不入，亦不见动静二境，自谓此即是静定功夫。非纽定默坐时是静，到动应时便无著静处也。”龙溪嗟叹而退。^⑤

罗洪先处理均赋之事，虽终日纷繁，然未尝敢厌倦、执著、放纵、张皇，惟恐因一己杂念而令政事不得其平，此正是由主静工夫而养成的戒慎恐惧之心，发而为临事而敬的经世实践之证。

通过对阳明后学中主无、自然、主静、主修各派的批判与吸收，黄宗羲对于阳明留下的本体工夫之争已经给出了一种新的解答：一方面，通过归寂静存之工夫保证道德本体之绝对性；另一方面，又通过气一元论而使良知本体不落空悬，能够外化为一种敬事之心而落实于广义的经世实

① [明]黄宗羲：《孟子师说》第2卷“浩然”章，《黄宗羲全集》第1册，第60页。

② 陈来：《宋明理学》，上海：华东师范大学出版社，2004年，第300页。

③ [明]黄宗羲：《答万充宗论格物书》，《黄宗羲全集》第10册，第201—202页。

④ 钱穆：《中国近三百年学术史》，北京：商务印书馆，1997年，第28页。

⑤ [明]黄宗羲：《明儒学案》第18卷《江右王门学案三·罗洪先传》，《黄宗羲全集》第7册，第446—447页。

践。由于“气”所具有的兼摄个体情感道德与宇宙整体秩序的特征，这一思路之中其实蕴含了个体道德修养以及社会政治秩序的双重指向。

二、儒释之辨：流行与主宰

在黄宗羲对阳明后学的批评中，“近禅”是一个经常出现的评断，可见儒释之辨与重塑王学，实际上乃是在同一问题领域之中展开的。王门后学收拾不住，往往流入释氏，因此黄宗羲欲立足王学而重塑心学，就必须明乎儒释之判。值得注意的是，在黄宗羲看来，释氏的危害不在导人出世，而在败坏世风。其为害之大者，并非偏于内而不可以治天下国家，而是治天下国家不以其道。

明末禅门以如来、祖师二宗为主，黄宗羲的佛教批评，主要围绕对上述二禅而展开。黄宗羲关于如来、祖师二禅的辨析与讨论，就主要观点言之，大致可析为以下三方面。首先，如来禅主出世，祖师禅主入世：

佛氏之学，有“如来禅”、“祖师禅”之异。然皆以空有不二为底蕴。“如来禅”言心性，“祖师禅”恶言心性；“如来禅”言体，“祖师禅”言用；“如来禅”谈空，“祖师禅”论实；“如来禅”槁木死灰，“祖师禅”纵横权术。^①

如来禅偏重内在精神，意在自了，“不爱官，不争能，乐山水而嗜安闲”；相反，祖师禅立足实事，“只在事为上立脚，心之存亡邪正，一切不足计也”，故黄宗羲指出，祖师禅“力任奔竞，一变而为功利，虽老氏之流为申、韩，亦其教有以使之然也”^②。在他看来，正如先秦老子之学一变而流为申、韩，禅门之教从出世到功利巧诈，同样有其内在逻辑。

其次，正因二者有此内外之别，故如来禅偏内而害小，祖师禅务外而害大。所以黄宗羲辟佛的重点，在后者而不在前者：

彼单守精魂者，不过深山之木石，大泽之龙蛇，无容辟之；其纯任作用，一切流为机械变诈者，方今弥天漫地，杨、墨之道方张而未艾也。^③

夫为洪水猛兽之害者，非佛氏乎？自穷禅者有祖师如来之变。昔也有体无用，为空虚枯寂；

今也有用无体，为机械变诈。昔从事于昭昭灵灵，谓不足以治天下国家；今从事于闪烁烁烁，且以之而乱天下国家。^④

黄宗羲批佛言论背后的真正意义所指，无疑是值得进一步分析的。在他看来，“凡程、朱诸儒所辟者，皆如来禅，其于祖师禅，曾未之及也”^⑤。宋儒之辟佛，主要在“内圣”的精神层面展开，而到了黄宗羲那里，辟佛的指向已经发生了由内而外的重要变化。以如来、祖师二禅的区分为标志，黄宗羲之辟佛乃着眼于佛教之“入世性”而非“出世性”。问题的关键，在于消除祖师禅代表的释氏功利之教对于人间秩序的消极影响，至于那种仅仅关注个体心性的佛教修行，则并无一味排斥的必要。黄宗羲甚至认为，从“学焉而得其性之所近，正是本色”的立场上看，士大夫在个体精神修养层面与佛教的相契并不是不能接受的^⑥。

还有一点需要指出的是，黄宗羲对于晚明佛教积弊的认识，并非凭空臆断，而是出于切身的观察体验。“脱得朝中朋党累，法门依旧有戈矛”^⑦，故友熊开元（1599—1676，字鱼山）遁入空门后亲身经历的明争暗斗，说明佛门早已非清净脱俗之地。而在晚年为空林禅师所作诗序中，黄宗羲更是如此描述当日佛门争权夺利之乱象：

佛法下衰，张王李赵之流，无不称某宗某代，而以住持为事。五山十刹，私为一家产业，衣钵之资，罄于宰官之请书。两不相下，则此守彼攻，各暴凶条隐慝，索是非于黄尘。韦驮之威，不敌五伯。^⑧

因此，在他看来，禅门之教一旦与世俗功利

①②⑤ [明]黄宗羲：《与友人论学书》，《黄宗羲全集》第10册，第155—156页，第156页，第156页。

③ [明]黄宗羲：《明儒学案》第55卷《诸儒学案下三·郝敬传》，《黄宗羲全集》第8册，第654页。

④ [明]黄宗羲：《寿张莫夫八十序》，《黄宗羲全集》第10册，第674页。

⑥ [明]黄宗羲：《张仁菴先生墓志铭》，《黄宗羲全集》第10册，第457页。

⑦ [明]黄宗羲：《三峰与熊鱼山夜话》，《黄宗羲全集》第11册，第250页。

⑧ [明]黄宗羲：《空林禅师诗序》，《黄宗羲全集》第10册，第99页。

结合，对人间秩序的冲击是至为严重的，这也正是其能够宽容清净出世之如来禅，却对汲汲入世之祖师禅深恶痛绝的原因所在。黄宗羲甚至不吝以“洪水猛兽”的夸张比喻来描述这种危害：

今之为释氏者，中分天下之人，非祖师禅勿贵，递相囑付，聚群不逞之徒，教之以机械变诈，皇皇求利，其害宁止于洪水猛兽哉！^①

显然，在黄宗羲那里，儒释之辨绝不仅仅是一个心性层面的个体修为问题，其理论意义已然上升到了“关乎治乱之数”的政治哲学维度。禅门所谓“空”，在黄宗羲看来即一种无善无恶的虚无主张，而这就不能不意味着对宋明儒学所强调的道德形而上本体的消解。就此而言，其对释氏的指摘，与对王门后学本体派的批评，其所指实无二致。在《泰州学案》中，黄宗羲已经明确指出了泰州后学如颜钧、何心隐等人与祖师禅的思想关联，而在对周汝登的批评中，他更对儒释之判的实质做出了明确的指认^②：

善源于性，是有根者也，故虽戕贼之久，而忽然发露。恶生于染，是无根者也，故虽动胜之时，而忽然销陨……儒释之判，端在于此。先生之无善无恶，即释氏之所谓空也。^③

释氏既以空为本，其“流行”便不能不表现为一种不见条理、不识主宰的状态，但求一切无碍，冲决网罗，“夫释氏以作用为性，其所恶言者体也”^④。所谓“流行”，即内在精神向外在秩序的扩散，流行之中主宰存否，意味着社会政治秩序是否根据一定的道德伦理展开。释氏鼓吹“作用见性”，但以放纵无碍为妙，事实上乃在鼓吹一种不同于儒家气质的“散漫无纪”的秩序理念：

此流行之体，儒者悟得，释氏亦悟得。然悟此之后，复大有事，始究竟得流行。今观流行之中，何以不散漫无纪，何以万殊而一本，主宰历然？释氏更不深造，则其流行者亦归之野马尘埃之聚散而已。^⑤

夫流行之为性体，释氏亦能见之，第其捍御外物，是非善恶，一扫之空，以无碍我之流行。盖有得于浑然一片者，而日用伦物之间，条理脉络，不能分明矣。^⑥

释氏以空为本，不能不将是非善恶之伦理观念扫却不论，“其流之弊，则重富贵而轻名

节”^⑦，造成社会伦理秩序的崩塌。因此，黄宗羲之所以对本体存养念兹在兹，其思考的一个重要落脚点就在于破除释氏作用见性、流行无碍之说，为整个社会政治秩序的重建确立起一定之规：“盖心体原是流行，而流行不失其则者，则终古如斯，乃所谓静也、寂也。儒者存养之力，归于此处，始不同夫释氏耳。”^⑧至此，黄宗羲释氏批判中的政治哲学意义已经展露无疑。其对释氏的批判，绝非局限于抽象的哲理思辨之中，而是更多地指向社会政治秩序的重建。

三、黄、潘之辩：“规矩以为方圆”

从以上论述中，已能大体窥见黄宗羲重塑心学之整体思路，而从其与潘平格之间围绕“格物致知”而展开的论辩中，则颇能展现出黄宗羲思想中心学与政治二者的具体关联方式。

潘平格（1610—1677，字用微）是清初江南地区一位颇具影响力的学者，长年于浙东讲学。依黄宗羲的概括，潘氏论学之旨大体以天地万物一体为性，以触物而我浑然一体为良知，以致其触物而我一体之知为工夫^⑨。论本体则主良知不虑而知，论工夫则以扩充四端为致知，以格通身家国天下为格物，主张“致知在格物”，必以家国天下为工夫所用之地。不难看出，潘平格思想中蕴含着强烈的经世致用倾向。那么，同样主张经世的黄宗羲，为何会对潘氏之学展开严厉

① [明]黄宗羲：《明儒学案》第33卷《泰州学案二·赵贞吉传》，《黄宗羲全集》第7册，第874页。

② 关于周汝登的学派归属问题，黄宗羲在《明儒学案》中将其列入《泰州学案》，而彭国翔的研究表明，周汝登的真实学派归属应为浙中王门。参见彭国翔：《周海门的学派归属问题与〈明儒学案〉相关问题之检讨》，《清华学报》新31卷第3期，新竹：清华大学人文社会学院，2002年9月，第1—40页。

③⑦ [明]黄宗羲：《明儒学案》第36卷《泰州学案五·周汝登传》，《黄宗羲全集》第8册，第113页，第130页。

④⑧ [明]黄宗羲：《明儒学案》第17卷《江右王门学案二·聂豹传》，《黄宗羲全集》第7册，第428页，第428页。

⑤ [明]黄宗羲：《明儒学案》第34卷《泰州学案三·罗汝芳传》，《黄宗羲全集》第8册，第4页。

⑥ [明]黄宗羲：《明儒学案》第16卷《江右王门学案一·邹守益传》，《黄宗羲全集》第7册，第381页。

⑨ [明]黄宗羲：《与友人论学书》，《黄宗羲全集》第10册，第150页。

批评,就颇值得分析了。对于这段公案,学者一般多从黄宗羲出于维护蕺山师教,以及捍卫宋明理学典范的角度出发进行解读。如钱穆先生认为,黄、潘之辩乃梨洲早年囿于蕺山之教的结果^①;王汎森则指出,黄宗羲的批评源于其对心学旧典范的维护^②。上述视角,能够部分解释问题,但亦有未尽之处。倘若进一步从政治哲学的视角着眼,则可得出一些新的认识。

黄宗羲对潘平格的批驳,大体可析为个体心性与社会政治秩序两层。首先,就内在心性而言,黄宗羲认为必当以善言性,而不可认万物一体为性:“一体可以见善,而善之非一体明矣。且如以恻隐言一体可也,以辞让言一体亦可也,使羞恶是非历然,吾独知之中,未交人物,与浑然一体何与?则性于四端,有所概有所不概矣。”^③四端之中,恻隐、辞让或可以言人我一体,而羞恶、是非之心则更多存在于自我意识之中,“独知之中,未交人物”。因此,单提“万物一体”显然无法涵盖性体之全。“致知”之知,必存乎人性本身,不因外物感触而为有无。故致良知之工夫亦不只是向外用功,而当注重内向存养扩充。

可见,在对“格物致知”的理解上,潘平格主外而黄宗羲主内。潘氏以良知本体不虑而知,因而格物致知无需向内用力,致知即扩充四端,格物即将不忍之心推至家国天下之实地,工夫重在外推。而在黄宗羲看来,格物致知不单是向外推扩,而更是一个由心及意、由意及知、由知及物,自外而内不断贞定本体的过程。由此,他批评用潘氏以家国天下为用功之地,是舍本求末,“以方圆而求规矩”:“夫吾心之知,规矩也,以之齐家治国平天下,犹规矩以为方圆也,必欲从家国天下以致知,是犹以方圆求规矩也。”^④黄宗羲主张必以“吾心之知”,亦即内在的精神秩序为构建家国天下之原则,方能塑造合理的社会政治秩序。由此,他进而展开政治哲学维度的批评,指出潘氏之病在于“汲汲皇皇以治平为事”而蹈墨家“摩顶放踵利天下”之窠臼:

使举一世之人,舍其时位而皆汲汲皇皇以治平为事,又何异于中风狂走?即充其愿力,亦是摩顶放踵利天下为之之事也。孟子曰:“中天下而立,定四海之民,君子乐之,所性不存焉。”

则复性之功,其不在家国天下亦明矣。^⑤

良善秩序的建立,既需要每个个体自身各复其性,亦需要经过外在政治世界之中介,此即所谓“时位”。秩序的建立固然有赖于个体良知之发用,然而在一定的秩序结构中,个体良知相当程度上必呈现为某种外在规范,如礼制、政制、伦理,务使不同个体皆能各得其所,各尽其分。相反,潘氏必以良知之一线扩展为治国平天下之要义,既忽视了社会政治世界自身的复杂性,又消解了儒学作为“修己治人之学”的修身维度。因此,黄宗羲主张“合外于内,归用于体”,“功夫皆在心体,不在事为境地”^⑥。

在黄宗羲看来,良知与治平乃是“规矩之于方圆”的体用关系。良知本身具有心灵的内在超越性,其在外王领域中的作用,是作为一切外在政治行为的道德精神之根源而发用的。正如黄宗羲心学的经典命题“盈天地皆心也”^⑦,良知的道德创生性,是天地万物之所以成其为天地万物的意义根源所在,当然,也是礼乐制度创设损益的动力之源。从这一意义上说,良知可以通过广义的工夫实践而外化为礼乐兵农等经世实践,从而获取治平之效,但并不意味着它能够直接代替政治。换言之,良知之体可以包容经世之用,但经世之功绝非但凭力行道德人伦便可获致。相反,在潘平格那里,道德心性与天下治平之间毋宁是一种“一根扩充”式的直线因果联系,从而将经世问题化约为伦理问题处理。在此意义上,清初著名学者李塨(1659—1733,号恕谷)便指出了潘氏之学不足以经世意义的原因所在:

潘用微志在天地万物一体,其恻世殷,其任道勇,力行人伦日用亦实,较朱、陆之自了似过之。但未明圣学,置礼乐兵农不讲,则力行人伦

① 钱穆:《中国近三百年学术史》,北京:商务印书馆,1997年,第70—76页。

② 王汎森:《晚明清初思想十论》,上海:复旦大学出版社,2004年,第327—329页。

③④⑤⑥ [明]黄宗羲:《与友人论学书》,《黄宗羲全集》第10册,第150—151页,第151页,第152页,第154页。

⑦ [明]黄宗羲:《〈明儒学案〉序》,《黄宗羲全集》第10册,第79页。

日用亦只自了，而所谓悲天悯人者，何具以救之？^①

不同于潘平格，黄宗羲对于政制、经济等实际问题乃有深入研究，而这种具体的治具研究，乃是在良知心性的规范、指引之下的。简言之，是以良知指引政治，还是用良知代替政治，可以说黄宗羲、潘平格之学的根本区别所在。

四、小结：“力行”与“本体”

通过上述三个层面的梳理，不难看出黄宗羲对心学的重塑，实包含了个体修为与社会政治秩序重建两方面的意涵，而其枢纽则一并结穴于良知本体之重塑。就内在理路而言，兼采江右主静、主修之学与戴山之教，既重本体之静存，又重工夫之戒慎，复通过气一元论贯通体用，强调流行必有其主宰与节律。意在以一种平实之工夫纠补阳明后学近禅之弊，辨明本原性命、道德良知乃是善治之本，以此区别于释氏、申韩、杨墨之治道。

如学者所言，明代儒学在王阳明之后的根本任务，就是要在不失儒家对人的本质（心体）确认的前提下，使成就人的本质的功夫得到新的真正落实^②。明末“天崩地解”的巨大变局，无疑使得明代儒学的内在发展趋势与秩序重建的时代要求融为一体。因此对于黄宗羲心学的考察，便不能仅仅囿于狭义的哲学史视野，而应将其置于文明秩序重建的整体考量之中。正是在这一意义上，黄宗羲对于本体与工夫的理解，已经远远超出了个体道德实践的范围。其言本体，在个体道德性命之外更包含了人间秩序之本；其言工夫，不仅意味着个体道德实践，更包含了政制更革在内的广义的经世实践。

关于黄宗羲哲学的特质，吴光先生曾以“力行实学”为宗旨做了精要论述^③。力行实践诚然是其哲学的重要特征，不过，除了对于“力行”的强调，黄宗羲对于本体的重塑同样值得重视。事实上，倘若站在特定的时代背景中思考，那么对于“力行”与“本体”的兼重，其实正是对明季两种时代风气的拨正：一是道学末流高谈性命、应虚蹈空而无关世用之学风，所谓“析之者愈精，而逃之者愈巧”，“天崩地解，落然无与吾

事”^④；二是泰州末流及祖师禅为代表的日渐脱离道德轨范的功利意识，“数十年来，人心以机械变诈为事”^⑤。在黄宗羲看来，二者共同构成了明末秩序崩溃的思想学术根源。因此，从重建秩序的立场着眼，强调经世力行与贞定道德本体其实共同构成了心学重建中彼此相关的两个核心维度。对于力行工夫的强调，使道德本体能够始终保持其经世实践品格；而对本体之贞定，则使得功利事业始终受到道德意识之规约。而其思想中心性与秩序之关联，由此亦得其充分展现。

（责任编辑 杨海文）

① [清]冯辰、刘调赞撰、陈祖武点校：《李榕年谱》，北京：中华书局，1988年，第165页。

② 何俊：《西学与晚明思想的裂变》，上海：上海人民出版社，1998年，第6页。

③ 吴光：《从阳明心学到“力行”实学——论黄宗羲对王阳明、刘宗周哲学思想的批判继承与理论创新》，《中国哲学史》2007年第3期，第100—111页。

④ [明]黄宗羲：《留别海昌同学序》，《黄宗羲全集》第10册，第645—646页。

⑤ [明]黄宗羲：《诸敬槐先生八十寿序》，《黄宗羲全集》第11册，第66页。

认肯与创构

——方东美在现代“天人合一”言说中的位置

卫 羚*

【摘要】方东美认为西方思想中根深蒂固的“二元论”倾向，是现代入对于现实人生和理想人生之间烦扰的源头；而从学理上看，来自中国的思想资源是对治此弊病的良药。中国哲学所表现出的统一整体性，以“天人合德”言之或能曲尽其义，对其价值的认肯，便表现在方东美对《周易》哲学的创造性诠释当中。基于此，他在自己的生命哲学中，在形而上学与对人性的理解两方面，均体现出通过对天人合一观念的再诠释而发展出新的理论创构的可能性。在中国现代有关天人合一的言说架构中，方东美在不乏从业者的学术取向的同时，也没有放弃现实关怀，并以继承和发展民族文化精神资源的方式，通过认肯天人合一观念的价值，进行生命哲学创构，堪称具有示范性的意义。

【关键词】方东美；天人合一；生命哲学；创构

中图分类号：B261 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2014)02-0118-06

“天人合一”被广泛认为是中国哲学的特质之一，对其所展开的现代诠释，自20世纪80年代以来，可谓车载斗量。对于有关争论的状况，刘笑敢曾撰文《天人合一：争论、研究和创构——关于中国哲学研究三十年的一种观察与思考》^①，择论说之要，对其脉络加以考察。刘氏对此问题的观察，基于自己探讨中国古代哲学的现代研究时所取的“诠释”与“定向”的特殊进路^②，即以根本立场之不同出发，首先将“从业者的取向”，分为“以学术研究为取向”和“以现实关怀和实效为取向”两途；其次又从研究者的“哲学身份和角色定位”出发，分其视“天人合一”或为“学术研究的对象”，或为“继承和发展民族文化的精神资源”。上述两两相对的取向，自非水火不容，论学者往往不免现实关怀，而将“天人合一”视为客观的研究对象者，也不排除从中寻求精神资源的意图。至于刘氏本人讨论此问题的最终着眼，也并非完全停留在学术研究的层次，而仍希望能由此生发出面向未来的哲学创构——虽然在他看来，如果排除了

将“天人合一”与生态问题简单加以结合的思路，那么相关的创构尚缺乏分量足够的代表。

刘笑敢对“天人合一”问题的梳理，给人新的启发，但在他所简单勾勒出的学术图谱中，却遗漏了一位很重要的当代思想家，并因此而影响了他对于基于传统资源的哲学创构的观察。事实上，完全可以将方东美先生的思想置于上述问题的论域当中。

一、学理思辨：二元论的破解

方东美作为哲学的“从业者”，无论其求学还是工作的经历，都规定了他首先必定是在学术研究的语境中思考问题。他像很多同时代的学者一样，首先都是在西方哲学的环境中完成了基本的哲学教育，而后再由此背景出发，以其为镜鉴反观中国哲学。在这种意义上，他对中国哲学的回归便不是随意的，而是出于深思熟虑的理论选择。

基于相当系统的西方学术训练，方东美更能

* 作者简介：卫 羚，江苏常州人，（南京210046）南京大学哲学系博士研究生。

① 郭齐勇主编：《儒家文化研究》第5辑，北京：三联书店，2012年，第131—157页。

② 刘笑敢：《诠释与定向》，北京：商务印书馆，2009年，“导言”。

体会到中西哲学之短长。其《哲学三慧》分疏评价希腊、欧洲和中国三种哲学精神，凸显了对于东西方迥异的文化和哲学传统的对比，并以格言的方式做了详细解释。方东美对欧洲哲学的弱点有所总结，指出其在于三方面：其一，对于思想的探讨，“义取二元……不尚和谐”；其二，哲学智慧以人的心性为根基，心性沉稳坚定，方能在思辨上有所成就，但欧洲人将心性分析得支离破碎，自然沉沦入妄想幻觉；其三，对于人类情感的真诚和真理的严谨缺乏严肃态度，常以游戏的姿态玩弄情感与理智，最终趋向虚无主义^①。其中，他讨论最多、也认其为最关键的一点是西方思想中根深蒂固的“二元论”倾向——西方哲学所表现出的其他问题，从某种意义上讲甚至都可被视为此一关键的后果。

方东美眼中的西方哲学，从苏格拉底开始，便习惯于分离型的思维，把精神和肉体、理性和感觉经验、至善与罪恶、现实世界与未来世界逐一分解，各种事物彼此对立，人与自然处于无尽的对立之中。这种分离型的思维模式，在古希腊时期已产生种种对立，例如柏拉图在自己的对话中借苏格拉底之口表达出的理念世界和现实世界的对立、亚里士多德的形而上学思考中形式与质料的对立等等。发展到近代西方哲学，则产生了最为典型的笛卡尔灵肉二元论，以及西方现代科学传统中的一系列矛盾及割裂的斗争体系。在这个意义上，方东美认为西方思想史失却了人与自然原本的和谐，充满了分歧性，使得所有的事物含有敌意，宇宙好像是战场。由于人和自然的对立，自我也无法和超越的真我合一^②。这种传统将精神生命境界和现实人生的生活一分为二，最终呈现为西方哲学中“心—物”二元的对立。在方东美看来，现代欧洲在思想意识形态方面仍沿袭了古希腊的思维传统，虽然已不像希腊哲学围绕超越世界和内在世界、上层世界与下层世界的二元对立，但心物的对立却更加明显，成为了现代西方哲学中的“主要矛盾”。这种二分法带来的困境，正是现代人对于现实人生和理想人生之间烦扰的源头。

近现代的欧洲学者并非对上述问题的缺陷所在一无所知，所以他们尝试“从孤悬的崇高境界，回到现实的人间”^③。但是这条回归人间的道路，在西方并未真正走通。近代知识论方法在解决二元对立偏执方面的努力并不成功，而这与西方人仍然没有放弃对于理性的追求与信任有关。如胡塞尔认为：“理性主义的科学精神是西方文明的根本特征……西方人如果抛弃了这种理性主义精神，就意味着西方人中断了自己的光荣传统，就意味着西方的没落。”^④这也就意味着，现代的思想家虽然已经认识到西方自身的传统出现了问题，但是他们对于问题的解决所提出的方案，仍然是局限于西方自身的理性主义传统之内。实际上从这个传统内部出发，是无法摆脱种种二元对立等思维缺陷的。

相比之下，来自中国的思想资源，被方东美视为对治西方思想二元对立之弊病的良药，如中国大乘佛学华严宗便可解决此“二元对立之偏执”^⑤。实际上方东美在谈论中国大乘佛学时，不限于华严宗，认为无论是三论宗、天台宗还是唯识宗，都对化解西方的二分法有所助益。只是在所有这些佛学思考当中，以华严宗对“无碍”的理解最为典型与周全。

所谓“无碍”，“就是拿一个根本范畴，把宇宙里面千差万别的差别境界，透过一个整体的观照，而彰显出一个整体的结构，然后再把千差万别的这个差别世界，一一化成一个机体的统一”^⑥。这是消解了一切主客、能所对立的划分，达到的最高的“统一精神”^⑦。这不仅是知识意义上的，而应该称为“智慧”，是其能够化解西

① 参见方东美：《哲学三慧》，氏著：《生生之德》，台北：黎明文化事业股份有限公司，2005年，第200—201页。

② 参见方东美：《华严宗哲学》下册，台北：黎明文化事业股份有限公司，1981年，第1—8页。

③ 方东美：《新儒家哲学十八讲》，台北：黎明文化事业股份有限公司，1983年，第39页。

④ [德]胡塞尔：《欧洲科学危机和超验现象学》，张庆熊译，上海：上海译文出版社，1988年，《译序》第19页。

⑤⑥ 方东美：《华严宗哲学》下册，第1页，第3页。

⑦ 方东美：《大乘佛学》上册，台北：黎明文化事业股份有限公司，2005年，第397页。

方哲学无法脱离主客观之分、能所之分的“分别心”，能跳出逻辑推理、科学分析以及来自希腊的传统哲学方法的桎梏。

方东美通过上述学理的分辨，归纳出消弭二元论的“机体的统一”，而最为关键的一点在于，此种统一虽然体现在佛教理论当中，但其实质上乃是中国传统思想的遗产。如他所言，中国佛学绝非印度哲学，而后者本身仍存在二元对立的问题，至于大乘始教所产生的这种偏执，是通过“中国文化固有的统一整体观念”才得到最终解决的^①。透过此一理路，中国文化的“统一”与“整体”便被提升到了一切哲学问题的中心。

二、价值认肯：旁通统贯的整体

对于中国哲学所表现出的统一整体性，方东美的《中国哲学之通性与特点》一文有集中的表述：“中国哲学，不管其内容属于哪一类哪一派……总是要说明宇宙，乃至说明人生，是一个旁通统贯的整体。”^②类似的对于“旁通”的阐述，更多次见于方东美的多种著作当中，堪称其理解中国哲学传统的核心观念。如《哲学三慧》也曾将“旁通之理”作为概述中国哲学之总精神的六大原则之一^③。究其意思，不外是揭示了人类社会与自然宇宙之间的普遍关联，而其中任何一部分，均不能在脱离了这种普遍关联的情况下得到正确理解。结合“机体的统一”的问题来看：“在机体的统一里面，对于全体与部分之间能够互相贯注，部分与部分之间也能互相贯注。于是从这里我们就可以看出，整个的宇宙，包括安排在整个宇宙里面的人生，都相互形成一个不可分割的整体。”^④这个整体就是“旁通统贯的整体”，而对其的把握与阐释，就是方东美所强调的“机体主义”^⑤的理论态度。

从“机体主义”的角度，人类与宇宙、主观与客观均打成一片，超越了西方式的二元对立。个中意思，用方东美本人的话“天人合德”言之或能曲尽其义：“中国的儒家、道家及刑名家，从宇宙的整个大体上看起来，可以说都有一种

‘天人合德’的思想。”^⑥因此，并没有西方那种“人与宇宙的隔绝感”，以及由此产生的思想困境。在中国哲学的语境中谈人与自然，根本无法分开或单独谈及这两者。从“机体主义”或“旁通统贯的整体”的角度来看，人生于自然天地的大化流行之中，作为此大化之流中的一点一滴，融入其中，并与之浑然一体，浩然同流。

值得说明的是，就“天人合一”这个术语而言，遍查方东美的著作，其本人从未直接使用完全相同的说法，最为接近的用语，便是前引《华严宗哲学》下册中出现的“天人合德”。作为对中国哲学的整体评价，这个词应与“天人合一”具有完全相等的含义，应可相互替换。该书校订者在此处所加注释也已经如此理解：“中国哲学向来就主张天人合一、天人合德、天人不二、天无间、天人相与、天人一贯、天人之际、天人感应等，而这些都是来自于周易文言传说：‘夫大人者与天地合其德、与日月和其明、与四时合其序、与鬼神合其吉凶。’”^⑦在这个意义上，完全可以认为方东美也已经将“天人合一”视为中国哲学最为核心的、为各家所共享的思想资源。这种认识，从否定的方面讲，如前文所言，乃是反思二元论的结果；从肯定的方面讲，则其建设性来自对于《周易》思想资源的发明。

方东美辨析“旁通”二字，运用了来自《周易》的智慧。《华严宗哲学》的校订者阐述“天人合德”，也将《周易》与方先生的思想联系了起来。从这个角度来看，方东美之所以未曾直接使用“天人合一”，很可能与他对《周易》的推崇有关。他更倾向于使用《周易·文言传》中“天人合德”这个有据可考的表述，来标识中

① 参见方东美：《华严宗哲学》下册，第12—27页。

② 《方东美先生讲演集》，台北：黎明文化事业股份有限公司，2005年，第88页。

③ 参见方东美：《哲学三慧》，氏著：《生生之德》，第201—204页。

④⑥⑦ 方东美：《华严宗哲学》下册，第3页，第371—372页，第398页。

⑤ 对于该观念的详细解说，参见李明：《生命存在与心灵超越——现代新儒家人生境界说研究》，北京：人民出版社，2011年，第206—211页。

国哲学的核心精神。

《周易》的智慧向来便被论者认为是方先生思想的根基^①，方东美就此点明了中国不至于造成二元论的思想困难的原因在于：“有周易这一部书。周易这一部书，并不是从现实的物质世界出发，然后向上超升发展；也不是从上往下逆转；而是居中策应，左右逢其源。”^②这一思想有两层意思：其一，透过对《周易》哲学的认同，充分表明了自己对“天人合一”思想价值的充分了解；其二，由此出发，从机体主义和生命哲学的角度，在承认上述理论资源的前提下，进行新的形而上学“创构”，形成了自己独具特色的“生生”哲学体系^③。“生生”出自《周易·系辞上》“生生之谓易”，以此来命名方东美的思想，是因为他自己对“生生”之意——延绵不绝的创造性——的反复强调。该词汇在他看来表征了《周易》之根本思想：“《易经》的基本原理，就在于持续的创造性。”^④这种创造的结果是人与自然、生命与宇宙最终呈现出的“广大和谐”：

自然与人虽是神化多方，但终能协然一致，因为“自然”乃是一个生生不已的创进历程，而人则是这历程中参赞化育的共同创造者。所以自然与人可以二而为一，生命全体更能交融互摄，形成我所说的“广大和谐”（comprehensive harmony）。^⑤

方东美对“生生”的理解，也加入了自己的创造性诠释。项退结指出，《周易》并非其思想的唯一源头，而是在《周易》原有思想的基础上，经过怀特海、柏格森——特别是后者的生命哲学——进行的创造性诠释。这种新诠释“并未取消了‘生生’的原来意义，它与柏格森的‘创生的进化’（evolution creatrice）及怀海德的‘创生力’（Creativity）本并非一事。方先生应用两种或两种以上的素材加以创造性的综合而形成全新意义的‘生生之德’或 Creativity，这是他的创造性思想”^⑥。通过这种新的努力，方东美的“生生”哲学在吸收异文化思想且充分利用本土哲学资源的基础上，汇入世界范围内生命哲学的

潮流当中。

方东美思想中对“天人合一”的肯定，如果说欲以其破除西方二元论的对立，更多表现出一种“学术研究的取向”，那么他对《周易》思想资源的正面运用，便不仅限于此，一方面同样在学理的进路发展，另一方面则已经提升到对于“民族文化精神资源”的价值认肯、继承与发展的高度。在后一层次上，以天人合一为标志的中国哲学精神，仍是人类追求未来的广大和谐境界的宝贵资源。方东美基于这些资源，并吸取西方先哲思想中有价值的内容的创造性诠释，便以他的“生生”哲学或生命哲学的形式，表达为一种新的理论“创构”。

更为重要的是，这种“创构”不能被单纯地理解为某种纯粹的理论追求，而同时充满了“现实关怀”。在方东美所处的时代，后一种关怀大概是每一位知识分子都不能回避的。作为学者，方先生相对较少直接谈论身边的现实，但仅举一个例子，或便可见他的理论努力中所包含的这种取向。其《现代中国青年所负的精神使命》一文明确表示：中国哲学对于今天的青年仍有价值，“思想是有创造性的，一味因袭，便失其真价值”，而“古人的思想无论如何优美，只能拿来作种子，种子之可贵在发育新芽，生生无已”^⑦。这些话包含了两层意思：中国先哲的思想对于当

① 参见李明：《生命存在与心灵超越——现代新儒家人生境界说研究》，第212—220页；沈清松：《现代哲学论衡》，台北：黎明文化事业公司，1985年，第497页；成中英：《论方东美哲学的本体架构》，国际方东美哲学研讨会执行委员会主编：《方东美先生的哲学》，台北：幼狮文化事业公司，1989年。

② 方东美：《新儒家哲学十八讲》，第296页。

③ 这里用来把握方东美思想核心的“生生”二字，项退结在《方东美先生的生命观及其未竟之义》一文中就已经予以高度关注与总结。（参见国际方东美哲学研讨会执行委员会主编：《方东美先生的哲学》，台北：幼狮文化事业公司，1989年。）

④ 方东美：《从比较哲学旷观中国文化里的人与自然》，《生生之德》，第331页。

⑤ 方东美：《中国人生哲学》，台北：黎明文化事业股份有限公司，2005年，第151页。

⑥ 项退结：《方东美先生的生命观及其未竟之义》，《方东美先生的哲学》，第82页。

⑦ 方东美：《中国人生哲学》，第117页。

今的青年仍有无可取代的价值；而对这种价值的汲取，又需要新的理论创构。后一层的意思，在方东美自己这里便呈现为对于生命哲学的深入思考。

三、理论创构：生命哲学的言说

在方东美的生命哲学中，有两方面最关键，也最有代表性的内容——对形而上学与人性的理解，非常好地反映了他对天人合一这一主题的深化。

正如方东美在《中国形上学中之宇宙与个人——一九六四年第四届东西方哲学家会议论文》中所提出的，典型的中国本体论，异于西方彼此孤立、分割的天人关系，中国哲人善于站在超越的立场返归内在的形上^①。从大体观之，中国哲学虽各派纷纭，但均是用生命来贯通宇宙万物，这种人与宇宙、天与人之间创生共生的情怀亘古不变。

有关方东美形而上学观^②的讨论已经非常丰富。参考他自己的论述，研究者均同意在大的类型方面，方东美将无论中西形上学归为三种类型：“超绝”型或“超自然”型，“超越”型，“内在”型^③。西方人所标榜的那种形而上学，是所谓“超绝”的或“超自然的”形而上学，代表了西方人所无法摆脱的那种分离的思维模式，总是将世界分为相互隔绝的形而上与形而下，且从未使两者得以沟通。与此相对，中国的本体论，则是一种“超越形上学”（transcendental metaphysics）。这种形态的形而上学与西方“超绝”的形而上想不同，其“超越”（transcendental）之中，又包含着“内在”（immanent）的涵义，也就是所谓的“即内在即超越”或者说“具内在超越性的形而上学”（transcendent-immanent metaphysics）。后一种说法，早已是现代新儒家众多代表人物的共识。简单地说，中国形态的形而上学，突破了西方二元对立的困境，避免了种种分离所带来的问题，将形上形下、人心天理打通为一，不但从认识的层面解决了精神世界

与物质世界的统一性问题，还同时从这个层面扩充开去，更可将修养、境界等等均包纳其中，不仅仅展现为静态的“存在论”的思辨，更开展为动态的创造性过程。

方东美本人的形而上学观，无疑便是上述这种中国形态的“具内在超越性的”形而上学，广言之便是“旁通统贯”的“机体主义”。方东美曾对此“机体主义”从消极和积极两方面加以申说，指出自消极面讲，机体主义否认孤立系统、否认机械秩序、否认封闭与停滞；而自积极面讲，其则“统摄万有，包举万象，而一以贯之”^④。此处所言“一”，既是孔子“吾道一以贯之”之“一”，也是老子“抱一以为天下式”之“一”，以此立场，将我们的人生提升到“价值理想的境界”——而此正合“天人合一”之意，能非常明晰地看出他的形而上学言说与传统思想资源之间的内在联系。

方东美对于人性的思考，应该说起源于他对中国传统哲学中人与自然关系的把握。他认为对于中国人来说，自然是如此亲切而贴己，异于西方观念将自然划定为“物质的素材”、宇宙的机械秩序、物理数学定律下的量化物质世界。方东美从生命和创造的角度出发，认为对中国人来说，“自然是宇宙生命的流行……人和自然也没有任何间隔，因为人的生命和宇宙的生命也是融为一体的”^⑤。

所谓“人的生命和宇宙的生命也是融为一体的”，不就是对天人合一的最好诠释？人处于自然的大化流行之中，如涓滴汇入沧溟水一般融入

① 参见方东美：《生生之德》，第348—389页。

② 方东美本人对此话题的讨论，主要见于《原始儒家道家哲学》（台北：黎明文化事业股份有限公司，1983年）、《中国形上学中之宇宙与个人》（《生生之德》）和《中国哲学之精神及其发展》（此书有两种中译本：孙智燊译本，台北：黎明文化事业股份有限公司，2005年；匡钊译本，郑州：中州古籍出版社，2009年。本文的写作对于这两种译本均有不同程度的参考）之中。

③ 李安译：《“内在”与“超越”——方东美论中国哲学之精神及其发展》，《中国哲学史》2007年第4期。

④ 方东美：《中国形上学中之宇宙与个人》，氏著：《生生之德》，第349页。

⑤ 方东美：《生生之德》，第340页。

其中，与之浩然同流。自然弥漫着生命，盎然生机与永恒的创造力贯彻其中，“自然”作为外在环境，“人性”作为内在的生命，内外融通，天人合一。

在此种视角下，方东美认为中国思想中对自然的思考呈现出五种特点^①，其中前三个特点多关乎对自然本身的理解，而后两个特点已经较为专门地进入了人性讨论的领域。一方面，典型的中国人对于具有生命力的自然抱有神圣的信念，所以作为自然的一部分，其人格的发展超越了物的境界，获得了品质方面的完善，不断向更高境界的超越。在此超越的过程中，人也体会到自身与他人、自身与万物的密切联系。在自然中的人获得价值与尊严，和人所具有的由己及人、由己及物的同情与通感密不可分，只要使之发展成熟，便在成就自身生命价值的同时也维护了他人与万物的生命价值，而这就是中国思想传统中具有强大感召性的“民胞物与”的思想。另一方面，基于对自然的生命力及其神圣性的充分尊重，中国人不会受到饱受二元对立困扰的西方基督教思想中的“原罪”的干扰，在真、善、美的背后更能发现纯洁与尊严。这种更高、更广、更深的统一在中国思想中成就的精神境界与世界上的其他文明相比，是独一无二的；感觉到的更多是生命的创造所带来的幸福与喜悦，而非背负罪孽的沉重。

方东美的上述讨论虽以人为关切的对象，但在与对自然体贴密不可分的意义上，“天人合一”的情怀可谓呼之欲出。人通过对自然创造过程的主动参与，达到自身人格境界的提升。人的这种参与绝非可有可无。在成就人自身品质的同时也推己及人地将创造的价值赋予了他人和万物。

在《中国人生哲学》一书中，方东美曾对自己所了解并推崇的那种中国式的人与自然的关系加以全面的总结：“数千年以来我们中国人对生命问题一直是以广大和谐之道来旁通统贯，它仿佛是一种充量和谐的交响乐……中国哲学在这种广大和谐的原则下……在文化创造中肯定人性的尊严。”^②

在形而上学与对人性的理解两方面，方东美的基本思考可谓都在学理思辨与价值认肯的基础上，体现出通过对天人合一观念的再诠释而发展出新的理论创构的可能性。据此，本文希望从根本上能在中国现代有关天人合一的言说架构中，对方东美的思想给出一个应有的定位：在不乏从业者的学术取向的同时，方东美也没有放弃现实关怀，并以继承和发展民族文化精神资源的方式，通过认肯天人合一观念的价值，进行了自己独特的生命哲学创构，而自成一家之言，堪称具有示范性的意义。如将其置于刘笑敢的分析中，方东美堪称是打通了围绕天人合一所衍生出的多种理论定向与层次的独一无二的哲学家，向我们揭示出从学术研究的角度利用儒释道思想资源创构新理论新哲学的可能性。

（责任编辑 杨海文）

① 方东美：《生生之德》，第341—343页。

② 方东美：《中国人生哲学》，第149—150页。

民国时期对朱子仁学的阐释*

乐爱国**

【摘要】民国时期，朱子仁学的研究经历了一个持续深入的发展过程。有不少学者作了阐释，发表了一些有分量的相关著述，主要涉及三个方面的问题：(1) 朱子《仁说》的形成及其与程颢仁学的关系；(2) 朱子对“仁”的阐释；(3) 朱子仁学思想的发生、发展。民国时期对朱子仁学的研究，不仅是这一时期朱子学研究的重要组成部分，而且应当成为当今朱子学研究的基础，具有重要的学术价值。

【关键词】民国时期；朱子；仁学；《仁说》

中图分类号：B244.7 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2014)02-0124-06

朱子的思想多被指称为“理学”，而事实上，朱子对“仁”作过深入的阐释却往往被忽视。对此，陈来指出：“从一定的意义上来看，朱子的哲学思想体系可以从两个基本方面来呈现：一个是理学，一个是仁学。从理学的体系去呈现朱子哲学，是我们以往关注的主体；从仁学的体系去呈现朱子思想，以往甚少……说朱子学总体上是仁学，比说朱子学是理学的习惯说法，也许更能凸显其儒学体系的整体面貌。”^①然而，在民国时期的朱子学研究中，朱子的仁学已经得到一定程度的重视和探讨，但却一直未能被今人所提及。对此作一叙述，或许有助于当今对于朱子仁学的理解和研究。

一、概述

民国时期对于朱子学的专门阐述，可以追溯到1910年出版的蔡元培《中国伦理学史》中的第三期“宋明理学时代”第九章“朱晦庵”。该章分“小传”、“理气”、“性”、“心情欲”、“人心道心”、“穷理”、“养心”、“结论”等节，专门论述朱熹的哲学和伦理学思想，但其中并没有对朱子仁学作出阐述。

1916年出版的谢无量《朱子学派》是民国时期第一部以朱子学为专题的学术著作，该书第二编“本论”分为“朱子哲学”、“朱子伦理学”、“朱子教育说”、“古今学术评论”等章。其中第二章“朱子伦理学”，有“仁说”一节，专门探讨朱子

仁学的思想来源以及基本内容。

1927年，黄子通发表《朱熹的哲学》，分为“宇宙论”、“论性”、“论仁”和“论修养”四节，其中“论仁”又分为“仁与四端”、“仁与爱”两小节，对朱子仁学作了简要的阐述。

1928年出版的王凤喈《中国教育史大纲》，在阐述朱熹教育学说时，分为：(一)“宇宙论”，(二)“性论”，(三)“仁说”，(四)“论心性情欲”，(五)“论教育”，(六)“结论”；其中“仁说”一节，专题讨论了朱熹的仁学思想。

1929年出版的周予同《朱熹》中的第三章“朱熹之哲学”，分为“本体论”、“价值论”和“认识论”三节。其中第二节“价值论”中有“伦理哲学”一小节，又分“性论”、“心论”和“修养论”；“修养论”包含了对朱子仁学的阐释。

同年出版的贾丰臻《宋学》有“朱子”一章，分为(一)哲理说、(二)心性说、(三)修为说；其中在阐述朱熹心性说时，对朱熹仁说作了讨论；并附《朱子语类》卷105所载“仁说图”，又引朱熹所言加以说明^②。

1930年刊印的唐文治《紫阳学术发微》，该书卷4“朱子论仁善国发微”引述《晦庵先生朱文公文集》卷67《仁说》以及卷31《答张敬夫(六)》、卷57《答陈安卿(三)》、卷38《答袁机仲(五)》、卷46《答胡伯逢(四)》、卷74《玉山讲义》，并作阐释，最后还附文《唐文治读朱子〈仁说〉诸篇》，对朱子仁学做了深入的探讨和发

* 本文系教育部哲学社会科学重大课题攻关项目“百年朱子学研究精华集成”(12JZD007)的阶段性成果。

** 作者简介：乐爱国，浙江宁波人，(厦门361005)厦门大学哲学系教授。

① 陈来：《朱子思想中的四德论》，《哲学研究》2011年第1期，第44页。

② 贾丰臻：《宋学》，上海：商务印书馆，1929年，第102—104页。

挥。

1932年，嵇文甫发表《程朱论仁之阐略》，分为“绪论”、“程朱思想之背景”、“程子之论仁”、“朱子之论仁”、“程朱论仁之比较”、“结论”六节，具体分析朱子对“仁”的阐释及其与程颢的差异，以及殊途而同归。

1933年出版的陈钟凡《两宋思想述评》中的第十二章“朱熹之综合学说”分“宇宙论”、“心性论”、“行为论”、“政治论”、“教育论”等，其中“行为论”有“仁说”一小节，阐述朱子《仁说》的仁学思想。

1937年，郭毓麟发表《论宋代福建理学》，其中在阐述朱熹理学时，分“太极及理气二元论”、“性说”、“心说”、“致知与力行”、“修养法”，而在述朱熹“心说”时包含了对朱熹仁说的讨论。

同年，范寿康《中国哲学史通论》的第五编第二章“宋明儒家思想的概要”，在阐述朱熹哲学时，从伦理学的层面阐释朱熹仁学。张岱年写成的《中国哲学大纲》分为“宇宙论”、“人生论”、“致知论”等部分，其中第二部分“人生论”第三篇“人生至道论”第六章“与理为一”，包含了对朱子仁学的探讨。

1946年，孙玄常发表《朱子〈仁说〉疏证》，对朱子《仁说》文本作了详细的注释和解说，并附《晦庵先生朱文公文集》卷32《答张钦夫论仁说》四篇。

1947年出版的李相显的《朱子哲学》是民国时期最大部头的以朱子学为专题的学术著作，该书对朱子哲学的诸多概念和思想的发生、发展过程作了动态的阐述，分为“道”、“理气”、“性理”、“伦理与政治”、“工夫”等编。其中第三编“性理”，分为“性”、“心”、“四德”三章，“四德”章又分四节，即“五常与阴阳五行”、“性之条目”、“仁为天地生物之心”、“仁包四德”，对朱子仁学的主要概念和思想的发生、发展过程作了详细的阐述。

显然，在民国时期的朱子学研究中，包括了对于朱子仁学的探讨，并出现过一些有关朱子仁学的专题论述。但是又必须指出，在一些影响较大的中国哲学史通史类著作中，对于朱子哲学的阐述几乎没有涉及朱子仁学。谢无量虽然在《朱子学派》中对朱子仁学作了阐述，但在其稍后出版的《中国哲学史》中，第三编上第十一章“朱晦庵”分为“太极及理气二元论”、“性说”和“修养之工夫”

三节，其中并没有讨论朱子仁学。1929年出版的钟泰《中国哲学史》，第三编第八章“朱子”分为“理气”、“天命之性、气质之性”、“居敬穷理”三节，也没有包含对于朱子仁学的阐述。1934年出版的冯友兰《中国哲学史》，被认为是“当时水平最高的一部中国哲学史”^①，尤其是，其中对朱子哲学的阐述，“于朱子之学多所发明”^②。该书第十三章“朱子”分为：（一）“理、太极”，（二）“气”，（三）“天地人物之生成”，（四）“人物之性”，（五）“道德及修养之方”，（六）“政治哲学”，（七）“对于佛家之评论”；其中也并没有论及朱子仁学。当然，这并不能否定民国时期确有不少学者对朱子仁学给予了一定程度的关注和研究。

二、基本问题的研究

民国时期对于朱子仁学的研究，主要包括三个方面的问题：（1）朱子《仁说》的形成及其与程颢仁学的关系；（2）朱子对“仁”的阐释；（3）朱子仁学思想的发生、发展。

1. 朱子《仁说》的形成及其与程颢仁学的关系

朱子《仁说》是朱子仁学的重要著作。关于该文的形成，朱子《仁说》指出：“吾方病夫学者诵程子之言而不求其意，遂至于判然离爱而言仁，故特论此以发明其遗意。”^③对此，朱子门人陈淳说：

自孔门后，无识仁者。汉人只以恩爱说仁。韩子因遂以博爱为仁。至程子而非之，而曰：“仁，性也；爱，情也。以爱为仁，是以情为性矣。”至哉，言乎！然自程子之言一出，门人又一向离爱言仁，而求之高远……殊失孔门向来传授心法本旨。至文公始以“心之德、爱之理”六字形容之，而仁之说始亲切矣。^④

唐文治《紫阳学术发微》引述并赞赏清儒黄式三（字薇香）所言“朱子虑仁道为禅所蒙，学者

① 张岱年：《近百年来的中国哲学史研究》，《文史知识》1999年第3期。

② 陈寅恪：《（冯友兰〈中国哲学史〉）审查报告三》，载《中国哲学史》，冯友兰著，上海：商务印书馆，1934年。

③ [宋]朱熹：《仁说》，《晦庵先生朱文公文集》第67卷，《朱子全书》第23册，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2010年，第3280页。

④ [清]黄宗羲、全祖望：《宋元学案》第3册，北京：中华书局，1986年，第2222页。

无以识仁，何由行仁，不得已而作《仁说》”^①。孙玄常《朱子〈仁说〉疏证》则引朱子《答吕伯恭书》所言：“圣门学者皆以求仁为务，盖皆已略晓其名义而求实造其地位也。若似今人，茫然理会不得，则其所汲汲以求者，乃其平生所不识之物，复何所向望爱说而知所以用其力耶？”并指出“是朱子自述所以作此文之本意也”^②。

朱子《仁说》无疑是对程颢《识仁篇》的解说，对此，谢无量说：“朱子既承明道之说，以仁为五常、百行之首，至善之源，而又远推本《乾·文言》之曰‘德’，《孟子》之‘四端’，故以信属于诚，以仁义智（义礼智）三者为统于仁，乃作《仁说》。”^③周子同认为，朱熹仁学思想的形成，“其远因固在孔子之仁说，其近因实受程颢《识仁篇》之影响”^④。范寿康也认为，朱熹仁学“远绍孔子的仁说，近承程明道的《识仁篇》的思想”^⑤。显然，不少学者都认为，朱子《仁说》与程颢《识仁篇》有着密切的关系。

但是，诚如黄宗羲所说“朱子得力于伊川，故于明道之学，未必尽其传也”^⑥，朱子《仁说》与程颢仁学又多有差异。王凤喈认为，朱熹论仁，虽大致本之程颢，但特别注意生物之心与爱人之心，以爱为仁，而与程颢论仁的注重点各有不同，尽管实际上是一致的。^⑦ 嵇文甫《程朱论仁之阐略》认为，程颢受释老影响深重，其仁学“染有佛老之痕迹者”，而朱熹无须假借于佛老之教，只要“穷理以致其知，反思以造其实”^⑧。但他又说“要之，二贤论仁，乃同归而殊途，皆有功于仁学者，本无所轩轾于其间”^⑨，认为程颢与朱熹在仁学上虽有差异，但终属殊途而同归，同源而异流。

2. 朱子对“仁”的阐释

谢无量认为，朱子以仁为天地生物之心，是要阐明“五常、百善皆自生意推之，同为一本所分”^⑩，所以，朱子讲“四德”，“亦自其形而上学推之。盖仁义礼智，犹春夏秋冬始皆自一气发生”，就如春夏秋冬之春，元亨利贞之元，心之初所发之仁可以统义礼智三者^⑪。与此同时，谢无量还具体分析了朱子有关仁与恕、仁与公、仁与爱、仁与去私欲关系的论述，并且指出：

为仁不外一心。一心敦笃虚静，是为为仁之本。以敦笃虚静，乃能去私欲也。去私欲则公，公则仁矣。恕与爱二者，是仁之效。恕则仁之施，爱则仁之用也。此就“仁”字本义而言。若推而达之，凡礼义信智，及一切万善，何莫非仁之所统

乎？^⑫

黄子通认为，朱子讲“仁”，浑言之，则“仁”为本体，为实在，为天地生物之心，“仁”包仁义礼智；分言之，则“仁”为四德之一，“仁”是“爱”，为现象，为用。他还说：

朱子的“仁”，就是“爱”之理；“爱”则是“仁”之发。一则是性，一则是情。两者虽有分域之不同，然其“脉络相通，各有攸属”……换言之，“仁”就是至善，不过这个至善，包含动静、体用，不是与人之知觉、情感绝不相干的东西。^⑬

周子同认为，朱熹讲“本体之化生万物，为仁德之表显”，意在“吾人得本体之一部分以生，则内心亦自当有仁德之存在”，而且，朱熹还以为“仁之包举义礼智，犹四时之春之于夏秋冬，乾德之元之于亨利贞，五行之木之于火金水”^⑭。

贾丰臻认为，在朱熹那里，“仁就是哲学上所说的理，人生哲学的性，就是绝对的性；故同时包含仁、义、礼、智；其未发而活动时，四德悉具；从这方面称为性的德，称为理，又称为仁；其已发后，仁为恻隐，义为羞恶，礼为恭敬，智为是非；这就是情，而爱能共通于四情”^⑮。贾丰臻对“仁”的阐释，后来在郭毓麟的《论宋代福建理学》中得

① 唐文治：《紫阳学术发微》第4卷，《民国时期哲学思想丛书》第1编第88册，台中：文听阁图书有限公司，2010年，第73页。

② 孙玄常：《朱子仁说疏证》，《国文月刊》1946年第47期，第20页。

③ 谢无量：《朱子学派》，上海：中华书局，1916年，第127页。

④ 周子同：《朱熹》，上海：商务印书馆，1929年，第27页。

⑤ 范寿康：《中国哲学史通论》，上海：开明书店，1937年，第358页。

⑥ [清]黄宗羲、全祖望：《宋元学案》第1册，第542页。

⑦ 王凤喈：《中国教育史大纲》，上海：商务印书馆，1928年，第185页。

⑧ 甫文（嵇文甫）：《程朱论仁之阐略》，《尚志周刊》1932年第2卷第4—5两期合刊，第2页。

⑨ 甫文（嵇文甫）：《程朱论仁之阐略》（续），《尚志周刊》1932年第2卷第6—7两期合刊，第5页。

⑩⑪⑫ 谢无量：《朱子学派》，第128页，第133页，第140页。

⑬ 黄子通：《朱熹的哲学》，《燕京学报》1927年第2期，第298页。

⑭ 周子同：《朱熹》，第27—28页。

⑮ 贾丰臻：《宋学》，第100页。

到重述^①。

唐文治对朱子仁学多有阐释。朱子《仁说》对《孟子·告子上》“仁，人心也”作了发挥，对此，唐文治说：“人而能仁，则其心生，而可以谓之人；人而不仁，则其心死，而不得谓之人。”^②同时，他又赞同朱子《仁说》“以爱之理而名仁”，反对“离爱而言仁”，指出：

仁者，爱情也，亦公理也。

朱子之言曰：“仁者爱之理”，离爱不可以言仁。斯言一出，而天下之爱情不泯矣……夫天地之所以不陆沉者，人心中爱情而已矣。

朱子之言曰：“扩然而大公者，仁之所以为体也。”又曰：“人或不公，则于其所当爱者，又有所不爱。惟公则视天地万物皆为一体而无所不爱。”斯言一出，而天下之公理不灭矣……夫世界之所以不销毁者，人心中公理而已矣。是故宋代虽亡，而朱子之学说不亡，千古之人心，亦遂不亡。^③

稽文甫认为，朱子论仁，“必先考校其体，而后综合其意义”，“不专以心为仁，而必以生物之心为仁也”，“且以生物之心为仁，是此心即具有仁之体也”；同时，朱子论仁之范畴，“则据《易》乾元坤元之德，而概括古来儒者部分论仁之意义于其内，尤复分别考校其体，及其与仁之关系”，“实与乾元坤元之德，吻合无间，其近切事理，已非泛言‘与天地同体’者所可比”，所以，“古来儒者部分论仁之意义，亦至此而集其大成”。^④

陈钟凡认为，朱熹《仁说》“以仁者通天地而贯万物，包四德而统四端，周遍时空，而专一心之全德者也”；而且在朱熹看来，“觉者仁之一端，爱者仁之迹象，公及无私然后可以见仁，四者并非仁之体也”^⑤。

范寿康认为，朱熹“不仅把仁放在一切德目的首位，而且以为仁包括义、礼、智，好像四时的春包括夏、秋、冬，乾德的元包括亨、利、贞，五行的木包括火、金、水、土一样；这是因为仁是本体，义是实现仁的手段，礼是实现仁的规则，智是实现仁的分辨的缘故。这样，他所谓仁实是伦理上最高的标准，‘求仁’实是修养最后的目标”^⑥。

张岱年认为，“朱子甚注重仁，以为仁是最高之道，最高的德；但他讲仁，注重心中天理流行之意”，所以在朱子看来，“仁即天地之‘生’的原则，（所谓天地之心即天地之主宰的准则之意）而乃人心之本来的性德；人只要克去私意，返于天理，便是仁”，“天理之内容即是仁义礼智，而仁可

以统义礼智，故天理实即是仁”。^⑦

孙玄常在朱子《仁说》的注释和解说中，对朱子关于天地之心与人物之心的关系作了阐释，指出：“天地之心乃心之‘全体’，人物之心乃心之‘个体’，二者之关系，殆如‘月印万川’。”同时，对朱子关于心（人心）与性情之关系以及性情之“未发”（体）与“已发”（用）之关系作了论述，并且认为程子所谓“爱之发而名仁”与朱子讲“以爱之理而名仁”“本旨相同”，还说“盖程、朱既以情之未发为‘性’，而‘性即理也’，故仁既是性，即可言仁即是理”。^⑧

3. 朱子仁学思想的发生、发展

李相显《朱子哲学》第三编“性理”第三章“四德”将朱子仁学概括为四个方面：（1）五常与阴阳五行，（2）五常与人之性，（3）仁为天地生物之心，（4）仁包四德；并详细论述了这四个方面思想的发生、发展过程。该书认为：

一、朱子关于五常与阴阳五行的思想，“始发见于其癸未三十四岁之《垂拱奏札二》”；据朱子四十八岁所撰《论语或问》、《孟子集注》、《孟子或问》及《周易本义》可以看出，他的这一思想“至此时已完成”。^⑨

二、朱子关于五常与人之性的思想，“始发见于其丙戌三十七岁《杂学辨》中《张无垢〈中庸说〉》”；据朱子四十八岁所撰《江州重建濂溪先生学书记》、《论语或问》、《孟子集注》及《孟子或问》可以看出，他的这一思想“至此时已成熟”^⑩。

三、朱子关于仁为天地生物之心的思想，“萌芽于杨方庚寅（庚寅朱子四十一岁）所录朱子之

① 郭毓麟：《论宋代福建理学》，《福建文化》1937年第4卷第24期，第42页。

②③ 唐文治：《紫阳学术发微》第4卷，第84—85页，第86页。

④ 甫文（稽文甫）：《程朱论仁之阐略》（续），第1—3页。

⑤ 陈钟凡：《两宋思想述评》，上海：商务印书馆，1933年，第219页。

⑥ 范寿康：《中国哲学史通论》，上海：开明书店，1937年，第358页。

⑦ 宇同（张岱年）：《中国哲学大纲》上册，北京：商务印书馆，1958年，第359—360页。

⑧ 孙玄常：《朱子仁说疏证》，《国文月刊》1946年第47期，第20—23页。

⑨⑩ 李相显：《朱子哲学》，北平：世界科学社，1947年，第484—487页，第497—501页。

语”，据程端蒙及周谟己亥（己亥朱子五十岁）以后所录朱子之语可以看出，他的这一思想“至此时已成熟”^①。

四、朱子关于仁包四德的思想，“萌芽于杨方庚寅（庚寅朱子四十一岁）所录朱子之语”，据杨道夫己酉（己酉朱子六十岁）以后所录朱子之语可以看出，他的这一思想“至此时已完成”^②。

三、学术价值

由此可见，在民国时期，朱子的仁学已经得到一定程度的重视和研究，并取得了不少研究成果。而且，从1916年出版的民国时期第一部以朱子学为专题的学术著作——谢无量的《朱子学派》，到1947年出版的民国时期最大部头的以朱子学为专题的学术著作——李相显的《朱子哲学》，都包含着对朱子仁学的研究，可见朱子仁学的研究，在整个民国时期朱子学的研究中占有相当的比重。遗憾的是，由于对这一时期朱子学研究的忽视，近年来的朱子学研究虽然出现了大量的论著，但诚如陈来所说，较多的是“从理学的体系去呈现朱子哲学”，“从仁学的体系去呈现朱子思想”则甚少；即使有一些关于朱子仁学的阐述，也未能立足于民国时期朱子仁学研究的基础上，甚至出现低水平的重复。任何有价值的学术研究，都是以前人的研究为基础，是对前人学术研究成果的继承和发展。因此，当今对于朱子仁学的研究，应当追溯和总结民国时期朱子仁学的研究成果，并对此有一个全面而深入的把握，从而建立起进一步研究的学术基础。

民国时期的朱子仁学研究，涉及诸多方面，既探讨朱子《仁说》的形成以及朱子仁学思想的发生、发展，又具体研究朱子仁学思想的丰富内涵；既从本体论、心性论的层面分析朱子对“仁”及其与四德关系的阐释，又从伦理学的层面研究其关于仁与恕、仁与公、仁与爱、仁与去私欲关系的思想，从而把对朱子仁学的研究引向深入。而且在对朱子仁学的研究方法上，既有对相关文献的阐释和解读，又有深入的理论分析；既有仁学思想的动态阐述，又有对各种思想的异同作出比较，从而提出了不少有价值的学术观点。这些研究，不仅构成了民国时期朱子学研究的重要组成部分，而且对于今天的朱子仁学研究，也具有重要的参考价值。

更为重要的是，民国时期的朱子仁学研究还提出了一些需要进一步探讨的重要理论问题。

第一，朱子仁学与理气论、心性论的关系问题。事实上，民国时期的朱子仁学研究，有些已经涉及对于朱子仁学与理气论、心性论关系的探讨，尤其是张岱年对朱子的仁与理的关系作了分析，李相显《朱子哲学》把朱子仁学纳入心性论的范畴加以阐述。但是，从总体看，这一问题的讨论还不够充分，特别是一些中国哲学史通史类著作并没有在朱子理气论、心性论的框架中展开对朱子仁学的论述。当今对于朱子仁学的研究，有些甚至仍然停留于谢无量《朱子学派》从伦理学层面上的讨论。因此，有必要回到民国时期的朱子仁学研究的发展轨迹，进一步对朱子仁学与理气论、心性论的关系做出深入的探讨。

第二，朱子仁学与其他各学派仁学的异同问题。朱子的《仁说》是针对二程门人误解二程的仁学而作，并且引起了深入的讨论；朱子的仁学与其他各学派存在着一定的差异。嵇文甫的《程朱论仁之阐释》不仅阐述朱子仁学思想，而且还就朱子仁学与程颢的异同作了比较^③，实开民国时期朱子仁学比较研究之先河。沿着这样的思路，就朱子仁学与同时代的张栻、陆九渊、吕祖谦的异同进行比较，显然有利于对朱子仁学的更为深入的把握。如果进一步推展开来，就朱子仁学与孔孟以来各学派的异同进行比较，则可以进一步了解朱子仁学的思想来源、特点和影响，以及朱子仁学对于中国古代仁学发展的贡献和地位。

第三，朱子仁学体系的建构问题。民国时期对朱子仁学思想的发生、发展以及理论内涵的探讨，对于全面把握朱子仁学具有开创性的意义。从这一点出发，进一步研究朱子仁学与理气论、心性论的关系，分析朱子仁学与其他各学派仁学的异同，并在此基础上完整建构朱子的仁学体系，这对于朱子仁学的研究，无疑具有重要的学术价值。也只有这样，才有可能真正克服“从仁学的体系去呈现朱子思想，以往甚少”的偏向，才能凸显并还原朱子学的“儒学体系的整体面貌”。

（责任编辑 杨海文）

^{①②} 李相显：《朱子哲学》，第514—517页，第526—531页。

^③ 乐爱国：《民国时期嵇文甫对朱熹与程颢思想异同之辨析》，《社会科学战线》2013年第2期，第12—15页。

马克思哲学之为“虚无主义”的来龙去脉

——在“存在学”与“实践学”之间 郝亿春 1

“虚无”的颠覆与再奠基

——从海德格尔“尼采问题”解释的限度来看 乔 戈 9

民主：一场虚无主义运动

——尼采的一个不合时宜的评判 汪希达 16

社会变革解释模式：权力意志 Vs. 历史唯物主义

..... David B. Myers/著 李天保/译 汪希达/校 24

自由分殊的概念史考察：贡斯当、伯林与泰勒 韩 升 28

“一分为二”，或是冷战结构内部化：重探矛盾论以及历史发生学的问题（下）

..... 刘纪蕙 37

第三届“毛泽东与当代中国”学术研讨会观点摘编（下）

.....	王绍光 胡 靖等	50
-------	----------	----

从现象学看佛教“量论”的当代意义	张庆熊	60
------------------------	-----	----

时间的三重三世结构

——从现象学的角度看《瑜伽师地论》的时间结构	谭习龙	65
------------------------------	-----	----

论詹姆斯《心理学原理》中的“思想”概念	黄启祥	72
---------------------------	-----	----

达米特的反实在论与意义理论	周振忠	81
---------------------	-----	----

科学表征的语用学进路	李 平 丰正鑫	90
------------------	---------	----

关于死亡的沉思	乔清举	98
---------------	-----	----

儒家仁学与古希腊友爱论：比较及启示	王翠华	103
-------------------------	-----	-----

秩序与心性：经世视域中的黄宗羲心学探析	顾家宁	109
---------------------------	-----	-----

认肯与创构

——方东美在现代“天人合一”言说中的位置	卫 羚	118
----------------------------	-----	-----

民国时期对朱子仁学的阐释	乐爱国	124
--------------------	-----	-----

CONTENTS

The Evolution of a Nihilistic Interpretation of Marxism; Between Existence and Praxis	<i>Hao Yichun</i>	1
Reconstructing “Nothingness”; From the Perspective of Heidegger’s Interpretation of Nietzsche	<i>Qiao Ge</i>	9
Democracy as a Nihilistic Movement; A Inconvenient Judgment of Nietzsche	<i>Wang Xida</i>	16
A Hermeneutic Framework of Social Change: Will to Power versus Historical Materialism	<i>David B. Myers</i> <i>Tran. Li Tianbao</i> <i>Proof. Wang Xida</i>	24
A Conceptual Genealogy of the Distinctions of Freedom: Constant, Berlin and Taylor	<i>Han Sheng</i>	28
On the Internalization of Cold-war Dualism; Revisiting the Law of Contradiction and Historical Origin (Part 2)	<i>Liu Jihui</i>	37
“Mao Zedong and Contemporary China”: Highlights of the Third Seminar (Part 2)	<i>Wang Shaoguang and Hu Jing, Etc</i>	50
On the Contemporary Significance of <i>Pramana</i> in Buddhism: Viewed from a Phenomenological Perspective	<i>Zhang Qingxiong</i>	60
The Triple Triyadhvan Structure of Time: A Phenomenological Interpretation of the Temporal Structure in <i>Yogācāra Bhūmih,śāstra</i>	<i>Tan Xilong</i>	65
On the Concept of “Thought” in William James’ <i>Principles of Psychology</i>	<i>Huang Qixiang</i>	72
Dummett’s Anti-realism and the Theory of Meaning	<i>Zhou Zhenzhong</i>	81
The Pragmatic Approaches to Scientific Representation	<i>Li Ping</i> <i>Feng Zhengxin</i>	90
A Contemplation on Death	<i>Qiao Qingju</i>	98
A Comparative Study between the Confucian Benevolence and the Friendship of Ancient Greek	<i>Wang Cuihua</i>	103
Order and the Nature of Mind: A Study of Huang Zongxi’s Theory of Heart from the Perspective of Statecraft	<i>Gu Jianing</i>	109
Confirmation and Construction: Fang Dongmei’s Position in the Modern Discourse of “Tian Ren He Yi” (The Harmony of Sky and Man)	<i>Wei Ling</i>	118
The Interpretation of Zhu Zi’s Thoughts on “Benevolence” during the Republic of China Period	<i>Le Aiguo</i>	124