

《资本论》的逻辑与修辞专题

主持人 马天俊

【主持人语】《资本论》是马克思的代表作和马克思主义传统的经典，《资本论》研究乃是常议常新的话题。或许由于《资本论》所涉及问题的现实性和尖锐性，百多年来有关的研究在旨趣上往往趋于两极化，或偏于反对，或偏于辩护。本专题之拟议，目的首先不在于关切现实，而在于推究学理，庶几改进有关的哲学研究。《资本论》的逻辑因其作者有所指引和强调，得到了广泛的研究，然而仍多未发之覆。至于较逻辑更为隐蔽但更具理论建构性的修辞，《资本论》研究一向疏于关注和评论。马建青的“《资本论》的目的论修辞”从深层修辞的角度重新梳理并评议了《资本论》中目的论解释的运用，旧题新解，不乏新意。刘丹的“‘形态’与‘阶段’之辨：马克思《大纲》中‘人类发展’核心段落的翻译与阐释”，针对《资本论》准备稿中马克思关于人类发展的著名表述，就习以为常的三“形态”或三“阶段”说提出质疑，将有嫌含混的原始表述重整为两“阶段”说以及从属的多“形态”说，颇有新见。我的“论《资本论》商品观的空间时间逻辑”是我用力多年的《资本论》研究工作的一部分成果，它以某种哲学洞察为指引，反思了《资本论》商品观的概念结构，特别讨论了其中的表现、抽象、隐喻问题；一得之愚，端赖读者明晰。

论《资本论》商品观的空间时间逻辑*

马天俊**

【摘要】《资本论》商品观的内容是经济的，但商品观的概念要素却牵涉不少哲学性问题。分析涉及内外空间性的财富“表现”问题、“需要”的满足问题、作为抽象结果的“抽象人类劳动”之被表现问题、随之而来的劳动时间之“凝固”及其异化问题，构成本文的基本任务。在所有这些分析中，抽象和简化之现实性和理论性特别值得重视。在此基础上，《资本论》商品观的理论结构将得到新的哲学评估，相关的方法论自觉也将得到新的学理阐释。

【关键词】商品；表现；空间；时间；抽象；隐喻

中图分类号：B17 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2014）04-0001-07

空间和时间早已是哲学核心议题的一部分，它们各自都足以令人困惑，它们之间的关系更是深奥的哲学疑难之一。两千多年来，西方哲学多次经受时空问题的折磨和激励，丰厚的遗产累积在哲学史之中。尽管有许多理解方案产生，但问

题不能说已经得到根本解决。确切地说，是“在哲学上”问题没有得到根本解决，而在生活上，人们向来对空间和时间是有理解的，也能实际地操控。对于这种反差，奥古斯丁曾发出过著名的感慨^①。也许，事情看起来有点像休谟所说的那

* 本文系教育部基地重大项目“《资本论》哲学前提的修辞学研究”（12JJD710006）的阶段性成果。
** 作者简介：马天俊，（广州 510275）中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系教授。
^① 奥古斯丁诚挚地写道：“时间究竟是什么？谁能轻易概括地说明它？谁对此有明确的概念，能用言语表达出来？可是在谈话之中，有什么比时间更常见，更熟悉呢？我们谈到时间，当然了解，听别人谈到时间，我们也领会。那末时间究竟是什么？没有人问我，我倒清楚，有人问我，我想说明，便茫然不解了。”（〔古罗马〕奥古斯丁：《忏悔录》，周士良译，北京：商务印书馆，1963 年，第 242 页。）

样：若从事哲学，就不能不怀疑，若不从事哲学而是过日子，这类怀疑完全没有必要^①。就马克思而言，他站在一个更加自觉而且极端的去哲学的立场上，断言“全部社会生活在本质上是实践的。凡是把理论引向神秘主义的神秘东西，都能在人的实践中以及对这种实践的理解中得到合理的解决”，进而声称“哲学家们只是用不同的方式解释世界，问题在于改变世界”^②。不过，不做哲学思辨是一回事，不牵涉哲学疑难则是另一回事。如果说问题可以有一种不同于理论解决的实践解决，就像人们可以实践地解决芝诺悖论^③一样，那么，“合理的解决”（rationelle Lösung）却不能不牵涉理论，不能不牵涉哲学，或者说，在实践上也不能不承诺某种哲学方案。休谟大概能够过两种生活，一种是日常生活，一种是哲学生活，他对后者有独到的警觉。马克思似乎决意不过哲学家的理论生活，而要过革命家的实践生活。但是实践的革命家也难以摆脱理论或哲学，因为杜绝哲学的唯一办法首先是决不开口说话，而不说话也就不能有那种旨在解放全人类的革命实践。事实上，马克思的《资本论》便是皈依实践的革命家的理论巨著，它本身虽非哲学著作，但它“在哲学上”却不免牵涉到重要的哲学前提。这里以其商品学说为例，试加探讨，我们聚焦于与商品有关的时空结构（主要依据马克思经手出版的《资本论》第1卷，特别是第1章第1节），主要讨论表现、内外、时间凝固等问题。这种探讨根本上并不改善或发扬马克思的学说，它只是可能改善我们自己与马克思思想有关的哲学理解罢了。

一、“表现”和满足需要

人的问题虽然渗透在《资本论》的字里行间，但人并不是《资本论》的前台主角，《资本论》集中阐述的是商品、货币、资本，其中商品在正式文本中总是处于开端^④。

商品首先是按空间来阐述的。

一方面，社会财富“表现”（erscheint）为商

品堆积，单个商品“表现”为社会财富的元素形式^⑤。“表现”自然是空间性的，或从内到外，或从隐到显。“表现”可以是事物自身结构或活动的次第，也可以是认识论的环节，其中的分别在《资本论》中并不明确，而马克思接着说“我们的研究就从分析商品开始”，显见这是认识的入手之处，即从“表现”（Erscheinen）入手，求解“资本主义生产方式占统治地位的社会的财富”（47），质言之，马克思要经由“表现”追逐某种“本质”。内隐的“本质”公认是难寻的，其实外显的“表现”也并不容易确定，马克思从商品开始，这也是他慎重选择的结果，而且并不是所有人经过慎重选择都会从商品开始，这只要看看马克思经常批评的那些经济学前辈或同行的著作（例如斯密的《国富论》、萨伊的《政治经济学概论》、西斯蒙第的《政治经济学新原理》、穆勒的《政治经济学原理》）就很清楚了。人们不仅会就“本质”产生争议，连由以入手的“表现”也莫衷一是。其实，以“表现”为核心所涉及的“外”与“内”，其原型是人身体的空

① 例如，休谟怀疑将来与过去相似这样一个成见的根据，他以设问的方式说：“你或者会说我的实行驳倒我的怀疑。不过你这样说，就误解了我这个问题的意义了。如果作为行事人的身分我是很满足于这一点的；但是作为一个哲学家，我就不能没有几分好奇心（我且不说有怀疑主义），我在这里就不能不来追问这个推断的基础。在这样重要的事体方面，我的研读从不曾把我的困难免除了，从不曾给我以任何满意。那么我不是除了把这个难题向公众提出来而外，再无别的好方法么？——虽然在提出以后，也难希望把它解决了。照这样，我们纵然增加不了我们的知识，至少也可以使自己明白自己的愚昧。”（[英]休谟：《人类理解研究》，关文译译，北京：商务印书馆，1957年，第37页。）

② [德]马克思：《关于费尔巴哈》，《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民文学出版社，2012年，第135—136页。

③ 芝诺悖论之一说跑得快的追不上跑得慢的，人们完全可以说：那就让我们跑跑看。实践上，跑得快的显然追得上跑得慢的，只是这并非芝诺悖论的要义所在。

④ 1859年出版的《政治经济学批判》（第1分册）也是以商品开端的。

⑤ 参阅[德]马克思：《资本论》第1卷，《马克思恩格斯文集》第5卷，北京：人民出版社，2009年，第47页。下引该书，只在引语后标明页码。所附原文字词，依据MEW（Band 23, Berlin, Dietz Verlag, 1962），不一一注明页码。

间规定^①，这种规定经常隐喻性地用来理解一般的物体，甚至用来理解谈不上形体的抽象对象，例如这里的所谓社会财富。人体或物体之“外”和“内”或许算得上清楚明白，而一旦隐喻化，尤其是用以谈论无形对象的时候，何者为“外”，何者为“内”，何者为“表现”，何者为“本质”，则决不是清楚明白的，常情往往是仁者见仁，智者见智。

另一方面，《资本论》也有几乎是在原型意义上谈论外物的时候，而且所谈十分重要。马克思认为，商品首先是一个外界对象或外物（*ein äußerer Gegenstand, ein Ding*），其属性满足人的某种需要。此处所谓“外”，显然是以人为坐标系的。而人的需要大概是属“内”的，因为随后关于需要所举的例子是由胃产生的需要和由幻想产生的需要，常识上，胃在肚子里，幻想在头脑里，这都可算是“内在的”。有这个常识就够了，《资本论》并不准备立刻深入研究人的需要。人作为生命体，决不像自足的神那样，人一刻也不能离开有关的外物，一刻也不能停止新陈代谢。呼吸饮食虽不崇高，却是一切崇高活动不可或缺的基础。《资本论》那些最令人不安的对资本主义生产方式的控诉，点子无不打在这些最基础的事情上。当然，在社会而不是个体的意义上，对人的制约或支配，最有效最彻底的一类就是对这种基础性的空间关系的控制。与此恰成对照的是，马克思对人类解放的憧憬在最积极的意义上也许还是模糊不清的，但基础要求则是毫不含糊的，那就是彻底解除基础需要的社会强制性，使人与外物之间的上述空间关系最无愧于、最适合于人类本性，也就是说，保障人的最起码的尊严^②。

下述两点也许值得强调。第一，连通内外的需要，使得一种重要的空间关系出场了，这种关系就其以物为主体而言，称为“使用价值”，即“物的有用性使物成为使用价值”（48）。为了强调有用性或使用价值在空间上的外在性，马克思特意把商品称为“商品‘体’”（*Warenkörper*），并认为有用性或使用价值“决定于商品体的属

性”（48）。这样看来，有用性或使用价值仿佛是物的属性，其实，它们是人和物之间以人的需要为枢纽的关系，只不过人这一关系项隐藏在关系的另一端罢了。在这里，不妨替《资本论》明确一种柏拉图式的二分法程序^③：

1) 有物。

2) 物分为与人无关的和与人有关的。撇开与人无关的物。

3) 与人有关的物分为有害的和有用的。撇开有关的有害物。

4) 有用物（即使用价值）分为天然的和生产的。撇开天然的可有用物。

5) 生产的有用物（即产品）分为自用的和为交换的。撇开自用的产品。

6) 最终，为了交换的产品即是商品^④。

这种重构的好处是使各个重要规定的先后次序都摆得清清楚楚，由此可见，有用性或使用价值虽然常称为物的有用性或物的使用价值，但真正说来它们表明的是人和物之间特定的关系。更

① 按认知语言学的经典见解：“我们以肉身存于世，通过皮肤表面与外界区隔，并由此出发体验世界的其余部分如身外世界。每个人都是容器，具备有界的体表与‘进出’方位。我们将自己的‘进出’方位投射到其他以表层为界限的实在物上，视其为有内外之分的容器。”（[美国]雷可夫、詹森著，周世箴译注：《我们赖以生存的譬喻》，台北，联经出版公司，2006年，正文第53—54页。）

② 参阅《资本论》第3卷第48章对必然王国和自由王国的著名论述。不久前在与德国人权哲学家 Georg Lohmann 的晤谈中，笔者对他的《资本论》理解留下深刻印象，在他看来，马克思的批判性努力，根本上是对人的权利、人的尊严的不退让的追求。

③ 参阅柏拉图《智者篇》中对渔夫、智者的定义方式。

④ 根据下列《资本论》的内容（含有恩格斯的补充）：“一个物可以是使用价值而不是价值。在这个物不是以劳动为中介而对人有用的情况下就是这样。例如，空气、处女地、天然草地、野生林等等。一个物可以有使用价值，而且是人类劳动产品，但不是商品。谁用自己的产品来满足自己的需要，他生产的虽然是使用价值，但不是商品。要生产商品，他不仅要生产使用价值，而且要为别人生产使用价值，即生产社会的使用价值。[而且不只是简单地为人。中世纪农民为封建主生产作为代役租的粮食，为神父生产作为什一税的粮食。但不管是作为代役租的粮食，还是作为什一税的粮食，都不因为是为别人生产的，就成为商品。要成为商品，产品必须通过交换，转到把它当作使用价值使用的人的手里。]最后，没有一个物可以是价值而不是使用物品。如果物没有用，那么其中包含的劳动也就没有用，不能算做劳动，因此不形成价值。”（54）

加重要的是，从物到商品的规定性的逻辑叠加，从一个角度表明了人类生活发展的历史顺序，在这一历史顺序中，由商品生产所主导的社会形态意味着人类历史的一个特定阶段。由此还可以说，《资本论》商品观所进一步指认的有关规定性，例如交换价值、抽象人类劳动以及价值，都是以商品为现实前提的规定性，因而它们本身也是历史的、有限的，而不是自然的和永恒的。

第二，对于《资本论》来说，使用价值也不是主题，正如对外物的需要不是主题一样。不过，朴素的使用价值的复归，正如基础需要的社会性保障一样，自然是人类解放的要义之一。马克思承前启后地写道：“不论财富的社会的形式（*gesellschaftliche Form*）如何，使用价值总是构成财富的物质的内容（*stofflichen Inhalt*）。在我们所要考察的社会形式（*Gesellschaftsform*）中，使用价值同时又是交换价值的物质承担者（*stofflichen Träger*）。”（49）形式与内容或形式与质料这类传统的哲学范畴被活用来阐述《资本论》的见解，与传统有所不同的是，这里内容或质料的方面胜过了形式的方面。也就是说，即使交换价值不存在了，从而商品不存在了，但是产品的使用价值依然存在，这与扬弃基础需要的社会强制性是相一致的。当然，《资本论》不仅“卖弄”辩证法，还实质上依赖辩证法，上述形式的方面具有建设性的历史意义，因此也正是那要被扬弃的或历史的方面才是《资本论》的重点。

二、交换价值：第二轮“表现”

不同的商品按一定比例相互交换，这是平凡得不能再平凡的事实，但是其内在机制未必平凡。在所谓商品交换中，一夸特小麦换一夸特小麦是徒劳无益的，相反，例如一夸特小麦换X量鞋油才是常态，其中的关键首先在于使用价值的不同。使用价值的差异越大，商品交换就越引人深思，马克思早前使用过一个更惊人的例子：“一座宫殿的交换价值可以用一定数量的鞋油表示。反过来，伦敦的鞋油厂主们曾用几座宫殿来

表示他们的大批鞋油的交换价值。”^① 象征贵族风范的宫殿竟然可以等于一定量的鞋油！平等的时代何以是平等的？以人生而平等来奠基难免有嫌玄虚，而宫殿等于鞋油或鞋油等于宫殿，则可谓最有力地表达并造就了平等。当然，鞋油等于小麦或鞋油等于宫殿还可以说只是引人入胜的事实，还只是某种内在根据的外在表现。《资本论》由上述事实极简捷地做出了推论：“由此可见，第一，同一种商品的各種有效的交换价值表示一个等同的东西（*Die gültigen Tauschwerte derselben Ware drücken ein Gleiches aus*）。第二，交换价值只能是可以与它相区别的某种内容的表现方式，‘表现形式’（*die Ausdrucksweise, die " Erscheinungsform "*）。”（49）

商品“表现”财富，而基于使用价值的交换价值则“表现”某种深藏不露的、超感觉的同一者。我们已经清楚，使用价值虽为商品体所有，实际上表现的是人与商品的需要关系。同样，交换价值虽为商品所有，实际上表现的是商品之间的关系。对于这些关系，大概容易找得到使之坐落其上的人体或物体。然而，交换价值作为“表现形式”所“表现”的那个同一的“东西”看来只能是个隐喻意义上的“东西”，也就是说，它并不是物体。

然而人们确实早已惯于运用隐喻，习惯于用“东西”说话，哪怕未必有“东西”可言，此处的马克思也是这样。关于一夸特小麦 = a 英担铁，马克思设问式地说：“这个等式说明什么呢？它说明在两种不同的物（*Dingen*）里面，即在1夸特小麦和a英担铁里面，有一种等量的共同的东西（*Gemeinsames*）。因而这二者都等于（*gleich*）第三种东西，后者本身既不是第一种物，也不是第二种物。这样，二者中的每一个只要是交换价值，就必定能化为（*reduzierbar*）这第三种东西。”（50）不难看出，这里的“东西”是有些暧昧的，一面能等于“物”（*Ding*），一

① [德] 马克思：《政治经济学批判（第一分册）》，《马克思恩格斯全集》第31卷，北京：人民出版社，1998年，第421页。

面又并非“物”，可是“物”却能还原(reduzieren)为这种“东西”。

那么这种“东西”究竟是什么呢？“这种共同东西不可能是商品的几何的、物理的、化学的或其他的天然属性。商品的物体属性只是就它们使商品有用，从而使商品成为使用价值来说，才加以考虑”（50）。然而，观念地除去商品的使用价值即有用性，那商品还剩下什么呢？根据前面重构的柏拉图式的二分法，只剩下两种可选的规定，即“生产的”和“交换的”，后者不可选，因为它正是问题所在，于是就只剩下“生产的”即“劳动的”一项了。不过马克思由此走得更远：

如果把商品体的使用价值撇开，商品体就只剩下一个属性，即劳动产品这个属性。可是劳动产品在我们手里也已经起了变化。如果我们把劳动产品的使用价值抽去（*abstrahieren*），那么也就是把那些使劳动产品成为使用价值的物体的组成部分和形式抽去（*abstrahieren*）。它们不再是桌子、房屋、纱或别的什么有用物。它们的一切可以感觉到的属性都消失了。它们也不再是木匠劳动、瓦匠劳动、纺纱劳动或其他某种一定的生产劳动的产品了。随着劳动产品的有用性质的消失，体现在劳动产品中的各种劳动的有用性质也消失了，因而这些劳动的各种具体形式也消失了。各种劳动不再有什么差别，全都化为（*reduziert*）相同的人类劳动，抽象人类劳动（*abstrakt menschliche Arbeit*）。（50—51）

至此我们容易看出交换价值在表现什么了，或者说什么表现在交换价值中了，那就是“抽象人类劳动”。与例如小麦相比，“抽象人类劳动”当然不是“物”，但视为“东西”大致可以。

真正惊人之处在于，这里频繁出现的“抽象”（*abstrahieren* 以及 *abstrakt*）起着删繁就简的简化或还原（*reduzieren*）的作用，它既是思维的，同时似乎还是现实的，而马克思自己正是这么理解的。简化或还原之为思维的抽象或抽象的思维看来是容易理解的，但简化或还原同时还是现实的抽象或抽象的现实，马克思早在 1859 年

时就强调说：“这种简化（*Reduktion*）表现为一种抽象（*Abstraktion*），然而这是社会生产过程中每天都在进行的抽象。把一切商品化为劳动时间同把一切有机体化为气体相比，并不是更大的抽象，同时也不是更不现实的抽象。”^①想来也不奇怪，现在常用于思维和言说的“抽象”（*abstrahieren*，英语 *abstract*），从其词源看，word *abstract* (adj.) was borrowed from Latin *abstractus*, past participle of *abstrahere* draw away. *Abstrahere* consists of *abs* - (away) and *trahere* (draw, drag, or pull). The noun *abstract* and the verb appeared from the adjective^②。例如，*abstrahō* (*infantem*) *de matris complexu* (从母亲怀中夺走（婴儿）)^③。卢克莱修在其《物性论》中描摹受伤且在狂热冲杀的人的时候曾这样写道：“带着他身体残留的那部分，他继续进行战斗和屠杀，常常未注意到他执盾的左臂已丢掉，已被车轮和镰刀带到马蹄中间去”。^④其中表达胳膊被车轮或大刀割掉，拉丁文用的就是派生自 *abstraho* 的 *abstraxe*^⑤，血淋淋的场景跃然纸上。由此可见，“抽象”原本就是一种现实的分离活动，而且往往不乏强力或暴力色彩。只是经过隐喻，*abstract* 越来越多地被用来谈论思想和言说。在这个意义上，我们或许可以超越简单的反映论而透彻地阐明《资本

① 同上，第 423 页。MEW, Band 13, Berlin, Dietz Verlag, 1961, S. 18.

② 参阅 *The Barnhart Concise Dictionary of Etymology*, edited by Robert K. Barnhart, New York: HarperCollins Publisher, 1995.

③ 引自谢大任主编：《拉丁语汉语词典》，北京：商务印书馆，1988 年，第 5 页。

④ [古罗马] 卢克莱修：《物性论》，方书春译，北京：商务印书馆，1981 年，第 162 页。

⑤ 参阅谢大任主编：《拉丁语汉语词典》，第 5 页。并参见 T. Lucreti Cari: *De Rerum Natura*, libri sex, Berolini: Impensis Georgii Reimeri, 1860, III, 650. 较完整的上下文是：*et semel in pugnae studio quod dedita mens est, corpore reliquo pugnam caedesque petessit, nec tenet amissam laevam cum tegmine saepe inter equos abstraxe rotas falcesque rapaces*. 相应英译文可参考：with the body that is left him he makes for the fight and the slaughter, and often knows not that his left arm with its shield is gone, carried away by the wheels among the horses and the ravening scythes. (*Lucretius On The Nature Of Things*, translated by Cyril Bailey, London: Oxford University Press, 1910, p. 127.)

论》的一个哲学性见解，即“观念的东西不外是移入人的头脑并在人的头脑中改造过的物质的东西而已”（22）。

确实，马克思运用“抽象力”进行抽象所得到的“抽象人类劳动”，在现实上也并不稍减其残酷性，“抽象人类劳动”是对人类劳动的抽象，从而是对人本身的抽象，多才多艺的劳动被抽象或简化为精力的无节制消耗，活生生的劳动者被抽象或简化为单纯的劳力或“人手”。《资本论》所批判的正是这样的历史性现实。由此也许应该强调性地指出，既然“抽象”也是现实的，而现实的也是历史的，那么“抽象人类劳动”就也不免是历史的。具体地说，“抽象人类劳动”乃是基于作为其现实前提的商品交换抽象出来的，是从属于商品的抽象规定性，那么，随着商品交换所从属的商品生产所主导的社会形态的扬弃，“抽象人类劳动”也将被扬弃。《资本论》所议论的孤岛上的鲁滨逊的劳动，其样式及相应的产品不一而足，这很像多主体的、私有制的情况下劳动的分工性和产品的多样性，但鲁滨逊的诸种劳动中并不存在什么“抽象人类劳动”，因为那里不存在交换，不存在用来交换的劳动产品，不存在交换价值。作为鲁滨逊这个个体的状况的社会性倒影，“自由人联合体”所标志的社会，大概也不会有“抽象人类劳动”。

“抽象人类劳动”并非人类劳动的一个永恒的方面，而只是它的一个历史的方面，它建基于历史性的社会关系，表明这种社会关系，并随着这种社会关系之扬弃而扬弃。同样，“抽象人类劳动”在《资本论》的进一步展开中与商品“价值”相联系，表明“抽象人类劳动”形成“价值”，则“价值”也不得不是历史性的。正因为涉及“价值”，商品的时间性也就显示出来了。

三、价值或时间的“凝固”

《资本论》是从商品分析开始的，渐次达到“抽象人类劳动”，分析几乎就停止了。后续的阐

述，明确地引入了“价值”概念，但这一工作与其说是分析的，不如说是描述的，因为其中充满了隐喻。下面是典型的表述：

现在我们来考察劳动产品剩下来的东西。它们剩下的只是同一的幽灵般的对象性（*dieselbe gespenstige Gegenständlichkeit*），只是无差别的人类劳动的单纯凝结（*bloße Gallerte*），即不管以哪种形式进行的人类劳动力耗费的单纯凝结。这些物现在只是表示，在它们的生产上耗费了（*verausgabte*）人类劳动力，积累了（*aufgehäuft*）人类劳动。这些物，作为它们共有的这个社会实体的结晶（*Kristalle dieser ihnen gemeinschaftlichen Substanz*），就是价值——商品价值。（51）

既然经过抽象或还原达到了那种只能勉强称为“东西”的东西，也就是“抽象人类劳动”，那么，接下来的思考或言说必定步履维艰。东西或动作通常具有直观性，可以操持，可以感受，也可以指认和言说。但不是东西的“东西”或者只是像东西的“东西”，直观性不足，不易感受，更难以操持或指认，这时往往只有靠言说，而且这种言说只能是隐喻的，也就是说只能间接地乞援于直观。

为了给出“价值”，这段短短的话运用了三个明显的隐喻（幽灵般的、凝结、结晶），两个较不明显的隐喻（耗费、积累）和两个死隐喻（对象性、实体）。两个死隐喻姑且置而不论，余者皆为《资本论》论述有关问题的固定隐喻，反复运用。对于偶一为之的隐喻，人们自可等闲视之，因为它不过是个装饰或启发，与实质关系不大；而对于固定且反复运用的隐喻，则不可等闲视之，因为它们不是装饰，而是建构了特定话语和道理的要素。

那么，马克思的难处究竟是什么呢？一句马克思自引的话可以启发我们：“作为价值，一切商品都只是一定量的凝固的劳动时间（*bestimmte Maße festgeronnener Arbeitszeit*）。”（53）时间无形无象，非用隐喻不能描摹。一切无形无象者，都是这样。劳动时间也是这样。劳动时间固然可以度量，但劳动时间决定或形成商品价值，个中道

理却无法用量度阐明。这时候没有别的办法，只能打比方，隐喻地阐明，马克思也没有别的办法。所幸隐喻确实能够建构和阐释道理。凝固、凝结、结晶使不成形的东西成形，使无形的东西变得有形，这也正是马克思所要深刻阐明的事情。理解的机制是这样的：

商品价值如何是凝固的劳动时间？

答曰就像鱼冻是凝固的鱼汤那样。

商品价值如何是抽象人类劳动的单纯凝结？

答曰就像露珠是水汽的凝结那样。

商品价值如何是人类劳动的结晶？

答曰就像盐是海水的结晶那样。

如果没有上述隐喻，与“抽象人类劳动”相应的劳动时间之成为商品价值难于言表，便成了不可思议的事情。从《资本论》中不可能清除上述隐喻，否则《资本论》的商品理论必定要丧失其特定内容。

从某种哲学的偏激要求来看，隐喻是严肃的说理必须杜绝的；但这种要求其实是荒谬的，因为持有此类要求的人自己的说理也不免要在关键处动用隐喻，只是尚未自觉罢了，正所谓乌鸦站在猪身上。当然，没有一个隐喻能够完美无缺，也没有一个隐喻能够包打天下，因此，批评、补充甚至竞争性的替换，总是健康思想不可或缺的环境。不妨指出，上述最后一个隐喻多少是有毛病的，即“……社会实体的结晶”是可笑的，因为 *Substanz* 已经是实的了，还怎么结晶呢？《资本论》的隐喻构建在这里出现了一点范畴混乱。

无论如何，按《资本论》，商品结构中既有朴素的空间性质，即作为外物既具有与人和人的需要相对而言的使用价值，也有隐喻化的空间性质，即商品“表现”财富、交换价值“表现”抽象人类劳动。同时，“抽象人类劳动”只有时间性，它要以“凝结”或“物化”的方式渗入商品的空间性质中。由此，商品作为商品被反思性地重建起来，成为一个统一体（*Einheit*）。但是，商品这个统一体却正是一个矛盾的统一体，对此马克思比谁都清楚。最简单地说，“作为使用价值，商品首先有质的差别；作为交换价值，

商品只能有量的差别”（50），在发展的状态下，在发展出货币以及资本的状态下，商品的量的方面会与质的方面进一步分道扬镳，并且反过来宰制质的方面，从而构成资本逻辑最内在的方面。弗雷德里克·詹姆逊在晚近的一本小册子中把这种量和质的对立（opposition between quantity and quality）视为马克思经济学思考的总框架^①，这是颇有见地的。着眼于马克思思想的整体，可以说，《资本论》商品观的时间空间逻辑内在地含有由《1844年经济学哲学手稿》所示范的异化观，但远远地超越了当初笼统的哲学性思辨，它基于现实的社会内容，通过细密的概念结构，呈现出商品生产所主导的资产阶级社会的历史定在。随着这种历史定在的扬弃，商品被扬弃，规定商品的“抽象人类劳动”以及相应的“价值”也将被扬弃，商品的时间性要素（价值或抽象人类劳动）对商品的空间性要素（使用价值或具体劳动）道成肉身般的异化性侵蚀也将被扬弃，人类社会由此将在更高的水准上复归于鲁滨逊式的简单明了。

（责任编辑 林 中）

① 参阅[美]弗雷德里克·詹姆逊：《重读〈资本论〉》，胡志国、陈清贵译，北京：中国人民大学出版社，2013年，第32页。另参 Fredric Jameson, *Representing Capital: A Commentary on Volume One*, New York: Verso, 2011, p. 43.

《资本论》的目的论修辞^{*}

马建青^{**}

【摘要】目的论作为一种修辞形式，可有效解释人如何突破有限性通达无限性。对于目的论这种泛灵论的世界观，马克思一向是极力反对的。但有证据表明，马克思仍在《资本论》中不自觉地运用着目的论修辞。当马克思引用黑格尔的带有目的论结构的论断——“理性的狡猾”——来支撑不假于此便无法言说的观点时，他也就发出一个讯息：他是在目的论解释框架中说明问题的。而当马克思冒着风险把“历史”或“人类”诸如此类的范畴隐喻化为超级主体时，他也就在运用着目的论修辞，与此相关的是无意识人的目的论图景的显露。事实上，马克思的理论自觉和理论实际并不如人们想象的那样具有严格一致性。

【关键词】《资本论》；目的论；修辞

中图分类号：B17 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2014)04-0008-06

准 备

目的论就是根据目的因或终极因来解释世界的理论。具体而言，这种理论主张：世界具有目的，而且世界正在朝向那个目的前进；世界的存在是有意义的，因为它是有目的的；目的构成现存事物的存在和不存在的理由；目的必然会实现，因为它是先验地被注定的。事后看来，目的论无非是在无法科学解释世界的条件下想象世界的一种方式。尽管现代科学倾向于弱化这种泛灵论的世界观，但这种认为世界是有意义的，而且世界正在努力寻求更高善的观念，一直都令人兴奋，因为对目的本身的理解直接或间接关系到人的自我理解。

就其本质而言，目的论只是一种视界，一种解释方式或言说方式，一种修辞方式或说服技巧，用以说明、论证并劝说人们相信“自我成神”——人与世界的统一——是可能的，也是现实的，甚至是必然的。相对于必然的、无限的世界而言，人是偶然的、有限的存在。此种偶然性或有限性不是指具体的、可补救的缺陷，而是指那种无法通过专门手段消灭的基本贫乏。人类无

法容忍也不会相信自身的有限性是注定的，而是相信通往绝对的道路是畅通的。可以说，人类一直在追寻克服自身偶然性的办法，这在意识中表现为在绝对完美意义上各种大同小异的“自我成神”观念。但在必然性的世界中，“自我成神”从未实现，而且总是处处受阻。肉体、欲望、邪恶、堕落、战争、死亡、灾害、剥削等时刻在提醒人类，“成神”之路几乎不可能。显然，从逻辑上论证“自我成神”是相当有限的，因为人与世界关系的复杂性远远超出了理性所能及的疆界。正如三段论如何也推演不出为什么一次地震就夺去了上万人的生命。而如果能把“自我成神”讲述成由外部证据支持的最好的故事，便可将“或然性拔高为必然性，以取得最大的说服效果”^①。对此，马克思指出：“天命，天命的目的，这是当前用以说明历史进程的一个响亮字眼。其实这个字眼不说明任何问题。它至多不过是一种修辞形式，是解释事实的多种方式之一。”^②这一评论自有其道理，但仍不透彻，说明活动和解释活动并不是两种截然不同的话语活动，尤其是当说明形而上学问题或具备或然性的重大事件时，谁也免不了修辞性的解释方式。沃尔什一语道明：“在涉及形而上学体系时，与其

* 本文系教育部人文社会科学基金项目“苦难意识与历史目的：马克思思想中的历史目的论踪迹”(12YJC720020)、黑龙江省社会科学基金项目“历史唯物主义阐释中的后现代历史观批判”(13D025)的阶段性成果。

** 作者简介：马建青，山西和顺人，哲学博士，(哈尔滨 150080)哈尔滨理工大学马克思主义学院讲师。

① 马天俊：《论马克思修辞学的实践》，《人文杂志》2005年第5期，第22页。

② [德]马克思：《哲学的贫困》，《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第611页。

说正确或错误，不如说有说服力或缺乏说服力。”^①

在未创立唯物史观之前，虽然马克思仍未完全摆脱黑格尔目的论辩证法的影响，但他已然开始反叛。当建立起属于自己的一套新的科学的概念体系时，马克思始终不忘与目的论作斗争并自觉与之划清界限。早在《德意志意识形态》中，马克思就对目的论的历史观进行了深入的批判。他指出，所谓的目的论不过是“思辨地扭曲”的结果，是形而上学考察历史的产物。在《神圣家族》中，马克思再次强调：“并不是‘历史’把人当做手段来达到自己——仿佛历史是一个独具魅力的人——的目的。历史不过是追求着自己目的的人的活动而已。”^② 马克思的观点很明确，历史没有目的，目的论是唯心主义的。但马克思的理论自觉是否真与其理论实际相一致，应另当别论。也就是说，马克思是否如其所说彻底地扬弃了目的论，抑或不自觉地有所保留，或者只是不自觉保留了目的论的解释方式？关于这个问题，向来聚讼不已，或强调二者的断裂，或强调二者的继承，或持折中主义的观点。无论如何，争论将会持续，因为马克思的文本始终是开放的。本文以《资本论》为文本，试从修辞学的角度对这个问题做一解释式的澄清，以期对马克思哲学的自我理解有所助益。

“危险”的脚注

在《资本论》第一卷的第三篇名为“绝对剩余价值的生产”的内容中，马克思在论述到劳动者与劳动资料的关系时，引用了黑格尔的“理性的狡猾”的论断。这段话颇能让人浮想联翩，现摘录如下：

劳动资料是劳动者置于自己和劳动对象之间、用来把自己的活动传导到劳动对象上去的物或物的综合体。劳动者利用物的机械的、物理的和化学的属性，以便把这些物当做发挥力量的手段，依照自己的目的作用于其他的物。⁽²⁾

(2) “理性何等强大，就何等狡猾。理性的狡猾总是在于它的起中介作用的活动，这种活动让对象按照它们本身的性质互相影响，互相作用，它自己并不直接参与这个过程，而只是实现

自己的目的。”（黑格尔《哲学全书》第1部《逻辑学》1840年柏林版第382页）^③

一般来说，注释、脚注、名单、引文是一篇作品不可或缺，甚至是相当重要的部分，这对于人文学科尤为明显。那么，脚注对于一部作品有何作用呢？关于《资本论》中脚注的功能，恩格斯在《资本论》的“英文版序言”中做了明确说明：

在大多数场合，也和往常一样，引文是用做证实文中提出的论断的文献上的证据。但在不少场合，引证经济学著作家的文句是为了表明：什么时候、什么地方、什么人第一次明确地提出某一观点。只要引用的论点具有重要意义，能够多少恰当地表现某一时期占统治地位的社会生产和交换的条件，马克思就加以引证，而不管这种论点是否为马克思所承认，或者，是否具有普遍意义。因此，这些引证是从科学史上摘引下来并作为注解以充实正文的。^④

顺着如上话头，我们来着手分析“理性的狡猾”这一脚注的思想意义。

此脚注并不用以表明“理性的狡猾”是何人第一次阐述的。因为从学科划分的角度来看，脚注内容隶属于哲学，或者形而上学，而不是经济学。这一点并不符合恩格斯对引证所做的说明。即使假设马克思意在“给每个人应得的奖励”，那么这种假设也是成问题的。这种关于历史把人

① [英] W. H. 沃尔什：《历史中的“涵义”》（译自 P. 迦丁纳主编的《历史的理论》一书），《历史的话语》，[英] 汤因比等著，张文杰编，桂林：广西师范大学出版社，2002 年，第 262 页。

② [德] 马克思、恩格斯：《神圣家族，或对批判的批判所做的批判》，《马克思恩格斯文集》第 1 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 295 页。

③ [德] 马克思：《资本论》第 1 卷，《马克思恩格斯文集》第 5 卷，北京：人民出版社，2009 年，第 209 页。

④ [德] 恩格斯：《资本论·第 1 卷·英文版序言》，《马克思恩格斯文集》第 5 卷，第 33 页。拉法格在回忆马克思时也说过类似的话。他说：“《资本论》里引证了那么多无名作家的话，人们也许会以为这是要炫耀自己的学识渊博。但马克思却决不是出于这种动机。他说：‘我执行历史的裁判，给每个人以应得的奖励。’他觉得指出第一个发表某一种思想或把这种思想阐述得比任何一个人人都更为精确的作家的名字（不管这个作家是多么不重要和多么不知名）是他的责任。”（[法] 保尔·拉法格等：《回忆马克思恩格斯》，马集译，北京：人民出版社，1973 年，第 11 页。）

的激情规定为受它们所不知晓的目的或目标控制的观念，可在维科、康德、歌德、费希特的学说中找到踪影，甚至可以更远地追溯到奥古斯丁的神学著作中，在那里，神意通过世俗之城的片段景象显示出来。作为对西方思想有着相当了解的马克思没有理由忽视这一点。同样，此脚注并非用以“充实正文”，因为正如接下来所要论述的，注释与正文在内容上和思想上存在着深刻的联系，绝非“充实”二字所能言尽。

此脚注可用来论证正文所提观点。劳动者与劳动资料的关系是目的与手段的关系。劳动者利用劳动资料这种中介或手段来达成自己的目的，而劳动资料对此目的则是完全无意识的。这种手段和目的的关系模型，突出地表现在黑格尔的“理性的狡猾”学说中。在黑格尔那里，历史的终极目的是理性，而理性是通过利用人的热情来实现它自身的，而在此过程中，人们并不能理解理性的筹划。读者如只考察所引内容，只考虑引语和正文之间在思维方式上的一致性，那么此脚注确是配合正文的适当脚注。这与19世纪末之前史学家通常的观念相一致，即“正文说服，脚注论证”^①。

事实上，“脚注论证”这种看法并不全面。理性书写除了遵循“实在性原则”之外，也遵循着一定的语言学原则，即通过何种表达将所讲之事清晰有力地讲述出来，因此，它也是一种叙事形式或修辞形式。赫克斯特从修辞学的角度对脚注的功能做了富有启发的研究。在他看来，历史学修辞和科学修辞有着原则性的区别。尽管历史的修辞和科学的修辞都假定了读者对于作者所涉及的具体领域有着较为广博和清晰的知识，但科学的修辞主要遵循“实在性原则”，严格禁止脚注、引用语、目录和名单中的“隐含性词语”和“唤起性方法”的出现，而历史学的修辞首要地是遵循“最大影响原则”，即“对于唤起能力和范围来说，要以牺牲其普遍性、精确性、控制性和准确性为代价”^②。也就是说，历史学修辞通过脚注、引用语、目录等来最大程度地唤起读者的知识和想象力，从而有效地促进读者理解相关主题。如果可以的话，“理性的狡猾”这一脚注当划归为与历史学修辞相类似的修辞，因为它并没有完全遵循科学修辞的“实证性原则”，而更

多地遵循着“最大影响原则”，即唤起读者关于辩证法的相关知识积累并在正文所规定的政治经济学批判的界限内有所想象，从而完成理解任务。

如要理解劳动辩证法，目的论修辞非有不可。人的活动是有目的的，这或可通过经验确证。但若理解劳动，就必然要涉及劳动深处最为根本的问题，即物与人的断裂及统一关系：物有其法则，物如何在目的的干预下发生断裂进而生成为属人之物；目的也有其法度，而目的如何在物的断裂中保存自身。这类形而上学问题甚是复杂，以至于仅依赖于学理分析很难加以阐明。对于劳动过程，马克思确未给出、实际上也无法给出相当具体的说明，而更倾向于用“改变”之类的聊胜于无的词眼来加以概述，或借助于“蜘蛛”与“织工”活动的类比来间接地加以说明。在此情境下，隐喻地借用黑格尔的目的论辩证法并用以说明人与物之间的关系，实为必要。“也许我们最好就以这些比方为满足，因为我们在哲理上不可能根本超越这些比方而达到所谓的‘真实’。”^③ 注释通过面对原始文献这种独特方式表达了作者对于相关问题的自己的观点，它在告诉读者：“在我的判断中，最省事的方式就是让你面对黑格尔所说的话，直面黑格尔的辩证法，并尽可能地通过黑格尔来理解我”。

但脚注远不是一扇透明的窗户，读者通过它既可能窥探到作者是在何种意义上思考和解决问题的，同时它也可能是一堵厚重的墙，将读者和作者隔绝在两个世界之中。事实上，注释也向读者发出一个讯息：“利用你们就黑格尔辩证法所积累的知识，来赋予脚注和正文所提观点以意义。”问题是，未加详细说明和清晰限定的注释何以能保证读者按照作者所预想的方式去理解，尽管正文已经清晰地厘定了读者想象的界限。对于一向追求透明且精确的语言的马克思来说，尽

① Anthony Grafton, *The Footnote: A Curious History*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997, p. 15.

② [美] 赫克斯特：《历史的修辞》，《当代西方历史哲学读本（1967-2002）》，陈新主编，上海：复旦大学出版社，2004年，第68页。

③ 马天俊：《马克思物思想的形而上学探究——读〈资本论〉一得》，《学海》2011年第6期，第144页。

可能详细、全面、准确地给出这些信息，消除注释内容中的含蓄之义以及由此导致的自由想象，是其基本任务。尽管马克思也曾说“对于《资本论》文字上的缺点，我本人的评判比任何人都更为严厉”^①，显然，《资本论》在这方面仍有所欠缺。注释中的隐含之义并不见得比公开信息少，而唤起读者想象的能力也足以消解注释的论证功效。

老实说，做此脚注本身是件危险的事情，因为黑格尔原文的论证充斥着马克思所批判的目的论思想。不妨让我们回到《小逻辑》中，看看黑格尔的原话是如何展开的。黑格尔解释道：

理性是有机巧的，同时也是有威力的。理性的机巧，一般讲来，表现在一种利用工具的活动里。这种理性的活动一方面让事物按照它们自己的本性，彼此互相影响，互相削弱，而它自己并不直接干预其过程，但同时却正好实现了它自己的目的。在这种意义下，天意对于世界和世界过程可以说是具有绝对的机巧。上帝放任人们纵其特殊情欲，谋其个别利益，但所达到的结果，不是完成他们的意图，而是完成他的目的，而他（上帝）的目的与他所利用的人们原来想努力追寻的目的，是大不相同的。^②

就本质而言，黑格尔的理性目的论乃是神正论，它讲述的是上帝通过人来实现自己的故事。如果说，在基督教那里，上帝的世界计划是在与历史乍看的景象之间的“反”的辩证关系中来实现自身的，那么，在黑格尔那里，哲学把基督宗教的任务接替过来，并用思辨的语言将其翻译为“理性的狡猾”。两相比较可知，马克思为了论证自己的观点，有选择地截取了黑格尔的话。造成的结果便是，似乎被肢解了的黑格尔的话语能支撑所提出的观点，似乎在文字中消灭了上帝也就现实地在读者的思想中消灭了上帝，但这多少有点自欺欺人。事实上，目的论是内在于并赋予注释语以意义的不可根除的理论结构，离开目的论框架，理性的传奇故事无论如何也是讲不通的。科拉柯夫斯基说：“离了那种末世论，即关于‘存在物’复归自身而得到最后拯救的幻想，无论是黑格尔的辩证法还是它在历史上的应用都说不通。”^③ 特别是对于一个了解黑格尔思想的人来说，他不可能完全抛开这种目的论结构而只着

眼于黑格尔的片言只语。如此一来，引用黑格尔的这段话，就会复活读者心中的黑格尔意义上的目的论，连带着也会将读者心中的目的论式的马克思塑造出来。

尽管马克思声称将黑格尔的辩证法“头足倒置”，使之科学，但如果考虑到辩证逻辑所具有的目的论特质的话，我们有理由怀疑这种改造是否是彻底的。在马克思那里，事物的本然状态就是事物之间的矛盾运动，此运动并无终结。即使到了共产主义社会，事物的辩证运动仍会持续。但与此相矛盾的是，马克思不仅讲辩证运动，而且讲社会形态的发展和人类的进步。进步观中必然设定某种方向或目的，进步或趋势必然是朝向某个事物的运动或接近，否则进步的逻辑是讲不通的，不管马克思承认与否。这样，思考又把我们带回到上面的判断。

主体性隐喻

不仅《资本论》的注释中使用了目的论修辞，而且正文相关语段也使用了类似的修辞。且看如下文本：

如果我们单独考察资本主义生产并且把流通过程和激烈竞争撇开不说，资本主义生产对已经实现的、对象化在商品中的劳动，是异常节约的。相反地，它对人，对活劳动的浪费，却大大超过任何别的生产方式，它不仅浪费血和肉，而且也浪费神经和大脑。在这个直接处于人类社会实行自觉改造以前的历史时期，人类本身的发展实际上只是通过极大地浪费个人发展的办法来保证和实现的。^④

“人”类的才能的这种发展，虽然在开始时要靠牺牲多数的个人，甚至靠牺牲整个阶级，但最终会克服这种对抗，而同每个个人的发展相一

① [德] 马克思：《资本论·第1卷·第二版跋》，《马克思恩格斯文集》第5卷，第19页注释（1）。

② [德] 黑格尔：《小逻辑》，贺麟译，北京：商务印书馆，1980年，第394—395页。

③ [波] 科拉柯夫斯基：《马克思主义的主流》第1卷，马元德译，台北：远流出版事业股份有限公司，1992年，第90页。

④ [德] 马克思：《资本论》第3卷，《马克思恩格斯文集》第7卷，北京：人民出版社，2009年，第103页。

致；因此，个性的比较高度的发展，只有以牺牲个人的历史过程为代价。至于这种感化议论的徒劳，那就不用说了，因为在人类，也象在动植物界一样，种族的利益总是要靠牺牲个体的利益来为自己开辟道路的，其所以会如此，是因为种族的利益同特殊个体的利益相一致，这些特殊个体的力量，他们的优越性，也就在这里。^①

在文本中，“资本主义生产”和“人类本身的发展”（或“种族的利益”）被隐喻地转化成两个有着意愿并且受道德原则支配的超级主体。“资本主义生产”矛盾性地在“节约”和“浪费”之间摇摆，但使命还是相当明确的，即为“人类”开路。“人类本身的发展”意图明确，利用“浪费”和“牺牲”个人的发展来为自己“开辟道路”、“实现”自己。马克思借用隐喻以对人类历史的发展趋势做出判断而非描述。

那么，这种修辞的意义何在呢？这首先要从隐喻谈起。所谓隐喻，就是通过将事物的特质转移到其他事物之上，将陌生转化为熟悉或者相反，从而引导人们重新认识事物。按照布莱克的观点：

（隐喻地）说一个人是一只狼的效果，就是唤起与狼有关的日常用语体系……一个适当的听众将被“狼的蕴含体系”所引导，构造出一个相应的有关主要主体的蕴含体系。但是这些蕴含将不是包含在“人”的字面使用所正常地蕴含的日常用语中的那些蕴含。这些新的蕴含必定受同“狼”的字面使用相联的蕴含形式所决定……狼的隐喻，隐匿了某些特点，而强调了另外的特点，简言之，调整了我们关于人的认识。^②

这种观点的核心之处在于指出，隐喻通过强调所认识事物的某些特点进而赋予所认识事物以意义，同时也遮蔽了某些特点。

在文本的语境下，提到人，我们首先想到的是有意志和目的，并能按照意志和目的从事实践活动的存在。事实上，这也是马克思人学思想的基本图式。按照这种人的“蕴含体系”，所认识的人类历史应被理解为具有目的的实践性存在。通过隐喻，资本主义生产和人类发展的辩证关系得以部分地揭示，人类总体进程与个体的沉浮之间的关系变得易于理解。通过隐喻，我们知晓：资本主义的命运是悲剧的，因为资本主义生产本

身就是“反讽”，它在自发地创造着毁灭它的力量；个体的受苦与牺牲是有意义的，因为“类利益”通过它们得到了发展；历史的演进机制是“狡计”的，因为类的力量是在对那些无知个体的嘲弄中实现自身的。如果没有这种隐喻，很难想象人类就其本质而言能产生某些效能以促进“类利益”实现的观念何以得到描述，因为通过单纯地描述事实永远也不会得出如此宏大且具有必然性特征的论断。事实上，在论及“理性”与个人之间的关系时，单讲个人目的是无法解释清楚“理性”的活动原则的，必须求助于一个大的目的或超级主体。如果黑格尔只讲个人的目的和激情，而这些杂乱的目的无人认领，那么理性也将始终无法现身。因此，对个体活动的解释迫切“要求将一定的目的和意图归附于相关的主体，不仅为了它的真实，而且也为了它的可理解性”^③。可见，主体性隐喻就其本质而言乃是一种不可或缺的目的论修辞。

但隐喻所强调的恰恰也是它所遮蔽的，如此便为读者留下了想象的空间，一旦想象被激活，目的论解释便会乘虚而入。将事物隐喻为主体，也就意味着将确定的目的和无限的意志赋予了事物。一旦事物以主体身份出现，它必然被看成是有目的、有意志和有行动的。若非如此，隐喻将不可理解。“历史”或“人类”未曾存在过，现在或将来也不可能存在，它只是一种理想和一个理念。但精神范畴却借助于主体性隐喻而获得生命力，并具有了超越于历史之上的权力。与此相关，一幅隐性的“历史目的论图景”确立起来：“历史”或“人类”有着某些人们都知道并认可的目的，这种目的深藏于未来的迷雾中，有待于在未来某一天得到实现，实际上，它是必然会实现的；与此相关，历史目的为每一个历史状态或事件提供辩护，事件或状态存在的意义就在于它们正在不自觉地实现着大的目的，甚至，个体的

① [德] 马克思：《剩余价值理论》，《马克思恩格斯全集》第26卷第2册，北京：人民出版社，1973年，第124—125页。

② [美] M. 布莱克：《隐喻》，出自《模型和隐喻》（纽约1962）第3章，《当代美国哲学论著选译》第3集，涂纪亮编，北京：商务印书馆，1991年，第98—99页。

③ [美] 威廉·德雷：《历史哲学》，王炜、尚新建译，北京：三联书店，1988年，第160页。

苦难和牺牲也因此而富有意义。于是，将马克思思想与历史目的论划等号这个原来不大可能的事情现在成为了现实。

这种解释显然不会令马克思满意。他并不认为“类利益”必然实现这样的论断是一种目的论式的“便利说话方式”，而是有事实和规律加以保证的必然趋势。马克思讲：“问题在于这些规律本身，在于这些以铁的必然性发生作用并且正在实现的趋势。”^①即使马克思宣称他是在旧世界中发现了新世界，而不是想象了新世界，但是否真能凭借对历史经验的观察、分析、归纳和概括就能发现社会历史运动的完备规律，以至这种规律可以保证自由乃是必然趋向？是否能凭借经济运动基础上的阶级斗争的总结和趋势的分析来保证一次伟大的普遍的社会革命将会发生，最终把人们带入共产主义？这里仍有许多问题值得探讨。比如，在粗糙的、不易觉察的事实中寻找某个最终的原因和由此支撑的长长的因果链条确实相当困难，并且许多偶然的現象和事实是无法被纳入因果范畴的。狄尔泰指明，在历史解释中，人们所宣布的“最终的”原因，不过是解释者任意确定的结果。因为，不断寻求“终极”原因的结果便是黑格尔所讲的“恶的无限性”，没有一个原因可以不被另一个原因解释，没有一个原因是最终的。在此情况下，解释者便会人为地切断因果链条，在某段因果链条中找到一个“近似”终极原因的原因。即使因果关系是确定的，但也无法保证历史预言的合法性。严格来说，规律只为人整体的实现提供了可能的空间，但并不保证某种趋势的必然性，正如波普尔所论证的。在这种情况下，马克思所做的辩解是有限的。

余 论

综上所述，目的论修辞确实实存在于《资本论》的某些理论环节和思想角落中，尽管马克思自觉地与目的论划清了界限。马克思的理论自觉与理论实际，并不具有人们理所当然认为的一致性。布哈林在《历史唯物主义理论》一书中说：

如果说在马克思、恩格斯的著作中某些地方有外表上类似目的论观点的说法，那这只不过是

一种借喻的、艺术的表现方法而已；当马克思说价值是肌肉、神经等等的凝结物的时候，只有工人阶级的凶恶敌人，如彼·司徒卢威，才会对这种文字表现形式吹毛求疵，而到价值中去寻找真正的肌肉。^②

尽管布哈林旨在批判一些对马克思思想进行目的论解读的人，但此批判间接地承认了马克思思想中目的论修辞的存在。不过，他并未充分认识到，目的论修辞之于思想的重要作用。对于讲述人类如何在历史中自我拯救的马克思来说，目的论修辞是不可或缺的。因为，马克思像大部分启蒙思想家一样，不仅要对过去的事实作纯粹客观的描述，而且要对整体的历史做出表达意义的叙述。如何讲出一个有理有据且有声有色的好故事，如何消除历史过程中出现的不确定因素从而增强故事的连贯性和清晰性，是马克思不得不思考的问题。尤其是，当这是一种致力于唤醒工人阶级革命意识并促成革命行动的斗争哲学时，讲好故事变得尤为重要。即使断言目的论修辞在场是正确的，也不应将罪责施于马克思，这多少是不公道的。显然，马克思对此并不敏感。

与目的论修辞密切相关的是其深处所指向的目的论思维。那么，马克思是否只是使用了目的论解释方式，或者仍实质性地运用着目的论思维？马克思与西方目的论的关系究竟为何？如果考虑到马克思的思想中存在诸多尚未探索且有待探索的理论盲区的话，我们完全有必要继续追问。

（责任编辑 林 中）

^① 马克思：《资本论·第1卷·第一版序言》，《马克思恩格斯文集》第5卷，第8页。

^② [苏]布哈林：《历史唯物主义理论》，何国贤等译，北京：人民出版社，1983年，第18页。

“形态”与“阶段”之辨：马克思《大纲》中 “人类发展”核心段落的翻译与阐释

刘 丹*

【摘要】学界在阐释马克思的社会历史演进观时经常随意使用“形态”和“阶段”。通过追溯和分析马克思在《大纲》等文本中关于社会历史演进问题的经典表述之原文、英译文和中译文，可以看到“形态”和“阶段”的混用不仅是一个由马克思自己的文法疏忽引起的翻译问题，更是一个理解问题。澄清混乱之后，我们可以进一步看到，马克思是用“形态”表示人类史前史阶段中的诸种社会形态，诸形态有其实质上的一致，即它们都是人类不自由的社会。相反，马克思是用“阶段”表示人类社会发生了质的飞跃，进入了真正的自由的人类历史时期。在这一尚未被辨明的区别的的基础上，马克思的有关思想可以呈现为更明晰有序的格局，即人类社会可以有各种不同的形态，但以自由为尺度，却只有两大阶段。“形态”与“阶段”之准确区分也为人们理解社会历史演进的多样性留下了广阔空间。

【关键词】社会历史演进；形态/Form；阶段/Stufe；翻译；阐释

中图分类号：B17 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2014)04-0014-07

一、问题：“形态”和 “阶段”分歧的根源何在？

国内学界在阐释马克思的社会历史演进观时主要有以下两种说法：一是以《大纲》为文本依据，提出“人类发展三形态或三阶段论”——人类社会经由人的全面依赖关系的形态进入以物的依赖性为基础的人的独立性的形态，最后进入到自由个性阶段；二是以马克思在《〈政治经济学批判〉序言》中的经典阐述为准，坚持“人类

发展五形态或五阶段论”——人类经济社会形态的演进序列大体可划分为亚细亚、古代的、封建的、现代资产阶级的生产方式，最后人类将进入到无阶级对抗的社会形态即共产主义社会。^①

对于上述阐释，笔者有以下几点疑惑：首先，经过考察发现，“形态”或“阶段”两种说法在理论界均较有影响，那么这两种主要观点的分歧是否是由翻译导致的？如果是，引起该翻译问题的原因又是什么？其次，除了翻译问题之外，造成“形态”和“阶段”之分歧的更深层原因是否是国内学术界对马克思的社会历史演进

* 作者简介：刘 丹，江西人，（广州 510275）中山大学哲学系博士研究生。

① 事实上，从1843年的《黑格尔法哲学批判》到1881年的《给维·伊·查苏利奇的复信》，马克思都曾谈及社会历史演进进程，而且看法并不是一成不变的。国内学者对马克思的历史分期理论的研究主要集中于《大纲》和《〈政治经济学批判〉序言》的经典段落，提炼出“人类发展三阶段或三形态说”及“人类发展五阶段或五形态说”。例如，张一兵曾重视这一差异，并从客体向度和主体向度出发对三形态和五形态之争做出了辨析（张一兵：《马克思历史辩证法的主体向度》，武汉：武汉大学出版社，2010年，第224—230页）；鲁克俭则从溯因逻辑的角度出发，得出三形态与五形态并不矛盾的结论（鲁克俭：《〈大纲〉与〈序言〉在唯物史观方面有矛盾吗？》，《中共天津市委党校学报》2012年第1期，第73—75页）。不仅国内学者对马克思的历史演进观多有讨论，日本学界也是如此。值得注意的是，在20世纪70年代一批日本学者冲破苏联权威体系及学科界限对马克思的《大纲》进行了有创见的解读。例如，内田弘从货币关系和时间经济的角度阐释了人类发展三阶段理论（〔日〕内田弘：《新版〈政治经济学批判大纲〉的研究》，王青等译，北京：北京师范大学出版社，2011年，第86—96页）；望月清司则从依赖关系=社会联系的角度重新解读了三阶段理论（〔日〕望月清司：《马克思历史理论的研究》，韩立新译，北京：北京师范大学出版社，2009年，第293—296页）；尽管内田和望月解读的角度不同，但二人都认为人类发展的第三阶段与前两个阶段相比是有质的区别和进步的。这大概是由于当时日本学者对其国家现状进行反思，促使他们去深挖《大纲》。西方学界对《大纲》的研究主要集中在“作为一种全球制度的资本主义、生态学以及后资本主义社会的轮廓”这些问题上，亦有其现实关注（可参阅〔加〕马塞罗·默斯托主编：《马克思的〈大纲〉：〈政治经济学批判大纲〉150年》，闫月梅等译，北京：中国人民大学出版社，2011年）。笔者所论更针对我国马克思主义哲学界的关注，试图通过形态和阶段之辨，厘清马克思的社会历史演进观。

观之理解并不到位？最后，如果国内学界对马克思的社会历史演进观之理解和诠释是不到位的，那么马克思的本意又是怎样的？

下文将循着上述脉络，回归到马克思关于社会历史演进的经典表述之德文原文、英文译文，并同中文译文进行比较，借翻译问题来廓清理解问题，试图说明“形态”与“阶段”在马克思的文本中的不同含义，并且试图厘清人类发展阶段及经济社会形态二者之间的关系。

二、文本：马克思社会历史演进观经典表述之原文、英译和汉译的考察与比对

许多理论问题或争议往往是由翻译以及翻译后的诠释所引起的。要想真正弄清马克思关于“形态”与“阶段”的使用是否存在区分，单纯讨论中译本显然是不够的，我们必须回溯原文并参考英译文，以澄清作者是如何用词的。以下是有关文本。

1. “人类发展三阶段或三形态说”

德文原文：

Persönliche Abhängigkeitsverhältnisse (zuerst ganz naturwüchsig) sind **die ersten Gesellschaftsformen**, in denen sich die menschliche Produktivität nur in geringem Umfang und auf isolierten Punkten entwickelt. Persönliche Unabhängigkeit auf sachlicher Abhängigkeit gegründet, ist **die zweite grosse Form**, worin sich erst ein System des allgemeinen gesellschaftlichen Stoffwechsels, der universalen Beziehungen, allseitiger Bedürfnisse, und universeller Vermögen bildet. Freie Individualität, gegründet auf die universelle Entwicklung der Individuen und die Unterordnung ihrer gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Produktivität als ihres gesellschaftlichen Vermögens, ist **die 3^{te} Stufe. Die 2^{te} schafft die Bedingungen der 3^{ten}**. Patriarchalische, wie antike Zustände (ebenso feudale) verfallen daher ebensosehr mit der Entwicklung des Handels, des Luxus, des Geldes, des Tauschwerths, wie die moderne Gesellschaft in gleichem Schritt mit ihnen emporwächst.^①

麦克莱伦（大卫）1971年译文：

Relationships of personal dependence (which were at first quite spontaneous) are **the first forms of society** in which human productivity develops, though only to a slight extent and at isolated points. Personal independence founded on material dependence is the second great form; in it there developed for the first time a system of general social interchange, resulting in universal relations, varied requirements and universal capacities. Free individuality, which is founded on the universal development of individuals and the domination of their communal and social productivity, which has become their social power, is **the third stage. The second stage creates the conditions for the third.** Patriarchal and ancient societies (feudal also) decline as trade, luxury, money and exchange value develop, just as modern society has grown up simultaneously alongside these.^②

尼古劳斯（马丁）1973年译文：

Relations of personal dependence (entirely spontaneous at the outset) are **the first social forms**, in which human productive capacity develops only to a slight extent and at isolated points. Personal independence founded on objective [sachlicher] dependence is **the second great form**, in which a system of general social metabolism, of universal relations, of all-round needs and universal capacities is formed for the first time. Free individuality, based on the universal development of individuals and on their subordination of their communal, social productivity as their social wealth, is **the third stage. The**

① Karl Marx: *Karl Marx Ökonomische Manuskripte* 1857/58 (MEGA² II/1. 1), Dietz Verlag Berlin, 1976, ss. 90–91. 材料中的 3^{te}, 2^{te}, 3^{ten} 分别是序数词 dritte, zweite, dritten 的简写，当它们在修饰名词时，要根据其修饰的名词在句子中所处的格位而发生变形，当修饰的名词在句中位于第三格时，dritte 就要变为 dritten，或 3^{te} 变为 3^{ten}。

② Karl Marx: *The Grundrisse*, edited and translated by David McLellan in 1971, Harper & Row, first Harper Torchbook edition published 1972, p. 67.

second stage creates the conditions for the third.

Patriarchal as well as ancient conditions (feudal, also) thus disintegrate with the development of commerce, of luxury, of money, of exchange value, while modern society arises and grows in the same measure.^①

中央编译局 1979 年译文:

人的依赖关系(起初完全是自然发生的),是最初的社会形态,在这种形态下,人的生产能力只是在狭窄的范围内和孤立的地点上发展着。以物的依赖性为基础的人的独立性,是第二大形态,在这种形态下,才形成普遍的社会物质变换,全面的关系,多方面的需求以及全面的能力的体系。建立在个人全面发展和他们共同的社会生产能力成为他们的社会财富这一基础上的自由个性,是第三个阶段。第二个阶段为第三个阶段创造条件。因此,家长制的,古代的(以及封建的)状态随着商业、奢侈、货币、交换价值的发展而没落下去,现代社会则随着这些东西一道发展起来。^②

中央编译局 1995 年译文:

人的依赖关系(起初完全是自然发生的),是最初的社会形式,在这种形式下,人的生产能力只是在狭小的范围内和孤立的地点上发展着。以物的依赖性为基础的人的独立性,是第二大形式,在这种形式下,才形成普遍的社会物质变换、全面的关系、多方面的需要以及全面的能力的体系。建立在个人全面发展和他们共同的、社会的生产能力成为从属于他们的社会财富这一基础上的自由个性,是第三个阶段。第二个阶段为第三个阶段创造条件。因此,家长制的,古代的(以及封建的)状态随着商业、奢侈、货币、交换价值的发展而没落下去,现代社会则随着这些东西同步发展起来。^③

2. “人类发展五阶段或五形态说”

德文原文:

Eine **Gesellschaftsformation** geht nie unter, bevor alle Productivkräfte entwickelt sind, für die sie weit genug ist, und neue höhere Produktionsverhältnisse treten nie an die Stelle, be-

vor die materiellen Existenzbedingungen derselben im Schoß der alten Gesellschaft selbst ausgebrütet worden sind. Daher stellt sich die Menschheit immer nur Aufgaben, die sie lösen kann, denn genauer betrachtet wird sich stets finden, daß die Aufgabe selbst nur entspringt, wo die materiellen Bedingungen ihrer Lösung schon vorhanden oder wenigstens im Prozeß ihres Werdens begriffen sind. **In großen Umrissen können asiatische, antike, feudale und modern bürgerliche Produktionsweisen als progressive Epochen der ökonomischen Gesellschaftsformation bezeichnet werden. Die bürgerlichen Produktionsverhältnisse sind die letzte antagonistische Form** des gesellschaftlichen Produktionsprozesses, antagonistisch nicht im Sinn von individuellem Antagonismus, sondern eines aus den gesellschaftlichen Lebensbedingungen der Individuen hervorstechenden Antagonismus, aber die im Schoß der bürgerlichen Gesellschaft sich entwickelnden Produktivkräfte schaffen zugleich die materiellen Bedingungen zur Lösung dieses Antagonismus. Mit dieser **Gesellschaftsformation** schließt daher die **Vorgeschichte** der menschlichen Gesellschaft ab.^④

英文译本:

No **social formation** is ever destroyed before all the productive forces for which it is sufficient have been developed, and new superior relations of production never replace older ones before the material conditions for their existence have matured within the framework of the old society. Mankind thus inevitably sets itself only such tasks as it is able to solve, since closer examination will always show that the problem itself arises only when the material condi-

① Karl Marx: *Grundrisse*, translated by Martin Nicolaus in 1973, Random House, 1973, p. 158.

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

③ 《马克思恩格斯全集》第30卷,北京:人民出版社,1995年,第107—108页。

④ Karl Marx, Friedrich Engels: *Karl Marx, Friedrich Engels Werke Band 13*, Dietz Verlag Berlin 1961, s. 9.

tions for its solution are already present or at least in the course of **formation**. In broad outline, the Asiatic, ancient, feudal, and modern bourgeois modes of production may be designated as epochs marking progress in the economic development of society. The bourgeois relations of production are the last antagonistic form of the society process of production—antagonistic not in the sense of individual antagonism but of an antagonism that emanates from the individuals' social conditions of existence—but the production forces developing within bourgeois society create also the material conditions for a solution of this antagonism. **The prehistory of human society accordingly closes with this social formation.**^①

中央编译局 1995 年译文：

无论哪一个社会形态，在它所能容纳的全部生产力发挥出来以前，是决不会灭亡的；而新的更高的生产关系，在它的物质存在条件在旧社会的胎胞里成熟以前，是决不会出现的。所以人类始终只提出自己能够解决的任务，因为只要仔细考察就可以发现，任务本身，只有在解决它的物质条件已经存在或者至少是在生成过程中的时候，才会产生。大体说来，亚细亚的、古代的、封建的和现代资产阶级的生产方式可以看作是经济的社会形态演进的几个时代。资产阶级的生产关系是社会生产过程的最后一个对抗形式，这里所说的对抗，不是指个人的对抗，而是指从个人的社会生活条件中生长出来的对抗；但是，在资产阶级社会的胎胞里发展的生产力，同时又创造着解决这种对抗的物质条件。因此，人类社会的史前时期就以这种社会形态而告终。^②

三、分析：“形态”与“阶段”的混用——翻译问题抑或理解问题？

通过阅读并比对这几个文本，笔者在上文中提出的第一个疑惑之答案已经浮出水面。马克思在表述人类社会的演进过程时使用了两个性质并不相同的词——Form 和 Stufe，英译为 form 和

stage，中译为“形式”或“形态”和“阶段”。在《大纲》中，马克思的表述从“最初的社会形态”、“第二大形态”，接着陡然转变成了“第三阶段”，然后是一句“Die 2^{te} schafft die Bedingungen der 3^{ten}”这样并不算清楚的、简省的表述，此句在序数词 2^{te} 和 3^{ten} 后面并没有加上名词，而是直接用序数词来指代名词。英译本和中译本的译者们可谓尽责，都把此句补充完整并译为“第二阶段为第三个阶段创造条件（The second stage creates the conditions for the third）”。此句一出，便为学界提炼出“三阶段论”提供了坚实的文本基础。另外，联系马克思写下的前后文（“Form”与“Stufe”在一段文本中同时出现），“Die 2^{te} schafft die Bedingungen der 3^{ten}”无疑又暗中等同了“形态”和“阶段”，故“三形态说”也无可厚非。此先河一开，国内学界便再也不去仔细区分“形态”和“阶段”了，而是默认二者同义，以至于从《〈政治经济学批判〉序言》中一段从未出现“阶段（Stufe/stage）”而仅使用“形态（Form/form）”的表述中也可以引申出所谓的“五阶段论”。这究竟是孰之过也？究其最初原因，大概还得归咎于马克思之疏忽大意。马克思心中既有丘壑，大可将这句话表述清楚和完整，然而不知出于何种原因，仅给读者留下这么一句令人浮想联翩的简省句。大概马克思当年也未曾料到自己的疏忽竟给百年之后的学界带来如此大的混乱吧。当然，我们也可以理解这样一个疏忽，因为《大纲》毕竟只是手稿而已。

看来想要真正还原马克思的社会历史发展图景并彻底厘清“形态”和“阶段”之关系，我们还得再从原文考察起。回到那句“Die 2^{te} schafft die Bedingungen der 3^{ten}”，分歧的起因在于序数词的使用。一般而言，“第一……第二……第三……”这样一串序数词后会跟随同一个名词，以使整个语句在性质上保持同一，故作者往

① Karl Marx, Frederick Engels: *Karl Marx, Frederick Engels Collected Works, Volume 29, Marx: 1857–1860*, Progress Publishers, Moscow, 1987, pp. 263–264.

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

往可以进行简省写作，这也是语言经济性原则。然而马克思偏偏使用的是“Stufe (stage/阶段)”和“Form (form/形态)”这样两个性质明显不同的词汇，因此一般语法意义上的序数词后可省略同一个名词的写作方式在这是不适用的。于是，这句话可能的阐释看来有4种，即“第二个阶段为第三个阶段创造条件”、“第二种形态为第三种形态创造条件”、“第二种形态为第三个阶段创造条件”以及“第二个阶段为第三种形态创造条件”，其中第4种是明显别扭的（因为原文中“第二”后跟随的是“形态”一词），可以首先舍弃。

在做出判断之前，让我们先来考察一下Form与Stufe以及form与stage的意思。在德语中，Form具有形状、模型、（服装）款式、（文章）体裁、印版、（哲）形态或形式、举止、礼节、（身体和精神）状况等意思^①，Stufe具有阶、梯级、等级、（发展的）阶段、音级、矿块、（衣服上）横向的褶子、（多级火箭的）级等意思^②。在英语中，form具有形状、外形、体型、模型、（事物的）存在形式或形态、种类、（哲）形式、词形、表格、行为举止等释义^③，stage具有舞台、场所、平台、层、阶段、时期、步骤、程度、分期等释义^④。我们可以发现，“形态”（Form/form）侧重于表达事物呈现出来的样子，而“阶段”（Stufe/stage）关涉的是事物发展之程度。二者之间的差别在于，形态与形态之间不存在质上上升的递进关系，只是各不相同而已；而阶段与阶段之间却是有递进关系的，常常存在着低级阶段和高级阶段之分。

可见，“形态”和“阶段”在语词上的区分是明显的。于是，“第二个阶段为第三个阶段创造条件”和“第二种形态为第三种形态创造条件”这两种阐释将和上文表述的“最初的社会形态”、“第二大形态”与“第三大阶段”相冲突，因此我们可以把它们排除出有效的阐释之列。那么，就只剩下“第二种形态为第三个阶段创造条件”这一种可能的阐释了。这一阐释将意味着“人类社会两阶段论”或者说“形态”与“阶段”的彻底区分：“人的依赖关系的最初的

社会形态”（前资本主义社会）和“以物的依赖性为基础的人的独立性的第二大形态”（资本主义社会）就仅仅是同一个社会阶段——人类的史前史阶段——中的两类社会形态而已，而非两个递进的社会阶段，只有之后的“建立在个人全面发展和他们共同的社会生产能力成为他们的社会财富这一基础上的自由个性阶段”才是相较于前一个阶段更进步的下一个社会阶段——真正的人类历史阶段。

这一阐释合理吗？符合马克思的原初意思吗？我们已经无法从《大纲》的段落中找到直接的根据了，然而如果我们能在同一时间段或稍晚时候的马克思著作中找到支持这一阐释的文本依据，便能大大提高这一在排除法中胜出且仅存的阐释之可信度了。

经查，笔者发现“第二种形态为第三个阶段创造条件”这一阐释与马克思在《〈政治经济学批判〉序言》中的表述是互为理论支撑的：

大体说来，亚细亚的、古代的、封建的和现代资产阶级的生产方式可以看作是经济的社会形态演进的几个时代。资产阶级的生产关系是社会生产过程的最后一个对抗形式，这里所说的对抗，不是指个人的对抗，而是指从个人的社会生活条件中生长出来的对抗；但是，在资产阶级社会的胎胞里发展的生产力，同时又创造着解决这种对抗的物质条件。因此，人类社会的史前时期就以这种社会形态而告终。^⑤

马克思在这段话中所表述的是迄今为止的经济的社会形态之演进过程，原文中使用的词汇是“Gesellschaftsformation”、“Form”，英译为“social formation”、“form”，并未出现“Stufe”或“stage”，这恰恰佐证了人类史前史的各种社会形态之间的区别仅仅是形态间而不是阶段间的区

① 参见潘再平等编：《新德汉词典》第3版，上海：译文出版社，2010年，第462—463页。

② 同上，第1302页。

③ 参见陆谷孙主编：《英汉大词典》第2版，上海：译文出版社，2007年，第730—731页。

④ 同上，第1959—1960页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第2卷，北京：人民出版社，1995年，第33页。

别。马克思是在描绘前资本主义社会与资本主义社会的各种形态，当然不必用到“阶段（Stufe/stage）”这样的词汇。

此外，值得注意的是，马克思在表述“最初的社会形态”时，用的词是“Gesellschaftsformen”。“Gesellschaftsformen”由“Gesellschaft”（社会）和“Formen”（形态）两个词合成，词干“Formen”是“Form”的复数形式，相应地，英文译本也译成了表示复数的“the first social forms”；而马克思在表述“第二大形态”时，用的则是表示单数的“die zweite grosse Form”，相应的英文译本也译成了表示单数的“the second great form”。然而，在中文译本中，无论是“最初的社会形态”还是“第二大形态”，都看不出“形态”表示的究竟是多还是一，这显然又是一个“翻译问题”。笔者认为“Formen”与“Form”的单复数区别决不再是马克思的疏忽，相反这正是马克思原意的体现。马克思在《大纲》中以“资本主义生产以前的各种形式”为小标题，归纳了多种亚细亚的所有制形式、古代的所有制形式、日耳曼的所有制形式等形式，可见，马克思用“Formen”要表达的是前资本主义的经济社会形态是多样的，并不是单一的；而到了资本主义社会，所有制形式只剩下资本主义私有制这一种，所以此时的“形态”是单数的“Form”。或许有观点会质疑，既然同处于人类史前史阶段中的“Formen”与“Form”之间并不存在质的差别，为什么马克思要用“最初的”、“第二”这样有递进关系的序数词来修饰前资本主义社会和资本主义社会呢？笔者认为“最初的”、“第二”所涵摄的递进关系仅仅是时间上的推进关系，所表示的区别仅仅是前资本主义社会形态和资本主义社会形态在生产力的发展状况、社会关系的表现形式等外形上的区别。“Formen”代表的是具有共同特征——人主要依附于人，受制于自然必然性——的前资本主义社会各形态之集合，与“Form”背后代表的以“人被物支配，受制于经济必然性”为特征的单一的资本主义社会社会形态相区别。“Formen”的使用正好能够协调《大纲》中关于人类史前史

阶段具有两类社会形态的表达与《〈政治经济学批判〉序言》中关于人类史前史阶段具有四种经济社会形态的表述，因为《大纲》中“最初的社会形态”（复数 Formen）是多而不是一，能够涵盖现代资产阶级生产方式之前的亚细亚的、古代的、封建的等各种生产形式所代表的各社会形态。

马克思在随后的《资本论》中对社会历史做出的划分亦与“两阶段论”的阐释是一致的：

事实上，自由王国只是在必要性和外在目的规定要做的劳动终止的地方才开始；因而按照事物的本性来说，它存在于真正物质生产领域的彼岸……在这个必然王国的彼岸，作为目的本身的人类能力的发挥，真正的自由王国，就开始了。^①

在马克思看来，处于史前史阶段各社会形态（毫无疑问包括资本主义社会）中的人都是不自由的。前资本主义社会中的人主要依附于人，人与人的关系的中介是财产、宗法、血缘、感情等因素，受制于自然必然性；资本主义社会则把这些都破坏并简化了，只剩下以商品、货币、市场、资本等物性因素来中介人与人的关系，这些物与物的关系甚至掩盖了人与人之间的剥削关系，以至于让人滋长出个体独立的意识形态幻觉，但实际的情形却是人的自由全都捆绑在了“物（资本）”上了，整个人类受制于经济必然性。在所有这些经济社会形态中，人与人的关系总被第三者中介着、支配着，且这一“中介”往往挣脱出人之总体性关系的结构，趋于疏远化、独立化与抽象化，进而异在地与人之间的关系总体发生根本性的冲突。而自由人联合体社会即共产主义社会则要求消灭并罢黜中介的独立化及其对关

^① 《资本论》第3卷，北京：人民出版社，2004年，第928—929页。经笔者查阅 Karl Marx Friedrich Engels Werke Band 25（Dietz Verlag Berlin, 1969）和 Capital: Volume III（Penguin Classics, 1981），关于“自由王国”和“必然王国”，在德文中使用的是 Das Reich der Freiheit und ein Reich der Notwendigkeit（不定冠词 ein 表示阳性名词单数，如同英语中的 a）；在英译本中是 The realm of freedom 和 a realm of necessity。此三个文本的表述是相互吻合的。马克思在此用“必然王国”表达整个受制于自然或经济必然性的人类史前史阶段，用“自由王国”表达个人自由全面发展的真正人类历史阶段。

系总体的扭曲，直接地实现（恢复）人与人之普遍交往，进而展开真正的人类历史。《资本论》中这样的表述再次佐证了人类史前史阶段中的各经济形态都同样是“形态（Form）”，并非是不同的“阶段（Stufe）”，在马克思看来，它们之间并没有质的差别，而只有自由人联合体社会才是相较于史前史阶段的下一个阶段。不少持“三阶段论”的学者也感受到了这一区分，如日本学者望月清司在谈及如何解读马克思对历史的划分时，就强调要把第一阶段和第二阶段当作一个整体来理解第三阶段。^①实际上，马克思正是持“两阶段论”。

至此，我们已经可以判定“第二种形态为第三个阶段创造条件”这一阐释是合理的且合乎马克思的原初意思的。“形态”和“阶段”在马克思的中晚期著作中是有谨慎区分的，尽管这种区分由于他本人的文法疏忽几乎未被后人察觉。

“形态”与“阶段”不仅在语词上是有区别的，而且在概念上也是有界限的：阶段能够涵摄形态，一个阶段可以是一种形态；相反形态却不能涵摄阶段，一种形态不一定可被称为一个阶段。例如在《给维·伊·查苏利奇的复信》（初稿）中，马克思谈到“各种原始公社（把所有的原始公社混为一谈是错误的；正像在地质的层系构造中一样，在历史的形态中，也有原生类型、次生类型、再次生类型等一系列的类型）的衰落的历史，还有待于撰述”^②。其中“再次生类型”（type tertiaries）便是人类历史的新一个阶段即共产主义社会，但它同时是一种社会历史形态（formation historiques）。然而，回溯到《大纲》核心段落的表述，马克思却并没有用形态（Form）来替代阶段（Stufe）。“形态”与“阶段”之辨（或者说“两阶段论”）还为马克思理论在社会历史进程演进的多样性上留下了广阔空间。在人类史前史阶段即第一阶段中存在着不同社会形态，它们既可以在不同的时间段中出现，也可在同一时间在同一空间中共存。正如上文提及的，阶段之间具有质上上升的递进关系，形态之间则不必要具有这种时间上的连续性和强制性，仅仅是形式上不同。因而，在同一阶段中的

各形态都具有存在上的相对独立性，形态与形态之间并不具有在时间上出场的前后相继性，前一形态也不必成为后一形态的前提；而阶段与阶段之间则会具有这样的前后相继性，人类社会的第一阶段将为其进入第二阶段准备好条件，为整个社会发生一个质的飞跃做好铺垫。“形态”和“阶段”的区分正合乎马克思在《给维·伊·查苏利奇的复信》（初稿）中所表达的意思，“两阶段论”正可以解决“卡夫丁峡谷”的难题。

综上所述，我们可以将马克思对社会历史的演进过程的想法归纳如下：人类社会将经历历史前史和真正人类历史这两个阶段；在人类史前史阶段只存在着不同的社会形态。当人类生活于史前史的各经济社会形态中时，人或依附于人，或受制于物，均处于不自由的状态，而只有当人类通过革命进入到真正人类历史阶段，人类才能获得真正的解放和自由。因此，笔者认为我们不能混淆“形态”和“阶段”，随意地使用“人类发展三形态或三阶段”及“人类发展五形态或五阶段”的这样的说法，如此的说法不仅是翻译上的错误，甚至会让读者产生对马克思思想的曲解。

（责任编辑 林 中）

① 参见〔日〕望月清司：《马克思历史理论的研究》，韩立新译，北京：北京师范大学出版社，2009年，第293页。望月在此页写到：“如果再按照上述方式，不仅仅从第二阶段，而且从整个第一阶段和第二阶段来理解马克思关于第三阶段的规定，那么我们会得出什么结论呢？当我们从这一视角来重新考察‘依赖关系’史论时，呈现于我们面前的将是‘人格的依赖关系’所具有的历史贯穿性，以及马克思要在将来实现人的联系这种构想理想。”从这一观点出发，望月得到了这样的图景：没被异化但在局部发展的人格依赖关系→普遍发展但被异化和物象化了的人格依赖关系→普遍发展且剥去了异化=物象化外衣的人格依赖关系。

② 《马克思恩格斯选集》第3卷，北京：人民出版社，2012年，第831页。原文是用法语写的：“L'histoire de la décadence des communautés primitives (on commettrait une erreur en les mettant toutes sur la même ligne; comme dans les formations géologiques, il y a dans ces formations historiques toute une série de types primaires, secondaires, tertiaires, etc.) est encore à faire.” (MEGA² I/25, Dietz Verlag Berlin, 1985, s. 229.)

精神的成长：柏林浪漫派影响下的施莱尔马赫^{*}

闻 骏^{**}

【摘要】德国早期浪漫主义运动的中心在柏林，当时聚集了一大批非常有才华的思想家，其中就有弗里德里希·施莱尔马赫。从某种意义上说，施莱尔马赫的思想最初就是在柏林浪漫派的精神土壤中孕育而生的。正是在柏林浪漫派的深刻影响下，施莱尔马赫完成了早期的精神成长和精神蜕变的历程。如果说与柏林浪漫派的相遇是初次的邂逅，那么与弗里德里希·施莱格尔（以下简称弗·施莱格尔）的亲密交往则是施莱尔马赫真正加入柏林浪漫派圈子的标志。如果说《独白》一书是对自己早期曾浸淫其中的柏林浪漫派精神的深刻回忆与深入反思，那么《论宗教》的发表则标志着施莱尔马赫精神世界的一次重大蜕变。

【关键词】浪漫主义；施莱尔马赫；柏林浪漫派；弗·施莱格尔

中图分类号：B516 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2014)04-0021-05

一、精神的邂逅：与柏林浪漫派的相遇

18世纪末，西欧社会涌现了一大批的文学家、艺术家和思想家，如拜伦、渥兹华斯、柯勒律治、贝多芬、歌德、荷尔德林等人，由于他们在精神气质上与启蒙运动大相径庭，并且自身又具有某种相近之处，所以他们被划归入浪漫主义者这样一个广泛群体。提及这种精神气质上的相近性，雅克·巴尔松在《柏辽兹与浪漫主义》第一卷中这样描述到：

浪漫主义不是仅仅反对或推翻启蒙时代的新古典主义的“理性”，而是力求扩大它的视野，并凭借返回一种更为宽广的传统——既是民族的、大众的、中古的和原始的传统，也是现代的、文明的和理性的传统，来弥补它的缺陷。就其整体而言，浪漫主义既珍视理性，珍视希腊罗马的遗产，也珍视中世纪的遗产；既珍视宗教，也珍视科学；既珍视形式的严谨，也珍视内容的要求；既珍视现实，也珍视理想；既珍视个人，也珍视集体；既珍视秩序，也珍视自由；既珍视人，也珍视自然。^①就是这样一批具有兼容并蓄、注重个体性与自由、强调自然与精神和谐统一的精神气质的人发动并推进了浪漫主义运动。

如同启蒙运动一样，浪漫主义运动最主要是在英、

法、德三个国家产生了深远影响，但三者的具体表现却又有很大的差异性。对于这种差异性，赵林在《黑格尔的宗教哲学》一书中有精妙的概括：

在法国和英国，浪漫主义以淳朴的自然情感和良心来反抗矫揉造作的理性，因此浪漫主义的主题常常与莽荒的美洲丛林、幽静的湖畔草场和东地中海的海盗联系在一起。简言之，英法浪漫主义者把眼光投向神秘的大自然和毫无虚饰的天然情感。然而在德国，浪漫主义也像其他舶来品一样，一上来就被打上了德国特有的阴森诡秘的烙印。德国的浪漫主义不仅具有一种理性恨的特点，而且还具有一种现实恨的特点；它不仅仇视赫尔德、莱辛和歌德，而且也仇视拿破仑，却与一种狭隘而充满嫉恨的民族主义和萎靡不振的怀古幽思结下了不解之缘。它极力想从德国式的古堡幽灵和阴魂鬼怪中去寻觅那半是破碎的旧梦、半是虚构的幻觉的‘中世纪月光朦胧的魔夜’。德国浪漫主义者崇尚的不是神秘的大自然，而是神秘的精神。^②

正如海涅在《论浪漫派》中所表述的那样，“它（引者注：指德国浪漫派）不是别的，就是中世纪文艺的复活，这种文艺表现在中世纪的短歌、绘画和建筑物里，表现在艺术和生活之中。这种文艺来自基督教，它是一朵从基督的鲜血里萌生出来的苦难之花”^③。尽管在具体表现上有这样那样的差别，但总体来说，德国浪漫主义运动，甚至整个欧洲的浪漫主义运动都可以看做是对近代启蒙

* 本文系国家社会科学基金重大项目“德国古典哲学与德意志文化深度研究”（12ZD126）、国家社会科学基金青年项目“施莱尔马赫宗教自我意识理论研究”（11CZJ011）、华中科技大学自主创新研究基金项目（中央高校基本科研业务费资助）（2010AW012）、华中科技大学自主创新研究基金项目“情感与意识——施莱尔马赫前后期宗教思想比较研究”（2014AC039）的阶段性成果。

** 作者简介：闻 骏，哲学博士，（武汉 430074）华中科技大学人文学院哲学系讲师。

① [英] 詹姆斯·C. 利文斯顿：《现代基督教思想》，何光沪译，成都：四川人民出版社，1999年，第157页。

② 赵林：《黑格尔的宗教哲学》，武汉：武汉大学出版社，2005年，第52—53页。

③ [德] 亨利希·海涅：《论浪漫派》，张玉书译，北京：人民文学出版社，1979年，第5页。

运动和启蒙精神的反动。

在哈勒大学经历了非常深入的康德哲学的训练和学习之后，施莱尔马赫在施洛比腾的弗里德里克·多纳伯爵家做了近六年的家庭教师。1796年，年仅28岁的施莱尔马赫第一次来到柏林。在柏林的第一个冬天，施莱尔马赫经常拜访萨克牧师和施拜尔廷牧师。在他们的家中，启蒙精神受到热情的赞扬。依于精神上的惯性，施莱尔马赫很自然地把自己归属于这一圈子。然而，一个新的精神团契——柏林浪漫派——当时正在柏林兴起。直到在时任军事顾问、弗里德里克·多纳伯爵家的大儿子亚历山大·多纳伯爵引导下，在枢密顾问马尔库斯·赫尔茨博士家里，这个崭新的世界才第一次向施莱尔马赫敞开了大门。在这里，他与德国早期浪漫派的核心人物，如亨里埃特·赫尔茨、施莱格尔兄弟等人建立了深厚的友谊，特别是弗·施莱格尔。在很长的一段时间里，他与弗·施莱格尔同吃同住，一起读书、写作、讨论和散步，共同创办浪漫派刊物《雅典娜神殿》。施莱尔马赫在写给他姐姐的信中写道：“朋友们开玩笑地把我们俩的共同生活称作婚姻，并且他们一致认为我是妻子，有关我们俩关系的玩笑和更严肃的评价不绝于耳。”^①弗·施莱格尔鼓励他的这位神学家朋友更多地去发展在文学和哲学方面的才华，特别是在柏拉图的翻译和研究方面。他们对浪漫派的这种新精神都有极大的热情，并且都对古希腊罗马的那些经典具有浓厚的兴趣。可以说，在柏林的那段岁月里，他与弗·施莱格尔结成了精神上的婚姻关系。正是与这些浪漫派成员的朝夕相处，极大地改变了施莱尔马赫本人的精神气质。施莱尔马赫那在哈勒大学所接受的启蒙精神和理性主义，在柏林浪漫派的精神氛围中完全被扭转过来。

二、精神的辩护： 评弗·施莱格尔的《卢琴德》

1799年一本名为《卢琴德》(Lucinde)^②的小册子在柏林出版，该书由睿智的青年文学批评家弗·施莱格尔撰写，为了庆祝他与著名犹太哲学家摩西·门德尔松的女儿多诺特娅·维特的同居。这本书在读者当中激起了相当大的反响，各种批评意见纷至沓来，很多人批评它是那个时代淫秽书刊的一个典型代表。作者的母亲曾这样直言不讳地评价：通过他的小说，弗里茨向我表明他是一个既没有宗教信仰也没有道德原则的人。

实际上，《卢琴德》一书在许多方面都差强人意。它起初所带来的影响在于，它以一种书面文字的方式表达了以弗·施莱格尔为首的浪漫主义思想家们那种非同寻常的生活方式。在这种生活方式中，一个核心的要素就是对待传统性爱道德标准的宽松态度。这种态度，是在早期浪漫派最为推崇的“私人化”或“个人化”道德的精神氛围中孕育而生的。这种“私人化”或“个人化”的道德提倡，女性在追求自身

的幸福方面，要比男性具有更大的主动性，呼吁妇女拒绝服从父亲、丈夫和神职人员的权威，以她们自由选择的方式来追求自我的世俗化救赎。

在《卢琴德》一书中名为“体位”(Position)的章节的高潮部分，作者认为最优美的性爱姿势，就是在性爱过程中男女双方互换角色，使得女人成为主动的、诱惑性的和具有掌控性的性爱伴侣，而男人则成为被动的、受诱惑的和被掌控着的一方。实际上，这一文段并非是对性爱姿势的粗俗描绘，弗·施莱格尔也并非关注具体的性爱行为和性爱过程，而是关注男女双方在性爱活动中的相互关系。正是在这种相互融为一体的关系中，

我再不能够区分出“我的爱”和“你的爱”，二者交互构成同一的和完整的爱，这就是我们的灵性之爱、灵性的永恒统一和灵性的融合，不仅仅是对于我们在现实世界中的生命而言，而且也是对在那个真正不可分割的、无法言说的、无限的世界中的生命而言，是对我们整体的永恒生命和存在而言……不久的将来，我们将会在一个精神中联结起来，感知到我们是同一棵树木所盛开的花朵，是同一株花朵中的花瓣，我们面带微笑，我们将会知道所谓的希望本质上不过是回忆。^③

因此，弗·施莱格尔所说的性爱并非纯粹的肉体情欲，而是包含柏拉图式的灵性之爱和精神之爱。在男性和女性的结合中，弗·施莱格尔给予了性爱中女性角色以充分的自由和高度的褒扬。

在《卢琴德》一书中，弗·施莱格尔坦率地承认，其目的就是要把情欲之爱提升到超越于社会和宗教传统的地位，并且表明他与那种把婚姻看作是对肉体欲望的约束的传统世俗观念相决裂。弗·施莱格尔大声疾呼一个崭新时代和一种崭新宗教的诞生：“这个时代已经来临，上帝的存在能够得到揭示和显现，一切神秘将被解开，所有的恐惧将要终结。”^④感性欲望的释放和欢愉情欲的自由为我们重新展开了回复伊甸园之路。

在那个时代，几乎没有人会为弗·施莱格尔的《卢琴德》一书进行辩护；而作为弗·施莱格尔的亲密朋友，施莱

① Friedrich Wilhelm Kantzenbach, *Schleiermacher*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag, 1967, p. 47.

② 1799年，弗·施莱格尔发表了他唯一的一本小说《卢琴德》。小说结构散漫，把一些抒情的信札、断片、对话等掺杂在一起。书中没有故事情节，只有一对影子一般的人物尤利乌斯和卢琴德在幻想和渴望中倾吐衷情。他们反对社会的道德和习俗，颂扬闲散生活、为所欲为、性爱自由和官能享受——浪漫的爱情和婚姻。弗·施莱格尔在此所描写的是如何把现实生活艺术化，化为席勒的精神的自由“游戏”，化为一种梦幻。在这种梦幻中，美妙的憧憬得以实现。而这种憧憬就是一种无目的的生活，并沉浸于自然的奥秘之中。这本书在当时被一些正统的人看作是一本色情小说。也因为这本书，弗·施莱格尔被迫离开了自己的祖国。

③ Friedrich Schlegels *Lucinde and the Fragments*, ed. & tr. Peter Firchow, Minneapolis: Univ. of Minnesota, 1971, p. 13.

④ Ibid, p. 24.

尔马赫挺身而出。一方面，针对《卢琴德》一书的批评者，施莱尔马赫发表了一篇简要而正式的评论为它辩护；另一方面，他发表了一部更具挑衅性的著作，名为《有关弗里德里希·施莱格勒的〈卢琴德〉一书的私密信件》（以下简称《信件》）。这本书以一群朋友间的一系列虚构信件的形式撰写，而这群朋友的核心恰好是一位名叫“弗里德里希”的人物，他也恰好有位情人名叫埃莱诺勒。施莱尔马赫试图证明《卢琴德》一书所具有的时代意义，以及证明弗·施莱格勒在《卢琴德》一书中所阐明的有关道德和宗教主要观点的合理性。在《信件》一书的导言中，施莱尔马赫把《卢琴德》一书称作是“如同来自于上帝所知的遥远世界的幽灵般站立在我们面前”^①。在评论中他写道：

这部作品不仅是文学作品，同时也是道德和宗教作品。之所以具有宗教性，因为无论在任何地方，爱都能够指引我们从有限的生命朝向无限的存在；之所以具有道德性，因为正是从被爱者中所生发的爱要求我们摆脱一切不合理的偏见和束缚。文学与道德和宗教之间还从未来曾如此纯粹地关联在一起。^②

也正是在《卢琴德》一书中，施莱尔马赫发现了后来在《论宗教》一书中将要表达的某些思想。施莱尔马赫运用《创世纪》的神话，来说明男女情爱在激起宗教意识方面所起的作用：

让我来向你们揭示出几乎隐藏在有关诗歌和宗教的最为古老的源头中的秘密。当人类的始祖亚当孤身一人的时候，上帝统治着他并且以各种各样的方式向他言说，然而他却未曾理解而没有任何回应……因此，上帝认为只要人是孤独的，那么世界就将一无所是。于是上帝就创造了他的伴侣，世界在亚当的眼前重新被塑造。在他的骨中骨、肉中肉里他发现了人性。第一次的爱预示了一切爱的形式和趋向，在人性中亚当发现了世界。也正是从这一刻开始，他能够理解上帝的话语。^③

施莱尔马赫要告诉人们的是，创世纪不仅仅是一个神话，也是我们所有人类的历史，人类的宗教必须首先通过爱发现人性：

一种对爱的渴望，一旦得到满足并且获得更新，就能马上产生出宗教。每个人最为热烈地拥抱那个能够最清晰、最纯粹地在其自身中把世界反映给他的人；每个人最为热烈地爱着那个能够最清晰、最纯粹地在其自身中把世界反映给他的人；每个人也最为热烈地爱着那个他认为能够弥补一种完满人性的所有缺憾的人。^④

因此，异性之爱不应当仅仅被看作是一种自然欲望和生命本能的满足，也不能仅仅被看作是对社会义务的简单履行，而更应该作为获得完全人性所必需的一种方式。

三、精神的熏染：《独白》

在施莱尔马赫于1800年发表的《独白》一书中，他对于自己在柏林浪漫派圈子中的精神成长历程有着详细的描述。《独白》一书本身也可以被看做是施莱尔马赫对于自己

曾深受其影响的柏林浪漫派精神的深刻回忆与深入反思，尽管发表之际他已经与其分道扬镳。

《独白》一书包括了五个独白或者说五个沉思，因此也自然地分成五个章节。第一章“反思”是论述整个沉思的一般主题。施莱尔马赫考察了人们在反省和记述他们自身的生活经历过程中，所使用的五种不同的方式。例如，一些人会在新年或者其他什么重要的节日，静静地坐下来回忆往昔的快乐和悲伤，重新审视他们的成就和缺憾。又比如，有一些人由于总是从外部世界来看待自己的生活，因而为外部环境所困，所以他们也自然地认为外部世界才是真正的实在，而我们自己的生活，不过是发生在这个世界中的、转瞬即逝的一系列零碎经验而已。但是施莱尔马赫认为有这么一个群体，他们思考的方式与这些所谓的“时代的宠儿”的看法截然不同，这样的一群人把内在于他们自身、内在于他人、内在于这个世界的精神看做才是最原初、最根本的实在。对他们而言，外部的环境只不过是内在精神展现自身的机缘和场所。在这种具有一种精神性本性的意识中，他拥有那种超越于一切外在事物的自由感，他体验到自身与无限和永恒之间的直接关联。很显然，施莱尔马赫所提及的这群人正是那些具有浪漫主义精神气质的典型代表。

在第二章“探询”中，施莱尔马赫撇开了那些经验主义者，以自传性的口吻描述了在这个浪漫主义的精神王国中的新发现。首先是对人的良心的重新发现，其次是对每个个体在人性领域内具有独一无二的地位的强调，最后是注重人性的多样化结构。他把人性划分为两种：创造性冲动主导的和被动接受性主导的。尽管他把自己归属于后面一种，但是在他看来，那些活跃于浪漫派圈子中、真正具有浪漫主义精神气质的人，恰好是属于前一种。这一部分可以看做是对浪漫主义精神的深入揭示。

在第三章“世界”中，施莱尔马赫对比了两种教化理念，揭示出唯经验主义的立场和唯精神主义的立场究竟是如何导致了两种截然不同的人性目标。他认为在前一种教化理念下，人性的进步必须以人对自然的控制、以人们之间的互相协作（如同人们在劳作中的社会分工那样）这些外在的物化标准来衡量。而与之相反的是，在后一种教化理念下，人们的良心、自由感和个性发展这些内在化的精神进展，本身就是人性进步的衡量标准，而无需求助那些外在的物化标准。只有这样，人性、人的精神才能真正得到发展。

第四章“展望”则是探寻有关未来的一种确信，尤其是在面对决定论的问题的时候。从浪漫主义强调人的无限的自

① Friedrich Schleiermacher, *Vertraute Briefe über Friedrich Schlegels Lucinde in Sämtliche Werke*, 3/1, Berlin, 1846, p. 423.

② Wilhelm Dilthey, *Schleiermacher's Leben in Briefen*, IV, Berlin, 1863, p. 540.

③ Friedrich Schleiermacher, *On Religion, Speech to It's Cultured Despisers*, Translated by John Oman, New York: Harper and Row Publishers, 1958, p. 71.

④ Friedrich Schleiermacher, *On Religion, Speech to It's Cultured Despisers*, Translated by John Oman, p. 72.

由、人的丰富个性的精神气质出发，施莱尔马赫认为，人的自由和自由感正是正确理解自我决定的关键所在。

紧接着在第五章“青年与时代”中，施莱尔马赫就这种精神性的生活应该如何实现出来，提出了自己美妙的构想。他认为那些经验主义者在精神气质上都是悲观主义者，他们认为年轻岁月总是美好而华丽的，它是人生的开始，但随着年华老去，人们必然会逐步迈向干瘪、沧桑、缺乏新鲜活力的老年，最终走向死亡。与之相反，站在一种精神性的眼光来看，充满生命活力的年轻时代与充满岁月沧桑的老年时代一样都是值得赞美和欣赏的。在《独白》一书的结尾，施莱尔马赫认为精神的力量就在于，它不会随着岁月的流逝而老去或者死去，而是历久弥新，只要我们保持精神内在的冲劲与活力，我们就能够真正把那种精神性的生活转变为现实。

施莱尔马赫的《独白》一书，可以看作是一首有关人类更高级的内在生活的自由颂歌：

我认为值得称作世界的东西只是神灵们的永恒的整体、他们相互的影响、他们相互的塑造和自由的高度和谐。我只把有限和个别同神灵们的无限的宇宙相对立，我只允许有限和个别发生变化并形成我的本质的表象，以对我施加影响。这时，只有这时，才是必然性的领域。我的行动是自由的，而不像我在世界上的表象那样要遵循永恒的法则。自由冲向自由，向限制和共同体发出信号。是的，神圣的自由无论在何处都是第一位的！你在我心中，在一切之中；必然性被置于我们之外，必然性是自由所进行的美妙碰撞的声音，这一声音宣告了必然性的存在。我只能把我看作自由；必然的东西并不是我的行动，它只是我的行动的反映，是对世界的直观，在神圣的统一体中，我帮助所有的人们创造世界……因此，在我看来，你，作为自由，在一切人性中是最最初的，是第一位的，是最内在的。^①

可以说，《独白》正是施莱尔马赫早年的一部精神性自传，它完整揭示出施莱尔马赫在第一次来到柏林时期所接受到的、来自柏林浪漫派的深刻影响，也深入再现了在这一时期施莱尔马赫的精神成长历程。

四、精神的蜕变：《论宗教》

关于柏林浪漫派所开创的这个崭新的思想世界和精神氛围，总体上讲，施莱尔马赫深受其影响，并且积极热情地投身于这个群体之中。但是，他在某些具体问题上与这些浪漫派朋友存在分歧，并且对他们持一种批判态度。这一点最主要体现在有关宗教信仰本质问题的看法上。因此，施莱尔马赫很快就暂时性地中止了他正在从事的柏拉图著作的翻译与研究，以及文学创作和伦理学问题的研究，全身心地投入到对宗教本质问题的深入思考中去。早在1798年春季，施莱尔马赫曾就这一问题与弗·施莱格勒和亨利埃特·赫尔茨进行过深入讨论，虽然他和他的这些浪漫派挚友仍然意见相左，但是这些浪漫派朋友鼓励他就这一问题进行写作。因此，大致从1798年12月到1799年4月，施莱尔马赫专心致志于这本书的写作，并最终完成《论宗教：对有文化的蔑视宗

教者的演讲》为题出版，这也是他的第一部成形的宗教哲学著作。卡岑巴赫在《施莱尔马赫传》中结合这本书的成因精辟地指出了此书的基本要旨：

《讲演录》是檄文，因为施莱尔马赫想以这些讲演稿来回赠蔑视宗教的有教养者。他不但想到了受启蒙运动和僵死的正统观念桎梏束缚的人，对这些人来说，宗教就是道德和说教，他也想到了打着古典派和浪漫派烙印的思想家，这些人虽然感到了自己对内在精神生活的强烈向往，但并没有按照宗教的特点来尊重宗教……他的目的是向同时代人指出通向真正宗教的道路。宗教不是道德和说教，而是直观和情感，“是一种经验、一种神圣的本能、一朵最鲜艳的幻想之花”。宗教的真正本质就在于：它是同宇宙神秘地一体化的神圣环节。宗教想唤起人们对无限的感应和审度。^②

从文章的标题看，施莱尔马赫在这里所要专门针对的是当时德国社会乃至整个欧洲社会普遍存在的一个特殊群体——有教养的蔑视宗教者；从文章的形式和结构看，《论宗教》本质上是一篇典型的护教文；从文章的基本内容看，施莱尔马赫在文中论述了有关宗教的各个方面，涵盖了宗教的本质、宗教的培育、教会、教牧、宗教在历史中的特定形态等诸方面的基本内容；从文章的行文风格看，施莱尔马赫模仿了他一直倍加推崇的古希腊哲学家柏拉图的对话录的风格，以讲演的方式来阐述自己对宗教的新的理解和看法；从文章的整体目的看，施莱尔马赫想通过他在《论宗教》一书中的具体论述，去劝谕当时社会上大批所谓具有较高文化素养的人士抛弃对宗教的各种偏见和蔑视态度，追随他一起去重新认识宗教的本质，以期从根本上扭转他们对宗教的种种曲解和错误认识，重新唤起他们对宗教的热爱和敬虔，并进而推动当时整个德国社会乃至欧洲社会各阶层民众重新焕发出对宗教的信心、热情和虔敬。

施莱尔马赫的《论宗教》一书共包括五篇讲演，也就是五个相对独立的章节部分。大体上来说，整本书的论述呈现为一个逐渐从抽象概论到具体阐述的过程。第一讲“声辩”（Apology）除了论述作者的这篇讲演所面临的外部环境、讲演所针对的对象以及讲演者的辩护立场之外，还指出作者的论辩肇始于这样一个前提，即任何的现实存在都包含并依存于两种相反相成的对立力量，而人的灵魂和精神世界也同样如此。所以，任何一个个体性的存在都包含有两个方面：一方面是建立起自身的特殊性和独立性，另一方面却同时需要依存于外部世界，建立起自身与外部世界的联系。而要想使这两方面的内在冲动达到并保持一种完美的平衡，就必然需要一个中介。这一中介就是对宇宙的直觉和感受，实际上就是要通过宗教来达到这种平衡。

第二讲“论宗教的本质”（On the Essence of Religion）

① Horace Leland Friess, *Schleiermacher's soliloquies: an English translation of the Monologen, with a critical introduction and appendix*, Westport, Conn.: Hyperion Press, 1979, pp. 16-18.

② [德]卡岑巴赫：《施莱尔马赫传》，任立译，北京：商务印书馆，1998年，第35—36页。

就正式转入对宗教本质的分析和论述。施莱尔马赫摒弃了以往对于宗教本质的诸种界定，认为宗教的真正本质就在于对于宇宙和世界全体、对于无限者的直觉和感受。接下来的第三讲“论宗教的自我培育”（On Self-Formation for Religion）论述的是宗教在每个个体的人性培育方面所扮演的角色，以及如何才能真正地在每个个体中成功培育出虔敬的宗教信仰和宗教情感。第四讲“论宗教的社会性要素，或论教会与教牧”（On the Social Element in Religion; Or On Church and Priesthood）就从前面所论述的信仰个体拓展到教会团契，讨论宗教信仰在教会团契中的种种表现，探讨了现实教会（或者说实存教会）与理想教会的差距，其中包含有对现实教会的批判和期望。第五讲“论诸宗教”（On the Religions）从历史与现实、抽象本质与具体表现的角度，阐述了作为宗教本质的具体历史形态和具体体现样态的实定宗教（positive religion）存在的合理性和必然性，以及我们到底该凭借什么样的具体标准来判定一种实定宗教。施莱尔马赫单独挑出犹太教和基督教这两种实定宗教来做具体分析和阐释。五篇讲演整合起来不仅在内容上相当完整，而且在逻辑层次上也非常清晰。

施莱尔马赫在《论宗教》一书中的核心思想在于这样一个基本观点，即宗教从其本质上讲既不是一种理论知识，也不是一种实践行为，既不属于理论科学，也不属于形而上学，而且从根本上讲其实也不属于道德伦理（尽管从表面上看它们有相关联的地方），宗教的本质内在于其自身。宗教的本质究竟应该是什么呢？施莱尔马赫认为，宗教的本质在于情感（Gefühl），在于作为有限存在者的人对宇宙整体、对无限者的直觉和感受。用施莱尔马赫的话来说，这种感受就是一种“直接自我意识”。也就是说，宗教情感和宗教感受既不是派生出来的，也不是推理的产物，而是一种直接的直觉。但这又是一种特殊的直觉，是向自我呈现出的作为一种独特的、非派生的统一体或同一性的自我直觉，是导致独特宗教感受的直接自我意识。

对于在无限者中并依靠无限者的一切有限事物之普遍生存，对于在永恒者中并依靠永恒者的一切无常事物之普遍生存的直接意识……这就是在直接感受中拥有生命并了解生命，只把它作为这样一种在无限者与永恒者之中的生存。^①

首先，施莱尔马赫这里所说的“情感”并不是说一切日常情感和日常感受都是这种宗教情感和宗教感受，而只是对于“在无限者中并依靠无限者”的自我直觉。施莱尔马赫在《论宗教》一书中这样说道：

全部宗教的总和就是这样一种感受：就其最高的统一性而言，一切在感受中推动我们的东西，只是一个东西……就是说，是这样一种感受：我们的存在和生命，是一种在上帝之中并依靠上帝的存在和生命。^②

因此，这种情感和感受本质上就是一种虔敬感。

其次，施莱尔马赫所讲的这种“对无限者的感受”，并不是主张一种与神合一的神秘主义的迷狂状态。施莱尔马赫使用“无限者”一词指的不过是对具体世界中“作用于我们”并与信仰个体相关的无限存在的感受。通过信仰个体对世界整体的体验得到的这种对无限者的感受，是上帝作用于

每个个体的原初的方式，不论这种感受是否导致思想或行动。施莱尔马赫后来在《基督教信仰》一书中把这种感受具体描述和界定为“绝对依赖感”。

最后，施莱尔马赫在这里所强调的这种感受、直觉或者直接自我意识，并非如同与他同时代的德国古典哲学家（特别是康德、费希特、黑格尔）那样，所指的是一种整体性的、普遍化的、逻辑化的、属于类的作为抽象概念的意识，而是一种经验性的、个体性的、具体化的，因而也是具有无限多样表现形态的宗教体验、宗教感受和宗教意识。因而，施莱尔马赫虽然对宗教的本质重新做出了界定，但他并没有因此而规定这种感受、这种直觉、这种意识的具体形态和具体样式。在他看来，这些具体的形态、样式反而是无限多样的，因为每个信仰个体的独立性和特殊性就已经决定了他的宗教体验、宗教感受和宗教意识的个体性和无限多样性。承认这一点正是保证每个信仰个体的宗教虔敬和宗教自由的基础。

总体而言，在《论宗教》一书中，施莱尔马赫用信仰个体的宗教直觉、宗教感受、宗教体验、宗教意识来界定宗教的本质，重新确立了一种经验的、历史的宗教概念。宗教信仰重新摆脱了近代以来有关宗教本质的种种抽象理解的束缚，跳出了理性（不管是经验理性还是实践理性）的重重囿圄。在施莱尔马赫那里，这种建立在信仰个体充满生机与活力的宗教直觉、宗教感受、宗教体验、宗教意识基础上的宗教概念又重新展现在人们的面前。从这种宗教概念出发，施莱尔马赫意识到，并且也让我们意识到宗教真正地是一种经验的、历史的和社会的现象。也正是施莱尔马赫对人的宗教感受和宗教直觉的重新确立，才真正找到了作为一个虔敬基督徒并同时具备完全人性的信仰个体所应具备的宗教品格。在施莱尔马赫对宗教本质的界定中，一方面，作为信仰个体的人仍然是宗教信仰的中心，无论是何种宗教感受、宗教直觉、宗教体验和宗教意识，都必须作为信仰个体的每个个人的宗教感受、宗教直觉、宗教体验和宗教意识。换句话说，它们都还必须是从作为有限存在者的人出发的宗教感受、宗教直觉、宗教体验和宗教意识，宗教信仰都还必须是从人性的角度理解的宗教信仰。另一方面，施莱尔马赫所讲的或者所理解的信仰个体已经不再仅仅是启蒙运动或者近代哲学所理解的纯粹理性的人，信仰个体也同时具有了浪漫主义所赋予的完全人性和自由精神。

（责任编辑 林 中）

① Friedrich Schleiermacher, *On Religion, Speech to It's Cultured Despisers*, Translated by John Oman, p. 36.

② Ibid, pp. 49 – 50.

“诗”与共和主义

——对施莱格尔形而上学思想的一种诠释*

张继云**

【摘要】“诗”是德国早期浪漫派的核心概念，“共和主义”传达的是浪漫主义者弗里德里希·施莱格尔（以下简称弗·施莱格尔）的政治理想，二者之间的关系在于弗·施莱格尔以“诗”的方式表明其政治立场。从“诗”与共和主义的逻辑与历史的维度可以看到，弗·施莱格尔把“共和主义”解释为一种历史的发展秩序，是“诗”的形而上学。而浪漫主义形而上学思想的实质，是对知识论形而上学的批判，是以“诗”的方式追求人的完整性。因此，在“诗”与“共和主义”概念之间，并非只具有内在的一致性，同时，二者的前后连贯性本身就表明了弗·施莱格尔关于进步与反思的观念。

【关键词】诗；共和主义；形而上学

中图分类号：B516 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2014）04-0026-04

什么是“诗”？浪漫主义者所崇尚的“诗”的真实涵义是什么？是充满想象力的诗歌，还是另一种哲学思维？对这一问题的理解，是诠释浪漫主义形而上学思想的关键。进一步说，这决定着对西方哲学的整体认识与把握。从“诗”与共和主义的逻辑关系出发，解读“诗”与共和主义之间存在的关联，不仅可以明确浪漫主义者的政治理想与立场，而且还可以澄清浪漫主义者对知识论形而上学的批判，乃至对哲学整体性还原的理论诉求，进而从这一内在的转换过程中把握西方哲学进路的变化与发展趋势。因此，辨析“诗”与共和主义的关系，不仅可以理解弗·施莱格尔在政治领域的浪漫设计，同时也是诠释弗·施莱格尔形而上学思想的一个前提。

从历史的视域看，浪漫主义是与西方理性主义哲学的演进逻辑内在相联的。因此，当近代哲学以主体与对象二元对立的思维方式对世界进行逻辑的推演以及几何学的证明时，与此相对的是浪漫主义哲学家指出知识论形而上学的限度，从而提出在人的理性能力之外把握知识的可靠性。当启蒙哲学牢固地树立起理性的至上性时，其结果是理性主义哲学的认识危机。因为理性把追求普

遍性、客观性、合理性作为中心原则，虽然使人类获得了丰富的科学成果，但是却遮蔽了生命的鲜活，因为理性逻辑说明的是抽象的、静止的、机械的对象（包括人自身）。同时，二元结构对主体与对象原初完整性的破坏，并未因为理性的无所不能而得以修复，相反，完整性彻底消失，人和世界都成为“碎片”。对此，浪漫主义者的理论努力是找到“整体性”的可能。浪漫主义者认为，要想克服理性主义哲学的后果，一个根本的前提是要告别传统形而上学。因为在浪漫主义者看来，传统形而上学的本质是被描述成“onto-theo-logisch 结构的。因此，无论在哲学还是神学中，对始源问题的追问都是片面的，而回答也是简单的”^①。之所以如此，其原因在于传统形而上学所遵循的逻辑原则“根本不会告诉我们什么是真理，同样，也很少能够向我们指出哲学的基本原则”^②。在“科隆哲学讲演录”（1804-1805）中，弗·施莱格尔把追问普遍性的传统本体论的“不变”原则比喻为阿加利斯的后脚跟，认为它是本体论形而上学的致命弱点，因为它排除了个体生命的多样性。在弗·施莱格尔看来，近代理性主义哲学的形式逻辑无法把握活意识。与此相反，只有“诗”才能摆脱本体的控制而达到“自由”。因此，在这一意义上，海德格尔认为弗·施莱格尔打开了新的哲学视域^③。

* 本文系 2011 年度辽宁省社会科学规划基金项目（L11DWW011）的阶段性成果。
**作者简介：张继云，哲学博士，（沈阳 110136）辽宁大学外语学院德语系教授。
①②③ Jure Zovko, *Friedrich Schlegel als Philosoph*, Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh, 2010, p. 107, p. 109, p. 106.

二

弗·施莱格尔把“诗”(Poesie)视为“看不见的精神”^①,是与作为缜密的科学的哲学相对立的人类的另一种最高级能力^②。显然,这里的“诗”是把传统哲学作为其对立面来考察的。因为根据弗·施莱格尔对“诗”的规定,“诗”是“超验的诗”,具有三个特征。首先,“诗”是流动的形态,即“诗”是渐进的、发展和变化的,而不是僵死的、机械的形式。“诗”的流动形态在于否定形式逻辑的充足理由律,因为充足理由律指向因果关系,致使思维机械化。诺瓦利斯把这种“思维的机械性”解释为“没有思想的话语”^③。弗·施莱格尔甚至认为形式逻辑是“哲学的怪物”,因为“命题”(Behauptung)无疑比“证明”更难^④。概括地说,形式逻辑思维由于其形式的、抽象的结构而无法对生命本源的无限“充盈”进行判断。与此不同,“诗”指向无限展开的趋向,从而避免了知识的抽象。正因为此,弗·施莱格尔才会把法国大革命、费希特的《知识学》以及歌德的《威廉·迈斯特》并称为那个时代的三个“趋向”,以表明对理性思维的批判以及对与之相对的“诗”的致思取向。

其次,“诗”是包罗万象的综合体,是可以包含差异性的统一,是对完整性的企望,而非分裂的、碎片的知识抽象。按照知识论形而上学,知性思维必定是“同一性思维”。具体而言,知性思维的“同一性”是不包含差异性的绝对的“同一”,是脱离了彼此对立的共同性。因此,知性思维的结果只能是对对象的“碎片化”,并使主体与对象失去原初蕴含的完整性。与此不同,“诗”的使命是“综合”,是“总汇诗”。“总汇性就是所有的形式和所有的材料交替的得到满足。”^⑤既然如此,说明“诗”是一个能够显现事物千差万别的统一体,而不是排除差异的抽象的肯定性。这里,不仅要把属于“诗”的所有形式融合起来,以赋予“诗”无限的活力,而且形式和材料组织成为一个整体,“诗”便获得了一个无限增长着的典范性。弗·施莱格尔说:“总汇精神的生命乃是一连串不间断的内在革命;所有个体,即最本质、永恒的个体就生活于其间。总汇精神是真正的多神论者,它胸怀整座奥林匹斯山上的全部神祇。”^⑥在此,“诗”作为一个活的“综合体”,不是僵死的共相,而是其中的所有个体都能够无限发展的过程。“诗”试图冲破的是知识论形而上学的限制,打破知识论形而上学对“法则”的固守,从而消除分裂,达到统一。如果说自近代以来的理性主义知识论的后果是自身无法弥合主体

与对象的分离,那么浪漫主义者的理论努力就是尝试以“综合”的方式解决知识论形而上学的二元分裂。

最后,“诗”的反思是自由的。“反思”是对从主体到客体、或是从客体到主体的单向度的知性思维的克服,其理论指向是对知识论形而上学的消解,不是对经验事实,而是对价值的诉求。与知性思维相比,“诗”的反思不是针对对象“是什么”的提问,而是把关注的焦点转向提问行为本身。这种基于提问方式的改变,可以理解为浪漫主义者试图扭转形而上学发展方向的理论努力。浪漫主义者的“反思”虽然源于费希特关于思维对自身的理解的学说,但却又与其不同,即费希特的“反思”拥有“边界”,即“如果在理论上,自我意识完全、绝对地把握住了自身,那么就意味着反思到达了边界。而浪漫主义者则不同,他们的反思是一个无限的过程”^⑦。这说明浪漫主义者从根本上突破了知识论形而上学思维的限制,使“诗”的反思获得了“诗”的本源性意义。“诗”的本源性意义在于“诗”是无限的,它揭示了“诗”的自由本性。弗·施莱格尔指出:“只有它(浪漫诗)最能够在被表现者和表现者之间、不受任何现实的和理想的兴趣的约束,乘着诗意反思的翅膀翱翔在二者之间,并且持续不断的使这个反思成倍增长,就像在一排无穷无尽的镜子里那样对这个反思进行复制。”^⑧“诗”的反思排斥任何限制自己的法则,只承认“无限的过程”。所谓“无限的过程”显然不是知识论形而上学对实体的抽象理解,而是生命价值旨趣。就此而言,弗·施莱格尔通过“诗”克服了知识论形而上学的思维方式,并把“诗”的形而上学运用于对社会与政治的思考。其中,共和主义的理想便是浪漫主义的“诗”。

三

弗·施莱格尔说:“诗是一种共和主义式的讨论,一种本身就是自己的法则和目的的讨论。其中各个部分都是自由的公民,都可以参与决策。”^⑨显然,弗·施莱格尔把“诗”与共和主义视为具有相同的本质特征。虽然说弗·施莱格尔的《试论共和主义概念》(1796)所针对的是康德在《永久和平论》中对共和制的构想,但是

①②⑤⑥⑧⑨ [德] 弗·施莱格尔:《浪漫派风格——施莱格尔批评文集》,李伯杰译,北京:华夏出版社,2005年,第187页,第186页,第107页,第107页,第71页,第52页。

③ Lothar Pikulik, *Frühromantik*, Frankfurt: Verlag C. H. Beck, 1992, p. 94.

④ Friedrich Schlegel, *Kritische und theoretische Schriften*, Leipzig: Verlag Philipp Reclam, 1978, pp. 84–86.

⑦ Lothar Pikulik, *Frühromantik*, p. 47

从其后的《谈诗》(1800)中可以看到,弗·施莱格尔是用同一种方式解释“诗”与共和主义的概念。在弗·施莱格尔那里,“诗”具有无所不包的普遍性,同时指向一个不断发展的趋向和过程;而“共和主义”只有通过其“普遍”和“完善”才有效,或者说,只有一种更为“普遍”和“完善”的“共和主义”才能确保公民的真正自由。由此可以看出,在“诗”与“共和主义”观念之间内在的存在着一种反思关系,弗·施莱格尔的“人民的主权”的构想就是浪漫主义的总汇诗,^①换言之,“诗”包含着政治的绝对命令。

事实上,弗·施莱格尔关于“诗”的形而上学思想是源于欧洲启蒙运动所造成的后果:理性原则的至上性。由于理性的无所不能,使人们忽视了人的非理性能力与神秘经验,或者说,理性退去了知识范围内的人的内在性和超验性之间的紧张关系,只凸显了理性的绝对优势。正因为此,人的开化与摒弃蒙昧成为启蒙的根本。康德在回答“什么是启蒙运动?”时明确指出:“启蒙运动就是人类脱离自己加之于自己的不成熟状态。不成熟状态就是不经别人的引导,就对运用自己的理智无能为力。当其原因不在于缺乏理智,而在于不经别人的引导就缺乏勇气与决心去加以运用时,那么这种不成熟状态就是自己所加之于自己的了。Sapere aude! 要有勇气运用你自己的理智! 这就是启蒙运动的口号。”^②显然,康德所指出的启蒙原则使启蒙概念获得了其确定性,同时,也使启蒙成为理性的自主活动。因为如果理性对于所有的人来说具有普遍性,那么理性就拥有了支配人的能力,现实的人在理性的支配下成为理性的工具。这种实体形而上学的结构就是启蒙时期在自然法原则下人的普遍权利观念。康德指出:“由一个民族全部合法的立法所必须依据的原始契约的观念而得出的唯一体制就是共和制。这首先是根据一个社会的成员(作为人)的自由原则,其次是根据所有的人(作为臣民)对于唯一共同的立法的依赖原理,第三是根据他们(作为国家公民)的平等法则而奠定的。”^③基于这种观念,人们达成契约或制订法律,这样,自然法为人的平等提供依据。这种服从普遍理性原则的政治结果,就是康德的共和制构想。这种构想的实质就是法国大革命原则在康德先验哲学体系中的提炼。换言之,是康德以理性形而上学的方式对人类终极目的——达到完美的国家制度——的向往。针对此,弗·施莱格尔并不满意康德的解释。在弗·施莱格尔看来,如果合法的“依赖性”已经包含在国家宪法当中,那么,这种“依赖性”就不是共和主义宪法的特征。因此,共和主义的概念就只有“自由”和“平等”了。对此,弗·施莱格尔进一步指出,康德的“自由”和“平等”虽然正确,“却只是相对的正确”^④。因为康德把

“自由”解释为不必服从任何外界法律的权限,除非“我”同意的法律。^⑤

与康德不同,弗·施莱格尔所提供的实现人类终极目的的途径是“诗”。在弗·施莱格尔那里,“公民的自由是一种理念,是只有通过无限进展的接近才能获得的理念”^⑥。正如在任何进步的过程中都存在着几个环节一样,获得“理念”的“无限进展”同样包含着“最小值”、“中间值”和“最大值”。在弗·施莱格尔看来,康德对“自由”的解释以及关于外在合法的“平等”概念只是在“无限进展”过程中的“最小值”。其中,公民“自由”的“最大值”是无法实现的,而“平等”的“最大值应该是国家公民权力与义务的绝对平等,是所有统治及依赖性的终结”^⑦。归根结底,康德的“自由”和“平等”仍然是依据理性国家的原则。康德的“共和制”意味着从理性出发论证“自由”和“平等”的“天赋人权”,这一点内在的要求哲学以理性原则把握“共和制”的内涵与合法性。与此相反,弗·施莱格尔从法国大革命的失败中看到建立理性国家理想的破灭,便试图通过“诗”传达其与理性原则截然不同的“共和主义”构想。在弗·施莱格尔看来,“共和主义”并不能依据一个普遍的前提或是契约而推演出来,而“本身就是自己的法则和目的”,只有这样的“共和主义”才能确保公民的真正自由。这里,可以看到弗·施莱格尔的政治理想与立场的实质是对理性形而上学的反抗。这首先表现为对启蒙时期理性国家的法律原则的强烈批判,即认为一个民族的政治秩序并不是由形式化的法律原则派生而来的,而是自身能动的结果。显然,这一批判所指的是理性原则对绝对自由的限制与扼杀。因为当理性被等同于某种逻辑的运行时,便妨碍了个体意志的实现,因而这种法律之下的自由是一种错误的自由。人只有在不断发展和完善中,免于规则的压迫而享有的自由生活才具有合法性。在浪漫主义者看来,“人类的历史存在只要不为抽象形成的观念所控制,它就能使自己成为法律习俗与风俗,凭其自身就极有可能反映与保证那些根深

① Franz-Josef Deiters, *Die Poesie ist die republikanische Rede-Friedrich Schlegels Konzept einer selbstreferentiellen Dichtung als Vollendung der Politischen Philosophie der europäischen Aufklärung*, *Deutsche Vierteljahrs Schrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 81. Jahrgang, Stuttgart: J. B. Metzler Verlag, 2007, p. 19.

②③ [德]康德:《历史理性批判文集》,何兆武译,北京:商务印书馆,1990年,第23页,第109—110页。

④⑥⑦ Friedrich Schlegel, *Kritische und theoretische Schriften*, p. 4, p. 4, p. 5.

⑤ [德]康德:《历史理性批判文集》,第109页,注释②。

蒂固的自由”^①。其次是对欧洲“普遍共和主义”体制的设想。当神圣罗马帝国解体和拿破仑对欧洲统治地位确立时，浪漫主义者开始怀念神圣罗马帝国时期的欧洲体制。在《基督世界或欧洲》一文中，诺瓦利斯指出：“人类曾经有过光辉美妙的时代，那时欧洲是一个基督教的国度，那时有一个基督世界安居于这块按人性塑造的大陆上；一种伟大的共同的兴趣将这个辽阔的宗教王国的那些最边远的省份连接在一起。——虽然没有巨大的世俗财富，一位首脑却引导着那些巨大的政治力量并使之联合起来。”^② 诺瓦利斯极力赞美基督教统一体的精神帝国，目的是批判理性国家对传统的暴政。因为理性统治的后果只能是法律形式的实证化，它遮蔽了人们的真实生活，从而使法律变为抽象的形式。因此，针对这种实证化的倾向，弗·施莱格尔提出在欧洲范围内的“普遍共和主义”的理念。一定意义上说，这一理念就是弗·施莱格尔关于“浪漫诗”的综合思想在政治上的表达，它是基于一种有机秩序的合作体制。与单独的国家 and 民族的“共和主义”相比，“普遍共和主义”旨在强调各个国家的自治权平等条件下的联合。弗·施莱格尔认为，在这种合作的体制下，各种法律关联才能摆脱静止的自然法则，而以历史的方式永无止境地发展。其中，无限发展的过程为个体的绝对自由提供了保障。按照这一思路，“普遍共和主义”力图把形式化的法律观念改造为具有内在精神的“综合体”。这种超验力量的政治秩序的实质正是“浪漫诗”的形而上学理想。

四

在“诗”的形而上学视域中，“共和主义”不再是知识论形而上学的实体，而是历史的、渐进的“趋向”。这表明“诗”与“共和主义”二者之间具有高度的契合性。从“共和主义”对理性国家的自然法则的批判以及“普遍共和主义”所包含的“对立综合”的最高原则可以看出，弗·施莱格尔的“共和主义”概念脱离了实体的束缚，克服了知识论形而上学的实体结构，是人的自身内在的、自由的、任性的思维与诗化。同时还应该看到，从“诗”的特性分析弗·施莱格尔的“共和主义”，可以说，二者并非只是具有内在的一致性，而且在根本上，“诗”就是“共和主义”的继续和发展。《谈诗》与《试论共和主义概念》的连贯性本身就表明了弗·施莱格尔关于进步的、反思的观点。

对弗·施莱格尔而言，传统形而上学的立场只会使公民的“自由”与“平等”停留在政治的“最小值”上。因为在知性分析的框架内，排除了国家关系所具有

的历史的、不断完善的形式，于是，为了向“自由”、“平等”的“最大值”渐进，知性思维面临着被突破的可能，这就必然呼唤“诗”的出现。因为只有“诗”的“普遍共和主义”才能确保公民的真正“自由”。正是在此意义上，弗·施莱格尔赋予“共和主义”以“诗”的特性。从哲学的角度观察，这一“诗”的形而上学是建立在历史的、发展的维度上的，是对传统形而上学的批判。

总之，在传统形而上学那里，本体论指向的是形式的普遍性，是对最高的普遍性“是什么”的追问，因此本体论以逻辑学、几何学及算术等形式科学走向了先验。而强调个体本质、寻找最高根据的超验最终要达到的是神性。康德之所以在“物自体”和现象界之间严格地划界，目的就是说明不能用本体论的方式解释神学。而弗·施莱格尔通过“每一个善的人总是愈来愈变成神”^③的途径把形而上学引向人对永无止境的生命价值和意义的思考。正因为此，弗·施莱格尔才会把“共和主义”解释为一种历史的发展秩序，是“诗”的形而上学。这一形而上学的演进方向本质上是与形式逻辑原则相对立的，与不变的恒定相悖，是对活意识的建构，而这一建构本身具有诗意的反思特征，追求的是“自由的思维”。在“诗”的形而上学理解中，“自由的思维”不受外在世界规律的限制，它趋向于“无限”。这里，“自由的思维”即是诗意的反思，它不仅超出了传统形而上学理性思维的局限，而且给予多样性的生命以无限发展的维度。在此意义上，弗·施莱格尔的形而上学获得了在当代哲学中的地位与价值。

(责任编辑 林 中)

① [英] 克里斯·桑希尔：《德国政治哲学：法的形而上学》，陈江进译，北京：人民出版社，2009年，第237页。

② 《夜颂中的革命和宗教——诺瓦利斯选集卷一》，刘小枫编，林克等译，北京：华夏出版社，2007年，第202页。

③ [德] 弗·施莱格尔：《浪漫派风格——施莱格尔批评文集》，第85页。

“典型思想讨论”与毛泽东农业合作思想大众化

刘 霞*

【摘要】建国初期,为动员人民群众积极参与农业合作化运动,进行社会主义改造,毛泽东农业合作思想必须成为大众化的思想。以报纸媒介为载体的“典型思想讨论”将“农村党员在农业生产合作中应发挥骨干作用”、“农业生产合作社社员应该树立集体主义思想”等作为重要内容,凸显出意识形态性、组织性、典型性和大众化的特点,有效地推进了毛泽东农业合作思想的大众化传播,实现了农民的自我教育,也促进了农业合作化运动的开展。

【关键词】典型思想讨论;毛泽东农业合作思想;大众化

中图分类号:A84 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2014)04-0030-07

建国初期,为生动宣传党的农业合作政策,深入推动农业合作实践,许多报纸曾开展过“典型思想讨论”。“典型思想讨论”致力于解决农民的思想困惑,促成农业合作的共识。可以说,“典型思想讨论”在推进毛泽东农业合作思想大众化和推动农业合作化运动中发挥了重要作用。

一、“典型思想讨论”之典型案例及主要内容

毛泽东农业合作思想契合了改造小农经济和为现代化积累有限资源的需要,其最终旨归是建立社会主义社会。建立农业生产合作社,让农民树立集体主义思想,处理好集体利益和个人利益的关系,这是毛泽东农业合作思想的重要内涵。同时,毛泽东认为,加强党的领导是促使人们“组织起来”,建立农业生产合作社的保证。^①因此,加强集体主义教育,尤其加强对农村党员的教育,这是毛泽东农业合作思想大众化的重要内容。“典型思想讨论”成为毛泽东农业合作思想大众化的助推器。

1. 农村党员在农业生产合作中应发挥骨干作用

1954年3月29日开始,《河北日报》开始在“党的生活”版里发表了关于田景秀和乔多奎思想的讨论,讨论的主题是“农村党员应该怎样

对待农业生产合作社”。田景秀和乔多奎是沙河县大村乡一个农业生产合作社的两个党员。田景秀是个女同志,农业生产合作社社长,是个积极办社、刻苦耐劳、团结群众的好党员。乔多奎办社时勉强入了社,在农业生产合作社里当过一段生产主任,但他不爱劳动,更不管生产上的事,只顾自己赚钱和贩卖牲口,并处处贪占社里的便宜,最后又带头退了社,在群众中影响很坏。这个材料登报后发生了很大影响,中共高阳县委和唐山地委先后通知全县农村支部讨论田景秀和乔多奎的思想问题。此后,河北省委宣传部也发出了讨论两种思想的通知。

在这场讨论中,有些党员对自身在合作社中的思想和行为进行了剖析;有些党员从乔多奎贪占便宜的行为、轻视劳动和不遵守劳动纪律的思想行为等不同角度进行了深入分析和批评;有些党员撰文反对党员的投机买卖、雇长工、放高利贷、带头退社等行为;还有些党员分析了乔多奎犯错误的原因是因为他有剥削思想,居功自傲,受了资产阶级思想影响等;有人还谈到了一些党员的错误思想和行为,如在组、社内消极应付或动摇不定,办假社,明着互助合作,暗着单干,来欺骗上级,贪占便宜,剥削别人的劳动力,不愿组织互助合作,留恋自己所谓“自由”的单干生活等;同时也有党员号召大家要学习田景秀坚决走社会主义道路的思想,学习她在办社中克服

* 作者简介:刘霞,湖南沅江人,哲学博士,(广州510403)广州民航职业技术学院人文社科学院讲师。

① 参见刘霞、杨菲蓉:《建国后毛泽东农业合作思想的困窘与张力——基于“组织起来”的视角》,《现代哲学》2011年第2期。

困难，向困难作斗争，向各种错误思想行为作斗争，以及在办社中大公无私的精神^①。

针对共产党员不能在组、社内起到骨干作用的这种状况，大家对农村党员到底应该怎样对待农业生产合作社有了统一认识，认识到农村党员对逐步实现农业的社会主义改造负有重大责任。共产党员是工人阶级先锋队的成员，不能把党员降低到农民的水平。首先，农村党员应该积极地耐心地宣传党的政策和互助组、农业生产合作社的优越性，这是每个共产党员应尽的义务。其次，没有参加互助合作组织的共产党员，应该停止一切自私自利的打算，放弃各种剥削思想和行为，积极带领广大农民参加互助组、农业生产合作社，并在互助合作运动中起到骨干作用，以便顺利地实现对小农经济的改造。再次，已经参加了互助组、农业生产合作社的党员，要以自己的模范行动带领组员社员生产，努力完成组、社的生产计划，使组员、社员体验到参加互助合作的实际利益，同时要团结单干农民，动员组织他们参加互助组和农业生产合作社。同时，共产党员在组、社内要发扬民主作风，有事要与大家商量，倾听社员的意见，不能独断专行，侵犯组员、社员的民权利；要爱护公共财物，不自私自利，不投机取巧，不贪占便宜，并向一切贪污浪费和侵占、破坏公共财物的现象进行坚决的斗争^②。

最后，沙河县委和第一区委发表公开申明，反省了工作上的失误，表示接受教训，加强党的思想工作，搞好互助合作。乔多奎也作了公开检讨，表示下决心改正错误，继续为党为人民服务。一年后，乔多奎在实际工作中有了很好的转变，在巩固农业生产合作社中发挥了一定作用，重新取得了群众的拥护和爱戴。县委根据大村乡党总支部的申请，作出了撤销对乔多奎同志的“撤销工作”处分决定。

2. 农业生产合作社社员应该树立集体主义思想

晋县管洽乡管洽村旭昇农业生产合作社，1954年年底由230户扩大到553户。有些社员入社后，还没有树立集体主义思想，影响到社的巩固。乡党的总支部和社务管理委员会为了进一步从思想上巩固社的组织，保证1955年农业增产任务的完成，在中共晋县县委农村工作部的帮助

下，选择了两个典型，一个是集体主义思想好的社员赵秋喜，一个是有个人主义思想的社员赵德子，围绕如何正确对待集体利益和个人利益，组织社员展开讨论。在1955年1月17日，该社首先组织了九个生产队中的队员、饲养员、保管员、生产小组长、生产队长等十八名社员参加，举行了两种不同思想座谈会，要求在春节以后，以队为单位结合春耕生产，全面开展两种思想的讨论。1955年2月3日《河北日报》发表了晋县管洽乡管洽村旭昇农业生产合作社社员赵秋喜和赵德子两种不同思想的材料，在各地党组织的领导和支持下，发动农业生产合作社的广大社员，开展了“赵秋喜和赵德子的思想有什么不同？”的讨论。据来稿统计，这次讨论普及到全省9个专区，3个市，84个县。石家庄专区有百分之七十以上的农业生产合作社参加了讨论。获鹿、行唐两县参加讨论的社员占社员总数的百分之八十以上^③。参加讨论的社员都联系自身思想和行为进行了检查和反省，提高了集体主义精神的思想觉悟。

这场讨论主要暴露了农业合作化运动中国家利益、集体利益与个人利益的矛盾。其矛盾主要表现在这样几个方面：

其一，只管个人利益，不顾他人和集体利益。如在“四评”（土地、牲畜、农具、劳力）中，故意把别的社员的生产资料价钱评得很低，把自己的生产资料价钱评得很高。评分记工制度建立起来后，只从多挣工分上打算盘，做活挑肥捡瘦，只图快不顾质量。还有些社员对待公共财产不关心，对待农具不爱惜，乱使乱扔，风吹雨淋也不管，对牲口也不爱惜，牲口死活不关心，关心的是自己多挣工分就行。贾村红旗农业生产合作社生产队长赵庚戌谈到他在担任生产队长期间出现的问题。赵庚戌队长对自己只管组织生产，不管思想领导的错误思想进行了剖析和自我教育^④。

①② 参见《河北日报》编辑部：《农村党员应该怎样对待农业生产合作社——关于田景秀和乔多奎两种不同思想的讨论》，保定：河北人民出版社，1955年，第9—10页，第42页。

③④ 参见《河北日报》编辑部：《农业生产合作社社员应该树立集体主义思想——赵秋喜和赵德子两种不同思想讨论集》，保定：河北人民出版社，1955年，第68页，第11—12页。

其二，只管个人利益，不顾国家利益。总要求国家多帮助，给贷款，给粮食，给种子，给农具，给肥料，给生活必需品，而不对国家尽义务，如不服从国家计划，特别是种植计划和统购统销计划。不管国家需要，甚至虚报植棉面积，冒领国家贷款，欺骗领导^①。面对上述种种行为，有人总结社员不关心集体利益的一个重要原因是“和社不是一条心”，总盘算对自己有利的事，也就是对农业生产合作社存在不信任。社干部不重视集体利益，在社员中也起了不好的作用。清苑县高庄胜利农业生产合作社副社长张恒书谈到曾经犯下的对集体利益漠视的错误^②。

如何解决国家利益、集体利益和个人利益之间的矛盾呢？舆论的导向是处理好三者利益之间的关系，强调发扬集体主义精神。第一，强调集体利益和个人利益一致，社的利益和国家利益一致。集体利益和个人利益，是“一人为大家，大家为一人”的关系，集体利益中就包含有个人利益。农业社是集体劳动的组织，要相信群众的力量，大家一致努力才能办好。第二，反对个人主义，但不否认个人正当利益。个人主义和个人利益是截然不同的两回事，不能混为一谈。我们所批判的个人主义思想，一定要和社员个人应当享受的利益严格分开，如果混淆不清，就极容易损害社员的正当利益，形成强迫命令的错误，打击社员的生产热情^③。如果说追求个人利益情有可原，但为个人利益不恰当地损害他人和集体利益却是个人主义的表现。个人主义的集中表现是自私自利，损人利己。第三，在方法上，对有个人主义思想的社员采取示范和说服教育的方法，不要采取强制措施，也不要把问题扩大化。第四，树立集体主义精神。这就要求社员树立正确的劳动态度，劳动积极，干活不仅要快、要多，而且一定要好，要有互助友爱精神，关心和维护社的劳动纪律；热爱社的公共财产，关心公共财产的正确利用，向一切损害公共财产的现象作斗争；正确处理社内外的关系问题，如社员与社员之间的关系，社与社、社与组的关系，与社外个体农民之间的关系；积极服从国家的生产计划、商品交换计划、信贷计划等。

经过这次讨论，赵德子的思想有了很大转变，公开撰文表示感谢大家对他的帮助。很多社

员也初步明确了：社是社员自愿联合走社会主义道路的经济组织，社的繁荣就是每个社员不断增进自己物质文化生活的源泉；社的利益、国家的利益和个人的利益是完全一致的，集体利益的增长，是增进个人利益的保证，个人利益必须服从集体利益。

除了上述讨论之外，1955年2月10日到5月25日，《河北青年报》以涉县沿头村团员王义堂和刘甫田为对比，开展“王义堂和刘甫田两种思想的讨论”^④。当时，全省有4676个团支部参加讨论，占团支部总数的75%，向报社投稿430件^⑤。这个论题引起了千千万万农村男女青年的关注和热烈讨论。他们纷纷寄来信件和稿件，有的诚恳地对刘甫田提出了批评，有的针对自我行为坦白直爽地作了自我检讨，有的表扬了思想先进的青年。这次讨论不仅在河北省影响大，在全国也有很大的影响。团中央很重视这次讨论，给予了表扬，并由《河北青年报》编辑部根据讨论情况，总结编写成《怎样对待农业生产合作社的集体利益——关于王义堂和刘甫田两种不同思想的讨论》^⑥一书。

在讨论中，有人总结了王义堂和刘甫田两种不同的思想根子，认为王义堂是用集体主义思想对待集体利益，刘甫田是用个人主义思想对待集体利益。集体利益和社员个人利益一致，但也会发生矛盾，这时个人利益应该服从集体利益。农

①②③ 参见《河北日报》编辑部：《农业生产合作社社员应该树立集体主义思想——赵秋喜和赵德子两种不同思想讨论集》，保定：河北人民出版社，1955年，第22页，第15—16页，第26页。

④ 河北省地方志编纂委员会编：《河北省志：新闻志》（第82卷）记载的时间为1954年2月至5月，而《河北青年报》编辑部根据讨论情况，总结编写成的《怎样对待农业生产合作社的集体利益——关于王义堂和刘甫田两种不同思想的讨论》一书中记载时间为1955年2月10日到5月25日，本文采取后一种说法。王义堂和刘甫田都是青年团员，王义堂热爱劳动，爱护公共财产，关心集体利益，而刘甫田自私自利，在社里能少干就少干，不关心公共财产，漠视集体利益。这次讨论以王义堂和刘甫田的言行为典型材料，重点解决怎样对待农业生产合作社的集体利益的问题。

⑤ 河北省地方志编纂委员会编：《河北省志：新闻志》第82卷，北京：中华书局，1995年，第244页。

⑥ 以下材料来自《河北青年报》编辑部：《怎样对待农业生产合作社的集体利益——关于王义堂和刘甫田两种不同思想的讨论》，北京：中国青年出版社，1956年。

业社的集体利益，就是每个社员的利益，而且是每个社员最根本、最长远的利益。自从在河北青年报上开展两种思想的讨论之后，各地的团员、青年给刘甫田很大帮助。他逐步认识到自私自利思想的可耻，并坚决用实际行动来改正。1955年，他在社里做出了不少成绩，并当选为生产组长。

总之，《河北日报》等诸多报纸所展现的“典型思想讨论”是毛泽东农业合作思想大众化的重要尝试。除了上述“典型思想讨论”案例，《河北日报》还组织过“干劲鼓足和不足有什么不同——两个支部书记的两种不同思想的讨论”，《新湖南报》组织了“向占梅思想”讨论，《河南日报》组织了“王本正思想”讨论，《宁夏日报》组织了“农村中社会主义和资本主义两条道路对比讨论会”等。这些“典型思想讨论”都涉及到如何对待农业生产合作社，如何处理集体利益与个人利益等问题，对推进毛泽东农业合作思想大众化起到了积极作用。

二、“典型思想讨论”之重要特点及分析

作为“典型思想讨论”的重要载体，报纸媒介呈现出特别的形式和特殊的意义。研究当时报纸所组织的诸多“典型思想讨论”发现，“典型思想讨论”在推进毛泽东农业合作思想大众化过程中凸显出意识形态性、组织性、典型性和大众化的特点。

1. 意识形态性

报纸曾经是马克思政治斗争的武器，也是对民众进行政治熏陶的途径。马克思与恩格斯创办的《新莱茵报》就把宣传共产主义者同盟的政治纲领作为首要任务，并极力宣扬无产阶级革命思想路线、方针和策略，控诉资产阶级当权者。马克思和恩格斯认为，无产阶级报纸的功能“就是它每日都能干预运动，能够成为运动的喉舌，能够反映丰富多彩的每日事件，能够使人民和人民的日刊发生不断的、生动活泼的联系”^①。列宁创办的《火星报》政治立场鲜明，其直接目的就是宣扬无产阶级革命，建立社会主义国家的政治理想。毛泽东继承了马克思恩格斯列宁等人的党报新闻理念，1948年他在《对晋绥日报编辑人

员的谈话》中指出：“报纸的作用和力量，就在于它能使党的纲领路线，方针政策，工作任务和工作方法，最迅速最广泛地同群众见面。”^②因此，新中国成立后，报纸作为政府的代言人，进一步强化了延安时代形成的党报宣传与动员的意识形态功能。报纸充当着发动群众、组织群众，进行社会动员与整合的工具，成为思想论争的平台和媒介。

报纸组织的诸多“典型思想讨论”是在过渡时期总路线的党政国策下进行的，是为巩固农业生产合作社，完成社会主义改造的历史任务服务的。如《河北日报》1954年从3月29日开始的主题为“农村党员应该怎样对待农业生产合作社？”，标题为《田景秀和乔多奎——两个党员对农业生产合作社的两种不同态度》的讨论，其目的就是完成了建社目标。沙河县从1952年上半年试办农业生产合作社，下半年即掀起了互助组转合作社的高潮。为保证农业社的质量，1953年1月县委开展整顿农业社，提出互助组转社要具备五个条件：集体经济需要、有互助基础、有领导骨干、群众有建社要求、经充分酝酿讨论。到1953年底，全县共组织起55个农业社，795个长年互助组，2184个临时互助组。1954年1月，县委制订互助合作五年规划，提出到1957年农业社增到1300个，入社农户增到41000户，占总农户的90%，农民要全部参加互助组，基本消灭单干的奋斗目标。^③

2. 组织性

列宁对报纸的作用认识更加深刻，他认为“报纸的作用并不只限于传播思想，进行政治教育和争取政治上的同盟者。报纸不仅是集体的宣传员和集体的鼓动员，而且是集体的组织者”^④。斯大林继承了列宁的观点，并无限扩大了报纸作为“组织者”的功能。毛泽东受到列宁、斯大林

^① 《马克思恩格斯全集》第10卷，北京：人民出版社，1998年，第115页。

^② 《毛泽东新闻工作文选》，北京：新华出版社，1983年，第149页。

^③ 参见张月民主编：《沙河发展历程》，沙河发展历程编委会编，1997年，冀出内准字[1997]第131号，第11—12页。

^④ 《列宁全集》第5卷，北京：人民出版社，1986年，第8页。

以及共产国际的影响,结合自身长期的报刊工作实践,明确指出“应该把报纸拿在自己手里,作为组织一切工作的一个武器,反映政治、军事、经济又指导政治、军事、经济的一个武器,组织群众和教育群众的一个武器”^①。

这种组织性和行政权力密切相联,报纸的宣传报道和政府的每一个动作密切配合,相辅相成。正因为如此,报纸才有履行组织职能的资本,这是媒体作为“准行政机构”的具体体现。同时,报纸等新闻媒体也可以借助行政力量提升自己的传播效果。《河北日报》组织的赵秋喜和赵德子的思想讨论就是在中共晋县县委农村工作部的帮助下发起,在各地党组织的领导和支持下扩大讨论的。田景秀和乔多奎的思想讨论也是在《河北日报》和沙河县委的共同组织下发动的。河北日报在开展“农村党员应当怎样对待农业生产合作社”的讨论时,就曾以田景秀和乔多奎所在的县——沙河县和报社附近的保定市郊区为重点,派人下去参加当地农村党员的讨论,了解农村党员的思想情况和讨论情况,以便指导其他地区讨论的开展。例如,报纸了解到有些地区的党委和干部由于怕“影响春耕生产”而不重视组织讨论,就介绍了沙河县五区党员普遍开展讨论从而推动了生产的实际例子,并发表了短评,指出开展这一讨论对于推动春耕生产是有利的。又如,报纸了解到有些党员说什么“既然入社和出社自由,乔多奎退社就不算啥错误”,“一个党员退社这么一件小事情,也值得这样的讨论?”,就发表了“农村党员退社不是小事情”的文章,针对这种模糊认识加以分析和批判。同时,报纸根据所了解的情况,发表了一些指导农村党员正确地开展批评和自我批评的评论^②。

3. 典型性

《河北日报》和《河北青年报》等报纸组织的这些讨论具有鲜明的典型性特征,如赵秋喜和赵德子的这两种思想在农村就具有代表性。正面典型旨在弘扬正气,歌颂成绩,赞美英雄,催人奋发;反面典型则是揭露缺点,批评错误,控诉罪恶,压倒邪气。反面典型的讨论和斗争可以让老百姓产生思想免疫力,增强对错误东西的抵抗力。这种典型思想的讨论契合了当时的社会生态环境,并与农民的认知水平接近,具有逻辑简

单、思路固定、视野封闭、因果明确的特点,抓住了典型本质的东西,因而具有较强的示范性、说服力和影响力。

当然,这种典型对象的选择还是非常重要的。《河南日报》开展的“王本正思想”讨论由于典型选择不恰当,而未能达到同样的效果。王本正是一个有放债、买地、囤粮等行为的农民。一方面,这个典型本身没有体现出农民的两重性,特别是没有体现出农民是劳动者的一面;另一方面,由于王本正不是共产党员,在讨论中没有分清党内党外执行现行社会政策的不同要求,因此这一讨论虽然对农村党员、区乡干部和一部分积极分子有所帮助,但却产生了相当的消极作用,助长了农村中乱批评自发势力的偏向,并使得有些干部和农民仇视王本正和有“王本正思想”的人。由此可见,确定思想讨论的典型,必须经过慎重考虑和周密的调查研究,决不可草率从事^④。

4. 大众化

列宁认为,报刊在从资本主义到社会主义过渡时期的主要任务就是用生活中的生动的具体事例来教育群众,他要求报刊“少来一些政治空谈。少发一些书生的议论。多深入生活。多注意工农群众怎样在日常工作中实际地创造新事物。多检查检查,看这些新事物中有多少共产主义成分”^⑤。毛泽东认为报刊要向群众学习,总结群众的实践经验并加以传播,用以教育和指导群众。在延安文艺座谈会上,毛泽东系统地阐述了他的大众化观。他认为,要搞好宣传,就得从群众的生活实际出发,一定要与群众生活紧密关联,并善于组织动员大众。

虽然这种典型报道在新闻界舆论褒贬不一,但它却开创了双向传播的尝试。一直以来有这样一种误解,认为建国后整个社会的新闻媒介都被组织到自上而下的系统之中,官方文件、报纸及其他传播活动,都是国家向民众发送信息的工具。但实际上在当时政府主导的报纸等新闻媒介

① 《毛泽东新闻工作文选》,第113页。

②④ 参见于文:《怎样组织典型思想讨论》,《人民日报》1954-10-12(3)。

⑤ 《列宁全集》第35卷,北京:人民出版社,1985年,第93页。

中，非常注意报纸和群众的密切关系。一些报纸编辑部就收到过很多的群众来信。如1953年5月胡乔木到河北省视察工作，《河北日报》社长翟向东、总编辑杜敬到省委招待处向他汇报工作时，就提出读者来信日益增多，编辑部压力很大的情况^①。而开展典型思想讨论是一种大规模的群众自我教育的重要方式，需要广大群众的积极参与。许多报纸不仅在报面上进行讨论，还注意发动各地群众讨论，因而使得整个讨论具有更加广泛的群众性。作为报纸的受众，更多的群众从论争中领会其中道理，产生情感上的共鸣，从而加以效仿，修正自身行为。

三、“典型思想讨论”在推进毛泽东农业合作思想大众化中的功用

1. 传播集体主义精神，实现农民自我教育

集体主义精神是社会主义的重要价值观，是党和政府在农业合作运动中所倡导的价值取向。而在农业合作化过程中，集体利益和个人利益发生冲突，严重阻碍了农业合作化的顺利进行。毛泽东等人认为发生冲突的一个重要原因是农民缺乏集体主义精神，需要教育。在报纸上开展典型思想的讨论则是教育农民，推进毛泽东农业合作思想大众化的一个不错途径。

社会公众在精神上有不同程度、不同心理层面、不同实际功用的需求。而集体主义的社会主义精神正反映了当时人民在思想、政治、文化、生活等方面的追求和向往，是时代精神的折射。同时，它反过来会影响社会，在人民群众中产生强烈的共鸣，帮助人们树立起良好的人生信念、正确的世界观和积极的价值观，其具体表现在对人们价值观和行为的引导。在上述诸多典型思想讨论中，赵秋喜等正面典型人物，往往是一种社会思想、行为的楷模，彰显了集体主义的社会主义精神。通过这些正面典型的榜样示范，人们受到榜样的感染，就会以榜样为楷模、为标准，在追求榜样的健康心理驱使下，在行为上效仿。这种可供模仿的道德形象，可以让受教育者直接或间接得到教益和启示。这种典型思想的讨论更生动地倡导先进思想和行为，从而有力地引导社会舆论。这种感化是潜移默化的，引导人们树立集

体主义精神等社会主义价值观，同时也是明确的，让人们认识到在农业生产合作中，怎样做才是正确的。而从另一方面，社会对集体主义精神的认可会对有自私自利思想的人产生某种道德上的压力，从而产生某种约束力，规范自身言行，在行为上接受舆论监督。

这些讨论抓住群众中普遍存在的主要思想问题，密切结合当前的实际工作进行，能吸引广大群众踊跃参加，并能取得各级领导机关的有力支持和充分配合，使讨论广泛深入地开展起来，并成为推动当前工作的一种力量。《人民日报》一文认为，组织得好的讨论都证明了，这是引导人民群众运用民主的方法进行自我教育和自我改造的一种极为有效的方式，也是报纸进行思想教育和思想斗争的一种生动有力的方式^②。如清苑县高庄胜利农业生产合作社副社长张恒书经过这次开展的“赵秋喜和赵德子的思想有什么不同？”的讨论，认识到“大河里没水小河里干”，“个人利益和社的利益是不可分割的，只有把社的生产搞好，自己也才能富裕起来”^③。这种通过“典型思想讨论”的意识形态教育节约了教育成本，对毛泽东农业合作思想大众化起到了一定的推动作用。

2. 进行社会整合与动员，促进农业合作化运动

列宁认为，报刊上展开的争论和交锋，有的可以帮助读者更清楚地弄清政治问题，更深刻地了解这些问题的意义，更果断地解决这些问题^④。1958年，毛泽东在《给刘建勋、韦国清的信》中指出：“一张省报，对于全省工作，全体人民，有极大的组织、鼓舞、激励、批判、推动的作用。”^⑤因此，典型思想论争所探讨的道德品质、行为方式和价值观念实质上体现和迎合了党和政

^① 河北日报社社史编纂委员会：《河北日报五十年（1949—1999）》，石家庄：河北日报社，1999年，第73页。

^② 于文：《怎样组织典型思想讨论》，人民日报，1954—10—12（3）。

^③ 《河北日报》编辑部：《农业生产合作社社员应该树立集体主义思想——赵秋喜和赵德子两种不同思想讨论集》，第17页。

^④ 《列宁全集》第24卷，北京：人民出版社，1990年，第171页。

^⑤ 《毛泽东新闻工作文选》，第202页。

府对人民群众方面的需要和期盼，其目的是进行有效的社会整合与动员，配合和推动党在这个时期的各项路线、方针、政策的贯彻实施。

在建国初期的现代化诉求与社会主义理想追求的政治经济环境中，农村中的工作重心就是农业合作化运动。选择了先进和落后两种典型思想，对比着展开讨论，这在当时大多数农村党员政治文化水平较低、接受能力较差的情况下，是比较容易收到宣传效果的一种做法。正反典型思想讨论看似可以论争和辩论，但实际上只是某种抽象原则的载体，已预设了政府所倡导的价值观念。当批判什么是不对的时候，同时就以活的样子告诉农村党员什么是对的，帮助人们了解外部世界的变化，修正自己的生活方式、行为准则和价值观念。这种正反对比，使群众认识到社会现象的复杂性，经过讨论论争让正面的东西占据主导地位。如赵德子和赵秋喜的讨论就使很多社员明确：社是社员自愿联合走社会主义道路的经济组织，社的繁荣就是每个社员不断增进自己物质文化生活的源泉；社的利益、国家的利益和个人的利益完全是一致的，集体利益的增长，是增进个人利益的保证，个人利益必须服从集体利益。报纸组织两种思想的讨论，就是要动员农民学习正面典型。这种思想讨论的影响不是潜移默化式的，而是要化为直接的行动，这种组织特性起着社会动员的作用。对正面人物事例的详细报道，以榜样的力量增强人民战胜困难的信心和决心，帮助和启发人们努力开拓创新，为社会主义事业多做贡献。这迎合了当时社会需要和时代召唤，起着社会整合和动员的作用。因此，典型思想讨论在不同思想论争的基础上，向人们宣扬搞好互助合作就是走社会主义道路，也极大地配合政府推进这个时期关于农业合作政策的顺利实施。

综上所述，“典型思想讨论”在一定程度上推进了毛泽东农业合作思想大众化，促进了农业合作化运动的开展。“典型思想讨论”以其意识形态性、组织性、典型性、大众化等特点对当今马克思主义中国化、时代化和大众化提供了有益的借鉴。当然，“典型思想讨论”所推进的大众化具有明显的时代特征和局限性。在“典型思想讨论”中，虽然确定主题，要求群众参与讨论，允许论争，但实质上有很强的舆论导向性。在舆论导向非常明显的形势下，作为弱势群体的反面典型，他们处于被动的地位，其话语权利和话语空间在舆论和众人压力下被忽略或排斥。建国初期这种新闻讨论模式的产生并非孤立存在的，其产生和发展与特定的国情，如政治、经济、文化、社会体制等有关。新闻报纸从党和政府的工作重心、工作思路出发，围绕中心工作或针对突出社会问题，深入群众，发掘正反典型人物或单位，予以突出报道，并号召全社会学习典型，从而掀起学习典型的高潮，以致成为一场轰轰烈烈的运动。这种新闻模式体现了契合时代任务，进行社会整合和动员，宣扬时代精神的政治功用。当今社会，随着传播媒介的多样化，人们认知水平的提高和独立自主性的增强，马克思主义大众化在传播主流意识形态的同时开始关注受众的诉求，其方式和手段也更加丰富。只有牢牢把握报纸、网络等大众传媒的话语权，进一步挖掘和拓展其马克思主义大众化的功能，充分发挥其在马克思主义大众化过程中的正效应，才能更有利于进一步推进马克思主义中国化、大众化和时代化的进程。

(责任编辑 欣彦)

韩丁及国际友人对中国农业发展途径研究的新视角

马社香*

【摘要】韩丁好友金宝瑜认为不能忽略全球化对中国农业发展具有某些负面影响；韩丁终生关注的山西张庄及周边耕地的现时萎缩，从新层面证实了一些负面影响；韩丁的学生美国学者穆达闻对全球化影响中国农民两极分化问题，提出应以印度棉农悲惨境地为戒；韩丁的妹妹寒春、外甥阳和平通过中国与菲律宾比较，信奉毛泽东提出的社会主义共同富裕道路的深刻历史意义。

【关键词】中国农业；全球化；警惕负面影响

中图分类号：S-02 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2014)04-0037-07

近年，关于新农村建设与城镇化讨论方兴未艾。笔者曾多次访谈韩丁生前好友美籍华人金宝瑜、加拿大学者 Rabors Iveic、美籍学者穆达闻 (Armand Hammer)、韩丁的妹妹寒春^①及外甥阳和平。他们对新中国成立以来的农业发展有诸多关注及看法。现将这些访谈的主要内容提要性整理发表，以飨读者，为当前新农村建设抛砖引玉。

一、全球化对中国农业发展途径的某些负面影响

韩丁^②生前好友，美籍华人教授金宝瑜一直关注中国农业发展及变化。金宝瑜是满族正黄旗后裔，国共内战时，父辈举家迁徙台湾，20世纪50年代金宝瑜于东海大学经济系毕业，留学美国，是 Bryn Mawr College 经济系博士、Marygrove College 荣誉退休教授。几十年来金宝瑜主要从事资本主义经济危机研究。她对中国当今农业问题的关注，是从全球化的角度深入展开的。金宝瑜认为：

农业可耕地和水资源不足，一直是中国近现代农业最严峻的问题之一。中国拥有世界可耕地9%，人均可耕地仅占世界人均的三分之一。水资源只占世界的6%，人均占有仅为世界人均的四分之一。中国农业能否长期可持续发展，取决于可耕地与水资源能否至少不再缩减，以及每单位面积的产出能否增加。

金宝瑜的研究，郑重指出：

上世纪50年代，中国农村进行了土改和农业合作化运动。粮食生产从1952年的一亿八千一百万公吨，增加到1977年的二亿八千五百万公吨。除了1959年——1961年外，粮食生产高于同一时期的人口增加率。此时期粮食增长率打破了中国过去和大多数发展中国家的粮食增长纪录。^③同时，中国农民还令人钦佩地建设了基础设施，以保护和改进可耕地。中国耕地灌溉面积比例，从1952年的18.5%，增加到1979年的45.2%。全国建立了40000多个农业技术推广站。大大改善了农业生产科技条件。客观地说，在毛泽东时代虽缓慢却持续不断地提高了农民的生活水平，改进了农民的医疗和教育条件。除了

* 作者简介：马社香，（武汉 430056）江汉大学特聘研究员。

① 寒春于2010年6月8日逝世北京，享年89岁。

② 韩丁，周总理赞誉为“中国人民患难与共的老朋友”。1937年，18岁的韩丁第一次来中国；1945年，26岁的韩丁以“美国战争情报处分析员”身份到达重庆；1945年9月2日，他采访了来重庆谈判的毛泽东；两年后，韩丁随同联合国捐助中国的拖拉机，第三次来到中国，直至1953年带着记录中国土改《翻身》的手稿返美。历尽艰辛十余载，该书于1966年终于出版，在美乃至世界反响强烈。1971年，韩丁重新踏上中国土地。1975年创建美中友好协会，担任第一任主席。晚年他常驻中国，完成记录中国农业合作化巨著《深翻》。他2000年返美，2004年去世。2008年5月，韩丁《深翻》中译本在香港出版。

③ 转引自 Groen and Kilpatrick, 1978: 619。

1959年—1961年之外，毛泽东时代的中国达成了粮食安全与自给自足。^①

金宝瑜高度关注当前中国大陆农业出现的问题，一面是主要农业区域年年大丰收，一面是不少农业基础设施由于缺少新的投资维护开始衰坏，如水利、机耕、土地质量、村办医院等等。中国参加WTO后，在粮食和农业化学品方面，依赖进口的速度越来越快，比例越来越大。^②在全球化进程中，中国大陆不断进口粮食与其它农产品、农业化学品，包括化肥与杀虫剂。金宝瑜根据美国商业司（US Commercial Service）提供的信息，认为“中国大陆已经成为全世界最大的农业化学品消费者与进口国。在五年的转型期过后，国家统制的外贸制度将被解除，外国公司将不仅有权进口肥料，还可以在中国大陆内进行销售”^③。金宝瑜进一步分析：

中国目前面临两个基本挑战：第一，中国传统的小规模农业无法与外国的现代农业竞争；第二，中国必须面对不公平的竞争环境，因为已开发国家用高额补贴与其它手段来保护它们的农业。这两个情况在未来一段时间内都不太可能改变。中国在WTO入会协商期间所作的承诺中，尚没有像已开发国家那样给农业大量补助与出口补贴，也没有如发展中会员国那样实施高关税以保护本国农业。中国农业面临的挑战将会持续很长一段时间^④。第三，在中国入世之前的15年中，美国每年重新审查的基础上给予中国最惠国待遇^⑤。2004年中国27%的进口肥料与22%的进口杀虫剂都来自美国。在最近几年里，美国已经成为中国进口杀虫剂的最大来源。在中国加入WTO之后，肥料进口的关税从11%降到6%，而在配额数量之内的关税只要4%。此一趋势显示，中国在一段时间内，不仅更加依赖进口粮食，也将更加依赖进口农业化学品。然而，过去5年里中国在国际贸易上遭遇的问题，已经给那些相信所谓自由贸易的人呈现了截然不同的现实。^⑥

当然这一切不是孤立的。金宝瑜认为从中国经济增长的出口加工模式、工业结构、技术含量、外资在中国大陆的地位、参加世贸组织签订的某些不公正条约，可以找到清晰而准确的依

据^⑦：

中国参加WTO，同意进口税从2004年开始，除了少数例外，将工业进口关税的平均税率从15%下降到8.9%，将农业的进口关税的平均税率从22%下降到15%；中国的工业进口税与阿根廷、巴西、印度、印尼四大出口国相比要低很多。它们各为30.9%、27%、32.4%、36.9%。在中国进入WTO前，其它会员国很少在农业进口税方面让步，中国不但同意将农产品的进口税降到比日本还要低，而且同意税率一旦降低就不再提高。^⑧

金宝瑜在《全球化与资本主义危机》一书中，将这一问题阐述得颇为深刻甚至严厉：

由于条约的不对等，中国靠国外跨国资本提升技术泡汤，国内企业在国际分工中基本上只能站在加工出口的地位。这种靠出口来带动国内经济成长的发展模式，很难逃脱国际垄断资本的世界分工和定价权，造成了中国资源外流或破坏，国企纷纷破产或改制，民营工人工资低迷。中国不断用购买美国债券、股票等办法来维持它对美国的出口，这种作法衍发了中国经济部分的投机性和依赖性、中国农业靠“3861部队”留守的停滞性，自然也加剧了全球化对中国实体经济的冲击力和破坏性。当下的发展模式或许已经成为中国农业可持续发展的瓶颈。

金宝瑜进一步指出：

中国的发展模式一直是中美博弈的重要内容。美国希望中国依附他，中国希望独立自主，

① 根据2011年3月19日、23日与金宝瑜访谈提要性整理。

② 根据2008年6月3日金宝瑜访谈录音整理，并参见金宝瑜应马来西亚Pesticide Action Network Asian Pacific与People's Coalition on Food Sovereignty之邀撰写论文《中国农业与中国农民》。

③ 转引自BUYU S A. GOV-U S Commercial Services.

④ 转引自People's Daily online, June 15, 2004.

⑤ 转引自Eisenburger and Patel, 2003.

⑥ 参见金宝瑜：《中国农业与中国农民》，转引自马来西亚Pesticide Action Network Asian Pacific.

⑦ 参见金宝瑜：《全球化与资本主义危机》，台湾：台湾巨流图书公司，2005年，第275—285页。

⑧ Lardy, 2002: 75—79.

从新中国成立那天起，这种博弈就开始了。^①

金宝瑜认为：

中美这种博弈的改变在于，改革开放后，中国大批人马到欧美考察，被一种“石油美元经济”假象繁荣蒙蔽了。资本主义基本矛盾继续发展，20世纪90年代美国外债扩张加速了金融资本膨胀，“全球化”成为橄榄枝，为剩余资本在世界各地寻找低价自然资源、廉价劳动力、开辟新的投资机会，销售剩余商品，纾解资本危机。全球化不断将资本主义危机所造成的灾害，转嫁给发展相对落后的国家，由这些国家的人民来承担。20世纪90年代初的日本经济危机、90年代中叶的墨西哥和拉美经济危机、九十年代末的亚洲金融危机都是这样。当前，美国的金融危机，一方面可能“玩火者自焚”，引起美国金融秩序的混乱；另一个方面，美国必然想方设法向发展中国家实体经济转移，中国当今的市场、政策和结构，也可能是它利用和转嫁的最好对象。^②

加拿大学者 Rabors Iveic，也是韩丁生前好友。他认为全球化在一定程度上影响了中国农村的停滞发展。Rabors Iveic 曾经在吉林做过田间调查。他的近作《红猫与白猫》专门谈到中国农业发展模式出现的问题。他从东北大豆产量的萎缩甚至可能覆没来分析，由于中国东北大豆一度丧失了警惕，随之在一些地方丧失了竞争能力。在粮食安全和原材料许多问题上，都可以看到中国两种发展模式一直在博弈。大豆博弈只是世界粮食战争的一个战役，是中美博弈一个战例。这就是他写《红猫与白猫》的目的。下一步，全球化有多远、全球性的金融危机有多大，都将对中国的粮食安全和两种发展模式的博弈带来新的影响，中国粮食安全的保卫战将在更开阔的舞台展开。

Rabors Iveic 认为，全球化和大国的粮食战略已经持续地对中国农村基本生活产生影响，种子、化肥涨价是一个渠道，弃农为出口企业打工是一个渠道，生活理念和普世价值的渗透又是一个渠道，等等。在中国，全球化和现代化交织一起，既闪烁着先进性又挥洒着某些蒙骗性。随着美国次房贷危机的影响，沿海地区环境的破坏，中国原有出口模式不断遭到困境。不少外企开始

向中国中部、甚至西部转移。中西部的耕地、环境和一家一户家庭承包责任制不可避免会遭到多重冲击。现在有少数舆论呼吁进行土地使用权制改革，鼓吹土地永久承包制甚至私有制。有的打着为农民谋福利谋出路的旗号，迫使土地使用权变成承包权。各种形式的商业性农场、公司加农户等运作均择机而生。如此迅速把农村土地集中起来，中国失去土地的农民将会越来越多。当然也不排除国际金融资本可能会采取资本联盟，类似于控制中国大豆生产一样，间接控制中国的耕地、粮食市场等等。中国的辽阔耕地很可能被国际金融垄断资本选择为承接这次危机的最后一棒。到那时候农民永久的贫穷、永久性的两极分化由于土地的最后归宿而难以改变。^③

二、从张庄及周边耕地萎缩分析 中国农业发展的某些问题

关于中国农业发展道路探讨，韩丁终生关注的张庄及周边耕地变化为此作了客观深刻的注释。

山西省长治市张庄，是韩丁终生关注和多年下榻的地方。1937年，18岁的韩丁第一次来中国。1945年，26岁的韩丁以“美国战争情报处分析员”身份到达重庆，他采访了来重庆谈判的毛泽东。1947年，韩丁随同联合国捐助的拖拉机，第三次来到中国并常住张庄。1953年，韩丁带着记录中国土地改革《翻身》的手稿返美。历尽艰辛十余载，该书于1966年终于出版，在美乃至世界反响强烈。1971年，韩丁重新踏上中国土地。1975年创建美中友好协会并任首任主席。晚年的韩丁常驻中国，多次下榻张庄，完成了记录中国农业合作化的巨著《深翻》。2000年韩丁返美，2004年去世。韩丁的《翻身》和《深翻》，均以张庄为背景，通过北方这个小村庄土地所有制及村民的改变，深刻记录了新中国农

① 参见金宝瑜：《全球化与资本主义危机》，台北：台湾巨流图书公司，2005年，第287页。

② 根据2009年7月、2011年3月20日访谈整理。

③ 根据2008年6月3日 Rabors Iveic 讲话录音翻译整理。

村翻天覆地的变化。韩丁著作的原作背景张庄在国际学界盛名遐迩。

张庄在大集体时期是一个比较富裕的大队。1976年张庄一个劳力每天是两元一角钱，在山西省乃至全国收入较高；这个高，除了包含张庄集体化大片农田收入外，还有六个村办水泥厂、砖厂、石子厂、搬运队、锯板厂、磨光厂的收入。那时候张庄小队干部都没有工资，大队主要干部大队长、支部书记采取工分加补贴，和农村一个壮劳力收入基本相等；那年月农村玉米5分钱一斤，小麦一角左右，很便宜。张庄大队组织了农机组，又叫特别队，耕种了100英亩玉米，作为机械化试验田，产量特别高。特别队人均生产25吨玉米，劳动生产率提高了十几倍^①。1977年，韩丁提议张庄作为山西省推行农业机械化的试点，获得山西省人大通过。

大包干后按照上级要求张庄耕地一概分到各家各户承包。韩丁知道了不同意。他曾亲自找县、地委、省委，提出张庄集体耕地要搞机械化试点，不能分。最后折衷，张庄责任田分下去，留下四百亩集体耕地作为机械化耕作试验田^②。

几十年过去了，张庄村民生活水平从人均收入来看，2007年张庄年人均收入上报是2500余元，2008年3000元出头，近年不断提高。这个数字比大集体时高得多，但这数千元人均收入包括私营小企业的高收入、高利贷者的暴利收入、农民工的打工收入、不计劳动支出的粮食收入，当然还有物价的增长。现在张庄集体小工厂承包给私人，不投资只索取，基本上全军覆没。张庄人均五分地，一家四口两亩地。国际玉米提价，这里收购玉米每斤提高了四角多钱，张庄大多数农户都种玉米。两亩地可以卖3000多元。这钱没有算化肥、农药支出。现在农民不用交公粮卖余粮，国家又免交农业税，但钾肥从2007年的每包125元涨到了260元，种子、农药涨价幅度更大。国际原油涨价，带动化肥、农药都涨价，今天农村种什么、怎么种，用当地农民的话说，也和全球化挂上钩了。

现在乡村干部都发工资，大集体时是一个公社八个编制，有的还不脱产，现在一个乡一百多人领工资，加上村干部就更多人了。张庄农民实

际收入与1976年每个社员全劳力2元余钱相比，并没有大的提高。

张庄机械化试验田已不复存在，主要由两个原因促成：其一，当包产到户成为一个潮流时，原机耕队成员不可能得到各级政府的支持和村民们主动参加；其二，张庄丧失集体经济的其他来源，机械化试验田成为村里各项开支唯一的“取宝盆”。张庄每年出生的小孩人均五分地要靠它，村里大小集体投资也要靠它。近年长治及全国到处盖房增值保值，“张庄卖了一些地给长治市一些单位盖宿舍。张庄人均收入又创新高”。

比张庄试验田流失得更厉害的，是附近一大型工厂所在地。该厂建立于上世纪九十年代初，原是个乡办企业，数十万元本钱，抓住国家对合资企业种种优惠政策，迅速扩充起来。当地有媒体赞誉该企业“从筹资不到100万元起家到今天发展成为拥有多个分厂的大型企业集团，总资产和年总产值均达4亿元”^③。在该厂的扩充中，村里被占用的耕地越来越多。据相关人员和深入调查了解，该村现有村民4210人，耕地2850亩，人均5分多地。另外，该厂及其他配套企业已占该村耕地1000多亩，每亩地一年付该村租金1500元，村里每亩地付责任田使用权者500元，剩下每亩1000元由村里掌握，搞村政建设和公益事业。该厂对占土地的人家照顾就业，只要愿意去都可以去，但村里到该厂做工的人并不多。该厂周边县市的工人都有。据采访该厂工人和本村村民，进该厂做工需500元押金购置工作服等，因工作强度较大、工资待遇一般，工人流动性比较大，该企业并未为工人交养老保险等，因而本村人进该厂并不多。工人最高工种月收入两千元左右，一般工种七八百元不等。一个工人养不起一家人，因孩子读书学费、医药费日贵，老婆必须在家里种田，日子才能过下去。没有地种，就要搞一点副业，形成了方圆数十里新型的一种“男耕女织”模式。

① 参见《韩丁与张庄》，《长治市郊区文史资料》第16辑，长治市郊区政协文史资料委员会编，2008年4月。

② 根据2008年6月6日采访王金红录音整理。

③ 牛忠书、王勇斌主编：《马厂骄子》，北京：人民日报社，2005年，第57页。

2002 年该厂改制，从集体企业改制为民营。董事长家的股份最多。该厂扩大占地，条件比较便利，报到基层土地局即可。该厂给当地也带来一些福利。过去过年是每人一袋面，近年村民 60 岁以上每月补贴 100 元，村里又修学校和马路、接自来水，村里负担更重，今年是由该厂捐助每户过年一袋面^①。

2008 年该厂不景气，工人的工资降低了。有的人主动不做了，没有任何安置费。该厂老板十几年时间资产增值多少亿，村里工人还是那几个钱。有的人年纪大了，有些活做不动，工资还降下来，有的还被解雇了，生活比较艰难。但全村上报上面数字是完成生产总值 10 亿元，人均收入 5600 元。

该村的土地越来越少，村民们生存的条件越来越没有保障。该厂老板得到的社会荣誉和头衔越来越多，该厂建在所在村耕地上，十几年来老板的个人资产翻了百万倍，对当地土地环境的损坏，也是以百万倍计算的。环境污染，土质严重损坏，不可能退耕，村民只有靠人均四五分地艰难度日。

三、规避中国农业发展中两极分化障碍，应以印度棉农遭遇为戒

美国学者穆达闻（Armand Hammer）接受笔者访谈时，感慨地说：“韩丁是引导我认识中国的导师，中国农村是我认知世界的第一个港口，一个最重要的港口。”穆达闻是一个人类学学者，一直研究大国粮食战略对弱国农业影响，近年承担了美国喜马拉雅环境研究报告，辗转于中国和周边国家做调研，对中国农业及环境问题屡有精彩文论。

穆达闻 1982 年毕业于美国加州大学，22 岁第一次来到中国，为黑龙江暖晖人民公社做十五年发展规划。改革开放初期，外国人入境深入中国腹地依然壁垒森严。据穆达闻介绍，中国对自己网开一面，源于他祖父 Albert Muldavin 的精彩人生。Albert Muldavin 是早期布尔什维克《火花报》的交通员，认识列宁，因革命工作需要，于上个世纪二十年代移居波兰，后到美国发展；数

年后重返苏联建厂，扩展到中国东北。二战时，他祖父对中国共产党在物质上鼎力相助，特别是粮食。他父亲（Mike Mucdavu）参加了美国抗战志愿者队伍。穆达闻家与“共产主义有世代渊源”。穆达闻当年在人民公社与社员同吃同住五个月，对人民公社的模式有所认同，帮助该公社制定“可持续发展规划”后，才离开了中国。他对当时已经在全国掀起的农村大包干，曾感到某些惊奇或疑惑^②。

此后，穆达闻辗转美国及世界各大农业国，考察了墨西哥、阿根廷、日本、韩国、泰国、印度、菲律宾、尼泊尔等国家及中国台湾地区的农业，发现这些国家的农产品纷纷被跨国粮食公司有步骤地一个个打败了。打败的步骤可以说似曾相识：

跨国公司抛出第一个橄榄枝，鼓励这些国家进口国外有高额补贴的廉价粮食，诱使当地剩余农业劳动力转移到生产衣服、鞋子、电视等出口行业，为低端出口行业提供廉价劳动力。这样一来，这些国家工业化占地迅速增加，农业耕地不断缩小。譬如日本、韩国、台湾地区下降了 19%。泰国、马来西亚、印度尼西亚和越南农业均大幅度下降。

跨国公司第二步往往利用各种手段，在这些国家农业耕地大面积缩小之时，拉高全球粮食定价。2005 年，布什总统签署《能源政策法案》，促进玉米行情的暴涨。2007 年底，美国参议院通过《能源独立与安全法案》，再次影响了全球农产品价格上扬。

跨国公司的第三个组合拳是大力推行转基因农产品计划。世界粮价的提高，吸引了农业不振之国高度注意被大肆宣传高产量的转基因农产品。但跨国公司的转基因粮食，犹如 19 世纪末叶英国对中国输出的鸦片，只要一沾上，就欲罢不能，掉进陷阱。^③

① 根据 2008 年 12 月 20 日采访马厂镇马厂村主任申先虎录音整理。

② 根据 2008 年 6 月 4 日晚长治、6 月 25 日北京采访穆达闻的笔记与录音整理。

③ 根据 2008 年 6 月 4 日晚长治、6 月 25 日北京采访穆达闻的笔记与录音整理。

穆达闻讲了他亲闻目睹的印度棉农遭遇：

印度是全球转基因棉花主要种植区域之一，跨国公司垄断收购的办法，迫使当地农民购买比传统种子价格高出4倍的转基因种子。一经种上，灭虫、施肥、摘花，每一步都有公司的配套产品，价格均由公司说了算。在转基因产业链垄断下，棉农的生产成本不断攀升，渐渐债台高筑，甚至自杀，这种恶性循环正不断摧毁着印度农村。穆达闻表示他非常担忧。大国的粮食战略无论以集中土地流转还是以转基因产品推进，对中国农业也形成了极为严峻的挑战。^①

穆达闻的祖父和古巴姑娘联姻，他父亲在二战后和瑞典姑娘结婚，穆达闻的担忧犹如他的血液，也是国际性的。

四、坚守共同富裕的比较性原由

韩丁的妹妹寒春及外甥阳和平，对规避中国农业发展瓶颈亦有比较深入的研究。

阳和平的父亲阳早是韩丁康奈尔大学农牧系的好友，1946年到延安；1948年寒春放弃在美国的核物理专业来到中国，1949年在延安和阳早结婚，两人执意留在新中国国营农场从事畜牧业研究，在中国生育了两子一女。阳和平是长子，1952年寒春怀着她参加北京世界和平理事会会议，宋庆龄笑望着快做妈妈的寒春，兴奋地为胎儿起名和平。

阳和平1950年代在西安读的小学，1960年代在北京读的中学，1968年按照国家政策在北京当工人。1974年第一次去美国，先后在韩丁农场务农，费城做电工，随后考上大学。在十余年电工生涯里边工作边读大学，直至获得经济学博士学位，现任教于北京对外经贸大学。寒春和阳和平认为毛泽东推行的社会主义共同富裕道路走得虽艰难，但符合中国人民的长远利益。阳和平认为菲律宾两极分化的世界就是中国的一面警示牌。阳和平曾追述他在菲律宾的所见所闻：

2004年春节期间我在菲律宾呆过两三个礼拜，亲眼看见菲律宾无地农民的生活惨况。大量丧失土地的农民被迫在城市贫民窟生活，他们一无所有，生存的环境就是大垃圾场，在城市里堆

放垃圾附近生活，恶臭扑鼻；贫民窟的狗吃着垃圾长大，身上也长着疮流着脓，一切惨不忍睹。那里的水泛着臭气，穷人想喝口干净水，一瓶矿泉水，也买不起。菲律宾穷人买香烟都是一根一根买的，买香肠也是一条一条买的，多了买不起。到处都是卖一根根香烟的烟摊，穷人们沿着贫民窟路边做小生意，收益很低，菲律宾穷人吃不饱肚子，长得都很瘦。

菲律宾的物价很高，工资很低，那里是美国的价格，中国工人的工资。菲律宾没有本国重工业，工业品靠进口。政治上菲律宾的宪法与美国一样，美国式的民主，公开买选票，选举被几个大家族控制。菲律宾的大学生毕业了没有工作，只能靠劳务输出到世界各国做佣工、护士、保姆等等。菲律宾的土地越来越多地被大地主霸占，随着机械化程度越来越高，农民越来越少，贫民窟的穷人越来越多，他们的生存状况会越来越困难，贫富差别会越来越大。

菲律宾的问题出在哪里呢？阳和平概括地说：

菲律宾缺少像中国共产党领导的彻底的土地改革，也缺少中国农业合作化全面的社会改革，整个国家泛滥着殖民文化色彩。这是中国应该及早地防患于未然的重要工作。

阳和平曾多次谈及他所理解的社会主义政治经济学与资本主义主流经济学相比较的一些体会。他说多年来听到有人谴责毛泽东不懂经济。这是不是事实呢？他一直留意和思考这个问题。1974年他去美国前自学了一些马列政治经济学著作。上世纪80年代后，又花了近16年时间在美国攻读西方主流经济学。这两个学派理论时常在他头脑里打架。他在美国专心写经济学博士论文时，认真研读了美国主流经济学大家斯蒂格利茨（Stiglitz）写的《社会主义向何处去》一书。斯蒂格利茨这本书的基本观点是：

由于信息传递矛盾的基本问题（信息传递受阻，信息不对称等），计划经济必然最终败于市场经济。理由是，计划经济的制定者不可能对基

^① 根据2008年6月4日晚长治、6月25日北京采访穆达闻的笔记与录音整理。

层的了解比基层的執行者更多。基层为了便于完成上级指定的生产任务，就会尽量地夸大生产中的困难，千方百计掩盖和保留基层的生产实力。上下级之间的博弈导致了社会主义计划经济效益的欠缺。

经过认真思考，阳和平感到这个结论只有在人人都是以个人利益为出发点的基础上才能成立，否则不然。中国革命战争时期共产党领导下的军队，为什么很少听到他们上下级之间有这种博弈？这里的原因很简单：上下级的目标是一致的。国民党的官兵就不行了，他们那里嘴上也要以党国利益为出发点，但其思想本质是以个人利益为出发点，结果是拿着先进的美国装备反而处处打败仗。阳和平在访谈中反复强调说：

这就是毛泽东为什么一再强调的各项工作要政治挂帅，要以全局利益为出发点。毛泽东以政治思想工作这一手段避开了信息不对称的障碍。在经济工作中，如果各级领导，人人都是以全局利益为出发点，那么斯蒂格利茨（Stiglitz）所关注的焦点就不可能形成了。这样看来，抓住人们的思想意识形态中的问题，包括走什么道路，就抓住了社会主义经济建设中的根本问题。是以全局还是以局部和个人利益为出发点。这个问题解决了，其他问题就都好解决。资本主义经济学是在以个人利益为出发点的基础上建立的，毛泽东强调的社会主义政治经济学是建立在国家和民族长远利益的基础上，以全局利益为出发点的，这就规避了资产阶级主流经济学家斯蒂格利茨（Stiglitz）所断定的种种危机。当然，这样对执政党的要求更高。对公有制的强调更多。所以，毛泽东始终抓住执政党的路线问题，抓住人们的思想、意识形态中走什么道路问题，在一定意义上也就抓住了社会主义经济建设中的根本问题。这个根本问题就是以全局（民族的长远利益根本利益），还是以局部和个人利益为出发的根本问题^①。

毛泽东抓社会主义经济建设，他主要抓农业，在中国农业问题中，他抓中国农业合作化的方向来推动中国农业可持续发展。由此，在当时帝国主义重重封锁中，毛泽东抓住了领导中国独立自主自力更生最根本的一条，社会主义建设走

上了一条工农业协调可持续发展的正确道路。毛泽东可以说是从国家长远利益出发高屋建瓴的经济大师^②。

关于中国农业发展途径问题，寒春多次从自己的亲身经历来展现毛泽东时代有机农牧业发展的可持续性。寒春与阳早先后在内蒙三边农场、西安红星农场和北京沙河农场长期工作，寒春热爱没有剥削没有压迫的新中国，热爱社会主义人与人之间平等关系，感慨地说那时候没有食品安全问题，人们吃的都是天然的、健康的，物质不丰富但在不断发展增多，不担心有不健康的元素。人与人的关系也是健康的、为人民服务的关系。寒春对当今农业某些唯 GDP 论以及某些物欲横流的现象，持批评态度。寒春赞同哥哥韩丁著作《翻身》的观点^③。二十世纪六七十年代，韩丁的《翻身》曾被列入美国大学必修教材，韩丁在他的著作中以一个人类学杰出学者的视野，提出了一个双重命题：土改后，中国如果任其或鼓励单干向资本主义发展，由于历史与国际环境的限制，中国很难走向现代资本主义，而只能重新回到新型的半殖民地甚至半封建社会；只有按照共产党所倡导的组织起来，才能走以农业合作社为主导形式的共同富裕道路。

韩丁和寒春已相继故去，他们及国际友人的探寻仍令人长思。

（责任编辑 欣彦）

① 据 2010 年 7 月，2012 年 10 月与阳和平多次交流整理。

② 据 2008 年 6 月 21 日阳和平采访记录。

③ 笔者曾于 2008 年 6 月 5 日长治、6 月 29 日北京、2009 年 7 月 25 日北京三次与寒春交谈。

毛泽东与匈牙利事件后的意识形态论争^{*}

周 兵^{**}

【摘要】1956年下半年，东欧社会主义国家波兰和匈牙利接连发生动乱，其中匈牙利事件对国际局势的震动尤为强烈。因为苏联对匈牙利的军事干预，资本主义国家掀起了反苏浪潮。南斯拉夫总统铁托不仅没有站在社会主义阵营声援苏联，反而发表普拉演说，对苏联进行了批评。铁托的演说引发了社会主义阵营的全面论战。在毛泽东的主持下，我国发表了《再论无产阶级专政的历史经验》，妥善应对了这一论战，并提升了中国的国际形象。

【关键词】毛泽东；匈牙利事件；苏联；南斯拉夫；意识形态

中图分类号：A84 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660（2014）04-0044-10

毛泽东将1956年称为多事之秋。在这一年的下半年，东欧社会主义国家波兰和匈牙利连续发生了动乱。波兰先是于6月发生了骚乱，出现了反共的游行，最后局势发展到10月赫鲁晓夫希望动用军队干涉波兰内政而未遂。匈牙利的学生受波兰影响，于10月23日走上街头，提出苏联撤出匈牙利、撤换亲苏国家领导人等要求。受匈牙利亲苏领导人的邀请，苏联军队根据华沙条约于10月24日进驻匈牙利首都布达佩斯，对匈牙利进行军事干预。苏联为了平息匈牙利的反苏情绪，又于10月30日开始从布达佩斯撤军，并发表了《苏联政府关于发展和进一步加强苏联同其他社会主义国家的友谊和合作的基础的宣言》。但看到英军10月30日出兵埃及，苏联为帮助匈牙利政府稳定局面，在各国共产党的支持下于10月31日作出第二次军事干预的决定，并停止从匈牙利撤军。11月4日，苏联再次将军队开进布达佩斯。历史上将1956年10月23日至11月4日间匈牙利局势的震荡称为“匈牙利事件”。

在东西方冷战背景下，当时世界两大阵营围绕“匈牙利事件”和苏联的军事干预行为展开了唇枪舌战。令人意想不到的是，关键时刻南斯拉夫总统铁托发表了批评苏联的演说，从而引发了苏联和南斯拉夫两个社会主义国家之间的意识形态论争。世界上主要的社会主义国家都卷入了这

场论争，中国也不例外。以往学术界较多关注毛泽东与匈牙利事件中苏联军事干预的关系，而对毛泽东与苏南意识形态论争则认识不足。本文将在当时报刊资料基础上，系统梳理这一段历史。

一、匈牙利事件后的反苏反共浪潮

匈牙利事件发生后，资本主义国家针对苏联的军事干预行为，发起了一系列反苏反共活动。

1956年11月4日，美国华盛顿有成千上万的人举行示威游行，哀悼匈牙利事件中的死难者。11月5日，瑞士各大城市举行了群众示威游行，数以千计的瑞士人举起手来，表示要支持匈牙利争取自由的斗争。约四千名瑞典学生在苏联驻斯德哥尔摩大使馆门前游行示威，向苏联大使馆投掷石头，高呼反苏口号。在布鲁塞尔，大约有五百名学生在苏联大使馆外面高喊反对苏联和给予匈牙利自由的口号。在卢森堡，一千名学生在街道上示威游行，高喊“打倒苏联”、“苏联人滚回去”^①。

1956年11月6日，荷兰奥林匹克委员会因为苏联参加11月底在墨尔本举行的奥运会，宣布退出该届奥运会。此前，西班牙已经因为匈牙利事件宣布退出。瑞典原有二十五名著名科学家应苏联科学院的邀请，将于1957年去莫斯科，

^{*} 本文系教育部人文社会科学研究专项任务项目（13JD710052）、广东省教育厅育苗工程项目（2013WYM_0015）阶段性成果。

^{**} 作者简介：周 兵，湖南衡阳人，哲学博士，（广州 510090）广东工业大学政法学院讲师。

^① 新华社编：《参考资料》第863期，1956年11月7日，第18页。

但在11月6日晚通知苏联驻斯德哥尔摩大使馆说，他们因为匈牙利事件，拒绝苏联的邀请^①。

1956年11月7日，苏联驻外大使馆举行的十月革命节招待会受到冲击。在美国华盛顿，苏联大使馆举行的招待会遭到各国外交人员的抵制，到会的人数只及原定人数的一半。在新西兰的惠灵顿，政府官员都没有参加苏联公使馆举行的招待会。在瑞士日内瓦，当苏联大使馆举行招待会的时候，教堂为匈牙利死难的人敲响丧钟，数千民众默默行进，进行示威^②。

1956年11月9日，法国布洛涅苏梅尔、里昂、马赛等十余个城市发生新的反共示威游行。其中，布洛涅苏梅尔市的市长（国民议会议员）还发布一项命令，取消三个共产党员副市长和三个共产党员市政议员的职务^③。

以上列举的仅是资本主义国家抗议活动的一部分。这些活动的性质不仅有民间自发，更有国家行为。比如，有资本主义国家直接致函苏联领导人进行指责。1956年11月5日，美国总统艾森豪威尔在致苏联部长会议主席布尔加宁的信中写道：“为了人类和平我坚持自己的观点，要求苏联采取措施立即从匈牙利撤军，让匈牙利人民享有并实现联合国宪章规定的对所有民族都适用的人权和基本自由。”^④苏联疲于应对这些指责，期间还发生了将函电作者比利时国王母亲伊丽莎白误认为英国女王伊丽莎白这样的丑闻^⑤。

资本主义国家的共产党组织因为匈牙利事件也受到牵连。在英国，牛津大学共产党支部于1956年11月9日解散，并且劝告“尽可能快地”解散英国共产党。英国共产党《工人日报》的主要漫画家加布里埃尔因为不同意报纸在匈牙利问题上的政策，宣布辞职^⑥。在法国，一些民族党派领袖认为，宣布共产党为非法的时刻已经到来了^⑦。让-保罗·萨特、西蒙娜·德波娃和其他追随共产党路线立场的法国作家也对苏联表示谴责^⑧。

对于资本主义国家的反苏反共活动，当时南斯拉夫驻苏联大使米丘诺维奇在他的日记中写道：“西方开始了一场疯狂的宣传运动，来赞助‘匈牙利起义’。看来参加闹事的人五花八门，各色人等都有，从极左翼到极右翼，或者用我们这

里的俗话来说：弄不清楚谁喝酒，谁付钱。”^⑨

二、铁托的普拉演说及其舆论反响

在资本主义世界爆发反苏反共活动的同时，各国共产党纷纷声援苏联。

一些国家的共产党对苏联的军事干预行为进行了辩护。1956年11月4日，英国共产党执委会在声明中指出：“匈牙利新政府和苏联军队在匈牙利的行动应当得到所有地方的共产党人和社会主义者的支持，并且表示声援对反革命和反动势力进行斗争的匈牙利劳动人民。”^⑩一些国家的共产党还号召本国人民不要参加反苏反共活动。11月6日，法国共产党发表声明，号召工人阶级和民主力量一致行动击溃反共阴谋。11月8日，瑞士劳动党就当时局势发表声明，号召瑞士人民不要参加当时掀起的反共运动^⑪。

在各国共产党声援苏联的同时，社会主义阵营内的不同声音也开始显现。一些身为共产党员的文化名人对苏联提出了抗议。1956年11月5日，法共党员、诺贝尔文学奖获得者弗朗索瓦·莫里亚克宣布退出法苏协会。

文化名人的抗议还只是党内的个人行为，对苏联的冲击并不大。最让苏联难堪的是南斯拉夫总统铁托于1956年11月11日在普拉所发表的

① 新华社编：《参考资料》第865期，1956年11月8日，第20页。

② 新华社编：《参考资料》第874期，1956年11月11日，第25页。

③ 新华社编：《参考资料》第876期，1956年11月12日，第4页。

④⑤ 沈志华、杨存堂主编：《苏联历史档案选编》第27卷，北京：社会科学文献出版社，2002年，第366页，第398页。

⑥ 新华社编：《参考资料》第876期，1956年11月12日，第2页。

⑦⑧ 新华社编：《参考资料》第865期，1956年11月8日，第19页。

⑨ [南斯拉夫] 韦利科·米丘诺维奇：《莫斯科的岁月1956—1958》，达洲、代军、丽敏译，北京：三联书店，1980年，第169页。

⑩ 新华社编：《参考资料》第867期，1956年11月8日，第6页。

⑪ 新华社编：《参考资料》第885期，1956年11月15日，第10—11页。

演说。历史上，苏南双方曾有不和，其中最为极端的是1948年斯大林将南斯拉夫从共产党情报局开除。斯大林逝世以后，苏南双方关系有所改善。1956年6月20日，苏联与南斯拉夫签署了《莫斯科宣言》。文件提出要继续进行和发展两党的接触，在国际工人运动中，就许多关于社会主义发展等问题实行合作。1956年10月初，苏联的《真理报》宣称：“南斯拉夫同苏联和卫星国家的共产党之间的关系正在日益好转而‘合作的范围也在日益扩大’。”^①南斯拉夫的《战斗报》也写道：“如果今天有人说在南斯拉夫与苏联之间‘已经发生了严重的分歧’的话，他就暴露了他的无知。”^②

正因为苏南关系有所缓和，因此苏联在对匈牙利实施第二次军事干预前，也跟铁托进行了磋商。赫鲁晓夫在10月31日作出第二次出兵的决定后，旋即开始了对社会主义阵营多国领袖的游说工作^③，铁托是其游说的对象之一。对于游说铁托的经历，赫鲁晓夫在他的回忆录中写道：“我们向铁托说明了我们的来意并告诉他我们将向布达佩斯派出军队的决定。我们征求他的意见。我原以为铁托将比波兰同志更强烈反对我们。但是，他使我们高兴得出乎意外。铁托说我们完全正确，而且我们应当尽快地使军队行动起来。”^④不过，曾参与本次会谈的米丘诺维奇在日记中却写道：“我们是他们通知的最后一批人。事实上，俄国人在这个问题上不需要南斯拉夫人的任何同意。不论我们是否同意，他们都将在匈牙利进行他们所设想要做的事，尽管赫鲁晓夫说，我们‘正确地理解’他们，是十分重要的。”^⑤两国当事人的回忆虽然存在出入，但南斯拉夫不管对苏联第二次军事干预的态度是否积极，基本上还是赞成的。

在资本主义阵营掀起反苏反共浪潮之际，铁托发表批评苏联的言论，这的确有些让人费解。目前没有文献资料详细解释铁托为什么要作这个演说。但在铁托演说前，苏南两国间发生了两件不愉快的事情：一是南斯拉夫驻布达佩斯大使馆给被苏联视为“反革命”的纳吉提供庇护，苏联对此很是恼火；二是南斯拉夫认为，苏联军队武装进攻南斯拉夫驻布达佩斯大使馆，致使大使馆

秘书米洛万诺夫身亡，而苏联毫无歉意^⑥。

铁托的演说虽然对英法入侵埃及事件进行了批评，但它主要针对的还是匈牙利事件。这篇演说有以下三点值得注意：

首先，铁托认为匈牙利游行示威活动不是反革命。他说：“当匈牙利工人和进步分子开始以示威、接着以抵抗和武装行动来反对拉科西的方法，来反对进一步执行这个路线的时候，我深信，是谈不上反革命倾向的。”^⑦

其次，铁托对斯大林主义提出了激烈的批评，而且认为“不仅仅是一个个人崇拜问题，而是一种使得个人崇拜得以产生的制度问题”，“在于官僚主义组织机构，在于领导方法和所谓一长制，在于忽视劳动群众的作用和愿望，在于各种各样的恩维尔·霍查之流、谢胡之流以及有些西方和东方国家的党的其他领导人”^⑧。

最后，铁托认为苏联两次军事干预都是错误的，并且被西方国家利用了。就第一次军事干预而言，铁托认为匈牙利领导人邀请苏联军队教训本国人民，是一个严重的错误，苏联的军事干预行为没有必要，因此苏联接受匈牙利领导人的请求也是错误的。就第二次军事干预而言，铁托认为匈牙利错在任由局势恶化而没有采取必要的措施，苏联错在迷信军事力量可以解决一切问题。不过，铁托没有全盘否定苏联的第二次军事干预行为。他认为，为了避免匈牙利的内乱和一次新的世界大战，为了挽救匈牙利的社会主义，苏联的第二次军事干预虽然是错误的，但是必要的^⑨。铁托还认为苏联的军事干预行为产生了恶劣的后果，被西方国家利用了。

① 新华社编：《参考资料》第777期，1956年10月4日，第1页。

② 新华社编：《参考资料》第798期，1956年10月12日，第16页。

③ 胡舶：《冷战阴影下的匈牙利事件：大国的应策与互动》，北京：中国社会科学出版社，2004年，第124页。

④ [苏联] 赫鲁晓夫：《赫鲁晓夫回忆录》，赵绍棣等译，北京：中国广播电视出版社，1988年，第413—414页。

⑤⑥ [南斯拉夫] 韦利科·米丘诺维奇：《莫斯科的岁月1956—1958》，第174页，第196页。

⑦⑧⑨ 世界知识出版社编：《铁托在普拉的演说及有关评论》，北京：世界知识出版社，1957年，第15页，第17页，第25—26页。

铁托在这个演讲的字里行间流露出了自信。现在看来，铁托当时对国际形势的主要分析应该还是言之有理的。虽然《莫斯科宣言》认为苏南双方应该就国际形势等问题进行“自由的和同志式的交换意见”，但在身陷外交困境的情势下，苏联已经很难平心静气，显得有些气急败坏。

1956年11月15日，南斯拉夫公开发表了铁托的这篇演说。赫鲁晓夫在看到演说稿后，非常吃惊，也非常生气。他在和南斯拉夫驻苏大使谈话时说：“公开把我们叫做斯大林分子，说苏联的问题不是‘个人迷信’，而是苏联的制度就是这样的，是斯大林主义的。这就是说：我们这里毫无变化，整个苏联受到攻击。除了我们的敌人外，谁需要这种说法呢？”^①

为了表明苏联对铁托演说的态度，苏联《真理报》于1956年11月19日刊发了塔斯社的社论。文章先扬后抑，在对铁托演说部分内容表示赞成后，毫不客气地对其进行了批评。社论写道：“值得注意的是，在铁托同志的演说中，有一些论点是同南斯拉夫共产主义者联盟领导机构最近就国际局势、社会主义国家之间和共产党之间的互相关系的一些基本问题所屡次提出的说法十分格格不入的。在他的演说中有一些话，不论从形式上或者从实质上来看，都是同无产阶级国际主义和劳动人民国际团结的原则相违背的。”^②

塔斯社给铁托罗列了三条罪状：

第一条罪状是铁托违背了社会主义发展道路多样性的原则。社论认为：铁托的演说和南斯拉夫报刊上的一些文章“日益频繁地透露出一种思想，似乎‘南斯拉夫走向社会主义道路’几乎是所有国家向社会主义发展的唯一正确的、甚至是唯一可行的道路。不用说，这种态度根本不符合马克思列宁主义的原则，即每个国家都可能有自己的、决定于本国历史发展特点的过渡到社会主义的方法、方式和速度这一原则”^③。

第二条罪状是铁托有干涉其他共产党的事务的倾向，破坏团结。社论写道：“演说里有很多地方是同铁托称之为‘斯大林主义者’的人争论。企图把共产党分成‘斯大林主义者’党和‘非斯大林主义者’党这种做法，在客观上只会危害共产主义运动，因为生活现在比任何时候都

更要求共产党内部的团结和整个国际共产主义运动的团结。”^④

第三条罪状是铁托攻击苏维埃制度。社论写道：“铁托还硬说，对斯大林的个人崇拜是‘一定制度的产物’。大家都知道，正是反动宣传在反对马克思列宁主义的斗争中现在特别絮絮不休地硬说，对斯大林的个人崇拜不是产生于已成为过去的一定历史条件，而是产生于苏维埃制度本身。”^⑤

苏联罗列的这三条罪状，除第三条有一定根据外，其余两条都只能算是铁托演说的“弦外之音”，双方对质起来，的确显得有些证据不足。正因为如此，南斯拉夫在反驳中则干脆斥责苏联歪曲事实。南斯拉夫回应道：“如果这些指责是不顾事实甚至违反事实提出来的，那末，在这种情况下，这已经不是建设性的讨论和同志式的批评，而是一种对事实的别有用心的歪曲了。”^⑥

塔斯社的文章在各国共产党中影响很大。虽然这篇文章写得并不成功，但是一些共产党不仅完全按照苏联塔斯社的基调对铁托进行批评，而且批评的框架也与塔斯社的几乎完全雷同。只不过大多数共产党都认为铁托最大的错误在于破坏了社会主义阵营的团结，因此在批评铁托时把苏联罗列的第二条“罪状”放在第一位。比如，捷克斯洛伐克《红色权利报》在社论中写道：“在这里需要拒绝铁托的这样一些话，这些话在实际上趋于破坏社会主义国家和资本主义国家中共产党的内部团结，破坏国际共产主义运动的团结。在这些日子里，正当共产党人坚决制止联合起来的国际反动派的集中进攻的时候，试图在国内和国际范围内把共产党划为什么‘斯大林主义者’和各种其它的派别，这只能被看作是有害于我们共产主义的共同事业的。”^⑦

正因为社会主义阵营对苏联军事干预行为的认识存在分歧，因此并不是所有共产党组织都同

① [南斯拉夫] 韦利科·米丘诺维奇：《莫斯科的岁月1956—1958》，第207页。

②③④⑤ 世界知识出版社编：《铁托在普拉的演说及有关评论》，第39页，第40页，第40页，第40页。

⑥⑦ 世界知识出版社编：《铁托在普拉的演说及有关评论》，第58页，第50—51页。

意苏联对铁托的批评。其中，波兰对铁托表示了赞成和支持。波兰《自由论坛报》发表的文章认为铁托的演说对苏联并不存在攻击，而只是“提出了讨论”。文章写道：“虽然这个演说并不是耸人听闻的事，问题在于，一个共产党领袖已就苏共和某些其他兄弟党对国际局势的观点提出了讨论。”^① 文章还表示铁托对匈牙利事件的许多评价与波兰相同。针对苏联所列举的第二条罪状，《自由论坛报》则认为：“事实很清楚，铁托的演说基本上打破了到目前为止各国共产党在根本问题上的沉默，它应在我们全世界同志间引起反应。”^②

铁托演说虽然在社会主义阵营内遭到口诛笔伐，但在资本主义国家却备受推崇。其中对铁托演说反应最积极的国家是美国。美国国务院苏联问题专家们对铁托的演说表示欢迎，并且非常关注铁托关于苏联集团中的“斯大林主义分子”和“反斯大林主义分子”之间发生分裂的说法^③。美国众议院外委会主席说他不反对铁托访美，并认为波匈事件证明美援助南斯拉夫是明智的^④。美国各大报纸不仅进行转载，还发表了评论文章。《纽约时报》和《华盛顿邮报》提出：“铁托元帅在他指责苏联干涉匈牙利的演说中完全粉碎了关于苏联共产党内团结一致的神话，并且斥责了现在在苏联集团中发挥作用的斯大林主义势力。”^⑤

资本主义国家对铁托演说关注点主要集中在苏南关系上。法新社评论说：铁托“证实了南斯拉夫和苏联在观点上有严重的分歧。这种分歧特别是在苏联和社会主义国家之间的关系问题上”^⑥。英国政界人士说，铁托的演说最重要的方面是证实苏联领导人物中的“斯大林主义者”和“非斯大林主义者”之间的严重冲突^⑦。

在一定程度上，铁托演说已经成为西方国家反苏反共的工具。南斯拉夫也意识到了这一点。南斯拉夫的《战斗报》写道：“在西方，个人对铁托的演说所发表的意见和评论是偏于一面的，它们把重点放在铁托对斯大林主义及其残余的批评上，而对铁托演说中所谈到的社会主义发展的前景则为了思想上的理由而隐而不谈。除此而外，伦敦和巴黎很多这类意见和评论甚至到现在

还拒绝接受铁托对侵略埃及所提出的批评的任何一句话。这种批评甚至在他们自己的舆论面前也以各种方法秘而不宣。”^⑧铁托曾在演说中批评苏联的军事行为被西方国家利用了，事实上自己的演说也在犯着同样的错误。

铁托演说后，西方国家反苏反共的步伐进一步加快。1956年12月13日，联合国大会通过了关于匈牙利问题的二十国提案。提案写道：“宣布由于苏联政府使用它的武装部队来对付匈牙利人民，它侵犯了匈牙利的政治独立”；“谴责苏联政府违反宪章的行为，因为它剥夺了匈牙利的自由和独立，剥夺了匈牙利人民行使他们基本权利的机会”；“重申它要求苏联政府立刻停止对匈牙利内政进行任何形式的干涉”；“要求苏联政府立刻为它的武装部队在联合国监督下撤离匈牙利作出安排，并且允许恢复匈牙利的政治独立”^⑨。南斯拉夫对该提案投的并不是反对票，而是弃权票。

随着各国共产党批评文章和南斯拉夫反驳文章陆续面世，社会主义阵营内爆发了全面论战。一些社会主义国家甚至不惜采用政治决议的方式来表达自身对铁托演说的严正立场。捷共中央委员会在1956年12月初关于国际政治局势的决议中专门谈到铁托的演说。决议写道：“这篇演说除了就国际局势提出了一些正确的结论和估计以外，还包括另外一些言论，这些言论，捷克斯洛伐克共产党中央委员会一致认为是不正确的，而且是不符合国际共产主义运动的利益，不符合各

①② 世界知识出版社编：《铁托在普拉的演说及有关评论》，第121页，第123页。

③ 新华社编：《参考资料》第891期，1956年11月17日，第16页。

④ 新华社编：《参考资料》第986期，1956年12月25日，第6页。

⑤⑧ 新华社编：《参考资料》第897期，1956年11月20日，第22页，第4页。

⑥ 新华社编：《参考资料》第888期，1956年11月16日，第11页。

⑦ 新华社编：《参考资料》第890期，1956年11月17日，第13页。

⑨ 新华社编：《参考资料》第957期，1956年12月13日，第1—2页。

国共产党和工人党的利益的。”^①

南斯拉夫在各国共产党的指责面前，并没有退却，立场反而更加坚定。1956年12月7日，南斯拉夫联邦执行委员会副主席卡德尔在国民议会上发表演说，再次全面阐述南斯拉夫对匈牙利事件的态度。卡德尔认为匈牙利事件爆发的原因在于“把群众同政权隔离开来的某种政治制度”^②。由此卡德尔提出，匈牙利问题的改善不仅是撤换人和改变机构的名称，还必须改变政治制度，建立起工人委员会和工人委员会联合会形式的民主。为避免再次引起误会，卡德尔澄清他和铁托提出的所要改变的政治制度并不是社会主义，也不是列宁主义苏维埃制度，而是制造了官僚主义的“政治形式和方法”^③。

苏南双方的论战不仅没有缩小分歧，反而扩大了双方关系裂痕。这个时候，中国的表态倍受关注。国际舆论虽然看到社会主义阵营分裂成了两派，并给很多社会主义国家和共产党组织都贴了标签，但唯独没有给中国贴标签。美联社在报道中写道：“在目前这种各党发生了分裂的局面中，北平的意见可能是非常重要的。”^④

三、毛泽东对铁托的回应与各方评价

中共高度关注铁托演说。演说公开发表的次日，新华社编印的内部刊物《参考资料》连续三期对演说的内容进行了报道，并且还在1956年11月28日，刊发了演说全文。此外，《参考资料》还非常密集地报道了世界各国对铁托演说的评论。这些资料为毛泽东等中共领导人的决策提供了重要参考。

在公共舆论层面，《人民日报》在1956年12月11日公开发表了铁托演说的摘要，也刊登了各国共产党报纸发表的声明的摘要。不过《人民日报》对苏联和“亲苏联”的捷克斯洛伐克等国的文章予以了特别的强调，而对于“亲铁托”的文章，只刊发了波兰一篇摘要^⑤。对此，有国际舆论认为，“一般说来，中国报纸希望给它们的读者们一个印象：共产主义世界的绝大部分人不赞成南斯拉夫的态度”^⑥。12月12日，《人民日报》等报纸又全文登载了铁托演说。国

际舆论根据《人民日报》的动态预料中国将在两三天内发表一篇社论来正式澄清中国的态度，并认为“这篇社论对中国和其他人民民主国家以及中国和西方国家的关系的演变来说将有相当大的重要意义”^⑦。

正如国际舆论所讲，中共高层的确有意发表文章全面阐述中国对铁托演说的态度，不过时间上没有那么快。为了妥善回应铁托，毛泽东多次召开中共高层会议，进行集体会商。这些会议有11月25日、27日、28日、29日及12月2日、22日、27日的政治局常委会，12月13日的政治局全体会议，12月19日、20日、23日、24日的政治局扩大会议^⑧。在这些会议上，毛泽东既集中表达了自己的思考，又广泛听取其他领导人的看法。毛泽东最后决定写作一篇文章来回应铁托。他提出了文章的基本轮廓和重要观点，并召集胡乔木等人进行起草，还亲自对其进行了修改，文章最后题为《再论无产阶级专政的历史经验》。毛泽东在12月28日看完稿件后决定当天晚上广播，次日见报。同1956年4月间的《关于无产阶级专政的历史经验》一样，文章注明是根据中国共产党中央政治局扩大会议的讨论，由《人民日报》编辑部写成。

正如毛泽东在一开始所设想的，中共回应文章的指导思想应该是“对铁托，对苏联，都要有批评，通过批评达到团结的目的”^⑨。

《再论》对铁托的批评主要集中在如何看待斯大林和斯大林主义上。毛泽东在1956年11月底的政治局常委会上就提出：“斯大林是好人犯错误。所以，铁托的观点是完全错误的。我们要

①②③ 世界知识出版社编：《铁托在普拉的演说及有关评论》，第185—186页，第162页，第162页。

④ 新华社编：《参考资料》第892期，1956年11月18日，第24页。

⑤ 《铁托同志在普拉发表的演说和各国共产党的反应》，《人民日报》，1956年12月11日，第5版。

⑥ 新华社编：《参考资料》第952期，1956年12月12日，第4页。

⑦ 新华社编：《参考资料》第955期，1956年12月13日，第3页。

⑧⑨ 吴冷西：《十年论战——1956—1966中苏关系回忆录》，北京：中央文献出版社，1999年，第62—80页，第64页。

彻底把他驳倒，否则共产主义队伍就要分裂，自家人打自家人。现在看来斯大林主义还是要的，非保持不可，因为它基本上是对的，错误的去掉了就是好东西，这把刀子不能丢掉。这是我们的资本，跟列宁主义一样。”^①铁托和卡德尔认为，斯大林的错误不仅在于个人崇拜，更在于与此相关的政治制度。对此，《再论》写道：“铁托同志和南斯拉夫共产主义者联盟其他领导同志在最近的言论中，对于斯大林的错误和其他有关问题所采取的态度，据我们看来，不能够认为是全面的和客观的。”^②《再论》认为，由于共产党在领导国家方面缺乏经验、旧时代的影响没有及时消除等方面因素，斯大林才脱离了群众和集体，破坏了民主集中制，才发生了错误。《再论》指出：“斯大林的错误并不是由社会主义制度而来；为了纠正这些错误，当然不需要去‘纠正’社会主义制度。”^③关于“斯大林主义分子”问题，《再论》也没有采用苏联那种捕风捉影式的批评，而是在基于铁托讲话原文的基础上指出：“对于铁托同志的这些意见，我们觉得必须说，他把所谓‘斯大林主义’、‘斯大林主义分子’等等作为攻击的对象，并且认为现在的问题是‘在南斯拉夫开始的’路线和所谓‘斯大林主义路线’哪一个得胜的问题，这种态度是不正确的。这只能把共产主义运动引向分裂。”^④

对于苏联，《再论》主要是批评其大国主义。毛泽东对苏联的大国主义一直耿耿于怀。在毛泽东看来，苏联在作为匈牙利事件导火索的波兰事件中也存在严重的大国主义。1956年11月1日，中国政府关于苏联宣言的声明中就明确指出了这一点。毛泽东在接见日本某代表团时也说：“我们一直教育我们的人民不要发展‘大国主义’。”^⑤当时舆论认为，毛泽东此时对日本代表团讲“大国主义”，实际上是在批评苏联。但由于《再论》的重要任务是要加强以苏联为中心的国际无产阶级的团结，因此《再论》在批评苏联时并没有像11月1日政府声明那么直接，相对来说比较委婉。

对于《再论》所提出的苏联、南斯拉夫两方面批评，曾参与《再论》写作的吴冷西认为：“整篇文章对苏联是一个有力的支持，而且文章

中有些话还是有保留的，没有彻底讲。比如对抗性矛盾的问题，最后毛主席考虑还是保留一下，只提出命题，没有展开讲。对铁托作了批评，而且很严肃，但还是留有余地，采取同志之间商量问题的态度，肯定他正确的，批评他错误的，说得比较委婉，但原则性的意见都提出来了。”^⑥

笔者认为吴冷西的这一分析主要还是就字面和篇幅而言的。《再论》批评铁托的篇幅的确要比苏联要长，在字面上也更直接。但仔细研读可能会发现，《再论》对苏联的批评在一定程度上贯穿着文章的始终。文章批评铁托对斯大林和斯大林主义采取了错误对待，事实上这些错误对待的根源还是赫鲁晓夫在苏共二十大上的“秘密报告”。

《再论》对苏联的批评不仅体现在字面上，更是来自思想理论层面。毛泽东不但对言论的尺度拿捏得非常到位，而且作为一位伟大的政治家，他的非凡之处还在于他善于在意识形态斗争中进行理论总结和理论创新。在构思《再论》的过程中，毛泽东提出了“两种不同矛盾”这个新的理论。根据毛泽东的要求，《再论》在开头部分就提出：

在我们面前有两种性质不同的矛盾：第一种是敌我之间的矛盾（在帝国主义阵营同社会主义阵营之间，帝国主义同全世界人民和被压迫民族之间，帝国主义国家的资产阶级同无产阶级之间，等等）。这是根本的矛盾，它的基础是敌对阶级之间的利害冲突。第二种是人民内部的矛盾（在这一部分人民和那一部分人民之间，共产党内这一部分同志和那一部分同志之间，社会主义国家的政府和人民之间，社会主义国家相互之间，共产党和共产党之间，等等）。这是非根本的矛盾，它的发生不是由于阶级利害的根本冲

①吴冷西：《十年论战——1956—1966中苏关系回忆录》，北京：中央文献出版社，1999年，第64页。

②③④ 中央文献研究室编：《建国以来重要文献选编》第9册，北京：中央文献出版社，1994年，第576页，第571页，第577页。

⑤ 新华社编：《参考资料》第898期，1956年11月21日，第2页。

⑥ 吴冷西：《十年论战——1956—1966中苏关系回忆录》，第82页。

突，而是由于正确意见和错误意见的矛盾，或者由于局部性质的利害矛盾……人民内部的矛盾可以而且应该从团结的愿望出发，经过批评或者斗争获得解决，从而在新的条件下得到新的团结。^①

根据毛泽东的这一理论可以看出，苏联在处理苏南、苏波等国关系时正是犯了混淆“两种不同矛盾”的错误。

《再论》发表后，在国际社会中引起了很大反响，无论是社会主义阵营还是资本主义阵营，都纷纷予以转载，有的还专门发表了评论。《再论》虽然对南斯拉夫和苏联都提出了批评，但它并没有为这些国家所拒斥。1956年12月30日，苏联《真理报》全文转载《再论》，莫斯科中央广播台也进行了全文广播。《再论》对铁托进行了点名批评，但是铁托并没有就此与中共展开论战。《再论》广播当日，美联社记者在贝尔格莱德就观察到，南斯拉夫对于中国的批评并没有感到意外，而是意料之中^②。铁托在回应《再论》对他和卡德尔的批评时说：重要的是中国将他和卡德尔的演说都发表了，“而不是中国共产党批评了这些演说的某些部分”^③。南斯拉夫没有像对待捷克斯洛伐克等国家的评论文章那样，对《再论》提出反驳，同中国进行论战。就此而言，《再论》给当时社会主义阵营的激烈论战降了温。

《再论》对待苏联和南斯拉夫的态度成为资本主义国家关注的焦点。美联社写道：“在克林姆林宫与南斯拉夫总统铁托的争论中，共产党中国的统治者们在星期五晚上挺身出来站在克里姆林宫那一边。”^④美联社的这个看法在资本主义阵营带有普遍性。当然，舆论认为中国之所以支持苏联，一方面是为了社会主义阵营的团结，另一方面也是为了获取苏联的经济援助。

《再论》在社会主义阵营和资本主义阵营都赢得了很高的评价。匈牙利总理卡达尔公开表示：《再论》是“一篇深刻地论述匈牙利问题的有着巨大价值的文章”，对匈牙利有“不可估量的思想和政治帮助”，“值得特别地进行研究和宣传”。^⑤匈牙利《人民意志报》将其视为“国际工人运动的重要文献”^⑥。《泰晤士报》认为：“这是最近数月来在共产主义世界中出现的一个最有启发性的文件。”^⑦路透社著名记者漆德卫

写道：“这篇社论很可能是每个国家的共产党要研究的一项共产党主要文件。这篇社论表明了中国理论家现在在世界运动中所占的重要地位。”^⑧

《再论》提高了中国的国际影响力，提升了中共的理论形象。英国《苏格兰人报》在社论中写道：“它大概是想表现一下并不是只有莫斯科才是共产主义学说的源泉，北京也可以发表同样权威的言论……北京的这次大胆而自信的带头的目的可能是想使惶惑的共产主义信徒重振精神，至少也可以提高中国的威信。”^⑨《泰晤士报》认为：“毫无疑问，（文章里）响着新的理论权威的调子，而这种调子在不久以前还是由莫斯科大声独唱的。”^⑩法国《世界报》写道：在莫斯科和贝尔格莱德的争论中，中国站在莫斯科一边并不意味着“中国的道路”逐渐与“伟大的苏联的道路”合并了，说得更确切些不如说，在目前的环境下“苏联的道路看来正在更加向中国的道路靠拢”^⑪。

毛泽东所提出的“两种不同矛盾”理论是《再论》的重要亮点。当时国际局势剑拔弩张，这个理论并没有引起大多数国家的注意。不过，匈牙利对它寄予了很高的评价。匈牙利《人民自由报》在评论《再论》时，标题即为《论两种

① 中央文献研究室编：《建国以来重要文献选编》第9册，第562—563页。

② 新华社编：《参考资料》第998期，1956年12月29日，第3—4页。

③ 新华社编：《参考资料》第999期，1956年12月30日，第10页。

④ 新华社编：《参考资料》第996期，1956年12月29日，第10页。

⑤ [匈牙利]卡达尔：《人民中国在各方面都和我们站在一起》，《人民日报》，1957年1月18日，第5版。

⑥ 新华社编：《参考资料》第1002期，1957年1月1日，第22页。

⑦ 新华社编：《参考资料》第1011期，1957年1月5日，第4页。

⑧ 新华社编：《参考资料》第996期，1956年12月29日，第9页。

⑨ 新华社编：《参考资料》第1003期，1957年1月2日，第5页。

⑩ 新华社编：《参考资料》第1008期，1957年1月4日，第3页。

⑪ 新华社编：《参考资料》第999期，1956年12月30日，第6—7页。

矛盾》。文章写道：“现在，我们愿意只强调指出其中一个问题——关于不同的矛盾的问题。我们促请大家注意这个问题，因为这种理论性分析能大大有助于我们理解匈牙利事件并从这些事件中吸取正确的教训。”“我们认为中国的这种表明态度，即使还没有说服所有的人，却将使很多人深思熟虑一番。这种表明态度也将鼓励大家用新的方式来衡量不久之前的悲惨事件。”^①

《再论》在一定程度上可谓毛泽东在意识形态领域对多事之秋东欧事务的总结。有研究者认为波匈事件标志着中国走出亚洲，参与欧洲事务的处理^②。类似的观点首先是由英国的报刊提出来的。1957年6月，英国《观察家报》有文章写道：“现在大家都可以清楚地看到有迹象表明：从去年秋天毛泽东居于共产主义阵营内所有主要的理论上和政治上争论的仲裁者的地位以后，他在中国的古老的历史中第一次使中国成为一个过问欧洲事务的国家。”^③这个观点显然是站在欧洲人的角度提出来的。不过，波兰、匈牙利和南斯拉夫虽然都地处东欧，但它们在欧洲版图中的地位与英、法等传统大国相去甚远，并且当时波匈两国还处于社会主义阵营之内，因此说波匈事件标志中国开始参与欧洲事务的处理，可能有点夸张。但是，从波匈事件的确可以看出，中国在社会主义阵营内的重大争端中，已经开始发挥重要影响力。

相对于匈牙利事件中苏联的冲动傲慢和南斯拉夫的惹是生非，中国在意识形态领域可谓技高一筹。美国的《基督教科学箴言报》写道：“从这个远东国家的有利地位看来，苏联在匈牙利的行动的最重要结果之一，似乎是以莫斯科的地位为牺牲而提高了北京在共产党世界内的地位……当苏共第二十次代表大会召开并听取了党的领袖赫鲁晓夫鼓吹共处五项原则、党的集体领导和使马列主义同各国实际相结合——这全都是毛泽东独创的原则——的时候，莫斯科就把斯大林对中国革命的嘲笑一扫而空。这本身就使毛泽东的威望提高了，而且据远东许多观察家认为，这使他稳稳地走上成为共产党意识形态大师群中的第一流活的领导人的道路。”^④

总的来看，《再论》虽然是1956年4月发表

的《论无产阶级专政的历史经验》的续篇，但是它的国际影响力远在第一篇之上。吴冷西认为：“它回答了当时国际共产主义运动中争论最尖锐的问题，包括了对苏联、苏共和斯大林的评价问题，也包括对匈牙利事件、苏波关系以至社会主义国家关系和共产党、工人党之间的关系等问题，而且它还回答了美、英、法等国垄断资产阶级代表人物及其舆论工具对社会主义的诬蔑和攻击。因此，它不可避免地受到全世界各种不同政治倾向的人物和舆论的重视，留下了广泛而深远的影响。”^⑤ 吴冷西的这个评价甚是恰当。

四、结 语

回顾这场意识形态论争，中国在某种意义上是获益者。各社会主义国家都应该按照自身的国情选择发展道路。这个思想通过这场论争在整个社会主义阵营更加深入人心。因此，这场论争不仅提高了中国的国际地位，更重要的是，它为中国后来独立自主的社会主义建设赢得了更为宽松的国际环境。

波兰和匈牙利事件的影响显然不仅局限在国际政治领域，它还更新了各社会主义国家对阶级斗争问题和意识形态问题的认识。1956年11月，苏联共产党杂志《党的生活》提出：匈牙利事件表明对已被推翻的剥削阶级加紧进行阶级斗争的必要性。该杂志还认为：“匈牙利事件表明，不进行阶级斗争，不对在外国帝国主义反动派支持下顽固地企图重新奴役工人和农民的剥削阶级的反抗进行无情的镇压，想建设社会主义是不可能

① 新华社编：《参考资料》第1013期，1957年1月5日，第6页。

② 沈志华：《一九五六年十月危机：中国的角色和影响——“波匈事件与中国”研究之一》，《历史研究》2005年第2期，第119页。

③ 新华社编：《参考资料》第1401期，1957年6月11日，第3页。

④ 新华社编：《参考资料》第948期，1956年12月10日，第17页。

⑤ 吴冷西：《十年论战——1956—1966中苏关系回忆录》，第82页。

的。”^①

意识形态领域是阶级斗争的重要场合。1956年12月6日，美国副总统尼克松在公开演讲中提出：“有些人说，道义力量如果没有军事行动做后盾就是空的。但是我们决不应当过低估计世界上的道义裁判的力量。即使是苏联也不得不承认这一点……我深信，匈牙利事件，将证明是不通过战争来击败世界共产主义的斗争的一个重要的转折点。”^② 1957年6月，尼克松又提出：“我们可以希望共产主义世界发生变化。我们如果不利用一切机会用和平方式促成这种变化，那是愚蠢的。”^③ 与此同时，杜勒斯提出要制造一种“道义气氛”来分裂社会主义国家^④。铁托在1957年的新年文告中说：“今天，道义的因素在世界上起着越来越重要的作用，而且，就最近的一些事件而论，道义的因素在联合国中作了强有力的表现。”^⑤ 尼克松等人所讲的“道义”，指的就是舆论宣传^⑥。如果说两次世界大战体现了传统的国际斗争主要集中在军事领域，那么尼克松、铁托等人的论点表明当时的国际斗争已经扩展到意识形态领域。毫无疑问，意识形态领域的斗争将日趋激烈。和平演变已经成为发达的资本主义国家重要的对外政策。为此，苏、美两国均加强了意识形态工作。1956年12月，苏联报纸批评苏联高等学校中存在着忽视对学生进行思想和道德品质教育的现象^⑦。苏联政府和媒体都提出要加强对老师和学生的马克思主义理论教育。而美国也出现将共产党员从大学中排挤出去的情形^⑧。

新华社将这些来自世界各地的动态和论点传入国内，并通过《参考资料》将其作为中共高层决策的重要参考。这些动态和论点对中共领导人不可能没有影响。1956年12月4日，毛泽东在给黄炎培的书信中提出：“我们国家内部的阶级矛盾已经基本上解决了（即是说还没完全解决，表现在意识形态方面的，还将在一个长时期内存在。另外，还有少数特务分子也将在一个长时间内存在），所有人民应当团结起来……国际间麻烦问题不少，但是总有办法解决的。”^⑨ 1957年右派言论出现后，毛泽东又提出：“阶级斗争并没有结束。无产阶级和资产阶级之间的阶级斗

争，各派政治力量之间的阶级斗争，无产阶级和资产阶级之间在意识形态方面的阶级斗争，还是长时期的，曲折的，有时甚至是很激烈的。无产阶级要按照自己的世界观改造世界，资产阶级也要按照自己的世界观改造世界。在这一方面，社会主义和资本主义之间谁胜谁负的问题还没有真正解决。”^⑩

毛泽东的这些论断虽然主要针对的是中国国内的问题，但它的提出有其深刻的国际背景。很多人批评毛泽东的这些论断是言过其实、危言耸听。结合当时的国内外形势来看，我们可能会更加体会到当时我国社会主义建设所面临的艰难处境和复杂形势。由此，批评之余可能也会多一些理解。

（责任编辑 欣彦）

① 新华社编：《参考资料》第887期，1956年11月16日，第1—2页。

② 新华社编：《参考资料》第942期，1956年12月7日，第6页。

③ 新华社编：《参考资料》第1434期，1957年6月23日，第7页。

④ 新华社编：《参考资料》第953期，1956年12月12日，第2页。

⑤ 新华社编：《参考资料》第1002期，1957年1月1日，第10页。

⑥ 新华社编：《参考资料》第966期，1956年12月17日，第10页。

⑦ 新华社编：《参考资料》第981期，1956年12月22日，第3页。

⑧ 新华社编：《参考资料》第1502期，1957年7月19日，第10页。

⑨ 中共中央文献研究室编：《建国以来毛泽东文稿》第6册，北京：中央文献出版社，1992年，第255页。

⑩ 中共中央文献研究室编：《毛泽东文集》第7卷，北京：人民出版社，1999年，第230页。

勇敢与知识：对柏拉图对话《拉克斯》的解读^{*}

董波^{**}

【摘要】柏拉图的作品《拉克斯》描述的主要是发生在苏格拉底、拉克斯和尼基阿斯之间的一场对话，话题主要围绕“什么是勇敢”展开。在苏格拉底的引导和反诘中，拉克斯和尼基阿斯的观点都遭遇到了困难或自相矛盾。对话结束时，他们对勇敢的定义没有结果。苏格拉底与他们双方的对话揭示出他们各自观点的缺陷，暗示了知识必须与构成行动力的非认知因素相结合才能达成勇敢的美德，而这意味着某种灵魂的秩序。作为灵魂秩序的勇敢并不完全是可教的。对那些以伪知识兜售勇敢的人，《拉克斯》暴露了他们的荒唐之处，同时也喻示了自己关于勇敢的教育。

【关键词】柏拉图；《拉克斯》；勇敢；知识

中图分类号：B502.232 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2014)04-0054-06

《拉克斯》具有一个不同于柏拉图其他对话的特点：它花了近一半的篇幅来引入主题^①。吕西马克斯和梅勒西阿斯邀请两位将军尼基阿斯和拉克斯谈话的目的，是请他们对儿子的教育提出建议。谈话从一个具体问题开始：是否应该学习武装格斗。在拉克斯的引荐和尼基阿斯的赞许之下，苏格拉底加入了谈话。但讨论一开始还是按照原定的目标进行，尼基阿斯和拉克斯对是否应该学习武装格斗给出了相互对立的意见。当吕西马克斯请苏格拉底进行裁判的时候，苏格拉底却把话题从这个具体问题上引开了，开始从头追问教育青年的目的是什么，从而完全改变了谈话原本的走向。苏格拉底这样引导谈话者：教育青年的目的是为了让他们实现灵魂的卓越，亦即美德；所以应该讨论的话题不是武装格斗，而是“什么是美德”；因为“如果我们连什么是美德都不知道，对于一个人如何最好地获得美德这个

问题，我们怎么可能提出建议呢？”(190b-c)^②

一、尼基阿斯对两种知识的区分

“什么是美德”是苏格拉底为谈话设定的主题，但他随即认为直接讨论美德的“整体”太难了，而从美德的“一部分”入手会更容易一些。既然大家都同意勇敢是美德的一部分，又是此次谈话的一个适宜的主题，因此他们的谈话随即转变为对“什么是勇敢”的讨论。

这场讨论表面上看是一次失败的尝试：无论拉克斯还是尼基阿斯，都没有给出一个令人满意的关于勇敢的定义，苏格拉底本人也没有明白地给出他能够认可的定义。尼基阿斯做出的定义是：“勇敢是关于在战争以及所有其他事情中什么让人害怕，什么让人有信心的知识。”(195a)^③在总结尼基阿斯这一定义的缺陷时，苏

* 本文的写作得到中山大学高校基本科研业务费青年教师培育项目(1209115)的资助。

** 作者简介：董波，(广州510275)中山大学博雅学院(人文高等研究院)讲师。

① 对这一点，不同的学者有不同的解释。卡恩(Charles H. Kahn)认为其原因在于：柏拉图把《拉克斯》作为包括《拉克斯》、《卡尔米德》、《游叙弗伦》、《普罗塔戈拉》、《美诺》、《吕西斯》、《欧蒂德谟》等一系列七篇对话的“导论”。作为密切相关的一组对话，它们探讨的是如何给事物下定义；它们的共同特征是无结论(aporetic)。这七篇对话从《拉克斯》开始，经由《美诺》的回忆说，最终到达《理想国》的理念论和辩证法。卡恩就此反对了划分“早期柏拉图”和“中期柏拉图”的观点。他主张从《高尔吉亚》到这七篇对话再到《理想国》是一个完整的哲学观点的一步步的展开。

② 本文引用的边码除特别标出外均指《拉克斯》。译文主要参照James H. Nichols, Jr. 的英译本。参见Thomas L. Pangle, *The Roots of Political Philosophy: Ten Forgotten Socratic Dialogues*, Cornell University Press, 1987.

③ 很多学者都注意到，尼基阿斯的这一定义与苏格拉底在柏拉图另一篇对话《普罗塔戈拉》中对勇敢的定义几乎如出一辙：“关于什么可怕、什么不可怕的智慧就是勇敢”(360d5)。因此，有学者认为，《拉克斯》中的尼基阿斯不过是苏格拉底观点的代言人。进一步而言，如果说尼基阿斯在《拉克斯》中的观点被批驳，代表的是柏拉图与苏格拉底观点的分裂，Linda R. Rabieh则反驳了这种观点。首先，她指出这两处定义存在不同之处，其次她认为苏格拉底在《普罗塔戈拉》中得出的勇敢的定义是沿着普罗塔戈拉的思路，根据他所接受的前提步步推演而来，因此这一定义至少也反映了普罗塔戈拉的观点。详见Linda R. Rabieh, *Plato and the Virtue of Courage*, The Johns Hopkins University Press, 2006, p. 69, p. 182, 注释2。

格拉底说：“按照你的论点推下去，勇敢就不仅仅是什么让人害怕，什么让人有信心的知识，而是关于所有情况下好与坏的所有知识（199d）……所以你说的就不是美德的一部分，而是美德的全部（199e）。”苏格拉底宣布尼基阿斯的定义没有回答“什么是勇敢”，但却似乎回答了“什么是美德”，即关于好与坏的一切知识。所以，谈话的结果没能回答那个更容易的问题——“什么是勇敢”，而是回答了那个更难的问题——“什么是美德”；没能找到美德的部分，却找到了美德的整体。

尼基阿斯首先区分了两种不同的知识：美德的知识和非美德的知识。他通过对苏格拉底观点的模仿得到了美德（他意图中的“勇敢”）与知识之间的关系：“我常听你（指苏格拉底）说我们每个人在自己有智慧的事情上好，而在我们没有智慧的事情上坏……所以说，如果勇敢的人是好的，显然他是智慧的。”（194d）苏格拉底把尼基阿斯的观点总结为“勇敢是某种知识”。在苏格拉底看来，尼基阿斯论述的勇敢实际上是美德，所以他是在说“美德是某种知识”。这确实是苏格拉底常说的，然而美德在何种意义上是知识？是哪种知识？是与医生的知识、木匠的知识、航海家的知识同等意义上的知识，因而是一种专门的技术吗？

在苏格拉底的引导下，尼基阿斯澄清了这一点。他明确断言，勇敢作为一种知识不是“吹笛子的知识”，不是“弹竖琴的知识”，而是关于什么让人害怕和什么让人有信心的知识，这也就是苏格拉底引申出来的美德的知识，即关于好和坏的所有知识。接下来，尼基阿斯又详细辩解了美德（他意图中的“勇敢”）的知识与其他知识的区别。例如，医生的医术（195c）作为一种知识知道什么对人是健康的、什么是不健康的，但他们的知识仅止于此，他们并不知道健康对人是好的还是坏的；他们知道什么疾病可以决定人的生或死，但他们并不知道生对人是好的，还是死对人是好的。占卜者（196a）有占卜者的知识，他们可以凭借迹象预言某人是否要经历死亡、疾病或破财，乃至预言战场上的胜败，但他们无法判断这些遭遇对人是好的还是坏的。面对拉克斯的质疑，尼基阿斯说：“除了我所说的勇敢者知道什么应该可怕，什么不应该可怕之外，难道你

认为医生，还有其它任何匠人也知道这些吗？”（195d）苏格拉底此后替尼基阿斯总结说：“并非人人都知道这些（关于什么应该害怕、什么不应该害怕的知识），医生和占卜者都不知道，所以他们并不是勇敢的，除非他们获得了这些知识。”（196d）就此，在拉克斯的质疑和苏格拉底的引导下，尼基阿斯区分了乐手、农夫、医生、占卜者以及所有其他匠人所拥有的专业知识和勇敢者（有美德者）所拥有的关于好坏的知识。

二、知识的局限与勇敢

在苏格拉底与拉克斯的问答中，先后出现了三个关于勇敢的定义。首先，拉克斯提出，勇敢就是在战场上坚守阵列、抵御敌人、不逃跑（190e）。苏格拉底指出，这是一个勇敢的例子，而不是定义，涵盖的范围过窄。拉克斯进而提出一个修订的定义：勇敢是灵魂的坚定（192c）。这个定义很容易招致的反驳是，不是所有的灵魂的坚定都是明智的、高贵的、好的，恰恰有很多灵魂坚定的例子是愚蠢的、有害的、坏的，这与“勇敢的必然是好的”前提相悖。因此苏格拉底替拉克斯提出一个修订的定义：勇敢是明智的坚定（192d）。拉克斯对这一新定义的接受很勉强，因为这一定义在勇敢中引入了知识，而这正是拉克斯所极力反驳的尼基阿斯的观点。

苏格拉底接下来对这一定义的反思似乎消除了拉克斯对知识进入勇敢的定义的不快，同时把知识与勇敢的关系的探讨深入到更复杂的层次：具有知识还可以称为勇敢吗？没有知识可以称为勇敢吗？

苏格拉底举例说，如果一个医生完全知道他的儿子的病情的情况下决定是否给他吃喝，这种行为可以称之为勇敢吗？如果一个战士完全知道援兵将至，且敌人弱于己方而投入战斗，这可以称之为勇敢吗？后一个例子可以转化为一个我们比较容易理解的类似的场景：如果有人溺水，一个岸上的人是否应该施救。如果他知道水深不过到他的胸部，然后下水施救，能称他的行为为勇敢吗？拉克斯的回答是否定的：这种行为不能称为勇敢，他对事情的可能后果有完备的知识，并按照这种知识行事，这显然不是勇敢。相反，如

果他不知道水深水浅，仍然下水施救，这才叫做勇敢。然而苏格拉底反驳说，这样的行为难道不意味着愚蠢吗？比如说，岸上的人不但不知道水的深浅，而且自己还不会游泳，贸然下水救人可能不但救不到人，自己反而可能会淹死，这样的行为不是鲁莽而愚蠢吗，怎么可以称之为勇敢呢？

苏格拉底和拉克斯的讨论说明：有完备知识指导下的行动不能称之为勇敢，勇敢意味着在面临某种知识缺陷、未来存在不确定性的风险情况下的选择。比如，岸上人不知道水的深浅仍然坚定地下水救人。但是当这种知识的缺陷越来越大，行为的性质会发生变化，即从勇敢到鲁莽。比如，岸上人完全不知道水流情况，自己又不会游泳的情况下，下水救人就可能成了愚蠢之举。在这里，勇敢随知识的程度变化而体现出不同的性质：拥有的确定性的知识越多，这种行为就越远离勇敢；拥有的确定性的知识越少，这种行为就越接近鲁莽。知识与勇敢的这种关系揭示出：勇敢行为成立的前提是纯粹知识一定程度上的局限，而不完备的知识正是人所面临的境况，因此人才需要勇敢。

完备的知识不需要勇敢，但却可以化解风险。因此，追求完备的知识往往成为一种很难拒绝的选择，这正是尼基阿斯的選擇。尼基阿斯在论述医生、占卜者不知道生对人是好的，还是死对人是好的这一问题时，用了生死对人是否“有利”（*lusitelei*，通常英译为 *profitable*）来明确好与坏的含义^①。“对有些人来说，死对他更有利，对有些人来说，生对他更有利，难道你认为他们应当对同样的事情感到害怕吗？”（195d）勇敢，进而各种美德都隐含了个人与他人，乃至个人与城邦之间的关系，因为勇敢常常意味着个人某种利益的牺牲。勇敢的行为要对人有利，就还要有所得，这种有所得的利益是什么？战士冲锋陷阵之前是否要先知道应得的犒赏？跳下激流去救人之前是否要先获得物质的或荣耀的承诺，或者是死后可以赢得神的奖赏？^②重要的是，如果正如尼基阿斯所说，勇敢是面对危险时知道如何从中获利的知识，那么它必然要求知识的完备，要对可能出现的种种后果完全了然于胸，任何相关知识的缺陷都可能导致行动者无法从中获利。因此，拉克斯讥讽尼基阿斯说：照此推论，只有神

才具备这样的知识，所以只有神才是勇敢的（196b）。设想获得整全知识而不敢面对生活中的不确定性的态度是对人的生存境况的背离，它会消除人们生活中对勇敢和其他美德的需要而走向美德的反面。

三、行动力与灵魂的秩序

尼基阿斯强调在勇敢的行为中知识的不可或缺性。当拉克斯主张狮子、野猪之类的动物也可以称之为勇敢的时候，尼基阿斯很明确地说（197a），这些动物不具备知识，它们的行动只能称之为不知道害怕或者愚蠢，就像人类中的儿童和许多其他人一样，因为明智者毕竟是少数，所以真正勇敢的人也是少数。

在尼基阿斯看来，知识足以带来勇敢的行为。如果把勇敢等同于某种知识，那样就没有为非知识的因素留下任何余地。尼基阿斯所不能理解的是，勇敢除了必然要求道德知识（能够分辨好坏）并且牵涉对所处境况的纯粹知识之外，还必须包括第三种因素。这种因素是道德行动力的来源，可以称之为自然性情（*natural disposition*）^③，或者称之为性格和禀性（*character and temperament*）^④，或者概括地称其为非认知（*non-cognitive*）因素^⑤。人的生活境况中不可避免的不确定性常常会使人感到害怕，此时，知识的有限性使之对此无能为力，这就要求另一种非认知的因素加入进来消除害怕并带来勇敢的行动。

实际上，拉克斯所念念不忘的灵魂的坚定就是这种非认知的行动力因素。而对尼基阿斯来

① Linda R. Rabieh 展开论述了尼基阿斯对这一点的理解。详见 Linda R. Rabieh, *Plato and the Virtue of Courage*, The Johns Hopkins University Press, 2006, p. 74.

② 由此带来的问题是：勇敢的行动是因其自身可欲，还是因其结果而可欲？如果是后者，勇敢的行动就成为达到其他目的的手段。这一问题涉及柏拉图的多篇对话中的伦理观，无法在本文中展开充分的讨论。

③ 参见 James H. Nichols, Jr., *The Roots of Political Philosophy: Ten Forgotten Socratic Dialogues*, Cornell University Press, 1987, p. 274.

④ 参见 Charles H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue: the Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge University Press, 1996, p. 168.

⑤ 参见 Terence Irwin, *Plato's Ethics*, Oxford University Press, 1995, pp. 41-43.

说，美德仅仅是知识，因而只能停留于言辞，而不能成为行动。尼基阿斯尊敬知识，甚至崇拜知识。因为这种崇拜，他陷入了一种对完备知识的虚妄追求之中。他正确地指出了占卜者所拥有的知识不是道德的知识，无以分辨好坏，但占卜者据称所拥有的对未来的知识正是尼基阿斯尊崇的对象。苏格拉底对尼基阿斯指出（198e），在战争事务上，将军应比占卜者有更好的知识。因此，“法律不是要求占卜者统治将军，而是要求将军统治占卜者”（199a）。注疏家们指出，此处柏拉图让苏格拉底说出这番话，就是暗指尼基阿斯在西西里的悲剧性失败：当尼基阿斯已经准备率军撤退时，发生了月食，尼基阿斯由于过于相信占卜者们的预测，把这视为不祥的预兆，认为应该在三个九天之后再行动，从而错过了撤退的有利时机，最后导致全军覆没，尼基阿斯被俘，惨遭处死^①。

尼基阿斯的错误可以总结为盲目追求完备的知识导致的伪知识陷阱和行动力缺失。他没有认识到在面临某种知识的缺乏和未来的不确定性时需要一种非知识的行动力来解决困境，而仍然试图寻找完备的知识来消除不确定性的风险，从而造成对伪知识的虚妄希望。由于行动力的丧失，尼基阿斯不可能勇敢。他不敢面对不确定性，不敢承担风险。仍以溺水救人为例，当有人落水需要马上决定如何行动时，追求知识完备性的尼基阿斯先要大费周章地测量清楚水深，待完全知晓行动的所有可能后果之后再决定是否救人。他拥有道德知识：知道救人是好的；知道纯粹知识的重要性：会游泳又了解水深水浅才会比较安全；但他缺失了美德中至关重要的一环：构成行动力的非认知因素。尼基阿斯的天性中没有、在认识上也否认存在这种行动力的因素，前者造成了他在实践中迷信伪知识造成全军覆没的悲剧，后者构成了他在认知上的迷误而无法理解勇敢的真正含义。

勇敢既不能完全不涉及知识，又不能完全等于知识，它必须包含一种非认知的因素。这个断言倾向于把勇敢看作是一种特殊的灵魂秩序^②。拉克斯自始至终都在强调灵魂中非认知因素的重要性，甚至主张狮子、野猪也具备勇敢的美德。就动物不具备人的理性能力而言，拉克斯所指的动物的灵魂的坚定必然对应于人的灵魂中的非理

性部分。这种非理性部分的单独作用，正如这些动物的行为和那些不会跳水而硬要跳水的人一样，是尼基阿斯所说的鲁莽，而不是勇敢。所以，苏格拉底替拉克斯提出一个修正了的定义：勇敢是（灵魂的）明智的坚定。这就意味着勇敢是在理性指导下的行为，从而避免了愚蠢。但这并不意味着取消了灵魂中非理性部分的作用，如果知识的加入否定了非理性部分的作用，则勇敢完全变成成为理性的计算，那么正如拉克斯所否认的：这不是勇敢的行为。相反，勇敢本身意味着知识的某种缺失，或者理性的某种局限。勇敢的行为不是完全意义上的理性行为，虽然它不能完全脱离理性的指导，但它正出现在理性止步的地方。或者说，这是理性指导下的非理性的行动力。这种灵魂的理性与非理性部分的关系，体现出灵魂的某种特殊秩序。

按照尼基阿斯所理解的苏格拉底原则，美德是一种知识^③。但在拉克斯看来，勇敢并非知识，它也未必来自于知识的传授，而可能来自于自然、天性。当苏格拉底提出应当以是否接受过好老师的教导来判断一个人是否具有照看灵魂的知识的时候，拉克斯反问道：“怎么，苏格拉底，你难道没有见过有些人无师自通而就比那些老师教过的更成为某方面的专家吗？”（185e）苏格拉底承认这样的人的存在^④。

① 参见〔古希腊〕修昔底德：《伯罗奔尼撒战争史》第7卷，徐松岩译，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第50节。

② 关于灵魂秩序的思想，柏拉图在《理想国》中进行了更深入的阐述，他将灵魂中与勇敢相关的非认知因素称为血气（thumos）。但在《拉克斯》中，已经可以感受到柏拉图对这一问题的思考。

③ 在柏拉图的多篇对话中，苏格拉底看起来都在为“美德即知识”这样的观点辩护。但苏格拉底同样是对话中的角色，他在对话中所持的观点当然不能被直接肯定为柏拉图本人的观点。只有从对话的整体而不是某一方角色的观点中才能够揣摩柏拉图对于所讨论问题的完整看法。苏格拉底表面上说尼基阿斯定义了美德的整体——关于好坏的一切知识，但就《拉克斯》全篇而言，柏拉图却通过揭示拉克斯和尼基阿斯各自的缺陷暗示了美德应当体现为某种灵魂的秩序。实际上，在《理想国》中，柏拉图笔下的苏格拉底就把正义的美德定义为灵魂的某种秩序，而不单单是知识或灵魂的某一种要素。鉴于这一问题过于宏大，本文对此不作展开的讨论，仅就涉及本文观点的部分做出必要的阐明。

④ 但苏格拉底同时强调他们必须以成功的作品说话，否则仍然是不可信任的。

四、言辞与行动：苏格拉底的两面

美德需要把知识和灵魂中的非认知因素结合起来，前者表达于言辞，后者体现于行动，这正是尼基阿斯和拉克斯所代表的两个不同的方面。尼基阿斯熟悉苏格拉底的言辞（187e），拉克斯不熟悉苏格拉底的言辞，但很熟悉苏格拉底的行动（188e）。不但如此，尼基阿斯模仿苏格拉底的言辞，拉克斯则在行动上类似于苏格拉底。尼基阿斯善辩好智，拉克斯朴质无文。他们分别代表了苏格拉底的一个方面，但都不是完整的苏格拉底。拉克斯第一个谈到苏格拉底并强烈要求把苏格拉底拉进对话当中。他对苏格拉底的赞赏完全集中在苏格拉底的行动上：他亲眼看到苏格拉底在德里昂（Delium）战役中的英勇表现（181b）^①。尼基阿斯同样对苏格拉底表达了极高的赞赏，但他只注意到苏格拉底的言辞的一面，因此他无法把苏格拉底和他所受教的智术师^②区分开。

拉克斯和尼基阿斯分别代表的行动与言辞在对话中的冲突时时可见。拉克斯清楚地表达了他对待言辞和行动的态度（188c），他自称既是一个喜爱言辞者，又是一个讨厌言辞者，只有当一个人的言辞与他的行动相匹配，他才喜爱言辞，否则他就讨厌言辞。拉克斯表现出很强的以行动来判断言辞的倾向，尼基阿斯所代表的言辞正是他所讨厌的类型。拉克斯指责尼基阿斯以言辞的方式（197c）把自己装扮起来，并指出他的谈话就像是一个智术师，言辞与行动不符，完全不像一个值得尊敬的城邦领袖（197d）。拉克斯的指责代表着行动对智术师式的言辞的驳斥。尼基阿斯在苏格拉底的诘问下陷入困境，这引来拉克斯的讥笑。尼基阿斯反驳拉克斯说：“我认为在我们讨论的事情上，我已经给出了适当的言辞，如果我所说的还有什么不充分的地方，我会在此后求教于你所嘲笑的达孟和其他人。当我完全建立起自己的看法之后，我会再施教于你。你不要为此不快，因为在我看来，你急需学习。”（200b）尼基阿斯显然信任智术师知识的正确性和完整性，并据此认为他们完全有施教的资格。

拉克斯的问题在于，虽然他常常以自己天然的性情反衬出尼基阿斯的问题所在，但他粗莽鲁

直的个性使他无法理解繁复的言辞和复杂的思想，他对苏格拉底的循循善诱似懂非懂，对尼基阿斯的言辞则屡次表达出完全的不理解，而需要苏格拉底从中“翻译”。他的头脑区分不出不同的知识，而把他们视作同一。当他在苏格拉底的盘问下不知所措的时候，他对自己感到愠怒，因为他自以为知道，但却无法通过言辞表达出来。

更重要的是，拉克斯和尼基阿斯所给出的关于勇敢的定义体现出相互补充的片面性。拉克斯曾经一度接近于一个理想的定义。苏格拉底帮助拉克斯把第二个定义——“勇敢是灵魂的坚定”修订为“勇敢是（灵魂的）理智的坚定”，这个定义体现了理性与非理性的结合，是走向正确地定义勇敢的重要一步。但拉克斯对这一新的定义感到别扭。他无法理解勇敢中的知识要素，在他看来，动物也可以表现出勇敢，因此勇敢体现的是灵魂中非理性部分的作用。对此，尼基阿斯给予了理直气壮的反驳。尼基阿斯则崇尚知识，他正确地分辨了纯粹知识与道德知识，但他没有认识到道德知识要转化为行动必须要求灵魂中的非理性因素发挥作用，它代表着灵魂中理性部分和非理性部分的合理秩序。尼基阿斯不承认勇敢中非理性部分的作用，他把勇敢完全归结为理性的选择。但当这种完备的理性并不存在时，尼基阿斯陷入了对伪知识的崇信，并丧失了行动力。可以说，柏拉图通过拉克斯的定义与尼基阿斯的定义的对立展现出双方的缺陷，而二者的结合才构成一个完整的定义：勇敢是在关于什么可怕什么不可怕的知识指引下的灵魂的坚定^③。这一将两个片面定义组合起来的新定义才能既表达出知识在美德中不可或缺的作用，又避免了对灵魂中的非理性部分的忽视。

① 对这一场景更详细的描述来自于阿尔喀比亚德，参见柏拉图《会饮》221a。

② 苏格拉底在对话中不经意地指出，尼基阿斯的知识都来自于音乐家达孟，而後者的知识又来自于以辨析词义著称的知名智术师普罗迪科斯。

③ 认为双方定义的结合可以构成一个更合理的定义的观点最早可以追溯到 Bonitz 在 1871 年的评论。参见 Charles H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue: the Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge University Press, 1996, p. 167. Bonitz 之后还有很多学者持类似的想法，参见 Linda R. Rabieh, *Plato and the Virtue of Courage*, The Johns Hopkins University Press, 2006, p. 175, 第一章的注释 8。

拉克斯曾把言辞与行动比喻为音调的和谐，他把言行的一致称作多利安调，因为这是一种希腊式的和谐。不过他和尼基阿斯都没有表现出苏格拉底式的言辞与行动的一致：通过拉克斯的眼睛，苏格拉底是一个勇敢的城邦战士；通过尼基阿斯的口述，他是一个以言辞追寻知识的人，此二者在苏格拉底身上的结合正是拉克斯所说的言行一致的完美和谐。

五、关于勇敢的教育

苏格拉底参与对话之后，吕西马克斯一开始所设定的谈话目标——是否应该练习武装格斗，被置换成了苏格拉底的目标——如何使一个人的灵魂更好，对身体的关注转变为对灵魂的关注。吕西马克斯一开始并不熟悉苏格拉底，他对这个年轻人将信将疑。在谈话的最后，他希望把自己儿子的教育托付给此人。

对儿子的教育的焦虑，是这场对话的起因。吕西马克斯和梅勒西阿斯抱怨自己的父亲因城邦的公共事务而忘记了教育子女这一私事^①。对苏格拉底来说，教育年轻人完全不是一件私事，这是他每天都在从事的事。对年轻人的教育之所以是一件公共事务，因为它关乎城邦的未来。勇敢作为一种美德，它的原意本是“男子气概”，这是城邦公共政治生活中的重要美德。正如吕西马克斯在一开始赞颂他和梅勒西阿斯的政治家父亲的话：“我们的父亲有很多高贵的事迹，他们在战争与和平中都成绩卓著，管理着盟邦和本城邦的事务。”（179c）这也是柏拉图为什么安排两个政治家的后代和重要的政治家和将军共同讨论勇敢问题的原因。在这样的谈话者的背景下，苏格拉底从一开始提出讨论“什么是美德”转化为对“什么是勇敢”的讨论就显得自然而然了。

勇敢作为一种公共美德，应该成为青年教育中的重要内容^②。勇敢所要求的自然性情不可教，但勇敢所包含的关于好坏的知识是可教的。要教育勇敢这种特殊的关于好坏的知识，就要首先弄清楚“什么是勇敢”，如果不知道勇敢的性质，就无法判断它是否可教以及如何教。

无论是拉克斯还是尼基阿斯都没能完成这个任务。他们各有自己的贡献，又都抱残守缺地坚持自己的片面的意见。尼基阿斯认为苏格拉底鼓

吹知识，因此他认为自己在效仿苏格拉底。然而，柏拉图告诉我们，尼基阿斯显然误解了苏格拉底。他其实离苏格拉底很远。他刻意模仿苏格拉底，认为苏格拉底同智术师一样只强调言辞，忽略了苏格拉底的行动的一面。尼基阿斯代表了一种以追求完备的知识和技术手段来消除现实生活的不确定性的渴望，这样一种渴望不可能实现，它的后果是导致美德不再必要。拉克斯代表一种以单纯的性情作为行动的指南、拒绝理性价值的倾向，但这样的倾向也很难保证人类永葆自然和天性，反而可能让灵魂中的非理性因素变成脱缰的野马。如果不建立由理性指引的灵魂秩序，人类有可能走向拉克斯所欣赏的狮子、野猪式的勇敢。

柏拉图关于勇敢的教育，落脚点是灵魂的秩序，而不仅仅是知识。只有在涉及美德的可教性时，知识的重要性才凸现出来。只有知识才可以传授，但被传授的未必是知识。武师教授的武装格斗被证明并非一种知识，或者是一种无价值的知识，但尼基阿斯将其看作是一种知识。尼基阿斯认为智术师教授的也是知识。武师教授的是身体之术，智术师教授的是灵魂之术。他们都是教育者，他们都是为私的教育者，他们的共同点是收钱授徒，这不过是他们的谋生之术。武师和智术师在《拉克斯》中都被描写成苏格拉底的对立面。武师被认为是教授勇敢者，但同样处身战场，他没有苏格拉底的勇敢和镇定；智术师被认为是教授知识者，但他们的忠实学生尼基阿斯在面对苏格拉底关于知识的盘问时却无法自圆其说。无论是教授身体之术还是灵魂之术者，当他们不具备经得起检验的知识，就只能是走江湖卖艺兜售伪知识者。武师不敢到斯巴达人面前弄斧，智术师们和他们的学生们却常常与苏格拉底论辩。因为身体之术刺刀见红、立分高下；而关于知识的言辞之术争论不休，仍然真假难辨。

（责任编辑 行之）

① 在柏拉图的《美诺》中，苏格拉底论证美德不可教时曾引用此两人为例，证明他们的平庸并不是因为父辈忽视了对他们的教育，恰恰相反，他们的父亲给他们提供了雅典最好的教育，但他们仍然没能获得好的品德。

② 对于城邦青年的教育方式，在柏拉图的《理想国》中得到了更集中的讨论。其中关于城邦护卫者的教育就是对勇敢美德的培养。《理想国》对勇敢教育的阐述可以说是《拉克斯》的续篇。

《游叙弗伦》作为苏格拉底的哲学申辩^{*}

顾丽玲^{**}

【摘要】古希腊哲学家苏格拉底究竟敬不敬神，既是一个事实问题，又是一个哲学问题。《游叙弗伦》恰恰是柏拉图为苏格拉底的敬神问题所做的一场更具思想史意义的哲学辩护。正是在这篇对话中，柏拉图指出城邦诸神信仰的危机是苏格拉底不得不面对的思想处境。雅典民主政制发展是这一危机产生的内在原因，而游叙弗伦案例则展现了这一危机的现实图景。苏格拉底通过对虔敬问题的探讨，指明了解决古代信仰危机的可能方向。《游叙弗伦》表明，在思想层面上，苏格拉底作为哲人，对诸神信仰问题的反思和探究具有正当性和重要意义；同时，在现实层面上，苏格拉底竭力阻止年轻人游叙弗伦做出不虔敬的行为，又为苏格拉底的两项罪名做了最好的现实辩护。

【关键词】虔敬；申辩；苏格拉底；游叙弗伦

中图分类号：B502.232 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2014)04-0060-05

希腊宗教学者布克特教授曾这样说：“自从柏拉图并经由柏拉图，希腊的古代信仰变得与之前有了本质性的不同。”^①这意味着，古代信仰在柏拉图那里发生了某种根本转变，而《游叙弗伦》为我们理解这种转变提供了最佳途径。在古希腊思想史上，发生过一场有关“意见”(δῶξ ἄ)与“真理”(ἀλήθειᾱ)的争论。所谓的“意见”也就是赫拉克利特所说的那些生活在自然观点中的“多数”人(πολλοί)的观点，而“真理”或者说哲学则将从这种有限境域的私人梦幻世界中唤醒过来^②。如果说雅典城邦原先的诸神信仰代表的就是一种“自然观点”，即多数人的“意见”的话，那么，柏拉图所开启的则是一个“知识的”、“哲学的”或“真理的”信仰世界。苏格拉底的敬神之审判，表面上关涉的是个别人和“多数”人之间的信仰之争，但实质上是“真理”与“意见”或习俗信仰之争。柏拉图正是通过苏格拉底的审判这个特殊事件来展现真理与意见在古代信仰问题上的这种张力。

苏格拉底遭到两项罪名的指控，不敬神和败坏青年，前者是后者的内在原因。也就是说，苏格拉底受到雅典城邦的根本指控就在于不敬神：苏格拉底自己不敬神，还教青年不虔敬。苏格拉底究竟敬不敬神，这既是一个事实问题，又是一个哲学问题。《申辩》是柏拉图为苏格拉底作的一场事实辩护，以虔敬为主题的《游叙弗伦》则是柏拉图为苏格拉底所作的一场哲学辩护。正是在这篇对话中，柏拉图指出城邦诸神信仰的危机是苏格拉底不得不面对的思想处境。雅典民主政制发展是这一危机产生的内在原因，而游叙弗伦案例则展现了这一危

机的现实图景。苏格拉底通过对虔敬问题的探讨，指明了解决古代信仰危机的可能方向。《游叙弗伦》表明，在思想层面上，苏格拉底作为哲人，他对古代信仰问题的反思和探究具有正当性和重要意义；同时，在现实层面上，苏格拉底竭力阻止年轻人游叙弗伦做出不虔敬的行为，又为苏格拉底的两项罪名做了最好的现实辩护。从这个意义上来说，柏拉图通过《游叙弗伦》事实上为苏格拉底作了一场更具思想史意义的哲学申辩。

一、古代信仰的危机

古代信仰在希腊城邦共同体的形成和发展过程中占据着举足轻重的位置。为何到了柏拉图时代，城邦诸神信仰就出现了问题？事实上，这与当时雅典社会的政治思想处境，尤其是民主政制的发展紧密相关。柏拉图通过《游叙弗伦》对话发生的场景，暗示了这一思想处境。

在对话开场，游叙弗伦问：“苏格拉底，什么风把你吹这儿来了？这会你怎么离开卢凯宫(λύκειον)的老窝，上国王门廊(βασιλειῶς στοά)这儿来消磨时间。”^③柏拉图由此点明，苏格拉底的生活场景由原来的老窝卢凯宫转到了国王门廊，这不仅表明苏格拉底生存处境的转变，而且通过对这个对话场景的思想背景的暗示，表明古代信仰所面临的问题与雅典民主政制的发展有着紧密的内在关联。

* 本文系教育部人文社会科学青年项目“德性如何可能——柏拉图伦理转向问题研究”(11YJC720015)的阶段性成果。

** 作者简介：顾丽玲，浙江宁波人，哲学博士，(杭州 310058)浙江大学公共管理学院政治学系讲师。

① Walter Burkert, *Greek Religion*, translated by John Raffan, Harvard University Press, 1985, p. 321.

② 克劳斯·黑尔德认为，赫拉克利特和巴门尼德的哲学是“真理”对前哲学的“意见”的首次克服，最终柏拉图和亚里士多德将其推向顶峰。参见[德]克劳斯·黑尔德：《世界现象学》，上海：三联书店，2003年，第36—38页。

③ [古希腊]柏拉图：《游叙弗伦》，顾丽玲编译，上海：华东师范大学出版社，2010年，第27页。以下关于《游叙弗伦》的引文均出自该译本，随文只注编码，译文略有改动。

如果说卢凯宫是苏格拉底作为哲人的属地,那么,国王门廊作为一个专门处理宗教法律^①事务的场所,显然是一个包含着浓厚政治意味的地方。对雅典人来说,国王门廊就是城邦传统权威的象征,也是雅典民主政制发展的见证者。著名的梭伦法令的三角板就竖立于此,而梭伦正是雅典民主制序幕的开启者。随后雅典政治家、立法者德拉古关于谋杀罪的建立,亦立据于国王门廊^②。在雅典贵族制时期,出身贵族的德拉古,在公元前621年制定了雅典城邦有史以来第一部成文法,这部成文法不仅规定了什么人具有公民权,还改变了政制的基础。它规定执政官不再由贵族议事会选拔,而是由城邦公民选举产生。这无疑是一场深具民主含义的政治改制^③,而且对后来的政制和立法产生深远影响。门廊不仅立有梭伦、德拉古的法律条文,官方宗教献祭的日历也一同刻在上面。官方文件最初以刻文的方式出现在国王门廊上,这展现了雅典法律与宗教生活的公共性,它使得法律和宗教的种种责任对所有城邦民来说都成为公共的并且是可行的^④。这在某种程度上,也使得法律和宗教事务成为普通城邦民可以参与理解的某种东西。游叙弗伦指控父亲的行为表明,雅典民众已经开始以自己的方式来理解传统虔敬,而不像祖辈那样仅仅以习俗的方式来践行虔敬。

雅典民主政制的发展是古代信仰出现危机的内在原因,同时,伴随民主制发展而来的智术师运动是古代信仰的直接冲击者。普鲁塔克认为,到公元前5世纪中叶,雅典民众开始从束缚中解放出来,推翻了一切曾经被遵守的古代法律和习俗,其结果就是伯利克利所推进并维护的彻底而纯粹的民主制^⑤。正如修昔底德所言,这种民主制依赖于两大原则,它之所以被称为民主制,乃是因为公共事务的管理不是委托给少数人,而是面向多数人,但一方面法律在公共事务中建立起人人平等的原则,另一方面我们也允许个人在其中充分发挥其价值^⑥。这两大原则意味着,一方面权力应当在全体人民手中,而不是为一部分公民所把持;另一方面,肩负向民众提供意见、代理民众事务之职权的高级官职,应当委托给那些最适合、最有能力执行这些职责的人^⑦。这样一来,倘若一个社会以这两个原则为基础,它必然会强调某种关于公开演说和论辩能力的特殊技艺。因此,雅典民主政制的发展带来两个重要后果,一个是公开论辩成为政治生活的基本形态;另一方面,对这种特殊技艺的重视极大地刺激了智术师运动的发展。雅典公民为了出人头地,尤其在公开演讲中展露才能以谋求仕途或者在法庭辩论中取胜,纷纷向智术师拜师学艺。虽然智术师学说使希腊哲学转向研究人本身,并为青年的系统教育发挥了巨大的作用,然而其学说同时潜伏着一种巨大的危险,即他们不仅使人们对宗教和道德的公开探讨成为可能,而且更以其相对主义从根本上动摇了宗教、城邦和家庭现存的权威^⑧。这一运动对雅典政治思想的冲击主要在于他们引发了一场关于习俗与自然的著名争论,即传统的宗教信仰、道德和法律究竟是基于各个城邦的不同习

俗,还是基于自然^⑨。这些智术师拥有一种攻击古老传统的热情,他们以辩论术为手段,用一种所谓的正义来替代古代的一切习俗之法。这种辩论术不可避免地将人们的思想引向了自由之境界,同时也极大地冲击了城邦生活的神圣基石^⑩。因此,如果说雅典民主制为虔敬的公开探讨提供了制度层面的可能性,那么智术师运动则在现实层面落实了这种可能性,尤其以其典型的相对主义价值取向令城邦诸神信仰陷入岌岌可危的境地。

柏拉图通过对话场景的思想背景的暗示,表明古代信仰的严重危机是苏格拉底不得不直面的问题,而危机的真正原因却与雅典民主政制的发展紧密相关。雅典民主政制的生活方式,使人们对传统的宗教信仰、道德和法律等问题的公开探讨成为可能。这种可能性尤其藉由智术师运动而得以现实展现。

二、危机的现实案例:游叙弗伦指控父亲

如果说古代信仰危机的内在原因可以归结为雅典民主政制的发展的话,那么游叙弗伦的案例则可以看作这一危机的典型的现实案例。柏拉图通过游叙弗伦这样一个具有两难^⑪性质的案例,表明对古代信仰即雅典城邦诸神信仰的反思不仅有思想上的必然性,而且有现实上

① 这里的宗法特指古希腊时期的宗教与法律。由于在当时的城邦中,古代信仰与城邦的成文法之间关系非常紧密,比如一般的谋杀罪或不敬神的罪名,不仅违反了城邦的成文法,更是一种宗教意义上的犯罪。

② John Burnet, *Plato's Euthyphro Apology of Socrates and Crito*, Oxford University Press, 1979, p. 83.

③ 参见刘小枫编修:《凯若斯——古希腊语文教程》,上海:华东师范大学出版社,2005年,第331页。

④ Maureen A. Eckert, in *Pursuit of Piety: a Translation and Interpretation of Euthyphro*, ProQuest information and Learning Company, 2004, p. 43.

⑤ [英] 泰勒主编:《从开端到柏拉图》,韩冬晖等译,北京:中国人民大学出版社,2003年,第288页。

⑥ [古希腊] 修昔底德:《伯罗奔尼撒战争史》,谢德风译,北京:商务印书馆,2010年,第147页。

⑦ [英] 泰勒主编:《从开端到柏拉图》,第280页。

⑧ [德] 策勒尔:《古希腊哲学史纲》,翁绍军译,济南:山东人民出版社,1996年,第100页。

⑨ 参见 John Burnet, *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, p. 113.

⑩ 参见[法] 库朗热:《古代城邦——古希腊罗马祭祀、权利和政制研究》,谭立铸等译,上海:华东师范大学出版社,2006年,第331—332页。

⑪ 关于苏格拉底是否赞成游叙弗伦指控父亲这一问题,是近年来儒家亲亲互隐两次伦理大争鸣的一个焦点问题。笔者对此有专文论述,有兴趣的读者可参见拙文:《苏格拉底眼中的游叙弗伦问题——以柏拉图的虔敬观为视角》,《学术月刊》2013年第7期。

的必要性。

柏拉图为我们描绘了一个意涵丰富的案例。游叙弗伦家的一位雇工因酗酒杀死了家里的一个奴隶，游叙弗伦的父亲抓住了这位雇工，将他的手脚捆绑起来，扔在沟里。同时又派人到雅典城去询问解经师（ἐξηγητὴς）^①该如何处置。结果，还没等派去的人回来，那雇工因为又冷又饿就死了。为此，游叙弗伦要指控父亲杀人，并自认为自己这么做乃是虔敬之举。而游叙弗伦的家人则大为恼火，认为儿子告父亲是不虔敬的。而且，游叙弗伦的做法也不符合当时雅典的法律规定。根据当时的法律，对于谋杀案，只有受害者的亲属才有权提出指控^②。但游叙弗伦却无视这些祖先之法，以某种自以为是的虔敬之理解而提出指控。

在这篇对话中，柏拉图为虔敬主题的探讨安排了一个非常恰当的对话者，即游叙弗伦。游叙弗伦的正式身份是预言家，正如苏格拉底所说，“只怕他们一旦认了真，这结果是祸是福，恐怕只有你们这些预言家（ὕμνι τοῖς μάντεσιν）才知道啰。”（《游叙弗伦》3e3-4）这里苏格拉底用 μάντεσιν（复数）来称呼游叙弗伦，它源于 μάντις，包含“说神示的人”或“能预见未来的人”两层意思。据雷诺德（Reynolds）的考证，这些预言家后期被大多数的雅典人看成是“江湖郎中”，甚至成为喜剧嘲笑的对象^③。可以说，柏拉图为虔敬主题的探讨特地安排了这样一位极具反讽意义的对话者。正如雷诺德所说，读者最好将柏拉图的对话理解为探讨哲学问题的戏剧作品。我们需要关注的并非人物和事件的真实性，而是将人物及其关系看作是柏拉图创作的某种理想类型，借此来探讨一些重要的哲学问题^④。

正是这样一个自诩为诸神事宜专家的游叙弗伦，提出了不同于传统的虔敬之理解。当苏格拉底向游叙弗伦提出疑问：到底什么是虔敬，什么是不虔敬（《游叙弗伦》5d7）？游叙弗伦回答，他现在所做之事即指控父亲就是虔敬。而且，他给出的理由就是，他现在的行为不过是模仿宙斯，做神所做。他说：

苏格拉底，关于这一习惯看法，我要给你一个千真万确的证据——我也跟别人提过这个证据，如果真有人这么做的话，告他就对了——不管他碰巧是什么人也罢，绝不能放过这个不敬神的家伙。那些人既相信宙斯是最好、最正义的神，宙斯的父亲不义地吞噬了自己的那些儿子，他们也赞成，宙斯以其人之道还至其人之身，将自己的父亲捆绑起来阉割了。我父亲做错了事，我要告他，他们却又气愤填膺。看来，他们对神和对我的看法截然不同。（《游叙弗伦》5e2-6a5）

游叙弗伦给出的这个关于虔敬的定义，其真实的含义就是，虔敬即做神所做。这一理解明显是对传统虔敬观的一种僭越。因为传统虔敬观要求人按照诸神的要求来行事。据韦斯特的考证，δούλοζ（虔敬）这个希腊词通常指神分派给人的东西，包含两层意思：第一，神要求人完成的事情，包括人与人之间依据宗教法则而言的正

确相处，以及人对神应有的态度；第二，神允许普通人做的事情，或赐予普通人的东西^⑤。这里，对我们而言尤为重要的启示在于，一方面，虔敬表现为人与人之间依宗教法则而言的正确相处，尤其是作为家庭祭司角色的父亲与其他家庭成员之间的相处。那么，对家庭成员而言，他要成为一位虔敬者，首先必须做到遵从父亲，这是一个城邦民的“最神圣的责任”^⑥。因此，尊敬父亲成为虔敬首要的且不可或缺的内涵。另一方面，对希腊人来说，人对神应有的态度，这里的“态度”不仅仅是灵魂的虔敬之态度，而且更重要的是指许许多多具体的崇拜行为，主要包括形形色色的献祭、崇拜及净化的仪式。人们将这些未成文的仪式和惯例整个当成“祖先之法”，并且极为重视对这一祖先之法的遵从，它的重要性即使不超过至少也等同于世俗的成文法^⑦。可以说，城邦的诸神信仰在外即表现为这种外在仪式性的诸神崇拜。

游叙弗伦极其自负，以至于完全没有意识到，自己“子告父罪”的行为恰恰就是对虔敬的首要内涵即“尊敬父亲”的致命打击，而且他的行为本身对传统家庭和城邦的虔敬之实践必然带来极大的伤害，因此苏格拉底要极力阻止游叙弗伦的行为。倘若我们要追究游叙弗伦作为一个年轻人，他的观点是何种教育的结果的话，我们自然会联想到智术师的教育以及他们对传统信仰和道德所带来的冲击。虽然，柏拉图并没有为我们指明游叙弗伦是否受过智术师的教育，但我们从其思维方式上无疑可以看到智术师教育对雅典民众的信仰之理解和实践所造成的现实后果。在这里，我们可以看到，已经被败坏了的游叙弗伦，并不是苏格拉底所教导出来的，相反，面对这位已经被败坏的年轻人，苏格拉底以自己的方式对他进行了教导，试图阻止他做出不虔敬之举。柏拉图

① “解经师”，指宗教法则的解释者、引领者，亦指解释神示或预兆的人。在公元前四五世纪时解经师发展成为一种行政官员。他们通常由城邦各个地区的人提名，最后由德尔菲神选出，其职责主要就在于解释神圣的宗教的祖先之法，尤其是由谋杀案所引发的净化惯例。参见 Noel B. Reynolds, *Interpreting Plato's Euthyphro and Meno*, College of Humanities Publications Center, 1988, p. 39. 另参见《法篇》第六卷 759d, 《王制》427c3。

② 关于这一点请参见 Thomas C. Brickhouse and Nicholas D. Smith, *Plato and The Trial of Socrates*, Routledge, New York, 2004, p. 13; John Burnet, *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, p. 102; Noel B. Reynolds, *Interpreting Plato's Euthyphro and Meno*, p. 38.

③ 参见 Noel B. Reynolds, *Interpreting Plato's Euthyphro and Meno*, p. 32.

④ Ibid, p. 10.

⑤ 参见 Thomas G. West and Grace Starry West, *Four Texts on Socrates, Plato's Euthyphro, Apology, and Crito and Aristophanes' Clouds*, p. 45.

⑥ 参见 Noel B. Reynolds, *Interpreting Plato's Euthyphro and Meno*, p. 30.

⑦ Ibid, p. 28.

正是从这个侧面为苏格拉底败坏青年的罪名做了直接辩护。

游叙弗伦提出了对传统虔敬观的不同理解，然而，其虔敬之理解的内在依据却是与传统虔敬观的内在依据同出一辙，即诗人的神话神学。游叙弗伦首先搬出宙斯的例子来为自己的行为作证明，随后当苏格拉底问，游叙弗伦是否真的相信那类故事发生过，就像那些诗人们所描绘的那样？游叙弗伦以诸神事宜专家自居，自诩还知道很多一般人所不知道的故事，苏格拉底要想听，他还能讲上一大堆，并准保苏格拉底会大吃一惊（《游叙弗伦》6b3—c6）。因此，柏拉图正是在这篇对话中，借游叙弗伦之口，指出了传统虔敬观的内在依据即在于诗人的神话神学。而苏格拉底则表达了对这类故事的保留态度，因为在这类故事中充斥着大量有关诸神之间意见不合、相互争斗的事情。柏拉图认为，这一类故事会对城邦民产生误导，乃至产生这样的想法：“对一个大逆不道，甚至想尽方法来严惩犯了错误的父亲的人也不要大惊小怪，因为他不过是仿效了最伟大的头号天神的做法而已。”（《理想国》377c—378e）^①我们发现，游叙弗伦正是这类故事的典型受害者。柏拉图认为，无论史诗、抒情诗，还是悲剧诗都应该写出神之所以为神的根据，即神的本质。诸神只能成为好的事情的原因，而绝不能成为坏的事情的原因。也就是说，诸神只对人类一切好的事物负有责任（《理想国》379a—c）^②。事实上，柏拉图表明，城邦诸神信仰的危机外部因素是由于受到智术师运动的冲击，而内部因素正是由于它的内在依据即诗人神话神学本身包含相互矛盾，无法真正有效地引领人们走向善的生活。

从游叙弗伦的案例中，我们可以看到，对古代神话神学的不同解释，在当时至少已经成为部分人的现实行动了。既然对虔敬之信仰可以有不同理解，甚至据此得出完全有悖于传统虔敬观的实践行为，那么，这就使得对传统虔敬观之根基的彻底反思，不仅在理论上是必要的，而且在实践生活中也是必须的、不可回避的。苏格拉底作为哲人，义不容辞地承担了这一思想史和现实政治生活的难题。而他对游叙弗伦不厌其烦的“独特劝导”恰恰从侧面为苏格拉底的指控做了最好的辩护。

三、古代信仰的转向

既然信仰之危机已经成为一个不得不直面的问题，那么，柏拉图笔下的苏格拉底对此指明了一种怎样的可能之方向呢？

在对话中，苏格拉底一再追问“什么是虔敬”或者“虔敬之理型”，试图以此克服诸神信仰自身所包含的内在矛盾。苏格拉底的这种追问可以实现两种效果。就消极层面而言，人们之所以在信仰中出现像游叙弗伦这样的问题，其前提就是对虔敬的本质知识缺乏了解。游叙弗伦本来对自己的判断信心满满，但经过苏格拉底的诘问，才逐渐意识到自己对此似乎并无确切知识。苏格拉

底告诉我们，如果对虔敬之本质缺乏了解，而以一种包含内在矛盾的虔敬观来判定某事是否虔敬，那么这种做法是有问题的。在对话探讨中，游叙弗伦提出了对虔敬定义的三种理解，其中当然包含对虔敬的传统之理解，如虔敬即为神所喜，或者将虔敬理解为祈祷和献祭等，三种定义都被苏格拉底一一推翻。对话最后也没有得出最终结论，这就意味着我们每个人对虔敬并不拥有确切知识。这样一来，我们必须追问，如果米利都不知道什么是敬神，他凭何依据对苏格拉底提出不敬神的指控？与此类似，如果雅典的城邦民也不清楚什么是敬神，那么，他们又凭何依据最终判定苏格拉底不敬神？因此，从哲学反思的角度来说，雅典民众对苏格拉底提出的“不敬神”的指控和判决事实上是缺乏合理依据的。从这个意义上来说，柏拉图对虔敬之问题的反思和批判，实际上是为苏格拉底做了一场哲学意义上的申辩。

从积极层面而言，对虔敬之本质的探讨，对虔敬之知识的追求，乃是真正引导古代信仰走出困境，重新建立城邦共同体生活的神圣根基的一种可能方式。柏拉图在《游叙弗伦》中，多次提到虔敬的理型问题，虽然最终并没有对此理型给出任何实质性的规定。但是，柏拉图这种对确定的理型之探求，对古代信仰的出路来说，完全是开辟性的。

首先，柏拉图使信仰与个体灵魂的关系得以真正确立。在《理想国》中，柏拉图划分了两种世界：可感世界由肉眼所见，而可知世界由灵魂之眼见到。肉眼所见即各个具体事物，而灵魂之眼所见即事物的理型。虽然虔敬之理型是外在于人而存在，但对此理型唯有灵魂之眼才能把握。于是，柏拉图通过虔敬之理型的提出，在某种意义上实现了信仰的内在化转向，因为这里的灵魂已经成了信仰中一个不可或缺的关键因素。人只有实现灵魂的转向即从可感世界上升到可知世界，才能得到一种可靠的指引而达到一种真正善的生活。于是，信仰与灵魂的紧密关系得以构建。如果说古代诸神信仰是一种深刻依赖于神话故事而偏于外在仪式的信仰形式，那么，柏拉图在这里所提出的作为理型的虔敬所指向的是一种偏于内在化的信仰形式^③，它使信仰与个体的灵魂真正发生内在关联。因此，柏拉图也特别强调对灵魂的完善，对美德的追求^④。

① [古希腊] 柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，北京：商务印书馆，1996年，第71—73页。

② 西塞罗也曾批评神话神学那种神人同形同性的观念。他认为，神话神学是无知的迷信，以人的观念来塑造神，想象出神的性别、服饰、家谱、婚姻、等级之类的形象，甚至把人的种种欲望给予神。参见[古罗马] 西塞罗：《论神性》，石敏敏译，香港：香港汉语基督教文化研究所出版，2001年第31—32页。

③ 参见拙文：《柏拉图的虔敬神学》，台湾：《哲学与文化》2012年第12期，第156页。

④ 除了《申辩》29—30，对灵魂的完善更多论述，参见《斐多》64d—65d、66b—70a、81b—84b等多处地方。

于是，在柏拉图的笔下，苏格拉底呈现出这样一幅道德形象。苏格拉底使灵魂的提升这件事对每个人而言都成为一种强制的要求和一种可能性。他使美德不再是某个等级的特征，而成为人的普遍特征^①。正是在这一意义上，弗拉斯托斯将苏格拉底的这种探求列为对人类的伟大贡献。因为它使道德探求成为一件普通的事情，对每个人都开放，使“一个人应该怎样生活”成为每个人自己的事情^②。但是，它对于每个人来说又不是一件容易做到的事情。

其次，柏拉图通过苏格拉底与游叙弗伦对虔敬之定义的探讨，实现了古代信仰的某种转向^③。一方面，虔敬之理型的提出，使得古代信仰超越了城邦的局限而获得了普世意义。智术师曾提出这样的质疑，各个城邦的宗教信仰道德和法律之所以呈现出差异是由于其基于不同的习俗，而非自然。柏拉图以这种具有确定性的虔敬之理型回应了智术师的在宗教和道德方面的相对主义倾向。另一方面，虔敬之理型的提出，也使得古代信仰由多样性的神转向了单一性的“一”。这个特征经新柏拉图主义者尤其是普罗提诺的努力而大放异彩，乃至对后世神学如奥古斯丁等产生深远影响。

苏格拉底对虔敬之理型的追问，不仅可以克服智术师运动带来的相对主义的冲击，而且，他使城邦的传统信仰由外在仪式转向个体的灵魂美德，也试图为城邦的政治秩序重新奠定扎实的基础。从后世的思想发展和历史进程来看，这确实是解决古代信仰危机的一种有效途径。

四、结 语

《游叙弗伦》向我们展现了城邦诸神信仰的严重危机。柏拉图通过对话探讨这种独特的方式，揭示了危机的外在原因与雅典民主政制的发展尤其是智术师运动的冲击紧密相连，而内在原因则是由于诸神信仰的内在依据即诗人神话神学的自身局限造成的。游叙弗伦的两难困境，使得对这一危机的解决具有现实的紧迫性。苏格拉底作为哲人，这是他不得不面对的思想处境和时代难题。既然对传统的信仰、道德等问题的公开探讨已经不可避免，那么柏拉图笔下的苏格拉底就以这种公开探讨的方式来反思古代信仰的本质。既然智术师以相对主义来质疑传统信仰道德，那么苏格拉底就以虔敬之理型的确定性来应对，并最终将信仰的根基建立在每个个体的灵魂美德上。这对解决当时的诸神信仰危机无疑是一种可能的并且是有效的方式。可以说，通过《游叙弗伦》这篇对话，柏拉图从一种更加宏大的思想史意义上，为苏格拉底的敬神问题做了一番深刻而精彩的哲学辩护。

那么，苏格拉底究竟为何而死？倘若苏格拉底是一位深山隐居者，那么他对虔敬问题的哲学反思和践行不会带来任何问题。问题在于，苏格拉底生活在城邦之中，而城邦的正统权威恰恰是由“多数人的意见”所决定的。这样一来，苏格拉底的方式可能带来两方面的问题。

其一，苏格拉底对其对话者似乎有强求之嫌。他不仅要求自己过一种反思的生活，而且通过与别人的对话交流希望对方也要过一种反思的生活。倘若对话者本人有这种意愿和能力，那么，苏格拉底确实可以说是在教导青年追求灵魂美德。但问题在于是否每个人都能成为苏格拉底恰当的对话者，或者说，苏格拉底的教导及其方式是否适合每个对话者？苏格拉底没有意识到，主动地提升灵魂、追求美德，这在每个时代都只能是少数人的行为，绝大多数的人都是按某种代代相传的习俗方式而生活。习俗的生活方式有其自身的合理性，虽然不同时代的习俗的表现形式会有所不同。从这一意义上来说，苏格拉底确实缺乏希腊人所推崇的审慎之美德，或者说苏格拉底不够明智，以致于对某些对话者有强求之嫌。其二，退一步说，即使撇开对他人的强求之嫌，苏格拉底自身对虔敬问题的反思和实践以某种方式展现在众人面前时，也会出现某种紧张局面，因为他以这种方式质疑了多数人的赖以生存的“意见”。于是，代表多数人的城邦要对苏格拉底提出指控。事实上，也可以说，这是“多数人的意见”对苏格拉底的质疑的一种反抗。从这个意义上来说，苏格拉底最终被城邦民宣判死刑也是情理之中的。因为雅典的民主制恰恰保证了多数人“意见”的权威性，投票表决的方式其最终结果就是将“多数人的意见”作为唯一权威。但是我们必须区分，城邦对苏格拉底的审判，审判的是作为城邦民的苏格拉底，而非作为哲人的苏格拉底。苏格拉底作为哲人并没什么过错，相反，诸神信仰危机的思想处境是他不得不直面的问题，而且他以哲人的方式为解决这一危机指明了一种可能的方向。但作为城邦中的一员，他必须要面对他与其他多数人之间的这种紧张关系。民主政制的前提就是要允许各种不同的“意见”存在，没有不同的意见，也就没有所谓的民主。然而，民主政制公开辩论和表决的结果代表的只是“多数人的意见”，它并不必然导致“真理”。

因此，从思想史的角度来说，苏格拉底对古代信仰问题的反思和实践代表着一种哲学的或真理的世界，这种真理具有正当性并且影响深远。从这个意义上来说，柏拉图为苏格拉底所作的这场哲学申辩无疑是成功的。但从现实政治层面而言，雅典的民主政制本身保障了“多数人的意见”的权威性，真理往往得让位于意见。

（责任编辑 行之）

① 弗拉斯托斯认为，苏格拉底是一位良知改革家，这种良知在一个漫长的过程中能够建立起或毁掉一个社会的习俗制度。参见〔古希腊〕弗拉斯托斯：《苏格拉底的悖论》，《苏格拉底问题》，刘小枫、陈少明主编，北京：华夏出版社，2005年，第147—148页。

② 同上，第149页。

③ 参见拙文：《柏拉图的虔敬神学》，第156—159页。

个人自主：基于实质性与程序性之争的程序观辩护^{*}

肖 健^{**}

【摘要】个人自主是一个充满歧义的概念。程序性自主观反对为自主个人的行动或愿望施加任何内容方面的限定，而实质性自主观则主张施加这类限制。在揭示实质观困难和回应实质观质疑的基础上，一种德沃金自主理论框架下的程序观辩护尝试对个人自主的外部影响机制做出说明，使其与人们的道德直觉相容，同时补充完善德沃金自主理论。

【关键词】个人自主；实质性；程序性

中图分类号：B82-052 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2014)04-0065-06

自主(autonomy)在现代并非单义概念，其背后有许多不同的理论构想，根据不同的理论，至少可以区分出道德自主、政治自主和个人自主三种观念^①。其中，个人自主(personal autonomy)已成为当代道德哲学、政治哲学尤其是应用伦理学的重要观念。无论是道德责任归因这类抽象的理论争论，还是应用伦理学的许多现实问题，个人自主观念均发挥着重要作用，不仅为干预他人行动提供合理性限制，甚至被有些学者用以作为整个道德理论的基石^②。然而，迄今为止个人自主又是一个充满歧义的概念，对于一个人在何种意义上才是自主的，学界存在实质性自主(substantive autonomy)与程序性自主(procedural autonomy)的争论。前者主张对自主个人的行动或愿望施加内容方面的限定，而后者则拒绝施加任何这类限制^③。本文将考察争论双方的代表性观点及其交锋，在揭示实质观困难和回应实质观质疑基础上，尝试为个人自主提供一种德沃金自主理论框架下的程序观辩护。

一、实质性自主观与程序性自主观之争

激进实质性自主观要求自主的人必须是自我决定、自我引导的，仅受自己施加于自身的限制和约束，而不服从于任何传统、习俗以及一切不是由他自己制定的规范原则。从哲学史上看，约翰·密尔(J. S. Mill)是该主张的一个早期代表人物，自主就相当于密尔所说的“个性”(individuality)。作为功利主义者，密尔把个性看做是人类幸福以及个体与社会进步的首要因素。

在并非主要涉及他人的事情上，个性应当维持自己的权利，这是可取的。凡在不以本人自己的性格却以他人的传统或习俗为行为的准则的地方，那里就缺少着人类幸福的主要因素之一，而所缺少的这个因素同时也是个人进步和社会进步中一个颇为主要的因素。^④

对密尔而言，个性的最终价值并不在于它使个人能够选择他自己的生活计划，而在于这样做

* 本文得到广东省哲学社会科学“十二五”规划项目“医疗知情同意的道德基础研究”(GD11YZX02)资助。

感谢中山大学哲学系邓伟生老师对本文的批评和建议。至于文中可能出现的错误，与他并无关系。

** 作者简介：肖 健，山东聊城人，哲学博士，(广州 510515)南方医科大学副教授。

① 参见 L. Ø. Ursin. “Personal autonomy and informed consent”. *Med Health Care and Philos*, No. 12 (2009), pp. 17-24. 道德自主性指一个人能够始终根据自己而非外在施加的道德原则来行动；政治自主性则是指一个公民享有国家授权的相对于干预而言的自治；个人自主则指的是一个人能够根据自己的意愿或价值观来规划和管理自己的生活。

② J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford: Clarendon Press, 1981, pp. 172-178.

③ P. Benson. “Feminist Intuitions and the Normative Substance of Autonomy”, in J. S. Taylor (ed.), *Personal Autonomy: New Essays on Personal Autonomy and Its Role in Contemporary Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, pp. 124-142.

④ [英]约翰·密尔：《论自由》，许宝骙译，北京：商务印书馆，1959年，第66页。

时,他运用了他所拥有的人类自主能力,正是这种能力的行使本身能够提升人的内在价值,使生活更加美好。密尔明确反对自愿为奴的行为,认为允许一个人自愿选择是因为他本人最了解自身的利益因而最有可能做出有利于自己的选择,但是卖身为奴却使人放弃了除这一选择之外的任何自由,从此将自己陷入不利境地,这样也就破坏了允许自愿选择的目的本身。“自由原则不能要求一个人有不要自由的自由。一个人被允许割让他的自由,这不叫自由。”^①

美国当代自由主义哲学家杰拉德·德沃金(G. Dworkin)对实质性自主观提出了尖锐的批评。德沃金认为自主理论应满足六个标准:逻辑上的一致性、经验上的可能性、价值条件、意识形态上的中立性、规范上的相关性以及判断上的相关性^②。其中的价值条件要求自主理论不应包含与其它重要价值的逻辑冲突,而实质观把实质独立(substantive independence)作为个人自主的核心观念,恰恰违背了该约束条件。在德沃金看来,实质独立条件会限制个人行动或愿望的内容,进而使个人自主与人类所珍视的许多价值与实践冲突。据此,“不仅没有任何政府是合法的,而且象忠诚、客观、责任和爱等价值也难以与自主相容”^③。因为忠诚、责任等本身就意味着个人的行动或愿望一定程度上要受到他人行动或愿望的约束。

为了建构一个内容中立因而能够容纳人类大多数价值和实践的程序性自主论,德沃金对个人自主的说明采用了内在主义进路。他认为个人自主与行动或愿望的来源、内容无关,而取决于内在的自主能力,即批判反思一阶(低阶)愿望的能力和根据二阶(高阶)愿望来接受或改变一阶愿望并将其付诸行动的能力^④。一阶愿望是指人对某一行动产生的初始动机,二阶愿望则是反思一阶愿望而形成的动机。程序性自主的概念于是就意味着,个人自主所涉及的仅仅是形成(一阶)愿望的方式,而不是(一阶)愿望的内容。在自主能力健全的前提下,“自主个人既可以是暴君,也可以是奴隶;既可以是圣人,也可以是罪人;既可以是坚定的个人主义者,也可以是互助会的支持者;既可以是领导者,也可以是追随者”^⑤。个人自主需要的是程序独立(procedural

independence),即自主能力不受损害,并不要求一个人必须保持实质上的独立地位。

为避免夸大个人自主的精英特征,德沃金特别强调了自主能力的阈值特性,个人自主所需要达到的只是一定水平的能力,而不是完美水平的能力。

如果我们把反思和认同的过程看做是充分自觉、明示的过程,那么就只有哲学教授才能行使自主权……但是一个没怎么受过教育的边远地区农民在未必清楚意识到这一过程的情况下,依然能够以某种方式指导自己的生活……这并不是通过他对自己思想的表达反映出来,而是通过他在生活中所努力改变的、对他人所批评的,以及他在工作、家庭和社群中表现(或未能表现)出来的满意来得到体现。^⑥

实质性自主观在当代发展出更温和的主张,它仍然坚持自主个人的实质独立地位,但弱化了这一要求,认为自主个人未必要自我决定,自我引导,但必须根据对自主价值的承诺而行动,或者至少不以那些与自主价值相冲突的承诺为指导。

实质性内容要求会排斥吸食海洛因的欲望、对奴隶制的愿望以及对被恫吓的愿望,但却不至于要求自主个人从不承担责任,或者拒绝他人任何形式的宗教指引或他人教导。^⑦

美国女性主义哲学家玛丽娜·奥珊娜(M. L. Oshana)是实质观的一个代表人物。与程序观的内在主义进路不同,奥珊娜主张社会关系中的自主观念,认为判断一个人是否自主至少部分取决于这个人所处社会关系。“自主状态首先是个人置身于其中的外部状况的一个函项,而非只是个人心理状态或实践技能的函项。”^⑧对个人自主的阐释仅程序独立是不够,至少依赖两个在内容上并非中立的要素:一是个人所处的社

① 同上,第123页。

②③④⑤⑥ G. Dworkin, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 7-9, p. 109, pp. 16-17, p. 23, p. 17.

⑦ M. L. Oshana. "The Autonomy Bogeyman". *The Journal of Value Inquiry*, vol. 35 (2001), p. 217.

⑧ M. L. Oshana, *Personal autonomy in society*, Hampshire: Ashgate, 2006, p. 6.

会状况，一是行动或愿望特征^①。前者要求个人必须拥有生活上真实的（genuine）选择机会；后者则要求某些实质上的独立，如不受控制的自由、不会因自作主张而受惩罚的自由以及经济独立等。据此，受奴役、被囚禁乃至吸毒等愿望都不能与自主相容。针对德沃金有关价值不相容的指责，奥珊娜的回应是，没有理由要求自主与所有可能的愿望和价值观相容，也没有理由寻求一种脱离了内容的自主观念，况且对于那些明显与自主不相容的愿望或价值观，人们是否真正认同也并不是那么清楚^②。

奥珊娜批评德沃金程序性自主观会违背直觉地将一些明显不能主宰自己生活的人看做是自主的。以自愿为奴为例，在奥珊娜看来，程序观意味着无论这个人的选择是受什么影响、以什么方式受影响，他所受的这些影响都能够与自主相容，只要他知道这些影响，同意它们的存在，愿意把这些影响作为选择为奴的动因，那么这个自愿为奴的人就是自主的。但奥珊娜认为把自愿为奴的人看做自主的与直觉相悖，由于奴隶制本质上剥夺了一个人主宰自己生活的权利，无论这个选择本身多么自主，它与人的整体自主（global autonomy）却并不相容^③。

二、实质性自主观的困难

激进实质观虚构了一个与他人、社会相割裂的“原子式自我”，忽视了人的社会性质，也抹煞了人际关系的重要性。事实上，现实社会中的自我总是存在于一定的社会关系中，其道德理想和人生信念很大程度上为这种关系所塑造和引导。自我之外的世界虽然可能成为个人自主的制约和障碍，但同时也是促成个人自主能力形成和发育的资源 and 条件。如果把个人自主理解为不被决定的决定者、不被选择的选择者，那么即使是理性能力健全的人也将陷入无以自立的局面。

一方面，人理解自身并据此来定义“自我同一性”要通过获取丰富的人类语言来实现，没有任何人能够独自地获得自我定义所必须的语言，只能通过与周围人的交流来习得。而语言绝不只是一种价值中立的交流工具，它同时承载着言说者的思维模式、信念体系以及知识背景等信息。

习得一种语言，就意味着接受一套价值观和思维方式的影响，不可避免地要用语言中所固有的概念和类型去框定这个世界。“人类心灵的起源在此意义上不是‘独白式的’，不是每个人能够独自完成的，而是对话式的。”^④正是语言所具有的社会交流与文化承载功能从根本上赋予自我以社会化的特性。

另一方面，自主选择以评价为逻辑前提，作为人类理性评价对象的各种信念、价值目标、道德规范，以及人们对此进行选择 and 判断所依据的标准，都与具体的社会形态 and 历史过程有着内在联系，它们并非由自我来创生，而只是由自我通过辨析、权衡、判断 and 改造而内化为自身信念。正如查尔斯·泰勒（C. Taylor）所说，一个人不可能自己决定最有意义的行为是在热泥浆中搅动脚趾，同样也不可能仅凭自己来赋予 3732 根头发的独特性。事物具有重要性是相对于人类共同生活于其中的背景，正是这个背景对人类生活最基本方面的意义 and 重要性做出规定。“仅当我存在于这样一个世界里，在其中，历史、自然的要求、我的人类同伴的需求、公民职责、上帝的号召，或这类其他东西决定性地要素，我才能为自己定义一个非琐碎的同一性。”^⑤自我与外部世界的关系不仅是理性反思的对象，更是理性反思得以展开的前提。人的自主并非独立的自主，而是关系中的自主。

所以，激进实质观阐释下的个人自主在描述意义上是一种幻觉，在规范意义上则容易导致个人的主观放纵 and 极端怀疑主义，且不利于弱势群体的尊重 and 保护。这样的个人自主对于那些即使不受各种人际关系束缚依然有资源可用的强势个人或许是有吸引力的，但是处于弱势地位的、不

① M. L. Oshana. “The Autonomy Bogeyman”. The Journal of Value Inquiry, vol. 35 (2001), p. 216.

② Ibid., p. 217.

③ M. L. Oshana, Personal autonomy in society, Hampshire: Ashgate, 2006, p. 56. 许多学者都曾区分整体（global）和局部（local）自主，前者是人的特征，指作为整体的人的自主性，后者则是行动或选择的特征，是指人相对于某一行动或选择的自主性。整体自主并不完全取决于局部自主，反之亦然。

④ [加] 查尔斯·泰勒：《本真性的伦理》，程炼译，上海：上海三联书店，2012 年，第 41—42 页。

⑤ 同上，第 51—52 页。

希望与他人分离的人则会拒绝接受这样的自主，这否定了他们无论在情感、智力，还是在物质上都珍视和依赖的人际关系。

温和的实质性自主观拥有众多女性主义支持者，她们关注社会中的弱势群体，对于实质独立条件的坚持有利于唤醒被压迫群体的反抗意识，而放宽了的实质独立条件则一定程度上容纳了自主的关系性特征，也使个人自主概念能够与人类所珍视的更多价值与实践相容。即便如此，实质独立对自主个人行动或愿望的内容限定，还是会将某些持有独特价值观的人排除在自主之外，从而导致不合理的家长式干预。例如，一些西方人士曾努力声讨非洲、印度等地一些带有强烈女性压迫色彩的礼教习俗并试图得到那里妇女的支持，却被那些妇女严厉指责为西方帝国主义，认为是对她们文化观念的不敬和对她们生活方式的挑战。

人的行动受价值观支配，而价值观则植根于特定的历史文化背景并为其所塑造，在不伤害无辜他者的前提下，每一种价值观都应得到社会平等的尊重，即使这种价值观在大多数人看来是不明智的，毕竟个人才是自身最佳利益的权威判定者。

本人关于自己的情感和情况，则虽最普通的男人或妇女也自有其认识方法，比任何他人所能有的不知胜过多少倍。社会在个人只关己身的事情上要强使他一反其自己的判断和目的，这种干涉只能是以一般的臆断为根据。^①

对待价值观念分歧，他人可以劝说，可以评判，也可以诉诸一种文化宣传策略来唤醒人们的自我意识，但不能施行强制干预，更不能从概念上取消他们自主的可能性。尊重个人自主只是为人提供自我主宰的机会，而并不是强迫他一定要自我主宰，实质观阐释下的个人自主概念恰恰无法体现这一旨趣。

与对行动或愿望内容的限制相比，奥珊娜对于压迫性社会关系的思考或许更富有启发意义。在奥珊娜所列举的诸多自主反例中，剥夺个人自主的并非是人们对压迫性规范的认可和接受，而是他们在经济、政治、文化生活等方面实际遭受的性别歧视和机会不公。例如，传统男权社会下的顺从妇女之所以不能自主，并非顺从本身与自

主价值不相容，而是源于两性权利的不平衡，源于大多数妇女卑微的经济和社会地位。在基本生活条件都得不到保障的情况下，顺从男性不过是男性家长主义统治下的一种交易。相反，在男女平等的社会里，一个愿意服从男性的女人则完全可能是自主的。奥珊娜把真实的可选择机会作为个人自主的必要条件，依赖于这样一种道德直觉，即压迫与自主之间总是存在某种内在的紧张。然而，还存在另外一些直觉与奥珊娜所依赖的直觉是相反的。在中外历史上不乏这样的人，他们虽然身受压迫和剥削，但终身致力于斗争反抗。根据奥珊娜对个人自主的真实选择要求，因为外在的压迫剥削事实上剥夺了这类人的生活选择机会，所以无论他们如何不屈，如何反抗，都不可能是自主的。这样的结论同样难以为道德直觉所接受。如果我们把真实的选择看做个人自主的必要条件，那么就无从区分压迫性社会下反抗者与顺从者在自主状况上事实存在的差异，也不得不否认那些深受压迫的人事实上还可以通过抗争来行使自主，捍卫尊严。相比较而言，德沃金对个人自主的内在主义阐释更有可能对此作出公正评价。

无论如何，奥珊娜有关压迫性社会关系影响个人自主的洞见是有价值的，尽管她未能对这一洞见给出令人满意的解释，但她至少提出了一个思考自主的向度，一个任何想要对自主理论有所言说的学者不能忽略的重要视角。

三、基于德沃金自主理论的程序观辩护

个人自主是一种值得捍卫和坚守的道德理想。然而，对于个人自主的一些不恰当解读，又常常使个人自主被扭曲，从而背离这一理想的价值。对个人自主概念的阐释是否恰当要看其在道德生活中的作用如何，尤其是要看其是否具备广泛的可接受性。个人自主的意义经常被在个体层面加以论证：它催生个人责任意识，激发自我创造精神，使人不但能够选择、追求、修正自己的生活目标，还能够超越、审视和批判社会现实，形成富有个性的自我，赋予生命尊严和意义。然

① [英] 约翰·密尔：《论自由》，许宝骙译，第91页。

而，个人自主还有不容忽视的社会意义，在价值多元时代，尊重个人自主已成为协调价值观念分歧、促进道德陌生人平等相处的原则共识。近代以来的道德哲学工程日益表明，人类不可能通过圆满的理性论证来确立一种整全性道德观的权威，“因为确立这一观点本身预设了一种道德观点，而后者也是需要论证的东西”^①。如果人们承认理性在此的局限，又不愿诉诸暴力来解决分歧，一种合理的解决途径便是诉诸人与人之间平等的尊重与宽容，而尊重人的自主性正是其应有之义。作为解决价值分歧的合理途径，尊重个人自主的要旨不在于对自主价值本身的承诺，而只是在承认人人平等前提下，强调解决价值分歧的道德权威最终只能来自于个人的同意，目的在于保护个人以自己所希望的方式来赋予生活意义和内容，在不伤害无辜他者的前提下使各种不同价值观念平等地得到尊重和保护。在此意义上，内容中立的程序性自主概念无疑具有更普遍的可接受性，而实质性自主概念则因赋予特定生活方式过高的地位，从而否定了其它的生活价值取向，这样的价值违背了平等的尊重与宽容精神。

奥珊娜批评德沃金的程序性自主概念会把一些根本无法主宰自己命运的人看做是自主的，因为程序独立所需要的仅是个人了解自己所受的影响，在经过反思之后愿意以此作为自己选择或行动的动因。然而，这里存在着奥珊娜对德沃金自主论的误解。德沃金的确曾经把本真性（authenticity），即二阶愿望对一阶愿望的反思认同，作为自主的必要条件，但在《自主的理论与实践》一书中，他明确否定了这一主张。“对于自主而言，关键并不在于是否认同，而在于一个人质疑其是否应拒绝或接受他当下行动理由的能力。”^② 强制、威胁等控制性影响在干预个人自主时，干预的并非这个人对一阶愿望的认同，而是这个人根据反思来拒绝或接受一阶愿望的能力。德沃金举例说，一个强盗拿枪抵住我，问我要钱要命，在此情形下，即使把钱乖乖交给强盗的低阶愿望反复得到高阶愿望的认同，我的自主依然受到了干预^③。因为我持有高阶愿望的理由无非是避免激怒强盗而给自身造成伤害。这一理由表明我把钱交出来的愿望并不是我真正希望的，是为威胁逼迫所致。正是这种威胁逼迫的外部力量干预了

我根据自己希望来改变初始愿望并将其付诸行动的能力。把德沃金的这一分析思路应用于自愿为奴现象，我们可以合理地推测德沃金并不一定如奥珊娜所指责的那样，把自愿为奴的人看做是自主的。在奴隶制度下，压迫性的社会关系事实上对一些人形成了控制，剥夺了他们的生活选择机会，为奴不过是无奈之举，并不反映真实希望；而在不存在这类社会压力的情况下，自愿为奴则可以是个人的自主选择。在前一情况下，人们根据自己希望来改变初始愿望的能力事实上为压迫性社会关系所损害。

德沃金对个人自主的能力要求揭示出自主与人的理性特征之间的重要联系：“除了人以外，似乎没有其他动物拥有在二阶愿望形成过程中所呈现出的反思性的自我估价能力。”^④ 自主的人必须能够对自己的愿望给予评价和控制，认同或抵制、调整这些愿望。个人自主在关系产生，但关系性特征之所以不会取消人的独特性，恰恰是因为人具有一种积极的意识活动能力——理性反思能力，它使一个人与既有的传统、规则或目标拉开距离，在检查和判断中确立信念的结构秩序，并对行动做出指导，从而自觉地实现自我，个人自主的可能性正是基于反思的能动性。不过，德沃金对于自主能力的说明并非没有缺憾。德沃金承认外部影响有时会干预到一个人的自主能力，所以“阐明程序独立条件需要区分那些损害个人反思与批判能力的影响方式，和提升改善个人反思与批判能力的影响方式”^⑤。但德沃金并没有告诉我们，究竟如何在损害批判反思能力的影响，与促进批判反思能力的影响之间做出区分，也没有说明除了干预批判反思能力，外部影响还有什么干预自主能力的其它途径，其作用机制又是什么。正是这些模糊混乱为反对者预留了误解和质疑的空间。要辩护一种德沃金式的程序

① [美] 崔斯特瑞姆·恩格尔哈特：《生命伦理学基础》，范瑞平译，长沙：湖南科学技术出版社，1996年，第76页。

② G. Dworkin, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 15.

③ Ibid., p. 155.

④ H. G. Frankfurt, *The Importance of What We Care about*, Cambridge: Cambridge University press, 1988, p. 50.

⑤ G. Dworkin, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p. 15.

性自主概念，我们需要在德沃金自主理论框架下对外部影响作用于自主能力的机制做出进一步探索，使其能更好地与道德直觉相容，同时为德沃金自主理论提供支持。

根据德沃金自主理论，自主能力包括批判反思初始动机的能力，和根据二阶愿望去拒绝或接受初始动机并把它付诸行动的能力。因此，外部影响对自主能力的干预主要有两种途径。一种是直接干预破坏个人批判反思初始动机的能力，典型形式如菌毒感染或缺氧症引发的神经系统紊乱、严重创伤导致的昏迷以及突如其来的不幸遭遇带来的精神失常等。关于某些外部影响的存在是否足以损害到个人的批判反思能力，目前临床上已经发展出多种经验评估方法^①。另一途径是在不干预批判反思能力的前提下，破坏个人根据自己希望去拒绝或接受初始动机并把它付诸行动的能力，典型形式如强制、威胁，它们通常是通过剥夺个人的选择机会来实现。

德沃金区分自由与自主，并通过一系列举例表明，干预一个人的自由通常会干预到他的自主，但并非总是如此^②。例如，医生对拒绝输血的耶和华见证派信徒强制输血，便同时干预了该信徒的自由和自主。然而，在无知、欺骗或自愿的情形下，结论就有所不同。狱卒假装锁上所有牢门但却偷偷的留了一个门未锁，囚徒不知此事，因而并未越狱。在此，囚徒有越狱的自由，但无知和欺骗却妨害了他的自主，使他按照自己希望行动的能力受到限制。在另一个经典案例中，为了不受海妖的诱惑，奥德赛命令水手们把他绑在桅杆上。水手的捆绑虽然限制了奥德赛的自由，但却保护了他的自主。德沃金以上分析表明，自主是意志自由而非行动自由，是一个人在行为意志形成过程中表现出来的自我控制和驾驭能力。控制和驾驭总是要相对于一定的选择情境，在毫无选择机会的情形下，一个人对行动意志的控制和驾驭无从谈起。所以，可供选择的机会对于说明意志自由的活动机制是一个不可或缺的参照系。然而，这种不可或缺的可供选择机会并非实质观所要求的那种非压迫性社会才能提供的“真实”的选择机会，而仅仅是一个人基于对自身和外部环境的了解和判断所主观认为的可供选择的机会。在没有“真实”的可供选择机会的

情形下，一个人仍可能在主观意识中保留可供选择的机会。正如那些生活在压迫性社会关系下却不断致力于反抗压迫的人，“真实”选择机会的匮乏并没有使他们丧失希望，他们坚信只要不断去抗争，生活便有出现转机的可能，他们的反抗也正是对这一信念的践行。所以，他们的意志依然是自由的。“真实”选择机会对于行动自由或许是必要的，对于意志自由则未必。

意志自由需要的是主观意识中的可选择机会，当外部影响剥夺了一个人此种意义上的可选择机会时，也就破坏了这个人的意志活动机制，从而也破坏了他的自主性。当然，为了避免对一个人主观意识中是否存在可选择机会的随意解释，需要建立一种具备普遍性和可操作性的标准，该标准的运用需要充分考虑人的气质秉性差异和个人所处的外部状况。外部“真实”的可供选择机会虽然并非个人自主的必要条件，但它与一个人主观意识中的可供选择机会却不是完全脱节的，后者存在与否往往是基于对前者的认识和评判，在大多数情形下，后者的存在有赖于前者的存在。

综上，在德沃金自主理论框架下辩护的程序性个人自主概念表明，自主个人并不必须在物质或情感上独立于他人和社会，也未必要持有与所属社群或他人不同的价值观，而只是要求个人拥有将自我与既定社会角色或实践保持距离乃至退出的自由，能够在理性指导下自由地质疑并判断这类角色与实践是否与自己的价值观相悖，进而决定是否需要从中退出。在不伤害无辜他人的前提下，社会对个人主体意识的培育，对个人生活方式尽可能多的尊重，为个人提供更多追求自己目标的机会，这些都是增进个人自主的有益途径。

（责任编辑 行之）

① 这些经验评估方法在临床上多服务于患者决策能力的评估。其中，阿佩尔鲍姆与罗思从否定性进路提出的经验评估方法颇具代表性。参见 P. S. Appelbaum, L. H. Roth. "Competency to Consent to Research: A Psychiatric Overview". *Archives of General Psychiatry*, vol. 39 (1982), pp. 951-958.

② G. Dworkin, *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 13-15.

意向性的自然化路径探析

——对塞尔生物自然主义立场的考察^{*}李 珍^{**}

【摘要】20世纪英美哲学中自然主义的倾向始终占据主导，在意向性问题的研究上亦是如此。心灵哲学中涌现出了各种意向性自然化的方案，其中最为独特的当属塞尔(J. Searle)的生物自然主义理论，他通过对意向性的特殊定义及相关哲学概念的澄清和分析，试图将自然科学的权威性和心理学的合法性调合起来。这一理论的实质是突现论与多层次自然主义立场的结合，其中对于各层次之间的关系存在不恰当的描述，但这也正是进一步发展生物自然主义理论的突破之处，那就是用依随突现论替代因果突现论完成意向性的自然化。

【关键词】意向性；自然主义；塞尔

中图分类号：N031 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2014)04-0071-06

20世纪英美哲学中自然主义的倾向始终占据主导，形成了一种“自然化转向”。这一倾向在心灵哲学中更为显著，心理属性在自然界中所处的地位一直是争论不休的问题，虽有取消论、实在论等不同理论形态，但大多数学者都采取自然主义的态度，试图将自然科学的权威性和心理学的合法性调合起来。意向性的自然化便是其中的热点问题之一，即通过一定的方法使得意向性具有科学上的合理性和合法性，从而说明它在自然界中所处的地位。从德雷斯(F. Dretske)的信息语义学到福多(J. Fodor)的思想语言假说，从米利肯(R. Millikan)的目的论语义学到布洛克(N. Block)的功能作用语义学，无不是对意向性的自然化。然而，在自然化的各种不同路径当中，最为独特的当属塞尔(J. Searle)的生物自然主义理论，因为他并不试图用自然科学的语言来描述意向性，或者将其还原为非意向的术语，而是用一种独特的方式将意向性论证成自然界中所真实存在的一类现象。

一、意向性的定义

“意向性”一词的出现虽有很长的历史，但至今这一概念仍不十分明确。虽然它的现代涵义赋予者布伦塔诺(F. Brentano)把它规定为心理现象区别于物理现象的独特特征，同时描绘了它的多种内涵，如指向性、内在性、对象性等，然而这并没有被所有人所接受。这便

导致“意向性”定义在各类文献中的差异较大。塞尔认为：“意向性是某种心理状态和事件的特征，它是心理状态和事件（在以下这些词的特殊含义上）指向、关于、涉及或表现某些其他客体 and 事态的特征。”^①从字里行间我们能抓住其中的三个要点。

第一，意向性是心理状态和事件的特征。这一看法遵循了长期以来的哲学传统，与布伦塔诺是一致的，即认为意向性是心理状态和事件而不是物理状态和事件所具有的特征。这一观点并没有被所有的心灵哲学家所继承，很多人认为意向性并不是心灵所特有的一种属性，如丹尼特(D. Dennett)的“意向立场”(intentional stance)理论就认为很多东西都能具有意向性，如闹钟、恒温器等。塞尔认为这实际上是对“意向性”概念的混淆，他把通常称为“意向性”的各种概念区分为三种类型：内在的意向性(intrinsic intentionality)、派生的意向性(derived intentionality)和“好像”的意向性(“as if” intentionality)。内在的意向性就是上述定义中所述的，是一种心理状态，如信念、愿望等，通常被人 and 动物所拥有；派生的意向性是指由内在的意向性所引申出来的，如语言。具体可考虑下面的三种陈述：

1. 我此刻非常饿。

2. 在法文中，“J'ai grand faim en ce moment”的意思是我此刻非常饿。

3. 我园中的植物饿得需要养料。^②

这三个陈述都涉及到意向性现象，但是具体情况各

* 本文受国家社会科学基金青年项目“意向性与因果性的关系研究”(12CZX018)、教育部人文社会科学研究青年项目“心灵哲学视野中的意向性和因果性的关系研究”(11YJC720023)、中山大学青年教师培育项目“感受性质问题及其对物理主义的挑战”(14WKPY17)的资助。

** 作者简介：李 珍，哲学博士，(广州 510275)中山大学社会科学教育学院讲师。

① [美] 约翰·塞尔：《心、脑与科学》，杨音莱译，上海：上海译文出版社，2006年，第110页。

② 美] 约翰·塞尔：《心灵、语言和社会：实在世界中的哲学》，李步楼译，上海：上海译文出版社，2001年，第88—89页。

不相同：第一个陈述就属于内在的意向性，“内在意向性是人和某些动物作为生物本性所具有的现象，与如何使用、如何考虑、如何描述无关。它只是动物的纯粹事实”^①。第二个陈述是派生的意向性，因为它来自于说法语的人内在的意向性，而不是自身所具有的，因为有可能出现一种情况，就是这个句子被说话人赋予了其它意义，因此“在这个意义上说它的意义不是内在于句子，而是来自那个具有内在的意向性的行为主体”^②。塞尔认为一切语言的意义都是派生的意向性，包括文字、图画、图表和图形等。内在的意向性与派生的意向性之间的区分在于是否依赖于观察者，前者是不依赖于观察者的，我的饥饿状态不是由观察者决定的，而后者显然依赖于观察者。第三个陈述并不是真正的意向性，只不过一种隐喻，只是说这种行为的表现好像具有意向性，例如恒温器就不存在真实的意向性，因为它不具有感觉，它只是因为能够对温度的变化作出反应，于是才出现了这样的比喻。在塞尔看来，真正的意向性只有内在的意向性和派生的意向性两种，而排除了“好像”的意向性。塞尔的这一区分对于他的语言、意义、心灵等理论是有重要影响的，表明了丹尼特等人试图通过“好像”的意向性来研究内在的意向性是不可能成功的。而派生的意向性又源于内在的意向性，故而他认为语言哲学其实是心灵哲学的一个分支，所以塞尔对意向性问题的研究主要针对的是内在的意向性。

第二，意向性并不是所有心理状态和事件的特征。这一点与传统观点又有所不同，布伦塔诺把意向性作为所有心理状态区别于物理状态的一个特征，因此所有的心理状态都具有这一特征。但是，塞尔并不认同这一点，他对意向性的界定所强调的是心理状态是否具有“指向”或“关于”的特征，而不是心理与物理的区分。有些心理状态，如没有指向的紧张、得意、焦虑或其它的一些情感，都不是意向性。

第二个要点实际上也暗含了第三个要点，塞尔并没有将意向性定位为心理状态与物理状态之间的根本区别，他对意向性的定义抓住了“指向”、“关于”、“涉及”、“表现”的特征，并且中间所用的连接词是“或”而非“和”，这说明在此处塞尔是用四个词来描述同一种关系的，下面我们重点分析前两个词以抓住这种关系的内涵。之所以选用“指向”和“关于”两个词，是因为在塞尔诸多有关意向性问题的文献中，他用得更多的是这两个词。他在《意向性：论心灵哲学》一书的开篇便提到：“我遵循一个长期的哲学传统，称这种指向（directness）或关于（aboutness）的特征为‘意向性’。”^③“关于”一词有一定的歧义性，因为通常“about”和“of”都可能被翻译成“关于”，而塞尔在此所用的“关于”指的是“about”的名词形式而非“of”，其目的是强调他所定义的意向性应是内在的，而非派生的和隐喻的。“a-

bout”和“of”都是形容两个事态a与b之间发生关系、发生相互作用的某种方式，都强调了a与b之间的相关性，而相比于“of”，“about”则更强调了a与b之间的相关是有意的、具有目标性的，即a主动地、有意图地去关联b，因此“about”比“of”更适合于描述内在的意向性^④，但是翻译成中文之后，从字面上似乎就失去了这层意思，相比之下，我们认为“指向”要优于“关于”，它能够更恰当地描述出这层含义。因此意向性概念的含义可简单地描述为：内在的意向状态或事件能够指向某种外在的对象或事态，“内在”仅仅是指这种状态和事件存在于行动者的心与脑之中。我们便能够理解塞尔此定义的另一特别之处，那就是还包括感知的意向性，如视觉经验，因为它也是内部的感知经验指向外部世界的对象。不论是信念、欲望、还是视觉经验，它们之所以属于意向性，或者说是某种意向状态，源于它们能够指向外在的事态，这种“指向”正是意向性概念的实质与特征。

二、生物自然主义的自然化策略

按照通常对哲学流派的划分方式，似乎很难对塞尔作出归类，有人认为他是唯物论者，有人认为他是二元论者。但他自认为超越二者之上，是生物自然主义：一方面他认为意向性是自然界的一部分，另一方面又认为不能将其还原为物理属性。这两点看上去是矛盾的，塞尔认为消解这一矛盾的关键在于概念上的澄清，具体包括以下三个方面。

第一，区分本体论、认识论与因果理论。在塞尔看来，不少哲学家对本体论的看法存在误解，经常把本体论问题与认识论和因果理论问题互相混淆。如很多人把客观的东西看作是全部的实在，而意识和意向性是主观的，因此不是实在的。塞尔认为这正是对本体论和认识论的混淆，不能用认识论作为依据来解决本体论问题，实在与主、客观没有关系。再如有些人会说：“如果意向性存在，那么我们如何找到它们？”他们以科学上没有找到意向性的具体依据来反驳意向性的存在，这也是用认识论作为本体论的标准。还有人以是否有因果作用作为存在的标准，意识和意向性并不总是能够产生因果作用，

① [美] 约翰·塞尔：《心、脑与科学》，第69页。

② 同上，第89页。

③ [美] 约翰·塞尔：《意向性：论心灵哲学》，刘叶涛译，上海：上海人民出版社，2007年，第1页。

④ 当然塞尔在研究意向性问题时也经常使用“of”，但是这种使用方式也是在强调了关于和指向的基础上的，例如他曾经区分了研究意识问题时的“of”，这时的使用并没有强调关于和指向的特征。

所以不是实在的。塞尔认为有无因果作用是因果理论中的问题，与本体论无关。因此，在塞尔看来，即使意向性是主观性的存在，即使它有时没有被人认识到，即使它有时没有行为表现，没有因果作用，但一样有存在资格^①。

第二，抛弃概念二元论（conceptual dualism）。通常认为对意向性的“自然化”就意味着把它还原为其它属性；倘若认为不可还原，那就是接受了笛卡尔式的二元论思想，就不可能是一个自然主义者。但是塞尔并不认同这种说法，他认为“问题并不涉及我们对事实的了解，而是涉及我们继承下来的、用于描述事实的那套范畴”^②，这套范畴就是“概念二元论”。笛卡尔的二元论思想影响深刻，虽然实体二元论早已破产，但是却留下了一套概念范畴和语言习惯，比如总是认为“身”与“心”对立、“物质”与“精神”对立、“唯物论”与“心灵主义”对立。人们对相关问题的思考被限定于其中，认为同一现象不可能同时满足两个术语：如果是心的，就不能是物的；如果是物质的，就不可能是精神的；如果是心灵是实在的，就不可能是唯物论的。一旦抛开这一范畴，就能够更为客观将心理现象视为一种生物学现象，就像光合作用、消化等其它生物学现象一样实在。

第三，区分本体论还原与因果还原。塞尔拒绝本体论还原，而是通过因果还原对意向性自然化。塞尔认为以往对于还原的讨论过于混淆，他将各种文献中的“还原”区分为五种：本体论还原、属性本体论还原、理论还原、逻辑还原或定义还原以及因果还原。本体论还原是最重要的还原形式，是科学研究的目标之一，如将一滴水还原为分子的集合。主流的自然主义者都是采取本体论还原的自然化方式，如功能主义试图通过关于指称的外部因果理论来自然化意向内容，目的论语义学则认为意向内容能够通过达尔文式的进化论或目的论的功能实现个体化。塞尔认为这些自然化方式都注定会失败，因为它们遗漏了意向性，还原后的意向性不再是意向性，而成为了别的东西^③。

塞尔所说的“不可还原”指的是不可本体论还原，他主张对意向性的自然化过程只能是因果还原。因果还原是指“两种具有因果能力的东西之间的关系，被还原实体的存在及因果能力能够完全由还原现象的因果能力来说明”^④。比如某种物体是固态的，这使得它具有抗压性，这其中的因果关系能够用分子在晶格结构中的震动来解释，这就是因果还原。通常因果还原通过重新定义被还原现象的表达式最终能够导致本体论还原。以热为例，“我现在很热”这一陈述包含了两组事实：（1）“物理”事实：如分子的运动；（2）“心理”事实：如对热的主观感受。利用热的“物理”事实能够对热重新定义，而新的定义中已消除了对热的主观感受，因而因果还原最终导致了本体论还原。那么意向性是否也会通过

因果还原最终导致本体论还原呢？如果这样就与主流的自然主义无异了。如“我想喝水”的陈述也包含了两组事实：（1）“物理”事实：如大脑中某些区域的神经元联结发生了变化；（2）“心理”事实：想要喝水的主观感受。虽然同样是两组事实，塞尔认为前者能够导致本体论还原，而后者却不可以，这里并没有什么深层次的原因，只不过是定义的问题，因为定义是针对人们感兴趣的内容。对于热来说，物理事实是人们感兴趣的焦点，因此定义略去了对热的主观感受，用物理事实描述热，从而把热还原为物理事实，当然，对热的主观感受并没有被消解，只是在定义中没有表现出来。但是对于意向性来说，人们感兴趣的不是物理事实，而是主观感受本身，因而如果也将意向性还原为它的物理事实，那么就失去了定义和还原的要点。所以意向性的不可还原性和热的可还原性的区别并不是实在的区别，仅仅是定义的区别。

因而，塞尔对意向性的自然化实质上是因果还原，而因果还原的要点在于解释其发生的因果机制，在此塞尔引用了大量脑科学和神经科学的研究成果作为基础。他从最简单的实例“渴”谈起，因为渴是生物学上最原始的一种意向性形式，它实质上是肉体对于喝水的欲望，是欲望的一种形式。那么渴是如何造成的呢？“机体系统中由于缺少水份便引起肾脏分泌凝乳酶，凝乳酶作用于被称之为‘血管紧张肽’的循环肽，产生‘血管紧张肽2’。这种物质进入大脑，作用于下丘脑区域，使该区域神经元放电频率增加。这就引起动物产生一种有意识的喝水的欲望。”^⑤ 塞尔认为即使将来也许会发现这种说明是不全面的，或许“渴”还会涉及到大脑中除丘脑之外其它区域的活动，但是这种解释模式是不会变的，它是标准的生物学解释，从而是自然主义的解释，心身、心物之间不存在不可逾越的鸿沟，它们是连续的整体，是自然界中的一种普遍现象。从“渴”这种最简单的意向性形式出发，随着科学的发展，我们一定能够逐渐找到视觉、信念等其它更为复杂的意向性形式的生物学解释，所有解释的形式都是类似的，都在于寻找“头脑中的因果机制”^⑥。

同样塞尔也以这种方式说明了意向性如何因果地发挥作用，他用四轮内燃机汽缸的爆燃现象与行动的意向

① 参考高新民：《意向性理论的当代发展》，北京：中国社会科学出版社，2008年，第578页。

② [美] 约翰·塞尔：《心灵、语言和社会》，第66页。

③ [美] 约翰·塞尔：《心、脑与科学》，第72页。

④ [美] 约翰·塞尔：《心灵的再发现》，王巍译，北京：中国人民大学出版社，2005年，第97页。

⑤ [美] 约翰·塞尔：《心灵、语言和社会》，第91页。

⑥ 同上，第92页

相类比,如下图所示:

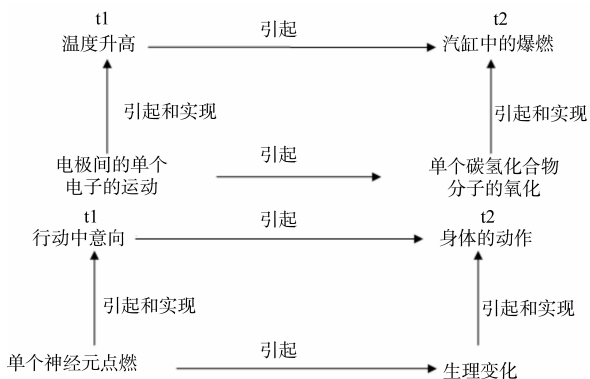


图 1^①

图 1 中不论是内燃机的爆燃现象还是行动的意向都表现为两个层次。对于爆燃现象来说,火花塞的点燃引起位于电极之间的汽缸中的温度升高到了燃油混合气体的燃点,从而汽缸内发生了爆燃,因此在这个因果相关的层次上,正是温度的升高引起了汽缸内的爆燃。但是在微观层次上存在着另一种因果相关,因为温度升高本身是由火花塞电极之间的单个粒子的运动所引起并在其中实现的,此外,爆燃也是由单个碳氢化合物分子的氧化所引起并在其中实现的,这两者之间必然存在一个因果链的连接。因此,在这两个层次上存在着不同的因果作用、描述方式,如一些描述的词项是不能混用的,若在微观层次运用像“爆燃”、“点燃”等词项是不恰当的,但是高层次的因果作用却能够用低层次的因果作用来解释。类似的,对于行动中的意向来说,在一个因果相关的层次上,确实是行动中的意向引起身体的活动;在微观层次上,行动中的意向由一系列神经过程引起并在其中实现,身体的活动则由一系列生理过程引起并在其中实现。同样两个层次上的描述方式也各不相同,如在微观层次上运用“行动中的意向”、“身体的活动”等词项也是不恰当的,而行动中的意向引起身体的活动在微观层次上仍然能用神经过程的活动来解释。

三、简要的分析与评论

通过上文的分析可以看出,塞尔在澄清一系列哲学概念的基础上对意向性自然化,他的生物自然主义立场中至少包含了两个基本观点。其一,突现论。塞尔认为意向性等心理属性“是大脑更高层次的或突现(emergent)的特征……就像固态是 H_2O 分子在点阵结构(冰)时的更高层次的突现属性;液态同样是 H_2O 分子大致来说彼此滚动时(水)的更高层次的突现属性”^②。突现属性具有两个特征。第一,新颖性。突现特征是系

统特征中的一种,它不能仅仅由元素的组合或与环境的关系中得出,它所表现出来的属性是它们的组成成分所不具有的。就像固体性虽然是由构成金属的微观粒子行为导致,但它却是系统的一个特征而不是任何个体粒子的特征。与此相似,对于大脑而言,心理状态是脑的特征,它是由微观层次上元素的行为导致的,它是神经元系统的一个特征,而不是任何特殊的神经元的特征。第二,系统的组成成分对突现属性具有因果解释作用,意向性能够由微观层面的大脑要素间的因果作用来说明。其二,多层次的自然主义。心灵与物质不是二元对立的,同时心灵也不能还原为物质,它们是自然界当中不同层次中的实在,意向性处于心灵层次的顶端,它是由更低层次的过程产生的,但是却不能还原为或等同于后者。

然而,无论在塞尔的突现论思想还是多层次自然主义立场当中都存在着一个问题,那就是他把高层次的对象和属性对低层次的对象和属性的依赖关系看成是因果的,实际上这是很多人所反对的。如金在权(J. Kim)认为:“我们不应该把神经元事件和依随于它们的心理事件的关系看成是因果的。”^③在因果关系的研究中有两条原则在学界基本达成了共识:其一,在时间上,原因必先于结果;其二,至少存在两个物理客体 and 两个事件。根据这两点,这两个层次之间的关系就不是因果关系。首先,突现属性的出现与微观层次上相应结构的出现是同时的。比如水的沸腾现象,按照塞尔的突现论观点,水的沸腾是由于温度的升高使水分子的结构发生改变而突现出来的属性,而水的沸腾与水分子结构的相应变化是同时发生的。心理属性和大脑的神经元活动也是一种类似的情形,若相应区域的神经元结构没有改变,心理属性不会出现,两者的发生是同时的。其次,突现属性与它在微观层次上的组成成分并不是两个不同的物质客体和事件。根据费尔斯(E. Fales)的事件同一性判据(the criterion of event identity):

“a”和“b”表示两个事件, $a = b$, 当且仅当 a 和 b 在同一时间、同一地点发生,并具有同样的组成。

突现属性 F 与它在微观层次上的 a, b, c……不但在同一时间和同一地点发生,并且 a, b, c……就是 F 的组成,这完全符合这一判据,它们是同一事件在不同层次上的描述。因此,突现属性中上向的因果关系并不能成立。

然而,一个问题就是塞尔的突现论是支持他对意向性的因果还原甚至整个自然化过程的关键,那么如果说

① [美] 约翰·塞尔:《意向性:论心灵哲学》,第 276—277 页。

② [美] 约翰·塞尔:《心灵的再发现》,第 16 页。

③ Kim, J., “Causality, Identity and Supervenience in the Mind – Body Problem”, in *Midwest Studies in Philosophy*, 1979 (4), pp. 31 – 49.

因果突现的观点不能成立，是否意味着通过因果还原将意向性自然化的进路根本是错误的呢？下面我们分别对两个问题展开讨论：

（Q1）塞尔为什么要利用突现论来进行意向性的自然化工作？

（Q2）塞尔为什么赞成果突现论？

对于 Q1，前面我们已经分析了塞尔的意向性自然化进路的基本思想，那就是通过因果还原一方面保持意向性本身及其因果力的实在性，另一方面要解释意向性及其因果力在自然界中如何可能。因此，实际上塞尔所寻找的是两个不同层次之间所存在的一种合理的依赖关系。这种依赖关系具有的特点是：首先，它是非还原的，高层次的对象和属性仍然能够保持它在本体论上的实在性；其次，高层次的属性具有因果力；最后，以自然主义的方式，即能够用低层次的活动来说明高层次的对象和属性如何可能、如何具有因果效用，而突现关系能够同时达到这三个要求。

对于 Q2，塞伯特（M. H. Sabatés）曾经分析了塞尔把突现属性和它的组成成分之间的关系看成是因果的两个初衷^①。其一是为了把心理属性和神经生物学属性的关系与道德属性和自然属性的关系区分开。塞尔说：“心理属性……与个人道德的类似是产生混淆的源头，大脑在宏观上的心理特征与它在微观上神经元特征的关系完全不同于美德和优秀属性（goodmaking features）之间的关系，把它们放在一起完全是一种混淆。”^② 塞尔的这一区分所要强调的是心理特征并不是由神经元特征所累加而成的，这与个人道德的情况完全不一样。例如，如果说一个人的道德十分高尚，这些是由他所具有的其它一些优秀属性所构成的，如善良、富有同情心等。但是对于依随主义者来说，他们实际上也并不主张两个层次之间的关系是构成性的，而是说它们不是因果性的依赖关系，因此如果塞尔仅仅是为了区分心理属性与个人道德而认为这种依赖关系是因果的，那么这是完全不必要的。其二是试图解决传统的心理因果性问题。实际上这一点的帮助也是非常小的，比如，副现象论者也认为心理属性是由神经元活动引起的，但仍然可以坚持心理属性不具有因果有效性。在塞伯特看来，塞尔把两个层次之间的依赖关系看成是因果的似乎对于他的两个初衷都没有什么帮助。

如此看来，塞尔把意向性与神经结构的关系看成因果关系是完全没有必要的，但是这并不会使得他的意向性自然化工作完全破产，只要能找到一种能够同时满足回答 Q1 问题时所提到的三个要求的关系来描述两个层次之间的依赖关系，那么塞尔的意向性自然化进路仍旧是可行的。而这三个要求并不仅仅只有因果突现论才能达到，下面我们将会表明依随突现论也能够达到这些要求，我们完全可以用依随突现论来替代因果突现论完全塞尔

的这项工作。

长期以来，在讨论高层次和低层次之间的关系上，还原、突现、依随三种关系一直是哲学家们争论的焦点。非还原的物理主义者中大多数赞成突现和依随的关系，并逐渐形成了由与之相应的世界观和其它一些哲学思想所组成的完整体系，从而形成了两种对应理论——突现论和依随主义。这两种理论都试图在二元论和还原论之间寻找一条出路，它们既不同意二元论，仍然承认物理的东西才是最基础的，但又不赞成还原的方式。从这个角度上来看，两者具有一定的共同点，但是它们一直呈现出对立的局面：突现论的支持者认为依随主义的本地论立场不够清晰，很多理论总是仍然残留了还原的成分，因为在他们看来只有物理对象和属性才具有本体论上的实在性，而其它层次的一切都依随于它们^③；而依随主义的支持者则认为突现论的很多立场都存在严重的问题。

撇开两个派别之间的立场之争，单从高层次与低层次之间的关系出发去考虑突现和依随，我们会发现这两种关系之间并不是互相冲突的。以戴维森为代表的哲学家对依随关系作了细致而系统的研究。总的说来 A 依随于 B 至少反映了 A 和 B 之间的以下几种关系：1. 协变，A 中的变化与 B 中的变化有关；2. 依赖，A 依赖于 B；3. 决定，A 是由 B 中的因素及其相互作用所决定的；4. 非还原性，A 依随于 B、由 B 决定，但又有自主性；5. 非二元性，有自主性并不代表绝对的独立性，A、B 都在物理世界之中^④。从以上几点看来，依随所具有的特征突现都能够满足，他们之间完全能够相容。金在权甚至认为突实际上就是某种形式的依随，试图通过对突实现象的分析来消解突现性。他的两个基本立场是：1. 突现具有属性协变，依赖和非还原三个特点；2. 突实际上就是某种形式的依随。本文认为这两个立场中第一个是正确的、第二个是错误的，因为虽然突现具有的这些特征也属于依随性，但是说它就是依随却并不恰当。实际上，突现关系所包含的特征比依随关系要丰富得多，主要表现在以下两点：（1）突现属性的不可预测性或者说新颖性，在突现出现之前，即使我们对它的组成成分的所有性质和规律都了解得非常清楚，也不能预测出突现后会出现什么样的现象或属性；（2）突现属性的因果有效性，突现属性具有一些特殊的因果力，这种因果关系有可能是突现属性引起同层次其它属性的例示，也有可能是突现属性引起低层次属性的例示，即下向的因果

① Sabatés, M. H., "Consciousness, Emergence and Naturalism", in *Teorema*, Vol. XVIII/1, 1999, pp. 139 - 153.

② Ibid., pp. 142.

③ Humphreys, P., "Emergence, Not Supervenience", *Philosophy of Science*, 1997 (64), pp. 337 - 345.

④ 参考高新民：《意向性理论的当代发展》，第 694 页。

关系,而这些是它的组成成分所不具有的。这两个特征都是依随性所不具有的。当然,虽然依随与突现相容,但是依随与还原也是相容的,因为如果A能够还原为B,那么A必定依随于B。因此,依随关系对于突现关系来说是一个必要但不充分的条件,建立一种依随突现论是可行的。麦克劳林(B. McLaughlin)曾经提出了一种依随突现论,其突现理论的建立是基于强依随性。他定义:“如果P是w的一种属性,那么P是突现的,当且仅当(1)P以规律必然性而非逻辑必然性依随于w的组成部分的属性,(2)将w的组成部分的属性与具有w具有P的属性联系起来的某些依随原则是基本的定律。”^①其中基本的定律指的是在本体论上不需要其它定律和初始条件的定律。

然而,仍然存在一个问题:即使依随突现论真的比因果突现论更加合理,也能够满足塞尔对依赖关系所提出的三个要求,但是这也不能说明依随突现论就能替代因果突现论完成塞尔的意向性自然化工作,因为他的自然化进路是试图通过因果还原的方式表明意向性如何可能是自然世界的一部分,而取消了突现属性中上向的因果关系的存在,这还能称得上是因果还原吗?

对于这个问题,我们有必要分析一下塞尔的因果还原定义。这一定义显示了被还原实体F能够因果还原为还原实体a, b, c, ……及它们之间的相互作用,当且仅当:(1)F具有某种因果能力;(2)a, b, c, ……也具有某种因果能力;(3)F的存在及因果能力能够完全由a, b, c, ……的因果能力来说明。F毫无疑问是某种突现属性,条件(3)中的“说明”应该就是我们通常所说的因果解释,而不是其它类型的解释,不然塞尔也不会称这种还原为“因果还原”。问题的关键在于a, b, c, ……究竟指的是什么。这里存在两种可能性:第一种可能性就是它们指的是F的组成成分,如果是这样的话,由于我们已经表明突现属性的组成成分与它之间的因果关系是不能成立的,那么显然第三个条件无法达到,依随突现也就不能满足因果还原的要求;第二种可能性就是a, b, c, ……指的是突现属性的实现在更低层次中的一系列的因果过程,更具体的说,如果用f表示该突现属性在微观上的组成成分的话,那么a, b, c, ……指的是在这一层次上产生f的因果过程,它们与f处于一个因果链当中。我们更赞成塞尔的实际想法是第二种,因为在第二节中谈论意向性如何可能的时候,已经提及了塞尔如何因果还原了“渴”这种最简单的意向性形式,他的回答并不仅仅是在说“渴”在神经层次对应了什么样的状态,而是更强调由机体缺水到口渴这一过程中作用机制是什么,而这一点与“渴”到底是因果突现出来的还是依随突现出来的是不相关的问题,也就是说,突现属性中上向的因果关系能否成立与因果还原如何可能是两个不相关的问题。

因而,在支持突现论和多层次自然主义的基础上,我们尝试用下图来更为细致地描述两个不同层次之间的关系,进一步深化生物自然主义路径对意向性的自然化。

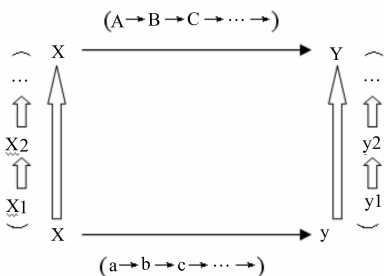


图2

图2中实心箭头表示因果关系, $X \rightarrow Y$ 表示X是Y的原因, 空心箭头表示突现的关系, x (X 表示X是从 x 中突现出来的。 X 与 Y 是较高层次的属性, 而 x 和 y 是较低层次的活动, 这一点与图1是相同的。图1与图2的区别主要表现在两个方面。首先, 塞尔认为 x 与 X 、 y 与 Y 之间是因果突现的关系, 因此他用“引起和实现”来表示两个层次之间的关系; 而我们认为 x 与 X 、 y 与 Y 之间“引起”的关系并不能成立, 实际上它们是依随的关系。其次, 图2比图1更强调了一种扩展性, 这在图中是用括号表示的。这种扩展性体现在两个方面: 一个是对因果关系的扩展, 另一个是对突现关系的扩展。对因果关系的扩展是十分容易理解的, X 引起 Y 并不能说明 X 是 Y 的直接原因, 它们有可能仅仅是处于一个因果链当中, 图中括号中的内容($A \rightarrow B \rightarrow C \rightarrow \dots \rightarrow$)所表示的就是中 X 与 Y 之间的因果链, 是对 X 与 Y 之间因果关系的扩展, ($a \rightarrow b \rightarrow c \rightarrow \dots \rightarrow$)则是 x 与 y 之间因果关系的扩展。这些扩展都是在同一个层次上的, 但是对因果关系的扩展还能够从更微观的层次, x 与 y 之间的因果链也是对 X 与 Y 之间的因果关系的一种扩展, 这其实就是对 X 引起 Y 作更细致的机制描述, 也是塞尔所说的“因果还原”。对突现关系也是能够扩展的, 因为 x 与 X 之间并不一定是相邻的两个层次, 例如, 首先从 x 突现出了某种化学层次上的活动 x_1 , 从 x_1 突现出某种神经元层次的活动 x_2 , 最后从 x_2 中才突现出某种生物学属性 X 。虽然因果关系的扩展与突现关系的扩展都可以从更微观的层次上展开, 但是它们之间一个很重要的区别在于前者是在时间的维度上展开的, 后者只能从层次上, 而不能从时间维度上展开。

(责任编辑 行之)

^① McLaughlin, B., “Emergence and Supervenience”, in *Intellectica*, 2, 1997, pp. 25 - 43.

尊重公民的意涵与要求^{*}

——对自由主义一项内部争论的考察

陈肖生^{**}

【摘要】现代政治的一个标志就体现在政治权力对公民的尊重上。但对于尊重公民究竟意味着什么,不同的自由主义流派存在分歧。在完善论的自由主义理论家看来,必须被尊重的是每个人对善观念的自主选择能力以及基于这种能力的选择的结果。而以罗尔斯为代表的政治性的自由主义,将尊重的对象界定为公民的两种道德能力,以及作为这种能力运用的结果而出现的合理多元论的事实。通过比较分析可以看到,政治性自由主义所持有的尊重观念,在保有必须的道德内涵的同时,又在多元社会里对公民的合理善观念保持了最大程度的宽容,因此它更适合作为自由社会根本政治原则的奠基性规范观念。

【关键词】尊重公民;政治自由主义;完善论自由主义;自主性

中图分类号: B08 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2014)04-0077-08

查尔斯·拉摩尔(Charles Larmore)在一篇文章中认为,包括罗尔斯和哈贝马斯在内的所有倡导把合理主体间的接受或同意作为检验政治正当性的根本原则的理论家,其理论承诺的基础必定会追溯到一种康德式的“尊重人”这个根本道德观念上来。基本的政治原则的根基,不可能仍然存在于公民的政治意志中,它必须有一个道德基础。拉摩尔认为罗尔斯并不否认这一点,但罗尔斯并没有在他的《政治自由主义》中清楚地阐明这个道德基础^①。布莱恩·纽菲尔德(Blain Neufeld)认为罗尔斯的《政治自由主义》要坚持“自立(free-standing)”的立场,并避免政治自由主义所使用的“尊重人”的理念成为一个整全性的道德或哲学理念(例如认为它是康德的人性公式所要求的),罗尔斯应该进一步将拉摩尔提出来的“尊重人”的理念限定在政治领域内,也就是奠定在一种“尊重公民”^②的理念上。

尊重人或尊重公民这个理念,几乎是所有自由主义理论家都可以同意的,关键问题在于对尊重人或尊重公民究竟要求什么,不同的自由主义流派有不同的看法。许多自由主义者认为,尊重公民这个一般性理念并没有必然命定(mandate)罗尔斯式的特定尊重观。在这一点上,完善论的自由主义是政治自由主义的最坚定反对者,他们试图表明罗尔斯式尊重公民的承诺,实质上是要求

“尊重为公民个体认可的所有的合乎情理的善观念,而无论这些善观念是否是真确的或是如何被认可的”^③,这会带来很多反自由主义的推论。在完善论的自由主义理论家看来,必须被尊重的乃是每个人对善观念的自主选择能力以及基于这种能力的选择的结果。潜在在于完善论者这个批评背后的思想是:我们尊重一个人,不能等同于要尊重他持有的所有观念^④。

本文将要表明的观点是:第一,完善论的自由主义者鉴定出来的政治自由主义所要求的尊重对象其实是不恰当的,政治自由主义真正要求尊重的是公民的两种道德能力;第二,根据我提议的“尊重公民两种道德能力”的理解,可以使政治自由主义避免上述种种反自由主义的推论;第三,在讨论政治正义问题这个场域里,这种尊重观念比完善论自由主义所主张的尊重观念更加合理。

一、尊重对象之争

诚如德沃金(Ronald Dworkin)所言:

现代政治有一个广泛的承诺:政府应该以平等关注和尊重的方式对待其所有的公民……很少公民以及甚少的政治科学家会持有与“平等关注和尊重”这个抽象原

* 本文系南京大学2014年度中央高校基本科研业务费文科青年基金、国家社会科学基金项目“当代西方政治哲学中的福利权问题研究”(13BZX086)的阶段性成果。

** 作者简介:陈肖生,哲学博士,(南京210023)南京大学政府管理学院讲师。

① Charles Larmore, *The Autonomy of Morality* (New York: Cambridge University Press, 1998), pp. 148-153.

② Blain Neufeld, “Civic Respect, Political Liberalism, and Non-Liberal Societies”, *Politics, Philosophy & Economics*, 4 (2005), p. 286.

③ Stephen Gardbaum, “Liberalism, Autonomy, and Moral Conflict”, *Stanford Law Review*, Vol. 48, No. 2 (1996), p. 413.

④ 参见 Joseph Raz, “Disagreement in Politics”, *American Journal of Jurisprudence*, 43 (1998), pp. 27-28, 以及 William Galston, *Liberal Purposes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 109.

则相冲突的政治信念……但这个抽象原则在特殊场合下究竟要求什么，不同的人持有不同的观念。^①

完善论的自由主义(perfectionist liberalism)的重要人物斯蒂芬·加德鲍姆(Stephen Gardbaum)在一篇有影响力的文章中试图表明，他们的尊重观念所要求尊重的东西，相比罗尔斯的政治自由主义(political liberalism)的尊重观，更能解释自由民主社会的实践，也给我们选择它提供了更好的理由^②。加德鲍姆认为，根据政治自由主义的要求，必须被平等地尊重的是**所有合乎情理**^③的善观念，无论它们真确与否，或它们是以何种方式被人们认同的。而根据那些建基于自主性之上的完善论自由主义的观点，必须被平等地尊重的是**每个个体的自主选择能力以及作为这种选择的结果的诸种东西**^④。

根据上述概括，加德鲍姆指出，由于政治自由主义错误地把道德重要性赋予合理多元论这个事实(the fact of reasonable pluralism)，所以它不从源头上去追问这个多元事实是如何造成的，自然也无法审察这些多元善观念的真确性，而只仅仅要求最低度的合理理性(reasonableness)。因此，政治自由主义式的尊重观念会带来一些强烈地反自由主义的推论：它并不关心人们的选择是基于自主考量的结果，还是权威操纵、习俗禁锢甚至意识形态的洗脑的产物。如此一来，政治自由主义既无法解释长久以来的自由主义实践，也无法给自由主义的将来描绘一个有吸引力的蓝图。而完善论的自由主义把道德重要性落在每一个个体的自主选择能力上，抓住了自由主义自由、平等和个人主义等精神实质的同时，又保持了自由主义的应有的宽容。因为强调人们自主选择而不是基于传统、习俗或权威而作选择的道德重要性，并不意味着完善论的自由主义必须对一些传统的生活方式持敌视和否定态度，它只是强调：道德上重要的是基于自主的选择；而自主选择结果，无论它们是什么（因此当然可以涵括各种传统生活方式），只要它们和其它公民的权利相容，就是可允许的^⑤。

我们可以观察到，加德鲍姆在界定这两种类型自由主义的尊重对象时，存在一种不对称性。在完善论的自由主义方面，他界定出来的尊重对象是“人们的自主选择能力及其这种选择的结果”；而在政治自由主义方面，他关注的却仅仅是一个结果——合理多元论的事实。仅仅将尊重对象和道德重要性置于多元论的事实上，的确会带来一些反自由主义的直觉推论；但如果我们也仅仅关注完善论的自由主义的选择结果，情况也差不多。我们看到，加德鲍姆为完善论自由主义辩护的资源，主要来自选择的根据——也就是自主性(autonomy)。因此我们同样可以追问，政治自由主义，如果它的确要求尊重合理多元论的事实的话，那么这种要求的根据是什么？罗尔斯认为，合理多元论的事实并非是人类生活的一种不幸状况，而是人们在自由制度下自由地运用理性的结果^⑥。但为什么自由地运用理性形成的各种各样的合乎

情理的整全性学说就是值得尊重的呢？很显然，并非因为这些学说教义本身能够自动带来被尊重的地位，而是因为“这些学说为合乎情理的公民所持有，政治自由主义就必须直面它们”^⑦。罗尔斯似乎认为，不允许利用政治权力去提倡某种学说而压制其它一些合理的学说，是因为这样做会损害一些公民作为自由而平等的公民这样一种道德地位(moral status)。但其实上述判断要成立，除非我们能知道这里“自由与平等的公民”具体如何界定。这一点很关键，因为完善论的自由主义当然也可以同意自由平等的公民这个一般性的自由主义理念，而且它们还可以同意政府不应该利用权力压制或强迫公民对某种生活方式的信奉；但是它们并不认为“自由平等公民”这个道德观念，会禁止政府提倡某种真正对促进人类繁盛具有核心重要性的生活方式（例如自主的生活）。

在罗尔斯的《政治自由主义》中，我们发现政治自由主义对公民的自由与平等的界定，是依照公民的两种道德能力(moral powers)来进行的。所谓的两种道德能力，就是指公民的正义感的能力和善观念的能力：正义感即是理解、运用和践行那种体现社会公平合作条款之特征的公共正义观念的能力；善观念的能力，是指形成、修正和合理追求人的合理利益或善观念的能力。当公民能够形成、修正和合理追求自己的善观念时，我们就称之为理性的(rational)；而当公民拥有、并在社会合作中践行正义感能力，我们就评价他的行为是合乎情理的(reasonable)^⑧。罗尔斯认为，公民在三个方面将自己设想成是自由的，其中两个方面就是依据两种道德能力来界定的：首先，公民被设想是自由的，因为他们拥有善观念能力，能够自由地形成、修正和追求自己的观念，

① Ronald Dworkin, "Liberalism", in Michael Sandel ed. *Liberalism and Its Critics* (New York: New York University Press, 1984), p. 63.

② Stephen Gardbaum, "Liberalism, Autonomy, and Moral Conflict", *Stanford Law Review*, Vol. 48, No. 2 (1996), pp. 385 - 417.

③ 这里的“合乎情理”主要是指一种公平合作的态度，并没有更多的认识论或形而上的宽深意涵，所以紧接着才会有加德鲍姆的“无论它们真确与否”的批评。

④ Stephen Gardbaum, "Liberalism, Autonomy, and Moral Conflict", pp. 412 - 416.

⑤ Ibid.

⑥ John Rawls, *Political Liberalism* [Second Edition] (New York: Columbia University Press, 1996), pp. 36 - 37. 此书以下简称PL；另外，罗尔斯的其它著作，John Rawls, *A Theory of Justice* [Revised Edition] (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999)，以下简称TJ；John Rawls, *Collected Papers*, Samuel Freeman ed., (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999)，以下简称CP。

⑦ John Rawls, PL, p. 36.

⑧ Ibid., pp. 19、48 - 54.

而不是无可避免地与某种特定学说或观念捆绑在一起的；其次，公民能够对他们的各种目的负责，能按照他们合乎理性的期待来调整他们的目的和志向抱负，在正义问题上把他们的目的限制在正义原则所允许的范围内。前者对应着善观念能力，可以说是一种个人自由；而后者对应一种正义感能力，近似于卢梭意义上的道德自由。而罗尔斯对何为平等的公民的定义更为直接：因为我们设想公民都拥有两种道德能力，使他们能够满足社会合作的最低要求成为充分参与合作的社会成员；单单凭藉这一点就使得每一个公民都是平等的^①。

至此，我们就能明白，为什么政治自由主义对公民的尊重，会要求尊重他们各种各样的合理善观念。因为自由平等的公民们有形成和追求自己善观念的能力，而且他们能够调整和修正这种追求，使之成为合乎情理的并使其与正义的要求相一致；这些善观念，只要是合乎情理的，无论它们是不是自主地形成的，对它们的压制，都会导致对作为拥有两种道德能力的自由与平等公民的道德地位的否定。所以，根据以上分析，我们有理由把政治自由主义的尊重对象重新表述为——**尊重公民的两种道德能力，以及作为这种能力运用的结果而出现的合理多元论的事实**。因此，加德鲍姆认为政治自由主义的尊重对象是理性多元论的事实本身或合理的善观念本身，这是一个误解。

如果我们上面界定的政治自由主义的尊重对象是合理的，那么现在我们就可以回过头来重新审视完善论自由主义所谓“政治自由主义的尊重观念带来反自由主义推论”的指责是否成立。前面我已经表明，政治自由主义并不只是“简单地把人们认肯竞争和冲突的善观念这个事实”作为分析的起点，实际上政治自由主义尊重多元竞争的善观念，是其尊重公民两种道德能力的必然要求。如前所述，这种能力本身是一个道德的观念，因此它具备充分的规范性资源来抵制反自由主义的倾向。

首先，政治自由主义要求所有有资格得到自由主义政治宽容的各种学说与善观念，必须是合乎情理的。按照罗尔斯的说法，各种学说与善观念要成为合乎情理的，它们就必须能够被合乎情理的公民所认肯^②。尽管依照罗尔斯这个“故意地宽松”^③的定义，我们无法得出合乎情理的学说具体包括哪些，但我们却能知道它明显地排斥一些学说，诸如提倡使用政治权力对其它学说进行压迫的，以及明显地鼓动戕害基本人权与反人类的。根据政治自由主义的尊重观念，这些学说不被（也不应该被）宽容，是因为若它们被强制推行，公民的基本人权和自由权利会被侵犯，其自由平等的道德地位也会遭到否定。

第二，尊重公民善观念与正义感的能力，其实预设了一个义务论的立场，那就是正当优先于善。因为罗尔斯认为，两种道德能力其实是与公民的实践理性的两个方面即理性（rationality）与合乎情理性（reasonableness）

是分别对应着的，即理性对应着善观念能力，合情理性对应着正义感能力^④；而尽管合情理性预设着理性，但**理性却是从属于合情理性的**，实践理性正是通过这种方式取得统一的（the unity of practical reason）^⑤。无论根据政治自由主义的尊重观念得出来的、规定社会公平合作事业的具体正义原则是什么（例如罗尔斯的“作为公平的正义”就是一个例子），政治自由主义都要求把正义所规定的公民基本权利置于优先地位。具体地说，政治自由主义的确不要求把应用于社会基本结构的正义原则直接应用到社会基本结构之内的社会团体与联合体上，它甚至允许这些团体以一种不民主的方式进行管理，以及实施维持该团体所必须的思想宣传（如教会就是一个典型例子）。但正义原则不直接适用于团体与联合体，并不等于正义原则对它们的外部是没有约束的。无论公民们信奉或决定停止信奉任何整全性学说、加入或决定退出任何社会团体，其基本的公民权，包括人身、思想和言论自由必须得到保障，任何社会团体不得侵害。^⑥一旦有了这些对自由平等公民地位的保障，政治自由主义毫无疑问能够辨别且禁止那些反自由主义的行为，如大规模洗脑。就像汉娜·阿伦特（Hanna Arendt）观察到的那样，孤立公民（对公民的意识形态控制、信息屏蔽和只允许唯一的群众政党）是极权主义重要特征和维持极权的全面控制的操作手法^⑦。政治自由主义要求保障公民的结社自由（对我们目前讨论比较重要的是其包含着自由退出某个团体的自由）、出版、言论和信息流动自由，任何团体持久或大规模地孤立公民的行为都不可能得逞。

二、自主性：两种类型的自由主义的不同理解

前面我们已经澄清了政治自由主义尊重的具体对象乃是公民的两种道德能力，而且也表明了这种尊重观念并没有带来如完善论自由主义者所指出的反自由主义的结论。现在，我要继续论证表明：在关涉政治正义的问

① 关于这一点，最充分的论述参见 John Rawls, *TJ*, sec. 77, pp. 441–449. 另见 John Rawls, *PL*, pp. 19, 30–34.

② John Rawls, *PL*, p. 36, 59.

③ Ibid., p. 59. 宽松地定义的目的是“尽量将许多为人们所熟悉的和系统的学说——宗教的、哲学的和道德的学说——看作是合乎理性的”，因此尽可能地减少政治自由主义与整全性学说冲突的范围。

④ Ibid., p. 52.

⑤ John Rawls, *CP*, p. 317.

⑥ John Rawls, *PL*, pp. 221–222. 以及 John Rawls, “The Idea of Public Reason Revisited”, *The University of Chicago Law Review*, Vol. 64, No. 3 (1997), p. 790.

⑦ Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1975 ed.), p. 475.

题上,政治自由主义的这种尊重观念比它的(自由主义内部)最大挑战者的尊重观念更为优越。但为了表明这一点,我们首先要了解,我重新界定出来的政治自由主义的尊重观,与完善论的尊重观念的核心区别在哪里?这是本节要阐明的东西。

全面地比较政治自由主义与完善论的自由主义超出了我们在此的目的与范围,如上一部分提到的那样,我们在此主要关注完善论的当代代表——也就是拉兹(Joseph Raz)、加德鲍姆这些理论家基于自主性这个核心价值而发展出来的完善论的自由主义。如前所述,这些理论家一般把自主性视作一种品格理想(character ideal),这种理想捍卫自我创造、自我决定的自主生活方式与人类兴盛之间的本质联系,并且要求政府通过各种非强制措施积极推进这种理想的实现。但“自主性”并不是区分政治自由主义与完善论自由主义的一个好标签,因为罗尔斯也用“自主性”来指代公民的两种道德能力,或者更准确地说两种道德能力的运用也体现了某种自主性的理想:

理性的自主性(rational autonomy)……表现在人们践行他们形成、修正和追求一种善观念以及按照这一善观念来思考的能力之中。它还表现在他与他人达成一致协议(当他人也服从合理约束时)的能力之中。^①

充分的自主性(full autonomy)……意味着,不仅公民的行为符合正义原则,而且他们也是按照这些正义原则来行动的。……正是由于他们有效正义感的指导,公民才获得充分的自主性。^②

我们可以看到,理性自主性基本上对应着公民两种道德能力之一的善观念能力,也就是对应着公民实践理性的理性方面;而充分的自主性对应着两种道德能力中的正义感能力,也即对应着公民实践理性的合情理性方面。现在的问题是:政治自由主义主张的自主性与完善论自由主义的自主性之间究竟有什么区别?

“自主性”这个术语在道德哲学、政治哲学以及社会理论中被广泛运用,但涵义却显著不同。在对自主性的不同理解中,有两种观念占据显著地位:个人自主性(personal autonomy)的观念以及道德自主性(moral autonomy)的观念。所谓个人自主性,指的是个体作为具有能动性的主体,能够自我决定和规划其生活的理想。但对这种自我决定究竟如何体现,不同理论家有不同的设想,如拉兹强调的自我理性选择、构想价值并依此组织生活的能力^③,或者如哈里·法兰克福(Harry Frankfurt)所强调的个体对自我的一阶欲望进行二阶反思能力^④。而与个人自主性不同,道德自主性指的是,如果一个人遵从并按照他自己而非外在的、异化的、强加的道德原则行动,他在道德上就是自主的。同样,对什么可算作是一个人自己的道德原则,也有不同的理解。例如,设想自我是道德原则的来源,或那种道德原则是自愿选择的,或依照对人本质的某种理解来接受的,等等。

个人自主性是对一种个人利益或福祉的描述,也即选择自己生活的自由,它本身是一个道德中立的观念;而道德自主性考虑的是一种人际性问题:人有没有能力把其他人也设想成和自己一样是有着自我利益的主体,并随之而来的如何处理自己利益与他人利益之间关系的问题。在此意义上,它对应我们所说的正义感,本身就是一个道德观念。个人自主性与道德自主性之间似乎没有必然的逻辑联系:很难说一个自我决定其生活的人必定是道德上自主的人;同样地,道德自主性似乎也不必然要求一个人具备自我决定、自主选择能力,可以设想一个人从其所处社会习得了一种正义感,他依此去规范他的行为但从没对此进行过反思,而这并不妨碍他成为一个道德上自主的人^⑤。

有了对自主性的两种观念的区分,我们就可以借助它来帮助我们理解两种类型的自由主义所主张的自主性有什么区别。

首先,罗尔斯的“充分自主性”显然是属于上述区分中的道德的自主性,但罗尔斯强调它是“政治的而非伦理的”,意思就是它表达的只是一种政治理想,局限于政治领域之内。至于公民个人在生活其它方面是否承诺一种自主性理想来指导其行为或生活方式,政治自由主义不作任何评判,留归公民的整全性学说来决定。因此,罗尔斯的充分自主性与完善论的自主性的区别,其实大概就相当于上面所述的道德自主性与个人自主性的区别。

但令人困惑的是,罗尔斯上述的“理性自主性”与完善论自由主义所主张的个人自主性的区别究竟在哪?当然,我们务必谨记,只有在政治领域内,两者才具有可比性。因为对于私人生活领域,政治自由主义既不主张也不批判个人自主性的理想;完善论的个人自主性的理想,当然包括指导政治领域中公民的行为,但却不限于此。对于拉兹而言,自主性不仅可以指涉一种理想,例如“自主的生活”表达的就是此意;它还可以指代一种能力,例如当我们说“自主选择我们的生活”时,用的就是能力概念^⑥。但我们如何进一步描述“自主选择”这种能力?这似乎是个难题。拉兹想了一个办法,就是通过描述这种能力运用需要什么构成性条件来大致界定这种能力:

① John Rawls, *PL*, p. 72.

② Ibid., p. 77.

③ Joseph Raz, *The Morality of Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 1986), pp. 154–155, 以及 pp. 369–378.

④ Harry Frankfurt, “Freedom of the Will and the Concept of the Person”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 68 (1971), pp. 5–20.

⑤ 相关讨论可参考 David Johnston, *The Idea of a Liberal Theory: A Critique and Reconstruction* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), p. 77.

⑥ Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, p. 372

如果一个人要成为他自己生活的作者，那么他必须具备形成一个足够复杂的生活计划、以及谋划将其实施的心智能力。这包括最低度的理性，理解掌握达成其目标所要求的手段的能力，谋划行动所必须的心智机能等等。一个人要享有一种自主的生活，他必须要实际地运用这些机能去选择过什么样的生活。换言之，必须有足够多的选项提供给他作选择。最后，他必须是独立的，他的选择必须摆脱其他人的强制与操纵。^①

对于拉兹总结出的 a 心智能力、b 足够多的选项以及 c 独立性这三个自主性的构成性条件，政治自由主义所谓的“理性自主性”是否有同样的要求？我们知道政治自由主义的理性自主性是指公民能够形成、修正以及追求其善观念的能力，罗尔斯在《政治自由主义》中并没有深入探讨运用这种能力所必需的条件。但我们首先可以肯定条件 a 是需要的，条件 a 表达的是一个能动性（agency）的概念，拥有形成计划构想价值的能力是人类区别于其它有感觉生物的标志，无论哪种自主性的观念都必须预设它^②。其次，条件 c 独立性是需要的，处于强制与操纵之下的人很难说是一个自由平等的公民，更谈不上有意义地运用其能力。关键的是 b 表达的“必须具备足够多的选项使得人们可以运用心智能力自主地去选择”这个条件是否是罗尔斯的理性自主性要求的？罗尔斯的理性自主性必须要求公民们必须自主地选择其善观念吗？公民形成、修正以及追求其善观念与公民自主地选择追求其善观念是一个意思吗？

在回答这个问题以及作比较之前，我们需要进一步弄清楚对于完善论的自由主义而言，究竟什么可算作“自主选择”？在我看来，这至少包括两个重要核心要素：第一就是上面提到的存在足够多且有意义的不同的选项可供选择；第二就是要求选择的主体不但具备最低度的能动性，而且必须对选项有一个批判反思过程（critical reflection）以及自主选择的过程。当然，自主选择并不要求高度严格的反思过程，承诺这一点显然会使自主的生活要求过分。但正如拉兹所坚持的那样，自主的人必须知晓他的选项并知道他的行动其实是一个规划过程，即如果他不这样选择他的生活完全可能是另一个样子。换言之，自主的人必须能够有意识地鉴别出（identity with）他的选择，随机任意以及任何类型的自我欺骗的选择都不是自主的选择^③。因此，我认为对“自主选择”能力的一种合理解释，需要包括足够多有意义的选项以及对这些选择进行批判反思后作出规划、选择的过程。

合理地界定了完善论自由主义者所持有的“自主性”观念的核心要素之后，我们就可以来比较政治自由主义所主张的“理性自主性”与完善论的“个人自主性”的区别。首先，理性的自主性与个人自主性一样，都要求个人具有能够成为一个能动者的能力，也就是能够形成和追求某些目标价值。但理性自主性并不进一步

要求善观念必定要是自主地形成的。那么罗尔斯要求公民具有形成善观念能力中的“形成”该如何理解？罗尔斯没有详谈。我认为，所需要的只是：这些人作为具有能动性主体，他们能够构想价值，形成计划并对这些有一种自我意识就够了，例如当我们比较客观地向他描述他的生活时，他并不会吃惊大呼“天哪，原来我的生活是这样的”；但却不要求价值计划必须通过上述意义的自主选择而形成。加德鲍姆准确地观察到这一点，指出政治自由主义不仅在一阶的各种各样的合乎情理的生活方式间保持中立，它还在公民们如何认肯这些生活方式这个二阶意义上保持中立。当然，我在前面指出了，这种处理方式并不会导致明显的反自由主义的结论；下面我还将表明，罗尔斯为什么要坚守一个最低度的能动性的概念。第二点区别是，罗尔斯的理性自主性与个人自主性都要求人们要有一种自我反思修正能力，但反思的目的是不一样的。理性自主性要求公民能够修正其善观念，这种反思修正的根据与目的就是：假如承认其他人和自己一样，是有着自我利益、价值、目标与追求的能动主体，那么我应该如何处理自己利益与他人利益之间关系的问题^④。而个人自主性所要求的反思，如前所述，对自主选择这种能力而言是构成性的；并且完善论要求这种反思的目的必定与我如何才能作为一个自主的我、我如何更好地推进自主生活这种品格理想的实现有关。第三，与前两点相关，由于政治自由主义理性自主性，并不是要在政治领域里追求和帮助实现个人自主性这种理想；作为能力的理性自主性的运用，也并不必然要求政府要帮忙创造出足够多的选项以供选择（只要不存在强制^⑤）。设想一个家庭妇女，出于经济或风俗原因，从来

① Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, pp. 372 - 373.

② David Johnston, *The Idea of a Liberal Theory*, pp. 71 - 72.

③ Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, pp. 381 - 382.

④ 相似的观点可参见相似的观点可参见 Jeremy Waldron, “Moral Autonomy and Personal Autonomy”, in John Christman and Joel Anderson (eds), *Autonomy and the Challenges to Liberalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), p. 320; 以及 David Johnston, *The Idea of a Liberal Theory*, pp. 72 - 73.

⑤ 当然，这里面的一个复杂的问题是：不存在强制有时候恰恰就是要求有足够多的有意义的选项，比如“自由到一无所有”的乞丐，消极意义上没有人强制他，但他只有一个选项——就是等着被饿死。这样极端的例子是存在的，但政治自由主义有办法消解这样的顾虑，即要求保障社会最低生活水准（social minimum），所有能称为合乎情理的政治性自由主义的正义观，必须保障公民具有充分足够的通用手段去运用其各种自由和权利（John Rawls, *CP*, p. 582）。满足了这一点后，政治自由主义并不要求动用国家的强制力去为公民提供更多的选项；当然，它也不反对社会生活中充满更多的选择，只要这些选择符合自由主义的正义原则。实际上，政治自由主义相信，只要保障了公民的两种道德能力，他们自然会创造多姿多样的生活形式。

没有机会甚至从来设想过离开家庭主妇此种生活方式而过的另一种生活，这并不妨碍她拥有罗尔斯意义上的理性自主性：她知道自己的角色是生儿育女、处理家务；她也晓得这些工作本身不应对邻居的生活造成干扰，如果有也能改正；她并没有想过要过另一种生活，而是觉得把儿女抚养大，把家庭照料好就是一件非常有意义的事情。对于这样的公民，罗尔斯会肯定她是具有形成、修正和自求自己善观念能力，也即是具有理性自主能力的人。

小结一下，罗尔斯所提倡的、对应着公民两种道德能力的“理性自主性”与“充分自主性”，要求且仅要求每个正常地参与社会合作的公民具有构想和形成自己生活计划的能动性，并且他们也能认识到其它公民和他们一样也是具有这样能动性的人，因此在行使自己的这种能力时，注意根据公共的正义原则修正自己的好生活的观念以便与他人合乎情理地追求他们的生活方式相容。与完善论的“个人自主性”相比，它并不要求一个人的好生活观念必定要是经过比较反思后自主选择形成的，因为政治自由主义并不认为未经反思的生活必定是无价值的；而且它更不要求国家要积极主动设计各种政策安排、创造多种多样的选项，以便尽可能地推进个人自主性这种生活理想。这并不是说政治自由主义偏爱单一而非多元的生活方式，而是因为政治自由主义坚定地相信：只要允许公民两种道德能力的自由运用，那么他们在这个社会里必定会创造出多元多样生活方式供他们及他们的后代选择。

三、何种尊重观念更适合作为自由社会根本政治原则的基础

根据以上对政治自由主义的理性自主性、充分自主性与完善论的个人自主性的比较，现在我们来确定哪一种尊重观念更适合作为自由主义社会根本政治原则的基础。为了比较两个观念的孰优孰劣，加德鲍姆借用了德沃金的一个诠释标准，也就是看哪种观念更能解释自由社会的实践，以及为自由社会的未来描绘一个更好的蓝图^①。在本文第一节，我已经表明，根据政治自由主义尊重两种道德能力的尊重观，政治自由主义在这两个方面做得至少不比完善论的自由主义差。现在我要表明，依据这两个完善论者自己提出的标准，在政治正义这个场域里，政治自由主义所主张的尊重观念更为优越。

我们可以观察到，上述完善论自由主义者的尊重观念，其内部始终存在一种张力使其变得不自洽。这种内部紧张在于：一方面完善论的自由主义要求公民必须具备一种能够体认价值、构想目标和形成计划的能动性（agency），但另一方面又要求目标与计划必须是自主形成的。如前所述，作为一个具有能动性的行动者，不必

然是一个自主选择其生活的行动者（反之则不然）。那么必然有一个问题等待完善论者解释：具有能动性的行动者为什么必须要成为那个自主行动者呢？也就是自主性作为一种品格理想，是如何成为一种所有具有能动性的行动者都必须或应该珍视、追求的生活方式？尽管完善论者并不需要承诺只有自主选择的活动（activities）才是有价值的，但他们需要承诺只有自主选择的生活（lives）才是有价值的^②。无论完善论者将这种价值作为一种工具价值（即认为自主性乃是好生活的前提条件或促进器），还是将之作为一种对好生活具有构成性（constitutive）意义的内在价值来捍卫，自主性价值（即使是在二阶意义上）与其它竞争性的价值比较的难题总会出现。而为了解决这个不同价值比较的难题提供的各种解释，总是很难在多元的自由社会里超越争议^③。

作为可能的反驳，完善论的自由主义者必须要承认自由社会中存在着多元性吗？我认为，无论是考虑自由主义的现存实践还是着眼完善论理论的自身，自由主义的完善论者的答案都应该是肯定的，而且它们不能只是认可罗尔斯意义上的合理多元论（the fact of reasonable pluralism）的事实，而是要进一步承诺一种关于价值来源和本质的形而上的观点——价值多元论（value pluralism）^④。很难理解一个自由主义者会否认宽容、多元是自由主义社会的一个核心特征；而从完善论自由主义理论本身来看，具备足够多样的选项以供人们作选择是自主能力行使的一个必要条件；而有意义的多样的选项要成为可能，则必须承诺价值多元论^⑤。加德鲍姆争辩说，即使完善论承诺了价值或公民生活方式多元性，多元性也不会给二阶的自主性的独特地位带来难题；恰恰相反，因为正是自主性理想的实践带来了价值多元的自由主义社会，所以珍视多元性应该导致对自主性的承诺而不是对其构成挑战。政治自由主义正是犯了倒果为因的错误，才把所有道德重要性赋予自由社会多元分歧的事实，然后再从这个前提出发否定自主性的至高价值^⑥。但是，关于什么因素导致了当代自由主义社会的多元实践，这也是一个存在竞争性诠释的问题。罗尔斯在《政治自由主义》当中诉诸判断的负担（the burdens of judgement），也能够解释为什么人们认肯不同的合理学说、选择不同

① Stephen Gardbaum, “Liberalism, Autonomy, and Moral Conflict”, p. 414.

② Ibid., p. 396.

③ 关于这一点的详细分析可参见 David McCabe, *Modus Vivendi Liberalism: Theory and Practice* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 2010), pp. 29–53.

④ 两者存在着意义重大的区别，下面马上就会详述这一点。

⑤ Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, p. 399.

⑥ Stephen Gardbaum, “Liberalism, Autonomy, and Moral Conflict”, pp. 391–394.

的但同样是合理的生活方式、人生理想这种合理多元的事实必然地且将会长久地存在于自由社会中^①。这意味着政治自由主义也可支持自由社会中多元论的事实，却不必依赖加德鲍姆提供的那个诉诸个人自主性的解释。这样，加德鲍姆就无法把“珍视自主性”视作是导致多元状况出现的唯一、最终原因；进而，完善论证也不能再论证说：要珍视多元性，就必须承诺一种自主的生活理想。

拉兹为了避免上述多元价值比较以及论证自主性的最高价值地位的难题，采取了一个情景化论证（contextual argument）。他没有声称自主性是一个普世的、最高的价值，只是提出如下事实：西方自由社会的结构、特征与文化，形成了一种支撑自主的环境，它使得人们除非自主地生活，否则没有其它成功的途径^②。既然人类的福祉就在于连续不断地达成自己的各种相互嵌套的整全性目标，又因为政府存在的唯一目标和最终根据必定是保护和促进人们的福祉，所以政府有义务帮助促进人们的自主生活理想的实现。不这样做的话，会剥夺人们增进其福祉的唯一途径，至少在西方自由社会里是如此。换言之，拉兹不必否认非自主的生活方式也是有价值或者具有相当价值的，也乐于承认人们自主选择的对象可能是不同甚至相互冲突的价值、不可化约的生活方式（因而自主与价值多元论并不矛盾）。他只是说在自由社会里，所有希望取得成功、增进福祉的人，都需要通过一种自主的努力才能获得。这不是一个价值比较后得出的结果，而是一个社会事实。和所有提倡自主性理想的理论家一样，拉兹强调人们的选择的重要性；不过他们都会遭遇“一个东西是因为人们选择它，它才有价值？还是说它本身就有价值，无论人们会否选择它？”这个古老而又麻烦的问题。就道德价值而言，拉兹认为，一个东西有没有道德价值，本质上并不取决于人们是否选择了它，而在于人类是否能够运用我们的概念、信息和推理规则通过道德论证表明它有价值^③。但在拉兹的个人自主性的学说中，选择仍然至关重要：因为若依据上述方式表明一个东西是内在地有价值的，那么唯有人们因此之故选择了它，它才会有助于促进此人的福祉，这是所谓的“价值透明性”论题^④的要求。换言之，一个东西是有价值的这个事实本身不会自动促进一个人的福祉，更遑论强制性地将其施加给人们了；人们的选择就扮演了勾通事物或目标的价值与人们福祉之间的桥梁。由于拉兹捍卫这样一种存在于价值、选择和福祉之间的内在联系，那么个人自主性的理想就使他要对价值的本质作一种多元的理解，也就是承诺价值多元主义（value pluralism），理由如下：理性行动者的选择总是基于理由的选择，而行动的理由是由价值来提供的；如果价值是一元的——即价值在其终极来源上是单一的，各种具体价值可能表现不同甚至冲突，但这些不同和冲突只是对价值终极根源的追求手段或具体表达方面的差异，它们都

可以根据那个最高的价值标准安排进一个融贯的体系中——那么行动的理由从根本上说就是无差别的。这样一来，一般意义上的选择尽管存在，但却是在同一类的选项中选择，这在拉兹看来根本不构成真正有意义上的选择。因此，他要强调上述自主性的条件 b，即存在足够多的不同类型的选项以供选择^⑤。

但问题是，依政治自由主义看来，价值的本质和来源究竟是一还是多，这本身就是公民间合理分歧的对象，价值多元主义本身就是一个有争议的价值立场，要捍卫它必定又要牵涉更加有争议的形而上学立场。承诺价值多元主义，有助于拉兹在其自主学说中为宽容、自由及一种温和的家长主义和至善论作辩护。自由、宽容、不干涉个人的具体选择等都是一个自由社会的核心特征。政治自由主义在结论上也会同意这些特征，但它对这些东西的辩护理由与拉兹的完善论是不同的。政治自由主义会认为，尽管拉兹的完善论支持了自由社会的那些核心特征，但这种宽容没有应用到辩护理由上，因为它仍依赖一些有争议的形而上学学说为这些特征作辩护。政治自由主义比它优越的地方在于，它可以在既不需承认也不无需否定价值多元论或价值一元论的情况下，诉诸较少争议的“判断的负担”以及因此造成的合乎情理性的多元论的事实来为这些特征作辩护，从而把“宽容应用到了哲学本身”^⑥。这里，我们必须小心地区分价值多元论与罗尔斯的合理多元论的事实。价值多元论本身就是关于人类价值本质的一种学说，并与价值一元论的学说处于针锋相对的地位。而在这一点上，罗尔斯所谓的合理多元论的事实所作的主张，只是指出这样一个事实：人们对于价值来源的判断，总是不能达成一致，而是存在着观点的合理分歧；即价值到底是一元还是多元的，也是人们的合理分歧的对象。概言之，它描述的是人们关于各种学说的判断的状况。判断负担的存在使得“人们在关于整全性学说的判断上，达成政治上的一致变得异常困难”。而对这种判断分歧状况的原因解释，罗尔斯只需诉诸理性自由运用的一些“历史性或社会学意义上”的特征，与价值本质究竟是一元的还是多元的都无关或者说都相容，对这两种关于价值本质的形而上学判断的任何一立场，罗尔斯既不需承认也不无需否认。

第二个问题是，拉兹情景化论证会遭遇一个根本困难，那就是会存在少数人或少数群体，生活在西方现代社会里，但却认为这种社会形式使得许多有价值的传统

① John Rawls, *PL*, pp. 54–58.

② Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, pp. 391、394.

③ Joseph Raz, *The Practice of Value*, ed. R. Jay Wallace (Oxford: Clarendon Press, 2003), pp. 25、44.

④ Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, p. 269.

⑤ Ibid., pp. 373、375、398.

⑥ John Rawls, *CP*, p. 388、395.

生活方式成为不可能,这种社会的错误的目标追求使得真正人类繁盛遥不可及。由于拉兹持有的温和家长主义和完善论立场——即要求国家不仅要制止侵害人们自主能力的行为,而且还要通过法律政策积极帮助在社会中提供、促进和完善自主的条件——那么这个少数派的问题就更加棘手,并直指这种完善论国家的合法性和正当性问题,尽管自主的国家可以对这些亚群体和少数派文化保持宽容^①。拉兹不能直接把这些传统生活的支持者的观念斥为错误或无价值的,相反他要承认这种抗议至少是可以理解的,因为他坚持认为价值是多元且不可化约^②。那么,他似乎只能回应说,尽管异议者这种抱怨可以理解,但很不幸,西方的社会形式使得人们唯有自主选择才能成功,这是一个主导性的社会事实。但这正是这些异议者要质疑的地方:有什么理由要人们坚持这种现存的社会形式?这必定是避开对自主性价值作普遍论证而采取情景化论证的理论家所不能回答的,因为这是他们的理论预设^③。

我们可以看到,上述那些完善论理论自身带来的困境,在政治自由主义那里被很好地克服了。因为政治自由主义尊重具有能动性的个体的形成和追求善观念的能力,不把任何一种无论是一阶或二阶生活方式或品格理想指派给他们,由此在一个多元的自由社会里保持了最大的宽容。但人们也许要问:尊重个体的形成和追求善观念的能力,以及对各种生活方式的最大的宽容为什么是必要的?这与我们讨论问题的场域有关。我们要强调,我们谈论的尊重观念,是在政治这个场域里为基本政治原则提供基础的观念。这种根本性观念会关系到政治辩护方式、正义原则的设计,政府权限,政治宽容的范围与依据等等。考虑到政治权力的总是无可避免地带有强制性特点,这些问题对于每一个人的重要性不言而喻。因此,我们并不是在向公民推荐一种增进福祉的成功之道,而是谈论关乎公民道德地位与公民资格的问题。这就是为什么在这个领域里为根本政治原则作辩护时,要避免有争议多元善观念比较判断、避免主张一种特定的形而上学主张的重要性,因为那样做会否定那些对此持异议的公民的道德地位。因此,在这个政治这个场域里,提倡完善论自由主义的自主性理想,除了不能避免合理的争议,它显然还是一个过高的理想。

与之形成对比的是,政治自由主义的尊重观念,只要求行动者具有最低度的能动性和善观念能力,同时又预设了公平社会合作所必须的反思能力与合作意愿。理性能动性对应的善观念能力,它着眼于社会合作,是在使人区别有感觉生物的这个最低层次上界定的,这是人一旦介入实践理性就必须预设的能力^④;而没有公平合作的意愿以及对自己善观念进行修正的正义感能力,一个人很难适应一种公平合作事业。罗尔斯说他的这种人观念(conception of person)并不是他因应现代社会的境况而创造出来的:“自古典社会以降,个人的概念在哲学

和法学中,一直被理解为某个能够参与社会生活、或能够在社会生活中发挥作用、因之能践行和尊重社会的各种权利与义务的人的概念。”^⑤在回答哈贝马斯关于他的个人的概念预设了理性(rationality)从而超出了政治的界限而变得整全和偏倚时,罗尔斯说:“如果这个论证预设了柏拉图或康德关于理性的观点的话,那么连最基本的逻辑与数学也一样。”^⑥因此,我们可以说,政治自由主义尊重观念所界定的尊重对象最大程度上摆脱了(如果不能说完全没有争议的话)那些关于价值本质来源的争议和生活方式孰优孰劣的分歧,把焦点集中在任何生活方式都需要预设的一类能力上,并将自由平等的公民道德地位奠定于其上,以最宽容的方式回应了现代自由主义社会的多元现实,并为这些持有不同的竞争甚至冲突的善观念的公民进行持续公平的社会合作提供了政治条件。

总结全文,我已经论证指出了:在现代,基本政治原则的辩护都追溯到对公民的平等尊重这个概念上来。而政治自由主义尊重观念要求的尊重对象是公民的两种道德能力,以及这两种道德能力运用带来的理性多元论的事实。通过分析,我表明了罗尔斯在《政治自由主义》中以公民两种道德能力为对象的尊重观,不仅没有带来完善论自由主义者所指责的反自由主义的结论,而且在政治领域里,由于其在保持更宽容更少争议的同时又保持了作为一个道德概念的内涵,因此它比完善论自由主义所尊重和提倡的个人自主性的品格理想,更适合作为一个自由民主社会根本政治原则的基础性规范观念。

(责任编辑 行之)

① Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, pp. 423-424.

② “可以肯定的是,自主的生活将会与其它各种有价值的生活不相容。” Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, p. 395.

③ 这种情景化论证进路的理论家不仅要承认这种少数派的非自主生活是有价值的,而且还得预设“自主的生活不可能本质上必然是恶的,或无道德价值的。”参见 Joseph Raz, *the Morality of Freedom*, p. 394. 在论证进路上追随拉兹的完善论自由主义者 Steven Wall 也承认需要这个预设,参见 Steven Wall, *Liberalism, Perfectionism and Restraint*, p. Steven Wall, *Liberalism, Perfectionism and Restraint* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), p. 173, n. 20.

④ John Rawls, *PL*, p. 108.

⑤ Ibid., p. 18.

⑥ Ibid., pp. 380-381.

“错误的可能性”、实践规范性与康德主义构成论证

张 曦*

【摘要】大多数理论家都承认，实践规范性具有一个“可违反性”或者说“错误的可能性”的特征。不过，一些理论家认为，这个特征只是规范性概念的一个表面逻辑特征。这种观点是有失偏颇的，因为“错误的可能性”特征实际上揭示了规范性概念所具有的规范律令性特征。进一步地，正是通过理解“错误的可能性”论证所蕴含的这个实质涵义，我们或许才有机会去进一步发现，康德主义构成论是存在内部一致性方面的问题的。

【关键词】错误的可能性；康德主义构成论；新休谟主义构成论；规范实在论

中图分类号：B516.31 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660（2014）04-0085-08

在当代有关实践规范性问题的讨论中，按照某种受到维特根斯坦的“规则遵循”思想影响的观点，“遵循”一个规范、原则或规则，在逻辑上来说，就意味着这些规范、原则或规则是能够被违反的。换句话说，一项规范、原则或者规则，之所以不同于任何逻辑上必然的法则，就在于对它们的遵循是可以被违反的。这个观点深刻影响了当代实践哲学家们在实践规范性相关问题上的思考。越来越多的人开始承认，“实践规则的可违反性”确实揭示了规范性思想的某个方面的特征。

尽管一些理论家认为，实践规则的可违反性，只是一个微不足道的真理（trivial true）、只是一个“至多与一个原则相联系的表面现象”^①。不过，也有一些采取所谓“康德主义构成论”观点的理论家认为，实践规则的可违反性并不是一个微不足道的表面现象，相反，它有力地取消了某种讨论“实践理由的可能性”和“规范性的本质”问题的思路的可信性。

在这篇文章中，我试图通过论证，达到两个方面的目标：一方面，我试图表明，在实践规范性问题上，“实践规则的可违反性”并不是一个微不足道的表面逻辑现象；另一方面，我也试图表明，正是通过搞清楚“实践规则的可违反性”论证所蕴含的实质涵义，我们才恰恰有机会理解为什么某些坚持构成论证的康德主义者并不像他们自己所想象的那样，能够赢得针对新休谟主义构成论者的胜利——并且，更为有意思的是，这并不是因为康德主义者对新休谟主义立场的误解，而是出于康德主义构成论中所包含的一个内部不一致。

—

为了搞清楚究竟什么叫“实践规则的可违反性”、究竟应当如何理解“实践规则的可违反性”思想的论证地位和论证力量，让我们通过两个例子来开始考察。

* 作者简介：张 曦，（长沙 410012）湖南师范大学道德文化研究中心、中国特色社会主义道德文化协同创新中心专职研究人员。

① 这个观点主要是我的导师徐向东教授所提出的。按照徐老师的论证，由于（1）当代一些康德主义者主要是通过“实践规则的可违反性”论证去反驳休谟主义的工具理性的规范性思想；（2）将“实践规则的可违反性”思想当作实践理由的规范性本质的“一个构成要素”本身是不能得到理解的；（3）这些康德主义者漫画式地刻画了休谟主义在行动目标的规范调节方面的主要观点，因此，当代康德主义者实际上并没有真正赢得针对休谟主义所开展的进攻。我完全同意这个观点对休谟主义观点的捍卫，但是，我也认为，康德主义者调用“实践规则的可违反性”论证，就算不足以攻击到休谟主义的立场，也应该引起我们的高度重视。因为，康德主义者对这个论证的调用，同他们所最终所导向的、有关实践理由的康德主义构成论证之间，具有非常直接的联系。为了理解“实践规则的可违反性”与“构成性论证”之间的关系，我们就需要去搞清楚，康德主义者究竟是在什么样的意义上来理解“实践规则的可违反性”的，在这个基础上，我们才有机会去搞清楚康德主义者的真正错误可能在于什么地方。关于徐向东老师的观点，参见徐向东：《论工具理性的规范性》，《云南大学学报：社会科学版》2006年第3期。

假设有一项实践规则说：“为了拼写 act，拼写者就必须首先写下字母 a，否则，他就没有正确地拼写 act”。这项规则是可以被违反的。因为如果我为了拼写 act 而首先写下了字母 e，那么我就错误地开展了“拼写 act”这个活动。现在比较另一个例子，假设这个实践规则说的是：“为了拼写 act，拼写者就必须首先写下字母 a，否则，他就根本不是在拼写 act”。根据这项规则，如果我为了拼写 act 而首先写下字母 e，那么，我根本不是在开展“拼写 act”这个活动。“究竟我是不是错误地开展了一个活动”和“究竟我是不是在开展一个活动”，显然是根本不同的。“实践规则的可违反性”这个概念的基本意思是要说，假如就一个行动者的行动来说，压根不存在“因违反相应实践规则的规定而犯错误”的可能性，那么这个行动者就根本不可能受到那个原则的“引导”（guidance），因为无论何时何地，只要行动者违背了那个原则，他就可以被视为根本没有开展那个原则试图引导他去开展的行动，而是干了别的行动。这样，我们就可以理解，按照上述两项实践规则中的后一个的表述，它实际上是不存在被违背的可能性的，因为人们不可能在“遵循”这个规则方面“犯错”——不管我实际上如何拼写，我要么就是在“拼写 act”，要么就不是在“拼写 act”而是在干别的事情。这样，我们就看到，违背后一个规则是形而上学上不可构想的（inconceivable）。

我们已经看到，谈论“实践规则的可违反性”，实际上就是在谈论这样一个思想：（1）存在着一些实践规则或原则，这些规则或原则指定了一些相应的行动正确性（correctness）标准；（2）这些正确性标准在行动开展（action - performance）中发挥着规范引导的（normative guidance）的作用；因此，（3）遵循这些实践规则或原则，就意味着遵循这项正确性标准的引导，并且，（4）正是在被引导的行动和起引导作用的正确性标准之间存在规范距离（normative distance），所以，行动就具有了疏于（fail to）受该项原则或规则引导的可能性^①。在这个意义上，如果说“实践规则的可违反性”概念是站在规则

和原则的角度来看待行动的，那么“错误的可能性”概念就是站在行动的角度来看待规则和原则的。也就是说，这两个概念是从不同的角度在谈同一个问题。从现在起，让我们用“错误的可能性”概念来作为这两个具有相互替代性的概念的统一名称。

进一步地，我们需要去搞清楚，为什么“错误的可能性”有可能像某种观点认为的那样，只是一个微不足道的表面现象。我们看到，为了使得“拼写 act”这个行动受到规范引导，就必须存在着某种有关“拼写 act”的正确性标准。因此，如果一个规范或者原则表述说“对于一个行动 A 来说，你要么是在做 A，要么不是在做 A”，这个表述不具有任何规范力量（normative force），因为行动者压根不可能受到这个行动的引导。所以，为了使得一个规范或者原则真正具有规范力量，它在表述上就必须具有明确的引导标准，比如说，它需要表述为“对于一个行动 A 来说，除非你按照 X 的表述来做，否则，你就是错误地做了 A”。一旦行动者是错误地做了 A，那么起规范引导作用的这项实践规则和原则，就立即能够针对行动者提供规范性的理由（normative reason），去建议或者命令行动者重新服从这项规则或原则的引导。这样，具体到实践理由的规范性问题上，我们很容易看到，谈论一项实践理由的“规范性”，实际上就是在谈论说，对这项实践理由的遵循是具有“错误的可能性”的——“错误的可能性”是“规范性”概念在内涵上已经包括了的东西。在这个意义上，“错误的可能性”虽然是实践理由规范性的一个重要的标志，但是，从根本上来说，它跟“规范性的本质”这个问题并没有直接的关系——因为它看起来只是具有规范性的实践理由的一个内在蕴含的逻辑特征。

① 我们有必要将此处的“行动正确性（correctness）标准”同规范伦理学中讨论的“行动正确性（rightness）标准”区别开来。在此处的意义上，说一个行动是正确的，只是说这个行动是符合某项实践规则或原则的规定的，但是，这项实践规则或原则本身是不是能够获得辩护，或者是不是已经获得辩护，并不进入讨论当中。

如果“错误的可能性”的论证地位，仅仅是对实践规范性的一个表面逻辑特征的确认，那么它确实就只是一个“微不足道的真理”，因为从这样一个逻辑特征中，我们不可能引申出任何有关“规范性的本质”问题的实质说明。不过，我将论证说，这个看法是有失偏颇的。为了理解为什么对于一些理论家来说，“错误的可能性”在论证上并不是微不足道的，我们就需要首先去搞清楚，当这些理论家谈论“规范性的本质”时，他们究竟在谈论什么。

二

如何说明“规范性的本质”，是当代元伦理学和道德心理学面对的一个主要任务。对于许多哲学家来说，在现代道德哲学的框架下，一个对“规范性的本质”这个问题的可信说明，必须同时能够回答这两个问题：第一，为什么存在真正具有实践意义上的规范性涵义的规范、原则或者规则；第二，为什么这些规范、原则或者规则不仅仅具有实践意义上的规范性，而且也具有动机激发性。弥合“实践规范性”和“动机激发性”之间的裂隙（gap），对于当代理论家来说，是一个关系到“实践理由的可能性”的一个大问题，而且，根据某些人的看法，弥合这个裂隙也是挫败“实践理由的怀疑论”的关键所在^①。

进一步地，从根本上讲，“实践规范性”的概念说的是这样一个意思：有一些规范、原则或者规则，它们包含了实践意义上的“应该”（ought）涵义^②，并且，这里的“应该”，并不仅仅是建议性的（advisory），而是律令性的（imperative）——服从于这种“应该”思想，不是要去接受一项建议，而是要去服从一项律令。因此，具有律令性，就成为了实践规范性概念的典型特征。这样，为了说明“规范性的本质”，根本上来说，就是要说明：（1）为什么存在着具有律令性的实践规范性；（2）为什么这些具有律令性的实践规范也能够动机上具有激发性。

现在，我们已经明白，规范律令性和动机激发性，是论证实践规范性时需要论证的两个方面

的基本特征。进一步，在某些理论家看来，搞清楚这两个方面特征的关键，就在于要搞清楚“规范性的源泉（source）”——按照这些理论家的看法，正是由于行动者能动性这个实践规范性的源泉中所包含的一些必然的要素，使得“实践规范性”和“动机激发性”这两个方面的说明能够同时得到满足。这些理论家被称为规范性的“构成论者”（constitutivist），他们的论证被称为规范性的“构成论证”（constitutivism）。

本质上来说，构成论证是一个形式论证。它并不是当代康德主义者的专利，相反，对于那些承认实践规范性的可能性、并坚持认为实践规范性具有律令性品格的“新休谟主义者”（neo-Humean）来说，他们也可以成为构成论者^③。毕竟，决定一个理论家是不是构成论者的关键，在于他是不是认为通过说明规范性的源泉就可以说明规范理由的律令性力量和它在动机有效性方面的应用条件，而不在于他如何去具体化这样一个说明。康德主义者和新休谟主义者的分歧只是在于，这种规范力量和动机有效性方面的应用条件究竟是不是绝对的（categorical）^④。构成论证的真正“敌人”，是像 David Wiggins 和 John MacDowell 这样的规范实在论者，这些理论家试图从

① 关于此处所提到的“实践理由的怀疑论观点”，参见 Williams, Bernard, *Moral Luck*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, pp. 101–113.

② 如果一项规范、原则或规则包含“实践”上的“应该”涵义，就意味着为了采纳（endorse）这项规范、原则或规则，行动者就要去开展一个相应的行动；一项规范、原则或规则包含“理论”上的“应该”涵义，就意味着为了采纳这些规范、原则或规则，行动者就要去持有一项相应的信念。“实践”意义和“理论”意义的区分标识，在于推理三段论的结论究竟是一个行动还是一项信念。

③ 但是，按照某种理解，经典休谟主义者（classic Humeans）由于不承认实践规范性的可能性，而最多只能讨论理论规范性的可能性，因此，经典休谟主义者就不能采取构成论证来论证实践规范性。

④ 康德主义者通常认为，他们的进路的一个显著优势在于能够可信地说明道德原则的绝对律令性特征。问题在于，道德原则是不是真的必须只有依靠拥有绝对律令性特征才能获得规范力量，起码对于休谟主义者来说，是一个未决的问题。关于绝对律令性特征能不能构成康德主义进路的一个说明优势，我已经在别处作了论证。参见张曦：《“绝对律令性”的神话与道德原则的不可逃避性》，《世界哲学》2014年第3期。

“柏拉图主义的”(Platonist)路线去论证规范理由的实在性——实在论者相信,通过给出一个有关一般而论的实践规范性(practical normativity as such)说明,就能够完成对“规范性的本质”问题的全部说明^①。因此,我们就看到,构成论证的真正特色,就在于它不是要直接去讨论一般而论的实践规范性,而是要去通过讨论“规范性的源泉”来回答“规范性为什么同时具有规范律令性和动机激发性”这个问题。

那么,为什么构成论者要通过讨论“规范性的源泉”,而不是直接通过讨论“一般而论的实践规范性”,来讨论“规范性的本质”这个问题呢?实际上我们很容易看到,论证“规范性的本质”起码有两条基本的思路:一是从论证“规范律令性”开始,最终达到对“动机激发性”的论证;一是从论证“动机激发性”开始,最终达到对“规范律令性”的论证。作为构成论证的“敌人”,规范实在论试图从前一个方面的路线开展工作。他们试图通过表明一些具有规范律令性的实践原则是为“真”(literally true)的,来完成对“规范性的本质”问题的整个说明。而构成论者在基本策略上采取的是后一条路线,因为在他们看来:一方面,以规范实在论为代表的那条论证路线,存在一个致命的问题,那就是它解释不了具有实在性的规范性是如何在行动者方面产生出动机上的激发性的(也就是所谓的“动机惰性”问题);另一方面,为了恰当地解释实践规范性为什么具有动机激发性,就必须要去满足一个所谓的“内在主义要求”,即认为在正常情况下,从实践规范性中产生的行动理由能够相应地在行动者那里找到一个动机激发效力。因此,对于构成论者来说,从论证一个已经满足了“内在主义要求”的能动性结构开始,去逐步逼近“为什么某些具有内在动机效力的理由同时也具有规范律令性”,就比规范实在论者的说明获得了一个显著的优势。换言之,构成论者相信,以论证“规范性的源泉”这个问题,来替代论证“一般而论的实践规范性”这个问题,要更能够满足同时说明规范律令性和动机激发性这两个方面的任务,从而更有希望获得对实践规范性本质的说

明。

尽管一直到这里,采取构成论证的理论家都没有什么根本性的分歧。不过,在如何具体化构成论证的问题上,康德主义者和新休谟主义者发生了分歧。为了打消新休谟主义赢得胜利的可能性,康德主义构成论者坚持认为,在构成论证采取上述这个方案之前,他们必须去做一件预备性的工作——取消新休谟主义的有效性。为了做到这一点,他们就把主要的攻击标靶设定为新休谟主义者所承诺的工具理性思想身上。

三

大概没有人会否认这一点:在我们人类行动者的实践慎思中,有一些行动理由具有这样的特征,即它们可以被表述为:做X是做Y的必要手段,为了做Y,所以做X。毕竟,如果做X对于实现做Y这个目标来说是必要的,那么,在行动者欲求(desire)去做Y的情况下,他就至少有一个“初步的”(prima facie)理由去做X。在这个表述下,一旦行动者拥有了一项“去做Y”的欲求,那么相对于“做Y”这个目标来说,“做X是做Y的一个必要手段”就成为了一项“工具理由”(instrumental reason)。进一步地,根据一个标准的戴维森模型,如果做X是做Y的一个必要手段,并且行动者有一个行动目标“做Y”,那么行动者如果采取了行动X,我们就可以这样来解释行动X:做X是做Y的一个必要手段,出于这个理由,行动者开展了行动X。因此,只要存在一个由行动者的主观欲求所启动的行动目标“做Y”,“做X是做Y的一个必要手段”,就是已经可以被解释为是一个在动机上激发行行动者去开展行动X的理由了。这样,我们就看到,对于行动者通过开展一个指定行动以达成目标行动这一点来说,工具理由确实为“为什么行动者要开展这个指定行动”问题提供了能够满

① 构成论者对规范实在论的主要攻击,是坚持认为它无法说明规范理由的动机激发性。康德主义的构成论者的代表,是Thomas Nagel, Christine Korsgaard, David Velleman(某种意义上);新休谟主义的构成论者的代表,主要是Peter Railton。

足动机激发性方面要求的解释。所以，在这一点上，说工具理由是行动者开展这项行动的一个“内部”理由（internal reason）、从而满足了上面提到的那个“内在主义要求”，也并不为过。进一步地，如果有理论家愿意从现在已经鉴别出来的这个观点朝前走，去论证说只有工具理性原则才是具有“规范律令性”的实践原则，那么这些理论家就最终可以到达论证“规范律令性”的地方，从而完成对规范性的论证的两个方面要求^①。

康德主义构成论者不同于新休谟主义构成论者的地方就在于，他们宣称说，上述论者不可能如期地走到论证“规范律令性”的地方，因为尽管表面上看起来，工具理性原则好像体现出了动机激发性方面的要求，但实际上这个原则满足这方面的要求的方式，也恰好打消了同时说明规范律令性的可能性。为了说明这一点，康德主义的构成论者的一个主要的论战武器，就是“错误的可能性”论证^②。那么，康德主义的构成论者是如何让这个论证开展工作的呢？

有两个主要的策略是他们所采用的，一个是导致他们成为康德主义的理由，一个是导致他们成为构成论者的理由。首先，这些康德主义理论家认为，一旦行动目标是仅仅受到欲求来启动的，那么，由于欲求本身是不受任何规范性调节的东西，因此欲求就不可能在规定“如何才能算是正确地设定了一个目标”方面有任何建树。行动目标在根本上来说，就不是一个包含了“正确性标准”的东西。因此，就一个既定行动目标来说，行动者可以满足它，也可以不满足它，但无论如何，行动者都不能“错误地”满足它——只要行动者没有满足它，行动者的行动就应当被解释为是在按照另一个行动目标来开展行动^③。这样，由于无法在遵循该行动目标方面构想出“错误的可能性”，工具理性原则就不可能是一个具有规范性的原则。需要特别注意的是，康德主义者在这里并不仅仅是要重复确认规范性的逻辑特征，而是，他们认为“错误的可能性”具有一些实质的涵义——康德主义者在这里要说的是，一旦行动目标是仅仅受到不受任何规范性调节的欲求来启动的，那么，在行动者实际开展的行动和

行动正确性标准所体现的规范律令性之间，就不存在任何“规范距离”了，规范性的律令性涵义也就从一开始也就被排除出了工具理性思想。因此，康德主义者建议，除非工具理性思想能够重新捡拾起体现出规范律令性的设置，除非工具理性思想能够依靠某种资源在“实际开展的行动”与“应该开展的行动”之间重新“撕出”一个裂口，否则，工具理性思想注定就是一个不可能容纳下规范律令性涵义的东西。康德主义者接着建议说，为了重新获得实质意义上的“错误的可能性”，工具理性思想就必须容纳下一个能够对目标和启动目标的欲求本身加以规范调节的正确性标准，而这个正确性标准，只能是通过康德主义关于“实践理性必须采纳某种目的（实践合理性）作为自己的目标”的观点来获得。由于在康德主义者看来，只有采纳康德主义的这个思想，工具理性才能重新被着染上规范律令性的色彩，因此，康德主义者就宣称，只有采取康德主义的说明，工具理性才能同时赢得动机激发性 and 规范律令性两个方面的论证。

现在，我们就明白，当康德主义者说工具理性思想必须满足“错误的可能性”时，他们已经不是仅仅在说，具有规范性的实践原则必然具有某种逻辑特征这个问题了。相反，康德主义者是要说“错误的可能性”之所以重要，是因为它实质性地涉及到了规范性的规范律令性方面的特征——只有在行动的开展中始终存在着一个具有律令性的正确性标准，对相关实践原则的遵循，才

① 这实际上就是采取构成论证的新休谟主义者的主要论证思路。参见 Peter Railton, On the Hypothetical and Non-Hypothetical in Reasoning about Belief and Action, in *Facts, Values, and Norms: Essays Toward a Morality of Consequence*, Cambridge University Press, 2003, pp. 293-321; Some Questions About the Justification of Morality, *Philosophical Perspectives*, 1992 (6), pp. 27-53; James Dreier, Humean Doubts about the Practical Justification of Morality, in *Ethics and Practical Reason*, Cullity, Garrett & Berys, Gaut (eds.), Oxford Clarendon Press, 1997, pp. 81-100.

② 一个例子，参见 Christine Korsgaard, the Normativity of Instrumental Rationality, *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, Oxford University Press, 2008, pp. 27-68.

③ 康德主义者对休谟式工具理性思想的这种刻画本身，也是受到了批评的。

能够在实质的意义上被谈论具有“错误的可能性”。

康德主义构成论者也有一个进一步的理由反对工具理性思想。就像当代主要的康德主义构成论者克里斯蒂娜·考斯伽 (Christine Korsgaard) 所论证的那样, 康德主义构成论者深信, 对规范性的说明, 不可能从任何有关特定心灵状态的工作机制的说明中获得, 因为规范律令性不可能是一个有关“心灵状态—实践原则”的关系, 而只能是一个有关“行动者—实践原则”之间的关系^①。这是什么意思呢? 按照对意向性结构的经典说明, 一个行动的开展在意向上可以被解释为由“信念”和“欲求”, 或者说认知 (cognitive) 状态和意动 (conative) 状态这一对心灵状态来启动的: 行动者吃冰激凌, 是因为行动者欲求达到某种愉悦, 并且相信吃冰激凌可以满足自己的相关愉悦要求。但是, “信念”也好, “欲求”也好, 所刻画的都不过是“心灵同世界之间的”某种“匹配导向” (direction of fit) 关系。康德主义构成论者认为, 尽管像工具理性思想那样, 把“欲求”这样一个意动性心灵状态当作行动的启动因素, 确实有助于解释动机激发效力方面的问题, 但是这种做法是不可接受的, 因为它最终无法在一个行为 (behavior) 和一个“血肉丰满”的行动 (full-blooded action) 之间作出区分^②——为了真正地谈论人类“行动”, 我们就需要去谈论“一个人自己同世界之间的”某种关系。按照这些思想家的看法, 在“心灵状态”和“一个人自己”之间, 存在着一个经常被忽视的裂隙: “一个心灵状态”并不总是等同于“一个人自己的心灵状态”, 除非已经有一个解释机制讲清楚了到底什么才能算得上是“一个人自己”, 以及什么才能算得上是“一个人驱使自己去承诺于实践合理性的要求”。在这里, 康德主义构成论者不仅仅是要说, 除非采纳康德主义有关行动者能动性的某种说明, 否则工具理性思想在根本上就无法表明, 一个按照既定目的来开展的行动是真正意义上的人类行动。他们也是要说, 鉴定一个“血肉丰满”的人类行动的标准, 恰恰也就是人类行动者应该受其引导来开展行动

的标准——开展一个“血肉丰满”的人类行动, 就成了人类行动者开展行动时所“应当”受到规范性调节的行动目标^③。

我们已经看到, 为了挫败工具理性思想, 从而挫败新休谟主义构成论的可信性, 康德主义构成论者一方面试图通过康德主义的思想, 来指责工具理性思想不能满足具有实质性涵义的“错误的可能性”——不能容纳下规范律令性思想; 另一方面他们也试图通过构成论的思想, 来指责工具理性思想不能够正确地解释“行动者—实践原则”之间的关系, 从而不能够鉴定出“血肉丰满”的人类行动。有意思的是, 康德主义构成论者的这两方面论证资源, 是具有冲突性的: 康德主义和构成论证之间存在着一个冲突, 在这些理论家试图通过采纳康德主义思想去赋予“错误的可能性”以实质涵义的时候, 出于某种原因, 他们恐怕就不得不放弃构成论证。让我来进一步论证这一点。

四

就像我已经指出的, 构成论者相信, 只要“规范性的源泉”这个问题得到说明, 规范理由的规范律令性和动机激发性两个方面的特征就同时能够得到说明。而且, 我们也已经知道, 构成论者所采取的是一条从“动机激发性”到“规范律令性”的说明路线。毫无疑问, 为了说明“动机激发性”, 构成论者只需要对人类能动性 (agency) 的发挥条件有一个基本的说明就可以了。在这一点上, 新休谟主义构成论者和康德主义构成论者没有什么分歧, 尽管他们对能动性的

① 参见 Christine Korsgaard, the Normativity of Instrumental Rationality, *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, Oxford University Press, 2008, pp. 27–68, 以及她的 *Acting For a Reason*, 同一文集, pp. 207–229。

② 关于这一点的主要论证, 参见 Christine Korsgaard, *Acting For a Reason, The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, Oxford University Press, 2008, pp. 207–229。

③ 关于康德主义构成性论证、特别是 Korsgaard 本人所采取的论证的一些缺陷, 参见张曦: 《实践理性与规范性的“构成性”论证》, 《世界哲学》2013年第6期。

发挥条件有各自不同的阐述。问题在于，在对“动机激发性”方面的问题作出说明之后，构成论者还需要去进一步表明，“规范律令性”意义上的“应该”涵义已经包含在了对人类能动性概念的描述之中——一个有关如何才能算得上是人类行动的标准，已经成为了人类行动者（规范律令性意义上的）“应当”如何开展行动的标准。读者大概已经发现，为了表明这一点，构成论者在论证上最至关重要的步骤，是要去论证为什么一个有关如何才能算得上是人类行动的标准，针对每一个行动者来说能够具有规范引导的力量，或者说能够具有规范权威性（normative authority）。因为如果不能说明这一点，那么即便存在着这样一个标准，这个标准仍然很难说就是具有“规范律令性”的。

在这个至关重要的地方，康德主义构成论者的思路是：只要我们承认说，“一个人驱动自己去服从理性能动性的要求”是一个人性能动性得以开展的构成性特征；只要我们承认说，一个人之所以得以成为一个行动者（agent），就在于他有能力通过某种“反思采纳”（reflective endorsement）的方式去驱使自己服从理性能动性的要求，那么，我们实际上就已经发现有关一个“血肉丰满”的人类行动的标准，恰恰也就是迫使一个人真正成为一个实践意义上的行动者的条件^①。

通过论证“一个‘血肉丰满’的人类行动的标准，恰恰也就是迫使一个人真正成为一个实践意义上的行动者的条件”这一点，康德主义构成论者实际上是想说，服从这个标准的规范权威性，就来自于对“行动者”和“能动性”概念的定义本身之中：如果你没有服从这个标准、没有听从这项具有规范权威性的律令的指示，那么你就不是一个真正实践意义上的行动者。说明这一点，就等于是要去说明，那个标准是“行动者”和“能动性”概念的一个定义性特征，那个标准是内在于“行动者”和“能动性”概念之中的，通过描述“行动者”和“能动性”概念，那个标准的内容及其规范权威性就已经获得了描述。康德主义构成论者为了说明这一点，

就必须去采取一个有关理性能动性概念的康德主义说明。然而，在康德主义的框架下，一般而论的理性能动性（rational agent as such）概念，只有通过一个完美的理想行动者（perfect ideal agent）概念才能获得确立。因为在康德有关理性能力的说明中，只有对于一个完美的理想行动者而言，服从于实践合理性的要求才得以成为它的定义性特征。对此，我们很容易在康德所作出的有关道德的形而上学基础和它在人类条件下的应用的区分中发现这一点。现在，对于康德主义构成论者来说，问题在于，一旦他们真的采取了通过完美的理想行动者的概念来说明“能动性的构成条件为什么也是人类行动者在行动中需要采纳的具有规范权威性的标准”这个问题，他们就犯下了一个致命的混淆：一个有关完美的理想行动者的定义性说明，并不等同于这个说明在人类条件下的应用。出于同样的道理，从一个有关完美的理想行动者的定义性说明中，我们也不可能得出有关人类行动者和人类行动的描述。因此，康德主义构成论者并不像他们自己所想象的那样，在采取构成论证方面拥有一个特别的优势^②。

进一步地，假如康德主义构成论者确实坚持采取上面鉴定出来的这个说明方式，那么，他们可能就不得不去放弃构成论证的一个首要目标，即说明规范律令性。为什么会这样呢？因为在康德主义的框架内，“律令性”思想从一开始就是一个针对像我们人类存在者这样的不完美的理性存在者而言的东西。在《道德形而上学的基础》中，康德说：“所有的律令都是通过一个‘应该’来加以表达的，并且，正是这个‘应该’，暗示了理性的客观法则和其在主观构成上不是必然地由客观法则所决定的意志（will）之间的关系。”（GMM 4: 413）紧接着，康德又告诉我们：“律令是仅仅表达了意愿（volition）的客观法则与这个或那个理性存在者的意志（比方说，

① 关于这一点，代表性论证参见 Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge University Press, 1996.

② 类似此处论证的一个分析，参见 Douglas Lavin, *Practical Reason and the Possibility of Error*, *Ethics*, Vol. 114, No. 3 (Apr., 2004), pp. 424–457.

人类存在者的意志)的主观不完美性之间一般关系的公式”。(GMM 4: 414)康德在这里的意思是说,正是因为人类存在者的意志是一种存在着不服从规范律令性要求的東西,因此,律令性的概念才得以成为一个在真正意义上能够谈论的东西。否则的话,对于那些在实践上必然地服从实践原则的完美的理性意志来说,“‘应该’在这里无从谈起,因为(这种完美的理性存在者的)意愿必然地服从于实践法则”(GMM 4: 414)。正是因为“律令性”是一个只有相对于某种特定的具有理性能力的存在者——也就是不完美的理性存在者——而能够有意义地谈论的东西,所以康德才认为“对于那些神圣意志来说,律令性无从说起”(GMM 4: 414)。

迄今,我们已经看到,康德有关“律令性”概念与不完美理性存在者之间关系的思想,实际上就隐含了一个实质意义上的“错误的可能性”思想——只有对于不完美的理性存在者,比如人类存在者来说,才存在着违反实践上具有律令性的规范的可能性,才存在着在遵循实践规范性方面“犯错”的可能性。进一步地,就像“错误的可能性”思想所揭示的,正因为律令性概念得以可能,从一开始就是以不完美的理性存在者得以存在为条件的,因此,跳出不完美的理性存在者的概念,去通过寻找完美的理性能动性的构成性条件,来企图同时达到对规范律令性和动机激发性两个方面的说明,实际上就好像是在通过指定一个已经具有了规范律令性特征的法则体系,然后说“不完美的理性行动者在正常条件下必然能够将这个法则采纳为行动的动机”——这个说明模式恰恰是规范实在论者才能加以采纳的东西。

这样,由于只有针对不完美的理性存在者,才能谈论“错误的可能性”或者说规范律令性,为了真正地将构成论证同“错误的可能性”论证所蕴含的规范律令性思想结合起来,构成论者就因此必须去从论证一个不完美的理性存在者,或者说事实上存在的理性存在者能动性发挥的构成性条件开始,来同时说明实践上具有规范性的理由,究竟是如何在这种不完美的理性存在者的能

动性发挥机制中,同时体现出了规范律令性和动机激发性的。这个任务,最终依赖于对这种不完美的理性存在者事实上的实践能力的一些必要说明。然而,问题最终在于:一方面,如果康德主义构成论者放弃从一个先验的、完美的理性存在者的观念中去引申出理性能动性的构成标准这样一个做法,那么毫不清楚的是,他们在什么意义上还能成为康德主义者;但是,另一方面,如果康德主义构成论者不得不放弃这个做法,那么毫不清楚的是,他们在什么意义上还能继续成为一个构成论者。

至此,我们也就最终明白,分析和理解“错误的可能性”思想在康德主义构成论者那里所真正具有的涵义和论证地位,并不是一个无足轻重的事情。相反,它是我们捕捉康德主义构成论一个致命的内部不一致的关键。鉴于康德主义构成论证本身存在着这个重大缺陷,在如何采取“构成论证”去说明实践规范性的本质这一问题上,面对康德主义者的指责,新休谟主义者就不欠任何道歉。虽然我确实认为,新休谟主义者有更好的资源去说明实践规范性的本质这一问题^①,但这已经是另一篇文章的主题了。

(责任编辑 行之)

① 因为新休谟主义者可以采取一个更为经验化的方式去说明能动性和实践能力的本质,从而可以合理地避开康德主义者诉诸于理想的理性能动性概念来鉴定出实践理由的规范律令性的做法。当然,在新休谟主义的说明方案中,康德主义所偏好的有关实践理由规范力量的“绝对性”(categorical)品格的论证,或许就无法得到容纳,但新休谟主义者可以将“绝对性”品格弱化为一种“非假言”(non-hypothetical)品格,从而说明实践理由的规范力量问题。关于这种论证思路,参见 Peter Railton, *On the Hypothetical and Non-Hypothetical in Reasoning about Belief and Action*, in *Facts, Values, and Norms: Essays Toward a Morality of Consequence*, Cambridge University Press, 2003, pp. 293-321.

无为而无不为：《道德经》的本根智慧

孙雪霞*

【摘要】“无为而无不为”不仅仅是《道德经》的重要命题，而且是其本根智慧的集中呈现。原创性、前提性、融通性是其本质属性，返本归根、和光同尘、道隐无名是其主要内涵。

【关键词】老子；无为而无不为；本根智慧

中图分类号：B223.1 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2014)04-0093-04

老子曰：“道常无为而无不为。”（第37章）^①“为学日益，为道日损，损之又损，以至于无为，无为而无不为。”（第43章）^②王弼注“道常无为”为“顺其自然也”，而“无不为”注为“万物无不由为以治以成之也”^③，认为顺应自然是大道产生万物的一种“不生之生”。胡孚琛则将“无为而无不为”的重要性和盘托出：“读者苟能从道学的著述中，体认到道家以‘无为’为体，以‘无不为’为用……则是真能读书者。”^④不过，早在东汉时期，班固却将无为而无不为视为“君人南面”的愚民之术^⑤。徐复观也认为：“老子的人生态度，实在由其祸福计较而来的计议之心太多，故尔后的流弊，演变成为阴柔权变之术。”^⑥又或者把它看成是“以退为进”的策略。林语堂就说：“道永远顺任自然，不造不设，好像常是无所作为的，但万物都由道而生，恃道而长，实际上却又是无所不为。”^⑦

笔者认为，将“无为而无不为”视为权谋之术，或者视为消极无为的遁世，都有失偏颇。它不仅仅是《道德经》重要的命题，而且还深刻地体现了老子的本根智慧。何谓“本根”？本，是树木的主干；本根，原指草木的根茎，引申为根基、本源。《道德经》曰：“谷神不死，是谓玄

牝。玄牝之门，是谓天地根。”（第6章）^⑧又曰：“致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。”（第16章）^⑨本根智慧是一种在直觉感悟的思维方式中形成的涵摄知情意的通觉理性，它包孕着文明绵延的原创性的精神基因。原创性、前提性、融通性是它的本质属性。那么，“无为而无不为”如何体现《道德经》的本根智慧呢？

一、返本归根

老子曰：“大曰逝，逝曰远，远曰反。”（第25章）^⑩“反者道之动；弱者道之用。”（第40章）^⑪又说：“玄德深矣，远矣，与物反矣，然后乃至大顺。”（第65章）^⑫“正言若反。”（第78章）^⑬这里的“反”，值得细细品读。毋庸置疑，反有相反之意，正如陈鼓应所解：“老子认为任何事物都在相反对立的状态下形成的：任何事物都有它的对立面，也因它的对立面而显现。他还认为‘相反相成’的作用是推动事物变化发展的力量。”^⑭不过，反作为返回原始的这一传统观念，却值得商榷。笔者认为，反，不是简单的线

* 作者简介：孙雪霞，广东汕头人，文学博士，比较文化博士后，美国南卡哥伦比亚大学访问学者，（广州 510006）华南师范大学文学院副教授。

①② 陈鼓应：《老子注译及评介》，北京：中华书局，2007年，第209页，第250页。

③ [魏]王弼注：《老子道德经注校释》，楼宇烈校释，北京：中华书局，2008年，第90—91页。

④ 胡孚琛：《道学通论》，北京：社会科学文献出版社，2009年，第52—53页。

⑤ [汉]班固：《汉书》，[唐]颜师古注，北京：中华书局，1962年，第1732页。

⑥ 徐复观：《中国艺术精神》，上海：华东师范大学出版社，2001年，第60页。

⑦ 林语堂：《老子的智慧》，西安：陕西师范大学出版社，2004年，第117页。

⑧⑨⑩⑪⑫⑬ 陈鼓应：《老子注译及评介》，第85页，第124页，第163页，第223页，第312页，第350页。

⑭ 陈鼓应：《老子注译及评介》，第226页。

性回归，不是单纯的平面往返。“夫物芸芸，各复归其根。”（第16章）^①芸芸，众生之相，熙熙攘攘的众生，自然不可能如婴儿般重回子宫，所以，返本归根不是回到初始，回到过去，回到原点。

老子之“反”，往小里说，是改头换面、改弦易辙；往大里说，便是沧海桑田、移星转斗。道以静为根，只在反的层面上，它动了。由此可见，老子对于前进是谨慎的，他一再强调“不敢为天下先”，绝不支持身先士卒死而后已，像孔子那样奔走呼号不是老子欣赏的方式。在往前的向度上，能保持现状就绝不轻举妄动。但是，在往后的归途中，他却义无反顾地行动了。如果我们依然强调老子只是乘着时光的逆旅无所作为地返回原点，那么也许观照到了老子无为的层面，却忽视了老子无为背后的无不为。只着眼于老子的无为，容易陷于消极懈怠；而仅看到老子的无不为，又难免将老子阴谋化。任何割裂与分离，都不利于对老子的解读。唯有使无为与无不为实现真正的融合，我们才能全面阐明老子“反”的内涵。

如果说对原始的返回也许还带着些对原来那个我的反拨、矫正、纠偏和更新，那么，对原初的逆反则可以说是另起炉灶、改道易辙，返回与逆反实在是不同层面的现象。老子看重的恰恰不是对未来的开拓进取，而是对过去的修正重来。未来，是向死的征途，而这向死的未来，也是过去、现在的累积。所以，要扭转死亡或者说结束的命运，老子认为我们只有将过去回炉熔铸，或者说将已有的块垒消解、覆盖、取代，才能真正发挥人类的潜能。只有做这样的理解，我们才能领悟老子通过“返回”这种看似无为的举措，实则要达到焕发新力量的有为之本意。

返回既然不是回到原始，那么，老子所要返回的“本”与“根”到底是怎样的存在呢？“玄牝之门，是谓天地根。”（第6章）^②“归根曰静，静曰复命。复命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久，没身不殆。”（第16章）^③老子的根，是绵绵不绝、生生不息的源泉，是有物混成、玄之又玄的场域，是精之至、和之至的婴孩状态。此处，无限的可能性在酝酿，无穷的生发

力在缘起。

值得注意的是，本根并不单纯，也绝不天真，它是许许多多复杂性交织在一起的矛盾体。是药三分毒，是物三分害。如果把本根一厢情愿地看成天真烂漫、毫无杂质的所在，那实在辜负了老子玄之又玄的思想内涵。推崇童心，从某种程度上说，只不过又是落入了进化论的泥淖。线性前行的进化思维，让我们认定儿童比成人懵懂、幼稚、无知，因而也就纯洁无害。其实，儿童犯罪并非危言耸听，儿童心理远比我们想象的要复杂得多。就像老子讲愚人，如果将其解读为要统治者或老百姓蒙昧无知，那将是对老子极大的误解。他所倡导的实际上是一种比“智人”更为高深莫测的人格修为，是一种类似于大音希声、大象无形的生存智慧。所以，老子所讲的本根，不是无知无觉的原始，而是经过积淀之后的大彻大悟，是回环往复之后的再酝酿再生成。而积淀的手段，便是“静”。

老子曰：“重为轻根，静为躁君。”（第26章）^④“静胜躁，寒胜热，清静为天下正。”（第45章）^⑤“我好静，而民自正。”（第57章）^⑥人性之本是善是恶，老子并无确指，但他对本根复杂性的认识，显然是清晰和警惕的。所以，讲完“返本归根”，他马上提出“归根曰静”。老子清楚，在回归的途中，人们已无法彻底摆脱在路上已生成的种种痴、嗔、迷；同时，他也要防止人们走入将本根直接等同于大道的误区。因而老子强调“静”在归根途中的重要性，只有经过静的澄澈净化之后，还家的人们才能真正抵达大道。静不是静止，而是沉淀蕴藉的过程，换言之，它是动的另一种表现形式，是动的静态呈现，是静的动态生成。

二、和光同尘

中国古典智慧讲求和而不同：“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物生之。若以同裨同，尽乃弃矣。故先王以土与金、

①②③④⑤⑥ 陈鼓应：《老子注释及评介》，第124页，第85页，第124页，第171页，第241页，第284页。

木、水、火杂以成百物。”（《国语·郑语》）^① 和谐创造万物，同一则无以为继。老子曰：“挫其锐，解其纷，和其光，同其尘，湛兮似或存。”（第4章）^② 既讲“和”又讲“同”，只不过他所和所同的东西是光是尘。光，是赤橙黄绿青蓝紫共存的结合物；尘，亦是大尘小尘齐飞的混合体。换言之，光与尘，本来就是一个“你我他”共在的集成器。

如前所述，在这样一个有物混成的场域当中，老子首先看到的是事物相反相成的个性：“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。有无相生，难易相成，长短相形，高下相盈，音声相和，前后相随，恒也。”（第2章）^③ 美恶、有无、难易、长短、高下、前后等等，构成了世间百态。它们互相促成，互相显现，如影随形，这些都是形而下可见的客观实在。说“形而下”，说“可见”，却不说“不以人的意志为转移”，是因为美恶也好，有无也罢，在原始处，都是人们命名的结果，所以，在万物缘起时，人的意志还是起决定性作用的。

物的特质鲜明，人的个性也不含糊：“俗人昭昭，我独昏昏；俗人察察，我独闷闷。众人皆有以，而我独顽且鄙。”（第20章）^④ 拥有愚人之心的我，与自作聪明的众人，面目不同，品行迥异，这是芸芸众人与特立独行之圣人的真实写照。老子不认为这是一个无差等的社会，恰恰相反，他承认个体的差异性，洞察了社会中个个不同的层级性：“太上，不知有之。其次，亲而誉之。其次，畏之。其次，侮之。”（第17章）^⑤ “上德不德，是以有德。下德不失德，是以无德。上德无为而无以为，下德无为而有以为。”（第38章）^⑥ 上德下德皆以“无为”为表征，只不过一个有心为之，一个无心作为。

对个体性的肯定，应该说是以老子为代表的道家在中国文化史上的重大贡献。从神话时代开始，中华民族看重的便是群体性力量，这与古希腊神话的突出自我是决然不同的价值取向。好在还有道家的存在，让每一个人都能以各自的面目出现，而不仅仅是从属于某一个群体。只有看到每一个个体的差异性，同时尊重个性的不同选择，才能避免动辄以国家的名义剥夺、践踏和戕害人们的利益。也只有每个人的生命都不受伤

害，每个人的利益都不受损害，天下才能大治，也才叫大治。

承认、肯定个体差异性的存在，并非老子思想的终点，老子有比这更为深邃而长远的思考：“唯之与阿，相去几何？善之与恶，相去若何？”（第20章）^⑦ 应诺与呵斥，相差几何？美好与丑陋，又相差几何？这样的反问，使老子的思想的探讨了正、反之后，实现了合的提升。个体差异性的显现固然重要，而终极和合性的开辟更是老子推崇的大气象。

和光同尘处，是海纳百川，是万物归宗，是自生自存的本根。我是其中一员，时时有我，个体俯仰终究在己；处处无我，才情行藏莫非道变。重视自我的此在，更召唤你我他的共在。个体差异性触目皆是，俯首可得，承认差异性并不难；但是，如果过分强调你我他的不同，终将导致块垒的形成、疆域的分割，固执己见，分崩离析，由尊重个体的初衷变为支离破碎的无可奈何。所以，只有实现对形而下的超越，以本真否定现象，我们才能看到和光同尘处的精彩。而要做到这一点，关键在于如何去执去我，不让自我无限扩张，善于反思，敢于自我扬弃，勇于为他所化，乐于从他处寻求活泼动态的源泉，才能去己无敌，唯道集虚，才能达到终极处的和合。

这便是老子思想的融通。他从群体性中看到了个体的差异，给予个性足够的尊严，实现了对同一性的突破，但是却绝不自我中心的确立寻找任何理由，而是以和合性进一步诠释了体用不二的无心为之的道化境界。和光同尘，有我无我，得道非道。

三、道隐无名

人文学讲究才情行藏之沉着于时中^⑧。时中，是天光云影共徘徊的精彩，是拨得云开见月明的豁然，是天生我材必有用的绽放。时中，往往只

① [吴] 韦昭注：《国语》，明洁辑评，上海：上海古籍出版社，2008年，第240页。

②③④⑤⑥⑦ 陈鼓应：《老子注译及评介》，第75页，第64页，第140页，第130页，第212页，第140页。

⑧ 栾栋：《文学归化论——说“圆通”》，《文学评论》2006年第4期，第203—204页。

是一时的绚烂；而沉着，才是长久的守候，是须耐得住寂寞的修为。老子曰：“知其雄，守其雌，为天下溪……知其荣，守其辱，为天下谷。”（第28章）^①这种处下的姿态正是沉着的展现，是老子生存智慧的真迹。

春秋战国，礼崩乐坏，朝纲废弛，诸侯混战，民不聊生，各种救世主张应运而生。儒家以“亲亲之爱”为纲，以君君臣臣父父子子的“正名”为纬，精心编织“仁”之大网，虽然就连对此主张赞赏有加的齐景公最终也未能践行，却依然感召着另一批胸怀宇宙的士人关注现象，前仆后继为拯救乱世出谋划策。大公无私、扶危济困、侠肝义胆的墨子为乱世开出的处方是“兼爱”，但苛刻的主张使其最终落得个众叛亲离的结局。法家看到了制度比人更可靠，认为君主应该牢牢抓住奖赏惩罚的权力，一旦下放，就有亡国之可能，这是其最为深刻也最可宝贵之思想遗产。虽然撕碎了儒家所着力营造的人与人之间的脉脉温情，虽然造成了猛于虎的苛政，虽然成了统治阶级惯用愚民政策的始作俑者，但是，管仲辅佐齐桓公成就霸业，吴起辅佐楚悼王称雄战国，商鞅让秦国崛起，韩非使秦国腾飞，这一切都无可辩驳地说明法家思想是那个时代最为成功的理论。

在这场事关时代转折的救世之“秀”中，我们看不到道家清晰的身影。他们的缺席，使得道家在先秦未能成为显学，而这恰恰是其践行“道隐无名”的极好注脚。

沉着的守候，并非不鸣则已一鸣惊人的隐忍，而是真正沉入河底的淡定，是对道之大境的坚定信仰。也许终其一生，命运未能眷顾，偶然中之必然没有发生，历史的选择也与之擦肩而过，但就算如此，对于真正的隐者来说，都不会影响这样一种守候的进行。因为，万古千秋，始卒若环，很多时候，并不是一个人所能完成。就像古希腊的荷马，虽然双目失明，却能穿越黑暗时代的铁幕，既反响了远古神人的空谷足音，也将一个光明灿烂的神话世界带到了经历过三百年黑暗的希腊人面前。他没被“黑暗”的铁幕淹没，也未卷入“城邦”的加速器，而是吟唱出了千百年来的伟大诗歌。这看似一人的独白，实则千秋万代的众语喧哗在他身上的凝聚。

在人人都想秀出的时代，能让自己隐入谷

底，是一种智慧，亦是一种修为，已经难能可贵。更何况，这种“隐”不是中场休息，不是以退为进的阴谋，不是终南捷径，因而也就愈显其罕见而珍贵。“隐”的终点不是指向“秀”，而是走向“无名”。“道可道，非常道，名可名，非常名。”（第1章）^②道术为天下裂之时，学说纷呈，轴心张目，学派林立。无名，一是指万物未被指称前的混沌状态，那时理念未现，文明未显，大道未被机制蔽，宰治未因纲目张；二是指无名气无名声的境界，隐道亦是隐名，名利乃世人所趋，而道家弃之若敝屣，因为名与利乃搅乱人心之根源，无名才能无功，才能无己，才能长生久视。然而，不管“名”作何种解释，都是“秀”之境。那么回归道术未裂时的无名之途，在急功近利、人心浮躁的大环境大背景中势必为世所遗忘或遮蔽，虽然其久而惠泽无量，终究以柔克刚，澡雪人心，润泽万物，成全万古千秋之大境界，但是当时当地如果没有从容淡定的修为，实难做到心无旁骛的蛰伏。为秀而隐，势必浮躁焦虑寝食难安；隐而秀出，是天地良心，是大时段中可以期待的真正的公道公平。

在老子的寡民小国中，在位者无为，老百姓皆有愚人之心，日月经天运行，天地人和谐共处，大道在每一个人心悄然开显。《道德经》渗透着深厚的文史经验，洋溢着睿智的诗性思辨。无为而无不为，正是其本根智慧的聚焦彰显。

（责任编辑 杨海文）

①② 陈鼓应：《老子注译及评介》，第178页，第53页。

敦煌本《老子变化经》成书年代、背景考论^{*}

刘湘兰^{**}

【摘要】敦煌遗经《老子变化经》的成书年代在学界存在争议。本文通过分析老子在东汉的宗教地位、考证《老子变化经》中的白鹿意象、考察经文中的汉顺帝阳嘉元年至汉桓帝永寿元年的五个年号与当时天师道之宗教背景,可知《老子变化经》成书于公元155年至165年,是天师道成立之初,为自神其道而作。《老子变化经》的成书受东汉黄老道、刘向《列仙传》、王阜《李母碑》等影响,是当时宗教环境下的产物。早期天师道将老子抬到先天地而生、与道合一的至高地位,与他们试图建立政教合一的独立政权不无关系,故在《老子变化经》中将老子神化为十三帝师,以表达建立理想社会、理想政权的愿望。

【关键词】老子变化经;道教;天师道

中图分类号:B235.6 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2014)04-0097-07

敦煌S.2295《老子变化经》^①是极其珍贵的研究早期道教的文献。据现存文稿说明,此部《老子变化经》在隋朝大业八年(公元612年)八月十四日由经生王侔抄写,并由长安玄都观道士覆校,出自秘书省。该抄卷首部残缺,现存95行,每行17字,约1600多字。该经对老子的出生、相貌、生平经历、神异变化等方面进行了系统叙述,并将老子的地位抬到先天地而生、与道合一的绝对高度。此篇经文的重新面世对考察老子的神化、还原中国早期道教的状态等问题弥足珍贵。但是,目前学术界对《老子变化经》的成书年代存在争议,对《老子变化经》成书的宗教、政治背景的研究还不够深入。故本文在前人的基础上,对《老子变化经》的成书年代进行考证,认为《老子变化经》确实成立于汉桓帝后期,并分析汉桓帝时期的宗教、政治环境对《老子变化经》成书的必然影响。

一、《老子变化经》汉末成书之新证

但凡一部已经佚失的作品重新面世,首要工作便是判定其成书年代,《老子变化经》也不例外。最早对《老子变化经》的成书年代进行考证的是日本学者吉冈义丰。他认为《老子变化经》并不是隋朝新出道经,而是成书于公元155—165年前后,因为该部经文对老子化身的纪年截止到永寿元年,即公元155年。由于汉桓帝延熹八年(公元165年),桓帝曾遣使者前往亳州苦县祭祀老子,当时陈相边韶奉帝命立碑,作《老子铭》^②。然而在《老子变化经》中,此等盛事却没有记载,可见此经作于延熹八年之前。吉冈义丰又将《老子变化经》与《老子铭》两相比较,认为二者应为同一时期的产物,故确定其为“汉末成书”^③。楠山春树在承认“汉末说”的前提

* 本文系2013年国家社会科学基金一般项目“中古杂传与古代传记文体演变研究”(13BZW058)、2011年广东省社会科学基金青年项目“中国早期文体观念研究”(GD11YZW05)的阶段性成果。

** 作者简介:刘湘兰,湖南攸县人,(广州510275)中山大学中文系副教授。

① 李德范:《老子变化经》,《敦煌道藏》第4册,北京:中华全国图书馆文献缩微复制中心,1999年,第2141—2146页。

② [宋]洪适:《隶释》,《文渊阁四库全书》第681册,台北:台湾商务印书馆,1986年,第472—473页。

③ [日]吉冈义丰:《道教と佛教》,国书刊行会,1970年,第249页。

下,认为《变化经》中有四点内容应该在六朝时才会出现,据此提出汉末成书但又经六朝人修订的新观点^①。苏晋仁对《老子变化经》作疏证,也坚持该经成于永寿元年后不久^②。

近年来,国内有学者对《老子变化经》的成书年代提出了新看法。刘屹的《敦煌本〈老子变化经〉研究之一:汉末成书说质疑》^③、《敦煌本〈老子变化经〉研究之二——成书年代考订》^④对“汉末成书说”提出了质疑,并将成书年代修订为“南北朝末至隋代”。马承玉的《敦煌本〈老子变化经〉思想渊源略考》则认为该经“至早应在三国时期成书”^⑤。

综合刘氏二文,其认为“《变化经》的两个最基本的观念即老子的‘神化’和‘变化’……都不是汉末所能有的”^⑥,继而“重点从经中老子具有绝对之先的地位和老子平王时出关说展开讨论,提出《变化经》应该成书于南北朝末至隋代,而非汉末成书”^⑦。《老子变化经》将老子的地位抬到了绝对高度。刘文认为“《变化经》中老子的绝对地位,是一种老子乃‘道之体’的观念。这不是汉末所能有的,即便到南北朝时期,道教也还没有明确地将老子与道体直接等同的说法”^⑧,直到唐代,才出现“以老子为‘道之体’,再到以老子为‘道之先’”^⑨的宗教思想。刘文还认为《老子变化经》中的“老子平王时出关说”,“是在梁代才开始出现的,应该算是南北朝后半期的‘新说’。而《变化经》恰恰采用的是后出新说”^⑩,据此判断《老子变化经》成书于南北朝末至隋代。

对于刘氏所言《老子变化经》中关于老子“神化”与“变化”观念的来源问题,马承玉认为:老子的神异形象早在永兴元年(公元153年)谯令长沙王阜建立《李母碑》之前,就已经在涡水地区流行;而老子的“变化”思想则借鉴了《列子》“天瑞篇”和“黄帝篇”。据此可知,刘文所谓老子神化与变化思想不是汉末所能有的观点值得商榷。

刘文结合《王子乔碑》、《仙人唐公房碑》、《肥致碑》中对三者的描述,指出《老子变化

经》中神化老子的语言与之大同小异,“说明这些语句至少在汉代并不专门是用于神化老子的”,以此质疑汉末老子绝对至上的地位。这个论证是对的。但是并不能据此而否认《老子变化经》成书于汉末。汉末道教初兴,派系林立,在众多的宗教意识形态面前,老子的地位确实不是绝对至上的。老子也不是汉末全社会认同的最高神,仅仅是早期天师道的最高神。南北朝时期,老子的地位也没达到最高。在陶弘景《洞玄灵宝真灵位业图》中,老子只是处于第四阶中位的“太清太上老君”^⑪。唐代时,道教形成了所谓“一气化三清”的神灵谱系。这“三清”分别是元始天尊、太上大道君、太上老君。元始天尊是东晋末年灵宝经所创立的最高神,太上大道君是东晋中期上清经所创立的最高神,而太上老君则是东汉末年天师道所创立的最高神。但在这“三清”中,年代最久远的老君地位反而最低。这种现象即使在把老子封为“太上玄元皇帝”的唐高宗时期,依然没有改变^⑫。可见,《老子变化经》将老子地位抬到绝对高度的叙述,并不能成为判断其成书于“南北朝末至隋代”的依据。反之,如果南北朝末至隋的道徒要造经,那先天地而生、与道一体的主角也可能不是老子,而是此时期人们信奉的最高神——元始天尊或太上大道君。如王承文所言:“在一些古灵宝经的斋仪中,老君甚至被尊称为太清玄元上三天无极大道无上玄老

① [日]楠山春树:《老子传说の研究》,创文社,1979年,第328—332页。

② 苏晋仁:《敦煌逸书〈老子变化经〉疏证》,《道家文化研究》第13辑,陈鼓应主编,北京:三联书店,1998年,第154页。

③⑥ 刘屹:《敦煌本〈老子变化经〉研究之一:汉末成书说质疑》,《庆祝吴其昱先生八秩华诞敦煌学特刊》,台北:文津出版社,2000年。

④⑦⑧⑨⑩ 刘屹:《敦煌本〈老子变化经〉研究之二——成书年代考订》,《敦煌研究》2001年第4期。

⑤ 马承玉:《敦煌本〈老子变化经〉思想渊源略考》,《宗教学研究》1999年第4期。

⑪ [梁]陶弘景:《洞玄灵宝真灵位业图》,《道藏》第3册,上海:上海书店,1994年,第276页。

⑫ 王承文:《论中古时期道教“三清”神灵体系的形成》,《中山大学学报》社会科学版2008年第2期。

太上老君。即使是这样，太上老君也不再具有如同在早期天师道中那样神圣和至高无上的地位。在太上老君的前面，往往排列着灵宝经的至高尊神元始天尊和太上大道君。”^①

另外，《老子变化经》多次出现“白鹿”、“白鹿庙”、“白鹿山”等意象。在刘向《列仙传》中本是骑青牛入关的老子^②，在《老子变化经》中则是骑白鹿而西行，这一变化值得深思。老子在《列仙传》中以长寿为其主要神性，老子的坐驾青牛也是长寿的象征物。如《抱朴子》曰：“或如青牛，或如青羊，或如青犬，或如青人，皆寿万岁。”^③《玄中记》云：“百岁之树，其汁赤如血。千岁之树，精为青羊。万岁之树，精为青牛。”^④故在东汉以后的宗教文献中，老子的坐骑以青牛为主。如《笑道论》、《辨正论》^⑤、《云笈七签·道教本始部》都记载老子是骑青牛出关。反倒是老子乘白鹿的形象极少见，而且即使偶尔出现老子乘白鹿的记载，也与天师道有关。如《云笈七签》“第七玉局治”曰：“在成都南门内，以汉永寿元年正月七日，太上老君乘白鹿，张天师乘白鹤，来至此坐局脚玉床，即名玉局治也。”^⑥白鹿山乃蜀中实有之地名。《华阳国志·蜀志》记载，战国时蜀王为秦所败，“其傅相及太子退至逢乡，死于白鹿山，开明氏遂亡”^⑦。《元和郡县志·剑南道》记载，白鹿山在蜀郡彭州九陇县“西北六十一里”^⑧，九陇县即在道教重地阳平治内^⑨。经文还两次提及“城都”，云老子于“阳加元年，始见城都，为鹄爵鸣山”，“建和二年……出城都左里城门”。城都即成都，鹄爵鸣山即鹄鸣山，相传为张道陵成仙之处^⑩。可见，造经者时时故意将老子的神迹与蜀中天师道扯上关联，《老子变化经》应为早期天师道徒所造经书。

而且，《老子变化经》记载了自汉顺帝阳嘉元年（公元132年）至汉桓帝永寿元年（公元155年）二十多年内的五个年号，而在这短短23年的时间里，老子竟然出现了六次化身，且这六次化身皆发生在蜀地成都周围。这一叙述值得深思。造经者为什么要突出这短短的二十三年呢？

为什么要突出成都、白鹿山、白鹿庙呢？据《三国志·张鲁传》记载，张鲁在建安二十年（公元215年）向曹操归降，其雄据西蜀近三十年的天师道政权灭亡，张鲁于次年去世。再据《三国志》注引《典略》称，早期天师道由张鲁之父张衡成立于汉灵帝光和年间，信奉《老子》五千文^⑪。张衡于光和二年（公元179年）正月十五日升仙^⑫。若以时人正常的平均寿命为六十岁来推算，阳嘉元年至永寿元年这段时间内，是张陵的老年时期，而张衡正处于壮年，也正是他们在蜀中宣扬、创立五斗米道的时期。故《老子变化经》的作者对这一时期特别重视。

综上所述，《老子变化经》是天师道成立之初，为自神其道而作，应成书于公元155年至165年；在流传、转抄的过程中，又偶尔有所补笔，如平王时出关等事迹，但整体结构与宗教观念依然保持了原貌。

① 王承文：《论中古时期道教“三清”神灵体系的形成》，《中山大学学报·社会科学版》2008年第2期。

② 王叔岷：《列仙传校笺》，北京：中华书局，2007年，第18页。

③ 王明：《抱朴子内篇校释》，北京：中华书局，1985年，第47页。

④ [唐]欧阳询等：《艺文类聚》，《文渊阁四库全书》第888册，第767页。

⑤ 《笑道论》引《文始传》云：“老子以上皇元年为周师，无极大年乘青牛薄板车度关，为尹喜说五千文。”（《广弘明集》卷9，《大正藏》52册史传部，第145页。）《辨正论》云：“老君初诞之日既不同凡，晦迹之时故当殊世。所以西之流沙，途经函谷，青牛出境，紫气浮天。”（《广弘明集》卷13，《大正藏》52册史传部，第179页。）二文是与道教进行辩论的佛教典籍，皆以老子骑青牛入关，可见老子骑青牛正是佛道二教公认的形象。

⑥ [宋]张君房：《云笈七签》，北京：中华书局，2003年，第645页。

⑦ [东晋]常璩：《华阳国志》，《文渊阁四库全书》第463册，第155页。

⑧ [唐]李吉甫：《元和郡县志》，《文渊阁四库全书》第468册，第516页。

⑨ [宋]张君房：《云笈七签》，第634页。

⑩ [西晋]陈寿：《三国志》，北京：中华书局，1959年，第263页。

⑪ 《三国志》卷9《张鲁传》注引，裴松之认为“张修应是张衡，非《典略》之失，则传写之误”（[西晋]陈寿：《三国志》，第264页）。

⑫ [宋]张君房：《云笈七签》，第634页。

二、《老子变化经》成书的宗教背景

《老子变化经》成书于东汉末年，并不是偶然的，而是有着深厚的宗教背景，顺应了宗教发展规律。汉代黄老思想盛行，为道教的形成打下了坚实基础。西汉初立，以黄老之学治国，主张休养生息、强调无为治世。至汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”，黄老学的治国功能旁落，但同时汉武帝又信奉神仙之说。《史记·封禅书》记载：“今天子初即位，尤敬鬼神之祀。”^①由于汉武帝对神仙方术之士极度礼遇，以至于“海上燕、齐之间，莫不搢腕而自言有禁方，能神仙矣”^②。齐地正是黄老学的发源地。在这种形势下，燕齐方士将神仙方术与黄老学结合起来，形成了黄老道。

“黄老道”一词最早出现于《后汉书·王涣传》。传曰：“延熹中，桓帝事黄老道，悉毁诸房祀。”^③黄老道是道教的前身，其核心思想在于修仙、养生。东汉时期，黄老道的养生思想被统治阶层普遍接纳。《后汉书·光武本纪》记载：“皇太子见帝勤劳不怠，承间谏曰：‘陛下有禹、汤之明，而失黄、老养性之福，愿颐爱精神，优游自宁。’”^④同书《王宠传》记载魏悛“与王共祭黄老君，求长生福”^⑤，《逸民传》云矫慎“少好黄、老，隐遁山谷，因穴为室，仰慕松、乔导引之术”^⑥。除史书外，东汉子书对当时人修炼黄老道也多有陈述。桓谭《新论》说：“余尝过故陈令、同郡杜房，见其读老子书，言：‘老子用恬淡养性，致寿数百岁。今行其道，宁能延年却老乎？’”^⑦王充《论衡·道虚》曰：“世或以老子之道可以度世，恬淡无欲，养精爱气。夫人以精神为寿命，精神不伤，则寿命长而不死。成事：老子行之，踰百度世，为真人矣。”^⑧可见自汉武帝以后，人们皆看重黄老养生之旨。

在这种宗教背景下，《列仙传》重塑了老子的形象，将老子从一位哲人改造为仙人。由于刘向本人事神仙而好方术，故其对老子形象的改

造，重点体现在老子“好养精气，接而不施”^⑨，即善于养生、精通房中术的修道者形象。刘向对老子的神化，为《老子变化经》的创作提供了蓝本与素材。而黄老道在汉代社会的重大影响，为《老子变化经》神化老子提供了思想渊源。

汉桓帝统治时期，老子的神仙地位得到官方认同，并被统治者祭祀。《后汉书·桓帝本纪》记载：“八年春正月，遣中常侍左悺之苦县，祠老子。”“十一月壬子……使中常侍管霸之苦县，祠老子。”^⑩同书《祭祀志》也记载：“桓帝即位十八年，好神仙事。延熹八年，初使中常侍之陈国苦县祠老子。九年，亲祠老子于濯龙。文闕为坛，饰淳金鉤器，设华盖之坐，用郊天乐也。”^⑪汉桓帝多次祭祀老子的行为，说明老子作为神仙在此时期已经具有崇高的地位。

桓帝永兴元年，谯县令长沙王阜撰有《李母碑》，对老子的生平进行了神化。可惜这块碑文已残缺不全，所幸魏崔玄山《濂乡记》引用了《李母碑》碑文。为了便于读者对王阜碑文有大体的了解，现将王阜残碑与崔玄山引文，罗列于下：

老子者，道也，乃生于无形之先，起于太初之前，行于太素之元，浮游六虚，出入幽冥，观混合之未别，窥清浊之未分。^⑫

李母祠在老子祠北二里，祠门左有碑文曰：老子圣母李夫人碑。老子者，道君也。始起乘白鹿，下托于李氏胞中七十二年，产于楚国淮阳苦县濂乡曲仁里。老子名耳，星精也。字伯阳，号

①② [西汉]司马迁：《史记》，中华书局，1959年，第1384页，第1384页。

③④⑤⑥⑩⑪ [刘宋]范晔：《后汉书》，北京：中华书局，1965年，第2470页，第85页，第1669页，第2771页，第313-316页，第3188页。

⑦ [东汉]桓谭：《新论》，上海：上海人民出版社，1977年，第31页。

⑧ 黄晖：《论衡校释》，北京：中华书局，1990年，第334页。

⑨ 王叔岷：《列仙传校笺》，第18页。

⑫ [宋]李昉：《太平御览》，北京：中华书局，1960年，第2页。

曰聃。^①

李母碑曰：老子足蹈二五。^②

李母碑曰：老子乘白鹿以见于李母。^③

老子母碑曰：老子把持仙录，玉简金字，编以白银，纪善缀恶。^④

在这篇残缺的碑文中，我们可以获知以下信息：（一）东汉桓帝时期，老子的家乡不但建立了老子祠，还有李母祠；（二）在王阜碑文中已将老子等同于“道”，把老子抬高到道之本体的地位；（三）老子骑白鹿下托李母而生的神话已经出现；（四）老子的外形被异化；（五）老子“把持仙录”的行为特征具有强烈的道教色彩。据记载，王阜“为益州太守，边郡吏多放纵。阜以法绳正吏，民不敢犯禁，政教清静，百姓安业。甘露降，白鸟见，连有瑞应。世谓其持法平正，宽慈惠化所致”^⑤。可见，王阜治世思想及具体作为应归于儒家、法家，与道家关系不大。因而王阜故意神化老子的可能性较小。由此可以推断，《李母碑》所载的老子神话并不是王阜的原创，而是根据民间传说整合而成。这说明早在民间，老子神话就已流传开来。

天师道创立之初，这些民间流传的神话自然会被道徒们加以利用。《老子变化经》所体现的思想甚至有些字句，与王阜《李母碑》有惊人的相似。如经文着力渲染老子未生之前，“立于太眇之端，行乎太素之原，浮游幽虚空之中，出入窈冥之先门”，与道合一，与气混同的神奇；老子“手把仙锡，玉简金字，称以银人”的教主形象；其“肩颊有参午大理，日角月玄，鼻有双柱，耳有三门，足蹈二午，手把天关”的奇异外形；其托胎李母历七十二年而生的神迹，皆在《李母碑》中出现，构成了老子神话的主干。马承玉据此肯定“《老子变化经》关于老子的形象完全取自《李母碑》”^⑥。尤其值得注意的是，《李母碑》首次出现老子乘白鹿的形象，这在以前的文献中绝无仅有。《老子变化经》也多次出现白鹿意象，这前后承袭关系非常明显。况且《李母碑》撰成的永兴元年（153年），距离《老子变化经》中最后纪年永寿元年（155年），仅

一年多的时间。《老子变化经》的作者见过《李母碑》碑文并加以引用，这是很有可能的。

东汉后期，老子思想被宗教神学化，民间出现了《老子河上公章句》、《老子想尔注》等道书。与《老子变化经》以叙事手法塑造老子生平经历、编造超异神迹不同，这些道书重点对老子学说进行神学化改造。《老子河上公章句》大约成书于在东汉中后期^⑦。饶宗颐将《想尔注》与《河上公章句》进行比勘，认为：“《想尔》立义与河上间有同者，而训诂违异实多；就其异中之同处，又可推知《想尔》袭取河上之迹，因知《想尔》应出河上之后焉。”又考察敦煌《想尔注》残卷，认为：“此《想尔注》本，即所谓系师张鲁之五千文本，断然无疑。”^⑧“当是陵之说而鲁述之；或鲁所作而托始于陵，要为天师道一家之学。”^⑨

《老子变化经》与《老子河上公章句》、《老子想尔注》皆为天师道的早期经典，虽然一为叙事文本，一为传经注本，但在思想渊源上有一脉相承的联系。例如老子与道合一的思想，《老子变化经》用叙述性语言对老子与道合一进行了形象刻画：“其生无早，独立而无伦。行乎古昔，在天地之前，乍匿还归，存亡则为先。成则为人，恍忽天浊，化变其神。”“为天地之本根，为生梯端，为神明之帝君，为阴阳之祖首，为万物之魂魄。”这些语言把《道德经》“道生一，一生二，二生三，三生万物”的思想具象化了。这种思想在《老子想尔注》中也有体现，它认为“道”即是“一”，“一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑，或言虚无，或言自然，或言无

①②④ [宋]李昉：《太平御览》，第1663页，第1718页，第2725页。

③⑤ [宋]李昉：《太平御览》，《文渊阁四库全书》第901册，第129页，第443页。按：此两则文献为中华书局本所无。

⑥ 马承玉：《敦煌本〈老子变化经〉思想渊源略考》，《宗教学研究》1999年第4期。

⑦ 王卡：《老子道德经河上公章句》，北京：中华书局，1993年，第1—8页。

⑧⑨ 饶宗颐：《老子想尔注校证》，上海：上海古籍出版社，1991年，第4页，第4页。

名，皆同一耳”^①。两书皆将“道”直接等同于太上老君，将老子抬到了绝对至上的地位。《老子想尔注》作为早期天师道的道书，其书的编撰要满足传教的需要。道书《传授经戒仪注诀》言：“系师得道，化道西蜀，蜀风浅末，未晓深言，托构想尔，以训初回。”^②可见，张陵、张鲁在西蜀传教时，为了让文化程度不高的教民更好地接受《道德经》，故用通俗易懂的语言编撰了《老子想尔注》。考察早期天师道的宗教环境，《老子变化经》以通俗平易的叙述语言，着力刻画老子之神力，在文末又再三强调信徒要“昼夜念我”、“味梦想吾”，日夜勤诵《道德经》，便可“发动官汉，令自易身，愚者踊跃，知者受训”，也可得度身永生，这正是西蜀天师道宗教理念的具象性体现。可知，汉末天师道徒为了在蜀地传教，让教民更好地接受老子学说，对老子生平形象与学说都进行了编撰与修改。《老子变化经》正是这种宗教背景下的产物。

三、《老子变化经》建构老子神话之政治背景

《老子变化经》对老子神话的建构，顺应了当时的宗教环境。除此之外，东汉末年的政治环境也对《老子变化经》的成书有催动作用。东汉后期，外戚、宦官争权，朝政混乱，社会黑暗，民生凋弊。在统治阶层强调黄老道的养生术时，民间却利用、改造黄老学说，形成了五斗米道（即天师道）、太平道等早期道教教派。这些道派都拥有地方割据势力，并对统治者造成了极大的困扰。据《典略》记载：

光和中，东方有张角，汉中有张修……角为太平道，修为五斗米道。太平道者，师持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之，得病或日浅而愈者，则云此人信道，其或不愈，则云不信道。修法略与角同，加施静室，使病者处其中思过。又使人为奸令祭酒，祭酒主以《老子》五千文，使都习，号为奸令。为鬼吏，主为病者请祷。请祷之法，书病人姓名，说服罪之意。作三通，其一上之天，著山上，其一埋之地，其一

沉之水，谓之三官手书。使病者家出米五斗以为常，故号曰“五斗米师”。^③

再如《三国志·张鲁传》记载：

张鲁字公祺，沛国丰人也。祖父陵，客蜀，学道鹤鸣山中，造作道书以惑百姓，从受道者出五斗米，故世号“米贼”。陵死，子衡行其道。衡死，鲁复行之……鲁遂据汉中，以鬼道教民，自号“师君”，其来学道者，初皆名“鬼卒”。受本道已信，号“祭酒”。各领部众，多者为治头大祭酒，皆教以诚信不欺诈，有病自首其过，大都与黄巾相似。诸祭酒皆作义舍，如今之亭传。又置义米肉，悬于义舍，行路者量腹取足，若过多，鬼道辄病之。犯法者，三原，然后乃行刑。不置长吏，皆以祭酒为治，民夷便乐之。雄据巴、汉垂三十年。^④

《后汉书·皇甫高传》也记载了相关史实：

初，钜鹿张角自称“大贤良师”，奉事黄老道，畜养弟子，跪拜首过，符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之。角因遣弟子八人使于四方，以善道教化天下，转相诳惑。十余年间，众徒数十万，连结郡国，自青、徐、幽、冀、荆、杨、兖、豫八州之人，莫不毕应。^⑤

据以上文献，汉末民间兴起的五斗米道与太平道，都奉事黄老。这两个道教教派已然是具有完整结构的宗教团体。他们有自己的教义，信奉《老子》、《太平经》并以此治理教民，有严格的宗教仪轨，有等级分明的教众领袖，皆用符水咒语治病作为传教手段。更重要的是，这两个道派都形成了自己的政权。尤其是信奉《老子》的五斗米道，在张鲁的率领下，雄据巴蜀近三十年，成为脱离了中央集权的割据势力。这种政教合一的宗教教派，为稳定其统治，首要任务便是在宗教教义中寻找治国理念为自己的政权服务。而他

① 饶宗颐：《老子想尔注校证》，第12页。

② 《传授经戒仪注诀》，《道藏》第32册，上海：上海书店，1994年，第170页。

③④ [西晋]陈寿：《三国志》裴注引，第264页，第263页。

⑤ [刘宋]范晔：《后汉书》，第2299页。

们的治政思想自然要迥异于中央集权的统治理念，黄老学正适应了他们的需求。因此，旁落了两百多年的黄老治国思想，再次在天师道的宗教政权下得以重现。正是在这种政治背景下，《老子变化经》建构了老子为十三帝师的神话。经文曰：

老子合元，沔元混成，随世沉浮，退则养精，进则帝王师。皇苞羲时号为温莢子；皇神农氏时号为春成子，一名陈豫；皇祝融时号为广成子；帝颛顼时号曰赤精子；帝啻时号为真子，一名鉅；黄帝时号曰天老；帝尧时号曰茂成子；帝舜时号曰廓叔子，化形，舜立坛，春秋祭祀之；夏禹时，老子出，号曰李耳，一名禹师；殷汤时号曰斯宫；周父皇时号曰先王国柱下吏；武王时号曰卫成子；成王时号曰成子，如故。

就目前已知的文献而言，这是对老子为帝王师的最早记载。在先秦文献中，老子只是一般贤人的老师，《礼记》、《史记》等文献也只记载孔子曾向老子问礼。如果是宗教派别之争，那么老子为孔子师应该是造经者着力刻画的事件，然而在《老子变化经》中没有出现孔子的任何记载，可知造经者无意在宗教地位上与儒教争一长短。

那么《老子变化经》为什么要建构老子为十三帝王师的神话呢？这是因为天师道徒要重塑老子治国理念的权威。在这十三帝中，神农氏至夏禹是中国古代传说中的神帝、圣君；商汤至周成王则是有史可考的贤明君主。这十三帝是中国封建社会最理想、最完美的统治者，代表了全民公认的理想社会。老子世世代代贵为其师，这对于信奉老子及《道德经》而又处于社会最低层的道徒而言，无疑具有极大的蛊惑力。在《老子变化经》中，老子为帝师的神迹，结束于周康王。因周平王“乔蹇，不从谏，道德不流”，故老子

“则去楚而西度咸谷关”。此后，老子虽然不断分身应化出现于尘世中，但皆不再为帝王师。这一漫长的时段为春秋战国至东汉桓帝之时。结合此经“老子合元，沔元混成，随世沉浮，退则养精，进则帝王师”的思想，可以推知作者将这一漫长的历史时期视为乱世，故老子“退则养精”，成为一位隐世的仙人。可见《老子变化经》建构老子为十三帝师的神话，不唯是宗教需要，更是政治需要，既含有对汉代政权的批判意味，又为建构自己的政权提供了思想依据。总之，东汉中后期动荡不安的政治局势，天师道政教合一、割据西蜀近三十余年的史实，为《老子变化经》建构十三帝师的神话提供了政治需要。《老子变化经》是早期天师道政教合一思想背景下的产物。

综述全文，《老子变化经》成书于公元155—165年汉桓帝统治时期，在流传、转抄过程中，经文有少量的增添、修饰，但其主体思想与风格依然保持了原貌。《老子变化经》是早期天师道的经典。早期天师道将老子抬到先天地而生与道合一的至高地位，与他们试图建立政教合一的独立政权不无关系，故在《老子变化经》中煞费苦心地将老子神化为十三帝师，以表达建立理想社会、理想政权的愿望。综观汉代以来人们对老子的神化过程，其实也是道教逐渐形成的过程。在此过程中，《老子变化经》、《老子河上公章句》、《老子想尔注》等著作的出现，给老子的形象、生平、思想都蒙上了浓烈的神学色彩，确立了老子的道教教主地位，标志着道教的形成。

（责任编辑 杨海文）

王弼注《老子》之思想资源

——从先秦到汉魏思想发展进程来看

刘季冬*

【摘要】学术界探讨王弼哲学的思想资源主要集中在四个方面：《老子》文本、家学渊源、荆州学风与汉魏时期的社会思潮。而从先秦到汉魏思想发展进程这一视角来探讨王弼的哲学思想资源，则被忽视。《吕氏春秋》、《淮南子》、《老子指归》等著作的“道”论思想展现了由宇宙本源论向本体论转化的思想脉络，王弼的“以无为本”承接了这一思想资源；先秦以来的崇道重儒传统是王弼提出“崇本举末”主张的思想基础；王弼的圣人观体现了对前人思想的继承与超越。

【关键词】王弼；注《老子》；思想资源；道论；崇道重儒；圣人观

中图分类号：B235.2 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2014)04-0104-07

学术界探讨王弼的哲学思想资源主要集中在四个方面：《老子》文本、家学渊源、荆州学风与汉魏时期的社会思潮。然而从先秦到两汉的思想发展进程中，那些成为王弼哲学思想资源的因素并未得到学术界应有的重视。本文梳理了《吕氏春秋》、《淮南子》、《老子指归》等有关“道”论的思想，凸显了由宇宙本源论向本体论转化的脉络，认为王弼“以无为本”的思想承接了这一思想资源；先秦以来的崇道重儒传统，是王弼提出“崇本举末”主张的思想基础；另外，王弼的圣人观体现了对前人思想的继承与超越。

一、本源论向本体论的转化

冯友兰的《中国哲学史·绪论》认为宇宙论哲学有两部分：

一、研究“存在”之本体及“真实”之要素者，此是所谓“本体论”(Ontology)。

二、研究世界之发生及其历史，其归宿者，

此是所谓“宇宙论”(Cosmology)(狭义的)。^①

冯友兰说的狭义宇宙论即是我们通常说的宇宙本源论(又称宇宙生成论)。据此，本体论是追寻宇宙万物存在与发生作用的终极性统一依据的理论，本源论则是揭示宇宙万物的终极本源及其生成过程的理论。本体与宇宙万物是共时性的，本源与宇宙万物是历时性的。

《吕氏春秋》是一部综合百家学说的著作。它对于最高哲学范畴“道”的描述，是在论述音乐的重要性时引导出来的：“音乐之所由来者远矣，生于度量，本于太一。”^②(“太一”即“道”。)“大乐，君臣父子长少之所欢欣而说也。欢欣生于平，平生于道。”^③《吕氏春秋》有《大乐》、《侈乐》、《适音》、《古乐》、《音律》、《音初》、《制乐》、《明理》等篇谈音乐，用这样多的篇幅谈一个专题是少见的。这从侧面反映出“道”的重要性，因为乐本于“道”。

《吕氏春秋》对“道”的描述集中在《大乐》篇：

道也者，视之不见，听之不闻，不可为状。

* 作者简介：刘季冬，湖北鄂州人，哲学博士，(广州 510320)广东财经大学马克思主义学院副教授。

① 冯友兰：《中国哲学史》(上)，上海：华东师范大学出版社，2000年，第4页。

②③ [秦]吕不韦编：《吕氏春秋》，[汉]高诱注，北京：中华书局，2006年，第46页，第47页。

有知不见之见不闻之闻无状之状者，则几于知之矣。道也者，至精也。不可为形，不可为名，强为之，谓之太一。^①

既然“道”强为之名为“太一”，那“太一”与世界万物的关系如何呢？

太一出两仪，两仪出阴阳。阴阳变化，一上一下。合而成章，浑浑沌沌，离则复合，合则复离，是谓天常。天地车轮，终则复始，极则复反，莫不咸当。日月星辰，或疾或徐。日月不同，以尽其行。四时代兴，或暑或寒，或短或长，或柔或刚，万物所出，造于太一，化于阴阳。^②

“太一出两仪，两仪出阴阳”，“万物所出，造于太一，化于阴阳”具有明显的宇宙本源论的思想。

《淮南子》的开篇《原道训》一开始就论“道”，把“道”置于全书的总纲地位：

夫道者，覆天载地，廓四方，柝八极；高不可际，深不可测；包裹天地，禀授无形；原流泉淙，冲而徐盈；混混滑滑，浊而徐清。故植之而塞于天地，横之而弥于四海，施之无穷，而无所朝夕。舒之悞于六合，卷之不盈于一握。约而能张，幽而能明；弱而能强，柔而能刚；横四维而含阴阳，纮宇宙而章三光。^③

道“覆天载地”、“包裹天地”、“施之无穷”等带有明显的宇宙本体论的特征。《淮南子》对“道”的论述还有：

道始于虚霏，虚霏生宇宙，宇宙生气，气有涯垠。清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。清妙之合专易，重浊之凝竭难，故天先成而地后定。天地之袭精为阴阳，阴阳之专精为四时，四时之散精为万物。^④

道日规始于一，一而不生，故分而为阴阳，阴阳合和而万物生。故曰：“一生二，二生三，三生万物。”^⑤

这两段有关“道”的论述，表现出本源论的思想。由此看出，《淮南子》的宇宙论哲学思想兼有本体论与本源论的倾向。

《吕氏春秋》以宇宙本源论的模式作为思想

立论的基础，《淮南子》的道论则兼有宇宙本体论与宇宙本源论；到西汉末期，严遵著《老子指归》，初步完成了宇宙本源论向本体论的转化。这一转化对王弼的哲学思想产生较大的影响。宋人晁说之评价王弼的《老子注》说：“王弼老子道德经二卷真得老子之学与盖严君平指归之流也。”^⑥这段话道出了严遵的《老子指归》对王弼思想的影响。《老子指归·道生篇》对“道”的描述具有明显的本体论特征：

故道之为物……万物以生，不为之损；物皆归之，不为之盈……其于万物也，岂直生之而已哉！生之形之，设而成之，品而流之，停而就之，终而始之，先而后之。既托其后，又在其前，神明以处，太和以存，清以上积，浊以下凝。天以之圆，地以之方。阴得以阴，阳得以阳。日月以照，星辰以行。^⑦

严遵用大量的笔墨来论述“道”对宇宙万物所起的根本性的主宰作用。王弼用非常简洁的语言表达了“道”对万物所起的根本性的作用：“凡物之所以生，功之所以成，皆有所由。有所由焉，则莫不由乎道也。”^⑧在《天下有始篇》中，严遵对本体性的“道”的特征及其对万物所起的作用作了进一步的论述：

夫道之为物，无形无状，无心无意，不忘不念，无知无识，无首无向，无为无事，虚无澹泊，恍惚清静。其为化也，变于不变，动于不动，反以生复，复以生反，有以生无，无以生有，反复相因，自然是守。无为为之，万物兴矣；无事事之，万物遂矣。是故，无为者，道之身体而天地之始也。^⑨

①② [秦] 吕不韦编：《吕氏春秋》，[汉] 高诱注，北京：中华书局，2006年，第47页，第46页。

③④⑤ [西汉] 刘安等：《淮南子》，[东汉] 高诱注，北京：中华书局，2006年，第1页，第35页，第46页。

⑥ [魏] 王弼注：《老子注》，北京：中华书局，2006年，第47页。

⑦⑧ [汉] 严遵：《老子指归》，王德有校，北京：中华书局，1994年，第46页，第48页。

⑨ [魏] 王弼：《王弼集校释》，楼宇烈校释，北京：中华书局，1980年，第137页。

又,《方而不割篇》对“道”的本体作用及如何得知的理由作了论证性的说明:

道无有不有而不施与,故万物以存;无所不能而无所(不)〔一〕为,故万物以然。何以明之?夫道体虚无而万物有形,无有状貌而万物方圆,寂然无音而万物有声。由此观之,道不施不与而万物以存,不为不宰而万物以然。然生于不然,存生于不存,亦明矣!^①

“然生于不然,存生于不存”这种“反”的思维方式,在王弼的思想中大量存在:

凡有起于虚,动起于静。^②

不行者使行,不动者制动。^③

故仁德之厚,非用仁之所能也;行义之正,非用义之所成也;礼敬之清,非用礼之所济也。^④

凡物之所以存,乃反其形;功之所以克,乃反其名。夫存者不以存为存,以其不忘亡也;安者不以安为安,以其不忘危也。故保其存者亡,不忘亡者存;安其位者危,不忘危者安。善力举秋毫,善听闻雷霆,此道之与形反也。^⑤

《老子指归》完成的宇宙本体论哲学思想的转化,对魏晋玄学产生了较大的影响。马怀良认为:

严遵另辟蹊径,上承《老子》,以“道”为基点,由宇宙生存论发展到本体论的探讨,这是严遵对道家学说、同时也是对古代思想发展的最大贡献。后来魏晋玄学中王弼、何晏、夏侯玄等人提出以无为本,由此展开本体论的全面探讨,掀起了古代思想史上的一次大变革。而这一变革的基点即宇宙生存论向本体论的转折,与《老子指归》的理论贡献是有非常密切的关系的。^⑥

马怀良指出了《老子指归》的理论贡献,但他说严遵上承《老子》,以“道”为基点,由宇宙本源论发展到宇宙本体论,这一论述忽略了“道”论发展的过程。严遵的本体论思想不是由老子的道论直接转化而成的,而是经由宇宙本源论,到兼有本源论与本体论,再发展到本体论的。严遵完成的本体论转化这一成果,成为王弼“以无为本”哲学思想的重要资源。

二、崇道重儒的思想进程

司马迁说过“世之学老子者则绌儒学,儒学亦绌老子”^⑦。如果跳出这种儒道对立的思维模式来看,中国思想史上长期存在崇道重儒的思想传统,并成为王弼会通儒道、提出“崇本举末”主张的思想基础。

崇奉道家,重视儒家,最早源于《庄子·天下篇》。尽管《庄子》对儒家思想有较多的批评与嘲讽,但《天下篇》能比较客观地对当时影响较大的各家思想逐一评判,都有所肯定:“犹百家众技也,皆有所长,时有所用。”^⑧既然“皆有所长”,儒家“以仁为恩,以义为理,以礼为行,以乐为和,薰然慈仁,谓之君子”^⑨,也不例外。“君子”在先秦时代往往是具有高尚人格者的称呼,这表明站在学术评判的角度,庄子对儒家思想学说是有所肯定的。“其在于《诗》、《书》、《礼》、《乐》者,邹鲁之士缙绅先生,多能明之。”^⑩“邹鲁之士缙绅先生”指的是儒士。庄子较为客观地评论儒家,毫无轻视之意。在对各家的评论中,庄子对道家情有独钟:“关尹老聃乎!古之博大真人哉!”^⑪

《吕氏春秋》综合百家学说,道家思想与儒家思想占有非常重要的地位。东汉学者高诱的《吕氏春秋序》说:“然此书所尚以道德为标的以无为为纲纪以忠义为品式。”^⑫“以无为为纲纪”崇奉道家思想,“以忠义为品式”表明儒家思想占有非常重要的地位。高诱的这一论断应该

① [汉] 严遵:《老子指归》,王德有校,第65页。

②③④⑤ [魏] 王弼:《王弼集校释》,楼宇烈校释,第36页,第69页,第95页,第197页。

⑥ 马怀良:《汉晋之际道家思想研究》,厦门:厦门大学出版社,2006年,第15页。

⑦ [汉] 司马迁:《史记》第7册,〔宋〕裴骃集解、〔唐〕司马贞索隐、〔唐〕张守节正义,北京:中华书局,2006年,第2143页。

⑧⑨⑩⑪ 陈鼓应注译:《庄子今注今译》(下),北京:中华书局,1983年,第855页,第855页,第855页,第881页。

⑫ [汉] 高诱:《吕氏春秋序》,北京:中华书局,2006年,第2页。

说符合《吕氏春秋》的主旨，下面的资料可以佐证：

老聃贵柔，孔子贵仁，墨翟贵廉，关尹贵清，子列子贵虚，陈骈贵齐，阳生贵己，孙臧贵势，王廖贵先，兒良贵后。此十人者，皆天下豪士也。^①

《吕氏春秋》将老子、孔子等十人称为“皆天下豪士也”，表现出一种高度赞赏的态度。把老子放在第一位、孔子第二位，突出了儒道思想的重要地位，但道家思想更受崇奉。这从一个带有寓言性质的故事可以体现出来：

荆人有遗弓者，而不肯索，曰：“荆人遗之，荆人得之，又何索焉？”孔子闻之曰：“去其‘荆’而可矣。”老聃闻之曰：“去其‘人’而可矣。”故老聃则至公矣。天地大矣，生而弗子，成而弗有，万物皆被其泽得其利，而莫知其所由始，此三皇五帝之德也。^②

“故老子则至公矣”是通过与孔子的比较而发出的赞叹，“生而弗子，成而弗有”明显是道家的思想。

《吕氏春秋》虽然对儒家思想有所批评，但不是不赞成儒家的主张，而是认识到了儒家思想已产生了社会弊病：

孔墨之弟子徒属充满天下，皆以仁义之术教导于天下，然而无所行，教者术犹不能行，又况乎所教。是何也？仁义之术外也，夫以外胜内，匹夫徒步不能行，又况乎人主。唯通乎性命之情，而仁义之术自行矣。先王不能尽知，执一而万物治。^③

“唯通乎性命之情，而仁义之术自行矣”是名教出于自然的思想源头，表明《吕氏春秋》赞成出于自然本真的仁义道德。而“执一而万物治”是王弼以简治繁、执一统众的思想先声。

《淮南子》也综合百家学说，道家思想与儒家思想同样占有非常重要的地位，但道家思想倾向更加明显。《吕氏春秋》中，孔子出场近四十次，老子只有五次。《淮南子》中，孔子出场五十次左右，老子则达五十多次，引用老子的话大多是作为肯定性的总结用语。《吕氏春秋》中，

“无为”只出现四次，“自然”这一概念尚未发现。《淮南子》中，“无为”出现多达三十次，其中不包括“虚无”、“虚无之境”（有六次），“自然”一词出现十多次。高诱的《淮南子叙》讲淮南王刘安与诸文人“共讲论道德，总统仁义，而著此书。其旨近老子，淡泊无为，蹈虚守静，出入经道”^④。“讲论道德，总统仁义”表明儒道思想处于主导地位，“其旨近老子，淡泊无为，蹈虚守静，出入经道”指出道家思想是核心。

《淮南子》有大量崇奉道、无为、虚无的思想，有时以“本”来替代“道”或“无为”。这些思想成为王弼构建自身哲学思想体系的重要资源。如：

是故圣人内修其本，而不外饰其末；保其精神，偃其智故；漠然无为而无不为之也，淡然无治也而无不治也。所谓无为者，不先物为之也；所谓无不为者，因物之所为。所谓无治者，不易自然也；所谓无不治者，因物之相然也。^⑤

“漠然无为而无不为之也，淡然无治也而无不治也”，既是对老子思想的继承，同时也是王弼“崇本举末”的思想先导。

夫静漠者，神明之定也；虚无者，道之所居也。是故或求之于外者，失之于内；有守之于内者，失之于外。譬犹本与末也，从本引之，千枝万叶，莫不随也。^⑥

今专言道，则无不在焉，然而能得本知末者，其唯圣人也。^⑦

“求之于外者，失之于内；有守之于内者，失之于外”，与后来王弼的本末不离、体用一如的思想存在着一致性。“从本引之，千枝万叶，莫不随也”，则是“举本统末”思想的前导。王弼有较多类似的表述：

①②③ [秦] 吕不韦编：《吕氏春秋》，[汉] 高诱注，第213页，第8页，第321页。

④ [汉] 高诱：《淮南子·叙》，北京：中华书局，2006年，第1页。

⑤⑥⑦ [西汉] 刘安等：《淮南子》，[东汉] 高诱注，第8页，第99页，第374页。

得本以知末，不舍本以逐末也。^①
固其根，而后营其末，故不拔也。^②
是唯图其根，然后营末，乃得其终也。^③

《老子指略》的“故执大象则天下往，用大音则风俗移也”^④，也与“从本引之，千枝万叶，莫不随也”的含义完全一致。

《淮南子》表达本末不离的思想还有：

总要举凡，而语不剖判纯朴，靡散大宗，惧为人之惛惛然弗能知也，故多为之辞，博为之说，又恐人之离本就末也。故言道而不言事，则无以与世浮沉，言事而不言道，则无以与化游息。^⑤

“恐人离本就末”，“言道”与“言事”兼顾，就是本末不离。

《淮南子》说：

原道者，卢牟六合，混沌万物，象太一之容，测窈冥之深，以翔虚无之轸，托小以苞大，守约以治广，使人知先后之祸福，动静之利害，诚通其志，浩然可以大观矣。欲一言而寤，则尊天而保真；欲再言而通，则贱物而贵身；欲参言而究，则外物而反情。执其大指，以内洽五脏，澹濡肌肤，被服法则而与之终身，所以应待万方，览耦百变也。若转丸掌中，足以自乐也。^⑥

“守约以治广”及“执其大指……以应待万方”等，与王弼执一统众、以简御繁的思想旨意相同。

以上这些重“本”及“守约”、“执其大指”的思想，表现出对道家思想的尊崇。

与《吕氏春秋》相似，《淮南子》也对儒家有所批评，但批评不是为了否定儒家思想：

孔墨之弟子，皆以仁义之术教导于世，然而不免于偏身，犹不能行也，又况所教乎！是何则？其道外也。夫以末求返于本，许由不能行也，又况齐民乎！诚达于性命之情，而仁义固附矣，趋舍何足以滑心！^⑦

这段文字与前引《吕氏春秋》中的一段基本相同，可见后世文本对前代文本进行继承的痕迹。“达于性命之情，而仁义固附矣”，即赞成出自于本真、自然状态下的仁义，而不是口头宣扬

的背离了自然之情的仁义。这段话与王弼所说的“夫仁义发于内，为之犹伪，况务外饰而可久乎！……用不以形，御不以名，故仁义可显，礼敬可彰也”^⑧，存在内在的一致。

据记载，严遵本人兼宗儒、道：

君平卜筮于成都市，以为“卜筮者贱业，而可以惠众人。有邪恶非正之问，则依蓍龟为言利害。与人子言依于孝，与人弟言依于顺，与人臣言依于忠，各因势导之以善，从吾言者，已过半矣。”裁日阅数人，得百钱足自养，则闭肆下帘而授《老子》，博览亡不通，依老子、严周之指著书十余万言。^⑨

严遵利用卜筮这种民间信仰的形式，以儒家所倡导的孝、顺、忠等来教导人们，而且取得了很好的社会效果。严遵从生活态度到著书立说明显具有道家人物的特征，更偏重于道家：

故有道人，有德人，有仁人，有义人，有礼人。敢问彼人何行而名号殊谬以至于斯？庄子曰：虚和无为，开导万物，谓之道人。清静因应，无所不为，谓之德人。兼爱万物，博施无穷，谓之仁人。理名正实，处事之义，谓之义人。谦退辞让，敬以守和，谓之礼人。^⑩

道人、德人是具有道家思想的人，仁人、义人、礼人是具有儒家思想的人。把道人、德人放在前面，并借用庄子的话来解释五种人，体现出严遵更看重道家思想。严遵崇奉道家，《老子指归》当中有大量强调“自然”、“无为”的思想：

是以圣人，虚心以原道德，静气以存神明，损聪以听无音，弃明以视无形。览天地之变动，（劝）〔观〕万物之自然，以睹有为乱之首也，无为治之元也……世主恬淡，万民无事，教以不言之言，化以不化之化……故我无言而天地无

①②③④ [魏]王弼：《王弼集校释》，楼宇烈校释，第139页，第143页，第156页，第195页。

⑤⑥⑦ [西汉]刘安等：《淮南子》，[东汉]高诱注，第369页，第369页，第30页。

⑧[魏]王弼：《王弼集校释》，楼宇烈校释，第94—95页。

⑨ [汉]班固：《汉书》第10册，[唐]颜师古注，北京：中华书局，1962年，第3056页。

⑩ [汉]严遵：《老子指归》，王德有校，第3—4页。

为，天地无为而道德无为。^①

是为者，有为之君而成功之主也，政教之元而变化之母也。^②

（圣人）无为以道世，无事以养民。玄玄默默，使化自得，上与神明同意，下与万物同心。动与之反，静与之存，空虚寂泊，使物自然。^③

不知之知，知之祖也；不教之教，教之宗也；无为之为，为之始也；无事之事，事之元也。^④

（圣人）教以无教，导以无名，知以无知，状以无形，治不得起，乱不得生，天下无为，性命自然。^⑤

（圣人）其事始于自然，流于神明，常处其和，在为否之间，清静柔弱，动作纤微，简易退损，归于无为。^⑥

以上这些有关“自然”、“无为”的思想，与王弼所说的“天地任自然，无为无造，万物自相治理”^⑦、“自然，其端兆不可得而见也……居无为之事，行不言之教，不以形立物，故功成事遂，而百姓不知其所以然也”^⑧、“以无为为居，以不言为教，以恬淡为味，治之极也”^⑨等社会政治思想完全一致。

对于传统儒家极力倡导的伦理道德本身，严遵并不反对，不然他不会通过卜筮的形式，教人孝、顺、忠等。他主张伦理道德行为应在自然、无为的状态下，使其处于本真的状态，而不是成为沽名钓誉的工具或走向其功用的反面：

故人主之政，不孝不仁，不施不予，闾闾漫漫，万民恩挽，墨墨倦倦，好恶不别，是非不分，故得所欲，性命以全。人主之政，布德施利，明目察察，万民昭昭，皆知祸福，孝悌仁义，万事差别……故失所安，性命天绝。^⑩

为什么不孝不仁、不施不予，能得性命以全的结果？王弼说：

天地任自然，无为无造，万物自相治理，故不仁也。仁者必造立施化，有恩有为。造立施化，则物失其真。有恩有为，则物不具存。物不具存，则不足以备载。^⑪

又借古人之口发出感叹：

故古人有叹曰：甚矣，何物之难悟也！既知不圣为不圣，未知圣之不圣也；既知不仁为不仁，未知仁之为不仁也。故绝圣而后圣功全，弃仁而后仁德厚。夫恶强非欲不强也，为强则失强也；绝仁非欲不仁也，为仁则伪成也。^⑫

王弼这里把不为仁义道德的道理讲得更清楚明白。

严遵认为，社会上的小人想方设法获得好名声，目的是为自己捞好处：

夫小人则不然，博学多识，以钓智名；异行显功，以疑仁贤；诈世治俗，饰辞盛容；卑体阿顺，以掄爱恩；先指承意，以获众心；明党相结，多挟贼人；劳鲜而禄重，功寡而爵尊；国贫而家富，主微而身贵。^⑬

圣人则与小人相反，有实质的仁义，而无仁义之名：

是以圣人，知而弗为，能而不任，仁义而不以为号，通达而不以为名，坚强而不以为显，高大而不以为荣。^⑭

由此可知，严遵继承了崇道重儒的思想传统，即在崇奉道家思想的同时，倡导有仁义之实的儒家思想。崇道重儒传统是王弼提出“崇本举末”主张的思想基础。

三、从圣人观看王弼哲学的思想资源

从先秦到汉魏，最高理想人格的圣人，其形象是法天体道，与常人迥异，没有常人的爱恨情仇。严遵的圣人观具有一定的代表性：

是以圣人，建无身之身，怀无心之心，有无有之有，托无存之存。上含道德之化，下包万民之心。无恶无好，无爱无憎……去我情欲，取民所安，去我智虑，归之自然。^⑮

魏晋时期玄学家何晏等人的圣人观与严遵

①②③④⑤⑥⑩⑬⑭⑮ [汉] 严遵：《老子指归》，王德有点校，第22页，第28页，第34页，第36页，第80页，第95页，第64页，第88页，第95页，第40页。

⑦⑧⑨⑪⑫ [魏] 王弼：《王弼集校释》，楼宇烈校释，第13页，第41页，第164页，第13页，第199页。

“无恶无好，无爱无憎”的圣人观相同：“何晏以为圣人无喜怒哀乐，其论甚精，钟会等述之。”^①这种圣人观存在着明显的缺陷，即本与末脱节。王弼在此基础上提出了新的圣人观：

弼与不同，以为圣人茂于人者神明也，同于人者五情也，神明茂故能体冲和以通无，五情同故不能无哀乐以应物，然则圣人之情，应物而无累于物者也。^②

圣人“茂于人者神明也”，“神明茂，故能体冲和以通无”，表明王弼继承了先秦以来圣人法天体道、异于常人之处的思想。如果王弼只是传统文化的继承者，就不会成为引领时代思潮的思想家。王弼的过人之处在于在继承前人思想的基础上，提出不同的观点，即圣人“同于人者五情也”，“五情同，故不能无哀乐以应物”，体现出本与末不离的思想。然而同中又有异：“圣人之情，应物而无累于物者也。”言外之意，常人之情，应物而往往受累于物，这是圣人与常人同中之异。王弼对前人的思想有所继承，也有所创新。

魏晋时期，如何看待“圣人”，是思想家们谈论的重要话题之一。《三国志·魏志》卷二十八《钟会传》注：

时裴徽为吏部郎，弼未弱冠，往造焉。徽一见而异之，问弼曰：“夫无者诚万物之所资也，然圣人莫肯致言，而老子申之无已者何？”弼曰：“圣人体无，无又不可以训，故不说也。老子是有者也，故恒言无所不足。”^③

“夫无者诚万物之所资也”表明有三：其一，“无”对万物起一种根本性的作用，表达的是一种本体论的思想，这种本体论的思想如本文的第一部分所论，不是一下子形成的，而是由本源论到兼有本体论与本源论的思想发展而来；其二，“以无为本”的思想不是王弼独自发明，而是有所继承；其三，老子关于“无”的重要性的思想得到社会的承认，是无可置疑的，这是崇奉道家思想的表现。人们感到奇怪的是，圣人孔子从来不谈“无”，老子则说了很多。从中可知，孔子圣人的地位在当时人们心目中得以维持，儒家思

想学说仍然受尊重。这正是崇道重儒思想在魏晋时期的具体表现。王弼认为，圣人认识到“有”与“无”一体，“无”是通过“有”来体现的，因此对于“无”本身，不可言说，只能“体无”。老子将“无”作为一个对象论说，将“有”与“无”分为两截，因而始终没有把无说清楚。王弼巧妙回答了这一疑难，既肯定“无”为万物之本，又认可孔子的圣人地位，即认同儒家思想学说，表明王弼继承了崇道重儒这一传统。这段弱冠时期的对话，可以说是王弼后来建立自己的哲学思想体系，提出“以无为本”、“崇本举末”思想的肇始。

汤用彤认为：

文化学术虽异代不同，然其因革推移，悉由渐进……玄学固有其特质，而其变化之始，则未尝不取汲于前代前人之学说，渐靡而然，固非骤溃而至。今日而欲了解玄学，于其义之所本，及其变迁之迹，自不可忽略也。^④

本文从有关道论、崇道重儒的思想传统与圣人观等变迁之迹，探寻王弼哲学之思想资源，使我们认识到王弼的哲学思想“未尝不取汲于前代前人之学说，渐靡而然，固非骤溃而至”。

（责任编辑 杨海文）

①②③ [晋]陈寿：《三国志》，[宋]裴松之注，北京：中华书局，2006年，第474页。

④ 汤用彤：《魏晋玄学论稿》（增订版），北京：三联书店，2009年，第25页。

郭象《庄子注》的哲学方法探析

罗 彩*

【摘要】郭象《庄子注》通过寓言出意、辩名析理、“迹”与“所以迹”的哲学方法来融合儒道思想，构建起独具特色的万物自生的本体论、性分冥极的人生论及内外相及的圣人论，以此解决当时社会有为与无为、社会体制与个人自由、名教与自然之间的矛盾。

【关键词】郭象；《庄子注》；哲学方法

中图分类号：B235.6 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2014)04-0111-07

历史上任何新哲学体系的建立都有其特别的方法。如果了解其方法，就好比有了解剖对象的锋利刀刃，能使我们进入到体系内部，深刻把握到它的内在意蕴与特点。生活在元康时期的郭象，经历了八王之乱及贵无、崇有两派的斗争，试图通过重新改造向秀的《庄子注》来解决当时社会的思想危机，调节有无、自然与名教之间的矛盾。为了表达自己的思想，郭象在《庄子注》中运用了寓言出意、辩名析理、“迹”与“所以迹”的哲学方法，构建起独具特色的万物自生的本体论、性分冥极的人生论和内外相及的圣人论。

一、寓言出意

“言意之辨”作为魏晋玄学新的哲学方法，由汤用彤先生首先提出，目前已被学术界广泛接受。“言”指外在言语，“意”指内在思想。故“言意之辨”就是研究言语和思想之间的关系。“言”、“意”关系早在战国时期的《周易》中就有涉及。在《周易·系辞》里，“意”指卦意，“象”指卦象，“言”指卦爻辞。依《周易》所示，每一卦所蕴含的意义是通过该卦的卦象来显

示，而每一卦的卦象又是借卦爻辞来表显的。比如：“乾卦”代表刚健的意思，其以“天”或“龙”为象，而这一卦象又以“元、亨、利、贞”为言。针对“言”、“意”二者的关系，《周易·系辞上》论道：“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言。”^①另外，《庄子·外物》篇也明确说：“筌者所以在鱼，得鱼而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。”^②之后，到汉魏期间，名家援用言意之辨的方法来识鉴人伦、品评人物，其中以刘邵《人物志》为典型。作为正始玄学创始人的王弼更是以言意之辨方法为基础，构建“得意忘言”的新言意见，以此重新注解经典，体悟本末体用，实现了由汉代宇宙论向魏晋本体论的划时代转化。王弼的《周易略例·明象》通过分析意、象、言的关系来建构玄学“得意忘言”的新言意见：

夫象者，出意者也。言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言……然则，忘象者，乃得意者也。忘言者，乃得象也。得意在忘象，得象在忘言。^③

这段话包含两层意思：其一，“言”是理解“象”的工具，“象”是理解“意”的工具；其

* 作者简介：罗 彩，湖南宁乡人，（广州 510275）中山大学哲学系博士研究生。

① 黄寿祺、张善文：《周易译注》，上海：上海古籍出版社，2001年，第563页。

② [清]郭庆藩：《庄子集释》，王孝鱼点校，北京：中华书局，2012年，第936页。

③ [魏]王弼：《王弼集校释》，楼宇烈校释，北京：中华书局，1980年，第609页。

二,“言”不是“象”本身,“象”不是“意”本身,我们只有“忘言”才能“得象”,“忘象”才能“得意”。这里就暗含着“言尽意”(尽意莫若象、尽象莫若言)和“言不尽意”(得意忘象、得象忘言)两种倾向。因此,到西晋元康时期,玄学清谈的第二个高潮中,伴随着“贵无”与“崇有”论战,言意关系再次成为学术热点,出现了以“崇有派”为背景的欧阳建的“言尽意论”和以“贵无派”为背景的“言不尽意论”^①。

在此情况下,既不同于“崇有派”的“言尽意论”,也不同于“贵无派”的“言不尽意论”,郭象在吸收王弼“得意忘言”的基础上提出“寄言出意”,用以作为他注《庄子》的根本方法,从而表达他自己的思想。在《山木》的注中郭象说道:“夫庄子推平于天下,故每寄言以出意,乃毁仲尼,贱老聃,上诋击乎三皇,下痛病其一身也。”^②这里,郭象明说是庄子论事的方法,其实暗指他自己注解《庄子》的方法。郭象“寄言出意”的哲学方法与其哲学思想密不可分。

郭象注《庄子·逍遥游》开篇“化而为鸟,其名为鹏”曰:

鹏鲲之实,吾所未详也。夫庄子之大意,在乎逍遥放达,无为而自得,故极大小之致以明性分之适。达观之士,宜要其会归而遗其所寄,不足事事曲与生说,自不害其弘旨,皆可略之耳。^③

读《庄子》不能拘泥于“言”,“言”是为了“出意”,我们应“以言达意”。进一步推之,郭象的言下之意就是:我们要领略庄子逍遥的弘旨大义,就应不拘泥于表面的言语和细枝末节,其实庄子真正的逍遥是无为而自得,大小之物各明其性、各尽其极。而庄子“逍遥”的原意则是指:逍遥乎物外,任天而游无穷^④。郭象将“逍遥”原意作了一番改变:由超越尘世的“物外”变为社会秩序内的“性分”,由绝对的“无穷”变为相对的“冥极”,由“游心”变为“游世”。在此,郭象正是以“寄言出意”的哲学方法来建

构其性分冥极的人生论。

同时,在《在宥》篇中,郭象亦通过“寄言出意”的方法建构其万物自生的本体论。郭象注“至道之精,窈窈冥冥;至道之极,昏昏默默”句曰:

窈冥昏默,皆了无也。夫庄老之所以屡称无者,何哉?明生物者无物而物自生耳。自生耳,非为生也,又何有于为己生乎!^⑤

郭象用这种“寄言出意”的方法,寄旨于庄老有“无”之言,而出其无“无”之意^⑥。故《齐物论》注中说:“有无而未知无无也。”知道有“无”是不够的,必须知道无“无”才可以。这里完全与《庄子》原意相悖。《庄子》原意是把“无”当成“无形而有”的本根,并认为“有生于无”;而郭象则把“无”解为“空无”或无“无”,认为庄子屡言“无”其实是明“生物者无物,而物皆自生”之旨,万物是在“空无”中自生。为什么郭象要说无“无”呢?盖因王弼“贵无论”的提出导致之后“越名教而任自然”的狂放之风,郭象为调和“名教”与“自然”之间的矛盾而主张“名教即自然”。这样,就从“贵无”走向了“崇有”。

另外,郭象亦用“寄言出意”的方法齐一儒道,调和“有为”与“无为”、“名教”与“自然”,发明了内外相及的圣人论。《庄子·逍遥游》:

藐姑射之山,有神人居焉,肌肤若冰雪,绰约若处子。

郭象注:

此皆寄言耳。夫神人即今所谓圣人耳也。夫圣人虽在庙堂之上,然心无异于山林之中,世岂识之哉?徒见其戴黄屋,佩玉玺,便谓足以纓其

① 具体参见王晓毅:《郭象评传》,南京:南京大学出版社,2006年,第212页。

②③⑤ [清]郭庆藩:《庄子集释》,王孝鱼点校,第666页,第3页,第391页。

④ [清]王先谦:《庄子集解》,北京:中华书局,2012年,第9页。

⑥ 汤一介:《郭象与魏晋玄学》,北京:北京大学出版社,2009年,第256页。

心矣；见其历山川，同民事，便谓足以憔悴其神矣，岂知至至者之不亏哉！今言王德之人而寄之此山，将明世所无由识，故乃托之于绝垠之外，而推之于视听之表耳。处子者，不以外伤内。^①

从原文看，原意中的“神人”是游乎四方之外的，而郭象则直接把出世的“神人”等同于在世的“圣人”，并认为庄子正是通过这种“寄言出意”的方法来说明“圣人”实质上是“内外相及”的。一般人从表面上看圣人在庙堂之上，和百姓在一起，顺应百姓之心而从事各种政务，故认为其与一般人没有两样，但不知道圣人之心并不因为在庙堂之中而有所减损，圣人在庙堂与在山林是没有什么两样的。庄子之所以把“在庙堂之上，然其心无异于山林之中”的“圣王”假托成姑射山上的神人，正是为了说明世俗之人对这样的“圣人”无法理解，而不得不把他说成是在“绝垠之外”的方外之士，以便使人们了解“圣人”是不会“以外伤内”的。故郭象认为，庄子表面寄方外于处子，其意旨却在明“不以外伤内”之道，即“游外以弘内”，所以我们要忘掉表面那些寄托之辞，而回归庄子的真实意图。在庄子那里，“圣人”是游方之外者，且认为游方之外者与游方之内者是不相及的两类人。到了郭象这里，却将二者统合了起来，其注《大宗师》曰：

夫理有至极，外内相冥，未有极游外之致而不冥于内者也，未有能冥于内而不游于外者也。故圣人常游外以弘内，无心以顺有，故虽终日挥形而神气无变，俯仰万机而淡然自若。^②

郭象主张“游外以弘内”、“无心顺有”、“内外相及”的圣人论意味着我们可不废“名教”而徒合“自然”，实现有为与无为、名教与自然的合一。而郭象论证这种新思想正是通过“寄言出意”的方法来达到。

从思维上看，郭象的“寄言出意”可以说是一种由否定而达到肯定的方法。郭象和庄子一样，对待事物之间的矛盾有深刻的认识。只不过庄子是用相对主义的方法来消解矛盾，而郭象则通过异中求同及通过否定而达到肯定的方法来调

和矛盾。

二、辩名析理

“辩名析理”作为魏晋玄学的一种方法，渊源于先秦名家，如惠施的“合同异”、公孙龙的“白马非马”论以及后期墨家的名实之辨。之后，有汉魏之际针对名教弊端兴起的“名实之辨”活动，以及建安时期流行的《尹文子》中也有较多的形名学思想资料^③。另外，成书于曹魏年间关于识鉴人伦的专著《人物志》，标志着辩名析理方法在理论实践中的成熟，王弼的《老子指略》对此作了简明的理论概括^④。郭象亦运用此种方法来构建其哲学体系。于是，“辩名析理”成为魏晋玄学的重要方法之一。

所谓“辩名析理”，“名”是指代“实”的，即通过给予“实”以固定名称；“名”是指“概念”，“实”是指事物本身。故王弼《老子指略》说：“不能定名，则不可与论实。”^⑤当然，也有名（应然）实（实然）不符的情况。所以，我们需“据实以定名”、“循名以责实”。由此可见，不同思想家对同一“名”所下的定义不同，其所指代的“实”也就不同。例如，王弼和郭象对同一名“无”所下的定义不同，那么其所指代的意思就根本不同。“理”则是指事物的存在必有其事物存在的道理，即事物的“规律”。“辩名析理”就是指通过辨别概念之间的异同来把握事物的本质规律。故王弼说：“夫不能辩名，则不可与言理。”在郭象的意识中，虽认为“辩名析理”的方法不能直接“经国体致”，属“无用之谈”，但他自身却自觉不自觉地运用了这种方法来表达他的思想。现以“无”、“天”、“性”、“圣人”等概念为例，分别说明郭象如何运用“辩名析理”的方法来建构其万物自生的本体论、性分冥极的人生论及内外相及的圣人论。

①② [清] 郭庆藩：《庄子集释》，王孝鱼点校，第32页，第273页。

③④ 具体参见王晓毅：《郭象评传》，第222页。

⑤ [魏] 王弼：《王弼集校释》，楼宇烈校释，第199页。

首先,关于本体论的建构。王弼哲学主“贵无”,郭象通过对“无”的辩名析理,否定了“无”是宇宙万物之本。其注《齐物论》:“无既无矣,则不能生有,有之未生,又不能为生。然则生生者谁哉?块然而自生耳。”^①作为“本体”或者“本源”的“无”是没有任何意义的,因为“无”是没有任何经验内容与规定性的东西,则它也必然不能给万有以任何内容、任何规定性。这样,“无”就变成没有任何意义的“空无”,这从根本上消解了作为本体的“无”。在郭象看来,万有世界中的每一事物,皆是“块然而自生”、无待而自足。郭象亦以形与影、影与魍魎的关系做比喻,其注《齐物论》:

世或谓罔两待景、景待形、形待造物者。请问:夫造物者有耶?无耶?无也,则胡能造物哉?有也,则不足以物众形。故明众形之自物,而后始可与言造物耳。是以涉有物之域,虽复罔两,未有不独化于玄冥者也。

郭象这里前半部分通过对“无”、“有”概念的辨析,来否定流行的以“无”为本体的观点,即“无”既无任何规定性,那它就不能给万有以任何规定性,不可以造物;同样,“有”有特定的规定性,则它只能成为某一物,故它也不能“物众形”,不可以产生与支配具有不同属性或规定性的所有事物。因此,在后半部分,郭象进一步推论出“造物者无主,而物各自造”的观点。

其次,关于人生论的建构。“万物自生”的本体论是在否定“天”的造物主地位的基础上建构起来的,故须给“天”下一个定义^②。郭象注《齐物论》:“天且不能自有,况能有物哉!故天者,万物之总名也。”^③可见,“天”不是什么自有的东西,也不是产生万物的本体,它只是一个名称而已。郭象注《则阳》又说:“殊气自有,故能常有。若本无之,而由天赐,则有时而废。”^④如果万有是由“天”生成,那么有的时候就可能没有“万有”,那怎么可能呢?只能是万物自有,才可以无时不有^⑤。这里,郭象直接把“天”这一概念定义为“万物之总名”。同时,他在《山木》篇注说“凡所谓天,皆明不为而

自然”,这里“天”就是万物存在的自然而言的状态。因此,郭象在解释“天均”时,其本意与“天”相一致。《寓言》注说:“‘天均’谓:‘天均齐者,岂妄哉!皆天然之分。’”按郭象的说法,“天均”并非“天”使之均齐,而是万物自身各得其性分,各冥其极的“自均”,即万物之性分从可以“自足其性”方面说都是无分别的。故《齐物论》注谓:

夫以形相对,则大山大于秋毫也。若各据其性分,物冥其极,则形大未为有余,形小不为不足……苟足于天然而安其性命,故虽天地未足为寿而与我并生;万物未足为异而与我同得。则天地之生又何不并,万物之得又何不一哉!^⑥

物虽各有其性,有大小、美丑、长短、寿夭之分,但这些分别都是天然如此的;从自足性上说,万物是均等、齐一的。万物只要据其性分,各冥其极,均可逍遥。故郭象道:“苟足于其性,虽则大鹏无以自贵于小鸟,小鸟无羨于天池,而荣愿有余矣。大小虽殊,逍遥一也。”(《逍遥游》注)^⑦这里,郭象所谓的“性”究竟是什么呢?《马蹄》:

马,蹄可以践霜雪,毛可以御风寒,龀草饮水,翘足而陆,此马之真性也。

郭象注曰:

夫善御者,将以尽其能也。尽能在于自任,而乃走作驰步,求其过能之用,故有不堪而多死焉。若乃任驽骥之力,适迟疾之分,虽则足迹接乎八荒之表,而众马之性全矣。而或者闻任马之性,乃畏放而不乘;闻无为之风,遂云行不如卧,何其往而不返哉!斯失乎庄生之旨远矣。^⑧

依郭象的意思,马的本性根本不像庄子所说的只是“龀草饮水,翘足而陆”,而更在于让人骑乘。善御者根据不同马的不同能力去驾驭它,这就是让马各尽其能,而“尽其能”才是马之真

①③④⑥⑦⑧ [清]郭庆藩:《庄子集释》,王孝鱼点校,第55页,第56页,第903页,第87页,第10页,第341页。

② 赵景峰:《魏晋玄学与辩名析理》,《文史月刊》2013年第5期。

⑤ 汤一介:《郭象与魏晋玄学》,第266页。

性。所谓“马之真性，非辞鞍恶乘，但无羨于荣华”（《马蹄》注）。如果不尽其能、放而不乘，反而是伤马之性。故郭象接着说道：

世以任自然而不加巧者为不善于治也，揉曲为直，厉弩习骥，能为规矩以矫拂其性，使死而后已，乃谓之善治也，不亦过乎！^①

郭象又注《秋水》“牛马四足，是谓天；落马首，穿牛鼻，是谓人”句云：

人之生也，可不服牛乘马乎？服牛乘马，可不穿落之乎？牛马不辞穿落者，天命之固当也。苟当乎天命，则虽寄之人事，而本在乎天。^②

照郭象看来，“穿牛鼻”、“落马首”均是牛马本性所使然，虽是通过“人为”来实现的，但亦是其本性所要求^③。这样一来，郭象就把某些人为因素说成是“本性”的东西。因此，从客观上看，《庄子》之“性（自性）”是一种实然状态，即从自然属性上定义；而郭象之“性（自性）”则是一种应然状态，即从社会属性上定义。通过对“性”这一名的重新定义和辨析，郭象确立了“性分”的内涵。他的“性分”说固然有确定社会等级身份、为现存社会秩序的存在作辩护的一面；但其“冥极”说亦为个体自由的至上性提供了合法依据，虽然这种“冥极”只是在“性分”范围内的有限自由，所谓“各据其性分，物冥其极”（《齐物论》注）。郭象通过“辩名析理”的方法建构的“性分冥极”人生论，正是用以调节当时社会名教与自然、社会体制与个体自由之间的矛盾。

最后，关于圣人论的建构。郭象对“圣人”名号的确立亦是采用“辩名析理”的方法。《逍遥游》“尧让天下于许由”条，郭象注：

夫能令天下治，不治天下者也。故尧以不治治之，不治之而治者也。今许由方明既治，则无所代之，而治实由尧，故有子治之言，宜忘言以寻其所况。^④

郭象虽言“尧以不治治之”，但并不是要否定“治天下”，因为“不治治之”仍然是一种“治”，只不过认为圣人应以“不治”的手段来达到“治天下”的目的。照《庄子》的原意，

许由比尧更高明，因为他更懂得“无为”的意义。而郭象注则相反，认为尧要高明于许由，因为以“不治治之”的正是尧而不是许由。此时，“圣人”高高在上的形象就直接下降到尘世，“圣人”这个名号就与政治上“不治治之”的“圣王”等同。在辨析过程中，郭象还通过将形名学中的“形”改造为“迹”方法来对“圣人”这一概念进行分析。圣人自身的存在——“有形”，但无真正的政治行为——“无迹”^⑤。因为圣人只是无心而顺有、因循而物自得，臣民仰慕的圣人的治国功绩，实际上是臣民自己的政治行迹。故郭象说：

今仲尼非不冥也。顾自然之理，行则影从，言则响随。夫顺物则名迹斯立，而顺物者非为名也。非为名则至矣，而终不免乎名，则孰能解之？（《德充符》注）

神人无用于物，而物各自用。归功名于群才，与无冥无迹。（《人间世》注）

这样，圣人的有为与无为矛盾就消解了，同时亦融合了名教与自然。因此，郭象笔下的“圣人”就成了不治治之、因物自得、内外相及的“圣王”。

郭象对《庄子》的注解，通过“辩名析理”的方法对其中某些重要概念重新进行严密的分析与清晰的界定，这就使郭象自身的思想得以有力地表达出来，同时也使得《庄子注》本身更具哲学韵味，更具说服力和感染力。

三、“迹”与“所以迹”

王弼虽倡“体不离用”，但始终承认“无”是本体、本源，无论是在逻辑上还是生成空间上，“无”都是先于“有”。以此，他提出“崇本息末”的观点，即崇尚“无为”，反对“有为”。故王弼《老子指略》说：“《老子》一书，

①②④ [清] 郭庆藩：《庄子集释》，王孝鱼点校，第342页，第589页，第27页。

③ 汤一介：《郭象与魏晋玄学》，第228页。

⑤ 王晓毅：《郭象评传》，第233页。

其几乎可一言而蔽之。噫！崇本息末而已矣。”^①王弼关于“有”“无”之间本末体用关系的探讨，是本体论和宇宙论混在一起的。郭象为了克服王弼宇宙论的思维局限及反对王弼本体之“无”，采用了“迹”与“所以迹”的哲学方法来否定一切造物主的存在，主张万物自生的本体论。这里，“迹”指“形迹”，相当于事物外在现象；“所以迹”则是指事物本身，相当于现象背后的原因。二者是现象与本质、体与用的关系。下面，我们来看郭象是如何运用这种方法来建构其哲学体系的。

郭象注《齐物论》：

外无所谢而内无所矜，是以诱然皆生而不知所以生；同焉皆得而不知所以得。^②

这里，“生”与“所以生”、“得”与“所以得”可视为“迹”与“所以迹”的具体展开，意在说明万物皆是“自生”、“自得”，即“外无所谢而内无所矜”。但人们往往只知其“生”与“得”，而不知其“所以生”与“所以得”。在郭象《庄子注》中，这种“某”与“所以某”的语言结构经常出现。下面，我们就举几个例子来说明：

子贡不闻性与天道，故见其所依而不见其所以依也。夫所以依者，不依也，世岂觉之哉！（《大宗师》注）

因其自作，而用其所以动。（《天运》注）

畜之而不得其本性之根，故不知其所以畜也。（《知北游》注）

“依”与“所以依”、“作”与“所以动”、“畜”与“所以畜”，这些均是“迹”（现象）与“所以迹”（本性）的不同语言表达方式。在此基础上，郭象明确提出了“迹”与“所以迹”的哲学方法。他注《天运》篇“夫六经，先王之陈迹，岂其所以迹哉”句曰：

所以迹者，真性也。夫任物之真性者，其迹则六经也。

这里意在说明：“所以迹”（万物自生的真性）虽是通过“迹”（万物本性表现出来的各种现象）来呈现，但我们最终要实现的是“所以

迹”。故郭象注《马蹄》：

夫尧舜帝王之名，皆其迹耳……明斯异者，时世之名耳，未足以名圣人之实也。故夫尧舜者，岂直一尧舜而已哉！是以虽有矜愁之貌，仁义之迹，而所以迹者故全也。^③

又《天地》：虽然，有族，有祖，可以为众父，而不可以为众父父。”郭象注：“其事类可得而祖效。众父父者，所以迹也。”^④

另外，作为万物本性的“所以迹”自发自为自动产生的形迹就是“迹”。万物本性虽是无形，但必须通过各种形迹表现出来。所以，“迹”就是“所以迹”，二者是同一的，是即用即体的关系。同样，在社会体制内，每一个成员各得其性分（等级名分），这是“迹”；但我们可在社会体制等级名分范围内冥其极（个体自由），实现自足之真性，这就是“所以迹”。进一步言，人类活动行为规则的“名教”是“迹”，人类自然本性是“所以迹”，故名教与自然不二。例如，郭象认为礼法是自然之情表达“信行容体而顺乎自然之节文者，其迹则礼也”。既然任何人之“迹”与“所以迹”是一致的，故每个人只需按照自己自生的本性来行为，就可在自己有限的性分内达到冥极。因此，每个人需安分守己、无羨于外、全我而不效彼，即所谓：

受生有分，而以所贵引之，则性命丧矣。若乃毁其所贵，弃彼任我，则聪明各全，人含其真也。（《胠篋》注）

此数人者，所禀多方，纵使天下躍而效之。效之则失我，我失由彼，则彼为乱主矣。夫天下之大患者，失我也。（《胠篋》注）

于是，郭象指出，纵使是圣人之“迹”，臣民百姓也不应去效仿，因为圣人之“迹”只是圣人“所以迹”的现象，对于臣民百姓来说是已去之物，已去之物对当下毫无用处。故郭象说：

法圣人者，法其迹耳。夫迹者，已去之物，

① [魏] 王弼著、楼宇烈校释：《王弼集校释》，第198页。

②③④ [清] 郭庆藩：《庄子集释》，王孝鱼点校，第118页，第384页，第424页。

非应变之具也，奚足尚而执之哉！执成迹以御乎无方，无方至而迹滞矣，所以守国而为人守之也。（《胠篋》注）

如若臣民离性失却自己的“所以迹”，而去法圣人之“迹”，则是“至治之迹，犹致斯弊”（《胠篋》注），所以个人只能在自己的本性范围内来实现自己的“所以迹”。故郭象说：

圣人者，民得性之迹耳，非所以迹也。（《马蹄》注）

夫圣迹既彰，则仁义不真而礼乐离性，徒得形表而已矣。（《马蹄》注）。

郭象正是通过“迹”（现象或用）与“所以迹”（本性或体）这种独特的哲学方法来构建其哲学体系。他以二者的对立构建起万物自生的本体论，又以二者的统一构建起性分冥极的人生论和内外相及的圣人论。

作为无心之圣人，其游外之“真性”是“所以迹”，其游内之“顺有”产生的政治事迹是“迹”，故游外（无为）与游内（有为）不二。但郭象为了区别圣凡，进一步发挥出“圣人无迹”的观点。他说：

夫圣人因物之自行，故无迹。然则所谓圣者，我本无迹，故物得其迹。迹得而强名圣，则圣者乃无迹之名也。（《让王》注）^①

此真浑沌也，故与世同波而不自失，则虽游于世俗而泯然无迹，岂必使汝惊哉！（《天地》注）^②

无心之圣人只是因循万物及臣民的本性来治理国家，臣民不自知而自得其性，各得其正，即“主能任其自行，故无迹”（《天地》注）、“反任物性而物性自一，故无迹”（《缮性》注）。因此，圣人政治事功之“迹”就是臣民自己政治事功之“迹”。当然，郭象认为圣人并不至于此，圣人不但“无迹”，而且还忘其“所以迹”。他在《大宗师》中注道：

夫坐忘者，奚所不忘哉？既忘其迹，又忘其所以迹者，内不觉其一身，外不识有天地，然后旷然与变化为体，而无不通也。^③这样，圣人就真没什么内与外、有为与无为、自

然与名教的区分了。因此，圣人“无迹”，且内外相及。通过“迹”与“所以迹”这种独特的哲学方法，郭象打通了圣人“有为”与“无为”、“内圣”与“外王”、“自然”与“名教”之间的界限，构建起内外相及的圣人论。

读郭象《庄子注》，“所以”结构的句式是常见类型之一，其功能是为探究现象背后的原因（事物的本质），通过将“体用”的方法改造为个性化的“迹”与“所以迹”的方法，算是郭象注解《庄子》的独特之处。郭象通过这种方法，融通了自然与名教、有为与无为、社会体制与个体自由。

由此可知，郭象《庄子注》正是通过寄言出意、辩名析理及“迹”与“所以迹”的方法，构建起其独具特色的万物自生的本体论、性分冥极的人生论及内外相及的圣人论。如果把中国哲学史上对经典的注释分为“六经注我”和“我注六经”两种类型，那么郭象显然属于前者。正如刘笑敢所说：“中国古代诠释方法中存在‘文义引申式诠释’，王弼《老子注》是代表作；亦存在‘自我表现式’诠释，郭象《庄子注》是代表作。”^④这种说法极为恰当。郭象《庄子注》的哲学方法，无疑使其在经典注疏中获得更自由广阔的空间，充分有力地表达了其自身的哲学思想，更推进了中国哲学的哲理化进程。通过对郭象《庄子注》方法的梳理与总结，我们能更准确把握到郭象思想体系的内涵与特征，同时为我们今日对经典的解释提供一定方法论上的借鉴。

（责任编辑 杨海文）

①②③ [清]郭庆藩：《庄子集释》，王孝鱼点校，第982页，第444页，第290页。

④ 刘笑敢：《诠释与定向——中国哲学研究方法之探究》，北京：商务印书馆，2009年，第136页。

是非之争与梦觉之辨

——《列子·周穆王》篇“郑人有薪于野者”析义

苏晓冰*

【摘要】《列子·周穆王》篇的“郑人有薪于野者”一段大发梦觉、真假、彼此、是非难辨之旨，其中尤为突出的是鹿之得失所伴随的梦觉难辨问题。原文并未在对立两者中最终下一明确判断，但这并不意味着混淆梦觉、无论对错，而是以此揭示出主体距离是非争执的尺度不同，梦觉所呈现的样态也随之而异。概言之，梦觉之辨依是非之争而起，是非之争则又导源于彼此之别。然而，彼此的对立只是在有限的范围内起作用，因为在更根本的意义上，人与人是相互感应唱和的。由此可见，那种就梦觉而言梦觉的思路是有很大局限的，可以说，梦觉问题的关键并不在梦觉的内容本身，而在于梦觉主体的层次与境界。

【关键词】梦；觉；是非；列子；周穆王

中图分类号：B223.2 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2014）04-0118-05

从今天来看，人们对梦和觉（醒）的认识大体上在三条道路上进行着：一是将梦、觉视为纯粹生理性质，并在科学实验室展开探究，改善人类睡眠的各种药物就出自于此；二是视之为精神性质，西方学者在此处一直有丰富的思考，并在 19 世纪的欧洲以“心理学”的名义掀起了一场引人注目的运动；第三类则零散于宗教和巫术之中，这些探索虽然难以被正规研究所完全理解，但也在不同方面启发着人们的思考，特别是在很大程度上影响着许多人的生活。

然而，当我们站在教堂和各种道场之外、穿过弗洛伊德（Sigmund Freud，1856—1939）等心理学家所讨论的意识结构、越过科学家所注目的器官和细胞时，仍然需要追问的是：梦、觉的命名对人们的生活来说到底意味着什么？它们又是如何闯入人们的视线中的？在不同的人以及人的不同的状态那里，梦、觉是否会呈现不同的样态？等等。对于这些问题，《列子·周穆王》篇的“郑人有薪于野者”一段文字能够给人许多有益的启发^①。

这段文字如下：

郑人有薪于野者，遇骇鹿，御而击之，毙之。恐人见之也，遽而藏诸隍中，覆之以蕉。不胜其喜。俄而遗其所藏之处，遂以为梦焉。顺涂而咏其事。傍人有闻者，用其言而取之。既归，告其室人曰：“向薪者梦得鹿而不知其处；吾今得之，彼直真梦矣。”室人曰：“若将是梦见薪者之得鹿邪？讵有薪者邪？今真得鹿，是若之梦真邪？”夫曰：“吾据得鹿，何用知彼梦我梦邪？”薪者之归，不厌失鹿。其夜真梦藏之之处，又梦得之之主。爽旦，案所梦而寻得之。遂讼而争之，归之士师。士师曰：“若初真得鹿，妄谓之梦；真梦得鹿，妄谓之实。彼真取若鹿，而与若争鹿。室人又谓梦勿人鹿，无人得鹿。今据有此鹿，请二分之。”以闻郑君。郑君曰：“嘻！士师将复梦分人鹿乎？”访之国相。国相曰：“梦与不梦，臣所不能辨也。欲辨梦觉，唯黄帝、孔丘。

* 作者简介：苏晓冰，河北石家庄人，（上海 200241）华东师范大学哲学系博士研究生。

① 关于《列子》一书的成书年代及真伪问题，后人多有讨论，然而不可否认的是，《列子》一书中有许多值得认真思考和研究的地方，特别是在今天中西比较的视域下，作为中国文化家族中的一员，《列子》体现着中国文化形态与其他文化形态的不同之处。

今亡黄帝孔丘，孰辨之哉？且恂士师之言可也。”^①

这段文字以跌宕起伏的情节叙述、入木三分的人物描写将一系列关系呈现出来。显而易见的是，在鹿究竟该归谁所有这个问题上有迷惑、争执，与此同时，梦与觉的分界，以及两者孰为真、因而应作为生活中的依傍等面向也进一步凸显出来。在逐鹿与梦觉之辨等相关问题中还涉及彼此、是非的问题，正如士师所言“若初真得鹿，妄谓之梦；真梦得鹿，妄谓之实。彼真取若鹿，而与若争鹿。室人又谓梦初人鹿”。此外，在郑君“士师将复梦分人鹿乎”这样人生如梦的追问中，实则包含对人生意义以及生存状态的反思，在梦觉、真假、彼此、是非等界限都变得细微时，个人真实的在场与不在场、生与死等关系也变得暗淡起来。

总体看来，故事所涉关系多样且丝丝相扣、复杂多变。然而，后世却常常只注意到故事表面上的梦觉难辨、真假难别等肤泛之处，尤其是抓住作者未在樵夫与旁人、梦与觉、是与非等众多关系之间最终下一决断这一点，并据此判定列子其人不辨梦觉、无论真假、泯灭是非，并引申出混淆生死，甚至游戏人生的说法。

且说樵夫最初得鹿而复失之，一得一失的距离同时也是一觉一梦的距离。按照常理，此经历打破了人们对梦与觉的日常体验，极易引发迷惑和困扰，而且失鹿本身就往往带来悲怨之情，但樵夫却未被这些问题所困扰。

一般人在涉及是非、利害时容易“较真”，然而，樵夫却“遂以为梦”，这可以说是樵夫的糊涂表现，但也正因此“难得糊涂”，樵夫能够排遣得失，并重新回到无争、无辨的安宁状态。此处“梦”是“虚假”的代名词，“遂以为梦”便是“以之为假”，当梦与觉、得与失都是“虚假”时，它们之间的其他区分便失去了依傍。是以樵夫在得鹿之“喜”与失鹿之“恐”之后还能宽慰其心而“咏其事”。从“咏事”所传达的意蕴来看，樵夫不仅能够抽身于是非、梦觉等矛盾之外，也并没有完全丢失原本“有薪于野”的

渔樵之乐。

且不说樵夫，大多数人恐怕在是非、利害面前都难有老子所谓的“后其身”、“外其身”^②的定力，在大的生死面前，更鲜有人能够不悦生、不恶死而能“以梦视之”，能做到“人生如梦”的人也正是庄子所称道的那种“以无为首，以生为脊，以死为尻”、“知死生存亡之一体”的朋友^③。无怪乎樵夫总归“糊涂”得不够彻底而依然挂心于鹿，是以后面又生出许多枝节来。

从旁观者的角度看，樵夫的经历中的重点是鹿之得失所伴随的梦觉难辨的问题，然而，故事中的旁人却跳过此而将注意力直接投射在了鹿的身上。如果不是后来竟然找到鹿、因而为寻鹿行为带来了实质性的利益和证明的话，旁人把从路边听到的“梦话”当真的举动是十分可笑的。可见，得鹿的利益遮挡了其他所有的方面，梦觉之辨似乎根本就没有进入旁人的视线——“吾据得鹿，何用知彼梦我梦邪”——旁人这句话看似貌不惊人，实则是这一故事的破题之笔，说明核心问题是鹿之得失——在得鹿之后，梦觉、彼此的追问是没有意义的。

可以说，樵夫在将两者同视为梦（假）的前提下消解了梦觉之辨，旁人在将两者同视为真的态度中同样消解了两者的不同；樵夫在没有是非之心的情况下（无争）与梦觉之辨擦肩而过（无辨），旁人在是非之争中得“利”得“是”（争执结束）的情况下对梦觉之辨不屑一顾（无辨）。因此，两人尚能够相安无事。

二

樵夫最初采薪于野时，并无强烈的是非、利害之心，因而能够将得丧“无”之而归之于“梦”。当真的只是梦见得鹿以及得鹿之旁人时，

① 杨伯峻：《列子集释》，北京：中华书局，1979年，第107—108页。

② 朱谦之：《老子校释》，北京：中华书局，1984年，第30页。

③ 参见《庄子·大宗师篇》，[清]郭庆藩：《庄子集释》（上），王孝鱼点校，北京：中华书局，2004年，第258页。

他在记挂鹿的心情下却再也无法将梦当作“梦”来看，按梦寻鹿的行为将其趋利的心理展露无遗。这时，梦觉之辨、真假之别等问题就已经正式启动了。

二人狭路相逢，最初那种一个咏叹、一个听闻的和谐关系已然不复存在，他们变成了逐鹿的敌人，并闹到了士师那里。虽然梦觉之辨、是非之争已经箭在弦上，然而，吊诡的是，对于当事人——樵夫和旁人来说，梦觉之辨非但没有构成挑战，反而一再被忽视，在他们眼里有且只有一个问题，那就是得到鹿！在这个最高目标下，是非、真假、梦觉都是无关痛痒的附带问题，并且是没有定准而可以弯而曲之的。

只是在外围人那里——旁人妻子，以及特别是需要主持公道的士师那里，这许多问题才真正得到关注，并成为不得不辨析的重要方面。然而，站在无涉是非利害的“客”观的角度看，旁人妻子发出了“不知是旁人的梦，还是樵夫的梦”的疑问，士师看到梦与觉、真与假、是与非等纠缠在一起的模糊场景，郑君感叹“士师将复梦分人鹿乎”，国相也不知如何裁夺。

可以看到，撇开争鹿之是非而单就梦觉、真假等方面来考察时，却又无从厘定梦与觉、真与假等问题。从樵夫初得鹿到旁人得鹿、樵夫再梦鹿、甚至士师分鹿，这些情景中的任何一个都很难说是梦还是觉，也很难辨别真假，因此，难以在两两的关系中确立哪一个更为可靠。事实上，在抽取了是非之后，梦觉、是非本身对于他者来说根本不是饱含意义的命题，因而在本质上是浑然莫辨、不明所以而无从展开的。也正因为此，旁观者无不产生疑问。

实际上，只有处在是非中心的人迫切需要辨别梦觉、真假、彼此，然而他们真正关心的只是这些结果所导致的鹿归谁有的问题，这实际上是非、利害问题。对于二人来说，问题具有可辨的切身基础且具有需要辨别的急切需求，但是，由于二人利欲熏心而又使得梦觉等不成为真正的问题，或者说，梦觉之辨并非对梦觉两者的辨别，而是围绕着鹿的某种是非之间的辨别，而是

非之别又随主体位置的变化而变化；当樵夫初无是非之心时，觉不再是觉（以之为梦），当他怀揣利害之心时，梦不再是梦（“案所梦而寻”）。可以说，主体在是非之争中的立场决定了梦觉之辨的结果。事实上，也只有外围之人将梦觉、真假等方面考虑了进来并进行了反思，樵夫、旁人虽然是仅有的两个实际经历了整个事件的发生过程的人，却始终没有产生辨梦觉、别真假的疑问。

由此可见，不仅是是非之争启动了梦觉，而且也直接决定了梦觉之辨的讨论内容和结果。无一成不变的是非，因此也无一成不变的梦觉，梦觉之辨就是在是非之中摇摆不定——“彼直真梦矣”、“是若之梦真邪”、“其夜真梦藏之处”、“真梦得鹿”。梦一般被视为假，而故事却四次将“梦”与“真”连用，并直接将对立的两者混淆了起来，再加上一连串疑问句的形式，更加突出了梦觉之辨在是非之争中的捉摸不定。

是非之争因鹿而起，然而，争物的背后说到底是人与我之争。可以想见，如果事情发生在旁人与其妻子之间，则可能不会如此反复，因此，所有争执又是建立在樵夫与“旁”人（他人）之分别的基础之上的。在一定程度上可以说，正是由于彼、此之别，才有了是、非、梦、觉之分。在故事中，梦觉、真假、是非等对立关系在外人看来都是难舍难分、模糊不清的，但是，有一对关系泾渭分明且格格不入，那就是樵夫与旁人在争鹿面前的尖锐对立，正是二人的对立从根本上导致了一系列矛盾争端。如果没有固执的主、客、彼、此之分，那么建立于其上的梦、觉、是、非、真、假等两分都是缺乏意义的。

总之，梦觉之辨与是非之争是紧密联系在一起的。对于无涉是非的人来说，梦觉之辨是无从展开的；对于是非利害之中的人来说，梦觉之辨又是随是非而起伏的，而是非又是建立在彼此之别的基础之上的。

三

当主体距离是非之争越来越远时，梦与觉所

呈现的样态便发生了改变。这意味着：从平铺的视角看，有人处于矛盾的中心，有人同时则根本不沾争执；从纵向的角度看，矛盾也时起时伏，有始有终；此外，矛盾对立不仅是外在的、时有时无的，而且即便是对处于矛盾中心的彼、此来说，完全的对立也是第二义的，对于处于争鹿高峰时刻的樵夫和旁人来说，二人仍然能够彼此穿梭于对方的生活之中。

在樵夫与旁人争鹿的故事中，以鹿为焦点，共出现了四重主体：处在矛盾中心的是樵夫与旁人，外围是旁人妻子和士师，再向外是郑君与国师，最后是未出场的黄帝与孔丘。在由外向里层层深入的过程中，所有矛盾都越来越紧张，辨别梦觉、区分是非、厘定你我等问题越来越迫切，而这都是缘于距离是非、利害越来越近的缘故。然而，当方向反过来时，随着距离得失、分别越来越远，梦觉、是非等问题越来越暗淡，以至于整个事情、乃至其中的人物本身都成了反思的对象。在郑君“士师将复梦分人鹿乎”的追问中，紧张的逐鹿之争不过是梦一场，甚至分鹿的士师也犹如梦中人一般。这个追问不仅针对具体的分鹿行为，更是对日夜醉心于利害争执的世间人的整体性反思。由此，是非之分、彼此之别、充实与虚度、真实与虚假、在场与不在场甚至生与死等这些关系都成为有待回答的问题。

不难看出，梦与觉、真与假、对与错、物与我、可信与不可信，这一切问题都因争鹿而起，最终也都集结在争鹿上。可以说，正是人的夺鹿之心推动了整个情节的发生、发展，并在根本上使得梦觉、真假等一系列关系不得不产生、变得矛盾、最后成为不得不面临的问题。当我们以是非为尺度来划分不同的主体时，便可以清晰地呈现出这种关系。此外，正如故事所揭示的那样，梦觉之辨与是非、得丧等问题是有机联系在一起，并共同围绕在争鹿这个焦点之下的。虽然从表面上看，梦觉之辨是一条突出的线索，也到了最多的关注，然而不可否认的是，梦觉之辨并不能单独脱离出来而成为一个单行的问题。由此也可以看出，梦觉、真假、是非等矛盾并非是人

不得不面对的、原初的、本然的问题，其中的关键恰恰是主体的是非之心。只是对处于矛盾中心的人来说，问题才是活生生、急切切的；而在越来越远的尺度上，这些问题却越来越稀释而暗淡、琐碎而细微。被是非之心绑架的人则“喜怒哀乐，虑叹变愁，姚佚启态”^①不绝如缕，而远离了争执的人则心平气和，因而能公平正直而和洽圆融。

然而，即便在重重矛盾之下，人与人之间也并没有绝对意义上的两分，彼、此、是、非不过是继起的，即便是樵夫和旁人，他们彼此也仍然穿梭在对对方的世界中，因而处于某种人我无别的状态中。由此，建基于其上的梦觉、真假、是非等对立，也只是在十分有限的范围内才有必要。

在樵夫、旁人、旁人妻子甚至士师与郑君这些不知道该命名为梦还是觉的经历中，这些人物并没有彼此之间隔，反而自然穿梭在他人的世界中。在旁人妻子的反问中，樵夫及其得鹿又失鹿的过程都是从属于旁人的梦、因而与旁人连为一体的。郑君的感叹亦是如此——“士师将又梦到为人分鹿吗？”在郑君看来，樵夫与旁人的前后争执以及士师为二人分鹿之事或许都是士师的梦而已，这所有的事情都在士师那里交融在一起，因为只不过是士师自己的梦，因而，很难说樵夫与旁人有彼此之分，也很难说士师与二人有人我之别。

人与人的交融关系不仅从旁人妻子和郑君的言说中反映出来，也体现在对梦和觉等关系的描写上。就梦觉关系来说，从命名上看，梦和觉各有专名，从实际的发生过程来看，梦与觉似乎也有很大的差异。然而，在这段文字的叙述中，我们看到梦与觉两者难分难辨、互相交融，梦的事情实现在觉中，觉时的事情绵延进梦里，即便最对立的两人也互相穿梭在彼此的生活中而难以绝对分离。樵夫不甘心失去鹿，竟然会在梦里梦到旁人。旁人虽然按照樵夫的话得到了鹿，但在其妻子的眼中，樵夫不过是旁人的梦中之人而已。

^① 参见《庄子·齐物论》篇，[清]郭庆藩：《庄子集释》（上），第51页。

梦觉之辨依傍于是非之争，是非之争又是因为彼此、人我的对立而起。然而，正如樵夫和旁人在起初是听闻唱和的关系、即便在争鹿之时也尚且能够穿梭于彼此的世界之中一样，彼、此、人、我的差异和对立是十分有限的。在更为根本的意义上，彼、此在“通天下一气”之中以息相吹，相互感应，正所谓“心应枣，肝应榆，我通天地；将阴梦水，将晴梦火，天地通我”（《关尹子·二柱》）。在一定的程度上可以说，这种对人与人之间的交融性的理解大不同于原子式的、个体性的理解。从后者的视角看，人我之分被认定为前定性、决定性的，而一旦人与人在根本上是绝对的分别、对立的状态时，可以说，是非之争便已经在不远的地方到来了。由此，梦觉之辨则随着主体的难容而转化为绝对的两分，因而，甚至似乎是梦觉之辨导致了是非之争，并引发了随后的一系列争端。

四

故事的结局也是颇具代表性的：“今据有此鹿，请二分之。”既然梦觉难以辨别，二人又对决不下，那么只好将鹿平分。可以说，这是在是非、利害、喜怒等一切矛盾弓张弦满之后的一个奇怪而不得不然的决断。“今亡黄帝、孔丘，孰辨之哉？且恂士师之言可也。”我们今天不也是这样来处理梦觉、是非、彼此等关系的吗？在无力平息争执之心后，我们也只好撇开问题的核心而照顾其表面：将梦与觉二分之以回答认识上的疑问，将是非二分之而命为平等，将彼此二分之而命为自由，等等。

当天下只有一个樵夫、一个旁人时，天下人尚且明白这种迷于得失的局限性，至少旁人妻子、士师、郑君尚且在矛盾之外，至少看官尚且在故事之外。然而，当天下皆困于得失、利害时，是非之争、梦觉之辨则具有了天下的规模。当人人都在逐鹿、天下尽迷时，大道反而成了一种“迷惘”^①，忘却是非反而成为一种疾病^②，樵夫的“遂以为梦”甚至成了一种糊涂迂腐的表

现。无怪乎作者在这则故事的最后经由国相而发出“今亡黄帝、孔丘，孰辨之哉”的感叹，并在同一篇的另外一节中又进一步感慨道：“天下尽迷，孰倾之哉？”^③

综上，梦觉之辨恰恰就是在彼此、利害的问题中产生、在争夺中出场的，可以说梦觉困扰的核心是彼、此、是、非的问题。当然，这并不是说当我们不谈是非时，梦觉两者仿佛就立刻变成了两个尺寸相等的东西，而毋宁是主体的是非、彼此的态度如何极大地影响了主体自身观看梦觉的方式，或者说，是非之心的参与如何影响着梦觉对于人的呈现。总之，这个讨论不是在“梦是什么”或者“觉是什么”意义上讲的，而毋宁是梦或者觉向不同的主体（或者说，特定的主体）的不同展现形式。因此，梦与觉、真与假等矛盾的关键并不在梦觉、真假的自身或者两者的关系内部，而在于人。这是人类在梦觉问题上的独有之处，也是梦觉问题的核心所在，同时也是为什么向内用力的修身反而能够作用于外在的梦觉、是非，乃至家、国、天下等方面的重要原因。

此外，这同时也就意味着，不仅那种就梦觉而研究梦觉、就真假而识别真假的做法是没能切中问题的要害的，而且那种将人的梦觉混同于其他生物的梦觉的做法，以及从脑科学或者其他的实验科学的角度切入梦觉的思路，皆未能领会问题的实质。当然，就改善睡眠和做梦状况而言，药物、催眠以及与此相类似的改善睡眠环境等方法也不是毫无效果的。从提高人的睡眠质量这方面讲，这些方法也是有必要的，然而，它们只能在十分有限的范围内具有效用。从本质上看，梦觉之辨等相关问题最终还是要回到人自身的修为上来。

（责任编辑 杨海文）

①②③ 参见《列子·周穆王》篇，杨伯峻：《列子集释》，第111—112页，第108—111页，第111—112页。

陶渊明“采菊东篱下”的悲凉底蕴

强中华*

【摘要】“采菊东篱下，悠然见南山”被后人解为闲逸、高雅之趣，这当然没错。不过，如果联系此诗的创作背景、陶渊明的其他写菊作品，以及前代及当时的习俗，我们就会发现，陶渊明钟爱菊花有着更为朴素的动机：他希望通过服食菊花，达到养生延年的目的，从而缓解时光流逝、生命衰老带来的精神苦闷。从这个意义上讲，“采菊东篱下，悠然见南山”看似“悠然”，其底蕴却是颇为悲凉的生命感叹。

【关键词】陶渊明；菊花；养生延年；悲凉底蕴

中图分类号：B235.9 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2014)04-0123-04

陶渊明不慕名利、清高闲逸的高洁人格受到后人的顶礼膜拜，其“采菊东篱下，悠然见南山”被后人普遍解读为清旷闲逸的象征，甚至“采菊”这一意象逐渐成为闲逸清高的代名词。比如，唐人包容《酬忠公林亭》云：

江外有真隐，寂居岁已侵。结庐近西术，种树久成阴。人迹乍及户，车声遥隔林。自言解尘事，咫尺能辍尘。为道岂庐霍，会静由吾心。方秋院木落，仰望日萧森。持我兴来趣，采菊行相寻。尘念到门尽，远情对君深。一谈入理窟，再索破幽襟。安得山中信，致书移尚禽。^①

显然，“采菊”与涤除尘念、清闲自适的诗境互相对应。又如苏轼《题李伯时渊明东篱图》：“东篱理黄华，意不在芳醪。白衣挈壶至，径醉还游遨。悠然见南山，意与秋气高。”^②其《书诸集改字》又云：“陶潜诗‘采菊东篱下，悠然见南山。’采菊之次，偶然见山，初不用意，而境与意会，故可喜也。”^③东坡认为，“采菊东篱下，悠然见南山”体现了陶渊明“意高”、“可喜”的情怀。王国维在《人间词话》中视“采菊东篱下，悠然

见南山”为“无我之境”的代表作。而“无我之境”，乃是“以物观物，故不知何者为我，何者为物”，是“人惟于静中得之”的“优美”境界^④。鲁迅虽然敏锐地看到陶渊明“并非整天整夜的飘飘然”，但他亦把“采菊东篱下，悠然见南山”视为陶渊明“飘逸”、“清幽闲适”、“自然”的代表作^⑤。总之，前人总是把“采菊东篱下，悠然见南山”与闲适自然联系起来。

可是，如果我们仔细分析陶渊明此诗的创作背景，并联系他的其他写菊作品，以及前代及当时与菊花相关的习俗，我们就会发现，前人的理解并非能够完全概括此诗的底蕴。

首先，我们回到作品本身。“采菊东篱下，悠然见南山”出自陶渊明的组诗《饮酒》之五。如果仅就此一首诗而言，毫无疑问，诗文确实反映了人与自然，以及作者内心世界的高度和谐。从这个意义上讲，前人的解读无疑十分准确。不过，值得注意的是，《饮酒》是由二十首诗歌组成的组诗，如果把这一组诗作为一个整体来看，“采菊东篱下”的意蕴似乎就没有那么简单了。特别是这组诗之前，陶渊明的《自序》万万不可放过。其

* 作者简介：强中华，四川南江人，文学博士，哲学博士后，(南充 637009) 西华师范大学文学院副教授。

① 《全唐诗》(增定本)第2册，中华书局编辑部点校，北京：中华书局，1999年，第1156页。

② [清]冯应榴辑注，黄任舫、朱怀春校点：《苏轼诗集合注》，上海：上海古籍出版社，2001年，第1499页。

③ 《全宋文》第89册，曾枣庄、刘琳主编，上海：上海辞书出版社，合肥：安徽教育出版社，2006年，第250页。

④ 王国维：《人间词话》，黄霖等导读，上海：上海古籍出版社，1998年，第1—2页。

⑤ 鲁迅《且介亭杂文二集·“题未定”草》云：“又如被选家录取了《归去来辞》和《桃花源记》，被论客赞赏着‘采菊东篱下，悠然见南山’的陶潜先生，在后人的心目中，实在飘逸得太久了……就是诗，除论客所佩服的‘悠然见南山’之外，也还有‘精卫衔微木，将以填沧海，刑天舞干戚，猛志固常在’之类的‘金刚怒目’式，在证明着他并非整天整夜的飘飘然。”(《鲁迅全集》第6卷，北京：人民文学出版社，2005年，第436页。)又《且介亭杂文二集·七论“文人相轻”——两伤》云：“陶渊明先生‘采菊东篱下’，心境必须清幽闲适，他这才能够‘悠然见南山’。”(《鲁迅全集》第6卷，第417页。)又《魏晋风度及文章与药及酒之关系》称陶渊明：“穷到衣服也破烂不堪，而还在东篱下采菊，偶然抬起头来，悠然的见了南山，这是何等自然。”(《鲁迅全集》第3卷，第538页。)

文云：

余闲居寡欢，兼比夜已长，偶有名酒，无夕不饮。顾影独尽，忽焉复醉。既醉之后，辄题数句自娱，纸墨遂多。辞无詮次，聊命故人书之，以为欢笑尔。

这一小序有三点特别值得玩味：其一，陶渊明酒醉之前常常是郁郁寡欢的，而非“悠然”；其二，《饮酒》乃是乘着酒兴写出来的，而且是作于“既醉之后”，这就意味着《饮酒》组诗记载的内容并不都是纪实，而很有可能是酒醉后的某种想象；其三，酒醒之后，陶渊明对酒醉后创作的诗歌未曾改动，也就是说，作品保留了酒醉后的某种想象。综合看来，我们认为，与其说“采菊东篱下，悠然见南山”全是陶渊明实际生活的写照，还不如说是他酣醉之后，处于非理性状态下的某种迷狂之想。退一步讲，即使非理性状态下的某种迷狂之想可以反映出陶渊明以前也许有过“采菊东篱下”的实际经历，我们也必须深究这样一个问题：“采菊”与“悠然”之间何以有着如此紧密的关联？

常言道，酒后吐真言。酒醉后的迷狂很有可能正是陶渊明内心深处某种潜意识浮出水面的影子。为什么酒醉之后会有“采菊东篱下，悠然见南山”的想法呢？正如他自己所云，乃是由于现实生活欢乐太少。因此，借酒消愁，通过酒特别是菊花酒这一“忘忧物”暂时忘却现实生活中的烦恼^①；同时，现实生活中难以实现的某种理想也完全有可能通过酒后的想象得到一定程度的替代性满足。陶渊明“寡欢”的原因很多，或政治的失意，或生活的压力，等等。究竟是何种现实的烦恼促使他生发出“采菊东篱下，悠然见南山”的酒中梦想呢？其《九日闲居》及小序似乎可以解答这一疑问。《九日闲居·序》云：“余闲居，爱重九之名。秋菊盈园，而持醪靡由，空服九华，寄怀于言。”对比《饮酒·序》和《九日闲居·序》可见，《饮酒》与《九日闲居》的创作情景大有区别：前者创作于酒醉后的迷狂，后者却是在无酒可饮、意识清醒的情况下创作的。因此，相对《饮酒》而言，《九日闲居》及其小序更能代表陶渊明爱菊的真实意图。《九日闲居·序》表明，在重阳节这天，陶渊明面临满园秋菊，无酒可饮，因此颇多遗憾，后来，他居然猛吃了一通菊花^②。有菊无酒，为什么会令陶渊明如此遗憾？《九日闲居》说得非常明白——“酒能祛百虑，菊为制颓龄”。喝酒可以让人忘却人间的诸多烦恼，服食菊花则能阻止生命的衰老。再结合《饮酒》之七，我们可以推测，在陶渊明眼里，以酒泡菊，饮菊花酒，比仅仅服食菊花更能起到延年益寿的保健作用。所以，有菊无酒，实为美中不足。幸好，独食菊花能够在一定程度上弥补无酒的遗憾。可见陶渊明钟爱菊花、服

食菊花，正是看中了菊花养生延年的保健功能^③。

陶渊明看中菊花养生延年的保健功能，这与前代和当时的习俗颇为一致。早在先秦时代，屈原就在《离骚》中高唱：“朝饮木兰之坠露兮，夕餐秋菊之落英。”王逸注云：“言己旦饮香木之坠露，吸正阳之津液，暮食芳菊之落华，吞正阴之精蕊，动以香净，自润泽也。”^④所谓“润泽”，其实就是保健的意思。《楚辞·惜诵》亦云：“播江离与滋菊兮，愿春日以为糗芳。”王逸注云：“言己乃种江离，蒔香菊，采之为粮，以供春日之食也。”^⑤可见，菊花也是拿来食用的。正是由于人们认为菊花具有保健延年的作用，因此，菊花常常被奉为祭品，用以乞求健康长寿。《楚辞·礼魂》云：“春兰兮秋菊，长无绝兮终古！”王逸注云：“言春祠以兰，秋祠以菊，为芬芳长相继承，无绝于终古之道也。”^⑥秋菊与春兰成为乞求长寿的祭祀品和吉祥物。

汉代亦有服食菊花的风俗，且多以菊花酿酒饮之。据《西京杂记》载，汉高祖时代，“九月九日，佩茱萸，

① 陶渊明《饮酒》之七云：“秋菊有佳色，裛露掇其英。汎此忘忧物，远我遗世情。一觴虽独进，杯尽壶自倾。”古直以潘安仁《秋菊赋》“泛流英于清醴”注解此诗，丁福保则云“‘忘忧物’谓酒也”。（转自王叔岷：《陶渊明诗笺证稿》，北京：中华书局，2007年，第297页。）袁行霈则云：“浮菊花于酒上，饮之而遗世之情更加高远。”（袁行霈：《陶渊明集笺注》，北京：中华书局，2003年，第252页。）龚斌则云：“《说文》：‘汎，浮貌。’可训为浸泡。孙思邈《千金月令》：‘重阳之日，必以肴酒，登高眺远，为时讌之游赏，以畅秋志。酒必采茱萸甘菊以泛之，既醉而还。’”（龚斌：《陶渊明集校笺》，上海：上海古籍出版社，1996年，第225页。）可见，陶渊明以酒浸泡菊花，饮的是菊花酒。

② “空服九华”之“服”字，袁行霈据《国语》“服兵援甲”韦昭注，释为“持”。而在解释《九日闲居》“菊为制颓龄”时又说：“意谓菊花能制止衰老，使人长寿。”（袁行霈：《陶渊明集笺注》，第73、74页）手持菊花与长寿之间似乎缺乏足够的逻辑联系，因此释“服”为“持”不妥。根据陶渊明其他写菊诗，以及服食菊花的习俗（下文有详述），应该如古直所注：“九华者，九日之黄华也。《楚辞》：‘夕餐秋菊之落英。’服犹餐也。有华无酒，故云‘空服’。”（转自王叔岷：《陶渊明诗笺证稿》，第93页。）“服”就是服食的意思。正如龚斌所说：“渊明虽不信神仙长生，并说‘卫生每苦拙’，但并不排斥服菊酒以希延年的养生之道，偶或亦作‘卫生之举’。”（龚斌：《陶渊明集校笺》，第225页。）

③ 袁行霈释陶渊明《饮酒》之七说：“汎此忘忧物，远我遗世情：浮菊花于酒上，饮之而遗世之情愈加高远，盖菊于群芳谢后方开，似有遗世之情也。”“秋菊，归鸟，皆渊明诗之常见之意象，象征高洁与退隐。”（袁行霈：《陶渊明集笺注》，第252、254页。）对于菊花之于陶渊明的意义，袁先生的阐释似乎意犹未尽。

④⑤⑥ [宋]洪兴祖：《楚辞补注》，北京：中华书局，1983年，第12页，第127页，第84页。

食蓬饵，饮菊花酒，令人长寿。菊华舒时，并采茎叶，杂黍米酿之，至来年九月九日始熟，就饮焉，故谓之菊花酒”^①。扬雄《反离骚》亦云：“精琼靡与秋菊兮，将以延夫天年。”^②这里说得十分清楚，喝菊花酒的目的在于养生延年。南朝宋刘义庆《世说新语·容止》记载：

湍水又南，菊水注之，水出西北石涧山芳菊溪，亦言出析谷，盖溪涧之异名也。源旁悉生菊草，潭涧滋液，极成甘美。出此谷之水土，餐挹长年。司空王畅、太傅袁隗、太尉胡广，并汲饮此水，以自绥食。是以君子留心，甘其臭尚矣。^③

王畅、袁隗、胡广生活于东汉末年，可见此时人们认为菊可养生，可致长寿。

魏晋以降，士人的生命意识异常强烈，服食菊花的风俗更是有增无减。曹丕《九日与钟繇书》云：

至于芳菊，纷然独荣，非夫含乾坤之纯和，体芬芳之淑气，孰能如此！故屈平悲冉冉之将老，思飧秋菊之落英。辅体延年，莫斯之贵。谨奉一束，以助彭祖之术。^④

曹丕给钟繇送菊花，希望钟繇借助菊花“辅体延年”、“助彭祖之术”。钟会的《菊花赋》描绘秋日采摘、服食菊花的情状云：“掇以纤手，承以轻巾。揉以玉英，纳以朱唇。服之者长生，食之者通神。”^⑤同时，他还胜赞菊花“五美”之一云：“流中轻体，神仙食也。”^⑥嵇含的《菊花铭》曰：

煌煌丹菊，暮秋弥荣；旋蕤圆秀，翠叶紫茎。洗洗仙徒，食其落英。^⑦

《艺文类聚》载盛弘之《荆州记》曰：

郾县菊水：太尉胡广，久患风羸，恒汲饮此水，后疾遂瘳，年近百岁，非唯天寿，亦菊延之。此菊甘美，广后收此菊实，播之京师，处处传殖。

又载《神仙传》曰：“康风子，服甘菊花柏实散得仙。”菊花又和柏树的果实一同做成了养生药散。又载《抱朴子》曰：

刘生丹法，用白菊花汁、莲汁、樗汁，和丹蒸之，服一年，寿五百岁。

又成公綏《菊花颂》称，秋菊“其茎可玩，其葩可服，味之不已，松乔等福”。又傅统妻《菊花颂》称，把采摘的菊花“投之醇酒，御于王公，以介眉寿，服之延年，佩之黄耆”。潘尼《秋菊赋》云：

若乃真人采其实，王母接其葩。或充虚而养气，或增妖而扬娥。既延期以永寿，又蠲疾而弭疴。

孙楚《菊花赋》曰：

彼芳菊之为草兮，禀自然之醇精，当青春而潜翳兮，

迨素秋而敷荣，于是和乐公子，雍容无为，翱翔华林，骏足交驰，薄言采之，手折纤枝，飞金英以浮旨酒，振翠叶以振羽仪，伟兹物之珍丽兮，超庶类而神奇。^⑧

左思《招隐诗》则有“秋菊兼糗粮，幽兰间重襟”^⑨的说法。

梁代王筠《摘园菊赠谢仆射举诗》则盛赞菊花：

灵茅挺三脊，神芝曜九明，菊花偏可喜，碧叶媚金英，重九惟嘉节，抱一应元贞，泛酌宜长久，聊荐野人诚。^⑩

以上大量文献足见，时人不管通过哪种形式服食菊花，目的均为借助菊花，养生延年。陶渊明钟爱菊花、服食菊花，正与这一广为流行的习俗有关。通过服食菊花养生延年，恰恰反映出时光流逝、生命衰老这一生命现象引起了时人持续而浓烈的担忧与焦虑。陶渊明也一样，他在诗文中多次吐露了这样的担忧与焦虑。

在和其他事物的对比中，往往更容易感觉人生的短暂：

天地长不没，山川无改时。草木得常理，霜露荣悴之。谓人最灵智，独复不如兹！适见在世中，奄去靡归期。（《形赠影》）

人类自谓“天地之灵”，然而，其寿命非但不能与天地相比，而且连草木也不如，草木尚可枯而复荣，人却一去不返。由于有着强烈的时间意识、生命意识，陶渊明对草木虫鸟等自然现象的变化格外敏感：

穷居寡人用，时忘四运周。桐庭多落叶，慨然知已秋。新葵郁北牖，嘉穗养南畴。今我不为乐，知有来岁不？（《酬刘柴桑》）

① 《燕丹子·西京杂记》合刊，北京：中华书局，1985年，第20页。

② [汉]班固撰，[唐]颜师古注：《汉书》第11册，北京：中华书局，1962年，第3519页。

③ [北魏]郦道元原注，陈桥驿注释：《水经注》，杭州：浙江古籍出版社，2001年，第462页。

④ [清]严可均辑：《全三国文》上册，北京：商务印书馆，1999年，第64页。

⑤ [唐]徐坚等著：《初学记》第3册，北京：中华书局，1962年，第665页。

⑥ [唐]欧阳询撰，汪绍楹校：《艺文类聚》下册，上海：上海古籍出版社，1982年，第1391页。

⑦ [唐]徐坚等著：《初学记》第3册，第665页。

⑧ 以上均见[唐]欧阳询撰，汪绍楹校：《艺文类聚》下册，第1391—1392页。

⑨ 逯钦立辑校：《先秦两汉南北朝诗》上册，北京：中华书局，1983年，第734页。

⑩ [唐]欧阳询撰，汪绍楹校：《艺文类聚》下册，第1391页。

流目视西园，晔晔荣紫葵。于今甚可爱，奈何当复衰！感物愿及时，每恨靡所挥。悠悠待秋稼，寥落将赊迟。逸想不可淹，猖狂独长悲。（《和胡西曹示顾贼曹》）

靡靡秋已夕，凄凄风露交。蔓草不复荣，园木空自凋。清气澄余滓，杳然天界高。哀蝉无留响，丛雁鸣云霄。万化相寻绎，人生岂不劳！从古皆有没，念之中心焦。（《己酉岁九月九日》）

荣华难久居，盛衰不可量。昔为三春蕖，今作秋莲房。严霜结野草，枯悴未遽央。日月有环周，我去不再阳。眷眷往昔时，忆此断人肠。（《杂诗十二首》其三）

日月不肯迟，四时相催迫。寒风拂枯条，落叶掩长陌。弱质与运颓，玄鬓早已白。（《杂诗十二首》其七）

由盛入衰的桐叶、紫葵、蔓草、园木、荷花，以及秋蝉、大雁的鸣叫等自然风物都会时时勾起陶渊明对时光流逝、生命将衰的担忧与恐惧。正因为深深体会到“宇宙一何悠，人生少至百。岁月相催逼，鬓边早已白”（《饮酒》其十五）的无奈与痛苦，因此，本来令人欢欣鼓舞的春节，却让诗人从中咀嚼出生命流逝的无限痛苦：

开岁倏五日，吾生行归休。念之动中怀，及辰为兹游……中觴纵遥情，忘彼千载忧。且极今朝乐，明日非所求。（《游斜川》）

于是，他试图通过游览、饮酒的方式暂时忘却生命流逝的痛苦。

面临时光流逝、生命将衰的宿命，陶渊明经常“愁”、“苦”、“惊”、“悲”、“凄”、“恐”、“不眠”、“情热”、“心焦”：

民生鲜常在，矧伊愁苦缠。（《岁暮和张常侍》）

一生复能几，倏如流电惊。（《饮酒》其三）

流幻百年中，寒暑日相推。常恐大化尽，气力不及衰。（《还旧居》）

虽然认识到大化流行、人命终去乃是不可改变的自然现象，但他还是感到恐惧，而且经常恐惧：

岁月将欲暮，如何辛苦悲。（《有会而作》）

盛年不重来，一日难再晨；及时当勉励，岁月不待人。（《杂诗十二首》其一）

气变悟时易，不眠知夕永……日月掷人去，有志不获骋。念此怀悲凄，终晓不能静。（《杂诗十二首》其二）

身没名亦尽，念之五情热。（《影答形》）

万化相寻绎，人生岂不劳！从古皆有没，念之中心焦。（《己酉岁九月九日》）

总之，面对衰老、死亡的威胁，并非像有些论者所云，陶渊明总是能够直面人生，泰然处之。相反，陶渊明首先咀嚼到的是痛苦，只不过他在咀嚼痛苦的同时，

又寻寻觅觅，试图通过饮酒^①、食菊、游玩、读书、写作、享受田园之乐以及哲学之思等方式，暂时缓解、忘却生命之痛，从而尽可能增加现实生命的长度或质量^②。

通过前文分析足见，陶渊明的生命意识异常强烈。时光飞逝、生命衰老给他带来了挥之不去的烦恼。为了消解这种烦恼，受习俗的启发，他试图通过服食菊花，特别是菊花酒，达到养生延年的目的。正因为他对菊花的养生功能情有独钟，以致酒醉之后，自己仿佛幻化为一个飘飘荡荡的仙人，优哉游哉地在东篱边收获着带来无限希望的菊花，隐隐约约中似乎看到“不骞不崩”的“南山之寿”^③正在向他摇摇招手。在这优哉游哉的表象背后，深藏着的却是悲凉的生命感叹。

（责任编辑 杨海文）

① 陶渊明常常以饮酒的方式来缓解、消除时光流逝、生命衰老带给他的痛苦。如，“流幻百年中，寒暑日相推。常恐大化尽，气力不及衰。拔置且莫念，一觴聊可挥。”（《还旧居》）“身没名亦尽，念之五情热……酒云能消忧，方此詎不劣！”（《影答形》）“世短意常多，斯人乐久生……酒能祛百虑，菊为制颓龄。”（《九日闲居》）“运生会归尽，终古谓之然。世间有松乔，于今定何间？故老赠余酒，乃言饮得仙。试酌百情远，重觴忽忘天。”（《连雨独饮》）“万化相寻绎，人生岂不劳！从古皆有没，念之中心焦。何以称我情，浊酒且自陶。”（《己酉岁九月九日》）“寒暑有代谢，人道每如兹。达人解其会，逝将不复疑。忽与一觴酒，日夕欢相持。”（《饮酒》其一）

② 论者或以“聊乘化以归尽，乐夫天命复奚疑”（《归去来兮辞》），“余今斯化，可以无恨……人生实难，死如之何”（《自祭文》），“纵浪大化中，不喜亦不惧。应尽便须尽，无复独多虑”（《神释》），“同物既无虑，化去不复悔”（《读山海经》其十）为证据，证明陶渊明能够以平常心面对衰老与死亡。但是，如果从陶渊明所有作品来看，其实他并不能完全摆脱衰老与死亡带来的痛苦。除前面提到的大量证据外，又如，《岁暮和张常侍》刚刚表现出“穷通靡戚戚，憔悴由化迁”的洒脱，却马上又转为“抚已有深怀，履运增慨然”的悲叹。《悲从弟仲德》以“翳然乘化去，终天不复形”自我宽慰，但紧接着却以“迟迟将回步，惻惻悲襟盈”收场。“纵浪大化中，不喜亦不惧。应尽便须尽，无复独多虑”（《神释》），似乎洒脱得很彻底，但实际上是深深咀嚼“老少同一死，贤愚无复数”（同上）这一人生宿命之痛苦后的自我宽慰。

③ 南山一般解为庐山，王叔岷却认为：“未敢遽断。《诗·小雅·天保》‘如南山之寿。’《御览》九六引《本草经》‘菊，一名延年。’此诗上句言菊，下句言‘南山’。延年益寿，可谓巧合。然如必谓陶公意在延年益寿，则此诗之意境迥别矣！”（王叔岷：《陶渊明诗笺证稿》，第292页。）王瑶云：“相传服菊可以延年，采菊是为了服食，《诗经》上说，‘如南山之寿，不骞不崩’，南山是寿考的征象。”（王瑶：《陶渊明集》，北京：人民文学出版社，1956年，第51页）结合陶渊明喜爱菊花的原因及其深沉的生命感叹，笔者认为，王瑶的阐释是正确的。

当代批判理论阐释的不同路径与共同担当

——“第一届海峡两岸社会批判理论论坛”综述

刘冰菁 李乾坤*

2014年4月26日至27日,由南京大学马克思主义社会理论研究中心、台湾联合大学系统文化研究国际中心、台湾交通大学社会文化研究所联合主办的“第一届海峡两岸社会批判理论论坛”在南京顺利召开。来自台湾交通大学、台湾中山大学、台北艺术大学、北京大学、清华大学、中国社会科学院、首都师范大学、华东师范大学、南开大学、吉林大学等高校和科研院所的近六十名学者参加了此次论坛。在本次论坛上,两岸学者主要围绕以下几个问题进行了深入的交流和讨论。

(一)考古学方法论的理解问题。考古学方法是福柯和阿甘本始终坚持的哲学方法论原则,对考古学方法论内涵的把握直接影响着对福柯和阿甘本哲学思想的理解。围绕这一焦点,与会学者从不同角度出发展开了热烈讨论。南京大学张一兵教授认为考古学是要挖掘出尚未在可见的历史记录中出现的本真之物,以此在现实的废墟之上实现对总体性思想史的突破。从这个意义上说,从福柯到阿甘本一脉相承的考古学方法是对同一性的辉煌史的深刻悖反,被建构出来的辉煌可见的历史,恰恰不是福柯和阿甘本“沉默的考古学”所要挖掘之物。首都师范大学汪民安教授则从福柯、本雅明和阿甘本对当代性的哲学思考出发,强调考古学的方法论核心在于召回历史、反思当下。考古学虽然探讨的是历史,但是通过对历史过程的研究,它最终要揭示的是现在的主体或历史形成的秘密,因此,阿甘本的思想史考古学最核心的就是对于现时性的把握,这是他超越线性的时间秩序走向自由的关键。同样是在考古学问题上,台湾交通大学朱元鸿教授将重点放在了具体分析福柯考古学方法的特征之上。他通过福柯生前最后一次讲课“自我与他者的治理”这一理论案例,揭示了福柯穿梭于古希腊罗马文献之中的话语与当代民主政治的深刻关系,并指出了福柯考古学方法通过叙说历史,以拆除当代假象之根基的方法特征。

(二)当代西方激进思想的定位问题。如何理解以福柯、德勒兹、鲍德里亚、阿甘本等为代表的西方批判理论的激进面向和定位问题,构成了此次论坛的另一个

焦点问题。其中,由德勒兹思想的讨论专题所展开的对激进哲学的定位问题掀起了学者们争论的高潮。北京大学仰海峰教授首先从鲍德里亚对德勒兹的批判出发,详细阐述了德勒兹将欲望与生产整合起来,从马克思对资本主义的政治经济学批判进入到对资本主义欲望结构的批判分析,实现了欲望-生产理论的转变。不过,仰海峰教授认为,这一理论并未跳出鲍德里亚所指认的现代性话语,其中蕴含着现代资本主义无法消除的矛盾。清华大学夏莹副教授进一步认为,对于激进左派而言,最大的激进性就来自于主体或事件的偶然性、流动性、生成性和非确定性,但是马克思给予我们的启示是,真正的激进性在于理论先于行动并且具有激发行动的能力。从这个角度来看,西方激进思想将革命的可能性寄于不期而遇的某个“时刻”(moment),在某种程度上仍呈现出回到思辨游戏、回到解释世界的保守倾向。吴静教授也指出,德勒兹的“自在差异”概念虽然颠倒了传统的异同关系,重新确定了一种差异的本体论,但这种理想化的差异概念在为德勒兹哲学提供形而上学基础的同时,也透射出了其在政治上的无力感。面对大陆学者对激进哲学的批判性解读,以台北艺术大学杨凯麟教授为代表的台湾学者提出了异议。杨凯麟教授指出,德勒兹在《差异与重复》中一再强调,哲学并不是要建构完整的体系,而是要从现有的问题域中逃离开来。他所重视的“域外”(dehors)概念,就是在说明外在的既有体系与感性的临界事件的冲撞,才是哲学的开始。这也是当代生命政治带来的宿命——在生命政治的完美治理下,从现有体制的逃离已是最艰难、最激进的革命。

(三)“生命政治”思想的理解问题。“生命政治”是当代激进哲学对西方民主政治新型统治方式的深入批判,对生命政治的讨论成为研究当代批判哲学不可或缺的核心内容。在此次会议中,关于生命政治的研究掀起了讨论的小高潮。华东师范大学吴冠军教授探讨了福柯和阿甘本的生命政治思想的具体内容,指出生命政治思想在西方政治学传统中形成的一种范式性的转变:从围

* 作者简介:刘冰菁、李乾坤,(南京210023)南京大学哲学系。

绕美德与智慧的古典政治理论下降到保证人的生存权的政治。这恰恰实现了现代西方民主的完美运行：以人的身体为治理核心，以“使你活”（make alive）为治理手段，将人的整个生命过程纳入控制之下。针对这一问题，南京大学胡大平教授指出，福柯的生命政治理论一方面确实揭示了对人的身体化的微观控制，但此时赤裸的仅是身体而非生命。福柯的恐怖之处在于，他揭示了权力的目标是将现代的道德伦理、秩序规范等无形之物内化入主体生命的塑造过程之中。从这个意义上来说，福柯通过他吊诡的写作方式打开了反抗力量的一种可能性，这就是彰显了在生命政治的治理之下实现超越与解放的空间。

（四）如何理解当代政治经济学批判的问题。当代社会批判理论的最新发展，促使国内学者重新思考、理解马克思主义传统中的政治经济学批判理论。一些学者认为，鲍德里亚指出了马克思政治经济学批判理论的弱点，我们必须根据资本主义发展的新型形态，批判性地继承马克思主义传统的政治经济学批判理论。对此南京大学唐正东教授指出，我们必须转变对马克思主义政治经济学批判理论的传统理解。现代经济学视角的解读将会拉平马克思主义的批判哲学的空间，因为马克思的生产、再生产、经济等概念都不是纯粹的经济学概念，我们应该从经济哲学的角度重新理解马克思的政治经济学概念和理论。其次，关于如何回到当代的政治经济学批判的问题，两岸学者都发表了不同的见解。台湾中山大学洪世谦教授认为，面对当下的社会现实，当代政治经济学批判最关键的是要保持行动主体和行动中的差异的不断生成。主体只有在行动的间隙和差异中，才能返回重组自身，也才能反对外在预设的同一性的统治。换言之，回到政治经济学批判的可能性和意义，应在于行动过程本身带来的激进性。围绕着当代社会批判理论中的政治经济学批判问题，吉林大学白刚教授还探讨了鲍德里亚的《生产之境》一书。他指出，生产理论既是马克思“批判的武器”，更是马克思“武器的批判”，在生产问题上，鲍德里亚表现为“抛弃生产而超越生产”的“生产形而上学”。另外，南开大学谢永康教授还围绕索恩-莱特尔的《脑力劳动与体力劳动》一书，阐述了政治经济学批判在西方认识论传统以及西方马克思主义中的重要意义。

（五）若干关键术语的翻译与理解。在当代西方社会批判理论中，存在众多的特殊术语，它们在各自的理论中都发挥着关键作用，因此，如何翻译和理解这些术语就具有至关重要的意义。在此次论坛中，讨论焦点便集中在阿甘本的“oikonomia”（即 economy）和“Homo

Sacer”的翻译以及对“事件”（event）概念的阐释上。台湾交通大学刘纪蕙教授在探讨阿甘本关于西方政治的生命治理之术时将阿甘本分析的“oikonomia”概念翻译为“经济”，并通过分析阿甘本的词源学阐释指出，阿甘本所认为的“oikonomia”（经济）概念早就与政治领域相结合，指向一整套自动运作的城邦秩序分配和管理的治理模式，这已是当代生命政治的源头。对于这一观点，有学者认为，对“oikonomia”概念的分析不应局限于“反本”，而要在古希腊的传统之中看到“oikonomia”概念在“经济学”之外的生命政治内涵，由此根据阿甘本关于生命政治的治理术的分析，将“oikonomia”翻译为“安济”也许比通行的“经济”更能接近阿甘本的哲学旨趣。关于阿甘本的“Homo Sacer”概念，学术界存在“神圣人”、“牲人”等不同译法。在本次论坛上便有学者认为，“牲人”的译法虽然直接呈现了“Homo Sacer”概念所指示的赤裸生命的极端状态，却忽略了阿甘本在阐述该概念时所强调的神圣性维度，即神圣主权的生命政治逻辑之中的演绎。而南京大学蓝江教授则从西方历史上的神学政治体系的线索中指出，尽管“Homo Sacer”最先出现在罗马法体系中时就拥有两重内涵：一是被诅咒之人，二是神圣之人；而在阿甘本使用的现代语境中，“Homo Sacer”既被人类的法律所排斥，也被神的法律所排斥，这个被双重排斥的领域中，“Homo Sacer”就是随时可被权力滥用或剥夺的、如草芥一般的生命，所以“牲人”的译法恰恰“正中下怀”。第三，西方激进思想中的“事件”（event）概念。“事件”概念是德勒兹、巴迪欧等人的重要范畴，对它的内涵与流变始终贯穿于本次论坛之中。华东师范大学姜宇辉副教授便阐述了德勒兹的“事件”概念的内涵，指出“事件”概念的重要意蕴便在于其生成性，它并非当下，而是“尚未到来”与“刚刚过去”。围绕这一概念，还有学者探讨了巴迪欧思想中“事件”概念对德勒兹的批判与超越，以及事件概念在巴迪欧以及其他激进思想家的解放政治思想中的特殊地位。

本届论坛是海峡两岸学者在西方社会批判理论领域所做的第一次大规模的学术研讨，极大推动了两岸学者的交流与认识。虽然双方在当代社会批判理论的接受历程、理解角度上存在一定差异，但共同的理论旨趣与担当意识使得本次论坛取得了丰硕的学术成果，为进一步深化两岸学者之间的交流和对话打下坚实基础。

（责任编辑 林 中）

论《资本论》商品观的空间时间逻辑	马天俊	1
《资本论》的目的论修辞	马建青	8
“形态”与“阶段”之辨：马克思《大纲》中“人类发展”核心段落的翻译与阐释	刘 丹	14
精神的成长：柏林浪漫派影响下的施莱尔马赫	闻 骏	21
“诗”与共和主义 ——对施莱格尔形而上学思想的一种诠释	张继云	26
“典型思想讨论”与毛泽东农业合作思想大众化	刘 霞	30
韩丁及国际友人对中国农业发展途径研究的新视角	马社香	37
毛泽东与匈牙利事件后的意识形态论争	周 兵	44
勇敢与知识：对柏拉图对话《拉克斯》的解读	董 波	54
《游叙弗伦》作为苏格拉底的哲学申辩	顾丽玲	60

个人自主：基于实质性与程序性之争的程序观辩护	肖 健	65		
意向性的自然化路径探析				
——对塞尔生物自然主义立场的考察	李 珍	71		
尊重公民的意涵与要求				
——对自由主义一项内部争论的考察	陈肖生	77		
“错误的可能性”、实践规范性与康德主义构成论证	张 曦	85		
无为而无不为：《道德经》的本根智慧			孙雪霞	93
敦煌本《老子变化经》成书年代、背景考论	刘湘兰	97		
王弼注《老子》之思想资源				
——从先秦到汉魏思想发展进程来看	刘季冬	104		
郭象《庄子注》的哲学方法探析	罗 彩	111		
是非之争与梦觉之辨				
——《列子·周穆王》篇“郑人有薪于野者”析义	苏晓冰	118		
陶渊明“采菊东篱下”的悲凉底蕴	强中华	123		
当代批判理论阐释的不同路径与共同担当				
——“第一届海峡两岸社会批判理论论坛”综述	刘冰菁 李乾坤	127		

On the Temporal-spatial Logic in the View of Commodity in <i>Das Kapital</i>	Ma Tianjun	1
The Teleology Rhetoric in <i>Das Kapital</i>	Ma Jianqing	8
On the Distinction between “Form” and “Stufe”: The Translation and Interpretation of Pertinent Passages on Human Development in <i>Grundrisse</i>	Liu Dan	14
The Formation of Spirit; Schleiermacher under the Influence of Romanticism in Berlin	Wen Jun	21
“Poetry” and Republicanism; Interpreting Schlegel’s Metaphysical Thoughts	Zhang Jiyun	26
“Discussion on Typical Thought ” and the Popularization of Mao Zedong’s Idea of Agricultural Cooperation	Liu Xia	30
New Perspective on Agricultural Development of China Contributed by Han Ding and Some International Friends	Ma Shexiang	37
Mao Zedong and Ideological Debate after the Hungarian Event	Zhou Bing	44
Courage and Knowledge; A Reading of Plato’s <i>Laches</i>	Dong Bo	54
<i>Euthyphro</i> ; Socrates’ Philosophic Argument	Gu Liling	60
Personal Autonomy; A Defense of the Procedural View Based on the Dispute Between Substantive Autonomy and Procedural Autonomy	Xiao Jian	65
An Analysis of the Approach of Naturalized Intentionality; Reviewing Searle’s Biological Naturalism	Li Zhen	71
What does “Respect for Citizens” Imply and Require; An Internal Debate within Liberalism Reexamined	Chen Xiaosheng	77
“The Probability of Error”, Practical Regulation and The Constitutive Arguments of Kantianism	Zhang Xi	85
Action through Inaction; The Ultimate Wisdom of <i>Tao Te Ching</i>	Sun Xuexia	93
A Investigation into the History and Background of <i>Laozi Changes Sutra</i> (Dunhuang Version)	Liu Xianglan	97
The Philosophic Resources of Wang Bi’s Noting <i>Laozi</i> ; In View of the Developing Process of Thoughts from the Pre-Qin Dynasty to the Han and Wei Dynasties	Liu Jidong	104
A Probe into the Philosophic Methodology of Guo Xiang’s <i>Notes on Zhuang-zi</i>	Luo Cai	111
Distinctions between Right and Wrong, Dream and Consciousness; A Thematic Interpretation of Certain Passages in “King Mu of Zhou” in <i>Liezi</i>	Su Xiaobing	118
A Dark Vision Presented through the Poem “Picking Chrysanthemums on the East Side of the Fence” by Tao Yuanming	Qiang Zhonghua	123
Different Approaches and Shared Commitment in the Hermeneutics of Contemporary Critical Theory; A Brief Account of “The First Cross-Strait Forum of Social Critical Theory”	Liu Bingjing Li Qiankun	127