

马克思事物化范式的概念史考古

主持人 张一兵

【主持人语】从汉译文本的解读到基于原文对马克思主义经典文献的重新深化入思考，是目前国内马克思主义哲学研究的重要前沿方向。近年来，马克思关于资本主义社会经济关系的特有的客观颠倒和误识的 *Versachlichung*（事物化）- *Verdinglichung*（物化）批判视域，以及三大经济拜物教理论的讨论逐渐成为争论的焦点。本刊编发一组相关笔谈，进一步探究 *Versachlichung* 和 *Verdinglichung* 概念研究在思想史和马克思文献学更深层面上的理论意义。张一兵的《事物化与物化：从韦伯到青年卢卡奇》一文，讨论了青年卢卡奇物化理论是对韦伯事物化（*Versachlichung*）理论的故意颠倒，这种颠倒生成于他将马克思的商品拜物教批判与韦伯的流水线生产的物性对象化的非法链接。张义修、李乾坤和刘冰菁的论文则从康德的“自在之物”到黑格尔的“事物自身”、马克思《1857-1858 年经济学手稿》中事物化范式的生成，以及事物化概念在法译本《资本论》中的消隐等问题进行了精细的原文文献考证和理论思考。

事物化与物化：从韦伯到青年卢卡奇

张一兵*

【摘要】韦伯将马克思的历史现象学批判指认为“价值合理性”之后，将颠倒的资本主义经济关系直接指认为祛魅化——*Versachlichung*（事物化）之后的真正中立的社会事物（*Sache*）；青年卢卡奇却再次颠倒老师韦伯的资产阶级立场，将事物化（世俗化）否定性地贬斥为 *Verdinglichung*（物化），并在马克思那里找到了拜物教构境中的支持。

【关键词】卢卡奇；广松涉；物象化；马克思；物化；事物化

中图分类号：B507 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2015）01-0001-06

自广松涉的《物象化论的构图》^①一书 2002 年在中国出版以来，马克思经典文献的德文汉译中曾经发生的一个深层构境中的遮蔽事件终于大白天下：马克思晚期经济学研究中所创立的历史现象学中经济拜物教批判的真实基础，实际上是一个从未被关注到的重要理论塑形域，即 *Versachlichung*（事物化）- *Verdinglichung*（物化）相关批判视域。^②

按照我的理解，在马克思中晚期写下的

《1857-1858 年经济学手稿》中，马克思第一次区分了客观发生的人与人的社会关系（直接的劳动交换关系）事物化（*Versachlichung*）和颠倒（*Verkehrung*）为资本主义经济活动中商品经过货币与其他商品（事物与事物）的构序关系，以及这种颠倒的事物化关系本身在市场直观中所呈现出来的一种仿佛与人无关的物相（物理的自然属性）之主观错认塑形，后者，则是马克思区别于客观事物化的物化（*Verdinglichung*）主观错认

* 作者简介：张一兵，（南京 210093）南京大学哲学系教授。
① [日] 广松涉：《物象化论的构图》，彭曦、庄倩译，南京：南京大学出版社，2002 年。
② 在《马克思恩格斯全集》第一版的中文翻译中，马克思晚期经济学研究的重要文本中的 *Verdinglichung* 被译成物化，*Versachlichung* 也被翻译成物化，而物化更多地还占位性替代了重要的 *Vergegenständlichung*（对象化）概念。所以，在我们过去对马克思晚期经济学文本的研究中，如果精细一些则会出现对马克思物化观点的不同层面的理解。其实，这只是由于德文转译俄文，再转译成中文中发生的译境遮蔽和人为文本幻象。在《马克思恩格斯全集》中文第二版的校译中，这一问题正在逐步得到校正。

论。进而，资本主义社会中人们无意识地将市场交换关系之下特定事物的社会属性错认为与人无关的自然属性的物化（*Verdinglichung*）主观错认论是马克思拜物教批判的前提。这里的真实逻辑构序关系应该是：客观发生的事物化是主观物化错认的现实前提，而关系物化错认又是整个经济拜物教（*Fetischismus*）观念（商品、货币和资本三大拜物教）的基础。这也意味着，马克思的历史现象学批判由三个异质的构境层所构形：一是客观发生的社会关系之事物化颠倒；二是将这一事物化结果误认为是与人无关的物的自然属性之主观物化误识；三是由此发生的资产阶级意识形态基础性内容——经济拜物教观念。

实际上，“物化”（*Verdinglichung*），或者是“物象化”（*Versachlichung*）的概念，在马克思整个文献群中并没有很高的使用频次。^①他也没有在自己的研究中直接和明确标识这两个概念与相关批判理论的内在有序关联性，所以，在相当长的一个历史时期内，人们并没有注意到马克思这一隐匿在经济学分析中的历史现象学批判构境层。这是正常的情况。依广松涉的观点，是青年卢卡奇在1923年的《历史与阶级意识》中首次“再澄清”了马克思的这一重要观点。^②而按照我的看法，青年卢卡奇并非真正澄清了马克思的这一重要历史现象学问题，他只是敏锐地发现了这一被第二国际理论家遮蔽的马克思基于经济学研究的批判性观念，在一定的意义上，他倒真是让这一问题产生深层次混乱的始作俑者。广松涉自己也提到，物化概念较早的形成史考古，可以上溯至谢林的条件（*Be-dingung*）概念，以及黑格尔的制成此物（*das-zum-Dinge-Machen*）的观点，其中，德文构词中都有物（*Ding*）这个基词。在马克思之后，也经“新康德学派的李凯尔特、韦伯，再加上席美尔、卡西尔”等人在不同的语境中使用，最终由青年卢卡奇重新在马克思的语境中“再发现”了批判性的物化（*Verdinglichung*）概念。^③这基本上是正确的判断。依广松涉的推测，估计是因为青年卢卡奇“在海德堡与李凯尔特的交往中获得了触发”。可是依我的判断，青年卢卡奇的物化理论更主要地是对韦伯事物化（*Versachlichung*）理论的故意颠倒后的逻辑塑形。

众所周知，韦伯的合理性思想和法理型社会机制是当代全部资产阶级主流学术的根本性构序基础。与我们这里所关注的问题线索相关，韦伯倒真地区分了马克思所描述的资本主义经济过程中的“对象化”与“异化”，不过，费尔巴哈—青年马克思那种具有价值悬设尺度的“异化”批判，在他力主建构的“价值中立”化中被作为主体性的目的合理性“去魔”了，他只是肯定可见的生产和经济过程中对象化构序的形式合理性。在他看来，属于传统型社会运转的目的（价值）合理性关注人的存在，追求主体的质性价值（舍勒语）；而形式合理性（工具理性）则关注生产或社会本身的客观塑形进程，在走向财富增长的社会客观经济运转和法理型官僚体制建构面前，人的主体性的欲求恰恰是无关紧要的和有害的，所以人（主体）必须被量化为客观构序要素以便具有可计算性（*Kalkulierbarkeit*）和可操作性。这便构成韦伯独特的事物化（*Versachlichung*）概念的核心，在他的思想构境中，马克思所批判的经济关系事物化颠倒恰恰是资本主义工业进程必然的客观要求。据我的不完全词频统计，韦伯在《经济与社会》一书中20次使用了

① 据我的不全文献数据统计，*Verdinglichung*一词在《德意志意识形态》、《1857-1858年经济学手稿》、《1861-1863年经济学手稿》和《资本论》1-2卷中使用频次都为零，只是在《资本论》第3卷中才出现过两次。而*Versachlichung*在《德意志意识形态》中出现过两次，在《1857-1858年经济学手稿》使用过六次，在《1861-1863年经济学手稿》中出现过三次，在《资本论》第1卷出现过一次，第3卷使用过三次。

② Georg Lukacs: *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Georg Lukacs Werke Gesamtausgabe, Band 2, Frankfurt am Main: Hermann Luchterhand Verlag, 1968, S. 257-397. 青年卢卡奇的这一解读影响甚远，我发现，后来的海德格尔、阿多诺竟然都是在*Verdinglichung*这一概念上推进马克思的观点的。海德格尔更精细一些，早在1919年的讲座中，他就已经区分了物化（*verdinglicht*）和事物化（*versachlicht*）。（[德]海德格尔：《哲学观念与世界问题》，见《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴译，上海：同济大学出版社，2004年，第4页。参见Heidegger: *Gesamtausgabe*, Band 56/57, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987, S. 66.）

③ 1962年，日文版的卢卡奇《历史和阶级意识》的译者平井俊彦将“*Verdinglichung*”这个词译作物象化，这造成了最初的转译构境中的混乱。（参见[匈]卢卡奇：《历史和阶级意识》，[日]平井俊彦译，东京：未来社，1962年初版。）而后来，广松涉在自己的学术构境中，则进一步区分了“物化”（*Verdinglichung*）与“物象化”（*Versachlichung*），由此，*Sache*才在广松涉的特定思想构境中被意译成物象。

Versachlichung 一词。因此，在这个意义上可以说，作为批判性的现象学理论在韦伯那里根本不存在，而他正好拥护生产对象化和全部社会关系事物化中的量化构序和可计算性，所以说，与马克思的事物化批判相反，韦伯的 Versachlichung 概念是非批判和肯定性的。这种事物化（世俗化）理论恰恰是青年卢卡奇物化理论力图在更深一层构境层中否定的隐性对象。

依我的理解，韦伯正是将马克思基于事物化—物化—经济拜物教的历史现象学批判指认为“价值—目的合理性”之后，将马克思批判的事物化颠倒的资本主义经济关系塑形结构直接肯定性地指认为走向现代性的祛魅化：由此，上帝之城的事物化之后才会有资本主义的新教伦理，神性教义的事物化之后才会生成工具理性，宗法亲情等圣性物的事物化之后才有真正中立的社会事物（Sache，事实），传统法律中负载价值取向的事物化之后才会有注重可见 Sache 的形式法；更重要的还有，“克里玛斯（魅力）的事物化”（Versachlichung des Charismas）^① 之后才会建构出在人之外客观运转的法理型官僚制机器，由此，整个传统社会存在的事物化才会有全新的资产阶级世俗化构序现实，等等。其实，在韦伯看来，这一切重要的改变都追溯于资本主义经济关系本身的非人格化和事物化：

在市场社会化基础上的经济的事物化（Versachlichung der Wirtschaft），完全遵循着它自己的事物规律性（sachlichen Gesetzmäßigkeiten），不注意事物性规律会导致经济失败的结果，从长远看会导致经济衰退的后果。

合理的经济的社会化总是在这个意义上的事物化（Versachlichung），而且人们不可能通过向具体的人提出慈善的要求，来控制事物合理的社会行为的世界（Kosmos sachlich rationalen Gesellschaftshandelns）。尤其是资本主义的事物化了的的世界（versachlichte Kosmos des Kapitalismus），根本没有为此提供任何场所。^②

这是一段韦伯关于事物化理论的非常重要的文本片断。在韦伯那里，布尔乔亚新世界的真正基础，正是对马克思历史现象学所反对的人与人的关系颠倒为事物与事物关系的事物化之重新肯定。Versachlichung 是资本主义社会经济自身客

观建构起来的“事物性规律”（不是与人无关的 Ding 的规律），人创造了经济事物的规律，但它除却了一切法理性工具理性之外的亲情（“慈善”）和价值合理性。在这个构境意义上，资本主义就是完全事物化了的的全新有序世界。

我发现，1923 年，走向马克思主义进程中的青年卢卡奇当然会站在自己老师的反面，他有意地再次颠倒韦伯的资产阶级立场，青年卢卡奇所做的最重要的事情，即是将韦伯直接使用的事物化（世俗化）戏剧性地反指和否定性地贬斥为 Verdinglichung（物化），虽然，他并没有在马克思那获得这两个概念的直接文本证据，但他极其聪明地在马克思那里找到了经济拜物教批判构境中的间接支持。这本身就是非常了不起的学术原创。一个重要的理论事实是，当青年卢卡奇在 20 世纪 20 年代撰写《历史与阶级意识》时，既没有读过青年马克思建构人本主义劳动异化史观的《1844 年经济学哲学手稿》（问世于 1932 年），也不曾读到马克思后来具体建构自己事物化理论的《1857—1858 年经济学手稿》（首次出版于 1939 年）。显然，青年卢卡奇完全是从马克思的《政治经济学批判》和《资本论》等大量经济学批判中感悟到马克思的拜物教批判理论的，这需要非凡的理论洞察力！广松涉认为，“卢卡奇有时候甚至将‘物化’的概念与‘异化’以及‘外化’这样的概念基本上以相同意义来使用，他在概念上没有明确地区分‘异化’与‘物化’”^③。这基本上是对的。青年卢卡奇并没有完成自觉地区分和严格界划这些概念的具体内涵。我也注意到，在早期的《心灵与形式》等书中，青年卢卡奇曾经使用过异化概念，但在《历史与阶级意识》中，他在 1922 年 9 月以前的论文中曾经少量使用过 Versachlichung 一词，而在《物化与无产阶级意识》一文中则集中地使用

① 韦伯在此书中九次使用 Versachlichung des Charismas 这一重要表征。

② [德] 马克斯·韦伯：《经济与社会》上卷，林荣远译，北京：商务印书馆，2004 年，第 653 页。中译文有改动。Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1922, S. 335.

③ [日] 广松涉：《物象化论的构图》，彭曦等译，第 67 页。

了 Verdinglichung 概念。^①

应该承认,在《历史与阶级意识》中,青年卢卡奇敏锐地看到了“商品拜物教(Warenfetischismus)问题是我们这个时代、即现代资本主义的一个特有的问题”。^②然而,他并没有真正弄清在资本主义市场的商品交换中,马克思言下的人与人的关系是如何历史地颠倒为事物(Sache)与事物的有序关系的,但他却异常大胆地直接套用了马克思的事物化批判的观点,并且将马克思的物化错认幻象直接变成了现实对象化,所以,当他在韦伯的影响下,将对资本主义的全部愤怒一古脑地倾泻在劳动生产塑形过程的可计算性的量化过程之上时,他的物化批判逻辑实际上恰恰来自于韦伯,而不是马克思!当然,他又正好颠倒了韦伯的肯定逻辑。换句话说,青年卢卡奇的所谓 Verdinglichung(物化),描述的不是马克思面对的19世纪的资本主义市场交换中的社会关系的事物化颠倒状况的主观错认,而是韦伯所描述的自泰勒制以来的20世纪工业生产对象化技术塑形和构式进程中的合理化(量化的可计算的标准化进程)。这是一个比较复杂的交叉和颠倒的思想构境。我认为,青年卢卡奇物化理论中存在着的三重逻辑导致了一种理论悖论:表面语义构境上的马克思意义上商品交换结构(生产关系)之上的“事物化”与深层批判构境中与韦伯意义上生产过程(技术)对象化的无意识链接,以建构出他自己思想构境中的物化批判理论。

所以,卢卡奇的物化(Verdinglichung)不是传统人本主义话语中的异化(Entfremdung)逻辑,也不是马克思历史现象学中的事物化(Versachlichung)批判,青年卢卡奇自以为他是在马克思的“经济学分析”之上,去探求“在商品关系的结构中发现资本主义社会一切对象性形式(Gegenständlidikeitsformen)和与此相适应的一切主体性形式(Formen der Subjektivität)的原形”。^③这是一个十分思辨但并不明晰的表述。请注意这个 Gegenständlidikeitsformen(对象性的形式),这不是指生产过程中的对象化(Vergegenständlichung),而是商品交换关系中的对象化(物化)。^④我觉得,这是青年卢卡奇物化理论表层塑形中的正确出发点。由此,他再进

一步引出主观上由商品拜物教(Warenfetischismus)特性所产生的问题。^⑤青年卢卡奇认为,资本主义商品结构的本质:

它的基础是,人与人之间的关系与联系(eine Verhältnis, eine Beziehung)获得物的(Dinghaftigkeit)性质,并从而获得一种“幽灵般的对象性(Gespenstige gegenständlichkeit)”,这种对象性以其严格的、仿佛十全十美和合理的自律性(Eigengesetzlichkeit)掩盖着它的基本本质,即人与人之间联系(Beziehung zwischen Menschen)的所有痕迹。^⑥

我们不难体知到,青年卢卡奇此处的观点直接引述了马克思的物化批判观点^⑦,但卢卡奇并没有注意到,马克思对资本主义的物化现象批判,是一种对商品-市场交换中人与人的关系所

① 青年卢卡奇在此书中7次使用 Versachlichung 一词及其相关词,其中,在《历史唯物主义的功能》一文中。青年卢卡奇有一处将 Versachlichung 与 Verdinglichung 直接混用,指认资本主义的“社会生活条件的事物化与物化(der Versachlichung, der Verdinglichung der sozialen Lebensbedingungen)”。(参见 Lukacs, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Gesamtausgabe Band 2., S. 407.) 在全书中,青年卢卡奇共计175次使用 Verdinglichung 及其相关词。

② [匈]卢卡奇:《历史与阶级意识》,杜章智、任立、燕宏运译,北京:商务印书馆,1992年,第144页。

③ 同上,第143页。

④ 在《马克思恩格斯全集》中文第一版的翻译中,由于是从俄文转译,马克思一些重要文本(如《1857-1858年经济学手稿》)的中译文将 Vergegenständlichung 译作“物化”,在第二版的重新校译中,逐步改译过来。

⑤ [匈]卢卡奇:《历史与阶级意识》,杜章智等译,第144页。

⑥ 同上,第143—144页。中译文有改动。参见 Lukacs, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Gesamtausgabe Band 2., S. 257-258.

⑦ 卢卡奇此处所引的马克思的原文为:“商品形式(Warenform)所以是神秘的,不过因为这个形式在人们眼中,把他们自己的劳动的社会性质(gesellschaftlichen Charaktere),当作劳动产品自身的对象性质(gegenständliche Charaktere),当作各种物品的社会的自然属性(gesellschaftliche Natureigenschaften dieser Dinge)来反映,从而,也把生产者对社会生产总劳动的社会关系,当作一种不是存在于生产者之间而是存在于客观界各种对象之间的社会关系(gesellschaftliches Verhältnis von Gegenständen)来反映。”中译文原来将此处 Warenform 译成“商品形态”,我改译为“商品形式”。(参见[德]马克思:《资本论》第1卷,北京:人民出版社,1953年,第48页。参见 Karl Marx & Friedrich Engels, *Werke*, Band 23, “Das Kapital”, Bd. I, Berlin: Dietz Verlag, 1963, S. 86.)

发生的客观事物化颠倒后的主观错认。这导致了青年卢卡奇自主性地提出，这种物化现象有**客体与主体**的两个层面：“在客体方面是产生出一个由现成的物以及物与物之间联系构成的世界（Welt von fertigen Dingen und Dingbeziehungen，即商品及其在市场上的运动的世界）”，这是他所说的资本主义经济世界中生成的“第二自然”界。我们可以留心，卢卡奇这里悄悄地将马克思使用的“事物与事物之间的关系（Verhältnis der Sachen）”替换成了“物与物的联系（Dingbeziehungen）”，这也意味着，他是将黑格尔的作为**事物自身（Sache selbst）**的“第二自然”重新替换成了康德的自在之物（Ding an sich）。这是一个很深的退步。而“在主观方面——在商品经济充分发展的地方——，人的活动同人本身相对立地被客体化，变成一种商品，这种商品服从社会的自然规律的异于人的客观性，它正如变为商品的任何消费品一样，必然不依赖于人而进行自己的运动”^①。不难看出，在分析资本主义经济现象的时候，青年卢卡奇并没有意识到马克思是从商品交换关系抽象到价值等价物——货币，从会生息的货币再到资本统治关系，层层递进，最终揭露资本主义生产方式剥削的本质的。青年卢卡奇这里主-客层面的物化理论并不是马克思完整的事物化-物化-经济拜物教的历史现象学批判，而仅仅是外在化了的**商品拜物教**观念，它只是三大拜物教（商品、货币、资本）中第一层次上的并没有被准确理解的东西。其实，在《历史与阶级意识》的文本中，青年卢卡奇与马克思历史现象学构境的关联，也就到此为止了。

并且我注意到，在《历史与阶级意识》一书第149页（原文第176页最后）上，青年卢卡奇的物化批判构境中发生了一个无意识的**逻辑越轨式**构序与非法的**理论拼合塑形**。这就是青年卢卡奇从对马克思商品拜物教批判理论的表层援引，突然转向完全异质的韦伯的事物化逻辑。依我的观点，马克思对生产过程中的**对象化**（使用价值的形成）是持充分肯定态度的，而对**交换过程**中社会关系的**事物化颠倒**及其物化错认则提出了批判与否定。如前所述，韦伯的Versachlichung（事物化）理论则完全否定了对社会关系（价值层面）的关注，直接将生产对象化塑形中的工具

合理性和事物化颠倒直接确定为资本主义经济社会存在的根本性基础。在Versachlichung中主体性的消除和生产对象化构序中的量化导致的可计算性、可操作性，是韦伯站在资产阶级意识形态立场上充分肯定的东西。青年卢卡奇刚刚进入的马克思主义的阶级立场，决定了他不可能不从正面肯定韦伯，而是将韦伯再次颠倒过来，并将Versachlichung一词特意重新构境为否定性**物化（Verdinglichung）**，以形成他自己独特的物化批判视域。我认为，这种物化批判与前面青年卢卡奇表层引述的马克思的商品拜物教立刻失去了直接关联，这不能不说是一个严重的理论逻辑混乱。

从文本中可以看到，青年卢卡奇在描述了资本主义经济塑形造成的“第二自然”后，直接采纳了**被颠倒地使用**的韦伯的资本主义合理性（Rationalisierung，工具理性）的事物化理论。他明确说：“如果我们纵观劳动过程从手工业经过协作、手工工场到机器工业的发展所走过的道路，那么就可以看出合理化不断增加，工人的质的特性，即人的一个体的特性越来越被消除。”^②不难发现，这里问题的实质是韦伯式的合理性以及这种工具理性导致劳动主体性在生产过程中的丧失。显然，这已经不是直接面对马克思所讲的市场交换中人与人的**社会关系颠倒为事物与事物之间的事物化**，而是在反对韦伯眼中**物质生产对象化过程否定主体性和价值质性的“祛魅”的“可计算性（Kalkulierbarkeit）**”的量化、标准化和世俗化（事物化）进程。有趣的是，对于这一思想塑形中的逻辑错位，青年卢卡奇竟然完全无意识。

青年卢卡奇说，在资本主义现代物化进程中起关键作用的原则是“根据计算、即可**计算性**来加以调节的合理化的原则（das Prinzip der auf Kalkulation, auf Kalkulierbarkeit eingestellten Rationalisierung）”^③。或者说，“数量化是一种蒙在客体的真正本质之上的物化着的和已物化了的外衣”^④。显然，这里的Verdinglichung理论原则并非来自马克思，而是来自韦伯的Versachlichung

①②③④ [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智等译，第147—148页，第149页，第149页，第250页。

的理论构境。^①他把韦伯正面论述的东西倒转过来反对资本主义，这恰恰是青年卢卡奇物化批判的本质。这个古怪的**反向逻辑接续关系**颇类似于马克思与李嘉图的关系。需要认真指出的是，马克思与韦伯理论构序中关键的异质性在于，马克思对事物化—物化的批判分析是从特定的资本主义商品—市场生产关系着眼的，而韦伯则是从20世纪资本主义生产力发展本身入手的。这一点十分重要。马克思对资本主义社会关系事物化—物化批判构境主要是商品**交换过程**中，人与人的直接劳动交换关系通过商品交换中客观抽象生成的交换等价物再到货币关系和资本关系，颠倒地表现为事物与事物的关系，然后，这种颠倒的事物化关系本身所呈现出来的一种仿佛与人无关的物相（物理的自然属性）之主观错认即是物化幻象，再由此，建构起整个资产阶级经济拜物教意识形态。这是马克思事物化、物化和拜物教批判的原意。而青年卢卡奇讲的却是**生产过程中**工具性对象化导致的量化和可计算性的对象化，用他自己话说是“资本主义社会的人们受生产力奴役的情况”^②。人受生产力的奴役，这决不是马克思能够接受的观点。这倒是鲍德里亚以假想的原始生存反对历史唯物主义“生产之境”的核心论调之一。

必须说明的后续事件还有，1962年，青年卢卡奇的《历史和阶级意识》的日文版在日本出版，正是在这次文本翻译构境中，此书译者平井俊彦将“Verdinglichung”这个词意译作**物象化**，这造成了最初的转译构境中的混乱。^③而广松涉则明确地在自己的学术研究正确区分了马克思的Versachlichung与Verdinglichung两个概念，并将马克思的Versachlichung（而不是平井俊彦从卢卡奇文本中Verdinglichung一词构境出来的物象化）这一概念专门转译并重新构境作**物象化**，以区别于马克思的Verdinglichung（物化）概念，并以物象化作为马克思1845年思想变革的重要落脚点，以异质于之前的人本主义异化史观。其实，广松涉并不关注“物化”（Verdinglichung）的内容，而是专注于他所特别指认的“物象化”。

广松涉在1983年出版了《物象化的构图》一书。此书是他从1969—1983年公开发表的有关“物象化”问题的相关论文的一个结集。广松

涉在自序一上来就说道，“‘物象化（Versachlichung）论的构图（Verfassung）’，对笔者来说，既是理解马克思的后期思想的重要钥匙，同时也是作者本身所构想的社会哲学、文化哲学方法论的基础”^④。这有两个重要的定位：一是物象化概念是他用来指认马克思后期思想（准确地说，是1845年历史唯物主义创立后）的科学方法论的范式，这是取代人本主义异化论的**方法论转换**的质性定位；二是这种对马克思的方法论解读构成了他自己全新哲学构境的基础，这是一个他与马克思的**历史性关联**的定位。我认为，广松涉的这个“物象化”并不是马克思Versachlichung原初的构境，而是广松涉所重新抽象的关系存在被**错认为实体存在的主观假性幻象**。广松涉所理解的物象化，是指人的主体际关系在**当事人的日常意识中**犹如事物之间的关系或物的性质，这是在主观意识中发生的错认。在广松涉看来，Versachlichung的两个层面的事件都是一种主观的“错误理解”，即将**关系性的存在重新实体化误认的物象错觉**。我觉得，广松涉的物象化构境与马克思的事物化（Versachlichung）视域并不是直接一致的，这只是广松涉走向自己哲学建构的一种特设性理论构境。

（责任编辑 林 中）

① 青年卢卡奇在这里专门加了一个注：“这整个过程在《资本论》第1卷中被历史地和系统地加以表述。这些事实本身——当然大多没有涉及物化问题——在毕歇尔、桑巴特、A. 韦伯、高特尔特等人的资产阶级国民经济学中也有。”（[匈]卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智等译，第149页注1。）

② 同上，第102页。

③ 参见[匈]卢卡奇：《历史和阶级意识》，[日]平井俊彦译。

④ [日]广松涉：《物象化论的构图》，彭曦等译，“著者自序”第1页。

从康德的“自在之物”到黑格尔的“事物自身” ——马克思“物化”概念的一次哲学史溯源

张义修*

【摘要】马克思使用的两个“物化”概念分别由“Ding”和“Sache”这两个德语名词衍生而来，而康德与黑格尔对这两个词的使用折射出德国古典哲学对“物”的转折性理解。康德改写了传统认识论对“物”的定义：物(Ding)不是外在于主体的纯然客体，而是理性建构出来的认知对象。而黑格尔阐明了静观的对象之物(Ding)向实践的关系之事物(Sache)的辩证发展过程，为马克思解析现代经济实践中的物化奠定了基础。马克思不仅批判了经济现象层面的物化(Verdinglichung)，更揭示了其背后生产关系本质的事物化(Versachlichung)。

【关键词】马克思；康德；黑格尔；物化；事物化；自在之物

中图分类号：B516.3 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)01-0007-05

自卢卡奇在《历史与阶级意识》中提出“物化(Verdinglichung)”理论^①开始，“物化”便成为当代马克思主义话语中的一个关键词。然而，当我们回到马克思的德文文本，却发现，马克思所使用的“物化”，主要并非 Verdinglichung，而是 Versachlichung，后者也正是日本哲学家广松涉所强调的“物象化”概念的德文原词^②。那么，这两个“物化”的区别意味着什么？马克思和广松涉为什么更强调后者？近年来，这一问题已经引起中日马克思主义学界的关注。本文试图通过哲学史的溯源，揭示康德与黑格尔对“物”的概念的不同理解，分析其中的转折性意义，进而推进对马克思成熟时期批判理论的理解。

—

在马克思之前，无论是 Verdinglichung，还是 Versachlichung，都没有成为一个哲学范畴。在德语中，这两个词的构词形式相同，分别由

Ding 和 Sache 这两个表示“物”的名词衍生而来。因此，想要弄清“物化”概念，就必须从 Ding 和 Sache 这两个“物”的区别入手。就一般用法而言，Ding 和 Sache 都可以表示“物”、“东西”，而 Sache 还常常表示特定的“事情”、“情况”。本文为避免论述中的歧义，统一将 Ding 译为“物”，Verdinglichung 译为“物化”，同时将 Sache 译为“事物”，Versachlichung 译为“事物化”，以示区分。^③除了日常用法的区别，笔者还发现，在哲学史上，这两个“物”的区分具有转折性的意义：Ding 构成了康德著名的“Ding an sich(自在之物)”概念，而 Sache 则让人不禁联想起现象学的“Sache selbst(事情本身)”。实际上，“Sache selbst”并非胡塞尔首创，黑格尔在《精神现象学》中已经明确提到这一概念^④。那么，同样是表示“物”的名词，为什么康德主要使用 Ding，而黑格尔却转而提出 Sache 呢？这其中的差异，恰恰构成我们区分两个“物化”的基础。

康德的“哥白尼革命”通过突出主体对认知

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

① [匈] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智、任立、燕宏远译，北京：商务印书馆，2009年，第146页。

② [日] 广松涉：《物象化论的构图》，彭曦、庄倩译，南京：南京大学出版社，2002年，第67页。

③ 无论是从日常用法还是从法权层面来说，Sache 都是指实在的事物、事情，而非表面的现象、假象。因此，将 Sache 译为“事物”，将 Versachlichung 译为“事物化”，要比日本学者“物象”、“物象化”的翻译更加准确而不易产生歧义。关于这一点，后文将有进一步论述。

④ 需要说明的是，胡塞尔现象学语境中的“Sache selbst(事情本身)”和黑格尔的用法有很大的区别。本文只分析黑格尔对“Sache selbst”的使用。出于论述统一的考虑，以下统一将黑格尔所使用的“Sache selbst”译为“事物自身”。

对象的建构作用，以独到的方式证明了科学知识的普遍必然性。^① 在康德看来，以往一切认识论之争的症结在于，总试图让认识符合对象，而不是让对象符合于人的认识形式。实际上，认识的边界并不在于外在的事物，而在于认知主体的认识能力本身。从积极的角度来说，知识从来不是外物赋予人的，而恰恰是人能动地建构出来的；从消极的角度来说，知识只能是向我们展开的“现象（Erscheinung）”，人的认识绝不可能越出自身认识能力的限制，达到对“自在之物（Ding an sich）”的把握。^②

这样说来，不可知的“自在之物”的提出，与其说是积极性的，不如说是消极性的；与其说是强调外物的实在性，不如说是强调认识的局限性。据普劳斯（G. Prauss）的文本分析，康德经常使用的词组是“Ding an sich selbst（自在的物自身）”，而很少单独使用“Ding an sich（自在之物）”。康德强调的是，人的认识是有中介的，被认识所中介的物（Ding），不能被看作自在的物自身（Ding an sich selbst）。因此，“Ding an sich（自在之物）”可以被理解为“Ding an sich selbst betrachtet（从自在的物自身来考虑）”的简写形式。^③ 康德认为，将认识之“物”当作“自在之物”来加以考虑，是一种理性的迷误。正是因为人们混淆了二者，才将经验的范畴加诸超感官的外物之上，造成理性的二律背反。^④ 当然，“自在之物”的提出也不完全是消极的。就理论理性而言，人是必须服从自然法则的有限存在者；就实践理性而言，人是以自身为目的的自由存在者。对康德来说，“现象”与“自在之物”的二分，正是为道德与信仰留出了地盘，为自由实践开辟了道路。

至此，我们可以进一步聚焦康德对 Ding 的使用。可以说，康德通过对理性能力的考察，改写了传统认识论对“物”的定义：物（Ding）从来不是外在于主体的、客观存在的东西，而始终是与主体相照面的、被认识形式所建构出来的对象（Gegenstand）、现象（Erscheinung）。在德语的构词上，Gegenstand 原本就是在“对面”“站立”的意思。“自在之物”的不可知，从反面说明了可知之“物”只不过是认识的对象。其实，康德区分的“现象”与“自在之物”本就

不是两种东西，而只是对于同一认识对象的双重理解：“但如果这个批判没有弄错的话，它在这里教我们从两种不同的意义来设想对象，也就是或者设想为现象，或者设想为自在之物本身。”^⑤ 以此为前提，康德才会说：“该对象（Gegenstand）作为现象（Erscheinung）是与它自身作为自在的客体（Objekt an sich）有区别的。”^⑥

康德将物（Ding）理解为认识的对象，而非纯粹的自在客体，这在认识论上是一个伟大的进步。然而，“自在之物”概念遗留下了重要的理论问题：物（Ding）始终被置于主体的认识形式之中，而无法通达人的实践领域。康德主张在实践中人只需遵循内心的道德律，然而这样一来，实践领域中人与客体的关系问题便被搁置了。尽管有实践理性的公设，但主体与客体依然处于僵硬的二元对立状态。为了弥合“自在之物”所造成的主客体间的裂隙，费希特从绝对自我出发，将主体的建构作用推到极端，干脆用“自我设定非我”的知识学原理取消了“自在之物”，从认识理性直接走向了自由实践。^⑦ 而“物”的问题也就被绕过去了。

二

黑格尔既不认同康德止步于“自在之物”的僵硬二分，也不认同费希特对“自在之物”的简单否定。不过，费希特的自我概念给了他重要的启发。在他看来，“一切的关键在于，不仅把真相理解和表述为一个实体（Substanz），而且同样

① [德] 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2004年，第二版序，第15页。

② 同上，第217—218页。Vgl. Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*, In: Kant's gesammelte Schriften, Berlin: G. Reimer, 1911, S. 204.

③ Vgl. Prauss, G. *Kant und das Problem der Dinge an sich*, Bonn: Bouvier, 1974, S. 13.

④ [德] 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，第347页。

⑤ 同上，第二版序，第21页。

⑥ 同上，第48页。Vgl. Kant, I. *Kritik der reinen Vernunft*, In: Kant's gesammelte Schriften, Berlin: G. Reimer, 1911, S. 71.

⑦ [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166页。

也理解和表述为一个**主体** (Subjekt)。”^① 在绝对精神自我实现的辩证历程中,主体与实体不再是割裂的两极,“现象”与“自在之物”也并非不可互通。在康德看来,二律背反的矛盾已经证明理论理性的自身局限。而黑格尔认为,矛盾不是理论止步的警示牌,而恰恰是通向真理的环节,“精神(最高的东西)就是矛盾,这决不应该是什不幸的事”。黑格尔说,“康德哲学没有抓住‘不是事物本身矛盾而是自我意识矛盾’这一论点,予以进一步的挖掘”。^② 在黑格尔的辩证法中,感性、知性和理性不是先天结构中静态的“部件”,而是意识发展过程中的不同环节。以“自我意识 (Selbstbewußtsein)”概念为核心,黑格尔对康德哲学给出了创造性的重新诠释,在这一过程中,“事物自身 (Sache selbst)”取代了康德的“自在之物”,成为弥合理论理性与实践理性的重要过渡。

“自我意识 (Selbstbewußtsein)”由“Selbst (自身)”和“Bewußtsein (意识)”构成,不是指从属于主体之我的意识,而是指意识对其自身的意识。“在黑格尔那里,意识是对一个对象的认识,也就是对意识与对象之间的区别的认识;反之,自我意识则是把对象看作自身,也就是在意识到这一区别的同时还意识到自身与对象之间没有区别。”^③ 实际上,自我意识并不是区别于意识的另一种意识,而恰恰是意识在展开的过程中实现的意识的本质。笔者认为,黑格尔从意识到自我意识的论述,恰恰对应着康德从理论理性到实践理性的过程。黑格尔说:“康德是这样理解理论理性的:当理性同对象发生关系时,这个对象必定是被给予的……在认识里面——(在**这一个认识里面**)——理性没有达到独立。反之,理性只有作为实践的理性才是自身独立的……在实践理性这一方面,自我意识本身就是本质,而理论理性却有一个〔外在的〕对方。”^④ 也就是说,在理论理性中,意识的对象是被给予的经验之物 (Ding);而在实践理性中,人不再受制于外物,意识的对象正是内在的意识自身。

随着意识从对象转向自身,耸立在理论理性与实践理性之间的高墙便被黑格尔推倒了:经过自我意识的洗礼,既有的认知并没有被隔绝于所谓“现象界”中,而是在实践领域中焕发出全新

的意义,物 (Ding) 转变成为被自我意识所把握的事物 (Sache)。在《精神现象学》中,黑格尔写道:“可以说,事物自身 (Sache selbst) 表达出了一个**精神性**本质性……意识发现它的自身确定性转变为一个对象性的本质 (gegenständliches Wesen),转变为一个事物 (Sache)。这是一个来自于自我意识的对象 (Gegenstand),隶属于意识,同时不失为一个自由的、真正的对象。对于自我意识来说,感性确定性和知觉活动所指的物 (Ding) 只有通过自我意识才获得一个意义。一个物 (Ding) 和一个事物 (Sache) 之间的差别就在于这里。”^⑤ 黑格尔在这里讲的很清楚:物 (Ding) 只是属于感觉和知觉阶段的对象,它只有通过自我意识,进展为事物 (Sache),才获得其真正的意义。而随着物 (Ding) 转变为事物 (Sache),意识也从理论理性走向了实践理性,康德的“自在之物”概念也就被悄悄地取消掉了。

严格地说,事物 (Sache) 不仅不是纯粹客体 (Objekt),而且也不是在主体的“对面”“站立”的对象 (Gegenstand)。借用卢卡奇的概念来说,事物 (Sache) 标明了一种变化的“对象性形式 (Gegenständlichkeitsform)”^⑥。那么,事物 (Sache) 究竟在何种意义上与物 (Ding) 区别开来? 第一,对象之物 (Ding),表面上只是个别的、自在的东西,但就其本质来说,它是在一定的关系中存在的**事物 (Sache)**,是自我意识外化的产物。“正是自我意识的外化活动

① [德] 黑格尔:《精神现象学》,先刚译,北京:人民出版社,2013年,第11页。Vgl. Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1907, S. 12.

② [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,1978年,第282页。

③ 邓晓芒:《黑格尔〈精神现象学〉中的自我意识溯源》,《哲学研究》2011年第8期,第70页。

④ [德] 黑格尔:《哲学史讲演录》第4卷,贺麟、王太庆译,第288页。

⑤ [德] 黑格尔:《精神现象学》,先刚译,第249页。译文根据德文有改动,下同。Vgl. Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1907, S. 267-268.

⑥ [匈] 卢卡奇:《历史与阶级意识》,杜章智等译,第62页。

(Entäußerung) 设定了物性 (Dingheit)。”^① “物 (Ding) 是我。实际上, 物在这个无限判断里已经被扬弃了。自在地看来, 物什么都不是。(es ist nichts an sich) 物 只有 在 一个 关系 (Verhältnisse) 之中, 只有通过我, 通过我与物的关联 (Beziehung), 才具有意义。”^② 第二, 作为本质的事物 (Sache), 并非在感性的直观和知性的沉思中获得, 而只有进入实践理性的领域, 在实践的互动关系中才能逐步实现。“事物自身 (Sache selbst) 在伦理那里具有一般意义上的实体性, 在教化那里具有外在的实存, 在道德性那里具有思维的认知着自身的本质性。而在良知这里, 事物自身是这样一个主体, 它知道这些环节都是隶属于它的。”^③ 总而言之, 事物 (Sache) 不是外在于人的对象, 而是始终处于一定的实践关系之中。换句话说, 事物 (Sache) 不仅是人的认知对象, 更是人的实践对象, 物的形态不是被静态的认知所建构, 更取决于特定的实践关系。

实际上, 笔者对 Sache 的这种理解并非仅仅立足纯粹哲学的规定。无论是康德的《法的形而上学原理》, 还是黑格尔的《法哲学原理》, 处于一定的财产关系之中的“物”, 都是用 Sache 来表示的。这种法权意义上的所有物, 显然不同于外在的静观之物 (Ding)。即便从德语的日常使用来说, 这种区别也依旧存在: Sache 常指人身边的特定物品、个人的所有物; 而 Ding 常指 Sache 范围以外的东西, 例如 “Ein Tisch ist ein Ding (桌子是一种物)”, 不能用来指个人的所有物。与这种法权意义上的“物 (Sache)”相对应的“人”的概念, 是来源于基督教“位格”概念的 Person。显然, 无论是康德还是黑格尔, 在谈到 Sache 的时候都十分清楚 Sache 包含的这种与人相关的特定关系的意义, 而法学出身的马克思无疑也十分清楚这一点。

三

行文至此, 可以说, 理解马克思的物化思想, 不应忽视德国古典哲学这一思想史背景。对“物”的理解, 根本地涉及近代哲学以来的基本思维方式问题。自笛卡尔确立“我思”为形而上

学的第一原理以来, 二元论始终无法得到真正的克服。尽管康德做出了十分卓越的努力, 但他仍然始终将“物”理解为主体的认知对象, 结果, 主体和对象的分立依旧存在, 一种静观的、对象性的二元论思维方式仍未被超越。黑格尔以全新的辩证法思路, 论述了静观的对象之物 (Ding) 向实践的关系之事物 (Sache) 的发展过程 (亦是一种向本质复归的过程), 贯彻了“实体即主体”的基本原则, 超越了静观的二元论思维方式。当然, 笔者在这里无意于将黑格尔极其复杂的辩证体系简化为物的概念的转变。本文想要指出的是, 有明确的文本依据可以说明, 黑格尔十分有意识地区分了两个物的概念, 并且, 这种区分具有很强的解决康德问题的理论针对性。^④ 显然, 熟稔黑格尔的马克思不会不理解黑格尔的自我意识辩证法对于克服康德“自在之物”的重要意义。而对我们来说, 理解黑格尔对康德的“物”的概念的改造, 有利于我们站在近代哲学发展脉络的层面, 更准确地把握马克思的物化思想的哲学底蕴、思维方式与理论深度。

现在, 我们厘清了两个“物”的概念, Ding 主要指认识的对象之物, 而 Sache 主要指实践的关系之物, 那么, 两个“物化”的含义也就可以更好地区别开来了: Verdinglichung (“物化”) 主要指某种非物性的东西表现为外在的物性对

① [德] 黑格尔:《精神现象学》, 先刚译, 第 489 页。Vgl. Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1907, S. 507.

② 同上, 第 491 页。Vgl. Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1907, S. 509.

③ 同上, 第 394 页。Vgl. Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. G. Lasson, Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1907, S. 414.

④ 日本学者平子友长细致考察了《精神现象学》中 Ding 与 Sache selbst 的使用情况, 特别强调后者与“作品 (Werk)”概念的关联, 以此说明黑格尔辩证法与政治经济学的内在关联。韩立新教授也提出, 黑格尔通过 Werk 向 Sache selbst 的转变揭示了市民社会主客体关系的颠倒。但两文均未论及黑格尔的 Sache 概念在哲学上对康德“自在之物”的克服及其意义, 而存在着将辩证法简化为主客二分的异化逻辑的理论风险。(参见 Tomonaga Tairako, “Versachlichung und Verdinglichung in der Phänomenologie des Geistes Hegels”, *Hokudai Economic Papers*, 1984, 14: 93—110. 韩立新:《从个人到社会的演进逻辑——以〈精神现象学〉中的“物象本身”概念为核心》,《哲学动态》2012 年第 10 期, 第 13—22 页。)

象，而 *Versachlichung*（“事物化”）则主要指一定的实践关系表现为事物的形态。沿着黑格尔的思路来看，物（*Ding*）的表象背后是关系性的事物（*Sache*），物化（*Verdinglichung*）是现象层面，而事物化（*Versachlichung*）则是本质层面。^① 尽管马克思对两个物化概念都使用不多，但这种理解也并不缺乏直接依据。在《资本论》中，马克思认为古典经济学揭穿了日常生活中的拜物教现象，并将这种拜物教概括为“事物的人格化（*Personifizierung der Sachen*）和生产关系的事物化（*Versachlichung*）”^②。笔者注意到，马克思在谈到 *Sache* 和 *Versachlichung* 的时候，往往是和 *Person* 概念相对应的，这也印证了前文的相关判断。笔者认为，在这一经典表述中，包含着两个深刻的理论层面：其一，“生产关系的事物化”侧重说明，拜物教的本质，不是理想化的主体直接转变为物性的东西（*Ding*），而是现实的物质生产关系以事物（*Sache*）的形态得以实现。马克思用“事物化（*Versachlichung*）”来揭示这一本质过程，这与《1844年经济学哲学手稿》中的主体异化思路截然不同。其二，“事物的人格化”侧重说明，当关系性的事物进入现实的经济和社会生活之中，“物质的生产关系和它们的历史社会规定性”^③便直接融合起来。于是，商品、货币、资本都披上了“人格化”的外衣，它们摇身一变，成为仿佛独立存在、与人无关的物性对象。马克思说：“一种社会生产关系表现为一个存在于个人之外的对象（*Gegenstand*），这些个人的社会生活的生产过程中所发生的一定关系表现为一个物（*Ding*）的特有属性，这种颠倒，这种不是想象的而是平凡实在的神秘化，是生产交换价值的劳动的一切社会形式的特点。”^④ 马克思用“物化（*Verdinglichung*）”来概括这种“虚伪的假象和错觉”。在马克思的文本中，这个“物化（*Verdinglichung*）”往往与“颠倒”、“神秘化”一类的否定性词语联系在一起。马克思说：“这是一个着了魔的、颠倒的、倒立着的世界。在这个世界里，资本先生和土地太太，作为社会的人物（*Charaktere*），同时又直接作为单纯的物（*Dinge*），在兴妖作怪。”^⑤ 关系之事物（*Sache*）将其本质掩藏起来，颠倒地表现为单纯而又神秘的对象之物（*Ding*）。这正是“资本主

义生产方式的神秘化，社会关系的物化（*Verdinglichung*）”的过程。^⑥

总而言之，马克思既批判了现象层面的物化（*Verdinglichung*），更揭示了其背后的本质层面的生产关系的事物化（*Versachlichung*）。^⑦ 正是事物化逻辑构成了资本主义的内在秘密，而马克思成熟时期的批判话语也正是在这里超越了主体异化论的批判层次。在马克思之后，卢卡奇从现象层面出发，延伸了马克思的物化（*Verdinglichung*）批判，却错将这种现象理解为无产阶级主体的非主体化过程，从而回落到某种人本学的异化思路之中；广松涉深刻地指出了本质的关系层面，但他基于自己原创性的哲学理解，将事物化（*Versachlichung*）翻译为“物象化”，也没有准确地重现马克思的思想原像。^⑧ 通过对黑格尔和马克思相关文本的深度梳理，相信我们可以进一步发现马克思的批判哲学与前人的思想关联，加深对这一问题的理解。

（责任编辑 林 中）

① 刘森林教授指出，马克思的 *Versachlichung* 概念“揭穿了物化（*Verdinglichung*）现象掩盖的东西，洞悉社会关系的根本性”，因此“是个比物化还要进一步的概念”。笔者基本同意这一定位。（参见刘森林：《物、物化、物象化：马克思物论的新认识》，《高校理论战线》2012年第7期，第18页。）

②③ [德] 马克思：《资本论》第3卷，《马克思恩格斯全集》第46卷，北京：人民出版社，2003年，第940页。Vgl. Marx, K. *Das Kapital*, Dritter Band (Hamburg 1894), MEGA2, II/15, Berlin: Akademie Verlag, 2004, S. 805.

④ [德] 马克思：《政治经济学批判》第1分册，《马克思恩格斯全集》第31卷，北京：人民出版社，1998年，第442页。Vgl. Marx, K. *Zur Kritik der politischen Ökonomie*. Erstes Heft, MEGA2, II/2, Berlin: Dietz Verlag, 1980, S. 128.

⑤ [德] 马克思：《资本论》第3卷，《马克思恩格斯全集》第46卷，第940页。Vgl. Marx, K. *Das Kapital*, Dritter Band (Hamburg 1894), MEGA2, II/15, Berlin: Akademie Verlag, 2004, S. 804.

⑥ 同上。Vgl. ebd.

⑦ 平子友长提出，马克思的政治经济学批判包含两个阶段：*Versachlichung* 意味着人的关系规定颠倒为事物的关系规定，而 *Verdinglichung* 意味着关系规定进一步颠倒为物的特征规定。这一诠释虽有过度之嫌，但有重要的启发意义。（参见[日] 平子友长：《“物象化”与“物化”同黑格尔辩证法的联系》，李乾坤译，《马克思主义与现实》2012年第4期，第73页。）

⑧ 张一兵：《*Versachlichung*：物象化还是事物化》，《中国社会科学报》2012年1月30日，A07版。

马克思《1857-1858年经济学手稿》中的“物”与“事物” ——对物化和事物化概念的一个文本考察

李乾坤*

【摘要】对物化与事物化概念的研究应该回到物与事物概念上面。黑格尔在批判康德物自身预设的同时对物与事物概念首次作出了清楚的划分,这是我们研究马克思物与事物概念的重要参照。在《1857-1858年经济学手稿》中,马克思以物这一概念指称了资本主义经济现实的现象层面,在批评物性现象的同时,马克思深入到了具体的历史的资本主义事物性结构以及人对物的依赖关系之中,这正是马克思超越黑格尔的关键所在。《1857-1858年经济学手稿》中的物与事物概念在马克思历史现象学的方法的呈现过程中扮演了重要角色。

【关键词】马克思;《1857-1858年经济学手稿》;物;事物;物化;事物化

中图分类号: B17 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660 (2015) 01-0012-07

“物化”(Verdinglichung)和“事物化”(Versachlichung)^①是最近一段时间在国内学界日益受到关注的一对概念。批判理论传统中探讨这对概念的思想家都将其追溯到马克思。但实际上,物化和事物化两个概念明确出现在马克思文本中的次数极少,据笔者统计,这一对概念仅仅在《1857-1858年经济学手稿》(Versachlichung出现2次)^②和《资本论》(Verdinglichung出现2次,Versachlichung出现4次)中出现过,所以这一问题如何在马克思的文本之中成为一个真问题的呢?换句话说,面对这样的情况,我们如何深入开展文本的研究呢?对Verdinglichung和Versachlichung两个概念的研究,必须回到其词根物(Ding)和事物(Sache)的研究之上。明晰物与事物这两个概念的区别,以及马克思对于这两个概念的运用与把握,正是事物化和物化区别的关键所在。然而,通过对以《1844年经济学哲学手稿》为代表的马克思青年时期文本的考察,我们会发现实际上在青年马克思的话语体系之中,物与事物概念几乎不占有任何地位,也就是说,在青年马克思的运思过程之中,物与事物问题并没有作为一个自觉地加以反思的概念而出现。物与事物的浮现是经历了一个过程的,它们首先最集中地体现在了马克思成熟时期的《1857-1858年经济学手稿》之中。

在正式进入到《1857-1858年经济学手稿》中物与事物概念的探讨之前,我们先来看一下黑格尔那里的物与事物概念。

一、黑格尔的“物性”(Dingheit)与 “事物自身”(Sache selbst): 马克思物与事物概念的重要参照

其实,“物”与“事物”的哲学话语在德国古典哲学的脉络之中就已经显现出了端倪。康德在物与事物这两个概念上的区别在于通过物自身这一概念的设定,将“物”突出了出来,但是他并没有给予事物概念以明确的哲学地位,而仅仅是在对法权问题的讨论中在一种习惯的意义上运用“事物”概念,黑格尔则在哲学史上第一次明确地区分了物与事物。黑格尔的这一理论工作,对我们理解马克思的物化(Verdinglichung)概念和事物化(Versachlichung)具有决定性意义。黑格尔对于物与事物的明确区分首先出现在《精神现象学》之中。同康德将感性、知性和理性当做割裂开来的不同功能领域相区别,黑格尔的《精神现象学》划分为意识、自我意识、理性、精神、宗教、绝对知识这样几个环节——这些环节是渐次推进的,一方面,这正是绝对精神实现自身的过程;另一方面,这些环节的推进,也正

* 作者简介:李乾坤,河南商丘人,(南京210023)南京大学哲学系博士生。

① 在本文中笔者采纳了张一兵教授的主张:将Versachlichung改译为“事物化”。张一兵:《Versachlichung:物象化还是事物化》,《中国社会科学报》2012年1月30日,A07版。

② 若以versachlich这一词根检索,则出现6次。

是黑格尔对于意识把握世界及自身能力的理解。也正是在这些环节之中，一个不可认识的“物自身”再也无处藏身。

物与事物恰恰因而位于不同的环节之中。如果我们仔细去看二者所处的理论环节的话，就会发现它们在本质上的区别。黑格尔在开篇不久，就专门在“意识”篇里对“物”进行了讨论。超越了感性确定性的个别、偶然认识，知性阶段的原则即普遍性，我是一个共相，对象（Gegenstand）也是一个共相。然而在我与对象这一对立之间，对象必须通过间接性才能表现出它的内在本质，对象就被表明为具有许多特质的“物”（Ding）^①。关于物的特质，黑格尔这样说道：

综合这几个环节来看，物（Ding）之完成为知觉的真理的过程，在这里已做了必要的发挥。第一，物是无差别的被动的共性、是诸多特质之机械的集合（仅仅用‘又’来联系），或者亦可说是性质（或物质成分）之集合在一起；第二，物同样是单纯的否定性，是单一，是对于相反的特质之排斥；第三，物即是诸多特质自身，亦即前面两个环节的联系。^②

也即是说，在知性阶段里，意识的对象即作为经验简单抽象，具有了普遍性的“物”。知性不会满足于简单共相的认识，当意识意识到自身，从而进入到理性的环节时，物（Ding）也会在自我意识中被进一步发展成为“事物”（Sache）。黑格尔对物与事物做出了明确的划分：

这样一来，事物自身（Sache selbst）就表示了精神的本质性……在这种精神的本质中，意识对其自身的确定性，本身成了意识的一个事物（Sache），一个对象性的东西（gegenständliches Wesen）；而这个因自我意识而诞生的、属于意识的对象（Gegenstand），仍然不失其为一个〔不属意识的〕自由的、真正的对象。——现在，属于感性确定性和知觉阶段的物（Ding），对于自我意识才有它的意义，而且仅仅通过自我意识才有它的意义。一个物（Ding）和一个事物（Sache）的区别就在这个地方。^③

所以我们看到，在黑格尔这里，物和事物的区别就在于二者是意识发展的不同环节里对于对象的把握，物处于感性确定性和知性的阶段，而事物则处于自我意识阶段，由自我意识设定，属

于自我意识的对象，是“从个体到世界的社会的物”^④。这样，物与事物本质的区别就在于主体把握对象的方式上的差别，物不仅仅是停留于知性环节中的意识对对象的把握方式——“自我意识外在化它自身而成为物性”^⑤——物根本上是主体对对象的间接的抽象，一个物，在向人展示出它的物性的同时，背后隐藏着的，却是其关系性存在。“物（Ding）就是我；在这个无限判断里物事实上是被扬弃了；物并不是自在的（an sich）东西；物只有在关系（Verhältnisse）中，只有通过我以及它与我的关联（Beziehung），才有意义。”^⑥而事物则是在人的实践活动中实现出来的，因而在实践理性的阶段里，物就已经不再作为一个意识的对象了。

黑格尔在这一问题上所作出的探索还不止于此。近代西方哲学中的一个重要问题就是如何反思资本主义这一历史进程中所表现出的矛盾性——资本主义条件下，人的趋利性充分展现了出来，而人的趋利性同客观历史发展的规律性如何统一起来？对于这一问题的解答，也同物与事物概念联系了起来。

在《精神现象学》第五章“理性的确定性与真理性”的第二部分“理性的自我意识通过其自身的活动而实现”中，黑格尔向我们阐述了自我意识通过自身活动所展现出的“事物自身”（Sache selbst）^⑦的特征。正是在这一部分中，黑格尔以抽象的哲学语言阐述了客观社会历史运动的必然规律，在这一规律前伦理的世界与道德的

① [德] 黑格尔：《精神现象学》上卷，贺麟、王玖兴译，北京：商务印书馆，1979年，第83页。

② 同上，第86页。译文有改动，下同。

③ 同上，第307页。

④ [日] 平子友长：《黑格尔〈精神现象学〉中的Versachlichung和Verdinglichung》，李乾译，载《社会批判理论纪事》第5辑，南京：江苏人民出版社，2012年，第232页。

⑤ [德] 黑格尔：《精神现象学》下卷，贺麟、王玖兴译，北京：商务印书馆，1979年，第263页。

⑥ 同上，第295页。

⑦ 在这里我们联想到了现象学中的“事情本身”（Sache selbst）概念，它和黑格尔的“事物自身”是完全一致的。但在现象学那里，“事情本身”有着同黑格尔完全异质的内涵。按照洪汉鼎先生的研究，现象学的“事情本身”在胡塞尔那里是指一种意向性，在海德格尔那里是指一种生存性，而对于伽达默尔则是指一种历史性。参见洪汉鼎：《何谓现象学的“事情本身”》（Sache selbst）（上），《学术月刊》2009年第6期。

世界都将瓦解，道德的骑士（ein tugendhafter Ritter）在其面前必将似堂吉诃德冲向风车一般。就是在这里，我们可以看到斯密政治经济学的影子，正是他在《国富论》中所提出的“看不见的手”，指出了个人活动同经济进程的关系。关于这一问题，日本学者平子友长作出了深入的探索：

个体知道，只想要一味追求个别目的个体，通过他们追求活动的相互交织会形成一个一般的关系，这个关系以一种无名的客观秩序表现出来……黑格尔将这个无名的客观事物秩序（Diese anonyme objektivsachliche Ordnung）称之为事物自身（Die Sache selbst）。^①

然而，个体的活动怎样转变为一种客观的一般性呢？在这一过程中，物、物性与事物和事物自身之间又是怎样的关系呢？对此黑格尔是这样说的：“事物自身（Sache selbst）毋宁是这样一种本质，这种本质的存在是个别的个体和一切个体的行动，这种本质的行动是直接为他的存在或是一种事物，因为只有事物才可以说是每个个体和一切个体的行动；这种本质，是一切本质的本质，是精神的本质。意识经验到，上述的那些环节都不是主体，它们都消融于普遍的事物自身之中。”^②个体通过自身的实践活动对象化出“作品”（Werk），将自身的个性与才华赋予作品之中。但是在世界的进程中，每个个体所创造出的作品，对于其他个体又是一个“外在的现实”，其他个体一定要通过自己的作品来替代这一现实——通过这一斗争过程，所有个体的作品都被融入到一个“真正的作品”（das wahre Werk）之中，“真正的作品只是行动与存在、意愿与实行的统一体”^③。黑格尔说，这个“真正的作品”，实际上指的就是事物自身。这里，我们不由自主地联想到了黑格尔“理性的狡计”所表达出的内容，理性正是通过利用个体的行动实现自身。个体的行动，人的实践活动所构成的场域本身，即“事物自身”，它不因个体的意志而发生改变，进而在现象上呈现出一种“物性”：“理性乃是作为流动的、普遍的实体，作为不变的、简单的物性（Dingheit）而出现。这种物性就像光之散为无数发光体、星星那样散为很多完全独立的存在，而这些独立性的存在不仅自在地而且自为地

消融于简单的、独立的实体里。”^④理性自身的发展正如大江东去一般表现为一种超越于人的意志之外的“物性”，而掩盖在这物性之下，那暗流漩涡，正是经由人的创造而产生的。

到这里，黑格尔对于物与事物这两个概念更为明确的规定已经很清晰地呈现在我们面前。在黑格尔那里，物与事物不仅仅是置身于知性阶段和理性阶段的两个不同概念，是意识本身对于对象不同的把握方式，它们更为深刻地表征出来的，是客观历史的必然规律性。

二、《1857 - 1858 年经济学手稿》中的物（Ding）与事物（Sache）

美国学者诺曼·莱文将马克思从《1857 - 1858 年经济学手稿》到《资本论》这一阶段的研究称之为“马克思对黑格尔的第二次吸收时期”^⑤，正是在这一时期的经济学研究之中，马克思对资本主义的本质认识才变得愈发清晰。青年马克思对于物与事物概念的探讨几乎是空白的，尽管他在《德意志意识形态》中有若干讨论^⑥，但远不足以支持马克思已经有意识地对物与事物概念有了明确意识的判断。只有深入到经济学研究之中，才要求马克思在哲学上面对物与事物这一问题。识破物性的商品世界背后的秘密，发现物性的世界同人的活动之间的关系，正

① [日] 平子友长：《黑格尔〈精神现象学〉中的 Versachlichung 和 Verdinglichung》，李乾坤译，《社会批判理论纪事》第5辑，第237页。

② [德] 黑格尔：《精神现象学》上卷，贺麟、王玖兴译，第314页。

③ 同上，第306页。在这段引文中，其实已经可以看出黑格尔对于资本主义社会条件下生产与交往关系的一种抽象把握。

④ [德] 黑格尔：《精神现象学》下卷，贺麟、王玖兴译，第264页。

⑤ [美] 诺曼·莱文：《黑格尔与资本论 1861 - 1863 手稿》，《马克思主义与现实》2012年第2期，第22页。

⑥ 在《德意志意识形态》中，马克思将由分工而构成的客观力量称之为“事物的力量”（sachliche Gewalt），事物的力量成为由个人的量产生，然而却外在于个人。（参见[德] 英格·陶伯特编：《MEGA：陶伯特版〈德意志意识形态·费尔巴哈〉》，南京：南京大学出版社，2014年，第64页。）此外，马克思还曾将生产力的总和指认为拥有了“事物的形式”（sachliche Gestalt），这些都可以看做是马克思“事物”概念的初步体现。

是经济学研究在哲学方法上的应有之义。

我们首先来看马克思在《1857-1858年经济学手稿》中的“物”的概念。对比黑格尔“物性”(Dingheit)的线索,我们会发现马克思对资本主义社会以及资产阶级经济学进行了批判。正是在这里,物与事物的区别已经得到了最清楚的呈现。在对资本本质的分析过程中,马克思批判了资产阶级经济学的庸俗性,这种庸俗性的根本在于资产阶级政治经济学仅仅停留在“物”的层面上,而无从看到掩盖在物之下的“事物”,即一种社会关系。关于这一点马克思是这样论述的:

经济学家们把人们的社会生产关系和受这些关系支配的事物(Sache)所获得的规定性看做物(Ding)的自然属性,这种粗俗的唯物主义,是一种同样粗俗的唯心主义,甚至是一种拜物教,它把社会关系作为物(Ding)的内在规定归之于物,从而使物神秘化。^①

物的神秘性,就在于它掩盖了社会关系,而展现出一种物性,仿佛具有了在人之外、与人无关的属性。资本同货币一样向人展现出了一种神秘性,然而它们本身却是由一定的生产关系建构出来的,隐藏在其背后的关系性存在才是破解这种神秘性的关键所在。马克思在1859年写作的《政治经济学批判》中,在《1857-1858年经济学手稿》中所实现的理论发展继续保持了下去,这里仅举两例来证明。在前资本主义时代,当一个劳动产品拿到市场上进行交换时,这一劳动产品还往往带有某种乡土的气息与工匠的特质;然而在资本主义时代,在机器大生产条件下,商品本身被展现为使用价值和交换价值,其本身也愈发披上了神秘的面纱。在论及交换价值时,马克思说:

生产交换价值的劳动还有一个特征:人和人之间的社会关系(die gesellschaftliche Beziehung der Personen)可以说是颠倒地表现出来的,就是说,表现为事物和事物之间的社会关系(gesellschaftliches Verhältnis der Sachen)……如果交换价值是人和人之间的关系这种说法是正确的话,那么必须补充说:它是隐藏在物的外壳(dingliche Hülle)之下的关系。^②

这里马克思所说的“人与人之间的社会关

系”,可以被理解为非中介的人与人的直接关系,而生产交换价值的劳动、以获得利润为目的的劳动,使得人与人之间的关系由“事物”所中介,颠倒为事物与事物之间的关系。这里的“事物”,正是指作为有产者的人格所具有的外在属性。然而最为关键的是,这种事物与事物之间的关系,却披上了一重“物的外壳”,仿佛是在人之外与人无关的,在这里,黑格尔物性(Dingheit)意义上的“物”十分清楚地表现了出来。马克思认为资产阶级经济学的货币主义的症结就在于其仅仅停留在货币的“自然物”特征上,而看不到其背后所隐藏的社会关系,也就是“事物”的结构:

货币主义的一切错觉的根源,就在于看不出货币代表着一种社会生产关系,却又采取了具有一定属性的自然物(Naturding)的形式。嘲笑货币主义错觉的现代经济学家,一到处理比较高级的经济范畴如资本的时候,就陷入同样的错觉。他们刚想拙劣地断定是物(Ding)的东西,突然表现为社会关系(gesellschaftliches Verhältnis),他们刚刚确定为社会关系(gesellschaftliches Verhältnis)的东西,却又表现为物(Ding)来嘲弄他们,这时候,同样的错觉就在他们的天真的惊异中暴露出来了。^③

那么,马克思又是怎样言说“事物”概念的呢?在《1857-1858年经济学手稿》的商品章中,马克思继续阐发了在《德意志意识形态》中曾浮现出过的“事物”的话语,通过我们的分析会发现,马克思将人的生产活动以及人的相互关系所造成的客观关系指认为一种“事物”(Sache):

活动的社会性质,正如产品的社会形式和个人对生产的参与,在这里表现为对于个人是异己的东西(Fremdes),事物的东西(Sachliches);不是表现为个人的相互关系(Verhalten),而是表现为他们从属于这样一些关系(Verhältnis),这些关系是不以个人为转移而存在的,并且是由

① Marx - Engels - Gesamtausgabe (MEGA2), Band II/1, Berlin: Akademie Verlag, 2006, S. 567.

② Marx - Engels - Gesamtausgabe (MEGA2), Band II/2 Berlin: Dietz Verlag, 1980, S. 113.

③ Ibid., S. 114.

毫不相干的个人互相的厉害冲突而产生的。活动和产品的普遍交换已成为一个单个人的生存条件，这种普遍交换，他们的相互联系（wechselseitiger Zusammenhang），表现为对他们本身来说是异己的、独立的东西，表现为一种事物（Sache）。^①

在这里，马克思对“事物”的表述已经非常清楚。人在生产活动之中所形成的“活动的社会性质”向个人表现为是“异己的东西”，这个异己的东西，也就是“物的东西”，而“物的东西”就是人所从属的“关系”。马克思在这里清楚地指明了“活动和产品的普遍交换”对于个人来讲正表现为一种事物（Sache）——其实在这里，“事物化”（Versachlichung）的内涵就已经展现出来了。我们也可以判断，承接了《德意志意识形态》中“关系”的话语，此时的马克思已经清楚地关系的层面之上理解“事物”这个概念了。

进一步来看，事物这一概念的明晰性还可以在马克思此时对于人类历史的三大形态的划分中体现出来。在《1857-1858年经济学手稿》中，马克思将人类历史划分为三大形态：人与人的依赖关系、人对物的依赖关系、自由人的联合体。第二个形态，即人对物的依赖关系里，这个“物”指的是什么呢？在过去的理解中，我们会将之理解为货币、生产资料、商品等这样一些“物”，而实际上，通过马克思的论述我们看到，这个“物”并非一种感性对象意义的“物”，而是一种由人的活动建构起来的客观关系性存在。马克思这样论述到，“每个人以事物的（Sache）的形式占有社会权力（Macht）……以事物的（sachlicher）依赖性为基础的人的独立性，是第二大形态”^②。在这种社会形态中，“人们信赖的是事物（Sache），而不是作为人的自身……因为这种事物是人们互相间的事物化的关系（versachlichtem Verhältniss），是事物化的交换价值，而交换价值无非是人们互相间生产活动的关系”^③。

在这个第二大社会形态里，人所依赖的在根本上恰恰不是“物”，而是一种客观化了的关系，即在资本主义条件下“形成普遍的社会物质变换、全面的关系、多方面的需要以及全面的能力的体系”。以人的依赖性为基础的社会里，人与

人之间的血缘关系、宗法关系是支配社会的核心。而到了资本主义社会里，商品的生产与交换所带来的经济活动的日益扩大，打破的恰恰就是以血缘为纽带的人与人的关系，人走向了独立化、原子化。与此同时，独立化、原子化的个人（Person）之间的关系成为以法和契约为基础的客观化关系——“在现代社会中，人的关系则表现为生产关系和交换关系的纯粹产物”^④。“毫无疑问，这种事物的联系（sachliche Zusammenhang）比单个人之间没有联系要好，或者比只是以自然血缘关系和统治从属关系为基础的地方性联系要好。同样毫无疑问，在个人创造出他们自己的社会联系之前，他们不可能把这种社会联系置于自己的支配之下。如果把这种单纯事物的联系（sachliche Zusammenhang）理解为自然发生的、同个性的自然（与反思的知识和意志相反）不可分割的、而且是个性内在的联系，那是荒谬的。这种联系是各个人的产物。它是历史的产物。”^⑤这正是对于“事物”的依赖，而非对于“物”的依赖。马克思还继续深入论述到，“这种与人的依赖关系相对立的事物的依赖关系（sachliche Abhängigkeitsverhältnisse）也表现出这样的情形（事物的依赖关系无非是与外表上独立的个人相对立的社会关系，也就是与这些个人本身相对立而独立化的、他们相互间的生产关系）：个人现在受抽象统治，而他们以前是相互依赖的”^⑥。所以我们看到，马克思的“事物的依赖性”这一用法这十分精准地把握到了资本主义社会的实质。

与此同时，我们将会看事物化（Versachlichung）这一概念在马克思的话语体系中第一次正式登场。“经济学家们都清楚，货币存在的前提是社会联系的事物化（Versachlichung）……在这种场合，经济学家自己就说，人们信赖的是事物（Sache）（货币 Geld），而不是作为人的自身，但为什么人们信赖事物（Sache）呢？显然，

① Marx - Engels - Gesamtausgabe (MEGA2), Band II/1, S. 90.

② Ibid., S. 90.

③ Ibid., S. 93.

④ Ibid., S. 97.

⑤ Ibid., S. 94.

⑥ Ibid., S. 96.

仅仅是因为这种物是人们相互间的事物化的关系 (versachlichtes Verhältnis), 是事物化的交换价值 (versachlichter Tauschwert), 而交换价值无非是人们互相间生产活动的关系 (Beziehung)。”^① 接着上文“事物的依赖性”的讨论, 从另一个角度, 马克思阐述了货币这一感性具体的“物”恰恰是关系的载体, 这种关系就是“人们相互间的是事物化的关系”, 是“人们相互间生产活动的关系”, 正因此, 货币不是冷冰冰的金属——这冷冰冰的金属, 恰恰是物性的体现——而是事物 (Sache), 是人与人之间关系的事物化 (Versachlichung)。事物化在这里所表征的就是这样的过程: 人与人的关系的的外在化。按照日本学者平子友长的说法, 事物化表现出的是一种“过程规定性”^②。同样的, 财富以客观经验的物质性积累为表现, 财富是黄金白银, 是生产资料, 是消费资料, 是“物” (Ding), 但其实质是“事物” (Sache) ——“在所有这一切形式中, 财富都以物 (Ding) 的形态出现, 不管它是事物 (Sache) 也好, 还是以存在于个人之外并偶然地同他并存的事物 (Sache) 为中介的关系也好。”^③。

这样我们可以看到, 马克思面对资本主义现实所进行的剖析, 不再是将自己影子卖给魔鬼的施莱密尔寻找自己影子的戏剧, 而是必然的历史发展过程; 带有激情的批判, 则完全走向了分析资本主义“事物性”的结构, 进而在其中探寻到其自我否定的逻辑。马克思在《1857-1858年经济学手稿》中对于物与事物概念的区分, 具有十分重要的意义。一方面, 马克思更为深刻地把握了事物概念的意义, 他在一种客观生产关系、社会关系的意义上来把握事物, 这样, 他在理论形式上达到了黑格尔“事物自身”的意义。而与此同时, 马克思将黑格尔那里抽象的哲学话语还原到了客观的经济现实之上, 或者我们还可以说, 马克思为黑格尔那套精神哲学的谜语在现实找到了答案。另一方面, 马克思更为清楚地认清了资本主义生产关系所表现出来的神秘物性, 也就是说, 马克思在这里, 又在现实的生产运动上为黑格尔“物性”的指认作了注脚。这为马克思进一步在《资本论》中展开拜物教批判奠定了基础。正是在这样两个层面上, 马克思在《1857

-1858年经济学手稿》中已经实现了对黑格尔的超越。这也正为我们深刻理解马克思《资本论》中的物化 (Verdinglichung) 和事物化 (Versachlichung) 概念铺平了道路。

三、“物”、“事物”同马克思的历史现象学

在《1857-1858年经济学手稿》这一文本之中, 马克思的哲学建构与对资本主义的历史批判真正有机地结合了起来, 其历史唯物主义开始同具体的现实的历史本身产生了呼应。马克思开始直接面对资本主义社会复杂的颠倒结构。正是在这一过程中, “历史现象学”^④ 的方法呈现了出来, 而物与事物在这其中恰恰扮演了重要的角色。

正如前文提到的, 马克思对于货币主义的批判, 资产阶级政治经济学的根本问题在于他们将资本主义社会颠倒结构所呈现出来的物性本身当做了自在的、永恒的规律, 当做了正常的、客观的东西, 这正是资产阶级意识形态的全部秘密。马克思的历史现象学所要揭示的, 就是这一看似永恒的现象背后实际上有着一个现实的历史的颠倒的结构, 它作为本质的层面从根本上决定了现象。这一现实的历史的颠倒结构本身恰恰就在“事物” (Sache) 和“物” (Ding) 这一对概念的逻辑关系中体现了出来。在这里, 我们联想到马克思在《1844年经济学哲学手稿》中对于“对象化”和“异化”的区分, 前者是人本质力量的呈现与确证, 而后者则是人创造出的力量颠倒为驾驭人奴役人的力量这一过程。与之相对, 物与事物在这一进程之中所描绘的是这样的一个

① Ibid., S. 93.

② [日] 平子友长:《“物象化”与“物化”同黑格尔辩证法的联系》, 李乾坤译, 《马克思主义与现实》2012年第4期。

③ Marx-Engels-Gesamtausgabe (MEGA2), Band II/1, S. 392.

④ “历史现象学”这一术语最早由法国哲学家梅罗-庞蒂所使用, 在我国学界, 这一术语还被作为一种历史学研究方法来讨论。此处笔者所引用的“历史现象学”术语, 是借用张一兵先生在《回到马克思》中所提出的, 借以指涉马克思科学批判方法的概念。关于这种“历史现象学”, 笔者认为可以用德语“Die geschichtliche Phänomenologie”来翻译。

过程：人通过商品的生产与交换过程，一种外在的客观的生产关系与社会关系的“功能性存在”^①开始形成，这一“功能性存在”并非可触可感的直观的“物”（Ding），而是马克思称之为“事物”（Sache）的存在。这种“事物”的存在，打破封建等级，打破家族血缘网络之中的人与人的关系，使人获得了更多的独立与自由，并得以呈现出他自己的全面性；然而与此同时，这种事物的存在，这种关系本身以商品、货币、资本等等物的表象展现在人面前。马克思是这样描述这一过程的：“实物税转化为货币税，实物地租转化为货币地租，义务兵制转化为雇佣兵制，一切人身的义务转化为货币的义务，家长制的、奴隶制的、农奴制的、行会制的劳动转化为纯粹的雇佣劳动。”^②一个金钱的世界产生了，进而反映在人的意识之中，仿佛这种关系的形成就是历史的、自在的、永恒的，人拜倒在这物性存在面前，再也无从认识在这物性存在之后所隐藏的事物性存在，即活生生的生产关系和社会关系本身——这就是“社会历史本身本质结构的客观自我颠倒”^③，抽象便取得了统治地位。但是通过我们的分析已经看到，这一过程并非单纯的概念演进，而就是现实本身。物与事物概念是我们认识这一过程的工具。

正是在面对资本主义社会“抽象成为统治”的现象时，马克思开始在思想深层同黑格尔达成了呼应，然而却给出了与黑格尔截然不同的答案。黑格尔绝对精神的哲学体系及其在生成的进程中所发生的颠倒本身，所把握的恰恰是资本主义社会颠倒的社会关系。黑格尔发现了资本主义的历史进程中所表现出来的物性，但他只是将这物性消解在他抽象的思辨体系之中。“这种人类主体的本质关系并不以自身的形式直接表现出来，而是以物化的经济形式表现出来的，它也将以主体（个体）间隔了的物化形式才能实现。”^④物与事物的哲学话语之所以在青年马克思那里无从寻找，正是因为青年马克思根本无法把握资本主义社会中所形成的复杂的颠倒结构，而一旦他的哲学思考真正把握住了资本主义的经济现实的时候，物与事物的思考必然得以成熟。在《1857-1858年经济学手稿》中的物与事物的概念关系，正是建立在对资本主义社会内在的关系

结构变化的把握上，而不是像黑格尔那样将之放在精神的自我运动之中。张一兵教授这样描述了这一过程：“具体地说，在《1857-1858年经济学手稿》中，马克思从经济学语境里弄清楚了这样一些具有哲学意义的重要问题。一是人们眼中容易注意到的商品的使用价值-自然特性-物的规定性，这仅是一种物质前提。在资本主义经济运作中，这种客观存在倒成了次要的东西，它不是不存在，而是成了一定社会经济关系的附属物。”^⑤就是在这里，借助于物与事物概念的分析，我们也看到了马克思对于黑格尔的真正超越——马克思从不是概念式地分析物与事物的问题，对于物与事物的分析，完全植根于客观的历史进程之中。正如同施密特在分析马克思的哲学方法时所说的，“为了分析它，正如马克思所说，光从一般的规定性来分析是不够的，因而还要在那些十分抽象的规定性中，弄清它对于资产阶级以前的生产，这特殊的阶段来说是它的特征的东西”^⑥。资本主义现实中的物与事物显现自身，即物化与事物化的过程，就是客观的现实本身，而完全无需抽象的概念体系来加以把握。这就是“物”与“事物”概念在马克思历史现象学方法之中所扮演的角色。

破解了物与事物概念问题，也便破解了物化与事物化问题。通过对《1857-1858年经济学手稿》中物与事物概念的文本考察，物化与事物化的内涵就得到了澄清。与此同时，我们发现了物与事物概念对于我们理解把握马克思成熟阶段的方法论有着重要的帮助。这一问题在后来的《资本论》中得到了进一步的深化，并在马克思的三大拜物教理论中得到了精彩的体现。

（责任编辑 林 中）

①③④⑤ 张一兵：《回到马克思》，南京：江苏人民出版社，2009年，第557页，第524页，第524页，第524页。

② Marx - Engels - Gesamtausgabe (MEGA2), Band II/1, S. 81.

⑥ [德]施密特：《马克思的自然概念》，欧力同、吴仲昉译，北京：商务印书馆，1988年，第183页。

失落的“事物化”

——关于德法《资本论》中“Versachlichung”的翻译问题的研究

刘冰菁*

【摘要】近年来,随着日本哲学家广松涉物象化(Versachlichung)概念的提出,马克思的物化理论再一次成为学界热议的焦点。据此,本文从马克思修改的第一版法文《资本论》第一卷出发,在对比马克思亲自写作的德法两个版本《资本论》的基础上,试图重新还原马克思对这一概念及其物化理论的态度和阐释,以帮助我们深入理解马克思后期的物化理论批判以及这一理论热点问题。

【关键词】马克思;事物化;法文资本论

中图分类号:B17 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2015)01-0019-05

日本新马克思主义哲学家广松涉将德语词“Versachlichung”翻译为“物象化”,并把它看作是马克思后期科学理论的根本特征,对马克思的物化理论做出了新的阐释,开启了日本新马克思主义学者关于“物象化”的研究。随后,国内学者也陆续围绕“Versachlichung”一词开展了许多文本探究,马克思中后期经济学批判中的物化理论再一次被推到学术前沿。确实,马克思在对资本主义物性王国的科学批判中,通过德语特殊的构词方式赋予了“Versachlichung”特定的历史现象学批判的内涵。但我们并未深究过的是,马克思本人是在何种语境中使用这一德语词的?是否将它看作是他后期经济批判理论的中心?而在法文版的《资本论》的译文中,马克思本人和后来的译者对“Versachlichung”的翻译都进行了不同的处理,从中我们可以看到马克思是如何界定和使用“Versachlichung”的、对它的重视程度又是如何。本文便是沿着这一问题,力图通过关注在德法两个版本的《资本论》中马克思和译者对“Versachlichung”的使用,从文本本身深入理解马克思的事物化概念。

首先,让我们先回顾下马克思在德文版《资

本论》中如何使用“Versachlichung”。实际上马克思在《资本论》整整三卷中只使用过四次Versachlichung,一次出现在第一卷中,其余三次均出现在第三卷中。从总体来看,马克思基本上是在描述资本主义的三大拜物教及资本主义生产方式的神秘特性中使用“Versachlichung”的。它们分别是:

商品的内在的使用价值和价值的对立,私人劳动同时必须表现为直接社会劳动的对立,特殊的具体的劳动同时只是当作抽象的一般的劳动的对立,事物的人格化(Personifizierung der Sache)和人格的事物化(Versachlichung der Personen)的对立——这种内在的矛盾在商品形态变化的对立中取得了发展了的运动形式。^①

在G-G'上,我们看到了资本的没有概念的形式,看到了生产关系的最高度的颠倒和事物化^②(die Verkehrung und Versachlichung der Produktionsverhältnisse in der höchsten Potenz)。

这样,它就把上面那些虚伪的假象和错觉,把财富的不同社会要素互相间的这种独立化和硬化,把这种事物的人格化和生产关系的事物化(diese Personifizierung der Sachen und Versachli-

* 作者简介:刘冰菁,江苏苏州人,(南京210000),南京大学哲学系博士生。

① [德]马克思:《资本论》第1卷,《马克思恩格斯全集》第44卷,北京:人民出版社,2001年,第135页。译文有改动。德文见Karl Marx, *Das Kapital, Kritik der Politischen Ökonomie, Erster Band*, Hamburg 1890, MEGA2, II/10, S. 106.

② [德]马克思:《资本论》第3卷,《马克思恩格斯全集》第46卷,北京:人民出版社,2003年,第442页。译文有改动。德文见Karl Marx, *Das Kapital, Kritik der Politischen Ökonomie, Dritter Band*, Hamburg 1894, MEGA2, II/15, S. 382.

chung der Produktionsverhältnisse), 把日常生活中的这个宗教揭穿了。^①

在叙述生产关系的事物化 (der Versachlichung der Produktionsverhältnisse) 和生产关系对生产当事人的独立化时, 我们没有谈到, 这些联系由于世界市场, 世界市场行情, 市场价格的变动, 信用的期限, 工商业的周期, 繁荣和危机的交替, 会以怎样的方式对生产当事人表现为压倒的、不可抗拒地统治他们的自然规律, 并且在他们面前作为盲目的必然性发生作用。^②

下面, 我们将具体分析马克思使用它的特定内涵。

马克思最先在商品拜物教和商品的形态变化中使用“Versachlichung”。马克思认为, 拜物教是与资本主义生产方式下的商品生产分不开的。人的劳动产品, 一旦作为商品来生产, 就必然带上了拜物教的性质。而这种性质, 是来源于生产商品的劳动所带有的社会性质。因为, 在商品流通的矛盾统一的历史运动中, 可感而又超感的商品, 本质上是人类的抽象劳动同质化、凝结在感性经验的劳动产品上而来的, 是客观的劳动过程和商品的社会历史规定性的融合。所以, 商品不仅仅是经验存在的物品, 还承载了人与人之间社会性的普遍关系, 只要处在资本主义商品关系中, 人与人之间的社会关系便只能通过市场交换活动的中介重新联结起来。“在生产者面前, 他们的私人劳动的社会关系就表现为现在这个样子, 就是说, 不是表现为人们在自己劳动中的直接的社会关系, 而是表现为人们之间的事物的关系 (sachliche Verhältnisse) 和事物 (Sachen) 之间的社会关系。”^③ 原本作为人们劳动产品的商品此刻似乎具有了独立于人之外的生命力, 同时人们的关系也只能通过非直接性的市场中介关系颠倒成为经验现象层面的事物与事物之间的社会关系才能实现, 这就是马克思所说的“Personifizierung der Sache und Versachlichung der Personen” (事物的人格化和人的事物化)。接下来, 马克思在《资本论》第三卷中针对拜物教的最高形式——资本拜物教再次使用了“Versachlichung”, 用来表示在资本流通过程中所达到的最为纯粹的拜物教形式, 其表达的内容与上文的涵义是一脉相承的。因为马克思认为在商品和货币身上, 我

们已经看到了这种颠倒的神秘性质, 而“在资本主义生产方式下和在构成其占统治地位的范畴, 构成其起决定作用的生产关系的资本那里, 这种着了魔的颠倒的世界就会更厉害得多地发展起来”^④。具体说来, 在流通领域中的资本的总公式 G-G' 上, 我们可以看到, 资本已经完全抛弃了它的社会历史属性, 它不再作为商品流通的中介存在, 甚至似乎也不再以人类的劳动生产为基础, 而是成为了自身能够复制繁衍的纯形式存在。更重要的是, 在以无限度地获取剩余价值为根本目的的资本活动中, 劳动者自己不仅生产他自己和资本家, 而且还生产出了压在他们肩上的资本主义关系本身。人们看不到资本流通背后的生产过程的剥削本性, 还为表面的自由平等的流通过程所迷惑。最终, 在资本主义社会中, 劳动者之间的生产关系颠倒成为事物和事物之间的关系, 并且这种牢固的社会关系反过来继续无形地榨取劳动者的剩余价值。在这样的层面上, 马克思指认, 人与人之间的社会关系最终成为物同它自身的关系, 这就是“在 G-G' 上, 我们看到了资本的没有概念的形式, 看到了生产关系的最高度的颠倒和事物化”^⑤ (die Verkehrung und Versachlichung der Produktionsverhältnisse in der höchsten Potenz)”。最后, 马克思在三位一体的公式中重复使用了两次“Versachlichung der Produktionsverhältnisse” (生产关系的事物化) 来描述三大拜物教基础上的资本主义生产方式的神秘特征。

在马克思看来, 商品、货币和资本不仅仅是

① 同上, 第 940 页。译文有改动。德文见 Karl Marx, *Das Kapital, Kritik der Politischen Ökonomie*, Dritter Band, Hamburg 1894, MEGA2, II/15, S. 805.

② 同上, 第 941 页。译文有改动。德文见 Karl Marx, *Das Kapital, Kritik der Politischen Ökonomie*, Dritter Band, Hamburg 1894, MEGA2, II/15, S. 805.

③ [德] 马克思:《资本论》第 1 卷,《马克思恩格斯全集》第 44 卷, 第 90 页。译文有改动。德文见 Karl Marx, *Das Kapital, Kritik der Politischen Ökonomie*, Erster Band, Hamburg 1890, MEGA2, II/10, S. 72.

④ [德] 马克思:《资本论》第 3 卷,《马克思恩格斯全集》第 46 卷, 第 936 页。

⑤ 同上, 第 442 页。译文有改动。德文见 Karl Marx, *Das Kapital, Kritik der Politischen Ökonomie*, Dritter Band, Hamburg 1894, MEGA2, II/15, S. 382.

单纯的经验层面的具体的物（Ding），其客观的物理性质与它们所表示的社会关系是完全无关的。这是因为它们本质上是非实体性的事物（Sache），它们只不过是人们的社会关系借以颠倒地表现为物性的社会存在。在这一现实基础上必然发生的是，资本主义社会真实的生产关系被掩藏起来了，流通领域的平等自由巧妙地遮盖住了最为根本的生产领域的不平等，这就是马克思所要揭露的看似繁花似锦的资本主义社会背后最为荒谬的事物化的颠倒。而在“Versachlichung”这一词中，“ver-”是表示反向自身的前缀，所以，“Versachlichung”一词本身就可以生动地表现出资本主义关系网中的事物（Sache）是通过复杂的人与人之间的关系颠倒成为统治人们的事物化（Versachlichung）的过程。所以，马克思在《资本论》中使用的“Versachlichung”，确实是马克思后期拜物教理论中重要的概念。它十分形象地揭露出资本主义历史条件下人与人之间的一定关系颠倒地表现为被市场交换中介了的事物与事物之间的关系的荒谬事实。但是，从马克思在《资本论》德语文本中使用该词的频率和方式中可以看出，马克思确实没有在拜物教理论中频繁、重点地对其加以运用。这一点，还将在下文的德法对应翻译中得到证实。

在明确了马克思在德文版《资本论》中的“Versachlichung”的涵义和指向后，接下来我们就该探究一下法文版《资本论》中对“Versachlichung”的翻译情况。从这个文本对“Versachlichung”的翻译情况来看，我们将更清楚地看到马克思对该词在拜物教批判理论中的使用情况和重视程度。但是，由于法文版《资本论》本身的译本情况有些复杂，直接关涉到对翻译内容的性质界定，所以有必要先对法文版《资本论》译本的基本情况做一些回顾。

众所周知，法文版的《资本论》第一卷是马克思亲自校订并认真修改过的最后一个版本。马克思十分重视这个法文版本，甚至花费了长达七年的时间来寻找既精通德法两种语言又能够充分理解马克思新理论的译者。最后，法文版《资本论》第一卷的译者由因翻译费尔巴哈的著作而著名的约·鲁瓦担任。在鲁瓦长达两年的艰苦工作和马克思的认真修改下，1872年法文版《资本

论》第一卷才得以面世。正如马克思在法文版序言中所说，这个法文版“在原本之外有独立的科学价值，甚至对懂德语的读者也有参考价值”^①。这可以说是马克思修改得最为细致和认真的文本，所以我们有理由相信，法文版《资本论》第一卷中的翻译情况，不仅能够准确地反映出马克思后期经济学语境中的历史现象学批判的内容，而且马克思对这些核心概念的翻译情况，是我们了解马克思对这些理论概念的界定和态度的重要凭证。而今天通行的法文版《资本论》是在保留马克思亲自校订过的第一卷的基础上，由埃尔娜·柯涅奥（Erna Cogniot）、柯安索拉尔（C. Cohen-Solai）及吉贝尔·巴第亚（M. Gilbert Badia）联合翻译的，本文所依据的法文版《资本论》第二、三卷便是出自这个通行版本。

在熟知法文版《资本论》译本的情况后，我们就可以开始有区别性地探讨它对“Versachlichung”的翻译情况了。首先，我们十分关注的自然是马克思亲自修订的法文版《资本论》第一卷对“Versachlichung”的对应翻译了。这里出现了极其奇怪的情况。针对德语中“Der der Ware immanente Gegensatz von Gebrauchswert und Wert, von Privatarbeit, die sich zugleich als unmittelbar gesellschaftliche Arbeit darstellen muß, von besondrer konkreter Arbeit, die zugleich nur als abstrakt allgemeine Arbeit gilt, von Personifizierung der Sache und Versachlichung der Personen”（商品的内在的使用价值和价值的对立，私人劳动同时必须表现为直接社会劳动的对立，特殊的具体的劳动同时只是当作抽象的一般的劳动的对立，物的人格化和人格的事物化的对立）这四组商品形态变化中的内在矛盾，它们被一一对应地翻译为“de valeur usuelle et valeur échangeable, de travail privé qui doit à la fois se représenter comme travail social, de travail concret qui ne vaut que comme travail abstrait”^②（“使用价值和价值的矛盾，私人劳动同时必须表现为社会劳动的矛盾，具体的

① [德] 马克思：《资本论》第1卷，《马克思恩格斯全集》第44卷，第27页，法文版序言和跋。

② Karl Marx, *Le Capital*, Livre premier, Le temps des crises, Pantin, 2009, p. 133.

劳动只是当作抽象的劳动的矛盾”^①），唯独跳过了最后的“von Personifizierung der Sache und Versachlichung der Personen”。其实，针对德语“Personifizierung”，法文版《资本论》第一卷在其他几处都处理为“personnification”，这个并不会构成翻译上的困难。所以，马克思和鲁瓦故意忽略了“Versachlichung”的翻译，原因是在“Versachlichung”这个特殊的德语词上。而埃尔娜·柯涅奥、柯安索拉尔及吉贝尔·巴第亚在联合翻译《资本论》第二、三卷时，使用了“réification”和“matérialisation”来对应“Versachlichung”。于是，我们不禁要问，马克思和鲁瓦为何不用“réification”或“matérialisation”来翻译“Versachlichung”？

“réification”在法语中是用于表示哲学上物化的专有概念。从词源上看，它来自于拉丁语的“re-，stem of res”，其含义为“thing”。“réification”的基本含义是抽象的观念、想法转化为具体的事物，直接对应着德语中的“Verdinglichung”。此后在心理学、社会学等领域，该词也被用在有生命的人身上，来表示认知上的误差或是人的身体的商品化。但是，可以确定的是，基本上是针对人的抽象观念或是主体的人使用的。而“matérialisation”，其同源名词“matériel”是表示构成物质的具体材质，所以“matérialisation”很明显地是用来表示物质化、有形化，甚至可以表示幽灵的显形。相比较两者，“réification”更偏向强调抽象到具体的过程，而“matérialisation”则强调物质化结果本身，并且两者处于无价值批判取向的中性立场。所以，法文版《资本论》第二、三卷将“Versachlichung der Produktionsverhältnisse”翻译为“la réification des rapports de production”和“la matérialisation de rapports de production”。虽然在中文中我们都可以翻译为“生产关系的物化”，大体上无碍理解，但是这种翻译更偏向于将“Versachlichung”看做是主体的人的抽象能力转化为具体的实在之物的中立的物化过程。正是如此，马克思在法文版的《资本论》第一卷中才将“matérialisation”一词用在表示人的无形的劳动转外为物质实体或是价值的现实描述中，而没有用在“Versachlichung”这一德语词的翻译上。

而发生这种翻译状况有两大原因。

首先，最根本的原因是，马克思赋予了“Versachlichung”更多的战斗精神和哲学内涵，这是翻译的难度所在。在马克思看来，商品之所以是商品而不是物品、货币之所以是货币而不是金银、资本之所以是资本而不是钱币，是因为商品、货币、资本都不仅仅是单纯的经验层面的具体的物（Ding），它们本质上只不过是人们的社会关系借以颠倒地呈现为物性的社会存在，是非实体性的事物（Sache）。马克思强调的并不是主体的能力向客体的物的转换，也不是整个资本主义世界人的生产关系的物质化，而是在这个物性的资本主义世界中，每个平凡的劳动者是如何将人与人之间的生产关系颠倒成为束缚他们自己的锁链的。它所展现的是，在资本主义市场经济下，人与人之间的生产关系只能颠倒地表现为非实体性的事物与事物之间的虚幻关系，并且这种抽象的事物与事物的关系完全构成和主宰了人们的整个社会存在。所以，对于“Versachlichung”这样极具批判张力和哲学色彩的德语词汇，法语中的“réification”和“matérialisation”都不能恰如其分地表现出它的象征意义。对此，马克思十分谨慎，并没有任意采取词汇来翻译。

第二是，除了马克思自己亲自修订过的法文版《资本论》第一卷，由他人甚至是恩格斯参与编辑翻译的《资本论》中，对“Versachlichung”的处理都是极其混乱的，不同的译者对该词的理解太过不同，或者说他们都没有把握住该词的特殊内涵。比如说上面提及的法文版《资本论》第二、三卷中将它翻为“réification”和“matérialisation”。又比如在由赛米尔·穆尔（Samuel Moore）和爱德华·艾威林（Edward Aveling）翻译、恩格斯编辑的《资本论》第一卷的英文版中，“事物的人格化（Personifizierung der Sache）和人格的事物化（Versachlichung der Personen）的对立”被处理为“the contradiction between the personification of objects and the representation of persons by things”^②；而在另一版本的

① [德] 马克思：《资本论（根据作者修订的法文版第一卷翻译）》，北京：中国社会科学出版社，1983年，第95页。

② Karl Marx, *Capital*, Volume I, Moscow: Progress Publishers, 1887, p. 61.

《资本论》第三卷的英文版中，“生产关系的最高度的颠倒和事物化（die Verkehrung und Versachlichung der Produktionsverhältnisse in der höchsten Potenz）”被翻为保守的“the perversion and objectification of production relations in their highest degree”^①。这都显示出不同译者对该德语词及其语境的理解是非常不同的。而且，这些不同的翻译也体现出了译者对该德语词内涵的把握上是不够贴近马克思的使用旨趣的。

所以，我们也就不奇怪为什么马克思在这里选择忽略该词的翻译了。但是，还有一个问题值得我们反思：既然马克思对文本的谨慎程度具体到了特定词句的增删添改，那么马克思为什么没有在《资本论》第一卷的法文版中增添新的内容来弥补无法翻译“Versachlichung”这一缺憾呢？这种“失落”意味着什么呢？

阅读过马克思亲自校译的法文版《资本论》第一卷的学者，都能清楚地看到，马克思对这一版的改动是下了很大的功夫的，不仅个别的词汇有细微的调整，大段段落的改写或删减都是常见的。可以说，马克思对法文版《资本论》第一卷修订的原则是小心改动、力求平实。比如，在德文版的《资本论》第一卷中，马克思在活劳动对物质进行赋形的过程和活劳动向内转化为商品内在的价值过程中，都使用了“Vergegenständlichung”（对象化）这一德语词来表示这一实现过程。在马克思之前，黑格尔就用它来表示自我意识向外实现的过程，费尔巴哈也用它来表示感性的人的本质规定，马克思使用这一词无疑带着明显的哲学思辨色彩。但是，在马克思修订法文版《资本论》第一卷的时候，他几乎在每个使用对象化的地方，都一一对应改成了法语中的“matérialiser”（使物质化）或“se réaliser”（实现），使得原本的哲学话语沉淀为更为准确的现实描述。从这一个例子我们就可以看到，马克思对这一版的法文翻译是锱铢必较的，并且他力图使得法文版的《资本论》第一卷的内容更加平实准确。那么，如果真如广松涉等学者所说，“Versachlichung”是马克思后期物化批判理论的重中之重，马克思怎么可能会轻易放过这一理论碉堡而不添加任何解释？

所以，虽然“Versachlichung”以德语独特

的构词方式承担了马克思历史现象学批判的内涵，成为攻击资本主义的物的必然性王国的武器，但是从马克思对文本的改动中可以看出，“Versachlichung”一词的“失落”并没有给马克思的理论带来漏洞，因为马克思并没有将它置于对资本主义的经济学批判的中心。它既不是马克思拜物教批判理论的核心，也不能完全代表马克思后期经济学语境中复杂的拜物教理论。

但是，日本新马克思主义哲学家广松涉细致地将“Versachlichung”这一颇值得玩味的德语词挖掘出来，并且翻译为日语中的“物象化”，使之大放异彩。因为广松涉认为，长期引起理论界争议的青年马克思和成熟马克思之间的“问题式断裂”，实质上是从《1844年经济学哲学手稿》的异化理论，到《德意志意识形态》和《资本论》中的物象化理论的哲学范式的转化。马克思的异化理论仍处于传统近代哲学主客二元论的范式，而马克思后期的物象化理论则表明他已经超越了传统的主客二元论模式，进入了关系主义本体论的现代哲学范式。“Versachlichung”，也就是广松涉所翻译的“物象化”就被只指认为马克思后期哲学理论的根本特征。继广松涉之后，日本的马克思主义学者都在无意识中沿用了这一说法。但是，从上文德法文本分析“Versachlichung”的“失落”中，我们可以看到，马克思虽然将构词精妙的“Versachlichung”融入到了他后期的经济学批判理论之中，但是他并没有赋予它代表整个理论的重要地位。所以，在这个意义上，广松涉对“Versachlichung”的理解和处理方式是值得我们深究的。

这个时代从不缺乏引人注目的理论热点，但是，任何理论热点最终都将接受文本严格的检验。在反复深入的文本学习和思考中，相信我们将能更准确地把握马克思的思想，也能更谨慎地对待这些古老的智慧。

（责任编辑 林 中）

^① Karl Marx, *Capital*, Volume III, New York: International Publishers, 1894, p. 269.

重构价值哲学：从价值判断出发^{*}

孙志海^{**}

【摘要】价值判断是价值哲学的研究对象，分为原子性和复合性两大类。原子性价值判断具有简单明晰性，是复合性价值判断的来源。伦理规范无判断之义和判断形式，不是价值判断；价值判断无规范之义和规范形式，不具有规范性。价值判断是事实判断的一种类型，语法形式是S is P，适用命题逻辑的推理规则。应当句仅是伦理规范的语法形式。价值哲学的问题体系是：价值判断的含义、形式和形成规则，影响价值判断的因素，价值判断推理规则，价值判断与伦理规范和道德判断的关系等。运思路径是：事实判断（+心理意向+价值判断标准）→价值判断（+事实判断+行为意向）→伦理规范（+伦理判断标准）→伦理判断（+道德判断标准）→道德判断。

【关键词】价值哲学；价值思维；价值判断；推理规则；元理论研究

中图分类号：B82 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)01-0024-11

一、“价值判断”内涵与外延的冲突

长期以来，价值哲学都认为价值判断是自己的研究对象，因此，如何理解价值判断对价值哲学，乃至伦理学、道德学和所有社会科学都具有极其重要的意义。但笔者发现，人们对价值判断的理解存在着诸多根本性问题，且这些问题相互关联，牵一发而动全身，使整个价值研究长期处于混乱状态，无法突破^①。比如，目前各种关于“价值判断”和“价值”的定义的内涵和外延都不一致，外延远远超出内涵所限定的范围。“价值判断”的中心词是“判断”，而被认为是价值判断主要形态的伦理规范却无“判断”之义。无论人们把“价值”定义为客体（或客体的属性）或主体（或主体的需要），还是客体与主体的关系，其中都不包含任何对人的意向和行为的规范性内涵，但人们却都认定“价值”是规范性的，将伦理规范视为价值判断的主要形态。比如，冯平虽然指出“价值判断是评价活动的一种结果，

它是评价主体根据价值主体的需要，衡量价值客体是否满足价值主体的需要以及在多大程度上满足价值主体的需要的一种判断”，但在这同一篇论文中，她关心的价值判断却主要是伦理规范和道德判断，通篇反驳的对象也主要是关于伦理规范和道德判断的论述^②。这些所谓的“价值判断”并不包含在“价值判断”的定义中，“价值判断”失去内涵的同一性。孙伟平在《价值哲学方法论》中给价值下了一个与李德顺很接近的^③定义：“在人的实践活动中建立起来的，以人的目的、需要为尺度的一种客观的主客体关系，是客体的存在、性质及其运动是否与主体本性、目的、需要、能力等相一致、相适应、相接近的动态关系。”^④这个定义中也不包含对人们意向、行为的任何规范性、指导性含义，但他在同一本书中却把“价值”分为评价价值和规范价值，将“价值判断”分为评价判断和规范判断^⑤，“规范性”内涵也被悄悄地加入到“价值”和“价值判断”的外延中，同时，整本书对话的主要人物和论题也都是伦理学家及伦理规范和道德判断问

* 本文系教育部人文社会科学一般项目“价值观的先验结构及其生成的内在程序研究”（12YJA720023）的阶段性成果。

** 作者简介：孙志海，（南京210096）东南大学马克思主义学院副教授。

① 赖金良：《关于价值哲学和价值科学的思考》，《学术月刊》2006年第6期。

② 冯平：《走出价值判断的悖论》，《哲学研究》1995年第10期。

③ 李德顺教授的价值定义是：“价值是对主客体相互关系的一种主体性描述，它代表着客体主体化过程的性质和程度，即客体的存在、属性和合乎规律的变化与主体尺度相一致、相符合或相接近的性质和程度。”参见李德顺：《价值论》第3版，北京：中国人民大学出版社，2013年，第53页。

④ 孙伟平：《价值哲学方法论》，北京：中国社会科学出版社，2008年，第76页。

⑤ 同上，第286—293页。

题，“价值”和“价值判断”内涵也失去同一性。

上述情况表明：要么是人们关于“价值”和“价值判断”的定义跑题了，要么是价值研究的对象跑题了。无论是哪个跑题了，都表明整个价值研究处于混乱状态。这只是目前价值研究众多问题中的一个。如果这些问题不被正确地描述出来、其发生的原因不被清晰地揭示出来，价值哲学研究就不可能走出混乱状态，伦理学和道德哲学也都不可能走出混乱和停滞状态。本文试图通过语言逻辑分析和现实生活分析相结合的方法，将这些问题及其相互关系梳理出来，为下一步更深入、细致、系统的研究开辟道路。

价值研究之所以长期处于混乱状态，与其没有找准并牢牢把握住清晰、简单、可经验的研究对象有关。受数学、逻辑学和自然科学研究方式启发，我们认为首先确认价值哲学最简单的研究对象作为理论建构的起点是极为重要的，这个对象和起点就是原子性价值判断（相对于逻辑学的原子命题）。从对原子性价值判断的研究出发，整个价值思维的脉络将层层展现出来，价值哲学的问题体系和演绎路径也将展现出来，简单而清晰。所以，本文就从对原子性价值判断和复合性价值判断的区分开始。

二、原子性价值判断和复合性价值判断

现实生活中的人每天都在进行价值判断，这是价值研究的实践论基础，离开这个基础，价值研究必将迷失方向。江传月认为：“中国价值哲学研究者总希望先啃掉价值的本质这么一个硬骨头，但观点虽然众多，实质进展却相当缓慢。我们不能让‘价值的本质’这个拦路虎阻挡理论研究的去路，为此，我们不如从分析价值判断入手，把它作为价值论研究的切入点——它的不失为一个好的切入点，因为价值与价值判断是紧密关联的，而我们每天都在作价值判断。”^①所谓价值判断就是人们对某物的价值进行的判断或断言，价值判断用语句表达出来就是价值命题^②。所谓价值研究就是以价值判断为对象的研究，它可以是实证性研究，即价值科学研究，比如收集、整理已经存在的价值判断，或生产新的价值

判断；也可以是对价值判断的抽象的、普遍的哲学性研究，即价值判断的元理论研究或价值哲学的元理论研究。

目前，价值哲学在价值判断上主要做了两项工作。一是把价值判断与事实判断区分开来，让人们认识到价值判断的存在及其对人类生活的意义。这项工作已经完成，表现为价值判断的存在和重要性已经被人们充分认识到。这个工作相对比较简单，靠经验和简单的逻辑思维就能解决。但价值判断与事实判断的关系还尚未梳理清楚，这需要非常复杂的逻辑思维才能解决。二是价值判断的形成机制。目前人们主要从实践需要和评价性认识的角度来解释价值判断的形成机制，需要是动力，评价是生产方式。这些方面的研究已经取得了很丰硕的成果，大多数是正确的，但还不够精细和深入。我们认为，价值判断形成机制的研究应该包括两个方面：一是简单价值判断的形成机制，二是复合价值判断的形成机制。关于价值判断真假判断标准和推理规则问题的研究还停留在议论阶段，没有形成有意义的研究成果。

简单价值判断就是原子性价值判断，如果以语句的方式陈述出来就是原子性价值命题。本文是以价值判断为研究对象的，准确的说法应该是以价值命题为研究对象的，但为了尊重习惯，在不会引起误解的情况下，我们继续称其为价值判断。这类命题的基本特征是具有可直接经验性。“这朵花是美的”、“这碗水能解渴”等都是原子性价值判断。因为美和解渴都是我们都能够直接感知的，3岁儿童都能理解并能对其真假做出判断，所以原子性价值判断与逻辑学上的原子命题一样是可直接感知的，具有简单性和清晰性，符合笛卡尔的“清晰明白”的真理标准，可以根据经验直接判断它的真假。原子性价值判断既是形

① 江传月：《论价值判断》，《长安大学学报》社会科学版2004年第3期。

② 判断是思维活动的一种形式，其结果用语句表达出来就是命题，所以，价值判断陈述出来就是价值命题。所谓判断就是对事物的存在状态做出了断言——肯定或否定。比如某物是什么、存在状态的断言。所谓存在状态除包括时间、地点、关系、姿态、色彩、温度、遭遇等属性外，还包括对某物用处、美丑、善恶、好坏、价钱等各种价值属性的判断。参见陈波：《逻辑学》第2版，北京：中国人民大学出版社，2008年，第31—32页。

成复合价值判断的基础，也是判断复合价值判断真假的前提。

所谓复合性价值判断就是由若干原子性价值判断按照一定逻辑规则组合而成的价值判断。此类价值判断的基本特征是我们不能根据自己的经验直接做出和进行真假判断，儿童也不能理解它们。比如“社会主义是好的”就是复合性价值判断。“社会主义”是一个复合概念，不是感官能够直接感知的，依赖于一组原子性价值判断和事实判断才能存在和被理解，由此类概念所组成的命题也都不是能够直接感知的。比如，我们必须先知道什么是社会主义、社会主义与我们的生活有哪些关系、能带来那些好处等等，才能理解和进行真假判断，这些价值判断也是儿童无法理解的。其他的如正义、公平、正当、富强、民主、法治、和谐等都是复合概念，与它们有关的价值判断都是复合性价值判断，每一个判断都包含一个命题系统，都不能凭经验直接进行真假判断。李德顺所研究的价值观念^①、宴辉所研究的价值观^②都属于复合性价值判断。

原子性价值判断是生活经验直接给予我们的，那么原子性价值判断是如何形成复合性价值判断的呢？这从人们论证复合性价值判断的方式中可以看到某些端倪。比如，人们在论证“民主是好的”时，会举出许多生活中的简单事例来说明民主是好的，这些事例常常是我们可以直接感知的。比如，人们会说，在民主制度下，我们每个人的意见会被尊重。这句话之所以能打动人是因我们在日常生活中已经形成了这样的原子性的价值判断“自己的意见被尊重是好的”，这个价值判断是我们能够直接感知的。但当我们从原子性价值判断推出复合性价值判断时往往忽视了一个极为重要的问题：复合性价值判断所断言的那个复合性概念与原子性价值判断所断言的原子性概念之间的关系问题，原子性概念能否说明和如何说明复合性概念的问题。比如，“民主”是一个复合概念，它是有许多具体规定组成的一个制度系统，其具体内容在不同的社会条件下并不确定，对每个人的影响也是复杂多变的，并不是所有的民主制度都能做到“每个人的意见都能被尊重”。所以，当人们从若干有限的原子性价值判断为真推导出“民主是好的”这一复合性价值

命题时，在思维的逻辑程序上很容易出问题。所以，从原子性价值判断推导出复合性价值判断时，一定要确立和遵循一套相关的逻辑规则，以保证在前提为真的情况下，推理结果也为真。但目前还无相关的逻辑规则，这应该是今后价值学研究的重点。将原子性价值判断与复合性价值判断区分开来就是研究价值命题推理规则的第一步。

从价值科学理论体系的建构立场看，将价值判断区分为原子性价值判断和复合性价值判断具有重大的理论意义。我们知道近代以来自然科学之所以能有如此巨大的成就，与它一开始就以几何学、数学和逻辑学为典范建立命题体系有关，而它们的命题体系都是从原子性命题开始的。当命题体系初步建立起来后，人们才能用这些知识去研究具体事物的现实的存在状态和运动状态，创造出新的事物或事物的新的存在状态，即创新和发明。如果没有这套从原子命题出发演绎出复合命题和命题体系的方法和大量工作，科学也许依然像中国古代那样虽有无数技术成果但却没有科学理论体系，也就不会有今天的这个科学世界。中国人也知道许多数学定理和力学定理，这些定理都是来自经验的总结，但由于缺乏从简单命题到复合命题的严密的逻辑推导体系从而不能发展出严密的科学体系，也使已经获得的科学知识的使用范围和效率受到很大影响。所以，基于原子命题的逻辑运算是构造理论体系的本质性要求。就价值哲学而言，最重要的工作就是确立正确的原子性价值命题的形成规则和原子性价值命题转向复合性价值命题的推理规则。在此基础上，如果我们要确定任何一个复合性价值判断是否为真，只需确定它是从哪些真的原子性价值命题推导出来的和推理过程是否符合逻辑规则就可以了。

三、价值哲学的运思路径和问题系统

作为一般价值论的价值哲学是一种反思性研

① 李德顺：《价值论》第3版，第137页。

② 宴辉：《现代性语境下的价值和价值观》，北京：北京师范大学出版社，2009年，第34页。

究，其对象不是价值判断之外的物质世界，而是价值判断本身，所以，属于哲学认识论范畴。即价值哲学实际上就是关于价值判断自身的学问，是价值判断的元理论。价值哲学研究长期处于混乱和停滞状态的第二个重要原因是研究对象不明，没有将真正的研究对象与延伸对象区分开来。而造成这种状态的原因之一就是没有将原子性价值判断和复合性价值判断区分开来，人们无法直观地把握价值判断的内容、形式和形成规则，从而无法将价值判断与伦理规范区分开来。当我们将原子性价值判断与复合性价值判断区分开来，并将原子性价值判断作为第一研究对象之后，才能直观地把握“价值判断”的本真含义，由此深入研究复合性价值判断。以往，人们常把复合性价值判断直接作为研究对象，使价值判断研究无法深入下去。这是因为：1、复合性价值判断的内涵和外延都不够清晰，常常与伦理规范和道德判断混合在一起，导致价值判断与伦理规范、道德判断的界限很难划清，价值判断的基本特征淹没在伦理规范和道德判断中。像“民主是好的”这个复合性价值判断中就包含了许多伦理规范，比如“每个人的权力都应该得到尊重”、“尊重他人权力是道德的”等。2、伦理学研究的真正对象就是伦理规范，但却也被称为是价值判断，使价值判断的实际所指发生严重偏移。这些因素聚合在一起就使独立的价值判断研究很难进行，进而使整个价值研究陷入多重模糊概念构成的泥潭寸步难行。下面将仔细梳理这些概念之间的关系。

第一、伦理规范不属于价值判断，价值判断是伦理规范的前提。江传月发现“价值判断是判断，而不是指令，价值判断不是价值指令”^①，因此也就不是伦理规范^②。这是从逻辑形式上看的。如果从内容上看，无论人们把“价值”理解为效用（意义可视为效用的一种类型）或属性或关系，甚至是对象、实体、人本身等，表面上差别很大，但有一个共同点：都不包含对人的行为、意向的任何导向性或规范性内涵。因此，当人们对某物（包括行为、思想等）的价值做有无、大小的断言时，即针对某物做价值判断时，都不包含对人的行为、意向的任何导向性或规范性内容。所以，所有的价值定义中都不蕴含伦理

规范。同样，没有任何一个伦理规范对事物的价值的有无或大小做出了断言。因此，在语义上，伦理规范毫无判断之义，绝不是价值判断；价值判断也毫无规范之义，绝不是伦理规范。

但伦理规范与价值判断确有内在联系：价值判断是伦理规范的基础、前提。只有当人们对某物、某行为的价值做出了判断之后，才会根据自己的需要形成行动的意向，然后根据事实条件（事实判断）对人们的行为提出某种指导性的规范。从价值判断到伦理规范的推理过程是：

水是能解渴的（价值判断）

我们是需要解渴的（需要）

所以，我们是需要得到水的（行动意向）

水是来自水源的（事实判断）

水源是受到人类不当行为的威胁的（事实判断）

所以，我们要保护水源（伦理规范）

限于本文的主题，这个推理过程还有些粗糙。但它也足以表明：价值判断是伦理规范的前提，伦理规范是价值判断的延伸，所以二者不能等同。在价值判断向伦理规范推理的过程中，还需要加入事实判断和人们的行动意向，即需要、愿望、兴趣等。如果没有这个中介环节，也无法形成伦理规范。换言之，价值判断+意向+事实判断（伦理规范）。

第二、伦理规范不是道德判断，而是道德判断的基础。长期以来，许多人也把道德判断和伦理规范视为同一个东西。这表明人们对伦理规范和道德判断的性质都缺乏明确辨析。道德判断的准确含义是对某人或某行为的道德属性的判断：面对一个人时，我们常常需要判断他是不是有道德的、道德水平的高低或有何德性；面对一个行为时，我们判断它是善行还是恶行。道德判断的前提是伦理规范、道德判断标准和事实判断。从伦理规范推导出道德判断的过程是：

我们要保护水源。（伦理规范）

遵守伦理规范的人（或行为）是好人（道德判断标准）或者

^① 江传月：《论价值判断》，《长安大学学报》社会科学版2004年第3期。

^② 我的同事赵庆也发现了这个问题。本文与此相关的内容受赵老师启发很大，在此特表感谢。

合乎伦理规范的行为是善行(道德判断标准)
张三是为保护水源做了许多工作的(事实判断)
所以,张三是个好人,他保护水源的行为是善行。(道德判断)

因此,当人们从伦理规范推导出道德判断时,其中必须有一个道德判断标准。这个判断标准是根据伦理规范来的,人们通常把合乎伦理规范的行为称为道德的或善的。

第三、对行为的四种判断及相互关系。以往,人们之所以经常将伦理规范称为道德规范、将伦理规范和道德判断混同、将道德判断与价值判断混同,除了没有理清这些概念内涵和相互关系外,另一个重要原因就是人们对相关的思维形式和思维内容没有梳理清楚。在现实生活中,人们对“行为”的判断有四种形态。

1、事实判断,确认该行为是什么,产生了什么后果。它是价值判断的基础。

2、价值判断,判断行为后果对特定主体(包括行为者自身和他人)是否有利。如前所述,它是伦理规范的基础。

3、伦理判断,判断某行为是否合乎伦理规范。人们是根据已有伦理规范判断某行为是否合乎规范,合乎规范的就是合乎伦理的。

合乎伦理规范的行为就是合伦理的伦理判断标准

我们都应该讲文明懂礼貌伦理规范

张三行为是文明的、有礼貌的事实判断

张三的行为是合伦理的伦理判断

以往很少有人讲伦理判断,实际上这是一种很普遍的判断形式。人们之所以很少使用伦理判断,是因为大家将它与道德判断混同在一起了。在现实生活中,人们进行伦理判断与法庭上进行合法性判断一样,都是日常生活的一部分。伦理判断的标准就是伦理规范,与合法性判断的标准就是法律规范一样。

4、道德判断,判断行为的善恶。通常情况下,人们是根据行为是否合乎伦理规范进行道德判断的:合乎伦理规范的行为就是善的、有道德的,违反伦理规范的行为就被判断为恶的、无道德的。

因此,伦理判断是道德判断的基础,而不是道德判断本身。

某行为是合乎规范的伦理判断
合乎规范的行为都是好的、善的道德判断标准

所以,某行为是善的道德判断

这个推理过程揭示了道德判断与伦理判断混同的思维过程:从“合乎规范的”到“善的”、“有道德的”,中间的距离很小,且道德判断是以伦理判断为基础的,在思维经济原则支配下,就很容易被混同或相互取代。当二者被混同时,伦理规范也就很自然地称为道德规范。同时,在从伦理判断到道德判断的推理过程中,也有一个道德判断标准:“合乎伦理的行为都是好的、善的、有道德的”,这个标准也是不变的。

第四、道德判断的两种形式:对行为的判断和对人本身的判断。上文是从行为判断的角度阐明人们将道德判断与伦理判断混同在一起的原因。这个混同在西方文化传统中,对伦理学和道德学不会有多大影响,因为西方人的文化传统就是重行为、重规范、重程序、重法治。但对重动机、重效果的中国人来说,影响就大了。中国人在对一个行为做道德判断时,通常不是仅关注行为的合规范性,还非常关注行动者的动机,常常仅根据动机是有利于对方还是有害于对方来做道德判断,动机对对方有利的行为就是善的,反之就是恶的。在动机不明情况下,主要看效果,把产生符合自己需要的结果的行为称为善行,相反的效果就是恶行。对动机的强调导致道德判断的另一种情形,就是对行为者本人的道德判断,判断一个人是否有道德的或道德水平的高低。我们常说某人是有道德的或是道德高尚的,都是对人本身的道德判断。对人的道德判断还有另一种形式,即对人的德性或品格的判断,比如判断某人是否勇敢、智慧、仁义、慷慨等。这些判断本质上都是对人的德性的判断,但因人们常又是根据某人的行为来对人品进行判断的,所以,这些德性词也常被用来对行为的德性进行判断,比如我们说某种行为是勇敢的。由此,又产生了另一种情况:人们根据某种行为的德性判断来判断行为者的德性。这就在道德上产生了一种“伪道德”现象,某人利用人们的认知偏差或信息不对等,有意做出某些行为,诱骗人们对其人品做出好的德性判断,然后借此掩盖自己非道德的行为

或目的，谋取不合道德的利益。这种人们通常称呼其为“假善人”。所以，道德判断的现象远比伦理判断复杂。

第五、道德学的真正目标和问题。当一个人或一种文化，对人性、人的行为有更深理解时，也就会对道德的本质有更深理解，他研究道德判断的着眼点就不会停留在行为的规范性或其后果上，而会转向人的意向、动机、心理品质或精神品质，这就与“德性”相关。德性应该是道德学研究的核心内容，因为对个体的心灵成长和内心精神和谐、对社会的和谐、对一个人能否自觉遵守伦理规范、对规范的遵守程度等诸多方面来说，德性都是很重要的。就道德塑造而言，德性的培育才是最重要的。因此，德性和德性的塑造应该是道德学真正不同于伦理学、高于伦理学的地方。如果仅在行为的规范性层面研究道德问题，道德这个概念和道德学都是多余的。

第六、道德判断是价值判断的一种类型：道德性价值判断。道德判断具有价值判断的形式，也有“判断”之意，还有“善的（good）”^①这样的价值判断词，所以也可将其视为价值判断。道德性价值判断包括对行为的合规规范性或后果的价值判断和对德性的价值判断，还有对人品的德性判断。

综上所述，我们建议将价值学研究对象明确规定为价值判断，将价值判断仅规定为对某物价值的判断。对此学术界早就达成共识，只是在进一步研究中很快就放弃了这个定义。伦理学的研究对象明确规定为伦理规范，道德学的研究对象是道德判断、德性及其培育方法。道德判断是伦理规范的延伸，道德学应该以伦理学为前提；伦理规范是价值判断的延伸，伦理学应该以价值学为前提；价值学是二者的基础，只需指明它们之间的逻辑关系，具体的伦理规范和道德判断留给伦理学和道德学去研究。价值学包括价值哲学和价值科学两个部分，价值哲学就是价值判断的元理论，主要问题是：价值判断的意义、形成规则（包括原子性价值判断的形成规则和复合性价值判断的形成规则），影响价值判断的因素或进行价值判断的根据，价值判断推理规则、真假判断标准，价值判断元理论与价值科学、伦理学和道德哲学的关系等。价值科学研究所有具体的价

值判断，建构各种价值判断系统（即价值观系统），对已有价值观系统进行真假判断。价值判断的元理论研究在社会科学中应该具有自然科学中的数学和逻辑学的地位。具体价值判断的研究和价值判断体系的建构则是经济学、政治学、伦理学和道德学等各门具体学科的内容。

当我们将伦理规范从价值判断中分离出来后，价值判断的命题表达式就是“S is V”，即“是句”。V 代表价值判断词，比如有用、好、美、价值等都是价值判断词；也可以是具体表述主词功能的短语，比如“能解渴”，能解渴就是一个价值短语。而伦理规范的标准语句表达式（注意，不是命题表达式）是：H should A，即“应当句”。H 代表人（human），A 是代表行为（actions）。“伦理判断”和“道德判断”的语言表达式也都是“是句”。因为在语义上，一个伦理判断就是对某行为的合规规范性的断言，一定存在“判断”行为。伦理判断的表达式是：A is n/-n。其中 A 指行为，n 指合乎规范（norms），-n 指不合乎规范，二者都是常量。同样，一个道德判断是对某人或某行为的道德性做出了判断，其中也必然存在“判断”行为。道德判断的语言表达式是：A is m or imm，H is m or imm。m 指道德 moral，imm 指不道德 immoral，都是常量。将伦理规范和道德判断从价值判断中独立出去，保持价值判断语义和形式的纯洁性，是研究价值命题推理规则的第二步。

因此，将伦理规范视为价值判断，在语义和语法两个方面都是错误的。价值判断是伦理规范的前提。同时，将道德判断等同于伦理规范，在语义和语法两个方面也是错误的。伦理规范是道德判断的前提，道德判断是价值判断的一种类型，且道德判断有更丰富的形式。最后，将价值判断与事实判断在语法形式上对立起来也是错误的，价值判断、伦理判断、道德判断与事实判断

^① “善”作为的判断词，在中文中，一般只用在与人格、动机和行为的道德判断中，来判断某行为是善的、动机是善的、心肠是善的、人是善的。而在英文中，表达善的词汇是 good，这个词在英文中，几乎被用来表达一切肯定性的价值判断，其使用范围远超中文。比如，“The paper is good”在英文中没有任何问题，而在中文中如果说“这篇论文是善的”就感觉很别扭，我们只会说：这篇论文很好、很有用、很有价值等。这种情况说明，讨论道德问题，中文概念更发达，区别得更仔细。

拥有同一个命题形式 $S \text{ is } P$ 。

四、价值判断与事实判断的关系及 价值命题的推理规则

价值判断与事实判断的区分是现代哲学社会科学中最基本的区分之一，也是传统价值哲学、伦理学和道德哲学共同认同的区分。这个区分包括两层含义：一是语义上的，事实判断是描述性的，价值判断是规范性的；二是语法上的，事实判断的语句表达式是“是句”： $S \text{ is } P$ ，而价值判断的语句表达式是“应该句”： $H \text{ should } A$ 。前面的讨论已经清楚表明第二个区分是不成立的。事实判断“ $S \text{ is } P$ ”与价值判断“ $S \text{ is } V$ ”的差别仅在于 V 是 P 的子集。即价值判断是事实判断的一个子集，价值判断属于事实判断。正因此，“价值属性”、“价值事实”之说才能成立。江传月认识到价值判断的语法表达式与事实判断具有一致性^①，但他没有再向前一步提出：价值判断属于事实判断、价值判断是事实判断的一个子集。这个命题对传统的价值研究具有颠覆作用，会超出了许多人的心理承受范围。为了给这个命题提供足够的理由，我们再继续从语义和语法两个方面进行论证。

在论证之前，我们需要做些思想准备。要推翻一个流行了几百年的观点，在思维上，我们需要两个条件：1、“解放思想，事实求是”的革命精神和科学方法。不能迷信传统、权威和名人的同时，要牢牢抓住现实生活。一个概念的含义是在实际运用中显现出来的，所以我们要尊重概念使用的现实，当发现一个理论系统对一个现实生活中常用的概念的界定和使用，与现实生活不一致乃至冲突的时候，要以现实生活中的使用为准。因为我们建构理论的目的是为了解释现实，如果违背现实的使用习惯，就有违建构理论的初衷。2、需要严密的逻辑思维，不放过任何一个逻辑漏洞，确信逻辑上有问题的理论一定是不完善的，甚至是错误的。有了这两条，下面的工作才有可能。

解决事实判断与价值判断关系问题的关键在“价值事实”这个概念。而价值事实这个概念是在“价值”与“事实”对立的逻辑前提下提出

来的。就逻辑规则而言，在“事实”与“价值”对立的大前提下，“价值事实”必然是个错误概念^②。我们只能二选一：要么“价值与事实是对立的”这个命题是错误的，要么就是“价值事实”这个概念是不成立的。李德顺以严格的逻辑分析证明了这个概念的合理性，他认为“价值事实存在于价值关系运动的现实的或可能的效果、结果之中。或者不如说：价值关系运动后果的事实，就是价值事实”。^③ 邬焜也从本体论角度证明“效应事实（价值事实）”存在的客观性，价值研究就立足于这种事实的存在，价值判断就是对这种事实存在性的判断。从人类思维的自然特征看，如果不承认有这样一种事实存在，那么价值研究、价值评价、价值判断都不过是痴人说梦，所有与价值研究相关的文献都毫无意义。所以，邬焜认为从“价值事实”出发就可以“取消事实与价值的绝对分立，填平事实与价值之间的人为设立的‘鸿沟’”。^④ 而李德顺面对“价值事实”与“事实与价值是对立的”二者之间的冲突，由于继续执守“价值是规范性的”这一规定，所以他不能直接推翻价值与事实对立这一经典教条。但面对理论困境，他并没有放弃，而是提出“在逻辑推理中不能解决的问题，却正是由实践所解决的”^⑤，认为应该尊重现实。李教授的这个解决办法虽然原则上是正确的，但却解决不了学术问题，因为学术问题一定要在逻辑上解决。解决这个问题的关键是重新阐释“事实”和“价值”这两个概念，我们从“事实”概念入手进行讨论。

第一、“事实”的基本含义。事实（fact）源自拉丁文 *factum*，意为 *something done*（已成之事）、*deed*（事情）或 *action*（行动）。近代科学研究的一个基本特点是将事实与事物区分开来。但长期以来，这个概念并没有得到完全正确

① 江传月：《论价值判断》，《长安大学学报》社会科学版2004年第3期。

② 其中的逻辑问题请参阅孙志海：《论“行为事实属性”是一个错误概念》，《伦理学研究》2007年第4期。

③ 李德顺：《价值论》第3版，第159—169页。

④ 邬焜：《价值事实、价值反映与价值评价》，《学术界》2000年第6期。

⑤ 李德顺：《价值论》第2版，北京：中国人民大学出版社，2007年，第239页。

的阐释，人们的认识被困在本体论思维方式和认识论思维方式的纠结中。

第二、阐释“事实”的两条思维路径。“事实”是一个认识论概念，但却常被误解为本体论概念、当作本体论概念使用。实体、事物、存在、物质、精神等才是本体论概念，它们的逻辑功能是设定某种存在者存在。本体论概念只是一个命名，除此之外什么都不是。而“事实”概念的逻辑功能却完全不是这样的，它是一个认识论概念，是对人类认识结果的一种陈述。大家试想一下：我们在什么情况下使用“事实”呢？就是在讨论认识活动时，在讨论一个经验、命题的真实性时使用的。“事实”这个概念实际上所表达的意思是：我所言说的东西是真实的，而所谓真实的就是我对它是有实际经验的。一个事实陈述（即事实判断）包括经验和判断两个方面的内涵，当一个人说“XX是事实”时，不仅表明他已经将XX经验陈述出来了，而且还做出了“是真的”判断。面对这个陈述我们当然需要去辨别它的真假，此时我们要做的就是：1、通过重新观察（或实验）或访问其他经历者，判断它所陈述的经验有没有真实发生过，即是不是事实，因为人们可以虚构自己的经验，即虚构事实；2、判断它对经验的描述是否准确、是否全面，因为人们有可能用错误的概念和方式来描述自己的经验，即扭曲事实，或有意用错误的概念和方式描述自己的经验，即歪曲事实。这两种方法都涉及到相关陈述（即命题）的真假判断；3、通过重新观察、实验，发现该事物的其他的更多的没有描述到的可能经验（即可能事实），以丰富对事物的认识。因此，事实就是经验，即关于某物的事实就是关于某物的经验，经验之外无事实。维特根斯坦正是在这个意义上将事实分为原子事实和事实（复合物），原子命题就是陈述原子事实的句子，复合物是由原子事实构成^①。

对那些缺乏认识论思维方式自觉意识的人来说，理解“经验之外无事实，事实就是经验本身”这个命题，是非常困难的。哲学上的许多理论问题就是由于人们不能将本体论思维方式及其言说方式与认识论思维方式及其言说方式区分开来造成的；前者是人类自然的思维方式和言说方式，而后者必须具有良好的逻辑反思能力且经过

后天的严格训练才能具备。科学研究所加工的对象或材料都是那些经验事实而不是所谓独立于意识之外的客体，经验（事实）是介于事物和理论之间的主观的东西。人类的学术思维链条，如果用本体论思维方式陈述，起点是存在或事物（本体论概念），中介是经验或事实（认识论概念），终点是理论（认识论概念）^②。但这个陈述是不符合认识的实际情况的。人类的实际认识过程是先有经验或事实，然后根据经验或事实推定事物存在，最后是建构理论解释经验和事实。这个陈述就是认识论的陈述。

第三、“事实”的主观性和客观性。当确认了事实就是经验之后，也就破除“事实与价值是对立的”这个命题中的第一层对立：事实是客观的、价值是主观的。因为事实也是主观的。这又涉及到主观与客观、主观性与客观性这两对范畴。关于这两对范畴李德顺有一个很好地辨析，他认为主观仅指“意识着的意识”，客观则指“被意识着的对象或状态”，主观性含有依赖于人的意识的特性，而客观性则指不依赖于对他的意识的特性。比如，当我在这里评价李德顺的“主观性理论”时，该理论就是我的认识对象，即是

① 参见〔奥地利〕维特根斯坦：《逻辑哲学论》，贺绍甲译，北京：商务印书馆，1996年。在该书中，他完全是在认识论的立场讨论世界、事实、事物，即在话语世界谈论问题，为人们摆脱本体论思维方式和言说方式思考认识论问题和逻辑学问题提供了基本的思维方式和话语方式。其合理性的根据是：当我们思考、言说任何东西时都是在话语中进行的，而话语和言说都是认识的结果。认识之外无话语，话语之外无思维。本体论思维方式和言说方式是人类思维基于经济原则的一种简单化运作，是各种错误、幻象产生的渊藪。本体论思维方式和言说方式的优点就是使思维和表达变得相对简单和方便，也有利于逻辑演绎，但缺点是容易滋生理论问题。比如，当我看到一束花感觉很愉悦时，我就说“这束花很美”。这就是一个本体论思维方式下的本体论陈述，它直接以“花”为主词进行思维和判断。这个陈述会引起纷争，因为另一个人看到它时感觉有些不爽、不舒服，会说“这束花不美”。这种现象在价值学和美学中引起许多理论问题。这就是本体论思维方式和陈述方式造成的。如果我们有认识论思维方式和陈述方式的自觉意识，我们会这样说“我感觉这束花很美”或“这束花很美是我的感觉”，即使其他人感觉不美，也不会与我们争论。更重要的是：从经验或事实本身看，认识论的陈述方式是准确地表达了我们经验的实际状态，而且这个表达与不同的表达之间没有冲突。最后的事例请参阅李德顺：《价值论》第3版，第164页。

② 孙志海：《“眼见为实”辨》，《科学技术与辩证法》2001年第3期。

被意识着的对象，它一定是客观的，否则我就是在胡言乱语。因此，他认为“价值具有主体客观性”^①。李德顺深入分析了人们错误理解这两对概念的原因，非常正确。我要补充的一点是这与人们一直将认识论的思维方式与本体论的思维方式混同在一起造成的。主观与客观、主观的与客观的这两对概念都是认识论概念，都是为了描述认识过程和认识结果创造的，不是本体论概念，不能把客观等同于物质、事物、实体。“主观与客观”是人们用来限定认识对象即事实的，“主观的”是指言说对象即事实的主体性，描述的是事实产生和存在的状态：产生于人的认识活动，作为认识结果存在于人的大脑中。我们说所有的事实都是主观的，就是指这个意思。因此，“主观的”准确含义应该是“属于主体的”。“客观的”所描述的是事实的存在性，即它们确实产生、存在过，无论人们是否认识到它的存在，能否接受它的存在，它都存在过。我们说所有的事实都是客观的，就是这个意思，即“客观的”准确含义是“存在的”。李德顺所说的“价值有主体客观性”，就是指价值是来自主体意识并存在于主体意识中的客观存在。

面对“经验是客观的”这样的命题，许多人会习惯性的反对，我们只须提醒一点，就能说服他们：在医院里您向医生介绍自己的病情，向医生陈述您的身体感受，即生病的经验时，如果医生否定您的经验的客观性，说您所陈述的都是主观的、不是事实，您会有何反应？您一定会气坏了并对医生说：“请尊重我的感受！这是客观的！这是事实！”。

第四、“价值判断”的描述性。“事实与价值是对立的”这个命题中的第二层对立是：事实是描述性的，价值是规范性的。其实这是一个简略的说法，完整的说法是：事实判断是描述性的，价值判断是规范性的。这个对立也是不存在的。前文已经阐明价值判断中并无规范性内涵，这里要进一步确认的是：价值判断也是描述性的，是对事物价值属性的描述或陈述。当我们吃到一盘味道很好的菜，我们就说：这道菜的味道很美。“味道美”就是这道菜的属性，既可看作是事实属性，也可看作是价值属性。当别人质疑我们的这个陈述时，我们会言之凿凿地说：这是

事实啊（即我的经验啊）！我确实感觉它很美呀！因此，价值判断也是描述性的，是对事物的“价值属性”的描述和判断。李德顺通过类似研究提出类似的观点：“描述性”与“规范性”之间，并没有绝对分明、不可逾越的界限，认为价值判断也可以是描述性的^②。但他严密的逻辑思维能力再次止步于“价值是规范的”这一教条，无法得出“价值是事实的一个类型”这样的结论，从而使他关于“价值事实、价值属性”概念分析的逻辑功能不能发挥到底。

第五、经验、事实、属性与事物的关系。在日常生活和科学研究中，我们都是用经验来描述事物、确认事物存在方式的。当我们言说某事物是如何的时候，就是用我们的经验来描述它，这些经验也就称为该物的属性；当我们要对自己的经验描述做真假判断时，我们就说这些经验是事实。比如，当我们要对一朵花的存在方式进行描述时，我们说“这朵花是红的”，“是红的”就是一个经验，我们就说它是该花的一个属性。当我们要对上述陈述进行判断时，我们就说“这朵花是红的”是事实，这就是一个事实判断或事实陈述。因此，经验、属性和事实三者名异而实同，我们对事物的每一个经验陈述就是一个属性描述，也同时是一个事实判断。事物与事实和属性的关系是：

(1) $F = (f_1 + f_2 + f_3 \cdots \cdots + f_n) = T$ 事实与事物的关系

F (fact) 代表事实的集合， f 代表原子事实，1、2、3…… n 代表诸原子事实，其中包括价值事实。 T (thing) 表达事物。我们是通过 f 的集合判断 T 是否存在和如何存在。事实是认识论概念，事物是本体论概念。

(2) $(A_1 + A_2 + A_3 \cdots \cdots + A_n) = T$ 属性与事物的关系

A (attribute) 代表属性，1、2、3…… n 代表属性类别，比如视觉属性、听觉属性、关系属性、价值属性等。事物 T 也是属性的集合，没有属性，事物对我们来说就是无。基于 (1)、(2)，我们可得出：

① 李德顺：《价值论》第3版，第33—34页。

② 同上，第164页。

(3) $(A_1 + A_2 + A_3 \cdots + A_n) = (f_1 + f_2 + f_3 \cdots + f_n)$ 属性与事实的关系

即属性与事实是完全相同的。

第六、事实与属性的主客体间性。事实、属性这类认识论概念，既依赖于事物而存在，也依赖于人的认识活动而存在。我们把认识论概念的这种特性称为主客体间性，表明它们是在主体与客体相互作用过程中主体所创造的东西。当然，认识论概念也同时具有主体间性。主体间性表达的是概念使用的社会约定性，主客体间性表达的是概念创造的主客体协同作用性。从认识论的角度讲，事物依赖于属性和事实而存在，意为：不通过属性和事实我们就不可能知道事物存在。因此，“价值属性”和“价值事实”都是人们认识事物、陈述认识结果的一种方式，对某物价值属性的判断（价值判断）也是对某物的一种事实的陈述，所以价值判断属于事实判断的一个类型。

确定价值判断是事实判断的一种类型，是研究价值命题推理规则的第三步，价值命题的逻辑推理就可以借用命题逻辑的推理规则了。但具体借用到什么程度，是否还需要改造，还需要进一步研究。这里仅进行一些初步探讨。如果价值命题的推理规则能够确立，就能为判断价值命题的真假提供逻辑规则。比如，下面是从事实判断推导出价值判断的推理形式，与命题逻辑的推理规则一致。

(1) 这个桌子上是放了许多物件的事实判断
S is P

放了物件就是有用的判断价值的标准 P is V

所以，这个桌子是有用的价值判断 S is V

(2) 这朵花是让人看了舒服的事实判断 S is P

让人看了舒服的就是好的、美的或有用的判断价值的标准 P is V

所以，这朵花是好的、美的或有用的价值判断 S is V

(3) 张三是做了对我有帮助的事的事实判断
S is P

对我有帮助的事是好事判断价值的标准 P is V

所以，张三做的是好事价值判断 S is V

从事实判断推导出价值判断时，中间插入的前提不是人们常说的表达需要和愿望的命题，而

是价值判断标准，其命题形式也是 S is P。许多人认为事实判断和需要结合在一起就能得出价值判断^①，方向正确但不全面。比如：

这朵花是红色的 S is P

我需要或喜欢红色 f (P)

所以，这朵花就是好的或有价值的或美的。

S is V

f () 是关系函数，表示“我需要或喜欢……”。这个推理很明显是不通的，其中缺少了价值判断标准这个环节。我们需要先确定“我需要或喜欢的东西就是美的、好的或有价值的”这个价值判断标准才行。所以完整的推理形式是：

这朵花是红色的 S is P

我需要或喜欢红色 f (P)

所以，这朵花就是我喜欢 S is f (P)

我需要的或喜欢的就是有价值的、美的或好的 f (P) is V (价值判断标准)

所以，这朵花就是好的或有价值的或美的。

S is V

所以，从事实判断出发要想推出价值判断就必须加入价值判断标准。价值判断标准并不是随意确定的，而是根据现实生活条件和人们真实的需要、欲望、喜好等确定的。未来价值科学重要研究任务之一就是确定具体的价值判断标准，这个研究属于实证研究。

从一个价值命题推出另一个价值命题的形式应该有两类。一类是如何通过归纳逻辑从原子性价值命题推导出复合性价值命题，这个需要对每个具体的“复合性”概念进行深入研究才行，应该是将来的价值科学的另一个重要任务，这个研究也属于实证研究。二类是从复合性价值命题推导出原子性价值命题，下面的例子说明命题逻辑的演绎规则也适用于价值推理：

一个好苹果就是颜色鲜艳、味道很甜、口感爽脆的苹果价值判断标准 S is P

这个苹果是好苹果 价值判断 a is S 所以，这个苹果是颜色鲜艳、味道很甜、口感爽脆的 价值判断 a is P

(下转第 78 页)

① 冯平：《走出价值判断的悖论》，《哲学研究》1995 年第 10 期。

虚无主义与现代性批判：尼采与马克思

张文涛*

【摘要】尼采与马克思在生存时代、哲学观念、思想气质等方面，均有很强的可比性，而且在他们与西方现代性的批判性关系上面，尤其如此。早在百余年前，尼采便已明确提出“现代性批判”的概念，而近年来国内学界也已越来越注重从“现代性”这一重大理论视域切入对马克思思想的深入研究。本文拟从（一）现代性与虚无主义，（二）资本、商业与虚无，（三）大众、阶级与平等，（4）超人、工人与现代性的未来等具体几个方面，展开对二人现代性批判思想的审视和比较。

【关键词】尼采；马克思；虚无主义；现代性批判

中图分类号：B516.4 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)01-0034-08

尼采与马克思在生存时代、哲学观念、思想气质等方面，均有很强的可比性。这种可比性，尤其见于他们与西方现代性的批判性关系。尼采是时代意识极强的哲学家，现代性话语今天已非常流行，但早在百余年前，尼采已明确提出了“现代性批判”的概念。^①二十世纪著名政治哲学家施特劳斯在其《现代性的三次浪潮》一文中，亦将马克思和尼采分别视为西方现代性第二、三次浪潮的代表人物之一。近年来，国内学界也已越来越注重从“现代性”这一重大理论视域切入对马克思的深入研究，马克思思想的“现代性批判”性质或“反现代性立场”得到愈来愈清晰的梳理和呈现。^②因此，同作为现代性批判的哲学大师，尼采与马克思对西方现代性的自我审理值得做对比性的审视。

一、尼采论现代性与虚无主义

尼采的现代性批判最著名之处是对“虚无主义”的论述和批判。不过，在尼采这里，虚无主义概念的含义较为复杂，远非一目了然。尼采说，对眼下的欧洲而言，“虚无主义站在门口了”。^③什么是虚无主义呢？它指的是“没有目

标，没有对‘为何之故？’的回答。虚无主义意味着什么？——最高价值的自行贬黜”（《权力》，第400页）。也就是说，虚无主义意味着欧洲生活中曾经有过的最高价值、神圣价值都坍塌了，生活失去了目的或方向，没有了意义，从而“没有什么是真的，一切都是允许的了”。^④总之，用尼采最有名的一句话说便是“上帝死了”，虚无主义即上帝之死导致的后果。因此，虚无主义首先被尼采当作一个描述性概念，用以揭示现代西方的历史处境，即由基督教的“上帝”所代表的那种最高价值、神圣价值的失效或缺失。

值得注意的是，在尼采看来，基督教的道德价值观并非来自自身，而是来自更古老的柏拉图主义，基督教不过是“民众的柏拉图主义”而已。因此，基督教所体现的神圣价值也就是超验价值、超感性价值，即由西方形而上学传统所塑造的那些价值，其源头便是苏格拉底的“理性”哲学或柏拉图主义。所以，上帝之死同时也意味着从苏格拉底以来便统治着西方思想的形而上学也失效了：虚无主义

本身包含着对一个形而上学世界的的不信……当人们明白了，无论用“目的”概念，还是用“统一性”概念，或者“真理”概念，都不能解

* 作者简介：张文涛，（重庆400044）重庆大学人文社会科学高等研究院研究员。

① [德]尼采：《偶像的黄昏》，卫茂平译，上海：华东师范大学出版社，2007年，第161页。

② 如参罗鸾：《论马克思的现代性批判及其当代意义》，上海：上海人民出版社，2007年；张盾：《马克思的六个经典问题》，北京：中国社会科学出版社，2009年。

③ [德]尼采：《权力意志》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2007年，第148页。后文引用此书简称《权力》并随文夹注。

④ [德]尼采：《论道德的谱系·善恶之彼岸》，谢地坤等译，桂林：漓江出版社，2000年，第121页。

释此在的总体特征，这时候，人们就获得了无价值状态的感觉。用上述概念得不到什么，达不到什么，事件的多样性中没有普全的统一性：此在的特征不是“真实”，而是“虚假”。（《权力》，第722页）

上帝死了也意味着，上帝曾经活过。换句话说，在基督教－柏拉图主义的神圣、超验价值尚为人信仰时，虚无主义问题是不存在的。是否如此呢？尼采的看法分为两面。一方面，确实那个时候生活是有目的、有方向、有意义的，所以当然不会是虚无的；但另一方面，尼采说，那个时候虚无主义也存在，只不过它还隐藏着。正是在这里，我们碰到了“虚无主义”在尼采那里更进一步、亦更特别的含义——尼采说，基督教－柏拉图主义本身就是虚无主义！

尼采认为，苏格拉底发明的理性主义哲学和后来的基督教一样，都是一种谎言，它们否定这个尘世、这个大地生活的真实性，发明或虚构了一个在肉体死亡后才可达的彼岸、天国或“善的理念”的最高世界，并视之为“真实”的世界。基督教－柏拉图主义发明这一真实世界的原因，是要屈从或迎合民众的软弱本性，因为后者惧怕、逃避这个不断生成流变、不断产生痛苦的苦难无尽的大地生活。为了“不致毁灭”，为了“自保”，为了获得安全、安稳的生活，民众需要这样一个虚假性、谎言性的世界来获得安慰，将自己的生命及其痛苦纳入一种信仰－道德框架之中，从而让自己的生活在灵魂不死、善恶赏罚等信念中得到解释和希望，由此得以维持和继续（《权力》，第404页）。由于基督教－柏拉图主义的这个“真实”世界是虚构的、虚假的，所以它本身就是一种虚无主义，而且，形而上学－神学的世界观带来了“禁欲主义”的道德理念，其实质是否定感官、身体及此岸世界的真实性，认为它们只具有虚幻、消极的价值。由此，这种禁欲主义道德理念将人的此世生命、肉体生命虚无化了，将作为本能的生命意志虚无化了，将人的高贵精神低矮化了。

但在一个信仰尚有其效力的“健康”时代，这种倡导禁欲理念的虚无主义可以说起着积极而重要的作用，因为人的生活无论如何都是需要一个目的、一种意义，不能处于虚无之中：“人宁

可追求虚无，也不能无所追求！”^①那时，基督教－柏拉图主义这一虚无主义尚以一种非虚无主义的面貌存在着。可是，当现代启蒙运动以来的理性和科学导致这一禁欲理念背后的形而上学世界观不再被人信仰之后，它的虚无本相终于呈现出来——“真实”的世界原来是一种虚构。这样，过去隐藏着的暗中的虚无主义终于明显地呈现出来，这便是前述上帝之死导致的现代性虚无主义处境。

不过，我们都知道，启蒙哲学用“理性”和科学杀死上帝之后，现代性其实并未处于价值真空之中。实际上，启蒙运动创造出了一系列现代性道德价值，其中最重要、最核心者莫过于体现着理性、人性之崇高和尊严的自由、平等、博爱、宽容、人道、同情、权利、公正等价值。这些价值是现代人的骄傲，但在尼采看来，它们是有问题的。它们并非真正的“创造性”价值，实质上仍然是旧价值、基督教道德价值的翻版，而创造这些道德价值的卢梭、康德、孔德、穆勒等现代哲人，都不过是基督教精神的子嗣而已：

人们尝试一种尘世的解决办法，但同样地也是在真理、爱、公正的最后胜利意义上……人们同样地试图抓住道德理想……人们甚至试图抓住“彼岸”，尽管那不过是一个反逻辑的未知的X，但人们立即加以铺垫，说可以从中引出一种老式的形而上学慰藉。人们努力从发生事物中解读出老式的神性指导，具有酬报、惩罚、教育、引入向善的作用的事物秩序，人们像从前一样相信善恶。（《权力》，第748页）

请注意基督教道德理想的狂热崇拜的更隐蔽形式……卢梭的自然概念根本上是基督教道德的狂热崇拜……在孔德和斯图亚特·穆勒那里，阴性的和怯懦的“人”的概念又是基督教道德的狂热崇拜……甚至整个社会主义理想，无非就是一种对基督教道德理想的愚蠢误解。（《权力》，第642页）

尼采清楚，现代道德价值所体现的，正是霍布斯以来现代理性所追求的人的“自我保存”这一要义。自我保存意味着对暴死的恐惧和对安稳

① [德] 尼采：《论道德的谱系·善恶之彼岸》，谢地坤等译，桂林：漓江出版社，2000年，第132页。

的需求,可见,上帝虽然死了,但追求安稳自保的理想并未改变。因此,启蒙理性意欲实现的目的与基督教并无二致,现代道德仍然是一种体现软弱人性、敌视生命意志、将精神予以矮化的“禁欲”理念,因而是基督教-柏拉图主义禁欲理念的现代翻版。

所以,上帝虽死,但死而不僵:“我们的时代靠过去时代的道德苟延残喘。”^①“在‘自然’、‘进步’、‘完美化’、‘达尔文主义’的公式的影响下,在关于幸福与道德、不幸与罪责的某种一体性关系的迷信的影响下,基督教的预设和阐释还一直香火不断”(《权力》,第523页)。一句话,现代道德不过是“基督教道德的最后回声”。^②

尼采对现代性最为特殊的理解在于,现代性与基督教实乃一脉相承,在我们看到的近五百年以来的现代历史与基督教时代之间的断裂性,在尼采看来完全不存在。反之,他在其中看到的是一种明显的“连续性”^③,而其共同源头则可一直上溯至柏拉图主义或苏格拉底的理性主义乐观哲学。

现在,在尼采这里虚无主义的两种含义可以说合而为一了:现代性虽然有其“目的”,但在尼采看来,自我保存(以及相互保存,参《权力》,第1223页)、追求安稳舒适这一低矮的目的与基督教的目的如出一辙,仍然是一个伪目的;现代性看似“创造”了一个“新”目标,但这其实是一个虚假、虚伪的新目标,它本质上仍然属于基督教的目标,从而仍然是一种虚无主义。如此,现代性、现代自由民主社会在根本上仍然缺乏一个真实、高贵的目的,缺乏一种真实、高贵的价值。作为基督教这一虚无主义之“阴影”的现代性,仍然是一种虚无主义。总之,两种虚无主义含义的合一,最终可归结为这样一个尼采对于现代性的等价判断:现代性=虚无主义。

二、资本、商业与虚无: 马克思与尼采的共同批判

马克思虽然不像尼采那样使用过“现代性”概念,但他对“现代”有明确论述。我们知道,

在黑格尔那里,现代性已完全确立起理性精神的本质规定性,在现代市民社会中,理性意味着的是主体及其自由权利,“主体的特殊性求获自我满足的这种权利,或者这样说也一样,主体的自由权利,是划分古代和现代的转折点和中心点”^④。不过,在马克思看来,在实际情形中,启蒙以来一直到黑格尔的现代历史所许诺的理性主体及其自由并未真正实现,并未真正构成现代社会的本质。真正构成现代市民社会之本质的,乃是资本主义及其生产方式——“‘现代社会’就是存在于一切文明国度中的资本主义社会”^⑤,而资本主义社会的根本要素便是“资本”——资本是马克思理解现代社会、实施现代性批判的核心范畴。

资本“是一定的、社会的、属于一定历史社会形态的生产关系,它体现在一个物上,并赋予这个物特有的社会性质”^⑥。资本主义社会的特质便是,社会中物与物之间、人与物之间、人与人之间的关系都通过“资本”体现出来,资本成了整个社会的存在方式。由于在马克思看来经济活动中的资本原则成了现代社会的基本原则,所以他对资本主义经济活动的批判也就等于是对整个现代社会、现代性的批判。

资本成为整个资产阶级社会的存在方式,意味着现代社会中的一切都被资本化、物化了——包括道德价值在内的一切事物都被置换为商品、标上价格,可以购买和交换,资本、商品、货币成了衡量一切的标尺:哪怕“我是一个邪恶的、不诚实的、没有良心的、没有头脑的人,可货币是受尊敬的,因此,它的持有者也受尊敬。货币

① [德]尼采:《重估一切价值》下,林笳译,上海:华东师范大学出版社,2013年,第581页。

② [德]尼采:《朝霞》,田立年译,上海:华东师范大学出版社,2007年,第176页。

③ [美]皮平:《作为哲学问题的现代主义》,阎嘉译,北京:商务印书馆,2007年,第128页。

④ [德]黑格尔:《法哲学原理》,范扬、张企泰译,北京:商务印书馆,1996年,第126页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第2版第3卷,北京:人民出版社,1995年,第314页。

⑥ 《马克思恩格斯选集》第2版第2卷,北京:人民出版社,1995年,第577页。

是最高的善，因此，它的持有者也是善的”^①。货币更是一种颠倒黑白的力量，“它把坚贞变成背叛，把爱变成恨，把恨变成爱，把德行变成恶行，把恶行变成德行，把奴隶变成主人，把主人变成奴隶……（货币）把一切事物都混淆和替换了”^②。总之，货币“把人的尊严变成‘交换价值’，用一种没有良心的‘贸易自由’代替了无数特许的和自力挣得的自由”^③。

进一步看，资本所主导的社会其实是一个没有目的的盲目社会。为了追逐更大的利润，资本的创造物必须不停地过时、贬值、毁灭，为的是进一步扩张——“扩张—破坏—进一步扩张—更大的破坏，如此一种充满内在悖论的恶性循环构成资本特有的存在和运动方式”^④，那么，最终的确定终点、稳固目的在哪里呢？因而，资本的逻辑必然导致最终目的、终极价值的缺失。正是在这个意义上，我们可以理解马克思在《共产党宣言》中的那个著名论断：

生产的不断变革，一切社会状况不停的动荡，永远的不安定和变动，这就是资产阶级时代不同于过去一切时代的地方……一切等级的和固定的东西都烟消云散了，一切神圣的东西都被亵渎了。^⑤

马克思由此看到，资本主义社会里一切道德价值的资本化、商品化、货币化、交换化、相对化，最终导致了神圣与崇高价值的消失、人性尊严的丧失、人性本质的空虚化以及人的鄙俗化：

没有任何绝对的价值，对货币来说……没有任何东西是高尚的、神圣的等等，因为一切东西都可以通过货币占有。^⑥

古代的观点和现代世界相比，就显得崇高得多，根据古代的观点，人……总是表现为生产的目的，在现代世界，生产表现为人的目的，而财富则表现为生产的目的……在资产阶级及与之相适应的生产时代中，人的内在本质的这种充分发挥，表现为完全的空虚化；这种普遍的对象化过程，表现为全面的异化……凡是现代表现为自我满足的地方，它就是鄙俗的。^⑦

资本成了社会的中心或最高者，甚至可以说成了“上帝”——在资本主义社会中，旧宗教虽然倒塌了，但一种新宗教产生出来，这就是马克思在《资本论》中所描述的“资本拜物教”或

“商品拜物教”、“货币拜物教”。成为上帝的资本不仅摆脱人的控制，而且反过来控制人，在资本的统治下，“这个曾经仿佛用法术创造了如此庞大的生产资料和交换手段的现代资产阶级社会，现在像一个魔法师一样不能再支配自己用法术呼唤出来的魔鬼了”^⑧。那么，这个基督教的上帝死后到来的新上帝，究竟是上帝还是魔鬼呢？无论如何，可以说，作为新上帝的资本或货币，终究不过是一个虚幻、虚无的上帝。

总之，马克思看到，启蒙以来的现代历史所做的理性承诺，其实是虚幻的，“通过对资本逻辑的追寻，马克思发现，资本势必陷入虚无主义”^⑨。与“现代性”概念的情形类似，马克思虽然没有用过“虚无主义”这个概念，但他对资本之本性和逻辑的分析，对资本导致现代社会终极目的缺乏、神圣和崇高价值消解、人之内在本质的空虚化的揭示，毫无疑问可视为他对现代社会之虚无主义本质的揭露和批判。

尼采虽然不使用“资本主义”这个概念，但是，尼采对现代民主制下人们勤劳的经济活动或“商业文化”的虚无主义本性，做过与马克思极为类似的观察和批判。

尼采看到，“商业”是现代文化的“灵魂”，尼采对“商业文化的基本观念”的揭示，与马克思的资本批判如出一辙：

今天，我们可以看到，一种社会文化正在形成，商业是这种文化的灵魂，正如个人竞赛是古希腊文化的灵魂，战争、胜利和法律是罗马文化的灵魂。商人并不生产，却善于为一切事物定价

① 《马克思恩格斯全集》第42卷，北京：人民出版社，1979年，第153页。

② 《马克思恩格斯全集》第42卷，北京：人民出版社，1979年，第155页。

③⑦ 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1972年，第253页，第257页。

④ 贺来：《马克思的哲学变革与价值虚无主义课题》，《复旦大学学报》2004年第6期。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷，北京：人民出版社，1995年，第275页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第2版第31卷，北京：人民出版社，1998年，第252页。

⑦ 《马克思恩格斯全集》第2版第30卷，北京：人民出版社，1995年，第479—480页。

⑧ 刘森林：《物与无：物化逻辑与虚无主义》，南京：江苏人民出版社，2013年，第184页。

……“什么人和多少人会来消费这个东西？”这永远是他的头等问题……对于出现在他面前的一切事物，他都不断通过这种方式加以衡量，无论它们是艺术和科学的产品，还是思想家、学者、艺术家、政治家、民族、党派乃至一个时代的成就。一切创造出来的事物，在他那里都只具有供应和需求的关系，他探讨这种关系，以便使自己能够决定它们的价值。这就是我们这个时代的文化精神。^①

与马克思对资本—商品拜物教的揭示一样，尼采也看到，在现代自由民主社会中，金钱成了上帝，商业如同魔鬼：“金钱之神……在对金钱的这种急躁和热爱中，我们看到权力欲重新燃烧了……过去我们为了上帝的缘故而做的，现在我们为了金钱而做。”^②“就其本质来看，商业具有魔鬼般的凶恶……对商人来说，诚实本身就是一种旨在盈利的投机。商业是邪恶的，因为它是自私的形式之一。”（《权力》，第770页）

整个现代商业社会就是一个闹哄哄的大市场，人们匆忙地活动着，声嘶力竭地叫喊着，为了增殖财富和赚钱——我们的时代是“一切时代中最勤劳的时代”^③，人们普遍抱着一种经济学的乐观主义态度，即相信勤劳的工作一定意味着福祉的增长。显然，认为经济可以解决一切问题的经济学乐观主义，与苏格拉底那里认为理性可以解决一切问题的理性乐观主义一脉相承。对此乐观主义，尼采自然持反对意见：

我所反抗的乃是一种经济学乐观主义：仿佛随着所有人不断增长的开支，所有人的利益也必然会增长。然而在我看来情形恰恰相反，所有人的开支将累计成一种总体损失：人将变得渺小——结果是人们再也不知道这个巨大的进程到底是为何服务的。一个为何？一个新的“目的”吗？——这正是人类所必需的。（《权力》，第530页）

这便是现代性的悖论。人们勤劳工作但并不知道生活的终究目的是什么，“除了愈来愈多的金钱和愈来愈多的勤劳以外，就不知道拿它的如许勤劳和金钱做什么好了，以至于散去要比积聚更需要天才”^④。马克思说，资本逻辑导致神圣、崇高价值的消解，与此相似，在尼采看来，这个科学、商业、中产阶级发达繁荣的现代世界，其

危机在于最终目的的缺失，精神的低矮化、缩小化，“平庸”的繁荣：

手工业、商业、农业、科学、大部分艺术——这一切都只能立足于……一种坚强而健康地得到巩固的平庸性上……科学本身就属于一种中等人……然后，这种中等权力就会通过商业、特别是金融业来维持：金融巨头的本能反对一切极端事物……众所周知，表示“平庸”的光荣字眼是“自由”。（《权力》，第1107页）

今天在欧洲习惯于当作“人道”、“道德”、“人性”、“同情”、“公正”来尊重的一切东西，虽然作为对某些危险而强大的基本本能的弱化和缓和，可能具有某种突出的价值，但长远看却无异于对“人”这个整个类型的缩小……对这个类型最终的平庸化……人借助于他们不断增长的道德，以全部的清白和纯真，误以为自己从动物层面上上升到了“诸神”档次和超凡的规定性层面，但实际上却是下降了。（《权力》，第82页）

正如马克思看到启蒙理想在资本主义社会里“异化”了一样，尼采同样看到了现代性自身的悖论。人本欲抬升自己的地位，最后却成就了低矮的目标——这正可谓现代世界人性之上升与下降的“启蒙辩证法”。自马基雅维利和霍布斯以来，现代性理念将肉体生命的自保和物质生活的舒适安稳设为生活的目标，但在尼采看来，这种追求自我保存及相互保存，追求安全、舒适、享乐乃至奢侈的生活目标，太过低矮。我们知道，尼采将追求这一生活目标的人称为“末人”，将这种缺乏远大目标的精神状态称为“颓废”。一个人或一些人颓废关系不大，但如果整个时代，整个社会、国家、欧洲（乃至地球）的生活全都如此设定，那就是真正的危机了——如前所述，这正是所尼采所看到的欧洲精神的虚无主义危机。

^{①②} [德]尼采：《朝霞》，田立年译，上海：华东师范大学出版，2007年，第218—219页，第250—251页。

^{③④} [德]尼采：《快乐的知识》，黄明嘉译，北京：中央编译出版社，2001年，第27页，第27页。

三、大众、阶级与平等： 虚无主义的政治面相

尼采看到，与现代精神文化品质的平庸特性对应的，正是现代自由民主制度的“平等”理念。如果说现代性的精神、文化领域的危机在于平庸、软弱、颓废，那么，现代性的政治领域的危机便是平等主义——平等理念及制度实践可谓现代性之虚无主义的政治面相。

现代平等主义出于以自我保存为目的的现代契约民主，其提出者是洛克、卢梭等现代启蒙哲人。但尼采看得很清楚，现代平等理念的根源显然在基督教。基督教的道德价值观有两个要点，一是否定生命的禁欲理念，二是否定等级的平等理念。在基督教“上帝面前灵魂平等”的概念中，“已经蕴含了有关平等权利的所有理论原型”（《权力》，第1171页）。十七、十八世纪的启蒙哲人提出的平等理念，在十九世纪的功利主义、实证主义、社会主义和无政府主义理念中，被进一步激化了。同样，在尼采看来，从功利主义到社会主义、无政府主义，无不体现着基督教的虚无主义理念：

社会主义者、无政府主义者和虚无主义者，由于他们认为自己的此在应该由某人承担罪责，所以始终还是基督教的近亲。基督徒也认为，如果他找到了对此承担责任的某人，那他就能更好地忍受失意和失败了。复仇和怨恨的本能在两种情形下都表现为承受失败的工具，表现为自我保存的本能。（《权力》，第951页）

保护软弱人性的禁欲理念将精神低矮化，而平等理念则将这种低矮化普遍化了，“把所有人都降到同一个水平上”（《权力》，第849页）——价值的等级秩序、高等价值和高贵精神被普遍否定。由此，现代民主制对平等理念的实践，导致了虚无主义的全面盛行。尼采看到，现代民主号称自由民主，可是，基于平等主义的民主恰恰让真正的自由——只有少数高贵灵魂才能拥有的精神自由——变得不可能。

践行平等主义的现代民主社会，也就是“大众”的社会，大众是体现和推动现代虚无主义的政治力量——“虚无主义的原因：低等种类‘群

氓’、‘大众’、‘社会’荒疏了谦恭的态度……这就把整个此在庸俗化了，因为只要大众占了上风，他们就会对特立独行者实行暴政，使之丧失自信而成为虚无主义者”（《权力》，第408页）。大众 = 群氓 = 贱民 = 畜群 = 奴隶 = 末人（= 经济人），这是尼采笔下随处可见的贬斥性等式。不过，说尼采蔑视、仇恨大众其实并不准确，尼采真正反对、仇视的与其说是大众阶层，不如说是鼓吹大众阶层之平等权利的现代知识分子或启蒙哲人。从尼采的立场看，马克思当然属于这种启蒙哲人之列。

在尼采看到“大众”的地方，马克思看到的是“阶级”。对尼采来说，现代自由民主社会的问题在于低等级的“大众”令传统等级社会的贵族制价值观念面临危机，尼采并不在意“大众”社会内部的细微区分。马克思不同，他所看到的则是所谓的自由民主社会、实质是资本主义社会的内部的分化和对立：资产阶级与无产阶级之间的不平等。

马克思看到，资本主义生产中的经济活动的不平等造成了政治上的不平等，现代资本主义制度由此不仅仅是一种经济制度，更是一种政治制度，一种新形式的奴隶制度——“现代奴役的实现形式不是主人对奴隶人身的统治，而是资产阶级的财产权对劳动者的压制，也就是资本以私有产权资格索取剩余价值而造成的经济上的统治和不平等。这就是‘经济的政治性’问题。”^① 所以马克思对资本主义经济活动的批判绝非仅仅具有经济的意义，而更具有政治的意义。

经济活动导致民主内部重新出现不平等的根本原因在于，在资本主义的经济制度下，劳动成了“异化”劳动，工人劳动的异化使得“工人阶级”这个群体处于被资本家、资产阶级的剥削压榨之下。通过异化理论和阶级分析，马克思由此揭示了现代民主平等制度中实际上的不民主和不平等。启蒙主义许诺的理性王国或普遍的民主、平等、自由，如今被异化为特定的民主、平等和自由。用恩格斯的话说：

这个理性的王国不过是“资产阶级”理想化

① 张盾：《马克思的六个经典问题》，北京：中国社会科学出版社，2009年，第300页。

的王国；永恒的正义在“资产阶级”司法中得到实现；平等归结为法律面前的“资产阶级”平等；被宣布为最主要的人权之一的是“资产阶级”的所有权；而理性的国家、卢梭的社会契约在实践中表现为而且也只能表现为“资产阶级”的民主共和国。^①

马克思看到，工人为现代社会创造的无数财富最终都沦为资本家的私有财产，在工人阶级这里，现代的自由、平等、正义理念并未真正实现。尼采认为现代自由民主制的错误在于追求平等，而在马克思看来，其错误恰恰在于实质上的不平等。资本主义社会鼓吹平等，但其实是在阻碍真正平等的实现；资本主义生产使人性的崇高价值遭到否定；资产阶级对无产阶级的压迫，是对人性（在无产阶级那里）得到全面发展、崇高价值得到真正实现的否定或剥夺。资产阶级民主同样导致价值虚无主义，同样是虚无主义的政治面相。

尼采说，现代民主制度其实是一种奴隶制度——“民主的欧洲不过是导致了一种对奴隶制的高雅培养”（《权力》，第183页）。如前所述，马克思也是这样看的。虽然“奴役”的含义在两人那里并不相同，不过，对于现代（资产阶级）自由民主制度的虚无主义本性，两人都给与了无情的揭露和批判。

四、超人、工人与现代性的未来： 尼采与马克思的分途

对于现代性的虚无主义危机，尼采和马克思都看得非常清楚。既然危机在于真实目标、终极价值的缺乏，那么，克服虚无主义的途径就在于创造新价值和相应的新制度。

尼采提出的新价值是权力意志和永恒复返，其核心是对充满痛苦的大地生活的全面肯定，新价值的善恶观来自对生命意志力的衡量，古希腊悲剧是这种热爱命运的强健精神的最好体现。这是一种强大、“高贵”而非颓废、软弱、平庸的精神，它将成为替代基督教的一种新宗教、酒神宗教的基本信念。与之相应的政治制度，便是否定平等理念的等级贵族制——“更高形式的贵族制度就是未来的形式”（《权力》，第530页）。

马克思提出的新价值则是人的全面自由。在马克思看来，人本性上就是“自由自觉”的存在，但由于启蒙主义期许的理性王国异化为资本主义社会，人的自由本性并未真正实现。所以，既然精神物化、劳动异化使人失去了自由自觉的本性，那么，新价值的创造就意味着克服资本对人的奴役和劳动异化，实现“劳动的解放”，最终创造出“具有人的本质的这种全部丰富性的人，具有丰富的、全面而深刻的感觉的人”^②，亦即重获人性之“崇高”和“尊严”、“个体”与“共同体”融洽无间的全面自由的人。实现这一目标的政治建制，便是克服了资本主义私有制、不再有阶级对立、平等理念真正实现、人性在其中得到全面发展的社会主义或共产主义社会这一“自由王国”、“自由人的联合体”。

尼采对新价值和新制度的设想与启蒙理念可谓背道而驰，但马克思是现代价值的坚定信奉者。对马克思来说，现代性的问题不在于其自由、平等、博爱、宽容、人道、同情、权利、公正这些价值理想是错误的，而在于它们并未真正实现。所以，如果说尼采的方案可称为一种“激进的贵族制”^③，马克思的共产主义则可谓一种“激进的民主制”。马克思意欲完成启蒙运动的未竟事业，完成现代性这一未完成的方案。但尼采对前述现代性价值嗤之以鼻。在他看来，自由不过是新的奴役，权利、公正实现了又怎样呢？不过是在维护一种低矮的自我保存以至奢侈享乐的颓废的物质生活，至于平等、博爱、宽容、人道、同情，不过都是些把人全部拉到同一低矮水平上的道德手段而已。

马克思试图恢复人性的尊严和“崇高”，尼采也呼求“高贵”精神的重现，不过，由于激进贵族制与激进民主制的尖锐对立，尼采的“高贵”与马克思的“崇高”，其含义可以说是南辕北辙。

① 《马克思恩格斯选集》第3卷，北京：人民出版社，1972年，第405页。

② 《马克思恩格斯全集》第42卷，北京：人民出版社，1979年，第126页。

③ Love, Nancy S., “Class or Mass: Marx, Nietzsche, and Liberal Democracy”, *Studies in Soviet Thought*, 33 (1987), 第43页。

在尼采这里，创造新价值的担纲者，是“超人”。未来贵族制度的实现，有赖于首先在超人的培育下出现一个高等阶层。超人是历史中的新人、新的个体，超人及其培育的新阶层都只是少数人。在未来的贵族政治中，这个高等阶层将担当起教牧低等阶层的任务——“高等种类的使命在于对低等种类的引导”，低等种类应该视高等种类为其安身立命的基础（《权力》，第408页）。对马克思来说，资产阶级的人性已经败坏，创造新价值的担纲者是体现着人性之全部美好未来的无产阶级、工人阶级。解放了的无产阶级也是历史中的新人、新个体，但他们将不是少数而是多数甚或全部，是全部“自由人的完全联合”，而未来共产主义社会的实现，正有赖于工人阶级领导下的阶级斗争和社会革命。

马克思对工人的人性极为乐观，尼采当然不以为然。实际上，对于当时已轰轰烈烈展开的工人运动、社会革命及其诉求，尼采显然不乏感受，清楚这是“以‘权利平等’为目标的等级斗争和阶级斗争”（《权力》，第564页）。不过，对于工人这个群体，尼采时常予以微词，视工人阶级为一个“不可能的阶级”^①，认为工人或社会主义者并没有马克思所说的那种人性上的优越，没有“道德的优先权”：

如像属于被统治阶级的社会主义者所做的那样要求平等权利，这绝对不是正义的结果，而是贪婪的结果……不公正的思想意识也隐藏在无产者的心灵中，他们并不比有产者更好，他们没有道德优先权……我们需要的是循序渐进的意识改造，而不是强制性的新的财产分配。^②

有证据表明，尼采早年是读过马克思的，所以下面这些批评就更像是在直接针对马克思了：

社会主义者所梦想的一切疯狂的东西，都落后于实际现实——没有宗教，没有私有财产，甚至不再有革命，在政治制度中也不会显示出普遍的堕落（只有普遍的进步）。（《权力》，第778页）

不能忘记社会主义-共产主义的腐败（那是基督教腐败的一个结果），社会主义的最高社会构想乃是社会等级制中最低级的。（《权力》，第937页）

尼采不像马克思那样，认为工人-资本家的

对立是截然的，在他看来，工人所追求的目标不过就是资本家已然达到的目标而已。从价值类型的角度看，“工人-资本家”的对立其实是虚假的，他们都属于同一种价值类型，因而其实是平等的。这种平等，导致了对真正不同价值类型的人的压制——精神真正高贵的少数人。质言之，对尼采而言，马克思的工人不啻为末人。

马克思不仅对工人的人性乐观，对工人阶级领导的社会革命也很乐观，未来对马克思而言只有一个方向。尼采没有这样的乐观，对尼采来说，欧洲的未来命运具有“模棱两可的特征”（《权力》，第536页）。如今，人是“连接在动物与超人之间的一根绳索，悬于深渊的上方”^③——人在未来是继续堕落还是上升，很难说。引领未来的超人现在都还未出现，尚需期待或培育，所以，尼采远未像马克思那样去思考革命的事情，更何况，对于法国大革命那种群众运动，尼采本能地充满蔑视和敌意（参《权力》，第462、1139页）。

或者说，对于未来尼采是很悲观的。他预言，虚无主义仍然会是“今后两个世纪的历史”（《权力》，第732页）。甚至，“上帝死了，依照人的本性，人们会构筑许多洞穴来展示上帝的阴影，说不定要绵延数千年呢。而我们，我们必须战胜上帝的阴影”^④。

（责任编辑 林 中）

① [德] 尼采：《朝霞》，田立年译，上海：华东师范出版社，2007年，第254页。

② [德] 尼采：《人性的，太人性的》，杨恒达译，北京：中国人民大学出版社，2005年，第241页。

③ [德] 尼采：《扎拉图斯特拉如是说》，黄明嘉、姜林译，上海：华东师范大学出版社，2009年，第38页。

④ [德] 尼采：《快乐的知识》，黄明嘉译，上海：中央编译出版社，2001年，第111页。

叙述定向：新启蒙运动与马克思主义中国化^{*}

张立波^{**}

【摘要】新启蒙运动的命名缘于五四新文化运动，在其映照和折射下，新启蒙运动获得了自身的历史塑像。随着思想文化界形势的变化，新启蒙运动的倡导者们不断改变自己的思想认识和叙述策略，把组建最广泛的联合阵线作为根本的目标。新启蒙运动和马克思主义中国化之间并不存在单一的线性逻辑，与其说前者构成了后者的起源语境，不如说后者构成了前者的叙述基础。由此，才能恰当地把握新启蒙运动的真谛。

【关键词】新启蒙运动；五四运动；爱国主义；马克思主义中国化

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)01-0042-08

20世纪30年代中期，陈伯达、艾思奇、张申府等人以“继承五四、超越五四”为旗帜，发起了一场名为新启蒙的思想文化运动。近三十年来，学术界对该运动的兴起背景、发展过程、性质特点等进行了诸多的考察和研究，其中最为突出的，是把新启蒙运动和马克思主义中国化联系起来，认为这一运动为毛泽东提出马克思主义中国化做了思想准备。本文依据相关的文本，对新启蒙运动与马克思主义中国化的关联予以历史性的阐释，以期对斑驳陆离的场景条分缕析，对历史阐释的可能性空间有所拓展，从而更为深刻地体认“继承五四、超越五四”这一叙述策略和历史走向的真谛。

镜 像

自五四事件爆发以来，对它的报道、评价、纪念和研究就洋洋洒洒地弥漫开来。每年的五月四日，不同派别的组织和个人都会发表文章，举办纪念活动，纪念的主旨则由于政治思想立场的不同、对时局认识的不同而有所区别乃至大相径庭。^①作为符号的“五四”，其所指众说纷纭，能指不断增殖，但凡希望在思想、文化和政治活动

上有所作为的个人、组织和活动，都必须联系五四、对照五四，在和五四的互为镜像中确认自我、塑造自我。新启蒙运动也是如此。

根据余英时的考证，新启蒙运动的倡导者们率先将五四运动称作“启蒙运动”。^②无论这一判断是否精当，新启蒙运动论者将五四新文化运动视作启蒙运动是白纸黑字的事实，他们都清楚启蒙运动的来龙去脉，知道启蒙运动常用来指十七、十八世纪的欧洲思想，同时却又提出，启蒙运动“也可以用来称其他时代的意识地与旧的文化对抗的新文化的勃兴运动”，譬如，希腊公元前六世纪到五世纪“原始的物活论和唯物论思想”就可以说是一个启蒙运动。那么，把中国从戊戌变法到五四运动视作“文化思想上的启蒙运动的时期”更是理所当然了。^③就理性主义而言，五四时代堪称十七、十八世纪欧洲哲学的“具体而微的小照”。^④将五四新文化运动视作启蒙运动并予以充分的肯定，新启蒙运动也就具有了历史的正当性。“因为中国过去的新文化运动（以五四为最高峰）是一种启蒙运动，而现在的这一个文化运动和它有共同的地方，所以叫做新启蒙运动。”^⑤其主题之一，就是“怎样重新估计‘五四’的价值，怎么批判地接受‘五四’完成的

* 本文系中央高校基本科研业务费专项资金项目“马克思主义哲学在中国的传播与接受”(2011030014)的阶段性成果。

** 作者简介：张立波，(北京100872)中国人民大学哲学院教授。

① 参见杨琥：《历史记忆与历史解释：民国时期名人谈五四》，福州：福建教育出版社，2011年。该书收录了1919-1949年间有关五四运动纪念与研究的文章，展示了1949年以前各家各派有关“五四运动”的历史记忆与现实政治之间错综复杂的互动关系。此外，浙江大学2005届博士张艳的学位论文《五四运动阐释史研究(1919-1949)》以“阶级革命”、“国民革命”、“文化启蒙”区别共产党、国民党、自由知识分子认识五四运动的不同视野，辨析了三者不同的认知模式。

② [美]余英时：《重寻胡适历程》，桂林：广西师范大学出版社，2004年，第246页。

③④ 胡绳：《启蒙运动》，《自修大学》第1卷第2期第11号，1937年。

⑤ 艾思奇：《什么是新启蒙运动》，《国民周刊》第8期，1937年6月。

工作”。^①新启蒙运动论者通过把新启蒙运动和五四新文化运动相对照，界定了新启蒙运动的性质，也对五四新文化运动做了新的界定。更为准确地说，通过对五四新文化运动的回顾和招魂，提出了新启蒙运动的必要性。“五四时代的启蒙运动，实在不够深入，不够广泛，不够批判。”^②“五四新文化运动所提出来的任务：反对迷信愚蒙，建立科学的民主的思想等，都在极不彻底的状态之下停滞着了。新的文化完全说不上建立，所有的只是片段零碎的成绩，并且也只是保存在极少数人的手里，没有能够达到普遍化大众化的地步。传统文化屡次地死灰复燃，它的根仍然支配在民众的文化生活里。因此，同样的文化上的任务仍然遗留到现在，同样需要现在的文化运动来完成它，这就是为什么从旧启蒙运动之外还要再来一个新启蒙运动。”^③

对新启蒙运动论者来说，赋予五四新文化运动恰当的地位至关重要。一方面，五四新文化运动愈是重要，新启蒙运动才愈是重要；另一方面，五四新文化运动的任务完成得越少，新启蒙运动才愈是必要。这两个方面之间的关系不乏微妙和纠结：五四新文化运动那么重要，怎么会没有完成任务呢？一个没有怎么完成任务的运动，怎么可能重要呢？从陈伯达、艾思奇到何干之，都对个中的起承转合颇费思量，先扬后抑、高开低走成为他们普遍的叙述方式，爱国主义成为他们连接五四新文化运动和新启蒙运动的桥梁。“整个的五四运动就是爱国运动，就是民族的群众自救运动，新文化运动是文化上的群众爱国运动，是整个爱国运动之重要的部分，重要的一方面，是整个爱国运动之意识上的表现。”^④“目前中国文化运动的本质是什么呢？这文化运动是取着爱国主义的现象形态的”。^⑤“国难产生了新的文化运动，而新的文化运动又以解除国难，以爱国主义为依归”。^⑥

陈伯达《哲学的国防动员》一文的副标题是《新哲学家的自己批判和关于新启蒙运动的建议》，意在通过新哲学家的自我批评而鼓动新启蒙；他的《论新启蒙运动》也是从“唤起全民族自我的觉醒”以“挽救民族大破灭的危机”入手，呼吁发起新启蒙运动。艾思奇的《论思想文化问题》一文则强调五四新文化运动的任务“未能完成”，因而亟需一场新的思想文化运动。就五四新文化运动所提出的任务还没有完成，因

而有待继续而言，新启蒙运动显然是在继续完成这一任务，而非完成什么新的任务。陈伯达直言：“我们的新启蒙运动，是当前文化上的救亡运动，也即是继续戊戌以来启蒙运动的事业。”在此基础上，新启蒙运动堪称“五四以来更广阔，而又更深入的第二次新文化运动”。^⑦陈伯达希望“重新整理和扩大《新青年》时代‘德赛二先生’的运动”^⑧。艾思奇随之响应说：“德先生和赛先生，仍是我们所需要的。”^⑨所以，从一开始，新启蒙运动论者就认为“应该重新考虑”和五四时代的思想家们进行合作。与此同时，他们却又特别强调新启蒙运动和五四新文化运动有着“根本的不同”，首先在于时代的“歧异”，其次在于“各社会层之关系”的“很大的更动”，由此导致文化运动各方面关系的变动和发展。

在1937年4月撰写的两万字长文《论五四新文化运动》中，陈伯达对五四新文化运动的历史功绩和欠缺做了深入阐述，末了强调：“五四之光明的争斗，现在正重新展开在我们的面前，而任务正压在我们的双肩。我们都是五四的儿子，都是一九二五——二七年大革命的儿子。”^⑩在新启蒙运动论者的自我体认中，五四新文化运动成为“父亲”的影像，他们愈是对之表示敬重，愈是急切地取而代之。联想《哲学的国防动员》一文中的副标题“新启蒙者的自己批判”，陈伯达的叙述策略昭然若揭，经由“自己批判”

① 自非：《新启蒙运动在北平》，《读书月报》第2号，1937年7月15日。

② 张中府：《星期偶感》，《实报》，1937年5月23日。

③ 艾思奇：《什么是新启蒙运动》，《国民周刊》第8期，1937年6月。

④ 陈伯达：《论新启蒙运动》，《新世纪》第1卷第2期，1936年10月1日。

⑤ 艾思奇：《目前中国文化界的动向》，《现世界》创刊号，1936年8月。

⑥ 何干之：《近代中国启蒙运动史》，上海：生活书店，1937年，第231页。

⑦ 陈伯达：《论新启蒙运动》，《新世纪》第1卷第2期，1936年10月1日。

⑧ 陈伯达：《我们还需要“德赛二先生”》，《时代文化》第1卷第1期，1936年11月。

⑨ 艾思奇：《论思想文化问题》，《认识月刊》创刊号，1937年6月15日。

⑩ 陈伯达：《论五四新文化运动》，《认识月刊》创刊号，1937年6月15日。

成为“五四的儿子”，先前所谓“和五四时代的人物合作”的期待成为无须兑现的托辞。那些人物当然明白这一点，所以，在整个新启蒙运动中，陈独秀、胡适、吴虞等五四老人都保持沉默，无动于衷。按照何干之的理解，在启蒙之前加上一个“新”字，是表示“它是过去启蒙运动的综合，经过扬弃的作用，已把启蒙工作，提高到一个新的阶段了”。^① 提出新启蒙运动，就是为了开始一种新的叙述，将其视作“现在进行时”，之前的种种启蒙运动自然都是“过去时”了。并且，随着新启蒙运动的提出，五四新文化运动的意义才得以彰显。齐伯岩说：“我们对于‘五四’的重新估计，只有站在展开新启蒙运动的立场上，才有积极的意义。”^② 张申府说：“如果说五四运动引起一个新文化运动，则这个新启蒙运动应该是一个真正新的文化运动。”^③ 由此，作为符号的五四新文化运动已然成为过去，却始终挥之不去，与此同时，其所指兀自飘零，流落变迁。

五四新文化运动之谓“启蒙运动”，是对西欧启蒙运动称谓的借用，新启蒙运动之谓“新启蒙运动”，亦是对西欧启蒙运动称谓的间接借用。在五四新文化运动中，“古今之争”被插入了“中西之争”，“西方”作为基准和标杆发挥了颠覆性的作用，由于这一作用，“打倒孔家店”具有了合法性和正当性。在新启蒙运动中，经由对五四新文化运动的借用、挪用和换用，“古今之争”再度首当其冲，中国古代的、民族的价值重新得到重视，“但我们不需要五四以前那样单纯的反封建，就是封建文化的遗产或封建文化的代表者，倘若能发挥出一定的美点，或者在爱国运动上有一点一滴的助力时，我们都可以接受他”。^④ 新启蒙运动原本就是为了救亡，“新启蒙运动在这时机的主要任务，便是在于唤起四万万同胞从事于保卫祖国，从事于救国和自救”。^⑤ 在救亡的大目标下，个人主义为爱国主义所取代，彻底的反封建为积极地利用民族文化价值所取代，以至于“民族救亡”变成“启蒙”的同义词，五四精神的意义也就所剩无几。^⑥

视 点

在艾思奇、张申府、何干之等人的论述中，新启蒙运动就是文化思想上的爱国主义、自由主

义和理性主义运动。一般说来，“是”的主要用途是联系主词与宾词，表明二者之间的某种联系，“就是”表明了联系的深度和强度。艾思奇等人的“就是”则不是语法上这样简单，也就是说，新启蒙运动和爱国主义、自由主义、理性主义之间不是简单的主体-属性关系。

新启蒙运动论者的文本中都没有出现“马克思主义”一词，但却不乏唯物辩证法的语汇和思想。陈伯达《哲学的国防动员》一文倡导发起新启蒙运动，首先就是要“从事于中国现实之唯物辩证法的阐释”。一方面，“新哲学（新唯物论）在中国各地都已成为不可抵抗的力量”，另一方面，中国新哲学者中的大部分在其哲学写作中没有很好地结合现实政治，未能“使唯物辩证法在中国问题中具体化起来”。在《论新启蒙运动》一文中，陈伯达谈到新启蒙运动作为第二次的新文化运动，和五四新文化运动有着根本的不同，首先是“时代的歧异”，其中就包括哲学基础的变化。“新哲学者乃是目前新启蒙运动的主力，动的逻辑之具体的应用，将成为目前新启蒙运动的中心，而且一切问题，将要借助于动的逻辑，才能作最后合理的解决。”张申府认为，新启蒙运动要“廓清、厘清，把言语、文字、思想、概念一切弄清楚”，这一使命和逻辑实证论“相通”，也“通于”辩证唯物论。^⑦

新启蒙运动论者探讨启蒙运动的意义及其社会基础时，都认为启蒙运动是资本主义兴起以后的产物，中国启蒙运动也是随着资本主义的出现而出现的，这显然符合马克思经济基础决定上层建筑的理论。五四新文化运动的缺点，也正是源于这一运动的资产阶级性质。其时的社会环境决定了“五四”的局限性。“五四启蒙人物当然还不能真正了解儒学所以存在及其蔓延二千余年的

① 何干之：《近代中国启蒙运动史》，第204页。

② 齐伯岩：《五四纪念和新启蒙运动》，《读书月报》第2号，1937年6月。

③ 张申府：《“五四”纪念与新启蒙运动》，《北平新报》1937年5月2日。

④ 艾思奇：《中国目前的文化运动》，《生活星期刊》第1卷第19期，1936年10月。

⑤ 陈伯达：《新启蒙运动杂谈》，《现实月报》，1936年。

⑥ [美]舒衡哲：《中国启蒙运动——知识分子与“五四”遗产》，刘京建译，北京：新星出版社，2007年，第280页。

⑦ 张申府：《什么是新启蒙运动》，重庆：生活书店，1939年，第2、4页。

历史基础。当时的主要启蒙人物大抵是哲学上的二元论者，而对于社会历史的了解，更只能是冠履倒置。”^① 何干之在解释新启蒙运动的提出时说：“最初的提出，不一定有目的意识，即使有目的意识，也未必包含问题的全面。总之，有了新的刺激，人们的脑里就起着反应。反应当然不只是一个人。只是有一个感觉最敏锐的人先提出来，不论是一些直觉，或是一点感想，于是加强了人们的注意力，引起了广大影响。或者又有人提出了反面的见解，由于大家的研究、批评、论争，于是问题的内容，更加充实起来，人们的认识，也渐渐与客观的存在相接近了。”^② 这样的解释很是符合唯物辩证法和认识论的观点。陈伯达还把新哲学的否定之否定律应用到中国社会运动史上，以辛亥革命为中国民族自觉运动的肯定，以一九二五——一九二七年的大革命为否定，而以九一八之后的民族抗战和爱国运动为否定之否定。何干之则把五四新文化运动视作“肯定”，新社会科学运动视作“否定”，新启蒙运动视作“否定之否定”。

新启蒙运动论者援引马克思《关于费尔巴哈的提纲》中的名言“哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界”，呼唤理论和实践的统一，不断调整 and 思想自由运动、思想统一运动的关系。新启蒙运动论者的身份及其言论不可避免地引发了质疑，“倡导者所提倡的范围过小，面目过左，没有一般的广大地开展起来，因此虽然口口声声地说这是全民族的自觉运动，应该广泛的联合，但事实上并未做到，不过仍是几个新哲学者在讨论，仍是几个新哲学者在要求”。陈伯达的文章似乎还有这样的意思：“你应该跟着我走，你应该接受我的意见，我是主动者。”具体到陈伯达《哲学的国防动员》中的主张，批评者认为，其中所拟第五条“大量地介绍新哲学到中国来，并应用新哲学到中国各方面的具体问题上”，应改成“大量地介绍新哲学到中国来，引起中国的自由的讨论，具体的探讨”。^③ 朱光潜《中国思想的危机》一文所表达的也正是一些自由知识分子的担忧：“中国的知识阶级在思想上现在所能走的路只有两条，不是左，就是右。决没有含糊的余地……我们中间有许多人感到这种不能不站在某一边的严重性是一种压迫。”^④

新启蒙运动论者赞成思想自由，陈伯达以

《思想的自由和自由的思想》为题，强调新启蒙运动“其内容总括来说，就是思想的自由和自由的思想”。所谓思想的自由，就是要废除思想上的外来权威和枷锁；所谓自由的思想，就是每个人都应当思想，都应当重新估值一切，都应当摆脱传统思想的束缚，发现自己的真理。艾思奇强调，思想文化上的自由主义就是自由发表、自由批判、自由论争，真正的正确意见“在论争中才能愈练愈精，愈练愈显”。为此，就要反对独断，不仅要提防“右方”散布出来的“独断”，而且尤须警戒“左方”散布出来的“似是而非的独断”。^⑤ 从反对独断出发，新启蒙运动论者把批评的矛头指向思想统一论者。思想统一论者认为，在救亡图存的大局势下，一切思想都应当“合流于民族复兴运动”，要“打破”一切的自由主义，而实现“统制主义”。^⑥ 所谓“统制”并不是一个坏的名称。^⑦ 思想统一论者批评新启蒙运动一方面提出民族团结、共同抗战的口号，另一方面又提出自由，反对统制，拆散民族抗战的团结力量。新启蒙运动论者针锋相对地提出，现在需要思想自由，同我们需要政治上的自由一样，一种思想只要有利于抗敌救亡，就允许它自由存在和发展。各种思想之间自由论争，至于哪一种思想能够取得领导权，要看它在民族抗争中的努力，以及它接近真理的程度。新启蒙运动论者反对独断，也反对迷信和盲从新哲学，他们坚信，在思想自由的天地中，新哲学终将获得普遍的支持和认同。

为了最大限度地团结一切可以团结的力量，新启蒙运动论者后来不再特别强调新哲学和唯物辩证法。“新启蒙运动必要在反对宗派主义的基础上，才能够广阔地开展起来”，因而，“对于动

① 陈伯达：《论五四新文化运动》，《认识月刊》创刊号，1937年6月15日。

② 何干之：《近代中国启蒙运动史》，第205页。

③ 江陵：《开展中国新文化运动》，《国际知识》第1卷第1期，1937年5月15日。

④ 朱光潜：《中国思想的危机》，《大公报》1937年4月4日。

⑤ 艾思奇：《论思想文化问题》，《认识月刊》创刊号，1937年6月15日。

⑥ 罗敦伟：《思想革命与思想统一》，《中国社会》第4卷第1期，1937年7月。

⑦ 立民：《今日中国的思想运动》，《中国社会》第4卷第1期，1937年7月。

的逻辑之承认与否，绝不是这种结合的标志。新启蒙运动结合的标志，乃是保卫祖国，开发民智”。^① 艾思奇表示，“不论是资本主义的文化要素也好，封建的文化要素也好，不论是实验主义也好，社会主义也好，只要你所发挥的是有用美点，都竭诚欢迎你到这运动中来”。^② 如此说来，即使可以明确新启蒙运动的发起背后有中共北方局的指示，新启蒙运动的倡导者极力运用唯物辩证法论证运动的必要性和可行性，但他们后来不再把唯物辩证法作为公开的指导思想和根本方法，更没有以此在行动和组织上划界。以爱国主义为依归，以自由主义为前提来反对武断，宣扬理性，而达到建立现代中国的新文化，就是新启蒙运动的“根本概念”。^③ 在这一概括中，没有出现“唯物辩证法”，甚至没有出现“新哲学”。

在新启蒙运动论者看来，敌人要吞并的是整个中国，所要毁灭的不单是五四以来的新文化，还包括我们旧文化里有价值的要素，因此，“封建残遗”想走活路的话，就只有走上爱国主义的道路。艾思奇明确地说：“这一个启蒙运动不是五四运动时代的单纯反封建文化的运动，而是要把一切文化应用到有利于民族生存的方面”。^④ 这样，就不得不放弃陈伯达在《哲学的国防动员》中组织纲领的第二条：接受五四时代“打倒孔家店”的号召，继续对于中国旧传统史学、旧宗教作全面的有系统的批判。张申府在“打倒孔家店”之后补充“救出孔夫子”，正是力图全面公正地对待民族文化传统。陈伯达后来也强调，“对于过去中国最好的文化传统，应该接受而光大之”，新启蒙运动是“为保卫中国最好的文化传统而奋斗的”。^⑤ 所谓新启蒙运动是一场自由主义的理性运动，也就是为了欢迎一切爱国者加入救亡的联合阵线，最终促成这样的局面：新启蒙运动的确是全国文化人的共同文化运动，而不只是“左翼”的文化运动。在《哲学的国防动员》一文中，陈伯达呼吁“新哲学家”打破关门主义的门户，“以自己的正确理论为中心”，“与哲学上的一切忠心祖国的分子，一切民主主义者、自由主义者，一切理性主义者，一切唯物主义的自然科学家”组成大联合阵线。在《论新启蒙运动》一文中，则不再提“以自己的正确理论为中心”，只是呼吁和“一切……结合成最广泛的联合阵线”。在《思想的自由与自由的思想——再论新启蒙运动》中，“新启蒙运动是一切

爱国文化人，一切理性主义者，一切民主主义者，一切科学家，一切平民教育者，一切开明的教育家……的共同文化运动”。在这里，“新哲学家”已经融入“一切”之中，而不再是和“一切”并列，更不是以自己为中心。

距 离

在新启蒙运动中，中国化的旨趣熠熠闪现。在被视作新启蒙运动最初呐喊和奠基石的《哲学的国防动员》一文中，陈伯达呼吁“使唯物辩证法在中国问题中具体化起来，更充实起来”，这跟毛泽东在1938年召开的中共六届六中全会报告中的“马克思主义中国化”内涵相当吻合。毛泽东提出：“离开中国特点来谈马克思主义，只是抽象的空洞的马克思主义。因此，马克思主义的中国化，使之在其每一表现中带着中国的特性，即是说，按照中国的特点去应用它，成为全党亟待了解并亟须解决的问题。”由是之故，把新启蒙运动和毛泽东提出马克思主义中国化联系起来，把新启蒙运动视作马克思主义中国化历程中的一个环节，甚至认为新启蒙运动是马克思主义中国化的“起源语境”或“生成语境”^⑥，就显得顺理成章了。但问题不是这样简单，马克思主义中国化作为一种宏大叙事可以有不同的构建，譬如，从新启蒙运动开始，从毛泽东提出马克思主义中国化开始，或者从1930年代中期的中国化思潮开始，等等。起点不同，叙述的理路和格局就有所区别乃至相去甚远。在不同的叙述中，新启蒙运动、毛泽东提出马克思主义中国化、中国化思潮三者的“本义”也会发生一些或隐或现的重要变化。

① 陈伯达：《哲学的国防动员》，《读书生活》第4卷第9期，1936年9月。

② 艾思奇：《中国目前的文化运动》，《生活星期刊》第1卷第19期，1936年10月。

③ 何干之：《近代中国启蒙运动史》，第228页。

④ 艾思奇：《新启蒙运动和中国的自觉运动》，《文化食粮》创刊号，1937年3月。

⑤ 陈伯达：《思想无罪》，《读书月报》第3号，1937年。

⑥ 陈亚杰的博士论文题为《“马克思主义中国化”的起源语境——20世纪30-40年代中国新启蒙运动研究》，在此基础上出版的专著题为《当代中国意识形态的起源——新启蒙运动与“马克思主义中国化”的生成语境》，北京：新星出版社，2009年。

从1930年代初开始，借鉴西方思想，结合中国传统文化与现实社会实际的需要，形成自己的思想体系，开始成为中国思想发展的新趋向，中国化思潮逐渐形成。新启蒙运动论者的中国化旨趣在这一背景下油然而生。正如柳湜所说：“我们在理论上不仅自我的要求提高，要求世界新的文化的吸收，但同时提出了反对无原则的洋化，反对死硬的贩运洋货……我们要求适合我们今日的生活的新文化，但同时我们提出继承我们最好的传统文化，发扬民族的固有的文化，保卫我们的民族文化。这种自觉是过去任何文化阶段所没有的。”^① 学术思想界呼吁的中国化是对中国学术思想道路的要求，毛泽东提出的马克思主义中国化则首先是共产党人的思想、政治和组织纲领，在1938年，共产党仅仅是中国的一个在野党，没有权力和能力指导全国的学术思想界。1949年后，共产党成为执政党，马克思主义中国化就具有了辐射性、全局性的意义。立足于今天谈论马克思主义中国化，毛泽东在党的六届六中全会上的报告就会成为一个重要的情节，甚至可以说，它是一个举足轻重的情节，具有奠基作用的情节。

新启蒙运动虽然也可以作为情节来看待，但只能是一种离散的情节。毛泽东提出马克思主义中国化不是空穴来风，但是，马克思主义中国化的历史只有从毛泽东提出马克思主义中国化开始叙述，才比较自然和流畅。之前的种种情节，只能作为“前史”来处理。即使毛泽东六届六中全会报告中重要的一段与陈伯达早先所写的“论文极为相似”，即使陈伯达参与了这一报告的“草拟”^②，也不能把新启蒙运动视作当代中国意识形态的起源。陈伯达对毛泽东的影响是一回事，新启蒙运动和毛泽东提出马克思主义中国化的关系是另一回事。在1939年5月4日发表的讲演《五四运动》和次年1月发表的《新民主主义论》中，毛泽东基于新民主主义革命的理论观点指出，五四运动是反帝反封建的运动，是中国新民主主义革命的开端，它开辟了知识分子与工农群众运动相结合的新方向。毛泽东的这一阐释，成为中国共产党人理解和评价五四运动的基准，也为1949年后大陆学界研究五四奠定了基调。由此，应当很容易看出，毛泽东提出的马克思主义中国化和新启蒙运动论者的中国化旨趣属于不同的话语体系，前者是一种政党政治的话语，后

者是思想文化的话语；前者是马克思主义的话语，后者是爱国主义的话语。就此而言，陈伯达参与毛泽东所做报告的草拟，意味着他的思想基点从新启蒙运动转向马克思主义中国化，他先前论文和毛泽东报告即使有极为相似之处，也只不过是相似而已，其思想的坐标系已经发生了巨大的游移。

毛泽东发出马克思主义中国化号召之后，新启蒙运动论者立即响应，撰文阐述中国化。艾思奇其时身在延安，与毛泽东过从甚密，专门论述马克思主义中国化的必要性与可能性、基本原则、具体途径、所取得的成绩，文章均在中共中央的机关刊物上发表。身处中西部的柳湜撰文《论中国化》，仍把“中国化”视作“中国学术运动在现阶段中提出的一个口号”，而“当前新的学术运动是中国新文化运动的一部分”。它的内容是历史的、民族的，也是国际的；它是学术的，也是战斗的。它是我们一切优良珍贵的传统和国际上一切优良传统的一种交流，代表今日人类最进步的立场，“创造世界新文化一环的中国新文化”为它的任务。^③ 张申府撰文《论中国化》，认为“外来的东西”用在中国就应该中国化，“而且如其发生效力，也必然会中国化”。毛泽东的论述“与新启蒙运动的一个要求完全相同”，新启蒙运动“很可以说就是民族主义的科学民主的思想文化运动”。张申府进而提出，马克思列宁主义是应该研究，孙中山的著作更应该研究，“中山先生实在是新启蒙运动的一个先驱”，并且，中山先生“已经明白制定”中国革命的特征、任务、目标，“中国的革命也只是中国的革命，随便拿什么别的国的革命来比拟，都是不会切当的”。^④ 在别的文章中，张申府还把新启蒙运动与蒋介石的新生活运动等同起来，认为新生活运动重礼而新启蒙运动宗理，礼即是

① 柳湜：《抗战以来文化运动的发展》，《战时文化》创刊号，1938年5月25日。

② [美] 雷蒙德·F·怀利：《毛主义的崛起——毛泽东、陈伯达及其对中国理论的探索（1935—1945）》，杨悦译，北京：中国人民大学出版社，2013年，第83页。

③ 柳湜：《论中国化》，《读书月报》第1卷第3期，1939年4月1日。

④ 张申府：《论中国化》，《战时文化》第2卷第2期，1939年2月20日。

理,因而新生活运动与新启蒙运动互为表里。^①由此,张申府的中国化论述和毛泽东的马克思主义中国化渐行渐远,乃至背道而驰。

历史的实情是,由于毛泽东在党的六届六中全会上提出了马克思主义中国化,新启蒙运动才得以从马克思主义中国化的视角来看待。马克思主义中国化是主导符码,新启蒙运动只不过是为之服务的一个情节和单元罢了。把毛泽东提出马克思主义中国化视作新启蒙运动的“结果”,是一种倒果为因的叙述。把新启蒙运动作为“起源语境”或“生成语境”,困难首先在于它无力承担这样的历史重任。数十篇文章,几次会议,一个学会,和其他思想派别的争论,真正有影响的时间不过一年有余,虽然背后有党组织的指示在推动,但从总体上看,新启蒙运动的规模和影响力都非常有限,和五四新文化运动无法相提并论,根本无力支撑马克思主义中国化这一宏大的历史叙事。问题还在于,把新启蒙运动作为马克思主义“起源语境”,无异于构建了一个线性叙事,似乎从新启蒙运动到党的六届六中全会是一个直线的发展过程。这样,就把故事的丰富性变得单调了,把故事的复杂性变得简单了,新启蒙运动由此也被简单化了。新启蒙运动的主旨含混而富有包容性,相比之下,毛泽东提出的马克思主义中国化属于明确的思想、政治和组织纲领。

把新启蒙运动视作马克思主义中国化的“起源语境”或“生成语境”,未免降低了马克思主义中国化的深度、高度和创造性。毛泽东提出马克思主义中国化,泛泛而谈,有两个方面的考虑,一是反对党内的教条主义,“洋八股必须废止,空洞抽象的调头必须少唱,教条主义必须休息”,二是寄望于中国气派和中国风格。就前者来说,新启蒙运动不曾具有这样的主旨;就后者而言,新启蒙运动不曾达到这样的高度。按照一位资深的中共文献研究专家的观点,马克思主义中国化是从中国共产党特别是毛泽东探索适合中国情况的革命道路的实践中概括出来的,是在实现马列主义与中国实际相结合的过程中概括出来的。它的提出,反映了中国共产党特别是毛泽东在认识、掌握和运用马列主义上所达到的深度,在实行马列主义与中国实际相结合上的高度自觉性。这个结合,是一个具有高度的科学精神和高度的革命精神的创造,需要高深的理论修养、丰富的实践经验和最大的理论勇气。^②所有这些,

都是新启蒙运动论者根本无法企及的。

余 论

新启蒙运动作为一个历史事件,毫无疑问,是存在过的。就其显性存在来说,文章、书刊、座谈会等是明证;就其隐形存在来说,中共政策的转变、北方局和刘少奇等人的指导也是可以勾勒的场景。^③那么,它是不是一个历史性的存在呢?所谓历史性的存在,在叙事的历史哲学的意义上,也就是说,它能够自然而然地成为某种历史叙事的情节和环节。最近30年间,研究者倾向于书写这一历史性的存在,只是对其重要性的看法有所不同,因而叙述的力度出现差异。譬如,在陈旭麓的笔下,新启蒙运动是五四运动的继续与发展,并且,是以共产党人所倡议,以马克思主义为思想指导,以抗日民族统一战线为旗帜、为活动范围,因而它比五四启蒙运动规模更加宽广,影响更加深远,其结果是“不久就迎来了全国抗日民族解放运动的新高涨”。^④在这样的叙述中,新启蒙运动就成为五四运动和全面抗战之间的关节点,姑且不论这是否合乎历史的真相,就叙述的可行性和合理性而言,新启蒙运动难以承担如此的重任。一些研究者倾向于“一定影响”或“一定作用”说,认为新启蒙运动对启蒙精神的延续,对马克思主义的中国化、对新文化建设、对鼓舞人们的抗战救国斗志等,产生

① 张申府:《新启蒙运动与新生活运动》,《战时文化》第2卷第3期,1939年4月10日。

② 冯蕙:《六届六中全会与马克思主义中国化》,《毛泽东邓小平与马克思主义中国化》1999年第12期。

③ 李新在其主编的《中国新民主主义革命时期通史》1981年重印本中删去了《新启蒙运动的开展》一节,理由是“这次运动刚发起不久,尚未真正展开,抗日战争就爆发了,实际上并没有形成成为一个大规模的运动”。李新的这一说法是成问题的:其一,何谓“实际”?其二,能否称作运动和规模的关系何在?多大的规模才能称作运动?参见李新等:《中国新民主主义革命时期通史》第2卷,北京:人民出版社,1981年,第2次重印本“重印说明”。

④ 陈旭麓:《五四以来政派及其思潮》,上海:上海人民出版社,1987年,第555页。

了有意义的影响，发挥了不可忽视的作用。^① 这样的定位显然稳妥很多，问题却依然存在，那就是未能从历史叙述的角度出发，没有意识到历史叙述之于历史的重要性乃至首要性。即使勉强在历史研究和历史写作之间划界，以为历史研究的根本在于考证，历史写作的核心在于叙述，考证也是需要叙述才能呈现出来的。质言之，叙述是一切历史研究的必由之路。

当我们说一个叙述不可信时，从表面上看，似乎是它不合乎事实，实则是不合乎对事实的认识，而认识离不开语言和叙述。因此，一个叙述不可信，也就在于它不合乎叙述的规则；一个叙述不合理，也就在于它不合乎叙述的理性。叙述是有规则和理性的，这种规则和理性与人类生活之间的关联性是一个很大的话题，这里不做探讨，只能暂且强调，叙述的规则和理性与人类生活的规则和理性属于同构关系，一些曾经以为合理可信的叙述而今变得不合理、不可信了，就是因为人们的生活本身发生了变化。一些人以为合理可信的叙述，在另一些人眼里却是不合理、不可信的，也是因为他们处于不同的生活境遇中。生活决定叙述，生活的变化导致叙述的变化，反过来，对叙述的反思有助于对生活的反思，叙述的变化有助于生活的变化。学术研究的意义就在于此，把叙述作为研究对象，以叙述的方式来研究叙述，从而导致思想、生活乃至社会的变化。

新启蒙运动作为一个历史事件，在其倡导者那里，是通过和五四新文化运动的比附来塑形的，从五四新文化运动叙述到新启蒙运动，或从新启蒙运动倒叙到五四新文化运动，都体现出比较自觉的叙述意识。我们今天探讨新启蒙运动和马克思主义中国化的关系，也需要有一种明确的叙述意识。马克思主义中国化作为一个全新的主题固然不是突兀而起，但一切叙述都必须围绕它、为了它、向着它，把它作为不可偏转的中心。就此而言，与其说从新启蒙运动到马克思主义中国化之间有一种历史性的关联，不如说，从马克思主义中国化到新启蒙运动之间有一种历史性的关联，当然，这样的关联是历史叙述中的关联。历史叙述不是简单的编年史，也不是把编年的前后简单地阐释为因果，而是基于人类理性认识程度和语言发展阶段的构建。

在建构马克思主义中国化的宏大叙事时，应当考虑这样的可能性：叙事的宏大并不排除叙述

中的不连贯，也不排除叙述中的含混，一个条理明晰、井然有序的叙事固然引人入胜，承认自身有诸多盲点的叙事更能令人反思。通常所谓摆脱历史的束缚，其实就是摆脱某一种历史叙述的束缚。何干之的《近代中国启蒙运动史》从洋务运动开始写起，中经戊戌维新运动、五四新文化运动、新科学运动，直到新启蒙运动，辨析每个阶段的特点和缺陷，堪称一部马克思主义的历史叙述，但它并未强调新启蒙运动的马克思主义性质。近年来的一些研究者把新启蒙运动作为起点和开端，展开对马克思主义中国化的论述，实则把新启蒙运动视作一场马克思主义的思想文化运动，建构以启蒙为质地的马克思主义中国化历程。在这一叙述中，马克思主义的基本旨趣在于启蒙，由此造成了两种可能：或者依据对启蒙的某种理解来诠释马克思主义，或者依据对马克思主义的某种理解来诠释启蒙。最终，启蒙和马克思主义都发生了“转义”。

正如新启蒙运动是在“超越五四”的前提下“继承五四”的，马克思主义中国化也更多地是在超越的意义上才对新启蒙运动的旨趣有所借用。如果说新启蒙运动在很大程度上远离了启蒙，那么，毛泽东所提出的马克思主义中国化从一开始就处理的是和启蒙属于不同层面、不同领域、不同关怀的主题。认识到了这些，在勉力阐述新启蒙运动和马克思主义中国化的关系时，就会踏实许多，从容很多。

（责任编辑 欣彦）

① 参见黄一兵：《20世纪30年代“新启蒙”思潮研究》，《中共党史研究》2002年第2期；俞红：《论新启蒙运动》，《浙江社会科学》2000年第6期；方敏：《新启蒙运动关于新文化建设的思想》，《首都师范大学学报》2000年第6期；寇清杰：《中国新文化的方向——中国早期马克思主义者中西文化观研究》，天津：天津人民出版社，2002年，第235—271页。

“有形所得”与“无形所获” ——集体化时期村干部履职中的激励逻辑

张海荣*

【摘要】通过深入乡村调研了解到,农业集体化时期,尽管一而再再而三地受政治运动的整肃,村干部并非我们想象中的那样频繁更换。人民公社制度建立后,大队书记或大队长连续任职十几年甚至二十几年的情况并不鲜见。如此,便引申出一个值得探讨的问题:究竟是什么原因使得这些村干部历经运动的整肃还能够不懈地坚持,换句话说,支撑他们长时间履职的动力是什么。对此,本文欲通过比较翔实的私人记录、台账及相关访谈资料,对影响村干部履职的关键因素——“有形所得”与“无形所获”进行仔细的探究。

【关键词】集体化时期;村干部;激励逻辑

中图分类号:D235 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2015)01-0050-08

在研究集体化时期的乡村问题时,笔者有幸收获了一位仍健在的冀北乡村大队书记的工作记录与私人台账。关于历时23年100多万字的工作记录,笔者已撰文^①作了较为完整的叙述。无论从哪个角度看,这一大部头的私人记述都可以作为研究人民公社时期乡村问题的较为翔实的参考资料。如果不拘泥于记录所涵盖的“文字东西”,以此为线索,还能探究到那些“不在文字的东西”。带着这种感悟和思考,本文想弄明白这样一个问题:记录者一如既往地担任了20多年的大队书记,据了解有如此履职经历的大队干部在集体化时期的北方乡村并不鲜见^②。那么究竟是什么原因使得这些村干部历经运动的整肃还能够不懈地坚持?是否如相关研究所分析的,“向上升为公务员,在建国后的大部分时期曾是村干部职位的最大动力”^③?或者更全面一些,“精神方面,集体主义、共产主义的思想教育;行政方面,从基层选拔国家行政干部;物质方面,适当或微薄的工资报酬”^④?欲回答这一问题,仅仅依据记录、台账等“面上的东西”是不

够的,还需要探索生活背后的“真实内涵”。为此,借助于熟络的地缘人缘关系,笔者进行了深入的走访探究。在此基础上,事关集体化时期村干部履职激励的关键因素——“有形所得”与“无形所获”,便渐渐地凸现出来。需要说明的是,在撰写这篇文章时,笔者无意从理论上条分缕析地诠释概括村干部履职中的激励逻辑,只想借助白描即通过原汁原味的叙事来体现所表达的意蕴,以期对现今村干部激励机制等相关问题的研究作些历史的补充和回应。

一、有形所得:人民公社时期大队 干部的劳动收益

本文所讲的集体化时期,大致是1950年代中期实现农业合作化至1980年代初农村推行家庭联产承包责任制这一时期,这二十余年农村的主要体制是人民公社,因而学界也常常称之为人民公社时期。一般说来,人民公社时期大队和生产队干部的劳动收入同农民一样,所得的是工

* 作者简介:张海荣,河北赤城县人,博士后,(北京100875)北京师范大学马克思主义学院副教授。

① 参见张海荣:《富有研究价值的乡村记录——一位大队书记的工作日记》,《中共党史研究》2010年第8期。

② 笔者在研究集体化时期的乡村问题时,曾对不少基层干部进行过访谈。其中,在冀北赤城县A乡(笔者的老家),2006年以来本人已拜访过五位仍健在的履任15年以上的大队干部,其中4人是大队书记,1人为大队长。他们分别是张书记、李大队长、刘书记、王书记、石书记。由于笔者的父亲也曾是集体化时期的支书,与受访者都很熟络,所以访谈起来非常方便且没什么顾忌。这样,他们的儿女与笔者也建立了良好的朋友关系,非常配合我的工作,于是也就有了以下十分细腻的访谈资料。

③ 贺雪峰、阿古智子:《村干部的动力机制与角色类型》,《学习与探索》2006年第3期。

④ 宁泽達:《中国村干部激励机制研究》,2005年硕士学位论文,国家图书馆藏。

分。具体到记录中的乡村，一如全国的其他地方，集体化以后，为方便起见，记工或义务工常常采取比较简单的一个工、两个工……几个工的算法，年终分红时采用劳动日制。在这里，10分折合成一个工，一个工等于一个劳动日，20

多年未曾改变。那么，人民公社时期，大队干部的收入究竟是多少？根据记录，可以清楚地看到队干部获得的年奖励工情况。出于文章篇幅的考虑，仅截取1978－1980年间的数

表一 1978 年大队干部①的奖励工②

姓名工数 (个)	张书记	祁凤元	崔玉海	高文	刘艮	高桂有	王立新	王文清	郭占奎	张立新	罗有	杜万林	马淑兰	郝存山
总工数	170	90	60	40	80	130	10	15	10	15	50	15	5	50

表二 1979 年大队干部的奖励工③

姓名工数 (个)	张书记	祁凤元	罗有	刘艮	高桂有	郭占奎	王文清	王立新	崔玉海	张海英	郝存山	王永	张立新
总工数	200	120	70	120	130	15	15	10	50	5	70	20	15

表三 1980 年大队干部奖励工④

姓名数 (个)	张书记	祁凤元	罗有	张文科	崔玉海	刘艮	高桂有	王立新	王文清	郭占奎	张明春	张海英	郝存山
	200	120	50	70	50	140	110	10	15	15	60	5	140

上述资料说明，大队主要干部及担负工作较多的成员由于付出的多，获得的奖励也相对较多，但工作日记没能给出队干部的完整收入状况。幸运的是，关于这一时期，该大队的支部书记不仅记录了工作日记，同时还对自己的劳动收入做了相当仔细的私人记录，且保存完好。因此，这使得我们在获得一个典型研究个案的同时，对公社化时期冀北乡村支部书记翔实的收入情况可以通过具体数据完整地再现（见表四至表七）。

人民公社时期，该支部书记所在的是第三小队⑤。根据上述资料，1978 年至 1980 年的三年间，他的年收入分别是：657 个劳动日 × 0.64 =

420.48 元；630 个劳动日 × 0.50 = 315 元；640 个劳动日 × 0.40 = 256 元。

与大多数农民相比，这样的收益是较为丰厚的。尽管没能通过具体数字与一位年富力强的壮劳力作详细的对比，但是，从每年近乎 170－200 个劳动日奖励来看，不担任职务的普通农民即便再能干，一年下来超过支书劳动日总数的可能性也不大。因为在冀北的山区农村，当时干活得分最高的无非是上山砍木柴或者是被抽调去筑路与开滩等。根据记录资料，这些重活每天最高分值不超过 15 分，更何况这样的重活不是整年在干，用村民的话说最多也就是个把月或者几个月。退一步讲，假设这样的壮劳力每天都挣 15 分，一

① 获较多奖励工的干部，其身份分别是：张明德——大队书记，祁凤元——大队长，高贵有——信用站会计，刘艮——大队会计，郝存山——合作医疗药社会计。

② “大队干部怎么奖励工？”，《张书记工作日记》1979 年 1 月 1 日，原记录稿编码第 19 本。

③ “大队干部的奖励工怎么定？”，《张书记工作日记》1979 年 12 月 18 日，原记录稿编码第 20 本。

④ “大队干部奖励工怎么定？”，《张书记工作日记》1980 年 12 月 5 日，原记录稿编码第 22 本。

⑤ 人民公社时期，队干部年收入核算都要在本人所属的生产小队中进行，所以上述表格中出现的大队开工分是指将大队干部所挣的工分年终核算时拨回到其所在的小队参加分红。当时各小队背负大队开来的分红工分由于队干部的差异并不相同，如最低的仅负担 50 分的分红，最高的要负担 2000 分。为公平起见，小队负担的差异会用其他负担工找齐，做到各小队负担的平衡。



表四 1978 年张书记所挣工分汇总表^①

月份	记工 (分)	大队开工分 (分)	队记 (分)	劳动日 (个)
1	150	141	8	
2	108	134		
3	30	220	108	
4	50	312	10	
5	45	336	2	
6	10	322	16	
7	40	322		
8		409	65	
9	65	282	21	
10	5	184	214	
11		250	102	
12	26	78	72	
奖励		1700		
合计	575	4787	642	657

表六 1980 年张书记所挣工分汇总表^③

月份	记工 (分)	大队开工分 (分)	队记 (分)	劳动日 (个)
1	8	294	68	
2	24	168		
3	56	235		
4	40	90	203	
5	20	115		
6	20	178		
7	20	356		
8	55	369	5	
9	32	315		
10	20	397		
11	92	231		
12	44	84	8	
奖励			2000	
合计	431	2832	2284 + 包地 1086	640

表五 1979 年张书记所挣工分汇总表^②

月份	记工 (分)	大队开工分 (分)	队记 (分)	劳动日 (个)
1	32	364	19	
2		144	143	
3	22	247	60	
4	40	292		
5	40	309	30	
6	80	233		
7	35	324	45	
8	65	289	50	
9	195	154	40	
10	20	346	73	
11		375		
12	16	146		
奖励		2000		
合计	545	5223	460	630

表七 1978 - 1980 年该大队所属各小队的分红日值^④

队别	1978 年	1979 年	1980 年
一队	0.58 元	0.40 元	0.36 元
二队	0.51 元	0.49 元	0.36 元
三队	0.64 元	0.50 元	0.40 元
四队	0.60 元	0.58 元	0.325 元
五队	0.58 元	0.52 元	0.28 元
六队	0.44 元	0.40 元	0.24 元
七队	0.56 元	0.53 元	0.35 元
八队	0.57 元	0.46 元	0.35 元
九队	0.51 元	0.40 元	0.44 元
十队	0.43 元	0.41 元	0.33 元

① “1978 年各月份记工”，见张书记保存私人台账，原记录稿编码第 11 本。

② “1979 年各月份记工”，见张书记保存私人台账，原记录稿编码第 11 本。

③ “1980 年各月份记工”，见张书记保存私人台账，原记录稿编码第 11 本。

④ “1978 - 1980 年各小队分红日值”，见张书记保存私人台账，原记录稿编码第 11 本。

年365天都在干活，整年下来，所得也只能是 $365 \times 15 \div 10 = 547$ 个劳动日。由此可见，从劳动收益来看，大队支书在当时称得上是农村中的较高收入者。

劳动收益是大队干部辛苦付出所换来的报酬，是有形所得，因而不是本文探究的着力点。笔者想要表达的是，要深入考察研究人民公社时期队干部的收益问题及蕴含其中的激励逻辑，不能忽视大队干部特别是“一把手”支部书记的非劳动收益——“无形所获”，即当干部所带来的种种好处。

二、无形所获：人民公社时期大队干部的非劳动收益

关注队干部的非劳动收益，事实上已触及到乡村生活逻辑问题，应探究那些“不在文字的东西”。通过深入访谈并结合笔者多年乡村生活的感悟，在人民公社时期，就支部书记而言，其非劳动收益主要体现在如下层面。

日常生活中的实惠。一是逢年过节时常常被村民宴请。在农业集体化时期，上级一再要求乡村干部要廉洁为民，要有良好的作风，不贪吃多占，不接受贿赂宴请。对此，工作日记也有相应记录。例如，1975年1月28日召开的两委（即大队支委和大队管理委员会）扩大会议议题之一是：“如何杜绝浪费吃请？坚决反对大吃大喝，绝不准吃请受贿。两委要是违犯（反）在大队检查批判，党团员违犯（反）在组织会上检查批判，生产队长违犯（反）在社员会上检查批判。这样规定不包括实在亲戚。”^① 1981年1月31日召开的两委扩大会议，也有同样的议事内容：“如何杜绝大吃大喝和请客送礼？坚决杜绝。实在亲友除外。”^② 不过，规定是规定，乡村是熟人社会，地缘亲缘血缘关系剪不断理还乱，所以日常生活往往超过了道理规约。

据受访者回忆：“农村生活是拉拉杂杂沾亲带故的，大小事不断。你尽心地给办尽力地维护大家，大伙都有感念。比如，娶媳妇要盖房，要批宅基地，你要尽快出证明，协调要快；生产队瞒产私分，你睁只眼闭只眼；实行计划生育了，你对违规户变通地照顾些；甚至是家庭邻里闹矛

盾了，你尽快去调解……这些都会记在社员心中。逢年过节了，有些人惦记着要表示一下，常常由于不好驳人家的面子，就被推推搡搡地叫去了。如果你坚决不去，有些人还很不高兴，觉得你不识人敬。”^③

实事求是地说，这种宴请，不仅是社员的感谢，有时也掺杂着村里人的巴结和为了今后办事的顺利，或者得到一些好处。但不管出于什么目的，在大家都比较清苦的生活条件下，宴请无疑是一种收益，吃别人的省了自家的。

二是不时收到社员的礼品。坦率地讲，送礼的往往是需要队干部为其办特殊事情的人。诸如家里人生病了，要申请救济；想出去做个工，需要队干部准假开证明；外面有招工或者参军的事，年轻人想得到机会，让父母想办法打点等。当时，不仅这些乡里乡亲的人前来送礼，就是下乡的知识青年，为了得到特殊的关照，也都会从百余里外的城里带来礼物。就村民所送的礼品而言，尽管可能是一兜鸡蛋、两包点心、一筐山野菜甚或是几块牛羊猪肉，但是这些却都是实实在在的生活必需品，不仅队干部本人，其全家人都会有这份额外的享受。

对此，受访大队长的女儿回忆道：“小时候，我确实比邻居家的孩子吃得好些。一是父亲到外面开会，经常带些好吃的回家。另外，自己能吃上别人送来的同龄普通农家孩子吃不到的饼干、面包等东西，还能吃到真正的‘山珍’。因为当地是山区，当时没有环保意识，有人经常打猎。他们打受伤的雁，打孢子、野鸡（雉鸡）、野兔等。有人就将孢子肉、野兔肉等送到我家。母亲怕欠人情，也经常推辞，但又不好驳人家面子，最终还是接下了。”^④

当干部所带来的其他好处。有学者指出，人民公社时期，乡村干部有着双重代理人的角色。具体地讲，大队的队长或支部书记，一方面是公

① “两委扩大会议研究记录”，《张书记工作日记》1975年1月28日，原记录稿编码第12本。

② “两委扩大会议研究记录”，《张书记工作日记》1981年1月31日，原记录稿编码第22本。

③ 2006年8月28日在D村访张书记的口述资料。

④ 2008年10月6日在赤城县城李大队长女儿家访谈的口述资料。

社职能的延伸,代理公社协调和管理生产活动,同时他们又是社区成员的代理人。^①在这样的角色担当下,他们自然要接触到掌握更多权力和资源的上级干部。而就在这为公所进行的不断接触中,久而久之,私下里的密切关系也就慢慢形成了。良好的密切关系结成后,在权限范围内的特别关照、特别受益自然不可避免。与村民所给予的美食和礼物等实惠不同,这样的好处道道很多。现将所访问D村张书记的坦率叙述进行整理,以下这几则真实的“叙说”无疑很有说服力。

(一) 子女的工作安排

张书记共有六个孩子,老大老二是儿子,其余的四个均是女儿,其中正式职工有四个,除最小的女儿是自己参加高考就业之外,其他小孩的工作都与其长期担任支部书记有关。他说:“我家老大是1956年出生的,他16岁初中毕业,毕业当年就上班了。如果上高中,那时还有免试推荐上大学的,推荐他也没问题。公社书记认为,我家人口多,孩子他妈身体也不很好,早上班可以为家里减轻负担,就这样,我们安顿老大上班了。”大儿子原本由公社安排担任代课教师,等有机会再转为正式编制。半年后,与张家熟悉的县农业银行一位领导下乡路过学校,得知一情况后,主动提出将其安排到农行在该公社的营业所工作。两个月后,大儿子成了农行的正式职工。张还说:“老二读到高中。毕业时,公社书记问我:‘老哥,想让孩子干啥。’我说:‘你瞧着办吧,就靠你给安排了。’这时正是‘文化大革命’即将结束,不太兴考大学,二儿子不想考大学。公社书记说:‘那就让他到艰苦处锻炼锻炼,到县三河民兵连当会计。’张书记的二儿子干了三个月后,村里有个在公路局上班的王姓职工,从县人事局要了个招工名额,想回来把他的小舅子带出去,不料到公社那儿被公社书记给卡住了,并把这个名额扣下,理由是“你们大队没外出的名额了”。王没办法,回村顺势向张书记买人情,说他弄这个指标是给张家老二的。于是经过公社同意,张家老二调到公路局上班。大女儿高中毕业后,公社书记要将其安排在广播站,张考虑到这个工作不会很稳定,就让其当了小学民办教师,后来转为正式编制。二女儿、三女儿身

体有些残疾,张家觉得她俩身体条件不够参加高考的资格,初中毕业后就不上学了。后来,张给三女儿在公社卫生院的药房找个差事,现在自己开了一家私人诊所。只有二女儿因为身体的原因不能外出,于是让其在村里开了个小卖部。

(二) 老二的婚事

访谈中,张书记饶有兴趣地谈起了老二的婚事:“说起二小子的婚姻,这里面的事还真不少。讲实在的,我当大队书记,儿子有工作,人也挺精神的,在当时的村里,有不少人想与我结亲家。包家、张家等都翻人(当地话,即托人)到我家说亲,二小子比较中意杜家的女儿,人长得好,还是小学教师。杜家人很愿意,上赶着(即主动)跟我说成为亲家。但是,听村里人讲,杜家的女儿算卦,说是克夫的命,我和孩子他妈心里有点嘀咕,就没上心张罗。反正孩子才20岁,也不急。但是,突然间上面发了个令,要实行晚婚政策,规定男方22岁,女方20岁才能结婚。考虑到儿子早成家早安心,我和孩子他妈这时有点急。到公社开会,公社书记认真地说,‘你明天给孩子订婚,明天晚上来结婚,我都可以给你办理。因为从后天起要严格执行,错过了,就难办了。结婚的事不好隐瞒,社员知道了,就会跟你比。’听了他的话,我赶紧跑回家张罗,将二小子从道班叫回来,第二天托媒人到当村的包家去提亲,他们很乐意。于是,当天下午吃了订婚宴,晚上这两个年轻人顶着雨去公社把婚结了。”

(三) 与“黑帮”的友谊

所谓“黑帮”是与张相熟的一位刘姓干部。1961年这位干部带队来到D村(当时称大队)领导整风整社,张当时任中队(即后来的生产队)会计。生产队丢羊了,有人公报私仇算计张,说张家偷吃了羊。刘为此审问过张,但张始终不承认,刘在处理这件事的过程中,尽管态度很严厉,但没动手动脚整人。几年后,“文化大革命”开始了,刘被打成“黑帮”派到D村接受批斗,其家属也被下放到这里劳动。张回忆说:“我觉得这个人根本不坏,很直率,不打圈绕弯。所以,他被斗时,我都会暗中相帮,不让

^① 陈剑波:《人民公社的产权制度》,《经济研究》1994年第7期。

红卫兵折磨他。对他的家属，我也是尽量照顾。没想到，‘文化大革命’结束后，‘黑帮’们很快得到平反。由此，我们建立起友谊。他认为我值得交往，在困难时没有落井下石，还照顾他的家人。1980年我们村输电时，他恰好是县电力局局长。因为当时一线的电工人员很牛，我们好吃好喝笑脸相陪，他们动不动还要脾气，想停工就停工。我实在气不过，跟刘反映了情况，他立即训斥了手下。从此，我们这里的输电进度很快，电工也很客气。特别是，他的儿子后来成为县民政局长，对我和多病的家属，也有特别的关照。”

（四）盖房的便利

对于这件事，张书记这样说：“当大队书记时，有一天公社书记来了，说：‘老哥，你两个儿子都结婚了，又分家单过，现在住在一处房子里，还共用一个堂屋，时间长了容易闹矛盾，趁我在这儿，你开个会研究研究，把你们大队不用的旧学校的房子卖了，腾出地方你家盖房。’结果，我动员开了个会，研究拆旧学校的事。大伙形成了很多股，有买旧房木头的，有买旧房砖瓦的，一下子腾出了这个地方。”“在这个过程中，学校附近的人家乘机往外挪墙，扩大地盘。我知道后，赶紧去制止。后来，开会故意提我家儿子们打架生气，我家应该盖房，大伙看着批个房场。在两委扩大会上，人们说你写个申请，旧学校的地方是大队的，批给你家盖房就行了。结果，写个申请，到公社一批就成了，因为事先与公社书记早说好了。”“其实，这背后也得利用个人。先谋算好的事，让比较机灵的生产队长（三队队长）给说话，他一点就透，我说盖房得找个地方，他说你用旧学校的就行，两委扩大会上送人情的人有的是，他们说：‘这个地方也不是所在地三队的，也不是四队的，是全大队的，大伙同意你家盖房。’”^①

上述事例为我们分析大队干部的特别收益提供了很好的铺垫。从子女的就业这个事例中，看到了生在大队干部家庭的孩子走出“农门”要比普通农家的孩子相对容易得多，不需要花费太大的成本。人民公社时期，农家子弟转为非农业人口（即走出“农门”），概括起来有两种含义：一是突破户籍限制，向城市流动；二是突破集体

农业生产制度对农民的束缚，实现农业外就业。^②向城市流动往往与身份转变相联系，主要通过招工、升学、参军提干三个渠道。这种通过正规的渠道外出被称为“硬出去”，不过，获得这样的机会难上加难。为了争取外出，农民往往通过非正规渠道“钻出去”。^③

对普通农家而言，无论通过哪种渠道，都不是一件轻松的事，需要花费很大的成本。比如，为获得招工、升学、参军等机会，农民首先要和当地的干部搞好关系，形成干部与社员间的委托——代理关系，因为即使是生产队干部，也对社员生活和社会流动机会有很大的控制力。^④因此，农民想方设法讨好队干部及其家属的事例在集体化时期的农村比较普遍，已不是简单的个案现象。

从这一方面看，上述D村的大队党支部书记在四位子女借助其社会关系平稳顺利地跳出“农门”时，无需同普通农民那样费心费力地投入打点，因此，对他以及子女们来说，绝对称得上是重要的收益。因为不仅节约了家庭支付成本，子女还因之有了比较好的发展前景，而后者是更大的收益。

就老二的婚事、与“黑帮”的友谊和盖房子的顺利这几个事例来看，从中既可读出乡村的人情世故，又能明了基层干部间的交往逻辑，但这不是问题的关键。问题的关键仍是当大队干部所带来的非劳动收益问题。仔细分析，老二的婚事，在支书父亲的威望下，不少家庭积极主动地攀亲，由此女方的要求就少，结婚条件^⑤自然就会放低；特别是，一天之内迅速订婚并领取结婚证，这大大节约了支书家的花销成本。与“黑

① 2006年8月28日在D村访张书记的口述资料。

② 温锐：《劳动力的流动与农村社会经济变迁》，北京：中国社会科学出版社，2001年，第129—130页。

③ “硬出去”与“钻出去”是学者黄宗智提出的概念。参见黄宗智：《长江三角洲小农家庭与乡村发展》，北京：中华书局，2000年，第294—300页。

④ 韩敏：《回应革命与改革——皖北李村的社会变迁与延续》，陆益龙、徐新玉译，南京：江苏人民出版社，2007年，第130页。

⑤ 在当地，由于是山区，相对闭塞贫困，普通农家娶媳妇不是很容易。当时，女方往往提出较高的结婚条件，对服装、新房以及家具等方面都有一定要求，甚至有些女方家长还要索彩礼，即一笔数目不菲的现钱。

帮”的友谊，不仅收获了“黑帮”平反后的特别关照，还收获了日后其子女的关照。盖房子所获的便利和好处更是有目共睹。当干部收获的好处亦可见一斑。正如张支书所言：“你不干这个，四个孩子都安排不了，给孩子盖房批地的事也不好解决。”^①

三、结论：面上的“虚实” 与背后的“真实”

人民公社时期，为整合动员广大乡村顺利地落实党和国家的各项方针政策，中共中央依靠强大的宣传机器，一次又一次地开展社会主义教育运动。与此同时，对基层干部不断进行整肃。就冀北而言，广大乡村曾流传着“春天是红人，夏秋是忙人，冬天是罪人”的顺口溜。在这样的氛围下，相当一批农村基层干部确实比较心灰意冷甚至“撂了挑子”。当时，在政治运动的不断整肃下，别说是不在国家正式编制序列的大队干部，就是正式在编的县社干部，也有请辞回家务农的。例如，1961—1962年，据唐山、天津两个专区统计，“要求辞职回家的干部约占总数的4%到5%左右。具体到县，要求辞职的人数更多。赤城县共有1376名干部，有145名要求辞职，占全县干部总数的10.5%；易县共有干部2296名，要求辞职的206名，占全县干部总数的9%。而一部分干部已经不辞而别，或请病假长期不归。”^②然而，如前所述，对不在编的大队干部来说，却有不少人是数年如一日以及数十年如一日的坚守者。其中，很多人是运动中下马，运动过后又立即上马。这一看似悖论的问题，到底该如何阐释？由此便涉及到面上“虚实”与背后“真实”的乡村生活逻辑。

就大队干部的收益而言，如果仅仅停留在面上而不仔细算账，单就劳动工分及奖励所得来看，尽管他们在当时称得上为高收入者，但是，这并没有太多的吸引力。因为处理农村鸡毛蒜皮的杂事，不仅琐碎耗时而且受累不讨好，往往还会与人结怨，由此看来，当大队干部不很划算，是“鸡肋”的差事。所以说，物质方面，工分报酬事实上也就谈不到有多大的激励。

深入研究发现，大队干部看重的往往不是工

分报酬，而是收获了其他种种好处——非劳动收益，后者无疑非常重要。对集体化时期履职较长的几位大队支书的比较研究，笔者还发现了另外相对隐秘的因素：当时的队干部们，不仅收获了上述非劳动收益，还有着精神层面的满足。这种精神层面的满足，具体可从如下两方面加以阐释。

其一，有面子、有威信，能得到村民的尊敬和服从。集体化时期，由于队干部掌握着普通农民所不具备的信息及其他资源，有支配权，普通农民对他们自然是礼让几分。当然，也不排除队干部比较公道，以其魄力能力与精神感召力带来的威信和威望。总之，面子和威望不仅令队干部本人满足，而且还常常使全家人都感到非常尊严。对此，有位村党支部书记的儿子回忆说：“父亲当支书，小时候确实很自豪，因为我是大队书记家的孩子。我奶奶更是引以为荣。据母亲讲，奶奶这人比较爱面子，有些‘艳景’（当地话，即爱显摆），在父亲讲话时，她生怕别人不知道，总对别人说，这是我们家儿子。”^③

其二，身体的愉悦，即男女两性关系所带来的本能的满足。由于这方面属于个人隐私，到目前为止，几乎少有人谈及。不过，在有些乡村问题研究中还是或多或少地有所折射。^④因此，这一潜在的隐秘逻辑，在我们研究队干部的相关问题时，是不该被忽视的。

直白地讲，队干部这种身体的愉悦是婚外偷情所带来的满足。集体化时期，相较于普通的农民，队干部^⑤偷情不是个别新鲜事。之所以作这样的判断，是因为有依据可循。当你和村民熟络后，闲聊时，不经意间他们会透露村干部的各种“艳事”，特别是对过去的老干部，由于没什么顾忌，说起来非常轻松。而谈论这些“头面人物”的逸事，往往是村民们的消遣。另外，翻开集体化时期整肃干部的文档材料，如20世纪60年代

① 2006年8月28日在D村访张书记的口述资料。

② 中共河北省委办公厅：《当前农村基层干部的几种主要思想倾向》（1962年1月），河北省档案馆：855—6—2248。

③ 2008年10月7日在C村访王书记儿子的口述资料。

④ 应星：《村庄审判史中的道德与政治（1951—1976年）——中国西南一个山村的故事》，北京：知识产权出版社，2009年。

⑤ 本文所指都是男性干部。

初的“整风”以及随后的“四清”等档案资料，大多数干部都有一条乱搞男女关系的“罪状”。究其原因：一是当干部容易接触到大量异性，比如召集开会、到群众中布置任务、检查验收农活、调解纠纷等，这样的近距离接触无形中增加了接触异性的概率；二是乡村有些女性贪图小惠、比较功利，为了获得干部的特别关照，不惜主动地以身体去交换；三是就干部个体而言，他们借助便利机会悄悄偷情，从社会心理层面来分析，男性往往会在雄性的支配欲中体现个人的价值，即对异性的占有既是本能的满足也是自己价值的体现。

笔者访谈时，基于比较熟的人脉，再加上觉得没什么可忌讳的，因而曾含蓄地以玩笑的口吻问到这个问题。对此，相关受访者的“直白大方”竟出乎我的意料。如王书记的女儿笑着说：“老爷子以前是个人物，有女的追着呢。记得十几岁时，一次我妈不在家，那时候父亲悄悄问我：‘想不想要一双新鞋子，有个婶想给你做。’当时，我也不小了，明白是怎么回事。因为，父母日常中曾为这些乱七八糟的事吵架，我知道什么原因，母亲详细地告诉过我，有一次还让我跟着去捉奸。”^①

另外，在不经意的访谈中也会捕捉到这方面的信息。2008年夏季的一天，笔者在B村的老支书石家访谈时，他的老伴在场。访谈中问他老伴：“当时，您一定很支持石书记的工作吧？”没想到，老人家顺口说：“我没鼓动支持他。不怕你们笑话，当干部有什么好处呢？整天在外面瞎忙活，常常很晚才着（回）家，不着调，累我一身病。当时，我和孩子都反对过他当干部，他本人还是愿意当，否则选上来不干，人家也不会来家往外拽。还是想当，要是家里人反对，会憋在家里‘闹气’。”^②

需要指出的是，集体化时期，政治运动的整肃，不仅整那些破坏政策的“出轨者”，也经常波及到乡规民约的“越位者”。例如，“文化大革命”时期，在上面提到的D村就发生过整肃所谓“破鞋”的事件。据村民回忆，该村让一位很不检点的妇女肩上挂着一串破鞋游街，边走边路边喊话，大声地喊自己是破鞋。尽管如此，激烈的运动过后，乡村中的男女两性关系仍然是剪

不断理还乱的纠结问题。^③正如有学者所研究：“在中国乡村传统中，婚姻的高度稳定与通奸时有发生是乡间日常生活中相互补充的两个方面。”“中国20世纪50年代初为废除封建婚姻而创造的离婚自由的高潮过后，在整个集体化时期都重新强调家庭稳定的重要性和调解程序的必要性，离婚又成为极困难的事。20世纪50年代中后期婚姻策略的转变和乡村婚姻强大传统的影响，这两者的共同作用使通奸在乡村仍相当普遍存在着。”^④

笔者认为，在村庄里较为优厚的“有形所得”加上一般社员无法企及的“无形所获”，这才是集体化时期不少大队干部特别是大队支书能够在这岗位上坚守十多年甚至是二十多年的重要原因。就脱离农门走进“政门”的激励而言，在履职较长的大队干部中，其作用非常有限。笔者所访谈的相关人员没有一人被提升为“公务员”。若细细探究，那些由“农门”转为“公务员”的人，事实上大都是集体化时代省级或全国级别的典型劳模，相对于广大普通的大队干部来说，毕竟为数不多。能够十多年或者二十多年如一日地承接上级任务又协调村民事务的人，正是扎根在农村的这些普普通通的村干部。因此，在研究乡村问题时，着眼于面上的“虚实”固然必要，但更为必要的是应想方设法去挖掘并读懂乡村生活背后的那些“真实”的逻辑。

（责任编辑 欣彦）

① 2006年8月30日在A村王书记家访谈的口述资料。

② 2008年8月21日在B村石书记家访谈的口述资料。

③ 2007年8月26日在D村访谈村民的口述资料。

④ 应星：《村庄审判史中的道德与政治（1951—1976年）——中国西南一个山村的故事》，第84—85页。

中共早期历史语境中的革命道路范式转换的效应要素^{*}

王永乐 周利生^{**}

【摘要】中国共产党第一次提出和创立范式科学理论内涵并给予论证是在1923年^①，这比被学界广泛接受的库恩提出的范式理论早60多年。中国共产党极力创立范式理论是和中国革命道路的特殊性紧密关联的。在中共早期历史语境中，十月革命示范版的城市中心道路成为中国革命早期的首选革命道路范式有着多重效应。其中心理认同示范效应、哲学认知洞穴效应、强制性和模糊性叠加效应固化着中共对城市道路的坚守，而实践效应最终倒逼农村包围城市道路范式的形成。反思和总结中共早期革命道路范式转换的效应要素，对中国特色社会主义道路理论创新，对实现中国梦路径的设计有着重大启迪。

【关键词】早期历史语境；革命道路范式；效应要素

中图分类号：D231 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)01-0058-08

中共早期接受的马克思主义，是在十月革命的礼炮中经过检验的肩负着改造中国使命之俄国范式的历史工具，就实践形态而言，即城市中心道路。俄国范式革命道路加速了中国的历史进程，但也使中国革命面临着尴尬处境，甚至一度走入了绝境。如何实现革命道路范式的转换，是摆在中国共产党人面前的一项严峻的课题。从认知规律和历史逻辑规律来看，理论和实践相结合本不是需要讨论的话题，但在实践层面上，认知和现实总是难以实现断裂。马克思恩格斯在创立其学说之初，就曾提醒社会发展道路不存在可以照搬的范式，如果使用“这一把万能钥匙，那是永远达不到这种目的的”^②。在中国革命早期历史语境中，照搬俄国革命道路范式有着多重效应要素，而最终实现范式转换，则是现实形态的农村根据地的实践倒逼机制。

一、示范效应带来的心理定势

(一) 示范效应的国际意义

俄国十月革命的胜利，就是承继于马克思主义脉通的列宁主义的胜利，也使长期以来人类所期盼主张建立的平等、公正、没有剥削的社会理想成为现实。从1516莫尔在《乌托邦》一书中提出了建立一个合理公正的社会方案算起，到欧洲三个天才空想社会主义家的横空出世，一代又一代人绞尽脑汁，甚至付出青春和生命。俄国十月革命的胜利，终于使“共产主义人间化”，这给主张建立公平、合理、没有剥削的人们带来了希望，也成为模仿的范式。正如瞿秋白在《致俄国工人和新闻工作者呼吁书》一文中所表达的，“你们——俄国的无产阶级是伟大导师马克思的

* 本文系国家社会科学基金一般项目“民主革命时期马克思主义大众化研究”(11BKS027)、浙江省社科联社科普及课题成果“瞿秋白与马克思主义中国化早期历史进程研究”(2014N182)、浙江越秀外国语学院科研启动项目“瞿秋白与马克思主义中国化早期历史进程研究”的阶段性成果。

** 作者简介：王永乐，安徽长丰县人，(绍兴312000)浙江越秀外国语学院教师，上海社会科学院博士、副教授；

周利生，湖南永新人，(南昌330022)江西师范大学政法学院教授。

① 1923年6月15日出版的《新青年》季刊第一期刊登了《世界的社会改造与共产国际》一文，该文提出了“社会主义之‘国内’的范式”，在分析了资本主义社会范式基础上，论证了社会主义是“建筑在现存的实有的基础上”、“必暂呈互异的社会主义”、“将来会发现各种不同的社会主义”。这一范式理论在1927年得到深化，瞿秋白论证了中国革命道路就是“殖民地半殖民地革命之范式”。参见瞿秋白：《瞿秋白文集》政治理论编第4卷，北京：人民出版社，1993年，第500页。

② 《马克思恩格斯选集》第19卷，北京：人民出版社，1963年，第131页。

光辉思想的第一批继承者和传播者，你们是为了全世界人民的利益正在首先实现这光辉的思想”，因此“按其性质和意义来说，你们社会制度的全部内容，你们的经济和政治的总方向是国际主义的”^①。瞿秋白的看法是当时进步知识分子的普遍认同，他写此文时是在1921年2月，那时中国共产党还没有成立^②。由此可以看出俄国革命在世人心目中已经形成特定范式，即俄国革命是马克思主义学说的胜利，它的政治、经济和社会制度之实践形式，是国际主义的、世界性的。

（二）示范效应的共性认同

十月革命的成功，俄国革命道路范式的巨大历史效应吸引着中国人“走俄国人的路”。由于对这一范式深信不疑，甚至达到崇拜的程度，整个社会心理不仅形成了定向，即中国社会革命“必与俄国打成一片，一切均借俄国”^③，还固化了俄国道路范式的思维，“俄罗斯历史发展的特征，也是全世界历史发展的特征”^④。十月革命的个性成为中华民族的共性认同。这从中国20世纪两大伟人孙中山和毛泽东的心灵历程轨迹得以窥见。两位伟人之转变虽然是个案，但却代表了历史必然的共性。

孙中山对十月革命的胜利感到由衷的喜悦，提出“以俄为师”，开始了他一生中最伟大的转变——“联俄、联共、扶助农工”，践行他所理解的俄国道路，即“人民对于国家不只是共产，一切事权都是要共的……就是孔子所希望之大同世界”^⑤。当然十月革命给予了孙中山很大影响，但并没有使他真正皈依于马克思主义。下面让我们把目光聚焦于日后在中国革命道路范式转换过程中起着重大作用的毛泽东，探究俄国革命范式对改变毛泽东的思想、理念和实践取向所起的决定影响。

毛泽东尝试、证伪和甄别着各种救国理论和实践，而当十月革命的胜利证实了马克思主义的科学性时，他义无反顾地转向俄国革命道路范式。20世纪初，在鲰鱼效应持续放大的中华民族，毛泽东和许多革命青年一样，“无论是无政府主义和空想社会主义，还是科学社会主义和共产主义，都感到非常的新鲜。至于这些主义的本质区别，谁是谁非，哪个好哪个坏，一时是分辨不清的”^⑥，但都本着“同人等组织学会，在采用正确健全之学说，而为澈底之研究”^⑦。毛泽

东为了“澈底”，不仅成立“问题研究会”，求证“问题”和“主义”之关系，得出“各种问题之先，须为各种主义之研究”之结论^⑧，还在实践中检验各种主义，甚至一度和新民学会成员彭璜设计和规划了“湖南共和国”，“要一步一步的谋制度上的根本改造”^⑨。

当上述无政府主义和资产阶级民主主义架构的理论和实践流产之际，十月革命的胜利启迪着毛泽东新的思考。十月革命对毛泽东比较、选择适合中国革命道路的理论 and 实践形态所产生的影响是一个渐进的过程。有关十月革命的真实报道是在“五四”运动以后，此前的信息传播是片段的、失真的，这和北京政府视之为“洪水猛兽”和“资本主义国家对你们（指俄国，笔者注）的敌对性谣传和‘报道’”^⑩有关。当毛泽东逐渐接触到十月革命的信息及有关苏俄政府的友好举措时，他开始了自己的思考和实践之旅。1919年7月14日，毛泽东在《〈湘江评论〉创刊宣言》中大声疾呼：“一光眼，过激党布满了全国，相惊而走……切不可闭着眼睛，只管瞎说‘等于洪水猛兽’……各位也要研究研究，到底是甚么东西？”^⑪为此，毛泽东特地到北京，在1919年底至1920年初，有意识地加入了马克思主义研究会，极力搜寻有关马克思主义的理论，诸如考茨基的《阶级斗争》、柯卡普的《社会主义史》

① 瞿秋白：《瞿秋白文集》政治理论编第1卷，北京：人民出版社，1987年，第177页。

② 他本人也是在同年5月才经张太雷介绍入党，9月正式转为正式党员。因此，我们可以说，他的观点是当时中国进步知识分子的基本看法。

③ 陈独秀：《社会主义批评》，《广东群报》1921年1月19日。

④ 毛泽东：《毛泽东选集》第4卷，北京：人民出版社，1991年，第1471页。

⑤ 孙中山：《孙中山选集》，北京：人民出版社，1981年，第843—844页。

⑥ 《回忆蔡和森》，北京：人民出版社，1980年，第103页。

⑦ 中共中央文献研究室、中共湖南省委：《毛泽东文稿》，长沙：湖南人民出版社，2008年，第336页。

⑧ 同上，第366页。

⑨ 中国革命博物馆、湖南革命博物馆：《新民学会资料》，北京：人民出版社，1980年，第238页。

⑩ 瞿秋白：《瞿秋白文集》政治理论编第1卷，第177页。

⑪ 中共中央文献研究室、中共湖南省委：《毛泽东文稿》，第287页。

及陈望道翻译的《共产党宣言》，阅读关于俄国十月革命的文章，这说明他的思想和实践取向开始发生变化。毛泽东在1921年1月新民学会长沙会友上所作的总结发言就是他对中国革命道路作出的最终选择：“社会政策，是补苴罅漏的政策，不成办法”，社会民主主义、温和方法的共产主义和无政府主义等“亦是永世做不到的”^①，而“走俄国人的路，这就是历史的结论”^②。由此可见，毛泽东对马克思主义和其他主义的认识转变是和实践中的挫折，十月革命范式效应的召唤分不开的。

二、哲学认知的洞穴效应

英国著名哲学家培根在《新工具》一书中认为，生活在洞穴里的人不可能对洞穴以外的事情有清晰的认识，整个人类也受到时代洞穴所罩，受人类的认识工具制约。^③ 马克思也曾经说过，一定的理论思维总是时代的产物。中国第一次大革命失败以后，各种归因纷纷出现，各执一词。当时主持中共中央工作的瞿秋白在总结大革命失败时的发言令人反思：“北伐中以群众团体政权为号召，要求北伐胜利地域立刻实行‘民权’。事实上，当时渐渐发生党权问题。党权运动是反蒋的，是对的；但大多数同志不知道怎样法子，怎样用群众的力量去争党权。从北伐到武汉，到上海第三次暴动，没有谁能讲他没有犯过机会主义的错误。”^④ 这段话说明了在当时的革命情景下，由于党的整体认识水平所限，个人和党犯错误是在所难免的。因而个人、群体和人类的认识高度是有限的，正如在马克思主义中国化早期历史进程中，中共也只有照搬十月革命的道路，即已经被实践证明的城市包围农村道路，也没有证伪这一道路的有效手段。

探寻适合中国的道路范式，是一个长期而复杂的过程。从原则上说，需要把马克思主义和中国国情相结合。但是当时党的整体马克思主义理论水平如何呢？我们从1922年《中共中央执委会书记陈独秀给共产国际的报告》^⑤可以窥其情况。这个报告旨在提高中共马克思主义理论水平，提出中共机关准备设立人民出版社出版马克思主义书籍。所列出的书目包括《共产党宣言》、《列宁的生活》等，这些都是最普及的手册，然

而却是在中共建党以后所要弥补的，由此可见全党的理论准备严重不足。了解中国的国情更是雾里看花，中共是在共产国际的帮助下，是在列宁有关民族理论的指导下，才“知道”中国半殖民地半封建社会的性质。“知道”离了解和认识还有很长的路要走，正如列宁所说的，中国的国情是困难而特殊，而且在任何经典里也找不到的^⑥。

在当时的历史语境下，中共早期集体无法实现认识的断裂，探寻到农村包围城市道路范式，因而只能停留在俄国道路范式。中共早期集体在中国特殊的经济和政治环境下，对如何进行阶级分析，确立革命的性质、阶段和动力等最基本问题，都是在革命斗争实践中，经过惨痛的教训才逐渐有一个清晰的认识。既然中共“二大”已经确立了中国革命的性质是资产阶级民主革命，那么这一革命主要应该由资产阶级来领导。但无产阶级是最先进的阶级，理应是“天然的”领导阶级，因此国民革命中，对领导权归谁、如何争、争党权还是军权一系列问题很难有统一的认识；与之相关的革命阶段和革命前途也不明朗，诸如是“一次革命”还是“二次革命”、是合流还是不间断；相应的革命策略和任务自然也是难以确定。中共“六大”指出：党在五大的时候对时局判断就不正确，当时的政策往往南辕北辙，不是一个人的错，而是“我们对实际问题不能解答”^⑦，“因此就找不着出路，在此状态下，就发生了蛮干的倾向”^⑧，对革命如何进行感到困惑。这才会出现对中国革命不同人的理解不同，同一个人的前后理解不同，中共党内的理解不同，共产国际代表之间的理解不同，中共和共产国际代表之间的理解也不同的局面。“这会上的情形，

① 中国革命博物馆、湖南革命博物馆：《新民学会资料》，北京：人民出版社，1980年，第153页。

② 毛泽东：《毛泽东选集》第4卷，北京：人民出版社，1991年，第1471页。

③ [英]培根：《新工具》，陈伟功编译，北京：北京出版社，2008年，第21—24页。

④ 瞿秋白：《瞿秋白文集》政治理论编第5卷，北京：人民出版社，1995年，第552—553页。

⑤ 中央档案馆：《中共中央文件选集》第1卷，北京：中共中央党校出版社，1982年，第27—33页。

⑥ [俄]列宁：《列宁选集》第4卷，北京：人民出版社，1995年，第80页。

⑦ 瞿秋白：《瞿秋白文集》政治理论编第5卷，第554页。

⑧ 同上，第614页。

表现的是我也骂人，彭述之也骂人”，“五次大会后，中央没有整个的路线。鲍罗廷、鲁易与中央又有许多不同的意见。鲍罗廷向来是主张土地革命的第一人，他也是主张阻止土地革命的第一人。鲍罗廷的错误，中央是应负其责的，因为中央实际比他还右”^①，这种局面甚至发展到“散伙政策”^②。

三、“国民革命”的强制性和模糊性叠加效应

国民革命时期的强制性和模糊性打断了正常预设的革命路径。合乎历史逻辑的内生理路是，中国共产党所接受的马克思主义是无产阶级革命和阶级斗争学说，在没有对中国国情有深刻的认识下，按照承继于马克思主义的列宁学说展开中国革命，实行俄国成功革命道路范式，即城市包围农村，如在实践中遭到挫折后，会另辟蹊径，探索适合中国的革命道路。中共革命道路的内在发展理路确实是遵循这一认识规律的，中共一大明确指出：推翻资本家政权，消灭阶级压迫；无产阶级专政是实行阶级斗争的过渡手段；实行公有制^③。为了实现上述目标，共产党为了维护无产阶级的利益，必须坚定自己独立的立场，“不同其他党派建立任何联系”^④。但是，通过列宁和共产国际所阐述的民族殖民地理论了解到，中国革命目前阶段还只是资产阶级民主革命，必须采取党内合作开展国民革命时，中共就对共产国际所提议的革命路径感到困惑。这也打断了中共探索中国革命道路的进程，“这六、七年中国革命的实际进程，却是从模糊笼统的联合战线”开始^⑤，主要表现在：一是城市包围农村道路被强制性地掩盖在国民革命时期的洪流中，二是模糊性和认识惯性转移和延迟了中共对中国革命道路范式的探索。

（一）国民革命的强制性

中国革命道路范式——城市包围农村道路——被掩盖在强制性的国民革命的洪流中。中共不得不接受共产国际的建议，与国民党进行党内合作，接受共产国际的监督，不得争取军队领导权，处于辅助地位推动国民革命，践行俄国版本的城市中心道路，进行北伐。首先，对于中国革命还是资产阶级民主革命，要求中国共产党加入

资产阶级政党国民党，来推进中国革命的进程这一判断和决策，年轻的中共无法接受。同国民党合作不仅仅要改变一大所规定的“不和其他党派建立任何联系”^⑥，而且颠覆了中共的一些基本认同。正如陈独秀在1922年4月6日给吴廷康的信中所列举的：两党阶级基础不同；国民党的阶级性会导致加入的共产党在社会上信仰丧失；国民党的军阀政策绝不能和共产主义相容。^⑦因此，陈独秀断然得出结论：“广东、北京、上海、长沙、武昌各区同志对于加入国民党一事，均已开会议绝对不赞成，在事实上亦无加入之可能。”^⑧然而，中共很快在1922年6月15日发表的对时局的主张中，改变了上述看法，“中国现存的各政党，只有国民党比较是革命的民主派，比较是真的民主派”^⑨。显然转变之快不是中共的本意，而是服从共产国际决定的结果，具有明显的强制性色彩。

其次，共产国际的强制性也体现为在整个国民革命进程中，监督中共不得争取军队领导权。军队是事关国民革命成败的攸关因素。国民革命内部激烈的阶级斗争，尤其是中山舰事件使中共认识到掌控军队和军事的重要性，但共产国际不但不帮助中共发展和掌握自己的军队，还刻意防范中共这一倾向。在1925年9月，共产国际明确要求：“共产党不应要求必须由自己的党员担任国家和军队的领导职务。”^⑩对此，中共部分领导质疑共产国际的做法，大革命后期发表的《中国革命之争论问题》一文指出：“无产阶级与资产阶级互争其在革命军队中之影响，这是互争领袖权的斗争之很重要的一方面……为着要到达革命民权独裁的目的，而力求取得革命军队的

① 同上，第553—554页。

② 同上，第554页。

③ 中央档案馆：《中共中央文件选集》第1卷，第5页。

④ 同上，第6页。

⑤ 瞿秋白：《国民革命运动中之阶级分化》，《新青年》1926年第3期；瞿秋白：《瞿秋白文集》政治理论编第3卷，北京：人民出版社，1989年，第461页。

⑥ 中央档案馆：《中共中央文件选集》第1卷，第9页。

⑦ 同上，第15页。

⑧ 同上，第15页。

⑨ 同上，第19页。

⑩ 中共中央党史研究室第一研究部：《共产国际、联共（布）与中国革命档案资料丛书》第1辑，北京：北京图书馆出版社，1997年，第695页。

领袖权。”^①但为了实现原定的中共辅助国民党的战略，共产国际于1926年6月在上海成立共产国际远东局，负责监督中共的军事工作，阻止和纠正中共广东区委在实际层面争取军队的努力。^②在共产国际不根据国民革命的进程而调整原定的策略，但国民党内部激烈的阶级斗争直接冲击着中共安全和发展的背景下，为了贯彻国际路线必须同国民党合作，中共除了退让，就是逃避。因此在北伐前夕，陈独秀在1926年7月7日于《向导》第161期上面发表《论国民政府之北伐》一文，悲观地指出“再论到北伐军之本身，必须它是革命的势力向外发展”，不然“即有相当的成功，也是军事投机之胜利，而不是革命的胜利”^③。如果从军队领导权和军事的角度来解读陈独秀的认识，后来事态的演进基本上是沿着他的认识轨迹发展的。

（二）国民革命的模糊性

国民革命的模糊性转移了中共对革命道路范式中心工作的探索。“六、七年中国革命的实际进程，却是从模糊笼统的联合战线”^④开始，这也使城市包围农村道路掩映在阶级丛中闪烁不定。国民革命从宣传的口径来解读，是一次中华民族联合起来反对帝国主义、反对军阀、争取民族独立和国家统一的资产阶级民主革命。陈独秀在1922年9月发表的《造国论》一文中，提出“国民革命”的概念来代替资产阶级“民主革命”，而这一口号“成了全国普遍的口号，是以民族革命口号为旗帜的”^⑤，但“所谓‘民族’渐渐的变成勉强遮盖阶级矛盾的空名词，模糊阶级意识的空概念”^⑥。事实上，这一革命是以国民党为主导、中国共产党为推动、共产国际和苏联的赞助下进行的，是俄国城市包围农村道路范式在中国进行的尝试和移植。从苏联帮助援建黄埔军校开始，就以建立苏联式的红军为模板。当时共产党也只是认为国民革命是资产阶级民主革命，应该由国民党及其代表阶级资产阶级来领导，因此把工作重点放在宣传工作，扩大国民党左派，监督和督促国民革命的开展。这集中反映在中国国民党第一次代表大会以后，发表在1924年4月由共青团中央出版的《团刊》上的《同志们在国民党工作及态度决议案》一文中。该决议案强调：共产党为促成国民革命成功，从种种方面，督促国民党实践其国民革命的工作；联络

国民党，加深感情，改变其倾向，加入国民党各种机关，以辅助、“设法诱导”和监督国民党完成党务工作，但要时机相宜，以不引起国民党的反感；宣传工作，只要是和国民革命相关的，尽归国民党，但国民党不愿做的，仍由共产党来完成。^⑦不难看出，中国共产党是真心加入国民党，工作重点和中心放在宣传和督促方面，甚至用心良苦、委曲求全地来帮助国民党完成国民革命。

国民革命的模糊性还体现在认识的模糊性延迟了中共对革命道路范式的探索。第一次大革命的失败并不代表俄国革命道路范式的失效，中共在北伐战争中见证并坚定了城市包围农村道路的功效。国共分道扬镳后，俄国革命道路范式——城市包围农村道路，仍是首先的革命路径。“八七”会议确立了土地革命、武装斗争的总方针，“我们应当找到新的道路。经过新的道路来度过现在所遇的危机与困难，使革命深入广出，而得到最后的胜利”^⑧。那么“新的道路”是什么呢？当然是在国民革命中已经演绎过的俄国革命道路范式——城市包围农村道路，不过“新”在这次是由中共独立领导，而不再是配角。中国土地革命时期的三大起义——南昌起义、秋收起义和广州起义——就是城市包围农村道路的直接尝试。八七会议前后，按预定的计划，中共领导的几万南昌起义部队正行进在这条“新道路”上，重新夺取广州，占领出海口，获得苏联援助，再次进行北伐。但是以瞿秋白为首的中央还不可能认识到在敌强我弱的形势下，城市包围农村道路已经走不通。在广州起义爆发时，陈独秀对革命的困境十分焦虑，给中央写信：“以群众力量扫荡它

① 瞿秋白：《瞿秋白文集》政治理论编第4卷，第473页。

② 中共中央党史研究室第一研究部：《共产国际、联共（布）与中国革命档案资料丛书》第3辑，北京：北京图书馆出版社，1997年，第340页。

③ 中央档案馆：《中共中央文件选集》第2卷，北京：中共中央党校出版社，1983年，第108页。

④ 瞿秋白：《国民革命运动中之阶级分化》，《新青年》1926年第3期。

⑤ 陈独秀：《本报三年来革命政策之概观》，《向导》1922年9月20日。

⑥ 瞿秋白：《国民学与劳农政府》，《东方杂志》1923年第20卷第18期。

⑦ 中央档案馆：《中共中央文件选集》第1卷，第181—183页。

⑧ 同上，第243页。

们（国民党，笔者注）夺取政权的时机尚未到。在实际行动上若取时机过早的政策，更是错误。”^① 中央则给予答复：“说中国革命可以有某地工农取暴动一击中以夺取政权的时机已到，固然是错的，但是简单的说，以群众扫荡国民党而夺取政权的时机还未到，则亦有语病。”^② 中共中央和陈独秀在广州起义前夕的争论实质上就是在找不到新道路范式，沿着原有城市道路前进时的尴尬。上述争论中，陈独秀的意见虽击中不中问题的实质，但中央的回复更显滑稽可笑甚至离谱。如果再回到当时的历史语境，则可以理解这种无奈的回答。从本质上说，这是中国共产党在当时的困境下，认识不到沿着大革命时期俄式道路的错误，无法反驳陈独秀看法的无奈。一方面这条道路是经过十月革命检验过的，也在国民革命时期发挥了重大作用，另一方面现在全党的共识和思维惯性也只有沿着原有的路径，不可能找到新的替代品。

早期党的领导人瞿秋白曾经论述过新道路方式，革命“必须另起炉灶”^③，即有中国革命特殊性的道路，“劳农之民权独裁制直达社会主义独裁制的新方式，将要是世界史上从未有过的新的革命群众创制，可以成为世界一切殖民地半殖民地革命之范式”^④；并对这种“殖民地半殖民地革命之范式”作了简洁的诠释，即“革命战争的军事行动之特殊方法，也是殖民地农民革命的特征”^⑤。不论从理论还是实践维度，这都是对中国特色革命道路的提升，问题是瞿秋白没有再往前探索这条新路，即使他主持中共中央工作以后，有了一定的话语权，也没有再提中国革命道路之范式，原有的思维惯性推着他沿着八七会议所决定的“新道路”——中共独立领导的俄国版本的城市包围农村道路前行。正如他自己后来所说：从武汉分共，到广州暴动，都是“革命势力方面正当的挽回局势的尝试，结果失败了”，“广州暴动失败以后，仍旧认为革命形势一般存在”^⑥。中共独立领导的城市中心道路无法走通又不容置疑，因此中共中央发出第十六号通告武断地认为，“这种挫折的原因，主观上大半是由于我党各级指导机关机会主义的遗毒”^⑦。

四、实践效应倒逼农村包围城市道路范式的形成

在“八七”会议以后，中共领导的攻打城市的武装力量要么被迫分散在广大农村，要么被迫上山。中国革命被迫在农村安营扎寨，而中共六届四中全会后的中共中央，在城市革命力量遭到毁灭性的破坏、城市中心工作无法开展的绝境下，也被迫来到农村，这样一来中国革命的主体不得不在农村生存和发展，不得不在农村展开实践。但问题是，共产国际、中共中央和党内绝大部分同志仍然坚持城市中心工作，坚持城市中心道路。显然城市中心理论和农村道路实践是错位的，那么在理论和实践非“共轭”现象下，虽然理论和实践单向度地演进，但农村根据地的现实形态也必须有相应的理论维度和实践维度的支撑，回答和解决能不能在农村生存、如何生存、如何发展等一系列课题。农村根据地的实践形态倒逼农村革命道路范式的最终形成。

（一）实践和理论非“共轭”现象下的理论课题

中共中央、中共大多数同志和共产国际对中国革命力量主体在农村根据地的事实感到不满，认为这偏离了工作重点，农村工作是从属的、辅助性的，坚持城市工作的主导性。正是在这样的历史语境下，中共中央对农村根据地的工作提出了质疑，批评以红四军为代表的农村根据地的一线同志不能领会中央精神，甚至滑落到机会主义的边缘。在1930年6月15日给红四军前委的信中指出：“固执过去的路线”，不能理解中央的路线，“因为你们处境太偏僻了”，所以无法适应“显著的”、“极大不同的”“整个形势”，因此要改变“隐于农村中作游击战争”，要反省政治上

① 同上，第448页。

② 同上，第446页。

③ 瞿秋白：《瞿秋白文集》政治理论编第7卷，北京：人民出版社，1991年，第709页。

④ 瞿秋白：《瞿秋白文集》政治理论编第4卷，第500页。

⑤ 同上，第500页。

⑥ 瞿秋白：《瞿秋白文集》政治理论编第7卷，第708—709页。

⑦ 中央档案馆：《中共中央文件选集》第3卷，北京：中共中央党校出版社，1983年，第439—440页。

的“农村工作是第一步，城市工作是第二步”的机会主义理论，其实质就是“你们害怕帝国主义”，“不与帝国主义直接冲突”，而偏于一隅的农民意识。为改变上述局面，“中央新的路线到达四军后，前委须坚决按照这个新的路线转变”。^①

在农村根据地的大多数同志、中共大多数党员也坚持城市中心工作的主导性，被迫来到农村的革命力量是暂时的判断。毛泽东在1930年1月5日给林彪的信中坚信地指出，“中国是全国都布满了干柴，很快就会燃成烈火”，审视这种局面“就知道反帝反军阀反地主的革命高潮，是怎样不可避免，而且很快会要到来”^②。由此可以看出毛泽东等还是把农村根据地工作作为从属性的，只是促进全国革命高潮的重要因素，不过他们比中共中央要清醒许多，对上述看法作了比较客观的补充，“革命高潮快要到来的‘快要’二字作何解释”呢，“只应该也只能说出个大的方向，不应该也不可能机械地规定时日”。^③

共产国际更是固执的坚持农村工作是辅助性的、次要的论断。在农村游击战争刚兴起之时，共产国际执委会于1928年2月25日举行第九次扩大会议，通过了联（共）布及中共代表团、斯大林及布哈林提出的草案，明确指示“必须反对对于游击战争的溺爱，反对沉溺于散乱的、不相关联的、必致失败的游击战争”，“党在这里也应当见着自己的主要任务”。^④当割据之地有了初步发展之际，共产国际于1929年10月26日在给中共中央的信中严厉批评了中共的城市工作不得力，“工人阶级日益坚强的自发斗争落后”，明显不适应“中国进到了深刻的全国危机底时期”，“必须紧张全部力量，取发展政治罢工，立定准备总政治罢工的方针”。^⑤不难看出，在共产国际看来，农村工作是只从属于城市工作的，中国革命所出现的农村和城市工作发展的严重失衡，是因为“在中国还没有苏维埃政府，要是说有的话，也是宣传上的，只是纸头上的”，所以固执要求“建立苏维埃政府，这就是表示中国共产党立意巨大的和最大的工业中心地点举行武装起义”。^⑥这种明知不可为而为之的缘木求鱼做法，就是要沿着城市包围农村道路走到底，而中国革命道路的话语权最终又是掌握在共产国际手中，这就注定了中国革命道路曲折的必然性。

（二）实践和理论非“共轭”现象下的实践课题

中国革命所面临的另一个重大课题，即农村根据地工作被定位为非全局的而是从属的、非战略性的而是战术性的，但事实上当中国革命力量的主体被迫来到农村，中国革命的主题也是被迫围绕着农村根据地展开，概括地说，就是理论和实践错位下的实践课题。在实践和理论非“共轭”现象下，实践趋于多元：农村根据地一线工作同志在实践语境中，尊重实践的裁决，尽量规避和减少实际工作中的危害；中共党内少数同志开始直面理论和实践非共轭的尴尬；中共中央和共产国际则固执坚持城市中心论，无视农村革命根据地的实践，导致中国革命最终走入绝境。

中共中央十分关注被迫撤退到农村的革命武装，在1929年2月《中央给润之、玉阶两同志并转湘赣边特委信》中指出：“未曾预料你们或有不得不走闽粤边境的一着”，根据六大决议，中国革命高潮表征纷呈的情况下，“你们所领导的武装力量也宜在这一全国政治形势和党的任务面前重新下一责任的估定”，为此“有计划地有关联地将红军的武装力量分成小部队的组织散入湘赣边境各乡村中进行和深入土地革命”，集团式的行动过于暴露，“应毅然地脱离部队速来中央”。^⑦毛泽东和朱德等没有按照中央所要求的离开部队、分散部队，因为“以连或营为单位，单独行动，分散在农村，用游击的战术发动群众，避免目标，我们从一九二七年冬天就计划过，而且多次实行过，但是都失败了”，“愈是恶劣环境，队伍愈须集中，领导者愈须坚决奋斗，方能团结内部，应付敌人……领导者也不如在恶

① 中央档案馆：《中共中央文件选集》第6卷，北京：中共中央党校出版社，1983年，第100-103页。

② 中共中央文献编辑委员会：《毛泽东著作选读》上册，北京：人民出版社，1986年，第44页。

③ 同上，第47页。

④ 中央档案馆：《中共中央文件选集》第4卷，北京：中共中央党校出版社，1983年，第46页。

⑤ 中央档案馆：《中共中央文件选集》第5卷，北京：中共中央党校出版社，1983年，第422-429页。

⑥ 中央档案馆：《中共中央文件选集》第6卷，第411-412页。

⑦ 中央档案馆：《中共中央文件选集》第5卷，第18-24页。

劣环境时刻不能离”^①。可见，毛泽东等曾经的看法和中共中央所提议的方案相似，并且早在1927年就试行过，而且多次试行，不过他们难能可贵之处就是能面对实践的裁决，面对革命主体力量在农村的事实，艰苦做好农村根据地工作。

党内部分从事实际工作的同志敢于正视理论和实践非共轭的尴尬。1930年4月，周子敬在给《红旗》报的信中认为：“现在就全国看来，农民运动的发展比较城市的工人运动要快的多。”“在这一种情势之下，若我们依然是将大部分的力（量）都用在城市，实不如用在农村中为好，在农村中一定得的效果更大。若是革命势力占据了广大农村之后，他还是可以联合起来包围城市，封锁城市，用广大的农村革命势力以向城市进攻，必然可以得着胜利。”^②

共产国际则固执地坚持城市包围农村道路，反对农村实际工作同志的实践裁决，更不能认同党内部分同志提出的中国革命道路范式。那么中国革命为什么会失败呢？在中共中央和共产国际看来，既然不是道路路线的问题，实践中的挫折势必归因于执行路线的人，或者是敌人力量过于强大。各种国内和国际情势显示中国和世界处于第三时期，高潮和高潮的表征都彰显世界潮流势不可挡，很明显是执行路线的人犯了错误，中共缺乏的是更加激进、更加能执行国际路线的同志，因而共产国际直接干预中共六届四中全会来改造中共中央，完全剥夺了在农村工作一线或有实际工作经验同志的权利，扶持了标榜“对于共产国际，要铁一般的忠实”的王明一批人来掌握中共中央。这样一来，中国革命就在“冲上前去，反对敌人的总进攻”^③的号角下，“勇敢的坚决的为着国际执委的路线而进行布尔什维克的斗争”。^④

（三）革命力量主体在农村生存和发展的哲学课题

秋收起义等攻打城市剩余下来的部队被迫撤退到农村后，部分同志思想十分悲观。被迫来到农村的革命力量首先必须面对在农村能不能生存、如何生存和如何发展的历史课题。毛泽东的《星星之火，可以燎原》从哲学高度论证上述问题。该文指出：中国革命可以在农村生存，因为中国是许多帝国主义国家共管的殖民地，统治阶

级内部矛盾日益激烈，政治经济发展极不平衡，这样政治经济条件不可能形成一个统一的政权，因此中国革命可以在统治阶级力量薄弱的地方生存，这才有“成长于四周白色政权中的小块红色区域的存在和发展”，革命势力并随着他们的冲突发展而有一个波浪式的扩大；中国革命如何发展呢？巩固农村根据地，深入地开展土地革命、加强政权建设、加强党的建设、扩大和训练红军。^⑤于此相适应，一系列与农村根据地息息相关的理论和实践构建应运而生。反对强调单纯军事思想，不注重政治工作和思想工作等片面做法，要切实做好宣传群众、组织群众、武装群众和建设革命政权等工作；加强党的领导，置革命军队于党的领导下，改造以农民为主体的军队，认真分析和应对各种非无产阶级思想在党内的反映，反对各种极端民主思想，贯彻党的民主集中制原则；加强根据地建设，反对走州过府式的流寇思想，建立人民群众的政权，扎实做好根据地的各项工作，扩大其政治影响。^⑥

在中国革命主体被迫在农村开展工作的情况下，中国革命不得不事实上以农村为中心，不论是否以全局的视野考量农村道路，但中国革命现在面临的、能做的及将要做的，就是如何在农村中生存，如何在农村中发展壮大，如何解答与农村相关联的政治、经济、军事等理论和实践课题，而农村根据地是上述课题的载体。由此可见，正是农村根据地的实践形态倒逼农村道路范式的形成。当然实践和理论的非共轭现象，城市工作的全局性势必影响到事实上在农村安营扎寨的革命力量主体，甚至最终造成红军被迫长征的局面。

（责任编辑 欣彦）

① 中共中央文献编辑委员会：《毛泽东著作选读》上册，第43-44页。

② 周子敬：《关于无产阶级领导的问题》，《红旗》1930年5月24日。

③ 中央档案馆：《中共中央文件选集》第6卷，第477页。

④ 同上，第161页。

⑤ 中共中央文献编辑委员会：《毛泽东著作选读》上册，第37-39页。

⑥ 同上，第25-26页，第37-39页。

胡塞尔的未竟中国行

——以及他与奥伊肯父子及杜里舒的关系

倪梁康*

【摘要】梁启超于1920年3月从欧洲回到上海。而后于9月创立“讲学社”，计划邀请国际名哲来华讲学。张君勱提供的德国哲学家人选中有胡塞尔。但奥伊肯作为重要顾问，并未推荐他曾十分看重的胡塞尔，而是推荐了杜里舒。因此之故，胡塞尔与中国失之交臂。但张君勱和张东荪在1922年均发表了含有对胡塞尔现象学介绍内容的文字，使得国人当时已经对胡塞尔的思想有所了解，可以视作对胡塞尔的未竟中国行的某种弥补。此后奥伊肯的儿子瓦尔特·奥伊肯与胡塞尔在弗莱堡大学共事，引出另一段思想史因缘。

【关键词】胡塞尔；奥伊肯；杜里舒；张君勱；中国

中图分类号：B516.52 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2015)01-0066-06

一

1916年赴弗莱堡任教之前，胡塞尔在哥廷根撰写的最后一篇准备刊发的文字是为鲁道夫·奥伊肯(Rudolf Christoph Eucken, 1846-1926年)七十寿辰而作的纪念文章。而此前，还在前一年9月20日致其学生弗里茨·考夫曼的信中，胡塞尔便写道：“我曾承诺在十月底完成成为奥伊肯的七十寿辰而写的一篇文章——因此接下来我的每一分钟都被绑定了……目前我还在‘上面’，并且有欣然而起的想法，我不能放过它们。”(书信III, 341)然而看起来胡塞尔的说法实属夸张，因为1916年1月初胡塞尔寄去的这篇纪念鲁道夫·奥伊肯的文字，只有或只需有两页纸的篇幅^①。当然，胡塞尔在其中还是扼要地表达了自己的现象学与奥伊肯的精神生活哲学最终会殊途同归的信念：“有两条可能的途径来把握原初的、在自身中构造起所有经验世界的生活；有两条途径可以在精神中突进到对自然中的人和精神中的人进行本质区分，可以直观到在人类进程中宣扬自身的精神生活之统一，并能够回溯到原初的源泉上。鲁道夫·奥伊肯在其精神生活哲学中

踏上的是第一条，现象学哲学踏上的是另一条。”(书信VI, 127)

生日过后，奥伊肯致函胡塞尔感谢：“我七十岁生日这天，友人递给我一个漂亮的绿色皮盒。里面有许多由尊贵而友善的男士与女士撰写的页张，许多写满了关于我的毕生工作与追求的友善的和认可的话语的页张。收到这个充满意义的馈赠使我感到骄傲和喜悦，它使我满怀感激，它不仅使这个节日变得更为美丽，也将会成为我和我的子女的恒久忆念。”(书信VI, 94)1916年3月20日，奥伊肯还再次致函胡塞尔，一方面是为了专门感谢胡塞尔的纪念文字以及他在其中表达的：“对我来说极为重要的和极其受益的是我了解到，我与您尽管在出发点和工作方向上有千差万别，但我们在最终的信念上是一致的；恰恰是在当前的精神碎裂状态中，我将此视作一笔尤为贵重的财富。我兴致盎然地关注着您的思想工作的不懈推进，它将日趋成为德意志生活中的强力。”(书信VI, 93)另一方面，奥伊肯撰写此信也是为了表达他对胡塞尔获得弗莱堡大学教席的祝贺。虽然奥伊肯撰写此信时胡塞尔还在哥廷根，但只是在十天之后，他便来到弗莱堡大学就职。

* 作者简介：倪梁康，(广州510275)中山大学哲学系教授。

① [德]胡塞尔：《文章与讲演(1922-1937年)》(Aufsätze und Vorträge. 1922-1937)，《胡塞尔全集》第27卷，多特雷赫特：克鲁威尔学术出版社，1989年，第127-128页。——在付诸胡塞尔所说的如此大努力之后，为何两个月的结果只有两页纸，这一卷《胡塞尔全集》的编者认为“几乎无法想象”(参见该书“编者引论”，页XVIII)。——事实上，后来收入《胡塞尔书信集》出版的纪念文字的底稿篇幅更小，不到一页，很可能是这份纪念文字的初稿。(参见书信VI, 页94)

胡塞尔这篇纪念文字的正式发表是在十年之后，即1927年。此时奥伊肯刚刚于前一年的9月15日去世，享年八十岁有余。奥伊肯学会于次年将胡塞尔的这篇文字发表在其刊物《行动世界》（Die Tatwelt）上，以示怀念，文字的标题为“现象学与鲁道夫·奥伊肯”。同年胡塞尔也被命名为奥伊肯学会的荣誉委员会成员，“表明奥伊肯学圈是多么尊重胡塞尔的哲学事业”^①。

1916年的奥伊肯实际上正如日中天。他于1866年在哥廷根大学获得古典语言学和古代历史的博士学位，于1908年获得诺贝尔文学奖，是以哲学家身份获此殊荣的第一人^②，其影响早已扩展到国际哲学学界之外。虽然此时奥伊肯已七十岁，但仍在耶拿大学任教，直至1920年他年过75岁时才退休。除了此前在巴塞尔大学任教三年外，奥伊肯自1874年起就在耶拿大学工作。他的哲学被视作对德国唯心主义哲学的继承，因此与当时的新康德主义者成为同路人，但他的精神生活哲学与其说是对康德哲学的继承，不如说是对费希特哲学思想的继承。胡塞尔在“自然与精神”关系方面的长期思考^③，首先受狄尔泰自然科学与精神科学之划分的影响，也与李凯尔特以及奥伊肯处在同一个思考方向上。

奥伊肯与胡塞尔的交往究竟始于何时已经无从得知。很可能是因为二人都参与了李凯尔特组织出版的《逻各斯》杂志编委会的工作。这项工作使得在《逻辑研究》出版后未发任何论文的胡塞尔终于在十年沉默后交出一篇现象学宣言式的长文“哲学作为严格的科学”，刊发在1900/1901年的《逻各斯》杂志的创刊号上。

奥伊肯与胡塞尔两人之间目前已知的最早通信便是在1911年，此后延续至1916年。但保存下来的只有奥伊肯致胡塞尔的十封信。胡塞尔写给奥伊肯的信函很可能已经佚失。奥伊肯在1911年的第一封信中便通知胡塞尔，他已被奥伊肯所在的耶拿大学哲学系提议为奥托·李普曼教授的教席继承人。接下来的七封信均与此教职问题相关。从信中可以看出，奥伊肯十分真心且竭尽全力地促成胡塞尔到耶拿大学任职。从向哲学系推荐，到哲学系讨论通过，并将胡塞尔排在候选名单的第一位，再到学校评议会层面无讨论的一致通过，最后到普鲁士教育部的考虑和决定，奥伊

肯将每个步骤都不厌其烦地通报给胡塞尔。在最初前景极佳的情况下，奥伊肯最后还是在政府层面功亏一篑。他于1911年7月1日发电报说：“今天我在部长这里，可惜已无法挽回。明天我再详述。”次日他在致胡塞尔信函中告知：教育部主要是出于财政的考虑，聘请了较为年轻的、因而也“更为便宜的”布鲁诺·鲍赫（Bruno Bauch，1877-1942年）担任这个教席。一周后奥伊肯再次专门致函胡塞尔，告知他听到有传言说，图宾根大学哲学系因亨利希·迈耶赴哥廷根大学而空出教席，胡塞尔被放在候选人名单的第一位。虽然这个位置最后仍未属胡塞尔，而是被与胡塞尔差不多同龄的心理学家卡尔·格罗斯（Karl Groos，1861-1946年）所得，但奥伊肯在此事上对胡塞尔的拳拳盛意还是跃然纸上。（参见书信VI，89-91）

二

在胡塞尔到弗莱堡任教之后，奥伊肯与胡塞尔之间便没有留下任何通信往来的痕迹，直至1926年奥伊肯去世。次年，亦即胡塞尔发表他十年前撰写的纪念文字的那一年，奥伊肯之子瓦尔特（Walter Eucken，1891-1950年）来到弗莱堡，担任这里的国民经济学教授。瓦尔特·奥伊肯夫妇与胡塞尔之间后来建立起一个亲密的联系，这是需要放到后面谈论的另一段故事。在这里先要回顾的是鲁道夫·奥伊肯与胡塞尔之间的另一段间接因缘，即他们于上世纪二十年代初因梁启超创办的讲学社而与中国发生的一段因缘关系。

时间要退回到1917年。当时世界正处在第一次世界大战中，中国也参与其间。是年因是否对德国宣战等问题，先有张勋复辟，梁启超参与段祺瑞、冯国璋的讨伐运动等；后有这场充满阴

① [美] 奈农（Thomas Nenon）、[德] 塞普（Hans Rainer Sepp）：《编者引论》，载《文章与讲演（1922-1937年）》，同上书，第XVIII页。

② 此后还有三人：亨利·柏格森、勃兰特·罗素、让·保罗·萨特。

③ 对此可以参见笔者文章：《纵横意向——关于胡塞尔一生从自然、逻辑之维到精神、历史之维的思想道路的再反思》，《现代哲学》2013年第4期，第52-58页。

谋的丁巳复辟于十二天后告终，段祺瑞内阁于7月19日成立，梁启超任财政总长；再后是孙中山发动护法运动，9月1日被粤非常国会选为军政府大元帅；最后是11月15日，段内阁被迫下台，梁启超也随之辞职，从此退出政坛，“弃政从文”。

1918年底，世界大战结束。梁启超与张君勱等一行七人赴欧洲考察，其间作为中国代表团的顾问在巴黎参与了从1919年1月18日直至6月28日举行的战后巴黎和会。由于在巴黎和约中山东的德国殖民地被转交给日本，因此中国代表团拒绝在和约上签字。这个和约后来成为五四运动的导火线。梁启超一行于巴黎和会后在欧洲各国考察，并于1919年12月上旬到达德国。由于梁启超对柏格森和奥伊肯曾有所闻，因此在巴黎访问柏格森之后，他也想在耶拿拜访奥伊肯。1920年1月1日，奥伊肯在家中热情接待了梁启超一行。其间担任翻译的是张君勱。在欧洲参与巴黎和会以及与奥伊肯的会面给张君勱在事实和理论两个方面的刺激，使他决心从社会科学转向哲学。他就此次与奥伊肯的会谈在回忆录中写道：“以倭氏〔奥伊肯〕七十老翁，精神矍铄一如年少，待异国之人亲切真挚，吾乃一生感想，觉平日涵养于哲学工夫者，其人生观自超人一等，视外交家之以权谋术数为惟一法门者，不啻光明黑暗天堂地狱之别。吾于是弃其归国之念，定计就倭氏而学焉。”^①张君勱此后便没有陪伴梁启超回国，而是直接移居耶拿，随奥伊肯学习德国古典哲学。

梁启超于1920年3月从欧洲回到上海。而后于9月创立“讲学社”，计划“每年聘名哲一人来华讲演”。第一年已经确定为罗素，而“第二年所聘之人，已由董事会决议为倭伊铿矣”。^②但奥伊肯因年迈不能远行，谢绝了邀请，因此讲学社请张君勱再提出可以代表奥伊肯的德国哲学家人选建议。张君勱此时对德国哲学的基本情况已经有所了解，认为“德国哲学界，其潮流三，而其为之领袖者三：1) Rickert (黎嘉德〔李凯尔特])、2) Natorp (那托伯〔纳托尔普])、3) Husserl (虎塞尔〔胡塞尔])”。^③

从张君勱在这篇题为“德国哲学家杜里舒氏东来之报告及其学说大略”之文章中的叙述来

看，虽然他将胡塞尔列为第三选择，但实际上对其兴趣最大、着墨最多：“若夫虎塞尔，自名现象学派(Phänomenologie)(此现象二字与康德书中所谓现象不同)，虎氏说明概念(Begriffe)与觉(Anschauung)之关系曰：存于觉中者是名现象，离觉中之细目而得其纯处(Wesen)，于是以构成概念。故概念虽不直接于觉，然不能离觉。由五官之觉，进而为纯觉(Wesensschau)，则概念之所由以成也。盖哲学家中有以为认识之中心在觉，即五官之所以触接者也，如麦哈〔(Mach)马赫]是。有以为认识中心在思，是为概念(Der unanschauliche Begriff)而超于官觉外者也，如马堡格派是。两家之说，是非莫定。虎氏起，乃倡为调和之论，因为概念不能离觉，然超觉以上另有纯觉在。此虎氏学说之出发点也。”^④

张君勱的这些描述，应当是汉语文化领域介绍胡塞尔现象学的最早文字。他将胡塞尔现象学称作“异军特起”、“于黎氏那氏外自张一帜”。^⑤这些说法与同年张东荪介绍胡塞尔的文章十分相近。该文章载于《东方杂志》第十九卷第十七号，题为“新实在论的论理主义”。张东荪在这里未限于德国哲学中的倭伊肯〔奥伊肯]，而是也谈到法国哲学中的柏格森和英美哲学中的新实在论。他也将“呼塞尔〔胡塞尔]现象学”视作“在德国承康德哲学的绪余”中于倭伊肯、文得尔班〔文德尔班]、黎卡特〔李凯尔特]、拿托泼〔纳托尔普]、柯亨之外的“异军蹶起”。他在文末还借胡塞尔现象学方法批评新实在论：“呼塞尔的‘纯粹现象学方法’是以为哲学应当抛弃一切‘立场’(Standpoint)，以无立场为立场乃是哲学的本务。我们果真取呼氏此说，我们必定可以说新实在论不是哲学，因为新实在论先设立有科学兼常识的立场，就这个立场架起他们

① 张君勱：《中西印哲学文集》上册，台北：学生书局，1981年，第143页。

② 参见丁文江、赵丰田编：《梁启超年谱长编》，上海：上海人民出版社，2009年，第591页。

③ 张君勱：《中西印哲学文集》下册，台北：学生书局，1981年，第1124页。

④ 同上，第1124页。此处原文与初刊《晨报副刊》上的原文均有笔误，遂相互参照而修正之。

⑤ 同上，第1124页。

的高楼大屋来。”^①

这两份介绍胡塞尔现象学观点与方法的最早汉语文字，即使在今天的研究者看来也仍是基于敏锐理解之上的妥帖之说。从中也可以看出，胡塞尔此时在现象学方法论方面的影响已经不限于德国。事实上，在完成《逻辑研究》、《哲学作为严格的科学》与《纯粹现象学与现象学哲学的观念》第一卷之后，由胡塞尔率领的现象学运动处在稳步发展之中，并在哥廷根、慕尼黑和弗莱堡形成三足鼎立之势，影响力已经远远超出新康德主义的马堡学派和西南德意志学派。此时如果胡塞尔作为德国哲学的重要代表应邀到中国讲演，的确也顺理成章。

三

可是胡塞尔中国之旅的可能性并未得到实现。最终成行的是当时德国的生机主义哲学家杜里舒（Hans Driesch, 1867 - 1941 年）。对此结果，张君勱在其上述报告中做了较为详细的说明：“方一九二一年五月正我细细衡量。欲求一最适于中国者而莫知所决，适蔡子民〔元培〕与林宰平〔志钧〕两先生同时莅耶纳，乃于会见倭伊铿之顷，商之倭氏，倭氏曰黎氏年逾七十，昔年来耶纳迁地疗养，精神已露异态，渡海远行，恐非能胜，且黎氏之认识论，偏于形式论（Formalismus），恐于中国今日考求西方文明实际之厉害不适；若夫那托伯虽以新康德派自居，然其学问为多方面的，于教育学造诣尤深，此人若去，必合中国之意，同时更提一人，曰那氏行年亦已老，去否不可必，若彼不去，不可不求第二人以代之，以余所见德国壮年哲学家，年不过五十左右者，当以杜里舒为第一人，其人自生物学出身，转而至哲学；故其哲学有科学上之根据，或者于中国今日好求证于科学之趋向相合，于是蔡林两先生及森〔张君勱〕均以倭氏之言为然，先询那氏，如那氏不愿东行，则以杜氏代之。”^②

因此，在这个讨论人选的过程中，真正称得上“异军特起”的是杜里舒。他于1921年刚获得莱比锡大学哲学系正教授的位置。由于后来的中国之行，他在当时的中国产生很大影响，几乎与先后来到中国的杜威、罗素、泰戈尔同名。然

而他在世界思想史的地位显然与前三位相差甚远。而奥伊肯当时的评价与推荐似乎也是一时动念，并未经过深思熟虑，有些方面甚至还可以说是有所隐瞒。例如关于李凯尔特（1863 - 1936 年）的“廉颇老矣”之说，实际上李凯尔特仅比杜里舒年长四岁，时年58岁，如何能称得上“年逾七十”；而且即使李凯尔特“精神已露异态”可能是事实，奥伊肯说他“偏于形式论，恐于中国今日考求西方文明实际之厉害不适”，也是十分牵强。此外，杜里舒当年54岁，应当算得上是“年不过五十左右者”；纳托尔普（1854 - 1924 年）时年67岁，说他“行年亦已老，去否不可必”，也可以说是于理不悖。但奥伊肯在这里似乎有意识地跳过了张君勱考虑的第三人选胡塞尔不论，却是令人费解的一件事情。胡塞尔是年62岁，较杜里舒长八岁，与1920年讲学社成立之前便已在中国各地做巡回讲演的杜威（1859 - 1952 年）是同龄人；胡塞尔出生数学家，也可以说“哲学有科学上之根据，或者于中国今日好求证于科学之趋向相合”。但奥伊肯对胡塞尔只字未提。他此时的态度与此前在聘胡塞尔去耶拿任职时的不遗余力相比，判若二人。

张君勱随后将此描述与说明文字寄回国内，发表在1922年《改造》杂志的第四卷第六号上，该文同时也分四部分连载于1922年6月2日 - 6月5日的《晨报副刊》。此时杜里舒尚未到华。张君勱的文章，主要是为杜里舒的来华讲演做一个公告，其中也包含为自己的引荐工作做一个解释的意图。他当时或许并未留意奥伊肯对胡塞尔的忽略。但后来他对胡塞尔做了许多引介，似乎有意弥补当年的遗憾。1924年张君勱翻译出版了杜里舒的《爱因斯坦氏相对论及其批评》。他在该书序言中曾用一小节来讲述“杜里舒氏与现象学”的关系。张君勱在这里写道：“杜氏哲学之出发点，曰我自觉的有某物；我也、有也、某物也，三位而一体者也。我之所能为力者，在此三位一体之关系下，以直观之方法，发现种种秩

① 张东荪：《新实在论的论理主义》，《东方杂志》第19卷第17号，第16、34页。

② 张君勱：《中西印哲学文集》下册，第1125—1126页。此处原文与初刊《晨报副刊》上的原文均有笔误，遂相互参照而修正之。

序符号。此也，彼也，关系也，相并也，平行也，绿也，酸也。杜氏此种立脚点之由来，则受虎塞尔（Husserl）学说之影响。虎氏者以反抗心理主义著称。彼以为是非之准，不在此顷刻万变之心理，而在不易之本性。譬之说夕阳西下四字。甲日之夕阳与乙日之夕阳固不同也；甲时之夕阳与乙时之夕阳亦不同也；自观者言之，甲时之心理与乙时之心理又不同也；此种不同之中，而说到夕阳西下，无不了解之者，则普通的意义为之也，则不易之本性为之也。此普遍义或曰本性之求得之法，则在直观（Schau）而已。虎氏自名其学为现象学（Phänomenologie）。^①

在张君劢的这段介绍中，已经可以看出杜里舒所受胡塞尔的两方面影响：其一是意向性理论方面^②，其二是本质直观学说方面。这也是胡塞尔哲学中的两个核心思想。杜里舒的思想受到胡塞尔的影响，应当是一个不争的事实。^③除了在上述书中对胡塞尔现象学的诉诸之外，他们二人在1918年之前有书信来往，亦有著述互赠。杜里舒曾推荐自己的一位学生去哥廷根随胡塞尔学习，后来这位学生成为社会学名家：赫尔穆特·普莱斯纳（Helmuth Plessner，1892 - 1985 年）。他后来写过关于自己两位老师杜里舒和胡塞尔的回忆文章。^④杜里舒本人在回忆录中曾记载他与胡塞尔1914年在一次于哥廷根举办的心理学会议的宴席上的“极为投入的交谈”^⑤：“我对我们之间交谈的一个问题尤为感兴趣。我问胡塞尔：若我将本体论的上帝证明（这个证明想从‘实质[essentia]’中、亦即从概念‘本质’中推导出上帝的‘实存[existentia]’）视作他的《逻辑研究》的最终目的，我是不是合理的。他对此问题的回答是肯定的，但据我所知他从未在其著述中讨论过这个问题。”^⑥胡塞尔自己也曾致杜里舒的信中说：“在阅读[杜里舒的《秩序学说》^⑦]时我常常记起您的表述（在美丽的哥廷根之夜）”（书信VI，57）。

关于杜里舒与胡塞尔的相互关系，或许还可以另做一个专题来讨论。但我们这里还是要回到胡塞尔与奥伊肯的关系上来。如今已很难追究奥伊肯当年撇开胡塞尔而直接推荐杜里舒来华之做法背后的动机。杜里舒并非奥伊肯的学生，至多有可能在他于1887 - 1889年期间于耶拿学习动

物和植物学时旁听过奥伊肯的课程，因此奥伊肯在这里并无亲疏有别的嫌疑。是否在此期间奥伊肯与胡塞尔之间有过龃龉？至少在胡塞尔到弗莱堡大学任教后，直至1926年奥伊肯去世，两人之间再没有进一步来往的证明。胡塞尔只是在奥伊肯去世十年之后才偶然说起过他们之间的“分道扬镳”。

四

事情与前面提到的鲁道夫·奥伊肯之子瓦尔特·奥伊肯有关。老奥伊肯去世后的第二年，小奥伊肯获得弗莱堡大学国民经济学教授的位置，放弃一年前获得的图宾根大学的经济学教授职务，转至弗莱堡大学任教。他后来倡导秩序自

① 同上，第1191页。——张君劢在前文中将“Anschauung”或“Schau”译作“觉”，在此文中已改为“直观”。而在此文中的“现象学”，在1959年的“新儒家哲学之基本范畴”中则改译作“现在学”。参见氏著：《中西印哲学文集》下册，第518 - 519页。

② 如杜里舒的学生普莱斯纳所说：“这里也明显地表露出布伦塔诺学派、胡塞尔和迈农的‘现代’影响。”参见[德]赫尔穆特·普莱斯纳：《回忆汉斯·普莱斯纳》（In memoriam Hans Driesch），《哲学杂志》（Tijdschrift voor Philosophie）1941年第2期，第399—404页；《在哥廷根胡塞尔身边》（Bei Husserl in Göttingen），《埃德蒙德·胡塞尔：1859 - 1959年》（Edmund Husserl 1859 - 1959），《现象学研究丛书》（Phaenomenologica）第4卷，海牙：马尔梯努斯·奈伊霍夫出版社，1959年，第29—39页。

③ 舍勒在其写于1922年的长篇文章“德国当代哲学”中便对杜里舒的哲学做过评论并指出他所受的胡塞尔、迈农影响。参见[德]舍勒：《舍勒全集》第7卷，伯尔尼与慕尼黑：弗兰克出版社，1975年，第316页。

④ 参见[德]赫尔穆特·普莱斯纳：《回忆汉斯·普莱斯纳》，同上书，第402页；《在哥廷根胡塞尔身边》（Bei Husserl in Göttingen），同上书，第29 - 39页。

⑤ 杜里舒回忆说，这次交谈是如此热切，以至于他们在一次间歇时才发现，他们完全是“下意识地”吃完了所有几道菜。参见[德]杜里舒：《生命回忆——一个研究者和思考者在决断年代的记录》（Lebenserinnerungen. Aufzeichnungen eines Forschers und Denkers in entscheidender Zeit），慕尼黑/巴塞尔：莱因哈特出版社，1951年，第153 - 154页。

⑥ 同上书，第154页。

⑦ 胡塞尔私人藏书中有杜里舒寄赠的《秩序学说：哲学的一个非形而上学部分的体系。特别顾及生成学说》。（Ordnungslehre: ein System des nicht-metaphysischen Teiles der Philosophie. Mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Werden, Jena 1912）

由主义和社会市场经济学，建立起经济学的弗莱堡学派，最后成为二十世纪德国最重要的经济学家之一。在此之前，他在柏林结识了正在那里学习国民经济学、文学和哲学的女大学生埃迪·埃尔德希克（Edith Erdsiek, 1896 - 1985 年），并于 1920 年与之结婚。婚后埃尔德希克中断了学业，随丈夫先去了图宾根大学，而后转至弗莱堡大学。她于 1925 年在前面曾提到的奥伊肯学会的刊物《行动世界》上发表文章。如前所述，两年后胡塞尔纪念鲁道夫·奥伊肯的短文也是发表在这个杂志上。1928 至 1934 年期间，她担任了这个杂志主编，并以亚努斯（Janus）为笔名在上面发表文章。如今她被视作德国文化哲学家和作家。

小奥伊肯一家到弗莱堡不久，埃尔德希克便与胡塞尔在一次学校聚会上结识。此后，也许是小奥伊肯也像胡塞尔次子沃尔夫冈一样曾在第一次世界大战中赴前线作战，因而与胡塞尔有共同语言；也许是埃尔德希克也有犹太血统，因而与胡塞尔一家有同胞之谊；也许是胡塞尔为老奥伊肯撰写的纪念文字的确如后者所说“成为我和我的子女的恒久忆念”；或者，也许只是因为两家人彼此之间旨趣与品味相合，在弗莱堡他们彼此间始终保持着十分亲密的联系。埃尔德希克曾于 1977 年 1 月 15 日在《法兰克福汇报》上撰文回忆胡塞尔，将一个可亲可敬的哲学家形象栩栩如生地摆在后人面前。

正是在这篇文章中，一些关于奥伊肯与胡塞尔之间关系的信息得到透露：“他〔胡塞尔〕也可以具有诙谐的天赋，举一个小例为证。我的公公鲁道夫·奥伊肯九十诞辰时，我在法兰克福的报纸上写了一篇短文纪念他。胡塞尔打了电话过来：‘亲爱的女朋友，我有话要对您说，但您不要回答，我是聋子。’（他的耳朵有些背。）‘我曾对鲁道夫·奥伊肯十分敬重，但我们终因方法不同而分道扬镳。我记不得为何曾喜欢他。现在我又知道了。您在那里做得不错，但不要因此而异想天开。您始终忠实的埃德蒙德·胡塞尔。’而后电话挂了。”^①

从这个描述可以得出一个间接推断：因方法不同而与老奥伊肯分道扬镳之事，胡塞尔事前应当与小奥伊肯夫妇有过说明，而且后者很可能还

曾为此劝说过胡塞尔，让他改变对老奥伊肯的看法，所以胡塞尔才有“不要因此而异想天开”的诙谐之说。无论如何，在这一刻，在自己去世前两年（1936 年），胡塞尔通过埃尔德希克的文章又念记起十年前辞世的老奥伊肯。而他与老奥伊肯究竟因为何种方法而分道扬镳，可能永远是个不解之谜。不过可以留意埃尔德希克在文章中对胡塞尔性格的一个观察和描述：“他的创造性想象极为丰富，但他也极为正派，不会去想象周围人的恶意、欺骗或背叛。胡塞尔是一个心无猜忌的人。”^②

瓦尔特·奥伊肯于 1950 年在伦敦经济学院做讲演的途中突发心脏病去世，享年仅 61 岁。四年后在弗莱堡大学成立了以他名字命名的研究所，到今年（2014 年）正好是六十周年庆。《巴登报》刊载了对小奥伊肯夫妇次女玛丽安的专访，其中有几个事实与我们这里的故事不无关联：胡塞尔是小奥伊肯夫妇长女伊雷妮的教父；小奥伊肯是少数几位还敢于参加胡塞尔葬礼的学者之一；他是海德格尔的敌手；小奥伊肯夫妇家住歌德街 10 号，与胡塞尔夫妇所住洛莱托街 40 号相距不远；两对夫妇死后都葬在弗莱堡附近的小镇君特山谷（Günterstal）。^③

（责任编辑 任 之）

① 埃迪·奥伊肯-埃尔德希克：《迷恋真理——回忆埃德蒙德·胡塞尔》（Leidenschaft zur Wahrheit- Erinnerungen an Edmund Husserl），载《法兰克福汇报》1977 年 1 月 15 日。

② 同上。

③ 参见〔德〕西蒙娜·赫尔（Simone Höhl）：《瓦尔特·奥伊肯——完全个人的》（Walter Eucken- ganz privat），载《法兰克福汇报》2014 年 1 月 25 日。

海德格尔与形而上学的“渊基”*

王庆节**

【摘要】在海德格尔的眼中，形而上学首先不是一门抽象教授的哲学学科，而是我们人类在自然宇宙大化中的一种具体生活和生命生存的方式。所以，海德格尔的《形而上学导论》不是一部将复杂艰深的学科简化、浅化，以助年轻学子顺利入门的导读性教科书。相反，它召唤、引导喜爱哲思的人们回到我们今天称之为“形而上学”的那个东西的生根处、发源处，回到我们人类的语言、思想与睿智的鸿蒙发端处，重新上路思考与发问。在这个意义上，与其说它是一部学科导论，更不如说它展开了“前物理学”的“林中空地”，召唤和容纳思想阳光的透入，而这恰恰就隐含了引领走向后世的“物理学之后”（形而上学）的全部秘密。因此，如果我们在相反的意义套用黑格尔，这部《形而上学导论》倒更像是一部海德格尔的《精神现象学》。

【关键词】海德格尔；形而上学；渊基；哲学翻译

中图分类号：B516.54 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660（2015）01-0072-06

—

物理学家霍金讲过这样的一个故事，说的是数学家罗素有一天作报告。报告完毕，听众里站起一位老太太。老太太说：“你的报告很精彩，你是我见过的最聪明的年轻人了。不过，你把世界弄得也太复杂了。古人早就说过，这个世界实际上就是驮在一只巨大的乌龟背上”。听到这里，罗素逗问：“老奶奶，那这只乌龟又是驮在什么上面呢？”老太太回答：“年轻人，你真的很聪明，可是，难道你不知道吗？这乌龟下面还有乌龟，一只驮着另一只，这是个无穷无尽的乌龟塔呀！”霍金没有说罗素接下来是怎么回答的，但答案似乎很清楚。不过现在的问题是，罗素真的比老太太聪明吗？还有霍金？

如果形而上学研究的是关于存在物之为存在物的学问，那么，海德格尔的这部《形而上学导论》谈及的就是那个当年同样困惑罗素与老太太，以及今天可能仍然迷惑着霍金的问题。关键的区别在于，海德格尔不再试图去寻找更“真确”、更“睿智”的答案，而是试图去探究：那个今天被绝大多数人奉行为真理的思路和答案究竟是怎么一回事。我们人类是怎样“命运般

地”走上了通往这一答案的道路？海德格尔在本书中给我们的警示在于：倘若我们不再对此进行真正彻底的哲思，我们就根本不能理解人类正身处于其中的境况，因此也将不能认清和承受正在以及即将面临的星际级的危险与灾难！

在海德格尔的眼中，形而上学首先不是一门抽象教授的哲学学科，而是我们人类在自然宇宙大化中的一种具体生活和生命生存的方式。所以，这部《形而上学导论》不是一部将复杂艰深的学科简化、浅化，以助年轻学子顺利入门的导读性教科书。相反，它召唤、引导喜爱哲思的人们回到我们今天称之为“形而上学”的那个东西的生根处、发源处，回到我们人类的语言、思想与睿智的鸿蒙发端处，重新上路思考与发问。在这个意义上，与其说它是一部学科导论，更不如说它展开了“前物理学”的“林中空地”，召唤和容纳思想阳光的透入，而这恰恰就隐含了引领走向后世的“物理学之后”（形而上学）的全部秘密。因此，如果我们在相反的意义套用黑格尔，这部《形而上学导论》倒更像是一部海德格尔的《精神现象学》。

海德格尔喜欢用“路标”和“在路上”来标明自己的思想历程和思想状况，也曾在向世人昭告最终放弃其未完成之名著《存在与时间》续

* 本文为海德格尔《形而上学导论》新译本前言。本文的研究得到香港特别行政区研究基金项目（GRF-CUHK455510）的资助。

** 作者简介：王庆节，香港中文大学哲学系教授。

作计划的同时，点明这本《形而上学导论》与《存在与时间》之间的承续关系。这个关系，我以为从一部西方哲学史的角度来看可以说就是：如果《存在与时间》中的海德格尔（前期）是从亚里士多德的古代存在论哲学的传统出发，来对从笛卡尔到康德的现代知识论传统进行批判性反思的话，《形而上学导论》中的海德格尔（后期）则是试图跳出以柏拉图、亚里士多德为开端的全部西方形而上学传统，并对之渊源根基进行哲思与发问。正是经过这一发问并在这一发问中，西方现代性乃至全部西方思想文化的秘密，隐绰可见。

二

《形而上学导论》一书源出于海德格尔 1935 年夏季学期的讲课。虽然讲课是在战前，但讲稿却迟至二战结束八年后的 1953 年才出版，其间海德格尔曾对原始文稿进行过增删。本书出版伊始，由于其“反动”的内容以及海德格尔本人在二战中支持纳粹运动的背景，立即引发巨大争议。尽管海德格尔对此多次予以辩解，但无奈众口铄金，愈描愈黑，大有从此被钉在历史的耻辱柱上、永世不得翻身的架势。纵观海德格尔一生，基本上就是一手无缚鸡之力的文人，充其量也就是象他的前辈诗人海涅所描述的康德那样：弱小身躯的上面顶着方小小的睡帽，依偎在安静书桌的一角，头脑中却奔腾着天翻地覆般的风暴。或者说他象历史上的孔夫子、柏拉图一样，一时间心血来潮，想“玩”一下政治，结果被现实政治玩了个脚底朝天。但无论如何，这丝毫不改海德格尔对我们这个现代性时代之本质的思考和批判，其中包括对纳粹运动本身的思考批判，对其自身前期哲学思想与思路的反省反思，都属于人类历史上最深刻的哲学思考和批判之列这一事实。而从学习借鉴的角度讲，这对于经历过文革浩劫并立志反省创新中国古老思想文化传统的新一代中国思想者和知识人来说，尤为重要。

正如《存在与时间》的中文翻译一样，《形而上学导论》的中文翻译也可以追溯到介绍海德格尔哲学进入中国的第一人，熊伟先生。那是上世纪 80 年代的中期，熊伟先生在安排我协助嘉

映师兄翻译《存在与时间》的工作基本完成之际，就建议我着手进行《形而上学导论》的翻译工作。但不久，我也将赴美国留学。出国前夕，先生将我找去，问及译事。我告知仅完成了全书四章中的第一章。先生担忧我去国后学业紧张，无暇他顾，便主动提出由他自己亲自领衔，继续完成是项工作。此后多年，先生呕心沥血，字斟句酌，为此书翻译倾注了大量的时间与精力。现在想及先生当时已是 75 高龄，为译事操劳奔忙，仍每每让我感动不已。先生翻译的后三章，加上我出国前留下的第一章译稿，合集在一起，就成为海德格尔《形而上学导论》的第一部中文译稿。此译稿 1993 年在台湾由仰哲出版社首出繁体字译本，1996 年在北京由商务印书馆再出简体字版本，后又收入商务印书馆的“汉译世界学术名著”系列。随着 20 多年来汉语学界对海德格尔思想研究和理解的加深，也考虑到旧译本无论在遣词风格，还是在翻译精确程度方面，均不如人意与值得改善之处，所以，这次借编纂出版多卷本《海德格尔文集》的机会，由我独立担纲，进行重译。细心的读者将会不难发现新译本与旧译本之间的渊源递进关系，以及熊伟先生为此书中译曾做出的奠基性贡献。

三

外来哲学思想中的基础与核心概念的翻译，历来不仅是理解与领会异域思想文化的关键，也是我们创新和丰富、发展本土思想、文化乃至语言的重要资源。对于这些核心概念，汉语中往往缺乏一一对应的语词概念。由于海德格尔思想的特点与特异的遣词造句风格，上述现象对于海德格尔的翻译尤甚。在《形而上学导论》的新译过程中，我尽量选用平实简单的汉语概念和词句来传达海德格尔的思想，在尽量准确达意的前提下，力求译文的可读性和易于理解。但有一些关键的语词选用以及学界理解分歧较大的地方，尽管说我一般都加了简略的译注，仍需要特别挑出来予以说明。因此，就在这里选取几个核心概念，事先说说自己的理解和所选译名的具体缘由，也作为帮助理解全书基本思想的线索和路标。

1、“Sein”（存在）。这是海德格尔哲学的第一概念，而且按照海德格尔的理解与解释，也是全部西方哲学的第一概念。在海德格尔的用法中，Sein 首先是和 Seiende 相对应。das Seiende 这个词较好理解，说的就是我们周遭存在着的万事万物，大到日月星辰、山川河流，小至一个个动植物、原子电子等等，这些都是或者过去曾存在，或者现在正存在，或者将来会存在的存在物、存在者。哲学，乃至全部人类知识，从一开始就以探究存在物的奥秘为己任。这个奥秘说的就是使得这个存在物成之为这个存在物而不是别的存在物，成为如此这般的存在物的东西。在西方哲学史上不同的哲学家那里，这个东西曾分别被称为“始基”、“理念”、“本体”、“根据”、“逻各斯/规律”、“存在”等等。研究思考这个东西及其概念的学问就叫“本体论”或“存在论”。除了这里所说的本体论或者存在论角度外，西方哲学史上还有一种角度来探讨这个问题，即语言哲学的角度。我们知道，西方的判断语言的基础是一个主谓词结构，在这里，系词起着举足轻重的作用。这个系词在古希腊语中是 εἶναι，在现代西方语言诸如英文中是“to be”，德文中就是 sein，其名词形式为 Sein。正如我们很难想像在西方语言的任何判断型语句中没有“to be”的作用一样，我们也很难想像任何存在着的事物，即存在者不预先设有 Sein。换句话说，任何存在事物的“什么”以及“如何”总同时通过“是什么”或者“如何是”体现出来。在这个意义上，历史上本体论、存在论的存在问题与语言学中的“是”的问题就是一而二、二而一的问题，所以后来海德格尔说，语言是存在的家。而海德格尔一生的思想都和这个 Sein 的探究有关。

一般来说，现代汉语中有三个词，即“存在”、“是”、“有”与 Sein 这个概念在西方哲学传统中的丰富内涵相靠近。正因如此，我在大多数情况下选用“存在”来翻译海德格尔的 Sein，但某些情形下，尤其是在文中讨论 Sein 一词的语词和文法使用乃至词源时，也不排除用“是”字。甚至在某些不得已的情形下，还采用“在/是”或者“在/是/有”这样诸词并列联用的办法。为什么用“存在”而不是“（存）有”或者“是”作为主要译名呢？关于这个问题，首先我

想说，德文词 Sein 在汉语语词中并无一一对应的关系，所以（存）在、（存）有、“是”这三个语词都有其局限，其中任何一个都不足以单独表述 Sein 的丰富涵义。在翻译中取“存在”而弃其它，在某种意义上只是“权宜之计”，并不必然排除在某个语境下使用“是”或者“有”。其次是关于存在与（存）有。我所以用“存在”而非“（存）有”作为基本译名，主要是考虑到“有”这个概念在汉语的传统哲学语汇中往往和“无”相对应，并且常常是在低“无”一等的意义上使用。这样说来，“有”在更多情况下，所对应的与其说是 Sein，不如说是 Seiende（存在者）。再次是关于存在与“是”。为什么选择“存在”而非“是”呢？我的主要理由也有两点。第一，从语词使用的角度看，“是”在汉语中起初作为代词，现在主要作为系词使用，将之名词化有违日常的汉语语言习惯，这会带来翻译上的诸多不便和理解上的困难。第二，从哲学理解上说，海德格尔追问 Sein 的问题不仅是要探究全部西方哲学存在论的根基与渊源，而且也是探究自古以来关于系词在西方语言中的核心地位之形成的渊源。这恰是海德格尔在这部《形而上学导论》中所处理的核心问题之一。因此，将海德格尔的 Sein 问题归结为语言学的系词问题以及由此而来的逻辑学的判断问题，不仅不是海德格尔发 Sein 问题的初衷，而且可能误解和曲解海德格尔的全部问题意识。

尽管我在这里特意地做出这些区分，但无论在汉语还是在德语的实际语言使用中，我们知道，这些区分实际并非如此清楚，希望读者在阅读本书时，切记在西方主要语言中，它们都是同一个语词的不同用法就好了。从翻译和实际中文阅读的便利考虑，海德格尔使用的与 Sein（存在）相关的一组词语的对应汉语译名基本如下：sein：“是/在”；ist：“所是”或“是”或“是……”；Seyn：“存有”；等等。

2、“Abgrund”（渊基）。这个词在德文中说的是“深渊”，出自于德文词 Grund，而后者指的是“地基”、“根据”、“理由”、“原因”等等。Grund 在西方哲学形而上学历史上的位置极为显赫，是主宰全部形而上学历史的为数不多的几个核心词之一。无论是亚里士多德的“四因”，

莱布尼茨的“充足理由”，还是康德的为形而上学之“奠基”，均可以依稀看出这个语词的意义在背后晃动的影子。“ab”作为前缀，往往是在所加的词汇上加上“偏离”、“别离”、“取消”、“去除”的含义，例如“abbauen”（拆除，分解），“abbestellen”（取消，撤订）等等。所以，一般将之译为“离基”，取其偏离、出离原先根基之义。但考虑到此词在德文中有深不见底和深不可测的深刻、神秘之深渊的含义以及其词根之“根据”、“地基”之义，我将之在本书中译为“渊基”，即一方面是“深渊”，另一方面又是“基源”。和“离基”这个中文词可能隐含的虚无色调相比，海德格尔的《形而上学导论》要将我们导引的方向绝非是否定一切的怀疑主义、虚无主义，恰恰相反，传统西方的哲学形而上学，在海德格尔的眼中，就象是一棵枝繁叶茂的大树的主干和主根，而全部的西方知识、思想、文化乃至社会、政治制度，就象这棵大树的枝叶，从根干获得养分和支撑。现在的发问是，这个主干和主根自身是怎么回事？它们又是从哪儿获得养料和支撑？这就要追回到主干、主根赖以生存的、看上去微不足道的，甚至已经看不见、摸不着的毛细根系和根须。这些微不足道、看不见、摸不着的毛细根须深入大地，为大树汲取营养与水分。所以，相对于大树这一作为植株的存在物而言，它的根据或原因（Grund），如果借用笛卡尔的比喻，不应该仅仅从其看得见、摸得着，“清楚”、“明白”的主干、主根那里去寻求，而要更加深入，进入到不那么清楚明白、不那么确信无疑的微细根须，甚至“跳跃”进入那超出植株界限范围之外的土壤与大地、阳光与雨露、星空与诸神以及劬劳有终的人类，来说明大树之存在乃至万事万物之存在。因此，相应于大树这一存在物而言，它的存在论根基实质上不仅“出离”其根基，而同时又是其根基、根据成为可能的“渊源”所在。在这个意义上，我将之译为“渊基”。同理，海德格尔会说，黑暗是光明之“渊基”，“非-真理”乃真理之“渊基”，无乃有之“渊基”。

基于这一考虑，与 Grund 和 Abgrund 相关的一系列语词分别译为：奠基（ergründen）；元根基（Ur-grund）；非根基（Un-grund）；崩-基

（zu-grunde）等等。其中，zugrunde 这个词在德语中既有“基础”的含义，但用在短语中，又有“毁灭”、“崩溃”的含义，即“基础”被推进到极端，发生崩塌，所以译为“崩-基”。

3、显象（Schein），闪亮（scheinen），现象（活动）（Erscheinen），现像（Erscheinung）。这是在德文中无论在词形、词源还是在语义上都相互关联、极为相像，所以颇易混淆的一组词。scheinen 是动词，指得是闪光、闪亮、忽闪忽现。作为其名词的 Schein，意思就是显现、闪现出来的东西，我将之译为“显象”。显象虽然和原物相似，但常常仅仅显得相似而已，所以同时又指“假象”。书中另有一词 Anschein，海德格尔专门用来指称“假象”。erscheinen 也是“显现”、“显似”，只是有时更多了一点“使动”的含义，所以德文中“出现”、“出版”也用这个词表达。如果显现指的是显现活动本身，海德格尔用 erscheinen 的名词化形式，即 Erscheinen 来表示；倘若指的是通过观念、意像、图像、文字、符号、记号等来表达、呈示，那么这些显现活动借以间接地显现自身东西就是 Erscheinung。

Erscheinen/erscheinen 与 Erscheinung 的意思本来在德文中没什么区别，但海德格尔出于建构自己哲学体系的需要硬将之区别开来。海德格尔的这一尝试首先出现在《存在与时间》导论第七节关于现象学的“现象”概念所进行的分疏上。在《存在与时间》中，海德格尔借用胡塞尔与康德哲学的术语，重点区别 Phänomen 与 Erscheinung 在哲学理解上的区别。Phänomen 取的是这个词在希腊原文中的含义，也是海德格尔对“现象学”这一概念中的“现象”的理解，即直接性的“自身显现”，海德格尔用它来解释现象学意义上的“现象”，这是在存在论、生存论意义上说的。与之对应且区别，Erscheinung 源出于德文，海德格尔用的是这个词在康德哲学知识论中的含义，说的是某个自身不显现的东西（物自身）间接地借助于其它东西的澄明而得到呈示和报告。按照海德格尔的解释，所有在康德意义上作为认知对象的意象、观念、经验知识都是这样的 Erscheinungen。这样，两者之间的根本性区别就在于：Erscheinung 作为真理性知识的“呈现”、“呈示”之所以可能，其根据全在于作为

显现活动自身的 Phänomen。

在《形而上学导论》中，海德格尔通过对希腊原初思想和语言的考察，试图进一步澄清这个问题。在这里，scheinen（动词）和 Schein（名词）指的是自然事物的闪亮、闪光，又引申为显似、显象、假象。相应于《存在与时间》中强调现象学的“现象”，即 Phänomen 概念，海德格尔更多地使用 erscheinen（动词）和 Erscheinen（名词）这两个德文词。究其根源，它们还是对应希腊文中的 φαίνεσθαι，即 Phänomen，指的是存在论、生存论上的显现、显露过程。同时，Erscheinung 则仍是在现代知识论的意像、映像、表像的意义上使用，即对我们人这个认知主体在经验、认知活动中显现出来的感觉、认知的对象。基于上述理解，我在译文中将 Schein 译为“显象”，有时据上下文译作“假象”，scheinen 译为“闪现”、“闪亮”。Erscheinen 译为“现象”或“现象活动”，erscheinen 译为“显现”或“显现出来”。与之相应，Erscheinung 译为“现像”。

古汉语中的“象”字同时含有作为实物的动物之“象”以及作为象征、符号的“象”，后者在现代汉语中又作“像”，即图像、照像之“像”。我用汉语中“象”和“像”的区别来标明海德格尔这里所做的在存在论与认识论之间的区分以及两者之间的关系。汉语中“象”和“像”这两种含义的最早区分可见韩非。韩非在《解老·二十》中说：“人希见生象也，而得死象之骨，案其图以想其生也，故诸人之所以意想者皆谓之象（像）也。”显然，这里的第一个“象”字指的是活生生的“生象”，对应于海德格尔所讲的原本的、存在物意义上的 Phänomen 或 Erscheinen；而第二个“象”字，现代汉语中为“像”，则是从前者中衍生出来的，在认识论意义上的间接之“象”、意想之像，所以对应的是 Erscheinung。依照这一区分，译本中举凡涉及认识论意义上的概念，译名也均为“像”，例如 Vorstellung（表像、意像）等。

4、“das Unheimliche”（莽森）。这个词是海德格尔对古希腊诗人索福柯勒斯的著名诗剧《安提戈涅》的第一合唱歌中 δευκα 的译名。δευκα 在希腊文中的意思是“可怕的”、“神奇的”、

“厉害的”。从词源上看，德文词 heimlich 与 unheimlich 都从 Heim 来，而 Heim 和 Heimat 的意思是“家”、“家园”、“故土”。所以，heimlich 词义为“隐秘的”、“暗地里的”；而 unheimlich 则为“阴森可怕的”、“令人毛骨悚然的”，此外，它也有“极其多（故让人骇怕）”的含义。按照海德格尔的解释，das Unheimliche 这里讲的是作为宇宙间万事万物的存在物，由于存在威临一切的自然绽放升起的强力，从存在的隐秘根基中生长开放出来，林林总总，千姿百态。而人乃是这众多存在物中的最出类拔萃者，所以，das Unheimlichste 用的是这个词的德文最高级形式。人与存在休戚相关并闻讯于（思与知）存在之威临一切之强力，故人能强力行事，“是厉害的”，“莽劲的”，但这种莽劲强力行事的过程同时又使人从他的“隐秘处”、“家园”（Heim）“出离”（un-），有成为“茫然无所的”（un-heimlich）的危险，所以又可怕之极。

究其来源，海德格尔的这一理解和解释应当曾受到德国浪漫派诗人荷尔德林对索福克斯斯诗句翻译的影响。荷尔德林在翻译此诗遇到这个词时，最初用的是 gewaltig（强大的），后来改为 ungeheuer（令人害怕的）。海德格尔选取的译名 unheimlich（莽劲森然）则不仅包含有“强力”，也有“骇怕”。而且，通过“heim”这个词根，海德格尔成功地使得前两层意思与“家园”、“隐秘”、“深渊”，也即他所讲的作为“渊基”的“存在”甚至“虚无”连接起来。

基于上述理解，本文用“莽森”或“莽劲森然”来译海德格尔这里的“unheimlich”一词。“莽”指“繁盛强劲”（莽壮）、“渺茫深远”（莽渺）；“森”除了指“森郁葱葱”，即众多繁盛之外，更指“阴森”、“森邃”，即有“幽深可怖”、“可怕”的双关之意。这也和海德格尔一生喜爱使用的“黑森林”、“林中迷津”、“林中空地”等遥相呼应，发生关联。

除了 unheimlich 之外，海德格尔在文中还使用 heimisch 一词，译为“本土的”、“本乡故土的”。它指称人在经历披荆斩棘、开辟道路之后，沉溺于习惯熟知的领地，庸庸忙碌而不自知的情形。

5、Vernehmen（闻讯）。这个词在德文中的

意思并不复杂，它表示“通过听闻而获得”或者说“闻悉”。它还含有一层意思是“讯问”，甚至“逼问”和“拷问”。让人惊奇的地方在于海德格尔竟用它来译著名的巴门尼德残篇中的，传统通译为“思想与存在是同一的”那个名句中的 $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ 一词。 $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ 按现在通行的翻译就是“思想”，但在海德格尔的眼中，这一理解和翻译在根本上误解和曲解了巴门尼德乃至全部希腊前苏格拉底哲学的精髓。思与在的关系本质上就是人和存在的关系，这个关系的本质不在于人经由思想去达到对存在的概念式把握，而在于人本来就身在存在中，在其中闻听、倾听、聆听存在之召唤和呼唤。只是在这一闻听的基础上，人才得以询问、讯问，甚至逼问、拷问存在。所以，人之本质首先并不在于后世一般以为的作为思想的置疑发问、概念分析、逻辑推理，而更在于那使这一切成为可能的“闻听”和“问讯”。这也是

$\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ 这个词在希腊文中的原始含义。联想起来，这个思路实质上与中国古代圣哲所常言的“闻道”一说遥相呼应，息息相通。

这样，我们就不难领会海德格尔为什么用 *vernehmen*，而不是套用“思想”来翻译希腊词 $\nu\omicron\epsilon\tilde{\iota}\nu$ 。海德格尔这里所更多关注的不再是“什么是思想？”的问题，而是“什么召唤思？”。基于这一理解与解释，我将 *vernehmen* 译为“闻讯”，“闻”为闻听，“讯”为讯问，它展现着人与存在之间原初质朴的休戚与共、互相隶属而又相互激发之关系。正因如此，海德格尔在解释 *vernehmen* 时用到另一个词 *zusammengehörig*（相互隶属，休戚相关），这在词源上也和“听”（*hören*）有密切关联，所以又可理解为“相互倾听”。

（责任编辑 任 之）

（上接第 33 页）

小 结

当年休谟提出所谓的“休谟问题”时，他想寻找的就是从事实判断向伦理规范和道德判断过渡的根据，他警告人们不要从事实判断直接过渡到伦理规范和道德判断。只是休谟没有把这个问题清晰地描述出来，也没有使用伦理规范和价值判断这两个概念，而是用“道德”这个概念。后来，人们把伦理规范和道德判断都称为价值判断，将三个概念完全混同^①，使问题变得不可解。现在我们把其中的过渡环节完全理清了，整个过程是：事实判断（+心理意向+价值判断标准）→价值判断（+行动意向+事实判断）→伦理规范（+伦理判断标准）→伦理判断（+道德判断标准）→道德判断。要做到这一点就必须保持严格的逻辑规则意识和强烈的现实生活意识。我们借助于原子性价值判断与复合性价值判断的区分，将价值判断与伦理规范、伦理判断和道德判断区分开来，使价值研究的对象简洁而清晰，处于完全可经验状态。根据对原子性价值判断的研究，确定了价值判断的逻辑含义、语法特征和推

理规则，阐明了价值研究对象不断扩大的原因，以及价值判断与伦理规范、道德判断的关系等问题。对价值判断本真含义的确立将给整个价值研究确定一个清晰而牢固的起点，也是澄清整个价值研究、伦理和道德研究的锚定点，以后无论价值研究走多远，根基都不会动摇，理论体系也不会散乱。在这个基础上，我们有可能建构起一套价值命题的推理规则，使价值思维摆脱随意性的恶名，真正的价值科学将有可能产生。这些研究也将为澄清陷入全面混乱的“价值”一词的含义提供了基础。本文对价值哲学的运思路径、问题体系和推理规则的探讨不仅为价值哲学提供了一个新的研究范式，也将为伦理学和道德学奠定新的理论基础。在此基础上，价值学、伦理学和道德学研究都将走出混乱状态，三者各安疆界，协同发展，从而为社会科学奠定新的理论基础。

（责任编辑 林 中）

^① 参见[美]希拉里·普特南：《事实与价值二分法的崩溃》，北京：东方出版社，2006年，第20页。他特别指出休谟用的是“道德”术语，所讨论的完全是伦理问题，并指出以后的价值总是与伦理判断混用在一起。

苏格拉底是否信仰雅典城邦的神

——基于德尔斐神谕的考察

黄启祥*

【摘要】苏格拉底是否信奉雅典城邦的神是希腊哲学研究中经久常新的主题。有的学者认为苏格拉底的宗教信仰不值得严肃对待；有的学者明确肯定苏格拉底不信雅典城邦的神；有的学者虽倾向于认为苏格拉底的信仰是真诚的，但是也不承认他信仰希腊传统宗教的神。本文拟通过对苏格拉底的人生和哲学至关重要的德尔斐神谕来探讨这个问题。首先考察苏格拉底对德尔斐神谕的态度，然后探讨他信奉德尔斐神谕的原因，最后显示他对雅典城邦的神所持的立场：苏格拉底并没有否认雅典城邦的神的存在，也没有在生活中放弃对他们的敬拜，他对传统宗教的神的信仰、对他们的道德化以及对一个更高的完满的神的设想是同时共存的。

【关键词】苏格拉底；宗教信仰；德尔斐神谕；阿波罗

中图分类号：B502.231 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)01-0078-07

一、苏格拉底的虔敬与德尔斐神谕

苏格拉底是否虔敬即是否信仰雅典城邦的神？这在其生前就是一个激烈争论的问题。苏格拉底被莫勒图斯（Meletus）等人指控为不虔敬，但他在法庭上坚决否认对他的这一指控。^①法庭上斗争的激烈性缘于虔敬与否在雅典社会生活中非同小可。

虔敬虽然没有被柏拉图在《理想国》中列入四主德，但是它在雅典却并非一个无关紧要的德性。不虔敬不仅是道德上的污点，而且是一种罪行，犯罪者甚至可被判处死刑。据修昔底德记载，公元前415年，亚西比德（Alcibiades）鼓动雅典人远征西西里，并被任命为远征军统帅。准备工作进行之际，雅典城内几乎所有的赫尔墨斯雕像都受到破坏，亚西比德的政敌怀疑这起渎神事件与他有关。后来，正在海外远征的亚西比德被召唤回国，接受审问。为了避祸，他在回国途中逃往伯罗奔尼撒。雅典对其缺席审判，判处他死刑。^②

对于一些希腊哲学家来说，虔敬同样是性命

攸关的问题。第一个在雅典教授哲学并成为伯利克里的顾问和老师的阿那克萨戈拉，曾因为说某些天体是石头而被指控为不虔敬，被迫离开雅典。著名的智者普罗泰戈拉因为说神不可认识，也曾受审并被判处犯有不虔敬之罪，在逃离雅典的时候死于船难。从未谈论虔敬的亚里士多德，在公元前323年亚历山大去世之后受到雅典反马其顿统治的牵连，也被控告为不虔敬，他担心遭受厄运而逃离了雅典。虔敬与苏格拉底的宗教信仰乃至命运的关系更为密切，也更为著名，这不仅因为柏拉图的《游叙弗伦》记述了苏格拉底专门讨论虔敬的对话，还因为苏格拉底被莫勒图斯等人指控为不虔敬，并因此被雅典法庭判处死刑。而苏格拉底在法庭上据理力辩，以自己信奉德尔斐神谕并把它视为一生生活与哲学活动的指南来证明自己是虔敬的。

大约在伯罗奔尼撒战争爆发前后，苏格拉底的朋友凯勒丰（Chaerephon）去德尔斐神庙求问：是否有人比苏格拉底更有智慧？得到的神谕是没有人比苏格拉底更有智慧。苏格拉底说：“我听到这神谕后，心里反复地想：‘神的话暗含着什么意思？这是怎样的一个谜？我意识到自己

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

① 请见〔古希腊〕柏拉图：《申辩》。本文出自柏拉图著作的引文皆译自：Plato, *Complete Works*, edited by John M. Cooper, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.

② Thucydides, *The History of the Peloponnesian War*, Book VI., Translated by Richard Crawley, New York: E. P. Dutton and Company, Inc., 1950, pp. 429-431, pp. 453-454.

并不智慧，他说我最有智慧，这究竟是什么意思？当然，他不会说谎，那不是他的做法。’”（《申辩》21b）苏格拉底在很长时间里都对这神谕感到很困惑。他的困惑不是基于对神谕的怀疑，相反是基于对神谕的确信，如果他怀疑神谕的真实性，只相信自己对自己的判断，那他就不会感到困惑了。

后来苏格拉底想出了一个探求神谕真意、解决其困惑的途径。这个途径不是放弃对神谕的信念，也不是否定他原来对自己的认识，而是在神谕的引导下获得一种对于自己的新认识，以确定神谕在什么含义上说自己比其他人更有智慧。由于神谕所启示的是他比其他人有智慧，这需要通过对其他人的了解来确定。于是苏格拉底到处向人请教，尤其是向那些自以为很有智慧而别人也认为他们很有智慧的人请教，例如政治家、诗人、工匠等等，与其探讨他们所拥有的知识，并揭示他们的无知。这就是苏格拉底的哲学实践。他由此悟到德尔斐神谕实际上是神的一个指引，指引他从事哲学，审察自己与他人的知识和灵魂。《理想国》中的苏格拉底说，他研究哲学是因为神迹，他研究哲学的原因以前是很少有人遇到过，或者从来不曾有任何人碰到过（《理想国》496c）。这个神迹就是德尔斐神谕。

苏格拉底在法庭上详细叙述了他获知德尔斐神谕后从事哲学活动的情况，以及他开罪于许多人，遭人忌恨和污蔑的原因。他说：“我就像一个神赐予城邦的牛虻，我们的城邦就像一匹高贵伟大的战马，因为身躯庞大而反应迟钝，需要牛虻来激发它。”（《申辩》30e）其意思是，他是受神的命令而研究哲学，为神尽责而考察自己和他人的灵魂，审察和警醒人们的无知。正是这种哲学活动激怒了雅典人。苏格拉底在法庭上为自己的虔敬所做的辩护并未说服法官们宣告其无罪。同样引人关注的是，苏格拉底似乎也没有说服后世的研究者，让他们认为他信仰雅典城邦的神。因此，关于这个问题的争论并没有随着雅典法庭对苏格拉底的判决而终结，而是一直延续到当代。

如何理解苏格拉底的宗教信仰以及他是否信奉雅典城邦之神的问题，一直是苏格拉底的研究者们讨论的重要问题。许多学者都否认苏格拉底

承认雅典的神。尼亚玛斯（Alexander Nehamas）认为苏格拉底的宗教信仰不值得严肃对待，他关于神谕和神的说法不过是以习语来谈论其理性信念。他以此消解苏格拉底的宗教信仰。^① 刘易斯（Marlo Lewis）则明确地说：“《申辩》毋庸置疑地表明，苏格拉底并不信仰雅典城邦所信奉的诸神。”他还说：“柏拉图的《游叙弗伦》完成了《苏格拉底的申辩》最为迫切却未能实现的目标。它为苏格拉底的不敬神——拒绝雅典正统神学，更一般地说，也就是拒绝通俗所理解的或民众所理解的诸神——作了一次充分的辩护[……]光凭《申辩》，我们仍无从知晓苏格拉底不信的根据是什么，更不用说这些根据的正当性问题了。《游叙弗伦》关心的恰好就是这些根据。而且，它对城邦正统的诸神观念给予了一次有力的反驳。”^② 沃拉斯托斯（Gregory Vlastos）肯定苏格拉底对于超自然力量的信仰，认为苏格拉底绝对愿意服从他的超自然神通过超自然神迹启示于他的命令，并且肯定神意与理性在苏格拉底那里并不冲突，^③ 但是他认为苏格拉底信仰的并不是希腊传统宗教的神。他说从荷马神话开始，雅典所信奉的神一直都在撒谎，而苏格拉底的神与他们不同，他的神不可能说谎^④。沃拉斯托斯认为苏格拉底信奉的是道德化的理性神，而不是雅典城邦的神。

尼亚玛斯、刘易斯和沃拉斯托斯的观点虽然各不相同，但是他们的论述都会使人间接地或直接地得出结论，即雅典人对苏格拉底不虔敬的指控是成立的，他在法庭上的申辩属于强词夺理。但是进一步的考察会发现他们的观点是有问题的。刘易斯认为《申辩》毋庸置疑地表明苏格拉底并不信仰雅典城邦所信奉的诸神。但是，恰恰是在《申辩》中，苏格拉底谈到他对阿波罗神谕坚信不疑的态度，并且用一生的实践去证明这一神谕的真理性。根据尼亚玛斯、沃拉斯托斯的看

① Alexander Nehamas, *Virtue of Authenticity*, Princeton: Princeton University Press, 1999, p. 46.

② [美] 刘易斯：《〈游叙弗伦〉义疏》，载[古希腊] 柏拉图：《游叙弗伦》，顾丽玲编译，上海：华东师范大学出版社，2010年，第75页。

③ Gregory Vlastos, *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, New York: Cornell University Press, 1991, p. 171.

④ Ibid., p. 173.

法，苏格拉底说自己相信德尔斐神谕是在信仰上偷梁换柱。这实际上等于说苏格拉底并不真正相信德尔斐神谕，而只是把它视为一个在法庭上为自己开脱的理由。这必然会使人认为苏格拉底既不真诚也不诚实。如果苏格拉底既不真诚也不诚实，我们如何能像沃拉斯托斯那样，根据其言行来断定他所信奉的神不可能说谎？而且说苏格拉底不真诚和不诚实，也与沃拉斯托斯对于苏格拉底的一贯看法即苏格拉底既诚实又善良相矛盾。

希腊神话中有许多神是撒谎的，这是无可否认的。但是，情况是否像沃拉斯托斯所说的那样，即希腊神话中所有的神都撒谎？苏格拉底在法庭上以德尔斐神谕为自己辩护是基于雅典人都相信德尔斐神谕这个事实。希腊人为什么相信德尔斐神谕？苏格拉底所相信的神谕是来自德尔斐的阿波罗神还是来自理性神的启示？换言之，他是基于希腊传统宗教还是基于理性而相信神谕？为了进一步探讨苏格拉底对于神谕的态度以及他是否信仰雅典城邦的神，有必要对这些问题加以澄清，为此我们需要对德尔斐神庙和阿波罗神做一考察。

二、苏格拉底信奉德尔斐神谕的原因

一般来说，古希腊人相信世界是由神统治的，他们与神最直接的联系渠道之一是神谕。苏格拉底就相信占卜和求神谕能够通神，相信神通过人的占卜给人启示。他说在一些方面，由于我们不可能预先知道将来什么事对我们有利，神明就通过占卜术来协助我们，把事物的结局向求问的人宣示明白，教导人们怎样做会产生最好的效果。^① 神谕对希腊人的生活有着广泛影响。嫁娶求子、祛病免灾、经商旅行，尤其是海外殖民、战争媾和、外交结盟等城邦大事，希腊人都会求神谕。希罗多德的《历史》记载了许多神谕。亚里士多德的著作中也提到十多个神谕，其中有求问灾难和战争的，有祈求人生幸福的，也有求问荷马身世的。普鲁塔克（Plutarch）曾担任德尔斐神庙的祭司，其著作中有大量关于德尔斐神谕的记述。柏拉图的著作中也有若干关于神谕的记述。《小希庇亚篇》中有一个祈求个人幸福的神谕；《国家篇》叙述了克洛伊索斯向神求问有关

他的统治的神谕；《法篇》中说选举和任命一些重要官员、确定节日庆典和有关祭祀等事项，都要聆听德尔斐神谕；当然还有《申辩》中有关苏格拉底的智慧的神谕。

古希腊有几个著名的神谕庙，例如，最古老的多多那（Dodona）的宙斯神谕庙，还有赫拉和德墨特尔（Demeter）的神谕庙，最为著名的是德尔斐的阿波罗神谕庙。德尔斐神谕公认最为准确。前往祈求神谕者不只来自希腊，而且来自整个地中海地区。德尔斐神谕为什么超过了其它神庙发布的神谕？德尔斐和阿波罗神的宗教地位是极其重要的原因。

德尔斐（Delphi）位于希腊中部福基斯（Phocis）地区，是古希腊最重要的宗教中心之一和城邦的共同圣地。它之前并不叫德尔斐，而叫皮托（Pytho），荷马史诗可以为证。《奥德赛》中提到阿伽门农到神圣的皮托去求问神谕。^② 这大概是现存关于德尔斐神谕的最早记述。《伊利亚特》中也有关于皮托的表述。^③ 德尔斐这个名字最早见于荷马后人。《荷马颂歌》中提到“富饶的德尔斐土地”^④。另外，赫拉克利特的一则残篇提到“那位在德尔斐发神谕的大神”^⑤，也是现存较早提到德尔斐这个名字的文献。

德尔斐有一些神奇的传说。一个故事说，宙斯为了确定大地的中心，让两只鹰从大地的东西两端同时以相同的速度相向飞翔，最后它们在德尔斐相会，因此这里就被当作大地的“肚脐”即中心，并立下一块白色的大理石以为标志。他们还造了两个金色的鹰立于这块石头旁边，以纪念确定大地中心的方式。德尔斐从此获得“大地的

① [古希腊]色诺芬：《回忆苏格拉底》，吴永泉译，北京：商务印书馆，1984年，第159页。

② [古希腊]荷马：《荷马史诗·奥德赛》，王焕生译，北京：人民文学出版社，2013年，第131—132页。

③ [古希腊]荷马：《荷马史诗·伊利亚特》，罗念生、王焕生译，北京：人民文学出版社，2013年，第44、203页。

④ Hesiod, *The Homeric Hymns and Homerica*, III. 130–132, with an English Translation by Hugh G. Evelyn-White, London: William Heinemann, New York: G. P. Putnam's Sons, 1920, pp. 452–453.

⑤ 北京大学哲学系外国哲学史教研室编：《古希腊罗马哲学》，北京：三联书店，1957年，第28页。

肚脐”的称号^①。今天的德尔斐博物馆还存放着一块被称为“大地的肚脐”的石头。埃斯库罗斯（Aeschylus）的《报仇神》中曾说德尔斐是世界的中心^②。柏拉图的《理想国》中也说阿波罗的神座设在大地中央的脐石上。（《理想国》427c）

德尔斐神庙的主人最初并不是阿波罗。德穆普瑟（Rev. T. Dempsey）说：“地神曾是德尔斐的神，这已为考古学、文学和宗教仪式所证明。”^③ 德尔斐神庙如何由对地神盖亚的崇拜换成了对阿波罗的崇拜？一种说法取自埃斯库罗斯的悲剧《报仇神》：第一位预言神是地神盖亚，然后是她的女儿忒弥斯，接着是忒弥斯的妹妹福柏，福柏又把这神位作为礼物赠给了阿波罗。“宙斯把预言术的灵感注入他〔阿波罗〕的胸中，把他安顿在座位上；他是第四位预言神……他父亲宙斯的意旨的解释者。”^④ 这是一种和平的神位过渡方式。另一种说法是，阿波罗通过一场战斗，打败并杀死了地神盖亚的儿子、神坛的保护者巨蟒皮同（Python），夺取了神谕庙。这两个故事表明了不同的崇拜者和不同的预言方式在德尔斐问题上的冲突。

在希腊神话中，阿波罗是宙斯和黑暗女神勒托（Leto）的儿子。《克拉底鲁》中的苏格拉底说阿波罗“这个名字最好地表达了这位神的才能”（《克拉底鲁》404e）。他说阿波罗为人净化罪恶，使人解脱，是医治我们罪恶与不洁的医生，我们可以正确地称他为 *Apolouōn*（“净化者”）。另一方面，我们可以最正确地用帖撒罗尼迦人称呼他的名字来称呼他，因为它与他的预言相一致，也就是说，与他的忠实或诚实（它们是一回事）相一致，因为所有帖撒罗尼迦人都称这位神为“*Aploun*”。由于他长弓善射，他也是“*Aeiballōn*”（百发百中者）。为了理解他的名字如何与他的音乐才能相符合，我们必须理解字母“a”经常表示“与……在一起”，因此阿波罗的名字的意思是“推动……到一起”，音乐就是音符以一种和谐的方式同时到来。苏格拉底说除此之外没有哪个单个名称更能涵盖和表达这位神的四种才能了：音乐、预言、医药、箭术（《克拉底鲁》405c-e）。

阿波罗是光明之神，光明磊落，从不说谎，也称真理之神，因此成为希腊人最信赖的预言之

神。传说中阿波罗第一次说话，就爽快地说：“竖琴和弯弓是我永远的宝物，我将向人类宣布无不应验的宙斯的意志。”^⑤ 他决定在皮托建立神谕庙的时候说：“我将在我的豪华庙宇中回答人们，向他们发布无不应验的忠告。”^⑥ 所以，在希腊神话中并不是所有的神都撒谎。阿波罗诚实无欺，他的话无不应验。这是希腊人相信阿波罗预言的宗教依据。这些神话传说体现了德尔斐庙和阿波罗神在希腊人心中的神圣地位和浓厚的宗教色彩，也为德尔斐神谕的神秘性和权威性提供了一种背景支持。

德尔斐神谕的求问和发布过程也颇具神秘性。首先，祈求者献上贡品。神庙的女祭司即皮提亚（Pythia）在圣泉沐浴，准备献祭。献祭之后，确定阿波罗神是否愿意发布神谕。一旦确定，祈求神谕者进入密室，接受坐在三足鼎上的皮提亚发布神谕。虽然自德尔斐神庙发出的是阿波罗神谕，但是正如赫拉克利特所说：“那位在德尔斐发神谕的大神不说话，也不掩饰，只是暗示。”^⑦ 神谕实际上是经皮提亚之口说出的。而皮提亚是在癫狂状态下说出神谕的。赫拉克利特说：“女巫用狂言谰语的嘴说出一些严肃的、朴质无华的话语，因为神附了她的体。”^⑧ 《斐德罗》中的苏格拉底也说：“预言的迷狂源于阿波罗神的凭附。”（265b）“德尔斐的女预言家和多多那圣地的女祭司在迷狂的时候为希腊国家和个人获取了那么多福泽，我们要对她们感恩；但若她们处于清醒状态，那么她们就会所获甚少或一

① Pausanias, *Description of Greece*, vol. V (Commentary on Books IX., X. Addenda), translated with a commentary by J. G. Frazer, London: Macmillan and Co., Limited, 1898, pp. 314-315.

② [古希腊]埃斯库罗斯：《报仇神》，《罗念生全集·补卷》，上海：上海人民出版社，2007年，第91页。

③ Rev. T. Dempsey, *The Delphic Oracle: Its Early History, Influence and Fall*, New York: Longmans, Green & CO., Oxford: B. H. Blackwell, 1918, p. 4.

④ [古希腊]埃斯库罗斯：《报仇神》，《罗念生全集·补卷》，第87页。

⑤ Hesiod, *The Homeric Hymns and Homerica*, III. 130-132, with an English Translation by Hugh G. Evelyn-White, London: William Heinemann New York: G. P. Putnam's Sons, 1920, p. 333.

⑥ Ibid., p. 345.

⑦ 北京大学哲学系外国哲学史教研室编：《古希腊罗马哲学》，第28页。

⑧ 同上，第27—28页。

无所获。”(244b)正因为皮提亚是在迷狂状态下发出神谕,所以神谕往往含混模糊,杂乱无章。守候在密室外面记录整理神谕的男祭司把这些含混不清的呓语译成常人可看清的语言。所以德尔斐神谕实际上是由皮提亚和男祭司共同完成的,在很大某种程度上,男祭司才是神谕的真正作者。即便是经过整理的神谕也往往模棱两可,晦暗不明。埃斯库罗斯在《阿伽门农》中就直截了当地说:“皮托的祭司也精通希腊语,可是神示依然不好懂。”^①

通过对德尔斐神庙和阿波罗神的了解,我们可以得出结论,希腊人相信德尔斐神谕的一个极其重要的原因,在于阿波罗神和德尔斐庙在希腊人心中的宗教地位,在于希腊人认为阿波罗具有智慧而且诚实无欺。当然,德尔斐神庙的巧妙运作、政治手段、情报搜集与研判能力以及神谕发布与解释的技巧等等因素,也是神谕赢得信任的重要原因。总之,情况并非像沃拉斯托斯所说的那样,希腊宗教中所有神都是说谎的。希腊宗教中的确存在一个不说谎的神即阿波罗,这是希腊人和苏格拉底相信德尔斐的阿波罗神谕的原因。苏格拉底在获知来自德尔斐的神谕之后在心中说:“当然,他不会说谎,那不是他的做法。”(《申辩》21b)他在这里的用词是“他”即阿波罗,而不是“他们”即众神。苏格拉底坦承他相信祭司和皮提亚懂得宗教真理,相信他们所说的灵魂不朽与轮回转世(《美诺篇》81a-c),当然也相信为这些祭司启示神谕的阿波罗神。他在法庭上说德尔斐的神是值得信赖的:“我将让德尔斐的神来证明:我是否有智慧,我的智慧是什么。”(《申辩》20e)他在生命的最后时光还在监狱里编了一首“献给阿波罗的赞美歌”(《斐多》60c)。他说天鹅“是阿波罗的鸟,我相信它们有预言能力,由于预知另一世界的福祉,在那一天会比以前任何时候更加愉悦。我想我本身就是天鹅的伙伴,我们崇奉同一位神,我从主宰那里接受的预言能力丝毫不比它们的逊色,所以我离开这个世界的时候跟它们一样毫不悲愁。”(《斐多》85b)

由此,我们可以说苏格拉底是出于宗教原因而不是出于理性而相信德尔斐神谕的。即便像沃拉斯托斯所说的那样,苏格拉底在获知神谕后运

用批判理性来考察神谕的含义,他对德尔斐神谕的相信却不是基于批判理性,而是基于德尔斐的宗教地位和阿波罗神的诚实品格。

三、苏格拉底对于雅典城邦神的态度

首先,毋庸置疑,苏格拉底是信神的。要做神喜欢的事情(《克力同篇》43d)。按照神的指引生活,按照神的指引去死(《克力同篇》49a-54e),这是苏格拉底直至生命最后仍然坚持不渝的信念。同样无可置疑的是苏格拉底坚信德尔斐神谕,虔诚地信仰阿波罗神。这里的问题是,苏格拉底信奉的是否雅典城邦的神?

德尔斐是一个相对独立的城邦,不属于雅典,但是阿波罗并非专属于德尔斐的神。希罗多德说,所有希腊人在血缘和语言方面存在着亲缘关系,他们信奉的诸神的神殿和祭祀仪式是共通的。^②《理想国》中的苏格拉底也强调要“热爱希腊人共同的宗教信仰”(《理想国》470e)。阿波罗神是希腊人的保护神。在殖民时代和城邦制建立时代,阿波罗成为殖民地的守护神。公元前700年左右阿波罗逐渐成为全希腊人共同崇拜的对象,阿波罗神和德尔斐神庙成为统一的希腊民族的象征。格思里(W. K. C. Guthrie)曾说,阿波罗是“希腊精神的具体体现。使希腊人与其他民族相区别、尤其是与周围野蛮民族相区别的一切东西——各种美,无论是艺术、音乐、诗歌还是年轻、明智、节制——都汇聚于阿波罗。”^③阿波罗是具有强烈的希腊民族色彩的神,也是雅典人崇拜的神。

柏拉图的著作也证明阿波罗是雅典崇拜的神。《理想国》中的苏格拉底明白地说阿波罗是雅典人祖传的神,并且在他设想的理想国中具有非常重要的地位。他说:“德尔斐的阿波罗还有事要做,他还有最重大最崇高最主要的法律要规定。”(《理想国》427b)“祭神的庙宇和仪式,

① [古希腊]埃斯库罗斯:《阿伽门农》,《罗念生全集》第2卷,上海:上海人民出版社,2004年,第238页。

② [古希腊]希罗多德:《历史》全两册,王以铸译,北京:商务印书馆,1997年,第620—621页。

③ W. K. C. Guthrie, *The Greeks and Their Gods*, London: Methuen, 1954, p. 73.

以及对神、半神和英雄崇拜的其他形式，还有对死者的殡葬以及安魂退鬼所必须举行的仪式，这些事情是我们所不知道的。作为城邦的建立者，如果我们聪明的话，不会把有关这些事的法律委诸别的解释者而不委诸我们祖传的这位向导。这位坐在大地中心的脐石上的神，无疑是所有人在这些事情上的祖传向导。”（《理想国》427b-c）苏格拉底还认为关于婚姻生育、安葬战场上牺牲的勇士、为国家功臣立碑和祭祀等等方面的一些事情，也要求问阿波罗神，按照他所启示的方式去做。（《理想国》461e, 469a, 540c）

《斐多》和《法篇》也证明阿波罗是雅典人敬拜的神。《法篇》中说：“派遣代表去朝觐皮提亚的阿波罗……这是我们的责任。”（《法篇》950e）《斐多》中说，雅典每年派人前往阿波罗的出生地得洛斯岛进香，并且制定法律，进香期间城邦必须洁净。一旦进香的船出发，不得处决任何人，直到进香的船从得洛斯岛返抵雅典为止。也正因为雅典前往得洛斯岛进香的船没有返回，苏格拉底得以在判处死刑后执行死刑前在狱中度过了颇长的一段时间。（《斐多》58a-c）阿波罗和德尔斐神谕既对雅典人的私人生活和宗教生活有着广泛影响，也对雅典的政治、司法和教育等城邦大事有着巨大影响。《法篇》中的雅典人说，选举法官、教育总监、行政监察官都要在阿波罗神庙里举行。（《法篇》767c-d, 766a-b, 945e-946a）选举和确定负责解释宗教法规的官员；确立祭司；制定有关节日的历法，赋予它法律的权威，决定庆祝什么节日和举行什么献祭对国家有益，决定这些祭祀应当献给哪些神，献祭的日期和数量，都要聆听德尔斐神谕或者遵从德尔斐的宗教法规。（《法篇》759d, 759c, 828b）由此足见雅典人对阿波罗神的信奉。

苏格拉底不止信仰阿波罗，也信仰雅典所信奉的多个神。苏格拉底在喝毒药前的最后一句话是：“我懂了。但是我想我可以而且必须向诸神祷告，祈求行程安顺；这是我的祈祷，但愿如此。”（《斐多》117b-c）这说明苏格拉底至死都相信神，而且这里所说的绝非理性神。如果认为苏格拉底信仰的是理性神，那么这样的神就不可能是多个，因为苏格拉底并不认为理性有多种。在《斐多》的最后部分，苏格拉底关于来世

的描述，也证明他所相信的是多个神，他在那里明确地说那是他的信仰。（《斐多》108e-114c）《理想国》中的苏格拉底也做出了类似的描述。（《理想国》614b-621b）

色诺芬回忆说，苏格拉底常常在家中献祭，也常常在城邦的公共祭坛上献祭，这是人所共睹的^①。在如何祭神以及如何敬拜祖先方面，苏格拉底的言行与阿波罗神庙的女祭司发出的神谕是完全一致的。女祭司在这方面对人的回答是：按照城邦的风俗行事就是虔敬。苏格拉底不仅自己这样做，而且还劝导别人也这样做^②。苏格拉底在法庭上说：“没有人能指出我不向宙斯、赫拉以及他们一伙的神献祭而反倒向新神献祭，也没有人能指出我指着什么别的神起誓或提到什么别的神的名字。”^③

因此，我们完全可以说苏格拉底信奉雅典城邦的神。但是这并不意味着苏格拉底像其他雅典人一样相信这些神的所有故事。当时雅典人“所知道的关于神的一切，都是从故事和诗人们描述的神谱里来的。”（《理想国》365e）雅典人所信奉的神就是希腊神话中的神，主要是荷马史诗和赫西俄德《神谱》中的神。苏格拉底在与游叙弗伦的对话中就表现出不相信游叙弗伦所说的《神谱》中的一些故事。游叙弗伦说宙斯的父亲吞噬自己的儿子，宙斯也捆绑和阉割自己的父亲，苏格拉底听后说：“我感到很难接受人们所说的神的这类事情，这可能就是人们说我犯罪的原因。”（《游叙弗伦》6a-b）他接着对游叙弗伦说：“难道你真的相信，诸神之间发生战争，彼此憎恨，相互争斗，以及诗人们所说的其它诸如此类的事情？……我们能说那些故事是真的吗？”（《游叙弗伦》6b-c）

《理想国》中的苏格拉底更是对荷马史诗和赫西俄德的《神谱》中神的许多言行，进行了质疑和批判。他认为荷马与赫西俄德所讲的那些故事大多数必须抛弃，因为它们是丑恶的假故事，“最荒唐的莫过于把最伟大的神描写得丑恶不堪”

（下转第104页）

① [古希腊] 色诺芬：《回忆苏格拉底》，吴永泉译，第1页。

② 同上，第22页。

③ 同上，第194页。

走向情感建基的先天伦理学

——胡塞尔和康德的《实践理性批判》*

陈志远**

【摘要】胡塞尔对康德伦理学总体持否定态度。他既认为康德伦理学错误地使用理性主义的先验方法，也认为康德忽略了情感现象学分析，尤其是错失情感先天性主题，从而最终走向了道德形式主义。本文考察了胡塞尔的反康德论证过程及其合理性。

【关键词】情感；形式先天；质料先天

中图分类号：B516 文献标识码：A 文章编号：1000 - 7660（2015）01 - 0084 - 08

与《逻辑研究》的反怀疑论立场相平行，反击伦理学怀疑论也构成引导胡塞尔伦理学研究的起始目标。在反对伦理相对主义的同时，他疑惑于这样的问题：这是否导致一门无需以情感为基础的理性伦理学？这引发 1902 年夏季学期他对康德伦理学的首次批判。批判受到布伦塔诺的影响，重提休谟和康德争论的核心问题——伦理学原则建基于情感抑或理性，布氏结论是“关于道德知识原则来自于情感的猜测证明是正确的”^①。然而对于胡塞尔，在坚持这一休谟式道路的同时，如何既摒弃其经验心理学成分，又捍卫道德知识的先天有效性，就构成了他通过康德伦理学得以启示的道路。在 1920 和 1924 年名为“伦理学导论”的另一讲座中，康德伦理学构成了以希腊怀疑论为起点的考察谱系的终端，在其伦理思想发展的后期，他对康德伦理学的评价依然变化不大。问题症结仍在于，在正确反对怀疑论变种的享乐主义的意图之下，康德不正确地采取理性主义的方法和立场。

胡塞尔对于两个批判的基本态度相去颇远：《纯粹理性批判》中的康德始终是他先验哲学道路的同路人，《危机》中穿越存在论的康德式先

验还原道路是一个证明；而对《实践理性批判》他则激烈抨击：“我们现在任何时候都必须反对康德学说，他没有看到根本问题，并且在方法上完全错失。”^②但这并非意味着胡塞尔在《实践理性批判》中发现的弊病仅仅为康德道德哲学独有，事实上，无论是对于康德先天性概念的批判，还是对心理学主体和自然客体概念的批判，甚至对先验方法的批判，我们都能在康德的理论哲学内部发现胡塞尔的类似指责。但相较而言，《实践理性批判》中的“理性主义倒退”要表现得“十分明显”^③，以至于到“极端的”，甚至“几近荒唐的”地步^④。

总体否定立场是胡塞尔对《实践理性批判》批判性阅读的基本结论。除此以外，康德的其他道德哲学文本很少纳入其视野。质疑在所难免：胡塞尔的否定是否公正和全面对待了康德的文本？由于展开问题必然意味着庞大的系统性比较工作，超出了本文范围，因而简化问题是合理的：附论上述问题的同时，为何且如何《实践理性批判》对胡塞尔是消极性的伦理建构？

康德方法论的错失是未能发现问题的根本原因，也是理性主义偏见的结果。虽然经验主义将

* 本文系教育部社会科学基金“胡塞尔的想象现象学”（11YJC720007）的阶段性成果。
** 作者简介：陈志远，（成都 610065）四川大学公共管理学院哲学系副教授。
① Brentano, 1978, 149.
② Hua 37, 243.
③ Hua 37, 201.
④ Hua 28, 407.

直观程序误解为心理进程，而局限于内经验的描述，但理性主义者在摆脱经验主义无法避免的怀疑主义结局的同时，将其中包含的现象学方法贬低为心理主义的，意识形态的无限丰富性和惟一合法的内在直观描述方法也因此遭到抛弃。“相反他们生活在远离直观的概念中，这些概念没有得到澄清，除非通过现象学澄清。依据所谓的先验方法，理性主义者自上开始构造客观有效性的可能性条件。”^① 理性主义和先验构造方法牢牢捆绑，后者首先表现为疏离直观的单纯概念分析，其次在演绎路径上也仅仅从上发端于范畴的客观有效性追问，而非直观世界的给予物。胡塞尔通常称先验构造为先验逻辑方法，从而与从下开始的现象学方法形成对照。在《危机》中，胡塞尔对于《纯粹理性批判》第一版主观演绎的赞扬正源于自下开始的演绎结构，它是从直观经验和生活世界开始向先验主体的前进方法，反之从知性向直观和经验世界的后退方法则备受指责。

在1927年“自然与精神”的讲座中先验方法得以细致说明。当先验演绎的自下开始道路是以自由变更的方式，从经验世界出发获得先天样式时，自上开始的道路则是“从单纯的分析的—数学的先天到综合的事实的先天”，或者“从分析形式项向事实形式项的下降的道路”。^② 在胡塞尔眼里，康德关于对象的经验可能性问题，就是科学或理论知识的可能性问题，更具体说，是关于假定属于经验世界的真实存在的可能性问题。探究该世界具有的普遍同质形式结构，属于先天分析的范围，也是莱布尼茨式的“普遍数学”思想，普遍的无矛盾律构成核心原理。经验可能性问题因而得以形式化处理，正如《逻辑研究》第一卷表明的，科学或一般真理的可能性条件问题，最终只不过是形式范畴和及其联结的观念规律问题。因此作为康德起点的知性范畴，就实际上不是综合的而是分析的，不是实在的而是形式的。虽然如何从分析真理过渡至综合真理，胡塞尔的处理方式严格说来不是下降式的，不过与李凯尔特形式主义演绎相比，他认为，康德的先验方法论依然为综合先天提供了形式上的过渡，为经验对象综合知识的实事可能提供了道路。

在《实践理性批判》原理先验演绎的开端，康德要求将思辨理性批判和实践理性批判的课题

加以区分。思辨理性的经验可能性问题表明，它依然预设经验直观划定的界限，但由于超感性的实践理性法则的可能性“并不需要任何直观”^③，因此它必须从以自由概念为基础的纯粹实践法则开始。如同休谟将反事实的道德领域看成一个自足的原始事实领域，康德虽然也将隔绝于经验质料和实事内容的道德律令看作是具有现实性的理性事实，但建基于其上的先验演绎只不过是形式主义的概念推演，作为自上开始的先验方法起点的从来不是直观事实，不是任何意义上事实内容的占有者，只是先天的道德律令。

即使康德实践哲学从不缺少汲取于直观的伟大洞见，但是如同理论哲学一样，他在系统的方法论上犯下错误，伦理学的基本概念和法则，“自上开始地和纯概念地从虚构的心理能力和天生观念出发”，而不是从直观的源始意识之源汲取，这种伦理学的客观性构造仅是形式上的。^④ 不仅如此，“康德的先验演绎是他自上开始先验证明的模板”，理性主义的错误集中体现在康德的道德先验演绎中，对此胡塞尔只能“摇头”拒斥^⑤。

引入“自然与精神”讲座的公式有助于进一步说明其差异，并显示字面上胡塞尔没有完全揭示的东西。虽然不同于直接的现象学道路，《纯粹理性批判》的先验逻辑学方法只是间接性而非否定性的。然而《实践理性批判》中先验方法的引入却有着更为不祥的后果。依据其理解，作为先天综合判断的道德原理在其开始阶段，就不仅是服从矛盾律的形式法则，而且甚至极端化为形式主义的。“如果康德说得对……质料伦理学无疑被放弃了，质料逻辑学的相似物也被放弃了；形式逻辑学还原为形式原理，绝对命令，尽管它排除了评价和意愿的一切质料，但对于一切具体给予和质料规定的行动情景，这种绝对命令又应当用于预先决定，什么是对之为伦理上所要求的

① Hua 37, 197. 必须指出的是，Kern 将先验构造的方法和先验演绎的方法区别对待，前者与直观方法相对，涉及演绎路径的自上开始的方法则属于后者。上述引文表明这种区分并不全然合理，至少实践领域内胡塞尔并未有意区分它们（cf. Kern, 94, 150）。

② Hua 32, 110.

③ 康德，2011，第43页。

④ Hua 37, 197-198.

⑤ Hua 37, 212.

合义务的善。”^① 当形式原理以完全抛弃实事和直观的方式固化自身的神圣疆域，当先验方法力图事先一劳永逸确定形式真理时，当这种真理又悖谬性地宣告自己就是实事性伦理世界的充分真理时，先验方法就越过了单纯形式的界限，走向了彻底的形式主义。依据自上开始的先验方法，这种伦理学的形式主义自我堵塞了向实在对象的综合原理的下降通道，康德伦理学实际上无法完成从分析先天向综合先天的扩展任务，或者说从分析伦理学向质料伦理学的过渡工作。试图从一门形式逻辑中推导出经验真理当然是荒谬的，而从伦理学的形式命令企图直接推导出含有具体价值和善的质料伦理学，命运不会好上多少。

可以抗议说，仅以形式特征和外取向标示的先验构成方法不能简单等同于康德的先验分析论和先验演绎，尤其不是后者的准确概述，所以它也不应当视为康德道德先验演绎的有力批驳。搁置争议，另一有价值的疑问尚待回答：为何作为先天综合判断的道德法则对于胡塞尔相反只是分析和形式的，更好说法是形式主义的？思想是否从一开始就被外来系统的成见所歪曲？需要看到的是，胡塞尔对康德伦理学命题的深入剖析为此提供了证明，其基本立场将导向一门以情感为基础的伦理学。

三

在先验方法的误导下，什么是康德没有看到的根本问题？根本问题来自于对事物自身的追问，从原始直观中事物自身得以给予，即建立在直观性地基的问题才是根本性的。胡塞尔从康德伦理学中发现诸多问题，它们仅表现为根本问题的派生形式，问题描述呈现出交织状态，同个问题常常被纳入不同语境下，因而产生系统整理的要求。我试图将异议归于以情感为核心的三个方面：康德对于以情感中心的意向关系缺乏认识；也未能看到情感具有如判断般的明见性；最后也是最重要的，他忽略情感先天性，从而将情感感性化。

布伦塔诺将意识行为分成表象、判断和情感（包含意志）三类，并指出一切意向行为要么是表象，要么建立在表象的基础上。《逻辑研究》中胡塞尔已然将这个命题改造为：一切非客体化

行为都建立在客体化行为的基础上。通过伦理学考察，胡塞尔进一步深化了该命题内涵，并提供了一个更复杂的意向奠基关系——这是在意愿、评价和表象间的三阶意向关系：表象给予意指对象，对表象对象的评价给予意指的价值，意愿则推动被评价价值的现实化。对任何对象的评价或情感都建立在它的事先表象的基础上才是可能的，另一方面意愿只能指向某种未来的“真”；不过这也要求，意愿物不仅为我所表象，而且必须通过评价给予相对肯定的价值。

无视该意向实情导致康德伦理学的诸多问题。首先是《实践理性批判》倚之为出发点的、理性包含自身的充分规定根据的思想。康德认为，纯粹理性仅仅通过自身的“实践规则的形式就能够规定意志，而无需以任何情感为前提条件”^②。因此必须从真正“高级的欲望能力”（意志）中消除任何“病理学欲求”（情感和冲动）的混杂，否则这会损害到理性的纯粹和尊严。胡塞尔指出，意志和价值在本质上是不可分的，意志必须以评价行为为前提条件，“我现在要问，可以设想一种摆脱一切评价和情感的意愿吗？”否认这一直观事实自然是“荒谬的”^③。胡塞尔指出，为了支持这一理论，康德进一步引入了能够消除一切感性冲动的无限理智的假设，它以原型理智的方式而不是直观方式引导我们，目的是为了让我们假定一个脱离一切感性情感冲动的单纯理智体。康德从一个错误走向另一个错误，正如设想颜色和广延的理智分割一样，设想理性和意志与情感的分离同属背弃直观之举。

与之相关的是康德的道德动机学说。《人性论》将其处理为道德起源论证形式，康德同样将它整合进“意志规定的充分根据”同一主题中，但这一策略模糊了根据和动机问题的界限，也导致了胡塞尔的无差别攻击，他不仅指出康德排斥情感的努力会使得道德形式成为唯一动机，也指

① Hua 28, 66.

② 康德，2011，第23页。

③ Hua 37, 214. 康德曾指出道德行为的价值不在于意图而在于法则 [2013 (a), 15]，Grünwald 据此辩称，康德并不否认价值和意志的关联，只是康德的道德价值源自道德法则自身，胡塞尔对于康德指责建立在价值建基于情感独有预设上 (Grünwald, 217)，但问题从来不是概念体系的不同使用，而是是否承认基本的直观事实——评价和意愿间的关联事实。

出康德最终引入敬重情感的主观动机是不一致的。在此可以为康德合理辩护说，前一个指责忽略了根据和动机问题的不同，事实上，康德从不否认义务根据的道德法则和幸福动机的兼容性，保证自己或他人的幸福同样构成义务内容和德性义务的动机^①。至于在法则外引入敬重的所谓不一致论断，则可以从敬重是非病理学情感的理性情感，又是非客观动机的主观动机的双重特殊定位中得到消除。

胡塞尔对康德客体概念的批判同样是道德规定根据问题的派生形式。康德的定理一明确将欲求能力的客体（质料）拒斥在意志规定根据的实践原则之外，因为如果对象的欲求先行于实践规则并且成为它们的条件，为经验对象决定的实践原则就只能是经验的。对此胡塞尔批判说：“……对象在他（康德）那里总等于自然事物，经验对象。”^② 无论是意愿行为的对象还是情感行为的对象都不能简单的等同于自然对象，自然对象只构成了我们这个世界整体的一个部分，除此以外还有诸多的精神和文化产物。作为评价行为对象性的价值在本质上是自在的“观念”对象性，我意愿某物是因为它是价值的，价值和意愿的这种普遍的形式关系绝对不能等同于自然对象和意愿之间的偶然的自然因果关系。

康德对于道德客体自身的这种自然化误解隐含另一个错误：康德拒斥自然客体，是因为他相信，如果我们通过偏好在意志和客体间建立起这种关系，那么自然客体对于意志的这种实践规定仅是自然因果的，而自由意志不能接受任何外来的因果规定。考虑到休谟将因果联想和道德动机相混淆的做法，康德的担忧的确出自于一种将道德因果性和自然因果性区分开来的良好动机。然而康德的理由却建立在——客体和意志之间只有自然因果关系——的偏见上。这依然受制于自然客体和心理自然间的“心物因果关系”、“自然决定论”形态的一种。

第二个为康德所忽略的重大现象学事实是情感具有与判断相平行的明见性。直到布伦塔诺才首次发现，在判断和情感、真和善之间存在着“类似性”。“我们将某物看作真的，只要相关的认同是正确的。我们将某物看作善的，只要相关的爱是正确的。”^③ 不是所有的判断都是真的，一些源于习惯的盲目判断会在无视理性根据情况

下具有真的信念，只有那些高阶的明见判断才在严格意义上是真的。但包括休谟在内的道德情感哲学家只承认低阶情感的存在，“真理可以争论，趣味则不然”正是局限于狭隘的低阶情感理解的结果。布伦塔诺举例说，无论是明察对于错误具有优先性，快乐对于悲伤具有优先性，甚至是亚里士多德的对于知识的爱，都是普遍有效的明见判断的例证。

上述发现为胡塞尔几乎全盘接受。胡塞尔解释说，人们之所以反对道德原则建基于情感，那是受到了情感主义的错误影响，他们把情感看成人类或个体的经验构造，理性主义者康德依然全盘接受了这个前提，从而犯了休谟一样的基本错误——情感只是人这个心物有机体的自然物。在心理主义和经验主义的视角下，建基于情感的道德原则自然是主观和偶然的。胡塞尔试图证明康德和情感主义者的共同立场是错的。如果布伦塔诺那里低阶情感在严格意义上是错的，胡塞尔则认为，感性情感和对于颜色和声音的感知相似，通常是无所谓对错的。但如认识论充实过程中存在着单纯意指走向真理的可能性一样，单纯情感意指可通过充实证明为真理或谬误。胡塞尔在1902年夏季学期讲座中的相关立场可以看作是布伦塔诺思想的注脚，明见情感在本质上而非偶然地属于每一个理智性的同时也是感受性的存在。在布伦塔诺的可信例子之外，他补充说，只要我们的快乐不是非纯粹的，例如对卑鄙和冷酷的快乐，那么对纯粹快乐的喜爱或对纯粹不快乐的厌恶就是对人人是必然的。一阶快乐和二阶喜爱之间存在着本质性的必然先天结构。即使在情感中介领域同样能够发现大量事例，对某物的意愿和对它的评价的行为间必然存在某种普遍关系。

值得称道的是胡塞尔对于趣味和情感之间颇具现象学价值的区分。趣味因人而异且易变，这通常汇集着人们对情感的主要反对意见。但是，胡塞尔指出，趣味是一个错误例子，它不是直接建立在客体内容之上的，而是从中导出的某种感受后果，客体只是以“转义”方式获得所谓的情

① 康德，2013（a），第14页；2013（b），第181页。参见Grünwald，219-220。

② Hua 37，216。

③ Brentano，1955，17。

感色彩。例如直接引起我的趣味的不是刺激我味觉器官的烟本身，而是由之产生的味觉作用。其次，趣味只是我们更高情感的奠基因素之一。尼古丁引起不仅有味觉感受，还有愉悦这种一般感受可以为高阶喜好情感奠基的因素。对于情感善变的通常指责只能表明，人们在此错误混淆不同的东西：感受和情感、低阶和高阶的情感等。

除此以外，康德伦理学的两个更深层的情感偏见为胡塞尔所指出。首先是康德的定理二所认为的，一切质料原则都归于自爱原则；其次是康德在该定理的附释所认为的，高阶欲求和低阶欲求唯一的差别只是快乐程度和长短的差别。康德相信，如意志的规定存在于情感中，来自于欲求对象的、可期待的欲求惬意性就成了决定性的东西，而对于惬意性而言，可以真实谈论的只有大小长短差别。由于惬意与否和它的程度大小只取决于个人构造，对于愉悦程度的关注很快转换成对于个人幸福的强调，定理二成为狭隘的利己主义命题，获得尽可能多和尽可能大的快乐是自我的唯一标准。胡塞尔正确指出，作为反情感主义者的康德对于情感理论的这种极端结论，即使许多情感主义者也不能苟同。胡塞尔将休谟描绘为观点正确的榜样：休谟既没有将情感类型差别彻底还原为强弱差别，也没有陷足于享乐主义，相反康德在反对享乐主义的同时又对享乐主义做了过多让步。

胡塞尔的攻击核心是偏见二。美食和音乐会间的兴趣差别不能纳入到单纯量的区分中，也无法由此说明人们节制欲望的现实。即使是愉悦和不愉快的区分也不是可以用量说明的，更不用说道德和非道德、善和恶的区分了，它们属于不同的质类型。必须看到胡塞尔更为深层的动机，一开始我们就企图确定盲目情感和明见情感之间的差别，正如判断中的对错一样，情感上的对错是无法归为量的区分的。而且布伦塔诺已经证明，大善中所蕴含的价值优先问题不能归结于情感强度问题。将优先性的争议扩展到意愿领域，就可以发现道德选择中优先的可能性无法归因于程度和大小，道德决断问题远非数量计算问题。康德事实上看到同样的理论后果，只是步子太大以致错误地要求抽离情感基础。

重新回到判断和情感的平行性问题上，这种平行性对于胡塞尔有着更为深远的伦理学研究

的方法论意义。这意味着，判断理性和实践理性的类比意味着理论哲学的方法和发现可以转而移植到实践哲学领域。有时胡塞尔愿意就此而表扬康德：“人们仅需比较他的‘理论理性批判’和‘实践理性批判’。他当然看到了类比并想实行它。”^①

四

然而类比并未实行，原因正如胡塞尔一再重申的，康德缺少真正的先天概念，即使在理论哲学中。对于胡塞尔，先天性的真正意义在于通过本质直观的方式把握到的本质真理。“先天性即是纯粹本质一般性的意义，这种一般性可以在脱离一切偶然事实性有效性中，可以以确凿无疑的明察方式把握为绝对的。”^②与康德不同，尽管胡塞尔的先天概念包含着对于个别经验对象的抽离，但他从不诉诸先验能力来源，它依然起源自直观的个别经验，发生现象学尤其证明这点。先天可以划分为分析的先天和综合的先天，或者说形式先天和质料先天。划分最早诞生于《逻辑研究》的第三研究，并在《观念 I》获得系统澄清，先天不过是以想象自由变更的方式而获得的艾多斯和纯粹本质，而综合先天和分析先天尤其通过一般化和形式化机制得到令人信服的解释。而形式存在论和质料存在论的对立，就是包括普遍科学的纯粹逻辑和自然科学的对立。

虽然胡塞尔也将康德的分析命题和综合命题直接等同于形式先天和综合先天的真理，但也指出，康德出于对经验心理学的恐惧，背离真正的精神心理学立场，没有看到休谟“观念的关系”背后的东西，从而缺少对于先天的现象学追溯。先验方法以之为起点的，只是纯粹理性能力“根据人类精神的普遍和完全不可理喻的事实性，以不知所以然和何以然的方式，包含于自身的非感性的概念，也即范畴”，不仅范畴是缺少明见性的理性形式，而且依据先验方法对于感性的构型，它们形成先天综合判断的过程同样也是“神秘的”和“不可解的”。^③康德的道德原理和概

① Hua 28, 250.

② Hua 28, 226.

③ Hua 37, 219.

念缺少真正的现象学基础，而且其先天综合判断所塑造的道德世界，对于我们并非普遍真实的生活世界，毋宁说仅是对于完善理智体才成立的理念世界。

康德伦理学错失先天概念有着更为深刻的两元论根源。康德始终坚持“理性和感性之间的对立”，认为只有从理性中才能诞生先天的范畴，相反包括感受性、情感和冲动在内的感性是自身隔绝于先天性的经验领域，这种对立对于实情是“根本颠倒性的”，它将经验事实性和感性，即理性与感性间的对峙混同于“非理性的事实性和理性先天性的其他对立”。^① 感性对于他仅是经验领域的名称，情感先天性对他匪夷所思的提法。相反，现象学教导我们，对于感性领域同样存在着先天法则，正如无广延或无亮度的颜色是不可思议的一样，在美和善之评价间同样存在着形式价值论规则，例如“如果 A 是美的，并且真实存在，那么它就是善的”等等。而且如果将理性概念合理界定为先天真理的领域，那么情感等感性行为同样属于理性的领域，存在以情感行为及其对象为主题的先天理性法规，正如意向分析已经向我们揭示的那样。“因而我们没有理由在被当作假想事实性领域的感性前害怕，尤其是涉及情感感性时，似乎回归感性会使得客观有效的判断和意愿成为不可能，似乎此类客观性只能以人类学方式通过神秘的综合机制才有可能。”^②

依据情感先天概念，胡塞尔首先能够指出康德那里缺少真正的形式伦理学^③，这与康德伦理学对形式先天的不完善认知有关。“尽管形式和质料在两方面是应当是相似的，然而康德并不想让自己受到贯通理论理性和实践理性的平行论的彻底指导，受到与分析逻辑相似的学科思想的指导，这门学科在纯粹形式方面涉及到评价和意愿。”^④ 康德虽然看到了理论理性和实践理性间的平行论，但缺乏建立先天形式伦理学的动机，他只是“偶尔”才看到了例如手段和目的的分析命题，“谁意欲目的，也就意欲为此目的不可或缺的、他能掌握的手段”，然而形式价值论从根本上对他陌生的。胡塞尔事实上将先天形式伦理学看作为自己的独特哲学贡献，并于 1914 年完成了伦理学形式系统构造的初步尝试。

另一方面，为了达到道德原则普遍有效性的要求，康德将一切质料或情感的因素排除，仅仅

停留在理性的充分自我规定中，这样“剩下”的就是“普遍的立法的纯然形式”。^⑤ 无论形式规定质料的动机多么合理，康德的这种形式原则不是建立先天形式伦理学的正确做法，毋宁说他将所谓形式伦理学变成了形式主义伦理学。形式不等于形式主义，先天形式伦理学既不否定情感和意志领域中特有形式先天的可能性，例如仅对价值有效的排四规则，和对于意志选择有效的吸收律，也不否定形式原则外的质料动机，意志通过动机设置而受情感激发并具体化，尤其不否定在形式伦理学之外还平行存在着质料伦理学。一旦将价值先天的形式和质料规则都从道德法则的所谓“形式”中驱逐，康德伦理学就完成向空洞形式主义体系的嬗变。

《实践理性批判》的综合方法使得康德一开始就从道德原则和由之导出的理性概念自身寻求客观有效性问题的答案，胡塞尔将其有效地纳入先验方法后果的一般批判中，他没有看到的是，《道德形而上学奠基》中存在着从义务经验由下而始的分析方法，那里先天法则确然是真实道德经验的抽象结果。

五

康德实践法则第一公式是：“要这样行动，使得你的意志的准则在任何时候都同时被视为一种普遍的立法的原则”。胡塞尔承认其合理洞见：道德原则不是对于单个个体偶然有效的，而是对于一切道德主体都客观有效的，此时此地行动的某个体所持有的道德原则，必须满足客观性要求，任何个体在相同情境下同样行动。情景必须包含着要素，允许普遍化的要素。然而纯形式理解下的普遍化能力产生全然空洞的东西，康德力图排除一切具体道德情景，他没有把关键情景和非关键的情景区分开，关键情景是内在的而非外在的，例如动机和意向，借此我们才可以对于道

① Hua 37, 218.

② Hua 37, 222.

③ Roth 第一次系统的总结了胡塞尔对于康德伦理学批判，但有时不恰当地将胡塞尔的情感先天发现仅局限于质料先天伦理学的论域（cf. Roth, 36-52）。

④ Hua 28, 66.

⑤ 康德，2011，第 25 页。

德原则进行评价,并获得普遍客观的道德法则。

胡塞尔不是道德判断上的非认知主义者,道德判断和认知判断一样是理性的,人们在采取道德行动时必须充分意识到自身判断的理性特征。由此出发他对于康德公式作了过度简化:“普遍性只是那形式上自明命令式的同义词:理性地行动,理性地判断。”^①即便胡塞尔的理性概念是并非隔绝于经验领域的先天领域的同义词,简化公式都令人遗憾地、消除了理性道德行动的可操作性特征。不过他依然正当地向我们表明如下缺陷。正如不同程度的本质概念一样,普遍化存在着不同的层次和方向,康德从来没有注意到它们。不同方向和程度的普遍化道德原则,会产生差异很大甚至对立的结论。意见值得慎重对待,因为胡塞尔提出了道德命题普遍化形式的合理界限难题。只是他错误地引用康德原例,当他认为人们无需守诺归还财产可以产生出具有不同层次普遍性的规则时,没有注意到它们对康德是绝不可在道德上被普遍化的。

康德将法则不能和自身相矛盾看作为普遍有效性的尺度,事实上这在《道德形而上学奠基》中尤为明显,例如无论自杀还是借钱,康德都力图表明它们都自相矛盾地使用的自爱原则和诺言原则,因而不是普遍的。胡塞尔在此正确指出,自相矛盾具有康德没有能够澄清的两种不同含义:其一,将法则的无矛盾性解释为逻辑上的无矛盾性;其二,这是事实上的无矛盾性。康德具有将事实矛盾解读为逻辑矛盾的可疑倾向,矛盾不是判断形式上的自身矛盾,“只有它是与人性或情感和意志行为的特殊性质相矛盾时,形式主义才会被逾越;自然纯形式的领域(自身是不清楚的)才会被逾越”^②。不能根据纯粹的逻辑规则事先判断一个事实命题的对错,同理,无法先验决定道德规则的内容,依据单纯的道德原则来预先决定具体什么是善、大善和至善的问题。

有趣的是胡塞尔从康德形式伦理学导出的三个推论,从而试图以归谬法的方式证明康德形式主义道德原则是失败的。首个推论是密尔批评意见的借用。《功利主义》中密尔将康德的道德公式做了一种准契约式的解读,只要所有理性存在都同意采取它作为准则,那么依据公式人们完全可以自相矛盾推出采用不道德准则的可能性。没有证据表明胡塞尔的借用建立在理性契约上,他

与密尔的契合性仅表现在,要求从形式原则中推导出具体的道德义务和善恶标准是僭越性的,推论满足于指出自相矛盾处:空洞的道德公式居然导出实在的道德恶。

另一个推论具有古怪的形式,胡塞尔表示是它来自于贝内克。贝内克模仿康德构建如下事例,我是否应该顺从于一个试图向我行贿的人的意愿呢?如果将拒绝受贿采取为普遍道德法则,就当然不会有人试图行贿了,但也同时让该道德法则失去了应用,成立的只能是反面,“对于绝对命令的敬重要求行贿”^③。胡塞尔相信,从道德公式中推出的不道德性会让康德主义者深陷绝境。但这不是一个真实有效的反驳,其错误在于,康德早已指出,即使道德法则在人类历史上从未践行,它依然是一个“应该”,因此事实应用从来不是康德道德考虑的客观有效条件。其次,即使应用性是道德选择的条件,但它也不是可以用或此非彼的方式成为导出不道德原则的充分条件。胡塞尔的赞同过于草率。

最后的推论是胡塞尔自己的构造。实例原型如下,如果我因饥饿坐上餐座吃饭,我是否可以吃煎小牛肉呢?如果将因饥饿吃煎小牛肉看作普遍法则,那么这必然对天性食用植物的理智存在(假如有)是行不通的;但如果我将吃煎小牛肉看作不道德的,并试图普遍化它,那么我们就必须忍饥挨饿,为的是不违反伦理的形式法则。虽然两难推理涉及当代争论激烈的应用伦理问题,但是这里并上没有动物保护的真正意图,问题仅是形式上的。有违胡塞尔愿意的是,康德普遍形式法则在该事例中过分琐碎化,承载了过多东西,几乎不再能视为对于形式化原则的有效批判。

“将实事内容置之不顾的要求,在意志领域中恰如思想领域一样是荒谬的。”^④伴随着情感从感性化错误中的解放,当康德的形式法则无法有效推出事实性的道德真理被一再指出时——无论细节多么值得商榷,建立在情感基础上的伦理学,尤其是涉及情感的一门先天质料的伦理学,

① Hua 37, 234.

② Hua 28, 418.

③ Hua 28, 416.

④ Hua 37, 235.

自然成了胡塞尔批评意见的最终落脚点。然而以质料伦理学为目标的批判自身依然是形式上的和逻辑上的,反驳实例的构造无法掩盖这点。

六

胡塞尔的不多称赞主要体现在两个方面,康德伦理学反享乐主义的哲学动机和人格的自身规约主题。两种主题通常纠缠一起,因为享乐主义的道德原则本质上是恶的原则,是一种错误的自身规约。不仅如此,康德的自身规约学说中体现着珍贵的义务论思想。义务论思想的引入使得他后期不再认为价值论和实践论构成了伦理学的全部,应当做的不等于行善或行至善,它意味着人格的意志和行动的普遍规范合法性。

上述问题切入点常常是费希特式的对人本质的追问,构成胡塞尔后期伦理学基础的正是带有历史习性的,具有主动性和被动性双重维度的人格,而这正是康德所反对的经验人类学视角。自由概念一开始就归于人格的主动性,从而与消极性而不是必然性相对,康德自由的丰富意蕴在其语境中消失就不足为怪。作为人格概念的扩展,从布伦塔诺继承下来的“共同善”思想使得胡塞尔认为社会亦有真正的共同目的,它具备对个人更高的价值,这种善通过动机设置具体化只会导致价值绝对主义的结局,这全然不符合当今社会的多元主义现实。

胡塞尔加入反对康德实践法则形式主义的历史大合唱,现象学立场的独特性使得他的声音与众不同,舍勒显然是他足迹的追随者。对于康德的批评确证了先天质料伦理学的必要性,它被认为是伦理学发展的更高阶段。但“胡塞尔从未地发挥价值论和伦理学的这种质料部分,无论是在他早期还是晚期的伦理学中”^①。转向康德的《道德形而上学》,那里的义务条目和决疑论的质料分析会让人觉得,康德拥有真实的质料伦理学架构。胡塞尔对康德的道德共同体和历史目的论缺乏关注,他尤其忽略了康德在《判断力批判》中的具体情感分析,那里可资为现象学资源的情感的形式和质料分析都不匮乏。

在“伦理学导论”讲座(1920/1924)的末尾,胡塞尔强调说,《纯粹理性批判》中的天才直觉相较《实践理性批判》是“无比丰富”和

“启发得多的”,再次表达了自己对后者的希望之情,但另一方面,他也意识到自己工作的不足,其“初步工作”还不足以系统阐明对于康德的义务论等正面思想。^②他似乎过于沉湎于批评主题而忽略了一些东西。考虑到系统工作始终阙如,它留给了后来者。

参考文献:

- [1] Brentano, F., *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1955.
—— *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1978.
- [2] Grünwald, B., “Das Theoretische, das Praktische und das Sittengesetz. Zu Husserls Kritik der Kantischen Moralphilosophie”, in: *Husserl und die Klassische deutsche Philosophie*, Switzerland: Springer International Publishing, 2014.
- [3] Husserl, E., *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, 1908 – 1914, The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988 (Hua 28).
—— *Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester 1927*, Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2001 (Hua 32).
—— *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2004 (Hua 37).
- [4] Kern, I., *Husserl und Kant: eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag: Nijhoff, 1964.
- [5] Melle, U., “Edmund Husserl: from reason to love”, in Rudolf Bernet, Donn Welton, and Gina Zavota, eds. *Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. 3, New York: Routledge, 2005.
- [6] Roth, A., *Edmund Husserls ethische Untersuchungen: dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanuskripte*, Den Haag: Nijhoff, 1960.
- [7] [德]康德:《实践理性批判》,李秋零译,北京:中国人民大学出版社,2011。
—— 《道德形而上学的奠基》,李秋零译,北京:中国人民大学出版社,2013(a)
—— 《道德形而上学》,李秋零译,北京:中国人民大学出版社,2013(b)。

(责任编辑 任之)

^① Melle, 336.

^② Hua 37, 242 – 243.

爱尔兰根学派的建构伦理学与实践哲学

莫 斌*

【摘要】爱尔兰根学派学者卡姆拉、洛伦琛等人的建构伦理学作为一种对元伦理学的批判分析和补充，致力制定道德实践的可行性方案，使其满足于语言的批判。在建构主义哲学框架下，爱尔兰根学派重新描述伦理学和实践哲学的关系、以及哲学人类学和伦理学之间的关系。在对语言的批判中，爱尔兰根学派的建构主义方案回应了一个疑问：“语言的开放性”能否作为一个普遍性的原则？这涉及语言的语法层面和创制层面，即通过“语言批判与建构”的工作，解答了何谓语言开放性的基础、以及是否“有”一个先天的语法结构或者语言结构的问题。在爱尔兰根学派学者看来，这个结构是一个存在着的事实，还是一个创造的事实，是值得思索的。

【关键词】爱尔兰根学派；实践哲学；伦理学；建构主义；哲学人类学

中图分类号：B516.5 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2015）01-0092-06

在 20 世纪德语学界内，实践哲学复兴的标志性事件之一是：里德尔（Manfred Riedel）所编辑的《实践哲学的复兴》出版。^①这一肇始于 60 年代的讨论，其目的在于重新唤起对实践哲学所涉及问题和任务的兴趣，并力图通过德语学界一大批学者的共同协作，使得在新的社会历史情境中，理论与实践统一的疑难得以继续讨论，并拓展了当代德国哲学的理论视野。在本书的合作者名单中，我们可以看到，德国思想界许多重量级的人物都参与到这一事件之中，其中包括国内比较熟知的伽达默尔、哈贝马斯、阿佩尔、珀格勒（Otto Pöggeler）等人。这里需要提及的是，创立于 20 世纪 60 年代的爱尔兰根学派（Erlanger Schule）有多位代表人物参与到这一讨论中，其中包括学派的创始人卡姆拉（Wilhelm Kamlah，1905 - 1976）和洛伦琛（Paul Lorenzen，1915 - 1994），以及洛伦兹（Kuno Lorenz）、施魏默尔（Oswald Schwemmer）、卡姆巴特（Friedrich Kambartel）等人。本文以爱尔兰根学派的创始人之一卡姆拉（Wilhelm Kamlah）的工作作为起点，同时引入该学术共同体其他合作者

的相关论述，初步勾勒出建构主义哲学所涉及的基本问题及其所提出的伦理学方案，并讨论其与实践哲学的关系。

卡姆拉的论文《实践的基本原则》（Die praktische Grundnorm）被收入《实践哲学的复兴》第一卷。^②此论文源自其所著的《哲学人类学》一书。^③如果说人类学是研究人的学问，那么哲学人类学就是一门致力于研究人的本质的哲学学科。一种人类学的经验事实表明，人总是生活在人所构建的世界及人的历史中，人的生存境况处于哲学研究的核心。这就需要通过形而上学的基础明晰性层面对人类的基本问题进行追问，用哲学的方式解答什么是人、人的起源、人的生命的价值与意义等一系列问题。然而，这些问题不仅被划分在不同的哲学条目下进行讨论，例如形而上学、认识论、伦理学等等，而且同样都被自然科学、社会学、经济学等其它相关学科所关注，并在不同的学科语境下被讨论。因此，当代哲学人类学仍会面对一个批评性问题：为什么在诸多学科中仍然需要一门哲学人类学？或者说，我们需要在哪个维度上来谈论哲学人类学？而

* 作者简介：莫 斌，广西桂林人，（北京 100026）中国社会科学杂志社哲学社会科学部哲学编辑。

① M. Riedel (Hrsg), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie I*, Freiburg: Rombach, 1972; M. Riedel (Hrsg), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie II*, Freiburg: Rombach, 1974.

② 参见 M. Riedel (Hrsg), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie I*, S. 101 - 111.

③ 论文出自《哲学人类学》第二部分的第一章“规范伦理学（道德哲学）”，是此章的第 1、2 小节删节编写而成。参见 W. Kamlah, *Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik*. Mannheim: BI, 1972.

且，伦理学归属于人的哲学的认识，在人当下具体的生存处境中，它涉及对人类行为规范的有效性、人类行为的权衡与选择的解释，并且它需要对人能做什么和人能够怎样生活的问题做出论证和指引；在最高的意义上，它需要说明人在何种程度上能够获得一种可教化的德性和可企及的幸福。针对这两个问题框架，卡姆拉的思考在哲学人类学和伦理学两个向度上交汇，并且成为建构主义的哲学人类学的先行者：一般伦理学原则及其相关的道德论证在哲学人类学中被建立，哲学人类学被理解为伦理学的原理论（Prototheorie）。^① 这一论述隐含了两个问题：一是卡姆拉及其爱尔兰根学派如何看待伦理学和实践哲学的关系，二是人类学和伦理学之间的关系。

众所周知，道德哲学是康德哲学的产物，变更了伦理学的传统；在康德的框架下，实践哲学是一个更大的范畴，道德哲学是属于实践哲学的一个部分，并且是整个实践哲学的基础。在实践哲学这一名称下，一般所认为的伦理学与道德哲学同义，这是在康德之前的语境中说的，没有批判哲学，两者就是一回事，就没有“独立”的道德哲学。然而在康德——或者说德国古典哲学——之后，整个实践哲学的语境发生了变化，里德尔在《实践哲学的复兴》的序言中梳理了实践哲学脉络的发展情况，指出我们在当代哲学语境中谈论“实践哲学”会面临的问题。面对这些问题，卡姆拉及其爱尔兰根学派给出了自己的解答。

里德尔认为，我们一般所理解的“哲学”首先是理论的，它源于希腊人在方法上所形成的看的方式，并以此方式关注对象，进而能够从实践处境的条条框框中以及目的关联中解放出来，并在其对象化中领会实践自由与价值中立。因此，在哲学的起源上，就蕴含着哲学首先是非理论还是理论的争论，并且，在哲学是“爱智慧”的学问意义上，希腊人所说的哲学首先是理论的，那不过是希腊人言说的方式之一，说的是 Sophia；同时，实践是哲学的对象，也是科学的对象，整个人类活动的实践所提供的经验领域构成并拓展了哲学与科学思考的空间。^② 里德尔指出，当我们在使用“实践哲学”一词时，就会出现一个矛

盾的语境：在哲学的“理论优先性”观点下，在 19 世纪形成了一个理论化哲学的古典风格模本，它是从亚里士多德直至黑格尔发展而成的传统，尤其是作为一种观念论的缩影而存在。与之相对，实证科学的出现是以价值中立的假设作为其立论的基础，并与哲学构成一平行线，实证科学如同哲学一样都是能“实践的”，实践哲学与实证科学（实践的科学）之间的区别需要厘清。事实上自康德和黑格尔以降，实践理性的教化——一种构建的、可教可学的实践的科学的兴趣——不断地减弱，在当代哲学语境中既没有名称（Name），也没有主题（Sache），所以在实践哲学框架下，一个解救办法和出路就如新康德主义代表人物李凯尔特一样，使用“伦理学”一词替换“实践哲学”。这里的误解是：伦理学被看作是实践哲学最清晰的表达，并与道德哲学同义，对于伦理学的现代理解而言，这一表达是一种语言上的负担。自 19 世纪中叶以后，作为一种自身社会实践范例的哲学古典方案发生改变。在此之前，实践哲学的科学方向立足于自然科学的方法论，孔德实证哲学要求心理学和社会学的依据在于实验的经验性原理，实证主义否认一种方法上构建的可能性，这种可能性是伦理学中的形式主义要求，即关于人类活动的目的与意图的实践论证；相对于经验的社会科学而言，它力图在方法和原则上整合伦理学、美学等学科规范的理解体系。在孔德的实证主义之后，狄尔泰强调精神科学的独立性，释放了实践哲学在方法论上的关联，使其作为单一科学的历史从属于他的体系，因此哲学丧失了对科学和社会的规范—批判的能力。因此，当任何思想家力图在实践哲学方案下反思和建立的理论与实践的统一，在某种程度上都超出了实践理性的界限，并接受和容纳了自然科学所形成的特权，以及神学和政治意识形态的问题框架。^③

① 参见 Pirmin Stekeler-Weithofer, “Ethik und Philosophische Anthropologie”, in: Jürgen Mittelstraß (Hrsg.), *Der Konstruktivismus in der Philosophie im Ausgang von Wilhelm Kamlah und Paul Lorenzen*, Paderborn: mentis, 2008, S. 133.

② 参见 M. Riedel (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie I*, S. 10.

③ 参见 Ibid., S. 10.

在这一理论情境中,出现两种回归康德道德哲学的思潮:一是在德语语境中的舍勒和哈特曼的质料价值伦理学,二是盎格鲁撒克逊传统中的新实证主义伦理学。前者要求建构一门质料的价值伦理学,与伦理学中的形式主义斗争。舍勒认同康德道德哲学所要求伦理学应具有的确定性、先天性,但先天性是否能直接与形式相等同?所以舍勒的任务在于回答:有没有一门质料的伦理学,它同时是先天的。诚如舍勒在《论人的理念》所言:“逻辑的、伦理的和审美的基本规律和基本权利是否以人类本性的组织‘为转移’,是否或在何种程度上具有其真实性和有效性。”^①单一的公理化命题缺乏操作性,在实际处境中,其发生和应对的机制并不强,对于形式的命题,我们一是难以把握其内在的东西,二是面临一个可教、可学、可践行的问题。当形式化的伦理法则被赋予质料,则被纳入了活潑的生活世界,我们能够说明伦理法则如何被建立,但不足以说明如何被运用,所以需要另一套机制加以保证。那么有没有大家都承认并能够践行的规范呢?作为后者的新实证主义伦理学,它出现在语言学转向之后,其关注的焦点是:伦理学语言的创制与使用。在任何语言的语境中,在谈论任何规范性的话题之前,我们都需要注意语言的问题,这也是质料价值伦理学所面临的困境。其所认为的元伦理学作为一种纯形式主义的道德哲学,它应该排除了任何规范成分,只分析道德语言,对作为伦理学对象的道德语言进行逻辑和语言分析。如果任何道德概念、道德判断都不能用事实和经验来论证,也不能凭个体的直觉体验去领会,那么这种“去道德化”或者“道德中立化”的倾向就使伦理学的应用机制仅仅停留于学理分析的层面。例如,洛伦琛在《唯科学主义对辩证法》(Szientismus versus Dialektik)一文呼应了里德尔提出的论断:实践理性能否可教可学本来就是一个古老的问题,从古希腊世界到基督教世界,它以各种面目呈现出来。而当下的德国哲学应该借助于逻辑学还原出一种与实践的规范性科学相对的规范性的实践哲学,它需要考察一种纯粹的实践哲学在具体历史处境中的应用。^②

爱尔兰根学派的建构伦理学作为一种对元伦

理学的批判分析和补充,致力于道德的可行性论证方案的制定,使其满足于语言的批判。这源于建构主义纲领性方案的要求:一方面,通过道德论证的语言批评这一中介而获得一种开放性;另一方面,使得每一个诸如公理、定义及规则的理论规定在前科学的意义上都源于生活世界的意义关联。在建构伦理学中,道德论证中的多样性原则和方法能够根据各种特定的问题类型做出实验性的解答,特别是商谈对话模型的详细地制定。^③正如洛伦琛指出,建构主义哲学是一种基于康德批判精神的哲学,但它借助了现代科学哲学的工具。建构主义哲学产生于语言学转向之后,同时是在实用主义转向之后。建构主义哲学的纲要在于:一、方法的语言建构源于前-理论的实践,并形成支撑实践的理论。关于我们的日常实践,与分析哲学相比,我们谈论的并不是某些被给予的不得不分析之物,而是理解为我们所建构的东西。二、在实用主义转向之后,我们承认:在任何方法论的语言建构之前,我们不得不去寻找前-理论的实践。当逻辑、数学和物理学意义上的“科学”被重新建构为对技术实践的理论支撑时,我们就需要为科学指明方向:我们究竟为何目的使用技术手段。^④在《实践哲学的复兴》一书中两篇论文,洛伦兹(Kuno Lorenz)的《逻辑的伦理学》(Die Ethik der Logik)^⑤与卡姆巴特(Friedrich Kambartel)的《伦理学与数学》(Ethik und Mathematik)^⑥都是对这一纲要的阐释。限于文章篇幅,不展开讨论。前者着力于讨论,形式逻辑因素如何体现在一种实践原理中;后者则是从哲学史的脉络出发,梳理了数学原理

① [德]舍勒:《舍勒选集》,刘小枫选编,倪梁康等译,上海:三联书店,1999年,第1283页。

② 参见 M. Riedel (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie II*, S. 344-345.

③ 参见 O. Schwemmer, “Ethik”, in: Jürgen Mittelstraß (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie Band 1*, Mannheim: BI, 1980, S. 596-597.

④ 参见洛伦琛为其著作的英译本所写的序言。Paul Lorenzen, *Constructive Philosophy*, translated by Karl Richard Pavlovic, Amherst: The University of Massachusetts Press, 1987.

⑤ M. Riedel (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie II*, S. 371-379.

⑥ M. Riedel (Hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie I*, S. 489-503.

与行为规范之间的关联。

卡姆拉提出相同的问题起点，但问题的展开非常新颖：我们必须知道，究竟为什么我们能够推动科学的发展，以及为什么我们不能满足于技术与好奇心的提示，去获得有关人类知识的原理？^① 卡姆拉在两个向度上展开了分析：一是伦理学语境，二是伦理学——人类学语境。在传统伦理学语境中，我们应当（sollen）如何生活、如何“能够”（Können）生存等问题，为我们指明的是我们的责任（Pflichten），而不只是学会和明了。在卡姆拉看来，我们究竟如何生活以及我们何以可能履行我们的责任，这一点被大多数同时代的伦理学研究者所忽视。当追问我们的“应当”（Sollen），以及谈论尚待发问的行为规范谓词项（Prädikator）^②——“道德的”（moralisch）时，我们需要在道德反思的过程中辨析规范与责任。这与普遍的道德律令、个人的责任和义务是不相同的。对于这一古老的话题，即单靠个体的完善能否达到真正的善好和幸福，卡姆拉指出了两种代表性的问题模式：一是休谟，二是雅斯贝尔斯。休谟提出，关于“事实”与“应当”之间的区分是：从一个可认知的命题并不能推导出一个规范。那么，我们如何理解中立的事实真理？中立的陈述命题如何发生效用呢？“这里的领会（Verstehen）不仅仅是理解（Verstand），还是洞察（Einsicht）。 ”^③ 从一个一般命题所推导出的实践的基本规范，的确可以符合伦理学规则的清晰性和确定性的要求，但是这只是“逻辑上”，而不是“实践上”的意义。雅斯贝尔斯的误解在于认为对科学命题真理的认识是一种强迫式的认知，与之相反，存在之澄明只能在召唤（Appell）中去斡旋。卡姆拉认为，就连逻辑规则、数学原理这样强迫性的科学认识也要受到检测，也呼吁（appellieren）对话者的开放性。这基于一种生活处境中的事实：对话者之间的交往同样具有自主性和选择性。^④ 诸如“两点之间直线最短”、“ $2+2=4$ ”等命题处于日常语言运作的空间中，如果没有人与人之间的相互承认，那么就不可能被认为是一种被强迫得到关于命题真理的认识。当我们试图克服理论理解和存在领会之间的鸿沟时，“谁在领会中认识理论命题的真

理，就能够泰然处之（ruhig sitzen bleiben）、前后一致地存在；谁在洞察中认识道德规范的有效性，就必须考虑周全、抓紧时机并且践行道德律令”^⑤。要之，卡姆拉意义上的洞察是：一、我们处于共同生活与共同协商的领域行动中；二、我们在语言的发生和运作机制中应该有所洞察。如果某人在实际境遇的当下并没有已然明了，那么他就不能关注他人的需要并在有所顾虑中行事。个体生活经验的方方面面并不能通过呼吁性的对话而被唤起，只是一种充耳不闻。雅斯贝尔斯式的方案只是一种被动的解决，存在主义哲学所提及的“呼吁”和“倾听”必须是在一种行动中的“听”，一种对具体社会生活的介入。

在此论述基础上，卡姆拉力图展现一种“描述的人类学”。人的“需要（Bedürftigkeit）”是其关于人的学说的核心概念。他的人类学（或者说伦理学）的第一原理是：“我们人类所有人都是有需要的。”或者表达为：“我们都是需要帮助的人。”^⑥ 现代人的生存处境在于，在通过我们自己的行为满足了我们的需要之时，我们还应该清晰地意识到，这都是在与“他人”的共同协作中一起实现的：人与人之间处在相互依赖的关系中。我们的所有问题和行为都纠缠于其中——包括人与人生存中的相互信任、我们对善的追求、

① 参见 W. Kamlah, *Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik*. S. 93.

② Prädikator（谓词项）是卡姆拉与洛伦琛在《逻辑初阶》中为其建构主义语言理论而创设的一个新词，其问题的要点在于：述谓（Prädikation）——在语言行为中，一个谓词项被运用于一个对象上——是如何实现？谓词项与谓词的异同在于：它们都从属于语言哲学和逻辑学，但谓词项（Prädikator）是为了试图抹平谓词（Prädikat）一词的含混性。谓词项是指代所有谓词表达方式的整体概念，它不依赖于谓词的数量，同时不依赖于谓词是单独的还是集合的。谓词在语法上标明句子成分，以及在传统逻辑学中，它主要是标示出被命名概念。现代逻辑学对清晰性的进一步要求使得谓词这个词的使用发生一些变化。Vgl. Kuno Lorenz, “Prädikator”, in: Jürgen Mittelstraß (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie Band 3*, Stuttgart : Metzler 1995, S. 315ff.

③ W. Kamlah, *Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik*. S. 97.

④ 参见 Ibid., S. 98.

⑤ Ebd.

⑥ W. Kamlah, *Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik*. S. 95.

我们对现代人处境的领会等等——并且，我们的所有行为归根结底都与我们的根本需要相关联。卡姆拉把这一观点进一步表述为：“我们都是需要帮助的人，并且我们都处于相互依存中。”^①他以如下命题作为他最广义上的实践哲学及伦理学“实践规范”的前提：“请关注其他像你一样需要帮助的人，并采取相应的行动！”^②这个命题创立并演示了卡姆拉规范性思路的路径——人类处于人与人的责任与需要之中。卡姆拉的这一命令式的措辞，借鉴了圣经中耶稣给撒玛利亚人的忠告（《路加福音》10：25-37）。在圣经叙事中，耶稣与撒玛利亚人交谈所采用的语式是“命令句”。并且，卡姆拉的这一新命题并不是中性化的可认知的命题，而是转向实践基本规范的洞察。人的责任和需要纳入到当下关注他人的自身领会中，无论他人在场还是缺席，人与人之间都存在一种相遇。对他自身需要的关注仍在自己的需要中，我们在日常生活中与他人的相遇，不仅仅是一种对他人需要的领会，而且是在一种开放性中与他人遭际，并且我们应该有所作为。他者（Der Andere）的需要与自己的需要之间可能会存在的冲突，我们应该在明确自己的需要的同时，了解他人的需要，这样才不会对他人的需要产生漠视。同样，对他人的需要的抵制是我们对他人无理的不正当的要求的应答，这并没有排除自我主张的权利——日常语言所谓的保护自己的利益（自保）。^③

总而言之，卡姆拉的策略是：论证个人同一性的保持、个体间的相互理解以及规则系统的建立之间的关联。这一主张得到了爱尔兰根学派其他合作者的认同，并各自做出了相关的工作。施魏默尔（Oswald Schwemmer）指出，对于建构伦理学的方案而言，其统一奠基于人自身的责任，并且有两个要求^④：一、获得伦理学的普遍性，对于每一个体而言，建构伦理学所提出的基本规范和学说都应具有普遍性，每个人都能学习、理解并践行；二、因为这种形式化的普遍性要求与论证的形式相关，所以需要“质料”（鉴于其应用的可能性）的限制，通过关注其应用机制而获得在形式化要求下的补偿。同时，它以诸多个体行为的区分性为前提，力图呈现可能性论证的

诸多方式：在特定问题类型上道德论证方式的相对化；诸多的问题类型需要一种历史起源式的反思，这也要求相关论证方式的清晰性。

如果对爱尔兰根学派的整体工作做进一步的审视，那么我们可以简略提及该学派所涉及的一个问题域：建构伦理学是不是一门用科学的元语言对伦理学问题进行表述的学问？它是否是为伦理学的建构所作的一个前提性工作？如果是，那么它是否只是一种伦理学的前提性工作，而不能是伦理学本身，即伦理学本身是否为关于至善的学问？这些问题被爱尔兰根学派及其传人讨论至今。在爱尔兰根学派看来，在伦理法则的应用层面至少包含两条线索：一、作为伦理法则运用的语法基础，例如卡姆拉对命令式的采用；二、作为伦理法则运用的语法创制，也就是伦理规则的鲜活面，例如“正语言/原语言”（Orthosprache）一词所提供的语境。正语言要求每一个词以及每一个符号在其使用方式是明确的，它类似于一门理想语言。与之相对的是“副语言/派生语言”（Parasprache），它服务于正语言在构建中的运作。一种描述的（beschreibende）副语言是对诸多情境的阐述，一种正语言的区分能被标示；一种制定的（begründende）副语言是对目的或目标进行澄清，服务于每一种术语的引介。在直接的行为中，描述的副语言应尽可能有所表达，从而对正语言的预期就能达成。^⑤在术语规定中，我们使用语词进行论证，对各种特定问题类型进行明确地陈述，使其力所能及地运用到每一个区分和论证的步骤中。在洛论琛和施魏默尔看来，如落实在伦理学领域中，这是一种“伦理术语学”（ethischen Terminologie），它强调在考察人

① Ebd.

② Ebd.

③ 参见 W. Kamlah, *Philosophische Anthropologie. Sprachkritische Grundlegung und Ethik*. S. 100-101.

④ 参见 O. Schwemmer, “Ethik,” in: Jürgen Mittelstraß (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* Band 1, S. 597.

⑤ 参见 O. Schwemmer, “Orthosprache,” in: Jürgen Mittelstraß (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* Band 2, Mannheim: BI, 1984, S. 1099; O. Schwemmer, “Parasprache,” in: Jürgen Mittelstraß (Hrsg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* Band 3, Stuttgart: Metzler, 1995, S. 57.

类行为及其目的确立之前，应对其基础得以构建的原则进行足够的审查。^① 这一工作的目标早已完成，1967年，卡姆拉与洛伦琛合作出版了《逻辑初阶——合理言说的预备训练》一书，此书成为爱尔兰根学派的重要代表作。卡姆拉和洛伦琛在《逻辑初阶》的前言中提出：“逻辑初阶”并不是仅仅作为一本出版物的书名，而是“逻辑初阶所提出的原则应该作为一种逻辑的独立训练而被采纳”。^② 这里包含三个维度：我们需要为逻辑学的训练（即人思维的训练）提供一项可行性的方案，这项训练是与人的合理言说相关，同时，合理言说指向了人的日常生活领域。换言之，“预备训练”要求我们重新认识逻辑学。这不是逻辑作为思维工具的实用性层面的问题，也不仅仅是有效推论和证明的原理与规则在逻辑学中如何建立和运用的问题，而是逻辑初阶所具有的意图和动机存在于我们的生活实践中。人的合理言说在“实践性”这一维度中，整个逻辑学运作的空间不能脱离人的实际生存领域，如果离开这个语境，整个爱尔兰根学派方法论建构工作的意图就不能真正体现。所以，上文提到的伦理应用层面的两条线索，不仅仅是考察人类世界的准备性工作，而且是一种导向，即一种建构人类行为的目标与目的的规范性知识。卡姆拉的学生、康斯坦茨学派代表人物米特尔施特拉斯（Jürgen Mittelstraß）由此认为，这是在知识社会中理解人的本质的基本维度。^③ 并且，依据维莱尔（Jürgen Villers）的综述性研究，“建构主义”（Konstruktivismus）实质上是哲学研究的一项“实验”（Versuch），它需要各种学术背景的研究者的加入，在求同存异中形成一个跨学科的学术共同体。一种方法论的建构主义本身就是一种对话的新开端。^④

要之，在对语言的批判中，爱尔兰根的建构主义哲学方案回应了一个疑问：“语言的开放性”能否作为一个普遍性的原则？这涉及上文所提及的语言的语法层面和创制层面，它主要通过“语言批判与建构”的工作，解答了何谓语言开放性的基础，以及是否“有”一个先天的语法结构或者语言结构的问题。在爱尔兰根学派学者看来，这个结构是一个存在着的事实，还是一个创造的

事实，是值得思索的，并且这就是思想的实验。对于前者而言，人类的思考在于“发现”这个结构，任何人类学科的研究所提供的经验材料都可以对此进行说明；而后者则是人类的实践建构出了这个结构，同时，它也承认不能以先于经验的方式行事，同样需要人类的经验科学。这构成一个语言的存在论问题，如果语言必须在创造性语言的意义上加以理解，那么这恰恰不是形式化的，并且绝不是公理化的，同时，所谓语言的开放性和先天情境性就是一个“类形式化”的普遍性原则而已；如果没有这个空疏的、本身尚不包含任何情境的情景化原则，那么就没有所谓的语言运用研究的必要性。这就成为一个哲学人类学的问题，或者说，伦理学本身的问题就是一个哲学人类学问题。这就是爱尔兰根学派与康斯坦茨学派的一些学者（W. Kamlah, K. Lorenz, Ch. Thiel 等等）过渡到哲学人类学研究的原因之一。

（责任编辑 任 之）

① 参见 P. Lorenzen/O. Schwemmer, *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*, Mannheim: BI, 1975, S. 148–150.

② W. Kamlah / P. Lorenzen, *Logische Propädeutik: Versuch des vernünftigen Redens*, Stuttgart: Metzler, 1996, S. 5.

③ 参见 J. Mittelstraß, “Das Verfügbare und das Unverfügbare”, in: *Glaube in der Wissensgesellschaft*, ed. Heinz Nixdorf MuseumsForum, Paderborn (Ferdinand Schöningh) 2001, S. 9–18.

④ 参见 J. Villers, “Methodisches Philosophieren. Versuch einer historischen und systematischen Einordnung des Erlanger Konstruktivismus”, in: Jürgen Villers (Hrsg.), *Philosophie als Theorie der Rationalität Analysen und Rekonstruktionen*, Band 1: *Zur Philosophie der wissenschaftlichen Welt*, Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2005, S. IX–XXVI.

以道治国与以德治国

——儒道治国理念的比较

罗安宪*

【摘要】 如何治理国家,法家提倡以法治国,儒家提倡以德治国,道家提倡以道治国。以法治国强调法制,以德治国强调仁政爱民,以道治国强调无为而治,强调道德风尚的养成。以法治国、以德治国、以道治国,并非相互对立,而是可以相容并相互补充的。

【关键词】 儒家;道家;以德治国;以道治国

中图分类号: B2 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2015)01-0098-07

如何治理国家和社会,中国古代思想家于此有至为丰富的思想和智慧。大体而言,道家提倡以道治国,儒家提倡以德治国,法家提倡以法治国。以往,人们对于以德治国与以法治国谈论较多,而对于以道治国则论之甚少。

一

明确提出以德治国与以法治国的是孔子。孔子说:“道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格。”(《论语·为政》)道,即导,即指导、引导。“道之以政,齐之以刑”,即是以法治国。“政”为法制禁令,“刑”为刑律、刑罚。朱熹解释曰:“道之而不从者,有刑以一之也。免而无耻,谓苟免刑罚,而无所羞愧,盖虽不敢为恶,而为恶之心未尝忘也。”^①以法治国,以刑律、刑罚来约束民众的行为,人们可以依照法律做事,可以不做违法之事,但人们却不以违法为可耻,没有羞耻之心,甚至还会因此而投机取巧。所以,儒家不提倡、不赞同以法治国,儒家提倡以德治国。

“道之以德,齐之以礼”,即是以德治国。孔子亦更为明确地指出:“为政以德。”(《论语·

为政》)何谓“德”?德是相对于道而言的。老子曰:“孔德之容,唯道是从。”(《老子》第21章)又曰:“道生之,德畜之,物形之,势成之。是以万物莫不尊道而贵德。”(《老子》第51章)道是一般概念,德是具体范畴。《管子·心术上》曰:“德者道之舍,物得以生。生知得以职道之精。故德者,得也,得也者,其谓所以然也,以无为之谓道,舍之之谓德。”德是道的具体落实,所以,“德者道之舍”。王弼说:“道者,物之所由也;德者,物之所得也。”^②德即得,即所得之道。邢昺说:“德者,得也。物得以生,谓之德。”^③朱熹说:“德之为言得也,得于心而不失也。”^④“德者,得也,得其道于心而不失之谓也。”^⑤“道者,人之所共由;德者,己之所独得。”^⑥道是一般概念,是公共的概念;德是道的具体落实,是道的具体形态。

孔子多言“德”。“德”一字在《论语》中出现40次,但孔子从未对“德”下定义。“德”在孔子的思想里实际上是德性、德行的意思。内在的道德观念是德性,外在的道德操守、道德行为即是德行。所谓:“慎终追远,民德归厚矣。”(《论语·学而》)“君子怀德,小人怀土。”(《论语·里仁》)“吾未见好德如好色者也。”

* 作者简介:罗安宪,陕西西安人,哲学博士,(北京100872)中国人民大学哲学院教授。

① [南宋]朱熹:《论语集注》第1卷,《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第54页。

② [三国]王弼:《老子道德经注》第51章,《王弼集校释》,北京:中华书局,1980年。

③ [三国]何晏、[北宋]邢昺:《论语注疏》第2卷,北京:北京大学出版社,2000年,第15页。

④ [南宋]朱熹:《论语集注》第1卷,《四书章句集注》,第53页。

⑤ [南宋]朱熹:《论语集注》第4卷,《四书章句集注》,第94页。

⑥ [南宋]朱熹:《朱子语类》第6卷,北京:中华书局,1986年,第101页。

(《论语·子罕》)其“德”字皆是德性、德行之义。

邢昺对于“道之以德，齐之以礼”的解释是：“言君上化民，必以道德。民或未从化，则制礼以齐整，使民知有礼则安，失礼则耻。如此则民有愧耻而不犯礼，且能自修而归正也。”^①“道之以德”，“为政以德”，即是以德治国，即是治国教民，莫若以德。以德治国，其根本是以道德来教化民众。

以道德教化民众，首先要使民众树立良好的道德观念：“子适卫，冉有仆。子曰：‘庶矣哉！’冉有曰：‘既庶矣，又何加焉？’曰：‘富之。’曰：‘既富矣，又何加焉？’曰：‘教之。’”(《论语·子路》)为政者应当担当起教育民众的重任。教育民众如何？教育民众知礼、知义。邢昺曰：“孔子言当教以义方，使知礼节也。”^②朱熹曰：“富而不教，则近于禽兽。”^③人是可教的动物，人的德行、知识、智慧、才能基本上全是教育出来的。当政者首先应当教育民众知是非、知廉耻、知荣辱，而不能只是简单地责怪与惩罚。在孔子看来：“不教而杀谓之虐；不戒视成谓之暴。”(《论语·尧曰》)为政者当以教育为本，以德教为先。邢昺曰：“为政之法，当先施教令于民，犹复丁宁申敕之。教令既治，而民不从，后乃诛也。若未尝教告而即杀之，谓之残虐。”^④“不戒视成”，即眼看其在错误的道路上前行，必将铸成错误，但却不予制止，等其错误已成而施加惩罚。孔子认为，不施教育而只是责罚，那只能称作残民、虐民、暴民。

以德治国的根本，是要使民众树立良好的道德观念。如何使民众树立良好的道德观念？孔子有两个基本的观点：一是当政者要爱民，二是当政者自己要以身作则。

孔子思想的核心是“仁”。“仁”的基本涵义就是“爱人”。樊迟问何为仁，孔子答曰：“爱人。”(《论语·颜渊》)爱人既是孔子哲学思想的根本，也是孔子政治思想的根本。孔子说：“道千乘之国，敬事而信，节用而爱人，使民以时。”(《论语·学而》)对于当政者而言，除了认真做事，取信于民而外，更为根本的是“爱人”。其实，“节用”也是“爱人”，因为人民群众是物质财富的实际创造者，节用、节约而不浪

费，才能不加重民众的负担；不加重民众的负担，就是对于人民的爱护。此外，“使民以时”，“时”为农闲之时。包咸曰：“作事使民，必以其时，不妨夺农务。”^⑤“使民以时”其实也是爱人。孔子还强调：“君子惠而不费，劳而不怨。”(《论语·尧曰》)此处之“君子”，是一政治概念，而非道德概念，实际上就是当政者^⑥。何谓“惠而不费，劳而不怨”？孔子自己解释说：“因民之所利而利之，斯不亦惠而不费乎？择可劳而劳之，又谁怨？”(《论语·尧曰》)施惠于民而不浪费，劳役人民而不致于使民有怨，所要突出的还是对于人民的爱。在孔子看来，对于人民的爱，是为政者首先应当具备的品质，也是以德治国、为政以德的根本。

其次，以德治国，以德教民，当政者首先要以身作则，要民众树立良好的榜样。孔子曰：“政者，正也。”(《论语·颜渊》)为政者首先要自身端正。“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从。”(《论语·子路》)自身端正，方可正人；自身不正，又如何正人？“苟正其身矣，于从政乎何有？不能正其身，如正人何？”(《论语·子路》)季康子习惯于以法治国，所以他倾向于实行“杀无道，以就有道”，孔子对此表示反对。在孔子看来，“子为政，焉用杀？子欲善，而民善矣。君子之德风，小人之德草。草上之风，必偃”(《论语·颜渊》)。君子(君主、当

① [三国]何晏、[北宋]邢昺：《论语注疏》第2卷，第16页。

② [三国]何晏、[北宋]邢昺：《论语注疏》第13卷，第197页。

③ [南宋]朱熹：《论语集注》第7卷，《四书章句集注》，第143—144页。

④ [三国]何晏、[北宋]邢昺：《论语注疏》第20卷，第308页。

⑤ 参见[三国]何晏、[北宋]邢昺：《论语注疏》第1卷，第5页。

⑥ 在孔子之前，君子一语主要是从政治上立论的，君子的主要意思是“君”。“君”，从尹，从口。“尹”，表示治事；“口”，表示发布命令。合起来的意思是：发号施令，治理国家。《诗经·谷风之什·大东》：“君子所履，小人所视。”孔颖达《诗经正义》曰：“此言君子、小人，在位与民庶相对。君子则引其道，小人则供其役。”《春秋左传·襄公九年》：“君子劳心，小人劳力，先王之制也。”此处君子、小人，仍着眼于地位而非道德品质。到孔子时代，君子一词开始具有道德品质的属性。但孔子此处之所谓君子，主要还是一政治术语。

政者)应当并且也可以树立和引领一代风气,而民众则必然会受到良好风气的感化。“上好义,则民莫敢不服;上好信,则民莫敢不用情。”(《论语·子路》)齐景公问政于孔子,孔子对曰:“君君,臣臣,父父,子子。”(《论语·颜渊》)君要像个君,要行君道。季康子患盗,问于孔子,孔子认为季康子应当对自己的所作所为有所反省,“苟子之不欲,虽赏之不窃”(《论语·颜渊》)。

孟子进一步发展了孔子以德治国的思想。孟子认为,国君治理国家,应当以仁义为指导,而不应当以利害为向导。“苟为后义而先利,不夺不餍。”(《孟子·梁惠王上》)人与人的关系如果完全成为一种利益关系,那么,国家必然处于危险的境地。“上下交征利而国危矣。”(《孟子·梁惠王上》)“为人臣者怀利以事其君,为人子者怀利以事其父,为人弟者怀利以事其兄,是君臣、父子、兄弟终去仁义,怀利以相接,然而不亡者,未之有也。”(《孟子·告子下》)君臣、父子、兄弟之间的关系,本来主要是一种道义与情义的关系,如果这些关系完全成了利益关系,那么,国家也就要灭亡了。相反,如果以仁义治国,“为人臣者怀仁义以事其君,为人子者怀仁义以事其父,为人弟者怀仁义以事其兄,是君臣、父子、兄弟去利,怀仁义以相接也,然而不王者,未之有也”(《孟子·告子下》)。以仁义治国,就是以德治国。对于儒家而言,德性、德行的具体内容就是仁义,就是为仁行义。

对于为政者应当以身作则,孟子亦有所发挥。孟子对此的发挥主要还是表现在对于仁的张扬,认为国君应当好仁。“夫国君好仁,天下无敌。”(《孟子·离娄上》)“君仁莫不仁,君正莫不正,一正君而国定矣。”(《孟子·离娄上》)孟子认为国君应当正直无私,但孟子更强调国君应当仁。国君好仁,将无敌于天下。

国君好仁的具体表现,就是对于民众的爱护。孟子从历史经验中得出教训,认为“桀纣之失天下也,失其民也。失其民者,失其心也。得天下有道:得其民,斯得天下矣。得其民有道:得其心,斯得民矣。得其心有道:所欲与之聚之,所恶勿施尔也”(《孟子·离娄上》)。要得天下,首先要得民;要得民,首先要得民心。民

为邦本,得民心者得天下,这是孟子总结出的历史经验。由此,孟子提出统治者应当与民同乐,与民同忧:“乐民之乐者,民亦乐其乐;忧民之忧者,民亦忧其忧。乐以天下,忧以天下,然而不王者,未之有也。”(《孟子·梁惠王下》)民为邦本,民众的利益就是国家的根本利益^①。“民为贵,社稷次之,君为轻。”(《孟子·尽心下》)民众的利益就是君主的利益,相对于民众的根本利益而言,朝廷的利益、君主个人的利益也要退居次要的位置。孟子对于孔子以德治国思想的重大发挥,最为主要的内容就是大力提倡对于民众的爱护。

二

与儒家提倡以德治国不同,道家提倡以道治国。道家提倡道,认为天下万事万物均由道而生,道是天下所有事物的最终根源。老子说:“道冲,而用之或不盈,渊兮,似万物之宗。”(《老子》第4章)又说:“有物混成,先天地生,寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天地母。吾不知其名,字之曰道,强为之名曰大。”(《老子》第25章)天下所有事物不仅由道而生,而且由道而成。“大道泛兮,其可左右。万物恃之以生而不辞,功成而不有。衣养万物而不为主,可名于小;万物归焉而不为主,可名为大。”(《老子》第34章)道是无处不在、无时不有的,万事万物因为道而生,因为道而成,但道生养万物却不以万物为己之私有,成就万物却不以万物的主宰自居,而是顺从于万事万物的自

① “民为邦本”,原作“民惟邦本”,语出《尚书·五子之歌》,其文曰:“民惟邦本,本固邦宁。”为夏朝祖宗禹的训词。“民为邦本”与“民惟邦本”意同,意为民众乃国家之根本。“民为邦本”与近代意义的“民本”意思有差异。“民本”,意即国家的一切所作所为都是为了人民的利益。这一思想在中国古代社会是无有的。孟子之所言“得民者得天下”“乐民之乐”以及“民为贵”等思想,是“民为邦本”思想的重要体现,但却不能简单地称作“民本”。因为孟子之所言是对君主并且是为君主而言的,而不是对民众、为民众而言的。就像我们对一位牧羊人说:“你要好好爱护你的羊。有羊,你是一个富人;没有了羊,你就成为穷人。”我们不能说这番话的意义是“爱羊”,说此番话的人爱羊甚于爱牧羊人,更不能把这种思想称作“羊本”主义。孟子的思想在他的时代无疑是非常伟大的,但也不能被称作“民本”主义。

由生长。

老子说：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（《老子》第25章）人不仅要效法地，还要效法天、效法道，而道以自然为法，所以，人也应当以自然为法。“道法自然”，是老子哲学的根本。何谓“道法自然”？“自然”并非就是一名词，“自”意即自己，“然”意为样态。“自然”也就是自生、自化、自成，也就是自本自根，没有外力强迫。“自然”一词在中国古代，并不是自然界“自然”之义，而是自以为然、自得其然、自己使自己成为如此，而无外力强迫的意思。“自然”并非实体性的存在，而是对某一状态或结果的描述与说明。吴澄曰：“道之所以大，以其自然，故曰法自然，非道之外别有自然也。”^①“道法自然”，并非说道之外还有一独立的“自然”，“自然”不过是对道之状态与作为的形容。王弼曰：“道不违自然，乃得其性，法自然也。法自然者，在方而法方，在圆而法圆，于自然无所违也。”^②所以，“道法自然”，即是道以自己为法，实际上即是“道性自然”。河上公曰：“道性自然，无所法也。”^③“道法自然”，也就是道以因乎自然、顺乎自然为法。老子说：“道生之，德畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。”（《老子》第51章）道生养万物，德畜养万物，万物莫不尊道而贵德，但道之所以为人所尊，德之所以为人所贵，正在于它们的“自然”。

“道法自然”，道的本性、道的一切所作所为，均是自然而然的。人以道为法，当然也须以自然为法。“自然”包括两个方面的含义：一是为其所当为，二是不为其所不当为。不为其所不当为，就是所谓的“无为”。由此，自然与无为常常连结在一起，成为“自然无为”。道是自然的，道也是无为的。人君依道而行，故亦应当自然而无为。老子说：“太上，下知有之^④；其次，亲而誉之；其次，畏之；其次，侮之。”（《老子》第17章）“太上”，即最上、至上，亦即最好的。最好的政治状态是，老百姓只知有统治者存在，但他却从不干预老百姓的事务，老百姓想怎么样就怎么样，这就是以道治国；所谓“亲而誉之”，是说统治者做了很多利国利民的事，他

们爱民如子，所以赢得人民的一片赞誉，这就是以德治国；所谓“畏之”，是说统治者立法严格，执法如山，人们都很畏惧，这就是以法治国；所谓“侮之”，是说老百姓敢于侮辱统治者，这是一个混乱的时代，是一个没有法度的国家。以道家的立场来看，最好的政治状态、最好的政治环境并不是爱民如子的以德治国，而是任民自然而为的以道治国。王弼曰：“以道治国则国平，以正治国，则奇正起也，以无事则能取天下也。”^⑤“是以圣人处无为之事，行不言之教。万物作焉而不辞，生而不有，为而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。”（《老子》第2章）《老子》一书多言“圣人”。“圣人”一语在《老子》一书中共出现31次。但老子所言之“圣人”在大多数情况下，并非是一道德的术语，而是一政治的术语^⑥。“圣人”并非道德修养达到极致的人，而是既有德又有位的人，是一现实的统治者。天地间的一切皆由道而生发、而发育、而养成，但道生育万物却不以万物为自己的私有产品，养育

① [清]吴澄：《道德真经注》第21章，熊铁基、陈红星主编：《老子集成》第5卷，北京：宗教文化出版社，2011年，第621页。

② [三国]王弼：《老子道德经注》第25章，《王弼集校释》，第65页。

③ 河上公：《老子道德经注》第25章，熊铁基、陈红星主编：《老子集成》第1卷，第150页。

④ “下知”，吴澄本作“不知”，不确。傅奕本、河上公本、王弼本俱作“下知”。下知，下民只知其存在。

⑤ [三国]王弼：《道德真经注》，熊铁基、陈红星主编：《老子集成》第1卷，第228页。

⑥ “圣人”一语，在先秦语汇中，并非是一纯粹的道德范畴，亦是一政治范畴；并非特指有道、有德之人，而是亦指统治者，亦指有位之人。老子此处所言之“圣人”，为政治用语，意即统治者，或有位之人。此一用法，在儒、道、墨、法各家均是如此。此与后代仅以“圣人”作道德范畴是很不同的。如，《春秋左传》：“圣人与众同欲，是以济事。”（《春秋左传》成公六年）《管子》：“圣人所以成圣人者，善分民也。圣人不能分民，则犹百姓也，于己不足，安得名圣。”（《管子·乘马》）孔子曰：“君子有三畏，畏天命，畏大人，畏圣人之言。”（《论语·季氏》）孟子曰：“圣人治天下，使有菽粟如水火。”（《孟子·尽心上》）庄子曰：“故圣人之用兵也，亡国而不失人心。”（《庄子·大宗师》）墨子曰：“古者明王圣人，所以王天下，正诸侯者，彼其爱民谨忠，利民谨厚，忠信相连，又示之以利，是以终身不廋，殁世而不卷。”（《墨子·节用中》）韩非曰：“圣人之治国也，固有使人不得不爱我之道，而不恃人之以爱为我。”（《韩非子·奸劫弑臣》）如上之所谓“圣人”，主要是从政治意义上而言的。

万物却不希冀其报答，成就万物却不以功臣自居。范应元曰：“万物之生育运为，皆由于道，而道未尝以为己有，亦未尝自恃。至于功成而未尝以自处。夫惟不以功自处，是以物不违也。圣人体道而立，故亦如是，岂有恶与不善继之哉。”^①人应当效法道，以道为法；人君更应当效法道，以道为法。以道为法落实于治国化民，就是以无为、无欲为根本，就是“处无为之事，行不言之教”。

在老子看来，以道治国表现在对于国家、民众的管理方面，不是要使民众变得聪明、多智，而是要使民众保守自然淳朴的心理状态。“古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其多智。故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。”（《老子》第65章）河上公《道德真经注》将此章命名为“淳德”，深得其意。此章所言，就是要使民众保持自然淳朴的心理状态。此章也曾很受非议。其所以受非议，是因为其中有一个刺眼的“愚”字，由此有人认为老子提倡“愚民”政治^②。其实，“愚”字不能作此解。“愚”是相对于“明”而言的。“明”是智力方面的开化、开导，“愚”则是维持原始的自然与淳朴。河上公对此句的解释是：“不以道教民明智巧诈也，将以道德教民，使质朴不诈伪。”^③王弼对此的解释是：“明谓多见巧诈，蔽其朴也。愚谓无知守真，顺自然也。”^④可见，“愚”不是使民愚昧，而是使民质朴守真。苏辙说：“吾以智御人，人亦以智应之，而上下交相贼矣。”^⑤正因为如此，所以老子曰：“以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。”“愚”是不以智治国。“不以智治国”的要义，在于使民众保守住淳朴自然的心理状态。

在老子看来，人君坚守自然无为之道，是有裨益，亦大有功德的。无为可以成就大为，“无为而无不为”。“是以圣人抱一为天下式。不自见，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故长。夫唯不争，故天下莫能与之争。”（《老子》第22章）“不自见”“不自是”“不自伐”“不自矜”，即是为无为，因此而明、而彰、而有功、而长，这就是“无不为”。人君作为天下百姓的首领，应当为天下百姓树立一个榜样，应当守住无为之道。“圣人抱一为天下式”。“抱

一”，也就是守一。一者，冲虚无为之道。唐明皇曰：“圣人抱守淳一，故可以为天下法式。”^⑥在老子看来，君应当谨言慎行，君的所作所为，将对社会风气的养成造成直接的影响。“其政闷闷，其民淳淳；其政察察，其民缺缺。”（《老子》第58章）唐明皇曰：“闷闷，无心宽裕也。淳淳，质朴敦厚也。言无为之君，政教宽大，任物自成，既无苛暴，故其俗淳淳而质朴也。察察，有为严极。缺缺，凋弊离散也。有为之君，其政峻极，以法绳人，法令滋彰，盗贼多有，故凋弊而离散矣。”^⑦蒋锡昌认为：“‘缺缺’，机诈满面貌。”^⑧宽厚的政治气候可以培养淳朴的人民，而苛严的政治制度只会培养狡诈的人民。善良人民要靠良好的政治制度来培育，而良好的政治制度依靠优良的领导者来引导，依靠宽厚的政治制度来养成，这就是老子的思想逻辑。

所以，老子非常强调领导者的所作所为：“故圣人云：我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”（《老子》第57章）这里的“我”不是别的，而是有德之君的自称。唐明皇曰：“无为则清静，故人自化。无事则不扰，故人自富。好静则得性，故人自正。无欲则全和，故人自朴。此无事取天下矣。”^⑨“无为”“好静”“无事”“无欲”，这是人君所应当具有的行为品德；“民自化”“民自正”“民自富”“民自朴”，这就是所当有、同时

① [南宋] 范应元：《老子道德经古本集注》，熊铁基、陈红星主编：《老子集成》第4卷，第398页。

② 古棣：“这一章基本思想‘一言以蔽之’，明明白白，就是主张实行愚民政策。”参见古棣：《老子校诂》，长春：吉林人民出版社，2005年，第486页。

③ 河上公：《道德真经注》，熊铁基、陈红星主编：《老子集成》第1卷，第170页。

④ [三国] 王弼：《道德真经注》，熊铁基、陈红星主编：《老子集成》第1卷，第231页。

⑤ [北宋] 苏辙：《道德真经注》，熊铁基、陈红星主编：《老子集成》第3卷，第26页。

⑥ 《唐玄宗御注道德真经》，熊铁基、陈红星主编：《老子集成》第1卷，第426页。

⑦ 《唐玄宗御制道德真经疏》，熊铁基、陈红星主编：《老子集成》第1卷，第498页。

⑧ 蒋锡昌：《老子校诂》，熊铁基、陈红星主编：《老子集成》第14卷，第661页。

⑨ 《唐玄宗御注道德真经》，熊铁基、陈红星主编：《老子集成》第1卷，第440页。

也会必然如此的良好政治环境、政治状态。君的“无为”“好静”“无事”“无欲”，这是无为；而民的“自化”“自正”“自富”“自朴”，就是“无不为”。所以，“道常无为而无不为”。老子告诫统治者，只要能够做到自然而无为，就能够达到无不为。“道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化。”（《老子》第37章）这里的“万物”，其意即是万民。“万物将自化”，也就是“民自化”，以及“民自正”“民自朴”。

儒家以德治国，突出仁义；道家以道治国，更突出道德。在儒家看来，仁义就是道德，就是道德的根本。而在老子看来，道德的根本并不是仁义，而是自然、素朴、淳真。“绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。”（《老子》第19章）有人以此认为儒家倡导仁义，而道家则反对仁义，其实非是。老子之“绝仁弃义”，非是要反对仁义本身，而是认为仁义并非就是道德的根本，追求仁义而忽略道德，无异于舍本逐末。《老子》第18章讲：“大道废，有仁义；慧智出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。”因为大道荒废，因此不得不倡导仁义；人的智慧增加了，弄虚作假也随之而有了；六亲和睦，人人上慈下孝，由此而孝慈之名不彰；国家平泰，人人恪尽职守，由此而忠臣之节不显。这也就是《老子》第38章所讲的：“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。”道—德—仁—义，这是一个自高而低、自上而下的序次。有道何必讲德？有德何必讲仁？有仁何必讲义？有义何必讲礼？虽然仁义本身并不具有任何负面价值，但仁义并非就是根本，刻意追求仁义，反而是有问题的。陈景元曰：“仁义之弊在乎亲誉。亲誉既行，则歧尚奔竞之心生，而性命之和失矣。性命之和失，则孝慈之行何由而有？今使绝而弃之，是欲人全性命，而复孝慈也。”^① 所以老子在上文之后，紧接着言曰：“此三者以为文不足，故令有所属。见素抱朴，少思寡欲，绝学无忧。”（《老子》第19章）圣智、仁义、巧利，并不是道德的根本，用《老子》第38章的话来讲它们只是“道之华”，也可以说只是“文”，所以并不足以治国化民。范应元曰：“圣知、仁义、巧利三事，所当弃绝者，以为文不足以化民，当反其本矣，不

可使文胜质也。”^② “三者以为文”，三者亦只是“文”；“故令有所属”，即是要使上述三者有所依附，其所依附者就是道德本身。如何依附？就是“见素抱朴，少思寡欲，绝学无忧”。所以，“绝仁弃义”与“绝圣弃智”“绝巧弃利”一样，还是要使民众保守自然淳朴的本性。守住自然淳朴的本性，才是国君治国的根本，才是以道治国的根本。

庄子进一步发挥了老子的思想：“至德之世，不尚贤，不使能。上如标枝，民如野鹿。端正而不知以为义，相爱而不知以为仁，实而不知以为忠，当而不知以为信，蠢动而相使不以为赐。”（《庄子·天地》）仁、义、忠、信，常为人主之所尚。而至德之世，人之行为端正，却不懂得这就是“义”；人与人相亲相爱，却不知道这就是“仁”；每个人待人实在诚恳，却没有关于“忠”的观念；每个人的行为都很正当，但却不知道“信”为何物。这就是至德之世，这也正是道家所倡导的“至德之世”。

老子提倡无为而治，在庄子看来，甚至连无为而治也没有必要：“闻在宥天下，不闻治天下也。在之也者，恐天下之淫其性也；宥之也者，恐天下之迁其德也。天下不淫其性，不迁其德，有治天下者哉？”（《庄子·在宥》）“在宥”即自在、自得。成玄英曰：“宥，宽也；在，自在也。”（《庄子疏·在宥》）^③ 林希逸曰：“在者，优游自在之意。淫，乱也，静定则不淫矣。宥者，宽容自得之意。迁，为外所迁移也。使天下之人性皆不外乱，德皆不移于外物，又何用治之乎。”^④ 自在而自得，天下之人“不淫其性，不迁其德”，哪里还需要圣王君子费尽心神地治理天下呢？

以德治国，强调仁政爱民，强调爱民如子，强调国君以身作则，身体力行；以道治国，更强调自然淳朴的道德风尚的养成与维护，强调国君

① [北宋] 陈景元：《道德真经藏宝纂微篇》，熊铁基、陈红星主编：《老子集成》第2卷，第597页。

② [南宋] 范应元：《老子道德经古本集注》，熊铁基、陈红星主编：《老子集成》第4卷，第408页。

③ [清] 郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，1961年，第364页。

④ [南宋] 林希逸：《南华真经口义》第13卷，《中华道藏》第13册，北京：华夏出版社，2004年，第777页。

的无为而治，强调统治者对于民众事务的不干预，强调民众自为、自化、自然。

宋代邵雍将中国历史分为四个时代，即皇、帝、王、伯，亦即三皇、五帝、三王、五伯。皇的时代是“以道化民”。“以道化民者，民亦以道归之，故尚自然。夫自然者，无为、无事之谓也。”（《观物内篇》第四）帝的时代是“以德教民”。“以德教民者，民亦以德归之，故尚让。夫让也者，先人后己之谓也。”（同上）王的时代是“以功劝民”。“以功劝民者，民亦以功归之，故尚政。夫政也者，正也，以正正夫不正之谓也。”（同上）伯的时代是“以力率民”。“以力率民者，民亦以力归之，故尚争。夫争也者，争夫利者也。取以利不以义，然后谓之争。”（同上）邵雍并不认为皇、帝、王、伯只存在于过去。“所谓皇帝王伯者，非独三皇、五帝、三王、五伯而已。但用无为，则皇也；用恩信，则帝

也；用公正，则王也；用智力，则伯也。伯以下，则苗蛮；苗蛮而下，是异类也。”（《观物外篇》第九）邵雍所言有对于上古时代美化的性质。但其所言在于指明：尚法不如尚德，而尚德不如尚道。这一思想与老子的思想是非常一致的，也是应当引起我们反省和深思的。

以法治国，突出和强调法制；以德治国，突出和强调爱民；以道治国，突出和强调淳朴道德风尚的养成。其实，以法治国、以德治国、以道治国，并不是截然对立的，而是可以相互补充的。无法无以为国，而法并非万能，法之外还须重视道与德。中国古人关于治国理民的智慧，于今还有现实的意义。法律与道德的协同与合作，仍然是一现实而重要的问题。

（责任编辑 杨海文）

（上接第83页）

（《理想国》377e）。苏格拉底认为这些描述不是真的。他认为神是善的，神只是好事物的原因，而不是坏事物的原因，因而我们不能接受荷马或其他诗人关于诸神明争暗斗、勾心斗角、玩弄阴谋诡计等等的说法，也不能接受神支配命运、制造恶运的说法。（《理想国》378b-379e）他认为也不能承认神撒谎这样的说法，因为“神不存在说谎的动机”（《理想国》382e）。“在言行方面，他们不是那种用谎言引导我们走上歧途去的角色。”他对阿波罗的态度也是这样。他认为关于阿波罗杀人的说法是假的，“任何诗人说这种话诽谤诸神，我们都会生气”（《理想国》383c）。

苏格拉底并不是第一个质疑荷马与赫西俄德的人，也不是第一个对希腊传统宗教的神持批判态度的人，早期的哲学家例如克塞诺芬尼曾抨击希腊神话和宗教赋予神以人的形象，甚至动物的形象，他还指责诗人将神描绘成为不道德的：“荷马和赫西奥德把人间认为是无耻丑行的一切都加在神灵身上：偷盗、奸淫、彼此欺诈。”^①

通过前人对希腊神话的批判，我们能够更容易理解苏格拉底对它们的批评。尽管如此，纵观

苏格拉底一生的言行与生活，他并没有否定希腊传统宗教之神的存在，也没有在生活中放弃对他们的敬拜。当然，他对诸神的理解与其他雅典人不同，他将神道德化，以神应该具有的品质和形象来裁量希腊神话中关于神的描述。此外，苏格拉底在对希腊神话进行批评的基础上，在希腊早期自然哲学家尤其是阿那克萨戈拉的宇宙观的影响下，有时还试图肯定一个产生天地万物乃至诸神的工匠。（《理想国》596c）他还试图把所有神的智慧和美德集中于一个神之上，认为存在着一个全在、全视、全听、全善、完满和永恒的创造世界和诸神的最高神^②。由此，我们可以说在苏格拉底那里，对希腊传统宗教之神的信仰、对它们的批评以及对一个更高的完满的神的设想是同时存在的，正是后两个方面使雅典人认为苏格拉底不信雅典城邦的神。

（责任编辑 任之）

① 北京大学哲学系外国哲学史教研室编：《古希腊罗马哲学》，第46页。

② [古希腊]色诺芬：《回忆苏格拉底》，吴永泉译，第6、32、159页。

朴：葛洪的生命情调及美学追求

管丽琚*

【摘要】葛洪以“朴”命名其子书，并在《抱朴子》中透露出“朴”的生命情调与美学追求。这一内涵透过三重分解，由野朴—自然、敦朴—自我（生命）、玄朴—自由这三对既相互关联又各有侧重的审美旨趣构成。自然、自我与自由的混全整一，价值在于理解自我及其在世界中的位置——不仅是自然的，也是文化的——从而实现一种富有意义的人生。

【关键词】《抱朴子》；朴；生命情调；美学

中图分类号：B235.7 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)01-0105-06

晋世动荡，存在无常，宗白华称为“中国人生活史里点缀着最多的悲剧，富于命运的罗曼司的一个时期”^①。战乱变动、政权更替和异己诛伐，残酷的世代为个体的生存抹上了一层悲情色彩——“活着”，更准确的问题是“如何活着”——对于晋人而言，显得分外艰难。《抱朴子》一书，正是这一特殊时代背景下，葛洪关于人类生命追求及存在意义的思考和深切关注。

《抱朴子外篇·嘉遯》托怀冰先生之口说：“同屈尺蠖，藏光守朴；表拙示讷，知止常足。”这可以理解葛洪生命理想的一种表达。尺蠖形容枯槁，质朴无光，善于拟态，休息时身体伸直，体态、色泽与树枝几乎无异。其作用有二：隐藏自己，进而保护自己。葛洪在《自叙》中称：“外篇言人间得失，世事藏否。”^②乃至常常“获憎于斯党”（《疾谬》），却“不忍违情曲笔，错滥真伪”（《应嘲》）。因而，“藏光守朴”，并非消极的回避，而是于命运绝望之被动，而作出的不满与批判现世社会的主动抉择。对此，刘大杰《魏晋思想论》有一段允当的评价：“一般读书人的明哲保身，隐名遁世，不一定是附庸风雅的名士气，也不一定是贪生畏死的怯懦病态了。”^③葛洪也称：“唯明鉴之士，乃恕其信抱朴，

非以养高也。”（《自叙》）这里明确表示“朴”是其“信”，即以此为生命理想和追求。这迥异于儒家的美善大乐、禅家的心性灵修，而倾向于逍遥自然、返璞归真的道家味旨，呈现出“野朴”“敦朴”“玄朴”三种既相互关联又各有不同侧重的独特姿态。

一、“野朴”：自然的规定性

葛洪在《自叙》自称“常获憎于斯党，而见谓为野朴之人”。他显然也乐于接受这一“绰号”，命名自己最为重要的子书为《抱朴子》，且全书以“抱朴子”自称发表议论。“野朴”构成了葛洪“朴”的生命情调的第一层意涵：“自然”的规定性。《说文解字》释：“朴，木素也。”^④“朴”的原始语义为未经雕琢、修饰的木材，即自然之木。另《说文解字》释：“野，郊外也。”^⑤郊外与人间世相对，也蕴含自然之意。《抱朴子外篇》写道：

藜藿嘉于八珍，寒泉旨于醯、醢；摄绁美于赤舄，缁袍丽于袞服；把橈安于杖钺，鸣条乐乎丝竹；茅茨艳于丹楹，辨椽珍于刻桷；登高峰为台榭，疵岩溜为华屋；积篇章为教庠，宝玄谈为

* 作者简介：管丽琚，广东梅州人，（广州510275）中山大学哲学系博士生，（广州510970）中山大学南方学院讲师。

① 宗白华：《论〈世说新语〉和晋人的美》，氏著：《美学散步》，上海：上海人民出版社，1981年，第208页。

② 杨明照：《抱朴子外篇校笺（下）》，北京：中华书局，1997年，第698页。另有杨明照撰：《抱朴子外篇校笺（上）》，北京：中华书局，1991年。后文所引《抱朴子外篇》文本皆出自此，只随文引卷名。

③ 刘大杰：《魏晋思想论》，长沙：岳麓书社，2010年，第18页。

④ [汉]许慎：《说文解字》，[宋]徐铉校定，北京：中华书局，2013年，第115页。

⑤ 同上，第292页。

金玉；弃细人之近恋，捐庸隶之所欲；游九皋以含欢，遣智慧以绝俗。（《嘉遯》）

所谓自然生活，有两重内涵：一与“人为”相对的意义上而言，为原始、野性。《嘉遯》与《逸民》为《抱朴子外篇》首两卷，两卷多有相通，均讨论隐逸问题。“躬耕以食之，穿井以饮之，短褐以蔽之，蓬庐以覆之。”“求饱乎耒耜之端，索缁乎杼轴之间，腹仰河而已满，身集一枝而余安。”（《嘉遯》）身体与原始自然直接契接，让“粗衣麻布”的野性生活复位；“庇峻岫之巍峨，藉翠兰之芳茵。漱流霞之澄液，茹八石之精英”（《嘉遯》）亦是。自然之生活，恬粹而质朴。

人与自然处于一种微妙的矛盾张力中。在物质状态里，人服从自然的力量；在审美的状态里，人摆脱自然的力量。人与自然既“即”且“离”的状态，归根于自然并非独立于人的外部环境，人本身即是自然之一分子。宗白华评价晋人之美时谈到：“晋人向外发现了自然，向内发现了自己的深情。山水虚灵化了，也情致化了。陶渊明、谢灵运这般人的山水诗那样的好，是由于他们对于自然有那一股新鲜发现时身入化境浓酣忘我的趣味；他们随手写来，都成妙谛，境与神会，真气扑人。”^①个体生命与无穷宇宙相应相生，生命本质与自然相融相通。回归自然，便是返归生命之本体。“人的内心世界、人的生命情致与宇宙万物形成了一种意趣深远、回味悠长的呼应。人不再是孤立地、仅限于其本身地思考生命存在的意义，而是在与山水中存在的某种精神意蕴、生命韵律中来感应人的存在。”^②

二与“世俗”相对的意义上而言，为朴素。朴素与去欲有关。葛洪说：“我清静而民自正，我无欲而民自朴，烹鲜之戒，不欲其烦。”（《用刑》）这一思想源自老子。“朴”的对立面是“欲”，指人的意求、欲望。《道德经》说：“见素抱朴，少思寡欲。”（第19章）“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎令人心发狂，难得之货令人行妨。”（第12章）这些满足肉体需求和感官刺激的声色犬马，都是人要克制的具体化的“欲”。人应消弥非分的欲求，而实现“见素抱朴”。

葛洪在《行品》卷中对“朴”有这样的解

释：“履道素而无欲，时虽移而不变者，朴人也。”其中，无欲、无争是“朴人”首要的特征。葛洪“朴”的提出是针对两晋之际礼崩乐坏的社会乱象有感而发：人们“或沈溺于声色之中，或驱驰于竞逐之路”（《崇教》）。生活趣味奢侈腐化，穷游极欢：“入则兰房窈窕，朱帷组帐……出则朱轮耀路，高盖接轸。”（《知止》）俭以持身者，殆为凤毛麟角。特别是纵酒无度，“密宴继集，醺醺不撤”（《酒诫》）。在《酒诫》卷，葛洪刻画了一幅当时人饮酒狂欢，醉生梦死的丑态，简直是乱性发恶，精神错乱。士人利欲熏心、节操尽失：“奇士之居也，进则侣鸿鸾以振翮，退则叁陶白之理生，仕必霸王，居必千金。”（《守堵》）“举足不离绮繡纨袴之侧，游步不去势利酒客之门。”（《交际》）还有各种趋炎附势的行径：“轻薄之人，无分之子，曾无疾非俄然之节，星言宵征，守其门廷，翕然谄笑，卑辞悦色，提壶执贄，时行索媚；勤苦积久，犹见嫌拒，乃行因托长者以搆合之。”（《交际》）

“野朴”是对欲望、机心的荡涤。葛洪说：“澶漫于淫荒之域，而叛其大始之本，去宗日远，背朴弥增，尚贤则民争名，贵货则盗贼起，见可欲则真正之心乱，势利陈则劫夺之途开。”（《洁鲍》）葛洪认为，现世之“淫荒”，导因是老子所反对的“尚贤”“贵货”“见可欲”。若使民无欲，便无世道之荒乱了。继老子的“去欲”思想，庄子进一步深化为去“争”心、机心。他认为，争执起，而大全破。庄子有个“呆若木鸡”^③的寓言故事：十日而问，鸡“虚僞而恃气”；又十日，鸡“犹应响景”；又十日，鸡“疾视而盛气”，此二者，皆有争心、胜欲；当鸡锐气尽失，“望之似木鸡”，全然无争斗之欲望，无欲则刚，则“德全”，立于众鸡而无敌。善斗者不斗，当争斗之欲、之心淡去，方能立于不败之地。

“惑目者，必逸容鲜藻也；惑耳者，必妍音

① 宗白华：《论〈世说新语〉和晋人的美》，前掲书，第215页。

② 吴中杰：《中国古代审美文化论》，上海：上海古籍出版社，2003年，第426页。

③ [晋]郭象注，[唐]成玄英疏，曹础基、黄兰发点校：《南华真经注疏》，北京：中华书局，1998年，第376—377页。

淫声也；惑鼻者，必草臣蕙芬也；惑口者，必珍羞嘉旨也；惑心者，必势利功名也。”（《酒诫》）葛洪与老子同，对于欲望是持以彻底否定的态度的。物化之欲望，外化之权贵利禄，叨扰了人心，生出许多丑陋、阴险和残忍。无欲、无争而“朴”，“且夫交灵升于造化，运天地于怀抱，恢恢然世故不栖于心术，茫茫然宠辱不汨其纯白”（《嘉遯》）。

二、“敦朴”：自我（生命）的规定性

除淡泊物欲、超然荣辱外，“时虽移而不变”（《行品》）也是“朴”的重要特质。河上公注《道德经》“见素抱朴少私寡欲”句曰：“见素者，当抱素守真，不尚文饰也。抱朴者，当抱其质朴，以示下，故可法则。”^①朴指纯真，不加任何修饰。葛洪也有“不使敦朴散于雕伪，不使一体浇于两端”（《君道》）的说法。“敦朴”构成了葛洪“朴”的生命情调的第二层意涵：“生命”的规定性。《抱朴子外篇校笺》引邓析子《转辞》：“上古之民，质而敦朴。”^②《道德经》第15章：“敦兮其若朴。”河上公注曰：“敦者质厚。朴者形未分，内守精神，外无文采也。”^③至于“一体”，杨明照引《管子·七法》：“一体之治者，去奇说，禁雕俗也。尹注：雕俗，谓浮伪之俗。”^④“敦朴”是与“雕伪”对立的，是本性的平淡天然、自在显露。因此，葛洪“朴”的生命情调，是自身性灵自然、恬淡的返归，不为物役，不为时移，强调内在身心的体悟。

“敦朴”与“拙”“讷”关联。葛洪说：“同屈尺蠖，藏光守朴；表拙示讷，知止常足。”（《嘉遯》）“洪之为人也，（有脱文）^⑤而駸野，性钝口讷，形貌丑陋，而终不辩自矜饰也。”（《自叙》）王弼注“大巧若拙，大辩若讷”句：“大巧因自然以成器，不造为异端，故若拙也。大辩因物而言，已无所造，故若讷也。”^⑥按此，拙与讷是一种平淡自然、复归本性的状态。“且夫逮古质朴，盖其未变，民尚童蒙，机心不动，譬夫婴孩，智慧未萌，非为知而不为，欲而忍之也。”（《诘鲍》）“敦朴”就是去其对本性的雕琢之心，恢复纯朴婴孩的自然本色，以自己本来的形象独立于世：

其或峨然守正，确尔不移，不蓬转以随众，不改雅以入邦者，人莫能憎而知其善，而斯以不同于己者，便共仇讎而不数之……而便当伐本瓦合，铺糟握泥，刺足适履，毁方入圆，不亦剧乎！（《刺骄》）

这里葛洪表达了自己“峨然守正，确尔不移”，不因世俗而改变的志向。“敦朴”作为一种生命规定性首先在于“不变”，保留原本的质素的面目。晋世是个喧哗聒噪的时代，变乱迭出，纷争无已。“洪期于守常，不随世变。言则率实，杜绝嘲戏，不得其人，终日默然。故邦人咸称之为抱朴之士。”（《自叙》）

罗宗强曾评价葛洪是“与时俗异趣的人”^⑦，所言非虚。特立独行的葛洪，别俗存异，离群索居。葛洪说：“余期于信己而已，亦安以我之不可，从人之可乎！”（《自叙》）对于禄利攀附之徒，葛洪直斥“岂肯诘屈其支体，俯仰其容仪，挹酌于其所不喜，修索于其所弃遗，怡颜以取进，曲躬以避退”（《逸民》）；对于虚腹无学之士，“又欲勉之以学问，谏之以驰竞，止其樗蒲，节其沈湎，此又常人所不能悦也”（《交际》）。《抱朴子外篇》议论社会政治、风俗习尚、学风思潮、利害得失、福祸成败及古今存亡等问题，葛洪“恐适足取憎在位，招摈于时”（《应嘲》），但绝不“阿顺谄谀，虚美隐恶”（《应嘲》）。

《抱朴子外篇》塑造了若干隐者的形象，与其说是葛洪本人的写照，不如说是葛洪借隐者表达自己的生命理想和品格追求。比如《嘉遯》中刻画的怀冰先生有如下特点：一、朴拙、无私的“农夫”，由“让膏壤”“爰躬耕乎斥卤”可知；二、这位先生满腹谋略，才华横溢，由“秘六奇”“含琳琅”“溢清音”“掩辉藻”可知；三、不喜荣华富贵、不结权贵势高，而独独“保恬寂

① 王卡点校：《老子道德经河上公章句》，北京：中华书局，1993年，第76—77页。

② 见杨明照：《抱朴子外篇校笺（上）》，第189页。

③ 王卡点校：《老子道德经河上公章句》，第58页。

④ 杨明照：《抱朴子外篇校笺（上）》，第189页。

⑤ 据杨明照推论，此处脱文应为“朴”。

⑥ [魏]王弼注、楼宇烈校释：《老子道德经注》，北京：中华书局，2011年，第127页。

⑦ 罗宗强：《魏晋南北朝文学思想史》，北京：中华书局，2006年，第158页。

于华门蓬户”。怀冰先生与樵者同居山林，同样从事物质生产劳动，然而不同在于“自我”心性。《南史·隐逸》有言：“（隐士）故须含贞养素，文以艺业。不尔，则与夫樵者在山，何殊异也。”^① 生产、生活对于人类是重要的，但它不是生命的全部。当人在世俗中迷惘了本心，沉溺于人为的外化如功名利禄等，无法挣脱，生命本身便被遮蔽。怀冰先生不流于世俗束缚，注重自我之内心，向往无拘无束之生活。“藜藿不供，而意佚于方丈；齐编庸民，而心欢于有土。寝宜僚之舍，闭干木之间，携庄莱之友，治陋巷之居，确岳峙而不拔，岂有怀于卷舒乎？”（《嘉遯》）不难看出，不与群同、遗世而独立的怀冰先生是葛洪自我的寄意。

“敦朴”是以生命为规定性的，是表达“自我”情趣的一己生活。怀冰先生的理想人生是：“弹咏以娱之，呼吸以延之，逍遥竹素，寄情玄毫，守常待终，斯亦足矣。”（《嘉遯》）在葛洪的生活里，他努力倡导一种审美文化，将自然美、社会美、艺术美结合在一起，力图让生活本身充满审美的情趣，而不是纯粹的劳动生活、物质生活。席勒说：“只有当人在充分意义上是人的时候，他才游戏；只有当人游戏的时候，他才是完整的人。”^② 维特根斯坦也说：“想像一种语言意味着想像一种生活形式。”^③ 同样，想像一种艺术（更何况还是“体认”这种艺术，再者，艺术也是一种“语言形式”），也就是选择了一种生活方式。琴棋书画，从某种程度上讲，是在特殊“语言形式”下“自我”的一种表达。“形象不是形式，而是形式与内容的统一，形式中的每一个点、线、色、形、音、韵，都表现着内容的意义、情感、价值。”^④ 这里的意义、情感和价值，都离不开生命的表现。艺术即存在者的创造和被创造，是生命的显现与遮蔽，强调的是一种“生命”“此在”，以此规定了“美”。

正是在审美与生活的相互生成中，人类才能发现生存的意义。樵者有人之“自然”，却失了“自我”之发觉；人世间，多的是欲望迷执、随波逐流，少的是“自我”独立、至情至性。人生之业，何其迥异，因其有意识的“自我”生命的独立、重构和自建，才有天地自然的精彩。因此，美的生命，是由一个个个性所致，彰显生命

之多姿多彩之本然，焕发活泼泼之生趣。“或出或处，各从攸好”，各异之趣，尽情尽性，天下之版图，不复呆板单调，而异彩纷呈、生机盎然。

三、“玄朴”：自由的规定性

葛洪《抱朴子内篇》以《畅玄》作为首卷，开宗明义便讲：“玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也。”^⑤ 葛洪以“玄”取代老子的“道”，居于核心地位。在《抱朴子外篇》议论如何挽回风俗败坏的颓势时，葛洪慨叹曰：“匡流末者，未若挺治乎无兆之中；整已然者，不逮反本乎玄朴之外。”（《任命》）此处首次将“玄”与“朴”并举，并称其为“本”，足见葛洪以“玄”的意蕴对“朴”作更深发挥的意图。许慎《说文解字》注：“玄，幽远也。黑而有赤色者为玄。象幽而入，覆之也。”^⑥ 葛洪的理想人格怀冰先生即臻于“玄朴”之境：

（怀冰先生）思眇眇焉若居乎虹霓之端，意飘飘焉若在乎倒影之邻。万物不能搅其和，四海不足汨其神……怀冰先生萧然遐眺，游气天衢，情神辽缅，旁若无物。（《嘉遯》）

寥寥数笔，勾勒出怀冰先生超凡脱俗、达无我境界的精神世界。这种思绪万端、包揽宇宙的思想图景与道家的虚静状态颇为相似。河上公注《道德经》“涤除玄览”句：“当洗其心使洁净也。心居玄冥之处，览知万物，故谓之玄览。”^⑦ 洁净应为隐喻，即纯洁无暇、不为外物所扰、心灵澄空的状态，所谓“致虚极，守静笃”是也。也就是说，摆脱欲望束缚后的冲淡的心灵，方与自然宇宙合一，臻于虚静。庄子更进一步发挥，

① [唐]李延寿：《南史》第75卷，北京：中华书局，1975年，第1856页。

② [德]席勒：《审美教育书简》，张玉能译，南京：译林出版社，2009年，第48页。

③ [英]维特根斯坦：《哲学研究》，蔡远译，北京：中国社会科学出版社，2009年，第14页。

④ 宗白华：《美从何处寻》，见《美学散步》，第18页。

⑤ 王明：《抱朴子内篇校释》，北京：中华书局，1985年，第1页。

⑥ [汉]许慎：《说文解字》，[宋]徐铉校定，第78页。

⑦ 王卡点校：《老子道德经河上公章句》，第34—35页。

如何实现这一极致境界，是通过“心斋”“坐忘”的修行方法：“虚者，心斋也。”（《人间世》）“堕肢体，黜聪明，离形去知，同于大通，此谓坐忘。”（《大宗师》）“忘乎物，忘乎名，其名为忘己，忘己之人，是谓入于天。”（《天地篇》）^① 宇文所安曾总结道家的精神活动模式，十分允当：“首先中断与外界的联系，然后进入幽冥的静寂，最后进入内在之光。”^② 这也是葛洪理想的精神活动：首先摆脱感官欲求，忘“万物”、忘“四海”，再通过“思眇眇”“意飘飘”的心灵之观、精神之旅，最后臻于“玄朴”之境。

“玄朴”与“美”相关。（一）“玄”即为“美”。《道德经》：“玄之又玄，众妙之门。”可见“玄”与“妙”相关。而“妙”含有美好之意。又许慎《说文解字》：“好，美也。”^③ 可见，“玄”“好”“妙”“美”语义相类同，“玄”本具有“美”的涵义。葛洪也说：“（玄者）眇昧乎其深也，故能微焉；绵邈乎其远也，故称妙焉。”（《畅玄》）他理解的“玄”，既深且微，又远而妙，是一种美的境界。譬如怀冰先生热衷于精神的云游，沉浸在自我的世界中，无关俗世纷扰，透露出一种平静淡漠、迷蒙玄远、沉醉无我之美。（二）“朴”涉及审美范畴。《抱朴子外篇》中谈及晋人衣饰变化无常，时而长襟曳地，时而短袖促狭，而自己被称作抱朴之士，此处“朴”虽表不变、尊古之意，但与服饰、外貌相关，绝非偶然。在《行品》卷中，葛洪形容士人“言希貌朴”“颜貌朴悴”等，将“朴”直接作为外表的形容，这已是审美意义上的使用了。在论及贵古贱今的文学观点时，葛洪说：“故新剑以诈刻加价，弊方以伪题见宝也。是以古书虽质朴，而俗儒谓之堕于天也；今文虽金玉，而常人同之于瓦砾也。”（《钧世》）晋文尚骈俪华美、精工雕琢；而古文胜在“质朴”。葛洪以“朴”与“金玉”对举，形容不同时代文学、文风的特点。葛洪在美学意义使用“朴”，是对其原始语义的延伸与发挥。在古汉语中，“朴”与雕琢、修饰有关，这也构成了“朴”的美学意义的重要传统基因。

又，“朴”与德性相关。抱朴子曰：“夫骨填肉补之药，长于养体益寿，而不可以救渴溺之

急也。务宽含垢之政，可以莅敦御朴，而不可以拯衰弊之变也。”（《审举》）“务宽含垢之政”，应为德政，不能救急、救衰蔽，但是“可以莅敦御朴”。《庄子·缮性》：“德又下衰，及唐、虞，始为天下，与治化之流，浇淳散朴。”成玄英疏：“（唐、虞）设五典而纲纪五行，置百官而平章百姓，百姓因此而浇讹……岂非毁淳素以作浇讹，散朴质以为华伪？”^④ 德衰之时即为朴散之际，“淳素”“质朴”皆为“德”的表现、具象。换言之，“德”通过“朴”呈现出来；“守朴”“抱朴”是为修德、立德。

生命价值的最终指向，是求得生命的圆满和最终的自我实现，这是既美且善的。“玄”在葛洪的理解里有宇宙本体的含义。“玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也。”（《内篇·畅玄》）作为宇宙本质的“玄”，具有深邃幽微的大善大美；毋宁说“朴”是实现“玄”的修行方式，不如说与美、善紧密裹缠的“朴”是对“玄”的同义补充。“玄朴”即是作为生命追求的美善合一的浑全之境：

吕云鹏以高逝，故不萦翻于腐鼠；以蕃武为厚诚，故不改乐于簞瓢……聊且优游以自得，安能苦形于外物哉！（《嘉遯》）

携云鹏为伴侣，转扶摇而上九万里，绝云气，负青天，这种精神的逍遥和自由，何其壮阔；居陋室，一簞食一瓢饮，独享贤哉回也之乐。葛洪说：“淡泊肆志，不忧不喜，斯为尊乐，喻之无物也。”（《逸民》）这不仅仅是价值意义的个人旨趣，还具有审美意义。隐者对于生命的发现，在于进入到一种自由的、无功利的快感状态，揭示了人与自由、与审美的密切联系。所以，审美本身就是人自身的存在，换言之，人在审美中脱离了牵绊，实现了精神自由。“风飞云浮，晞景九阳，附翼高游；仰栖梧桐，俯集玄洲”，透露了葛洪自由的理想，以“朴”为生命

（下转第117页）

① [晋] 郭象注，[唐] 成玄英疏，曹础基、黄兰发点校：《南华真经注疏》，第82、163、244—245页。

② [美] 宇文所安：《中国文论：英译与评论》，王柏华、陶庆梅译，上海：上海社会科学院出版社，2003年，第100页。

③ [汉] 许慎：《说文解字》，[宋] 徐铉校定，第261页。

④ [晋] 郭象注，[唐] 成玄英疏，曹础基、黄兰发点校：《南华真经注疏》，第323页。

荀子在康有为视界中的身份定位和传承谱系*

魏义霞**

【摘要】在考辨中国本土文化“学术源流”的过程中，康有为将荀子纳入了自己的学术视野。他对荀子的考辨注重身份归属和传承谱系，一面肯定荀子是孔子后学，一面在孔子亲授弟子处为荀子找到了三重师承关系。借此，康有为既证明了荀子在孔子后学中传经最多、最有功，又突出了荀子的思想以礼为核心。其中，传承穀梁学决定了康有为对荀子亦褒亦贬的评价，也注定了荀子的命运在康有为那里的跌宕起伏。

【关键词】康有为；荀子；身份归属；礼；穀梁学

中图分类号：B258 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)01-0110-08

在考辨中国本土文化“学术源流”的过程中，康有为将荀子纳入了学术视野。不仅如此，他对“学术源流”的考辨重点是梳理诸子百家的关系，论证“百家皆孔子之学”。这使对荀子学术身份的追溯和思想内容的阐发成为其中不可缺少的一环。总的来说，康有为视界中的荀子具有两个鲜明特征：一、荀子的身份和归属固定而单一，始终是孔子后学；二、荀子在孔学中的地位前后之间差若云泥，与同样始终是孔子后学的孟子不可同日而语。荀子的命运落差和多舛源于康有为对荀子态度的前后判若两人——先是竭尽全力推崇，后来声嘶力竭打压。有鉴于此，考察康有为视界中的荀子具有非同一般的意义，从中可以直观地感受荀子在近代跌宕起伏的命运。

一、出身孔门，传经最多、最有功

在康有为那里，荀子属于孔子后学是确定无疑的。更为重要的是，孔子后学是荀子的唯一身份和学派归属。作为孔子后学，荀子的思想都是对孔子思想的发挥，诸如礼学、修身和制度等等都是从孔子那里来的。对于这一点，康有为提出的论据很多。下仅举其一斑：

荀子，传孔子礼学者也。^①

《修身篇》“见善”数句，即孔门“见贤思齐”之说。^②

荀子、路温舒、主父偃，皆言孔子制。^③

对于康有为来说，作为孔子后学，荀子的思想从孔子那里出来是毫无疑问的，也是所有孔子后学的共同点；所不同的是，荀子的主要精力和思想特征是传经。传经最多、最有功既是荀子有别于其他孔子后学的独特之处，也奠定了荀子在孔学中不可或缺的显要地位。具体地说，“‘六经’皆孔子作”，每一经的具体内容各不相同，孔子后学之间的思想差异就是由于对孔子所作六经的不同选择和侧重所造成的。对于荀子传承了六经中的哪些经典，他一而再、再而三地宣称：

《礼》出于荀，《乐》书亦然。^④

荀子传《诗》、《书》、《礼》，孟子传《春秋》，庄子传《易》。^⑤

荀卿传《礼》，孟子传《诗》、《书》及《春秋》。^⑥

一目了然，康有为对荀子究竟传承了孔子所作六经中的哪些经典，具体说法并不统一，总之不外乎三种观点：一种是荀子传《礼》和

* 本文系黑龙江省厅2014年项目“康有为先秦哲学研究”(12542212)的最终成果。

** 作者简介：魏义霞，安徽濉溪人，哲学博士，(哈尔滨 150080)黑龙江哲学学院暨大学中国近现代思想文化研究中心教授。

① 《康南海先生讲学记·古今学术源流》，《康有为全集》第2集，北京：中国人民大学出版社，2007年，第112页。

② 《万木草堂口说·荀子》，《康有为全集》第2集，第184页。

③ 《万木草堂口说·王制》，《康有为全集》第2集，第163页。

④ 《万木草堂讲义·讲文源流》，《康有为全集》第2集，第298页。

⑤ 《论语注》，《康有为全集》第6集，北京：中国人民大学出版社，2007年，第430页。

⑥ 《孟子微》序，《康有为全集》第5集，北京：中国人民大学出版社，2007年，第411页。

《乐》，另一种是荀子传《诗》《书》和《礼》，还有一种是荀子只传《礼》。综合、概括这些说法，可以得出三个基本认识：第一，尽管康有为的三种说法相去甚远，然而，他肯定荀子传《礼》却是一致的。这就是说，就孔子的六经而言，荀子以《礼》为主要经典，这一点与康有为对荀学内容主要是传承孔子礼学的认定也可以相互印证。第二，荀子传《诗》《书》《乐》。《乐》今亡佚，荀子除了作《礼论》之外，还作《乐论》。荀子传《乐》是康有为对荀子的基本认定，并且与荀子传《礼》一样坚定不移。第三，荀子传《诗》《书》。康有为对于这一点不像荀子传《礼》《乐》那样义无反顾或确定不移，主要表现有二：或者将《诗》《书》说成是孟子所传，第三段引文即是如此；或者在对荀子传《礼》的强化中，淡化荀子传《诗》《书》。尽管如此，不容否认的是，即使是在荀子与孟子一样传《诗》《书》的前提下，康有为对荀子的诗学、文章的肯定也从一个侧面证明了荀子对《诗》《书》二经的传承比孟子略胜一筹，同时印证了他关于荀子传经最多、最有功的说法。

除此之外，与上述引文一再坚持孟子传《春秋》截然不同，康有为有时还将《春秋》的传承归功于荀子。对此，他写道：“传《诗》则申公，《礼》则东海孟公，《春秋》则胡毋生，皆荀子所传。”^①在这里，康有为之所以将《春秋》的传承也归到荀子的名下，原因是他认为从汉代传经的情况看，荀子的影响不可小觑，汉儒所传《诗》《礼》《春秋》都与荀子一脉相承。以此反推，荀子传承了包括《春秋》在内的三经。

归纳康有为所认定的荀子的传经情况可以看到，就六经而言，除了《周易》之外，其他五经，荀子皆有所传。事实上，康有为并不否认荀子对《诗》《书》《礼》《乐》《春秋》五经的传承，甚至并不否定荀子传《周易》。对于荀子与《周易》传承的关系，他的表述是：“《荀子》不甚传《易》，通部不讲及《易》。”^②在这里，康有为使用的字眼是“不甚传”，意为传的很少。这可以理解为荀子传《礼》多，与对其他经典，尤其是《礼》的传承相比，荀子传《周易》少；亦可以理解为在孔子后学中，以《周易》为主要经典的是老子、庄子，与这两个人相比，荀子传《周易》少。无论如何理解，可以肯定的是，

“不甚传”不等于不传。

上述内容显示，对于荀子究竟传承了孔子的哪些经典，康有为的说法显得有些混乱，彼此之间充满张力。透过这些具体说法，可以体悟到康有为的一个思想主旨，那就是荀子传承了诸多经典。可以作为佐证的是，他始终坚持孟子擅长传孔子微言，荀子传经最多、功劳最大。正是在这个意义上，康有为不止一次地说道：

而群经多传自荀子，其功尤大，亦犹群经皆注于朱子，立于学官也。^③

荀子学多在礼，而传经则荀子为最多。^④

分析至此，有必要对康有为关于荀子传承六经的说法进行如下梳理和澄清：犹豫不决的主要是《诗》《书》，可以确定的是传《礼》多而传《周易》少（“不甚传”）。需要说明的是，尽管有时将《诗》《书》《乐》甚至《春秋》都说成是荀子所传，尽管一再强调荀子传经最多、功劳最大，然而，从康有为的一贯主张来看，传《礼》是他对荀子最基本也最坚定不移的认识，并且与他对荀子思想内容的认定息息相关。与此相一致，康有为反复强调：

荀子长于礼，少年学诗，终于学礼。^⑤

西汉以前，尽荀子之礼学。^⑥

总之，在康有为对荀子孔门后学身份和传经情况的分析中，荀子传《礼》非常重要，不仅点明了荀子的学术身份和归属，而且在某种程度上决定了荀子思想的主体内容和历史命运。

二、力辟异端，护教功高

康有为不仅在将荀子视为孔子后学的前提下，强调荀子传经最多；而且肯定荀子力辟异端，极力表彰荀子在捍卫孔教中的贡献。按照他的说法，战国时诸子纷纷创教，都是为了改孔子

① 《万木草堂口说·荀子》，《康有为全集》第2集，第182页。

② 同上，第183页。

③ 《南海师承记·学章》，《康有为全集》第2集，第213页。

④ 《康南海先生讲学记·古今学术源流》，《康有为全集》第2集，第106页。

⑤ 同上，第112页。

⑥ 同上，第112页。

制。孔教的传播是孔子后学光大孔教的过程，更是孔教与诸教相互攻击、争盛的过程。这使孔子后学在护法中传教。由此，力辟异端与捍卫孔教成为不可分割的两个方面，也成为判断孔子后学身份地位的一个重要砝码和参数。在这个前提下，康有为特意指出，在孔教传播的过程中，荀子力辟异端，打击诸教，对于光大孔教最有功。这用他本人的话说便是：“孔子之道，六通四辟，无夫不在，诸子之学，悉受范围。然当时诸子改制纷如，竞标宗旨，守执一偏以自高异，天下学者靡然从风。荀子特揭其所短，指其所蔽，极力遍攻。儒教光大，荀子最有力焉。”^①沿着这个思路，康有为从不同角度举例论证了荀子在孔学中的护法、卫教之功。于是，他三番五次地声称：

墨子主张兼爱、尚同，无差等之义，不与先王同。然其道大轂，耗悴莫甚，役夫之道也。庄子谓墨子虽独能任，奈天下何？是也。墨子之道所以败绩也，其道高而难行，非孔子中庸之义，故荀子极力攻之。^②

墨子之学本出于孔子，乃倍叛而反攻，故荀子攻其倍叛也。陈相弃陈良之学，而从许行之学，孟子攻其倍师。坚守孔教而攻异教，荀、孟两大儒为最有力也。^③

史公叙《孟荀列传》，详于孟子，以孟子能得大旨，开口便辟惠王之言利也。然荀子以儒辟墨，其功最大，史公叙之太略。^④

荀子攻异端最多，直过于孟子。^⑤

在先秦诸子中，被康有为说成是为了捍卫孔教而攻击异端的只有荀子和孟子两个人。上述引文显示，一方面，康有为断言，在孔教与他教争教的过程中，“荀、孟两大儒为最有力”。理由是：第一，荀子和孟子都对叛孔子之道的行为零容忍，荀子攻墨子先学孔子后叛孔子之道，孟子攻陈相弃其师陈良而从许行，皆属此类；第二，荀子和孟子都对与孔教不合的所有主张零容忍。按照他的说法，荀子与孟子一起攻击老学，荀子以攻击老子和墨子为主，孟子以攻击杨朱和墨子为主，攻击的具体对象因环境不同而有所差别，攻击的主力都对准了与孔子争教最盛的老、墨两家。另一方面，在肯定荀子与孟子皆护教有功的前提下，康有为一再坦言荀子攻击异端之允、之多，功劳之大远远超过了孟子。为了突出这一

点，他用了“最有力”、“功最大”、“最多”等字眼来描述荀子力辟异教的护法功劳。循着这一逻辑，康有为对司马迁在《史记》中详于孟子而略于荀子的做法大为不满。此外，他还认为，荀子对异端的攻击比孟子更公允，并拿两人共同攻击的对象——墨子为例进行了论证。康有为多次强调：

墨子不谬在兼爱，孟子主意特攻其薄葬，荀子攻墨子更妥。^⑥

孟子攻墨，不如荀子之允。^⑦

在康有为那里，对孔教敌人的攻击不仅是荀子对于孔教的贡献，而且加固和强化了荀子的孔子后学身份，更是让荀子在孔学中拥有了无上荣光。有鉴于此，康有为将荀子奉为孔教的功臣，与孟子一起比喻为佛教之马鸣、龙树。正是在这个意义上，他不止一次地断言：

战国则遍行天下，后世则一统大教。孟、荀扬其镳，董子定其业。呜呼！儒家而编功臣传耶，其淮阴、中山哉！^⑧

孔子后有孟、荀，佛有马鸣、龙树。^⑨

在确信荀子是孔子后学的前提下，鉴于荀子在传承孔子经典和攻击异端、捍卫孔教等方面的巨大功劳，康有为给予荀子高度评价。与此同时，他肯定荀子的势力和影响，认定荀学是孔学中的显学。基于这些原因，康有为为荀子打抱不平，不仅反对司马迁伸孟绌荀的做法，而且对人们偏袒孟子而漠视荀子愤愤不平。对此，康有为说道：“后人皆知孟子为孔子学，独不知荀子为

① 《孔子改制考》第17卷，《康有为全集》第3集，北京：中国人民大学出版社，2007年，第204页。

② 同上，第208页。

③ 同上，第208页。

④ 《南海师承记·讲孟荀列传》，《康有为全集》第2集，第229页。

⑤ 《万木草堂口说·荀子》，《康有为全集》第2集，第184页。

⑥ 《万木草堂口说·诸子（三）》，《康有为学术文化随笔》，北京：中国青年出版社，1999年，第29页。

⑦ 《万木草堂口说·诸子（三）》，《康有为学术文化随笔》，第30页。

⑧ 《孔子改制考》第17卷，《康有为全集》第3集，第203—204页。

⑨ 《万木草堂口说·荀子》，《康有为全集》第2集，第182页。

大儒，甚可慨也。孟子、荀子是孔子的派。”^①这就是说，荀子与孟子一样是孔门的嫡传（“的派”）。对于这一点，他进一步解释说，孔学分为两大支，一支是孟子，一支是荀子；两人皆是“孔门之门”。正如荀子与孟子的思想都是对孔子思想的传承一样，《荀子》与《孟子》一样是孔学的入门书。于是，康有为宣称：“孔门后学有二大支：其一孟子也……其一荀子也……故当读《孟子》、《荀子》。（《孟子》无人不读，但今读法当别。）太史公以孟子、荀子同传，又称‘孟子、荀卿之徒，以学显于当世’，自唐以前无不二子并称……二子者，孔门之门者也，舍门而遽求见孔子，不可得也。二子当并读，求其大义，贯串条分之。”^②按照这种说法，荀子与孟子一样是孔子后学，并且是孔学嫡派。有鉴于此，康有为将荀子与孟子一起称为孔门在战国时期的“二伯”，给与两人相同的地位。

三、从孔子亲授弟子而来的三重师承

在肯定荀子是孔子后学的前提下，康有为进一步追溯、勾勒了荀子的思想渊源和传承谱系，在孔子亲授弟子中为荀子找到了三重师承关系。这既进一步印证了荀子的孔子后学身份，又从源头处厘清、框定了荀子思想的基本内容和致思方向。

康有为指出，荀子师出子夏。在肯定荀子是孔子后学的前提下，他声称：“荀子发挥子夏之学。”^③师出子夏是康有为关于荀子师承关系和学术谱系最早的说法，也是最重要的说法之一。这是因为，康有为所讲的荀子出于子夏是在与孟子出于子游的对比中立论的，并且由此推导出荀子传穀梁之学、孟子传公羊之学。从这一点开始，荀子与孟子的思想渐行渐远乃至相互对立，也引发了康有为对两人相去天壤的评价。尽管如此，荀子出于子夏并不是康有为关于荀子学术身份和传承谱系的唯一观点，他甚至还有与这一说法相互矛盾的说法。例如，康有为曾经说：“荀子之攻三家，子游、子夏、子张，可知三家甚盛。”^④荀子攻子夏的说法不仅使荀子与子夏的思想处于对立之中，也使他关于荀子师出子夏的说法不攻自破。有鉴于此，康有为对荀子身份确证、学派归属和思想传承的追溯不可能仅仅限于

子夏一人。于是，他又找到了荀子的另外两重师承关系：一是子弓（仲弓），一是曾子。

康有为肯定荀子是孔子的另一位亲授弟子——子弓的后学，理由是荀子一再将子弓与孔子（仲尼）并称；荀子的这一个做法意味着子弓在荀子眼中是孔子第二，最得孔子思想的精髓。因此，循着荀子屡屡“仲尼、子弓并称”的思路，康有为得出了荀子是仲弓后学的结论。他反复指出：

荀子多以仲尼、子弓并称。子弓即仲弓，意当时仲弓之学甚盛，于孟子见子思之学，于荀子见仲弓之学。^⑤

《非十二子篇》言仲尼、子弓，是也，按：子弓，即仲弓也，与孔子并称，可见荀子之学出仲弓。^⑥

在这里，康有为不止一次地肯定子弓即仲弓，并借此将荀子说成是仲弓后学。值得注意的是，对于子弓是否是仲弓，换言之，子弓与仲弓究竟是一个人还是两个人，历来是有争议的。当然，大多数学者如唐代的杨惊、元代的吴莱、清代的汪中和俞樾等人，都与康有为一样认定子弓就是仲弓。与此同时，也有人持相反意见。近年，又有人重提子弓与仲弓是两个人^⑦。康有为认定，子弓与仲弓是一个人，并以此为切入点，进而推出了荀子是仲弓的后学。就康有为的推导及其结论来说，从前提来看，因为之前多位大家坚持子弓即仲弓的观点，康有为确信子弓即仲弓似乎并无不妥；从结果来看，康有为以子弓即仲弓为前提，推出荀子之学直接滥觞于仲弓之学则颇费思量或令人倍感蹊跷。原因在于，表面上

① 《康南海先生讲学记·古今学术源流》，《康有为全集》第2集，第112页。

② 《南海师承记·学章》，《康有为全集》第2集，第213页。

③ 《万木草堂口说·礼运》，《康有为全集》第2集，第160页。

④ 《万木草堂讲义·七月初三夜讲源流》，《康有为全集》第2集，第282页。

⑤ 《万木草堂口说·孔子改制》，《康有为全集》第2集，第147页。

⑥ 《万木草堂口说·荀子》，《康有为全集》第2集，第185页。

⑦ 林桂榛：《子弓非孔子弟子仲弓考》，《光明日报》2010年11月8日。

看,康有为对于荀子是仲弓后学的说法似乎言之凿凿,因为都有“史”可查而成了铁案。稍加留意或进一步分析即可发现,他证明荀学出于仲弓的证据是《荀子·非十二子》篇,根据荀子在此篇中将仲弓“与孔子并称”,便推导出“荀子之学出仲弓”。值得玩味的是,康有为在这里的证据是荀子将孔子、子弓并称,而不是直奔主题地说明荀子对子弓的评价或推崇。退而言之,如果说这是康有为论证方法的问题,并不妨碍论证内容的话,那么,需要特别强调的是,康有为所谓的关于荀学出于仲弓的说法并无荀子本人提供的“真凭实据”,而是经过他自己的子弓即仲弓的“附加条件”才完成的。正由于这个原因,每次说到荀子是仲弓后学时,康有为都要——或者说,不得不加上一个附加条件——“子弓即仲弓”。更为离谱的是,康有为在援引《荀子·非十二子》篇证明荀学出于仲弓之学,并且由此断言可以凭借“荀子见仲弓之学”时,理由和证据竟然是“当时仲弓之学甚盛”。这让人大跌眼镜!曾几何时,康有为也就是根据“甚盛”这唯一的说辞判定荀子攻击他自己所认定的荀子的师承者——子夏的。同样是“甚盛”,同样以“甚盛”作为唯一的理由,康有为却一会儿据此判断荀子因子夏之学“甚盛”而攻之,一会儿又据此宣称荀子因子弓(也就是他认定的仲弓)之学“甚盛”而出之,原因何在?

对于荀子是曾子后学,康有为论证说:“程子以子思为曾子门人,盖王肃伪《家语》之误。今以《中庸》、《孟子》考之,其义闳深,曾子将死之言,尚在容貌辞气颜色之间,与荀子之礼学同,其与子思、孟子异矣。”^①据此,在坚持孟子出于子思的同时,他坚决反对子思、孟子出于曾子,却将曾子推给了荀子,确信荀子的礼学渊源于曾子。

至此,康有为在孔子的亲授弟子中给荀子找到了众多的学术源头,使荀子仅在孔子的亲授弟子处就拥有了三重的师承关系和思想谱系。表面上看,这证明了荀子在孔学中的重要地位,事实却并非如此。质言之,在孔学中的地位并不取决于师承关系的多重,而取决于所承之师的地位显赫。康有为对荀子师承关系的追溯并不能提升荀子在孔学中的地位。略加分析可以看到,仲弓在孔门弟子中的地位并不显赫,在康有为所论的孔

门“十哲”中也不见踪影^②。与仲弓相比,康有为似乎对曾子十分重视,从各个角度突出曾子在孔学中非同寻常的地位和作用。于是,他不厌其烦地说道:

颜子之后分为两派:有子、曾子。子游、子张、子夏,皆有子之学。有子一大派。曾子在鲁国,未曾出过外国,为鲁学一大派,弟子旺盛。至今传孔是有子、曾子。^③

《论语》惟有子、曾子称子,余俱称号,可知有子亦成一大派,与曾子并孔门高弟,故记二人之言于《论语》第一、二章,盖尊之也。^④

孔子后学两大派:齐、鲁之间则曾子,外国则子夏。^⑤

曾子传经以谨言、慎行为主,子夏传经以洒扫应对为本,故孟子谓二子皆守约。二子最老寿,最多子弟。齐、鲁之间,曾子弟子为多。外国,子夏弟子为多。^⑥

上述引文均将孔子后学分为两派,并且是从孔子亲授弟子的角度立论的。稍微留意不难发现,康有为对孔子思想在其亲授弟子中就分为两派的看法是确定无疑的,对于两派的领军人物究竟是谁,说法并不统一,却又都有理有据,故而斩钉截铁:前二段引文将孔学的两派分别归为有子与曾子,后两段引文则归为曾子与子夏。从中可见,无论哪种看法,曾子的地位都是不可撼动的。这表明了曾子在孔学中不可或缺的作用和地位。在这个前提下,康有为将荀子视为曾子后学,并且一再突出荀子与曾子之间的思想传承和渊源关系。

在探究曾子学脉究竟给荀子和荀学带来了什么之前,更为迫切而不可回避的问题是:曾子在孔学中不可或缺的作用和地位意味着什么?如果说鉴于曾子的重要地位,康有为不得不对曾子予

① 《孟子微》,《康有为全集》第5集,第497页。

② 康先生论十哲,当以颜子、曾子、有子、子游、子夏、子张、子思、孟子、荀子、董子居首。

③ 《万木草堂讲义·七月初三夜讲源流》,《康有为全集》第2集,第281—282页。

④ 《万木草堂口说·诸子》,《康有为全集》第2集,第177页。

⑤ 《万木草堂口说·诸子》,《康有为全集》第2集,第177页。

⑥ 《万木草堂口说·孔子改制》,《康有为全集》第2集,第147页。

以重视的话，那么，重视就意味着赞同乃至顶礼膜拜吗？答案显然是否定的。翻检康有为的著述可以看到，曾子虽然位居孔门的“十哲”之列，但是，康有为却素来对曾子非但没有好感，反而充满敌意。康有为多次指责曾子之学规模狭隘，与孔子大道相去甚远，并因而将曾子贬斥为孔子后学中最早使孔学“割地”（康有为语，意为使孔学的内容狭隘化，把原本属于孔学的内容剔除）者，甚至声称曾子的出现是孔门的不幸。对此，他解释说：

盖曾子之真实心地，刻苦工夫，自为笃信好学者，然其所得品诣在善信之间，于佛法中为神秀，与明儒康斋，近人倭仁相类，终日省身寡过而已。其于充实光辉尚远，何况大化乎？惜其亲炙神明圣王，而不得闻配神明、育万物，六通四辟之道，性天阴阳之理，三世大同之法，非斯人而谁与？举老少而安怀，但知《孝经》守身，仅闻孔子万法之一端而已。盖曾子少孔子四十六岁，当孔子梦奠之年，仅二十七岁，当颜子没时，仅十五岁。故从游陈、蔡，皆不及与，受业未知何年。要其天资既鲁，侍教不久，所得不深，此诚无可如何者也。乃同学诸贤，各传教异国，或为卿相大夫。自颜子、伯牛、子路、宰我早卒，子贡居卫，子张居楚，子夏居西河，子游居吴，澹台游楚。其居洙、泗之故乡，因圣人之遗教，收吾党之狂简，嗣阙里之遗音，终身讲学，老寿九十者，惟有曾子，故弟子最多，在孔门灵光岿然，最为耆宿。后生之从儒教者，慕其盛名，以为孔子大宗，自皆归之。齐、鲁之间，学者率出其门，故后学独称曾子。《论语》于颜子尚名之，而于曾子称子，曾子之德望如此。天下闻曾子之教者，误以为孔子之道即如是。于是孔子之大道暗没而不彰，狭隘而不广，此孔教之不幸也。^①

基于这种理解，康有为不遗余力地贬低、打压曾子。更有甚者，他由此“恨”屋及乌，由于认定《论语》为曾子及门人所纂，便对《论语》极力贬低，以至于不是以《论语》，而是以《春秋》代表的六经为文本发挥孔子的微言大义成为康有为治孔学的一大特色。对于这一点，梁启超等人的介绍便是明证，而这一切都缘于曾子。在这个前提和背景下可以想象，与曾子的师承关系和学术渊源，不仅不能增加康有为对荀子和荀学

的青睐，反而使康有为认定荀子禀得了先天不足的学术基因，从而为康有为接下来贬斥荀子将孔学狭隘化埋下了伏笔。

分析至此可以看到，在康有为所认定的荀子的三重师承关系中，最高的当属子夏。意味深长的是，康有为在宣布“荀子传子夏之学”后便没有了下文，随后甚至出现荀子攻击子夏的说法。更让荀子的地位大打折扣的是，康有为多次将子夏与子游、有子一起说成是孟子的先师。鉴于这种情况，梁启超在介绍康有为的观点时，只给康有为视界中的荀子留下了仲弓这一重师承关系。

四、以《春秋穀梁传》为经典的穀梁之学

与师承关系息息相通又不尽相同的是，康有为指出，就对孔子文本的传承方式而言，荀子传承穀梁之学，以《春秋穀梁传》为核心经典。正是在这个意义上，他一而再、再而三地强调：

《王制》之说，与《荀子》、《穀梁》同。^②

荀子言“有天下者事七世，有一国者事五世”，是言天子七庙之制，《穀梁》全同。^③

太史公与荀子不同学派，一公羊，一穀梁。^④

《春秋穀梁传》又称《穀梁春秋》，简称《穀梁传》。根据范宁《穀梁传序》、杨士勋《疏》的说法，该书由子夏传给穀梁俶，由穀梁俶写定成书。这表明《春秋穀梁传》和《春秋公羊传》、《春秋左传》一样都是对《春秋》的解释，作为著名的《春秋》三传之一，同属儒家的经学范围。从这个意义上说，康有为强调荀子传《春秋穀梁传》，也就肯定了荀子之学与《春秋》相关。为了配合这个说法，在坚持荀子传《礼》的同时，康有为肯定荀子传承《春秋》，指出孟子、荀子皆传《春秋》：“《春秋》开端发大一统之义，孟、荀并传之。”^⑤这个说法与康

① 《论语注》，《康有为全集》第6集，第437页。

② 《万木草堂讲义·讲王制》，《康有为全集》第2集，第296页。

③ 《万木草堂口说·荀子》，《康有为全集》第2集，第184页。

④ 《康南海先生讲学记·古今学术源流》，《康有为全集》第2集，第112页。

⑤ 《孔子改制考》第9卷，《康有为全集》第3集，第124页。

有为后来一直坚持的孟子传《春秋》，荀子传《礼》之间具有较大出入，从强调荀子传经最多，特别是在早期强调荀子传经最多、功劳最大的角度看则在意料之中，故而是可以理解的。不仅如此，按照康有为的说法，正是在对《春秋》的传承中，荀子开启了穀梁学的传统，这便是“《诗》、《穀梁》、《礼》，皆出荀子”^①，传承了《春秋穀梁传》；孟子则传承公羊之学，以《春秋公羊传》为核心经典。对此，他再三断言：

孟子，公羊之学。荀子，穀梁之学。^②

荀子传《穀梁》，孟子传《公羊》。^③

孟传《公羊》，多发大义；荀传《穀梁》，而不甚发明。^④

进而言之，尽管古文经与今文经都秉持儒家的经学传统，二者的传承方式和致思方向却不可同日而语：今文经的学术传统和传承方式是注重思想阐发，追求微言大义；古文经的传承方式则注重经典传承，重在训诂、考据。同时，按照学术界的普遍看法，《春秋公羊传》和《春秋穀梁传》都是子夏所传，并且都属于今文经学，也即意味着二者都注重发挥微言大义。从这个角度看，康有为肯定荀子出于子夏，传《春秋》具有一定的合理性。在这个前提下，必须强调的是，康有为的看法与学术界的上述观点截然不同，其间的最大区别在于：正如强调《春秋公羊传》与《春秋穀梁传》之间呈现出一个注重义理阐发，一个执著考据、训诂一样，康有为坚持荀子开启并秉持着与孟子不同的学术传统，在肯定孟子注重发挥微言大义的同时，强调荀子注重考据、训诂。质而言之，作为一位公羊学家，康有为不仅站在今文经学的立场上，而且对公羊学与同样作为今文经学的穀梁学区别对待，致使公羊学与穀梁学的关系在他眼中不亚于今文经与古文经之间的界限和区别。

至此，康有为从经典文本和师承关系上证明了荀子是孔子后学，也先天地框定了荀子思想的大体内容、师承关系和经学谱系。在此基础上，他给出了荀子在孔学中的定位：第一，传经最多、最有功的荀子在经典传承中并不占优势。康有为认为，六经虽然都是孔子所作，但是，它们之间的地位相差悬殊，彼此之间具有精粗、深浅之分，因而不可等量齐观。具体地说，六经之中只有《周易》和《春秋》是孔子晚年所作，传

达孔子大道，孔子对二者亦格外重视，故而“择人而传”。对此，他解释说：“盖《易》与《春秋》为孔子晚暮所作，《诗》、《书》、《礼》则早年所定。故《易》与《春秋》晚岁择人而传，《诗》、《书》、《礼》则早年以教弟子者。然《诗》、《书》、《礼》皆为拨乱世而作，若天人之精微，则在《易》与《春秋》。孔子之道，本末精粗，无乎不在；若求晚年定论，则以《易》、《春秋》为至也。”^⑤就孔子晚年所作的《周易》与《春秋》相比，《春秋》更为重要。这使《春秋》成为六经之至贵，是解开六经的金钥匙。循着这个思路，康有为甚至声称：“然则六艺之中，求孔子之道者，莫如《春秋》。”^⑥六经之间地位的悬殊不仅注定荀子在孔子后学中的卑微地位，而且使孟子的地位足以让荀子相形见绌。原因在于：康有为曾言荀子传《春秋》，而这只是偶然言之，传《礼》才是康有为给予荀子最确定也最长久的说法；孟子传《春秋》则是康有为坚定不移的认识。退一步说，即便是荀子与孟子一样传《春秋》，穀梁学的传经方式和谱系也足以让荀子在以公羊学发挥《春秋》微言大义的孟子面前甘拜下风。第二，孔学特有的传道方式使荀子的地位黯淡无光。康有为认为，孔子之道有“择人而传”的口说与“日以教人”的文本之分。康有为后来又指出，六经（又称“六艺”）虽然出自孔子，但是，它们并非孔子大道，而是孔子大道表层的“片段”，因而只能作为一种肤浅之说“日以教人”；只有口说传达着孔子的微言大义，故而“择人而传”。从这个意义上说，即使是康有为肯定荀子与孟子一样传《春秋》，也只能囿于表面，而不得像孟子那样由于得到“非其人而不传”的口说而领悟《春秋》的微言大义。正是由于这个原因，即使肯定荀子与孟子都传《春

① 《万木草堂口说·学术源流》，《康有为全集》第2集，第140页。

② 《万木草堂口说·学术源流》，《康有为全集》第2集，第135页。

③ 《万木草堂口说·孔子改制》，《康有为全集》第2集，第147页。

④ 《万木草堂口说·孔子改制》，《康有为全集》第2集，第151页。

⑤ 《论语注》，《康有为全集》第6集，第429—430页。

⑥ 《春秋笔削大义微言考》自序，《康有为全集》第6集，第3页。

秋》，康有为也不忘强调只有孟子才是最得《春秋》微言大义者。他说：“然则求孔子之道者，于六艺其可乎？子思曰：仲尼祖述尧、舜，宪章文、武，上律天时，下袭水土。譬如天地之无不持载、无不覆帔，如四时之错行，日月之代明。孟子者，得子思升平之传；故善言孔子者，莫如孟子。孟子言禹，则曰抑洪水；言周公，则曰兼夷狄、驱猛兽；言孔子，不举其他，但曰‘知我罪我，其惟《春秋》’，又曰‘其事则齐桓、晋文，其文则史，其义则丘窃取之’。”^①如此说来，《春秋》不在事而在义，只有以孟子秉持的公羊学传统，通过阐发微言大义的方式解读《春秋》，才能洞悟孔子大道；如果以荀子的彘梁学传统进行训诂、考据，拘泥于字字句句的话，则与孔子大义南辕北辙，不惟无益反而有害。这个说法使孟子成为孔子微言大义的正宗传人，却使荀子成为拘泥于文字、妨碍领悟孔子微言大义的罪人。事实证明，康有为正是循着这一思路来定位评价荀子的。当然，这也是康有为早年推崇荀子，之后又反过来抨击荀子的主要原因。

综上所述，康有为视界中的荀子思想无论是作为嫡传还是“孽派”（梁启超转述康有为思想语）始终不出孔子范围，孔子后学是荀子的唯一身份和学术归属。对荀子身份的归属、定位和传承谱系的追溯，奠定了康有为对荀子的评价。其中，孟子和荀子是孔门“二伯”的说法极具代表性，是他早期对荀子的基本认定。后来，康有为对荀子的态度急转直下，从尊荀转向倒荀——即便如此，荀子的身份依然是孔子后学——之所以排斥荀子，是因为他认为荀子作为孔子后学歪曲了孔子学问，带坏了汉儒和宋儒。这就是说，康有为始终是在孔学内肃清荀子的，与他认定老子、墨子等人是与孔子争教最盛者，故而对两人极尽攻击之能事具有本质区别。

（责任编辑 杨海文）

^① 《春秋笔削大义微言考》自序，《康有为全集》第6集，第3页。

（上接第109页）

追求，寻求与自然、自我的相接，其目的都在于一种审美心境中领悟存在的至高的统一性从而获得本真的感觉和本真的存在。在芬芳中，在风飞云浮里，在梧桐，也在玄洲，人和自然合为一体，天人合一。

四、结 语

野朴—自然、敦朴—自我、玄朴—自由这三种既相互关联又各有不同侧重的审美旨趣构成了“朴”的三重内涵，阐述了葛洪“朴”的生命情调与美学追求。席勒《论素朴的诗和感伤的诗》中也对“素朴”格外关注，并谈及对素朴的理解：“自发的平静创造，遵循自己法则的存在，内在的必然性、自身的永恒统一。”^①巧合的是，不严格意义上，这也蕴含了自然、自我与自由的统一。这统一，是自我以其全部生命的历程，理解自我以及自我在世界中的位置——不仅是自然

的，也是文化的——从而追求一种富有意义的人生。

对于美学和艺术，葛洪从未有过自觉明晰的表述，但却以生活实践的形式践行着。“躬耕以食之，穿井以饮之，短褐以蔽之，蓬庐以覆之，弹咏以娱之，呼吸以延之，逍遥竹素，寄情玄毫，守常待终，斯亦足矣。”（《嘉遯》）葛洪追求的“朴”的生活，也是中国古代文人“诗意栖居”其中的缩影。在今天这个物欲横流、价值虚无、工具理性盛行的世界里，“朴”的价值追求更是难能可贵。葛洪的思想，对于浮躁喧嚣的现代人的生存发展和自我完善，有相当的借鉴价值。

（责任编辑 杨海文）

^① [德] 席勒：《论素朴的诗和感伤的诗》，前掲书，第149页。

略议耿宁对王阳明“良知自知”说的诠释 ——就《心的现象：耿宁心性现象学论文集》而谈

吴震*

【摘要】耿宁的中文论著《心的现象》尝试用现象学理论对中国心学传统尤其是阳明心学及其后学的思想进行独创性诠释，这对中西哲学交流及中文学界而言，无疑是意义深远的一项创举。本文仅限于其中5篇有关阳明学及后学的论文展开评述，大致指出三点：1. 他以“自知”来诠释阳明的“良知”，判定阳明的良知自知并非纯理论或纯知识方面的自知而是一个有关意志和实践方面的自知，诚为卓识；2. 就其研究的方法自觉而言，他想努力做到哲学诠释与文本解读达到一致，以阳明本人的言论来证实他的“诠释性假设”，大体上获得了成功，但其文本解读却不免受其哲学诠释的牵扯，因而发生偏差；3. 当涉及心学工夫论议题时，他感叹自己由于缺乏心学家的实践，因而无法真正进入心学实践领域，但这并不妨碍我们对这些心学实践作现象学的客观陈述和概念传达。这是他对自我的“学者”身份的一种自觉，由此值得引起我们共同省思一个问题：良知的实践性在当下如何可能。

【关键词】耿宁；良知自知；良知内在性；良知实践性

中图分类号：B248.2 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)01-0118-09

瑞士哲学家耿宁(Iso Kern, 1937-)既是现象学家，又是佛教唯识宗、儒家心学的研究学者。在上世纪70年代之前，现象学研究是他的主要工作，专著《胡塞尔与康德——关于胡塞尔与康德和新康德主义之关系的研究》(海牙, 1964)的出版、胡塞尔《交互主体性现象学》(海牙, 1973)的编辑整理，为其奠定了西方现象学哲学家的地位。80年代起，他开始转向中国哲学的研究，近年出版了据说是其“生命之作”的巨著《人生第一等事——王阳明及其后学论“致良知”》(巴塞尔, 2010)^①，继而又在中国大陆出版了他“献给我的那些以现象学方式探究中国传统心学的中国朋友们”的一部中文论文集《心的现象——耿宁心性现象学论文集》(北京, 2012)，更令我们有一睹为快的冲动。因为“心的现象”以及“心性现象学”这两个名称本身对于长期从事阳明心学之研究的笔者来说，无疑有着强大的吸引力。

我有几次与耿宁直接面谈的机会。第一次会

面时我便有点诧异他为何对阳明学及其后有如此浓厚的兴趣，特别是他认为中国心学作为一种意识哲学是可以与西方哲学进行对话的观点，令我印象尤其深刻。诚然，任何一种思想对话之所以可能的条件是既要具备义理诠释的能力又要有文本解读的训练，然而这两方面的条件在耿宁身上有着“奇妙”的统一。或许是由于受现象学“回到事实本身”的思维训练，使他既擅长现象学的哲学思考，又注重思想文本的客观了解。当这两点得以结合起来，便使其研究呈现出一个重要特色：他对心学的观点叙述及历史考察并不同于思想史的现象描述，而是始终紧扣哲学问题尤其是道德意识的根源问题，并在跨文化的比较视野中，运用西方现象学哲学资源来重新展现中国传统心学的义理及其意义。

《心的现象》一书共收论文24篇，大致横跨三个领域：现象学、唯识学、阳明学。当然其核心关怀正如该书副标题所示：是有关“心性现象学”的考察。其中涉及阳明学及其后学的有5

* 作者简介：吴震，江苏丹阳人，京都大学文学博士，(上海200433)复旦大学哲学学院教授。

① 该著已由商务印书馆2014年出版。关于耿宁的学术生涯，参见氏著：《心的现象——耿宁心性现象学研究论文集》，北京：商务印书馆，2012年，《编后记》(倪梁康)。

② 这5篇文章是：《从“自知”概念来了解王阳明的良知说》(第126—133页)、《论王阳明“良知”概念的演变及其双义性》(第167—187页)、《后期儒学的伦理学基础》(第271—283页)、《王阳明及其弟子关于“良知”与“见闻之知”的关系的讨论》(第294—306页)、《我对阳明心学及其后学的理解困难：两个例子》(第473—488页)。以下引文，直接标注页码。

篇^②，议题集中在有关良知问题的现象学澄清和诠释。笔者对现象学、唯识学素无研究，以下仅对其有关良知问题的探讨提出一些管见。

一、良知内在性

我在一部前几年出版的旧著中，曾经开辟章节对阳明心学的“良知自知”及“良知独知”的问题进行了考察^①，指出“良知自知”对于阳明心学而言非常重要，构成了阳明良知学的基本特质，也是理解阳明良知学的关键所在。那么，何谓“自知”呢？揆诸阳明文献，例如：

知是心之本体，心自然会知。

盖思之是非邪正，良知无有不自知者。

良知自知，原是容易的。

（凡意念之发，其善与不善）惟吾心之良知自知之，是皆无所与于他人者也。^②

为了应对耿宁对阳明原典有一种特殊的文献年代学的“嗜好”——他认为对阳明学的发生及发展的历史了解是其对阳明学进行诠释的前提，因而这里对以上4条资料的出现年代先略作交代。第1条出现在《传习录》上卷徐爱所录，应当是1512年的记录^③；第2条乃是阳明《答欧阳崇一》中语，据《阳明年谱》，该书作于嘉靖五年（1526）^④；第3条资料为阳明弟子黄直所录（一说为钱德洪录），年代已无法确考，盖属嘉靖元年（1521）以后阳明晚年语则可无疑；最后第4条资料则是阳明遗著《大学问》书中语，属阳明最晚年的作品。

年代虽有早晚，但从这批资料所述的核心观点看，其意则是完全一致、互相贯通的。其中都出现了“自知”这一概念（第1条“自然会知”，意同“自知”），该词应是这批资料的核心词汇，亦即“关键词”，当可无疑。概言之，“自知”概念强调的无非是良知自己知道这一观点，细言之，这里的“自”即“自己”，强调的是良知作为一种“知”的内在性、内发性；此外还有一意，“知”是“自然”之“知”，而在这里的语境中，此“自然”盖谓“心体之自然”，意近“必然”，是对动词“知”的一种状态描述，强调了“知”的必然性。故“良知自知”这一命题，涵指作为道德意识及道德判断之根源

的“良知”的内在性和必然性。

须指出，关于良知内在性，阳明晚年往往用“独知”来加以表述，如“知得良知却是谁，自家痛痒自家知”^⑤。关于“良知”必然性，阳明晚年则常用“良知即天理”这一命题来加以阐明，如“盖良知只是一个天理自然明觉发见处”^⑥。另外，“良知”还有一层绝对义，如阳明所言“无声无臭独知时，此是乾坤万有基”^⑦，便是表明“良知”绝对性的典型表述，只是这层义理在“良知自知”之命题以外，这里暂不讨论^⑧。总之，“良知自知”（或“良知自觉”）表明“知”在本质上是一种“已知”或“独知”而他人莫知，但这只是对“自知”一词之特性的“现象学”描述。若要追问“自知”一词的确切含义，则我们可以说，“自知”是要表明“良知”作为一种“德性之知”的道德判断之根源在于“自己”——此即表明良知的内在性。而此“内在性”并非仅指良知在存有论上内在于人心，

① 以下所述详见拙著：《传习录精读》第六讲“良知学说的提出”第3节“良知自知”、第4节“良知独知”，上海：复旦大学出版社，2011年，第111—117页。

② 以上4条原文分别见：《传习录》上，第8条（条目数字据[美]陈荣捷：《王阳明传习录详注集评》，台北：台湾学生书局，1992年修订版）；《传习录》中《答欧阳崇一》，第169条；《传习录》下，第320条；《王阳明全集》第26卷《大学问》，上海：上海古籍出版社，1991年，第971页。

③ 关于《传习录》的刊刻史，详见上引陈荣捷《王阳明传习录详注集评》卷首《概说·甲·传习录略史》，徐爱录14条，时在正德七年（1512），见陈书，第7页。

④ 按，《传习录》中卷为南元善刻于嘉靖三年（1524），早于《答欧阳崇一》两年。陈荣捷谓《阳明年谱》与《传习录》刊刻的记述，两者必有一误（上揭氏著，第240页）。我以为《传习录》中卷的原刻本虽是南元善刊于嘉靖三年，然后来经过钱德洪的增删重刻，已非南本原貌，故录有多封晚于嘉靖三年的书信。要之，属于阳明晚年的资料，当无疑。

⑤ 《王阳明全集》第20卷《答人问良知二首》，第791页。

⑥ 《传习录》中《答聂文蔚·二》，第189条。

⑦ 《王阳明全集》第20卷《咏良知四首示诸生》，第790页。

⑧ 按，牟宗三则有良知三性说：“知是知非”是良知的主观性，“良知即天理”是良知的客观性，良知是“乾坤万有基”则是良知的绝对性。（参见牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，台北：台湾学生书局，1984年，第217—220页）该“三性说”出自林月惠的归纳，参见其文：《阳明与阳明后学的“良知”概念——从耿宁〈论王阳明“良知”概念的演变及其双义性〉谈起》，见《纪念王阳明逝世485周年学术研讨会》论文集，2014年1月（未刊），第218页。

更是指良知在实践行动中必然“自心所见”^①——亦即良知“本己”（“真己”^②）的直接呈现。

耿宁《从“自知”的概念来了解王阳明的良知说》首先表示阳明的良知概念的基本意义并不容易把握，与他的“心理学概念”“有所出入”，因此他表示只能透过他“自己的范畴去了解它”，进而提出“一个关于王阳明良知说的阐释性假设”，而这个“基本假设是：王阳明的‘良知’一词所指的是‘自知’”，同时，他也深知“这个假设当然一定要由王阳明的言论去证实”（第126页）。当然，他也了解在阳明的思想术语中，“自知”一词出现的频率很高，而非他的自设之词，故其所谓“阐释性假设”并不是语言学意义上的，而是哲学意义上的。

在他看来，若要展现阳明“良知自知”的基本意义，最好的办法是通过与其他的思想资源（例如现象学）的比较，于是他试图用布伦塔诺的“内知觉”、胡塞尔的“内意识”或“原意识”、萨特的“前反思意识”以及佛教唯识宗“自证分”来具体阐明“自知”其实就是“所有意识作用的共同特征，即每个意识作用都同时知道自己”（第127页）的意思。耿宁在另一篇探讨欧洲哲学史上“良心”概念之问题的文章中，指出欧洲词语（包括拉丁语、日耳曼语等语系）的“良心”相当于中文的“良知”一词，而从欧洲词语的发展史来看，“良心”作为一种“与知”，都意指一种“自知”或“关于自己的知”，也就是不是一种关于“物”或关于“他人”的知（《欧洲哲学中的良心观念》，第190页）。据此，我们可以了解良知自知具有普遍性特征。应当说，耿宁的这一揭示甚为重要，他至少表明中西方有关道德哲学的思考正是在“良知自知”这一关节点上可以互通，尽管不同时代的各种哲学理论对此问题的解释并不完全一致。

重要的是，耿宁并没有停留在藉西方现象学或中国唯识学来解释阳明的“良知自知”之义，他在强调“王阳明的‘良知’也就是自知”的同时，更强调指出这种自知与现象学“原意识”、唯识宗“自证分”之概念的含义“基本上是一致的”，同时又指出阳明的良知自知理论与现象学和唯识学存在“相当的差异”（第131页）。

所谓“一致”，盖指良知作为一种道德意识必自己意识到自己；而所谓“差异”，则主要是指与现象学“内意识”跟实践活动和道德评价之间没有必然关系这一观点不同，阳明的良知自知则“不会是一种纯理论、纯知识方面的自知，而是一种意志、实践方面的自知（自觉）”，而且“王阳明的‘良知’不仅是一个意志或者实践方面的自知，还是一个道德方面的评价”（第131页）。这里涉及“意志”、“实践”及“道德评价”等三个方面的问题。关于意志的自知，他引述了王阳明的一段话来证实：“意则是是非非，能知得意之是与非者，则谓之良知。”而良知这种有关意志的自知还包含一个对于这个意志的价值判断，按阳明的说法，即“良知只是个是非之心，是非只是个好恶，只好恶就尽了是非”^③，此“好恶”便意味着“行为”或“实践”方面的自知。因此从根本上说，“王阳明的德性之知（良知）不是对他人行为的道德评价，也不是我对于他人对我的行为的道德评价之内心转向，而是原来自己意志的自知评价”，这就充分说明良知之本质“并不是是非，不是道德判断，而是自知”（第132页）。也就是说，良知作为“是非之心”的自知，作为一种“道德判断”的实践，其根本特质并不取决于“是非”或“道德判断”的具体内容，而是取决于“自知”的实践方式。

更重要的是，“自知”既是良知的实践方式，也是一种“本己实在”（《试论玄奘唯识学的意识结构》，第147页）的存在方式，惟其如此，良知才能成为所有意识活动之“意向作用的起源”，更能成为“‘心（精神）’的作用对象之总合的世界的起源”（同上）。这个说法证诸阳明之言，当即阳明所说的良知是“天渊”、良知是“意”之主宰、良知是“心之本体”、“良知即天理”等命题的应有之义。设若良知自知不是“本己实在”，恐怕良知就不能是“意向的伦理价值的意识”（《欧洲哲学中的良心观念》，第190页）。换种说法，“如果‘本原知识之本己本质’既产生出善的意向，也知道由于利己主义而对它

① 《传习录》上，第96条。

② 《传习录》上，第122条。按，耿宁更喜欢用“本己实在”来表述这层含义，详见后述。

③ 《传习录》下，第288条。

们的‘阻碍与遮蔽’以及在人心中对‘物’的执着，那么这种知道也是‘良知’”（同上）。在此意义上，可以说良知自知作为“本己实在”既是“意向作用的起源”，又是意识对象的“总合的世界的起源”。耿宁强调指出：“王阳明将这种‘本原意识’视为所有心理活动或意向的根本实在或实体（体）。”（《后期儒学的伦理学基础》，第278页）。这个判断与阳明强调的良知不仅是工夫论意义上更是本体论意义上的存在这一观念立场是吻合的。在耿宁看来，王阳明的良知是一种伦理的自身意识，但它也是某种绝对的存在，甚至就是天地的起源；而阳明对这个绝对之物的思考不同于笛卡尔的“意识”或“统觉”或佛教唯识宗的“自证分”，尽管良知作为绝对之物，与禅宗的佛心相似，但阳明的良知陈述并不诉诸佛教，而是最终诉诸他自己的生命经验（第282—283页）。

要之，以上种种对阳明良知说的诠释，表现出耿宁对阳明心学的义理之了解已达到相当的深度，尽管其对阳明心学的文本解读仍有一些值得探讨的余地，而且其运用“本己实在”、“本原意识”或“本原知识”等概念术语来解释阳明的良知也不免有“以西释中”之“嫌疑”，但是耿宁基于跨文化的比较立场而对阳明心学提出的解释足以引起我们的重视，特别是他强调阳明的良知不是纯知识方面的而是一个有关意志与实践方面的“自知”，此说堪称卓识。

二、良知双义性

《论王阳明“良知”概念的演变及其双义性》一文体现出耿宁既是专业的哲学家，同时又兼有汉学家的一面。这篇文章，展现了耿宁并非一味注重对阳明思想的哲学诠释，他更注意将这种哲学诠释建立在对阳明思想的历史考察之基础上。不过坦率而言，耿宁运用其思想史知识，对阳明良知学所作的早晚期之分判，既显示出其思虑缜密，但又未免有过度穿凿之嫌。

所谓“双义性”，盖谓阳明良知概念存在早晚期之分，其标志是在1519/1520年之间在阳明身上发生的思想“转折”，在此之前的1512/1518年之间的阳明良知概念则被耿宁称为早期

概念，相应地，阳明晚期的良知概念则是1520年以后逐渐演变而成的。当然，耿宁十分清楚据《阳明年谱》所载，阳明正式提出“致良知”是在正德十六年（1521）50岁时，然而中文学界的研究早已表明这个记录可能有误，至晚在1520年阳明已有“致良知”的明确说法，耿宁显然采用了这一研究结论。而且他也知道阳明曾说过“吾良知二字，自龙场以后便已不出此意，只是点此二字不出”这段历史记录。他甚至了解阳明门人黄绾（1480—1554）将阳明良知说的提出追溯至1514年的典故。但他欲追究的是王阳明在1519/1521年之间的思想“转折”在“哲学上究竟意味着什么”的问题，而且他认为迄今为止的研究对于阳明“早期‘良知’和‘致良知’的概念的使用或者干脆闭口不谈，或者述而不论”（第168页）这一研究态度是不可取的^①。

那么，所谓阳明早期的“良知”概念究竟意味着什么？依耿宁的判断，1512/1518年期间，阳明的一个核心关怀是人心的“善的能力或向善的倾向”（第169页）如何可能的问题，只是在1519年对这一问题提出最终解答之前，“尚未使用‘良知’这一术语……而‘费却多少词说’”，“直到1519/1520年他才通过对‘良知’这一概念的重新定义对上述问题做出了回答，并从那时起这一新的‘良知’概念上升为他的生活、思想及学说的中心内容”（第169页）。耿宁的上述思想史描述显然夹杂着他自己对阳明良知说的哲学理解，若就阳明思想的历史来看，耿宁的上述说法是有疑点的，他似乎看轻或者忽视了《传习录》上卷第8条阳明与徐爱的对话中出现的“良知”一词的重要性。事实上，以耿宁对阳明的了解，其谓阳明在1519年之前“尚未使用‘良知’这一术语”可能只是一时的笔误，这一点并不重要，重要的是我们必须认真面对耿宁言辞恳切的如下判断：1520年前后阳明“良知”概念

① 耿宁在此主要指的是英语世界的两部代表著：陈荣捷出版于1963年的有关《传习录》的研究以及秦家懿出版于1976年的有关王阳明的研究，书目参见该文末附“参考文献”，第187页。不过他也提到钟彩钧《王阳明思想之进展》（台北：1993）及陈来《有无之境——王阳明哲学的精神》（北京：1991）的研究。他认为上述四部代表著都忽视了阳明早年良知说的特殊意义。

的发展“不只是对于王阳明的思想发展和对中国哲学的发展具有重要性，而且对人的道德意识的理解，对所谓良心的问题和伦理学的基础也具有普遍的重要意义”（第169页）。由此可见，耿宁对阳明早晚期“良知”概念的“双义性”之问题看得很重。

在耿宁看来，阳明早期良知说的核心义与孟子有直接关联，即《孟子·尽心上》的那段脍炙人口的有关良知问题的阐述便是阳明早期良知说的主要思想来源：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。”耿宁分析道，孟子在此表明“它们（引者按，指良知良能）好像首先是一种自发的心理动力、心理情感或者心理倾向”（第170页）。此即是说，具有“不学而能、不虑而知”之特征的“良知良能”首先是一种心理学意义上的概念（尽管也是一种道德概念），而阳明早期良知概念“受到孟子这一阐释很大影响”（同上）。良知在早期阳明那里如在孟子那里一样，乃是“一种善的自发的倾向，如果它不受到压抑的话，它能自我实现”（同上）。此话何讲？耿宁以《传习录》上卷所载阳明与徐爱的一段著名对话来印证：“知是心之本体，心自然会知……此便是良知，不假外求。若良知之发，更无私欲障碍……所以须用致知格物之功，胜私复理，即心之良知更无障碍……”^①在耿宁看来，这里出现的三处“良知”概念均指向孟子学意义上的“向善能力”或“向善倾向”、“向善秉性”。但是，孟子且不论（为避繁琐），对于何以阳明此处所言作为“心之本体”的良知只是意指“向善”，耿宁却没有为我们提出更多的解释理由，他只是指出这种“秉性”表明人心的端倪或萌芽在不受压制的前提下，是会“自发地发展成为道德”，换言之，作为人心之“端”——如“恻隐之心，仁之端也”的“端”，并不是已经完成了的“良知”，也非“德性”本身。然而在我看来，这对阳明早期良知概念的理解是有问题的，至少有两点值得再思。

第一，且不说阳明自1508年37岁“龙场悟道”之际对心体的体悟直至晚年50岁以后，是否存在前后发展阶段的变化，而这种所谓的“发展变化”作为思想史的“事实性”描述是否成

立，是值得细细追究的。退一步说，即便阳明关于良知概念的阐发在其不同时期有不同的表述，就此而言，我们姑且可以承认阳明良知说有早晚期之分，然而若就义理的角度言，所谓阳明的早晚期良知说，其实并不存在本质上的歧义，只是在表述上的侧重点略有偏差而已。我们就以上引1512年阳明与徐爱的对话为例，由其叙述脉络看，“自然会知”的“知”便是后文阳明明言的“此便是良知”，准此，则第一句“知是心之本体”的“知”无疑就是“良知”，因此这句命题其实就是阳明晚年屡屡言及的“良知者心之本体”之意。也就是说，无论是1512年，还是1520年之后，“良知”作为“心之本体”这一对阳明而言至关重要的根本义正是阳明所一贯坚持的而且是有理论自觉的，若将此与1508年龙场悟道之际阳明提出的“心即理”之命题合观，则我们可以说“知是心之本体”已经蕴含了“良知即天理”的含义，因此可以说，阳明晚期良知说的根本义已经包含在所谓“早期”的良知说之中，至少早晚期良知说的基本义并不存在根本差异。而对阳明心学稍有理解者大多知道，阳明在良知问题上的最大理论贡献莫过于将“良知”提升至“本体”的高度来加以论证，“知是心之本体”便是明证。也正由此，阳明良知学才得以真正挺立起来。而在“知是心之本体”这一命题之后接着出现的“心自然会知”一说，已如上述所言，正是阳明“良知自知”理论的典型表述。若承认“良知自知”乃是阳明良知学的核心义，则我们可以断定：1512年起，阳明就已充分表明了良知自知这一核心义。

第二，用“向善的秉性”来解释“良知”，不论是阳明早期还是晚期，这种解释都是有问题的。因为所谓“向善”一词，并不能与孟子“不学而能”、“不虑而知”意义上的“良知”概念相应，也不能与阳明“知是心之本体”意义上的“良知”概念相应。若不误解的话，“向善”一词的本来含义应当是指后天的一种趋于“善”的能力或倾向，既然是后天的，就必然是经验的、可变的而且是“习得”的，与“本来善”、“先天善”存在根本之不同，也就与孟子以“不

^① 《传习录》上，第8条。

学而能”、“不虑而知”来定义良知良能之含义存在根本差异。因为作为不学不虑的良知乃是先天存在于人心中的“本质”，即阳明“心之本体”的真实含义，其所表明的与其说是“向善秉性”，还不如说是生来具足的善之本性，即阳明早晚期屡屡倡言不止的“至善者心之本体”^①之意。事实上，孟子以“四端”来论述心善之本意，无非是要证明“性善”，此即徐复观《中国人性论史》反复强调的孟子之道德论证是“以心善言性善”。同样，阳明“知是心之本体”在继承孟子良知学的基础上，更为明确地从“心之本体”的高度来力证人心本善（同时也是对人性本善的一种证明）而非人心“向善”。要之，“知是心之本体”之命题盖谓人心在本质上就充分具备“良知”，反过来说也一样，“良知”是人心的一种本质存在而非“潜在”的向善秉性或向善可能（“潜能”）。在这个意义上可以说，在有关道德意识本源性的问题上，亚里士多德的“潜能/实现”的分析模式并不适合用来解释孟子学、阳明学的良知概念。

那么，1520年阳明究竟遇到了什么问题，从而导致他的良知说发生变化？依耿宁，问题可以归结为：“作为具体的个人如何能够在他的每一具体情况下将他的私（恶）意从他的向善的倾向或‘诚意’中区别出来？”（第174页）细按之，此一问题之实质在于：人对自己的意念的道德品格并不是一开始就十分清楚的，人可能把私欲当作善的意念，或者说人们仍然习惯于传统的看法，以为意念中既有善又有恶，而这种善恶只是相对意义上的^②。正是为了应对这一问题，1520年阳明发展出来的“新的‘良知’概念”的术语却是“是非之心”，并以此来“命名上述能够区分善与恶的意念的东西，但在此处他还没有完全将这一术语与‘良知’相提并论”（第178页）。然而，耿宁的上述判断是否有史实依据呢？就文献年代学的角度言，的确如耿宁所言，“良知只是个是非之心”^③、“是非之心……所谓良知也”^④等等表述见诸阳明晚年的言论，而在《传习录》上卷中并没有出现^⑤。但是一个显而易见的事实是，对阳明而言，当他使用“良知”概念时，在其头脑中首先浮现的肯定是孟子，而孟子“是非之心，知也”、“是非之心，

人皆有之”，应当早已是宋明儒的一般共识，自然也应当是阳明良知说的题中应有之义，对此我们毋容置疑。阳明晚年反复提及孟子的良知说，的确表明1520年后，阳明更自觉地将自己的良知说上溯至孟子，其目的是为自己的思想观点找到权威性的证明，并不足以表明所谓“早年”阳明良知说对“是非之心”一词的不了解。如果真像耿宁所说，以“是非之心”来重新定义“良知”乃是阳明晚年提出的“新的良知”学说，这反而倒是不可思议的。

但问题并不简单。耿宁之思虑略显复杂的原因在于，他在努力思考并企图解答的问题是，对意念之道德品格（善与恶）的判断依据不能诉诸易受私欲遮蔽的人心或意念本身，而必须诉诸“意念的自身意识”（“意念的对自身的知”），亦即作为“本原意识”、“本原知识”的“良知本体”。那么，何谓“本体”呢？这又是一个棘手的问题。耿宁在《我对阳明心学及其后学的理解困难：两个例子》一文中，对“本体”概念作了两种区分：一是“某种类似基质（Substrat）和能力（Vermögen）的东西，它可以在不同的行为或作用中表现出来”；二是“某个处在与自己相符的完善或‘完全’状态中的东西”（第474页）。前者是相对于“用”而言的，如阳明所说“如今要正心，本体上何处用得”^⑥的“本体”便是此意，其性质类似“单纯实体”或可称为“单纯的‘本体’”（第474页）；后者则“不可能意味着在与其作用之对立中的一个单纯实体”，而是“完全本质”，耿宁举例道“知是心之本体”的“知”便是“心的完全本质，属于心的真本质。某物的真本质也包含它的各个作用”（第475页）。显然，耿宁所谓的阳明“新良知

① 《传习录》上，第2条；《传习录》下，第228条、第317条。

② 耿宁表示可以参考《传习录》上，第101条有关“薛侃问草”章。按，该条语录详细记录了阳明早年有关“无善无恶”问题的观点。依耿宁，这条语录显然表示阳明所言心体之善恶只是相对义的善恶。

③ 《传习录》下，第288条。

④ 《传习录》中，第179条。

⑤ 另参拙著：《传习录精读》第六讲第2节“是非之心”，第109—111页。

⑥ 《传习录》下，第318条。

说”的“良知本体”应当是指这里的第二层“本体”义。

诚然，耿宁以其自身的解释构架出发对“本体”一词提出的理解是言之成理的，再就阳明所言良知本体的具体含义看，耿宁的解释也是言之有据的。的确，“本体”在宋明儒的语境中存在两层含义，用中文术语来表述的话，一是指“本然体段”，即事物存在的本来状态、本来属性；二是指相对于形而下而言的形而上存在，即事物存在的所以然之故，用阳明语言来讲，就是“真己”或“良知”、“心体”之本身。根据这里的第二层“本体”义，与阳明“旧的”良知概念所说的向善秉性不同，“新的”良知概念则表明良知是“一个直接的道德意识，一个直接的对所有意念的道德的自身意识（不是事后的反思，不是对前一次意识行为的第二次判断，而是一个内在于意念中的自身判断）”（第182页），前者的“旧的”良知最终不能解答人如何能判断自己意念的道德品格，而后者的“新的”良知从根本上说已经不是“意念”，“也不是意念的一种特殊的形式，而是在每个意念中的内在的意识，包括对善与恶的意念的意识，是自己对自己的追求和行为的道德上的善和恶的直接的‘知’或‘良心’”（同上）。

应当说，耿宁对良知本体的上述理解强调了良知本体是“一个直接的道德意识”之观点，对于我们理解阳明良知学具有重要的启发意义。但是令我们不解的是，如果说1512年既已提出的“良知自知”概念所表明的是“直接的道德判断”（第479页），如果说1520年才形成的“良知本体”概念是“一个直接的道德意识”（即“良知本体”或“良知本色”意义上的良知，意指良知的完全本质；第480页），那么，前者若无后者作为基础，所谓“良知自知”的“直接的道德判断”又如何可能？答案很显然，耿宁的上述“诠释性假设”将难以“使王阳明关于良知的论述形成一个有意义和有系统的理论”（上引），也正由此，所以我们对于耿宁过于强调在阳明思想演变过程中存在所谓“新”与“旧”的良知说这一历史判断始终难以释疑。

不过究极而言，义理判断或思想诠释毕竟不同于史实表述，而思想诠释的问题也根本不同于

史实真伪的问题，两者本应区别对待。在我看来，若隐去所谓“早晚期”之分，耿宁对阳明良知概念的诠释亦可完全成立，尤其是他认为阳明晚年有关良知本体之说，对于我们理解道德意识问题及伦理学基础问题具有普遍意义的提法当非故作惊人之语。

三、良知实践性

如上所述，耿宁透过与现象学意识理论的比较，明确指出与现象学“内意识”跟实践活动和道德评价之间没有必然关系这一观点不同，阳明的良知自知不是一种“纯理论、纯知识方面的自知”，“而是一种意志、实践方面的自知（自觉）”，突出强调了阳明良知学的实践品格。的确，良知自知首先是指向“实践”方面的，例如当阳明说“只好恶就尽了是非”^①，其意盖谓有关“是非”的道德判断已经不再是“一种理论上的判断，而是‘爱’与‘恶’（wù）”这一源自良知自知的直接判断，也就是一种“直接的关于意念之道德品格的自身判断”（第183页）；又如当阳明说“是的还他是，非的还他非，是非只依着他，更无有不是处”^②，这种“还他是”（肯定）与“还他非”（否定）也显然不是一种理论的判断，而是一种“好恶”的行为，是良知对意念作出道德评价的自身意识（第288页）。正是在此意义上，故可说良知自知直接意味着良知的实践性。耿宁的上述观点无疑是对阳明良知学的重要阐释，值得重视。

但我们也应看到，在耿宁强调这一观点的背后，显然有其对西方哲学在思考良知或良心等道德意识问题时，往往对偏向于纯思的知识上的了解抱有某种批评意识，这一点尤其难能可贵^③。他曾谦虚地承认他自己还不一定能把握阳明良知

① 《传习录》下，第288条。

② 《传习录》下，第265条。

③ 不过耿宁也指出，在西方哲学史上有关良知观念的思考与中国哲学相“类似”的学派，可能只有斯多葛学派，而该学派在当今的大学和学术界“也许不像柏拉图和亚里士多德创立的学派那样有名，其原因可能在于，对于斯多葛学派来说最重要的不是哲学理论，而是一种哲学的生活方式”（第190页）。据此可见，在耿宁的观念中，中国哲学与其说注重理论毋宁说更注重“一种哲学的生活方式”。

概念的“基本意义”，但他同时也指出，只要通过一种诠释性假设，以他自己的“范畴”就不难“了解它”（第126页）。换言之，若要对阳明良知学作知识上的了解，其实是不难的，对于西方哲学家而言，同样可以做到这一点。然而良知的实践性表明，如果仅满足于对良知概念的知性理解，而不能做切身的体验，那么有关阳明良知学的许多问题将难以解释，也将难以获得真正的了解。例如耿宁坦率地承认他自己由于缺乏体验而始终无法理解阳明后学王畿（1498-1573）提出的“一念自反即得本心”（按，与此同义的另一命题是“一念入微归根反证”）这一“修行语式”（praktische Formel）之命题的确切含义。为避枝蔓，我们准备讨论王畿的思想，也不能深入涉及耿宁有关王畿思想的解释，我们所关注的是耿宁为何作这样的表示：王畿有关“伦理修行（功夫）”及有关“这些修行经验之描述”是其对阳明心学及其后学的两个“理解困难”之一。

事实上，耿宁对上述王畿命题中的“一念”、“入微”、“自反”、“归根”、“反证”等术语展开了详细的语义学及哲学的分析探讨，同时他的探讨还指向阳明后学聂豹和罗洪先的“静坐”实践问题，并感叹道：“对我（按，指耿宁）来说，真正理解王阳明及其后学的‘致良知’伦理实践是多么困难。”（第487页）我们应注意耿宁的措词，他这里说的是“伦理实践”的问题而非“伦理知识”的问题。在《我对阳明心学及其后学的理解困难：两个例子》一文末尾处，耿宁道出了他的一个重要观点：

在理解王阳明及其后学的“心学”方面的这第二种困难（按，即指“一念自反即得本心”）并不像第一种困难（按，即指阳明的“本体”概念）那样，仅仅涉及某些哲学基本概念的含义的困难。这第一种困难可以通过对这些概念在中国哲学史上的使用的研究而以解释学的方式得到广泛的解决……第二种困难无法以这种方式得到解决，因为它们之所以产生，是因为研究者缺少一种精神经验，唯有通过这种经验，心学的某些陈述，例如王畿的那个八字句，才能真正得以明了。（第487页）

可以看出，耿宁对自己的专业哲学家的身份有充分的自觉，也正由此，所以他能够明察到：对

于“修行语式”的命题而言，它需要某种“精神经验”才能获得“明了”，换言之，有关实践命题属于体验而非解释的领域。所谓“明了”，意近“体悟”，相当于耿宁翻译王畿“悟”之概念所常用的语词——“明见”（Einsicht），意指人在精神上与“良知本体”达到完全“合一”或“契合”（第480页）。

耿宁表示自己对阳明学的某些命题“不能真正理解”，就是因为他根本无法做到心学主张的那种实践，尽管这并不妨碍他对中国心学作现象学的解释。须指出，事实上不仅是王畿的“一念自反即得本心”是一“修行语式”的命题，宽泛地说，阳明的“致良知”何尝不是如此？理由至为明显：良知必导向“自知”意义上的直接道德判断，因而决定了良知本身就具有实践性之特质；换言之，致良知这一工夫论命题取决于良知的实践性，而致良知直接意味着良知自知。耿宁也明确地意识到“致良知”须以“默默实施”作为必要的前提，而后“才能现象学地理解这种实践”，另一方面，只有对“致良知”这一伦理实践作“现象学反思”，“才会使我们有可能对它们做仔细的客观陈述以及交互主体的概念传达”，而心学传统能否得以传承下去，将在很大程度上有赖于这种“客观陈述”和“概念传达”。因此他的最终结论是：“现象学的意识分析可以为中国传统心学提供有益的帮助。”（第488页）无疑地，我们有理由相信耿宁长期以来对中国心学所作的现象学诠释的努力，特别是他的生命之作《人生第一等事》的出版问世，为我们重新理解自己的心学传统无疑提供了重要的参照系。

四、小 结

不待说，耿宁《心的现象》一书提出了许多富有启发性的观点，至少有以下两点值得关注也值得吾人再思：其一，他通过建立心学与现象学的对话关系，进而对中国心学传统提出了独创性的解释，以为“良知自知”之命题的提出，使得阳明良知学“远远超出了孟子”（第305页）。这个说法是建立在以下的判断之基础上的，即阳

（下转第128页）

多元视野下的阳明学研究

——王阳明及其后学论“致良知”国际学术讨论会综述

廖 峰 李秋莎 王胜军 马国君*

2014年11月1-3日,由中山大学人文学院、贵州大学中国文化书院、商务印书馆学术出版中心、《广西大学学报》(哲学社会科学版)等单位联合举办的“商务印书馆学术论坛·耿宁《人生第一等事》研究——王阳明及其后学论‘致良知’国际学术讨论会”,在贵州大学中国文化书院召开。来自中国大陆、中国台湾、中国香港及瑞士等地的50多位学者参加了此次会议,提交论文20余篇。会议从现象学、宗教学、历史学、文献学等多角度围绕阳明学展开讨论。

一、现象学视野下的阳明学

浙江大学董平教授在论文“良知说的新领域——读耿宁教授《人生第一等事》”及发言中,高度评价了耿宁教授将阳明哲学引入现象学视域的意义,但指出传统概念的内涵及其应用与意义表达方面与欧洲语言存在着差别,将其“世界化”会以疏离其本体语境为代价。他对译本关于“良知”概念的疏释提出商榷,认为汉语中知识可能指“德性之知”也可能指“闻见之知”,将良知译为“本原知识”,可能留下将“知识”理解为认知意义上关于外部事物的知识的余地;另外,从编年的角度梳理良知三义,可能与阳明以良知为统体整合概念稍不相应。

香港中文大学王庆节教授在论文“现象学的现象、海德格尔与王阳明的致良知——兼论现象学家耿宁的阳明学”及发言中,阐释了从笛卡尔到康德的对象思路与以胡塞尔、海德格尔为代表的现代现象学哲学的“现象”思路的区别,区分了“现象”与“现像”,疏释了海德格尔“现象学的现象”概念;提出若能不仅以胡塞尔心学现

象学为背景研究阳明学,而且结合海德格尔现象学存在论分析,或许可以开辟更为广阔的思想天地。若对勘比较阳明学思想与海德格尔思想的核心问题,必能互启互发。

山东大学张祥龙教授在论文“良知与孝悌——王阳明悟道中的亲情经验”及发言中,围绕耿宁有关良知的第一个概念和后两个概念(特别是与第二个概念)之间的关系,集中探讨“对亲属的爱”这种自然良知与致良知及良知本体的关系;认为对亲属的爱,特别是孝悌之爱,不外于第二个良知概念,也不可能被后两个良知概念超越,而可以认为甚至就是它们的发端和导引。另外,他分析了王阳明“与悟道相关的亲情经验”,从而得出结论:在阳明的思想世界中,亲情经验即为良知,良知本体离开亲情经验则无可言说。

广西大学郑朝晖教授的报告题目为“让‘良知’走向‘良言’的现象学之路——耿宁《人生第一等事》述评”,认为耿宁希望通过现象学描述心学的本已经验而非其理论,并且尽可能通过现象学发展这种本已经验的当下意义,因此耿宁的现象学之路,可视为以现象学方法直面中国人的本已经验,现象学语言对此在经验进行清晰描述,形成本已经验之良言。

二、宗教哲学视野下的阳明学

台湾中央研究院中国文哲研究所林月惠研究员在论文“耿宁对阳明后学的诠释与评价”及发言中认为,耿宁对三个良知概念的区分提法虽具卓识,但在文本与义理分析上有待商榷。阳明后学的两种致良知工夫进路并不对立,也不以良心为主与否而区分;耿宁认为王畿与罗洪先最具哲

* 作者简介:廖 峰、李秋莎、王胜军、马国君(贵阳550025) 贵州大学中国文化书院。

学敏锐度，而且罗洪先思考最彻底、实践最仔细。但若就“信得及见在良知”与“即用见体”来评论此三者，罗洪先的哲学敏锐度仍不够。因此，耿宁可能仍难修正学界传统阳明后学学派归属的论断。

复旦大学张庆熊教授在论文“见证本体后不可废量智——论熊十力对王阳明及其后学的批评”及发言中，通过分析熊十力在《读经示要》中有关《大学》的论述做出评注，阐述了熊十力对王阳明和朱熹有关“格物致知”的基本看法。同时，通过熊十力与耿宁对“致良知”概念的阐发，梳理了他们对“心体”、“意念”、“良知”和“工夫”之间关系的看法。另外，通过熊十力对“四句教”的分析，发现问题的关键在于对“本体”的理解。而耿宁关于“本体”含义的分析，恰好可以解决这一学术问题。

贵州大学出版社龚晓康教授在论文“王阳明对儒释道三教的判释与抉择”及发言中，通过分析王阳明与儒释道三教的关系，认为王阳明对儒释道三教的判释与抉择，对于当下多元文化互动创新仍具有现实意义；阳明心学在对佛道义理进行摄取的同时，也刺激了佛道思想的发展。晚明三教合一思潮，就是在三教互相刺激、互相融摄的背景下形成的。这说明不同文化之间应相互理解与尊重，和而不同，求同存异，才能实现良性互动，促进多方发展。

中山大学张卫红副教授在论文“良知与自证分”及发言中，认为唯识学中第六识（意识）自证分与阳明学之作为道德意识本体的良知，在认知结构、功能、所现境界等方面颇具一致性：经由意识自证分诠释良知，凸显了良知是一混合能所的清净识体，也决定了良知的呈现必是其自身的自知、自致、自我圆成，这是更高意义的主体性。

上海古籍出版社刘海滨博士在论文“‘致’良知与‘信’良知——良知教的实修方法及其难点”中，从理学工夫的角度切入阳明学，认为王阳明的致良知教是实修的工夫，不是理论的架构和辨析。王龙溪的解决办法是纯用良知，不许意识掺入；其路径是就当下一念，返照心源；其下手处和动力是对于良知的“信”。工夫路径起到了补偏救弊的作用，并将阳明学的内涵充分显发

出来。“致”良知与“信”良知路径虽有所不同，但可以相资为用。

三、历史与文献脉络下的阳明学

贵州大学张新民教授在会议论文“迈向艰难曲折的圣学之路——王阳明早期心路历程研究”及发言中，总结了阳明从早年为学立志一直到谪居龙场的艰苦经历及思想三变过程，其受词章之学、佛道二氏的影响及对于孝悌等的体悟；认为正是这样的艰苦经历积累了足够的心性体悟，阳明才能在百死千难中实现大彻大悟，因此龙场悟道是阳明一生思想变化发展的关键性转折与大分界坐标。

贵阳学院王晓昕教授的论文是“阳明在黔思想探析”。围绕对整个阳明心学体系影响深远的“龙场悟道”、“知行合一”，讨论了阳明在黔所形成的思想，认为阳明在此期间所经历的“悟道”、“证道”、“体道”、“弘道”四个思想环节，产生的“本体与工夫的确立”、“立志说”、“知行合一”、“天下无不可化之人”、“成圣境界”、“亲民说”六个学说，是其思想发展与理论的系统。

中山大学学报杨海文编审在论文“阳明‘四句教’出处辑考”及发言中认为，在阳明学史上以当事人及其同时代的知情人范围为范围，可辑出九种“四句教”文献。前六种属于当事人系列，后三种属于知情人系列。有三种辑自《王阳明全集》，四种辑自《王畿集》，显示出钱德洪、王畿在四句教的成立及其传播过程中发挥了举足轻重的作用。

贵州大学马国君教授在论文“王阳明‘北防南化’战略思想及实践研究——以明朝边防形势变化为视野”及发言中，从军事学角度对王阳明展开研究。认为明朝中后期，内政变乱，边务松弛，蒙古伺机南下，西南夷叛服不常，交趾、缅甸骚扰边防成了明廷边防之急务；王阳明就北部防御提出了“筹边八策”，在南方却积极主张结好土司，推行教化诸策。这些主张为边疆稳定做出了积极贡献。

贵州大学廖峰副教授在论文“王阳明与冀元亨”及发言中，对王阳明与冀元亨结识进行了钩

沉，从思想史的角度考察了王阳明、冀元亨和朱宸濠之间的交往，突出从历史学方面对王阳明研究的重要性。他得出三个结论：一、冀元亨最早将阳明心学运用到科举考试之中，反映出阳明学已然对地方科举产生了影响；二、冀元亨在下狱受难时不攀诬王阳明，实践了阳明良知之学，成就了生命的学问；三、阳明心学源于政治上的黑暗，阳明晚年对中央政治彻底失望，开始了民间讲学的探索。

贵州大学张明副教授在论文及大会发言中，围绕徐爱与王阳明早期的交往展开讨论。通过考察徐爱本人的诗文集、王阳明本人的诗文，证实

徐爱未到过贵州，但其与黔中阳明弟子却有一定的交往及学术交流，并为贵州阳明文化的发展做出了贡献。

最后，中山大学倪梁康教授、贵州大学张清教授就本次会议作了总结发言。此次国际学术讨论会举行得非常成功；会议讨论热烈，达成了许多共识，对于弘扬阳明文化，推动文化建设具有积极的学术价值和现实意义。

（责任编辑 任 之）

（上接第 125 页）

明的“良知”已超出了孟子学的“四端”之心，良知之本质已不是意念也不是意向本身，而是一种“自知”，“一种对意念的当下直接的觉察”（同上）。其二，他意识到自己作为专业的哲学家，他所能做的是对良知学的现象学解释，而这种解释并不意味着对良知学的彻底“明了”。反过来说，正是由于难以做到对致良知的切身体验，难以真正进入良知学的实践领域，故而不免与中国心学传统尤其与阳明后学所热衷探讨的工夫论问题产生“隔膜”。

当然，要对耿宁上述两个重要观点提出批评是容易的，即他可能疏忽了孟子“四端”之心与阳明晚年的良知学所具有的一脉相承之关系，而他有关理论问题与实践问题难以统一的观点也有可能忽视了阳明心学揭示的“知行合一”这一在当今世界仍具有“普世性”（余英时语）的实践意义。但是我们也必须承认：耿宁对学术与行为、学者与实践家这两个“世界”的严密区分，

足以令我们反省：难道我们在当下缺乏“致良知”之实践的情况下就有资格宣称已对阳明心学获得了最终的“明了”吗？

总之，对耿宁而言，他可以做到“现象学”地理解心学理论及其实践，并能尽量做到客观陈述和概念传达，这是他对自己的“学者”身份的一种自觉；而对我们而言，对良知学的现象学解释固然有必要虚心倾听，然而撇开“实践”所获得的所谓“解释”只不过是纯知识的解释而已，其在学术上固然有其意义，但重要的是在获得“解释”之后，如何将良知理论付诸实践，才是关涉到我们“安身立命”的关键，质言之，这也就需要我们省思良知的实践性在当下如何可能的问题。

（责任编辑 杨海文）

事物化与物化：从韦伯到青年卢卡奇	张一兵	1
从康德的“自在之物”到黑格尔的“事物自身”		
——马克思“物化”概念的一次哲学史溯源	张义修	7
马克思《1857-1858年经济学手稿》中的“物”与“事物”		
——对物化和事物化概念的一个文本考察	李乾坤	12
失落的“事物化”		
——关于德法《资本论》中“Versachlichung”的翻译问题的研究	刘冰菁	19
重构价值哲学：从价值判断出发	孙志海	24
虚无主义与现代性批判：尼采与马克思	张文涛	34
叙述定向：新启蒙运动与马克思主义中国化	张立波	42
“有形所得”与“无形所获”		
——集体化时期村干部履职中的激励逻辑	张海荣	50
中共早期历史语境中的革命道路范式转换的效应要素	王永乐 周利生	58

胡塞尔的未竟中国行

——以及他与奥伊肯父子及杜里舒的关系	倪梁康	66
海德格尔与形而上学的“渊基”	王庆节	72

苏格拉底是否信仰雅典城邦的神

——基于德尔斐神谕的考察	黄启祥	78
--------------------	-----	----

走向情感建基的先天伦理学

——胡塞尔和康德的《实践理性批判》	陈志远	84
爱尔兰根学派的建构伦理学与实践哲学	莫 斌	92

以道治国与以德治国

——儒道治国理念的比较	罗安宪	98
朴：葛洪的生命情调及美学追求	管丽珺	105
荀子在康有为视界中的身份定位和传承谱系	魏义霞	110
略议耿宁对王阳明“良知自知”说的诠释		
——就《心的现象：耿宁心性现象学论文集》而谈	吴 震	118

多元视野下的阳明学研究

——王阳明及其后学论“致良知”国际学术讨论会综述		
.....	廖 峰 李秋莎 王胜军 马国君	126

Objectification and Reification: From Weber to Lukacs	Zhang Yibing	1
From Kant's "Things in Themselves" to Hegel's "Things Themselves": A Philosophic Genealogy of Marx's Concept of "Reification"	Zhang Yixiu	7
A Textual Examination of Reification and Objectification on the Basis of Marx's <i>Economic Manuscript from 1857 to 1858</i>	Li Qiankun	12
The Lost "Objectification": On the Translation of "Versachlichung" in the French Version of <i>Capital</i>	Liu Bingjing	19
Reconstructing Philosophy of Value: Starting from Value Judgement in Logic of Language and Life	Sun Zhihai	24
Nihilism and the Critique of Modernity: Nietzsche and Marx	Zhang Wentao	34
Narrative Orientation: New Enlightenment and the Sinolization of Marxism	Zhang Libo	42
On the Stimulus Mechanism in the Qualification Evaluation of Village Cadres during the Collective Period	Zhang Hairong	50
On Some Elements Regarding the Paradigm Shift of Revolutionary Road in the Early Historical Context of Chinese Communist Party	Wang Yongle Zhou Lisheng	58
The Unfulfilled Trip to China: Husserl's Relationship with the Eucken's and Driesch	Ni Liangkang	66
Heidegger and the Metaphysical Abyss	Wang Qingjie	72
On Socrates' Faith in the Gods of Athen: Based on a Probe into the Delphic Oracle ...	Huang Qixiang	78
Towards an A Priori Ethics Founded on Feelings: Husserl and Kant's <i>Critique of Practical Reason</i>	Chen Zhiyuan	84
Erlangen School's Constructive Ethics and Practical Philosophy	Mo Bin	92
Tao-oriented State Governance and Morality-oriented State Governance: A Comparative Study of Taoism and Confucianism in State Governance	Luo Anxian	98
"Pu" (Autonomy): Ge Hong's Life Philosophy and Aesthetic Pursuits	Guan Lijun	105
Xunzi's Identity and Pedigree of Thought in Kang Youwei's Perspective	Wei Yixia	110
On Iso Kern (Geng Ning) 's Interpretation of Wang Yangming's "Self-Awareness of Conscience": A Discussion Based on <i>The Phenomena of Mind</i>	Wu Zhen	118
The Studies of Wang Yangming from a Pluralistic Perspective: A General Account of the International Seminar on Wang Yangming and Later Studies of His Idea Regarding "Conscience in Praxis"	Liao Feng Li Qiusha Wang Shengjun Ma Guojun	126