

# 物：从消费到表象以及影像

## ——对这个时代中的“物”的思考

孙 斌 张艳芬\*

**【摘要】**在这个时代，物以消费的方式呈现为商品。但是，消费所带上来前的东西不仅是作为商品的物，而且是对物的欲求以及对欲求的欲求。物在人的欲求之场中变成了表象。表象意味着摆置在前。表象的摆置在前是向着主体而言的。由于世界成为图像与人成为主体是同一个过程，所以与图像相关联的看成为了主体的基本欲求。在视频技术的时代，看被诉诸镜头和影像。镜头以一种前所未有的方式将物带上近前同时又推向远处。这就是镜头的辩证法。对更加真实的物的欲求激起了贪得无厌的看和对影像的异化消费。为更加真实的物所付出的代价是人们不再在真实中看到真实。就在更加真实的物向人摆置的同时，人也向着它完完全全地摆置出了人自身。

**【关键词】**消费；表象；欲求；影像

中图分类号：B17 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2014)05-0001-07

在这个时代，我们似乎已经将自己完完全全地暴露给物了，也就是说，我们完完全全地向着物来摆置我们自己。物因此而成为了一种比我们更了解我们的东西。作为结果，无论在什么地方，物往往先于我们而到场。相对于我们的毫无准备来说，物总是先已把一切都准备妥当了。于是我们发现，我们未曾准备要知道的东西居然已经知道了，我们未曾准备要得到的东西居然已经得到了。换句话说，由于物，我们总是比我们更多。相应地，物也总是比物更多，或者说，物总是意味着更多的物。当我们专注于物所带来的这种增殖时，另一件事情也许就被遗忘了，即物是如何作为物而呈现出来的。这件事情的重要性在于，只有作为物而呈现出来的东西才是物，否则就只是无。物的增殖并不能对物如何为物做出说明，尽管它能掩盖或者耽搁这个问题。如果我们不从本质主义的立场出发，那么物如何为物的问题只能在物的呈现方式中得到阐释。

### 一、消费所带来的东西

这种呈现方式，就当前时代所发展出来的根本特征而言，乃是消费。物以消费的方式得到呈现，呈现为商品。消费将物作为商品而带上前

来，而且，这种带上来前的商品性质不会由于馈赠或者任何其他的形式而有所亏蚀，也就是说，馈赠或者任何其他的形式所带来的物不会改变物源出于消费这一根本特征。之所以如此，是因为这个物的存在以及它的全部属性都是由可归诸消费的商品性质所决定的，不管这个物是人造物还是自然物。

首先，就人造物而言，正如马克思所说：“消费在观念上提出生产的对象，把它作为内心的图象、作为需要、作为动力和目的提出来。消费创造出还是在主观形式上的生产对象。没有需要，就没有生产。而消费则把需要再生产出来。”<sup>①</sup>这就是说，若无消费便无人造物，确切地说，如果没有消费就根本没有任何东西会被人制造出来。消费是人造物的起点，同时也是它的终点。那出于消费而被制造出来的人造物只有回到消费才能获得它的全部现实，或者说获得它的最后完成。对此，马克思这样说道：“产品在消费中才得到最后完成。一条铁路，如果没有通车、不被磨损、不被消费，它只是可能性的铁路，不是现实的铁路。”<sup>②</sup>在这里，终点无非意味着新的起点，就像可能性的铁路不通向任何地方，而现实的铁路只通向更新更多的消费那样。也就是说，消费以物的缺乏而开始，但并不以物的到来

\* 作者简介：孙 斌，博士，(上海 200433) 复旦大学哲学学院副教授；

张艳芬，博士，(上海 200444) 上海大学社会科学学院副教授。

①② 《马克思恩格斯全集》第30卷，北京：人民出版社，1995年，第33页，第32页。

而告终，因为物的到来只是意味着消费把需要再生产出来。如果说消费总是再消费的话，那么物的增殖也就获得了它的前提。

人造物的情况是如此，那么自然物的情况怎么样呢？马克思是这样说的：“但是，被抽象地理解的，自为的，被确定为与人分隔开来的自然界，对人来说也是无。”<sup>①</sup> 现在，这个不与人分隔开来的自然界正是通过消费而不与人分隔开来的。换言之，自然物已经变成了商品。对此，阿多诺尖锐地指出：“感受自然，尤其是感受它的寂静，已经变成一种稀有的特权并且反过来变得可在商业上利用。”<sup>②</sup> 如果连感受自然都纳入了商业运作的范围，那么我们不知道还有哪些自然物是不能成为商品的了。所有不与人分隔开来的自然物都是根据马克思所说的由消费所再生产出来的需要来加以摆置的，甚至那些表面上看起来只同物种、气候、土壤等自然状况相关的自然秉赋也已经是这种摆置的结果了。对此，马克思谈到：“先生们，你们也许认为生产咖啡和砂糖是西印度的自然秉赋吧。/ 二百年以前，跟贸易毫无关系的自然界在那里连一棵咖啡树、一株甘蔗也没有生长出来。/ 也许不出五十年，那里连一点咖啡、一点砂糖也找不到了。”<sup>③</sup> 可以说，离开了消费，那仿佛只同自然属性相关的自然秉赋也变得毫无意义了。

接下来的问题是，消费所带上前来的物，即商品，究竟意味着什么？我们知道，商品之所以成为商品，很大程度上是由于它的交换价值。可以说，交换价值以其独立性与自律性对商品做出了基本的界定。但是，同样得到争辩的是它的使用价值，即交换不能取代使用。因此，建立在纯粹交换价值之上的绝对商品是不可能的。比如，斯图尔特·马丁认为：“马克思澄清了下面这一点，交换价值从使用价值中区别出来，获得了一种独立性或者说自律性，正是这种独立性或者说自律性界定了商品，但是，尽管如此，这种界定从来不是完全的，因为最终所交换的乃是使用，而且，如果某样东西不再是可使用的，那么它也就不再是可交换的了。因此，‘绝对商品’的观念——如果我们把它理解为一种‘纯粹交换价值’——是不可能的。”<sup>④</sup> 这样的争辩无疑是具有意义的，不过，我们更愿意把我们的注意力放到这样的争辩的前提之上。这个前提就是，任何价

值都是对于欲求而言的，也就是说，只有被欲求的东西才是有价值的。这样的话，在商品上所发现的东西就不是物，而是对物的欲求。

所以，如果说消费所带来的东西是商品的话，那么这个作为带上前来者的商品从一开始就是对物的欲求。由此，前面所提到的物往往先于我们而到场的原因也就得到了说明。这个原因就是，对物的欲求就是这个到场的场本身，也就是说，正是在消费本身形成欲求之场之后作为消费者的我们才来到这个场的。对此，我们可以通过商业广告来加以分析。宾克莱在他的《理想的冲突》中说道，“电视商业广告力图将其宣传的商品与大多数人所欣赏的或想望的事物联系在一起，这并不是偶然的。如果电视广告能使得我们将某一种牌子的香烟与西部古时候纵马放牧的牧人的健伟气概联系在一起，那么我们也就会被条件作用引诱得不仅要抽烟，而且要购买那特定牌子的香烟了。”<sup>⑤</sup> 也就是说，我们所看到的商品不仅是这个物，而且是对这个物的欲求。或者说也可以说，物和对物的欲求从来就不是两件事情，因为物正是在对物的欲求中成其为物的，换句话说，正是在欲求之场中成其为物的。商业广告挑明了这一点，即消费不仅消费到了这个物，而且消费到了对这个物的欲求，后者显然更加重要。

较之有所准备的欲求之场来说，消费者似乎始终是无所准备的。实际上他们也无须有所准备，而只须进入其中，因为一切都为他们准备妥当了。就像在宾克莱的分析中，作为商品的香烟既准备好了香烟，又准备好了对香烟的欲求。确切地说，应该反过来，先准备好对香烟的欲求，再准备好香烟。这也是这个时代的常态，即消费者先被给予对商品的欲求，然后再被给予商品本

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，2002年，第335页。

② Adorno, *Aesthetic Theory*, London and New York: Continuum, 2002, p. 69.

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第228页。

④ Stewart Martin, “the Absolute Artwork Meets the Absolute Commodity” in *Radical Philosophy*, 146, Nottingham: Russell Press, 2007, p. 19.

⑤ [美] 宾克莱：《理想的冲突——西方社会中变化着的价值观念》，马元德等译，北京：商务印书馆，1986年，第15页。

身，而这个给予的过程也就是消费的过程。但值得注意的是，在这里，对香烟的欲求更多地并不是指向香烟本身，而是指向对纵马放牧的牧人的健伟气概。那么这两种欲求有什么区别呢？我们想援引科耶夫的阐述来加以说明。他说：“所以，人类起源学意义上的欲求不同于动物的欲求（后者所产生的是一种仅只活着并且仅只具有其生命情绪的自然存在），因为前者并不指向真实的、‘实在的’、给定的客体，而是指向另一个欲求。因而，比如在男人与女人的关系中，欲求之所以是人的欲求，仅仅是因为一个人所欲求的不是身体，而是他人的欲求；是因为他想要‘拥有’或者‘同化’那被当作欲求的欲求。”<sup>①</sup>

这就是说，围绕着作为商品的物所发生的事情，乃是人欲求着他人的欲求，或者说人欲求着被欲求。这样一来，消费所带来的东西就不仅是物，也不仅是对物的欲求，而且更是对欲求的欲求。由此，宾克莱接下来的分析也就变得容易理解了：“如果要让这个牧人把他的香烟给一位漂亮的女人递上一支，那效果就更大了。这样一来，广告就具有号召力，既打中了男性想要做昂扬有丈夫气的男子汉的愿望，也打中了女性想要使自己显得温柔而漂亮的要求。”<sup>②</sup>当消费者消费香烟的时候，那使他/她感到满意的东西主要地不是香烟的口味，也不是他/她对香烟的嗜好，而是他/她感觉到自己昂扬有丈夫气或者温柔而漂亮，确切地说，是他/她由于这些感觉而相信自己是被欲求的，在他的人的价值中被欲求，就像科耶夫随后说的那样，“他想要在他的人的价值中，在他作为人类个体的现实中，被‘欲求’或者被‘爱’，或者毋宁说，被‘承认’”<sup>③</sup>。物成为了一种中介，即欲求的中介，一个人通过物来欲求他人的欲求，并因此而被认为是他自己，承认他的人的价值。

我们由此再来看前面所提到的欲求之场，就不得不说，这个欲求之场乃是对欲求的欲求之场。这个场不会为任何一个物做停留，因为对欲求的欲求总是欲求更多，否则的话，就无法被欲求、被爱、被承认。这就解释了为什么我们总是比我们更多，以及为什么物也总是比物更多。马克思在《1844年经济学哲学手稿》里也给出了一个关于“更多”的例子，这个例子来自他从歌德的《浮士德》中所援引的一段文字：“我假如

能付钱买下六匹马，/它们的脚力难道就不是我的？/我骑着它们奔驰，我这堂堂男儿/真好像生就二十四只脚。”<sup>④</sup>在这里，对更多的脚的欲求 是被他人指向这更多的脚的欲求所中介的欲求。因此，这个“堂堂男儿”之所以成为更多的脚的主人，从根本上来说，乃是因为他的更多的脚的奔驰使得他人的欲求被他所欲求到了。而如果从反面来考虑，那么可以说，根本无须取消二十四只脚，而只须取消对它们的欲求，这个“堂堂男儿”就将什么也不是。比如在矿物能源的时代，无论怎样多的脚也算不上是更多，因为对更多的脚的欲求被取消了，或者说，这个欲求不再中介他人的欲求了。

以上，我们进行了一段从消费开始的追问，可是对消费所带来的东西的追问得到了什么呢？可以说是物。然而，随着这追问的展开和推进，事情非但没有变得明朗，反而变得更加晦暗了，因为我们似乎正在一步步地滑离于物。尽管我们追问到了欲求，可是欲求并没有对物的物性做出任何深入的说明，而只是一般性地指出了物的位置，即它在欲求之场中的位置。而且，甚至这种位置也是不定的，即从欲求的对象变成欲求的中介。不过，作为补偿的是，我们从欲求回到了人的欲求。欲求着欲求的人为我们接下来的追问给出了理由。

## 二、对表象的欲求

我们不想立即把作此欲求的人归结为主体，而是想继续追问，那一直晦暗不明的物在人的欲求之场中究竟又变成了什么呢？变成了表象。表象意味着摆置在前，这也是德语中表象（*vorstellen* / *Vorstellung*）一词的构词意义。之所以说物变成了表象，乃是因为消费全然不去了解物，全然不去顾及物，而仅仅是把物带上前来，摆置在前。作为结果，一方面物已经被摆置在前，另一方面物仍然杳无音讯。进一步地，摆置在前不

<sup>①③</sup> Kojève, *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of Spirit*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1980, p. 6, p. 6.

<sup>②</sup> [美] 宾克莱：《理想的冲突——西方社会中变化着的价值观念》，第15页。

<sup>④</sup> 《马克思恩格斯全集》第3卷，第360页。

仅是作为表象的物的特征，而且也是我们一直所讨论的欲求的根本特征。这是因为，欲求的全部意义就在于欲求到所欲求的东西，而所欲求的东西被欲求到的标志就是它被带上前来、被摆置在前。所以，比如，对物的欲求就是对物的摆置在前的欲求，对欲求的欲求就是对欲求的摆置在前的欲求。或者也可以反过来说，即唯有摆置在前才能有所欲求，并且欲求到这个有所欲求。这样一来，我们从消费开始的追问终于追问到了物与欲求的根本特征。作为结果，物、对物的欲求、对欲求的欲求就不是三个事件，而是一个事件，即表象的事件、摆置在前的事件。如果是这样的话，那么欲求，不管它欲求什么，从根本上来说都是向着表象的欲求。

好了，接下来我们必须处理一个耽搁已久的问题了，即表象的摆置在前是向着什么而言的呢？当然是向着人而言的，但这个人不是泛泛意义上的人，而是指作为主体的人，确切地说，欲求着表象的作为主体的人。海德格尔这样来描述作为主体的人：“但如果人成了第一的和照实的主体，那就意味着：人成为那种存在者，在它之上，所有的存在者以其存在方式和真理方式建立起自身。人便如此这般地成为存在者的关系中心。”<sup>①</sup> 就人这种特殊的存在者成为了主体而言，物承担起了以人为关系中心的所有存在者的命运。在我们看来，这个关系乃是欲求关系，因为人或者说主体就其作为表象者而言，正是欲求把物当作表象纳入到以自己为中心的关系之中，亦即纳入到我们前面所说以人为中心的欲求关系之中。对此，海德格尔给出了他的陈述：“表象在这里意味着：把手前的东西当作对立的的东西带到自己前面来，使其与自己有关，即与表象者有关，并且将其强行纳入这种作为给出尺度领域的与自己的关系之中。”<sup>②</sup> 在这里，手前的东西意味着它不再是上手的東西了，意味着它已经从原初的关联中脱离出来了，因此它必然是一个站立在对面的东西，即对立的東西。这个时候，要使其进入与自己的关系之中，就不得不采取一种强行的方式，并且强行对其给出尺度和标准。

这样的表象当然没有对物做任何道出，事实上，它没有就任何东西做任何道出。它不是对晦暗不明者进行澄明与解蔽，而只是对晦暗不明者进行把捉和把握，就像海德格尔说的那样，“表

象不再是为……的自行解蔽，而是对……的把捉和把握”<sup>③</sup>。既然表象丝毫不意味着物的澄明和解蔽，那么它对于主体来说又具有什么意义呢？可以说，它所具有的意义乃是主体由于它而得到自身的确证与存在。对此，海德格尔阐释道，人确信，“他作为所有表象的表象者，并因而作为所有被表象状态以及一切确定性和真实性的领域，他得到确证了，现在也就是说：存在了”<sup>④</sup>。这就意味着，对于自身的确证和存在这样重大的问题，人根本不需要进入到物的解蔽之中，而只需要以表象的方式去进行把捉。我们不禁要问，由此而得到自身的确证与存在的人究竟是什么意义上的人？根据海德格尔，这个人乃是计算的人，他说，表象旨在“把每个存在者带到自身前，从而使得计算的人能够对存在者感到确实可靠，也就是说确信无疑”<sup>⑤</sup>。

如果是这样的话，那么可以说计算成为了人的基本特征。与此同时，就其作为表象者而言，他的计算所指向的正是被表象状态。但是，我们知道，物并没有随着被表象状态而从晦暗不明中揭示出来。所以，计算仅仅止步于对表象的欲求，相应地，计算的人的所感到的确信仅仅止步于他欲求到了他所欲求的东西。这种止步意味着表象成为了主体止步于前的图像，就像计算的人或者说欲求的主体成为了人止步于前的图像那样。换句话说，主体之为主体以及表象之为表象的直接结果就是世界的图像化。在这方面，海德格尔的两个评论是：“世界成为图像，与人在存在者之内成为主体，乃是同一个过程”<sup>⑥</sup>，以及“世界的图像特征被解说为存在者的被表象状态”<sup>⑦</sup>。与世界的图像特征相适应，看成为了欲求的基本方式，而看之所看的东西则成为了欲求之所欲求的基本对象。我们知道，看之所看的东西不是别的，而正是表象。这样的话，一个悖谬就产生了：一方面物在表象中一如既往地杳无音讯，另一方面物又在图像中被实实在在地看到了。

在视频技术的时代，由于无所不在的镜头和影像，这种悖谬获得了它的全部完成，就像世界

①②③④⑤⑥⑦ Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980, S. 86, S. 89, S. 106, S. 107, S. 85, S. 90, S. 90.

的图像化获得了它的全部完成那样。这种完成的标志是一种可以被称作是镜头的辩证法的东西，即通过镜头，物以一种前所未有的方式既被带上近前又被推向远处。在这里，带上近前是指作为影像的物就在近前，而推向远处是指晦暗不明的物仍在远处。就此而言，这种镜头的辩证法正存在于距离的远近重叠之中。

镜头的辩证法的要义在于，镜头所起的作用似乎仅仅是中介，即它似乎把会引起怀疑的主体身份隐匿起来，从而使客体的如其所是的呈现得以成为可能。换言之，主体似乎放弃了从主体出发的把捉。但事情真的是这样吗？问题的答案恐怕还是要通过镜头的辩证法来寻找。我们发现，如果说镜头把物推向远处是以将它带上近前来达成的，那么这无非意味着，它的这种貌似的放弃把捉实际上是以实施把捉来达成的。换句话说，镜头仿佛什么也没有做，而只是无所把捉地让物获得一种如其所是的呈现，但这丝毫不能说明物没有被把捉，而只能说明物已经被看到。或者，我们也可以通过下面一个事实来理解这种放弃把捉的把捉。这个事实就是，镜头进入到物之中了。我们已经说过，欲求总是欲求更多，因此看这种欲求必然欲求看到更多。作为结果，镜头不会停留在物外部，而必然要进入到物之中，尽管这种进入同解蔽毫无关系。当镜头作为一个物而进入到物之中时，它并没有明目张胆地去把捉它所进入的物，但是被进入的物必然由于这种进入而受到了惊扰。反讽的是，这种惊扰在镜头里又是如其所是的。

就此而言，把捉根本不需要以一种明目张胆的方式来达成，因为镜头已经以它的无所不在达成了更深的把捉。这就如同海德格尔所说的：“前不久我看到从月球拍摄到的地球的照片，我不知道您是否被震惊了，不过我〔肯定〕是被震惊了。我们根本不需要原子弹〔来把我们连根拔起〕——人在这里已经是连根拔起了。我们所有的关系都已经变成了纯粹技术的关系。”<sup>①</sup>或许可以说，海德格尔的震惊正是来自于地球这物的被惊扰。如果我们集中于这里所说的照片，那么事情毋宁就是，这种纯粹技术的关系现在在视频技术的关系中得到了完美的体现。相应地，这种更深的把捉可以从两个方面来理解。第一，由于视频技术和网络技术，看已经成为了一种公开而

平等的活动，亦即看是不被拒绝和限制的；但是，就看什么以及怎样看都被镜头所规定而言，我们又不能说拒绝或者限制已经被完全克服了。第二，看本身暗含着彻底的拒绝和限制，这是因为，由这些技术所达成的作为唯一方式的看将拒绝所有其他的方式。作为结果，物成为了被看所追踪的影像。而这只不过表明，能被看到的全都被看到了，但不能被看到的还继续陷于杳无音讯的晦暗不明。

就这种晦暗不明而言，我们看到的越多就越是看不到。物在影像中毫无遗漏地摆置出它的位置和状态，而且欲求着这个影像的看越是公开和平等，影像所带来的摆置就越是广泛和彻底。没有任何东西能够逃脱影像的命运，因为没有任何东西是在镜头之外的。这不仅是在说，地球上的一切都无法逃离地球，而且是说，地球这个物本身也无法逃离地球，因为即便地球有这个逃离的企图，技术也会以来自月球的看的方式把它捉回。当然，逃离的企图对于地球来说并不存在，正如逃离的能力对于它来说也早已丧失。但是看却不会停留，这就有了从月球伸向地球的镜头，有了那张使海德格尔感到震惊的照片。既然所有的一切都无法逃脱，那么它们唯一可以做和能够做的事情就是，将自己的位置和状态一览无遗地摆置在影像之中。这就如同，在纪实频道的电视节目里，万事万物的位置和状态都得到了一种似乎如其所是的摆置。这除了是镜头的辩证法的杰作还能是什么呢？

### 三、更加真实的物

在这种广泛而彻底的摆置中，物以影像的方式被表象为更加真实的物。这样的更加真实的物在看的欲求之下，每时每刻都在作为可消费的商品而被生产出来，被视频技术、网络技术以及它们背后的资本的逻辑生产出来。事实上，影像消费已经成为了这个时代最普遍的现象之一。这样的消费在视频技术和网络技术的支持下令人吃惊地便捷和廉价。但更为重要的也许还不是它的便捷和廉价，而是它给人们所带来的自由感和公正

<sup>①</sup> Heidegger: *The Man and the Thinker*, ed. by Thomas Sheehan, Chicago: Precedent Press, 1981, p. 56.

感，因为人们丝毫不怀疑他们的看的公开性和平等性。作为结果，影像消费吸引了人们无比巨大、恐怕也是前所未有的热情。

在这个时候，我们不禁要问，影像消费的本质是什么？对此，本·阿格尔所阐述的异化消费也许算是一种回答。他这样说道：“异化消费是指人们为补偿自己那种单调乏味的、非创造性的且常常是报酬不足的劳动而致力于获得商品的一种现象。”<sup>①</sup>如果说，与“那种单调乏味的、非创造性的且常常是报酬不足的劳动”所关联的物是真实的物的话，那么，异化消费所带来的物则是更加真实的物，亦即超出真实或者说比真实更多的物。可以说，正是因为这个更多，它们获得了充当补偿的资格并且也行使了这种资格。对于看这种欲求来说，这个更多是指看到更多。但问题是，人们看到的越多，就感觉自己看到的越少。之所以如此乃是因为，他们看到的越多，就越是能感觉到他人的看，于是他们就越是欲求看到更多，最后，看变得贪得无厌了。对于看的贪得无厌和对于影像的异化消费实际上是同一桩事情的两个方面，因为在视频技术的时代，表象和消费本身已经成为了同一桩事情的两个方面。这同一桩事情就是把捉。

既然对更加真实的物的欲求激起了贪得无厌的看和影像的异化消费，那么我们有必要进一步探问这种更加真实的物到底是怎样的。在这个问题上，本雅明的阐述给予了我们某些启发。他在《机械复制时代的艺术作品》里谈到：“在摄影术中，工序复制能够显现出原作那些肉眼达不到但镜头可以接近的方面，而且镜头可以调整并任意选择它的角度。此外，摄影复制，借助某些诸如放大或慢动作之类的工序，可以捕获那些逃脱自然视觉的影像。”<sup>②</sup>何谓真实？这是一个复杂的问题，但一般而言，人们往往习惯于把真实与肉眼所看到的的东西联系起来。如果是这样的话，那么镜头所达成的是另一种真实，它比一般而言的真实更加真实——在它那里，逃脱自然视觉的东西被捕获了，比真实的物更加真实的物被捕获了。比如，高速摄像的镜头可以捕获子弹穿过物体的瞬间的全部细节，而这显然是肉眼所无从看到的。可是，高速摄像镜头究竟使得什么被看到了呢？是子弹穿过物体的一个瞬间吗？恐怕不是，因为这里所发生的事情已经不再是一个瞬间

的事情了，即影像所呈现的子弹穿过物体的镜头远远长于子弹实际穿过物体所用的时间。换言之，视频技术把一个瞬间加以拉长，以使物在这个瞬间里的更加真实的情况得以呈现；但是，在时间上被拉长的瞬间无论如何也不能再被称作是瞬间了。也就是说，我们是以失去真实的瞬间的方式来看到瞬间的真实的。

除此之外，更加真实的物很大程度上还是改变甚至扭曲空间的结果。这是因为，对于无论静态的还是动态的物而言，镜头都可以从不同的角度和距离来进行捕获，亦即每个由以接近这个物的方向和位置都可以被镜头所占领。这样一来，来自不同方向和位置的镜头的看在瞬间捕获住了这个物。在这里，很明显，物的捕获不是在一重空间中而是在多重空间中发生的。这些多重空间彼此交织并且叠加，从而将物的任何一个方面都无一遗漏地捕获住。与之相比，肉眼的看总是一重空间的看，它在空间上的转换是以时间的推移为条件的。而镜头，就其是多重空间的看而言，可以说无处不在；但就其取消了时间推移这个条件而言，它又无一处不在，因为时间推移意义上的持存是对在某处的唯一刻画。由此，我们获得了以下这个事实，即空间的扭曲总是与时间的扭曲内在相关。作为结果，当我们去看多重空间中的那些影像时，我们所付出的必定不是一个瞬间，而是一段推移的时间；但是，这里的时间并没有发生真正意义上的推移，因为我们所看到的东西实际上所占据的只是一个瞬间而非一段时间。

这真是一桩具有反讽意味的事情，即更加真实的物是靠着不同性质和程度的扭曲被捕获的。接下来，如果说为了无一遗漏地把捉捕获物，镜头可以如此这般任意地扭曲时间和空间，那么，不可避免地，从一颗子弹到世上的万事万物都可以对着镜头将自己的位置和状态摆置出来，而且这种摆置作为影像可以为贪得无厌的看提供前所未有的准确性和清晰度。可是，那种被指认为从自然视觉中逃脱出去的东西真的存在吗？不难发现，在视频技术尚付阙如的时代，这样的逃脱不

<sup>①</sup> [加] 本·阿格尔：《西方马克思主义概论》，慎之等译，北京：中国人民大学出版社，1991年，第494页。

<sup>②</sup> Benjamin, *Illuminations*, ed. by Hannah Arendt, New York: Schocken Books, 2007, p. 220.

仅是无法指认的而且是没有意义的。这样就再次形成了一种讽刺式的倒转：并不是有什么东西预先地、现成地逃脱在自然视觉之外，然后再由视频技术把它们捕获；而毋宁是，视频技术先把这些逃脱在外的东西当作它的看的结果生产出来，然后再仿佛放弃把捉似的任由其在影像中如其所是地呈现自身。

那么，人们有没有考虑过，他们以什么东西为代价来换取这个更加真实的物？对此，前面在分析高速摄像时所提到的将一个瞬间放在任意拉长的时间中来看可以算作是一种回答。当然，这个回答不是最终的，因为它不可避免地会引起质疑，因为至少低速摄像是它所无法解释的，非但如此，它还构成了它的反面。的确，在低速摄像那里，细节和过程非但不是被拉长，反而是被略过，就此而言，它似乎并没有资格生产更加真实的物。可是，如果这里的细节和过程对于看来说显得过于冗长和乏味，以至于严重地妨碍了它一刻不停的对于更多的看的欲求，那么迅速略过它们就成为了一件必须要做的事情。对更多的看的欲求通过迅速略过它们来为自己开辟道路，相应地，欲求看到更多的看也得以避免由于拖沓冗长的细节和过程而变得涣散。比如，植物生长或者天文现象的过程往往需要数天、数月甚至更长的时间，这样的漫长显然是欲求看到更多的看所无法忍受的，于是它便诉诸低速摄像以获取一个略去漫长过程的短暂瞬间：在一个瞬间看到发芽抽枝和花开花落，看到风起云涌和斗转星移，而这些当然是肉眼所无法直接达到的。就此而言，即就低速摄像的镜头同样可以捕获所谓逃脱自然视觉的东西而言，它似乎又的确获得了生产更加真实的物的资格。因此，尽管与高速摄像截然不同，在低速摄像中，漫长的时间被任意压缩到一个瞬间，人们在一个瞬间中看到数天、数月甚至更长的时间，但是，它们无非意味着同一桩事情，即人们不再在瞬间中看到瞬间，不再在真实中看到真实，而只是在镜头中看到镜头，或者说，在更加真实中看到更加真实。

这样的看到使我们不得不进一步思考和追问人们为更加真实的物所付出的代价。我们发现，这个代价乃是人自身已经变成了更加真实的物。既然世界已经成为世界的图像，物已经成为物的表象，也就是说，既然影像已经成为万物的最终

边界，那么人自身也无法越出这边界。事实上，就如人已经对其他的物放弃了自然视觉那样，也已经对人自身这种物放弃了自然视觉。换句话说，人只在镜头中看人，人变成了人的影像。结果就是，人作为影像向着镜头来摆置自己。这就如同詹姆逊所说的：“现在，一种迄今看起来不能容忍乌托邦的恶意的普遍可见性正受到欢迎和着迷：这就是影像社会的真正契机，在这样的社会中，人类主体从此以后暴露于（根据保罗·威利斯）每天上千种影像的轰击（与此同时，他们先前的私人生活也在数据银行中被彻底地观看、细查、详列、度量和计算）。人们开始生活在一种非常不同的空间和时间的关系之中，生存经验及文化消费的关系之中。”<sup>①</sup>如果是这样的话，那么消费是影像在消费影像，表象是影像在表象影像。

作为结果，人在更加清晰的影像中变成了更加真实的人。不仅如此，与影像的更加清晰相比，镜头之外的人反而倒成为了模糊晦暗以至于疑点重重的东西。当然，这种疑点重重很快就消失不见了，因为镜头之外的人消失不见了，所有的人都变成了更加真实的人。如果说镜头所看到的人向着镜头摆置自身，那么看到镜头所看到的人的人则向着影像摆置自身。这种向着影像的摆置自身，就其位置来说，乃是静止于无边无际的影像之前；就其状态来说，乃是操劳于目不转睛的看之中。如果我们结合前面从消费和表象所追踪到的把捉，那么我们会发现，向着更加真实的物的这两种基本摆置，即静止和操劳，恐怕正是对被把捉状态的典型刻画。只不过在人类历史的往昔岁月里，静止必须要靠锁链来达成，而操劳必须要靠皮鞭来达成。

（责任编辑 林中）

<sup>①</sup> Fredric Jameson, *The Cultural Turn: Selected Writings on the Postmodern* 1983 - 1998, London and New York: Verso, 1998, pp. 110 - 111.

# 作为“现象学家”的无产阶级政党

## ——卢卡奇证成无产阶级意识的关键一环\*

侯振武\*\*

**【摘要】**在《历史与阶级意识》的《物化与无产阶级意识》一节中，卢卡奇论证了无产阶级意识自觉的可能性，但这一可能性尚处于抽象性之中，而不具备现实性。为此，他又在《关于组织问题的方法论》中系统地阐述了无产阶级政党理论，以此作为无产阶级意识达于现实性的关键环节。而该理论与他所借助的黑格尔《精神现象学》中的“现象学家”观念有着内在的对应关系，这集中表现在二者的地位与作用上的相通性上。这是其思想中的黑格尔主义要素的体现，是其恢复马克思主义中能动方面的理论努力。然而，由于卢卡奇所欲解决的问题同黑格尔辩证法逻辑之间的矛盾，无产阶级政党与“现象学家”之间存在着不可消除的张力，这要求卢卡奇超越这种总体性辩证法，但他最终并未做到这一点。

**【关键词】**卢卡奇；黑格尔；无产阶级政党；现象学家；精神现象学

**中图分类号：**B089.1 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2014)05-0008-07

在《历史与阶级意识》的“新版序言”中，卢卡奇提到，“只有两篇文章，也是最重要的两篇，是全新的，它们是《物化和无产阶级意识》和《关于组织问题的方法论》”<sup>①</sup>。关于前者，国内外的研究者们做出了各种各样的阐释与发挥，成果丰硕；相对而言，后者中所讨论的无产阶级政党的组织问题却未得到足够的重视，而对这一问题的考察，恰是卢卡奇将无产阶级意识由抽象性落实到现实性中的关键环节。在《物化与无产阶级意识》中，卢卡奇借助黑格尔《精神现象学》的逻辑，以旁观者的视角确证了无产阶级意识走向自觉的可能性；但马克思主义的实践旨趣却要求将这种抽象可能性落实为具体的现实性。于是，无产阶级政党即组织问题便由此而不可避免地浮现了出来。卢卡奇认为，“组织问题……是革命的最重要的精神问题之一”<sup>②</sup>，“无产阶级阶级意识的发展（也就是无产阶级革命的发展）和共产党的发展……以最密切的方式相互制约着”<sup>③</sup>。在这种相互制约关系中，无产阶级在革命实践中实现了阶级意识的自觉，而其政治组织——共产党——则是实现这一过程的中介，这与《精神现象学》中“现象学家”观念颇为相似。因此，本文将“现象学家”的地位与作用为基

础，对卢卡奇的政党理论做一阐释，并进而反思这一理论所蕴含的逻辑困境。

—

就《历史与阶级意识》的背景而言，卢卡奇当时面临两方面的严峻形势：理论上，第二国际理论家将马克思主义教条化，并片面强调其科学性，结果导致机械决定论盛行；而在实践上，由于片面强调决定论而出现“等待革命”的现象，无产阶级革命意识退化，党内机会主义、中间派占据主导。对此，卢卡奇所能做的，主要是从理论上驳斥第二国际的理论教条，重新发现马克思主义的能动方面，以期实现无产阶级的阶级意识的自觉，重新承担起革命的任务。

他认为，“既然如马克思所言，‘能动的方面’被黑格尔这样的唯心主义抽象地发展了，那么，在某种意义上恢复马克思主义哲学中的‘能动的方面’就不可避免地对黑格尔哲学传统的恢复”<sup>④</sup>。而作为黑格尔整个“科学”体系之“导论”的《精神现象学》，无疑最为集中地体现了这种“能动的方面”。因为它不仅蕴含着黑格尔辩证法的全部逻辑，而且由于在其中要考察

\* 本文受到“南开大学博士研究生科研创新基金”的资助。

\*\* 作者简介：侯振武，河北唐山人，（天津 300071）南开大学哲学院博士研究生。

①②③ [匈牙利] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智、任立、燕宏远译，北京：商务印书馆，2009年，第9页，第392页，第429—430页。

④ 王南湜：《我们心中的纠结：走近还是超离卢卡奇》，《哲学动态》2012年第12期，第6页。

的，是绝对精神在历史过程中，如何通过一系列环节，实现从感性确定性到绝对知识的辩证发展的问题，因而这一过程便极富历史感。而这正是卢卡奇为了寻觅无产阶级如何能够从历史客体，上升为自觉的历史主体—客体之统一，所需要的方法论参照。因此，《历史与阶级意识》所试图恢复的，正是《精神现象学》中的历史主义的总体辩证法，卢卡奇在这里展开的可以说是一种“无产阶级意识现象学”。在这部著作中，“卢卡奇将黑格尔的精神现象学视作真理与体系……接受了精神现象学的主要命题：‘真实的东西不仅应该作为实体，而且也应该作为主体来表述’”<sup>①</sup>。由此出发，我们可以发现卢卡奇诸核心概念同《精神现象学》的关联，其中“最重要的概念无疑是‘历史’与‘阶级意识’。如果在此把‘历史’理解为黑格尔哲学中‘实体’概念的类似物，把‘无产阶级’理解为历史的主体—客体，‘无产阶级意识’便是一种类似于‘实体在本质上即是主体’的意识”<sup>②</sup>。如此，经过环环相扣的逻辑进展，“似乎《精神现象学》的逻辑—形而上学结构已经在无产阶级的存在和意识中得到了真正的实现”<sup>③</sup>。而将自觉了的无产阶级意识具体化到革命实践当中去的中介，则是无产阶级政党，《关于组织问题的方法论》一文便因此而作。

在这篇文章中，卢卡奇对真正的无产阶级政党做出了规定：“如果无产阶级的阶级意识相对于整个阶级的思想和行动说来是某种有机的和流动变化的东西，那么这必须反映在那种阶级意识的组织形式即共产党中。”<sup>④</sup>因此可以说，卢卡奇的政党理论是其阶级意识理论在政治领域中的延伸，而且与后者具有共同的逻辑基础，即《精神现象学》中的主客体统一的总体性的历史辩证法。那么，卢卡奇所借助的《精神现象学》，是否为他阐发无产阶级政党理论提供了更为直接的理论资源？换言之，在《精神现象学》中，有没有无产阶级政党的“类似物”？

众所周知，《精神现象学》的主线，无疑是绝对精神的辩证运动过程。但其中还有另外一条不引人注目的“暗线”，即黑格尔提到的作为现象学家的“我们”（Wir），这条“暗线”贯穿了绝对精神的整个运动过程。在“导论”中，黑格尔对现象学家做出了限制性规定：“我们在整个考察研究过程中必须牢牢记住，概念和对象，为他的存在与自在的存在，这两个环节都在我们所

研究的这个知识本身之内，因而我们不需要携带我们的尺度来，也不需要考察研究的时候应用我们的观念和思想：由于我们丢开这些东西，我们就能够按照事物自在的和自为的样子来考察它。”<sup>⑤</sup>简言之，就意识的辩证发展运动过程有其内在的客观必然性而言，现象学家在研究时无须加入自己已有的成见，而只须“单纯的袖手旁观”<sup>⑥</sup>。不过，旁观并不意味着无所作为，实际上，在将意识的发展过程陈述为科学体系、陈述为精神现象学的过程中，“现象学家的角色……本质上要比‘导论’中的规定所估计的意义还要重大”<sup>⑦</sup>。那么这种意义指的是什么？它与无产阶级政党的地位有何关联？为了回答这些问题，我们将以黑格尔之前德国古典哲学发展脉络为背景，对现象学家在绝对精神发展过程中的地位做进一步的分析。

## 二

《精神现象学》中所体现出的历史感并非无源之水，这与自费希特以来的德国唯心论的发展密切相关，它试图突破康德所设定的纯粹形式与自在内容之间不可逾越的“鸿沟”，将后者完全纳入前者当中。正如卢卡奇所说，康德将近代哲学的如下问题激进化了：“不再把世界视为独立于认识主体而产生的（例如由上帝创造的）什么东西，而主要地把它把握为自己的产物。”<sup>⑧</sup>但是，“任何一个理性形式体系都要碰到非理性的界限或限制的绝对必然性”<sup>⑨</sup>，对于康德来说，“自在之物”就是这种界限或限制，主体能够构造、综合所谓的经验现象，但“自在之物”则永远是认识的“黑洞”。康德的唯心论后继者们显然不满足于这种二元论，由此而形成的第一个唯

① [德] G·施密特：《精神现象学在卢卡奇历史哲学中的再现》，郭官义译，《哲学译丛》1985年第2期，第63页。

② 王南湜：《我们心中的纠结：走近还是超离卢卡奇》，《哲学动态》2012年第12期，第6页。

③④⑧⑨ [匈牙利] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智、任立、燕宏远译，第18页，第428页，第181页，第184—185页。

⑤⑥ [德] 黑格尔：《精神现象学》上卷，贺麟、王玖兴译，北京：商务印书馆，2010年，第66页，第67页。

⑦ Werner Marx, *Hegels Phänomenologie des Geistes: Die Bestimmung ihrer Idee in, "Vorrede" und "Einleitung"*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006, S. 105.

心论体系便是费希特的知识学理论。在前期知识学体系中,他将出发点设定为“创造一切对象的本原行动”<sup>①</sup>,即“自我”(das Ich),它是“一切意识的基础,是一切意识所唯一赖以成为可能的那种东西”<sup>②</sup>;而在后期知识学中,他则把出发点“假定为作为主客统一体的理智直观”<sup>③</sup>,是有限理性存在物的发源地,而前期的自我则作为理念是有限理性存在物的目的地。这种从主观唯心论到客观唯心论的转变初步地表达了黑格尔所充分发展了的逻辑,即“从同一的主体-客体出发,把每一种既定把握为同一的主体-客体的产物,把每一个两重性把握为从这种原初统一中派生出来的特殊情况”<sup>④</sup>。这一点最为明显地表现在费希特晚年所阐发的思辨神学当中。

在其神学中,费希特阐释了《约翰福音》中两个最为重要的命题:“太初有道”与“道成肉身”。上帝即道,是最高原理,同时也是最初的存在,他是单一普遍的、自身封闭的、永恒不变的。当然,上帝必然要显示出来,这就是约翰所说的“万物借着道造成的”。但显而易见的是,上帝自身与被造物之间是存在矛盾的,后者是杂多的、变动不居的,就其自发性而言,意识不到作为造物主的上帝。因此,就需要在二者之间引入中介,这就是“道成肉身”的必要性,其典型便是耶稣:上帝的特性在“耶稣身上表现为一种个人的感性和人性的在场,并且在他身上……变成了肉身”<sup>⑤</sup>。由此就形成了“作为普遍性的上帝—作为特殊性的耶稣—作为个别性的被造物”之间的“三位一体”结构:上帝是被造物的规定,后者因前者而不再是无序的;被造物是上帝的展开,后者因前者而不再是抽象的;他们之间的中介就是作为特殊性的耶稣,他既与上帝同一,代表着普遍的道,又具有被造物的感性特征,后者通过耶稣而是上帝之子,即认识到内在于自身中的神圣性。

这一“普遍-特殊-个体”的结构为黑格尔所继承。正如亨利希所指出的,费希特的思辨神学是一种精神神学,“除了黑格尔之外,哲学史或者神学史中没有与之相似的观点”<sup>⑥</sup>。在《精神现象学》中,黑格尔完成了从“科学”的角度陈述“绝对知识”的任务:上帝被规定为绝对精神,被造物被规定为从绝对精神出发而最终走向绝对精神的意识,即相对于绝对精神而言的“否定物”,是绝对精神的展开了的内容,因此意识的发展过程,同时就是绝对精神由抽象普遍性

到具体普遍性的自我展开过程,是上帝的“一种自己爱自己的游戏”<sup>⑦</sup>。但是,由于在这一过程中,意识在最终发展为具体的绝对精神之前,依然是不同于后者的,因此这就需要中介者——不过不再是耶稣,而是作为现象学家的“我们”,因为是“我们”基于绝对精神,将意识作为“正在显现为现象的知识加以陈述”<sup>⑧</sup>,这一陈述就是意识的自觉了的发展过程的形式。那么,应当如何理解现象学家的这种中介地位?

作为客观唯心论者,黑格尔无疑强调绝对精神或意识的客观运动,它只遵循精神自身的内在发展规律;同时,他并未否定自觉到绝对精神的个体在这一运动中的地位和作用。在《历史哲学》中,他认为,作为绝对精神之表象的历史的最终目的必定会通过个体的特殊活动而实现,但只有少数人能意识到历史发展的这种趋势,并献身于完成这一时代使命的伟大事业中去。这种人就是黑格尔所谓“世界历史个人”。他们“是居于世界历史性活动的顶点的个别的人,他们是使实体性的精神成为现实的那种主观性,是世界精神的实体性事业的工具和承担者”<sup>⑨</sup>,比如亚历山大帝、凯撒以及被他称为“马背上的世界精神”的拿破仑。这些人物既是各自时代的代表,同时也是“世界精神的代理人”,这种精神是支配他们行动与言词的“内在性”,也正是他们将这种不自觉的“内在性”带到现实历史中来。不过,在黑格尔看来,这些英雄人物依然有其局限性,因为他们“没有意识到他们正在展开的那个普遍的‘观念’”<sup>⑩</sup>,他们实际上是不自觉地执行

① 梁志学:《费希特柏林时期的体系演变》,北京:中国社会科学出版社,2003年,第62页。

② [德]费希特:《全部知识学的基础》,王玖兴译,北京:商务印书馆,2010年,第6页。

③ 梁志学:《费希特柏林时期的体系演变》,第62页。

④ [匈牙利]卢卡奇:《历史与阶级意识》,杜章智、任立、燕宏远译,第197页。

⑤ 李文堂:《真理之光:费希特与海德格尔论 Sein》,南京:江苏人民出版社,2002年,第125页。

⑥ [德]迪特·亨利希:《在康德与黑格尔之间——德国观念论讲座》,乐小军译,北京:商务印书馆,2013年,第432页。

⑦⑧ [德]黑格尔:《精神现象学》上卷,贺麟、王玖兴译,第13页,第61页。

⑨ 方军:《论世界历史性的个人——哲学中革命性变革的实质》,《哲学研究》1995年第3期,第10页。

⑩ [德]黑格尔:《历史哲学》,王造时译,上海:上海书店出版社,2006年,第28页。

着将“内在性”带向自觉的任务。因此，在完成了世界精神赋予他们的各自任务之后，“他们便凋谢零落，就像脱却果实的空壳一样”<sup>①</sup>被抛弃了。

可以说，现象学家在其具有如下双重地位的意义上来讲，也是观念性的“世界历史个人”。首先，现象学家，即如黑格尔以及同他一样进行精神现象学研究的人，虽然具有感性的存在形态，但却是掌握了绝对精神的目的的“个人”，是绝对精神的自觉者，因而不同于仅停留于自然意识当中的大众。不过，与那些英雄人物不同的是，由于“我们”已经自觉到了绝对精神之作为最终目的与最初起点的双重性，已经概观了绝对精神的整个辩证运动过程，因而“我们”是站在了历史的终点。“我们”虽然不是绝对精神本身，但能够将精神的展开过程陈述出来。所以说，如果没有“我们”在这一运动过程中、基于运动的客观必然性的中介性介入，这一运动本身也是不可理解的。其次，现象学家是当今时代精神的代表。时代性并不仅仅意味着当下所处的意识阶段，而且意味着处于当下的我们已经经历了的诸种意识形态，即“普遍精神所走过的那些发展阶段”<sup>②</sup>，这些阶段已经积淀为我们的财产、实体。在黑格尔看来，“我们”的时代是一个“新时期的降生和过渡的时代”<sup>③</sup>，这个时代正需要概观历史之最终目的、即绝对精神的现象学家，绝对精神的实现也就是当下时代精神的实现。当然，现象学家虽然自觉到了绝对精神或世界精神，但或许还不具有那些作为“世界历史个人”的帝王英雄般的人格力量，还不直接就是历史中的行动者，而更多的只是站在历史制高点上的“旁观者”。但“旁观者清”，正是这些作为旁观者的现象学家，成了世界精神的自觉者。

对于卢卡奇来说，无产阶级政党正是当时革命所需的行动的“现象学家”，因为它兼具概观整个历史的旁观者与引领时代发展的行动者的双重身份。一方面，无产阶级政党为了实际的革命斗争，需要具体的组织形式，这使得它同无产阶级在组织上是分离的，同时使得它能够摆脱后者可能存在的有限性来概观阶级意识的整个运动过程。另一方面，“阶级意识的真正客观的统一是阶级和党之间尽管组织上分离、然而存在辩证联系的基础”<sup>④</sup>，无产阶级政党是自觉了的无产阶级意识之代表，相对于革命中的无产阶级来说是一个更高的意识阶段。基于上述两方面，无产阶

级政党能够引导、推动无产阶级在当下的境况中实现自身阶级意识的自觉，而不会如卢卡奇所批判的第二国际的各个政党那样，反过来阻碍了革命的发展。接下来，我们将由此出发，进一步分析无产阶级政党的职能。

### 三

根据上述现象学家的地位，我们可以将其作用归结为四个方面：（1）概观意识发展的整个过程，（2）基于绝对精神而为意识的发展提供辩护，（3）引导当下依然处于“自然状态”的意识走上自觉之路，（4）引导意识的具体发展环节。接下来，我们将结合现象学家的上述作用，具体分析无产阶级政党如何在无产阶级意识的自觉过程中发挥其职能。

第一，概观革命过程，提供恰当的革命理论。现象学家作为意识发展之“旁观者”，能够概观整个辩证运动过程。“在我们看来”，新对象的出现——它表明意识的原有形态的非真实性——“仿佛是一种暗自发生于意识背后的东西”，因为“意识正在聚精会神地忙于经验自身”。<sup>⑤</sup>而现象学家则将意识未自觉到的东西揭示出来了，即“揭示了这样一个结构，其被认为是任何一个形态的结构，更重要的是，它构成了它们之间的关联”<sup>⑥</sup>，从而形成了精神现象学这门科学理论。

在革命过程中，无产阶级的大部分成员，由于受制于资产阶级思想，同样需要有这样一位旁观者来概观整个运动，这种概观最终形成为指导革命实践的理论。卢卡奇指出，“组织在理论和实践之间进行中介的能力，最清楚地表现在它对各种不同思潮表现出……更大、更准确、更可靠得多的敏感性”<sup>⑦</sup>。在革命过程中，由于社会历史条件的限制以及无产阶级内部的分歧，理论家们可能会提出各式各样的理论体系、形成林林总总的思潮流派。“在纯粹理论中，各种不同的观点和思潮可以和平共处……但是只要这些同样的

① [德]黑格尔：《历史哲学》，王造时译，第28页。

②③⑤ [德]黑格尔：《精神现象学》上卷，贺麟、王玖兴译，第20页，第7页，第69页。

④⑦ [匈牙利]卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智、任立、燕宏远译，第423页，第396—397页。

⑥ Werner Marx: *Hegels Phänomenologie des Geistes: Die Bestimmung ihrer Idee in, "Vorrede" und "Einleitung"*, S. 97.

问题被赋予组织的形式，它们立刻就会变得尖锐起来，甚至彼此完全不能相容。”<sup>①</sup>因此，为了更好地推进革命实践，无产阶级政党必须结合实践，选择能够概观整个运动的革命理论。卢卡奇《历史与阶级意识》所阐发的阶级意识理论，正是试图成为这种理论的代表。

第二，为革命提供辩护。整部《精神现象学》都是在“陈述”意识如何通过辩证运动而发展为绝对精神、绝对知识，并使之能够为同时代的意识所理解。对黑格尔而言，同时代的意识包括康德、费希特、雅可比、谢林等人的哲学。康德的先验批判哲学表明了自我意识的力量，但却最终将自我分裂为两个并存而又不能统一的领域；费希特的知识学试图克服康德的二元论，但最终却走向了对统一的宗教式信仰；雅可比与谢林强调作为原初统一的直接知识或直观知识，但这样的知识没有认真地对待异化与分裂，因而是抽象的。这些知性哲学体系都没有摆脱按照知性尺度来进行反思的局限，从而未能克服精神的分裂。在黑格尔看来，精神无疑不能满足于这样一种分裂，它必然会超越知性的规定而提升为理性的反思，最终达到绝对精神。

与之类似的是，《历史与阶级意识》的核心任务是阐述无产阶级实现阶级意识自觉的必然性。在这一过程中，它必须超越反思哲学，因为后者作为资产阶级思想的二律背反，正是“从意识的物化结构中产生出来的”<sup>②</sup>。这种物化结构形成了资本主义的意识形态，它同时影响着资产阶级与无产阶级。但是，资产阶级“在这种自我异化中感到自己是被满足的和被巩固的，它把这种异化看做自身强大的证明……而无产阶级在这种异化中则感到自己是被毁灭的，并在其中看到自己的无力和非人的生存的现实”<sup>③</sup>。因此，无产阶级就其自在而言，具有冲破资本主义意识形态的动力，但这需要无产阶级政党引导无产阶级认识到自己被异化的处境及原因，认识到自己的历史地位与任务，由此将自身的意识提升为自觉的阶级意识。

第三，引导革命摆脱自发性，从而走向自觉。如前所述，意识忙于经验自身而陷于直接的否定性，发现意识背后的东西——即必然的结构——的陈述过程只是对“我们”而言的，不过“它的内容却是为意识的，我们只另外把握了它的形式”<sup>④</sup>，即把握了意识的形式运动。

在卢卡奇看来，无产阶级在实现阶级意识自

觉的过程中也存在着朴素性的问题。在此，他认同卢森堡的见解，认为当时的大多数无产阶级政党未能充分发挥政治领导的职能，未能充分启发无产阶级意识，这使得它们在面对不断变化的革命形势与群众斗争的自发性时手足无措。这种自发性表明无产阶级还处于“自然意识”阶段，是一种抽象的阶级意识，是走上革命道路的开始。“为了沿正确的道路进一步发展行动，只需要启发意识，只需要一种明确的领导”<sup>⑤</sup>。这就需要无产阶级政党，它必须使“未被意识到的”、“隐藏着的”无产阶级的阶级意识“被意识到”、“变得明确起来”<sup>⑥</sup>。

第四，引导革命的具体展开。在自然意识看来，“把不真实的意识就其为不真实的东西而加以陈述”，“纯然是一种否定的运动”。<sup>⑦</sup>这是单纯知性的反思哲学的思维方式。与之相应，这种意识习惯于将“真理与错误的对立视为固定的”<sup>⑧</sup>，这实际上是没有真正理解真理的发展进程，自然意识正是以这种立场来理解自身的发展的各个环节。因此，现象学家通过陈述活动而把握已经自觉了的形式运动，这应当适用到意识的具体发展过程当中去，使得意识认识到，反题并不最终的，它必须进一步走向一个全新的形态，即合题。这就揭示出了错误与真理的辩证关系，即虽然“彼此不同，并且互相排斥、互不相容”，但它们却“同时成为有机统一体的环节，它们在有机统一体中不但不互相抵触，而且彼此都同样是必要的”<sup>⑨</sup>。因此，现象学家所进行的陈述过程，同时是将意识从非真理的假相中解放出来的过程，这使得意识逐渐认识到真正科学的知识尺度，将以往的错误、假相变成自己通往真理的铺路石。

在卢卡奇看来，无产阶级在实现意识自觉的过程中也存在着限于直接否定的局限性。“无产阶级的大部分仍然在思想上受资产阶级的影

①②⑤⑥ [匈牙利] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智、任立、燕宏远译，第397页，第180页，第402页，第402页。

③ [德] 马克思、恩格斯：《神圣家族》，《马克思恩格斯全集》第2卷，北京：人民出版社，1957年，第44页。

④⑦⑧⑨ [德] 黑格尔：《精神现象学》上卷，贺麟、王玖兴译，第69页，第62页，第2页，第2页。

响”<sup>①</sup>，这使得无产阶级仅将自身视为资本主义社会组成部分，它“对危机的反应纯粹按照资本主义经济的‘规律’进行”<sup>②</sup>，即表现为对资产阶级经济、政治上的进攻的“自卫”，而这仅仅达到第一个否定，即由资产阶级这一“正题”走向单纯反对资产阶级这一“反题”。这样的“反题”并非无产阶级意识的“真理”，它应当为恩格斯所说的从必然王国向自由王国的飞跃而奋斗。在这样一个过程中，无产阶级政党是“对这种飞跃的有意识态度的组织形式，从而是走向自由王国的第一个有意识的步骤”<sup>③</sup>，它必须将无产阶级的意识由最初的无意识阶段提升到有意识阶段，在对资本主义的辩证否定中最终达到“自由王国”这一合题。此时无产阶级便实现了对自身历史使命的自觉。因此，革命过程虽然是艰巨的，但却是必然的。在无产阶级实现向“自由王国”飞跃的过程中，会遭遇种种错误、挫折与失败，无产阶级意识将会经历“多少混乱的升降起伏”<sup>④</sup>。因此，无产阶级政党必须拥有关于“错误”的经验，同时又能够指明“真理”的方向，甚至“有时不得不采取与群众对立的立场；它必须通过拒绝他们现在的愿望来向他们指明正确的道路。它不得不指望，只是在事后，只是在经过许多痛苦的经验之后，群众才会理解党的观点的正确性”<sup>⑤</sup>。

卢卡奇关于无产阶级政党职能的规定，对于克服第二国际的机械决定论的唯物主义的缺陷，具有重要意义。第二国际在理论上不能对当时的革命形势、以及俄国十月革命的胜利作出合理解释，在实践上又无力承担起领导革命的任务。而这种无能的症结在于，不能很好地处理以客观科学性为核心的决定论、同以主观能动性为核心的唯意志论之间的关系；“而强调通过辩证运动扬弃矛盾对立以达至总体性的黑格尔主义则恰好能对这一问题提供一种克服手段”<sup>⑥</sup>。无产阶级政党无疑是实现这种克服的现实力量，一方面它不是单纯决定论的，因为它并不限于无产阶级的自发性，而是要通过发挥组织的能动性对之积极地干预，以推动阶级意识由自发达到自觉；而另一方面，它又不是单纯唯意志论的，因为其职能的发挥不是任意的，而是必须以阶级意识的客观发展为基础，是在与后者的相互作用中实现的。

#### 四

但是，对黑格尔要素的恢复，不只带来了上述积极意义，而且由于黑格尔哲学自身所隐含着的内在困难，这在同时也造成了卢卡奇的政党理论在逻辑上的悖谬。

卢卡奇当时所面对的根本问题是理论与实践之关系，这一点在其关于组织问题的讨论中尤为明显。由此，卢卡奇就将黑格尔那里本已包含、但却并未显明的逻辑张力凸显出来了。如前所述，现象学家具有双重内涵：既具有感性形态，又作为时代精神之代表、“世界历史个人”而能够概观历史发展之必然趋势。而由此必然要涉及到一系列理论与现实之间关系问题。如这种富含张力的双重内涵，如何和谐地统一于现象学家自身之中；又如现象学家如何能够获得对历史规律之认识，而即便其获得了这种认识，又当如何恰当地应用于现实，等等。当然，在《精神现象学》中，这些问题并未构成其理论主题，因为黑格尔的目的不在于证成改变世界的可能性，而如马克思所言，只是解释世界。如果仅是单纯地解释世界，则理论家可以通过裁剪现实而使之适应理论。然而，作为马克思主义者，卢卡奇显然不能满足于此，无产阶级政党正是其落实无产阶级意识、改变世界的关键环节。因此，为了证明无产阶级政党的合法地位，他实际上是将黑格尔并未主题化的上述问题凸显出来了。正因如此，卢卡奇与黑格尔之间的矛盾也突出出来了。这一矛盾具体表现在如下两个方面。

一方面，现象学家的调节性作用不足以支撑无产阶级政党职能的能动性。虽然在精神现象学的展开过程中，现象学家发挥着积极作用，成为了普遍性落实为个别性的特殊性中介；但如黑格尔所一再强调的，“我们”不能将“我们”的思想观念加于意识发展过程。因此，现象学家类似于康德哲学中作为理性概念的理念，只能在认识中发挥调节性作用，“我们”的“为我们的”思想观念有助于我们理解意识的发展过程，并使之

<sup>①②③④⑤</sup> [匈牙利] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智、任立、燕宏远译，第405页，第405页，第414页，第428页，第429页。

<sup>⑥</sup> 王南湜：《卢卡奇与马克思哲学阐释中的黑格尔主义传统》，《学习与探索》2007年第6期，第6页。

陈述为一个体系。而且,如前所述,“我们”作为现象学家只是解释世界的旁观者,而不同时是改变世界的“行动者”,即并不打算以某种实践方式将这一过程落实到现实当中。因而现象学家也就不可能像无产阶级政党那样,承担起马克思主义者所孜孜以求的改变世界的任务,不能被规定为理论与实践的中介。但恰恰是这种中介作用,使得无产阶级政党成为“理论与实践,个体行动与阶级运动的辩证统一……人的主体性与历史的辩证统一”<sup>①</sup>。因而,对于以改变世界为旨归的无产阶级政党来说,这种调节性作用显然是不充分的,无产阶级政党职能更应当是康德哲学意义上建构性的。同马克思、恩格斯、列宁一样,卢卡奇也将无产阶级政党看作是先锋队组织,他赞赏列宁式的无产阶级政党,认为西方共产主义者们应当效仿这种组织模式<sup>②</sup>,以便在使无产阶级的阶级意识达到自觉的同时,将之落实到具体的个人当中去。在《历史与阶级意识》后面的章节中,卢卡奇强调了无产阶级政党的策略问题,认为正确的革命策略可以推进阶级意识的发展。他将之视为一种有意识的控制,而革命的成功需要这种控制。甚至最终“卢卡奇把政党看做具有本真阶级意识的承担者”,而“无产阶级……凭靠自身是无法实现其客观可能性的”<sup>③</sup>。

另一方面,就哲学精神而言,黑格尔辩证法是一种包罗万象的理论哲学,而卢卡奇所欲解决的问题乃是实践哲学的基本问题。作为理论哲学,黑格尔辩证法对思维与存在这一哲学基本问题采取的是绝对肯定的立场,对于他来说,“思维与存在已不再是相互对立的矛盾双方,它们已成了一个东西,并且相应地,对于哲学反思的所有对立与二分来说,这一点也是适用的”<sup>④</sup>。因此,运用黑格尔辩证法解决理论与实践之关系,结果将是理论与实践的同一化,并且是理性完全钳制实践,实践丧失了关涉现实具体的独特性:“一切现实便只能是理性的表现,都可以用理性的逻辑关系表示出来”<sup>⑤</sup>。黑格尔批判之前的反思哲学限于知性,但“黑格尔式的理性主义放纵理性之想象力,而未有对于理性有限性的自省”<sup>⑥</sup>,这一点也正是黑格尔未将理论与实践关系主题化的根本原因,因为这一问题在其体系中是不存在的。而这与实践哲学对理论同实践之关系问题的理解是格格不入的:理论固然可以落实为实践,实践固然可以为理论掌握,但这一双向过程都不是能够完全实现的。相对于二者之间的

这种相通性,其差异性方面则是更为根本的。“任一实践活动所包含和牵涉的因素都不可能被归整入同一种类,而必定分属不同种类。”<sup>⑦</sup>因而,理论与实践之间,不是如黑格尔与卢卡奇总体性辩证法那般可以渐变地过渡,而是充满惊险的飞跃。

简言之,卢卡奇虽然在逻辑演进的层面上继承了黑格尔主义的理论哲学,但是在内容上、或者说他要解决的问题却是马克思主义的实践哲学问题。逻辑上的继承性与内容上的跨越性之间的冲突预示着,要真正解决卢卡奇所提出的问题、真正落实无产阶级政党的地位与职能,必须突破黑格尔的辩证法框架,如马克思那样对之做“彻底的唯物主义批判”。马克思在面对黑格尔辩证法时,认识到其中所蕴含的丰富的历史感被禁锢在纯粹逻辑的囚笼当中,因此必须突破这一桎梏而释放出历史本身的力量,而黑格尔恰恰错过了这一契机,走向了客观唯心论。同样,卢卡奇最终也限于黑格尔式辩证法,难以真正进入实践的问题域,他的实践概念也就“重新陷入唯心主义的直观之中”,是一种“抽象的、唯心主义的实践概念”<sup>⑧</sup>。因此,卢卡奇所意图实现的革命实践止步于无产阶级意识的自觉,仅是在阶级意识的意义上来理解无产阶级,并试图在此意义上将之实现为“社会和历史发展过程的同一的主体-客体”<sup>⑨</sup>。因此,如何在改变世界的革命实践中落实无产阶级政党的地位与职能,对于作为黑格尔主义的马克思主义者的卢卡奇来说仍然是悬而未决的难题。

(责任编辑 林中)

① 张奔:《卢卡奇无产阶级政党理论探析》,《理论月刊》2013年第2期,第26页。

② Norman Levine: *Lukács on Lenin*, in *Studies in Soviet Thought*, Vol. 18, No. 1 (Feb., 1978), p. 18.

③ [阿根廷]吉多·斯塔罗斯塔:《科学认识和政治行动——卢卡奇〈历史与阶级意识〉中的思想悖论》,《新马克思主义评论》第1辑,北京:中央编译出版社,2012年,第375页。

④⑤ Alfred Sohn-Rethel: *Geistige und körperliche Arbeit: zur Epistemologie der abendländischen Geschichte*, VCH, Weinheim: Acta Humaniora, 1989, S. 3, S. 3.

⑥ 王南湜:《我们心中的纠结:走近还是超离卢卡奇》,《哲学动态》2012年第12期,第8页。

⑦ 徐长福:《拯救实践:元实践学探赜》,《江海学刊》2006年第3期,第6页。

⑧⑨ [匈牙利]卢卡奇:《历史与阶级意识》,杜章智、任立、燕宏远译,第12—13页,第232页。

# 从政治社会的财产权到历史 - 生产定向的财产权

## ——马克思对若干近代理论资源的批判

康 翟\*

**【摘要】** 洛克、卢梭以及黑格尔有关财产权的思想代表了近代财产权理论的三种主要路向，分别对应着英、法、德三大思想传统，这三种路向的共同之处在于都将财产权问题理解为政治问题，并且始终立足于政治社会来思考财产权问题：洛克提出政府的目的在于保护财产权，财产权作为自然权利从根本上优先于政治社会；卢梭一方面认为正是财产权（私有制）导致了不平等以及奴役，另一方面又认为“财产是政治社会的真正基础，是公民所做的一切承诺的真正保证”<sup>①</sup>；至于黑格尔，则在拒斥自然权利或者说自然法传统的基础上提出了一种以国家为主体的财产权理论。区别于近代财产权理论的理论范式，马克思将聚焦点置于市民社会并致力于揭示诸种财产权理论的“经济基础”，其批判的切入点是普遍承认的“劳动确立所有权原则”，而在揭示古典自由主义有关财产权的两条规律的明显矛盾的基础上，马克思将财产权问题批判性地导回生产领域，从而开启了历史 - 生产定向的财产权理论。

**【关键词】** 劳动；占有；简单交换；政治意义；劳动的客观条件

**中图分类号：** B17 **文献标识码：** A **文章编号：** 1000 - 7660 (2014) 05 - 0015 - 06

财产权问题是近代政治思想的一个重大的理论问题，同时也是与市民社会的兴起与发展密切相关的一个现实问题，特别是随着商业和贸易的发展，使得一个新兴的市民阶级逐渐强大起来，对于财产的稳定占有、取得合法性保障乃至寻求正当性支撑，变成了市民阶层的普遍要求和内在呼声。相比之下，过去有关财产权的理论已经不再适应于市民阶层这个正在发展壮大的阶层的需要。按照一般的看法，近代的财产权理论，分为两个明显阶段。洛克和休谟乃至斯密的财产权理论代表了自由资本主义上升时期的时代精神，即完全从正面理解财产权，把财产权看作是自由的实现，看作是公民社会的基础，是为第一个阶段。从18世纪中期起，对于财产权的正面理解遭受质疑，财产权被看作是不平等乃至大众悲惨处境的根源，卢梭的《论人与人之间不平等的性质与起源》标志着财产权批判时代的到来，其在财产权问题上的批判意识经由法国社会主义的一系列中介和发展，延伸到19世纪以康德、黑格尔为代表的德国思想界，最终发展为马克思以更为彻底的方式对于财产权的批判，是为第二个阶段。不过，本文所选取的视角不同于此，本文意在讲述一种从古典自由主义立足于政

治社会的财产权，到马克思的历史 - 生产定向的财产权的演变逻辑，以特别突显马克思有关财产权批判的社会政治理论性质。

### 一、财产问题作为政治问题

单就财产权和关于财产的占有问题来看，这是一个古老的问题，且不说各个民族的初民时代就都有界定财产占有的各种习惯、习俗、戒律等，即便是在罗马的民法大全，乃至更早的十二表法中，有关财产的占有、转让、继承、赔付等就有详尽的规定。但是，无论洛克、卢梭还是黑格尔都不是职业的法学家，他们关注的是财产权的政治意义以及财产权与一个政治社会之间的关系问题。然而，古代社会中私有财产的政治意义，与近代以来财产的政治意义是十分不同的，正如古代的政治社会与近代以来的政治社会存在根本性的不同一样。

按照阿伦特的说法，财产在古代始终都是神圣不可侵犯的，对财产的暴力侵犯反倒是发生在近代以来的资本的原始积累的过程中，正是在这个意义上，她认为蒲鲁东的断言——财产即盗窃——在近代历史上有着牢固的事实基础。在她看

\* 作者简介：康 翟，（上海 200433）复旦大学哲学学院马克思主义哲学专业博士生。

① [法] 卢梭：《卢梭全集》第5卷，李平沅译，北京：商务印书馆，2012年，第238页。

来，财产之所以是神圣不可侵犯的，乃是因为财产作为进入政治生活的准入条件而获得了突出的政治意义。具体而言，她认为财产首先是共同体成员的处所，是他的私人领域，在这个私人领域中，他的生命必然性得到照料，在此基础上才有可能进入公共领域过一种政治生活。阿伦特的观点在马克思那里得到了回应。马克思在分析资本主义之前的形式时，谈到了部落所有制的条件下，财产关系以共同体为中介：一个人只有作为罗马公民，才能拥有一块罗马土地；反过来也是一样。换言之，财产与公民身份或者说参加政治生活的可能性互为条件。在古代共同体中，所有者身份表现为与公民身份直接同一，而当所有者将自己作为所有者再生产出来时，共同体也就被再生产出来了。不言而喻，这样的共同体是以使用价值的生产为基础的，社会的结构则明显地表现在财产所有制上。这也就是为什么在“资本主义之前的形式”的标题下，马克思的分析始终围绕着财产、所有制这两个核心概念展开。

总之，无论阿伦特还是马克思都将财产问题与古代共同体联系起来，阿伦特将财产视为参与共同体的政治生活的准入条件，马克思则进一步指明了古代共同体的全部目的在于再生产出自身，对于这种再生产而言，至关重要的便是作为生产前提的土地财产。尽管财产在古代社会中有着十分重要的政治意义，但却从未成为公共关心的内容，亚里士多德将致富术放在了家务管理活动的范围内，古代的政治理论也基本上缺乏有关财产权问题的考察，或者说这一问题在他们眼中是极其次要的。究其原因，一方面是因为古代城邦国家都是建立在奴隶制的物资供应基础之上的，个人财产关系还被奴隶劳动掩盖着；另一方面，古代政治思想就其以探寻最佳政治制度或者说纯然公正的社会秩序为己任而言，是理想主义的，贯注着公共精神，这样一种政治理论忽视财产权和利益，是十分自然的。

近代以来的政治社会与古代相比，发生了巨大的变化，一个突出的特征就是，财产权成为了政治社会的中枢，成为了公共关切的内容。思想家们普遍认为，任何一个政治社会的出现，它的整个制度框架必须有一个经济秩序的前提，如果没有财产权，没有对于财产的稳定占有，近代的

政治社会是不可能建立起来的。正如阿伦特所言，“社会的兴起，在历史上是与私有财产从私人关心的内容转变为公共关心的内容同步发生的。社会，在它首次进入公共领域时，伪装成一个财产所有人的组织，这些财产所有人不是因为富裕了要求进入公共领域，而是因为他们需要公共领域的保护以便积累更多财富。用博丹的话说，政府属于国王，财产属于臣民，因此为维护臣民财产的利益而统治乃国王的责任”<sup>①</sup>。近代思想史上，洛克的《政府论》首先将财产问题作为一个核心的主题提出并对其做了详尽的论述，他的财产权理论是一种权利论的财产权理论，一方面他将无可置疑的属于个人的东西——劳动作为确立财产权的根据，另一方面他又将财产权看作是一种先于国家和政府存在的自然权利，政府和国家不过是把这种个人所本来具有的财产权转化为一种制度层面上的保障，变成基本的国家法律。卢梭反对洛克关于劳动确立财产权的说法，认为持续不断的垦殖可以使得对于被垦殖的土地的持续不断的占有合法化，但是并不能产生出对于那块土地的财产权。财产权是由实在法创立的，只有在政治社会中才存在，卢梭指出人类从自然状态进入社会状态之后的最重大的变化，便是人获得了“社会的自由以及对于他所享有的一切东西的所有权”<sup>②</sup>。换言之，自然状态中不存在真正意义上的财产权，只有在政治社会中言说财产权才有意义；另一方面，卢梭在个人权利与共同体之间的关系上，似乎更强调共同体的优先性：“共同体的每一个成员，在共同体形成的那一刹那间便把当时所有的一切——他本人和他所有的力量（他的财产是其中的一部分）——都交给共同体了……财富的拥有者是公共财富的保管者。”<sup>③</sup>在这一点上，我们看到了黑格尔对卢梭的继承。黑格尔提出了一个高于市民社会的伦理国家，认为国家政权的基础并不是个人的财产权，而是基于更高的国家利益。虽然黑格尔在《法哲学原理》中是从“所有权”开始的，在通过持有某物而赋予自己意志以具体定在的抽象法的层

① [美] 阿伦特：《人的境况》，王寅丽译，上海：上海世纪出版集团，2009年，第44页。

②③ [法] 卢梭：《社会契约论》，李平沅译，北京：商务印书馆，2012年，第24页，第25页。

次上，他似乎主张财产权的重要性，即“人为了作为理念而存在，必须给它的自由以外部的领域”<sup>①</sup>；但到了家庭这个环节时，财产本质上就转变为共同拥有的；而到了国家这个伦理实体，财产权就转变为国家的财产权。斯提欧曼指出，“高于市民社会之上的国家，乃是个人的一切权利（当然也包括个人的财产权）应该被纳入进去的绝对共同体”<sup>②</sup>。这样，黑格尔就提出了一种以国家为主体的财产权理论，与洛克的个人权利至上的财产权理论形成鲜明对照，如果说黑格尔的财产权理论体现了积极正义，那么，洛克的财产权理论更是在为消极正义辩护，国家或政府只是通过自己的权力职能来保障个人的财产等权利不被侵犯，但正是这样一种消极正义，或许可以防止国家主义的实体性扩张，从而建立一个个人财产权得到保障的自由制度。

## 二、财产权问题的经济分析

尽管卢梭以及黑格尔关于财产权的理论洛克存在着重大分歧，但对由洛克提出的劳动确立财产权这一原则，他们在不同程度上给予了肯定。卢梭提到，“对于土地的占有，不能单凭某种表面的仪式，而要凭他的劳作与耕耘——在缺乏法律观念的情况下，这两项是财产权受到他人尊重的唯一标志”<sup>③</sup>；而黑格尔则在论述“取得占有”这一环节时，将“给物以定形”作为包含在“取得占有”之下的次环节，而给物以定形某种程度上正是劳动的本质。马克思对近代财产权理论的批判，首先抓住的正是劳动确立财产权原则。值得一提的是，蒲鲁东带着对平等的诉求，极力挑战这一信条。他首先论证劳动没有使土地这种自然财富私有化的内在效力，以此反驳洛克；又进一步指出，即使劳动产生所有权，也只适用于劳动的产品，而不适用于土地，因为土地是不能被私有的，只能被平等地占有。因此，劳动产生所有权的正确涵义应该是：“劳动者是他所创造的全部价值的所有人，这种权利绝不仅限于工人的工资。因此，当资本家用工资支付工人的劳动，在工人方面，这完全是无知；在资本家方面，这是盗窃和诈骗。”<sup>④</sup> 解决的办法是“分割财产”，由劳动者和雇主分享全部产品和价

值，其结果必然使所有人在财产和地位上都趋于平等，从而回归劳动的本来意义，即“通过劳动，我们走向平等”<sup>⑤</sup>。尽管蒲鲁东的观点后来遭到了马克思猛烈的批判，并且马克思非常准确地把蒲鲁东的立场定位于小资产阶级社会主义，但是，马克思也对蒲鲁东的历史功绩予以了肯定，指出他在有关财产权问题的争论中“起了划时代的作用”<sup>⑥</sup>。另一方面，正是蒲鲁东把马克思带到了对劳动确立所有权原则进行经济分析的入口处，蒲鲁东的确是站在了洛克、斯密等人的反面，但却与他们共享了同样的前提，即简单流通的经济关系，这提示出对财产权问题的批判要深入下去必须展开经济分析。

从将财产问题作为政治问题到对其作经济分析，背后隐含的是理论视域从政治国家到市民社会的转变。对于这种转变，卢梭起到了关键性的作用，是他首先明见到了个人与国家之间的冲突与对立，并希望消除这种对立，以便恢复人自身的完整性。“正是由于这一点，卢梭成为德国唯心论最重要的思想先驱之一。从政治哲学上说，德国唯心论代表了现代性和政治哲学的最高成就，它的根本意图就是在卢梭的基础上继续推进个人与国家的真正统一，使国家成为个人自由的最终实现。这个意图，在德国唯心论的集大成者黑格尔那里体现得尤为明显。”<sup>⑦</sup> 经由黑格尔的中介，个人与国家的冲突与对立问题，在马克思那里演变成了政治国家与市民社会的关系问题。在《论犹太人问题》中，马克思直面了这一问题，认为政治解放最后所达到、所停留于的正是人的自我分裂，正是市民社会和政治国家的分裂，而在政治解放完成的国家中，人必然过着双重的生活——天国的生活和尘世的生活，因此，

① [德] 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，北京：商务印书馆，1961年，第50页。

② Peter G. Stillman, *Hegel's Analysis of Property in the Philosophy of right, Property Law I*, p. 116.

③ [法] 卢梭：《社会契约论》，第26页。

④ 参见 [法] 蒲鲁东：《什么是所有权》，孙署冰译，北京：商务印书馆，2007年，第135—136页。

⑤ [法] 蒲鲁东：《什么是所有权》，第142页。

⑥ 《马克思恩格斯选集》第2卷，北京：人民出版社，1995年，第613页。

⑦ 吴增定：《利维坦的道德困境：早期现代政治哲学的问题与脉络》，上海：上海三联书店，2012年，第378页。

政治解放是有其限度的，它要消除的是市民社会的政治性，而非市民社会本身的诸要素（私有财产、宗教等等）。为了实现市民社会与政治国家的统一，马克思诉诸于人类解放：“只有当现实的个人把抽象的公民复归于自身，并且作为个人，在自己的经验生活、自己的个体劳动、自己的个体关系中间，成为类存在物的时候，只有当人认识到自身‘固有的力量’是社会力量，并把这种力量组织起来因而不再把社会力量以政治力量的形式同自身分离的时候，只有到了那个时候，人的解放才能完成。”<sup>①</sup> 这表明，马克思继承了德国唯心论的根本意图，或者说，他所要解决的问题乃是卢梭的老问题。对此，黑格尔曾给出了自己的解决方案，即通过伦理国家来实现普遍性与特殊性的统一，但马克思拒绝了黑格尔从国家出发的思路，坚持认为市民社会与政治国家的分裂，实际上奠基于市民社会内部的自我分裂，因而只有通过市民社会的自身辩证法，才能最终消除市民社会与政治国家的分裂。正是基于此，马克思逐渐将理论的聚焦点移向了市民社会领域，而“对市民社会的解剖应该到政治经济学中去寻求”<sup>②</sup>。在这样的背景下，才有政治经济学成为了马克思毕生深耕的领域，才有马克思对财产权问题所做的经济分析。

马克思认为，“从流通的观点来看，只有通过自己劳动的转让才能占有他人商品即他人劳动，所以从这一观点来看，发生在流通之前的商品占有过程必然表现为通过劳动而占有”<sup>③</sup>。换言之，劳动是占有或者说所有权的根据这一点乃是“从流通的观点来看”所必然会得出的结论。于是，以下事实也就不足为奇了：“所有现代的经济学家，无论偏重经济学方面或偏重法学方面，都把个人自己的劳动说成最初的所有权依据，而把对自己劳动成果的所有权说成是资产阶级社会的基本前提。”<sup>④</sup>但是，这种为“现代经济学家”所普遍接受的原则（劳动是所有权的最初根据）一旦遭遇到与发达的交换价值相适应的经济关系，就不敷用了。“在考察比简单流通所表现的经济关系更为具体的经济关系时，似乎出现了[与上述占有规律]相矛盾的规律，所以一切古典经济学家，直到李嘉图，都喜欢把这种来自资产阶级社会本身的见解称为一般规律，但却把这种

规律的严格的现实性限定在还不存在所有权的黄金时代……于是，就会产生这样一个奇怪的结果：资产阶级社会的占有规律的真实性竟不得不被搬到这种社会本身还不存在的那个时代去，而所有权的基本规律不得不被搬到还没有所有权的那个时代去。”<sup>⑤</sup>由此可见，劳动确立财产权的规律实际上只是与简单流通相适应的规律。这一规律在被洛克提出之后，历来为资产阶级的思想家所坚持，甚至成为某种有关财产权的“本质直观”。实际上，这不过是因为一切“现代的经济学家”或者说资产阶级思想家在讨论财产权问题时都毫无例外的将市民社会想象成为简单流通的领域。

后来，马克思干脆将与简单流通相适应的劳动确立所有权规律看作是资产阶级所有权的第一条规律，而将同雇佣劳动与资本的关系相适应的所有权规律归结为资产阶级所有权的第二条规律，“为了把资本同雇佣劳动的关系表述为所有权的关系或规律，我们只需要把双方在价值增值过程中的行为表述为占有的过程……资产阶级所有权的这第二条规律是第一条规律转变来的，并通过继承权等等而长期存在下去，不受单个资本家的易逝性的影响；它同第一条规律一样被承认为规律。第一条是劳动和所有权的同一性；第二条是劳动表现为被否定的所有权，或者说，所有权表现为对他人劳动的异己性的否定”<sup>⑥</sup>。在交换价值的更深入的发展中，所有权的第一条规律逐渐走向了第二条规律即自身的反面，而资产阶级思想家是无力将上述两条规律调和的，他们所能做的只是借助于某种“极廉价的抽象过程，任意地时而抛掉特殊关系的这一方面，时而抛掉那一方面，来把这种关系化为简单流通的抽象规定”<sup>⑦</sup>，从而证明，个人在生产过程的较发达的领域中所处的经济关系只不过是简单流通的关系，而所有权的第一条规律在这一领域同样具有现实性。与这些资产阶级的辩护士不同，社会主义者，尤其

① 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，1995年，第183页。

② 《马克思恩格斯选集》第2卷，第32页。

③④⑤⑦ 《马克思恩格斯全集》第31卷，北京：人民出版社，1998年，第349页，第349页，第349—350页，第364页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第30卷，北京：人民出版社，1995年，第463页。

是法国的社会主义者，抱着愚蠢而虔诚的愿望，想要在现存的生产关系前提下，实现所有权第一条规律的现实性，希望重新实现理想的表现本身，即“神圣化的和由现实本身从自身投射出来的反思映像”<sup>①</sup>。无论是资产阶级辩护士式的调和还是社会主义者的空想主义，都未把握所有权两条规律的矛盾的本质。在马克思看来，所有权两条规律的矛盾实质上是简单流通领域与生产领域的矛盾，资产阶级辩护士与社会主义者的共同缺陷即在于不理解简单流通领域与生产领域的关系。实际上，简单流通领域只是以生产的整个体系为前提的表象，“要使交换价值在社会表面上表现为简单的出发点，而在简单流通中所呈现出来的那种交换过程表现为简单的、但囊括整个生产和消费的社会物质变换，就要以资产阶级生产的整个体系作为前提”<sup>②</sup>。这提示出，只有透过简单流通的表象进入生产领域才能揭示出财产关系的本质，因为立足于本身是表象的东西之上，是无法指望达到本质的。

### 三、财产问题的生产 - 历史性分析

如果说将财产问题还原为所有制问题，意味着马克思对财产问题展开了一种历史分析，那么，就成熟时期的马克思坚持在劳动与劳动客观条件关系的框架内讨论财产问题而言，他就为对财产问题的分析引入了全新一维——生产之维。将财富与生产联系起来，进而确立“劳动是财富的唯一源泉”等等，古典经济学家如斯密、斯图亚特、李嘉图等人在这方面已经做了该做的事，事实上，比起财产他们更关心财富。正是马克思首次将生产之维引入到了财产问题的讨论中，在这个意义上，我们可以说资本主义时代的财产关系即劳动与资本（作为劳动的客观条件）的关系。

早在《德意志意识形态》中，马克思就指出：“部落所有制经过了几个不同的阶段——封建地产，同业工会的动产，工场手工业资本——然后才变为由大工业和普遍竞争所产生的现代资本，即变为抛弃了共同体的一切外观并消除了国家对财产发展的任何影响的纯粹私有制。”<sup>③</sup> 所有制概念的出场意味着马克思已经脱离了从属于资产阶级政治哲学的财产理论，而致力于还财产

以历史性，而财产的历史性正是蕴含在所有制的历史性之中。抛开历史上特定的社会形式和所有制结构，总可以得到财产一般，但从这样的财产一般出发，只能或者导向“财产是自由意志的最初定在”这种黑格尔式的观点，或者导向劳动确立财产权这种洛克式的观点。<sup>④</sup> 值得一提的是，在马克思为所有制所作的历史分期中似乎并没有涉及奴隶制条件下的所有制，按照中国人熟知的五大社会划分法，奴隶社会是应当占有一席之地的。实际上，这不过是因为在马克思看来，奴隶制、农奴制从所有制的角度而言“总是派生的形式，而决不是原始的形式，尽管它们是以共同体和以共同体中的劳动为基础的那种所有制的必然的和合乎逻辑的结果”<sup>⑤</sup>。

在《政治经济学批判大纲》的“资本主义时代以前的形式”一节中，马克思着重分析了部落所有制的三种形式：亚细亚的、古典时代的以及日耳曼的所有制形式。这三种部落所有制形式都是以共同体为基础的，马克思将这种以共同体为基础的所有制形式概括为“劳动者把土地当作生产的自然条件的那种关系的解体，即他把这种条件看作是自身的无机存在，看作是自己力量的实验场和自己意志所支配的领域的那种关系的解体”<sup>⑥</sup>。遵照同样的逻辑，奴隶制和农奴制被概括为这样一种关系，“在这种关系中，劳动者本身、活的劳动能力本身，还直接属于生产的客观条件，而且作为这种生产的客观条件被人占有，因而是奴隶或农奴”<sup>⑦</sup>。而上面提及的同业工会的动产则意味着“劳动者是工具所有者的那种关系”<sup>⑧</sup>。从所有制范畴到劳动与劳动的客观条件的关系范畴，意味着马克思开始深入到所有制结构的内部，试图揭示特定的所有制形式的本质特征。正是在这一过程中，生产维度与我们照面了。并且，正是上述三种“财产关系”的特殊形式解体或分离的历史过程，构成了资本主义生产

①② 《马克思恩格斯全集》第31卷，第363页，第353页。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第131页。

④ [德]黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，北京：商务印书馆，2009年，第54页。

⑤⑥⑦⑧ 《马克思恩格斯全集》第30卷，第489页，第490页，第491页，第465页。

方式的历史条件,“雇佣劳动的前提和资本的历史条件之一,是自由劳动以及这种自由劳动同货币相交换……而另一个前提就是自由劳动同实现自由劳动的客观条件相分离”<sup>①</sup>。

实际上,将财产或者说所有制与生产联系起来,并非是从《1857—1858年经济学手稿》才开始,某种程度上可以说,这是马克思一以贯之的做法。在《1844年经济学哲学手稿》中,马克思就已经对私有财产的分析得出了这样的结论:“私有财产是外化劳动即工人对自然界和对自身的外在关系的产物、结果和必然后果。”<sup>②</sup>“人不仅生产出他对作为异己的、敌对的力量生产对象和生产行为的关系,而且生产出他人对他的生产和他的产品的关系。”<sup>③</sup>在这里,马克思始终强调私有财产关系是被生产出来的。到了《德意志意识形态》阶段,马克思谈到:“仅仅从私有者的意志方面来考察的物,根本不是物;物只有在交往中并且不以权利为转移时,才成为物,即成为真正的财产。”<sup>④</sup>这里的交往不是别的,正是指生产。而在论及生产、交换、分配以及消费的相互关系的篇章中,马克思甚至直接将生产等同于财产:“一切生产都是个人在一定社会形式中并借这种社会形式而进行的对自然的占有。在这个意义上,说财产(占有)是生产的一个条件,那是同义反复。”<sup>⑤</sup>在这里,马克思意在强调,正是在生产过程才实现了实际的占有。同黑格尔一样,马克思也认为对于确立财产权而言,取得占有是关键一步;但是黑格尔谈占有,强调的是意志被赋予对象是占有的本质特征,而马克思更关注占有的现实性,认为正是通过生产劳动才完成了实际的占有。尽管青年时期的马克思既已表现出了从生产的角度谈财产的倾向,但不得不说只是到了写作《1857—1858年经济学手稿》的时期,马克思才真正建立起了成熟的分析财产关系的框架,这一框架意味着将财产关系还原为劳动与劳动客观条件的关系。

简而言之,马克思的财产观之所以从根本上不同于近代政治哲学范式内的财产权理论,乃是因为马克思始终坚持立足于生产谈财产,他的名言“财产关系是生产关系的法律用语”或许是其财产观的最好概括。另一方面,马克思在谈论占有时,既没有如休谟一般从时间上来划分占有,

提出若干取得占有的正当方式,也不像黑格尔一样从意志的角度来谈占有,而是强调占有的现实性。通过对财产问题进行生产-历史性分析,马克思揭示了财产权、自由和平等等意识形态观念共同的基础是简单流通的经济关系,所谓“流通领域……是天赋人权的真正乐园。那里占统治地位的只是自由、平等、所有权和边沁”<sup>⑥</sup>,也正是从这个意义上才可以得到理解。最后,马克思对私有财产的批判构成了他的政治经济学批判的前史。在《1844年经济学哲学手稿》中,当他首次开始正面处理政治经济学的问题时,他抓住的正是私有财产概念,并且由于“私有财产的关系潜在地包含着作为劳动的私有财产的关系和作为资本的私有财产的关系,以及这两种表现的相互关系”<sup>⑦</sup>,从私有财产的概念过渡到劳动与资本的关系便是再自然不过的了。事实上,在马克思随后的著作中,很少出现私有财产这样的术语,这并不是说私有财产概念在马克思这里失去了重要性,而是意味着马克思用资本和劳动这样的概念取代了私有财产概念,这一点在《1857—1858年经济学手稿》中也可以找到印证,在那里,马克思得出的结论是财产关系即劳动与劳动的客观条件(资本)的关系。马克思的财产权理论走出了一条既不同于古典自由主义也不同于黑格尔的道路,同样是扬弃财产权,黑格尔要求借助国家来完成对财产权的扬弃,表现出了古典共和主义的理论气质;而马克思则要求彻底消灭私有财产,表现出了激进革命的理论气质。

(责任编辑 林中)

①⑤ 《马克思恩格斯全集》第30卷,第465页,第28页。

②③④ 《马克思恩格斯选集》第1卷,第50页,第49页,第133页。

⑥ 《马克思恩格斯选集》第2卷,第176页。

⑦ 《马克思恩格斯全集》第3卷,第283页。

## 走出文化危机的困境

### ——英国新马克思主义文化批判理论的方法论思考<sup>\*</sup>

薛 稷<sup>\*\*</sup>

**【摘要】** 面对当代文化危机，英国新马克思主义者在坚持唯物史观的基础上，结合英国的本土哲学和文化研究传统，对西方现代社会文化危机进行了深入的探索，通过考察资本主义生产方式的新变化，运用“从下到上”的分析方法和改造文化主体的致思路，形成了一条与法兰克福学派不同的、独具特色的分析路线。

**【关键词】** 文化；现代文化；文化危机；英国新马克思主义

中图分类号：B561.7 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2014)05-0021-05

二战以来，西方资本主义社会在取得巨大物质财富的同时，也陷入深刻的社会危机之中，其中尤以文化危机为甚。发生在老牌资本主义国家英国的文化危机更具有典型性，主要表现为传统精英文化或现代主义文化的衰弱、无产阶级文化的兴起以及误读和商品文化的侵蚀。面对日益严重的文化危机，英国新马克思主义者没有选择回避，也没有照搬法兰克福学派的思路，而是积极直面英国现状，运用新的思维方式去深入分析文化危机形成的原因及其特征，以期寻求一条更加合理的解决途径。

### 一、聚焦文化危机产生的逻辑起点

英国新马克思主义者认为，文化与人的感觉结构密切相关，它深深植根于现实生活中，是人类交流与认知社会的整体经验，并且随着社会状况的发展而变化。“一种感觉的结构，它足够来交流，不仅仅是可以被承认的与明显的，而是人类整个的、统一的生活。”<sup>①</sup>随着科学技术的进步和市场经济的发展，资本逻辑与资本主义意识形态逐渐渗透进感觉结构之中，并将活生生的社会现实割裂、抽象与庸俗化，人们的感受结构的片面化与异化导致文化失去了全面丰富的内涵与发展的自律性，形成文化危机的根本原因，即文化危机的本质就是感觉结构的异化，亦即感觉结构的异化是文化异化的逻辑基础，

从而产生了文化危机。

#### (一) 感觉结构异化导致文化意识形态化

随着资本主义的进步和传媒技术的发展，人们对于外部世界的感觉结构越来越受到资本与科学技术的制约与限制，感觉结构逐渐丧失了自身的丰富内容，成为资本逻辑的附庸和意识形态的工具。雷蒙德·威廉斯(Raymond Williams)指出，作为一种原初意义上反抗资本主义的现代主义文化，也失去了其积极意义，“现代主义很快丧失了它的反对资产阶级的姿态，达到了与新的国际资本主义轻松自在的结合”<sup>②</sup>。在资本逻辑的侵蚀下，现代主义丧失了“批判资本主义的能力”，因此他喊出了“现代主义意识形态终结”的口号。

感觉结构的异化还造成在文化接受方面受到资本主义意识形态的侵蚀，资本主义主导文化借助于先进的传媒手段，宣扬自己的意识形态内容，从而压制被统治阶级的文化形式。斯图亚特·霍尔(Stuart Hall)将这种状况称为“主导-霸权的立场”，在这种立场下，文化受众的信息解码受到居于支配地位的符码控制，从而被迫接受了主导意识形态的内容，这就消解了底层民众的反抗意识，并造成自身文化认同的危机。

现代文化概念的膨胀与问题化，导致了文化形式与社会现实的严重脱节，从而造成感觉结构的片面化与抽象化，加重了文化意识形态化的程度。特里·伊格尔顿

<sup>\*</sup> 本文系英国新马克思主义的思维逻辑研究(13AZX002)、文化唯物主义的现代性批判思想研究(13CZX020)的阶段性成果。

<sup>\*\*</sup> 作者简介：薛 稷，山西吕梁人，哲学博士，(太原 030006)山西大学马克思主义哲学研究所讲师。

<sup>①</sup> Raymond Williams, *Drama in performance*, London: Frederick Muller, 1954, p. 116.

<sup>②</sup> [英]雷蒙德·威廉斯，《现代主义的政治》，阎嘉译，北京：商务印书馆，2002年，第53页。

(Terry Eagleton) 较为集中地分析了这种现象,他认为,“我们看到,当代文化的概念已剧烈膨胀到了如此地步……我们这个时代的文化已经变得过于自负和厚颜无耻”。<sup>①</sup>文化已经失去了自身发展的底线,丧失了解决社会问题的能力,“我们眼睁睁地看着文化已经从部分解决问题的方法转变成了实际问题的一部分”<sup>②</sup>。因此这种文化危机背后就是资本逻辑对文化生产和文化传播的操纵与控制,即资本的逻辑逐渐控制了文化的逻辑,使得文化丧失了自身发展的自律性,从而异化为赚钱的工具。

## (二) 感觉结构异化导致文化的堕落化

无产阶级文化是一种进步和先进的文化形式,它原来是工人阶级丰富的感觉结构的反映与创造,具有积极的向上的意义,可是随着社会生产力的不断发展和生活水平的逐渐改善,工人阶级的“感觉结构”或生活体验产生了异化,出现了享乐化、低俗化和娱乐化的倾向,在大众流行文化的影响下,无产阶级文化便逐渐堕落化。理查德·霍加特(Richard Hoggart)认为,“大众娱乐最后就是D. H. 劳伦斯所形容的‘反生活’,充满了腐败堕落,不正当的诱惑和道德沦丧”<sup>③</sup>,并且从这种流行的文化形式中可以“嗅出精神的干涸”<sup>④</sup>,因此在他看来,资本主义社会的商业文化与娱乐文化以赚钱为目的,为民众制造了种种幻象,麻痹民众对自身真实环境的感受,从而使民众丧失了严肃的思考,由此堕落下去,造成民众自身的文化认知危机。

爱德华·汤普森(Edward Thompson)深入分析了工人阶级文化堕落化的原因。他指出,这种现象的出现基于三种原因:第一,资产阶级意识形态或主流文化对无产阶级文化的压制、扭曲和污蔑,即资本主义文化霸权发展的过程;第二,从僵化的“经济基础-上层建筑”的模式中揭示工人阶级和工人阶级意识,将工人阶级的意识视为经济条件的产物的做法,忽略了工人阶级意识产生的具体条件及其能动性;第三、阿尔都塞的“结构主义”思想,对工人阶级意识采取“结构-功能”模式解释的做法,将工人阶级视为社会结构的一种构成物,将工人阶级的意识当作“不合理的混乱症候”,从而在一定程度上否认了工人阶级文化和意识的重要作用。在这种社会背景下,工人阶级的文化逐渐偏离了本身的革命性维度,在文化工业进程中日趋堕落,从而陷入资本主义的逻辑陷阱。

科学理性的发展与资本逻辑的结合导致了人们实践方式的转变,并引发了感觉结构的片面化与空虚化,资

本主义意识形态借机侵入了人们的生活体验与感觉结构之中,感觉结构的异化则导致了资本主义的文化危机。现代主义的没落、工人阶级文化的堕落以及文化商品化的滥觞,都是由于资本逻辑对人类感觉结构的侵犯而造成的人类精神与感性体验的危机,也就是说,感觉结构异化是文化异化与危机的根源。

## 二、创新文化危机理性分析的方法

英国新马克思主义者认为,既然现代文化危机的实质是感觉结构的异化,这种异化可以归结为文化主体的感知危机,是资本主义生产模式与文化主体之间体验的不和谐。因此,要找出文化危机的真正根源与解决之道,必须深入分析现代生产方式下文化主体的具体体验及其矛盾,这就涉及到感觉结构与文化的存在方式及其主体这样一个重要的问题。威廉斯、汤普森和伊格尔顿等人突出了文化的唯物主义属性和实践特征,将文化与感觉结构规定为一种生活方式,在此基础上,将文化主体定位于生活实践中的人民大众,从现实社会中文化主体的体验出发,来分析批判现代文化危机。

### (一) 文化是一种生活方式

英国新马克思主义者反对精英主义将文化视为一种孤立的思想形式或理念,而主张将文化与感觉结构放置于现实的生活过程之中。威廉斯指出:“从本质上说,文化也是一整个生活方式。”<sup>⑤</sup>针对威廉斯将文化定义为“整体生活方式”,汤普森认为这一文化概念澄清了文化问题并指出解决文化问题的方向,但他更倾向于将文化定义为“整体的斗争方式”:“如果我们将威廉斯定义中的‘生活方式’换为‘发展方式’,那么,我们就从一个容易产生消极冷淡联想的定义转换到了一个能够提出活动性和主体问题的定义。如果我们再把词动一动,把隐含在‘发展’中的‘进步’联想删掉,那么,我们就得到‘整体冲突方式各要素间的关系研究’。冲突的方

① 王宁:《特里·伊格尔顿和他的马克思主义批评理论》,《南方文坛》2001年第3期。

② Terry Eagleton, *Rediscover a common cause or die*, New Statesman, Volume: 133, July 26, 2004.

③ Richard Hoggart, *The Use of Literacy*, New Brunswick: Transaction Publishers, 1998, p. 263.

④ Ibid, p. 190.

⑤ [英] 雷蒙德·威廉斯:《文化与社会》,吴松江、张文定译,北京:北京大学出版社,1991年,第403页。

式也就是斗争的方式。”<sup>①</sup>实际上,这种斗争方式按照威廉斯的看法仍然是生活方式的一种特殊形态。

霍加特也反对精英主义对于文化的抽象性理解,主张从现实生活实践中去理解文化,去考察工人阶级的文化意识的特征:“理解工人阶级艺术的第一个起点就是,对人类状况的缜密细节产生无以复加的兴趣。”<sup>②</sup>他从工人阶级具体的生活方式出发,考察了无产阶级的社会地位、居住环境、工作收入、教育学习以及讲话的口音与方式等方面的特点,从而对工人阶级的文化方式做出详尽描述,并指出正是这种受剥削、受压迫的政治地位与低劣的生活方式培养了工人阶级独特的生活经验、情感结构和阶级意识。

文化是人类生活实践和交往关系的总和,它构成了人类的普遍经验——英国新马克思主义者通过这样对文化和文化主体进行重新定义,在很大程度上纠正了精英主义传统对大众文化的偏见。作为人们整体生活方式的总和,文化应该既包括人类的观念活动,也包括经济活动,先验地内涵物质性的要素——“物质因素是文化的应有之义”。<sup>③</sup>以威廉斯为代表的英国新马克思主义者在反对精英主义将文化抽象化和精神化的同时,高扬文化的物质性,创造性地提出了“文化唯物主义”思想,同时将文化的本真归根于人类的总体生活方式,指出精英文化和大众文化都是人类主体感觉经验和意识结构的产物,文化是历史与具体的统一。因此,在他们看来,当代的现代主义文化或精英文化的危机,不是理性内部发展的危机,而是现代主义文化与人类经验结构之间的矛盾,而这种矛盾就发生于现实的生活方式之中。

## (二) 文化的主体是社会大众

既然感觉结构与文化是一种整体的生活方式,具有物质性与实践性特征,那么,文化的主体就是现实生活的实践主体——社会大众。威廉斯认为文化是一种民有、民享、共同参与的存在,而不仅仅是精英分子单独对思想的垄断。汤普森也认为,人民群众才应该是真实的文化主体和历史主体,他们不仅仅是物质生产的承担者,同样也是技术发明、政治抗议、观念生产等其他实践活动的承担者。对于文化的主体性,伊格尔顿在借鉴马克思主义思想的基础上,作出了自己的解释,他从人的“身体”来重建文化主体,“身体”既指具体感性的生物性的存在,也指劳动和社会关系的存在。其中,身体/感性对于人的生存和实践活动具有重要的意义,人的类本质是自由自觉的活动,人正是通过实践活动来实现自己

的感性活动主体的角色。在资本主义制度下,人的本质被异化,人的丰富的感性活动被抽象为形式化的劳动,工人的活动降低到动物的水平,从而造成人与自然、人与自己生命、人与人的类本质和人与人之间的异化,这种异化的基础就是资本主义私有制。因此,伊格尔顿认为,只有消灭资本主义私有制,人的感觉才能回到它们自身,才能实现人的丰富性。

当代的文化危机根本上就是由于现实生活中社会大众的生活体验和具体实践方式受到资本主义文化的冲击和颠覆,难以形成一种统一的和坚定的阶级文化意识与社会大众本身的文化主体性,而陷入了感觉结构的主体危机之中。有鉴于此,汤普森指出,“我想把那些穷苦的织袜工、卢德派的剪绒工、‘落伍的’手织工、‘乌托邦式’的手艺人,乃至受骗上当而跟着乔安娜·索斯科特跑的人都从后世的不屑一顾中解救出来”。<sup>④</sup>受“文化唯物主义”和马克思历史唯物主义理论的影响,伊格尔顿将“文化”与“生产”联系在一起,创造性地提出了“文化生产”的概念,并倡议在文化生产的基础上实现生产主体即社会大众的解放,因为“马克思主义批评家的首要任务就是参与并帮助指导大众的文化解放”。<sup>⑤</sup>

可以看出,英国新马克思主义者在分析文化危机现象的时候,采取了一种新型的分析方法,他们将文化危机更多的视为一种人的体验危机和主体性危机,在人具体的生活实践和主体经验中去定义文化的内涵并分析文化危机的产生过程。也就是说,他们是从社会基本的实践层面、感性经验方面和人民群众层面去探究文化危机的形式和表现。这是一种“从下到上”分析方法,这种崭新的方法阐释了文化的物质性和实践性特征,证明了文化主体的大众性,能够避免“从上到下”分析方法的抽象性和形而上学性,从而保证文化危机分析的实践性特征。

## 三、探寻消解文化危机困境的现实出路

英国新马克思主义者关注现代文化危机,将文化危

① Edward Thompson, *The Long Revolution* 10, *New Left Review*, No. 9 (May - June, 1961), p. 33.

② Richard Hoggart, *The Use of Literacy*, p. 86.

③ Raymond Williams, *Marxism and Literature*, Oxford: Oxford University Press, 1977, p. 19.

④ [英] E. P. 汤普森:《英国工人阶级的形成》,钱乘旦等译,南京:译林出版社,2001年,第5页。

⑤ Terry Eagleton, *Walter Benjamin, or Toward a Revolutionary Criticism*, London: Verso, 1981, p. 97.

机的根源归结为现实生活实践中感觉结构的异化。那么,如何消除感觉结构异化从而从根本上消除文化危机呢?在他们看来,要消除感觉结构异化与文化危机,一方面要建构宽容的和谐文化形式,发挥人们感觉结构的全面性和丰富性;另一方面要塑造工人阶级的主体意识或主体身份,从而实现自身的自由和解放。

### (一) 建构宽容的和谐文化

针对现代主义文化危机和大众文化的兴起,威廉斯提倡一种“共同文化”,以期解决当前的文化危机,从文化上实现人类的自由。“我们需要一个共同的文化,这不是为了一种抽象的东西,而是因为如果没有共同的文化,我们将不能生存下去。”<sup>①</sup>他认为这种共同文化将是全体社会成员共同参与的结果,“通过小规模革命过程,创造一个具有共同价值和共同文化观念的社会。在这一社会中,平等的成员关系代替了阶级的等级,充分参与的社会主义民主及其机构为文化共享创造了条件,也为文化的融合提供了可能”<sup>②</sup>。

面对现代社会工人阶级的文化危机,霍加特也提出了一种理想化的工人阶级文化,在这种文化形式下,道德、民主、自由能够完全实现。在这种文化模式下,社会成员可以对自己的文化进行自由的选择,人与人之间的关系呈现出真正的平等与和谐。

### (二) 塑造新的文化主体

在当前资本主义意识形态的强势影响之下,社会大众尤其是工人阶级的文化意识处于边缘地位与式微状态,他们的感觉结构失去了自己的主体向度,受制于资本逻辑的规律。因此,要想恢复感觉结构的丰富内涵与基础本质,必须塑造社会大众的文化主体性。

在汤普森看来,工人阶级的文化是一种“新兴文化”,即“新的意义和价值、新的实践、新的含义和经验不断地创造出来。但是,(主流文化)合并它们的企图早就存在,因为它们是实际的当代实践的组成部分”<sup>③</sup>。同时,汤普森又无忧无虑地指出,工人阶级文化作为新兴文化,始终摆脱不了被精英主义文化观长期漠视、敌对、压制和歪曲的命运,这实际上是资产阶级文化霸权的表现,在很大程度上导致无产阶级文化的衰弱。面对无产阶级文化的低俗化和阶级意识的虚无化困境,汤普森试图在工人阶级中培育一种革命的政治意识和抵抗的文化。“我们能够确定新的工人阶级意识并赋予其目标。此外,我要说的是,努力确定这种意识是社会主义者不变的工作。”<sup>④</sup>由此可见,面对无产阶级革命的失

败,汤普森并没有放弃社会主义革命和人类解放的理想,而是试图通过重新唤醒无产阶级的阶级意识和历史责任去进行共产主义运动,达到解放全人类的终极目标。“今天这个世界,大部分地区仍然存在工业化带来的种种问题,存在着为建立民主而带来的各种问题,这些问题,和我们在工业革命中的经历相比何其相似——那些在英国失败了的事业,说不定会在亚洲或非洲取得胜利。”<sup>⑤</sup>

在关于如何寻找“文化身份”的问题上,霍尔主张从具体的社会历史经历中去定义文化身份,而不是借助于外在的理论和抽象的规定。他指出:“不要把身份看作已经完成的、然后由新的文化实践加以再现的事实,而应该把身份视作一种‘生产’,它永不完结,永远处于过程之中,而且总是在内部而非在外部构成的再现。”<sup>⑥</sup>面对资本主义意识形态对广大民众的渗透,霍尔提倡一种对抗式的解码立场,反对统治阶级支配的意义构架,“一种综合动力跨越一整套文化形式批判地占用主导文化的主符码的各种因素,将其‘混合’起来,肢解给定的符号,重新阐述其意义”。<sup>⑦</sup>在这种抗争的模式中,广大群众力图推翻编码者注入的主导意识形态,启发被统治者的阶级意识,形成自身的文化身份。

文化商品化或商业资本的逻辑侵入并控制文化生产也是一个不可否认的客观事实。在这种商业资本的逻辑之下,“在资本主义社会,文化被转化为商品,同时被意识形态所扭曲”<sup>⑧</sup>。针对这种状况,伊格尔顿指出,必须转变我们固定的思维模式,提倡一种“激进的文化批评”,去揭露资本主义意识形态的欺骗性与虚伪性。而要批判资本主义的社会制度和意识形态,实现人类的自由

① [英] 雷蒙德·威廉斯:《文化与社会》,吴松江、张文定译,第395页。

② Lisley Johnson, *The Cultural Critics: From Matthew Arnold to Raymond Williams*, London: Routledge & Kegan Paul, 1979, p. 72.

③ [英] 雷蒙德·威廉斯:《马克思主义文化理论中的基础与上层建筑》,《马克思主义美学研究》第2辑,桂林:广西师范大学出版社,1998年,第337页。

④ Harvey J. Kaye, E. P. Thompson: *Critical Perspectives*, Philadelphia: Temple University Press, 1990, p. 218.

⑤ [英] E. P. 汤普森,《英国工人阶级的形成》,钱乘旦等译,第6页。

⑥ [英] 斯图亚特·霍尔:《文化身份与族裔散居》,罗钢、刘象愚主编:《文化研究读本》,北京:中国社会科学出版社,2000年,第208页。

⑦ 同上,第222页。

⑧ Terry Eagleton. *Marxism and literary criticism*, London: Methuen&Co. Ltd. 1976, p. 68.

和解放，就是要在现实中通过社会主义实践塑造“社会主义新主体”。因为“人类的存在之旅无论如何应该是‘主体’完满实现其自然属性的过程”<sup>①</sup>，人类主体地位的实现既不能像理性主义所主张的那样，仅仅进行思想领域的革命，也不能像后现代主义一样，用身体去取代主体性，而是要依靠人自觉改造世界的“主体性”的劳动实践。“文化的作用在于，从政治宗派的自我中提炼共同人性，从感性认识中提炼精神，从暂时中提炼永恒，从分歧中提炼统一。”<sup>②</sup>

#### 四、结 语

面对资本主义的文化危机，法兰克福学派认为，资本主义文化危机源于以主客二元为基本思维模式发展的不平衡，科学技术理性的滥觞和人文精神的式微是造成现代文化危机的根源。这种理论将文化危机视为理性发展的后果，而没有从主体的角度，从社会大众鲜活的生活实践角度来分析文化危机，从而与人类现实的生活过程以及产生于其中的人类情感相脱离，这不能不说是一种巨大的理论缺陷。

英国新马克思主义者在继承英国经验主义哲学传统的基础上，认为现代文化危机源于人类主体的存在经验与生产方式之间的不和谐，即人类主体情感结构与资本主义生产方式之间的不和谐。这种不和谐体现为资本逻辑对人类感觉结构的侵蚀与控制所导致的人类感觉结构的异化，从而产生了文化危机。威廉斯、汤普森、霍加特、霍尔和伊格尔顿分别从精英文化的衰弱、大众文化或无产阶级文化的兴起及其堕落、文化商业化、文化解码的“主导—霸权的立场”以及文化膨胀化的趋势等方面充分揭示了这些文化危机现象，揭露了文化危机的源泉——感觉结构的异化。突出了文化危机的主体性向度，强调了人类的情感结构和生活实践与文化危机之间的紧密联系，从而超越了法兰克福学派重视理性思维，忽略人类主体情感结构的文化危机理论，升华了人们对文化危机本质的认识。

英国新马克思主义者将解决文化危机的焦点置于文化主体之上，尝试通过改造或完善文化主体的方式走出文化危机的困境。威廉斯的“共同文化”主张，“文化既是实践也是经验，文化传播本质上是塑造文化共同体的过程”<sup>③</sup>；霍加特的“理想的工人阶级文化”，实际上是在寻找一种平等的文化主体及其和谐关系；汤普森的

新兴文化理论，也是为了完善文化主体性，而提出“资本主义的发展在实现‘人类的本性’方面已经明显地暴露出它的局限性，因此，必须通过革命来超越这种局限，这只能是社会主义的逻辑”<sup>④</sup>；霍尔主张反抗文化的目的在于反抗资本主义意识形态的控制，树立工人阶级的主体意识；伊格尔顿指出，激进的文化批判必须超越后现代主义之后的“主体”，坚持唯物史观的“主体”范畴，即实践性的、以人为目的的社会主义的新主体性。

可以看出，英国新马克思主义者将解决文化危机的现实力量投射于社会大众尤其是无产阶级身上，通过在现实生活实践中唤醒、启发、塑造无产阶级的主体性来对抗资本主义意识形态的侵犯，这就为真正解决文化危机问题提供了现实的物质力量和精神武器，这既丰富了马克思主义有关群众路线的思想，同时又超越了法兰克福学派关于文化解放的理想预设。无论是霍克海默和阿多诺设想的“回到自然”，或是马尔库塞构思的“科学、技术、艺术和价值相结合的新理性”，还是哈贝马斯提倡的“交往理性”，都是在理性思维的框架中进行批判和架构，忽视了广大人民群众创造历史的伟大作用，因而没有找到更先进的文化主体或现实的物质力量去解决资本主义的文化危机。可以说，通过活生生的生活实践去唤醒或树立工人阶级的主体地位与主体意识，去反抗资本主义文化与意识形态的压制，以此争取文化的解放与人的自由发展，构成英国新马克思主义解决文化危机的根本理念，是一条走出文化危机困境的正确道路。

（责任编辑 林 中）

① 马海良：《文化政治美学——伊格尔顿批评理论研究》，北京：中国社会科学出版社，2004年，第223—224页。

② Terry Eagleton, *Idea of Culture*, Oxford: Blackwell Publishers Inc, 2000, p. 7.

③ 乔瑞金等：《英国的新马克思主义》，北京：人民出版社，2013年，导论第27页。

④ E. P. Thompson, *The Poverty of Theory and Other Essays*, New York: Monthly Review Press, 1978, p. 357.

# 美国文化产业的取向<sup>\*</sup>

谢传仓<sup>\*\*</sup>

**【摘要】**文化经济化是当今文化领域重大的客观现实，其突出而典型的表现是文化产业。当今美国文化产业的强势地位无人能敌，其价值取向是以经济利益为核心的渗透性霸权。经济利益是美国文化产业的核心价值取向，主要体现是全面的市场化策略、集群化的产业趋势、最大化的利益追求和保驾护航的法律制度；渗透性霸权则表现在以美国文化为摹本的“现代性扩张”、极力推行文化产品的国际自由贸易和文化产品中的价值观渗透。

**【关键词】**美国；文化产业；价值取向；经济利益；渗透性霸权

中图分类号：B712 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2014)05-0026-06

文化经济化是当今文化领域重大的客观现实，其突出而典型的表现是文化产业。文化经济化的价值取向是通过文化产业发展的战略、政策及发展模式体现出来的。由于各国经济状况、文化基础、历史背景、目标追求不同，因而文化产业的发展精彩纷呈。美国是当今世界文化产业最发达的国家，对美国文化产业的价值取向进行解析具有典型意义，能为其他国家（发达国家或发展中国家）文化产业的发展提供一定的借鉴和警示。

## 一、文化产业及其价值取向

谈及文化产业，不能不提及20世纪中期的德国法兰克福学派，其主要代表人物是阿多诺和霍克海默。该学派首次提出文化工业概念，并从艺术及哲学角度对其进行了猛烈抨击和全面否定。在他们看来，文艺作品在商业社会中受控于商品原则，文化工业本质上是反启蒙和反个性的，它麻醉和操控着大众。此后马尔库塞、本雅明、哈贝马斯等人对文化工业概念进行了扩展，由此形成了法兰克福学派“文化工业”理论。

20世纪70年代后，文化产业逐渐代替文化工业而流行于西方学术界。80年代后，“文化产业化”成为共同的社会认知，文化产业的研究也

更加全面具体。一是学院派研究，注重文化产业的符号生产机制和原则，以伯明翰大学理论文化研究中心的雷蒙·威廉姆斯、斯图亚特·霍尔、约翰·费斯克为代表。二是应用理论研究，以文化产品的开发、生产、营销以及生产企业的管理运作为主要内容，代表人物包括查尔斯·兰蒂、安迪·C·普拉特、尼古拉斯·伽纳姆等。

无论是站在精英主义立场上强烈抨击和否定文化工业的法兰克福学派，还是对文化产业探索的学院派和应用理论派，都蕴涵着对文化产业价值取向的“应然”和“实然”关系的某种程度的理解。

所谓价值取向，有学者认为是指主体在价值选择和决策过程中的一定的倾向性<sup>①</sup>，或人们在一定场合以一定方式采取一定行动的价值倾向<sup>②</sup>。也有学者认为，价值取向是在价值选择过程中决定采取的方向，是人们按照自行的价值观念，对不同价值目标所作出的行为方向的选择<sup>③</sup>。上述界定包含着对价值主体和客体、价值和属性、价值判断和选择的某种程度的理解，都有其一定的合理性。综合学者观点，笔者将价值取向理解为价值主体在对特定对象的价值进行判断的基础上进行的价值目标定位和行为方向选择。长期以来，关于文化产业的价值取向问题令人困扰。其主要原因在于，文化产业是文化

\* 本文系广东省哲学社会科学“十二五”规划2011年度一般项目“文化经济化的价值取向比较研究”(GD11CMK08)的阶段性成果。

\*\* 作者简介：谢传仓，安徽省怀宁县人，(广州 510515)南方医科大学马克思主义学院教授。

①③ Flynn, N., "The United Kingdom", in Flynn, Norman and Strehl, Franz (eds.), *Public Sector Management in Europe*, London/New York: Prentice Hall and Harvester Wheatsheaf, 1996, p. 69, pp. 69-70.

② 袁贵仁：《价值学引论》，北京：北京师范大学出版社，1992年，第350页。

与经济的融合体，其性质究竟为“文”还是为“经”难以界定，而在亦文亦经的复合性中孰轻孰重也难以判别。由于文化产业中的文化已经“经济化”，因此，不少理论研究者和文化产业实践者，都认为文化产业理所当然地应以经济为价值取向。实际上，文化走上产业化道路的初衷，的确在很大程度上是为了提升经济发展。综观世界各国文化产业发展的实践，可以看出，经济利益往往都是其追求的首要目标。不过，由于经济的根本性和巨大外溢力（文化经济这一“混合体”较之单纯的经济尤其如此），一旦其获得强势地位后，必然要寻求超越其自身的更高地位。因此，“霸权主义”不可避免。当今世界，具有这种强劲实力并将其变为现实的唯有美国。

## 二、经济利益：美国文化产业的核心取向

当今世界，美国文化产业的强势地位无人能敌。美国是目前世界上最发达的国家，也是市场经济最成熟的国家。商业化、市场化、资本化在各领域无所不用其极，文化产业领域同样如此，经济利益是美国文化产业的核心价值取向。

### （一）全面的市场化策略

在文化产业发展中，美国政府采取的是全面的市场化策略，不设置相关机构和管理部门，对文化产业活动不直接参与或干涉，将其放置于市场经济和民间社会中成长，让“看不见的手”在文化产业发展中发挥作用。

1. 高度商业化的运营模式。商业化运作是文化产业获取经济利益的必经之途，最大化的经济利益必然有最有效的商业化运营模式。创意资本的量化方式、具有快速反应能力的投融资方式以及有效的化解风险方式，都在美国文化产业发展中得以成功运用。

2. 文化资源利用和转化的市场化程度高。美国每年吸收着世界各地大量优秀的文化资源，为其文化产业市场注入新鲜血液。美国梦工厂制作的《功夫熊猫》是其中的一个典型代表。该影片的主题素材（中国功夫）、景观、布景、服装乃至道具都充满并融合着中国元素。高新技术的有效转化利用使得美国文化产业成就斐然。如20世纪九十年代，通过互联网技术搭建的销售平台，美国出版商和音像生产商赚得盆满钵满。迪斯尼通过技术转换，年收入由85亿美元上升到

225亿美元。得高科技者得天下，文化产业领域同样印证了这一点。网络、多媒体和数字化等高科技的发展和运用，正极大地影响着美国和世界文化产业。为确保票房收入，电脑特技已成为创作首选。

3. 强力金融市场的支持。金融全球化是全球化深化的重要标志。发达完善的金融市场对于文化产业发展的意义不言而喻，美国文化产业的发达离不开金融市场强有力的支撑并从中收益良多。在完善的融资体制下，金融大财团都倾力支持有实力的文化产业集团（哥伦比亚广播公司、美国广播公司等）。不少大财团如洛克菲勒财团、摩根财团等都与文化产业有着千丝万缕的联系。而不断创新的金融制度也为美国文化产业发展注入了大量的资金。如1995年投资组合理论在电影投资中的运用，使得保险资金和退休资金蜂拥而至。2004年华尔街的私募基金以电影投资基金的方式加入到电影投资的大军，如2005—2006年，Gun Hill Road分别向索尼和环球提供7.5亿美元和5.15亿美元，Magic Films投资给迪斯尼5.05亿美元，而华纳兄弟和福克斯分别获得来自Legendary Pictures和Dune Capital的5亿和3.25亿美元资金，Melrose Investment投资3亿美元给派拉蒙。在适当的财务杠杆结构下，类似基金的平均回报率超过20%。<sup>①</sup>在强大金融市场的支持下，超亿美元投资的《泰坦尼克》的出现就不足为奇了。而其18亿美元的全球票房总收入，足见其金融市场运作的成功。

4. 政府对文化产业的出口和对外传播的支持。没有政府这只“有形之手”，就没有真正的市场化。“无为而治”是美国文化产业发展的特点，但政府对文化产业并不是无所作为。提供服务、支持和保障是美国政府助推文化产业发展的有力之手。一是对文化产业发展提供指导和信息咨询，如美国商务部建立的国际贸易数据库，就能为小企业提供近230个国家和地区的120个行业信息资料以及专门的贸易信息；同时，商务部还设立专门的出口热线，由专家为文化企业答疑解惑。二是成立国际交流培训管理小组，协调政府部门进行10亿美元以上的政府文化交流项目；美国广播理事会负责数个电台机

<sup>①</sup> 余晓泓：《美国文化产业投融资机制及启示》，《改革与战略》2008年第12期。

构,用多种语言向世界各地传送文化节目,支持文化贸易。<sup>①</sup>

## (二) 集群化的产业趋势

市场经济条件下,集群化是产业做大做强的必然选择。自上世纪20年代始,在电报、无线电以及电视等电子媒体的强势发展下,美国的传媒业发展迅猛,在文化产业中独占鳌头。

1920年KDKA电台开始运作,并成功成为20世纪三四十年代美国文化产业的龙头。在“无形之手”的牵引下,影视企业不断涌现。而经过激烈的市场竞争,集群化的结果是形成了“五大影视巨头”,即福克斯电影公司、迪斯尼公司、派拉蒙电影公司、哥伦比亚电影工业公司、环球城市制片公司。五大巨头对美国电影市场的垄断控制达半世纪之久,其电影发行量占据了九成国内市场,并雄霸世界影视市场。

冷战结束之后,美国文化产业快速扩张。1996年的《电子通讯法令》取消对文化生产的一切管制,使得1980年美国文化企业并购、吞并现象达到高潮。文化企业经由并购、吞并而形成巨大合力后,向国外市场拓展。进入21世纪后,美国文化产业的集群化势头更甚,实力强劲的文化产业集团在世界文化体的重组和运作中发挥着主导作用。美国政府不断支持其文化企业的海外市场扩张行动。在中国加入世贸组织的双边谈判中,美国坚决要求中国开放文化市场,要求中国在视听服务行业允许设立外资企业,让外资企业从事视听产品的制作和发行,并强烈要求中国取消进口配额,接纳美国各类影视作品。<sup>②</sup>

## (三) 最大化的经济利益追求

当今世界,提起米老鼠、唐老鸭、好莱坞,可谓妇孺皆知,这些也是美国文化产业的标志性符号。在美国文化产业发展中,注重开拓文化产业资源,发挥市场机制作用,追求经济利益最大化是其突出特点,“高成本、高收益”是其遵循的投资理念。美国电影业堪称地地道道的产业,对票房的追求成为推动好莱坞发展的主要动力。有无盈利空间构成好莱坞挑选剧本、制片、演员以及电影发行的必备标准,由此才使得巨额投资集聚于美国电影产业。

近年来,好莱坞能够率先尝试3D等各种先进的声光技术理念,没有巨大的资金投入是不可想象的。据美国南加州大学电影艺术学院影视制作系教授斯夸尔介绍,目前每部好莱坞电影的平

均制作成本已达7000万美元。<sup>③</sup>电影《泰坦尼克号》的投资将近2亿美元,《蜘蛛侠》3部系列电影的总投资达6亿美元。但是这两部电影也创造了令人瞩目的票房收入:《泰坦尼克号》票房18亿美元,《蜘蛛侠》票房25亿美元。

美国文化产业的发展势头咄咄逼人,已经成为国民经济中的支柱性产业,其地位仅次于军事工业,而文化产品出口创汇更是雄踞第一。联合国教科文组织的统计数据显示,1980年全球文化产品出口额只有478亿美元,到1997年这一数字增加到2137亿美元。美国文化产品则独占鳌头,在全世界放映的影片中,好莱坞的电影占85%,即使在倡导贸易保护主义的欧盟,来自好莱坞的大片也占高达80%以上的市场份额。目前美国的日报社、周报社和杂志分别有1500多家、8000多家和1.22万种,而电台和电视台则达到1965家和1440家。美国则从中获得了极高的收益,其广播及有线电视、收费电视和电影票房等收入占世界份额的比例分别为56%、85%和55%。文化产业已成为美国经济发展名副其实的新的增长点,而且收效显著。据“国际知识产权联盟”公布的数据,2010年美国仅电影、音乐和电脑软件等版权产业的收入高达9318亿美元,约占美国国内生产总值的6.4%,而整个文化产业的收入占美国国内生产总值的25%,大大超出飞机、汽车和农业等美国代表性产业的收入。<sup>④</sup>

## (四) 保驾护航的法律制度

市场经济在某种意义上也是法制经济,法律成为美国政府调控文化市场的最重要也是最有效的手段。通过法律手段保障竞争的公平公正,最终达到效益的最大化。一是重视文化立法。为鼓励文化产业的自由发展,美国政府出台一系列法令取消政府管制,如《广播法》(1927年)和《通信法案》(1934年)以及此后相继颁布的《联邦税法》、《国家艺术及人文事业基金法》等。二是对知识产权的保护不遗余力。版权制度

① 张毅:《美国文化产业发展的经验及启示》,《商业时代》2011年第24期。

② 孟东方:《美国文化产业的发展经验及启示》,《企业文明》2012年第3期。

③ 陈一鸣:《美国文化产业之道》,《人民日报》,2012年7月26日。

④ 赵建国:《文化产业铺就“黄金之路”》,《中国知识产权报》2011年12月14日。

是美国文化产业的核心，是美国维护其文化产业国际竞争优势的重要工具之一。20世纪70年代后，美国开始全面实施版权战略，加强版权保护，先后通过了《版权法》、《跨世纪数字版权法》等一系列版权保护法规。1980年颁布实施了《计算机软件保护法》，1982年出台《反盗版和假冒修正法案》；20世纪90年代又先后通过了《反电子盗版法》（1997）和《跨世纪数字版权法》（1998）。为了保护迪斯尼公司的“米老鼠”，美国多次修改版权法，延长对迪斯尼公司“米老鼠”的保护期限，以期达到其经济效益和社会效益的最大化。<sup>①</sup>为加强国际贸易中的版权保护，美国通过“特殊301条款”和“337条款”向国际竞争对手施压。同时，将知识产权和国际贸易问题紧密联系在一起，形成了一套有利于美国文化产业贸易的体系。而美国在国际贸易中的普惠制也以各国知识产权保护为前提；美国政府还设有负责版权工作的办公室、贸易代表署以及海关等政府部门，加强对版权的保护力度。<sup>②</sup>发达完善的法律体系和制度以及对产权不遗余力的保护，使美国文化产业持续发展强盛，成为创造国家财富和增强其国际竞争力优势的重要源泉。

### 三、渗透性霸权： 美国文化产业的至上追求

在人类社会发展中，经济从来就不那么“纯粹”，文化产业这一亦文亦经的复合体更是如此，在全球化时代的表现尤为突出。当一国文化产业发展强大后，必然会“另有企图”。作为当今世界最发达国家，美国文化产业的经济利益核心取向已如上述。当美国文化产业逐渐成为全球最大和最强势产业后，“渗透性霸权”即成为其日益彰显的价值取向。所谓渗透性霸权，是指通过强势文化产业所形成的文化“软实力”在世界话语体系和行动体系中的霸道与控制力。当今世界，赤裸裸的军事性掠夺已为“千夫所指”。美国推行其全球霸权战略更大程度上仰赖于文化产业，以强大的文化及其产业实现其全球霸权，这种模式被命名为“文化帝国主义”。正如詹姆斯·彼得拉斯（James Petras）所说：“美国文化帝国主义有两个主要目标，一个是经济的，一个是政治的。经济上是要为其文化商品攫取市场，政治上

则是要通过改造大众意识来建立霸权……文化帝国主义的主要目标是对青年进行政治上和经济上的剥削……文化干涉（在最广泛意义上而言包括意识形态、思维、意识、社会行动）是将客观条件转变为有意识的政治干涉的关键环节。似乎有点荒谬的是，帝国主义的政策制定者们看来比他们的对手更懂得政治实践中文化层面的重要性。”<sup>③</sup>美国文化产业的“渗透性霸权”取向主要体现在以下三个方面。

#### （一）以美国文化为全球摹本的“现代性扩张”

作为替代性的“文化资本”，美国通过文化产业营造出了一种特殊的“美国形象”。在某种意义上，世界各国大多数人所认知的美国，并非身临其境感知的美国，更多的是从大众传媒的点滴影像中捕捉成型的。但当今大众传媒的主导者是美国自身，由此既可以塑造世界各国大多数人无法用亲身实践验证的“高富帅”的美国形象，又能获得巨大的经济利益，还能收获丰厚的文化利益和政治利益等。经由好莱坞电影、肥皂剧、新闻、广告等文化镜像的折射，在外域人的心目中，美国似乎就是自由、平等、民主、公正、个性、仁爱、权利的化身。在电影镜头里，美国往往被演绎为灯红酒绿的繁华奢靡生活、辽阔平原上的自由驰骋、灿烂舞台上的纵情欢歌……其它国家的人们通过影像，既感受着美国文化的背景和主人公的故事，又潜移默化地接受了美国文化所倡导价值理念。“距离之美”形成了其他国对美国文化镜像的“美好向往”。而在美国强大的广告文化的攻势下，Nike运动鞋、Levi's牛仔裤、Coca-Cola饮料、McDonald's快餐，甚至美国发式和化妆都成为一种“现代性”的时尚追求。

实质上，美国文化的“现代性”是通过文化产业打造、为美国经济和政治操控的虚幻的现代性。其以张扬自由和个性的表象出场，以“现代性”扩散之名，行操纵他国尤其是第三世界国家之实。因此，美国文化产业实践的是一种社会学家吉登斯意义上的“现代性扩张”论，而且仅仅是以美国文化为全球摹本或世界标准的。美国文

① 孟东方：《美国文化产业的发展经验及启示》，《企业文明》2012年第3期。

② 张毅：《美国文化产业发展的经验及启示》，《商业时代》2011年第24期。

③ [美]詹姆斯·彼得拉斯：《二十世纪末的文化帝国主义》，载 <http://www.ptext.cn/home4.php?id=975>。

化资本与外国文化在支配与被支配、霸权与被霸权的权力争夺中形成斗争关系。由于超乎寻常的竞争力，美国文化产业获得了在全球化的文化场域中输出自身“文化资本”的权力。“一种资本总是在既定的具体场域中灵验有效，既是斗争的武器，又是争夺的关键，使它的所有者能够在所考察的场域中对他人施加权力，运用影响，从而被视为实实在在的力量”。<sup>①</sup>

## （二）极力推行文化产品的国际自由贸易

美国文化产业的高度繁荣，一方面源于其成功的商业运作模式，另一方面则是因为其将自由贸易原则运用于文化产品的国际贸易，并借助其霸权地位，向其他国家推销其价值理念，进而使生产要素在全球范围内自由流动。

国际文化贸易包括文化产品和文化服务两个方面，因此，其具有国际货物贸易和服务贸易的双重特点。由于电影电视、图书出版、演出服务、网络服务及教育等文化产业直接关系到国家主权和意识形态等敏感领域，因此，各国对文化领域贸易的开放都十分谨慎。到目前为止，只有美国等极少数几个国家完全开放了自己的文化市场。

按照自由贸易理论，产品和服务在世界范围内应该自由顺畅地流通，世界各地的需求只要存在，就可以得到满足，而不应有国家与地区之别，政府对此不应干预。美国波士顿萨福克大学国际商业与战略管理教授高皮纳（Gopinath）1998年在一篇文章中就曾质问道：“政府在文化产业中所进行的这些干预管用吗？法律和壁垒能挡住迈克尔·杰克逊的摇滚或麦当娜那张性感的脸吗？……在现在这个互相联系的世界里，对其他文化的限制会起作用吗？”<sup>②</sup> 在美国人看来，关税壁垒、配额、政府补贴或投资生产既对文化产品的国际自由贸易形成阻碍，也无益于国内文化产业的发展。美国学者威尔德曼（Wildman）和希维克（Siwek）提出，面对外国竞争，本国文化产业的生存并不需要政府的经济支持。依据对意大利和拉丁美洲的电视节目生产和贸易统计数据的研究，他们提出发展商业电视是增强当地节目制作者和电影生产者实力的关键。他们声明，外国竞争所削弱的仅仅是国家控制和拨款的媒体。<sup>③</sup> 同时指出：“对电影和电视节目贸易的限制，特别是数量上的限制，会使消费者的需求得不到满足，于是从正常渠道得不到满足的这部分

需求，便常常由盗版来满足。”<sup>④</sup>

其实，美国在文化贸易上的政策并非始终如一。在国际贸易领域，美国曾是“文化例外”的首倡者：在1950年的《佛罗伦萨协议》中，美国坚持协议应有“保留条款”，允许各国不进口那些“可能对本国文化产业发展构成损害的文化商品”。<sup>⑤</sup> 冷战时期，为对抗前苏联的意识形态宣传，美国采取直接或间接的方式，对广播影视、图书报刊等文化产业施加影响和干预，文化管理方面的支出也大大增加。冷战结束后，当美国文化产业成为世界“巨无霸”，国际市场对于其文化产业的发展愈益重要时（1996年美国文化产品出口首次超过汽车等传统工业的出口，上升为美国出口的第一产业），美国就越来越强调文化产业领域的市场调节和“贸易自由”，坚持全球文化市场的自由开放，坚决反对法国、加拿大等国通过贸易壁垒、政府补贴、配额制等形式对国外文化产业活动的限制。“9·11”事件后，美国对文化产业的社会效益倍加关注，进一步加强了通过文化产品输出以扩大美国价值观对世界的影响力活动。可见，美国文化产业政策是“与时俱进”的，是服从和服务于以经济利益为核心的美国全方位利益的。

## （三）文化产品中的价值观渗透

一个国家和民族的文化中必然蕴含着某种价值观。文化产业，无论是“文化的”抑或“经济的”，都与价值相关联。比起单纯的文化活动，文化产业传播与渗透价值观的能量要大得多。从美国文化产业看，其一，自由化的文化市场战略使美国价值观得以有效渗透。“美国之音”共用42种语言对世界各地广播；美联社在国外设的分社和记者站有100多个，将每天的稿件翻译成100多种文字对世界各国发布；合众国际社拥有遍及全球100多个国家和地区、多达7000多家

① [法] 皮埃尔·布迪厄、[美] 华康德：《实践与反思——反思社会学导引》，李猛、李康译，邓正来校，北京，中央编译出版社，1998年，第135—136页。

② 李怀亮：《中国电影产业面对枪林弹雨》，《文艺报》2002年3月9日。

③ 单万里：《法国“文化例外”主张的衰亡》，《读书》2004年第7期。

④ 同上。

⑤ 李怀亮：《当代国际文化贸易与文化竞争》，广州：广东人民出版社，2005年，第121页。

的客户；《读者文摘》在上世纪八十年代就以16种语言出版了40个版本；迪斯尼公司遍寻世界大都市如东京、巴黎、香港等建主题公园，如此等等。这一切首要的目的是追求经济利益，而更深层的目的则是文化渗透，是为了兜售美国的价值观与生活方式。

其二，高新科技优势加速了美国价值观的渗透。全球互联网的蓬勃发展，给文化传播带来了新的载体与空间。经济基础决定上层建筑是唯物史观的基本原理，在国际社会交往中，“财大气粗”仍然是一个通行的规则。国际舞台上的主流声音（所谓“气粗”）往往来自经济实力雄厚的国家（所谓“财大”者）。当今世界，受最发达的国家的地位所决定，英语获得了主导语言的强势地位。这不仅体现在日常交往中，也体现在经济、政治、文化等各领域。在发达国家主导的高科技领域，情况更是如此。在以互联网为媒介的文化交流中，英语是“大佬”语言，英文信息占互联网信息的90%以上，非英语国家的民族文化往往被淹没在海量的英文信息之中。因而所谓的文化交流实质上变成了强势的西方文化对弱势文化的一种渗透。美国学者弗·詹姆斯直言不讳地指出：现在第一世界掌握着文化输出的主导权，以把自身意识形态作为一种占优势地位的世界性价值，通过文化传媒把自身的价值观编码在整个文化机器中，强制性地灌输给第三世界。而处于边缘地位的第三世界文化则只能被动接受，他们的文化传统面临威胁，母语在流失，文化在贬值，意识形态受到不断渗透和改型。<sup>①</sup>

其三，高超的文化传播策略。美国是一个移民国家，是世界文化的“大熔炉”。这种文化特质有助于其广泛吸纳并整合世界各国文化精华，通过加工重构后再将之出口到世界各地，因此各国消费者总能在美国文化中找到一些似曾相识的共鸣点，如取材于中国的《功夫熊猫》和《花木兰》，取材于古罗马的《角斗士》等，经过美国式的加工改造，变身为好莱坞影视作品而畅销全球，充分凸显了美国电影产业对于多元文化的强大消化吸收和再造能力。而数量庞大的充斥美国价值理念的电视剧，则构建了一个“美妙而虚幻的美国世界”。在服饰产业，牛仔裤及牛仔服饰成为美国牛仔文化的一个鲜明符号，它打破了阶层、性别、区域等界限，穿牛仔服成了一种自由、随性、放松的标志。在快餐文化上，麦当

劳、肯德基等连锁餐厅已遍布世界各地，影响力丝毫不逊于好莱坞电影。麦当劳营造了一个让消费者亲身体验美国文化的超现实消费空间。世界各国顾客在进入麦当劳餐厅消费的同时，其身心也在潜移默化中获得对美国文化的认同。美国文化学者托马斯·英奇曾得意地说：“美国大众文化传遍了全世界，它默默地起到了我国一位无声大使的作用。我们应该知道美国的大众文化是怎样向全世界宣传美国的。”<sup>②</sup>

如果说，美国早期发展文化产业的主要目的是谋取商业利益，那么，今天这种价值取向已转变为以经济利益为核心的全球渗透性霸权。美国文化产业的扩张和渗透性霸权令许多国家不寒而栗。随着文化扩张在全球范围内遭到抵制，美国国内对此的认识也在发生着某些改变。美国耶鲁学院主席、克林顿政府国际贸易商务秘书杰夫·E. 伽顿（Jeffrey E. Garten）1998年在纽约《商业周刊》上撰文指出：“美国的生活方式和观念在国外具有倡导自由和促进社会进步的作用，但对这些国家来说同时也是引起不稳定的因素。现在，世界正在酝酿着反对美国‘文化帝国主义’的行动。保护民族文化很可能成为那些受到全球化重创并且正在经受着急剧变化的国家团结起来捍卫自己的旗帜。”<sup>③</sup>美国一些有识之士已经看到了这种斗争的尖锐性，认识到美国现行的文化扩张政策可能对其他国家造成的伤害。他们建议美国政府照顾一下其他国家的情绪，在文化扩张方面采取一些较为缓和的措施，以减少出击所造成的“后座力”，“甚至提高美国输出自己的价值观念和理想的持久力”。<sup>④</sup> [由于文化资本的扩张本性，仅仅依靠美国对渗透性霸权的自我控制显然是不现实的。因此，广大发展中国家在文化产业发展的过程中，必须高度警醒，自觉维护并坚定推进本国文化产业的健康持续发展。

（责任编辑 林中）

① 谢晓娟、郭京龙：《意识形态在文化全球化背景下面临的新挑战》，《中国特色社会主义研究》2002年第4期。

② 周凯：《美国文化产业中的价值观传播》，《中国社会科学报》2012年10月31日。

③ Jeffrey E. Garten: "Cultural Imperialism" Is No Joke., Business Week, November 30<sup>th</sup>, 1998.

④ Ibid.

# 毛泽东关于辩证唯物主义规律思想的“正统性”<sup>\*</sup>

[澳] 尼克·奈特/著 张明/编译<sup>\*\*</sup>

**【摘要】** 国外学者关于毛泽东对辩证唯物主义规律的理解存在两种截然不同的态度,即“正统说”与“异端说”的尖锐对立。对马克思主义尤其是中国马克思主义的理解,必须保留正统概念。评价毛泽东关于辩证唯物主义规律理解的正统程度必须首先确立评价所依据的正统标准,而所谓的正统实际上处于不断的建构过程之中。苏联1931-1936年所确立的关于辩证唯物主义规律的正统——对立统一规律处于核心位置,而随着1938年《论辩证唯物主义与历史唯物主义》的出版,这种所谓正统已然发生相应改变。倘若以苏联20世纪30年代初至中期所确立的正统为衡量基准,那么毛泽东对辩证唯物主义规律的理解毫无疑问具有正统性。

**【关键词】** 毛泽东;辩证唯物主义;苏联哲学;正统性

中图分类号:A84 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2014)05-0032-10

## 毛泽东研究中的“正统”问题

20世纪80年代,一大批以前从未公开的毛泽东著作在中国和西方被出版发行。在这些资料中,有许多是毛泽东从1936年至20世纪60年代中期对苏联、中国相关哲学著作所做的读书笔记和批注。上述哲学批注集的出版,对于近四十年在毛泽东研究领域占统治地位的主题——毛泽东是马克思主义的“异端”——产生了极大的挑战。其中,一些主题已经被用于阐释毛泽东思想与“正统”马克思主义之间的分歧。

诸如,用以解释毛泽东对由“正统”马克思主义所阐明的辩证唯物主义规律的理解程度、水平和准确性。一方面,那些毛泽东研究者在20世纪60年代的著作,认为毛泽东机械地、照搬照抄了“正统”马克思主义的哲学著作。这种判断的依据是将可得到的毛泽东《辩证法唯物论(讲授提纲)》与苏联20世纪30年代早期苏联哲学著作进行对比,二者之间存在相当多重复的事实被视为毛泽东在哲学领域是无能的业余者的证据,视为他只能机械地模仿正统去确立他的马克

思主义的凭证。另一方面,一些毛泽东的研究者认为毛泽东对辩证唯物主义规律的理解完全不同于正统的马克思主义哲学,尤其是较之于在辩证唯物主义中的其他哲学规律和范畴,他更为重视对立统一规律。实际上,施拉姆在毛泽东所掌握的辩证唯物主义规律中已经觉察到了一个新的观点,即毛泽东思想与作为整体性的马克思列宁主义的基本逻辑之间的一致性存在严重的问题。

然而,立足于毛泽东思想的这一正统标准做判定的话,其与“正统”马克思主义的著作是完全不一致的。现在存在的问题是毛泽东研究者对所谓“正统”马克思主义本质的理解要么是不清晰的,要么是缺乏必要的材料阐释清楚或缺乏连贯性。“正统”是如何出现的?正统的核心概念和相互关系是什么?“正统”是如何实行的?面对这些问题,毛泽东研究者拒绝做出理论上的回答。“正统”的本质是评判毛泽东思想是否是马克思主义的重要标准,然而这一问题却很少被提及,其结果就是在这一领域内的理论研究水平一直表现得不高。更远的结果是不愿意接受毛泽东思想与马克思主义存在理论上一致性的可能,因为分析的目标是不变的,即评估毛泽东思想与

<sup>\*</sup> 本文选自阿夫里夫·德里克、保罗·哈里和尼克·奈特主编的《毛泽东思想的批判性透视》(Humanities Press, 1997)一书,由于篇幅所限略有删节和调整,摘要与关键词为译者所加。本译文的翻译与发表得到作者的授权,奈特教授亲自审阅了译稿,特此表示感谢!

<sup>\*\*</sup> 作者简介:尼克·奈特(Nick Knight),澳大利亚格里菲斯大学教授,主要从事中国共产主义、毛泽东思想和中国马克思主义哲学等相关研究。

译者简介:张明,(南京210046)南京大学哲学系博士研究生。

“正统”马克思主义的偏离程度，当然有学者可能会说得更加夸张一些。对毛泽东思想“异端”的持续重视，会导致在很大程度上抹去系统分析毛泽东思想中所继承的马克思主义概念的可能性。诸如，对两者区别的追寻（实际上这种区别并不存在）由于缺乏寻找两者相同性的意愿，而变成了对毛泽东思想中的概念和关注点与马克思主义传统之间连续性的确认。但是每一项任务都需要一个详细的评价基准，这反过来需要对马克思主义的理解与迄今为止大多数毛泽东研究者相比更加富有经验。

因此，我的论点是：在毛泽东研究领域“正统”概念占据十分重要的、核心的位置。但是，我们如何去理解这一概念，如何运用这一概念去分析毛泽东思想？对于这一问题，存在明显不同的答案。如果不需要特别清楚明确表达的话，那么毛泽东研究者对其最明显的回答就是：从对经典作家马克思、恩格斯大量相关著作的毫无问题的经验主义阅读中，我们可以发现一个独一无二的马克思主义正统，其最显著的特征就是静态性。但是，如果马克思主义被视为是一种有时候包含大量理论上和政治上存在相反趋势并且处于发展中的传统而被接受下来，那么关于马克思主义正统是静态的命题就变得不真实了。事实上，这种结论在历史上也是站不住脚的。因此，如果想要在毛泽东研究中保持正统概念的有效性，就必须承认确定正统的标准是其自身，它们处于历史的变化之中。在本文中，我将会挑战下述观点，即认为存在于毛泽东思想中主题不同的、固定的马克思主义正统是可以被评估的。我将会指出，如同其他理论一样，马克思主义正统是一种理论的建构，它受到时间的变化和外部世界政治力量不稳定变化的影响，今天的正统将有可能成为明天的异端。因此，关于毛泽东马克思主义正统的判断需要确定什么样的正统才能被运用于这种比较之中。如果这种比较是比较有意思的话，那么对于正统严格的理论建构仍然需要加以讨论。

为了寻求这一论据，我同样将会指出必须提升对于主题的分析，因为我们不能假设在毛泽东思想中确立一个正统主题的同时，又将这一正统假设为其他的主题，也不能将毛泽东的思想视为是一个同质性整体。毛泽东思想中的辩证唯物主

义规律就是在本文中被用来加以分析的主题。正如我们所看到的那样，这一主题在毛泽东研究领域是一个持续被关注的热点问题，尽管主流观点认为毛泽东对辩证唯物主义规律的理解在很大程度上是非正统的。我将会挑战此观点，我立论的基础在于对20世纪30年代在苏联马克思主义哲学中流行的所谓正统（直接先于毛泽东对辩证唯物主义的认真学习，同时也包含在毛泽东的相关哲学著作中）的重建。对辩证唯物主义规律进行谱系学地考察，不仅提供了对毛泽东马克思主义哲学理解的基本评价形式，同时也是理解在后毛泽东时代中国马克思主义哲学发展轨迹所必须的，因为它与解释被毛泽东在20世纪30年代视为正统的辩证唯物主义之间有着密切联系。在本文的最后部分我们将简要介绍这一观点。

### 只存在唯一的马克思主义“正统”吗？ 评价辩证唯物主义

在确定保留“正统”概念之后，现在我要挑战将正统视为静态的观点，阐发这样一种分析效用，即将正统视为动态的实体并且其历史可以由完全引人注目的非连续性所标志。我同样将会考察苏联马克思主义哲学（辩证唯物主义）的历史，尽管辩证唯物主义已经被普遍视为马克思主义哲学的正统而接受，但我将会证明其内容经历了巨大的变化。其结论是，在使用正统并将其视为评价观点的基准时，有必要去确定什么样的正统被使用了。

有一些评论家认为西方哲学中的辩证唯物主义，最早源于对自然现象、运动和变化的解释之中；还有一些人经常强烈地、批判地认为其源于恩格斯尝试去建构自然哲学——人类社会历史都可以从中推导出来——之中。后一种观点是基于这样的设想，即确定辩证唯物主义的正统性是十分重要的，马克思和恩格斯的观点是可以被视为一致的，马克思知道并同意恩格斯为唯物主义的历史概念提供哲学基础。然而，恩格斯对哲学的突然袭击在很多基本方面都违背了马克思的意图，其中最重要的是：马克思并没有将人类历史表述为如自然一般，自然受外在于人类社会的基本哲学规律的控制（被动的）；而人类历史则相反，人类历史是自然和对自然规律主动反应、互

相作用的结果。在里希特海姆看来，马克思因此放弃纯粹通过哲学去解释人类历史的做法，在这里他形成了具有自己特色的政治经济学——人类在其中被赋予批判的理性，有能力与变化的自然以动态的方式相互作用。

在我看来，那种将辩证唯物主义视为源于恩格斯而非马克思主义的做法，仍然是将马克思两者思想的一致性视为马克思主义哲学正统出现的前提。从一些最早将辩证唯物主义体系化学者的著作中，尤其是第一个创造和使用“辩证唯物主义”的乔治·普列汉诺夫（可能是在1891年），我们可以清楚地看到他们都将恩格斯在哲学上的著作尤其是《反杜林论》视为马克思思想的逻辑延续。在此种程度上，哲学上正统的出现可以追溯到马克思并可以在他那里获得合法性证明。

随着俄国革命的爆发，尽管并非普遍，但人们广泛地接受了辩证唯物主义是马克思主义哲学的观点，关于哲学的推测和争论都是马克思主义理论家合法的成见。不仅是普列汉诺夫和艾克斯罗德写了大量关于马克思主义哲学的著作，列宁于1908年也写了经验主义的争论，在其中他确立辩证唯物主义是“正统马克思主义”，尤其是在认识论上，这种观点坚决反对马赫主义的继任者如波格丹诺夫和巴扎罗夫。列宁的《唯物主义和经验批判主义》对我们的教导是：首先，马克思主义哲学正统的概念在本世纪早期就已经被很好地确立了，列宁认为必须在很大程度上保卫其完整性以及所具有的政治上的意义和影响；其次，列宁争论的语调清楚地反映了在马克思主义革命运动中存在着相当多对马克思主义正统内容的不同理解。列宁随后以《哲学笔记（1914—1915）》的形式对马克思主义哲学的攻击，表明其对辩证唯物主义的理解并非固定不变的，他所声称去保卫的马克思主义正统与他所相信的正统并不一致。特别是，列宁在《唯物主义和经验批判主义》中对认识论的理解表现得相当机械，而在《哲学笔记》中由于受黑格尔的影响而表现得更加辩证。

列宁至少在20世纪20年代早期曾坚决地保卫他自己所理解的辩证唯物主义，但是在布什维克中关于马克思主义哲学的合适内容有很大的争论。雷内·阿汉伯格（Rene Ahlberg）认为：“在20世纪前半期，马克思主义哲学一点也没有

被详细地阐述。”在这些争论中，主要的代表人物是米宁（Minin）和茵科曼（Encmen），他们认为哲学本身是阶级社会留下的不符合时代潮流的产物，应该被科学所丢弃。这种观点后来被布哈林批判为“庸俗唯物主义”。经验主义者波格丹诺夫试图在实践和主体经验的基础之上实现主体与客体的统一；“机械唯物主义者”的代表恩特潘诺夫（Stepanov）和季米里亚捷夫（Timiryazev）是从机械运动、必然因果性和线性运动形式去看问题的。辩证唯物主义支持者所反对的是后一种哲学趋势，他们于1929年战胜了机械主义者，这为后来1931—1936年建立哲学正统拉开了序幕，而这一哲学正统对毛泽东哲学思想产生了巨大影响。

将辩证唯物主义视为苏联马克思主义哲学正统的代表人物是艾布拉姆·德波林，雷内·阿汉伯格在其传中记将其称为“被遗忘的哲学家”<sup>①</sup>。在1925—1929年期间，德波林领导了对“机械唯物主义”的批判，推进了辩证唯物主义哲学系统化工作。以德波林为代表的辩证唯物主义者大量的基本哲学条件问题上与机械唯物主义展开了激烈争论。后者在很大程度上是从恩格斯的哲学著作出发，采取决定论的姿态——以进化论的观点看待发展，而这是建立在外因决定论基础上的；他们公开反对辩证法并将其视为“经院哲学”，强烈要求废除在苏联学习和教授哲学和辩证法，认为它们应该被客观的科学所代替。德波林激烈反对对辩证法的攻击。他紧跟黑格尔和普列汉诺夫的步伐，将辩证法视为逻辑学、本体论和认识论的统一，认为辩证方法构成自然科学的基础。他坚持发展是以辩证方式展开的，发展是由包含在现象中的内在矛盾所推动的。事实上，他将辩证法中的对立统一规律视为理解客观世界的基本法则，坚持将其视为客观物质世界的理论基础。德波林所理解的对立统一规律的优先性与接下来讨论由毛泽东所继承的辩证唯物主义规律的正统程度的问题有着密切关系，因为这种优先性表明在构建苏联马克思主义哲学的辩证唯物主

<sup>①</sup> Rene Ahlberg, "The forgotten Philosopher: Abram Deborin" in Leopold Labedz (ed.), *Revisionism: Essays on the History of Marxist Ideas* (London: George Allen and Unwin, 1962), pp. 126-141.

义正统的早期，就存在有影响的支持这种观点，即辩证法规律之间的地位并不平等。我们接下来将会回到这一观点。

德波林及其支持者对辩证唯物主义基本命题（对立统一、内在原因和跳跃式法则）的保卫和详细阐述，并不是仅仅停留在理论争论的层面。在20世纪20年代后半期，由德波林所提议的坚持辩证唯物主义者，在不断努力之下控制了关键组织，诸如科学研究机构（声名显赫的苏联科学院就是最显著例子）、大学和专业机构。关于专业机构，由德波林所领导战斗的唯物辩证法论者协会至1929年为止，已经建立了覆盖整个苏联的组织网络，并且德波林在1926-1930年也成为苏联最主要的哲学刊物《在马克思主义旗帜下》的主编。这些支持辩证唯物主义的持续不断增强的影响力，至少部分反映了共产党对哲学和科学领域不断增长的控制力，这些领域逐渐地被视为对维持党的统治具有重要意义。党在1929年4月对机械唯物主义所提出的判断（其“明显地背离了马列主义哲学”）也因此成为终结将哲学视为可以自由争论领域的预兆，同样此时所提出的观点即党是确定各种各样马克思主义谁是正统的最终决定者从1931年开始也正式被确立下来。

### “正统”马克思主义哲学：

#### 关于辩证唯物主义的规律，1931-1936

随着德波林学派对阵机械唯物主义的胜利，辩证唯物主义在1929年获得了正统的地位。这一正统地位也因此成为维系信念的功能之一，其认为较之于机械唯物主义，辩证唯物主义与马克思主义传统的本质更加密切；毕竟机械唯物主义者恩格斯的著作中可能会找到实证主义和进化论的主题，而辩证唯物主义者不说能证明其辩证主题更加具有合法性，至少也和机械主义者一样，就如同普列汉诺夫和列宁的观点一样，他们都将辩证唯物主义视为马克思主义的“正统”。辩证唯物主义的优势地位及其理论和概念的说服力，部分地依赖于其早期著名提倡者诸如恩格斯、普列汉诺夫和列宁是意识形态领域内的权威。就此而言，德波林毫无疑问受到黑格尔和普列汉诺夫哲学的强烈影响，他坚信辩证唯物主义

的优先性并竭尽全力地宣扬辩证唯物主义的基本原则。通过他的著作和活动，他能够让苏联新一代的哲学家相信辩证唯物主义的优先地位。<sup>①</sup>

然而，将辩证唯物主义视为正统，其功能同样是通过党的支持和干涉以增强其对关键组织的控制；因为现在被牢牢掌控在斯大林手上的党，决定像哲学和科学这样追求知识的领域是如此重要，以至于不能出现任何与党所认为的社会主义需要相敌对的观点。党对哲学统治的不断增强和最终完成，不仅解释了德波林和辩证唯物主义者1929年对机械唯物主义的胜利，同样也解释了德波林自己在1931年1月魅力的减退。早在1930年月，德波林学派就受到米丁、尤金等红色教授学院成员的批判；这些批判并不是主要针对德波林及其追随者理论上的观点，而是批判他们“直接限制党的实践政策”。在1930年6月《真理报》上发表的文章中，德波林学派被指控“缺乏党的意识”、“形式主义十分严重，蓄意将哲学与国家的实践问题相脱离”。在1930年12月，德波林的观点最终被斯大林打上“孟什维克唯心主义”的标签，这是一个毫无意义的绰号和诋毁，因为在1931年之后，德波林哲学的基本内容就不再受到批判了，尽管在现实中它们在被解释时较少地被提到黑格尔的精神。然而，正如我们所看到的，德波林所重视的对立统一规律在1931年之后并没有消失。苏联哲学在1931年之后最显著的标志就是它完全由党所控制。“正统”现在被确定和赋予了政治的含义；这将导致完整地建构辩证唯物主义，在建构的过程中，思索性和创造性的思想将消失，取而代之的将是党所支持的哲学原则的不断重复。

可以相对简单地将20世纪30年代早期在苏联哲学中流行的形式主义和重复正统的本质与毛泽东所读过的辩证唯物主义进行一个对比，我们将在下面进行对比。在对比之前，有必要简单地重构苏联辩证唯物主义的正统。我们将集中探讨这一哲学的前提和规律、相对的意义。这一重构将被视为参考的观点，这种观点直接反对我们所被告知的关于毛泽东所理解的辩证唯物主义规律的正统程度的判断。

<sup>①</sup> 其实列宁已经阅读过德波林于1908年写作的《辩证唯物主义哲学导论》，并受到其影响。See Ahlberg, p. 126.

在德波林受批判以后，米丁成为苏联哲学的卓越发言人。他认为，辩证唯物主义的基本前提是物质的普遍性和客体都是由物质组成并且独立地存在于人们的意识之外。物质世界的运动、变化、发展受一系列客观自然规律的控制，最主要的是对立统一规律（有时将其描述为对立面的统一和斗争或者是对立面的统一和相互渗透）。这一规律将客体和过程假设为由对立面（或矛盾）的存在所导致的。对立构成客观事物，而存在于对立面的统一则是客观事物存在的本体论前提；但是对立又是事物不可避免的变化发展的前提，同时对立面之间存在统一，也存在相互斗争，这确保了宇宙间万物没有谁能够摆脱变化发展的必然性限制。运动、变化和发展的基本原因是内因。正如对立面或矛盾的存在为客观物质世界的运动变化提供了原始动力，对这一规律（对立统一规律）的描述，构成了辩证法最为重要的规律。毛泽东为了准备其关于辩证唯物主义著作而大量阅读了米丁的《论辩证唯物主义和历史唯物主义》一书<sup>①</sup>，米丁在书中认为：

因此，对立面的一致、相互贯通就成为辩证法中最为基本、最为重要和最具决定性意义的法则……列宁在他的哲学笔记中将对立统一规律视为辩证法的实质。

对立统一规律是客观世界和认识的最为普遍的规律。<sup>②</sup>

在苏联20世纪30年代中期的其他哲学著作中，也能看到相似的判断。毛泽东在1936-1937年，对西洛可夫和爱森堡等合著的《辩证法唯物论教程》一书也进行了认真阅读并做了大量的批注，该书同样将对立统一规律视为“辩证法的基本规律”及其“决定性要素”。同样，拉里察维基在由米丁所主编的《新哲学大纲》（尽管毛泽东所读的副本已经遗失，但毫无疑问他肯定阅读过此书）中，也评价了对立统一规律的决定性和普遍意义。苏联的另一本哲学著作《辩证唯物主义哲学大纲》，也将对立统一规律视为辩证法和辩证逻辑的基础。因此，我们可以得出以下结论：从20世纪30年代早期开始，苏联马克思主义哲学正统的中心前提是对立统一规律，在辩证唯物主义各种各样的规律与范畴中，对立统一规律是最基本的，它占据了绝对的优先地位。当我们开始批判那种认为毛泽东强调对立统一规律而

以牺牲其他规律为代价，因此将其视为是马克思主义异端的判断时，上述结论的意义将会变得更加明显。

辩证唯物主义第二和第三个规律分别是质量互变和否定之否定规律。对立统一规律揭示了变化和发展的本体论基础，其他两个规律是关于发展过程和为什么发展是以跳跃式而非均衡式方式展开的原因的论述。米丁认为，质量互变规律彰显了变化的多样性：变化是逐渐的、累积的，在没有改变事物的本质时是量变；但是，量变最终达到一定质点，在这一阶段矛盾的相互斗争将变得非常激烈，以至于关于事物的本质将会被改变为完全不同的东西，但在新的事物中将会部分保留原有事物的因素。米丁和苏联其他十分注重对立统一规律并将其视为是辩证法最基本规律的哲学家们，都运用否定之否定规律来解释上述现象。这一规律揭示了事物发展过程中矛盾斗争的方式。矛盾对立的双方，一方是保守和旧事物的代表，另一方是新事物、变化和发展的代表；它们两者之间矛盾斗争的解决将最终导致后者战胜前者，新事物否定旧事物（否定之否定）导致进步和发展，然而在新事物中部分保留旧事物的因素。米丁是通过运用黑格尔的“三题”（正题、反题和合题）来表达否定之否定规律的，合题同时代表了对正题和反题的否定以及对两者部分因素的保留。在米丁和其他苏联哲学家看来，否定之否定规律解释了周期性变化的（为什么是以跳跃的形式）发生以及为什么变化不是随意的而是朝着前进的方向发展。

简言之，上面论述是关于20世纪30年代早期至中期在苏联哲学正统中辩证唯物主义的三大规律。通过对苏联哲学著作的对比，我们可以发现其具有明显的模式：对立统一规律是辩证唯物主义规律中最为基本的规律，质量互变和否定之否定规律是对立统一规律的具体表现，其影响不能与对立统一规律相提并论。官方对对立统一规律的定位，得到许多苏联马克思主义评论家的认

<sup>①</sup> See Knight (ed.), Mao Zedong on Dialectical Materialism, pp. 31-35, 267-277, and passim.

<sup>②</sup> [苏]米丁：《辩证唯物论与历史唯物论》，沈志远译，北京：商务印书馆，1936年，第222、212-213页（翻译与原文略有出入）。

同，但不幸的是这在对毛泽东所理解的马克思主义哲学的相关研究中需要进一步强调。

自1931年所确立的正统，在德波林垮台之后，于1936年经历了“另一个彻底转变”（卡门卡 [Kamenka] 语），米丁和他的同事被指控为“抽象化、经院化理解马克思主义和政治上的无知”。换言之，在他们那里，哲学并不能有效地满足党的需要，并且经常提到托洛斯基和季诺维也夫的著作也是有罪的。米丁因此做了自我批评，保证“‘在哲学上’紧跟党的路线”<sup>①</sup>；哲学也因此被更加紧密地置于党的控制之下。而且，随着1938年斯大林《论辩证唯物主义和历史唯物主义》的公开出版，对辩证唯物主义公认的定义也发生了改变。斯大林将马克思主义辩证法描述为“四个基本特征”：事物之间的相互联系、相互依存，运动和变化的永恒性，质量互变导致事物由简单向复杂形式的转变，一切事物内部都存在矛盾斗争。很明显可以看出，上述对辩证唯物主义“基本特征”的公式化表达不同于在1931-1936年间被视为正统的辩证唯物主义。首先，其具有四个“基本特征”，而不是三大基本规律。其次，“对立统一规律”并没有被提到，而是强调矛盾的相互斗争。而且，尽管斯大林将“对立双方的斗争”视为“发展过程的本质内容”，但是这一辩证法的“基本特征”是在最后部分被列出的，而在先前的表述中，正如德波林所强调的那样，对立统一规律在辩证法中被赋予优先地位。再次，尽管提到质量互变，但是无论如何也没有提到否定之否定规律。斯大林对这一规律的忽视产生了深远影响，导致否定之否定规律从此在苏联哲学中消失，这种情况一直到他去世之后才有所改变。<sup>②</sup>

### 毛泽东思想中的辩证唯物主义规律： “正统”还是“异端”？

很明显，在苏联哲学中，被视为正统的辩证唯物主义规律并非一成不变。20世纪30年代早期至中期所确立的正统，随着斯大林在《论辩证唯物主义和历史唯物主义》中的相关阐释而发生了相应变化。所以，结论是：当我们在评判毛泽东对辩证唯物主义理解的正统性程度时，必须首先指出我们用于比较目的的正统究竟是什么。

这里有说服力证据证明可以使用1931-1936年间苏联马克思主义哲学流行的正统作为评判毛泽东思想中辩证唯物主义的基准。毛泽东第一次对辩证唯物主义的集中学习是在1936年末至1937年初，这段时间关于哲学的学习是非常重要的。在此之前，大量苏联哲学著作被翻译成中文。这些著作都是20世纪30年代早期在米丁的主持下写成的，它们都将辩证唯物主义表述为上面所提到的方式；同样从它们经常出现的辩论的语调即苏联著作打算将其内容视为马克思主义哲学的正统中，也可以很明显证明上述判断。毛泽东对此引证上述苏联哲学著作，表明了他受苏联哲学正统基本前提和概念的影响程度。而且，许多翻译这些苏联哲学著作的中国马克思主义哲学家（尤其是李达和艾思奇），他们关于辩证唯物主义漫长的论述在很大程度上是基于1931年后的苏联马克思主义哲学。毛泽东不仅阅读和批注了李达和艾思奇的相关哲学著作，而且通过通信和当面接触等方式保持与他们的联系。这毫无疑问加强了苏联哲学著作关于辩证唯物主义的解释在毛泽东思想中的正统地位。最后需要指出的是，毛泽东自己的哲学著作诸如《实践论》与《矛盾论》（写于1937年7、8月间，是一系列关于辩证唯物主义讲授提纲的组成部分）中，关于中国和西方的研究表明其深受20世纪30年代初至中期苏联哲学的强烈影响。这些影响包括吸收了一些关键概念，甚至援引了苏联哲学著作中的一些用语。毛泽东上述两篇哲学著作在马克思主义中国化中的重要地位表明他从苏联1931-1936年间哲学著作中汲取的哲学——在1937年被其视为正统，对中国马克思主义哲学产生了持续、深远的影响，尽管苏联哲学在1938年之后已经完成了逻辑“异轨”。为了理解中国马克思主义哲学的发展，指出20世纪30年代初至中期苏联哲学的正统是十分必要的，因为中国马克思主义哲学在很长时间内与这一早期正统具有很强的相

<sup>①</sup> See Eugene Kamenka, "Soviet Philosophy. 1917-67," in Alex Simirenko (ed.), *Social Thought in the Soviet Union* (Chicago: Quadrangle Books, 1969), p. 95.

<sup>②</sup> 关于这一点，可以参考 Herbert Marcuse, *Soviet Marxism: A critical Analysis* (New York: Vintage Books, 1961), p. 137; 也可参考 Wetter, *Dialectical Materialism*, P. 355 和 De George, *Patterns of Soviet Thought*, pp. 193-210.

似性。同样，如果我们要去正式评判毛泽东哲学思想的正统性，指出20世纪30年代初至中期苏联哲学的正统也是很有必要的。

现在，我们转向简单地分析毛泽东对辩证唯物主义规律的理解。我们的目的是证明：如果承认1931-1936年间苏联马克思主义哲学是相关正统的结论，那么，毛泽东在马克思主义上的地位毫无疑问是正统的。

毛泽东哲学思想最显著的特征是将对立统一规律视为辩证唯物主义的基本规律。正如我们在上面讨论的，毛泽东对苏联哲学著作的批注非常明显展示出其直接受到这一观念的影响。这些批注首先这样写道：“辩证法的本质即对立统一法则。”有趣的是，这些批注出现在西洛可夫和爱森堡合著的《辩证法唯物论教程》中，而此书正是对伯恩斯坦和普列汉诺夫正统——不赞成将对立统一规律视为“辩证法的决定性因素”——的背离。苏联哲学著作决不允许怀疑对立统一规律是辩证法基本规律的正统地位。同样，毛泽东在米丁的《论辩证唯物主义与历史唯物主义》——将对立统一规律置于绝对优先地位——上留下了如下批注：这一法则“是客观世界和认识之普遍的法则，一切过程都不能外”<sup>①</sup>。

毛泽东《矛盾论》解放前版本的措辞与米丁关于对立统一规律基本性质的相关论述十分相似：

这一规律是辩证法的基本规律。列宁说：“辩证法在一定情况下是研究客体内在本质矛盾。”因此，列宁经常将这一规律视为辩证法是本质；他同样将其视为辩证法的核心。正是因为如此，在我们研究辩证法的过程中，争论应该围绕这一问题展开，而且应该得到对此问题较之于其他问题更紧密地关注。<sup>②</sup>

很明显，毛泽东重视对立统一规律在马克思主义哲学中的地位的观点并没有改变。20年之后，在他《关于正确处理人民内部矛盾的问题》的重要讲话中，他再次重申：“马克思主义的哲学认为，对立统一规律是宇宙的根本规律。这个规律，不论在自然界、人类社会和人们的思想中，都是普遍存在的。”事实上，毛泽东留下许多关于这一正统性的文字，因此也不需要过度解释这一观点。

然而，更有争议的是毛泽东对辩证唯物主义

其他规律的处理，尤其是否定之否定规律。这些争议的出现，源于毛泽东在1964年发表的“关于哲学问题的谈话”。从关于这次谈话的文字记录中，我们可以认为毛泽东作了以下评论：

在恩格斯看来，有三大规律。但是，我并不赞成其他两大规律。（对立统一规律是最基础的规律，质量互变是对立统一的质和量，否定之否定实际上根本不存在。）一方面，将质量互变、否定之否定和对立统一规律并列是“三元论”而非一元论。最基础的东西是对立统一规律。质量互变是对立统一的质和量，并不存在否定之否定。肯定，否定，肯定，否定……在事物发展过程中事件之间的联系都是肯定和否定。<sup>③</sup>

如何对待毛泽东的上述评论？从某种意义上而言，我们对待上述评论——尤其是毛泽东明确对否定之否定规律的拒斥，实际上取决于我们在比较中所选择的正统。如果从表面上或孤立的角度来看，上述评论可以被视为毛泽东对1931-1936年所确立的哲学正统信仰衰退的佐证。另一方面，如果我们利用1938-1953年间所确立的苏联马克思主义哲学正统（深受斯大林《论辩证唯物主义和历史唯物主义》的影响）来看，毛泽东对否定之否定规律看似漫不经心的否定态度就没有什么值得奇怪的了。

尽管如此，我还是倾向于运用1931-1936年间确立的正统作为评价毛泽东对辩证唯物主义理解正统程度的基准。难道我就要被迫服从于上述引证的毛泽东1964年的谈话而认为毛泽东的正统性是值得怀疑的？难道没有其他文字上的证据可以反驳上述观点？尽管这一拒斥否定之否定规律的表述孤立地存在于毛泽东的文本之中，但是在毛泽东的其他文本中也有大量并非轻视否定之否定规律的相关表述。我们有权利去反驳一些建立在此空洞基础上进而将毛泽东视为异端的怀疑主义解释。正如我在其他著作中提到的那样，

① 《毛泽东哲学批注集》，北京：中央文献出版社，1988年，第169页。

② Knight (ed.), Mao Zedong on Dialectical Materialism, p. 154; c. [苏]米丁：《辩证唯物主义与历史唯物主义》，第222页。

③ Stuart Schram (ed.), Mao Tse-tung Unrehearsed: Talks and Letters, 1956 - 71 (Harmondsworth: Penguin, 1974), p. 226.

让我们将注意点集结到最近出版的《毛泽东哲学批注集》中所包含的证据上，以这样的方式作出一些评论，即这些批注将影响到对毛泽东正统性的解释。

毛泽东于1936—1937年，在西洛可夫和爱森堡合著的《辩证法唯物论教程》一书第27页关于否定之否定规律时，留下了如下批注：“普列汉诺夫在这里是正确的。过程中的阶段有表现为否定之否定的，社会现象中比例甚多。”<sup>①</sup>紧接着，毛泽东又做了长长的批注：

形式论理学的错误在于把否定看作过程与过程间的外的否定，这是完全不理解现实的看法。辩证唯物论即科学的考察与此相反，物质的现实是自己运动的，并且这自己运动是互相联结的。任何过程都是由于矛盾的斗争而自己向前运动，经过突变转化到相反的方向去。任何过程都由正命题，对正命题之否定的反命题，及对反命题之否定之否定的合命题，构成其发展之全生涯。正命[题]之中已经包含矛盾或反命题在内，反命题之中也包含正命题在内，合命题之中又包含正命题反命题在内。所谓否定，如列宁所说：“不是完全的否定及胡乱的否定，也不是怀疑的否定及混惑的否定，而是保存联结的因素，肯定的因素，即不伴有任何混惑、任何怀疑的因素的否定。”否定不是破坏一切，一刀两断，不是绝对的否定，而是先行的东西中间包含有后来的东西，后来的东西中间包含有先行的东西。没有否定的运动，也就没有肯定的运动。一切过程都是如此。

通过将上述批注与原文相比，很明显可以发现并不存在概念实质上的不一致。这里最有意义的是上述关于肯定的批注（尤其是倒数第二句话），将肯定视为由否定之否定规律决定的发展过程的组成部分。其意义源于如下事实，即毛泽东在20世纪50年代末至60年代初经常将辩证法视为“肯定否定规律”；实际上，我们现在从毛泽东哲学批注中可以知道其最早在1939年时就使用了上述题目。施拉姆曾多次评论毛泽东对此规律的重提，认为从中可以看到他在1964年放弃否定之否定规律的“前奏”。我认为，在其他地方毛泽东曾经常将“否定之否定规律”视为“肯定否定规律”（包括前面提及的1964年“谈话”）并没有预示着他将要放弃这一规律，而是

为了更加清楚地证明这一规律是宇宙最为基本规律即对立统一规律的表现而改变了名称或表达方式。毛泽东将“肯定否定规律”视为能更有效表达矛盾图景，而不是以更加常见的名字表述这一规律。

然而，如此坚决的是施拉姆十分强调毛泽东在此问题上的异端性，他将“肯定否定规律”英译为“否定的肯定规律”，他用这一不准确的翻译去强调毛泽东的无政府主义倾向。施拉姆同样运用毛泽东在1964年“放弃”否定之否定规律（并非真正放弃）来证明他对马克思主义历史概念信心的衰退及其随之转向佛教和道家的根源。实际上，施拉姆认为毛泽东对历史发展过程的理解，“其思想与作为马克思列宁主义基本逻辑一脉相承的一致性出现了严重的问题”，而这很明显是由其放弃否定之否定规律所引起的。施拉姆基于上述变形的证据不仅没有作出毛泽东是马克思主义正统的重要判断，而且他这么做也根本没有指出在理解辩证唯物主义规律时，何谓马克思主义正统标准。施拉姆判断的基准是什么，“马克思列宁主义的基本逻辑”是什么？当然，应该将施拉姆如是判断与其判断所建立其上的标准加以结合起来考虑。我认为1931—1936年间的苏联马克思主义哲学代表了正统，我们应该以此为标准评价毛泽东对辩证唯物主义规律的掌握；但是，同样需要指出的是，苏联哲学自身也并不是静态的，也经历了一系列变化。对于“马克思列宁主义的基本逻辑”，我们不能采取一种静止和无争议的观点；实际上，许多非马克思主义者也并不拒斥本质和“基本逻辑”等概念，这些概念到处散落于马克思和列宁的相关文本之中并成为显著特征。如果毛泽东研究者认为毛泽东是正统，那么，我同意这种观点——这是理解毛泽东思想的合理的途径（这并非唯一途径），他们有必要详细说明他们用以比较的正统为何物，而不能如施拉姆那样对此问题视而不见。正如赫斯特正确地主张：“所有‘正统’……都是剔除了马克思、恩格斯全部复杂文本中存在的可能性之后而得出的理论成果。”<sup>②</sup>施拉姆所运用的但没有进行解释的“正统”代表了阅读马克思主义的一

① 《毛泽东哲学批注集》，第118—119页。

② Hirst, *The Necessity of Theory*, p. 420.

种可能性，他夸张地运用这一正统得出毛泽东思想中马克思主义影响减少的结论。尽管如此，如果我们不认同施拉姆对“马克思列宁主义基本逻辑”的理解，那么，我们在这一问题上将得到与其完全不同的结论。

我们都知道，毛泽东在1964年8月之后曾两次提及“否定之否定规律”，他并没有拒斥这一规律。在1965年12月召开的杭州会议上，他重申关于对立统一规律是“基本法则”的观点，并进一步认为“肯定否定规律”是对立统一规律的表现形式。1965年前后，毛泽东在李达主编的《马克思主义哲学大纲》（内部讨论稿）上留下了如下批注：

辩证法的核心是对立统一规律，其他范畴如质量互变、否定之否定、联系、发展……等等，都可以在核心规律中予以说明。……至于各种范畴（可以有几十种），都要以事物的矛盾对立统一去说明。例如什么叫本质，只能说本质是事物的主要矛盾和主要矛盾方面。<sup>①</sup>

上述文字揭示了认为毛泽东在1964年“完全拒斥”否定之否定规律说法的荒谬性。实际上，上述引用的批注表明毛泽东的辩证唯物主义直接源于1936—1937年苏联哲学，它对毛泽东的思想产生了深远影响，这种影响一直持续到20世纪60年代中期才有可能改变。

上述引用的批注同样对毛泽东理解质量互变规律具有重要的启发。这一规律也经常出现在毛泽东的哲学批注中，尤其是出现在其对于西洛科夫和爱森堡合著的《辩证法唯物论教程》一书的批注中。例如，毛泽东评论道：“因为量的变化产生了质的变化，反过来质的变化又产生了量的变化。”<sup>②</sup> 这些批注是写在西洛科夫关于这一规律的解释之后，因此，很明显在这一问题上，毛泽东与他的理论来源之间并无任何差别。在哲学批注和其他著作中，他关于辩证法规律的理解表明他真正理解了辩证法，诸如否定之否定规律虽然重要，但仍不及辩证唯物主义基本规律的对立统一法则。这一非常明确的观点出现在1965年杭州会议讲话和上面所引的1965年批注中。至少，从上述两个部分看，毛泽东在1964年并没有如施拉姆所言“拒斥”质量互变法则和其对于此范畴的理解有异于1931—1936年苏联哲学的标准。

## 结 论

毛泽东相信对立统一规律是辩证唯物主义的基本规律，其他哲学规律和范畴都从属于对立统一规律。这种观点源于20世纪30年代早期至中期苏联正统马克思主义的确立，而毛泽东思想正是以这种正统为衡量标准的。当然，这个结论并不是没有问题的。首先，用于特定比较的目的而选择的正统是被解释和建构的，正如在复杂文本中清楚地存在以下的可能性，即会产生不同的著作。毛泽东的著作亦是如此，不能保证其所有著作都存在连贯的一致性。正如我们所看到的，施拉姆优先选择1964年“关于哲学的谈话”去极力主张其下述观点，即毛泽东对马克思主义的理解是非正统的。同样的，我们并非一定要认可上面所提到的毛泽东的著作，因为这是仅有的可以证明毛泽东放弃否定之否定规律的文字。阅读与毛泽东其他哲学著作在观点上相异的文字，尤其是其关于哲学的批注可以形成完全不同的结论，它揭示了1931—1936年苏联哲学著作对毛泽东思想的持久影响。

第二，毛泽东不同的著作存在着不同的政治含义。关于毛泽东对马克思主义哲学的理解是否是正统的争论不能摆脱政治的影响。非常明显，对于毛泽东20世纪60年代早期著作的解读（尤其是科亨和魏特夫）强调毛泽东对苏联马克思主义的依赖，处处强调毛泽东在理论和实践方面缺乏原创性，这样解读的目的是为了证明共产主义从属于苏联的政治利益。同样，其他学者（诸如史华慈和施拉姆）也选择这些著作去强调毛泽东的异端，然而，具有讽刺意味的是，他们也同意毛泽东的政策并不是中国的，而是源于苏联的影响。毕竟，毛泽东采取了既不同于西方依靠资本主义和自由市场的发展模式，也不同于苏联依靠国家计划经济的发展模式。他的思想是非正统的，是异端的、奇异的，因此会受到反对。

本文中的分析是基于完全不同的政治形势。

<sup>①</sup> 《毛泽东哲学批注集》，第505—507页。

<sup>②</sup> 同上，第55页。

我们在这里同意科亨<sup>①</sup>和魏特夫<sup>②</sup>的观点，即毛泽东在形成其哲学思想时的确在很大程度上借鉴了苏联哲学的资源。但是，我们的目的是同意对毛泽东思想中的这些资源进行重构，这种重构并不认为毛泽东对苏联马克思主义的利用有任何不妥。我们所关注的是去探索毛泽东思想与主流马克思主义的符合程度。因此，我们的分析认为，中国马克思主义者并非是被动反应地理解马克思主义，他们有能力去解读和理解马克思和马克思主义传统著作；我们的分析同样也承认这样的事实，即中国人过去和现在在文化上都不存在阻碍其成为马克思主义者不可逾越的障碍。从表面上看，这些并不会产生很大的要求，但是在东方学者所流行的假设中（其中许多都是关于毛泽东的研究）却赋予它们附加的意义。西方毛泽东研究领域存在许多这样的假设，即过分强调中国传统文化和直接的中国实际经验对毛泽东理解具有西方理论渊源的马克思主义的程度的极大限制。当然，这些毛泽东研究者（大部分都不是马克思主义者）却不考虑或不承认他们文化上的限制对研究毛泽东的影响。他们在从事中国毛泽东思想研究时，不但不能超越其文化和历史的情景的限制，而且在某种程度上还不变地将其与“马列主义基本逻辑”进行不公平的比较。在他们尚不能估计中国毛泽东时，他们是如何达到这种超越文化的研究视角呢？他们从来没有解释这一矛盾。同样，东方学者认为，毛泽东思想并非仅仅是政治领域斗争的直观反映，也是思想领域固有利益的反映。东方学者并没有给予西方思想简单不屑的对待，事实上，他们对西方哲学和社会科学（诸如社会学知识）的思考方式，经常被用来解读毛泽东思想（当然是“客观的”解读）和推导其所具有的政治环境。本文的分析明确反对东方学者的观点，这种观点将毛泽东思想和中国马克思主义视为是基本思想利益的代表，并非将其仅仅视为中国特定环境或权力斗争在意识形态上的反映。

20世纪30年代苏联正统马克思主义哲学对毛泽东思想的强烈影响，同样应该对于我们今天理解当代中国马克思主义的方式有重要影响。在中国，辩证唯物主义同样被认为是毛泽东思想的哲学基础，毛泽东与此相关的哲学著作在1981年通过的《关于建国以来党的若干历史问题的决

议》中也被认可。“决议”特别提到毛泽东对对立统一规律的阐述，认为对立统一规律是“马克思主义辩证法的核心”。中国20世纪80年代的哲学著作继续重复上述观点。1986年出版的一本辩证唯物主义著作，也提出相同的观点。<sup>③</sup> 这些观点从何处而来，为何它们现在仍然流行呢？从本文的相关内容中很明显可以看出，它们实际上源于对1931-1936年作为苏联正统辩证唯物主义的解释，他们的经久不衰也是由于毛泽东的哲学著作将其视为正统，并且这种正统地位在后毛泽东时代的领导人那里仍继续得到坚持。

因此，有必要回到本文的中心主题。我已经提出，在分析毛泽东的马克思主义时，必须保留正统概念，但是不能假定正统的本质和特征；将正统运用于比较时，需要建构和阐释。正统时来时往。我们到底应该选择什么样的正统，如何阐释正统？而且，毛泽东思想中的不同主题，可能需要与不同的正统进行对比。比如，因为毛泽东对辩证唯物主义规律的理解主要是源于1931-1936年苏联的马克思主义哲学，并且以苏联哲学的标准来看毛泽东的理解也毫无疑问属于正统，因此我们不能假定毛泽东对其他主题（诸如历史观）的理解同样是正统的或源于同样的正统。许多其他毛泽东研究者曾推论到：“毛泽东思想是一致的，属于马列主义整体的基本逻辑。”但是我们不能这样。理论上更深的复杂性需要对毛泽东思想中的概念进行谱系学的考察，对于中国马克思主义更应该如此。

（责任编辑 欣彦）

① Cohen, *The Communism of Mao Tse-tung*.

② K. Wittfogel, "Some Remarks on Mao's Handling of Concepts and Problems of Dialectics," *Studies in Soviet Thought* 3, 4 (December 1963), pp. 251-269; also "The Legend of Maoism".

③ 参见《辩证唯物主义研究》，北京：求实出版社，1986年，第218—219页。

# 毛泽东精神与新时期中国精神的建构<sup>\*</sup>

王立胜 聂家华<sup>\*\*</sup>

**【摘要】**毛泽东精神具有作为一般意义的精神世界的层次性特征,具体包括四个层次:以“对技术精益求精”为核心的科学精神,以“毫不利己专门利人”为核心的道德精神,以“全心全意为人民服务”为核心的价值精神,以“共产主义信仰”为核心的信仰精神。毛泽东精神是20世纪中国精神的典型代表,要充分挖掘、吸收和应用毛泽东精神中的可用资源,把毛泽东精神和中国精神渗透融合为一个有机整体,使中国精神得到丰富、完善和发展,充分发挥其在实现中国梦的过程中的精神纽带和动力作用。

**【关键词】**毛泽东精神;中国精神;建构

中图分类号:A84 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2014)05-0042-06

我们曾用系统论的方法对毛泽东精神及其在建设中华民族共有精神家园中的意义进行研究,认为毛泽东精神是毛泽东在探索国家出路和革命与建设道路中逐步形成的思想品格、价值取向和道德规范的总和,是一个完整、有序、开放的系统;并试图克服以往研究中因使用“外延定义法”而导致的琐碎和片面的缺陷,充分呈现毛泽东精神的整体性、开放性、层次性的内容和特点。<sup>①</sup>但是,我们觉得相比较于毛泽东生平 and 毛泽东思想的研究,学界对毛泽东精神研究的关注不够,这项研究还有继续深入的必要。尤其是党的十八大以后,习近平总书记提出了实现中华民族伟大复兴的中国梦这一战略构想,提出实现中国梦必须弘扬中国精神。毛泽东精神是建构当代中国精神的重要资源,站在新的历史起点和新的历史高度,深入研究毛泽东精神,挖掘其丰富内涵,对于拓展毛泽东研究,建构当代中国精神,促进中国梦的实现具有重大的理论意义和实践价值。

## 一、精神世界的层次分析与毛泽东精神的层次性

毛泽东精神作为一种具有特殊规定性的精神,必然具有作为一般意义的精神世界的基本特征。因而,对一般意义的精神世界进行层次性分

析便构成这一研究的逻辑起点。

从精神产生的根源意义上看,马克思主义哲学从来都是从物质的相对意义上来定义精神的本质,认为作为人的意识、思维活动和一般心理状态的精神是高度发展、高度完善的有严密组织的特殊物质——人脑的机能。物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。人们的“思想、意识、观念的生产最初是直接和人们的物质活动,与人们的物质交往,与现实生活的语言交织在一起的。人们的想象、思维、精神交往在这里还是人们物质行动的直接产物。表现在某一民族的政治、法律、道德、宗教、形而上学等的语言中的精神生产也是这样”<sup>②</sup>。经典作家对根源于物质世界而产生的精神世界的这种描述,不仅显示了人类精神世界的丰富画卷,也同时从精神研究的方法论上启示人们,精神世界的存在也是分层次的,引入层次分析的方法来研究精神世界的问题是适当的、可行的。

有的学者以精神世界的层次性为前提对精神世界问题进行了细致的研究,认为精神就是意识活动及其成果的总和。“其生成根源是意识,即生物性神经反应,其内涵是意识活动及其活动结果的统一或总和。”“精神世界的含义应是:人的意识活动所生成的世界,它包括意识活动本身和意识活动的结果两个方面。”“精神本身具有独立

\* 本文系教育部人文社科项目(09YJA710045)的阶段性成果。

\*\* 作者简介:王立胜,(喀什844000)中共喀什地委宣传部长暨曲阜师范大学兼职教授;  
聂家华,(日照276826)曲阜师范大学政治与公共管理学院教授。

① 聂家华、王立胜:《毛泽东精神与建设中华民族共有精神家园》,《党的文献》2012年第6期。

② [德]马克思、恩格斯:《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第72页。

的结构。”<sup>①</sup>就意识活动来说，意识活动的不同类型或模式决定了精神世界的不同层面。总体看，意识的活动有四种基本类型：一是意识的刺激-反应类型，它决定了人类精神的心理现象，形成了精神世界的心理层面；二是意识的疑问-探究类型，它决定了人类精神的思维和认识现象，形成了精神世界的思维与认识层面；三是意识的意义-反思类型，它决定了人类精神的道德与价值观类型，形成了精神世界的道德与价值观层面；四是意识的本质-追问类型，它决定了人类精神的思想现象，形成了精神世界的思想层面。

这种研究思路具有重要的方法论创新意义，从生成论的理路上给出了精神世界层次性的物质论和意识论根据。我们可以在此基础上对精神世界的层次性进行更进一步地合理地细分。综合以上研究成果和我们的进一步思考，可以把精神世界划分为五个层次。

层次一，心理层面。人类意识的刺激反应性是物质世界所普遍具有的反应特性。这种反应特性一般要经历三个阶段，从物质的反应特性到低级生物的刺激感应性再到动物的心理，最后演化为人类意识所特有的反应形式。在这个意义上，动物的心理与人的心理具有共通性，但是，其重要的分野在于有没有自我意识。这是人类意识的初级活动，它所生成的结果是心理内容，所生成的领域是认知、情感和意志领域。

层次二，认识层面。从心理层面到认识层面的跨越其分野是感性认识，其特点是从意识的反应特性到意识的反映特性。意识的这种特性是基于人类的思维能力，而思维是能动的反映活动。这种反映活动已经有了主动性、目的性、中介性、抽象性和创造性。它所生成的结果是认识内容，所生成的领域是智力领域。

层次三，道德层面。这种意识活动的特性是反思。反思意味着对主体本身的反向追寻。意识活动具有了对于主体需要的指向性，这种指向性使人的活动具有了应然的尺度和衡量。这就促发了人类道德意识的初步生成。

层次四，价值层面。这种意识活动的特性也是反思。对自然世界的反思形成自然价值观，对社会的反思形成社会价值观，对人自身的反思形成人生价值观。这就构成了价值观的基本结构。

层面五，思想层面。这是意识活动的最高层

次，是意识活动对世界本质和人生本质的最根本的追问，表达了人类超越生活世界的局限性而进行的把握世界的绝对整体进而达到驾驭世界的一种理想期望。它具有超越性、创造性和自由性。

五个层面的形成根源于意识的指向性不同。反应指的是意识对主客不分情形的一种确认；反映指的是意识对客体的一种指向；反思指的是对主体自身的一种指向；而超越则是对主体和客体合一的整体性指向，是对主客合一的一种意识上的超越和驾驭。它们分别表现了意识的不同指向性，即本能性、对象性、主体性和超越性。<sup>②</sup>

按照以上对精神世界的层次分析，我们可以相应地对毛泽东精神进行层次性研究。我们认为，毛泽东精神可以相应地分为五个层面，即心理层面、认识层面、道德层面、价值层面和思想层面。对应心理层面和认识层面，形成了毛泽东的科学精神；对应道德层面，形成了毛泽东的道德精神；对应价值层面，形成了毛泽东的价值精神；对应思想层面，形成了毛泽东的信仰精神。这样，由安慰系统、教化系统、协调系统、动员系统和激励系统构成的毛泽东精神，可以分为科学精神、道德精神、价值精神和信仰精神四个层面。

## 二、毛泽东精神的基本内涵： 以《纪念白求恩》《为人民服务》 《愚公移山》为分析文本

《纪念白求恩》《为人民服务》《愚公移山》这三个文本是毛泽东精神的集中阐述和反映，是解读毛泽东精神的代表性文献。我们以三篇文献为分析文本，把毛泽东精神概括为以下四个层面。

第一，以“对技术精益求精”为核心内容的科学精神。

以往在解读《纪念白求恩》时，往往强调毛泽东对白求恩的共产主义精神的赞美，忽视了毛泽东对白求恩科学精神的褒扬。毛泽东在文中指出：“白求恩同志是个医生，他以医疗为职业，对技术精益求精；在整个八路军医务系统中，他的医术是很高明的。这对于一班见异思迁的人，对于一班鄙薄技术工作以为不足道、以为无出路

<sup>①②</sup> 张健：《论人的精神世界》，郑州：河南人民出版社，2011年，第116—117页，第122页。

的人，也是一个极好的教训。”<sup>①</sup> 基于白求恩高超的医疗技术和严谨的科学精神，毛泽东号召大家学习白求恩，一方面学习他的国际主义精神和共产主义精神，另一方面学习他的科学技术和科学素养。

就笔者所见，毛泽东没有使用过“科学精神”这个概念，但他使用过“科学态度”一词。“我们民族的灾难深重极了，惟有科学的态度和负责的精神，能够引导我们民族到解放之路。”<sup>②</sup> 科学研究“要有革命精神和严格的科学态度”。<sup>③</sup> “科学态度”也就是科学精神。从文献看，毛泽东的科学精神表现为两个方面：其一，高度重视科学在社会发展中的地位和功能，强调要重视科学研究。他认为：“只有科学是真学问，将来用处无穷。”<sup>④</sup> “用处无穷”是毛泽东对科学功能的简明朴素的概括。科学包括自然科学和社会科学两个方面。毛泽东认为“自然科学是人们争取自由的一种武装”，“因为自然科学是很好的东西，它能解决衣、食、住、行等生活问题，所以每一个人都要赞成它，每一个人都要研究自然科学”<sup>⑤</sup>。对于哲学社会科学的功能和作用，毛泽东强调指出：“要把马克思主义当作工具看待，没有什么神秘，因为它合用，别的工具不合用……马克思创立了许多学说，如党的学说、民族学说、阶级斗争学说、无产阶级专政学说、文学艺术理论等等，也都应当当作合用的工具来看待。”<sup>⑥</sup> 其二，体现在“以科学的态度对待马克思主义上，体现在运用马克思主义的立场、观点和方法创造性地解决中国革命和建设的实际问题”<sup>⑦</sup>。在这个意义上，毛泽东精神表现为对待一切问题的实事求是的态度。可以说，实事求是的精神就是科学精神。

第二，以“毫不利己专门利人”为核心的道德精神。

如果说出于处理人与自然、人与社会关系的实践需要，毛泽东非常注重科学精神的功能和作用的话，那么，在处理人与人的关系的实践中，毛泽东特别注重道德精神的作用。道德精神是毛泽东精神的主体和基本内容。

毛泽东对道德的起源、本质与作用、道德理想、道德原则和道德规范、道德评价、道德教育和道德修养都有重要的论述，其道德思想就其本质来说是属于共产主义的道德思想体系。他所倡导的是以“毫不利己专门利人”为核心的道德精

神，这在《纪念白求恩》一文得到集中地阐述。“白求恩同志毫不利己专门利人的精神，表现在他对工作的极端的负责任，对同志对人民的极端的热忱。”“我们大家要学习他毫无自私自利之心的精神。从这点出发，就可以变为大有利于人民的人。一个人能力有大小，但只要有这点精神，就是一个高尚的人，一个纯粹的人，一个有道德的人，一个脱离了低级趣味的人，一个有益于人民的人。”<sup>⑧</sup> 围绕着共产主义道德理想的建构，毛泽东在有关著作中对人生观、价值观、幸福观等道德问题展开了一系列论述，逐渐形成了他道德思想理论体系。

第三，以“全心全意为人民服务”为核心的价值精神。

价值精神是毛泽东精神的灵魂和主线。毛泽东精神具有鲜明的价值取向，这主要体现在他关于处理个人利益和社会整体利益关系的思想中。个人利益服从集体利益是毛泽东价值观的核心。“一个共产党员，应该是襟怀坦白，忠实，积极，以革命利益为第一生命，以个人利益服从革命利益”<sup>⑨</sup> “共产党员无论何时何地都不应以个人利益放在第一位，而应以个人利益服从于民族的和人民群众的利益。”<sup>⑩</sup> 《为人民服务》一文从不同角度论述了这一思想。

其一，从革命的目标上指出：“我们的共产党和共产党所领导的八路军、新四军，是革命的队伍。我们这个队伍完全是为着解放人民的，是彻底地为人民的利益工作的。”<sup>⑪</sup> “我们都是来自五湖四海，为了一个共同的革命目标，走到一起

①⑧⑨⑩ 《毛泽东选集》第2卷，北京：人民出版社，1991年，第660页，第659—660页，第361页，第522页。

② 《毛泽东著作选读》上册，北京：人民出版社，1985年，第348—349页。

③⑥ 《毛泽东文集》第8卷，北京：人民出版社，1999年，第351页，第263—264页。

④ 《毛泽东书信选集》，北京：人民出版社，1983年，第166页。

⑤ 《毛泽东文集》第2卷，北京：人民出版社，1999年，第269页。

⑦ 许全兴：《从历史衡量毛泽东》，湘潭：湘潭大学出版社，2010年，第251页。

⑪ 《毛泽东选集》第3卷，北京：人民出版社，1991年，第1004页。

来了。我们还要和全国大多数人民走这一条路。”<sup>①</sup> 这明确地指出了我们共产党的一切行动的终极目标就是为人民谋利益。

其二，从生死观的哲学层面指出：“人总是要死的，但死的意义有不同。”<sup>②</sup> “为人民利益而死，就比泰山还重；替法西斯卖力，替剥削人民和压迫人民的人去死，就比鸿毛还轻。”“我们为人民而死，就是死得其所。”这明确地指出了人死亡的不同意义的判断要以是否是为了人民的利益为根本标准。

其三，从真理标准的角度指出：“因为我们是为人民服务的，所以，我们如果有缺点，就不怕别人批评指出。不管是什么人，谁向我们指出都行。只要你说得对，我们就改正。你说的办法对人民有好处，我们就照你的办……只要我们为人民的利益坚持好的，为人民的利益改正错的，我们这个队伍就一定会兴旺起来。”一个观点、一个政策是否正确，要看它从根本上是否符合人民群众的利益。

其四，从事物发展的长远趋势上指出：“我们的同志在困难的时候，要看到成绩，要看到光明，要看到希望，要提高我们的勇气。”<sup>③</sup> 在革命和建设的过程中，虽然会遇到曲折和牺牲，但是，从总体趋势上讲，从最终发展上讲，我们必须看到“成绩”、“光明”、和“希望”，之所以要明确这一点，在根本上是因为，我们的革命和建设事业是人民的事业，是人民利益的体现。

毛泽东的价值精神不仅体现在集体主义价值取向上，还体现在依靠人民群众、独立自主、自强不息地干事业的思想中。《愚公移山》一文就集中阐述了这一思想。就价值取向方面讲，毛泽东在这篇文献中表达了以下四个观点：

一是充分相信和依靠人民的力量，人民是历史的主体，是历史的创造者。二是要有革命的自信和自觉，进而达到自主。“我们宣传大会的路线，就是要使全党和全国人民建立起一个信心，即革命一定要胜利。首先要使先锋队觉悟，下定决心，不怕牺牲，排除万难，去争取胜利。但这还不够，还必须使全国广大人民群众觉悟，甘心情愿和我们一起奋斗，去争取胜利。要使全国人民有这样的信心：中国是中国人民的，不是反动派的。”三是要有锲而不舍的坚强毅力和不屈不挠的实干精神。通过讲解愚公移山的寓言，毛泽东肯定和赞扬了愚公那种锲而不舍、挖山不止的

精神。四是人民的力量是无穷的，是革命和建设的力量源泉，完成反帝反封建这一民主革命任务的依靠力量就是人民。“现在也有两座压在中国人民头上的大山，一座叫做帝国主义，一座叫做封建主义。中国共产党早就下了决心，要挖掉这两座山。我们一定要坚持下去，一定要不断地工作，我们也会感动上帝的。这个上帝不是别人，就是全中国的人民大众。全国人民大众一齐起来和我们一道挖这两座山，有什么挖不平呢？”<sup>④</sup>

第四，以“共产主义信仰”为核心的信仰精神。

在毛泽东精神的四个层面中，信仰精神是其目标和导向。毛泽东的信仰简单说来，就是共产主义信仰，是对共产主义学说和理论的信服、敬仰和崇拜。毛泽东对白求恩精神的赞扬和概括就是因为白求恩的行为契合了他的终极精神追求，契合了他的共产主义的信仰。“一个外国人，毫无利己的动机，把中国人民的解放事业当作他自己的事业，这是什么精神？这是国际主义的精神，这是共产主义的精神，每一个中国共产党员都要学习这种精神。”<sup>⑤</sup> 在毛泽东看来，“国际主义的精神”、“共产主义的精神”是一致的。白求恩之所以有这种行为，正是因为他的共产主义信仰。

正是基于这种看法，毛泽东反复强调用共产主义精神教育人民的重要性和紧迫性。“在现时，毫无疑问，应该扩大共产主义思想的宣传，加紧马克思列宁主义的学习，没有这种宣传和学习，不但不能引导中国革命到将来的社会主义阶段上去，而且也不能指导现时的民主革命达到胜利。”<sup>⑥</sup> 终其一生，毛泽东都强调共产主义思想教育的重要性。1964年“向雷锋同志学习”的批示，树立共产主义运动中的这一活生生的典型，其根本用意就是在全社会传播共产主义信仰。

### 三、毛泽东精神：新时期中国精神建构的重要历史资源

毛泽东精神是20世纪中国精神的典型代表。在新的历史起点上，为了实现中华民族伟大复兴的中国梦，就必须最大限度地发挥作为重要精神资源的毛泽东精神在中国精神建构中的作用，充

<sup>①②③④</sup> 《毛泽东选集》第3卷，北京：人民出版社，1991年，第1005页，第1004页，第1004—1005页，第1101—1102页。

<sup>⑤⑥</sup> 《毛泽东选集》第2卷，第659页，第709页。

分挖掘、吸收和应用毛泽东精神中的可用成分,使中国精神得到丰富、完善和发展,充分发挥其在实现中国梦的过程中的精神纽带和动力作用。

第一,大力弘扬以“共产主义信仰”为核心的信仰精神,坚定共产主义理想信念。

共产主义信仰是毛泽东精神的最高层面,在新的历史时期建构中国精神,必须继承和弘扬毛泽东以“共产主义信仰”为核心的精神。毛泽东曾经深刻地论述过近代以来中国人民选择共产主义信仰之不易。“灾难深重的中华民族,一百年来,其优秀人物奋斗牺牲,前仆后继,摸索救国救民的真理,是可歌可泣的。但是直到第一次世界大战和俄国十月革命之后,才找到马克思列宁主义这个最好的真理,作为解放我们民族的最好的武器,而中国共产党则是拿起这个武器的倡导者、宣传者和组织者。马克思列宁主义的普遍真理一经和中国革命的具体实践相结合,就使中国革命的面目为之一新。”<sup>①</sup> 共产主义就是社会实践不断地选择的结果。

共产主义信仰既是一种学说,又是一种制度,还是一种运动,但更重要的它还是一种方法论体系。因此,当我们确立了共产主义的信仰之后,就要自觉地把共产主义信仰作为我们的行动指南,就要用共产主义思想来观察和处理一切问题。“十月革命一声炮响,给我们送来了马克思列宁主义。十月革命帮助了全世界的也帮助了中国的先进分子,用无产阶级的宇宙观作为观察国家命运的工具,重新考虑自己的问题。走俄国人的路——这就是结论。”<sup>②</sup> 在这里,毛泽东就是把马克思主义和共产主义当作宇宙观和方法论来看的。

新的历史时期的中国精神建构,首先就是信仰精神的建构。习近平反复强调,坚定理想信念,坚守共产党人的精神追求,始终是共产党人安身立命的根本。他说,革命理想高于天。理想信念就是共产党人精神上的“钙”,没有理想信念,理想信念不坚定,精神上就会“缺钙”,就会得“软骨病”。他要求共产党员特别是党员领导干部,要做共产主义远大理想和中国特色社会主义共同理想的坚定信仰者和忠实实践者。要求全党同志必须更加坚定中国特色社会主义和共产主义理想信念,并与坚定中华民族伟大复兴的信心有机结合起来,以此激发我们战胜前进道路上的一切艰难险阻,把伟大的中国梦一步步变为美好现实。显然,习近平是把共产主义信仰置于中

国精神的支柱地位的。

第二,大力弘扬以“全心全意为人民服务”为核心的价值精神,真正确立人民本位的价值观。

“全心全意为人民服务”的精神是毛泽东价值精神的核心和精华,“为人民服务”表达了中国共产党在当代中国社会中的责任本位,它体现的是无产阶级价值观和集体主义价值原则,是当代中国精神建构中不可或缺的核心要素。在这里我们必须明确以下几点:

首先,正确理解和全面把握毛泽东的集体主义原则。毛泽东反对利己主义和个人主义的道德原则,但是并不否认正当的个人利益。恰恰相反,他主张在保证和发展社会整体利益的前提下,把个人利益和整体利益结合起来,主张个人利益和集体利益相结合、和谐共生、协调共进。

其次,作为价值理性的为人民服务的逻辑出发点是最广大人民群众的根本利益。在这个意义上,以毛泽东为代表的中国共产党人首先是把自己当作实现最广大人民群众的根本利益的工具来看待的,实际上是把人民群众从历史异化的工具地位拉回到了历史主人的地位。按照这种逻辑,中国共产党在本质上就“是为民族、为人民谋利益的政党,它本身决无私利可图。它应该受人民的监督,而决不应该违背人民的意旨。它的党员应该站在民众之中,而决不应该站在民众之上。”<sup>③</sup> 正是基于这种理论预设和现实根据,毛泽东把全心全意为人民服务提到了党的唯一宗旨的高度,将其视为中国共产党得以存在特别是执政的合法性基础。

最后,要关心群众生活,给群众以看得见的物质利益。毛泽东强调,一切空话都是无用的,必须给人民以看得见的物质福利。我们的第一个方面的工作并不是向人民要东西,而是给人民以东西,就是组织人民、领导人民、帮助人民发展生产,增加他们的物质福利,并在这个基础上一步一步地提高他们的政治觉悟和文化程度。

毛泽东的这些思想都是我们建构中国精神的重要的历史思想资源。当前正在全党开展的以为民务实清廉为主要内容的党的群众路线教育实践活动,围绕保持党的先进性和纯洁性并以解决形

①③ 《毛泽东选集》第3卷,第796页,第809页。

② 《毛泽东选集》第4卷,北京:人民出版社,1991年,第1471页。

式主义、官僚主义、享乐主义、奢靡之风“四风”为切入点，从中国精神的建构来说，正是为了真正确立以人民为本位的价值观。从这个意义上讲，认真研究和挖掘毛泽东这方面的理论论述和实践探索具有重要的价值。

第三，大力弘扬以“毫不利己专门利人”为核心的道德精神，重构中国的道德精神。

道德精神是中国精神在人格特征上的体现。有什么样的道德就会有什么样的道德人格。应当说，毛泽东在中国共产党人的道德精神的建设上是颇费心思的。他极力推崇、推广和要求大家学习白求恩精神和雷锋精神，从道德建设的角度讲，他是着力于在中国共产党的道德实践中大批地塑造体现中国共产党人特质和精神风格的具有理想人格的先进分子，以此带动整个中国共产党人以及整个中国社会道德风尚的提高，最后形成共产主义的理想人格，也就是毛泽东所说的共产主义新人。

但是，我们要明确的是，毛泽东在道德精神的塑造中也不是要求整个社会的人都要达到他所描述的或者理想状态的人。认真阅读毛泽东的有关文献，我们会发现在他的道德哲学中，对于道德精神的建构也是分层次的。大概地看，应该是有三个层次：

第一个层次是像白求恩和雷锋一样达到了“毫不利己专门利人”精神的人，就是他所说的“高尚”、“纯粹”、“道德”、“脱离了低级趣味”、“有益于人民”的“五种”人。在毛泽东看来，随着社会主义实践的发展和共产主义理想教育的深化，这五种人必定是要逐渐增多的，到共产主义社会，应该有更多的这种人。

第二个层次是能做到公而忘私和努力工作，将工作置于第一位的人。比如，被毛泽东称赞为“革命第一，工作第一，他人第一”的徐特立和“一辈子做好事，不做坏事”的吴玉章。

第三个层次是做到遵守基本公共道德的人。毛泽东给大多数人提供了基本的公共道德规范。1949年10月，新中国成立之际创刊的《新华月报》扉页上刊载了毛泽东的题词：“爱祖国、爱人民、爱劳动、爱科学、爱护公共财产为全体国民公德。”之后的《共同纲领》和《中华人民共和国宪法》都把毛泽东提出的“五爱”规定为全体国民必须遵守的社会公德。1982年全国人大五届五次会议通过的宪法才把“五爱”中的

“爱护公共财产”修改为“爱社会主义”。“五爱”的提出是毛泽东对马克思主义道德哲学做出的重大贡献。

在新时期的中国精神建构中，我们当然要根据实际情况和社会发展的实际需要，对社会的道德精神进行重新思考，但这种思考不能离开我们走过来的历史。毛泽东所提出的“五爱”的道德规范应该是每一个中华人民共和国国民必须遵守的。对于表现在徐特立和吴玉章等优秀共产党员身上的优秀道德品质和道德评价标准，全社会都应当学习，共产党员尤其是党员干部更应该好好学习、身体力行。对于白求恩精神和雷锋精神，这是我们的理想人格的集中体现，是中国共产党在不同时期的永远不变的榜样，作为一种精神和理想人格，全社会特别是党员和党员干部都要认真学习，把这种精神贯穿于我们的各项工作中。

第四，大力弘扬以“对技术精益求精”为核心的科学精神，为中国精神的建构贯通科学理性。

毛泽东科学精神不仅仅在于他对自然科学和科学技术的重视，更重要的是他以科学的态度和精神探索中国革命和建设的规律。毛泽东的科学精神集中到一点，就是实事求是精神。

在纪念毛泽东同志诞辰120周年座谈会上的讲话中，习近平指出：“坚持实事求是，就要深入实际了解事物的本来面貌。要透过现象看本质，从零乱的现象中发现事物内部存在的必然联系，从客观事物存在和发展的规律出发，在实践中按照客观规律办事。坚持实事求是是一劳永逸的，在一个时间一个地点做到了实事求是，并不等于在另外的时间另外的地点也能够做到实事求是，在一个时间一个地点坚持实事求是得出的结论、取得的经验，并不等于在变化了的另外的时间另外的地点也能够适用。我们要自觉坚定实事求是的信念、增强实事求是的本领，时时处处把实事求是牢记于心、付诸于行。”<sup>①</sup>在这里习近平就是在科学精神的意义上强调了坚持实事求是精神在坚持和发展中国特色社会主义过程中的重要性。在中国精神的建构中，突出毛泽东的科学精神至关重要，在整个中国精神的结构中它处于基础的地位和发挥着基础的作用。

（责任编辑 欣彦）

<sup>①</sup> 习近平：《在纪念毛泽东同志诞辰120周年座谈会上的讲话》，北京：人民出版社，2013年，第15—16页。

# 论海德格尔“*Auseinandersetzung*”的多重含义\*

孙冠臣\*\*

**【摘要】***Auseinandersetzung* 在海德格物的思想中有四重含义：(1) 阐释赫拉克利特残篇 53 中的 *polemos*，我们将其翻译为“对峙”；(2) 海德格物与西方欧洲形而上学的“对置”；(3) 海德格物与海德格物的“对质”；(4) 跨文化对话、交流意义上的 *Auseinandersetzung*。以论述海德格物思想中 *Auseinandersetzung* 的多重含义为主线，我们引出古老中国文化是否构成希腊-欧洲思想的“他者”以及将来可能发生海德格物意义上的 *Auseinandersetzung* 的“同一个世界”问题。

**【关键词】** 对峙；对置；对质；他者；同一个世界

中图分类号：B516.54 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2014)05-0048-09

本文的写作缘起于“中国文化”走向世界的急迫，在这股强烈要求走向世界乃至教化世界的急迫和骚动中，我们要探讨的问题是：站在海德格物的立场上，古老中国思想能不能承担克服-拯救西方欧洲传统形而上学的任务。通过这种探讨，以期与目前处于骚动期的中国思想形成对峙，召唤一种冷静和沉潜的理论姿态。为此我们将以阐明“对峙”在海德格物思想中的多重含义为契机，在此语境中探讨古老中国文化是否构成希腊-欧洲思想的“他者”，提出“同一个世界”的可能性问题。

## 一、海德格物的“*Auseinandersetzung*”

对海德格物文本中 *Auseinandersetzung* 的翻译我们颇费踌躇。从词根上分析，*Auseinandersetzung* 是由 *Setzung* (安置)、*einander* (另一个) 以及 *aus* (分离) 构成，照此而言，*Auseinandersetzung* 是从另一个中分离出来的一种安置，从而形成对峙。海德格物是玩转词语的高手，*Auseinandersetzung* 在其手中被用活了，安置既是一种分离，也是一种聚集；既有逻各斯 (*logos*) 的含义，又有战争 (*polemos*) 的含义；既意味着对话 (*Gespräch*)，又指示着抗争 (*Kampf*)。根据不同语境，我们总结了四重含义：(1) 赫拉克利

特残篇中的“对峙” (*polemos*)。在阐释赫拉克利特 (残篇 53) 的语境中，海德格物揭示了“对峙”的两重含义：一是存在者与存在的对峙；一是世界与大地的对峙。(2) 海德格物与西方-欧洲形而上学的“对置”。海德格物的哲思就是在与希腊-欧洲形而上学对置中生发出来的，在这一对置中包含了海德格物与柏拉图、亚里士多德、笛卡尔、康德、尼采等伟大哲学家的争辩。(3) 海德格物与海德格物的“对质”。后期海德格物与前期海德格物的对质。(4) 跨文化对话、交流语境中的 *Auseinandersetzung*。尤其是“暮色之地” (西方) 与“晨曦之地” (东方) 的 *Auseinandersetzung*。

在展开讨论海德格物 *Auseinandersetzung* 的多重含义之前，先交代一下我们给出的汉语翻译：“对峙”本身带有抗争、争斗的意味，与 *polemos* 的传统翻译“战争”相去不远；“对置”作为相对而立的一种摆置，敞开了对话、争辩、交流的可能性；“对质”则指示着一种澄清、表白、申辩。三个词围绕着 *Auseinandersetzung* 的原初含义而构成一个家族从不同的角度言说着海德格物的思想。至于东西方文化之间的 *Auseinandersetzung*，通行的汉语翻译是“对话”，但海德格物没有使用 *Gespräch*，而是选择了带有强烈“争”之锐气的 *Auseinandersetzung*，明显地缺少

\* 本文受到“中央高校基本科研业务费专项资金”(14LZUJBWZY049)的资助。

\*\* 作者简介：孙冠臣，哲学博士，山东平邑人，(兰州 730000) 兰州大学教授。

我们所心仪的“对话”所包含的“和”之大气。而且，在海德格尔这里，西方—欧洲与东亚之间的Auseinandersetzung尚没有开始，这种不同文化之间的Auseinandersetzung的可能性在西方—欧洲完成自我拯救之前仅仅是一种可能性，一切都是未决的，因此，我们在这一重意义上不提供Auseinandersetzung的汉语对译词。

### （一）德格尔对赫拉克利特（残篇53）的阐释

赫拉克利特残篇53: Polemos pantōn men patēr esti, pantōn de basileus, kai tous men theous edeixē tous de anthrōpous, tous men doulous epoiēse tous de eleutherous.

海德格尔对赫拉克利特残篇53的第一次阐释是在1934—1935年的讲座《荷尔德林的赞美诗〈日耳曼人〉和〈莱茵河〉》中，这个讲座是他辞去校长职务后转向荷尔德林重新思考德意志民族命运时开设的。不过，在引述赫拉克利特残篇53时，海德格尔对polemos的翻译与解释尚未使用Auseinandersetzung，而是使用了Kampf[战争]以及Streit[争斗]。在这一讲座中，海德格尔将残篇53翻译为：Der Kampf ist allem Seienden zwar Erzeuger, allem Seienden aber auch Beherrscher, und zwar die einen macht offenbar als Götter, die anderen als Menschen, die einen stellt hin aus als Knechte, die anderen aber als Herren. [战争是所有存在者之父，不过也是所有存在者之王，它使一些成为神，其他的成为人，一些确立为奴隶，其他的为主人。]<sup>①</sup>这时的海德格尔对残篇53的解释有三个明显的特征：（1）将传统的宇宙论解释转变为存在学的解释；（2）强调了对立双方的“内在的统一”，也就是logos；（3）此时的海德格尔尚没有走出其政治迷途。他说：

战争是存在者产生的源泉，不过不是以这样一种方式，即存在物在通过战争成为存在物之后，战争又从存在物中收回它自身。战争毋宁是严格以它们本质性的条件既保藏又统治了存在者。战争不仅是父，而且也是王。战争作为保藏与真理止步的地方，存在者也停滞、退让与平庸——而且无害化、萎缩与衰退。但是此战争……

不是专横的争吵、不和以及纯粹的骚乱，而是存在本质力量最伟大对立方之间的战争，因此在此战争中，神作为神，人作为人首次出场反对对方，并由此而达致内在的和谐。在其自身中，没有神或者人，也没有主人和奴隶，因为它们是它们所是，进入冲突或和谐。而是相反：战争第一次创造了决定生命与死亡的可能性。通过真理的考验，存在者以一种或另一方式首次在每一种状况中成为是什么以及如何是。而且这个“是”——存在——只是作为真理的验证本质性地敞开。<sup>②</sup>

旋即，在1935年夏天的《形而上学导论》讲座中，海德格尔放弃Kampf，开始启用Auseinandersetzung，这一方面表明海德格尔与当时的战争时局、法西斯政治尤其是与元首的“Mein Kampf”[《我的奋斗》]刻意保持距离，另一方面也宣告了他与希腊—欧洲哲学的对置与争辩。纵观这一时期海德格尔对前苏格拉底思想家的阐释，我们发现，他对赫拉克利特的阐释主要集中于阐释希腊词logos的含义，可以确定的是，在阐释赫拉克利特残篇53时，落脚点也在logos身上。在《形而上学导论》（1935）中，海德格尔追溯了“Sein”这个词的古老用法，指出希腊人对physis的原初体验强调了存在真理的自行敞开状态，在这种自行敞开状态中，“静与动就从原始的统一中又闭又开又隐又显了”<sup>③</sup>。为了说明这种原初的敞开状态实际上敞开了一个世界，“通过世界，在者才在起来”<sup>④</sup>。海德格尔征引了赫拉克利特残篇53：Auseinandersetzung ist allem (Anwesenden) zwar Erzeuger (der aufgehen läßt), allem aber (auch) waltender Bewahrer. Sie läßt nämlich die einen als Götter erscheinen, die anderen als Menschen, die einen stellt sie her (aus) als Knechte, die anderen aber als Freie. [“对峙是万物（在场者）之父，也是万物之王。它使一些人成为神，使一些人成为人，使一些人成为奴

①② Heidegger, *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “der Rhein”* GA39, Vittorio Klostermann, 1997, S. 125, S. 125–126.

③④ [德] 海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，北京：商务印书馆，2005年，第61页，第61页。

隶，使一些人成为自由人。”] 海德格尔指出，“这里所称的对峙是一种先于一切神与人而起主宰作用的抗争，绝不是按人的方式的战争。赫拉克利特所称的这种斗争才首先让起本质作用的东西在对抗中对立起来，让地位、身份与品级都摆出来在场。在这样的对立中，鸿沟、差距、宽度与裂缝都展开了。世界就是这样对立出来的。[这个对立根本既不拆开统一，又不破坏统一。它形成这个统一，就是采集 (logos)。Polemos 与 logos 就是一回事。]”<sup>①</sup> 可见，Auseinandersetzung 不是指人类政治生活中的战争，而是指存在真理的原初敞开状态，即存在的对峙，是“原始地起世界作用者”，世界在这种敞开中形成，人类的历史也由此给出。“凡此对峙中断之处，在者并不消失，但世界转身而去。”<sup>②</sup> 由此可知，在这种对峙中，不仅敞开之域得以敞开，存在真理从中发生，对峙就是使原始的给予得以发生的机制；而且在对峙中打开的敞开状态才使得存在者成为“这”或“那”，使其在场，同时，人类此在 (Dasein) 的“此” (Da) 才一并成为将存在者带入存在并确定其位置的那个“作为” (als) 进而形成世界。不过，海德格尔在强调对峙是“原始地起世界作用者”的同时，并没有忽略“统一”这一最要紧点，形成世界的对峙没有摧毁统一，而是建立了统一，实际上，正是以“统一”为指涉，对峙才得以可能，并具有意义。

从对赫拉克利特残篇 53 的阐释出发，海德格尔在其思想中逐渐形成了在存在真理的敞开中蕴涵着存在者与存在的对峙、此在与存在的对峙以及世界与大地的对峙的思路。

## (二) 海德格尔与西方 - 欧洲形而上学的“对置”

在海德格尔的思想历程中，最显眼的 Auseinandersetzung 不是以建立统一为旨归的对峙，而是海德格尔本人与希腊 - 欧洲传统形而上学的“对置”。海德格尔自觉地将自己的思想与西方传统形而上学对置起来，其思想也是从这种对置中生长出来的，而我们也只有将二者对置起来，才能更好地理解海德格尔。此种对置以“解构”“克服”形而上学为特征，以对柏拉图、亚里士

多德、康德、尼采等伟大哲学家的“阐释”“争辩”为途径。海德格尔选择尼采作为他与传统形而上学对置的典型。他在《尼采》开篇中说：“《尼采》——我们用这位思想家的名字作标题，以之代表其思想的实事。事实，即争执，本身乃是一种争辩。让我们的思想去探讨这个实事，让我们的思想去期备这个实事——这个目标构成了眼下这本书的内容。”<sup>③</sup> 在海德格尔看来，作为最后一位形而上学家、作为形而上学的完成者，尼采这一名称已经是传统形而上学的名称并指称着传统形而上学，显然，与尼采的争辩就不是单纯与尼采这个人的争辩，而是与整个西方传统形而上学的争辩，或者说是与柏拉图主义的争辩。在《尼采》中，海德格尔说：“如果说西方思想迄今为止的传统在某个决定性方面聚集并且完成于尼采思想中，那么，与尼采的争辩就将成为一种与迄今为止的全部西方思想的争辩。”<sup>④</sup>

与最伟大思想家、哲学家的争辩亦是与存在历史的争辩，对置就发生在海德格尔对传统形而上学的解构性阐释、与传统形而上学的争辩中。当然，海德格尔对传统形而上学的解构不是为了彻底摧毁传统形而上学，而是通过解构，“把硬化了的传统松动一下”，“把由传统做成的一切遮蔽打破”，从而开启出希腊人体验存在的“原始经验”。<sup>⑤</sup> 因此，海德格尔与传统形而上学家之间在这种解构性阐释中虽已形成对置与争辩，但这种解构性阐释不是为了寻求一种更正确的解释，确立一种解释标准，而恰恰是通过这种争辩，存在真理才在对置中敞开。这样的“争辩乃是真正的批判。争辩是对某位思想家真实评价的最高的和唯一的方式……通过争辩而对思想的至高努力保持开放”<sup>⑥</sup>。在这个意义上，海德格尔认为，这场争辩不再是围绕着对存在者控制的对置，这种对存在者的控制处处都表明自己是“形

①② [德] 海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，北京：商务印书馆，2005年，第61页，第62页。

③④⑥ [德] 海德格尔：《尼采》上卷，孙周兴译，北京：商务印书馆，2001年，第1页，第5页，第5页。

⑤ [德] 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，熊伟校，北京：三联书店，2009年，第26页。

而上学”的，并且以“形而上学”为方向，已经克服不了形而上学的本质。“这场冲突乃是存在者之强力与存在真理之间的相互-对-置 (*Aus-einander-setzung*)。为这样一种争辩做准备，乃是我们这里所尝试的沉思的最远目标。”<sup>①</sup> 通过与迄今为止西方形而上学思想的争辩，海德格尔意图开启出存在历史的另一个开端的可能性。

### (三) 海德格尔与海德格尔的“对质”

如果按照威廉姆 J. 理查德森的“海德格尔 I”与“海德格尔 II”的划分，泛泛地讲，这里的 *Auseinandersetzung* 也就是海德格尔 II 与海德格尔 I 的对质。如果把海德格尔 1927 年的《存在与时间》看作是对追问存在者本身所进行的建基性活动，在这一建基活动中所提出的存在问题本质上已超越了形而上学传统中的一切追问方式，因此也是对滥觞于希腊的西方形而上学的对置，从属于海德格尔与西方-欧洲形而上学的对置，那么，秘密写作于 1930 年代的《哲学献辞（从本然而来）》“对存有真理的另一种追问不同于对存在者本质的追问，这种追问只能能够在同迄今为止的历史的对置和对这个历史的新的开启中进行。这场争辩已在尼采专题讲座中达到完成”。<sup>②</sup> 后期海德格尔在期备“思想的另一开端”的过程中，不仅继续他的未竟事业，即与西方-欧洲形而上学的对置，而且还从思想的严格性上发起了对《存在与时间》的对质，他在《道路回顾》中指出：“从 1932 年的春天起这个计划从基本特征上就已确定下来了，这个计划在《从本然而来》的筹划 (*Entwurf*) 中获得了它的第一个形态。所有这些都走向这份筹划，而且这个哲思的领域也包括同《存在与时间》的 *Auseinandersetzung* [对质]。为了找到关于追问存有真理的基本姿态，这些准备工作一直都是新的起点。”<sup>③</sup> 另外，海德格尔专门撰写的《与〈存在与时间〉的一个对质》(1935—1936) 就收录于 GA82 卷中。在这场对质中，海德格尔将《存在与时间》中提出的存在者与存在之间的存在论差异进一步修订为存在与存有之间的存有论差异。这条修订路线清晰地显示了从为存在者建基、仍带有在场状态之特征的基础性概念存在，向存有

本质现身，存有之真理的原发性、原始的给出——本然 (*Ereignis*) 这一原发性概念的转渡。实际上，海德格尔与《存在与时间》的对质已然构成一个对话 (*Gespräch*)，从而使得海德格尔 I 与海德格尔 II 能够彼此倾听。海德格尔也正是在这一期间提出了“大地”与“世界”的 *Auseinandersetzung* [对峙]。

从赫拉克利特的“对峙”出发，海德格尔 I 强调了存在真理敞开、解蔽之阳光的一面，海德格尔 II 强调了存有真理无根、隐匿、收缩之幽暗的一面。本质上，海德格尔无论是在回到希腊阐释赫拉克利特的“对峙”，还是与亚里士多德、康德、尼采的“对置”，甚至与自己的“对质”都是围绕着正确地提出问题而展开，亦即围绕着与滥觞于希腊-欧洲形而上学的对置而展开。这场贯穿于海德格尔思想一生的克服形而上学的对置，亦被定性为存在的“基础问题”与“主导问题”的对置。

第 4 重含义：在海德格尔意义上，希腊-欧洲哲学有没有发生与东亚思想文化的 *Auseinandersetzung*，也就是海德格尔有没有在跨文化语境中使用 *Auseinandersetzung*？我们将在接下来的第二部分中探讨。

## 二、欧洲的自我拯救与中国文化的异质身份

在沉思返回到希腊思想的源头、完成西方欧洲的自我救赎之可能性时，海德格尔曾一度将古老的东亚-语言-思想视为欧洲-语言-思想完全异质的存在，古老的东亚-语言-思想是否构成欧洲-语言-思想的“他者”？我们在探讨这个问题之前，集中引述海德格尔在不同文本中对此问题的评论：

1. 赫拉克利特之名不是远古之际希腊哲学的代名词，正如它不是“每个人的人性”之历史的公式。它是西方-德意志历史性此在 (*Da-*

① [德] 海德格尔：《尼采》下卷，孙周兴译，北京：商务印书馆，2001 年，第 894 页。

②③ Heidegger, *Besinnung*, GA66. Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1997, S. 420, S. 424.

sein) 的原发性力量 (Urmacht) 之名, 特别是在它与亚细亚的第一次 Auseinandersetzung 之中。<sup>①</sup>

2. 当我们追思西方“文化”可能的广深度和尺度, 我们马上就想起早期希腊的历史世界。为此我们也同样容易忘记, 希腊人并没有把自己的其所是包在他们的“空间”里, 以示区隔。正是凭借对他们觉得最陌生也最艰涩的亚洲文本的最尖锐的但也是最富有创造性的 Auseinandersetzung, 这个民族扶摇直上, 步入了历史性的独一无二与伟大的快车道。<sup>②</sup>

3. 我们的历史性此在以不断的迫切性与清晰性看到, 它的未来正面临着欧洲或是得以拯救, 或是遭到灭亡的严峻的是与否则 [的可能性]。而拯救的可能性则要求两件事:

(1) 保护 (Bewahrung) 欧洲民族不受亚细亚 [的影响]。

(2) 克服其自身的无根性与分裂。

如果做不到第二件事, 第一件事就不能实现。然而, 这两件事都要求此在从最为底层的根基出发、运用最高的标准来转化自身。不过, 历史性此在的这种转化永远不会是一种朝向不确定未来的盲目推进, 而只能是与迄今为止整个历史的创造性 Auseinandersetzung——整个历史的本质性构形 (Gestalten) 与纪元。<sup>③</sup>

由于海德格尔固执地认为, 哲学的唯一主题是存在, 他所期待的思想的另一开端也必须只能从第一开端中, 亦即西方欧洲哲学的源头以及传统中开启出来, 因此, 遥远且古老的东亚文化与思想只能是完全异质的存在。其专有术语“此在”, 作为存在真理的庇护者、保藏者, 在这里也特指“西方-德意志的历史性此在”, 并没有包含东亚人。而且对欧洲是否最终得以自我拯救而言, “保护其不受亚细亚的影响以及克服自身的无根性与分裂”才是关键。在这里, 东亚-语言-思想作为欧洲-语言-思想的“他者”是完全异质的存在, 各自独立, 不但不会统一为一个总体, 也不会被同化为“自我”, 作为列维纳斯意义上的他者之他性, 不可还原。如果海德格尔所期待的思想的另一开端属于第一开端之内在的另一, 不是外在于希腊-欧洲哲学传统的另一,

那么, 其他世界文明, 尤其是东亚世界在西方欧洲自我拯救的过程中, 并没有构成对置, 也就不存在争辩、交流、对话的必要性。

而且, 海德格尔认为, 在西方欧洲完成自我救赎之前, 西方与东方也没有 Auseinandersetzung 的可能性。他在《这是什么——哲学?》中指出: “Φιλοσοφία [哲学] 这个词告诉我们, 哲学是某种最初决定着希腊人的实在的东西。不止于此——φιλοσοφία [哲学] 也决定着西方-欧洲历史的最内在的基本特征。常常听到的‘西方-欧洲哲学’的说法事实上是同义反复。为何? 因为‘哲学’本质上就是希腊的; ‘希腊的’在此意谓: 哲学在其本质的起源中就首先占用了希腊人, 而且只是占用了希腊人, 从而才得以展开自己。”<sup>④</sup> 哲学具有希腊性, 西方-欧洲在其最内在的历史过程中原始地是“哲学的”, 就连我们今天的提问方式“这是什么?”都是希腊的。因此, 我们上文提到的形而上学之克服, “既不是一种摧毁, 也不只是一种对形而上学的否定。想摧毁和否定形而上学, 乃是一种幼稚的僭妄要求, 也是对历史的贬低”<sup>⑤</sup>。这种“克服”要求实施返回步伐, 回到希腊源头, 进入与传统对话的自由之中。在他看来, 传统不是束缚, 传承本身就是一种解放。由此而言, 一方面古老的东亚思想不属于“哲学的”, 另一方面海德格尔也没有否认, 也许有一天当西方欧洲思想完成自我救赎, 亦即重新确立自己的“根”之后, 有可能与东亚思想发生 Auseinandersetzung。他说: “通过对澄明的思考, 通过对它恰切的描绘, 我们达到这样的境域, 在其中, 经过转化的欧洲思想被带入与东亚之‘思’富有成效的交涉之中。这样一

① Heidegger, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "der Rhein"* GA39, Vittorio Klostermann, 1997, S. 134.

② [德] 海德格尔:《思的经验(1910—1976)》, 陈春文译, 北京: 人民出版社, 2008年, 第15—16页。

③ Heidegger, "Europa und die Deutsche Philosophie" [1936], in *Europa und die Philosophie*, Hrsg. Hans-Helmuth Gander. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993, S. 31.

④ [德] 海德格尔:《同一与差异》, 孙周兴译, 北京: 商务印书馆, 2011年, 第6页。

⑤ [德] 海德格尔:《在通向语言的途中》, 孙周兴译, 北京: 商务印书馆, 2005年, 第106页。

种交涉可能有助于把人类本质从极度的技术计算与对人的此在之操纵的威胁中拯救出来。”<sup>①</sup>但是，这种可能性除了需要等待欧洲完成自我转化之外，还需要等待东方思想的自我苏醒。在接受《明镜》周刊的访谈中，海德格尔也提出了这一点：“我们当中又有谁能说得清，有朝一日会不会在俄国和中国一种‘思’的古老传统被唤醒，这一古老传统帮助人们实现对技术世界形成一种自由的关系呢？”<sup>②</sup>

海德格尔之所以强调古老的中国思想也需要首先完成自我苏醒，是因为欧洲思想自近代以来的全球化扩张，继而是技术的全球统治，使得古老的东亚思想已经淹没在现代所谓西方文明的强光之下，而且东亚学者的经验与思维方式都处于欧洲追问方式的影响之下，因此，他们对自身文化传统的描述不再是原汁原味的，他们的解释也不再是本真与纯粹的。他曾说：“西方思想的逻辑斯性质要求，如果我们竟然敢于触及那些古老的世界，我们必须首先自问是否能够听到在那里所思想的东西。由于欧洲思想正在威胁着变成全球化，这个问题变得更加迫切，即，当印度、中国和日本人通常只能通过我们的欧洲思维方式来向我们传达其经验的东西，于是，在他们那里和我们这里，一切都被搅成一团浆糊，人们再也不能够分辨古代印度人是否就是英国经验主义者，老子是否就是康德。”<sup>③</sup>对海德格尔而言，目前，西方-欧洲与东亚（包括其他非欧洲地区）的对话是困难的，其阻碍来自多方面，表面上的原因来自语言障碍，海德格尔认为希腊-欧洲语言的逻辑-语法概念系统使得西方人很难理解东方的语言；更深层次的原因则是上述引文强调的，在全球化的欧洲思维方式统治下，不仅欧洲人无法了解东亚思想，甚至东亚人自己亦被隔绝于自身的传统之外而不自知。隐藏着的问题是东亚人在欧洲思维方式全球化的潮流中是否就能够准确顺畅地理解希腊-欧洲思想？海德格尔的回答如果也是否定的，其欧洲中心主义的文化立场就暴露无遗。但他又似乎不是欧洲中心主义或文化相对主义者，在1953年的《科学与沉思》中，他又敞开了对话的可能性，并指出了与东亚世界对话

的先决条件：与希腊思想家及其语言进行对话“它本身始终是那种与东亚世界的无可避免的对话的先决条件”<sup>④</sup>。

海德格尔是否是一个狭隘的欧洲中心主义者，我们需要审慎地考察。他在回答《明镜》周刊“狭隘的小地方意识的危险”的指控时，明确地将希腊思想与罗马帝国世界表象方式区分开来，而且这种区分绝不是“小地方意识”，他指出“商务信函可以翻译成所有语言。科学，对我们当今的人来说，实际上已经是数学化的物理为基础科学的自然科学，它也是可以翻译成世界上的任何一种语言，确切地说，它不是在翻译，而是讲同一种数学语言”<sup>⑤</sup>。所以，海德格尔所讲的不可翻译，只针对各民族思想源头原初的思，笔者认为，这些原初的思从源头而来生发着海德格尔的不同于哲学的“另类的思”（*Das andere Denken*），这里指涉的是各个民族与存在关系的深层经验，这些深层经验聚集为古老的词汇在历史深处积淀为民族意识、文化认同层面的东西，比如古希腊的 *logos*、中国的“道”。这些属于“本己性”（*ownness*）的东西是不可翻译、不可解释的。

不过，海德格尔又总是从西方-欧洲世界出发来探讨西方-欧洲与东亚世界的 *Auseinandersetzung*，并认为只有在西方-欧洲完成自我转化以后，这种与东亚世界的 *Auseinandersetzung* 才是可能的，而对西方-欧洲思维方式全球化统治下的东亚学者是否有能力从自身传统出发理解西方世界表示怀疑。如果这一判断对海德格尔而言是正确的话，东亚世界就是西方-欧洲世界的

① 转引自马琳：《海德格尔论东西方对话》，北京：中国人民大学出版社，2010年，第116页。

② [德]海德格尔：《〈明镜〉访谈》，载《回答——马丁·海德格尔说话了》，[德]贡特·奈斯克、埃米尔·克特琳编著，陈春文译，南京：江苏教育出版社，2005年，第75页。

③ Heidegger, *Grundsätze des Denkens. Freiburger Vorträge* 1957. in *Bremer und Freiburger Vorträge*, GA79, Vittorio Klostermann, 1994, S. 145.

④ [德]海德格尔：《演讲与论文集》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2005年，第41页。

⑤ [德]海德格尔：《〈明镜〉周刊访谈》，载《回答——马丁·海德格尔说话了》，第77页。

“他者”、完全异质的存在。从其思想严格性上说，西方－欧洲与东亚世界的 *Auseinandersetzung* 尚没有发生，海德格尔与东亚学者的交流以及在其思想文本中对东亚思想文化的个别性征用，充其量只是一种好奇性的关注、接触以及对自己思想的印证而已。由此而来，海德格尔的错失之处是，他一方面认同古希腊思想是在与亚细亚思想创造性地对峙中成长起来的，并成就其历史性的独特与伟大；另一方面却完全不知中国宋明道学正是在充分吸收佛教思想，才使得元典儒学获得新生，并达至其最高峰这一发生在东亚世界的历史事件。这种遗漏和无知使得他对东亚学者理解他自己的思想以及在学习西方的过程中能够获得什么表示怀疑。

### 三、“同一个世界”

当然，为了准确地理解海德格尔的上述言论，我们需要谨慎地辨析两个概念。一个是与古希腊发生 *Auseinandersetzung* 的亚细亚，这个“亚细亚”显然不能与今日地理概念——亚洲相等同，而且笔者相信这一概念不会指涉到东亚这个地区，东亚对古希腊而言，太过遥远了。另外，海德格尔在讨论东西方 *Auseinandersetzung* 的可能性时，所提到的“亚细亚”、“晨曦之地”以及古老的东方，更多的是一个模糊概念，并不专指我们中国或者日本，有时他也会涉及到俄国。在笔者看来，海德格尔的“东方”、尤其是“晨曦之地”更多的是相对于西方、“暮色之地”而出现的对置概念，是一个思想层面上的东西，而不是一个地理概念，并不专指哪个具体国家。在思想的严格性上，它更多地指向不同于希腊－欧洲哲学的异质文明。另一个需要辨析的概念仍然是海德格尔的 *Auseinandersetzung*，这个概念在海德格尔的语境中，无论是存在学层次上的对峙，与西方传统形而上学的对置，海德格尔思想内部的对质，还是东西方之间可能发生的接触，都不是在否定意义上讲的，并没有参与 *Auseinandersetzung* 的一方否定、拒斥、消灭另一方的含义，双方通过这种 *Auseinandersetzung* 更多地

是要开启出海德格尔意义上的那个 *Da*，敞开敞开之域，在此澄明之地，真理、历史才得以发生，成就海德格尔的 *Ereignis*。实际上，对海德格尔 *Auseinandersetzung* 多重含义的理解，最终都要落脚于海德格尔对赫拉克利特（残篇 53）的解释上。

只有如此理解海德格尔的 *Auseinandersetzung*，他的怀疑在东西方文化对话的语境中才不是什么坏事情。相反，他的提示发人深省，如果西方－欧洲的自我转化需要到其思想源头——希腊世界中寻找可能性，那么，我们东亚学者是否也应回到自己的思想源头，寻找东亚思想的自我转化或现代化呢？但是正如海德格尔所忧虑的，“二战”以来，西方－欧洲在全球化名义下，实现了通过“一战”、“二战”没有实现的目标——技术的全球统治。今天的东亚学者也是在西方－欧洲思维方式的统治下从事自己的活动。西方与东方生活在同一个世界里，而这个技术世界既是我们返回到思想源头的起点，更是障碍。

按照海德格尔早期实际性的解释学所提供的思路，我们简单考察技术所统治的同一个世界会给我们目前所讨论的不同文明之间的 *Auseinandersetzung* 带来什么。如果说海德格尔所揭示的实际的生活、生命活动建构着我们的世界，现实存在的意义以及人类的此在都植根于且取决于这个世界，而且，他也主张所有的思想新生都必须以当前的实际生活为基础、为指向，才能开启出来，那么，我们的实际生活与西方－欧洲人的实际生活越来越趋同，共同指向技术统治的“同一个世界”、“西方－欧洲的技术标准”、“语言范式”，已是世界各地人们争相追逐的现代化目标。海德格尔哀叹西方人已无家可归，实际上真正无家可归的是我们东亚人。正如上文所述，不仅我们的思维方式已经统摄在西方逻辑的规范之下，而且横陈在我们面前的是因西方现代文明的入侵与统治所造成的古老传统的深层断裂。

对欧洲的拯救，海德格尔的立场是：“现代技术世界是从什么地方出现的，转向也只能在那里准备。这个转向不可能通过接受禅宗思想或什么其它东方的世界经验来完成，还是要借助于欧

洲传统及其新格局来转思。思只有通过具有同一渊源和同一规定的思来转变。”<sup>①</sup>而对亚洲的苏醒问题，海德格尔只是提示也许有一种可能，这种可能性在哪里，他并没有说，实际上他也不知道。但是按照海德格尔的上述思路，我们很容易推论出，古老中国的苏醒问题显然也需要求助于东亚自己的传统，而肯定不是西方传统。如此说来，今日中国所主张的传统文化的现代化问题，尤其是传统儒家的现代化问题，站在海德格尔的立场上，就不能以西方人的“现代化”为圭臬。

当我们对现代技术趋之若鹜的时候，海德格尔却警示我们，技术统治下的“同一个世界”不是为将来西方—欧洲与东亚展开可能的 *Auseinandersetzung* 而准备的场域，相反，海德格尔要求我们要努力挣脱的这个平均化的“千篇一律”的世界。但是既然所有对思想源头的回溯之理解和解释都是按照一种被规定的 (*besimmt*) 或者说受到一定的被解释状态 (*bestimmte Ausgelegtheit*) 所支配的，“技术统治的世界”已成为我们理解和解释传统的“前见”，因此，不是如何努力挣脱，而是如何摆正其位置，形成“对置”，然后才能进入理解和解释的语境中。

至此，我们简单列举海德格尔所主张的在西方—欧洲完成自我转化，以及古老中国苏醒之前前后后，东西方之间 *Auseinandersetzung* 的可能性所面临的诸多困难：(1) 语言上的，希腊—欧洲语言逻辑句法系统与古老象形文字的语义结构的不可翻译，语言既是我们世界的界限，又是我们的囚笼；(2) 欧洲思想自近代以来的全球化扩张，并实现为技术的统治给古老中国造成深层次的断裂；(3) 海德格尔所期许的未来的非形而上学之思只相对于希腊—欧洲形而上学而言，与古老中国的非哲学的思想传统没有任何关联，指向未来的这种仅仅是可能的 *Auseinandersetzung* 如何发生是不确定的。当然，一如既往，这种东西方之间所可能发生的 *Auseinandersetzung* 也并不是针对“常人”而言的，而是对能够聆听到存有真理“召唤”的极少数“未来人”提出的，但在海德格尔这里，好像只有欧洲日耳曼人的历史性此在才有此资格，亚洲人、中国人根本就不

属于他的此在之范畴，那么这一话题就只能就此打住了。

然而，古老的东方世界作为海德格尔谈论西方世界自我拯救的一个遥远的对置，他不可能因上述困境而取消东西方 *Auseinandersetzung* 可能性，所以，极端的悲观主义和彻底的虚无主义并不是海德格尔的本意，彻底翻译的不确定、民族深层意识的不可通约以及无法走出语言的囚笼，都不是海德格尔要强调的重点，他只是提示我们，沉思我们的生存处境以及我们的思想任务是什么？一旦欧洲思想“真的”能够按照海德格尔的思路回到自己思想的源头并完成了自我转化，获得新生的西方—欧洲思想与东亚思想开展 *Auseinandersetzung* 的可能性在海德格尔那里是一种什么样的可能性呢？这种“可能性”是一种否定性表达，它预示着各自完成自我转化的西方—欧洲思想与东亚思想的 *Auseinandersetzung* 再也不是以“哲学”为中介的文化对话，当然也就意味着未来的这场对话既不是“希腊的”，也不是“先秦的”，如此，现代西方文化霸权才有可能被彻底消解掉，通过各自回归源头而赢得的那份宁静才开始组建西方—欧洲思想与东亚思想 *Auseinandersetzung* 的可能性，一种非哲学的文化对话的可能性。之所以给“真的”加上引号，是因为我们认为，这一假设是如此的没有根基，以至于就是“假的”，在晨雾中，我们看到海德格尔所倡导的回家之旅就像奥德修斯一样，最终能够上岸的，恐怕只有他一人。

行文至此，本应结束了，但我们毕竟是在讨论东西方的对峙话题，既然是对峙，就是对立双方的事情，不能是海德格尔一人的独白，或者是欧洲人的独角戏，海德格尔提出的问题，虽然是一个西方的问题，但既然东方已经成为其对置的一方，我们在努力进入海德格尔的思想深处理解这一问题的时候，也要记得走出海德格尔，走出西方哲学来思考这一问题，真正扮演好东亚人的异质身份。

<sup>①</sup> [德] 海德格尔：《〈明镜〉周刊访谈》，载《回答——马丁·海德格尔说话了》，第76页。

从中国传统思想文化出发，海德格爾的存有（*seyn*）太过幽暗，他的自然并不是老子的“道法自然”，他的“本然”（*Ereignis*）事件也不是传统中国的“道”。不过，笔者在这里不打算进行这种文化核心概念的比较，这种比较恰恰属于彻底翻译的不确定范畴，属于民族意识内核中最隐秘的部分，不可翻译，不可通约。但传统中国思想文化所倡导的“人同此心，心同此理”的前设是我们立论的基础，也为我们打开了非哲学对话的可能性。尽管我们尚不知道此可能性是否就是彼可能性，但海德格爾如果不能虚心向东方学习，其念兹在兹的非形而上学之思又如何可能在西方—欧洲哲学里生长出来呢？非哲学的对话又如何发生呢？

另外，这种“人同此心，心同此理”的前设也曾一度成为康德《判断力批判》立论的基础。在《判断力批判》中，康德提出在感性、知性能力之外，人类还有第三种能力——情感力。康德认为，审美鉴赏也有先天原则，具有“客观”普遍性，而且这种先天原则不是从先天知性原则那里借来的，而是“反思性的判断力”自己生成的，也就是说，普遍性的获得不是来自外部，而是来自主体内部，是我们主体自身的一种普遍性，因此，这种“普遍性”实际上是“主观的普遍性”，是通过反思获得的普遍性。康德认为，人类之所以能够获得这种普遍性，就是因为我们的情感、我们的共通感，也就是传统中国的“人同此心，心同此理”。作为我们自己的普遍性，它是人类所具有的普遍情感——“美”。所以，每当我看到“一朵花是美的”，我就认定，其他人也应该认为“这朵花”是美的，也就是说，这朵花，每个人看到它都会产生同样的美感，这种美感具有普遍性。康德将这种普遍性确立为反思的判断力自己的法则：“自然的形式合目的性的原则”。

康德并没有止步于反思的判断力给自己立法、建立自己的先验原则，还要将这条原则贯彻下去，即先验原则的应用。康德相信人类文化的教化功能，如果你认为“这朵花”不美，那是因为你的鉴赏力尚不能达到美的层次，通过文化的

教化，每个人都有可能达到同一层次的审美鉴赏力，到那时，你我他就可以一起欣赏“这朵花的美”。这一信念给我们的启示是，海德格爾所考虑的西方—欧洲与东亚世界的 *Auseinandersetzung* 的可能性不在纯粹理性、实践理性的领域，而是在审美领域，是建立在人类情感、审美的共通感上的，只要人类还具有这种情感、审美共通感，能够被同一件作品所打动，能够引起“共鸣”，那么文化对话、交流就具有可能性，当然这种可能性是审美的，而非形而上学的。一方面是海德格爾所揭示的实际性的生活总是在某某中的生活，出自某某而生活，为了某某而生活，与某某共同生活，对着某某，借某某进入生活，从某某出发而生活，生活组建着世界<sup>①</sup>；一方面是康德所主张的建立在共通感基础之上的文化教化。理想状态是，在同一个生活世界里，通过文化教化向同一层次鉴赏能力的进步，人类最终将通达“同一世界”的相互理解、共同欣赏。在康德这里，审美能力的提高，同时也意味着道德水平的提高，在审美中，人们的道德意识开始觉醒，一旦道德自觉了，“永久和平”也就为期不远了。*Auseinandersetzung* 得以真正成就不同文化之间的对置、对话，彻底褪去战争、争斗的暴虐之气。如此，海德格爾的 *Auseinandersetzung* 才是值得期待的。

（责任编辑 任之）

<sup>①</sup> [德] 海德格爾：《对亚里士多德的现象学解释》，赵卫国译，北京：华夏出版社，2012年，第75页，GA61, S. 85。

# 胡塞尔论客体自身与先验自我的不朽

## ——以《被动和主动综合分析》为基础的探讨

卢盈华\*

**【摘要】**此文探索胡塞尔《被动和主动综合分析》中客体自身与不朽的自我思想。胡塞尔思想中的先验感性论是先验逻辑的奠基，而发生现象学则是静态现象学的必然进展。胡塞尔通过记忆来确立客体自身，并以自身时间化活动来确立不朽的先验自我。安东尼·施坦因博克教授在世代生成现象学的视域中对此话题进行了发展。他提出“新生”，而非不朽，乃是世代生成现象学的关键。他结合现象学与传统文化（如犹太文化）的尝试对我们沟通中国文化与现象学具有借鉴意义。

**【关键词】**胡塞尔；被动综合；记忆；不朽；先验自我；发生现象学；世代生成现象学  
中图分类号：B516.52 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2014)05-0057-08

### 一、先验的感性论和发生现象学之课题

为了阐释胡塞尔关于不朽的思想，我们需要首先检视他的先验感性论课题，在这项课题中，胡塞尔运用发生现象学（genetic phenomenology）的方法探讨了对象客观性（objectivity）的被给予性和先验自我的不朽。

胡塞尔于1920年代（从1920年到1926年）在弗莱堡大学开设了关于先验逻辑的系列讲座，后来这些手稿被整理并以《被动综合分析》的标题发表。<sup>①</sup>安东尼·施坦因博克（Anthony Steinbock）将其翻译为英语，并加入讲稿的其他基本文本（比如“主动综合”部分）和对此讲稿主要文本的重要增补，部分地重新组织了这些材料，发表时将其重新命名为《被动和主动综合分析：先验逻辑讲座》（*Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lecture on Transcendental Logic*）。<sup>②</sup>如何取得关于对象的知识？经验如何可被我们理解？在《纯粹理性批判》中<sup>③</sup>，康德对此问题的处理区分了直观（intuition）和知性（un-

derstanding)。根据康德，知觉代表感性，只接受但不产生意义；而知性澄清经验，是主动的并给予意义。康德认为在先验逻辑层次上的知性才具有综合能力，而在先验感性论层次上的感性则不能够综合、组织。与此相反，胡塞尔则论证感性层的动感的（kinaesthetic）经验已经产生证据，具有明见性，而且综合不仅发生在主动的层次，也发生在被动的层次。“被动综合”课题探索当感知者并没有觉察时意识运行的规则，以及意识如何参与构造对象和主体的客观性。

笔者认为，对胡塞尔来说，康德至少有两点失察。第一，尽管康德通过以客体对我们呈现的方式，检验了主体对客体的作用，并由此开启了“先验的转向”，他的感性和知性的二元对立并没有正视感性对逻辑所起的作用。对康德来说，知性之机能是独立于知觉的。相反地，胡塞尔论证说先验逻辑是奠基于先验感性论之上的。他写道：“为了揭示真实的可理解的先验逻辑，大量的先验的—现象学的初始工作必须从头去完成。”<sup>④</sup>胡塞尔贯通这两个层次的方法比康德的二元论更为具体。第二，康德并没有留意到这个过

\* 作者简介：卢盈华，河南郑州人，美国南伊利诺伊大学哲学博士，（广州 510275）中山大学博士后。

① Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, ed. by Margot Fleischer, The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1966.

② Edmund Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lecture on Transcendental Logic*, Trans. by Anthony J. Steinbock, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.

③ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, Trans. by Norman Kemp Smith, New York: Palgrave Macmillan, 2nd edition, 2007.

④ Edmund Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lecture on Transcendental Logic*, p. 7.

程：客体如何在生成和变化的意义上具体地成为客体。对于康德，并没有客体生成之动态历史，仿佛通过应用范畴到印象，客体被一劳永逸地构造了。相反地，胡塞尔检验了经验的建筑学，以及在时间河流中意识对于意义确定性（sense-certainty）的动感贡献。<sup>①</sup>

自然态度将存在看作理所当然，这就是说，将某物看作是客观的和确定的，独立于感知者对所感对象之客观性的参与构造。为了悬括自然态度，胡塞尔首先以静态的方法探索在构造的维度上某物如何被给予，或被给予性方式，以及在本质维度上基本的结构。当处理时间化（temporization），或者内在的对象（immanent object）时，静态现象学（static phenomenology）主要涉及时间意识（time-consciousness）问题：前摄（pro-ception）、当下（present）和滞留（retention）。胡塞尔此前在对内时间意识的探讨中，便是基本上在静态和抽象方式之框架上进行的。从静态现象学出发是合理的；相比于复杂和动态的生成，从简单和稳定的结构出发较为容易，因此生成被悬置起来。然而，由于过于形式化，静态方法必须向发生现象学方法进展。胡塞尔写道：

现在，如果时间意识是同一性或者类客体构形（objectlike formation）之构造的原真（primordial）场所，是所有被给予意识的类客体构形的并存（coexistence）和演替（succession）联系之形式的原真场所，那么我们仍然仅仅在谈论产生一个一般形式的意识。单纯的形式被认为是一个抽象，由此在一开始关于时间意识意向性及其成就（accomplishment）的分析便是在抽象[的层次]上进行的分析。它把握并仅仅对所有单一的对象和多数的对象的必要时间形式感兴趣，或者说，它只是相关地对构造时间的对象的各种形式感兴趣。对象是持恒（enduring）之物，在意识中通过这种和那种方式被构造。但是它是关于其内容的持恒之物；事实是这样的：它具有对于此对象的这个内容、对于彼对象的那个内容。所有这些都是在意识自身中被构造的，否则的话我们不能够意识到它。<sup>②</sup>

进一步来说，仅仅形式和抽象并不能解释意识在不同层次的真实的综合。客体和主体如何互动，以及滞留、前摄和当下如何交互作用，这些

问题的解决需要对单子的个体化和其生成做深入和具体的检验。静态现象学是指向发生现象学的引导线索。胡塞尔写道：“静态现象学不正是作为引导线索的现象学，作为构造在客体之存在的引导类型的现象学，作为构造错觉、空无（nullities）、反一致（contra-concordance）等客体之非存在的现象学吗？”<sup>③</sup>此外，在本质分析的维度上，若无发生现象学之助，我们并不能真正地继续静态现象学的工作。对结构的本质分析只有在生成地构造的分析之后，才会更加准确。

施坦因博克教授区分了主动性和被动性的五种意义<sup>④</sup>，在这里我们无法详谈。在意识的被动运作中，滞留、前摄和当下有规则地内在地互通于彼此。新的当下总是被过去的当下所前摄，并在下一个时刻沉淀于滞留。我们并不能在滞留、前摄和初始的当下之间画一个清楚的界限，他们总是处于一个意义统一体中，尽管我们可以抽象地做出区分。

每一个意义都是被作为一个整体被给予，在并未主动地考虑到不一致（discordance）的情形下，此意义的印象与滞留激发我们前摄（pro-ception）到没有被感知到的方面，即空的领域（empty sphere）。这种前摄并不是发生在主动、判断之层次的预期，而是作为其奠基的初级形式。例如，当我们首次看到一个类似一本书之物，尽管我们只是部分地感知到它，我们不知不觉地将其整体上看作一本书。当下常常以与前摄一致的方式呈现。这种一致性（concordance）构成正常性（normality）。在这种正常性中，被直观到的意义稳定地充实了先前对于整体上感知的把握和勾勒。然而，由于前摄可以被否定或不被

① 当然，胡塞尔与康德之间的差异并不仅限于此。事实上，胡塞尔的意向性理论也是理解他和康德思想差异的关键。有关于此，学界研究颇多，新近的研究可参阅倪梁康：《意向性理论的现象学视角与心理学视角——对胡塞尔与迈农之间关系的思想史重审》，《广西大学学报·哲学社会科学版》2014年第2期。

② Edmund Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lecture on Transcendental Logic*, p. 173.

③ Edmund Husserl, op. cit., p. 644.

④ Anthony J. Steinbock, “Translator’s Introduction”, in: E. Husserl, *Analyses concerning passive and active synthesis: lectures on transcendental logic*, trans. by Anthony J. Steinbock, Kluwer Academic Publishers, 2001, pp. xxxviii-xliii.

完全地充实，意义也可以与前摄矛盾，在此情形下感知者感到失望。比如，在我眼前的并不是一本书，而是一个雕塑。在失望（disappointment）中，一致性并没有消失，而是通过意向的变更以新的方式继续下来。通过经历失望，自身相同（self-same）的客体仍然保持不变，新的被给予之物与其合并为一体。“作为其持续变更的基质，客体的统一体保持一致地相同。”<sup>①</sup> 在失望中，不只是过去对于将要到来之物的前摄受到影响，滞留之物也同样被勾掉（crossed out），但并没有被新的意义完全覆盖。譬如，我们前摄到一个杯子的背面和其前面一样是红色，但是结果背面是绿色，那么“红色”同样在滞留中以“勾掉的红色”的形式被保留，新的滞留被确立为“红色，不是红色，却是红色和绿色”。

失望是模态化（modalization）的一种类型，模态化意味着意识在把握和预示整体和同一性时的困惑与不确定。模态化包含失望、怀疑（doubt）和可能性（possibility）。在失望中，幼稚的确定性（naive certainty）被直接和清晰地否定或变异（modified）。“在怀疑中，彼此竞争中活生生的诸展现（presentations）的有效性相等。”<sup>②</sup> 换句话说，在怀疑中，客体的诸意义在意识中争执以取得显著地位。然后是可能性的模式。“在对一个知觉的统觉视域中，意向地所预示之物不是可能的，而是确定的。然而，可能性，实际上一个多样的可能性的整体幅度，总是包含在这些预示（prefigurings）中。”<sup>③</sup> 可能性出现于一般的和特定的预示的领域中。一般的预示层次在框架的意义上是确定的（如某物具有颜色），而在具体前摄的意义上是不确定的（如具体何种颜色）。一般的预示中包括开放可能性（open possibility）。在这种开放可能性中，无物在吸引，因此它在确定性中的不确定范围里可被任何事物所充实。在特定的预示层次，存在着吸引可能性（enticing possibility）。客体的吸引对自我施加触发力（affective force），要求一个特殊的决定。继讨论模态化之后，胡塞尔接着探讨意义如何给予我们明见性。

当一个在生活经验（lived-experience）与其充实之间连续的一致性经过反常的体验而断裂（rupture）时，模态化便呈现了。胡塞尔写道：

“具体地说来，当在进程中，感知的生活经验是连续地被充实的。正是由于这个原因，它是连续一致性的统一体。当这个一致性被断裂——这是完全可能的——模态化出现了，并且我们不再在正常的意义上拥有一个知觉。也就是说，我们不再连续地将感知的对象意识为一种以直截了当的（straight-forward）方式存在的东西。”<sup>④</sup> 当模态化在对确定性的确认中被解决时，新的对于一个客体之构造的确定性模式比直截了当的确定性更为稳定。当一致性继续被体验，这个断裂不再继续出现或者以不规则的方式出现，那么它被视为在一个基本稳定的一致性中的断裂。当这个断裂以规则的方式继续周期性地出现，那么它参与构造了一个新的一致性。这个新的一致性包含可预示的断裂（严格意义上已不是断裂），根据之前的一致性的标准，它被视为反常的（abnormal）。而如果当此断裂不间断地持恒，先前一致性的基本结构被推翻，这种情况下一种全新的一致性被构造出来。若仍根据先前一致性的标准，它也被视为反常的。但如果全新的一致性更加丰富，在其运作中更少地出现断裂，那么它成为了一个新的正常，即超常（hyper-norm），而不是反常。而此“断裂”也被视为理想的（optimal）。

尽管正常的和谐感知允许断裂的发生，活的当下（living present）并不能被勾掉。相反，在当下的时刻，现在是用以变更过去的意识、朝向将来的视域、决定一致性或正常性之产生的标准。在作为标准和绝对真实的意义上，当下的意识是不朽的。

## 二、客体的真实自身和先验的自我

虽然现在（now）总是有效的、不可被勾掉的，但是当它成为滞留中的过去，它仍然可成为无效的、可被勾掉的。由此一个悖论便浮现出来：同一性和不朽仅仅是暂时的。这对于解释获得客观性的知识并不是一个令人满意的答案。胡

① Edmund Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lecture on Transcendental Logic*, p. 64.

② Edmund Husserl, op. cit., p. 75.

③ Edmund Husserl, op. cit., p. 79.

④ Edmund Husserl, op. cit., p. 107.

塞尔写道：“由于它的有效性仅仅是暂时的，它有什么好处？”<sup>①</sup>由此而进一步地探讨，突破暂时性与发现客体自身的关键乃在于记忆（remembering）。本文之前的描述乃是对澄清记忆之体验的必要解说。

“在我们谈起真实自身和明确被验证的展现的地方，我们通过记忆超越了暂时性意识。在记忆中，我们重复地返回到相同的展现和它所意指的客体。”<sup>②</sup>凭借记忆，相同的意义在我们主动性觉醒时再一次地重复。“通过记忆，通过回忆行为的觉醒一个对象获得了一个值得被称为‘明见性’的时间厚度。”<sup>③</sup>为了解胡塞尔的记忆观念，探讨《被动和主动综合分析》中触发（affection）和联想（association）的意义是必要的。

触发，对胡塞尔来说，意味着客体对自我的“吸引以成为存在”（enticement to be）。它是一个对注意力的动机引发（motivational）的引诱（allure）。胡塞尔说：“说起触发，我们将它理解被给予意识的引诱，一个对象给予意识的特殊牵引施加到自我。这种牵引当自我朝向（turn toward）它的时候，它便松弛下来。”<sup>④</sup>与自然态度采用因果性的描述不同，胡塞尔运用动机引发的观念去解释意识的运行和诸现象的关联。这种方法施用于被动和主动领域，以及从被动到主动的过渡领域。如前所述，在吸引可能性中，客体的诸意义吸引自我做出特定的决定。在此意义上，“依据客体方面在不同程度重量上对其构造的吸引，动机引发得到澄清”<sup>⑤</sup>。但若从主体的方面来说，动机引发被理解为意识的综合和构造客观的意义之能力。

触发呼唤自我的主动注意，当自我主动地朝向（turn toward）对象的某一意义时，该对象的此一意义成为显著（prominence）。对于显著的被给予性，通过反复地检验它们的假定的可能性，胡塞尔论证了显著已经是一个触发的显著。这就是说，在某物成为显著之前它已经对感知者施加了一个触发的引诱，而不是成为显著之后才施加触发力。施加强烈触发力的某物通过压制施加微弱或者不施加触发力的某物而成为显著。先在的类客体构形在以后也会仅仅施加微弱触发力，或者不施加触发力。当某物不再施加任何触

发力，它作为引诱之零度（nil）被保存于滞留中，但是它仍然可以在将来被唤醒。觉醒是如何可能的？解决此问题的关键便在于联想。

胡塞尔将“联想”理解为意识对于不同的触发现象的统合与比较。在被动和主动的层次均有联想的发生。在多数情形下，联想在并无自我的注意时发生。不同于经验主义者所相信的那样将感觉材料视为无组织的，胡塞尔论证道，原真的现象已经施加触发力并通过联想而被意识所统合为一个整体。《被动和主动分析》讲座中对联想的分析指示了以时间意识的具体化为特征的发生现象学的新方法。

在联想的被动体验中，我们可以同时地和共时地关联不同的当下现象。在同质性（homogeneity）的模式中，我们关注于相似性、均一性（uniformity）、凝聚（concretion）与融合（fusion）。在异质性（heterogeneity）的模式中，现象通过对比、辨别和显著而被综合。我们也会回溯地联系当下之物与过去之物。觉醒的发生是被动综合向主动综合的过渡，因此对于过去意义的觉醒必然地发生于作为记忆的联想中。胡塞尔使用了“再造的联想”（reproductive association）和“联想的记忆”（associative remembering）概念，但没有给出清晰的规定。大体而言，如果过去的意义与当下的意义是同一的，这种记忆可被称为“再造的联想”。如果它们通过相似性或其他因素被关联，此记忆可被称为“联想的记忆”。总而言之，记忆意味着过去之物被唤醒，并通过我们主动地朝向类客体构形而再次进入意识中。

记忆是极有意义的，因为记忆超越了暂时的展现而进入更加稳定的、再造的自身相同的客体。胡塞尔写道：

关于相同客体的一些记忆必然地将这个相同的事物以不同的方式带入意识，将其标识为与过去有不同距离的过去，标识为这样的过去：它总

① Edmund Husserl, *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lecture on Transcendental Logic*, p. 155.

② Edmund Husserl, op. cit., p. 155.

③ Anthony J. Steinbock, “Translator’s Introduction”, in: E. Husserl, *Analyses concerning passive and active synthesis: lectures on transcendental logic*, p. lvii.

④ Edmund Husserl, op. cit., p. 196.

⑤ Anthony J. Steinbock, op. cit., p. xlvi.

是关联于活的当下，此当下是活跃的时间广度的最终目标。这种活跃的目的向前推进，因此伴随着每一个新的记忆这个相同的过去成为一个更加遥远的过去。这里，先前记忆和记忆序列的整个内容必然地在每个后来者的内容中得到维持。只要它们是一致的，时间的系列便是同一地相同。它是相同的个体的序列，相同的持恒的对象，也就是说，相同的事件。<sup>①</sup>

在记忆中，客体超越了它首次作为原真的当下被给予的时刻，并且可以在不经外在感知的情形下再次展现。当记忆发生时，我们不仅觉知到被唤醒的类客体构形，我们也期待它的一定意义在将来再次保持相同。这种将来导向的活动也参与构造客观的意义。记忆的这种构造同一性的功能同样可运用于主体的方面。在讲稿增补的第八篇，胡塞尔探索了记忆的绝然性。在被动综合讲稿的第四部，他检验了时间河流的在其自己。从这些分析中他论述了记忆不仅仅构造超验的客体，也建立先验的自我。

胡塞尔写道：

记忆的生活经验起于原真的当下的内在，但是它们再次展示时，过去超越了生活经验和在当下被原始地构造的事物的整个积累。在这种方式下，我们自己意识的整个过去以超验的方式在各自的当下被给予我们。这种意识的整个过去能通过记忆以人们所喜欢的任一方式被扩展。<sup>②</sup>

由于记忆，我过去的意识之河流超越了暂时性，对我自己是独特的和最真实的。我仅仅能记忆我自己所体验的过去的展现。在此意义上，客观的意义和单子的个体化皆得到保证。一个对象的终止预设了自我意识的非终止，对象的终止发生在此之上。即便一个持恒的对象可终止，持恒的过程不可停止。“持恒是不朽的。”<sup>③</sup>胡塞尔写道：“正如只是在过程中终止是可被设想的，然而过程本身的终止是不可被设想的，开端也只是在过程中是可被设想的，然而过程的开端是不可设想的。”<sup>④</sup>

过去的时间是无终点的，因为这个连续体总是继续下去。确实，通过当下的记忆，过去可改变，然而有一个无终点的过去总是同一于其自身。因此，先验的生命和先验的自我打破了暂时性的界限；在不同的时刻，自我意识坚定地保存

其自身。同样地，我的将来也是先验的。虽然我的期望可以不被充实，这个有关期望的形式将会必然地被充实。例如，“前进的时间意识的结构，以及新的当下之构造的结构”<sup>⑤</sup>是必然的。一个新的现在必然到来，它必然成为过去。前摄和滞留的形式不能被勾掉。所以，先验的自我以一种同一的方式存在。值得注意的是，胡塞尔清楚地声称并没有不朽的灵魂。<sup>⑥</sup>在何种意义上胡塞尔宣称先验的自我是永恒和不朽的？

对自我可以出生和死亡的断定预设了客观的时间。然而，时间并非独立于意识活动而客观地存在，如同自然态度所认定的那样。在发生现象学探讨时间的生成中，时间仅仅通过我的意识活动的自我构造而对我有意义。如果没有我的意识的关于当下印象、滞留和前摄的被动综合，没有关于联想、自我的记忆和期望的主动综合，我便无法对时间做出任何断定，因为在那种情况下时间隔离于我的感知和体验。

意识活动也不是去充实已经存在着的客观时间的某段位置。相反地，正是由于自身时间化活动（self-temporalizing），时间才被构造起来，成为可被设想的。施坦因博克教授疏解道：“一个发生现象学超出了当下的静态一瞥，甚或超出了伴随着其原真的印象一滞留一前摄之结构的活的当下的静态一瞥，因为它具有其范围的发生性，即生成或自身时间化的过程。”<sup>⑦</sup>自身时间化活动乃是时间的来源。在此意义上，由于自我是独立于时间的，而生死发生在经验的时间之内，因此，先验的自我既不出生，也不死亡。<sup>⑧</sup>世界上

① Edmund Husserl. *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lecture on Transcendental Logic*, p. 466.

② Edmund Husserl. *op. cit.*, p. 255.

③ Edmund Husserl. *op. cit.*, p. 467.

④ Edmund Husserl. *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lecture on Transcendental Logic*, p. 468.

⑤ Edmund Husserl. *op. cit.*, p. 467.

⑥ “严格地说，躯体的灵魂并不是不朽的，它也没有必要被设想为不朽的。实际上它会消亡，因为它是每日经验的一部分”见 Edmund Husserl. *op. cit.*, p. 471.

⑦ Anthony Steinbock, “From Phenomenological Immortality to Phenomenological Natality” in *Rethinking Facticity*, ed. by Eric Nelson and Francois Raffoul, Albany, NY: SUNY Press, 2008, p. 30.

⑧ Edmund Husserl. *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lecture on Transcendental Logic*, pp. 469–450.

人类的可出生与可死亡与此并不矛盾。同时，如前所述，自身时间化活动是没有结束的，某一个对象可能消失，但马上有他物会接替它的位置。“总有一些事物会出现”是确定的，这个连续的综合过程参与构造了先验的自我之不朽。

即便是先于我经验的出生和后于我经验的死亡的时间，也仅仅通过我与外部世界的互动、对历史性的反思和对将来的期望而对我有意义。这些也同样必然地成为过去的历史，并可被记忆。在发生现象学的视域中，若无我，则先于我经验出生和后于我经验死亡的时间不具有意义。这些时间并不客观地存在，而是为我的存在。例如，某人不能保证历史上曾经存在某国家，如果它的时代之事件不能对此人施加影响并激起此人的记忆。对我来说，后于我经验死亡的时间也仅仅通过我的参与而存在，比如期望。在我的自然生活中，将来的形式是绝然的，因为它必然成为新的过去并可被记忆。然而，将来的内容并不是绝然的。我不能对我经验死亡后的将来做出绝然的陈述，因为我不再能够记忆它。在发生现象学中，我可自由地对我经验死亡后的将来做出处理。因此，不仅仅是我经验生活之内的时间由我所构造，先于我的经验出生和后于我的经验死亡的时间也由我所构造。

在如上的意义上，单子是绝对的，先验的自我是永恒的、不朽的。创造的时间化活动导向代表了不能被还原为任何他者和对象的主体之独特性。从发生现象学的角度来看，如前所述，单子也通过作为自身触发的自身时间化活动给予其自身。我可以不费周折地断定我以自身被给予的方式给予我自己，尽管自然的自身是可消亡的，作为自身时间化活动的自我是“自身为基础”的。胡塞尔写道：“在一个特定的方面，人们的自我栖息于其先验的自我，而且它既不死亡也不生起；它是一个生成的过程中的永恒的存在。”<sup>①</sup>先验的自我是“自身为基础”的，这并不意味着每个单子并不依靠他者。每个单子是自身为基础，同时又是相互依靠其他单子为背景的。<sup>②</sup>

### 三、从发生现象学到世代生成现象学

如前所述，先验的自我是一个在生成过程中

的永恒的存在。但是，如果生成的过程并不是永恒的，我们不能宣称先验的自我是永恒的。尽管我们已经论述了自身时间化的作用是永恒的，并且是我认识这个世界的基础，但是我的先于我经验出生和后于我经验死亡的自身时间化活动（如果存在的话），确实与我经验生命之内的自身时间化活动不同。通过互动，我经验生命以外的时间才对我成为清楚的，对我更加真实和有意义，因此声称我参与了过往历史事件的构造似乎是合理的。然而，这里却有一些盲点。

首先，在发生现象学的框架内，我的被动和主动综合被视为对我个人经验的综合。而我并不对历史拥有直接经验，即使它对我施加影响。由于我的经验生命是有限的，尽管我的综合可以达到无限的时间，但是个人综合的过程并不绝然是永恒的。在我经验生命中，当下总是被前摄于前，亦立即被滞留于后。然而，在我的生命的第一个当下的时刻，我是否之前便有滞留和前摄？死亡作为不再可能的可能性在当下被给予，可是我的前摄和期望是否在我的经验死亡之后会继续下去，无论是被充实还是失望？我们对此无法做出绝然的回答。如果我们假定独立于自我的时间以某种形式存在，在这些时刻自身时间化活动的过程是有开端和结束的，那么在我生命中的第一个当下并没有先在的滞留与前摄。如果我声称我构造了时间并且时间仅仅为我而存在，那么将不会有超出我经验生命的时间，而且那些时间仅仅通过我在我生命中的遥远的综合而得到保证，这样一来其他单子的自身时间化活动便被粗暴地否定了。

其次，我对超出我的经验生命的事件的反思与我对我所感知的现象的综合并不同。我通过感知古代的遗迹可以记忆起历史事件，但是我不能记忆起先于我的出生我做过什么。在发生现象学中，我所体验的世界比我不能体验的过去和将来

<sup>①</sup> Edmund Husserl. *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lecture on Transcendental Logic*, p. 471.

<sup>②</sup> “每一个阶段具有其自己的必要性，而不只是相容性。以这种方式，每个被去限制的生活经验为其自己要求一个‘背景’，一个视域。一个阶段中的每一时刻都提出关于生成的要求：对于每个构造时间性性要求的流动，它要求此流动的持续发生性。”见 Edmund Husserl. op. cit., p. 635.

的世界更加真实，但是宣称历史仅仅是被我构造的是有问题的。事实恰恰相反，我不可避免地受到特定历史与文化的塑造。这种颠覆暴露了发生现象学的不足。对于回答历史文化是我的根基，还是我是历史文化的根基的问题，发生现象学偏好后一种选择，因为它将个体的生活经验看作最为确定的。可以说，发生现象学悬括了特定文化对我的巨大影响，不认为我并非自足的。

再次，我不能对我的经验死亡之后的将来做出任何绝然的陈述。对我来说，那个世界可以是不存在了。我的连续体的终止同样可意味着世界之连续的终止，这是一个非常苍凉的景象。

尽管在发生现象学分析下的动态过程之跨度足够长，以至于可以将断裂（如做梦）囊括进总体上的一致中，这些是静态现象学所不能解释的，但是发生现象学不能涵盖超出我个人经验的视域，因而并不能解释生死和历史文化的问题。正是由于这些原因，胡塞尔开启了一个新的现象学转向：从发生性到世代生成性（generativity）。他甚至在被动和主动综合分析系列的讲座中隐含了向世代生成现象学发展的思想。胡塞尔写道：

我们一定足够可以至少揭示问题，而且在我们已进行我们分析的地方，尤其是在我们已经从事的最普遍的，同时最原初的内在时间性的构造工作的地方，我们一定足够可以对这种研究方式获得清楚的理解。由于属于此处问题的极多种类，这些研究导向一个整体幅度的先验学科，导向一个自然的先验科学，或者，一个一般的可能的自然的科学，我们可以说导向一个先验的物理科学；从其全部意义上看，这将包含一个先验的空间科学和一个先验的时间科学；在相同的意义上它们会导向一个先验的心理物理学和心理学，导向一个人格的先验科学，个体人格和高级人格的先验科学，由此导向关联于可能的人格共同体的一个一般的先验社会学。同样地，它们也导向一个作为可能的共同体之成就的先验科学的一般的先验文化科学。它们全部静态地或发生地处理相应的构造问题。<sup>①</sup>

虽然胡塞尔此处仍使用“静态地”和“发生地”这些词汇，根据施坦因博克的解释，他所谓的“个体人格和高级人格”已经预示了世代生成性的发展方向。胡塞尔的研究方法涉及“高

级”和“低级”之间的奠基。相比于“自身为基础”的个体之自身时间化，高级人格预示了文化共同体的世代生成性。胡塞尔在其晚期手稿中对世代生成性问题有所陈述，论到了家乡世界和陌生世界诸问题。不过由于他的去世，胡塞尔并没有完整地论述此项课题。他也没有使用“世代生成现象学”的概念。身为犹太学者的安东尼·施坦因博克教授在其《家园及其之上：胡塞尔之后的世代生成现象学》一书中发展了世代生成现象学的思想。他阐明了现象学之方法和内容的几个特征：

(1) 以世代生成性为其内容的世代生成现象学是现象学最具体的维度；它关注主体间的、历史的活动。(2) 发生现象学在剥去其历史和世代的维度之下处理世代生成性。此处层次间的活动是从世代生成的时间化或历史性，到个体的自身时间化或事实性。(3) 最后，世代生成性可以通过另一个层次的抽象，剥去时间的生成而被静态地处理。这会是一个静态的分析，它从结构，或者说世代生成性的结构的方面来处理世代生成性。<sup>②</sup>

施坦因博克认为，胡塞尔一生中对现象学的研究运用了不同层次的方法。当他从静态转向发生性时，之前被认为是简单和低级的静态的分析，成为了抽象；之前被认为是复杂和高级的发生的分析，成为了具体。从发生现象学的视角来看，时间意识仅仅是一个形式和抽象，它不能解释我们的被动和主动综合如何以具体和动态的方式运作。“高级”的生成现象学既是静态现象学的必然进展，又是它真正得以实现的奠基。现在，当胡塞尔从发生的方法转向世代生成的方法，之前被认为是具体的发生的分析，成为了抽象；之前被认为是复杂的世代生成性分析，成为了具体。从“高级”的世代生成性的视角来看，发生的分析是抽去了历史和文化的抽象，它没有考虑到个体乃是被他的过去，同时甚或将来的世代所构造的。譬如，文化共同体的神话传说、长

① Edmund Husserl. *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lecture on Transcendental Logic*, pp. 271 - 272.

② Anthony Steinbock. *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*, Evanston, Northwest University Press, 1995, p. 267.

者的精神教化、儿童所玩的游戏乃至后世的缅怀都对个体的构造施展了关键的作用。

不同于发生现象学关注于我如何通过作为“自身为基础”的自身时间化活动给予我自己，世代生成现象学研究我如何依照世代生成性给予我自己。在后者的范围内，自身时间化是基于世代生成性的时间化。尽管我是绝对，但此绝对是依靠另一个绝对，即世代生成性而被给予的。从单子和世代生成性的不同来看，个体从自身之外而被给予其自身。以单子和世代生成性的均一性来看，个体从其广阔的自身（世代生成性）而被给予其自身。

从胡塞尔对世代生成性初步使用出发，施坦因博克继而探究了我出现的动机引发，并论证我在此世界的出现并不是无意义和偶然的。在他看来，不朽不能成为关键，因为我无法断定在将来我是否会从我自身中被解除，这是由于“个体的无限不可被还原为物质自然，而是内在地联结于被给予（being-given），对胡塞尔而言，联结于内在并透过其自身时间化活动和精神化活动的单子的自由活动。”<sup>①</sup>然而，正是由于对于将来的不确定，我可以假定我将不会从我自身中被解除。在面向不确定的将来中，这里打开了希望的可能性。我对于我生命意义之延续的希望被人格间的运动所充实。施坦因博克写道：“作为出生的过去维度产生了关于神秘的构造维度，将来维度在出生时依照天职（vocation）被给予（它反过来授予出生以意义），并且面对必死性，它产生了希望的构造维度。”<sup>②</sup>

相较于从世代生成性中而来的出生，死亡不是绝然的。而新生（natality）作为延续意义的新的被给予，可被视为重生，是确定的。通过与他者的合作而创造新的意义，我持续地再造自己。以此而论，仅仅当不朽融合并位于新生中，它才是可能的。在这个意义上我是不朽的：我联结于神圣与他者，不停地再造意义。

综上所述，胡塞尔论证发生现象学中先验自我的不朽之依据是自身时间化活动的明见性和对于客观时间的优先性，而其理论瓶颈在于狭窄的自我无法对历史文化做出解释。施坦因博克在对世代生成现象学的发展中提出的新生理念与犹太文化有着不可割裂的联系。新生的概念从一个侧

面反映了犹太文化对传承的重视。他将现象学与传统文化结合的尝试对我们沟通中国文化与现象学具有借鉴意义。

#### 参考文献：

- [1] Husserl, Edmund. *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lecture on Transcendental Logic*, trans. , Anthony J. Steinbock. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.
- [2] Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, trans. , Norman Kemp Smith. New York: Palgrave Macmillan, 2nd edition, 2007.
- [3] Steinbock, Anthony. “From Phenomenological Immortality to Phenomenological Natality” In *Rethinking Facticity*, ed. , Eric Nelson and Francois Raffoul, 25 - 40. Albany, NY: SUNY Press, 2008.
- [4] Steinbock, Anthony. *Home and Beyond: Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston, Northwest University Press, 1995.
- [5] Edmund Husserl. *Analysen zur passiven Synthesis*, ed. , Margot Fleischer. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1966.
- [6] [德]胡塞尔：《胡塞尔选集》，倪梁康选编，上海：上海三联书店，1997年。
- [7] 倪梁康：《胡塞尔现象学概念通释》，北京：三联书店，2007年。

（责任编辑 任 之）

① Anthony Steinbock, “From Phenomenological Immortality to Phenomenological Natality” in *Rethinking Facticity*, p. 38.

② Anthony Steinbock, “From Phenomenological Immortality to Phenomenological Natality” in *Rethinking Facticity*, p. 39.

# 遵守规则悖论与卡茨解决\*

苏德超\*\*

**【摘要】**维特根斯坦在《哲学研究》(PI)中阐述了遵守规则悖论。本文将其梳理为保守的和激进的两个版本,并将相关论证区分为基于解释的论证和基于直觉的论证。然后,本文考察了卡茨对这一悖论的解决,指出这一解决并不成功。

**【关键词】**遵守规则悖论;维特根斯坦;卡茨

中图分类号: B561.59 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2014)05-0065-08

## 一、遵守规则悖论及维特根斯坦的解决

生活中存在着大量遵守规则的行为,如交通红绿灯、算术、语言等。维特根斯坦在《哲学研究》中,提出了著名的遵守规则悖论:

这就是我们的悖论:没有什么行动方式是可以由一条规则确定得了的,因为,每一种行动方式都可以说成是跟规则相符合。答案是:如果什么都可以说成是符合规则,那么,也就可以把它说成是不符合规则。(PI201)

“说成”换一种说法就是“解释”(Die Deutungen, Interpretations)。在另一处,维特根斯坦把相关要点表述为:

可是一条规则怎么能告诉我在这个地方要怎么做呢?不管我怎么做,根据某种解释,它都是跟这条规则相符合的。(PI198)

由此可见,维特根斯坦遵守规则悖论(激进版本)的要点是<sup>①</sup>:

1. 如果任何行动方式都可以解释成对某条规则的遵守,也可以解释成对该条规则的违反,那么,就不存在遵守该条规则这回事。

2. 任何行动方式都可以解释成对某条规则的遵守,也可以解释成对该条规则的违反。(对称性论题)

3. 所以,不存在遵守该条规则这回事。

4. 对于任意规则,以上论证都成立。

5. 所以,不存在遵守规则这回事。

前提1的获得很简单。因为规则要具有区分功能,它能明确区分出哪些行为遵守了它、哪些行为违反了它。如果同一个行为,在遵守一条规则的同时又违反了它,那就不存在对该条规则的遵守,严格讲连规则都不存在了。因此,如果对称性论题是正确的,那么,对于某一特定规则,就没有遵守它这回事了。又因为上述论证的特定规则的选取是任意的,所以不存在对任何规则的遵守。

这个论证明显跟我们的常识相冲突:我们确有遵守规则的行为。维特根斯坦为了解决这个冲突,去掉了遵守规则中的解释因素。换言之,他认为问题的关键在前提1。前提1假设了确定对规则的遵守时,需要解释这个中介。维特根斯坦断言没有这个中介,“我盲目地遵守规则”(PI219)。由于前提1不成立,所以整个悖论也就消除了。在维特根斯坦的语境中,“盲目”一方面指不做选择。“当我遵守一条规则时,我并不做选择。”(PI219)在解释的中介之下,由于任意的行动方式都可以说成是跟规则相符合,规则遵守者就有选择压力:到底哪一种行动方式才是恰当的。这有点像戴一块表知道时间,同时戴几块表就不知道时间一样。“盲目”另一方面指我们是被训练成的。“遵守一条规则类似于服从一道命令。我们是被训练成这样的;我们以某个特别的方式对一道命令做出反应。”(PI206)因

\* 本文为教育部人文社会科学研究一般项目“维特根斯坦语言游戏理论研究”(11YJA720020)、国家社科基金一般项目“新内涵主义研究”(13BZX058)的阶段性成果。

\*\* 作者简介:苏德超,四川巴中人,哲学博士,(武汉430072)武汉大学哲学学院教授。

① 本文呈现的所有论证,均不宜视作维特根斯坦本人提出的论证,而只应被看成是对他文本的一种解读。

此，遵守规则是一种公共的“实践”（die Praxis, a practice）活动（PI202）。只要外部条件大致稳定，规则就会起作用（参见PI142）。这一充分条件同时也是必要的。以路标为例，“仅当存在着一种稳定的使用，一种习俗，才能说某某人按着路标在走”（PI198）。

特别提醒的是，PI同时是一本语言哲学著作，其中的大多数例子都涉及到语言。遵守规则悖论也是语言哲学中的一个悖论。这一悖论在语言哲学中的相应表述是：

1L、如果对词语的任何使用都可以解释成对该词语涵义的遵守，也可以解释成对该词语涵义的违反，那么，就不存在遵守该词语涵义这回事。

2L、对词语的任何使用都可以解释成对该词语涵义的遵守，也可以解释成对该词语涵义的违反。（对称性论题）：

3L、所以，不存在遵守该词语涵义这回事。

4L、对于任意词语涵义，以上论证都成立。

5L、所以，不存在遵守词语涵义这回事。

本文的以下行文，在无特别说明的情况下，相关讨论既针对遵守规则悖论，也针对这一悖论的语言哲学版本。讨论中的例子，则交替使用。

## 二、对称性论题的两种解读

悖论本身有一个至关重要的前提悬而未决，那就是前提2，即对称性论题：在以解释作为中介的情况下，任何一个行动方式都可以说成是既跟某个规则相符合又跟该条规则相冲突。这一结论，紧跟在“没有什么行动方式是可以由一条规则确定得了的”（PI201）之后，而后者则是对PI138节起的论证所做的一个小结。维特根斯坦举了以下一些例子：对“立方体”这个词的理解与使用（PI139 - 141），根据规则写出后继序列（PI143 - 146，PI185 - 190）、阅读（PI156 - 170）等。以“立方体”为例，我们经典解释下的立方体，指的是由“六个全等的正方形围成的封闭立体”，为此，我们的头脑中可以浮现出相应的草图。凡跟这个草图相符的，就是立方体。然而，维特根斯坦指出，“很容易设想出一种投影方法，使得“一个三棱柱”跟上述草图相符

合”（PI139）。这样就表明了，一条“立方体”的规则，不足以确定“立方体的例子”，从而不足以确定找出立方体例子的行为。或者说，“立方体”这个词语的涵义，不足以确定其外延。

由此，我们可以得到如下保守结论：对于任一给定的规则，总有不同的解释方式使得在一种方式下符合该规则的例子，在另一种方式下不符合。相对于对称性论题，我们可以得到对称性论题的保守版本：

不确定多的（indefinitely many）行动方式都可以解释成对某条规则的遵守，也可以解释成对该条规则的违反。

“不确定多的”这一措辞来自于Panjvani（p307）。他的表述如下：

不确定多的行动方式都可以经由解释，从而跟遵守一条规则的解释或指令相一致。（Panjvani, p307）

但跟Panjvani相比，有一个重要不同，我们的论题是对称性的：既强调可以解释成遵守（一致），又强调可以解释成违反（不一致）。对于保守版本而言，这一点十分关键。因为任何一条规则，几乎都有不确定多的行动方式经由解释跟它一致，但这并不会导致遵守规则悖论。比如，在高速路上开车速度不得超过每小时180公里，我们可以用不确定多的开车方式来遵守这条规则，用一只手开、用两只手开、自动巡航或者以低于时速180公里的任意速度去开。唯有同一个行动方式既可以解释成遵守规则，又可以解释成违反规则时，才会出现悖论。这一点显然被Panjvani忽略了。

这一保守版本其实就是Panjvani（p307, p321）所确认的克里普克理解。<sup>①</sup>在这一理解之下，维特根斯坦遵守规则悖论的要点被修正为以下保守版本<sup>②</sup>：

1N、如果有不确定多的行动方式都可以解释成对某条规则的遵守，也可以解释成对该条规则

<sup>①</sup> Panjvani进一步认为，克里普克这一理解是错误的。因为从文字上看，PI201以及之前的PI198是激进版本。维特根斯坦用词是“jede”（every, any），“was immer”（whatever），而没有使用“unbestimmt”或“unendlich”或“unbegrenzt”（indefinitely many）。

<sup>②</sup> 根据前面的约定，保守版本也有相应的语言哲学版本。

的违反，那么，就不存在遵守该条规则这回事。

2N、不确定多的、不同的行动方式都可以解释成对某条规则的遵守，也可以解释成对该条规则的违反。（对称性论题的保守版本）

3N、所以，不存在遵守该条规则这回事。

4N、对于任意规则，以上论证都成立。

5N、所以，不存在遵守规则这回事。

在保守版本之下，当一个行动者要遵守一条规则时，他总是面临着选择困难：要从许多的、全然不同的行动方式中选出某一个行动方式；这些候选的行动方式，根据不同的解释，都与这一规则相符合，又跟这一规则相冲突。对这一困难，克里普克是这样描述的：

……我心灵中的任何心理实体或观念的存在如何能构成对任何某个涵义的“领会”，而不是对另一种涵义的“领会”？我心灵里的观念是有限对象：它难道就不能被解释成确定了一个克里普克加法运算，而不是一个普通的加法运算？当然，在我心里可以存在着另外的观念，它被认为是构成了心灵把某个特定解释赋予第一个观念的行动但是，这个问题明显就在这个新层次上再次出现了。（又一次用到了一条解释一个规则的规则。）以此类推。（Kripke, p54）

准确地讲，克里普克认为，选择困难源于归纳困难合并无穷后退的困难。归纳困难是指，行动者无法从有限的规则的例子中获得对规则的完整理解。对实例的解读存在着多种相互冲突的可能性。以  $68 + 57$  为例，普通加法会得到 125 这个答案。但是，我们也可以得到 5 这个答案，如果我们进行克里普克加法<sup>①</sup>运算的话。我们可以合理设想，如果事先我们进行的训练，其加数都小于 57，那有什么能阻止我们不进行克里普克加法运算呢？也许我们可以添加某个条件来剔除选项，但是，我们所加的条件，本身就是一条规则或一个解释，它需要新的解释，如此一来，对规则的遵守总是依赖于更深一层的解释，规则永远没有确定的时候，从而，对它的遵守也没有一个确定的时候。如果什么是规则，什么是对规则的遵守都没有确定的时候，那么事实上也就不存在遵守规则这回事了。前提 1N 因此获得。

前提 1N 的获得跟前提 1 的获得是根本不同的。前提 1 的获得跟归纳困难无关，完全是定义

性的。要是任何行动方式都可以说成是跟某个规则相符合，也可以说成是跟某个规则相违反，那么，这条规则就失去了确定性，从而不成其为规则。“遵守和违反这样的概念也就失去了意义。”（Baker and Hacker, 1985, p144）遵守规则悖论的维特根斯坦激进版本，因此跟保守版本也就有所不同。

Panjvani (p320) 还指出了对称性论题的激进版本与保守版本的另一个重要不同：在保守版本中，规则是起作用的，它虽然无法确定备选项却可以剔除备选项；而在激进版本中，规则不起任何作用，它既不能确定也不能剔除任何被选项。比如，在“进行加法运算”这个规则之下，按激进版本的理解，做任何事都可以看成是对该规则的遵守，也可以看成是对该规则的违反；但在保守版本中，一些行为显然连候选项都不是，比如打篮球，唯有像克里普克加法这样的类似物才得以保留成备选项。

一般情况下，大家对这两个版本不做区分。不过从文本来看，对称性论题以及遵守规则悖论，的确可以有这两种不同的表述的差异。虽然对称性论题的激进版本与保守版本有巨大的差异，但无论是维特根斯坦，还是他的研究者，包括 Panjvani，似乎都未给出激进版本的明确辩护。在下一节，我们将尝试为激进版本给出一个有条件的辩护。

### 三、解释不确定性的扩散与激进版本的辩护

不管是“不确定多的行动方式”，还是“任何行动方式”，之所以遵守和违反了某条规则，乃是由于解释使然。可见，在对称性论题中，“解释”（Die Deutungen, Interpretations）一词显得十分关键。那么，“解释”指的是什么呢？

在 PI 中，“解释”包括下面一系列相似家族成员：文字（包括解说和指令）、图像、心像等等。我们要遵守一条规则，或者要遵照某个词语的意义去使用它，就得理解相应规则或意义。但

<sup>①</sup> 克里普克加法运算（quus）被定义为，如果两个加数分别小于 57，那么，其和等于普通加法之和；否则，其和等于 5。（参见 Kripke, p9）

是，在我们理解时，发生了什么呢？维特根斯坦说：

在我们理解一个词语时，究竟是什么真正浮现在我们的心里？——难道不是某个像图像的东西吗？难道它不是一个图像？(PI139)

注意，并不是规则或涵义本身呈现在我们心里，而是一个类似于图像的东西呈现在我们心中。比如，当我们听到“立方体”这个词时，心里浮现出“立方体”的相应素描。正是这一素描“迫使”(Zwingen, force)我们把“立方体”用到立方体上(PI140)。不过，这里所谓的“迫使”，维特根斯坦指出只是一种“心理强制”，而非“逻辑强制”(PI140)。我们可以设想出不同的“投影方法”(die Projektionsmethode, the method of projection)，使得一个三棱柱跟心中的素描相符合。

要是我们把投影方法连同立方体素描一起浮现在心中，构成心像，这样就可以确定立方体的恰当外延了吗？答案还是不能。因为“现在难道我不能设想这个示意图的不同应用吗？”(PI141)作为解释的示意图，它们也需要解释，如此无穷无尽，问题得不到解决。值得注意的是，是心像，还是“面前的一幅草图或模型”，“这一点绝无本质意义”(PI141)，甚至作为文字，在本质上也是一样的。它们都向解释开放，存在着多种解释的可能性。

如果我们接受以上论述，并且，如果我们承认对规则的遵守，或者说，对词语涵义的理解，需要以解释为中介，这样，就面临着解释不确定性的扩散，从而就得到了关于对称性论题激进版本的一个辩护：

对规则的遵守，或者对词语意涵义的理解，需要以解释为中介。

对解释的理解需要以对解释的解释的理解为中介。

对解释的解释的理解需要以对解释的解释的解释的理解为中介。

……

对n阶解释的理解需要以对n+1阶解释的理解为中介

……

由于解释永远无法完成，所以，对词语涵义

的理解，或者，对规则的遵守也永远无法完成。

这就相当于说，“涵义”、“规则”、“遵守”、“违反”等词语统统失效。

因此，在有限解释之下，对词语的任何使用都可以解释成对该词语涵义的遵守，也可以解释成对该词语意涵义的违反；任何行动方式都可以解释成对某条规则的遵守，也可以解释成对该条规则的违反。

有了这一辩护，我们可以更深入地理解 Panjvani (p320) 指出的激进版本与保守版本的差别：保守版本中的规则能剔除备选项，激进版本中则不能剔除任何被选项。因为，激进版本中，任何一级解释，解释的任何一部分，任何一个词语，其意义都是未定的。因此，比如说，打球当然可以解释成是在做数学题，就如同叫喊与跺脚转换成了下棋。维特根斯坦的相关说法如下：

那两个人不是在下棋，而是在边叫边跺脚。不过，根据合适的规则，这是可以转化成一盘棋的。(PI200)

#### 四、解释的替代者：直觉与私人语言 (规则或涵义直接呈现)

遵守规则悖论关键在对称性论题，而对称性论题中，不管是“不确定多的的行动方式”，还是“任何行动方式”，之所以遵守和违反了某条规则，乃是解释使然。而其中所涉解释，是不同的解释。所以，遵守规则悖论所引起的矛盾，可能是不同解释引起的矛盾。其中的症结在于，无论是激进版本，还是保守版本，我们都没办法消除不同的解释。

我们的处境是这样的：遵守规则要么需要理解规则，要么不需要理解规则。如果需要理解规则，对规则的理解要么通过解释，要么不通过解释。上述论述已经表明，通过解释的话，会导致遵守规则悖论。所以，要么，对规则的理解不通过解释，要么遵守规则不需要理解规则。如果遵守规则不需要理解规则，那么，我们就盲目地遵守规则，这正是维特根斯坦解决悖论的方案。在得到他自己的方案之前，维特根斯坦尚需排除另一选项：理解规则却不通过解释。这一选择就是直觉。在直觉之下，规则或涵义直接呈现。

在PI213，维特根斯坦设想有一个序列，开了头，要求人按照规则填写下去。“这个序列的开头片断显然跟不同的解释相符合”，续写者面临选择，在选择时会怀疑。怎么消除这种怀疑？靠直觉。但维特根斯坦认为，作为“内在声音”的“直觉，是一个不必要的搪塞”。(PI213) 对此的一个常见辩护是：因为直觉超越解释，所以直觉是私人性的。如果直觉是私人性的，那么，因听从直觉而遵守规则就是一种私人性的遵守。因此就会出现以下局面：以为自己在遵守规则同遵守规则是同一回事。但是，维特根斯坦质疑道，“我怎么知道它不是在误导我？因为，如果它能正确指导我，就可以误导我”(PI213)。如果直觉论者认为，要分辨误导与正确指导，需要另一个直觉，那我们就可以按照维特根斯坦的思路下结论：如此看来，直觉不过是一种私人性的、可错的解释。在解释上的所有论证会重复一遍。

当然，直觉论者有可能认为，直觉跟解释根本不同，比如说，直觉不会出错，所以直觉对行动者的指导总是正确的。这样，直觉论者就需要回答，为什么人们面对规则，有时正确地遵守了规则，有时犯了错误而违反了规则。我们可以设想，直觉论者会解释说：当正确地遵守规则时，他们拥有直觉；当错误地遵守规则时，他们缺乏直觉，是盲目的。这样，遵守与违反规则的区分就在于有无直觉的区分。那么，接下来的问题是，行动者如何判断他们有无关于某条规则的直觉呢？有的时候，头脑一片空白，一筹莫展，这时是缺乏直觉的，也不太可能犯错误，因为缺乏直觉常常导致的是行动的推迟。然而，大多数时候对规则的违反，很可能是在没有相应直觉的时候，以为有相应直觉，由于按照这一直觉去行动，结果犯了错。因此，PI213 关于正确指导与误导之问，在这里就变化为：行动者如何区分恰当的直觉与不当的直觉呢？我们设想，有一个行动者以撞墙来回应“续写数列 0, 2, ……”。处于他的直觉之外的我们可以判定，他的直觉是错的。但是，他自己却缺乏这样的判断，他有一个直觉，直觉要求他在（比如说）第 5 步时剧烈撞墙，于是他就去撞了。对他来说，对于直觉论者而言，看起来是正确的，就是正确的。中立地

看，一个持直觉论的行动者（正常情况）认为，以上数列，第七个数字（第五步）应填写数字“12”，他认为这是对规则的遵守；而上述设想中的行动者（反常情况），他却认为，不应填上任何数字，而应去撞墙，这才是对规则的遵守。由于直觉是私人性的，我们没办法对不同的直觉做出评判。

由此我们得到遵守规则悖论基于直觉的一个论证：由于或者不能区分直觉对行动的正确指导和误导，或者不能区分相关于特定规则的恰当直觉与不当直觉，直觉论者将会把对规则的遵守简化成看起来对规则的遵守；由于不同的、不相容的行动方式在不同的行动者那里看起来都遵守了规则，所以不同的、不相容的行动方式都遵守了规则，也都违反了规则。因此，没有遵守规则这回事。

## 五、卡茨的解决：规则或涵义的客观化

我们对遵守规则悖论的阐述，或者基于解释，或者基于直觉。如果基于解释，我们将无法从多个不相容解释或者是任何解释中挑选出恰当的解释；如果基于直觉，那么，我们无法挑选出直觉的正确指导或者恰当的直觉。如果得不到恰当的解释，或者如果无法挑选出直觉的正确指导以及恰当的直觉，那么，任何行动或者不确定多的行动方式都可以看成是符合规则，也可以看成是违反规则。遵守规则因此就显得不可思议了。

由此可见，这一悖论真正的要害是，找不到一个客观的标准去消除不确定性。就算规则是客观的，可是，由于行动者要遵守客观规则，就不得不通过解释或直觉来理解规则——否则，就只有对规则的符合，而没有对规则的遵守——这样，主观性就介入了。在某个意义上，我们把握到的总是主观的东西。如何确认主观把握里的客观性，这是个难题。

有的学者不承认我们把握到的总是主观的东西，换言之，他们不承认经验主义立场，而持某种柏拉图主义立场。他们认为，就像通过心理过程我们看到星星，但星星并不是一个心理事物一样，我们主观把握到的东西里面，有客观的东西。这种观点的一个代表是卡茨。

卡茨认为,如果我们在内涵上持柏拉图主义,就可以回避遵守规则悖论。内涵上的柏拉图立场是指,涵义(或者规则)是一个抽象的存在物,像共相那样存在着。卡茨首先区分了语言例子和语言类型。他引用了皮尔士的说法,

在一页中,通常会有二十个左右的“the”,当然它们会被当成是二十个单词。然而,在“单词”这个单词的另一个涵义上,在英文中却只有一个“the”……(卡茨, p53)

在前一个涵义上,我们提到的是语言例子(token),它是具体的。在后一个涵义上,我们提到的是语言类型(type),它是抽象的。语言例子从属于相应的语言类型。借着这一区分,卡茨将涵义与使用分开,跟涵义相关的“是语言类型方面的事实”;而跟使用相关的,“在具体时空内人们用他们的发声器官或用手做什么的事实,则是语言例子的事实”(pp52-53)。仍以“立方体”为例,汉语中只有一个“立方体”词语类型,但是,我们却可以在本页找到多个该词语的例子。“立方体”的涵义跟词语类型相关,而跟它的每一个例子或者说每一次使用无关。这就是说,汉语只有一个关于立方体的词语类型,它的涵义就已经由该类型确定了,不会随“立方体”例子的变化而变化。而对汉语熟练说话者而言,立方体语言类型的涵义就是立方体,这是一个语法事实。这一事实可以根据如下事实观察出来,比如“立方体有六个正方形”是分析的,“立方体有一个三角形”是综合的。在此基础上,卡茨认为,遵守规则的悖论就消失了:

一方面,存在着这个自治的语法事实:英语词“立方体”的涵义是“由六个面积相等的正方形所围成的立体”,另一方面,鉴于这种语法事实,就有一种关于熟练英语说话者的心理事实,他们知道英语,也有能力来作语用推理,借此,他们就知道,“立方体”具有这种涵义,他们也知道,如何用这个词汇知识来形成合适的交流意图,并在交流中实现这些意图。所以,存在有一种据以判断语言行为的语义规范,相应地,在实际的交流中就存在着“对它的遵守”和“对它的违反”。(卡茨, p205)

通过这样的主张,卡茨反对了遵守规则悖论的保守版本:并不存在不确定多的行动方式跟规

则相符合且相违反。以“立方体”为例,我们要挑选出立方体来,并不能通过反常的投影或解释去挑出三棱柱。因为首先立方体类型的涵义已经存在,这是一个事实;其次,这一涵义不是我们从使用中、从词语例子中归纳出来的,相反,这一涵义是我们确定使用、确定词语例子的根据。当克里普克认为有归纳困难时,他显然颠倒了顺序。<sup>①</sup>

以类似的方式,卡茨也反驳了解释的不确定性论证。既然语言类型的涵义不取决于解释,所以,从属于语言类型的语言例子的涵义也就不取决于解释。因此,解释的不确定性对涵义没有影响。也许,我们的确可以在“三棱柱”的涵义上使用“立方体”,但是,这不是字面的使用,而非字面使用。并且,这一非字面使用要获得成功,也需要预设字面使用。“三棱柱”指称三棱柱,这是字面使用。在此基础上,我们能够理解,“立方体”在某个反常解释之下指称了“三棱柱”这个表达式类型指称的对象。而这一反常使用,由于要预设字面使用这一常规使用,因此,解释的不确定性不但没有破坏语言表达式的涵义,反而加强了其涵义。或者说,为了打破规则,我们不得不遵守规则。

进一步,卡茨反对直觉论证。维特根斯坦在PI中所提到的作为“内在的声音”的直觉,是“一个相当特别的直觉概念”(卡茨, p220)差不多只是内省,而非真正的直觉。“内省只能给出特殊的知识,而直觉给出普遍的知识。”(卡茨, p222)通过内省而来的普遍性是随后的,要经过归纳,而通过直觉得到的普遍性则是内在于直觉的。卡茨举例说,

一种单一的关于立方体类型的几何直觉,为我们确证了这个普遍的真理:所有立方体都有十二条棱。而一个关于句子类型“立方体有面积相等的正方形”的单独的语言直觉,为我们确证了以下普遍真理:它所有的具有一个字面涵义的语言例子都是分析的。(卡茨, p222)

又由于关于这样的“对一门语言的句子类型的语法性质和关系”,“该门语言的说话者”都

<sup>①</sup> 而由于涵义是词语类型所有,所以也就不存在用有限的心灵把握到无限的内容这样的难题。词语类型的涵义是有限的,词语类型的例子是无限的。有限的心灵把握的是有限涵义。

是“有直觉的”（卡茨，p219）。比如，什么样的语言类型对应什么样的涵义，说话者通过直觉已经把握好了。直觉对抽象涵义的把握，起到了一个公共标准的作用。因此，在遵守语言规则或者一般规则时，并不存在私人语言的困难。

## 六、卡茨的解决为什么是错的？

不难看出，卡茨的立场是从已有的语言事实出发的。“我的理论发展路线由以出发的语言事实，是讲话者在某些关于语言的判断中会涉及的事实。”（卡茨，p37）因为我们在生活中，在语言中，有遵守规则的行为，这些行为并不受解释的不确定性或直觉的私人性的影响。如果这是事实的话，那么，我们前面几节关于维特根斯坦相关论证的阐述就是错误的，因为以上论证不能解释这些事实。这些事实的关键，就遵守规则悖论而言，可以归结为卡茨等值式的存在。

卡茨等值式：对“立方体”的使用是符合其涵义的（符合用词规则的），iff，“立方体”指称立方体。

在一个语言（游戏）内部，无疑，这样的卡茨等值式要多少就有多少，这是语言（游戏）起作用的前提。甚至，我们可以说，在某个意义上，遵守规则悖论是自我反驳的。以其激进版本为例。激进版本要求，任何行动方式或者对词语的任何使用都是符合（用词）规则的，也是不符合（用词）规则的。然而，易见的是，如果这一论证要起作用，我们就得假定，这一论证的结果并不起作用：因为我们只能以某种特定的方式——合乎语言共同体习惯的方式——来理解这一论证，这一论证才是一个论证。否则，这一论证什么也不是。

的确，我们总是处在某个语言（游戏）内部。但关键是，我们怎么就处在该语言（游戏）的内部了呢？对此，卡茨没有任何回答。他从一门语言或一个语言游戏的事实出发，并没有离开半步。而遵守规则悖论的实质，却是要寻求这一事实的解释。以卡茨等值式为例，我们想要知道，“立方体”指称立方体，为什么会这样。而卡茨告诉我们，因为它就是这样的。在遵守规则悖论中，维特根斯坦试图设想，“立方体”可以

指称三棱柱，我们很容易就能设想出一种投影方法来得到这一结果。是的，这可能是在玩不同的（语言）游戏，但是，似乎没有什么阻止我们不去玩这种新游戏。既然这样的话，我们就无法区分出新游戏与老游戏。卡茨的策略却是，把这种新游戏解释成老游戏的新玩法。他将这一反常说成是非字面使用，就象我们有的时候会说反话一样：我们会用“太棒了”来表达“糟透了”的涵义。退一步说，在我们的自然语言中，维特根斯坦所设想的情形的确是一种非字面使用。可是，我们怎么去区分字面使用与非字面使用呢？如果“立方体”的涵义不确定，我们就无法区分字面使用和非字面使用，甚至，就算承认卡茨等值式，我们也不知道这个等值式的具体意谓。因为“‘立方体’指称立方体”，也就可能实际上意谓着“‘三棱柱’意味着三棱柱”。换言之，卡茨等值式对所有的解释和直觉都是中立的。他固守着已有的自然语言，认为“语义规则类似于逻辑原则……正如不存在着违反逻辑原则的有效论证，这里也不存在违反语义规则的涵义”（卡茨，p217）。就这样，新的语言游戏就被他拒之门外。如果不想像其它语言游戏的可能性，这无疑是对的。因为在一门已经成熟的、固定的语言（游戏）内部，任何违反语义规则的涵义都将得不到言说，不会被该语言游戏所承认。但是，我们毕竟可以像维特根斯坦一样设想另一种可能性，由于这一可能性是存在的，那么我们就无法做出选择。所以，遵守规则悖论终归是有效的。

特别地，如果卡茨正确的话，那么他所在的语言游戏已经完全成熟，不再会发生根本性的变化。新词汇只作为旧有表达式的缩写引入，严格意义上的新词汇不再会产生。因为一旦有严格新词汇产生，其产生过程中该词的涵义就没有一个相关事实存在，对于这样的词，卡茨从事实出发的论证就是无效的，因此关于这些词就有遵守规则悖论存在。卡茨在某个地方倒是真的不承认语言在词汇方面会有实质的发展。他说：

一个新的词项可以让某些种类的言语行为完成得更便利，但是，它们的完成并不需要它。（卡茨，p137）

句法和语义的合成性克服了语言中的词汇空缺——当然，这种克服可能会以相当笨拙的方式

进行。(卡茨, p138)

卡茨为了坚持其涵义柏拉图主义立场,甚至认为“存在着表达某种涵义的一个词,这只是一门语言的一种偶然特征”(卡茨, p138)。这些说法对于派生词汇来说,无疑是正确的,但是,对于一门语言的基本词汇而言,却并非如此。基本词汇的存在,是一门语言的一个必然特征。由于基本词汇无法归约成其它词汇的缩写,所以它们的引入就存在着遵守规则悖论。要回避这一悖论,除非坚称它们一直存在。如果它们一直存在,那么,它们所在的语言(游戏)也一直存在。这种一直存在的、成熟的、不再有实质性发展的语言,显然不是自然语言。这跟卡茨本人的说法是冲突的。他宣称:“对自然语言的研究包含着一个主要的、不可推卸的责任,那就是要忠实于自然语言方面的种种事实。”(卡茨, p37)自然语言的相关事实,维特根斯坦表述如下:

我们的语言可以看作是一座古城:由狭小的街道与广场、新旧房屋、不同时期添修的房屋构成的一个迷宫;而这一迷宫为有着整齐街道与统一房屋的新建市镇所包围。(PI18)

卡茨理论中的自然语言,更近于有理性者的共同语言。他为了走出遵守规则悖论,事实上将自然语言神秘化了。

## 七、结 语

我们考察了维特根斯坦遵守规则悖论,将这一悖论区分成两个版本:保守的与激进的。这两个版本是不同的:保守版本的辩护要求助于归纳困难,激进版本跟这一困难无关。我们为激进版本给出了一个有条件的辩护。接着,我们为整个论证提供了反直觉辩护。然后,我们考察了卡茨对这一悖论的解决,并认为卡茨的解决是无效的。就此,我们知道,遵守规则是一个事实,但这个事实得不到解释或理解。因此,我们认为它是一个基本事实。对于这样的基本事实,我们需要的是接受,而不是提供解释或理解。

### 参考文献:

- [1] [美]J. J. 卡茨:《意义的形而上学》,苏德超、张离海译,上海:上海译文出版社,2010年。
- [2] Baker, G. P. & Hacker, M. S.: *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*, Oxford: Basil Blackwell, 1985.
- [3] Kripke, Saul A.: *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1982.
- [4] Panjvani, Cyrus: “Rule-Following, Explanation-Transcendence, and Private Language”, *Mind*, Vol. 117, 466, April 2008:303-328.
- [5] Wittgenstein, Ludwig: *Philosophical Investigations (PI)*, Oxford: Basil Blackwell, 1963.

(责任编辑 任 之)

# 自盲与内省：反思内感觉理论\*

梅剑华\*\*

**【摘要】**内感觉理论主张内省就是内在的知觉或者感觉，这就蕴含了一个逻辑可能性，内感觉也可能会和外感觉一样出现自我蒙蔽（自盲）现象，休梅克基于对内省的理性主义理解，批评了内感觉理论。本文区分了两种不同的自盲概念（强弱），表明内感觉理论完全可以回应休梅克的批评，试图表明内感觉理论是一个更可靠的经验理论。

**【关键词】**内感觉；知觉；自盲；理性

中图分类号：B08 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2014)05-0073-05

## 导 言

内感觉理论（inner sense theory, Armstrong 1968, Lycan 1996）主张内省（introspection）和知觉（perception）是相似的。外部对象和感知之间有一个偶然的因果联系，被内省到的对象和内省之间也存在一个偶然的因果联系。如果我的视觉是真实的，我看见我的摩托车在楼下，它就准确表征了摩托车的位置。在这个例子中，摩托车的位置有助于导致我的知觉状态。类似地，内感觉理论主张内省状态在真实情形下是由它们所表征的状态导致的。

对于知觉来说，会因为知觉者的差异或者知觉者某些知觉功能的强弱，出现知觉上的自盲（self-blind）情况。感知者可能会看错或者听错某些事物，或者看不到或者听不到某些事物。大家听了莫扎特，音乐家的耳朵比我们格外细腻；同样看画，受过绘画训练的人能看到常人注意不到的细节；诸如此类。在内省上也会出现类似的自盲，比如战斗中的士兵感受不到疼痛、发怒中的丈夫不觉得自己在向妻子发怒，等等。这种普遍存在的现象支持了内感觉理论的基本主张：内省和知觉是相似的，内省就是“内在的感觉”。

休梅克（Shoemaker 1994）认为上述主张是错误的。在他看来，感知的确存在自盲的情况，

但对于内省来说不可能存在自盲。内感觉理论蕴含了内省的自盲，如果自盲是不可能的，那么内感觉理论就是错误的。通过对自盲之不可能的论证，休梅克反驳了内感觉理论。

休梅克对自盲是不可能的这一结论的论证依赖于他的理性概念：一个有理性能力的生物（具有智力、概念能力和理性的常人）不可能出现自盲，自盲是概念上不可能的。在笔者看来，休梅克和内感觉理论对于自盲的理解存在根本的差异，说明二者之间的争论基于不同的自盲概念是理解争论的关键。

## 一、内感觉理论

洛克是内感觉论者，他把内省描述为知觉在内部的相似物：

任何人都在其自身中具备观念的这一来源……尽管就其与外部对象无关而言，它不是感觉；但它与感觉很相像，可以恰当地被称之为内感觉。（洛克 1689，第二部分，1. iv）

当代的内感觉理论者大部分接受了洛克关于内感觉的观点，其中大卫·阿姆斯壮（David Armstrong 1968/1993）阿尔文·古德曼（Alvin Goldman 2006），埃里克·罗尔曼德（Eric Lormand 1996），威廉·赖肯（William Lycan 1996）以及肖恩·尼克尔斯和斯蒂芬·斯蒂奇（Shaun

\* 《自我知识》一书的译者徐竹将 self-blind 译为“自我蒙蔽”，也是适当的。感谢奥地利萨尔兹堡大学哲学系 Johannes Brandl 教授给予本人的指导建议。实际上在萨尔兹堡大学哲学系交流的那段时间，在教授的 introspection 专题讨论课上我才开始关注这一话题；随后在和陈嘉映教授几次的通信中，我才逐渐意识到对于自盲两种概念区分的重要性，一并致谢。

\*\* 作者简介：梅剑华，哲学博士，（北京 100048）首都师范大学哲学系讲师。

Nichols and Stephen Stich 2003) 都是当代内感觉理论的支持者, 本文主要涉及阿姆斯壮和赖肯的内感觉理论。

在《一种关于心智的唯物主义理论》一书第15章(Armstrong: 323—339), 阿姆斯壮对内省给出了系统的解释。知觉的对象在外部世界, 内省的对象在我们心智之中。在知觉和内省之间存在诸多类比之处:

(一) 一个主体有感知并不意味着这个主体具有对应的感知语言和概念。比如动物和小孩都能感知万物, 但却不会说话或者缺乏相应的概念相似的, 也就没有什么理由表明内省逻辑上依赖于语言。一个主体具有内省状态并不意味着主体具有关于内省的报告。对于动物和小孩而言, 也可以说他们具有内省, 能察觉到自己的疼痛。他们拥有内省的能力, 但缺乏关于内省的报告。这种类比的背后有着非常复杂的哲学蕴含, 像笛卡尔、康德、麦肯道威尔(见其所著《心灵与世界》)这一类哲学家是反对这种类比的, 在他们看来没有语言和概念的生物是不会和人一样具有相似的感知经验的。

(二) 在知觉中, 我们要区分知觉和知觉的对象, 在内省中也要区分内省和被内省到的对象。知觉和知觉的对象之间的区分是很容易的, 比如我的知觉和外部世界的一个物理事物。困难在于理解内省和被内省到的对象, 这二者都是心理状态, 如何区分呢? 很多人把二者混淆了, 阿姆斯壮说: “一个心理状态不能察觉到它自身, 就好像一个人不能吃掉他自己一样。”(Armstrong: 324)。进一步, 内省也可以成为高阶内省的对象, 高阶内省可以成为更高阶内省的对象, 以此类推。但这个链条是有终点的, 最终的内省不能成为其他内省的对象。因为大脑是有限的, 不会允许这种无限倒推发生。内省是大脑中的自我扫描过程。如上所述, 扫描活动也会被高阶扫描活动扫描, 但最终我们会没有一个没有被扫描的扫描者(活动)。

(三) 身体感知是私人的主观经验。比如我看到独一无二美轮美奂的风景、体会到一种无可奈何的孤独、处于一种不可自拔的绝望之中、感受到撕心裂肺的疼痛, 这样一些主观性的经验似乎完全不能为他人感知, 也不能用一种科学术语

对之加以描述。但是对于阿姆斯壮来说, 感觉的私人性只是一个纯粹偶然的经验事实, 我们完全可以想象我们也能获得一种直接的感觉通道来获得他人的感受。比如, 有一种传感装置将我大脑中接受感觉的神经元与另外一个人接受感觉装置的神经元联系起来, 同时切断我大脑神经元与身体感官之间的通路, 我就能感觉到另外一个人的感觉。相似的, 对于内省也是一样的, 我们也可以想象获得直接的内省通道来获得他人的内省状态。我们也能涉及一种传(内)感装置, 使得我可能获得另外一个人的内省状态。

(四) 在万千世界中, 有我们感知不到的事物; 在诸多心理状态之中, 有我们内省不到的心理对象。比如, 无意识状态就是没有被内省到的心理状态。存在者不为感知的存在, 也存在着没有被内省到的心理状态, 认识到这一点似乎是弗洛伊德的重要发现。

(五) 知觉是可能出错的, 内省也是可能出错的。这是本文讨论的重点, 知觉的可错, 就是知觉被蒙蔽出现的情况, 内省出错也是内省被蒙蔽(自盲)出现的情况。在下一节重点就此进行讨论。

## 二、休梅克对内感觉理论的拒斥

休梅克描述了自盲的情况: 一个理性生物具有诸如信念、疼痛这样通常的心理状态, 而且也能熟练运用相关的概念, 但很可能这个理性生物(人)不能内省到自己的思想。这样的生物就是自盲的。休梅克认为不可能出现这种自盲的情景, 心理状态和相关现象的本质要在内省中揭示自身。这种不可能, 应该理解为逻辑的不可能。阿姆斯壮和赖肯都相信由于自然选择和演化进展不可能实际出现自盲的情况。这里的不可能实际出现要稍作一点解释, 它指的是: 自盲不可能作为理性生物群体特征(本质特征)出现, 如果人类生物普遍是自盲的, 那么就不可能存活下来。也许存在人类生物的普遍盲区, 但只要这种遮蔽不会影响人类的生存延续, 就是允许的。可以给出稍微复杂一点的表述: 自盲现象不可能作为影响理性生物生存延续的群体特征(本质特征)出现。休梅克接受实际情景中偶尔的自盲,

他要表明的是自盲是逻辑上不可能的。

“逻辑上可能”是哲学上通常的论证，在反对物理主义的论证中，查尔莫斯（David Chalmers）试图表明僵尸（和与其对应的个体具有相同的物理属性，却缺乏相应的现象属性）存在的逻辑可能性。大家都知道僵尸不可能实际存在，如果僵尸存在是逻辑上可能的，那么就表明心灵（意识）和物质（身体）是可以分开的（既不同一，也不依随），物理主义就需要对意识给出超越物理科学的解释，而这是不可能的，因此物理主义是错误的。

可以重构一下休梅克利用自盲进行的论证，我将它简单称为自盲论证<sup>①</sup>：

1. 如果内感觉理论是正确的，自盲就是逻辑上可能的。

2. 自盲是逻辑上不可能的。

3. 所以内感觉理论是错误的。

先考虑关于自盲的例子：在休梅克看来，疼痛的自盲是逻辑上不可能的。如果我在疼痛，我就知道我在疼，我疼和我知道我疼是一回事。拥有疼痛的概念和感到疼痛就假定了主体相信自身疼痛。虽然存在一些临界的情形，比如激战中的士兵，只有在退到战壕之后才发现自己受伤了、感到了疼痛，但这并不是通常情形。一个疼痛的状态直接导致了对疼痛的觉察，这似乎是一个概念真理。在什么情况下你觉得疼其实你并不疼？或者你真的具有疼痛但你却没有感觉到疼呢？其次，关于信念的自盲是不可能的，一个人能够随着环境的变化调整自己的信念，这说明他能觉察到他的信念。个体有能力修改自己的信念，这似乎是一个概念真理。如果主体断定了P，那么他的行为就会揭示他相信：他相信P，信念主体就不是自盲的。本文暂不考虑信念等相关情况，将论证聚焦于现象性质（疼痛等）。

### 三、赖肯和歌特勒（Gertler） 对休梅克的回应和理性概念

赖肯（Lycan 1996）认为休梅克混淆了疼痛的感觉（现象意识）和对疼痛的察觉（awareness），他对意识<sup>②</sup>的定义已经包涵了二者。休梅克回应说作为理性的生物，感到疼痛就蕴含了对

疼痛的察觉。其他非理性动物虽然感到疼痛了，但并没有蕴含对疼痛的察觉。对于理性动物来说，现象状态和察觉有本质的关联，理性概念在里起到了关键的作用。

疼痛的感觉和对疼痛的察觉之间的联系在于理性概念，只有理性动物才能觉察到自己的疼痛。但是让我说一只受伤的狗没有觉察到它的疼痛？它只有单纯的因果反应：受伤——添伤口，而不是说狗觉得疼而添伤口，这听起来很奇怪。休梅克认为对某一事实和现象存在自盲只针对有能力想象这种事实和现象的动物。比如文盲可以通过其他方式来获得在书本上的东西，而低等动物（动物和小孩）并不具有这种概念能力。对于低等动物来说根本不存在是否自盲这一可能性（Shoemaker: 226）<sup>③</sup>。

休梅克在支持前提2时，实质地引入了理性概念：自盲是逻辑上不可能的，如果一个人是理性生物。如前所述，理性生物就是具有智力、概念和理性的一种生物。对于理性生物而言，在被内省到的对象和内省之间是透明的，认知者总是有能力觉察到自己的心理状态。

格特勒认为内感觉理论对于理性的本质是中立的，它的主要关注点在于自我觉察发生的过程。内感觉理论可以开放地接受休梅克的理性概念，根据这一理性概念，理性必然包含某种程度的自我觉察。在一个具有恰当地**健全（robust）理性概念**下，自盲生物不会满足理性的要求。这样的理性概念和内感觉理论是相容的，内感觉理论不会推出自盲的可能性。理性的本质在内感觉理论看来，只在于内省与被内省到的对象之间的联系要比感知与被感知到的对象之间的联系要紧密一点而已，但并没有什么本质上的不同。休梅克关于内省的理性概念并没有动摇内感觉理论关于感知和内省的基本模型（Gertler 2011: 155—156）。格特勒拒斥了自盲论证的前提1：如果内

① Amy Kind (2003) 有一个不同版本的论证。

② 赖肯在《意识与经验》一书中区分了关于意识的七种用法。

③ 与休梅克不同，阿姆斯壮认为感知的存在，并不依赖于有关于感知的语言（概念），动物和小孩虽然不能说话，但依然能感知事物。相应地，内省的存在也不依赖于是否有关于内省的语言（概念），因此可以合理的假定动物和小孩不仅仅具有疼痛，也能觉察到疼痛。（Armstrong 1968: 323—324）

感觉理论是对的，那么自盲就是逻辑上可能的。

#### 四、自盲的两种概念

在笔者看来，休梅克错误理解了内感觉理论假定的自盲。在关于内感觉理论的讨论文献中存在着自盲概念的两种用法。内感觉理论支持一种自盲概念，Schwitzgebel（2008）也属于这个行列。休梅克则支持另一种自盲概念，德雷斯克（Dretske 1994）大致属于这个行列。内感觉理论蕴含自盲是可能的，这是一种弱的（自然）的自盲形式。休梅克并没有否认这种例子的存在：“激烈战斗中受伤的士兵感觉不到疼痛；直到停止比赛，受伤的运动员才注意到到自己的伤痛，诸如此类。”（Shoemaker：273）。但是，休梅克认为这种现象是例外的、偶然的。对于内感觉理论来说，这是一种自然的现象，在人类漫长的实践中时常发生。内感觉理论和休梅克都否认强（理性）的自盲的可能性。对于休梅克来说，人不可能自盲（强），这是一个概念真理，因为“处于疼痛状态的人，总是想摆脱疼痛，当然觉察到了疼痛的存在”（Gertler：150）。在现象性质和对现象性质的觉察之间不存在一条鸿沟。对于内感觉理论而言，人们不可能实际出现强的自盲，这是一个自然真理。“自盲生物绝无可能是自然选择的产物。”（Gertler：149）

现在，我们有两种自盲的概念，一个是弱的（自然）的概念，另一个是强的（理性）概念。根据我的理解，休梅克和内感觉理论都接受弱自盲的可能性，同时都拒斥强的自盲的可能性。休梅克与我（以及内感觉理论者）的分歧在这儿：他认为内感觉理论蕴含全面自盲的可能性；我则想说明内感觉理论仅仅蕴含了弱自盲的可能性，绝不蕴含强自盲的可能性。按照内感觉理论，自盲论证可以有两种形式：

强版本的自盲论证：

4. 如果内感觉理论是正确的，强自盲就是逻辑上可能的。

5. 强自盲是逻辑上不可能的。

6. 内感觉理论是错误的。

弱版本的自盲论证：

7. 如果内感觉理论是正确的，弱自盲就是

实际上可能的。

8. 弱自盲是实际上不可能的。

9. 内感觉理论是错误的。

显然4是错误的，内感觉理论并不蕴含全面的自盲，所以强版本的自盲论证是错误的；8是错误的，自然的自盲是实际上可能的，所以弱版本的自盲论证是错误的。只要我们接受强弱自盲概念的区分，把自盲论证分解为上述两个版本论证依次考察，就会发现休梅克并没有成功的反驳内感觉理论。

基于休梅克的立场，Johannes Brandl 教授提出了相似的反驳。他认为：

接受弱的自盲概念并不能完全回应休梅克的反驳。只有当谁说明休梅克意义上的自盲是不可能的这一点，能够用内感觉理论解释，休梅克的反驳才是可以被拒斥的。问题在于，内感觉理论并不能解释这一点。如果休梅克是对的，那么自盲就是不可能的，内感觉理论就是失败的，因为它解释不了为什么自盲是不可能的。<sup>①</sup>

首先，如果我们接受的上述关于两种自盲概念的区分，这个反驳就可以被合理的拒斥。Johannes 的论证基于这样一个前提：内感觉理论蕴含了强自盲的可能性。我不认为内感觉理论会支持这个假设。当我们谈论实际情形中的自盲，总是涉及到自然的自盲。赖肯说疼痛症状的哪些组分受到一阶疼痛因素的影响、哪些组分受到二阶觉察因素的影响，这完全是一个经验的问题（Lycan：18）。赖肯这个著名的内感觉理论者，接受了自然的自盲。他接着说：“当然，对于任何一种生物都不可能在强烈、复合的意义上没有觉察到自己的疼痛。”（Lycan：19）。在这里，赖肯有两个论证：一方面，从自然演化的角度考虑，强自盲是实际上不可能的；另一方面，基于强弱自盲的区分，强自盲也不是概念上可能的。

其次，休梅克不能系统解释偶或出现的“没有感觉到的疼痛”等相似的例子。自然的自盲现象不能放入休梅克的理性主义框架。“尽管没有感觉到的疼痛并非频繁发生，但是他解释不了为什么，会偶尔发生。”（Lycan：18）。对于内感觉

<sup>①</sup> 在和笔者的英文初稿的书面评论中，Johannes Brandl 教授提出了这个反驳。

理论来说，可以运用感知和内感知（内省）之间的类比来解释。就像我们有时候会有视觉、触觉、听觉的偶尔蒙蔽，我们也会有内感觉的偶尔蒙蔽。

自然的自盲无处不在，诸如没有感觉到的疼痛、没有注意的情绪、没有反思到的信念等等。这是一种相当普遍的心理现象。“大部分人在内省时，都很少觉察到自己的意识经验……我们无知并且容易犯错。”（Schw：247）Schw 接受了自然的自盲，所以他断定素朴的（naive）内省是不可靠的。Schw 在其论文中的几个例子与本文所列的例子是类似的：我妻子让我饭后帮着洗碗，我卖力刷碗筷；妻子提醒我，尽管我很卖力但看起来我很愤怒；不过我并没有意识到这一点，并不认为自己很愤怒；实际情况是：我的妻子从我脸上读出来的我的心理状态要比我自己内省反思的心理状态更为可靠（Shew：252）。

## 总 结

如何理解内省，内感觉理论可能会说，我们需要从感知和外部世界的类似关系入手，德雷斯克强调表征系统和外部世界的关系，休梅克则认为内省知识源自于人的理性。大致来说，内感觉理论和德雷斯克的表征理论属于经验主义理论，休梅克属于理性主义理论。关于内省、自盲逻辑可能性的争论其实是经验主义和理性主义争论的一个现代翻版。

基于内感觉理论（阿姆斯壮和赖肯）的文本，我认为内感觉理论并不蕴含强自盲，休梅克并能表明内感觉理论是错误的。更有意味的在于，内感觉理论能够比休梅克的理性模型更好的解释广泛存在的自盲现象。

## 参考文献：

- [1] Armstrong, D. M. ,1969/1993, *A Materialist Theory of the Mind*. London: Routledge.
- [2] Aydede, M. , 2003, “Is Introspection Inferential?”, in *Privileged Access: Philosophical Accounts of Self-Knowledge*, B. Gertler (ed.), Aldershot: Ashgate Publishing.
- [3] Dretske, F. , 1994, “Introspection”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 94: 263 - 278.
- [4] Gertler, B. ed. ,2003, *Privileged Access: Philosophical Accounts of Self-Knowledge*. Ashgate Press. 2011. *Self-Knowledge*. Routledge.
- [5] Kind, A. , 2003, ‘Shoemaker, Self-Blindness, and Moore’s Paradox’, *Philosophical Quarterly* 53: 39 - 48.
- [6] Lycan, William G. , 1996, *Consciousness and experience*, Cambridge, MA: MIT.
- [7] Schwitzgebel, Eric. ,2008, “The unreliability of naive introspection”, *Philosophical Review* , 117:245 - 273.
- [8] Shoemaker, S. , 1994, “Self-knowledge and ‘inner sense’”. Lecture II: The broad perceptual model”, *Philosophy and Phenomenological Research* , 54: 271 - 290.
- [9] Siewert, C. , 2003, “Self-Knowledge and Rationality: Shoemaker on Self-Blindness.” In Gertler 2003.
- [10] Goldman, Alvin. , 2006, *Simulating Minds*. New York:Oxford University Press.
- [11] Lormand, Eric. , 1996, “Inner sense until Proven Guilty.” Draft Nichols, Shaun & Stich, Stephen. , 2003, *Mindreading*. Oxford:Oxford University Press.
- [12] [美]布瑞·格特勒:《自我知识》,徐竹译,北京:华夏出版社,2013年。

（责任编辑 任 之）

# 普兰丁格偶态存在论的“本质观”及其思想史渊源

孙清海\*

**【摘要】**普兰丁格的偶态存在论致力于从可能世界出发谈论现实世界,认为现实世界仅是诸多可能世界的其中一种,是“获得”的世界。这样,一个个体可以存在于很多可能世界,故可以有多种本质,如个体性本质、世界索引的本质和微不足道的本质。本文致力于考察这种“本质观”针对的问题、具体的内容和产生背景,并从思想史的角度梳理了“本质”概念的发展脉络,旨在“抛砖引玉”,让学界对“偶态存在论”投以更多的哲学关注。

**【关键词】**偶态存在论,本质,跨语境同一性

中图分类号: B712.59 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2014)05-0078-06

自20世纪70年代,英美哲学界掀起了一股“偶态存在论”(modality of Metaphysics,又称偶态形而上学)的研究思潮,代表人物是普兰丁格(Alvin Plantinga, 1932—)。他认为,我们要以可能世界为基础来谈论现实世界,现实世界仅是诸多可能世界的一种,是“现实化的”(actualized)或“被获得”(obtained)的世界。一个事物可以存在于很多世界中,因而具有多种本质,而要辨识该事物,则可以依据其三种本质属性,即个体性本质(hacceity),世界索引的(world-indexed)本质和微不足道的本质(trivial essence)。于是,随之而来的问题就是,普兰丁格为何会这样谈论本质?他与传统的“本质”概念是否存在着某种承继关系?本文首先较为详细地论述普兰丁格从可能世界理论视角所呈现的“本质观”,继而梳理出“本质”概念在思想史中的大致发展脉络,旨在表明偶态存在论是“本质”概念发展的新阶段,它为唯名论背景下由“跨语境同一性”问题导致的哲学困境提供了一条出路,其观点极具独特性和思维挑战性,故理应引起学界的重视。

## 一、正名:何为“偶态”?

文章要以“正名”始。“偶态”的英文表达为Modality,那为何笔者要译为“偶态”,而不是按传统译为“模态”呢?至少有三个理由:第一,一词多义有助于学科的区别。Modality一词

在英语中是个多义词,故在不同的学科中有不同的译法。例如,在语言学中,它表达的是“情态”,如can、must、need等情态动词;在音乐学上,它表达的是“音调”,比如G调、F调等;而在逻辑学上,一般译为“模态”;在存在论或形而上学中,笔者认为译为“偶态”较为合适。第二,从历时的角度来看,这个词首先肇始于其语言学意义,后来才引发出逻辑学的意义,最后才发展成为现在的存在论意义,而在这三个不同领域的界定是有其内在联系的,故笔者认为,“偶态”的译法更有助于表现其在当代存在论背景下的意义。第三,普兰丁格所谈论的“偶态”并不是纯逻辑学上的“模态”,其典型的特征就是跟人的生存有关,故有存在论意义,而并不是纯思辨性的。举个例子来说:明天会发生钓鱼岛战争。从语言学角度来看,这是一个表达将来时的陈述句,“会”是个情态动词,指示未来会发生的事情;从模态逻辑的角度来看,这个句子的真值要等待明天才能决定,因为“明天”还未到达,人们在经验上还无法证明其是否为真。这就关涉到“可能性”问题,它可以分解为三个小命题:明天发生钓鱼岛战争是可能的;明天不发生钓鱼岛战争是可能的;明天发生或不发生钓鱼岛战争是必然的。在这三个小命题中,只有最后一个是真命题。而对于前两个命题的真值,我们并不知道如何分配,因而它们在逻辑上具有真值对等性。但是它们肯定具有某种存在状态,所以在存在论上具有意义。更进一步而言,它们的真值

\* 作者简介:孙清海,山东人,哲学博士,(广州510275)中山大学哲学系博士后研究人员。

会直接涉及到人的生存问题：如果明天发生钓鱼岛战争，“我”肯定要拿起武器参战；而如果明天不发生钓鱼岛战争，“我”则可以继续享受和平的日子。故此，模态逻辑问题一旦进入存在论，那么它就不再仅仅是一个逻辑问题了，而是具有生存实在性。因而为了区别纯粹模态逻辑，笔者建议将其译为“偶态”<sup>①</sup>。

## 二、偶态存在论与“本质”概念

偶态存在论主要力图解决“偶性的状态”问题。众所周知，一个句子是由主词和偶性组成的，如“苏格拉底是塌鼻子”。“塌鼻子”是对主词“苏格拉底”的说明，故偶性对主词具有决定意义。但是，一个主词如果出现在不同的语境中，比如苏格拉底是塌鼻子、苏格拉底是高个子、苏格拉底是柏拉图的老师，那么问题就是：到底有什么根据来说这三个句子中的“苏格拉底”是同一个“苏格拉底”呢？这个问题就是所谓的“跨语境同一性”。普兰丁格的偶态存在论就是针对这个问题而阐发的，其解决思路也令人耳目一新。所以，我们首先来分析一下他的论证思路，然后再从思想史角度对这一问题的产生背景与解决思路进行追踪，并与之相比较，目的在于展示偶态存在论的魅力。

普兰丁格解决“跨语境同一性”问题的基本思路是借用了“可能世界”理论。在他看来，“可能世界”指的是一种状态，即一种“完全确定（fully determinate）”的状态，或者是一种“最大最完满的”（maximal complete）状态。也就是说，如果一种状态  $S$  是完全确定的，那么，对于任何状态  $S'$ ，或者是  $S$  包含  $S'$ ，或者是  $S$  排除  $S'$ 。例如，如果说“吉姆·维特尔是第一个登顶珠穆朗玛峰的美国人”，这就排除了路德·杰斯塔德具有这个特征，而且也包含了维特尔至少爬过一座山。此外，他还用“世界书（book）”来表达可能世界<sup>②</sup>。所谓“世界书”就是最大可能的命题的集合，也就是说，对于任何命题  $q$ ，这本书包含  $q$  或者  $q$  的否定（ $\neg q$ ）是可能的。他继承了莱布尼茨的“可能世界”说的精髓，认为的确存在着很多可能世界，每个可能世界都是一本“书”，因而都是“最大最完满的”，都具有实在性或必然性，而且每个可能世界都是独立

的。现实世界是诸多可能世界的一种，它与其它可能世界的区别就在于它是一种现实化了（actualized）的世界，或者是被“获得的”（obtained）世界；其它可能世界是“未得的”（not yet obtained），但也具有实在性，因为一旦它们中的任何一个被“获得”或“现实化”，那么它也就成为了“现实世界”；当然，还有一些“仅可能世界”（pure possible World），它们可能永远不会被获得（从现实世界角度来看），但是它们也具有实在性。从这个方面来说，“现实性”这个属性就不应当认为是现实世界  $\alpha$  的独特标志了，其它可能世界也具有争夺“冠名权”的机会了。而且，更为重要的是，一个个体可以存在于很多可能世界中。这就成为解决“跨语境同一性”哲学难题的关键所在：跨语境同一性问题，就是要解决同一主词在不同世界中的关系问题，亦即“跨世界同一性”。现在，由于存在于不同世界中的事物是同一个对象，同享其个体性（haecceity），所以它们是同一的。比如，在  $W_1$  中“苏格拉底是塌鼻子”，在  $W_2$  中“苏格拉底是高个子”，在  $W_3$  中“苏格拉底是柏拉图的老师”，在这三个世界中的苏格拉底是同一个苏格拉底，因为它们共享了苏格拉底的个体性，即“苏格拉底性（Socrateity）”，故而它们就是同一的。简单来说，由于同一个苏格拉底同时存在于  $W_1$ 、 $W_2$  或  $W_3$  中，且具有“苏格拉底性”，所以它们是同一的。进一步而言，“苏格拉底性”存在于苏格拉底所在的各个世界中。这就解决了“跨世界同一性”问题。但是，问题还可以提出，人们如何辨认出  $W_1$ 、 $W_2$  和  $W_3$  中的“苏格拉底”是同一个体呢？普兰丁格强调说，对苏格拉底的个体性辨认必须是在一个“现实世界”中，也就是说，必须

① 国内学术界对这个术语的翻译存在很大争执。较为通行的翻译是将其统一译为“模态”。但笔者多次跟谢文都先生商讨，认为这个词虽然在逻辑学和存在论上有很大的关联，但是却是在不同意义上使用的，如存在论中的 modality 的研究是在可能性概念中探讨存在问题，并不是纯粹的逻辑学。对于该译法的说明，请参阅拙文《普兰丁格论“必然性”》（《世界哲学》2013年第四期），亦可以参阅谢文都《存在论的基本问题》（《世界哲学》2006年第6期）、《存在论的新动向：偶态分析》（《哲学动态》2006年第2期）和《偶态形而上学：问题的提出和展示》（《世界哲学》2013年第四期）等。

② Plantinga, *World and Essence*, in *Essays in the Metaphysics of Modality*, edited by Matthew Davidson, 2003, pp. 48 - 71.

要在一个可能世界被获得（即成为现实世界）的前提下才能进行。这样，即使在不同的可能世界中，同一个苏格拉底具有不同的本质，但是只要该可能世界被获得，那么我们就可以对之进行辨识。但是，人们还会问：如果一个句子是虚构的，如“苏格拉底是条鳄鱼”，那么他跟“苏格拉底是塌鼻子”中的“苏格拉底”也是同一的吗？因为按通常的说法，苏格拉底是条鳄鱼，这是人编造出来的，是虚构文学（fiction），并不存在。但普兰丁格的回答也非常简单，我们对于苏格拉底性的辨认只能在苏格拉底存在的世界内，脱离了他所在的世界，他就失去了他的存在。所以，如果要辨认“苏格拉底是条鳄鱼”，则必须确认苏格拉底在这个世界中存在，且有机会被获得，成为现实世界。这样才能为“苏格拉底是条鳄鱼”找到一个例子，如有个人写了一部科幻小说，将苏格拉底塑造成一条鳄鱼的样式，那么“苏格拉底是条鳄鱼”这个世界就可以被得到了。

普兰丁格的这一观点极具革新性，他挑战了人们的日常思维，尤其是对“本质”概念呈现出截然不同的理解。为什么呢？我们可以这样分析：普兰丁格认为，同一个体可以在不同可能世界中存在，因而它具有很多本质。比如，有人问既然苏格拉底存在于很多可能世界中，那么人们到底根据什么来把他辨认出来呢？普兰丁格说，辨认者其实并不需要掌握苏格拉底在其所在世界的全部属性，而仅仅需要一个“本质属性”就够了。这些本质属性可能是“苏格拉底性”，可能是“在 $\alpha$ 是塌鼻子”，也有可能仅仅是“塌鼻子或高个子或红头发”等属性。相应地，它们就分别被称为“个体性本质”、“世界索引的本质”和“微不足道的本质”。

首先来看什么叫“个体性本质”（*hacceity*）。苏格拉底具有一种本质属性，是使得“苏格拉底之所以为苏格拉底”的属性，普兰丁格称之为“个体性本质”或“个体的本性”（*individual nature*），它是一种“蕴涵着他的每一个本质属性，且在任何世界中都不为区别于他的事物所具有”的本质属性。<sup>①</sup> 用一个公式来表达就是：“E是苏格拉底的本质，当且仅当E对苏格拉底是本质的，在所有可能世界中，都不存在一个与苏格拉底不同但又具有E属性的对象。”<sup>②</sup> 这种本质属性是什么呢？普兰丁格说，那就是“苏格拉底

性”（*Sotracity*），因为只有“苏格拉底性”才符合这样的条件，它既是苏格拉底的本质，且在所有可能世界中，都不为任何区别于他的事物所具有。或许我们可以如此来特征化（*characterize*）“个体性本质”：E是一种本质，当且仅当存在一个世界W，在其中存在一个对象x，它（1）本质上有E，且（2）以至于不存在一个世界W\*，在其中存在一个具有E属性但又与x相区分的对象。<sup>③</sup>

其次，苏格拉底还具有一种本质，他称之为“世界索引的本质属性”。由于一个个体可以存在于很多可能世界中，那么在它存在的所有世界中，都具有一个共同的属性，这个属性是他在某世界中必然示例出来的。如苏格拉底在现实世界 $\alpha$ 中是塌鼻子，那么“在 $\alpha$ 是塌鼻子”就是一种世界索引的属性，因为在苏格拉底存在的任意一个世界W中，我们都可以说“在 $\alpha$ 中是塌鼻子”是苏格拉底在本质上所具有的属性，故这也是他的本质之一。为了进一步说明“世界索引属性”的特征，普兰丁格引入了“特依性”（*encaptic*）<sup>④</sup>这个术语。根据他的说法，如果P在某可能世界中被示例（*instantiated*），对于所有世界索引的属性Q，P蕴含Q，或者P蕴含着Q，那么，对于属性P，我们就说它是特依性的。这样，世界索引的本质属性就可以特征化为：E是一种本质，当且仅当E是一种特依性属性，也就是在某世界W中被本质地示例。

最后来看一下“微不足道的本质属性”。例如，苏格拉底所具有的“塌鼻子、高个子、柏拉图的老师，雅典人”等属性。普兰丁格认为，这种本质属性具有两个特征：第一，“这些属性被所有事物在所有可能世界中都示例（*instantiated*）”，换句话说，“任何事物在任何可能世界中都不具有这些属性的补集（*complement*）”<sup>⑤</sup>；第二，这些属性是可以变化的，多一个不算多，少一个不算少，但是不能缺少全部。比如，苏格拉底可能是高鼻子、矮个子、不是柏拉图的老师等等，他可能缺少某一些属性，但不能缺少全部这些属性。有时候我们只需要凭借一个微不足道的本质属性就可以把苏格拉底辨认出来。比如，有

①⑤ Plantinga, *World and Essence*, in *Essays in the Metaphysics of Modality*, edited by Matthew Davidson, 2003, p. 56, p. 49.

②③④ Plantinga, *The Nature of Necessity*, Clarendon Press, Oxford, 1974, p. 72, p. 73, p. 74.

人并不知道苏格拉底是谁，但是凭借着“塌鼻子”这个本质属性就可以在一群人中将其辨认出来。“微不足道的本质属性”具有这样的特征：它仅仅是一种“最小特依性”（smallest encaptic property），也就是一个最小特依性的属性 P 蕴涵着非世界索引的属性 Q，只有当 Q 对任何示例 P 的事物都是本质的。<sup>①</sup>

这样，普兰丁格所论述“本质”就至少呈现出三种样式：个体性本质、世界索引的本质和微不足道的本质。于是，人们不禁要思考这样一个问题：他的这种“本质”观与自亚里士多德已降的“本质”是一回事吗？为什么“本质”会发展到偶态存在论呢？我们不妨着些笔墨追踪一下“本质”概念的发展历史，作为普兰丁格“本质观”的思想史的背景补续，从历时的角度来呈现这一重要概念的发展痕迹。

### 三、偶态“本质观”的思想史渊源

“本质”概念的源头可以追溯到亚里士多德的著作中。在《形而上学》一书中，亚氏曾经这样定义“本质”：每一事物的本质就是由是其所是的东西。“‘是你’不等于‘是文雅的（musical）’，因为文雅并不是你的本性（由你自身而是的东西），只有由你自身而是的东西才是你的本质。”<sup>②</sup>可见，本质是决定一个事物之所以为该事物的决定性因素。而所谓“文雅的”，实际上就是“偶性”，跟高个子、塌鼻子一样。亚氏进一步指出，本质实际上就是“本质属性被设定为与其它所有事物相关且又使该事物区别于其它所有事物的东西”<sup>③</sup>。换句话说，本质是一个事物独特的标识，是其“存在的存在”。而偶性对一个事物的存在来说是辅助性的、可有可无的。由此，亚里士多德为人们认识事物定下了一个基本的基调，即认识一个事物必须要把握该事物的“本质”。偶性是不重要的，所以即使把握住了一个偶性，也不能认识该事物。所以自亚氏已降，人们都以寻找事物的“本质”为认识的首要任务，这个思路被称为“古典实在论”或“实在论”。

亚里士多德的“本质观”深深影响了中世纪的大哲学家托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas）。阿奎那将本质定义为“一事物得以成为该事物的凭借（Quod quid erat esse）”，也认为本质也是事

物所存在的依据，因为“存在者只有凭借本质并且在本质之中才具有存在”<sup>④</sup>。故此，阿奎那认为，本质是决定一物属于某一种或某一类之因素，是适合于存在的性能，是使得某物之所以为该物而区别于他物之理，而这需要我们用理性去把握，于是他走上了“理性为信仰服务”的哲学道路。由于亚里士多德和托马斯的重要影响，实在论的思路从古希腊到中世纪哲学中，一直占据主导地位。

然而，古典实在论却留下了一个认识论上的问题：该如何把握事物的“真正的本质”呢？或者简单说，到底根据什么判断我找到的那个“本质”是“真的”呢？尤其是当人们对同一事物的本质表达出不同的看法时候，这个问题就显得尤其重要了。举例来说，你认为苏格拉底的本质是 A，而我认为是 B，他认为是 C，等等。很自然地大家就会问，谁的说法才是“真理”呢？这个问题就催生了对“真理标准”问题的讨论。但人们很快就发现“真理标准”问题是一个陷阱式的悖论，因为它带来的是“循环论证”或“无穷后退”。也就是说，一种学说以在自己提出的思想体系之内论证自己所提出的结论为真理，其用来证明论题的论据本身的真实性必须依靠论题来证明。这是一种在自我封闭的体系之内的循环，故称为“循环论证”。而当人们提出不同的学说时，又冀望于寻求一个共同的标准来判定一种学说的真伪，于是，就不得不面对“真理的标准的标准……”，如此往复，以至于无穷。这就是“无穷后退”论证。而在实在论思路中，同样的问题就出现了：要认识事物就要抓住事物的本质，但是当我说 A 是事物的本质，我到底根据什么说这就是“真理”呢？古典实在论对这个问题无法提供令人满意的答案。而这个时候，“唯名论”的兴起，又给了它一记重拳。

① Plantinga, *The Nature of Necessity*, Clarendon Press, Oxford, 1974, p. 76.

② [古希腊] 亚里士多德：《形而上学》第 7 卷第 4 章，1029b12 - 16。

③ Aristotle, *Topics*, 128b, 34. 本文使用的版本是 *Topics*, translated by W. A. Pickard-Cambridge, The University of Adelaide, 2012. 网络版参照 <http://ebooks.adelaide.edu.au/a/aristotle/a8t/>.

④ [意] 托马斯·阿奎那：《论存在者与本质》，段德智译，《世界哲学》2007 年第 1 期。

在唯名论的背景下，人们对“本质”的追求转变成了“经验个体的同一性”问题。为什么会这样呢？因为唯名论注重经验，并且注重个体。正如威廉·奥康所说：“就知识的起源来说，个别事物才是首先被认识到的东西。”<sup>①</sup>从上面我们已经看到，实在论认为感觉经验的不稳定性，从而注重理性的作用。但是现在，唯名论则反其道而行之，认为感觉经验的直接性才是真正值得信赖的。所以人们对事物的认识必须要建立在感觉经验的基础之上。但是，人的感觉经验是瞬间即逝的，每一时刻可能都不相同。那么如何分析呢？人们很自然地就想到，如果能将当下的经验“描述”出来，并对这些描述句进行分析就可以了。也就是说，我对一个外在对象观察得越仔细、描述越细致，那么我就越能接近对它的认识。这个时候，人们尚且承认有一个外在对象的存在，所以还有些“实在论”的痕迹。但是，后来的贝克莱提出“实在就是被感知”口号之后，基本上就完全抹杀掉了“实在论”。贝克莱提出，“任何可感知的事物都不能离开我们对它所产生的感觉或感知。事实上，对象和感觉原是一种东西，因此是不能互相抽象而彼此分离的”<sup>②</sup>。这种观点被归结为一句经典名句：Esse is Perception，即“实在就是被感知”。对于这句话，我们可以这样来分析：感觉经验是对外在事物的观察和描述，那么，我们究竟有什么根据判断说我的感觉完全“符合”了外在事物，或者非常接近了外在对象呢？对于“符合”最简单的判断，就是把我的感觉描述与外在对象进行对比，然后才能判别二者是否“符合”。但是，这个对比是无法进行的。因为感觉是所有人接触外界事物的唯一通道，而外在的存在，其实就是我自己的感觉。所以，感觉=实在，其实质就是感觉=感觉。所以被感知的事物只能是人们主观的感觉，而并不是外在的对象，甚至可以说“外在对象”的说法是不合法的。

唯名论的这条思路最终导致了分析哲学的兴起。为什么呢？唯名论要处理的是感觉经验的实在性，所以我们要对经验进行“描述”。这样，“语言”作为经验描述的手段就被提高到了相当重要的地位。这样的想法导致了哲学的“语言学转向”，从而引发了“分析哲学”的兴起。分析哲学的实质就是要把哲学问题转换为语言问题，

通过分析语言的“意义”来进一步更新哲学对象。所以，分析哲学的中心就是围绕着语言的“意义”问题展开的。以维特根斯坦为例，在其前期著作《逻辑哲学论》中，他认为语言的意义就是用语词来指称对象，而且语言与世界是一种同型同构的关系，彼此构成一幅“逻辑图像”，二者的构成要素之间存在着“投射规则”或者叫图示关系，即世界的构成要素与语言的构成要素是一一对应的。但是在后期，他的“语言游戏说”实际上是把一个词语的意义放在语言的使用之中，语言在使用中才能被赋义，语言的意义就在于它的用法（意义即用法）。所以，我们一定要注重在语言使用的“语境”来理解语言描述的意义。语境就是讲话者在使用语言表达时的情境，是理解一个句子的上下文。同一语言描述在不同语境中会表达不同的意义。而说话者和听话者要进行顺畅的交流，就必须处在一个共享语境中，否则，对于同样的句子，我们也无法理解其意义。比如，一个人在A语境下说“苏格拉底是塌鼻子”，而在B语境下（则带着讽刺的语调）说“苏格拉底是高鼻子”。对于听话者来说，他处在A语境下听到的和处在B语境下听到的是不同的句子，于是，他就很自然的问“苏格拉底到底是塌鼻子还是高鼻子”。所以，语境决定了我们对句子意义的理解。但是，这也就引出了另一个问题，即我在A语境下说“苏格拉底是塌鼻子”，而在B语境下说“苏格拉底是高个子”，那么，这两个句子中的“苏格拉底”是不是同一个苏格拉底呢？如果是的话，到底根据什么说它们是同一的呢？这个其实就是“同一性问题”，它主要是由于句子主词跨语境而产生的，故可以被称为“跨语境同一性”问题。简单来说，不同语境句子联合的根据问题其实就是“跨语境同一性”问题。

我们看到，普兰丁格的“偶态存在论”就是在这样的背景下产生的，旨在解决“跨语境同一性”问题。但事实上，他的思想也是借鉴了“可能世界”理论。而“可能世界”这个术语的始作俑者是莱布尼茨。所以作为思想史背景，我们

① 《西方哲学原著选读》上卷，北京大学哲学系编译，第293页。

② [英] 乔治·贝克莱：《人类知识原理》，关文运译，北京：商务印书馆，1973年，第22页。

有必要再来看一下莱布尼茨和刘易斯对“可能世界”的论述。莱布尼茨通常被认为是“可能世界”概念的始作俑者。他认为可能世界就是“可能事物的组合”<sup>①</sup>，由于可能事物有多种不同的组合，所以可能世界也就有不同多个。但这些可能世界有的较为完美，有点则不够完美，上帝出于其大爱与仁慈，将最完美的一个可能世界赋予给人类，这就是我们生活的现实世界。故此，现实世界是所有存在着的事物的组合，它既是诸多可能世界中的一个，又是“最好的”一个。由于人们生活在现实世界中，所以立足点必须是现实世界，而对于其它的可能世界，我们必须根据“不可区分物同一”的原则来进行判断。所谓“不可区分物同一 (indiscernability of identicals)”大体意思就是：如果  $x$  和  $y$  是同一事物，那么  $x$  为真， $y$  也为真，且属于  $x$  的每一点也属于  $y$ 。这个原则也被称为“莱布尼茨律” (Leibniz's Law)。根据这一原则，在现实世界 (姑且称之为  $\alpha$ ) 中，有人看到“苏格拉底是塌鼻子”，而在另一个可能世界  $W$  中的苏格拉底跟现实世界的苏格拉底是不可区分物，故是同一的。这样一来，个体实际上就被限定在现实世界  $\alpha$  中了，用普兰丁格的术语来说，那就是“世界界限之内的个体” (world-bound individual) 了。但是莱布尼茨并没有解决“同一性”问题：我们到底根据什么说另一个世界  $W$  中的苏格拉底跟现实世界  $\alpha$  中的苏格拉底就是“同一的”呢？凭什么说他们就是“不可区分”的？如果要做出他们是“同一的”或“不可区分”的判断，最简单的办法就是把二者进行比较，通过对比，才能得出这样的结论。但是，既然我们都生活在现实世界中，这个比较实际上是不可能进行的。所以，莱布尼茨并没有解决“跨语境同一性”问题。

但莱布尼茨的可能世界理论毕竟让人们看到了解决哲学难题的希望，只是需要进一步完善即可。于是，基于可能世界理论的模式逻辑开始呈现出其强劲的态势，人们纷纷寻求解决“跨语境同一性”的方式。这其中大卫·刘易斯 (David Lewis) 的模式逻辑理论尤其引人注目。简单来说，在大卫·刘易斯看来，苏格拉底处在现实世界中，而在其它任意一个可能世界中，存在的是苏格拉底的“对应物”，因着这种对应物关系，人们可以把不同世界中的主词看作是不同个

体，它的现实性仅仅只存在于自己的所在的世界中。这样，我们就完全毫不困难地解决“跨语境同一性”问题了。根据“对应物关系”，刘易斯认为，我们可以毫无困难地把两个不同世界中的且具有同一主词的句子合并在一起，组成一个新的有意义的世界。例如：在  $W_1$  中“苏格拉底是雅典人”和在  $W_2$  中“苏格拉底是塌鼻子”，这两个不同的可能世界就可以靠着主词“苏格拉底”的“对应物关系”合并成一个新的句子，即在  $W_3$  中“苏格拉底是雅典人，塌鼻子”。但是，问题依然存在，人们会进一步提出疑问：“对应物关系”是根据什么确立的？根据什么来确定  $W_1$  和  $W_2$  中的“苏格拉底”是具有“对应物关系”的？是根据二者之间的相似性吗？<sup>②</sup> 如果是根据相似性，那么这种相似性又该如何找到呢？因为每个可能世界都是独立的，而每个人都只能生活在其中一个世界中，而相似性则要求必须有一个人可以生活在至少两种或两种以上的世界中，并进行比较。所以，刘易斯的“对应物关系”并没有解决问题，原因就在于他仍然坚持“世界界限内的个体”，这种谈论可能性的方式可以被称之为“以现实世界为基础谈论可能世界”。

于是，我们看到，普兰丁格“以可能世界为基础谈论现实世界”的谈论方式就是在这样的思想史背景下展示出其独特性，较好地解决了“跨语境 (即跨世界) 同一性问题”。可见，他的本质观是有着思想史传承的，是对实在论和唯名论背景下的“本质”概念的发展。但是，普兰丁格的理论就是完美的吗？当然不是<sup>③</sup>。但“哲学”的魅力就是不断地在争论中找到问题、解决问题，而人的思想就是这样在哲学争论中不断发展的。

(责任编辑 任之)

① Ariew, R, and Garber D. (ed and trans), G. W Leibniz Philosophical Essays, Indianapolis: Hackett, 1989. p. 41.

② 刘易斯认为：“你存在于现实世界中，而不存在于其他世界内，但是，在若干其他的世界中，你有对应物……他们与你的相似性超过同自己世界内其他事物的相似性。” (David Lewis, on the Plurality of Possible Worlds, Basic Blackwell, 1986, p. 112.) 对于刘易斯“可能世界”思想的具体解读，可以参照 [美] Michael. J. Loux: 《当代形而上学导论》，朱新民译，上海：复旦大学出版社，2008年，第187—191页。

③ 事实上，普兰丁格解决问题的思路也遭受了刘易斯的反击。韩林合先生也对他们彼此的思想进行了较为客观的评论。参见韩林合：《分析的形而上学》，北京：商务印书馆，2003年。

# 死亡可以说是恶吗?

## ——从伊壁鸠鲁的死亡论断谈起\*

王 钰\*\*

**【摘要】**对于身心健康的人来说,死亡会很自然地被归类为不好的体验,人们本能地畏惧、排斥和逃避着死亡。然而,死亡就其本身而言已不在已死之人的经验感受范围之内,死亡意味着失去意识,无从体验,也无从谈起,那么在设定不谈论是否有死后世界及其体验的前提下,死亡对于失去意识的已死之人来说还有好坏之分吗?从古希腊哲学家伊壁鸠鲁指出这一矛盾开始到现当代,西方哲学家对死亡是否可以说是恶的问题始终争执不休。从伊壁鸠鲁著名的死亡论断出发,审视西方现当代对“死亡是恶”观点的辩护,或许可以发现争论的关键在于对“恶”的不同理解方式之上。

**【关键词】**死亡;恶;存在

中图分类号: B502.31 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2014)05-0084-04

对于身心健康的人来说,死亡会很自然地被归类为不好的体验,人们本能地畏惧、排斥和逃避着死亡。在基督教信仰中,死亡甚至作为上帝对不听话的人的惩罚而被视为最大的恶。然而,死亡就其本身而言已不在已死之人的经验感受范围之内,死亡意味着失去意识,无从体验,也无从谈起,那么在设定不谈论是否有死后世界及其体验的前提下,死亡对于失去意识的已死之人来说还有好坏之分吗?从古希腊哲学家伊壁鸠鲁指出这一矛盾开始到现当代,西方哲学家对死亡是否可以说是恶的问题始终争执不休。本文将从伊壁鸠鲁著名的死亡论断出发,分析西方现当代反驳其论断并辩护“死亡是恶”的剥夺理论,最终笔者将尝试指出对于“恶”的不同理解方式是造成这一争论的关键所在。

### 一、伊壁鸠鲁的死亡论断

古希腊哲学家伊壁鸠鲁曾言:“一切恶中最可怕的——死亡——对于我们是无足轻重的,因为当我们存在时,死亡对于我们还没有来,而当死亡时,我们已经不存在了。因此死对于生者和死者都不相干。因为对于生者来说,死是不存在的,而死者本身根本就不存在了。”<sup>①</sup>这是一段经典的关于“死亡是恶”的悖论论断,由此而后,“死亡是恶”成为西方死亡哲学中极具争议的一个焦点问题。在我们展开有关此问题的争论之前,

问题的出发点——伊壁鸠鲁的上述论断中有两点值得思考并加以初步澄清。

第一点,“恶”在伊壁鸠鲁这里指称的是什么?伊壁鸠鲁生活的时代是逐渐步入没落的希腊化和古罗马奴隶制时期,没落的社会促成了世人对死亡的恐惧,伊壁鸠鲁的上述论断正是用来治疗当时的死亡恐惧症的。作为一位感觉论者,伊壁鸠鲁认为“一切善恶吉凶都在感觉中,而死亡不过是感觉的丧失”<sup>②</sup>。所以死亡是一件与人毫不相干的事情,因为当我们活着时,死亡尚未发生,而当我们死了,我们也就丧失了感觉,何来善恶好坏之分呢?而人之所以恐惧死亡是因为他们错误地将死与生关联了起来,对生的留恋带来了死后的恐惧和痛苦。基于这一观点来看,虽然伊壁鸠鲁没有明确说明,但很明显对于“死亡是恶”的观点他是持否定态度的。从他对善恶的感觉论定义来看,他所说的“一切恶中最可怕的——死亡”中的“恶”并非基于伦理原则所做出的善恶道德评判,而只是人原初的对事物好坏的感觉体验。人们对死亡的本能感觉是“恶”,即指世人惧怕死亡,视死亡为恶、为不好的。关于这一“恶”的定义,目前我们可以确定在伊壁鸠鲁这里应理解为一种原初的不好感觉体验,这一点在后面的论述中将会做进一步的解析。

第二点,伊壁鸠鲁的死亡论断成立的前提条件是什么?伊壁鸠鲁判断死亡是一件与我们毫不相干的事情,

\* 本文系五邑大学青年基金项目“从道德意识来源来谈死亡是否是恶”的阶段性成果。

\*\* 作者简介:王钰,湖南长沙人,在读博士,(江门529020)五邑大学思政部讲师。

① 段德智:《西方死亡哲学》,北京:北京大学出版社,2006年,第41页。

② 《古希腊罗马哲学》,北京大学哲学系外哲史教研室编译,北京:商务印书馆,1961年,第366页。

或者换言之，死亡不是恶，死亡不用惧怕，这是“因为当我们存在时，死亡对于我们还没有来，而当死亡时，我们已经不存在了”。如果仅针对“死亡是否可以说是恶”的问题，或许我们可以试着将他的论证转述为以下的三段论形式：

只有当我存在时，某事物对我来说才可能是恶的；  
当我已死，我就不存在了；  
所以，死亡对我来说不可能是恶。

不难看出，这一论证的关键之处在于大前提中的我是否“存在”。当我活着存在时，死亡还没来，既然无从体验死亡，当然无法说死亡是恶；而当我已死，我已经不存在了，不存在意味着没有了意识，没有了感觉，而所谓恶正是一种不好的本能感觉，我也就自然不可能说死亡于我是不好的、是恶。由此可见，既然我的死亡与我的存在无法在时间上同时共在，结论只能是死亡不可能对我来说是恶。也就是说，如果要反驳伊壁鸠鲁的死亡论断，也就需要给出即使在不存在的条件下，某事物还可能对我来说是恶的例证，即推翻上述三段论中的大前提。

在伊壁鸠鲁之后，古罗马哲学家卢克莱修对伊壁鸠鲁的死亡论断做了进一步的论证。卢克莱修也同样认为死亡不用惧怕，死亡不是恶。他指出其实死亡并非人处于不存在状态的唯一时期——在人出生之前，人也是不存在的。对于生前的不存在，没有人会认为是不幸的或者有什么不好的感受。既然人出生之前的不存在状态在任何人看来并没有什么不好，那么同样的，人死后的不存在也就没有什么不好，更不用去惧怕了。<sup>①</sup> 卢克莱修的对称性论证在一定程度上凸显了伊壁鸠鲁的论证前提，即存在经验对于“死亡是恶”成立的必要性，不存在意味着零经验，也就意味着善恶好坏无从谈起。值得注意的是，无论是伊壁鸠鲁还是其追随者卢克莱修，他们的论证都是奠基在相信一个人一旦死亡就不再存在的信念之上，或者说，死亡发生在人的存在消亡的那一时刻。

## 二、内格尔的剥夺理论

伊壁鸠鲁的死亡论断引发了至今尚未划上句点的关于“死亡是恶”的争论，其中以美国现代哲学家托马斯·内格尔（Thomas Nagel）所提出的剥夺理论最有影响力。与伊壁鸠鲁的观点相反，内格尔认为死亡并不是一件与生者和死者毫不相干的事情，死亡是对生之美好的剥夺，而这种剥夺就是恶，这种恶是不能用时间来衡量的，因此对于死者而言，虽然他无从经验和感知，但死亡于他仍毋庸置疑的是恶。

首先需要注意的是，对于某人的死亡会对他身边存活下来的人带来不好的感受并不难理解，但存活下来的人并不是“死亡是否可以说是恶”所要讨论的对象，争论的焦点是死亡对已死之人是否可以说是恶，而这一讨论对象——死者——已经不存在了。根据伊壁鸠鲁的死亡论断来推导，不存在意味着我不知道，我所不知道的事物就不可能伤害到我，或者说对我来说是恶。内格尔对这一观点进行了反驳，在他看来，一个人即使不知道一些不好的事情发生在了他的身上，他还是会被伤害到的。为此他举了一个例子：一个人被他的朋友们所背叛，他们在他背后嘲笑他，当面对他极为恭敬有礼而背后却看不起他，虽然他不知晓这一事实，难道这种朋友在他背后的背叛对他本人来说不是恶吗？<sup>②</sup> 由此可见，死亡虽然对死者来说是一件无从知晓、无从感知的事情，但是并不能因此而认为死亡对于死者来说就不是恶。在这一点上，内格尔驳斥了伊壁鸠鲁死亡论断中的关键的前提条件，即“存在”之于“死亡是恶”观点的必要性。

那么，死亡之恶是指死亡的不存在或是无意识的消亡状态吗？在《死亡》一文中，托马斯·内格尔对论点“死亡是恶”做了颇为有力的辩护。他首先指出，人们之所以会认为对已死之人来说“死亡是恶”应归因于死亡剥夺了他的生命的所有美好，而不是因为其死亡的无意识抑或不存在状态。<sup>③</sup> 也就是说，死亡本身的不存在和无意识状态并不是死亡成之为恶的原因所在。对此，内格尔的理由有两点：一点是人们不会认为生命中出现的无意识的中断状态为不幸的或是不好的，比如说通过冰冻技术让人暂时休眠然后再复苏，人们并不会认为这样的生命中断是恶、是不好的；另一点是人出生前的状态也是无意识和不存在的，但是却没有认为是不好的。<sup>④</sup> 后者正是卢克莱修用来论证死亡不是恶的论据，内格尔却运用这一论据从根本上否定了死亡之恶源于其不存在状态的假设，但同时他也指出卢克莱修的论证结论错在将生前与死后完全等同。内格尔指出人们很容易去设想自己活得更长久一些，但是这种设想是建立在死亡推后发生的基础之上，而不可能去设想自己早一些出生，因为我的出生日期不是一件可以改变的偶然性事实，而且人们也不会因为自己没能更早出生而难过或是觉得不好。在这一点上，当然有不少反对的声音，不少学者指

① 《古希腊罗马哲学》，北京大学哲学系外哲史教研室编译，北京：商务印书馆，1961年，第401页。

② Thomas Nagel, *Mortal Questions*, Cambridge University Press, 1979, p. 4.

③④ Thomas Nagel, *Death, Nous*, 1970, p. 74, p. 75

出出生日期并非既定的事实，比如说试管婴儿的出生日期并非不可以改变。另一位当代哲学家弗雷德·费尔德曼（Fred Feldman）为此提供了一种解答。费尔德曼指出当我们设想自己比实际更早出生时，我们并不会去设想自己因此而活得更长些，我们只会设想自己较早出生并将我们的人生整个地往前挪动。<sup>①</sup> 比如说我如果设想自己在1900年出生，那么我也就会自然想到自己大概在1970或1980年后就已经死了，我并不会因设想自己较早出生就认为自己可以活得更长一些。人们对待出生与对待死亡的态度是不可能一致的，毕竟时间的流逝是有方向性的，时间不可能倒流，而且死亡除去不存在之外，其恶的价值更多的体现在一种丧失上，我一旦死亡，我就失去了生命中的一切美好的可能。所以死亡对于死者而言其恶源自死亡夺走了生命中的所有美好，或者说是终止了生命这种可以带来所有美好可能性的东西。由此可见，人对于自身死亡的恐惧并不是来自死亡的无意识状态，内格尔认为人们对死亡所产生的不好感受是来自于一种现实和可能取代现实的种种可能性的比较之中。<sup>②</sup> 死亡是每个人必须面对的最终现实，与之相对的生命则包含了种种可能，这些可能性都是人所渴求的，然而却被现实的死亡所抹杀，死亡正是因此而成为恶，这是超越时间、超越存在经验的恶。这种恶与伊壁鸠鲁所定义的不好的感觉体验的恶有何不同？内格尔的剥夺理论与前述的伊壁鸠鲁的死亡论断之所以会得出截然相反的结论是因为对“恶”有着不同的理解吗？接下来，笔者将尝试从考察“恶”的本源以及如何理解“死亡之恶”来解析“死亡是恶”的争论。

### 三、恶的本源与死亡之恶

为了解释至善的上帝如何可以允许在他所创造的世界里存在恶，奥古斯丁提出了恶为善的缺失的观点，当然这种解释是带有宗教信仰前提的。将在这里讨论的恶需要尽量避免任何类似信仰或是其他因素的干扰，恶在这里仅仅是作为其本身来进行考察，或者说仅从原初体验方面来讨论恶。做了这样的限定之后，首先可以明确的是我们要在这里谈论的恶是一种意识，从原初体验来看，善恶本身就源自人的思想，善恶的道德意识观念不可能完全脱离意识经验来讨论。当然，究竟什么是善，什么是恶，诸多哲学家为定义这两个道德概念而争论不休，最后以“善恶不可定义”作为自己研究结论的大有人在，比如罗素。所以笔者并不打算在此为恶下一个万全的定义，那也是不可能的。虽然善恶很难定义，但是不可否认的是我们都能体验到善恶，善恶是存在的。善

恶的意识源自何处？这里笔者将借用倪梁康对于道德意识的来源的划分来展开探讨。倪梁康认为，道德意识有三个来源：一个是内在的，发自内心的自然而然产生的道德意识；一个是外在的，社会约定形成的道德意识；还有一个是超越的，超伦理的道德意识。<sup>③</sup> 第一种来源人生而知之，看到美丽的花朵、灿烂的阳光，人会自然的、本能的喜欢，认为是好的，而初生的婴儿被遗弃在街边哭泣，人则会本能的认为是不好的、是恶，这样的善恶意识是一种道德本能。第二种来源是受外在社会观念影响形成的，这种道德意识随着社会变迁和民族文化的不同而不同。比如说，古代的人认为忠于君王是好的，无论这个君王品性如何，而现在的人则认为愚忠是不好的，忠诚需要依对象如何而定；还有以前人们认为同性恋是恶，是不可以接受和容忍的，而目前很多人都可以接受这一现象，因为他们知道这是基因造成的，不能称之为道德上的恶。第三种来源是超越伦理之上的，是形而上的终极关怀，与人的信仰有关，善恶在这里与本能内心或者外在社会教育无关，从外在后天获得这一点来看，第二种来源可以包含这第三种来源，而本文将不对这种超出伦理范围之外的道德意识加以讨论。

那么仅就前两种来源来看，恶可以是先天不习而有的道德意识，也可以是外在社会后天教育而得的道德意识。但是前一种先天的恶的意识显然是最基本的，是第一性的，而后者则是第二性的。因为随着社会的发展，人会发现后天习得的道德意识渐渐不能满足自身的道德需求，那么这个时候人会回归自身的道德本能来做出善恶是非的判断。比如说当郭巨活埋自己的儿子来换得孝顺老母的善念时，谁又会怀疑其实他内心是非常难过的，是迫不得已的，他所处的社会以孝为先的道德意识观念驱使他如此去做，然而这种外在的不合理的善随着社会的发展逐渐不再被认同，因为如此愚孝是与人自然的第一性的善恶意识所相违背的，于是人会回归第一性的善恶去寻求道德需求的满足。所以在此可以先得出一个简单的看法：恶从其本然的来源来看，是一种先天的、自然的、发自内心的道德意识本能，而这种本能指向的是依据人自身的感受性质而自发判断为不好的事物或者行为；另一方面，第一性的恶同时也包围在外在的第二性的社会道德意识之中，无时无刻不在受其影响，所以即

① Fred Feldman, *Confrontations with the Reaper*, Oxford, 1992, pp. 154 - 156.

② Thomas Nagel, *Death, Nous*, 1970, p. 78.

③ 倪梁康：《“羞恶之心”与道德意识的来源》，《东南学术》2007年第2期，第27页。

便人有时心存恶念，却会因为社会道德意识的束缚而不敢为，而心存善念的人却时而会做出恶的事情来。如此看来，善恶之念是人生而有之的道德意识，那么随着生命的结束，即死亡之时，恶也就应当随着意识的消失而消失，对死者来说死亡是恶岂不显得荒谬？

从上述内格尔对伊壁鸠鲁的死亡论断的反驳来看，一个事物的价值并不像伊壁鸠鲁所认为的只存在于感知之中，“死亡之恶”并非指称它的无意识状态，因此恶之意识在这里与是否感知得到无关，死者当然感知不到死亡于他而言是好是坏，但这并不会改变死亡是恶的事实，内格尔在这里所论断的恶已经不仅仅是从意识感知上来谈了，而是上升到了价值比较的层次上，死亡于死者而言其价值体现是不好的，在与生存的比较意义之上，死亡意味着生命的丧失，一切善的可能性的丧失。在这一点上，他已经跳出了伊壁鸠鲁的死亡必须与存在共在来谈死亡是恶的怪圈。在他看来，只有当我们将死亡视为剥夺我们未来生活的美好时，我们对“死亡是恶”的判断才可以说是合理的。

美国耶鲁大学的 Shelly Kagan 教授在其论著《死亡》中指出，我们可以区分三种某事物于我们而言是恶的不同方式，即恶有三种：第一种是本然的、绝对意义上的恶，比如说疼痛，这种不好的感受是因其自然而成之为恶的；第二种是工具性的恶，即某事物其本身对我们来说并不是恶，但是它所导致的或者指向的是恶的结果，比如说失业，其本身并不是恶，但是它会导致我们贫困潦倒、无法生活，因此对我们来说失业是不好的；第三种恶在内格尔教授看来是我们所容易忽视的一种恶，即为比较意义上的恶，就如经济学家所谈论的“机会成本”的概念，某事物对我们来说不好是因为我们在获得它的同时失去了获得更好事物的可能。<sup>①</sup> 死亡正是第三种恶，当我死亡之时，相较于生存的可能，死亡是恶，这种恶并非指死亡本身是恶，也并非它所导向的无意识状态，而是在比较意义上，在与生的比较上来说是不好的，是恶。

但人为什么会去比较现实和可以取代现实的可能性呢？在笔者看来，人之所以会去拿现实与可能来比较，其根源就在于善恶本身的相互对立性上，这是根植于人的先天本能，有意识就会有善恶的区分，就会有现实与可能的比较。生与死的比较也是根源于此，因此伊壁鸠鲁籍用死亡什么都不是以及不要去比较生死这些劝告来让世人排除对死亡的恐惧，是无法让人真正做到的，生与死的比较自然而然就会发生，和善恶的区分一样，是不习而有、不习而能的。<sup>②</sup> 或许这里需要我们进一步理解的是人们是如何去比较现实与可能的，也可以说这一

比较是否存在差异性。拿内格尔文中所举例子来说，一个人很年青就死了，而另一个人活到很大年纪后自然死去，人们都会觉得死亡对那个早死的年青人来说是不幸的，是不好的，是恶，却不会对老死的那个人抱有同样的看法。年青人如果没有死，还可以去追求他的梦想，还可以去实现他的抱负，还可以享受生命的种种快乐；相较而言，老人的死亡似乎没有带走太多遗憾，生命被死亡夺去之前，他已经经历了生命的种种可能性，死亡自然而然的发生，他的亲人也会对他的死亡感到伤痛，但对死亡是恶的感受不会像前者那么沉重和惋惜。可见，现实与可能性的比较的确存在差异性，这一差异性的来源在笔者看来是外在于人的，因为他人依据经验设定了一百岁为目前一般人所能活到的高于平均水平的年纪，这一经验预设影响了内在于人的道德意识本能反应，所以即使都是死亡，它夺去生命所展示出的恶也是存在差异性的。而这种差异性并没有从根本上改变人们对于死亡不好的感受体验，第一性的道德意识来源是最根本也是最直接的，那是来源于人内心本然的恶的体验。

论及此，不难看出，死亡是否与善恶相关并不可以仅就死亡导向的状态而论，也不能就死亡本身而论，那样的死亡无关善恶。但这并不能否认在有指向性的时间中，人依据其意识本能可以体会生命的好和死亡的恶，这是自然的善恶意识本能的流露，也是在生死的比较中的本然体会，外在的社会意识虽然可以影响这一体会的深浅，却无法从根本上改变人对死亡是恶的真实内心体验。在谈论死亡之时，时间的不可逆的指向性是不可忽略的，正是因为有了时间概念，人才会去懂得珍惜生的美好和惧怕死亡的剥夺，才会本然地在比较中意识到死亡之恶；而这一恶同时又是超越生死和时间的，因为善恶自身的主体是人，可以在现实中创造诸多可能性的人。

（责任编辑 任 之）

<sup>①</sup> Shelly Kagan, *Death*, Yale University Press, 2012, pp. 210-211.

<sup>②</sup> [德] 塞普：《现象学是如何被动机促发的？》，余洋译，《广西大学学报》哲学社会科学版2014年第4期。

# 人心与本心

## ——孟子心灵哲学研究\*

沈顺福\*\*

**【摘要】**孟子之心分为人心与本心。人心是欲望。欲望具备些许理智，不可等同于思维之心。本心即仁、义、礼、智四端，为人性。它是人类生存的基础，即本。人心与本心皆无意志内涵和功能。“志”指仁义之性，亦区别于意志。“尚志”即养性、任性自然。孟子反对依赖于意志的主观故意。在孟子那里，本心之性远甚于理智性的人心。

**【关键词】**孟子；本心；人心；心灵哲学

**中图分类号：**B222.2 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2014)05-0088-06

心是哲学史上一个十分重要的范畴。早期的唯名论与实在论之争，重点便在于心灵是否是实在的存在要素之一。近代德国古典哲学的主体便是以心为核心的唯心主义，而当代哲学的重要分支之一也是以心为主题的心灵哲学。

在中国哲学史上，孟子似乎也很重视心。“人心”、“本心”、“尽心”、“存心”、“养心”等一系列范畴，连同其他范畴一起构成了孟子哲学的基本体系。学术界有人因此认为孟子重心。例如，蒙文通曰：“故孟子虽以性善为说，而言性之说少、言心之事多，正以济说性之难而易之以本心也。殆亦有所困而不得不然者也。由是世硕、告子以来争言性，变而为《管》书、荀卿以后之争言心，此孟子之所以截然划分时代者也。”<sup>①</sup>张岱年亦曰：“孔墨老都没有论心的话；第一个注重心的哲学家，当说是孟子。”<sup>②</sup>有人甚至以为孟子“首言‘心学’”<sup>③</sup>。

那么，孟子之“心”究竟有哪些内涵？它是否具有意志内涵？这便是本文所要探究的主要问题。本文将通过分析孟子的心范畴的种种内涵，试图指出孟子之心并无意志属性。

### 一、人心<sup>④</sup>与欲望

孟子之心首指人心。

人心以利益为基本内容，如民心。孟子曰：“民之为道也，有恒产者有恒心，无恒产者无恒心。苟无恒心，放辟邪侈，无不为已。及陷乎罪，然后从而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可为也？是故贤君必恭俭礼下，取于民有制。”（《孟子·滕文公上》，以下只注篇名）恒产能够满足人们的心即民心，因此民心的内容便是财产等利益。以物质利益为内容的民心，即民众的欲望。孟子曰：“桀纣之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道：得其民，斯得天下矣；得其民有道：得其心，斯得民矣；得其心有道：所欲与之聚之，所恶勿施尔也。”（《离娄上》）民心之得失在于是否满足民众的物欲。

人心表现为对名与利的追逐和向往。孟子曰：“欲贵者，人之同心也。人人有贵于己者，弗思耳。人之所贵者，非良贵也。赵孟之所贵，赵孟能贱之。《诗》云：‘既醉以酒，既饱以德。’言饱乎仁义也，所以不愿人之膏粱之味也；令闻广誉施于身，所以不愿人之文绣也。”（《告子上》）人们同心向贵，以名利为企图。心即名利之心。

专心与否亦在于对目标物的执着与否。孟子曰：“今夫弈之为数，小数也；不专心致志，则不得也。弈秋，通国之善弈者也。使弈秋诲二人

\* 本文系2011年度教育部新世纪优秀人才支持计划(NCET-110308)的阶段性成果。

\*\* 作者简介：沈顺福，安徽安庆人，哲学博士，(济南250100)山东大学儒学高等研究院教授。

① 刘梦溪主编：《中国现代学术经典·廖平、蒙文通卷》，石家庄：河北教育出版社，1996年，第520页。

② 张岱年：《中国哲学大纲》，北京：中国社会科学出版社，1982年，第233页。

③ 杨海文：《孟子心性论的逻辑架构》，《南昌大学学报》人文社会科学版2002年第3期，第9页。

④ 《尚书·大禹谟》曰：“人心惟危，道心惟微。”人心对应于道心。但是，孟子仅仅提到“人心”，并无“道心”一词。这似乎可以说明《尚书·大禹谟》晚于《孟子》一书。

弈，其一人专心致志，惟弈秋之为听。一人虽听之，一心以为有鸿鹄将至，思援弓缴而射之，虽与之俱学，弗若之矣。”（《告子上》）专心于弈与分心于鸿鹄，结果自然不同。这些便是人心。

人们对民心、利心的反应表现为某种情感。孟子曰：“以力服人者，非心服也，力不赡也；以德服人者，中心悦而诚服也，如七十子之服孔子也。”（《公孙丑上》）以德服人，心悦诚服，如七十弟子之膺服孔子一般。心即反映感情的主体官能，比如快乐和厌恶。孟子曰：“伯夷，非其君不事，非其友不友。不立于恶人之朝，不与恶人言。立于恶人之朝，与恶人言，如以朝衣朝冠坐于涂炭。推恶恶之心，思与乡人立，其冠不正，望望然去之，若将浼焉。”（《公孙丑上》）伯夷刚正不阿，好恶分明。好恶之主体便是心。

从人心的内容与表现来看，人心的内涵基本接近于现代的欲望。欲望（desire）是一个现代术语，主要指“由某种外物而引发的对其的追求的努力”<sup>①</sup>，比如饥饿与口渴。“由于人们渴望他们喜爱的东西，憎恨他们讨厌的东西，因此，欲望和喜爱是一回事。当目标缺席时，我们称之为欲望；而当目标在场时，我们通常称之为喜爱。”<sup>②</sup>由此看来，欲望侧重于“生理性、物质性的追求”<sup>③</sup>。当然它也包括“对名誉、声誉的欲望”<sup>④</sup>。侧重于生理性的欲望，更多地关联于生理本能；而对名誉的欲望显然出于某种意识或些许理智。因此，欲望包括两项内容，其首要内容当属生理性、物质性的感觉，比如肠胃对于饮食的反应或渴求；其次，它属于某种理智，“我们称之为善的东西必然是理性人的欲望对象，恶的东西则是人人厌恶的对象。因此，除了感觉之外，这种判断还需要理智”<sup>⑤</sup>。欲望具备一定的理智属性或特征，黑格尔则称之为“自我意识”，“欲望自身即自我意识”<sup>⑥</sup>。

虽然欲望含有理智属性，或者说，人类的理智在其中发挥了一定作用，但是这种作用或功能却是被动的，即人只是被动地接受这些东西。在这个过程中，人常常会失去理智。或者说，人容易被物欲所左右。因此，欲望或人心，对人类来说，具有一定的消极性、危险性。故在孟子看来人心有害：“饥者甘食，渴者甘饮，是未得饮食之正也，饥渴害之也。”（《尽心上》）人心之害类似于饥渴之伤正味一般。人心会干扰人们对正常事物的体验。人心还会影响到人类的语言表

达：“谀辞知其所蔽，淫辞知其所陷，邪辞知其所离，遁辞知其所穷。生于其心，害于其政；发于其政，害于其事。圣人复起，必从吾言矣。”（《公孙丑上》）语言之所以蔽、陷、离、穷，原因在于言说者的馋陷之心、私利之意。

既然人欲有弊，孟子便主张纠正：“昔者禹抑洪水，而天下平；周公兼夷狄，驱猛兽，而百姓宁；孔子成《春秋》，而乱臣贼子惧。《诗》云：‘戎狄是膺，荆舒是惩，则莫我敢承。’无父无君，是周公所膺也。我亦欲正人心，息邪说，距谀行，放淫辞，以承三圣者。岂好辩哉？予不得已也。能言距杨墨者，圣人之徒也。”（《滕文公下》）孟子争辩的目的在于“正人心”，纠正人们的贪恋私利、有伤正性之心。

纠正的方法有两种。其一是教化。孟子曰：“仁言，不如仁声之入人深也。善政，不如善教之得民也。善政民畏之，善教民爱之；善政得民财，善教得民心。”（《尽心上》）从观念上改变民心。甚至连君主之心也可以匡正。孟子曰：“人不足与适也，政不足间也。惟大人能格君心之非。君仁莫不仁，君义莫不义，君正莫不正。一正君而国定矣。”（《离娄上》）其二是寡欲。孟子曰：“养心莫善于寡欲。其为人也寡欲，虽有不存焉者，寡矣；其为人也多欲，虽有存焉者，寡矣。”（《尽心下》）断除各种人欲，便可以养心。

人心、欲望有害而无益，需要约束和寡淡。

## 二、本心与人性

除人心之外，孟子之心还具有“本心”（《告子上》）之义。什么是本心？本心是不是能够思维的心？

① Hobbes, *the English Works of Thomas Hobbes*, Vol. III, London: John Bohn, MDCCCXXXIX, p. 39.

② Ibid., p. 40.

③ *Plato Complete Works*, Hackett Publishing Company, Inc. 1997, p. 71.

④ David Hume, *Essays: Moral, Political, and Literary*, Vol. II. London: Longmans, Green, and Co., 1889, p. 243.

⑤ Kant, *Critique der praktischen Vernunft*, Routledge/Thoemmes Press, 1994, pp. 106–107.

⑥ Hegel, *Phenomenologie des Geistes*, G. W. F. Hegel, Georg wilhelm friedrich hegel werke, Suhrkamp: Verlag Frankfurt am Main; 1986. p. 139.

所谓本心，从字面意思来看，即作为本、起点、源头的心。所谓源头、起点，即初生之心，或曰“赤子之心”（《离娄下》）。“赤子之心”又叫良知、良能。“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。”（《尽心上》）本心即本有之良知、良能、良心。

孟子认为，本心具体为四心或四端，即“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体也”（《公孙丑上》）。人天生有恻隐之心、羞恶之心、辞让之心和是非之心，这四心分别对应于仁义礼智，是仁义礼智之本源和开端。

心是仁。孟子曰：“仁，人心也；义，人路也。”（《告子上》）仁即本心。心亦是义。孟子曰：“人皆有所不忍，达之于其所忍，仁也；人皆有所不为，达之于其所为，义也。”（《尽心下》）仁者爱人，无害人之心。义者克己，无穿踰之心。此心即仁义。

孝源自此心。孟子曰：“古者棺槨无度，中古棺七寸，槨称之；自天子达于庶人；非直为观美也，然后尽于人心。不得，不可以为悦，无财，不可以为悦；得之为有财，古之人皆用之，吾何为独不然？且比化者，无使土亲肤，于人心独无校乎？吾闻之也：君子不以天下俭其亲。”（《公孙丑下》）厚葬亡亲之孝乃是出于人的内在本心。这便是天道。

礼亦源自此心。万章问曰：“敢问交际何心也？”孟子曰：“恭也。”曰：“却之却之为不恭，何哉？”曰：“尊者赐之，曰‘其所取之者，义乎，不义乎’，而后受之，以是为不恭，故弗却也。”曰：“请无以辞却之，以心却之，曰‘其取诸民之不义也’，而以他辞无受，不可乎？”曰：“其交也以道，其接也以礼，斯孔子受之矣。”（《万章下》）交际之时如果反思“合适与否”，这便是不恭敬、不合礼。以礼交际，自然而然，无待思维。

本心是人之天生材质。这种美好的天性又叫天爵：“有天爵者，有人爵者。仁义忠信，乐善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。”（《告子上》）仁义忠信（礼智）等是上天赐予人的贵物，故为天爵。此等天爵，人皆有之，“圣人与我同类者”（《告子上》）。我和圣人一般皆有仁义礼智本性。它成为人们未来道德仁义的基础：

“君子所性，仁义礼智根于心。”（《尽心上》）人们因此而具备道德。“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。”（《尽心上》）万物即万事皆以我的本心为基础，沿此至善。比如圣人善养天性，故成为“人伦之至”（《离娄上》）、道德楷模。许多俗人因为不能够善养天性、本心，导致“放其良心”（《告子上》），丧失本心，沦为群氓。

由此看来，孟子之本心，仅仅作为人的先天规定性，并因此成为人生向善成长的基础。作为基础，它无疑是生之本。而生之本，恰恰是心的内涵之一。《说文》曰：“心，人心也。在身之中，象形。”<sup>①</sup>心指心脏，简称心。而心脏，在古人看来，乃人类生命活动之元：“心者，生之本、神之变也。”（《黄帝内经·素问·六节藏象论》）心脏乃生命之基础。故《黄帝内经》曰：“五藏所藏：心藏神、肺藏魄、肝藏魂、脾藏意、肾藏志。是为五藏所藏。五藏所主：心主脉、肺主皮、肝主筋、脾主肉、肾主骨。是为五主。”（同上《宣明五气篇》）心脏藏神。所谓神即精神、生命之根本标志，类似于西方哲学中的soul。有神则生，无神则死。从中医学的角度来说，生命的迹象便是脉象，故心主脉。这表明古人以心脏的跳动为生命的依据或特征。心脏跳动、脉象运动便是生，反之则亡。

《周易·彖传·复卦》亦曰：“复，其见天地之心乎！”天地之心包括两个内涵：“一是天地生物之心，天地万物如生灵一般生生不息，故曰‘天地之大德曰生’（《周易·系辞下》）……天地之心的第二个内涵便是自然目的性。”<sup>②</sup>心即生义，天地之心即天地之生机。故曰：心乃生存、生命之本。

心即生之元，性亦生之本。“本心即性，心与性为一也。”<sup>③</sup>二者统一于生存之本：它们被理解为生存的基础或起点。

① [汉]许慎：《说文解字》，天津：天津市古籍书店，1991年，第217页。

② 参见沈顺福：《天、象与辞与〈易传〉哲学基本问题》，《周易研究》2012年第2期，第56页。

③ 牟宗三：《心体与性体》（上），上海：上海古籍出版社，1999年，第22页。

### 三、本心与思维

那么，本心是否能够思维呢？孟子曰：“耳目之官不思，而蔽于物，物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。”（《告子上》）“心之官则思”，本心似乎能够思考。本心能否思维、思考、属于思想之心呢？

如果将“思”理解为思维，我们首先面对的难题是：这不符合常识。作为思考之心何时不思考呢？思维之心无时不思。既然无时不思，怎么会“思则得之，不思则不得也”？人心不可能不思考。很显然，此处之“不思”之“思”不能被简单地理解为思考。

事实上，《孟子》中经常出现“思”字，如“拱把之桐梓，人苟欲生之，皆知所以养之者。至于身，而不知所以养之者，岂爱身不若桐梓哉？弗思甚也”（《告子上》）。人们不思养身。所谓不思养身，不是说不想养身之事，而是不愿意去养身，不愿意做事以养身。思可以被理解为操作、践行。

孟子曰：“是故诚者，天之道也；思诚者，人之道也。”（《离娄上》）思诚即践行诚。人道当然是人间之事、人为之业。孟子曰：“仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。”（《告子上》）“弗思”应该被理解为非人为、天然本有。孟子曰：“欲贵者，人之同心也。人人有贵于己者，弗思耳。人之所贵者，非良贵也。赵孟之所贵，赵孟能贱之。诗云：‘既醉以酒，既饱以德。’言饱乎仁义也，所以不愿人之膏粱之味也；令闻广誉施于身，所以不愿人之文绣也。”（《告子上》）人人都有贵于自己的东西，只是不去做、不追求罢了。因此守持仁义者，无待于膏粱之味、无加于人文之绣。因此思乃操作、践行之义。

故有学者言思乃“‘保持，操存，不失去’之义，即养心存性，以成就人固有的仁义礼智之善”<sup>①</sup>。心思之思乃是思想、思念、不忘心，即操心。故孟子引述孔子的话：“孔子曰：‘操则存，舍则亡；出入无时，莫知其乡。’惟心之谓与？”（《告子上》）操舍的对象便是心。时常念想、操持本心，本心不失。否则便会灭亡。故，心思之义是操心、以保持本心的成长。

苦其心志也是一种操练本心的方式。孟子

曰：“故天将降大任于是人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，曾益其所不能。人恒过，然后能改；困于心，衡于虑，而后作；征于色，发于声，而后喻。入则无法家拂士，出则无敌国外患者，国恒亡。然后知生于忧患而死于安乐也。”（《告子下》）心性需要磨练，即劳心：“劳心者治人，劳力者治于人；治于人者食人，治人者食于人；天下之通义也。”（《滕文公上》）苦心磨练的结果是持守本心，并因此成为人中豪杰。

这种本心、性、仁义，后人称之为“天地之心”（《周易·复卦·彖传》）。“天地之心”即仁义之性。或者说，仁义之性乃是天地万物生生不息之元。故孟子曰：“万物皆备于我矣。反身而诚，乐莫大焉。强恕而行，求仁莫近焉。”（《尽心上》）我本有的仁义之性乃是天地万物生生不息之元、本，或者说，天地万物皆以我所天然具有的仁义之性为根本。这便是“万物皆备于我”。

天地之心并无思虑。当年朱熹的弟子黄樵仲曾如此理解：“向者先生教思量天地有心无心。近思之，窃谓天地无心，仁便是天地之心。若使其有心，必有思虑、有营为。天地曷尝有思虑来！然其所以‘四时行，百物生’者，盖以其合当如此便如此，不待思维，此所以为天地之道。”（《朱子语类》卷1）黄樵仲便将心理解为思维和观念，认为如果主张天地有心，便意味着天地能够思维。黄樵仲的理解遭到了朱熹的批评。朱熹曰：“天地之心不可道是不灵，但不如人恁地思虑。伊川曰：‘天地无心而成化，圣人有心而无为。’”<sup>②</sup>天地之心不如人类的大脑与思维。或者说，天地之心，仅指心脏，而非大脑，更非思虑。朱熹称之为“无心之心”：前者之心，可以被理解为大脑或观念（mind），后者则是生存之本的心脏（heart）。所谓的动心，杨泽波亦指出：“‘动心’就是‘使心动’、‘畏难’、‘畏惧’，‘不动心’就是‘不畏难’、‘不畏惧’，完全属于勇的范畴，和认知没有直接联系。”<sup>③</sup>此心和认知无关。心是性，无认知和思维属性。

① 王祎：《〈礼记·乐记〉之“心”与〈孟子〉之“心”》，《中南大学学报》社会科学版2010年第6期，第31页。

② 《朱子语类》，北京：中华书局，1986年，第4页。

③ 杨泽波：《孟子气论难点辨疑》，《中国哲学史》2001年第1期，第55页。

本心是心脏 (heart), 生生之元, 又叫性。本心即性, 并不思虑。

#### 四、“志”“意”与意志

孟子“尚志”, 以为“夫志, 气之帅也”, 提倡“持其志, 无暴其气”(《公孙丑上》)。这种帅气之志, 与现代意志概念只有一字之差。于是, 人们想当然地认为此“志”即意志。如劳思光将孟子的“大体”解释为“自觉心”, “意志选择何种方向, 乃由自觉心自觉者”<sup>①</sup>。自觉心似乎是一种具有判断和选择能力的心。德国学者罗哲海 (Heiner Roetz) 明确提出: “孟子直接将道德判断建立在道德意志之上, 其全部工作仅仅是一种呼吁, 它促使人们最终下定决心, 实现意志所下达的命令。”<sup>②</sup> 孟子曾提出“可欲之谓善”, 有学者将这一命题的提出, 解读为“人的意志自由, 是一个存在性的事实, 而非康德那样的一种理论性悬设”<sup>③</sup>。至于孟子所主张的“不动气”, 便被解读为“意志坚定”<sup>④</sup>。似乎孟子已经拥有了意志观念或概念。

孟子之心是否具备意志内涵和功能? 孟子所“尚”之“志”是否指意志?

《说文解字》曰: “志, 意也。”<sup>⑤</sup> 志等同于意。孔子曰: “父在, 观其志; 父没, 观其行。”(《论语·学而》, 以下只注篇名) “吾十有五而志于学。”(《为政》) 子路问: “愿闻子之志。”孔子答曰: “老者安之, 朋友信之, 少者怀之。”(《公冶长》) 由此来看, 此处的“志”更接近于志向、志愿、理想。如, 《庄子·刻意》曰: “乐全之谓得志。古之所谓得志者, 非轩冕之谓也, 谓其无以益其乐而已矣。今之所谓得志者, 轩冕之谓也……丧己于物, 失性于俗者, 谓之倒置之民。”古人得志的目标是全性, 今日得志的标志是名利。得志显然指理想或志向。故黄宗周曰: “主而不迁, 志也。”<sup>⑥</sup> 志即志愿、坚定不移的志向, 如“志道、志学”<sup>⑦</sup>。这种坚定不移之“志”显然指人们在确定了一个伟大目标之后的执着。

志向远大, 因此常常得到人们的颂扬。于是, 古人常常将志与《诗》联系起来, 并形成一种诗学理论, 即“诗言志”。《尚书·尧典》曰: “诗言志, 歌永言, 声依永, 律和声。”《左传·襄公二十七年》亦曰: “诗以言志。”孟子曰:

“故说《诗》者, 不以文害辞, 不以辞害志; 以意逆志, 是为得之。”(《万章上》) 《庄子·天下》说: “诗以道志。”《荀子·儒效》云: “《诗》言是其志也。”所谓“诗言志”, 即古人以《诗》来表达其志向和理想。志即志向或理想。事实上, 志字古义今日亦得以保留, 如“志(志向)同道合”。

与志相关的词是意。《说文解字》以二词互解: “意, 志也, 从心。察言而知意也。”<sup>⑧</sup>事实上, 志与意的关系乃是体用关系。其中, 志是体, 意是用。《荀子·荣辱》曰: “夫天生蒸民, 有所以取之: 志意致修, 德行致厚, 智虑致明, 是天子之所以取天下也。”其中, “志意致修”与“德行致厚”、“智虑致明”并列。而“德行”、“智虑”的基本意思是: 德之行、智之虑, 即行与虑分别是德与智的作用方式。由此志、意关系便可以理解为意乃志的作用方式或表现形态。志与意并非两种心灵状态。志、意一体, 前者为体、后者为用。故, 《黄帝内经》曰: “意之所存谓之志。”(《黄帝内经·灵枢经·本神》) 意发生于志。志是体, 意为此体之用。

孟子对志的理解并无特别之处。孟子曰: “得志与民由之, 不得志独行其道。”(《滕文公下》) 得志即实现理想。志指志向、理想。孟子曰: “有伊尹之志, 则可; 无伊尹之志, 则篡也。”(《尽心上》) 所谓伊尹之志, 解释为意志, 显然不妥。它更接近于志公的志向或理想。如《周易·系辞上》曰: “通天下之志。”朱熹亦曰: “只是不志于私”<sup>⑨</sup> 志向公。孟子曰: “古之人, 得志, 泽加于民; 不得志, 修身见于世。穷则独善其身, 达则兼善天下。”(《尽心上》) 得志便可以解释为实现理想。

① 劳思光:《新编中国哲学史》第1卷, 桂林: 广西师范大学出版社, 2005年, 第124页。

② Heiner Roetz, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit, Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken*, Suhrkamp, 1992, p. 248.

③ 李景林:《论“可欲之为善”》,《人文杂志》2006年第1期, 第52页。

④ 张奇伟:《孟子“浩然之气”辨正》,《中国哲学史》2001年第2期, 第42页。

⑤⑧ [汉]许慎:《说文解字》, 第217页, 第217页。

⑥⑦ [清]黄宗羲:《明儒学案》, 北京: 中华书局, 1985年, 第1562页, 第1554—1555页。

⑨ 《朱子语类》, 第2401页。

那么，孟子的志向或理想是什么呢？毫无疑问，仁义乃是孟子的志向或理想。“志”即“浩然之气”（《公孙丑上》），即“仁义而已矣”（《尽心上》）。故，孟子“尚志”（《尽心上》）。“尚志”即崇尚仁义之志。以仁义为内容的志，理所当然可以成为气之“帅”：“志，气之帅也；气，体之充也。夫志至焉，气次焉……志壹则动气，气壹则动志也。”（《公孙丑上》）仁义为主、躯体从之。当人们将志、仁义之性关联起来后，孟子的“以意逆志”（《万章上》）便得到了解释：透过经验的、现实的意义，寻找本原之志、性。这几乎是尽心知性的另一种表达方式。

孟子并无意志概念，但是他提到了意和志。其所谓的志，主要指志向或理想，其内容即是仁义，志即仁义。将仁义理解为志，意味着孟子可以执着于仁义之志而矢志不移。在这份执着的背后，虽然蕴含着“自强不息”（《周易·乾卦·象传》）的精神，却无主体、主宰和自主之义。相反，孟子明确反对任何的主观故意和刻意，基本无缘于今日的主体性。孟子曰：“舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也。”（《离娄下》）“由仁义行”即率性而为，如同植物由种子自然生长，并最终开花结果。这个过程是自然而然、无需人为的。相反，“行仁义”则突出了主体的主观意愿和刻意，体现了主体的一种自由意志和主体性。孟子放弃了主观意志的选择作用，转向任由人性本身，“居仁由义”（《尽心上》）。而“揠苗助长”（《公孙丑上》）的寓言则体现了孟子对主观意志的反对：即便是好心、善良意志，也无需提倡。

孟子之心不仅无意志内涵和功能，而且孟子甚至反对人类的因为自由选择而产生的主观故意和刻意。与主观故意相反的人生观便是养性、率性。“率性之谓道”（《中庸》）。率性因此成为儒家伦理精神。

## 五、结论：德性主题与反对故意

根据以上分析，我们可以得出以下结论：

首先，孟子之心分为两类，即人心与本心。人心主要指欲望。本心主要指作为本原的人性。有学者又将孟子之心分为“自然生命之欲与本心”<sup>①</sup>。其实无异。

其次，孟子不仅没有意志概念和观念，而且

反对依赖于意志的主观故意和刻意。无论是作为欲望的人心，还是作为本原的本心或性，均和自由意志概念差别明显。孟子“尚志”。他所说的志，主要指志向、理想，并最终归结为仁义之性。“志”明显不同于意志。在反对主观故意的同时，孟子提出了儒家德性伦理精神：养性、率性。

第三，人心含有思虑，却是消极的理智和意识，较为危险。故，孟子主张清心寡欲。清心寡欲的目的是为了本心。本心无心于思虑。这种无思无虑的本心，用今天的视角来看，与其说是心，毋宁说是性。本心即性。在危险的人心与成人之性之间，孟子选择了本心或性。舍心保性成为孟子的不二选择。舍心的目的是为了尽性、养性。性也因此成为孟子哲学的最重要的主题。

事实上，在中国哲学史上，至少从先秦至汉魏，除佛教之外的中国哲学家，很少有人探讨具备思维功能的心。古人虽然谈论人心，但是，人心只是被动地包含了些许理智性的意识，远别于思维，也不能够等同于现代思维之心。故，张岱年说“孔墨老都没有论心的话”是睿智的，而说“第一个注重心的哲学家，当说是孟子”<sup>②</sup>则有所失察。其实，孟子也一样。他们关心的主题是性而非心。人性乃是中国古典哲学（即佛教传入之前中国哲学）的主题，或曰基本问题。自佛教传入中国、并对中国文化产生影响之后，中国哲学家们才开始真正关注起能够思虑的、主观的心。中国哲学的基本问题由较为单一的人性（德性、天性、佛性），逐渐转换为心性（德性、天性、佛性）问题。心性论便成为宋明理学的基本问题。

（责任编辑 杨海文）

① 杨海文：《孟子心性论的逻辑架构》，前揭刊，第9页。

② 张岱年：《中国哲学大纲》，第233页。

# 论政治生活的有限性

## ——以孟子“窃负而逃”为核心的考察

刘 伟\*

**【摘要】**孟子“窃负而逃”这一典故，近年来备受学界关注。本文通过对“窃负而逃”这一典故的分析，试图表明：其一，“窃负而逃”是孟子和桃应精心设计的思想试验，而非事实；其二，戴罪之人逃出法律适用的共同体进而脱罪，合法且合理；其三，即便是最大的政治单位——天下，也有其界限，即海滨；其四，孟子认为政治生活是有界限的，这一认识有其人性论的根基。

**【关键词】**“窃负而逃”；罪；海滨；人性

中图分类号：B222.5 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2014)05-0094-07

### 一、事 件

“窃负而逃”这一典故出自《孟子·尽心上》，针对这一典故，中国大陆学术界曾进行过旷日持久的讨论。这里“旧事重提”，除了想理顺这则故事的思想脉络之外，着重想借此讨论一下政治生活的限度问题。

故事是这样的：

桃应问曰：“舜为天子，皋陶为士，瞽叟杀人，则如之何？”孟子曰：“执之而已矣。”“然则舜不禁与？”曰：“夫舜恶得而禁之？夫有所受之也。”“然则舜如之何？”曰：“舜视弃天下，犹弃敝屣也。窃负而逃，遵海滨而处，终身泯然，乐而忘天下。”

这首先是孟子与弟子进行的一场“思想试验”，既然是试验，也就不是现实发生过的历史事件。桃应假设：在舜当天子的时候，如果其父瞽叟杀了人，此时作为“大法官”的皋陶应该怎么办？孟子的回答是：（皋陶）将瞽叟抓起来法办就好。桃应追问：难道舜不应当利用天子之权“阻挠”皋陶法办自己的父亲么？孟子回答：（作为天子的）舜怎么可以阻挠司法呢？桃应仍不满足：那舜该怎么办？孟子回答：此时舜正确的做法是弃天下如敝屣，偷偷地背着瞽叟逃到海滨，快乐地生活，甚至忘记了天下（也忘记了自己曾经是天子这回事儿）。

《论语》有一则一般称之为“直躬证父”的对话，说的是叶公自豪地对孔子说，他所在的乡

党中有一个正直的人，父亲不当地占有了人家的羊，他（或主动或被动）出来作证；孔子回答说，自己乡党中正直的表现是，遇到此类事情，父亲和儿子相互为对方隐瞒。从故事内容上看，“窃负而逃”几乎是“直躬证父”的全面升级版，至少体现在以下几个方面：

一、直躬之父偷羊是一般民事案件，甚至算不上犯罪，可杀人几乎在任何法律体系中都是有罪的。

二、偷羊者和他的儿子都是普通人，只不过在叶公看来，这个儿子有着与众不同的“正直”而已；可是在“窃负而逃”中，杀人者是天子的老爹，而这个天子几乎是中国历史上孝子最杰出的典型——舜。

三、叶公强调直躬的正直，只是说他“证”明此事，但至于是主动检举还是被迫举证，文中不详；孔子推崇的“隐”则是消极的不举证而已；可是在“窃负而逃”的故事里，孟子“安排”舜主动背着父亲逃跑了，立场鲜明。

这里，“窃负而逃”的“负”字，尤其值得注意，因为它表明了是舜本人选择了与父亲逃到海滨，而非随着犯罪的父亲举家而逃。需要指出的是，两个故事仍然在一个重要的细节上一以贯之。在孔子看来，正直的人应该隐瞒此事，请注意，“隐”揭示的并不只是不作证，而是不声张此事使之成为一个公共事件。孟子安排舜背着父亲逃跑，用了一个“窃”字，也是让舜在杀人事件成为一个公共事件之前逃跑，这其中当然可能有如果此事发，将无从逃跑的原因，但其中也

\* 作者简介：刘 伟，吉林长春人，历史学博士，哲学博士后，（广州 510275）中山大学哲学系讲师。

包含着这一理念：儿子不能让亲人的罪或过成为一个公共事件（话题）。

从种种迹象上看，这则对话是桃应有意设计的，来看一下在极端的情况下，圣人应对此事的最佳方式<sup>①</sup>。孟子的回答步步惊心，在遣词造句上更是深思熟虑，最终呈现给我们一则精致的思想试验，其中包含着诸多现实生活中几乎不可能的“小概率事件”：

一、前提条件：最孝顺的天子、最称职的法官<sup>②</sup>、最“混蛋”的天子之父。

二、事件：天子之父杀人。

三、可能的场景一：天子之父杀人，东窗事发，正直的法官缉拿天子之父。

四、可能的场景二：天子之父杀人，尚未事发，孝顺的天子弃位偷偷地背着父亲逃跑。

按孟子的回答，在场景一里面，舜身为天子，不能也不应该干预皋陶执法；可在场景二里面，首先预设瞽叟杀人尚未事发，所以，舜才有条件在事发之前偷偷地背着（“窃负”）父亲逃跑，可是，这同时意味着舜已经放弃了天子之位。场景一和场景二是互斥的，这不仅体现在此事是否成为公共事件这一条件上，更体现在舜的选择之上：作为天子就不能干预司法，要想让父亲免于刑罚就必须放弃天子之位。所以，在孟子设想的情境之中，根本不存在天子徇私舞弊的问题，就在舜逃跑的那一刻，他已经不再是天子了。

既然是思想试验，那么，作为旁观者，我更愿意设想第三个可能的场景：瞽叟杀人已经事发，成为一个公共事件，而此时的舜该怎么办？（I）坐视父亲被法办，而坚持不干预司法，这样又回到了场景一。与之相反的是，舜一旦干预司法，就违背了孟子关于场景一的答案。可是，场景一的前提是“舜为天子”，作为天子的舜不能干预法官执法。如果舜放弃了天子之位呢？于是，有了这样的可能（II）舜此时放弃天子之位（这样就不存在阻挠皋陶的权力了），以普通人的身份对抗司法（劫囚或者劫法场），再将父亲背到海滨。如此一来，舜的行为从消极地妨碍国家司法，变成了积极地对抗国家机器。

孟子和桃应的对话没有将这一场景列为选项，因此，我们根本不可能从这则文本中找到答案。笔者关心的问题是：在孟子的“思想试验”里面，两个行为有本质的差别么？且看下面的分

析。

## 二、罪与罚

《论语》有一类人叫作“逸民”<sup>③</sup>，如伯夷、叔齐之类。“逸”和“免”两个字都基于一个共同的意象：兔子逃逸<sup>④</sup>。进一步说，就是从可见的当下在场中逃离。伯夷、叔齐这些人之所以被称作“逸民”，是指他们从政治生活中抽身而退。“逸民”与“隐士”不同，前者强调从政治生活中逃离，强调从“在”到“不在”的过程；而后者则侧重不在政治生活（甚至是社会生活）之中。“免”字，在孔子那里则大多数指免于政治处罚<sup>⑤</sup>。

舜背着自己父亲逃到海滨，不也是一种“逃逸”么？当然，从今天的立场来看，“逃逸”仍然要分为两种：一种是无罪而逃，比如伯夷、叔齐；另一种则是有罪而逃，比如瞽叟。所以，很多人会觉得伯夷、叔齐的逃跑是正当的，而瞽叟逃跑则是不正当的。按《孟子》记载，伯夷为了躲避纣的统治，跑到了很远的北海之滨：

孟子曰：“伯夷，目不视恶色，耳不听恶声。非其君不事，非其民不使。治则进，乱则退。横政之所出，横民之所止，不忍居也。思与乡人处，如以朝衣朝冠坐于涂炭也。当纣之时，居北海之滨，以待天下之清也。故闻伯夷之风者，顽

① 朱子以为：“桃应，孟子弟子也。其意以为舜虽爱父，而不可以私害公；皋陶虽执法，而不可以刑天子之父。故设此问，以观圣贤用心之所极，非以为真有此事也。”[宋]朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，2012年版，第367页。

② 《尚书·舜典》：“帝曰：‘皋陶，蛮夷猾夏，寇贼奸宄。汝作士，五刑有服，五服三就。五流有宅，五宅三居。惟明克允！’”《大禹谟》：“皋陶曰：‘帝德罔愆，临下以简，御众以宽；罚弗及嗣，赏延于世。宥过无大，刑故无小；罪疑惟轻，功疑惟重；与其杀不辜，宁失不经；好生之德，洽于民心，兹用不犯于有司。’”

③ 《论语·微子》：逸民：伯夷、叔齐、虞仲、夷逸、朱张、柳下惠、少连。

④ 《说文》：逸，失也，从辵，兔，兔谩善逃也；免，兔逸也，从兔不见足，会意。参见[汉]许慎：《说文解字》，北京：中华书局，1963年，第203页；[清]段玉裁：《说文解字注》，杭州：浙江古籍出版社，1998年，第473页。

⑤ 《论语·为政》：子曰：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”《公冶长》：“子谓南容：‘邦有道，不废；邦无道，免于刑戮。’以其兄之子妻之。《雍也》：子曰：“不有祝鮀之佞而有宋朝之美，难乎免于今之世矣！”

夫廉，懦夫有立志。（《孟子·万章下》）

伯夷辟纣，居北海之滨。（《孟子·离娄上》）

我想没有任何读者觉得伯夷是一个“罪”人。我们今天也用“得罪”这个词，我“得罪于某人”一般意指我因某一行为引起对方的不满，这其中既不预设该行为一定违背伦理道德（或触犯法律），也不意味着对方可以加诸我必须的惩罚。事实上，先秦也使用“得罪”这一术语，比如孟子就说过“为政不难，不得罪于巨室”（《离娄上》），与今天的用法相差无几。这样一来，便产生了一个疑问：如果伯夷得罪于纣，他是否有罪？这取决于古代“罪”这一字的界定，以及“罪”字的用法。

我们先看一下“罪”这个字。按《说文》：

罪，捕鱼竹网，从网非，秦以罪为臯字。

臯，犯灋也，从辛自，言臯人蹙鼻苦辛之忧。秦以臯似皇字，改为罪。<sup>①</sup>

由此可知，今天我们使用的“罪”字，不是本字，其本字是“臯”，因为秦始皇自称“皇帝”，而“臯”与“皇”之篆文写法相近，故以“罪”字取代“臯”字。“罪”之本意是捕鱼用的竹网，故字形从“网”；而“臯”字之义则是触犯法律。墨子后学更是将“罪”直接定义为触犯官方的禁令（《墨子·经上》），也可以说是触犯法律。这样说来，“罪”涉及的是犯罪者与国家之间的关系，而非犯罪者与受害人之间的关系，若以杀人为例，杀人犯罪首先是因为杀人者触犯了法律规定不许杀人这一规则。

接下来，我们可以再考察一下“得罪”这一术语在先秦的用法。孟子说过，为政的要诀在于“不得罪于巨室”，“得罪”和“于”连用，其意为巨室加诸于为政者之罪责。《墨子》中亦可以找到类似的用法：

子墨子言曰：“天下之所以乱者，其说将何哉？则是天下士君子，皆明于小而不明于大也。何以知其明于小不明于大也？以其不明于天之意也。何以知其不明于天之意也？以处人之家者知之。今人处若家得罪，犹有异家所以逃避之者。然且父以戒子，兄以戒弟，曰：‘戒之慎之，处人之家，不戒不慎之，而有处人之国者乎？’今人处若国得罪，将犹有异国所以逃避之者矣。然且父以戒子，兄以戒弟，曰：‘戒之慎之，处人之国者，不可不戒慎也！’今人皆处天下而事天，

得罪于天，将无所以避逃之者矣。然而莫知以相戒也，吾以此知大物则不知者也。”（《墨子·天志下》）

所谓“处若家得罪”，在《天志上》中表述为“处家得罪于家长”，就是在一个家族中生活的人，触犯了家长而（获）得到来自家长的罪责。所以，此“罪”只限于得罪者和家长之间的关系，相应地，避免此罪责的方式便是脱离这种关系。因此，处家得罪者可以逃离此家，处国得罪者可以逃离此国。以此绳之，“罪”之义为犯法或者犯禁，则可以完整地表述为因触犯国家之法而得罪于国家，而不是得罪于受害人。

既然得罪者可以通过逃离法律管辖的范围而脱罪，我们有必要琢磨一下其背后的理念，这便涉及到了与“罪”相关的概念——刑罚。刑和罚据说是两个程度不同的概念：

臯，犯法也。罚为犯法之小者，刑为罚臯之重者。五罚轻于五刑。<sup>②</sup>

我们今天也以违法和犯罪来标示不同程度的过错。可不论如何，刑罚都是因触犯法律而施加的惩罚，只不过刑罚背后的意义为何，值得深思。在古代，司寇执掌刑罚，《周礼·大司寇》云“以五刑纠万民”，郑康成训“纠”为“察异之”，即孙诒让所谓“察其善恶而别异之”<sup>③</sup>，如此说来，刑罚的意义就是将那些触犯法律之人标识出来，以区别于一般人。从相反的角度看，刑罚察“异”的目的是变“异”为同，即实现共同体的同一性。《礼记·王制》所载司寇之职同样规定，“凡执禁以齐众，不赦过”以及“关执禁以讥，禁异服，识异言”。同样的道理，在传统文献中屡见不鲜：

司徒修六礼以节民性，明七教以兴民德，**齐八政以防淫**，一道德以同俗。（《礼记·王制》）

子曰：“道之以政，**齐之以刑**，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”（《论语·为政》）

夫圣人之治国，不恃人之为吾善也，而用其不得为非也。恃人之为吾善也，境内不什数；用

① [汉]许慎：《说文解字》，第157、309页。

② [清]段玉裁：《说文解字注》，杭州：浙江古籍出版社，1998年，第182页。

③ [清]孙诒让：《周礼正义》，北京：中华书局，1987年，第2743页。

人不得为非，**一国可使齐**。为治者用众而舍寡，故不务德而务法。（《韩非子·显学》）

准此可知，法律和与之相关的刑罚的意义在于维系统一的生活方式和价值观念，而非“以牙还牙”式的报复，这一点在“流刑”上体现得更加明显。据《尚书》说，在上古尧舜时期，中国发明了流刑，将那些不法之徒发配到边疆去<sup>①</sup>。蛮荒地带有利于生存，这在客观上当然是一种报复式的惩罚，但《大学》的作者却不这样理解：

唯仁人放流之，逆诸四夷，**不与同中国**。此谓唯仁人为能爱人，能恶人。（《礼记·大学》）

“不与同中国”一语便道出了流刑的本质，甚至可以说明刑罚的本质。

既然法律和刑罚的根本目的是维系共同体的同一性，那么，那些因触犯法律而退出共同体者不但合法而且合理。论者论及“窃负而逃”而指责孟子之说者，往往混淆“罪”和“恶”这两个概念，前者是法律概念，后者是道德概念。杀人因触犯刑律而犯罪，但杀人不必然是恶。在孟子的思想试验中，试验参数只设定为瞽叟杀人，至于杀人动机和手段皆搁置不论。论者以瞽叟为恶，这一观感多半来自历史现实中瞽叟的所作所为，却忽略了这是一个假想的试验。

### 三、政治的限度

如果“罪”的涵义决定了“得罪于某”只要脱离于“某”预先设定的关系，便可以免罪，就如同墨子所说：得罪于家长，可以逃到其他的家；得罪于诸侯国君，则可以逃到其他的诸侯国。这样的例子在先秦比比皆是，在这里我只想举《春秋》开篇讲的“郑伯克段于鄆”这则故事，想必大家对此都不陌生。郑庄公的母亲偏爱小儿子共叔段，这母子二人处心积虑地想干掉郑庄公，取而代之。老辣的郑庄公（或装作）一再隐忍，最终共叔段聚众谋乱，庄公一举将其徒众打败。《春秋经》只一句“郑伯克段于鄆”，在《左传》的叙事中，共叔段最后逃到了共国；《公羊传》和《穀梁传》都认为郑庄公杀了自己的弟弟，且此行为是不义的，《穀梁传》还进一步给出了最佳的处理方式——假装慢慢地追赶，让对方有机会逃跑，《传》文的说法是“缓追逸贼，亲亲之道也”。“逸”是“逸民”的“逸”，直译就是逃跑。既然是逃跑，肯定不是从郑国的

国都跑到郊区，而是逃到郑国之外去，如《左传》所说的共国。可是，按照这个原则，舜的父亲杀人该逃到哪儿去呢？孟子说，舜最应当做的是，背着父亲逃到海滨。

为什么要逃到海滨？按照前面的逻辑，逃到海滨是因为海滨乃是政治的边界。在孟子的观念里，海滨确实可以视为政治的边界。如前文所引：

（伯夷）当纣之时，居北海之滨，以待天下之清也。（《孟子·万章下》）

伯夷辟纣，居北海之滨。（《孟子·离娄上》）

不但伯夷曾经逃到北海之滨，辅佐文王的太公望也曾如此：

太公辟纣，居东海之滨，闻文王作兴，曰：“盍归乎来！吾闻西伯善养老者。”（《尽心上》）

《离娄上》也有类似的表述。纣和舜个人的道德品行自然有霄壤之别，但却有一个共同的身份：天子，或者说是天下共主。“辟”直译为躲避，可以引申为逃出其统治范围，所以伯夷和太公为了躲避殷商天子的统治，不得已逃到了海滨。同样，舜为天子，皋陶为天子之法官，瞽叟杀人触犯的也是天子之法，所以逃到海滨就不难理解了，因为海滨是（天下）政治的边界。

按《尔雅·释地》的解释：“九夷、八狄、七戎、六蛮，谓之四海。”郭璞《注》云：“九夷在东，八狄在北，七戎在西，六蛮在南，次四荒者。”<sup>②</sup>按照《释地》的说法，距离中国最远的是“四极”，其次是“四荒”，再次就是“四海”。而之所以用“四海”指称蛮夷，乃是因为“海”与“晦”相通，用以说明蛮夷在礼义方面晦暗不明<sup>③</sup>。《庄子·逍遥游》开篇讲“北冥”，成《疏》云“冥，犹海也”<sup>④</sup>，且《逍遥游》本文亦有“穷发之北有冥海者”的说法，足证“海”有晦暗不明之义。不论“海”所代表的晦暗之义，是指蛮夷晦暗于礼义，又或者指四海对于我们来说是晦暗不明、难以理解，都揭示了两种不同的生活方式和价值原则，因此将四海作为

① 《尚书·舜典》：流宥五刑……流共工于幽洲，放驩兜于崇山，窜三苗于三危，殛鲧于羽山，四罪而天下咸服。

②③ [晋]郭璞注、[宋]邢昺疏：《尔雅注疏》，北京：北京大学出版社，1999年，第199页，第200页。

④ [清]郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，1985年，第2页。

中国天子统治的边界，并无不妥。

需要简单补充一下，所谓封建制，封土不封民，君主治下的民众与君主之间并不存在绝对的依附关系。梁惠王认为自己治国已经尽心尽力，如果国内某地发生饥荒，则或疏散民众或赈济钱粮，但其他国家的百姓仍然没有成群结队地投奔自己，他很不理解。梁惠王的疑惑，恰可以说明民众可以自由迁徙，而孟子本人也说过“域民不以封疆之界”（《公孙丑下》）。在封建社会，君主的政治合法性体现为对土地的拥有。天子广有四海之内；将其中某一片土地分封给亲属或功臣，便产生了诸侯；诸侯进一步分封，便产生了卿大夫。所以，“君”这一称呼不限于天子和诸侯，而是有土地的人。《仪礼·丧服》云“为其君布带、绳屨”，《传》解释为“君，谓有地者也”<sup>①</sup>。生活在君主所有的土地之上，就是广义的臣，君臣关系由此确定；反之，一般情况下，脱离国君拥有的土地，君臣关系便就此终结。所以，政治（法律）的有限性，首先是基于政治权力适用的政治空间的有限性。

政治的有限性还表现在，特定的政治空间之内，总是（可能）存在着高于政治（法律）原则的原则。我们可以最极端的复仇为例。任何一个成熟的法律体系，一定禁止复仇，这不仅是维护政治权力最基本的权威，也是维护共同体秩序的必要条件。法律规定对犯罪者进行肉体惩罚甚至肉体消灭，就已经剥夺了受害者个人进行报复的权利。可在中国传统经典中，却保留着复仇合理思想。按《春秋公羊传》庄公四年记载：

纪侯大去其国。大去者何？灭也。孰灭之？齐灭之。曷为不言齐灭之？为襄公讳也。《春秋》为贤讳。何贤乎襄公？复讎也。何讎尔？远祖也。哀公亨乎周，纪侯谮之。以襄公之于此焉者，事祖祢之心尽矣……远祖者，几世乎？九世矣。九世犹可以复讎乎？虽百世可也……今纪无罪，此非怒与？曰：非也。古者有明天子，则纪侯必诛，必无纪者。纪侯之不诛，至今有纪者，犹无明天子也……有明天子，则襄公得为若行乎？曰：不得也。不得则襄公曷为为之？上无天子，下无方伯，缘恩疾者可也。

此为《春秋》“复仇”的典型案列：齐襄公消灭了纪国，可《春秋》对齐侯这一擅自灭国的行为并未加以贬斥，理由是纪侯的祖先向周天子说齐襄公的九世祖齐哀公的坏话，直接导致后者

被烹杀，所以齐襄公灭纪国的行为就是“复仇”，因而是正当的。细绎《公羊传》的说法，不难发现，齐襄公这一复仇行为之所以正当的原因是：当初纪国国君陷害齐哀公时，按照一般法律原则，应当受到相应的惩罚，而纪侯没有受到惩罚则意味着法律或者政治原则存在缺陷（“无明天子”），故而可以搁置法律进行私人性的报复。由此，我们也可以理解《礼记》中关于复仇的说法：“父之仇弗与共戴天，兄弟之仇不反兵，交游之仇不同国。”（《曲礼下》）关于不共戴天之仇，孔《疏》的解释是：“彼杀己父，是杀己之天，故必报杀之，不可与共处于天下也。”<sup>②</sup>所谓“报”，就是以牙还牙式的报复，是法律之外底线式的正义。据《周礼·调人》的说法：“凡和难，父之讎辟诸海外，兄弟之讎辟诸千里之外，从父兄弟之讎不同国。”按照理想的状况，杀人者应到躲避到四海之外，即“天下”之外，所以就与死者之子不处于同一个“天”之下。基于被杀者之子的立场来说，如果杀人者没有逃到海外，即意味着法律失去了效力因而也失去了权威，所以要行使法律之外的报复。这又回到了《公羊传》设定的“复仇”的前提——政治原则出问题了。

法律出了问题，意味着政治共同体的秩序出了问题，此时可以奉行法律之外的正义，这是革命法理的基本原则。孟子显然承认，当政治秩序出问题，臣民有革命的权利。巧合的是，《孟子》也提到过一次“复仇”：

孟子曰：“汤居亳，与葛为邻，葛伯放而不祀。汤使人问之曰：‘何为不祀？’曰：‘无以供牺牲也。’汤使遗之牛羊。葛伯食之，又不以祀。汤又使人问之曰：‘何为不祀？’曰：‘无以供粢盛也。’汤使亳众往为之耕，老弱馈食。葛伯率其民，要其有酒食黍稻者夺之，不授者杀之。有童子以黍肉餉，杀而夺之。《书》曰：‘葛伯仇餉。’此之谓也。为其杀是童子而征之，四海之内皆曰：‘非富天下也，为匹夫匹妇复讎也。’”（《滕文公下》）

文中葛伯一次又一次的不义，终于将自己推到“恶贯满盈”的地步，而这最后一根稻草就是杀了一个无辜的小孩，汤由此征伐葛伯，人们都

<sup>①②</sup> [汉]郑玄注、[唐]贾公彦疏：《仪礼注疏》，北京：北京大学出版社，1999年，第561页，第84页。

认为征伐是正义的“复仇”。这里面存在两个问题：第一，说“复仇”是因为汤和葛伯之间是对等的法律主体，没有隶属关系，如果是殷天子讨伐葛伯，就不是复仇，而是执法；第二，葛伯杀害的是自己治下民众，汤由此征伐葛伯，是超出自己政治权力范围行使“治外法权”。这说明，存在着政治原则之外的道义原则，我们可以称之为“天道”原则，所以，后世的起义或者造反者，大都以“替天行道”作为自己号召民众的口号。

最后补充一点，汤“跨地区”讨伐葛伯被视为正义的，说明在中国法律思想里，政治空间是有弹性的，所以文王才可能“三分天下有其二”（《论语·泰伯》）。所以，政治权力赖以存在的基础（拥有土地）也非一成不变，这又进一步说明，在中国传统思想中，政治是有限的。

#### 四、人性：政治的还是前政治的？

想要深入理解孟子所说的“窃负而逃”，只分析其中的法理依据是不够的，因为这里面关系着孟子对于人性的理解。舜的“窃负而逃”说明了，在孟子看来，舜作为子的身份优先于作为君的身份。这是一个很容易得出的结论：每个人一生下来一定有父母，但是子女兄弟姐妹就未必然，更不用说成为天子（君主）统治天下（一方）。父子代表的亲缘关系是一种自然伦理关系，君臣代表的从属关系可以表述为政治伦理关系。政治伦理关系或者更广泛的社会关系，到底是不是自然的，在不同的文化中有不同的理解。不过可以肯定的是，在以儒家为代表的中国传统思想文化中，君臣关系大多被理解为父子关系的延伸。《孝经》中有“资于事父以事君，而敬同”（《士章》）的说法，《论语》中则有云“长幼之节，不可废也；君臣之义，如之何其废之？……君子之仕也，行其义也”（《微子》）。《孟子》记载了这样一个例子：

咸丘蒙问曰：“语云：‘盛德之士，君不得而臣，父不得而子。’舜南面而立，尧帅诸侯北面而朝之，瞽瞍亦北面而朝之。舜见瞽瞍，其容有蹙。孔子曰：‘于斯时也，天下殆哉，岌岌乎！’不识此语诚然乎哉？”（《万章上》）

按咸丘蒙的说法，一个国君在比他道德高尚之人面前不能以君自居，同样一个父亲在有德之

人面前也不能以父亲自居，故有成语云“盛德之士，君不得而臣，父不得而子”。能说明这一成语的实例便是，舜即位为天子的時候，尧和瞽瞍都要以臣下自居。咸丘蒙的说法及其所引成语，都值得我们深思。咸丘蒙的说法无异于说，父子和君臣关系都不是天然正当的，而个人的道德品质应当成为所有人伦关系的基础。孟子断然否定了这种说法，认为这是一种“野人”之语（不雅），而正确的历史叙述应该参考《尚书》。在一段《尚书》的佚文里面有这样的记载：“《书》曰：‘祇载见瞽瞍，夔夔齐栗，瞽瞍亦允若。’”（《万章下》）此句可以理解为：成为天子的舜依然敬事瞽瞍，见到自己父亲总是显得戒慎恐惧，瞽瞍亦因此相信并顺从于舜。这样一来，咸丘蒙用以证明“齐东野语”的实例便不成立了。孟子坚持认为，孝顺是人最基础的德性，如果违背了孝，舜的德性就是值得怀疑的。

孟子始终相信，人的政治身份是派生的。所以，人生最为快乐的三件事情不包括君临天下，而是（1）父母兄弟平安无事、（2）所作所为无愧于天地、（3）有机会教育天下英才<sup>①</sup>。在孟子的思想中，“乐”不止于一般的快乐，更指向的是在适合于自己本性的情境中怡然自乐。如此一来，说明人的本性之中并不包含实现政治身份这一要求。故孟子云：

广土众民，君子欲之，所乐不存焉。中天下而立，定四海之民，君子乐之，所性不存焉。君子所性，虽大行不加焉，虽穷居不损焉，分定故也。君子所性，仁义礼智根于心。其生色也，晬然见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻。（《尽心上》）

君子本性所包含的内容，不因为个人的际遇（包括出仕与否）而增加或减少。在这个问题上，孟子似乎与孔子有些微妙的差异：孔子似乎更倾向于，圣人应该是“博施济众”的<sup>②</sup>；孟子则认为，圣人本性自足，就算独善其身、孤独终老，

<sup>①</sup> 《孟子·尽心上》：“孟子曰：‘君子有三乐，而王天下不与存焉。父母俱存，兄弟无故，一乐也。仰不愧于天，俯不忤于人，二乐也。得天下英才而教育之，三乐也。君子有三乐，而王天下不与存焉。’”

<sup>②</sup> 《论语·雍也》：“子贡曰：‘如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？’子曰：‘何事于仁，必也圣乎！尧舜其犹病诸！夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。’”

也不妨碍其为圣人。所以，舜可以放弃天子之位，逃到渺无人烟的海滨，快乐的生活。

孟子的弟子万章，和咸丘蒙一样，也是一个喜欢追问历史的人。有一次，他向孟子提问，商汤的贤相伊尹是不是为了当官，把自己打扮成一个厨子。孟子否定了这一说法：

伊尹耕于有莘之野，而乐尧舜之道焉。非其义也，非其道也，禄之以天下，弗顾也；系马千驷，弗视也。非其义也，非其道也，一介不以与人，一介不以取诸人，汤使人以币聘之，囁囁然曰：“我何以汤之聘币为哉？我岂若处畎亩之中，由是以乐尧舜之道哉？”汤三使往聘之，既而幡然改曰：“与我处畎亩之中，由是以乐尧舜之道，吾岂若使是君为尧舜之君哉？吾岂若使是民为尧舜之民哉？吾岂若于吾身亲见之哉？天之生此民也，使先知觉后知，使先觉觉后觉也。予，天民之先觉者也；予将以斯道觉斯民也。非予觉之，而谁也？”（《万章上》）

孟子曾将伊尹称为“圣之任者”（《万章下》），也是所谓的“何事非君，何使非民；治亦进，乱亦进，伊尹也”（《公孙丑上》）。可是，在这一则对话中，孟子首先把伊尹描绘成一个在有莘之野无忧无虑耕作的人，他本身不愿意出仕，甚至三次推辞掉了汤的邀请。在伊尹看来，作为一个农夫同样可以“乐尧舜之道”，和出仕与否，一点关系也没有。只不过伊尹后来觉得，能够让更多的人“乐尧舜之道”，总好过自己一个人“乐尧舜之道”，所谓“独乐乐不如众乐乐”。不过需要澄清的是，在孟子看来，伊尹并不是因为出仕才成为圣人，耕田的伊尹就已经是充分实现人之本性的圣人了。所以，圣贤作为理想人格，其中并不包含政治因素，至少在孟子看来是这样的。相应地，人之本性也不是通过政治来界定的，毋宁说，人性是一个前政治的规定。

瞽叟与舜的父子关系，舜与天下人的君臣关系，是两个不同层面的问题。一个是关于人本性的源初规定，另一个则是基于人性而派生出来的关系。以此为原则，孟子将全部的人伦关系分为两种：一是基于父子之亲的家族关系，一是基于君臣之义的社会关系；前者为仁（恩），后者为义。故《孟子》有云：

孟子曰：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲者；及其长也，无不知敬其兄也。亲亲，仁

也；敬长，义也。无他，达之天下也。”（《尽心上》）

所谓“门内之治恩掩义，门外之治义断恩”是也<sup>①</sup>。孟子曾多次将“义”比喻成道路（不可理解为“道”），而将“仁”比喻为人所安居的家：

孟子曰：“仁，人心也；义，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！”（《告子上》）

孟子曰：“吾身不能居仁由义，谓之自弃也。仁，人之安宅也；义，人之正路也。旷安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！”（《离娄上》）

夫仁，天之尊爵也，人之安宅也。（《公孙丑上》）

居恶在？仁是也；路恶在？义是也。居仁由义，大人之事备矣。（《尽心上》）

当人走出家门的时候，也就是人踏上旅途（路）的时候。家和路恰好形成了一组“内/外”的比喻，和“心/身”的内外之别具有同构性，而且都是“内”决定了“外”。

“义”表征包含政治关系的全部社会关系，但父子关系不在其内，因为父子关系是其他社会关系的基础。舜为了成全父子关系而放弃其他的社会关系，理所当然。

## 五、结 语

政治和个人生活的关系，我想在任何文明中都是一个重要的问题，但答案可能彼此不同。今天，当我们重温孟子和桃应关于“瞽叟杀人”这一思想试验的时候，我们会发现，孟子的答案对于我们来说是一个遥远的绝响。因为在技术和信息无限发达的今天，政治无处不在，任何人都逃无可逃，相应地，我们会发现孟子所谓礼义根植于心的本性自足，正悄悄地从每个人那里流失。

（责任编辑 杨海文）

<sup>①</sup> 参见《礼记·丧服四制》、《大戴礼记·本命篇》、《孔子家语·本命解》。另外，郭店竹简《六位》亦有类似的说法。

# 明末清初儒家天主教徒对“天”的重构\*

贾未舟\*\*

**【摘要】**明末清初的儒家天主教徒代表了儒学和天主教教理两种文化对话和融合的士人群体，天主教化儒学则是其耶儒互释和融合的以儒学为思想本位的思想体系。本文详论明末清初儒家天主教徒对传统天观的天主教化改造，这种改造后的天道思想的基本特征是坚持儒学本位的耶儒融合。

**【关键词】**天；天主；儒学；天主教；儒家天主教徒

中图分类号：B976.1 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2014)05-0101-06

明末清初天主教修会中耶稣会最早来华，耶稣会的传教对象主要是包括知识分子在内的上层人士，走文化适应路线。儒家天主教徒代表了儒学和天主教教理两种文化对话和融合的士人群体，其英文对应为 Confucian Christian，在这里 Confucian 是一个所有格“儒家的”而不是形容词“儒家式的”<sup>①</sup>。比利时汉学家钟鸣旦区分了三种“儒家天主教徒”：其一是在天学实用性上，主要表现在科学兴趣上；其二是注重基督教道德，以儒家伦理和天主教道德相互比附；其三是宗教方面，主要是对生死问题、对至高存在响应的超越问题感兴趣。

明末清初的儒学环境，处于正统理学、王门后学之间的相互抵牾之间，为儒学重开言路，进而为中国文化再现灵光是明末清初儒家知识分子的职志。儒家天主教徒秉执耶儒融合路线，认定天儒原同，藉天主教教义和教理来激发和重现被宋明以来所遮蔽的古儒真义，进而实现“天主教化儒学”体系的建构。天主教化儒学既不同于当时作为正统的理学，也不同于作为主流的心学，应该是明末清初儒学发展再造的第三条道路。把儒家化的传教士排除出本文所谓的儒家天主教徒，就是为了能从中国本土的视角，理智地认为

中国儒家天主教徒接受天主教进而用天主教教义和教理来改造、补充甚至超越儒学，是一种中国儒家知识分子的理论自觉行为。中国本土入教士大夫融合耶儒所形成的儒学变种称为天主教化儒学。儒家天主教徒从“补儒”出发，即便后来随着传教进程的深入，对天主教的义理和实践有了非常深刻和整全的认识，甚至提出“超儒”的主张，但是他们的儒家本色的出发点是不变的，否则他们就不会一开始就宣称天儒本来的一致性了。

在对传统儒学批判和反省的基础上，儒家天主教徒的天教化儒学通过三方面的工作来完成：其一，一些基本概念和命题的重新解释；其二，为儒学补充天主教教理所带来的新论域；其三，对儒学定性和功能的再认识。而天观重构就是其中的重要方面。

“天”论在整个中国思想史上具有重要的地位，由“天”论演化出的天道论以及天道-人道的互动演化体系，承担着中国古代思想中的宇宙发生论和本体论的功能，是儒家思想的根基。明末清初受程朱理学熏陶的儒士普遍坚持天命与心性、天与理并融<sup>②</sup>。儒家天主教徒“斥近儒、容古儒”的一项重要内容就是对于“古儒”天论

\* 本文系教育部人文社科研究青年基金项目“明末清初‘儒家天主教徒’新道统思想研究”(11YJC720020)的阶段性成果。

\*\* 作者简介：贾未舟，河南林县人，哲学博士，(广州 510320)广东财经大学副教授。

① “Confucian Christian”一词或许翻译称为“天主教儒者”会更为准确，不过钟鸣旦、鲁保禄等汉学家在最早是用词此时，以 Confucian Christian 谓那些接收了天主教信仰的儒家知识分子，Confucian 既可以翻译为形容词的儒家的，也可以翻译为所有格的儒家的，按照汉语的语法习惯，前者更强调天主教的本位性，后者更强调儒家的思想本位性。本文取“儒家天主教徒”译法而不是“天主教儒者”，实是依照学界的使用习惯。

② 反教儒士强烈反对天主教所谓的“心外有天”、“性外有天”之论。李璿认为“未闻心外有天也”，“见天于此性焉尔，存养外非别有天可事也”，主张性外无天(李璿：《辟邪说》，《圣朝破邪集》第5卷，第271—272页)；许大受则有“天人平论、性外无天”之论(许大受：《圣朝佐辟》，《圣朝破邪集》第5卷，第198页)。

的回归。儒家天主教徒在思想的回溯中越过宋明天理论以及夹杂了阴阳五行思想的汉代“天”论，试图复活上古朴素的天道信仰，援耶入儒，对“天”论进行了新的诠释。

## 一、何者为天

“天”以及天人关系论是中国文化史上的基本主题。但是不管是中国古代人格神的“天”，还是天理之“天”、心性之“天”，抑或苍茫自然之“天”，却很少有究竟“何者为天”的追问。杨廷筠说“古来经典，只教人‘钦天’、‘奉天’、‘知天’、‘达天’，未尝明言何者为天”<sup>①</sup>。李之藻也批评：

儒者本天。然而二千年来，推论无证，谩云存而不论，论而不议；夫不议则论何以明，不论则存之悉据？<sup>②</sup>

在传教士以耶释儒方法论影响下，儒家天主教徒附和耶稣会士天儒融合的总体策略，用天主教教义释“天”，受西方知性思维方式的影响，不再像先儒那样回避“何者为天”的问题，并且对天的功能以及天人互动的方式有了新的理解。

明末清初的儒家天主教徒对于儒家“天”观的阐释追随耶稣会传教士将“deus”释为天主，等同于儒家经典里的“天”与“上帝”，他们明确以“天主”为“人格化真神”，类似于“大父母”。韩霖在《铎书》中说最为明确：

吾人要知，天为大父母。《诗》云：悠悠昊天，曰父母且。非苍苍之天也。上面有个主宰，生天、生地、圣神、生人、生物，即唐、虞三代之时五经相传之上帝。今指苍苍而言天，犹以朝廷称天子也。中也至尊居之，岂宫阙可以称天子乎？<sup>③</sup>

大父母的说法其实也来自天主教，韩霖明确认为“苍苍之天也，上面有个主宰，生天、生地、圣神、生人、生物”不是自然无生气的，就像“岂宫阙可以称天子乎”。在明末清初的宋明理学正统的思想环境中，很显然是不接受那种在天之上更复有“主宰”的说法，认为那种人格化主宰的神性观念已经在中国思想史的发展中被抛弃，是符合当时的思想环境的。

儒家天主教徒则鲜明认为“天上有主”，杨廷筠说道：

诚思天何以动，地何以静，日月星辰何以运行，风雨云雷何以变化，山何以峙，川何以流，四行何以生，飞潜动植何以生长、何以收藏，物何以蠢，人何以灵，何以各循其轨，各安其类，无相假借，无相凌夺？此必有大主化成其间，不待智者能知之也。<sup>④</sup>

杨廷筠运用大量常识类推的方法来论证“天上必有主宰”，这主宰安排万物各安其理，各安其类，世界于是井井有条。受天主教天主创生教义的影响，杨廷筠进一步认为天主不仅管理着世界，而且是这个世界的创生者，为儒学添加“创世纪”，这也是儒学历史上头一回。这种“创生”已经不是《易》里“天地之大德曰生”的有机生成主义，而是有明确的造物主的创造：

洪荒之初，未有天地，焉有万物？其造无为有，非天主之功而谁功？古经云：天主化成大地，以七日而功完。时则物物各授其质，各赋之生理，予之生机，各界天使，以保守之，引治之。<sup>⑤</sup>

儒家天主教徒具有“古学倾向”，以徐光启为代表的明末清初奉教士大夫受西学“究其所以然”的思维方式影响，“不徒论其度数而已，又能论其所以然之理”<sup>⑥</sup>。杨廷筠于此“探本之论”，知“使之自然者”，其背后的“第一原因”就是创世又管理万物的“天主”。他们借“西学”通“六经”，又由经学而“知道”。从耶儒融合的动机出发，援耶入儒，耶儒原同，明确以天主教的“天主”等同于中国经典中的“天”。

## 二、天之功能

中国传统的道德劝诫在明末清初已经丧失说

① [明] 杨廷筠：《代疑续编》，[明] 徐光启、李之藻、杨廷筠著，李天纲编注：《明末天主教三柱石论教文笺注》，香港：道风书社，2004年，第284页。

② [明] 李之藻：《译寰有论序》，徐宗泽译：《明清耶稣会士译著提要》，北京：中华书局，1989年，第199页。

③ [明] 韩霖著，孙尚扬、肖清和等校注：《〈铎书〉校注》，北京：华夏出版社，2008年，第60—61页。

④⑤ [明] 杨廷筠：《代疑篇》卷上，[明] 徐光启、李之藻、杨廷筠著，李天纲编注：《明末天主教三柱石论教文笺注》，第234页，第254页。

⑥ [明] 李之藻：《请译西洋历法等书疏》，同本页注2，第252页。

服力，功过格、现世报的说法大行其道，其实体现了一个伦理失范、约束失当的时代人民道德自救的诉求。功过格、现世报的流行思想，也从另外一个角度说明佛教的来世报应观念同时失去说服力。徐光启在为天主教辩护而做的《辩学章疏》里很清楚地说到千百年前的佛教“世道人心未能改易，则其言似是而非”，而儒学政治已经“空有愿治之心，恨无必治之术”，所谓的说禅宗者“衍老庄之旨，幽邈而无当，行瑜伽者杂符之法，乖谬而无理”<sup>①</sup>。明末清初流行的功过格的现世报思想则存在于野间闾巷。徐光启则认为天主教：

其说以昭示上帝为宗本，以保救生灵为切要，以忠孝慈爱为功夫，以迁善改过为入门，以忏悔涤除为进修，以升天真福为作善之荣赏，以地狱永殃为作恶之苦报。<sup>②</sup>

儒学的德性伦理以及儒教的立德之教，其功夫论的途径是道德自觉下的修养，但是明末清初颓废糜奢的社会现状，使儒家天主教徒觉得有必要在传统的道德修养之外寻求外在的道德权威，并在这种外在的道德权威下建构具有普遍有效的道德规范体系。儒家天主教徒把天主教“天堂、地狱、审判、灵魂、来世”的观念移植到儒学体系中，在传统儒家修身的基础上重建道德世界的理论基础。韩霖的“敬天”、王徵的“畏天”，都是把“天主”作为道德赏罚、来世报应的总主宰。韩霖在《铎书》中言道：

请看好刚使气，动辄凌人者，几人善终？若乃柔恶之人，笑里藏刀，暗中放箭，自谓得计，明眼人静观细微，一一遭天刑，遭奇祸，即不然，亦必受地狱永苦。<sup>③</sup>

王徵一生都在追寻“天命所在”的答案，他曾经出入佛老，并且有关于道家的著述，后来王徵读到传教士庞迪我带来的在福建传教的艾儒略的《七克》，深为折服。他要寻求一“真神”，“自可束我心神，不致走放，可训至不愧不作无难也”<sup>④</sup>。他和庞迪我在京师晤面后，觉得自己长久以来关于信仰和人生的本质有了答案，天主教教义的超越性和伦理的严格性，给了他深深的改变：

余于是洗然若有以自新也，洒然若有以自适也，而又揪然若无以自容也，曰：嗟乎！今而后余始知天命之有在矣，余始知天命之果不爽矣，

余始知天命之真可畏矣。<sup>⑤</sup>

王徵所谓的“天命之有”就是天主教的“天主”，这天主真“可畏”。他在《畏天爱人极论》中也很明确运用天主教的一些基本术语来表达一种新的基于“天”命的道德观，一种信仰找到后的重生：

夫吾辈不知天命，不知真正大主之可畏，即妄自谓我为善而不为恶也，我不敢信。而怀天刑之念，正其“畏天命”之实功耳。<sup>⑥</sup>

王徵认为，作为创世的“主宰”的天主的权威是绝对的：

主而冠之以天，则一尊而更无二大。詎但一人一家一国之主，莫之敢并，即一世之共主，千万世之共主，莫不在其统领纲维中，同受其赏罚也者。<sup>⑦</sup>

王徵“主而冠之以天，则一尊而更无二大”有点接近于一神论。在中国文化传统中并没有非常严格的一神信仰，中国文化中关于“神”的观念和普通的“鬼”只是功能性的区别，实际上，自上古以来多神信仰、多圣杂祀是非常普遍的。多神信仰使得中国人的信仰世界不够纯粹和神圣。儒家天主教徒承认古书中的“上帝”、“天”的观念所对应的神灵是唯一的，天主是唯一的至高主宰，反对泛祀百神。杨廷筠就认为泛祀百神只是“漫信乡俗”，不够庄重，把“一时缪举”“久做当然”，而“西学不事百神，非不敬神，正是敬神之至”<sup>⑧</sup>。

客观上讲，杨廷筠指出了中国人的信仰中很不好的一方面，那就是“漫信乡俗、慢神忽天”。这种信仰上的缺陷也是中国道德律令缺乏绝对性和普遍性的一个根源，使得中国人对自己的主观随意的信仰难以确认，也使得那种实用理性随意

①② [明]徐光启：《辩学章疏》，[明]徐光启著，朱维铮、李天纲主编：《徐光启全集》，上海：上海古籍出版社，2011年，第250页，第250页。

③ [明]韩霖著，孙尚扬、肖清和等校注：《〈铎书〉校注》，北京：华夏出版社，2008年，第60—61页。

④⑤⑥⑦ [明]王徵：《畏天爱人极论》，[明]王徵著，宋伯胤编著：《明涇阳王徵先生年谱》（增订本），西安：陕西师范大学出版社，2004年，第119页，第121页，第123页，第123页。

⑧ [明]杨廷筠：《代疑篇》卷上，[明]徐光启、李之藻、杨廷筠著，李天纲编注：《明末天主教三柱石论教文笺注》，第266页。

裁量道德的标准和效果。这种极端的后果就是：中国人都信仰一种神，可是心中都有自己的神，都读圣贤书听圣贤教导却都把自我当成准绳。在这个意义上讲，杨廷筠是极有见地的。对于明末清初的道德乱象，儒家天主教徒为儒学和社会树立绝对的信仰，应该说是有价值的。对于中国人“逢神必拜”、“神化世人”的现象，他们也极力反对：

夫人知事其父母，而不知天主为其大父母；人知国家有正统，而不知天主统天为大正统也。不事亲不可为子，不识正统不可为臣，不事天主不可为人。<sup>①</sup>

另一儒家天主教徒张賡在批判理学的基础上也把天主作为伦理和人性的根据：

晦翁以丧尽礼祭尽诚为德之厚，会知薄德等辈亦岂不尽力于丧祭者？且上人致厚丧祭，必遮能化民要思民德，如何是厚九族？既睦又且百姓相亲，故可去厚。今民共趋于薄者，未知人我之生其远始同一天父母耳。<sup>②</sup>

因此，“单言一天，天只空悬，一形色，如何堪畏。说天及命，当知天上果有灵明活动的主宰操权施命。生世不知，到知时后失；生世不畏，到可畏时痛哉，无及矣”<sup>③</sup>。总之，儒家天主教徒是要重新把“天”作为人性论的根源以及道德的依据。

### 三、天与人

天与人关系如何？在明末清初儒家天主教徒的著作中，有两种比较有代表性的说法：其一是韩霖在《铎书》中的“敬天爱人”；其二是王徵在《畏天爱人极论》中的“畏天爱人”。在明末清初儒家天主教徒中，大多以“敬天爱人”来总揽天主教教义。“敬天爱人”的思想显然是从中国古代儒教“敬天保民”而来，在周初这一基本的统治和治国方针中，认为上天将“天命”赋予那些有德之人，这些有德之人“以德配天”，追求天人以及世间人与人之间的和谐。不过以“人德”为枢机的脱胎于殷商人格化真神信仰的周初“天”观，仍然保留有对至上神的“敬畏”，此种“敬畏”的实质已经不再是殷商时代的心理上的“恐惧”，而是由尊敬和爱戴而来的“畏惧”。韩霖进一步指出此敬实“畏”，着重渲染“天

主”的祸福赏罚，以此来规范和调节世俗的道德和现实生活：

请看好刚使气，动辄凌人者，几人善终？若乃柔恶之人，笑里藏刀，暗中放箭，自谓得计，明眼人静观细微，一一遭天刑，遭奇祸，即不然，亦必受地狱永苦。<sup>④</sup>

此种“畏”，有点类似于对父母亲的“敬畏”，此“敬”来自于“公正”与“爱”，韩霖将天主教的“天主”说成是大父母，即为此意：

使徒知畏主，主不见，何畏焉？惟真知天上有主，明鉴其私，且权其生死，而报偿至公，将内外上下，必有所畏，以禁其念之邪。<sup>⑤</sup>

宋明儒学将“天”释为“理”，居“敬”主“静”，强调对于“天”的内在化阐释，对于其间由爱而生的“畏”就被消除了。明末清初儒家天主教徒强烈反对宋儒的诠释，以先秦超越之天、神性之天、创生之天作为“天”的基本含义，以对接天主教的至上神。

王徵作《畏天爱人极论》，认为孔子在《论语》中“君子有三畏：畏天命、畏圣人，畏大人之言”，“小人不知天命而不畏也”，正是说明孔子仍然保留有古儒对于人格神“天主”的敬畏感，因此种“敬畏”才有“君子中庸，小人反中庸，小人无忌惮也”，君子之德很重要就是由“畏”而有“中庸之盛德”。王徵明确突出“畏天”的重要性。他的可贵之处还在于，在中国思想史上创造性地提出畏天的前提在于“知天”：

夫天下事，苟欲知之，未有不留心究彻而遽能晓然也者。况天命何事，有未曾一留心焉，而能即知者乎？夫不知，而胡以曰畏也？不畏，而胡以自免于小人？<sup>⑥</sup>

王徵的“夫不知，而胡以曰畏也”于此体现出一种很西化的思维方式，和中国传统那种存而不论、论而不精的化约思维习惯有很大不同，想必他也是受《天主实义》那种逻辑析理的理解方法的影响。他认为君子与小人之别，就在于是否“知天命”。“知天命”也就是贯通天人，天之所

①④⑤⑥ [明]王徵：《畏天爱人极论》，[明]王徵著、宋伯胤编著：《明涇阳王徵先生年谱》（增订本），第125页，第125页，第127页，第127页。

②③ [明]张賡：《天学证符·证镇终章》，钟鸣旦、杜鼎克编撰：《明清天主教文献》第8卷，台北：利氏学社，2002年，第321页，第344页。

命，命之所系，其所谓“畏”，才不会是无知的“恐惧”，而是发乎内心的“敬畏”。但是“知天命”是很不容易的，即便是“天纵之圣”的孔子，也是“五十而知天命”。孔子五十前后截然不同的生命境界正是由于他在一生的感悟和追求中最终“知天命”也，明明白白“天生德于予”，那种“畏天命”才不会是恐惧中的领受而是理解性的承担。他还进一步强调若要“知天命”，则“天”与“命”亦不可分：

只以天言，说理得，说苍苍亦得。天而系之以命，则律令灵威，有以所命之者，则必有所以出，是命者所谓主也，有不敢不畏者在矣。

王徵“是命者所谓主也”实是更突出被“畏”之“主”，由此“畏天命”根本而言就是“畏天主”。这样王徵所谓的“畏天主”，就是中国人说的“天”，就是韩霖在《铎书》中所说的“大父母”。

以此可知，韩霖所谓敬天实质是因爱而敬，因敬而畏。韩霖云：“敬者，尊无二上之谓，凡神圣无可与之比者。”<sup>①</sup>为何要“敬天”？因为“盖天既生人，即付以性，与禽兽不同。自生时至死后，皆天造成，培养、管辖之，时刻不离，有求斯应，善有永赏，恶有永罚，总是爱人之意。所以吾人第一要敬天”<sup>②</sup>。敬天源自“天”之恩泽，“天”之所爱，所以“敬”的前提是“爱”，儒家思想中的“敬天”即是天主教的“爱天”。利玛窦在《天主实义》中说道：

夫仁之说，可约而以二言穷之，曰爱天主，为天主无以尚；而为天主者，爱人如己也。行斯二者，百行全备矣。然二亦一也。笃爱一人，则并爱其所爱者矣。<sup>③</sup>

天主教的基本教义就是爱，《圣经》上说“天主爱世人”，“爱”是基督宗教信仰的基本特征。韩霖于此抓住了天主教信仰的根本，把中国文化中的“敬天”阐释为天主教的“爱天”，进而“爱人”。韩霖进一步说：

尊敬者，畏爱二情之所发也。畏者，小人心也；爱者，君子之德也。尊敬者，尤当以爱情为主。<sup>④</sup>

韩霖区分“畏爱二情”，似乎和王徵的“畏天爱人”中的“畏天”的理解不尽相同。韩霖把“畏”解为“小人心”，也就是我们常说的“无知的恐惧”，而“爱”为君子之心，也就是

由于理解体认到“天”的公义与恩典所产生的“爱”情。但其实我们细究王徵的“畏”天便知，韩霖的“敬天”源于“爱天”，“爱天”源于知天，而王徵也强调“畏天”的前提是“知天”，由于“知天”，此种“畏”便不是无知的恐惧，同样是理解天主之“爱”、天主之“功”而产生的“敬畏”。所以无论是韩霖的“敬天”还是王徵的“畏天”，都应该做“敬畏”解。

韩霖和王徵对于“天”的“敬畏”情感的解释在中国思想史上具有重大意义，非常接近于西方基督宗教和哲学里的“由于有知和爱戴所产生的敬畏之情”，是对中国文化传统中单纯的心理和自然主义意义上的对于“天”的“畏惧”情感的一次巨大的超越。

同时韩霖的“敬天爱人”和王徵的“畏天爱人”之说，也是对于中国传统文化里天人关系以及伦理秩序的一种巨大超越。天人关系在儒家思想的发展历程里衍化出不同含义，自《易经·乾卦传》之“与天地合其德”、《庄子》“与天为徒”与《中庸》之“与天地参”等观念的演化，天人合一是最高追求，这一点在宋明儒学那里达到顶峰。揆诸天人合一的思想发展史，天人合一方法无外乎两种，在先秦以前，中国古代思想里并无天主教“创生”的理论，但作为人格神主宰意义上的“天”对于人有绝对的支配地位，人当然处于一种绝对的依附和被动的地位。东周乱世，周文疲敝，礼崩乐坏，人文主义思想抬头，至宋儒，“天”被阐释为无意志、无情感的“天理”，而人也失去了完整的生存整体，被抽象为“人欲”，儒家的“天人”关系，便不再是一种超越与被超越者的关系，而是“天理”与“人欲”的对峙。宋儒的这种天人关系的内在化阐释，使得天人关系成为一种相互融摄、平行的关系。

儒家天主教徒对于中国传统“天”的重新阐释，一个很重要的方面就是如何看待“天人”关系，从天主教教义的角度就是“天主—人”关系。按照天主教教义，天主是创造者，人是被创

<sup>①②④</sup> [明]韩霖著，孙尚扬、肖清和等校注：《〈铎书〉校注》，第64页，第60页，第65页。

<sup>③</sup> [意大利]利玛窦：《天主实义》，朱维铮主编：《利玛窦中文著译集》，上海：复旦大学出版社，2001年，第79页。

造着，人作为受造物，他的存在、属性都是天主所赋予的。在《天主实义》里，利玛窦就是从天主赋性论的角度来理解天人关系。神人关系的基本造与受造，就是“爱”。首先是“天主爱世人”，然后是人对天主的爱，接着是爱邻居、爱陌生人甚至是爱仇人的“博爱”，是天主的爱让一切的爱成为可能，也是天主的爱使得“天人合一”成为可能。儒家天主教徒也看到了天主在天人关系中的绝对支配地位，杨廷筠说“天主全能、大智、至善、万福，既超人性之上，必思通己所有，以与人共”<sup>①</sup>，王徵则以天主为“第一仁者”<sup>②</sup>，他们都能看到天主在天人关系中的支配地位。

若只是以“天主-人”关系取代“天人”关系，以及强调“天主”在天人关系的支配地位，就只是在重复先秦之前那种原始信仰。我们从韩霖的“敬”天到王徵“畏天”之前的“知天”，便隐约感到明末清初的儒家天主教徒已经为中国古老的“天人”关系引入西方伦理学和基督宗教中重要的“自由意志”理论。

天人关系中自由意志的引入，使得人在天面前不再是完全被动的无知的状态，人可以像王徵所说的那样去“知天”，以及像韩霖所谓的那样处于“尊敬的”“畏天”。进一步，人可以不再枯坐静待“天命”，而是起而效之、起而行之、期而改之，也就是所谓的要达到此种天主教的超人性的“天人合一”，必有超性之功夫，“欲求超性之荣乐，非励超性之功夫，不可也”<sup>③</sup>。此种超性之功夫就是效法天主，人只有“仰副天主爱人之至仁”，才能“行其爱人之实功”<sup>④</sup>。天主之爱是无私的、无我的，是源自于天主自身，人效法“天主”，就是要像天主照自身形象造人一样，完全效法天主的公义与无私。王徵说：“天主至善，无德不备，吾侪所当效法。”“于以体其爱人之心以相爱。”<sup>⑤</sup>这些说法和周初“以德配天”的思想有些相近，但也只是在方法论上的相近。在行为主体上，儒家天主教徒的“天人”互动关系的行为主体已经扩大为一切爱天主的人，而在周初的思想语境中，普通人在宗法家长制的结构中既没有信仰的能力，也没有效法的自觉性。人爱天主、效法天主以成公义也不同于儒家尤其是宋儒所谓的“道德自觉”。事实上，儒家天主教徒并不完全反对宋儒尤其是“道

德自觉”的思想，但是正如前文引述徐光启在《辩学章疏》中指出的，“道德自觉”并没有杜绝“颜回之夭，盗跖之寿，使人疑于善恶之无报”的现象。重新加强天的超越性向度，为人性 and 道德实践寻找终极的依据和根源，是儒家天主教徒的“效法天主”与“以德配天”以及“道德自觉”理论的不同之处。

但是明末清初儒家天主教徒耶儒融合特征的“天”论，充其量是创造主以及操控赏罚大权的主宰意义上的“天”，天主教“天主”论重要的内容救赎论意义上的天主付之阙如，这当然是他们有意选择的结果，不过也从另一各方面表明明末清初儒家天主教徒天主教化儒学建构时的主观性。

明末清初儒家天主教徒理解和接受天学并不是被动的，也不完全是西方的科学在中国传播的副产品，他们的著述表明，他们是带着问题意识主动去参与这场中西文化交流。他们重释中国的“天”论，是他们融合耶儒、重构儒学的一部分，耶儒融合和会通是天主教化儒学建构的基本方法。通过以上的分析可知，儒家的“天”论和天主教的“天主”的内涵和外延实际上存在着同一性，也存在着差异性，但是二者还远远不是绝对矛盾和冲突。儒家天主教徒用的是一种可以叫做“比附”的手法，把天主教的“天主”等同于儒家的“天”，作为他们建构天主教化儒学、重建儒学学统的基础。他们对于“天”的诠释具有解释学的味道，解释学的前提和价值观都是预设的，结论也是有条件的和相对的，儒学价值的现代追寻也需要借助于此解释学的角度。

(责任编辑 杨海文)

① [明] 杨廷筠：《天释明辨》，《天主教东传文献续编》（一），台北：学生书局，1986年，第539页。

②③ [明] 王徵：《仁会约》，[明] 王徵著、宋伯胤编著：《明泾阳王徵先生年谱》（增订本），第157页，第156页。

④ [明] 王徵：《仁会约》，[明] 王徵著、李之勤点校：《王徵遗著》，第72页。

⑤ [明] 王徵：《畏天爱人极论》，[明] 王徵著、宋伯胤编著：《明泾阳王徵先生年谱》（增订本），第117页。

# 奠基于情感秩序的法律

## ——亚当·斯密法哲学与中国儒家法律思想之比较<sup>\*</sup>

丁建峰 陈探宇<sup>\*\*</sup>

**【摘要】**作为苏格兰启蒙运动的代表人物,亚当·斯密发展出一套完整的情感哲学。他在同情共感的基础上,以无偏观察者的方法对法律制度进行了论证,形成了首尾一贯的自然法理学的思想体系。中国儒家法律思想同样以人的情感为基础,主张国法不离人情,以此发展出了重视情理的思想体系,并极大地影响了司法实践。儒家的“仁”与斯密的“同情共感”高度相似,但斯密的无偏观察者预设的三方结构,集中体现了英国的自然正义原则,而儒家则相对较为缺乏此种构建,由此反映了中西方法律的若干重要差异。

**【关键词】**亚当·斯密;同情共感;儒家法;仁

**中图分类号:** B2 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2014)05-0107-07

作为现代经济学开山鼻祖之一的亚当·斯密(Adam Smith),在其漫长的学术生涯中,一直保持着对伦理学和法学的热切研究兴趣。斯密的伦理学巨著《道德情操论》,已经引起了当代国内外学界的广泛关注和持续的研究,而斯密的法哲学理论,长久以来还未得到我国学界的应有关注,现有的若干研究论文多是对斯密具体的法律思想进行评介,无法贯通斯密整体的思想体系<sup>①</sup>。本文试图结合亚当·斯密的整体思想框架,对一个建立在情感秩序基础上的法哲学体系做一个相对清晰而简明扼要的勾画。斯密将法律的根本奠基于人类与生俱来的同情能力之上,并且在人类情感秩序的基础上展开对于法律问题的讨论。亚当·斯密法哲学的理论进路,与中国古典儒家的法律思想,颇多相似之处,但又存在着相当微妙的差异。比较这两者间的异同,对于我们深入了解中西法律的演化路径,具有相当重要的启发意义。实际上,当代的新儒家代表人物,每每将儒家与康德思想加以比较和会通<sup>②</sup>。但在西方思想传统中,儒家更接近于苏格兰启蒙学派的情感哲学,而两者的对比研究却极为少见。故而,本文也试图以法律思想的比较作为切入点,

在儒家思想与苏格兰启蒙思想的比较研究方面做一些初步的工作。

### 一、亚当·斯密基于同情共感的法理学

斯密将他的法哲学称之为“自然法理学”,是因为这一思想体系继承了洛克(John Locke)和普芬道夫(Samuel Pufendorf)等自然法学家的思想。但是,与传统的自然法学派不同,斯密思想体系中的自然法,更多地具有“自然规律”的含义。他将法律建立在人类情感的基础之上,作为法律之基础的情感,斯密称之为“同情共感”(sympathy),或者简称为“同情心”。这里的“同情”有着特殊的含义,在日常语言中,“同情”是对他人遭受痛苦的哀怜怜悯之情,而斯密意义上的“同情心”是指一个人对另一个人的情感、动机和行为全面的感知能力,既包括对他人痛苦的同情,也包括对快乐的同感。“引起我们同情共感的不仅是那些产生痛苦和悲伤的情形。无论当事人对对象产生的激情是什么,每一个留意的旁观者一想到他的处境,就会在心中产生类似的激情。”<sup>③</sup>这种“同情共感”的学说有其生理

\* 本文系中央高校基本科研业务费专项基金资助项目“法律程序的多维价值比较”(1309054)的阶段性成果。

\*\* 作者简介:丁建峰,山东青岛人,经济学博士,(广州510275)中山大学法学院讲师;  
陈探宇,湖南长沙人,哲学博士,(广州510275)中山大学博雅学院讲师。

① 参见乔洪武、乔红军:《亚当·斯密法律思想评介》,《法学评论》2001年第4期;黄立君:《论亚当·斯密对法律的经济分析》,《云南财经大学学报》2008年第10期。

② 参见牟宗三:《中西哲学之会通十四讲》第八讲、第十四讲,长春:吉林出版集团,2010年。

③ [英]亚当·斯密:《道德情操论》,蒋自强等译,北京:商务印书馆,1997年,第7页。

学的理论依据,在这方面,斯密受到了苏格兰神经生理学家克劳福德(James Crawford)的间接影响,在当代,这一学说也得到了神经生理学的验证<sup>①</sup>。

人类的同情共感能力不仅是一种源于漫长自然演化的生理能力,更是一种社会情感,“同情心”在后天的社会交往中不断被强化、细化和结构化,人类的自我,在与他人的交往中不断地被扩展开来。这种同情共感的能力,构成了人类“亲社会性”(pro-sociality)的心理基础。不可否认,“同情心”连结着相当微妙的个人体验,具有相当复杂的结构。其中最重要的莫过于它对“愉快”和“痛苦”之反应的非对称性。人们总是更容易对他人的痛苦产生同感,而相对较弱地感受到他人的幸运与愉快。斯密的解释是:幸运者无须得到他人的同情便已经足够快乐,而痛苦者如果没有人分担则会倍加痛苦,大自然似乎是故意地造成了这种不对称,以使社会得以正常延续和发展<sup>②</sup>。由此不对称性,引申出了人类的两种美德——仁慈和正义的不对称性。仁慈指尽力帮助他人,正义则指不对他人造成损害。斯密认为,仁慈固然值得衷心赞美,但决非对社会成员的强制要求,而正义则是一种强制义务,谁违背它就要招致严厉惩罚。斯密说,仁慈只不过是社会建筑物的精美装饰,而正义则是支撑整个大厦的支柱。“如果这根柱子松动的话,那么人类社会这个雄伟而巨大的建筑必然会在顷刻之间土崩瓦解。”<sup>③</sup>

然而,仅有对损害行为的“义愤”尚不足以形成道德与法律的基础,因为对于损害行为应当如何惩罚,不同的人标准并不一致。例如,甲杀死了乙,乙的家属会坚持要求甲一命还一命,而甲的亲戚朋友则显然不会这样认为。要形成道德与法律的坚如磐石般的稳固基础,必须构建“人同此心、心同此理”的普遍理论。斯密对此问题的解决方式是引入一个“无偏观察者”(impartial spectator)的角色。无偏观察者不是陷入特定的法律争讼的任何一方,他站在冷静公正的“第三方立场”上,观察事实并形成自己的判断。斯密认为,每个人的心中都有一个公正的旁观者,指引我们做出正确的判断。理想的无偏观察者满足如下三个条件:(1)在日常经验允许的范围内做到充分知情;(2)完全同情,即充分把自己代

入他人的情感世界;(3)不受偏见和私欲的影响<sup>④</sup>。当然,现实中这一标准很难达到,但对于一般人而言,如果其判断不幸偏离了旁观者的要求,事后扪心自问,必会觉得良心不安,愧悔不已。无数个公正旁观者的意见交集,便汇集成了规导整个社会的“自然法”。“损害当然会引起旁观者的愤懑,如果处罚能得到中立者的同情,处罚就是合理的。这就是处罚的天然标准。”<sup>⑤</sup>正如斯密研究家努德·哈孔森(Knud Haakonssen)所评论的:“这种对于绝对不偏私的第三方立场的寻找也许是不可能的,或者极少会彻底获得成功,但是……正是这种追寻本身使社会生活成为了可能。”<sup>⑥</sup>

正义取决于充分同情的无偏观察者在信息完备的具体情境下对损害的裁定。斯密将人们可能遭遇的损害分为三类,即作为个人、作为家庭成员和作为国家成员的所遭到的损害<sup>⑦</sup>。当它们被细分时,便可以涵盖法律的所有领域。例如,对个人的损害可以分为人身损害、名誉损害和财产损害。由此得到了三种私人权利——人身权、名誉权和财产权。财产权又可以被细分为物权和个人财产权利(即契约权、准契约权等)。斯密在物权中讨论了财产权、役权、抵押与质押权、独占权。由此形成了一个细密而庞大的权利体系。在这一权利体系中,财产权具有核心位置:“法律的目的在于防止损害,而这乃是政府的基础。”<sup>⑧</sup>“在财产权还没有建立以前,不可能有什么政府,政府的目的在于保障财产。”<sup>⑨</sup>在详细讨论了无偏观察者认可的维护各种权利的方式之后,斯密还将他的理论延伸到了公法和国际法。斯密并没有明确表示支持宪政主义,但却支持通

① Broadie, Alexander. "Sympathy and the Impartial Spectator," K. Haakonssen ed. *The Cambridge Companion to Adam Smith*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 158-188.

②③ [英] 亚当·斯密:《道德情操论》,第12—13页,第106页。

④ D. D. Raphael, *The Impartial Spectator, Adam Smith's Moral Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. 2007, p. 128.

⑤⑦⑧⑨ [英] 亚当·斯密:《亚当·斯密关于法律、警察、岁入及军备的演讲》,陈福生、陈振骅译,北京:商务印书馆,1962年,第154页,第32页,第31页,第41页。

⑥ [丹麦] 努德·哈孔森:《立法者的科学:大卫·休谟与亚当·斯密的自然法理学》,赵立岩译,杭州:浙江大学出版社,2010年,第76页。

过制度手段对统治权的滥用加以限制。

进一步地，斯密在其他著作中还讨论了对于惩罚机关本身的规制，亦即法律如何约束执法者。斯密强调，司法与行政权必须分离，否则过度行政化的司法系统会变成一种“敛财的组织”。司法与行政不分，是古代政治中最大的弊端。“司法权如不脱离行政权而独立，要想公道不为世俗所谓政治势力所牺牲，那就千难万难了。”<sup>①</sup>从机制设计的角度出发，斯密提出，解决司法腐败的关键在于法院应当直接从国家财政预算和固定的手续费中得到财政支持，而不能从判案中获利。鉴于这一问题直到现在仍然是法律机制设计理论中的前沿，由此我们不得不佩服斯密敏锐的观察力和判断力。

由上可知，斯密之自然法理学，从人类与生俱来的同情心出发，推演出惩罚性的消极之德——正义；再由正义理论，推演出法律权利；由法律权利的保护而拓展出民法、刑法、家庭法等部门法哲学。法律自身的目的，亦在于维护人类的“自然的发展”。这是一个首尾呼应、一以贯之的体系。

## 二、古典儒家法律思想的情感维度

汉代之后，由于儒家成为官方的指导思想，故而中国的立法与司法实践，皆深受儒家影响。陈寅恪如是论述儒家思想与法律之关系：“至晋以后，法律与礼经并称，儒家周官之说悉采入法典。夫政治社会生活一切公私行动，莫不与法典相关。而法典为儒家学说具体之实现。故二千年来华夏民族所受儒家学说之影响，最深最巨者，实在制度法律公私生活之方面。”<sup>②</sup>后世学者甚至有“儒家法”的提法<sup>③</sup>。儒家将情感置于法律的基础地位，深刻影响了中国的法律体系和司法实践。如李泽厚所言，传统中国具有“情本体”的文化特征<sup>④</sup>。徐忠明曾援引这一洞见，分析中国法律尤其是明清法律体系中的“诉诸情感”的现象。他认为，诉诸情感不仅在明清时期的民众诉讼和官方裁判中具有关键作用，而且深刻影响了司法官员的心态。“仁政是‘同情心’的政治，也即是情感政治。”<sup>⑤</sup>

中国儒家孔门之学，其根本要旨在于求“仁”。“仁”的定义至为繁赜，在此不一一尽

述<sup>⑥</sup>。从字源来看，“仁”有“二人为仁”和“人心为仁”两种说法，“二人为仁”体现出一种人与人之间相处的社会情感，而“人心为仁”则表示仁是人之本心<sup>⑦</sup>。“仁”的一个重要特点，即在于情感充沛而易感。梁漱溟言“仁”是一种笃厚之情，可以分为两个条件——寂，即平静而默默生息；感，即最敏锐而易感性强<sup>⑧</sup>。程明道说“医书言手足痿痹为不仁，此言最善名状”<sup>⑨</sup>、“切脉可以体仁”<sup>⑩</sup>、“观鸡雏可以识仁”<sup>⑪</sup>，均体现了仁的情感特征。

孟子说：“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，故有不忍人之政矣。”<sup>⑫</sup>此与斯密以同情心为基础论证社会秩序，有异曲同工之妙。梁启超认为，儒家“谓社会由人类同情心所结合，而同情心以各人本身最近之环圈为出发点，顺等差以渐推及远。故欲建设伦理的政治，以各人分内的互让及协作，使同情心于可能的范围内尽量发展”<sup>⑬</sup>。顺此“爱有差等”的人情与人心之体认，儒家构建起理想中的制度安排。按照钱穆等学者的看法，儒家治国理念中广义的“法”，乃

① [英] 亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》下册，王亚南、郭大力译，北京：商务印书馆，1974年，第284页。

② 陈寅恪：《金明馆丛稿二编》，上海：上海古籍出版社，1980年，第283页。

③ 参见瞿同祖：《中国法律与中国社会》附录“中国法律的儒家化”，北京：中华书局，1981年，第328—346页；俞荣根：《儒家法思想通论》，南宁：广西人民出版社，1998年。

④ 李泽厚：《实用理性与乐感文化》，北京：三联书店，2005年，第55—56页。

⑤ 徐忠明：《诉诸情感——明清中国司法的心态模式》，《学术研究》2009年第1期。

⑥ 此处对于儒家情感政治的描述，由于篇幅所限，只能略具梗概。对“仁”的概念综述可参考韦政通、陈荣捷撰写的辞条“仁”。参见韦政通主编：《中国哲学辞典大全》，台北：水牛出版社，第115—123页。

⑦ [清] 阮元撰、邓经元点校：《擘经室集》上册，北京：中华书局，1993年，第176、178页。

⑧ 《梁漱溟全集》第1卷，济南：山东人民出版社，2005年，第455页。

⑨⑩⑪ [宋] 程颐、程颢撰，王孝鱼点校：《二程集》，北京：中华书局，1981年，第15页，第59页，第59页。

⑫ [宋] 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第237页。

⑬ 梁启超：《先秦政治思想史》，北京：东方出版社，1996年，第77页。

是“礼制”与“刑律”的有机结合<sup>①</sup>。二者的区别只是分工的不同，如《大戴礼记》所云：“礼者禁于将然之前，而法者禁于已然之后。”<sup>②</sup>《后汉书·陈宠传》则说：“礼之所去，刑之所取。失礼则入刑，相为表里者也。”<sup>③</sup>而礼制与刑律的目的，恰恰是为了调适人情，使之达到和顺宁谧之境。

谛观历代正史的《刑法志》或《刑罚志》，均对法律的基础是人之性情有所论述。《汉书·刑法志》说，圣人“制礼作教，立法设刑，动缘民情，而则天象地”<sup>④</sup>。《隋书·刑法志》云：“仁恩以为情性，礼义以为纲纪，养化以为本，明刑以为助。”<sup>⑤</sup>从《唐律疏议》到《大清律例》，中国历代法典的序言或“名例律”中，我们也可以看到立法者和法律解释者对“国法本乎人情”的反复陈说。由于相似的词句反复出现，也许它们会被认为是无意义的官样文章、陈辞套语。然而，将情理或情感融入司法并不仅仅是一句口号，在古代中国，它是与法律的实际运作紧密结合的。即使是宋明儒家口中笔下的看似具有超越性的“天理”，如果离开书斋和讲堂，在实际的司法应用中，也与当时社会所认可的“情理”无法分割。滋贺秀三在考察了清代大量民事审判的案例后说，许多判语将人情与天理、国法并举，且判词中所见的“理”字，完全没有朱子理学中的哲学意味，而是一种结合了人情与习惯的中国式的理智（良知），所以“王法本乎人情”<sup>⑥</sup>。在滋贺秀三看来，传统中国的法律本是基于情理而定，以法典为代表的国家法律体现了“情理的部分实定化”<sup>⑦</sup>；而各种民间习惯和州县官处理“自理词讼”案件时的相机抉择，则反映了依照情境而进行的灵活变通，这种变通同样也遵循着情理。中国古代的国家法律，如同大海上的冰山，漂浮在情理的海洋之上<sup>⑧</sup>。

### 三、儒家与斯密的比较

从将法律秩序建立在人类情感秩序这一关键点上来看，斯密和中国古典儒家法律思想是遥相呼应的，可谓“东海西海，心理攸同”。笔者倾向于把儒家的“仁”平实地理解为人类心灵中的同情共感之能力，不认为斯密的“同情心”和儒家的“仁”有本质上的绝对区别。“同情心”和

“仁”不仅均指内心当中的一种将心比心的情感能力，而且都是在社会化过程中形成和表现出来的。同情心的社会化表现，即是儒家经典《礼记·大学》中所言的“絜矩之道”：“所恶于上，毋以使下；所恶于下，毋以事上；所恶于前，毋以先后；所恶于后，毋以从前；所恶于右，毋以交于左；所恶于左，毋以交于右，此之谓絜矩之道。”<sup>⑨</sup>不难看出，絜矩之道的本质，就是审己度人，推己及人。当然，儒家对“仁”的强调，相对更多地是落实于君子之修身成德，亦即“为己之学”，而斯密则更强调人的社会化过程中经过交往而形成的美德，但二者的差异并不显著。

当代儒学家们习惯于将儒家与欧陆哲学与基督宗教做比较研究，也许会特别强调“仁”的“内在超越性”<sup>⑩</sup>，顺此思路可以列举出“仁”与“同情心”的许多重大或细微的区别。在此笔者不一一列举。笔者最感兴趣的差异在于：儒家的“仁”与斯密的“同情心”具有不同的作用结构。简言之，笔者认为，“仁”与“同情心”所描述的心理特质是相通甚或相同的，但它们起作用的方式在东西方是有差异的，亦即儒家的“仁”与斯密的“同情心”是“同体异用”的。

笔者认为，两者之间最关键的区分是：斯密的书中极其强调的“无偏观察者”，在儒家那里

① 钱穆：《湖上闲思录》，北京：三联书店，2000年，第48—51页。又参见马小红：《礼与法》，北京：北京大学出版社，2004年；张中秋：《概括的传统中国的法理观》，《法学家》2010年第2期，第56—67页。

② [西汉]戴德编、[清]王聘珍注、王文锦点校：《大戴礼记解诂》，北京：中华书局，1983年，第22页。

③ [宋]范晔撰、[唐]李贤等注：《后汉书》第6册，北京：中华书局，1965年，第1554页。

④ [汉]班固撰、[唐]颜师古注：《汉书》第4册，北京：中华书局，1962年，第1079页。

⑤ [唐]魏征、令狐德棻撰：《隋书》第3册，北京：中华书局，1973年，第695页。

⑥⑦⑧ [日]滋贺秀三：《清代诉讼制度之民事法源的概括性考察——情、理、法》，王亚新译，王亚新编：《明清时期的民事审判与民间契约》，北京：法律出版社，1998年版，第37—39页，第40页，第36页。

⑨ [宋]朱熹：《四书章句集注》，第10页。

⑩ 参见余英时：《从价值系统看中国文化的现代意义》，《余英时学术思想文选》，上海：上海世纪出版集团，2010年，第198—226页。又可参见杜维明：《儒学的超越性及其宗教向度》，《杜维明文集》第4卷，武汉：武汉出版社，2004年，第529—549页。

并无显著的对应。斯密的“同情心”是经过了社会化过程，在他的“无偏观察者”的理论中，包含着一个明显的三方结构。“我们要能够对这两种相对立的利益作出公正的比较，必须先改变一下自己的地位。我们必须既不从自己所处的地位也不从他人所处的地位，既不用自己的眼光也不用他的眼光，而是从第三者所处的地位和用第三者的眼光来看待它们。”<sup>①</sup>显然，在大多数利益冲突中，每个人不可避免是偏私的，但这种偏私只能使冲突愈演愈烈，如果我们希望诉诸法律来解决这种冲突，就必然期待无偏私的法官而不是相反。争讼的“两造”构成两方，而法官则站在无偏观察者的角度进行第三方裁决。正如努德·哈孔森所论，无偏观察者的特征与法官的特征是如此的接近，以至于可以引出一个有趣的研究命题，即研究“斯密的法律研究对于他的不偏私的旁观者观念的形成和发展所可能有的影响”<sup>②</sup>。事实上，无偏观察者的确立过程，也与英国当时的陪审员的遴选过程十分相似。“被选定的陪审员，必须使住在犯罪所在地附近而能有机会熟悉罪情的人……当他（被告）怀疑行政司法长官偏私时，他可请个别陪审员或若干陪审员回避……没有什么制度能比陪审制度提供更大的对生命、自由和财产的保障了。”<sup>③</sup>另外，斯密还用“仲裁人”来比喻内心当中的公正旁观者。在《道德情操论》中，斯密甚至直接把无偏观察者比喻为“想象中的公正的法官”<sup>④</sup>。

进一步地，“无偏观察者”的三个基本特征——充分知情、充分同情和无偏私，与英国普通法传统中的“自然正义”原则密切相关。普通法中的自然正义原则，包含着两个相互联系的方面：一是公平听证原则，即每个人都有为自己辩护和充分发表意见的权利；二是无偏私原则，即任何人都不得裁决和自己利益相关的案件。斯密的无偏观察者的充分知情、充分同情的特征，是公平听证原则的理想化描述，而无偏性的要求则反映了“任何人不得成为自己案件的法官”的无偏私原则。自然正义的两个原则，清晰有力地刻画了法律的正当程序。由是可见，斯密的法律思想尽管建立在情感秩序的基础上，却是十分重视程序的。在斯密的《法律演讲》中，他对立法和司法程序作了相当有意义的讨论。例如，对英国的“王座法院”，斯密赞同国王的退出，认为由

国王裁判王国的治安案件是不恰当的；他还以赞同的口吻描述了由于法院之间的竞争而使大法官审判脱颖而出的历史，以及当时正在发展的陪审团制度。斯密认为，政府的利益最大化并不符合自然正义的原则，而独立的司法系统有助于自然正义的实现。斯密在不同的著作中反复陈说司法独立的重要性：“在所有治理良好的国家里，不仅指定法官来了结个人之间的争论，而且规定一些准则来调整那些法官的判决，并通常力图是这些准则同天然的正义准则相一致。”<sup>⑤</sup>“为使各国人感到自己一切应有权利，全有保障，司法权不但有与行政权分离的必要，且有完全脱离行政权而独立的必要。”<sup>⑥</sup>

与斯密的体系不同，儒家的“仁”的观念和思想体系，与司法实践之间是一种单向度的关系，亦即，“仁”的观念的形成和司法基本不相关，但“仁”的观念却极大地影响着古代中国的立法和司法实践。斯密的“无偏观察者”是“三人结构”，而儒家的“仁”则是“二人结构”或“一心独体”<sup>⑦</sup>。在“人偶为仁”或“二人为仁”、“必有二人而仁乃见”等陈述中，仁是“二人结构”；而在“人心为仁”或“仁者浑然与物同体”的描述中，它又可以化归为“一人结构”。在理想上，这个“一人”或“一心”是“寂然不动，感而遂通天下之故”<sup>⑧</sup>的至仁之人、成德之心。《中庸》云：“唯天下至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性；能尽物之性，则可以赞天地之化育。”<sup>⑨</sup>“至诚

①④⑤ [英] 亚当·斯密：《道德情操论》，第164页，第105页，第451页。

② [丹麦] 努德·哈孔森：《立法者的科学：大卫·休谟与亚当·斯密的自然法理学》，第190页。

③ [英] 亚当·斯密：《亚当·斯密关于法律、警察、岁入及军备的演讲》，第75页。

⑥ [英] 亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》（下册），第284页。

⑦ 孟子说：“万物皆备于我。”张横渠《西铭》：“天地之塞吾其体，天地之帅吾其性。”程明道《仁说》：“此道与物无对，大不足以明之，天地之用皆我之用。”陆象山云：“宇宙即是吾心，吾心即是宇宙。”王阳明诗云：“无声无臭独知时，此是乾坤万有基。”儒家不是唯我论者，但却认为寂然独体之一心，可以认识宇宙本体，并贯通天下所感。

⑧ 黄寿祺、张善文：《周易译注》，上海：上海古籍出版社，2007年，第390页。

⑨ [宋] 朱熹：《四书章句集注》，第32页。

之道，可以前知。”<sup>①</sup>而在实践上能达到这种高深微妙之境的只有圣贤（或说唯有圣人）。在儒家思想中，近似于“无偏观察者”的也许是朱子所说的“公而无私便是仁”<sup>②</sup>，或王阳明的“良知”。但“公而无私便是仁”缺乏对个人利益的合理肯定，更无对利益冲突的权衡，而良知也不是由社会化过程而形成，它没有一个根据社会成员的公共选择而不断调整的过程。更重要的是，“公而无私”和“良知”都没有斯密式的明确界定，和“情理”一样，只是一种模糊的规则：既体现出一种和谐、均衡、仁慈、公正的理想境界，又有极大的弹性。在“求仁”的过程中，儒者所追求的是天人合一、物我一如、民胞物与的境界，人我之间的界限是不分明的。这与斯密在论述同情心时保持着的自我与他人之间的清晰界限，是大异其趣的。

“仁”的观念润泽和影响中国法律和司法体系达两千余年。在立法精神上，中国古代法律充满仁者的同情心，例如“德主刑辅”的主导观念、“亲亲尊贤”的具体规定、“慎狱恤刑”的刑罚原则等。中国古代为万民传诵的清官廉吏，也都是儒家意义上的仁者。历朝的循吏，均以平反冤狱为能，不以刻薄执法为善。诚如汉代循吏卓茂所言，“律设大法，礼顺人情”<sup>③</sup>。

儒家的这种“仁”的“二人结构”或“一人结构”，也带来了中国古代法律体系中的另外一些独特之处。第一，仁者具有直接体悟而周知人情的特质，因此，仁者是无须专业化分工的，正如孔子所说“君子不器”<sup>④</sup>。故而，以熟读诗书而缺乏法律训练的读书人治理农民为主的社会，成为中国古代司法的一个重要特点<sup>⑤</sup>。“君子读经不读律”，中国的律学从属于经学，不是独立之学，而且从两汉到明清，处在不断衰落之中。西汉时尚有不少公卿晋身于刀笔小吏，但随着时间推移，刀笔吏的地位越来越低，几乎没有出仕的可能。至于专业化的法律工作者，如刑名师爷和讼师，在古代中国都不具有很高的社会地位，讼师甚至是受到轻贱鄙视的非法职业。第二，仁者是可以透过明察秋毫来了解案情的，自然也不需要程序的约束。所以，中国古代法律有着“重实体，轻程序”的特征。法官自身不是一个超然于两造之外的裁判者，而是一个“裁判员”和“运动员”合为一体的参与者。负责司

法审理的州县官，在中国被称为“亲民之官”或“父母官”，普遍缺乏“无偏观察者”所具有的中立超然的色彩。尽管在许多案件中，负责审案的官员的确在努力体会两造的各种境遇，酌情准理如“明镜高悬”，展现出一种近似“无偏观察者”的角色，然而，在刑事案件中，州县官兼侦探、检察官、法官于一身，一手包揽几乎全部的诉讼程序<sup>⑥</sup>；而在民事案件中，法官往往不援引法律而直接诉诸道德和感情，甚至“官府调解，意味着官府带头不遵守法律”<sup>⑦</sup>。而这两者——缺乏法律专业分工和法律程序的弱化，恰恰和韦伯（Max Weber）确认传统中国的司法属于“卡迪司法”或“所罗门式司法”时发现的两个特点——司法官员的非专业化、司法裁判的实质化，显得十分吻合<sup>⑧</sup>。正由于法律缺乏专业化分工，并且重实体而轻程序，因此，中国古代的司法与行政几乎无法分离，缺乏真正意义上的司法独立。这一特色绵亘数千年之久，直至今日犹是有待解决的问题。

斯密的无偏观察者的情感秩序结构，缘何会与儒家的“仁”的情感结构有如是之差异？笔者认为，“无偏观察者”的构建带有自然神论的色彩，但经过斯密不断的修改，它已经越来越倾向于刻画真实世界中人类的社会化过程<sup>⑨</sup>。无偏观察者之所以居于人的内心之中，其原因在于社会必须形成一种对行为的一致评价。而无偏观察者

①④ [宋]朱熹：《四书章句集注》，第33页，第57页。

② [宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第1册，北京：中华书局，1986年，第117页。

③ [宋]范曄撰、[唐]李贤等注：《后汉书》第4册，北京：中华书局，1965年，第870页。

⑤ 尽管官员们在一定条件下也十分用心地学习法律知识，积累审判经验，但总体而言，帝国的官员不是专业化的法律工作者。相关研究可参阅徐忠明、杜金：《传播与阅读：明清法律知识史》，北京：北京大学出版社，2012年。

⑥ 例如，徐忠明指出：中国民间所谓“青天老爷”的赞词，寓意非常清楚，即司法官员明察秋毫，具有侦破案件的特殊禀赋。例如人们赞颂包公主要是赞颂他的破案能力，而不是他的法律知识或法律素养。参见徐忠明：《凡俗与神圣——解读“明镜高悬”的司法意义》，《中国法学》2010年第2期。

⑦ 任强：《知识、信仰与超越——儒家礼法思想解读》，北京：北京大学出版社，2009年，第184页。

⑧ [德]马克斯·韦伯：《儒教与道教》，王容芬译，北京：商务印书馆，1995年，第154—158页。

⑨ 罗卫东：《情感·秩序·美德——亚当·斯密的伦理学世界》，北京：中国人民大学出版社，2006年，第177—182页。

起作用的方式，也在于人作为社会的一份子，渴望得到他人的赞同，依照社会成员的称赞、责难与愤恨不断调整自己的评价标准，最终使这种评价标准内化于自己的心灵深处，成为无处不在的仲裁者和法官<sup>①</sup>。无偏观察者虽然与儒家的“良知”看上去颇为相似，但“良知”是通过静思、体悟、存养、集义工夫而来，君子通过反躬潜默体认的方式获得良知，所有的邪思妄念如洪炉点雪般消弭于无形，恰似“灵丹一粒，点铁成金”<sup>②</sup>。儒者的这种自信心的来源有二。首先，儒者有一套修养工夫，正心诚意，修身为本，天道性命相贯通，家国天下为一体，故而儒家学说近似罗尔斯（John Rawls）所说的“完备性学说”，它为生活的各个领域提供了规范性原则，并且具有坚定的信仰核心。著名的“横渠四句教”就体现了这种理论上的自信。其次，这种自信也是建立在一个长期稳定的、具有等级秩序的传统社会的基础之上的，这样的社会无须过于精深的专业化知识即可驾驭，且伦理观念相对同质化，价值观冲突较少。由于有了这种强烈的自信心，因此必然会带来儒家“仁”在实际运用上的“二人结构”和“一心独体”，而外显于司法实践，则体现为缺乏分工和程序弱化。

与此相对，斯密的“无偏观察者”的构建，首先得自对人类社会生活的经验观察，更接近于道德心理学的分析，无意于提供一套完整的世界观。其次，斯密主要讨论那些心智远非完美的人，在社会高度流动从而人与人之间相互陌生的情形下，如何建立一个和谐有序的法治社会的问题。他的思想体现了当时商业社会的特点——“分工一旦完全确立……一切人都要依赖交换而生活，或者说，在一定程度上，一切人都成为商人，而社会本身，严格地说也成为商业社会”<sup>③</sup>。在商业交易中，社会是高度流动的，人的主体地位是平等的，契约关系是自由的。这样一来，斯密的关注点主要是由平等主体之间构成的社会秩序，希望化解社会的矛盾，惩罚破坏正义秩序的行为。这就使得他格外强调独立的司法权的作用，重视法律的专业化分工和程序正义。

#### 四、结 语

笔者并不认为斯密的法哲学对英美的司法实践有极大的影响，然而，斯密的法学理论，确实

是近现代英国法律制度与司法实践在理论上的绝佳映照。诚然，斯密尚未厕身西方最伟大的法律思想家的圣殿，然而，以笔者的阅读范围所及，斯密是西方法学理论家中风格相对接近中国儒家思想的。如果斯密与儒家之间有相似甚或相同之处，那他们便很可能同时触及具有普世性的人类社会型构的一般规律；而两者间分歧的关键点，恰有可能是中西法律文化的分水岭。笔者并不认为这种比较可以概括中西法律哲学与法律文化的所有重要差异，但它确然可以提供一个审视中西法律文化异同的有价值的视角。斯密所提出的“内心中的无偏观察者”是一个社会化过程的产物，亦即它是演化的、经验的，以此视角来观察西方法律文化中的独特之处，也可得到一些不同于以往解释进路的洞见。

笔者无意于比较中西司法制度的优劣。实际上，在中国古代，以儒家思想为指导的法律体系，起到了安定天下、抚循人心的作用，长期维持帝国的平稳有序运行。理论上，如果所有的法官都是“至诚以通天下所感”的仁者，那么儒家所倡导的法律体系就是十分优良的司法体系，而古代的不少循吏也的确展现出“哀矜折狱”的同情之心，审理案件时具有“鉴空衡平”般的明澈之智，然而圣贤终究是少数，理想和现实之间的距离，即使在社会结构相对简单的古代中国也是难免的。在现代社会，从事司法职业的是普通人而非圣贤，且又处在高度复杂的社会网络之中，更无法达到此种理想境界。因此，确定民众的各种权利，并用相对严格而公正的诉讼程序去保障这些权利，也许是一种次优选择。这种次优选择尽管有种种缺点，却更加适合现代的市场经济和法治社会。儒家思想若希望进行一场“现代转化”，则不但需要开出牟宗三先生所十分强调的“科学知识”与“民主政治”，同时也须将现代法治的精神和本土儒家思想资源加以融通，而研读斯密的法学著作，或许会对这一过程起到若干助益。

（责任编辑 杨海文）

<sup>①</sup> [英] 亚当·斯密：《道德情操论》，第139—145、192—193页。

<sup>②</sup> [明] 王守仁撰、吴光等编校：《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，2012年，第82页。

<sup>③</sup> [英] 亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》上册，第60页。

# “经济儒学”论纲

戴斗勇\*

**【摘要】**“经济儒学”是儒家文化中关于经世济民、经邦济国的学说。“经济儒学”源远流长，其名称随着儒学对市场经济的作用应运而生。“经济儒学”的特点表现为内容上体现外王本质、形式上贴近大众民生、地位上未被正确评价、作用上极具现实意义。“经济儒学”的体系可以从源、体、用三个层面来架构，面临儒家经济思想的挖掘、扬弃和实践三大任务。“经济儒学”属于应用儒学，现实作用是中国经济的灵魂和世界经济的灵药。“经济儒学”有助于儒学跳出意识形态的窠臼，真正从传统走向现代以及去经院化和迈向社会化。

**【关键词】**经济儒学；儒学新形态；应用儒学

中图分类号：B2 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2014)05-0114-08

近些年来，儒学领域出现了各种各样的“儒学新形态”，如政治儒学、生命儒学、生活儒学、道德儒学（伦理儒学）、心性儒学、宗教儒学（儒教）、哲学儒学、文化儒学、制度儒学、礼乐儒学、批判儒学、实践儒学，以及官方儒学、学院儒学、圣贤儒学（君子儒学）、公民儒学、民间儒学，信仰儒学、知识儒学等等，大有“你方唱罢我登场”的热闹景象。这种状况仍呈放大态势，就在2012、2013年，陈来确认自己在从事学术儒学、文化儒学的同时，关切的是“价值儒学”<sup>①</sup>，从而又增添了“价值儒学”的新形态。“儒学新形态”的层出不穷是繁荣还是混乱暂且不去评说，更不必压制。只要言之有理、持之有据，就可以百花齐放，争奇斗艳。

然而，人们一方面承认儒学广大悉被，蕴涵丰富，可以从不同的角度来建构其形态；另一方面，又忽略了当今社会最为主要的经济领域，除了笔者2012年曾在李承贵归纳的“当代儒学的五种形态”之后，将“经济儒学”列为“第六种形态”<sup>②</sup>外，始终未有他人提及。到底是“经济儒学”不能成立，抑或是实践不需要“经济儒学”？这是一个理论和实践都应予回答的问题。

本文拟就“经济儒学”的几个基本问题提出一管之见，就教于各位方家。

## 一、“经济儒学”的概念

“经济儒学”是一个以往没有的新概念，因此我们首先应当对它进行定义，确定其内涵和外延，才能追溯其源流，阐明其特征，研讨其内容体系、现实意义及其他相关问题。

显而易见，上述儒学新形态，大都是按照相应的领域、视角来界定儒学，儒学是“属”，领域、视角是“种差”。所谓“经济儒学”，实际上就是用逻辑学“属+种差”定义法则，按儒学涉及的经济领域来建构儒学的新形态。如果我们借用蒋庆“政治儒学是儒学传统中的经学——春秋公羊学，其特征就是解决政治问题，是儒学传统中的外王之学”<sup>③</sup>，以及他的“所谓生命儒学，是指将儒家价值理念贯穿在活生生的个体生命存在中的儒学”<sup>④</sup>之言，那么，“经济儒学”的定义可以这样表述：“经济儒学”就是儒家文化中的经世济民、经邦济国的学说，即指将儒家理念贯穿在经济领域，以解决经济以及与经济相关的自

\* 作者简介：戴斗勇，江西临川人，（佛山528000）佛山科学技术学院学报主编、研究员。

① 陈来、翟奎凤：《价值儒学：接着新理学的新儒学——陈来先生儒学思想访谈录》，《江海学刊》2013年第3期。

② 戴斗勇：《儒家和平主义——中国和平发展的文化根源》，北京：线装书局，2012年，第251页。

③ 蒋庆：《从心性儒学走向政治儒学——论当代新儒学的另一发展路向》，《深圳大学学报》人文社会科学版1991年第1期。

④ 蒋庆：《我所理解的儒学》，杨子彬主编：《国学论衡》第2辑，兰州：兰州大学出版社，2002年，第263页。

然、社会和人的各种问题的儒学，尤其是指经过扬弃后的儒家经济思想的升华凝结及其在现代社会经济中的运用。“经济儒学”属于应用儒学，是儒家“外王之学”的重要组成部分。蒋庆关于政治儒学的定义如果仅把政治儒学当作外王之学的全部，显然有忽视“经济儒学”之偏误。

按照这样定义的内涵来界定“经济儒学”的外延，包括对儒家经济伦理、经济管理等经济思想的挖掘（源）、扬弃（体）和实践（用）等三个层次或三个方面。亦即古往今来，但凡用儒家理念来指导的经济的生产、流通、分配、消费和管理的观点和方法，都属于“经济儒学”的范围。

如果是这样理解“经济儒学”，似乎与“经济的儒学”可以划等号了。的确，这两个概念是相近的，在某些场合可以互换。林安梧、龚鹏程、李承贵等就以“生活的儒学”来阐释“生活儒学”，陈来也是主要从儒学的价值本体、价值体系来阐释“价值儒学”。但“生活儒学”倡导者之一的黄玉顺则主张应当从“存在”的“本源”的层次上来看待“生活”，指责从“生活的儒学”来理解“生活儒学”是将儒学“生活化”式的“望文生义”<sup>①</sup>。其实，源流一脉、本末相通、体用无间。“经济儒学”将直观实在的“生意”与玄远深奥的“生生”哲学相关联；“经济”既非鸡毛蒜皮，也非宏大叙事；既可以从生产、分配、流通、消费、管理的具体活动、关系和观念来理解，也可以像《辞海》、《辞源》那样释之为“经世济民”、“经国济民”，是强国富民的当代外王理想抱负。“经济儒学”崇尚朴实，不需要故弄玄虚，也不贬人排他。任何形态的儒学，包括“经济儒学”，与其他形态的儒学可以是交叉的部分涵盖的关系，并不能排斥和取代其他形态，否则仅在逻辑上就会犯以偏概全的错误。

## 二、“经济儒学”的历史

如前所述，“儒学新形态”的所谓“新”，只不过是侧重某个理论的或学科的角度重新审视儒学，从而突出儒学的特定价值，并不是儒学过

去没有的全新认识。正如儒家的创始人孔子游说君王就已开启政治儒学，而生活儒学更是自有儒家以来就从未缺少过一样，“经济儒学”也有其漫长的历史，几乎与儒家文化史一样长。

现今“经济”一词，原出于《易·屯》象曰“云雷，屯；君子以经纶”与《系辞上》云“周乎万物而道济天下”，合成为儒家“经邦济国”或“经世济民”理念的略语。《尚书》记载尧舜的“六府”、“三事”，皆以利用厚生为指归。先秦儒家人物重视经济，人们公认儒家的核心理念是“仁”，而经世济民就是仁的体现。儒与商合流，产生了子贡、范蠡、白圭等先秦儒商。而荀子集先秦儒家之大成，也总结了先秦儒家经济思想。汉代以后儒家意识形态把经济视为外王统治术的重要方面，以富国、治生或民生名其学，在经济理念、经济管理、经济改革、经济救助以及宏观经济、微观经济等各个方面，都有系统的论述。贾谊、董仲舒、司马迁、陆贽、王安石、司马光、朱熹、王阳明等，都有丰富的经济思想。宋明理学（心学）真正使儒学社会化，与此相应，儒商思想也臻于成熟。以晋商、徽商、淮商等商帮为代表的自然经济繁盛，而商帮的文化底蕴大都植根于儒家，如徽商就有“贾而好儒”的传统。在儒学内部，出现了南宋陈亮、叶适的功利主义学派，明代的阳明后学主张的“育欲”、“同欲”等张扬个性的自然人性论和平等思想等理学异端，以及黄宗羲、顾炎武、王夫之等为代表的明清实学思想，早期启蒙思潮迅速萌芽。清兵之乱掐断了这一刚刚破土的嫩芽，后有乾嘉盛世，却不能使中国逃脱近代沦为半殖民地半封建社会的噩运。西方列强侵略的铁蹄，唤醒了中国“东方雄狮”，先进的中国人吸收西方发展资本主义经济的理念和方法，形成了龚自珍、魏源、康有为、张之洞、谭嗣同、梁启超等为代表的“新学”儒学新形态的经济思想，也造就了近代“儒商”即中国民族资本家。“五四”的反传统直至“文革”对儒学的批判，儒学在大陆式微，但海外“新儒家”将现代资本主义经济思想与儒家经济传统相结合，构筑了现代经济新

<sup>①</sup> 黄玉顺：《生活儒学关键词之诠释与翻译》，《现代哲学》2012年第1期。

儒学体系。尤其是日本和“亚洲四小龙”经济的腾飞，以杜维明等人为代表的研究表明，在所谓“儒家（教）文化圈”的国家和地区，儒家文化具有重大的正面的作用。改革开放后中国经济、文化的发展和国力的崛起，儒学在大陆又破茧重生，呈百花齐放之势，虽观点、流派各有异同，评价不一，但均注重应用，故儒学新形态大多都属于应用儒学。从应用儒学的正面作用的角度，儒学对市场经济的推动、促进和规范的价值作用最为显著，势必催生“经济儒学”并使之逐渐地走向理论与实践的前台。

可见，“经济儒学”早已有之，只是其概念一直未被揭窳而已。但其历程与儒学的整体命运相同，加上人们长期对儒家经济思想不重视，致使“经济儒学”即便在儒学内部的地位也不如政治、道德、教育等形态的儒学，在一定程度上成了“藏在深闺人不识”，乃至各种各样的“儒学新形态”如雨后春笋般涌现，而“经济儒学”却直到今天才姗姗来迟，有待揭开其神秘的面纱。

### 三、“经济儒学”的特征

从“经济儒学”与其他儒学形态的比较来看，除了它是经济领域的儒学外，还有以下值得注意的特征：

#### （一）“经济儒学”体现外王本质

从内容看，宋明理学以降，人们只重视儒家的内圣学，轻视外王学；而外王学中，又重视政治术，忽略经济策。然而，无论是内圣还是外王，无论是讲儒家是最重视伦理道德的，还是讲儒家是民本的、理性的、入世的，最终都需落脚到“经济儒学”。“经济儒学”就是事功学，即“修齐治平”的主要内容，体现了外王之学的本质。儒家解释“经济”为“经世济民”，决定了这种经济就是民本的经济、道德的经济、理性的经济。历代儒者以经济儒学为使命，正如葛洪说的“经世济俗之学，儒者之所务也”（《抱朴子·内篇·明本》），而王安石则明确地提出儒者“以文章节行高一世，而尤以道德经济为己任”（《宋史·王安石传论》）。李白诗曰：“鲁叟谈五

经，白发死章句。问以经济策，茫如坠烟雾。”（《嘲鲁叟》）不懂“经济策”，只会遭到人们的嘲讽。

#### （二）“经济儒学”贴近大众民生

从形式看，参与“经济儒学”构建的，不仅仅是服膺儒家文化的学者，还有儒家文化修养深厚的官员、商人，乃至市井平民。大众化的主体结构也就使得“经济儒学”与那些典籍的、经院的儒学有所不同，内容上言事功、逐商利，而不道貌岸然，语言文字的表述上简洁直白而不思辨晦涩，具有浓厚的实践性和务实性。无论是官员的社会经济管理思想，还是平民化色彩浓郁的儒商思想，都体现了学术作为“天下之公器”，使儒学从现实经济生活中源源不断地攫取养分而生生不息。

#### （三）“经济儒学”未被正确评价

从地位看，传统的观点认为儒家不重视经济，只重视伦理道德，因而儒家的经济思想十分薄弱；即便有，也是被包裹于伦理道德的体系之内，成为其附属品。贺麟认为儒家传统以“道德为目的，经济为工具，道德为立国之本，经济为治国之用”<sup>①</sup>；赵靖甚至将“贵义贱利”看作是儒家经济思想的本质特征<sup>②</sup>。这些看法都似是而非，更为全面的理解是儒家既重义也重利，追求的是“以义取利”。学者们的评说即便不无道理，却极容易误导人们戴着有色眼镜，对儒家经济思想的存在视而不见，或作歧解，导致了历来儒家经济思想不受重视。而像“韦伯命题”那样，将儒家思想当作阻碍中国走向近代化的思想因素，更是长期在学界占主导地位，影响到人们对儒学经济功能的认识偏误，从而忽略“经济儒学”这一蕴含丰富的宝矿。

#### （四）“经济儒学”极具现实意义

从价值看，“经济儒学”具有鲜明的应用性。如果说那些“儒学新形态”各自都有自己的功用的话，那么，相对更具现实意义的，还是经济儒学。首先，经济是现代社会的主战场，且乱象纷

<sup>①</sup> 贺麟：《经济与道德》，《文化与人生》，北京：商务印书馆，1988年，第25页。

<sup>②</sup> 赵靖：《中国经济思想史》，北京：北京大学出版社，1998年，第44页。

生,亟需“经济儒学”发挥作用;其次,生命儒学、生活儒学、宗教儒学、道德儒学等早已在中国文化中发生作用,创新实属不易,而“经济儒学”既有传统的根基,又含具显著的创新增长点;再次,传统的政治儒学、制度儒学、宗教儒学甚至道德儒学等,话题敏感,糟粕较多,因而无论是激进派还是保守派,都将争论不休。而提倡“经济儒学”,可以绕过政治意识形态的种种禁区,极大地提高其应用的可能性和现实性。

#### 四、“经济儒学”的体系

以往不仅没有使用“经济儒学”的名词,儒家经济思想也不像其伦理、政治、教育思想那样,能得到深入地挖掘和阐扬。据笔者不完全统计,在国内公开发表和出版的儒学、儒家主题的论文著作中,研究儒家经济类主题的,还不到总数的几分之一。可见,“经济儒学”只是一种自在的存在状态,内容体系需要全新架构。

鉴于“经济儒学”的体系重构尚处于“万事开头难”的伊始阶段,本文只能从顶层设计的意义上框架出源、体、用三个层面、方向,提出儒家经济思想的挖掘、扬弃和实践三大任务。

##### (一) 源:儒家经济思想的挖掘

按照“经济儒学”定义的第一层意思,是挖掘传统儒学中的经济思想,它们是“经济儒学”之源。

“经济儒学”之所以是重构而不是创构,是因为传统儒学中有丰富的经济思想,儒家的外王之学,就以经济为重要内容。前述“经济儒学”的发展史中,就将传统儒学的经济思想和人物的脉络做了简要梳理,此不再复述。

但系统研究传统儒家经济思想的专著却属凤毛麟角,知名的有陈焕章的《孔门理财学》、余英时的《儒家伦理与商人精神》等。其中,《孔门理财学:孔子及其学派的经济思想》是陈焕章1911年获哥伦比亚大学哲学博士学位的学位论文,当年收入该校的“历史、经济和公共法律研究”丛书分两册精装出版,立即获得中外学界的高度重视和肯定。梅纳德·凯恩斯在《经济学杂志》(1912年)上为该书撰写书评;马克斯·韦伯在

《儒教与道教》中把该书列为重要参考文献;熊彼特在其名著《经济分析史》中特意指出了陈著的重要性。《孔门理财学》从生产、消费、分配和农、工、商经济部门以及政府调控、公共财政等方面全面系统地论述了儒家经济思想。该书由翟玉忠翻译,2009年由中央编译出版社出版。一些经济史、思想史的著作中,也涉及了传统儒家经济思想的内容。

从研究论文来分析,杨荫楼主编的论文集《儒家经济思想研究》(中华书局2003),收入了近30篇20世纪海内外专家、学者该主题的代表性论文。进入21世纪,也有少量论文做了深入研究。陈启智的《儒家经济思想及其特点》一文认为:“儒学包含着丰富的经济思想,在长期的实践过程中,逐渐形成较为完备的理论体系。”<sup>①</sup>

此外,改革开放后对于儒家经济伦理、儒商的研究,形成了较多的论文和论著成果,从而扩展了对儒家传统经济理论和实践的研究。例如,儒商的研究就使得以往仅从典籍研究儒家经济思想,拓展为从商人对儒家思想在经商中的应用,来挖掘和阐释儒家经济传统,极大地丰富了儒家经济传统的内涵和外延。

“经济儒学”可值挖掘的宝藏还有很多,有些需要进行经济学的阐释,使之从“儒家思想”到“儒家经济思想”的转换,这样才能真正成为“经济儒学”之源。

##### (二) 体:儒家经济思想的扬弃

“经济儒学”定义的第二个层次是其体系的主体,即对儒家经济思想内容的扬弃。“经济儒学”不是对传统儒家经济思想的照搬,而是在现代市场经济背景下对儒学的更新,体现出儒学的时代性、现代性。在挖掘传统儒家经济思想之源时,往往就对其内容进行了现代性的阐释和评价,从而使“源”中的精华转化成“体”的内容。

##### 1. 揭示“经济儒学”的精华

儒学作为传统文化,无疑是精华与糟粕的混合物,“经济儒学”的主体是剔除了糟粕的儒家经济思想精华。十多年前,笔者就曾提出儒家经

<sup>①</sup> 陈启智:《儒家经济思想及其特点》,《孔子研究》2000年第6期。

济伦理的精华是“经济合理主义”，内容是“仁、和、中、稳、实、俭”等“六德”，其中“仁”为经济动因论、“和”为经济关系论、“中”为经济方法论、“稳”为经济状态论、“实”为经济效能论、“俭”为经济品格论<sup>①</sup>。李承贵将我的这些论点归纳为“五种儒学形态”分类中的“伦理儒学”<sup>②</sup>，其实更应属“经济儒学”。还有许多论者都在做揭示儒家经济思想精华的工作。例如，陈启智在分析儒家与道、法两家经济思想比较凸显的特色时指出：“以经世济民为出发点的经济思想，在考虑经济事务时，首先考虑其伦理价值和人的尊严，因之具有与伦理思想同构的特点；藏富于民的经济政策，主张富国首在富民和工商民营，属于适度干预的自由经济思想；以本末之辨为杠杆，不断调整农工商在整个经济结构中的轻重，表现了动态均衡的经济思想。”<sup>③</sup>再如曹刚认为，儒家“德性经济本质论和价值观体现在对经济运行的不同环节的认识中，它包括了崇本逐末的生产观、诚信为本的交换观、均无贫的分配观和尚节俭的消费观”<sup>④</sup>。这些特色其实也就是经过扬弃后的经济儒学的内核、实质和精华。

## 2. 构筑“经济儒学”的体系

笔者在《儒商精神》一书中，曾经在“扬弃”的基础上，提出过一整套体现儒商精神的观念<sup>⑤</sup>，稍作改造，可以作为“经济儒学”观念的基本体系。

这一体系，只是对“经济儒学”观念系统的自我认识，我们还可以从多个角度提出不同的观点，集思广益，达臻更为科学的认识。

### (三) 用：儒家经济思想的实践

作为应用儒学的经济儒学具有鲜明的实践性特点，批判和扬弃应当在应用中同时进行，经济儒学的价值也应当在应用中得以体现，并在实践中得到检验和升华。

在经济儒学的应用中，不仅能够将那些显而易见的儒学道理应用于社会经济实践，而且还能发现大量的“经济儒学”的新义。例如，笔者提出儒家的“仁”实际上是可持续发展的哲学观。过去释“仁”之“人二”，往往作君臣父子夫妇朋友的“他人”之解，更多地是指同辈关系的仁爱，而其代际关系的仁爱未能得到彰显。实际上，我们不仅用横向思维，而且用纵向思维去理解“仁”，就可以看出，“人二”“指的是不同代人之间的关照，上代人应当顾及下代人的长远、永久利益。‘仁’所蕴含的这一方面意义，正好就是我们现代所提倡的‘可持续发展’的新战略”<sup>⑥</sup>。再如，笔者曾经用“文质彬彬”解释产品质量与包装的关系，将“质胜文则野，文胜质则史，文质彬彬”（《论语·雍也》）改造成“经济儒学”的命题，在经济实践中是有意义的。

对儒家经济传统的扬弃必须在实践中才能实现。因为一些观念是精华还是糟粕，必须具

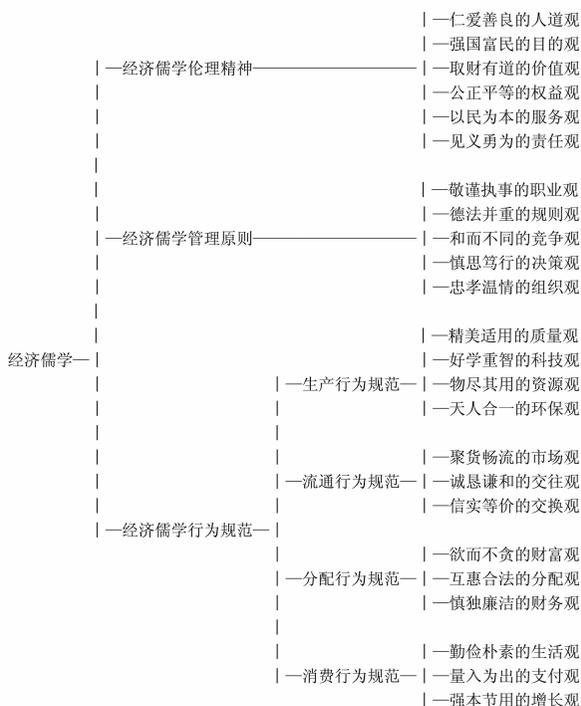


图1 经济儒学观念系统

① 战斗勇：《儒家经济伦理精华》，北京：中国文联出版社，2000年，第74—103页。

② 李承贵：《当代儒学的五种形态》，《天津社会科学》2008年第6期。

③ 陈启智：《儒家经济思想及其特点》，《孔子研究》2000年第6期。

④ 曹刚：《儒家德性经济论》，《湖南师范大学社会科学学报》2001年第3期。

⑤ 战斗勇：《儒商精神》，北京：经济日报出版社，2001年，第12页。

⑥ 战斗勇：《儒家经济伦理精华》，北京：中国文联出版社，2000年，第78页。

体问题具体分析。如“崇本抑末”在当时自然经济的农业社会里有正确的一面，在现代乃至近代显然是错误的。但如果对“本”、“末”进行重新定义，却又能够使之起死回生，并有一定的价值。再如，家族制不符合现代管理制度，却又是最少监督成本的管理方式，在小微企业更是如鱼得水，因而它的扬弃不能“一刀切”。

总之，“经济儒学”的“源”、“体”、“用”是相互联系的有机整体，而在实践中应用创新，是其体系的生命和精髓。

## 五、“经济儒学”的作用

提出建设“经济儒学”的意义，在于理论和实践的需要。正是社会的需要赋予了“经济儒学”以现代价值，使之必然成为时代的骄子，展现广阔的发展前景。

“经济儒学”扎根于活生生的经济生产和生活之中，不仅有着源头活水，而且为之铸魂立范；不仅对中国的经济发展起重要作用，而且对世界经济的发展也可以做出独特的贡献。

### （一）“经济儒学”是中国经济的灵魂

“经济儒学”是中国的土特产。“经济儒学”之源曾经对中国的自然经济起到积极的作用，使汉唐至明清的中国经济走在世界的前列。近代中国的落伍表明儒家经济文化存在严重的缺陷，但随着中国的改革开放和市场经济的确立，经过扬弃的“经济儒学”越来越显示出重大的作用。改革开放后儒学地位的提升和作用的发挥，主要是它应用于市场经济的价值体现，而最为直接的是其中的“经济儒学”的价值。

“经济儒学”主张道德经济，有助于建构中国现代市场经济精神。经济领域出现的毒奶粉、地沟油、镉大米、瘦肉精等各种乱象说明，市场经济不仅应当是法制经济，也应当是道德经济。如果市场经济的主体没有其“精神”，再严密的法也会有人钻空子，也会在高利润的诱惑下铤而走险。“经济儒学”作为中国经济文明的结晶，其源乃至其体，均富含经济道德，如“经世济民”的外王抱负、“以义取利”的经济价值、“天人合一”的环保观念、“诚实守信”的人格

信用、“敬谨执事”的职业意识、“和气生财”的竞争态度、“勤俭实惠”的消费方式、“文雅廉洁”的儒商风度，这些都能够成为构筑社会主义市场经济精神的主干。经济强盛，文明衰落，是“经济儒学”向人们发出的警报。

“经济儒学”主张理性经济，有助于促进市场经济的健康发展。儒家“合理主义”精华及其整体的、有机的、辩证的思维方式，“仁、和、中、稳、实、俭”“六德”，就是“经济儒学”的主体内容。一方面，“经济儒学”不仅从纯经济的角度，还要从整个社会的道德、环境、心理、文化等全方位的多维角度，把市场经济视为“社会”系统工程而不只是“经济”单一工程，把经济的增长与自然环境的保护、与社会和人自身的文明进步看成是有机的整体。作为一种经济与政治、社会的协调、均衡、整合模式，这样的市场经济才是合乎“理性”的，这正是市场经济理性所要追求的真谛。另一方面，“经济儒学”的理性经济十分尊重市场经济的一般原则，发挥科技创新对经济发展的促进作用，按照经济规律把控市场经济的秩序和节奏。“经济儒学”十分强调经济内部的和谐，资源的开发利用与资源、环境的保护相统一，竞争与合作相统一，率先富裕与共同富裕相统一。“经济儒学”追求“恒”、“久”、“大”的价值，决定了中国经济应当重视国计民生和社会稳定，走适度的、均衡的、稳进的、可持续发展的道路。中国决不能像西方国家那样采取“羊吃人”和海外殖民等血与火式的“原始积累”方法，不能像俄罗斯和东欧国家那样实行“休克疗法”的改革，也要避免走先污染、后治理或转嫁污染的老路，避免白热化的竞争以及先搞贫富两极分化、后实行社会保障和福利政策，而只能实行渐进、均衡、稳步发展的战略，维持社会稳定，兼顾社会公平，向儒家“藏富于民”的格局回归，如此等等。可以说，中国的市场经济从基本模式、方法和途径等多方面有自己的特色，“经济儒学”的“仁”、“和”、“中”、“稳”、“实”、“俭”“六德”，就是一种理论的概括。从文化根源的意义上，“经济儒学”是中国政府实行一系列稳健的政策推动经济持续发展的哲学基础。

## （二）“经济儒学”是世界经济的灵药

与中国经济稳健发展的势态形成鲜明反差的是，当今世界大多数国家和地区尤其是西方世界，却先后遭受了1997年由东南亚引发的金融风暴和2008年由华尔街引发的金融海啸，至今仍处低迷的状态。全球性的经济危机说明，金融家的贪婪、监管机构的失职和各类投资者的冒险，丧失了经济的德性和理性。笔者曾经提出，儒家文化是医治和防范全球性经济危机的“灵丹妙药”<sup>①</sup>，进而分析了其理由，可以作为经济儒学对世界经济作用的概括。从经济儒学的德性特色来看，道德是市场经济的基石，信用是市场经济的灵魂，倡扬以义取利、诚实守信的“经济儒学”，能够稳固市场经济的基石，优化市场经济的秩序。从经济儒学的理性特色来看，适度、均衡、稳健、调控等，都是市场经济的要求和必需。倡扬经济合理主义的“经济儒学”，不主张绝对的自由主义，能够系统地保证经济的稳健和可持续发展。我们不能像“韦伯命题”那样将经济的发展动因全数归诸理论，更不能将“经济儒学”盲目地视为普世通用，但当今世界中国经济的一枝独秀以及对全球经济的“火车头”带动作用，不能不让我们清醒地认识和反思以“经济儒学”为代表的中国经济理论的价值，树立起民族文化的自信。

## 六、经济儒学与儒学创新

经济儒学的价值还体现在对儒学自身的创新和变革方面。新文化运动后“被放逐”的儒学要想在今天实现整体的复兴，仍存在难以跨越的壁垒，因而出现诸多儒学新形态，实属必然。这些不同的形态似乎乱象纷呈，进一步地使儒学“碎片化”，实质上却是儒学在进行整合的一个过程、阶段和一种形式，最终带来的是儒学的创新和蝶变。而“经济儒学”，是儒学“被放逐——碎片化——整合——创新——蝶变”历程中不可或缺的重要部分。

## （一）“经济儒学”有助于儒学跳出意识形态的窠臼

哲学总是以核心话题的方式体现特定时代的意义追寻和价值创新，因而它与意识形态的关系十分紧密，在传统中国直接地以“王官学”成为社会占统治地位的意识形态。由此而来，当人们一提到复兴儒学，很自然地以为儒学妄想取代现行意识形态，尤其是“政治儒学”、“制度儒学”、“宗教儒学”等“新形态”乃至所谓“儒家马克思主义”、“儒家社会主义”等，主张儒家宪政体制、立儒教为国教等，其核心话题的高度敏感，使得儒学陷入意识形态的窠臼，周边的“雷池”难以逾越，甚至直接被视为异端。方克立《关于当前大陆新儒学问题的三封信》（2005年，发表于《学术探索》2006年第2期）已经做了深刻的剖析，此不赘述。

事实说明，儒学的变革需要核心话题的转向，即从属性定位上非道统化，跳出意识形态的窠臼。经济儒学只谋求经济文化领域的作为，其话语标志并不锋芒毕露。如果说经济儒学与意识形态难脱干系的话，那么，经济儒学赞同“马克思主义与儒学的关系是主导意识与支持意识的关系”<sup>②</sup>，并从“经世济民”的民生儒学、“以义取利”的德性儒学和“合理主义”的理性儒学，丰富中国特色社会主义的内容，体现当代中国马克思主义的中华民族特色。

## （二）“经济儒学”有助于儒学真正从传统走向现代

儒学的去意识形态化的属性定位，或许是儒学在现有的环境下谋求创新发展的权宜之计，但儒学必须由传统走向现代，则是从历史的维度提出的时代性课题。这一任务在国内从上世纪80年代起就已经提出并成为人们的共识，但为何始终不能完成这一转变或取得标志性的进展？其中重要的原因，是对于现代性本质的认识还有偏误。儒学的现代性绝不是仅仅用现代的话语、现

<sup>①</sup> 戴斗勇：《儒家文化与全球经济危机的出路》，李宗桂主编：《传统儒学的历史省察》，广州：花城出版社，2012年，第16页。

<sup>②</sup> 方克立：《关于马克思主义与儒学关系的三点看法》，《高校理论战线》2008年第11期。

代的学科分析和术语解释就能完成的，那只是流于形式的转换。关键在于要直面现时代人们的关切，解决困扰人和社会的诸多难题，在实践中去创新和发展儒学，才能真正实现儒学的现代性。一些论者已经注意到，现代新儒家三代人物在推进儒学现代化问题上，形成了以“生命生活”、“心性本体”和“宗教向度”等为基本类型的儒学重释方式，从海外新儒家到当下的儒学过分注重“超越性”价值的抉发，而忽视了“世俗性”这样的现代性本质问题，可谓抓住了症结所在。

“经济儒学”在现代性方面，有助于真正从传统走向现代。“经世济民”切合的正是强国富民的中国梦主旋律；“以义取利”既紧接地气，落脚于现实利益，具有鲜明的“世俗性”和事功追求，又将事功、利益的缰绳受控于道义，主张规范市场经济的秩序和行为，在现实的经济生产和生活中保持和提升人性的本质，达到对现实、世俗的超越。“经济儒学”之必要，正在于它的现代性品格，反衬出某些儒学新形态无非是脱离了市场经济社会基础和社会存在的理论臆想，只能是百无一用的海市蜃楼、空中楼阁。

### （三）“经济儒学”有助于儒学去经院化迈向社会化

儒学的变革尚未“接地气”，与其传播的方式、途径有关。人们评价海外新儒家，在肯定其按照现代社会的需要进行儒学的创新和改造时，还指出了他们囿于大学校园和书本的“经院化”、

“学院派”的缺陷，疏离于社会尤其是经济领域，限制了儒学在现代社会的影响力，最终限制了儒学的创新和现代化的根本性转变。然而，在儒学走向社会方面，还是有人做过一些努力，如台湾的王财贵和大陆的蒋庆等就先后推行“儿童读经”，台湾的傅佩荣和大陆的于丹等就通过电视媒体开设大众化儒学普及性讲座。尽管蒋庆读经的政治倾向和于丹讲座的学术水平遭到批评，但他们传播儒学的方式、途径是值得借鉴的。

与其他儒学新形态相比，经济儒学较有助于儒学的社会化。以北大、清华等重点高校开设的企业家国学班为代表的儒学进企业的文化现象，说明经济儒学是经济建设主战场亟需的文化营养。笔者这些年来先后撰著《儒商精神》（经济日报出版社2001年）、《儒商文化》（山东教育出版社2011年）等专著和论文，并在多家企业用儒家、儒商文化策划企业文化，深感经济儒学能够有效地融入企业以及与市场经济相关的行政事业单位乃至个体工商户的文化建设当中，应当在市场经济的舞台中大有作为。

“理论是灰色的，生命之树常青。”儒家文化是否能够完成扬弃的历史任务，关键在应用于实践，效果也是由其应用于实践来检验。“经济儒学”的本质是“应用儒学”，理应充当在实践中创新儒学的排头兵。

（责任编辑 杨海文）

# 中国诠释学的个案研究\*

## ——20年来中国诠释学研究述评

王金凤 李承贵\*\*

**【摘要】**20年来学术界关于中国诠释学的人物、著作、命题探讨涉及范围非常广泛,本文就“以意逆志”、“知人论世”、“得意忘言”、“六经注我”、《周易》、王弼、戴震等的研究加以考察,进行综述,展开评论。

**【关键词】**中国诠释学;个案研究;述评

中图分类号: B26 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2014)05-0122-07

与中国诠释学基本理论的研究相呼应,学界对于中国诠释学中的个案问题也分别展开了较为丰富且细致的讨论。所谓“个案”研究,是指专题、人物等的分析,由此产生的相关成果为数众多,其多样性、复杂性令人叹为观止。下文择其代表性个案予以呈现与评论。

### 一、专题研究

这里的“专题”主要指含有诠释思想的概念或命题。毫无疑问,在中国哲学思想史中存在许多这样的概念或命题。更值得注意的是,这些概念或命题所蕴涵的诠释学理论与方法颇具个性,或与西方诠释学的理论和方法异曲同工,或尽显中国哲学文化特色,这自然会触动学者们的学术兴趣。那么,中国学者对这类概念或命题作出了怎样的思考与研究呢?此处选择“以意逆志”、“知人论世”、“得意忘言”、“六经注我”等概念或命题为例加以考察。

#### (一) 以意逆志

“以意逆志”出自《孟子》,这个命题之所以受到特别的关注,主要在于该命题具有丰富的诠释学含义与价值。董洪利认为:“‘以意逆志’的意思完全可以理解为解释者的前理解与作品所欲表达内容的相互融合。‘以意

逆志’的命题在理论上不如伽达默尔的‘视界融合’那样精密,但是对于习惯于用汉语思维并从事中国古代注释的人来说,‘以意逆志’比‘视界融合’似乎更容易理解。”<sup>①</sup>邓新华指出“以意逆志”作为诠释学命题具有圆融性特征,促使对诠释对象和诠释者在诠释活动中的关系认识显得更加全面而辩证,从而在很大程度上克服西方各诠释学派由于二元对立思维方式所带来的诠释学障碍。<sup>②</sup>因此,“以意逆志”与伽达默尔的“视域融合”非常契合。<sup>③</sup>与董、邓的观点不同,李凯对“以意逆志”做了另一方向的分析,认为“以意逆志”说是孟子诠释《诗经》等古代经典的方法,与孟子的“本心”说关系密切,而当今学者往往忽略孟子哲学的超越层面,从而把带有超验性的“意”视作经验性的意识,由此便易将“以意逆志”误解为“视域融合”,因此,中国哲学研究学者在中国诠释思想研究中不应无视中国哲学的超验维度及其对绝对真理的诉求。<sup>④</sup>周光庆从孟子的诗学背景与孟子本人建构的人学理论、诗学理论出发诠释“以意逆志”,指出孟子首倡的“以意逆志”说是中国古典诠释学史上第一个具有自觉理论意识和深厚理论内涵的心理诠释方法论,认为“以意逆志”说是“孟子为纠正流行的‘断章取义’、‘以辞害志’等等错误解《诗》方法而创立起来的一种新的心理诠释方法。”<sup>⑤</sup>这种心理诠释方

\* 本文系江苏省高校哲学社会科学重点研究基地“南京大学儒佛道与中国传统文化研究中心”重大项目“儒学概念、问题与价值综合研究”(2010JDXM008)、“江苏省研究生培养创新工程”科研创新计划项目(省立省助)“经典诠释与两宋新儒学”(KYZZ\_0002)、贵阳学院阳明文化协同创新中心项目的阶段性成果。

\*\* 作者简介:王金凤,江苏东海人,(南京210023)南京大学哲学系博士研究生;

李承贵,江西万年人,哲学博士,(南京210023)南京大学哲学系教授。

① 董洪利:《古籍的阐释》,沈阳:辽宁教育出版社,1997年,第82页。

② 邓新华:《中国古代诗学解释学的圆融性思维特征》,《洛阳师范学院学报》2006年第1期。

③ 邓新华:《“以意逆志”论——中国传统文学释义方式的现代审视》,《北京大学学报》2002年第4期。

④ 李凯:《哲学诠释学与中国古代诠释思想的异质性》,《云南社会科学》2009年第3期。

⑤ 周光庆:《孟子“以意逆志”说考论》,《孔子研究》2004年第3期。

法，以‘同类相似’、‘人性皆善’因而应该‘强恕而行’的人学理论为依据，以‘不以文害辞、不以辞害志’的语言诠释方法为前导”<sup>①</sup>。黄俊杰认为“以意逆志”是一种“追溯作者原意法”，其诠释学含义有“(1)解经不应拘泥于文辞而胶柱鼓瑟或刻舟求剑，而应通观经文的整体意义。(2)读者当以自己的体认遥契经典作者的原意”，并指出这种方法“强调解经者与经典之间存有某种‘互为主体性’之关系”<sup>②</sup>。周裕锴则断定“以意逆志”是中国诠释学的开山纲领：“孟子这一学说中含有极丰富的互相对立的阐释学因子，具有极富弹性的理论空间。一方面，他肯定作者之志是一切阐释的目标，提倡一种所谓‘意图论的阐释学’；而另一方面，他实现这一目标的手段却依赖于读者的主观推测，这就意味着承认不同读者的推测都具有合法性，从而成为一种‘多元论诠释学’。一方面，他看出诗歌文本不同于历史文本的虚拟之处，即‘诗非史’；另一方面，他这种眼光又得益于对诗人历史背景的了解，从而包含‘诗即史’的阐释学思路。”<sup>③</sup>刘耘华通过对孟子诠释思想之意义生成的讨论，指出“以意逆志”是“孟子提出的关于《诗经》诠释的重要原则”，并认为该原则“与艾柯的‘诠释文本’的方式具有理论上的相通性”<sup>④</sup>。

## (二) 知人论世

“知人论世”同样出自《孟子》。黄俊杰对“知人论世”的诠释学内容、特点进行了系统分析，认为其属于“脉络化解经方法”：“强调在历史脉络中解读经典‘文本’之意涵，也暗示：经典作者生存于历史情境之中，因此，作者之意必须在世变的脉络中才能获得正确的诠释。”他同时对这种解经方法予以检讨：“孟子这种解经方法论，确实别具慧眼。由于历史观点的介入，大幅提升了经典解读者解读经典之时间的深度与空间的广度，使解经事业不再是‘去脉络化’的概念游戏，而成为有血有泪而与经典作者共其甘苦的知识实践活动。但是，更深一层来看，孟子‘知人论世’的解经方法，不免遭遇两个问题：(a)……孟子基本上是将历史经验视为一种理想，而不只是将它视为过去的事实。但是，孟子一方面强调历史经验的重要，主张服从‘先王之道’；但是另一方面，孟子却又强调人的生命有其超越性的根据……如此一来，人的‘历史性’与‘超越性’如何调和或达到统一，就构成一个问题，因为人的‘历史性’是受时空因素所宰制的，但孟子又强调人的‘超越性’，而‘超越性’却具有某种‘超时空’之性格，两者之间的紧张性乃无法避免。(b)孟子强调经典及其作者的‘历史性’，主张解经者应在历史脉络中解读经典。但是，‘历史性’本质上就是‘具体性’，是具体的时间与空间条件所塑造的实践经验。如此一来，解经者身处完全不同的时间与空间，如何才能正确掌握经典作者本意，

如何才能进入经典的思想世界？这构成一个值得深思的方法论问题。”<sup>⑤</sup>刘耘华指出“知人论世”包含了丰富的诠释学意涵：“要真正掌握《诗经》、《尚书》等古代文本的‘原意’，便必须首先掌握创作这些文本的原作者及其时代背景……这一原则还包含了这样的诠释学道理：文本的‘原意’与作者的‘意图’是一致的或至少是紧密相关的。”<sup>⑥</sup>陈昭瑛则认为“知人论世”作为诠释学命题的意义在于：“‘知人论世’说与经典诠释的关系，一方面在于指出经典是处在其人其世的‘脉络’之中；另一方面也强调，诠释中的理解（或诠释作为理解）是一种今人与古人之间的活生生的正在进行中的对话。”可以说，“如果偏于客观认知的‘理解’（如赵岐、朱熹之注‘知人论世’章）是儒家注经传统中的主流，则孟子在‘交友’脉络中所开启的‘知人论世’说，代表儒家经典诠释传统中另一义的‘理解’”<sup>⑦</sup>。李承贵指出“知人论世”涉及文本、作者、时世三个诠释学的基本概念，并对这三个概念在诠释过程中的作用进行了诠释和区分，揭示了文本、身处、时世对于诠释的特殊作用及其有限性；主张对此三个方面（文本、身处、时世）同时进行诠释才可能获得整全的结论；“知人论世”隐含了怎样处理诠释过程中文本与作者、文本与时世的关系等问题，因而这个命题在中国诠释学史上具有特殊而重大的意义。<sup>⑧</sup>周光庆将“知人论世”定义为历史诠释学，认为其有三个理论内涵：第一，所有文化典籍的作者，都是特定时代、特定社会、特定环境中的个人，他的特定生活经历、文化心理、个性特征以及他面对特定问题作出的个性化反应和评论，都是产生于并且存在于特定社会文化环境和时代历史空间的；第二，所有文化典籍的诠释者都是特定时代、特定社会、特定环境中的个人，他的认识图式、期待视野以及他面对文化典籍提出的特定

① 周光庆：《中国古典解释学导论》，北京：中华书局，2002年，第360页。

② 黄俊杰：《孟子运用经典的脉络及其解经方法》，《台大历史学报》2001年第28期。

③ 周裕锴：《中国古代阐释学研究》，上海：上海人民出版社，2003年，第47—48页。

④ 刘耘华：《诠释学与先秦儒家之意义生成：〈论语〉、〈孟子〉、〈荀子〉对古代传统的诠释》，上海：上海译文出版社，2002年，第88、92页。

⑤ 黄俊杰：《孟子运用经典的脉络及其解经方法》，《台大历史学报》第28期。

⑥ 刘耘华：《诠释学与先秦儒家之意义生成：〈论语〉、〈孟子〉、〈荀子〉对古代传统的诠释》，第88页。

⑦ 陈昭瑛：《儒家美学与经典诠释》，上海：华东师范大学出版社，2008年，第56—57页。

⑧ 李承贵：《“知人论世”——作为一种诠释学命题的考察》，《齐鲁学刊》2013年第1期。

问题作出的个性化反应和评论,同样也都是产生于并且存在于特定社会文化环境之中;第三,所有文化典籍及其诠释,都是当下时代的诠释者与过去时代的创作者对话合交流的媒介<sup>①</sup>。李凯借助前贤的成果及与西方诠释学理论比较,指出“知人论世”蕴含着深刻的诠释学洞见,即“‘知人论世’方法的运用恰好还原了作者身处的境遇。从这个意义上说,‘知人论世’方法的运用为‘以意逆志’方法的运用做好了铺垫”,并且“‘知人论世’方法的运用能够使诠释者全方位地了解作者,这就意味着诠释者在相当程度上进入了作者的视域,从而有助于诠释者更好地再现作者的原意”,而且“孟子的诠释方法与施莱尔马赫式的方法论诠释学绝然不同的地方”就是“知人论世”表现了明确的应用要素——尚友古人。<sup>②</sup>

### (三) 得意忘言

“得意忘言”语出《庄子》,但作为诠释学命题被关注、讨论,则源于王弼。王晓波认为“得意忘言”是老子认识“道”的方法:“‘道’无形,当然可以无‘象’;‘道’无名,也无以‘言’。‘道’只是脱离了‘言’和‘象’的意而已。所以,以语意学的观点视之,‘道’是有意义的,但其意义是不具有指谓值的,不具有指谓值即不具有被指谓项的事物,而仅具有意含意义的语词而已。因为不受‘言’、‘意’的限制,所以‘道’的意义才可以自由地任意地无限制地填加或减损。王弼也才可以推翻前说陈规,不拘限于老子的文义,自由地发挥和改造老子的哲学了。”<sup>③</sup>周光庆指出“得意忘言”有三层诠释学含义:“一是言以出意,故可寻言以观意;二是言以存意,得意之时往往忘言;三是意在言外,要真正得意就必须忘言……‘得意忘言’则是强调超越语言符号的局限,从文本的言内之意走向言外之意,从而与作者的心灵直接接触、交流乃至融洽。”<sup>④</sup>李清良认为“得意忘言”的诠释学价值为:“‘得意忘言’就是一方面将言辞所已表达的还原成相对的、特定的,此即所谓‘忘言’;另一方面,则是由此相对的、特定的言辞‘原意’上达作者之‘用心’,即‘得意’……只有得意忘言才真正使意义承担者任其自然,并如其本然地呈现其意义;只有‘得意忘言’才是真正的理解,即甚至比理解者自己还要理解得更好;也只有‘得意忘言’,才能既破‘我执’,又破‘法执’。”<sup>⑤</sup>周裕锴揭示了“得意忘言”作为诠释学命题的特点和功用:“既然圣人之意在语言指称的空白之处,那么就应该超过语言指称而直接去领悟体验,既然老子定义‘无’的词‘道’、‘玄’、‘大’、‘深’、‘微’、‘远’等‘各有其义,未及其极’,那么阐释学的任务就在于填补‘未及其极’处。这就是‘得以忘言’的真谛。”<sup>⑥</sup>王毅、杨端志则以王弼的“得意忘言”论为中心展开关于言、象、意的诠释思想讨论,指

出关于言、象、意三者关系的论述体现出读者主导观,而王弼摆脱汉易庞杂的象数语境,援入玄学语境,探索出一条发散型诠释模式,是魏晋时期经典诠释的规范。<sup>⑦</sup>

### (四) 六经注我

“六经注我”为南宋心学家陆九渊所倡。“六经注我”的诠释学意义也为学界所关注、讨论。张文修认为“六经注我”的诠释学意义主要表现在:“第一,陆九渊‘六经注我’的命题体现了一种大诠释学的观念,是对原始儒学的回归。诠释学有广义和狭义之分。狭义诠释学是以经典为文本、以文字为载体的常规注解。而广义诠释学则远远超出了语言文字的范围,它以整个宇宙——包括自然、社会、人类心理为文本,以人生为载体,以生命的体悟、实践作为诠释的形式。……第二,陆九渊‘六经注我’的大诠释学凸显了诠释者的主体性。这种主体性体现在创造性、实践性、超功利性等多个方面。”<sup>⑧</sup>姜华对于“六经注我”的诠释学意义给予了高度肯定:“‘六经注我’是中国哲学的重要诠释学方法之一,它不是要求人们忠实于诠释客体,而是强调了诠释主体的中心地位,展示了与人的类本质息息相关的诠释主体对诠释客体的主动性和再创造性,‘六经注我’的诠释学方法具有存在的合理性,但也包含深刻的奴性内蕴,限定不足的‘六经注我’还容易导致诠释过程的随意性和诠释结果的虚假性<sup>⑨</sup>。”彭启福则对“六经注我”作为诠释学命题的内容与性质进行了分析,指出陆九渊在“经”“典”文本与事物本身的“道”“理”之间确立了一定的诠释学距离,而这种距离的划定对于理解和诠释具有双重意义:“其一,‘经’‘典’固然可以成为通达事物之‘道’‘理’的可能性通道,但却不是唯一

<sup>①</sup> 周光庆:《中国古典解释学导论》,北京:中华书局,2002年,第330—332页。

<sup>②</sup> 李凯:《孟子诠释思想研究》,台北:台湾万卷楼图书股份有限公司,2012年,第45—49页。

<sup>③</sup> 王晓波:《崇本举末与崇本息末:王弼对老子哲学的诠释》,《中国诠释学》第1辑,济南:山东人民出版社,2003年,第164页。

<sup>④</sup> 周光庆:《中国古典解释学导论》,北京:中华书局,2002年,第400页。

<sup>⑤</sup> 李清良:《中国阐释学》,长沙:湖南师范大学出版社,2005年,第445页。

<sup>⑥</sup> 周裕锴:《中国古代阐释学研究》,上海:上海人民出版社,2003年,第128—129页。

<sup>⑦</sup> 王毅、杨端志:《诠释学视域下的“得意忘言”论》,《理论学刊》2012年第7期。

<sup>⑧</sup> 张文修:《陆九渊“六经注我”的生命实践诠释学》,《湖南大学学报》2007年第2期。

<sup>⑨</sup> 姜华:《论中国哲学“六经注我”的解释学方法》,《齐齐哈尔大学学报》2004年第1期。

的通道，人们完全可以以一种面对事情本身的方式来把握宇宙万物之‘道’‘理’；其二，‘经’‘典’虽为‘圣贤之言’，但圣贤与凡俗在‘本心’上是相同的，所谓‘同此心同此理’，因此，只要凡俗能‘发明本心’‘格物穷理’，是有可能直接把握宇宙万物之‘道’‘理’的。这种经典诠释理论，从一开始就摆脱了对‘经’‘典’的迷信态度，与西方早期圣经诠释学迥然有别。……从根本意义上看，陆九渊的理论乃是一种德性优先主义的心学诠释学。”<sup>①</sup>与学者们沉醉于“六经注我”的诠释学内涵相比，刘笑敢的思考角度显得与众不同：“最初陆九渊所说的‘六经注我’与‘我注六经’完全是宋明理学和心学的命题，讨论的是学习目的和重点问题。在古人的引用中，也并无一般读书或经典诠释之方法意义。如此看来，‘六经注我’与‘我注六经’的说法与现代所说的经典学习或注释的方法无直接关系。”并且，“‘六经注我’相当于当下的、主观的、自我表达的定向，接近于主体性的思想建构的取向”。在刘笑敢看来，“六经注我”并无人们想象的含有丰富的诠释学意义<sup>②</sup>。

可见，学界对“以意逆志”、“知人论世”、“得意忘言”、“六经注我”等命题的诠释学意涵及其价值展开了广泛、深入的讨论，并获得了诸多启示性意见。就“以意逆志”言，学者们主要贡献了如下观点：第一，认为“以意逆志”涉及了诠释者前理解与作品内容之间的关系，类似于“视界融合”；第二，“以意逆志”隐含了诠释对象与诠释者在诠释活动中的关系，有助于克服二元对立思维方式；第三，“以意逆志”具有超越性，并非完全经验的，因而不能等同于“视界融合”；第四，“以意逆志”属于心理诠释方法；第五，“以意逆志”是中国诠释学的开山纲领，是“意图论诠释学”与“多元论诠释学”的统一；等等。无疑，这些观点是对“以意逆志”诠释学意涵及价值的积极性探索，但我们或许可以进一步思考：作为一般性认识论命题，“以意逆志”的意涵就是要求认识主体应该尽可能地使自己的认识与被认识对象相符；作为诠释学命题，它强调的则是诠释主体用自己的观念去理解文本的根本思想，并追求相符；如果“意”即良知、善心，那么这个命题就是强调诠释主体在诠释经典过程中，对经典进行改造、更新的使命。由此看来，“以意逆志”作为诠释学命题，其内涵仍有非常大的探索空间。就“知人论世”言，学界贡献的主要观点有：第一，这是一种方法论，强调诠释在历史脉络中进行，从而提升了这个命题的价值，但存在超越性与历史性矛盾；第二，这个命题说明，文本原意与作者意图是一致的；第三，经典处于脉络中，从而将诠释确定为今人与古人活生生的对话；第四，此命题涉及文本、作者、时世三个诠释学概念，强调了三者功能的不同及其价值；第五，这是一种历史诠释学，特点是还原作者

境遇，诠释者更方便再现作者原意，应用性明确等等。无疑，上述探讨是很有启示的，但或许还应继续思考如下问题：作为诠释学概念或命题，的确涉及文本、身处与时世的关系，而且初步地表达了对这三个概念或元素在诠释活动中作用的理解，并不仅是历史诠释学所能概括，而是具有综合性质。就“得意忘言”言，学界所贡献的主要观点有：第一，这是认识“道”的一种方法，以此方法超越老子，创立自己的哲学；第二，超越语言符号限制，与作者心灵直接沟通；第三，既避免客观因素的影响，又避免主观因素的影响；第四，此命题说明阐释的意义就在于填补空白；第五，提出了一种发散型诠释模式等等。上述讨论无疑也是很有价值的，但如下问题或许仍需继续思考：第一，语言作为思想或意义的载体在什么情况下是可以被超越的？怎样理解这种超越？第二，忘掉特定语言或文本与思想创新究竟是什么关系？等等。总之，这个命题的诠释学意涵仍然是一个可以拓展的空间。就“六经注我”言，学界贡献的观点主要有：第一，所显示的是一种大诠释学概念，不局限于经典，凸显诠释的主体性；第二，是重要的诠释方法，强调诠释主体的中心地位，与诠释的创造性，但又认为有奴性内蕴，导致随意性以及结果虚假性；第三，摆脱对经典的迷信，认为不通过经典也可获得宇宙真理，具有德性优先主义特点；第四，认为没有经典诠释方法的意义，但接近主体性思想结构的取向；等等。这些探讨同样是很有启发性的，但“六经注我”中的“我”是指什么，这非常关键。如果这个“我”是认识论意义上的“我”，那当然显示了对诠释主体的服从，诠释就是为诠释主体服务的，经典只是说明“我”的材料；如果这个“我”是道德意义上的“我”，具体言之是“良知”、“良心”，那么，六经只是“本心”的注脚。因此，“六经注我”所涉及的是文本与诠释主体的关系，就一般意义上讲，认为文本是为诠释主体服务的，强调诠释主体的中心地位。可是，当文本具体到六经，那问题就不一样，即具有对公认的经典权威的颠覆意义，只有诠释主体才是最重要的，从而实施主体对客体文本的影响，从表现出对诠释主体诠释权利的绝对肯定、保护和支持。

## 二、著作、人物研究

在中国哲学史上，为数不少的哲学家在诠释学思想

<sup>①</sup> 彭启福：《陆九渊心学诠释思想辨析——从“六经注我”与“我注六经”谈起》，《安徽师范大学学报》2011年第1期。

<sup>②</sup> 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68、78页。

方面有所建树，他们的诠释学思想向来为学界所重视，而有些经典不仅自身含有丰富的诠释思想，同时也被不同时代的思想家持续性地诠释，从而形成了以经典为中心的诠释思想研究。下文选择《周易》、王弼、戴震等为对象，以为考察、把握诠释学著作、人物研究的通孔。

### （一）《周易》

《周易》是经典诠释思想研究中炙手可热的一部经典，此处分三个方面对以《周易》为中心的诠释思想与方法的相关讨论加以综述。一是易学诠释学研究。所谓易学诠释学研究，是指《易》文本自身所含的诠释思想方法的发掘与研究。汤一介认为，《易传》之“系辞”对《易经》的诠释是一种整体性的哲学诠释，其中包含本体论的诠释和宇宙生成论的诠释。<sup>①</sup>林忠军对《易》学诠释学做了深入的考察，认为《易传》通过诠释《周易》文本实现了三个转向：一是由卜筮诠释转向德义诠释，二是由文字诠释转向普遍意义诠释，三是由符号属性的诠释转向世界意义的诠释；并认为这就是对“道”总体的诠释，即《易传》诠释学是中国早期的诠释学，是以文字学为基石、以方法为路径、以哲学诠释为目的的易学诠释学，这种诠释学的意义在于，为《易》学乃至整个经学提出了“见仁见智”、“唯变所适”的诠释学原则。<sup>②</sup>潘德荣从《易经》的诠释思想中指出中国传统诠释观念的三个主要特征为：诠释的辩证性、应用性和价值性。<sup>③</sup>二是易学诠释的类型研究。《周易》作为“六经”之首，其诠释形态必然呈现出不同的路向。许育嘉认为，历史上诠释《周易》有两种理论形态，一是王弼的形而上学诠释形态，二是王夫之的历史诠释形态，并指出二者是可以兼容的，而为当代诠释学方法论提供了一个可能的向度<sup>④</sup>。杨儒宾指出，对《易经》的不同诠释导致儒学从南宋以后发生分化，并对周张、程朱、陆王及王廷相、吴廷翰如何通过《易经》塑造出各自思想体系进行详尽论述，认为正是这些不同的解释丰富了《易经》的思想内涵，并且“‘原意’和‘发展’是同时并存的，天下没有不需诠释的‘客观’文本”。<sup>⑤</sup>谢大宁以现象学的进路考察《易经》文本与其诠释文本的关系，通过对先秦、汉魏释《易》几种类型的呈现，认为《易》的诠释具有歧异性，即“《易传》和王弼《易》皆取着譬喻的模式，而汉《易》则取着象征之模式”，王弼《易》是一种“譬喻的实指化”，汉《易》则是“象征的实指化”。<sup>⑥</sup>三是易学诠释的人物研究。在中国思想史中，《易经》的诠释者络绎不绝，正是由于不同时代诠释者对《周易》的诠释，其思想才被不断地丰富和发展，因而那些诠释《周易》的思想家的诠释理论与方法，也是值得关注的。朱汉民讨论了程颐易学对王弼释易思想的继承，对《周易程氏传》与王弼《周易注》之间在易学的学术形态、体用关系、以人事明天道等方

面的学脉关系进行了梳理。<sup>⑦</sup>周淑萍注意到以《孟子》注释《周易》是宋代易学诠释的新变化，宋代易学家对孟子学说的吸收和解读凸显了宋代易学注重义理的特点，宋代易学诠释与孟学的会通反映了宋学治学的新路径。<sup>⑧</sup>宋锡同指出王弼没有选择象数学的道路解读易经，而是以“得意忘象”取而代之，重视“意”的目的性和“象”的工具性，从而开启了经典诠释的解读思路，并发宋明义理易学之先声。<sup>⑨</sup>蔡方鹿认为，朱熹通过对程颐的义理易学和邵雍的象数易学的批评与继承，将两者统一起来，发展了宋代易学。<sup>⑩</sup>陈居渊通过对焦循易学方法论的梳理，认为焦循的易学系统是象数形式的逻辑类推推理的思想构架，焦循易学方法论标志着清代中期易学的重要转向，混淆了易学的象数系统与义理系统的各自独立性。<sup>⑪</sup>姜海军分别阐述了苏轼与程颐的易学诠释思想，并通过两者易学诠释原则与方法的比较，指出二人在学说体系方面的差别。<sup>⑫</sup>

### （二）王弼

王弼在中国诠释思想史上的地位被许多研究者所肯定。刘笑敢认为，中国诠释学成熟的标志就在王弼的《老子注》、《周易注》：“王弼和郭象确立了以经文注释为体例的哲学诠释和体系创构的方式，他们是中国哲学诠释传统成熟的标志，代表了中国哲学后期发展的形

① 汤一介：《论创建中国诠释学问题》，《社会科学战线》2001年第1期。

② 林忠军：《试论“易传”解释学——方法与哲学之间》，《中国诠释学》第4辑，济南：山东人民出版社，2007年，第78页。

③ 潘德荣：《文字·诠释·传统：中国诠释传统的现代转化》，上海：上海译文出版社，2003年，第63—77页。

④ 许育嘉：《〈周易〉诠释的两种理论形态考察》，《中国诠释学》第6辑，济南：山东人民出版社，2009年，第238—257页。

⑤ 杨儒宾：《〈易经〉与理学的分派》，《中国诠释学》第2辑，济南：山东人民出版社，2004年，第182页。

⑥ 谢大宁：《言与意的辩证：先秦、汉魏〈易经〉诠释的几种类型》，《中国经典诠释传统（二）：儒学篇》，上海：华东师范大学出版社，2007年，第80—83页。

⑦ 朱汉民：《论程颐易学对王弼之学的继承》，《齐鲁学刊》2010年第1期。

⑧ 周淑萍：《宋代易学诠释与孟学的会通》，《广西民族大学学报》2011年第4期。

⑨ 宋锡同：《王弼“得意忘象”解〈易〉方法辨析》，《周易研究》2007年第6期。

⑩ 蔡方鹿：《朱熹对宋代易学的发展——兼论朱熹、程颐易学思想之异同》，《周易研究》2001年第4期。

⑪ 陈居渊：《焦循易学方法论的哲学意义》，《周易研究》2003年第5期。

⑫ 姜海军：《苏轼与程颐易学思想之比较》，《周易研究》2009年第5期。

式。”除此之外，王弼诠释思想也很有特点：一是通过经典诠释讨论哲学问题，“以较为完整的经典注释的形式谈哲学问题”；二是“两个定向”之一的“顺向诠释”，“王弼的《老子注》恰好可以作为偏向于文本性定向的代表作，简称为顺向诠释的作品”。<sup>①</sup>余敦康对“得意忘言”的诠释学意义做了这样的分析：“‘尽意莫若象，尽象莫若言’，王弼的这种言尽意论表现了他尊重传统的一面；‘得意在忘象，得象在忘言’，这种言不尽意论又表现了王弼锐意革新的突破意识。传统与革命的统一，这正是理解的本质。王弼正是根据他所确立的这种诠释学的原则，立足于真正的理解，一方面以《老》解《易》，同时又以《易》解《老》，从而确立了义理派易学的诠释学原则。”<sup>②</sup>许育嘉则对王弼诠释思想的特质进行了探讨：“王弼注解《周易》而产生的形而上诠释原则，即追求穿越文字、图像的迷雾，直探经典最本质、最核心的方法，发展了中国经典诠释的理论，它向我们提出了一个具有现代意义的追问，即我们如何确定经典的意义，同时如何知道我们理解的经典意义具有普遍性？……其理论还深深地影响今日经典诠释的看法，甚至是美学、文学与绘画理论。”<sup>③</sup>桑大鹏根据胡塞尔的意向性学说，分析了王弼诠释理论关于文本原意的说法：“王弼从‘本末’层面对《老子》文本意涵做出‘崇本息末’的概括，这种纲举目张式的把握并非每个诠释者所愿意或能够做到的；同时，体验的个体差异又使得主体对文本采取了不同的内化方式——王弼将原文之修饰性的‘无’体验为概念性的‘无’，以及对原文进行逻辑化改造等，都是异于文本同时异于其余诠释者的。当文本不同侧面因遭受了不同的内化方式而被放大或忽略后，‘原意’在不同诠释者手中总是显现为互为隔越的偏差。但是，这并不影响每个诠释者都坚信自己领会了文本原意。”<sup>④</sup>林丽真列举王弼“有无”、“动静”二论为例，探讨王弼解经方法的特质与其系统建构的内容，认为王弼解《老》注《易》之所以重要，得力于以下因素：“根据经典说话”、“相契于中国文化取同不取异、取合不取分的发展路数”、“善于寻找结合儒道异同的思想性课题”、“避开了两汉‘深察名号’式的繁琐经学”、“广开‘贵道贱迹’式解经方法的运用。”<sup>⑤</sup>王晓毅揭示了王弼、郭象各自的诠释方法与差异，认为王弼运用的是“崇本息末”、“得意忘言”、“辨名析理”三种诠释方法，建立了贵“无”论哲学体系，而郭象将“崇本息末”改造为“迹与所以迹”，将“得意忘言”改造为“寄言出意”，消解了“辨名析理”方法中的“名”与“称”的差异，建立“性”本论哲学，而造成王弼、郭象哲学思想及诠释方法差异的动因在于“这两个时期士族社会及其思想需求的变化”。<sup>⑥</sup>赖贤宗重新考察了王弼的“本无论”，认为王弼“举本统末”说可以被诠释为：“‘体性

的无’是‘合主客’所显的真实界，‘作用的无’是‘主观’上的‘虚己忘我’，此二者若再加上客观外镜上的‘有’，则成为‘主观’、‘客观’、‘合主客’的诠释模式。笔者称此‘三’为‘本体诠释学’的诠释模型。”<sup>⑦</sup>陈鼓应则对王弼诠释思想做了较全面的肯定，认为王弼的经典诠释首创“得意忘言”的诠释方法，首先表现为由境界层次转化为哲学方法，其次体现为王弼的注《老》创造了“我注六经”之范例，而其玄学体系的建构则是“六经注我”之创举<sup>⑧</sup>。周光庆认为王弼创建了一套新的完整的经典诠释学体系，该体系包括三方面内容：一是辨析名理与得意忘言——相辅相成的语言诠释方法，二是崇本息末与崇本举末——自上而下的诠释模式，三是触类而思与复守其母——相互依存的心理诠释途径。<sup>⑨</sup>

### （三）戴震

戴震的诠释思想在中国哲学史上也很有代表性，因而也较多地被学者们所关注、讨论。周光庆认为戴震提出了创造性的诠释体例，主要表现为如下几种特征：其一，“不再对《孟子》全书进行逐字逐句的解释……选取‘理、性、才、道、天道、仁义礼智、诚、权’等十几个核心范畴，逐一进行疏证，并在疏证中建立起新的理论框架”；其二，“戴震在每一选定的核心范畴之下，亦即在对每一选定的关键性语词作出解释之时，第一步都要从《孟子》以及原始儒学的哲学理论出发，针对宋明理学原有的诠释，以一小段的篇幅，用定义的方式，

① 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35、37、147页。

② 余敦康：《中国哲学对理解的探索与王弼的解释学》，《中国诠释学》第1辑，济南：山东人民出版社，2003年，第62页、第60页。

③ 许育嘉：《〈周易〉诠释的两种理论型态考察——以王弼《周易略例》和王船山《周易内传发例》为讨论中心》，《中国诠释学》第6辑，济南：山东人民出版社，2009年，第247页。

④ 桑大鹏：《王弼注老：文本原意的追寻和新诠——关于文本原意的悖论之思》，《中国哲学与文化》第5辑，桂林：广西师范大学出版社，2009年，第339页。

⑤ 林丽真：《经典的诠释与理统的建构——从王弼的“有无”、“动静”二论谈起》，《中国哲学与文化》第2辑，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第93页。

⑥ 王晓毅：《王弼、郭象诠释方法及其变化动因》，《中国哲学与文化》第2辑，第124页。

⑦ 赖贤宗：《道家诠释学》，北京：北京大学出版社，2010年，第79页。

⑧ 陈鼓应：《从“得意忘言”的诠释方法到谱系学方法的应用》，《中国哲学与文化》第5辑，第4—8页。

⑨ 周光庆：《王弼的〈老子〉解释方法论》，《中国社会科学》1998年第3期。

较为完整地提出自己的见解”；其三，“戴氏匠心独运，在每一核心范畴下开头的解说性段落之后，又安排众多条目，设置众多角度，每一条以设问为引导，在答问中深入、巧妙地解说核心范畴，论证中心论点”；因此可以说，《孟子字义疏证》对于《孟子》一书，是疏证，是解释，但又超越了旧的疏证体例，创造了新的解释体例；而这种新的解释体例，又是戴震经典解释方法论的重要组成部分。<sup>①</sup> 娄毅通过对戴震释义理论的梳理，反省了其释义理论中存在的问题，并指出训诂方法作为解读古典文献的基础不容忽视，但也应当避免片面地把训诂作为自立新说的工具，将训诂结论放到一个恰当的位置来考察义理的内涵。<sup>②</sup> 黄俊杰认为：“戴震诠释孟子学所采用的是训诂学方法，他将诠释学问题转化为训诂学的问题。由于这种方法论的翻转，使他在清儒中别树一帜，自成体系。但是，也使他从孟子学与宋儒的思想脉络中脱逸出去……因而他并未进入宋儒思想‘诠释之环’……遂使他的孟子学变成不成功的护教学。”<sup>③</sup>

可见，学界对易学诠释学、王弼诠释思想、戴震诠释思想等都有较系统、深入的研究。就易学诠释学言，主要观点有：易学诠释学是整体的哲学诠释学；《易传》显示了易学诠释学的转向；易学诠释学具有辩证性、应用性、价值性；易学诠释学既是形而上诠释学，也是历史诠释学；对《易》的不同诠释展开了中国哲学史方向；《易》诠释过程中存在歧异性；《易》诠释过程中存在以传代经现象等。此外，学者也通过宋儒以孟解《易》、焦循标志易学转向等角度进行易学诠释思想的探讨，丰富了易学诠释学研究，但在易学诠释学所形成的自身的诠释理论、方法及特点，易学诠释思想对诠释学的贡献等方面的研究尚有拓展的空间。就王弼诠释思想言，主要观点有：王弼诠释思想是中国诠释学形成的标志；提出了新旧因革的原则，形而上学诠释原则；穿越符号、文字直达本质，发展了中国诠释学理论；涉及文本与诠释者的关系；属于本体诠释模式；具有完整的经典诠释方法等等。就戴震诠释思想言，主要观点有：戴震提出了创造性诠释体例；主张训诂方法与义理方法分开，不能等同；将诠释转化为训诂，具有护教性，没有进入宋儒思想世界等等。上述关于《周易》、王弼、戴震等诠释思想的研究成果、各种观点，是中国传统诠释思想研究的重大成就，它的丰富性、深刻性、探索性、启示性都是难以估量的。但或许还可从如下角度将上述研究引向深入与广阔：其一是范围仍需拓展。在命题方面，尽可能涉及所有含有诠释学思想方法的命题；在人物方面，尽可能涉及所有代表性的诠释思想家；在著作方面，尽可能涉及所有与诠释学有关的文献；在学派方面，尽可能涉及所有在诠释学方面有所贡献的学派；在学说方面，尽可能涉及所有与诠释学有关的学派，而

且，应将中国哲学史上所有蕴含诠释学思想的文本发掘出来，展开研究。也就是说，现在的研究范围还非常有限，只有突破当下限制，将所有与诠释学有关的内容都关切到，中国诠释学研究才可能峰回路转、渐入新境。其二、内容仍需丰富。在个案研究中，涉及诠释思想理论、方法、发掘诠释学所关涉的诸种内容，但对这些内容的研究显然还比较单一。此外，一方面可以西方诠释学理论为坐标，发掘整理类似西方诠释学的理论方法等；另一方面，更应将具有中国特色的诠释学理论与方法发掘、整理出来。其三是程度仍可深入。比如，某个诠释学命题的丰富内涵及其所产生的历史文化背景，某部诠释学著作的内容及其结构，某位诠释者的独特性及其原因，诠释者通过什么方法或途径来形成和建构自己的诠释类型，诠释者对于经典或其中篇章的选择依据什么标准、为什么会选择这样的标准，诠释者如何通过经典的诠释来安顿自身与建立文化政治认同，以及不同诠释学理论之间的关系等等，都还需展开全面、深入的研究。其四是研究方式仍需多样化、丰富化。就以往的中国诠释学思想研究的成果看，研究的方法与通常的哲学史、思想史研究方法比较一致，显得比较单一、枯燥，因此，多样的、开放的、融贯的研究方法需要在接下来的中国诠释学研究实践中得到体现。

总之，20年来中国诠释学研究，成就显而易见，也可以说是创造性的。它不仅将中西诠释学思想进行了沟通与比较研究，发掘了中国传统思想中的诠释学资源，探讨了中国诠释学的类型及发展的历史，分析归纳了中国诠释学原则与方法，揭示了中国诠释学特点与不足，而且对中国诠释学类型、方法、特点的原因也展开了一定程度的分析与探索。但我们认为，如果在诠释学文献整理方面更为齐全、完备，在诠释学理论、方法与特点研究方面更为深化、细致，在研究视野方面更为前沿、开阔，在诠释学理论方法与思想体系之核心观念关系的研究方面予以更多关注，那么我们可以乐观地预言，中国诠释学研究的成就将会有有一个值得期待的将来。

（责任编辑 杨海文）

① 周光庆：《中国古典解释学导论》，北京：中华书局，2002年，第440—442页。

② 娄毅：《训诂与义理：中国传统释义学的两难选择——戴震的释义理论及其所反映的问题》，《中国哲学史》2004年第1期。

③ 黄俊杰：《中国孟学诠释史论》，北京：社会科学文献出版社，2004年，第326页。

---

## 物：从消费到表象以及影像

——对这个时代中的“物”的思考 ..... 孙 斌 张艳芬 1

## 作为“现象学家”的无产阶级政党

——卢卡奇证成无产阶级意识的关键一环 ..... 侯振武 8

## 从政治社会的财产权到历史 - 生产定向的财产权

——马克思对若干近代理论资源的批判 ..... 康 翟 15

---

## 走出文化危机的困境

——英国新马克思主义文化批判理论的方法论思考 ..... 薛 稷 21

美国文化产业的价值取向 ..... 谢传仓 26

---

## 毛泽东关于辩证唯物主义规律思想的“正统性”

..... [澳] 尼克·奈特/著 张 明/编译 32

毛泽东精神与新时期中国精神的建构 ..... 王立胜 聂家华 42

---

论海德格尔“ <i>Auseinandersetzung</i> ”的多重含义 .....	孙冠臣	48
胡塞尔论客体自身与先验自我的不朽		
——以《被动和主动综合分析》为基础的探讨 .....	卢盈华	57
<hr/>		
遵守规则悖论与卡茨解决 .....	苏德超	65
自盲与内省：反思内感觉理论 .....	梅剑华	73
<hr/>		
普兰丁格偶态存在论的“本质观”及其思想史渊源 .....	孙清海	78
死亡可以说是恶吗？		
——从伊壁鸠鲁的死亡论断谈起 .....	王 钰	84
<hr/>		
人心与本心		
——孟子心灵哲学研究 .....	沈顺福	88
论政治生活的有限性		
——以孟子“窃负而逃”为核心的考察 .....	刘 伟	94
明末清初儒家天主教徒对“天”的重构 .....	贾未舟	101
奠基于情感秩序的法律		
——亚当·斯密法哲学与中国儒家法律思想之比较 .....	丁建峰 陈探宇	107
“经济儒学”论纲 .....	戢斗勇	114
中国诠释学的个案研究		
——20年来中国诠释学研究述评 .....	王金凤 李承贵	122

# CONTENTS

# MODERN PHILOSOPHY

No.5 2014 / General No.136 / September

---

Consuming the Thing, Representing the Thing and Images of the Thing; A Reflection on the Thing in This Era .....	<i>Sun Bin Zhang Yanfen</i>	1
The Political Party of the Proletariat as “Phenomenologist”; On Lukacs as a Key Figure in the Proletarian Consciousness .....	<i>Hou Zhenwu</i>	8
The Transformation of Property Right as Perceived in a Political Social Sense into One Perceived in the History-Production Dimension; Marx’s Critique of Several Early Modern Theory of Property Right .....	<i>Kang Zhai</i>	15

---

Out of the Predicament of Cultural Crisis; Methodological Thinking on the Theory of New Marxist Cultural Criticism in Britain .....	<i>Xue Ji</i>	21
Value Orientations in American Culture Industry .....	<i>Xie Chuancang</i>	26

---

The Laws of Dialectical Materialism in Mao Zedong’s Thought; The Question of “Orthodoxy” .....	<i>Nick Knight Trans. Zhang Ming</i>	32
The Spirit of Mao Zedong and the Construction of Chinese Superstructure in the New Era; Based on Some Textual Analysis .....	<i>Wang Lisheng Nie Jiahua</i>	42

---

On the Multiple Senses of Heidegger’s “Auseinandersetzung” .....	<i>Sun Guanchen</i>	48
Husserl on the Object Itself and the Immortality of Transcendental Ego; Based on an Analysis of <i>Passive and Active Synthesis</i> .....	<i>Lu Yinghua</i>	57

---

The Paradox of Rule-following and Katz’s Solution .....	<i>Su Dechao</i>	65
Self-blind and Introspection; Reflection on Inner Sense Theory .....	<i>Mei Jianhua</i>	73

---

Plantinga’s View on Essence from the Modality of Metaphysics and Its Development in the History of Thoughts .....	<i>Sun Qinghai</i>	78
Can Death be Regarded as Evil?; Starting from Epicurus’ Death Argument .....	<i>Wang Yu</i>	84

---

Human Mind and Ground Heart; An Inquiry into Mengzi’s Philosophy of Mind .....	<i>Shen Shunfu</i>	88
The Limits of Political Life; Focusing on Mencius’ Idea of “Fleeing with Culprits” .....	<i>Liu Wei</i>	94
The Reconstruction of the Consciousness of “Tian” during the Late Ming and Early Qing Periods by Confucian Christians .....	<i>Jia Weizhou</i>	101
Legal System Based on Sympathetic Order; A Comparative Study between Adam Smith’s Jurisprudence and Confucian Legal Thoughts .....	<i>Ding Jianfeng Chen Tanyu</i>	107
An Outline of “Economic Confucianism” .....	<i>Ji Douyong</i>	114
A Case Study of Chinese Hermeneutics; Reviewing the Development of Chinese Hermeneutics over the Past 20 Years .....	<i>Wang Jinfeng Li Chenggui</i>	122