

从共和主义到社会主义

——马克思《论犹太人问题》新解^{*}

朱学平^{**}

【摘要】在马克思早期政治思想发展过程中,《论犹太人问题》是一个至关重要的文本。由于学界对布鲁诺·鲍威尔和马克思早期政治思想的了解不多,从而对两人围绕犹太人问题而发生的这场政治哲学争论茫然无知。本文在揭示鲍威尔《犹太人问题》的共和主义和马克思在写作《论犹太人问题》之前的政治思想发展的基础上,对《论犹太人问题》进行了较为深入的分析,指出该文实际上是马克思对当时以布鲁诺·鲍威尔为领袖的青年黑格尔派所主张的共和主义的一个深刻批判,其目的是彰显共和主义政治之不足,以将青年黑格尔派的发展引向新兴的社会主义的道路。

【关键词】政治解放;人的解放;共和主义;社会主义

中图分类号: B17 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2014)03-0001-13

在马克思早期政治哲学的发展中,批判亦师亦友的布鲁诺·鲍威尔的《论犹太人问题》具有至关重要的地位。在这篇早期名文中,马克思第一次公开、明确地提出了人的解放和政治解放之间的根本区分,指出政治解放不是人的真正的全面解放,从而使自己和青年黑格尔派的批判超出政治解放的视域,实现了从政治批判向社会批判的重大转向。

对于马克思与青年黑格尔派之间关系的研究,为国内外学界的冷门。对马克思与鲍威尔之间思想关系的研究就更是如此。这一方面的专著,最重要的仍为兹维·罗森的《布鲁诺·鲍威尔和卡尔·马克思》,可惜他根本就没有触及马克思对鲍威尔的《犹太人问题》的批判。^①近年来英美学界较为深入地探讨这一问题的是牛津大学的戴维·利奥波德教授,他在其《青年马克思》一书中花了80多页的篇幅从政治哲学的角度出发来讨论鲍威尔的《犹太人问题》以及马克思对鲍威尔的批判。^②国内学界也开始注意到要在理解鲍威尔原意的基础上更加全面、客观、公正地看待马克思对鲍威尔的批判。^③

由于对鲍威尔和马克思早期政治哲学缺少研究,国内学者一般从马克思《论犹太人问题》的

文本出发,将其理解为一个针对西方现代自由主义的批判。实际上,这种理解是很成问题的。如果马克思只是批判自由主义的话,那他为何要选鲍威尔作为批判的靶子?毕竟,霍布斯、洛克、康德等人是更加典型的自由主义者,是更好的批判对象,而鲍威尔本人根本就不是一个自由主义者!相反,和马克思一样,鲍威尔恰恰在《犹太人问题》中对法国在犹太人问题上所采取的自由主义的做法进行了激烈的批判。如此看来,马克思的《论犹太人问题》比我们想象的要更为复杂一些。

为了弄清马克思《论犹太人问题》的真实含义,有必要理清如下几个问题:1)鲍威尔《犹太人问题》的基本政治哲学观点,即共和主义;2)马克思在撰写《论犹太人问题》之前政治哲学的发展;3)《论犹太人问题》对鲍威尔的批判。

一、鲍威尔《犹太人问题》中的共和主义

《犹太人问题》是鲍威尔从宗教批判转向政治批判后于1843年出版的一部著作。这部著作的产生与当时的现实背景有一定关系。众所周知,犹太人作为欧洲的少数民族历来遭受所在国

* 本文系国家社科基金一般项目“马克思早期政治哲学思想研究”(11BKS003)的阶段性成果。

** 作者简介:朱学平,湖南常德人,(南京210093)南京大学哲学系博士后流动站研究人员,西南政法大学行政法学院副教授。

① [波]兹维·罗森:《布鲁诺·鲍威尔和卡尔·马克思》,王谨等译,北京:中国人民大学出版社,1984年。

② David Leopold, *The Young Karl Marx*, Cambridge University Press, 2007, pp. 100-182.

③ 聂锦芳:《再论“犹太人问题”——重提马克思早期思想演变中的一桩“公案”》,《现代哲学》2013年第6期,第1-14页。

的歧视。在18世纪的德国，不少地方禁止犹太人居住。在允许犹太人居住的地方，他们也被视为外国人，居住地和人口受到严格控制，并且可以随时将其赶走。经济上，犹太人须承担沉重的、歧视性的税赋，并且还被排斥在特定的经济活动之外。后来，在受到拿破仑的影响之后，德国一些邦开始立法，放松对犹太人的管制。在普鲁士，最重要的是“1812年敕令”。该敕令通过在接受德国人的姓氏和商业记录的前提之下废除特别税以及赋予犹太人“本地人”的地位，给予犹太人一定的平等权利，^①但这只是战时的权宜之计，战后即被逐渐废除。政治上，犹太人不能担任公职，这一限制在1815到1848年间一直有效，因此，犹太人要参加公共事务，甚至担任大中小学教师，唯一办法就是改变其宗教信仰，皈依基督教。^②德国学界对犹太人解放问题的讨论始于克里斯提安·威廉·多姆于1781年出版的《论犹太人市民状况的改善》，但直到1840年代初，这一讨论（尤其是在普鲁士）才又重新热烈起来。鲍威尔此文正是本次讨论的产物，并在短期内产生了较大的影响和回应。

鲍威尔基于当时德国和法国的现实经验，对犹太人问题提出自己的看法。当时德国犹太人想要的解放是获得与占主流地位的基督徒同样的公民和政治权利。这种解放可以由两种途径获得，即利奥波德归纳的鲍威尔在《犹太人问题》中反对的三种解放策略中的前两种：“改教策略”和“扩权策略”。^③所谓“改教策略”，指的就是犹太人通过改信基督教而获得与其他人平等的公民权和市民权利的策略。这是当时犹太人最为切实可行的获得平等权利的办法。马克思的父亲就是通过这种办法而涉足律师行业的。所谓“扩权策略”，指的是当前的基督教国家将其大多数人（即基督徒）所享有的特权扩展到作为少数人口的犹太人身上。这是当时的犹太人所期盼的，也是他们想要努力争取到的。但实际上，在“1812年敕令”颁布后，随着复辟时期的来临，直至1840年代初期，犹太人解放的这条道路可谓举步维艰，无甚进展。然而，这条道路却是犹太人最终获得解放的根本途径，他们在1871年获得的正是这种解放。此外，鲍威尔还批判了法国人解决犹太人问题的办法，即利奥波德所言的“法

国策略”：通过建立宗教上中立的国家来实现所有人的市民和政治权利的一律平等，宗教遂成为个人的私务。当时不少德国人也希望采取这种办法（如同为黑格尔左派的卢格）。^④这种办法，显然是自由主义解决宗教纷争的基本模式。与德国状况相比，法国策略要进步一些，因为它在法律层面上对犹太人问题作出了解答。然而正如鲍威尔（以及马克思在《论犹太人问题》中）指出的，在社会生活层面，法国人并不能真正做到对宗教保持中立。当时，在宗教领域真正实现了中立的只有美国，对此，鲍威尔未曾论及，马克思则在《论犹太人问题》中指出了这一点。

鲍威尔从他的自我意识的批判哲学的基本立场出发，对上述德国犹太人的两种解放策略和法国实践进行批判。鲍威尔的自我意识哲学从黑格尔精神哲学直接发展而来，然而更加强调主体性即自我意识的方面，由此出发对黑格尔的精神哲学进行改造。鲍威尔接纳了黑格尔哲学的历史维度，历史的发展被他理解为自我意识的发展，在宗教批判的语境下，不同的宗教形式（犹太教、基督教；旧教、新教等）即为自我意识发展和进步的不同阶段，亦即为自由和普遍理性的发展的不同阶段。鲍威尔与黑格尔一样，强调主客体的同一，其宗教批判的目的就是要揭示出隐藏在宗教意识背后的主体性，以实现宗教的主观化，消除宗教所造成的人的异化。到1841年，鲍威尔开始由批判基督教进一步转向批判基督教国家，倡导无神论和革命，以建立完全消除了宗教异化并且实现了自由意识的自由的理性国家。

随着鲍威尔由单纯的宗教批判转向政治批判，作为历史发展之遗物的宗教（无论是犹太教，还是基督教）就具有了现实的实践意义。在鲍威尔看来，尽管犹太教和基督教作为自我意识的不同发展阶段的产物，在普遍性的程度上存在差异，也就是说，与犹太教相比，后产生的基督

① David Leopold, *The Young Karl Marx*, Cambridge University Press, 2007, p. 106. 参见罗衡林：《论普鲁士犹太人的解放》，《武汉大学学报》（人文科学版）2004年第1期。

② David Leopold, *The Young Karl Marx*, p. 107. 罗衡林：《论普鲁士犹太人的解放》，《武汉大学学报》（人文科学版）2004年第1期，第49页。

③④ David Leopold, *The Young Karl Marx*, pp. 120 - 121, pp. 124 - 125.

教更加普遍，但是就其坚持自己的特殊性、独特性而言，它与犹太教并无根本差异，因此也就与犹太教一样具有排他性。这样，无论是犹太人，还是基督徒，尽管表现各异，但骨子里都在现实领域中要求自己特殊性的永恒存在，坚持各自的特殊利益，而否认他们所具有的普遍性、共通性，即自由和人性，从而否认他们的普遍利益。正是由于对于各自拥有的特殊性（即特权）的坚持，犹太人和基督徒陷入异化的存在之中。

鲍威尔在宗教和国家的关系的视域下来理解犹太人（以及基督徒的）的解放问题。他要求实现人的解放，即要求将人从宗教的异化和奴役下解放出来，实现人的普遍自由以及人与人之间的完全结合。对鲍威尔来说，这是一种所有人都扬弃了异化的、完全自由和普遍的存在状态，鲍威尔称之为“真自由”。^① 鲍威尔以此与黑格尔的伦理国家区分开来。在黑格尔的伦理国家中，并非所有人，而只有微乎其微的少数精英人士才能达到对于精神的把握，获得真自由。而鲍威尔则认为所有人皆能扬弃包括宗教异化在内的一切异化，获得完全的自由。

鲍威尔从对人的解放的这种理解（“真自由”）出发，反对德国犹太人想要实现其解放的两种策略，即“改教策略”和“扩权策略”。因为犹太人解放的这两种方式本质一样，只不过方向不同。换言之，无论是犹太人改信基督教，以获得与基督徒平等的市民和公民权利，还是将作为大多数的基督徒的权利普及到犹太人身上，都是以基督教国家为自明的前提，根本没有触及人在基督教国家之下的异化存在这一基本问题。不仅如此，鲍威尔还进一步分析指出这两种解放模式必然失败的原因：一方面，犹太人由于其民族精神的顽固性，定会坚持其犹太性，无论是改信基督教还是获得公民权，他们都不会放弃；另一方面，基督教同样会坚持其自身的立场，而不会承认现实中的犹太人。鲍威尔指出，在犹太人和基督徒对其特殊性、独特性的坚持背后，实为他们对他们各自拥有的特权的坚持。基督教和犹太教之间的对立，根本在于他们各自坚持的特权之间的对立。

信仰是最普遍的、因此也就是最排他的特权……如信众的那个奇异民族（即基督教团体——

引者）一样，以色列民族也自诩拥有一种特殊的特权。一项特权与另一特权对立：其一排斥其二。基督教国家有义务尊重、保护、照顾这些特权，将其体系建立在这些特权之上。犹太人认为其本质为一项特权：因此它在基督教国家中的唯一可能的地位就只能是一种特权地位，它的存在也就只能是一种特殊团体的存在。^②

可见，对鲍威尔来说，在基督教国家前提之下的所谓犹太人的解放，仅为完全不触及人的自由本质的解决问题的方式，此时人的异化（无论是犹太人还是基督教的异化）完全未曾涉及，只有人的特殊性、特权得到坚持，人的普遍性、普遍人权丝毫没有得到考虑，解放只是徒有其表。犹太人仍为犹太人，基督徒亦为基督徒，两者一仍其旧，均无实质改变，两者之间的对立仍在，无可通约。

对鲍威尔来说，无论是基督徒，还是犹太人，真正有意义的解放，是人的解放，人的异化的全面扬弃。这只有在自由和普遍人性的基础上才能真正实现。只有在此基础上，每个人——无论是基督徒，还是犹太人——才会扬弃他们各自的特殊性、特权，在普遍人性中重建新的国家。在这种意义上，犹太人的解放就是普遍的人的解放：

只有当犹太人不是作为犹太人——也就是说，不是作为总是外在于基督徒的本质——得到解放，而是只有当犹太人自己成为人，不再通过任何虚假的、被认为是本质的限制与他们的同类分开时，他们的解放才以一种根本的、富有成效的和可靠的方式成为可能的。^③

理所当然地，这也是基督徒获得真正解放的方式。因此，无论是犹太人的解放，还是基督徒的解放，其前提均为经历鲍威尔批判哲学的批判：“不经历批判之火，什么都不能进入已然临近的新世界。”^④

鲍威尔批判的彻底性，必然导致他反对所谓的“法国策略”，或者说宪政自由主义的解放模

① Bruno Bauer, *Die Judenfrage*, Braunschweig, 1843, pp. 87/92. 利奥波德对鲍威尔《犹太人问题》中的“真正的自由”进行了较为详细的分析，参见 David Leopold, *The Young Karl Marx*, pp. 115–20.

②③④ Bruno Bauer, *Die Judenfrage*, Braunschweig, 1843, pp. 58–59, p. 60, p. 2.

式。鲍威尔将法国模式称为“中庸之道”(juste milieu),予以抨击。他指出,法国七月革命废除了国教,实现了国家和宗教的分离,使得公民和政治权利的享有脱离了宗教的束缚。^①尽管如此,犹太人并未获得真正的解放。“但是它(犹太人的解放——引者)还不是现实的——无论在法律中,还是在生活中,都是如此。”^②也就是说,在鲍威尔看来,自由主义只在原则上、理论上中剥夺了基督教的统治权力,然而在法律中,在日常生活中,大多数人所信奉的基督教仍然占据主宰地位。

法国法律规定以基督徒的节假日为法定假日,即为这种主宰地位的简单实例。犹太人不得不庆祝星期日和其他基督教节日,他们必须按照基督教即法国多数人的宗教戒律行事。^③基督教的公开统治被废除了,但是它又换了一副面目重新登场,此时其统治更加隐秘,也更加稳固。因此鲍威尔这样评价自由主义(“中庸之道”)的解放策略:

中庸是对基督教国家、宗教和教会特权、宗教的一般统治的反动,但是它并不认为所有人都赞成自由而反对宗教限制:它只能是半途而废,因为它只是宗教中的启蒙,而不是摆脱了宗教和特权的自由:由于它不承认宗教的真正的、排他性的权利,因此它推翻的独占,它又会再次在一种粗糙的、无法无天的形态中加以恢复。^④

在鲍威尔看来,自由主义之所以在理论和实践上不一致,根本原因在于它不够“极端”,不够彻底,不能彻底抛弃大多数人的基督教信仰(实为不能抛弃其特殊性),而进入真正自由和人性之域。

马克思在《论犹太人问题》中批判鲍威尔仅在宗教的意义上谈论犹太人的解放,利奥波德的理解也如出一辙。^⑤实际上,鲍威尔在《犹太人问题》以及这一时期的其他著作中,同样涉及宗教以外的其他领域。鲍威尔清楚意识到,宗教并不足以解释一切,相反,他和马克思一样明确意识到宗教异化、宗教偏见的世俗基础:

社会等级的分离,拥有特权的人们与没有特权的人们之间、或是特殊的优惠权利彼此间的分离,以及由此而来的犹太人经历的压迫,这些都

释的时代已经一去不复返了。就是在人们不乏卓越的启示而相信并且可以相信信仰的中世纪,当城市及其行会排斥或者迫害犹太人,或是互送或者自己赠送禁止犹太人入内的特权时,就不仅为了宗教利益,而且同时也为了同业公会和行会的利益而行动。宗教偏见同时也是行会偏见,宗教特权不过是市民特权的超尘世的证明而已,宗教的排他性就是市民的和政治的排他性的前提、原型和理想。

人还没有纯粹为了宗教而干出了什么历史性的事情,从事过远征,或者打过仗……在所有的宗教发展、活动、战争、悲剧、行动中,都是政治利益或者政治利益的反映,或者是政治利益的最初行动,规定和引导着人类。^⑥

因此,所谓的宗教异化只不过是尘世异化的间接表达:

这个彼岸世界只不过是抬高到彼岸的世界,即人类利益的自我异化了的世界,这个世界的形象就是人类社会的想像的安排,其反对异教的斗争不过是强行地以一种颠倒的方式将世俗利益的理解带到这个幻想的世界之中。^⑦

换言之,宗教异化只不过是一种虚假的表象,尘俗世界用它来为其私利即特权、优先权利进行掩饰和辩护,为其染上神圣的色彩。在宗教异化和社会政治异化之间,后者更为根本。

宗教偏见是市民和政治偏见的基础,但是这个基础是市民和政治偏见——尽管无意识地——给予它自己的。市民和政治的偏见是核心,宗教偏见只不过把这个核心裹藏起来,保护起来而已。^⑧

也就是说,不同的宗教派系、从而不同的宗教异化和宗教争论的背后,根本上就是各种宗教派别对于自己的特权——这种特权首先是市民社会和政治的特权,而非宗教特权——的坚持和纷争。鲍威尔讨论犹太人问题的出发点,就是要铲除现存社会中的各种特权,这些特权有宗教方面的,更有社会和政治方面的。犹太人的解放,以

①②③④ Bruno Bauer, *Die Judenfrage*, Braunschweig, 1843, pp. 64 - 65, p. 65, pp. 66 - 67, p. 72.

⑤ David Leopold, *The Young Karl Marx*, pp. 120 - 129.

⑥⑦⑧ Bruno Bauer, *Die Judenfrage*, Braunschweig, 1843, p. 94, p. 95, p. 96.

消除现存国家所有特权为前提，犹太人问题只是这一普遍问题的一个部分而已。鲍威尔一开始就指明了这一点：

如果基督教国家对犹太人的态度植根于基督教国家的本质之中，那么只有在全然改变基督教国家的本质的前提之下，犹太人的解放才是可能的……也就是说，犹太人问题只是我们这个时代致力于解决的重大而又普遍的问题的一部分。^①

因此，正如加拿大著名学者、鲍威尔专家莫格奇所言，鲍威尔此著实为一部批判和试图消解特殊主义的著作。^② 犹太人问题只是遍布于普鲁士国家之中的特殊主义的一个表征。各种不同的教派和人群，各居于自己的洞穴中，因坚持各自的特权而遭受普遍的专制。鲍威尔批判的特权，既有像犹太教、基督教这样的属于市民社会领域的特权，同样也有像政治和法律这样的属于国家领域中的特权。这就是鲍威尔不仅反对象普鲁士这样的基督教国家，而且也反对象法国这样的自由主义国家的原因。前者公然维护基督徒的特权，后者虽然在理论上反对这种特权，然而却在实践上、生活中继续维护这种特权或者其他社会、政治特权。鲍威尔的要求是，破除包括宗教在内的一切异化，建立一个所有人都扬弃了一切异化的真正自由的人性国家。

莫格奇指出鲍威尔《犹太人问题》的基本观点为共和主义，并且是一种极其严格的共和主义。^③ 这是极其中肯的判断。首先，鲍威尔的观点是共和主义的。即是说，鲍威尔试图超出以特权、特殊的私人利益——换言之，当时青年黑格尔派共同批判的利己主义——为核心的自由主义，他解决这一问题的根本办法是赋予包括犹太人在内的所有人以普遍人权，鲍威尔将此普遍人权理解为“公民权”，即参与国家政治事务的权利。^④ 其次，莫格奇说鲍威尔的共和主义是严格主义的，是“共和主义的严格主义”，其意为任何人——无论是犹太人，还是基督徒，或其他人——要获得普遍人权，即公民权利和政治权利，前提是扬弃一切特殊性、一切特权，亦即一切异化，以达到完全的自由。^⑤

由此看来，马克思在《论犹太人问题》中对鲍威尔的批判，即鲍威尔只谈政治解放，不谈人的解放的说法，实际上是颇为费解的。莫格奇指出：

当马克思从其新获得的社会主义视角出发在犹太人问题上向鲍威尔发起挑战时，指责鲍威尔只寻求政治解放，而不寻求真正的人的解放；但这是对（鲍威尔的）共和主义的错误解释。鲍威尔同样将政治自由和社会自由之间的区别作为他自己的著作的根本，并将社会和文化的变革视为历史改造的方面。^⑥

换言之，鲍威尔和马克思一样追求人的解放，而不仅仅是政治解放，他同样想要消除社会领域的异化，以实现人的全面解放，而不仅仅是部分的解放。就此而言，莫格奇所言不虚。然而，马克思作为鲍威尔的好友，不大可能误解鲍威尔。因此，马克思对鲍威尔的批判应当具有更深的意蕴。只有结合马克思此前政治思想的发展，《论犹太人问题》的真实含义才能揭示出来。

二、马克思早年政治思想的发展

马克思从 1842 年开始真正转入现实政治批判，1843 年从《莱茵报》辞职后，于是年夏对黑格尔法哲学进行批判，批判的结果是彻底改变了马克思的政治思想，使他由政治批判转向市民社会批判。

英国学者安德鲁·奇蒂较为准确地揭示了马

① Bruno Bauer, *Die Judenfrage*, p. 3.

② “对鲍威尔来说，犹太人解放提出的根本政治问题不是特殊物的整合，即将它们的特殊性混合为一个更加普遍的整体，而是性质的变化，或者特殊物自身的自我超越。由此，整体也呈现为一种新的构造，它不是私人利益的总和和辩护，而是有意识的普遍目的。”参见 Douglas Moggach, *The Philosophy and Politics of Bruno Bauer*, Cambridge University Press, 2003, p. 147.

③ Douglas Moggach, “Republican Rigorism and Emancipation in Bruno Bauer”, in Douglas Moggach (ed.), *The New Hegelians. Politics and Philosophy in the Hegelian School*, Cambridge University Press, 2006, pp. 130 – 135.

④ Bruno Bauer, *Die Judenfrage*, Braunschweig, 1843, pp. 20、59、64、87、88、106.

⑤ 莫格奇指出，在《犹太人问题》中，“唯有首先牺牲一切特殊利益，当主观自由成为内在现实时，才能主张公民权利和平等”。参见 Douglas Moggach (ed.), *The New Hegelians. Politics and Philosophy in the Hegelian School*, p. 132. 利奥波德也从宗教的角度出发同样指出了“真自由”（即“共和国”）的实现依赖于所有宗教的完全废除。参见 David Leopold, *The Young Karl Marx*, pp. 117 – 118.

⑥ Douglas Moggach (ed.), *The New Hegelians. Politics and Philosophy in the Hegelian School*, p. 129.

克思 1842 年的政治观念。奇蒂指出,马克思此时的国家观接近于卢格的基本观点,即它一方面大体上接受了黑格尔对于国家本质的基本理解,另一方面又接纳了卢格对于黑格尔国家观的共和主义改造,强调国家为各个个体的行动的产物。^①换言之,此时的马克思从精神上接受了黑格尔对于国家的本质规定,即国家为一有机的、活生生的伦理整体,但是同时又反对黑格尔设想的君主立宪制度(以及普鲁士的君主制度),而想将其改造为共和制。这种观点是马克思 1842 年开始转入政治批判时即具有的。是年 3 月 5 日马克思在给卢格的信中说:

我为《德国年鉴》写的另一篇文章是在内部国家制度问题上对黑格尔自然法的批判。这篇文章的主要内容是同立宪君主制这个彻头彻尾自相矛盾和自我毁灭的混合物作斗争。Respublica 一词根本无法译成德文。^②

这段话纲领般地揭示了马克思用共和主义的政治思想改造黑格尔政治哲学和普鲁士现实政治的根本用心。

正如奇蒂所言,马克思在 1842 年的绝大多数政论文章均坚持了这一取向。和《犹太人问题》的鲍威尔一样,马克思强调通过公民参与来消除特殊性、特权和利己主义在当时社会生活各个领域中的统治。与鲍威尔的关注焦点集中于宗教领域不同,马克思《莱茵报》时期主要集中于新闻出版自由和议会讨论的公开。^③马克思对普鲁士书报检查制度的批判,反对的是普鲁士行政当局对新闻出版自由的垄断和特权,对普鲁士等级议会制度的批判则是反对诸等级的利己主义和特殊性,试图以公民精神和普遍利益取而代之。^④就此而言,《莱茵报》时期的马克思和 1843 年的鲍威尔的工作在运用共和主义反对特权和利己主义这一点上是相通的,只是着力点不同而已。

然而另一方面,与鲍威尔相比,马克思这一时期的国家观更多的是依赖于黑格尔的政治哲学,强调国家为一个有机的伦理共同体,^⑤因而仍处于黑格尔国家理论的阴影之下,主体性的维度尚未充分发挥出来。1843 年夏的《黑格尔法哲学批判》(以下简称《批判》)标志着马克思的政治哲学发展到一个新的阶段。此时,马克思

在费尔巴哈的影响下,将费尔巴哈对宗教和形而上学的批判运用于黑格尔的法哲学,以实现人的异化的全面扬弃和人的真正解放。

马克思 1843 年《批判》的主旨和鲍威尔 1843 年《犹太人问题》的主旨完全一致,都是对人的解放问题的一个思考。两者还有另一共同点,即都是在政治解放的视域下来思考人的解放问题。用马克思《论犹太人问题》的话来说,都是将人的解放等同于政治解放。两文的差别在于,鲍威尔批判的是宗教(犹太教和基督教)的特殊性,马克思则以现代宪制(抽象的政治国家)作为自己的批判对象。我们首先对《批判》进行分析,再来比较鲍威尔和马克思两人 1843 年政治观点之同异。

马克思 1843 年的《批判》在很大的程度上可以视为费尔巴哈的宗教批判在政治领域的一个扩展和应用。正如费尔巴哈通过其“改造性方法”将现实的人类存在从宗教神学的统治下解放出来一样,马克思在《批判》中试图通过对费尔巴哈的“改造性方法”的运用,^⑥将现实的“人”、“社会”从现代的抽象政治国家的奴役下解放出来,以消除人的政治异化。

在马克思看来,黑格尔的政治哲学真实地表达了现代人的异化存在,其所阐述的市民社会和政治国家的二分即为这种异化的鲜明体现,并且表现了现代世界的一般状况。马克思指出:

政治制度到目前为止一直是宗教领域,是人民生活的宗教,是同人民生活现实性的尘世存在相对立的人民生活普遍性的天国。政治领域是国

① Andrew Chitty, "The Basis of the State in the Marx of 1842", in Douglas Moggach (ed.), *The New Hegelians. Politics and Philosophy in the Hegelian School*, p. 228.

② 《马克思恩格斯全集》第 47 卷,北京:人民出版社,2004 年,第 23 页。

③ Douglas Moggach (ed.), *The New Hegelians. Politics and Philosophy in the Hegelian School*, p. 232.

④ 马克思在离开《莱茵报》前不久曾经明言《莱茵报》宗旨是“试图唤起每个等级去反对自身的利己主义和局限性,它处处都把公民的理性同等级的非理性,把人类的爱同等级的仇恨对立起来”。《马克思恩格斯全集》第 1 卷,北京:人民出版社,1995 年,第 427 页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第 1 卷,第 217、228、426 页。

⑥ 关于《批判》中的“改造性方法”,参见[美]奥马利:《卡尔·马克思的方法论》,姚远译,马芳晨校,《金陵法律评论》2012 年春季卷,第 156—159 页。

家中惟一的国家领域，是这样一种惟一的领域，它的内容同它的形式一样，是类的内容，是真正的普遍东西，但因为这个领域同其他领域相对立，所以它的内容也成了形式的和特殊的。现代意义上的政治生活就是人民生活的经院哲学。君主制是这种异化的完备表现。共和制则是这种异化在它自己领域内的否定。^①

这段话集中表达了《批判》的问题意识。马克思将政治异化与宗教异化相提并论，将抽象的政治国家（政治制度）与人民生活（市民社会）的关系比作此岸和彼岸、尘世和天国的关系。这种类比的成立依赖于人的实际存在与其本真存在之间的分离：在宗教生活中，人的尘世存在是现实的，然而是不真的；天国的存在是本真的，然而却不是现实的。同样，在现代世界中，人民生活的实际存在（市民社会）只是人的私人存在，是人的非本真的存在；国家（公共生活）构成了人的本质、本真的存在，然而却是人民所不能进入的。人的实际存在（作为私人）与其本质（作为国家的一员，即公民）之间的这种分离，构成了现代人的政治异化。

马克思进一步指出了这种政治异化的本质，即政治领域本身的特殊化。他指出，本来政治领域是“类的内容”，是“真正的普遍东西”。显然，这里马克思在费尔巴哈类哲学的基础上重构其对政治和国家的理解。对马克思来说，真正意义上的国家不是现代意义上的抽象国家，而是摆脱了其自身的抽象性、特殊性，从而实现了真正普遍性的类生活、“真正的民主制”^②。反之，现代国家使自己成为一个与其他领域、市民社会相对立、相分离的特殊之物、形式之物。政治国家与市民社会的分离，导致无论是政治领域，还是政治领域之外的其他领域，统统成为特殊领域，各领域（无论是政治、宗教，还是市民社会）均坚持自己的特殊性、特权，而反对普遍性、共通性。此为现代人的异化的实质。

与1842年相比，马克思在《批判》中明确表达出来的一个重要政治观点是将共和制和君主制等量齐观。《莱茵报》时期的马克思基本上赞成共和制，反对君主制。《批判》不再将君主制和共和制对立起来，而是将二者一同视为现代抽象国家的不同表现形式。

君主制与共和制之间的争论始终是抽象的国家范围内的争论。政治的共和制是抽象国家形式范围内的民主制……在北美，财产等等，简言之，法和国家的全部内容，同普鲁士的完全一样，只不过略有改变而已。因此，那里的共和制同这里的君主制一样，都只是一种国家形式。^③这段话明确表达了马克思对以美国为代表的现代共和制度的不满，认为它在本质上与普鲁士的君主制并无二致，都只是一种抽象的现代国家形式而已。由此，马克思的政治批判从之前对普鲁士君主制的批判发展为对于现代政治国家的一般批判。

因此，《批判》的目的很明确，就是要消除因为现代抽象的政治国家的出现而造成的人的异化，这种异化的具体表现即为社会生活各个领域的特权、特殊化和利己主义，这种特殊化、利己主义不仅出现在市民社会、宗教等非政治领域，而且也出现在黑格尔所言的普遍性领域即国家之中，并且构成了它的本质。显然，这种异化的扬弃——人的解放——在于将人从这种普遍存在的特权、利己主义当中拯救出来，既要消除国家和政治领域的异化，也要消除其他非政治领域的异化。换言之，既要实现政治解放，也要实现市民社会的解放。

对马克思来说，市民社会和国家这两个表面上互相分离的领域的异化，本质上是内在相关的。《批判》先后对现代市民社会和政治国家之间的分离的原因做出了几种不尽相同的解释，要么将这种分离归结为私人领域充分发展的结果^④，要么视为法国大革命的产物^⑤。无论何种解释，其中共同的一点是：市民社会和政治国家的分离是现代的产物，是同一历史发展过程的两个具有内在的必然联系的产物。这就意味着，现代人的异化问题的解决是全面的，即它必然是政治异化的和市民社会异化的同时解决，而不仅仅是单独某一方面的解决。

由于异化的根源在于市民社会和政治国家的分离，因此异化的扬弃也就在于消除这种分离。对此，有两条截然不同的途经可以选择：一是追

①②③④⑤ 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，第42页，第41页，第41-42页，第42-43页，第100页。

随费尔巴哈的宗教批判，消除高高在上的政治天国，以期实现异化的完全扬弃；二是从市民社会本身着手，铲除政治天国赖以产生的尘世土壤，从而实现人的全面解放的目的。《批判》走的是前一条道路，《论犹太人问题》走的是第二条道路。

《批判》试图用“民主制”（马克思称之为“真正的民主制”）取代现代的抽象政治国家，不论这种国家是普鲁士的君主制国家，还是北美的共和制国家。马克思所言的“真正民主制”与现代抽象的政治国家之间的根本区别在于，在“真正的民主制”下，人民走出了狭小的私人领域，全体进入国家的政治领域，换言之，所有人皆为公民，国家为人民自由活动的产物；反之，在现代抽象的政治国家之下，人民只是私人，受制于高高在上的政治国家。马克思用君主制和民主制之间的对比，揭示了真正的民主制与现代国家制度之间的这种本质区别：

在君主制中，整体，即人民，从属于他们的一种存在方式，即政治制度。在民主制中，国家制度本身只表现为一种规定，即人民的自我规定。在君主制中是国家制度的人民；在民主制中则是人民的国家制度。民主制是一切形式的国家制度的已经解开的谜。在这里，国家制度不仅自在，不仅就其本质来说，而且就其存在、就其现实性来说，也在不断地被引回到自己的现实的基础、现实的人、现实的人民，并被设定为人民自己的作品。国家制度在这里表现出它的本来面目，即人的自由产物。也许有人会说，在某种意义上，这对于立宪君主制也是适用的。然而民主制独有的特点是：国家制度在这里毕竟只是人民的一个定在环节，政治制度本身并不构成国家。^①

换言之，在现代的国家制度中，人民是不自由的，是他律的，遭受抽象的政治国家的宰制，而在马克思所言的民主制中，人民自己的活动即为国家的活动，因而是自由的和自律的，国家是人民自由活动的产物。因此，在现代国家中，国家制度是主体，人民是客体；而在民主制中，人民是主体，国家是人民自由活动的对象化。所以马克思说：“黑格尔从国家出发，把人变成主体化的国家。民主制从人出发，把国家变成客体化的人。”^②在人民成为公民、参与政治即国家活动

的情况下，现代抽象的政治天国不再存在（“在真正的民主制中，政治国家就消失了”^③）。在马克思看来，抽象政治国家的消除也同样就是同样抽象的市民社会的消除：

历史任务就是国家制度的回归，但各个特殊领域并没有意识到：它们的私人本质将随着国家制度或政治国家的彼岸本质的消除而消除，政治国家的彼岸存在无非是要肯定这些特殊领域自身的异化。^④

无论是对王权的批判，还是对行政权和立法权的批判，《批判》都一以贯之地坚持了这一主张。马克思在《批判》的最后部分，即在对立法权的批判中，明确指出，消除市民社会和政治国家的分离的根本在于人民真正成为国家成员，实际参与国家事务^⑤，其具体而切实的表现就是参与立法权^⑥。因此，解决现代人的异化的根本就在于选举制度的改革，通过实现普选，政治国家和市民社会的分离即随之消除：

通过不受限制的选举和被选举，市民社会才第一次真正上升到自身的抽象，上升到作为自己真正普遍的本质的存在的政治存在。但是，这种抽象之完成同时也就是抽象之扬弃……选举改革就是在抽象的政治国家的范围内要求这个国家解体，但同时也要求市民社会解体。^⑦

可见，尽管《批判》批判抽象的现代化的政治国家和制度，但它对人的异化问题的解决仍然着眼于政治，只不过马克思认为这是一种超出了现代政治视域之外的民主政治。因此，《批判》同样是在政治视域之下思考人的解放，换言之，（如《论犹太人问题》所言）将人的解放理解为政治解放。因为对《批判》的马克思来说，市民社会的异化的扬弃取决于抽象政治国家的扬弃，而不是相反。这样，我们即可领会到，尽管马克思1843年的《批判》和鲍威尔1843年的《论犹太人问题》批判对象不同（前者指向现代国家制度，而后者针对宗教），但两者的问题和解决问题的思路则是完全一致的，即它们的问题都是人的解放问题，并且都是通过政治解放来实现人的解放。不仅如此，鲍威尔对法国自由主义的“中

①②③④⑤⑥⑦ 《马克思恩格斯全集》第3卷，第39—40页，第40页，第41页，第42页，第146页，第148页，第150页。

庸之道”的批判和马克思对现代政治国家的异曲同工之批判，表明两人对政治解放的理解也基本一致，即它们所言的政治解放均非现代的自由主义的政治解放，而是以政治参与为核心的共和主义的政治解放。另外需要指出的一点是，尽管马克思在《批判》中将他所言的“真正的民主制”与现代政治制度（君主制和共和制等）进行了根本划分，但在《论犹太人问题》中，马克思不再坚持这种划分，从而表明《批判》所言的以政治参与为核心的民主制与现代法美的共和制并无本质区别。

《批判》的设想只是临时的。众所周知，马克思后来说他从黑格尔法哲学批判中得到的是“市民社会决定国家和法”的著名结论。^①实际上，这是《批判》的一贯思路的完全颠倒。可以推断，马克思正是在批判黑格尔法哲学的过程中，对市民社会和国家的关系进行了重新审视，审视的结果是彻底推翻了他自己在《批判》中对二者之间关系的根本预设。“市民社会决定国家”这一结论并没有出现在《批判》之中，是马克思在《批判》手稿写成之后得出的。马克思如何得出这一结论，有待另文详述。这里仅指出，这种转变发生在《批判》手稿完成之后、1843年9月致卢格的信之前的这一时期。随着这一结论的得出，马克思本人的政治观点遂由之前的共和主义转向了社会主义。马克思政治观点的这种重大转变最先在1843年9月给卢格的信中表达出来。在此信中，马克思明确谈到“私有制的消灭”和“社会主义”^②，表明其关注的焦点已经由之前的国家制度转向了市民社会和私有制，异化扬弃的根本在于消除市民社会领域的异化，而非政治国家的异化。《论犹太人问题》则是这种转变的首次公开、明确的表达。从《论犹太人问题》中，我们可以在一定程度上窥知马克思之所以发生这种转变的根本缘由。

三、马克思《论犹太人问题》对共和主义的批判

如前述，无论是1843年的鲍威尔，还是马克思的《批判》，均从政治解放的角度出发解决人的异化问题，换言之，用马克思《论犹太人问

题》中的观点来说，将人的解放和政治解放混为一谈。两人所理解的政治解放，并非学界一般理解的自由主义的政治解放，而是以公民权利和政治参与为核心的共和主义的政治解放。这是理解《论犹太人问题》一文的基本前提。是故，马克思在《论犹太人问题》中将政治的本质理解为共和政治，将政治解放理解为共和主义的政治解放，由此出发谈论政治解放和人的解放之间的关系。《论犹太人问题》既是对鲍威尔的一个批判，同时更是马克思的一个自我批判。

由此可以明白，马克思何以选择鲍威尔作为自己批判的对象：在马克思本人由共和主义转向社会主义之后，需要对青年黑格尔派之前共同拥护的基本政治观点进行批判，使其进一步向前发展，而此时鲍威尔正为青年黑格尔派的领袖。一旦鲍威尔的观点遭到清算，则转向自然容易实现。因此，从青年黑格尔派运动的发展来看，马克思和鲍威尔之间的这场争论实为该派的一场内部争论，争论的关键是：青年黑格尔派的批判到底应该走向何方？是继续坚持共和主义，还是走向新兴的社会主义？马克思的回答简单明了：走向社会主义！

关键问题是，为何要社会主义，不要共和主义？换言之，对于马克思（以及青年黑格尔派）的目标——人的解放——来说，共和主义的政治解放到底有何缺陷？对此，《论犹太人问题》从三个方面进行了论述。

第一，政治解放不是人的解放。

鲍威尔和1843年的马克思均将（共和主义的）政治解放和人的解放等同起来。现在马克思意识到，这是一个误解。两者实际上并非一回事。

马克思首先从鲍威尔集中关注的宗教问题出发进行分析。他考察了德、法、美等国宗教与政治的关系。由于政治落后，德国仍为基督教国家，因此批判表现为宗教批判；在法国，由于政治解放不彻底，因此还存在着宗教对立的外观；在美国，政治已经十分发达，因而国家完全摆脱

^① 《马克思恩格斯选集》第2卷，北京：人民出版社，2012年，第2页。

^② 《马克思恩格斯全集》第47卷，北京：人民出版社，2004年，第64—65页。

了宗教的束缚,此时,鲍威尔的宗教批判也就不再有效,因为宗教对立不再存在。然而,对马克思来说,问题依然存在,即人并没有从宗教中完全解放出来,宗教在美国各州仍然有效。也就是说,政治解放可以使国家从宗教束缚中解放出来,但是人并没有从宗教中解放出来。

犹太教徒、基督徒、一般宗教信徒的政治解放,是国家从犹太教、基督教和一般宗教中解放出来……摆脱了宗教的政治解放,不是彻头彻尾、没有矛盾地摆脱了宗教的解放,因为政治解放不是彻头彻尾、没有矛盾的人的解放方式。^①

换言之,从宗教领域的角度来说,政治解放并不意味着人的解放,政治自由也并不就是人的自由,因为在政治层面上可以实现政教分离,国家不奉任何宗教为国教,然而公民仍然可能是宗教徒,人并没有从宗教异化中摆脱出来。马克思由此推断出政治解放的根本缺陷:

政治解放的限度一开始就表现在:即使人还没有真正摆脱某种限制,国家也可以摆脱某种限制,即使人还不是自由人,国家也可以成为自由国家。^②

这段话包含了马克思从《批判》转向《论犹太人问题》、从共和主义转向社会主义的根本原因。这就是,本来马克思在《批判》中以为通过(共和主义的)政治解放即可同时实现市民社会的解放,现在他发现,原来的想法错了。政治解放并不能实现(包括宗教领域在内的)市民社会的解放,因而不能实现人的完全解放。马克思接下来就立即指出了这一点:

人对宗教的政治超越,具有一般政治超越所具有的一切缺点和优点。例如,像北美许多州所发生的情形那样,一旦国家取消了选举权和被选举权的财产资格限制,国家作为国家就废除了私有财产,人就以政治方式宣布私有财产已被废除……尽管如此,从政治上废除私有财产不仅没有废除私有财产,反而以私有财产为前提。^③

马克思明言,私有财产“构成了市民社会的基础”^④。因此,这一段话直接触及政治解放和市民社会的关系这一根本性的问题。这里,马克思一如既往,从共和主义的角度出发,将政治理解为共和政治(“国家取消了选举权和被选举权的财产资格限制”^⑤),明言政治解放不惟不能废

除私有财产,反而以后者为前提。换言之,政治解放不惟不能扬弃市民社会,反而以市民社会为前提。显然,这是马克思对他自己在《批判》中的思路的完全颠倒。他在《批判》中反对市民社会和政治国家的二分,想要通过政治解放消除这种分离。现在马克思指出,这种分离正是政治解放的结果,即便是他在《批判》中倡导的共和主义的民主制,也难逃这种分离的命运,难免产生市民社会的物质生活和政治国家的类生活、尘俗生活和天国生活、私人生活和公民生活之间的分裂和对立。^⑥马克思由此得出其关于政治解放和人的解放之间关系的最终结论:“政治解放当然是一大进步;尽管它不是一般人的解放的最后形式,但在迄今为止的世界制度内,它是人的解放的最后形式。”^⑦换言之,政治解放只是现有世界范围以内的最后解放形式,而不是人的彻底的、完全的解放。

第二,政治解放的悖论。

既然政治解放并非人的解放,相反,正是政治解放导致了人的异化以及市民社会和政治国家的分离,那么政治解放的结果和实质又是什么呢?这是马克思在《论犹太人问题》中所要解答的第二个问题。

鲍威尔在《犹太人问题》中将公民权利的获得作为犹太人或其他宗教徒获得解放的标志,从而将普遍人权理解为公民权(当然,鲍威尔以舍弃宗教为获得公民权利的前提)。马克思通过对法美共和革命的探讨,向鲍威尔和其他青年黑格尔派成员表明,政治解放的结果和实质到底是什么。法美的政治解放,亦即法国和美国革命,使法国人和美国人获得了公民权,那么它们是否获得了真正的解放,即人的解放(鲍威尔所言的“普遍人权”)呢?马克思通过分析北美诸州的宪法和法国的《人权和公民权宣言》来揭示“人权”的真实含义到底是什么:

①③④⑥⑦ 《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,2002年,第170页,第171—172页,第184页,第172—173页,第174页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷。按马克思此处所言的“自由国家(Freistaat)”,即“共和国”(参见同前页,注①)。

⑤ 马克思在下文明确提到“国家……宣告人民的每一成员都是人民主权的平等享有者”(见同上,第172页),表明了其共和主义的政治立场。

这种人权一部分是政治权利，只是与别人共同行使的权利。这种权利的内容就是参加共同体，确切地说，就是参加政治共同体，参加国家。这些权利属于政治自由的范畴，属于公民权利的范畴；而公民权利，如上所述，绝不以毫无异议地和实际地废除宗教为前提，因此也不以废除犹太教为前提。另一部分人权，即与 *droits du citoyen* [公民权] 不同的 *droits de l'homme* [人权]，有待研究。^①

这段话从实践的角度回应了鲍威尔对犹太人问题的解决。鲍威尔将人权理解为公民权，以废除宗教作为获得公民权利的前提，在马克思看来都是成问题的和不切实际的。实际的情况是，人权包含了公民权和人权 (*droits de l'homme*) 两个部分，前者是公民的政治权利，而后者就是市民社会成员的权利。

所谓的人权，不同于 *droits du citoyen* [公民权] 的 *droits de l'homme* [人权]，无非是市民社会的成员的权利，就是说，无非是利己的人的权利、同他人并同共同体分离开来的人的权利。^② 鲍威尔想要消灭宗教，也就是想要消灭所谓的人权 (*droits de l'homme*)，只要公民权利，实际上是行不通的。这一点从马克思对人权 (*droits de l'homme*) 的本质的揭示中即可看出来。

在作为政治解放之结果的法国《人权和公民权宣言》中，人权的基本内容主要包括平等、自由、安全和财产四项，对此马克思逐一进行分析。第一，自由。按照人权和公民权宣言，“自由是可以做和可以从事任何不损害他人的事情的权利”。法律规定了每个人自由活动的界限。马克思批判指出，“这里所说的是人作为孤立的、退居于自身的单子的自由”^③，也就是说，人是抽象的人，是从他人、共同体中抽离出来的人，而不是在“类”、“社会”中与他人、与社会实现了具体的、内在的统一的人，因此自由也就只能是抽象的个体的自由：

自由这一人权不是建立在人与人相结合的基础上，而是相反，建立在人与人相分隔的基础上。这一权利就是这种分隔的权利，是狭隘的、局限于自身的个人的权利。^④

第二，财产权。马克思指出，财产权是自由权的实际应用，其本质规定为个人“任意地、同他人

无关地、不受社会影响地享用和处理自己的财产的权利；这一权利是自私自利的权利。这种个人自由和对这种自由的应用构成了市民社会的基础”^⑤。马克思的论述言简意赅，但处处触及财产权的要害。说“财产权是自由权的实际应用”，一方面点明了财产权的本质，另一方面也说明了自由的根本正在于财产权；由于财产的本质来自自由权，因此财产权根本而言也就是一种抽象的权利，“自私自利的权利”。然而正是这种权利构成了与政治国家相对立的市民社会的基础，因而正是人的解放问题的核心。马克思最后指出，恰好是“这种自由使每个人不是把他人看作自己自由的实现，而是看作自己自由的限制”^⑥。因此，对马克思来说，根本问题就在于改变这种将私有财产权视为个人和社会之根本和基础的状况。第三，平等。在非政治的意义上，平等不过就是自由的平等，亦即每个人均为相同的独立自主的单子。第四，安全。马克思说“安全是市民社会的最高社会概念”，因为社会的存在就在于保证每个成员的人身、权利和财产的安全。安全的目的是为了维护每个个体的私人利益。

马克思的简明分析揭示了现代人权的真相和实质，即它不是为了维护国家或政治共同体本身的普遍利益，而是为了保护抽象的私人即市民社会成员的权利和利益：

任何一种所谓的人权都没有超出利己的人，没有超出作为市民社会成员的人，即没有超出作为退居于自身，退居于自己的私人利益和自己的私人任意，与共同体分割开来的个体的人。在这些权利中，人绝不是类存在物，相反，类生活本身，即社会，显现为诸个体的外部框架，显现为他们原有的独立性的限制。把他们连接起来的唯一纽带是自然的必然性，是需要和私人利益，是对他们的财产和他们的利己的人身的保护。^⑦

《人权和公民权宣言》真实地展示了政治解放的实质和悖论。和鲍威尔在《犹太人问题》中反对宗教对现实生活的主宰一样，马克思曾经在《批判》中竭力反对市民社会、私有财产对政治生活的主宰和侵蚀，试图通过政治解放来消除私

①②③④⑤⑥⑦ 《马克思恩格斯全集》第3卷，第181页，第182—183页，第183页，第183页，第184页，第184页，第184—185页。

利对公共生活的宰制。现在他发现,政治解放不惟不能消除这种宰制,反而巩固和强化之。他在国家即政治共同体中找不到他所想要的“类存在物”、“类生活”或“社会”。相反,类生活、国家成了市民社会实现自己目的的手段和工具。政治解放并未使国家超出市民社会之上,而是使之匍匐于市民社会之下,成为为之服务的奴仆。这就是政治解放呈现出来的根本悖论。

因此,马克思有理由相信,当他自己和鲍威尔诉诸共和政治以获得人的解放时,定然会落得和法美的政治解放完全相同的命运:

公民身份、政治共同体甚至都被那些谋求政治解放的人贬低为维护这些所谓人权的一种手段;因此 citoyen [公民] 被宣布为利己的 homme [人] 的奴仆,人作为社会存在物所处的领域被降到人作为单个存在物所处的领域之下;最后,不是身为 citoyen [公民] 的人,而是身为 bourgeois [市民社会的成员] 的人,被视为本来意义上的人,真正的人。^①

易言之,马克思在政治解放、公民权利中本来寻求的是人的异化的扬弃和类本质的实现,然而政治解放却恰恰完全相反,它所到达的只是处处分割开来的个体的私人利益,抽象个体的权利和利益构成了政治解放的最终结果和最高目的。马克思注意到,在实践中,有时个人权利和政治生活会陷入极大的矛盾之中^②,尽管如此,他深知,“实践只是例外,理论才是通则”,也就是说,政治为市民社会和私人利益服务,实为政治的通则。

第三,对政治解放的悖论的解释。

由此产生的第三个问题就是,产生政治解放的这种悖论的原因何在?为何政治解放会造成这种手段和目的的颠倒?为此,马克思对法国革命进行了分析。

马克思曾经在《批判》中论述过中世纪的社会和政治状况。

中世纪存在过农奴、封建庄园、手工业行会、学者协会等等;就是说,在中世纪,财产、商业、社会团体和人都是政治的;国家的物质内容是由国家的形式设定的。每个私人领域都具有政治性质,或者都是政治领域;换句话说,政治也就是私人领域的性质。在中世纪,政治制度是

私有财产的制度,但这只是因为私有财产的制度就是政治制度。^③

我们可以在此基础上理解马克思在《论犹太人问题》中对于法国革命的分析。

与《批判》不同,《论犹太人问题》完全从市民社会变化的角度出发分析政治革命的结果。以法国革命为代表的现代政治革命本质上是“旧社会的解体”和“市民社会的革命”。^④旧社会为封建主义,旧的市民社会直接具有政治性质,即个人通过隶属于一定的等级或者同业公会而进入其与“国家整体”的关系。然而在封建制下,不同的等级和同业公会自成一体,各自为政,因此财产和劳动没有上升为“社会要素”,也就是说,没有形成一个真正意义上的、具有普遍性的共同体,相反,它们彼此分离和对立,因而成为“社会中的特殊社会”^⑤。也就是说,个人所隶属于其下的等级和同业公会等等各自坚持自己的特殊权利,从而处于彼此分离和排斥的关系之中,国家徒有统一的外貌。这种统一体现于封建君主之中。

政治革命完全颠覆了旧社会的这种社会和政治架构。它推翻了君王的统治,“消灭了市民社会的政治性质”^⑥,并且建立起具有普遍意义的政治国家。换言之,政治革命摧毁了中世纪的市民社会——等级、同业公会等等,使之成为以个体为核心的现代市民社会:“它把市民社会分割为简单的组成部分:一方面是个体,另一方面是构成这些个体的生活内容和市民地位的物质要素和精神要素。”^⑦这句看似费解的话的意思其实就是指现代个体社会的形成,由此原来表现为等级的物质和精神内容,变成个人的物质要素和精神要素,前者指所有权方面,后者指宗教信仰方面。由此,革命使原来具有政治意义的利益等级和精神等级个体化、私人化了。简言之,革命使得公共领域和私人领域发生了分离,从而一方面形成了普遍事务的领域,即政治领域,另一方面

①③④⑤⑥⑦ 《马克思恩格斯全集》第3卷,第185页,第42—43页,第186页,第186页,第186页,第187页。

② “例如,一方面,安全被宣布为人权,一方面侵犯通信秘密已公然成为风气。一方面‘不受限制的新闻出版自由’作为人权的个人自由的结果而得到保证,一方面新闻自由又被完全取缔。”同上,第186页。

形成了私人领域，即市民社会领域。

马克思指出，在中世纪，市民社会自身即具有政治性，因而利己的个体是受到市民社会本身的约束的，现代的政治解放则将利己的个体从这种以前的束缚中解放出来，并在其上建立起政治国家，由此也就决定了政治解放的必然后果和实质就是利己的人（即市民）的形成，“这种人，市民社会的成员，是政治国家的基础、前提。他就是国家通过人权予以承认的人”^①。因此，现代国家和市民社会的形成是政治革命（其实质为“市民社会革命”）所产生的具有内在必然联系的两个后果，现代国家的建立同时也就是现代市民社会摆脱中世纪社会的束缚的过程：

国家的唯心主义的完成就是市民社会的唯物主义的完成。摆脱政治桎梏同时也就是摆脱束缚住市民社会利己精神的枷锁。政治解放同时也是市民社会从政治中得到解放，甚至是从一种普遍内容的假象中得到解放。^②

由此，从政治革命中，产生了现代政治国家与市民社会、从而产生公民与市民之间的必然分离。但由于政治革命的本质为市民社会的革命，因而它只是把市民社会简单接受下来，并将其作为自己的基础和前提。

政治革命把市民社会分解成几个组成部分，但没有变革这些组成部分本身，没有加以批判。它把市民社会，也就是把需要、劳动、私人利益和私人权利等领域看作自己持续存在的基础，看作无须进一步论证的前提，从而看作自己的自然基础。^③

由于政治革命以市民社会革命为本质，政治革命的结果为市民社会成员即利己的人的解放，因而也就产生了政治国家和市民社会、公民和市民之间关系的根本颠倒，“人”即利己的人成为目的，“公民”则成为实现这一目的的手段。马克思由此说明了为何政治解放会导致公民和市民之间的关系颠倒的根本原因，从而证明了共和政治为何不能实现人的解放。要真正实现人的解放，就必须将目光转向比政治本身更为根本的东西，即作为政治国家之基础和前提的市民社会。因此，对马克思来说，以废除私有财产为前提的社会主义，而非以政治参与为核心的共和主义，才是实现人的解放的根本途径。

结 语

综上所述，马克思的《论犹太人问题》实际上是对当时以鲍威尔为领袖的（包括1843年的马克思本人在内的）青年黑格尔派所持的共和主义政治观点的一个批判。他从人的解放的角度出发，通过对共和政治的深入考察，批判了鲍威尔（和他自己）将人的解放和共和主义的政治解放等同起来的错误见解，指出两者并非一回事，共和主义的政治解放的结果和本质是私人和市民社会的形成，因此，要实现人的真正解放，就必须将人从市民社会中解放出来。马克思由此批判了共和主义的不足，为转向社会主义提供了理论基础和前提。

表面看来，马克思在《论犹太人问题》中的观点与鲍威尔《犹太人问题》的观点非常相似：鲍威尔要通过扬弃宗教而实现人的解放，马克思则要通过废除私有财产达到这一目的，两者都是要扬弃特殊性，实现人的彻底解放。然而，如前述，尽管两人的目标一致，然而思路却是完全对立的：鲍威尔的目标是要让所有人获得公民权，因而根本而言，是要实现共和政治；而马克思则更加深刻地认识到，通过政治解放以实现人的解放，无异于缘木求鱼。

因此，前述莫格奇对鲍威尔的辩护和对马克思的批判实际上并不能成立。马克思并非不知道鲍威尔和他自己一样，想要实现人的彻底解放。两人争论的焦点在于，到底是通过共和主义还是通过社会主义来实现之。马克思比鲍威尔更加清楚地认识到共和主义的根本缺陷，因而在《论犹太人问题》中予以批判揭示。

（责任编辑 林 中）

①②③ 《马克思恩格斯全集》第3卷，第187—188页，第187页，第188页。

犹太人问题：从马克思到利奥塔^{*}

石德金^{**}

【摘要】马克思和利奥塔(Jean-Francois Lyotard)对待犹太人与宗教的态度是截然不同的。在马克思看来,不能像鲍威尔那样从宗教的视角来解答犹太人问题,而应该在世俗社会当中寻找犹太人和宗教的秘密;也就是说,宗教的灭亡有赖于宗教需要的消除,而犹太人的解放也只能通过人类解放的计划来实现。在利奥塔看来,犹太人无法消除它的宗教特性,它始终是宗教、伦理和他者的代表,而政治解放的内在逻辑又蕴含着消除伦理(他律)的渴望,于是就产生了政治解放与犹太人之间难以消除的张力,这构成了犹太人问题的核心。但是,利奥塔并不诉诸任何基于理性的政治计划,而只是试图通过唤醒人们心中的伦理(他律)观念来为他者(犹太人)留下足够的空间。

【关键词】犹太人问题;马克思;利奥塔;宗教;政治解放

中图分类号: B565.7 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2014)03-0014-06

如果说马克思开启了犹太人问题的现代性批判,那么利奥塔则开启了后现代批判。通过比较马克思与利奥塔关于犹太人问题的不同观点,或对我们今天回答“如何对待伦理和他者”的问题有所教益。

一、犹太人问题：马克思与鲍威尔

1843年,犹太人问题在很大程度上已转化为另一问题,即在保留犹太人身份的同时,犹太人是否能够以及如何能够从启蒙后的欧洲中解放出来,并获得政治和宗教的自由。这或许就是犹太人历史命运特殊性与普遍性这一典型矛盾在那个历史时期的具体呈现。具体来说,鲍威尔和青年马克思所面对的是后拿破仑时代的德国,在那里,资产阶级通过对统一国家和文化的追求来加速巩固其统治地位。在这一进程中,犹太人被夹在中间,要么被资产阶级利用为替罪羊,要么在资产阶级的现代化进程中不断被清扫掉。在这种背景下,昔日的师友鲍威尔和马克思围绕何为犹太人问题以及如何解决犹太人问题这一论题展开了激烈的争论。在《犹太人问题》这本具有明显反犹主义倾向的小册中,鲍威尔试图通过宗教批

判来解决解放问题。在他看来,犹太人的历史已然证明,犹太人是一群不配获得自由的人,除非他们宣布放弃他们的宗教身份取得人性。尽管这种指责既适用于基督徒又适用于犹太人,但是既然鲍威尔紧随费尔巴哈确信基督教是比犹太教更发达的宗教,那么他也就认为自由的目标离基督徒更近些。因此,所有批判就指向了“愚昧无知”的犹太人。^①

马克思要超越这位青年黑格尔学派的智识代表。首先,马克思批判了鲍威尔对犹太人问题的认识。鲍威尔认为,正是犹太宗教封闭、落后的特性,使得犹太人无法获得作为一般人的自由,无法寻求公民权利和政治解放。马克思批评鲍威尔只是在观察“安息日的犹太人”,而不是观察“日常的犹太人”,是站在宗教的视角批判犹太人的宗教特征,根本不顾及犹太人的现实生活世界。因此,马克思“不是到犹太人的宗教里去寻找犹太人的秘密,而是到现实的犹太人里去寻找他的宗教的秘密”^②。在马克思看来,现实犹太人的本质是利己主义、金钱至上,而不是自由自觉的存在,所以犹太人根本没有认识到劳动是人的现实本性。犹太人自身的本质异化,使劳动对象成为制约和统治人自身的目的,“使人和人之

* 本文系中山大学青年教师培育项目“现代性与犹太人问题”(14WKPY18)、国家社科基金重大项目“社会转型中的公民道德建设工程——以改革开放前沿广东的实践为切入点”(12&ZD007)的阶段性成果。

** 作者简介:石德金,(广州510275)中山大学社会科学教育学院讲师。

① Joel Kovel, “Marx on the Jewish Question”, *Dialectical Anthropology*, Vol. 8, No. 1/2, The Jewish Question (October 1983), pp. 31-32.

② 《马克思恩格斯全集》(第二版)第3卷,北京:人民出版社,1995年,第191页。

间除了赤裸裸的利害关系，除了冷酷无情的‘现金交易’，就再也没有任何别的联系了”^①。因此，与鲍威尔把犹太人问题归结为一种宗教问题不同，马克思把犹太人问题归结为世俗问题。其次，马克思攻击了鲍威尔关于宗教的批判。鲍威尔把消除宗教看作是人类解放的前提，而马克思认为关键是通过社会革命来消除宗教的需要。一旦人类解放得以实现，“无情世界的感情”的宗教将不再需要去抚慰忍受非人生活的人类。在马克思看来，宗教只不过是世俗世界的一种反映，是被压迫头脑的幻象，甚或是对社会控制的一种机制，而所谓的上帝也不过是人类在其史前史创造出来的毫无价值的东西。

总之，通过对鲍威尔的批判，马克思将犹太人问题转化为现实市民社会的问题，将犹太人的解放问题置于人类解放的整体关切之中。在马克思看来，唯利是图、自私自利的“犹太精神”，“不是违反历史，而是通过历史保持下来的”，“犹太人已经用犹太人的方式解放了自己”。^②当犹太人精神，也就是金钱原则，日益成为世界精神的时候，作为政治性质的宗教也将被市民社会的精神所消除。但是，犹太人和宗教的政治解放并非事情的全部。因为，“政治解放并没有消除人的实际的宗教笃诚”^③，相反它将完整的人分裂为具体的市民和抽象的公民。真正的问题是“人类从犹太精神中得到解放”^④。所以，只有消灭了宗教得以产生的世俗基础，宗教才会真正自行消失，只有消除了“异己”的世俗基础，犹太人乃至全人类才能真正得到解放。

然而，马克思关于犹太人问题的解放方案却遭到后现代主义者利奥塔的强烈拒斥。在利奥塔看来，马克思的方案本质上是通过世俗社会的构建最终同化犹太人的方案，与其它的同化方案（包括马克思批判的鲍威尔方案）一样，其根本的问题在于没有为宗教、伦理和他者留下足够的空间。因此，通过对现代解放逻辑和犹太宗教特性的分析，利奥塔试图为伦理和他者争取一席之地。

二、解放的逻辑：自治与他律

在马克思看来，政治解放只是划定了政治与宗教的界限，宗教被驱逐出公共政治领域，成为

纯属个人信仰的私人领域。因此，宗教的存在和现代政治国家并不矛盾，政治解放的问题不在于它对宗教的驱逐，而在于它没有真正消除宗教存在的世俗基础，所以政治解放是一种不彻底的解放。与马克思的批判逻辑不同，利奥塔认为，“解放的政治目标总是包含着自治的尝试，即尝试摆脱对他者的依赖，以及摆脱伦理的束缚”^⑤。

在利奥塔看来，现代解放的目标就是追求自由和自治。他说，统治十九、二十世纪思想和行动的观念是解放观念，它以不同的叙述方式展现出来：基督教徒的叙述是，亚当的罪恶通过爱来救赎；启蒙者的叙述是，通过知识和平等主义从无知和奴役的状态中解放出来；思辨者的叙述是，通过具体的辩证法实现普遍的观念；马克思主义者的叙述是，通过劳动力的社会化使之从剥削和异化当中解放出来；资本主义者的叙述是，通过技术和工业发展使人类从贫穷状态中解放出来。尽管这些不同的叙述为争论和分歧提供了基础，“但是它们都将诸种事件提供的材料置于一种”追求自治的历史方针当中^⑥。然而，在利奥塔独特的语言学视野中，这种自治诉求必将导致他律和伦理的缺失，并最终将主体置于无根的状态当中。

首先，自治话语本身就蕴含了对他律关系的排斥。他律（伦理）的关系是这样一种话语，它“将它的受众置于承担义务的位置”^⑦，而自治的关系则模糊了发言者和受众的界限，因为这两者都只遵循我们颁布的法律，也就是我们的自由意志。^⑧现代寻求解放的运动就是遵循这一自治原

① 《马克思恩格斯选集》（第二版）第1卷，北京：人民出版社，1995年，第274页。

②③④ 《马克思恩格斯全集》（第二版）第3卷，第192—194页，第175页，第192页。

⑤ David Seymour, “Lyotard: Emancipation, Anti-Semitism and ‘the Jews’”, in Robert Fine and Charles Turner (ed.), *Social Theory after the Holocaust*, Liverpool: Liverpool University Press 2000, p. 130.

⑥ Jean-Francois Lyotard, “Universal History and Cultural Differences”, in Andrew Benjamin ed., *Lyotard Reader*, Oxford: Basil Blackwell Ltd, 1989, p. 315.

⑦ James Williams, *Lyotard: Towards a Postmodern Philosophy*, Cambridge: Polity 1998, p. 123.

⑧ Jean-Francois Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988, p. 98.

则展开的，因为在这一过程当中，那些起初外在于解放先锋派的第三方，最终变成现实（第一人称）或可能言说者（第二人称）共同体的一部分，也就是最终只有一个由你和我构成的我们。对其后果，利奥塔这样描述道：

在这种传统当中，第一人称的地位事实上标志着话语和意义的统治者；让人民拥有一种政治声音，工人拥有一种社会声音，穷人拥有一种经济声音，让特殊性抓住普遍性，让后者成为前者！^①

也就是说，在紧随而来的一致性情景中，作为他律关系的第三方被彻底消除。

其次，追求一致性的自治逻辑必然导致人性的矛盾。在利奥塔看来，“由于我们的解放使命”，人性必然陷入矛盾的困境当中：一方面，在现实的呈现中，人性总是表现出“奇异性、偶然性和不透明性”的特征；另一方面，就自治原则的承诺而言，最终要形成具有“普遍性、自决性和透明性”的人性。面对这样一种矛盾，就会产生这样的疑问：“我们是否应该继续基于一种人性历史的观念来思考和行为？”面对这样的问题，我们实质上无可避免地陷入了两难困境：如果做出肯定回答，我们就成为了无视人性现实性的我们；如果做出否定回答，则会对建立在自治原则基础上的我们的身份提出质疑。于是，

它必然要么哀悼一致性并寻求另一种思维或行为的模式，要么失去一种“客体”（或者一种主体的不可能性）：自由人性，从而陷入无法治愈的忧郁症。在任何一种事件中，我们都感受到一种悲痛。^②

最后，他律的缺失至少会从两个层面触动主体的地位。一方面，对确定主体的追求是永远不会终结的，因为他者总是会出来干扰这种确定性。利奥塔用比喻的方法加以解释：“眼睛确实总是在寻求着确认”，但是“呈现的视域每次都是绝对独特的”，并且在物体被确认后，“总是还有更多可看见的”。^③ 因此，越是想消除他者和他律，主体就越是陷入一种模糊不清、不确定性的状态之中。另一方面，排斥他者后，主体难免会陷入一种秩序的幻象当中。诚如利奥塔所警告的那样：

你们这些不信神的人，你们确实不信神。你

们太相信那微笑，太相信事物和思想的共谋关系，太相信所有事物的目的性！和所有人一样，你们最终将在那个偏远角落里成为稳定的秩序关系的牺牲品。你们将会被你们所谓的自然，被思想和事物之间的和谐诱惑和欺骗。^④

所以，伦理（他律）的缺失所带来的只是“对目的的不确定之感——对我们的身份的不确定感”^⑤，解放的主体失去了其赖以存在的伦理之根。

总之，在现代解放的话语当中，“我们”颁布的法律并不是对你，也不是对你的伙伴公民或你的主体而言的，而是对他们而言的，是对第三方，对那些外在的东西而言的。也就是说，解放话语合法性的基础是我们，而不是他们。这就是对他者的暴力！或许，“纳粹主义就是这样一种哀悼和实践解放的方式”^⑥。

三、犹太人的秘密：宗教与伦理

在马克思看来，宗教是人民的鸦片，宗教的秘密在于世俗世界的苦难；犹太人的秘密不在于它的宗教特性，而在于它独特的商人身份；因此，只要消除宗教赖以存在的世俗基础，实现人类解放，宗教问题和犹太人问题就会彻底解决。与马克思的回答不同，利奥塔认为，犹太人所具有的犹太宗教信仰是其无法摆脱的特征，犹太人问题深深根植于这种宗教特征所蕴含的伦理意义当中，根植于伦理（他律）与政治解放逻辑的矛盾当中。对此，利奥塔至少从三个层面揭示了犹太人的秘密。

首先，与鲍威尔一样，利奥塔更倾向于从宗教的视角来解读犹太人。在利奥塔看来，“犹太人并非家庭的一部分，尽管正如他们所说的他们被‘安置’在卡彭特拉斯已有一千多年，在布拉

①②⑥ Jean-Francois Lyotard, “Universal History and Cultural Differences”, in Andrew Benjamin ed., *Lyotard Reader*, pp. 315 - 316, p. 316, p. 317.

③④⑤ 包亚明主编：《后现代性与公正游戏——利奥塔访谈、书信录》，谈瀛洲译，上海：上海人民出版社，1997年，第226页，第219页，第180页。

格、布达佩斯、莱茵已有几百年”^①。他们并非一个中世纪意义上的“民族”，也不是现代意义上的人民群众。他们“不是与一片土地和一段历史的联系，而是与一本书中字母的联系，与一种矛盾瞬间的联系”，因此，他们被镶嵌在“他们与立约事件和应许的关系”当中。^②可见，犹太人并不像其他欧洲民族那样扎根于一种秉性，而是扎根于犹太教的《旧约》之中。没有从世俗的层面来理解犹太人，与利奥塔对历史文化传统的独特理解有关。在他看来，不管是伊斯兰教传统，还是犹太教传统，“只有通过阅读由最早的见证人在‘圣书’（le Livre）中记录下来并世代相传的书信，我们才能理解这种超验的、深不可测的戒律”^③。正是圣书中所蕴含的道德内涵影响着这些信徒的世俗生活。

其次，利奥塔从宗教的视角出发旨在阐明犹太人作为伦理载体这一论题。在他看来，《旧约》所蕴含的是犹太人与上帝之间订立的一种契约关系。因此，对犹太人而言，《旧约》不是让他们去认识和代表他者（上帝），进而消除他们对他者（上帝）的债，而是持续地、永恒地提醒着他们不要忘记这种债：

像所有人一样，他们容易遗忘，但对他们来说这种被遗忘的东西总是不停地回来提醒他们。这种被遗忘的东西不应作为它过去是如何与现在是如何，不应作为某种不断被遗忘的东西来被记住。这某种东西不是一个概念或象征，而是一种“事实”（fact），一桩行为（factum），也就是说，人对法律负有义务，负有债务。^④

可见，犹太人无法克服他们起源的创伤，因为他们被禁止代表创造他们的他者（上帝）。结果是，犹太人不能将他们自身从他们对上帝的义务中摆脱出来，进而着手从事解放和自由的事业计划。因此，“他们是伦理的人格化，也因此是现代政治实践的他者”^⑤。

那么，怎么理解这种伦理关系呢？利奥塔借用弗洛伊德心理学的概念分别解读了上帝之于犹太人、犹太人之于欧洲人的伦理关系。

对犹太人来说，上帝意味着什么？利奥塔说，上帝“没有告诉他们任何东西”，关于上帝的“任何陈述和称谓都是禁止的”，犹太人“只需听从这种声音的调子，要服从一种音色”。^⑥因

此，上帝不可能被认识、知道或称呼，它超越所有的知识和语言。就像弗洛伊德所谓的无意识的灵魂系统一样，被长期压抑着，不必被遗忘，也不必被宣泄。但是，它始终作为“无意识的自觉感情”或者“屏蔽的记忆”而存在着，并永恒地困扰着犹太人：一方面，因为契约是“（不可称呼的）上帝”强加在犹太人身上的，所以他们“并不甘心屈服于它和尊敬它”；另一方面，他们却始终等待着弥赛亚的到来，因此“先知们再次激烈地把上帝的约定和承诺唤回了记忆之中”。^⑦利奥塔似乎是要表明，正是这种欲罢不能的、矛盾的感觉承载着犹太人对上帝永恒的债。作为他者的上帝，已经内化为犹太人内心不可或缺的部分。

那么，对欧洲人来说，犹太人意味着什么？利奥塔用同样的逻辑加以解释。一方面，犹太人因其“上帝选民”的伦理意味而成为了伦理呈现的一种永恒符号，也因此成为了异质于解放和自治逻辑的现代政治实践的他者。另一方面，作为政治他者的犹太人本应脱离于政治，但它又总是呈现在欧洲人当中，成为他们解放事业的一种挑战，因此，欧洲人总是想排斥它。然而，“他们是在希腊化时代的希腊和基督教时期的罗马之后就不断重复的控制妄想、控制领土的冲动和帝国热情中都不能被驯化的一群人”^⑧，它总是以一种“不在场”的方式“在场”。也就是说，这种不合时宜的、欧洲人极力摆脱的他者已然内化为欧洲精神的一部分：它内在于欧洲精神，却又抗

① Jean-Francois Lyotard, “Europe, the Jews, and the Book”, in Jean-Francois Lyotard, *Political Writings*, trans. Bill Readings and Kevin Paul Geiman, University College London press, 1993, p. 159.

②⑦ Jean-Francois Lyotard, “Heidegger and ‘the jews’”: A Conference in Vienna and Freiburg”, in Jean-Francois Lyotard, *Political Writings*, trans. Bill Readings and Kevin Paul Geiman, University College London press, 1993, p. 143, p. 143.

③ [法] 让-弗朗索瓦·利奥塔：《后现代道德》，莫伟民等译，上海：学林出版社，2000年，第52页。

④⑥ Jean-Francois Lyotard, *Heidegger and “the jews”*, trans. Andreas Michel and Mark Roberts, Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 3, p. 21.

⑤ David Seymour, “Lyotard: Emancipation, Anti-Semitism and ‘the Jews’”, in Robert Fine and Charles Turner (ed.), *Social Theory after the Holocaust*, p. 133.

⑧ Jean-Francois Lyotard, *Heidegger and “the jews”*, trans. Andreas Michel and Mark Roberts, p. 22.

拒这种精神；它存在于欧洲人的意志当中，却又妨碍这种意志；它贯穿于欧洲的成就和进步的进程，却又一直在揭示着这一进程的创伤。欧洲精神就是这样一种矛盾的综合体。这似乎暗示道，作为外在的（有意识层面的）他者，犹太人似乎是可以排斥的，但实质上它深嵌于欧洲人的无意识当中，成为欧洲人无法摆脱的内在的他者。

概言之，在利奥塔看来，犹太人的秘密根植于它的宗教信仰当中。犹太人无法摆脱它对于上帝的债，因此是永恒的伦理化身。这种伦理（他律）的逻辑与政治解放排斥伦理（他律）的逻辑之间的矛盾，构成了欧洲人与犹太人冲突的根源。然而，作为他者的无意识，有意识无法排除，作为他者的伦理，政治也无法排除，相反，他者已内化为自我和政治的不可或缺的组成部分。或许，这就是宗教的秘密所在，也是犹太人作为伦理载体的隐喻所在。

四、解放的哀悼与他者的拯救

马克思试图构建一种现代政治计划来实现人类解放，进而彻底解决犹太人问题。但是，利奥塔却表达了对任何现代政治解放计划的失望，只是试图通过伦理式的写作来唤醒人们关于伦理（他律）的记忆，吁求为他者（包括犹太人）留下一席之地。

就现实而言，相关的历史事实和历史符号已经证明现代政治解放计划的失败。对此，利奥塔通过举例逐一批判了各种解放的宏大叙事的教条：“所有现实的是合理的，所有合理的是现实的”这一思辨教条被“奥斯维辛”事件所拒绝，因为这一事件是现实的，但不是合理的；“所有的无产阶级是共产主义者，所有的共产主义者是无产阶级”这一历史唯物主义教条被1968年的布拉格之春等事件所否定，因为在这些事件中工人们起来反对当时由苏联扶持的、不代表民意的共产党；“所有民主都是依靠人民并且为了人民的，反之亦然”这一议会自由主义教条被“1968年五月风暴”所拒绝；“只要不加干涉，供求的规律会带来普遍的繁荣，反之亦然”这一经济自由主义教条被“1911和1929年的危机”所拒绝；而后凯恩斯主义教条也被1974—1979年的

危机所否定。^① 这些不同的叙事尽管可能产生相互的争论，但它们用来构建事实的认知程序和用来确证符号的思辨程序具有一致性，即都受到现代解放逻辑的制约。也就是说，这种认知和思辨程序的无效宣告了任何现代政治解放计划的无效。

就理论逻辑而言，尽管现实展了解放宏大叙事衰退的情况，但若能给予它足够的可信性，那么它仍然是令人向往的。但问题是，继续保持现代计划是否在我们的力量或能力的范围之内？利奥塔的回答是相当悲观的。在他看来，对解放宏大叙事的追随就像是对影子的追随一样是徒劳的，因为“衰落的宏大叙事蕴藏在西方思想的初始阶段，隐藏在赫西奥德和柏拉图的思想当中”。^② 要维持现代计划，就需要更大的力量和能力去修复“理性的、祛除宗教神秘性的和实证主义思想”给主体所造成的创伤。问题是，在现代权利的话语中，权利问题往往转化为义务问题，所以“我们是否能够保存宏大叙事”的问题也就转化为“我们务必做这样的事还是那样的事”的问题。这样一来，关键不再是我们要不要做出回答，而是面对现代性失败后诸多选择的时候，我们该如何选择。糟糕的是，我们连描述这种失败情况或者回答这一问题的开端都无法给予。这也是“后现代主义”这一词语可以同时涉及诸多相互分离情景的原因。^③

那么，面对现代计划的失败我们还能做些什么呢？利奥塔认为唯一能做的就是哀悼的工作。用弗洛伊德的话来说，所谓哀悼就是从失去爱的客体当中恢复过来，从失去的客体中提取力比多来修复主体，从他者那里提取力量来修复我们。在诸多的方法当中，利奥塔反对继发型自恋（secondary narcissism）^④ 这种目前处于支配地位的哀悼方法，因为这只是对早期哀悼冲动（通过哀悼上帝产生了现代征服计划）的盲目重复，而征服计划的重复难免会产生恐怖和暴力（如奥斯维辛）。利奥塔试图“既避免无思考地拒绝现代

①②③ Jean-Francois Lyotard, “Universal History and Cultural Differences”, in Andrew Benjamin ed., *Lyotard Reader*, p. 318, p. 318, p. 319.

④ Jean-Francois Lyotard, “Universal History and Cultural Differences”, in Andrew Benjamin ed., *Lyotard Reader*, p. 316.

主体，又避免拙劣模仿或愤世嫉俗的重复暴虐”，因此更推崇修通（work through）这种方法。通过修通来拒斥现代性的语言交往结构，重置我、你、他、她之间的地位与限度。^①

据此，利奥塔试图拯救他者（如犹太人）。诚然，利奥塔并不像列维纳斯（Lévinas）那样确立他者的绝对他性，但仍赞同列维纳斯赋予伦理义务对于认识的优先性。“他者是降临到自我上的”^②，并不是源于自我。“他者一贫如洗地出现在我的感觉领域”，“没有属性”，“没有场所，没有时间，没有本质”，“他者只是他的要求和我的义务”。^③所以，他者的涌现并不是认识事件，而是情感事件。也就是说，我承担对他者的义务，并非出于理解和认识，而是出于情感和感觉。因此，利奥塔并不诉诸基于理性的宏大计划来解放他者，而只是试图通过他的写作来唤醒（修通）被我们所遗忘的、但仍深深烙在我们无意识当中的东西——他者。

写作绝非强制性的计划，而只是“倾听自己的心声”，“倾听杂乱无章的词句发出的吵嚷声”。^④写作的主体，与其叫做作者，不如叫做“签名人”，因为“签名也是一种记载”，它警告人不要忘记那种似乎“注定要被遗忘的存在”。^⑤也许“无概念交流”^⑥才是最崇高的艺术，但是，为了唤醒他者，针对他者投射到主体的感觉，“利奥塔写就了这些证词”^⑦。比如，亚历山大城博物馆就是“可能之纪念碑”，它永恒地发出远古“沉默的声音”，因为它是“另一个时代”、“另一种文化”的见证，是现代共和制的他者。^⑧就犹太人问题而言，利奥塔写作旨在凸显大屠杀额外的伦理意义，即永恒地提醒人们不要忘记对于他者的义务。诚然，大屠杀自身就是摒弃伦理的一种更深远的尝试，因为它似乎“在处理某些例外的东西”，“在处理他者”。^⑨在这里，与犹太人最初立约事件相似，大屠杀和犹太人都成了欧洲人有意遗忘的他者。尽管大屠杀超出欧洲政治或外在于欧洲人的理解，因为欧洲人压根不了解大屠杀，他们可以很快、很容易地将它忘记。但是，奥斯维辛始终藏匿于无意识的领域当中，并通过一种奇妙的感觉到达我们。它始终是一种巨大的提醒，提醒我们总是见证某些欧洲人不想知道而极力忘却的东西。这也许就是奥

斯维辛的伦理意义。也正是通过强调一系列他者的伦理意义，利奥塔试图为他者留下一席之地，不管是外在世界，还是内在世界。

综上所述，马克思和利奥塔分别从现代性和后现代性的视角对犹太人问题展开了批判性研究。面对普遍性与特殊性、同一性与差异性、我与他者之间的这种现代性典型矛盾，马克思为我们提供了一种基于理性计划的、更强调外在路径的同化方案，而利奥塔则表达了一种基于无意识的、感觉的、更强调内在省思的后现代态度。诚然，马克思基于历史唯物主义的分析具有着实的科学性，但是，利奥塔无疑开启了一条审视西方精神传统的新路径，为我们重新思考现代性危机提供了一种有益的理论视角。更重要的是，利奥塔对犹太人问题的深入反思，特别是对伦理（他律）和他者的强调，对我们在全球化和现代化背景下回答“如何对待伦理与他者”这一突出问题具有重要的借鉴意义，这恐怕也是我们深入研究利奥塔和犹太人问题的原因所在。

（责任编辑 林 中）

① Jean-Francois Lyotard, “Universal History and Cultural Differences”, in Andrew Benjamin ed., *Lyotard Reader*, p317.

②③ Jean-Francois Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute*, p. 110, p. 111.

④⑤⑧ [法] 让-弗朗索瓦·利奥塔：《后现代道德》，第105页，第110-111页，第107-106页。

⑥ [法] 让-弗朗索瓦·利奥塔：《非人——时间漫谈》，罗国祥译，北京：商务印书馆，2001年，第121页。

⑦ David Seymour, “Lyotard: Emancipation, Anti-Semitism and ‘the Jews’”, in Robert Fine and Charles Turner (ed.), *Social Theory after the Holocaust*, p. 136.

⑨ Jean-Francois Lyotard, *Heidegger and “the Jews”*, trans. Andreas Michel and Mark Roberts, 1990, p. 25.

马克思与玻利瓦尔*

叶健辉**

【摘要】1857 年，马克思应邀为《美国新百科全书》撰写关于玻利瓦尔的词条。在该词条中，马克思基本否定了玻利瓦尔所领导的拉丁美洲独立战争的意义。本文的主要目的就在于讨论为什么马克思会如此贬低拉丁美洲。通常的解释是：在马克思写作的时候，关于拉丁美洲独立战争的资料还有很大的局限性，由于接触到的都是贬低拉丁美洲的资料，马克思不自觉地接受了对拉丁美洲的偏见。但这个解释具有很大的缺陷，不符合以批判表象为基本职责的马克思的思想。其原因可能在于，在马克思那里还残留着来自黑格尔的欧洲中心主义立场。另外一个可能的原因在于，马克思认为拉丁美洲独立进程没有发挥释放革命潜能、推动历史前进的职能。

【关键词】马克思；玻利瓦尔；拉丁美洲

中图分类号：B17 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2014）03-0020-05

1857 年，正在其惊人的手稿中建立剩余价值理论的马克思应《纽约每日论坛报》总编辑查尔斯·达纳邀约，为《美国新百科全书》撰写有关拉丁美洲独立战争的词条，马克思撰写的关于拉丁美洲“解放者”的词条叫做《玻利瓦尔-伊-庞特》^①，由此而发生了两个致力于“解放”的巨人之间的相遇。

一、马克思眼中的玻利瓦尔和拉丁美洲独立战争

从马克思的文字中我们得知，1783 年出生的玻利瓦尔身世显赫，是委内瑞拉一个克里奥洛（criollo，现译克里奥尔）贵族之后，在 14 岁时即被送往欧洲接受教育。马克思特别指出，玻利瓦尔于 1804 年参加了拿破仑加冕为意大利王国国王的典礼。1810 年 4 月，玻利瓦尔的亲戚霍塞·费里克斯·里巴斯（José Felix Ribas，1775-1815，今译何塞·费里克斯·里瓦斯）策动玻利瓦尔参加独立运动，遭到玻利瓦尔的拒绝。1811 年 9 月，由于米兰达（Francisco de Miranda，1750-1816）将军的劝说，玻利瓦尔接受了卡柏略港（Puerto Cabello，现译卡贝约港）要塞司令的职务。但当手无寸铁的西班牙战俘袭击要塞时，拥有精良装备的玻利瓦尔却临阵脱逃。这迫使米兰达低下头于 1812 年 7 月跟西班牙人谈判。此后，玻利瓦尔等人却以投敌叛国为由扣押

了米兰达，并将这个一心一意谋求拉美独立的领袖交给了西班牙人。由于这一行为，玻利瓦尔一行得以获准离开重回西班牙统治的委内瑞拉。此后，玻利瓦尔在里巴斯的帮助下组建远征军。

由于西班牙人残暴的破坏行为起到了为独立招募新兵的作用，远征军没有遇到像样的抵抗就逼近了加拉加斯。玻利瓦尔没有经过什么战斗就成就了拿破仑式的业绩。公众为玻利瓦尔举行了盛大的凯旋式。玻利瓦尔宣布自己是“委内瑞拉西部各省的执政者和解放者”，制定了“解放者勋章”，过着国王般的奢华生活。1813 年年底，西班牙军队重新集结，再次威胁加拉加斯。1814 年 1 月，玻利瓦尔宣称自己不愿再担负执政者的重负。但配合玻利瓦尔唱双簧的一个部下强烈要求玻利瓦尔执掌最高权力，于是，玻利瓦尔的独裁成为“合法”的独裁。当我们期待大权在握的“解放者”力挽狂澜的时候，我们再次失望。1814 年 6 月，“御驾亲征”的玻利瓦尔在西班牙军队的进攻面前，略作抵抗之后就逃回了加拉加斯，之后继续退却，于 1815 年辗转来到牙买加。留在委内瑞拉的将领们浴血奋战，提携了玻利瓦尔的里瓦斯被西班牙人枪决，但玻利瓦尔运气很好，接替里瓦斯的路易·布里昂（Luis Brión，1782-1821）同样大力支持玻利瓦尔，新的远征军得以建立。

1816 年 4 月，玻利瓦尔率军再次启程。但在与西班牙军队的再次遭遇中，当先头部队被西班牙人

* 本文受教育部人文社会科学研究基金项目（13YJC710059）的资助。
** 作者简介：叶健辉，浙江台州人（杭州 310012）浙江外国语学院社科部讲师。
① 《马克思恩格斯全集》第 14 卷，北京：人民出版社，1964 年，第 225—241 页。

驱散时，玻利瓦尔二话不说，迅速掉头逃跑。到1818年5月底以前，玻利瓦尔这个“退却的拿破仑”打了约12次败仗。眼看就要山穷水尽，玻利瓦尔却时来运转，得到了新格拉纳达起义者的支持和来自英国、法国等国家的援助。1820年1月，在战争由于玻利瓦尔撤走外籍军队而再度陷入胶着之际，西班牙本土爆发的革命再次帮了玻利瓦尔一把。1823年，玻利瓦尔既是哥伦比亚的总统和解放者，也是秘鲁的保护人和执政者，同时还是玻利维亚的教父，达到了声望的巅峰。玻利瓦尔还以《拿破仑法典》为模板为玻利维亚制定了“玻利维亚法典”。1826年，玻利瓦尔召开巴拿马会议，企图将整个南美洲变成一个联邦共和国，使半个地球同玻利瓦尔这个名字连在一起。但玻利瓦尔就像拿破仑一样失败了。1830年，玻利瓦尔在试图挽回自己权力的政治计谋中突然死去。大体上，这就是致力于人类解放的马克思为致力于拉丁美洲解放的玻利瓦尔立的传。

总的来说，马克思笔下的玻利瓦尔是拿破仑的拙劣模仿者。在马克思的文字中，我们看不到玻利瓦尔在军事上有任何才能，相反，我们经常看到的是一个一碰到较劲的敌人就放弃战斗的临阵脱逃者。玻利瓦尔的胜利完全不是由于玻利瓦尔自己的功劳，而是由于别人的帮助。玻利瓦尔干的主要事情似乎就是参加各种凯旋式、发表各种宣言以及参加各种宴会，玻利瓦尔唯一的长处似乎就是其贵族出身所带有的号召力。玻利瓦尔还心胸狭隘，容不得任何人挑战其最高权威的地位，时不时地干一些排除异己的勾当。尽管没有拿破仑式的天才，玻利瓦尔却渴望拿破仑式的独裁。玻利瓦尔还讲究排场和气派，似乎没有这些就不足以确认其存在的价值。

二、马克思为什么会错过拉丁美洲

为什么会这样？为什么以谋求解放为宗旨的马克思会对拉丁美洲解放事业的主要领导者如此不屑？更一般地说，马克思为什么会错过拉丁美洲？一般的解释是：在马克思写作此文的时期（1857年），对拉丁美洲独立战争还缺乏全面深入的研究，马克思所征引的资料包含了对玻利瓦尔的偏见，而除了这些资料之外，马克思又没有别的资料可以使用，结论是，马克思在使用这些资料的过程中不自觉地继承了当时流行的关于玻利瓦尔的偏见^①。这个解释有点让人难以信服。一个很大的疑点是：马克思在写作关于玻利瓦尔的文章时已经40岁——古人所说

的不惑之年——其思想已经完全成熟。马克思当时的主要研究工作是写作《1857—1858年经济学手稿》这个《资本论》的第一个稿本，这部手稿的基本精神是穿过资产阶级市场所呈现的“自由、平等”的“人权伊甸园”的表象，进入资产阶级工厂这个“人剥削人”的本质世界，揭示资产阶级社会运作的秘密。这样一个对欧洲社会的内里洞若观火的辩证法大师会被关于拉丁美洲的表象所迷惑吗？这种可能性微乎其微。

拉丁美洲学者何塞·阿里科（José Aricó）认为，马克思的观点实际上不是随波逐流，而是逆流而行。在马克思写作的时候，已经有很多声望卓著的欧洲人开始正面评价玻利瓦尔^②。也就是说，在当时的欧洲，马克思关于玻利瓦尔的看法不是在顺应潮流，而是在反潮流。马克思不是“不自觉地”接受了来自其所征引的文献中所包含的偏见，而是“自觉地”将那些正面评价玻利瓦尔的文献撇在了一边。这样一来，真正需要解释的问题是：马克思为什么要这么做？或者说，马克思为什么要“故意”错过拉丁美洲？

一个可能的解释是：马克思是一个欧洲中心主义者，认为在欧洲之外的世界所发生的事情没什么历史意义，因而理所当然地不承认玻利瓦尔的解放斗争的价值。按照这个解释，在马克思的思想中原封不动地保留着来自黑格尔的基本区分：“历史的人民”与“没有历史的人民”。欧洲人是历史的，其他人是非历史的。只有欧洲人是理性的民族，其他人都是非理性的民族。理性的欧洲人占据着世界历史的中心位置，欧洲人是“主人民族”，具有绝对的价值，所有其他围绕着欧洲这个中心旋转的人都是只有相对价值的“奴隶民族”。只有欧洲才能创造历史，欧洲之外的世界只能跟着欧洲走，无力成为自己命运的主人。关于欧洲南边的非洲，黑格尔认为，由于根本就没有意识到“精神”的存在，“黑人对于人类总是怀着十足的轻蔑”，只有“肉体的狂热”而没有“精神的狂热”^③。也就是说，非洲人连被称为真正的人的资格都没有，历史在这里无从开始。关于欧洲东边的亚洲人，黑格尔说：“受制于欧洲人，

① 《马克思恩格斯全集》第14卷，第825—826页，注释230。

② José Aricó, *Marx y América Latina*, México: Alianza Editorial Mexicana, 1982, p. 121.

③ [德]黑格尔：《历史哲学》，王造时译，上海：上海书店出版社，2001，第97—100页。

乃是亚细亚各帝国必然的命运；不久以后，中国也必然会屈服于这种命运。”^①也就是说，亚洲曾经占据的位置已经为欧洲完全取代，亚洲只是一具昨日的躯壳，只有服从于今日欧洲的“精神”，才能重获生命。关于欧洲西边的美洲，黑格尔则断言：“亚美利加洲乃是明日的国土。”^②言下之意，今日的美洲还缺乏“理性”，只有接受欧洲的“启蒙”之后，只有到“明日”，才能进入世界历史。只有欧洲“基督教世界乃是完成的世界；原则已经实现，所以日子的结束已经变得圆满了……基督教世界在它自身范围以外，没有任何绝对的生存，只有一个相对的生存，这是已经给它在本身克服了，它唯一关心的地方是要明白表现，这种克服已经完成”^③。最终，精神的太阳在信奉新教的日耳曼民族之中找到了自己的家园，历史就此终结。

在《共产党宣言》中可以比较明显地感觉到与此类似的观念。在《共产党宣言》里，马克思和恩格斯认为，“各文明国家”的联合行动，“是无产阶级获得解放的首要条件之一”^④。这些“文明”国家主要是指英国、法国这样的欧洲国家，特别指德国：

共产党人现在把自己的主要注意力集中在德国，是因为德国正处在资产阶级革命的前夜，是因为德国将在整个欧洲文明更进步的条件下，具有比17世纪的英国和18世纪的法国更发展得多的无产阶级去实现这个变革。所以，德国的资产阶级革命一定要成为无产阶级革命的直接序幕。^⑤

显然，亚洲、非洲和拉丁美洲不在“文明”世界的范围之内。无产阶级革命不可能发生在欧洲之外的“野蛮”世界，解放人类的崇高使命只能由欧洲来完成，因此，玻利瓦尔领导的拉丁美洲解放事业也就没什么意义。

但阿里科并不接受这个有点过于简单的解释，原因在于：写作《共产党宣言》的马克思和写作《1857—1858年经济学手稿》的马克思不是同一个马克思。阿里科认为，马克思的思想在1848年前后发生了一次“决定性的转折”（viraje decisivo），这个转折的标志就是关于爱尔兰问题的著述^⑥。在《共产党宣言》里，马克思和恩格斯认为，市场的扩张已经到达顶峰，即将迎来无产阶级革命。但1848革命的失败表明，情况并非如此。马克思由此而转向对资产阶级社会更深入的探究。1851—1862年间，马克思为《纽约每日论坛报》所写的一系列文章就是对资本主义新发展的具体分析。在这些文章中，马克思的视野真正变成了“世界主义”，我们从中看

到了土耳其、印度、中国、俄罗斯这样的国家纷纷登场。到了1858年，马克思已经转向了这样的观点：只要资本主义在殖民地国家和依附性国家获得进展，就不能指望欧洲社会主义革命能够取得成功^⑦。如今，不再是欧洲的变化决定着欧洲以外世界的变化，而是相反，非欧洲的变化成了欧洲变化的先决条件。这个处于不惑之年的德国犹太人已经开始突破欧洲中心主义的藩篱，真正地成了“世界公民”。在“爱尔兰问题”上，马克思的转变表现地尤其明显。马克思一度认为，爱尔兰的独立只能是英格兰无产阶级革命的一个结果，也就是说，爱尔兰的解放只有在英格兰无产阶级的帮助下才能实现。书写历史新篇章的重任只能由英格兰人完成。但从1867年起，马克思却得出了完全相反的结论：英格兰工人运动是使爱尔兰人遭受剥削的一个原因。也就是说，英格兰工人运动是爱尔兰解放道路上的一个障碍。相反，爱尔兰的民族解放将是英格兰无产阶级社会解放的一个先决条件^⑧。“解放”可以发生在“文明”世界之外，可以说，这是对后来列宁所说的无产阶级革命会发生在帝国主义锁链的薄弱环节这一命题的预告。

既然如此，既然马克思已经走出旧世界的狭小范围，站在了新世界的门槛之上，那他为什么还会错过在新世界上演的剧情？阿里科给出的回答是：马克思并不是不能在理论上一般地肯定拉丁美洲的价值，而是无法承认当时拉丁美洲各族人民的具体斗争^⑨。其原因在于，在马克思思考的时代，拉丁美洲呈现给人们的依然是一块广袤而空白的土地，不断地吸收着被欧洲资本主义浪潮驱赶的剩余人口，拉丁美洲各共和国的基础似乎只是统制性军事力量的存在^⑩。不像土耳其、中国、印度、俄罗斯这样具有深厚历史传统的国家，拉丁美洲的本土传统不具有决定拉丁美洲身份的力量。来自欧洲的元素不断涌入拉丁美洲，拉丁美洲好像只是欧洲的遥远回声。不像印度、中国等遭受异族殖民主义统治的国家，拉丁美洲跟西班牙、葡萄牙拥有共同的种族、语言和文化血脉。换言之，当时，拉丁美洲的民族建构尚未完成，使拉丁美洲成为拉丁美洲的本质性

①②③ [德]黑格尔：《历史哲学》，王造时译，上海：上海书店出版社，2001，第141页，第89页，第339页。

④⑤ 《马克思恩格斯全集》第4卷，北京：人民出版社，1958年，第488页，第503—504页。

⑥⑦⑧ José Aricó, *Marx y América Latina*, p. 58, p. 61, p. 65.

⑨⑩ José Aricó, *Marx y América Latina*, p. 98, p. 99.

要素尚在形成当中。黄昏尚未到来，反思的猫头鹰无法起飞。

另外，阿里科指出，拉丁美洲具体的解放进程跟马克思所熟悉的19世纪的欧洲大相径庭^①。在欧洲，国家是由民族决定的。在拉丁美洲，情况刚好相反，是国家权力在决定着民族的形成，玻利瓦尔代表的正是决定拉丁美洲民族形成的“国家”。拉丁美洲独立战争是由玻利瓦尔这样的上层精英领导的，而且这个领导阶层不是1789年法国雅各宾式的领导阶层，这个领导阶层没有群众基础，恰恰相反，很多群众是反对独立战争的^②。玻利瓦尔也不时表现出对群众运动的恐惧，担心群众将把拉丁美洲拖入无政府状态，而极力要把群众的能量导入自己对拉丁美洲未来的设想当中。这就是为什么玻利瓦尔不得不经常成为“退却的拿破仑”：玻利瓦尔一方面需要群众的支持来反对西班牙，另一方面又害怕群众会葬送拉丁美洲的未来。也就是说，拉丁美洲独立战争不是一次广泛的代表群众意志的社会革新运动，相反，玻利瓦尔所代表的领导阶层想要控制住群众的力量^③。这样，玻利瓦尔式的解放进程就与马克思的解放观念陷入不可调和的冲突，这就是为什么拉丁美洲会成为马克思思考的“盲区”^④。在马克思的概念中，国家由市民社会决定。国家不过是表象，本质隐藏在市民社会的运动之中；拿破仑不过是小丑，真正决定历史走向的是社会阶级。但在拉丁美洲，情况不是这样，玻利瓦尔试图决定拉丁美洲的民族形成，自上而下地将整个拉丁美洲团结成一个“民族”，完成葡萄牙王室在巴西完成的事业^⑤。虽然没有成功，但在大海中耕耘的玻利瓦尔显然不是马克思意义上的小丑，而更像是一个壮志未酬的悲剧英雄。马克思由于无法接受这样的拿破仑而错过了拉丁美洲。

看起来，马克思之所以错过拉丁美洲，还是因为在马克思那里残存着欧洲中心主义：凡是与欧洲解放进程——其典范是1789年法国大革命——不同的解放进程都是非理性的。就像在黑格尔那里一样，对马克思而言，情况也是如此：“‘美洲’只因‘欧洲’而存在”，“只能是欧洲的延伸和反映”^⑥。非欧洲世界是与历史的创造无缘的。虽然已经与持雷打不动的欧洲中心主义立场的老黑格尔决裂，但马克思还是未能完全走出老欧洲人黑格尔的阴影。阿里科最终也放弃了这个可以称为潜在欧洲中心主义的解释。阿里科认为，马克思的著述具有“非系统性”^⑦或未完成性这个根本特性。随着历史的进展，

马克思的思想也在逐步进展。为了与历史共进退，马克思一再突破其先前完成的理论系统，这使马克思那里出现了诸多无法从其理论原则中推演出来的“离心点”^⑧，拉丁美洲独立战争问题就是其中之一。如果马克思活得更长一些，这些离心点也将进入马克思新的理论系统之中，遗憾的是，我们没有能够见到马克思在生前完成这项任务。因此，就像马克思一度对英格兰资本主义的进步性大加赞扬，而在英格兰与沙皇俄国合作时又加以斥责一样，马克思对玻利瓦尔和拉丁美洲的判决也不是盖棺定论式的终审判决，而是一种具体的历史的判决：当时的马克思认为，玻利瓦尔领导的拉丁美洲独立运动不是一种推动历史前进的运动，而是一种阻碍历史释放革命潜能的运动。引导马克思对历史事件作出其判断的终极准则是革命，能够推动革命的就是“进步的”，否则就是“落后的”^⑨。最终，马克思不是一个解释历史的理论家，而是一个意图改变历史的政治家、革命家。最终，也是政治的而非理论的原因，使马克思错过了拉丁美洲，因为马克思认为拉丁美洲不够革命。

三、几点反思

在马克思为什么会错过拉丁美洲这个问题上，阿里科主要给出了两个解释。一个是理论解释：马克思虽然远远超出了同时代人，一定程度上成了“世界主义者”，但由于深受黑格尔影响，在马克思思想的底层还隐约残存着欧洲中心主义：凡是与欧洲历史不一样的历史都不足以称为“历史”。由于无法将拉丁美洲解放进程纳入欧洲解放范式，马克思不自觉地错过了拉丁美洲。另一个是政治解释：马克思是一个献身于解放的革命者，凡是能够释放革命能量的都获得马克思的嘉许，反之则得到马克思的批评。由于当时的马克思认为，拉丁美洲的解放进程没有执行释放革命潜能的职能，所以马克思自觉地错过了拉丁美洲。在第一个解释中，马克思是一个具有明确的理论体系的思想家。在第二个解释中，马克思是一个在历史中不断调整其思想体系的革命家，其思想远未完成。最终，阿里科倾向于作为革命家的马克思，这使马克思可以越出欧洲的藩

①②③④⑤⑥⑦⑧ José Aricó, *Marx y América Latina*, pp. 102 - 103, p. 104, p. 107, p. 133, p. 135, p. 100, p. 229, p. 133

⑨ José Aricó, *Marx y América Latina*, pp. 241 - 242.

篱，成为一个拉丁美洲人。

阿里科之所以这么解释马克思，是因为如果马克思是一个已经完成其思想体系的思想家，那么，拉丁美洲就只能重复欧洲的道路：“工业较发达的国家向工业较不发达的国家所显示的，只是后者未来的景象。”^①从马克思这句著名的话里引出了后来主导拉丁美洲各国共产党的基本立场：拉丁美洲需要先发展资本主义，培育无产阶级，然后才能进行社会主义革命。按照阿里科的看法，拉丁美洲的马克思主义者使马克思从一个资本主义的批判者变成了资本主义的辩护者^②。这样的马克思主义使拉丁美洲共产党站在了要求解放的底层人民的对立面，从而错过了扛起解放旗帜的历史时机，这是今天共产党和马克思主义在绝大多数拉丁美洲国家几乎毫无影响力的重要原因。相反，真正对底层敏感的力量在共产党之外发展起来，那些被共产党斥为“幼稚”的民众主义、依附理论以及解放神学等，毅然走向了底层，进行了坚决的斗争，用自己的行动赢得了底层的认同，创造了历史。这些力量全都诉诸某种意义上的玻利瓦尔主义：玻利瓦尔在1826年巴拿马会议上留下的意在将整个拉丁美洲团结为一体的大陆民族主义。所以，在根本上，阿里科并不是在讨论马克思为什么会错过拉丁美洲，因为按照阿里科的解释，马克思没有错过拉丁美洲，马克思关于拉丁美洲解放者的结论只是一个临时的结论，而非盖棺定论，真正错过拉丁美洲的是后来的拉丁美洲共产党及其漠视民族传统的马克思主义。

我认为其中一个可以得到的启迪是：不应该把所有精力都集中在马克思的“大作”上，也应该重视马克思为报章杂志撰写的“小作”，类似地，也不应该把所有焦点都放在欧洲和北美，而将第三世界弃若敝屣。这并不是说欧美完全是一片种族主义、殖民主义的黑暗地带，而是一个必要的提醒：欧美的现代化道路并不是普适的道路。对拉美人而言，这一点尤为明显。因为拉美是现代欧洲第一个“外围”，欧洲的“中心”地位建立在对“外围”的压迫之上。后来美国取代了欧洲在拉美的中心地位。拉美人始终保持着这样一种意识：欧美道路是一条排他性的道路。拉美人希望能够找到一条有别于欧美的道路。就所拥有的深厚历史文化传统而言，中国是最有希望突破欧美道路的地方，一些拉美人也对中国寄予厚望^③。但同时也有一些拉美人开始对曾经的第三世界兄弟中国保持警惕，认为中国人正在步“美国佬”的后尘，正在成为“新殖民主义

者”^④。让人颇为感慨的是，已经有解放神学家明确提出对中国发展模式的批评，认为中国的发展建立在使他国无法发展的基础之上^⑤。如果曾经遭到他国凌辱的中国真的成了凌辱他国的国家，如果大国意味着放弃对古代“君子国”传统的追求，那将是一个巨大的不幸。

欧洲犹太人马克思的事业远未完成，即使是《资本论》中的马克思也不是终极的马克思，根据后来解放神学家恩里克·杜塞尔（Enrique Dussel）的看法，《资本论》第一卷只是马克思庞大写作计划的七十二分之一^⑥。因此，根本就不存在固定不变的“马克思主义”，没有现成的教条可以使任何人方便地成为马克思主义者。要成为马克思主义者，就需要像马克思那样与历史同行，为全世界被压迫、被剥削的人们而进行不懈的战斗。马克思固然是一个冷静的社会科学家，一个社会历史进程的观察者，但也是一个意在改变世界的行动者，是一个对历史的底层保持高度敏感的大写的人：

我一直在坟墓的边缘徘徊。因此，我不得不利用我还能工作的每时每刻来完成我的著作，为了它，我已经牺牲了我的健康、幸福和家庭。我希望，这样解释就够了。我嘲笑那些所谓“实际的”人和他们的聪明。如果一个人愿意变成一头牛，那他当然可以不管人类的痛苦，而只顾自己身上的皮。但是，如果我没有全部完成我的这部书（至少是写成草稿）就死去的话，我的确会认为自己是不实际的。^⑦

长期接受马克思思想熏陶的中国人如果丢掉了这个宝贵的底层视角，漠视他人的苦难，那将是对中国曾经拥有的“君子国”这一称号的侮辱。

（责任编辑 林 中）

① [德] 马克思：《资本论》第1卷，北京：人民出版社，2004年，第8页。

② José Aricó, *Marx y América Latina*, p. 75.

③ [巴西] 多斯桑托斯：《新自由主义的兴衰》，郝名玮译，北京：社会科学文献出版社，2012年，中文版序言，第5页。

④ 索飒：《把我的心染棕：潜入美洲》，西宁：青海人民出版社，2009年，第16页。

⑤ Jon Sobrino, *No Salvation outside the Poor*, Maryknoll, N. Y.: Orbis Books, 2008, p. 134, note 28.

⑥ Enrique Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, México: Siglo XXI Editores, 1988, p. 326.

⑦ 《马克思恩格斯全集》第31卷，北京：人民出版社，1972年，第543—544页。

新世纪以来国内马克思哲学研究的回顾与展望

张义修*

【摘要】回顾新世纪以来的国内马克思哲学研究,方法论自觉与范式创新成为其突出特征,随之而来的是学术品位的提升、话语的个性化以及国际对话的加强。文本学研究、中国“马克思学”、马克思的本体论、“历史唯物主义”等热点研讨,使马克思哲学的意义与性质得到重新审理,马克思的现代性思想与资本批判理论得到富有时代感的发掘。从研究动向看,基于原文语境的思想考古将再度启程,同时跨学科视角和国际化视野下对中国问题的进一步聚焦,将推动学界实现中国特色的马克思哲学建构。

【关键词】马克思哲学;范式创新;文本学;历史唯物主义;思想考古

中图分类号: B27 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2014)03-0025-06

130年前的一个午后,一位伟大的思想家停止了思想,在他的安乐椅上安静地睡着了。然而,他的思想事业并未就此终止。穿越百年风云,马克思的哲学在21世纪的文明进程中仍然持续散发着独特的思想光辉,并在社会主义的中国不断得到新的关注与阐释。就马克思哲学在当代世界和中国的处境而言,中国马克思哲学研究的意义不仅是地区性的,更是国际性的;不仅是学理性的,更是实践性的。就此而言,回顾新世纪以来中国马克思哲学研究的主要特征与线索,展望最新的研究动向,不失为对这位伟大思想家的一种有益的纪念。

一、范式创新与视野拓新: 新世纪研究的总体风貌

世纪之交,中国的马克思哲学研究在继承此前研究传统的基础上,涌现出一批承前启后的新成果,展现出全新的理论气象。经过十余年的探索与争鸣,多数学者已经自觉将其研究奠基于全新的方法论平台之上,随之而来的是学术品位的提升以及学术话语的个性化呈现。学术创新与研究视野的拓新相辅相成,多重国际资源的引入也推进了更高水平的国际对话。

(一) 研究方法自觉与范式创新

对马克思哲学的研究,在根基处深刻影响着我们对马克思主义哲学的理解。而研究马克思哲学的方法,则先行性地决定了马克思哲学得以呈现的基本形象。研究方法论的差异对于研究结果的重大影响,在上世纪被解释学、结构主义以及历史主义学派从不同角度加以阐明。而西方马克思主义者对马克思哲学的多样化解读方法,冲破了苏联教科书体系的僵化模式,也给中国学者带来了直接的冲击与启示。世纪之交,面对国内马克思哲学研究或囿于体系、或流于空疏的境况,有学者开始对马克思哲学研究的方法论问题展开系统反思。理解马克思哲学思想的不同模式被加以梳理,探索“重新理解马克思”的新路径成为学界热点,“回到马克思”^①、“马克思是我们的同时代人”^②等口号被相继提出,并引发广泛争论。这些口号虽有表面上的冲突,却共同基于现代思想前沿,包含高度的方法论自觉,体现了超越传统教科书体系、建构新的研究范式的深刻理论冲动。

十余年来,学界对马克思哲学研究方法的思考不断推进,并拓展为对马克思主义哲学和哲学史研究范式的反思与总结^③。尽管早在上世纪80年代就已经出现了研究方法改革的呼声,但直到

* 作者简介:张义修,辽宁大连人,(南京210023)南京大学哲学系博士研究生。

① 参见张一兵:《回到马克思——经济学语境中的哲学话语》,南京:江苏人民出版社,1999年。

② 参见俞吾金:《马克思仍然是我们的同时代人》,《当代国外马克思主义评论》2000年第1期。

③ 参见胡大平:《从问题意识到模式化的理论生产——简论改进当代马克思主义哲学研究的路径》,《江苏行政学院学报》2007年第3期;张亮:《中国马克思主义哲学史研究的范式生成与转换》,《中国社会科学》2008年第4期。

近年,这一问题才正式被提上学界的共同议程,其中标志性的事件包括2007年“马克思哲学论坛”将“马克思主义哲学研究范式:反思与前瞻”定为主题,以及2011年“中国马克思哲学高峰论坛”对马克思哲学理论创新的路径与形态的聚焦。当前,不同研究路径与方法还处于交错竞争的状态,有学者梳理出了原理创新、马哲史研究、文本-文献学解读等近十种研究范式^①,也有学者担忧这会导致学界缺乏共同的问题意识与研究目标^②。总的来看,立足当代实践语境与思想前沿,反思和超越作为一种研究范式的传统教科书体系^③,已经成为新世纪学界的深刻共识,并直接体现在马克思哲学具体问题的研究之中。

(二) 学术性的增强与话语的个性化

远离了过浓的意识形态和教条主义色彩对学术研究的桎梏,新世纪的学者们在重读马克思与学科对话的过程中,迫切感到提高马克思哲学研究的学术品位的重要性。有的学者呼吁强化文本基础,也有的学者提出“意识形态取向与学术取向的相对分离”^④,致力于在哲学史传统中重释马克思哲学。对学术性的重视,更扎实而生动地体现在研究成果之中。新世纪以来,马克思哲学的几乎全部最重要文本都被重新精读,马克思哲学的历史原像得到更具学理深度的梳理^⑤。今天,那种依从教科书体系的思维惯性,从经典文本中寻章摘句来附会某个课题的实用主义的研究方式已不再具合法性,马克思哲学的理论创新与当代对话均日益立足于更为坚实的学术深耕基础之上。

与此同时,为了更加清晰准确地突出研究的新意与边界,许多学者有意识地与传统理论话语拉开间距,从各种思想资源中汲取灵感,形成了各具特色的学术表达方式。起初,这种尝试遭遇了不少非议。但随着研究的推进,人们逐渐发现,新名词、新提法的涌现不是为了故弄玄虚,而是研究方法革命和理解深化带来的必然结果。为了走出失效的传统话语危机^⑥,这种话语变革不仅是必然的,更是必要的。个性化的学术话语来自更加开放的视野,反映出中国马克思主义学者整合现代思想资源的努力。

(三) 国际视野的开拓与国际对话的加强

改革开放以来,西方马克思主义、西方“马

克思学”的批判性引入对国内研究影响深远。进入新世纪,随着国内研究力量的成长和研究水平的提高,学界以更加平和辩证的态度面对国外的相关研究成果,更多优秀成果被引介进来,国际交流活动蓬勃开展,有力推进了国内马克思哲学研究的国际化水平。

国际视野的加强在以下几方面有突出体现:一是对当代国外马克思主义与国外激进思潮的研究新意迭出,后马克思思潮、后现代马克思主义等新的研究平台正在形成,从拉克劳、墨菲到齐泽克、巴丢等一批激进思想家对马克思的解读激发起国内马克思哲学研究与之开展新的对话;二是对西方“马克思学”的译介与研究更加系统,西方学院派的马克思研究成果对国内影响有所增强^⑦,围绕“马克思学”展开的争论构成了新世纪以来的一个热点,下文另加详述;三是MEGA研究成为国内“显学”,对于其历史流变与最新进展的介绍越来越多,并出现了一批基于或参考MEGA2新成果的新版译著和研究成果^⑧,MEGA对国内的正反两方面影响也得到反思;四是东亚马克思研究成果得到关注,通过研究成果的成系列译介^⑨及国际研讨活动的定期举办,日韩学者的研究成果不仅拓宽了学界视野,而且对国内马克思文献研究和经典文本研究的走向产生了直接影响,广松版《德意志意识形态》便是其中最突出的例子。在这多重国际学术资源的比照与对话中,国内的马克思哲学研究在方法与评价尺度上

① 参见任平:《当代中国马克思主义哲学研究范式的创新与转换》,《哲学研究》2012年第3期。

② 参见汪信砚:《当代中国马克思主义哲学的研究范式》,《中国社会科学》2008年第2期。

③ 参见孙正聿:《对作为“范式”的哲学教科书的检讨与反思》,《河北学刊》2008年第2期。

④ 徐长福:《中国的马克思主义研究向何处去?》,《求是学刊》2003年第4期。

⑤ 参见张一兵主编:《马克思哲学的历史原像》,北京:人民出版社,2009年。

⑥ 参见叶险明:《马克思哲学的话语革命与中国哲学的话语危机》,《哲学研究》2012年第12期。

⑦ 北京师范大学出版社出版了“国外马克思学译丛”,包括了吕贝尔、诺曼·莱文、费彻尔等人的研究成果。

⑧ 最新的例子是,中国社会科学出版社于2013年集中出版了四本以“MEGA”命名的研究著作。

⑨ 南京大学出版社系统译介了广松涉和郑文吉的研究成果,而北京师范大学出版社出版了“日本马克思主义译丛”。

得到反思与创新,在研究资源上日益与国际同步,研究成果质量不断提高。

二、文本重读与理论重思: 新世纪研究的若干热点问题

新世纪以来,通过学者间的学术争鸣以及各类主题精当的研讨活动的开展,马克思主义哲学研究的方法与原则得到充分反思,马克思主义哲学的思想史性质与学理定位得到重新审理,马克思主义的现代性思想与资本批判理论得到富有时代感的再发掘。本文试举出广受关注的四个方面的问题,借以展现学界新世纪研究的主要线索。

(一) 从文本学研究到“马克思学”之争

文本是提炼哲学家思想的依据。然而,经过复杂的实践与理论中介,中国的马克思主义哲学研究却必须面临一个尴尬的问题:我们熟悉的那套马克思主义哲学体系,在马克思那里究竟有多少文本根据?这种“文本危机”不仅损害了马克思主义的学术形象,更制约了马克思主义对当代社会现实的解释与批判效力。因此,基于文本重新廓清研究的理论地平,成为摆在学界面前的一项基础性工作。围绕文本与研究的关系问题,学界进行了多角度的热烈研讨。

在文本研究的问题上,争论主要是由《回到马克思》一书引起的。该书对文本逻辑的深度解剖,体现了坚决拒斥“原理反注文本”的学术立场,展现出一种全新的马克思主义哲学解读方法,但也引发了各种争议,比如批评该书的文本依据还不够全、思想演绎重于学术考证^①,或者质疑该书在方法和结论上仍囿于阿尔都塞^②。争论逐渐溢出该书本身,形成了对马克思主义哲学解释方法的深入探讨^③。在此基础上,也有学者提出更进一步的主张,即构建中国的“马克思学”。他们强调国外马克思学和MEGA研究的意义,希望以马克思学奠定马克思主义哲学研究的科学基础^④。历史地看,“马克思学”始终强调对马克思主义文献与思想的所谓“纯学术”研究,这引发了关于学术性与意识形态性、文本学与文献学等问题的讨论。有学者将西方“马克思学”作为一种研究模式加以批判性考察,并通过“马克思学”历史逻辑的深入研究,试图跳出术语纠缠,实现批判性的

借鉴与扬弃^⑤。也有一些学者直言不讳地对中国“马克思学”的功能定位与方法论尝试表示出困惑和担忧^⑥。

(二) 从“物质本体论”到“存在论转向”

本体论问题是经典哲学研讨中的基础性问题。因此,当学界重思马克思主义哲学的性质时,马克思的本体论思想也就合乎逻辑地成为一个绕不开的焦点。新世纪以来,围绕此问题的讨论有了新的推进,包含着三个相互联系的方面:一是对苏联传统的马克思主义哲学解释方式的反思与超越,例如强调马克思对旧唯物主义或曰“物质本体论”的扬弃^⑦;二是在现代西方哲学视野中重释马克思主义哲学的革命意义,例如将马克思视为现代西方哲学的开创者^⑧,将其哲学阐发为终结全部形而上学的存在论革命^⑨;三是在当代语境中张扬马克思主义哲学的人文关怀之维,例如从人之本性来理解本体论,认为马克思主义哲学实质是人之生存的文化精神^⑩。总之,新世纪学界对马克思本体论的重释,已经不再是教科书改革时期的学科内部对话,而是立足20世纪西方哲学发展,构建

① 参见聂锦芳:《目前马克思主义哲学研究中的史论关系问题省思》,《哲学动态》2002年第9期。

② 参见郝敬之:《〈回到马克思〉的阿尔都塞情结》,《哲学动态》2002年第9期。

③ 参见王金福:《“回到马克思”与“让马克思走入当代”——马克思主义研究目的的解释学思考》,《南京政治学院学报》2002年第1期;鉴传今:《马克思主义哲学研究中的解释学问题》,《哲学研究》2005年第10期。

④ 参见王东:《马克思学新奠基:马克思主义哲学新解读的方法论导言》,北京:北京大学出版社,2006年;鲁克俭:《国外马克思学概况及对中国马克思学研究的启示》,《马克思主义与现实》2007年第1期。

⑤ 参见张亮:《什么是马克思主义理解史上的“模式”?——兼析作为“模式”的西方“马克思学”》,《浙江学刊》2006年第6期。

⑥ 参见杨耕:《当前马克思主义哲学研究中的三个重大议题》,《中国社会科学》2007年第5期;周嘉昕:《“马克思学”与中国化马克思主义哲学新形态建设》,《哲学研究》2007年第8期。

⑦ 参见俞吾金:《马克思对物质本体论的扬弃》,《哲学研究》2008年第3期。

⑧ 参见杨耕:《马克思如何成为现代西方哲学的开创者》,《学术月刊》2001年第10期。

⑨ 参见吴晓明、王德峰:《马克思的哲学革命及其当代意义》,北京:人民出版社,2005年。

⑩ 参见衣俊卿:《人之存在与哲学本体论范式——兼论马克思主义哲学的本体论意蕴》,《江海学刊》2002年第4期。

马克思哲学新形态的积极尝试。

对于许多学者来说,重建马克思哲学的本体论根基,关系到在与当代思潮的对话中激活马克思的历史地位与思想深度。基本的做法是,以现代西方哲学(尤其是海德格尔哲学)对形而上学传统的批判为支撑,从思维方式和生存论层面突出马克思实践观点对传统本体论的超越,从而在现代哲学的“存在论转向”中重释马克思哲学的革命意义^①。在这一潮流中,马克思的“实践”获得了许多新的解读,从而与现代西方哲学的关注焦点取得了一致。但这种理论演绎本身的“非实践”取向也引起了一些学者的担忧与质疑:这种对本体论的思辨重建是否符合马克思的哲学思维方式?马克思哲学的革命意义在于提供了一种新型的本体论,还是一种面向社会现实的科学方法论?^②甚至,把西方哲学转型作为衡量马克思哲学进步性的标尺,以此与恩格斯、列宁等人对马克思哲学的解释拉开差距,是否具有思想史的合法性?现在看来,并不是每一种本体论重建的尝试都获得了足够的认同,但这一争论过程却成为国内学界在比较视野中深入理解马克思哲学的思想史性质的重要一步。

(三)“历史唯物主义”:从部门哲学到科学方法论

近年来,“历史唯物主义”重新成为学界共同的关键词。然而,新的研讨已经不再局限于传统基本原理体系中的一个组成部分,而是涉及对马克思学说总体性质的理解。历史唯物主义是哲学还是科学?历史唯物主义与马克思主义是什么关系?许多学者做出了富有成效的梳理与探索。多次学术研讨会对“历史唯物主义”的聚焦也推动了这一问题的讨论。

在重释历史唯物主义的过程中,有的学者提出,辩证唯物主义和历史唯物主义是同一个主义,传统教科书的“两分法”不符合马克思的原意,历史唯物主义的“历史”不是通常理解的历史领域,而是理解事物的一种辩证方法。这种从方法论角度来重新理解和阐发历史唯物主义的思路,得到了越来越多的支持:有的学者强调,历史唯物主义不只是历史观的唯物主义变革,而是以“历史”作为解释原则的世界观变革^③;有的学者指出,正是作为方法的历史唯物主义才建构

起作为其研究对象的历史^④;有的学者批评“实践唯物主义”命名的不彻底性,主张回到历史唯物主义研究范式,并以此标识马克思主义哲学^⑤。还有学者对经典作家使用相关概念的情况进行了梳理,尝试进一步区分历史唯物主义、唯物史观、历史科学等概念的含义与适用范围^⑥。也有学者强调文本支持和逻辑论证,就社会形态理论的传统解释等问题与相关学者展开争论,并提出“历史唯物主义不是哲学而是真正的实证科学”^⑦。可以期待,“历史唯物主义”将成为进一步凝聚学界共识、推动马克思哲学研究开辟新局面的一个标志。

(四)从现代性视域到资本批判理论

一个时代的实践问题与流行理论,往往决定了马克思哲学出场的具体方式。随着现代性、后现代性话语进入中国学者的视野,马克思的现代性思想成为学界理解马克思哲学当代价值的一个热点。关于马克思现代性思想的讨论至少包含两个方面的用意:一是在理论上打通马克思学说与当代现代性、后现代性话语的关联,伸张被韦伯

① 参见高清华、孙利天:《马克思的哲学观变革及其当代意义》,《天津社会科学》2001年第5期;杨学功:《传统本体论哲学的终结和马克思哲学变革的实质》,《现代哲学》2002年第1期;贺来:《马克思哲学与“存在论”范式的转换》,《中国社会科学》2002年第5期。

② 参见孙伯鍨、刘怀玉:《“存在论转向”与方法论革命——关于马克思主义哲学本体论研究中的几个问题》,《中国社会科学》2002年第5期;孙庸:《本体论的限度与改变世界的哲学》,《哲学研究》2003年第7期。

③ 参见孙正聿:《历史的唯物主义与马克思主义的新世界观》,《哲学研究》2007年第3期;《历史唯物主义的真正意义》,《哲学研究》2007年第9期。

④ 参见王南湜:《历史唯物主义何以可能——历史唯物主义之“历史”双重意义的统一性》,《学习与探索》2009年第5期。

⑤ 参见邹诗鹏:《何以要回到历史唯物主义研究范式?》,《哲学研究》2010年第1期。

⑥ 参见沈湘平:《关于历史唯物主义的重新理解》,《哲学研究》2010年第6期;张奎良:《关于唯物史观与历史唯物主义的概念辨析》,《哲学研究》2011年第2期。

⑦ 参见段忠桥:《对“五种社会形态理论”一个主要依据的质疑——重释〈政治经济学批判〉(序言)的一段著名论述》,《南京大学学报》2005年第2期;《质疑俞吾金教授关于“实践唯物主义”的两个说法》,《马克思主义与现实》2008年第6期。

以来的西方学者所遮蔽的马克思的现代性视域^①；二是关照和阐释当代中国的现代化实践，展现马克思对现代文明的正面价值与负面效应的全面透析^②。这种讨论十分自然地形成了马克思的哲学话语与诸种现代性批判理论的对话张力，在这种对话和比较之中，马克思哲学的方法论特质被进一步凸显出来^③。

随着金融危机的到来，人们进一步认识到，马克思虽然没有用过“现代性”的概念，但他的资本批判理论对现代性做了切中要害的诊断，资本正是一切现代性问题的枢纽^④。因此，有必要重新挖掘马克思经济学批判背后的哲学方法论支撑。马克思深入现代社会内在矛盾的批判方法，虽然与当代理论的流行风貌格格不入，却正是其深刻过人之处。在今天，“资本”成为深入理解当代世界与马克思哲学的双重枢纽，马克思的资本批判理论既是现代资本主义理解史上的关键一环，也是理解马克思哲学发展历程和科学方法的关键一环。马克思哲学研究的文本焦点正在转变，《资本论》及其手稿的哲学思想正在得到新的阐释^⑤，“资本逻辑”、“资本现象学”概念的提出更体现了一些学者重建马克思哲学史分期、深挖历史唯物主义本质的努力^⑥。

三、思想考古与当代建构： 国内马克思哲学研究的新动向

尽管未来总是难以预测，但理论研究总是继承其自身的传统，并追随实践发展的变化。而马克思哲学研究无疑格外具有一种理论与实践的张力，其发展从来不是单向度的。在此，我们尝试例举出近年来国内马克思哲学研究的一些新动向，并借此展望未来可能的研究重点与总体趋势。这实际上也包含了我们对于未来的期待。

（一）思想考古的再启程：从原文深耕走向思想史重述

新世纪以来的研究已经形成一个方法论共识，即对马克思原初文本和思想语境的尊重是开展马克思哲学研究的前提。关于文本和文献研究方法的争论堪称热烈，但就其性质而言只能是准备性的，具体的文本“深耕”仍然任务艰巨。同时，越来越多的学者意识到立足原文开展研究的

重要性：依靠普及学习性的旧译本研究马克思难免产生不少误解和“伪问题”，而译文也总是会遮蔽许多原文语境中的“真问题”。国际文献学新进展的引介以及中央编译局的最新编译工作意义也在于此。对原初文本和思想语境进行考古式的一手研究，是每一个人文学科走向深入的必然步骤，这对未来的研究也提出了更高的学术要求。有学者基于德文原文，对马克思的物化概念进行了深入的辨析^⑦，挖掘出了中文语境中不可见的问题，这在研究路径上也具有启发意义。只有不断创作出文献基础坚实而富有新意的文本解读成果，才能从根基上推进学界对马克思哲学的认识。

文本研究终将走向思想史的重述。实际上，本无需对马克思思想与西方哲学之间的关联做太多外在的论证，当文本研究足够深入之后，这种思想史的传承与转折关系将会自然地体现在无数具体的概念改造、典故援引与词频变化过程之中。教科书风格的教条化论述将失效，马克思哲学的重述将在脉络与风格上更加贴近马克思本来的思想史传统。当然，这种贴近不是出于原教旨主义，而是为深入的跨文化理解与严肃的学术创新奠定基础。

① 参见任平：《马克思的现代性视域与当代中国新现代性建构》，《江苏社会科学》2005年第1期。

② 参见欧阳康：《马克思现代性理论的价值取向及其当代意义》，《江海学刊》2006年第1期。

③ 参见丰子义：《马克思现代性思想的当代解读》，《中国社会科学》2005年第4期。

④ 参见鲁品越、骆祖望：《资本与现代性的生成》，《中国社会科学》2005年第3期；张雄：《财富幻象：金融危机的精神现象学解读》，《中国社会科学》2010年第5期。

⑤ 参见孙承叔：《资本与历史唯物主义：〈资本论〉及其手稿当代解读》，上海：复旦大学出版社，2013年；唐正东：《〈资本论〉：马克思新唯物主义哲学发展的第四个阶段》，《江苏行政学院学报》2005年第4期；孙乐强：《重新理解〈资本论〉的哲学意义及其历史地位》，《哲学研究》2012年第11期。

⑥ 参见仰海峰：《政治经济学批判中的历史唯物主义》，《中国社会科学》2010年第1期；白刚：《资本现象学——论历史唯物主义的本质问题》，《哲学研究》2010年第4期。

⑦ 参见刘森林：《物象化与物化：马克思物化理论的再思考》，《哲学研究》2013年第1期；张一兵：《Versachlichung：物象化还是事物化》，《中国社会科学报》2012年1月30日；刘森林：《重思“物化”：从Verdinglichung与Versachlichung的区分入手》，《哲学动态》2012年第10期；孙乐强：《物象化、物化与拜物教》，《学术月刊》2013年第7期。

（二）跨学科意识的加强：从哲学一般走向社会分析

马克思的哲学革命是通过批判性地汲取政治经济学、社会主义等理论资源而实现的，他的哲学从未表现为概念清晰、结构自洽的纯哲学作品，而是体现在其深刻的政治经济学批判和社会历史分析之中。这既是由马克思哲学的实践品格所决定的，也是由现代社会的复杂特性所决定的：作为一种“改变世界”的世界观，马克思主义的合理形态注定不在于哲学一般的阐释，而必然走向具体时代的社会历史分析；作为一种现代性的哲学，不可能不借助现代社会科学成果而独立实现这种分析。“作为科学的批判的方法论，马克思主义哲学只有经过社会科学的中介，才能完整、准确地把握到时代精神。”^①理解和推进马克思的哲学事业，必须打破学科壁垒，形成跨学科的学术视野，走向“非哲学”的社会分析与批判。

就此而言，以下两个方面的工作方兴未艾，并且相互促进、大有可为：一是对马克思非哲学文本中的哲学方法论资源的挖掘，其中既包括其政治经济学批判手稿与著作，也包括马克思在1848年欧洲革命后的政治历史分析、晚年关于东方社会的研究^②等等，后者对开拓马克思的政治历史哲学思想研究也具有重要意义；二是加强对当代经济社会理论的广泛研究、比较与对话，避免哲学学科内部的自说自话，避免流于思辨话语对社会生活的漫画式描摹，在哲学创新的探索中充分借鉴当代社会科学的最新成果。在这一方面，生态学马克思主义与生态文明理论^③、历史唯物主义的“空间化转向”^④等都是具有巨大潜在价值的研究方向。

（三）从借鉴国际成果走向中国特色马克思主义哲学建构

马克思的历史唯物主义不是抽象的公式和套语，而是以特定时代和地区的生产方式变化为基础，历史性地把握其发展趋势的科学方法论。就此而言，近年来国内关于历史唯物主义的讨论总是与中国问题、中国道路紧密联系在一起，也是由马克思主义的本性所决定的。在借鉴国际研究成果的基础上，立足中国社会现实与中国道路的特殊性，实现具有中国特色的马克思主义哲学建构，

不仅是学者个人的思想创新需要，也是马克思主义历史理论的具体化指向^⑤所内在要求的。

中国特色的马克思主义哲学建构呼唤更具时代感的研究视野和更加具体化的课题内容。一些最新的研究成果已经预示，未来的研究必将更加紧扣资本主义发展的新动向，在回应西方理论的过程中推进自身研究的当代化；必将更加聚焦中国发展道路上的新问题，形成中国化的问题意识。只有拿出中国视角的马克思主义哲学研究成果，才能真正走上国际对话的平台；只有通过当代社会运行本质与日常生活现象的独到破解，才能有效回应人们关切的重大社会问题，具体彰显马克思主义的科学性与深刻性，从而切实提高马克思主义在当代思想格局中的说服力与竞争力。

总结新世纪以来国内的马克思主义哲学研究，成绩显著，势头喜人。我们有理由相信，中国的马克思主义学人将以更加扎实而开放的研究态度，沿着马克思开辟的哲学道路前进，赋予这一伟大的现代思想潮流以东方大国的风格与气派，并为中国道路提供强有力的学理支撑。

（责任编辑 林 中）

① 张亮：《马克思主义哲学与社会科学“联盟”才能解决中国问题》，《中国社会科学报》2011年8月9日。

② 参见叶险明：《“两部历史学笔记”在马克思世界历史理论发展中的地位》，《教学与研究》2011年第8期。

③ 参见王雨辰：《论生态学马克思主义与我国的生态文明理论研究》，《马克思主义研究》2011年第3期。

④ 其中特别值得一提的是胡大平《南京长江大桥》（《学术研究》2012年第10期）一文的个案分析尝试。

⑤ 参见吴晓明：《马克思的历史道路理论及其具体化承诺》，《哲学研究》2013年第7期。

毛泽东的两种哲学及其意蕴

——从理论旨趣与实践旨趣双重视角的考察

王南湜*

【摘要】毛泽东一身而兼具理论家和实践家双重身份,因而其理论活动便不可避免的会具有理论旨趣与实践旨趣双重性质,同时,对于一种哲学来说,解释世界与改变世界这双重功能,由于理论与实践关联的复杂性,很可能在二者之间会出现不一致性。因此之故,这两者之间的不一致性在兼具理论家和实践家双重身份的毛泽东那里,有着特别典型的体现。就当时以苏联教科书为代表的马克思主义哲学而言,一方面,这种决定论的理论体系由于其具有马克思所说的理论上的彻底性,能够有效的用于掌握群众,从而不可弃绝之,但另一方面,又由于这种决论的理论不仅从逻辑上使得改变世界的行动成为不可能之事,而且还由于其抽象性、僵硬性而往往导致实践或行动的失败,因而又必须予以严厉批判。但既然这两方面都为成功的政治实践之所必须,则尽管两个方面难于兼容,但却必须使之并存。这似乎便是毛泽东具有两种哲学之缘由。推而广之,对于任何兼具理论家与实践家的人来说,如果他既要正确地行动,同时又要掌握群众去行动,则其若要成功,必定需要两种哲学,一种用于掌握群众,另一种则用于正确地行动。这样,这种两种哲学的视野便可以作为一种方法论原则,去分析任何政治实践中的不同理论倾向及其间的张力问题。进而,对于一个行动着的理论家或者说对于一个需要理论指导和凝聚人心的政治集团来说,分别适应于正确行动和掌握群众的两种哲学的并存也表明,要想掌握群众,或许用一种理论上彻底的外来哲学理论便可,但要想成功地行动,或者说发展一种能够成功的行动的哲学,却必得借助于传统思维方式方有可能奏效。

【关键词】理论哲学;实践哲学;理论旨趣;实践旨趣

中图分类号:A84 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-7660(2014)03-0031-10

在对毛泽东哲学思想的研究中,人们会遇到一个令人感到十分困惑的问题,那就是在流行的哲学教科书体系与毛泽东自己的特有的哲学之间,存在着明显的不同,而人们又通常将这两种哲学置放在一起,特别是将毛泽东特有的哲学纳入到教科书体系之中,这往往既导致了教科书体系逻辑上的不自洽,也使得毛泽东独特的哲学思想被遮蔽。何以会出现这一理论困难呢?本文拟从解释世界的理论旨趣与改变世界的实践旨趣之双重逻辑出发,对此问题予以说明。毛泽东一身而兼具理论家和实践家双重身份,因而其理论活动便不可避免的会具有理论旨趣与实践旨趣双重性质。马克思曾言:“哲学家们只是用不同的方式解释世界,问题在于改变世界。”^①这一名言强调了改变世界这一实践旨趣的重要性,虽似并未否定解释世界的功能,但问题在于,对于一种哲学理论来说,解释世界与改变世界这双重功能是否具有统一性,或者说,在一个人那里,特别在

一个兼具理论家和实践家双重身份的人那里,解释世界的理论哲学或理论智慧与改变世界的实践哲学或实践智慧是否会同一种哲学。由于理论与实践关联的复杂性,很可能在二者之间会出现不一致性。毫无疑问,考察这种不一致性,对于深入理解实践哲学有着特殊的重要意义。由于中西文化的冲突、中国革命的国际背景等种种原因,在兼具理论家和实践家双重身份的毛泽东那里,这两者之间的不一致性有着特别典型的体现,这就给我们提供了一个极佳的案例来考察这种现象。

一、从毛泽东对苏联哲学教科书的态度的谈起

起源于普列汉诺夫、德波林、布哈林的苏联哲学教科书是毛泽东学习和研究马克思主义哲学的重要凭借之一,同时也是中国马克思主义哲学

* 作者简介:王南湜,(天津300071)南开大学哲学系教授。

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第57页。

理论原始范本，而这一体系又是一种以解释世界为旨趣的理论体系，因而，毛泽东如何对待这一理论体系，直接表明了他一般而言对于理论哲学的态度。甚至在某种意义上可以说，毛泽东哲学中理论旨趣与实践旨趣之间的非同一性，是最为直接地体现在对苏联哲学教科书的态度上的。

毛泽东对待苏联哲学教科书的态度，一方面是认真肯定和维护，另一方面则是对之多有批评和改进。就前一方面而言，这体现在他不仅将之作为学习和研究马克思主义哲学的重要文本，而且还对据之编写出了中国马克思主义哲学教科书的李达称赞有加，甚至本人也据之编写了一部哲学讲稿。但另一方面，对于苏联哲学教科书，有时的批评还颇为严厉。如在读西洛可夫、爱森堡等人的《辩证法唯物论教程》（中译本第三版）一书关于矛盾的论述时，毛泽东便在批注中对教科书关于主要矛盾和主要的矛盾方面的论述做了批评，并在《矛盾论》中给予发挥。在关于矛盾的两个方面地位的互相转化问题上，毛泽东后来还直接批评了斯大林：

斯大林有许多形而上学，并且教会许多人搞形而上学……苏联编的《简明哲学词典》第四版关于同一性的一条，就反映了斯大林的观点。辞典里说：“像战争与和平，资产阶级与无产阶级，生与死等等现象不能是同一的，因为它们是根本上对立的和互相排斥的。”这就是说，这些根本对立的现象，没有马克思主义的同一性，它们只是互相排斥，不互相联结，不能在一定条件下互相转化。这种说法，是根本错误的。^①

在1964年8月的一次谈话中，他甚至还直接对教科书所依据的恩格斯的三大规律说提出了批评：

恩格斯讲了三个范畴，我就不相信那两个范畴。（对立统一是最基本的规律，质量互变是质和量的对立统一，否定之否定根本没有。）质量互变、否定之否定同对立统一规律平行的并列，这是三元论，不是一元论。最根本的是一个对立统一。质量互变就是质与量的对立统一。没有什么否定之否定。肯定、否定、肯定、否定……事物发展，每一个环节，既是肯定，又是否定。

在1965年12月的杭州会议上，毛泽东又说：

辩证法过去说是三大规律，斯大林说是四大规律。我的意思是只有一个基本规律，就是矛盾的规律。质和量，肯定和否定……内容和形式，必然和自由，可能和现实等等，都是对立的统一。^②

不难看出，毛泽东对于苏联哲学教科书理论体系的态度是矛盾的，至少是双重的。

对于苏联哲学教科书这种矛盾态度，似乎更为戏剧性的体现在他对自己的哲学讲稿《辩证法唯物论（讲授提纲）》的态度上。这部讲稿是毛泽东于1937年5至8月为在红军大学（后为抗日军事政治大学）讲哲学课而写的，其中大部分在《抗战大学》上发表过，另外还有不少单独发行的版本^③。从其内容来看，这部讲稿除了《实践论》、《矛盾论》之外，主要是依据苏联哲学教科书体系而构成的。史料表明，在准备和酝酿写作讲授提纲期间，毛泽东精心阅读了一些马克思主义经典著作和其他一些中外哲学著作，并在其中一些著作中写下了大量的批注，如1937年4月4日以前对西洛可夫、爱森堡等著《辩证法唯物论教程》的批注，同年7月以前对米丁等著《辩证唯物论与历史唯物论》（上册）的批注等。因而，这部讲稿除《实践论》和《矛盾论》之外，可以说基本上是一部根源于苏联哲学教科书的理论哲学体系。毛泽东对这部讲稿的态度，一方面，从这个讲稿在从1938年到1949年十多年间便有至少19个不同版本发行这一点来看，似乎是相当肯定的；但另一方面，从后来只有其中的两部分内容即《实践论》和《矛盾论》在建国后正式发表，且从“值得注意的是，当斯诺在1965年问及此事时，毛泽东否认他是《辩证法

① 转引自陈晋：《毛泽东读书笔记解析》下册，广州：广东人民出版社，1996年，第865页。

② 转引自〔美〕施拉姆：《毛泽东的思想》，北京：中国人民大学出版社，2005年，第162页。

③ 根据奚景鹏先生的说法，《辩证法唯物论（讲授提纲）》从1938年至1949年至少有19种不同的版本发行，而他本人就收藏有12种版本（参见奚景鹏：《关于毛泽东〈辩证法唯物论（讲授提纲）〉早期版本》，《党的文献》2007年第4期）。毛泽东是这部著作的作者，这应该是没有疑问的。从中央文献研究室编的《毛泽东著作专题摘编》（北京：中央文献出版社，2003年）中多处注明出处为《辩证法唯物论（讲授提纲）》（一九三七年），八路军军政杂志社出版的字样可知，这部著作的作者被中央文献研究室认定为毛泽东。

唯物论（讲授提纲）》这部著作的作者”^①这一点来看，毛泽东似乎又对这部讲稿十分不满，以至于不愿承认为其所作^②。

那么，毛泽东为何在建国后不再出版这部讲稿的其他部分，且后来还要否认自己是这部著作的作者呢？这是十分耐人寻味的。施拉姆认为这是由于毛泽东的这些讲演未达到“共产主义运动领袖人物必不可少的条件之一”的“马克思主义理论家和哲学家的声望”目标：

毛泽东关于辩证唯物主义的讲演并未真正达到预期目标。这些讲演有相当大的部分，尤其是开始讲的那几章，几乎是不加掩饰地照搬苏联的材料，而毛泽东用自己的语言表达的地方，结果常常不甚理想。^③

说“这些讲演有相当大的部分”“照搬苏联的材料”，大致不假，但说讲演效果“不甚理想”，则似难以成立。从有关人员当时讲课效果的回忆^④，以及毛泽东十分擅长于讲演来看，施拉姆的这一解释恐怕有太多的主观臆测的成分，从而缺乏解释力。

如果我们将毛泽东对这部讲稿的态度联系到他对待苏联教科书的双重态度来看，恐怕也不能将此事简单地看作是毛泽东通过研究达到了更高的理论境界之后，基于自己对马克思主义哲学的理解，对之前所接受的苏联哲学教科书的理论哲学倾向不满意而意欲加以改进，而是需要将之放置在一个更为深广的背景下去加以理解。这个背景便是马克思主义哲学作为一种以改变世界为目的的理论所蕴涵的理论旨趣与实践旨趣的内在张力，以及这一张力在马克思主义中国化过程中的特殊表现方式。如果我们基于这一理论背景，就能够看出在毛泽东对于苏联哲学教科书的态度后面所蕴含的极为深刻的意味。

二、马克思主义哲学的理论旨趣与实践旨趣

马克思主义哲学是一种理论，任何理论都具有解释世界的功能，但马克思主义却首先要改变世界，因而它并不能限于解释世界。但这也不是说解释世界归解释世界，而改变世界归改变世界，两不相干，而是从根本上来讲，认为解释世

界之理论活动在本质上是从属于改变世界之实践活动的。因此，归根到底，在马克思主义哲学中，理论最终是要进入实践的。但这一进入却带来一个根本性的问题，那就是解释世界所追求的决定论和改变世界所必需预设的非决定论之间的冲突，即如果一种理论是决定论的，则信奉这种决定论的人，如何能够能动地改变世界？马克思主义哲学既然是改变世界的哲学，那么这一问题便是进入变革世界的实践时所必须以某种方式予以解决的，无论是理论上明确的解决，还是实际上未明示的解决。

为把握和解决上述难题，我们必须重新理解马克思主义哲学，特别是必须重新理解马克思主义哲学中理论活动与实践活动的关系问题，以及与之对应的理论世界与实践世界的关系问题。不同于人们通常的阐释，马克思的哲学将改变世界视为自身的首要任务，而将解释世界视为对改变世界的活动之反思或符号化。但作为这一反思或符号化结果的解释世界之理论活动，又不能简单地还原为改变世界之实践活动，于是，不同于动物世界，人的生活世界便二重化为了实践世界和理论世界之二重存在。现在，我们不仅通过直接的生活实践构成了我们直接生活于其中的生活世界或实践世界，而且还在此基础上通过我们的理论活动特别是科学活动构建了一个理论的客观世界。一方面，这个科学的理论世界虽然是奠基于实践世界之上的，但却有着根本上不同于实践世界的特

①③ [美] 施拉姆：《毛泽东的思想》，第62页，第62—63页。

② 关于毛泽东否认《辩证法唯物论（讲授提纲）》为其所作，有不同的理解，如许全兴教授认为这是“在一种特殊语境中发生的误会”，而非对此“讲授提纲”的否认（许全兴：《全面评价毛泽东的〈辩证法唯物论（讲授提纲）〉》，《毛泽东邓小平理论研究》2012年第11期）。许全兴教授根据毛泽东与斯诺对话的语境所作的判断自有其道理，但如果联系到毛泽东建国后除了将“两论”公开出版外，而未出版这一“讲授提纲”的其他部分，则理解为对“讲授提纲”在某种意义上的否认或不认可，亦说得通。

④ 参见奚定怀：《回忆毛泽东在延安抗日军政大学的讲演》，《党的文献》1997年第3期；曹慕尧：《聆听毛泽东在延安的五次讲话》，《炎黄春秋》2001年第3期；何长工：《何长工回忆录》，北京：解放军出版社，1987年，第371—378页；李逸民：《李逸民回忆录》，长沙：湖南人民出版社，1986年，第95页；李志民：《抗大抗大，越抗越大》，《中共党史资料》第7辑，北京：中共党史资料出版社，1983年，第21—64页。

征,那就是其严密的规律性,即理论世界是一个为因果规律体系所支配的世界。因果律基于工具性劳动对于理论活动的先验性,使得科学对象的理论世界必然要以因果律为前提,即必然要将理论世界构造成为因果决定论的世界,否则科学的理论活动就失去其意义。但另一方面,科学的理论世界的出现,特别是近代以来的蓬勃发展,却没有也不可能将原初的实践世界或生活世界消除掉或完全取而代之。尽管近代以来的人们在观念中一般地以科学的理论世界取代了自身所源出的生活世界,但生活世界仍然独立地存在于理论世界之外,只是在近代形而上学的蒙蔽下,人们才无法看到这一点。而现代实践哲学则向人们揭示出了形而上学的这一秘密。从实践哲学的立场看,现实的生活世界是不可能被科学的理论世界所吸收的,相反地,科学的理论世界却是立基于生活世界之上的,没有生活世界,理论世界是无以立足的。既然科学本质上是对于生活世界中之一类特殊的活动——工具性劳动的一种抽象,那么,它就不可能将具体的生活世界全然吸收进自身,而只能是一种基于工具的一义性的单一视角的透视。这样,理论世界的抽象性、确定性与生活世界或实践世界的具体性、丰富性便形成一种鲜明的对比。

既然进入理论世界便必然地要求以因果关系构造对象,即将世界构造为必然的关系,那么,这个领域便只能是必然性的领域、决定论的领域,从而就并未给人的能动作用留下空间。或者说,在这个领域中根本就不可能给人的能动作用留下位置,人的能动性早就以笛卡尔的方式被排除在这个客观世界之外了。这是理论活动的本性使然,即便是舍弃机械决定论,降级为统计决定论,亦是决定,也不可能给人的能动活动留下余地。故这里我们不得不得出的结论是,既然理论世界是一个决定论的世界,并未给人的能动活动留有余地,那么,在理论世界中谈论世界,谈论历史过程,便只能将之构造为决定论的,并不能给人的可自由发挥的能动性留下余地,否则便不是一种适当的理论。历史领域当然与自然领域有根本性的不同,例如由于对象的极端复杂性,无法运用数学工具进行精确的描述,但这种不同却并不妨碍对历史的理论研究或理论构造。而且在

此领域如此的谈论具有必然性,不以决定论的方式谈论历史过程,倒似乎文不对题、有问题。这种理论构造,便是一种自柏拉图以来就受到极大推崇的理论智慧。

但进入实践领域或实践世界则与进入理论领域大不相同,在这里,要想有效地从事实践,就不能奢谈普遍性、必然性,而只能针对特殊的实践情景而具体地构想实践方案,且要根据实践情景的变化而修订实践方案。当然,这不是说普遍必然性的理论与具体特殊的实践无关,而是说,理论要想有成效地进入实践,便不能以一种直接的构造性方式去指导实践,即把具体的实践抽象为理论构造,而只能以一种康德所说的范导性方式去间接地、调节性地关联于实践。如果以自然科学理论与工业技术实践为例来看此关系的话,在工业设计中,从自然科学定律到工程技术规范的转化过程对于理解这一问题便是富有启示的。科学这种非构成性的调节性作用,从某种意义上来说,便是一种辩证法,即实践辩证法或实践智慧。

但问题不仅仅如此。如果理论只是解释世界,那么,对于改变世界的实践来说,这种纯粹的理论构造除了能够满足一种亚里士多德所说的好奇心即一种理智愉悦之外,还能有什么实际的意义呢?无疑,如前所述,理论具有指导实践之功能。但如果真正在实践中起作用的实践智慧必定是关于特殊的东西,而抽象的普遍性理论必须被特殊化之后才能在其中发挥一点作用的话,那么,它至多也只能具有一种工具性的意义。但是,理论智慧却不仅仅为那些抱有纯粹的好奇心的人所看重。如果说自然科学理论由于其巨大的工具性功效而为人们所重视的话,那么,那些并未见有何实际的工具性效用的哲学理论却为何亦为人们所推崇呢?那些纯思辨的理论之所以能获得重视,甚至有时会获得可称之为崇高的地位,恐怕亦在实际生活中自有其他者难以企及的独特功效。这难以企及之处便是理论在纯粹满足好奇心与充当工具性用途之外的一种对于实践家来说更为重大的功效,即作为旗帜聚拢人心之功效。那么,理论何以会有这种功效呢?这在于理论所具有的客观普遍性之特征,或者至少是在于其客观普遍性之外观。亚里士多德曾言,理论智

慧由于以永恒必然的东西为对象，从而比之以可变的事物为对象的实践智慧，使人借助于掌握这种永恒必然性而能够分享宇宙之神性。分享神性云云，未必可当真看待，但理论的这种无所动心的客观普遍性特征却暗含着某种规范性意义，那就是暗示既然世界是如此这般地运行的，则人们应当循此而行。诚然，人们未必会循此而行，且循此而行的结果未必成功，更可能是不成功，但理论所蕴含的这种规范性意义，一旦当一种理论为人们所接受，进入实践，便会转化为巨大的物质性力量。理论所激发起来的人民大众的物质性力量无论是可能导向预期的建设性后果，还是可能导向非预期的破坏性后果，这种力量的巨大性都是无疑的——这便是理论的动员群众、掌握群众的旗帜效用。正因为理论有此巨大作用，实践家们尽管不免看重实践智慧，而对理论智慧之满足理智愉悦之功效嗤之以鼻，但真正有眼光的实践家特别是政治实践家却绝不会轻视理论的这种旗帜作用。而理论的这种旗帜效用之大小，则正如马克思在谈到理论掌握群众以变成物质力量时所说的：“理论只要说服人，就能掌握群众；而理论只要彻底，就能说服人。所谓彻底，就是抓住事物的根本。”^①而所谓彻底，所谓抓住事物的根本，从更为广泛的意义上看，便是发现事物之本原存在，以之为基础而建构起一种决定论的体系，从而说明世界。当然，并非任何决定论体系都是抓住了事物的根本，但至少那些从某一点出发的决定论体系看上去是抓住了事物之根本的，从而显得是有说服力的。因此，尽管决定论的体系否定了世界的可改变性，从而也就否定了实践或行动的可能性，但由于其彻底性而能够用于掌握群众，因而亦为政治实践家所重视。

这样，一种哲学理论便可能具有三个方面的意义：单纯满足理智愉悦的解释世界效用、实践中的工具性效用和掌握群众的旗帜效用。单纯满足理智愉悦的效用可能不为行动者所看重，但能够发挥工具性效用和掌握群众效用的理论体系的两个方面却是不可缺少的。这里的问题是，若理论只是构成实践智慧之一种工具性成分，而实践智慧又是一种以可变的事物为对象的东西，是一种非决定论的东西，理论智慧在其中便只是一种从属性的成分，即从属于实践智慧的东西，而非

决定性的因素。而能够掌握群众的真正彻底的理论，既然以永恒必然的存在为对象，则其在本质上必定是以决定论为最终目标的。如此一来，理论之工具性效用与掌握群众这两个方面，实质上便是可归结为实践智慧与理论智慧的关系问题的。而两种智慧如我们所指出的，一方面同为实践或行动所必需，另一方面又彼此矛盾，难于共存。这便是任何一种实践特别是政治行动不可避免地会遇到的问题。就中国而言，当人们将马克思主义付诸实施之时，也不可避免地会遇到如何处理理论与实践的关系，亦即理论智慧与实践智慧的关系问题。一个政治实践家能否妥当地处理这一关系问题，决定了他所领导的政治行动的成败。

三、中国马克思主义所面临的理论与实践问题

马克思主义之在中国“五四”时期的传播发展，最初的传播者主要是赴日留学生，如李大钊、李达等人，且主要集中于唯物史观之宣传，而从瞿秋白开始，中国马克思主义的传播呈现出了一种基于苏联哲学教科书而体系化的趋势。何以会有这一变化呢？除了受传播的路径依赖之限制外，从根本上说乃是马克思主义理论在中国发展的内在需要。

从理论传播自身看，构造一种体系化东西，是马克思主义在中国的发展所需要的。这是因为，当马克思主义从众多外来的“主义”中脱颖而出，为当时先进的中国人所选中之时，便立即面临着一个问题，即如何使其成为广大国人所信奉之“主义”，而不仅仅是少数先进分子的“主义”。要做到这一点，首先必须进行的工作，便是通过论辩驳倒其他竞争性的“主义”，使马克思主义在理论上获得全胜。事实上，五四时期的数次思想论争，即“问题与主义”论争、社会主义问题论争、无政府主义问题论争，以及三十年代的唯物辩证法论争，在某种意义上都是参与各方的一种通过论辩驳倒竞争性对手而扩大自身影响的特殊的传播行为。对中国马克思主义者而

^① 《马克思恩格斯全集》第1卷，第460页。

言,通过通俗化的宣传,使广大民众,首先是广大青年接受马克思主义,使得马克思主义大众化,亦是壮大自身的传播所必须的。但要使这两个方面的工作富有成效,体系化是必不可少的。这正如成体系化的即有组织的队伍才能更有效地战胜对手一样,只有体系化,才能最有力地驳倒其它竞争对手,且最有成效地传播于广大民众。

马克思主义在中国传播和发展的理论轨迹,如果从李大钊1919年正式传播算起,到瞿秋白的《社会哲学》和李达的《现代社会学》、《社会学大纲》问世,可以说已经大致上完成了从尚不成体系且缺乏内在严密性的理论向体系化理论的过渡。理论的体系化所要解决的问题是通过辩驳性的争论,战胜竞争性的理论对手,使自身获得最广泛的传播。然而,吊诡的是,这一理论传播所要求的具有决定论性质的体系化理论,虽然在理论上是战胜竞争性对手的利器,但当其一旦直接进入到具体实践之中,却往往导致相反的结果,即会成为导致实践失败的根源。这便是教条主义支配政治实践而实行左倾冒险主义,从而导致多次失败的重要原因。当然,不能把全部责任都归结为将普遍性理论误置于特殊的具体实践之中,其他国家基于其民族利益的介入、斗争力量的对比等等,都可能是产生影响的因素,但无论如何,把被视为普遍原理的理论直接置入特殊的实践,总是一个不可忽视的原因。而这就提出了一个重大的思想任务:如何一方面维持已经发展起来的体系化理论,另一方面又能防止将普遍性理论简单地、构成性地应用于实践。这里的困难在于:一方面,既然马克思主义理论的体系化是必须的,而决定论体系是任何理论的最高理想,那么,为了革命实践的成功,人们必须推进这种决定论的体系;而另一方面,既然这种决定论体系教条主义地运用于实践又是导致实践失败的重要原因,那么,为了革命实践的成功,人们又必须防止这种教条主义的体系化理论的运用。这一问题必须解决,否则中国马克思主义的事业就可能因此而夭折。

四、毛泽东的心智结构

既要推进决定论体系又要排斥决定论体系,

如何解决这一难题呢?显然,这两种要求在逻辑上的不相容,已表明这一问题是无法以一种理论的方式予以解决的。因此,一种可能的解决方式便似乎只能是非理论智慧的实践智慧了。

对于这一内在张力的消解,当然也是理论家的任务。但是,鉴于这一问题从理论上似乎是难于解决的,且理论家对此问题的感受并不如投身于实践之中的实践家那么切身,那么,理论家未将此问题当作其核心问题加以解决,也就是情理之中的事了。但实践家却不同,他若不能合理地解决这一问题,便不可能成功地从事实践。因此,对于首先是作为一个政治实践家的毛泽东来说,这一问题也就不可避免地成了他必须全力以赴地对付的根本性问题了。

毛泽东又何以能够如此呢?这恐怕与毛泽东一身而兼具理论家和实践家双重身份是分不开的,同时也与中国传统哲学思维方式的影响有莫大关联。实践哲学的核心要义是解释世界,从根本上说从属于改变世界,即理论从根本上说根源于实践、从属于实践。这一关于理论与实践关系的实践哲学的核心要义并非只是一种理论上的思辨性命题,而首先是一种实际上对待理论与实践关系的生活方式。这就要求人们在实际而不仅仅是理论观点上将理论从属于实践。但这一点对于一个单纯的理论家来说,是很难做到的,而对于一个实践家来说,则不难做到,因为实践家的目标只是实践的成功,而毋庸太多的顾及理论的一贯性。当然,单纯的实践家往往只在自己实践中的将理论的功效作为一种因素加以考虑,并不去将这种考虑上升为理论。而毛泽东由于兼具理论家与实践家之双重品格,他就不仅在实际上坚持这一处理方式,而且要在理论上将之表达出来。但这样一来,毛泽东就一方面为了实践的成功而克服或批判苏联哲学教科书中的理论哲学倾向,并构建一种实践哲学;而另一方面,同样为了实践效果却又不能不继续以某种方式保留苏联哲学教科书体系。

为说明毛泽东创建了一种不同于苏联教科书体系的实践哲学,我们须做一些考察。毫无疑问,毛泽东是认真研究过苏联的哲学教科书的,从某种意义上说,也正是苏联哲学教科书提供了毛泽东对马克思主义哲学基本理解的材料。但

是，毛泽东对苏联教科书的研读却并非无批判地接受，而是基于自己的理解，特别是基于自身的中国传统文化的“前见”作了批判性的重构。就此而言，苏联哲学教科书对于毛泽东学习和研究马克思主义哲学所起的作用只是阶段性的：一方面，他借助于这些教科书而逐步熟悉了马克思主义哲学；另一方面，他又逐渐不满意于这种带有明显理论哲学倾向的教科书体系，并以自己的方式对之进行了超越和改造。

毛泽东对于《辩证法唯物论（讲授提纲）》的不承认，对于苏联教科书体系的不满，指示我们从另外的途径思考毛泽东的哲学。这就是为什么对于毛泽东的哲学不能或至少不能主要从马克思主义理论体系化这一发展线索去理解，而应当从如何解决理论与实践的内在张力问题去理解。

从主观方面看，毛泽东本身的文化思想倾向，也可能构成解决这一问题的某些有利条件。青年毛泽东一方面受心学影响颇大，强调“吾从前固主无我论，以为只有宇宙而无我。今知其不然。盖我即宇宙也。各除去我，即无宇宙，各我集合，即成宇宙”。但这个“我”并非是一“小我”，而是一“大我”：“吾人苟放大眼光，而曰人类一大我也，而曰生类一大我也，而曰宇宙一大我也。”^①这一“大我”，即“宇宙之我，精神之我也”^②。这一“精神之我”自有一种英雄主义气概。在《讲堂录》中，毛泽东还将王船山关于圣贤与豪杰的言论认真抄录作为自己“修身”的座右铭——“有豪杰而不圣贤者，未有圣贤而不豪杰者也”^③，并释“圣贤”为既具有高尚的品德，又能够成就大功大名的“德业俱全者”^④。这种精神能够克服一切阻力，而成就大功业：“河出潼关，因有太华抵抗，而水力益增其奔猛。风回三峡，因有巫山为隔，而风力益增其怒号。”^⑤而这种精神正是时代召唤：“当今之世，宜有大气量人，从哲学、伦理学入手，改造哲学，改造伦理学，根本上变换全国之思想。”^⑥

另一方面，毛泽东也深受中国传统文化中注重实践效果，利于国计民生的传统之影响。尽管古代各家对实践的理解有很大不同，但重视实践却是他们的共同点，这就成为了中国古代哲学的一个具有深刻影响的思想传统。尤其到了明清之际，“经世致用”之学已蔚然成风，黄宗羲、顾

炎武、王夫之等著名思想家都继承和发挥了这一传统，注重经世致用，强调学问必须有益于国事，必须面向现实，服务现实。而这一点，尤其体现于注重务实践履、强调经世致用的湖湘文化传统中。以曾国藩为代表的湖湘学派，力图调和汉学的求实学风与宋学的穷理精神，以吸取汉学的求实精神来挽救宋学的空疏浮泛，并开辟一条通向“经世致用”的道路。他们大都反对“多寻空言、不究实用”的空洞心性之学，认为空谈性灵，愈谈愈妄，只会导致对现实社会浑然不察，导致办事无能。因而他们倡导为学当讲经世致用，主张从国计民生、“日用之实”中探求国家治乱兴亡之道。毛泽东身处这一文化传统之中，不可避免地要受到其影响。事实上也是如此。他在1917年8月致黎锦熙的信中，对比了近代几位重要人物之后，得出结论“愚于近人，独服曾文正”^⑦。这种文化传统又使得毛泽东的思想中有一种重实际、重实效的倾向。

因此，在青年毛泽东的思想中便存在着一种既强调精神能动作用，同时又注重事功实效的带有二元色彩的思想结构。这一点若从理论哲学的角度来看，是缺乏理论所要求的单一视角的不彻底的哲学，但若置于实践哲学的视野则又不同。正是这种二元结构，有可能构成一种能够平衡决定论与能动论的实践哲学方法论基础。

毫无疑问，毛泽东后来接受了马克思主义，成了唯物主义者。但是一个人早期的思想观念是不会完全被清除掉的。人的思想转变，决非彻底清除旧有观念而从一张白纸开始重新描画，而不可避免地是一种“扬弃”，即在既有思想基础上的重新构造或“翻新”。既有的思想观念不可避免地构成了接受新观念的“先见”，并以改变了的方式保存在新的观念之中。正是这样一种既注重客观实效，又强调发挥人的能动作用的思想结构，构成了毛泽东实践哲学的活的灵魂。

葛兰西曾经说过：

一个搞政治的人进行哲学写作，情况可能是，他的‘真正的’哲学反倒应该在他的政治论著中寻找。每个人都有一种占支配地位的活动；

①②③④⑤⑥⑦ 《毛泽东早期文稿》，长沙：湖南出版社，1990年，第141—142页，第590页，第589页，第589页，第180—181页，第86页，第85页。

正是必须从这里去寻找他的思想,这种思想处在一种往往不是暗含在、而且甚至经常是同公开表达的东西相互矛盾的形式中。^①

因为政治著作的主题虽然并非哲学,但是政治实践家的“专业”既然是政治,而政治又是人类所有问题中最为复杂难解的问题,因而他们在其政治问题时自然便会全力以赴,迸发出其最高的智慧,以求得问题的合理解决。在这样一种情况下,自然地就会显露出其最为深层的哲学观念。因而,毫不奇怪,已有不少人指出,毛泽东的哲学思想更应该在他的政治、军事著作中去寻找。就此而言,李泽厚的看法无疑是深刻的:

毛最光辉的理论论著无疑是有关军事斗争的论著,其代表是《中国革命战争的战略问题》(一九三六年十二月)和《论持久战》(一九三八年五月)。毛在这些论著中,总是尽量地把这些战争问题提到马克思主义辩证唯物论的认识论的理论形态上来论证和叙说。同时他又非常重视为列宁称之为“马克思主义灵魂”的“具体问题的具体分析”。毛的许多论著的论述形式似乎是从一般到特殊,而思维的实际过程却是从特殊到一般,即从感性到理性,从个别到一般的经验总结。毛泽东由于从实际出发,很重视事物的经验特殊性,反对套用一般的公式、教条去认识问题和解决问题,但又总是把这特殊性提高到一般性的规律上来,这成为他思想的一个特点。^②

如果认可这一说法,那就至少应该更多地从毛泽东的这此类著作来探查其哲学思想之前提性核心结构。

在《中国革命战争的战略问题》中,毛泽东写道:

军事家不能超过物质条件许可的范围企图战争的胜利,然而军事家可以而且必须在物质条件许可的范围内争取战争的胜利。军事家活动的舞台建筑在客观物质条件的上面,然而军事家凭着这个舞台,却可以导演出许多有声有色威武雄壮的活剧来。^③

这里虽然写的是军事家,但将其主体换为一般的人,也应当是适合的。而在《论持久战》中,则说得更具一般性:

我们反对主观地看问题,说的是一个人的思想,不根据和不符合于客观事实,是空想,是假

道理,如果照了做去,就要失败,故须反对它。但是一切事情是要人做的,持久战和最后胜利没有人做就不会出现。做就必须先有人根据客观事实,引出思想、道理、意见,提出计划、方针、政策、战略、战术,方能做得好。思想等等是主观的东西,做或行动是主观见之于客观的东西,都是人类特殊的能动性。这种能动性,我们名之曰“自觉地能动性”,是人之所以区别于物的特点。^④

从这些论述中,我们不难看到,在毛泽东的思想中,存在着两个方面的因素。一个方面是“强调这种‘自觉能动性’,并把它看作‘人之所以区别于物’的族类本性,强调运动、活动、劳动、实践、直接经验,从而强调产生和支配行动的实践意志,强调‘精神变物质’、‘思维与存在的同一性’等等,似乎是毛从早年到晚岁一以贯之的基本哲学观念”;另一个方面则是“强调对经验规律的客观性的认识,强调‘调查研究’,强调从‘实际情况出发,从其中引出其固有的而不是臆造的规律性,即找出周围事变的内部联系,作为我们行动的向导。’即‘实事求是’”。^⑤而正是“这种经验论的唯物论,亦即‘经验理性’,保证了‘自觉的能动性’不流于乱闯盲干,使得革命战争和革命的政治斗争能不断取得胜利”^⑥。由此,我们或许可以引出这样一个观念:在毛泽东的思想中,存在着一个由自觉能动性与客观规律性两个方面构成的关于人与其活动环境的存在论结构。

那么,毛泽东思想中这样一个存在论结构是什么性质的呢?李泽厚认为,在“自觉能动性”与“经验理性”之间,毛泽东把前者即自觉能动性作为本质、目的、世界观,把后者即经验论、客观性的认识方面,作为手段、方法、认识论,两者仍有主从的不同^⑦。如果是这样的话,毛泽东似乎便是一个主张客观规律性从属于自觉能动性的唯心主义者了。但李泽厚这一说法显然存在

① [意] 葛兰西:《狱中札记》,北京:中国社会科学出版社,2000年,第317页。

②⑤⑥⑦ 李泽厚:《马克思主义在中国》,北京:三联书店,1988年,第44-45页,第53-54页,第54页,第54页。

③④ 《毛泽东选集》第1卷,北京:人民出版社,1991年,第182页,第447页。

着含混与不确切之处。如果单纯从人的活动这一直接性层面上来看，而不考虑更深层的存在论问题，李泽厚的这一看法或可成立。但如果从存在论上看，则似乎不能这么说。如果从毛泽东早年的思想来看，他的“我即宇宙”、“宇宙一大我”等说法，似乎表明，此时毛泽东思想中的“我”与“宇宙”的关系，只有执着于“小我”之时，才是对立的，而如果达到“宇宙一大我”的境界，则“我”与“宇宙”之间便不存在相隔之处，而是融为一体。这样的话，则这种二元对立之中并不存在何者为主何者从属的问题。诚然，“我即宇宙”是一种带着某种神秘性的说法，因而在其信奉马克思主义，转到唯物主义立场上之后，似乎便不再能立足了。但也许不尽然。或者，我们也可以从一种类似于布洛赫“希望哲学”关于物质世界自身具有能动性的视角再将“我”与“宇宙”的关系重新建立起来，视之最终为统一性的存在。否则，站在唯物主义立场上，我们如何设想人的能动性的根据呢？这样的话，或许可认为，最终的统一性是一种可以思辨地设想的境界，而在实际生活实践领域，我们所能设定的则只能是自觉的能动性与客观的规律性的对待与通过能动活动加以改变而后实现的相对的统一。

当然，毛泽东思想中的这种复杂观念，并未在其专门的哲学著作明确的表述出来，而只是在其理论生活中“表现”出来。即便是其作为实践智慧之体现的实践哲学思想，也是如葛兰西所言，只是在其政治论著当中有所表现。而在其专门的哲学著作中，为了严守理论逻辑上的一义性，却只能表述一种单一视角的东西。理论的单一视角自然只是一种抽象，无法表达双重视角的视界来。当然，正如前面所指出过的那样，毛泽东在非严格理论论述的场合，如在对于苏联哲学教科书的批注中，也有通过对于教科书某些观点的批评而表露出自己观点的例子。但不管怎样，只是在其政治军事著作中，毛泽东的核心哲学观念才得到了明确的表达。

然而，毛泽东的这一存在论结构虽然能够在实践上为合理地解决决定论与能动论的张力提供一种存在论和方法论前提，但是，这一解决却只是实践上的，而非理论上的。依据这一存在论前

提，人们便可将人的能动性与实践环境的客观规律性视作可并存的二重结构或双重视角，而不必去构想种种辩证模式去消除这一二元对立。当然，正如我们在别处所考查过的，这一二元对立在理论上的解决在某种意义上说是不可能的，即便深刻如卢卡奇，甚至黑格尔，也无法通过辩证进展来解决这一难题。他们劳心费神所构造起来的庞大体系，并未解决问题，最终还是陷入了一种隐性的历史决定论之中，从而也就使得改变世界的实践活动成为不可理解的。

毛泽东的这种哲学虽然能够十分有效地运用于现实生活实践，能够作为实践智慧而解决实际问题，但是却不能构成一个理论智慧所追求的基于单一理论原点的理论体系。而成功的政治实践不仅要求恰如其分的有效的正确行动，而且要求动员足够数量的群众来有效的行动，且不仅仅是少数人的正确行动。这样一来，既然就掌握群众的解释世界的理论所要求的理论的彻底性而言，仅仅能够有效解决实际问题的实践智慧是不能充分满足的，那么，一种决定论的理论体系尽管不能有效指导实践，但却能够在某种意义上满足掌握群众之需求，从而也就具有了存在之必要。

五、毛泽东的两种哲学之意蕴

从以上考察我们不难看出，毛泽东之所以既严厉批判以苏联教科书为代表的理论哲学体系，但又并未将之彻底弃绝，且在一定时期还亲自讲授，正缘于这种决定论的理论哲学体系所具有功能的双重性。一方面，这种决定论的理论体系由于其具有马克思所说的理论上的彻底性，能够有效用于掌握群众，从而不可弃绝之；但另一方面，又由于这种决定论的理论不仅从逻辑上使得改变世界的行动成为不可能之事，而且还由于其抽象性、僵硬性而往往导致实践或行动的失败，因而又必须予以严厉批判。但既然这两方面都为成功的政治实践之所必须，则尽管两个方面方凿圆枘，难于兼容，但却必须使之并存。这似乎便是毛泽东具有两种哲学之缘由。

尽管在毛泽东那里存在着两种哲学，但从以上考察亦可见出，在他那里，这两种哲学的地位决不是半斤八两，而是极为不同的。对于那种决

定论的理论哲学，他诚然允其存在，但却愈来愈予以严厉的批评；而对于其实践哲学，则虽未予以系统表述，但却在各种关涉具体政治行动的著作中予以阐扬发挥。借用他在其他场合的话来说，就是对于前者，是有控制的使用；而对于后者，则是放心大胆的使用。或者套用研究者关于柏拉图的两种教诲之说，可以说，前者是毛泽东的显白学说或显白教诲，而后者则是其隐微学说或隐微教诲。前者之为显白教诲，不仅因其决定论性理论的彻底性而易于简单明了地说服大众，且亦因其源自十月革命的故乡而血统高贵纯正，有着其他理论体系难望其项背和无可争辩之优势。而后者之为隐微教诲，则不仅在于它与正统的理论哲学体系在逻辑上不相兼容，易于构成正统理论哲学的破坏性因子，从而动摇其掌握群众的效力，而且亦在于这种有成效的实践智慧作为行动的方法论，亦无须宣示于普通大众，而只须通达于政治行动的核心层面即可。

但如果此二种学说都为政治行动之所必需，尽管可以将之划分为显白与隐微两个层面，但这两者之间的关系，在实际的理解与阐释上，仍然是一个不易妥善处理的难题。若是作为显白教诲的正统理论哲学过于强势，则可能导致作为隐微教诲的实践哲学不能发挥作用，从而导致实践的失败；而若是作为隐微教诲的实践哲学过于强势，则由于其理论上的复杂性而难于把握，从而导致降低掌握群众之效能。因此，如何为此二者划界，把握其间的恰当分寸，变成了一项事关事业之成败的大智慧。

此外，如果理论智慧对于革命运动来说，主要地是用来掌握群众，那么，以何种方式构成一种具有理论彻底性，从而能够有效地掌握群众的决定论哲学体系，从理论上讲，并非只能取一种特定的解释体系，而是可能采取多种方式。这也就是说，中国马克思主义之体系化在某种意义上说具有其必然性或必要性，但采取苏联模式的体系化则在很大程度上并非必然的，而是由特定的历史条件造成的。如果处于不同的历史条件下，很有可能会采取别的方式。比如，卢卡奇就

曾经提供了另一种马克思主义哲学体系化的方式。但是，由于世界和中国当时特定的发展状态，在苏俄形成那样的教科书体系和中国对它的接受，便构成了难以避免的历史趋向。其所以在苏俄形成那样的理论体系，除了第二国际的影响之外，恐怕也与苏俄革命时普通民众的受教育程度以及宗教势力的强大密切相关。而其所以中国人如此接受这种体系，亦在于国人当时受教育之程度，以及十月革命成功之示范效应。而卢卡奇那种黑格尔主义的马克思主义理论体系之所以未能成为中国马克思主义之选择，不仅因为这种体系在当时并不为中国人所熟知，而且亦因为并无与这一理论体系相匹配的成功的实践经验，故而实际上便很难成为效法之对象。此外，卢卡奇体系的复杂性，需要较高的教育程度，特别是对于近代西方哲学的深入理解方能掌握，恐怕亦是限制其被接受的一个重要原因。但在另外一种条件下，却有可能成为仿效之典范。如在上世纪八十年代以来的中国马克思主义哲学对于教科书体系的改革，在很大程度上便是试图另构一种体系，而这种体系化即卢卡奇所复兴的黑格尔主义的阐释体系。这个时期之所以能接受卢卡奇的那种黑格尔主义体系，一方面是由于旧体系过于僵硬而漏洞百出，另一方面亦是由于经过多年积累，国人对于西方近代哲学特别是德国古典哲学有了相当深入的了解。

我们关于毛泽东的两种哲学的考察，只是一个特殊的案例，但这一案例无疑也具有其典范性，那就是对于任何兼具理论家与实践家的人来说，如果他既要正确地行动，同时又要掌握群众去行动，则其若要成功，必定需要两种哲学，一种用于掌握群众，另一种则用于正确地行动。这样，这种两种哲学的视野便可以作为一种方法论原则，去分析任何政治实践中的不同理论倾向及其间的张力问题。

（责任编辑 欣彦）

三思毛泽东^{*}

——革命传统、革命后民族国家创制与后传统理想主义遗产

刘怀玉^{**}

【摘要】文章以作者二十年来对毛泽东个人思想之当代价值的三次思考为主线而展开,指出:(1)不能把毛泽东所确立的革命传统与其所开辟的中国特色社会主义建设道路对立起来,不能把晚年毛泽东的极左错误与其超越时代的理想主义价值观相混淆;(2)晚年毛泽东的错误与落后民族国家革命后创建社会主义制度的巨大困难直接相关,不能直接照搬经典思想,而是必须从世情国情出发;(3)在全球化时代,中国化马克思主义必须重新定位毛泽东、重新发明毛泽东、重新发现毛泽东的理想主义遗产。

【关键词】毛泽东;革命;社会主义;现代化

中图分类号:A84 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-7660(2014)03-0041-08

纪念毛泽东是一件大事情。恩格斯在评论马克思《政治经济学批判》第一分册时说过:“即使只是在一个单独的历史事例上发展唯物主义的观点,也是一项要求多年冷静钻研的科学工作。”^①我们在纪念毛泽东这个重大历史事例上坚持与发展历史唯物主义,同样也是需要多年思考,需要几代人连续思考、共同努力才成为可能。我仅以自己近二十年内三次思考毛泽东个人思想的真实而复杂的体会为例,写下这篇小文,并求正于大方之家。简而言之,我对晚年毛泽东个人思想的学习认识经历了一个祛魅、解魅与复魅的过程,并作出了三个基本判断。本文也算是一种自我批评吧。

一、革命传统与中式现代化道路的探索

1993年为纪念毛泽东诞辰一百周年,我曾写过一篇小文^②。该文作过如下概括:毛泽东重要的历史贡献之一就在于,他把中国现代化发展问题放在具有自己民族特色的层面上和世界历史

发展普遍趋势的宏观视野^③中加以比较与理解;也就是把中国现代化的特殊发展道路和世界各国现代化发展的普遍规律辩证结合起来,把中国现代化的民族特色及其社会主义政治意识形态性质辩证统一起来。更为可贵的是,建国后毛泽东从战略高度提出在50年到100年逐步把中国建设成为强大的社会主义现代化国家的宏伟设想。他使中国现代化实现了从“走西方人的路”到“走俄国人的路”、再从“走俄国人的路”到“走自己的路”的两次转向,首次为中国人建立自己的具有民族特色的独立的现代化经济体系、民主的政治体制和科学的思想文化事业,奠定了历史的基础,探索出一条可能的途径。在经济建设方面,他向全党发出实现工作重心转移的号召,集中力量大力发展生产力;强调要正确处理农、轻、重三者之间的发展比例关系,实行工农并举,保持城乡之间与地区之间相对平衡发展,树立全国一盘棋思想;强调发展社会主义商品生产和交换,重视价值规律的作用,认为它是一个大学校;初步认识到苏联计划经济体制高度

* 本文系国家社会科学基金资助课题“历史唯物主义空间化问题研究”(11BZX0005)、南京大学人文社会科学高级研究院资助课题“祛魅的现代政治世界——一种空间的批判视角”的阶段性成果。

** 作者简介:刘怀玉,河南南阳人,(南京210032)南京大学哲学系教授。

① 《马克思恩格斯选集》第2卷,北京:人民出版社,1995年,第39页。

② 参看刘怀玉:《历史的突破与历史的循环——论毛泽东对中国现代化道路的探索》,《河南社会科学》1993年第5期。

③ 毛泽东建国初(1951年7月)在向故友讲述自己青年时代自学经历(1912)时,说自己“最大的收获”是“我在湖南省立图书馆第一次看到了世界大地图”,从此形成了“胸怀中国、放眼世界”的世界观,确立了“以一生的力量为痛苦的为人民服务,将革命事业奋斗到底”的人生观。参看《毛泽东年谱(一九四九—一九七六)》,北京:中央文献出版社,2013年,第1卷第383页。

集权、僵化的弊病，提出要正确处理中央与地方的关系，扩大企业自主权，改革经营管理体制。在政治建设方面，坚持要正确处理两类不同性质的矛盾，加强社会主义民主建设，反对官僚主义，强调人民对党和政府的监督作用。在文化建设方面，制订百花齐放、百家争鸣的方针，繁荣社会主义的科学文化事业，强调要重视知识分子的培养及其在现代化建设中的重要作用，要努力学习国外一切先进文化科学技术和管理经验方法。

但同时文章又认为，晚年毛泽东所理解与实践的马克思主义在许多方面都因袭了中国传统文化。诸如古代的“重农抑商”思想在毛泽东那里不同程度上表现为“重工轻商”、“重农轻商”。他本能地将商品经济和市场经济当作是资产阶级和剥削阶级的专利品加以批判和限制。古代的“贵民”、“重民”思想也加深了毛泽东对现代民主的误解。他虽然主张却并没有真正一贯地坚持从体制与法制建设角度探索中国特色社会主义民主建设问题，而更喜欢强调人们的大公无私、道德觉悟、思想斗争的作用。这就导致了一方面主张“人民群众是真正的英雄”，另一方面又赞成“需要一点个人崇拜”之间的悲剧性冲突；一方面号召“造反有理”，另一方面又强调加强无产阶级专政，结果导致了所谓的著名的“无产阶级专政下继续革命”理论。

此文还认为，晚年毛泽东的错误实质上是一百多年以来近代中国人在现代化发展问题上的错误认识的历史性循环，也是毛泽东个人在革命战争年代所形成的那一套政治哲学思维逻辑在现代化建设实际中抽象片面演绎的结果。从国际共产主义运动史这个大背景来看，毛泽东晚年的探索失误与文化大革命的长期动乱，是革命辩证法未能成功地向经济建设辩证法转换的一种表现，是中国特色社会主义现代化建设还未能完全走出近代空想社会主义误区、从而未能科学地认识中国具体国情的表现。

现在看来，以上评价的不足之处在于，没有充分注意到建国后毛泽东对中式现代化道路的探索失误是与当时严峻复杂的国际形势与国内客观条件的恶劣直接相关的，从而也没有进一步把毛泽东个人主观认识上的失误与客观条件制约所造

成的曲折错误区分开来，因而没有指出中式现代化道路的探索是一个必然经过错误与曲折的反复认识实践过程。因为事实上，甚至在“文革”期间（1970年）毛泽东也从来没有放弃现代化建设探索，同时也承认“中国基本上还是一个落后的国家。过去我们一些事做得不好，走了弯路。我们自己也不懂得怎么搞社会主义经济这一套”^①。

现在看来，20年前我的这些看法不够准确地方就在于，未能把晚年毛泽东实践中确实存在的极“左”错误与他的那种超越时代的崇高的理想主义文化价值诉求区分开来。问题关键在于必须把极“左”错误与革命传统明确地区分开来，把革命传统与现代化建设统一起来而不是对立起来。革命传统即用革命的方式促进传统社会向现代社会转化，其本义并非要摧毁传统文化，而是一种全方位的深刻的现代思想启蒙，即促进中国人的现代民族意识与民主精神的觉醒。它是传统中国走向现代化的先决条件。当然，把作为历史效果的极“左”错误与革命传统精神财富区分开来与剥离开来，并不是一个简单主观扬弃与选择的政治判断问题，而是作为客观历史的自我扬弃过程的事情，也就是通常我们所说的“大浪淘沙”的历史过程。20多年过去了，国人对毛泽东态度的逐渐平和客观，也正是这种客观的历史扬弃或沉淀筛选的体现。

二、革命之后民族国家创制难题的经典理论反思与现实摸索试验

我对毛泽东曾经作过的第二个基本判断是：晚年毛泽东的错误与悲剧是革命后的民族国家创制的巨大困难所造成的。

2003年为纪念毛泽东诞辰一百一十周年，结合学习“三个代表”重要思想的体会，我又写了一篇份量并不轻的文章^②。但限于篇幅，该文并未直面毛泽东，倒是以马克思为总结1848年革命失败教训而写就的《路易·波拿巴的雾月十

① 《毛泽东年谱（一九四九—一九七六）》，北京：中央文献出版社，2013年，第6卷第206页。

② 参看刘怀玉：《祛除历史能指的幽灵，解开历史代表问题之谜》，《洛阳师范学院学报》2004年第1期。

八日》这个著名文本为研究对象，借此反思 20 世纪反复出现的第三世界革命之后民族国家建立的曲折与坎坷这个重大政治哲学问题。

在此文中我注意到，马克思收于《1844—47 年笔记本》中《关于现代国家的著作的计划草稿》（1844 年 11 月）一札有一个重要提示：“现代国家起源的历史或者法国革命。政治制度的自我颂扬——同古代国家混为一谈”，因此“为消灭国家和市民社会而斗争”^①。在同一笔记本中，马克思写道：“革命时期关于古代国家的误解”；“革命——现代国家起源的历史”^②。作为一种详细注解，他紧接着在《神圣家族》（1845）写道：“罗伯斯比尔、圣茹斯特和他们的党之所以灭亡，是因为他们混淆了以真正的奴隶制为基础的古代实在论民主共和国和以被解放了的奴隶制即资产阶级社会为基础的现代唯灵论民主代议制国家”，从而“竭力要使资产阶级社会为古代政治生活制度牺牲”，而不去放手发展现代社会生产力，这是多么巨大的悲剧性的错误！”^③ 1851 年 8 月 8 日，马克思致恩格斯的信专门讨论了蒲鲁东的著作《十九世纪革命的总观念》。马克思转引该著作第二部分“十九世纪的革命有充分理由吗？”的观点：1789 年的革命推翻了旧制度，但是它忘记了建立一个新社会或者使这个社会变成新的社会。它只考虑到政治，而没有考虑到政治经济学。在目前，“经济力量的无政府状态”占着统治地位，因此出现了“社会贫困化的趋势”。其次，国家日益发展；它具有了专制的一切特征；它的独立性与权力日益扩大。^④ 蒲鲁东这些观点无疑深刻影响了马克思的观点。因而在几个月后的《雾月十八日》一书中，马克思似乎不再为由于革命失败导致了更加专制而完备的第二帝国这种倒退现象而扼腕叹息，倒是深刻地认识到，现代集权制民族国家形态的出现，一方面的确与资产阶级革命与无产阶级革命目标有些相悖，但另一方面却是与资本主义社会大生产发展所要求的集中管理的社会制度功能要求相一致的。

《雾月十八日》的现代意义就在于：它从波拿巴政变的成功与资产阶级共和国的软弱无能的现实中发现，资本主义经济必然王国的世界历史性盲目发展并不排斥现代民族国家的统治作用，

相反，是以强化民族国家集权统治功能为前提的。资本主义社会不是一种自然的“自由扩张秩序”，而是一种强制的制度设计、安排与控制。《雾月十八日》中的马克思已经看到，资产阶级的民族国家与其说是保障资产阶级个人的财产与自由的代表机构，不如说是适应现代社会大生产发展与资本主义市场价值交换要求的历史功能代表。在此意义上，吉登斯才说，国家作为一个巨大的、无所不管的监督机制而非常高效率地使用暴力手段，这不是古代的而是“现代性”的现象。《雾月十八日》超越了启蒙思想家对现代社会的那种市民社会自由主义式的狭隘理解，当然也超出了近代社会主义者对未来社会的种种道德化浪漫化的理想视域。它自觉不自觉地回答了甚至是 20 世纪才正式提出的问题——资本主义与现代民族国家之间的本质统一关系、现代社会生产力与国家制度形式之间的功能互动关系。

在马克思看来，波拿巴王朝的历史意义不仅在于它代表着一个落后的庞大的农民阶级的权力机构，而且是资产阶级革命成果的不自觉的继承者，更是进步的、方兴未艾的资本主义社会与现代社会生产力发展所要求的制度代理。资产阶级革命的目的是实现国家与市民社会的完全分离，资本主义发展的历史条件是国家政权力量的强大。资本主义社会需要的是这种国家中央集权制——这个行政权力有庞大的官僚机构和军事机构，有复杂而巧妙的国家机器。在第二帝国的集权整合下，土地所有者的和城市的领主权转化为国家权力的同样众多的属性；封建的贵显人物转化为领取薪水的官吏；互相交错的中世纪领主权力的五彩缤纷的样本转化为确切规定了的国家权力的图案。现代民族国家机构的分工与集中管理方式与资本主义的工厂管理是同构的。^⑤ 用吉登斯的话来说：“民族—国家是拥有边界的权力

① 《马克思恩格斯全集》第 42 卷，北京：人民出版社，1979 年，第 238 页。

② 同上，第 273 页。

③ 《马克思恩格斯全集》第 2 卷，北京：人民出版社，1957 年，第 156—157 页。

④ 参看《马克思恩格斯全集》第 27 卷，北京：人民出版社，1972 年，第 316—317 页。

⑤ 参看《马克思恩格斯选集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 675 页。

集装箱，是现代时期最为杰出的权力集装箱。”现代“社会”是立存于民族—国家体系中的民族国家。民族国家作为现代的产物，作为集中控制的暴力工具，是现代性直接相关的最为基本的“独立变量”，是现代性的基本制度之一。资本主义并非是塑造现代性的唯一的力量。^①

如果说纪念毛泽东诞辰一百周年那篇文章只是指出晚年毛泽东的悲剧所在，但并没有真正回答“何以如此”的问题。而论《雾月十八日》一文则着力面对与思考革命的传统何以未能真正促进落后国家从传统社会向现代社会转化的问题。邓小平曾经用非常通俗的语言道出了这个历史难题：解放以后最大的失误之一就是在解放了生产力以后，如何发展生产力这件事情上做得不好，犯了急于求成、脱离国情实际的极“左”错误。^②

现在看来，造成建国以来中国现代化发展道路曲折的原因，要比历史当事人并不彻底明白革命后的民族国家的合法性基础与解放发展生产力的现代化功能这个认识盲点复杂得多。晚年毛泽东的悲剧与困难，与其说是1789年与1848年式革命悲剧的重复，不如说是马克思晚年之困惑的继续与重复。^③马克思在自己的“政治遗嘱”《哥达纲领批判》以及《法兰西内战》中说过：无产阶级决不能靠简单地掌握现成的资产阶级国家机器来达到自己政治目的，而必须彻底砸碎资产阶级国家机器，并与传统观念或意识形态实行彻底决裂，才能建立从资本主义到共产主义过渡的半国家形态。^④但如何建立这是一个实践问题，再多的纲领不及一步行动。正如有西方学者所说：晚年马克思对未来社会设想的问题，出在他未能很好地区分作为组织生产的国家与作为制度的国家。他设想了一种没有制度的国家组织，而忽略了一种危险，“即国家必然会被制度化的过程，越过了马克思的视野”。马克思的痛苦就在于，他已经隐约地意识到，他的对手，国家社会主义实践家拉萨尔的方案远比他的意见更为现实，“正是拉萨尔主义预示着（对于这一点，马克思并不知道）列宁主义与斯大林主义”^⑤。

所以晚年毛泽东的问题也就是晚年列宁的问题。十月革命前夕写过《国家与革命》的列宁曾制订过一个彻底打碎资产阶级旧国家机器、建立

无产阶级专政新国家的雄心勃勃的计划，但十月革命后的残酷现实，让列宁不得不违心地采用在他看来是国家资本主义这个社会主义革命“前阶”的方式来进行新经济政策建设，他是带着极大的痛苦与遗憾离开这个世界的。他的痛苦是新生的苏维埃政权越来越像一个资产阶级国家（晚年毛泽东与晚年列宁都非常痛恨“小生产者每日每时地、大批地、自发地产生资本主义与资产阶级的”^⑥现象！）。他的继承者斯大林倒是完整地建立起世界上第一个社会主义国家制度。但这种政治经济文化高度集中化的体制并不能说就是符合经典马克思主义未来社会设想的国家制度。斯大林模式的空前成功与严重错误之间的巨大反差，引得他逝世之后许多马克思主义者去设想另外的社会主义国家政治理论、制度与道路。

在此意义上，晚年毛泽东的悲剧又是晚年斯大林的严重错误所引起的。他虽然自觉地维护斯大林的神圣政治形象，却对建国初期因循抄袭苏联体制之作法感到心情非常“不舒服”^⑦。随之也就对他的那些墨守苏联计划体制的同志同僚们表示越来越不满意。他所发动的史无前例的“文化大革命”，肯定不能被视为一场简单的宫廷政

① 参看[英]吉登斯：《民族—国家与暴力》，胡宗泽等译，北京：三联书店，1998年，第2—6、145、147页等处。

② 参看《邓小平文选》第3卷，北京：人民出版社，1993年，第227—229页。

③ 事实上，毛泽东晚年曾数次劝全党学几本经典马克思主义著作，“以区别真假马列主义”。一次是中苏大论战之际（1964年2月15日）他向各级干部推荐读马克思主义三十部书，另外一次是批判陈伯达的“天才论”而向全党推荐读六本书（1970年9月27日），其中大多数都是专门论述未来社会设想的著作。诸如《共产党宣言》、《哥达纲领批判》、《法兰西内战》、《国家与革命》、《苏联社会主义经济问题》。而耐人寻味的是其中并不包括前面我们重点分析的《雾月十八日》，毛泽东认为它并不是马克思的“主要著作”，一个重要原因是林彪陈伯达曾经利用此书大谈“天才论”、“政变论”（相关细节参看《毛泽东年谱（一九四九—一九七六）》，第5卷第317页，第6卷第339、329页）。

④ 《马克思恩格斯选集》第3卷，北京：人民出版社，1995年，第117页。

⑤ 参看[法]亨利·列斐伏尔：《论国家——从黑格尔主义到斯大林与毛泽东》，李青宜等译，重庆：重庆出版社，1988年，第167—168页。

⑥ 《列宁选集》，北京：人民出版社，1995年，第135页。

⑦ 参看《毛泽东文集》第8卷，北京：人民出版社，1999年，第117页。

治斗争或者政治阴谋。被毛泽东视为生前两件大事之一的文化大革命，他在发动之前就预料到反对的人很多，甚至有血雨腥风的灾难之虞。他之所以执意如此，是想创造一个从根本上解决现代社会矛盾的新的社会制度，虽然以悲剧性的失败而告终。

由此看来，毛泽东的政治遗产不可能直接继承而只能“抽象继承”。晚年毛泽东个人思想与实践的巨大影响就与他的后来继承者们既不能简单地直接掌握这种遗产为自己执政服务，更不敢同样简单地完全否定这份遗产来为自己开辟道路，而必须以辩证扬弃的方式来达到自己的目的与现实政治任务的需要有关。

还是回到马克思吧！晚年毛泽东没有解决晚年马克思所提出的难题：社会主义需要的并不是“一打纲领”而是“一步行动”。倒是西方马克思主义代表人物之一列斐伏尔说了一句中肯的话：

毛主席为何难以提出一种关于国家总的理论呢？这是因为政治实践作为社会实践的组成部分并非由于结构的需要，而是往往根据阶级关系与形势的变化需要而提出来的。因此，国家的结构与形势只能取决于“历史的”条件，即力量关系的对比这种变化着的形势，而没有一个固定的模式。^①

文革刚一结束，福柯即在著名的法兰西学院讲座（1978-1979）《生命政治的诞生》一书中若有所思，以似曾相识的语气说：社会主义所缺少的不是一套国家理论而是一个治理问题，所缺少的是对社会主义中的一个治理合理性的规定。“我们不能从社会主义及其文本中推导出这种治理术。我们应该把这种治理术创造出来。”^②

也许福柯的批判过于实证主义了，但他道出一个实情：社会主义制度的当务之急并不是理想主义的“顶层设计”，而是“摸着石头过河”的实践经验与实践精神。在福柯看来，社会主义之所以不能进行有效、合理的治理，其原因就在于社会主义只有嫁接在自由主义类型的治理术上才能发展与切实有效地运作。由于社会主义嫁接在一个治理技术上，所以提出哪种社会主义是正确的、更正确的，哪种是真正的社会主义，就没有什么意义。历史唯物主义其实就从批判抽象的

“真正的社会主义”开始的。问题关键是看社会主义嫁接在什么样的治理术上，社会主义嫁接在正常的或反常的树叉上，就结出了不同的果实。问题关键是要创造出合适的、严格的、内在的、自主的社会主义治理术。社会主义完全可以利用发达资本主义社会治理术的某些方面为自己服务。市场经济制度完全可以为社会主义国家的正当性提供治理技术支持^③。

历史已经作了很好的回答：邓小平晚年所探索与设计的市场经济导向的改革，实际上确立了作为社会主义具体制度实践的核心逻辑与物质基础，逐步消除了传统社会主义国家直接管理社会的权力造成过分集中而缺少社会活力与民主机制的弊端。正在逐步走向成熟与完善的市场经济体制，奠定并巩固了中国特色社会主义国家的正当性基础。历史与实践已经验证了社会主义与自由市场治理术进行嫁接的理论上的可行性与程度，同时也证明了资本主义自由市场这只看不见的手也需要听从国家干预的指令。民主公正并非资产阶级自由主义政治体制与意识形态的专利，马克思主义不需要在社会主义政治制度及其治理术上表现出失语与怯懦。所以，问题就从另一方面逼过来了：社会主义固然需要“摸着石头过河”的治理技术，但制度正当性正义性的“顶层设计”与理性批判仍然无法回避。“摸着石头过河”并不等于可以“瞒天过海”！现实主义的治理术建设与理想主义的制度设计需要重新辩证统一起来。毛泽东思想的当代价值由此重新提到议事日程！

三、后传统的理想主义遗产： 一种文化哲学展望或期待

所以值毛泽东诞辰一百二十周年之际，我提出第三个基本判断与说法：今天我们需要“重新定位毛泽东”（角色）、“重新发明毛泽东”（精

① 参看[法]亨利·列斐伏尔：《论国家——从黑格尔主义到斯大林与毛泽东》，李青宜等译，第247页。

② 参看[法]福柯：《生命政治的诞生》，莫卫民等译，上海：上海人民出版社，2011年，第78页。

③ 参看莫卫民：《福柯与自由主义：作为意识形态抑或治理技艺》，《哲学研究》2012年第10期。

神)，“重新发现毛泽东”(价值)。我们今天更需要做的事情，主要不是反思与检讨晚年毛泽东个人思想的历史局限性，而是恢复与弘扬毛泽东思想的理想主义文化价值观。易言之，这是一种文化哲学展望，要超越历史局限性的纠结，而执力于他的思想之永恒价值的坚守：诸如人民性、民族性、非西方化的世界性以及革命创造性等等。

所以，如何走出毛泽东思想研究的传统模式与思维定势，也是一个大课题。这里我不吝拙陋浅见，斗胆提出以下几点思路。

(一) 重新定位毛泽东

在对毛泽东重新定位之前，我想到了有学者对尼采与卢梭的定位：卢梭与尼采作为反政治的政治家具有作为教育家与作为政治理论家的内在紧张。比如：

我们在两位思想家那里能够发现两种东西，一方面是一种对于文明问题的明显属政治层次的解决方案，其核心是伟大政治领袖的必要性；另一方面是对文明问题的更加精细的、教育学的解决方案，其核心是自我启蒙和个体变革的需要。贯穿卢梭与尼采作品的矛盾，其根源就是他们的教诲在伦理与政治两个方面的紧张。^①

毛泽东也有这样的内在紧张。一方面作为政治领袖的法家气魄，另一方面作为导师教育家的儒家心态与志向（晚年毛泽东似乎更喜欢“伟大导师”这一个称号，而对其他“三个伟大”称号他则有些厌恶^②），这正是中国传统的“君师合一”崇高理想的践行。毛泽东既写过气势恢弘的《论联合政府》与《论人民民主专政》的“建国大纲”与“国是论要”，也写过《为人民服务》等老三篇这样朗朗上口、妇孺皆知的育人哲学名篇，更有发行量惊人、影响世界的红宝书《毛主席语录》，这足以说明毛泽东绝不仅仅是位开国领袖，更是一位泽被万世的教育家、哲学家、思想家。从历史的误解中拯救出来的毛泽东思想，将是中国人长期珍视的丰富精神财富与新的文化传统遗产。“从孔夫子到毛泽东”或者“孔子与毛泽东携手共进”，将是中华民族优秀传统文化传承的一种人格象征与历史浓缩。诚如毛泽东在自己最得意的诗作《沁园春·雪》里所倾诉的非凡情怀：秦皇汉武只是中华文化的大开篇，唐宗宋祖的续篇并不令人满意，而真正的中华文化

则寄希望于20世纪后来人。这种勇于创新的历史乐观主义，正是中华文化绵延不绝的持久精神动力。

毛泽东作为一个教师，作为一个“反儒”的儒者，作为批判现代性的现代主义者，他的理想主义精神是永恒的。犹若孔子，“天不生仲尼万古如长夜”，没有毛泽东中国人将在黑暗中长久摸索。但毛泽东作为一个现代魅力型领袖，一个用传统方式治理中国的政治家，他的许多政治抱负与理想注定是充满争议的，甚至是失败的，但离开了毛泽东的政治理想，现代中国的统一与强大也将是困难的。中国未来之路将会通过一次次重新“发明”毛泽东的理想而走下去，中国未来之路将会一次次在毛泽东的理想“复活”中继续下去。毛之为幽灵就在于他还不是历史人物，而是我们同时代人。当中国社会一次次遇到难以克服的矛盾与困难，而没有更好的思想资源与解决办法时，毛泽东的想象便会出场了。这正是他的价值所在，是他的魅力所在，也是某些人极其恐惧毛泽东并试图以极端方式驱散毛泽东精神影响的原因。

(二) 在更广阔的视野中“重新发明毛泽东”

在一篇纪念中华人民共和国建国六十周年的论文中，我初步提出了马克思主义“再中国化”的设想^③。当时我认为，以毛泽东思想为核心特征的中国化马克思主义的当代理解必须超越既定的历史边界，在更广阔的视野中加以反省。这就是超越西方现代性的历史进步论假设，在后殖民主义批判与“翻译政治”视野^④中理解马克思主义进一步中国化问题。我在文章中认为，我们不能轻易否定上世纪三四十年代第一批中国马克思

① [美] 凯斯·安塞尔-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58页。

② 参看《毛泽东年谱（一九四九—一九七六）》第6卷，北京：中央文献出版社，2013年，第358、399页等处。

③ 参看刘怀玉：《“价值重估”之后马克思主义哲学“再中国化”思考》，《华中科技大学学报（社会科学版）》2009年第23卷第01期。

④ 语见斯皮瓦克：《翻译的政治》，《语言与翻译的政治》，许宝强、渠敬东编，北京：中央编译出版社，2001年第277页及以下内容；并参看[美] 刘禾：《跨语际实践——文学，民族文化与被译介的现代性（中国，1900—1937）》，北京：三联书店，2002年。

主义基于本土经验与文化传统把马克思主义中国化民族化的原创性历史贡献。就此而言，中国化马克思主义进一步发展有赖于我们重新消化与发明毛泽东式的民族语言与精神。

在“再中国化”一文中，我提出了马克思主义再中国化的第二个背景与议题，这就是在超越苏联马克思主义与国家垄断资本主义批判理论视野基础上，重新思考中国化马克思主义的全球化资本主义经济语境与后革命的社会主义政治语境问题。马克思主义再中国化不仅有其文化前提的批判之必要性，而且更有其深刻现实的客观社会经济与政治语境。这就是不能固守传统苏联马克思主义与社会主义体制封闭的理解体系，而是在全球化资本主义语境中理解与发展社会主义。苏联社会主义体制除了体制与思想的封闭之外，还忽略了社会主义作为一种民族国家体制的现实特征与基础问题。中国特色社会主义的核心问题就是确立一种适合急剧变化了的全球现实而确立具有现代特征的民主政治。社会主义除了具有普遍历史必然性这种客观合法性之外，更需要寻找适合时代与民族国家特征的具体的政治合法性，具有当今世界普遍发展潮流与趋势的民主政治的合法性基础问题。这也是它的开放性的应有之义。西方有学者提出要重新发明列宁、重新组装列宁，对于中国化马克思主义者来说，则是要重新发明毛泽东的社会主义政治理想：全球的－第三世界的－中华民族的地方性想象！

于是，马克思主义再中国化的第三个语境就浮现出来，这就是如何在更广阔的传统文化向现代文化转化的历史过程中追问与建设中国社会主义的民族化特征问题。

在“再中国化”一文中，我认为我们既不能简单地把中国传统文化与革命传统与现代化传统模糊地笼统地统一起来，当然更不能将其彼此对立起来，后者只能导致中国社会主义价值观念与政治制度上发生认同危机。马克思主义再中国化问题是基于改革开放之后中国出现全球化挑战面前新的认同危机问题：一方面是中国现代价值观念的认同危机问题，另一方面是西方的启蒙主义价值观念已经不足以解决全球化问题，这里有一个全球性的认同危机问题。问题已经不是中国如何认同于西方的价值观念，而是西方的价值观无法

解决“普世性”问题。而马克思主义的天然优势就在于它既是一种全球性的普遍话语，又可以转化为能够满足民族地方国家特殊利益要求的实践。

新世纪中国大陆的保守主义兴起与马克思主义激进思潮的边缘化，从另外一个角度让我们重建马克思主义与中国传统文化关系问题。马克思主义与中国传统文化的重新融合是全球化资本主义时代中国文化与思想的世界角色与认同的重新确立之必然要求。如果说在古代，作为中国传统文化最成熟和最高形态的宋明理学，它通过理性地消化、吸纳与间接引导民间广泛信仰的佛教大众文化，用“援佛入儒”的综合创新的方案，曾经解决与稳定了中国文化认同危机。在今天，只有将中国传统文化与现代文明形态加以融会贯通的当代中国化马克思主义，才能够从容应对西方化的普世主义价值观念挑战以及当代大众文化兴起、神性式微、信仰多元化、工具理性主义喧嚣尘上的现代性浪潮冲击，冷静思考当代中国文化认同问题以及现代生活的终极归宿或信仰危机的问题。在此，重新挖掘与发明毛泽东思想所固有的“为人类作出更大贡献”的“世界胸怀”，以及“古为今用”、“洋为中用”的“民族自豪感自信心”之精神内涵特征，自然不可回避、当仁不让。

（三）重新发现毛泽东

在此基础上，我在本文想要回答的是何谓毛泽东思想的当代价值的问题。我以为可以用“后传统的理想主义”这个概念来形容与表达它的当代历史功能。

全心全意为人民服务的理想主义。这并不是民粹主义，也不能简单等同于中国传统的民本主义，而是真诚的基层民主形式的践行与探索。这在中国历史上甚至世界政治史上均有其值得珍视的东西，也是毛泽东思想中最让人敬仰与怀念的精神。融入革命历史之中的全心全意为人民服务的理想，决不能等同于极左式乌托邦而被放入历史博物馆。人民当家作主，基层社会自治，这是并不奢侈的且已经被局部践行的民主梦想。被很多人后来所诟病的“鞍钢宪法”、“大庆精神”，还有许多基于乡土文学叙述形式而产生的农村地

方性的集体主义乌托邦想象与革命城市文学想象的城市工人民主管理的故事^①，表达的都是上世纪革命年代劳动民主的憧憬与摆脱物化统治的解放欲望。对于今天的已经成为世界工厂的中国而言，伴随着中国制造而促成的真正意义上的中国工人阶级的形成，这一现实呼唤着的新的基层民主与执政为民的理想与实践。

培养社会主义共产主义“新人”的文化理想。从鲁迅的“改造国民性呐喊”上溯至尼采的“超人”与马克思的“自由全面发展的人”，现代性浪漫主义抵抗现代性的平庸的自由民主观念，以一种特殊方式在毛泽东这里得到了回应与实践。全球化资本主义与消费时代人们的日常生活的全面物化与人的生活方式标准化与动物化，使得我们不得不一次次回到这种古典的与批判性的人性哲学诉求。如何拯救这种“物欲横流”的状态，正是毛泽东的理想主义所焦虑与关怀的事情。毛泽东所力倡的“一不怕苦、二不怕死”、“以艰苦奋斗为荣，以贪图享受为耻”的革命英雄主义、革命理想主义精神，培养德智体全面发展的人才理想，在今天这样一种“告别崇高”而普遍平庸的消费社会时代，似乎已经被人完全遗忘、甚至拒绝或者觉得匪夷所思，但这仍不啻为一种醒世恒言、警世通言、劝世良言。

独立自主、自力更生，“中国人应当为人类作出更大贡献”的民族主义理想。当中国经过三十多年改革开放一跃成为世界第二大经济共同体，世界政治经济文化格局发生深刻而微妙变革之时，我们重温毛泽东这些设想与自信时，自会有另外一种更深刻的认识。在全球化时代我们真正发挥国际舞台上的作用，真正有自己的声音，真正为人类作出了让人服膺的贡献了吗？中国人不能仅仅靠祖宗传统文化作为自己身份与名片，也不能仅仅作为一种世界工厂与产品输出国与制造基地的形象来为世界作贡献，中国人如何改变自己在文化与政治等方面的失语与尴尬，恢复与重建一种文化尊严与政治自信，这仍然任重而道远。

探索不同于西方现代化道路的新的历史道路，缩小工业与农业、城市与乡村、脑力与体力劳动三大差别的社会理想。这本来是经典马克思主义关于共产主义社会的一种基本设想，在毛泽东那里其实具有了现实实践意义。抛开他晚年那

种近乎家长意志与个人专断及其行政命令下的动员型现代化模式的局限性而言，毛泽东所关心的问题正是今天已经在世界各国现代化中普遍存在的严重的发展的公正权与地方性差异性权力问题^②。处于全球化与城市化风口浪尖的中国，呼唤一种更具有地方性区域性的自主发展与公平发展的模式，已经不仅仅是一种锦上添花式的奢求，而是攸关于社会主义本质规定与核心价值的迫切问题。

理想是火。没有理想，现实将是黑暗的、盲目的、甚至绝望的。毛泽东的理想主义是中国人走自己路的批判指针。没有毛泽东式的理想主义追求，中国将是渺小的平庸的涣散的。但以理想主义名义而固守某种教条模式而不思创新，中国则又将是危险的僵化的落后的。也正因为如此，继承毛泽东思想遗产的后来者们真得需要一种“火中取栗”的谨慎智慧；扬弃空想与教条，但又要坚守与保护某种理想，这就是我们所说的重新定位、发明、发现毛泽东价值之必要性。

还是让我以19世纪德国杰出诗人海涅一段精彩评价德国近代著名宗教改革家马丁·路德的历史功绩的文字，来结束这篇写得太长的文章吧：

荣誉归于路德！永恒的荣誉归于这位敬爱的人物，多亏他拯救了我们最高贵的财富，我们今天还靠他的善行恩德生活！我们绝不应当抱怨他的观点的局限性。站在巨人肩上的一个侏儒当然能够比这位巨人看得更远，特别是他戴上一副眼镜的时候；然而为了登高望远却缺乏那种崇高的感情，缺乏那种我们无法取得的巨人的心灵。^③

（责任编辑 欣彦）

① 参看蔡翔：《革命/叙述：中国社会主义文学——文化想象：1949-1966》，北京：北京大学出版社，2010年。特别是第五章论劳动的乌托邦以及第六章论工人阶级的主体性叙事。

② 众所周知，建国后毛泽东曾数次强调国家要给予地方与企业更多的自主权发展权，他形象地称之为“虚君共和”、要有点“独立王国”。这种构想不仅有助于突破当时计划经济弊端，而且对后来的改革开放作了历史准备。参看徐俊忠：《“虚君共和”构想的两次实践及其意义》，《南方日报》2011年12月24日；并参看《毛泽东年谱（一九四九—一九七六）》，北京：中央文献出版社，2013年，第2卷第570页，第6卷第569页等处。

③ [德]海因利希·海涅：《论德国宗教和哲学的历史》，《海涅选集》，张玉书编选，北京：人民文学出版社，1983年，第233页。

论中国发展生态

——从“中国模式”正反说谈起

苏琦*

【摘要】随着中国国力的提升,国际社会对中国发展生态的关切日益加深。本文立足中西方舆论对“中国模式”所作的正反两方面的表述,结合中国特色社会主义经济、政治、社会、文化的若干主干价值和事实,对论题进行讨论。本文认为,漠视浸润马克思主义的现实的、历史的、有意识的中国社会主义实践,对“中国模式”的竞争性质评终无可能揭示事实的真相。通过对西方“主流”学术思想的批判,本文指出中国发展生态其实就是邓小平称谓的“自己的模式”,如果进一步挖掘对其“是者”的认知,中国发展生态未必就不能成为一种确保全面性、常规性的经济健康、社会和谐、政治民主、文化文明的趋于至善(或人类公认为善)的人类发展取向。

【关键词】中国发展生态;社会主义;价值;事实

中图分类号: B27 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2014)03-0049-08

三十年前,西方舆论还沉醉在“沿着中国人的脖子往上看”^①的臆想中;而三十年后的今天,他们却不得不承认,从越南到叙利亚,从缅甸到委内瑞拉以及全非洲,众多发展中国家都在为中国发展生态啧啧称奇。^②不过,要说此时的西方舆论对中国发展的态度发生了实质性转变仍为时尚早。西方舆论关于中国发展生态的“中国模式”(“Chinese model”)论并不具备太多面向中国的善意,它实际是国家之间经济、政治、思想文化等力量竞争白热化的产物。^③依乔舒亚·库玻·雷默(Joshua Cooper Ramo)在《北京共识:中国实力的新物理学注释》(简称为《北京共识》)中所述,当美国奉行单边利益至上的外交政策时,中国超越了自身资源限制,为他国展示出可与“华盛顿共识”(Washington Consensus,“美国模式”的代名词)^④抗衡的“另类模式”^⑤,即所谓的由“锋线创新”支撑的“国家发展模式”^⑥。

应当知道,利用“核心竞争力”的排他性,“牵制竞争者”、“使竞争者难以迎头赶上”并“成为全球领导者”,是西方“主流”(即非马克思主义的)学术思想(如西方“主流”经济学的市场经济理论、竞争优势理论,西方“主流”政治学的个体主义本体论、物质主义本体论等)的重要立场。^⑦执拗地认定中国乃非此即彼的竞争对手,不失为《北京共识》处置中西差异之不合作姿态的自然流露。

《北京共识》触发学术界连串围绕中国发展生态的讨论,不一而足。正说中有的主张“中国模式”缘起于三十年的改革开放,编织起与“美国梦”分庭抗礼的“中国梦”,他国“根本无法模仿”;有的主张“中国模式”充斥“威权专控”和“政府干预”的色彩,与极端例子相比,倒也不算是最坏的“发展模式”。反说中有论“中国模式”的提法易引致民众“自我满足,盲目乐

* 作者简介:苏琦,(广州510275)中山大学管理学院。

① “Modern living: The Chinese Look: Mao a la Mode”, *The Times*, July 21, 1975.

② Rowan Callick, “The China Model”, *The American*, November, 2007, <http://www.american.com/archive/2007/november-december-magazine-contents/the-china-model>.

③ 《中国共产党第十七届中央委员会第四次全体会议公告》,《人民日报》2009年9月18日。

④ “华盛顿共识”由美国国际经济研究所研究员约翰·威廉姆森归纳的贸易自由化、利率自由化、私有化等十条原则构成,被西方舆论视为新自由主义(neo-liberalism)的同义语。

⑤ Joshua Cooper Ramo, *The Beijing Consensus: Notes on the New Physics of Chinese Power*, London: Foreign Policy Centre, 2004.

⑥ “锋线创新”(“bleeding edge innovation”)是“北京共识”论的核心概念,其描绘的“技术快进”被断言可迅速对冲改革引致的经济社会摩擦。

⑦ [美]迈克尔·波特:《国家竞争优势》,李明轩、邱如美译,郑风田校,北京:华夏出版社,2002年,第47—48、61—63页。[美]亚历山大·温特:《国际政治的社会理论》,秦亚青译,上海:上海人民出版社,2008年,第361—362页。

观”，且“模式”一词带着固化的韵味，与中国改革开放正处于“进行时”的态貌不符；有论“市场模式才值得期许”，“中国模式”纯粹为“市场模式”的翻版。^①很明显，这些褒贬夹杂的竞争性置评都没有提及新中国或当代中国作为社会主义国家的性质，隐设了新中国的社会主义价值取向及所做的努力。从思想史角度看，一国的终极价值及相应实践推动了一国的历史车轮^②；从辩证法角度看，事物微观结构的质与其宏观结构的质不必全然契合^③，忽略对社会主义价值和事实的探究将难以把握真实的中国发展生态^④，当然也无法在全局上厘清中国特色社会主义经济（生活）、政治（生活）、社会（生活）和文化（生活）对他国发展以致人类发展的意义。

经济、政治、社会和文化是承载一国价值和事实的特定的认知范畴。早在1859年，马克思的《〈政治经济学批判〉序言》与恩格斯的《卡尔·马克思〈政治经济学批判·第一分册〉》就已阐述了经济、政治、社会和文化间的相互关系：“物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程”，一切社会的社会生活、政治生活和精神生活只有从经济基础中“被引申出来的时候，才能理解”，且不计表现为生产关系的价值与表现为物质存在的事实究竟为“一体”或是“两分（离）”。^⑤在资本主义社会，生产关系与物质存在的“两分”是正常的，“一体”则纯属偶然。^⑥假如价值与事实的背离使经济、政治、社会和文化长期处于无政府（权）状态，一国将走向死灭。^⑦幸好，多难的中国未作此演变。恰恰相反，以价值与事实有机整合（an integrated whole）之马克思主义辩证内核为逻辑的中国特色社会主义经济、政治、社会和文化，使中国得以避免这一状况，并寻觅到可统称为中国特色社会主义的国家发展生态——现时经济建设、政治建设、文化建设、社会建设四位一体的中国发展布局一定程度上对此做了注解。该发展生态始源于中国民众对马克思主义哲学观、社会主义实践及其发展规律的全盘认知，是对中国依靠经济发展联动政治、社会、文化发展的同时保持应有的政治、社会、文化自觉的理论或观念凝炼。根植于此，结合中国特色社会主义经济、政治、社会、文化的若干普遍性（简称“主干”）价值与事实，下文运用诠释的方法就“中国模式”正反说的话题接着讲，以期进一步挖掘中国发展生态的“是者之为是者”的内涵。

一、基于中国特色社会主义经济 全局性价值与事实的审度

中国发展生态令西方舆论津津乐道，新中国改革开

放前、后三十年经济事实的反差无疑起到了渲染作用。西方“主流”学术思想一般将改革开放后三十年的一个令世人瞩目的经济事实，即中国国民财富〔货币结算的国内生产总值（GDP）〕快速提升，归因为中国实施了从计划经济通往市场经济的转型。^⑧在其“两分”的歧向性视阈中，计划经济是社会主义的抽绎，计划经济主体地位的置换意味着社会主义的失败，市场经济主体地位

① “中国模式”的正、反说观点可详见于以下中外文献：Joseph E. Stiglitz, “China: Towards a New Model of Development”, *China Economic Journal*, Vol. 1, Issue 1 (February 2008), pp. 33–52. 何自力、乔晓楠、李菁：《中国模式与未来道路探索》，《社会科学研究》2009年第2期。支振锋、臧劭：《新中国60年与“中国模式”研讨会述评》，《政治学研究》2009年第3期。郑永年：《国际发展格局中的中国模式》，《中国社会科学》2009年第10期。Oropeza García, “China and Its Development Model: A Broad Outline from a Mexican Perspective”, *Mexican Law Review*, Vol. II, No. 1 (August 2009), pp. 109–150. Suisheng Zhao, “The China Model: Can It Replace the Western Model of Modernization?” *Journal of Contemporary China*, Vol. 19, Issue, 65 (June 2010), pp. 419–436. 吴波：《中国模式讨论的缘起与概念》，《光明日报》2010年11月2日。

② 刘云柏：《中国管理思想通史》第2卷，上海：上海人民出版社，2010年，第294页。

③ Leszek Kołakowski, *Main Currents of Marxism*, London: W. W. Norton & Company, 2005, pp. 319. 《马克思恩格斯文集》第9卷，北京：人民出版社，2009年，第465页。

④ 比较中、西方哲学，不难发现，价值（指信仰、观念、道德情操等范畴）与事实（指存在、具体实践、现实事物等范畴）通常是相辅相成的（如参见俞宣孟：《本体论研究》，上海：上海人民出版社，2005年，第89—90页）。旨在“规范人们全部思想和行为的社会功能”的价值更可因改变事实而与后者达成一统（可参见顾速：《科学与价值观》，《自然辩证法通讯》1991年第6期。Wolff-Michael Roth, “From Normal to Revolutionary Science Education”, in K. Boersma et al., eds., *Research and the Quality of Science Education* New York: Springer, 2005, pp. 3–14; 孙正聿：《现实问题的理论自觉》，《光明日报》2010年12月14日，“担当社会责任，推动学术繁荣”专版）。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第2卷，北京：人民出版社，2009年，第591、597页。

⑥ 《马克思恩格斯文集》第8卷，北京：人民出版社，2009年，第415页。

⑦ [美] 亚历山大·温特：《国际政治的社会理论》，第229页。

⑧ Martha de Melo, Cevder Denizler and Alan Gelb, “Patterns of Transition from Plan to Market”, *The World Bank Economic Review*, Vol. 10, No. 3 (January 1996), pp. 397–424. Yingyi Qian and Barry R. Weingast, “China’s Transition to Markets: Market-Preserving Federalism, Chinese Style”, *Journal of Policy Reform*, Vol. 1, Issue 2, 1996, pp. 149–185. Lan Cao, “Chinese Privatization: Between Plan and Market”, *Law and Contemporary Problems*, Vol. 63, No. 4 (Autumn 2000), pp. 13–62.

在中国“突起”意味着中国选择了步前苏东社会主义阵营后尘,放弃计划、投奔市场(即资本主义)。^①国内不少学者对“市场有效”(market efficiency)、“观念无关紧要”(irrelevance of idea)等新自由主义原理抱理所当然的态度。^②“市场在公平与效率的平衡上确实有缺陷,但市场机制还是比任何其他机制更公平”,“以人的伦理行为或宗教行为来指责经济学的功利性……实在是风马牛不相及”等为市场经济和西方“主流”学术思想辩护的论调颇为盛行。^③但这些论断忽略了中国特色社会主义经济的主干价值与中国经济数据在共和国历史中相互依存的特征,也暴露出其研究方法存有致命的缺憾。

概而言之,中国特色社会主义经济的主干价值可为邓小平阐发社会主义本质的两句话统揽:一是要不断发展社会生产力,二是人民生活应逐步好起来;^④两者要在马克思主义指导下发展得快一些、更好一些。^⑤对价值与事实的分殊化处理,生硬地割舍社会生产力发展与人民生活好转之间千丝万缕的联系,如一味讲求物质成功(material success)却淡忘人的心灵福祉(psychological wellbeing),毫无意外地会将后者一道功利化、商品化或货币化。不然,西方资本主义国家“过度饮食、沉湎于购物和消费中寻求幸福”的诸多民众深陷个体焦虑消沉、群体缺少互信、邻里关系紊乱(neighborhood disorder)、社会纽带瓦解(social disruption)、共有生活匮乏(no community life)的泥潭又何以解释?^⑥西方“主流”学术界看上去更享受对市场经济泡沫“非资本主义经济体系系统性或内生积弊”、仅是“市场就外部冲击的有效调整”、无非“少数人想过得比寻常人好一点的结果而已”的喋喋不休,对其奉为圭臬并被现实数据和案例三番五次证明无效的市场经济学说(或自由主义经济学说)、扭曲人性智慧的“经济人理性”(或“经济模型人理性”)假设——盖多比少好、凡事总以自利为重的算计性(calculative)假设——多付诸听之任之的策略。^⑦西方“主流”学术界这般“把愚蠢变成明智,把明智变成愚蠢”^⑧的哲学思绪在中国特色社会主义的衬托下显得苍白无力。它讲不通中国经济建设缘何伴随着典章化、制度化的“利为民所谋”(或利他主义)导向,道不清中国经济动态缘何受国家宏观调控并带有去伪存真的科学性、戮力同心的合作性、循序渐进的平稳性等中国发展全局的路径特质^⑨,看不懂中国沉稳应对国际金融危机、保持社会生产力及人民生活水准较快增长超三十年的重大事实。^⑩故西方“主流”学术思想把中国以1979年为临界的后三十年巨变等价于市场经济的功劳,恐怕要失之毫厘,谬以千里。

正像西方“主流”经济学原子化每一个市场参与

者,以货币计价的成本效益比为决策优劣之设准,从未明晰经济、政治、社会、文化之“是者”一样,^⑪西方“主流”学术思想无以复加的“糊涂账”莫过于对中国特色社会主义经济的浅识及其无涉人类活动的研究方法。^⑫西方“主流”学术界关于人类行为的研究方法承继于歧向性视阈统摄的研究范式(如雷默以物理学原理主导对中国发展的观察),充其量,其学术进展独限于数学“严密性”的增加。^⑬抗拒“入世”或回归现实世界的泛科学主义观念致使西方“主流”学术界对人文现象的前因后果知之甚少,在人的问题研究上频繁杜撰“以

① George Reisman, *Capitalism: A Treatise on Economics*, Ottawa: Jameson Books, 1990, pp. 136—137.

② “市场有效”是指为企业最大化自己的利润(或“生产者剩余”)、顾客最大化自己的效用(或“消费者剩余”)提供体制机制便利的市场永远是完美的,即永无泡沫、永无失业、永无价格失真、永无超额利润。

③ 赵晓雷:《中华人民共和国经济思想史纲(1949—2009)》,北京:首都经济贸易大学出版社,2009年,第111—112、134、402—403页。

④ 《邓小平文选》第3卷,北京:人民出版社,1993年,第134、328、355页。

⑤ 《邓小平文选》第2卷,北京:人民出版社,1994年,第270页。

⑥ Richard Wilkinson and Kate Pickett, *The Spirit Level: Why Equality is Better for Everyone*, London: Penguin Books, 2009, pp. 3. David Brooks, “The Material Fallacy”, *The New York Times*, February 13, 2012.

⑦ Justin Fox, *The Myth of the Rational Market: A History of Risk, Reward, and Delusion on Wall Street*, New York: HarperCollins Books, 2009, p. 311. Joseph Stiglitz, *Freefall: Free Markets and the Sinking of the Global Economy*, London: Penguin Books, 2010, p. 255.

⑧ 《马克思恩格斯文集》第1卷,北京:人民出版社,2009年,第247页。

⑨ 《中共中央关于经济体制改革的决定》,《光明日报》1984年10月12日。

⑩ 江泽民:《加快改革开放和现代化建设步伐,夺取有中国特色社会主义事业的更大胜利》,《人民日报》1992年10月12日。《中共中央关于制定国民经济和社会发展第十二个五年规划的建议》,《光明日报》2010年10月28日。

⑪ Amartya Sen, *The Idea of Justice*, London: Penguin Books, 2009, pp. 33. Justin Fox, *The Myth of the Rational Market: A History of Risk, Reward, and Delusion on Wall Street*, New York: HarperCollins Books, 2009, pp. 171.

⑫ Les Smolin, *The Trouble with Physics*, London: Penguin Books, 2008, pp. 194.

⑬ Robert E. Lucas, Jr. “Keynote Address to the 2003 Hope Conference: My Keynesian Education”, *History of Political Economy*, Vol. 36 (Spring 2004), pp. 12—24. Richard A. Posner, *The Crisis of Capitalist Democracy*, Cambridge: Harvard University Press, 2010, pp. 271—272.

小度大”（如以原子化个体样本的性质类推国家、社会或人类整体的性质）利大于弊，“算计性动物”（从实体到观念均两两抵触的“模型人”）更有利于社会财富增进的伪历史图景。^① 搁置社会行为体的目标不总是背反、社会行为体的的确确团结互助等公开证据，西方“主流”学术界将人的行为抽象为物质（货币）收益和成本核算的做法脱离了人类的真情实景，不能为经济健康运行示以可靠的学理知见，对西方资本主义国家周而复始的市场失灵、政府失败、政局失控负有不可推卸的责任。^②

由上可知，新中国改革开放后三十年的经济成就不该与改革开放前、后三十年或更久远以前所巩固的中国特色社会主义经济的主干价值及主干事实割裂开来。寥寥数语“市场模式才值得期许”颂扬的只是“华盛顿共识”和新自由主义——这多少会让约翰·威廉姆森感到难为情，^③ 掩盖了中国市场经济的社会主义本质，无视在社会主义价值助力下社会主义市场经济发展取得的非梦幻、非僵滞、非无政府主义所能为的结果。就此意义讲，“中国模式”的“中国梦”论、“市场模式”论、“定型”论、“自我满足”论不足为信。

二、基于中国特色社会主义政治全局性价值与事实的审度

和其他形式的社会主义民主有着相似的遭遇，作为全局性政治价值的中国社会主义民主多年来不受西方舆论肯定。“生产资料私有制的社会主义改造已经完成，人剥削人的制度已经消灭”、“沿着中国特色社会主义道路，集中力量进行社会主义现代化建设”、“共产主义最高理想，只有在社会主义社会充分发展和高度发达的基础上才能实现”等辞令典文^④，在绝大多数西方资本主义国家、转型（市场经济）国家和发展中国家（或新兴市场经济国家）是不适宜公开宣讲的。受宗教文化、冷战思维、资产阶级（或新自由主义）意识形态和国际社会主义事业的挫折的影响，这些国家相当部分的普通工人、专家学者、商贾官宦在谈到社会主义时，要么不以为然，^⑤ 要么讳莫如深，唯恐被贴上马克思主义或社会主义的“标签”。^⑥ 然而在中国，浸润马克思主义的中国特色社会主义政治价值则可谓人心所向。中国民众对社会主义民主的拥护非一朝一夕所能生成。两千余年的封建专制政权没能赢得中国民众的心，短寿的资产阶级独裁政府徒增中国民众背负的重压，外交伙伴在中国民众落难时给予的援助往往是杯水车薪。当且仅当批判西方“主流”学术思想的马克思主义与中国发展实践（含近现代中国革命与当代中国建设的具体实践）结合起来时，

中国民众才找到根除少数人所得而私的旧制度并掌握国家权力的去路，才得以在中国发展史中书写下“在当代中国，坚持中国特色社会主义道路，就是真正坚持社会主义”的理论和实践总括。生搬硬套他国经验和“发展模式”未曾助中国民众昂起头做人，对真理的不懈探索却使中国民众有可能步入“人之为人”、“家之为家”、“国之为国”的国家发展生态。这样的生态事实上早有特定冠名，她就是邓小平称谓的指涉中国特色社会主义的“自己的”模式。^⑦ 显然，冷对社会主义民主未免令尝试研判中国发展生态的学术旨趣“头足颠倒”。

如果说美国《独立宣言》断言的人人生而平等、人人被造物主赋予的某些不可剥夺的权利（如生命权、自由权和追求幸福的权利等）真的“不言而喻”，那么同样不证自明的是，实行以马克思主义政党——中国共产党——为领导核心，各界人士合作参与国事的政治制度安排乃中国“自己的模式”或中国特色社会主义政治的

① Kara Scannell and Sudeep Reddy, “Greenspan Admits Errors to Hostile House Panel”, *The Wall Street Journal*, October 24, 2008.

② 例如，美国前联邦储备委员会主席阿兰·格林斯潘（Alan Greenspan）就承认其就任时对自利的信仰和所实施的政府不干预政策应为全球经济动荡负有责任，可参见 Kara Scannell and Sudeep Reddy, “Greenspan Admits Errors to Hostile House Panel”, *The Wall Street Journal*, October 24, 2008.

③ 约翰·威廉姆森曾专门撰文，意欲撇清他提出的“华盛顿共识”与新自由主义的关系，认为两者只在私有化上有共通点，“华盛顿共识”与新自由主义的其他主张无干。可参见 John Williamson, “A Short History of the Washington Consensus”, in Narcis Serra and Joseph E. Stiglitz, eds., *The Washington Consensus Reconsidered: Towards a New Global Governance*, Oxford: Oxford Scholarship Online Monographs, 2008, pp. 14–31.

④ 《中华人民共和国宪法和中国共产党章程》，北京：法律出版社，2007年。

⑤ 20世纪初的大众文化、大众传媒、大众消费刺激了资本主义国家民众对享乐与闲暇的期望，改变了个人对成就感的价值判断，削弱了筹划社会主义目标的紧迫性，可参见 Eric Foner, “Why Is There No Socialism in the United States?” *History Workshop Journal*, No. 17 (Spring 1984), pp. 57–80.

⑥ 如美国共和党常靠污点化民主党的“社会主义印记”而截获总统大选中（对社会主义带有偏见）的选票（可参见 Dave Michaels and Todd J. Gillman, “McCain Remarks on Obama ‘Socialism’ Viewed as A Stretch”, *The Dallas Morning News*, October 19, 2008）。另如前苏联社会主义阵营的知识界对社会主义政权的坍塌失声静默，“几乎不晓得如何理直气壮地为社会主义辩护”（可参见林深靖：《从法国当代解放哲学看社会主义的另类思维》，《开放时代》，2012年第1期）。

⑦ 《邓小平文选》第3卷，第3、261页。

主干事实。^①“头足颠倒”的哲学范畴时常有“是者”非为“是者”之虞，例如生硬植入不合作或无政府主义元素的“中国模式”正反说中一再出现无中生有的概念、命题和论题，包括“中国式联邦主义（federalism）”、“中国威权（authoritarian）政治”、“中国式联邦主义的成本与收益分析”、“中国威权政治的成功与失败”、“中国共产党缺乏经典民主意义上的执政合法性（legitimacy）”等等。^②“中国式联邦主义”、“中国威权政治”等伪概念真假自辩；需着重说明的是，中国共产党的执政合法性从其建党伊始便已确立（可参见毛泽东1928年《中国的红色政权为什么能够存在？》一文所作的论述^③），由中国共产党这样的单是名字里就有“公的含义”的马克思主义政党^④来领导中国的民主进程，新中国才有希望长期存在和发展。苏格拉底早已认识到谋事需从善的智慧或目的出发，他不想他所谓的“善”从人类的真情实景中剥离开来。^⑤因此，不难理解，中国共产党的壮大及其施行公共福祉政策的正确性，为何有赖于现实地、历史地、有意识地求善的马克思主义哲学观。贯彻这种以善化公共福祉之给予为宗旨的观念，要求国家内部杜绝私心自用的小集团和小帮派^⑥以及对人的问题（如民众的幸福感）慎用算计性的评价方法。按联邦主义或主权多重性（sovereignty multiplicity）观念建构的国家（如联邦制国家），在实体上多以立法形式鼓励组织私利为重、互为竞争对手或敌人的小集团。按威权主义或权力垄断（power monopoly）观念建构的国家（如君主制、军阀制、财阀制国家），则以统治者专断独裁、被统治者无实质民主为常态。^⑦因此，透过成本效益分析法和联邦主义、威权主义等个体主义本体论来认知中国特色社会主义的经济、政治、社会、文化，在研究方法上站不住脚，在理论推敲上显得草率，在道德情操上缺失人道关怀，在人类发展中有惩善褒恶之过。

新中国建国六十多年的历程表明，一旦偏离作为主干政治价值的中国社会主义民主与作为主干政治事实的中国共产党为领导核心的制度安排，中国经济、社会、文化等各项事业的发展就会遭受损失；偏离的幅度越大，损失的规模就越大。战争年代“执行共产国际路线”的冒险主义、社会主义改造时期的急躁冒进之风、社会主义建设时期的“阶级斗争为纲”等众所周知的案例，在时间和空间上一度挤压中国社会主义理论与实践的边界，既培植了反马克思主义、反社会主义的“小集团”，又滋生了以篡改社会主义制度和马克思主义政党执政地位为目的的思潮，屡次陷中国民众于国破家亡的境地。

诚然，每一个国家的政治价值与政治事实都可能碰上对立的时候，新中国的社会主义主干政治价值与事实

的上述对立显现的只是非全面、非常规的特征却尤为值得注意。其短时、局部的偏倚并不代表长期、全局的性质。因为，社会主义主干政治价值与社会主义政治事实的有机整合在新中国史上的多数时候是全面性、常规性的，这其实已昭告马克思主义哲学观与新中国社会主义实践融合共促、新中国社会主义政治全局性价值与事实相生相成、中国民众“完全自觉地自己创造自己的历史”^⑧之路是行得通的。

① 竞争和斗争是资本主义的动力（可参见[美]迈克尔·布若威：《制造同意——垄断资本主义劳动过程的变迁》，李荣荣译，北京：商务印书馆，2008年，第177页；[美]马克·C·卡恩斯、约翰·A·加勒底：《美国通史》，吴金平译，济南：山东画报出版社，2008年，第755页），合作却是社会主义的属性（可参见Albert Einstein，“Why Socialism”，*Monthly Review*，May，1949，<http://www.monthlyreview.org/598einstein.php>）。民众合作参与国事与西方资本主义国家的竞争主政制不属于同一个“阵营”（可参见国务院新闻办公室：《中国的政党制度》白皮书，2007年11月15日）。

② Gabriella Montinola, Yingyi Qian, and Barry R. Weingast, “Federalism, Chinese Style: The Political Basis for Economic Success in China”, *World Politics*, Vol. 48, No. 1 (October 1995), pp. 50–81. Yongqin Wang, Yan Zhang, Yuan Zhang, Zhao Chen, and Ming Lu, “The Costs and Benefits of Federalism, Chinese Style”, in Arthus Sweetman and Jun Zhang, eds., *Economic Transitions with Chinese Characteristics: Thirty Years of Reform and Opening Up*, Montreal and Kingston: McGill-Queen’s University Press, 2008, pp. 141–162. Yang Yao, “The End of the Beijing Consensus: Can China’s Model of Authoritarian Growth Survive?” February, 2010, [http://www.foreignaffairs.com/articles/65947/the-end](http://www.foreignaffairs.com/articles/65947/the-end-of-the-beijing-consensus)

-of-the-beijing-consensus. Joseph Tse-Hei Lee, “China’s Quest for Security in the Early 21st Century: A Review”, *Journal of Contemporary Eastern Asia*, Vol. 9, No. 1 (April/May 2010), pp. 49–54.

③ 《毛泽东选集》第1卷，北京：人民出版社，1991年，第47—56页。

④ 瞿学伟：《天下是否为公：辛亥革命给我们的一个理论命题》，《开放时代》2012年第1期。

⑤ 俞宣孟：《本体论研究》，第191、269页。

⑥ [法]让·雅克·卢梭：《社会契约论》，杨国政译，西安：陕西人民出版社，2006年，第23、24页。程恩富、李伟：《马列主义是认识个改造世界的科学方法与指南》，《马克思主义研究》2011年第1期。

⑦ Ronald L. Watts, “Federalism, Federal Political Systems, and Federations”, *Annual Review of Political Science*, Vol. 1 (June 1998), pp. 117–137. Barbara Geddes, “What Do We Know about Democratization after Twenty Years?” *Annual Review of Political Science*, Vol. 2 (June 1999), pp. 115–144.

⑧ 《马克思恩格斯文集》第9卷，第300页。

三、基于中国特色社会主义社会 全局性价值与事实的审度

讳隐中国特色社会主义价值取向的“中国模式”谈不上是中国共识，但不可否认，中国“自己的模式”亦未转化为地区或世界共识。当前的中国存在民生福祉（如教育、医疗、住房）供给不足，《北京共识》观察到的“社会不稳”、“收入不平等”、“环境污染”及部分民众“方向感迷失”，关乎中国特色社会主义之“是者”的表述欠厚实、欠鼎新等社会问题。加之受“以小度大”的研究方法或观念的影响，他国民众难免会夸大对中国发展真相的曲解。^① 在他们中的不少人看来，用中国当下的某些乱象对照马克思主义诠释的做“自身的社会结合的主人”和“自然界的主人”的标准，类似于“我为人人，人人为我”、构建社会主义和谐社会这样的中国全局性社会价值在人类发展史中不过是又一个“神圣的谎言”。^② 他们中虽有否定其所在国家面临雷同的社会瓦解等各式社会难题，并“善意地”假设中国的社会发展理论和实践具备可共享价值的人士，但放纵以偏概全的碎片式观念、动机不纯地评判中国发展意图（如所谓的“借助全球化的平台抢占他国成果”）、惊呼中国发展对寻求单边主义的美国及其他西方资本主义国家不啻为“一场噩梦”的也大有其人。^③

的确，不仅是西方舆论，一些中国民众对新中国的发展，尤其是对改革开放后三十年社会形态的变动也多有不适，怀旧（“旧”主要指前三十年）情绪变得十分浓烈。他们觉得，前三十年的物质生活条件即使比不上后三十年，精神生活质量却不见得弱于后三十年。以性别认同度为例，妇女解放、男女平等在社会主义计划经济年代属于刻不容缓的政治动议，国家靠举国之力，迅疾在短期内兑现妇女解放等涉及推翻旧制度、建立社会主义新制度的预设目标；在社会主义市场经济年代，当性别平等的价值优先性让位于物质主义诉求时，政府不能及时使用行政手段来保全男女平等的均势，性别不平等的情况有所反复。^④ 再以生活满意度为例，后三十年凸显的“社会成员整体间的收入差距持续拉大”及“权钱交易、贪污腐败、各种非法致富行为”，使民众产生了“强烈的社会不公平感”。^⑤ 从（小样本）统计分析上讲，一国国内的社会不公平感与该国人健康、社会信任、女性地位呈负相关，与精神焦虑、药物滥用、社会风险呈正相关，^⑥ 但依此得出西方“主流”学术界喜见的抽样值的“社会不公平感”致全体中国民众身体素质下滑、精神焦虑增大、药物滥用频繁、社会风险上升的

结论就显得太为荒谬。

故声称中国普罗大众对社会不公平抱有极大不满的论调势必言过于实。有研究表明，“中国（部分——笔者注）民众相比其他国家的人——无论是发达资本主义国家还是前社会主义国家，更少地对收入差距和不平等的趋势产生不满”，“中国当前不平等模式和趋势是社会稳定而不是社会不稳定的来源”。^⑦ 它给出了中国部分社会成员在追求共同富裕时更为有序、更为合作、在处理社会矛盾时更为乐观豁达的实证，同时也告诫了全体社会成员不要人各为己、以不合作或对抗心态谋取个人利益，否则会两败俱伤的“囚徒困境”（西方“主流”经济学分支学科博弈论的经典理论情境）收场。

可见，中国社会的局部乱象抹煞不去中国发展生态的制度性或内源性作用——遏止人与人之间尔虞我诈的利益博弈（如“没有那么多互相牵扯，议而不决，决而不行”）^⑧、摆脱国家之间有你无我的权力支配^⑨、调动大众参与社会建设、匡扶国内及国际间公平正义^⑩。以为加快科技创新速度便可抵消社会摩擦，不明“是者”之真假，西方“主流”学术界围绕伪概念、伪命题的争辩再激烈、再科学都不免会烙上玩弄辞藻、掩耳盗铃的

① 《中共中央关于构建社会主义和谐社会若干重大问题的决定》，《人民日报》2006年10月19日。

② 这一主张的逻辑与有关中国发展生态的“中国梦”论基调一脉相承，论者疏忽或无意承认中国社会“我为人人、人人为我的社会氛围”（可参见《中共中央关于制定国民经济和社会发展第十二个五年规划的建议》，《光明日报》2010年10月28日）。为民众熟练运用曾异己的、对立的自然规律（可参见《马克思恩格斯文集》第3卷，北京：人民出版社，2009年，第564、566页），创造了前所未有的条件，使后者成为自身和自然界的主人绝非“口头说说”。

③ Arif Dirlik, “Beijing Consensus: Beijing ‘Gongshi.’ Who Recognizes Whom and to What End?” *Globalization and Autonomy Online Compendium*, January, 2006, <http://www.globalautonomy.ca/global/positionList.jsp>.

④ 蔡禾、吴小平：《社会变迁与职业的性别不平等》，《管理世界》2002年第9期。

⑤ 李培林：《中国和谐社会建设与社会管理》，《理论文萃》2009年第2期。

⑥ Richard Wilkinson and Kate Pickett, *The Spirit Level: Why Equality is Better for Everyone*, London: Penguin Books, 2009, pp. 34、52、60、71、83.

⑦ [美] 怀默霆 (Martin K. Whyte): 《中国民众如何看待当前的社会不平等》，《社会学研究》2009年第1期。

⑧ 《邓小平文选》第3卷，第236—243页。

⑨ 李琼、郭永玉：《社会支配倾向研究述评》，《心理科学进展》2008年第4期。

⑩ 王荣华：《和谐与和平：中国发展的世界意义》，《求是》2007年第1期。

印记^①，更遑论不必要地对本应能一目了然的中国发展生态“是者之为是者”的应有之意——促进全体社会成员，在历史的螺旋式上升运动过程中^②，从既要改造异己的物质世界也要改造异己的精神世界的全局上化解社会争执、推动中国乃至人类社会由发展的较低级阶段迈向较高级阶段——茫然无知。

四、基于中国特色社会主义文化全局性价值与事实的审度

马克思和恩格斯曾一针见血地揭露出“意识形态家使一切本末倒置”、“他只和思想材料打交道，他毫不迟疑地认为这种材料是由思维产生的，而不去进一步研究这些材料的较远的、不从属于思维的根源”。^③马克思和恩格斯概念化的意识形态家，包括其特指的“文丐”、“辩护士”等资产阶级代言人^④，也当可包括资产阶级意识形态在过去和今天生产的文化代表。社会主义价值在中国等少数国家以外遭冷遇与资产阶级意识形态自居资本主义国家社会文化“主流”（正如西方“主流”学术思想的“主流”地位由资产阶级学术代表自封）有莫大关联。如前所表，后者兜售的学术思想形态一而再、再而三地被证明或歪曲现实事物的性质、或倒立与现实事物的关系^⑤，离“历史的康庄大道还有一大段路程”^⑥。

面对西方“主流”学术思想及资产阶级意识形态的“强势”，中国特色社会主义文化的全局性价值，在于富有生命力地塑造以马克思主义哲学观为基源的广泛传播社会主义经济、政治、社会价值的舆论环境，在现有的及可规划的社会阶段中本着古语“观乎人文，以化成天下”的精神，力求生产关系与物质存在大面积地合二为一。普及社会主义经济、政治、社会价值的过程，与提高关于中国特色社会主义萌发、现状、未来的诠释力与预测力的过程相辅相成。前者需要足够多的民众自觉学习、践行和完善马克思主义哲学观，促使社会主义拥护者组织的力量不断壮大，后者则是中国社会主义事业屹立不倒的意识形态保障。两者的成败关乎非社会主义价值与事实能否得到改造、中国发展全局能否长盛不衰、中国社会主义基业能否万古长青以及人类社会能否在正确的指引下迈向胜利的彼岸。^⑦

不妨以城市化为例说明。以GDP为中心、竞争意识饱满的经济型城市化，在弱化对社会主义经济、政治、社会主干价值追求的同时，严重损耗资源、污染都市、破坏环境、透支生命，民众没能从“发达的经济中体会到更多的幸福”，此等不符合社会主义价值与事实的事态对中国发展全局有百害而无一利。与之相对，社会主义

意识形态浑厚的地区虽GDP增长较缓，那里的民众“却能在严酷的气候和稍欠优越的生活”中感受到更实在的幸福^⑧，中国社会主义基业也显得更稳健。又以知识成果国际化为例。对社会主义文化主干价值的信仰愈是坚定，关于中国特色社会主义萌发、现状、未来的诠释与预测就越发精准，民众认知世界的成果可与西方舆论展开平等对话、对中国特色社会主义起到正面宣传作用的机会就越大。至于在学术旨趣上“唯西方化”愈是自觉的成果，尽管它们更容易在西方舆论渠道中传播，但对中国特色社会主义前途的反制力却可能越大。^⑨城市化、知识成果国际化过程中与主干相异化的非同质现象，乃是拜中国社会个别行为体陷入去社会主义价值及事实的认知陷阱“所赐”。^⑩当然，这改变不了中国特色社会主义文化主干价值自我延伸的持续性。非主干文化事实就算离“康庄大道”有一段距离，也远非全体民众看不到尽头的“一大段路程”。

不了解或不愿尝试了解中国特色社会主义文化价值和事实的西方舆论，常藉此抨击中国“缺乏信仰自由或言论自由”、“政府干预无处不在”、“经济问题社会化”（或“在商不只是言商”）、“学术问题政治化”，殊不知经济、政治、社会、文化（或涵盖四者的广义文化）是被人类创造出来的，任何社会都在以某种方式确保它们

① John Allen Paulos, “Why don't Americans Elect Scientists”, *The New York Times*, February 13, 2012.

② 《马克思恩格斯文集》第9卷，第463页。《中国共产党第十六届中央委员会第六次全体会议公报》，http://news.xinhuanet.com/politics/2006-10/11/content_5190605.htm。

③ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第586页。《马克思恩格斯文集》第10卷，北京：人民出版社，2009年，第658页。

④ 《马克思恩格斯文集》第5卷，北京：人民出版社，2009年，第17页。

⑤ 资本主义价值给前苏联、泰国、阿根廷等国带来了巨大灾难，详见吴易风：《美国推行新自由主义的三类重灾区》，《党建研究内参》2004年第12期。

⑥ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第608页。

⑦ 路爱国：《中国改革发展的成败得失——国外的评价和看法》，《当代中国史研究》2005年第6期。王绍光：《坚守方向、探索道路：中国社会主义实践六十年》，《中国社会科学》2009年第5期。

⑧ 刘士林：《文化城市与中国城市发展方式转型及创新》，《上海交通大学学报》（哲学社会科学版）2010年第3期。李春玲：《社会政治变迁与教育机会不平等——家庭背景及制度因素对教育获得的影响（1940-2001）》，《中国社会科学》2003年第3期。

⑨ 西方舆论体制性排斥社会主义文化价值，不刊发社会主义意识形态主导的文字是公开的秘密。

⑩ 吴小英：《社会学危机的涵义》，《社会学研究》1999年第1期。

的主干价值与事实代际相承。^① 关注现实、历史、有意识的文化内容是否文明、是否符合真理，比在罔顾是非的基础上纠缠于非“现实的历史的人”^② 的“言论自由”和“信仰自由”更充满生命意义。

五、讨论与结论

基于中国特色社会主义价值和事实相互依存的视角，我们认为“中国模式”正反说无法勾勒出中国发展生态的真实轮廓。“华盛顿共识”也好，“北京共识”也罢，因挂一漏万的理论失真和忽视中国民众现实的、历史的、有意识的社会主义经济、政治、社会、文化实践，西方“主流”学术思想与中国发展生态之真正“是者”相差甚远。诚如迈克尔·福科（Michael Foucault）所言，不以追寻真理的合作者相待，而是要千方百计击败各自“错误的”、“有害的”的“对手”或“敌人”的对弈者终究不可能寻获真理。^③

本文运用阐释的方法，提出如实反映中国国情的国家发展生态其实就是中国特色社会主义，并在学理上做了进一步深化。毕竟，中国特色社会主义发展中国、造福世界、促成人类社会由发展由较低级阶段迈向较高级阶段的事实，是看得见、悟得着并可用文字如实载录下来的。坦率而言，中国特色社会主义开创了社会主义特有的、国家发展成果惠及全民却又不以邻为壑的新时代，较大程度上解除了竞争性、排他性、以个体主义和物质主义为中心的旧生产关系对民众的束缚，为国际社会树立了好的价值与好的事实相结合的国家发展生态。毋庸置疑，中国特色社会主义要有作为确保全面性、常规性的经济健康、社会和谐、政治民主、文化文明的趋向至善（或人类公认为善^④）的人类发展生态的自信。^⑤ 这一点并不妨害其他国家的发展，因为各国均可自主选择多样化的、惟义所在的路径来实现至善或趋向至善的发展目标。

应该承认，“社会不稳”、“收入不平等”、“环境污染”、部分民众“方向感迷失”等问题未得到及时缓解，是中国发展生态尚未达到至善的根本原因。这些中外自古有之的社会问题虽不能归为中国特色社会主义惹的祸，但如何让其利他主义导向、去伪存真的科学性、戮力同心的合作性及循序渐进的平稳性等路径特质，全方位、无偏差、无时滞地将民生福祉带给中国民众，仍有待破题。好消息是，越来越多的世界民众已深刻意识到西方“主流”学术思想的弊端，他们愿意就求取观念和实体在至善或趋向至善的层面上一体化进行探索，此举必然会为破题的全面推进而消除其中的巨大障碍。^⑥

最后，“中国的发展离不开世界，世界的繁荣稳定也离不开中国”^⑦，中国特色社会主义既是中国的，也是世界的；中国民众能做到的有益人类发展的事情，其他国家的民众也可以做到。国与国之间若能淡化跨经济、政治、社会、文化价值与事实的竞争性思维，政府、学术界、民间团体和普罗大众若能为探寻真理展开积极合作（cooperative search for truth），那么，中国发展生态的地区共识甚或世界共识便完全有可能达成。^⑧ 在国际政治格局呈现竞争文化转向合作文化^⑨，国际社会无顾中国意志的做法一去不返^⑩、解决世界关键问题更愿意“沿着中国人的脖子往上看”的新时代背景下，中国民众人心所向的国家发展生态终会收获各国广泛而正面的响应。^⑪

（责任编辑 欣彦）

① [美] 威廉·A·哈维兰：《文化人类学》，张钰译，上海：上海社会科学院出版社，2002年，第130页。

② 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第528页。

③ Paul Rabinow, “Polemics, Politics, and Problemizations: An Interview with Michel Foucault”, in Paul Rabinow, ed., *The Foucault Reader*, New York: Pantheon Books, 1984, pp. 381-383.

④ 《亚里士多德全集》第10卷，苗力田主编，北京：中国人民大学出版社，第195页。

⑤ 邓小平就曾指出，“社会主义制度总比弱肉强食、损人利己的资本主义制度好得多。我们的制度将一天天完善起来，它将吸收我们可以从世界各国吸收的进步因素，成为世界上最好的制度”。可参见《邓小平文选》第2卷，第337页。

⑥ 笑恩：《家哲学——西方人的盲点》，北京：商务印书馆，2010年，第499页。

⑦ 《江泽民文选》第2卷，北京：人民出版社，2006年，第41页。

⑧ Hernan Lopez-Garay, “Dialogue Among Civilizations: What For”, *International Journal on World Peace*, Vol. 18, No. 1 (March 2001), pp. 15-33. 《爱因斯坦文集》第3卷，许良英、赵中立、张宣三编译，北京：商务印书馆，1979年，第268页。

⑨ [美] 亚历山大·温特：《国际政治的社会理论》，秦亚青译，第309页。

⑩ 赵存生：《社会主义的历史进程与中国特色社会主义道路的开辟》，《思想理论教育导刊》2008年第7期。

⑪ 胡锦涛：《全面推进中美建设性合作关系——在美国友好团体举行的晚宴上的讲话》，《人民日报》2006年4月21日。胡锦涛：《高举中国特色社会主义伟大旗帜 为夺取全面建设小康社会新胜利而奋斗》，《人民日报》2007年10月15日。

麦克道尔哲学访谈录

麦克道尔、唐浩*等/文

【背景】约翰·麦克道尔（John McDowell）是当世著名的哲学家，英国人。哲学上受训于牛津，出道后先在牛津任教，约二十年；后迁往美国匹兹堡大学，至今又有近三十年。麦克道尔和匹兹堡另一位著名哲学家罗伯特·布兰顿（Robert Brandom）一样，都受了已故的匹兹堡老牌哲学家威尔弗雷德·塞拉斯（Wilfrid Sellars）不小影响。他们三位常被视为所谓“匹兹堡学派”的核心人物。（麦克道尔本人并不太认可这一提法：参见下面他的回应之五。）实际上对麦克道尔有重大影响的哲学家很多，远不止塞拉斯。如果一定要说哪个哲学家对他影响最大的话，那么恐怕是维特根斯坦，尤其是维特根斯坦的“静默主义（quietism）”。

麦克道尔是 1991 年洛克讲座（John Locke Lectures）的讲演人（这个系列讲座是世界上声望最高的哲学讲座之一）、2010 年梅隆基金杰出成就奖（Mellon Foundation Distinguished Achievement Award）的三位获奖者之一。他的哲学领域很宽，主要包括古希腊哲学、语言哲学、心灵哲学、形而上学和认识论、伦理学。他虽然出身于分析哲学传统并且这方面底子很硬，但同时也对欧陆哲学传统（尤其是对康德、黑格尔和伽达默尔）有很深的研究。这在他 1994 年的《心灵与世界》（*Mind and World*）一书中表现得很清楚。这本书基于他的洛克讲座，出版后在全世界引发了很多讨论，持续至今。

麦克道尔在汉语哲学界也受到一定关注。但因为其著作涉及的背景深广，行文又精炼而不合常套，所以要想深入把握其思想并不容易。有鉴于此，唐浩作为联系人在同仁的建议下于去年（2013）邀请麦克道尔和汉语哲学界有兴趣的学者进行一次哲学访谈。麦克道尔接受邀请之后，唐浩开始尽量广泛地征集访谈问题，然后对征集到的问题进行汇总整理和部分的翻译。麦克道尔很慎重地对这些访谈问题一一做了书面回答。下面便是这次访谈的中文版。访谈问题的中文文本都由各位提问者自己提供（文哲的问题除外）。唐浩对这些文本做了些改动，以便统一术语和体例。文哲的问题和麦克道尔的回应都由唐浩译出。唐浩在访谈正文中加了若干文字【这些文字用楷体在方括号内给出】，另外还加了若干脚注，目的都是帮助读者理解。这次访谈中所提出的问题当然远远谈不上全面覆盖麦克道尔的哲学思想，只是管中窥豹，但也能见一斑。

【摘要】这个访谈录包括八位提问者的问题和麦克道尔的回应。主要论题如下：（1）理性如何运作和理性动物如何脱胎于非理性动物这两类问题之间的关系；（2）麦克道尔的概念论、内在论、和析取论；（3）麦克道尔的认识论、及其“第二自然”观念；（4）所谓“自由意志问题”；（5）哲学的治学之道；（6）麦克道尔近期的一个比较大的观点变化，即不再认为经验内容是命题性的而转而认为它是直观性的。

【关键词】麦克道尔；理性；知觉知识；概念论；析取论

中图分类号：B561 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2014）03-0057-09

提问者之一：郑宇健^①

在《心灵与世界》中，你在如下两种方式之间作了一个类比：一种方式是世界中的某种因果过程导致了某人的某个信念，另一种方式则像是一个龙卷风将某人吹回到一个他在那里被驱逐出来的地方。在这两种情形中，世界对于此人的因果作用皆不给他提供任何理由，反而使他不再对

其陷入的实际状态负上任何责任。这里，有一个重要的不可类比因素：从一个纯因果视角看，形成信念显然要比被龙卷风裹挟具有更多的非偶然性或不可控性。信念之形成只能通过某种特定类型的因果历史来予以解释，在此历史中人们对某些因果输入项的反应倾向是在某种宏大的自然选择（当然若有需要，也可包括社会教化）过程中渐次生成的。如果我们稍稍聚焦一下人类的知觉

* 通讯作者：唐浩，（武汉 430072）武汉大学哲学学院副教授。

① 作者简介：郑宇健，香港岭南大学哲学系副教授。

信念及其进化上的先驱（即动物的知觉反应）的话，不难发现它们有着一种不容忽略的合理性维度——这些知觉信念或反应与外在世界以及内在（神经）运作之间的契合并非偶然或巧合——尤其当我们考虑到这些与知觉相关的内在运作，是直接或间接地与知觉主体对其外在环境中相关事物实施有效行动相连接或连通的时候。这一合理性维度似乎无法由知觉主体的高端概念能力来予以充分或完备的说明，但根据你的立场，这些概念能力恰恰是奠定我们在理由空间里的居民身份（即个体的理性地位）的基础。

由此，我的主要问题可作如下表述：“选择空间”（该空间是对应于自然选择之可能性或可实现性的空间，其存在远早于人类物种的出现）在何种程度上或以何种方式，对于解释“个体动物在成功适应其环境的过程中所体现出的对世界的合理回应”这一点来说是必要的？

与之相应的三个子问题分别是：

1. 任何基于选择空间的解释是否都是纯粹的因果解释？换言之，这种解释对于你所感兴趣的合理性维度是否毫无帮助或毫不相干？

2. 较高等动物的知觉所表现出的语义或理性内容，[用柏济（Tyler Burge）的术语说就是，那些由最新科学发现所确立的一阶内部表征所禀具的反个体主义的客观意指]是否仅仅存在于人类解释者的眼中？而人类解释者作为人类物种的成员，本身就是同一自然进化过程的后来者，同时他们的（对应于理论解释的）理性也只能来自于该自然过程。

3. 与布兰顿相反，你对最低限度经验主义的坚守所强调的是第一人称视角而非第三人称视角。尽管以选择为基础的解释是第三人称的，但柏济所鼓吹的知觉心理学研究进路也同样包含着一种对第一人称（包括动物主体）视角的重视。我想知道的是，你会不会把柏济的工作视为某种潜在的同盟军而不是理所当然的敌对者，尤其在我们更想了解第一人称与第三人称（乃至戴维森式第二人称）视角之间的复杂关系的时候？

麦克道尔回应之一：对郑宇健的回应

我并不认为如果一个东西被给予因果性的解

释就意味着它没有被解释为一个理性行动。理性具有因果效力，而理性行动正是这种效力的效果。这点具体地适用于对信念的解释。

在我看来，戴维森（Donald Davidson）在“Actions, Reasons, and Causes”一文中无可辩驳地建立了一个观点，即理性具有因果效力，具体地说是实践理性具有因果效力。^① [但他为这个观点提供的版本我认为还不完全让人满意，因为他把理性的因果效力视为另一种因果效力（一种本身不就是理性因果效力的因果效力）所表现出来的一种面目（guise），而且他认为我们描述这种面目时所用的词汇，即我们描述行动和行动者理由时所用的词汇，对于讨论那些与行动和理由相等同的东西来说是不必要的。]^②

我对你的主要问题的回答是：这取决于我们所要寻求的是哪一种关于“对世界的合理回应”的解释。如果我们想要做的是理解世界上如何出现了能对世界有合理回应的动物，那么当然应该考虑在有理性动物之前就有了不能对世界有合理回应的动物这一事实。而选择空间对于理解这个过程当然是恰当的（想要理解这个过程也无可厚非）。但对世界的合理回应彰显于理性行动之中：如果我们想要解释这些理性行动本身（即如果我们想要将这些行动解释为理性行动），那么选择空间就毫不相干了；如果我们想要解释这些理性行动本身，那么我们需要的是将它们解释为理性行动的那种解释，而基于选择空间的解释并不提供这种解释。

对三个子问题的回答：

1. 如上所述，我认为基于选择空间的那种解释并不将其所要解释的东西解释为理性行动，也即理性的因果效力的效果。

2. 我不会把哪怕高等非理性动物的知觉中呈现出的内容叫做理性内容（非理性动物即不能有自我意识地使用语言的动物）。我完全愿意说

^① [唐浩注]：戴维森此文（1963）收于其文集 *Essays on Actions and Events*, Oxford Clarendon Press, 2001。

^② [唐浩注]：麦克道尔括号里这个长句不太好读。他这里所拒斥的戴维森的观点，后者在其“Actions, Reasons, and Causes”中有一些表述，在“Mental Events”（1970）一文中又进一步给出了详细的论证。此文也收于戴维森的 *Essays on Actions and Events*, Oxford Clarendon Press, 2001。

非理性动物的知觉中有内容（但不是理性内容），我也看不到有什么好的理由认为这种非理性的知觉内容仅仅存在于人类解释者的眼中。

3. 对于柏济在鼓吹知觉心理学进路时的种种论述，我几乎完全没有异议。我的异议只限于他的两个观点：（a）任何认为我们需要专门为理性动物的知觉能力给出一套特殊说法的人，都陷入了关于理性动物的“极端智识主义”；（b）任何一种认真看待理性动物和非理性动物之间区分的认识论，都可以以和我们的经验知识不相容为由而被扬弃。至于柏济的进路，即使是在改掉这两点之后，能否在处理我关于第一人称和第三人称（也许还有第二人称）所需要面对的各种问题时成为我潜在的盟友，这还要画个问号。但这是个复杂的话题。

提问者之二：唐热风^①

1. 概念论与信念论

您的概念论似乎在以下意义上优越于非概念论：它可以回避所予的神话而不陷入融贯论。但您显然不认为经验是信念性的东西。那么问题是：不是信念的东西如何能够辩护一个是信念的东西？如果经验被理解为非信念的东西，那么是否会有一个所予（the Given）的残余呢？

2. 外在论与内在论

关于知识的杂合观念（a hybrid conception of knowledge）在“理由空间”这一内部领域和“真”这一外部因素之间做了明确的区分。为了回避这个关于知识的杂合观念，您坚持说事实对于主体的可得性（availability）可以看作是主体对知识的权利（entitlement）并因而在辩护中起作用（1995）。^② 但您似乎认为只要事实对于主体是可得（available）或彰显的（manifest），“真”就可以是内在于主体的理性的——这里并不要求主体将事实当作事实（1982）。^③ 但如果主体不将事实当作事实，那么事实的存在就依然外在于主体的主观性，因为他并没有将彰显于他的东西当作事实。因而，事实的存在将不能像您所声称的那样“对他的相关知识论地位有所贡献”（1982）。^④

3 知识与信念

提莫西·威廉姆森（Timothy Williamson）认为您所提出的析取论意味着“相信不是知道与意见的最高共有因素（the highest common factor）”。他因此声称，对您来说，“知道与意见是根本不同的、彼此排斥的状态”（2000）。^⑤ 不知您的析取论是否真的有此意蕴？威廉姆森把这个观点归诸于您是否正确？如果您的确持有这一观点，是否可以进一步阐释一下？

4. 欺骗性情境中的经验对象

您说“经验的对象在欺骗性情境中是一个纯显象（a mere appearance）”（1982）。^⑥ 这似乎与像迈克尔·马丁（Michael Martin）这样的其他一些析取论者不同，例如马丁就认为幻觉经验根本就没有对象。您关于欺骗性情境中经验对象的概念是否会引入心灵对象（mental object）这一观念，尽管这个心灵对象不能被理解为“欺骗性情境与非欺骗情境中对经验同样可得的一个最高共同因素”（1982）？^⑦ 您似乎也不介意谈论内部经验情境中的心灵对象（1994）。^⑧ 但心灵对象这一观念似乎是有问题的。首先，一个心灵对象不能独立于以其为对象的觉知（awareness）而存在。那么问题是：在何种意义上它是一个对象？还有一个更进一步也更严重的问题：关于心灵对象的经验与其对象似乎是不可区分的。以痛觉为例：如果我们说疼痛是疼痛经验的对象，那似乎就无法区分作为经验的疼痛和作为这个经验的对象的疼痛。

① 作者简介：唐热风，（北京 100732）中国社会科学院哲学研究所副研究员。

② John McDowell, “Knowledge and the Internal”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 55 (4): 877–893, 1995.

③ John McDowell (1982), “Criteria, Defeasibility, and Knowledge”, in Jonathan Dancy (1988, editor), *Perceptual Knowledge*, Oxford University Press, p. 216.

④ Ibid, pp. 215–216.

⑤ Timothy Williamson (2000), *Knowledge and Its Limits*, Oxford University Press, p. 44.

⑥ John McDowell (1982), “Criteria, Defeasibility, and Knowledge”, p. 211.

⑦ Ibid, p. 210.

⑧ John McDowell (1994), *Mind and World*, Harvard University Press, p. 21.

麦克道尔回应之二：对唐热风의 回应

1. 我看不出有什么理由认为如果不把经验视为信念性的东西就一定会导致一个所予的残余。【麦克道尔此处用的是大写的“the Given”，和唐热风一样是在指神话式的所予。麦克道尔认为日常意义上的所予并没有问题。】按我现在对经验的想法，经验将对象向主体展示为示例着各种概念。如果这样看经验的话，那么很明显经验如何能够辩护主体这样的信念，即他面对着一个具有这样那样性质的对象：这些性质正对应于他的非信念性经验内容中所涉及的概念。主体在经验中被给予一个对象，这并不是一个“所予的神话”意义上的所予，因为在经验中被给予一个对象本身运用了在我们的知识中起作用的那些能力（知识在此理解为在理由空间中的一种地位）。^①

2. 主体在经验中可以得到事实（而不是对象及其某些性质），这种看法和认为经验是信念性的看法是一体的。但无论我们是否把经验视为信念性的，我认为你这里提的问题都存在。我的观点可以中立地（即中立足于视经验为信念性的和视经验为向主体展示对象这两种看法）表述如下：主体的知觉经验使得其环境中的某些实情（无论是一个事实也好，还是一个对象也好）成为主体可以得到的。而你的问题凸显出这点，即如果这个观点要能如我所需地发挥作用的话，我必须把经验使环境实情成为主体可得的这个事实视为处于享有此经验的主体的自我意识范围之内。如果对主体来说环境中是否真的有一个可知觉的实情还要画个问号，那么他就不可能还能有自我意识地通过知觉得到该实情。因此我认为，在相关环境实情为事实的版本中，的确有这样一个要求，即主体将相关事实当作事实。【也可以用环境实情的对象版本，结论类似。】我不明白你为什么认为我1982年的那篇文章否认有这样的要求。

3. 我认为威廉姆森有个想法是对的。这个想法我会这么表述：一条可算是知识的信念之所以是一条可算是知识的信念，正是因为它是一点知识，而不是说“它反正是一条信念，但是因为满足了一些超出于使之成为信念之外的条件而算

是一点知识”。我不会通过“最高共有因素”这个观念来表述这个想法，我也不接受“知道和意见是彼此排斥的”（除非“意见”的意思只是“相信但不知道”，但这样的话这个说法就很无趣了）。我认为以下说法并无不妥，即说一个人知道 p ，部分地就是在说她认为 p 。至于“最高共有因素”这个观念，我是这样用的：当一个经验确实是一个知觉的时候，其认知意义（epistemic significance）并不是这种经验的认知意义和仅仅只是看起来是知觉的经验的认识意义的最高共有因素（否则的话前一种经验的认知意义就会不比后一种经验的认知意义更高）。我这里拒斥了一种可以通过“最高共有因素”来表述的想法，但这并不妨碍我们说：确实是知觉的经验和仅仅只是看起来是知觉的经验之间有重要的共同之处。类似地，“知道”和“相信但不知道”两者之间也有重要的共同之处。

4. 在谈内部经验时我的确乐意接受“心灵对象”这一观念：比如一个内部经验的对象可以就是一个感觉（sensation）。当我说在欺骗性情境下外部经验的对象只是一个纯显象时，我并不认为这就引入了一个心灵对象作为该经验的对象。说在这些情境下经验的对象只是一个纯显象，这只不过是在说：当一个人仅仅是好像看到情况如此这般时，“情况如此这般”只不过是一个纯显象而已。这里“经验的对象”的用法和“恐惧的对象”的用法类似。一个人可以对并不存在的东西产生恐惧。如果问“那么这时恐惧的对象到底是何种对象？是心灵对象还是什么？”，那么这种问法本身就未能理解“……的对象”的这类用法的语法。

提问者之三：王华平^②

1. 您认为“第二自然”自成一类，不能还原到规律领域，但您又说“第二自然”“在规律

^① [唐浩注]：麦克道尔在这一段中提及“我现在对经验的想法”，这是相对于他以前关于经验的想法。他以前和现在的观点都有很深的康德背景，但新观点和康德靠得还要近些。参见下面唐浩的问题和麦克道尔的回应。

^② 作者简介：王华平，（济南250100）山东大学哲学与社会发展学院副教授。

领域中有立足点”，这似乎有点难理解。如果“有立足点”的意思是“第二自然”毕竟具有因果效力，那么我们似乎就会再次面临传统的二元论问题：“第二自然”中的东西如何能够具有因果效力？再者，这种作用会破坏因果闭合原则。但另一方面，如果这些东西没有因果效力，那么它们就只是一种副现象（epiphenomenon），也就起不到您所赋予它们的作用。

2. 您似乎一直在运用这样一种先验（transcendental）论证策略：从我们具有知识这一事实出发论证出思想必定具有某种经验内容，进而得出一些更具体的东西，例如关于显像的析取论和关于知觉经验的概念论。但是，您的论证似乎有个裂隙。因为（据我所知）您没有考虑过这种可能性，即我们的知觉知识与您所认定的“自我意识的理性在其中起作用”的知识有很大不同。也就是说，知识有可能像您所理解的显像一样是个析取概念，我认为这是完全可能的。如果是这样，那么您的先验论证就有一个裂隙。

3. 在 *Perception as a Capacity for Knowledge* 中^①，您考虑过这样一个案例：主体被要求辨认一种颜色，并且被告知光线尽管看起来完全正常，但实际上可能是欺骗性的。您认为在这种情况下，即使光线是正常的从而主体看到了那种颜色，主体也仍然没有获得知觉知识。我认为这个结果是有问题的。这是因为，既然在这种情况下，我们说主体的有待是的（would-be）知觉知识被她的背景知识，即“光线尽管看起来正常但可能是欺骗性的”所击败（defeated），为什么我们不能说主体的有待是的（would-be）知觉知识可以被她的如下背景知识所击败，即“真实知觉与欺骗性知觉是主观上不可分辨的”？为什么主体的背景知识在第一种情形中让她的自我意识的理性的运用变得有缺陷，而在第二种情形却不是？

4. 假设主体处在一个满是谷仓正面（barn façade）的乡村中。假设她恰好看到了一个谷仓，并且她没有可击败她这个知觉信念的背景知识。在这种情况下，您似乎不得不承认主体具有知觉知识。一些人，例如邓肯·普里查德（Duncan Pritchard），利用安全性与可靠性等方面的考虑来说明主体在这种情况下何以没有知觉知识。但这

些考虑因素超出了您所提倡的塞拉斯式的内在主义的范围，因而您不能援引它们作为解释项。我想问的是，您认为在谷仓正面的情形中主体具有知觉知识吗？

麦克道尔回应之三：对王华平的回应

1. 我不该曾给人以这种印象，即认为自由领域中的东西具有因果效力是依赖于认为第二自然在规律领域中有立足点。【因为】这会滋长一种想法，即自由领域中的那些东西如何能够具有因果效力是个【紧迫的】问题，而这个问题可以通过把它们立足于规律领域来解决。但我不认为理性具有因果效力这个观念有任何问题。你问道：那些东西如何能够具有因果效力？但我不认为我们有任何理由认为它们不能【具有因果效力】，所以你的问题没有紧迫性。

2. 我的确设定我们的知觉知识是我们理性的运作【方式之一】，【但】我不认为这一点需要正面辩护——它已经包含在“理性动物”这个观念本身之中了。当然有人以一些并不成立的理由认为不可能如此（如柏济的“极端智识主义”的指责），如果任何这样的理由被当成诘难提出来，那么当然需要应对。但我不接受以下观点，即缺少对上述设定的正面辩护是我先验论证策略中的一个裂隙，以至于我得在能合法使用此策略之前先验证该设定的合法性。^②

3. 在我谈的那个实验案例中，主体意识到，或至少认为她自己意识到，有一种具体的可能性是她所在观看的物体并没有其看起来有的颜色。那么我们似乎可以这么说：如果她要能有资格以相关物体在她视觉中看起来如何为基础而声称知道该物体的颜色的话，她就得先排除那种可能性；而她不能排除那种可能性，所以如果她声称知道该物体颜色的话，就是不合法的。但是如果

^① John McDowell (2011), *Perception as a Capacity for Knowledge*, Marquette University Press, pp. 45–46.

^② [唐浩注]：这里“先验论证策略”对应的英文是“transcendental strategy”。这个说法的背景当然是康德的“transcendental philosophy”。这里把“transcendental”译为“先验”是为了和王华平的用法一致，我个人认为更好的译法是“超越”（我在下面翻译文豪的问题时就是这么翻译的）。

没有任何这样的具体可能性被提出来（即物体当下的看相只不过是纯显象的具体可能性），那么主体可以在物体看相的基础上知道其颜色，而这种知道是主体对自己这种“由看而知”的能力（一种她必须承认是可出错的能力）的有自我意识的运用。她当然应该知道自己在声称知道物体颜色时冒了风险，而此风险正对应于她所承认的自己能出的可出错性。但如果这里承认的一般性的出错可能性，即在行使该能力时得到错的或者至少不能算知识的信念的可能性，并没有在任何具体场合中实现，那么如果她声称知道该物体颜色并且清楚地意识到自己的相关能力可能出错或者自己是在冒风险，那么她的这一声称就为真。但如果有具体的可能性即该物体的看相不是实相被提出来了，而且没有被她排除，那么她的声称【即她知道物体的颜色】就不可能为真。

4. 说可靠性等因素超出了我所提倡的塞拉斯式内在主义的范围，这不对。【下面分两种情况阐述。】【情况一】如果主体知道她自己处于满是谷仓正面的乡村中，那她就知道自己在此情况下没有能力可靠地判别自己面对的是否是个真的谷仓，因而也就知道她没有权利声称自己面对的是一个谷仓，并以该声称源于一种她承认可出错的识别谷仓的能力为理由来为之辩护。【情况二】如果主体处于满是谷仓正面的乡村中自己却不知道，那她无疑会认为自己有权利做那种声称并给出那种辩护，但她这就错了。那种辩护，即主体一旦知道自己处于满是谷仓正面的乡村中就自知没有的那种辩护（因为她知道自己在那种情况下没有能力可靠地判别是否面对谷仓）【情况一】，也即她处于满是谷仓正面的乡村中自己却不知道时误以为自己有的那种辩护【情况二】，是一种和塞拉斯式内在主义相吻合的辩护。

提问者之四：文哲^①

您似乎不为自然科学中，特别是认知科学中的进展而担心。您似乎认为无论自然科学有什么进展，都不会触及到理性的领域。但我们真的可以这么放心吗？让我们以自由意志这个问题为例。这里面似乎有一种冲突。康德对此问题的解决方案牵涉了很多让人难以接受的东西（比如说

现象与物自身的区分、理智世界和经验世界的区分），但他对自由意志问题有很深的理解。他会相容论【即认为自由和决定论相容这种观点】不满意，而且会将当代相容论者的大部分观点视为一种借口（逃避）；他会说这些相容论者把自由意志稀释得太厉害，对它的理解太单薄，使其力度荡然无存。康德希望保存自由意志的全部力度（自发性），但同时他相信决定论而不相信“本可以不成为舟”^②，他认为强自由和强决定论的结合只有在超越哲学中才可能。^③在我看来，您似乎不是一个康德所要求的那种超越哲学家（特别是在对时空的处理之上：英美哲学家往往对时空这两个超越哲学中的要素缺乏关注）。那您如何解决自由意志问题？您又如何看康德的对此问题的解决方案？

麦克道尔回应之四：对文哲的回应

我的确不为自然科学中的进展而担心。我认为没有理由认为自然科学中，特别是认知科学中的进展可能会提供无可辩驳的理由迫使我们接受，或者哪怕只是认真考虑如下观点，即世界上发生的一切都可以解释为不具备人格的因果力量的结果，从而导致需要为意志的因果效力寻找存在空间的问题。在我看来，康德对“自由意志问题”的解决方案让人无法理解（unintelligible）。我认为康德的错误在于认为这里面有一个问题需要解决，这个所谓的“问题”【其实】基于一种概念上混乱的关于“自然科学向我们展示了什么或者可能向我们展示什么”的观点混乱。

提问者之五：史源明^④

匹兹堡大学的哲学系有自己独特的出色之

① 作者简介：文哲（Christian Wenzel），德国人，台湾大学哲学系教授。

② [唐浩注]：文哲原文在这里用的是“could have done otherwise”。这是一种很常见的诠释自由意志的说法，有点成语的味道，所以这里姑且变通了一个中文成语来翻译它。

③ [唐浩注]：这里和下面的“超越”译的是“transcendental”。

④ 作者简介：史源明，（武汉 430072）武汉大学哲学学士、美国西密执安州大学哲学系硕士生。

处。许多人将您、塞拉斯和布兰顿的哲学称之为“匹兹堡学派”或“匹兹堡黑格尔主义者”。您认为匹兹堡大学这样的哲学传统独特在何处？

麦克道尔回应之五：对史源明的回应

布兰顿和我的共同之处是我们都受到塞拉斯的启迪，而且（与此相关地）我们都对黑格尔感兴趣。但我们之间的共同之处基本到此为止。的确有人谈论“匹兹堡学派”，但我并不太喜欢这类谈论。

提问者之六：田寄江^①

您写出了大量原创性著作，而且其范围涵盖许多艰深的哲学问题。请问您是如何做到如此多产的？您能稍微描述一下您的工作习惯吗？您对年轻的哲学学生有什么建议吗？

我们谈论诸如 $1 + 1 = 2$ 这样的数学事实。您认为我们应该把这样的事实定位在哪里？^②

麦克道尔回应之六：对田寄江的回应

很抱歉我对年轻的哲学学生没什么建议。我愿意这么说：我为自己最开始教书时能在牛津的一个学院里做个 tutorial fellow 感到很幸运，因为在此职位上任教的一个几乎必要的条件就是要在不同哲学领域中广泛地培养兴趣。我认为如果你能够的话，应该尽量避免狭窄的专门化。

我不认为我们应该把数学事实定位在任何地方。但这不限于数学事实，事实本身就没有定位。“匹兹堡 2013 年 9 月 10 日没有下雨”这个事实不应该被定位于匹兹堡，这将错误地意味着在别的地方“匹兹堡 2013 年 9 月 10 日没有下雨”不是事实。

提问者之七：胡学源^③

在处理很多哲学问题（如人格同一性、自由、知识的辩护问题等）时，哲学家们似乎都把这些问题的可能性看成是理所当然的。例如，哲学家们认为人格同一性对我们很重要，然后去寻

找使我们可以相信“我自出生以来一直是同一个人”的可靠理由。不可否认，人格同一性、自由和知识这些东西对我们都很重要，但我们是否真的可以拥有或达到这些东西却似乎是另一个问题。如果是这样，那您认为哲学家们应该更关心什么：是对我们重要的东西，还是真实情况？

麦克道尔回应之七：对胡学源的回应

我不认为哲学的目标是要得知真实情况。哲学的目标是理解。而我们寻求对什么东西的理解取决于我们发现自己有什么东西需要理解。在这点上我认为没有什么既有普遍性又有帮助的东西可说。

提问者之八：唐浩

目前世界上不少地方，也许尤其是美国，对维特根斯坦的后期哲学都充满敌意。这点让不少中国哲学工作者纳闷。您认为这种敌意的主要原因是什么？

您多年来一直坚持认为我们感觉经验的内容是概念性的。在《心灵与世界》一书中，您这种看法表现为如下观点：经验的内容是命题性的，也就是说，经验内容具有的形式和命题具有的形式是同样的，即情况如此这般。^④ 换言之，这种内容是可判断内容：它可以直接出现于“情况如此这般”这个判断中（“直接”意味着不需要任何超出该判断之外的认知活动）。但在近期的一篇文章中（2009），您抛弃了这个观点，转而青睐如下观点：经验的内容是直观性的，而且是在一种和康德靠得很近的意义上谈直观。^⑤ 按您的

① 作者简介：田寄江，（武汉 430072）武汉大学哲学院硕士生。

② [唐浩注]：田寄江这里所说的（以及麦克道尔下面回应中所说的）定位（“locate”）有空间意味。

③ 作者简介：胡学源，（武汉 430072）武汉大学哲学院博士生。

④ [唐浩注]：维特根斯坦在《逻辑哲学论》中说命题的一般形式是“情况如此这般”。麦克道尔在《心灵与世界》中有意识地承袭了这一条。

⑤ John McDowell, “Avoiding the Myth of the Given”, collected in his *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Harvard University Press, pp. 256 – 272.

新观点，在此意义上的直观内容不是推论性的（discursive），因而也就不涉及判断或做声称这样的典型的推论性活动。但是直观性内容依然是概念性的，因为获取直观内容需要至少某些概念性能力的（被动）合作，否则我们会丢掉经验主义的一个基本洞见，即感觉经验是我们理解和认识世界不可或缺的一个源泉。在这种新观点中，我们的感觉经验可以说变得更沉默了，但这种沉默是智性的沉默，而非愚钝的沉默（后者会陷入所予的神话）。而这种直观性的智性也往往确实在推论性活动中清楚明白地显示出来。

我觉得您这种新观点很有吸引力，并想就之提几个问题。

1. 新观点的立论动机

您有时让人觉得，之所以抛弃旧观点而采取新观点是因为迫于两个问题。第一个问题可以用您自己的话这么表述，“如果经验内容是命题性的，那么就很难否认获取经验就是认定情况如此这般”，但这样似乎会“过分夸大经验在什么程度上促使我们形成信念”（2009）。^①第二个问题是：如果认为经验内容是命题性的，就很难坚持认为知觉判断是非推理性的（non-inferential），而这是我们应该坚持的（2009）。^②（为简明计，这里我把认定、相信和判断等同处理。）

可是，处理这两个问题并不要求我们把经验内容视为直观性的。具体说，您自己以前的处理策略似乎依然有效。就第一个问题来说，您以前的处理策略是坚持这一点：虽然在经验中主体发现自己负担着命题性内容（此内容为：情况看来如此这般），但到底是接受还是拒斥该内容依然取决于主体自己（1994）。^③这里起关键作用的那个区分，即命题内容和命题态度的区分，似乎足以避免过度夸大经验在信念形成活动中的作用。至于第二个问题，您以前的处理策略，即把主体的经验视为类似于邀请主体相信（情况如此这般）或者向主体请愿下相同的判断（即情况如此这般）（2002），^④似乎也足以避免不得不认为知觉判断是推理性的，因为接受一个邀请或者应允一个请愿显然不应该被认为涉及任何推理活动或者哪怕只是准推理活动。（我们可以这么说：接受一个邀请或者应允一个请愿是我们意志力的一种行动，而做推理是我们理解力的一种行动。）

但您在2009年的那篇文章中没有考虑您自己以前处理这两个问题的策略。这是因为您认为以前的策略不再有效了吗？如果是这样，您为什么这么看？如果不是这样，为什么您有时让人觉得您是迫于这两个问题才改变观点的？^⑤

2. 新观点的后果

我认为您的新观点有若干独立于上述两个问题的优点。但这个新观点似乎还需要进一步的变动或者详细阐述。

2.1. 新观点对您的“本体论”的影响^⑥

您新观点中的一个核心部分是：经验将周边环境带入我们的视野。这点似乎宗祠于您的如下早期观点，即经验是我们和世界相通达的一种形式，而世界在这里被视为事实的总和。但这种关于世界的观念似乎是和经验内容是命题性的这一观点键合在一起的，因为您的“通达”观是您的一种“同一”观键合在一起的，即事实和命题具有同一的一般形式：情况如此这般。那么您的新观点（即经验内容是直观性而不是命题性的）是否要求您变动早期关于世界的观念（即世界是事实的总和）？如果是，那么需要在什么程度上做变动？

2.2 新观点对您的“析取论”的影响

您似乎需要一种关于直观内容的析取论。对此您在2009年的那篇文章中也确实有所暗示^⑦，但未详细阐述。您会如何详细阐述这种析取论呢？这里有下面这个具体问题。您早期关于经验的析取论不可或缺地用了真和假这一对概念（因为您在谈欺骗性和非欺骗性案例时暗中使用了这对概念）。但是这对概念，至少从它们与命题和

① Ibid, p. 269.

② Ibid, pp. 270 - 271.

③ John McDowell (1994), *Mind and World*, Harvard University Press, p. 11.

④ Nicholas Smith (2002, editor), *Reading McDowell*, Routledge, pp. 278 - 279.

⑤ John McDowell, "Avoiding the Myth of the Given", pp. 269 - 271.

⑥ [唐浩注]：这里的“本体论”和下面的“析取论”上都加了引号，是为了提醒读者：和维特根斯坦一样，麦克道尔认为哲学的目的不是要建立理论。“本体论”和“析取论”中有个“论”字，容易让人觉得是理论。加引号是为了提醒读者：有“论”字不一定就有理论。

⑦ John McDowell, "Avoiding the Myth of the Given", p. 268.

判断这些概念是一体的这点来看，似乎不能用于关于直观内容的析取论，因为直观不是推论性的（discursive）。那么您似乎就需要用一对不同的（但多半是有亲缘关系的）概念。如果是这样，那么您会使用哪一对概念，而同时又不和您所坚持的如下观点相冲突，即虽然概念能力在直观中所起的统合作用是非推论性的（non - discursive），但直观并不是判断的一种更原始的祖先？^①

麦克道尔回应之八：对唐浩的回应

为什么在美国广泛存在对维特根斯坦的敌意，对此我没有一个完整的解释。部分原因也许是：哲学界普遍有人希望哲学研究能够向自然科学研究贴近，即像自然科学那样建立理论（无论是确凿证明一个理论为真还是证明它很可能为真），而维特根斯坦众所周知地否认要以建立理论为目标。不过要真正回答你的问题需要做社会调查，而不是书斋里的猜测【armchair speculation】，而我能做的只是后者。

对你就我关于知觉经验的新观点所提出的问题，我的回答如下：

1 你完全正确。我本不应该让人觉得我的新观点是迫于（或者哪怕只是较好地基于）如下两种需要：（一）我们需要避免一种困难，即一旦我们视经验为信念性的就很难否认经验得是一种信念；（二）我们需要保证我们不把知觉知识说成是推理性的。我本该只是说：我觉得这种新观点本身有意思，部分地是因为它比认为经验内容是信念性的更能和康德的观点相契合，部分地是因为它能更好地凸显我和查尔斯·特拉维斯（Charles Travis）之间的分歧到底何在。^②

2 【对你关于我新观点的后果的两个问题，我的回答如下：】

2.1 我关于经验直接给予我们什么的新观点，并不对世界就是事实的总和这种看法构成威胁（我认为这种看法不具备实质性内容，因而也就不可能受到威胁）。在这里，新观点只要求我们在说明经验如何给予我们关于事实的知识的时候做一点调整（从一个角度看很小的调整），而事实依然是构成世界的元素。^③

2.2 我关于我们对直观应该采用何种形式的析取论的那些暗示，我【现在】认为是错的。我当时以为我得持如下观点，即如果一个经验仅仅只是看起来向主体展示一个对象，那么此经验就必须是一个仅仅只是看起来具有直观性内容的经验。但这点上我错了。【至于你的那个具体问题，我的回答是：】当析取论需要处理直观时，取代真和假这对概念在原来那种析取论（即关于被视为信念性的经验的析取论）中所扮演的角色的是这对概念：“是关于一个物体的”和“仅仅只是看起来是关于一个物体的”。一个经验可以具有直观性内容但同时仅仅只是看起来向主体展示了一个对象。

致谢：首先要感谢麦克道尔对访谈问题的仔细书面回应。其次要感谢各位提问者对这次访谈的支持。特别要感谢唐热风。她于2013年10月在北京举办了一次关于麦克道尔哲学的专题会议，其中专门安排了一节来讨论这次访谈中的问题，这对翻译工作颇有帮助。此外，唐热风和郑宇健还在具体翻译细节上提出了若干有价值的建议，译文中也采纳了不少。

（责任编辑 行之）

^① Ibid, p. 265.

^② [唐浩注]：麦克道尔这里具体指的是特拉维斯的“The Silence of the Senses”（2004），*Mind*, 113（449），pp. 57 - 94。麦克道尔之所以在此提到特拉维斯，是因为唐浩在前面刻画麦克道尔新观点的时候用了“智性的沉默”和“愚钝的沉默”这两种沉默之间的对比，而这是在暗指特拉维斯的文章。麦克道尔在2009年的那篇文章中对特拉维斯有不少讨论。

^③ [唐浩注]：麦克道尔说“世界即事实的总和”这一看法没有“实质性（substantive）”内容，这并不是在贬低这种看法。这里的“不具备实质性内容”是个特殊用法，意思相当于“不是理论”。所以这里麦克道尔是在拒绝把维特根斯坦的“世界即事实的总和”视为一种理论，而是把它视为一种一旦提出来人人都会同意的说法（参见《哲学研究》第128节）。这也是麦克道尔的维特根斯坦式的“静默主义（quietism）”的一个体现。

帝国、僭政和虔敬

——《伯罗奔尼撒战争史》主题一解

蒋 鹏*

【摘要】本文试图以罗森(Stanly Rosen)对“金苹果”的解释——在银箔之下只是更多的银,并没有什么金苹果,在这里表面便是本质——为路标,通过对《伯罗奔尼撒战争史》所呈现出的三个最重要、最直观的面相——帝国、僭政和虔敬——进行细致的分析,以展现这部史著的内核以及作者的教诲之所在。修昔底德以字字血泪般的热情,为消逝的海洋帝国铸就了一份“不可忘却的纪念”。而这份“不可忘却的纪念”也激励着后伯罗奔尼撒战争时代的无数雅典人,不管从言辞层面,还是从行动层面,去追求那一个远逝的“帝国残梦”。

【关键词】海洋帝国;僭政;爱欲;虔敬

中图分类号:B502.29 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2014)03-0066-08

公元前431年前后,雅典的海军大将,修昔底德敏锐地觉察到,眼前所爆发的战争将是一场伟大的战争。交战双方规模之大,战争持续时间之长,空前绝后。在战争过程中,更呈现出不义与正义、暴虐与和善、野蛮与文明、低俗与高贵等之间无尽的交织与抗争,这一切都冲击着人类生存秩序的界限。^①修昔底德急切地感到,必须记录下这场战争所发生的一切以示世人。在第1章将近结尾处,他就从容而自信地写道:“我所撰写的著作不是为了迎合人们一时的兴趣,而是要作为千秋万世的瑰宝”^②。然而,如果从该部史著最直观、最突出的表面——记述主题、以及作者直接的政治身份——去品读的话,那么,其亦可称作“雅典海洋帝国沉浮录”。这是他以字字血泪般的热情,为消逝的帝国铸就的一份“不可忘却的纪念”。并且,这份“不可忘却的纪念”也激励着后伯罗奔尼撒战争时代的无数

雅典人,不管从言辞层面,还是从行动层面,去追求那一个远逝的“帝国残梦”。^③

一、帝国兴起所潜藏的“危机”

雅典海洋帝国兴起的风云激荡过程,都呈现在《伯罗奔尼撒战争史》卷1“帝国考古”的那一系列章节中。然而,任何细心的读者都会发现,修昔底德只讲述了雅典帝国如何在兴起的过程中一步一步地提高自己的邦际地位,换言之,他只向读者展现了雅典帝国的“外交政治”。在此,我们不禁要问,修昔底德为何会对雅典帝国兴起过程中的“内政改革”不置一词,保持沉默,尽管他只顺带提及了雅典的僭政和梭伦立法?远的不说,修昔底德为何不提及第一公民——伯里克利——的重要内政改革呢?难道修昔底德认为对于帝国的形成而言,内政改革不重

* 作者简介:蒋 鹏,(柏林10099)德国柏林洪堡大学哲学系博士研究生。

① 这也印证了赫拉克利特的这一洞见,即“战争既是万有之父,亦是万有之王,这既证明了神们,亦证明了人们;既造就了奴隶,亦造就了自由人”。参见刘小枫编:《凯诺斯:古希腊文读本》(上册,增订版),上海:华东师范大学出版社,2013年,第65页。

② [古希腊]修昔底德:《伯罗奔尼撒战争史》,徐松岩、黄贤全译,桂林:广西师范大学出版社,2004年,第14页。

③ 思想史家、政治哲人施特劳斯(Leo Strauss)敏锐地觉察到,是修昔底德所呈现的“雅典民主化”,直接促使柏拉图在《法律篇》卷3中,去“伪造”从波斯战争时期而来的良好的民主制如何转变为伯里克利时代极端的民主制这段历史。如他所言,“《法律篇》卷三是柏拉图作品中唯一一篇适于跟修昔底德的史著进行简单对抗的部分”。参见[德]施特劳斯《修昔底德:政治史学的意义》,《经典与解释:修昔底德的春秋笔法》(17期),刘小枫、陈少明编,北京:华夏出版社,2007年,第27页。可能是受施特劳斯这一论述的启发,汉语学界的年轻学者王恒,从柏拉图的文本的写作方式和希腊历史两方面着手,探讨了柏拉图的《法律篇》对希腊帝国问题的深度回应,尤其是其对各种政体的著名讨论,实际上更为深刻地探讨了雅典帝国扩张的失败的根源所在,如此,柏拉图在言辞层面卓然地展现了其挥之不去的“帝国意识”。王恒:《柏拉图与“克里特远征”》,上海:上海人民出版社,2008年,第11—12页。

要，重要的只是军事势力的增强？稍有政治常识的人都会认为这种解释幼稚不堪。第二种解释是，就著述战争史而言，肯定要挑与战争有直接关系的事件来撰写，军力与战争的关系最明显、最直接。然而，在笔者看来，这种解释亦难有说服力。直接相关的东西非必是根本的原因。况且，一个没有强大的“内政”支持的“帝国”，即使其军事势力再强大，那也是一时的“愚勇”而已，外强中干罢了。如此以来，修昔底德对伯里克利治理下的雅典“内政改革”未置一词，难道是由于其他考虑？在回答这一问题之前，我们有必要梳理一下伯里克利时代的雅典内政改革。

在经过克里斯提尼改革、梭伦立法之后，雅典形成了以德莫为军事和政治基础的城邦民主制。在海军的保护下，雅典的商业、贸易迅速发展起来。商业、贸易的发展所带来的经济利益反过来又为海军的发展提供了丰厚的“军费”。然而，商业、贸易的发展最受益的还是商人、手工业者和雅典的外邦人。由于阿提卡地区土地贫瘠，根本不适合种植粮食作物，这一地区的农民在梭伦时代就开始种植橄榄等经济作物，食物的进口、经济作物的出口，依靠从事海外贸易的商人，由此，这些人在雅典的重要作用越来越突出。为确保帝国的安全，就必须将他们纳入到雅典的政治结构之中。伯里克利就必须采取一系列措施，来扩大雅典的民主范围、巩固民主的基础。

首先，伯里克利用储藏在雅典的提洛同盟的贡金，在雅典大兴土地，大搞市政基础设施建设，修建剧场，体育馆等大型艺术工程。这些工程，一方面为雅典的许多公民提供了劳动就业的机会，另一方面，也改善了雅典的城市面貌，丰富了雅典人的精神生活——为人们提供了许多节目，如看戏、会餐、游行、竞技等，也鼓励了文学和艺术创作的开展。在伯里克利的诸多内政改革中，尤为重要的是，伯里克利密谋推翻了长期由贵族把持的战神山议事会，把司法审判的权力交到人民手中。此外，伯里克利的改革还将公民划入不同的司法地域系统，扩大了政治领域中直接代表的数额，并且对每个参与公共事务的公民发放补贴。这一系列改革最终受益者是生活在雅典城和比雷埃夫斯港的商人、手工业者等，这也进一步促进了他们的生产、贸易的积极性，帝国的利益与他们的利益纠缠在一起。然而这一系列

改革，却挫败了生活在阿提卡乡间过着休闲生活的传统土地贵族阶级。伯里克利的改革将海军、商人、手工业者、橄榄种植者的利益与帝国利益捆绑在一起，有力地促进了帝国国力的发展。然而，伯里克利的内政改革却给帝国的发展埋下了致命的隐患。

第一，在推翻战神山议事会，并把城邦的政治权力交给公民大会和陪审法庭之后，直接民主的政治治理方式就暗含了民主暴政的巨大危险。在和平时期，传统的宗法、道德伦常还能维系。在法律得以遵守的时候，这种直接民主的政治运作方式能够得以顺利运行，一旦战争爆发的紧急状况之下，以及当道德伦常废弛、物欲横流的情况下，直接民主的暴政能以什么样的措施加以制止？

第二，伯里克利用同盟国的贡金向陪审法庭的参与者支付薪金的做法，打开了一个更为恶毒的口子。这使得人们参与城邦事务成为一种谋取利益的方式，欲壑难填，人民的私欲越涨越大，对城邦公共事务的关心越小越少。公民大会、人民、陪审法官逐渐变得为私人利益所主导，这就必然会导致许多巧舌如簧的“民众煽动家”的产生，进而破坏城邦民主的基础。

第三，“民智的开启”为雅典帝国的发展产生了重要的作用，而且伯里克利凭借其个人的威信、机智、能力等等，能顺利地驾驭雅典民众。难怪修昔底德会说：

其所以如此，是因为伯里克利无论就其地位、他的才能、以及他的众所周知的正直而言，都确实确实是一位能够独立控制民众的人物——简言之，是他领导民众，而不是民众领导他……一言以蔽之，雅典虽名义上是民主制，但事实上权力掌握在第一公民手中。^①

但这种仅靠个人魅力、个人威信去约束民众的做法，缺乏强有力的制度性约束，很难说是一种英明的策略。伯里克利在世时，还能确保雅典民主制的顺利运行，并显示出极强的生命力。但是，从伯里克利死后的历史来看，在没有英明神武的舵手的驾驭下，雅典这条大船却变得野蛮和堕落。在这种意义上，我们可以说，伯里克利的内政改革把雅典帝国的命运交给了“偶然”。

① [古希腊] 修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》，第113—114页。

在此，我们或多或少都可以理解修昔底德为何会对帝国兴起过程中的“内政改革”未置一词。或许，在修昔底德看来，在雅典帝国强大而伟岸的外表下，其覆灭的毒瘤已深深地埋藏在帝国的肌体之内。修昔底德对帝国“内政改革”的沉默是一种暗示，提示读者去对比雅典帝国的“外在身躯”与“内在灵魂”之间的反差，从而也促使读者去思考雅典海洋帝国覆灭的根源何在。

二、帝国衰落与对僭政的恐惧

“三十年和约”的签订，标志着雅典和斯巴达彼此承认两个大国并立的事实。然而，“和约”并没有带来真正的和平，双方小规模摩擦一直持续不断。雅典帝国的扩张势必引起斯巴达的恐惧，而且帝国版图的扩张也势必破坏斯巴达的利益之所在。在科西拉和波提狄亚事件之后，雅典与斯巴达之间战争就在所难免。伯里克利审时度势，竭力说服雅典人要英勇无畏地直面即将爆发的战争，不能对伯罗奔尼撒人做出丝毫的让步，要坚定意志和决心，相信自己的实力，不遗余力地以各种方式抵御敌人，巩固和守护伟大的帝国，让帝国的荣耀传承万世。

从伯里克利的战斗动员中，我们似乎可以发现，伯里克利自信已经找到了一种有效的战略，可以确保雅典帝国与斯巴达之间的邦际关系重新确立在一个坚实的基础之上，也能让斯巴达人与雅典重归于好。但在战争爆发的第二个年头，雅典爆发了可怕的瘟疫。这场瘟疫使雅典有将近三分之一的公民丧生，也让曾经以文明自诩的雅典人变得野蛮不堪，对诸神的敬畏和对法律的尊重早被抛至九霄云外。城内瘟疫肆掠之际，斯巴达人再次入侵阿提卡。在内忧外患之下，雅典人脆弱的心灵变得喜怒无常，他们把怒气与怨恨撒向伯里克利。伯里克利早知雅典民众本性亦是如此，于是他召集公民大会，利用自己的精彩演说，一方面恢复了民众的自信心，另一方面则把民众的这种愤怒的情绪引向较为平和，且更加充满希望的精神状态。但突如其来的瘟疫匆忙地带走了第一公民的生命，伯里克利在战前的战争动员中对雅典公民的告诫成为一份“被背叛的遗嘱”：

如果你们一致同意不再利用战争来实施新的

征服扩张计划，如果你们不主动地把自己牵入新的危险中去，我还可以举出许多理由来说明你们是有希望取得最后胜利的。事实上，我所担心的不是敌人的诡计，而是我们自己的失策。^①

对于伯里克利的离世，修昔底德写下了其史著中的第二份，也是最长的一份“悼词”。在对伯里克利的哀悼中，修昔底德大肆赞扬伯里克利对民众的掌控能力、驾驭能力，谴责伯里克利的后继者对民众幻想的一味迎合，让伟大的帝国荣耀臣服于个人的营营私利。修昔底德还明确指出，西西里远征是后伯里克利时代诸多错误政策中的一种。然而，如果我们以这句断言去揣摩修昔底德对西西里远征的否定态度，则还过于草率。修昔底德虽然指出西西里远征是一次错误，但是，他后面紧接着又指出，尽管雅典在西西里丧失了大部分的舰队和其他军队，尽管雅典城内发生了革命，面对着原来的以及新近加入了西西里的敌人，雅典人还坚持抵抗了8年，直到因内部的纷争，才向敌人投降。

其实，修昔底德讲述这番话时，其深层的意图要复杂得多。在他看来，雅典人的竞争和内讧才是导致其在这场漫长的战争中失利的最重要原因。从后面各卷的表述来看，修昔底德对西西里远征的态度绝非简单的否定二字可以涵括。通常读者会以为西西里远征严重背叛了伯里克利的“遗嘱”，阿尔喀比亚德所鼓动的西西里远征是雅典人输掉整个战争的主要原因。这样的看法固然不会有太大的偏差，而且也有一些文本的理据支撑。但是，如果仔细阅读这部史著的话，可以发现，修昔底德对于阿尔喀比亚德和西西里远征的态度要更复杂得多。

在讨论西西里远征是否背叛伯里克利的“遗嘱”之前，我们须仔细分析伯里克利制定的“国是大纲”。如上所言，在伯里克利的战前动员中，我们可以发现伯里克利似乎找到了一条万全之策，可以将雅典与斯巴达的邦际关系置于一个牢固而坚实的基础之上。战争开始时，伯里克利就动员生活在阿提卡郊区的雅典公民搬到城里来居住，在铜墙铁壁般的城墙的保护下，可以避免与斯巴达人展开陆战，因为雅典的陆军力量明显敌不过斯巴达。另一方面，伯里克利还派遣雅典浩

^① 同上，第76页。

浩荡荡的海军去闭锁伯罗奔尼撒，对其沿海的城市、村落进行破坏、抢掠。简而言之，伯里克利的战略就是：让雅典公民安全地生活在城内，而让海军和伯罗奔尼撒同盟打游击战、拉锯战。其目的是要让斯巴达人自觉地发现“你们跟我们雅典人是耗不起的，你们斯巴达人是战胜不了我们雅典人的，接受雅典帝国不可战胜的事实吧！”由此，我们可以看出，伯里克利的战略其实是一种防守型的持久战^①，更是一种“心理战”。

然而，伯里克利的战略建立在如下几个致命的假设之上：第一，雅典的财政收入一直保持平稳，并且能充裕地支付雅典的军费开支；第二，提洛同盟的成员不会发生暴动，并且按时按量地缴纳贡金；第三，斯巴达人的海军实力永远保持现在的低级水平；第四，盘踞东方的波斯帝国不会与拉栖代梦人结盟，或者波斯帝国不会资助斯巴达发展海军，增强其海上实力。

事实上，战争爆发的第二个年头所发生的瘟疫已让雅典损兵折将、元气大伤。而且，伯里克利在战前动员中所作的“战争预算”，加上雅典所用的财政收入，以及雅典娜女神雕像上的四十他连特的纯金在内，只可以支持雅典与斯巴达打完4—5年的“持久战”。很难想象，雅典人在这场旷世的持久战争中坚持了二十多年，作战的花费靠什么来支撑？修昔底德没有明确地指出。其实，我们可以推想，除了向提洛同盟加倍征收贡金之外，难道雅典人还有别的什么重要的“生财之道”？由此我们也可以解释，为什么在接下来的年头，有那么多同盟国“自愿”发生暴动，以及雅典人为何会对暴动如此恐惧。^②在科西拉革命和密提林暴动之后，雅典的东西方两条“阵营”已面临着可怕的危机。因此，雅典人要想赢得战争的胜利，就必须改变伯里克利的“防守型战略”。

细心的读者可以发现，在阿尔喀比亚德登上政治舞台之前，其实已有两位“鹰派人士”发现了伯里克利一手制定的战略的局限。他们便是德摩斯提尼和克里昂。特别是派罗斯和斯法克特里之战的胜利让雅典开始掌握战争的主动权，并且也从局部修正了伯里克利的战略。然而，第力安德败绩和爱菲波利斯的陷落却再次把雅典拉入防守的被动之地，对麦加拉、波奥提亚的控制权再次被斯巴达人夺了回去。然而，双方主和派领袖

所签订的《尼基阿斯和约》并未给雅典带来真正的和平，双方的摩擦一直持续不断。

阿尔戈斯为了让雅典加入由自己和科林斯、曼丁尼亚组成的新同盟，便派使节前往雅典进行游说。阿尔喀比亚德在此刻表现出了绝佳的政治天赋。他敏锐地觉察到，这对雅典而言是千载难逢的机会，如此便可以让斯巴达后院起火，争取将战火烧到斯巴达境内区，从而导致其首尾难以相顾，为雅典赢取战争的主动权。因此，阿尔喀比亚德略施小计，瞒过了斯巴达人的代表，说服雅典人与阿尔戈斯、曼丁尼亚、伊利斯结为同盟。新的同盟让斯巴达人感到无比恐惧。公元前418年，斯巴达人几乎倾巢而动，在曼丁尼亚与阿尔戈斯展开了一场大战，结果阿尔戈斯被击败。

让人感到不可饶恕的是，雅典和伊利斯的援军居然在战斗结束之后才姗姗赶来。并且，雅典居然只派了1000名士兵来参战，雅典人的失策实在令人为之扼腕叹息。如果雅典和伊利斯的援军提早赶赴曼丁尼亚，如果雅典派遣已修整好的海军出征斯巴达，从海上入侵斯巴达的本土——因为当时斯巴达国内只有少数军队镇守各个城市，这样就让斯巴达腹背受敌，首尾不能相顾，那么雅典的胜利简直就是探囊取物。我们在此难免会询问，为什么雅典人没有想到这一点呢？是谁在让雅典军舰停在比雷埃夫斯港，让英勇的海军将士躺在甲板上，沐浴着春日的暖阳呢？如果我们去查阅相关的历史记载，就可以发现，在公元前418年这一年，积极鼓励雅典加入阿尔戈斯同盟的推手——阿尔喀比亚德——没有被雅典人选举连任将军。^③在这一年被推选为将军的是

① [美] 福特：《统治的热望：修昔底德笔下的阿尔喀比亚德和帝国政治》，未已等译，北京：华夏出版社，2010年，第13页。

② 不管是从克里昂“暴虐的”讲辞中，还是戴奥多图斯“审慎的”讲辞中，我们都可以从侧面发现，任何同盟国的暴动都会刺激雅典那条“脆弱”的神经。

③ 即使阿尔喀比亚德未领兵参加曼丁尼亚一役，但是，他日后依旧认为这是自己的“得意之作”：“我联合伯罗奔尼撒地区最强大的城邦，没有使你们冒很大的危险或花费你们很多钱财，就迫使拉栖代梦人把所有赌注压在曼丁尼亚仅有的一天的战事上，尽管他们在战斗中取得胜利，但他们迄今仍未完全恢复信心。”[古希腊] 修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》，第332页。

《尼基阿斯和约》的主要“缔造者”——尼基阿斯。

公元前417年春，来自西西里的爱吉斯泰的使者奉命来雅典救援，这让雅典人欢欣鼓舞。因为，雅典人表面上装作援助他们在西西里岛的同族人和其他同盟国，其真实意图则是要野心勃勃地征服西西里全岛；因为，西西里拥有着那么多让雅典人为之神往的东西，丰富的物产、森林资源以及地处通往西地中海要冲的有利位置。其实，《尼基阿斯和约》签订之后，雅典就必须调整他们的战略，这是因为：第一，斯巴达人不肯归还色雷斯重镇安菲波利斯，雅典帝国的木材供应将受到极大的影响，从而导致海军的装备更新面临原料短缺的问题；第二，连年的征战使得阿提卡地区的土地生产遭受严重破坏，雅典必须找到稳定的粮食进口地；第三，雅典帝国以前的势力范围或者统治基础是在赫勒斯湾、爱奥尼亚以及爱琴海诸岛，其帝国版图的扩张已达到了极限，再往东走，就是庞大的波斯帝国。^①况且，斯巴达人的势力已插入到这一地区，并鼓励一些提洛同盟国暴动反叛雅典。雅典要维护帝国的统治，如果不重新找到新的资金来源来巩固海军的实力的话，就势必加大对同盟国的搜刮力度，从而导致其他的同盟国发生暴动，进而加速帝国的覆灭。因此，雅典帝国必须向西开拓新的帝国疆域。

尽管尼基阿斯试图使雅典人放弃西西里远征的企图，但是雄心勃勃的阿尔喀比亚德利用美妙的言辞，向雅典人“兜售”了一个高贵的“帝国梦”。^②阿尔喀比亚德认为，西西里诸多城邦人口混杂，种族众多，彼此之间充满纷争和敌意；他们也根本没有一个统一行动，守护家园的共同意愿；在英勇顽强的雅典人面前，西西里人简直就是一群乌合之众；况且，西西里诸城邦军事实力薄弱，难以抵抗雅典的进攻。阿尔喀比亚德还作了一个具有远见卓识的“安全评估报告”：即使雅典派一部分舰队前往西西里，放在后方的海军也能抵挡伯罗奔尼撒的舰队；即使雅典在西西里没有达到预期的目的，凭借着海军优势，也能全身而退。^③如果雅典在西西里获得了成功，那就不仅能切断斯巴达从西西里的粮食进口，为雅典赢得丰厚的军事生活资料，还能打通通向西地中海的要道，为帝国的新扩张打下坚实的基

础。阿尔喀比亚德甚至还坦率地道出了帝国胜利的至圣法宝——“勇敢地援助一切请求援助的人”。^④

正当雅典人为远征作充分准备时，城内却发生了赫尔姆斯神像破坏事件。这刺激了雅典人脆弱而紧张的神经，他们不仅将其视为西西里远征遭神不悦的先兆，更把该事件当作蓄意推翻民主制的阴谋的一部分。桀骜不驯的阿尔喀比亚德被

① 撇开雅典可能征服波斯的实力不谈，单从帝国战略来讲，雅典也不可能再往东去征讨波斯。因为提洛同盟的成立，其最初的目的就是反击波斯，至少是为了保持其作为同盟领袖表面上的正当性，雅典必须在中继续维系同盟国对波斯的恐惧之情，将波斯作为一个时刻潜在的敌人，去“恐吓”盟国，从而让他们向自己靠拢。

② 其实，从本质上来讲，西西里远征象征了雅典帝国本性上对那个“貌似乌有但却无处不在”的“海上浮城”的莫名欲望。参见[美]博纳德特：《希腊、罗马与大海上的陌生人：贺拉斯〈抒情诗集〉释义》，《开放时代》2004年第2期，第88页。在这种意义上，阿尔喀比亚德才是真正的“帝国之花”。

③ 雅典的帝国之基——海军——在西西里受到重创，很大程度上应归罪于尼基阿斯。第一，在阿尔喀比亚德的战略计划中，根本没有打算派遣这么多的海军前往西西里。尼基阿斯本想以提出派遣数量如此众多的海军，来阻止雅典人同意远征计划。孰料“疯狂的”雅典人却爽快地满足了他的这一“要求”。作为“身经百战”的老将，尼基阿斯本知道自己弄巧成拙，却没有及时做出出征前的战略调整。第二，庞大的远征军，吓坏了西西里本来可以争取过来的“朋友”，拒接远征军入城，由此，远征军的“统战计划”受挫，整体的战略部署被打乱。第三，远征军初到西西里时，本应乘着锐不可挡的气势打击西西里人，特别是叙拉古人。这样既可以增加雅典远征军的信心和气势，也可以“杀一儆百”，分化、瓦解西西里人的联盟，“以战促和”。但尼基阿斯却率部绕着西西里做环岛航行，贻误战机，打击士气，最后导致原本惊恐不安的叙拉古人藐视雅典这么庞大的海军。第四，当敌人几大主力即将会师，自己本应率部在第一时间撤退，尼基阿斯却担心自己的个人荣誉，要求雅典必须增派50条舰船予以援助，这也增加了海军损失的数量。第五，在兵败叙拉古城外时，尼基阿斯本应率部及时撤离，由于其虔诚之心谨遵占星师的启示，将宝贵的九天时间交还给“宿命”，错失撤退的有利时机，结果导致无数的雅典将士魂断叙拉古。

④ 阿尔喀比亚德的这一洞见其实也是伯里克利在其著名的“葬礼演说”中，对雅典在处理盟邦关系时所表现出的卓尔不群的“美德”的认识。他说：“我们结交朋友，是给予好处而不是接受好处。给予者更安全，他通过向接受者施给善意，保存着接受者的感激之情；但接受者往往无动于衷，因为他知道，报答善意时不是回赠感激，而是偿还债务。”（II.40.4）。阿尔喀比亚德对此显然了然于心。此外，这种美德也折射出了雅典人对正义和自由的理解。参见魏朝勇：《伯里克利“葬礼演说”的雅典禀性》，《中山大学学报（社会科学版）》2009年第5期，第143页。

怀疑是这次事件的主谋。修昔底德在行文中也例外地“现身”，为阿尔喀比亚德鸣不平。在他看来，这主要是因为城邦中最嫉妒他的那些人抓住这个把柄不放，他们认为赶走了阿尔喀比亚德就可以从容地操纵民众，以便掌握最高的权力。^①

阿尔喀比亚德也当即反驳了这项指控，并且要求在出征前就接受审判，以便查明案情的真相。但阿尔喀比亚德的“言辞”没能让他获得这样的机会，他便带着重大嫌疑率部出征。不久雅典城内便对阿尔喀比亚德的案件作了过于草率的调查，命他回国受审。狡猾的阿尔喀比亚德自知此行必定“凶多吉少”，便设法逃至斯巴达，开始了第一次流放生涯。指挥在西西里“建城”的远征军的重任随即落到毫无“建城之爱欲”、不善“希望”的尼基阿斯身上。“建城”本是一个充满荣誉和自信的爱欲行动，现在，让无此“爱欲”的尼基阿斯来担此重任，其结果便可想而知。^②雅典远征军兵败叙拉古也就成为早晚的问题。

在阿尔喀比亚德被召回后这一节之后，修昔底德居然插入了一段关于雅典僭政的“离题话”。这段“离题话”细细品读起来，却颇具一番深意。从修昔底德著述的前后顺序来看，最直观的印象就是雅典人对“僭政”的恐惧，直接导致他们对阿尔喀比亚德的不信任，因而才会千方百计地把阿尔喀比亚德除掉。修昔底德一开始就说：“雅典人并不比世界上其他人民更准确地了解他们自己的僭主和自己的历史事实”。^③言下之意，就是说雅典人对自己城邦的僭政的了解，居然是“道听途说”的，也不了解自己城邦的历史。不了解自己城邦的历史，那就意味着要关注“现在”和“将来”。难道修昔底德意思是说雅典人其实是没有真正的传统？对僭政的“道听途说”，表明雅典人对僭政的恐惧没有实质性的根据。因而，在修昔底德看来，在对待僭政、僭主的问题上，雅典人简直就是“神经质”。修昔底德接下来：“实际上，阿里斯托吉吞和哈摩狄乌斯的勇敢行为是因为一起恋爱事件而促成的。”^④修昔底德的“僭政考古”一开始就把雅典人心目中无尚崇高的、英勇无畏的“弑僭”行动还原为（或降低为）一桩私人的情欲纠葛。雅典人心目中的“英雄”其实并不崇高、也不伟大，一件出于“私心”的报复，反而却被雅典民众尊为

“大公无私”的牺牲。^⑤

通过一番“考古”，修昔底德把“弑僭”壮举的“低俗动机”揭示出来。“民主英雄”的无上荣耀光环之下，其实隐藏着或掩盖着低劣而浓烈的情欲。在修昔底德看来，雅典人以及他们心中的“英雄”，在“爱的阶梯”上看似爬得很高，但事实上其所处位置低得令人鄙弃。抑或，在修昔底德看来，雅典民众追求、热爱、尊敬“荣耀”是假，沉湎于情欲才是真。故而，他们才会在其“民主英雄”阿里斯托吉吞和哈摩狄乌斯的“伪壮举”中聊以自慰。因而，当真正的追求荣誉的光辉呈现其眼前时，他们必定感到刺眼的疼痛，羞愧、记恨之情顿生于心。崇高对于他们弱小的心灵而言，显得太过沉重，难以承受，因而只有将卑微的平等当作最真实的慰藉和寄托，将放逐伟大成为他们的本性。因而，在这种意义上，雅典人放逐阿尔喀比亚德绝非偶然，因为“忘恩负义”的雅典人连他们的“帝国之父”——地米斯托克利斯——都能放逐，更何况“稚嫩的”阿尔喀比亚德呢？雅典人对平等爱得太深，故而对伟大怕得太过。在这样的“怕和爱”的煎熬和摧残之下，雅典人的心灵早已被扭曲得面目全非。

因此，在修昔底德笔下，雅典其实遭受了两场“瘟疫”。一场是战争爆发的第二个年头雅典

① [古希腊]修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》，第337页。

② 其实，尼基阿斯在出征之前就知道这次远征其实是一次“建城之举”，因为在其驳斥阿尔喀比亚德的第二篇讲辞中，他就已经提到“毋庸讳言，我们自己将在异乡和敌人中间建立一个城邦，从事这项冒险事业的人，必须在登陆的第一天就准备成为那片土地的主人”。然而，当其到达西西里后的一切作为，都不是一个“建国之父”应当之所为。然而，在史家笔下的古代世界中，“建国之父”往往在很大程度上都呈现出了该隐、罗慕洛斯的特性。这对虔敬、和善、正义的尼基阿斯而言，太过于残忍。似乎，对于有的人而言，“心软是灵魂的一种缺陷”（*Misericordia est vitium animi*）。

③ [古希腊]修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》，第350页。

④ 同上。

⑤ 这段的“离题话”是有意突出雅典庶民对僭政的恐惧更多的是源于“私心”。详细的分析参见 Michael Palmer, *Alcibiades and the Question of Tyranny in Thucydides*（《修昔底德笔下的阿尔喀比亚德与僭政问题》），*Canadian Journal of Political Science*, Vol. 15, No. 1, 1982, pp. 103-124, 尤其参见第107页以下。

人肉体上所遭受的瘟疫，另一场则是在战争爆发之前雅典人早已遭受的那场致命的“灵魂的瘟疫”。在前一种“肉体的瘟疫”中，雅典人开始无视人法与神法，违法乱纪，无恶不作。在后一种“灵魂的瘟疫”中，雅典人无视高贵与卑贱，伟大与低俗，变得蛮横、堕落甚至野蛮。前一种瘟疫让雅典人丧失近三分之一的公民，元气大伤，幸运的是雅典却能从这场“外在的瘟疫”中回过神来。而后一种瘟疫则“在雅典从来不曾退去”^①，它至始至终都在吞噬着雅典人的心灵，让雅典这条大船失去伟大的舵手，陷入内讧，迷失方向，从而变得风雨飘摇。雅典人的“怕和爱”让帝国雄鹰在西西里折翅，叙拉古城外的“大溃败”则成为帝国覆灭的开端。^②

三、“虔敬”的重负

修昔底德的“僭政考古”表面上是在批评雅典人错把“私情”当“公义”，实则也是在变相地批评阿尔喀比亚德错把“私心”当“公心”，二者都混同了“公”与“私”。在修昔底德看来，雅典人之所以会把赫尔墨斯神像事件与阿尔喀比亚德联系起来，在很大程度上是因为阿尔喀比亚德在个人生活习惯上“不民主”、“不虔敬”的放纵行为所致。换言之，阿尔喀比亚德的桀骜不羁，实在过于碍眼，让雅典人的心灵“很受伤”。甚至在帝国的另一位德高望重的将军——尼基阿斯——看来，阿尔喀比亚德极力鼓励雅典人进行远征，只不过是满足其私人目的，因为阿尔喀比亚德在自己的宅邸驯养了许多良骥宝马，这样的一批巨大的开销促使阿尔喀比亚德希望从指挥官的职位中捞得一些“油水”来补贴“家用”。^③ 尼基阿斯，这只本应极目万里、高瞻远瞩的雄鹰，其胸襟之狭隘、目光之短浅，实则与一只在地上奔跑啄食的公鸡相差无几。

其实，阿尔喀比亚德也知道自己沉溺于驯养宝马和其他消费，个人生活和习惯上的放纵行为让民众感到惊恐不安乃至敌视。但是，在他看来，所有这些都是他追求荣誉，保持其在公众心目中的崇高地位罢了。

至于那些指责我的事情，那是给我的祖先和我本人带来荣耀，也是使城邦中受益的光荣之举。希腊人曾经认为我们的城邦已被战争所摧

毁，而仅在希腊人的心目中，我们的城邦相当强大，甚至超出实际情况，原因在于我在奥林匹克会上代表城邦所表现出的高贵和豪华。当时我有七辆双轮车入选参赛者的名单，过去从未有过私人用这么多的马车参赛，我赢得第一名，第二名和第四名，其他所有的仪式安排都与我取得的胜利相称。在习惯上，人们将这种事情视为一种荣耀，它会给人们留下难以磨灭的印象。再有，我在国内所显示出的富丽豪华，如提供给唱队的花费或其他方面，自然引起我的公民同胞的嫉妒，但在外国人看来，这与其他事例一样，是国家实力的一种表现，当一个人花费自己的金钱不仅为自己，而且也为了他的城邦谋利益的时候，这并非是徒劳无益的愚蠢行为。^④

在阿尔喀比亚德的意识世界中，他自己从来都是与城邦、或者帝国的荣耀联系在一起的。换言之，他的热情或爱欲不仅拥抱了他自己，也拥抱了整个城邦。这种炽热的爱欲促使阿尔喀比亚德不满足于城邦赋予他的荣耀和崇高，相反，这种本真的爱欲不断地鞭策着他要为整个城邦或帝国赢取荣耀。因而，阿尔喀比亚德把城邦视为自己所面对的一个“对象”，而他自己则已超越了城邦的界限，不再是一位“城邦中人”。正如福特（Steven Forde）所言：

他（阿尔喀比亚德）^⑤的多才多艺、他的热望以及他的整个心灵，都胜过了城邦。这使得阿尔喀比亚德不光超越了任何特定城邦的限制，而且如此超越了城邦政治的限制。在他和所有城邦之间有一渊深壑。^⑥

① 林国华：《海洋帝国的民主悲剧：修西底德〈波罗奔尼撒战争史〉浮论》，《开放时代》2004年第2期，第82页。

② 现在，我们可以理解，在为伯里克利所撰写的“悼词”中，修昔底德为何会说西西里远征不是一个判断上的错误，而在于国内的人没有给予海外的军队以适当的支援。我们前面已经提到，当尼基阿斯向雅典求援时，雅典又迅速地派遣出一支舰队和大量的军需物资，那么，凭什么说雅典国内的人没有给予援助呢？其实，修昔底德的言下之意很明确，雅典人没有为帝国海军送来一位英明的将军，他们错在放逐了阿尔喀比亚德。

③ [古希腊]修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》，第330页。

④ 同上，第423页。

⑤ 引号内容为作者标注。

⑥ [美]福特：《统治的热望：修昔底德笔下的阿尔喀比亚德与帝国政治》，第112页。

如此，在阿尔喀比亚德的眼中，城邦成为单纯的“一”，而不是由杂多所组成的“多”。在阿尔喀比亚德的意识中，也许只有三个意识对象：作为“你”的城邦，作为“他”的城邦的敌人或朋友，以及作为“我”的自身。政治领域对他而言只是一个尽情展现自我的舞台而已。那么，当单独的“我”面对城邦中杂多的“他们”时，阿尔喀比亚德必是孤身一人、势单力薄。在残酷而激烈的城邦政治生活面前，阿尔喀比亚德妄图凭一己之力来驾驭杂多的民众，还是显得幼稚与天真。在这一方面，阿尔喀比亚德还是赶不上他的前辈伯里克利。^① 生性桀骜不驯、“不虔敬”的阿尔喀比亚德，其政治生命乃至整个人生注定要以悲剧收场。

我们在此难免会联想到“一生都专注于道德修养”、虔敬、敦厚的尼基阿斯。爱皮波莱战役之后，雅典大军本应全速撤离叙拉古。孰料天生异象——满月之夜竟发生月食，全军上下人心惶惶。虔敬的尼基阿斯谨遵神谕，在叙拉古无所事事地待了九天，结果敌人的大批援军赶到，雅典远征军错失了宝贵的撤离时机，导致无数远征军魂断叙拉古，尼基阿斯自己也丧生敌手。虔敬的尼基阿斯虽然给自己带来了道德的美名，却给帝国带来了巨大的灾难。不虔敬的帝国之花——阿尔喀比亚德——本能为帝国增光添彩，却遭到了无情的流放。如此，“虔敬”似乎成为政治家不堪承受的“重负”。^②

其实，修昔底德没有如此悲观，在“僭政考古”一节中，他写道：

事实上，对于他们（波西特拉西图斯家族）的政府，民众们普遍感到尚能忍受，对于他们的统治也毫无怨恨；这些僭主们表现出高度的智慧和至高的美德，他们对雅典人所征的税不过雅典人收入的5%，而他们不但极大地改变了雅典的面貌，而且还进行了战争，并为诸神的神庙奉献牺牲。在其他方面，城邦完全按原有法律进行治理，他们只是设法确保其家族成员中的一人总是担任公职。^③

很难想象，修昔底德会用“高度的智慧”、“至高无尚的美德”这些字眼去赞扬一些僭主。但在他笔下，地米斯托克利斯、伯里克利、尼基阿斯都未得到如此崇高的赞誉。这些僭主是如何展现高贵的智慧与美德的呢？无非就是“轻徭薄

赋”、敬神爱民、谨守祖制遗训、慎施征伐、与民同乐，简而言之，即为“虔敬爱民”。此等表现，俨然是圣王、明君之所为。如此，修昔底德的意思是说，僭主都应成为圣王？然而，我们都知道，圣王乃天纵之才，实为罕见。难道修昔底德的言下之意是说，僭主应该学做圣王，或者把自己教育成圣王，或者被人教育成圣王？我们要问，将僭主教育成圣王谈何容易，况且这样的教师何处去寻？这样的教育如何实施？那么，抑或修昔底德的意思是说，即使僭主成不了圣王，也不想成为圣王，你至少也要装作圣王的样子。换言之，其动机和表现都为虔敬最好，即使动机不虔敬，其行为至少也要表现得虔敬。^④ 如此，虔敬最终成为一张难以割舍，也无法割舍的“面具”？！

（责任编辑 行之）

① 比较修昔底德为所撰写的“悼词”。[古希腊]修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》，第113—114页。

② 在被施特劳斯称为柏拉图“最具政治性”、“最虔敬”的对话——《法律篇》卷10中，雅典的陌生人发展出了一套“新神学”。雅典的陌生人区分了两类神：一类是关心人类正义的奥林匹斯诸神，一类是不可祈祷、对人类毫不关心的宇宙自然神。与之相对应，柏拉图也区分了针对两类人的不同教育：对于城邦的大多数公民，要求对他们进行服从奥林匹斯诸神之诚命的教育；对于作为城邦法律之守护者的“夜间议事会”，则要对他们进行天文学教育。参见[古希腊]柏拉图：《法律篇》，张智仁、何勤华译，上海：上海人民出版社，2001年，第319—355页。此外，撇开其文本的真伪不谈，单从最直接的文本依据来看，亚里士多德的《宇宙论》原本也是他本人教授亚历山大时所撰写的讲稿。参见[古希腊]亚里士多德：《天象论·宇宙论》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，1999版，第259页。

③ [古希腊]修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》，第445页。

④ 这似乎也对应了雅典民众对阿里斯托吉吞和哈摩狄乌斯的“弑僭壮举”所给予的关注重点，即注重外在的 Performance，而非内在的 Motivation。

伊壁鸠鲁的政治哲学与现代性问题*

孙 磊**

【摘要】与古典政治哲学相比，希腊化时期的政治哲学方向发生了根本转变。伊壁鸠鲁派是其中对现代性影响最深远的一派。伊壁鸠鲁的政治哲学以唯物论为基础，建立了快乐主义伦理学，其政治约定论的目的仅仅是为了保障个人的基本安全，因此自然与礼法之争丧失了古典政治哲学中高贵的神性，而且体现庸俗的计算理性。伊壁鸠鲁思想与现代性的关联体现在霍布斯、马克思和后现代哲人身上。霍布斯继承了伊壁鸠鲁将善等同于快乐，政治德性变成了人追求虚荣的好名。马克思继承了伊壁鸠鲁的启蒙精神，通过批判宗教和社会启蒙来实现个体的自由。后现代哲人继承了伊壁鸠鲁的“自我快乐”和“自我治疗”，致使整个社会愈发陷入虚无和颓废中。

【关键词】伊壁鸠鲁；现代性；马克思

中图分类号：B502.31 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2014）03-0074-06

公元前 322 年，雅典民主政治已如日薄西山，亚历山大大帝和他的老师亚里士多德先后逝世，短暂而辉煌的古典时代至此结束，希腊进入漫长的希腊化时代。从公元前 322 年一直到公元 30 年罗马皇帝奥古斯都即位，史称历史上的希腊化时期。希腊化哲学的三大门派——伊壁鸠鲁派、芝诺的斯多亚派和皮浪的怀疑主义派，诞生在城邦衰落、政治昏暗的时代，尽管他们观点不一，但其共同的特点在于反对政治、探讨内心的幸福。他们都是苏格拉底道德哲学经过犬儒化后的传承者，与柏拉图和亚里士多德不同，他们这一支在处理哲学与政治的关系时，都对政治加以嘲讽或逃避。他们思考的中心是“自我”，而不是“世界”，内在化的道德哲学代替了古典政治哲学。

伊壁鸠鲁派是希腊化哲学三派中对现代性影响最深远的一派。诚如马克思所言，伊壁鸠鲁作为希腊最伟大的启蒙思想家，其启蒙力度之深，足以撼动整个古典哲学的根基。伊壁鸠鲁的政治哲学构成了对古典政治哲学的强大挑战。古典政治哲学的基础是对宇宙秩序之神性的赞美，城邦与人效仿神明，展现卓越的德性，追求不朽。但伊壁鸠鲁的政治哲学既以唯物论的自然哲学颠覆了宇宙秩序的神性，又以个体感性的快乐哲学颠覆了以城邦为核心的德性论。基于此，我们足以如马克思一般宣称，作为

希腊最伟大的启蒙思想家，伊壁鸠鲁终结了希腊古典政治哲学，从而开启了一个全新的时代。伊壁鸠鲁是现代性的真正鼻祖。

一、伊壁鸠鲁派政治哲学中的自然与礼法之争

伊壁鸠鲁政治哲学的基础是德谟克利特的原子论思想。他的自然哲学奠定在唯物论的基础上，存在由物体和虚空构成，物体的存在处处都可以得到感觉的证明。在自然世界中，原子是不可分割的，虚空将原子分割开来，原子无法抵制这种分割，世界就是由孤立的原子和虚空构成。在伊壁鸠鲁看来，观察宇宙和认识自然不再具有神性的目的，而是为了摆脱身体的痛苦和灵魂的烦恼，这就是人的生活追求的最高目的。^①与先前的自然哲人不同，伊壁鸠鲁赋予自然以纯粹物质的根基，他反对任何希腊神话以及希腊人对命运和偶然性的看法，他对自然现象的研究是为了解构神话的力量。伊壁鸠鲁尤其告诫弟子不要畏惧死亡：

要习惯于相信死亡与我们无关，因为一切的好与坏都在感觉之中，而死亡是感觉的剥夺……当死亡来临的时候，我们已经不在了。所以死亡既与活着的人无关，又与死去的人无关；因为，对于生者，

* 本文系国家社科基金项目“古希腊政治哲学中的自然与礼法之争研究”（11CZX041）、教育部人文社科项目“亚里士多德伦理学研究”（10YJC720035）的阶段性成果。

** 作者简介：孙 磊，慕尼黑大学哲学博士，（上海 200092）同济大学政治与国际关系学院副教授。

① [古希腊]伊壁鸠鲁：《致希罗多德信》、《致皮索克勒信》，《自然与快乐：伊壁鸠鲁的哲学》，包利民等译，北京：中国社会科学出版社，2004 年，第 6、21 页。

死还不存在；至于死者，他们本身已经不存在了。^①

由此，我们可以说，伊壁鸠鲁的唯物论开启了通向现代自然科学和无神论的道路。卢克莱修以天才般的诗句赞美伊壁鸠鲁的冒险：

是一个希腊人首先敢于
抬起凡人的眼睛抗拒那个恐怖；
没有什么神灵的威名或雷电的轰击
或天空的吓人的雷霆能使他畏惧；
相反地它更激起他勇敢的心，
以愤怒的热情第一个去劈开
那古老的自然之门的横木。^②

以唯物论的自然哲学为基础，伊壁鸠鲁建立了他的快乐伦理学。人生的目的是免除身体的痛苦和灵魂的烦恼。快乐本身是自然的好，也是人的幸福的最高目的。伊壁鸠鲁相信人的感觉判断，但并非无条件地肯定人的快乐与欲望的满足成正比。伊壁鸠鲁派并非后世的享乐主义者和纵欲主义者，在他们看来，自足是重大的好，如果可以以简单的饮食带来健康，人就没必要无止境地宴饮狂欢。对快乐进行选择，是一个明智的人应当具有的判断力。为了获得更大的快乐必须放弃某些快乐，为了避免更大的痛苦必须忍受某些痛苦。伊壁鸠鲁派的生活严肃自制，甚至过着苦行禁欲的生活。^③

尽管伊壁鸠鲁并没有对人的快乐分等级，但毫无疑问，他否定人能从沉溺于感官享乐和纵欲无度中获取快乐，而是将最高的快乐诉诸于哲人求知的快乐，即“运用清醒的理性研究和发现所有选择和规避的原因，把导致灵魂最大恐惧的观念驱赶出去”^④。可想而知，伊壁鸠鲁派类似于最有敬业精神的现代科学家和最坚定的唯物论者，他们与享乐主义无关，而是沉浸在钻研探索的知性快乐中。伊壁鸠鲁本人并非无神论者，他相信神的幸福乃在于无忧无惧，于是寄希望于人通过自己的探索像神一样生活，即过一种灵魂平静而没有恐惧的快乐生活。在此意义上，伊壁鸠鲁的哲人快乐论仍然延续了希腊哲人理性求知的理想，尤其是亚里士多德所说的“哲人的生活是最高幸福”^⑤，尽管两种哲人在根本气质上完全不同。

然而，当我们考察伊壁鸠鲁的政治哲学，就会感叹其与古典政治哲学的精神实在相距甚远。伊壁鸠鲁以人的感官快乐为始基，其余所有德性都从中衍生，而且德性不是因其本身，而是因其有用而被欲求。正义并非因为本身值得欲求，而是能在交往中给彼此带来益处，正义是基于理性的计算。友爱之可贵也并非因为本身，而是友爱

最有助于增强安全感。既然伊壁鸠鲁将人的自然理解为个人的快乐，宣扬感觉至上和个体本位，他对政治的看法也就不再有古典政治哲学对城邦精神的赞美。在他看来，政治产生于人们的约定，“自然正义是人们就行为后果所作的一种相互承诺——不伤害别人，也不受别人的伤害”，“对那些无法就彼此互不相害而相互订立契约的动物来说，无所谓正义与不正义”。^⑥对于寻求个体最快乐的人而言，最担心的是个人的安全，这不是自然万物和死亡对自身的威胁，而是来自人。“任何能够帮助达到获得免除他人威胁的安全感的目的的手段，都被看作是自然的好”，在实现基本安全后，他才“可以获得远离人群而宁静独处的真正安全感”。^⑦因此，在伊壁鸠鲁看来，政治不过是对个人基本安全的最低保障而已。正义建立在人们对法律惩罚的畏惧基础上，“任何人都不可能在隐秘地破坏了互不伤害的社会契约之后确信自己能够躲避惩罚，尽管他已经逃避了一千次。因为他直到临终时都不能确定是否不会被人发觉”^⑧。伊壁鸠鲁的政治约定论我们并不陌生，柏拉图在《理想国》中曾通过格劳孔之口提出了这样一种契约论，诸多智者都持此说。正如施特劳斯所指出，这种契约论不过是庸俗习俗主义的哲学版本。它从习俗和礼法的有用性来判定正义，无疑抹杀了正义的城邦与人的灵魂的德性，将德性工具化。柏拉图的政治哲学所批判的正是伊壁鸠鲁式的庸俗习俗主义。^⑨

在伊壁鸠鲁之前的古希腊政治哲学中，自然与礼法之争呈现出各种不同的形式，从而构成不同的政治秩序，但共同的特点在于人与城邦共同

①④ [古希腊]伊壁鸠鲁：《致希罗德德信》、《致皮索克勒信》，《自然与快乐：伊壁鸠鲁的哲学》，第31页，第33页。

② [古罗马]卢克莱修：《物性论》，方书春译，北京：商务印书馆，1981年，第4页。

③ [古罗马]西塞罗：《论至善和至恶》第1卷，石敏敏译，北京：中国社科出版社，2005年，第19—20页。

⑤ [古希腊]亚里士多德：《尼各马可伦理学》，邓安庆译，北京：人民出版社，2010年，1177a15—1177b30。

⑥ [古希腊]伊壁鸠鲁：《基本要道》，《自然与快乐：伊壁鸠鲁的哲学》，第31、32条，第41页。

⑦ 同上，第6、14条，第38—39页。

⑧ 同上，第37条，第42页。

⑨ [美]施特劳斯：《自然权利与历史》，彭刚译，北京：三联书店，2003年，第110—114页。

法天（神）。品达“礼法是万物之王”赞美的是模仿神法的世间法，柏拉图以立法哲人的身份制礼作乐，将神性的自然融入人间的礼法，亚里士多德“人是城邦的动物”赋予人的政治生活以高贵的神性，因此“城邦是追求善的最高共同体”。^①但在伊壁鸠鲁这里，再也看不到自然与礼法之争体现出的高贵的神性。当他将自然诉诸于个人的快乐，而非城邦或更高的天（神）的德性，天空也就无需被仰望，自然的神性被无神的唯物性所替代。而没有自然的神性，人看待自身事务的眼光也随之下降。正如同奴仆的眼里没有英雄，人间的礼法也被看做理性计算的结果。礼法只需要维系某种最低层面的交往，不至于造成对他人的伤害，威胁他人的安全。也难怪这样的礼法只能诉诸刑罚，因为它根本缺乏德性的基础，又从何衍生出使人内心自愿守法的德性？当伊壁鸠鲁得意洋洋地向他的弟子宣扬不要畏惧自然和死亡时，曾嘲笑柏拉图的“地狱神话”之幼稚，殊不知柏拉图的“地狱神话”恰恰提供了使民众守法的政治宗教。伊壁鸠鲁对人性肤浅的理解，使他根本不曾考虑过政治宗教的问题，人除了畏惧外在的法律的刑罚，还应该有内心中对更高的东西的敬畏。伊壁鸠鲁派的政治哲学根本上是要反对政治，从而瓦解古典政治哲学的高贵精神。

古典政治哲学的捍卫者西塞罗早已嗅到伊壁鸠鲁派政治哲学对公共精神的腐蚀，对其进行了猛烈的抨击。西塞罗首先质疑伊壁鸠鲁派的快乐学说，人生的最高价值是否能够等同于无痛苦的“快乐”，如果“快乐”是最高目的，那么我们的人文教育和文化机制难道不是为了培养更高尚的德性，而是为了实现“快乐”？英雄的勇敢虔敬，公民的信守承诺都是为了寻求消极无痛苦的“快乐”？^②西塞罗揭示出伊壁鸠鲁的“快乐论”与古典政治哲学的“德性论”的根本差异在于其出发点——“快乐论”的出发点是私性的个人，“德性论”的出发点是生活在公共空间中的人。在此基础上，西塞罗更进一步从自然法的视角批评伊壁鸠鲁的正义论，“法律乃是植根于自然的最高理性……法律乃是自然之力量，是明理之士的智慧和理性，是公平和不公平的标准”。^③西塞罗称自然理性构成人与动物的区别，遵循自然法乃有德之士的选择。西塞罗和柏拉图、亚里士多德的古典政治哲学站在一起，维护法律和正义的神圣起源，否认正义源于人们之间由于畏惧而

订立约定。针对伊壁鸠鲁的功利论和约定论，西塞罗指出：“如果不存在自然，便不可能存在任何正义；任何被视为有利而确立的东西都会因为对他人有利而被废弃……事实上，哪里还可能存在慷慨、爱国、虔敬和服务他人与感激他人？所有这一切的产生都是由于我们按本性乐于敬爱他人，而这正是法的基础。”^④如果按照伊壁鸠鲁的正义论，正义仅仅靠法律惩罚来维持，那么一个人在无人知晓时，又会犯下什么样的可怕罪行呢？西塞罗指出伊壁鸠鲁派的致命弱点——将德性和政治全部工具化。人们并非出于德性本身的美好而热爱正义和友爱，而是为了从中获利。如果以“心性哲学”立足的伊壁鸠鲁派不能够立足于自身的“慎独”，而诉诸于外在的惩罚，那么他的内在心性的境界也就足以让人产生疑问了。

古典共和主义者普鲁塔克对伊壁鸠鲁派的抨击则没有西塞罗的温和有礼，完全是一篇篇言辞犀利、辛辣无比的讨伐檄文。在《伊壁鸠鲁实际上使幸福生活不可能》和《“隐秘无闻的生活”是一个好准则吗？》中，普鲁塔克引经据典，使伊壁鸠鲁在古典大师的面前黯然失色。普鲁塔克对伊壁鸠鲁的挖苦在某种程度上将其歪曲成纵欲享乐主义者，这引起马克思的不满，认为普鲁塔克完全是陈词滥调和道德偏见。^⑤但普鲁塔克的立场非常鲜明，他揭示了远远比个体的快乐痛苦更丰富的古典世界，希腊悲剧中呈现的神、英雄和人的世界是对个人快乐痛苦的净化，而非停留在伊壁鸠鲁所说的趋乐避苦上。普鲁塔克的立场最接近希腊罗马共和政治的精神，在他看来，人一旦进入存在，就意味着被知晓，“因为产生并不是创造被产生的东西，而是显现它们，正如毁灭并不是从存在转变到不存在，而是使分崩瓦解的东西从我们眼前消失”，这正是希腊人对“荣耀”（timē）和“光”（phōs）为何如此热爱的原

① [古希腊] 亚里士多德：《政治学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，1996年，1252b30。

② [古罗马] 西塞罗：《论至善和至恶》第2卷，第74页。

③ [古罗马] 西塞罗：《论法律》，王焕生译，上海：上海人民出版社，2006年，第33页。

④ [古罗马] 西塞罗：《论法律》，第59页；西塞罗：《论至善和至恶》第2卷，第60—62页。

⑤ [德] 马克思：《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》，《马克思恩格斯全集》第40卷，北京：人民出版社，1956年，第65页。

因。“人的品格在昏暗无为之中积攒起来厚厚一层类似于霉菌的东西”，就如同没有流动的水会腐坏，人的安逸和慵懒也会消磨人的最佳精力。对古典共和政治中的公民而言，最大的惩罚就是“永远不为人知，完全被抹去。这使他们被从忘川带到无乐河，被抛入一个无底深渊，这一深渊把所有未对社会做贡献的人，所有无所事事的人，所有可耻的人和默默无闻的人都吸入一个无底洞中”。^①

伊壁鸠鲁派的政治哲学容易让人联想到中国道家的思想，两者都崇尚自然，不忧不惧，淡泊名利，轻视礼法，但这种相似仅仅是表面上的。与伊壁鸠鲁派个体快乐的自然不同，道家主张的“自然”乃是“无我”，容我与天地万物于一体，以至于“吾丧我”。在政治上，道家崇尚无为，与民休息，与人无争，而不像伊壁鸠鲁派那样主张政治是为了寻求个人的安全和自保而订立的约定。伊壁鸠鲁派的思想与道家相比，其境界高低截然分明。正如西塞罗所言，尽管这些“花园哲人”擅长高超的哲学思辨，但也最好不要参加政治生活的讨论，“即使他们说的是真理（我们在这里也无需争论），让我们建议他们在他们自己的小花园里发议论吧，并请他们暂时不要参与他们一无所知，甚至也不想知道的任何国家事务”。^②

二、伊壁鸠鲁派与现代性问题

伊壁鸠鲁派的思想虽然在古罗马受到西塞罗和普鲁塔克等共和主义者的抵制，但在古罗马社会已经开始广为传播。基督教成为罗马国教后，伊壁鸠鲁派并没有受到抵制，一直到公元4世纪，它才由于与某些基督教义相左遭到禁止。经历漫长的中世纪，伊壁鸠鲁派伴随着文艺复兴开始兴起，17、18世纪伊壁鸠鲁和卢克莱修的著作被广泛阅读，并在许多方面成为哲学—科学事业灵感的源泉。新的哲学与伊壁鸠鲁主义所拥有的共同基础是广泛而根本的。^③由此可以看出，近代哲学与古代哲学之间并非截然断裂，近代哲学的兴起表现为强烈地反对柏拉图主义和亚里士多德主义的正统，它所汲取的古代思想资源恰恰是古典哲学的反对者——智者派和伊壁鸠鲁派的思想。以下我们通过考察伊壁鸠鲁派与霍布斯、马克思和后现代政治哲学之间的传承关系，阐明

伊壁鸠鲁派与现代性之间的谱系学渊源。

施特劳斯尖锐地指出，霍布斯从来不提普罗泰戈拉或伊壁鸠鲁，他担心他的《利维坦》会让读者想起柏拉图的《理想国》，但没人会想到把《利维坦》比作卢克莱修的《物性论》。霍布斯的哲学基础是机械唯物论和怀疑论。在他看来，人类只能理解自己创造的事物，自然科学建立在此基础上。因为人类无法理解宇宙，自然神秘莫测，所有关于自然的知识都无法确定。正由于人类对自然的控制不需要理解自然，他对自然的征服也就不存在可知与不可知的界限，人完全可以成为自然的主宰者。再加上人的自然状态无比悲惨，人不可能依靠所谓上帝之城，而只能依靠世俗的法律和权威。^④霍布斯消解了自然目的论，古典传统的自然法不再神圣，取而代之的自然权利是个人寻求安全和自保以及对死亡的畏惧。霍布斯继承了伊壁鸠鲁将善等同于快乐，政治德性变成了人追求虚荣的好名，由此确立了近代政治哲学的出发点乃在于个体的激情和欲望。伊壁鸠鲁对人的欲望有诸多划分，摒弃纯粹享乐的生活，追求禁欲式的哲学生活。卢克莱修不相信人类政治社会能摆脱争权夺利，只有诉诸于哲人自身的平静生活。但经历过文艺复兴世俗化洗礼的霍布斯对于所谓哲人隐居式的平静生活已无所有好，而恰恰走向伊壁鸠鲁派的另一端——既然人们无法过苦行禁欲的幸福生活，不如彻底打碎所有对人的欲望和激情的限制。当然这样做的限度就是大家相互约定不能侵犯他人的自然权利，但公民社会的建构只是为了让大家寻求便利的生活，而不是成为有德性的人。^⑤尽管霍布斯比伊壁鸠鲁派对政治的态度更加乐观积极，但在政治的出发点和目的上几乎与其无甚差异。霍布斯开启的近代政治哲学的立足点在于安全和自保，这几乎成为霍布斯之后所有思想家共同遵守的前

① [古罗马] 普鲁塔克：《古典共和精神的捍卫：普鲁塔克文选》，包利民等译，北京：中国社科出版社，2005年，第50—53页。

② [古罗马] 西塞罗：《论法律》，第53页。

③ [意大利] 詹姆斯·尼古拉斯：《伊壁鸠鲁主义的政治哲学》，薄林译，北京：华夏出版社，2004年，第117页。

④ [美] 施特劳斯：《自然权利与历史》，第171—172、178页。

⑤ [英] 霍布斯：《利维坦》，黎思复、黎廷弼译，北京：商务印书馆，1985年，第30章，第268页；《论公民》，应星、冯克利译，贵州：贵州人民出版社，2003年，前言。

提,也成为自由主义政治所信奉的“不成文法”。

青年马克思在其博士论文《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁自然哲学的差别》(以下简称《博士论文》)中曾提到人们对希腊哲学的一般看法——希腊哲学在亚里士多德那里达到极盛之后,接着就衰落了。但从青年黑格尔派哲学的视角来看,马克思认为伊壁鸠鲁主义、斯多亚主义和怀疑主义属于具有“自我意识”的哲学思想,它们是罗马精神的原型。^①马克思的眼光如此犀利,敏锐地捕捉到希腊化哲学与现代启蒙哲学之间的联系。马克思在大学读书时受处于黑格尔左派的青年黑格尔派的影响,该派哲学认为,希腊化哲学所体现的自我意识和反宗教的精神,可被视为18世纪启蒙运动的先声,也是反对基督教可以仰赖的思想武器。马克思之所以选择伊壁鸠鲁,正是因为他身上的启蒙气质。马克思视伊壁鸠鲁为普罗米修斯的再现,他在其哲学中发现个体从最后的限制中被释放出来,而马克思自己的痛苦也在伊壁鸠鲁的著作中找到了被释放的推动力。马克思的博士论文通过伊壁鸠鲁和德谟克利特的原子论比较,从伊壁鸠鲁的原子偏斜理论中引申出独立个体打破一切束缚的自由。^②马克思的解释在今天看来似乎不那么可信,但他将希腊原子论哲学看作对自由的追求,这却完全符合希腊哲学的伦理精神。原子论不是今天的物理学,而是伦理学和人学的体现。

伊壁鸠鲁派对马克思最重要的影响是其对宗教的批判,这种影响体现为近代哲人以哲学质疑和反对宗教。从霍布斯开始,经斯宾诺莎、休谟、霍尔巴赫、费尔巴哈、鲍威尔一直到马克思,构成了哲人批判宗教的近代启蒙传统。他们不同于伊壁鸠鲁追求个体心灵平静,而更多出于政治和社会的目的,将人从宗教的束缚中解放出来,诉诸于人自身的理性。^③正如马克思宣称伊壁鸠鲁是希腊最伟大的启蒙思想家,马克思作为“现代的普罗米修斯”,无疑比伊壁鸠鲁更加伟大,因为伊壁鸠鲁的启蒙仅限于学园和朋友之间,马克思的启蒙则化理论为行动,影响遍及整个世界。

在《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》中,马克思阐明了他对希腊哲学史的理解。在他看来,希腊最早的哲人是皮托女神,她说出的只是一般的简单戒律,但在某种程度上却是政治生活的积极创造者和立法者。伊奥尼亚派和埃利亚派哲学虽然

具备哲学的特征,却远离民众,到了阿那克萨戈拉那里,哲学才开始亲近民众,真理开始公开,一直到苏格拉底,他完成了哲学“走向主观化”的哲学意识的内在性,这一切在他的守护神中达到顶峰,“守护神即主体本身”,马克思称苏格拉底是“进入实际运动的哲人”:

在希腊哲学意识的作坊里,最终从抽象的朦胧昏暗中和它黑沉沉的帷幕的覆盖下,出现在我们面前的还是充满生命力,在世界舞台上行进着的希腊哲学所固有的那个形象。正是那个形象,他甚至在熊熊燃烧的壁炉中看到了神,正是那个形象,他饮进一杯毒酒,并且像亚里士多德的神一样,享受着最高的幸福——理论。^④

马克思刻画的希腊哲人谱系由启蒙哲人构成,伊壁鸠鲁则是启蒙哲人的集大成者。从伊壁鸠鲁那里,马克思看到了精神的独立和精神的自由。他嘲讽历史上西塞罗和普鲁塔克对伊壁鸠鲁派的攻击都是些肤浅的道德责难,而道德何以能与精神的自由相媲美?由此可见,近代启蒙运动与古希腊启蒙运动在思想渊源上并非断裂,而都体现为以理性自居的哲人对道德、宗教和礼法的蔑视。以发现自然、传播真理作为使命的近代哲人,将古希腊政治哲学中的自然与礼法之争推向极端——以自然反对礼法,以哲学反对宗教。古典政治哲学中自然与礼法相互补充、相得益彰的和谐之道完全被形而上学的二元对立所取代。生活在法国大革命的特殊时代,近代启蒙哲人的启蒙力度和影响都远远超过了古代的启蒙运动,启蒙伴随革命之势席卷了从知识分子到民众的每个角落。由此,马克思关于“哲人作为造物主”的判断得以实现,哲人不再居住在阴冷的“阿门塞斯王国”,而要来到塞壬女妖的歌声到处飘荡的尘世,通过实践使它变得更加合理。

如果说马克思寄希望于通过社会启蒙和政治启蒙实现伊壁鸠鲁哲人的个人自由,那么经历尼采和海德格尔等现代哲人对启蒙哲学的批判,后

① [德] 马克思:《博士论文》,《马克思恩格斯全集》第1卷,第16页。

② 罗晓颖:《马克思与伊壁鸠鲁》,上海:华东师范大学出版社,2010年,第52—54页。

③ Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, Chicago University Press, 1997, p. 65.

④ [德] 马克思:《关于伊壁鸠鲁哲学的笔记》,《马恩全集》第40卷,第71页。

现代哲人对政治和社会启蒙则不抱什么希望，而是将希望诉诸于“自我快乐”和“自我治疗”。美国哲学家努斯鲍姆在其《治疗欲望》一书中充分阐述了伊壁鸠鲁派的“治疗”哲学。她引用伊壁鸠鲁的话：“哲学家的话语如果不能治疗人类的痛苦就是空洞的。正如医术如果不能解除身体疾病就是没用的一样，因此，除非哲学能解除心灵的痛苦，否则也是没有用的。”^①与古典政治哲学注重德性教化不同，伊壁鸠鲁派乃至整个希腊化哲学注重个体灵魂的治疗。努斯鲍姆看到希腊化哲学与现代自由主义之间的密切关系：

不仅古代晚期以及大部分基督教的思想，而且如笛卡尔、斯宾诺莎、康德、亚当·斯密、休谟、卢梭、美国的国父们、尼采和马克思等那样不同的现代作家的作品都在相当程度上得益于伊壁鸠鲁派、斯多亚派和怀疑论派的作品，其影响甚至远远超过了亚里士多德和柏拉图的作品。尤其当对情感进行哲学思考时，忽视希腊化的伦理学意味着放弃的不仅是西方传统中最好的，而且是对后来哲学发展有重要影响的思想资源。^②

努斯鲍姆以为古典政治哲学注重德性教化，从而忽视灵魂和情感问题，这完全是将古典政治哲学当作理性主义形而上学的误读。实际上，柏拉图与亚里士多德都是以灵魂论作为思想基础，但都不是仅仅关注原子式的个体的内在情感和痛苦，而是通过将目光投向更高的宇宙、神、城邦、他人等，使灵魂在其中得到教化和净化。古典政治哲学与伊壁鸠鲁派的区别，并不是说前者不关心个人的精神问题，而是在于哲学的境界的高低。柏拉图与亚里士多德的灵魂论作为“内圣”哲学，可以培养心性颇高、追求智慧的哲人，但这些哲人都学习“外王”哲学，他们或者像柏拉图一样成为清明审慎的立法哲人，或者像逍遥派和斯多亚派的诸多哲人一样，虽然对政治没有极大的热情，但都恪守古典政治哲学的教诲，在学园中研习哲学，而非如启蒙哲人一般对所有民众公开传播哲学真理。更何况，即使是斯多亚派的道德哲学，也仍然重视德性与修身，而非激情和欲望的释放。塞涅卡曾这样批评伊壁鸠鲁派哲学：“谁被美德一方吸引，谁就证明了自己的高贵天性；谁跟快乐走，谁就是虚弱的、失败的、丧失男子气的，必然向卑鄙堕落”。^③斯多亚派的道德哲学最后融入了基督教传统，成为现代自由主义“消极自由”观的思想渊源，其在哲学境界上要高于伊壁鸠鲁派哲学。

但信奉伊壁鸠鲁派哲学的后现代哲人恐怕连自

由主义的“消极自由”也不相信，而是投向非理性的迷狂。尼采的《快乐的科学》别有所指地提到，要像伊壁鸠鲁哲学一样，教人怎样快乐。尼采称：

每一种艺术和哲学都可能被视为治疗手段和辅助手段，它们无不以痛苦和受苦之人为前提。而受苦者又分为两类，一种是因生命力过度旺盛而痛苦，这类人需要酒神的艺术，同时也用悲观的观点审视生活；另一类则是因生命力的衰退而痛苦者，这类人寻求休憩、安宁和平静，想借着艺术和知识的助力而获得解放，要不然就借力于陶醉的快感、迷惘与疯狂来逃避。^④

20 世纪的存在主义之所以走向虚无，在某种程度上不幸被尼采言中，人被抛入不可测的深渊，无家可归，生命呈现出碎片化和无意义。社会生活中流行的后现代思想质疑一切人生理想、生活价值，充分展露人生本无目的，强调当下即实在，快乐在此刻。李泽厚对中国社会流行的后现代思想的描述可谓惟妙惟肖：

正因为无法对抗那有限性和时间的威胁，而仍要活着，活着又并无目的，百无聊赖，于是也可以是这同一批讲究穿着、奢侈度日、疯狂做爱、写诗、玩艺术的“蛆虫”，在同一个夜晚去激情满怀高歌慷慨地为《切·格瓦拉》（中国话剧）真诚地狂呼喝彩。^⑤

在今天的中国社会，伊壁鸠鲁派的思想附着在后现代哲学身上，将功利论、享乐论和颓废论都发挥到极致。而在流俗的后现代人生观背后，则隐藏着伊壁鸠鲁派哲学传统所经历的漫长的现代转化。在古希腊政治哲学史上，伊壁鸠鲁终结了古典政治哲学，其所掀起的“古今之争”至今还在加剧着现代性的危机。作为现代性的鼻祖，伊壁鸠鲁所开启的这个不同于古典时代的新时代仍然还在继续。

（责任编辑 行之）

① M. Nussbaum, *The Therapy of Desire*, p. 102. 转引自曹欢荣：《伊壁鸠鲁派灵魂治疗的“药”》，北京：中国社会科学出版社，2010 年，第 13 页。

② M. Nussbaum, *The Therapy of Desire*, p. 4. 转引自曹欢荣，见《伊壁鸠鲁派灵魂治疗的“药”》，第 28 页。

③ [古罗马] 塞涅卡：《强者的温柔——塞涅卡伦理文选》，包利民等译，北京：中国社科出版社，2005 年，第 356 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 370 节。

⑤ 李泽厚：《人类学历史本体论》，天津：天津社会科学出版社，2008 年，第 129 页。

退隐的诸神

——伊壁鸠鲁若干残篇研究*

罗晓颖**

【摘要】伊壁鸠鲁在西方思想史上素来毁誉参半、面相复杂。其复杂“面相”同样体现在其诸神观念以及对宗教的态度中。在不同思想家、甚至其思想的不同传承者眼里，他究竟是宗教的批评者、无神论者，抑或是虔诚的哲人？本文旨在通过清理和分析伊壁鸠鲁现存著述中论述诸神及宗教问题的残篇，探究伊壁鸠鲁诸神观念的真实含义和对宗教的真实态度，以及在不同的思想背景中，其表面的多元身份背后根本的一致性。

【关键词】伊壁鸠鲁；无神论者；退隐的诸神；卢克莱修；马克思

中图分类号：B502.31 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2014）03-0080-05

—

在《德意志意识形态》中，马克思说，伊壁鸠鲁是“古代真正激进的启蒙者，他公开地攻击古代的宗教，如果说罗马人有过无神论，那末这种无神论就是由伊壁鸠鲁奠定的”^①。马克思的这一看法无疑受到卢克莱修的深刻影响，在他看来，卢克莱修笔下的伊壁鸠鲁就是“最先打倒众神和脚踹宗教的英雄”^②。在追溯西方思想史上的宗教批判传统时，有论者曾指出，德谟克利特开创了这一传统，而伊壁鸠鲁学派则是这一传统的第一个火炬手——尽管他们都未曾否认诸神的存在。^③若伊壁鸠鲁未曾否认诸神存在，为何又被指为无神论者——“从普卢塔克直到路德，所有的圣师都把伊壁鸠鲁称为头号无神哲学家”^④？

伊壁鸠鲁思想在罗马还有另一位传人——斐

洛德谟斯（Philodemus），他对伊壁鸠鲁的记述与卢克莱修颇为不同。斐洛德谟斯非但不宣称伊壁鸠鲁是反宗教勇士，反而为他的虔诚辩护。在《论虔诚》一书中，斐洛德谟斯区分了无神论的三种类型：有些人说他们既不知道是否有神存在，也不知道他们什么样；还有些人则公开说神不存在；另有一些人清楚地暗示神不存在。^⑤在斐洛德谟斯的记述中，伊壁鸠鲁不属于其中的任何一种。此外，他还专门辑录了伊壁鸠鲁有关诸神存在的论证，以及伊壁鸠鲁参与宗教崇拜活动的例证。斐洛德谟斯盛赞其宗师审慎而成功地避开了世俗政治对哲学生活的伤害。^⑥

那么，伊壁鸠鲁是无神论者还是不否认诸神存在的宗教批判者？抑或如斐洛德谟斯所述，是一位虔诚的、深藏不露的哲人？甚或，三者都是？为何同为伊壁鸠鲁思想在罗马的传人，卢克莱修与斐洛德谟斯笔下的宗师，在对待诸神和宗

* 本文系希腊奥纳西司公益基金第 15 期国外学者奖学金计划（2009—2010）（Alexander S. Onassis Public Benefit Foundation, 15th Foreigners/Fellowships Programme, Academic Year 2009—2010）资助的“伊壁鸠鲁文本翻译与研究”项目的阶段性成果。

** 作者简介：罗晓颖，哲学博士，（重庆 400044）重庆大学人文社科高等研究院古典学研究中心副教授。

① 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 3 卷，中共中央马恩列斯编译局编译，北京：人民出版社，1956 年，第 147 页。

② 同上。关于卢克莱修对伊壁鸠鲁反宗教形象的描写，参见罗晓颖：《马克思与伊壁鸠鲁》，上海：华东师范大学出版社，2010 年，第 70—71 页；亦可参见〔古罗马〕卢克莱修：《物性论》，方书春译，北京：商务印书馆，1997 年，第 3—4 页。

③ 参见 Leo Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, trs. E. M. Sinclair, Chicago, 1965, p. 45。尽管如此，施特劳斯也指出，德谟克利特和伊壁鸠鲁都未曾否认诸神的存在。

④ 《马克思恩格斯全集》第 1 版第 3 卷，中共中央马恩列斯编译局编译，第 147 页。也有人认为，由于传统的偏见，伊壁鸠鲁才被指为无神论者，参见 N. W. DeWitt, *St. Paul and Epicurus*, University of Minnesota Press, 1954, p. 19。

⑤ Philodemus, *On Piety*, critical text with commentary, edited by Dirk Obbink, Clarendon, 1996, pp. 1-2。

⑥ Ibid, p. 211。

教的态度上却存在如此分歧？伊壁鸠鲁对宗教仪式颇显矛盾的态度至今仍令许多学者深感困惑。^① 为了厘清上述疑问，我们有必要重新审视伊壁鸠鲁的宗教观或诸神观。而探究这一问题最切实的方式，无疑是回到他的文本（残篇），透过对这些文本的解读，以及对他之前和之后的思想背景的理解，来把握伊壁鸠鲁宗教思想的真实脉动，并藉此领悟古今思想家对之看似不同的论断。

二

在伊壁鸠鲁现存的书信和残篇中，并无专门论述宗教的完整著作。^② 不过，现存的论及诸神和信仰的残篇或辑语因其内在的一致性，已足可向我们勾勒伊壁鸠鲁对诸神或宗教的看法。“首要意见”40条中的第一条，可视作伊壁鸠鲁关于诸神的一个总论：

一个幸福而不朽的存在者，自身既无烦恼，也不把烦恼带给他物；因而也不受忿怒与偏爱之情的束缚，因为所有这些情感只存在于弱者中。^③

这段话不仅描述了诸神的特性，也断定诸神与人类情感和人间事务毫无关联。概言之，伊壁鸠鲁的诸神观主要涉及以下两方面：诸神本身的存在及其特性；诸神与世界之间的关系是有关还是无关。在《致美诺凯乌斯》的信中，伊壁鸠鲁更为细致和生动地阐释了这两个方面：

首先要相信，人们铭刻于心的对神的共同观念正是：神是不朽和幸福的存在。那么，就不要把与其不朽不相容的或与其幸福不适宜的任何东西归给神；而要相信他事事总能保有其幸福和不朽。诸神存在，因为关于他们的知识明晰可鉴。但他们并不像多数人以为的那样：因为人们确实并非始终一贯如其所相信地那样描绘诸神。不虔敬者并不是否弃众人之诸神的人，而是接受众人所信奉之诸神的人。因为众人关于诸神的论断并不是出自于感觉的观念，而是错误的臆测——据此，邪恶者遭遇（最）大不幸，以及〔良善者〕适逢（最）大幸运，都拜诸神所赐。因为，总是习惯于他们自己的德行的人，乐于接受与他们自己相像的人，而把所有与其本性不同的人视为异己。（E. M. = DL X 123—124. 6）

可见，诸神存在不仅清晰明白，甚至是人们

“铭刻于心”的共同观念。比起生如朝露、匆匆终日的有死者——人，诸神不朽而幸福。而要保有这样的福佑，诸神就不可能殚心竭虑地插手人间事务。在另外两封论述物理学和天象学的信（《致希洛多图斯》和《致皮索克勒斯》）中，伊壁鸠鲁再次强调，诸神的本性决定了他们不会干预人间事务或支配天体的运行：

而且，天体的运行，它们的旋转、亏蚀、升沉，以及与此相类的现象，一定不要归因于任何存在的支配和命令，或者这个支配他们的存在同时还享有完全的福祉和不朽。因为烦恼、焦虑、愤怒和仁慈之情，与幸福的生命不相容，而这些情感只出现在软弱、恐惧和依赖他人的人身上。（E. H. = DL X 76—77）

对于天体的运行规则，我们可以像解释经验范围内的普通事件那样来解释它；而无需用神的本性加以阐明，一定要让他（神）始终免于这种沉重的职责并保持完全的福祉。（E. P. = DL X 97）

根据以上几段引文，我们可以将伊壁鸠鲁对诸神的看法归纳为三点：第一，诸神存在，诸神观念明显存在于人心中；第二，诸神与世界没有关联，既不支配天体的运行，也不干预人间事务；第三，诸神享有至福和不朽，任何操心、行动和情感都与此特性不相宜。这是什么样的神？他们存在着，澄澈透明、高贵庄严、与世无争，仿佛被罢黜的“旧王”，住进透明而封闭的宫殿里，安详地注视我们的世界，成了隔绝于世的、无所作为的、或者说“退隐的”诸神。

就此而言，伊壁鸠鲁肯定诸神存在^④，而且，在切断诸神与世界之关联这点上，伊壁鸠鲁的诸神观念确实将人类引向了更纯洁和崇高的神

① 参见 Kirk Summers, “Lucretius and the Epicurean Tradition of Piety”, in *Classical Philology*, vol. 90, No. 1. Paul Shorey, “Plato, Lucretius, and Epicurus”, in *Harvard Studies in Classical Philology*, vol. 12.

② 伊壁鸠鲁的现存作品包括三封书信、“首要意见”40条（KD 40）、梵蒂冈辑语81条（SV 81），以及众多残篇。在第欧根尼·拉尔修《名哲言行录》第10卷（DL X）所列举的伊壁鸠鲁散佚著作目录中，有《论诸神》和《论虔敬》两部著作。

③ C. Bailey, *Epicurus, The Extant Remains*, Huperion, 1979, p. 95. 本文所引原文均为作者自译。

④ 亦参见费斯蒂吉埃：“伊壁鸠鲁和他的诸神”，张硕译，见《菜园哲人伊壁鸠鲁》，罗晓颖编，北京：华夏出版社，2010年，第142—151页。

圣存在的概念。故而，将伊壁鸠鲁哲学视为希腊哲学向基督教过渡的桥梁，并且承认圣保罗的书写受到过伊壁鸠鲁的影响，^①便不为惊人之论了。但是，如果说伊壁鸠鲁哲学不是败坏而是促进了某种宗教，我们又如何理解他作为宗教批判者、甚至无神论者的角色或含义呢？

让我们回到上文引述的《致美诺凯乌斯》中的那段话。伊壁鸠鲁指出，人们无法做到一贯地按照内心正确的信念描绘诸神，因而他才会说：

不虔敬者并不是否弃众人之诸神的人，而是接受众人所信奉之诸神的人。因为众人关于诸神的论断并不是出自于感觉的观念，而是错误的臆测。

可以说，这段话不但道出何为伊壁鸠鲁心目中的虔敬，也是伊壁鸠鲁对当时流俗宗教的一个“诊断”。在他看来，由于人们对诸神的错误想象（操控天体、奖善罚恶、死后审判等）歪曲了宗教，宗教对人们产生了消极甚至有害的影响，如焦虑、不安和恐惧等扰乱了人们内心的宁静。对伊壁鸠鲁而言，终极的目标是快乐，而快乐意味着心灵的无扰，那么，任何有碍心灵宁静的绊脚石都要挪开，宗教也不例外。

先看一下宗教被歪曲的问题。按照伊壁鸠鲁的说法，关于诸神的论断本该出自于“感觉的观念”，但众人偏偏“错误地臆测”诸神。这个问题不大引人注意，在此却恰恰是我们理解伊壁鸠鲁与卢克莱修之间差异的关键，也是我们真正理解伊壁鸠鲁宗教观念的关键。前述已知，伊壁鸠鲁肯定诸神存在，那么，关于诸神的信仰是如何产生的？德威特（DeWitt）在论及伊壁鸠鲁的神学时说，伊壁鸠鲁甚至把诸神存在的信念看作人类精神中先天存在的东西，且先于所有宗教经验。^②贝利（C. Bailey）在其《物性论》（*De Natura Rerum*，下文标注页码时简称为DNR.）笺注中评述伊壁鸠鲁与卢克莱修在诸神观念上的极大分歧时指出，当卢克莱修叙述初民中诸神信仰的产生时（DNR. V. p. 1169—1193），列出了两个原因。一是人们在醒时、尤其在梦中看到诸神的高贵形象而认定诸神存在（DNR. V. p. 1169—1182）。这就是“感觉的观念”，即意味着一连串澄明美好的感觉印象，在人们心中自然引发诸神的信仰。^③二是人们从天体运行等自然现象以及时运否泰等世事变换之中，推断出诸神的威力和对世界的操控（DNR. V. p. 1183—1193）。

这个“错误的臆测”让人们相信，善人的幸运与恶人的不幸，正体现了诸神对人类行为的奖惩，而死后审判则体现了最终的奖惩。

贝利认为，伊壁鸠鲁显然把第一种情形视为诸神信仰的真实本性或原初状态，而第二种情形则是由于错误推断而歪曲了诸神信仰，进而败坏宗教，使之成为破坏心灵安宁的罪魁。^④因而，伊壁鸠鲁才要重新把诸神同操控天体和干预人间事务的威权和意志分离开来，藉此让诸神信仰重新回到原初状态，不再成为束缚人们心灵的桎梏。而如何做到这一点呢？借助伊壁鸠鲁的自然哲学。如我们前面引述的《致皮索克勒斯》中的话：

对于天体的运行规则，我们可以像解释经验范围内的普通事件那样来解释它；而无需用神的本性加以阐明。

以及“首要意见”40条中所说：

如果一个人不知道什么是宇宙的本性，而又对神话中所讲的事心存怀疑，他就不可能消除对于生死攸关之事的畏惧。因此，不研究自然哲学，就不可能得享纯粹的快乐。

这就是说，自然哲学不但能够为我们解释天体运行等自然现象，更能够带给我们对于宇宙、诸神，以及各种人生问题的正确认识——事实上，这也正是伊壁鸠鲁自然哲学存在的意义。^⑤显然，在“诊断”出诸神信仰的“病根”后，伊壁鸠鲁要做的不是打掉被错误观念败坏的宗教，而是要恢复正确的诸神信仰。他只是宗教的批判者和革新者。伊壁鸠鲁甚至在《致美诺凯乌斯》中说，只要能够终日奉行他所教诲的道理，

① N. W. DeWitt, *St. Paul and Epicurus*, Preface.

② Ibid, p. 19.

③ 关于这一点，斐洛德谟斯在《论虔敬》中说到，伊壁鸠鲁曾在其《论自然》中谈及，初民如何从醒时或梦中所见的images〔形象〕而获得关于不朽的外在实体的概念。See Philodemus, *On Piety*, critical text with commentary, edited by Dirk Obbink, p. 121.

④ See Titi Lucreti Cari, *De Rerum Natura*, Libri Sex, ed. with Prolegomena, Critical Apparatus, Translation, and Commentary by Cyril Bailey, 3 vols, Oxford, 1947, pp. 1507—1509. And see Kirk Summers, “Lucretius and the Epicurean Tradition of Piety”, in *Classical Philology*, vol. 90, No. 1, p. 35.

⑤ 伊壁鸠鲁在“首要意见”40条中说过：“如果对于天象的疑惧不曾扰乱我们，如果那牵绊我们的死亡不曾烦扰我们，如果不能掌握痛苦和欲望的界限也不会扰乱我们，那么就不需要研究自然哲学了”（KD XI）。

那么,“无论清醒时还是睡梦中你都不会受到搅扰,而是在人们中间活得像一尊神”(DL 10.135.5—8)。这意味着,从某种意义上讲,诸神的存在(生命)状态正是伊壁鸠鲁派哲人追慕和效仿的典范,是人类追求幸福与不朽的参照。

卢克莱修则把第二种情形中的诸神信仰视为宗教信仰的根本特质,那么这样的宗教信仰以及与此相随的各种敬拜仪式带给人们的只是焦虑、束缚、恐惧和深深的不幸福感(DNR. I. p. 1194—1198)。宗教的罪还不止如此,它还制造更多的恶,譬如伊菲戈尼亚的献祭就是在宗教名义下公然的杀戮。^①卢克莱修希望通过学习自然的本性,来解放人们倍受宗教束缚的精神,使他们的公私生活以及个人内心世界变得有序。因而,卢克莱修笔下的伊壁鸠鲁才会闯入自然之门,窥视其深藏的秘密,并以征服者的形象向人们传报自然之理,最终“宗教被踩在脚下,而胜利让我们与天同高”^②。掌握了自然之理,人类便不再是臣服于诸神的可怜生灵,宗教必须也必然被抛弃——这何尝不是卢克莱修写作《物性论》的根本意图?由此,其宗师伊壁鸠鲁自然成了“打倒众神”和“脚踹宗教”的无神论者。

如此一来,伊壁鸠鲁岂不由于卢克莱修的“误解”而背上了无神论之名?可是,换个角度看,事实并非如此简单。我们说伊壁鸠鲁的诸神是“退隐的诸神”,关键就在于伊壁鸠鲁力图切断诸神与世界的关联,也就是说,诸神不是被消灭,而只是与世界脱离关系。虽然他们仍旧保留诸神的名号,却既不支配自然世界的运行变化,也不会规定人类生活世界的秩序。然而,诸神在传统上却是古希腊城邦生活中德性与正义的源头,换句话说,诸神对于建立和维护城邦中的良好生活秩序具有决定性的意义。怀疑或者亵渎诸神就有颠覆城邦的嫌疑。赫西俄德的《劳作与时日》开篇即向父神宙斯吁求,要他从天上俯瞰下界,明察真情、彰善瘅恶、显扬正义。^③在《神谱》中,赫西俄德还描述宙斯如何建立并实行统治。^④其所建构的诸神谱系不仅暗示宙斯的权威和正义,也暗示了这个庄严整肃的诸神统治秩序,正是城邦统治秩序的范本。又如,阿里斯托芬《云》中的苏格拉底,因为引入“云神”,诋毁和否弃奥林匹斯诸神,致使父子成仇、人伦尽失,欠债还钱的公理被践踏,城邦生活的秩序被摧毁。最终,深受其害的“父亲”烧掉了苏格拉

底的“思想所”,替被亵渎的诸神“伸张正义”。^⑤

可见,在古代城邦中,诸神非但不是“置身事外”,反而从根本上支配着城邦生活的秩序。这就是为什么在《云》中,用“云神”来解释雷电风雨、用“涡漩运动”来替代宙斯之神力的哲人会被视为城邦的敌人。日后苏格拉底被控告和处死与这出喜剧对其形象的描绘不无关系。事实上,自从阿纳克萨戈拉被雅典人逐出城邦时起,哲人(哲学)与城邦的对立和冲突便开始凸显出来;而苏格拉底被处死一事,则是这一冲突激化的表现。阿纳克萨戈拉因说“太阳是块火热的石头”(而不是驾车的阿波罗神)而获罪,显然,他的自然哲学揭示的天体本性,与雅典人古老的太阳神信仰严重相悖,而苏格拉底被指控的原因之一正是“引入新神,不信城邦的神”。^⑥

如此说来,伊壁鸠鲁“退隐的诸神”不也是不同于传统城邦神的“新神”?伊壁鸠鲁认为无需引入“神的本性”,而要用经验的方式解释天体运行,这种言说所隐含的观念与阿纳克萨戈拉认为太阳是热石头的“渎神之言”有多大不同?在亚里士多德关于神的概念中,尚有“神”是第一推动者的论断,虽然这个“神”与传统的城邦神几无关联,但至少还是宇宙秩序中的一环。而伊壁鸠鲁这里的“退隐的诸神”,却完全被剔除出宇宙秩序之外,在这个宇宙结构之内再没有任何职分和地位。因而,伊壁鸠鲁表面上给了诸神无限的尊崇,实际上是罢黜了他们:他把诸神推开得远远的,推出了我们生活的世界,甚至推出了我们的宇宙秩序之外。所以,从哲学与城邦信仰的古老对立来看,伊壁鸠鲁算得上是不折不扣的渎神者、不信城邦之神的无神论者。在他那些看似“有神论”的叙述中,处处透露着无神论的气息。因此我们说,伊壁鸠鲁在思想史上的无神

① [古罗马]卢克莱修:《物性论》,方书春译,第6—7页。

② 参见罗晓颖:《马克思与伊壁鸠鲁》,第70—71页。

③ 参见[古希腊]赫西俄德:《劳作与时日·神谱》,张竹明等译,北京:商务印书馆,2006年,第1—2页。

④ 同上,第42页。

⑤ 参见[古希腊]阿里斯托芬:《云》,《罗念生全集》第4卷《阿里斯托芬喜剧六种》,上海:上海人民出版社,2004年,第160—211页。

⑥ 参见[古希腊]柏拉图:《苏格拉底的申辩》,吴飞译,北京:华夏出版社,2007年,第70—72页。

论之名，绝非仅仅出于卢克莱修优美言辞的渲染和传扬。

三

在上述意义上，伊壁鸠鲁作为宗教批评者以及无神论者应当是没有疑问的了。然而，我们还在他的残篇中发现了这样的论述：

接受关于神的传说比屈从于自然哲人的命运之轭要好得多，因为前者保留了希望，可以通过敬神而逃避他们的束缚，自然哲人的必然性则无从逃避。(E. M. = DL X 134—135)

如果诸神垂爱，即便战争来临，他也不会视之为可怕之事。在马托（Matro）的陪伴中，他曾经且仍将在诸神的眷顾里度过纯洁的生活。（Frag. 19 (P125)）

这里对宗教功用的某种肯定，看来支持了斐洛德莫斯（Philostratus）的看法，也在某种程度上弱化了伊壁鸠鲁作为宗教批判者的形象。“自然哲人的必然性”或许是有针对性地批评前苏格拉底哲人对必然性和不可更改的命运之强调——因为伊壁鸠鲁既不把“偶然”认作神，也绝不愿意受到必然命运的束缚。不过，伊壁鸠鲁显然并不讳言宗教规约城邦和个人生活的积极作用。

无疑，伊壁鸠鲁所谓“束缚”既包含内在的也包含任何外在的束缚。他断言诸神“退隐的”存在，并且肯定宗教的益处。应当说，前者表明伊壁鸠鲁要提升诸神并纯化宗教，进而消除宗教给人心带来的恐惧；后者则意味着伊壁鸠鲁不会抵制传统的宗教性活动和仪式而将自己和追随者暴露在众人关注的目光中，藉此，他使自己的菜园共同体生活避开了任何外在——民众或城邦当局的——干扰。伊壁鸠鲁的确成功地做到了这一点，对此，斐洛德莫斯有满含赞誉的记述：

伊壁鸠鲁从未与人争讼甚至连争辩也没有。事实上，一些哲人由于他们的生活方式和教诲而受到迫害，一些被驱逐出他们的城市或母邦，甚至被杀害，而且所有这些都成了喜剧作家的笑柄，唯独伊壁鸠鲁，与那些依照其学说的纯正规则同他一道生活的人一起，极好地保持了自身的安全，没有沦为喜剧那谩骂与诽谤之毒口的牺牲品。^①

然而，斐洛德莫斯并不认为，伊壁鸠鲁只是为了避开政治纷扰而参与民众宗教活动，反而认

定，伊壁鸠鲁的诸神观念已经表明，他完全可能真正地享有冥思诸神的幸福和分享参与宗教活动的愉悦。在他看来，若仅仅为了避免外部的谴责，伊壁鸠鲁就没有必要提供那么多关于诸神存在的证据和论证，何况关于伊壁鸠鲁严肃地参与宗教节庆和祭仪的证据并不少见。^② 另外，伊壁鸠鲁的菜园生活共同体中也规定了诸多宗教性的节庆和纪念活动，在伊壁鸠鲁的临终遗言中还特别嘱咐菜园的继承人要不遗余力地传承下去。^③

无论出于辩护，还是出于真实的感受，斐洛德莫斯对伊壁鸠鲁的这些描述，至少都表明，在古代世界，不虔敬或无神论是一种非常危险的姿态。不过，与卢克莱修笔下的斗士形象比起来，斐洛德莫斯笔下的伊壁鸠鲁显然是位温和而深藏不露的哲人。无论我们对斐洛德莫斯的辩护持何态度，依据上文的分析，我们可以说，作为哲人的伊壁鸠鲁，尽管以民众宗教的热情参与者形象小心地避开了政治的干扰，尽管他未曾公开否认诸神存在，尽管他以身作则在菜园子里也提倡宗教性的生活规范，然而他关心的是个体灵魂的安宁——虽然他同苏格拉底一样不得不面对哲学与城邦间的冲突，苏格拉底所关切的城邦生活的道德和正义却不能引起他的兴趣。伊壁鸠鲁虽明示却不会主动地宣扬宗教对城邦生活的积极意义，原因就是，菜园共同体中个体灵魂的安宁在根本上与民众的宗教信仰无关。而且，伊壁鸠鲁也无法主宰其学说以何种方式影响后世。当西塞罗和普鲁塔克的藻思雄文有力地批判伊壁鸠鲁的反宗教倾向时，斐洛德莫斯的谆谆之言却在火山灰中沉埋，^④ 因而，伊壁鸠鲁还是“成了”思想史上有名的无神论者。这难道仅仅是历史的偶然？

（责任编辑 行之）

① Philodemus, *On Piety*, critical text with commentary, edited by Dirk Obbink, p. 211. 另如第200—203页：“也有人宣称，伊壁鸠鲁从雅典民众之手逃脱，并非因为他持有的不虔敬观点更少，而是因为他的哲学逃避了众人的注意”。

② Ibid, p. 207.

③ 参见克莱：“伊壁鸠鲁学园中的个人与共同体”，罗晓颖译，见《菜园哲人伊壁鸠鲁》，罗晓颖编，第152—177页。

④ 斐洛德莫斯保留在炭化的纸莎草卷中的著作，迟至18世纪末才开始被考古学家们分离并翻译出来。See Philodemus, *On Piety*, critical text with commentary, edited by Dirk Obbink, Preface.

《易经》的时间观念^{*}[德] 卫德明/著 王汐朋/译^{**}

【摘要】卦时作为稳定的原型特征，会超越具体表象再现于历史。这是《周易》古经的初创思想，也是后世易学的主要线索：周敦颐试图在以空间表达的时间格局中表现变化；邵雍的先天易学和后天易学，区分出时间的抽象推理和经验感知两个层面；莱布尼茨以预定和谐解释两个层面的统一；王夫之将此理解为认知的两种方式，从中强调“诚”的意义。《易经》时间观念的特质，是时间与具体情境紧密相关：时间引发和形成情境，并使事情游移于吉凶之间；重视“时”的意义和作用，人应抓住时机、适应时势，与情境协同。

【关键词】易经；时；情境；与时偕行

中图分类号：B221 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2014)03-0085-08

构成《易经》^①的物与事，其体系据称广大悉备，它试图从个体、阶层、群类等所有维度描绘生命情境中的相互关联。这个体系的特质，是潜于各个情境(situations)及其感应关系中的发展倾向。也就是说，在六十四种情境中没有什么可想象成完全静止的。这一点倍受重视，乃至我们已经习惯将书名“易”理解为“变”。尽管这一理解在逻辑和整体感觉上，确实都很接近字意，但不能忽略的是，“易”这个概念不仅仅意味着生命的动态一面，还意味着它所蕴涵的一整套系统有刚(firm)、信(reliable)和不毁(irrevocable)的含义。一个悖论式的定义如是说：“易者，不易也。”^②

要揭示一种体系的支配法则，通常从逻辑上入手，这也是《易经》的适用之处。在社会的发展趋向于僵化之时——如汉代，尤其是宋代，为了政治依据的体系化

而在《易经》中寻求正当性，一直萦怀于注经者。宋代理学的早期人物皆以《易经》为本创建思想体系，他们一致强调在变化(易)中的不变(不易)因素。新思潮的奠基人周敦颐，察觉到内在于“易”这个概念中的发展意味：一套成体系、有条理的价值尺度，是与具有等级的卦象时序相对应的；太极孕育出阴阳两仪，两仪交感生成五行，五行之间的摩荡创就现实世界^③。于是，变化就在一个时间格局(temporal schema)中显现。时间格局不仅呈线性，而且包含了一个严谨的等级维度。这样，卦象便非寻常之物，它作为体系依据运用于哲学之外，处理相关的社会关系和精神生活。这一发现，让宋代理学在此后的中国历史中具有举足轻重的地位。

不过很明显，在变化的过程中过于强调齐一和规则，终将意味着理论隐患。将变化投影为不变的形象、表现为上下关系的空间图像^④，这构思基于时间和空间两种范畴的综合，是试图以空间性的表达来理解时间性。思维受到层级观念的影响，把空间维度叠映在了时间维度

* 原文出处：Heaven, Earth, and Man in the Book of Changes (Seattle: University of Washington Press, 1977), pp. 3-28. The essay was first published in Ernos Jabrbuch 1951, 20: 231-48 (Zurich: Rhein-Verlag, 1952). The English translation is by Ralph Manheim. It was revised by Cary F. Baynes and was first published in Joseph Campbell, ed., Papers from the Eranos Yearbooks, vol. 3, Man and Time, Bollingen Series, no. 30, pp. 212-32 (New York: Pantheon Books, 1957). 初版原题为“The Concept of Time in the Book of Changes”，译文摘要与关键词为译者所加。

** 作者简介：卫德明(Hellmut Wilhelm, 1905—1990)，德国汉学家，著有《中国思想史和社会史》(1942)、《中国的社会和国

家：一个帝国的历史》(1944)、《〈易经〉八讲》(1960)、《〈易经〉中的天地人》(1977)等。

译者简介：王汐朋，天津人，哲学博士，(天津300070)天津医科大学医学人文学院讲师。

① 译注：本文中的《易经》(I Ching / Book of Changes)包含古经和《易传》；《周易》指古经。

② 参见拙著：《〈易经〉八讲》，《柏灵根丛书》第62卷，普林斯顿大学，1960年，第20—21页。我们还不能确认“易”字是源于易变动物蜥蜴的意象，对最新出土材料的研究表明，这个字是来自“固(fixed)”、“直(straight)”以及由此而得出的“向(directional)”的观念。在此我要感谢同事罗逸民(Erwin Reifler)提供了这个信息。

③ 贾柏莲(Georg von der Gabelentz)：《朱子解附太极图说》，德累斯顿，1876年。

④ 译注：这里是指一个重卦(6爻)由两个经卦(3爻)上下组合的结构。

上。这妄见的来由不难领会：一个结构的逻辑易于确立于空间，进而也试图驾驭那支配起来难得多的时间，而且认为借助空间性的思维模式能够顺利做到。

显然，“易（变化）”概念本身并不提供给我们系统的阐释，但是从《周易》六十四卦的卦象来认知世界，仍然有赖于以空间理解时间的方式，这也是必需的。《周易》的创制基于如是思路：隐秘入口处的问题不是由一位玄奥的巫覡的直觉（尽管巫覡有此能力），而是由一本书面文字的章集来回答。而这本书要得到认同，唯有当各篇章形成明确的自身含义并成为详尽的整体时，也就是说，只有提问者为每一个问题都能在书中找到确切答案时才可行。

当然，如果我们仅仅想从答案中获得在一个特定时期、特定文明之内的指导而不奢求更多，这种创制文本的思路便不难领会。总之，是那个文明的缔造者，或者至少还有一群亲信，写就了这些篇章。不过，《周易》并不是一本仅仅用于西周时代的形势手册和行动指南，它已成功地应用于其他时代和文明。这显示出该书的一层意蕴，即不能仅仅解释为缔造者所设定的行为规范只是限于其文明之内。一个明显的例子是，虽然《周易》中示范情境（exemplary situation）的记忆来自西周历史，但是没有任何篇章拘泥于西周社会的封建制度。与之相反，情境作为原型特征（archetypal character）总会超出时间表象再现于某个阶段。历史的记录习惯于图解原型，却与个别细节的呈现毫无干系。因此，这个文本系统表现为无时间的，或超时间的。

当然，这没有回答创造一个宣称拥有全部原型（archetype）的体系是如何可能的。我们也许无法提供一个答案，但细致地探究一下西周历史还是必要的。如高原上闪耀的启明星，那时《周易》的编撰者已形成一阶层雏形，西周的经济已开始转向重视农耕生产和灌溉工程的共建，在依靠自然的前提下，必须以人力劳动为补充，如此经历造就了思维要面向人类生存的最初问题开放^①。这种思维的开放，意味着从一己之见向异文明圈寻得解决之道的自由，比如，得自文明更为高等、但很快为周族所征服的商帝国，或者——也许还是更重要的——得自周族的西南邻居，即今日的西藏^②。

还有一位宋代理学大师，邵雍，一般被视为理学中的唯心学派之父，他以体现为六十四卦的原型系统作为推演的主体。邵雍着迷于卦中情境一步一步的发展进程——这进程以连续的阴爻或阳爻表示，他在每一卦内将这一进程条理化，试图以此创立整个六十四卦的新“自然”体系。阳爻和阴爻是邵雍分析的基本元素，通过纯以“象”的视角来看待它们，邵雍重新建构了每一卦以及随之而成的新体系。

始于阴爻和阳爻这两条母爻，邵雍有了一卦的基础，以及整个系统的一分为二。然后他为两爻各添上一个阴

爻和阳爻，这样每个爻象便增加了复杂性。整个系统就再分为四。作为最原初的卦象，这4种爻与爻的复合也意味着出于阴阳思想的分析：它们被称为太阳、少阳、太阴、少阴，每一组的初爻决定了其阴阳性质^③。每一组现在再加上一条阴爻和阳爻，便又分为八，成为8种经卦，即乾、兑、离、震、巽、坎、艮、坤^④。通过重复增加阴爻和阳爻，当这个过程达到上爻时，六十四卦就呈现出了新次序，最后的8个重卦是：《否》、《萃》、《晋》、《豫》、《观》、《比》、《剥》、《坤》。

邵雍以多种方式排列了这个新体系。根据从乾到坤的横图，他还排出方图：共有8列，每列8个重卦；以第9卦《小畜》、第17卦《随》、第25卦《无妄》这样的次序层叠在第1卦《乾》之上，同理，第10卦《履》、第18卦《蛊》、第26卦《大畜》等等层叠在第2卦《坤》之上；横排的下卦都相同，竖列的上卦都相同。最后，邵雍将它们放在圆图中，在这里，如果将其系列的两半倒转，那么所谓的先天八卦学也就随之生成了。

这种对六十四卦的结构调整和重新体系化，源于对卦象的推演。然而，值得注意的是，这种人为的结构深化了对含有该卦特质的情境定位（即系统内该情境的位份）的认识，以及对某一爻的含义、各卦之间的内在关系等的认识。

莱布尼茨（Leibniz）偶然发现的正是这一点。在他与北京宫廷的白晋（Bouvet）神父的书信交往中，白晋寄给他载有邵雍的方图和圆图的一张图表。深思此图后，莱布尼茨确信这是东西方思想之间最令人惊叹的相似性之一。在此数年前，莱布尼茨设计了一种新的数字系统，用于推进大尺度的计算。这个所谓的二进制与通常十进制的运算机制是一致的，但是只用两个数字：1和0；其数字序列如下：1，10，11，100，101，111，1000，等等。

对于莱布尼茨来说，这个系统还有着超乎数学目的的意味。他不以时间、空间和因果性来理解生命活动和

① 此观点可参见：《爱诺思年鉴·1972年春季卷》，苏黎世，第75—76页。

② 艾伯华（Wolfram Eberhard）第一个注意到了《周易》中的这些影响，见氏著：《古代中国的地方文化》第1册，莱顿，1942年，第290—294页。或许他的观点还需要细节上的论证，尽管如此，其观点仍具有建设性。

③ 译注：今传邵雍先天八卦次序图，以朱熹《易学启蒙》、《周易本义》所录来看，少阳和少阴的爻象是每一组的“上爻”而非“初爻”决定了其阴阳性质。此与作者所云“每一组的初爻决定了其阴阳性质”不合。朱熹所录先天八卦次序图，参见〔宋〕朱熹：《朱子全书》第1册，朱杰人、严佐之、刘永翔主编，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年，第19、219—220页。

④ 译注：出于排版方便，译文以卦名代替原文中的卦爻画，经卦作为专名不加书名号，重卦加书名号，并省略原文中通过重复增加阴爻和阳爻所展示的四爻象、五爻象。

思想范畴，而是以“预定和谐”的立场来理解全部存在。对于他广博的思想来说，数字和数理系统在此不仅仅具有抽象的意义，还表达了长久以来不为人知的一种隐匿关联。当然，我们也将这数字和数学模型用于描述物理世界的原理——比如月球的运行轨迹、花朵的组织机理。但莱布尼茨更进一步，同样以数字，试图勾勒出精神的真相。他解释说，精神实体只有以数字表达才令人信服。毫无疑问，他的预定和谐理论为联系起数字与精神概念提供了基础。莱布尼茨的二进制中，数字1代表着全部创造性，其最高的表达是上帝，数字0则代表着无序混沌的虚无。

在莱布尼茨的心中，邵雍的六十四卦序列等同于自己的体系，一拍即合。莱布尼茨把阴爻当作0，阳爻当作1，但不考虑0是否先于1，这样就达成了两个理论之间的完全对应。不过，这种对应有两点相异。首先，莱布尼茨不得不引入0并把它作为二进制体系的开端，乃至先于1。其序列是0, 1, 10, 11, 100, 101, 依此类推。这意味着“无序混沌的虚无”在莱布尼茨的体系中并不以其自身存在，而只是在与“创生元（creative unity）”的关系中存在，必须绝对化且置于创生元之前。这个理论预设，极为关键重要。其次，这个对应是相反而非同一的。邵雍的后一个符号（即阴爻）在莱布尼茨的体系中居第一个位置，而邵雍的前一个符号（即阳爻）则在莱布尼茨的体系中居后一个位置。莱布尼茨自己似乎没有注意到这一点，他在白晋的图表中没有区别出在中国的体系里孰为始末。但是对我们来说，这个相反的对对应正表现了东西方思维的关系的特质^①。

可以说，莱布尼茨的发现表明，六十四卦中的每一卦作为一个谐和系统整体的独特部分，并非随意排列，而是各居其位。这意味着它们不是从博彩箱中随机抓出的阄，而是意义相关、秩序井然的。莱布尼茨自己敏锐察觉到了这个结论的重要意义。他推测，这种表示卦位、爻位的意义符号，一定为其名称和文字内容所清楚表达（卦的文字意义确实完全与它们的卦爻结构相关）。莱布尼茨是否获得了这些推论的证明是令人怀疑的，他的发现因此只有部分的真实性，但这却阐明了《易经》体系的一个特点，即体系的展开是在时间中一步一步进行的。我要补充的是，这个非线性的时间进程是由邵雍的推理来断言的。邵雍把《易经》的后天秩序（后天易学）转换为先天秩序（先天易学），使卦时与卦的关系在先天易学（由因及果的，逻辑的）中比在后天易学（由果及因的，实证的）中更为明朗化。邵雍的推理区别了直接经验的（感知的）时间和抽象的（数学的）时间。后者其实也蕴涵在《易经》之中，只是以隐匿的形式，但通常占卜者不关心这些，将之搁在逻辑推理一边，而更关心前者，即所占卦爻显示的经验情境。

实际上，一条占辞是如何实现的，占卜所问与《易

经》所给的准确答案是如何对应一致的，这些问题只有预定了一个体系才能解答。没有这个体系，答与问的呼应性（Synchronicity）^② 就算不是完全随机的，也只是略微受决定的。占问者可以满足于所答与所问的模糊对应——它的事实存在比寻得这个秩序更重要——但卜筮机制却必需一个坚实的理论基石。莱布尼茨的“预定和谐”范畴对此有所揭示，即事情的谐和与呼应被视为是安排好的，换言之，以数字表达的律则（laws）潜隐于所有实体而不仅仅是物理世界。

王夫之（1619—1692 A. D.）给了我们一个卦爻理论，提出了第二种可能性。他的理论前提是，存在是一个秩序化的连续体，受律则支配，并无所不包。这个连续体“隐而不显”，也就是说，并不为感官直接感知，但是凭借存在体的内在动力（dynamism），卦象以其结构和位置从连续体中区分出来，它们的结构和位置分应着

① 莱布尼茨在《巴黎学术》纪念刊1703年第3册第85页以下发表了他关于这个对应的发现。我在《莱布尼茨与〈易经〉》一文中论述过莱布尼茨和白晋的通信，见《宗教协会论丛》（北京）1943年第16期，第205—219页。关于这个错综复杂问题的更多讨论请见：《文献选读：西方传统中的〈易经〉》第2卷，西雅图：华盛顿大学外国文化比较研究所，1975年。

译注：此处涉及到邵、莱二氏各自序列中的逻辑次序问题。作者在文中说：“这意味着‘无序混沌的虚无’在莱布尼茨的体系中并不以其自身存在，而只是在与‘创生元’的关系中存在。”实际上，这也是邵雍的思想。第一，《周易》原本就有创生（乾元）在先、混沌（坤元）从之的观念，邵雍继承并深化了这一思想。古经卦序中，《乾》排列在《坤》之先。《象传》以文字指出了这种排序的意涵，《象·乾》“大哉乾元，万物资始，乃统天”，《象·坤》“至哉坤元，万物资生，乃顺承天”。“顺承天”与“统天”明确表达了坤元在逻辑上从于乾元的思想。邵雍清醒认识到这一点，并以更细致的方式（以爻而不是卦为单位）、更明晰的方式（方图与加一倍法）表示出来，使阳爻居于阴爻之先。第二，邵雍对阴阳关系有清楚的文字表述。在论乾、震、兑、离这四阳卦时，邵雍明确指出“阳统阴也”；并认为阳、乾（天）与阴、坤（地）在本体意义上有从属关系：“语其体则天分而为地，地分而为万物”，“阴对阳为二，然阳来则生，阳去则死，天地万物生死主于阳，则归之于一也”，皆明确表述了阳先后阴、阳主阴从的思想。以上邵语见氏著：《邵雍集》，郭彧整理，北京：中华书局，2010年，第61、114、153页。第三，在莱布尼茨的二进制体系中，与阳爻对应的“1”却居于与阴爻对应的“0”之后，反而从“直观”上很难说体现了创生是第一位的——尽管在莱氏的哲学理论中，创生是一切序列的肇端。综上三点，阴爻（0）与阳爻（1）在两种体系中的空间排序孰先孰后，并不能直观地提供明确的哲学意蕴，而是更多依赖于文字语言的诠释。因此，本文作者根据邵、莱二氏的数列排序差异而得出结论“这个对应是相反而非同一的”，读者当审慎之。

② 参见荣格（C. G. Jung）：《论呼应性》，载《爱诺思年鉴·1951年卷》第20册，1952年，第271—284页，以及此后的“荣氏呼应性”的纲要性观点。

连续体的律则，可以说，卦象就是连续体序列中的单个个体。一方面，这些卦象——也就是《易经》中的六十四种情境——可以感知和体验；另一方面，作为律则的具体体现——因而也受律则支配——六十四卦可以理论推理，由此卦爻就进入了数的畛域，而且作为受律则支配的理论对象，还可以为数字建构和排序。于是，每个情境能以两种方式认知：作为存在体的内在动力的结果，可直接感知体验；作为存在连续体、律则的支配对象，可为理论推理。卦爻使这两方面谐和一致，并致力于将当下、个别的具体经验问题与理论上的准确答案（也是唯一准确的答案）统一起来。占问者由此得以定位于其所处情境的理论表象，根据卦爻陈述的占辞，他就在《易经》中得到了源自前人经验和圣人洞察的忠告和指引。因此，所谓占辞透露的呼应性，其实就是以两种不同模式认知同一事态^①。

王夫之的解释——这里稍扩展了些——在中国已经是共识，但其中还有些地方令人困惑。首先，在《易经》成书后的两千多年里，竟然没人想出这种解释。这不禁让我们想起了孔子的一句话。当有人向他请教禘祭的意涵时，他说：“‘我不知道。想知道其意涵的人，就是想将天下放在这里罢了。’一边说，一边指着手掌。”（“‘不知也。知其说者之于天下也，其如示诸斯乎！’指其掌。”）^②显然这使得禘祭很玄奥，但在孔子看来有这样的意味：如果领悟了禘祭，就已领悟了天道。只是这深意至今仍无人知晓，如果有谁领悟了，那就是孔子本人，因为在那个时代，没人比他更关心“礼”的形式和意蕴。类似的例子也可从其他文化现象中援引。比如，社会制度的功能的意义不必了解，制度的构造也未必基于什么意义，社会制度照样形成、发展并发挥功能。因此，即使意义是很久以后才从制度的功能和形式中提炼出来，也没什么大不了。

不过，这无助于解决另一个问题：通过抛掷硬币或揲算蓍策得出数字和数学模型，并揭示出一种关联——确定一个人此时的命运、指明其后发展趋势，这些是如何得以可能的？抛掷硬币或揲算蓍策所得到的结果，对我们来说，似乎已将天意降格为巧合。我们西方人实在难以理解，一种完美的呼应性竟是以貌似机械的手段达到的。

显然，王夫之也意识到了这个问题背后的理性困境。他认为，数字和数学模型是工具，算出结果的程序是一种方法。当然，这个方法如果没有正确的应用，就会像揭示律则一样却遮蔽了律则，有时还需要人处于某个特定位置以正确地使用工具和方法。并不是理性任意地想什么就有什么，而是通过一种态度，占卜的答案才可由工具和方法有效地算出。实际上，现代心理学通过理解呼应性原理，也注意到了这个特殊态度的存在。然而与心理学家不同，王夫之将这个必要的态度称为“诚”。他说：“唯至诚者，能知此道。居于彰明则见贲，察其微

迹乃知几。”

因此，律则只对至诚者显现。唯有至诚者，才能独立把握经验与其意蕴之间的关系，并用这种方法从细微的征兆中解读事情发展的趋势。这不需要特殊的智慧和经验，也不是特权者和专业人才的专能。没有哪个占卜师能成为人类命运的掌管者和解读师，没有哪种灵修能通向神秘的视野。所需的无非就是至诚——一种洞彻事物的意志，既不自欺欺人也不拘泥于教条和诡辩的态度。正是鉴于这种对事情真相的强烈专注和坦诚，占卜的工具和方法才成为了使经验与意蕴协同、现在与未来协同的手段。

当然，这并不意味着可以忽视工具和方法。正如我们说过，数是律则的显相（manifestation），并且律则通过数才能为人领会。六十四卦就是由具有数理性的爻构成，绘出一卦的方法也主要是基于数的演算。这种方法，是将某种蕴涵着存在本质、发展本质的本原观（fundamental insights），用数字及数学组合的概率来表达。两种具体操作——投掷硬币和揲算蓍策，就蕴涵着这种观念，前者以较为朴素的形式体现，后者则大不一样。投掷3枚硬币，统计其机率结果（众所周知，有字的一面为“两”，另一面为“参”）便可鲜明地体现，这8种机率分布于如下的爻数：

“六”（变爻太阴）有1次可能

“七”（静爻少阳）有3次可能

“八”（静爻少阴）有3次可能

“九”（变爻太阳）有1次可能

这些机率体现了一定的趋势：静爻与变爻的机率是3:1，阴爻与阳爻的机率是1:1。

不过揲算蓍策却有着完全不同的概率法则。这里，一爻形态的可能结果不是8种而是64种，分布于如下的爻数：

“六”有4次可能

“七”有20次可能

“八”有28次可能

“九”有12次可能

这里，阳爻（20+12）和阴爻（28+4）的机率还是1:1，静爻（20+28）与变爻（4+12）的机率也还是3:1。但是，更复杂的机率组合出现在这种方法中，比如，静爻和变爻分布于阴和阳，阳爻（3:5）比阴爻（1:7）就更趋向于变^③。

① 这一点可见拙著《〈易经〉八讲》，第97—98页。

② 魏鲁男（James R. Ware）译：《论语·八佾》，载《儒学精华》，纽约加登城：达博第公司，1950年，第33页。

③ 以数学概率关注卜筮近来已有大量讨论。对于这些概率更精细的计算可见：列奥·雷辛格（Leo Reisinger）：《易经：中国卜筮的形式化研究》，维也纳：斯第哥尔梅耶，1972年。

二

让我们先来看看体现时间因素之特质的两卦，以了解《易经》是如何表述时间的概貌，以及时间在各种情境中的角色。

先来看第4卦，《蒙》（少年的懵懂）。这里让智者和长者感到诧异的是，卦辞写道：“少年的懵懂是成功。”（“蒙，亨。”）^①对此，《彖传》如是说：“他行动的成功，在于他在恰当时间[地做到]。”（“蒙，亨。以亨行，时中也。”）^②懵懂少年的成功，归因于他与时间更谐和一致，而长者和智者却没有——他们的经验和武断的观点在这方面阻碍了他们。懵懂少年自发的、不假思索的态度使他们处于“时中”。这个情境中，时间因素表现得如此强烈，乃至少年的懵懂也无妨。（卦辞清楚表明，这里除了少年的天赋，也要考虑到少年的懵懂。）

再来看第63卦，《既济》（已经完满）。此处九五爻所描述的情境，也出现在其他文化的宗教中：“东边的邻居宰了头牛，但却不如西边的邻居以微薄祭品得到那么多的实际福祉。”（“东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福。”）《象传》解释说：“杀了牛的东边邻居，没有像西边邻居那么应时。”（“东邻杀牛，不如西邻之时也。”）^③这种解释令人惊讶，献祭的结果不同，不在于祭祀者的态度，而在于祭祀的“时间性”。这不仅说明了祭祀制度本身和祭祀者的态度，也阐明了特定情境下的时间因素。

在这些引文中，我们遇到的时间概念非常具体，时间都是可以直接体验和感知的。时间不仅仅代表抽象进程的原理，而且具象为一个个片断。这种有效的源动力，不仅成就现实，也反其道而行，终将完结之。正如空间在形象思维中不仅是广延的图式，还是充满着山脉、河流和平原的事物——在它的每一个部分都展开着不同的可能性，这里时间也被视为充盈、蕴涵着各种可能性的事物，它有着不同时刻的变化，奇妙地引发和形成事情。时间具备了一种使事情游移在是与非、吉与凶之间的特质。

那个时期的中国还不了解较为抽象的时间概念。在我们引用的解释性文字《易传》之中，有数理-天文（mathematical-astronomical）的时间观念，它是高度发达的历法学的基础；还有时-空（space-time）模型的记录，其中时间被视为绵延的坐标之一^④。不过，《易》书规避了这种理论性的时间概念，而是使用了“时”这个字，让时间在某种意义上更近于源义。“时”字最初的意义是“耕种之时”，后来这一意义通常以“季节”表示。早期的使用中，“时”具有“脚掌”含义以作为一种衡量刻度^⑤。在中国，“脚掌”从语义上与耕种相关，因而这个字意味着用于开展某种活动的一段时间。然后

“时”字的含义就延伸到了各时有相应活动的四季。从这以后，“时”才有了时间的普遍含义。“时”字在《易经》中一般表示“季节”，时间的很多特定含义都可以追溯到这个演变传承。

据说季节运行无误^⑥，因此圣人把季节视作连续运动的尺度^⑦。在天地的时令变革中，季节有两个极为重要的特质^⑧：无休止的变化和不间断的连续性。《系辞》如此表述：“没什么比四季有更多的运动和更大的连结。”（“变通莫大乎四时。”）^⑨“变化和连续，配[文学修辞，意为“相应”]于四季。”（“变通配四时。”）^⑩变化不仅造就四季并内蕴其中，而且还影响着事物：“四季变更和转化，才能恒久地成就事物。”（“四时变化，而能久成。”）^⑪

时间与形成过程的关系在《彖·贲》中有详细论述：“……这是天的形式（form）^⑫。形式明晰、定止[文学修辞，意为“控制的能力”]，这是人的形式。如果天的形式可以默观（contemplated），便可见时间的变化。如果人的形式可以默观，便可造化（shape）世界。”（“[刚柔交错，]天文也。文，明以止，人文也。观乎天文，以察时变。观乎人文，以化成天下。”）^⑬

精辟的阐述还在《文言》中，讲《乾》九五爻的一

① 卫-贝译本，第20页。

译注：作者在文中所引述的《易经》原文，皆出自贝恩斯（Cary F. Baynes）据卫礼贤（Richard Wilhelm）的德译本而转译的英译本，世称“卫-贝译本（Wilhelm-Baynes）”，即：《I Ching or Book of Changes, The Richard Wilhelm translation rendered into English by Cary F. Baynes, London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1951. 另，卫礼贤为本文作者之父，下文中作者称“家父”者即谓之。

② 参见卫-贝译本，第406页。

③ 卫-贝译本，第713页。

④ 何可思（叶乃度，Eduard Erkes）：《在汉语中的反义构造与解构》，《汉学》（巴塞尔）1950年第2期，第132页。相似的篇章亦见孙星衍编：《尸子》第2卷，第50章。

⑤ 我要再次感谢罗逸民提供了信息。

⑥ 《象·豫》、《象·观》，卫-贝译本，第467、486页。

⑦ 《文言·乾》，卫-贝译本，第382页。

⑧ 《象·革》：“天地革而四时成。”《象·节》：“天地节而四时成。”参见卫-贝译本，第636、695页。

⑨ 译注：此处“变通”二字，卫礼贤有独特理解。《系辞》所见“变通”，卫礼贤多译为“变化与连续”（change and continuity），但此处译为“运动与连结”（movement and cohesion）。卫礼贤对“变通莫大乎四时”一句疏解说：“万物之中，季节有最多的运动和最高等级的连结”，见卫-贝译本，第320页。

⑩ 卫-贝译本，第319、302页。

⑪ 《象·恒》，卫-贝译本，第546页。

⑫ 描述天文为何的一句已佚，王弼补上了“刚柔交错”。

⑬ 卫-贝译本，第495页。

段话,描述大人(the great man)与天(自然)、时的关系:“当他[大人]预先于天[“先天”,由因及果的,推理判断]而行动,天不违背他。当他后随于天[“后天”,由果及因的,实证判断]而行动,他就要适应天之时[文学修辞,意为“接受天予之时”]。”(“先天而天弗违,后天而奉天时。”)①

这些段落清楚地展示了时间的观念如何自然地应境而生,以及时间如何在不断变化中保持其内在的连结力。书中还揭示了具体又本质的时间特征——时间与特定情境协同,并引发它们。

确切地说,上述所有引文皆出自《易传》。在《周易》古经中,也隐含了时间的概念,不过“时”字只使用了一次,且没有明确的定义。这唯一的一次出现在经文的第54卦,《归妹》(出嫁的少女),卦中遍布圈套与陷阱。这个情境的卦辞很古怪:“事业招致厄运,未来一无所获。”(“征凶,无攸利。”)《象传》曰:“鉴于终须的永恒,君子领会了短暂。”(“君子以永终知敝。”)

爻辞还有许多令人沮丧的部分。《周易》作者的创作独立性很鲜明,他们没有按照当时社会习俗的规定来撰写文本,而是有悖于那个时期风行的习俗,展示出了一现实的情境。卦中唯一精彩之处出现在九四爻,提及了延期结婚的女子:“出嫁的女子延迟了期限,迟到的婚姻在一定之时[文学修辞,意为“恰当的时间”]到来。”(“归妹愆期,迟归有时。”)我们为这位女子的自主而祝福,她不愿只为顺应习俗而结婚,宁愿等待,直到“恰当的时间”为真正的婚姻提供基础②。

对于这条爻辞中的时间观念,可以再增加《象传》中的两句来说明,尽管《象传》稍晚出现,但是它的措辞非常接近古经创作时的原初情境。

一条来自第25卦,《无妄》(稚朴)。其《大象》辞曰:“先代君王顺应时代,丰茂地养育万物。”(“先王以茂对时,育万物。”)③

这句话很容易被忽略,我们或许可用“稚朴在此具有两面性”的观点来解释④。《彖传》说:“当稚朴不再,人能去哪?当天意不再保佑,人能做甚?”(“无妄之往,何之矣?天命不佑,行矣哉?”)关于此卦,《杂卦传》补充道:“稚朴,是一场横祸。”(“无妄,灾也。”)⑤ 对于人这样的纤弱生灵,能在不安定的稚朴状态中生存下去绝非易事。在此处境下,很明显他只能通过丰茂地养育万物,不论其物是善是恶,来存活于那个稚朴的时代,就像那个盲目的时代也从未偏爱或偏恶谁。

另一条在第49卦,《革》(革命)。其《大象》辞以新的角度阐述了时间的观念。这一卦含有许多周代夺权的记忆。卦中陈述了改朝换代的益处(九四爻),以及在此情境中甚至不必等待占辞(九五爻)。其《大象》曰:“君子设计有序的历史,使季节明确。”(“君子以治历明时。”)⑥ 于是,自然的时间观念与数理-天文的时

间观念连为一体。以此方式,时间传达给了民众——政治手段也就被这种自然时间的重要功能铸就。

在《周易》的六十四种情境中,时间因素并不是受到同等重视的。尽管时间总是存在而且有意义,仍有一些情境是其他因素占支配性的,时间则未被提及。而在另一些情境中,时间因素是首要的,以致能决定整个系列。对此《彖传》指出,某种情境中的“时”是重大的,由此也使该情境重大或意义深远。尽管有些卦的初始印象隐约显示并不一定如此,但是其论断强调了特定情境下时间范畴的力量。我们发现在第27卦《颐》(滋养)、第28卦《大过》(大者的强势)、第40卦《解》(解救)和第49卦《革》(革命)中有此论断。

在另一些例子中,《彖传》强调了时间观念一个特别的方面。常常在一个特定情境中,将“时义”称为重大的。“义”这个字,解释为“意义”,并不仅仅是指通常所谓的“意思”。此处的“时”具有决断的力量,能决定某些关系,因而时间就像律则一样具有规约意义。这种说法见于第17卦《随》(跟从)、第33卦《遯》(隐退)、第44卦《姤》(相遇)和第56卦《旅》(漂泊者)。这些卦中的情境,或好些或坏些,都是“父家

① 卫-贝译本,第382—383页。

② 亦可参见此爻的《小象》辞以及家父的评说,卫-贝译本,第667页。今传另一版本的《小象》辞可这样译:“决心拖延期限,她要等恰当的时间来临才去做。”就“时”字的意思来说,这句与某个版本的另一段(第39卦,《蹇》[“阻碍”],初六爻的《小象》辞)中的意思雷同,它似乎可与“待”(等待)字通假。

译注:《归妹》九四爻之《小象》辞,今本作“愆期之志,有待而行也”。作者所谓“另一版本”,当指唐人陆德明《经典释文》卷一《周易音义》载录“一本待作时”,即作者在注中译的“愆期之志,有时而行也”。陆氏《释文》亦在《蹇》初六爻之《小象》辞“往蹇来誉,宜待也”一句之下注明有版本作“宜时也”。因此,作者将这两处“待作时”的相同现象做了比对。以上陆氏载录见:《十三经注疏·周易正义》,《十三经注疏》整理委员会整理,李学勤主编,北京:北京大学出版社,1999年,第369、361页。

③ 参见卫-贝译本,第101页。

④ 这也十分清楚地展现在六三爻中,稚朴者拴住的牛被另一个稚朴者顺手牵走,爻辞称之为“不应受到的灾难”(“无妄之灾”)。这里再次我们看到创作者摆脱了世俗的财产道德观,“行人的所得是居民的所失”(“行人之得,邑人之灾”)。参见卫-贝译本,第102页。

⑤ 参见卫-贝译本,第510页。

⑥ 传统的定论是,武王受朝廷之命去伐纣,贞兆不吉。另一种说法则认为,问龟的卜辞反对出征,但命著的筮辞却显示吉兆。见卫-贝译本,第190页。

被遗弃了 (the father's house has been forsaken) ”^①。

“时”的现实影响，特别在某些——不是所有——不利的处境中，被视为是重大的。如第29卦《坎》（深渊），第38卦《睽》（对立），第39卦《蹇》（阻碍）。

人与“时”的关系，从而可如是理解，是一项使命或一种宿命。在一些情境中，人对于“时”可以抱有正确或错误的态度，而在另一些情境中，人不得不把“时”当作命运来承受。而与“时”的最佳关系，是一种自然而然的谐和。在人与“时”谐和的情境中，箴言所指导的行为是常规的，至少易于践履。我们已提到过人处于时势之中或拥有适当时机（似乎时间就是他的所有物）的例子。在那些例子中，成功源于“时”自身，或者说，对任何事情想要“与时行也”、“与时偕行”、“欲及时”都是不难的。这些情境中最典型的例子，在《文言·坤》中：“坤道是多么奉献呵！以自身容纳天，并仍以其时序进行。”（“坤道其顺乎！承天而时行。”）^②

相类的例子也出现在第41卦《损》（减少）和第42卦《益》（增加）的情境中。《彖传》曰：“在增加与减少中，在渐满与渐空中，应当与时偕行。”（“损益盈虚，与时偕行。”）^③第14卦《大有》（最大量度的所有）的事例中则需要一点人的主动性。这也是一个受时间庇佑的情境，但惟有通过人的态度，才能充分受益。对此《彖传》曰：“其品性……与天对应，与时同行；这就是‘最高的成功’。”（“其德……应乎天而时行，是以元亨。”）^④

即使在没有希望的情境中，受到时间因素和正确的适时态度的影响，也可能会吉，甚至大吉。例如在第62卦《小过》（小者的强势）中就有如此情形。这是由微小之物（白与杵）^⑤引发的过渡情境。卦辞如是说：“飞鸟带来消息：不宜努力向上，宜保持在下。大吉。”（“飞鸟遗之音，不宜上，宜下。大吉。”）《彖传》曰：“以持守在过渡中更进一步：这意味着与时同行。”（“过以利贞，与时行也。”）^⑥

即使表面看来更凶的情境，在时间因素的帮助下，也可以化凶为吉。例如第33卦《遯》（隐退）的卦辞就允诺了吉，尽管有与之相反的情境^⑦。《彖传》曰：“刚，在合适的位置并有应和。这意味着与时偕行。”（“刚当位而应，与时行也。”）^⑧

然而，要一直做到与时偕行需要更卓绝的努力。第1卦《乾》（创生），两次描述了这样一种情境：全部能量都发挥尽致，才可保持或引发与时偕行。九三爻，创举者（creative man）的第一次行动，爻辞曰：“君子整日创造性地作为，夜晚仍心怀戒惕。危险。无咎。”（“君子终日乾乾，夕惕若。厉。无咎。”）《文言》对此说：“他整日创造性地作为，是为了与时偕行。”（“‘终日乾乾’，与时偕行。”）那些夜晚的忧惧戒惕表现出了一种责任感，以及一种省悟——在一切这样的情境中，

即便是创造天才也得与时偕行^⑨。

同一卦接下来的九四爻说：“起起伏伏地，飞行于深渊之上。无咎。”（“或跃在渊。无咎。”）在此时间因素仍极为重要，需要艰难奋力以与时偕行。确切地说，这里要求的是不同类型的努力。九三爻要求的是外部行为，而九四爻则是对自身的要求。关于九四爻，《文言》曰：“君子修养其品性、劳作其事业，是为了跟上时间。”（“君子进德修业，欲及时也。”）两条爻辞中，与时偕行的诉求以不同方式表达。第一个事例中，行动要与当下的时境协同；而第二个事例中，人需要多重努力才能抓住时机^⑩。

最后要指出的是，《系辞》阐述的另一个强烈戏剧性的有关及时行动的例子。第40卦《解》（解救），上六爻曰：“王子射高墙上的鹰。他射杀了它。一切顺利。”（“公用射隼于高墉之上，获之，无不利。”）对于这个终极无上的解救行为的原型，《系辞》曰：“君子怀藏器具于自身。他等候他的时间再行动。”（“君子藏器于身，待时而动。”）^⑪这里君子必须等待合适的时机，解救才能成功。太早或太迟都会使箭偏离目标（解救人，

① 译注：在卫氏父子看来，这四卦皆有“离开原地（原来境况）”之意味：《随》，“强者让自己服从弱者”；《遯》，“走为上计是避免耗尽精力的正道”；《姤》，“统治者远离庶民，以颁布命语发动他们”；《旅》，“漂泊者居无定所，以路为家”。见卫-贝译本，第471、129、172、217页。此处“父家被遗弃了”，出自《旧约·创世纪》：“耶和华对亚伯兰说，你要离开本地，本族，父家，往我所要指示你的地去。”作者以亚伯兰出走哈兰一事类比这四卦“离开原地”的意味，也以上帝与亚伯兰立约一事譬喻这四卦中时间的决定力量——“时间就像律则一样具有规约意义。”

② 卫-贝译本，第392页。

③ 这里“时”字更多保持了其季节的涵义。但可看看其前面的段落：“两个小碗[用于供给]与时间相符[文学修辞，即‘在恰当时间’]。”（“二簋应有时。”）以及：“有减少刚的时间，有增加柔的时间。”（“损刚益柔有时。”）见卫-贝译本，第590、597页。

④ 卫-贝译本，第457页。

⑤ 译注：此处据《下系》：“白杵之利，万民以济，盖取诸小过。”卫礼贤说：“震（运动、木头）在上，艮（静止、石头）在下。‘过’字也有过渡的意思。白是磨的原初形式，象征着从食用整粒谷物到烘焙熟食的过渡”。见卫-贝译本，第333—334页。

⑥ 卫-贝译本，第705页。

⑦ 译注：卫礼贤认为，“阴的力量渐长。阳退隐于安全境地，那么阴就无法侵害阳。这退隐是一种不属于人之意志而属于自然之律则的事务。因而在这里，走为上计是避免耗尽精力的正道”，并认为这种观念与《马太福音》中的耶稣思想“只是我告诉你们：不要与恶人作对”相似。见卫-贝译本，第129页。

⑧ 卫-贝译本，第551页。

⑨ 参见卫-贝译本，第380—381页。

⑩ 参见卫-贝译本，第381页。

⑪ 卫-贝译本，第157页。

而不是谋杀鹰)。在紧张的情境中,必须等待合适时机的出现,这可能比《乾》(创生)的情境中所要求的积极抓住时机更为困难。

当然,并不是所有的情况,与时间的谐和都能够实现、引发。《易经》也包含了一些因为命运或人自身的缺陷,而不可能或无法实现的情境。比如第48卦《井》(水井)初六爻的悲剧:“无法饮食井中的泥。没有动物到这老井里。”(“井泥不食,旧井无禽。”)《象传》说:“时间摒弃了它。”(“时舍也。”)情境不言而喻,陡然间井的功能——供给生命所需之水——不再有,人如何努力也无济于事^①。

另一情境也许更具悲剧性,即还是第1卦《乾》,九二爻,创生(the Creative)第一次出现,但却不能升上大地,既没实现、也没应和,只得依旧罢了。《文言》重申:“时间摒弃了他。”(“时舍也。”)② 这里时间不是流失于衰竭的老人,而是流失于有为的青年。他不得不屈服,也没机会出人头地。与《井》初六爻一样,这种情境也不是因为他自身的过失,而是命运的结果^③。

还有一种情况,《象传》把与时不谐归因于人为的过失,即“失时”。第60卦《节》(节制)就有这种基本情境。既然说节制是不造成痛苦的,那么它意味着可以相对容易地克服不适、或者至少没什么大害地承受不适^④。只有两条有关节制——也可以说是约束——的爻辞是真的不幸:上六爻的约束超出必要,以至痛苦;九二爻则说:“不走出大门和过庭招致凶险。”(“不出门庭,凶。”)对此《象传》说:“这样的错失[良]时真是极致了!”(“失时,极也!”)^⑤

事实上,大门敞开于九二爻,爻本身刚健而欲动。这里倘若仍然恪守节制而不出门,就似乎没有领会“时”了。《象传》那戏谑性的不满不必看得太严重,一目了然,爻象的意思无非是,若能果断行动、从容地穿过大门,我们就不会走进深渊^⑥。对于那些甘受节制之苦以免陷入深渊漩涡的人,这里《象传》的责备似乎过于偏隘。仅从爻位的立场来说,《象传》没错,但是这使对“时”的理解过于个别^⑦,因为许多禁不住门外诱惑的人已经从其惨痛中得到过教训。

我们已经提到了许多例子,“时”作为整体或是其中一个环节,对于卦的情境是具有基础性或结构性的。在所有这些情境中,“时”是多种元素之一,但是六十四卦中有一卦,根据《杂卦传》,是完全基于“时”的^⑧,这就是第26卦,《大畜》(大者的驯服力)。

这个卦象的原型情境来自驯养家畜,如牛、猪等在泥浆中嬉闹的群居牲畜、驯良牲畜。对于那些危及生命和身体的野生动物,驯化它们颇为有益,而且是构建物质文明不可或缺的助力。牛用于犁耕和负载,猪施肥于田并成为盘中餐。

动物野性未失的隐患,为下三个阳爻的卦象清楚地

表达。这种忧患意识强烈得以致发起“兵戈防卫”。然而,尽管拥有全部的阳性力量,三个阳爻所象征的也并非总是要去消灭危险与驯服野兽。他们发现置身事外更为有利,甚至安于无助的状态(轮轴脱离了车子),或者更倾向于逃避。六四和六五这两个阴爻则完成了驯化的任务,并以多种方法做到。控制牛的野性相对不难,最好是在野性萌发之前就采取措施,如把牯板绑缚在小牛头上,不让牛角生长到危险境地。对于野猪,则必需一种更强的干预——阉割,使其丧失凶性(也就是说,改变了它的本性)。两种治术的全面成功,完全在于因时。这就为上九爻的通天之路^⑨造就了可能,当再次“道大行也”之时:

“坤道其顺乎!承天而时行。”^⑩

(责任编辑 杨海文)

① 参见卫-贝译本,第632页。

② 家父译为“因为他尚未被需要”是一个委婉的措辞。参见卫-贝译本,第380页。

③ 参见《尸子》(第174章):“野鸭为鳧。家鸭为鶖,不能飞翔,如庶人守耕稼而已。”

④ 《象·节》中的一句话说:“节制,应用于[政治]制度的创建,使财产不受侵犯、人民不受伤害。”(“节以制度,不伤财,不害民。”)卫-贝译本,第695页。

⑤ 参见卫-贝译本,第696页。

⑥ 译注:这里作者不按原文说 misfortune (凶) 而说 abyss (深渊,亦有凶险之意),是因 abyss (深渊) 与 Abysmal (坎) 是同根词,此是以双关修辞来暗指坎——《节》的上卦,因《节》下卦九二与其上卦九五相应。

⑦ 很明显的是此卦的卦象中两个经卦的矛盾:九二爻作为震(激发或行动)的变爻,与艮(保持静止)的意味相对立。

译注:此处作者使用“互卦”体例解说,《节》之互,自二爻到四爻为震,自三爻到五爻为艮。震动、艮止,故作者有“两个经卦的矛盾”之说。

⑧ 译注:作者此说据《杂卦》“大畜,时也”。此句下文为“无妄,灾也”,按《杂卦》两两对耦、上下叶韵的行文体例,此“时”字当训为“待”。如《论语·阳货》“孔子时其亡也,而往拜之”,即同此例。不过,作者此处的理解不影响后文对于《大畜》六个爻象的分析,因“等待、俟待”本身就已蕴涵了时间意味。

⑨ 这里的路(way)不是道(tao),而是自然发展的途径(path)。

⑩ 译注:作者巧妙地用“道大行也”意指爻动,则《大畜》变成六十四卦中合序的《泰》,《泰》上卦为坤,因此最后作者以《文言·坤》中的一句来结束全文,重申了前文(第2部分第19段末句)所论的人与“时”的关系——坤道接纳天而与时偕行,是人与时间谐和的典型情境。如是,作者以“旁通”体例巧妙揭示了《大畜》上九所谓“通天之路(天之衢)”的意蕴。另外,此处作者还使用了双关修辞。“顺”字,在汉语中既有“顺从”也有“顺利”之意。对于“坤道其顺乎”一句,前文引用时,作者采用卫-贝译本的译文“坤道是多么奉献呵”,取“顺从(奉献,devote)”之意,但此处译为“坤道是多么成功呵”,另取“顺利(成功,success)”之意。

先秦诗、礼中的琴乐试探

戴方晨*

【摘要】回顾儒家文献中的古代乐仪，禘祭宗庙之乐常以琴瑟合奏，以其“声之轻清者”，合咏歌之声。由这一历史场景，结合周秦制度与礼俗，在举行祭祀时演奏古琴，最初并非单纯被看作艺术审美的对象，而是人们缅怀先人、与祖先神灵进行沟通的媒介，所奏乐曲有着娱神的功能。中古以降，伴随着古代祭祀活动中一系列仪式化过程，虽然“礼治”与“乐教”作为一种政治主张或理想，其现实影响已十分有限，但从礼、乐自身的发展历程来看，儒家所提倡的礼乐观却成为人们理解、评价艺术审美活动的基本立场。体现在琴学领域，由祭祀之乐到教化之乐，从人们赋予琴乐的文化内涵，探讨古琴的音乐美学与发展历程，其在不同时代、以不同方式演绎着古人丰富的精神世界以及人们对生命意义的理解。

【关键词】礼乐文明；琴乐；诗；礼

中图分类号：B229.9 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2014)03-0093-05

古琴的起源，早见于上古时期的神话记载。在礼乐文明语境下，儒家所存经典文献有关先秦社会的叙述中涉及琴乐的内容屡见不鲜。然而，在这一历史时期，琴乐在社会生活中所扮演的角色，及其与民众精神世界的复杂联系，因文献与实物证据的种种局限，尚难形成具体意见。本文拟从以上两种问题着眼：一方面关注特定的历史场景，例如宗庙祭祀，结合制度与礼俗，探讨琴乐的社会功能和角色。特别会留意其在祭祀活动中的使用情况、及其宗法等级制度中所具有的象征意义等，并期望据此线索，对礼乐文明形成一种形象认识。另一方面，在既有研讨的基础之上，综合各类文字材料，重点考察特定时代背景下人们对于上述主题的理解与阐释。

一、“琴瑟以咏”： 略论先秦乐仪中的古琴

探讨古代礼典的实行，沈文倬曾指出：“音乐演奏以‘诗’为乐章。诗、乐结合便成为各种礼典的组成部份。邵懿辰说：‘乐本无经也，乐

之原在《诗》三百篇之中，乐之用在《礼》十七篇之中。’（《礼经通论》）论证乐无书本，邵说确不可易。但从礼、诗、乐三者的相互关系上看，举行礼典需要诗、乐组成的音乐配合。”^①举行礼典时既是由多件乐器合奏，又包涵了歌舞内容，因此，对于演奏形式、规模都有着完整而严谨的规定^②。检视礼书，《礼仪》所记迎送宾客、燕饮、祭祀、射礼等均有奏乐，《礼记·乐论》详细论述了乐与礼的关系，《周礼·春官·宗伯》所述大司乐、乐师、大胥、小胥、大师、小师、瞽蒙、磬师、钟师、笙师、搏师、鞀师、旄人、龠章、鞀鞀氏、典庸器、司干则是有关乐舞制度的内容。

回顾古代礼典中音乐演奏的过程，升歌是所有乐仪的基本环节，歌咏内容是《诗》的《雅》、《颂》。《仪礼》中《乡饮酒礼》、《燕礼》、《乡射礼》、《大射礼》均有乐工歌诗的记载，所述伴奏乐器却只有瑟，并不包括琴。对此，参照《尚书》、《礼记》的内容，学者们有着不同理解。《尚书·虞书·益稷》述舜命夔典乐之事：“夔曰：戛击鸣球、搏拊，琴瑟以咏，

* 作者简介：戴方晨，湖南娄底人，（广州510275）中山大学历史系博士研究生。

① 沈文倬：《略论礼典的实行和〈仪礼〉书本的撰作》，氏著：《葑间文存》，北京：商务印书馆，2006年，第4页。

② 王国维：《释乐次》，氏著：《观堂集林》，北京：中华书局，1959年，第84—103页。

祖考来格。”^①针对乡饮酒、燕礼升歌所行之乐，清代学者盛世佐谓：

此篇所记与《虞书》异者三：堂上有瑟无琴，一也；磬以石为之，又在堂下，二也；堂下之乐无管龔诸器，而以笙为主，三也。之三者，或因虞周异制，或因天子宗庙与大夫士相饮隆杀不同。至其上下迭奏之法，则古今一辙，家国同揆也。^②

黄以周则从古代乐制着眼，申论郑注：“郑意以虞书所言，即周大司乐乐九变之礼，是降神之乐也……周之升歌，亦当有琴。燕、射诸礼，堂上有瑟无琴，盖诸侯待大夫，礼杀而下就也。”^③

这里，盛、黄二人提出由于奏乐场合的差异，以致《仪礼》所记与《虞书》不同，故“堂上有瑟无琴”，是值得留意的。论及燕、射诸礼之性质，胡培翬《仪礼正义》引郑玄《三礼目录》：

乡饮酒礼第四。郑目录云：“诸侯之乡大夫，三年大比，献贤者、能者于其君，以礼宾之，与之饮酒。于五礼属嘉礼。”

乡射礼第五。郑目录云：“州长春秋以礼会民，而射于州序之礼。谓之乡者，州乡之属。乡大夫或在焉，不改其礼。射礼于五礼属嘉礼。”

燕礼第六。郑目录云：“诸侯无事，若卿大夫有勤劳之功，与群臣燕饮以乐之礼。燕礼于五礼属嘉礼。”

大射仪第七。郑目录云：“名曰大射者，诸侯将有祭祀之事，与其群臣射，以观其礼。数中者得与于祭，不数中者不得与于祭。大射仪于五礼属嘉礼。”^④

“嘉礼”，属吉、凶、军、宾、嘉五礼之一，清人秦蕙田著《五礼通考》，书其凡例：“五礼之名肇自《虞书》，五礼之目著于《周官》。《大宗伯》曰：‘吉、凶、军、宾、嘉。’小宗伯掌五礼之禁令与其用等。”^⑤检《周礼·大宗伯》：

以嘉礼亲万民：以饮食之礼亲宗族兄弟，以婚冠之礼亲成男女，以宾射之礼亲故旧朋友，以飧燕之礼亲四方之宾客，以脰膾之礼亲兄弟之国，以贺庆之礼亲异姓之国。^⑥

由这段记载可以明确，嘉礼主要包括饮宴、

婚冠、节庆活动方面的礼节仪式，目的在于和合社会成员之间的人际关系，沟通、联络民众情感，即如今日于社会公众假日和重要节日举行的大型庆典活动。

《虞书》所述祭祀仪式中合奏的音乐，于五礼则属吉礼。《周礼·大宗伯》谓：

以吉礼事邦国之鬼神示：以禋祀祀昊天上帝，以实柴祀日月星辰，以槁燎祀司中、司命、风师、雨师。以血祭祭社稷、五祀、五岳，以狸沈祭山林川泽，以副辜祭四方百物。以肆献裸享先王，以馈食享先王，以祠春享先王，以初夏享先王，以尝秋享先王，以烝冬享先王。^⑦

吉礼即是对古代大型祭祀活动中所行礼典的统称，需要祭祀的对象有天神、地祇、人鬼之分，这与燕饮、纳宾一类庆典礼仪存在本质区别。具体到舜举行的祭典，疏引马融说认为“此是舜除瞽叟之丧，祭宗庙之乐”^⑦，孙星衍《尚书今古文注疏》以《仪礼经传通解》所引《尚书大传》注此句则以此谓“升歌清庙之乐”，并云“清庙升歌者，歌先人之功烈德泽也”^⑧，则论者均以《虞书》所述为禘祭宗庙之乐。

禘祭之礼，自古是礼学家聚讼不已的问题，但所争论者，惟祭典内容与规模，于祭祀对象，即禘祭宗庙这个基本原则，学者们是没有异议的。至于禘祭用乐的具体情形，《春秋·襄公十

① [汉]孔安国传、[唐]孔颖达疏：《尚书正义》，[清]阮元校刻：《十三经注疏》，北京：中华书局，1980年，第144页。

② [清]盛世佐：《仪礼集编》，《景印文渊阁四库全书》第110册，台北：台湾商务印书馆，1986年，第263页。

③ [清]黄以周撰、王文锦点校：《礼书通故》，北京：中华书局，2007年，第1765—1766页。

④ [清]胡培翬：《仪礼正义》，《四部备要》第9册，北京：中华书局，1989年，第67、105、155、183页。

⑤ [清]秦蕙田：《五礼通考》凡例，《景印文渊阁四库全书》第135册，台北：台湾商务印书馆，1986年，第62页。

⑥⑥ [汉]郑玄注、[唐]贾公彦疏：《周礼注疏》，[清]阮元校刻：《十三经注疏》，第760—761页，第757—758页。

⑦ [汉]孔安国传、[唐]孔颖达疏：《尚书正义》，[清]阮元校刻：《十三经注疏》，第144页。

⑧ [清]孙星衍撰，陈抗、盛冬铃点校：《尚书今古文注疏》，第122—123页。

年》杜预注“鲁有禘乐”，以为“四代之乐”^①。《礼记·明堂位》篇载：“拊搏、玉磬、揩击、大琴、大瑟、中琴、小瑟，四代之乐器也。”^②郑玄注《周礼》释“大合乐”一节，以《虞书》所述即“乐九变”之礼，属“禘大祭”。检《周礼·大司乐》章，云：

凡乐，圆钟为宫，黄钟为角，大蕤为征，姑洗为羽，雷鼓雷鼗，孤竹之管，云和之琴瑟，云门之舞，冬日至，于地上之圜丘奏之，若乐六变，则天神皆降，可得而礼矣。凡乐，函钟为宫，大蕤为角，姑洗为征，南吕为羽，灵鼓灵鼗，孙竹之管，空桑之琴瑟，咸池之舞，夏日至，于泽中之方丘奏之，若乐八变，则地示皆出，可得而礼矣。凡乐，黄钟为宫，大吕为角，大蕤为征，应钟为羽，路鼓路鼗，阴竹之管，龙门之琴瑟，九德之歌，九磬之舞，于宗庙之中奏之，若乐九变，则人鬼可得而礼矣。

郑注：“此三者，皆禘大祭也。天神则主北辰，地祇则主昆仑，人鬼则主后稷，先奏是乐以致其神，礼之以玉而裸焉，乃后合乐而祭之。”^③则禘祭宗庙之乐常以琴瑟合奏，以其“声之轻清者”，合咏歌之声。

二、“乐以迎来”：

从诗、礼看古琴的音乐美学

饶宗颐探讨古琴的起源，曾论及古琴与雅、颂的关系：“大概雅琴、颂琴都是配合《诗经》《雅》、《颂》而制的。古人读《诗经》不是当作文学来欣赏，而是兼作厚人伦美教化之用，所以雅琴是与儒家有密切关系。”^④因此，从所歌之诗，结合礼俗，探讨人们赋予琴乐的文化内涵，或者有助于我们更好地理解古琴的音乐美学与发展历程。

前文所述禘祭宗庙之乐，《礼记》、《尚书》屡言“升歌《清庙》”，《清庙》即为《周颂》首篇。按《诗序》郑笺：

清庙者，祭有清明之德者之宫也，谓祭文王也。天德清明，文王象焉，故祭之而歌此诗也。庙之言貌也，死者精神不可得而见，但以生时之居，立宫室象貌为之耳。^⑤

《正义》申论郑旨，云：

贾逵《左传》注云：“肃然清静，谓之清庙。”郑不然者，以《书》传说《清庙》之义云：“于穆清庙，周公升歌文王之功烈德泽，尊在庙中，尝见文王者，愀然如复见文王。”说清庙而言功德，则清是功德之名，非清静之义也。庙者，人所不居，虽非文王，孰不清静，何独文王之庙显清静之名？以此，故不从贾氏之说也。^⑥

“清明之德”，是文王据有的美德。“天德清明，文王象焉”，即是赞颂，更为表达对文王这位“有清明之德者”的怀念。所以，郑玄将“庙”训为“貌”：“庙之言貌也，死者精神不可得而见，但以生时之居，立宫室象貌为之耳。”《书传》说：“周公升歌文王之功烈德泽，尊在庙中，尝见文王者，愀然如复见文王。”如果从祭礼角度做进一步探讨，这种怀念除了追思之情，同时也反映了先秦祭祀传统中有关古人祖灵信仰的内容。

古人相信人死为鬼，肉体腐朽，死者“神明”则仍然能够感知世间的一切。《论语·八佾》谓：“祭如在，祭神如神在。”^⑦柳存仁探讨中国祭祀祖先的传统，指出：“我们平常解释《论语》的‘祭如在’，好像说祭要看你的诚心，正如朱熹《论语集注》里面引的范祖禹说‘有其诚则有其神，无其诚则无其神’一样。其实，从宗教的观点看来，《论语》说的‘祭如在’这句话，实在是强调这个‘在’字的客观价值的，

① “鲁有禘乐，宾祭用之。”杜注谓：“禘，三年大祭，则作四代之乐。别祭群公，则用诸侯乐。”[周]左丘明撰，[晋]杜预注、[唐]孔颖达疏：《春秋左传正义》，[清]阮元校刻：《十三经注疏》，第1497页。

② [汉]郑玄注、[唐]孔颖达疏：《礼记正义》，[清]阮元校刻：《十三经注疏》，第1491页。

③ [汉]郑玄注、[唐]贾公彦疏：《周礼注疏》，[清]阮元校刻：《十三经注疏》，第789—790页。

④ 饶宗颐：《古琴的哲学》，《饶宗颐二十世纪学术文集》第6册，台北市：新文丰出版公司，2003年，第554页。

⑤⑥ [汉]毛亨传、[汉]郑玄笺、[唐]孔颖达疏：《毛诗正义》，[清]阮元校刻：《十三经注疏》，第583页，第583页。

⑦ [三国]何晏集解，[宋]邢昺疏：《论语注疏》，[清]阮元校刻：《十三经注疏》，第2467页。

它的用意很质直，并没有要信那看不见的哲学意义。”^①《礼记·祭义》述“文王之祭”，也对此进行过生动形象的描述：

文王之祭也：事死者如事生，思死者如不欲生，忌日必哀，称讳如见亲。祀之忠也，如见亲之所爱，如欲色然；其文王与？《诗》云：“明发不寐，有怀二人。”文王之诗也。祭之明日，明发不寐，飧而致之，又从而思之。祭之日，乐与哀半；飧之必乐，已至必哀。^②

这类对于灵魂的朴素信仰，反映在祭祀活动中，是与此有关的各种仪式。联系前述《虞书·益稷》所言“琴瑟以咏，祖考来格”，祭祀之乐即被视为致神之乐。《祭义》篇首述“春禘秋尝”之意，又谓“乐以迎来，哀以送往，故禘有乐而尝无乐”^③。一方面是生者自身的情感体验与精神活动，另一方面则是由血缘、宗法观念维系着的祭祀仪式，借助文学、音乐等艺术表现形式，死者的精神与生者的追思得以具体化、形象化。因此，在宗庙祭祀场合演奏古琴，最初并非单纯被看作艺术审美的对象，而是作为引导人们缅怀先人、与祖先神灵进行沟通的媒介。从祭祀仪式本身来看，所奏乐曲则有着娱神的功能，其听众即是在场的举祭者，奏乐目的则是为了致神。

大致回顾文献中人们对于琴乐与琴道的探讨，可以看到，从最初的致神之乐，古琴与祭祀活动两者间存在的这种紧密联系，在形式与内容两方面，均对琴乐在后来的发展产生了重要影响。《礼记·乐记》谓“丝声哀”^④，《荀子·乐论》述“声乐之象”云：“鼓大丽，钟统实，磬廉制，竽笙箫和，篪翕发猛，埙篪翁博，瑟易良，琴妇好，歌清尽，舞意天道兼。”^⑤《诗·女曰鸡鸣》云：“琴瑟在御，莫不静好。”^⑥音色舒缓、清丽，通过营造出安详寂静的氛围，琴乐着力于表现一种空灵意境，如同人们常说的“弦外之音”，使听者凝神静思，仿佛进入宗教家的冥想状态；而从琴曲主题和内容本身来看，它往往又追求极具形象化、栩栩如生的艺术感染力，试图带给人以身临其境的感受，即如传统修辞手法中的“移情”。从至今流传的对于古代乐师演奏情形的描述，虽然文学加工痕迹已经很明显，我

们还是能从中感受到琴曲具有的这种不大同于西洋音乐的特点。伯牙鼓琴遇知音的故事人们耳熟能详，钟子期能听出琴曲志在高山、流水。又有伯牙学琴，创作《水仙操》琴曲的经过：

伯牙学琴于成连先生，三年不成。成连云：“吾师方子春今在东海中，能移人情。”乃与伯牙俱往至蓬莱山，留伯牙曰：“子居习之。吾将迎之。”刺船而去，旬时不返。伯牙延望无人，但闻海水洞涌，山林杳冥，怆然叹曰：“先生移我情矣！”乃援琴而歌，因作水仙之操。曲终，成连回，刺船迎之而还，伯牙遂为天下妙矣。^⑦

师旷奏《清角》，几近亡国之音的故事看起来更像是神话：

平公曰：“清角可得而闻乎？”师旷曰：“不可。昔者黄帝合鬼神于西泰山之上，驾象车而六蛟龙，毕方并辖，蚩尤居前，风伯进扫，雨师洒道，虎狼在前，鬼神在后，腾蛇伏地，凤皇覆上，大合鬼神，作为清角。今主君德薄，不足听之；听之，将恐有败。”平公曰：“寡人老矣，所好者音也，愿遂听之。”师旷不得已而鼓之。一奏，而有玄云从西北方起；再奏之，大风至，大雨随之，裂帷幕，破俎豆，隳廊瓦，坐者散走。平公恐惧，伏于廊室之间。晋国大旱，赤地三年。平公之身遂瘡病。^⑧

三、余论：礼乐文化中的琴

以上我们探讨了先秦礼乐文明语境下古琴所具有的人文内涵。作为人们精神生活的重要方式

① 柳有仁：《道教史探源》，北京：北京大学出版社，2000年，第36页。

② [汉]郑玄注、[唐]孔颖达疏：《礼记正义》，见[清]阮元校刻：《十三经注疏》，第1593页。

③④ [汉]郑玄注、[唐]孔颖达疏：《礼记正义》，见[清]阮元校刻：《十三经注疏》，第1592页，第1541页。

⑤ [清]王先谦集解，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》，北京：中华书局，1988年，第383页。

⑥ [汉]毛亨传、[汉]郑玄笺，[唐]孔颖达疏：《毛诗正义》，[清]阮元校刻：《十三经注疏》，第340页。

⑦ [宋]李昉等：《太平御览》，北京：中华书局，1960年，第2608页。

⑧ [清]王先谦撰、钟哲点校：《韩非子集解》，北京：中华书局，1998年，第65页。

和载体，伴随着古代祭祀活动中一系列仪式化过程，琴乐这种艺术表现形式逐渐被人们赋予更多的象征意义。琴与诗、礼的结合，或者可以看作是儒家对这种象征意义进一步的阐释，如《礼记》所言：

父母有疾，冠者不栉，行不翔，言不惰，琴瑟不御，食肉不至变味，饮酒不至变貌，笑不至矧，怒不至詈。疾止复故。（《曲礼上》）

君无故，玉不去身；大夫无故，不彻悬；士无故，不彻琴瑟。（《曲礼下》）

孔子既祥，五日弹琴而不成声，十日而成笙歌。（《檀弓上》）

颜渊之丧，馈祥肉，孔子出受之，入，弹琴而后食之。（《檀弓上》）

子夏既除丧而见，予之琴，和之不和，弹之而不成声。作而曰：“哀未忘也。先王制礼，而弗敢过也。”子张既除丧而见，予之琴，和之而和，弹之而成声，作而曰：“先王制礼，不敢不至焉。”（《檀弓上》）^①

从《曲礼》的两段论述可以看到琴与古代士人日常生活之间存在的密切关系，同时说明弹琴这种行为已经被纳入礼节仪轨，以表彰忠、孝、节、悌这一类儒家道德诉求。《檀弓》所记孔子等人执丧事迹，抚琴的目的是散哀，在礼的层面看，这种行为具有了“礼以道其志，乐以和其声”的伦理意义。

另一方面，“礼治”与“乐教”作为一种政治主张或理想，诚如唐、宋学者所言，自“礼崩乐坏”的时代，其对社会与政治事务能够造成的现实影响已十分有限。但是从礼、乐自身的发展历程来看，儒家所提倡的礼乐观念却影响或者可以说是主导了两者在后来的历史演变，成为人们理解、评价艺术审美活动的基本立场。体现在琴学领域，除了琴道的提出与阐释，更重要的方面同样表现在人们对于琴曲风格与演奏方式的种种要求：

帝尝问弘通博之士，弘乃荐沛国桓谭才学洽闻，几能及扬雄、刘向父子。于是召谭拜议郎、给事中。帝每燕，辄令鼓琴，好其繁声。弘闻之不悦，悔于荐举，伺谭内出，正朝服坐府上，遣吏召之。谭至，不与席而让之曰：“吾所以荐子

者，欲令辅国家以道德也，而今数进郑声以乱雅颂，非忠正者也。能自改邪？将令相举以法乎？”谭顿首辞谢，良久乃遣之。后大会群臣，帝使谭鼓琴，谭见弘，失其常度。帝怪而问之。弘乃离席免冠谢曰：“臣所以荐桓谭者，望能以忠正导主，而令朝廷耽悦郑声，臣之罪也。”帝改容谢，使反服，其后遂不复令谭给事中。（《后汉书》卷26《宋弘传》）^②

礼曰：“君子无故不彻琴瑟。”古来名士多所爱好。洎于梁初，衣冠子孙不知琴者，号有所阙。大同以末，斯风顿尽。然而此乐惜惜，雅致有深味哉。今世曲解虽变于古，犹足以畅神情也。唯不可令有称誉，见役勋贵，处之下坐，以取残杯冷炙之辱。（《颜氏家训·杂艺篇》）^③

由诗、礼中的琴乐，我们看到，从祭祀之乐到教化之乐，古琴以其悠久的历史底蕴与深厚的人文内涵逐渐成为古代士人精神生活的重要内容，与当时社会的普遍信仰、道德准则，乃至价值判断均形成一种紧密联系。伴随着以上一系列过程，人们对古琴的认识也不断深化，这反过来又促进了琴曲创作与琴乐演奏的理论与实践，使其在不同时代、以不同方式演绎着古人丰富的精神世界及其对生命意义的理解。

（责任编辑 杨海文）

① [汉]郑玄注、[唐]孔颖达疏：《礼记正义》，[清]阮元校刻：《十三经注疏》，第1243—1244、1259、1278、1283、1285页。

② [南朝宋]范晔撰、[唐]李贤等注：《后汉书》，北京：中华书局，1965年，第904页。

③ [北齐]颜之推撰、王利器集解：《颜氏家训集解》，北京：中华书局，1993年，第589页。

郭店儒简《成之闻之》作者考

崔海鹰*

【摘要】《成之闻之》是郭店儒简中的重要一篇。该篇的作者问题，关系到文本的时空定位和主体定位，以及对该篇乃至整部郭店儒简思想内涵的探讨。在战国儒学传播背景下，系统考察郭店儒简与《子思子》的关系、《子思子》成书过程，以及子思为人与《成之闻之》文本特征之关系，可知子思与该篇作者颇为密合。本文进而对该篇简制问题及“闻之曰”问题加以探讨，从而据多个角度推定《成之闻之》作者应为子思。

【关键词】郭店儒简；成之闻之；子思

中图分类号：B222.4 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2014)03-0098-06

《成之闻之》是郭店儒简中的重要一篇，其文献、思想价值颇为学界关注。关于其具体作者问题，牵涉到该篇的时空定位与主体定位，尚存争议，亟需进一步探讨。

就该篇学派归属而言，学界先后有战国儒家、道家等观点。随着研究深入，道家说渐为学界扬弃，目前学者间倾向于认为该篇为战国中期偏前的儒家论著。

关于本篇作者，学界大致有如下几种看法。

第一，《成之闻之》属于《子思子》，或与之有关。李学勤指出，郭店儒简中的“一部分是《子思子》，即孔子之孙孔伋一系的作品”^①，又称“《缁衣》等六篇（引者按：含《成之闻之》）应归于《汉书·艺文志》著录的《子思子》”^②。庞朴认为，郭店儒简属于“同一思孟体系”，一些篇章很可能便曾厕身“《子思子》二十三篇”和“《中庸》之书四十九篇”^③。

第二，《成之闻之》或其一部分为子思所作。姜广辉分《成之闻之》为《求己》、《天常》二

篇。由于“《求己》篇主旨为‘求己’，而这也是子思思想的主旨”，因而推定其为子思所作^{x④}。詹群慧受周凤五对郭店竹简形式特征研究的启发^⑤，提出《缁衣》、《五行》、《性自命出》、《尊德义》、《成之闻之》、《六德》相对其他儒简更加重要，当为子思著述^⑥。

第三，《成之闻之》作者当为子思后学、孟子之前辈。郭沂认为：“纵观全篇之思想，乃上承《中庸》‘天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教’、‘反身而诚’等说，下开孟子‘自反’、‘反求诸己’、‘求其放心’之学，其作者当为子思之后学、孟子之前辈。”^⑦

实际上，上述三种看法并非全然对立，诸家皆肯定《成之闻之》为子思一系之作品。按先秦子书往往为一家一系之结集，一般难指其作者，不过就论述体之单篇而言，作者仍当为具体一人。今将《成之闻之》置于早期儒学背景之中，细绎简文并综合多种学术信息，其作者身份仍有不少踪迹可寻。

* 作者简介：崔海鹰，山东平度人，（曲阜 273165）曲阜师范大学历史文化学院博士研究生。

① 李学勤：《荆门郭店楚简中的〈子思子〉》，氏著：《重写学术史》，石家庄：河北教育出版社，2002年，第7—11页。

② 李学勤：《先秦儒家著作的重大发现》，氏著：《重写学术史》，第104—107页。

③ 庞朴：《思孟之间——郭店楚简的思想史定位》，氏著：《文化一隅》，郑州：中州古籍出版社，2005年，第16—25页。

④ 姜广辉：《郭店楚简与〈子思子〉——兼谈郭店楚简的思想史意义》，《哲学研究》1998年第7期，第56—61页。

⑤ 周凤五：《郭店竹简的形式特征及其分类意义》，武汉大学中国文化研究院编：《郭店楚简国际学术研讨会论文集》，武汉：湖北人民出版社，2000年，第53—63页。

⑥ 詹群慧：《郭店楚简中子思著述考》（上），简帛研究：<http://www.jianbo.org/Wssf/2003/zhanqunhui02-1.htm>，2003年5月19日。

⑦ 郭沂：《郭店楚简〈天降大常〉〈成之闻之〉篇疏证》，《孔子研究》1998年第3期，第61—68页。

一、郭店儒简与《子思子》

从学术传流角度讲，郭店儒简在南方楚地的出土是战国时期儒学传播背景的反映。其墓主身份虽有争议，但必为学养深厚、思想成熟之学者，他对儒简的择取，实际反映其对早期儒学源流的认识和评判。郭店儒简既多为子思一系之遗物，则首先应对子思学说之形成做一溯源式的考察。

（一）子思学说之渊源

子思为孔子嫡孙，其降生之时，伯鱼已歿，孔子也已“自卫反鲁”，赋闲家中。子思少年侍侧，尝受学于孔子。据《孔丛子·记问》：

（子思）请曰：“意子孙不修，将忝祖乎？美尧、舜之道，恨不及乎？……亟闻夫子之教：其父析薪，其子弗克负荷，是谓不肖。伋每思之，所以大恐而不解（懈）也。”夫子忻然笑曰：“然乎？吾无忧矣。世不废业，其克昌乎！”^①

可见子思自幼以继承孔子志业为己任，深得孔子喜爱。

《孔丛子》是汉魏孔氏家学的重要文献，赖其保存不少关于子思的材料。如《记问》篇又载三段“子思问于夫子”的对话：

子思问于夫子曰：“为人君者，莫不知任贤之逸也，而不能用贤，何故？”子曰：“非不欲也，所以官人失能者，由于不明也。其君以誉为赏，以毁为罚，贤者不居焉！”

子思问于夫子曰：“亟闻夫子之诏，正俗化民之政，莫善于礼乐也。管子任法以治齐，而天下称仁焉，是法与礼乐异用而同功也，何必但礼乐哉？”子曰：“尧舜之化，百世不辍，仁义之风远也。管仲任法，身死则法息，严而寡恩也。若管仲之知，足以定法，材非管仲而专任法，终必乱成矣。”

子思问于夫子曰：“物有形类，事有真伪，必审之，奚由之？”子曰：“由乎心，心之精神是谓圣，推数究理不以物移，周其所察，圣人难诸？”^②

这些“子思问”“子曰”的资料，应属子思问学的实录，为其亲记。可以推想，此类材料当时必然极多，其价值在以祖孙问答的形式保存了孔子晚年的大量思想资料，同时亦必为子思学说之重要来源。

（二）《子思子》之构成

《子思子》早佚，后世常提及的为沈约所称《子思子》四篇：“《中庸》、《表记》、《防记》、《缁衣》，皆取《子思子》。”^③ 沈约为当时著名学者，渊博而富于藏书，熟于典籍源流。梁武帝亦淹贯群书，其无异议，证明沈约所言确有所本。而郭店《缁衣》与《礼记·缁衣》除少量编次、字句异同外大致对应，证明“《缁衣》确实出于《子思子》，与子思及其学派确实有很深的关系”^④。

杨朝明指出：“翻读《礼记》，很容易发现这四篇与其他各篇的不同，即它们都是单纯以‘子言之’、‘子云’、‘子曰’记录孔子的言语，而且不仅在《礼记》中，就是在所有记述孔子遗说的历史记载中，这四篇的这一特征都是十分突出的。”^⑤ 这四篇中的“子言之”、“子云”、“子曰”，当同于《孔丛子·记问》篇中的“子曰”，均为子思辑录孔子言论之体现。

此四篇以《中庸》最具代表性，影响亦最大。《史记·孔子世家》称“子思作《中庸》”。《孔丛子·居卫》亦载：“子思……撰《中庸》之书四十九篇。”^⑥ “翟灏谓此四十九篇即《子思子》。谓之《中庸》者，盖以首篇之名为全书之名。”^⑦ 其说是。其或题《子思》（《汉书·艺文志》），或题《子思子》（《隋书·经籍志》），这些不同称谓“是该书传流过程中出现的正常现象”。

①②⑥ 傅亚庶：《孔丛子校释》，北京：中华书局，2011年，第95页，第95—96页，第133页。

③ 《隋书·音乐志》，[唐]魏征等：《隋书》，北京：中华书局，1973年，第288页。

④ 廖名春：《郭店楚简儒家著作考》，《孔子研究》1998年第3期，第69—83页。

⑤ 杨朝明：《上博竹书〈从政〉篇与〈子思子〉》，氏著：《出土文献与儒家学术研究》，台北：台湾古籍出版有限公司，2007年，第317—327页。

⑦ 蒋伯潜：《诸子通考》，长沙：岳麓书社，2010年，第260—261页。

象,不论哪一种的子思著作,实际都是为了汇集子思及其学派的材料”^①。

子思之书多记孔子言说的特征,曾引起当时之人的关注甚至疑虑。《孔丛子·公仪》记鲁穆公质疑子思:“子之书所记夫子之言,或者以谓子之辞。”子思答曰:“臣所记臣祖之言,或亲闻之者,有闻之于人者,虽非其正辞,然犹不失其意。”^②“亲闻之”与“闻之于人”,虽途径略异,而皆源自孔子,且“不失其意”,因而亦为孔子思想之资料。子思将其笔之于书,自然成为《子思子》一书的最初来源。此类文献以沈约所谓《子思子》四篇为代表,也应包括新出土竹书《从政》篇等^③。

此外,作为一位成熟的思想家,子思应有自己的独立论著,《子思子》书中亦当有更能体现其独立思想架构的内容。据学者研究,今本《中庸》中部分非以“子曰”起首的内容^④、郭店儒简《五行》暨马王堆帛书《五行》经部等^⑤,应是其中的代表。

上述两类著作皆应看作子思著述。此外,按先秦子书通例,《子思子》书中还应包含若干属于子思弟子、后学的内容。马端临《文献通考》卷208和晁公武《郡斋读书记》卷2皆征引《子思子》中孟轲向子思请教“牧民之道何先”一段文字:

孟轲问:“牧民之道何先?”子思曰:“先利之。”孟轲曰:“君子之教民也,亦仁义而已,何必曰利?”子思曰:“仁义者,固所以利之也。上不仁,则不得其所;上不义,则乐为诈。此为不利大矣。”

郭沂指出,此当属于子思书中门人所记子思言论一类。这些著述当以记述子思言行和阐释、发挥子思学说为主,是子思之书的辅成部分^⑥。

如此,这三类著述据不同来源而分立,呈现不同层次;又因其一贯脉络而密切相联,相辅相依,从而共同构成子思一系的思想学说体系。由此可说,《子思子》成书过程实即子思学说发展之进程;自然,这一进程必伴有子思学说在空间地域上的传播,其最终结果之一,便是郭店简《子思子》在南方楚地的问世。

二、子思其人与《成之闻之》文本

《成之闻之》应属《子思子》之佚篇,然其与子思之具体关系,尚需进一步考论。

《成之闻之》具有明显的针对君主立言之特征。简文中,“君子”、“君”、“上”、“君上”、“用民者”等词频繁出现,作为立言对象而存在。其中,“君”、“上”、“君上”、“用民者”属较明确的君主称谓,如:

是故威服刑罚之屡行也,【简5】由上之弗身也……【简6】

君袞冕而立于阼,一宫之人不胜【简7】其敬……【简8】

闻之曰:“古之用民者,求之于己为亟。”……【简1】

“君子”一词在简文中侧重于道德意义,但亦有几处明指君主,如:

君子之于教也,其导民也不浸,则其淳也弗深矣……【简4】

……战与刑人,君子之堕德也……【简6】

“‘君子’,本义为‘君之子’,乃是阶级中贵族一部分的通称。”^⑦宗法社会中,君之子亦可为君,故君主亦可以君子称之。简文中,作者力主君主修己安民,更合理有效地引导、治理民众,故称以“君子”,显有敦勉、期待之意。

由此可见,作者系以君主之师自居,而非其

① 杨朝明:《上博竹书〈从政〉篇与〈子思子〉》。

② 傅亚庶:《孔丛子校释》,第164页。

③ 杨朝明指出,《从政》篇重新编联后,其每一段都应以“闻之曰”开始。“闻之曰”与“子曰”相同,后面所引述的应该是孔子的话。用“闻之曰”而不用“子曰”,更能说明《从政》篇原属于子思著作。见氏著:《上博竹书〈从政〉篇与〈子思子〉》。

④ 参见杨朝明:《〈中庸〉成书问题新探》,收入《儒家文献研究》,第262-282页。

⑤ 参见陈来:《竹帛〈五行〉篇为子思、孟子所作论——兼论郭店楚简〈五行〉篇出土的历史意义》,《孔子研究》2007年第1期,第22-29页。

⑥ 郭沂:《子思子再检讨——兼论〈大学〉作于子思》,《中国哲学史》2003年第4期,第27-33页。

⑦ 胡适:《中国哲学史大纲》,桂林:广西师范大学出版社,2013年,第73页。

他。子思之先，有子夏曾为魏文侯师，而绝无此意气之盛；子思之后，有孟子睥睨王侯，其人盛推子思。按《汉书·艺文志》“《子思》二十三篇”，颜师古注云：“名伋，孔子孙，为鲁穆公师。”^①子思这一身份，与简文颇为相合。

战国初年，孔子、儒家声望卓著。作为孔子嫡孙，子思及其学说亦备受世人重视，其突出表现之一即是成为鲁穆公之师。据《孟子·万章下》记载，二人师弟关系之定位，经历了颇曲折的磨合过程：

缪公之于子思也，亟问，亟馈鼎肉。子思不悦……北面稽首再拜而不受，曰：“今而后知君之犬马畜伋。”

缪公亟见于子思，曰：“古千乘之国以友士，何如？”子思不悦，曰：“古之人有言曰：‘事之云乎？岂曰友之云乎？’”子思之不悦也，岂不曰：“以位，则子，君也；我，臣也，何敢与君友也？以德，则子事我者也，奚可以与我友？”

缪公即穆公。其“亟问，亟馈鼎肉”于子思，虽为尊礼，但在关系定位上，乃以子思为宠臣，非子思所能受。至穆公云“古千乘之国以友士”，表明其礼贤下士，已不以子思为臣，但“子思却并不以此自足，坚持正师弟之谊”^②。二人关系最终如此确立。席盘林以为：“子思之于鲁穆公宜用‘宾师’或‘师宾’来确定其身份，宾师或师宾皆指不食君禄而为君主所尊礼的贤人。”^③很有见地。

在这番磨合过程中，子思表现出强烈的“以德抗位”要求，这是子思的一贯精神。曾子曾指他“有傲世主之心”，子思答曰：

时移世异，各有宜也。当吾先君，周制虽毁，君臣固位，上下相持，若一体然。夫欲行其道，不执礼以求之，则不能入也。今天下诸侯方欲力争，竞招英雄以自辅翼，此乃得士则昌、失士则亡之秋也。伋于此时不自高，人将下吾；不自贵，人将贱吾。（《孔丛子·居卫》）^④

实际上，子思之有“傲世主之心”，非与孔子立异。以孔子而言，其怀抱王道，渴求治世，却不为列国所用，最终只能浩叹“莫能宗余”；但即便如此，孔子也不肯“少贬焉”，而自称

“鸟能择木，木岂能择鸟”（《史记·孔子世家》），其所自持，正是一种独立不倚的政治品格。孔子如此，子思亦然。在二人看来，若从政而不能行道，则不仕亦可。至于孔子“未尝失人臣之礼”，而子思“自高自贵”，则是权衡时势所作出的合理调适，不足为二人之异，正是所谓“易地则皆然”（《孟子·离娄下》）。

《成之闻之》文中同样有一种行道抗位的精神。作者叮咛诱导，多方譬喻，劝导君主“求之于己”，修己而为民众先导。其所着意，正要将君主由世间的政治权威，培养为遵循天道、理正人伦的道德楷模。作者对天道、对先王之道体认甚深，并尊信不疑、怀道自重，视君主为教导之对象，而非政治之权威，故绝无屈从俗世权势之意。将本篇意趣与子思为人比照，不难看出，二者颇为相合。

三、竹简形制与作者身份

詹群慧从郭店竹简形制考虑，认为《成之闻之》等篇应为子思著述，其实质是通过简牍制度而推测其作者身份。我们认为这个视角很具启发意义，应在其基础上，回溯简牍制度之研究，补充相关材料，对此问题作进一步的考索。

简牍制度研究是伴随古代简牍资料的大量出土而萌芽的。19、20 世纪之交，西方探险者在我国西部罗布泊、敦煌攫取了大量汉文简牍。至 1913 年，法国汉学家沙畹始在牛津公布部分资料，立即引起罗振玉、王国维等学者的密切关注。1914 年，罗、王合著《流沙坠简》在日本出版；嗣后，王国维撰写《简牍检署考》，详考周秦以迄隋唐之简牍制度。

胡平生《简牍制度新探》指出，《简牍检署考》的最重要论点可用“分数、倍数”说来概

① [汉]班固撰、[唐]颜师古注：《汉书》，北京：中华书局，1962 年，第 1724 页。

② 余英时：《士与中国文化》，上海：上海人民出版社，2003 年，第 36 页。

③ 魏启鹏：《简帛文献〈五行〉笺证》，北京：中华书局，2001 年，第 184 页。

④ 傅亚庶：《孔丛子校释》，第 130 页。

括。即：

一、古策长短皆为二尺四寸之分数。最长者二尺四寸，其次二分而取一，其次三分取一，最短者四分取一。周末以降，经书（六经）之策皆用二尺四寸，礼制法令之书亦然。其次一尺二寸，《孝经》策长一尺二寸，汉以后官府册籍、郡国户口黄籍皆一尺二寸。其次八寸，《论语》策长八寸。其次六寸，汉符长六寸。

二、牍之长短皆为五之倍数，最长为契，长三尺；其次为檄，长二尺；其次为乘驿之传，长一尺五寸；其次为牍，长一尺。天子诏书一尺一寸；魏晋后又有一尺二寸、一尺三寸、二尺五寸等多种诏书版牍。又其次为门关之传，长五寸。^①

这是对王国维的文献记录和当时所见实物的高度理论概括。随着近年来简牍资料的大批问世，经更多实物资料检验，胡先生指出，“结果发现并不存在如王文所说的自周秦至隋唐一以贯之的‘分数、倍数’制度”。

事实上，即以简牍绝对长度而论，也很难说秦代之前即存在整齐划一并加以严格执行的定制。例如，郭店儒简《缁衣》简长 32.5 厘米，与同墓问世的《五行》《性自命出》《尊德义》《成之闻之》《六德》相同，但在地域相近、基本同时的上博竹书中，该篇简长则为 54.3 厘米，相差近一倍；又《性自命出》亦见于上博竹书，称《性情论》，但上博竹书《性情论》简长 57 厘米，也非《性自命出》可比^②。

但是，这也并不意味着简牍“无制度”可言。胡平生指出：“实际上，王文中另有一句不大被人注意的话，即‘以策之大小为书之尊卑’，这才是简牍制度的‘重要定律’。”此外，在分析比较中，还应具体考虑其时间、地点和传抄者。由于先秦文献多单篇流传，且“迄今所见战国到汉初简帛古籍，都是传抄本，还没有能证明是原稿本的”^③，则竹简长度，反映更多的应是竹简主人或传抄者之意愿。换言之，欲通过简策长度论其尊卑及作者之身份，似应限于同类、同批简策为宜。

就郭店儒简而言，周凤五通过考察其简长、

简端形状等形式特征入手，将儒简分为经、传部分。其中《缁衣》、《五行》、《性自命出》、《成之闻之》、《尊德义》、《六德》简最长，皆为 32.5 厘米，应属儒家子思学派的经典部分；《鲁穆公问子思》、《穷达以时》等简长较短，其重要性似应略逊^④。周先生所论很有见地，子思一系作品确应有经、传之别。我们前将《子思子》书分为三部分，其中第一、二部分应为“经”部分，第三部分则应属“传”或“说”。

例言之，《五行》亦见马王堆帛书，庞朴将帛书《五行》分为经、说两部分^⑤，而郭店儒简《五行》即与其经部分相当。陈来将竹简《五行》与帛书《五行》比较研究后推定：《五行》篇经部为子思作、说部为孟子作^⑥。我们认为，庞、陈二氏的观点大体无误，其中有两点应可确定：第一，帛书《五行》分为经、说（即传）两部分，竹简《五行》即其经部分；第二，竹简《五行》，以及帛书《五行》经部作者即为子思。但是关于帛书《五行》说部之作者，我们认为在现有资料、条件下，可暂定为子思后学，不宜过于具体。

又，《中庸》的重要性犹在《缁衣》、《五行》之上。《汉书·艺文志》载：“《中庸说》二篇。”颜师古注曰：“今《礼记》有《中庸》一篇，亦非本礼经，盖此之流。”姚振宗指出：“颜《注》殆以《礼记》之外别有此《中庸》之书，不知此乃说《中庸》之书也。”^⑦张舜徽亦曰：“古书有单篇别行之例，《汉志》著录《中庸说》

① 胡平生：《简牍制度新探》，《文物》2003年第3期，第66—74页。

② 参见骅字鸾、段书安：《二十世纪出土简帛综述》，北京：中华书局，2006年，第47—48页。

③ 李学勤先生语。按，其论虽发于多年之前，但仍适用于郭店竹简、上博竹书、清华简等新近出土文献。李学勤：《简帛佚籍与学术史》，南昌：江西教育出版社，2001年，第5页。

④ 周凤五：《郭店竹简的形式特征及其分类意义》。

⑤ 庞朴：《帛书五行篇研究》，济南：齐鲁书社，1988年，第8—9页。

⑥ 陈来：《竹、帛五行篇为子思、孟子所作论——兼论郭店楚简〈五行〉篇出土的历史意义》。

⑦⑧ 张舜徽：《广校雠略 汉书艺文志通释》，武汉：华中师范大学出版社，2004年，第212页，第212页。

二篇，知《中庸》单行甚早，已为之讲说其意者矣。”^⑧姚、张所言极是。今虽难知《中庸说》之具体时代，要其为说《中庸》者则必矣，故《中庸》当同于《五行》，亦曾有经、说（传）之分。据此可推，《子思子》书亦必有经、传之分。《成之闻之》与《缁衣》《五行》等同长，自当同属《子思子》经部，为子思所作。

四、“闻之曰”考论

《成之闻之》原释文以“成之闻之曰”起首，这也是本篇定名的原因，但“成之闻之曰”何义，却颇难理解。直至学者以简30与简1缀联，读作“是以君子贵成（诚）之。闻之曰：……”，其疑义才涣然冰释。但如此联属，变成以“闻之曰”起句，既无主语，又缺宾语，则谁闻之？闻之于谁？颇令人费解。

实际上，在古代典籍中已有此种语式存在。郭沂曾举出三例：1.《庄子·德充符》：“闻之曰：‘鉴明则尘垢不止，止则不明也。’”2.《荀子·尧问》：“闻之曰：‘无越逾不见士。’”3.《礼记·文王世子》：“闻之曰：‘为人臣者，杀其身，有益君，则为之。’”^①此外，典籍中更多的是带有主语的“闻之曰”，王博曾就其用法有过讨论^②。

其实，对于不带主语的“闻之曰”，其主体也并非没有任何踪迹可寻。以《成之闻之》“闻之曰”与郭沂所举“闻之曰”为例，稍加品味便不难体会，其前实际隐含了第一人称主语，即省了一个“吾”字或某人自称之名，其完整形式应为“吾（或某人自称之名）闻之曰”。按：李零谓其“形式与佛经‘如是我闻’相似”，固属卓见；而以为其“内容多属古成语，略同‘语曰’”，则亦未必^③。本篇“闻之曰”之“闻”的主体为作者本人，而所闻内容之出处可能并不遥远；换言之，“闻之曰”在此处的意义即反映了作者与所从闻之人的密切关系。

在这一点上，陈来的认识可能更近于实际：“‘闻之曰’与‘古人有言曰’的不同是，可能在‘闻之曰’中有不少不是来自引述者的直接阅

读，而是引述者闻之于父师长辈的一些口耳相传的格言。”^④《成之闻之》“闻之曰”即属于这种情况。所谓“闻之曰”，正与《孔丛子·公仪》子思所言“臣所记臣祖之言，或亲闻之者，有闻之于人者，虽非其正辞，然犹不失其意”相对应。其所引述的“古之用民者，求之于己为亟”，亦与孔子所讲的“君子求诸己，小人求诸人”（《论语·卫灵公》）极为相似。可见此处“闻之曰”与子思、与孔子，确有内在之联系。这也进而证明，本篇应是子思在继承孔子学说的基础上，将其发展完善、而更能体现其自身思想架构的学说著作。

综上所述，有几点推论：第一，郭店儒简《子思子》是战国时期《子思子》即子思学说在空间地域上传播之产物；第二，子思为人、品格与《成之闻之》的文本特征颇为相合；第三，《子思子》内容分为经、传，从简制角度考虑，《成之闻之》应属《子思子》中的经典部分；第四，《成之闻之》“闻之曰”内容应是作者引述孔子之言，体现了其与孔子的特殊关系。合而论之，《成之闻之》当为子思所作，属《子思子》之重要佚篇。

（责任编辑 杨海文）

① 郭沂：《郭店竹简与先秦学术思想》，上海：上海教育出版社，2001年，第208—229页。

② 王博：《释“槁木三年，不必为邦旗”——兼谈〈成之闻之〉的作者》，《郭店楚简国际学术研讨会论文集》，第294—300页。

③ 李零：《郭店楚简校读记（增订本）》，北京：北京大学出版社，2002年，第128—129页。

④ 陈来：《古代思想文化的世界——春秋时代的宗教、伦理和社会思想》，北京：三联书店，1999年，第152—153页。

杨慈湖心学工夫的道德困境

孙齐鲁*

【摘要】在援禅入儒的时潮下，宋儒杨慈湖为臻于儒家“从心所欲”的道德化境，提出自认为源于孔子“毋意说”的“不起意”工夫论。追源溯始，“不起意”工夫乃是从禅家以“断烦恼”、“了生死”为旨归的“无念为宗”法门转手而来。尽管慈湖经历了一系列“悟道”体验并多有高明神妙之论，却在根子上解构了传统儒学中道德与情感的生成系统，使其心学缺乏鼓舞人心的道德力量，也弱化了儒学开物成务的经世品格。

【关键词】杨慈湖；儒家；禅宗；不起意；道德困境

中图分类号：B244.99 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2014)03-0104-07

缺乏研精覃思、心知其意的同情理解，以致对前贤学说妄加訾议，是吾人治学的大忌。然而，在国内近年的学术研究中，一种与之相反的倾向却在潜滋暗长。即研究者不从思想史的纵横脉络或时代问题中厘定研究对象的价值与意义，而是“研究谁就赞颂谁”，将研究对象的价值一味拔高，以致做出名不副实的谬赞与激赏。以当前学者对慈湖思想的研究而论，研究者多谓慈湖心学如何发展了象山心学，使象山心学更圆融彻底，开辟了通向圣人境界的通达之路云云，而于后儒对慈湖的大量批评则视而不见、或不置一辞，更遑论追问这种“圆融彻底”到底于儒家思想本身有何建设性价值了。事实上，倘将慈湖心学置于孔孟原始儒学，乃至象山、阳明儒学之间，对其思想义理作一番深入辨析，当不难发现，由于慈湖对佛禅心法的大量运用，他所证悟的“本心”，已偏离了孔孟儒学中情感性极强的“道德心”，而接近禅家“清净光明”的“自性心”。与此相应，作为其工夫宗旨的“不起意”之教，也与传统儒学修身进德的工夫入路迥异，转而与佛禅“无念为宗”等悟道法门若合符节。这一重大变异，貌似开辟了儒家心学的新天地，实则使传统儒学的情感动力、道德意识和经世品格都大为减弱。笔者撰写此文，旨在通过对慈湖“不起意”工夫本质的探讨与反省，揭示出慈湖心学内在的道德困境，俾使学者在研究宋明儒之

援禅入儒问题时更作深长思。

一、“不起意”工夫

在道德践履上偏重追求“无意”之境，是宋明儒学家较为普遍的修学取向^①。然而，慈湖的“不起意”工夫，不仅与先秦孔孟原始儒学中的修身工夫极不相类，与象山、阳明的心学工夫也有重大歧异，实质上乃是从禅家“无念为宗”、“触类是道”等教法中转手而来。这一点，只须对慈湖心学中“意”之概念略加分析，即能洞中肯綮。

慈湖之“意”，不仅指世儒所谓的私意、物欲或刻意之类，而且包含了诸如利害、是非、进退等一切对待性的知识和观念。他认为，“日用平常实直之心无非大道”，人心先天地具备一切良善功德，本是自明自灵、感通无穷的，因“起意”才变得昏弊不通。《宋元学案》卷74《慈湖学案》（以下简称《慈湖学案》）录：

人心自明，人心自灵，意起我立，必固碍塞，始丧其明，始失其灵……何谓意？微起焉皆谓之微，微止焉皆谓之微。意之为状，不可胜穷，有利有害，有是有非，有进有退，有虚有实，有多有寡……若此之类，虽穷日之力，穷年之力，纵说横说，广说备说，不可得而尽。^②

然则心与意奚辨？是二者未始不一，蔽者自

* 作者简介：孙齐鲁，原名孙海燕，山东鄄城人，哲学博士，（广州 510610）广东省社会科学院哲学与宗教研究所助理研究员。

① 陈来对这点述之甚详。见氏著：《有无之境——王阳明哲学的精神》，北京：人民出版社，1991年。

② [清]黄宗羲：《黄宗羲全集》第5册，沈善洪主编、吴光执行主编，杭州：浙江古籍出版社，2005年，第963—964页。

不一。一则为心，二则为意；直则为心，支则为意；通则心，阻则为意。直心直用，不识不知，变化云为，岂支岂离！感通无穷，匪思匪为。^①

学者论及慈湖的“不起意”、“毋意”，多认为慈湖意在摒弃不符合儒家伦理的各种思虑或欲念。这一看法，仍是以儒家“正心诚意”的传统来解读“不起意”，实未能真正理解慈湖“意”之内涵。事实上，“不起意”是要人从根子上摒除在“人法二执”思维模式下滋生的各种“对待”及“著染”。此中关节，从慈湖对儒学仁义礼智等德目之分设的不满中也可得到旁证：

或意谓若是者为仁，又谓若是者为义，又谓若是者为礼，又谓若是者为乐；于仁义礼乐之中，又各曲折支分之意度，不可胜纪。于是虽有得乎“一以贯之”之说，又亦不免乎意。意以若是者为一，若是者非一；或以为静，或以为动；或以为无，或以为有；或以为合，或以为分；或以为此，或以为彼，意虑纷然，不可胜纪。（《杨氏易传》卷11《咸》）

与禅家旨在追求个人的内心解脱不同，儒家重视开物成务和人情伦理，故无法不注重学问思辨所必须的概念系统。然慈湖完全否认了语言概念在“下学上达”中的工具性价值，以致像上文那样认为“仁、义、礼、智”的德目分设，只使人徒添许多“意度”，遮蔽了本自光明的本心。为给“不起意”工夫正名，慈湖屡屡援引《论语》中孔子“四绝”、“无言”之说：

孔子“毋意”，“意毋”则此心明矣。心不必言，亦不可言。不得已而有言，孔子不言心，惟绝学者之意。而犹曰“予欲无言”，则知言亦起病，言亦起意，姑曰“毋意”。圣人尚不欲言，恐学者又起无意之意也……愈辨愈支，愈说愈离，不说犹离，况於费辞？（《慈湖学案》）^②

追原其实，孔子的“四绝”（“毋意、毋必、毋固、毋我”），无非使人在学习中自觉戒除各种“我慢”、固执和主观。其中“毋意”之“意”，即今之“臆”，指背离事实的妄想臆断。至于“予欲无言”一语，尽管我们已难确考孔子说此言时的具体心境，但从其儒学中浓郁的经验品格看，决不宜如慈湖这般作“言语道断”的诠释。对此，有学者评论说：“杨简梳解《论语》文本

时，更将孔子自述体道境界、学行历程与其‘毋意’、‘不起意’之说相提并论，恍然孔子一生学行全以‘毋意’‘不起意’课题为中心。”^③从此先入之见出发，慈湖对儒家经典中略有概念分解特色的论说一概否定，对《大学》的进学次序尤致以峻刻的批评。

与此相关，在儒家工夫的具体践行方面，凡是任何有“意向性”的积极进取，都被慈湖一概呵斥。他曾多次批评孟子“养心”之“养”、“操心”之“操”、“求放心”之“求”皆是“起意”。至于对其他儒者的类似批评，更是不胜枚举。如张载《牖铭》一文中有“居则存其心”语，慈湖认为“存其心”是犯了揠苗助长的错误。这一取消了所有“意向性”努力的“不起意”工夫，使慈湖受到后儒罗钦顺、湛若水等人的猛烈抨击。对此，熊十力也曾批评道：

慈湖僻执“不起意”三字，妄谓圣人未尝“贵操而贱舍”，可谓无忌惮矣。舍与操存相反，即放纵之谓。一念才放，即习心或私意窃发，而本心已失，《大学》所云“心不在焉”是也。孔子明戒“舍则亡”，而慈湖乃导人以舍，何耶？慈湖《家记》每妄诋前哲，其识解颇固陋而偏，虽不无妙悟处，而迷谬太多，学者不可为其所惑。^④

无须讳言，慈湖的“不起意”工夫，分明是禅家“无念为宗”、“直心是道”的修行法门。其所谓“无念”，即“无妄念”，也就是无守境之念。如六祖慧能有云：

自性心地，以智慧观照，内外明彻，识自本心，若识本心，即是解脱，既得解脱，即是般若三昧。悟般若三昧，即是无念。何谓无念？无念法者，见一切法，不著一切法，遍一切处，不著一切处，常净自性，使六贼从六门走出，于六尘中不离不染，来去自由，即是般若三昧，自在解

① [清]黄宗羲：《黄宗羲全集》第5册，沈善洪主编、吴光执行主编，杭州：浙江古籍出版社，2005年，第964页。

② 同上，第964页。

③ 张念诚：《杨简心、经学问题的义理考察》，台湾国立中央大学中文研究所博士论文，2003年，第2章第1节。

④ 熊十力：《曹慕樊记语》，《十力语要》，上海：上海书店，2007年，第290页。

脱，名无念行。^①

一行三昧者，于一切时中，行、住、坐、卧，常行直心是。《净名经》云：“直心是道场”，“直心是净土”。莫心行谄曲，口说法直，口说一行三昧，不行直心，非佛弟子。但行直心，于一切法无有执著。^②

文中的“自性心”、“直心”，就是自性心或自性念（即所谓“根本智”）。“无念”不过是“自性心”、“直心”的遮诠表述，二者的要领皆在不起“分别见”。在禅家看来，本心、自性中原本只有自性念，并没有这些妄念。妄念的本性是执着，因末那识执着我、人二相，逐渐滋生出念苦念乐、念美念丑、念善念恶，乃至念生死、念烦恼、念菩提等等^③。禅家有所谓“开口即错，动念即乖”，认为正是这些妄念污染了真如本体，使人陷入了无尽烦恼之中。唯有摒弃一切妄念，“不思善、不思恶”、“离四句、绝百非”、“心行处灭，言语道断”、“无所住而生其心”，方能得到究竟解脱。

藉此可见，慈湖“心”与“意”之关系，皆与禅家“自性心”、“自性念”与“妄念”、“染著心”之关系在诸多方面若合符节，要之是要人断绝由认知心现起的一切“分别见”，破除对一切境相的贪恋、执取。另外，与“无念为宗”紧密相关的，是禅家反对一切“修为”、“造作”的“触类是道”或“平常心是道”说。如洪州宗马祖道一开示徒众说：

道不用修，但莫污染。何为污染，但有生死心，造作趋向，皆是污染。若欲直会其道，平常心是道。何谓平常心？无造作，无是非，无取舍，无断常，无凡无圣。^④

这与上文所引慈湖“人心自明，人心自灵，意起我立，必固碍塞，始丧其明，始失其灵……直心直用，不识不知，变化云为，岂支岂离，感通无穷，匪思匪为”诸说，又简直如出一辙，而与传统儒家“择善固执”、“慎思明辨”、“知言养气”等修身方法格格不入。若单就修行方法而论，我们完全可以说：慈湖的“不起意”与禅宗的“无念为宗”，二者何其相似乃尔！

二、教法的偏执

大凡一种成熟的工夫理论，必有一套较完整

的教化方法或修行次第，使学者可以根据自己的资质、性情、因缘而成学。在此方面，佛家有所谓“八万四千法门”，堪称是一无尽的宝藏。除各宗派的“共法”外，既有一超直入的“究竟法”，也有林林总总的“方便法”。如“诸恶莫作，诸善奉行；自净其意，是诸佛教”四句偈，是大小乘佛教的共法；“先以欲勾牵，后令入佛智”说的则是善巧随缘的“方便法”。本文所说的“无念为宗”，则属于“究竟法”而非“方便法”，上根人可据此法截断众流、顿悟本体。但由于上根人世间罕遇，故“无念为宗”并非佛家的通行工夫。六祖慧能以此法嘱咐弟子时，也强调若不得其人，传授无益。

与此相类，传统儒学也有博文约礼、慎独自讼、求放心、学问思辨、格物致知、居敬穷理等多种进德工夫。这些工夫大致可分为“自明诚”、“自诚明”两条并行互摄的入路。前一路沉潜质实，偏重“下学而上达”，即在对知识的学习践行中成就道德人格，较适合中下根器人；后一路高明简易，偏重“上达而下学”，则较适合上等根器人。借用“朱陆之辩”的话头，前者近于“泛观博览而后归之约”，后者近于“先发明本心而后使人博览”。二入路虽有较大差异，但只要学者善加体会，持之以恒，皆可以臻于“从心所欲不逾矩”的“无意”之境。

当然，修身进德是一复杂的人格塑造工程，修学者对“根器说”不可过于拘泥，时时处处都应经权互用、因地制宜。而一个高明的师者，尤其要注重随缘说法、因材施教、因病立方。遗憾的是，通读《慈湖遗书》，我们所看到的唯有慈湖对“不起意”工夫的反复陈说（“默坐”、“反观”皆“不起意”工夫的具体操作）。而从教导对象上看，上至皇帝，下到妇孺，慈湖皆嘱咐此法。从教化之方看，“不起意”工夫已显得过于躐等越阶，缺乏灵活性与丰富性，难以满足不同

① [唐] 慧能：《坛经校释》，郭朋校释，北京：中华书局，1983年，第60页。

② 同上，第27—28页。

③ 关于对禅宗“无念”概念的现代阐释，可参考冯焕珍：《说“无念为宗”》，《中华佛学学报》第6期。

④ [宋] 释道原：《景德传灯录》第28卷，《大正藏》第51卷，第440页上。

根器人的需要，易使人沉空守寂，陷入迷途。如弟子曾熠给慈湖的信中就曾质疑：

平常正直之心，虽人所固有，然汨没斫丧，所存者几希。平时憧憧往来于利欲之涂，而牛羊斧斤若是其濯濯。幸而闻大人先生之言，是为之涵养，为之克治；待其胶扰之暂息，清明之复还，于是良心之苗裔，善端之萌蘖，时时发见焉。必也体而察之，隐而度之，持循执守久焉，而后安止精熟，不失我心之本然。今惧其起意也，不敢体察，不敢隐度，坐听是心之所发，则天理与人欲并行，真诚与伪念交作，果何以洞识其然否？（《慈湖遗书》续集卷2《杨先生回函》）

曾熠认为慈湖将这些工夫一概摒弃，将会导致“天理与人欲并行，真诚与伪念交作”的后果。他强调对本心的“涵养”、“克治”、“体察”、“持循”，待工夫“精熟”后，自不失“我心之本然”。这一见解，实颇接近于孟子“养心寡欲”、象山“剥落物欲”。然而慈湖却不以为然，认为曾熠“犹未自觉、自信……不可正其心，反成起意，是谓掘苗”（《慈湖遗书》续集卷2《老杨先生复赐书答云》）。

慈湖的这一工夫理路，大不同于其师象山。象山的《与舒西美》曾说：

古人教人，不过存心、养心、求放心。此心之良，人所固有，人惟不知保养而反戕贼放失之耳。苟知其如此，而防闲其戕贼放失之端，日夕保养灌溉，使之畅茂条达，如手足之捍头面，则岂有艰难支离之事？^①

《语录下》又谓：“人心有病，须是剥落。剥落得一番，即一番清明。”^②慈湖尽管从没有批评过象山，但从他主张人心“本自全成”、“清明虚朗”，不须要“收拾”、“剥落”等观点看，显然是不以其师为训的。平心而论，象山心学尽管吸收了某些禅家因子，也经常指斥“辨名析理”是“闲意见”，但象山尚肯承认现实人心的不完美，重视“义利之辨”、“剥落物欲”等修持工夫，故其心学充满一种积极进取的勇毅气象。顺便说一句，事实上，慈湖之所以向象山执弟子礼，更多地在于象山“一语触机”的悟道因缘，而非基于学问衣钵的传承^③。撇开宋明心学共有的“家族相似”，慈湖与象山彼此之心学，

实在是其同不胜其异。

阳明及其后学在心学观点上与慈湖有更多的相近性，对慈湖心学也颇有同情回护之音，但对慈湖“不起意”工夫，皆大率持批评态度。如阳明虽有“无善无恶心之体”之说，但仍教导弟子在“知善知恶”、“为善去恶”的“致良知”、“事上磨”工夫上着力。他评论慈湖说：“杨慈湖不为未见。又着在无声无臭上见了。”^④阳明弟子钱德洪赞叹慈湖为“直超上悟者”，辩其学并非禅学，但仍认为慈湖的“不起意”教法，“欲人领悟太速，遂将‘洗心’、‘正心’、‘惩忿’、‘窒欲’等语，俱谓非圣人之言，是特以宗庙百官为到家之人指说，而不知在道之人尚涉程途也”（《明儒学案》卷11《浙江王门学案一》）^⑤。阳明另一弟子季本的《说理会编》卷5《实践一·修业》也批评说：“大抵慈湖之说本宗自然，学者喜于易简，勇受乐从，而不知工夫不实，其不流于空寂者几希矣。”^⑥应该说，这些儒者对慈湖“不起意”工夫的批评，都是基于艰苦的道德修行实证。今人研究慈湖心学，须于此再三致意，不能浮泛地大唱赞歌。

三、经世品格的弱化

世界上一切教主、圣哲之所以创业垂统，无不是因悲悯苍生的苦难而力图拯救的结果。但彼此文化传统不同，乃至创始者的个性差异等原因，致使各家思想有根本性不同。就儒佛之际看，儒家对现实人生采取了较强烈的肯认态度，重人情、伦理、中庸而主张修身、齐家、治国、

① [宋] 陆九渊：《陆九渊集》，钟哲点校，北京：中华书局，1980年，第64页。

② 同上，第458页。

③ 参见孙齐鲁：《陆象山与杨慈湖师弟关系辨证》，《现代哲学》2010年第2期，第116—122页。

④ 陈荣捷：《王阳明传习录详注集评》，台北：学生书局，2006年，第354页。

⑤ [清] 黄宗羲：《明儒学案》，沈芝盈点校，北京：中华书局，2006年，第228页。

⑥ [明] 季本：《说理会编》，台南：庄严文化事业有限公司，1995年，第9页。

平天下^①。而以“缘起性空”为宗旨的佛教，则视此岸人生为“火宅”、“大苦聚”，遂生“厌弃”、“舍离”之心，特倡勤修戒定慧、息灭贪嗔痴。佛教与中国本土文化碰撞融会后，而有“佛法在世间，不离世间觉”的禅宗。故禅宗有“人间性”的一面，其大菩萨之“慈悲心”与儒家之“仁心”也有相通处。然禅宗仍奉“诸行无常、诸法无我、涅槃寂静”的“三法印”为圭臬，对人类的救赎主要在精神意识领域，其“人间性”本质上是一种“在世出世”。这与儒家的“此世性”终究貌合神离。

作为“入世之法”的传统儒学，固然有“从心所欲”和“率性之谓道”的高明境界，但其基本教理，却是在“世俗谛”（援用佛家语）之“主客”二分的认知模式下开展的。儒家既要担负起治国平天下的经纶事业，便不能不对现实的政治民生持高度关怀和积极参与态度，不能不重视利用厚生、开物成务的实用理性。这一总体性特征，使儒家无法像禅家那样在山门内杜绝世事，一心求解脱，而必须重视“博学、审问、慎思、明辨、笃行”的致学工夫，重视经验知识的积累传承，包括对宇宙、人生之道的认识^②。

以儒者自期的慈湖，有着强烈的道德责任感和经世致用之志，其“不起意”工夫无非是为了追求儒家“无思无为而靡不中道”的道德化境而来。此正是我们无论如何不能将慈湖心学视为禅学，或简单地判为“阳儒阴释”的根本原因。然而，慈湖万万想不到，这种“不起意”工夫，与其经邦济国的儒家抱负恰恰是南辕北辙，让人不免于缘木求鱼之叹。个中原因是，作为“不起意”工夫之所从出的“无念为宗”，乃禅家为达到断烦恼、了生死、证菩提的解脱目的而设，而非儒家向往的“开物成务”、“赞天地之化育”。“不起意”工夫固然可以止绝人心现起的各种“妄念”，但把儒家正面的价值评判体系和各种知识之学也一并摒弃掉了。除非佛家的止观禅修工夫，真能使人获得“一悟千悟”的神通，否则，一个学者如在本心当下“圆满自足”的信念下，唯此“不起意”工夫是修，无疑自绝于儒家经世致用的智识主义传统。阳明弟子王龙溪承认“见在良知”的存在，对慈湖颇为推崇，却仍认为慈湖的“不起意”工夫“脱却主脑，莽荡无

据，自以为无意无必，而不足以经纶裁制”（《王畿集》卷9《答季彭山龙镜书》）^③。阳明另一弟子黄绾则说：

孟子言良知良能，专明性善之本如此，非论学问止如此也。若一一求中节以尽其爱亲、敬长之道，非学则不至，非思则不得。孟子岂欲人废学与思而云尔哉？！今因良知之说而欲废学与思，以合释氏“不思善、不思恶”、杨慈湖“不起意”之旨，几何不以任情为良能，私智为良知也哉？！^④

黄绾晚年多抨击阳明学之非。上文批评慈湖“废学与思”的“不起意”，“几何不以任情为良能、私智为良知也哉”，真可谓洞中慈湖学之弊病。

当然，站在儒家的立场看，禅家包括“无念为宗”在内的诸多工夫法门，在助人调节意念、去除妄想，乃至开发智力、扩充心量、培养定力等方面，都有着积极正面的实用价值。倘善加利用，对儒者祛除一些不必要的现实“执着”、“患累”，进而实现更远的经世抱负，未尝没有匡助辅济之功。遗憾的是，慈湖却将“不起意”工夫实践中偶然获得的“湛然有觉”，作为判断一个人是否“得道”的标准。从“仁者觉之纯”、“心之精神是谓圣”等命题看，慈湖心中的“圣人”，已不是“仁且智”的圣人，不是“博施济众”或“人伦之至”的圣人，而是有着“虚明无体象，广大无际量”之心的圣人。据此，他曾判定“濂溪、明道、康节所觉未全，伊川未觉，道夫昆仲皆觉”（《宋元学案》卷77《槐堂诸儒学案》）^⑤。殊不知，这种工夫持守中的“明

① 以笔者之见，儒学相对于其他思想学说，有“以此世为价值，以道德为超越，以情感为主体，以中庸为至德”四大基本特征。详参孙齐鲁：《论儒学的四大基本特征》，《原道》2012年第1辑，第161—170页。

② 其实，“印度禅”并不像“中国禅”一样，具有如此明显的反智主义倾向，禅家“无念为宗”教法尤为极端。参见龚隽：《重提“印度禅”与“中国禅”》，《禅史钩沉——以问题为中心的史论述》，北京：三联书店，2006年，第42—70页。

③ [明]王畿：《王畿集》，吴震编校，南京：凤凰出版社，2007年，第213页。

④ [明]黄绾：《明道编》，刘厚祜、张岂之标点，北京：中华书局，1959年，第10页。

⑤ [清]黄宗羲原著、全祖望等补修：《宋元学案》，陈金生、梁运华点校，第2604页。

觉”体验，非但不足以使人在“修齐治平”等方面开物成务，甚至也不能保证修行者道德人格的证成。对一般人而言，倘不辅之以格物穷理等道问学工夫，只追求这种“不起意”中的湛然明觉，极可能终日守一“虚见”而误作“本心呈露”；而在纷繁的现实生活中，“认欲作理”的事情就在所难免。此正是朱子一再批判陆学易使人“认贼作父”、罗汝芳要“破除光景”的理据所在。黄宗羲曾批评慈湖“不起意”教法的流弊：

慈湖所传，皆以明悟为主。故其言曰：“此一二十年以来，觉者逾百人矣，古未之见，吾道其亨乎？”然考之钱融堂、陈和仲以外，未必皆豪杰之士也，而况于圣贤乎？史所载赵与簋以聚斂称，慈湖谓其已觉，何也？夫所谓觉者，识得本体之谓也。象山以是为始功，而慈湖以是为究竟，此慈湖之失其传也。（《慈湖学案》）^①

在今人对慈湖的研究中，常有这样一种言说逻辑，即有学者认为：既然慈湖人格甚伟、道德无亏，则足以证明其学中正无弊，否则慈湖岂不是知行不一？这种将“学”与“行”混为一谈的说法，实在是经不起推敲的皮相之论。这一点，从前的学者早有所驳斥，如全祖望在论述慈湖与象山之关系时，就有“坏其教者实慈湖。然慈湖之言不可尽从，而行则可师”（《慈湖学案》）^②之说。须知宋代浓郁的修道风气，特别是家学渊源，使慈湖成为一个道德意识极强的思想家，其本人性格更是谨严谦恭一路，故在日常践履尚不致出现“认欲作理”的现象。慈湖的道德人格，并不足以成为其“不起意”工夫正当性的充足理由。慈湖挚友袁燮之子袁甫（也是慈湖弟子）的《记乐平文元遗书阁》一文曰：

慈湖先生平生履践无一瑕玷，处闺门如对大宾，在閤室如临上帝。年登耄耄，兢兢敬谨，未尝须臾放逸。学先生者，学此而已。若夫掇拾遗论，依仿近似，而实未有得，乃先生之所深戒也。差之毫厘，缪以千里，敬之哉！（《慈湖学案》）^③

仔细体味袁甫上文“学先生者，学此而已”诸语，其对慈湖之赞誉，似集中在慈湖的道德践履方面。换句话说，他对慈湖的学问本身，其实是未置可否。

四、情感与道德的淡出

与其他学派思想一大不同在于，儒家思想乃是以人性中的正面情感为动力，以道德理性为指引，来实现大同理想的内圣外王之道。在此思想脉络中，情感与道德（按，此处的“道德”，指儒家的“生生之德”以及世间伦理，不包含佛道两家的“道德”），皆被赋予构成圣贤人格的终极价值。佛家在权行方便中，虽亦处处见其对情感与道德力量的肯定与运用，但佛家决不在此二种境界或能力上落脚，最终将此二者也要统统勘破。情感离不开形象，理性离不开观念。由于慈湖“超言绝象”的“不起意”工夫，消解了人性能力中的“形象”、“观念”生成系统，使其心学失去了催人奋进的情感和道德力量。

“意”是伴随着认知能力出现的一种心理趋向，是人类的生命动力、活力之所在，表现为对某种生理性（物质）、情感性（形象）、理智性（观念）对象的追求（此正佛家认为必须放下的“执取”）。举例而言，婴儿对母亲的依恋感是以对母亲长相的记忆表象为运演对象，一个人正义感的培养依赖于各种社会性道德观念的心理化。而一旦完全破坏掉人性中形象、观念的生成系统，一个人的情感与道德就不复存在或扭曲变形。正是由于暗合了这一人性的自然规律，传统儒家才能以人天然的亲子之情为起点，遵循“爱有差等”的原则，不断向外扩充，“老吾老以及人之老”、“亲亲而仁民，仁民而爱物”，历经家庭、乡党、社会而天下、万物，逐渐摆脱个人中心，最终与具有“生生之德”的天地宇宙融为一体。在孟子学中，有一所谓“由仁义行而非行仁义”的工夫圆熟境界，但除非“生而知之”的圣人，对一般人来说，这种境界自然是就修行的“果位”而言的。对于常人，当然必须通过“求放心”、“集义”、“养气”、“必有事焉”、“博学而反说约”等多种工夫，才能完成对本心求取、察识、存养、扩充、保任，最终达到天人合一的境界。

① 同上，第2506页。

② 同上，第2466页。

③ 同上，第2479页。

界。这是一个由具体形象、观念出发，最终又超越具体形象和观念的无止境的修养过程。这一过程，说到底不过是对人性中真善美情感以及道德观念的体验、践行与持守。宋明诸儒虽特别重视对“无意”之境的追求，然大多仍强调对道德情感的培育。如后儒程颢有“仁者浑然与物同体”诸说，却仍强调“满腔子是个恻隐之心”，重视对恻隐之情的体会。朱陆“鹅湖之会”上，象山所吟“涓流积至沧溟水，拳石崇成泰华岑”诗句，也正是对“墟墓兴哀宗庙钦”等内心情感的充养培育。阳明作《大学问》，极论“万物一体之仁”，反复诉说的也不外此意。

然而，从慈湖一次次反观内证达到的神妙境界看，“不起意”的求仁方法，本质上是使修养者的意识收摄在不起“分别心”的无念之境中。这是一种宗教修炼者经常提到的冥契主义体验。如慈湖所描述的：

某方反观，忽觉空洞无内外、无际畔，三才、万物、万事、幽明、有无通为一体，略无缝罅。畴昔意谓万象森罗，一理贯通而已。有象与理之分，有一与万之异，及反观后所见，元来某心体如此广大，天地有象有形无际畔，乃在某无际畔之中。（《慈湖遗书》续集卷1《炳讲师求训》）

这一“不起意”工夫产生的特殊体验，由于破解了现实中人们对形象和观念的“执著”，给人的印象是儒家道德情感的意味淡，而佛禅“自性心”的色彩明显。我们读慈湖文集，总感到情感、道德力量弱，除了对本心的“虚明无体”，或“当恻隐自恻隐”之类的玄妙诉说有所赞叹外，无法体会到孟子、象山思想中那种磅礴超拔的浩然正气。此乃慈湖的心学性格在文气中的自然流露。唐君毅评论道：“慈湖言不起意，高明之趣多，而艰难之感少，其言皆不足以砺学者之志，而不宜于立教。”^①这一现象的出现，本质上与慈湖“本心”之道德情感的弱化有关。这是援引禅家以“了生死”、“断烦恼”为旨归的“无念为宗”无法避免的结果。

慈湖在主观愿望上固守儒家立场，对儒家道德与情感皆持积极的肯定态度。其谓“直心为道”，正是儒家的道德及情感自由发挥而无不中道的境界，这从《杨氏易传》卷11《咸》“直心

为道，意动则差，爱亲敬亲，此心诚然而非意也”等说法中可得到证明。但在浓重的援禅入儒的时风下，慈湖无法认识到自己颇为受用的“不起意”工夫，乃从禅家“无念”教旨转手而来。此工夫虽有助于人心处于“时时作主”、“时时自觉”的惺惺状态，但这种自觉意识的获得，主要得力于佛禅的觉悟力，而非儒家的“情感力”和“道德力”。此工夫由于破坏了人性中形象与观念的生成系统，也堵塞了情感与道德赖以滋生的源头活水，使慈湖最终所体验到的本心，已不是儒家的道德情感之“仁”，而是禅家的虚明澄寂之“觉”^②。针对慈湖心学，韦政通有一段提纲挈领的话，堪为本文的结论性段落：

要为杨氏心学在思想史上定位，并评断其得失，不可避免要涉及孟子、北宋与象山的心学，尤须注意其与禅宗的关系。我有一不成熟的看法，禅宗修养工夫是为了宗教的解脱，非为道德实践。宋明心学受其影响，使其学走上了绝路。^③

不得不承认，慈湖心学是宋明儒者援禅入儒的一种极端化形式。站在正统儒家的立场看，心学发展至慈湖，实已被逼到了无可退守的绝境，使一种旨在追求人文化成的学问，出现了内在的道德困境。

（责任编辑 杨海文）

① 唐君毅：《中国哲学原论·原性篇》，《唐君毅先生全集》第15卷，台北：学生书局，1984年，第430页。

② 这一点，在慈湖对儒学之“仁”的诠释上表现得最为明显。详参孙齐鲁：《“以觉训仁”的新形态——杨慈湖仁说试析》，《鹅湖》第39卷第1期，第43—56页。

③ 转引自郑晓江、李承贵：《杨简·自序》，台北：东大图书公司，1996年，第3页。

湘学的学术旨趣^{*}

朱汉民^{**}

【摘要】湘学是一个学术传统相继、学术旨趣相似的地方性知识传统。湘学坚持道、治、学三者贯通的学问宗旨和知识兴趣，与理想范型的儒学相通。湘学学术旨趣上的这一特点，使它能够很好地发挥儒学的社会功能。

【关键词】湘学；学术旨趣；道统；治统；学统

中图分类号：B2 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660（2014）03-0111-08

“湘学”是一个代表学术传统相继、学术旨趣相同的地方性知识传统的象征符号。质而言之，我们将周敦颐、胡宏、王船山、魏源、曾国藩、郭嵩焘、谭嗣同等学者的知识学问统称之为“湘学”，不仅仅因为他们是湘人或在湘中之地产生了自己的知识学问，更重要的是，他们有着一系列相同的学术宗旨、知识兴趣。同时，这一学术旨趣又成为贯穿他们的学术思想的学术传统，即“学统”。这里，我们首先从“湘学”学统的依据出发，寻求“湘学”的学术旨趣，进而探讨“湘学”学术旨趣与“湘学”学统的关系。

一、“湘学”学统的依据

纵观绵延千多年的湘学演进的历史，几乎每个历史时期均有其他不同的学术思潮、学术派别在湖湘大地传衍，并影响着湘学学术形态、知识旨趣的演变发展。如两宋时期，当时最有影响的地域性学派，包括洛学、闽学、浙学、赣学就先后传衍于湖湘大地，对湖湘学者的学术思想、学术旨趣产生深刻的影响。又如明代，盛行于长江流域的阳明学（具体又包括浙江王门、江右王门等）、湛学、东林学在湖湘大地传播，对当时湘学亦产生很大影响。清代同样如此，乾嘉汉学的吴、皖两派，另外常州派、桐城派等当时主流的学术形态，均在影响着湘学的学术形态与知识旨趣。但是，令人感兴趣的则是，延续千年的湘学仍然成为一个横贯历史长河的稳定性地域性学术形态，它们有着一脉相承的学统，

区域性学统是由奠基学术、开创学派的学术宗师与传承学脉、发展学术的后学构成。那么，学术宗师与后学之间的脉络、系统靠什么联结起来成为“学统”呢？除了外在的学术授受关系之外，应该说，内在的学术旨趣是其中十分关键的因素。这是由于在学术思想、学术观点上，后学可能改变其先师的主张，但在学术宗旨、知识兴趣、思想倾向等学术旨趣方面则是传承先师，方能称其为“学统”。这种学术旨趣成为“学统”的核心学术价值，并通过一代代不断积淀，成为一种稳定性较强的区域性学风。

从事湘学研究的学者发现，当我们用“湘学”来概括湖南地区的千年学术历史时，如何寻找“湘学”的类本质特征是有些困难的。中国传统学术分汉学与宋学，汉学又分古文经学与今文经学，宋学又可以分为理学、气学、心学、性学等等，他们有着各自不同的学术旨趣。而湖湘地区的学术，则既有宋学，又有汉学。宋明时期的湘学中有性学（胡宏）、理学（张栻）、气学（王船山），清代湘学中有今文经学（魏源）、宋学（曾国藩等）、古文经学（王先谦等）。当我们将他们统称之为“湘学”时，寻找这个“湘学”概念的类本质确是一件很不容易的事，任何企图例举其特征（如经世致用、义理之学）均难以令人信服，人们还会反问它们是“湘学”概念所独有的类本质吗？于是，只剩下“湘”这一地域性空间框架，而这恰恰不是我们说的类本质。我们能否放弃寻找、确定“湘学”概念类本质的努力，而通过其他的思维方法来理解、把握“湘

^{*} 本文系国家社科基金重大项目“湖湘文化通书”（10&ZD067）的阶段性成果。

^{**} 作者简介：朱汉民，湖南邵阳人，（长沙410082）湖南大学岳麓书院教授。

学”的内涵呢？我们认为，维特根斯坦的“家族相似”理论能够为我们研究、总结“湘学”提供一个可行的思维方法。

维特根斯坦是20世纪最具影响力和独创性的哲学家之一。他提出的“家族相似”（family likenesses）理论，就是针对长期支配人们逻辑思维的一个普遍惯性，即总是希望寻求语言概念的“共相”、类本质的渴望。他认为，许多概念所指称的事物并没有完全一样的类本质或共相，这个概念之所以能够指称这一类事物，是因为这一类事物就像一个家族的成员，一个家族的成员并没有一个完全相同的地方（类本质），但是他们之间一定会有某些相似的地方，诸如眉毛、眼睛、鼻子、嘴唇等。维特根斯坦的“家族相似”理论极富挑战性和创造性，为我们运用语言概念来把握客观事物提供了一个非常有效的思维方法。

事实上，当我们用“湘学”的概念来代表一个个具体的湘学学者、学派及其学术思想时，当我们试图寻求“湘学学统”的内涵时，用“家族相似”理念来理解是十分合适的。我们发现，这些学者、学派虽然没有一个完全一致的共相或类本质，但他们既然是“湘学”这个家族的成员，这些成员就会有不同于其他的地域学术譬如浙学、蜀学、闽学、赣学的地方，这些“湘学”家族的成员之间总有一系列相似的地方；他们相似的地方往往多于其他地域的学者。应该说，他们相似越多，就越接近“湘学”的概念，但是，到哪里来寻找他们相似的地方呢？

本文认为，学术旨趣是最重要的。我们知道，在中国学术史上，每一个历史时期学术思潮不一样，每一学派的话语体系不一样，每个学者的知识结构也不一样，但是，如果追根溯源，这些差别与他们原初探求知识的目的、兴趣有关。如果能够在学术旨趣上找到他们相似的地方，其实也就找到了“湘学”大家庭中所有成员之间“相似”的最重要依据。所以，我们虽然可以放弃对“湘学”学者的普遍本质、一般共相的规定，但是并不妨碍对他们在学问宗旨、知识兴趣方面相似点的寻找。

学术旨趣的差异一般会受到时代思潮（时间性的社会条件）影响，但同样会受地域传统（空间性的社会条件）所制约，不同地域的学者、学术形态会在学术旨趣上存在差异。中国地域广

大，各个区域均有自己不同的自然地理、经济形态、文化传统，这种地缘的差异会影响到不同区域的社会实践，并最终会体现到学术旨趣的差异上来。中国古代的学派往往是呈空间分布的状态，在同一历史时期内，往往存在以地域命名的不同学派，这一点，在两宋以后特别明显。如两宋时期出现的著名学派，包括蜀学、洛学、关学、闽学、湖湘学、浙学、江西学等等，都是以行政区或文化区的地域名称指称学派。这一现象一直沿续到元、明、清各个朝代。这些不同的地域性学派，往往会有自己的学术宗师、传承脉络、代表著作、学术观点，但是最重要的是，各个地域学派均有自己的学术旨趣。我们会发现，不同的地域学派，往往会在学术宗旨、知识兴趣、思想倾向上表现出很大的差异。

中国传统学术旨趣有三个最重要的面向，即道、治、学。其一，凡是以“道”为学问宗旨、知识兴趣的面向，则是一种追求大本大源的学术旨趣，其实还具体体现为以宇宙自然的根本法则、人类社会的最高理想、个体生命的终极目的的不同学术旨趣。所以，一个学人如果是“道”为学术的唯一目标和兴趣，他可能是一个喜欢玄想或思辨的哲人，也可能是一个向往理想的愤世嫉俗者，还可能是寻求精神皈依的寻道人。其二，凡是以“治”为学问宗旨、知识兴趣的面向，则是一种现实性、功利性的学术旨趣。这种以“治”为目标的学术旨趣，又可以分为以“道”为本的“王道”治术和以君主权力为本的“霸道”治术。所以，那种没有“道”的社会理想、政治理念制约的治术，即仅仅以“治”为目的的学问宗旨、知识兴趣，则可能成为为专制王权服务的治术，这种学术的典型形态是法家学说，法、术、势最终可归结为服务权势的治术。其三，凡是以“学”为学问宗旨、知识兴趣的面向，则是一种以学术本身为目的的学术旨趣。在中国传统儒学学术旨趣中，“学”一般要求指向“道”或“治”，但是，也有不少学者、学派将学问宗旨、知识兴趣指向学问本身，最典型的是清代乾嘉汉学学者，他们直接以音韵、训诂、版本、目录等关于儒学知识基本的学问为目的，以在这些知识领域获得学术成就为满足。中国古代学术思潮迭起、学派林立，各种学说繁荣发达，不仅仅是由于他们研读不同的经典、建立不同的

学术体系，更在于他们在道、治、学的学术旨趣上有着不同的侧重。他们的学术旨趣既可以在道、治、学的不同面向，以及在每个面向不同方面有自己的学问宗旨、知识兴趣，又可将其中的一个面向与其他面向组合成新的面向，诸如道与治的结合（黄老之术是其典型），道与学的结合（理学或道学是其典型）、学与治的结合（今文经学是其典型）等。

“湘学”学统的依据是什么？“湘学”的“湘”不应该只是一个装有各种不同学术文化的空间框架。实际上，我们将这一学术传统相继的不同学者、学派、学说统称为“湘学”，就是强调这些不同时代的学术之间有着一以贯之的“学统”，而最能代表这一学统之内核的是其“学术旨趣”。我们认为，这些不同学术思想、学术观点、学术体系的湘学能够形成一个一以贯之的学统，就在于“湘学”学者在学问宗旨、知识兴趣方面存在许多的相似性。

二、道、治、学贯通的旨趣

如果考察湖湘的地域性学术传统，湘学的学术旨趣具有什么特色呢？就道、治、学三个面向而言，湘学没有表现出对某一个面向的单向追求的特别执著，而是坚持对道、治、学三者贯通的学问宗旨和知识兴趣。在延续一千多年的湘学史上，尽管因历史条件不同，每个湘学学者处于不同学术思潮的文化背景，不同学术师承的知识背景，但是，这些不同历史时期、不同学派、不同学术个性的湘学学者，均表现出对道、治、学的兼容与贯通。在“湘学”这个大家族中，不同时期、不同学派的湘学学者，均表现出这种令人瞩目的“家族相似”性。

首先，湘学史上的湘学学者，无不表现出对“道”的向往和追求。一部湘学史，其实也就是一部湘学学者原道的历史^①。我们把楚汉时期的屈、贾看作是湘学的渊源，首先就在于他们的思想观念、知识旨趣与后来形成的湘学形态同构。屈、贾的精神信念中，均有一个社会理想的向往与追求，这种追求又与他们对天道的思考与追问联系在一起。屈原的《天问》，贾谊的《鹏鸟赋》，体现出他们对道的思考与追求。唐宋时期的湘学之所以成型，首先体现在柳宗元、周敦

颐、胡宏等人建构了一个新的以“道”为核心的知识体系。柳宗元作为唐中叶以后儒学复兴的代表人物，对儒家社会理想原则的坚持，即他反复讲的“尧、舜、孔子之道”、“圣人之道”。他对“道”的追求与当时学界“溺其文采”的状况是联系在一起的。他说：“余惧世之学者溺其文采而论于是非，是不得由《中庸》以入尧、舜之道。”^②柳宗元称此“道”是“大公之道”、“至公之道”，其实强调这个“道”“是有关公共福祉、有关整个社会利益的道理或原则”^③。如果说中唐的柳宗元还只是倡导复兴周孔之道，那么，周敦颐则是宋代儒家的“道学”的开山祖。周敦颐坚持以儒家的《易》学、《中庸》学为核心，又汲取佛、道的学说，写下《太极图说》、《通书》，从而完成了儒家之道的初步学术建构。这一新的儒家之道学，既包括柳宗元“大公之道”的社会价值追求，同时也体现出对孔颜之乐的个体人格终极关怀的个体价值的追求。而胡宏则是将周敦颐开创的新道学进一步理论化、体系化，建立起一个以“道”、“性”为哲学本体的道学学术体系，成为南宋理学集大成阶段的重要学派之一。以后的湘学学者，无不表现出对儒家之道的坚定信仰与学术追求。明清之际王船山强调儒家之道的趋时特质和务实品格：一方面，他强调“道”不是凝固不变的，而是随着时间的延伸而发生变化，即“道莫盛于趋时”；另一方面，又强调“道”是实有的，道总是在器中体出其作用，故而“尽器则道在其中矣”（《思问录·内篇》）^④。王船山对“道”的追溯和思考，使儒家之道于历史现实之中，并成为其思想学术的本旨。清道光以后的湘学呈现出学派林立的状况，但是，不管是今文学派（如魏源），还是宋学派（如曾国藩），或是古文学派（如王先谦），他们在坚定地信仰、执著地追求儒家之道的学术宗旨

① 朱汉民：《湘学原道录》，北京：中国社会科学出版社，2002年。

② 柳宗元：《柳宗元集》，北京：中华书局，1979年，第1256页。

③ 陈弱水：《柳宗元与中唐儒学复兴》，氏著：《唐代文士与中国思想的转型》，桂林：广西师范大学出版社，2009年，第254页。

④ 王夫之：《船山全书》第12册，长沙：岳麓书社，1988年，第416、427页。

上,则是完全一致的。

其次,湘学史上的湘学学者,又无不表现出对“治”的特别兴趣和追求。对经世的追求本来是儒学的一般特征,但对湖湘学者来说则特别突出。这可以分两个阶段来考察。从楚汉到唐宋是第一个阶段,这段时期的湘学学者主要是因政治方面的原因而寓居于湖湘之地。无论是屈原、贾谊,还是柳宗元、胡安国,他们原来均是朝廷的重臣,并曾处于政治权力的中心。由于受到其他政治势力的排挤,使得他们不得不远离政治中心,来到偏远的南蛮之地。但是,他们对政治的关注、兴趣并没有丝毫减退,相反,他们因此而更充满对政治的激情和对政治的理性思考。屈原在流放沅湘之际所写的大量诗歌,就饱含着对政治的关切之情,同时也表达出他关于德法兼用、选贤与能等一系列政治主张。贾谊也是西汉初年一位有卓识的政治家,他关于推行礼治、民事、大一统的政治主张,对当时及后世均产生了深刻的影响。他在任长沙王太傅期间,仍然保持着对政治的密切关注,并提出了许多重要政治主张。柳宗元因“永贞革新”失败而流放永州,但他仍能保持对政治的参与热情,且具有更加理性的政治思考,并留下了许多重要的政论。其中的《封建论》对封建制、郡县制的分析,体现了他卓越的政治见识。胡安国、胡宏隐居湖南衡阳,从事讲学活动,其内心深处仍然保留着对经世的强烈关注。胡宏的《与张敬夫》说:“学圣人之道,得其体,必得其用。有体而无用,与异端何辨?井田、封建、学校、军制,皆圣人竭心思致用之大者也。”^①他认为“圣人之道”应该是有体有用的,进而确立其经世致用的学术宗旨。他将父亲和自己在衡岳之下创办书院的学术、教育活动均归结为“经济”的目的,其《书院即事》一诗写道:“为无经济学,万里筑幽栖。”^②总之,从楚汉到唐宋,这些流寓于湖湘之地的湘学学者,并没有因为政治上的打击而走向独善其身的出世,相反,他们仍然持有强烈的政治热情与现实思考,为当时与后世贡献出了重要的政治智慧与经世思想。

从明清到近代则是第二个阶段,这个时期有一个显著特征,就是湘学学者均是本土产生。但是,湘学学者的来源这一重大变化,并没有改变其学术旨趣,相反,明清以后的湘学学者继承了

屈、贾、柳、胡等湘学学统奠基人的学术旨趣,仍然表现出对“治”的强烈关注与理性思考。这一点,不能不让人联想到区域学统的连续性与学术旨趣的稳定性。从清初到清末,湖湘的本土学者几乎均表现出经世致用的学术宗旨。清初的王船山就是如此,尽管他与屈、贾、柳、胡很不一样,从未做过明朝的命官,更谈不上朝廷重臣,但是,激发他从事学术研究的根本动因都是现实的政治。他希望从广义的政治角度(包括政治、经济、文化、教育等)总结明王朝灭亡的教训,所以,他的思想归宿、学术旨趣都走向“治”,他的经学、史学、诸子学、文学艺术方面的学术宗旨,均是“致治”的实学追求的体现。清代中期乾嘉之学兴起,出现“士大夫得肆意稽古,不复视为经世之具,而经史小学专门之业兴焉”^③的局面,但是,湖湘之地的士大夫仍然将学问与经世致用联系起来。这段时期内产生一定影响的学者有李文炤、王文清、罗典、严如煜、欧阳厚均等人。他们中虽有崇性理之学、考据之学的不同,但是,他们均强调明体达用的学术宗旨,对礼乐刑政等各种有关于现实政治的学问表现出强烈兴趣。如李文炤虽崇宋儒的性理之学,但对《周礼》及各种关于政治的知识表现出特别的关注。其《恒斋文集》卷1《周礼集传序》明确表示是为了“制天下之器,利天下之用”,反对将内圣之道与外王之术分裂为二。王文清是乾隆时期的汉学家,在“经史小学专门之学”方面有一定成就,但仍将礼乐兵农的致治之学作为学术宗旨。他掌教岳麓书院时制订的《学箴九首》就体现出他关于“治”的学术旨趣:“人求多闻,时维建事。治事有斋,苏湖之制。礼乐兵农,经天纬地。错节盘根,用无不利。”^④

清道光以后,由于中国进入晚清政治变局之中,全国的学术风尚发生重大变化,那种追求经史小学等纯学术的旨趣发生变化,而追求经世致用的学术风尚兴起。由于湘学一直就保持着经世致用的学术旨趣,加之这段时期不少湘学人物逐

① 《胡宏集》,北京:中华书局,1987年,第131页。

② 同上,第67页。

③ 王国维:《沈乙庵先生七十寿序》,《王国维先生遗书》第4册,上海:上海古籍书店,1983年,第25页。

④ 《长沙岳麓书院续志》卷1《王九溪先生学斋九首》,《岳麓书院志》,长沙:岳麓书社,2012年,第560页。

渐接近到政治权力的核心，因此，晚清湘学进一步提升了在全国的重要地位，成为这段时期引领全国学术风尚的区域性学统。魏源是晚清开新风的湘学人物，既是汉代今文经学的经世致用传统的继承人，又是湘学学统的经世致用旨趣的传承者，《默觚·学篇九》“以经术为治术”^①的学术宗旨对晚清影响很大。正如梁启超总结晚清学术时说：“故后之治今文学者，喜以经术作政论，则龚、魏之遗风也。”^②如果说魏源是以今文经学来联结湘学学统的话，曾国藩则是以宋学来联结湘学的经世旨趣。曾国藩的学术虽然是“一宗宋儒”，但是他又被学界认为是理学经世派。针对当时学界将学问分为义理、考据、辞章的看法，其《劝学篇示直隶士子》特别将“经济之学”列入儒学的主要科目之中：“经济者，在孔门为政事之科，前代典礼政书及当世掌故皆是也。”^③他关于儒学四科的看法，在学界、教育界产生了重大影响。湘学重政治的学术旨趣，成为晚清时期一种显著的区域性的学术风尚，并导致政治、军事人才的大量涌现。

现在我们讨论湘学旨趣中的“学”。毫无疑问，一切学术旨趣离不开“学”本身。在儒家传统的学术宗旨中，“学”的知识一直是与“道”的追求与“治”的方略联系在一起的。但是儒学在发展中也产生了对知识学问的两种极端看法：一种是将求道与求学对立起来的反智论传统，如陆王心学就有这种学术倾向；另一种是完全将儒学的经史小学本身视为求学的目的，清代乾嘉学派就是这种学术旨趣。另外，还有许多学派、学者或者强调“学”与“道”的联系（道学），或者是“学”与“治”的联系（事功之学）。这样，各地域学统就体现出丰富多彩的学术旨趣。在湘学学者群体的学术旨趣中，普遍表现出将“学”的知识探讨与“道”的精神追求、“治”的社会关切紧密地联系在一起。纵观一千多年的湘学发展史，我们可以发现：湘学学者群体从未产生过将“求学”与“求道”、“道问学”与“尊德性”对立起来的反智论传统，也从未产生过以儒家经史小学等专门学问为求学目的的“纯学术”追求的传统。与此同时，湘学学者的学术旨趣也并非仅仅强调“学”与“道”结合的性理之学或“学”与“治”联系的事功之学，而是坚持“学”与“道”、“治”之间的贯通，即

性理之学与经济之学的统一。所以，我们探讨湘学旨趣中的“学”，不能离开“道”与“治”，湘学的“学统”总是统贯着“道统”与“治统”。

我们不妨以几位主要的湘学人物为例，对湘学将“学”、“道”、“治”贯通的学术旨趣作一概要式的论述。我们先从唐宋湘学成型开始。中唐既是中唐儒学复兴思潮的开端，也是湘学成型的肇始，柳宗元是其中的主帅人物之一。柳宗元在中唐时期研究儒学，倡导对儒学的复兴，是将“道”与“治”融通在其“学”之中的。他倡导的儒学就是“尧、舜、孔子之道”，又称其是“大公之道”、“大中之道”。当柳宗元将儒学中的圣人之道称为“大公之道”时，指的是其包含的群体利益与社会理想；称为“大中之道”时，则是指经民治国的原则与方法；这样“道”就成为治术。此即其《时令论下》所说：“圣人之为教，立中道以示于后。曰仁、曰义、曰礼、曰智、曰信，谓之五常，言可以常行者也。防昏乱之术，为之勤勤然书之方册，兴亡治乱之致，永守是而不去也。”^④这段话表达了柳宗元所理解的儒学是将道、治、学三者融通为一体的。南宋湖湘学派的学者群体，就一批倡导、坚守融通学、道、治为学术旨趣的学人。湖湘学派奠基人胡安国以研究儒家《春秋》学而闻名，但他决不是为学术而学术，而是将《春秋》之学的知识建构与圣人之道、经世之术统一起来。一方面，胡安国的《春秋传》卷24《昭公元年至十二年》主张“《春秋》之法，以人合天不任于天，以义立命不委于命，而宇宙在其手者也”；另一方面，又主张“《春秋》经世大典，见诸行事，非空言比”（《宋史》卷435《胡安国传》）。他阐发的《春秋》之义理，既是经邦济世之术，又是天人合一之道。胡安国的学术旨趣影响了湖湘后学。胡宏认为儒学的核心是“圣人之道”，《与张教夫》指出：“学圣人之道，得其体，必得其

① 《魏源集》，北京：中华书局，1976年，第24页。

② 梁启超：《清代学术概论》，桂林：广西师范大学出版社，2010年，第91页。

③ 《曾国藩全集》第16册，长沙：岳麓书社，1986年，第442页。

④ 《柳宗元集》第1册，第88页。

用。”^①“道之体”是指那上升为“天之道”的儒家价值，“道之用”则是指以此价值体系推行于现实的井田、封建、学校等具体的经世实践中。可见，胡氏父子所追求的“学统”，总是将“道统”与“治统”融通于内的。

宋代成型的湖湘学统及其将学、道、治融通的学术旨趣，为明清以后的广大湘学学者所传承。明清之际的王船山就是这样一位承传湘学学统及其学术旨趣的典型代表。在船山的眼中，明、清两朝均是道统、治统分离的社会，从而导致道统空疏而归于异端空寂，治统无序而归于一姓之私。《读通鉴论》卷15强调理想的天下应该是道统与治统合一的：“儒者之统，与帝王之统并行于天下而互为兴替。其合也，天下以道而治，道以天子而明；及其衰，而帝王之统绝，儒者犹保其道以孤行而无所待，人以存道，而道可不亡。”^②所以，作为一个儒家学者，其学术使命就是将道统、治统均纳入自己的学统。船山终生治学，其目标就是实现以“学”兼“道”与“治”。船山的这一学术传统在清中期以后得到进一步弘扬。魏源就是晚清学界坚守道、治、学统一的湘学学者。他对儒林曾盛行的将道、治、学三者分离的历史状况十分不满，《默觚上·学篇九》说：“治经之儒与明道之儒、政事之儒，又泮然三途。”^③他认为一个真正的儒者，应该是能够将治经（学）、明道（道）、政事（治）三者融通的。但是，在历史与现实中却出现了三者“泮然三途”的局面。所以，《默觚上·学篇九》强调求道、求治与求学是一致的：“道形诸事谓之治；以其事笔之方策，俾天下后世得以求道而制事，谓之经。”^④这里清晰地将儒者所追求的道、治、学三者不可分离的关系阐发出来，从而强调儒者的学术旨趣必须是将道、治、学三者兼融并通。理学经世派曾国藩则是将学术旨趣中的三个基本要素，纳入到儒家的学科体系中去。《劝学篇示直隶士子》认为：“为学之术有四，曰义理、曰考据、曰辞章、曰经济。”^⑤四学之中，义理之学的目标在求道，考据、辞章之学的目标是求知，经济之学的目标在求治。曾国藩被梁启超称之为立德、立功、立言的三不朽人物，其实立德、立功、立言只是曾国藩一生追求道、治、学的结果。

由此可见，湘学学统、湘学学术旨趣可以看

作是道、治、学三者的兼备与贯通。尽管湘学千年，历史悠久，各个不同的时代均有不同的学术思潮，从而建构出不同的学术体系，但是，我们发现，这些不同思潮、不同师承的湘学学者的学术旨趣结构，却有着惊人的“相似”，就是追求道、学、治的兼备与贯通。我们可以通过学术旨趣的考察，找到“湘学”这个大家族的各个具体成员所体现出来的“家族相似”的特征。

三、湘学旨趣与儒学正统

历史上，湘学学者一直有很强的儒学正统（“湖湘正学”或“道南正脉”）意识。这究竟是湘人自傲气质的体现，还是仅仅体现湘学学者对儒家正统的执著追求？这种学术正统意识究竟是促进了湖湘学术的传承与发展，还是限制了湖湘学者知识视野的拓展？

首先需要解决的问题是：究竟有没有一个正统的儒学？两千多年的中国儒学史，一直就没有停息过关于儒学正统的争辩。直到当代新儒家牟宗三，还提出一个“道德的形上学”为儒家正统的“圆教模型”，并以此为标准而将朱熹之学判定是“别子为宗”。他特别将胡五峰、刘戡山判定为儒学正统，从而引发许多新的争辩。显然，牟宗三以“圆教模型”为儒学正统的说法是十分片面的，它完全不能解答儒学在中国两千多年历史中的社会作用、文化功能。其实，不仅仅牟宗三关于儒学正统的说法是片面的，就是最早提出儒家道统的宋明诸儒的观念同样是片面的，当他们把身心性命之学看作是儒学正统时，同样是不合乎历史实际的。许许多多古代的、当代的学者都已经深刻地分析了这一点。所以，我们应该放弃那种将儒学的某一种特质、某一种观念定位于儒学正统，进而将两千多年的儒家学者、学派作偏正的划分，并以此作学术价值判断。

我们虽然不同意儒学史上关于道统论的学术偏见，但是我们并没有放弃对儒学的理想范型是

① 《胡宏集》，第131页。

② 《船山全书》第10册，长沙：岳麓书社，第568页。

③ 《魏源集》，第23页。

④ 同上。

⑤ 《曾国藩全集》第16册，第442页。

什么的思考。也就是说，我们虽不同意以某一特质作为正统儒学的标准，但是我们确实可以通过儒学的产生、儒学在中华文明史上的角色定位，来思考理想的儒家究竟应该是什么形态的问题。

在世界文明演进的“轴心时代”，产生了中华文明所特有的孔子及其儒学。在两千多年的中国古代史上，孔子创建的儒学不仅仅是一套读书人必须学习的知识系统，也是主宰社会各个阶层的思想与行动的价值理念，同时还是支配宗族、社会、国家的制度建设、生活方式的依据。儒家要在漫长的历史中承担这么多的社会功能，首先必须使自己成为一种理想的学术形态。而在两千多年的儒学史上，有许多儒学思潮、学派、学者的学术形态并不具有这种理想范型的综合素质，故而在当时或后世受到了严厉的批评。那么，这种理想范型的学术形态究竟具有哪些根本的素质和要件呢？其实，从孔子的言论中，从儒家经典的一些基本理念中，均可以找到理想儒学形态的基本要件与主要特征。一个理想范型的儒家应该具备下列三个能为人们普遍接受的基本内容：第一，学，即一整套能够说明、解释当时人们的生活世界的知识体系。儒学首先应该是“学”，即一套解释并指导人们生活的知识体系。作为一个学者，孔子对三代遗留的历史文献及各种文化知识的典籍有着全面的把握与系统的整理，经过他整理的三代典籍成为后来的知识者必读的经典。第二，道，即包括个人的生活意义、社会的发展目标、国家的基本理念等一整套价值体系，它既体现为人道，但此人道又是与宇宙法则的天道相通的。故而，儒者的“道”既是个体精神安顿的依据，又是天下安泰的理念，还是天地和谐的终极目标。第三，治，儒者必须将其建立的“学”、追求的“道”最终付诸社会实践的“治”。“治”在儒者那里，不仅仅是政治，而是一种参与社会、建立一个理想人间秩序的实践活动，一切有社会生存、发展需要的活动，包括政治活动、经济活动、文化活动、教育活动、科技活动、军事活动等等，均是纳入儒者的“治”的领域。因此，儒家关于“学”的知识体系、“道”的价值体系，最终均要完成于“治”。

在孔子创建儒学学派时，他所建构的学术思想就是这样以“学”、“道”、“治”三种文化理念而建构起来的知识体系。孔子建构起来的儒

学，首先体现为整理三代文献、删述“六经”而建立起“学”的知识体系；其次体现为人生、社会目标的设定，即建立起“仁”、“道”的价值体系；同时还体现为“天下有道”的社会关切，即完成“礼治”秩序的经世实践。孔子终其一生所建构的就是这样一种以“学”为基础，融通“道”与“治”的理想型的学术体系。其实，后来的儒家学者，往往是将这三者的结合作为学问的至高境界，会以某一种或两种要件的缺失而受到儒学学者的批评。《礼记》中《大学》一篇之所以受到后代儒者的关注，就在它将儒者“大人之学”的知识理念化为一个清晰的“八目”历程：所谓格物、致知是“学”的完成，正心、诚意、修身是“道”的修炼，齐家、治国、平天下则是“治”的完成。这正是一个完整的儒学追求、实现的学、道、治的知识理念（即“学”是为了“道”与“治”），同时也是儒者生命完成的过程。所以儒家学者所追求的最高人生目标是“三不朽”，即所谓立德、立功、立言，其实它们正是儒学知识理念的道（立德）、治（立功）、学（立言）的体现。由孔子所奠定的将学与道、治结合起来的知识旨趣，深刻影响了后来的儒家学者，从汉唐到明清，儒家学者总是在不断以这种理想范型的学术理念，支配着他们从事学术事业，或者以此为标准去评论其他儒家学派与学者。同样，当代学者中亦有许多人有相同的看法。杜维明曾经提出，孔子的仁学是儒学的原初形式，其内部包括道、学、政三个方面。他认为仁学的这种道德理性（道）、人文关切（学）、入世精神（政），区别于希伯来的神学与古希腊的哲学^①。李泽厚也认为，宋明理学与当代新儒学仅把儒学归之于“内圣之学”是片面的，孔子奠定的儒学是包括内圣（道的信仰，宗教性）、外王（经世实践，政治性）为一体的，只有将它们完整统一起来，才是儒学的本旨^②。余英时的《朱熹的历史世界》也表达了他对儒学的看法，即儒学不仅仅是内圣之学，而是内圣、外王一体，外王是内圣的完成。

① 杜维明：《孔子仁学中的道、学、政》，《杜维明文集》第5卷，武汉：武汉出版社，2002年，第14页。

② 李泽厚：《经世观念随笔》，氏著：《中国思想史论》，北京：人民出版社，1986年，第267页。

尽管孔子创立儒学时强调学、道、治一体的知识理念与学术旨趣，两千多年的儒学史亦在不断地追求三者的统一与圆融，但是，在具体的不同历史时期，不同的儒家学派与学者，均可能表现出对某一方面的特别兴趣，从而偏离儒家的知识观念。甚至可以说，正由于后来的儒家学者将儒学的知识旨趣引向某一个方面，才有可能促进儒学的发展。譬如，人们往往将儒学分为古文经学、今文经学、理学几大思潮和流派。显然，古文经学发展了儒学的“学”的一面，从儒学中产生出了许多专门的知识学问，大大丰富了儒学的知识面向。尽管很多古文经学家有很严谨的学术精神与求实的科学态度，但他们往往在沉溺于这种冗繁的知识体系中而忽视了儒学还应有“道”的追求与“治”的经世，故而在“学”的方面受到肯定的同时亦因“道”、“治”的缺失而受到批评。今文经学则发展了儒学重“治”的一面，强调儒学的根本精神是求治，他们的经世致用的学术态度，使学术能够与现实政治与社会需求结合起来。但是今文学家在追求“治”的政治利益与社会功效时，却失去了古文学家在求“学”时的科学精神、求真态度，也没有道学家那种道统高于治统的理想情怀与超越精神而受到批评指责。道学（理学）则是发展了儒学崇道的一面，强调儒学的根本就是一种人格理想与社会理想统一的“道”，但是不少理学家为了求道而放弃“学”与“治”，被历史上的儒者指责为既无求实学问、又不能经世致用的“空谈心性”。

现在，我们回到“学统”的正统意义上来。本来，“学统”观念是受道统影响而产生的，故而学统具有学术正统与学术传统的双重含义。具有强烈道统意识的宋儒认为只有崇道、追求内圣之德的学问才是儒学的正统，才能称之为“学统”、“正学”。当代新儒家牟宗三则将儒家内圣之学表述为“道德的形上学”，并以此作为儒学的正统，是宋儒观点的重复。显然，我们不能同意这种正统儒学概念。我们将儒学的原始形态和理想范型看作是“学”、“道”、“治”圆融统一的学术体系，认为它最合乎儒学的原始形态，同时也能发挥儒学的社会功能。当然我们并不主张只有这种学术形态才是儒学正统，因为无论是古文经学，还是今文经学，或者是宋明理学，尽管他们均有各自的缺陷，但也是推动儒学发展的功

臣，他们使儒学发展得更加能够满足社会历史对儒学胜任知识理性及其个体安身立命、社会和谐稳定的需求。

那么我们应该进一步追问：湘学学统及其学术旨趣的意义何在？湖湘学者坚持湘学学统的正统性，或许源于他们对自己的儒学形态、理想形态一致的自信。从唐宋时期湘学形态的成型，到明清时期湘学的崛起，那些参与建构湘学学统及其学术旨趣建构的学者，均没有出现历史上曾经出现过的那些纯粹学问的知识追求、空悟心性的精神超越、王权为本的政治功利等等，而是坚持合乎原始儒学、理想范式儒学的知识理念与学术旨趣，即是道、治、学三者融通，并强调以道统主宰治统与学统。湘学学术旨趣上的这一特点，能够使它在更大程度发挥儒学的社会功能。道光以后，既是湘学崛起于晚清以后的历史时期，更是湘学充分发挥其社会功能的历史时期。晚清湘学代表了传统儒学对晚清社会发挥的重大的作用，从而影响了整个近代中国的历史进程。譬如，今文经学派魏源通过对“治经之儒与明道之儒、政事之儒，又泮然三途”的批评，希望完成“道形诸事谓之治”、“求道而制事”、“以经术为治术”的将道、治、学统一的儒学学术旨趣的追求（《默觚上·学篇九》）^①。这种学术旨趣不仅引发了整个晚清学风的重大的变化，同时也代表着东亚儒学在世界文明格局发生演变时的自我调整。晚清中国和近代东亚的政治变化、文明调整，均与这种学术形态及学术旨趣有密切的关系。又如理学经世派曾国藩，他领导的湘军集团及其洋务运动对于近代中国的变迁，亦发生了难以估量的影响。但是，以他们代表的湘军将领及洋务领袖们，其文化身份则均是儒家学者，并且都是湘学学统的承传者，都具有鲜明而一致的学术旨趣。他们的儒学学问并不特别专精，他们的理学之道亦不特别高深，但是，他们平实的儒家之学、儒家之道却与儒家之治结合起来，将儒学的社会功能发挥得特别充分。

（责任编辑 杨海文）

^① 《魏源集》，第23—24页。

日本禅的误区及其超越

——从中国过程禅的视阈看

王治河 吴言生*

【摘要】 尽管大多数日本禅师选择保持沉默,更有相当一部分日本禅师百般遮蔽甚至抵赖,但日本禅在二战期间做了日本帝国主义的拥趸乃至帮凶却是不争的事实。为什么主张慈悲为怀的佛教在日本堕落成“杀伐的宗教”,为什么禅成了日本军国主义的拥趸和帮凶?本文认为正是日本禅师对禅的曲解特别是将禅的本质等同于“空”与“无”和对禅的慈悲维度的遮蔽导致了日本禅的内在局限,这包括日本禅的文化沙文主义、道德虚无主义和反和谐的暴力主义。正是日本禅的这些内在缺陷导致日本禅成为日本军国主义帮凶。在分析日本禅缺陷的基础上,本文从中国禅的视域出发,提出了超越日本禅的进路。其中包括:中国禅对宽广的无分别心的推重对日本禅的文化沙文主义的克服,中国禅对博大的慈悲心的标举对日本禅的道德虚无主义的超越以及中国禅对万物一如的广大和谐观的强调对日本禅中的暴力主义的槟除。

【关键词】 日本禅;中国禅;过程禅;过程哲学;日本军国主义;道德虚无主义

中图分类号: B946.5 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2014)03-0119-08

一、日本禅怎么了?

日本军国主义在上个世纪发动的对外侵略战争,不仅给中国等亚洲人民带来巨大灾难,致使数千万亚洲人民失去生命,无数家庭失去亲人,日本人民本身也成为战争的受害者。按照平田精耕的表述:

随着冲绳于1945年4月的陷落,日本人民才慢慢地觉醒过来,意识到支持战争是何等的愚蠢!为了尽快结束战争,许多军校的学生不惜以切腹自杀的极端形式来结束自己的生命。在这些年青人所留下的一封封令人心碎的遗书里,充分见证了他们对和平的渴望。^①

日本如何走上军国主义之路的?是什么使一个个昔日憨厚纯朴的农民蜕变成杀人不眨眼的恶魔?在这个过程中佛教特别是日本禅起了怎样的作用?这些都是亟待认真反省的重大问题。尽管

一些日本禅师百般遮蔽甚至抵赖,大多数日本禅师选择保持沉默,但日本禅在二战期间自觉不自觉地做了日本军国主义的可耻帮凶是个不争的事实。20世纪80年代以来,“由于西方海德格尔案件的揭发,一向被假定为超越善恶二元的禅和非政治化的哲学家和学者们思想背后的政治意涵开始引起日本和西方研究者的注意,作为东方二战策源地的日本,其佛教与军国主义的关系问题被推到了前台”^②。据说海德格尔对日本禅在西方的主要推手铃木大拙的东西极为欣赏,曾对他的朋友说:“如果我理解这个人正确的话,这正是我的所有著述一直试图所说的。”^③

世界著名禅学家和佛教专家布莱恩·维克多利亚(Brian Victoria),克李斯朵佛·艾卫思(Christopher Ives)和市川白弦等人在他们引起学界轰动的《战争中的禅》、《禅战争故事》、《皇道禅》、《佛教的战争责任》等书中用大量翔实的史料向世人证明:早在上个世纪20年代,

* 作者简介:王治河,山东招远人,(哈尔滨150006)哈尔滨工业大学建设性后现代研究中心主任、博士生导师,美国中美后现代发展研究院常务副院长;

吴言生,安徽庐江人,(西安710062)陕西师范大学佛教研究所教授。

① Hirata Seiko, “Zen Buddhist Attitudes to War”. In *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, & the Question of Nationalism* · James W. Heisig & John C. Maraldo (eds.) Honolulu: University of Hawai'i Press, 1995, p. 11.

② 龚隽:《反抗的现代性:二十世纪的日本禅、京都学派与民族主义》,《世界哲学》2004年第2期,第34页。

③ William Barret, W. Ed. *Zen Buddhism: selected writings of D. T. Suzuki*. New York: Doubleday, 1956, p. xi.

“作为一个整体，日本佛教坚定地支持日本的军事和殖民政策”^①。其中作为日本佛教主要表现形式的日本禅，在日本对外侵略战争和太平洋战争中扮演了非常不光彩的角色。因为几乎所有日本禅的主要领袖人物都成了日本军国主义和殖民主义的“狂热支持者”^②，日本禅师们因为军国主义摇旗呐喊、极力鼓励杀戮而成为受军方欢迎的宠儿，一些禅师亲赴前线作为随军禅僧为日军打气，一些禅师则在日本本土做法事为日军祈祷，为日本帝国的福祉祈祷，包括“祈祷其他国家投降”^③，而日本禅寺也成为多位甲级战犯的最终庇护所。

与此同时，禅的理论成为日本军国主义进行战争动员的强大思想武器，禅训练中心成为训练日本武士的大本营。日本禅师石原俊明说，本质上“禅与武士道是一回事”。让去死就去死，丝毫不能犹豫，这样一种境界就是禅的训练所要达到的境界。日军少将大久保弘一完全同意石原俊明的说法，他强调“武士必须与他的上司合一，他必须实际上成为他的上司。同理，他必须成为他所接受的命令。也就是说，他的自我必须消失”^④。早在亚洲—太平洋战争前，日军所有官兵都被送去接受这种武士道的“精神教育”，这种精神教育是建立在禅剑合一、生死如一的形而上学基础上的。一经训练完毕，日本士兵就被派往战场，在那里300万士兵“无我地”死去，与此同时，他们也杀戮了上千万中国人和其他“无我的”敌人^⑤。

即使再高调的日本文化沙文主义者也承认禅是“中国的产物”^⑥。唐天宝年间备历艰辛东渡日本的中国鉴真大和尚，带给日本的是主张慈悲为怀的佛法，现在这些佛法却被用来培训圆熟精练、刚猛凶残的屠夫，反过来大肆杀戮中国人民，“这是中国先民们向日本传播佛教时所始料未及的”^⑦。正如维克多利亞所质问的那样：释迦牟尼佛的哪条教义让他的信徒成为杀人的武士？^⑧因此就连铃木大拙的辩护者佐藤（Kemmyo Taira Sato）也不得不承认：

二战之前和二战之中日本禅和佛教团体作为一个整体背离了释迦牟尼佛的教诲，对于日本在中国和其他地方的军事暴行做了助纣为虐的

事。^⑨

二、日本禅的理论局限

为什么主张慈悲为怀的佛教在日本堕落成“杀伐的宗教”？为什么禅成了日本军国主义的帮凶和帮凶？有日本学者将之归咎于“日本禅僧对当时国际形势的茫然无知”^⑩；也有学者认为是“为了对抗西方启蒙以来现代性的压力和挑战”^⑪；更有西方学者将之归罪于佛教本身，强调佛教本身就内含“结构性暴力”^⑫。这些分析虽然有助于我们全面解析为什么日本禅成为日本帝国主义的帮凶问题，但尚未触及日本禅本身存在的问题。至于一些西方学者将之归罪于佛教本身，则无法解释为什么同为佛教和禅的传人，中国禅没有堕落成“杀伐的宗教”，中国禅师没有走到成为军国主义帮凶的地步？

在我们看来，“如果一个时代出了问题，一定是那个时代的哲学出了问题”^⑬。正是现代日本禅师对禅的曲解使日本禅成了日本军国主义帮凶。从中国过程禅的角度看，正是日本禅师对禅的曲解导致了日本禅的内在局限，这些局限主要体现在以下几个方面。

①②③ Brian Victoria, *Zen at War*. New York and Tokyo: Weatherhill, 1997, p. 66, p. XII, p. 141

④⑤⑧ Brian Victoria: “The ‘Negative Side’ of D. T. Suzuki’s Relationship to War”, *The Eastern Buddhist* 41/2: 119, 41/2: 119, 41/2: 97–138

⑥ Robert Sharf, “Whose Zen? Zen Nationalism Revised.”, In *Rude awakenings: Zen, the Kyoto school, & the question of nationalism*. edited by James W. Heisig. Honolulu: University of Hawai’i Press, 1995, p. 48.

⑦ 陈榕：《论佛教对日本传统政治和军事文化的影响》，《河南社会科学》2005年第4期，第13页。

⑨ Kemmyō Taira Satō, “Brian Victoria and the Question of Scholarship”, *The Eastern Buddhist* 41/2 (2010): 139–166

⑩ Hirata Seiko, “Zen Buddhist Attitudes to War”. p. 11.

⑪ 龚隽：《反抗的现代性：二十世纪的日本禅、京都学派与民族主义》，《世界哲学》2004年第2期，第34页。

⑫ Michael Jerryson, “Introduction.” In *Buddhist Warfare*. Eds. Michael Jerryson and Mark Juergensmeyer. New York: Oxford University Press, 2010, p. 3.

⑬ 王治河、樊美筠：《第二次启蒙》，北京：北京大学出版社，2011年，第13页。

（一）文化沙文主义

应该指出，在向西方世界介绍和推广禅方面，一些日本禅师特别是铃木大拙功不可没，但他们思想中的“文化沙文主义”是特别需要警惕的。因为按照加拿大学者沙夫的说法，铃木大拙“从未放弃他的文化沙文主义”^①。在铃木大拙看来，中国禅佛教早已在亚洲大陆夭亡，它在宋朝以后就已停止发展，纯粹的禅只存在于今日的日本。中国禅直到遇到镰仓时代的武士文化才在日本禅中获得了它的完美形式。日本禅“是所有哲学和宗教的终极事实。任何一种智识的努力如果要结出任何实践的果实的话，必须终结于它，或者说必须开始于它”^②。

铃木据此宣扬日本文化的独特性和优越性，认为禅构成了日本道德伦理、美学和精神优越性的基础，强调日本精神是更发达的或更精致的泛亚洲精神，“只有在日本，亚洲精神才得到完全的实现”^③。在他看来，由于禅是亚洲精神的基础，由于禅的纯粹形式只保存在日本，因此日本有权利和义务担负起亚洲领袖的角色，“引导它的落后的兄弟们进入现代时代”^④。

铃木的文化沙文主义或日本中心主义并非个别。许多日本佛教领袖和禅师都持这样一种立场。例如，日本佛教界的一个共识就是把佛教的发展分成印度—中国—日本三个阶段，其中日本阶段被看作是佛教发展的“顶峰”。^⑤在日本京都学派著名禅师西谷启治看来，传统哲学如佛教和儒学已经过时，它们“留给我们的是精神根据地的完全的虚空”^⑥。在另一位著名日本禅师原田祖岳看来，“日本的精神是诸神的大道。它是宇宙的实体，真理的本质，日本人是被选的人民，其使命是控制世界”^⑦，而中国人是“桀骜不驯的异教徒”，因此日本应该“以宗教的名义”对之进行惩罚^⑧。在《何谓日本的，何谓中国的？》一文中，临济学者兼禅师福场保洲认为：

中国禅师从未完全实现禅的真义。也就是说，中国禅的历代祖师对禅的理解一直受到中国社会错误的文化价值观的桎梏，这种错误的文化价值观是中国禅的历代祖师所一直无力克服的，而日本社会所存在的社会和历史规范容许禅的本性“得以充分展现”。^⑨

在一些日本禅师眼里，在世界所有民族中，日本民族是唯一真正的佛教民族。因此之故，统一东西方思想和继续推进东方的进步之重担就落在这个民族肩膀上。^⑩

在加拿大著名佛教专家沙夫看来，日本禅强调禅是日本文化的基础是有其特别用心的，因为通过强调禅是日本文化的基础巧妙地“既赋予了日本文化独特的地位又赋予了其普世的位置”^⑪，可谓一举两得。

然而，“并非巧合的是，日本禅师全力鼓吹以禅为基础的日本道德，美学和精神如何如何优越的上个世纪30年代恰恰正是日本人准备向东亚和东南亚进行帝国主义扩张的时刻”^⑫。毫无疑问，日本禅在这里有意无意做了日本军国主义的同谋和帮凶。

（二）道德虚无主义

将禅的本质等同于“空”、“无”是日本禅的一大特色，也是它的一个根本性的局限。这导致日本禅对“慈悲心”这一禅的本质的遮蔽，对禅做了“去道德化”的理解，从而走向道德虚无主义。

在许多日本禅的领军人物眼里，“空”被看作“终极的实在”^⑬，被看作是佛教的“基础”，是“禅的基本原则”，“空是存在家园”^⑭。他们强调正是“空”为日本禅“提供了实践方向”^⑮。阿部正雄认为，“佛教中作为终极实在的空”指

①③④ Robert Sharf, "Whose Zen? Zen Nationalism Revisited." p. 48, p. 48, p. 49.

② Daisetz Teitaro Suzuki, *Essays in Zen Buddhism*. New York: Grove Press, 1961, p. 268.

⑤ Heinrich Dumoulin, *Zen Buddhism: Japan*. New York: MacMillan, 1988, p. 3

⑥ Nishitani Keiji, *The Self-Overcoming Nihilism*. Albany, New York: State University of New York Press, 1990, p. 175.

⑦⑧⑨⑩ Brian D. Victoria, *Zen at War*, New York: Weatherhill, 1997, p. 137, p. X, p. 135, p. 15.

⑪⑫ Robert H. Sharf, "Whose Zen? Zen Nationalism Revisited." p. 46, p. 46.

⑬ John B. Cobb, Jr. *Beyond Dialogue*. Eugene OR: Wipf and Stock Publishers, 1998, p. 86.

⑭ James W. Heisig, *Philosophers of Nothingness*, University of Hawaii Press, 2001, p. 224.

⑮ Brian D. Victoria, *Zen at War*, p. 104.

的就是“绝对的无”(Absolute Nothingness)^①。按照京都学派标杆人物西田的解释,“称其为绝对的无,也就是说它本身并不存在和消失,在这个意义上,它与整个存在世界相对立”^②。他们强调“没有空,无物可以产生”^③，“只有在空的立场,每一时刻的无底的立场,历史性才能激进地实现它自己”^④,认为“在绝对的无中,存在与非存在,价值与反价值,理性和非理性,是同一的”^⑤。

正是从这种空无的本体论出发,日本禅师对禅做了“去道德化的理解”,从而导致对慈悲心这一禅的核心价值观的遮蔽,进而滑向了道德虚无主义。当代著名过程哲学家柯布就曾指出,他对日本佛教最大的不满是它对“空”的过分强调,把佛性等同于空,认为这无疑是厚智慧薄慈悲,导致“对善恶的超越”^⑥,甚至发展到直接为战争和日本士兵的杀戮行为进行辩护的地步。

铃木大拙就明确说过,禅本身是没有任何自身的道德准则的,也是没有任何道德底线的,它“极端灵活”,能“适应几乎任何哲学和道德学说”,因此我们可以发现它与“无政府主义或法西斯主义……或任何政治或经济独断论的联姻”^⑦。显然,铃木这里有意无意地遮蔽了禅的慈悲内涵,对禅作了“去道德化”的理解。在另一日本禅师市川白弦看来,“禅的‘不执着’没有给责任感留下什么空间”^⑧。也就是说,“研究自我就是忘记自我”,就是“既不思想善也不思想恶,既不思想对也不思想错”^⑨。亲鸾也说:“我不知道何为善,何为恶。”^⑩当代日本著名禅学者镰田茂雄如此解释:禅实属“非情”之物,不仅否定是非善恶的分别之心,而且彻底否定人伦道德。

遵循这样一种对禅的“去道德化”的阐释,日本禅遂成为日本军国主义强有力的“理论支持”^⑪。有日本禅师公开为侵华战争辩护。如日本禅师日种让山就声称中日战争

是一场自我牺牲的正义的道德战争,通过该战争,我们将中国从共产主义的统治和经济奴役的危险中拯救出来,我们将帮助中国人活得像个真正的东方人。因此,我敢说,称这场战争为投身菩萨的伟大实践的圣战不是没有道理的。^⑫

在铃木大拙眼里,禅是“武士的宗教”,因为它并不关心正义或伦理行为,而是凭借自身的死亡本能而随时准备——民众即使不接受武士训练,也能把握其精神而随时准备为自己的理想牺牲。铃木自己曾坦承:

不论是九一八事变前,还是事变后,我们所有的人都为帝国的增长而鼓掌欢呼。虽然我听说事变本身穿插着阴谋诡计,但说实话,人们像我自己一样,对这些不是很感兴趣。^⑬

具有讽刺意味的是,铃木等日本禅师一方面口口声声强调禅“不言是非”是绝对否定善恶、否定对错的,主张不做判断,但另一方面对有些事物则公开表达了自己的爱憎,如他们对共产主义的厌恶。例如,铃木1948年写道:

我不知道对于共产主义者来说“红色”一词来自何处,但是这似乎来源于这样一种感觉:他们嗜血如命。^⑭

在一些日本禅师看来不公平或社会不义不仅是正当的,而且代表了真正的平等。因此在这些日本禅师看来,保护一个拥有社会地位差别的社会对佛教来说是最自然不过的事。这就解释了为

① Masao Abe, *Zen and the Modern World*, University of Hawaii Press, 2003, p. 4-5.

② James W. Heisig, *Philosophers of Nothingness*, University of Hawaii Press, 2001, p. 62.

③ Nishitani Keiji, *Self-Overcoming of Nihilism*. p. 180.

④ Cited in John Maraldo, “Questioning Nationalism Now and Then.” In *Rude awakenings: Zen, the Kyoto school, & the question of nationalism*. edited by James W. Heisig. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1995, p. 361.

⑤ Ichikawa Hakugen, *Collected Writings of Ichikawa Hakugen* Vol. 3., Kyoto: Hozokan, 1993, p. 198.

⑥ John B. Cobb, Jr. “A Christian Critique of Pure Land Buddhism.” In *Toward a Contemporary Understanding of Pure Land Buddhism*. Ed. Dennis Hirota. New York: State University of New York Press, 2000, pp. 147-159, 149.

⑦ Daisetz T. Suzuki, *Zen and Japanese Culture*. New York: Princeton University Press, 1973, p. 63.

⑧⑨⑩ Christopher Ives, *Imperial-Way Zen*, University of Hawaii Press, 2009, p. 131, p. 131, p. 131.

⑪ 罗时光:《日本禅与军国主义》,《苏州科技学院学报》(社会科学版)2003年第2期。

⑫ Hitane, “The Current Incident and the Vow and Practice of a Budhisattva.” See Brian Victoria, *Zen at War*. p. 134.

⑬ Brian Victoria, *Zen at War*. p. 150.

⑭ Christopher Ives, *Imperial - Way Zen*, p. 146

什么他们对社会主义和共产主义持完全拒斥态度，因为它试图抹平这些社会差别。在他们眼里，共产主义和社会主义的拥护者实质上是“邪恶平等”的支持者，因此“必须受到拒斥”^①。这也解释了为什么对于“伟大”的日本“将成千上万韩国和中国农民掠到日本强迫他们参与反对共产主义的圣战，铃木一言没发”^②。

不过，这种不做判断的立场也丝毫不影响他们对美国现代文化的崇拜：

人们不禁对美国的财富和权力感到惊异。你可能会说这并没有超越物质文明或改进生存水平，但即使如此，当我们考虑人的努力的重要性的时候，我们不必贬低或鄙视这个。我们必须完全认识到美国的伟大。抛开这是肯定的或否定的、好的或坏的问题，美国真是伟大，通过它的军事的机械的、经济的和科学的力量，美国在全球独力进行着与共产主义阵营国家的对抗。^③

显然，这已远离了禅者应有的修为。正如有的西方学者所质问的那样：为什么标举智慧和慈悲的佛教徒能与日本帝国主义和睦相处，而对南京大屠杀之类暴行却保持沉默？^④美国过程哲学家艾卫思称这为禅的“道德的破产”^⑤。

更有甚者，日本禅宗共同体战后一直拒绝认错。直到1987年，才有日本佛教团体出来进行忏悔，承认战争是个“错误”，认为称之为“圣战”是“双重的谎言”^⑥。

对于战争所造成的后果来说，对于由释迦牟尼传至今日的佛经故事来说，我们今天所能做的，只有愧疚地低下头来，愿以我们的谦恭，磕上30个响头，以示忏悔。^⑦

（三）反和谐的暴力主义

慈悲心的缺席以及为军国主义辩护的需要，使日本禅对和谐与和平采取了一种几乎全然拒斥的态度，踏上了反和谐的暴力主义的道路。日本禅师袴谷宪昭（Hakamaya）就公开反对和谐概念，将之视为佛教的敌人。因为在他看来，和谐不可避免地鼓励妥协和宽容^⑧。亚洲的一个显著特征是成熟的个人自我意识的缺乏。这种倾向被老子和佛教中的无我、无争所深化，具体化为儒家伦理中的“贵和”信条，致使这种个人的自我中没有存在的空间。

在有的日本禅师看来：

和平主义的人道主义认为所有冲突都是不人道的犯罪。这是不了解生命本质的道德主义者的多愁善感。相反，我们知道大量的例子证明，和平比冲突更邪恶。在这方面教授战争逻辑而非和平逻辑的尼采比和平主义者更牢牢地把握了生存的真理。^⑨

显然，日本禅师这里是从另一个角度在为日本军国主义和战争进行辩护。

“战争禅”的提出者原田祖岳，是日本军国主义的另一个忠实支持者。早在1915年当日本卷入第一次世界大战的时候，他就提出了“战争禅”的概念。在他看来，日本参战没有什么好奇怪的，因为“整个宇宙都是处于战争状态的”，“如果你观察一下宇宙中的所有现象，你会发现，没有什么是不处于战争状态的”。例如，在自然界李子籽试图为李子征服世界，稻谷为了稻谷征服世界；人类世界也一样，政客们为了征服政治世界而彼此争斗，商人们为了征服商业世界而彼此争斗。佛教也丝毫不例外，释迦牟尼本人在开悟的过程中征服了魔，因此“不投身战争的竞技场，要认识佛法是完全不可能的”。不论是平常的世界还是精神的世界，战争都是在场的，禅如何能例外？“杀人的剑也是给人生命的剑。反对战争的言论是那些只见木不见林的人们的愚蠢观点。”^⑩在1939发表的《禅与战争一条路》一文中，原田祖岳写道：“军令曰行军，则勇往前进；军令曰开枪，则砰砰射击。这就是彻悟的无上智慧的体现。”^⑪“如果你看到敌人，你必须杀了他，你必须毁灭假的和确立真的。这是禅的最重要的观点。”^⑫他同时强调他所论禅宗与战争之关系“可推广至（日本对于中国之）圣战”^⑬。

这种狂热鼓吹战争直接为武士道论证的宗教

①⑥⑧⑨⑩⑪ Brian Victoria, *Zen at War*. p. 172, p. 153, p. 178, p. 170, p. 137, p. 137.

⑫ Daisetz T. Suzuki, Christopher Ives, *Imperial-Way Zen*, University of Hawaii Press, 2009, p. 147.

③④⑤ Christopher Ives, *Imperial - Way Zen*, p. 147, p. 130, p. 131.

⑦ Hirata Seiko, “Zen Buddhist Attitudes to War”. p. 15.

⑫⑬ Brian Victoria, *Zen at War*. p. 138, p. 137.

自然是军国主义者所乐见的，难怪希特勒对之赞赏备至。根据铃木《禅与日本文化》一书编者的考证：“铃木博士的著述对纳粹德国的军事精神产生了强大的影响。”^①

三、超越日本禅的误区

日本禅师对禅的曲解近年来不断遭到许多西方学者的挑战和批评^②。美国哥伦比亚大学伯纳德·福尔教授就认为铃木对禅的阐释“误导”了西方人^③。也有学者批评日本禅的西方拥趸“失之于意识到现代日本人对禅的建构背后的国家主义意识形态”^④。在维克多利娅看来，日本禅是对佛教的歪曲，他称之为“世界上最成功的宗教骗局之一”^⑤。

可惜时至今日，这种对禅的歪曲性的理解，不论在西方还是在非西方都没有受到彻底的反思和清算。按照克莱瑞的说法，“军事主义歪曲了日本禅以及日本文化。今日日本人民如同西方人一样，仍在受着这种变种禅的欺骗”^⑥。在日本国内，没有人对日本禅做出深刻反思，只是把对帝国的忠诚转换成了对公司的忠诚，由为帝国服务转成对公司服务。“把对公司的无私奉献看作开悟的一种形式。帝国禅武士成为公司的禅上班族（salary man）”，仅此而已^⑦。这也就部分解释了日本为什么要否认南京大屠杀以及至今的死不认罪。在维克多利娅看来，铃木等人对禅的歪曲以及他的信徒为他的辩护，从反面证明从根本上“改造日本禅”有多必要^⑧。

要改造日本禅，要走出日本禅的误区，使历史的悲剧不再重演，就有必要正本清源。这方面来自禅的故乡的中国过程禅，可以提供异常宝贵的思想资源。

门风高峻博大精深的中国禅，既很好地承继了大乘佛教大慈大悲大愿大行的高韬精神，又创造性地吸纳了儒家的民胞物与的“仁爱意识”和道家的“生而不有”的厚生情怀，是中国文化的璀璨瑰宝，其精髓是强调人溺己溺的天下一体的慈悲情怀。对宽广的无分别心的强调，对博大的慈悲心的推重，对万物一如的广大和谐观的标举，则是中国过程禅的核心价值观。这种价值观

无疑有助于克服日本禅的文化沙文主义、道德虚无主义和反和谐主义。

（一）中国过程禅对宽广的无分别心的强调有助于克服日本禅的文化沙文主义

中国过程禅在根蒂上是深度生态的。它持一种本体论的平等立场，强调天地间的万事万物在本体论上都是平等的，一切有情万物都有其自身的价值。自我与他者、人类与自然万物是一个有机的整体，处于一种休戚与共、一损俱损、一荣俱荣的关系之中。在禅中，我们可以觉悟到，我们如何既是独特的，与此同时又是如何彼此相互联系的。我们的独特源于我们的相互联系，我们的相互联系成全了我们的独特。“天是天，地是地，山是山，水是水。”^⑨在禅中，我们既视他者为异又视之为同，这个同就是平等。这就要求我们克服“人我贡高”^⑩。

禅宗的“不二大道”为中国禅的宽广的无分别心提供了坚实的哲学基础。用慧能的话说，所谓“无”就是去除自我与他者之间的分别心，“无者无何事？无者无二相”^⑪。

在慧能看来，“念念无间是功，心行平直是德”^⑫。如果我们能做到尊敬他者，就做到了自皈依。他的原话是：“内调心性，外敬他人，是

① Brian Victoria, *Zen at War*, p. 111

② Carl Olson, *Zen and the Art of Postmodern Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 2000, p. 12.

③ Bernard Faure, *Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition*, New York: Princeton University Press, 1996, p. 243.

④ Robert Sharf, "The Zen of Japanese Nationalism." *History of Religions*, Vol. 33, No. 1 (Aug., 1993), p. 39.

⑤ Brian Victoria: "The 'Negative Side' of D. T. Suzuki's Relationship to War", p. 120.

⑥ Thomas Cleary, *The Japanese Art of War*. Boston: Shambhala Publications. 1991, p. 119.

⑦ Austin Cline, "Book Review on Zen at War, by Brian Victoria.", <http://atheism.about.com/od/bookreviews/fr/ZenAtWar.htm>.

⑧ Brian Victoria: "The 'Negative Side' of D. T. Suzuki's Relationship to War", p. 137.

⑨ 《云门录》，赤根祥道：《一分禅》，台北：远流出版，1988年，第257页。

⑩ 《六祖坛经·疑问品第三》，《金刚经今译》，破晓虚明译注，北京：中国社会科学出版社，2003年，第165页。

⑪ 《六祖坛经·定慧品第四》，第170页。

⑫ 《六祖坛经·疑问品第三》，第160—161页。

自皈依。”^① 自皈依的具体内容包括“除却自性中不善心忌妒心谄曲心吾我心诳妄心轻人心慢他心邪见心贡高心及一切时中不善之行，常自见己过，不说他人好恶，是自皈依”^②，其核心是拔除“轻人心”、“慢他心”和“贡高心”，从而拥有一颗宽广的无分别心。这种宽广的无分别心无疑有助于克服日本禅的文化沙文主义。因为当日本禅师从日本中心主义出发，高扬日本文化，贬低其他文明的时候，高抬日本禅鄙视中国禅，视中国人为需要给与惩罚的“桀骜不驯的异教徒”的时候，他们无疑陷入了“贡高我慢”的思维误区，背弃了佛教“无分别心”的真谛，从而远离了禅者应有的基本修为。

（二）中国禅对博大的慈悲心的标举有助于克服日本禅的道德虚无主义

在“宽广的无分别心”基础上，中国禅启迪人发出“博大的慈悲心”。慈悲是佛法之根本，也是中国禅之根本。《大智度论》讲：“一切佛法中，慈悲为大。”《坛经》也说：“慈悲即是观音。喜舍名为势至。”^③ 在中国禅看来，“慈”就是“与乐”，“悲”就是“拔苦”。它教导人们在生活中要对一切生灵大慈大悲。所谓慈悲就是拥有人溺己溺的共情之心，就是感同身受，凡事站在他人的立场着想。“大慈与一切众生乐，大悲拔一切众生苦。”这种大慈大悲、天下一体的菩萨情怀是中国禅的精髓，也正是在这里，它与日本禅分道扬镳。禅者以“我不入地狱，谁入地狱”、“众生度尽方成正觉，地狱不空誓不成佛”的高蹈理想淑世，“救度世人”^④。《赵州语录》第328条就表露了这样的石桥心境：

度驴度马，度一切众生。学人问赵州：“大善知识还有烦恼吗？”赵州说：“有啊。他整天到晚为了救度众生。众生度不尽，地狱不空，他的烦恼就没有尽头。”

明海大和尚将“慈悲”阐释为“奉献人生”。一个具有慈悲心的人一定具有一颗非常容易被感动的心，一如慈悲的菩萨。他/她随时随地准备着被众生感动，随时随地在倾听众生的呼唤，倾听众生心灵的声音，倾听他们的呼救，随时随地去帮助他们，给予他们快乐，解除他们的痛苦。这是一颗完全开放的准备被感动的心，观

音菩萨的心——大悲心，就是一颗时刻准备着被感动的心。

一雨润千山。滋润“一切众生，一切草木”，一切“有情无情”^⑤。去同情，去担当，这就是禅的核心价值观。用著名过程哲学家杰伊·迈克丹尼尔的说法就是：“对过去的一切责任无穷；对现在的一切服务无穷；对将来的一切责任无穷——这就是禅的精神。”^⑥

当过程哲学家怀特海视宇宙为“情感的海洋”的时候^⑦，他实际上是为慈悲心提供了宇宙论的支撑。按照建设性后现代思想家格里芬的解释，怀特海宇宙论的一个核心目的就是提醒我们在理性和感知的深处，我们是情感的存在、道德的存在。哲学的一个重要任务是将理智的洞见转化成情感的力量并沿着道德的方向匡正感觉经验^⑧。对于怀特海而言，经验中最原始的因素是“共情心”，“就是感受他者身上的感受”，荷担他者身上的担当。

中国禅这种对大慈大悲、天下一体的菩萨情怀的标举，无疑是救治日本禅的道德虚无主义的有效解毒剂。当日本禅师把“空无”视为禅的本质，进而对禅做了“去道德化的理解”的时候，他们已经使日本禅背弃了慈悲心这一禅的精髓，从而导致日本禅成为日本军国主义的杀人帮凶，以至于有把“杀人”、毁灭对方看作“禅的最重要的观点”之类的荒唐论调产生。按照列维纳斯的说法，这种以消灭他者为前提的“自他不二”，这种所谓的对自我和他者的整合“是一种残忍和

①② 《六祖坛经·忏悔品第六》，第179页，第180页。

③ 《六祖坛经·疑问品第三》，第164页。

④ 《六祖坛经·咐嘱品第十》，第235页。

⑤ 《六祖坛经·般若品第二》，第149页。

⑥ Jay McDaniel, “The Many Become One and are Increased by One: Whitehead’s Understanding of Process”, <http://www.jesusjazzbuddhism.org/the-many-become-one-and-are-increased-by-one.html>.

⑦ Whitehead. *Process and Reality*. corrected edition. ed. David R. Griffin and Donald W. Sherburne. New York: Free Press, 1978, p. 166.

⑧ David Ray Griffin, *Whitehead’s Radically Different Postmodern Philosophy*. Abany: State University of New York Press, 2007, p. 80.

不义”^①。这显然已远远背离了禅的真谛。

今天看来,日本的虚无主义不是战争的结果,相反,它是导致战争的一种重要原因。正如有西方学者正确指出的那样,“战争是虚无主义的结果”^②。这种虚无主义与日本禅师对禅的“空”、“无”维度的过分强调,对禅的慈悲维度的遮蔽,不能说没有一定的因果关联性。

(三) 中国禅万物一如的广大和谐观有助于 槟除日本禅中的暴力主义

中国禅强调在“博大的慈悲心”上,生起“万物一如”的广大和谐观。“自性平等,众生是佛”^③,这是中国禅所强调的平等观的本体论基础。众生平等不仅是不同个人、不同人群、不同人种的平等,而且是超越人的范围,是宇宙间一切生命的平等。

在过程哲学那里,“自我是宇宙的合生”^④。在中国禅宗三祖那里,自我与宇宙是同一的,“一即一切,一切即一”《信心铭》。在中国禅看来,这一花一叶、一草一木,无不隐藏着真如佛性,暗藏着真理。“青青翠竹,尽是法身。郁郁黄花,无非般若。”禅宗主张皈依自然,从自然山水、雪月风花之中体悟永恒的真理。“僧家自然者,众生本性也。”(《荷泽神会禅语录》)这意味着“自然”就是众生本性,也就是佛性。由于众生都有佛性,所以“万物一如”。

“见性”概念是中国禅“万物一如”思想的集中体现。慧能第一次为印宗法师开讲禅理时说到:我们只谈见性而不谈禅定或解脱。所谓“见性”,其实就是自见佛性。它既包括洞见自身的佛性,也包括洞见他者的佛性。英国历史学家汤因比发挥了佛教的无情有性说指出:

宇宙全体,还有其中的万物都有尊严性,它是这种意义上的存在。就是说,自然界的无生物和无机物也都有尊严性。大地、空气、水、岩石、泉、河流、海,这一切都有尊严性。如果人侵犯了它的尊严性,就等于侵犯了我们本身的尊严性。^⑤

如果说过程哲学在理论上肯定了“万物一如”的原理,那中国禅则是在生存上实现了这一原理^⑥。中国禅强调万物互摄互融,处于珠光交映的圆融境界。

与日本禅把消灭他者当做“自他不二”的体

现,当作“彻悟的无上智慧的体现”相左,在中国禅这里,所谓“觉悟”、“开悟”或“顿悟”,就是体会到万物一如、天人合一的和谐境界。禅者的生活是一种智慧的生活,所谓智慧的生活就是生活在与他人的和谐中,生活在“与自然的和谐之中”^⑦,生活在与万物合一的和谐境界之中。因此之故,中国禅分外尚和,推重尚和思维,欣赏人与人之间、人与自然之间以及人自身的广大和谐。

在中国禅看来,达致这种广大和谐的路径就是“诸恶莫作,众善奉行”,就是要持戒,即不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒。因为不杀生,令我们与动物界保持一种和睦共处的友好状态;而不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒,则使我们得以避免有意无意地伤害他人,从而与他人和社会保持良好的和谐关系,达致万物一如的广大和谐境界。

相照之下,不难看出,日本禅对和谐的贬低、对战争的高扬,不仅昧于佛教正法,而且已远离禅的真义到何等荒唐的地步。中国禅万物一如的广大和谐观,无疑有助于槟除日本禅中长期存在的暴力主义和杀戮之气^⑧,从而弘扬一种祥和之气。

为了历史的悲剧不再重演、为了世界和平和日本人民本身的福祉,已经到了日本禅彻底反省自身的时候了。一个更新后的日本禅应该是以慈悲为怀、以和平为念的,这不仅会造福日本人民,而且有助于推进世界和平,那才是对中国禅宗历代宗师的真正回报,也是对中国人民的真正回报。

(责任编辑 杨海文)

① Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969, p. 52.

② John Maraldo, “Questioning Nationalism Now and Then.” p. 359.

③ 《六祖坛经·吩嘱品第十》,第234页。

④ Alfred North Whitehead, *Process and Reality*. New York: The Free Press, 1978, p. 51.

⑤ 汤因比、池田大作:《展望二十一世纪——汤因比与池田大作对话录》,苟春生等译,北京:国际文化出版公司,1997年,第429页。

⑥ 黄铭:《过程思想及其后现代效应》,北京:宗教文化出版社,2010年,第157页。

⑦ Ven. Sunyana Graef, “The foundations of ecology in Zen Buddhism”, *Religious Education* Vol. 85 Issue 1 (Winter, 1990), p. 2.

⑧ 刘宇光:《佛教宗教暴力:问题意识、案例与研究回顾》,《台大佛学研究》2011年第21期,第128页。

王阳明良知说的现象学诠释

——“第九届《哲学分析》论坛—耿宁(Iso Kern)
心性现象学学术讨论会”侧记

王 钰*

2012年12月,瑞士著名现象学家和汉学家耿宁(Iso Kern)先生的论文集《心的现象——耿宁心性现象学研究文集》由商务印书馆出版发行。负责编辑此书的中山大学哲学系倪梁康教授在“编后记”中指出:“这里集结出版的文章与报告24篇,是耿宁先生毕生‘心性现象学’思想的文字见证,从中可以看到他的相关思考的细致、深刻与丰富。”^①2013年12月4—8日,由上海社会科学院哲学研究所、中山大学现象学研究所、商务印书馆学术出版中心联合主办的“第九届《哲学分析》论坛——耿宁心性现象学学术讨论会”在广东江门召开,来自上海社会科学院、中山大学、商务印书馆、台湾中央研究院、香港中文大学、南京大学、厦门大学的十几位专家学者围绕耿宁先生的著作《心的现象》展开了深入的讨论。

一、良知的三个概念

耿宁先生毕生关注并致力于研究胡塞尔现象学、佛教唯识学和儒家心学领域的问题。论文集《心的现象》当中半数以上的论文主题关涉中国哲学当中的唯识学和心学,而论及阳明心学的主题则集中在对“良知”概念的现象学诠释。与会学者对于耿宁先生运用现象学的研究进路来探讨阳明心学及其后学给予极高的评价,同时也积极地回应了耿宁先生对阳明心学及其后学的理解疑惑并指出其忽略之处。

台湾中央研究院文哲研究所李明辉研究员作为会议的第一位发言人,首先提出了与会学者们最为关注的有关耿宁对王阳明良知说的诠释问题。李明辉研究员主要谈了两点:第一点,他认

为耿宁将王阳明的“良知”概念诠释为“自知”,是借用了佛教唯识宗的术语“自证分”和西方现象学中的概念“内意识”来理解“良知”概念,并且强调了这一自知是一种实践、意志方面的自知自觉,更是一种自发的道德评价。对于这一诠释,他表示认同和赞许。第二点,他对于耿宁将王阳明的“良知”概念按照其思想发展的不同时期区分出的三种涵义表示质疑。第一种涵义是王阳明早期源自孟子“四端之心”的良知概念,即良知为人心的一种自发的向善倾向;第二种涵义是王阳明后期借由孟子的“是非之心”来解释“良知”,即良知具有是非判断的能力;第三种涵义是“良知本体”概念,即良知是始终已经完善的本原知识的真正本质。耿宁将孟子的“四端”之“端”理解为一种情感的“萌动”,是“德性的开端”,还不是德性本身。在这一点上,李明辉研究员认为孟子的“四端”之心并非“德性的开端”,而是我们对良知的直接意识,它已是德性的完善状态;故“四端”之“端”在阳明学及其后学中应理解为“端绪”,即良知于此直接呈现。李明辉研究员指出正是因为对“端”的错误理解,耿宁无法将上述三个良知概念合而为一,也就是说良知为“自知”的说法无法适用于第一种良知涵义,但如果将“端”理解为王龙溪所言的“见在良知”,则可避免此理论困境。

倪梁康教授对李明辉研究员关于在阳明心学中“端”如何理解的问题进行回应,认为耿宁对“端”的解释不能用对错来简单评判。“端”理解为“萌芽”或“开端”与良知作为“自知”的根本特征并不矛盾,作为萌芽的良知可以通过王龙溪所言之当下的“一念自反”来自知,或是通过深思熟虑的反思来把握自身,这两个途径都

* 作者简介:王 钰,(广州510275)五邑大学思政部讲师,中山大学哲学系在读博士生。

① 《心的现象——耿宁心性现象学研究文集》,(瑞士)耿宁著,倪梁康编,商务印书馆,2012年,第509页。

是有其可能性的。

二、良知与致良知

耿宁先生诠释的良知三义引起了与会学者们的诸多争议。王阳明良知说是以“致良知”为本，随着会议讨论的深入，学者们追本溯源地将这一争议拓展为如何从“致良知”来看良知涵义在王阳明思想中的前后期转变。

中山大学哲学系陈立胜教授认为在良知三义中，耿宁更加关注第二个良知概念。在他看来，耿宁运用现象学进路来诠释阳明良知概念的最独特之处，在于从自知、内意识、自证分的概念来理解王阳明的良知，从而揭示了阳明本人没有直接点出的良知之自知与心之所发意念是同时现存的。陈立胜教授批评当代学术界视“良知是呈现”一说为神秘体验，其实王阳明反复强调“致良知”的体验对所有人都有效，而且他呈现良知并非运用哲学系统论证方法，而是运用肢体话语来呈现。在肯定耿宁对阳明良知说的现象学把握的同时，陈立胜教授也针对耿宁良知三义说提出了三个问题：一，王阳明早期的良知概念在后期仍然出现，耿宁按照编年顺序提出的良知三义在阳明思想中是否成立？二，从现象学角度如何理解良知既是自发的同时又是自我决定的伦理价值意识？三，良知在什么意义上可以说是自证分或是内意识？陈立胜教授认为自知的良知相较于现象学的内意识而言是更为本原的意识存在。

对于与会学者所讨论的阳明良知概念的变化以及对耿宁的相关困惑，台湾中央研究院文哲研究所林月惠研究员直指问题的症结所在，即耿宁太过关注王阳明良知概念与孟子的关联，而忽略了这一问题与王阳明对朱子《大学》解释的联系。林月惠研究员通过对比王阳明《大学古本》的原序和改序指出，阳明良知概念的改变是随着他对朱子《大学》的解释逐渐深入而得以发展变化的，即由以“诚意”为本转变为以“致知”为本，王阳明的这一思想转变并不意味着其良知概念有耿宁所诠释的前后期的不同。关于阳明学中良知（德性之知）与见闻之知之间的关系问题，林月惠研究员认为道德实践于王阳明而言其本质之处在于“德性之知”的自知，“见闻之知”的获得是辅助性的，二者之间是“不滞”“不离”的主从关系。在阳明后学中，耿宁主要

讨论了王龙溪的“一念自反”与聂双江、罗念庵的“寂静意识”的分歧，林月惠研究员指出耿宁没能注意到这一分歧是来自于良知的动力问题。对于王龙溪而言，致良知的关键在于念念致良知，良知本体的实践动力是当下具足的；而对于聂双江、罗念庵而言，作为“星星之火”的良知开端其实践动力是不足的，所以致良知的关键在于反求虚静的良知本体。

三、现象学之于中国哲学的启示

与会学者们在热烈讨论耿宁先生对王阳明良知说的现象学诠释的同时，还一致肯定了现象学对于中国哲学研究的启示意义。尤其让各位学者感佩的是，作为一位西方现象学家，耿宁先生表明他研究中国哲学的最终目标并不在于将中国心学转变为现象学理论，而是在于使现象学的明见能服务于中国心学。

中山大学哲学系陈少明教授对耿宁讨论中国哲学的方式和方法非常关注。在他看来，当耿宁在探讨中国心学时，其学术追求旨在对经典思想进行哲学分析，而这种哲学分析是基于现象学立场的特定方法。陈少明教授提出中国哲学研究者需要关注两点：第一点是中国哲学的传统观念因何需要哲学的表达方式。陈少明教授批驳了为保持对传统观念的完整理解而主张仅采用传统研究方法的观点。他认为要让传统经典思想影响到更多的现代公众，重新焕发活力，哲学的现代分析方法是需要被借鉴吸收的。第二点是有关现象学对中国哲学研究的启示性。陈少明教授极为推崇耿宁对生活的洞察力，在他看来，耿宁的现象学进路中最值得重视的是其从经验出发的哲学分析方法，而经验的内容源于生活本身。

关于王阳明良知说的诠释问题，倪梁康教授言明在《心的现象》之后耿宁有一部专著《人生第一等事——王阳明及其后学论‘致良知’》即将出版，该书对此问题有更为详尽的探讨。倪梁康教授表示希望能在2014年下半年邀请耿宁先生本人来中国参加此书的发布和研讨会，相信此次《哲学分析》论坛的研讨成果将为后继的中西哲学交流提供丰富的对话资源并激发更为深入的问题思考。

（责任编辑 行之）

从共和主义到社会主义

——马克思《论犹太人问题》新解	朱学平	1
犹太人问题：从马克思到利奥塔	石德金	14

马克思与玻利瓦尔	叶健辉	20
新世纪以来国内马克思哲学研究的回顾与展望	张义修	25

毛泽东的两种哲学及其意蕴

——从理论旨趣与实践旨趣双重视角的考察	王南湜	31
三思毛泽东		

——革命传统、革命后民族国家创制与后传统理想主义遗产	刘怀玉	41
----------------------------------	-----	----

论中国发展生态

——从“中国模式”正反说谈起	苏琦	49
----------------------	----	----

麦克道尔哲学访谈录	麦克道尔、唐浩等/文	57
帝国、僭政和虔敬		
——《伯罗奔尼撒战争史》主题一解	蒋 鹏	66
伊壁鸠鲁的政治哲学与现代性问题	孙 磊	74
退隐的诸神		
——伊壁鸠鲁若干残篇研究	罗晓颖	80
《易经》的时间观念	[德] 卫德明/著 王汐朋/译	85
先秦诗、礼中的琴乐试探	戴方晨	93
郭店儒简《成之闻之》作者考	崔海鹰	98
杨慈湖心学工夫的道德困境	孙齐鲁	104
湘学的学术旨趣	朱汉民	111
日本禅的误区及其超越		
——从中国过程禅的视阈看	王治河 吴言生	119
王阳明良知说的现象学诠释		
——“第九届《哲学分析》论坛－耿宁（Iso Kern）心性现象学学术讨论会”侧记	王 钰	127

From Republicanism to Socialism: A New Interpretation of On the Jewish Question by Marx	<i>Zhu Xueping</i>	1
The Jewish Problem: From Marx to Lyotard	<i>Shi Dejin</i>	14
Marx and Bolívar	<i>Ye Jianhui</i>	20
Studies of Marxist Philosophy in China since the 21th Century: Retrospection and Prognosis	<i>Zhang Yixiu</i>	25
Mao Zedong’s Two Kinds of Philosophies and their Implications: Theoretical and Pragmatic Investigations	<i>Wang Nanshi</i>	31
Three Thoughts on Mao Zedong: The Revolutionary Tradition, Post-revolution Nation-state and the Legacy of Post-tradition Idealism	<i>Liu Huaiyu</i>	41
On the Chinese Model of Development: A Talk from Thesis and Antithesis about the “Chinese Model”	<i>Su Qi</i>	49
Interview with McDowell: Philosophic Fragments	<i>John McDowell and Tang Hao, etc</i>	57
Empire, Tyranny and Piety: An Interpretation of <i>The Peloponnesian War</i>	<i>Jiang Peng</i>	66
Epicurus’ Political Philosophy and the Problem of Modernity	<i>Sun Lei</i>	74
Gods’ Retreat from the World: A Study on Several Fragments of Epicurus	<i>Luo Xiaoying</i>	80
The Concept of Time in <i>The Book of Changes</i>	<i>Hellmut Wilhelm</i> Trans. <i>Wang Xipeng</i>	85
A Probe into Qinyue (琴樂) in Shih (詩) and Ritual during the Pre-Qin Period	<i>Dai Fangchen</i>	93
A Research on Who is the Author of <i>Chengzhiwenzhi</i> in Guodian Confucian Bamboo Slips	<i>Cui Haiying</i>	98
The Moral Dilemma of Yang Cihu’s Studies on the Philosophy of Mind-heart	<i>Sun Qilu</i>	104
The Academic Interest of Xiang Learning	<i>Zhu Hanmin</i>	111
Some Misunderstandings about Japanese Zen and Possible Transcendence: From the Perspective of Chinese Process Zen	<i>Wang Zhihe</i> <i>Wu Yansheng</i>	119
A Phenomenological Interpretation of Wang Yangming’s “Benevolence” and “Conscience”: Summary of an Academic Conference	<i>Wang Yu</i>	127