

恩格斯空间理念的辩证释义^{*}

胡 潇^{**}

【摘要】恩格斯在研究自然辩证法过程中，依据当时自然科学提供的重要发现对空间现象做出了哲学概括，在反对唯心主义空间观念的同时，批判了空间理论的形而上学。对空间与物质运动的关系，进而与人类生命活动的关系，做出了实践唯物论的辩证分析，认为空间作为物质运动形式依循物质存在样态而变化；人类的生存空间则随着生产方式的发展不断被再生。因此宏观的宇宙空间和微观的人类生存空间，都具有绝对性和相对性、内含抽象与具体、有限与无限的辩证关系。理解和掌握恩格斯空间理念的辩证法，对于科学认识日益深入的宇宙学发现，正确掌握人类生产对社会空间日益复杂的建构机制，具有重要意义。

【关键词】恩格斯；空间；辩证法

中图分类号：B029 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2014)06-0001-07

当今世界，伴随人口的增加，生产力布局的地理改观，环境的恶化，资源的紧缺，生存空间挤迫，城市化空间再造运动与全球化空间争夺，使人们对空间问题的关注日益紧张。而人类交通条件的极大改观，通讯方式的根本性变革，凭借高科技手段在太空领域进行的种种探索与价值诉求，又在更深层次和更大范围改变着人类的空间理念。科学的发展，让爱因斯坦相对论宇宙学改写了牛顿经典力学提供的空间解释，后者表明空间随着物质运动方式的变化而改变。宇宙学理论的一再刷新更是不断挑战人类原有的空间观念。但科学领域空间思维方式的变革，却有哲学的先导。正如恩格斯所说，把宇宙视为一个永恒运动、不可消灭的相互联系总体，“在这种认识在自然科学中实际起作用以前很久，哲学就获得了这种认识”^①。其中，离当代人类对空间问题的认识最近，并深刻引导人们去探索和阐释空间问题的哲学理念，当首推恩格斯的空间学说及其辩证法思想。

恩格斯对空间问题的认识，领跑他在世的许多空间学说，提出了类似于爱因斯坦相对论的空间可变理念。他的空间思想，逻辑地启发了爱因斯坦的相对论学说，哲学地影响了海德格尔从时间与存在之关系的探讨开始，晚年转到了对人之存在意义与空间之相关性的关注上面，有了“筑、居、思”问题深刻而机敏的哲学沉思，并就空间再造与人的诗意栖居之价值关联做出人文

解释。最为显著的，是恩格斯对后继者西美尔空间理论的思想先导。西美尔在其论文《空间的社会学》中，对恩格斯深入探讨过的空间辩证法，进行了独具新见的开拓性研究，具体地论述了空间的五种属性：排他性、分割性、社会互动的空间局部化、邻近/距离、空间的变动性。应当说，他关于空间的社会性、等差性和可造性研究，丰富、发展了马、恩的空间理论，为后来的空间问题研究打开了一扇大门。之后，西方马克思主义阵营中，列菲伏尔的空间生产学说，哈维、詹姆逊、苏贾等人的空间社会、文化学说，将马、恩的空间理论研究推到了一个前所未有的思想深度与价值高度，从空间中的生产转到了生产的空间之研究上，进一步强化了空间问题的社会-文化意义。基于上述原因，在空间问题被人们从科学、哲学以及实际生活方面日益重视的今天，重读恩格斯空间理论的辩证法，当是一件极有意义的事情。

一、空间的抽象与具体

恩格斯在谈到其自然辩证法思想的唯物论原则时曾指出：“对我来说，事情不在于把辩证法的规律从外部注入自然界，而在于从自然界中找出这些规律并从自然界里加以阐发。”^②恩格斯声明的这一自然辩证法的唯物主义精神，正是他在

* 本文系国家社会科学基金重点课题“唯物史观视域中的空间问题研究”(13AZX005)的阶段性成果。

** 作者简介：胡 潇，(广州 510006) 广州大学马克思主义学院教授。

①② 《马克思恩格斯全集》第20卷，北京：人民出版社，1971年，第409页，第15页。

空间解析中深刻阐明其抽象与具体辩证法则的思维利器。

在恩格斯看来,空间作为物质运动存在的形式,它既是普遍的,又是特殊的。其普遍意义,就像物质、运动的广泛性、客观性那样,根源于万事万物之中,物质、运动的绝对性、客观性,决定了空间的绝对性和客观物质性。这是不依人类的存在及空间被感知为转移的。他明确指出:“因为一切存在的基本形式是空间和时间,时间以外的存在 and 空间以外的存在,同样是非常荒诞的事情。”^①反过来也一样,脱离物质运动的空间和时间,同样不可思议。恩格斯把时间、空间定义为一切物质存在的基本形式,这种辩证唯物主义的时空观表明,时间、空间“物质的这两种存在形式离开了物质,当然都是无,都是只在我们头脑中存在的空洞的观念、抽象”^②。在这里,恩格斯事实上给了我们一个思考空间现象之抽象性和具体性的辩证思维方法。他认为,空间作为物质存在的基本形式之一,总是和具体的物质样态、关系结合在一起的,物质及其运动方式、存在样态、关系格局,既通过具体空间展示出来,它们又是生成空间具体性的根据。物质及其运动的具体性,和空间的具体性,彼此形成不可分割的依存关系和互动机制。空间的具体性,应当也只能从物质存在样态、物质运动的关系、格局的具体性中获得说明。恩格斯以其空间研究和诠释的科学事实,向我们证明了这一判定。他认为,空间与物质存在样态的具体统一,主要表现在:其一,空间是物质存在样态的具体形式,不同物质样态意味着不同的空间;其二,物质样态是可变的,因而空间也是可变的;其三,人类生存空间是实践性的空间,空间内的客观事物及其关系都成为人为现象,被实践所改造、所再生产,因而人类的生存空间也是被人类实践所改变、所再生产的空间,要联系人类空间生产实践的具体性,去考察和理解生存空间的实践性和历史具体性。

在谈到在人类生存空间的被改变过程中,社会物质生活的格局也随之改变的历史事实时,恩格斯从社会生活层面具体地揭示了空间与物质存在样态的内在联系。他指出:“伟大的地理发现以及随之而来的殖民地的开拓使销售市场扩大了许多倍,并且加速了手工业向工场手工业的转化。斗争不仅爆发于地方的各个生产者之间;地

方性的斗争已经发展为全国性的,发展为十七世纪和十八世纪的商业战争。”^③很显然,恩格斯在这里强调的是人类活动的空间变化与人类社会这种特殊物质运动及其存在样态的具体联系。其中透露出来的信息,是对空间具体性理解的一种方法论原则:从物质的存在样态去具体地观察、思考和诠释空间现象。这种思维范式,还见诸于恩格斯对其他社会物质生活方式变迁的说明中。在谈到德国因为经济流向的改变而使其历史方位改观的现象时,恩格斯写道:“世界贸易的道路从德国移开了,于是德国好像被排挤到了穷乡僻壤。”“文学和语言完全衰落了;神学僵死的说教;在其他科学领域内德国也退化了。”^④十分清楚,社会经济运动的改道和中心位移,让德国的社会、政治、文化的空间位置以及在世界历史谱系中的空间地位变形了。事实如此,交通及其经济流转中心的位移,使德国在西方产业革命中严重滞后,几乎要倒退回中世纪。直到19世纪下半叶,这种历史的倒退因交通的改善、经贸交往的变革才被刹住,德国重新走向新的文明世界。对于交往革命改变德国历史命运和文明空间位置的作用,恩格斯给予了高度肯定:“铁路和电报,现代化的蒸汽印刷机使得这种荒唐的倒退已经成为不可能的事情;相反,它们正逐渐地和坚定不移地消灭封建关系和行会关系的一切残余。”^⑤这种新兴的空间实践对历史倒退的扭转及对德国社会的重新定位,亦即是物质运动样态和空间联系之同一性的历史展示,是社会性的物质运动对空间具体性的实际生成与表达。

不仅如此,恩格斯还从社会物质生活的具体样态与其空间形式在生成与发展过程中的互动性和因果同构性的辩证关系方面,揭示了空间在物质运动中的具体性。他和马克思在《共产党宣言》中一道指出:“大工业建立了由美洲的发现所准备好的世界市场。世界市场使商业、航海业和陆路交通得到了巨大的发展。这种发展又反过

①②③ 《马克思恩格斯全集》第20卷,第56—57页,第579页,第298页。

④ 《马克思恩格斯全集》第18卷,北京:人民出版社,1964年,第649、651页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第16卷,北京:人民出版社,1964年,第77页。

来促进了工业的扩展。”^① 如果把地理大发现及其世界市场的开拓，当作空间实践、空间生产方式及其造成的特定空间格局，那么，工商业的发展和交通业的现代化，则既是空间生产的手段、成因，又是空间生产带来的结果和赖以展开的形式与条件。正是这种空间与物质生产实践的具体联系，凝成了物质运动的特定空间态势，也造就了承载和显示这种空间特质的物质生产运动，即蕴含一般物质运动要义的社会物质运动。这种关于物质生产同构于空间生产的思想，以及据此关于空间具体性与物质（生产）运动存在样态之关系的说明，让恩格斯从空间的历史具体性法则深刻地理解甚至预见到了社会物质运动的历史趋势。在说明欧洲交往革命的空间意义与文明价值时，恩格斯和马克思一道从历史发展的空间相关性出发，把科学预见的眼光投向了当时还处于封建主义的中国。他们在 1850 年写道：“世界上最古老最巩固的帝国八年来在英国资产者的大批印花布的影响之下已经处于社会变革的前夕，而这次变革必将给这个国家的文明带来极其重要的结果。”也许在不久的将来，会在万里长城这个“最反动最保守的堡垒的大门”上能够看到这样的字样：“中华共和国——自由，平等，博爱。”^② 1886 年，恩格斯还谈到在中国修建铁路对本土文明的影响。他说：“中国的铁路建设可能开放；这样，这最后一个闭关自守的、以农业和手工业相结合为基础的文明将被消灭。”^③ 由此可见，在恩格斯的空间理念中，环绕人类的生存空间，不仅在宏观方面受宇宙天体——太阳系发展变化之物理建构的具体规定，更受人类物质生产尤其是工业和交通运输业的再造，形成与社会物质生活方式的同构性和变迁的同步性、互动性，因而表现出空间建构和演变的社会历史具体性。在一定意义上，他印证了亚里士多德的理念：空间是一个物质的连续体，它由相互接触的物体的空间关系所构成。这一空间模式的所指，自然是有边有际的具体物理空间。

在解读社会化空间现象以及马、恩空间学说时，哈维曾经强调空间及其理解与社会这一特殊物质运动的相关性：“如果时间和空间既是社会的又是客观的，那么由此可以推断社会过程规定了它们的客观化。既然如此，我们应该如何研究这些过程呢？首先，不能借助于思想、观念和信仰世界来理解时间和空间的客观化，而是从社会

再生产物质过程的研究来理解它们。”^④ 这一诠释，让我们看到了对空间之物质具体性的理解，不但是肯定其客观性的前提，同时也是肯定生存空间之社会化再建构的理据。从空间的具体性出发，人们可以推知，生存空间的社会物质性也就意味着它的可生产性，进而意味着空间实践及其人为空间格局本身具有社会性、政治性、经济性、工具性和策略性，空间的生产体现出了生产方式的特点，内含生产方式的具体性。这样，理解空间的具体性便不仅是一个空间思维的辩证性、客观性问题，而且关涉唯物史观的时空向度是否坚持了辩证唯物主义法则的问题。因而空间的具体性理解，直接将人们的空间思维引进了认定空间与社会物质生产两者彼此生产和互相表征对方的辩证境界。

对人类而言，自然界的物理空间是一种先在性的存在，是人类生命滥觞之所。然而，人类这一特殊物种因其生产劳动的能动实践，并非消极适应自然界，其生命本质力量的展开给自然空间打上了实践烙印。空间在物质实践中被社会化、二重化了：成为原生和再生或天然与人化的统一场域了。在人类历史发展中这种不断延续的空间二重化，使环绕人类生存的自然空间成了社会存在和发展的基础，又在物质实践中不断转化为社会空间，在与社会的物质、能量、信息变换中延续自己的存在。同时，社会空间参与地理大自然的运动，并最终受其支配，受到自然法则的规定。人类社会化地形塑物质空间，其空间产品如马克思所说也是一种生产要素，成为社会财富的一种形式。空间生产在形成具有使用价值的空间产品之同时，又在这使用价值的交换和享用中承载交往的社会关系。因而空间生产既是生产力的又是生产关系的不断再生产过程。正如哈维引述穆恩的思想所指出的，社会实践“不仅在时间和空间中或者通过时间和空间而发生”，而且它们也“构造它们在其中发生的时空”，因此社会主

① 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 273 页。

② 《马克思恩格斯全集》第 7 卷，北京：人民出版社，1965 年，第 265 页。

③ 《马克思恩格斯全集》第 36 卷，北京：人民出版社，1974 年，第 456 页。

④ 转引薛毅主编：《西方都市文化研究读本》第 3 卷，桂林：广西师范大学出版社，2008 年，第 118 页。

体“具体地生产了他们自己的时空”。^①这些见解,让我们能更好地在由物质生产对空间之社会的、历史的具体建构中,去深悟空间的具体性。

空间作为一种客观的、物质的现象,我们在对它作具体的、历史的理解中,并非不能有抽象的把握。具体和抽象从来是相互依存的,彼此从自己所规定的对方那里找到说明自身的理由和根据。

人类研究和理解空间,在思维能力进到不用去想象存在的真实,而能真实地想象存在的时候,便能将空间与物质运动的一体化当作既定的绝对性事实,撇开物质运动的具体内容及其与空间变异的具体关联,而去理解和把握空间。这实际上是切割了空间与具体物质运动的内在联系,而对空间进行的纯数学、纯观念的计量、演绎和抽象把握。对于空间关系的这种抽象的理解、研究和把握,恰如恩格斯指出的,人们“为了能够从纯粹的状态中研究这些形式和关系,必须使它们完全脱离自己的内容,把内容作为无关重要的东西放在一边”^②。就空间存在的形式而言,人类对空间这种观念处理方式,实际上也是对空间之绝对性、客观性的一种反映方式。因为绝对性的空间,是不能用感性具体的经验知识去理解和把握的,不能凭感官“触摸”空间。在一定意义上说,是空间的绝对性,决定了人类理解空间之方式的抽象性。凡绝对性的存在,在人类思维中都只能凭概念、语符、逻辑去加以抽象地理解和把握。正如恩格斯前面所述,离开物质运动的空间,在客观事实上是不可能的,但人类思维将空间设定为无物的空间,用抽象方式去加以把握,则是可能的,甚至在认识空间的活动中是必要的。

与此同时,因为客观世界的物质运动总是千差万别、生动具体的,这决定了物质运动的基本形式——空间也总是与具体的物质运动形态融为一体,作为各别的具体空间样态而存在。这样,便构成了空间的历时性、特殊性和相对性。思维对空间的这种客观属性的反映、理解、掌握,始于对各具体空间的生产实践、感性接触和理性具体的把握。如此而来,人们面对的空间便不仅具有抽象意义上的绝对性空间,而且还有具体意义上的相对性空间。空间之对于人类的两重意义,也就决定了社会主体对空间的双重理解和掌握的方式:抽象的概念把握和实践理性的具体把握。

恩格斯关于抽象空间与具体空间辩证关系及其认识论的说明,还直接与亚里士多德的空间“两分法”相关。亚里士多德认为,人们对空间的认识,能够直接观察、测量、把握的是物体的“特有空间”,因为它是物体的直接包围者,与具体事物结合在一起;而“共有空间”则是可以脱离具体事物的,因而超越了人的直观感知能力,需要用抽象思维去把握。人们对“共有空间”的认识是以关于“特有空间”的认识为基础的。一定程度地可以说,“共有空间”与“特有空间”在认识论中是一般与个别的关系,前者是后者的概括,后者是前者的体现。亚里士多德本人就是从大量具体的“特有空间”中提炼概括出一般的、“共有空间”之概念的。这种对“共有空间”即抽象空间与“特有空间”即具体空间之关系的辩证分析与诠释,自然影响到了恩格斯,并为他所采借。然而,亚里士多德对空间与物质运动之关系的解释却为恩格斯所反对。亚氏认为,空间是固定的容器,容器是可移动的空间;空间可以在其内容物离开后独自存在,而别的任何事物离开空间却不能存在。显然,他的观点对后来牛顿所主张的“绝对空间”理念是有深刻影响的。亚里士多德与牛顿都主张空间可以离开物质而存在。然而科学与哲学双重地证明,空间与物质是不可分离的,设想有离开物质的空间,无论怎样辩解,最终必然导致物质与空间的分离,在主张无物质的空间之同时必然导出无空间的物质之谬论。这类思想理所当然地受到了恩格斯的批判:主张时空以外的物质存在,或物质存在之外的时空,都“是非常荒诞的事情”。^③

值得重视的是,恩格斯的空间学说所内包的时空理论,很久以来就对人类的空间认识产生了良深的影响。他将时空界定为物质存在的基础形式,划清了与旧唯物主义机械论时空观的界限,颠覆了以往人们关于时空是与物质无关的独立存在理念。面对恩格斯的定义,牛顿的绝对时空观念客观上已无法立足,时间既不是物质之外均匀流淌的河流,空间也不是消极装储原子的容器。相反,只要是物质存在就必定占领或构建空间,经历时间,时空是物质存在的情势和体现。这

① 转见薛毅主编:《西方都市文化研究读本》第3卷,桂林:广西师范大学出版社,2008年,第98页。

②③ 《马克思恩格斯全集》第20卷,第41页,第57页。

样，恩格斯把时空与物质的关系彻底澄清了，他不仅继承了唯物主义关于时空的客观性、广延性、持续性等合理思想，而且在历史上第一次对时空的本质予以科学的界说。这对于爱因斯坦关于时、空形态依物质运动性状的变化而变化的规律性发现，不无启发意义。它从哲学上给爱因斯坦相对论时空观预留了思维的逻辑空间。

需要进一步肯定的是，恩格斯空间学说中抽象与具体的辩证法，对人类科学地解决空间认识中的问题产生了积极而深刻的影响。他依托对物质运动的客观性、绝对性确认，使其基本存在形式之空间的客观性、与物质共融的绝对性进而做出一般的抽象界定和确证具有了逻辑的必然。这为彻底克服将空间与物质割裂开来的形而上学的“实物论”和“虚空论”提供了思想武器，从最为普适的抽象意义上界定了空间与物质的关系，使自外于物质的一切空间理念无法立足。同时恩格斯从物质的运动变化去考察和说明空间与物质的具体关联，并认定环社会之自然空间的可塑性和变动性，以对空间之具体物性的论述，克服了脱离物质运动的、静止不变的绝对空间论，并否定了“容器论”的消极空间理念，强调了空间与物质运动之具体的、历史的相互规定性。这对于爱因斯坦关于时、空形态依物质运动性状的变化而变化的规律性发现，进而从哲学上为其相对论的创立预留了思维的逻辑空间。反过来，爱因斯坦狭义相对论的创立，对于空间形态与物质运动的内相洽性之证明，对于空间依物质运动速度、引力场作用强度而变化之机制的揭示，又以自然科学的事实确证了恩格斯空间辩证法的真理性。

二、空间的有限与无限

谈到恩格斯空间理念的辩证法，有一项重要内容是不能忽略的，即关于空间的有限性与无限性之辩证关系的思想。

恩格斯在《反杜林论》中对“时间和空间”作了专题讨论，其关于空间有限与无限之关系的辩证法叙事，表达了他对这一问题独具慧眼的深刻洞察。他指出：一是“世界在时间上没有开端，在空间上没有终点”；二是宇宙“无限性和无限序列的无限性完全不同，因为后一种无限性总是开头就从一，从序列的第一项开始。”“这种序列观念不能应用于我们的对象……无限序列一

移到空间，就是从某一点起按一定方向延伸到无限的线。”^①亦即空间有了端点，与其无限性意义势成悖论；同时序列的线性无限延伸，更不符三维空间的无限性。三是“毫无目的和目标地测度虚无缥缈的空间，也是一无所获”。^②

恩格斯的上述思想，既是内容丰富、思维深刻的，又是需要认真厘析、深入阐释的。首先，恩格斯肯定了整个宇宙、自然界存在的永恒性和无限性，它既无时间的开端，亦无空间的边际。这不仅直接否定了上帝创世说的唯心主义观点，也给将有限空间的识见移作无限空间的解释这样一种形而上学观点以严厉批评。受到恩格斯严肃批判的杜林，曾经把宇宙的运动归结机械运动、归结为力。恩格斯从整个宇宙物质运动整体的无限性和它的局部运动、个别运动形态的有限性关系出发，指出杜林把有限空间的物质运动形式无限放大的错误：“这种观念是荒谬的，因为它把从本性来说是相对的、因而在同一时间始终只能适用于一部分物质的那种状态，当做某种绝对的东西而转移到宇宙。”^③这种充满辩证智慧的批判，完全被现代宇宙学研究的科学事实所证明。宇宙学揭示出在宇宙总体中存在规模不等的中、小宇宙，形成宇宙物质的不同结构和存在方式。较大尺度的宇宙之结构、运动和演化模式，不是小尺度宇宙天体系统的简单延伸。广义相对论表明，宇宙中所有事件都具有一组确定的四维时空坐标，对应于“四维流形”中的一个代表点。任两个代表点之间的联系可能是类时的，类光的，或者类空的。若两个代表点之间的联系是类时的，则它们之间可以存在因果关系；若两个代表点之间的联系是类空的，则它们之间不可能存在因果关系。宇宙中任何事件附近的时空性质都由该处物质的分布所决定。^④显然，在空间问题上，把局部的、相对性的东西，当作整体的、绝对性的东西推及整个宇宙，于逻辑上就是混淆了空间的有限性和无限性关系，它无法理解有限，更无法理解和把握无限。

恩格斯提出了空间“二次无限”的理念：“和这些（被数学具体计量的物体——引者注）

^{①②③} 《马克思恩格斯全集》第20卷，第54页，第57页，第66页。

^④ 参阅樊军辉等编著：《简明天文学教程》，北京：地质出版社，2011年，第179—180页。

质量比起来,地球的质量显得是无限大,而它也就被地球上的力学当做无限大来看待。地球半径等于无限大,这是考察落体定律时整个力学的原则。但是,当我们所考察的是那些用天文望远镜才能观察到的恒星系中的、必须以光年来计算的距离时,不只是地球,而且整个太阳系以及其中的各种距离,都又成为无限小了。这样,我们在这里不仅有一次的无限,而且还有二次的无限,我们的读者如果高兴的话,还可以用自己的想象构造出无限空间的次数更高的无限。”^①宇宙空间的总体、宏观、中观、微观结构及其内包的不同层级宇宙之时空维数递变关系法则,确实被恩格斯关于空间无限性和有限性的辩证思维,做出了精准而真实的概括和原则性的诠释。

在恩格斯的宇宙意识中,对自然界总体宇宙的无限性与人类“可见宇宙”的有限性是有严格区分的。他指出:“我们的自然科学的极限,直到今天仍然是我们的宇宙,而在我们的宇宙以外的无限多的宇宙,是我们认识自然界时所用不着的。此外,只有几百万个太阳中的一个太阳和这个太阳系,才是我们的天文学研究的主要基础。”^②值得欣慰、值得肯定的是,恩格斯关于“我们的”即可见宇宙和整个物质世界的大宇宙之关系的认识论说明,既是对亚里士多德、牛顿有关空间理论的时代性发挥,亦为当代天文学的发现所证明,更为当代宇宙学的建立奠定了思想基础。

现代宇宙学自爱因斯坦开始,到美国的伽莫夫,分别经历了爱因斯坦“相对论宇宙学”、弗里德曼“大爆炸宇宙学”、哈勃“膨胀宇宙学”、伽莫夫“热大爆炸宇宙学”等理论或宇宙模型的演绎。这些现代宇宙学说,通过对可观察宇宙的各类信息的收集、加工、研究,深化和扩展了对宇宙的了解,并对“不可见宇宙”进行了多方面的推导。科学的观察和研究发现,人类观察难以企及的整个大宇宙,是无始无终、无边无际、无中心亦无边缘的,它应当是由无限量的“小宇宙”构成。这些“小宇宙”大小不等,如类星体、星系、星系团和超星团等。人类所处的太阳系,只是无数“小宇宙”汪洋中的一粟。目前,人类对宇宙观察的空间已延伸到100亿光年之外。而这个可观察的宇宙,则是有发生起点的,它源于约140亿年前的宇宙大爆炸。若把观察的尺度缩小到恩格斯当年所指的“我们的宇

宙”——太阳系来分析问题,那么,这个小宇宙更是有始有终、有边有际的,它是一个十分有限的空间。现代科学发现表明,银河系约有1000亿颗恒星,这远超出恩格斯所讲的几百万个太阳数目;而且,人类对宇宙的探测也远远越出了小小的太阳系。但恩格斯囿于当时科学水平的限制,对银河系恒星数量猜测的失准性,并不妨碍其致思路径的正确性。因为恩格斯把宇宙分为“我们的”、有限的可见宇宙和当时科学不曾或今后也难以企及的、无限的总体宇宙,是十分合理的空间哲思。

在谈到对宇宙空间认识的有限性与无限性关系时,恩格斯还指出:“物质是某种既有的东西,是某种既不能创造也不能消灭的东西……运动也就是既不能创造也不能消灭的。只要认识到宇宙是一个体系,是各种物体相互联系的总体,那就不能不得出这个结论来……笛卡儿原理——宇宙中存在的运动的量是永远一样的——只是在形式上有缺点,即对无限大应用了有限的表达方式。”^③物质和运动,这样两个范畴,是对宇宙事件的客观实在性和变化发展属性做出的最高抽象概括,因而它们普遍适应于一切宇宙事件的说明,其指谓的对象是绝对的、永恒的,因而是无限的。但具体的物质形态及其运动方式,则是不断转换的、有生有灭的、有限的。物质和运动的无限性、绝对性,正是存在于各具体宇宙事件的有限性、相对性之中,并通过它们表现出来。恩格斯正是从这种宇宙的时空统一性视度去解释空间之有限与无限关系的,他指出“诸宇宙在无限时间内的永恒重复的先后相继,不过是无数宇宙在无限空间内同时并存的逻辑的补充”^④。这就是说,宇宙空间的无边无际是与其时间的无始无终联为一体的。然而,笛卡儿将时空无限的宇宙总体问题以有限时空的方式加以表达,形式上有缺陷,致思路径却是正确的。恩格斯曾经肯定了从有限性的东西开始,去探索和理解无限性的东西这样一种计数与致思的必要性。他说:“开端和终点正象北极和南极一样必然是互相联系的,如果略去终点,开端就正好成为终点,即序列所

①②③ 《马克思恩格斯全集》第20卷,第611—612页,第580页,第409页。

④ 《马克思恩格斯选集》第3卷,北京:人民出版社,1995年,第278页。

具有的一个终点，反过来也一样……在数学上，为了达到不确定的、无限的东西，必须从确定的、有限的东西出发，所以一切数学的序列，正的或负的，都必须从一开始，否则就无从计算。”^① 正是因为无限寓于有限之中，所以人类也只能通过认识有限去不断地接近无限。正如恩格斯说的“进入我们认识领域的仅仅是有限的对象”，但人们能够通过有限对象的认识而达至无限的知识境界。因为“一切真实的、详尽无遗的认识都只在于：我们在思想中把个别的东西从个别性提高到特殊性，然后再从特殊性提高到普遍性；我们从有限中找到无限，从暂时中找到永久，并且使之确定起来。然而普遍性的形式是自我完成的形式，因而是无限性的形式；它是把许多有限的东西综合为无限的东西。”^② 在此，恩格斯谈论的当然是如何从有限空间、有限宇宙现象的认识，经过理性概括、科学综合而达到对其无限多样性及永恒性、普遍性把握的辩证法。这种“把许多有限的东西综合为无限的东西”，与我们所要进一步说明的，整个宇宙无限时空中的事物能否被人类完全认识，是有严格区别的。因为后者既无法全部进入人的认识视界，同时又不是人类认识所触及的事物在空间中之同构、同态、同性的广延和多样性的铺陈。

因此，在认识宇宙空间的各类事件过程中，与宇宙事件之空间有限性和无限性相关涉的人类认识之有限与无限的关系，决不是我们在课堂上讲哲学原理所谈到的是因人的思维至上性和非至上性那样一种辩证法所能完全解释得了的。这种思维能力的解释，在范围上只能应对人类面临的有限世界，在时间上也只能适应于人类生命存活的有限时期。原则上，它不能解决无限宇宙空间及其各类事件给人类认识带来的无限性困难。

对于宇宙空间无限性问题之认识的不可企及，科学告之我们，既不是人的思维能力问题，也不是认识工具的功能问题。根据相对论，信息的传播速度有限，因此在某些情况下，例如在发生宇宙膨胀的情况下，对来自距离非常遥远之区域的信息，人类将只能收到很小部分，其他大部分的信息将永远无法传播到我们的区域，永远被隔在人类的“可见宇宙”之视界外。这一相对于人类空间视域的盲区，是由物质运动及其时空结构本身造成的，因而是人类认识难以超越的。

在宇宙学的论争中，对于“我们能否观测到

退行速度大于光速的星系”这个问题，目前大多数学者的回答是：“不能，因为这些星系处在我们的视界之外。”这一“视界”问题，源于任何信息的传递速度都不可能超过光速的限制。根据海森堡的不确定性原理，在暴涨时期宇宙中存在着微小的量子热涨落，随着暴涨这些涨落被放大到宇观尺度，这就成了当今宇宙中所有结构的种子。如果暴涨的确发生过，宇宙空间中的大片区域将因指数膨胀而完全处于我们可观测的视界范围以外。科学观测发现，宇宙加速膨胀之后，现今可观测的宇宙越来越多的部分将膨胀到人类视界以外而同我们失去联系，最终成为无法认识的世界。与此同时，宇宙学家们认为宇宙的未来存在有两种图景：如果宇宙能量密度超过临界密度，宇宙会在膨胀到最大体积之后坍缩，在坍缩过程中，宇宙的密度和温度都会再次升高，最后终结于同大爆炸开始相似的状态——即大挤压状态。相反，如果宇宙能量密度等于或者小于临界密度，膨胀会逐渐减速，但永远不会停止。恒星形成会因各个星系中的星际气体都被逐渐消耗而最终停止；恒星演化最终导致只剩下白矮星、中子星和黑洞。这些致密星体彼此的碰撞，会相当缓慢地导致质量聚集而陆续产生更大的黑洞。宇宙的平均温度会渐近地趋于绝对零度，从而达到所谓大冻结。此外，倘若质子真的极不稳定，重子物质最终也会全部消失，宇宙中只留下辐射和黑洞，而黑洞也会因霍金辐射而全部蒸发。宇宙的熵将增加到极点，以至再也不会会有自组织的能量形式产生，致使宇宙“热寂”。宇宙不断加速膨胀，宇宙正在解体。人们推断，宇宙的寿命约在10的196次方年。因此，即使是在可见宇宙中，弱小的人类也无法穷尽对所有问题的观察和认识。宇宙解体的末日，人类在哪里呢？这是靠盲目自信的勇气不能自我圆场的。有限的人类面对无限的宇宙空间，其对空间的认识总是有力所不及的空场。这从认识和诠释的方法论上，要求人们正确处理宇宙空间之有限与无限的辩证关系，进而也正确处理人类对宇宙空间事件认识之有限与无限的辩证关系。在这方面，恩格斯的空间理念及其认识论方法，不啻为我们提供了一种深蕴启发意义的哲学致思之路。

（责任编辑 林 中）

①② 《马克思恩格斯全集》第20卷，第56页，第577页。

实践范畴的审美性和历史性意蕴^{*}

——卢卡奇行动概念的马克思主义哲学内涵解析

王浩斌 王 巍^{**}

【摘要】“实践”是卢卡奇《历史与阶级意识》一书中的一个重要而又具有特殊意义的范畴，这种特殊性体现在卢卡奇所提出的“行动”概念上。卢卡奇的“行动”概念主要是针对康德哲学中自由与必然的冲突问题而提出的。他为了解决自由与必然的冲突问题，借助费希特的行动哲学思想，从理智直观、艺术审美性和历史性来阐述“行动”概念的内涵。理智直观是卢卡奇与费希特行动概念的相通之处；而审美性和历史性则是卢卡奇行动概念的独创之处。遗憾的是，卢卡奇的“行动”概念只是停留在理论层面且具有浓厚的浪漫主义倾向，因此最终走向了乌托邦主义。只有马克思的实践概念才真正具有革命性的意义，因为马克思的实践概念不仅仅强调批判，更是强调对现实资本主义的深刻理解与把握，是革命性与现实性的统一。

【关键词】卢卡奇；实践；行动；费希特；审美性；历史性

中图分类号：B505 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2014)06-0008-08

作为西方马克思主义流派的创始人，卢卡奇在其《历史与阶级意识》一书中提出的许多核心概念都深刻地影响着西方马克思主义理论发展的逻辑，如总体性、阶级意识、历史等，国内学界对此进行了许多深入的讨论。不过，从德国古典哲学发展的角度来看，这些被学界所关注到的概念可能都不如“实践”概念来得重要；在某种意义上可以说“实践”概念是卢卡奇《历史与阶级意识》一书运思的思想基础。然而，这一重要的“实践”概念却没有得到应有重视，其原因可能是因为卢卡奇本人对其所提出的实践概念进行了自我批判。在《历史与阶级意识》新版序言中，卢卡奇说道：“我对书中的核心概念——实践——的理解，它遭到歪曲，并变得狭隘了。在这一问题上，我同样想把马克思作为出发点，企图把他的概念从后来所有的资产阶级歪曲中解放出来，并使它们适应当前伟大革命高潮的需要。当时我首先确信的是：必须彻底克服资产阶级思想的纯粹直观性质。因此，在这本书中，革命的实践概念表现为一种夸张的高调，与其说它符合真正的马克思主义学说，莫若讲它更接近当时流行于共产主义左派之中的以救世主自居的乌托邦

主义。”^①此外，国内学术界虽有部分学者注意到了卢卡奇对实践概念的这一阐述；然而，由于国内学者主要是从黑格尔的角度来解读实践概念，过于强调卢卡奇的黑格尔主义来源，这就遮蔽了他思想的另一个重要的理论来源，即费希特的行动哲学，尤其是严重忽视了费希特的行动概念与卢卡奇实践概念的内在联系，从而不能准确地把握住卢卡奇的思想特质。在德国古典哲学史上，费希特或许可以说是一个带有悲剧性色彩的人物，他生在一个群星璀璨的时代，前有康德、后有黑格尔，他们的耀眼光芒遮盖住了费希特的思想魅力，导致他对卢卡奇的影响没有在西方马克思主义哲学研究中受到应有重视，本文拟从这一视角展开分析。

一、自由与必然的矛盾：卢卡奇行动概念的德国古典哲学背景

国内学界对卢卡奇实践概念的理解主要有两种观点。第一种观点是肯定卢卡奇实践概念的科学性，认为卢卡奇的实践概念与马克思的实践概念在本质上是一致的，卢卡奇的实践概念是对马

* 本文系国家社会科学基金项目“《资本论》手稿的经济学哲学思想新探”(11CZX002)的阶段性成果。

** 作者简介：王浩斌，(南京210093)，南京大学马克思主义学院教授。

王 巍，(南京210093)，南京大学哲学系博士研究生。

① [匈]卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智译，北京：商务印书馆，1999年，第12页。

克思实践哲学的科学表达。这种观点的问题在于,无法清晰地界定马克思与西方马克思主义在实践问题上的理论边界。第二种观点是批判卢卡奇的实践概念,认为它受黑格尔主义的影响,具有理论的局限性,无法真正回到马克思的实践概念。这一观点对我们深入理解卢卡奇的哲学思想具有启发意义。然而,这一观点由于仅局限于从黑格尔哲学的视角来解读卢卡奇思想,导致其分析不充分。其中一个最重要的问题是,由于过于强调卢卡奇的黑格尔主义来源,从而遮蔽了他思想的另一个重要理论来源,即费希特的行动哲学。

在外国学者当中,美国学者汤姆·洛克莫尔曾注意到了卢卡奇与费希特之间的关系。他在《马克思是一个费希特主义者吗?》指出,“在卢卡奇看来,费希特观点的重要性在于他对主客体统一的论证表达得相当清楚,依照其论证,费希特将这种主客体的统一定位于精神能动,但事实上这种主客体的统一是由无产阶级的行动来实现的”^①。不过,洛克莫尔把卢卡奇理解成费希特主义者,则是在另一个理论维度上走得太远了,这实际上是把马克思的思想倒退到德国古典哲学的理论境域中,从而忽视了马克思的哲学革命对德国古典哲学所产生的变革性,也忽视了恩格斯所指认的“费尔巴哈与德国古典哲学终结”的问题。以上这些问题,实际上涉及了从什么角度来如何理解和把握卢卡奇的实践概念问题。

总的来说,国内外学界的这些理论观点,只是抓住了德国古典哲学中的一个环节——或者是黑格尔,或者是费希特,而缺乏从德国古典哲学到马克思的哲学革命之整体思想史线索对卢卡奇的实践概念进行全面的把握。在此,本文选取四个关键性的理论节点——康德、费希特、黑格尔、马克思——对该问题进行阐述。贯穿其中的核心问题则是康德哲学中所提出的自由与必然的冲突问题。

康德在《纯粹理性批判》一书的“二律背反”的第三组命题中对自由与必然的冲突问题给予了系统的阐述。其正题是:“按照自然律的因果性并不是世界的全部现象都可以由之导出的惟一因果性。为了解释这些现象,有必要假定一种由自由而来的因果性”;反题是:“没有什么自

由,相反,世界上一切东西都只是按照自然律而发生的”。^②也就是说,人在物自体领域拥有自由,而在现象界则受到自然规律的制约。那么,面对自由与必然的冲突时,人的行动该呈现何种状态呢?

康德认为,人的行动在现象界和物自体领域呈现为“两种实践”^③状态。一是在现象界,人的行动是技术地实践活动。所以,人的行动是受到自然因果规律的制约,呈现机械的状态,人没有自由的行动。二是在物自体领域,人的行动是道德地实践活动。由于“道德地实践的各种规范完全建立在自由的概念上,完全排除来自自然方面的意志的规定,则构成了各种规范中的一种完全特殊的样式”^④,所以人的行动不受必然规律的制约,是自由的、无条件的、应该的行动。也就是说,在物自体领域,对人的行动起规范作用的已经不是自然法则了,而是实践理性中普遍有效的、无条件的实践原理。人只有服从了实践理性中最高的绝对命令即“善良意志”,他的行动才能获得自由。因为“善良意志”是自由行动的价值源泉,与此同时,它也是主体先天所具有的。这就表明了,在实践领域一旦主体为自身立法,他的行动就遵从了自身的法则,那么主体行动就是自由的了,主体成为了自己的主宰者。由此可知,主体的自由行动来自主体内部,是由主体的意愿决定的,而不是外在的规定。上述两种实践活动,虽然在各自的领域内都有自身的合理性,都具有说服力,但是却很难统一起来,正如卢卡奇所说,“康德在哲学上的伟大就在于,在这两种情况下,他不是随心所欲地、独断主义地决定沿着哪个方向前进,从而掩盖问题的不可解决,而是坦率地、不折不扣地突出了问题的不可

① [美] 汤姆·洛克莫尔:《马克思是一个费希特主义者吗?》,张梅译,《马克思主义与现实》2010年第4期,第172页。

② [德] 康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,北京:人民出版社,2004年,第374页。

③ “两种实践”即技术地实践活动和道德地实践活动,引自俞吾金:《一个被遮蔽了的“康德问题”——康德对“两种实践”的区分及其当代意义》,《复旦大学学报》2003年第1期。

④ I. Kant: Kritik der Urteilkraft, Suhrkamp Verlag, 1989, p. 80.

解决”^①。由此可见,“二律背反是古典哲学的第一个高峰,是通向后来发展的出发点”^②,也就是说,人很难摆脱自由与必然的冲突问题。所以,人类在实践活动中如何摆脱自由与必然的冲突问题成为康德之后的哲学家所要思考的哲学问题。

面对康德的哲学问题,黑格尔和费希特都给出了他们自己的解决方案。黑格尔主要通过主客体统一辩证法来解决康德的“二律背反”问题。虽然有其合理之处,但也存在着问题。在《历史与阶级意识》中,卢卡奇在认同黑格尔的同时,就尖锐地指出黑格尔通过主客体统一辩证法解决“二律背反”时存在的理论问题。一是卢卡奇认为,虽然黑格尔的主客体统一辩证法存在着解决自由与必然冲突的方案,但是最终“误入了概念神话的找不到出路的迷宫”^③,走向了概念辩证形而上学体系,具有浓厚的泛逻辑主义色彩。也就是说,黑格尔主客体统一辩证法虽然包含现实具体的内容,但是它只是对现实对象的概念的、逻辑的和思辨的表达,具有浓厚的逻辑先在性、超感性、超历史性,缺乏对现实具体的、生动的把握,究其根本是概念的自我运动。二是卢卡奇认为,“黑格尔哲学已不可能在历史本身之中发现和指出同一的主体—客体,所以它被迫超越历史,并在历史的彼岸建立自我发现的理性王国。然后从这个理性王国出发,把历史把握为阶段,把出路把握为‘理性的狡黠’”^④。黑格尔主客体统一的辩证法是脱离现实社会历史条件的,只存在于彼岸世界,其最终的出路是“理性狡黠”。实际上,黑格尔想通过“理性狡黠”告诉我们:理性是支配整个宇宙万物和人的历史活动的绝对力量,历史的运动发展是服从于理性的,是在理性的支配下向前运动的。具体表现为,在冥冥之中,理性将它自己的目的和意图施加到某个特殊的存在者身上,理性通过这个特殊的存在者将自己外化。这是对理性的地位和作用做了过渡的诠释——理性在某种程度上就相当于无所不能的上帝,这导致黑格尔陷入了“泛理性主义”(pan-rationalism)的泥淖中。

由此可知,卢卡奇意识到,当黑格尔的主客体统一辩证法陷入概念辩证形而上学和走向“理性狡黠”时,就注定无法从根本上解决自由与必

然的冲突问题。因此,当卢卡奇面对德国古典哲学的理论困境时,他并没有停下思考的步伐,最终在费希特的“知识学”中找到了解决康德哲学中自由与必然冲突问题的最优方案。因为,在费希特的代表作《全部知识学的基础》中,他通过提出知识学的三条基本原理来克服康德哲学中的二元对立,特别是在其第三条基本原理“自我在自身中设定一个可分割的非我以与一个可分割的自我相对立”^⑤中,主体和客体、自由和必然的对立最终达到了统一。那么,能够保证费希特知识学中主客体统一的基本根据是什么呢?这个根据就是“本原行动”(Tathandlung)。费希特指出:“本原行动是一切思维与行动的本原,是绝对能动的自我,因而也是主客统一,而把握这样的本原行动只能是人的理智直观。”^⑥这一理论指认与卢卡奇在《历史与阶级意识》中提到的“要由行动(Thathandlung)来证明和指出的主体和客体的统一,思维和存在的统一,事实上,在思想规定的起源和现实生产的历史的统一中得到了实现,并找到了自己的基础”^⑦是一脉相承的。

上述思想史梳理表明,在实践概念上,卢卡奇并不仅仅是从黑格尔的角度来阐释实践概念,他还从另一个角度进行了阐释,即从费希特行动哲学的角度来阐释实践概念。对于更强调主体性的西方马克思主义创始人卢卡奇而言,从费希特行动哲学的角度来理解卢卡奇的哲学思想,更能够洞悉卢卡奇的理论走向。既然康德哲学中的二律背反是在费希特知识学第三条原理中解决的,而第三条原理的理论根据又是“本原行动”概念。那么,“本原行动”概念具有什么因素使得它能够弥合自由与必然之间的冲突问题呢?

第一,费希特认为,本原行动是主体纯粹自我意识的活动,而自我意识的活动中最为重要的因素是理性。在《伦理学体系》一书中,费希特明确指出:“理性不是一种特定存在和持续存在

①②③④⑦ [匈] 卢卡奇:《历史与阶级意识》,杜章智译,第212页,第213页,第228页,第229页,第227—228页。

⑤ [德] 费希特:《全部知识学的基础》,王玖兴译,北京:商务印书馆,1986年,第vii页。

⑥ 《西方哲学史》学术版第6卷,张慎主编,南京:江苏人民出版社,2005年,第258页。

的物，而是行动，是真正的、纯粹的行动。”^①也就是说，在费希特的知识学中，理性即行动，行动即理性，二者是同一的。由于“理性的本质特征在于，行动者和受动者是同一个东西”^②，所以在理性的统摄下，主体和客体最终统一在一起了。那我们进一步追问，理性是靠什么将主客体统一起来的呢？费希特告诉我们，理性是依靠它自身的直观能力将主客体统一起来的，“理性直观它自身；它之所以能这样做，并且在这样做，恰恰是因为它是理性”^③。理智直观是人所有意识活动的出发点，“理智直观对所有哲学来说都是唯一的、牢靠的观点。从这个观点出发，就能解释意识中发生的一切”^④。由此可见，理智直观是自我体察自身的本能活动，是对自身生命的静观和把握，它以自我本身为对象，当自我通过反观自己的内心，真实的自我才能被发现，主体才能把握到真实的自我存在，这时主客体才能达到真正的统一。正如有的学者指出：“理智直观是对于自我返回自身的行动的直觉，对行动的直观不同于对感性存在的直观，它所直观的并不是经验世界中的客观事物，而是对自我的绝对的能动性或本原行动的直接意识，行动是与僵硬的存在相对立而得到解释的，它是我由以得知某物的东西。最后，理智直观是以自我自身的本原行动为对象的，直观者与直观对象是同一个东西，具有同样的力量和本质，二者处在一种不言而喻的直接同一性中，是一种当下了悟。”^⑤也就是说，主体的生命力量源自于人的自我内心，主体对自我内心的静观成为主体生命力量的源泉，构成了改变世界的内在驱动力。由此可知，费希特的本原行动概念是其哲学理论的核心并且深深地影响了西方马克思主义，例如，“理性就是行动”这一费希特知识学的理论特质则在卢卡奇的行动概念中得到了继承和发展。

第二，费希特一方面认为理智直观是理性的本质性规定，另一方面他又赋予理性以艺术审美的内涵。艺术审美是理性所达到的另一种境界，是自我理解自身的直观活动，艺术审美“把这个世界看做是由我们所创造的……它是它自身内在力量的产物；这样人们便把它看做是充实的，有生命的。这方面的考察是美学的考察”^⑥。在艺术审美中，自由与必然达成了和解，“艺术不是

思、不是情而是融贯了人类所有主体要素和能力的对象化活动，它既合规律又合目的、既有心灵又有技术、既特殊而又普遍，是符合人类主观意义又适应客观社会规则的动态生存方式——真正的艺术必是一种文化技艺”^⑦。由此可知，艺术审美是源自于自我内心的活动，是自我返求诸己的活动。艺术审美使自我脱离非我的规定，让自我独立自主地站立起来。需要特别注意的是，费希特所说艺术审美中“自我的内心活动”是主体先天所具有的能力。这种能力不是依靠后天的教育能够培养出来的，它是人的先天本质与后天努力的全面体现。任何的教育都会在不知不觉中束缚主体天赋的发展，都会扼杀主体天生所具有的创造力。费希特的这一观点实际上已经暗示了精英主义的立场，它与马克思所强调的代表普罗大众的无产阶级立场具有根本性的不同，西方马克思主义在其理论思潮的发展进程中逐渐远离大众、躲到象牙塔之中，与费希特所暗示的精英主义立场不无关系！卢卡奇在此基础上，对其进行了进一步的理论阐释，也使得他的行动概念具有了浓厚的知识分子身上所具有的浪漫主义气息，也正是如此，使得卢卡奇的哲学思想引领了西方马克思主义理论的前进方向。

综上所述，费希特从理性的理智直观和艺术审美两个不同的方面诠释了“本原行动”概念的理论特质。当费希特的“本原行动”具有了理智直观和艺术审美的特点时，它便具有了强烈的意志主义和浪漫主义因素，倍受德国浪漫主义和人本主义思潮的青睐，也深深地影响了卢卡奇的“行动”概念。从这个意义上来说，卢卡奇的“行动”概念与费希特的“本原行动”概念是一脉相承的。

①③ [德] 费希特：《伦理学体系》，梁志学、李理译，北京：商务印书馆，2007年，第63页，第63页。

② [德] 费希特：《自然法权基础》，谢地坤、程志民译，北京：商务印书馆，2004年，第1页。

④ [德] 费希特：《费希特著作选集》第2卷，梁志学主编，北京：商务印书馆，1994年，第698页。

⑤ 郭大为：《论费希特的理智直观》，《哲学研究》1998年第3期，第20页。

⑥ [德] 费希特：《激情自我——费希特书信选》，洪汉鼎、倪梁康译，北京：经济日报出版社，2001年，第155页。

⑦ 张政文：《费希特美学的现代性理解》，《中国社会科学》2009年第3期，第23页。

二、审美与历史： 卢卡奇行动概念的独特内涵

面对德国古典哲学中对康德哲学问题的复杂争论，卢卡奇主要通过借助费希特的行动哲学来解决康德哲学中自由与必然的冲突问题，并基于费希特的行动哲学思想发展出具有马克思实践哲学意蕴的“行动”^①（Thathandlung）概念。它既有与费希特行动哲学的相通之处，又有自己的独创之处：相通之处体现在行动概念具有理智直观的特点；独创之处则体现在行动概念具有审美性和历史性的内涵。卢卡奇实践概念的独特内涵——审美性与历史性，成为日后西方马克思主义理论的一个鲜明理论特点。

卢卡奇的行动概念与费希特行动哲学的相通之处主要体现在：行动概念具有理智直观的内涵，因为费希特和卢卡奇都认为自由与必然的冲突在主体的理智直观活动中得到了消解，获得了统一。在卢卡奇的哲学思想中，理智直观具体体现在主体具有自觉性和反思性两个方面。卢卡奇每每谈到无产阶级革命的时候，都认为主体的自觉意志是无产阶级行动能够取得胜利的的决定性因素，因为“只有无产阶级的自觉意志才能把人类从即将来临的灾祸中解放出来。换言之，当资本主义最终的经济危机爆发时，革命的命运与此相关的人类命运将依赖于无产阶级意识形态的成熟，也就是依赖于无产阶级的意识”^②。也就是说，无产阶级要想改变既有的社会历史结构，如果仅仅依赖于客观经济的向前发展来获取无产阶级革命的胜利，而不将“阶级斗争的经济必然性提高为自觉的愿望，提高为有积极作用的阶级意识”^③，那么无产阶级最后将被资本主义彻底收编。由此可见，无产阶级要想取得革命的胜利，就必须“把决定发展命运的权力交给了人的自觉行动”^④，只有当经济的必然性和无产阶级行动的自觉性合二为一的时候，无产阶级革命才能获得胜利。理智直观除了具有自觉性的内涵，还具有反思性的特点。主体在自我反思的过程中，既能够认识真实的自我，又可以把握真实的社会结构。也就是说，自我反思是自我意识的沉思活动，是人的主观内省活动，它要求主体回归自

我，关注自我的本心。在回归自我，关注自我本心的过程中，一个纯粹的自我才能够得以展现出来。当真实的自我呈现出来之时，主体依靠自己的先天直观能力透过虚假的现象去把握真实的社会存在。也就是说，当无产阶级不断地反思自己的行动，它才能不断地认识到真实的自我存在，它才能依靠他的先天直观能力，透过资本主义物化社会的层层迷雾，真实透彻地把握资本主义社会。正如卢卡奇所说：“无产阶级不能害怕自我批评，因为只有真理才能给它带来胜利，因此，自我批评必然是它的生命因素。”^⑤理智直观的自觉性和反思性连接着主体的内部自由世界与外部的必然世界。当主体的内部自由世界与外部的必然世界合二为一的时候，无产阶级的生命力量就会被源源不断地被激发出来，从而让整个社会发生翻天覆地的变化。

当卢卡奇通过用行动的理智直观内涵弥合了自由与必然的冲突后，他在此基础上又赋予了“行动”概念以审美性和历史性的独特内涵。当行动具有了审美性和历史性的内涵时，卢卡奇的哲学思想的二元分立状态就愈加明显了，即他的行动概念既具有马克思实践概念的外壳，又添加了浓厚的浪漫主义因素。卢卡奇行动概念的审美性与历史性内涵主要体现在以下几方面。

第一，卢卡奇认为，当主体通过对艺术作品进行鉴赏和创造活动时，横在主体面前的自由与必然不可逾越的深渊消失了，因为“艺术作品的内在完善能够掩盖横在这里的深渊”^⑥。也就是说，当主体进行艺术审美活动时，主体就摆脱了自由与必然的冲突。那么，艺术审美活动是如何使得主体摆脱自由与必然的二律背反呢？卢卡奇认为，由于艺术审美具有方法论功能和世界观原则，所以它才能弥合自由与必然的冲突。

一是艺术审美活动具有沟通物自体世界和现象界的方法论功能，这其中主体的自我意识起到了决定性的作用。“费希特也曾提纲挈领地谈到过应该赋予这个原则的方法论功能：艺术‘使先

① 卢卡奇的行动概念是他针对实践范畴的审美性和历史性意蕴所提炼出来的。

②③④⑤⑥ [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智译，第131—132页，第139页，第269页，第145页，第244页。

验的立场变成普通的立场’，这就是说，在先验哲学中只是一种可以用来解释世界的问题的假设的东西，在艺术中以完善的状态存在着。艺术证明了，先验哲学的这种要求必然来自人的意识结构，这种要求必然根植于这种结构中。”^①

二是艺术审美活动能够重新建构主体的世界观，主体在其指导下不断地摆脱近代西方传统哲学中机械化的、科学化的、实证化的思维方式，最终把握到整个社会的本质。因为纯粹的艺术审美是非实证主义的、艺术化的、创造性的活动，它将主体置身于一种纯粹美学的境界。当主体进入到艺术审美境界时，主体就如同艺术家对世界的观察那样，通过一种纯粹的直观把握真实的客观社会结构。也就是说，艺术审美活动能够使主体回到社会现实本身，即人类要想认识世界的根本途径是纯粹的审美直观。诚如卢卡奇所言：“对我们来说，唯一重要的是，指出造成这些问题的社会历史根源。这个社会历史根源赋予美学，即关于艺术的意识，以一种世界观性质的意义，这种意义是以前的艺术发展阶段从未能拥有过的……这一时代的艺术原则获得了体系理论的、世界观性质的意义。”^②

卢卡奇意识到，艺术审美的方法论功能和世界观原则的核心内涵是主体自我意识的活动。因为，只有在艺术审美活动中充分发挥主体的自我意识活动才会有效地解决自由与必然的冲突问题，“只有当主体（意识、思维）同时既是辩证过程的创造者又是产物；只有当主体因此在一个由它自己创造的、它本身就是其意识形式的世界中运动，而且这个世界同时以完全客观的形式把自己强加给它的时候，辩证法的问题及随之而来的主体和客体、思维和存在、自由和必然等等对立的扬弃的问题才可以被看作是解决了”^③。在艺术审美活动中，主体将自我意识中的渴望和追求发挥到极致，主体通过主观的努力才能领悟到自身存在的意义和认识真实的社会存在。艺术审美活动的主体是对客观世界的建构不是一种反映式的接受性直观，而是先天直观。当主体对客观世界进行主体创造性建构的艺术审美活动时，人和世界存在的意义才得以彰显。然而，当卢卡奇“行动”概念具有了浓厚的艺术审美内涵，其浪漫主义色彩也就更加浓郁了——从某种意义上

说，艺术审美是一种双刃剑，它既可能直观地把握世界，也可能陷入乌托邦的浪漫主义幻想。

第二，卢卡奇认为，行动就是历史，历史就是行动，“历史一方面主要是人自身活动的产物，另一方面又是一连串的过程，人的活动形式，人对自我的关系就在这一串过程中发生着彻底的变化”^④。自由与必然的冲突也在主体的历史性行动中得到了弥合。那么，主体的历史性行动是如何弥合了自由与必然的冲突问题呢？在这一点上，卢卡奇主要是通过对无产阶级历史性行动的未来指向性和自由性的阐释来回答上述问题。那么，什么是无产阶级历史性行动的未来指向性和自由性呢？

首先，卢卡奇认为无产阶级历史性行动的未来指向性是指其对既有物化社会结构的改造并在此基础上创造一个新的社会存在，也就是说，无产阶级行动是要“摒弃社会结构的僵化性、自然性和非生产性，它揭示了社会结构是历史地形成了的，因此在任何一方面都是要服从历史的变化的，因而也必定是要历史地走向灭亡的”^⑤。回顾整个人类社会历史，可以发现变化和流动是其永恒的主题，诚如卢卡奇所言，“历史的本质恰恰在于那些结构形式的变化”^⑥。也就是说，人类社会历史总是从一个瞬间推进到另一个瞬间，从过去推到现在进而推进到未来。当人类社会步入到资本主义社会，人受必然性的统治越来越深的时候，无产阶级承担起了解放人类，争取自由的历史使命，因为他们渴望打破既有的社会存在，渴望创造一个自由与必然和谐统一的未来社会，以“过程的名义对现在采取行动”^⑦。当无产阶级开始对未来社会进行创造的时候，他们需要依靠不屈不挠的顽强意志改变着既有的社会存在。具体体现在，无产阶级要通过阶级内部个人之间的联合，组成一个强大的有机整体，在这个整体中，无数个人将自己的意志汇聚成一股巨大的意志之流。在意志之流的引领下，无产阶级开始对未来社会进行创造。当无产阶级开始对未来社会进行创造性的行动时，他们就在自身中体验到了创造的力量。无产阶级在创造中不断发展和

①②③④⑤⑥⑦ [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智译，第216—217页，第216页，第223页，第279页，第102页，第238页，第356页。

完善自身，在发展壮大自己中学会创造。无产阶级的使命就是在物化的资本主义社会中无限地去接近这一目标。真正的行动是不断地创造和变化。在创造和变化中，行动与灵魂深处的自我达到同一，从而改变整个世界的存在方式。创造的过程是不可能一蹴而就，而是要通过无数次的自我努力才能实现。

其次，卢卡奇认为无产阶级的历史性行动是自由的行动，“自由——正如德国古典哲学家所理解的那样——是实际的东西，是一种活动”^①。无产阶级在进行历史性行动时，首要就要求无产阶级能够自由的行动，自由的行动是指无产阶级能够按照自己的主见来做事情，其具体体现在无产阶级能够摆脱外在的各种羁绊和束缚，把主体内在的自我灵魂释放出来，不断创造纯粹自我的过程。当无产阶级挖掘自我的本心和把握真实的自我存在时，“靠这种内在的信念”^②才能真正领悟到客观世界的本质，从而进行自由的行动和创造。这种内在的信念体现在阶级意识上：“阶级意识的能动和实践特征是直接影响所有个人具体行动的原则，另一方面，它在同时又是有意识地参与决定历史发展的因素。”^③也就是说，无产阶级只有具有真正的阶级意识，在真正把握自己时，他的行动才具有真正的自由性。自由的行动的内在动力是源自于主体的生命，并以主体的生命为中心向外喷发出巨大的能量。由此可见，主体的生命中充满了内在冲力和无限激情，这种巨大的、无限的力量使得无产阶级征服和改造整个世界。总而言之，在无产阶级历史性行动的过程中，无产阶级的自由行动起到了决定性的作用，“客观的经济发展只能确立无产阶级在生产过程中的地位，这种地位决定了它的立场；客观的经济发展只能赋予无产阶级以改造社会的可能性和必要性。但是，这一改造本身却只能是无产阶级自身的自由的行动”^④。因为，无产阶级的自由行动更意味着是一种创造性行动，是一系列相互链接和相互渗透的创造性行动，它能够打破既有的历史存在状态和进程，“历史正是在于，任何固定化都会沦为幻想：历史恰恰就是人的具体生存形式不断彻底变化的历史”^⑤。

三、马克思主义的立场与卢卡奇行动概念的反思

以上分析表明，卢卡奇的“行动”概念通过充分发挥主体的自觉性和反思性，以及培养人的艺术审美境界和提倡人的自由性和创造性来建构具有灵魂性的革命主体。在革命战争年代，无产阶级这些宝贵的品格是不可或缺的，这可谓是卢卡奇行动概念的精深之处。但遗憾的是，卢卡奇的“行动”概念过于强调自我意识和艺术审美的内涵，忽视了对无产阶级行动所需要的具体的、历史的客观社会条件的剖析，尤其是忽视了对资本主义社会内部生产方式的解剖，这也构成整个西方马克思主义思潮的一个重大理论缺陷。

如果行动最终只是具有自我意识和艺术审美的内涵，那么无产阶级革命只能停留在革命浪漫主义色彩的冥想之中，只能立足于软弱无力的文化批判之上，革命最终将在血淋淋的现实教训中走向破产。因此，当哲学成为一种时代精神，当哲学从理论走向实践时，哲学的目光不能仅仅停留在审美层面，从某种意义上说，那只是一种“小资产阶级的情调”。当然，没有革命的理论就没有革命的行动；然而，这种理论不是审美，不是哲学，而是对社会的解剖，是实事求是的社会调查研究。从这个意义上说，当马克思的哲学革命发生之后，哲学所要面对的根本问题就是对资本主义社会进行解剖。

马克思哲学革命以及他的实践哲学（实践的、历史的唯物主义^⑥）告诉我们：只有“从实证的现实科学研究中才能引发出来的新的现实批判张力！”^⑦这主要体现在马克思的政治经济学批判当中。在政治经济学的研究过程中，马克思的实践概念摆脱了审美意蕴下的沉思和冥想以及形而上学的抽象，摆脱了对资本主义外在的哲学批判，深入到了资本主义社会的生产领域中。马

①②③④⑤ [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智译，第439页，第360页，第418页，第309—310页，第280页。

⑥ 杨耕：《当前马克思主义研究中的五个问题》，《南京大学学报》2014年第4期。

⑦ 张一兵：《马克思哲学的历史原像》，北京：人民出版社，2009年，第334页。

克思洞察到了资本主义社会存在的本质关系即经济问题的背后隐藏着政治关系与阶级关系，也就是统治者和被统治者之间的关系。而以卢卡奇所代表的西方马克思主义思潮则远离了现实政治经济关系的分析，甚至远离了现实的阶级关系，而只是着眼于阶级意识——从“思维与存在关系”的哲学角度来说，这是将马克思主义哲学的理论视域从存在转向了思维。也就是说，卢卡奇的行动概念只是停留在对资本主义社会的哲学批判上，而马克思的实践概念，已经摆脱了对资本主义外在的哲学批判，深入到了资本主义社会的生产领域中，对资本主义的生产方式进行了科学的解剖。

马克思认为，上层建筑（即政治与文化公共领域）不过是经济基础的反映。这也是第二国际经济决定论的基础逻辑。当然马克思、恩格斯创始人并不是这么简单的认为上层建筑的作用。恩格斯的说法是经济基础与上层建筑之间是辩证关系，但在他们逝世之后的马克思主义传统中，基本上是忽视政治与文化在历史发展中的作用。而第二国际的经济决定论则又拘泥于马克思的理论模型，死抱着封闭的经济决定论，从而导致在理论和实践上的破产。随着发达资本主义国家国内经济矛盾的淡化，“经济决定论”作为第二国际对马克思主义的“正宗”解释，早已声名狼藉。作为对“经济决定论”的历史反思与理论反拨，西方马克思主义在理论关注点上必然要走向了经济问题的对立面——文化与上层建筑。因此，他们对马克思实践概念的理解必然也是从客观性资本主义生产方式的解剖走向强调审美内涵的主体性逻辑。这也是卢卡奇在实践问题上走向费希特行动哲学的马克思主义理论思潮内部因素。

此外，在 20 世纪的经济全球化进程中，由于资本的输出与垄断，国内的经济问题可以外部化——转移到帝国主义国家与殖民地之间，阶级斗争被民族冲突所掩盖，民族解放运动实际上已取代传统的无产阶级革命而成为社会主义革命的新形式。这是从国际政治经济的层面来分析。就国内斗争而言，在欧洲资本主义国家中，经济领域也不再是阶级斗争的主战场，而政治、文化、意识形态方面的冲突则凸现出来并加剧。卢卡奇因此提出：“不是经济动机在历史解释中的首要

地位，而是总体的观点，使马克思主义同资产阶级科学有决定性的区别……无产阶级科学的彻底革命性不仅仅在于它以革命的内容同资产阶级社会相对立，而且首先在于方法本身的革命本质。总体范畴的统治地位，是科学中的革命原则的支柱。”^① 这种总体性反映在社会结构的把握上，强调不仅关注经济方面，更要关注文化政治与意识形态的因素。西方马克思主义的文化批判由此勃兴。

在此，需要关注到的问题是，在 19 世纪 70 年代的第一次全球化高潮之后，马克思就开始把目光转向东方社会，开始关注殖民地问题，马克思的政治经济学批判中也有关于全球化的课题，但马克思没有来得及深入系统地探讨这一问题。而西方马克思主义则没有意识到资本主义经济的全球化对欧洲革命所产生的重大影响，于是单纯地把欧洲革命的失败归结为文化与意识形态的问题，这是西方马克思主义的总体思路的局限性所在。这就使得卢卡奇只能通过激活“行动”概念的审美内涵并且从无产阶级的阶级意识来思考革命的问题。这一历史与理论教训提示我们：虽然“问题不仅仅在于解释世界而在于改变世界”，虽然革命需要勇气与决心；但革命者在行动过程中的理智直观、自我理解以及审美意识，实际上都是要建立在对现实实践——资本主义经济全球化——的深刻理解与把握之上。这正是马克思实践内涵的深刻与精妙之处！

由于从政治经济学走向哲学、从存在走向思维，卢卡奇的思想之路正好与马克思的思想发展历史相反，即从马克思成熟时期的政治经济学批判中倒退到马克思早年的哲学思考之中——这也是卢卡奇的思想与《1844 年经济学哲学手稿》时期的青年马克思更为接近的原因。当然，需要指出的是，虽说卢卡奇的“行动”概念最终偏离了马克思的科学实践观，但是这种偏离是一种深刻的偏离：正是由于卢卡奇从审美和直觉的层面来对马克思的实践概念进行了一种虽然片面但又十分独特和深刻的解读，使他成为了西方马克思主义的开山鼻祖，也使得西方马克思主义在哲学与文化上取得了不俗的理论成就。

（责任编辑 林 中）

① [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智译，第 77 页。

自由的思想移居

——以概念史为视角^{*}

侯小丰^{**}

【摘要】自由,生发于社会,演绎于概念,它以思想移居的方式构筑了自身的历史。社会史与概念史交织的每一个时段都以思想驿站的方式标度着人类对自由的领悟水平。以概念史观之,在希腊城邦民主制的鼎盛时期,自由的概念是缺位的。希腊化时期,自由从人类的存在方式第一次变成为人类反思的对象,自由的概念史才开始其观念的里程。从发轫于伊壁鸠鲁哲学和斯多葛哲学的对自我意识和自由意志的最初觉解,到近代社会形而上学自由观的确立,自由的概念一经生成,便乘着逻辑的翅膀飞升出一条相对独立的精神轨迹。而马克思通过资本主义批判所创立的“历史科学”则为自由概念史开拓出“社会现实”这一新的思想栖居地。在此意义上,马克思的哲学革命实际上就是一次自由的思想移居,它并不是自由自身发展的断裂,而是关于自由的一个新的理论视域的开启,是自由从思辨理性向实践理性的转向。

【关键词】自由;思想移居;古希腊;概念史;马克思

中图分类号: B17 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2014)06-0016-09

自由是一个历史性概念。人类文明最伟大的成就就是从人的内在规定性中发现了自由意志,从此人因为自由而挺立于世间并获得尊重。自由,生发于社会,演绎于概念,它以思想移居的方式构筑了自身的历史。社会史与概念史交织的每一个时段都以思想驿站的方式标度着人类对自由的领悟水平。以概念史观之,在希腊城邦民主制的鼎盛时期,自由的概念是缺位的。换言之,自由的存在先于自由的概念,如同黑格尔的逻辑学所呈现的一样,只有当自由的此在存在转化为对象化的存在之后,自由的本质逐渐显露,自由的概念史才开始其观念的里程。希腊化时期,希腊世界的不幸成就了自由的概念史。希腊黄金时期之后希腊公民的光荣和尊严不再,自由之于城邦生活渐行渐远,直到成为人们追思的对象,作为概念史的自由方始拉开帷幕。其标志是自由从人类的存在方式第一次变成为人类反思的对象,表现为作为现代自由确立之前提的自我意识和个人主义意识第一次得到觉解。它们散见于伊壁鸠鲁哲学和斯多葛哲学中。而自由的概念一旦生成,便乘着逻辑的翅膀飞升出一条相对独立的精神轨迹。卢梭把自由作为普遍意志的原则提升为

哲学问题,康德把自由意志作为实践理性的法则确立在道德领域,黑格尔把包含私人生活的伦理世界纳入哲学形而上学的视野,使自由的概念获得了现实性内容,马克思把社会现实具体化为人的感性的实践活动,从而把政治经济学提升为哲学的内容,他们都历史性地扩展了自由的视域,同时也改变了自由的问题域。也就是说,自由的概念史同时也是人类精神成长、自我价值认同形成的曲折过程。正因为如此,自由的诉求并不以自由概念自身的圆满为主旨,而是以人的尊严和价值的无限发掘和最大程度的实现为旨归。如果说德国古典哲学完成了形而上学自由概念的形式的确立,那么马克思则通过其“历史科学”的建立拓展了自由的视域,给出了现实自由之可能性的实践道路,从而结束了意识哲学关于自由的纯粹精神遨游,实现了自由从概念史到社会现实的思想移居。

一、形而上学自由概念的确立

从笛卡尔把自我意识作为思维的主观性原则到启蒙思想家关于自然权利的假说,自由的概念

^{*} 本文系辽宁社会科学院2013—2014年重大课题的阶段性成果。

^{**} 作者简介:侯小丰,辽宁沈阳人,哲学博士,(沈阳110031)辽宁社会科学院研究员、《社会科学辑刊》编辑。

史在经验领域发展到一个顶峰。作为启蒙思想家中的另类，卢梭在其特立独行的精神漫游中，不仅追问了自由的存在根据而且追问了现存文明对于自由的合法性，这样一来，特殊的、个体经验性的自由意志便过渡到了自由的普遍形式，从而把自由提升为一个形而上学问题。康德以道德良知为基础把自由意志作为绝对命令在主观形式领域确立下来。黑格尔不满意于康德纯粹抽象的道德自律的空洞性，在区分了道德与伦理的前提下，把家庭、市民社会和国家作为实体性内容充实到自由的概念之中，最终以形式和内容的统一确立了自由的客观形式。至此，自由的概念史发展到顶点。

（一）自由概念的经验演绎

经过中世纪蓝色迷雾的千年遮蔽，当自由作为资产阶级一个阶级的普遍意识开始觉醒时，自由概念史方始复活。之所以说它是一种复活，是因为它不是先要独创一些新的概念，而是直接从文艺复兴所复活的希腊哲学和文化中寻找现成的理论资源。只不过这不是简单的借尸还魂，而是把新的时代精神注入到自由的历史概念中去，给予天赋权利、自我意识和自由意志等概念以全新的解释。

对自由概念史的复活具有解放意义的是笛卡尔的普遍怀疑，它以精神的独立和意志的自由确立了思维的主观性原则，从而冲破了中世纪以来传统和教条对人们思想的束缚。一部《形而上学的沉思》，首先把独立思考着的人置于精神自由的广阔空间，把精神的意愿，也就是意志的自由置于思辨的风口浪尖上，而之前傲视众生的先哲教诲和神谕训诫却被搁置一边，精神向着自己的内心而思，从而获得存在的根据和意义。在笛卡尔那里，清楚明白的知识不单要诉诸于推理，更要借助于理性的直觉和想象，而后者正是意志自由的体现。虽然笛卡尔以“我思”确立了思维的主观性原则，但其中所彰显出的意志自由还不是普遍意志，它从属于思维着的个体，是自由精神向着未知、向着不确定性求索的一种开放的意向。笛卡尔哲学以理性主义的方式表达了近代社会的个人主义意识。单就自由而言，笛卡尔的这种自觉的“现实自我意识的立场”仅仅是一个抽象的哲学思维的原则而已。把这个原则具体化并

赋予现实历史内容的应当是把自由诠释为“天赋权利”的社会契约论。

就在笛卡尔去世的第二年，1651年霍布斯出版了全面表达其政治社会观点的著作《利维坦》。霍布斯不是从宗教而是从经验和理性中引出国家。他将国家视为“人造的物体”，力图通过对人性的分析找到最适合的国家形式。而由于人的自私、贪婪的本性使得其原初状态——自然状态，只能是一切人反对一切人的战争。为了摆脱人人自危的状态，人们只好接受与人的意志行为有关的自然法的指引，放弃一部分自然权利，即自然状态下人人持有的自由，组成社会共同体，亦即公民社会。尽管在各种治理形式中霍布斯选择了君主制，但是他适时地表达了法律至上的现代民主政治观点，要求君主和臣民共同遵守契约，没有人凌驾于契约的法律约定之上，臣民的自由也仅仅是契约自由。不仅如此，霍布斯还框定了世俗社会与基督教权利的边界。他认为统治权是国家的灵魂，因此在公民社会，国家的治理必须由世俗权力来实施，教权只应从事信仰和教化的事务。

与霍布斯不同，洛克的自然状态所假设的社会更为温和而有秩序。在他看来，自然状态是一种平等、自由的状态。平等，即人们平等地享有同等的自然条件，平等地享有同样的自然权利，平等地运用自己身心的能力；自由，即人们“可以在自然法的范围内，按照他们自己认为合适的办法，决定他们的行动和处理他们的财产和人身，而毋需得到任何人的许可或听命于任何人的意志”^①。洛克强调指出，自由不是没有理性的放任，而是在自然法支配下的自由，因为自然法本身就是遵从人类理性建立起来的。自然法的基本内容包含了现代自由的基本原则，如人人平等独立，任何人不得侵害他人的生命、健康、自由和财产；人人共享自然—社会的一切物品；人人有义务遵守自然法并在自然法的限度内有权惩罚违反自然法的人。最为重要的是，在洛克的理论中，国家和人民是平等的缔约双方，自然权利的保全始终是政府存在的合理性根据，一当政府侵

^① [英] 洛克：《政府论》下篇，叶启芳、瞿菊农译，北京：商务印书馆，1983年，第5页。

犯了公民的天赋权利，人民就有充分的理由推翻旧政府，再另行选举出新的能够保全公民权利的政府。为了能够制约国家权力，洛克最早提出了分权说，主张立法权和执行权相分离，后来被孟德斯鸠发展为三权分立理论。

工业革命之后，自由的社会史和自由的概念史开始作为两条轨道载着人类新文明的列车通向人人向往之的自由。不过这两条轨道并不总是并行的，而是时常交织缠绕，因此这趟新文明的自由列车总显得趑趄趑趑。近代自由的社会史是以资产阶级大革命这种伴着血腥和厮杀的轰轰烈烈的形式出现的，那是在欧洲和美洲时断时续绵延了几百年的战争，有内战，有列国征战。期间，洛克的政治理论在社会史中演变成强劲的自由主义运动，自由上升为一种新的意识形态。而英国和法国在不到200年内重演了对方的历史，表明了现实自由的迷茫和探索。美国在处女地上开垦出自由的国度，但是黑人、妇女则不在自由光环的荫庇之下。自由的概念史就是在对社会生活的这种动荡和苦难的反思中生发和成长的。

自由的社会史与其概念史互为规定又互相映射、彼此推动：“在先进国家，实践启发理论；在落后国家，理论鼓起实践。”^①在这方面，霍布斯和洛克均有着哲学家鲜有的幸运与光荣。从《利维坦》到洛克的《政府论》，以理论的方式概括了英国近代社会的追求普遍自由的革命历程。《利维坦》问世之时，英国刚刚经过两次内战，社会和政界正在探求采取何种政治体制，霍布斯恰在这时提供了一剂治世良方。1653年克伦威尔建立了独裁专制的护国政府，实现了霍布斯的政治理想。在罗素看来，洛克的政治理论“是在英国已经实施的那一套东西的总结”^②，所以对当时英国社会的政治进程影响不大。但是，“他本国的政权落入了和他抱同样政见的人的掌握，恰在这时他完成了自己的理论哲学著作。在实践和理论两方面，他主张的许多意见在这以后许多年是最有魄力、有威望的政治家和哲学家们所奉从的”。^③“在法国，洛克的见解在实践方面引起了反抗现存政体，在理论方面造成了与风靡的笛卡尔主义的对立，因此它明显地对形成事态过程起了不小的作用。”^④不仅如此，“他的政治学说，加上孟德斯鸠的发展，深深留在美国宪法

中，每逢总统和国会之间发生争论，就看得见这学说在起作用。英国宪法直到五十年前为止，拿他的学说作基础，1871年法国所采订的宪法也如此。”^⑤

我们看到，自由概念史的理性架构并不直接等同于自由社会史的现实。自由的概念史立足于自由原则的批判和现实不自由状态的讨伐，表现为自由思想的变动过程；自由的社会史则立足于关于自由的某个解释原则之普遍的求解、认定和应用，其中人的有限性和政治的非理性因素使自由思想之实施的过程充满了偶然性。因此，自由的“‘社会史’和‘概念史’处于一种交互性的历史性的紧张之中”^⑥。但是，人类自由的现实历程在总体上的确能够呈现出一条与其概念史趋近的发展脉络，因为历史的长河在滤去了浮在水面上的泡沫之后呈现出的必将是清晰的河道和滚滚逝水。这也正是黑格尔和马克思所强调的历史和逻辑的统一。

（二）自由概念史的形上路径

霍布斯和洛克通过天赋权利所给予人的生而具有的自由权，还停留在经验领域的个体意志阶段，由此引发的政治自由的普遍求索，也还是经验视域中的权利诉求，尚未达到普遍意志的觉醒。从卢梭追问国家权力的根据、反思人类现存的文明开始，自由作为一个普遍原则进入了形而上学的视野。

（1）与霍布斯和洛克直接为现存国家做辩护不同，卢梭的社会契约论反其道而行之，以自由为原则，反思了现存的文明所加之于人的不自由，对国家权力的来源及其合法性提出了质疑。在卢梭看来，权利不是来自于强权，而是来自于约定。以此观之，此前的国家都不是经由人类自由地设计的，而是建立在暴力、强迫、掠夺和私有财产之上的，因而所建立起来的秩序并不适合于人类自身。这就是为什么有国家以来的人类文

①④⑤ [英] 罗素：《西方哲学史》下卷，何兆武、李约瑟译，北京：商务印书馆，2004年，第129—130页，第129页，第134页。

②③ [英] 罗素：《西方的智慧》，马家驹、贺霖译，北京：世界知识出版社，1992年，第289页，第289页。

⑥ [德] 瑞因哈特·考斯莱克：《社会史和概念史》，[英] 伊安·汉普歇尔-蒙克：《比较视野中的概念史》，周保巍译，上海：华东师范大学出版社，2010年，第22页。

明史都伴随着自身无法克服的弊病。

卢梭认为人生而自由，因此把人自然的存在归结为自由的存在。在卢梭那里，社会秩序是建立在全体人民特殊的约定或契约基础之上，原本应当给予人社会自由，使人获得比天赋的自然自由更为广阔的空间。但是严酷的现实却与人最初缔结社会契约的良好愿望相反，放弃天然自由的代价不是得到了更大的社会自由，而是沦为“合法的”被奴役的境地。因此应该根据自由的原则——自然的正义原则，做自己的救世主，建造一个能够体现全体公民意志的法治社会。卢梭在此强调，公共意志就是社会的法律，它不是由国家后天强加给社会的，而是作为每个人的自由意志先天地存在于人的天性之中，只要把每个个体的意志自然而然地呈现出来，人人都能洞见到自己的意志与公共意志相符合。卢梭由此区分了“众意”和“公意”。他指出，公民个体的特殊意愿之和并不等于普遍意愿，只有代表了自由意志的普遍意愿才能构成国家权力合法性的依据。也就是说，“自由的概念不可在每个人的偶然任性的意义下去理解，而必须在理性的意志、自在自为的意志这个意义下去理解”。^① 因为人类理性的自由本性为公意的形成提供了内在的保证：人类天生具有的理性认识能力使得人们可以通过个人的洞见（众意）达成理性的共识（公意），这样人类通过自己给自己立法，证明了自身并不完全受控于自然必然性。黑格尔认为，提出“意志作为国家的原则”这一思想，是卢梭对自由概念史的贡献，“他所提出的国家的原则，不仅在形式上，而且在内容上也是思想或是思维本身的原则”。^②

由此可见，就自由的概念史而言，卢梭的真正意义不在于怎样看待国家，而在于他把自由上升为原则，提到了普遍意志的高度，使自由真正成为一个哲学问题，开启了自由的形而上学的历史。^③ “皮埃尔·莫内认为：“对于卢梭来说，自由能够为个人所直觉，这是自律所能体验和要求的。”^④ 如果说，洛克使自然状态中的个人拥有了内在权利，那么“卢梭极大地扩展了内在之声的范围”，“也是使自律的自由成为德性的关键这一信条的起点。他是现代文化转向更深刻的内在深度性和激进自律的出发点”。^⑤ 但是，卢

梭并未对其自由原则进行系统的论证，因此其作为公意的自由意志尚未在哲学上确立起来。真正完成这个工作的是康德。

（2）康德接过了卢梭的问题并以先验逻辑论证了它。康德把自由作为人之为人的一种理性能力，把道德视为人对自由的内在自觉，从而以道德良知确立了绝对自由的主观形式。他把自由从知性认识领域剔除，使之归之于信仰领域，并以道德自觉和自律为普遍法则的实践理性作为自由的存在理由，而把实践理性能力的显现作为自由的认识理由，从而完成了对人类理性的批判考察，最终得出了“人是人的最高目的”的自由断言。正是在这个意义上，黑格尔认为卢梭是康德哲学的过渡。康德哲学所包含的真理在于“它承认了自由”，因为它“把思维理解为本身具体的，自己规定自己的东西”。^⑥ 而在笛卡尔那里，思维仅仅是一个抽象的规定，并无具体内容，就如同在卢梭那里，公意仅仅是一个抽象原则一样。

康德是最理解卢梭的思想家，他把卢梭称为“道德世界的牛顿”。恩斯特·卡西勒激情地说：“当康德写道，如果不能使正义获得胜利，人类存在于世间便没有任何价值时，他表现出一种真正的卢梭式的思想与情操。”^⑦ 《实践理性批判》在某种意义上可视为卢梭的“公意”的完成。卢梭区别了“众意”和“公意”，并把公共意愿视为社会生活中个人自由的最高表达。康德则把社

①⑥ [德] 黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，贺麟、王太庆译，北京：商务印书馆，1983年，第234页，第256页。

② [德] 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张金泰译，北京：商务印书馆，1982年，第254页。

③ 张盾认为：“康德给人类自由以最高的表达，将自由从一个政治问题提升为一个形而上学问题。”笔者则认为，卢梭把自由提升到普遍意志的高度本身就是把政治自由变成了一个哲学问题，康德的论证只是在先验领域把自由作为普遍原则确立为实践理性的最高法则，论证只是问题的一种完成方式，所以黑格尔说康德哲学承认了卢梭提出的自由原则。参见张盾：《道德政治的谱系中的卢梭、康德、马克思》，《中国社会科学》2011年第3期。

④ [法] 皮埃尔·莫内：《自由主义思想文化史》，曹海军译，长春：吉林人民出版社，2011年，第86页。

⑤ 参见[加] 查尔斯·泰勒：《自我的根源——现代认同的形成》，韩震等译，南京：译林出版社，2008年，第493—494页。

⑦ [德] 恩斯特·卡西勒：《卢梭问题》，彼得·盖伊编，王春华译，南京：译林出版社，2009年，第61页。

会生活中个人所遵循的行为规范区分为准则和法则：“准则就是意志的主观原则。客观原则就是实践规律。”^①他实际上是论证了卢梭的自由观，并把法则确立为道德实践的最高原则，把自由意志规定为道德行为的终极原因。如果我们做一个简单粗浅的对照，把卢梭的“众意”换成康德的“准则”，把“公意”换成“法则”，然后去寻找形成准则和法则的原因，就会发现对准则的偏好源于人的自由任意或曰个人的情感、利益等个体性的欲求和偏好，而对法则的遵守则源于人的理性自律，即对自由意志的自觉。这就是一个理性存在者所意识到的“应当”：“要这样行动，要使你的意志的准则任何时候都能同时被看做一个普遍立法的原则。”^②这种“应当”已经摆脱了一己行为的主观任性而上升为普遍的立法原则，即实践理性的法则。只有这种单纯的形式才是恒定的，它因排除了个体自由的主观性差异而具有了普遍性和客观性，才能成为独立于个人意志而存在的德性法则或普遍的实践法则。

综上所述，当康德把自由意志确立为绝对命令，标志着哲学上的自由概念正式生成。康德从主观形式上确立了自由的绝对至上的地位，使自由真正挺立于主体的意识中，并成为哲学形而上学的核心问题。

(3) 自由意志作为绝对命令在康德的先验哲学体系中确立起来了。不过，在黑格尔看来，作为批判理性大厦的拱顶石，康德的自由概念始终无法走出二律背反的困境，因此并未完成自身真理性的证明。

康德哲学的困难变成了黑格尔哲学的动力，知性思维的陷阱变成绝对精神的生长点，形式逻辑和辩证逻辑呈现给我们的是截然不同的世界。黑格尔深刻认同斯宾诺莎实体即主体的观念，指出“一切问题的关键在于：不仅把真实的东西或真理理解和表述为实体，而且同样理解和表述为主体”。^③这样黑格尔实际上就打通了知性思维中主观与客观之间不可逾越的天然屏障，使他的概念——绝对理念同时容涵着主观精神和客观精神的全部内容。于是，自由的概念到黑格尔这里不再抽象，他以逻辑视域的转换消解了康德自由观的所有矛盾。黑格尔辩证逻辑的魅力就在于，绝对精神在其骄傲、自信的展开过程中，一路播

种，一路收获，把种子和泥土的厮杀与拥抱、风雨和彩虹的较量与亲吻等一切经历与一切磨砺，都通通变成自己的丰富内容收藏在行囊中。概念具体了，概念现实了，概念最终成为自由的原则。因为概念已不复是康德的概念，它已经成长作为一种精神，一种遨游于自然、社会和历史之间的绝对精神。这个自由精神因蕴含了人类的全部历史和现实过程，达到了绝对理念这个客观精神自身的圆满。

黑格尔通过绝对精神的遨游拓展了自由的概念。其中，客观精神分三个阶段外化为自由意志的不同形态或层次，它们分别是单独的意志、特殊的意志或主观意志、实体性的意志，在逻辑学中分别对应人的三种存在形式，即个人的直接存在、个人在反思中的存在、个人的概念性存在，在法哲学中分别是法律意义上的存在、道德性存在和伦理性存在。黑格尔理解的道德始终都是自由意志的主观方面，是良心的绝对自治。这一点与康德的道德自律——按法则行动——颇为一致。但黑格尔认为，主观精神和客观精神所实现的自由都具有片面性，只有自由在国家中的实现，才能克服二者的片面性，达到自由的理念。以此为标准，在他看来，卢梭、康德所主张的自由都没有达到“实体性的意志”的高度，因为他们只是提出了自由的原则，并没有把自由真正在现实中实现出来。

黑格尔关注的重点是自由作为现实性在客观精神中的发展，他对现实的理解可谓深刻和敏锐。《法哲学原理》带给我们的就是一个活生生的伦理世界，其中“他最关心的问题是如何调节与结合普遍理性原则与个人意志和利益的关系”^④。但是最终对于黑格尔来说，自由意志或普遍意志的现实化只能是理论上的，是一个思想的客体。法国大革命，虽然从意志方面掌握了自

① [德] 康德：《道德形而上学原理》，苗力田译，上海：上海世纪出版集团，2005年，第22页注释1。

② [德] 康德：《实践理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2003年，第39页。

③ [德] 黑格尔：《精神现象学》上册，北京：商务印书馆，1997年，第10页。

④ 参见张慎主编：《德国古典哲学》，叶秀山、王树仁总主编：《西方哲学史》第6卷，南京：江苏人民出版社，2005年，第568页。

由的原则，但其实现自由的过程却充满了血腥和恐怖。因此他只能无奈地写道：“尽管自由本身是具体的，但自由在被他们应用到现实世界时却仍是未经发展的、带着抽象性的。要把抽象的观念应用于现实，那就是破坏了现实。”^①在黑格尔眼中，经过法国大革命和康德理性批判的洗礼，自由概念仍然未充分发展。也许，自由的概念在现实中永远都不能发育成熟，达到它所应有的高度，因为自由原则只能在意识中发展，在德国人带着睡帽的头脑中发生自由的革命风暴。

黑格尔不仅把自由作为概念运动的内在动力而贯穿于其思辨哲学体系之中，而且还把国家作为绝对理念的最高形式从而赋予自由以伦理的客观内容，最终完成了对自由的客观形式的证明。我们有理由确信，德国古典哲学是自由从自在阶段向自为阶段的过渡。因为直到马克思揭去了黑格尔绝对精神的神秘面纱，自由的思想才移居到人类物质生活的生产和社会生活的实践这个坚实的地基上。

二、自由的思想移居：从概念史到社会现实

一个体系的完成意味着一个时代的结束，终点的到来同时就是另一个起点的开始。马克思就屹立在这个新的起点上。

康德和黑格尔把人类意识中的自由发展到顶点，使人类确信自由是人的最高的和绝对的价值，是人的尊严本身。但是绝对精神同时也是阻隔自由的概念史同自由的社会史有机连接的观念屏障。如何找到一个新的阿基米德点，以便在现实的地基上支撑起人类的自由理想，便成为时代留给马克思的迫切问题。

（一）在现实自由的诉求中发现社会现实

德勒兹认为，一个理论的提出，需要一系列独创的概念来撑起其思想的“内在性平面”。而凡是哲学创造活动，都是独特的。当马克思发现，用黑格尔哲学的概念已经不能够把握到真正的社会现实，他就必须通过对现实的研究创造出自己关于现实的一系列概念才能达到对社会现实的真实把握。惟其如此，他对现实的解释原则才能在指向现实存在的概念体系中确立起来。在这个意义上，“普适原则不仅什么东西也解决不了，

而且本身必须被解释”^②。就是说，康德、黑格尔所留下的哲学遗产——关于自由的普遍、抽象的观念对于真正的社会现实是无能为力的。那种在理解中的和解除了证明德国资产阶级的软弱，丝毫不能改变不自由的普鲁士德国。于是，马克思以自己所理解的社会现实——社会关系的总和——来重新理解和规定人及其本质。从诀别康德、再批判黑格尔、再清算费尔巴哈，马克思通过对自己哲学信仰的不断反思和批判，“揭穿同现实的影子所作的哲学斗争”^③，最终突破传统形而上学自由概念的重重迷雾，把彼岸自由拉回到此岸的社会生活，为自由思想找到了社会现实的坚实地基。为了揭示市民社会与国家的关系的本质，站在现实地基上的马克思把自由直接向人的社会存在敞开。马克思从政治经济学领域发现了人类历史的第一个前提——物质生活资料的生产活动，这样社会现实就具体化为人的现实生活和实践活动，从而实现了自由从意识向现实的思想移居。这同时意味着，自由在马克思那里完成了从抽象到具体再到现实的根本性转变，从而使自由的概念史与其社会史在一个全新的、社会现实的地基上有可能真实统一起来。然而，如果没有解读社会现实的概念体系——社会基本矛盾运动、生产力生产关系、经济基础与上层建筑——的创造，自由的思想移居就不可能实现。正是“历史科学”的建立使马克思为现实的“此在”的自由开拓了新的理论视域，使其《关于费尔巴哈的提纲》中的“社会关系”概念不再抽象，《巴黎手稿》中的“自由人联合体”不再是空想。《德意志意识形态》完成了马克思自由理论的科学架构，他的历史科学打开了一个全新的社会现实——“从事实际活动的人以及他们的活动过程”^④，为哲学开辟出一块可供自由精神驰骋的处女地。“按照尼采的裁决，你如果不首先创造概念，即在一种纯属概念的直观当中把它们建

① [德] 黑格尔：《哲学史讲演录》第4卷，贺麟、王太庆译，第256—257页。

② [法] 吉尔·德勒兹、[法] 菲力克斯·迦塔利：《什么是哲学？》，张祖建译，长沙：湖南文艺出版社，2007年，第208页。

③④ [德] 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》节选本，北京：人民出版社，2003年，第4页，第17页。

构起来，那么通过概念你获得不了任何知识。这种直观可以是一个领域、一个平面、一块土壤，但不混同于概念，它是概念的幼苗和培育概念的人物的庇护所。”^① 马克思以他的人类物质生活条件、生产力和生产关系、经济基础和上层建筑等代表其历史科学的核心概念所开辟出来的领域就是人类的物质生活和生产过程，他把黑格尔的现实概念具体化为人类物质生活条件的生产和消费，把他的伦理世界具体化为生产力和生产关系、经济基础与上层建筑两对社会基本矛盾的运动，把私人活动具体化为资本和雇佣劳动的关系，从而以人的实践活动为“内在的思想平面”重新诠释了市民社会和国家的关系。更进一步，他把生产方式的矛盾运动置于资本主义的商品生产总过程去分析，透过商品生产的表象揭示出资本主义社会中人与人的关系，把当前的社会基本矛盾归结为无产阶级和资产阶级的矛盾，而这一社会现实所蕴含的未来发展必然性则体现在无产阶级所要求的普遍解放——自由人联合体的建立。马克思由此断言，每一个人的自由都将实现在共产主义运动的过程中，而不是实现于任何一种静止的理想化的社会制度之内。

我们知道，康德哲学的全部旨趣就在于回答“自由何以可能”，马克思哲学的全部使命则在于探寻“自由何以实现”。前者是一个理论问题，后者则是一个实践问题。实践问题的解决不能单纯依靠一个抽象的先验前提，它更需要一个可以直观其本质的社会生活平台。而如何在普遍的意义上把握纷繁复杂的生活世界？如何以一个包含社会生活全部内容的概念来统摄现象界？这是马克思必须解决的理论问题，就是说，他必须创造出一个全新的概念来把握思想中的时代。这个概念便是社会现实。在综合的意义上，马克思将其表述为“社会关系的总和”，它不仅仅是黑格尔法哲学中所讨论的市民社会；在分析的意义上，马克思将其具体化为人类物质生活的生产以及由此引发的社会基本矛盾运动。

马克思时代，资本主义制度在欧洲基本成型，比之于康德和黑格尔时代成熟许多，资产阶级革命的先行者英法等国家的主要社会矛盾，由资本家和封建地主转为新生的无产阶级和资产阶级的矛盾。随着大工业的发展和资本的扩张，无

产阶级作为一个阶级在资本剥削的苦难中迅速发展壮大起来。欧洲世界社会主要矛盾也由资本主义早期的民族国家转而为两大阶级的对抗。对此托克维尔有过形象的表述：“在巴黎这座城市里……社会被切成两半，那些一无所有的人，由于有共同的欲望而结成一体，而那些略有资财的人，则因共同的忧虑而结成一体。”^② 然而这样一个活生生的充满阶级对抗的社会现实，并不能直接生成化解矛盾与危机的“现实”概念。马克思需要一个能够洞穿现实、直面未来的概念，以使其现实自由的诉求实践化。

黑格尔法哲学为马克思提供了一个广阔的生活世界，但马克思并不满足于对这个世界的抽象把握。马克思充分吸收德国的思想资源来完成自己的理论构建。作为黑格尔的学生，马克思不单熟稔其概念运动的辩证法，更为重要的是马克思接受了黑格尔所馈赠的一个包含未来发展必然性的“现实”概念；他还从同时代的德国经济学家和社会哲学家洛伦佐·冯·施泰因那里接受了一个“为工人群众的增长所规定”的“社会”概念^③。马克思突破黑格尔的概念视界，直接进入具体的社会生活的现实，把黑格尔的家庭、市民社会、国家的理念具体化为生产方式和交往关系、经济基础和上层建筑。由此社会进步的动因不再是概念对自身片面性的克服与扬弃，而是新的生产力突破原有生产关系的束缚，打破原来的矛盾运动的平衡，从而建构一种新型的生产关系。而新的社会形态的形成同时就是新的社会阶级的生成，它们都是社会基本矛盾——生产力和生产关系、经济基础与上层建筑——运动的结果。这样马克思就真正深入到历史本质那一度了。在他那里，无论是历史科学之前提还是人的活动之出发点都是历史性的，并且是物质性的，是在人的现实活动中生成的生产力的总和。

（二）把实践确立为思想的“内在性平面”

“建构主义（constructivisme）确信，任何创

① 转引自[法]吉尔·德勒兹、[法]菲力克斯·迦塔利：《什么是哲学？》，张祖建译，第209页。

② [法]托克维尔：《回忆录：1848年法国大革命》，周炽湛译，上海：上海人民出版社，2005年，第131页。

③ [德]卡尔·洛维特：《从黑格尔到尼采》，李秋零译，北京：生活·读书·新知三联书店，2006年，第331页。

造性的活动都必须在一个平面上进行，以便获得独立自足的存在。”^①如果说康德思想的“内在性平面”是先验，黑格尔思想的“内在性平面”是理念，那么，马克思思想的“内在性平面”就是实践。马克思说，人的本质在其现实性上是社会关系的总和，人的社会关系就是在实践中展开的，社会关系就是人在家庭、市民社会和国家中所形成的伦理关系。就是说，黑格尔的家庭、市民社会和国家这个伦理的领域，在马克思那里就是社会关系的领域，就是实践领域。对于社会关系或伦理关系的理解，马克思并未停留在康德抽象的道德和黑格尔抽象法的层面上，而是进一步追问了现存的社会关系的根据，或者说，现实的伦理关系的存在根据。康德把实践理性归结为道德的自律，而忽视了市民社会、国家对于自由的意义；黑格尔第一个区分了道德与伦理，并把道德视为自由的主观形式，把伦理领域视为自由的客观内容，即自由意志实现于家庭、市民社会和国家。经历了对社会经济生活的深度体悟，马克思发现了黑格尔法哲学中的一个根本性的错误，那就是颠倒了市民社会和国家的关系。“黑格尔应该受谴责的地方，并不在于他如实地描述了现代国家的本质，而在于他用现存的东西来冒充国家的本质。”^②伦理关系的形成不是来自伦理世界外部的规定性，如神的意志或者绝对理念的统摄，而是来自实践活动的内部。就是说，伦理关系不是被规定的，而是在实践活动中生成的。黑格尔把伦理关系划分为三个层次，即家庭、市民社会、国家。国家作为“伦理理念的现实”高居于伦理关系的最高层次。黑格尔把国家当做“绝对自在自为的理性的东西”，因此国家实际上是自由意志的化身。在黑格尔的逻辑中，国家这个绝对的理念当然有权来规定市民社会和家庭的形式，因为“自在自为的国家就是伦理性的整体，是自由的现实化；而自由之成为现实乃是理性的绝对目的。国家是地上的精神”^③。但是马克思从实践出发，发现市民社会这个人与人之间的私人交往领域其实被更为根本的经济关系所支配。马克思通过历史的考察进一步将经济关系具体化为劳动分工和私有财产。劳动分工导致劳动产品在数量和质量上的不平等分配，进而导致私有财产的出现。正是私有财产使社会两极分化进而出

现了私人利益和公共利益的不一致的局面，并由此引发了阶级对抗。这时“公共利益才以国家的形态而采取一种和实际利益（不论是单个的还是共同的）脱离的独立形式，也就是说采取一种虚幻的共同体形式。而这始终是建立在真实的联系基础之上的”^④。而国家内部各种政体形式的斗争和争取选举权的斗争，不过是一些虚幻的形式，这些形式下面才是不同利益集团或不同阶级之间真正的斗争，因此国家就是阶级统治的工具，是一个阶级对另一个阶级的专政。因此，一切政治关系或法律、道德的关系都是由经济关系——市民社会——决定的，国家只是这种关系发展的一个结果。在这个意义上，马克思才说不是国家决定市民社会而是市民社会决定国家。这样马克思就在实践的“内在性平面”上，揭示了市民社会和国家真实关系，从而揭去了黑格尔法哲学的神秘面纱。黑格尔最高的自由意志在国家中的实现不过是绝对精神的自我圆满，那是基于民族国家内在统一性之上的思考，而对于资本主义国家的被统治阶级——无产者阶级——来说，自由则不啻于自由的神话。

黑格尔把实践活动视为绝对精神的外化，实际上是将自由的主体理解为绝对精神。马克思把实践活动理解为人为满足物质生活和生产的需要而缔结社会关系的过程，将自由的主体理解为现实存在着的从事实践活动的人。人从自己的物质生活需要出发进行生产活动，并通过这种物质性的生产活动缔结了自己的社会关系。人在这种实践活动中创造了自己的本质。因此，在其现实性上，人的本质是社会关系的总和。这样，马克思的哲学视域就由传统哲学的抽象存在、抽象道德转向了人的现实生活和实践活动——人在其中规定自己、确认自己价值并实现自己的自由本质的生产活动，他的思维对象也不再是传统形而上学的对象，而是人类生活的历史和现实。因此在马

① 转引自[法]吉尔·德勒兹、[法]菲力克斯·迦塔利：《什么是哲学？》，张祖建译，第209页。

② [德]马克思：《黑格尔法哲学批判》，《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1956年，第324页。

③ [德]黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，第258页。

④ [德]马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第38页。

克思那里没有一般的存在范畴或一般的物质范畴，而是代之以实践——社会存在和物质生活需要的生产和再生产，也没有一般的意识和观念，而是代之以社会意识和意识形态。黑格尔的抽象的法、抽象的道德在马克思那里具体化为意识形态，即社会占统治地位的阶级的意识，也就是我们今天所谓的主流文化、核心价值，但它并不是代表所有人的核心价值，而仅仅是统治阶级的核心价值。因为马克思以他的阶级概念把社会中的人划分为不同的阶级，即统治阶级和被统治阶级，二者在经济关系和政治关系中的利益和地位均不相同。而拥有不同的利益关系和社会地位的阶级，其各自的文化倾向和价值指向也是根本不同的。这样，法、道德等意识形态也都打上了阶级的烙印。

马克思通过《资本论》的研究，终于走出了德国哲学的思辨大厦，真正完成了从概念史向社会史的艰难转身，实现了自由的思想移居。

所谓自由的思想移居，是指随着自由概念史的视角挪移或所立足的思想地基之转换。随着社会的变迁，自由的概念史与自由的社会史进而出现裂隙甚至背离。当自由的现实不再符合自由的概念时，思想家们意识到，他们曾经认同并维护的观念是被“他在”包围的“自在”，因此对他们曾经信仰和维护的社会观念史提出质疑。于是自由以概念的形式展开社会史的批判。在批判中确认已经构成社会史的自由实际上是“他在”笼罩下的自在，因而是一种现实的不自由。因此，理性必须在“他在”的批判中重新规定自由。随着自由的目标的改变，自由概念史的理论支点发生转移，自由的思想移居由此生成。自由的思想移居所导致的新的视域带来新的时代问题并引发出时代对“自在”和“他在”的重新界定和认可，其结果是关于自由的新的解释原则的形成。马克思以实践为其思想的“内在性平面”，以历史科学为解释原则，把自由的社会史和自由的概念史统一于他的社会现实，把自由实现于社会实践之中，这便是共产主义运动。

马克思的自由从意识转向现实是以对传统形而上学的反叛为前提的。他以社会现实为栖居地，把自由从天国沉降到人间，从而实现了自由从概念史向社会现实的思想移居。这种移居并非

自由自身的革命，而是在大的历史时代变迁中自由理论的存在形态自身发生的根本性变化，换言之，是自由所栖居的社会历史环境的改变根本上改变了自由的视域。

三、结 语

如果把古希腊看做古典自由的起点，那么马克思就是现代自由的起点。两个起点的共同之处在于自由是向着人的现实、人的生活世界、人的存在敞开的。只不过前者是以质朴的形式呈现出的人类自由的自在状态，是没有经过反思而对象化的自由，后者则代表了人类自由走向自为的态势，是自由对象化之后从概念史转向人的社会现实。在此意义上，马克思的哲学革命实际上就是一次自由的思想移居，它并不是自由自身发展的断裂，而是关于自由的一个新的理论视域的开启，是自由从思辨理性向实践理性的转向。当然，作为“自由的思想移居”之逻辑结果的共产主义，因其内涵的“现存”与“现实”之间内在的紧张关系，使得一个原本屹立在社会现实基础上的现实的自由——共产主义——变成了一个超越性的问题。这也印证了自由的概念史与其社会史之间的巨大张力。而关于共产主义的所有歧义和争论恰好表征了马克思自由观的无限魅力。至少马克思的共产主义在自由的思想逻辑上撼动了这个以资本主义文明为主导的现代世界的根基，而马克思对资本主义社会基本矛盾及其运动规律的揭示，其目的不仅是要埋葬一个旧世界，更是要建立一个以自由为标度的全新世界。时隔100多年后我们惊喜地看到，马克思这种资本主义批判所展现的新自由观，激发了现代社会意欲驾驭资本逻辑的各种社会改造方案，使得今天欧洲的资本主义国家在个人的政治权利和经济权利之外，另外形成了所谓的社会权利，成为社会保障制度的国家。这些国家在某种程度上的确实现了马克思关于未来社会的某些方面的构想。在这个意义上，共产主义运动的兴起也许并不意味着资本主义历史的结束，但资本主义的历程却一定蕴含着共产主义的生长。

(责任编辑 林 中)

福山的“末人”之忧^{*}方 敏 旷三平^{**}

【摘要】在福山看来,推动历史前进的最终动力是人的“激情”,自由民主理念因满足了人的“激情”而终结了历史,但历史的终结也意味着“末人”的出场。末人世界面临两个挑战:一方面表现为人们的“激情”的满足依然是不完整的;另一方面,“激情”有被泯灭的危险。走出“末人”困境的出路在于重建道德共同体,保持“激情”与自由民主的内在平衡。

【关键词】末人;福山;激情;道德共同体

中图分类号:B712.6 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2014)06-0025-04

在《历史的终结与末人》^①中,福山宣称:二十世纪末苏联东欧社会主义的崩溃,证明了西方自由民主制度是“人类统治的最后形态”和“意识形态发展的终点”,因而标志着“历史的终结”。二十多年来,学界对福山的“历史终结论”展开了深入而持久的讨论。但是,书名的另一半——“末人”却很少得到研究与探讨。既然历史终结了,何以出现“末人”?“末人”的出场对于西方的自由民主意味着什么?如何走出“末人”的困境?这些都是值得我们反思的问题。

一、末人的出场: 从“最初之人”到“末人”

冷战的结束是福山写作《历史的终结与末人》的直接历史动因。面对冷战结束、苏东剧变这一历史性事件,福山追问:“这是自由民主幸运的瞬间辉煌,还是存在一种最终会导致所有国家走向自由民主的长期发展模式?”^②也就是说,存在一部以自由民主为终点的普遍世界历史吗?在福山看来,回答这个问题的前提在于找到衡量

历史变迁的最终标准,福山认为这个标准就在于“人性”之中。“要是不研究超历史的标准——人性,那就无法探讨‘历史’,更不要说‘普遍历史’。”^③按照这个逻辑,自由民主之所以优越于历史上其它的意识形态,就在于其更好地满足了人性,从而终结了历史。那么,人性怎样推动历史到达自由民主呢?福山以人性为基本线索,建构了一部从“最初之人”到“末人”的历史辩证法。

福山研究人性的起点是“最初之人”,这是“自然状态”中的人,很多思想家研究人性都以此为出发点。在柏拉图看来,支配“最初之人”行为的内在动力可以区分为:欲望(desire)、理性(reason)、激情(thymos)^④。人类的行为大多数可以由欲望和理性加以解释,但决定人的超越性的一面主要在于人的“激情”,这是尊严、勇气、公共精神、无私等情感的源泉。人的“激情”要求得到他人的承认,在获得他人承认之前,人并不能被称为人,因为人还未获得确立自身存在的自我意识。福山认为黑格尔第一次明确提出了“承认”问题,“柏拉图的激情其实正是

* 本文系安徽省2010年高校省级优秀青年人才基金重点项目“马克思主义中国化与中国现代性的建构”(2010SQRW028ZD)的阶段成果。

** 作者简介:方 敏,安徽潜山人,(广州510275)中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系博士研究生,(芜湖241002)安徽师范大学政治学院(马克思主义研究中心)讲师。

旷三平,湖南衡山人,(广州510275)中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所教授。

① 中译本为《历史的终结及最后之人》,见黄胜强、周琪译,北京:中国社会科学出版社,2003年。“最后之人”的英文是“the last man”,德文为“der letzte Mensch”,本文一律称为“末人”。

②③ Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press, 1992, pp. 46-47, p. 138.

④ 柏拉图在《理想国》中指出:对应于国家的三个部分生意人、护卫者和立法者,人的灵魂中也有欲望、激情和理智,“激情”主要是护卫者的品质。按照福山的理解,“激情”赋予自身某种价值并欲求他人承认,用当代的语言表达就是“自尊”(self-esteem)。

黑格尔的承认欲求的心理学基础”^①。在福山看来，欲望和理性可以解释为什么人们选择资本主义的市场经济，但它们还不是人们追求自由民主的最终动力，只有人的“激情”或“承认”的欲求才能引导历史最终走向自由民主，但这不是一蹴而就的，而是经历了长期的历史过程。

“最初之人”为了获得承认，将展开生死之战，结局是主奴关系的形成。主奴之分的依据是对于死亡的态度。因为不惧死亡，主人展示了人的超越性，奴隶因为畏死而放弃斗争。但主奴关系是不稳定的，因为主人和奴隶都未得到真正的承认。主人得到的只是不具有完整人性的奴隶的承认，而奴隶则不被承认为人，正是这种不完整的承认构成了主奴社会的基本矛盾。历史不属于安于现状的主人，而是属于劳动的奴隶。奴隶通过劳动既克服了对死亡的恐惧又在劳动成果中确证了自己的人性。奴隶开始了追求平等承认的斗争，逐渐克服了死亡的恐惧，成为自身的主人，这就标志着历史的终结。可以看出，福山对历史的这种解读基本上借用了黑格尔—科耶夫的主奴辩证法。

法国大革命标志着自由民主理念已经道成肉身，“上帝面前人人平等”的理念从天国来到人间。从前的奴隶成为主人，但并不是奴役他人的主人，而是自己的主人。在福山看来，相比于其它的意识形态和政治制度，以自由民主为理念的普遍同质国家更好地满足了人类的“激情”，所有的国家和民族迟早都会走向自由民主。历史因满足了人性而终结，但历史的反讽在于，“后历史时代”中的人似乎已经失去了推动历史前进的动力，“后历史时代”的人就是“末人”。“末人”就是不再超越自己，满足于平庸和舒适享受的个体。“个体性在大革命后的国家（第一次）实现了。但是，成为一个个体，也就是本义上的人，——就是得到‘满足’，就是不再想、不再能自我‘超越’：成为非其所是。”^②人类已经找不到理由超越自己，那就是“人之死”或“人的重新动物化”。在福山看来，“末人”将自我保存放在首位，很像在历史起点处畏死的奴隶，但“末人”的处境或许更加糟糕，因为奴隶还有创造历史的可能，而历史终结处的“末人”不再有内在的动力超越自身。自由民主制度下最典型

的公民就是“末人”，放弃了对自身优越价值的信仰而选择自我保存。“满足于当前的幸福而并不羞愧于自己不能超越这些欲望，末人已经不再是人了。”^③

对于福山来说，站在历史的终结处，已经不必要争论历史上存在的意识形态是否会卷土重来的问题，更深层次的问题来自自由民主本身。福山的问题在于：自由民主是否会像历史上的社会形态一样，因为内在的矛盾最终走向衰落？

二、末人世界的双重挑战

既然福山把历史归结于追求承认的历史，自由民主优越于历史上出现的其它意识形态和政治制度的根本原因，就在于其更能满足人们的承认需要。但是，一旦人类得到满足，就会丧失超越自己的动力，自由民主社会将呈现为“末人世界”。在自由民主体制中，激情（Thymos）是否得到安顿而完全满足、承认是否得到真正实现呢？这可以展开为两个问题：第一，自由民主社会是否真正实现了其所宣称的普遍而平等的承认？第二，平等的承认本身是否值得追求？这两个问题构成了对于“末人世界”最根本的两个挑战。

先来看第一个挑战。西方的左翼力量指出，自由民主社会并不能完全满足人们普遍而平等的承认，原因在于：贫富分化、劳动分工和经济地位不平等是资本主义带来的必然结果，经济地位不平等的人不可能得到平等的承认；而且，不管资本主义经济如何繁荣，只要有相对贫困现象的存在，人们的承认就会是不完整的。福山承认，贫困问题在自由民主体制下是无法解决的，虽然当代福利国家通过各项政策以极力缩小各阶层的贫富差距，但新的问题也相伴而生，任何一项给予弱势群体平等尊严的努力都意味着削弱他人的自由和权利。从历史上看，追求平等如果走向极

① Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press, 1992, p. 165.

② [法] 亚历山大·科耶夫：《黑格尔导读》，姜志辉译，南京：译林出版社，2006年，第173页。

③ Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press, 1992, p. xxii.

端，将会严重威胁到个人的自由。从法国大革命时期的伯克、托克维尔，到当代的伯林，都已经就这个问题展开了深入的反思。可以看到，从自由社会诞生的那一刻起，自由体制和平等的诉求之间始终存在着张力。所以福山认为，自由民主体制带来的平等承认是有限度的，这个限度就是不能侵犯他人的自由。

第二个挑战来自于保守的右翼。“来自右翼的质疑指出，自由社会的问题不在于承认不能普遍化，而在于平等承认的目标本身。问题在于人生而不平等，使不平等的人均等化不是在肯定人，而是否定人性本身。”^① 福山认为这个挑战更为切中自由民主赖以存在的基石，“末人”已经失去了曾经推动历史甘愿舍弃生命的“激情”，成为只求舒适生活与自我保存的布尔乔亚，成为尼采所说的“没有抱负之人”（man without chests）。

在尼采眼中，“末人”是一个获胜的奴隶，末人道德是完全的基督教道德。但是这种“上帝面前人人平等”只是一种弱者的偏见，是要把少数的强者拉低到大多数弱者的地平线上。也就是说，自由民主体制就是基督教的世俗化，充满“激情”的高贵主人将会消逝，奴隶道德取得了完全的胜利。“没有牧人，而只有一个牧群！人人都要平等，人人都是平等的：谁若有别样感受，就得自愿进入疯人院。”^② 在尼采看来，“末人世界”表现为以下两个方面的结果：一方面，人性将会枯萎，人类找不更好的理由以超越“末人”的动物欲望来去为更高贵的东西而斗争，将会沉湎于物质享乐之中；另一方面，末人世界必将带来价值虚无主义，作为最高道德价值象征的上帝已经死亡，作为终极目标的至善已经不再是人类追求的目标；

福山赞同尼采对“末人世界”的诊断，但不同意尼采的解决方式。原因有两点：一方面，根据尼采的思路，总有某些天赋高贵的主人将会由于不满于“末人”的平庸而回到“最初之人”，拿起现代武器重新展开生死之战，正如施特劳斯所指出的，“总是会有‘主人’（andres）反抗这一毁掉了人性的国家、或者说反抗其中不再有高贵和伟大行为的可能性的国家”^③，但如此一来，历史必将陷入“永恒轮回”；另一方面，尼采公

开反对自由民主体制，查拉图斯特拉再次下山，将人类从末人世界中拯救出来，以超人取而代之，但这样会带来极权主义的危险。福山认为，必须保持“激情”与自由民主体制的内在张力，既不能以“欲望”和“理性”完全消解“激情”，又不能让“激情”过于放纵而威胁自由民主体制自身。正如一位评论者指出的：“福山关切的危险不是布尔乔亚式的民主会导致人性的堕落，而是堕落的人再也没有能力守护民主。”^④

针对以上的两个挑战，福山认为必须重新思考自由民主体制的未来。既然是以人性来解释历史，以人性的本真要求为自由民主辩护，那么，解决方案还得到人性中去寻求。

三、走出“末人”的困境： 重建道德共同体

上文已经指出，“末人世界”的双重挑战在于：一方面，人们“平等承认”的欲求无法完全满足；另一方面，在市场经济的侵蚀中，人内在的超越性有可能被泯灭。如何寻求既满足人的平等要求，又能保持人的“激情”的解决方式呢？通过对自由主义发展历程的考察，福山找到的方案是重建道德共同体，提升社会资本，从而保持自由民主内在的平衡。

重建道德共同体有助于走出“末人”面对的双重困境。一方面，基于一定伦理原则的道德共同体，一般都会满足成员的平等诉求，而不考虑该成员的出身、财富等社会差别。个人相对于国家来说，只是一种“原子式”的存在，国家不可能完全满足差别化的个体的平等承认的欲求，相反，介于国家和个人之间的社会团体不仅能够培育公民的平等意识，而且还能锻炼公民的民主自

① Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press, 1992, p. 289.

② [德] 尼采：《查拉图斯特拉如是说》，孙周兴译，上海：上海人民出版社，2009年，第14页。

③ [美] 列奥·施特劳斯：《重述色诺芬〈希耶罗〉》，何地译，载[美] 施特劳斯、科耶夫：《论僭政——色诺芬〈希耶罗〉义疏》，古热维奇、罗兹编，何地译，观溟校，北京：华夏出版社，2006年，第225页。

④ Kirsch, Adam. *Life on Venus: Europe's Last Man*, *WORLD AFFAIRS*. spring 2009. p. 12.

治能力。另一方面，道德共同体是以公共的善为基础的，道德共同体培养了公共道德如慷慨、无私、同情心等等，这些共同体的成员往往为了团体的公共利益可以牺牲个人的私利。道德共同体的意义在于使得“激情”不至于完全淹没在市民社会的欲望和理性之中，使得个人不至于沦为消费主义完全主导的“末人”。福山认为，早期资本主义的道德共同体既保障了人们之间相互承认的诉求和尊严，保持了公共精神和社会美德，而且促进了资本主义本身的发展。

令福山担忧的是，“20世纪中期构成美国文明社会的道德社群（从家庭、街区，到教堂乃至工作场所）受到冲击，许多指标显示总体组织社团的程度在下降”^①。这个时期被福山称为“大分裂”。早期道德共同体的衰落主要表现是：一方面，离婚率和单亲家庭的增多不断促使核心家庭衰落，这既是道德共同体衰败的原因，也是其直接结果；另一方面，美国社会的利益集团却日益兴盛，但这些群体大多以经济利益为纽带联系在一起。但是“有共同价值观的社团——其成员愿意为了社团的利益而牺牲权利——越来越少，而正是这样的道德社团，才会产生对提高组织效益至关重要的社会信任”^②。

那么如何重建道德共同体以走出“末人”困境呢？福山认为可以从文化和政治架构两个方面加以考虑。

第一，重建道德共同体，必须反对文化相对主义和绝对的“宽容”。民主时代的美德之一就是宽容，但是宽容也具有相对性。因为无分善恶的绝对宽容将会使人们失去道德辨别能力。“当尼采在一百年前说出‘上帝死了’的时候，他便是宣布了这个所谓的事实。这时善与恶第一次表现为价值，它千奇百怪，从理性和客观的角度说没有哪一种价值优于另一种价值，善与恶确实存在的美好幻觉被彻底驱散了。”^③人们既然无法区分善恶，不能肯定什么是值得追求的生活方式，就只能成为沉沦于肉体保存与舒适生活的“末人”。

第二，必须变革制度，防止公共团体完全丧失道德追求，而沦为赤裸裸的利益集团，而这些利益集团主要基于理性化的契约，主要目的是在政治领域保护各自特殊的经济利益。这些基于经

济利益的集团完全是“末人”的代言人。所以福山近期关注的一个重要问题是政治衰败问题，因为不同利益群体的对抗导致政党的纷争，特别是发达国家曾经运行良好的三权制衡制度沦为“否决式政体”，政党之间陷入利益之争而无法导致决策及其执行，导致公共的善受到损害。

因为“历史终结论”，福山已经被学界符号化为西方意识形态的代言人，但我们还应该注意其思想的深刻性与复杂性。福山重启“末人”问题对我们理解当代世界有着双重意义：从理论上讲，福山在判定历史终结于自由民主的同时，清楚看到了自由民主最大的挑战来自自身所创造的“末人”，重新激活了一个多世纪前尼采的“末人”批判，而且，自由与平等的张力等当代政治哲学的核心问题都和“末人”的思考有着内在的逻辑关联。从实践上看，由于全球化进程的加速，“末人”问题不局限于发达国家，任何从传统走向现代化的国家和民族，都或多或少地遇到“末人”问题。一方面是传统价值的衰落，另一方面“原子化”的个体陷入物欲而不能自拔。福山对于道德共同体的重视也与社群主义的思路不谋而合，拥有文明、健康、活力的公民团体是一个社会良好运转的保障，无论发达国家还是发展中国家都是如此。

（责任编辑 林 中）

①② [美] 弗朗西斯·福山：《信任：社会美德与创造经济繁荣》，彭志华译，海口：海南出版社，2001年，第309页，第310页。

③ [美] 艾伦·布鲁姆：《美国精神的封闭》，战旭英译，冯克利校，南京：译林出版社，2011年，第97页。

21 世纪为什么是维希留的时代而不是鲍德里亚的时代?

卓承芳*

【摘要】本文从法国理论家让·鲍德里亚与法国思想家保罗·维希留不同的学术思想背景出发,分别从“速度”何以超越“物”、“失神”何以超越“象征交换死亡”、“消失”何以超越“内爆”以及“超活”何以超越“超真实”等方面,阐述维希留如何可能取代鲍德里亚,揭示维希留的唯物主义的速度的政治学内涵,突出他技术思维批判的技术批判思想,高扬他的“速度的高级牧师”的重要身份,最终回答了21世纪为何是维希留的时代,而不是鲍德里亚的时代。

【关键词】鲍德里亚;维希留;物;速度;象征交换与死亡;失神;内爆;速度层;超真实;超活

中图分类号:B565.5 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2014)06-0029-08

从上个世纪六十年代以来包括后现代主义理论在内,法国激进社会批判理论逐渐成为引领欧美乃至世界各国社会思潮的风向标与策源地,产生了一批又一批的各领风骚的学术思想大师。正像《后现代状况》的作者大卫·哈维所说:后现代状况作为资本主义过度积累的历史地理学的一种神秘化的空间与时间体验,作为时空压缩的历史地理景观的一种主观文化症状,有四种激进的突围策略在这其中,有一种夸张的修辞学。试图通过建构一种能够反映并希望支配它们的语言与想象而骑上时空压缩的老虎。鲍德里亚与维希留狂乱的作品可以属于这个范畴。因为它们似乎死心塌地要与时空压缩整合,要用自己的浮夸的修辞学来复制它^①。我们不仅要问谁是维希留,为什么哈维要把他与鲍德里亚相提并论?本文还要回答的是为什么当今思想界已经不再是鲍德里亚的天下而是维希留的时代?

一、谁是鲍德里亚?谁是维希留?

让·鲍德里亚是当今时代最重要的,也是最有争议的作家之一。^②鲍德里亚自1960年代初期在索邦大学学习德文,后来在一个中学教授德语期间遭遇了莫斯的人类学和巴塔耶的哲学,自此

逐渐发展出了一种莫斯-巴塔耶的隐性逻辑。1966年鲍德里亚参加了在高等实验学院的罗兰·巴特的研讨课,同时在著名的西方马克思主义大师列斐伏尔的指导下完成自己的社会学博士论文《社会学的三种周期》。鲍德里亚思想中的“多边性和一张非线性的厚度”也是深深令人折服的。^③正如鲍德里亚对自己的全面总结:“20岁是荒诞玄学家——30岁情境主义者——40岁乌托邦主义者——50岁横跨各界面——60岁搞病毒和转喻。”纵观鲍德里亚的学术生涯,很多人将其称为“后现代主义”思想的一代宗师,甚至“被誉为新纪元的高级牧师”。^④

鲍德里亚的学术出场是从对自己老师列斐伏尔和德波等的左派政治立场的背叛开始的,而这种背叛就是“后马克思主义”的逻辑缘起。鲍德里亚不仅“反对这个现代性”,更从根本上全力“批判和拒斥全部后现代景观”。^⑤在早期《物体系》和《消费社会》中,鲍德里亚把自己的老师列斐伏尔、巴特、德波等人对资本社会最新变化的批判转喻成了一种抽象的哲学反思,而鲍德里亚的最初语境其实是“莫斯、巴塔耶那种以原始社会中的礼物回馈交换关系和非功利耗费观念为核心的草根主义历史观”。^⑥而1972年完成并出版的《符号政治经济学批判》一书,可以看作

* 作者简介:卓承芳,(南京210093)南京大学哲学系博士生、(南京210012)三江学院讲师。

① [美]戴维·哈维:《后现代的状况——对文化变迁之缘起的探究》,闫嘉译,北京:商务印书馆,2003年,第435—436页。

② [美]道格拉斯·凯尔纳:《波德里亚——一个批判性读本》,陈维振等译,南京:江苏人民出版社,2008年,第2页。

③ 张一兵:《反鲍德里亚》,北京:商务印书馆,2009年,序言第2页。

④ [美]斯蒂文·贝斯特等:《后现代理论——批判性的质疑》,张志斌译,北京:中央编译出版社,2001年,第143页。

⑤⑥ 张一兵:《反鲍德里亚》,北京:商务印书馆,2009年,序言第3页,序言第6页。

马克思从后马克思语境中以叛逆的姿态，向反马克思主义逻辑通道的最早转变。鲍德里亚先是对德波的“景观社会”观念符号学做了修改，之后彻底“告别马克思”，“提出了自己的聚焦于生成差异性能指的象征劳动和符号价值存在的当代资本主义批判逻辑，并直接批评马克思劳动价值论和经济拜物教理论”。^①在1973年出版的《生产之境》鲍德里亚已经将“马克思的历史唯物主义”作为直接攻击和否定的“靶子”，指出马克思的错误是将资本主义所特有的经济学构架普遍化了，只在“交换价值体系”中才会出现的“劳动生产”、“使用价值”和“生产方式”，被马克思泛化为“人类生成的一般模式”。^②在《象征交换与死亡》中，鲍德里亚在“受到晚期拉康思想”的影响下，从“消费社会”到“符号社会”，再到“拟真社会”，走向了真实存在意义上的死亡，而反对客观存在的资本主义统治的“现实革命”却最终演变成一种唯心的“观念造反”。^③鲍德里亚的思想来源之丰富，不仅在于其欧洲左派老师的深刻影响，更来自其深层的莫斯-巴塔耶的逻辑的影响，同时还来自与他一起共事了三十年的法国著名建筑学家、哲学家、媒介理论家、城市规划师保罗·维希留的影响^④。

保罗·维希留1932年出生在巴黎，父亲是意大利的热内瓦的共产党，和母亲信奉法国天主教。维希留在1939年在南次港口，二战期间精神上受到希特勒的“闪电战”^⑤的重创。尽管维希留未曾接受过系统的建筑学培训，但在巴黎的美术工业学院受到培训之后，与杰出的现代主义者马提斯一起在法国首都的各种教堂绘制彩色玻璃的艺术家工作，这种职业经历为维希留顺利进入了建筑学领域创造有利条件。维希留在阿尔及利亚独立战争时期随军加入了殖民军队做军事服务（1954-1962），之后维希留在巴黎索邦大学学习胡塞尔的现象学，并听到了梅洛·庞蒂（Merleau-Ponty）的现象学课程，而梅洛·庞蒂的身体现象学也成为他的速度本体论的重要依据。在1963年维希留遇见了建筑师克劳德·巴朗（Claude Parent），同年二人一起建立了“建筑学原则”（*Architecture Principle*）组织，并发表了多篇有关建筑学的文章，在学界产生较大影响，而他的“都市主义”（urbanist）的自我风格也逐渐展露。“倾斜功能”^⑥（oblique function）

是维希留与巴朗提出的极为重要的理论，直接推动了建筑学的后现代转向，在英语世界也掀起了革命浪潮。维希留的“倾斜功能”具有的双重含义：外在是针对建筑学领域的创新，内在是意图掀起一场声势浩大的革命浪潮，并由此到达广泛意义上革命。这种聚焦于新的“拓扑学”（topology）的“第三城市秩序”，“被固定的表面”和尝试“水平的城市”的理论。^⑦“68运动”期间的维希留是充满了激情的马克思主义的“同情者”，他身处“革命的中心”，参加“革命运动”，行动中无不展现了马克思主义者的解放决心和革命激情。二十世纪60年代的维希留一直致力于“地缘政治学”的研究，但是“68运动”之后，他认识到“没有获得政权”是“不可能干涉空间”的，于是他放弃了“空间”而转向研究“时间”、“速度”、“速度学”等主题。^⑧这种“认识论断裂”被与十九世纪四十年代的马克思的“认识论断裂”相比较。

维希留创造的第一部主要作品，一个关于战争建筑学的摄影和现象学研究，《碉堡考古学》（*Bunker Archeology*）（1975）。“战争”让维希留开始对大西洋墙的碉堡感兴趣，发现了神秘的而难以理解的建筑结构，它们像复活岛的形状。十岁时维希留就开始质疑这些结构，通过勾勒和拍摄那些碉堡希望能了解战争的“极权主义”的维度，《碉堡考古学》的第一张照片是在1957年拍摄，最后一张在1965年拍摄。^⑨作为一个战争婴儿（war baby），维希留承认“战争是我的大学”^⑩。正如约翰·阿米蒂琪（John Armitage）在《维希留访谈录》中说的：“二十世纪六十年代维希留的主要观点是“倾斜功能”和“投射”，并运用格式塔理论或者被感知的精神形式的“事件”心理学理论^⑪；二十世纪七十年代提出了“当代城市空间的无止尽的军事化”是促使了“速度的来临”或者“时间政治”和“城市

①②③ 张一兵：《反鲍德里亚》，北京：商务印书馆，2009年，序言第7—8页，序言第8页，序言第10页。

④ Steve Rehead, *The Paul Virilio Reader*, Columbia University Press, 2004, p. 2.

⑤⑦⑧⑨⑩⑪ John Armitage, *Virilio Live: Selected Interviews*, SAGE Publications London 2001, p. 1, p. 4, p. 56, p. 22, p. 37, p. 2.

⑥ Steve Redhead and Paul Virilio, *Theorist for an Accelerated Culture*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004, p. 4.

空间”的“解域化”(deterritorialization),而针对信息传播中的电讯技术革命,维氏开始质疑“速度空间以及研究军事技术和文化空间组织的联系”。此时以维希留写的《速度与政治》和《大众防御和生态斗争》为代表作;二十世纪八十年代维希留通过“消失的美学”的观点进入另一个重要的阶段^①;二十世纪九十年代维希留关注“过度暴露的城市”,“战争”,“电影”和“知觉的后勤学”的“碎片化”阶段。^②这些都是基于《消失的美学》(1991)、《消失的向度》(1991)、《战争与电影:知觉的后勤学》(1989)和《视觉机器》(1994);二十一世纪文化理论集中在《极地惰性》、《沙漠之屏》、《马达的艺术》、《信息炸弹》、《整体意外》和《期满的策略》^③。维希留从建筑学领域中生发出的以“速度学”为核心的速度政治学批判,最终走向全领域批判的“全能政治”的“加速现代性”批判。

二、维希留为什么与如何可能取代鲍德里亚?

(一) 为什么是“速度”而不再是“物”?

维希留吸收了鲍德里亚的对“物”的几重解读:首先“日常生活消费之物”,是在人们的日常生活中,和人经常打交道,和人发生日常生活关系的物品;其次包含了“高科技成分或者元素的技术之物”;再次包含了“高科技产品结构中非本质的部分”或者说是“从技术本质所引申出的意义的层次”;鲍德里亚的“物”是区别于“一般之物”,是“差异之物”或“符号之物”,提出了“速度不是一个现象,而是现象之间的关系,即是相对性本身”。而在这点上无论是维希留的“速度”还是鲍德里亚的“物”,皆由德国的包豪斯设计流派的“物只有在它的形式被解放为一种符号功能的时候才真正的存在”^④的观点的历史生成性的发端。鲍德里亚指出,只是在包豪斯的在场中才出现了“物的革命”,而“正是包豪斯学派建构了幻境的普遍的语义学,在其中每一件东西都成为了功能和意指关系的凝结物”。^⑤至此,“所有的东西才成为物”,而在维希留的“速度”理论中表现为有了“速度”,“所有的东西才成为物”。

维希留的“速度”不仅是“相对性本身”,

还是“环境”(milieu),“既包括两点之间的,又包含由交通工具激起的环境”,换言之,“速度”是一个让我们逃离的环境,是一种我们直接录制后通过录像磁带机器,通过信息科学和“自动化”(robotized)的体系参与的环境。^⑥“速度”构成“在我们面前展现的世界”,而“现象”是事物“表征”的,能被人“知觉”到的一切情况,而“环境”(milieu)是“指以人为主体的外部世界,是地球表面的物质和现象与人类发生相互作用的各种自然要素与社会要素构成的统一体,是人类生存和发展的物质基础,也是与人类健康密切相关的重要条件”^⑦。

维希留的“速度”范畴要比鲍德里亚的“物”的范畴大,维希留对身体的关注主要就集中在对“速度”的研究,维希留认为“速度是看作认识的最初特征,而时空被看作速度的产物”。首先,“速度使我们可以‘看’”,速度除了可以很快地到达目的地,更“使我们可以看见和预见,用摄影和电影来看,用电子产品,计算器和计算机来预见”。其次,“速度改变着世界的视野”。19世纪通过运用摄影和电影,视觉变成了“客体”,而今天视觉变成了“电子客体”,电视机和多媒体正在使时空的近景崩溃。最后,“速度使我们看见不一样”,“速度”在维希留的现象学展望中是“世界视域或者说是世界知觉的一个完整的一部分”。^⑧在分析科索沃战争时,维希留提出了“速度就是战争的本质”。^⑨因此,维希留的“速度”是包含了所有与我们相关的一切,而鲍德里亚的“物”是基于消费社会的研究,而维希留的“速度”则是基于日常生活的各领域。鲍德里亚通过消费社会的批判来解决经济问题,是一种赋予戏剧性的,根本无法实现实质性问题。^⑩相对于鲍德里亚而言,维希留对“速度”的研究更加具体全面,而不是仅限于一个领

①②③⑥⑩ John Armitage, *Virilio Live: Selected Interviews*, SAGE Publications London 2001, p. 3, p. 3, p. 3, p. 70, p. 79 - 80.

④⑤ [法] 鲍德里亚:《符号政治经济学批判》,夏莹译,南京:南京大学出版社,2009年,第184页,第185页。

⑦⑧ Steve Redhead and Paul Virilio, *Theorist for an Accelerated Culture*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004, p. 44, p. 45.

⑨ [法] 保罗·维希留:《欺瞒的策略》,陈慧敏,萧旭智译,台湾:麦田出版社,2004年,第44页。

域,这也决定了“速度”思想可以走的更远的重要原因。

(二) 为什么是“失神”而不再是“象征交换与死亡”?

鲍德里亚从具有某种象征性含义的“非等价”的交换到“象征意义上的死亡”,而“死亡”则是具有“象征意义上的死亡时间”。鲍德里亚用“一种否定性的目光来看待物品的功能化世界”,表现出“海德格尔的技术批判”,即一种“让物物着”的“浪漫主义情怀”。在《符号政治经济学批判》中的“物的差异性操持”被鲍德里亚指称为“人与人关系的化身”。^①而鲍德里亚宣称的“一种拟人的方式的在场”也给了维希留极大的启发。鲍德里亚指出广告生产出了自主购物的消费主体,其实是幻觉主体,真实的消费主体是无。^②鲍德里亚认为,“大众传媒假手影像和流行媒体塑形出来”的“真相”是以“我并不在场”为前提的,这种“实际不存在但有偏偏存在的事实”就是“幻影”,因而“我们从大众交流中获得的不是现实,而是对现实所产生的眩晕”。^③正因这种暴力的“无目的和无对象”,才使它变得无法控制,而“技术的缺陷”和“故意的技术破坏”,是“代替生产的根本方法”。“今天消费社会之功能的物质生产塑形的质性被颠倒了”,生产物品恰是为了早日死亡。^④此时商品死亡的“加速”的力量已表露出来,“加速”对资本积累的影响已经初露痕迹。鲍德里亚的“死亡”不仅是消费主体的“死亡”,也是“商品”的死亡。广告等大众传媒在实行“无动机是最大的驱动性”,“无强制是最大的强制”,“无压迫是最大的压迫”的阴谋。这种“温柔地对你进行掠夺”是“一种可以在你不知不觉的伪构境中控制大众的购物行为”。大众传媒“无意识的劝诱”使我们消费了一种‘心中的宁静’,一种意识形态构序之下的伪宁静”。^⑤

维希留汲取了鲍德里亚的“象征意义上的死亡时间”,将之放宽到日常生活中经常出现的“死亡”,只是“死亡在维希留的著作中仍然是弥散的”。维希留自创了“失神”(picnolepsy)一词来代替“死亡”以表示其对“死亡”的重视,“失神”(picnolepsy)指的是暂时性“死亡”或者“半癫痫(sub-epileptic)”的无意识的状态。在维希留看来,人类世界在面对最终死亡之

前经常被这样的短暂的“死亡”打断。而这种“死亡观”是人类经常有的无意识行为,而并非被设计的“死亡”假象,既然是人类本能行为就是有可能改进和提升的,并非无能为力的,这里可以发现维希留“失神”思想中的唯物主义的一面,同时也是对现实的积极反应,并非如鲍德里亚一般消极无助的思想。

(三) 为什么是“消失”而不再是“内爆”?

维希留从鲍德里亚基于现代信息和媒体技术的发展提出了“内爆”(implosion)概念中,看见了我们所处的“高科技时代是一个新的仿真时代”,主要的特点在于“计算机、信息处理、大众媒体和生物克隆等前沿技术主导着我们这个社会”。^⑥随着信息技术和大众媒体的渗透到处都是,整个社会,以及社会组织都处于技术和大众媒体的控制之内。鲍德里亚指出在这样一个仿真社会中,在这一信息爆炸和被符号支配的现代技术世界里,不但传统哲学的意义消失了,能指与所指分离了,能指不再有所指了;而整个社会处处都在发生内爆。^⑦鲍德里亚用“大众媒体”来分析“内爆”,认为在现代技术社会中,由于大众媒体的“无孔不入”,导致了“信息泛滥”;人们面对着媒体的“狂轰滥炸”,面对着各种各样的“广告宣传”,大众感到“厌倦和麻木”,并充满了“厌恶之情”,“内爆”导致的结果是“媒体的终结或消失”。大众媒介不再是“传播社会意义”和“轰动性社会事件”的载体,而仅仅是信息。“媒体的内爆”终结的是“实在、意义、内容、信息交流等具有意义和表征性的东西”,因此“媒体和社会内爆”的结果自然是一切“终结了”。这一点既表现了鲍德里亚对“资本运作”的批判,也表现了他“虚无主义”的精神特质。^⑧

维希留认为加速的现代性必将导致人类走向“消失”,这是媒体和社会内爆的结果,却不是

① [法] 鲍德里亚:《物体系》,林志明译,上海:上海世纪出版集团,2001年,第14页。

②④⑤ 张一兵:《反鲍德里亚》,第41页,第48页,第47页。

③ [法] 鲍德里亚:《消费社会》,刘成富等译,江苏:南京大学出版社,2000年,第12页。

⑥⑦⑧ 孔明安:《物·象征·仿真——鲍德里亚哲学思想研究》,芜湖:安徽师范大学出版社,2010年,第111页,第111页,第142—143页。

“虚无主义”的结果，实际上是指“我们不断地牺牲空间来换取时间，甚至在天文时间之上争取机械时间”。而通讯工具的极速发展，所“删除”的不仅是“大西洋或者太平洋”而已，而是整个地球；所缩减的不再是任何一国的领土，而是将地球缩减成“一个没有延展度的点”；所争取的不仅是“有间差”的“机械时间”，是没有“持续性”的“实况时间”。^①在加速社会中，不仅是鲍德里亚说的“媒体的终结或消失”，而且是整个世界虽然走向了“内爆”，我们将生活在“无人之地”与“全球在线”的双重时代。

鲍德里亚对于“内爆”的研究纠缠于“信息技术”，主要是一种基于消费社会的经济学领域研究，而维希留将之发展到了各种领域。维希留的速度在很大程度上是军事的形成。“大众通信的加速”同时意味着“过时的工业战争让位于信息炸弹和信息战”，而“军事冲突”逐渐变成“光速战争”。^②维希留揭示的新的“内爆”形式：加速的信息技术将军事生活与人民的日常生活划上了等号，即全民皆兵，而人民的日常生活成为时刻的战争准备或者战争本身。除了军事的形成，维希留“消失”旨在揭示“技术脱域化”带来了“这里和现在”的消失，以及“虚拟门户”（virtual portal）或者伴随着“技术上帝”（God of technology）的“幽灵会议”（the meeting of spectres）的出现。维希留在《速度与政治》中提出了“加速的继续不断”暗示了“自然地理空间”的“消失”（disappearance）和“一种实时的新型政治”（a new politics of real time）的出现。^③

鲍德里亚认为“冷漠和沉默”是“大众抵抗现代技术媒体”的方式的“内爆”，而维希留则认为我们面对“内爆”时不仅可以选择“冷漠和沉默”，更好的选择应是选择一种摆脱技术控制的“慢生活”。维希留的“消失”已经从单纯的“信息技术内爆”走向了地理空间、军事、政治等更加广泛的社会现实批判，并进一步提出如何走出“消失”的策略。

（四）为什么是“超活”而不再是“超真实”？

维希留认为在速度作用下，社会已经从鲍德里亚的信息技术走向“信息炸弹”的时代，他赞同鲍德里亚关于现代信息技术的“超现实性”几乎模糊了现实与非真实的界限的观点，并由此提

出了超越“超真实”的“超活”概念。维希留的“超活”概念既存有“超真实”的含义，即“比真实更真实的”，更暗示了加速网络时代的人类其实活了两次：一次是现实中的，一次是网络中的。鲍德里亚则认为仿真是超真实的状态。而真实或实在消失之后出现的就是超真实。^④然而“现代数字技术的魅力和魔力”就在于其“超真实性”，因此，以追求真实、理性和反思批判精神的科学技术的无限发展，在消灭原始的“实在”的同时，导致了“超真实”景观的出现。科技的发展，特别是现代数字技术和媒体技术的高速发展，导致了整个社会都发生整体的“内爆”，在各个领域都出现了“超真实”现象。维希留继承了鲍德里亚的“非真实代替真实”，同时还还原了真实世界的存在，因此维希留的“超真实”要更加符合唯物主义的历史观，并没有否定物质世界的存在，仅仅留恋于虚拟世界。

维希留的“超活”概念深刻阐释了人类对速度的追求亦如对财富的追求一般，个人到国家皆迫切。当代资本主义试图用“和平策略”来奴役人，而“速度”成就了人类“超活”的可能，信息技术的“加速”让人类实现网络全球化，并不断地引爆信息炸弹，在视觉机器的监视和威慑中，人类穿梭在现实与虚拟之间，双重威慑促成人类“超真实”的生存状态。“全球化”让人身心皆疲的“机器人”，沦为“全球化”暴力统治下的工具，维希留从全球化的极端统治模式的批判出发，希望找到一种摆脱“速度暴力”的全球魔咒，力图回到一种摆脱信息技术义肢的主宰和控制的生活，还原身体本源的知觉世界的方式和体验真实自然的唯物主义情怀，他追求的是“一种城邦的那种新亚里士多德主义式的主体间性”。较之鲍德里亚揭示的经济策略，维希留则将“超活”对资本主义“新政治”策略的分析批判更为深刻全面，而摆脱“超活”的途径也更具实践

① [法] 保罗·维希留：《消失的美学》，杨凯麟译，台北：扬智文化事业股份有限公司出版，2001年，第3页。

② Steve Redhead and Paul Virilio, *Theorist for an Accelerated Culture*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004, p. 2.

③ John Armitage, *Virilio Live: Selected Interviews*, SAGE Publications London 2001, p. 27.

④ 孔明安：《物·象征·仿真——鲍德里亚哲学思想研究》，第114页。

可能性。

三、维希留何以可能超越鲍德里亚？

（一）唯物主义的速度政治学：马克思主义的后现代主义反对后现代主义的马克思主义？

鲍德里亚从“消费社会”到“符号社会”，再到超真实的“拟真社会”制造了本体论的恐怖事件。^①鲍德里亚推翻了马克思、弗洛伊德、索绪尔、海德格尔、列斐伏尔、巴特和德波等的理论，“告别了现代社会理论的问题群”。^②鲍德里亚认为我们“只剩下理论暴力”，“必须用死亡来反对死亡”，张一兵指认他的传统逻辑已经自我消解了。^③波斯特认为，当鲍德里亚指出，“只有死亡才能摆脱编码”时，他的立场已经从激进主义退缩为“一种消沉的宿命论”。^④鲍德里亚从当代资本主义的新变化来宣判马克思的劳动生产观念的过时，拟真则是他用来图绘当代资本主义社会存在的关键概念，而这正是他坠入“一种彻底悲观主义的思想情境”。^⑤事实上，鲍德里亚离开对资本主义统治的现实反抗，即便是再吓人的语言恐怖主义也只能沦为“资本主义统治的同谋”。^⑥鲍德里亚对马克思的理论成长过程绝对同质化的理解不仅表现了他的斯大林主义非历史解释模式，也说明了他对马克思的历史唯物主义的无知：马克思的广义历史唯物主义讨论了人类社会历史存在和发展的一般状况和规律性的东西，而狭义历史唯物主义则是针对资本主义社会历史形态中发生的特定历史现象的说明和批判。^⑦因此，鲍德里亚认为马克思的认识论就没有跳出形而上学的陷阱。^⑧这也是鲍德里亚的后现代主义的马克思主义的逻辑大厦注定是对马克思主义的歪曲建筑，其命运必然是崩塌。

维希留对“速度”的关注原本是基于对闪电战的深刻伤痛记忆，而后转向了对“速度”本身的关注，由此开启了速度对人类的影响，速度原本是一个物理学的抽象概念，然而却被维希留赋予了实体的内容。在维希留的眼里，“速度不是一个现象，而是现象之间的关系，即是相对性本身”^⑨，这已经超出了鲍德里亚的“物”的指涉，是对马克思的人的本质的另一种解读。马克思认为“人的本质并不是单个人所固有的抽象物。在其现实性上，它是一切社会关系的总和”^⑩，而

维希留认为“速度”是“现象之间”的“相对性本身”。维希留指出“速度暴力”已经渗透到我们生活的方方面面，而非仅仅如鲍德里亚所说的大众传媒领域。加速的现代性本身将“空间”、“时间”、“人”以及“人的思考”一并删除，而人类人们对速度的迷信到达了速度拜物教的地步，“电传托邦”（teletopie）正快速地“吞噬我们以往熟悉的时间与空间”，人类已经成为不知不觉的受害者。

维希留的“速度政治学”旨在基于现实的批判上图绘一个平等而自由的未来，一种更加广泛意义上的启蒙主义思想，希望人类能够用自由平等天赋人权来反对速度政治学的专制和霸权，避免“速度”使“人类社会”变成一个“没有未来”的“全世界都远程在场的社会”^⑪。维希留经常无意识的表现出唯物主义革命战士的形象却毫不知情，这应该也是一种英雄人物的行为无意识的写实。这些都超越了鲍德里亚的仅仅限于意识形态批判的“化蝶”，而维希留确实始终坚守着理论与实践的紧密结合，他关注世界范围的革命斗争，热衷于革命斗争实践，曾全程参与“68运动”，同情“巴黎公社”，相信“革命的抵抗”，无处不彰显着“马克思主义的后现代主义”特征。

（二）批判技术思维而非技术本身：马克思主义的后现代技术社会批判反对后现代主义的技术决定论？

鲍德里亚的技术反思引发出了对技术哲学中重大问题的思考，正如罗马俱乐部在《增长的极限》中的警告引起了人们对我们所生活的地球的关注和生态环境的重视一样。^⑫然而鲍德里亚试图将生产与现代技术相割裂，导致技术成为游戏的技术，^⑬同时认为我们的现实世界和现实生活全成了技术的幻觉，全成了一个数字技术的“模

①③⑤⑥⑦⑧ 张一兵：《反鲍德里亚》，第340页，第350页，第334页，第351页，第212页，第217页。

②④ [美] 道格拉斯·凯尔纳：《波德里亚——一个批判性读本》，陈维振等译，第11页，第112页。

⑨⑪ [法] 保罗·维利里奥：《解放的速度》，陆元昶译，南京：江苏人民出版社，2004年，第17页，第35页。

⑩ 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷，北京：中央编译局出版社，1995年，第60页。

⑫⑬ 孔明安：《物·象征·仿真——鲍德里亚哲学思想研究》，第219页，第221页。

拟”世界。^① 鲍德里亚除了为马克思的劳动价值和生产方式理路扣上了“唯心主义”的帽子，还从技术的仿真批判出发为我们描绘了一幅更为“暗淡的”人类社会未来的前景。^② 面对着技术与社会之间的复杂关系，鲍德里亚悲观的后现代主义的技术决定论实际上违背马克思主义对生产和科学技术的辩证观，将生产方式与技术方式相分离的极端化做法是极为偏激的。

维希留对技术的研究不像鲍德里亚那般脱离现实，变成对“符号”的象征暴力的研究，而是基于现实的研究，强调速度成为技术的“共谋”，即技术成为资本主义控制人的隐形工具。速度不仅使技术达成了资本主义奴役人类的目的，更让人们自愿形成一种技术思维的共识：发展（加速）正是我们所愿所需。在维希留看来，技术应是价值中立，而现实却并非如此，而他提出了对技术时代的生存论之思毫无疑问是比鲍德里亚的深刻的。尽管二人的思想中都流露着海德格尔的生存论的痕迹，维希留对技术的批判要更符合海德格尔的“让物物着”的思想。维希留的批判技术思维而非技术本身的思想则更接近于马克思的批判“商品拜物教”而非“商品”本身的思想颇为相似。^③ 在面对 21 世纪的技术时代时，维希留的加速本身就是矛盾的，他指出我们在“接受加速技术带来的自由和可能性”的同时“不得不接受暴力，排斥和剥削”^④，也就是“新技术结构常常带给他们新的可能性和新的危险的真实情况”。^⑤ 由此可以看出，维希留对技术的分析是基于历史唯物主义的，辩证客观地阐述了关于技术的思考，并非如拉什在《信息批判》中说“保罗·维希留的客体是无可救药的坏东西”，甚至认为维希留是“最具典范性的技术恐惧者”，对“技术怀着一种受虐狂似的迷恋”^⑥，这种误认表明了拉什将鲍德里亚和维希留的观点不加区分的错误视角。而拉什认为“技术就是速度，就是意外”^⑦，这更加偏离了维希留对技术的理解，维希留仅仅说“技术天生就包含着意外”，并未将技术直接等同于意外，等同于速度，这是更深层的误认。

维希留提出“意外是技术天生的本质”，这并非是其对技术的完全否定，而恰恰证实了其对技术的肯定，维希留的研究与鲍德里亚的研究基准不同便是在于此：维希留是在对技术的肯定中

保有否定，这正是受到了马克思的历史观影响，并非如鲍德里亚一般以唯心主义的视角看待技术，看待世界。正如 Nicholas Zurbrugg 在《Critical Vices-the Myths of Postmodern Theory》中提到维希留坚持自己并非“反对技术的创造性”，而恰恰是“支持技术的”，原因在于“把艺术和技术分开是荒谬的”。

尽管与鲍德里亚一样对技术的发展有所担忧，鲍德里亚的“技术”倒是完坏的，他坚信大众在面对技术时只能选择“冷漠和沉默”，而维希留对技术之看法并非全是消极的，有其积极维度，在面对技术的意外时，不仅警示如果再继续加速我们将无法看清世界，世界将出现“灰色生态”危机，更重要的是提出“减速”或者“慢速”的建议。维希留在对待技术批判是审慎中带有激进，他号召我们要过一种“慢生活”，尽量不依赖技术，尽管媒介技术是我们身体的延续，可以增强我们的身体功能，但过分依赖只会带来极大的损失，即“加速的现代性是危险的现代性”。

维希留的速度政治学的研究“开始于绝望，终止于希望”，“绝望”在于“世界的加速”而希望则是“速度带来的可能性”。^⑧ 由此看出，维希留对加速的理解是辩证的，是基于现实的思考，相对于技术本身来说，他深知那种控制着我们的技术思维是更加危险的，然而我们不仅全然不知，还全力支持吹捧，一味强调加速，强调效率，而这个速度政权为少数人掌控的现象是尤其值得反思之处。“技术”对人类的奴役居然无形之中成为了我们的生活方式，这正是维希留悲伤之处。从表面的依赖技术到思想上离不开技术，这种新型的技术政治模式使我们的生活成为一部技术生活。维希留之所以被称为“超现代主义者”（hypermodernist）或者“后现代技术文化的批判家”^⑨，他以一种“马克思主义的后现代技术社会批判”视角出发给予了我们诸多启示：首

①② 孔明安：《物·象征·仿真——鲍德里亚哲学思想研究》，第 227 页，第 228 页。

③⑨ John Armitage, *Virilio Live: Selected Interviews*, SAGE Publications London 2001, p. 3, p. 3.

④⑤⑧ Simon Glezos, *The Politics of Speed: Capitalism, the State and War in an Accelerating World*, ProQuest LLC 2009, p. 8, p. 9, p. 2.

⑥⑦ [英] 斯各特·拉什：《信息批判》，杨德睿译，北京：北京大学出版社，2009 年，第 92 页，第 94 页。

先,警示世人对技术的依赖应当有所节制,尤其应当拒斥技术思维的统治;其次,号召“减速”过一种亲近自然的“慢生活”,归还身体的本能;再次,正视技术带来的可能性,善加运用,造福人民;最后,预见技术的“意外”,正确预防,辩证看待。

(三)“速度的高级牧师”的预言:马克思主义的后现代主义终结论反对后现代的虚无主义?

鲍德里亚的后形而上学玄学中的虚无主义成分与其悲观的后现代主义技术决定论在逻辑上是完全一致的。鲍德里亚对技术的未来前景具有一种“命定”的悲观论,认为一切都被命定为“虚无”了。^①网络和虚拟空间对我们生活的侵入和骚扰,已经到了不可等闲视之地步,但这并不意味着我们对虚无主义的拥抱和赞同,而鲍德里亚对技术的理解已经完全陷入了虚无主义的泥潭。人们在技术面前已完全沦为技术的奴隶。^②鲍德里亚认为技术具有自身的自主性,人在技术面前只能束手就擒,坐以待毙,因此打算用技术虚无主义来反对甚至取代马克思主义的科技观,在这点上,维希留对马克思主义科技观(即科学技术就是生产力)则是持肯定的态度。

维希留认为技术加速带来了“战争时间的完善”,导致了“全球极权”(globalitarian)国家的到来,即“通过一个普遍化的暴力和恐惧的时间控制和组织人民生活的全球军事国家”。^③维希留注意到资本主义在利用当代信息技术进行剥削和压迫时,也十分注意策略,导致我们都情不自禁地跳入加速的社会中,丝毫未觉被压榨,却以被彻底剥削了。从“全球化”视角来研究速度和资本主义,发现“技术加速”培育的资本主义是将整个世界组织成“一个同质的体系”。^④维希留质疑“被机器减少”或者“替代”的人类,指出当代艺术见证了“加速的技术”造成的人类身体的“苦难”^⑤,他倡导与技术“作斗争”而不是在技术前面“麻木的”。维希留警示了加速的现代性试图将“技术文化”变成一种“法西斯主义者冲动”,并从“灾难性的”“技术的知觉”中预见到了“全面化的意外”将紧随大量出现的“技术科学”相继出现,这就是维希留所谓的“现代主义的终结”^⑥。

维希留提出“速度本身就是一种权力”,这

种以“速度”所产生的暴力作为权力的支配形式被称为“速度政权”。^⑦“速度权力”的问题已超越存活的问题,而是“超活”的问题。‘超活’不只是存活,还必须是以更快的速度,更敏捷的思考才能存活的存活。”^⑧维希留指出“速度政权”的暴力统治带来“灭绝”^⑨,而“速度暴力”带来“消失”,它将事物“消除”,将“人与人的社会关系消除”,最危险的是它将“思考和反省能力都消除了”。^⑩维希留认为我们已经进入了速度掌控的全都市化时代,继人烟稀少乡间的“无人之地”,明日我们可以想象“无人之时”,“相对于大都会管理需要政治,全都会需要的是全能政治,而全能政治掌握绝对广度的绝对权力与绝对控制,一种结合知识/权力,速度/权力和资讯/权力的统治技术。”^⑪这种全能政治绝“不只是政治经济学想象的‘生产之境’之反射,而根本是速度政权‘电传真实’所辐射出来之‘生产之荧幕’”。^⑫与鲍德里亚的“没有快乐”,“没有能量”,“没有对更美好未来的希望”的“虚无主义”不同,维希留从未“丧失社会信仰”,而仅仅是“对政治感到失望”^⑬,一直尽力经营着“善业”^⑭,为无家可归的人建造房屋。维希留始终尽心做好一位“速度的高级牧师”的职责:用马克思主义的后现代主义终结论来反对鲍德里亚的后现代的虚无主义。

(责任编辑 林中)

①② 孔明安:《物·象征·仿真——鲍德里亚哲学思想研究》,第228页,第229页。

③④ Simon Glezos, *The Politics of Speed: Capitalism, the State and War in an Accelerating World*, ProQuest LLC 2009, p. 13, p. 14.

⑤⑥⑭ John Armitage, *Virilio Live: Selected Interviews*, SAGE Publications London 2001, p. 6, p. 16, p. 35.

⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬ [法] 保罗·维希留:《消失的美学》,杨凯麟译,第18页,第19页,第19页,第19页,第25页,第29页。

⑮ 亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1965年,第7页。

国外“毛主义”与“后毛主义”关系研究评析^{*}成 龙^{**}

【摘要】“毛主义”与“后毛主义”的关系是国外当代中国研究中的重要问题之一，经历了一个持续发展的过程，形成了“割裂对立论”和“继承发展论”两类观点。“继承发展论”既看到二者的共同点，也分析了二者的差异。“割裂对立论”则只看到二者的差异，割裂了二者的联系。国外研究坚持文本研究与实际考察相结合、心理分析与背景分析相结合、结构研究与案例解剖相结合、现代化与中国传统文化相结合的研究方法，这是值得借鉴的。

【关键词】毛泽东；毛主义；后毛主义；当代中国研究

中图分类号：A84 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2014)06-0037-08

“毛主义”(Maoism)和“后毛主义”(Post-Maoism)是国外学者及相关人士对毛泽东时代的
中国及毛泽东以后的中国意识形态及其特点的总
概括。如何看待“毛主义”与“后毛主义”的
关系？这是20世纪70年代末以来国外当代中国
研究中最为重要的问题之一。深入探讨和分析国
外学者的研究，对于我们在更深层次上理解和把
握中国特色社会主义与毛泽东思想的关系，无疑
具有重要的参考借鉴意义。

一、国外研究的基本经过、 代表人物及文献

国外关于“毛主义”与“后毛主义”关系的
研究，大体经历了以下四个阶段：

(一) 开始研究阶段(20世纪70年代后期 -80年代初)

毛泽东以后的中国将向何处去？这是毛泽东
去世后国外学者普遍关注的问题。他们纷纷发表
文章，就此展开讨论。迈斯纳和威丁在《亚洲概
览》杂志发表《毛主义的遗产和中国的社会主义》、
《毛以后的中国》等文章，标志着这一研究
的开始。1978年关于“真理标准”的大讨论，
批判了“两个凡是”的教条，进一步引发了如何
正确理解毛泽东和毛泽东思想的问题。有人怀疑
中国可能要否定毛泽东，搞所谓“非毛化运动”，

并发表了一些在国际上颇有影响的言论。另一些
学者则认为，中国正在迎来一个新时代，他们称
之为“后毛泽东时代”或“邓小平时代”^①。费
正清《剑桥中华人民共和国史(1966-1982)》
记载了这期间国外学者发表的著作，其中包括戴
维·M. 兰普顿编的《毛以后中国政策的实施》，
伊丽莎白·丁·佩里和克里斯汀·汪编的《毛以
后中国的政治经济改革》，邹谠的《文化大革命
与毛以后的改革》^②。此外，M. 罗素的《毛泽
东的思想遗产仍然是中国人民的基本意识形态》
(1979)，迈斯纳的《毛的中国》(1979)，日本
野纯一的《中国的迷惑——邓小平与毛泽东路
线》，苏联学者康丁诺夫的《毛主义和毛的继承
人》等，也是此一时期较有影响的著作^③。

(二) 深入研究阶段(80年代初-80年代 后期)

1981年召开的党的十一届六中全会，发表
了《关于建国以来党的若干历史问题的决议》，
国外学者回顾和反思以往的研究，认为中国搞的
不是“非毛化”，而是把毛泽东放在一个更为恰
当的位置，破除个人崇拜，实现对毛泽东评价的
客观化、正常化。美国著名历史学家迈斯纳盛赞
中国特色社会主义是“新版的中国马克思主义理
论”。他指出，中国的马克思主义“实际上已消
除了所有空想和偏激的成分，由新作者改写或摒

* 本文为广东省哲学社会科学“十二五”规划项目“国外当代中国发展模式研究探析”(GD11CMK03)的阶段性成果。

** 作者简介：成龙，甘肃通渭人，哲学博士，(广州510053)中共广东省委党校中国特色社会主义研究所所长、教授。

① 成龙：《否定背离，还是继承发展——海外邓小平理论与毛泽东思想关系研究述评》，《中共党史研究》2004年第3期。

② 成龙：《海外马克思主义中国化研究历史追溯》，《马克思主义研究》2008年第8期。

③ 成龙：《邓小平理论与毛泽东思想关系海外研究述评》，《北京大学纪念毛泽东诞辰110周年论集》，北京：北京大学出版社，2004年，第327页。

弃了中国版马克思主义中大多数带有十足毛泽东思想特点的东西，成了更加正统的马列主义理论”^①。

1986年，在毛泽东去世10周年之际，《澳大利亚中国事务杂志》发表了纪念毛泽东论文专辑，就毛泽东的“正确”与“错误”问题进行了专门的讨论^②。萨米尔·阿明的《毛主义的将来》（1981），威廉·A. 贾斯帕（William A. Joseph）的《1958-1981年中国极左主义批判》（1984），迈斯纳的《毛泽东的中国及毛泽东以后的中国》（1986），邹谠的《文化大革命与后毛主义改革》（1986），派伊（Lucian W. Pye）的《论80年代中国的实用主义》），戴维·W. 张的《邓小平领导下的中国》，也是这一时期颇有思想深度的著作。

（三）反思研究阶段（80年代末-世纪之交）

80年代末和90年代初，受国际“大气候”的影响，国外一些学者对中国现行政策表现出不理解，研究一度出现较大曲折。这期间的代表性著作有德里克的《后社会主义？中国特色社会主义的反思》（1989），比尔·布罗哥等人的《中国后毛时代的马克思主义》（1990），罗伯特·克林伯格（Robert Kleiberg）的《中国的对外开放：对资本主义的试验》（1990），泰韦斯（Frederick C. Teiwes）的《从毛泽东到邓小平》（1991）^③。

1992年，邓小平视察南方的谈话，在国际社会引起强烈反响。1993年《中国季刊》秋季号发表专辑文章，可谓对这次谈话的回应^④。这一时期的代表性著作有苏黛瑞（Dorothy J. Solinger）的《中国社会主义的转型：统治者的遗产与市场改革（1980-1990）》（1993），乔纳森·昂哥（Jonathan Unger）主编的《中国的民族主义》（1996），卡普拉·密拉（Kalpana Misra）写的《从后毛主义到后马克思主义：邓小平中国官方意识形态的衰落》（1998），摩尔·古德曼（Merle Goldman）等主编的《中国后毛时期改革的二难》（1999）^⑤。

1999年，在新中国成立50周年之际，《中国季刊》冬季号发表专辑，对新中国50年的历程进行回顾总结，其中包括罗伯特（Robert F. Dernberger）的《中华人民共和国50年：经济发展》，派伊的《中华人民共和国50年的总体回顾：虽有进步，但更多问题》，凯文（Kevin J. O'Brien）的《政治变革总览》，罗斯基

（Thomas G. Rawski）的《中国的经济改革：我们学到了什么》等，盛赞新中国从毛泽东到邓小平取得的巨大成就^⑥。

（四）全面提升阶段（进入新世纪以来）

进入新世纪以来，中国的持续发展引起世界更多的关注。中国为什么能够成功？如何看待改革开放后30年与前30年发展的关系？绝大多数国外学者都强调从历史发展的视角看问题，反对把“后毛主义”与“毛主义”相割裂。美国芝加哥大学洛约拉大学哲学系教授大卫·施韦卡特、伦敦经济政治学院政治学教授林春、英国诺贝尔奖得主罗纳德·哈里·科斯（Ronald H. Coase）等都坚持这种观点。乔纳森·昂哥主编的《中国政治的本质：从毛泽东到江泽民》（2002）一书，作者分别是罗威尔·迪特默、派伊、泰韦斯、邹谠、黎安友、奥克森伯格、傅士卓、谢淑丽等人，反映了他们对当代中国从毛泽东到邓小平、江泽民变化特点的看法。由任柯安（Andrew Kipnis）等人共同主编的《当代中国的社会和政治》（2009）一书，共分为四卷，收录了国外20世纪50年代以来关于中国问题研究的代表作，反映了编者从更为广阔的历史空间俯瞰“毛主义”与“后毛主义”关系的宏大视野。

二、国外关于这一问题的两类观点

国外学者在“毛主义”与“后毛主义”关系的问题上，一直存在着两类观点。

（一）割裂对立论

这类观点强调“毛主义”与“后毛主义”之间的对立。

1. “非毛化运动论”。这种观点认为中国粉碎“四人帮”，废除“以阶级斗争为纲”的方针，把工重心转移到经济建设上来，作出实行改

① Maurice Meisner, *Marxism, Maoism, and Utopianism*, University of Wisconsin Press, 1982, p. 217.

② 成龙：《国外毛泽东历史遗产30年研究述要》，《毛泽东邓小平理论研究》2009年第2期。

③⑥ 成龙：《中国改革开放的总设计师：十一届三中全会以来海外邓小平及其理论研究述评》，《毛泽东邓小平理论研究》2004年第7期。

④ 成龙：《否定背离，还是继承发展》，《中共党史研究》2004年第3期。

⑤ 成龙：《邓小平理论与毛泽东思想关系海外研究述评》，《北京大学纪念毛泽东诞辰110周年论集》，第329页。

革开放的战略，都是对“毛主义”的否定。^① 1977年5月1日，美国合众国际社高级编辑史密斯发表文章，一方面赞扬中国领导人使国家在政治上实现了稳定，在经济上走上正轨，另一方面又批评中国领导人“对毛的一些政策正在加以修改，甚至是完全的改变”。5月11日，法中友好协会主席夏尔·贝特兰发表了一篇在国际上颇有影响的《辞职书》，认为在中国修正主义路线已占了上风，批邓已被放弃，要求将生产置于革命之上。人民保留自己的意见的权利已不复存在，当然更谈不上对资产阶级政策的造反的权利和义务了。^② 1977年8月26日，《匈牙利民族报》也发表文章，表达了类似的观点，认为中国“将开始非毛泽东化时代”。美国革命共产党中央委员会主席阿瓦基安（Bob Avakian）主编《毛泽东不朽的遗产》一书，仍然将“四人帮”视为革命派，认为粉碎“四人帮”是“修正主义政变”，“走资派”不仅还在走，而且“篡夺了最高权力”，并且正在使中国走上一条资本主义的道路^③。中屿岭雄、费正清等人在其著作中也坚持类似的观点。

2. “经济决定论”。这种观点认为，“后毛主义”强调经济建设的重要性，显然是对“毛主义”意识形态能动性的背离和否定。迈斯纳认为，当代中国马克思主义者常常将马克思的“存在决定意识”中的“存在”狭隘地解释为经济发展水平，对这种决定论的理解不仅曲解了马克思主义学说，而且也背弃了毛泽东的教导。“实际上，毛泽东之后的中国马克思主义基本上是一种现代经济发展的理论，其目的是在可预见的未来逐步提高人们的物质生活水平。”^④ 小林弘二也认为：“邓小平时代的中国恰似同毛泽东时代的目标截然相反。与其继续革命即向共产主义过渡，不如首先发展生产力。这就是邓小平政权的基本观点。”“作为邓小平一百八十度大转变的背景，还有一点必须指出的，是‘意识形态的毁灭’问题。”不仅是坐标轴的大移动，而且据此从毛泽东思想的禁锢下解放了出来，重新取得了领导上的主动权，同时试图谋求意识形态的灵活性^⑤。

3. “民族主义论”。自20世纪80年代以来，国外一些学者认为，中国特色社会主义已不具有马克思主义、科学社会主义的性质，取而代之的是中国的民族主义。尼克松说，邓小平“作为一名共产党人，他既不要资本主义的中国，也不要

民主主义的中国，但他不是自己意识形态的俘虏，首先，他是一位需要强大中国的民族主义者”^⑥。乔纳森·昂哥主编的《中国的民族主义》一书分九章专门论述了中国的民族主义问题。玛莉·黑瑟·张（Maria Hsia Chang）指出：“邓小平试图把马克思主义改造为发展民族主义的理念。在这样做的时候，邓小平铺平了现今中华人民共和国民族主义复活的道路。”^⑦ 美国《新闻周刊》主编法里德·扎卡里亚（Fareed Zakaria）也认为，“随着经济的进步，中国人的民族主义情绪变得更加强烈”^⑧。维尼·沃-蓝普·兰姆（Willy Wo-Lap Lam）认为，随着中国共产主义及其信条的死亡，民族主义正在成为中国共产党解除全球化毒害及失稳效应的解毒剂^⑨。

4. “变相资本主义论”。这种观点认为中国改革所实行的市场经济制度，以及与之相应的其它方面的政策和措施，都具有资本主义性质。布热津斯基就曾认为，中国特色的社会主义本质上是一种“商业共产主义”，与真正的马克思主义“相距甚远，犹如两股道上的车子”^⑩。科尔耐认为，社会主义搞市场经济纯属幻想，唯一的出路就是走向资本主义。苏黛瑞、卡默尔、赛奇等人也持同样的观点。R. 斯密司预言，未来中国民营经济必然超过国有经济，随着私有化成份的增

① 成龙：《否定背离，还是继承发展》，《中共党史研究》2004年第3期。

② 以上均引自李君如：《毛泽东在国外》，郑州：河南人民出版社，1993年，第146页。

③ Bob Avakian, *Mao Tsetung's Immortal Contributions*, Chicago: RCP Publications, 1979, p. 315.

④ Maurice Meisner, *Marxism, Maoism, and Utopianism*, pp. 237-238.

⑤ [日] 小林弘二、矢吹晋：《现代中国的历史》，见成龙：《海外邓小平理论研究四大问题观点综述》，《攀登》2004年第4期。

⑥ [美] 理查德·尼克松：《世界大角逐：1999不战而胜》，长春：吉林人民出版社，1989年，第267页。

⑦ Maria Hsia Chang, *The Thought of Deng Xiaoping*, Communist and Post-Communist Studies Vol. 29, No. 4, 1996, p. 377.

⑧ Fareed Zakaria, *Is China the World's Next Superpower?* Newsweek, May 9, 2005.

⑨ Willy Wo-Lap Lam, *Chinese Politics in the Hu Jintao Era: New Leaders, New Challenges*, Armonk: M. E. Sharpe, 2006, p. 213.

⑩ [美] 布热津斯基：《大失败》，北京：军事科学出版社，1989年，第220—221页。

长,走向资本主义不可避免。^①布鲁斯·迪克森(Bruce Dickson)认为,中国正在走向“红色资本主义”,体现了资本和政治认为可怕的“质”的变化——资本主义复辟——已经在中国发生。^②詹姆斯·彼得拉斯认为中国的市场正在形成,每个资本家都希图对中国近乎无限的劳动力进行无限的剥削。^③

5. “实用主义论”。这种观点认为,邓小平关于“白猫黑猫”的理论,典型地反映了实用主义“有用就是真理”的原理,邓小平理论与英美实用主义并无差别。正如石池雨(Chih-yu Shih)所说:“猫论”包含的意思是,不管采取什么手段,只要达到目的就行。“他(邓小平)只注重结果,而不注重这些结果是如何带来的。”^④彼沃娃洛娃指出:“实质上,这是‘目的可以证明手段之正确’这一原则的另一种表述。”^⑤基辛格认为,邓小平不仅自己坚持实用主义,而且把毛泽东也改写为一个实用主义者。他利用毛泽东正统思想理论中的“实事求是”的只言片语,放弃了毛泽东的继续革命论。照邓小平的说法,毛泽东是位实用主义者。^⑥海贝勒指出,中国共产党的领导体制在经历了“转型”、“巩固”两个阶段后,目前已进入第三阶段,即“适应”阶段,“意识形态已逐渐被经济的、社会的和政治的实用主义所取代”。^⑦

(二) 第二类观点:继承发展论

这类观点既看到“毛主义”与“后毛主义”之间的联系,又看到二者的差异。在他们看来,二者的共同点突出表现在:

1. 道路选择的共同点。毛泽东和邓小平都认识到,中国除了走社会主义,没有别的道路可走。季塔连柯指出:从新民主主义到中国特色社会主义,“两种构想都考虑到在中国建设社会主义社会的可能性和历史必然性,认为这种社会可以使中国摆脱落后和贫穷的桎梏,建立现代的繁荣昌盛的国家。在这方面,毛和邓都是从马克思主义经济形态不断进行历史性更替,最终社会主义要取代资本主义的理论出发的。‘只有社会主义才能救中国!’这是他们的构想中共同鼓舞人心的思想”。^⑧戴维·W. 张认为,无论毛泽东,还是邓小平,他们都曾受到中国土生土长的文化传统、辛亥革命的新民主传统和1949年革命时的马克思主义传统的影响。邓小平理论能否最终取得成功,取决于对这三种因素的正确处理。^⑨赫尔穆特·施密特指出:“在内政方面,邓使中

国的共产主义走向合理化,并从而把它引上了发展经济的道路。毫无疑问,按照邓的意志,中国将来也仍然是一个共产主义社会。”^⑩小川平四郎指出:“邓小平绝不是改革开放一边倒的人,在他的脑子里,经常同时存在两种观念,即改革开放的观念和坚持社会主义的观念。这从他的发言中便可以看出,他有时强调改革开放,有时强调坚持社会主义,有时是两者一起谈。”^⑪

2. 理论构想的共同点。新民主主义论和中国特色社会主义都强调要从中国国情出发,搞符合中国国情的社会主义。季塔连柯指出,中国特色社会主义与新民主主义,这两种构想都力求考虑到中国的现实条件,实行建立多种经济成分、社会主义与资本主义因素长期共存、保持和加强国家在经济建设中的调节作用的方针。但在新中国成立后的第四个年头,毛泽东有些被“胜利冲昏了头脑”,他作出180度的大转弯,并于1953年6月抛弃“新民主主义”构想,提出过渡时期的总路线。这种“盲目冒进”、“更快取得成绩”的打算,受到刘少奇等人的批评。但在党的八大以后,毛泽东在中共领导人中占了上风,“大跃

① 成龙:《国外马克思主义中国化研究中的九个挑战性观点》,《河北学刊》2009年第2期。

② [美]大卫·W. 尤因:《美国学者关于中国社会主义的争论》,《国外理论动态》2004年第12期。

③ [美]詹姆斯·彼得拉斯:《中国的过去、现在与未来》,参见《国外理论动态》2007年第5期。

④ Chih-yu Shih, *The Spirit of Chinese Foreign Policy: A Psycho-cultural View*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillan, 1990, p. 90.

⑤ [俄]彼沃娃洛娃:《“中国特色社会主义”的构想与探索实践》,参见成龙:《否定背离,还是继承发展》,《中共党史研究》2004年第3期。

⑥ [美]基辛格:《论中国》,北京:中信出版公司,2012年,第327页。

⑦ [德]海贝勒:《中国是否可视作为一种发展模式?》,俞可平等主编:《中国模式与“北京共识”:超越“华盛顿共识”》,北京:社会科学文献出版社,2006年,第114页。

⑧ [俄]M. Л. 季塔连柯:《对毛泽东、邓小平社会主义理论的比较研究》,马贵凡译,《中共党史研究》2001年第6期。

⑨ Daved Wen-Wen Chang, *China under Deng Xiaoping*, Macmillan Press, 1988, p. 238.

⑩ [德]赫尔穆特·施密特:《伟人与大国》,《外国人眼中的中共群星》,成都:四川人民出版社,1991年,第343—344页。

⑪ [日]小川平四郎:《他不是改革开放一边倒》,齐欣等编译:《世界著名政治家、学者论邓小平》,上海:上海人民出版社,1999年,第350页。

进”和“文化大革命”把中国引导到了最深刻危机的边缘。在这种情况下，1978年12月举行的中共十一届三中全会，确实成了由摆脱危机深渊，到探索国家现代化建设和发展的新途径的转折点。^① 大卫·古德曼也指出：“邓实质上是要恢复‘文化大革命’期间中断了的他们认为是中共传统的那些东西。”“八大所坚持的毛泽东思想与邓在八十年代所解释的毛泽东思想一点也不矛盾，完全是一致的。”^②

3. 未来目标的共同点。毛泽东和邓小平都认识到向西方学习，实现中国现代化的重要性。施拉姆指出：“许多事情表明，当今邓小平的中国和20年前毛泽东中国有了不同，但是有一件事一点也没改变：即为寻求一条现代化的道路而向西方学习，特别是向马克思主义学习，同时又保留中国特色，他们都以此为目标。毛泽东谈到过开辟一条‘走向社会主义的中国道路’；邓小平则宁愿说建设‘具有中国特色的社会主义’。”^③ 天儿慧也指出，1975年1月周恩来在四届人大第一次提出“四个现代化”的目标，这个报告本身是由邓小平领导起草的。1982年召开的中共第二次全国代表大会，更进一步将目标修改为：“到本世纪末，工农业生产总值和人均国民生产总值达到1980年的4倍，到21世纪中叶，提高到中等发达国家的经济水平。”^④

4. 个性品格的共同点。毛泽东和邓小平志同道合，相互支持，在长期革命实践中形成了不同寻常的信任关系。大卫·古德曼指出：早在第一次国内革命战争时期，邓小平就因追随毛泽东而受到打击，被诬为“罗明路线”的执行人、毛派的头子。70年代邓小平能够再次复出，还因为毛泽东于1966年以前就已形成的对邓小平的信任。毛泽东多次说过，他没有像对待刘少奇那样对待邓小平。但是，邓小平对马列主义绝不盲从。“甚至到了90年代，邓始终还是号召中国人民紧跟毛泽东和高举毛泽东思想的旗帜，但他并不是毛式共产主义政治模式的翻版。”^⑤ 戴维·W. 张也指出，和周恩来一样，邓小平亦非常忠于毛泽东，“但他常常就政策和党内事务问题无所畏惧地与毛泽东争论”^⑥。内藤雄三指出，尽管邓小平因反对“个人崇拜”而令毛泽东不满，但1956年召开的党的八大，毛泽东依然把邓小平视为刘少奇之后的接班人。^⑦

国外学者认为，“毛主义”与“后毛主义”之间也存在诸多差异，突出表现在：

1. 从强调“意识形态”到强调“发展生产力”：对社会主义本质的不同回答。苏珊·奥格登指出：作为社会主义，毛泽东更加强调意识形态的能动性，而现代化仅仅是想象中的达到共产主义之后的副效应，所以中共执政后前30年争论的焦点，是如何将社会主义的价值观转化为政策，以迈向社会主义的高级阶段；而邓小平更加重视生产力的意义，认为光有作为意识形态的社会主义还抵挡不住反社会主义的势力，“有中国特色的社会主义”现在意味着，凡能够促使中国现代化的东西，均属社会主义。^⑧ 国分良成指出：“在毛时代，社会主义意识形态是普遍真理，是不可改变的。然而到了邓小平时代，出现一种动向，即积极地承认马克思主义本身有切合现实情况的侧面和由于意识形态坚持教条式的态度造成了社会主义的停滞。当然，这同直接否定社会主义意识形态无关，但和毛时代却有隔世之感。”^⑨

2. 从“理想主义”到“现实主义”：思维风格的不同体现。戴维·W. 张指出：“如果说毛泽东是一个富于想象的理想主义者……邓小平则是一个富有勇气的改革家。邓小平作为一个讲求实效的人，他在文化革命前的10年中自然要站在那些强调在尽可能多的领域实现物质进步的人的立场上……像刘少奇和周恩来一样，邓小平也是务实的马克思主义者，他真诚地赞成基本生产资料的公有制。但革命只是达到目的的手段，

① [俄] M. И. 季塔连柯：《对毛泽东、邓小平社会主义理论比较研究》，马贵凡译，《中共党史研究》2001年第6期。

② David S. G. Goodman, *Deng Xiaoping and the Chinese Revolution*, London and New York, 1994, p. 124.

③ Stuart Schram, *The Thought of Mao Tse-Tung*, Cambridge University Press, 1989, p. 196.

④ [日] 天儿慧：《邓小平的发展战略》，冷溶主编：《国外邓小平研究》，太原：山西经济出版社，1993年，第21—22页。

⑤ David S. G. Goodman, *Deng Xiaoping and the Chinese Revolution*, p. 3.

⑥ [美] 戴维·W. 张：《中流砥柱，各有千秋——周恩来与邓小平》，北京：中国广播电视出版社，1988年，第7页。

⑦ [日] 内藤雄三：《毛与邓的分歧》，齐欣等编译：《世界著名政治家、学者论邓小平》，上海：上海人民出版社，1999年，第201—202页。

⑧ [美] 苏珊·奥格登：《八十年代社会主义在中国意味着什么》，《国外中共党史中国革命史研究译文集》第2集，北京：中共党史出版社，1999年，第53、54、55、57页。

⑨ [日] 国分良成：《邓小平时代毛泽东时代的异同》，《国外中共党史中国革命史研究译文集》第2集，第88—89页。

而不是目的本身。”^① 杰柳辛认为，邓小平的思想不是来源于书本，他蔑视书本中的说教，认为“邓小平的人生哲学，不是斗争哲学，而是实践哲学，他为改造中国经济所采取的一切措施都是从实践中提出来的，都来自生活本身。合理、有效、有益——这就是他的标准，他就是用这把尺子去衡量思想意识。对他来说，实际成效、生产增长、人们生活的改善要比对学说的‘忠诚’更珍贵”^②。基辛格指出，邓小平“既未发展过任何哲学宏论，也没有像毛泽东那样就中国人民的独特命运高谈阔论”，“毛泽东凡事都上纲上线，上升到意识形态的高度，而邓小平则认为意识形态应该为‘专’服务”。^③

3. 从“政治挂帅”到“经济挂帅”：工作重心的不同思考。施拉姆指出：“毛泽东关注的是阶级斗争与社会主义建设之间的辩证法，而邓小平则关注的是政治改革与经济发展之间的辩证法；毛相信只有通过上层建筑领域激烈的斗争才能保证人类走向一个新的、无私的社会的正确道路，相反，邓小平则认为真正的社会主义应该建立在高度发达的经济之上。”^④ 石池雨认为，邓提出了实践是检验真理的惟一标准的观点，实际上，提出这种观点是为了阻止激进分子搬毛泽东思想来阻挠他的现代化计划；另一方面，他积极提倡补充新鲜血液。“他把‘政治挂帅’变为‘经济挂帅’。就经济来看，他并没有追求一种不切实际的增长。”^⑤ 摩尔·古德曼（Merle Goldman）、罗德里克·麦克法夸尔（Roderick MacFarquhar）、卡尔普拉·米拉（Kalpana Misra）等人也都持同样的观点。^⑥ 国分良成认为，从毛泽东到邓小平，不仅是从“革命”时代向“建设”时代的转移。“换言之，这也是从‘政治’向‘经济’的工作重点转移。在毛泽东时代的中国，‘政治’意味着‘阶级斗争’……然而，进入邓小平时代后，国内经济的现代化成为高于一切的课题，继续革命基本上宣告结束。”^⑦

4. 从突出“个人魅力”到强调“集体领导”：领袖作用和领导方式的不同理解。晚年毛泽东发动文化大革命，个人崇拜有所抬头，民主集中制受到破坏，毛泽东之后的中国领导人更加强调党和国家领导制度的民主化、法制化。前英国驻华大使伊文思指出，与毛泽东不同的是，“邓坚决抵制建立对他的个人崇拜，他不允许在公共场所悬挂他的画像或竖立他的雕像，不允许在任何文章或讲话中夸大他的作用”。^⑧ 费正清

指出：20世纪70年代初期，中国既扶持首创精神，又重建党和政府的新路子；这是一种比毛的唯意志论更切合实际的想法，但同时也是复杂得多的任务。^⑨ 内藤雄三指出：邓在八大上的报告强调了集体领导，反对个人崇拜，并删去11年前七大写进党章中的毛泽东思想这种表达形式，这是借助于同年苏共二十大批判斯大林的个人迷信进行的，邓指出我们“从来没有否定杰出的个人在历史上所起的作用，但个人的作用归根结底是以一定的社会条件为转移的”。^⑩

5. 从“大跃进”、“大革命”到“渐进的和平革命”：如何建设社会主义的不同认识。毛泽东试图以“大跃进”、“大革命”的方式迅速改变中国的落后面貌，而毛泽东之后中国领导人却采取了“渐进的”、“和平革命”的方式。迈斯纳指出：“毛泽东把‘社会主义发展的不同阶段’理解为连续不断的革命改造过程，社会矛盾的斗争是这一革命过程中的推动力量；而毛的接班人所预期的是一个长期、缓慢的社会发展过程，其特点是经济和社会的发展将在相对和平、协调的气氛中进行。”^⑪ 天儿慧也指出：“如果说，建国以来毛泽东的‘失败’之一是无视自然的因素，采取划一主义的、‘暴动’主义式的发动群众方式，那么邓小平正是吸取了毛泽东的成

① [美] 戴卫·W. 张：《中流砥柱，各有千秋——周恩来与邓小平》，第105—106页。

② [俄] 杰柳辛：《邓小平和社会主义现代化理论》，《远东问题》1994年第5期。

③ [美] 基辛格：《论中国》，第320、321页。

④ Michael Ying-Mao Kau, Susan H. Marsh (eds.), *China in the Era of Deng Xiaoping: A Decade of Reform*, Armonk/London: M. E. Sharpe, 1993, p. 429.

⑤ Chih-yu Shih, *The Spirit of Chinese Foreign Policy: A Psycho-cultural View*, pp. 90-92.

⑥ Merle Goldman and Roderick MacFarquhar (eds.), *The Paradox of China's Post-Mao Reforms*, Harvard University Press, 1999, p. 5.

⑦ [日] 国分良成：《邓小平时代毛泽东时代的异同》，《国外中共党史中国革命史研究译文集》第2集，第88页。

⑧ [英] 理查德·伊文思：《邓小平传》，上海：上海人民出版社，1996年，第269—279页。

⑨ John King Fairbank, *The Great Chinese Revolution 1800-1985*, New York, 1986, p. 343.

⑩ [日] 内藤雄三：《毛与邓的分歧》，齐欣等编译：《世界著名政治家、学者论邓小平》，第201页。

⑪ Maurice Meisner, *Marxism, Maoism, and Utopianism*, p. 228.

功和失败两个方面的经验。”^①基辛格指出：毛泽东逝世十多年后，他宣扬的革命精神又出现了，但这是一种不同的“革命精神”——推崇个人的创造力而非意识形态的热情，依靠与外部世界相联系而非自给自足；它将像“伟大舵手”设想的那样彻底改变中国，但方向盘正好相反。^②

6. 从“战争不可避免”到“和平发展”完全可能：对时代发展的不同判断。国分良成指出：“毛时代的中国社会，在同外国的关系上，一直维持着极为封闭式的体系，可是在邓时代，开始改变为开放体系。毛时代对信息控制很严，且政治教育也很普遍，一般群众几乎不具有将中国与外国进行横向比较的观点。可是进入邓时代以后，由于实行了对外开放政策，国外信息可以通过各种渠道传来。”^③巴拉奇·代内什指出，在社会主义改造完成之后的时间里，毛泽东日渐变得极端，“这段时期，毛泽东提出了（‘文化大革命’期间由红卫兵公布的）关于‘不要怕’新的世界大战的观点：原子仗现在没经验，不知要死多少，最好剩一半，次好剩三分之一，20几亿人口剩9亿，几个五年计划就发展起来，换来了个资本主义全部灭亡，取得永久和平，这不是坏事”。^④而毛泽东之后的中国领导人一再强调，新的世界大战的爆发是可以避免的，和平发展是有希望的。基辛格认为，从中国与世界的关系角度看，“毛泽东如同恨铁不成钢的老师，邓小平则像要求严苛的伙伴”。^⑤

三、值得借鉴的研究方法

国外学者以旁观者的身份观察和研究中国问题，不受意识形态的束缚，其观点不乏真知灼见，更值得参考借鉴的还有他们的研究方法。

（一）文本研究与实际考察相结合

一般来讲，国外学者对毛主义、后毛主义的研究，大多是从文本研究开始的。他们往往精通中文，具有“汉学”的扎实基础，被誉为“中国通”。他们不惜花费大量的精力财力，搜集毛泽东、邓小平等人的各种著作、论文、讲话、书信与批文，并重新加以编辑、翻译、整理。日本学者竹内实、美籍英国学者施拉姆都因在自己国内主编毛泽东的文集而享有盛名。1984年，英国培格曼公司因首次出版英文版《邓小平文集》而轰动西方舆论界。在国外学者的著作中，对毛

泽东、邓小平等人文献的引用之广泛、知悉之准确，在某些方面甚至超过了中国学者。另一方面，国外学者的研究，又不仅仅停留在文本上，有条件的学者总是一而再、再而三地到中国进行实际考察，在与中国学者、政治家、普通人的交流、碰撞中把问题的研究引向深入。费正清、施拉姆、傅士卓、季塔连柯、沈大伟等人在文章中都多次谈及他们到中国考察、与中国学者交流的情景。傅高义（Ezra F. Vogel）为完成《邓小平时代》，先后查阅了中外与邓小平相关的档案和文献，并拜访了邓小平的家人和好友，还前往新加坡、澳大利亚、英国、日本等地，与邓小平打过交道的中外政界要人及学术名家进行交流。大卫·兰普顿（David Lampton）在《一脉相承的领导者：治理中国，从邓小平到习近平》一书“导论”的交代，此书的完成以作者与中国领导人558次的会谈，以及相应的案例研究、文献分析为基础。^⑥这与国内一些学者或者从“本本”到“本本”，或者以现象取代历史，缺少文献基础的片面研究相区别。

（二）心理分析与背景分析相结合

心理分析方法是国外研究的一个重要特色。在国外一些学者看来，心理分析是打开人之“心灵”的门户。一旦打开了“心灵”之门，则等于登堂入室，掌握了打开所有理论堂奥的钥匙。但他们在心理分析的过程中，又十分关注造成人物特殊心理的环境条件、历史背景。这种研究方式的始作俑者是美国学者派伊和他的学生所罗门。在派伊看来，“在毛泽东那里，关键的进展与恋母情结的体验有关，涉及到毛与他母亲的关系，这种关系给了他很强的自强感，但是当他不再博得母亲专一的照料时，这也使他感受到了不公平的对待。我们的假说是，这一系列重点体验可以最合适不过地用来解释毛既作为一个反抗

① [日] 天儿慧：《邓小平的发展战略》，冷溶主编：《国外邓小平研究》，第23页。

② [美] 基辛格：《论中国》，第435、436、437页。

③ [日] 国分良成：《邓小平时代与毛泽东时代的异同》，《国外中共党史中国革命史研究译文集》第2集，第90页。

④ [匈] 巴拉奇·代内什：《邓小平》，闾思静、季叶译，北京：解放军出版社，1988年，第258—259页。

⑤ [美] 基辛格：《论中国》，第344—345页。

⑥ David M. Lampton, *Following the Leader: Ruling China, from Deng Xiaoping to Xi Jinping*, University of California Press, 2014, p. 1.

者，又作为一个有超凡魅力的领袖的个性”。^① 所罗门也认为，在传统中国社会，社会权威对于个人始终保持着外在性，家庭中的长者具有优越感，构成了中国社会中“永恒的超我”，而且社会约束的主要形式支撑着超越个性的永恒控制。毛泽东试图改变这种植根于亿万中国人人格之中的持久的文化模式，然而，这种改变成熟的人格、持久的传统中国社会价值观和行为模式所遭到的困难，最终导致毛泽东采取了发动文化大革命这样的激变方式。^② 对此，前苏联学者耶基莫娃、弗拉第米诺夫等人在《远东事务》杂志接连发表文章，更加强调中国民族心理、社会心理在毛泽东思想形态过程中的作用。心理主义与背景分析的研究方法也体现在关于邓小平的研究中，如派伊的论文《论80年代中国的实用主义》、《邓小平与中国的政治文化》，本杰明·扬的《邓小平政治评传》，伊文思的《邓小平》等。

（三）结构研究与案例解剖相结合

国外学者的研究，既致力于贯通“思想”始终的“结构”，又关注渗透在整体结构中的细节。强调案例解剖，具有追求构成框架一般性与构成内容特殊性相结合的特点。沃马克认为，贯穿于毛泽东思想的是“理论与实践相结合的原则”，晚年毛泽东误入歧途，并不是对这种一以贯之的“结构”的否定。^③ 迈斯纳等人强调“民粹主义”对毛泽东终身思想的影响，他认为民粹派“民众大联合”的思想一直存在于毛泽东的头脑中，影响毛泽东主义对马列主义的修改。^④ “毛主义的思想中更突出的特征之一，是在列宁主义式的天才人物统治论与更早的民粹主义式的信仰之间踌躇不定”，而且愈到晚年毛泽东就愈倾向于后者，“毛的‘相信群众’是完全非列宁主义的，不注意这一点，‘大跃进’和‘文化大革命’都不能得到深刻的理解”。^⑤ 80年代以后，结构主义的研究方法仍被运用于当代中国的研究，前文所谓各种“主义”，就是国外学者解读当代中国的“结构”。但是，“结构”只是统摄全局的方法，对“结构”的说明还得通过具体案例的解剖。国外关于毛主义思想性质的大辩论，关于文革及毛泽东历史遗产的争辩，关于中国改革具体政策的研究，都带有具体案例解剖的性质。

（四）现代化与中国传统文化相结合

国外一些严谨的学者，他们的研究往往不为本国狭隘的民族利益和思维方式所限制，而是站在更为客观公正的视角，理性审视毛主义和后毛

主义的价值。他们从来不为僵化的教条所束缚，研究重心紧跟中国政治经济形势的变化，体现人类走向现代化的必然要求。《中国季刊》、《中国研究》等国外期刊所发文章的风格都突出反映了这一点。另一方面，国外学者也特别重视中国传统文化因素对当代中国领导和民众的影响。魏斐德系统分析了中国传统“大同”思想，特别是明清之际王阳明、王夫之以及近代康有为、梁启超“心力”学说对毛泽东思想的潜在影响。费正清认为，“共产党的自我批评，在某种程度上使人回想起儒家修身自省的学说，特别是16世纪的哲学家王阳明”；“儒家思想对人们灌输了对父亲和皇帝效忠的思想，而现在毛泽东思想把效忠的对象转移到党和人民”。^⑥ 中国农村采取的合同制（即责任制）“必须看成是中国‘治国策’的最新阶段”。^⑦ 俄罗斯学者杰柳辛认为，邓小平“贫穷不是社会主义的观念”完全符合中国传统富国富民的理念，管子就曾说过“是以善为国者，必先富民，然后治之”。^⑧ 戴维·W. 张认为，“有中国特色的社会主义”的说法至少可以上溯到中国3000年的政治传统。邓小平的话恰好印证了中国传统中的格言——“民以食为天”、“国以民为本”。^⑨

（责任编辑 欣彦）

① [美] 派伊：《毛泽东：领袖人物》序言，参见《国外研究毛泽东思想的四次大论战》，北京：中央文献出版社，1993年，第254页。

② 成龙：《一个值得深入反思的历史课题：国外毛泽东与“文化大革命”研究评析》，《攀登》2006年第12期。

③ [美] 沃马克：《毛泽东在何处误入歧途：毛泽东“左”政治中的认识论与意识形态》，载《毛泽东政治思想的基础》，北京：中国人民大学出版社，2006年，第270页。

④ Maurice Meisner, *Mao's China and After: a History of the People's Republic*, The Free Press, 1986, p. 43.

⑤ Maurice Meisner, *Marxism, Maoism, and Utopianism*, p. 106.

⑥ [美] 费正清：《美国和中国》，北京：世界知识出版社，2001年，第366页。

⑦ [美] 费正清：《伟大的中国革命（1800—1985）》，北京：国际文化出版公司，1989年，第327—328页。

⑧ [俄] 杰柳辛：《革命家、毛泽东主义者、改革家》，参见齐欣等编译：《世界著名政治家、学者论邓小平》，上海：上海人民出版社，1999年，第63页。

⑨ Daved Wen-Wen Chang, *China under Deng Xiaoping*, p. 68.

适当与失当：从“优势话语权”到“绝对话语权”

——话语权视角下的电影《武训传》批判

周连顺*

【摘要】新中国成立初期，中国共产党全面实施新民主主义建国纲领并以此推动社会整合。建构马克思主义的优势话语权，以共同的思想理论基础引领前进方向，成为中国共产党在思想文化领域的急务所在。针对电影《武训传》的拍摄特别是评论过程中所展现出来的思想文化领域错综复杂的状况，毛泽东紧紧抓住电影《武训传》这只“麻雀”深入解剖，力图在文艺领域牢固确立马克思主义的优势话语权。但是，由于过分求纯和急于求成，又采取批判运动的方式，“优势话语权”不恰当地演变成“绝对话语权”，留下了深刻的历史教训。

【关键词】《武训传》；毛泽东；社会思潮；马克思主义；话语权

中图分类号：D232/A84 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2014)06-0045-06

批判电影《武训传》是新中国成立初期在思想文化领域影响极其深远的一场运动。如何来认识和评价这场运动，党内党外一直存在分歧。由国家权威部门修撰的史书和传记材料由于篇幅限制，展开不多，基本上是一些概括性的评价。如逢先知等指出：“毛泽东的目的是借此提倡用马克思主义观点研究历史人物，应当说是重要的，对于宣传历史唯物主义的观点起了积极的作用，但同时也存在片面性、粗暴和政治上上纲过高的情况，未能真正用学术讨论的方法来进行，在思想文化界开了用政治批判解决学术争论的不好的先例”。^①这种评价虽然比较中肯，却没有更多地分析这场批判运动的复杂历史背景和发展过程，给深入理解这场批判运动留下了许多盲点。有一些学者看到了批判电影《武训传》的消极作用，就对这场批判运动持根本否定的态度，如刘劲柏指出：“当年批判《武训传》的‘理由’是站不住脚的。因此，对它的批判是错误的，一切强加给它的种种不实之词，必须予以推倒。”^②有学者甚至把《武训传》批判作为“文革”期间极左思潮的源头，如袁鹰认为《武训传》批判“树

立了一个模式，以后一二十年中历次政治运动，报纸如何贯彻和宣传，大抵都照章行事，如法炮制”^③。这类评价过于以偏概全，无助于全面总结电影《武训传》批判的历史经验。

新中国成立初期既是中国共产党由革命党向执政党转变的重要时期，也是全面建构新民主主义社会秩序并进一步过渡到社会主义的关键阶段。革命胜利之后中国共产党的政策取向怎样，新生的人民政权将朝什么方向发展，成为国际国内广泛关注的重大问题。社会的急剧变革迫切需要文化在引领前进方向、凝聚奋斗力量、提供舆论支持等方面发挥重要作用。“面对整个社会思想观念和价值取向错综复杂的状况，建构马克思主义的优势话语权，以共同的思想理论基础引领前进方向，成为这一时期中国共产党在思想文化领域的急务所在。毛泽东和中共中央认真分析当时思想文化领域的形势，为引导、规范和约束人们对待马克思主义的行为做出了一系列制度设计”^④，并为此进行相应的政策安排，主要包括开展马克思主义理论学习运动、改造旧有学校教育事业、推动知识分子进行思想改造、改造旧有

* 作者简介：周连顺，（广州510631）华南师范大学马克思主义学院副教授。

① 逢先知、金冲及：《毛泽东传（1949—1976）》上，北京：中央文献出版社，2003年，第105页。

② 刘劲柏：《必须重新评价电影〈武训传〉》，《齐鲁学刊》1986年第2期。

③ 袁鹰：《〈武训传〉讨论——建国后第一场大批判》，《炎黄春秋》2006年第3期。

④ 周连顺：《制度设计与马克思主义优势话语权的建构》，《科学社会主义》2013年第4期。

社会文化事业等。当时全国范围广泛开展的戏曲改革，是建构马克思主义的优势话语权的重要组成部分。在戏曲改革的背景下，电影《武训传》的出台，特别是对武训和电影《武训传》的“好评如潮”说明戏曲改革的目的没有达到。因此，毛泽东和中共中央紧紧抓住电影《武训传》这只“麻雀”深入解剖，力图在文艺领域牢固确立马克思主义的优势话语权。

一、建构马克思主义的优势话语权： 新中国成立初期的戏曲改革

戏曲作为社会文化事业的重要组成部分，由于“具有最广大的群众性与最普遍的宣传效果”^①，在中国共产党领导的革命和建设事业中一直占有重要的地位，对于在多元多样的意识形态领域建构马克思主义的优势话语权有着重要影响。新中国成立之初，党和政府在全国范围内普遍推行了戏曲改革，并把它作为建构马克思主义优势话语权的重要内容和重要途径。中国戏曲源远流长，在其长期的历史发展过程中，经过历代艺人的传承和不断创造，逐渐成为集吹拉弹唱、舞蹈、演艺、评说等多种艺术门类于一身的综合艺术。但是，由于帝国主义、封建主义和资产阶级思想意识对旧中国思想文化领域的深远影响，旧中国的戏曲在剧本的写作和演出活动中普遍存在着丑化农民革命、宣扬色情迷信等错误思想倾向。电影作为一种新兴戏曲艺术，凭借高度发达的现代科学技术，迅速发展成为一种拥有丰富表现手段、最有群众性、最富感染力的艺术形式。然而，在新中国成立之前的中国电影市场，主要由英美等西方国家生产的影片所主宰。据中央人民政府文化部电影局1949年12月统计：全国每年共需新片四百余部，其中美国影片占三百余部。而仅上海一地1948年从美国为主的西方国家进口的影片就有二百七十一部（其中百分之九十是美国片）；1949年4月，在上海放映美国片一百二十四部，占全部放映影片的百分之六十四。^②这类影片大都宣传西方资产阶级生活方式的美好及其价值观念的正当等内容，极力贬低工农大众反抗旧秩序的革命行为。显然，由于社会

意识变迁的滞后性，当时戏曲领域的状况根本不能适应新中国社会大环境变化的需要。为了在文艺领域建构马克思主义的优势话语权，为中国社会的变革提供有力的舆论支持，新中国成立之后，党和政府按照民族的形式、科学的内容、大众的方向开展了对戏曲剧本内容、体制和演出形式等方面的全方位改革。

为了更好地领导和协调戏曲改革，1949年11月国家成立了戏曲改进局，并颁布了一系列指导戏曲改革的文件，“主要包括‘改人、改制、改戏’三个部分”^③。改制工作由文化部统一部署和组织，主要是废除封建隶属关系特别是人身依附关系，除一些特殊剧团之外，把“全国各地的私营戏曲班、社都逐步改变为全民所有制或集体所有制的戏曲剧团”^④。改人工作分别由各地、各级文教机关分类部署和组织，主要是“为艺人们举办了各种讲习会和进修班，以帮助艺人提高文化修养和马克思主义思想理论水平”^⑤。改戏工作由各级政府分类部署和组织，主要是“组织大批新戏曲工作者修改旧剧本，编写大量有时代气息的新戏”^⑥。为了进一步推进戏曲改革，1951年4月又成立了中国戏曲研究院，毛泽东为建院题词“百花齐放，推陈出新”^⑦，周恩来为建院题词“重视与改造，团结与教育，二者均不可缺一”^⑧。5月5日，周恩来签署了中央人民政府政务院《关于戏曲改革工作的指示》，指出：“戏曲应以发扬人民新的爱国主义精神，鼓舞人民在革命斗争与生产劳动中的英雄主义为首要任务。凡是宣传反抗侵略、反抗压迫、爱祖国、爱自由、爱劳动、表扬人民正义及其善良性格的戏曲应予以鼓励和推广，反之，凡鼓吹封建奴隶道

① 《列宁论文学艺术》第2卷，北京：人民文学出版社，1960年，第430页。

② 孟犁野：《新中国十年电影艺术史稿（1949—1959）》，北京：中国电影出版社，2002年，第8页。

③⑥ 王丽娟：《浅探建国初的戏曲改革及其对评剧的影响》，《吉林师范大学学报》人文社会科学版2009年第6期。

④⑤ 王新民：《建国初期戏曲改革的经验与教训》，《南京社会科学》1994年第10期。

⑦ 《建国以来毛泽东文稿》第2册，北京：中央文献出版社，1988年，第222页。

⑧ 《周恩来年谱（1949—1976）》上卷，北京：中央文献出版社，1997年，第146页。

德、鼓吹野蛮恐怖或猥亵淫毒行为、丑化与侮辱劳动人民的戏曲应加以反对。”^① 针对广大从旧社会过来的戏曲艺人在政治立场和思想意识等方面的缺点和不足，政务院《关于戏曲改革工作的指示》也指出：“戏曲艺人在娱乐与教育人民的事业上负有重大责任，应在政治、文化及业务上加强学习，提高自己。”^② 在建构马克思主义的优势话语权，积极倡导对戏曲进行改革的特定历史背景下，《武训传》这部历史故事片引起广泛关注和讨论就有其必然性了。

二、从“优势话语权”到“绝对话语权”： 围绕电影《武训传》的讨论和批判

电影《武训传》是进步艺术家孙瑜导演、赵丹主演的一部历史故事片，描写的是清朝末年贫苦农民武训用30多年时间“行乞兴学”的故事。武训认为穷人识了字就可以过上好日子，因此，他忍辱负重，以乞讨所得放债，置田产兴办义学而使农村穷孩子得以上学。电影实际上宣传了一个以妥协和阶级合作来推动社会“进步”的样板。^③ 导演孙瑜在《编导〈武训传〉记》中写道：“（武训）忍受艰苦，坚韧地、百折不挠地，为穷孩子兴办义学。‘鞠躬尽瘁，死而后已’，他是心甘情愿为人民大众服务，做到了鲁迅名句，‘俯首甘为孺子牛’。他典型地表现了我们中华民族的勤劳、勇敢、智慧的崇高品质。”^④ 主演赵丹在《我是怎样演武训的》一文中写道：“武训的这种斗争，反映中国农民的顽强不屈的精神，这意志是劳动英雄的意志。”^⑤ 从这些史料可以看出，无论是电影本身，还是导演、主演的思想意识都与马克思主义的世界观、历史观有着严重冲突——农民受压迫并不仅仅是因为不识字，兴办义学也不可能从根本上改变农民的命运。特别是影片以农民起义队伍的失败来反衬武训的“英雄事业”，称赞武训“至仁至勇”、“千古一人”（《武训传》主题歌词），这就已经不仅仅是盲目的歌颂，它对中国历史、中国革命、农民斗争等重大问题做出了错误的艺术诠释。但是，就是这样一部与马克思主义的世界观、历史观有着严重冲突的影片，由于受到中共上海市委和华东局等

领导机构的肯定，在公开“上映之后，场场满座”^⑥，赢得了“好评如潮”，甚至被誉为“伟大的劳动人民企图从文化上翻身的一面旗帜”。^⑦ 据刘勇、高化民等人的不完全统计：“从1950年12月5日到1951年3月下旬，在上海的《大公报》、《文汇报》、《新闻日报》、《新民报》，北京的《光明日报》、《工人日报》、《大众电影》、《北京文艺》，天津的《天津日报》、《进步日报》等报刊上发表的赞扬或者主要是肯定武训和电影《武训传》的文章就有30多篇。《大众电影》还把《武训传》列为1950年十部最佳国产影片之一。”^⑧

在戏曲改革的背景下，对武训和电影《武训传》近乎一边倒的“好评如潮”折射出马克思主义世界观、历史观在戏曲领域的苍白无力，这引起了毛泽东和中共中央的注意和忧虑。据导演孙瑜后来回忆，毛泽东大概在1951年1月底之前就看了《武训传》。^⑨ 应该说，电影“对中国历史、中华民族、中国革命、教育和个人奋斗的作用等重大问题的艺术诠释，毛泽东是不满意的。因为这些诠释是用‘似是而非的马列主义外衣下’表现出来的‘非无产阶级思想’，里面充斥着唯心史观、改良主义和个人主义的思想观点”^⑩。尽管很不满意《武训传》这部影片在思想意识特别是思想倾向性方面的失当和失误，毛泽东还是寄希望于观众特别是党员干部观众能够

①② 《建国以来重要文献选编》第2册，北京：中央文献出版社，1992年，第250—251页，第252页。

③ 黄楠森：《马克思主义哲学史》，北京：高等教育出版社，1998年，第363页。

④ 孙瑜：《编导〈武训传〉记》，《光明日报》1951年2月26日。

⑤ 张明：《武训研究资料大全》，济南：山东大学出版社，1991年，第588页。

⑥ 夏衍：《〈武训传〉事件始末》，《战略与管理》1995年第2期。

⑦ 董渭川：《由教育观点评〈武训传〉》，《光明日报》1951年2月28日。

⑧ 刘勇、高化民：《大论争：建国以来重要论争实录》上册，珠海：珠海出版社，2001年，第44页。

⑨ 孙瑜：《我编导〈武训传〉的经过》，《纵横》1997年第11期。

⑩ 杨俊：《新中国成立初期的一场思想政治教育课——关于批判〈武训传〉事件的研究与思考》，《政治学研究》2011年第1期。

理性思考、明辨是非，因此他在影片公映之后的相当一段时期之内都没有公开表露自己对影片的看法和意见。在毛泽东看来，“被剥削被压迫的农民阶级要在文化教育方面翻身，要自己办学校，学文化，受教育，只有在工人阶级领导之下，推翻地主阶级的政权，建立以工农联盟为基础的政权，并取消地主和农民间的封建的生产关系即地主的土地所有制，改变成为农民的土地所有制，才有这种可能”^①。学者陈晋指出：“中国革命的历史，毛泽东本人的经历，都在反复阐述一个真理：改变现状，反对旧社会，只能首先用‘武器的批判’。”^②毛泽东从1月底观看影片到5月20日发表社论系统阐述自己的意见，中间间隔有三个多月的时间，说明虽然他看到当时对武训和电影《武训传》的评论呈现出一边倒的局面，但是并不想直接介入这场争论。

1951年3月24日，政务院总理周恩来出面召集沈雁冰、陆定一、胡乔木等文化部、中宣部的主要领导人开会，共同研究加强对电影工作的领导问题，认为“目前电影工作的中心问题是思想政治领导”^③，强调对《武训传》的批评需事先与该片导演孙瑜谈通，指出“电影批评的标准，主要看大的政治方向，目前还不宜过分强调艺术性”^④。同一时期中宣部常务副部长、文化部党组书记周扬，中宣部文艺处处长、《文艺报》主编丁玲等分别在不同的场合点名批评《武训传》。之后报刊上开始出现一些批评武训和《武训传》的文章。可是这些批评文章，虽然得出了武训“不足为训”的结论，却又纷纷肯定“武训的动机是好的”，“武训的‘苦行’与‘利他主义’是难得的”。^⑤这些文章的作者之所以对武训的“义举”尽力歌颂，就是因为他们“判明是非善恶的标准不是社会发展的历史辩证法和人民群众的革命实践，而是传统观念和封建道德”，“这说明当马克思主义作为意识形态力量进入复杂的精神文化生活领域后，确实面临着被曲解以致‘消解’的危险”。^⑥针对电影《武训传》上映之初的“好评如潮”和之后“虽然批评武训的一个方面，仍然歌颂其他方面”，特别是当时许多人对于批评武训和电影《武训传》表示怀疑或异议的严峻社会现实，毛泽东敏锐地意识

到，建构马克思主义的优势话语权成为文艺领域一项紧迫而艰巨的任务。当时国内外阶级斗争还非常尖锐，唯心史观、改良主义等社会思潮的广泛传播既关系到“如何看待中国历史和中国革命道路”等重大政治原则问题，也关系到能否正确理解和贯彻执行建国初期党制定的土地改革、镇反运动、抗美援朝等重大政策问题。《武训传》公演之后几个月的实践证明，由于唯心史观、改良主义等社会思潮在知识分子群体中有着广泛而深远的影响，单靠学术讨论式的小规模的批判很难在短时期内达到建构马克思主义优势话语权的目。为了在文艺领域尽快确立马克思主义的优势话语权，必须发动更多人参与讨论武训和电影《武训传》，让更多的人学习和掌握马克思主义的世界观和历史观。也许是出于这样的考虑，毛泽东亲自为《人民日报》写了社论《应当重视电影〈武训传〉的讨论》，直截了当地指出：“《武训传》所提出的问题带有根本的性质。”^⑦他批评文艺界思想的混乱状况，特别是批评“一些号称学得了马克思列宁主义的共产党员”^⑧在错误的思潮面前“丧失了批判能力”^⑨，要求“展开关于电影《武训传》及其他有关武训的著作和论文的讨论，求得彻底地澄清在这个问题上的混乱思想”^⑩。同一天《人民日报》在“党的生活”专栏发表短评《共产党员应当参加关于〈武训传〉的批判》，要求“每个看过这部电影或看过歌颂武训的论文的共产党员都不应对于这样重要的思想政治问题保持沉默，都应该积极起来自觉地同错误思想进行斗争。如果自己犯过歌颂武训的错误，就应该作严肃的公开的自我批评”^⑪。

① 《建国以来毛泽东文稿》第2册，第401页。

② 陈晋：《文人毛泽东》，上海：上海人民出版社，1997年，第308页。

③④ 《周恩来年谱（1949—1976）》上卷，第142页，第142页。

⑤ 杨俊：《新中国成立初期的一场思想政治教育课——关于批判〈武训传〉事件的研究与思考》，《政治学研究》2011年第1期。

⑥ 黄楠森：《马克思主义哲学史》，第363页。

⑦⑧⑨⑩ 《建国以来毛泽东文稿》第2册，第316页，第317页，第317页，第316—317页。

⑪ 编辑部短评：《共产党员应当参加关于〈武训传〉的批判》，《人民日报》1951年5月20日。

在毛泽东和中共中央的推动下，一场历时近半年的关于武训和电影《武训传》的全国大讨论得以展开。全国各主要报刊响应《人民日报》社论和评论文章的号召，发表了大量的批判文章。当时的批判主要集中在以下三个问题：一、如何看待武训？他究竟值不值得歌颂？二、如何看待电影《武训传》的思想内容？它究竟是进步的，还是反动的？三、如何看待对武训和电影《武训传》的“好评如潮”？这些说明了什么问题？在批判运动中，许多赞扬过武训和电影《武训传》的人都在报刊上作了公开的自我批评，参加拍摄电影《武训传》及与拍摄有关的人都作了检讨。由于学术思想方面的讨论发展成为政治性的大批判，实际上不同的思想观点已经很难发表，马克思主义的“优势话语权”演变成为“绝对话语权”。虽然当时的不少批判文章还是坚持以理服人的原则，但是也出现了上纲上线、简单粗暴等错误倾向。为了配合这场批判运动，人民日报社和文化部发起组织了一个武训调查团。调查团于1951年6月到山东堂邑、临清等武训当年活动的地方进行了20余天的调查，根据调查掌握的情况和收集到的材料写成了《武训历史调查记》。据执笔人之一钟惦棐回忆：“在武训历史调查团出发之前，毛主席的指示也异常明白：武训本人是不重要的，他已经死了几十年了；武训办的义学也不重要，它已经几经变迁，现在成了人民的学校。重要的是我们共产党人怎么看待这件事——对武训的改良主义道路，是应该歌颂？还是应该反对？”^①然而由于主观偏见特别是调查团主要成员之一江青（当时用李进的化名）在其中所起的不良影响，^②《武训历史调查记》还是以这样的结论收尾：“武训是一个以‘兴学’为手段，被当时反动政府赋予特权而为整个地主阶级和反动政府服务的大流氓、大债主和大地主。”^③之后关于纪念武训的学校、碑文和建筑都作相应的处理。^④这就出现了矫枉过正、苛求历史人物、曲解历史事实的状况。对此，戴知贤在他所著的《文坛三公案》一书中指出：“《调查记》调查的是武训，其结论却使《武训传》的创作人员和武训的歌颂者背上沉重的政治包袱。”^⑤

三、适当与失当： 电影《武训传》批判的现实启示

新中国成立初期对电影《武训传》的批判，围绕着中国历史、中国革命、农民斗争、人民解放等重大问题进行集中讨论，推动了广大党员干部、知识分子和普通群众认真学习和领会马克思主义理论，促进了知识分子思想改造运动的广泛开展，马克思主义的世界观、历史观在文艺领域的影响逐步扩大。但是，由于缺乏执政经验，没有及时转换革命党思维，在建构马克思主义优势话语权的过程中过分求纯和急于求成，又采取批判运动的方式，马克思主义的“优势话语权”不恰当地演变成为“绝对话语权”，出现了一系列偏差。在思想观念和价值取向更趋多元多样多变的当下，电影《武训传》批判对于推进社会主义文化大发展大繁荣仍然能够提供一些现实的借鉴和启示。

（一）既要重视意识形态工作，又要防止意识形态批判的泛政治化

电影《武训传》由于涉及到对“中国历史和中国革命道路”等重大问题的艺术诠释，因此它不仅仅是一个简单的学术和艺术认识问题。电影《武训传》的出台特别是公开上映之后的“好评如潮”，反映了建国初期在文艺领域建构马克思主义优势话语权的紧迫性和艰巨性。面对建国初期思想文化领域错综复杂的状况，毛泽东和中共中央高度重视意识形态工作无疑是十分必要的。从这点看，毛泽东发动对电影《武训传》的批判有其合理性，它为建构马克思主义的优势话语权准备了一些条件。但是，马克思主义与各类非马克思主义思潮的斗争是一个远比阶级立场和

① 钟惦棐：《电影文学断想》，《文学评论》1979年第4期。

② 李绪基、孙永都：《应该恢复武训的真正形象》，《聊城师范学院学报》社科版1985年第4期；何沁：《中华人民共和国史》，北京：高等教育出版社，1997年，第63页。

③ 武训历史调查团：《武训历史调查记》，《人民日报》1951年7月28日。

④ 参见《建国以来毛泽东文稿》第2册，第388页。

⑤ 戴知贤：《文坛三公案》，郑州：河南人民出版社，1990年，第13—14页。

政治立场复杂和深刻的问题。在电影《武训传》批判的过程中，由于把文艺创作和评价方面的世界观、历史观倾向简单地等同于阶级立场和政治立场，特别是把革命年代有组织的群众运动方法用来处理不同思想理论观点的分歧，不可避免地出现了意识形态批判的泛政治化，不仅严重地伤害了一些同志和朋友，而且也窒息了马克思主义理论自身的发展。

（二）既要建构马克思主义的优势话语权，又要处理好多样包容的关系

毛泽东把武训的行乞兴学放在近代中国革命历史发展中来进行考察，发现“电影剧本对武训的宣传却有意或无意地脱离了历史的本来面目”^①，因此，他的批评“不仅指向武训，更着重地指向宣传武训的人们”^②。毛泽东的看法是深刻的，对于建构马克思主义的优势话语权也是有帮助的。但是，在新中国成立初期社会急剧变革的特殊时期，由于社会格局和利益关系的重大调整，人们思想意识的差异性、多样性、多变性是客观存在的，企望思想文化“纯而又纯”，既不可能，也不现实。遗憾的是，当时对武训和电影《武训传》的评价方面过分追求马克思主义的绝对优势，在相当大的程度上忽略了多样包容的关系。当时简单地把思想上的不同认识、学术中的不同观点无限上纲上线为政治问题，又不恰当地采取政治批判和群众运动的方式来解决思想认识问题，使马克思主义的“优势话语权”不恰当地演变成为“绝对话语权”。这样做的结果，不仅在当时错误地打击了一大批倾向革命的进步知识分子，而且也不利于构建发展社会主义文化事业所必须的宽松文化环境。

（三）既要坚持党对文艺工作的领导，又要尊重文艺自身的发展规律

新中国成立初期，毛泽东和中共中央通过批判电影《武训传》及其后采取的一系列政策措施，逐步确立了党对文艺工作的领导。坚持党对文艺工作的领导，可以确保文艺的发展为实现党的中心任务服务，这是建构马克思主义优势话语权的重要政治基础和组织保证。但是，文艺发展有其自身的规律，文艺领域的不同观点和争论，是复杂的认识问题，党对这类纯属人民内部的思

想认识问题，应该放手让学术界、文艺界通过自由讨论解决。电影《武训传》公开上演之后，讨论逐步展开。但是，由于毛泽东和中共中央急于建构马克思主义的优势话语权，又过分求纯和急于求成，这样一方面难免对知识分子的思想意识提出不切实际的要求，另一方面还容易对知识分子的政治立场和阶级属性做出错误的判断，严重伤害知识分子的思想感情。批判电影《武训传》对知识分子的影响巨大而深远，文化教育界、学术界弥漫着不求有功，但求无过的风气，这些对中国社会主义事业的发展明显是不利的。

需要指出的是，电影《武训传》的导演孙瑜尽管在批判运动中受到很大的压力，但是并没有作任何政治处分和组织处理，更没有停止他的工作，一些影片仍然让他执导；同时，这场批判运动也从来没有同当时正在紧张进行的土地改革和镇压反革命运动搅和在一起。因此，尽管这场运动有偏差，但是当时在处理知识分子问题上还是比较慎重的，这跟以后批判运动中的极端做法相比是有本质区别的。

（责任编辑 欣彦）

① 王善中：《武训、电影〈武训传〉及建国初期开展的批判》，《党的文献》1998年第1期。

② 参见《建国以来毛泽东文稿》第2册编后记，第677页。

文本阅读视域中的马克思主义中国化省思

——以《联共(布)党史简明教程》为中心^{*}

许冲^{**}

【摘要】阅读经典文本是马克思主义中国化的重要前提。《联共(布)党史简明教程》自出版以来,就成为影响世界共产主义运动的经典文献。从文本阅读视域出发,立足20世纪马克思主义中国化历史进程,分析该文本的阅读主体、文本内容、阅读方法等要素,是省察马克思主义中国化主体、客体和方法的基本维度,兼具学理反思价值和时代意义。

【关键词】文本阅读;马克思主义中国化;《联共(布)党史简明教程》

中图分类号:A83 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-7660(2014)06-0051-06

在马克思主义中国化进程中,如果缺少对经典作家及其文本的反复阅读和讨论,将是一个“错误”。如德里达所言,这是一个无法回避的理论的、哲学的和政治的“责任”。^①从文本阅读视域省察马克思主义中国化,主要是立足读者、文本、阅读方法等要素,展开对马克思主义中国化主体、客体和方法的辨析,借以建构对马克思主义中国化进程的整体性反思。众所周知,20世纪马克思主义中国化充满“俄国味道”,尤其深受苏联教科书的影响。《联共(布)党史简明教程》(下称“《党史》”)正是苏联教科书体系中的范本。在斯大林和共产国际的推介下,它对各社会主义政党领导的革命实践,特别是马克思主义本土化进程影响深远。自1939年以来,中共就将《党史》奉若圭臬,在干部教育、整风运动和社会主义改造等重大实践中,按部就班地加以阅读和实践。通过对该文本的政治实践性阅读,中共既获得了苏共的理论指导、经验借鉴和方法启示,却也因袭了个中的教条与窠臼。坦白地说,《党史》影响了几代中国人对马克思主义的阅读、理解和实践。因此,本文拟从《党史》阅读要素分析出发,就文本阅读视域中的马克思主义中国化相关问题,做一简要梳理及反思。

一、《党史》读者要素分析: 马克思主义中国化的主体省思

马克思主义中国化的主体,首先是马克思主义文本的读者。《党史》是体现斯大林“为政治而党史”编撰逻辑的经典文本,其读者主要有两种类型。一是意指的读者,即《党史》编写之时作者所要面对和意欲影响的对象。按照斯大林的指示,《党史》是为“党员和积极分子”提供的一本经过中央审定的教科书,以便通过“统一解释”,解决“精通马克思主义”的任务;^②同时,还要使其能帮助“联共(布)及其宣传部门”,消除马克思主义与列宁主义宣传中相互分离的现象。^③基于实现上述任务的对象都是《党史》意指的读者。二是现实的读者,即能够跨越时空界限,在苏联以外各自的“现实生活”中阅读《党史》,并不一定是其意欲面对和直接影响的对象。共产国际各支部及其党员、干部和群众,都可以在共同时代主题下,根据不同实践需要“现实的”阅读。

纵观《党史》问世之后的各类读者,就阅读缘起而言,实践需要是阅读的根本性主体诉求。

^{*} 本文系国家社会科学基金项目“前苏联经典教科书与马克思主义中国化话语建构研究”(14CDJ005)的阶段性成果。

^{**} 作者简介:许冲,(广州510631)教育部高校辅导员培训和研修基地(华南师范大学)、华南师范大学马克思主义学院副教授。

^① [法]雅克·德里达:《马克思的幽灵:债务国家、哀悼活动和新国际》,北京:中国人民大学出版社,1999年,第21页。

^② 刘彦章等:《斯大林年谱》,北京:人民出版社,2003年,第506页。

^③ 《联共(布)关于报刊书籍的决议》,北京:人民出版社,1954年,第271页。

以中共为例,1938年毛泽东正式提出“马克思主义中国化”命题,而《党史》作为马克思主义基础知识的“百科全书”,既相“伴”而生,又应“运”而来。考察中共内在需要,阅读《党史》可为即将开始的整风运动提供政治技术,亦可为之后的理论学习和革命实践提供理论参考。所以,从1939年2月到1940年3月,中共中央连续发出《延安在职干部教育暂行计划》、《关于干部学习的指示》、《中央关于干部学习的指示》等文件,规定以担负领导工作且具有相当文化理论水平的老干部为主体,将《党史》作为“做到马列主义的中国化”首先必须深刻研究的“马列主义”,进行系统学习。^①考察该学习主体,最为关键的就是以毛泽东为核心的中共政治领导群体。究其缘由,“基于一些极其深刻的原因,实际上往往是那些不是职业哲学家的政治活动家和政治领袖懂得从哲学家的角度阅读和理解”^②《党史》。所以,考察毛泽东阅读《党史》的读者身份、阅读方式和阅读旨趣,就成为省察马克思主义中国化主体的重点。

民主革命时期,毛泽东身兼政治家、理论家、革命家等多重角色,具有将马克思主义理论付诸实践的政治热情。事实上,毛泽东确实反复阅读了《党史》,并极力将其中有关党的建设、武装斗争和社会主义建设方面的理论和经验,在中国实践化、政策化和行动化。虽然毛泽东阅读的是域外的《党史》,但却反映了一个政治家对20世纪中国民主主义革命、社会主义建设等“现实生活”的高度关注,具有典型的主体意义和示范价值。正是基于特殊的政治地位和领袖权威,毛泽东对《党史》的阅读和推介,也实际开启了中共领袖阅读和领袖传播的先河。延安时期,毛泽东就曾率先向全党高度肯定《党史》,称其为“一百年来全世界共产主义运动的最高的综合和总结,是理论和实际结合的典型”。^③并且,还从实践层面确定了阅读的基本态度,既将《党史》作为学习马列主义的“中心材料”,同时要求“废除静止地孤立地研究马克思列宁主义的方法”。^④通过毛泽东的评价“定位”,《党史》具有了其他文本无可比拟的影响力。如果说,《党史》在马克思主义和读者之间充当了“转译

者”角色,毛泽东也在《党史》和中国读者之间扮演了同样角色。这一点从毛泽东的阅读行为即可见出。

毛泽东个人是《党史》的忠实读者,也推动《党史》阅读由“个人行为”向“政党行为”、“国家行为”的转化。概括地说,毛泽东早期阅读《党史》,是为借鉴斯大林的政治和理论逻辑,中期是为干部教育和整风运动寻求理论资源和技术指南,后期是为社会主义建设提供理论支撑和实践参照。由此不难理解,为何毛泽东一再向全党推介《党史》,称其“是本好书,我已读了十遍。奉劝各位也多读几遍”。^⑤并且,毛泽东的上述阅读号召,也在中共党内逐步演化成为系统的学习要求与规范。这主要归功于从1939年至1964年间,毛泽东至少21篇次的读解和推介《党史》。详细考察其背景,几乎全是关键时期党和国家的各级各类会议;而文本阐释的基本形式,主要是会议讲话、报告、演讲以及全党政治报告等。不仅如此,围绕不同阶段《党史》的学习目标,毛泽东和中共中央还先后发布多达11项政策文件进行规范。虽不能说毛泽东以一己之力,掀起了《党史》学习运动高潮,但领袖阅读在中共政治传播系统中的示范效应已然显现。

若要深入理解毛泽东的阅读行为,还需考察其阅读观念。毛泽东阅读的是教科书式的《党史》,而非经典马克思主义文本。这就决定他的阅读目的不完全是回到马克思,而是为了推动中国社会变革。因此,采用一种政治上和策略上高度灵活的阅读方式是必要的。换言之,阅读《党史》就是为了“有目的地去研究马克思列宁主义的理论……是为着解决中国革命的理论问题和策略问题而去从它找立场,找观点,找方法”。^⑥也就是说,毛泽东是基于“探寻”而非“朝圣”

① 李维汉:《回忆与研究》上册,北京:中共党史资料出版社,1986年,第431页。

② [法]路易·阿尔都塞:《读〈资本论〉》,北京:中央编译出版社,1999年,第226页。

③④⑥ 毛泽东:《毛泽东选集》第3卷,北京:人民出版社,1991年,第803页,第802页,第801页。

⑤ 转引自郭化若:《在毛主席身边工作的片段》,《毛泽东的哲学活动——回忆与评述》,杨春贵编,北京:中共中央党校科研办公室,1985年,第157页。

的阅读心态和理论旨趣,通过阅读《党史》寻求对俄国马克思主义的准确理解,以及对中国现实问题的切实解决。但是,在实际阅读过程中,尽管毛泽东极力消解“教条主义”、“本本主义”的消极影响,却仍将《党史》视为理论联系实际的“完全”典型,视为俄国经验、俄国道路的“唯一”正本。^①不管是出于从政治功利上丰富中共革命战略和策略的考虑,还是希望通过阅读《党史》来具体推进马克思主义中国化,毛泽东对该文本的阅读无疑具有功利色彩和拔高之嫌。对此,考察毛泽东阅读《党史》的结果就可以明了。虽说任何阅读都是一种“被引导的创造”^②,但毛泽东对《党史》的阅读却更多表征为是以某种“意义预期”为基础的。实际上,在毛泽东的阅读目的之中早已经预设了阅读结论。毋庸讳言,毛泽东现实地选择并阅读了《党史》,特别是其中以斯大林为中心的革命战略与策略,借以加强中共思想建设和开展党内斗争;但同时也“选择性”地漠视了文本中的诸多问题。

诚然,毛泽东并非《党史》的唯一读者,但却是马克思主义中国化进程中最重要读者。延安时期以来,毛泽东作为党和国家最高政治领袖,既可能秉承高度的理论自觉,持有政治上和策略上的灵活态度,将俄国马克思主义成功地运用于实践,切实地推进马克思主义中国化;也可能在其自身多次强调的反对教条主义、本本主义的政治实践中,陷入一种新的形而上学的阅读模式,造成马克思主义中国化的文本认知偏差。所以,当前在阅读《党史》抑或对其他经典文本时,读者既要联系中国的客观实际,又要充满活力和开创性,建构一种独立的、自觉的和批判的经典文本阅读观,成为科学推进马克思主义中国化的主体性诉求。

二、《党史》文本要素分析： 马克思主义中国化的客体省思

马克思主义中国化的客体,主要是原生态马克思主义和次生态俄国马克思主义。基于消解20世纪中国民族危机、国家发展和政党存亡等难题的需要,马克思主义中国化所“化”内容,往往

不是作为学说和学术的马克思主义,而是作为革命和建设指导思想的马克思主义。考虑到历史环境、语言障碍、语境差异等因素,在马克思主义中国化进程中,某些流行久远并对实践产生重大影响的理论观点,实际可能是对马克思主义的误解,或根本就是附加给经典作家的。^③因此,对诸如《党史》之类的经典文本进行追“本”溯“源”,有利于辩证地省思马克思主义中国化客体要素。

众所周知,马克思的文本在理论气质和表现风格上,具有鲜明的逻辑性和修辞性。它既能唤起读者强有力的理智感,又能激起读者丰富的情感关联。同时,也使其在语言和意义的表达上、在读者的认知和理解上,不至于产生偏差。《党史》的文本逻辑以及修辞,虽不能与马克思的文本相媲美,却也包含丰富的理论内容,并运用诸多修辞手法。它在使读者领略俄国马克思主义思辨性的同时,也能让读者感受其修辞魅力,并兼顾到普通党员群众的大众化需要。然而,“积极修辞”也有可能造就一种另类的“话语陷阱”,以至遮蔽文本逻辑上的缺陷。这恰是深入省察《党史》文本内容的重要原因。

首先需要厘清的是《党史》文本的科学性问题。一般观点认为,依据20世纪苏共所处的时代条件和历史任务,从教科书的社会政治功能出发,应该肯定《党史》的书写模式及其内容。就争议颇多的“论辩证唯物主义和历史唯物主义”部分而言,它是作为马克思主义政党的理论基础而纳入《党史》。在对马克思主义哲学原理的书写方面,它起码具有三点特质:一是扼要地阐述马克思主义哲学基本内容,使之易于广大人民群众理解;二是从两种对立的世界观、方法论和历史观阐明马克思主义哲学原理,使之易于在对比中加深理解;三是重视马克思主义哲学对无产阶级政党实践活动的指导作用,并从哲学原理中得

① 毛泽东:《毛泽东选集》第3卷,北京:人民出版社,1991年,第802—803页。

② [美]费什:《读者反应批判:理论与实践》,北京:文化艺术出版社,1989年,第17页。

③ 陈金龙:《深化马克思主义中国化研究的若干思考》,《教学与研究》2006年第2期。

出实践结论。^①显然,这是基于革命与战争的时代主题,从苏共党内斗争的复杂性着眼,从接受群体的阅读能力等层面的考量。那么,在马克思主义中国化进程中,《党史》真的是中共理论学习和实践参照“范本”吗?这仍需要具体分析。

事实上,《党史》包含了多维层次的马克思主义理论内容和实践经验。比如,在方法论上,强调马克思主义理论不是教条而是行动的指南;在革命发展规律上,强调要由资产阶级民主革命转变为社会主义革命;在过渡到国民经济恢复时期的政策选择上,强调新经济政策的运用等。在不同的历史阶段,上述内容都构成马克思主义中国化的重要理论来源。实际上,《党史》作为“帮助全世界无产阶级和共产主义者获得俄国布尔塞维克党的历史经验”,实现自身解放、民族解放和社会解放的理论文本价值,^②早在传入中国之初就被中共充分肯定。但不容忽视的是,《党史》中也存在对马克思主义的背离,对俄国革命和建设经验的非科学性概括。比如,脱离实际的“社会主义高速度”观点,“一国建成社会主义”思想,农业全盘集体化中的消灭富农政策,以及斯大林阶级斗争尖锐化理论等。其中,既含有对经典作家理论设想的具体化,也包括应对国内外严峻形势的策略之选。但是,将未经实践充分检验的制度设计和政策选择绝对化、理论化和模式化,无疑是非马克思主义的。马斯洛夫就曾指出,《党史》造成的“最消极的后果是,一些伪造的被篡改了的想法和观点、一些对历史事件和现象所作的歪曲的评价、一些对史实扭曲了解释、一些教条主义的和庸俗化的理论在整个社会科学领域确立下来,并且多年来一直束缚着人们的头脑和思想”。^③而在长期的理论宣传中,将《党史》视为“马克思列宁主义的百科全书”、“马克思主义基础知识的百科全书”、马克思主义的“圣经”,是名不副实的。

其次是辨析《党史》积极修辞的话语悖论。学界公认《党史》是简明流畅、叙事生动、史论结合的经典范本,但也存有难以消解的话语“痼疾”。一方面,《党史》独具特色的大众化语言艺术,确实丰富了马克思主义的俄国风格和俄国气派,也为马克思主义中国化和大众化提供了

“技术”参照。具体说来,一是运用富有平民特点和阶级色彩的革命话语,传递党的理论政策主张,力求简洁明了且“泾渭分明”;二是采用完成时的政治语态,解释和宣传苏共的指示与结论,建构政党的话语权威;三是使用多种形式的修辞格,用艺术话语诠释苏共的历史、理论和实践;四是引用俄国文学俚俗典故,增添文本的民族风格和俄国气质。正是基于此特质,政治家和史学家们才称《党史》是有史有论、以论为主、文字简明、利于普及的范本。但另一方面,作为一种符号载体与方法手段,《党史》的大众化语言或语言艺术,在书写马克思主义的过程中,却又陷入“话语为政治服务”的历史尴尬。究其缘由,语言或语言艺术虽是一种“相对独立的存在”,但作为思想表达和实现的工具,在遭遇斯大林多元而复杂的《党史》编撰目的时,必然成为书写和形成特定意识形态的工具。可以说,无论是将联共(布)党史“简化”为路线斗争史、革命领袖活动史,将马克思主义“僵化”为封闭的理论体系和模式,还是“神化”斯大林的历史地位和领袖权威,甚至不惜“丑化”党的其他领导人和理论家,都实际铸就了《党史》的“话语陷阱”。这并非话语和修辞本身之过,但却让缺乏分辨能力的读者、政党和国家深陷其中,最终将一国、一党、一时、一地的理论经验,奉若马克思主义普遍真理而照搬照抄。^④

可以说,《党史》是马克思主义中国化进程中最具影响的苏联文本之一。历史地省察该文本的理论内容和话语修辞,有助于启示当代中国马克思主义者,特别是在阅读经典时,必须明晰哪些是对马克思主义继承和发展,哪些需要结合新的实际不断丰富和发展,哪些是必须破除的对马克思主义的教条式理解,哪些是必须澄清的附加

① 祝大征:《马克思主义哲学史疑难问题研究》,长春:东北师范大学出版社,1987年,第224页。

② 凯丰:《〈联共(布)党史简明教程〉的历史意义和国际意义》,《群众》1939年第16期。

③ [苏]H·H·马斯洛夫:《〈联共(布)党史简明教程〉——斯大林个人崇拜的百科全书》,马积华译,李国海校,《苏联历史问题》1988年第11期。

④ 参见许冲:《话语建构与马克思主义大众化》,《中国延安干部学院学报》2014年第3期。

在马克思主义名下的错误观点。也就是说，要通过辨清经典文本的多维结构与价值，为马克思主义中国化提供兼具科学性和修辞性的客体资源。

三、《党史》阅读方法分析： 马克思主义中国化的方法省思

马克思主义中国化的方法，是主体所能选择和运用的一切推进马克思主义中国化的主观条件。马克思主义中国化进程中，读者运用自己的思维能力组织、阐释和发挥文本的能力，决定了马克思主义中国化效果。长期以来，形成了蚂蚁式、蜘蛛式、蜜蜂式等多种阅读经典的方法，而读者对不同方法的选用，将直接造成选择性阅读、理解和结论。^①因此，考察马克思主义中国化主体的阅读方式、路径与方法，揭示其背后被遮蔽的理论目的、意识形态及其他因素，构成判定马克思主义中国化效果的重要维度。

一般说来，马克思主义中国化进程中，主体选择阅读方法的首要因素是其世界观。鉴于斯大林通过政党和行政力量，将《党史》变为“联共（布）中央委员会下面的一个委员会在斯大林同志的领导及亲自积极参加下编写”的官定党史范本^②，读者必须对马克思主义秉持科学的观念，才能形成正确的阅读态度和方法。此外，文本结构也是决定阅读方法选择的关键性因素。《党史》以大众化语言呈现的“表层结构”性内容，因共产国际和苏共的推介而广为人知；但历史为政治服务、理论为政策服务、集体为个人服务的“深层结构”性意蕴，却被遮蔽其中。由此，“症候式”阅读是可取的，但马克思主义中国化进程中未能完全实施。再则，阅读目的和环境是决定阅读方法选择的又一重要因素。在革命与战争时代主题下，阅读经典文本的目的是现实取向的，即为实现马克思主义的“本土化”和“化本土”，它体现了理论运用与理论创造、政治操作与理论操作高度同步。所以，实有必要再从微观层面省察中共阅读《党史》的具体方法。

长期以来，政治实践性阅读在马克思主义中国化进程中具有重要地位，也是中共阅读《党史》的基本方法。它具有鲜明的时代特点：一是

阅读发起者主要是毛泽东等中国革命与建设的实践者和领导者。早在1941年5月，毛泽东就向党高级干部发出号召：“应以《党史》为中心材料”，研究马克思列宁主义。^③二是阅读主体主要是中共党员，特别是党的中高级干部，1953年以后才演变成全国学习运动。这主要是“为了适应全党在进入经济建设时期的需要”，而系统学习《党史》第9至12章。^④三是阅读目的是直接政治性的，即为解决中国革命和建设中的实际问题，基本方式是进行理论补充与理论动员、政策移植与政治实践。如1941年9月，毛泽东为反对主观主义和宗派主义错误倾向，强调要从《党史》中学习列宁、斯大林与党内外各种“反对派”斗争的经验和方法论。^⑤四是阅读方式是将《党史》相关内容在中国实践中移植、运用、创新，并与中国民族传统文化融合。如建国以后，学习《党史》就是要使“全党主要干部都能有系统地了解苏联实现国家工业化、农业合作化和完成社会主义建设的基本规律，以便在我国经济建设过程中根据我国具体条件正确地利用苏联的经验”。^⑥五是阅读成果既是为了推动中国实际问题得以解决，又是为了促成共生成果的建构。最典型的就是《关于党的若干历史问题的决议》的制定和过渡时期总路线的实施。概括地说，这是典型的学以致用式的“即时性共时性阅读”方法。

由此可以理解，中共为何在《党史》阅读路径的选择上，主要依靠自上而下的政治力量，而非自下而上的学术自觉了。建国以前，阅读《党史》多属“政党行为”，主要以干部教育运动、延安整风运动等作为实践载体，以“联共党史”课程设置作为基本形式，以“联共党史结束语”作为学习重点。如在全党层面，将“联共党史”

① 张羽佳：《马克思的当代境遇》，北京：中国社会科学出版社，2006年，第120—125页。

② 《斯大林传略》，北京：新华书店，1949年，第116页。

③ 毛泽东：《毛泽东选集》第3卷，第802页。

④ 《斯大林传略》，北京：新华书店，1949年，第141页。

⑤ 毛泽东：《毛泽东选集》第2卷，北京：人民出版社，1993年，第373页。

⑥ 《建国以来重要文献选编》第4册，北京：中央文献出版社，1993年，第141页。

作为中级课程，在职干部平均每日学习两小时，并使之持久化与经常化；^①在党校系统中，中央各分局训练中级干部，要保证每日学习八小时；^②在在职干部教育中，除“甲类干部”外，乙类干部和丙类干部在经过文化课和党建课程学习后，都要转为学习《党史》。^③建国以后，中共执掌行政权力，进一步强化对《党史》的政治实践性阅读。先是发布1953至1954年干部理论学习指示，中央详细规定学习《党史》的主要内容，并且要求在学习时间上，保证每周四至六小时；在学习方法上，高级组和中级组分别以自学和上课为主；在理论教员方面，要以各种形式的短训班解决教员短缺问题；在学习考评上，采用定期考试和平时测验、答问、写论文相结合的方式。^④1953年，还将“联共（布）党史”课程纳入我国高等教育体系，成为各类高等学校及专修科“马克思主义基础”课程学习的中心。^⑤可以说，中共特定时期关于阅读方法和路径的规范，有利于保证马克思主义基础知识社会化，以及俄国革命和建设经验具体化。然而，在学习过程和学习规范中，过分强调《党史》要“为实践服务、为政策服务”，工具主义的学习倾向难以避免。这使得对《党史》的学习，仅囿于应用科学的层面，影响和削弱了马克思主义理论高度抽象的普遍性品格。这主要是因为，在自上而下的文本阅读模式中，权力与知识内在的结合在一起，造成了《党史》被过度政治化阅读，弱化了读者独立批判现实和研究问题的能力，这是马克思主义中国化进程中必须时刻警醒的。

此外，还要对“自学为主”的《党史》阅读方式进行历史的评价。延安时期，中央规定在职干部学习《党史》，“努力自习是基本的方法”；^⑥在进行策略教育时，“亦须用个人研究的方法”。^⑦1940年10月，中宣部总结延安在职干部学习经验，认为学习质量不高是因“许多干部至今还没有养成自习与独立思考问题的习惯”。^⑧建国以后，1953至1954年干部理论教育指示也明确规定，“高级组的学习方法以自学为主”。^⑨为何强调自学为主？这一规范主要源自苏联。1938年11月14日，苏共发布《关于〈联共（布）党史简明教程〉出版后怎样进行党的宣

传》，以决议形式规定“独立研究应当成为研究马克思列宁主义的主要方法”。^⑩并就学习内容、要求、制度等一系列问题，做出极其完备的规定，而且“不容许有任何随意的解释”。^⑪的确，“自学为主”可以促进独立思考和主动探索，但重知识形态而轻思想方法的本质是显见的。如此一来，《党史》的阅读方法实际决定了阅读结果，读者只能获得一种“唯一的”关于俄国马克思主义的“叙事体系”和解释体系，而无法从整体上进行科学系统地阅读。这是长期以来形成的苏联教科书体系影响的结果。客观地说，在特定的历史时期，该阅读方法是有益于普及、宣传和深化马克思主义基本思想的，而基于独立、批判和开放的理论概括与创新，以及经验教训的总结与升华方面则明显不足。这也是马克思主义中国化进程中亟待消解的方法论难题。

综上所述，阅读经典文本是马克思主义中国化的重要基础。通过对中共阅读《党史》史实的微观省察，在获得一次解构马克思主义中国化要素历史契机的同时，也启示着当代中国马克思主义者，唯有真正实现马克思主义文本阅读的读者自觉、文本明辨和方法科学，才能切实推进马克思主义中国化。

（责任编辑 欣彦）

①②③⑥⑦⑧ 《中共中央文件选集》第12册，北京：中共中央党校出版社，1991年，第227—228页，第301—302页，第333—335页，第335页，第452页，第524页。

④⑨ 《建国以来重要文献选编》第4册，第143—146页，第144页。

⑤ 《普通高校思想政治理论课文献选编》，北京：中国人民大学出版社，2008年，第14页。

⑩⑪ 《联共（布）关于报刊书籍的决议》，第283页，第271页。

启蒙思想与中国文化

——16-18世纪中国文化经典对欧洲的影响再研究

张西平*

【摘要】中国思想和西方思想的第一次真实相遇是16-18时期中国古代文化经典在欧洲的传播和影响,由此,开启了18世纪的欧洲中国热,中国文化成为启蒙思想家重要的思想来源。但当下中国学术界在理解西方启蒙思想和中国思想的关系时,要么从后现代主义出发,否认中国文化对当时启蒙思想的影响,把西方近代思想的形成说成一个自我成圣的过程;要么将启蒙思想与中国跟传统思想对立起来,无法揭示二者之间的历史和思想的联系,从而赋予儒家思想以现代意义。因此,本文将从历史与思想的角度说清18世纪西方启蒙思想和中国文化的关系。

【关键词】启蒙运动;中国热;中国文化

中图分类号:B2 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2014)06-0057-10

一、全球史观下新的思考

在19世纪后由西方所主导的人文社会科学研究中,西方文化是人类思想的中心,它代表着人类的未来。其根据是现代化的社会发展模式和思想都是由西方人所确立的。西方所以取得现代化的显著成就,获得这样的地位,那是因为西方有一整套的思想文化传统。文化的优越导致了发展的优越,文化的先进导致了社会的先进。这样,西方文化的这种地域性的经验就成为全球性的经验,放之四海而皆准;西方文化的自我表述就成为全球各类文化的统一表述。西方成为所有非西方国家的榜样:希腊、文艺复兴、地理大发现、启蒙运动,西方的道路应是全球各个国家的发展道路;西方的政治制度和文化观念应成为全球所有国家的制度和理念。于是就有了目前被人们广泛接受的“东西之分”、“现代与传统之别”的二元对峙的模式。东方是落后的,西方是先进的;西方代表着现代,东方或者非西方代表着传统。这样东方或者非西方国家如果希望走上现代之路,就一定要和传统决裂,就一定要学习西方。“化古今为中西”,只有向西方学习,走西

方之路,东方或非西方国家与民族才能复兴。

不可否认西方文化中确有许多有价值的东西,为人类的文明与文化提供了宝贵的经验和理念,也有不少经验和理念的确值得东方去学习,但中西对峙、现代与传统二分的模式显然有着它的弊端。仅就历史而言,这样的思路美化了西方的道路,把西方文化与精神发展史说成了一个自我成长的历史,把在漫长历史中阿拉伯文化、东方文化对其的影响与贡献完全省略掉了。特别是西方在启蒙时期的东西文化之间的交流与融合的历史完全看不到了,当然同时,自大航海以后西方在全球的殖民历史以及对其他文化的灭绝与罪恶也都通通不见了。从全球化史的观点来看,这是有问题的。

弗兰克和吉登斯认为:“当代世界体系有着至少一段5000年的历史。欧洲和西方在这一体系中升至主导地位只不过是不久前的一段也许是短暂的一事件。因此,我们对欧洲中心论提出质疑,主张人类中心论。”^①世界的历史是各个民族共同书写的历史,西方的强大只不过是近代以来的事情,而这种强大原因之一就是西方不断地向东方学习。在希腊时期“对俄耳甫斯(Orpheus)、狄俄尼索斯(Dionysus)、密特拉斯(Mith-

* 作者简介:张西平,(北京100089)北京外国语大学中国海外汉学研究中心、中国文化走出去协同创新中心教授。

① [荷]安德烈·冈德·弗兰克,[英]巴里·K. 吉尔斯主编:《世界体系:500年还是5000年?》,郝名玮译,北京:社会科学文献出版社,2004年,第3页。

ras) 的崇拜充斥着整个希腊——罗马世界, 这说明在耶稣之后的若干世纪里基督教学说和信仰很有可能与印度宗教共享了一种遗产。这些问题都值得深思, 关于孰先孰后的疑虑很难决断, 但是有一点是确凿无疑, 即任何试图将西方剥离出东方传统的行为都是一种人为的划分。”^① 文艺复兴前几百年中, 世界的中心是阿拉伯文明, 文艺复兴起始阶段就是意大利人学习阿拉伯文, 从阿拉伯文中翻译回他们已失的经典。在佛罗伦萨的顶楼上发现了希腊文献的手稿以后, 文艺复兴的重点才回到意大利本土。^② “就连像弗雷德里克·特加特这样的一些西方史学家, 早在数代人之前业已批判过‘以欧洲为中心的’历史著作, 主张撰著单一的‘欧亚地区’史。特加特 1918 年指出: ‘欧、亚两大地区是密不可分的。麦金德曾指出过: 若视欧洲史附属于亚洲史, 即可非常深刻地认识欧洲史’……史学家们的老祖宗(希罗多德)认为, 欧洲史各时期均留有跨越将东西方隔开的假想线而交替运动的印记。”^③ 有了这样一个长时段、大历史的全球化史观, 有了对西方文化自我成圣的神秘化破除, 我再来讨论 16—18 世纪启蒙时期与中国古代文化的关系。^④

二、关于 18 世纪欧洲中国热

关于西方思想和中国思想在启蒙时期的相遇, 要从大航海时代开始讲起, “任何试图弄清楚欧洲和亚洲思想会面问题的研究都必须在这一语境下展开”^⑤。

从社会侧面来看, 启蒙时期中国古代文化对欧洲的影响就表现在 18 世纪的中国热。“启蒙时期正是中国清朝的早期和中期, 这时中国在世界历史上的影响达到了巅峰……中国在世界历史和世界地理上都引人注目, 其哲学、花卉和重农思想受到密切的关注, 其经验被视为典范……世界历史上任何一个时期都没有像启蒙时期这样, 使得中国的商业贸易相对而言如此重要, 世界知识界对中国兴趣如此之大, 中国形象在整个世界上如此有影响。”^⑥ 在社会生活层面, 当时的欧洲上流社会将喝中国茶、穿中国丝绸的衣服、坐中国轿、建中国庭院、讲中国的故事作为一种使命

的风尚。Chinoiserie, 这个词汇的出现, 反映了法国当时对中国的热情。这“突出地反映了这样一个事实: 在相当长的时期中, 各个阶层的欧洲人普遍关心和喜爱中国, 关心发生在中国的事, 喜爱来自中国的事物”^⑦。

正如我们在前面所研究的, 来华耶稣会士的关于中国的著作在欧洲的不断出版, 特别是柏应理的《中国哲学家孔子》的出版, 在欧洲思想界产生了深刻的影响。来华耶稣会士的这些介绍儒家思想的著作, 所翻译的儒家经典引起了欧洲思想界的高度重视。

德国哲学家莱布尼茨是当时欧洲最关心中国的哲学家, 而且他和来华传教士有着直接的接触和联系, 他见过闵明我 (Grimaldi), 与白晋 (Bouvet) 保持了长期的通信, 出版了德国历史上第一本关于中国的书《中国近事》, 在礼仪之争中明确站在耶稣会一边, 写了《论尊孔民俗》重要文献, 晚年还写下了其哲学生涯中关于中国研究的最重要文献《中国自然神学论》。

从思想而言, 中国思想在两个关键点上是和

① [美] J. J. 克拉克:《东方启蒙: 东西方思想的遭遇》, 于闾梅、曾祥波译, 上海: 上海人民出版社, 2011 年, 第 55 页。

② 参阅 [英] 约翰·霍布森:《西方文明的东方起源》, 于向东、王琛校, 孙建党译, 济南: 山东画报出版社, 2009 年; [德] 瓦尔特·伯克特:《东方化革命: 古风时代前期近东对古希腊文化的影响》, 刘智译, 上海: 上海三联书店, 2010 年。

③ [荷] 安德烈·冈德·弗兰克, [英] 巴里·K. 吉尔斯主编:《世界体系: 500 年还是 5000 年?》, 郝名玮译, 第 45 页。

④ 参阅 [美] 王国斌:《转变的中国: 历史变迁与欧洲经验的局限》, 李伯重、连玲玲译, 南京: 江苏人民出版社, 1998 年。

⑤ [美] J. J. 克拉克:《东方启蒙: 东西方思想的遭遇》, 于闾梅、曾祥波译, 第 57 页。

⑥ [英] S·A·M·艾兹赫德:《世界历史中的中国》, 姜智芹译, 上海: 上海世纪出版集团, 2009 年, 第 275—276 页。另参阅 Berger, Willy R., *China-Bild und China-Mode im Europa der Aufklärung*, Cologne: Böhlau, 1990; Chen Shouyi, ‘The Chinese Garden in Eighteenth Century England’, *T’ien Hsia Monthly* 2 (1936), pp. 321—339; repr. in Adrian Hsia (ed.), *The Vision of China in the English Literature of the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Hongkong: The Chinese Univ. Press, 1998, pp. 339—357.

⑦ 许明龙:《欧洲 18 世纪中国热》, 太原: 山西教育出版社, 1999 年, 第 121 页; 另参阅严建强:《18 世纪中国文化在西欧的传播及其反应》, 杭州: 中国美术学院出版社, 2002 年。

莱布尼茨契合的：其一，他对宋明理学的理解基本是正确的，尽管他并没有很好看到宋明理学中“理”这一观念的伦理和本体之间的复杂关系，但他看到理的本体性和自己的“单子论”的相似一面；其二，他从孔子的哲学中看到自己自然神论的东方版本。在西方宗教的发展中，斯宾诺萨的自然神论开启了解构基督教人格神的神学基础，传统神学将自然神论视为洪水猛兽。从此斯宾诺萨只能生活在阿姆斯特丹，靠磨镜片为生。莱布尼茨通过自然神论来调和孔子与基督教的思想，“在这个意义上，莱布尼茨是当时唯一重要的哲学家，认为中国人拥有一门唯理学说，在某些方面与基督教教义并存”^①。尽管，莱布尼茨的理解有其欧洲自身思想发展的内在逻辑，但他看到孔子学说中非人格神的崇拜是很明确的。^②

如果说莱布尼茨从哲学和宗教上论证了孔子学说的合理性，那么伏尔泰则从历史和政治上论证了孔子学说的合理性。卫匡国的《中国上古史》、柏应理的《中国哲学家孔子》一书中的中国纪年，在欧洲出版后引起了思想的轰动，中国的这些纪年彻底动摇了中世纪的基督教纪年。^③“《风俗论》是伏尔泰的一部重要著作，在这部著作中，伏尔泰第一次把整个中国文明史纳入世界文化史之中，从而打破了以欧洲史代替世界史的‘欧洲中心主义’的史学观……他说东方民族早在西方民族形成以前就有自己的历史，我们有什么理由不重视东方呢？‘当你以哲学家身份去了解这个世界时，你首先把目光朝向东方，东方是一切艺术的摇篮，东方给了西方一切。’”^④如果中国的历史纪年是真实的，基督教的纪年就是假的，梵蒂冈就是在骗人，欧洲的历史也就是一部谎言的历史。借助中国，借助孔子，启蒙思想家们吹响了摧毁中世纪思想的号角。而伏尔泰这位18世纪启蒙的领袖是穿着孔子的外套出场的，他的书房叫“孔庙”，他的笔名是“孔庙大主持”。^⑤

魁奈也是推动18世纪法国中国热的重要人物。在魁奈的影响下，通过蓬巴杜夫人劝说路易十五模仿中国古代帝王的“藉田大礼”，终于1768年6月15日，在凡尔赛王宫举行了典礼，

皇太子“亲自拿着用丝带装饰的耕犁模型在众人面前炫示”，这被后人称为对“‘重农主义’的流行性疯狂的一个贡献”。^⑥魁奈对孔子充满了崇敬的心情，他说：“中国人把孔子看做是所有学者中最伟大的人物，是他们国家从其光辉的古代所流传下来的各种法律道德和宗教的最伟大的革新者。这位著名哲学家坚贞不渝，忍受着各种非难和压制，而这些非难和压制有时在哲人们的著述似乎旨在重新建立他们自己国家的秩序时，也会遭遇到。”^⑦他从孔子学说中找到自己经济学说的思想基础——自然法则，重农学派的自然秩序理论主要受益于中国古代思想。魁奈说：“中华帝国不是由于遵守自然法则而得以年代编

① [法] 艾田浦：《中国之欧洲》上卷，许钧、钱林森译，郑州：河南人民出版社，1992年，第437页。

② [德] G. G. 莱布尼茨：《中国近事：为了照亮我们这个时代的历史》，杨保筠、梅谦立译，郑州：大象出版社，2005年；李文潮编：《莱布尼茨与中国》，北京：科学出版社，2002年；桑靖宇：《莱布尼茨与现象学：布尼茨直觉理论研究》，北京：中国社会科学出版社，2009年；胡阳、李长锋：《莱布尼茨二进制与伏羲八卦图考》，上海：上海人民出版社，2006年；孙小礼：《莱布尼茨与中国》，北京：首都师范大学出版社，2006年；[美] 方岚生：《互照：莱布尼茨与中国》，曾小译，王蓉蓉校，北京：北京大学出版社，2013年；张西平：《欧洲早期汉学史：中西文化交流与西方汉学的兴起》，北京：中华书局，2000年；Mungello, David E., *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord*, Honolulu: Univ. of Hawaii Press, 1977; Mungello, David E., “Confucianism in the Enlightenment: Antagonism and Collaboration between the Jesuits and the Philosophes”, in *China and Europe* (1991), pp. 95 - 122.; Gottfried W. Leibniz, *Disco-urs sur la théologie naturelle des Chinois*, à M. de Remont. Translation of Discours and Novissima Sinica in Daniel J. Cook & Henry Rosemont, *Gonfried Wilhelm Leibniz: Writings on China*, Chicago Open Court, 1994.

③ 参阅吴荪苇：《当诺亚方舟遭遇伏羲神农——启蒙时代欧洲的中国上古史论争》，北京：中国人民大学出版社，2005年。

④ 张西平：《中国和欧洲早期宗教与哲学交流史》，北京：东方出版社，2000年，第371页。

⑤ 参阅孟华：《伏尔泰与孔子》，北京：新华出版社，1993年；张国刚、吴荪苇：《欧洲启蒙时期的中国观：一个历史的巡礼与反思》，上海：上海古籍出版社，2006年；张西平：《中国和欧洲早期宗教与哲学交流史》，北京：东方出版社，2000年。

⑥ 转引自闫守诚编：《阎宗临史学文集》，太原：山西古籍出版社，1998年，第71页。

⑦ [美] L. A. 马弗莉克：《中国：欧洲的模范》，得克萨斯，1946年，第303—304页，转引自谈敏：《法国重农学派学说的中国渊源》，上海：上海人民出版社，1993年，第162页。

长、疆土辽阔、繁荣不息吗？那些靠人的意志来统治并且靠武装力量未迫使人们服从于社会管辖的民族，难道不会被人口稠密的中华民族完全有根据地看作野蛮民族吗？这个服从自然秩序的广袤帝国，证明造成暂时的统治经常变化的原因，没有别的根据或规则，只是由于人们本身的反复无常，中华帝国不就是一个稳定、持久和不变的政府的范例吗？……由此可见，它的统治所以能够长久维持，绝不当归因于特殊的环境条件，而应当归因于其内在的稳固秩序。”^①这个内在固有的秩序就是“自然秩序”，而这正是他的学说核心思想。

魁奈重农学派与中国古代思想之间的渊源和联系，是得到学者反复研究得以证明的问题。利奇温认为，魁奈的学说“特别得力于中国的传统文化”^②。中国学者谈敏认为：“重农学派创立自然秩序思想，其重要思想来源之一，是得自中国的文化传统；尤其是这一思想中那些在西方学者看来不同于欧洲主流思想的独特部分，几乎都能在中国古代学说中找到其范本。”^③

在启蒙运动中始终有两种声音，从孟德斯鸠到卢梭，启蒙思想也在不断的演进与变化之中。这种变化最终在1793年孔多塞（Condorcet, Marie-Jean-Antoine-Nicolas-Caritat, Marquis de, 1743-1794）的《人类精神进步史表纲要》中表达了出来。此时以进步为核心的启蒙观念确定了下来，此时中国成为与进步对峙的“停滞的国家”。如他所说：“我们就必须暂时把目光转到中国，转到那个民族，他们似乎从不曾在科学上和技术上被别的民族所超出过，但他们却又只是看到自己被所有其他的民族一一相继地超赶过去。这个民族的火炮知识并没有使他们免于被那些野蛮国家所征服；科学在无数的学校里是向所有的公民都开放的，惟有它才导向一切的尊贵，然而却由于种种荒诞的偏见，科学竟致沦为一种永恒的卑微；在那里甚至于印刷术的发明，也全然无助于人类精神的进步。”^④

这样我们看到启蒙运动从伏尔泰到孔多塞，走过了一个完整的过程，对中国从赞扬变为批判。其实中国仍是中国，这种中国观的变化是欧洲自身思想变化的结果。“中国形象发生颠覆性

的转变，归根结底是欧洲人看待中国时的坐标已经斗转星移，从尊敬古代变为肯定当今，从崇尚权威变为拥戴理性，从谨慎地借古讽今变为大胆地高扬时代精神。因此中国曾经被作为圣经知识体系的从属物而被尊敬，被作为古老文目典范而被尊敬，但瞬间又为同样的原因被轻视。借耶稣会士之手所传递的中国知识在17-18世纪的欧洲人眼里堆积起的中国形象其实没有太大变化，只是这个形象的价值随着欧洲人价值观的变化而改变了。”^⑤

应该如何看待启蒙时代的这种变化的中国观呢？中国思想在启蒙时代的影响应该如何评断呢？

① [美] L. A. 马弗莉克：《中国：欧洲的模式》，得克萨斯，1946年，第303—304页，转引自谈敏：《法国重农学派学说的中国渊源》，上海：上海人民出版社，1993年，第162页。

② [德] 利奇温：《十八世纪中国与欧洲文化的接触》，朱杰勤译，北京：商务印书馆，1962年版，第91—93页。

③ 谈敏：《法国重农学派学说的中国渊源》，第161页。有的学者认为魁奈的书名是《中华帝国的专制制度》（Le despotisme de la Chine），就认为魁奈是批评中国专制主义，是法国中国热的一个转折点，正像看到孟德斯鸠对中国专制主义的批评一样。实际上即便在孟德斯鸠的批评中，他自己也感到完全把专制主义套在中国身上是不完全符合的，在魁奈这里更是如此。这里并非为中国的制度辩护，只是在理解这些西方学者的思想时，要实事求是。这点克拉克说得对，他说：“但必须记住，启蒙思想家口中的‘专制’绝非批评之辞，在这里中国乃是被视为受开明统治治理的国家典范，也就是说，这种类型的国家不会根据统治者的一时兴起而作出决定，它将视法律而定，它将以全体人民的幸福为目的，它将以社会一切方面的和谐运转作为统治者最关注的核心问题。他的同时代人一样，把中国视为理想社会，它为欧洲提供了一个可供模仿的范本。”（参阅《东方启蒙：东西方思想的遭遇》，第70页。）把重农学派说成“回到封建的农业社会”、“从重农角度讲，他们是维护封建制度的”、“重农主义推崇中国重视农业”、亚当·斯密比重农学派更加重视经济的自由发展等等，这些是是非非的议论基本上没有读懂重农学派的基本理论，不了解这一学派在西方经济学中的地位。马克思对于魁奈的《经济表》给予很高评价。他说：“重农学派最大的功劳，就在于他们在自己的《经济表》中，首次试图对通过流通表现出来的年生产的形式画出一幅图画。”（[德] 马克思、恩格斯：《马克思恩格斯全集》第23卷，北京：人民出版社，1972年，第648页。）他还指出“魁奈医生使政治经济学成为一门科学，他在自己的名著《经济表》中概括地叙述了这门科学”。（[德] 马克思：《哲学的贫困》，《马克思恩格斯全集》第4卷，北京：人民出版社，1958年，第138页。）

④ [法] 孔多塞：《人类精神进步史表纲要》，何兆武、何冰译，上海：三联书店，1998年，第36—37页。

⑤ 张国刚、吴莉苇：《启蒙时代欧洲的中国观：一个历史的巡礼与反思》，上海：上海古籍出版社，2006年，第324页。

三、中国思想在启蒙运动中的价值

在如何看待中国思想在启蒙运动中的影响时，有两个问题需要特别注意。

第一，中国思想是否传播到了欧洲，启蒙思想家们是否读到了中国古代哲学儒家的作品，这是一个知识论的问题。在这个问题上有的学者将其分为两种立场和方法：“研究西方的中国观，有两种知识立场：一是现代的、经验的知识立场；二是后现代的、批判的知识立场。这两种立场的差别不仅表现在研究对象、方法上，还表现在理论前提上。现代的、经验的知识立场，假设西方的中国观是中国现实的反映，有理解与曲解，有真理与错误；后现代的、批判的知识立场，假设西方的中国观是西方文化的表述（Representation），自身构成或创造意义，无所谓客观的知识，也无所谓真实或虚构。”^①不可否认，从后现代主义的理论出发，可以揭示出西方的中国形象的一些特点，但将现代经验的知识的立场和后现代的批判知识立场对立起来本身就是有问题的，尽管从后现代主义的立场来看，这种对立是天经地义的事。知识的传播和知识的接受是两个密不可分的阶段。知识是否流动？知识流动的具体内容如何？接受者如何接受和理解知识？他们的文化身份对所接受知识的影响如何？这些理解和他们所在的时代思想关系如何？这是一个问题的两个方面。“启蒙思想家在关于中国讨论时绝大多数情况下是建立在误读基础上的”，这样的判断只说明了问题的一个方面。不能因为接受者对知识的理解受到自身文化的影响而产生了对异文化的“误读”，就否认知识在传播中的真实性；同样，不因传播者在传播知识时受其自身文化的影响，对其所传播的知识附上自身的色彩，就完全否认了所传播知识仍具有真实的一面。中国后现代主义的知识立场夸大了知识传播和接受的主体的自身文化背景对知识传播和接受的影响，并且将文化之间的交流、知识在不同文化之间的流动，完全龟缩为一个主体自身文化背景问题，将丰富的历史过程仅仅压缩为主体自己的文化理解问题，这样也就“无所谓客观的知识，也

无所谓真实或虚构”。显然，这种理解是片面的。

这涉及到启蒙时期欧洲知识界所了解到的关于中国知识，所接触到中国古代文化思想究竟是真实的，还是虚假的？或者启蒙时期所形成的中国观和中国有关，还是根本和中国没有关系？中国仅仅是一个方法，一个参照系。在这些学者看来“关于西方的中国观的客观认识与真实知识这一假设本身就值得商榷。我们分析不同时代西方的中国观的变异与极端化表现并不是希望证明某一个时代西方的某一种中国观错了而另一种就对了，一种比另一更客观或更真实，而是试图对其二元对立的两极转换方式进行分析，揭示西方的中国观的意义结构原则。”^②西方对中国的认识自然有其自身的原因，但所接触和了解的外部因素的多少和真假，当然对其内部因素的理解有着直接的影响。把外部因素作为一个虚幻的存在，其内部思想和文化转换的结构当然无法说清。^③

在笔者看来，尽管后现代主义的知识立场有一定的价值，但完全否认现代知识立场是片面的。中国知识和思想在启蒙运动中引起了巨大的思想震动，这本身就是欧洲思想内部的原因所造成的，但正是在耶稣会士所介绍的儒家思想的观照下，儒家自然宗教的倾向，中国历史编年的真实性，中国政治制度在设计上比欧洲的合理性，例如科举考试制度等，才会引起了欧洲思想的震动。如果中国思想文化不具备一定的特质，就不会引起启蒙思想家如此大的兴趣。就伏尔泰来说，“毋庸讳言，伏尔泰论及中国、宣传孔子，在一定程度上是出于实际斗争的需要，即所谓的‘托华改制’。这一点，尤其在‘反无耻之战’中更显突出”。^④但儒家本身的特点无疑是重要

① 周宁：《西方的中国形象》，载周宁主编：《世界之中国形象：域外中国形象研究》，南京：南京大学出版社，2007年，第4页。

② 同上，第4页。

③ 关于西方中国观的分界和转变的具体时间是1750还是1793年、文艺复兴和启蒙运动的时间界限、启蒙运动的核心思想等一系列问题，笔者与后现代主义下的中国形象分析有着一系列的分歧。对这种分歧的展开，以及对后现代理论的不足与批评，笔者将在以后展开对话。

④ 孟华：《伏尔泰与孔子》，北京：新华出版社，1996年，第53页。

的,就如孟华所说:“孔子思想的核心是‘仁’,它的基本含义是‘爱人’。而伏尔泰终其一生不懈追求的,正是这种将人视为人,能够建立起人际间和谐关系的人本主义。”^①就魁奈来说,中国的思想对他来说是真实的,是他经济思想的重要来源,如谈敏所说,他的研究就是“试图以确凿的事实和大量的资料,系统地论证法国重农学派经济学说从而西方经济学的中国思想渊源,具体地勾勒出重农学派在创建他们的理论体系时从中国所获得的丰富滋养及其对后代经济学家的影响;展示中西文化交流对于十八世纪经济科学发展的重要意义,驳斥那些无视东方经济思想对于世界经济思想的贡献与影响的荒谬言论,弘扬中国古代经济思想的光辉成就”^②。

中国思想和文化在16-18世纪的传播是一个复杂的历史过程,欧洲启蒙时期对中国古代思想与文化的接受也是一个复杂的历史过程,中国思想和文化在16-18世纪产生如此大的影响,以至于在欧洲形成了持续百年的中国热。这既是欧洲自身社会发展的一个自然过程,也是中国思想文化融入欧洲社会发展的一个过程;既是欧洲思想变迁的内部需要的一个表现,也揭示了中国思想文化特点所具有的现代性内涵。而不能仅仅看成欧洲精神的自我成圣,完全否认了中国知识在启蒙运动中的作用,完全无视中国思想文化的现代性内涵对启蒙思想的影响,将此时的启蒙的发展完全归结于欧洲思想自身发展的逻辑,这不仅违背了历史,也反映出了这种观点对欧洲思想自身成圣的神话的相信和迷恋。将欧洲的发展史神话,这正是欧洲逐步走向“欧洲中心主义”的重要一步。如果我们运用后现代的理论,来证明这一点,按照后现代主义思潮来说,这才恰恰是“自我殖民化”。

我们必须看到这段历史不仅说明“中国的‘遗产’与所有其他文明国家的‘遗产’已结合起来,显然纳入了一条正在实现世界合作大同的轨道”^③,从而彰显出了中国古代文化的世界性意义,同时对我们自身来说“这段历史又告诉我们:中国的传统并不是完全与近现代社会完全相冲突的,中国宗教和哲学思想并不是与现代思想根本对立的,在我们的传统中,在我们先哲的思

想中有许多具有同希腊文明一样永恒的东西,有许多观念同基督教文明一样具有普世性。只要我们将进行创造性的转化,中国传统哲学的精华定会成为中国现代文化的有机内容。东方在世界体系中也并非无足轻重,在西方走向世界时,东方无论在思想上还是在经济上都起着不可取代的作用”^④。因此,1500-1800年是中西文化的伟大相遇,这是人类文明史少有的平等、和平交流的一段历史,是中国和西方文化交流史最重要、最具有现代意义的一段历史,是中国与西方共同的文化遗产,“未来的中西文化交流更多地呈现出1500年到1800年间中西方的互动与互惠”^⑤。

第二,对启蒙运动后期所确立的进步史观应

① 孟华:《伏尔泰与孔子》,第146页。

② 谈敏:《法国重农学派学说的中国渊源》,第366页。下面这段论述又可能出自主张后现代立场的学者,也承认作为知识的中国对欧洲思想形成的作用,在谈到拉赫一书的贡献时,作者说的很好,他说:“《欧洲形成中的亚洲》在历史观念上的贡献主要表现在两个方面:第一,在一般欧洲中心主义世界现代化历史叙事中,地理大发现与欧洲扩张的意义主要在欧洲对亚洲的影响。但在这部著作中,欧洲在亚洲的探险与征服,意义不在欧洲如何影响或冲击亚洲,而在亚洲对欧洲的反向影响或冲击。在东西文明比较视野内,欧洲现代化历史五百年,基本上可以18世纪中叶为界分为前后两个阶段。在前一个阶段,欧洲相对于亚洲并没有表现出文明的优势,相反,亚洲文明在器物与技术、制度与观念等方面,逐步影响甚至塑造了现代欧洲文明,为后一个阶段欧洲文明的胜出准备了充分的条件。第二,一般世界史或欧洲扩张史强调的多是经济、军事、政治与宗教的扩张,很少关注世界知识的扩展与文化的启蒙。这部著作关注的是欧洲人现代知识与观念的成长,尤其是西方现代性精神结构中亚洲的意义。欧洲对亚洲的‘发现’,不仅是对一种悠久优越的异在文明的发现,也是对自身文明的发现与重构。首先,在观念层面,丰富的亚洲知识不仅使现代欧洲认识了世界,也认识了自己。亚洲知识为欧洲文化的自我批判与自我确认提供了系统的参照,促发了现代欧洲文化的自觉。其次,在实践层面,亚洲文化在器物、制度、观念上为欧洲现代文化的建设提供了可供选择的模式,在某种意义上,甚至是理想的榜样,使欧洲得以在此基础上进行它的现代性精神与制度结构的设计。”(周宁:《欧洲形成中的亚洲》总序,北京:人民出版社,2013年,第56—57页。)

③ 李约瑟:《中国科学技术史》第1卷第1分册,北京:科学出版社,上海:上海古籍出版社,1990年,第17页;潘吉星主编:《李约瑟文集》,沈阳:辽宁科学技术出版社,第54、268页。

④ 张西平:《中国与欧洲早期宗教与哲学交流史》,北京:东方出版社,2000年,第492页。

⑤ [美]孟德卫:《1500—1800:中西方的伟大相遇》,北京:新星出版社,2007年,第188页。

进行解构。孔多塞最终所确立的以进步为核心的启蒙观是欧洲思想走向自我中心主义的开始。孔多塞写于1793年的《人类精神进步史纲要》，以进步史观为核心，将人类历史发展分为9个时期，由低到高，最终达到完美阶段。他把中国安排在人类历史发展的第三个时代，他对中国历史与文明的安排为以后黑格尔的《历史哲学》对中国思想的评价打下了基础。^①正如学者所说：“启蒙主义者努力在知识与观念中‘发现’并‘建设’一个完整的、体现人类幸福价值观的世界秩序，该秩序的核心就是进步，进步的主体是西方，世界其他地区与民族只是对象。这其中既有一种知识关系，认识与被认识，又有一种权力关系，因为发现与被发现和征服与被征服往往是同时发生的。启蒙主义者都是欧洲中心的世界主义者。他们描述世界的目的是确定欧洲在世界中的位置，他们叙述历史是为了确立自由与进步的价值，并将欧洲文明作为世界历史主体。启蒙运动为西方现代文明建筑了一个完整的观念世界，或者说是观念中的世界秩序。它在空间中表现为不同民族、国家及其风俗法律的多样的、从文明到野蛮的等级性结构；在时间中表现为朝向一个必然的、目标的、线性的、可以划分为不同阶段的进步。启蒙主义都是历史主义者，他们将世界的空间秩序并入时间中，在世界历史发展的过程中理解不同民族文明的意义和价值。其线性的、进步的历史观念已不仅是人类经验时间的方式，甚至是人类存在的方式。所有的民族、国家都必须先在历史中确认自己的位置，停滞的或进步的，在历史之外或在历史之中，然后才在世界的共时格局——即文明、野蛮的等级秩序——中找到自己的位置。”^②这个分析是正确的，指出了孔多塞所代表的后期启蒙思想家的存在问题，一种强烈的西方中心主义，说明了孔多塞的历史观的西方立场。

实际上当孔多塞这样来解释中国时，当时的中国并未停滞，不但没有停滞，当时的中国仍是一个强大的中国。1800年前的中国是世界上人口最多、经济规模最大、国民总产值第一的强盛大国，当时的中国正处在康乾盛世时期。弗兰克说的更为明确：“整个世界经济秩序当时名副其

实地是以中国为中心的。哥伦布以及在他之后直到亚当·斯密的许多欧洲人都清楚这一点。只是到了19世纪，欧洲人才根据新的欧洲中心论观念名副其实地‘改写’了这一历史。正如布罗代尔指出的，欧洲发明了历史学家，然后充分地利用了他们对各自利益的追求，而不是让他们追求准确或客观的历史。”^③

所以，揭示出启蒙时期思想的实际发展过程，说明欧洲思想不是一个自我成圣的过程，仅仅回到希腊的西方思想家发展不出近代的启蒙思想观念。但西方思想的当代叙述完全不再提到这段历史，他们改写西方思想文化的发展史，并设置一个二元对峙的思想和文化发展的模式，将其作为训导东方国家的思想文化模式。在这个意义上，这种做法不仅无耻，而且反映出西方思想自启蒙后的堕落，尤其至今一些西方文化思想领袖希望按照这样的逻辑继续改造这个世界时，将其称为文化帝国主义是完全可以的。后殖民主义的理论的意义在于揭示出自启蒙以来西方思想发展形成的真实历史和逻辑，说明东方的价值和西方虚伪；但绝不是用后殖民主义理论去论证西方思想的合理性、开放性、西方思想自我调节与自我成圣、西方近代思想自我发展的逻辑的合理性。决不能从这段历史的叙述中，按照后现代主义的理论框架，强化西方在启蒙后所形成的思想文化特征的合理性。这样的论述将重点放在西方思想的自我成圣、自我逻辑的发展，强调西方思想自身发展的逻辑的合理性、自洽性，东方只是一个没有实际价值的他者，西方近代思想的形成全在西方自身的内因。这样的一种研究实际上仍只是研究西方，东方只是个陪衬，中国只是个背景，从而没有真正从全球化的角度考虑文化与思想的互动，没有揭示在这个历史过程中东方思想的价

① 张国刚：《18世纪晚期欧洲对于中国的认识：欧洲进步观念的确立与中国形象的逆转》，《天津社会科学》2005年第3期。

② 周宁：《西方的中国形象》，载周宁主编：《世界之中国形象：域外中国形象研究》，南京：南京大学出版社，2007年，第49—50页。

③ [德]安德烈·贡德·弗兰克：《白银资本—重视经济全球化中的东方》，刘北成译，北京：中央编译局，2005年，第169页。

值,没有用这段真实的历史去揭示当代西方思想和文化主流叙述的虚伪性。因而,这样一种用后殖民主义理论来论证启蒙思想的内在形成逻辑的合理性的做法,恰恰违背了后殖民主义理论的初衷,这是用后殖民主义逻辑为西方辩护的一种自我殖民化。对于这种思想和认识应该给予足够的认识。

这说明当启蒙思想家以进步史观设计历史时,在历史事实上就存在问题。即便当时中国相比于欧洲发展慢了一些,但并未停滞,启蒙后期的孔多塞、马嘎尔尼把中国说成停滞的帝国肯定是不符合事实的。历史是一个长期段的发展,100年是一个短暂的瞬间,今天中国重新崛起,其道路和特点都和西方的道路与特点有很大的不同,历史已经对启蒙后期开始形成的欧洲中心主义和19世纪主导世界的西方中心主义做出了最好的回答。从今天的历史来看,启蒙后期的思想家的傲慢是多么的可笑。

四、启蒙精神与中国传统文化

历史充满了复杂性。启蒙时期中国古代文化在欧洲的影响也呈现出多元的色彩。学术界在理解启蒙与中国文化的关系时,大都不注意启蒙运动真实历史与中国文化之间的多元复杂关系,因而对启蒙思想和中国文化关系不能做出学理与历史的综合性分析与解释。

通过弘扬启蒙思想来批判中国传统文化,这是一种看法。这种思维实际上已经接受了现代与传统、东方与西方二元对立的思维方式,加之缺乏比较文化的立场和全球化史研究进展的关注,因而完全不知中国文化在1500-1800年间与西方文化的基本关系和状态,不知当时中国在全球化初期的地位。所以,当弗兰克说出当时的中国是世界经济中心时,在中国学术界引起轩然大波,一些学者极为震惊。这种看法自然无法理解中国传统文化,尤其是儒家文化为何被启蒙思想所接受、所赞扬。在他们赞扬启蒙之时,内心已经将中国文化作为启蒙思想的对立面,而完全不知中国文化恰恰曾是启蒙思想家的思想源泉之一,也无法理解从这段历史可以看出中国传统文

化,特别是儒家文化具有现代思想的内涵,只要经过创造性转换完全可以成为中国当代文化的重要资源。在这个意义上,这些学者并未真正理解启蒙运动。历史的吊诡在于,上个世纪八十年代的文化热中,对启蒙的崇拜和信仰有其合理性,就是到今天启蒙精神仍有其文化和思想价值,因为启蒙运动所留给人类的“自由”、“民主”、“科学”、“理性”仍有其重要的价值。但将这些启蒙精神和中国传统思想完全对立起来,是对启蒙思想形成历史的不了解。同时,对启蒙时期思想家们的所提出的“科学”、“理性”、“进步”的一味赞扬,说明这样的看法不了解启蒙思想家在形成这些观念时的缺失,尤其启蒙思想后期所形成的“进步”观念背后的“欧洲中心主义”的立场,从而缺乏一种对启蒙的反思,特别是对西方近百年来在启蒙思想下所走过的实际历史过程的反思。^①

通过批判启蒙思想来弘扬中国文化。这是另一种看法。很长时间以来,在西方思想文化上启蒙运动都是作为一场伟大的思想文化运动而载入史册的。正如著名罗兰·N. 斯特龙伯格所指出,18世纪为世界贡献了这样的观念:“人类现在和将来都会‘进步’,科学技术对推动人类进步起了最大作用,人类的目的是享受世俗的幸福。虽然有越来越多的知识分子对这些说法表示怀疑,但大多数平民百姓可能还是信奉它们。与许

① “人本主义在上世纪(19世纪)末叶达到顶峰。帝国主义的欧洲统治全球,但文化的欧洲则相信这是对世界文明进步的贡献,‘一些欧洲人发觉他们的人本主义掩盖了和包庇了一场可怕的非人惨剧。他们还发觉自己所认为是惟一的文化其实只是世界文化之林中的一枝文化,而自己的这个文化曾居然认为有权蔑视其他文化并予以毁灭之’。”([法]莫兰:《反思欧洲》,齐小曼译,上海:三联出版社,第7页,2005年;[英]汤林森:《文化帝国主义》,冯建三译,郭英剑校,上海:上海人民出版社,1999年。)当下中国学术与思想界如何创造性的转化中国传统文化,如何在合理吸收西方近代思想文化精神合理内核的基础上清理“西方中心主义”是一个根本性的问题。在中国即将成为一个世界性大国之时,思想的创造与独立、本土资源的发掘和清理百年的西方中心主义成为我们绕不过的一个重大问题。上个世纪八十年的启蒙已经瓦解,思想已经分野,哪种思想方案更适合与崛起的中国,这要待历史回答。(参阅许纪霖、罗岗等:《启蒙的自我瓦解:1990年代以来中国思想文化界重大论争研究》:长春:吉林出版集团有限责任公司,2007年。)

多社会科学一样，现代自由主义和社会主义都是在18世纪孕育出来的。今天的公共政策的目标也是由启蒙运动确定的：物质福利、幸福。人们还会想到宗教宽容、人道主义、法律面前人人平等，言论自由以及民主和社会平等。所有这些都主要源于这个世纪。更深入地看，很显然，我们的基本思维习惯以及我们的语言方式，也主要受到启蒙运动的影响。”^①

以批判当代西方社会思想为其特点的后现代思潮的兴起后，启蒙运动的地位发生了变化，启蒙开始成为批判的对象。后现代主义是对启蒙的一种反思、质疑和批判。“他们开始对现代性的总体观念提出批判，并提出‘后现代’以同‘现代’相对抗，这些思想家的思想被称为‘后现代主义’。”^② 这样一种反叛倾向首先是从尼采开始的，在他看来现代社会不是一个健康的社会，而是由废物组成的病态胶合物，由此，“现代道德、现代精神、我们的科学，全都是疾病的形式”。^③ 沿着这条思路，利奥塔、德里达、福柯、罗蒂等西方哲学家各自展开了自己的论述，从而形成了后现代思潮；而另一些哲学家如哈贝马斯，则继续沿着启蒙的方向完善这个理论。

西方这样的思考自然引起中国学者的注意。杜维明先生认为：“启蒙心态从18世纪以来，是人类文明史到现在为止最有影响力的一种心态。科学主义、物质主义、进步主义，我们现在熟悉的话语，都和启蒙有密切关系。社会主义和资本主义都是从启蒙发展出来的。市场经济、民主政治、市民社会，还有后面所代表的核心价值，比如说自由、理智、人权、法制、个人的尊严，这些价值也都从启蒙发展而来，而这个力量不仅是方兴未艾，而且在各个地方已经成为文化传统中间不可分割的部分。所以我进一步说，在文化中国的知识界，文化的传统之中，启蒙心态的影响远远要超出儒家的、道家的、法家的、佛教的、道教的、民间宗教带来的影响。”^④ 启蒙的问题在于：第一，人类中心主义（anthropocentrism）；第二，工具理性（instrumental rationality）以及宰制性的科学主义；第三，个人主义；第四，西方中心主义。由此，杜先生认为，“经过了西化，经过了现代化，儒家传统的人文精神，人文关

怀，可以和启蒙所带来的最强势的人文主义进行深层的对话，现代西方启蒙所开发出来那么多的光辉灿烂的价值，特别是科学技术方面的价值，和人的个人的个性解放，人的精神的发展，儒家的人文精神和现代西方人文主义之间的对话和互动的空间有没有，有哪些课题需要讨论，这是我所关注的问题。”^⑤ 正如学者所概括的“作为儒家的现代传人，如何在启蒙反思中发挥儒家思想的积极作用，是杜维明相关思考的理论兴奋点之一。对此，杜维明的基本主张是：儒家天人合一的人文主义可以在自身、社群、自然和上天四层面为克服或超越启蒙凡俗的人文主义提供思想资源”^⑥。

启蒙思想还是中国传统思想？看起来似乎有些对立。但一旦我们进入实际的历史境遇，就会看到将启蒙与中国传统思想对立起来的认识是值得反思的。

从我们上面所介绍的启蒙思想家对中国文化的接受来看，儒家思想和启蒙思想并不是对立，儒家思想曾是滋润启蒙思想的重要外部资源，它与启蒙精神相连，而又有别于西方启蒙思想。因此，在重建中国文化传统的现代意义时，我们不能完全将儒家思想和启蒙思想对立起来，而是可以从启蒙思想家当年对中国文化的跨文化理解中，纠正其偏误，赋予儒家文化以符合现代生活的新意，开出启蒙思想之新意。

例如，启蒙思想家利用中国文化的理性精神来解构中世纪的宗教，这说明儒家思想中的理性精神有其合理的一面。但启蒙思想家在理解儒家的理性精神时并不全面，启蒙思想所确立的理性

① [美] 罗兰·N. 斯特龙伯格：《西方现代思想史》，刘北成、赵国新译，北京：中央编译出版社，2004年，第196页。

② 姚大志：《现代之后：20世纪晚期西方哲学》，北京：东方出版社，2000年，第229页。

③ [德] 弗里德里希·尼采：《权力意志》，张念东等译：北京：商务印书馆，1991年，第50页。

④ [美] 杜维明等：《“启蒙的反思”学术座谈》，《开放时代》2006年第3期。

⑤ 曾明珠记录整理：《启蒙的反思——杜维明、黄万盛对话录》，《世界哲学》2005年第4期。

⑥ 李翔海：《杜维明“启蒙反思”论述评》，《中国社会科学院研究生院学报》2011年第9期；郑秋月：《从反思启蒙心态到儒家价值的普世化期盼》，《北方论丛》2007年第6期。

最终演化成为工具理性主义。这样他们并未深刻理解儒家思想的理性精神和宗教精神的融合、儒家思想的半哲学和半宗教特点。儒家的理性主义和启蒙思想的工具理性之间有着契合与差别，这样如何在保持启蒙理性精神的同时，发挥儒家理性与神圣性合一的资源、人文理性主义的资源，克服启蒙以来的工具理性之不足？同时，如何学习启蒙精神，将儒家实用理性转化成为不同于工具理性的现代理性？这都给我们留下宽阔的学术空间。

又如，启蒙思想家通过耶稣会士所介绍的中国富足的世俗生活，赞扬了个人主义。因此，将中国传统文化说成是一个压制个人的专制文化史是说过去的，即便在孟德斯鸠那里，他对中国的专制文化也做了特别的处理，而魁奈专制主义并非在批评意义上使用。正如克拉克所说：“必须记住，启蒙思想家口中的‘专制’绝非批评之辞，在这里中国乃是被视为受开明统治治理的国家典范，也就是说，这种类型的国家不会根据统治者的一时兴起而作出决定，它将视法律而定，它将以全体人民的幸福为目的，它将以社会一切方面的和谐运转作为统治者最关注的核心问题。他的同时代人一样，把中国视为理想社会，它为欧洲提供了一个可供模仿的范本。”^①

但中国文化中对个人的肯定又不同于启蒙所开启的物质主义的个人主义，或者说凡俗的个人主义，乃至人类中心主义。儒家的人文主义正如陈荣捷在《中国哲学资料选》中指出的：“如果有一个词能够概括整部中国哲学史，这个词会是人文主义，不是那种否认或淡化至上力量的人文主义，而是承认天人合一的人文主义。在这个意义上，人文主义从一开始就主导着中国思想的历史。”^② 按照这样的理解，中国的天人合一的人文主义，既不是启蒙思想家所倡导的世俗的个人主义，也不是后来由此演化成为的人类中心主义的。

自然，孔多赛等后期启蒙思想家所提出的“进步”观念也有其合理性，进步总是比落后要好。但这种进步不是一种以欧洲为中心的线性进步观，不是一种人类中心主义的无限索取自然的进步观，不是以西方文化取代其他多元文化的进

步观。在这个意义上，中国传统的“天人合一”的自然观、“和而不同”的文化观，都可以作为修正孔多塞所代表的启蒙思想家进步观的重要思想资源。

目前关于启蒙思想与中国思想的讨论中大多是在纯粹理论范围内展开的，但思想是历史的思想，没有历史的思想史是永远无法高飞的。历史是智慧的源泉，只有在一个长期段的历史中，我们才会体悟到真理。通过对1500-1800中西文化交流史的研究，对中国传统文化在启蒙时期的传播和影响的研究，我们可以从根源上对启蒙做更为全面的反思，可以走出启蒙思想与中国传统思想对立的思考模式，克服后现代主义对启蒙片面批判和固守在启蒙思想内部发展思想的两种倾向，从中国的历史和启蒙的历史做出新的解释，将历史重新激活，将中西思想重新融合，这是我们的祈盼。^③

(责任编辑 任之)

① [美] 克拉克：《东方启蒙：东西方思想的遭遇》，第71页。

② [美] 陈荣捷：《中国哲学资料选》，美国：普林斯顿大学出版社，1963年，第479页。

③ 参阅许纪霖、罗岗等：《启蒙的自我瓦解：1990年代以来中国思想文化界重大论争研究》，长春：吉林出版集团，2007年。

耶稣会士与儒家经典：翻译者，抑或叛逆者？^{*}

梅谦立^{**}

【摘要】耶稣会士在十七世纪翻译的“四书”，以张居正的《四书直解》为底本，并用朱熹《四书章句集注》做补充。他们声称，《四书直解》更符合先秦儒家的思想，也更符合真理。他们为什么会有这样的看法？《四书直解》与《四书章句集注》有何不同？他们赞成《四书直解》什么样的观念？耶稣会士有没有正确地把握《四书直解》的某些观念？他们有没有正确地翻译，或者背离原文？本文试图回答这些问题。

【关键词】耶稣会；柏应理；张居正；儒家经典

中图分类号：B504 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2014)06-0067-12

引 论

在西方思想传统中，最重要、最有影响力、学者投入最多精力的经典，毫无疑问是《圣经》。西方传教士来华时一定关注到在中国也有同样地位的“中国圣经”，即所谓“四书五经”。不过，当耶稣会士进入这个庞大的中国诠释学传统时，他们需要考虑，究竟什么经典最有权威和代表性？哪些注释家真正诠释了经典的本意？他们反复阅读儒家经典和各种各样的注释评论，跟士大夫们进行了广泛交流，力图理解儒家经典的价值，并按照耶稣会士自己的标准去判断：儒家经典是否包含“真理”？哪种注解更靠近“真理”？来华的耶稣会士自称他们彻底排斥宋明理学，与此同时，大力提倡先秦儒学。可是，当他们跟当时的士大夫进行交流时能够摆脱宋明理学的影响吗？他们对宋明理学的排斥有没有某种修辞成分？有没有可能当时的理学影响太过强大，以至于他们无法摆脱朱熹的注解？

即便耶稣会士要从自己哲学宗教思想的角度去阅读“四书”，我们今天怎样看待他们所发挥的儒家经典诠释学？某种外来文化能不能发挥儒

家诠释学？如果可以的话，在基本知识（语言、原文、注释、思想史）之外，还需要具备什么条件？关于耶稣会士的“四书”译文，许多学者已经做过很详细的解读，不过，他们的研究往往仅止于较笼统的中西思想比较，而没有深入地把握耶稣会士所使用的中文材料。在这篇文章里，我们试图理解耶稣会士的“四书”译文与中国传统诠释学的关系。耶稣会士对《大学》、《中庸》、《论语》，是翻译还是背叛？简略地介绍耶稣会的翻译工作之后，我们还要追踪中国传统内部的两条线索，去理解它们如何影响了耶稣会士对“四书”的解读。

一、从“学习儒家经典”到“为它们辩护”

1687年是非常重要的一年，耶稣会士柏应理（Philippe Couplet）在巴黎出版了《中国哲学家孔夫子》^①。这本书是耶稣会传教士此前一百年不懈努力的积淀产物。早在1583年，来华传教士便开始主要通过“四书”来学习中文。罗明坚（Michele Ruggieri, 1543-1607）以及利玛窦（1552-1610）更是利用“四书”作为主要的语言教材。后来，葡萄牙人郭纳爵（Inácio da Costa, 1603-1666）在江西建昌为一些来华不久的

* 本文系教育部人文社会科学研究规划基金项目“柏应理《中国哲学家孔子》（1687年）的翻译及研究”（14YJA720005）的阶段性成果。中山大学哲学系马永康讲师对于这篇文章提出了宝贵意见。另外，北京大学哲学系博士后王格润饰了文字。对此我向他们表示感谢。本文为第四届汉学大会上发言的修改稿（中国人民大学，2014年9月5—7日）。

** 作者简介：梅谦立（Thierry Meynard），法国人，（广州510275）中山大学哲学系教授，西学东渐文献馆副馆长。

① 拉丁文标题为：Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis latine exposita studio et opera Prosperi Intorcetta, Christiani Herdtrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet, Paris: Horthemels, 1687.

年轻耶稣会士教授古文，当时的意大利学生殷铎泽（Prospero Intorcetta, 1626 - 1696）帮助编辑出版了《中国智慧》（*Sapientia Sinica*, 1662年），包括孔子生平、《大学》及《论语》的前半部分。在文化交流史上，这本书的意义非常重要，它被美国学者詹启华（Lionel Jensen）称作“第一本中、拉双语译著”。^① 不过，我个人认为其重要性更在于，它是在中国首次使用从左到右横排书写的中文文献。^② 后来，殷铎泽把《中庸》翻译成拉丁文，题为《中国政治伦理知识》（*Sinarum Scientia Politico-Moralis*, 1667 - 1669年）。

传教士这样努力地去学习和翻译“四书”，其原因在于，按照利玛窦的“适应政策”，古代儒家保持了原来的一神教信仰，后来，因为佛教的传入以及宋明理学的发展，原先的信仰几乎消失了。不过，在利玛窦去世之后，他的“适应政策”在传教士之间引发了很多争议。因为杨光先所发起的“历案”，从1666到1671年，二十三位传教士被软禁在广州。传教士争论“中国礼仪”是否属于迷信的问题。可是，由于每个地方有不同的礼仪习惯，而且士大夫和老百姓对祭祀、祭孔的理解也有所不同，传教士之间针对“中国礼仪”的定义很难达成共识。因此，他们试图回到儒家经典，以孔子的思想为标准来定义中国礼仪，以判断中国礼仪是否属于迷信。

在这段时期的传教士群体中，关于“四书”有两种不同的解读。第一种解读以多明我会士闵明我（Domingo Navarrete, 1618 - 1686）为代表，他们认为，无论是“四书”的本意，还是宋明理学对“四书”的解释，都偏向于无神论和唯物主义；因为基督宗教的思想高于一切，所以不需要阅读一种不完善甚至错误的儒家经典。第二种解读以殷铎泽为代表，他们认为，宋明理学歪曲了“四书”的本意；如果能够得到“正确”的理解，那么“四书”其实与基督宗教并不矛盾。由此，我们可以发现有一个从“中国礼仪之争”发展到“儒家经典诠释学之争”的过程。

为了回应闵明我等反对者的挑战，殷铎泽改变了他过去的翻译方法。第一，在理论方面，必须把儒家的权威确定下来。因此，他决定系统性地介绍儒、道、佛思想，并证明儒家的优越性。第二，必须把儒家经典与宋明理学更严格地区分

开来，证明四书跟“无神论”无关。第三，必须在朱熹之外确立另一个权威的诠释者。第四，必须提供丰富的史料来证明，儒家思想在某个具体人物上得以实现。虽然殷铎泽自称要排斥宋明理学，不过，这种表达中其实修辞成分居多，如下文所论，朱熹对他们理解四书有很大的实际影响。^③

二、朱熹的线索：作为哲学家的孔子

传教士最初用朱熹的《四书章句集注》学习中文。在耶稣会罗马档案馆里，陈纶绪发现了一本《四书章句集注》，其中有意大利耶稣会士潘国光（Francesco Brancati, 1607 - 1671）所作的笔记，以标示其学习进程。1637 - 1638年间，潘国光在杭州学习古文，并花了五个月时间学习《论语》。^④ 很多年之后，郭纳爵的《中国智慧》（1662年）也在《四书章句集注》的南京版本。^⑤ 在《中国智慧》、《中国政治伦理知识》、《中国哲学家孔夫子》中，我们都可以看到同样的标记：folio 指南京版本的页码，pagina 1 指左页，pagina 2 指右页，§ 指段落。我们可以确认耶稣会士的这些标记完全符合《四书章句集注》的明朝版本。^⑥ 另外，我们也发现，明朝《四书

① 詹启华（Jensen），*Manufacturing Confucianism*《制造儒家》（Durham: Duke University Press, 1997），第114页。

② 很多人以为英国传教士马礼孙（Robert Morrison）的《华英字典》（澳门，1815 - 1823年）首次采用了横排书写方式。

③ 关于这个历史背景的细节，参见梅谦立：《最初西文翻译的儒家经典》，《中山大学学报》哲学社会科学版，2008年第2期，第131—142页。

④ 参见陈纶绪（Albert Chan），*Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome*, New York: M. E. Sharpe, 2002，第9—11页。

⑤ “Ad Lectorem”《致读者》，*Sapientia Sinica*《中国智慧》：“Notae appositae in margine sunt: f, p, §. Prima denotat folium textus iuxta ordinem impressionis 南京 nan kim editae Authore 朱熹 chū hì, qui liber vulgò dictur 四书集注 sū xū siě chú. Secunda indicat paginam. Tertia signat periodum illam, quae aliquali spatio distat ab alia periodo in ipsomet textu sinico.”

⑥ 比如在嘉靖（1521—1567）年间，蔡氏文峰堂所出版的《四书集注》二十一卷，收藏于哈佛大学哈佛燕京图书馆：<http://nrs.harvard.edu/urn-3:FHCL:3775634?n=76>，2014年2月3日查阅了网络电子版。1538年，陈氏积善书堂所出版的《四书集注》二十一卷，收藏于哈佛大学燕京图书馆：<http://nrs.harvard.edu/urn-3:FHCL:3775625?n=73>，2014年2月3日查阅了网络电子版。

章句集注》的大部分版本都用同样的排版：每页九行，每行十七字，原文独行，朱熹的注释双行。^①我们也知道，四书原文文献有很多区分卷、章、段落等的不同方式。朱熹比较习惯把原文很细地分段，在每一两句之后便夹入注释。耶稣会士也完全沿袭朱熹的分段。^② 耶稣会士使用《四书章句集注》的标准版本，这极大方便了他们跟士大夫的交流。另外，耶稣会士经常到各地传教，有时他们也分开学习“四书”，因此需要用最通用的版本。

总之，耶稣会士一直严格地依从《四书章句集注》所提供的原文。不过，根据《中国智慧》中《致读者》(Ad Lectorem)的文字，在注释方面，他们参考了“将近二十个诠释者”(Interpretes Sinenses ferè vingiti)。其实，在读“四书”的拉丁译文时，随处可见朱熹的影响。这里，我们将列举两三个例子。

关于《大学》的开端，耶稣会士把“明明德”译作“精炼天赐予的理性本质”(excolere rationalis naturam à coelo inditam)及“返回自己原来的纯真本性”(redire ad pristinam claritatem suam)，把“亲民”翻译成“革新人民”(renovare populum)，把“至善”译作“一切行为完全符合正当理性”(summa actionum omnium cum recta ratione confirmata)。这样的翻译，虽然有待商榷，但明显是受到了朱熹直接或间接的影响。^③

耶稣会士关注并肯定了《四书章句集注》所蕴含的理性维度，因为这契合士林哲学。他们把孔子视作哲学家，正如《中国哲学家孔夫子》这个标题所示。在《论语》的拉丁译文中，“哲学家”(philosophus)出现了五十多次，经常被用来翻译中文词“君子”，有两次被用来翻译“好学”。《论语》1. 14 是以“好学”来描述君子的：“君子食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言，就有道而正焉，可谓好学也已。”《论语》19. 5 同样有：“日知其所亡，月无忘其所能，可谓好学也已矣。”在这两处，耶稣会士把“好学”翻译成“哲学家”，这样的翻译诠释很有创意，因为 philosophus 的原意就是“爱智慧者”。对孔子而言，君子的重要品性之一就是“好学”，而耶稣会士经常把“君子”与“好学”都翻译成 philosophus。我们需要注意，按照《论语》的意思，“好学”并不涉及抽象的哲学理论，而是

某种生活方式。这一点也符合古希腊对“哲学”的理解。在《论语》的开端，孔子问：“学而时习之，不亦说乎？”耶稣会士把“学”翻译成“模仿智者”，这就是朱熹的解释：“学之为言效也”。儒家的“学”包括了智力和道德两方面，而耶稣会士意识到这一点也完全符合古希腊罗马哲学以及基督教哲学的基本观念。

虽然《中国哲学家孔夫子》中处处可见朱熹的观念，不过，书中却避免提及他的名字。我们可以发现，耶稣会士对《四书章句集注》的使用发生了一些变化。1624 年，耶稣会中华省的“课程计划”提倡用朱熹注来学习《四书》。1662 年，《中国智慧》的序文中，虽然承认使用《四书章句集注》作为原文的标准，但是说明主要采用了另一位诠释者的注释。同样，1669 年，《中国政治伦理知识》的序文中，也提到朱熹的《四书章句集注》。可是在广州，传教士之间的礼仪之争及诠释之争继续发酵，这使得殷铎泽尽量回避提及其翻译工作与朱注的密切联系，以免其“四书”译文被指责为无神论思想。因此，《中国哲学家孔夫子》的《前言》完全否定了朱熹及宋明理学家对“四书”的解释：

今天，不诚实的士大夫使用自然哲学或“性理”。其实，这样似是而非的名字并不是他们所说的祖先的正当王道，相反，它掩盖着很危险的深渊。当他们的思想正在犯很严重的错误时，他们并不认错，并且表现出让人无法容忍的傲慢：不仅对当代思想，而且对整个古代思想，他们妄图进行评判。他们却从没有想到，那些拥有卓越美德和智慧的古人的，事实上正证明了他们自己的不恭和愚蠢。第十九个朝代（宋代）的四位解释

① 潘国光所用的《四书章句集注》版本也使用了这种排版方式。参见陈纶绪，*Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome*，第 9 页。

② 对于《大学》，朱熹进行了顺序整理及内容补充。关于《论语》的许多重复，朱熹都保留了。在这些方面，耶稣会士参照了朱熹的编辑工作。

③ *Scientiae Sinicae Liber Primus* 《中国知识第一部分》，*Confucius Sinarum Philosophus* 《中国哲学家孔子》，第 1 页。朱熹《四书章句集注》：“程子曰：亲，当作新。大学者，大人之学也。明，明之也。明德者，人之所得乎天 [...] 故学者当因其所发而遂明之，以复其初也。新者，革其旧之谓也，言既自明其明德 [...] 至善，则事理当然之极也。”（[宋]朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983 年，第 3 页。）

者，即周敦颐、张载、程子、朱熹，无论如何不是第一个以这种方式犯错的人，但肯定是错得最严重的人。他们用自己的评注来点缀经典。更确切地说，他们用自己的评注使许多事情变得隐晦，并卑鄙地玷污了它们。最后，后人将他们视为导师一样追随。仅仅由这四个解释者的意见和权威建立起来的新而有害的教义，一直传到了明朝的著述中。^①

在他们的翻译中，耶稣会士好几次提出朱熹的“错误”。比如，《中庸》19章说：“郊社之礼，所以事上帝也。”朱熹认为是有两个仪式，分别面对天和地：“郊，祀天。社，祭地。不言后土者，省文也。”^②但耶稣会士反对朱熹的理解，认为只有一个朝拜仪式，即面对上帝。^③无论原文的本意如何，耶稣会士的主要意图在于证明中国人相信一神教。

关于《论语》14.43，耶稣会士也反对朱熹的解释。《论语》这个段落涉及到商武丁即高宗。耶稣会士利用了这个宝贵的机会，专门引出武丁梦见天帝派遣傅说作大臣的情景：“高宗梦得说，使百工营求诸野，得诸傅岩，作《说命》三篇”（《商书·说命上》）。耶稣会士肯定这个故事，因为它证明了古人祈求上帝或天帝，并且祂回答了祈求。不过，朱熹在《朱子语类》中的表达显得很谨慎：

高宗梦傅说，据此，则是真有个天帝与高宗对答，曰：“吾赉汝以良弼。”今人但以主宰说帝，谓无形象，恐也不得。若如世间所谓“玉皇大帝”，恐亦不可。毕竟此理如何？学者皆莫能答。

梦之事，只说到感应处。高宗梦帝赉良弼之事，必是梦中有帝赉之说之类。只是梦中事，说是帝真赉，不得；说无此事，只是天理，亦不得。^④

朱熹不直接否定武丁真正地梦见过傅说，他甚至肯定这场梦等于某种“感应处”，不过，朱熹所承认的“感应”并不完整，因为他不愿意确认“帝真赉”。耶稣会士把朱熹的话翻译成拉丁文，进而把朱熹称为“无神论政客”（atheopoliticus），予以很严厉的谴责：

解释者朱熹显得无知，或者，由于他对许多事情的无知及他自己的困惑，他不愿意肯定神的真理及意志。〔武丁〕四千年之后，这些无神论

政客们和新解释者发明了这个虚构的“理”。他们把“理”理解为某种力量或者自然流动。虽然它缺乏思想与意志，不过它被当作为万物的原则，万物试图回到它那里去。这样，他们的观念扭曲了整个〔中国〕古代的记载和思想。^⑤

这里，耶稣会士把朱熹的谨慎立场极端化，因为朱熹本来没有以“理”解释这个记载，而只是说“说无此事，只是天理，亦不得”。耶稣会士责怪朱熹不仅不相信天帝或神能真正地回应人们的祈求，他所用的“理学”也违背了古书的本意。对耶稣会士而言，朱熹是政客，因为他不愿意公开宣扬自己的无神论宗教，而容忍宗教作为政治统治的手段。^⑥

总之，当耶稣会士翻译《四书》时，虽然无法摆脱朱熹的影响，甚至完全接受朱熹的很多观念，特别是关于理性的强调，这使得他们把儒家思想视作哲学；不过，他们激烈地反对朱熹的宗教思想。利玛窦已经在《天主实义》（1603年）中批评了“理”、“气”、“太极”等观念，可他还是用朱熹的《四书章句集注》来学习《四书》。随后，传教士感觉到了其中的矛盾之处；

① Proemialis declaratio《前言》，《中国哲学家孔夫子》，第34页。

②〔宋〕朱熹：《四书章句集注》，第27页。

③ Liber secundus《中国知识第二部分》，《中国哲学家孔夫子》，第59页。其中他们也提到利玛窦在《天主实义》中提出了这个观念。（参见〔意〕利玛窦：《天主实义今注》，梅谦立注、谭杰校勘，北京：商务印书馆，2014年，第99页。）这项国家祭祀礼仪中对“天”、“地”的“分”与“合”问题，早在耶稣会士来华以前，就在明代前中期引发过巨大的改制争议和讨论，大量儒家士大夫学者参与其中，论争一度非常激烈。在明史研究中，现代学者对之也有不少梳理研究。（参见赵克生：《明代郊礼改制述论》，《史学集刊》2004年第2期，12—17页。感谢王格同学提供了这篇文章。）

④〔宋〕朱熹：《朱子语类》79卷，朱维铮编，海口：海南国际新闻出版中心，1995年，第855页。

⑤ Liber tertius《中国知识第三部分》，《中国哲学家孔夫子》，第110页：“Et hactenus quidem Interpres Chu hi quo se vertat ignorans; caeterum ignorantia illa et perplexitate sua Veritati Providentiaeque Numinis vel invitatus favens. Li hoc atheopoliticorum figmentum quodpiam post 40 saecula inventum à novatoribus interpretibus. Intelligunt autem per Li virtutem quamdam seu influxum naturalem mente et voluntate destitutum sed principium rerum omnium, ad quod omnia conantur referre, totius retro antiquitatis monumenta et sensum in suam detorquentes sententiam”。

⑥ 参见梅谦立：《利玛窦佛教观的日本来源及其中国儒家上的应用》，《孔子研究》2013年1月，第117—123页。

因为传教士都认为朱熹与宋明理学都偏向无神论，于是，他们开始怀疑朱熹的无神论思想也注入到了《四书章句集注》中。因此，在《中国哲学家孔夫子》中，他们的策略有两点：第一，不再标明他们大量使用《四书章句集注》中的编辑及注释，把他们对《四书章句集注》的使用隐瞒起来；第二，如果要提到朱熹，主要是为否定他的观念。^①换言之，通过朱熹的解释可以证明，孔子是一个哲学家；不过，还要通过另一个诠释者来说明，孔子并不是无神论哲学家，而是有宗教情感的哲学家。

三、张居正的线索：有宗教感的孔子

早在1610年，《四书直解》就已出现在南京的耶稣会图书馆馆藏目录中。^②1624年，耶稣会士的“课程计划”表明，《四书章句集注》与《四书直解》可以同时使用。后来，虽然耶稣会士还会继续使用《四书章句集注》，但更多地采用了张居正的《四书直解》。比如，在《中国智慧》的序（1662年）中，殷铎泽就交代，他们参考了二十个注释家，特别是张居正。^③这里，我们首先要简略介绍张居正的思想及其《四书直解》，然后说明耶稣会士为什么选择了他的评注。

作为太傅的张居正

张居正（1525—1582）做过两次太傅，这使得他很快晋升到了最高职位。1563年，他首次担任朱载堉（1537—1572）的太傅。那时，已经二十六岁的朱载堉不一定受到了张居正的深刻影响，但一定对张有足够的信任：1567年，当朱载堉成为隆庆帝时，由张居正及其他四位太傅担任内阁大学士。^④1568年，隆庆帝立朱翊钧（1563—1620）为皇太子。1570年，张居正上奏，敦促皇太子尽快出阁受学：“早一日，则有一日培养之益；迟一年，则少一年进修之功。唯皇上深省焉！”^⑤并且提到了周公如何培养成王。1572年，张居正第二次担任太傅。几个月之后，朱载堉在刚满三十五岁时突然病逝；高拱（1513—1578）被迫下台，张居正随即成为了内阁首辅。

从十岁至二十岁，万历皇帝由张居正教导。按照明英宗皇帝（1457—1464在位）所确立的规矩，为皇帝的讲学中，有所谓“日讲”^⑥：早上，皇帝朗诵十篇经典，太傅及六个讲师轮流解

释；在处理国家事务之后，皇帝要学习一百个汉字，寒冬时只需学习五十个汉字；中午之前，他要阅读《资治通鉴》；晚上则要复习早上的课程内容。^⑦这样，从1572至1575年，万历皇帝用了三年时间学习《大学》、《中庸》；之后又用了六年时间学习《论语》；从1581年起开始学习《孟子》。^⑧1582年张居正去世之后，万历皇帝仍坚持阅读《孟子》。每个“日讲”要经过很复杂的过程：六个讲师首先要准备讲稿，讲稿需得到张居正的批准；上课的时候，如果张居正不能亲自参与，应有另外一个内阁阁老出席。上课时人数不多，所以万历皇帝跟张居正以及其他老师之间，可以有一些互动。

皇帝的教育跟一般人有些不同。首先，皇帝不需要准备科举考试，因此就没有必要十分精确地记住《四书》原文及相应的注释内容。1574年，张居正决定将朗诵经书的数目由原先的每天十篇减少到每天五篇，因为皇帝“唯融会其意义，体贴于身心，固不在区区章句间也”^⑨。张

① 两处朱熹的观念受到耶稣会士的公开肯定。第一处，在翻译《论语》10.10时，耶稣会士提出，注释家包括朱熹都承认“儻”这种古代宗教仪式。朱熹《论语集注》：“儻，所以逐疫，周礼方相氏掌之。”不过，朱熹也低估这个宗教仪式，称之为“戏”。在其他地方，朱熹把“帝臣不蔽，简在帝心”（《论语》20.1）解释为：“简在帝心，惟帝所命，此述其初请命而伐桀之辞也。”也许这两处已经存在于早期的初稿中。在巴黎柏应理做最终的编辑工作时，他也许没有注意这两处，因此将它们保留下来。

② 参见Ad Dudink, “The inventories of the Jesuit house at Nanking, made up during the persecution of 1616–1617 (Shen Que, ‘Nan gong shu du’, 1620)”, in Federico Massini (ed.), *Western humanistic culture presented to China by Jesuit missionaries (XVII–XVIII centuries)* (Roma: Institutum Historicum, 1996), 第147页。

③ 詹启华说利玛窦在翻译四书的时候使用了《四书直解》，不过他没有提供任何依据。参见詹启华, *Manufacturing Confucianism*, 第85页。

④ 熊召政：《帝王师张居正》，《张居正讲评论语》，陈生玺主编，上海：上海辞书出版社，2007年，第1页。

⑤ 参见郑又荣：《张居正等辑著〈论语直解〉研究》，台湾：国立高雄师范大学国文学系，2007年，第29页。

⑥ 与日讲不同，经筵在文华殿进行，比较隆重：皇帝坐着，张居正站着，讲先王之德。

⑦ 郑又荣：《张居正等辑著〈论语直解〉研究》，第34—35页。

⑧ 郑又荣：《张居正等辑著〈论语直解〉研究》，第53—56页。

⑨ 参见郑又荣：《张居正等辑著〈论语直解〉研究》，第82—83页。

居正这样理解皇帝学习经书的目的：“唯明德、新民、正心、诚意、修己、治人之方。”^①“平天下”是皇帝的独特责任，而这个任务和他的治学修养密不可分，如张居正所说“盖统治天下之道具于经书”。^②

张居正的思想

关于张居正的历史角色已有很多相关研究，不过很少有研究涉及他的思想。张居正的政治理念基于正统儒家思想。他认为正德、嘉靖以来的政治社会问题源于朝廷的腐败与软弱，因此造成异端思想的流行。张居正批评当时的士大夫“溺于见闻，支离糟粕，人持异见，各申其说于天下”^③。的确，在万历时期，在私立书院中萌发了很多新观念，一些士大夫甚至大力倡导“三教合一”。张居正认为私人书院挑战了正统思想，在1579年，即他去世的三年之前，张居正下令关掉国内所有私立书院，以禁民间讲学。同一年，泰州学派学者何心隐（1517-1579）因批评张居正把控朝政，被捕入狱，并终命于牢狱之中。因为张居正钳制知识分子的思想自由，很多历史学家据此认为张居正是法家。

1950年，著名学者熊十力（1885-1968）写了长文《与友人论张江陵》为张居正辩护：

明代以来，皆谓江陵为法家思想，其治尚武健严酷，禁理学，毁书院，令天下郡国学宫减诸生名额，毋得聚游谈不根之士……今当考辨者：一，江陵学术宗本在儒家而深于佛，资于道与法，以成一家之学，虽有采于法，而根底与法家迥异。向来称为法家者大误。^④

根据熊十力的说法，虽然张居正确实强调法治制度，不过，他治人不基于暴力而基于修心，这是儒家的标志；张居正并没有把儒、释、道、法放在同等的地位。如此，我们很难说他是一个融汇论者（syncretist），而只能说他是在儒家的基础上，兼采释、道、法各家。^⑤熊十力对张居正的评价很高，认为“江陵盖有哲学天才”。^⑥

张居正跟阳明后学的著名人物如罗汝芳（1515-1588）及聂豹（约1487-1563）有书信来往。最近北京大学张学智通过对相关文献的考察，指出张居正受到了心学的影响。比如，张居正认为辩论对修养有害，因而非常赞同聂双江的“归寂主静之学”，认为“实用功去之学”^⑦。张学智也说明，张居正跟心学家一样重视个人修养

及治国。因此可以说，张学智的结论与熊十力是大体一致的。这样，我们就可以理解张居正为什么如此看重“四书”：因为他认为，除非皇帝通过“四书”反省自己，否则，就无法有效地治理国家。

《四书直解》的特征

在讲完《大学》之后，张居正与其他士大夫一起对讲稿进行了修订，并于1573年出版，张居正作序。大约在1590-1600年间，才有完整的《四书直解》出版。许多版本把张居正作为单独作者，因此，后来的耶稣会传教士也没有注意到《四书直解》本来是集体合作的产物。1582年，张居正去世之后，他的政敌控告他贪污腐败，万历皇帝随后下令没收张氏家产。虽然如此，《四书直解》却能够继续正常地刊行和流通。例如，1611年，在万历统治之下，张亮在福建出版了《重刻内府原版张阁老经筵四书直解》，里面有著名学者焦竑（1540-1620）的注。1622年，也就是在万历皇帝去世两年之后，张居正被平反。明清易代之后，1651年，吴伟叶（号梅村，1609-1672）出版了《四书张阁老直解》。1684年，康熙皇帝读过《尚书直解》及《四书直解》之后，称赞道“篇末具无支辞”。^⑧

我们可以从八个方面来说明《四书直解》的主要特征：（1）它是为皇帝写的，比较重视人治，而朱熹的《四书章句集注》以普通士人为阅读对象；（2）思想基本统一，没有像朱熹那样提及前辈诸多学者的不同观点；（3）代表官方思

① 参见郑又荣：《张居正等辑著〈论语直解〉研究》，第83页。

② [明]张居正：《帝鉴图说》，北京：中共中央党校出版社，2008年，第116页。

③ 参见张学智：《张居正吏治中的哲学》，《国际儒学研究》2007年第5期，武汉：湖北教育出版社，2001年，第298页。

④ 熊十力：《与友人论张江陵》，《熊十力全集》第5卷，第551页。

⑤ 孟德卫把张居正视为融汇论者。参见David Mungello, “The Jesuits’ Use of Chang Chü-Cheng’s Commentary in their Translation of the Confucian Four Books (1687)”, in *China Mission Studies Bulletin* (1981), 第15页。

⑥ 熊十力：《与友人论张江陵》，第570页。

⑦ 张学智：《张居正吏治中的哲学》，第305页。

⑧ 参见郑又荣：《张居正等辑著〈论语直解〉研究》，第4页。

想，没有引入个人的观念；（4）表述大意，有字词解释，介绍了一些背景，贯通地进行解说；（5）重视实用，没有像朱熹那样大量地讨论理论问题；（6）取消了许多重复内容，没有像朱熹那样重视版本；（7）代表张居正、内阁、讲师等的综合思想；（8）大量使用朱熹的注释。

耶稣会的选择理由

从1624年起，耶稣会士开始阅读《四书直解》，并于1662年起，着手将其翻译成拉丁文。《中国哲学家孔子》经常提到的“张阁老”（Cham Colaus），即张居正。在该书《前言》的结尾，他们陈述了之所以选择《四书直解》的理由：

然而为何挑选这样一个解释者是合适的，而非其他人？因为他的注疏流传甚广，并为传教士们看重。虽然他是近世的注疏者之一——实际上是最接近的，然而看上去他更可信，其著作中的谜团和新奇之处比其他的注释者更少。因此我们主要依据他。^①

除了张居正本人及《四书直解》的权威性之外，耶稣会士认为它更可靠的另一个原因是，其中很少讨论宋明理学的“谜团和新奇”。耶稣会士的判断是很准确的，因为如前所述，张居正似乎不太喜欢讨论理论问题，而更强调实用。^②不过，他们所说的理由中，并没有积极地肯定《四书直解》究竟在哪方面是可靠的，因此恐怕耶稣会士所提供的理由不够全面。

研究《中国哲学家孔夫子》的学者也曾试图解释耶稣会士的选择理由。澳大利亚学者鲁保禄（Paul Rule）分析了耶稣会士的拉丁文翻译，不过他主要是与《四书章句集注》比较，并强调耶稣会士与朱熹的不同。^③美国学者孟德卫（David Mungello）更进一步认为，选择《四书直解》的理由主要有两个：第一，耶稣会士正在学习文言文，而《四书直解》文字浅白易懂，因为它是为幼年皇帝所作；第二，张居正的解释避免了无神论及唯物主义。^④如上所论，第二个理由缺乏说服力，它并不能说明耶稣会士选择《四书直解》而非其他诠释的理由。第一个理由也很难站得住脚，因为殷铎泽、柏应理等人中文水平相当高，有能力阅读和翻译更难的作品。^⑤孟德卫也认为，张居正与朱熹的解释并没有很大的区别，耶稣会士夸大了它们之间的区别。^⑥不过，这种说法也

很难说明为什么他们选择了张居正的诠释。詹启华也研究过《中国哲学家孔夫子》，但他没有很深入地阅读《四书章句集注》和《四书直解》。詹启华提出“耶稣会士制造儒家”的说法。这个立场恐怕太过于极端，因为耶稣会士的观念在中国传统思想中往往也有根有据。比如，根据詹启华所论，耶稣会士发明了“孔夫子”这个名字，但是最近香港中文大学王庆节的考证研究否决了这种说法，王庆节证明中国民间早已用“孔夫子”这个名字来表示对孔子的尊重。^⑦罗莹的《儒学概念早期西译初探——以柏应理的〈中国哲学家孔子〉为中心》有更详细的分析，不过她没有深入研究“四书”的评注。^⑧

因此，在我看来，这些学者未能很好地把握耶稣会士的翻译，因为他们没有仔细地阅读《四书直解》，也没有把握《四书章句集注》与《四书直解》在内容方面的不同，自然也就很难理解耶稣会士选择《四书直解》的理由。我曾经说明，张居正对“四书”的解读符合耶稣会士的政

① Proemialis declaratio 《前言》，《中国哲学家孔夫子》，第114页；Meynard ed, Confucius Sinarum Philosophus: The First Translation of the Confucian Classics, Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011, 第234页。

② 在《论语》译文的结尾，耶稣会士还强调他们所用注释的来源：“虽然诠释部分看起来很多，但读者应当明白诠释部分在大小和厚度上都不能和我们常常引用的注释者张阁老相比较。就像我们在它处所说的，我们常常借用他的注释。除非因为更为明白易懂和清晰的原因而运用其他学者的说法，否则其他部分都来自于我们这位注释者。几乎全部的注释都仅仅来自于张阁老，所有的观点都属于他。”（《中国哲学家孔夫子》《中国知识第三部分》，第159页。）

③ Paul Rule, K'ung-tzu or Confucius? The Jesuit interpretation of Confucianism (Sydney, London, Boston: Allen & Unwin, 1986), 第116-123页。

④ 孟德卫（David Mungello）, Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology (Honolulu: University of Hawaii Press, 1985), 第281页；《奇异的国度：耶稣会适应政策及汉学的起源》，陈怡译，郑州：大象出版社，2010年。

⑤ 殷铎泽著有《耶稣会例》，柏应理著有《徐光启行略》、《四末真论》、《天主教教百问答》等。Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2011,

⑥ 孟德卫, Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology, 第280页。

⑦ 詹启华, Manufacturing Confucianism, 第84-86页；王庆节：《孔夫子：舶来品还是本土货？》，《深圳大学学报》2013年第4期，第38-42页。

⑧ 罗莹：《儒学概念早期西译初探——以柏应理的〈中国哲学家孔子〉为中心》，2011年北京外国语大学博士论文。

治观。比如,与朱熹不同,张居正认为《大学》是为君主所写的,并把“四书”作为君主的政治理想,突出先王的领导角色。从耶稣会士的翻译来看,他们吸收了这些君主制度的思想,因为他们自己在欧洲也偏向于君主主义,经常拥护绝对君主制度。^①不过,除了政治思想之外,还有另外一个关键理由让他们选择《四书直解》,即张居正的“敬天”、“天人感应”、“鬼神”等宗教思想。

敬天

孔子曰:“获罪於天,无所祷也。”(《论语》3.13)在注释里,耶稣会士讨论了朱熹与张居正对这番话的不同理解。朱熹认为:“天即理。”^②不过,耶稣会士不满足于某种匿名原则,认为朱熹扭曲了本意。相反,张居正则强调天的地位:“盖天下之至尊而无对者,惟天而已。”^③对耶稣会士而言,张居正的意思是说天在理之上,而不是朱熹所说的“天即理”。^④

同样,关于“内省不疚,夫何忧何惧?”(《论语》12.4),朱熹理解为一种完全内在的反省:“自省无罪恶,则无可忧惧”。相反,张居正强调“天”作为某种外在、客观的对象:“无一念不可与天知。”^⑤在耶稣会士的翻译中,他们特别把这句话用拼音写了出来。同样,关于“君子有三畏:畏天命,畏大人,畏圣人之言”(《论语》16.8),张居正说:“然此三事,分之虽有三事,总之只是敬天而已。”^⑥耶稣会士评论认为张居正的观念类似于基督宗教。^⑦不过,从以上两段张居正的引文来看,我觉得仅能看出张比朱更强调“天”以及“敬天”的重要性。

“敬天”一语出现在《尚书》及《诗经》中。“敬天”比“畏天”有更丰富的含义,表示更深的情感。但在朱熹的思想体系中,“天”已经失去了人格意志化的主宰义。如此,张居正对“天”的理解已经远离了宋明理学的含义,而回归到古代的含义。刘耘华认为:“自晚明伊始,由于受到东传之天主教的感染,‘天’的蕴含又出现了意志主宰化的倾向。至清初,这个倾向益发得到扩散、蔓延,以致出现了一种与宋明理学不同的‘敬天’思潮。”^⑧其实,张居正不可能受到天主教的影响;所以应该说,在天主教进入中国之前,“敬天”思想已经开始恢复,为天主教的传入提供了良好的准备和基础。

1675年,康熙皇帝为北京的耶稣会士题“敬天”二字。^⑨此事发生于耶稣会士在广州完成翻译工作之后。柏应理1687-1688年在巴黎进行编辑工作的时候,在《前言》中提到此事,以证明基督宗教与中国古代宗教思想的相似之处。^⑩

天人感应学说

张居正在“获罪于天,无所祷也”(《论语》3.13)之后继续解释:

作善则降之以福,作不善则降之以祸,感应之理毫发不差。顺理而行,自然获福,若是立心行事,逆了天理,便是得罪于天矣。天之所祸,谁能逃之,岂祈祷于奥灶所能免乎!此可见人当顺理以事天,非惟不当媚奥灶,亦不可媚于奥也。孔子此言,逊而不迫,正而不阿,世之欲以祷祀而求福者,视此可以为鉴矣!^⑪

我们也可以将此与朱熹的解释作比较:

逆理,则获罪于天矣,岂媚于奥灶所能祷而免乎?言但当顺理,非特不当媚灶,亦不可媚于奥也。谢氏曰:“圣人之言,逊而不迫。使王孙贾而

① 参见梅谦立(Thierry Meynard), *Confucius Sinarum Philosophus: The First Translation of the Confucian Classics*, 第61—69页。

② Liber tertius《中国知识第三部分》,《中国哲学家孔夫子》,第119页。朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第65页。朱熹关于“天”的说法含义模糊。参见Julia Ching, *The Religious Thought of Chu Hsi* (Oxford University Press, 2000), 第57—59页。

③⑤⑥⑪ 《张居正讲评论语》,陈生玺主编,第34页,第181页,第267页,第34页。

④ 朱熹则认为“天”不能跟“奥灶”比较:“天,即理也;其尊无对,非奥灶之可比也。”关于张居正对“天”的理解,可以参考:Igawa Yoshitsugu 井川义次《张居正の天》,筑波哲学[Tsukuba Philosophy]第六期(1995年),第23—36页。

⑦ Liber tertius《中国知识第三部分》,《中国哲学家孔夫子》,第119页。

⑧ 刘耘华:《依“天”立义:许三礼的敬天思想再探》,《汉语基督教学术论评》2009年第8期,第113—145页。

⑨ See Brockley, 第117页。《中国哲学家孔夫子》的《前言》提到康熙皇帝所写的“敬天”。参见梅谦立:《中国哲学家孔夫子:儒家经典的首次翻译》,第231页。João de Deus Ramos, “Tomás Pereira, Jing Tian and Nerchinsk: Evolving world-view during the Kangxi period,” in *In the light and shadow of an emperor: Tomás Pereira, SJ (1645-1708), the Kangxi emperor and the Jesuit mission in China* (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Press, 2012), 第518—529页。

⑩ 梅谦立:《中国哲学家孔夫子:儒家经典的首次翻译》,第231页。

知此意，不为无益；使其不知，亦非所以取祸。”^①

朱熹以“逆理”理解“获罪于天”，使“天”的角色淡化了。虽然张居正明显地受到了理学的影响，但还是肯定“天”的角色。一方面，“人当顺理以事天”，或者如同耶稣会士所说：“人必须服从理性，并服务于天，而非服从其他什么神灵或人。”^② 另一方面，如果人不事天，则“天”会降祸，惩罚他们。这样，“感应之理”并不是某种匿名、机械化、自动的关系，其中的“天”已被赋予认识及意志的主动能力。

我们也可以在另一处发现张居正“天人感应”论的影子。《论语》20. 1 涉及到成汤，而耶稣会士利用这个机会来陈述《帝鉴图说》的相关故事：

成汤时，岁久大旱。太史占之，曰：当以人祷。汤曰：吾所以请雨者，人也。若必以人，吾请自当。遂斋戒、剪发、断爪，素车白马，身婴白茅，以为牺牲，祷于桑林之野。以六事自责曰：政不节与？民失职与？宫室崇与？女谒盛与？包苴行与？谗夫昌与？言未已，大雨方数千里。^③

这个故事说明，先王向天祈祷，并且“天”回应了他们的祈祷。这个故事也是天人感应学说的典范。第一，这个故事证明“天人感应”说跟古代气象学和天文学有密切的关系；许多耶稣会士如汤若望、南怀仁，都在钦天监工作，非常理解明清朝廷赋予天文现象的征兆涵义。第二，成汤祈天不是为了得到个人好处，而是为了人民，为此他甚至愿意牺牲自己。在这样的“天人感应”思想中，我们很容易发现“天”已经被赋予了意志主宰的特性。

其实，这种思想在古代非常流行。在《论语》中，孔子二十多次提到“天”，其中“天”经常被赋予认识、意志及感情，可以积极地参与人的生活。例如：“予所否者，天厌之！天厌之！”（6. 26）“天生德于予，桓魋其如予何？”（7. 22）“天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？”（9. 5）“噫！天丧予！天丧予！”（11. 8）^④ 很明显，孔子本人相信“天”指导了自己的生命。

董仲舒将这种宗教信仰系统化，并提供了理论上的基础，他认为天人之间的相互感应是通过天地之间的阴阳之气这一中介物得以实现的。虽

然天与人之间有很多类似性（形体同类、性情同类、道德同类、政时同类），但在地位上，天人并不平等：因为天授命于人，而人受命于天。^⑤ 另外，人们所造成的混乱使“天”通过降下灾异来对君王进行警告。“天”这样先警告、后惊惧的方式，体现了天意之仁。虽然“天人感应”与民间宗教信仰有着密切关系，不过，中国儒家思想传统中的这类“天人感应”观念并不等同于民间宗教的利益观，而是基于更高的伦理标准。

后来，在中国知识分子那里，“天人感应”这种宗教观念几乎消失了。朱熹及宋明理学家当然不接受这些。我们前面看到了耶稣会士对朱熹思想的批评，因为朱熹以物质上的“某种力量或者自然流动”去解释商武丁的梦。晚明时期，“天人感应”思想再次出现在儒家士大夫群体中，《四书直解》是一个例证。张居正在《论语直解》中所提到的“感应之理”得到了耶稣会士的赞同，因为他们认为，不仅要认识伦理原则或天理，最关键是要认识伦理的立法者，即“天”。对董仲舒、张居正和耶稣会士而言，一个匿名的“理”无法保障伦理原则在世间的实现，而只有一位被赋予意志的“天”能提供最后的保障。那时，耶稣会士不知道这种“感应”学说并非孔子本人所提出，而以为张居正所提出的“感应”学说反映了孔子本人的思想；不过，事实上，孔子对“天”的态度也非常接近汉儒以及张居正的

① 朱熹：《四书章句集注》，第65页。

② Liber tertius《中国知识第三本》，《中国哲学家孔夫子》，第7页：“Ex quibus perspicuum sit, oportere hominem parere rationi, et servire coelo; et ne ipsis quidam spiritibus (nedom hominibus) adulari”。

③ [明]张居正：《桑林祷雨》，《帝鉴图说》，北京：中共中央党校出版社，2008年，第28页。这个故事载于《史记·殷本纪》、《春秋·顺民》及《荀子·大略》。在翻译《四书直解》时，耶稣会士也使用了张居正的其他著作，如《易经直解》、《尚书直解》、《资治通鉴直解》及《帝鉴图说》等。张居正的《帝鉴图说》的目的是教授万历皇帝“治乱兴亡之理”，分两卷：《圣哲芳规第一卷》包括81故事，《狂愚覆辙》包括37故事。参见Julia K. Murray, “Didactic Picturebooks for Late Ming Emperors and Princes,” in *Culture, Courtiers and Competition The Ming Court (1368–1644)*, ed. David M. Robinson (Harvard University Press, 2008), 第243–248页。

④ 在《论语》其他地方有3. 13, 3. 24, 7. 22, 8. 19, 9. 11, 12. 5, 14. 37, 17. 19, 20. 1。

⑤ 汪高鑫：《董仲舒天人感应论述评》，《安徽教育学院学报》2001年第4期，第1–2页。

理解。

鬼神

关于“季氏旅於泰山”（《论语》3. 6），朱熹引用了范氏所说的“以明泰山之不可诬”。朱熹自己是否相信泰山如此，并不清楚。相应地，张居正则说得更明确：“泰山是五岳之尊，其神聪明正直，必然知礼，岂肯享季氏非礼之祭，而反不如林放之知礼乎？”^① 耶稣会士评论说：“这一段落和阁老张居正的诠释表明，中国人认为神灵被明确地赋予智慧与心灵，统御物质世界，寻求公平和正义。”^② 对耶稣会士而言，中国古人并没有崇拜自然界的匿名力量，不过，他们认为，神有思想和伦理道德，可以排除中国古人有唯物主义或无神论的怀疑。

关于“子疾病，子路请祷”（《论语》7. 34），朱熹认为，孔子拒绝他的学生向鬼神祈祷：“祷者，悔过迁善，以祈神之佑也。无其理则不必祷，既曰有之，则圣人未尝有过，无善可迁。其素行固已合于神明，故曰：‘丘之祷久矣。’”^③ 按照这样的解释，孔子与鬼神的关系变得很淡。相反，张居正则强调孔子一直意识到鬼神的存在：

人有病时曾祷告于天地神祇，欲以转祸而为福……夫所谓祷者，是说平日所为不善，如今告于鬼神，忏悔前非，以求解灾降福耳。若我平生，一言一动不敢得罪于鬼神，有善则迁，有过即改。则我之祷于鬼神者，盖已久矣。^④

与朱熹不同，张居正并没有淡化孔子与鬼神的关系；相反，他认为孔子在平日生活中的一言一动都注意到鬼神的存在。

《中庸》第16段引用孔子关于鬼神的说法：“鬼神之为德，其盛矣乎！”耶稣会士把鬼神翻译成了“神”（*spiritus*），并且提出了它们富有“理智力量”（*vis intellectiva*）。^⑤ 如此，与自然界不同，鬼神有理智，这是鬼神与人所特有的；而又由于鬼神的理智高于人的理智，它们类似于天主教传统所谓的“天使”。原文提到鬼神的“为德”，而朱熹则认为鬼神之为德“犹言性情功效”。^⑥ 如此，鬼神的运作能真正地改变世间。耶稣会士也这样翻译：“鬼神所具有的行动能力和成效是如此的显著、多样、精微！”^⑦

即使朱熹与张居正都肯定了鬼神的功能，但是关于它们的本性，二人的看法迥异。按照《中

国哲学家孔子》，朱熹认为，鬼神是“阴阳两个特质，即冷的和热的，完美的和不完美的自然运作，或者说它们的伸出或凝集，而不是别的”，或者说它们是“物质的、无生命的”。^⑧ 在巴黎手稿上可以看到中文拼音：“*xin che guei xin, fan ulh guei che guei quei*。”^⑨ 这个对应朱熹在《中庸》16注释里关于鬼神的定义：“伸者为神；反而归者为鬼。”朱熹是引用张载的说法，这应该根源于东汉许慎的《说文解字》。

如前所述，董仲舒的“感应”学说建立于阴阳之气的基础上，不过，朱熹把“鬼神”与“气”这样联系起来，在耶稣会士看来是可疑的。首先，耶稣会士认为，“四书五经”没有这种对鬼神的解释，而在历史上这种联系很晚才出现。此外，从利玛窦开始，来华的耶稣会士把“气”

① 《张居正讲评论语》，陈生玺主编，第29页。

② Liber tertius 《中国知识第三本》，《中国哲学家孔夫子》，第4页：“Ex hoc paragrapho et explanatione Colai maxime constat, quid Sinae jam olim senserint de praesidibus rerum spiritibus; eos utique esse praeditos intellectu ac mente, et aequi rectique studio teneri”。

③ [宋]朱熹：《论语集注》，《四书章句集注》，第101页。

④ 《张居正讲评论语》，陈生玺主编，第111页。

⑤ 在士林哲学中，“理智力量”相对于它的认识对象是在潜能状态（*in potentia*），而只有对象在的时候，“理智力量”才能发起作用。

⑥ 张居正依照朱熹的中庸章句说明：“为德，犹言性情功效”；《张居正讲评〈大学·中庸〉》，陈生玺主编，上海：上海辞书出版社，2007年，第80页。

⑦ 《中国知识第二本》第2卷，第50页：“*Spiritibus inest operativa virtus & efficacitas; & haec ô quàm praestans est! quàm multiplex! Quàm sublimis*”。这句话是北京外国语大学罗莹翻译的，参见《十七世纪来华耶稣会士译介儒家“鬼神”小考》，《拉丁语言文化研究》第2辑，2014年6月，第98页。拉丁文的说法很可能来源于朱熹在《大学·中庸集注》所说的：“愚谓以二气言，则鬼者阴之灵也，神者阳之灵也。”

⑧ 《中国知识第二本》第2卷，第50页：“*Per quèixin intelligi volunt duarum qualitatum Yin et Yam, id est frigidi et calidi seu perfecti et imperfecti naturales operationes, vel earundem remissionem et intensionem et nihil amplius; ... meras has qualitates materiales et inanimes...*”我的翻译与罗莹的稍微不同。参见罗莹：《十七世纪来华耶稣会士译介儒家“鬼神”小考》，第99页。

⑨ 巴黎法国国家图书馆手稿BNF Latin 6277，《中庸》第1卷，第81页。

理解为纯粹的物质力量^①，因此，《中国哲学家孔夫子》认为朱熹对鬼神的理解倾向于唯物主义。^② 不过，更为要紧的问题在于：鬼神是一种无名力量，还是有自己的主体性？在朱熹对鬼神的定义中，我们很难看到鬼神有主体性，它们更像是无名的力量。相反，耶稣会士声称要回到“四书五经”的本意，认为鬼神富有自己的意识和意志。在这方面，张居正是耶稣会士的盟友，因为他自己提供了宗教意义上的解释。关于鬼神，张居正提出了与朱熹完全不同的定义：“鬼神，即是祭祀的鬼神，如天神、地祇、人鬼之类。”^③ 换言之，鬼神是祭祀的对象。人与鬼神之间有互动关系；人们向鬼神献祭，而如果人们的祈求是正确的，鬼神会回应他们的祈求。因此，与孔子一样，张居正强调，在祭祀的时候，人们需要感觉到鬼神真正的存在，以保持正确的态度：“神明之来也，不可得而测度，虽极其诚敬以承祭祀，尚未知享与不享，况可厌怠而不敬乎？”^④ 张居正的评论如下：

惟是鬼神，则实有是理，流行于天地之间，而司其福善祸淫之柄，故其精爽灵气，发现昭著而不可揜也，如此夫。^⑤

张居正赋予鬼神赏罚的权力。这意味着，鬼神既不像命运，也不同于朱熹的匿名力量，而是能认识每一个人的行为与思想，并公正地加以赏罚。与张居正的原文有所不同，耶稣会的译文加了一点：鬼神在天地之间不断地（*perpetuo motu*）流行。这种观念受到了天主教关于“天使”的观念的影响，因为按照圣经，天使也是这样在天主与人之间不断地流行。^⑥

关于鬼神的影响，张居正更清楚地说明“其精爽灵气，昭著于人心目之间”^⑦，表明鬼神无形而又神妙。鬼神那些神妙而不可见地发挥出来的作用，非常明朗地显现在人们的心灵和感觉中。也就是说，鬼神虽然无形无声，但人人都真实明白地知觉和感受到它们在人世间的作用。张居正肯定鬼神发挥的作用真真切切地存在，世间人人都可以明显地体会到这些作用。因此，在张居正看来，鬼神是真实存在的。在鬼神与人心灵之间可以区分两极，即鬼神的客观动力和人心灵的主观感觉。既然张居正是强调鬼神的“精爽灵气”的“昭著”，实际上他强调的是鬼神在人心灵的“作用”向度。“昭著”是一种明朗地呈

现；感官和认知的主体还是在人而不是鬼神，不过，如果没有鬼神的客观动力，很难说明它们在人心灵上的作用。^⑧

换言之，张居正不认同民间所相信的鬼神能如同魔术一般直接影响物质世界的观念。另一方面，张居正也不同于朱熹的主观主义的理解，而坚持认为鬼神能客观上影响人。关于鬼神的理

① 参见利玛窦《天主实义》第四篇：“所谓二气、良能、造化之迹、气之屈伸，非诸经所指之鬼神也”（178）；“以气为鬼神灵魂者，紊物类之是名者也。立教者，万类之理当各类以本名。古经书云气、云鬼神，文字不同，则其理亦异”（190）；“未知气为四行之一，而同之于鬼神及灵魂，亦不足怪；若知气为一行，则不难说其体用矣”（204）。

② 其实，在朱熹看来，“气”不仅仅包含物质上的原则，也包含精神上的原则。这样，朱熹对鬼神的解释不应像耶稣会士所说的那样，简单地被定义为唯物主义。

③ 《张居正讲评大学·中庸》，第80页。张居正引用《礼记》，把鬼神分三类。《中国知识第二部分》，第50页：“Colaui Interpres noster cum aliis multis per quæ xin intelligit eos spiritus quorum venerationi vel opi implorandæ instituta sunt sacrificia”。我的翻译：“我们的阐释者张闋老以及其他的人将鬼神理解为这些神，使宗教仪式被成立来祈求祂们保护或帮忙。”

④ 《张居正讲评〈大学·中庸〉》，陈生玺主编，第81页。拉丁译文：《中国知识第二部分》，第52页：“Seu si hi qui omni cum veneratione iis sacrificant, nequeunt eorum praesentiam facile percipere, quantò minùs percipient ii qui oscitanter ac remiscè & cum taedio illos colunt”。

⑤ 《张居正讲评〈大学·中庸〉》，陈生玺主编，第81页。在巴黎手稿可以看到这句话的拼音：“xi guei xin ce xe yue xi li. Lieu him yu tien ti chi kien, ulh su ki fo xen, ho yn chi pim. Cu ki cim xuan lim ki fa hien chao chu, ulh pu co yen ye. Ju cu fu. Cham Colaui in lib. Chum-yum”（85页）。拉丁译：Liber secundus 《中国知识第二本》，《中国哲学家孔夫子》，第52页：“Sic autem ait quod sint spiritus, utique verè est hoc è ratione; nam perpetuo motu operantur in hoc caeli & terrae medio, & exercent pro officio suo illam beandi probos, & affligendi improbos potestatem: ideò ipsorum (scilicet spirituum) agilitas, & intelligentia apparet ac clarè se manifestat, & nunquam potest occultari”。

⑥ 按照耶稣会士，张居正说了鬼神是“上帝之臣”，不过，我在张居正著作中还没有找到这个说法。参见梅谦立：《从西方灵修学的角度去阅读儒家经典：耶稣会所译的〈中庸〉（1687年版本）》，《诠释学与中西互释（比较经学）》2013年第二期》，游斌主编，北京：宗教文化出版社，2013年，第61—89页。另外，朱子也认为鬼神在天与人之间的中介作用：“鬼神只是气。屈伸往来者，气也。天地间无非气。人之气与天地之气常相接，无间断，人自不见。”（《语类卷三》，34页）并不是所有学者都接受这样的“气论”，但用类似“天地之间无间断流行”这样的表述来论“鬼神”，也算是理学家（包括明代心学家）常见的语辞。张居正特殊指出它们为“福善祸淫之柄”。

⑦ 《张居正讲评〈大学·中庸〉》，陈生玺主编，第80页。

⑧ 我感谢王格同学帮我理解张居正这句话的含义。

解,张居正其实与朱熹二者之间有一些差别,并且耶稣会士有意夸大二者之间的差别。按照张居正的《中庸》诠释,耶稣会士理解到鬼神与心灵活动之间的关系。既然外在的鬼神能昭著于人的心灵感觉,人们就要分辨这些外在的影响,接受好的影响,排斥坏的影响,最终要自由做决定并行动。

耶稣会士认为新的诠释者(虽然没有直接提到名字,不过他们的攻击对象就是朱熹)有很多错误(*multis erroribus imbuti*),^①为了反对宋明理学家的“唯物主义”,他们标举出张居正的“正确”解释。同样,他们试图向西方读者证明,中国古代的鬼神信念不包含任何其他传教士所提及的迷信成分,而恰恰相反,它完全符合基督宗教的思想观念。

结 论

总之,耶稣会士开始使用《四书直解》的重要原因是其宗教色彩。在《四书直解》里,他们发现古代思想非常重视“天”与“鬼神”的角色,肯定了“敬天”及“天人感应”,并且他们认为张居正保持了这种信仰。从这个角度来看,我们可以推论出耶稣会士的想法:虽然《四书直解》与《四书章句集注》有很多共同之处,不过,在“天”这一重要问题上,《四书直解》与《四书章句集注》有很明显的差异。

对耶稣会士而言,这种发现有重要的策略性意义:第一,可以证明中国古代一神教色彩并未完全消失;第二,可以证明利玛窦关于中国古代的一神教理解是正确的。如此,耶稣会士试图证明,虽然大部分士大夫偏向于无神论和唯物主义,但还有一批士大夫如张居正保持了原来的信仰。

虽然耶稣会士非常重视宗教问题,不过,他们无法把宗教作为“四书”的重点,相反他们主要是坚持《四书章句集注》的哲学,仅辅以《四书直解》特有的宗教色彩。在清朝,《四书章句集注》与《四书直解》曾被集于一册出版,如1677年徐乾学(1631-1694)的《四书集注阐微直解》,以表明二者的互补关系。^②经典的“经”,指纺织机上等列布设的纵向绷紧的丝线。不同线索的交织才能构成一个经典。后来,诠释者不断增加新的线索。《四书章句集注》和《四书直解》就这样被交织起来。同样,耶稣会士用

这两个注解来阅读“四书”,也很可能用《四书集注阐微直解》这样的书,把朱熹的哲学线索、张居正的哲学线索及他们自己欧洲传统的线索编织一种“新”的经典。

《中国哲学家孔夫子》充满宋明理学的诠释学意味,充分展现了古代思想中的理性成分。耶稣会士并非对宋明理学持彻底排斥的态度,相反,在许多方面他们的思想接近宋明理学,这构成新儒家和西方哲学的第一次融通。通过“四书”的翻译,他们开启了中、西诠释学的对话。这种对话也证明,某个文化的经典可以在理性的基础上跨越本位文化的界限。

关于张居正的宗教信仰,也许仍有人存疑。一百年来,我们中国学术界习惯性地将哲学与宗教对立起来。我们当然不能否认一种可能性:张居正也是耶稣会士所责怪的“无神论政客”:他自己不见得十分地笃信天、鬼神等,但他需要通过这种信仰来限制万历皇帝,因为在皇帝之上除了天没有别的更高权威。^③不过,张居正也可能真有这种宗教倾向。他给朋友写信的时候,表明自己经常阅读佛经;^④他也曾给五台山大宝塔寺及靠近北京的慈寿寺题字。^⑤张居正的私人信仰很难确定,不过,在阅读《四书直解》时,耶稣会士认为张居正试图恢复古代信仰,而这种古代信仰跟基督宗教有相似之处。如此,他们想证明,哲学与宗教信仰之间没有对立关系。通过朱熹及张居正的诠释,我们可以理解,在孔子身上,宗教与哲学是和谐一致的。孔子是伟大的哲学家,通过自然理性知道了“天”和“鬼神”的存在,并且理解到,自己的生活与具体行为都离不开它们。

(责任编辑 任 之)

① Liber secundus 《中国知识第二部分》,《中国哲学家孔夫子》,第50页。

② [明]张居正:《四书集注阐微直解》27卷,Harvard College Library Harvard-Yenching Library; <http://nrs.harvard.edu/urn-3:FHCL:4596709>,访问了网络电子版。

③ 同样,也许董仲舒自己并不相信他所发挥的“天人感应”学说,完全是出于政治的考虑,试图借神权来限制汉武帝的行为。

④ 参见张学智:《张居正史治中的哲学》,第307页。

⑤ 其中,张居正提及“涅槃”以及“真如”。参见熊十力:《与友人论张江陵》,第556—559页。

动机引发与视域意向性

——论胡塞尔发生现象学的引导动机*

李云飞**

【摘要】在胡塞尔从前期的静态现象学转向后期的发生现象学的过程中,他的“动机引发”概念和“视域意向性”概念扮演了重要角色,二者共同构成发生现象学的引导动机。“动机引发”概念揭示了经验的视域结构的本质,作为被动机引发起来的可能性意识,“视域意向性”概念的形成不仅为开启发生的构造观念提供了理论框架,而且“视域意向性”概念表明自身是一个先验主体性之权能性的系统,而这种权能性系统观念则进一步将我们引向发生性的探究。

【关键词】静态现象学;发生现象学;动机引发;视域意向性

中图分类号: B516.52 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2014)06-0079-07

从哲学发展的系统形态看,胡塞尔的先验现象学可分为前期的静态现象学和后期的发生现象学。关于其从前期的静态现象学过渡到后期的发生现象学的动机问题,历来聚讼纷纭,莫衷一是,而且鲜有系统的论述。而这一问题恰恰至关重要,它不仅关系到对静态现象学与发生现象学之间关系的理解和对发生现象学的理论定位,而且对于完整把握胡塞尔现象学方法的完整形态起着决定性作用。本文试图通过对胡塞尔的“动机引发”(Motivation)概念与“视域意向性”(Horizontintentionalität)概念之间关系的澄清,展示胡塞尔从静态现象学向发生现象学演进的学理脉络。

一、从静态现象学到发生现象学

现象学还原剥离出自然态度中的存在信仰,而将世界单纯看作与先验意识生活相关联的现象。因此,现象学还原表明,现象学的论题并非世界本身,而是世界在其主观的被给予方式中的显现,在《欧洲科学的危机与超越论的现象学》(以下简称《危机》)中,这一论题被更确切地表达为:世界与世界的主观被给予方式之“普遍的相关性先天”。关于“普遍的构造的先天”,

胡塞尔在《危机》中说:“通常,我们觉察不到所有这些‘属于’事物的呈现方式的主观之物,而通过反思我们惊异地发现,这儿存在着诸**本质相关性**,这些本质相关性是一个继续延伸着的、**普遍的先天**的成分。在此呈现出极其奇特的‘蕴涵’,而且完全可以直接描述的方式揭示。”^①这意味着,任何个别的对象意识都在自身中蕴涵着一个完整的视域,其中存在着所有非现实的、但却共同起作用的显现方式和有效性综合,如果没有这一视域所蕴涵的显现的多样性,就不会有任何事物、任何经验的世界被给予我们。这个完整的视域为一条无限延伸着的经验结构所贯穿,其中起决定作用的是这一经验结构的本质规则性,亦即“普遍的构造的先天”。因此,基于现象学还原与构造之间内在关联的揭示,“普遍的相关性先天”论题又进一步被深化为“普遍的构造的先天”的问题性。

关于“普遍的构造的先天”的论题,胡塞尔进一步指出:“我们随即会面临具体展开这种相关性先天的重重困难。这种相关性先天只能以展开视域的方式得到相对的揭示。在展开视域的过程中,人们随即会注意到诸种令人察觉不到的束缚和许多变得不明显的视域,这促使人们去探询新的相关性,这些新的相关性与业已显露出来的

* 本文得到广东省哲学社会科学“十一五”规划2009年度一般项目(09C-04)、广州市哲学社会科学“十一五”规划2010年度一般项目(10Y76)、2012年度国家社会科学基金后期资助项目(12FZX026)、2012年度国家社会科学基金重大招标项目(12&ZD124)子课题、2014年度南方医科大学特色创新类项目“马克思主义的现象学研究”的资助。

** 作者简介:李云飞,安徽天长人,哲学博士(广州510515)南方医科大学马克思主义学院教授。

① [德]胡塞尔:《欧洲科学的危机与超越论的现象学》,王炳文译,北京:商务印书馆,2001年,第192—193页。本文的译文依原文略作改动,斜体部分为本文作者所作的强调,下文不再详述。

相关性不可分割地联结在一起。”^① 这里显然包含两层相关性：其一是指行为意向性与视域意向性之间的相关性，其二是指意向体验的表层结构与深层结构之间的相关性。在芬克（Eugen Fink）看来，“意识的领域，观念论哲学的领域，归根到底是‘生活’的一种派生的方面”^②，因为“行为意向性和能够轻易揭示的视域意向性，全都溯源于深层的构造性的功能活动”^③。在《几何学的起源》一文中，胡塞尔将这种深层结构称之为“历史性视域”。他认为，无论包含在这种历史视域中的意义蕴涵多么隐蔽，无论它怎样只是单纯潜在地被一同意指，它仍然具有被说明、解释和澄清的可能性，因为“这种历史性视域有自己的本质结构，这种本质结构可以通过有条理的询问揭示出来”^④。胡塞尔和芬克关于这两层相关性及其相互关系的论述表明，这里涉及的是两个不同的问题层次，存在着两种不同的视域结构和两种不同的先天，但这两种不同的问题层次、不同的视域结构和不同的先天之间又存在着内在关联。一方面，就它们的区别来看，存在着两种不同的视域：一种是单纯就行为意向性与视域意向性的相关性而言，或者说单纯就意向体验的现实性与潜在性的相关性而言，是指当下行为所属的那个蕴含着所有可能经验的多样性、无限的经验结构或系统，可以称之为“共时性视域”或“空间性视域”，这对应着“构造的先天”，就问题层次而言，涉及的是静态构造的问题性；另一种是就意向体验的表层结构与深层结构的相关性而言，是指当下意向体验的“历史性视域”或“时间性视域”，它对应着“发生的先天”，涉及的是发生构造的问题性。另一方面，就它们的内在关联来看，前一种视域结构，即“共时性视域”或“空间性视域”，是作为单个意向行为之构造成就的条件在起作用，尽管构造分析和意向展显可以揭示其中所蕴涵的可能经验的多样性，但这种意向性视域本身并未成为课题，它只是通过其中起支配作用的本质规则即“构造的先天”规定着某种对象类型的构造；而后一种视域，即“历史性视域”或“时间性视域”观念的凸显，使得前一种视域成为课题，相应地，我们现在可以探究在这种构造性视域中起支配作用的“构造的先天”本身的构造，这种“构造的先天”本身的构造也具有其本质规则性，亦即“发生的先天”。对此，胡塞尔在《形式逻辑与先验逻辑》中说道：“借助属于所有对象性

区域的构造问题，我们在这儿开启了巨大的、先天的和主观的研究领域，因此，已经可以预见，这样的研究领域必然能够进一步扩展，而超出最初由这种方法分析所揭示的研究领域。也就是说，如果所有事实性的主观之物都具有其在时间上内在的發生的话，那么可以期待，这种发生也具有其先天。”^⑤

在这里，胡塞尔明确将探讨这两种不同的先天的问题性区分开来，并将前者看作是后者的引导线索，而后者则是对前者之构造问题性的深化。前者，胡塞尔称之为静态构造的现象学，后者则被称之为发生构造的现象学，这二者构成胡塞尔先验现象学完整形态。

关于静态现象学与发生现象学这两种先验现象学形态各自所特有的观念、方法和问题，胡塞尔本人曾作过零星但却明确的论述，后来的阐释者也给出过各种不同的解释。但是，对于胡塞尔从前期的静态现象学过渡到后期的发生现象学的动机问题，却历来聚讼纷纭，莫衷一是，而且鲜有系统的论述。我们可以从迄今已有的零星论述中清理出这样几种观点或思路。第一种主要是从笛卡尔式还原路径的缺陷出发来探讨发生现象学观念的形成动机，这是一种较为普遍的解释。但这种解释不仅一般都是一些大而化之的泛泛之论，而且确切的研究业已表明，笛卡尔式还原路径的局限与静态构造分析相对于发生构造分析所具有的局限之间并不相当。《观念 I》的确造成了这样的印象：似乎正是这种笛卡尔式还原路径限制了时间问题的阐明和视域意向性的揭示。然而，时间问题的阐明和视域意向性的揭示本身并不必然是发生的分析。第二种是从胡塞尔自 20 年代起建构现象学体系的尝试中所显露出来的系统现象学观念这一角度出发来揭示发生现象学的动机问题。第三种是从形式—材料图式的困境或局限性出发来揭示发生现象学的必然性，这种解释角度所揭示的必然性在胡塞尔的现象学文本中表露得最为显著，因而容易为人发现和认可。第四种主要是从习性自我的观念出发来探讨胡塞尔采用发生的构造分析的必然性。第五种是从意向体验之关联体的动机引发结构和视域意向性观念

①②③④ [德] 胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，王炳文译，北京：商务印书馆，2001 年，第 193 页，第 575 页，第 629 页，第 447 页。

⑤ Husserliana XVII, Martinus Nijhoff 1974, S. 256 – 257.

以及二者之间的内在关联出发所作的解释，这种解释思路把握到了胡塞尔先验现象学从“本体的先天”到“构造的先天”、再到“发生的先天”这一系统推进的脉络和内在的问题性。

我们试图从“动机引发”概念与“视域意向性”概念之间的内在关联这一角度阐明发生现象学的引发动机，而并不打算涵盖这整个问题域的方方面面。也许我们在此可以说，先验现象学的每一个核心概念原则上都能导致发生现象学观念的形成。譬如，起源、统觉、联想、内在、超越、奠基，等等。这些概念在胡塞尔那里都具有不同程度的歧义性，诚如兰德格雷贝所言，这些歧义性并不能通过我们更仔细和确切的考察而得以消除，而是有其实事本身上的根据。相关的研究业已表明，这些概念分别置身于静态的和发生的问题域中，静态现象学的观念与发生现象学的观念之间的本质区别就是它们具有本质歧义性的实事本身的根据。我们之所以选取上述角度考察发生现象学观念的引发动机，主要是考虑到这一角度具有更为显著的方法论内涵。

二、胡塞尔的“动机引发”概念

“动机引发”概念在胡塞尔那里是一个含义极其宽泛而又充满歧义的概念，但有两点基本内涵可以确定。首先，它不同于日常意义上和传统哲学意义上的动机概念，亦即仅仅与人的行动的意愿或动力相关的含义；其次，作为现象学的基本概念，它与因果性（Kausalität）概念截然对立，亦即它绝非一种实在的“因为—所以”的关系。在《纯粹现象学和现象学哲学的观念（第一卷）》（以下简称《观念 I》）中，胡塞尔曾对此做过特别强调：“应当注意，通过《逻辑研究》对纯粹的现象学领域所实行的分离，我获得了这个现象学的基本概念——动机引发（它与涉及超越的实在领域的因果性概念相对立），它是这样一个‘动机引发’概念的普遍化，根据这个‘动机引发’概念，例如，我们可以为手段意愿所动机引发的目的意愿。”^①他承认“动机引发”概念的歧义性，但却认为“一旦现象学情境得到澄清，与这些变化相随的歧义将不会有害，甚至似乎是必然的”。^②事实上，在不同的问题关联中，“动机引发”概念具有不同的含义。例如，在《被动综合分析》和《经验与判断》中，与

关于作为原信仰的信仰确然性之变体的存在样式的学说相关，“动机引发”概念标识着怀疑意识中信仰倾向之间的争执。然而，诚如让克（Bernhard Rang）所正确指出的那样：“为了能够估价被动机引发起来的可能性概念对于开启和实行整个先验现象学的意义，它不应仅作为样式问题内的特殊课题被探讨。只有当我们思考被动机引发起来的可能性和空乏的可能性的共同起源而解除胡塞尔对于被动动机引发起来的可能性意识的限制、亦即限制在信仰倾向之争执内的揣测性意向活动上时，才能估价其作用范围。”^③这种“被动动机引发起来的可能性和空乏的可能性的共同起源”就是指视域意向性。与我们的问题相关，这里主要是从视域意向性理论出发来阐明其本质内涵，并在动机引发与视域意向性的内在关联中揭示发生现象学的引导动机。

在《观念 I》中，“动机引发”概念首先是在第 47 节关于事物的超越性的讨论中被引入的。先验悬搁为纯粹从本质必然性和本质可能性方面考察“被动动机引发起来的经验联结体之本质可能的诸变体”提供了可能，结果，作为事实性经验的相关项，现实世界只是作为“具有某种有序性的经验联结体的‘经验意识’观念之本质可能的诸变体的相关项”的“各种可能的世界和非世界的特例”，因此，“事物的超越的真正概念，作为所有关于超越的理性陈述的标准，本身只能是从感知之本己的本质内涵或某种类型的联结体、亦即我们称之为证实性经验中获得”，这表明“这种超越的观念是这种证实性经验的纯粹观念的本质相关项”。^④

依此观点，根本不存在与意识和意识自我无关的自在对象，所谓的“对象之自在存在性”在现象学上仅仅是指可经验性，而这种可经验性“绝不意味着一种空乏的逻辑可能性，而是一种在经验联结体中被动机引发起来的可能性”。^⑤

在胡塞尔看来，这种经验联结体本身完全是一种“动机引发的联结体”，它不断地接受新的动机引发和改造业已形成的动机引发，这些动机

①② [德] 胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，北京：商务印书馆，1996 年，第 131 页，第 131 页。

③ Bernhard Rang, *Kausalität und Motivation*, Martinus Nijhoff, 1973, S. 157.

④⑤ [德] 胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，第 130—131 页，第 131 页。

引发在其立义内涵或规定内涵方面是不同的,而正是动机引发的这种具体内涵规定了联结体的本质构形。据此,与《观念I》第44节关于视域概念的一般规定不同,胡塞尔现在试图从经验联结体的动机引发特征出发对经验的视域结构做出本质的规定:“本质上,凡现实存在的、但却尚未现时地被经验到的东西都能达到被给予性,因而这意味着,它属于我的各个经验现时性的未被规定但却可规定的视域。但这种视域是那种本质上依附于事物经验本身的非规定性成分的相关项,而这些非规定性成分——本质上始终——向经验可能性敞开,这种经验可能性绝非任意的,而是按其本质类型被预先规定的,被动机引发起来的。所有现时的经验都超出自身指向可能的经验,这种可能的经验本身重又指向新的可能经验,如此以至无穷。而所有这一切均按照本质上确定的、与先天类型相联的方式和规则形式进行。”^①

这一规定表达了这样几层含义:首先,视域并不是无任何规定性的空乏的可能性,而是一种被动机引发起来的可能性,一种未被规定的可规定性;其次,在这种动机引发的经验联结体中,不仅在现时经验与可能经验之间存在一种持续的动机引发关联,而且可能经验之间也存在动机引发关联;第三,超越物的意义并非由现时经验独自规定,而是由作为此超越物之相关项的整个经验联结体所规定,现时经验既不是从自身也不是从自然态度的事物之自在存在的规定性中获得意义,而是从经验的视域结构中,亦即从被动机引发起来的可能性经验中获得意义;第四,这种动机引发关系及其相应的经验视域结构受“构造的先天”支配,亦即受那个先天地决定着整个经验联结体的本质规则的支配。在胡塞尔看来,任何被给予的对象性都回指一种意向构造的先天形式,因此,“整个意识生活都由一种普遍的构造性的先天所统治,这种普遍的构造性的先天囊括一切意向性”。^②这种先天由于在本我中被构造起来的主体间性的特性而扩展成为一种主体间的意向性的先天。胡塞尔指出:“关于这整个先天的研究是……先验现象学的任务。”^③最后,由于作为超越物之观念相关项的经验联结体本质上是一种动机引发的联结体,因此,每一种统觉类型或对象类型的构造都有相应的动机引发类型和相应的明见性类型。在《观念I》第136节,胡塞尔正是通过“动机引发”概念对明见性做出了

具体的规定:“一般说来,明见性是一种非常突出的事件,就其‘实质’而言,它是某种理性设定与其本质的动机引发者的统一体。”^④这意味着,明见性是一种理性设定,这种理性设定是由某种具体的动机引发因素,本质上受经验联结体之具体的动机引发规则所支配。正是在这个意义上,索科罗夫斯基说:“理性和现实的规则不可能在一个先于一切经验的先天中找到,而只能通过经验本身的探究被发现,亦即通过现象学分析以确定:一个被给予的存在区域必须具有怎样的意向相关项的构造才是合乎理性的、在理性上可设定的。”^⑤

从上述关于“动机引发”概念的论述中,我们看到,由于为特定的目的所引导,尽管《观念I》中“动机引发”概念的引入对于先验构造问题性的开展极具启发,但却将这种动机引发关系限制在纳粹体验或实项的内在领域。在《纯粹现象学和现象学哲学的观念(第二卷)》(以下简称《观念II》)中,“动机引发”概念的内涵得到了扩展和深化,这具体表现在两个方面:

首先,“动机引发”概念突破了实项的内在领域,不仅仅局限于意向活动侧的动机引发关系,而且在意向相关项方面也探讨了动机引发问题。对此,胡塞尔在《观念II》中说:“动机引发关系具有不同的方面。一方面,存在意向活动方面的动机引发……另一方面,行为动机引发的本质在于:在诸行为与诸行为相关项之间以及诸相关项本身之间也存在着动机引发关系。”^⑥

其次,“动机引发”概念既属于主动领域或理性设定领域,也属于被动性领域即联想的动机引发领域,这从《观念II》第56节“理性的动机引发”与“作为动机引发的联想”这两个子标题已可窥一斑。^⑦这种扩展和深化表明,动机引发关系不仅存在于一切体验领域,而且存在于

① [德] 胡塞尔:《纯粹现象学通论》,李幼蒸译,第131页。

② Husserliana XVII, Martinus Nijhoff 1974, S. 253.

③⑦ a. a. O. S. 253, S. 220-224.

④ [德] 胡塞尔:《纯粹现象学通论》,李幼蒸译,第331页。明见性是现象学的核心概念,胡塞尔曾在多部著作中阐释过各种意义上的明见性。对此可参见倪梁康:《意向性理论的现象学视角与心理学视角》,《广西大学学报》哲学社会科学版2014年第2期。

⑤ Robert Sokolowski, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, Martinus Nijhoff, 1970, p. 155.

⑥ Husserliana IV, Martinus Nijhoff 1952, S. 232.

意向体验的每一个方面。例如，不仅有体验行为之间的动机引发，而且在体验行为与行为相关项之间和行为相关项本身之间也存在动机引发关系。因此，我们不仅可以从自我的极化现象方面论证先验意识生活的统一性，而且也可以从这种无所不在的动机引发关联来谈论整个体验流的统一性。对此，胡塞尔在《观念 II》中指出：“在此，我们有一个由另一个判断所动机引发起来的判断，但在这个判断之前，时间形式本身彼此动机引发。在这个意义上，我们可以说，一个融贯的意识流统一体是一个动机引发的统一体。在人格的态度中，这意味着：自我的每一个行为都遭受了持续的立义，它被标明是‘这个’自我的行为，是‘我的’体验。”^①正是在这个意义上，让克在先验还原的标题下充分肯定了“动机引发”概念对于整个先验现象学的意义：“先验悬搁就是向经验之原初的动机引发联结体的回溯。”^②

三、“视域意向性”概念作为发生现象学的引导动机

前述关于“动机引发”概念的本质规定及其普遍性的揭示，使我们现在能够从两个方面来探讨其作为发生现象学观念形成的引导线索的方法论意义。一方面，这种方法论意义表现在，一旦我们试图超出这种事实性的范围，而就一切可能的统觉类型进行思义时，这种作为事实性统觉类型之必要条件的“动机引发”概念必然将我们引向对整个先验意识生活的发生的思考。另一方面表现在，“动机引发”概念的引入揭示了经验的视域结构的本质，作为被动机引发起来的可能性意识，“视域意向性”概念的形成不仅为开启发生的构造观念提供了理论框架，而且这种视域意向性将表明自身是一个先验主体性之权能性（Vermöglichkeit）的系统，而这种权能性系统观念又进一步将我们引向发生的探究。

《观念 I》关于“动机引发”概念的本质规定表明，一方面，具体的动机引发关系及其相应的经验视域结构受先天地规定整个经验联结体的本质规则的支配，亦即受“构造的先天”的支配；另一方面，作为超越物之观念相关项的经验联结体本质上是一种动机引发的联结体，每一种统觉类型或对象类型的构造都有相应的动机引发

类型和相应的明见性类型。因此可以说，“动机引发”概念为具体揭示经验联结体的本质规则，亦即“构造的先天”提供了操作性的方法论概念。在这个意义上，胡塞尔试图通过“动机引发”概念来揭示具体统觉类型的本质结构。为此，他在《被动综合分析》指出：“每一个动机引发都是统觉。在一个意识统一体中，体验 A 的出现动机引发体验 B，关于 A 的意识伴随着一个向外指出的、‘指示着’共同此在（Mitdasein）的意向……我们也可以说，统觉本身就是一个动机引发，它引发出任何在充实时可以出现的东西，它引发到空乏之中。”^③这意味着，任何原本的统觉都是通过其可证实性被意向地动机引发起来的，亦即从共现（Appräsentation）过渡到体现（Präsentation）或者说从可能体验过渡到现时体验的这种证实是被动机引发起来的。但是，这种动机引发本身受与此统觉类型相应的本质规则的支配。因此，作为这种既定类型的统觉形成的必要条件，“动机引发”概念最终是为了以原本的意识对象为引导线索回问这种可证实性的规则结构。显然，这种对于既定类型的规则结构的回问属于静态构造理论的范围，在此理论框架下，由于规则结构本身是预先给定的，因而它只能就单个类型的规则结构进行构造性的澄清，而无法给予系统考察。对此，胡塞尔曾说：“‘静态的’分析由被意指对象的统一体所引导，它从不清晰的被给予性方式出发——根据其作为意向变异的指明（Verweisung）——追求清晰的被给予性方式；而发生的意向分析则指向整体的具体关联，每一个意识及其意向对象本身总是存在于这个整体的具体关联中。”^④在他看来，只有在整个单子的发生关联中才能理解个别统觉类型的发生。静态分析的局限性促使现象学突破原有的分析模式，以便能就先验意识生活整体对这种规则结构本身做出系统的思义：“一种规则结构在意识中的根据是什么，而一个事实性的、原本的统摄性意识必然根据这种规则结构进行？”^⑤

① a. a. O. S. 227 – 228.

② Bernhard Rang, *Kausalität und Motivation*, Martinus Nijhoff, 1973, S. 135.

③ Husserliana XI, Martinus Nijhoff 1966, S. 337.

④ Husserliana XVII, Martinus Nijhoff 1974, S. 316.

⑤ Klaus Held, *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Herausgegeben von Ulrich Claesges und Klaus Held, Martinus Nijhoff, 1972, S. 21.

我们看到,《观念 II》对“动机引发”概念所作的扩展和深化恰恰为这种系统思义提供了可能。在那里,动机引发关系不仅存在于每一个意向体验的各个方面,而且存在于先验意识生活的一切领域,以至于整个意识流被看成一个动机引发的统一体。因此,就这种系统思义而言,我们现在可以在整个意识流的统一体内探究这种规则结构的动机引发。当然,这里的“动机引发”概念与静态考察中的“动机引发”概念具有本质的区别:静态考察中的动机引发是指某个既定统觉之证实的必要条件,而这里的动机引发则意味着一切可能统觉之证实的充分条件。与此相应,关于“规则结构的动机引发”的探究与先验反思通过本质变更对某种既定的规则类型的揭示也决然不同,它本质上表明自身是“关于原创立(Urstiftungen)的习性化(Habitualisierung)之发生的探究”。在这里,可能的统觉的证实不再有既定的规则结构可以追溯,而只能“从发生上预先被给予的、但却是非统摄性的可能性意识中获得”。^①

《观念 I》表明,视域在本质上是一种被动机引发起来的可能性,它指明着以一切现时经验为前提的、未被规定的-可规定的视域结构。因此,视域概念首先指明着意向体验之现时性与潜能性之间的关系。现象学关于构造的问题性表明,任何超越物的构造都不可能在某个现时的我思中独自完成,而是对应着一个可无限进行的、有规则的体验联结体,在其中,“每一个现时性都蕴含着其潜能性,这种潜能性不是空乏的可能性,而是在内容上、亦即在各个现时的体验本身中被意向地预先规定出来的可能性”。^②关于这种潜能性,我们必须分别从意向活动侧和意向相关项侧来理解。从意向活动侧来看,潜能性指的是自我的权能性,因此,先验自我本质上是一个权能性系统。基于这种观点,则“一切可理解之物最终都回溯到主体的原权能(Urvermögen),继而回溯到获得性的权能,亦即源于以前生活现时性的权能”。^③从意向相关项方面看,潜能性是指一种指明关联(Verweisungszusammenhang),亦即每一个现时的所思都指明着可能的所思。这种指明关联就是现象学意义上的视域,对此,胡塞尔明确指出:“每一个体验都有一个在意识联结体中变化着的和在其本己的流动相位中变化着的视域——一个指明隶属于意识本身的潜能性的意向视域。”^④在他看来,每一个经验都有其经验

视域,因为“每一个经验都指明可能性,在自我方面则指明权能性……每一个经验都可以在连续性中、在单个经验的展显的链条中延伸”。^⑤

鉴于现象学对视域所作的指明关联的理解,我们还可以通过对自然态度所理解的视域与先验视域的本质区分予以简要的说明。自然意识也具有视域结构,被感知到的面指明其它各面,这些面同样能为进一步的感知所通达。但在自然态度中,现时性与潜能性之间的关系只能从预先被给予的对象出发来理解,也就是说,那些未被看到的面就其作为对象之自在规定性而言是现存的,后续的感知能据此看到它们。因此,在此情况下,经验的视域结构是外在于对象本身的。相反,从现象学的观点看,被意指对象只是作为意向的相关项。因此,视域结构就进入了作为相关项的对象本身之中。在自然态度中,现时被看到的面是从预先被给予的对象这儿获得其存在意义,而在先验的态度中,它作为现时意指的相关项则是从作为相关项蕴涵在它之中的视域获得其存在意义,亦即从蕴涵在意识现时性中的潜在性中获得其存在意义。关于自然态度的视域结构与先验态度的视域结构的区分表明,作为经验之可能性活动空间的视域不再诉诸于对象的预先被给予性,而是诉诸于先验自我的权能性,在现象学上,视域与权能性是一对严格相关的概念,据此,现时性与潜能性不再是一种彼此外在的相继关系,而是一种蕴涵关系。意向分析的任务就在于,通过展显这种蕴涵关系、通过澄清权能性及其相关的视域就其本身来理解意识的构造作用。

关于经验视域结构的分析表明了现象学的意向性概念的扩展,亦即从行为意向性向视域意向性的扩展。在胡塞尔那里,这种视域意向性本质上是指先验自我的整个权能性系统。因为作为“我能”的规则系统,先验自我能够使经验按照某种有规则的类型方式进行,因而先天地规定着可能经验的进程和方向。对此,他在《笛卡尔式的沉思》中说:“作为关于同一个对象意识,每一个意识不仅完全能不断地转变成新的意识方

① a. a. O. S. 22.

②④ Husserliana I, Martinus Nijhoff 1973, S. 81-82, S. 82.

③ Husserliana IV, Martinus Nijhoff 1952, S. 254-255.

⑤ Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, redigiert und herausgegeben von Ludwig Landgrebe, Felix Meiner Verlag Hamburg, 1972, S. 27.

式，这同一个对象在综合统一中作为同一的对象意义意向地寓于这些意识方式之中，而且它能够，甚至能够仅仅以视域意向性的方式转变成新的意识方式。”^①

就行为意向性与视域意向性的关系而言，胡塞尔在《形式逻辑与先验逻辑》中将视域意向性看作是构造性的，它从本质上规定机遇性判断的意义。^②在《经验与判断》中，他则将其看成是一种前识或共知。^③这表明，视域意向性不仅为行为意向性提供了可能的活动空间，而且为行为意向性规定了确定的意义类型。在这个意义上，视域意向性又可称之为“意义规定”。在它那里，意向性不是通过既定的意义对原素的立义而构造对象，而是对这种既定意义本身的规定。任何行为意向性都是通过由它所规定的意义才能得以进行。对此，胡塞尔在《经验与判断》中指出：“对于个体经验对象的认识成就绝不是这样进行的，似乎这种个体经验对象是作为尚完全未被规定的基底而第一次被预先被给予出来的。世界对我们来说总已是这样一个世界，在其中，认识业已以各种各样的方式起作用，因此毫无疑问，不存在任何在最初—直接的事物经验意义上的经验……任何经验——无论它在真正意义上经验到什么，亦即它本身看到它——当然具有，必然恰恰具有关于它尚未看到的事物的某种知识和共知，这种知识同样为它所固有。这种前识在内容上是未被规定的或为完全被规定的，但绝非完全空无内容的，而如果不承认它，那么经验就根本不会是关于同一个物的经验。”^④在他看来，任何实在之物一般作为可经验之物都具有其普遍的“先天”，一种前识性。这种普遍的“先天”或前识性是不确定的，但却是永远可自身认同的一种先天类型的普遍性，这种先天类型附属于一个先天可能性的活动空间。^⑤这就是说，与一个既定的先验自我相对应，存在一个既定的世界意识。这种世界意识作为“总体类型”预先规定了每一种具体的对象类型的意义，因此，它本质上规定着每一个行为意向性的进行。事实上，这种世界意识在胡塞尔那里就是指最普遍的视域意向性。

通过上述关于行为意向性与视域意向性的关系的分析，我们可以引出三条关于发生观念形成的引导线索。

首先，作为现时性与潜能性之间的指明关联性，视域意向性的开启为在对象的构造分析中引入时间性提供了理论空间。在行为意向性的观念

中，现时性与潜能性仅被看作两种不同的意指对象的方式，因而它们之间尚停留于一种外在的、相互继起关系。在此情况下，关于它们的意向分析仍属于静态现象学的范畴。而在视域意向性的观念引导下，在现时性与潜能性之间建立了一种蕴涵关系。在此情况下，原本在静态观念下作为一种“前”与“后”的空间性视域关系，现在演变成了一种时间性的生成过程。而一旦关于时间意识的构造分析不再被看作一个孤立的探究领域，而是被引入关于超越物的构造的研究时，则必然将先验现象学将导向发生的思考，对此，大卫·卡尔（David Carr）正确指出：“胡塞尔后来对从静态分析向发生分析过渡的坚持是由这样一种认识所引导，时间意识形式也与先验现象学的出发点相关，亦即与世界如何被给予的问题相关……不仅事件而且对象，被给予性本身必须被看作一个时间过程。”^⑥

其次，作为先验自我的权能性系统，视域意向性观念将我们引向关于习性化的发生探究。因为权能性揭示了自我的习性结构，而习性结构表明自身是一个本质性发生的结果。因此，习性的观念则进一步回指自我习性化的本质规则，胡塞尔称之为“发生的先天”（genetische Apriori）。^⑦

最后，作为世界意识或“总体类型”，视域意向性凸显出其“意义规定”的本质，而现象学关于意义之起源的追问，则最终将我们引向视域本身的发生构造。

（责任编辑 任 之）

① Husserliana I, Martinus Nijhoff 1973, S. 83.

② Husserliana XVII, Martinus Nijhoff 1974, S. 207.

③ Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, redigiert und herausgegeben von Ludwig Landgrebe, Felix Meiner Verlag Hamburg, 1972, S. 27.

④ a. a. O. S. 26–27. 在一份出自1934年的手稿《关于自然空间性之现象学起源的基本研究》中，胡塞尔从与大地的关联出发关于世界经验的讨论，对于理解他的“视域意向性”概念极富启发性。对此，可参见[德]汉斯·莱纳·塞普（Hans Rainer Sepp）：《大地与身体：从胡塞尔现象学出发探讨生态学的场所》，《广西大学学报》哲学社会科学版2014年第4期。

⑤ a. a. O. S. 32.

⑥ David Carr, *Phenomenology and the Problem of History: A Study of Husserl's Transcendental Philosophy*, Northwestern University Press, 1974, p. 71.

⑦ Husserliana XVII, Den Haag: Martinus Nijhoff 1974, pp. 252–257.

圣经诠释中的启示与理性

——《约翰福音》1:1 中的基督论问题及两种解释进路

齐飞智*

【摘要】《约翰福音》1:1 在基督论问题上出现了自相矛盾的两个表述：“道（logos）与神（theos）同在”和“道就是神”。这一矛盾产生的原因可以认为是《约翰福音》自身的希腊和希伯来双重文化传统所导致的。在教父时期可以发现两种典型的解决这一基督论矛盾的模式，一种是以奥利金为代表的亚历山大里亚学派，通过理性，即寓意解经，调和矛盾；另外一种以奥古斯丁为代表，通过保留字面的张力体现信仰的超越性。这两种模式相互关联又相互区分，一方面奥古斯丁对于奥利金的寓意解经有所继承，但是另一方面又用在先的信仰超越了理性调和主义的方法。

【关键词】《约翰福音》；奥利金；奥古斯丁；寓意解经法

中图分类号：B971.2 **文献标识码：**A **文章编号：**1000 - 7660（2014）06 - 0086 - 07

在新约正典的福音书中，《约翰福音》的气质是最为独特和异质的，《约翰福音》中有 90% 的材料与前三福音不平行：有的是《约翰福音》中记载的而前三福音中没有的；有的在前三福音中都有记载而偏偏《约翰福音》中没有；还有的四部福音都有记载的材料，《约翰福音》的次序又与前三福音不一致。^①《约翰福音》揭示出一个与前三福音截然不同的文学和神学世界，亚历山大里亚的克莱门（约 106—215 年）称之为属灵的福音书。^②

在独特的《约翰福音》中，序言部分（1:1—18）又是最为独特的。这一部分是以赞美诗（hymn）的形式呈现的，其中穿插着几句注疏。^③序言部分包含着即使是对于《约翰福音》来说都是十分异质的要素。比如从语言形式上来说，《约翰福音》中有叙述、对话、独白，而序言部分却是一首赞美诗，迥异于福音书的其余部分；再者，序言赞美诗的主语为“道”（ho log-

os），并且结合注疏，表达出了这样一种认识：耶稣基督为道成肉身，作为道在起初就与神同在，而且就是神。将耶稣表述为起初就存在的“道”，几乎在整部圣经中都是独一无二的。^④而且《约翰福音》在序言之后的部分再也没有把耶稣称为“道”了。

或许可以这样说，《约翰福音》的主要部分是在叙述作为肉身的耶稣基督的历史事迹及其对门徒的教诲。历史事迹方面包括耶稣所行的奇迹，以及关于耶稣受难的叙述，在十字架上受死，第三天复活，并向门徒显现。而这一系列的叙述和教诲所依据的神学基础则是由序言部分提供的。这一基础包括三个层次：1、耶稣是先存于世界万物的道；2、道成了肉身，进入历史；3、耶稣于世界中显明神的荣耀，一方面作为神在世间的代理，另一方面将神启示给世人：“律法本是借着摩西传的；恩典和真理都是由耶稣基督来的。从来没有人看见神，只有在父怀里的独

* 作者简介：齐飞智，（广州 510275）中山大学哲学系博士生。

① 参见 Mark Allan Powell, *Introduction to The Gospel*, Minneapolis: Fortress Press, 1998, p. 116.

② 《约翰福音》与前三福音的关系一直是传统释经家关注的主题。从教父时期开始，普遍认为在四部福音书中，《约翰福音》的成文时间最晚，参考了前三福音，并且弥补了前三福音在教义和神学方面的不足。然而这一观点在上世纪中期受到挑战，现在越来越多的学者支持《约翰福音》的独立起源。（参见钟志邦：《约翰福音注释》上卷，上海：上海三联书店，2010 年，第 29—43 页。）事实上《约翰福音》不仅是新约正典的福音书，也是诺斯替主义（Gnosticism）认可的典籍，现在已知的最早的《约翰福音》注疏便出自瓦伦丁派（Valentinian）的赫拉克勒昂（Heracleon）。有学者认为《约翰福音》早期在诺斯替主义中比在正统的基督教之中还要流行。（参见 Maurice F. Wiles, *The Spiritual Gospel: The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early Church*, Cambridge: Cambridge University Press, 1960, p. 96.）

③ 参见 Norman Perrin, *The New Testament: An Introduction*, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1974, pp. 232 - 233.

④ 除了归名为约翰的作品中的极少数篇章，如约一 1:1、启 19:13。

生子将他表明出来。”(约 1:17—18)^①

而第一句话(约 1:1)以非常精炼的语言开门见山地指出道与神的关系,可以说是基督论的首要原理,《约翰福音》的神学基础中的基础。因而这一句话中的问题也就反映了约翰神学的基本问题,对于这一句话的解释也将处于基督论神学的机要地位。

一、《约翰福音》1:1 中的问题

太初有道,道与神同在,道就是神。

En archei een ho logos, kai ho logos een pros ton theon, kai theos een ho logos.

《约翰福音》1:1 由两个 kai 分割成三句话,并以两个顶真(anadiploosis)修辞格连接在一起,主语都是道(ho logos)。^②第一句话陈述出主词“有道”(een ho logos),第2句和第3句则分别从两个方面表述道与神(Theos)的关系。三句话中都出现了同样的存在动词 een,因而可以说这三句话都在表达道的存在。其中第1句为总纲,强调道的先存性。第2、3两句话可以看作一个整体,并且在语言形式上相互对称,呈现出“道……神——神……道”的结构,以“道”开端,以“道”结束,而“神”在中间。

根据存在动词 een 的不同用法,又可以把第1、2两句归为同一类,而第3句为另一类。前者的存在动词 een 连接主格和介词短语,此时存在动词 een 表达主谓关系,揭示出道的存在与开端(archee)及神(ho theos)的关系;而后者的存在动词 een 连接两个主格,此时表达存在的同一性:“道就是神”。注意到“道”的前面有冠词 ho,而“神”的前面没有冠词。按照希腊文的惯用法,在这种情况下,加冠词的主格一定是句子的主语,而加冠词的“道”作为对基督的名号,在这里也就是亚里士多德意义上的“第一实体”。因而严格讲来,第三句话的存在动词 een 所表达的也是主谓关系,此时是对主语道(ho logos)的身份的一个认定,说“道就是神”。在古希腊的多神论传统下,这句话更精确的含义是说“道是诸神当中的一位”。但是对于犹太-基督宗教的一神论传统,说“道就是神”,但是又说“除了我以外,你不可有别的神”(出 20:3)。那么在这里“道”不可能不是“那一个神”(ho log-

os)。但是这里的这个“神”偏偏又没有冠词,这不禁会对熟悉希腊文和新约的读者产生不小的困扰,因而一些学者将第三句翻译成“the logos was divine”其实是可以理解的。^③

第1句话第一个短语 een archei 立马就会使熟悉希伯来圣经的读者联想到《创世记》1:1 的七十子译本的第一个短语也是 een archei^④,这样《约翰福音》的开端便与创世相关联:《创世记》说“起初神创造天地”,而《约翰福音》则说“起初道存在”,句式差不多是一样的。这种关联赋予道以创世论的意义,archee 是先于创世的,在“神创造天地”之先。

另一方面,archee 也是古希腊哲学中极重要的概念。它有起初的含义,也有始基、本原的含义,万物由之而生,消亡后又复归于它,并且在事物的变化发展中处于支配地位,或如同亚里士多德所说:

所有事物由之构成,它们最先从它产生,最后它们又消融于它,他们说,这就是元素,这就是事物的本原(archee)。因此,他们(第一批哲学家)认为既没有什么东西被生成,也没有什么东西被摧毁,因为这类自然物永远保存着。^⑤

开端之物具有永恒不朽的性质,具有生成万物和支配万物的能力,也是万物的最终归宿。开端与本原和权柄相联系,是古希腊人根深蒂固的哲学观念。如果不了解这一点,就会对亚里士多德梳理关于本原的哲学史时引述诗人赫西俄德感到莫名其妙。^⑥开端作为本原产生、持存、终结万物几乎是古希腊哲人的一致意见,而所不同的是关于开端是什么,或者说在开端有什么(En archei een),不同的哲人持有不同的看法。但是

① 引文依照中国基督教两会出版发行的简化字和合本,以缩写形式引注圣经篇章,下同。

② 此处将 logos 称为“道”完全是因方便起见而遵从中文圣经和合本的翻译。

③ 钟志邦:《约翰福音注释》上卷,第96页。

④ 这里的希腊文短语是紧贴着希伯来圣经的第一个词来翻译的,原文也是一个介词短语组合词。

⑤ [古希腊]亚里士多德:《形而上学》983b10,引文出自李真译:《形而上学》,上海:上海人民出版社,2005年,第22页。

⑥ 参见亚里士多德《形而上学》984b25,所引部分为赫西俄德的《神谱》115:“最先产生的确实是卡俄斯(混沌)。”(参见[古希腊]赫西俄德:《工作与时日·神谱》,张竹明、蒋平译,北京:商务印书馆,1991年,第29页。)

大致可以分为两类，一类是以物质性的材料为本原，如早期的泰勒斯、阿那克西美尼、恩培多克勒等；而另一类则是以形式或关系为本原，这一类以毕达哥拉斯学派为代表，直至柏拉图的理念说。而关于本原问题的这两种区分中，比较模糊的是赫拉克利特，一方面他似乎认为火是世界的本原，另一方面他又说万物所遵循的不变的原则是道（logos）。^①

带着这样的思想史背景去读《约翰福音》，其一章一节的第一句话，就仿佛接着古希腊哲人说：首先存在的是道。而这一句话又是对《创世记》1:1的模仿，这样道不仅有创世的意味，也有形而上学的意味。道是理性原则，也是神的话语。《约翰福音》开篇第一句，便同时兼具希伯来圣经传统和希腊哲学的双重特质。有人认为《约翰福音》所用的logos跟希腊哲学无关，^②然而，用希腊文写作，流传于希腊化的世界中，怎么可能会与希腊哲学对logos的理解丝毫无涉？或者可以从读者的角度来体会开篇的双重特质，这句话传在犹太人中间，便是一句关于道的创世叙述；若是传在希腊人中间，就是一种关于道的形而上学。

但是接下来的两句，就马上把思考的焦点转移到道与神的关系上面。2、3两句在形式上对称，内容上相矛盾，给犹太传统中的读者造成不小的困扰。而对于外邦人而言，说“道与神同在”紧接着又说“道就是神”是没有问题的，正如前文所言，“道就是神”是对“道”的身份的认定，但这并不妨碍“道”作为一个神与其他的神“同在”。

在犹太-基督宗教的一神论传统下，必然要费心对2、3两句话提供充分的解释，使之相一致。第2句说“道与神同在”，用介词pros表达伴随关系，意谓相对而立，或者说是，道在神的面前。也就是说，道与神占据着不同的位置，否则道就不可能在神的面前，与神相对。而这直接与下一句“道就是神”的同一性陈述相冲突。同一物如何与自身相对而立，就像自己与镜子中的影子相对而立一样？要解释这一对矛盾，就像解读圣经中的其他矛盾一样，大体的解读思路有两个不同的方向：其一是消除矛盾；其二是保留矛盾，并解释矛盾的合法性。在教父作家中，前一个思路以奥利金为代表，后一个思路则以奥古斯

丁为代表。

二、奥利金的注疏

奥利金（Origen）大致生活在三世纪上半叶的亚历山大里亚，从小便在接受希腊式的教育同时研读圣经，被认为是亚历山大里亚学派的代表人物之一，主要的作品为对圣经的注疏和解读。关于《约翰福音》的注疏就是这方面作品的典型代表。奥利金对于后世解经学的最大贡献就是他的寓意解经法，认为圣经的经文在字面的含义之外，还可以有属灵层面的含义。这两种含义都是正确的，但是价值不同。字面含义仅仅启示给头脑简单的人，然而经文的字面或历史层面的问题往往不能就字面和历史层面得到解决，因而探讨经文的属灵的含义十分必要。

奥利金对于经文的字面含义和属灵含义的区分，很大程度上也依赖于他对人的区分，针对不同的人，便宣讲不同的含义：

对着那些属肉体的，就宣讲我们“不知道别的，只知道耶稣基督并他钉十字架”（林前2:2），那么，我们就都必须这样去做。但是，若是我们发现，有人在圣灵里有所建树，并在圣灵里面结果子，而且切慕属天的智慧，那么，我们就应该与他分享这“道”，从仅仅传讲“道成肉身”进而传讲“这道太初与上帝同在”（约1:2）。^③

一方面，圣经的经文有字面的和属灵的两层含义，另一方面，领受经文的人也有属体的和属灵的区分。在圣经注疏中，固然要从字面的含义上升到属灵的含义，但是也要注意所针对的受

① 参见《赫拉克利特残篇》D1、D30、D72，载《西方哲学原著选读》上卷，北京大学哲学系外国哲学史教研室编译，北京：商务印书馆，1981年，第22页。

② 例如Brooke Foss Westcott认为logos一词在新约中根本就没有“理性”的含义，参见Brooke Foss Westcott, *The Gospel according to St. John: the Greek text with introduction and notes*, Grand Rapids: Eerdmans, 1954, p. 5. Westcott的断言大致是没有错的，他缺少的仅仅是读者的视角。另参见谢文郁：《〈约翰福音〉的作者问题》，《古典研究》第6期，第37页注释②。笔者十分赞同谢文郁的看法：《约翰福音》的写作触及到了希腊哲学的根本问题。

③ [古罗马]奥利金：《属灵的寓意：〈约翰福音〉注疏》上，柳博赞译，北京：华夏出版社，2010年，第49—50页。

众，对不同的人说不同的话。受众的不同，首先就可以作为解决字面含义和属灵含义的不同，同时也可作为解决《约翰福音》与前三福音不同之处的一个取巧的办法：《约翰福音》作为属灵的福音，是为属灵的人预备的，因而不能仅仅从字面含义去理解，而要从属灵的含义去理解。这里已经暗示了解决矛盾的途径：通过对属灵层面含义的探究，消除字面含义上的矛盾。

这种对属灵含义和字面含义的区分，以及对受众的区分，并且做出高下的价值判断，似乎是受到柏拉图的影响，下面的引文将进一步支持这一推断：

感官可以认知的一切事物都不是真实的。但是，这并不能导出这样一个结论：感官可以认知的既然不是真实的，那就是虚假的。因为，感官可以认知的内容与心智所理解的内容可以有某种相似性。^①

从真知的角度来说，只有属灵的含义才是唯一真实的；而字面的含义并非真知，顶多只属于真的意见。但是从意见的角度来说，字面的含义也是真实的，这种真实来自于它与真知的“相似性”，因而字面含义也是真实并且有益的，它因为与属灵含义的“相似性”而分有了真实，并且可以引导人们去寻求属灵的含义。这几乎是赤裸裸的柏拉图主义。^② 因而始终要从字面含义上升到属灵的含义，这里面就需要一种使灵魂转向的技巧，这种技巧对于柏拉图来说就是辩证法，而对于奥利金而言，则是他的寓意解经的方法。就像柏拉图对于意见世界和理念世界的划分一样，奥利金对于属体和属灵的划分具有绝对性。不过，他虽然认为字面的含义是等而下之的，但也并不否认字面含义的价值。就像柏拉图在意见世界中寻求真知一般，奥利金对于经文的属灵含义的寻求也始于字面含义。

在对《约翰福音》1:1 的解读中，奥利金非常敏锐看到字面上出现的“神”（theos）有加冠词的和不加冠词的两种，并且牢牢抓住这一点。他对这一句的解读也像柏拉图的世界一样充满着层次结构和在“相似”意义上的真实：

当名词“上帝”是指那自身无因的宇宙存在之因时，他加上了冠词，但当“道”所指的是上帝时，他就省略了冠词。^③

在一段时间之内，加冠词的“上帝”是独一

的上帝，因此救主在向父祷告的时候说：“认识你独一的真上帝，并且认识你所差来的耶稣基督，这就是永生。”（约 17: 3）另一方面，独一的上帝之外的一切，就是那与神性有分而成为上帝的，就不应该被称为加冠词的“上帝”，而应被称为不加冠词的“上帝”。^④

这样一来，就在《约翰福音》1:1 的几个名词之间排了次序，定了高下。第一位的是 ho theos，这是绝对唯一真神，是从虚无中创造世界的造物主，是“除了我以外，你不可有别的神”（出 20: 3）。而第二位的是 theos，从绝对的意义上来说，只有一个神，但是 theos 因为“与神性有分”也被称为“神”，因而 theos 的真实性也就建立在“与神性有分”上面。“与神性有分”的原文是：metochei tees ekeinou theotetos，^⑤ 其中 metochei 意为“共有”、“分享”，其动词形式为 metechoo，同时也是柏拉图的理念论中的重要概念，用来表达理念（即可知世界）与感官所感知到的现实事物之间的关系：

我想如果某某事物是美的，它之所以美并不是因为别的，只是因为它分沾（metechei）了美本身。（《斐多篇》100C）^⑥

柏拉图用来表达可感事物与理念的关系的词，被奥利金用来表达 theos 与 ho theos 的关系。这样便同时兼顾了神的绝对唯一和道的神性。柏拉图对于可知世界和可感世界的区分也可以顺理成章地用来阐述 theos 与 ho theos 的区分：ho theos 是唯一真实的，而 theos 因为分享（metechei）了神性而为真神，其神性在本体论上次于独一真神，但是对于可感世界，也就是从世界历史的层面上来说，theos 的神性是真实无妄的。

《约翰福音》1:1 中对道（logos）的基本认定落在第三句“道就是神”，其中“神”是不加冠词的 theos。从本体论的层面来说，道是次于独一真神的，但是因分享神性而为神，在分享神

①③④ [古罗马] 奥利金：《属灵的寓意：〈约翰福音〉注疏》上，柳博赞译，北京：华夏出版社，2010 年，第 77 页，第 112 页，第 112 页。

② 参见柏拉图：《理想国》509D—511A。

⑤ 希腊文参见 *Migne Patrologia Graeca*, V. 14.

⑥ 引文出自《柏拉图对话集》，王大庆译，北京：商务印书馆，2004 年，第 265 页。metechei 是 metechoo 的第三人称单数形式。

性的意义上,道也是真神,对于可感世界,也就是对于世界历史,是真实的,也是有益的,通过道的神性,历史中的人有希望认识绝对的独一真神。这也是符合《约翰福音》的思想旨趣的。“道与神同在”的意思就是道在神(ho theos)的面前分享神性,因分享神性而是神(theos)。

对《约翰福音》1:1的解释并没有反映出奥利金典型的“寓意解经法”,甚至严格地说,这一部分根本就不是寓意解经,因为这句话既非叙事,也非隐喻,而是直白的陈述,奥利金在这里还没有展开揭示属灵含义的解释,而仅仅是在字面上澄清文字的含义。然而这种澄清又不是简单的字面释义,我们可以看到,在奥利金的字面解释下,原本的字面存在的矛盾却悄然消失了。或者我们也可以说,“与神性有分”就是后一个theos不加冠词的属灵含义。借着柏拉图哲学的帮助,奥利金在从字面出发的诠释中消除了字面上的矛盾,在尊重圣经原文的同时,也满足了理性的需求。

三、奥古斯丁论《约翰福音》1:1

摩普绥提亚的西奥多(Theodore of Mopsuestia)^①对奥利金的寓意解经法提出了尖锐的批评。这种批评首先出于安提阿学派对圣经文本和历史的尊重,反对经文的双重含义。寓意解经法容易导致对经文的过度诠释,得出与文本不符的解释。其次,奥利金的寓意解经法得自异教解释寓言故事的方法,然而圣经并非寓言故事,而是历史事实,因此不能适用这种解经法。^②安提阿学派注重文本和历史维度的解经进路无疑是出于虔敬的信心,但是对圣经文本的信心却过于理想化了,在面对棘手的文本时无所适从。^③

与西奥多同一时期的拉丁教父希波的奥古斯丁(354-430),似乎更多地受到亚历山大里亚而非安提阿的影响,甚至可以说在思想上跟奥利金是同源的,都带有深厚的柏拉图主义的哲学背景。^④奥古斯丁基本上认同奥利金的寓意解经法,也赞同圣经有属灵的含义,但是对人的理性的信心却比奥利金要小得多。他认为人凭着自己是不可能认识天主的,但是天主希望凭借我们自己的语言来指引我们。^⑤对于奥古斯丁而言,要获得对属灵含义的理解,不能单靠人的理性,还要祈

求天主的帮助。因此,奥古斯丁在凭借上主的帮助来使用寓意解经法的同时,回避了西奥多的批评。看上去奥古斯丁在对待寓意解经法时极为谨慎,但实际上比西奥多和奥利金都要大胆得多。奥古斯丁认为整部圣经的最终意义无非两条,一是“爱天主”,一是“爱邻人”,只要紧紧把握住这两条,即便是在文字的理解上有什么偏差,都不算太大的错误。^⑥

《约翰福音论集》(*In Evangelium Johannis tractatus*)是奥古斯丁最重要的释经作品之一,但这部注疏跟他的其他释经作品一样,其实是一部讲道合集。《约翰福音论集》共有124篇讲道,而且也不是在同一个时期,同一个地点所作。这些讲道的创作时间很模糊,至今也没弄清楚,在学界尚有许多的争论。大致说来,这些讲道应该是陆陆续续在406年到420年之间完成的。^⑦其中讲道一的1-7节可以算是引论部分,8-12节与《约翰福音》1:1直接相关。

讲道的第1节开门见山地点出理解《约翰福音》的困难。因为众所周知,这部福音同前三福音的差距非常大,被称为“属灵的福音书”,然而“属血气的人不领会神圣灵的事”(林前2:14)。《约翰福音》便是“神圣灵的事”,而读者皆是属血气的人,《圣经》本身就已经下了断言,我们还有希望领会《约翰福音》吗?

第2-7节所关注的核心问题就是领会《约

① 约350—428,安提阿学派(School of Antioch)的代表,摩普绥提亚主教,坚持基督的完整人性,在基督论思想上影响了涅斯托利(Nestorius),于六世纪中叶被定为异端。

② Theodore, *Treatise Against the Allegorists*, 见 Frederick G. McLeod, *Theodore of Mopsuestia*, London & New York: Routledge, 2009, pp. 75-76.

③ 西奥多过于小心谨慎的基督论的特点是基督的二性,参见 Frederick G. McLeod, *Theodore of Mopsuestia*, London & New York: Routledge, 2009, pp. 42-63.

④ 无论是亚历山大里亚学派还是奥古斯丁,其思想背景中的柏拉图主义都是显而易见的。参见 A. H. Armstrong, *St. Augustine and Christian Platonism*, R. A. Markus ed., *Augustine: A Collection of Critical Essays*, New York: Anchor Books, 1972.

⑤ Augustinus, *De doctrina christiana*, I. 6, J. P. Migne, ed., *Patrologia Latina*, 本文参考的为在线版本: <http://www.augustinus.it/latino/>, 下同。

⑥ Ibid. I. 41.

⑦ Siegfried S. Schatzman trans., Hubertus R. Drobner, *The Fathers of The Church: A Comprehensive Introduction*, Hendrickson Publishers, Inc., 2007, p. 414.

翰福音》的方法。既然凡人皆是属血气的，而属血气的人不能领会属灵的事情，那么，很自然有一个问题：《约翰福音》的作者，或者默认为使徒约翰，难道就不是人吗？当然是人，但是他已经近乎神，或者说他是天使，传福音于世间。奥古斯丁将约翰比作大山：“大山小山都要因公义使民得享平安。”（诗 72：3）“大山”是如何得享平安的？或者说约翰是如何领会属灵的事情的？是因为他的海拔足够高，超过了群山，得以上升到超越于创造物的层面：

他超越了地上所有的高山，超越了所有的天层，他高于星辰之上，高于众天使的合唱团及万军之上。因为若非他超越所有的受造物，就不能达到对那万物借之而造者的认识。除非见到他所达到的，你无法思考他所超越的。^①

对《约翰福音》的理解要求心灵上升的高度，然而这超越于一切受造物的高度又岂是一般人能达到的？那么，寻常的《约翰福音》读者有没有希望领会这部福音呢？答案当然是肯定的。奥古斯丁说，一方面，要用心灵的眼睛朝上看，不要把希望寄托在属人的意义上，而要借着高山一般的《约翰福音》的字面含义，尽量向上看：“我要向山举目；我的帮助从何而来？”（诗 121：1）另一方面，本身作为受造物的人，再怎样向上举目，又怎能超越一切受造物呢？因而另外一个重要的方面是要祈求主的帮助：

寻求造天地的主的帮助吧！因为诸山能够说的也就是这样了，他们不能照亮（启示）人，因为他们自己也是被照亮（启示）的。^②

总的来说，领会《约翰福音》的方法是：借助圣人的言辞，迫使心灵向上，远离受造的属血气的肉身，而尽量朝向属灵的方向，然后祈求神的帮助。方法问题解决之后，接下来的释经就顺理成章地尽情发挥奥古斯丁所擅长的演说术的功夫了。第 8-10 节解释道与通常言辞的区别，也无非是用一个释经的例子来提醒我们不要从字面，也就是从属血气的方面去理解圣经上的话，而要从属灵的方面去理解。通常的言辞转瞬即逝，而道或圣言则是永恒的。

拉丁文通常用 Verbum 来翻译希腊文的 ho logos，但是 Verbum 只有语词的含义，而没有如 ho logos 那样丰富的含义和深厚的希腊哲学背景。因而用 Verbum 转译 ho logos 无疑丢失了很多丰

富的内涵。然而奥古斯丁在释经时只谈论道的关涉到言辞方面的含义，而完全不理睬 logos 的丰富内涵，给人造成一种只知 verbum 而不知 logos 的感觉。有人认为奥古斯丁不懂希腊文，^③但是我们所知道的是奥古斯丁不喜欢希腊文，^④而不喜欢并不意味着不懂。首先，奥古斯丁至少是学过希腊文的；其次，他在 *De Doctrina Christiana* 中强调过希腊文的重要性，在解释圣经的时候，一些文字方面的障碍要通过希伯来文和希腊文的知识才能得到解决。^⑤没有道理教导别人的事情自己却不做到。^⑥这种明显故意的忽略可以有两种解释：其一是奥古斯丁讲道的对象可能多数文化水平不是很高，甚至可能存在一部分文盲，为了适应他们的接受能力，奥古斯丁便只就拉丁文译本来发挥，而不去探讨其背后的希腊文语境；^⑦其二，这种故意的忽略也可能表达了奥古斯丁对希腊哲学在一定程度上的不信任态度。^⑧或者这两个方面的因素兼而有之。在去除了 logos 的丰富内涵之后，verbum 可以单纯地作为一个指称耶稣基督的符号。

① Augustinus, *In Evangelium Johannis tractus* I. 5, J. P. Migne, ed., *Patrologia Latina* 引文为笔者从在线版本 (<http://www.augustinus.it/latino/>) 的拉丁文译出，下同。

② Ibid. I. 7.

③ Brooke Foss Westcott, *The Gospel according to St. John: the Greek text with introduction and notes*, Grand Rapids: Eerdmans, 1954, p. cxc.

④ Saint Augustine, *Confessions*, I. 13, Henry Chadwick trans., Oxford & New York, Oxford University Press, 1991, pp. 15-17.

⑤ Augustinus, *De doctrina christiana*, II. 16.

⑥ Ibid. IV. 59.

⑦ 奥古斯丁虽然强调熟悉圣经原文在解经时的好处，但是并不排斥译本。既然上帝本身是不可言说的，但为了我们能够认识，还是要利用我们自己的话语来指引永恒。一个人若已然具足信望爱三德，那么就连圣经都是不需要的了。（见 Ibid. I. 43.）在这种认识下，文字仅仅是指引性的工具，那么圣经的翻译自然就在情理之中。甚至对不同译本的研究对理解圣经也是有帮助。（见 Ibid. II. 17.）

⑧ 奥古斯丁的思想受到柏拉图哲学的影响，并且认为异教的学问不但不妨碍对圣经的理解，如果善加利用，还会帮助我们更好地理解圣经。（Ibid. II. 28.）在《上帝之城》（*De Civitate Dei*）第八卷中阐明柏拉图的哲学是最接近基督宗教真理的，但在那一卷中也同样提到柏拉图哲学的局限性，并且认为基督宗教超越了所有哲学。（参见〔古罗马〕奥古斯丁《上帝之城：驳异教徒（上）》，吴飞译，上海：上海三联书店，2007 年，第 281—296 页。）

第11-12节则反对阿里乌主义关于“道是受造”的说法，指出既然万物都是借着道而造的，而且“凡被造的，没有一样不是借着他造的”（约1:3），那么道就不可能是受造的，否则的话，道又是借着什么来造的呢？在12节的末尾又重申了一遍方法论的问题，但似乎为了矫枉过正，这里强调整理解经文有一个循序渐进的过程，心灵对受造物的超越并非一蹴而就的事情：

“太初有道，道与神同在，道就是神。”如果你不能理解这句话说的是什么，就请耐心等待你的成长。这话就好比是干粮，人要先喝奶得滋养，等到足够强壮时才能接受干粮。^①

同奥利金一样，奥古斯丁也强调《圣经》经文具有字面含义和属灵的含义两层含义，并且都将属灵的含义视为在真理上更高的，也都强调字面含义对于理解属灵含义的重要作用，字面含义是上升到属灵含义的一个环节，只有理解了经文属灵的含义，才算真正理解了经文。

要达到属灵的含义，需要一种灵魂转向的技巧，要举目向上。然而，在奥利金看来，通过对圣经的哲学式解读，人凭借理性是可以达到属灵的含义的。但是在奥古斯丁看来，对属灵含义的理解，几乎是不可能的任务，除了循序渐进的修行和举目向上的努力，还要祈求造物主的帮助。对于奥古斯丁而言，属灵的含义是一个需要神的恩典的奥迹。可以说，奥古斯丁的进路是从上而下的：神通过道（基督）而启示给使徒，使徒启示给一般信徒。这种进路更加强调神的权威性，在理解圣经时要祈求神的启示，而获得启示的人则用符合理性的修辞学开导未获得直接启示的人。而奥利金的方法偏向于通过人的理性自下而上地理解神的奥迹。二者都重视理性，差别在于理性相对于启示的优先性。

从释经的风格上来看，奥利金的行文当中充斥着希腊哲学式的话语和概念，而对文法的分析颇为敏锐和精妙。但是奥古斯丁不是很在意文法方面的细节，也无意进行哲学思辨，其论证多是通过引用圣经权威来达成的，而释经本身是一个讲道的缘故，充满着修辞学家的雄辩演讲。

结 语

德尔图良（Tertullianus）在《反异端的抗

辩》（*De Praescriptione Haereticorum*）中反问道：“雅典同耶路撒冷有什么相干？”（7.9）雅典和耶路撒冷作为轴心时代的重要城市，在这里代表着两种截然不同的思想史类型。雅典代表了希腊哲学的质疑和追问的传统，而耶路撒冷代表了希伯来文明的因信称义的传统。甚至可以更宽泛地说，两希文明各自表达了人类的两种追求真理的态度，而所追求的真理也是不尽相同的，前者可以说是哲学的真理，后者可以说是宗教的真理；前者需要思辨的头脑，后者希求虔诚的信心。

《约翰福音》1:1本身所反映出来的雅典和耶路撒冷的双重背景的交织赋予了《约翰福音》以独一无二的特质，尤以开篇第一句最为超凡脱俗，但是这一句在一神论传统的审视下又包含着一个难以解决的矛盾，就是“道与神同在”和“道就是神”两句表达之间的矛盾。这个矛盾也不妨看作是雅典和耶路撒冷在思想史上的相遇造成的，《约翰福音》摆出了矛盾，但却不甚关注解决矛盾。

奥利金和奥古斯丁在本文作为教父作家的代表，提供了两种不同的释经进路。奥利金想要调和矛盾，其调和的工具即使不是柏拉图哲学，也摆脱不了同柏拉图哲学的牵连。奥古斯丁的释经进路则完全不同，他虽然继承了亚历山大里亚学派的某些方面，但是在基本方法的层面是完全异质的。亚历山大里亚学派主张调和矛盾，也就是在理性的层面消除矛盾，经文表面上的矛盾其实并非矛盾，是人可以理解的。而奥古斯丁则保留矛盾之间的张力，正是借着矛盾的地方，说明神是完全超越于人的理智的。人所不理解的地方，正是神的奥迹所在，而经由矛盾，才知晓神的超越性，才需要寻求神的启示和恩典。

理性调和主义的进路在信仰和理解两者的关系上似乎是以理解为先的，是以矛盾的消除达到最终的理解。而消除矛盾的思想工具由希腊哲学提供。而奥古斯丁虽然也非常重视哲学式的理解，认为信仰寻求理解，但是始终以信仰为先。

（责任编辑 任 之）

^① Augustinus, *In Evangelium Johannis tractus* I. 12.

善施：善意、善物、善行

——对塞涅卡“善施”内涵意蕴层面的阐释*

刘海娟 李 萍**

【摘要】何谓好慈善？古罗马慈善伦理思想家塞涅卡（Lucius Annaeus Seneca）提出只有“善施”才是一种真正的好慈善。所谓善施，包涵三个层面的意蕴：意向性层面（善意）、介质性层面（善物）和实践性层面（善行）。通过对这三个层面意蕴的解读，明确作为好慈善的精神本质是善意，物质载体是善物，道德实践是善行。可见，对于一个真正的好慈善——善施而言，这三个层面缺一不可。

【关键词】善施；善意；善物；善行

中图分类号：B502.43 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2014)06-0093-08

现代社会慈善事业的发展存在诸多争议，尤其对慈善问题的关注，注重的是慈善的策略或效力——慈善如何做得好？一般认为，这些研究都从实践层面或者行为维度探讨了慈善做得好的实践法则，但却忽视了这些实践性层面背后的理论问题，即究竟什么才是好慈善？实际上，我们的世界缺乏的不仅仅是慈善，更是能将“我”联结成“我们”的好慈善。对这个问题的解答和回应能够为好慈善提供理论依据和行动理由。何谓好慈善？古罗马慈善伦理思想家塞涅卡在《善施论》（De Beneficiis）中提出，只有“善施”才是一种真正的好慈善。“那么什么是善施呢？它是一个出于自发自愿意向的、给予快乐并在给予之中享受快乐的善意行为……既指善意的行为，又指善意行为所施与的东西，例如一笔钱，一栋房子，一袭官袍。两者的名称一样，内涵和意义则大相径庭。”由此可见，善施包括三个层面意蕴：意向性层面（善意）、介质性层面（善物）和实践性层面（善行）。在塞涅卡看来，提出这三个层面的原因在于：一般常见的恩惠或礼物只能构成善施的外在价值，出自于心智的善意构成了善施的内在价值，而表达实践的善行则构成了善施

的目的价值。另外，Jakob S. T. O. Zeyl 也曾提出：塞涅卡首先从对立面阐释了日常所言的恩惠并不是善施（Ben 1.5.）；与此相对，从正面对善施的心理逻辑层面之善意进一步探索（Ben 1.6.）；最后，如果将恩惠等同于善施，其作为一种错误观点将掩盖了善施的精神实质，从而推断出恩惠只能作为善施的物质载体。可见，Zeyl 提出了塞涅卡对善施界定的最为核心的两个部分——善意与善物。但需要补充的是，除了物质载体和精神层面之外，善施仍表现为一种实践行为。

一、意向性层面——作为精神实质的善意

所谓意向性层面，是与人的心灵善（或内在善、精神善）相关的，是一种意图、愿望或意志。所以，善施的意向性层面简而言之就是一种善意。在塞涅卡看来，善意构成了善施的意向性层面，作为发动善施行为的动力机制，成为善施的精神实质。塞涅卡主要围绕以下三个问题展开论证。

* 本文系2010年国家社会科学基金重大项目“改革开放视阈下我国社会意识变动趋向与规律研究”（10zd0048）、2012年国家社会科学基金重大项目“社会转型中的公民道德建设工程研究”（12&ZD007）、2014年国家社科基金青年项目“当代青年公益慈善意识培养与行为塑造研究”（14CSH016）、2014年广东省委宣传部“培育和践行社会主义核心价值观”课题“社会主义核心价值观宣传教育的途径与方法创新研究”（WT1431）、2014年广东省哲学社会科学规划项目“尚报传统与社会善治研究”（GD14YZX01）的阶段性研究成果。

** 作者简介：刘海娟，（广州510275）中山大学哲学系博士生、中山大学中国公益慈善研究院兼职研究员。

李 萍，（广州510275）中山大学哲学系教授，中山大学中国公益慈善研究院院长。

（一）什么是善施的精神实质？

塞涅卡在界定什么是善施的精神实质时，并非直接回答这个问题，而是从受惠者着手，提出值得其感谢的对象才是善施的精神实质。他列举出一般可能出现的回应，即受惠者的感激可能指向“接受的金钱”、“执政官”、“祭司们”、“那个行省”等。在他看来，这些并非是值得感激的对象，只是所接受善施的外在表现形式，而并非善施本身。之所以其并非是善施本身，是因为所列举的这些是人们可以直接看得见、摸得着的、可以剥夺、并且可以消失不见的东西。而善施一旦执行之后，就很难消失。他举了两个实例说明善施的本质，并非施与之物或行为后果。一例是如果我从海盗那里赎回一个朋友，这显然就是一次善施，然而此时这个朋友又被他的敌人抓住之后送到了监牢里，这时似乎我对这个朋友的善施行为消失不见了。实际并非如此，被剥夺或者消失的只是朋友被我赎回之后所应享有的益处或快乐等，这只是善施的行为后果，而非善施本身。另一例是说假设我从灾难中抢救了一个小孩，但是这个小孩后来因为瘟疫等不幸致死，是否因为小孩的死去导致我所给予小孩的善施也一并消失了呢？显然我对小孩的善施仍然存在。除此之外，塞涅卡还列举了对荣耀本质的理解作为比衬。他说将军可以向士兵授予很多荣耀，比如“军人铁岭”、“城垒荣冠”、“市民荣冠”等，这些荣耀最珍贵的并不是“粉边的官服、法西斯大棒、法官的席位和凯旋的战车”等所谓标志荣耀的载体，而是荣耀本身值得珍视。所以他说：“这些东西不是荣耀本身；它们只是荣耀的标志。同样的道理，眼睛为之一亮的东西也不是善施本身，而是善施的标志和痕迹。”^①因此，塞涅卡概括说：“善施是不可能用手摸到的；善施的交流乃是在心智之中发生的。善施本身与其物质形式之间有巨大的差别。看成善施内容的，不是金子或者银子，也不是任何被当做宝贝而接受的那些东西，而毋宁是那施与恩惠之人的善意（good will）。”^②

（二）为什么善意是善施的精神实质？

在塞涅卡看来，对于善施而言，真正有意义的并非是善施所带来的行为后果，也不是因此而付出的礼物，而是其背后的精神状态——善意。

如他所言：“善意不在于行为后果或者给出的礼物，而在于行为人或者给予人的心智本身。”^③为什么善意被认定为善施的精神实质？在塞涅卡看来，这里有三个原因。第一，如前面曾阐述芝诺的观点，善意自身即为善，而礼物或行为后果则是中立的。如他所言：“正是心理状态，它叫细小的事物高尚起来，它叫昏暗的东西呈现光泽，它叫煊赫而贵重的东西名声扫地；人们渴望的那些东西，它们本身的属性是中立的，既不是善也不是恶；真正有意义的是那决定它们的形式统治者（心智）所赋予它们的目的。”^④其二，善意是不可数的，也是不可分割的，更是不可剥夺的；而礼物或者行为后果则是可数的、可以分割的、更是可以剥夺的。正如塞涅卡举例祭祀神明时所言：“取悦众神的也不是那祭祀用的牺牲品，而不管它们是怎么的肥硕或者闪着金子的光芒，叫众神喜欢的是敬拜者诚实和神圣的意志。”^⑤其三，衡量恩惠大小的并非是善物或善行的大小，而是施惠者的善意。因为塞涅卡提出如果善施取决于善物而并非善意，那么应该我们接受到的善物越多，所获得的恩惠就应该越大。但事实并非如此。他举例说有时礼物虽小但心意很重。比如，“那人在‘精神上富比国王’，他施与最少但满怀快乐，他在挂念我的贫穷时忘记了他自己的贫穷，他不仅仅是有帮助的意愿，而是有燃烧的激情，他在施与恩惠之时感觉就是在接受恩惠，他在付出之时丝毫没有取得回报的想法，而他在遇到回报之时也从未想到是他付出在先，他走在街上就是要看看哪里需要帮助并要抓住那个机会。”^⑥可见，善物的大小并不能决定所施与恩惠的大小，反而善意却能。因为善意反映了施惠者自发自愿的心态。另外，也可补充从受惠者的角度的理解，如果善物成为决定所接受恩惠的量，那么受惠者在接受恩惠和回报感恩时就应该直接回报以善物。但是塞涅卡并不赞成这样，在他看来，“接受一个恩惠的时候满怀欢喜，这就是对善施的首期回报”^⑦。这种观点就证实

①② [古罗马] 塞涅卡：《道德和政治论文集·论恩惠》，袁瑜璋译，第266页，第265—266页。

③④⑤⑥⑦ [古罗马] 塞涅卡：《道德和政治论文集·论恩惠》，袁瑜璋译，第267页，第267页，第267页，第268页，第302页。

了他坚定善意作为善施的精神实质的看法，因为欢欢喜喜作为受惠者善意的表达，与施惠者施与恩惠的善意构成了平等的交往平台。

（三）善意的具体内容是什么？

最后，塞涅卡所理解的善意包含两个内容：意图或意愿与好意。他说：“我们都要牢记：善施必须首先是经由某种意图而给予我们的，其次是经由某种好意而给予我们的……给我善施的人必须不仅仅是给予，还必须有意地帮助。”^①其一，塞涅卡所提及意图或意愿，表达的是善施行为是出于意愿而非违反意愿。这可借鉴亚里士多德对意愿行为的论证，他认为违反意愿的行为是被迫的或出于无知。所谓被迫的，“在一般意义上，初因在当事人自身之外且他对之完全无助的行为就是被迫的……违反意愿的行为并不产生对普遍的东西的无知（这种无知受到人们的谴责），而是产生于对个别的东西，即对行为的环境和对象的无知”^②。所谓无知，“是与所有这些个别方面联系着的。对任何一件事，特别是对那些最重要的东西，即行为的环境和后果无知，其行为就是违反意愿的……出于意愿的行为就是行为的始因在于了解行为的具体环境的当事者自身中的行为”^③。由此得出，善施是出于意愿的行为，不可能是违反意愿的行为，或者不可能是出于被迫或出于无知的行为。正如塞涅卡所言：“谁都可以在不知情的情况下受惠，但是没有人能够在不知情的情况下施惠。”^④如何出于意愿而行动呢？亚里士多德认为出于意愿的行为包含三个元素：选择、考虑和希望^⑤。这里的选择不仅像知识和意见一样，包含着逻各斯与理智，而且也包含着一种预先的或者在前的考虑，所以才说“选择是包含着在前的考虑的意愿的行为”^⑥。所谓考虑，亚里士多德认为考虑主要是针对选择的题材而言。亚里士多德论述了选择的题材所具有的三个相关特性：选择的题材不是我们能力以外的事务，例如疯子或傻子所考虑的东西、永恒的宇宙法则、必然或自然的变化、无规则性的变化、偶尔或碰巧的事情、超出我们能力之外的人类事务；选择的题材至关重要是那些在能力范围之内而又不确定、需要作出判断的事务；选择的题材不是选择的最终目的，而是实现目的的手段。基于此，“既然所选择的是我们在考虑之后所期

求的东西，那么选择也就是经过考虑之后的、对力所能及的事物的期望”^⑦。这种期望就是针对于目的而言的希望。希望区别于选择和考虑的是，它是针对目的的，而实现目的的手段则是选择和考虑的题材，并最终得出结论“与手段有关的行为就是根据选择而定的，就是出于意愿的”^⑧。正如塞涅卡自己所言：“所谓的善施，不能是你被迫接受的什么东西。如此看来，它也就不能违背你的意志而把义务强加给你。你首先必须允许我又抉择的权利；然后才是施行你的恩惠。”^⑨其二，塞涅卡之所以强调“好意”，这里承接了这种出于意愿的行为既然是包含了主体的一种期待、期望或希望，那么这种期待、期望或希望就具有好的、或者善良的指向性。也就是说，好意是在意愿基础上对目的的性质给予一个好的、或善良的指定性。就像亚里士多德在指明希望时，指出“在一般或真正的意义上，所希望的东西就是善；而每个个人所希望的则是对于他显得善的东西”^⑩。所以，塞涅卡指出：“不是源于好意的东西是不可能成为善施的。有人帮了，而他自己却对此一无所知——我对他没有义务。有人在害我的时候帮了我——我会学他的样的。”^⑪这里的好意不仅表达的一定的指向性，同时也表达了其所包含的从容、乐意与高兴。正如塞涅卡所言：“从一只乐意的手递来的礼物，与那从一只没有办法带走更多东西的剩下的礼物相比，要叫人高兴得多。”^⑫

总之，塞涅卡由此得出善施的第一个界定^⑬。善施是一种出于善良意愿的行为，这种出于意愿针对的是实现善施的手段，一方面表示善施是在施受双方自发、自愿、自觉、自知的基础上实施的行为，另一方面表示善施是经过理性选

① [古罗马] 塞涅卡：《强者的温柔：塞涅卡伦理文选·论恩惠》，包利民等译，北京：中国社会科学出版社，2005年，第246页。

②③ [古希腊] 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译，北京：商务印书馆，2010年，第60、62页，第63、64页。

④⑧ [古罗马] 塞涅卡：《强者的温柔：塞涅卡伦理文选·论恩惠》，包利民等译，第246页，第248页。

⑤⑥⑦⑩⑪ [古希腊] 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译，第67页，第67页，第67页，第72页，第71页。

⑨⑫⑬ [古罗马] 塞涅卡：《道德与政治论文集·论恩惠》，袁瑜璋译，第299页，第268页，第267页。

择、审慎考虑之后，对自己力所能及的事务的一种期待行为。这种善良意愿（好意）针对的是实现善施的目的，表达对意愿行为的善良性质的目的性和指向性。同时也表达了快乐。正是因为善施的本质在于其出于善良意愿，所以与善物和善行相比，善意才是善施的精神实质，成为推动善施的行为动机。

二、介质性层面——作为物质载体的善物

所谓介质性层面，是存在于善施活动中的媒介性物质层面，也就是所施与和所接受的实在内容——善物，这个层面不同于善施的意向性层面。介质性层面强调的是善施得以外显的实际表现或物质载体，是善施的物质层面；而意向性层面则属于善施的精神层面，决定着善施的实质和始发。塞涅卡主要围绕着以下几个方面进行证成。

（一）可能形成善物的种类

塞涅卡区分了善意行为和善物的区别，认为善施“既指善意行为，又指善意行为所施与的东西，例如一笔钱，一栋房子，一袭官袍。两者的名称一样，内涵和意义则大相径庭”^①。然而，一般看来，善物无非就是金钱、礼物等。但在塞涅卡看来，善物的类型很多，其实相当于我们常说的恩惠，也即常常作为名词性的恩惠，表达的是塞涅卡所言的善物之意。他提出，“我已经收到善施了，但是无论如何不会更少了。长话短说，一次善施也就是一次善施，但是用来施予恩惠的方法既可以更好，又可以更多——也就是那些表达仁慈之心的那些东西”^②；再或“一个人伸出援手，另一个授予荣誉，第三个人则提供劝慰”^③。可见，作为善施物质载体的内容或者形式很多。塞涅卡指出作为一个好人帮助人们的形式很多，比如“用金钱，用赞美，用影响，用建议或者明智的教导”^④。这些作为实际帮助的外在形式可以分为不同的种类。米利亚姆·格里芬（Miriam Griffin）曾认为塞涅卡在这里区分了作为好人（善施者）可以为人们提供不同的帮助，借助金钱的慷慨，借助影响力或激发感恩的个人服务，借助知识的建议（或告慰），借助演说的规劝戒律（或明智教导）等。^⑤另外，柏拉图也

提出了施惠布恩的方式有四种：“其发生或者通过金钱援助、或者通过个人服务（personal service），或者借助知识，或者借助演讲。当一个人帮助另一个处于困难中的人，使他免于所有因钱而产生的焦虑时，他给予的就是金钱援助。当人们碰到那些正在挨打的人，并救助他们时，其所给予的就是个人服务。那些训练或治愈他人，或传授某些有价值的东西的人，就是借助知识布施恩惠。而当人们进入法庭，一个人为另一个人进行辩护，代表他发表颇能打动人心的演讲时，他就在通过演讲使其得利。因此，恩惠的给予或者借助金钱或者个人服务，或者借助知识或演讲。”^⑥西塞罗也曾在《论责任》一书中提出：“表达善意的方式有两种：一种是服务，一种是送钱。”^⑦可见，这里的善物并非我们惯常意义的纯粹性物质，而是作为物质载体出现于善施之中，从而构成了联结善意和善行的介质。

（二）善物之于善施的价值

除此之外，塞涅卡对善物的界定还可以从其报恩的两种形式中看出来：“那个在行动中体现出来的善施，如果在接受它的时候心怀感激，这也就是对它的回报。而另一个善施呢，它凝结在那个物体上，它还没有得到它的回报，尽管我们希望对它作出回报。我们用我们自己的善意行为回报了那善意行为；但是对那个物体呢，我们还有未尽的义务。”^⑧可见，善施的回报包含两种：善意的回报和善物的回报。这显然也突出了善物之于善施的价值。对善意的回报是善施的首期、必要且完全的回报，而对善物的回报也并没有被完全排斥在报恩之外，其可以以相仿的回报出现。当然，善意的接受和回报之所以显得必要而完全，在于善意是善施的精神实质；而善物之

①③④⑧ [古罗马] 塞涅卡：《道德与政治论文集·论恩惠》，袁瑜译，第312-313页，第325-326页，第259-260页，第313页。

② [古罗马] 塞涅卡：《强者的温柔：塞涅卡伦理文选·论恩惠》，包利民等译，第284-285页。

⑤ Miriam T. Griffin, *Seneca on Society: A Guide to De Beneficiis*. New York: Oxford University Press. 2013. p. 178.

⑥ 参见[古希腊]第欧根尼·拉尔修：《名哲言行录（Lives of Eminent Philosophers）》上卷，马永翔等译，长春：吉林人民出版社，2003年，第217页。

⑦ [古罗马] 西塞罗：《论老年 论友谊 论责任》，徐奕春译，北京：商务印书馆，1998年，第190页。

所以不是必要的，在于善物是善施的外在表现或物质载体。善物之于善施的价值表现为物质载体，这主要是因为善物的可剥夺性而决定的。塞涅卡在《善施论》的第六卷在探讨善施能否被剥夺时，认为善施是不可能被剥夺的，只有善物才可以被剥夺。正如水手和航海、疾病和病人这二者均不是一回事一样，善物和善施并非一回事。如其所言：“有没有可能剥夺一份善施是一个问题。有人说那是不可能的，因为善施不是东西而是行动。礼物是一回事，给予的行为又是一回事；水手是一回事，航海的行为又是另一回事里还有，尽管没有了疾病，病人就不是病人，但病人和他的疾病还不是一回事。因此一次善施是一回事，人们在受惠中接受的东西又是另一回事。”^①其二，善物是有形的，是可以不断易手的；但善施是无形的，而且从不可能失效。所以，“当你从任何人那里取走你已经给他的东西时，你只是取走了善施的物质载体，而非善施本身”^②。其三，即使是自然女神，其可以停止继续善施，但无法取走这些善施，一方面在于其不可能完全记得所有施与之善物，另一方面，即使记得取走的也只是善物，赐予人之善施犹存。由此说明，善物即使可以易手，但善意依然会存在。因此，“有些时候，我们不能长时间享用一份善物，但是善施本身是不会因此消失的。即使自然调集所有的力量来撤销自己的行动，也无法做到。一个人的房子、钱和财产，以及所有可以被称为‘善物’的东西，都是可以剥夺的，但是善施本身却依然固定不动。没有力量能够抹煞施惠者曾经施惠、受惠者曾经受惠这一事实”^③。塞涅卡在致卢齐利乌斯的第八封信《论哲学家的隐居》中，引用诗人普布里里乌斯的几句话，是为了说明“机遇带来的礼物不应被视作为我们的财产：‘只要是觊觎得来，无论是什么都非你所有。’……‘机遇带给你的并非真的属于你。’……‘能给予的好处，也就能被拿走。’”^④这句话正也说明了作为物质载体的善物具有可剥夺性的特征。可见，与善施本身比较，善物具有可剥夺性，而善施本身则并不因为善物的剥夺而消失。所以善物之于善施的价值，在于善物只是善施的物质载体。

（三）物之于善物的可能性

根据斯多亚学派所坚持的道德中立论，塞涅

卡将财富、健康等视作中立的，也就是可善可恶的。那么，这些物何以成为善物？塞涅卡提出：“将它们作为礼物送给别人吧！这样你就是最好地利用了自己的财产，而且是真正地享用了它；你对它们的所有权也就确定无疑，不可动摇，也更为荣耀了。你认为你的使你富有和强大的财富，你主要自己保留在手，就只不过是不起眼的‘房子’、‘奴隶’和‘钱’；但当你把它给予别人时，它就成了‘善物’了。”^⑤可见，物并不是因为物自身是善的，物之所以成为善物，在于物本身所具有的功能或作用得到最充分的发挥，这种发挥并不是一个人独享此物，而是将其分享。而“将它们作为礼物送给别人”就意味着一种共享的意识，当然这种共享的意识存在于善施的活动之中，就会使得物尽其用。所以，善物最本质的善并非存在于物体之中，而是存在于善（分享）的意识之中。另外，塞涅卡在致卢齐利乌斯第九十二封信《论幸福生活》中，也曾提及“那么，对于它们而言什么是善的？只有当选择它们时它才可能成为一个善的事物……因此，选择整齐的着装是善的，而非整齐的着装本身；因此善物并不是被选择的事物本身，而是选择的能力”^⑥。另一方面，善物的善性也存在于选择的行为之中。总之，物之所以成为善物，并非物自身发生了质的变化，而是因为存在有对物的分享的善的意识和对物的选择的善的行为。由此，我们可以说，人尽其责（善意和善行），才使物尽其用，才能成就善物。

（四）善物成为善施的必要条件

在塞涅卡看来，并非有了善物一定能够被称为善施，能够成为善施必须具有两个方面的条件。一方面善物必须具有一定的重要性。有些东

① [古罗马] 塞涅卡：《强者的温柔：塞涅卡伦理文选·论恩惠》，包利民等译，第241页。

②③⑤ [古罗马] 塞涅卡：《强者的温柔：塞涅卡伦理文选·论恩惠》，包利民等译，第241页，第241—242页，第242页。

④ [古罗马] 塞涅卡：《面包里的幸福人生》，王坤、岳玉庆等译，第21页。

⑥ Lucius Annaeus Seneca . With an English Translation by Richardm. Gummere, Ph. D of Haverford College. Ad Lucilium Epistulae Morales. In three volumes (III. 93 - 124). The Loeb Classical Library (077). London: Harvard University Press. 1925. pp. 454 - 456.

西是无法达到这个标准的。比如,“没有谁用‘善施’这个字眼来描述一片面包,或者扔给乞丐的一个铜钱,或者叫别人借到一点儿光亮。虽然有的时候这些事情堪比那些最伟大的帮助,但是它们毕竟事属琐细,就算是在必不可少的场合,它们也没有太高的价值”^①。可见,能够使得善物成为善施的一部分,就要求这里的善物具有一定的重要性,这里的重要性指向善物的质和量两个方面的价值,无论在善物的质性方面,还是在善物的数量方面,都不能太轻太少,因为太轻太小就意味着没有太高的价值,这样的话,就不可能称这些善物构成了善施的重要一环。另一方面,善物的质和量的选择不是依据施惠者所拥有的多少来定,而是为了受惠者的利益。也就是说,“我所以行动,是为了我看中的那个受惠者的利益,我必须认为他值得这次善施,而我也愿意给予这个善物,给出这个礼物叫我感到快乐——我们刚刚谈论的那些情况,没有一个有这些内容,因为我们在出手的时候,并没有想到那接受者的德行问题;我们只是随意而为,就好像它无关紧要——那个礼物不是送给一个人,而是献给人道”^②。约翰·M. 库伯(John M. Cooper)和J. F. 普罗科佩(J. F. Procopé)曾在注释中指明,塞涅卡这一段说明了真正的善施包含的重要因素。而这些是为了说明在原则上施惠者是不会向他知道的忘恩负义之人进行善施。这就引来开头的问题:这是不是意味着对这种忘恩负义之人,施惠者不会在任何事情上施与帮助,抑或其不会给予忘恩负义者真正的善物?在他解释这个问题时,首先解释了真正的善施所具有的两个重要因素。因此,对业已明确的忘恩负义之人作出一些细小的一般意义上的得体之举(如根据请求而指一条道路等),这算不得善施,所以塞涅卡所坚持的原则并不排除这种做法。由此可见,塞涅卡这里论述的主要是适用于面对业已明确的忘恩负义者是否该施与何种善物。但实际上,只有当这两个条件同时具备时,塞涅卡所言的善物才能转化为善施。所以,约翰·M. 库伯和J. F. 普罗科佩也指出:“塞涅卡在其他章节给出了进一步的信息,并开始说教他自己的哲学原理。要想成其为善施,一个好的举动必须有其实质性的内容——诸如向一个乞丐丢弃一枚硬币之类的

做法实在无足道也;并且它的实施必须是为了受益者。”^③

但是,只有善物这两个具体内容不可能完全等同于善施,所以这两个条件只是作为构成善施的必要条件。作为善施,除了善物之外,还需要善意和善行。正如“一个人有愿望,却还没帮我是不够的;一个人帮了我,却没有这样的愿望,也是不够的。设想一下有人想给我礼物,却还是没有;是的,意图是有了,但是我还是没有得到善施,因为善施的完成既需要具体的东西,也需要意图”^④。这表达了善意构成善施的重要价值。另外,塞涅卡强调如果“善施之中最为重要的两个内容在此俨然不存——及时的行动和友好的初衷”^⑤,就不能成为善施。由此,塞涅卡认为,善行作为善施的至关重要的一部分,构成了善施行为的道德目的。

三、实践性层面——作为合乎美德的善行

所谓实践性层面,作为善施的实现形态,主要区分于物质性层面和精神性层面,指向的是人的行为或活动。善施的实践性层面主要指向善行。对善行的分析,塞涅卡主要论证了三点:善行出自于人的心智之中,并与人的完善理性有关,构成了善施的道德目的。

(一) 善行出自于人的心智之中

塞涅卡十分强调这种善行出自于人的心智之中,这种善行应该是“一个自愿的善意行为(Ben I. 6.1)。这个行为本身不同于它的载体,即那个物质的帮助或者礼物——这些东西也可以用‘恩惠’(beneficium)这个词来指代,这不免给人带来一些困惑;为了把两者清楚地区分出来,他用苏格拉底和他的学生的一个故事来说明这个界限(Ben I. 8 - 9.1.)”^⑥。这里主要介绍

① [古罗马]塞涅卡:《道德和政治论文集·论恩惠》,袁瑜译,第383页。

②③⑤⑥ [古罗马]塞涅卡:《道德和政治论文集·论恩惠》,袁瑜译,第383页,第248页,第383页,第252页。

④ [古罗马]塞涅卡:《强者的温柔:塞涅卡伦理文选·论恩惠》,包利民等译,第248—249页。

了苏格拉底的两个学生，埃斯基涅斯（Aeschines）^① 不同于亚希比德（Alcibiades）向苏格拉底送上礼物的事情。亚希比德很富有，对苏格拉底也很是慷慨，也有古罗马学者伊连（Aelian）曾记述亚希比德试图向苏格拉底滥施其礼物的故事（Varia Historia IX29）。而埃斯基涅斯则相反，因为很穷没有什么别的更好的东西送给苏格拉底，所以他对苏格拉底说：“我没有任何配得上你的礼物送给你，单从这一点看，我感到我自己一无长物。就叫我把我拥有的唯一一件东西送给你吧——这就是我自己。我恳求你，就尽量收下这件礼物吧，而不管它的价值如何。你知道，别的人尽管给了你很多东西，他们留下了更多的东西给自己。”^② 苏格拉底认为这个礼物远远超过了亚希比德的礼物，因为埃斯基涅斯是倾尽所有，而亚希比德的慷慨精神不过是与他的财富相称。因此苏格拉底回应道：“你送给我的礼物，除了伟大之外还能是别的什么呢？我将尽力做到回报你一个比我接受你时更好的你自己。”^③ 可见，伟大的善施并非是舍得给予善物，而是出自于心智深处的善意和善行。

（二）善行与人的完善理性有关

塞涅卡认为善行也必然与人的理性有关。人的理性分为两种，一种是自然理性，一种是完善理性。这两种理性分别对应两种行为，自然理性对应的是适当行为，完善理性对应的是正确行为。斯多亚学派自芝诺开始，就在两类行为之间作了清晰的区分：一种是对人们而言适当的、合理的行为，可以称为适当行为（Kathekonta）；一种是与人的有德性的行为，这种可称之为正确行为（Katorthomata）。“‘适当的行为’定义如下：做事时要有合理的理由，而且合理性同行为者的本性相联系。于是，动物也可以做出适当的行为。与此相比，适当且另外是从行为者的德性倾向中产生的行为被描述为‘正确的行为’。适当行为与正确行为之间的区别对理解斯多亚学派关于事物价值和生活目标的理论如何应用于实践非常重要。”^④ 适当行为在两种层面上描述：一种对于人类而言一般适当的行为，比如关心个人的健康、谋生、照顾自己的家庭、投身于政治活动之中等；另一种是在具体的或一定环境中适当的行为，这种适当从普遍适当转化特殊适当，比

如残害自己在一般人类行为种是不适当或不合理的，但是在一些情况下作为特殊环境的结果又被证明是适当或合理的行为。斯多亚学派所提及的适当行为，“只是道德的基础。无论多么合理、多么正当，任何行为都不是正确的，除非它来自于一种德性的倾向。这显然是适当与正确的行为之间的主要区别，而且，在考虑正确行为时，回忆一下它们被定为适当行为的子集是至关重要的：它们是‘完美的’、‘圆满的’适当行为。我们的文献材料似乎强调一个正确行为（它涵盖了所有方面）的圆满性和产生行为的道德倾向的坚定性。动机（知道所做之事是为其自身的目的而做）的本性也曾很重要。然而，关键之点在于，只有一个彻底有德性的人才能做出正确行为，而且只有聪明人才有德性，剩下的人，严格来说，是傻子，充满了罪恶”^⑤。显然，这种严格意义上的道德二元论也深刻影响了塞涅卡，其提出善施分为两类，一类是贤者的善施，一类是普通人的善施。这两类善施的善行依据就是正确行为和适当行为区别。然而，塞涅卡也明确了善施“是一个正当的行为，没有什么力量能够叫它不存在”^⑥。这里“正当的行为”拉丁文是 recte factum，它对应的希腊文是 χατορθωμα，这个词在斯多亚学派理论中指的是一个完全合乎美德要求的行为，这种正当的行为是为了正当的理性而发生，并源于一种完全、永久的心智中的一种完善理性状态，这种完善理性就是一种合乎美德的状态。由此可见，塞涅卡所提及的善行是在合乎美德的论域中阐释的。也就是说，这里的善行是

① 埃斯基涅斯（Aeschines）是腊肠匠卡里努（Charinus）的儿子。他是雅典公民，从小就非常勤奋。他从未离开过苏格拉底；苏格拉底评价他说“只有腊肠匠的儿子知道如何尊敬我”。伊美多组认为，是埃斯基涅斯，而不是克里同，在监狱里建议苏格拉底逃走。无论如何，在埃斯基涅斯的对话中，有七篇具有苏格拉底的特征：《米尔提亚得》（Miltiades），《卡利亚斯》（Callias），《阿克西俄库》（Axiochus），《阿丝帕希娅》（Aspasia），《阿尔基比亚德》、《特劳格》（Telauges），《利农》（Rhion）。（参见〔古希腊〕第欧根尼·拉尔修：《名哲言行录》（Lives of Eminent Philosophers II. 60—62.）上卷，马永翔等译，第120—121页。）

②③⑥ 〔古罗马〕塞涅卡：《道德和政治论文集·论恩惠》，袁瑜璋译，第268页，第268页，第266页。

④⑤ 〔美〕大卫·福莱主编：《劳特利奇哲学史（十卷本）·从亚里士多德到奥古斯丁》第2卷，冯俊等译校，北京：中国人民大学出版社，2009年，第287页，第288页。

与人的完善理性相关的，是一种德性的行为，虽然普通人的善行不可能完全等同于贤哲的善行，其通过不断的努力，会不断接近完善理性。

另外，塞涅卡也十分支持赫卡顿（Hecato）的观点，因为赫卡顿也提出“要达到道德上的完美状态——实际上哪怕是接近那个完美状态，总是需要一番艰辛努力”^①。这种努力作为心智上的努力，“不仅需要行动，而且需要理性的行动。我们必须钟声遵从理性的指导；所有的事情，从那最小的到那最大的事情，都必须遵循理性的指引；而礼物之授受呢，也必须是根据理性建议的方式进行”^②。具体而言，塞涅卡提出这种完善理性的行为包含审慎的判断和适当的选择。其一，审慎的判断是善行的前提。塞涅卡指出：“善施本身包含着一个判断，去掉这个判断因素，善施就不再成其为善施了。”^③这种审慎的判断就是经理性判断和慎重选择，与盲目、随意、漫不经心等相对立。“你要有你的审慎判断——随便而漫不经心的礼物不会为你赢得任何人的心。”^④其二，适当的选择是善行得以继续的根据。塞涅卡提出：“心智上的努力，如果没有凭借适度与节制而体现为美德，那么它就没有什么值得赞美——即使它有着良好的初衷；有鉴于此，我所坚持的是，慷慨但不要挥霍。当一份善意在理性的指导下，达到那与它相称的人，而不是基于偶然或冲动胡乱碰到形形色色的每一个人，这份善意就会被满怀喜悦地接受——实际上是用张开的手。”^⑤可见，对于善施而言，完善理性的善行不仅需要审慎的判断，也需要适当的选择。当然，完善理性应该还包含有其他内容，塞涅卡在这里只是突出强调这两点而已。

（三）善行构成了善施的道德目的

因为善行自身与完善理性的相关性，使得善施的行为自身就足以构成了善施的道德目的。塞涅卡提出：“如果你善施的行为本身即目的，你就不会关注那些问题。一次善施，不论在什么环境里，用什么方式来施行，它都是一次善施。不错，对那些高尚的事物，我们追求它只是为了它本身，而不是为了其他目的。虽然如此，即使不是追求别的东西，我们还是要问做什么、什么时候做以及怎么去做。正是这些考虑，叫这些行为高尚起来。在选择我要施行恩惠的那个人时，我

是要叫我的行为真正成为善施，因为，如果它是做给一个猥琐之人，这个行为就不能说是高尚，并且也不能说是善施。”^⑥可见，善施之所以合乎美德的，最关键在于其以善施的行为本身为目的。塞涅卡提出：“善施，最迷人的地方就在于我们施与，即使冒着一去不返的危险；在于我们把它完全交给那个蒙受恩惠的人，听由他自己的斟酌意见。”^⑦这里包含两层意思，一方面这种以善行为目的的善施是不求回报的。塞涅卡提出：“一个伟大而善良的心智，其标志就是施与恩惠而不图回报，为了施惠而施惠，并去寻找那好人——即使曾经遇到了坏人。……事实上，美德在于施与恩惠而不问回报，尽管总有什么优异的人物因为施行恩惠而马上获得利益。”^⑧另一方面，这种以善行为目的的善施是为了他人的利益的。塞涅卡指出：“神对我们施行那最伟大、最为重要的恩惠，而不会想到什么回报。他不需要我们给予他任何东西，我们也不能够给予他任何东西。如此说来，施行一个恩惠，它本身就是它存在的目的。唯一要考虑的好处，是那受惠者要得到的好处，在作出这个好处时，我们要把我们自己的利益放到一边。”^⑨

（责任编辑 任 之）

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨ [古罗马]塞涅卡：《道德和政治论文集·论恩惠》，袁瑜琤译，第296页，第296页，第259页，第277页，第277页，第362页，第321页，第258页，第361页。

理教与经教之间

——朱子政治哲学中的帝王、士大夫与庶民

陈壁生*

【摘要】宋代道学兴起，朱子集其大成，重新解释《四书》，发明《四书》义理以启发德性，同时又面对五经中的礼乐思想。从教化的角度看朱子的政治哲学，对不同对象有不同的教化方式。在教化帝王方面，朱子的“帝王之学”旨在启发帝王的德性，以复兴致君于尧舜的儒家理想；在教化士大夫方面，朱子重新解释《四书》，探求修德成圣之路，以此塑造一个儒士的知识共同体；在教化庶民方面，朱子并不认为要对每一个人进行德性启蒙，而是通过对五经礼制的损益，设立家礼、乡约，以教化一般百姓。

【关键词】朱熹；理教；经教

中图分类号：B244.7 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2014)06-0101-07

康有为于万木草堂纵论古今学术三大变云：“两汉行孔学，三国、六朝行刘歆伪古学，自宋至今，皆朱子学。”^①康子从教化的角度，勾勒出古今学术的迁变痕迹。朱子为唐宋转型之后的思想巨子，自元至清数百年间，儒家义理的探讨，生活方式的塑造，都与朱子密切相关。可以说，朱子通过对儒学的重新解释，前瞻性地设计了传统社会的政治与生活方式。今天要重新认识“中国”之近世社会，便必须首先探讨朱子这种设计的利病。

中国学术至朱子，其重心完成了革命性的翻转，即从五经之学向《四书》之学转变。朱子合四子之书而为之注，构建了一个全新的义理系统，再以《四书》朱注之义理系统为标准而观五经、注五经，经学为之一变。可以说，理学之要在《四书》，而经学之要在五经。然理学家亦注五经，不过，《四书》与五经并非并列关系，而是只有探明《四书》之抽象义理，方可认识五经之实学典章。因此，《四书》之学为宋学之真正核心所在。

如果说五经之学是“圣人之学”，那么，《四书》之学则转化为“学做圣人”之学。在教化问题上，经教（具体化为“礼教”）偏重于建立政治社会制度以塑造生活方式，理教偏重于先

觉者对后觉者的道德教化。汉宋之别，大要系于此。经过朱子的转化，儒教理论，为之一变，而其教天子、士大夫，启发德性，学做圣人，用理教；而其教庶民，则损益经义，制为新法，是经教。

一、理教：帝王之学

《庄子·天下篇》所云“道术将为天下裂”时代之后，德位分离，人主位居王侯，而德非圣贤。是故帝王之学，为历代儒者所极为措意者。盖人主操天下之权柄，为政治之中心，而每一个人的现实生活，实质上都是政治生活。因此，如何通过帝王之学，确定人主在政治共同体中的位置，遂成为儒者不得不面对的问题。故孟子之说梁惠王，诱之以王道；董仲舒劝汉武帝，建言以尊五经。及至宋世，天下之学术变，而帝王之学亦随之而变。

宋高宗绍兴三十二年（1162）六月，高宗内禅，孝宗即位，时年三十三岁的朱熹上《壬午应诏封事》，大讲“帝王之学”云：

窃以为圣躬虽未有失，而帝王之学不可以不熟讲也……古者圣帝明王之学，必将格物致知以极夫事物之变，使事物之过夫前者，义理所存，

* 作者简介：陈壁生，广东潮阳人，哲学博士，（北京100872）中国人民大学国学院副教授。

① [清]康有为：《万木草堂口说》，姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第2册，北京：中国人民大学出版社，2007年，第139页。

纤细毕照，瞭然乎心目之间，不容毫发之隐，则自然意诚心正，而所以应天下之务者，若数一二，辨黑白矣。^①

此处朱子明以《大学》之格物致知、诚意正心说“帝王之学”。在《大学章句》中，朱子引程子之言以补“格物致知”之义曰：“所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵莫不有知，而天下之物莫不有理，惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之至也。”^②朱子之说“帝王之学”，几乎是程子解“格物致知”之普及版。其后，朱子向孝宗解释道，“格物致知”、“诚意正心”，是“自古圣人口授心传而见于行事者”，并建言孝宗“少留意于此遗经”，然后再“考之于六经之文，监之以历代之迹，会之于心，以应当世无穷之变”^③。帝王之学，不是参照古经中的圣王法度，以损益礼乐而用之，而是《大学》中的格物致知，诚意正心，这是宋学断然迥异于汉学的地方。朱熹希望帝王这一角色所做的，不是让帝王模仿圣王的礼法去重新改革制度，而是帝王去学习圣人的心性，使帝王本人的个人修养不断向古圣先王趋近。如果帝王能够在学习圣王之心不断提高德性，那么《论语》中所说的“政者，正也”，“君子之德风，小人之德草，草上之风，必偃”，“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之”等等，便会自然实现。而要让帝王提高德性，关键是找到学习做圣人的方法。在学习做圣人的道路上，不管是君主还是凡人，都是一样的，那就是通过《四书》所建立起来的成圣之道。而此种“《四书》—五经—史书”之为学次第，不但适用于一般士大夫之为学进德，而且适用于帝王。

细味朱子之语，所谓“帝王之学”，除了“应天下之务”诸虚言外，帝王之学的修德进路，与一般士庶无别。其背后之预设，即是“人皆可以为尧舜”的观念。帝王作为人中之—，在心性上与士庶是一致的，皆得之于天而备仁义礼智之性，因此在个人修身进德上，圣凡无异，帝庶无别。但是与一般人相比，帝王之特殊性在于其固

有的至尊之位。帝王之位，导致帝王之修身，比其他人更为紧迫重要。淳熙十五年（1188）十一月，年已五十九的朱子上《戊申封事》，其思想愈成熟而其言辞愈深切，《封事》言天下之大本与今日之急务，而论“天下之大本”，仍然是帝王之学。朱子云：

盖天下之大本者，陛下之心也……天下之事千变万化，其端无穷而无一不本于人主之心者，此自然之理也。故人主之心正，则天下之事无一不出于正。人主之心不正，则天下之事无一得由于正。^④

把“天下之大本”系于帝王之心，这才是真正的“帝王之学”的实际内容。帝王之位，为天下之喉衿，故帝王之言行，为天下之方向。而帝王之言行系于其心，故帝王之心，实为天下之鎔鑪，帝王之学，即在于规范帝王之心。朱子上书痛陈“今日之急务”者六事，即辅翼太子、选任大臣、振举纲纪、变化风俗、爱养民力、修明军政，而后又强调：

凡此六事，皆不可缓。而其本在于陛下之一心。一心正则六事无不正，一有人心私欲以介乎期间，则虽欲惫心劳力以正乎六事者，亦将徒为文具，而天下之事愈至于不可为矣。故所谓天下之大本者，又急务之最急而不可以少缓者。^⑤

帝王是否“心正”，直接决定了具体政务能否施行，故比具体政务更为急切。而且，正因为帝王之心为天下之大本，在政治生活中具有无比的重要性，故朱子讲学亦云：“天下事，须是人主晓得通透了，自要去做，乃得。如一事八分是人主要做，只有一二分是为宰相了做，亦做不得。”^⑥朱子把皇帝之心视为人之心腹，以天下万事视为四肢、毛发，心腹有病则四肢毛发俱病，所以，要使四肢毛发好起来，首先需要心腹

① [南宋]朱熹撰，刘永翔、朱幼文校点：《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全书》第20册，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2010年，第571、572页。

② [南宋]朱熹撰，徐德明校点：《四书章句集注》，《朱子全书》第6册，第20页。

③④⑤ [南宋]朱熹撰，刘永翔、朱幼文校点：《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全书》第20册，第572、573页，第590、591页，第609页。

⑥ [南宋]黎靖德辑、郑明等校点：《朱子语类》，《朱子全书》第17册，第3512页。

好起来。而心腹好起来的关键，即在于帝王自正其心。可以说，在朱熹的思想中，所谓“帝王之学”，在格物致知，诚意正心，正是因为通过此，帝王才能在一念发动之时，便能觉察其为“天理”所驱，或者为“人欲”所使，从而存充天理，克灭人欲，使君主屏去私意，转而合于天下之大公。由此应对万事万物，则无不得心应手。

在《戊申封事》中，朱子还教训孝宗如何进行德性的自我启蒙。朱子引用自己“昨来面奏劄子一节”云：“伏愿陛下自今以往，一念之萌，则必谨而察之，此为天理邪？为人欲邪？果天理也，则敬而充之，而不使其少有壅阂，果人欲耶，则敬以克之，而不使少有凝滞。推而至于言语动作之间，用人处事之际，无不以是裁之，则圣心洞然，中外融彻，而天下事将惟陛下所欲为，无不如志矣！”^①这一节的思想来源，是《论语·颜渊》中“克己复礼为仁”一章，此章被朱子视为孔子传颜回“传授心法切要之言”^②。另，在《朱子语类》中，有问：“或言今日之告君者，皆能言‘修德’二字，不知教人君从何处修起？必有其要。”朱子答道：“安得如此说？只看合下心不是私，即转为天下之大公。讲一切私底意尽屏去，所用之人非贤，即别搜求正人以用之。”^③其意与《戊申封事》相应。

在经学中，从来不相信现实中会有圣人存在，经学之所以重要，前提是现实中没有圣人。如果有新的圣人出现，则新圣必创立一代新法，而旧五经之法不过明日黄花，已陈刍狗。因此，只有在世无圣人的时代，才有必要通过解释五经，寻索当世法度之价值来源。经学义理之中，绝不认为圣人之出现可以是学习的结果，在帝王问题上，一个帝王无论如何学习，也不可能超凡入圣，成为新圣王。故董仲舒之“天人三对”，绝不劝时王学做圣王，因为一个继体守文之君，绝不可能通过德性修行而优入圣域。惟因如此，时王只有尊奉前圣规定的价值与制作的义理去改造现实政治，把无道的天下变成有道的天下。而程、朱诸儒通过对理气心性诸概念的重新解释，导向“圣人可学而至”，对一般人而言，固然激励了他们希贤希圣的信念，而程朱也相信，每一个人通过学习，都可以趋近乃至达到圣人之境界，那么时王也可以通过格物致知诚意正心的道

德自信，同样达到圣王的程度。宋儒之“圣人可学而至”，施之于帝王，一方面，固然可能唤起帝王的自省意识，让其在内在德性的自修中，实现精神之超越；但另一方面，也因为他们相信帝王可以通过《四书》的“圣人之学”而修身进德为君子、圣人，却忽略了五经之中的“圣人之法”及其背后的种种预试，以重新考虑圣王之法转化为制度建构的可能性。

二、天理与儒生集团

宋学因其对五经进行四书化的理解，通过五经求圣人之心而不求圣人之法，遂致其对于宋明之后皇纲政制之大改革，建树甚微，而且，宋学也未曾将得位的时王教化成圣以为新一代圣王。然而宋学塑造华夏七百年政治社会，亦有其不可磨灭之功绩。宋明理学提出之进德成圣之路，使天理之下，众生平等，每一个人皆能通过《四书》这一入德之阶梯，成圣之宝筏，修炼自己的道德。在此基础上，华夏数百年天下始有明确而统一的价值世界。宋明清之世，人口增加，社会发育，宋明之学虽不能建设一种好政治，但却营造了一个好社会。其中包括通过建立书院制度，形成儒教士共同体，通过制定家礼、宗族制度建立血缘共同体，通过制定乡规民约，建立地缘共同体，又通过民俗、说书、戏曲等诸种形式，把儒学观念渗透到社会的方方面面。这些共同体的相同特征，都是有一定的自治性质，都能使生活于其中的人们形成一套更好的、有礼义生活方式。

宋学所进行的是一场德性启蒙，理论上说，这种德性启蒙针对并适用于一切人，但是在现实生活中，则有天然的“启蒙限度”。程、朱从人天生具有仁义礼智之性出发，把人引向“圣人可学而至”的学习圣人进德修身过程。他们的理论基础是“性善”与“人皆可以为尧舜”，并用理

① [南宋]朱熹撰，刘永翔、朱幼文校点：《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全书》第20册，第597页。

② [南宋]朱熹撰，徐德明校点：《四书章句集注》，《朱子全书》第6册，第168页。

③ [南宋]黎靖德辑、郑明等校点：《朱子语类》，《朱子全书》第17册，第3512页。

气心性等概念为之进行形而上的论证。从理论上说,“人”指普遍性的一切人,人性之本一致,皆至善。现实生活的个体人内在地具有完满之性,故无限可塑,“尽性”而后可至于圣。但是绝不能忽略的是,这一切的前提,是个体具有德性之自觉。朱子《大学章句》下解释道:“子程子曰:‘《大学》,孔氏之遗书,而初学入德之门也。’于今可见古人为学次第者,独赖此篇之存,而《论》、《孟》次之。学者必由是而学焉,则庶乎其不差矣。”^①要尽性,首先要“入德”,而作为“入德之门”的《大学》,所提倡的入德之方,是格物致知,诚意正心。理论上,一切人都可以格物致知诚意正心,但实际上,能够自觉地“格物穷理”,也即有德性之自觉的,决不是一般的庶民,而是读书人,尤其是士大夫。

朱子之解《大学》八条目,最核心者为“格物”。《大学》“致知在格物”,朱注云:“格,至也。物,犹事也。穷至事物之理,欲其极处无不到也。”^②《大学》“物格而后知至”,朱注云:“物格者,物理之极处无不到也。知至者,吾心之所知无不尽也。”^③是“格物”即在于穷理,而“物”之义,非如今之谓“物体”,而实为具体生活中之万事万物。程朱皆以为,万事万物,一草一木皆有理,而格物便是去格此万事万物,以穷其背后之理。朱子有云:“虽一草一木亦有理存焉。一草一木,岂可不格。如麻麦稻粱,甚时种,甚时收,地之肥,地之饶,厚薄不同,此宜种某物,亦皆有理。”^④如此之说,则仿佛老农种地,亦有格物致知。但格物并非简单的即物而见其理,而是要有自觉的“致知”,致知的前提,是“穷至事物之理,欲其极处无不到”,“穷至”与“极处”,便不是简单地知其然,而是知其所以然。故程朱解“格物”,“穷”字极切要。如朱子答文振问便云:“君臣父子兄弟夫妇朋友,皆人所不能无者。但学者须要穷格得尽。事父母,则当尽其孝;处兄弟,当尽其友。如此之类,须是要见得尽。若有一毫不尽,便是穷格不至也。”^⑤又云:“遇事接物之间,各须一一去理会始得。不成是精底去理会,粗底又放过了;大底去理会,小底又不问了。如此,终是有欠缺。但随事遇物,皆一一去穷极,自然分明。”^⑥这样的格物,所至之处并非事物之现象,而是事物之

本质。如老农通过观察与经验而知土地之厚薄,禾稻之耕收,便不是真正的“格物穷理”。能够真正对万事万物“格物穷理”者,必为读书人,只有读书人通过老师、书本的教育而唤起道德心的自觉,才能去“格物穷理”。

宋儒以天理进行教化,只能局限于读书人,不能及于庶民,此为现实所使然,而非理论之结果。《论语·泰伯》“民可使由之,不可使知之”,程子《遗书》云:“圣人非不欲民知之也。盖圣人设教,非不欲家喻户晓,比屋可封也。盖圣人但能使天下由之耳,安能使人人尽知之?”^⑦朱子亦云:“民可使之由于是理之当然,而不能使之知所以然也。”^⑧程子之意,圣人之教化,欲家喻户晓而不得,不能启发每一个人之德性,故言“由之”。而朱子之意,则更进一步以为庶民不可能也不必要知道“理之所以然”,而只需要营造“理之当然”,即符合天理之制度环境、生活方式,而庶民顺之而行则可。由此可见,程、朱之学,通过解释《大学》,抹平了人性的自然差别,在形而上层面上,将天下所有人的内在德性逼到了同一条底线上,却又通过《大学》,遴选出少数有志于道德事业的精英分子,这正是程、朱之学在教化问题上的精妙绝伦之处。这批有志于道德事业的儒生,成为“道统”的继承者与发扬者,在自元至清数百年间,作为“道”的载体,上教君王,下化民庶。

朱子之后,阳明之学对朱子之学的最大突破,正在于将朱子之教化对象,由读书人而普遍化至于一般庶民。宋世象山之易简工夫,终至明代阳明之良知之说。《传习录》中载:

一日,王汝止出游归。先生问曰:“游何见?”对曰:“见满街都是圣人。”先生曰:“你看满街人是圣人,满街人到看你是圣人在。”又一日,董梦石出游而归。见先生曰:“今日见一异事。”先生曰:“何异?”对曰:“见满街人都

①②③⑧ [南宋]朱熹撰、徐德明校点:《四书章句集注》,《朱子全书》第6册,第16页,第17页,第17页,第134页。

④⑤⑥ [南宋]黎靖德辑、郑明等校点:《朱子语类》,《朱子全书》第14册,第633页,第464页,第466页。

⑦ [北宋]程颢、程颐撰,王孝鱼点校:《二程集》,北京:中华书局,2004年,第220页。

是圣人。”先生曰：“此亦常事耳，何足为异。”……先生曰：“你们拿一个圣人去与人讲学，人见圣人来，都怕走了，如何讲得行？须做得个愚夫愚妇，方可与人讲学。”^①

“满街都是圣人”为阳明学派之新基础，而“做得个愚夫愚妇”则为阳明学派教化之新心态。焦循《良知论》对比朱子、阳明之学云：“余谓紫阳之学，所以教天下之君子；阳明之学，所以教天下之小人……至若行其所当然，复穷其所以然，诵习乎经史之文，讲求乎性命之本，此惟一、二读书之士能之，未可执颛愚顽梗者而强之也。良知者，良心之谓也，虽愚不肖，不能读书之人，有以感发之无不动者。”^②此语精当无伦。康有为万木草堂讲义亦云：“朱子之学，为士人说法。陆子之学，人人皆可，学王学亦然。”^③程朱之学在理论上打开了一切人走向圣人的大门，却又用“格物穷理”，把这个入德之门建在普通民庶难以企及的高墙之上，只有那些“志于道”者才能获得进入的资格。而王阳明则将这个入德之门重新建在平地上，建到每个人内心的“诚意正心”之中，遂致“满街都是圣人”，所有的人都轻而易举地获得准入资格。此二者之最大不同，在于程朱之教化读书之士，尚须读书，才能成德，所读之书，五经不可或缺；而阳明可以直接教化庶民，启发良知，则五经之学，反而无用矣。

三、经教：士大夫之“外王”学

程、朱理学之教士大夫，是以《四书》为中心进行德性启蒙，而其教天下民庶，则是改制立法，损益礼乐，制作家礼、乡约，通过礼乐重建，使道德在一般庶民生活中成为日用而不知的纲常伦纪。此宋儒在“外王”方面之最大贡献，而影响中华数百年社会生活者也。蒙文通先生《宋明之社会设计》有云：“汉儒言政，精意于政治制度者多，究心于社会事业者少。宋儒则反是，于政、刑、兵、赋之事，谓‘在治人不在治法’。其论史于钱、谷、兵、刑之故，亦谓‘则有司存’，而淳淳于社会教养之道。”^④教与化通用而微有别。教存乎人与人之间，先觉觉后觉，觉而知之，知而行之，师弟子义理相授受，是教

也，非化也。化则存乎人与礼法之间，人不自觉而自然行，如一时代之人共遵一时代之礼法而行之，伦常在于日用而不自知，此化也，非教也。教化之真谛，在于建立礼乐制度，以安顿共同体生活，使道德入乎其心，见于其行，而行者皆以为自然如此，不必事事寻求为何如此，此即“民可使由之”之大义也。任何社会，皆是极少数人从事教化，大多数人终日谋生。政治之优劣，即在于能否建立或容许建立纲纪，使大多数人生活于其中，日迁于善而不自知。汉唐五经之教化，重于化；宋明《四书》之教化，重于教。而宋明之学又有重于化者，即制作家礼乡约之类也。制作家礼乡约之实质，即为社会之宗族、乡党立法，使宗族、乡党成为稳定的血缘、地缘共同体。

家礼之制作，自司马光《书仪》、程颐唱于前，朱子《家礼》成于后，遂大行于天下。朱子《家礼序》云：“凡礼有本有文。自其施于家者言之，则名分之守，爱敬之实者，其本也。冠婚丧祭仪章度数者，其文也。”^⑤是言家礼之本，在于使一家之人，守父子兄弟夫妇名分，崇其天然之爱敬。而其礼，则在于冠、昏、丧、祭四礼。朱子又言其制作之原因曰：“三代之际，《礼经》备矣。然其存于今者，宫庐器服之制，出入起居之节皆已不宜于世。”^⑥损益礼乐以适宜于今，为朱子一向之立场。但是，损益古礼，要有标准。以经学眼光言之，圣人立万世之法，而贤者据其法而制一时之宜。朱子从不敢以圣人自居，家礼制作，必据前圣典章而损益之。五经之中，涉及社会生活之礼乐最切合者，在于《仪礼》，而且，宋人以《礼经》即《仪礼》。自皇汉独崇五经以来，所尊之经，代有不同。两汉之尊五经，中心为《春秋》大义；汉唐之间之崇五

① [明]王阳明：《传习录下》，吴光主编：《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1997年，第116页。

② [清]焦循著、刘建臻点校：《雕菰楼集》，《焦循诗文集》，扬州：广陵书社，2009年，第154页。

③ [清]康有为：《南海师承记》，姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第2册，第253页。

④ 蒙文通：《儒学五论》，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第131页。

⑤⑥ [南宋]朱熹撰，王燕均、王光照校点：《家礼》，《朱子全书》第7册，第873页，第873页。

经，主要为《周官》典礼；而宋世之经学致用，要在《仪礼》。盖《仪礼》之冠、昏、丧、祭诸礼仪，非如《春秋》、《周官》之必施于邦国，而可以行于一家，正应当时社会重振礼乐之需要也。

朱子之前，二程、张载、司马光于家礼皆有论说。而朱子之制作，远法《仪礼》，近从司马氏《书仪》。朱子议论前人所修家礼有云：“横渠所制礼，多不本诸《仪礼》，有自杜撰处。如温公，却是本诸《仪礼》，最为适古今之宜。”^①由此可见，朱子心目中，一时之礼必以经典为标准，不可自加杜撰。朱子又云：“二程与横渠多是古礼，温公大概本《仪礼》，而参以今之可行者。要之，温公较稳，其中与古不甚远，是七八分好。”^②朱子之赞司马光《书仪》，皆言其“本《仪礼》”，正因如此，朱子《家礼》，取于温公《书仪》处最多。清人汪祁为《书仪》作跋亦云：“《书仪》为温公考诸《仪礼》，通以后世可行者。文公定《家礼》，于冠礼多取之，婚与丧祭，参用不一。”^③

朱子《家礼》对后世影响最巨者，在于沿温公之例而定祠堂之制，使祠堂成为庶民礼乐生活之中心。自此，社会领域之士大夫、一般庶民生活，终能依赖血缘关系紧密团结而实现自治。宋世家庙之制，本甚为混乱。有设祠馆于墓前者，沈括《苏州清流山钱氏奉祠堂记》言钱僧孺之事云：“姑苏钱君僧孺将谋葬其亲，而筑馆于其侧，岁时率其子弟族人祭拜其间。凡家有冠婚大事，则即而谋焉。”^④有于墓前建亭者，苏洵设亭于祖先墓园，其《苏氏族谱亭记》云：“乃作《苏氏族谱》，立亭于高祖墓茔之西南而刻石焉。既而告之曰：‘凡在此者，死必赴，冠、娶妻必告，少而孤则老者字之，贫而无归则富者收之。而不然者，族人之所共诮让也。’”^⑤其祠馆、墓亭，皆不但为祭祀所用，而且冠婚大事，必即而谋，则实有联结一族，教行礼乐之意存焉。虽司马氏《书仪》之礼制详备，士大夫家庙尚称“影堂”，至朱子始定为“祠堂”。

祠堂之制，本在祭祀部分，温公《书仪》，列于祭礼。而朱子《家礼》，则将其提到开篇之《通礼》。朱子云：

此章本合在《祭礼》篇，今以报本反始之

心，尊祖敬宗之意，实有家名分之首，所以开业传世之本也。故特着此，冠于篇端，使览者知所以先立乎其大者，而凡后篇所以周旋升降出入向背之曲折，亦有所据以考焉。然古之庙制不见于经，且今士庶人之贱，亦有所不得为者，故特以祠堂名之，而其制度亦多用俗礼云。^⑥

宗族的建立，以其有共同的祖先，而祭祀祖先之所，则是一个宗族内部的公共空间。祖先祭祀，一方面是道德上的报本反始、尊祖敬宗，一方面是现实生活中的和睦族人，使族人患难相恤、生死相救。因此，立祖先祭祀之所，是确定一宗族之心脏，此朱子所谓冠祠堂之制于篇首是“先立其大”者也。人生普遍之礼有冠、昏、丧、祭，而四礼之行，皆与祠堂有密切关系。冠礼，“前期三日，主人告于祠堂”^⑦。礼之末，“主人以冠者见于祠堂”^⑧。婚礼有六，凡纳采、亲迎、庙见，皆须告于祠堂，见于祠堂。丧礼之祔，奉新主人祠堂。祭礼更不待言而明。是故祠堂之立，而诸礼皆可行也。

朱子之《家礼》，宋以后大行于天下，尤其是南方地区。实行家礼的地方，皆能收宗族，睦族人，崇孝敬，厚风俗。本来，立家庙，行礼乐，为古代卿士以上地位者之家事。而自明代以后，《家礼》流行，虽民庶人家，也能尊祖敬宗，行冠、昏、丧、祭之礼。尤其是明代以后，东南沿海多省常以宗族为单位建立自然聚落，祠堂之制，遍及乡村，而冠昏丧祭，行于民庶，此朱子教化之功也。

如果说家礼使一家之人，联结为一血缘共同体，那么乡约则旨在促成无血缘关系而同居乡党之人，联结成为一地缘共同体。乡约始创于陕西蓝田吕氏兄弟，吕大忠在其兄弟吕大钧所作《乡

①② [南宋]黎靖德辑、郑明等校点：《朱子语类》，《朱子全书》第17册，第2883页，第2883页。

③ [清]汪祁：《司马氏书仪·跋》，上海：商务印书馆，民国25年，第1页。

④ [北宋]沈括：《苏州清流山钱氏奉祠馆记》，《长兴集》卷第二十二，《四部丛刊》三编，上海：商务印书馆，民国24年。

⑤ [北宋]苏洵著，曾枣庄、金成礼笺注：《苏氏族谱亭记》，《嘉佑集笺注》，上海：上海古籍出版社，2001年，第391页。

⑥⑦⑧ [南宋]朱熹撰，王燕均、王光照校点：《家礼》，《朱子全书》第7册，第875页，第889页，第892页。

约》最后言制作之意曰：“人之所赖以邻里乡党者，犹身有手足，家有兄弟，善恶利害皆与之同，不可一日而无之。”^①是将乡党关系，比喻成一身之手足，一家之兄弟。而其善恶利害相同，必不如兄弟、手足骨肉之亲，故乡党邻里之家与家之间关系，更像是朋友之间。吕氏《乡约》有四事，一曰德业相劝，二曰过失相规，三曰礼俗相交，四曰患难相恤。邻里乡党之人，本无兄弟骨肉之亲，惟朝夕相处，生死可以相救，患难可以相恤。故可以“乡约”的形式，构建一种共同生活方式。

吕氏《乡约》之后，朱子又以之为基础而作《增损吕氏乡约》，其主要修改者，一在更加明确主事人，即约正的责任；二在“礼俗相交”部分，朱子将吕氏模糊言之的乡村基本礼俗做更明确的规定。朱子新增内容曰：“礼俗之交，一曰尊幼辈行，二曰造请拜揖，三曰请召送迎，四曰庆吊赠遗。”^②两《乡约》比较，朱子更重礼，朱子的修改，包含了一乡生活之基本礼俗。

吕氏、朱子之《乡约》，主要针对非血缘关系之乡村聚落，将没有血缘关系，但有共同生活的人群塑造成一个地缘性的道德共同体。《乡约》规范中的乡村聚落，最基本特征是乡村自治。例如“过失相规”部分，凡酗、博、斗、讼，行止踰违，行不恭逊，言不忠信，造言诬毁，营私太甚，皆属“犯义之过”。交非其人，游戏怠惰，动作无仪，临事不恪，用度不节，皆是“不修之过”，这些过失，“同约之人，各自省察，互相规诫”^③。违反乡约的惩罚机制，并非如国家法律一样针对其人身、财产进行惩罚，而是将其过失公诸于众，讨论之后记载在册，以俟其自改。同时，乡约之目的，又绝不止于乡村自治，而是塑造道德共同体，塑造良善风俗，塑造符合礼义的生活方式，此即儒家所谓教化。凡治庶民，通过合理的制度安排，使其安居乐业，养生送死，这只是“养”，是最基本的要求。而更主要的是使每一个人的生活都有道德，有尊严，此则赖乎“教”。

凡家礼、乡约一类，为宋明之世儒者“外王”之学，而最主要的效果是实现社会自治与社会教化，简言之，即塑造一种新的生活方式。宋代之后，庶民之聚合，不外血缘与地缘，而家礼

正是立宗族之法以构建血缘共同体，乡约正是立乡党之法以构建地缘共同体。宋世大儒之教弟子，教帝王，皆教其发明本性之善，格物致知，启蒙德性。而其教庶民，则是为社会共同体立法。前者为理学，其要在于《四书》；后者本于经学，其据在于五经，尤以《仪礼》为要。儒教本以孝悌为本，而要对天下士大夫乃至老百姓进行孝悌教化，并非要家至日见，让每一个人去“格物”，格孝悌而行孝悌，而是通过立宗族、乡里之法，使每一个人生活在宗族、乡党中，行孝悌仁义而不自知。可以说，宋儒因其对五经进行《四书》化之解读，导致其对大共同体——天下国家之皇纲政制的改良，并无大补；而也正因为宋学之重心转向发明个人内在德性，培养出新的士大夫阶层，他们以其德性，发而为社会团体制定规则，为宗族、乡党等小共同体立法，使天下士大夫乃至普通民庶，皆能敬宗返本，慎终追远，践行礼乐，此为宋学对中国文明影响之最深最巨者也。

（责任编辑 杨海文）

① [北宋]吕大钧著、陈俊民辑校：《吕氏乡约乡仪》，《蓝田吕氏遗著辑校》，北京：中华书局，1993年，第567页。

② [南宋]朱熹撰，戴扬本、曾抗美校点：《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全书》第24册，第3597页。

③ [南宋]朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全书》第24册，第3596页。

甘泉后学对阳明学的批评与反批评

——兼论刘宗周、黄宗羲是甘泉后学

周仍乐 周炽成*

【摘要】湛甘泉与王阳明既是朋友，也是对手。从甘泉后学对阳明学的批评与反批评，可见两家关系之错综复杂。作为浙人的甘泉后学刘宗周和黄宗羲，既受阳明学的影响，也受甘泉学的影响，但学界多注意前者而忽视后者。从甘泉学脉来看这一对师生，对他们会有新的定位。针对同门对阳明学的批评，黄宗羲确实经常进行反批评。但我们不能说，甘泉学在晚明已完全与阳明学合流，从而失去独立性。从刘、黄二人以及其他甘门人士的作为，我们不难看出甘泉学在中、晚明的影响。

【关键词】甘泉后学；阳明学；刘宗周；黄宗羲

中图分类号：B248 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2014)06-0108-05

黄宗羲对明学有两种很有影响的说法，其一是“有明之学，至白沙始入精微……至阳明而后大”^①，另一是甘泉“与阳明分主教事”^②。他在这两种说法中都充分肯定了阳明与甘泉对明学的重要贡献，但却常常对甘泉后学批评阳明学进行反批评。吊诡的是，若按师承关系来说（甘泉——唐枢——许孚远——刘宗周——黄宗羲），黄宗羲也是甘泉后学！这样，他的反批评就颇为复杂了。在本文中，我们将考察曾经与阳明分主天下“教事”的湛甘泉之后学是如何看待阳明学的，由此展现两家错综复杂的关系。站在学术的立场，我们会实事求是地看待黄宗羲这位倾向阳明学的甘泉后学的观点，如发现他有偏颇之处，也会不客气地予以批评。

一

甘泉后学与阳明学错综复杂的关系，无疑涉及到甘泉与阳明二人错综复杂的关系：他们既是“一见定交”^③的朋友，也是“分主教事”的对手。具体言之，在早年，甘泉更多地把阳明看作朋友；在中年，他与阳明保持很深的友谊，但也有很多争辩；在晚年，面对阳明学影响越来越

大，他有时强调自己与阳明的分歧以突出自己学说的特色，但有时也调和两家，如他在阳明的墓志铭中写到：“良知必用天理，天理莫非良知，以言其交用则同也。”^④当然，这种调和不一定能成功，黄宗羲即言两人之学“是终不可强之使合也”^⑤。但“调和说”对甘泉后学肯定是有影响的，由唐枢可证之。

唐枢，字惟中，号一菴，甘泉一传弟子。唐枢仿甘泉《心性图说》著有《真心图说》，且在其中指出“真心即是良知”^⑥，故黄宗羲认为他“于甘泉……阳明……两存而精究之。卒标‘讨真心’……然真心即良知也，讨即致也，于王学尤近”^⑦。黄宗羲说唐枢“两存”可以，但“讨即致”，则非也。其实，他自己就指出“致”与“讨”有不同——“致之，则工夫在本体之后……讨之，则工夫在本体之先”^⑧。黄宗羲上述自相矛盾的说法倒显示了他刻意肯定唐、王二学“尤近”之心态。不过，如果考虑到倾向阳明学的他正是唐枢之后学，那么他的“刻意”倒可同时避开对师说与阳明学的批评。而对甘泉后学吕怀，他就没有这么“刻意”了。

吕怀，字汝德，号巾石，甘泉一传弟子。他也主“两存”：“天理良知，本同宗旨……只在

* 作者简介：周仍乐，广东珠海人，（广州 510631）华南师范大学政治与行政学院中国哲学研究生。

周炽成，广东郁南人，哲学博士，（广州 510631）华南师范大学政治与行政学院教授。

① [清]黄宗羲著、沈芝盈点校：《明儒学案》上，北京：中华书局，2008年，第79页。

②⑤⑥⑦⑧ [清]黄宗羲著、沈芝盈点校：《明儒学案》下，北京：中华书局，2008年，第876页，第876页，第956页，第948页，第948页。

③④ [明]王守仁撰，吴光、钱明、董平、姚延福编校：《王阳明全集》下，上海：上海古籍出版社，2012年，第1005页，第1149页。

变化气质。学问不从这上著脚……只是虚弄精神，工夫都无着落。”^①表面上，吕怀强调“变化气质”，批评“虚弄精神者”而非阳明。但“虚弄精神”是明人批评阳明学的常见观点（见下文），故其说就多少有暗含批评阳明学之嫌。或因此，黄宗羲批评其说：“离性于气质，总由看习不清楚耳。”^②然他还是认可吕怀之强调“功夫”的，如他认可甘泉后学何迁之说。

何迁，字益之，号吉阳，甘泉一传弟子。他十分强调“功夫”，并认为“阳明之学……嗣后一传百讹……不假学力……由是继之以畔。夫良知曰致……非百倍其功不可入”^③。但他只批评阳明后学，而不像吕怀那样有暗含批评阳明学之嫌。这得到了黄宗羲的认可：“其疏通阳明之学……亦中流之一壺也。”^④为学强调“功夫”，可说是甘泉学的一个传统，在甘泉后学中也多见。如甘泉后学蔡汝楠也如是。

蔡汝楠，字子木，号白石，甘泉一传弟子。他认为“良知天理之学……人往往作口耳知解……圣人发蒙在亨行时中，要之良知天理，可亨之道也”^⑤。蔡汝楠的批评与“亨行时中”之“功夫说”都颇为含糊。或鉴于此，黄宗羲对其说竟没有任何评论。不过，黄宗羲并非对任何含糊之说都这么客气，如他对甘泉后学洪垣之说。

洪垣，字峻之，号觉山，甘泉一传弟子。他的观点比较复杂：“阳明公之言……似倚于微而无上天之载，失之倚……甘泉公……乃大揭……中正之语……似又倚于显而有处，失之倚……显之失，尚有规矩可循，微之失，则渐入于放而荡矣。”^⑥洪垣这种以甘泉学“救弊”阳明学而又引发新流弊的说法相当含糊。而他“显之失”之言更是有抬高甘泉学以贬低阳明学的嫌疑，故黄宗羲针锋相对地反批评他：“以随处体认……未免倚之于显……以致良知似倚于微……为不足恃……则倚之于显……得无自相矛盾乎？”^⑦黄宗羲的批评可谓一针见血，但他对许孚远的“自相矛盾”却视而不见。

许孚远，字孟仲，号敬菴，唐枢一传弟子。他曾与周汝登论辩“无善无恶说”且偏袒阳明，认为“‘无善无恶心之体’一语，盖指其（良知）未发廓然寂然者”^⑧。而周汝登的反驳可谓“以子之矛攻子之盾”：“‘无善无恶心之体’一语，既指未发廓然寂然处言之，已发后岂有二耶？……夫自生矛盾……不可也。”^⑨但黄宗羲对

此却反批评周汝登：“竟以性为无善无恶，失却阳明之意。”^⑩“无善无恶心之体”毕竟是阳明之说，故黄宗羲此言难免有失偏颇。而他对许孚远的宽容，恐怕多是出对师公的尊重。至于老师的同门冯从吾，他就不得不更为委婉地“尊重”了，因为冯从吾是明确批评阳明学的。

冯从吾，字仲好，号少墟，许孚远一传弟子。他不但批评阳明“以‘无善无恶为心之体’，翻孟子性善之案，堕告子无善无不善、佛氏无净无垢之病”^⑪，而且还认为“近世……病猖狂者什九，皆起于为‘无善无恶之说’所误”^⑫。奇怪的是，黄宗羲在冯从吾的学案中无上述批评之任何引录与反批评，但辗转到周汝登的学案却反批评：“后来顾泾阳、冯少墟皆以无善无恶一言，排摘阳明，岂知与阳明绝无干与！”^⑬阳明之说毕竟含有“无善无恶一言”，怎能说“与阳明绝无干与”呢？不过，在晚明，总体上反对“无善无恶说”的声音比支持它的声音大得多^⑭。故或鉴于同门身份与时风，黄宗羲对冯从吾的批评相当“迂回”。而他对王道的批评就直接多了。

王道，字纯甫，号顺渠，甘泉一传弟子。他明确批评“阳明先生……固存省之一法……是几于执一而废百矣”^⑮。但黄宗羲却认为“此在门弟子之失，而以加之阳明，不受也”^⑯。他还指出王道是湛、王两家的“边缘人”：“先生初学于阳明……又从学甘泉，其学亦非师门之旨，今姑附于甘泉之下。”^⑰这样，王道的批评之意义，无疑在甘泉后学中大打折扣。不过，杨时乔就不存在这样的“身份问题”。

杨时乔，字宜迁，号止菴，吕怀一传弟子。《明史》谓：“（杨）时乔……最不喜王守仁之学……尤恶罗汝芳……具疏斥之曰：‘……汝芳假圣贤仁义心性之言……反道乱德……望敕所司明

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯ [清] 黄宗羲著、沈芝盈点校：《明儒学案》下，第917页，第912页，第924—925页，第921页，第970页，第941—942页，第927—928页，第866页，第866页，第853页，第854页，第1039页，第1036页，第1036页。

①② [清] 纪昀、永瑢编纂：《景印文渊阁四库全书》第1293册，集部，上海：上海古籍出版社，1987年，第274页，第264页。

①④ 周炽成：《复性收摄——高攀龙思想研究》，北京：人民出版社，2007年，第145—159页。

禁……’”^①他又批评阳明学“为心学者，于佛氏尝即心而见其血气凝定……又得孟子‘良知’两字偶同……援假遮饰以为名”^②。对此，黄宗羲反批评道：“此是先生以意测之，于阳明无与也。”^③杨时乔“意测”确有，但值得注意的是，他在政治层面对阳明学的批评（“望敕所司明禁”）。不过，他这批评多是针对罗汝芳等阳明后学而非阳明本人，而其同门粤人唐伯元则是直接针对阳明本人了。

唐伯元，字仁卿，号曙台，吕怀一传弟子。《明史》谓：“（唐）伯元……深疾王守仁新说。及守仁从祀文庙，上疏争之。”^④阳明一旦从祀孔庙即意味他的学说成为“官方之学”，故唐伯元之上疏实有反阳明学（尤其在政治上）之重要意义。在疏中，他首先否定了时人批评阳明学为“禅学”、“弄精神”等“六大批评”^⑤，然后批评：“（阳明）曰：‘不覩不闻是本体，戒慎恐惧是工夫。’又曰：‘戒慎恐惧是本体，不覩不闻是工夫。’不知本体、工夫从何别也？曰：‘有心是实，无心是幻。’又曰：‘无心是实，有心是幻。’不知实与幻、有与无，从何定也？”^⑥在“严滩问答”中，阳明即意在调和上述矛盾，故其说也并非无所见。接着，他又指出：“守仁之学……岂能出献章造悟之内？……曾不挂口献章一语……或者比而同之，过矣。”^⑦唐伯元显然有意贬低阳明而抬高白沙，且暗指阳明吸取（甚至剽窃）了白沙的思想而又完全没有提到白沙。最后，他似乎是退了一步说：“（阳明）其气节……勋名……文章……合之以祀于孔庙，似亦不为甚过。”^⑧但他又说：“凡有学守仁者……不得学其言语轻易之失。”^⑨唐伯元这种“退”的说法，事实上显示了他批评阳明学的“执着”。唐伯元不但批评阳明学，而且直接批评阳明本人，可说是甘泉后学中批评阳明学之最激进者。

但黄宗羲在学案中并没直接反批评唐伯元，而是提及一“逸事”：“孟我疆问于顾泾阳曰：‘唐仁卿何如人也？’曰：‘君子也。’我疆曰：‘君子而毁阳明乎？’曰：‘朱子以象山为告子……何但仁卿？’泾阳过先生（唐仁卿）……曰：‘……文成恐人认识为知……点出一良字……恐人将这个知作光景玩弄……点出一致字……奈何归罪于良知？’先生曰：‘善……向者论从祀一疏，尚合有商量也。’”^⑩按，“此段文字是现存唯一能反映唐伯元曾修正自己对王学态度的

材料”^⑪，故其可靠性还有待考证。但无论如何，黄宗羲借顾泾阳之说使得他既保持了对同门之尊重，又达到了反批评的目的！然而，这并不影响唐伯元是“最激进者”。

二

本文开头已经说到，黄宗羲和他的老师刘宗周事实上都是甘泉后学，因此我们很有必要从这一角度对他们师徒二人对阳明学之态度进行考察。我们不妨先从刘宗周说起。

刘宗周，许孚远一传弟子。黄宗羲在《子刘子行状》中总结其师对阳明学之态度道：“先生……驳《天泉证道记》曰：‘……如心体果是无善无恶……无乃语语绝流断港乎？’其驳‘良知’说曰：‘……止因新建将意字认坏……仍将知字认粗……非《大学》之本旨明矣。’盖先生于新建之学凡三变；始而疑，中而信，终而辨难不遗余力，而新建之旨复显。”^⑫依黄宗羲之说，刘宗周不但对阳明之“无善无恶说”、“良知说”等都进行严厉批评，而且认为阳明背离了“《大学》之本旨”。但奇怪的是，他又认为老师在“三变”之后，使得“新建之旨复显”。如果说刘宗周批评阳明“背旨”，那么显然与黄宗羲“复显”之说前后矛盾。黄宗羲这种“矛盾说”颇为令人费解。

又，刘灼在《戡山刘子年谱》也曾言“三变”：“先生于阳明之学凡三变……始疑之，疑其近禅也。中信之，信其为圣学也。终而辨难不遗余力，谓其言良知，以《孟子》合《大学》……失之粗且浅也……而世之竞以玄渺称阳明

① [清]张廷玉等撰：《明史》第19册，北京：中华书局，1974年，第5909页。

②③⑩ [清]黄宗羲著、沈芝盈点校：《明儒学案》下，第1027—1028页，第1024页，第1003页。

④ [清]张廷玉等撰：《明史》第24册，第7257页。

⑤⑥⑦⑧⑨ [清]冯奉初辑，林建翰勘订、林万任校阅：《潮州耆旧集》，香港：香港潮州会馆董事会，1980年，第444页，第445页，第447页，第447页，第448页。

⑪ 林璜：《唐伯元〈醉经楼集〉版本流传考——兼论几种选编及其选录旨意》，《汕头大学学报》2012年第2期，第36—42页。

⑫ 吴光主编：《刘宗周全集》第6册，杭州：浙江古籍出版社，2007年，第43页。

者，乌足以知阳明也与！”^①如果再考虑到刘沟在完成其父的年谱且又去世后，黄宗羲还没有完成老师的行状^②，那么黄宗羲的“三变说”，就很可能来自刘沟之说。进而，从刘沟的“乌知说”（即认为刘宗周有维护阳明学之意）来看黄宗羲的“复旨说”，后者的“矛盾说”似乎可得到一个解答：阳明学经过刘宗周的“辨难”后，时人的某些观点剥离了，而阳明自己的观点就“复显”了。但需要指出的是，两人之说都只是代表他们的个人之见。事实上，刘沟的“乌知说”是基于刘宗周晚年写的《良知说》而言，故判断两人之说恰当与否，有必要回到《良知说》文本本身。

在《良知说》中，刘宗周确是批评阳明学不合《大学》之说：“阳明子……只传孟子教法，于《大学》之说，终有未合。”^③但纵观全文，刘宗周多是“辨难”，而无“维护之说”，故此说恐怕多是刘沟他们自己的“有意补充”。然而，他们竟都“忽视”了刘宗周在文中的新见解：“然则良知何知乎？知爱知敬而已矣……阳明曰：‘致知焉尽之矣。’余亦曰：‘致知尽之矣。’”^④刘宗周以“知爱知敬说”对治阳明的“良知说”，显然非“复旨”。但值得注意的是，从作为甘泉后学的角度来看，刘宗周此说乃多少受到甘泉学的影响而形成。因为甘泉在其《心性图说》中就指出：“良心……始之敬者，戒惧慎独以养其中也……终之敬者，即始之敬而不息焉者也。”^⑤甘泉对良知（心）不但强调“敬”之始终“功夫”，而且还要求“戒惧慎独以养其中”。故刘宗周的“知爱知敬说”，从他的师承渊源来看，实是与甘泉学有关，甚至其慎独之学，也滥觞于甘泉学。

但不知为何，黄宗羲在《明儒学案》中没有直接提及戴山学与甘泉学之渊源，只是提到了刘宗周曾师从许孚远。事实上，从甘泉学脉来看戴山学，不但其中的“知爱知敬说”、慎独之学与甘泉学有渊源，而且诚如乔清举所言：“（刘宗周）强调理气、心性、心理之不可分，气质之性与天地之性之不可分，道心人心之不可分，亦皆滥觞于甘泉之学”^⑥。故戴山学之形成除了受阳明学影响之外，实也离不开甘泉学之影响。对此，乔清举更指出：“刘氏之学，融合了湛学与王学，使明学达到了一个新的高度。”^⑦这种说法可能还有商榷之处，但我们应该可说：戴山学使

甘泉学在中、晚明达到了一个新的高度。

当然，刘、黄二人的“有意补充”也并非“无中生有”。因刘宗周确曾批评时人视阳明学为“禅学”：“然则阳明之学……未可病其为禅也……只为后人……推而让为佛氏之物，亦安见其有以相胜？”^⑧且在《良知说》中，他亦无批评阳明学为“禅学”，故两人之“补充”亦是言之有据。进而，再细究《良知说》，也可见他多少有把《天泉问答》之说归咎于阳明后学之意：“阳明子言良知……至龙溪所传《天泉问答》……益增割裂矣。”^⑨此外，他对阳明的批评也多有委婉之词：“止因阳明将意字认坏，故不得不……又不得不……矣。”^⑩“止因”、“不得不”等词都明显带有惋惜之情，故我们不能说刘宗周对阳明学无其维护之一面。

总体上，作为甘泉后学的刘宗周对阳明学之态度可说既有批评的一面，又有维护的一面，显得相当之复杂。与老师不同的是，黄宗羲却更倾向阳明学，甚至有意拉近老师与阳明（“有意补充”与“忽视”）。显然，从黄宗羲作为甘泉后学来看，他对阳明学之态度是离不开他对甘泉学之态度。故我们有必要考察黄宗羲对王、湛两家的态度。

黄宗羲倾向阳明学，这是众所周知的，甚至他的整本《明儒学案》都是以阳明学的发展为主线。如果他有批评阳明学的话，则是批评阳明后学，而不是阳明本人之学。他对其他甘泉后学之批评阳明学进行反批评，也进一步说明了他的这种倾向。但这不是说黄宗羲对甘泉学并不认可。上述种种反批评的“委婉”与“尊重”，都表明他还不至于与甘泉学派决裂。同时，他也肯定了甘泉在当时享有与阳明分主天下“教事”的学术地位。此外，他对老师师承甘泉后学许孚远的叙述是相当明确的。不过，黄宗羲对甘泉批评阳明学确有所不满：“先生（甘泉）……谓阳明……格物是正念头……此不足为阳明格物之说病……

① 吴光主编：《刘宗周全集》第6册，第147页。

② 吴光：《天下为主——黄宗羲传》，杭州：浙江人民出版社，2008年，第287—288页。

③④⑤⑧⑨⑩ [清]黄宗羲著、沈芝盈点校：《明儒学案》下，第1586页，第1587页，第876—878页，第1563—1564页，第1586页，第1587页。

⑥⑦ 乔清举：《甘泉哲学体系及其后传研究》，《哲学研究》1994年第2期，第52—59页，第52—59页。

今日随处体认……其言终觉有病也。”^①他直接对师祖甘泉之说进行批评与反批评,可见其倾向阳明学之心。他对甘泉学的不满甚至促使他更倾向阳明学。但如果考虑到,在中、晚明,阳明学的影响大于甘泉学,而黄宗羲与阳明又同是浙人,且其师刘宗周对阳明学也多有维护等因素,那么,他倾向阳明学也在情理之中。当然,我们不能说,黄宗羲完全没有受到甘泉学之影响。事实上,当他晚年提出“心无本体,功力所至,即其本体”^②之说而表现出逸出阳明学的趋向时,其说中恐怕多少还有些甘泉学的痕迹。黄宗羲虽有意无意淡化其甘泉后学之背景,但我们从他在《明儒学案》的叙述中不难发现“甘泉——唐枢——许孚远——刘宗周——黄宗羲”这样的学脉。他也没有否认这样的学脉。

总的来说,如果比较作为甘泉后学的刘宗周与黄宗羲对师祖与阳明的看法,显然可见:老师受甘泉的影响更大一些,学生受阳明的影响更大一些;老师明确批评阳明学,而学生则对阳明学有更多的维护;老师离甘泉学更近一些,而学生则稍远了一点。这或正如黄宗羲“夫子自道”:“名湛氏学者……即未必仍其宗旨,而渊源不可没也。”^③

三

甘泉后学对阳明学的批评与反批评,可说是承甘泉与阳明之既是“朋友”又是“对手”的复杂关系而来。如果把刘宗周、黄宗羲也视为甘泉后学,那么黄宗羲无疑是阳明之“朋友”,而刘宗周则更多地如甘泉,即与阳明既是“朋友”又是“对手”。在此,我们大概可将甘泉后学对阳明学之态度近“朋友”者归为一派,其中包括唐枢、吕怀、何迁、蔡汝楠、洪垣、许孚远、黄宗羲等;而近“对手”者则为另一为派,其中包括冯从吾、王道、杨时乔、唐伯元等。第一派如对阳明学有所批评,那只是批评阳明后学而非阳明本人之学。黄宗羲对同门批评阳明学进行反批评,是这一派中的最激进者。我们甚至可说他经常游离了甘泉后学之身份。第二派则多有见于阳明后学之流弊而直接批评阳明学乃至阳明本人,其中无疑以唐伯元为最激进。至于刘宗周则处于这两派之间而与甘泉遥相呼应。

在甘泉后学中,“朋友”派要比“对手”派多。又诚如乔清举所言:“最值得重视……是唐枢——许孚远——刘宗周一系。”^④但需要指出

的是,“对手”派的存在也恰恰最能说明甘泉学并没有淹没在中、晚明的阳明学之时流中,而保持了自己相当独立的学术传承与影响。且正是这种独立性使甘泉学能够延绵至明末,进而最终在刘宗周之学中达到新的高度。此外,甘泉后学黄宗羲虽然倾向阳明学,但我们显然不能把他简单地归为阳明后学。不管怎样,甘泉学在中、晚明的重要影响是我们不能忽视的。

黄宗羲对阳明学确有明显的倾向,但从学脉上来说,他是甘泉学一脉的人。对于同门中的“朋友”派,他有意识地以阳明学为准来淡化他们与阳明学的差距,而对于同门中的“对手”派,则在遵循师道的原则上进行有克制甚至“迂回”的批评,可见其用心之良苦。这或因黄宗羲是浙人,对老乡阳明多有同情,多有维护,但他究竟是甘泉后学,又不能不保留对甘泉学派的尊重,以致出现了前述种种复杂之面相。而“对手”派之最激进者唐伯元是粤人,与白沙、甘泉为同乡,这恐怕不是巧合这么简单。

进一步考察两派的地缘因素,可发现:“朋友”派是今安徽(洪垣)、浙江(唐枢、蔡汝楠、许孚远、刘宗周、黄宗羲)、江西(吕怀、何迁)等人,即他们的籍贯都是当时阳明学影响较大的地方;“对手”派则是今陕西(冯从吾)、山东(王道)、江西(杨时乔)、广东(唐伯元)等人,只有一人是江西人,即他们的籍贯多是其时比较疏离阳明学的地方,甚至在那里还有可与阳明学相抗衡的地方之学(如当时在广东有白沙学、甘泉学,在陕西有关学)。故两派的分立确有不可忽视的地缘因素。

地缘的因素虽然很重要,但学缘的因素也不能忽略。如黄宗羲一系即多倾向阳明学,而唐伯元一系则多批评阳明学。故可说,地缘因素与学缘因素的奇妙结合,使黄宗羲以及他的老师刘宗周与甘泉学和阳明学形成了错综复杂的关系。但无论如何,淡忘了两人是甘泉后学这一点,恐怕难以全面、深入地理解他们的思想。

(责任编辑 杨海文)

①③ [清]黄宗羲著、沈芝盈点校:《明儒学案》下,第876页,第875页。

② 徐世昌等编纂、沈芝盈、梁运华点校:《清儒学案》第1册,北京:中华书局,2008年,第67页。

④ 乔清举:《甘泉哲学体系及其后传研究》,《哲学研究》1994年第2期,第52—59页。

惠栋微言荀子蠡测*

石永之**

【摘要】惠栋喜微言主要是因为满清的文化高压，微言荀子乃是为探究“礼”背后的义理根据，以期典章制度的革故鼎新。惠栋微言荀子的大意有三：第一，指出宋儒所谓的“十六字心传”实际上渊源于荀子；第二，调和孟荀；第三，荀子的“礼学”渊源于子夏“礼后”之说，乃孔门真传。惠栋微言荀子极大地推动了清代中叶的荀学复兴，为《四库全书总目提要》给出官方结论奠定了基础，也为后来重新研究和评估《荀子》扫清了障碍。

【关键词】惠栋；微言；荀子

中图分类号：B249 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2014)06-0113-06

一、惠栋何故微言荀子？

章太炎论清儒：“其成学著系统者，自乾隆朝始，一自吴，一自皖南。吴始惠栋，其好博而尊闻；皖南始戴震，综形名，任裁断，此其所异也。”^①这就是说，清代学术确立自己的特色是从惠栋开始的。惠栋（1697—1758），字定宇，号松崖，元和人（今江苏苏州）。其祖父惠周惕、父惠士奇皆有著述，惠栋受家学熏陶，为乾嘉汉学吴派学术的集大成者，是清代朴学的开山鼻祖。章太炎评价惠栋说：“清初亦有理学先生，后来汉学家出，尚不敢菲薄理学，如惠栋之流，说经虽宗汉，亦不薄宋。”^②梁启超说：“惠氏家学，专以‘古今’为‘是非’之标准。栋之学，其根本精神即在是……惠派治学方法，吾得以八字弊之，曰：‘凡古必真，凡汉必好。’”^③这两位大师级学人对惠栋的评价影响很大，研究清代思想史的人鲜及惠栋，似乎以惠栋为代表的清代朴学是无思想的学问，仅仅是无义理支撑的考据之学，但这样的评价却是有待商榷的。惠栋宗汉学以立清代朴学自然不成问题，但是要说惠栋“不薄宋”、“凡汉必好”，恐非实情。请看惠栋《易微言》之“理”字条：

理字之义，兼两之谓也。人之性禀于天，必

兼两，在天曰阴与阳，在地曰柔与刚，在人曰仁与义，兼三才而两之，故曰性命之理……天命之谓性，性有阴阳、刚柔、仁义，故曰天理。后人以天人理欲为对待，且曰天即理也。尤谬。人之性，禀于天性，必兼两……感于物而动，性之欲也……理，分也，犹节也。汉律逆节绝理，谓之不道。康成、子雍，以天理为天性，非是。理属地，不属天。一阖一辟，一静一动，谓之天理……道理二字说得分明，宋人说理与道同，而谓道为路，只见得一偏。^④

这里惠栋不仅批评宋儒，还批评了郑康成“以天理为天性，非是”。由此可见，惠栋不是“凡汉必好”、“薄宋”，而且惠栋提出“分理说”直接抗击宋儒的“天理说”。

至于惠栋之所以宗汉，戴东原说：“夫所谓理义，苟可以舍经而空凭胸臆……故训明则古经明，古经明则贤人圣人之理义明，而我心之所同然者，乃因之而明，贤人圣人之理义非它，存乎典章制度者是也。松崖先生之为经也，欲学者事于汉经师之故训，以博稽三古典章制度，由是推求理义，确有据依。”^⑤他之所以“薄宋”，乃是惠栋为求典章制度之革故鼎新的义理依据。

惠栋何故喜用“微言”？首先，惠栋对“微”颇有研究，从他对“微”的注解之中可以窥探一二。《中庸》“知微之显，可以入德矣”，惠栋注：“夫微之显，诚者，天之道也。知微之

* 本文系2012年度国家社科基金重点课题《中国荀学史》(12AZX007)、山东大学儒学高等研究院重大项目“中国正义论——中国古典制度伦理学系列研究”的阶段性成果。

** 作者简介：石永之，湖北应城人，(济南250002)山东社会科学院儒学研究中心副研究员。

①② 章太炎、刘师培等：《中国近三百年学术史论》，上海：上海古籍出版社，2006年，第6页，第36页。

③ 梁启超：《清代学术概论》，朱维铮校注，北京：中华书局，2010年，第47页。

④ [清]惠栋：《周易述·易微言》，北京：中华书局，2007年，第504—507页。

⑤ [清]戴震：《戴震文集》，北京：中华书局，1980年，第168页。

显，诚之者，人之道也。”^① 荀子《劝学》“《春秋》之微也”，案，“《春秋》推见至隐，故云微”^②。由此可知，“微”对惠栋而言至关重要，蕴涵着他对儒学的基本理解。他强调天道诚实无妄，但天道显微，就是说，天之道往往是在一些很细小的事情上显现出来的，如果不细心体察是感觉不到的，因此，体察天道的细微显现，是诚之者，即人之道。《春秋》推见至隐，所以称之为“微”。在惠栋看来，天道微显，人道在于知微之显，著书立言也可仿效《春秋》微言以彰显大义。

其次，惠栋喜微言也与当时特定社会环境有关系。胡奇光指出，我国古代文字狱以清代最为严重，主要集中在顺、康、雍、乾四朝，其中又以乾隆朝为最。乾隆朝的文字狱持续时间最长、发案率最高、打击面最广。他说：“乾隆朝之于顺、康、雍三朝，既传下了以文字狱整饬汉族民族意识、以文字狱反朋党的成规，又创造了从查办禁书里制造文字狱、从疯子呓语、怪人奇谈里制造文字狱的新法。正因为这样，乾隆朝文字狱就比以前三朝更为阴毒、更为荒唐。”^③ 处清朝大兴文字狱之世的惠栋，难以显而立言，故微言以求之。不仅惠栋如此，戴震也一样。章太炎说：“至言以理杀人，甚于以法杀人，此则目击雍正、乾隆时事，有为言之……而身亦不敢质言，故托诸《孟子字义疏证》以文之。”^④ 以惠栋、戴震之才，处所谓“康乾盛世”之文化高压之下，只能微言以文之，实在令人扼腕叹息，若非如此，清代学术的走向应是在回到经典之后，出现新思想，而且重点当是新外王。可惜惠戴之后，义理之学渐渐窒息，成了所谓的清代朴学。

再次，章太炎、梁启超等学者对惠栋的看法也绝非空穴来风。惠栋未能将其思想著书立说，而只是微言义理的原因还在于，他是清代学术思想的开创者，处于一个新思潮草创期的拓荒者的思想往往不够圆熟，这也是一般的学术规律。继惠栋而起的清代朴学的另一位代表人物戴震的思想就相对成熟些，清代中叶的义理学首推其《孟子字义疏证》，研究清代中期思想必定提及戴震的这本书，戴震在是书中的“分理说”、人性论等思想就比惠栋表达得圆熟许多，但惠栋对戴震的影响则是显而易见的。

那惠栋微言的重点又为什么是荀子呢？这首先与学术思潮的流转有关。梁启超说：“‘清代思潮’果何物耶？简单言之，则对于宋明理学之一大反动，而以‘复古’为其职志者也。其动机

及其内容，皆与欧洲之‘文艺复兴’绝相类。”^⑤ 明末学术“游谈无根”，顾炎武大力提倡“舍经学无理学”的主张。惠栋作《九经古义》回到经典，正如戴震所说，经典之义理存乎典章制度之间，惠栋自然就有复兴儒家外王之学的追求。郑朝晖说：“清初的实学经世之风，在乾嘉学者身上并未消亡，考据学就是实学的发展，而所谓经世之风，则由于现实条件的变化，逐步演变成了一种理论形式的探讨……惠栋的学术研究逐步转向了专门的‘知识性’研究，而与现实政治愈行愈远，他对政治行为的经学探讨也渐渐具有‘政治哲学’的意味。”^⑥ 这自然与代表儒家外王路向的荀子思想关联起来。

复次，惠栋学术渊源于家学，其父惠士奇就对荀子思想有所研究，受父亲的影响，惠栋很早就关注《荀子》无疑。据王欣夫《蛾术轩篋存善本书录》所录：“《荀子》二十卷，六册，清光绪二年浙江书局刊本。自临吴县叶奕、长洲何焯、元和惠士奇、惠栋、顾广圻校并跋。半农校用朱笔，松崖临校蓝笔，皆发伪经义，独抒心得为多。松崖又据叶林宗校北宋本，何义门校景定本，照临之。顾千里据以重录，并附己说。”又潘景郑《著砚楼书跋·惠定宇校批荀子》云：“惠先生手批《荀子》十册，明刊本。内一二卷原缺，以世德堂本补入；全书间有世德堂补刊之叶。此书经先生据叶石君所校宋本迻录，并录石君跋语于后。自第三卷以下，眉间有先生识语，虽多寥寥数十事，词旨精奥，可埒王氏《读书杂志》也。”^⑦ 惠栋校订、手批的《荀子》不止一种，是和其他学者一起研究《荀子》的，这表明惠栋对荀子思想的重视，也表明他的荀学思想对当时学者的影响是比较大的。

惠栋对荀子研究可见于《易微言》、《荀子微言》等。惠栋所撰《荀子微言》未刊，稿本

①② [清]惠栋：《周易述·易微言》，前掲书，第407页，第408页。

③ 胡奇光：《中国文祸史》，上海人民出版社，2006年，第185页。

④ 章太炎、刘师培等撰：《中国近三百年学术史论》，前掲书，第84页。

⑤ 梁启超：《清代学术概论》，朱维铮校注，前掲书，第5页。

⑥ 郑朝晖：《论惠栋易学的思想特点及其思想史意义》，《周易研究》2009年第3期，第67页。

⑦ 潘景郑：《著砚楼书跋》，北京：古典文学出版社，1957年，第161页。

现藏上海图书馆，上海古籍出版社2002年于《续修四库全书》中收入影印出版。惠栋题《荀子微言》，其意即在阐发《荀子》的思想之微言大义。关于《荀子微言》以及惠栋的荀学研究对乾嘉荀学复兴的作用和影响，研究者有不同看法。有论者认为：“然或是该书仅有稿本，未曾刊行的缘故，当时学者论及惠氏著作，鲜及此书，至晚清王先谦（1842—1917）汇集诸本作《荀子集解》，亦未曾提及。乾嘉研治荀书者，亦未有人言及《荀子微言》，此作在当时的影响极为有限，不可谓不是荀学史上的一件憾事。”^①王应宪则认为，“在清代中叶的荀学复兴运动中，惠栋占有重要一席”。他说：“至清中叶，汉学鼎盛，荀学复兴。学者校勘《荀子》，阐释微言。惠栋、卢文弨、谢墉、汪中、王念孙等均有专著，创始之功，当推惠栋的《荀子微言》。”^②笔者认为，惠栋微言荀子，不为古人争分量，只为开新做准备。惠栋微言荀子推动了清代中叶及以后荀学复兴，揭开了清代中后期荀学研究高潮的序幕。

二、惠栋微言荀子大意

惠栋微言荀子的大意主要有三点，最为可观的第一点就是，惠栋对宋儒关于“十六字心传”的解释予以了全面否定。阎若璩《尚书古文疏证》指出《古文尚书》为梅賾所献，属于伪书，并指出“虞廷十六字”实际上源出《荀子》。惠栋认同阎若璩的考证，并在多部书中对“虞廷十六字”详加论证，以批评宋儒的解释。《古文尚书·大禹谟》有“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”，世称“虞廷十六字”，亦即所谓的“十六字心传”。韩愈推出道统说之后，朱子在《中庸章句序》中把道统说和“虞廷十六字”融合在一起。朱子说：“‘人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允执厥中’者，舜之所以传禹也……自是以来，圣圣相传，若成汤、文武之为君，皋陶、伊、傅、周、召之为臣，既皆以此而接夫道统之传。”^③自此而后，“十六字心传”被奉为道统的圣传心法。

在证伪《古文尚书》之后，清人发现在先秦古籍中，只有下面这段话与所谓“十六字心传”最接近，即《荀子·解蔽篇》所言：“昔者舜之治天下，不以事诏而万物成。处一危之，其荣满侧，养一之微，荣矣而未知。故《道经》曰：人

心之危，道心之微，危微之几，惟明君子而后能知之。”至少可以说，《荀子》中的这段文献有助于理解所谓的“十六字心传”。

“十六字心传”所涉甚广，在此仅就最关键的问题进行探讨，那就是如何解释“危”，然后据此解释下文的“人心”。《说文·危部》：“危，在高而惧也。”指在高处的人有一种恐惧心理。《荀子·儒效》“凡人莫不欲安荣而恶危辱”中的“危”可以如此解释，但人心之危的“危”则需要加以引申。惠栋本于杨倞的解释且有所发挥。杨倞注：“一，谓心一也。危之，当为之危。危，谓不自安，戒惧之谓也。侧，谓迫侧，亦充满之义，微，精妙也。处心之危，言能戒惧，兢兢业业，终使之安也。养心之微，谓养其未萌，不使异端乱之也……孔安国曰：‘危则难安，微则难明，故戒以精一，信执其中。’引此以明舜之治在精一于道，不蔽于一隅也。”^④惠栋的解释是：“危者，戒惧也。微，精妙也。”^⑤惠栋又对此进行了发挥，他说：“‘人心之危’，《中庸》所谓‘诚之者’也，所谓慎独也；‘道心之微’，《中庸》所谓‘诚者’也，《荀子》所谓独也。”^⑥又说：“危不如微，犹诚不如独，微与独皆全体之诚……夫微之显，诚也，《荀子》至人，即《中庸》至诚。”^⑦这就是说，惠栋认为，“危”是“戒惧”、“慎独”，“微”是“至诚”，人心是所谓“诚之者”也，而道心《中庸》所谓“诚者”也，简言之，人心属人，而道心则属天。这与宋儒对“十六字心传”的解释相去甚远。

再看宋儒的解释。程颐说：“人心，私欲，故危殆；道心，天理，故精微。灭私欲则天理明矣。”^⑧朱子说：“而又以人心道心之异者，则以

① 参见赵伟：《乾嘉荀学研究》，广西师范大学硕士论文，2008年5月。

② 参见王应宪：《惠栋荀学思想刍议——以〈荀子微言〉为中心的考察》，《安徽史学》2006年第3期，第18—24页。

③ [宋]朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第14页。

④ [清]王先谦：《荀子集解》，北京：中华书局，1998年，第400页。

⑤ [清]惠栋：《荀子微言》，《续修四库全书》子部儒家类第932册，上海：上海古籍出版社，1996—2003年，第471页。

⑥ [清]惠栋：《周易述·易微言》，前掲书，第507页。

⑦ [清]惠栋：《荀子微言》，前掲书，第472页。

⑧ [宋]程颢、程颐：《二程集》，中华书局，2004年，第312页。

其或生于形气之私，或原于性命之正，而所以为知觉者不同，是以或危殆而不安，或微妙而难见耳……必是道心常为一身之主，而人心每听命焉，则危者安，微者著。”程朱解“危”为“殆”，解“人心”为私欲、人欲，于是人心、道心就成了相对待的人欲与天理。孔安国、杨惊、惠栋解“危”为戒惧，其中的“戒”字的意思在程朱的解释中就基本消失了。

从《荀子·解蔽篇》中的这段文献来看，程朱理学对人心、道心的解释是有些问题的。《解蔽篇》中的“处一危之”说舜以戒惧之心处理天下之事，终获安荣，“养一之微”说舜养心至于精妙，虽荣而人未知，荀子由此引出《道经》的“人心之危，道心之微”以申论之，既然“危”与“微”说的是大舜之事，那么由此引出的人心、道心就应当都是关乎圣人的心。如果朱子对“人心”的解释放在这里，就成了大舜有“生于形气之私”的“人心”，显得很不合理。王阳明就曾指出朱子如此解释，是析人心、道心为二心，阳明说：“今日道心为主而人心听命，是二心也。天理、人欲不并立，安有天理为主，人欲又从而听命者？”^①

惠栋还说：“精者精微，一者道本。得一而加功焉，然后精。伪《尚书》‘惟精惟一’，此误解《荀子》也。吾闻一而后精，不闻精而始一。盖后人以为精察之精，故误耳。”^②惠栋认为，“一”而后才能“精”，不应是“精”而后“一”，这才符合荀子“虚壹而静”的思想。可以说，惠栋对宋儒“十六字心传”的批评是全面的。

程朱理学通过对“十六字心传”的创造性阐释证明“存天理灭人欲”的合理性，又把道统说和“十六字心传”糅合在一起，证明其理学是渊源有自，有其历史合法性。实际上，道统说本是韩愈对中华文化传承的一种系统解释，此前本无所谓道统说，更无所谓“心传”之说，“十六字心传”在宋以后对中国文化有着重要的影响，可以看作是宋明理学的一个创造，但如果据此以为儒家只此一脉真传，则既不符合历史事实，也有碍儒门广大。道统说排斥荀子以及后来的汉唐诸儒，压缩了儒学的解释和发展的空间，宋明理学虽然理论精微，但宋明两朝国政衰微，皆有皇帝被人虏走，最后亡国于草原部落，反不如汉唐，这正是明末至清季以及今日之学者要思考的问题。

第二，调和孟荀。首先是调和孟荀的人性论思想。据王欣夫的记载，惠栋“于《成相》篇‘暴人刳豢，仁人糟糠’。云：‘荀子自谓其言悲切，盖当秦将并一之时，极恶之世，故有性恶之说。’于《赋》篇‘天下不治，请陈俛诗’。云：‘子思作《中庸》，首言性，次言教。中又列三等知行之人，而归重于教，所以救时也。孟子言性善，本其初也。荀子言性恶，痛其习也。后之学者不知人论世，而猥以荀子为非，安可与之言学哉！’”^③这就是说，惠栋从知人论世的角度出发，从学术的时代性解释荀子之所以提出“性恶”说，同时以孔子“性相近也，习相远也”（《论语·阳货》）的思想来权衡孟荀，指出“孟子言性善，本其初也。荀子言性恶，痛其习也。”意指孟子性善论合于“性相近”，而荀子性恶论合于“习相远”。

惠栋还力辨荀子识诚，回应宋儒对荀子不识诚的批评，进而消解孟荀之间在内圣问题上的紧张。宋儒批评荀子不识诚，即是批评荀子不懂得儒家的内圣之学。《河南程氏外书》有：“荀子曰：‘养心莫善于诚。’周茂叔谓：‘荀子元不识诚。’伯淳曰：‘既诚矣，心焉用养邪？荀子不识诚。’”^④惠栋对此予以反驳。《性恶篇》“治复一，修之吉”，惠栋注：“周子用其语。”^⑤《不苟篇》“致诚则无它事矣”，惠栋注：“朱子曰：诚则众理自然，无一不备，不待思勉而从容中道矣。”又，“惟仁之为守，惟义之为行”，惠栋注：“周子所谓诚之道。”《不苟篇》“君子养心莫善于诚”，惠栋注：“欲正其心者，先诚其意，养心莫善于诚。故‘宋儒谓荀子不识诚字’。周子曰：‘诚则无事矣。’正用荀子语，然则周子亦不识诚字耶！”^⑥惠栋不仅用宋儒的话反驳宋儒对荀子的批评，还进一步论证了荀子对“诚”的理解渊源有自，合于《大学》，正是七十子之徒所传之大义。他说：“《大学》曰：‘欲正其心者先诚其意。’故荀子曰：‘养心莫善于诚。’《大学》释诚意而归于慎独。故荀子曰：‘不诚则不独。’

① [明]王阳明：《王阳明全集》上册，吴光等编校，上海：上海古籍出版社，1992年，第7页。

② [清]惠栋：《周易述·易微言》，前揭书，第508页。

③ 王欣夫：《蛾术轩篋存善本书录·辛壬稿》第3卷“荀子二十二卷六册”条，第560页。

④ [宋]程颢、程颐：《二程集》，前揭书，第365页。

⑤⑥ [清]惠栋：《荀子微言》，前揭书，第481页，第469页。

不独则不形。’此《大学》诚于中形于外，《中庸》诚则形之义也。荀子所言见《不苟篇》。七十子之徒所传之大义与宋儒旨趣不同。孟子言存心，故云养心莫善于寡欲。荀子言慎独，故云养心莫善于诚。或据孟子以驳荀子之非，是驳《大学》也。”^①

第三，惠栋指出，荀子的“礼学”思想渊源于子夏的“礼后”之说，乃孔门真传。也就是说，荀子的思想为孔门正统传承之一脉。惠栋说：

自子夏论《诗》有“礼后”之说，而夫子与之，故其徒皆传其学，五传至荀子，其言曰：“始乎诵经，终乎读礼。”又曰：“学至于《礼》而止矣。”夫是之谓道德之极，盖先王治定制礼。夫子训伯鱼先《诗》后《礼》，论成人兼备众才，而终文之以礼乐。是知“道德仁义非礼不成，教训正俗非礼不备，君臣父子兄弟，非礼不定”。此子夏“礼后”之说，为不可易也……于是荀子之所以述子夏者，后儒亦不知其义之精矣。^②

这里的“礼后”之说出自《论语·八佾》。子夏问曰：“‘巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮。’何谓也？”子曰：“绘事后素。”曰：“礼后乎？”子曰：“起予者商也！始可与言《诗》已矣。”朱熹注“绘事后素”谓：“绘事，绘画之事也。后素，后于素也，《考工记》曰：‘绘画之事后素功’，谓先以粉地为质，而后施五采，犹人有美质，然后可加文饰。”注“礼后”说：“礼必以忠信为质，犹……杨氏曰：‘甘受和，白受采。忠信之人，可以学礼。苟无其质，礼不虚行。’此‘绘事后素’之说也。”^③这里，朱子引《考工记》之文，却不用其古注，反而用《礼器》之“甘受和，白受采”。朱子的目的在于，由“绘事必以粉素为先”引出所谓“忠信之人，可以学礼”之结论。故程树德说：“朱子之失，在引《考工》，不引《礼器》。”^④惠栋说：“朱子解《论语》‘绘事后素’废郑氏之义，以‘礼后’之‘礼’为礼之仪文。”^⑤

对于朱子的解释，惠栋之父惠士奇亦有说以辨之。《荀子微言》特别录入，其文如下：

《论语》“绘事后素”，郑注云：“绘画，文也。凡绘事，先布众色，然后以素分布其间，以成其文。”《考工记》：“画绘之事，然后素功。”注云：“素，白采也。后布之为其易渍汙也。”古者裳繡而衣绘。画绘之事，代有师传，秦废之而汉明复古。所谓“斑间赋白，疎密有章”。康成盖目睹之，必非臆说。或曰：“绘事，素地加采，谓之白受采。”此不知而妄为之说也……盖五色

之黑黄仓赤，必以素为之介，犹五德之仁义礼智信，必以礼为之间。且礼者，五德之一德，犹素者，五色之一色。以礼制忠，复礼为仁。礼失而采礼云，礼云太素者，质之始也。则素为质，后素者，绘之功也。则素为文……然则忠信之人，可以学礼，其说非乎，忠而无礼则愿也，信而无礼则谅也。愿则愚，谅则贼。不学礼而忠信丧其关也。是故，画绘以素成，忠信以礼成。素者，无色之文；礼者，无名之朴。^⑥

“绘事后素”本是古代的绘画技法，惠氏父子本《考工记》，朱子本《礼器》，各有其本。问题的关键在于由此而引出的结论。朱子的结论是：“忠信之人，可以学礼。”惠士奇认为此说有误，他指出：“忠而无礼则愿也，信而无礼则谅也。愿则愚，谅则贼。不学礼而忠信丧其关也。”惠栋认为，朱子是把“礼”当成了“礼之仪文”。也就是说，在惠栋看来，学“礼”是学习礼之所以为礼的义理根据，而不仅仅是学那些“礼之仪文”。探究“礼”背后的义理根据，以期典章制度的革故鼎新，乃是清代中叶学者们的一种时代自觉。由此可知，惠氏父子因为重视“礼”而重视荀子思想并进而影响了以后的清代荀学。

三、惠栋微言荀子的影响

依据严灵峰《周秦汉魏诸子知见书目》所列荀子研究的专门书籍来统计，从唐朝到明代，研究荀子的书有41种，而清代就有44种，惠栋之前仅有6种，清代对荀子研究有影响的书多在惠栋《荀子微言》之后^⑦。如受惠栋影响的钱大昕跋谢墉《荀子笺释》为荀子性恶论辩污，汪中《荀卿子通论》还原了荀子经学大师的地位，刘

① [清]惠栋：《周易述·易微言》，前揭书，第456页。

② [清]惠栋：《荀子微言》，前揭书，第464页。

③ [宋]朱熹：《四书章句集注》，前揭书，第63页。

④ 程树德：《论语集释》，中华书局，1990年版，第158—159页。

⑤ [清]惠栋：《荀子微言》，前揭书，第464页。

⑥ [清]惠栋：《荀子微言》，前揭书，第464页。此处所引文字与惠士奇《礼说》略有差异。参见《清经解》第227卷“画绘之事，凡画绘之事，后素功”条，《清经解》第2册，上海：上海书店，1988年，第103页。

⑦ 参见严灵峰编著：《周秦汉魏诸子知见书目》第3卷，台北：正中书局，1975年。

台拱有《荀子补注》参考先秦汉魏典籍以及诸家之说，补正文字、文义，并自附案语，说解详尽。惠栋对清代荀学研究的影响由此可见一斑。

惠栋微言荀学对后来的影响主要有以下几点：首先，为汪中还原荀子经学大师的地位做了思想上的铺垫和一些考据的准备。荀子传经的问题，如上文所引，惠栋认为，荀子乃孔门真血脉，子夏的“礼后”之说，五传至于荀子。汪中《荀卿子通论》说：

《经典叙录·毛诗》，徐整云：“子夏授高行子，高行子授薛仓子，薛仓子授帛妙子，帛妙子授河间人大毛公，毛公为诗故训传于家，以授赵人小毛公。”一云：“子夏传曾申，申传魏人李克，克传鲁人孟仲子，孟仲子传根牟子，根牟子传赵人孙卿子，孙卿子传鲁人大毛公。”由是言之，《毛诗》，荀卿子之传也。^①

其次，惠栋为荀子“性恶论”所做的辩护，开启了清人调和孟、荀，折衷于孔子的思想径路，直接影响了清人对荀子的评价。钱大昕跋《荀子笺释》说：“宋儒所訾议者，惟《性恶》一篇，愚谓孟言性善，欲人之尽性而乐于善，荀言性恶，欲人之化性而勉于善，立言虽殊，其教人以善则一也。宋儒言性善，虽主孟氏，然必分义理与气质而二之，则已兼取孟荀二义，至其教人，以变化气质为先，实暗用荀子化性之说，然则荀子之书讵可以下疵訾之哉。”俞樾说：“太史公以孟、荀合传，实为卓见。考《孟子》一书本亦在诸子之中，后升为经。今若升《荀子》为经，与《孟子》配次《论语》之后，并立学官，乡会试首场即用此一圣二贤之书出题取士，允为千古定论。”^②从惠栋为荀子辩护开始，到俞樾的“一圣二贤”再到其弟子章太炎称述荀子为“后圣”，清代学者对荀子的评价可谓一路飙升。

惠栋以及受其影响的乾嘉学者之荀学研究，为《四库全书总目提要》给出官方结论奠定了基础。从时间上说，《四库全书总目》初稿完成于乾隆四十六年（1781年），但最后成书的时间是乾隆五十七年（1792年），而惠栋的《荀子微言》至迟在1756年已成稿。思想上更是如此。乾隆时编定的《四库全书》中对荀子的评价是：

况之著书，主于明周孔之教，崇礼而劝学，其中最为口实者，莫过于《非十二子》及《性恶》两篇，王应麟《困学纪闻》据《韩诗外传》所引，卿但非十子，而无子思、孟子，以今本为其徒李斯等所增，不知子思、孟子后来论定为圣

贤耳。其在当时，固亦卿之曹偶，是犹朱、陆之相非，不足讶也。至其以性为恶，以善为伪，诚未免于理未融。然卿恐人恃性善之说，任自然而废学，因言性不可恃，当勉力于先王之教……平心而论，卿之学源出孔门，在诸子之中最为近正，是其所长；主持太甚，词义或至于过当，是其所短。韩愈“大醇小疵”之说，要为定论，余皆好恶之词也。^③（《四库全书总目子部·儒家类》）

《四库全书总目》以韩愈“大醇小疵”的评价作为对荀子的定论。对荀子性恶论的评价，既认为其“于礼未融”，又认为其并非蔑视礼义，这种调和论调，是清代学者对荀学评价的主流，而这正源于惠栋。而且认为荀子在《非十二子》中对子思、孟子的批评，与宋代朱、陆之争的性质一样，不必惊讶；不像宋明理学家把荀子批评思、孟视为攻击儒家，并以荀子为异端，也不回避荀子批评思孟这个问题。

《四库全书总目》关键的结论是“卿之学源出孔门，在诸子中最为近正”，这在程朱理学仍然占主导的清代来说，不啻石破天惊。由于《四库全书总目》的官方评价，为后来的清代学者重新研究和评估《荀子》扫清了障碍、开启了闸门。乾隆以后一些尊荀的学者大多引用《总目》的评价为荀子张目。如王先谦说：“国朝儒学昌明，钦定《四库全书提要》，首列荀子儒家，斥好恶之词，通训诂之谊，定论昭然，学者始知崇尚。”^④总之，作为清代朴学代表的惠栋之所以宗汉、薄宋，实际上是在为追求典章制度的革故鼎新，而探求“礼”背后的义理根据，而这正是他致力于所谓“汉学”的思想动力，从惠栋微言荀子可见一斑。可惜惠栋生时只能微言，戴震“亦不敢质言，故托诸《孟子字义疏证》以文之”。惠栋、戴震之后，这种学术思潮因满清的文化高压而渐渐窒息，他们的思想追求消失了，只留下了回到经典、回到经典最初的解释的考据之学，因而清代学术也就成了所谓的“朴学”，直至西学东渐，中国学术才又开出一个新局面。

（责任编辑 杨海文）

① [清]汪中：《荀卿子通论》，载《新编汪中集》，扬州：广陵书社，2005年，第412—413页。

② [清]俞樾：《宾萌集》第4卷《议篇·取士议》，《续修四库全书》集部别集类1550册，上海：上海古籍出版社，2002年，第50页。

③ 转引自[清]王先谦：《荀子集解》，第9—10页。

④ [清]王先谦：《荀子集解·序》，前揭书，第1页。

马一浮论儒家礼乐教大义*

李虎群**

【摘要】马一浮一生将发明自性视作为学宗旨，以阐明儒家六艺之教统摄一切学术。他所说六艺者，即《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》六经。他认为，六艺之教，莫急于礼，礼主于义，以敬为本，礼以导行，循理践形，制度文为，皆在于礼；礼乐之源，本于孝弟，移风易俗，莫善于乐，乐以道和，法界一性。马一浮论儒家礼乐教之大义既明，近代以来“礼教吃人”等对于儒学的偏见自会不攻自破。

【关键词】马一浮；礼教；乐教；孝弟；敬

中图分类号：B25 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2014)06-0119-05

20世纪的中国学人中，被誉为“一代儒宗”的马一浮，一生漠视近代以来以西方哲学的概念框架、问题意识来整理、阐释中国传统学问的学术主流，在写作方式、讲学方式以至生活方式上无一不保持着传统学者治学为人的风貌。他自匿陋巷，但乐而忘忧，始终以六艺之学统摄一切学术，以发明自性为学宗旨。马一浮论述儒家礼乐教大义的思想，意蕴深厚，对于理解和传承中国哲学的精髓以及破解近代以来对于儒学的诸多偏见都极其重要。

马一浮认为，古时学者，非在多闻，学道而已；而六艺之文，即是道之所寓。六艺所载之道，和顺积中则为仁义礼智之德，英华发外即是诗书礼乐之教。而六艺之教，莫急于礼；移风易俗，莫善于乐。

一、六艺之教，莫急于礼； 礼主于义，以敬为本

马一浮泰和出山讲学，即提“六艺该摄一切学术”之旨以教学人；他所说的六艺，即《诗》《书》《礼》《乐》《易》《春秋》六经；六艺之教，即六经所蕴含之义理。他认为：“天地一日不毁，此心一日不亡，六艺之道亦一日不绝。人类如欲拔出黑暗而趋光明之途，舍此无由也。”^①六经义理揭示的就是人人天性具有之性德，古圣先贤只不过先得我心之同然，学于六艺之文，即

是要发明自性，堂堂正正地做个人，以为往圣继绝学，为万世开太平。

马一浮认为，六艺之教，莫先于诗，莫急于礼。诗教本仁，以感为体，诱人兴起，志于性德；而礼教主义，以敬为本，原于孝弟，导人之情。人无诗教，往往会不知痛痒，陷于不仁；人乏礼教，则易致手足无措，万事堕坏。他认为，礼者，履也，在心为德，在行为礼，礼乐之教，即是蹈德履仁：“君子以仁存心，以义制事。诗主于仁，感而后兴；礼主于义，以敬为本。”^②即是说，礼的内核就是义：“义为礼之质，所存是义，行出来便是礼。又礼与义本是性德，就其断制言之，则谓之义；就其节文言之，则谓之礼。”^③他经常引用《论语》中孔子一段话：“君子义以为质，礼以行之，逊以出之，信以成之，君子哉！”他为之解说道：“此谓君子之制事，本于义而成于信，而行之则为礼逊……‘义以为质’，亦犹‘仁以为体’，皆性德之符也。”^④儒学主流一般认为，仁义礼智，皆非外铄，我固有之；其中，义主断制，但人往往生活中会中心无主，成为外境的奴隶；故孔孟教人居仁由义，所谓“君子于其仕也，行其义也”，即是仁义之德藏诸内，随时随地做应该做的，而不迎合世俗。马一浮这里实是接续这一理路，所谓“本于义而制事”，即是行为举止不随俗起倒，一以义理为主；所谓“行出来便是礼”，是说礼固然要表露

* 本文系全国教育科学“十一五”规划项目、教育部重点课题“高校宗教学教育研究”(DFA100235)的阶段性成果。

** 作者简介：李虎群，山东临清人，哲学博士，(北京102249)中国政法大学哲学系副教授。

①③ 马一浮：《泰和宜山会语》，沈阳：辽宁教育出版社，1998年，第42页，第25页。

②④ 马一浮：《复性书院讲录》，济南：山东人民出版社，1998年，第184页，第188页。

于外，但实自内心真诚流出，本于大“义”，节文而成。

近现代以来，多有学者指责“礼教吃人”。马一浮认为，这是因为其人惑于假道学，不明礼之本末，只看到古来礼节之繁缛，未能了解礼实以义为质、以敬为本，才会于礼全盘否定。马一浮也有学生一直按照古人礼节奉行，但觉得甚难，不能持久，于礼不免有疑。马一浮告诉他：“礼之节文，古今自有不同，岂可拘泥。须知礼有本有末，恭敬为礼之本，节文乃其末迹。若心中常存畏敬，不敢放逸，不敢怠慢，则视听言动，自然寡过，行为自然中节。若勉强把持外表之节文，而不知存诸于内，是以敬在外，宜乎不能持久也。世人所诋毁之道学，其病在此。”^①言行无往而不中节合礼，不是强自把持而成，实赖身心持敬工夫。马一浮释“敬”：“主一无适之谓敬。心不杂乱，谓之主一，不外驰，谓之无适。孟子所谓求放心，程子所谓心常在腔子里，即一心收敛向内之意。一心能收敛向内，自然不杂乱、不外驰，即是敬也。”^②马一浮认为，“敬”之一字，实为入德之门，乃是圣贤血脉所系，因为心体本来湛然常存，但因习气所覆、私欲所蔽，故不免于放逸，敬只是收其放心，返其本然；而虽说是一念回机，便同本得，但毕竟不易，所以持敬工夫当绵绵不断，贯彻始终，涵养深厚，才能复性，而绵绵持敬，不求责效，即是涵养。马一浮认为孟子所说的“苟得其养，无物不长；苟失其养，无物不消”，即是涵养的最好注脚；涵养也即孟子所说的“持其志，无暴其气”，持志养气，自能以志帅气，气自收敛，举止自然不觉拘迫，言谈自然流畅宽舒。

马一浮指出，先儒所说的“礼仪三百，威仪三千，一言以蔽之，曰：勿不敬”，即是强调礼以敬为本。而敬通于忠信之义，“《说文》忠敬互训，故曰：‘忠信之人，可以学礼。’”^③主忠信，即是主敬。忠信亦可通于忠恕，“礼有大本，忠恕是也……敬以直内，义以方外，礼在其中矣”^④。圣狂之分，即在敬与肆之一念之间，故有礼则安，无礼则危，孔子说“立于礼”，《礼记·礼运》也说“故惟圣人为知礼之不可以已也，故坏国、丧家、亡人，必先去其礼”。所以，所谓六艺之教，莫急于礼；急即严切、剴切之义。因为个人持身不循礼，则流于怠慢，或使性德遮蔽；治国不以礼，则天下纷纭，易致争攘之祸。

马一浮认为，中国近代自魏源以来，举国争言富强，即是背礼忘义，逐末舍本，而有夷行者必有夷祸，生心害政，已致积重难返。“吾昔尝为诸子言，言富强者必极于不仁。以今观之，岂不益信。自清道光间鸦片战争以后，魏源始作筹海篇，创为‘师夷制夷’之说。至今垂百年，从变法自强递变为科学救国，为革命抗战，致使魏源流派所衍，不能出其范围。言师夷已自沦为夷，言制夷卒为夷所制。祸烈至此，而朝野上下曾不一悟。”^⑤故马一浮极重礼教，在筹备复性书院时，即详拟书院之简章，其中第七条即寓礼教之义，后因绌于经费限于时限，终未能置备礼器，但书院之开讲诸礼，仍是非常隆重，闻名儒林。

马一浮重礼，以礼为性德之自然发露，其发而皆中节，即是乐；故言礼，乐即在其中，而礼乐之原，皆本于孝弟。

二、礼乐之原，本于孝弟； 礼乐之兴，达自爱敬

马一浮乐山讲学，继读书法、学规之后，即授以《论语》大义，以之含摄六艺之教，认为《论语》有三大问目：一问仁，一问政，一问孝。问仁皆诗教义，问政皆书教义，而问孝皆礼乐教义。马一浮特重孝道大义，《论语》之后，即专门教授《孝经》，认为吾人自性本具之义理，广说则在六经，总会即在《孝经》：一念孝弟之心，乃天之经、地之义，即是吾人天性，是一切德之本原。礼乐之教，即本此天性而设。

马一浮最常引用孟子“良知良能”一段话，认为孝悌爱敬之心，是人的良知良能，而礼乐即从此天性而生。其《孝经大义》详细分析：“有生之伦，谁无父母？孩提之童，无不知爱其亲者，未知私其身也……即此一念爱敬之心，便是性德发露处，莫知所由，然若人当下体取，便如垂死之人复活，此心即是天地生物之心。本此以

①②④ 马一浮：《马一浮集》第3册，虞万里等校点，杭州：浙江古籍出版社、浙江教育出版社，1996年，第1163页，第1182页，第1147页。

③ 马一浮：《泰和宜山会语》，第58页。

⑤ 马一浮：《马一浮集》第2册，虞万里等校点，杭州：浙江古籍出版社、浙江教育出版社，1996年，第874页。

推之，礼乐神化皆从此出。”^①天之所以予人的一念孝悌爱敬之心，即是人之天性，这是天地生物的根本。顺之则满腔都是恻隐，都是和乐，都无偏倚，都无滞碍，即礼乐之达；逆之则如险阻当前，触处皆碍，计较横生，天地变色，即礼乐之失。正因为体认到孝弟之心为礼乐之本，马一浮极为称道程伊川所作《明道行状》中的两句话，“知尽性至命必本于孝弟，穷神知化由通于礼乐”，指出“行孝弟，则礼乐由此生，性命由此至，神化由此出；离孝弟，则礼乐无所施，性命无所丽，神化无所行……孝弟之心，实万化之根原，至道之归极”^②。赤子之心，爱敬发于天然，全身奉父，无一毫私吝于其间，不假安排，不能自己，礼即体此作，乐即顺此生，知礼乐之本，原于孝弟，即谓知本。

近代梁启超倡“新民说”，以为中国古来只重私德，而缺公德，往往为摒弃儒家礼教者引以为口实。马一浮认为这是因为不知礼乐之本所致，如此以往，则必致轻弃礼乐、专恃强权，甚而丧失爱国之心，“古人谓其所生之国曰：‘父母之邦’，亦曰‘宗邦’，本其爱亲之心，而后能爱其邦国，守之弗去。今人亦盛言爱国矣，其所谓爱国心者将何自而推之邪？”^③人们若是离弃孝悌之心这个根本，言行则只会出于利害私欲，社会也只是系于法律强权，这是只知有人欲而不知有天性，人生而至此，诚为可哀。“苟以私欲为万事根本，则国家民族之爱，人类同情之心，又何自而生乎？《孝经》，始揭父子天性……此而不知，故于率性之道，修道之教，皆莫知其原，遂以万事万物尽为爱恶攻取之现象，而昧其当然之则。一切知解但依私欲、习气展转增上，溺于虚妄穿凿，蕴之为邪见，发之为暴行，私其甚以私天下，于是人生悉成过患矣。”^④马一浮讲明礼乐原于父子天性之爱敬，是要人知本，知本才能报本，报本即是孝弟之行，礼乐之作。

1935年，有人为母亲营造“报春亭”，以报母恩，请马一浮作文以记之。马一浮藉以阐发了报本大义：“父母之于子，为德而已矣。子之于父母，为报而已矣。夫孝弟之心，发于其中而不能已者，其设心以为不如是则欲然不能以自安……曰：吾何以厚之哉，斯报之事也。报之事始于事亲，终于安人。故可以事亲，乃可以莅众立事。”^⑤事亲报本，即与孔子所言“父在，观其志；父没，观其行。三年无改于孝之道，可谓孝

矣”、“武王、周公其达孝矣乎！夫孝者，善继人之志，善述人之事者也”以及曾子所言“慎终追远，民德归厚矣”同旨。报本之义，于丧祭之礼最著，故马一浮认为：“礼莫重乎丧祭，丧礼是慎终，祭礼是追远。”^⑥又说：“圣人尚礼，所以安人心而遏乱源，其中以丧祭之礼最紧要。试自体验，当人临祭之时，便觉自己与天地、鬼神、祖宗、亲族皆是血脉相通、浑然一体，此时心中已忘恩仇，泯好恶，一内外，融物我。人之本心正好于此时识取。”^⑦所以，孝子行礼，可泯然忘我，心通天地，发露自性。也即是说，礼乐本于爱敬之天性，亦可助发爱敬之天性，正是因该果海，果彻因源。

马一浮认为孝子仁人是一体的，因为孝弟爱敬之心，推致其极，实能以天地万物为一身，由报本反始即可推极于仁民爱物，故孝子即是仁人，事亲即是事天，“对天言则谓之仁人，对亲言则谓之孝子……孝子之身则父母之身也，仁人之身则天地之身也”^⑧。孝子无己，故能会万物以归己，即全体是仁，遂能行仁，本此而推之，则“天地变化，草木蕃”，礼乐由此兴起，即可陶铸风俗，故古来制度文为，皆本此而设。

三、制度文为，皆在于礼： 政教合一，移风易俗

马一浮主张，礼包括制度，但治礼不可斤斤计较于此，《中庸》所谓“礼仪三百，威仪三千”等等，只是特指礼之美盛，非即实指其条文；观《论语》孔门问答，孔子皆据义答之，所以治礼当以义为主。苟以义理治礼学，则古来关于《周礼》《仪礼》《礼记》之真伪古今诸争端可息。“《周官》与《王制》同为制度，不必苦分今古、定别殷周，务求其义，皆可以备损益……其实《周官》不必制自周公，《王制》亦断非出于博士，皆七十子后学所记，以为一王之法

①③ 马一浮：《马一浮集》第1册，虞万里等校点，杭州：浙江古籍出版社、浙江教育出版社，1996年，第224页，第843页。

②④⑥⑧ 马一浮：《复性书院讲录》，第65页，第103页，第103页，第70页。

⑤ 马一浮：《马一浮集》第2册，第198页。

⑦ 马一浮：《马一浮集》第3册，第1145页。

耳。”^①又,“‘三礼’亦是门面语。学者每为名物度数所困,汨没一生而不知大义。试思《论语》所说‘学诗’、‘学礼’,宁指‘三礼’耶?”^②所以,马一浮治礼,不专以说古制,而重体证其大义所在。

马一浮认为,孔子之言,每叹古而惜今。如说“古之学者为己,今之学者为人”,“古之愚也直,今之愚也许”,又自称“信而好古”等等,不是指时间意义之古今,而是表人之德,“是知言今者以表流俗,言古者则是出乎流俗者也”^③。信而好古,实乃是信其理,马一浮讲学,每古今对比,亦用此义。就实际政事沿革上,他认为尧、舜、禹、汤、文、武、周公自是以德治天下;而三代之制,自秦汉以降则已坏失,故马一浮说“古”如何如何,实是说理,多寄应然、当然之义;在此意义上,他认为古来政事,皆秉礼乐之义,以尽人之性,而尽人之性,则必从尽己之性做起;今则昧是,不知自性,政事失本,只牵于人欲而已。古之政事,义在正己,继以正人,即孔子所谓“道之以德,齐之以礼”,是用礼乐之义,首在养民,并可施教化,移风俗:“寓教于养,故有制度;寓养于教,故有文为。制度文为,皆在于礼……故教亦养也,养亦教也,教养合一,然后人性可尽也。”^④

教养合一,即是政教合一,也可说是君师一体。马一浮认为六经中言君子甚多,君子本是表德,而有时亦指君位,即可证明。“《学记》曰:‘师也者,所以学为君也’。‘三王四代,唯其师’,言为君之道,皆务自学充之。天生烝民,立之君,作之师,故曰:‘君师者,治之本’。古者政教一理,君师一道。未有能为君而不能为师者也。”^⑤

在讲解《孝经》大义“原刑”篇中,他着重指明了德和刑的关系,认为孔子说过的“礼乐不兴,则刑罚不中”,即是阐明刑罚也是齐之以礼之义,刑之所生,由于悖德;故刑是因德而制,施刑亦是为德,正是因为性摄教、教摄政、政摄刑、刑摄兵,所以兵刑之作,层层推求,可知是源于性德不明:“是知兵刑之作,由于礼乐不兴;礼乐不兴,由于德教不修;德教不修,由于孝弟不达;孝弟不达,由于性德不明。”^⑥

所以马一浮指出,政教皆《礼》之施,即认为《礼》为体,而《书》为用。也即是说,政治之本应为道德,而道德不是伦理规范的教条,

而本于人的父子天性,而今人往往以为道德是外在对人的规约,也就很难认同政治的根本在于道德了。在讲述《礼教绪论》“原政”中,马一浮指出政事、刑法皆本于教民养民,故为政之实,即是礼乐,“此明即事即理,舍礼乐无以为政。故政之实,礼乐是也……以法制禁令为政者,是不揣其本而齐其末也”^⑦。既然政之实为礼乐、礼乐之实为言行,故务本之道,即在寻常,言行之间,便可化民成俗,这和孔子所说的“《书》云:‘孝乎惟孝,友于兄弟,施于有政。’是亦为政,奚其为为政”(《论语·为政》)的精神一脉相承。

制度施設,既本于礼;施政即为行教化,移风俗。修己治人又皆从一身之言行做起,切实可以操循,如此修己以恭敬,治民以礼乐,便可泯绝人我,知性践形,共趋于一性法界。

四、礼以道行,循理践形; 乐以道和,法界一性

上文指出,马一浮以为礼之质是义,礼之本在敬,这是就礼与义之关系而言;若就礼与仁之关系而言,则礼即仁中之分理:“礼者,理也,乃仁中之有分理者。玉工治玉,必依其理;君子为仁,必顺其礼。”^⑧马一浮认为《论语》“颜渊问仁”章,可谓孔门传心法要。颜渊问的是仁,而孔子答以“克己复礼”,颜子直下不疑,接着请问其目,再答以“非礼勿视、非礼勿听、非礼勿言、非礼勿动”,颜子便直下承当。这里所说的“仁”即是德之总相,“己”则是形气之私、或为我见;仁为己私所蔽,则仁中之理即不能显现,一旦“克己”,私己廓落,此理自显,即是“复礼”。孔子之所以不直接答颜渊问仁,而是答之以礼,这是因为,“仁体浑然,难以显说,故举出其中所具之自然之法则言之,是之谓礼。此礼既复,当体即仁,乃是以礼显仁也”^⑨。克己复礼,即是以礼显仁;而克己之功,即在于视听言动。视听言动属气,四者一于礼,则全气是理,

①③④⑤⑥ 马一浮:《复性书院讲录》,第187—188页,第202页,第233页,第160页,第146页。

② 马一浮:《马一浮集》第3册,第948页。

⑦ 马一浮:《复性书院讲录》,第203页。

⑧⑨ 马一浮:《泰和宜山会语》,第51页,第51—52页。

便是仁；一有非礼，则全理是气，便是不仁。

视听言动，一循于理，即能以理率气，全体是仁。循理即是全气是理，亦可说是全情是性。“视听言动皆气也，礼即理之行乎气中者也，仁则纯然天理也。四事皆礼，则全气是理，全情是性矣。”^①在马一浮看来，全气是理与全情是性并无二致，皆是教人合下用力，识取自性。“曰‘性其情’者，情皆顺性，则摄用归体，全体起用，全情是性，全气是理矣。”^②气主乎理、情顺乎性，即是以礼导行，为礼所摄，如此变化气质，即能践形。

孟子说过：“形色，天性也。唯圣人可以践形。”马一浮指出，“践”即是步步踏着之意，于气中见得理，步步踏着这个理而无失即是践形。不说“践性”而说“践形”，是因为就体用而言，在体上只能说“尽”，在用上始能说“践”，而形色视听言动皆属于用，故穷理即是尽性，尽性即是践形，“视听言动，气也，形色也，用之发也。礼者，理也，天性也，体之充也。发用不当则为非礼，顺性亏体则其用不全；发用而当则为礼，顺性合体而其用始备。故谓视听言动皆礼，为践形之事也”^③。内循乎理，外践乎形，即全体是仁，是乃礼教之极功；而礼之所至，即便是乐，“言而履之，礼也，行其所言，然后其言，信而非妄；行而乐之，乐也，乐其所志，然后其行和而中节。此谓礼之所至，乐亦至焉”^④。

马一浮讲礼乐教大义，多讲礼教，而于乐教稍阙，是因为他认为礼乐一体，讲礼教即可该摄乐教，“乐主合同，即是平等一心。礼主别异，即是差别万行。万行不出一心，一心不违万行，故有礼不可无乐，有乐不可无礼”^⑤。礼乐之本，同是一心，就体上言之，礼乐无别；就用上言之，二者乃可分说，“言乐则该礼，言礼则该乐，言有先后，理则同时，不必分体用为说。礼乐之本，唯是一心”^⑥。就用处分疏，礼主别异以道行，乐则主合同以道和，“《乐》以道和。凡声音相感，心志相通，足以尽欢怡鼓舞之用而不流于过者，皆《乐》之事也”^⑦。如是，乐教之义是要人欢怡鼓舞，有所兴起而达性情之和，惜乎此义已失：“如今之歌曲，辞既鄙倍，音则淫靡而粗厉，以此感人，岂能兴起于善邪？”^⑧不唯社会歌曲如此，即便大学亦已无国乐，“今之大学无国乐，有乐悉是以夷变夏，亦是怪事。西洋音乐多发扬蹈厉之意，或为靡靡之音，歌声颤

动，弦索亦然。中国古乐和平中正之音当不如此，惜沦亡已久耳”^⑨。马一浮应竺可桢之请，为浙江大学讲学时，曾应邀为浙大撰写校歌，他作校歌就寄托了乐教之义；到四川乐山主办复性书院后，他还曾写信给丰子恺，请他为横渠四句教谱曲，认为四句教语句天然，意义广大，可同于释氏四弘誓愿，后来丰子恺果然制成此曲，这是马一浮对于乐教的又一次尝试。

马一浮以为，《论语》中凡言“不争”者，皆礼教义；凡言“无怨”者，皆乐教义。求仁则无怨，知性则知天，故乐教是成德之事。他引述《周礼·大司乐》中以乐教和谐万邦的语句，认为这是表乐教的功用，“此乐教之大，尤显法界一性之义，非精思恐难喻”^⑩。这里所谓法界一性，即是马一浮论孝道时所指出的“天地万物本来一体，即本此一理，本此一性，本此一命”^⑪。所以礼教知性践形之极功，必致于乐教之尽性，“儒佛等是闲名，心性人所同具，古来达德，莫不始于知性而后能率性，循理由道，不堕习气”^⑫。晓谕法界一性之义，即可见天人一性，事理不二；理一中见分殊，分殊中见理一，斯为乐教之了义，也是德教之极则。

马一浮在乐山复性书院时，为书院拟写了两幅对联。第一幅是：“温故知新，可以为师矣；化民成俗，其必由学乎。”第二幅是：“不出门户，周知天下；直接孔孟，羽翼六经。”这两幅对联鲜明地展现了马一浮的为学宗旨和学养。他始终最为推崇一念孝弟爱敬之心，认为此心是儒家礼乐教大义的根柢，若能绵绵持敬，逐渐推扩开来，便可浑同物我，以天地万物为一体，如此则自然全体是仁，礼乐周流——这种对于儒家礼乐之教的阐述，对于真正把握儒学的精髓无疑具有重要的启示意义。

（责任编辑 杨海文）

①④⑦⑩⑪ 马一浮：《复性书院讲录》，第227页，第184页，第13页，第337页，第66页。

②③ 马一浮：《泰和宜山会语》，第50页，第56页。

⑤⑥ 马一浮：《马一浮集》第2册，第503页，第821页。

⑧⑨ 马一浮：《马一浮集》第3册，第981—982页，第1044页。

⑫ 马一浮：《马一浮集》第1册，第743页。

从学术吊诡重审太虚与胡适之争

——兼论近代佛学研究的边缘化

许轶冰 黄新华*

【摘要】有关太虚与胡适交往之研究，本应成为窥视近代学术史尤其是佛学研究史的一个窗口，然通过审视以往之研究成果，却不难发现此一研究不免过于单薄。除二人之直接交往与学术交往未能梳理清晰外，同时就研究者的立场看，存在着难以将两方面资料融汇共通的问题。本文通过对两方面文献的考证，再现了太虚与胡适直接交往与学术交往之具体细节，并对百年来佛学研究亦提出自己的反思，即不免边缘化。

【关键词】太虚；胡适；吊诡现象；直接交往；学术交往

中图分类号：B259.9 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2014)06-0124-04

太虚(1890—1947)和胡适(1891—1962)作为同时代领导各自领域穿越历史三峡、实现现代化的“掌舵者”^①，梳理其二人之交际往来、际遇离合，既是充实各自传记撰写之必须素材，同时亦是窥视、检讨中国近代学术史，尤其是近代佛教学术史研究之绝佳途径。然若对此二人之关系进行学术成果检索^②，不难发现一个吊诡现象，即论述之片面性。以往之学术成果更多是从佛教及太虚角度出发而论及胡适^③，从胡适角度出发而论及太虚之研究成果，不免缺失。胡适作为近代学术史上开一代风气之学人^④，对于佛学

研究，不可否认因其“考据癖”^⑤而更多聚焦于禅宗史之考证^⑥，此点当代多位学人已做深入解读^⑦；然其钟情禅宗史之考据，却又不足以解释此一片面性问题。毕竟此二人之交往，今日证据俱在不容否认。因此欲解读此一片面性吊诡现象，必须先从现有文献中梳理出此二人翔实之交际往来细节。

一、太虚、胡适直接交往之再考证

有关太虚、胡适二人交往之考证文字，已有

* 作者简介：许轶冰，陕西铜川人，社会学博士，(无锡214122)江南大学法学院副教授；

黄新华，江苏镇江人，(无锡214122)江南大学法学院讲师。

① 此处借用已故学者唐德刚“历史三峡”之概念。在他看来，自鸦片一役以降，中国经历三千年未有之大变局，西方势力进入，中国无力抵御，造成空前之社会政治动荡，几千年中华帝国遭遇前所未有的挑战与冲击。然另一方面，中国自身亦为适应新环境而不断改变，无论经济、政治与文化，各行各业，均有其杰出人物掌舵其间，带领各自领域直面外来之挑战，可谓百舸争流、舟行三峡，际会有无、贤与不肖、能拙与否，则往往决定其所掌舵之领域能否从容穿越此一历史三峡。参阅唐德刚：《晚清七十年》第1册，台北：远流出版事业股份有限公司，2003年，第287页。

② 就太虚与胡适之之交往此一研究成果，除二人之日记、年谱、传记等书籍文章外，笔者查阅了大陆学术界绝大多数公开发表之学术刊物，以及香港、美欧大量之中、英文学报。海峡对岸台湾方面之研究成果因碍于检索不便，亦烦请佛光山觉多法师、财团法人印顺佛教基金会厚观法师等代为检索相关学术成果，借此机会，一并致谢。

③ 比如释印顺著《太虚大师年谱》、陈永革著《人间潮音——太虚大师传》与邓子美、陈卫华著《太虚大师全传》等书均有所涉及。

④ 余英时：《现代危机与思想人物》，北京：三联书店，2005年，第194—195页。

⑤ 胡适：《胡适口述自传》，唐德刚译著，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第127—129页。

⑥ 胡适禅宗史研究之全部成果，除全集外，可参阅日本学者柳田圣山编：《胡适禅学案》，台北：中正书局，1974年。此外京华出版社所编之《禅学指归》(2012年)一书，亦为详实之参考书籍。

⑦ 此点可以江灿腾、葛兆光、江勇振诸人之研究成果为例，其中两位江先生更将焦点集中在胡适之禅宗史研究是否“借鉴”日本学者而进行多轮次学术争论。可参阅江灿腾：《台湾佛教百年史之研究》第10章《从台湾到台湾胡适禅宗研究七十年来的争论与发展》，台北：南天书局，1996年，第339—408页；江勇振：《舍我其谁：胡适》第2部《日正当中1917—1927》下篇，杭州：浙江人民出版社，2013年，第117—190页。

学者做过专题论述^①，但同样存在与上述吊诡现象相类似之问题，即论证之片面性。以二人之初次相识时间为例，该专题论述本之于太虚《自传》与释印顺之《太虚大师年谱》，而定“胡适与太虚的晤谈时间大约在（1919年）6至7月份之间”，“我们不知道胡适与太虚晤谈的确切时间和详细内容”^②，且在下文中更断言“胡适对这次晤谈似乎没有什么记述”^③。然是否果如此专题论者所言“没有什么记述”，胡适日记给出了否定答案。

检胡适1919年8月5日所记：“汪友箕同太虚和尚来谈。”^④则不难考订二人之初次晤谈，确切时间当在民国八年（1919年）8月5日，绝非如上文论者所讲“我们不知道胡适与太虚晤谈的确切时间和详细内容”。今日学者对胡适日记之“真实性”讨论颇多，且不乏质疑者^⑤，然就与太虚初次晤谈之时间与内容而言，胡适尚无“过分修饰”之必要。至于此次晤谈之详细内容，日记更有详细之记录，如言“他（太虚）谈中国佛学的系统，很有和我相同的地方……我略有不同的地方……他说法相宗不发达的原因很详细”^⑥，再看上文论者对此次晤谈内容之分析，认为当日所谈为宋明语录与禅宗语录之关系^⑦。检太虚之《自传》，其对当日之回忆如下：“胡适之亦曾约谈。他购华严经阅，认为是一种想像文学；谈及宋明儒语录亦白话文，我告以宋明儒语录文体创自唐朝禅宗语录，胡因此遂及六祖坛经并搜览各种禅录。”^⑧由此可知上文论者所言，本之此《自传》，然就内容而言，不难发现与胡适日记所记大有出入。

就精确性而言，自然以胡适日记为胜；然就可能性而言，却可以提出一个假设，即太虚所忆亦未必为虚，只是较之史家之胡适，作为宗教家之太虚，极有可能在民国二十八年（1939年）初稿、三十四年（1945年）秋修正^⑨《自传》之时，将二人之间两次或两次以上之会晤，化为一谈。细检太虚之所忆，“胡因此遂及六祖坛经并搜览各种禅录”一语，虽不免夸大^⑩，然却为能否证实上述假设，提供了时间线索。考胡适研习坛经、收揽各种禅录可将时间最晚推迟至民国二十三年（1934年）^⑪，如若上述假设为真，则在1919年8月5日之后，至1934年之间，太虚

与胡适之间则尚至少有一次晤谈。今遍检胡适日记，此段时间之内无晤谈记录，在胡颂平所编之《胡适之先生年谱长编初稿》中，同样难以查询晤谈之痕迹。然日记与年谱无考，却难下无晤谈之论断，因胡适日记在此时间内有所中断^⑫。如此，欲讨论此一问题，则不能不将眼光暂时从日记与年谱上抽离，放大文献查询之范围。

在中国近代学术史上，就生前著作之丰富与生后研究之浩繁而言，胡适无疑独占鳌头。除却生前即已陆续发表之日记以及“我的朋友胡适之”外，自其去世之日始，其未刊之著作、日记、书信亦不断新出，集腋成裘，至有42卷本之《胡适遗稿及秘藏书信》于1994年示人，普惠学林。今检其第19卷，有《胡适致太虚法师信一通》，此信开篇即有如下数语：“功德林席上，太匆匆了，不及细谈。别后又因事忙，不曾得机会写信。”^⑬

从书信之内容可知，太虚曾设座功德林，胡适曾在席间与之做一浅谈。此信落款于民国十六年（1927年）10月8日。再从“别后又因事忙，不曾得机会写信”，可知此次席间浅谈之时间，上距写信之时已有一段时日，然亦非过久，谅当以一二年，即民国十四年（1925年）为限。今检太虚之年谱，从1925年至1927年，太虚所设座之功德林，唯民国十五年（1926年）4月21日起“应杭州佛学会吴璧华等请，讲《仁王护国

① 雷杰龙：《胡适、太虚和印顺——现代学术规范的建立和佛教现代化调适之关系刍议》，《思茅师范高等专科学校学报》2006年第2期，第18—21页。

②③⑦ 雷杰龙：《胡适、太虚和印顺——现代学术规范的建立和佛教现代化调适之关系刍议》，前掲刊，第18页，第18页，第18页。

④⑥⑫ 胡适：《胡适日记全编》第3册，曹伯言整理，合肥：安徽教育出版社，2001年，第7页，第7—8页，第8—225页。

⑤ 江勇振：《舍我其谁：胡适》第1部《璞玉成器1891—1917》，北京：新星出版社，2011年，第2—12页。

⑧⑨ 太虚：《太虚大师全书》第31卷，北京：宗教文化出版社，2004年，第220页，第151页。

⑩⑪ 江勇振：《舍我其谁：胡适》第2部《日正当中1917—1927》下篇，杭州：浙江人民出版社，2013年，第183页，第180—184页。

⑬ 胡适：《胡适遗稿及秘藏书信》第19卷，耿云志主编，合肥：黄山书社，1994年，第17页。

经·护国品》三日，设座功德林”^①。再佐证之胡适1926年4月21日之行程，“（1926年）四月，从汉口到南京，又到杭州，回到上海，已是下旬了。四月二十三日夜，在上海客利饭店写了《四角号码检字法序》一文”^②，则可断定上文所作之假设已获确证，太虚与胡适在1926年4月21日或22日确有晤谈。当时胡适正准备赴欧美查证禅宗史料^③，得此机会与教界大德太虚晤谈，定当与之谈及宋明儒语录与唐朝禅宗语录之关系，因此才误使日后释太虚修订自传，将此次晤谈与1919年8月5日至晤谈混为一谈。

上述1926年4月21日或22日晤谈时间之考证，尚可从太虚《自传》中捡得佐证。检太虚之《自传》，在民国十五年（1926年），有如下一段记录：“十五年夏，在北京，英国女佛徒克兰柔等……胡适之先生亦为邀上对东方文化有兴趣的英德友人，蔬食谈学，有所介绍。”^④证之上述考证，可知修订自传之时，太虚对此次晤谈所忆，虽误记地点，然时间大体正确。太虚笔下之“胡适之先生亦为邀上对东方文化有兴趣的英德友人，蔬食谈学，有所介绍”，佐以1927年10月8日胡适致其之书信，更准确之描述当为胡适在此功德林席间，谈及即将远赴欧美查证禅宗史料，太虚同时也表达了远赴欧美讲学宣教之意，胡适内心不甚认同，然碍于对方颜面，只能向同样出席功德林之“对东方文化有兴趣的英德友人，蔬食谈学，有所介绍”，如此方才与太虚二三十年后修订《自传》之内容若合符节。有关此时间节点尚有一可玩味之处，释印顺为太虚做年谱，不能定此事之确切时间，而将“为大师介绍欧美友人者……胡适之”等这一条目系之于民国十七年（1928年）8月10日太虚将环游之时，此时胡适人虽在上海担任中国公学校长，然绳之时空、证之史料，绝无在1928年8月10日之可能。

太虚与胡适之间的直接交往，以现存之文献资料，经上述考证，笔者认为有1919年8月5日和1926年4月21日或22日两次晤谈，除此之外或尚有其他见面之可能，然文献无考，只能留待新材料之发现再做证实或证伪。然从上述晤谈时间之考证来看，无论是来源于太虚方面的文献资料，还是来源于胡适方面的文献资料，二者

缺一不可，而学术现实却往往容易忽略某一方面，尤其是对基于胡适角度方面之缺失，此点前可以太虚之《年谱》、后以上文所提及之专题论述为例作证。此又与上述之片面性吊诡现象惊人相似，偶然抑或必然，在此先预留一伏笔，详情待本文结论处做进一步探讨。

二、太虚、胡适学术交往之再审视

太虚与胡适二人之交往，除上文所述之两次直接交往外，尚有数次学术之交往。今检太虚全书，与胡适有关者计有：《评实验主义》（约略作于1919年秋—1920年元月，刊《海潮音》1920年元月创刊号）^⑤、《论胡适之〈中国哲学史大纲〉上篇》（作于1920年，刊《海潮音》1920年第1卷第3期）^⑥、《〈人生观的科学〉后序》（作于1924年）^⑦、《评胡适戴震哲学》（约略作于1927年与1928年之冬春之际，刊《海潮音》1928年第9卷第2期）^⑧、《评对于西洋文明态度的讨论》（约略作于1928年初，刊《海潮音》1928年第9卷第2期）^⑨五文，在其书信集中，尚有与胡适书一通（作于1928年，刊《海潮音》1928年第9卷第6期）^⑩。此外，尚有1927年10月19日太虚对胡适1927年10月8日来信之回复，今不收于太虚之书信集，而见之于胡适之书信集^⑪，以上为太虚方面之现存史料。而胡适与太虚之文字交往，就现存史料而言相对较少，只有1919年8月5日日记和上述1927年10月8日之去信。今欲重新审视太虚与胡适之学术交往，就时间先后而言，当从胡适1919年8月5日日记内容讲起。检当日日记内容，除上文

① 释印顺：《太虚大师年谱》，北京：中华书局，2011年，第141页。

② 胡颂平编著：《胡适之先生年谱长编初稿》第2册，台北：联经出版事业公司，1984年，第627页。

③ 江勇振：《舍我其谁：胡适》第2部《日正当中1917—1927》下篇，第177—183页。

④ 太虚：《太虚大师全书》第31卷，第220页。

⑤⑥⑧⑩ 太虚：《太虚大师全书》第28卷，第349—351页，第270—227页，第286—294页，第225页。

⑦⑨ 太虚：《太虚大师全书》第29卷，第354—356页，第366页。

⑪ 胡适等：《胡适来往书信集》上册，北京：中华书局，1979年，第445—446页。

对晤谈内容所引用外，尚有胡适对太虚之整体评价：“太虚是上海觉社的主座，曾著有《道学论衡》等书。在近来治佛学的人里面，要算顶开通的了。但他也还有蒙蔽的地方，如今天谈鬼，认为六道之一，究竟他不能打破遗传的学说。”^①

再比如上文已引用之删节日记内容，如“他（太虚）谈中国佛学的系统，很有和我相同的地方……我略有不同的地方”^②，从上述评价中不难看出，胡适与太虚持论虽略有异同，然对其人评价颇高。且日记中更有一个细节值得注意，在1919年8月5日中，就中国佛教性、相两宗之系统，二人各持己见，然在此条日记旁，附有胡适在1920年6月3日之日记补注，“这是我错了，近来看来，太虚的分法为是”^③，时过近一年尚且不忘当日观点分歧，断能非己而从善，更足见胡适对太虚见解之重视。考胡适1919年前后，从思想史来看以再造新文明为己任^④，从学术史来看，刚用新典范之形式，完成其典范性之《中国哲学史大纲》上册撰写^⑤，对有“革命和尚”^⑥之称的太虚，颇欲引为“革新”之同调。然检同时期太虚对胡适之学术回应，不难发现此“革新”之同盟，很快就因各自观点之歧义而瓦解。

太虚的《评实验主义》对胡适之实验主义大加批判，“胡适之尝辑录杜威一派底学说，题为实验主义。肤浅轻泛，原不过庸俗日用之需，无甚学理上可研究评论的意义”^⑦。如果说此文只对胡适实验主义方法论做批评，《论胡适之〈中国哲学史大纲〉上篇》则将批评之矛头直接指向学理了。其言有曰：

予作此论，先有欲申明者，胡君此书与佛学本无甚关系，然取而论之者，不仅以其为新近出版的国语杰作，有关于现代人心思想者颇钜，而更有二种之原因在也。胡君援用西洋学者的历史观念，以为解释演述中国哲学史底工具……一也。胡君于此卷底中国上古哲学，对于佛教底评判虽仅微露端倪……其对佛学将下如何之评判，必甚重大。今可于其已微露端倪中察知大略，二也。^⑧

再者，

胡适之君未能将哲学家个人的才性，特殊的感验，及其方域、家世、师友、与时代趋势兼营并顾，唯侧重时代的思想学术大趋势立论，致于

古代哲学史的史料，觉得十有七八与这进化论的历史观念冲突，而悍然遮拨为十有八九都靠不住也。^⑨

又者，

胡君论近世哲学，尝谓：……佛家见解尽管玄妙，终究是出世的，是非伦理的。宋、明的儒家攻击佛家的出世主义，故极力提倡伦理的入世主义。明心见性以成佛果，终是自私自利，正心诚意以至于齐家、治国、平天下，便是伦理的人生哲学了。这是反动的影响……胡君谓明心见性以成佛果，终是自私自利，一由不知佛法的根本与究竟，二由不知佛法所谓心性，故竟能于明心见性以成佛果的下面，连写着终是自私自利六个字！……夫又安能将“终是自私自利”六个字连缀以成一辞哉？^⑩

从上引文中就不难发现太虚与胡适所持立场差异之大。此外，太虚的《〈人生观的科学〉后序》《评胡适戴震哲学》《评对于西洋文明态度的讨论》三文以及作于1928年的致胡适信中，对于胡适之批评同样言辞深刻且观点犀利，比如“胡适是有其先入为主之私己意见的，以其承袭于美国实验主义派哲学的私己意见，用来裁断一切配其胃口的摭取之，不配其胃口的则忽略或攻击之。其所持的私人意见，正与宋儒所执著‘得于天而具于心的天理’一般”^⑪。如此言辞，不一而足，很难看出有同调之意味。因乎此，在1927年10月8日致太虚的信中，胡适才会对太虚远赴欧美讲学宣教之意，表达出直接反对意见，且“到欧美，不如到日本，去讲演，不如去考察；去宣传教育，不如去做学生”、“如为一班夸大狂的盲人所误，存一个宣传东方文化的使命出去，则非我所敢附和的了”^⑫之言辞，同样是规劝中略带讥讽，这对一贯抱持忠恕之道之胡适

①②③ 胡适：《胡适日记全编》第3册，第7页，第7—8页，第7页。

④ 罗志田：《再造文明之梦——胡适传》，成都：四川人民出版社，1995年，第148页。

⑤ 余英时：《现代危机与思想人物》，第194—195页。

⑥ 邓子美：《传统佛教与中国近代化》，上海：华东师范大学出版社，1994年，第146—151页。

⑦⑧⑨⑩⑪ 太虚：《太虚大师全书》第28卷，第349页，第270页，第272页，第274—276页，第286页。

⑫ 胡适：《胡适遗稿及秘藏书信》第19卷：第18—19页。

而言,甚为罕见。在此不免存一疑问,何以在数年几年之间两人从互相引为同调到互带敌意,果如释印顺所讲“大师不满胡适之进化论的历史观念,责其抹杀个人之才性,不明佛法所说之心性”^①吗?笔者看来如更有深一层次之原因,须从两人所处之不同学术立场来阐述了。

就胡适之学术立场而言,因清代考据传统之熏染,受近代“科学主义”之洗涤^②，“实验主义其表、实证主义其实”，“让他一辈子厌恶唯心哲学，一辈子以打到玄学鬼为职志”，此重要发现已由当代学者指出^③；同样，作为“革命和尚”，尽管倾其一生极力提倡教制革命、教产革命、教理革命^④，但在科学主义面前，他“虽然有所矛盾”，但还是“本能地站在所谓东方精神文明一边”，本之于中国佛教传统立场，“对应用进化论之历史考证法”，“大师取极端反对态度，为传统佛教担心”^⑤，因此，他虽批评东方文化弊端之迷信鬼神，然就教理而言，太虚更多是革命其表、保守其实，因此也必然决定了与胡适分道扬镳之结局。而百年后重新审视发生在太虚与胡适之间这一系列学术交流，不难发现这既是一场不对称的论战，更多是太虚单方面在向胡适做挑战，而胡适却较少回应；同时亦不难发现，这同样是一场空对空论战，胡适通过实证主义极力扩张其文化霸权，而太虚从其所服膺之传统佛教角度进行保守抵抗，可以讲从这场关公战秦琼式的争论中，很难审视出双方有任何致力于传统佛教现代化的成分。而这同样是一个吊诡现象。

三、从三个吊诡现象看中国佛学研究的边缘化

通过分析太虚与胡适之交往研究、考证太虚与胡适之直接交往、审视太虚与胡适之学术交往，发现三个吊诡现象：从太虚与胡适交往之研究成果看，存在前者较多、后者缺失之片面性吊诡现象；从太虚与胡适直接交往之考证看，存在所用之文献往往聚焦前者、忽略后者之片面性吊诡现象；从太虚与胡适学术交往之审视看，同样存在不对称、空对空吊诡现象。

这三个吊诡现象之内在关联，在笔者看来，正是贯穿于百年来佛学研究中的一大弊端，即相

对边缘化。一方面，以胡适为代表的主流学术界，因盛行科学主义与实证主义，只聚焦于佛史考证之佛学研究，有意无意之间对其他佛学研究表现出学术霸权，此点非唯胡适如此，近代著名学人如王国维、梁启超、陈垣、陈寅恪、钱穆无不如此^⑥；另一方面，以太虚为代表之佛学研究者，不论对传统佛教采取何种立场，虽或多或少有过引为同调之努力，然终因为难以纳入学术研究之主流，不脱“附属性的第二义的‘工具性’功能”^⑦，甚至难免相对封闭、相对保守，甚至相对边缘^⑧，此点可从后两个吊诡现象中得以明证。不可否认，今日之佛学研究界，较之百年前太虚时代优之远矣，然却依旧难以完全摆脱边缘化之痕迹，比如就太虚与胡适之直接交往考证，佛学研究者却未能参考胡适相关资料得以确证。如何摆脱当前相对边缘化之现状，前车之鉴，殷鉴不远，尚有待全体同仁共同努力。

（责任编辑 杨海文）

①⑤ 释印顺：《太虚大师年谱》，第73页，第75页。

② 郭颖颐：《中国现代思想中的唯科学主义（1900—1950）》，南京：江苏人民出版社，1998年，第1—42页。

③ 胡适：《胡适遗稿及秘藏书信》第19卷，第190页。

④ 邓子美、陈卫华：《太虚大师全传》，台北：惠明文化实业有限公司，2002年，第93页。

⑥ 此点可参阅顾颉刚：《当代中国史学》，上海：上海古籍出版社，2002年，第82页。

⑦ 参阅江灿腾：《辛亥革命以来的百年现代性佛学研究——新佛教史的体系性建构与批判性佛教思想诠释的辩证开展》，《江苏行政学院学报》2012年第2期，第17页。江灿腾对此有较为深刻之阐述：“换句话说，现代性的佛学研究虽有其必要性，但却是附属性的第二义的‘工具性’功能考虑和配合性的灵活运作。因此，不论杨仁山、章太炎（1869—1936）、谭嗣同（1865—1898）、康有为（1858—1927）等人的佛学思想著述如何有其时代性的思想价值和相关的社会影响，却与现代性的佛学研究并无密切关联性。连欧阳渐、梁漱溟（1893—1988）和熊十力（1885—1968）的相关佛学著述，也都是属于如此性质。”江先生虽未点明太虚，然以笔者之见，太虚之佛学研究同样有如此弊端。

⑧ 此点在当代一些佛学研究者的百年佛学的回顾与展望中有所体现。比如，黄夏年认为：“本世纪上半叶，学术界研究重点，主要以佛教史为其特色。”虽未直接言及边缘化，然却间接肯定了除主流佛学史研究外，佛学研究之边缘地位。可参阅黄夏年：《20世纪的中国佛学研究》，《中国文化论坛》1997年第4期，第95页。

恩格斯空间理念的辩证释义	胡 潇	1
实践范畴的审美性和历史性意蕴		
——卢卡奇行动概念的马克思主义哲学内涵解析	王浩斌 王 巍	8
自由的思想移居		
——以概念史为视角	侯小丰	16
福山的“末人”之忧	方 敏 旷三平	25
21 世纪为什么是维希留的时代而不是鲍德里亚的时代?	卓承芳	29
国外“毛主义”与“后毛主义”关系研究评析	成 龙	37
适当与失当：从“优势话语权”到“绝对话语权”		
——话语权视角下的电影《武训传》批判	周连顺	45
文本阅读视域中的马克思主义中国化省思		
——以《联共（布）党史简明教程》为中心	许 冲	51
启蒙思想与中国文化		
——16-18 世纪中国文化经典对欧洲的影响再研究	张西平	57

耶稣会士与儒家经典：翻译者，抑或叛逆者？	梅谦立	67
----------------------------	-----	----

动机引发与视域意向性

——论胡塞尔发生现象学的引导动机	李云飞	79
------------------------	-----	----

圣经诠释中的启示与理性

——《约翰福音》1:1 中的基督论问题及两种解释进路	齐飞智	86
----------------------------------	-----	----

善施：善意、善物、善行

——对塞涅卡“善施”内涵意蕴层面的阐释	刘海娟 李 萍	93
---------------------------	---------	----

理教与经教之间

——朱子政治哲学中的帝王、士大夫与庶民	陈壁生	101
---------------------------	-----	-----

甘泉后学对阳明学的批评与反批评

——兼论刘宗周、黄宗羲是甘泉后学	周仍乐 周炽成	108
------------------------	---------	-----

惠栋微言荀子蠡测	石永之	113
----------------	-----	-----

马一浮论儒家礼乐教大义	李虎群	119
-------------------	-----	-----

从学术吊诡重审太虚与胡适之争

——兼论近代佛学研究的边缘化	许轶冰 黄新华	124
----------------------	---------	-----

A Dialectic Hermeneutics of Engels’ Theory on Space	<i>Hu Xiao</i>	1
The Implication of the Aesthetic and the Historical Viewed through the Category of <i>Praxis</i> ;		
The Marxist Connotation of Lukacs’ Concept of Action	<i>Wang Haobin</i> <i>Wang Wei</i>	8
A Probe into the Metamorphosis of Liberty from the Perspective of History of Ideas		
.....	<i>Hou Xiaofeng</i>	16
Francis Fukuyama’s Concern over the Last Man	<i>Fang Min</i> <i>Kuang Sanping</i>	25
Who is Here to Stay in the 21st Century; Paul Virilio or Jean Baudrillard?		
.....	<i>Zhuo Chengfang</i>	29

A Critique of Oversea Studies on the Relationship between Maoism and Post-maoism		
.....	<i>Cheng Long</i>	37
The Slip from “Privileged Discourse” to “Absolute Discourse”: A Look into the Critical History of		
<i>Wu Xun Zhuan</i> from the Perspective of Discourse Right	<i>Zhou Lianshun</i>	45
A Reflection on the Sinolization of Marxism in the Perspective of Textual Reading	<i>Xu Chong</i>	51

Enlightenment and Chinese Culture; Revisiting Chinese Classics’ Influence on Europe during the 16th		
and the 18th Century	<i>Zhang Xiping</i>	57
The Jesuits and Confucian Classics; Translation or Subversion?	<i>Mei Qianli</i>	67

Motivation and Horizon Intentionality; On the Leading Motive of Husserl’s Genetic Phenomenology		
.....	<i>Li Yunfei</i>	79
Revelation and Reason in Biblical Interpretation; Two Approaches regarding the Issue of Christ in		
“John” of <i>The New Testament</i>	<i>Qi Feizhi</i>	86
Seneca’s Three-dimensional Interpretation of “ <i>Beneficium</i> ”	<i>Liu Haijuan</i> <i>Li Ping</i>	93

Between Neo-Confucianism and Confucian Classics; Emperor, Scholar Officials and Common		
People Viewed through the Lens of Zhu Xi’s Political Philosophy	<i>Chen Bisheng</i>	101
Criticism and Counter-criticism; Gan Quan’s Disciples’ Reaction to Wang Yangming		
.....	<i>Zhou Rengle</i> <i>Zhou Chicheng</i>	108
Hui Dong’s Study of Xunzi and Its Influence	<i>Shi Yongzhi</i>	113
Ma Yifu’s Thoughts on “Li” (Ritual) and “Yue” (Music) in Confucianism	<i>Li Huqun</i>	119
Revisiting the Theoretical Debate between Tai Xu and Hu Shi from the Perspective of Academic Paradox;		
Also on the Marginalization of Contemporary Studies on Buddhism		
.....	<i>Xu Yibing</i> <i>Huang Xinhua</i>	124