

我们应从黑格尔哲学中吸取什么思想资源*

贺 来**

【摘要】 如何对待黑格尔哲学的思想遗产，对于当代中国哲学，尤其马克思主义哲学的发展具有十分特殊的意义。在此问题上，我们必须相对区分“实然”与“应然”两种不同的向度，前者侧重于“学术的对象”，后者则侧重于“思想的事情”。从“应然”向度理解黑格尔哲学与马克思主义哲学的关系，意味着我们要自觉地反省黑格尔哲学中“死的东西”与“活的东西”，尤其要对黑格尔哲学所包含的“历史理性主义”与“总体主义”思维定势保持高度的警惕并具备与之告别的敏锐和勇气，而黑格尔哲学对现代社会本性、困境的深刻反省，对一切把知性规定终极化和绝对化的知性形而上学的深刻反省以及由此所蕴含的批判力量，则是我们应吸取的、具有深刻当代意义的重要思想资源。

【关键词】 马克思主义哲学与黑格尔哲学关系；黑格尔哲学中的“死东西”；黑格尔哲学有当代意义的思想资源

中图分类号： B27 **文献标识码：** A **文章编号：** 1000-7660(2015)02-0001-07

在影响现当代中国哲学，尤其是马克思主义哲学发展的西方哲学家中，黑格尔无疑占据着极为独特的地位。如何对待黑格尔哲学的思想遗产，如何理解黑格尔哲学与马克思主义哲学的关系，对于当代中国马克思主义哲学的发展具有十分特殊的意义。本文将针对在此问题上有迫切意义的几个重要问题作一探讨，以期推动对此问题的深入反思。

一、“实然”与“应然”：讨论马克思主义哲学与黑格尔哲学关系的两个向度

围绕马克思主义哲学与黑格尔哲学之间的思想关系这一重大课题，人们从各不相同的视角，已进行了多方面的阐释与探讨。我们认为，在这种探讨中，必须区分两种不同向度。一是“实然向度”，即把马克思主义哲学和黑格尔哲学作为哲学史上已然存在的哲学思想体系，或者说，把它们视为两笔“已然存在”的思想遗产，对二者关系的探讨实际上就是对遗产之间“思想债务”关系的如实梳理和阐释。二是“应然向度”，它不是把马克思主义哲学与黑格尔当成两个“现成存在者”，而是以当代中国和人类生存状态和发展要求为坐标，以中国马克思主义哲学的当代发

展为旨趣，对二者关系进行批判性的反省，从中吸取和提炼出对于当代人与哲学发展具有启示性和感召力的思想资源，其提问方式是：黑格尔哲学中具有创生力量和积极意义的思想资源究竟是什么？其需要反省乃至摒弃的独断和抽象的成分、因素和维度是什么？简言，它要从思想高度回答克罗齐曾提出过的那个著名问题：究竟什么是黑格尔哲学中的“死东西”与“活东西”？

区分上述“实然”与“应然”向度，具有重大的必要性。在现实的研究中，人们经常把这两个在理论旨趣与思想关怀上有重大不同的向度混淆起来，结果陷入了诸多并无实质意义的话语纠缠与争论，从而直接影响了对此问题的深入探讨。

从“实然”向度对马克思主义哲学与黑格尔哲学之间关系的探讨，是一种纯粹的思想史和学术史的“学理性”探讨。它要求研究者尽量摆脱个人的主观“偏见”，对学术史上的发生的“学术事件”进行“侦探”、“考古”、“比较”与“解析”，从而给人提供对“学术事件”的接近真相的呈现。人们按照这种方式进行研究，已在很多方面取得了重要成果。较有代表性的有：第一，文本性研究，通过对马克思主义哲学经典作家的文献与黑格尔哲学文献的专门研究，以文本

* 本文系国家社科基金重点项目“马克思主义哲学与当代哲学发展趋势”(12AZD065)的阶段性成果。

** 作者简介：贺 来，(长春 130012) 吉林大学哲学社会学院暨哲学基础理论研究中心教授。

解读和分析为基础，阐发马克思主义哲学与黑格尔哲学之间的传承与流变关系；第二，比较性研究，通过对黑格尔哲学与马克思、恩格斯、列宁等马克思主义哲学发展史上重要的经典作家的比较研究，一是从整体上比较黑格尔哲学与马克思主义哲学的异同与学术渊源关系，二是对黑格尔哲学与马克思、恩格斯、列宁等经典作家进行分别比较，探讨黑格尔哲学在这些不同经典作家那里所产生的不同影响，并以此为根据，对马克思主义哲学内部复杂的学术与思想关系进行爬梳与清理；第三，问题性研究，即以问题为中心，研究马克思主义哲学与黑格尔在具体理论问题上的学术传承与变革关系，这些问题较具代表性的，例如本体论、辩证法、历史观、形而上学、市民社会问题、国家观等等，通过对这些问题的专门研究，深入梳理这些问题上的“学术思想谱系”，揭示在这些问题上马克思主义哲学与黑格尔的继承与转化关系。

从“应然”向度对马克思主义哲学与黑格尔哲学之间关系的探讨，则是以一种哲学反省和批判的姿态和立场，对黑格尔哲学的理论性质与思想史地位、黑格尔哲学在马克思主义哲学产生和演变过程中所扮演的角色、马克思主义哲学发展中黑格尔形象的是非功过、马克思主义哲学演变中接近黑格尔哲学的不同路径及其思想效应等等进行价值评估。与“实然”向度的研究不同，它并不刻意回避在面对此问题时的“价值立场”，而是把自觉地澄清自身“价值立场”作为研究的重要前提。它的着眼点不是还原和恢复思想史的原貌（它并不否定这样做的必要性和重要性，只是关注点和着力点有所不同），而是要推动哲学观念的变革并通过哲学观念的变革推动人与社会的发展。因此，无论对于黑格尔哲学，还是对于黑格尔对马克思主义哲学所产生的影响等，都要求采取“吸其精华，去其糟粕”的选择与反思态度。

区分“实然”与“应然”向度，并不意味着二者的截然对立。它所强调的是，二者注重的角度与侧面有所不同，如果说前者更多地注重“学术的对象”，那么后者更多关注的是“思想的事情”。但这并不意味着前者没有“思想”，

后者不讲“学术”。事实上，前者无论是文本研究、比较研究还是问题性研究，都体现了研究者的思想选择与判断，后者对黑格尔哲学与马克思主义哲学之间关系的反思与批判，也不是脱离学术研究的“主观臆断”，而必须以学术研究的成果作为重要参考与背景。但不可否认的是，二者在致思取向和问题意识上的确有所分工和侧重。自觉到这一点，对于二者的健康良性发展，避免无意义的话语冲突与纠缠，是十分必要的。

一方面，它将避免从“实然”向度出发对“应然”向度研究的种种误解。众所周知，早在上世纪八十年代，国内就有学者提出“宁要康德，不要黑格尔”的主张。在近几年国内马克思主义哲学研究领域中，这一主张又以一种新的方式凸显出来，学者们围绕着究竟应“从康德走向马克思”还是应“从黑格尔走向马克思”进行了颇为热烈的讨论。从“实然”角度看，这种“要……不要……”的语式及思想方式无疑违背了学术研究的基本规范：康德与黑格尔都是哲学史上具有崇高地位的伟大人物，怎么能“要一个，而不要另一个”呢？这岂不是对哲学思想史缺乏基本尊重吗？这岂不是“游谈无据”的“疏阔”之见吗？事实上，当学者们这样主张的时候，并非出于对哲学学术史的无知和不敬，而是因为其旨趣是从当代中国马克思主义哲学发展的历史与现状出发，尤其把这种现状置于当代中国人生存状态与发展要求这一特殊历史坐标和方位中，寻求推动当代哲学发展的思想力量，并努力通过这种思想力量推动当代中国人的自由与解放进程。正是基于这种立场，它要求以一种反思批判的方式，对马克思主义哲学的思想来源以及这种来源对于马克思主义哲学的演化所产生的影响进行重新评估，并寻求推动当代中国马克思主义哲学发展的新的思想资源。这种“要……不要……”的语式及思想方式体现了学者们的价值选择，体现了他们对中国马克思主义哲学发展中问题、困境和前景的体悟和判断。马克思曾说过：“使死人复生是为了赞美新的斗争，而不是为了拙劣地模仿旧的斗争；是为了在想象中夸大某一任务，而不是为了回避在现实中解决这一任务；是为了再度找到革命的精神，而不是为了让革命

的幽灵重新游荡。”^①从“应然”向度探讨黑格尔哲学与马克思主义哲学之间的关系，其深层旨趣在于理解、回应并推进当代的思想和现实任务，这构成了它解读黑格尔哲学与马克思主义哲学关系的“前理解”背景和根据。

与上述相辅相成的另一方面是，它也将避免从“应然”向度出发对“实然”向度研究的种种误解。缺乏对“应然”与“实然”这两个向度的自觉区分，很容易导致的一种偏见，就是认为“实然”向度的学术梳理与阐释缺乏思想高度与理论反省，失于“琐碎”与“平庸”。很显然，这种观点所体现的是“哲学家”的自负和傲慢。事实上，任何深入切实的学术思想史的爬梳、清理与阐释，都具有其独立的学术价值与学术史意义。哲学思想家可以从其哲学立场出发“六经注我”，但不能因此而贬低和否定“我注六经”式研究的必要性。如能自觉澄清上述两个向度，就可以避免这种不合理的偏见，使得两个向度的探究与思考各得其所、各显其能，并相互补充与促进。

二、反思黑格尔哲学中的“死东西”

区分了黑格尔哲学与马克思主义哲学关系探讨中的“实然”与“应然”向度。必然提出的一个重大问题是：从马克思主义哲学发展以及当代中国人生存发展的内在要求出发，对于黑格尔哲学中的什么因素，我们需要采取批判与反思的态度？

由于篇幅所限，本文不可能对此问题展开充分论述，而只是着重于提出问题，并就两个方面作一简要讨论。

第一个方面是黑格尔哲学中浓厚的历史理性主义倾向，由于它对马克思主义哲学的演变与传播所产生的极为深刻的影响，迫切需要我们进行批判性的反省。

众所周知，“逻辑与历史的一致”是黑格尔哲学的重要原则，他把“理性”视为世界历史的“主宰”，认为理性在历史中的显现过程，就是历史以必然性展开自身的过程，而“理性”在黑格尔哲学中是由“逻辑”所规定的，因此，历史的

发展过程实质与逻辑的展开过程具有内在的一致性。黑格尔虽然把“自由”视为自身哲学的基本精神，但同时又认为“自由”的根据存在于逻辑环节的必然性之中，“自由的主要本性，——其中包含绝对的必然性”^②。按照这种思维方式，历史的进程就是按照不以人的意志为转移的逻辑必然性展开的过程。在《历史哲学》中，黑格尔这样说道：“自古到今努力的目标，也就是茫茫大地上千秋万岁一切牺牲的祭坛，只有这一个目的不断在实现和完成它自己：在终古不断的各种事态的变化中，它是唯一不变化的事态和渗透这些事态真实有效的原则。这个最后的目的，便是上帝对于世界的目的。”^③黑格尔这种观念对于马克思主义哲学的演变发展产生了重大影响，例如人们已经耳熟能详的社会历史发展是一个“自然历史进程”、以这种观念为依据所形成的“群众、阶级、政党与领袖关系”学说，及关于“辩证法三大规律”在包括社会历史领域的整个客观世界的普适性（所谓“客观辩证法”）的观念等等，即是历史理性主义在马克思主义哲学发展史最具代表性的一些表现。对历史理性主义的反省，是二十世纪以来众多哲学思潮的一个重大主题，甚至可以说，对历史理性主义所包含的独断性与专制性的深刻批判和解构，是推动现当代哲学发展的重要动力之一。但在国内马克思主义哲学研究中，对此显然缺乏深刻的自觉，除了极少数思想敏锐、视野开阔的思想者对此有较为系统的反思，很多人依然在自觉不自觉中依循历史理性主义的思维模式理解人、社会、历史以及哲学中相关的许多其它重要问题。

历史理性主义的最大缺陷在于它使个人沦为了历史实现自己意志和目的的手段。舍斯托夫曾指出，必然性“不听劝说”又“不可战胜”，面对“历史必然性”，人根本无法主动地支配，而只能被动的顺从，“对它便即只有服从，无论你是否对此感到屈辱还是痛苦；服从它并且从此放

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第586页。

^② [德]黑格尔：《历史哲学》，王造时译，上海：上海书店出版社，1999年。

^③ 同上，第20页。

弃徒劳无益的斗争”^①。更严重的是，由于人面对“必然性”时的无能为力，结果将为少数人以必然性为名剥夺个人自由提供合法性根据：既然必然性是至高无上的，那么，个人究竟是得福还是受苦，都是没有历史意义的，至于有多少人被碾在历史车轮之下，是难得予以关心的。正如黑格尔所言：历史及其代理人的迈步前进的途中，“不免要践踏许多无辜的花草，蹂躏好些东西”^②。因此，历史理性主义根本上是一种与个人的自由相敌对的思维。个人自由的被遮蔽，同时必然意味着人真实的责任被卸除，这一点康德早已作过极为深刻的阐明：正是人的自由意志，才确立起对道德法则的敬重，并因此确立起人的尊严和人格，人也才能为自己的行为真正承担起责任，倘若失去了这种自由意志，按照自然领域的因果必然性规律来规范实践领域，那么，人也失去了承担责任的可能与必要。正如木偶或自动机是不可能“负责”的一样，失去了“自由”和“人格”的人也就完全失去了担当责任的可能性与必要性。

“自由”与“责任”的丧失，充分表明了历史理性主义与人的现实生命相敌对的性质。虽然历史理性主义在思想史和哲学史并非肇始于黑格尔，但不容置疑的是，黑格尔哲学把它推进到了一个前所未有的高度因而成为历史理性主义的集大成者，并在马克思主义哲学的理论和实践中产生了重大的思想效应。正因为此，深入反省黑格尔哲学中的历史理性主义及其在马克思主义哲学中所产生的思想与实践后果，成为我们所面临的重要课题之一。

另一个需要予以批判性反省的是重要方面，是黑格尔哲学的总体主义思维方式以及由此禀赋的独断和专制的精神气质，在马克思主义哲学的发展过程中，它同样产生了不可忽视的消极影响。

“总体主义”是一种试图把一切异质性因素吸收和同化进一个形而上学的同一性整体的思维方式。黑格尔以辩证法闻名于世，认为精神辩证法区别于知性形而上学的关键在于它超越了排斥个别性和特殊性的抽象普遍性，而以把握包含多样性与特殊性的“具体普遍性”为鹄的。然而，

对“具体普遍性”的把握实质上比捕捉传统形而上学的同一性整体具有更为宏大的“囊括一切”的野心，它要把一切异质性和特殊性“一网打尽”，使之消融和同化在“绝对”的“辩证运动”中，“绝对”之为“绝对”，就在于它能“和解”一切对立和矛盾并因此成为扬弃一切“对立面”的“无对”。黑格尔明确指出，辩证法的对象是“自由、精神与上帝”^③，是“大全”，如“灵魂、世界、上帝，它们本身属于理性的理念，属于具体共相的思维范围的对象”^④，对于这一无限的终极实在，传统知性形而上学试图“以抽象的有限的知性规定去把握理性的对象，并将抽象的同一性认作最高原则”^⑤，最终陷入了两极对立、非此即彼的独断论。为了解决这一矛盾，黑格尔试图通过赋予“理性”以无条件的能动性自由性，来超越和否定“有限知性规定”，以通达“无限”的“绝对”和“大全”。理性既包含知性，同时又超越知性，既包括有限，同时又超越有限，因而它是“有限”与“无限”的内在统一，各个环节的必然性与全体的自由性、有限的知性规定与无限的实体^⑥的矛盾，在其中实现了辩证的和解。辩证法作为理性的自我意识，由此成为“关于理念或绝对的科学”。就此而言，黑格尔哲学以一种更宏大的气势重现了传统形而上学“以一驭万”的总体主义野心与抱负。

人们常迷恋黑格尔哲学这种“主宰一切”的总体主义野心和抱负，认为它正体现了哲学区别于其它学科的“崇高”地位。在马克思主义哲学的演进中，这种迷恋进一步被推进到了登峰造极的地步。在哲学教科书中，哲学被定义为关于包括自然界、人类社会和思维在内的整个世界的最一般规律的科学，认为具体科学只把握“部分”、“局部”的真理，而哲学则能把握总体的、普遍

① [俄] 舍斯托夫：《雅典和耶路撒冷》，上海：学林出版社，2000年，第23页。

② [德] 黑格尔：《历史哲学》，第34页。

③ [德] 黑格尔《小逻辑》，贺麟译，北京：商务印书馆，1987年，第47页。

④ 同上，第99页。

⑤ 同上，第109页。

⑥ 同上，第56页。

的真理，这种哲学观即是这种总体主义野心和抱负最集中的表现。有人曾把辩证唯物主义的功能概括“为宇宙立心”，把历史唯物主义的功能概括为“为生民立命”，把科学社会主义概括为“为万世开太平”，这可谓形象地表达了哲学的这种“总体主义”欲求。然而，哲学的这种“崇高”地位却是以自身的“唯我独尊”为前提的，必然导致对一切不能被“绝对”所同化的异质性“他者”的压制和排斥，这一点决定了“总体主义思维方式”难以避免地具有浓厚的专制与独断色彩。罗蒂曾十分中肯地指出：“这种认为所有各种东西总有一天会被看作是相互适合、能够结合成为一体的观念，是柏拉图留给正统的一神论神学的遗产。它就是海德格尔所谓‘本体论—神学传统’所具有的凭证”^①。二十世纪以来的西方哲学家在批判传统形而上学思维方式与理论逻辑的同时，均集中把批判的目标对准了这种“总体主义”信念。这一点，只要看看阿多诺对“形而上学西洋镜”与“同一性逻辑”的捆绑性批判、哈贝马斯的“后形而上学思想”与对“独白式”统一性思想批判的相互呼应、列维纳斯对传统形而上学“统一性”与“整体性”观念的反省与对“他者”的吁求，以及整个“后现代主义”思潮对于“总体主义”的解构及对于“异质性”的辩护与捍卫等等，虽然思想迥异，但都共同地看到“总体主义”思维方式的内在缺陷并试图破除对“绝对统一性”观念的迷恋，为个人的自由选择，为宽容、民主的生活样式和人生态度开辟空间。应承认，现当代哲学对“总体主义”思维方式所具有的独断和专制性的批判，的确深刻地揭示了总体主义思维方式的内在痼疾。我们应充分吸收其成果，对这一在我们哲学中根深蒂固的观念进行深入的反省。

黑格尔哲学的“历史理性主义”与“总体主义”倾向对马克思主义哲学的演化发展所产生的影响是深刻而多方面的。除了上述所分析的，其它诸如绝对主义的真理观、一元主义的价值观、教条主义的世界观等等，都与之有着内在而深层的关联。要推动马克思主义哲学的观念变革并以此推动思想解放与人的解放，我们必须具备对它进行批判反省并与其彻底告别的敏锐与勇

气。

三、吸取黑格尔哲学中具有当代意义的思想资源

对黑格尔哲学中消极和独断因素的反省与批判，并不表明黑格尔哲学中没有值得吸取的思想成果。恰恰相反，对它进行反省和批判，是为了更好地看清黑格尔哲学中真正重要的思想珍宝。我们所强调的是，鉴于黑格尔哲学在马克思主义哲学发展演进中所拥有的特殊地位和影响，我们需要剥离其独断与抽象因素，并以此为前提，重释和拯救黑格尔哲学富有当代意义的思想内容。

黑格尔作为西方古典哲学的集大成者，其具有当代意义的哲学创见是十分丰富的，而其中有两方面尤其值得我们今天予以特殊关注。

首先是黑格尔哲学关于现代社会本性、困境与未来的深刻理解与思考，为人们认识当下中国、人类社会和人的生存状况，提供了十分丰富的思想资源，同时也为马克思主义哲学在当代语境中寻求和确立与现代社会的结合点提供了重要的思想启发。

在哲学史上，黑格尔是最早自觉地以哲学的方式反思现代社会本性和命运的哲学家之一。正如哈贝马斯所说的：“黑格尔是使现代脱离外在于它的历史的规范影响这个过程并升格为哲学问题的第一人……黑格尔认为，哲学面临着这样一项使命，即从思维的角度把握其时代，对黑格尔而言，这个时代即是现代。黑格尔深信，不依赖现代的哲学概念，就根本无法得到哲学自身的概念。”^②如何以一种哲学的方式理解现代性的基本原则及其内在困境，构成了黑格尔哲学抽象思辨的外壳下现实的主题。黑格尔深刻地指出，“现代世界的原则就是主体性的自由”^③，并因此第一次明确地把“主体性”概括为“现代的原

^① [美] 罗蒂：《普遍主义的崇高、浪漫主义的深度、实用主义的狡诈》，《第欧根尼》2005年第1期，第8页。

^② [德] 哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，上海：上海译文出版社，2004年，第19页。

^③ [德] 黑格尔：《法哲学原理》，北京：商务印书馆，1961年，第291页。

则”^①。毫无疑问，“主体性”原则的确立，是现代性的最为重大的成就。然而，在人们对现代性的价值欢欣鼓舞之时，黑格尔却敏锐地洞察到了它的片面性，认为它代表的是一种有限的“知性”原则，这必然使得“主体性”原则表现为一种“对象性的逻辑”，并因此表现为一种控制性、征服性的“暴力”，从而导致人的社会生活共同体的分裂和“伦理总体性”的瓦解。黑格尔对此的深刻分析集中体现在他关于“市民社会”的理论上。后世学者如卢卡奇已经指出，德国古典哲学里积极的和天才的特征是与它在思想上反映了这个时期的伟大世界事件密切结合着的。而对于黑格尔来说，他与其它同时代人的一个重大不同在于，他“不仅在德国人对法国革命和拿破仑时代持有最高和最正确的见解，而且他同时是唯一的德国思想家，曾认真研究了英国工业革命问题；他是唯一的德国思想家，曾把英国古典经济学的问题与哲学问题、辩证法问题联系起来”^②。而且，这种倾向不仅表现在明确地直接地讨论资本主义社会问题的论著中，更重要的是，它“毋宁决定着他的哲学体系的整个构造并且构成他的辩证法的特性和伟大。他的哲学，他的辩证法，所以比他的同辈优越，其中的一个重要根源就在这里”^③。正是通过对“市民社会”的分析，黑格尔揭示了现代社会的内在分裂和矛盾，也正基于这种分析，黑格尔把“调和四分五裂的时代”作为自己哲学的使命，他要用“理性”代替“知性”，“理性”的任务就是“扬弃分裂”与“实现和解”，既保留“主体性”原则所带来的个人解放的积极成果，同时又克服由此所带来的社会生活共同体的分裂和“伦理总体性”的瓦解，从而实现这相互对立又相互矛盾的“两个强有力的渴望”的内在统一。在黑格尔看来，作为这种理性力量的最现实的表现就是“国家”。按照这种思路，黑格尔提出了其影响深远的国家哲学理论，提供了一整套解决现代性困境的现代政治构架的独创性思路。

黑格尔关于现代社会的思考，深刻展示了现代性的丰富性与复杂性，充满了思想的张力与创见。二十世纪以来人们深入思考的诸多重大理论与现实问题，诸如个人自由、个人权力与平等、

社会正义、社群和伦理共同体等，尤其是关于市民社会、国家以及市民社会与国家关系等问题，均无法绕开黑格尔，均需到其宏伟的哲学体系中寻求原创性的思想资源。事实上，在马克思哲学诞生过程中，带有转折性的思想事件就是他对于黑格尔法哲学的批判，尤其是对其市民社会与国家关系理论的批判及由此形成的基本观点，构成了马克思理解现代社会的重要出发点。可以说，黑格尔对于现代社会及其命运的深刻思考，是他留给当代人最值得关注和重视、也是其最具有当代意义的思想财富之一。对此，哈贝马斯的评价是中肯的：“黑格尔不是第一位现代性哲学家，但他是第一位意识到现代性问题的哲学家。他的理论第一次用概念把现代性，时间意识和合理性之间的格局突显出来。”^④

如前所指出的，黑格尔哲学关于现代社会本性、困境与未来的深刻反思是与其全部哲学，尤其是与其辩证法内在联系在一起。对试图把知性规定终极化和绝对化的知性形而上学的深刻反省以及由此所蕴含的批判力量，是黑格尔哲学中另一具有当代意义的重要内容。

知性形而上学的根本特点在于把有限的、孤立的思维规定视为终极真理，它“以抽象的有限的知性规定去把握理性的对象，并将抽象的同一性认作最高原则”^⑤，在它看来，抽象的、孤立的概念本身即自足完备，可以用来表达真理而有效准。这种形而上学“大都以为只须用一些名词概念（谓词），便可得到关于绝对的知识，它既没有考察知性概念的真正内容和价值，也没有考察纯用名词（谓词），去说明绝对的形式是否妥当”^⑥。结果，这种形而上学必然会陷入“独断论”，“因为按照有限规定的本性，这种形而上学的思想必须于两个相反的论断之中……肯定其一为真，而另一为错”^⑦，它“坚执片面的知性规

① [德] 哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，第19页。

② [匈牙利] 卢卡奇：《青年黑格尔》，北京：商务印书馆，1963年，第23页。

③ 同上，第24页。

④ [德] 哈贝马斯：《现代性的哲学话语》，第51页。

⑤ [德] 黑格尔：《小逻辑》，第109页。

⑥ 同上，第95页。

⑦ 同上，第101页。

定，而排斥其反面。独断论坚执着严格的非此即彼的方式……独断论坚执各分离的规定，当作固定的真理”^①。黑格尔辩证法的重大旨趣在于揭示一切自诩达到“终极真理”的知性思维规定的有限性，充分自觉到一切知性思维的规定都包含着无法被自身同化和吸收的“他者”，因而必然陷入“自相矛盾”，一切知性思维规定都必须否定和超越自身，向“他者”转化。在此意义上，辩证法是对“终极真理”、“最终状态”、“完美结局”等一切幻象的驳斥与解构。在这点上恩格斯是正确的：“黑格尔哲学的真实意义和革命性质，正是在于它彻底否定了关于人的思维和行动的一切结果具有最终性质的看法……历史同认识一样，永远不会在人类的一种完美的理想状态中最终终结；相反，一切依次更替的历史状态都只是人类社会由低级到高级的无穷发展进程中的暂时阶段。”^②

黑格尔辩证法的这种批判精神，与上述他对现代性的质疑是相辅相成的。当现代性把“个人主体性”及其“自由”视为社会、历史和文化的“终极原则”时，辩证思维洞察到了其根本性的限度和矛盾，同时深入到社会历史现实的内在运动中，反省并揭示了这一限度和矛盾的深刻内涵，并寻求超越这一历史限度，克服这一矛盾的转化与跃迁路径。可以说，黑格尔之所以成为“质疑现代性的第一位哲学家”，根本原因就在于他坚持自觉的辩证思维，这赋予了他别人所不具备的批判眼光与批判力量。

但是，黑格尔的辩证法始终是与前述总体主义和历史理性主义的思维方式内在纠缠在一起的，这一点决定了黑格尔辩证法的批判向度最终难以避免地向同一性、肯定性和总体性原则屈服因而无法贯彻到底^③。马克思充分肯定黑格尔哲学“潜在地包含着批判的一切要素，而且这些要素往往已经以远远超过黑格尔观点的方式准备好和加过工了”^④，但由于黑格尔与传统形而上学所分享的共同理论前提，导致辩证法的批判精神在黑格尔那里呈现为“一种隐蔽的、自身还不清楚的、神秘化的批判”，黑格尔的辩证法最终导向了“虚假的实证主义或他那只是虚有其表的批判主义”^⑤。清除黑格尔哲学的“神秘因素”，拯

救作为辩证法本质的“批判和革命本性”，是马克思辩证法要解决的重大课题，也因此成为理解马克思辩证法与黑格尔辩证法关系的根本切入点。但剥离黑格尔辩证法的抽象外壳，我们必须承认，它对知性形而上学的批判以及因此所蕴含的批判力量，对于我们今天理解现代社会、反省哲学的存在方式、寻求哲学与现实生活的结合点等仍将是一个不可或缺的重大思想资源。

关于现代社会本性及其命运的思想、辩证法所蕴含的批判力量等，这二者当然远非黑格尔哲学所具当代意义的思想资源的全部。人们完全可以从不同视角出发对黑格尔哲学的当代意义进行多元化的阐释。我们相信，区分黑格尔哲学中的“死”东西与“活”东西，对黑格尔哲学中独断、抽象与专制的成分保持自觉的警醒态度，以此为前提，黑格尔哲学中具有当代意义的理论内容才能得到真正的凸显，这无论对于黑格尔哲学本身，还是对于马克思主义哲学的健康发展，都具有十分重要的意义。

(责任编辑 林中)

① [德]黑格尔：《小逻辑》，第101页。

② 《马克思恩格斯选集》第4卷，北京：人民出版社，2012年，第222—223页。

③ 对此的详细讨论，请参见贺来：《辩证法与实践理性》，北京：中国社会科学出版社，2011年，第七章。

④ [德]马克思：《1844年经济学哲学手稿》，北京：人民出版社，2000年，第100页。

⑤ 同上，第109页。

马克思和列宁：暴力和敌友辨认政治*

张文喜**

【摘要】把暴力和敌友辨认政治这两个词组作关联，似乎是合情理的。有记载的人类历史中，暴力是政治国家的一部分，同国家和阶级联系在一起的是一种不平等的角色分配之敌友辨认的政治生活过程和现象。但这里用做标题的这两个词组却包含着一个辛辣的真理：若政治在于敌友辨认，但敌友原本都可以是隐匿的甚至假想的。就理解我们时代社会发展而言，马克思主义、列宁主义之“阶级斗争”的严格意义，实质在于揭发和构建敌友的真实面目。如今，面对民主思想的逼进，可以说，敌友的辨认话题已经外在于以往所可能具有的社会主义国家模式和与其相对立的自由主义国家模式。然而，这一点只在理想的维度中才是真实的，我们不应忽视和平和发展这两个词组主导的现代性话语在什么意识层面上可能具有合适性。

【关键词】马克思主义；列宁主义；暴力；敌友辨认

中图分类号：B17 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2015)02-0008-10

一、对“暴力”的正确利用

马克思在《资本论》中说：“暴力是每一个孕育着新社会的旧社会的助产婆。”^①恩格斯以为，这句话强调指出：暴力是“社会运动借以为自己开辟道路并摧毁僵化的垂死的政治形式的工具——关于这些，杜林先生一个字也没有提到。他只是在叹息和呻吟中承认这样一种可能性：为了推翻进行剥削的经济，也许需要暴力，这很遗憾！因为在他看来，暴力的任何使用都会使暴力使用者道德堕落。他说这话竟不顾每一次革命的胜利带来的道德上和精神上的巨大跃进！”^②这些对于略知诸如《马克思主义哲学ABC》的人来说是早已熟知的思想。但是也许没有任何一个人可以自认为对此足够熟知到无需再进行公开讨论的程度。有些思想是需要经过反复探讨和历尽周折方才明朗的。

换句话说，对于今天的马克思主义政治哲学来说，和当下某些问题联系起来的暴力谜团仍然有待解开。此处，说到暴力，有一个事实初看起来几乎无法解释，那就是世界上有暴力存在，而且，暴力，像毒品既使人麻醉也刺激人的活力，

它总是按照社会自然律则在社会特有的秩序中组合起来。在我们看来，暴力起消解我们社会的机体如同败坏我们身体的血液的毒药作用，即使它还与我们的诸部分相组合，即使在社会机体这样两个互不相容的特有的关系中，暴力，得到了颂扬，得到了革命的礼遇，但也得到了诅咒、得到了谴责。历史唯物主义之为历史唯物主义，犹如化学之为解毒药与毒药之科学。这样说来，它十分明显地，呈现出道德世界的两极性。不过，它并不专门属于马克思主义的话题。

暴力，与战争或敌对从一开始便同属一起。暴力，如波德莱尔以来就属于现代主义的恶的美学的保留主题。它把战争暴力当作美好的事情来描述。可以与之相比的是，齐泽克在电影的色情暴力幻想中发现了这种“现实的热情”，或者巴塔耶在比之于宗教献祭牺牲中发现卓越的“杀戮的渴望”。可是，与此不同，在马克思主义-列宁主义的语境中，它们是关于一个社会问题、历史问题范围的指针：资本主义究竟是通过暴力革命和专政的手段，抑或是以和平民主的方式解决自身的矛盾？这个今天一般人都认识到了的黑格尔主义式的建构，无疑比流俗的关于从什么样的视域（比方说，心理学或美学）和提出怎么样的

* 本文系国家社会科学基金重点项目(14AZX004)、教育部人文社会科学研究规划基金项目(13YJA720024)的阶段性成果。

** 作者简介：张文喜，浙江东阳人，(北京100872)中国人民大学哲学院教授。

① 《马克思恩格斯文集》第5卷，北京：人民出版社，2009年，第861页。

② 《马克思恩格斯文集》第9卷，北京：人民出版社，2009年，第191—192页。

现实的解决之道（比方说，文化批判或暴力预防社会学）的种种说法更为深刻和正确。马克思提醒这一点：十九世纪面对的资本主义问题在政治领域表现出的那些赫然醒目的矛盾有多么广泛、艰巨和紧迫，即便像在战役的“枪林弹雨”中发生的种种个体死亡的形象也无以可能释放文学家或道德家的人道主义忧伤。不过，按照马克思的意见，这些建构包含着一个严重的混淆：在西方思想观念史中，人们根据道德哲学—法哲学模式就暴力问题进行讨论并相应地作出分析。暴力，如蒲鲁东《论革命与教会里的正义》的标题暗示的那样，是与正义与不正义联系起来思考的。它的根本目标不是国家革命，而是给人民讲新的道德。暴力在这里——就像在巴枯宁那里一样——构成了道德观察的一种产物。巴枯宁用道德委员会成员所特有的语言说：“强盗是俄罗斯唯一的真正革命者。”“但它比不上统治力量的残酷无情，统治力量以穷凶极恶导致了强盗行为的产生。”因此，必须把强盗和革命者暴力与卑劣的统治力量区别开来，“让我们投身人民之中，投身人民的革命之中，投身农民和强盗的反抗之中。让我们把分散的农民反抗联合起来，成为一场名声高尚、但残酷无情的革命！”^① 不过，如果强盗和革命者只是在这里以不同的方式解释同样一些（反抗）准则，那么，它们之间的区别只会是理论上的。不是这么回事。将一场规模浩大的革命归之于一种道德主义模式的表达，不仅偏狭，而且危险。它将导致即便人类经历国家社会主义，即法西斯主义的历史经验及其犯罪行径，哲学和美学诸人文学问对之作道德评价同样都变得相对化——如同某个邻国启发的挥之不去的景象：为一个暴君（天皇）的虚荣不惜剖腹自杀，不但不以为耻，反倒引以为无上光荣。

若说所有社会都会面临暴力伦理问题，面临着以怎么样的（例如民主的）方式转化社会冲突问题，那么，这里表达的认识常常是跟处在和平条件下的现代生活范围和现代国家领域结合在一起。在道德上，这个时代有一个不可思议的真相：一方面专制政治的秘密主要是欺瞒人民，社会秩序常常是被当做秩序而施加于人们的一种暴力；另一方面，民主政治的秘诀主要是讨价还价。比如说，民主的盟军对希特勒的战争说

“不”，并非出于反对德国的极权主义政体，而是出于战略上反对德国的侵略和扩张、战术上（例如攻击速度、轰炸目标等等）却没有一个行动是用来阻止灭绝人寰的战争暴力的。对比一下就可以看出来，今天当美国轰炸伊拉克和利比亚时，美国政客可以同样说我们的民主是彻底的人道主义，而几乎完全漠视生灵涂炭。^② 来自诸多探讨世界大战的思想家看到，最能显而易见地显示二战以来发生变化的不是战争的双方严格的二元对立特征，而是战争与现代民主体制的关系：进行战争的人始终配合民主体制。“人不再为魔鬼服务，而是为一种机构服务”^③，他卷进了在自身中达到总体的现代民主体制的磨盘而磨成齏粉，当做政治的“恶母”转世。

倘若此类从现代性角度看政治世界的经验图式，民主确实滋养着整体社会的纷争，那么还可以换种说法，即包括民主社会、没有一个社会是可以借由暴力的方式来解决暴力问题的。否则，所开启的便是大而化之的革命性的普遍话语，就像如今美国政客吹嘘美国人最终能医治好恐怖分子的犯罪所导致的罪恶。其实不然。美国之应对恐怖主义，至多能对暴力加以必要的控制和应付。我们仿效列宁的口吻说：美国的公民们，你们吓糊涂了，你们让恐怖分子吓得甚至连最简单的议论都不能明白了。换言之，这就是说，一种资本主义之民主政治里的理性是与这些力量共存的，不存在根本消除它们的手段。这里出现了一种真正的非政治的敌人。一种有组织的暴力就隐匿性来讲如同野草那样生长，反会让我们中国人觉得，老是像美国人那样如此相信大打出手或略施电子战之类的诡计可以摆脱困境，那么，怎么能够不是祸多于福呢？怎么能到头来因怨恨或迁怒而不摧残他人呢？甚至怎么能不向与恐怖共谋式历史性转换呢？不如打破现存的条条框框去动员人民战争，才更容易铲除。但这一切都是未定

① [美] 沃格林：《危机和人的启示》，刘景林译，上海：华东师范大学出版社，2011年，第279页。

② [法] 阿兰·巴迪欧：《世纪》，蓝江译，南京：南京大学出版社，2011年，第5页。

③ [德] 彼得·安德雷·阿尔特：《恶的美学历程：一种浪漫主义解读》，宁瑛等译，北京：中央编译出版社，2014年，第440页。

之论。

这里，必须再次提出一种与思想史的关联。其实，一些无政府主义者曾颂扬这一方法（即暴力）来达到革命的目的，一些却没有——因为，国家原本不应该存在本身就已经预设了国家暴力的存在，还有一些谴责暴力。很明显，若想理解马克思主义—列宁主义语境中的革命暴力，人们在理论上也必须学会换一种方式思考。即便人们可以把随便某种共同目标定义为革命（道德），但却应该在更大的世界历史尺度上允许分出岔路，并且应当本着对普遍主义—特殊主义模式的缺陷的拨乱反正而去支持岔路上的运动。根据这个讲述，激进左翼的主张，暴力，如今不再对某一个阶级公开压迫，不再想要夺取国家政权，而更多显示为捍卫私人团体免除国家政治压制，显示为打破与国家本身的强制关系，并将其作为微观政治的发射平台。暴力在这个维度所体现出来的不太可能是马克思和列宁之社会主义的要求或共产主义的导向。但是，它却见证了对差异的侧重强调的旨趣，或者如果你愿意也可以这样说，如今，社会主义者不再打算起义，即便许多个体偶尔的暴动，那也只是让别人觉得自己重要，与某种孤独的自治和自由相连的原则，它也不诉诸于从暴动中改变或发展出有关私人团体恰当政治功能的思想。马克思曾经描绘过这种个人暴动的成因。他转述施蒂纳的话说：“仅仅是使我从现存东西的统治下解脱出来的一种行动。”^① 这种施蒂纳式的暴动与革命起义当然有区别。可是，施蒂纳经常吹嘘革命起义完全和个体的利己主义行动相符。如此一来，像执行一种使命的党这样的东西根本没有必要存在。因为，对于施蒂纳的“唯一者”来说，对社会的或组织的不满已经十分明显。在“唯一者”领域的幻想式自由中，广为人知的被卢卡奇发泄出来的组织问题或“阶级意识”问题已经变得无足轻重了，党又代表谁呢？

这里我们感兴趣的是，虽然施蒂纳不是思想深刻的先知，但他足够敏感，能意识到所谓阶级“使命”从本质上来说仍然是政治性的，是被压迫性国家—社会所决定的。同时，他也足够愤世嫉俗，不要求任何事物、任何地点，却幻想能在战胜保守派的政治—组织里找到保护个人的手

段。在这里，人们可以看到一种个人主义原则的复兴，同时却容易忽视这里的社会原则的肇始。个人原则是政治浪漫派的起点和它首要的定义要素，与社会原则的区分在这里所涉及的领域，比拟着说，存在着十九世纪之“唯一者”要么与工人和群众运动相结合要么与之相脱离的对立。与十九世纪施蒂纳式的无政府主义相比，这一方面的抉择带有根本的性质。这种抉择主要在于，作为革命的方法，暴力为马克思主义—列宁主义的革命团体所使用，以揭露“唯一能合法地使用暴力”（韦伯）之国家机器的专制纱幕。革命问题是怎样自我呈现的？这在马克思主义—列宁主义那里是很容易看清楚：与以抽象方式提出这个问题的施蒂纳反对任何形式的团体不同。马克思的政治的无产阶级概念，是不排除“每一个人”，这里说的“每一个人”不是单独行动者，而是一个“现实的人”。马克思更不会幻想用单独行动者进路来关注有组织的暴力。相反，应该否定的不是这样那样的暴力，而是作为分离性的国家机器。同样，应该批判的是异化的社会。如齐泽克所见，“由阶级斗争所划分的‘社会’之概念，每人都被迫偏袒，我们得到的‘社会’概念只是作为受到外来敌人威胁的团体”。^②

二、认同于阶级斗争模式，抑或现代性模式

国家的消亡，本质上是一个历史解决的问题。1919年，索雷尔把他的《论暴力》第四版题赠给列宁，作为一种嘱托并迟到的歉意。他称列宁为马克思以来最伟大的社会主义理论家，把他比作彼得大帝那样的政治家。^③ 索雷尔以这种姿态缅怀十月革命战争，把它当成无产阶级应用暴力达到自己的顶点的事件。索雷尔把他的态度和一种对欧洲议会民主制的理性主义的批评结合

① [德] 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，北京：人民出版社，1961年，第428页。

② [美] 斯拉沃热·齐泽克：《敏感的主体——政治本体论的缺席中心》，应奇等译，南京：江苏人民出版社，2006年，第259页。

③ [法] 乔治·索雷尔：《论暴力》，乐启良译，上海：上海人民出版社，2005年，第243页。

起来，还把革命暴力描写成俄罗斯帝国夺回对欧洲的影响力而避免被抛回亚洲的冲动：无产阶级因为应用暴力重又使俄国声称自己是“大公”（普世）的国，欧洲必将莫斯科化。很明显，在这个见识水平上，索雷尔是用民族主义的观点传布对革命暴力的美化。这一点并不是意味着他对阶级斗争的取消，而是意味着阶级斗争在他的思想意识里已经被民族主义和工联主义的概念篡位、占领。实际上，这类以国家主义的、民族主义的视野大肆颂扬十月革命暴力根本没有参透列宁主义的历史力量，但它却增强了把它当作宗教式解脱的事件的倾向性。索雷尔试图证明，只有产业无产阶级的社会主义群众才具有作为宗教解脱的办法，这就是总罢工。总罢工的真实意义是什么，罢工的目标是什么，对手在哪里，这些都不重要，重要的是使无产阶级与之联系在一起的信念，是“它赋予革命者思想以一种其他思想方式所不能给予的精确和坚定”，不管它是否真实还是“完全虚幻的”。^①然而，依据马克思，罢工在历史上只能在生产方式中得到证明，作为一种有组织的暴力，本质上并不能改变资本主义生产关系。无论如何，索雷尔对暴力的反思与马克思和列宁赞扬革命暴力背道而驰。

如果说像索雷尔那样的政论家是那些自认为懂得历史解决问题的办法，其实却是最不能够说出什么是革命暴力的正能量的人，那么也可以说他们现在只能为关于民族主义、关于人权之类的话语唱唱赞歌罢了。在一次显然是由对普列汉诺夫等人激起的社会沙文主义的全面批判中，列宁强调指出，从二十世纪的欧洲看，对民族的自豪感采取同无产者的社会主义利益一样看待的所谓“无产阶级的兄弟团结”，是符合历史解决问题的办法的。他们（民族主义者）说“首先是民族的事业，然后才是无产阶级的事业。而我们说，首先是无产阶级的事业，因为它不仅能保证劳动的长远根本利益和人类的利益，而且能保证民主派的利益，而没有民主，无论是自治的乌克兰，还是独立的乌克兰，都是不可思议的”。^②于是，在列宁看来，历史解决问题的办法而且是唯一的办法，只能被说成是“用一切革命的手段反对自己祖国的君主制度、地主和资本家，反对我们祖国的这些最可恶的敌人”。^③如果无产阶级的未

来国家的社会主义作用是这样来描绘的，它就是科学的了。历史的彻底必然性是，决定大俄罗斯民族自豪感的一切事物只能允许自身具有否定的决定性。所以，对这个民族的自豪感，只能说它“造就革命阶级”、“给人类提供为自由和为社会主义而斗争的榜样，而不只是大暴行，大批的绞架和刑讯室”。^④由此可见，革命暴力就是“针对资产阶级国家说的。资产阶级国家由无产阶级国家（无产阶级专政）代替，不能通过‘自行消亡’，根据一般规律，只能通过暴力革命”。^⑤然而，我们不能给予这个图式以一种因果性的含义。首先，马克思已经在对资本主义的分析中指出，存在着一种先于资本主义生产方式、并必然通过国家而运作的暴力。暴力已经归属于国家，已经被国家占有，因而预设着国家。如果它介入国家的发展过程之中，那它就必然与其他内在因素结合在一起。马克思主义-列宁主义坚信革命暴力信仰之确凿的正确性，首先要从这样的角度来解释：作为暴力呈现的阶级斗争是诠释有文字记载的人类历史的一个概念性框架。反过来，所谓民族的力量胜于阶级的力量不过是二十世纪的另一个历史叙事。

人们本来以为，任何关于二十世纪上半叶的各种政治理论的论述，想必都会侧重以民族主义与共产主义的比勘，以及它们二者与自由民主主义的比较，追问孰是孰非。但是，只要人们不以个人的诡辩去讨论自己体系之外的问题，他就能看到马克思主义-列宁主义分析暴力问题所持有的阶级对抗模式。说到底，问题的提法出自对无产阶级革命基础的本质理解。这里特别清楚地表明，对于俄国而言，一旦斯拉夫各民族在无产阶级的领导下联合起来，组织十月革命便是要创立一个超越西方国家之上的社会决定力量。这是一个形成类似国际革命那样的共同体而非一个族群的观念。或马克思主义-列宁主义认为，说到

① 同上，第99页。

② 《列宁选集》第2卷，北京：人民出版社，2012年，第344页。

③ 同上，第451页。

④ 同上，第449—453页。

⑤ 《列宁选集》第3卷，北京：人民出版社，2012年，第127页。

底，民族不构成一个新的历史主体，而一个新的、超越国家的社会决定力量的出现是以国家的毁坏和灭亡为条件的。因此，十月革命如同巴黎公社在国际上具有重要性。从历史-认识论哲学看，它要比民族社会主义处于更高水平。它是在国际范围内重演的历史必然性。正如列宁注意到，国家资本主义的不平衡发展是至关重要的。而在世界被“大国”完全瓜分的背景下，持续的不平衡发展将动摇和平的基础。列宁相信，俄国整体上落后，阻碍了社会主义革命的发生。但随着战争爆发及其进一步发展，是被剥削者在反对资本主义时变得越来越团结。

人们可以理解，这种认识并非基于闹哄哄地让无产阶级反对资产阶级的仇恨的舆论宣传，而是基于无产阶级的世界观对国家历史命运的观察。从历史的尺度看，十月革命以及1929年资本主义危机的发生，促使资本主义对生产方式进行规模巨大的社会化（更确切地讲，国有化），以此作为路径，重新分配相当一部分剩余价值以便缓和危机。与此相应，在大多数欧洲大学中，二十世纪法国大革命史的编纂学已经被十月革命与列宁主义所主宰。在那时，最先出现的俄国革命仿佛就是马克思预言的、要在法国政治革命之后发生的社会革命。或者说，一旦布尔什维克的政权得以巩固，马克思的预言似乎就得以证实，而俄国革命几乎就是法国大革命的顺延。但是，在马克思那里找不到对法国大革命解释的这一论断，因为，那种所谓“破坏性的、创造性的以及几乎是造物主”^①式的革命暴力概念，是赋予马克思主义的唯意志主义解释的产物。它被指派了马克思主义中左派的列宁主义解释的用途。如果重要的只是主观意志的强度，那么只是作为革命的一种特殊行动形式，即暴力行动就是作为其唯一有效形式。人们不久便发现，那种把苏联共产主义专政经验并置或重叠于法国大革命的暴力行动的做法是难以理解。这是因为人们受阶级斗争思维的引导：他们采用革命的阶级斗争的解释模式而非现代性起源（即试图从现代个体这一原子化社会出发建立政治共同体）的解释模式。^②在这里，要正确理解和把握马克思主义-列宁主义暴力革命必要性问题的提法并不容易。这就是为何应当放弃某条所谓解释十月革命的康庄大道

——即有某条所有因果系列都能按照它来安排，并且它的中心线将由无产阶级用“暴力”代替资产阶级“权力”来塑造的历史解释——的原因。

从反对资本主义国家的角度看，马克思主义-列宁主义从未把暴力、抽象的暴力本身看做是与人类敌对或祸害的东西。他们承认暴力革命是历史的火车头。他们否认的不是资产阶级国家，而是任何国家；不是自由，而是自由主义。他们也不会仓促地去谈论一种消灭一般的暴力，一种浪漫主义的反资本主义国家的态度；相反，或许正是在这里，暴力便只余下一个目的（对象），那就是暴力本身自行消亡。在这方面，应特别注意的是他们相信“实现镇压的‘特殊力量’”的行使愈是全民化，这个“实现镇压的‘特殊力量’”就愈不需要了的提法。^③这不能被理解为要一下子、普遍地、彻底地取消反动的暴力。列宁知道，比资产阶级民主更看重“更大多数人的更大数量”是一种对马克思主义的背叛，因为这个论题具有不可否认的、出自“愈多愈好”的商品经济讨价还价模型。墨菲提醒我们注意“民主的悖论”：民主所面临的问题是将人的关系中存在的潜在对抗转化为竞争。^④从某种意义上讲，墨菲的这一提法隐藏着自欧洲社会主义和前苏联辩证唯物主义衰微以来众多政治哲学议题。如果仅仅从伦理的角度来理解这一转化，就会完全意识不到以民主的方式转化对抗以及由此产生的必然暴力。因此，它不过是浪漫主体对政治领域的一种设想。

依照现代性的逻辑看，现代性的完成并非必然是“理性化”这个文化过程的结果，这个“理性化”过程仍然行进在不确定“权力”之最初解释所成功开启的方向上。对于福柯、德勒兹来说，暴力充斥于资本主义的制度和经济制度之下。对马克思来说，对暴力这一观念的认识必须追溯到对占有程序（例如，土地划分、原始积

① [法] 弗朗索瓦·傅勒：《法国大革命史编纂学之转变》，[匈] 费伦茨·费赫尔：《法国大革命与现代性的诞生》，罗跃军等译，哈尔滨：黑龙江大学出版社，2010年，第302页。

② 同上，第301—306页。

③ 《列宁选集》第3卷，第147页。

④ Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, London: Verso, p. 135.

累，等等)的分析，必须与诸如资本主义经济先前的胜利这些精确的历史条件联系起来。所有这些断言在某种意义上是正确的。马克思主义-列宁主义的深刻洞见在于，包括经济学在内的现代社会理论完全可以假设一种温和化的或“田园牧歌”的方式，即现代性方式去处理人的对抗(国内、国际冲突)作为起点，但是正如资产阶级经济学那样为此目的而被表现的东西——不是表现本身，而是那些被表现的温和化处理方式——却已经暴力化了。即便那千百种其他事物同样也是温和化的，它们之间的关系却不是温和化的，而对这些关系的探寻就更加不是了。^①因而问题的彻底性更在于对不同的暴力机制洞察并做出区分。马克思常常强调使国家的暴力变为一种全面暴力的那些因素是与资本主义紧密关联在一起的，这尤其涉及到他对原始积累的分析：(1)“掠夺教会地产，欺骗性地出让国有土地，盗窃公有地，用剥夺方法、用残暴的恐怖手段把封建财产和克兰财产转化为现代私有财产——这就是原始积累的各种田园诗式的方法。”^②(2)“殖民制度、国债制度、现代税收制度和保护关税制度……这些方法都利用国家权力，也就是利用集中的、有组织的社会暴力。”^③(3)这些合法的暴力起初以鞭打、烙印、酷刑等残酷的形式出现，但一旦“发达的资本主义生产过程的组织粉碎一切反抗”，它就不再被意识到，仿佛它是作为“生产的自然规律”、“超经济的直接的暴力固然还在使用，但只是例外地使用”，^④以致很难说清楚暴力究竟存在在何处。从马克思的立场上立论，以及他对自己那个时代的现代化理论里关于和平发展使命的喋喋不休的讥讽，这是一个公理，这个公理是从马克思主义-列宁主义对资本主义之所以成为资本主义的“特殊道路”的冷静观察中得到的。

然而，基于另外的理由，西方现代化理论的结构是由美国社会科学决定的。它并不通过对马克思指称的这种“特殊道路”的冷静考察，相反，它是以满足除了德国或日本的“特殊道路”之外的其他现代国家之进化论范式要求的方式来考察。可以说，德国或日本表面上以特别坚决的方式缺席或远离了现代性的正常道路，但一切现代化理论都表明，在这方面像其他欧洲现代性问

题上一样，德国或日本以一种间接但并未因此而较少效果和力量的方式重新作为国际政治客体出席。正式的缺席和有效的出席之独特混合，如今这标志着现代欧洲和美国与德国或日本的国家间关系(原本它们之间盟誓结成政治哲学本质上的浴血兄弟)。这就是现代民主制概念辖域下的国家关系。正因为如此，这一观念广泛流行于今日社会科学的所有领域。同时，也构成了欠发达(或新兴)社会与发达(或已兴起)社会之间的区分替代被压迫国家与压迫国家的区分的基本阐释框架。甚至在这里，被视为先进的西方和落后的东方，也被理解为一种边界和围墙，去推进对现代化理论之学术研究。它对国家战略和策略制定都同样有用。当然，人们以不同的方式评价这一发展：现代化理论有它的优点。谁不知道，西方先进，东方落后呢？许多人想让民主制同经济全球化结合，以表明有关的诱人的假说，即“有一个远离暴力的现代性”。但是，现代化理论对于世界历史事件所表现出来的那种特别反常的冷漠或不敏感着实令人惊讶。所以，看起来现代化理论或多或少地含蓄假设了暴力行为不仅是外在于国家之间，而且也是远离社会内部冲突的。据说，在德国或法国或其他资本主义国家，工人群众的社会主义组织也都完全接受了进步和民主理念。因为，资本主义时代所创造的以生产进步为支柱的机械论镜像自身便包含着理性主义的规律性。社会主义国家所谓缺乏民主则被视为外在于现代化过程，实施激进对内、对外阶级斗争政策的反映。但说到底现代化理论还是把社会主义国家当做“阶级斗争”舞台上“名副其实的配角”。当然，这主要是冲着反对马克思主义-列宁主义的解释而来的。施米特、索雷尔之流，就可以证明这一点。他们将列宁主义比之于自马克思以来社会主义所拥有的最伟大的神话，它先是制造恐怖，后再为饱受恐怖折磨的人以慰藉。所以，看起来他们就是传播共产主义极权主义恐怖这种理念在西方的代言人，并大大胜过了资产阶级民主派。

① 《马克思恩格斯文集》第5卷，第821页。

② 同上，第842页。

③ 同上，第861页。

④ 同上，第846页。

从出于马克思主义-列宁主义的前提看，平心而论，在十月革命后，作为将经济问题置于优先地位的社会主义，从理性上说，既需要认真面对欧洲老牌资本主义的扼杀，也需要涵摄民族国家之爱国论述，同时也需要实现社会主义和民主要求这一令民主派怀疑的任务。但是，如果有人真的心怀别种立场或政治态度、更愿意相信所谓俄国社会主义走不远，那么，我们反倒应当重视它们。因为，人们如今同样还能在其中发现一种历史真理。首先，说俄国社会主义剥夺财产所有者之后，也就扑灭了他们之爱国情感，因为一个被洗劫财产的人就不会、也不可能再爱国；继之，说当俄国社会主义革命扼杀了一切民族主义、令历史朝着有产者与无产者对立方向运动时，俄国的伟大时刻就来到了：浴血的、你死我活的毁灭性的最后决战在欧洲展开，但俄国人同样需要阻挡贵族体制和行政机构的腐败，提防吸收那曾经被欧洲吞服并使其死亡的毒药而死亡和腐烂。^①很显然，我们不能否定这些观点也许是明哲的建议。如今在我们看来，巩固社会主义的基础，需要像列宁那样认真辨认社会主义的敌人。鉴于权力影响“命运”这一亘古不变的原则，列宁告诫共产党员，他们面前有三大敌人：“狂妄自大”、“文盲”和“贪污受贿”。按照这种看法，不消灭这些敌人连搞政治的门都没有。^②

三、社会主义社会与敌友辨认政治

敌人，即一个受到一场征伐的人。当各种社会关系随时代变化，敌人，即征伐的对手也在变化。在今天，对于政治来说，指引方向的不再是宗教原则，也不是形而上学或道德原则。政治的权力手段被用来服务于经济的观点。既然资产阶级已经享受并正在享受好吃好穿好居所，相反，阶级下层的穷人，过去没有机会赶上，他们的机会等于零——人们还能指望他们向往什么呢，不就是效仿这种“物质主义”榜样么：大家都有好处捞，有生意做，大家都过好自己的日子！这属于时下所谓大家非常普遍的政治潜意识，可以概括为一句话：容许敌人过好日子是符合理智的。自从市场经济在中国大地普遍实现以来，毛泽东所讲的敌人概念被淡化或者真正成为一个内政事

务（人民内部非对抗性矛盾）概念。相应地，对于一种自称为“现实主义的”（政治思想）教育观点来说，人们知道，在多数时候相互容忍、宽容会比相互争吵、诉讼胜算。这看起来便是一种关于社会秩序的典型的理性主义毋宁说是自由自发秩序观。与此完全一致的是，世界历史上一直存在着算计性、妥协性的政治思想，而且总有人指出这一点：政治不是一种必然性科学。正如人们今天会说的那样，政治生活的妥协性仅仅因为其妥协性就促成了“解除武装”而正确美好的事情（比如，新媒体说，若想让“巴以冲突”缓和，就必须这样做）。在政治思想上，这些观点将导向自由民主主义，即信任旨在达成共识的辩论和公开性。资本主义议会国家模式便是从这种所谓普世性信念中汲取动力。

然而，在最为平心静气的本质性的讨论中，这种动力愈益明显因系统“痼疾”而丧失殆尽。如列宁，特别是他有关批评议会的革命性言论，其中最有意义的是：“妥协是由一个政党向其他政党提出来的，不然就没有可能提出来。”^③换言之，如果其他政党已经拒绝妥协，“民主会议只不过是一个会议罢了”，“我们如果把民主会议当做议会看待，那就犯了极大错误，就成了十足的议会迷。”^④正因如此，问题难免会回溯到纯粹的经济秩序或纯粹权力政治的秩序的争论。无论哪种情况，从社会主义政治方面看，一种取代议会国家模式理应更争气地争取以最大多数人之共同（平等）信念为前提，摆脱党派关系和私利之争。至少从可能性上，这也是昭示特定类型的社会主义国家或政府形态的理想存在。这里，国家或政府形态的“理想存在”，正是意指理性的社会秩序的道德功能。不过，不是可以简单地说，社会主义政治就是指依赖于平等范畴产生出来的一切思想性的东西。事实上，社会主义政治思想尤其是它的马克思主义-列宁主义一翼仅仅

① [德] 卡尔·施米特：《论断与概念：在与魏玛、日内瓦、凡尔赛的斗争中（1923—1939）》，朱雁冰译，上海：上海人民出版社，2006年，第78—79页。

② 《列宁选集》第4卷，北京：人民出版社，第590—591页。

③ 《列宁选集》第3卷，第277页。

④ 《列宁选集》第3卷，第277页。

专注于批判以法律秩序创造者或担纲者面相出现的国家及其代议制民主，并未来得及为未来的新国家模式设计蓝图。就对其反思而言，即我们对它的理解而言，要过很长时间，社会主义者才会注意到，马克思正如恩格斯说他忽视了形式有别于内容。此外，除了他们作为欧洲共产主义者在批评议会制，地球上还有另一拨人以极端保守的立场对议会制造成毁灭性打击。由于这拨人的立场具有倾向于等级制或精英制的性质，并感兴趣于构成民主基石的基本原则，尤其是平等原则的危险，反会主张人必须服从接受一位绝对专制的君主的观点，它被认为是满足了人的本性。可见，巨大的问题仍然存在：从作为“民族主义”类型应被划分到社会的“右翼”对议会国家的批评看来，是可以从作为“无产者”应被划分到社会的“左翼”的观念中引导出来。这里的意思是说，假如互换一种眼光看，特定的社会主义国家模式虽然包含着革命原则，但因其主体主义的专横以及表现为赋予社会对个人、秩序、自由在道德上的令人忧虑的优势，它又是限制自由的“敌人”，从而显得是社会主义者无意中接受了右翼批评家同样的观点。据此，有些人称之为自由民主政治的胜利。有些人认为是社会主义，不仅如此，是所有极权主义幽灵的终结。^①

依从自由主义的主流思想所确认的此种批评，所谓社会主义国家模式与其相对立的自由主义国家模式之间可能的联系，这看起来错不到哪里去，苏联的垮台暂时中止了社会主义国家的模式的恐惧。在历史上，对所谓社会主义国家模式与其相对立的自由主义国家模式之间的区分，依据的就是人们对（哪一种）普遍主义的不同立场。从今天的角度看，假如在漫长岁月里共产主义专政被认为有它自己的优点，那也仅仅在于“寓言的”，即是说，它特别作为社会主义国家针对资本普遍性的绝对霸权所面对的唯一真正的敌人和作为反面的另一个普遍规划而出现。简言之，社会主义常常会被当做资本主义的反题来看待。从这场刚刚过去的运动纲领中看到了一切，却唯独看不到它中止发明（内部的或外部的）敌人。在这里，它还呈现出一个让无产阶级不寒而栗又发人深省的事实：如果说马克思主义—列宁主义式的阶级斗争的对象是阶级敌人，即资本家

阶级及资本，那么这场运动纲领则难免指向内部的阶级敌人，即党内的走资派。

按照这种看法，我们已经看到，当黑格尔主义把道德的功能置于其历史角色中的时候，这已经为道德的强化、活力化以及相应“强调武德的价值”——用列奥·施特劳斯的说法——作了历史铺垫，相应的生活对抗情绪在此寻得意识形态上的辩护。如同今天所见真正霸权国家的标准形式就是经常地秀肌肉以备战争，随着资本主义国家的战争机器变得越来越强大，共产主义运动所坚持的优点或许必须通过自觉限制于此种具体的历史背景，以便确定或辨认一种新类型的敌人，不再是另一个国家，甚至不再是另一种体制，而是“非特定的敌人”。与存在着西方资本主义排他性的“原暴力”或“根源性暴力”的扩张相对，“非特定的敌人”的设置或许是一个通往黑格尔哲学否定阶段的必要过渡，只要不是不相信黑格尔那种从低层次上升到高层次的最高的善的综合或片面地只取黑格尔辩证法的一个要素——敌对辩证法，那么，这多多少少染有作为秩序创造者的无产阶级的“放纵”并非站不脚的。对于马克思来说，正当秩序的概念是通过资本主义秩序之整体否定得到的。它只有借助于“对敌手采取批判的态度”，同样“对自己本身”采取批判的态度，才能得到。^②

这样说来，在一种受到扰乱的、不清晰的政治哲学语境中，如果社会主义国家当今的国内状况在国家法和宪法法上被标记为“当前对民主的定义还不能纳入社会主义范围”^③，那么，这常常被当作那些站在与社会主义斗争中的政治反对派的舆论攻防或“烽火狼烟”（不像他们例如美国人定义的“民主”），即来自被描述为空洞的抽象历史终结论——一种现代性的主要观念。问题是，不仅在今天，有神论的形而上学是困难的，它一直就是困难的。所以，如果过去的自由

① [法] 雅克·德里达：《马克思的幽灵》，何一译，北京：中国人民大学出版社，1999年，第23—24页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第8页。

③ [意] 诺伯特·博比奥：《民主与资本主义未来》，汪民安、郭晓彦主编：《生产》第9辑，南京：江苏人民出版社，2014年，第142页。

主义的乌托邦和社会主义的乌托邦观念甚至在具体问题上仍然相信这个结论，那就会没有看透它们之间有着系统的相互信赖性。它们没有想到，如今，由于科学社会主义和现代自由主义相互激荡，社会不得被带回到其现实性中，追求一种个人的自由联合体。在这个方面，只要国家行政、政党以及任何其他机构都须运作，而运作模式在政治意义上意味着正当性——政府应该在代表人民这一通则或普遍性上找到正当性解释，那么，正当性并非无足轻重的表面文章，而在紧要关头方显其强大力量。换言之，如果社会主义和自由主义在逻辑关系上被视为一种区分，那么就必须在这个个人的自由联合体之间作出划分和比拼，而非仅仅是区别。但即便在现在，坚持马克思主义-列宁主义的思想家所面临的一个主要问题是：在革命未及成功之前，这种划分和比拼大多可能只有观念的力量。或者说，它只是革命舆论，是革命者的舆论，但这种舆论要有力量有赖于革命者的成功。比况于1917年10月革命前夜，列宁曾说：“无产者和贫苦农民的反抗力量我们还没有看到过，因为只有当政权掌握在无产阶级手中的时候，当千百万为贫困和资本主义奴隶制所摧残的人们实际看到和感觉到国家政权到了被压迫阶级手中，并正在帮助贫民对地主和资本家展开斗争，粉碎他们的反抗的时候，这种力量才会充分发挥出来。”^① 如果无产者见此状而非听天由命，逆来顺受，而是正视困难，那么一种舆论的力量有赖于其持有者的权力，如果产生效果，就是政治性的，而非社会性的。所以，可以认为，这里谈的关键在于社会主义革命者应该有所政治上的信奉，但信奉的不再是基于权力/权利的个人联合，而是解体的权力/权利的个人联合。

对于我们的历史意识来说也是如此。如果从资本主义社会转变到社会主义社会意味着质的飞跃，那么问题在于，社会主义社会在多大程度上处于一种全新的境遇之中？政治生活中既然有国家就有角色分配不平等，从而有对抗就会有敌人，那么，在多大程度上这种质的飞跃在何种程度上不悖它们构想国家的建构方略和政治的运作的初衷之间的对立，尤其鉴于现代民主制的盛行，我们在多大程度上相信可以从事没有敌友辨

认的“所谓创构性对抗”（恩斯特·拉克劳）的政治实践？首先，我们不能主要因为这些问题的历史重要性而对它们过于刨根问底。如何建立社会主义国家模式或政府形态形式的原则问题，在我看来，这也许是国家的敌友辨认这个历史问题的现代转化性阐释问题，因为时至今日，冷战时代的硝烟还没有完全消散，“新的”主义的冲突又从国际君临到国内。如前所及，冲突产生于近来激进民主思想中两种视角的碰撞，它们大都非常符合黑格尔主义的不同支派之间的阐释，或产生于黑格尔哲学的左的阐释与右的阐释之间。当然，诉诸于黑格尔或许看来令人奇怪。但我们如果看看它们说了些什么，就会发现，根本区别存在于把政治的标准（至少在原则上）简化为“敌友辨认”（譬如，所谓“资本家”这一敌人阻挡“我”——“无产者”——与“我”自身认同的存在形而上学的理解）与“为承认而斗争”（譬如，所谓“奴隶主最终却是由奴隶再造出来的”马克思主义的理解）之间。现在看来，不仅仅因为前苏联阶级斗争的马克思主义-列宁主义希望的落空，在许多地方，一方面激起了敌友辨认政治的乌托邦的除魅，而且另一方面也在“阶级”（在马克思意义上）之间期待发明新的普遍主义政治话语，并“能与过去30年间已成为世界政治霸权视野的新自由主义舆论相抗衡”^②。在这种问题意识中，占上风的显然是黑格尔（精神）政治问题的紧迫性。

在这种语境下，政治哲学的问题意识在某种程度上又重新回到列宁主义时代的思想状况。就“职业革命家”列宁而言，若马克思主义者忠于革命，就“必须像对待艺术那样”对待革命政治行动。这意味着如何在一定水平上甄别时机。换言之，也就是说，革命政治行动之发动应当是“人民先进队伍中的积极性表现得最高”和“敌人队伍中以及软弱的、三心二意的、不坚定的革命朋友队伍中的动摇表现得最厉害的时机”。^③

① 《列宁选集》第3卷，第317—318页。

② [美] 欧内斯特·拉克劳：《建构中的普遍性》，[美] 朱迪斯·巴特勒等：《偶然性、霸权和普遍性——关于左派的当代对话》，胡大平等译，南京：江苏人民出版社，2004年，第328页。

③ 《列宁选集》第3卷，第275、280页。

列宁对革命的意志及其取决于特定关系和情景的敌友划分有强烈的感受。虽然从马克思主义的历史看，由于马克思主义的职业革命家有意促成黑格尔历史哲学与爆发出来的群众力量的结盟，无产阶级与资产阶级的对立显得十分简单，因为存在着那个时代公认的两极对立或二元论总有革命从中发生出来，可是，一旦把这种公式用于解释列宁心目中的政治的机缘，就不那么确定了。当然，不久便发现了我们前面考虑的一种所谓阶级斗争意识退隐和公共理性的建构的必要性，所谓黑格尔主义-马克思主义列宁主义者必须了解如何接受把十九世纪的无产阶级问题理解成二十世纪的“欠发达”问题的必要性，以及由此而来的理论和实践层面的一切问题。但把凡是马克思主义-列宁主义的“错误”一概称为只能由黑格尔主义来纠正是浅薄的。在后马克思主义的图景中，对此种偏狭的普遍主义做了政治哲学上的反驳。

于是，现时占统治地位的“社会主义”政党，已经不愿意承认把政治简化为所谓敌友关系这一标准了。在这个层面有望逃脱革命者舆论依赖于革命者成功的旋转门。就此而言，人们将卡尔·施米特关于“划分敌友是政治的标准”的著名定义引入时下的中国政治讨论显然是离谱的。反过来说，与暴力革命的结盟也是偶然的，“没有永远的朋友，也没有永远的敌人”，这个广为人知的简单说法，也许可以作为一种解释。当社会主义与资本主义的口水战争已经过去，那些建议毫无保留地鼓吹“后结构主义”、“女权主义”、“生态主义”、“民主主义”、“和平主义”、“全球金融主义”、“集体的特殊主义”等等政治思想的人不再理解那根本的敌对关系。也有人称赞马克思当年用阶级斗争阐明一般社会关系是用他自己的“政治”欧几里得几何学定理构筑世界。所以，这个题目对于推崇“例外”普遍主义者而言非常有当下性，他们从马克思主义过渡到后马克思主义正逢其时，比拟着说，就像当年非欧几里得几何学超越僵硬的欧几里得几何学那样。^① 那些以政治的方式行动着的人随之宣布他们不再承认昔日曾经确认的政治标准，马克思毕竟不是欧几里得，时至今日，他们相信可以搞没有敌人的政治，并且相信似乎只有神经质的主体

才会制造黑格尔式“绝对精神”（哲学）上的“自己人”与“异己者”对抗；他们更相信，凭借与“敌友思想”保持偏离就可以证实自己是超越普遍性与特殊性对立的普遍主义者。这些人诉诸于自由民主的普遍主义。而且，在这个题目上加上几分色彩。比如，在香港实现“一国两制”的基本法。有些人把这部基本法理解成：所谓只是针对那些与社会主义国家模式为敌的人而提供的一套解决特殊问题的机制，针对那些特殊的问题，针对权宜的、暂时的解决办法，总之，非针对依照整体革命有效的前提条件的所谓全面的解决。就我个人的而言，要从事实的角度来对此作出否认是不可能的，但是对这些事实的解释可能是多种多样的。如果把基本法看作一种政治上的敌友辨认，而非事关国家内部妥协，那一开始就搞错了这个问题。把一个已经过去的时代又召唤回来，表明他们所反对的新方向还不够强大，但是对手原本就无须压倒。官方语言也已经表明，只要爱国，无论中国大地上生活着什么样的人，他们都是有相互利益关系的人，他们之间也不再是有道德决断意义上的敌人。因此，官方使用“伙伴”和“团结”这两个词汇，似乎是合情合理的。中国不是早就被公认为亚洲的崛起的国家的典范吗？既然我们自己和他们都认同这一点，那么，谁不知道，在那些无法调和的根本性矛盾场合，这两个词汇就是灵验的试金石呢？

（责任编辑 林 中）

^① [英] 恩斯特·拉克劳：《我们时代革命的新反思》，孔明安、刘振怡译，哈尔滨：黑龙江人民出版社，2006年，第198—199页。

破坏与重建：英国之于印度的双重使命

——马克思世界历史理论的印度个案*

刘敬东 王淑娟**

【摘要】 马克思对处于历史向世界历史转变过程中的印度给予了特别关注，写下了大量关于印度历史命运的时评。英国殖民印度的历史命运，是马克思世界历史理论视野中具有特别意义的一个典型个案。关于西方现代大工业破坏和重建东方传统社会结构，关于历史向世界历史转变过程中所发生的历史与伦理之内在冲突的世界历史理论，在马克思关于英国之于印度的双重使命的考察中得到了深刻体现。马克思世界历史理论与人类解放思想之间的内在关联，也深刻地体现在关于印度问题的研究和阐述中。

【关键词】 马克思世界历史理论；英国；印度；破坏；重建；双重使命

中图分类号： B17 **文献标识码：** A **文章编号：** 1000-7660 (2015) 02-0018-10

马克思在创立世界历史理论的过程中，对处于历史向世界历史转变进程中的中国和印度给予了特别的注意，写下了大量关于中国和印度历史命运的时评。^①学界关于马克思世界历史理论的考察多停留在一般描述层面，而个案的探索、挖掘、研究和阐释的维度则远未得到应有的重视。

本文基于马克思关于英国殖民印度问题的时评，尝试对马克思世界历史理论进行个案考察。^②作为东方大国的印度，是现代世界背景中民族历史向世界历史转变的一个悲剧性的标本。殖民主义扩张政策下的印度的历史命运，是马克思世界历史理论视野和逻辑中具有特别意义的一个典型案

* 本文获国家社会科学重大基金项目“中国梦理论与实践研究”(13&ZD005)、教育部人文社会科学基金项目“理性、自由与实践批判”(09YJA720015)、北京市哲学社会科学“十一五”规划项目资助的项目。

** 作者简介：刘敬东，(北京100084)清华大学马克思主义学院教授；王淑娟，(北京100084)清华大学马克思主义学院博士生。

① 1850—1860年，马克思恩格斯写了大量关于中国和印度的文章、时评，其中关于中国的18篇，关于印度的有40多篇。从1850年10月—1862年3月，马克思恩格斯共寄往《纽约每日论坛报》五百多篇文章，被采纳、正式发表的通讯近470篇。其中关于中国和印度民族运动问题就有50多篇，占十分之一，足见马克思恩格斯对中国和印度民族运动的高度关注。马克思恩格斯关注和重视东方社会的原因是多方面的。资本殖民扩张的世界历史性后果，在马克思关于资本论的写作计划中是一个重要组成部分。马克思从逻辑上规划他的政治经济学批判的研究路径，是按照资本的生成、发展、世界性扩张、危机和消亡的基本逻辑来考虑的。在《1857—1858经济学手稿》的“导言”中，马克思写道：“显然，应当这样来分篇：(1)一般的抽象的规定，因此它们或多或少属于一切社会形式……(2)形成资产阶级社会内部结构并且成为基本阶级的依据的范畴。资本、雇佣劳动、土地所有制。它们的相互关系。城市和乡村。三大社会阶级。它们之间的交换。流通。信用事业(私人的)。(3)资产阶级社会在国家形式上的概括。就它本身来考察。‘非生产’阶级。税。国债。公共信用。人口。殖民地。向国外移民。(4)生产的国际关系。国际分工。国际交换。输出和输入。汇率。(5)世界市场和危机。”(《马克思恩格斯全集》第30卷，北京：人民出版社，1995年第2版，第50页。)马克思在这里虽然是在谈论他的写作计划和篇章布局，但它却向我们勾勒、描述和阐明了从资本的本性到资本扩张即世界历史的基本的演化逻辑和发展形态。马克思下面的论点对我们理解世界历史的形成和发展逻辑是有意义的：“世界史不是过去一直存在的；作为世界史的历史是结果。”(同上书，第51页。)在《1857—1858经济学手稿》的“资本章”中，马克思再一次列出资本论写作计划的草图，在这一计划的第Ⅵ部分“资本作为财富的源泉”中，马克思在资本家、土地所有制、雇佣劳动、国家之后，写下了“国家对外：殖民地、对外贸易。汇率。货币作为国际铸币。——最后，世界市场。资产阶级社会越出国家的界限。危机。以交换价值为基础的生产方式和社会形式的解体”(同上书，第221页。黑体为引者加。)的写作规划，表明了资本逻辑与世界历史的开辟之间所存在着的深刻的必然联系。工业革命后迅速发展、崛起的英国加紧对东方的侵略，导致中国和印度相继发生了许多重大事件，引起马克思恩格斯的特别关注。因此关于东方社会的殖民地问题，无论在马克思关于政治经济学批判的总体布局和写作计划中，还是从马克思世界历史理论来看，都具有重要地位。这里也有必要指出，马克思物质生活困窘，谋生的迫切需要是他为《纽约每日论坛报》撰稿的重要原因之一。马克思恩格斯的这些时评多是陈述和描绘具体的问题和细节，但其中的某些篇章、特别是为《马克思恩格斯选集》各版和《马克思恩格斯文集》所选入的部分，都深刻地表述了关于东方民族历史命运的许多重要思想，是马克思世界历史理论中大放光彩的经典篇章。

② 关于马克思世界历史理论的中国个案，参见刘敬东、王淑娟：《“唤醒”与“革命”：英国侵略中国的历史后果——马克思世界历史理论的中国个案》，《哲学研究》2014年第12期。

例。马克思关于西方现代机器大工业瓦解和破坏东方传统社会结构、关于历史向世界历史转变过程中历史与伦理之内在矛盾和巨大冲突的世界历史理论，极其鲜明而又深刻地体现在马克思关于印度问题的考察、研究和阐述中。

一、村社制度与种姓制度： 印度社会的一般状况和基本结构

马克思世界历史理论的一个突出特征，是始终强调以机器大工业为物质技术基础、以资本逻辑为核心法则的现代生产方式，在侵略、进逼、统治落后民族的殖民主义扩张中所具有的根本性的作用。这是马克思历史理论关于物质生产逻辑的一个需要深入探索和精心挖掘的丰富矿藏，一个值得特别关注和深入研究的重要维度。马克思历史理论作为考察现代世界历史变革的解释框架，将在这一个案研究中获得一个颇有说服力的诠释和证明。

在1853年6月所写的《不列颠在印度的统治》这篇评论中，马克思首先以对比的方式，生动而又深刻地描绘了印度的地理、历史和社会状况：“印度斯坦是亚洲规模的意大利。喜马拉雅山相当于阿尔卑斯山，孟加拉平原相当于伦巴第平原，德干高原相当于亚平宁山脉，锡兰岛相当于西西里岛。它们在土地出产方面是同样地富庶繁多，在政治结构方面是同样地四分五裂。意大利常常被征服者的刀剑压缩为各种大大小小的国家，印度斯坦的情况也是这样，在它不处于伊斯兰教徒、莫卧儿人或不列颠人的压迫之下时，它就分解成像它的城镇甚至村庄那样多的各自独立和互相敌对的邦。但是从社会的观点来看，印度斯坦却不是东方的意大利，而是东方的爱尔兰。意大利和爱尔兰——一个淫乐世界和一个悲苦世界——的这种奇怪的结合，早在印度斯坦宗教的古老传统里已经显示出来了。这个宗教既是纵欲享乐的宗教，又是自我折磨的禁欲主义的宗教；既是崇拜林伽的宗教，又是崇拜札格纳特的宗教；既是僧侣的宗教，又是舞女的宗教。”^① 在观察、透视、展示印度社会状况的过程中，马克思以其丰富的历史、地理知识和广阔的文化、宗教视野，并经由他那精彩纷呈、出神入化的神来

之笔，将印度社会的整体面貌既入木三分、又栩栩如生地展现在人们的视野中。

为了揭示印度社会结构的性质、特征和秘密，马克思把印度放在东方社会与西方社会相互参照的整体背景下加以考察和研究。马克思着眼于东方社会经济与政治的相互关系，剖析了中央集权与政府举办公共工程特别是水利工程的内在逻辑关系，从而深刻揭示和阐明了东方专制制度的一个重要秘密：“在亚洲，从远古的时候起一般说来就只有三个政府部门：财政部门，或者说，对内进行掠夺的部门；战争部门，或者说，对外进行掠夺的部门；最后是公共工程部门。气候和土地条件，特别是从撒哈拉经过阿拉伯、波斯、印度和鞑靼区直至最高的亚洲高原的一片广大的沙漠地带，使利用水渠和水利工程的人工灌溉设施成了东方农业的基础。无论在埃及和印度，或是在美索不达米亚、波斯以及其他地区，都利用河水的泛滥来肥田，利用河流的涨水来充注灌溉水渠。节省用水和共同用水是基本的要求，这种要求，在西方，例如在佛兰德和意大利，曾促使私人企业结成自愿的联合；但是在东方，由于文明程度太低，幅员太大，不能产生自愿的联合，因而需要中央集权的政府进行干预。所以亚洲的一切政府都不能不执行一种经济职能，即举办公共工程的职能。”^② 马克思在这里把东方与西方进行比较，认为由于存在着文明程度和地理环境的差异，东方各国必然会产生集权的中央政府通过举办公共水利工程来管理农业，从而成为东方专制制度的重要基础，而不是像西方那样，产生民间私人企业自愿联合的要求。由此可见，基于现代西方的生产方式洞察、透析东方世界和印度社会的生产方式，是马克思世界历史理论的基本特征之一。

马克思在总体考察东方社会的经济政治状况的基础上，阐明了印度社会结构的基本面貌：“从遥远的古代直到19世纪最初十年，无论印度过去在政治上变化多么大，它的社会状况却始终没有改变。曾经造就无数训练有素的纺工和织工

^① 《马克思恩格斯文集》第2卷，第677—678页。黑体为引者加。

^② 同上，第679页。黑体为引者加。

的手织机和手纺车，是印度社会结构的枢纽。”^①这就是马克思向我们阐明的，在西方工业革命的最大成果即以机器大工业为特征的现代生产方式进入之前，印度社会经济结构的基本状况。

在对东方社会和印度社会进行了上述的考察和研究后，马克思进一步分析了印度社会的村社制度或家庭公社的基本特征：“在印度有这样两种情况：一方面，印度人也像所有东方人一样，把他们的农业和商业所凭借的主要条件即大规模的公共工程交给中央政府去管，另一方面，他们又散处于全国各地，通过农业和制造业的家庭结合而聚居在各个很小的中心地点。由于这两种情况，从远古的时候起，在印度便产生了一种特殊的社会制度，即所谓村社制度，这种制度使每一个这样的小结合体都成为独立的组织，过着自己独特的生活。”^②马克思在关于印度的论文、时评中多次把这种村社制度称之为“家庭公社”或“农村公社”，并把它作为一种封闭的自给自足的经济基础，与西方以大工业为物质技术基础的现代生产方式互为参照，来阐明作为民族历史的印度历史向世界历史转变这一深刻变革的根本原因和时代背景。

二、“破坏”与“重建”的双重使命： 英国“摧毁了印度社会的整个结构”

历史向世界历史的转变，首先是在两种不同生产方式的历史较量和优劣对决中开启、进行和完成的。西方的现代机器大工业与东方的传统农业和家庭手工业存在着的巨大的历史距离，由此产生了“未开化和半开化的国家从属于文明国家”、“农民的民族从属于资产阶级的民族”、“东方从属于西方”^③的世界范围的历史变革。东方国家社会结构的解体和悲惨的生存命运就发生在这一“从属”的腥风血雨中。历史向世界历史的这一转变的过程和逻辑，在马克思关于印度的考察中得到了惊心动魄的体现和极其鲜明的表达。

马克思挺立在现代世界的制高点上，把整个东方世界都看作封闭的、僵化的、停滞的社会。马克思把英国与印度的关系、把英国之于印度的革命性的作用，置放在世界历史的宏大格局，即

历史向世界历史转变的滔滔巨流中加以关照、透视和解析。从这一历史基点和解释框架出发，马克思“不同意那些相信印度斯坦有过黄金时代的人的意见”^④，并无情而断然地作出了“印度社会根本没有历史”^⑤的、让无数把印度作为四大文明古国之一的人们为之瞠目、为之愕然的结论。

在马克思看来，在殖民统治印度的历史过程中，英国的蒸汽机、科学和自由贸易，是促使印度发生深刻社会革命的现实的物质基础和推动力量。因此，“不列颠人给印度斯坦带来的灾难，与印度斯坦过去所遭受的一切灾难比较起来，毫无疑问在本质上属于另一种，在程度上要深重得多”^⑥。而之所以如此，是因为在英国侵略之前所经历的“内战、外侮、革命、征服、饥荒——尽管所有这一切接连不断地对印度斯坦造成的影响显得异常复杂、剧烈和具有破坏性，它们却只不过触动它的表面。英国则摧毁了印度社会的整个结构，而且至今还没有任何重新改建的迹象。印度人失掉了他们的旧世界而没有获得一个新世界，这就使他们现在所遭受的灾难具有一种特殊的悲惨色彩，使不列颠统治下的印度斯坦同它的一切古老传统，同它过去的全部历史断绝了联系”^⑦。马克思在这里谈到印度的“一切古老传统”和“它过去的全部历史”，似乎与马克思“印度根本没有历史”的结论相矛盾，但是，马克思世界历史理论已经向我们表明，马克思是在“历史”与“世界历史”这两个有着重大区别的概念上来看待印度的历史和印度的世界历史地位的。马克思此时的世界历史理论的话语的语境和逻辑是我们必须始终注意的一个重要问题。

马克思在这里基于现代意义上的交换关系和交往原则，向我们指明了英国自由竞争的贸易原则在与印度传统农业的较量中所具有的作用：“不列颠人在东印度从他们的前人那里接收了财政部门 and 战争部门，但是却完全忽略了公共工程

① 《马克思恩格斯文集》第2卷，第680页。

② 同上，第681页。黑体为原著者加。

③ 同上，第36页。

④ 同上，第678页。黑体为引者加。

⑤ 同上，第685页。黑体为引者加。

⑥ 同上，第678页。黑体为引者加。

⑦ 同上，第679页。黑体为引者加。

部门。因此，不能按照不列颠的**自由竞争原则**——**自由放任原则**——行事的农业便衰败下来。”^①而作为现代生产力代表的**蒸汽机和科学**所具有的革命性变革力量，在破坏印度经济社会结构的过程中更是发挥了摧毁其基础的巨大作用：“不列颠入侵者打碎了印度的手织机，毁掉了它的手纺车。英国起先是把印度的棉织品挤出了欧洲市场，然后是向印度斯坦输入棉纱，最后就使英国棉织品泛滥于这个棉织品的故乡……然而，曾以纺织品闻名于世的印度城市的这种衰败决不是不列颠统治的最坏的结果。不列颠的蒸汽机和科学在印度斯坦全境彻底摧毁了农业和制造业的结合。”^②现代西方的机器大工业在解体、毁灭东方传统农业和手工业的过程中可谓无坚不摧、生机勃勃、一路高歌，对作为民族历史的印度历史向世界历史转变的悲剧性的历史语境，马克思给予了栩栩如生、精辟独到的描绘、刻画和展示。马克思是在为此感到欣慰和愉悦吗？在接下来“第3节”的分析和论述中，马克思基于世界历史理论的宏观视野和解释框架，向我们描绘和展示了历史优先、历史压倒伦理、伦理为历史让路的更精彩独到、同时也更惊心动魄的世界历史的宏观图景和精彩画面。但我们暂且还不能着急。我们还必须继续谈论马克思关于英国之于印度的双重历史使命。

在写于1853年7月22日的《不列颠在印度统治的未来结果》一文中，马克思清醒而深刻地意识到英国在印度的殖民统治所具有的深远的、世界历史性的意义：“英国在印度要完成**双重的使命**：一个是**破坏**的使命，即消灭旧的**亚洲式**的社会；另一个是**重建**的使命，即在亚洲为**西方式**的社会奠定物质基础。”^③马克思强调英国所达到、所代表的文明，与以往历史上的传统文明存在着重大不同，并由此成为战胜和摧毁传统文明的现代文明，并在这一过程中逐渐地、但不是自觉地担负起破坏和重建的使命：“相继侵入印度的阿拉伯人、土耳其人、鞑靼人和莫卧儿人，不久就被**印度化**了——野蛮的征服者，按照一条永恒的历史规律，本身被他们所征服的臣民的较高文明所征服。不列颠人是第一批文明程度高于印度因而不受印度文明影响的征服者。他们破坏了本地的公社，摧毁了本地的工业，夷平了本地社

会中伟大和崇高的一切，从而毁灭了印度的文明。他们在印度进行统治的历史，除破坏以外很难说还有别的什么内容。他们的重建工作在这大堆大堆的废墟里使人很难看得出来。尽管如此，这种工作还是开始了。”^④在这里，马克思站在现代世界的制高点上，历史性地向我们指明了，现代英国之于印度与昔日的阿拉伯人、土耳其人、鞑靼人和莫卧儿人之于印度，在统治的性质和历史后果上所存在着的根本性区别。这是我们准确理解马克思关于英国之于印度的双重使命的一个前提和基点。

对历史和现实有着敏锐、细致地观察和透视，并进行深入分析和研究的马克思，接下来为我们揭示和阐明了英国之于印度的殖民统治在客观上所具有的、人们“很难看得出来”的“重建工作”。这个重建的过程和逻辑，包括着从经济到政治再到观念的社会生活的几乎所有领域，马克思至少列举了如下八个方面：“使印度达到比从前在大莫卧儿人统治下更加牢固和更加扩大的**政治统一**，是重建印度的首要条件。不列颠人用刀剑实现的这种统一，现在将通过**电报**而巩固起来，永存下去。由**不列颠的教官**组织和训练出来的印度人军队，是印度自己解放自己 and 不再一遇到外国入侵者就成为战利品的必要条件。第一次被引进亚洲社会并且主要由印度人和欧洲人的共同子孙所领导的**自由报刊**，是改建这个社会的一个新的和强有力的因素。柴明达尔制度和莱特瓦尔制度本身虽然十分可恶，但这两种不同形式的**土地私有制**却是亚洲社会迫切需要的。从那些在英国人监督下在加尔各答勉强受到一些很不充分的教育的印度当地人中间，正在崛起一个具有管理国家的必要知识并且熟悉欧洲科学的**新的阶级**。**蒸汽机**使印度能够同欧洲经常地、迅速地交往，把印度的主要港口同整个东南海洋上的港口联系起来，使印度摆脱了孤立状态，而孤立状态是它过去处于停滞状态的主要原因。在不远的将来，**铁路加上轮船**，将使英国和印度之间的距离

① 《马克思恩格斯文集》第2卷，第680页。黑体为引者加。

② 同上，第680—681页。黑体为引者加。

③ 同上，第686页。黑体为引者加。

④ 同上，第686页。黑体为原著者加。

以时间计算缩短为八天，而这个一度是神话中的国度就将同西方世界实际地联结在一起。”^①由于第二个方面同第七、第八个方面存在着内容上的关联可以合并为一，所以重建印度的工作亦可以归结为六个方面。而这里之所以说八个方面，主要是考虑到“电报”与蒸汽机、铁路和轮船一样，在重建印度的过程中有其现代物质技术所具有的独特功能。

需要说明的是，马克思在全面阐明和综述了英国之于印度的重建工作之后，接下来用了大量的笔墨和详细的文字，专门阐述了英国的**铁路建设、铁路系统**所具有的重大意义。^②此时正处于第三次大规模地经济学研究进程中的马克思^③，已经对现代资产阶级（资本）的双重特征，即惟利是图的阶级本性（生产关系）和发展现代生产力的巨大革命功能，有着越来越深刻的认识、理解和把握。因此在这里，马克思在首先向我们指明英国工业巨头们在印度修建铁路的利益动机的同时，也强调为了实现这一目的，他们就必须建立现代交通体系，从而体现了现代资本主义生产方式所内在具有的**获取利润与发展生产力的**充满着张力和悖论的双重性格：“大不列颠的各个统治阶级过去只是偶尔地、暂时地和例外地对印度的发展问题表示兴趣。贵族只是想征服它，金融寡头只是想掠夺它，工业巨头只是想通过廉价销售商品来压垮它。但是现在情势改变了。工业巨头们发现，使印度变成一个生产国对他们大有好处，而为了达到这个目的，首先就要供给印度水利设备和国内交通工具。现在他们正打算用铁路网覆盖整个印度。他们会这样做。其后果将是无法估量的。”^④马克思接着还描述了，印度由于极端缺乏运输和交换其各种产品的工具，以至于生产力陷于瘫痪状态的基本状况，以及修建铁路在农业、水利、军事、医疗、供给等方面，对英国统治印度所具有的极端的重要性。

而给我们留下深刻印象的，是铁路的修建在英国统治印度，即重建印度的过程中所要完成的历史使命，这是马克思更加重视的重大历史性意义：“我们知道，农村公社的自治制组织和经济基础已经被破坏了，但是，农村公社的最坏的一个特点，即社会分解为许多固定不变、互不联系的原子的现象，却残留下来。村庄的孤立状态在

印度造成了道路的缺少，而道路的缺少又使村庄的孤立状态长久存在下去。在这种情况下，公社就一直处在既有的很低的生活水平上，同其他村庄几乎没有来往，没有推动社会进步所必需的愿望和行动。现在，不列颠人把村庄的这种自给自足的**惰性**打破了，铁路将造成互相交往和来往的新的需要。”^⑤马克思基于他所创立的历史唯物主义和世界历史理论，清醒地意识到英国的现代工业在破坏和重建印度的过程中所必将起到的基础性作用：“由铁路系统产生的现代工业，**必然会瓦解印度种姓制度所凭借的传统**的分工，而种姓制度则是印度进步和强盛的基本障碍。”^⑥在前面的分析和论述中，马克思已经阐明了蒸汽机、科学和自由贸易在瓦解印度经济社会结构所具有的破坏和重建的意义，在这里马克思又从铁路这一现代生产工具出发，进一步向我们展示了它在打破和瓦解封闭孤立的农村公社的经济基础、改变印度社会生活方式上所具有的破坏和重

① 《马克思恩格斯文集》第2卷，第686—687页。黑体为引者加。我们有必要注意并强调这里的“自由报刊”一词。马克思为什么在“报刊”前面加上“自由”一词？尽管马克思历史观的基本特征是从物质生产方式出发考察历史和世界历史的变革，但马克思在把现代西方与东方社会进行比较研究的过程中，西方与东方在价值观、在观念上层建筑上的重大差异，必然引起他的特别关注。这是马克思在阐释英国之于印度的破坏与重建之双重使命的过程中，强调自由竞争和自由报刊的基本原因。而黑格尔以自由原则审察世界历史，并因此把中国和印度排除在世界历史的进程、逻辑和范畴之外的历史观念，究竟在何种程度和意义上影响了马克思，也是值得研究的重要问题。

② 马克思《不列颠在印度统治的未来结果》一文共4191字，其中论述英国铁路之于印度意义的文字就达1736字，大大地超过了马克思所谈到的任何一种现代生产工具之于印度重建之意义的篇幅。马克思对铁路系统的高度重视由此可见一斑。

③ 关于马克思三次经济学研究与哲学思想发展的关系，可参见张一兵：《马克思哲学思想发展的三个理论制高点》，《回到马克思——经济学语境中的哲学话语》“导言”第三节，南京：江苏人民出版社，1999年，第20—26页。

④ 《马克思恩格斯文集》第2卷，第687页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第2卷，第688页。黑体为原著者加。马克思接下来还通过引述他人的文字来论证修建铁路之于印度的意义：“铁路系统的效果之一，就是它要把其他地方的各种发明和实际设备的知识以及如何掌握它们的手段带给它所经过的每一个村庄，这样就将使印度世代相传的、领取工薪的农村手工工匠既能够充分显示他们的才能，又能够弥补他们的缺陷。”（[英]查普曼：《印度的棉花和贸易》，引自《马克思恩格斯文集》第2卷，第688页。）

⑥ 《马克思恩格斯文集》第2卷，第689页。黑体为引者加。

建的作用。

尽管马克思完全清楚工业资本家在印度修建铁路的利益动机，但这里马克思强调的重点，却依然在于这一利益动机所带来的现代机器和交通工具系统在印度的经济社会结构的变革中所具有的客观历史后果和深远意义：“英国的工业巨头们之所以愿意在印度修筑铁路，完全是为了要降低他们的工厂所需要的棉花和其他原料的价格。但是，你一旦把机器应用于一个有铁有煤的国家的交通运输，你就无法阻止这个国家自己去制造这些机器了。如果你想要在一个幅员广大的国家里维持一个铁路网，那你就不能不把铁路交通日常急需的各种必要的生产过程都建立起来，而这样一来，也必然要在那些与铁路没有直接关系的工业部门应用机器。所以，铁路系统在印度将真正成为现代工业的先驱。何况，正如英国当局自己所承认的，印度人特别有本领适应完全新的劳动并取得管理机器所必需的知识。”^① 1825年9月27日，世界第一条铁路诞生并正式通车营业，引起了现代交通运输生产力划时代的重大改革。一向高度重视、密切关注生产工具之于社会变革意义的马克思，很自然地意识到铁路系统的建立对瓦解和破坏印度的农村公社、重建印度的社会结构所具有的根本性意义。所以在这篇评论中，马克思用五分之二篇幅谈论铁路系统的建立问题，实际上有其历史观上的深刻的理论根基，即基于他所创立的唯物主义历史观，以及作为这一历史观之重要组成部分的世界历史理论。

三、历史与伦理的二律背反：

“人的感情”与“历史观点”的内在紧张

马克思考察英国与印度相互关系的历史观念，同考察英国与中国相互关系的历史观念一样，蕴涵着历史尺度与伦理尺度两个维度，保持着历史与伦理两个维度的深刻的二律背反和巨大的内在张力。但从马克思考察、研究和阐述的话语体系和具体行文看，虽然同样是面对英国的殖民逻辑，但与对印度的论述相比，马克思对中国表示了更多的同情和肯定，而对英国表示了更多的道义批判。这是我们在对马克思世界历史理论进行个案考察时应当注意的一个方面。

尽管历史观的基点、出发点存在着重大差异，但马克思依然像黑格尔一样，认为东方世界没有历史，或者不具备进入世界历史的条件和资格。^② 马克思关于中国社会的考察、判断和研究，我在马克思世界历史理论的中国个案部分将作专门阐述。如果把马克思关于中国和印度的阐述加以比较，我们会看到马克思对印度的否定性的观点和文字更鲜明、更直截了当。在前面的讨论中我们已经谈到，马克思在1853年6月7—10日的《不列颠在印度的统治》一文中，不仅否认印度有过所谓的“黄金时代”，而且认为现代英国带给印度的灾难，与以往其他民族带给印度的灾难存在着本质上的区别。而仅仅在四十二天后，即在1853年7月22日的《不列颠在印度统治的未来结果》一文中，马克思把一个多月前的观点表达的更明确、更不容置疑。马克思在回顾英国统治印度的历史背景时，强调印度社会内部由于存在着不同的宗教之间、部落之间、种姓之间以及所有社会成员之间的普遍的相互排斥和与生俱来的排他思想，而成为一个各种力量势均力敌的社会。因此，“这样一个国家，这样一个社会，难道不是注定要做征服者的战利品吗？……所以，印度本来就逃不掉被征服的命运，而它过去的全部历史，如果还算得上是什么历史的话，就是一次又一次被征服的历史。印度社会根本没有历史，至少是没有为人所知的历史。我们通常所说的它的历史，不过是一个接着一个的入侵者的

^① 《马克思恩格斯文集》第2卷，第688—689页。黑体为原著者加。敏锐而富有远见的马克思所引述的下列文字，已经为二十世纪后半叶印度人在计算机领域的成就所证明了：“广大的印度人民群众具有巨大的工业活力，很善于积累资本，有清晰的数学头脑，有长于计算和从事精密科学的非凡才能……他们的智慧是卓越的。”马克思的这段文字引自乔·坎伯尔《现代印度·民主管理制度概述》1852年伦敦版的第59—60页。（《马克思恩格斯文集》第2卷，第689页。）尽管当代印度在计算机软件 and 农业等方面取得了不菲的成就，但马克思所预期的铁路系统本身，迄今为止依然没有取得像中国一样的、举世瞩目的重大成就。印度火车的落后和破旧程度实在令人瞠目。而中国的高速铁路在进入21世纪后、特别是到了2010年代，已经是举世公认的世界领先水平了。

^② 从考察世界历史的出发点上说，尽管黑格尔是基于自由精神的原则，马克思则是从现代物质生产方式出发，两者存在着根本性的区别，但他们关于东方社会没有历史的判断和结论却如此惊人地一致。这是黑格尔与马克思相互关系问题上一个值得注意的重要现象。

历史，他们就在这个一无抵抗、二无变化的社会的**消极基础**上建立了他们的帝国。因此，问题并不在于英国人是否有权征服印度，而在于我们是否宁愿让印度被土耳其人、波斯人或俄国人征服而不愿让它被不列颠人征服”^①。

我们有必要强调，马克思在这里所谈到的，显然是两种不同的“征服”。而在马克思此时的语境中，两种不同的征服代表着两种不同的历史后果，只有英国之于印度的征服，而不是土耳其人、波斯人、俄国人之于印度的征服，才能够担负其破坏和重建印度的双重使命。因此这里所谓的印度没有历史，马克思是以西方历史——更确切地说——是以现代西方历史为基点、为参照、为标准的。按照在《德意志意识形态》中关于大工业首次开创了世界历史、历史向世界历史转变的观念，马克思完全有充分的理由说，在英国的自由竞争、蒸汽机、科学和铁路系统没有根本改造印度的社会结构之前，印度就还没有进入世界历史，还停留在世界历史的门外。

正是从上述世界历史观出发，马克思深刻地注意到并特别强调英国的现代生产方式在摧毁印度的经济结构，即在完成破坏和重建印度的双重使命的过程中所必然产生的重大历史意义：“这些细小刻板的社会机体大部分已被破坏，并且正在归于消失，这与其说是由于不列颠收税官和不列颠士兵的粗暴干涉，还不如说是由于英国蒸汽机和英国自由贸易的作用。这些家庭式公社本来是建立在家庭工业上面的，靠着手织业、手纺业和手耕农业的特殊结合而**自给自足**。英国的干涉则把纺工放在兰开夏郡，把织工放在孟加拉，或是把印度纺工和印度织工一齐消灭，这就**破坏了**这种小小的半野蛮半文明的公社，因为这**摧毁了**它们的**经济基础**；结果，就在亚洲造成了一场前所未闻的**最大的、老实说也是唯一的一次社会革命**。”^② 马克思在这里清楚地阐明了，英国之所以在旧的亚洲式社会、在印度造成社会革命的三个根本性的物质技术因素是：蒸汽机、自由贸易和现代分工。与黑格尔强调东方缺少自由原则因而没有历史存在着重大区别，马克思把现代生产方式及其交换关系作为东方没有历史的根本原因。

历史向世界历史转变是在世界范围内必然发

生的历史变革进程。这一转变和变革过程是在现代工业革命所奠基的现实基础上进行的。因此它在亚洲、在印度是通过英国以自由贸易、蒸汽机、科学和分工为代表的现代生产方式，去彻底破坏和摧毁印度的经济—社会结构的过程而展现出来的。^③

然而，作为民族历史的印度历史向世界历史的转变，从一开始就包含着历史与伦理的悲剧性的惨烈冲突。^④ 面对这一冲突，马克思极其鲜明地采取了历史优先、历史压倒伦理、伦理（感情）必须为历史让路的现代历史观念，并由此构成马克思世界历史理论所蕴涵着的一个巨大的内在张力，成为我们理解这一理论的中心线索和解释框架。首先让我们读一读下面的文字，马克思是多么清醒冷静地观察、审视和评价古老的印度文明的衰落、瓦解和崩溃过程：“从人的感情上来说，亲眼看到这无数辛勤经营的宗法制的祥和无害的社会组织一个个土崩瓦解，被投入苦海，亲眼看到它们的每个成员既丧失自己的古老形式的文明又丧失祖传的谋生手段，是会感到难过的；但是我们不应该忘记，这些**田园风味的农村公社**不管看起来怎样祥和无害，却始终是**东方专制制度的牢固基础**，它们使人的头脑局限在极小的范围内，成为迷信的驯服工具，成为传统规则的奴隶，表现不出任何伟大的作为和**历史首创精**

① 《马克思恩格斯文集》第2卷，第685—686页。黑体为引者加。

② 同上。黑体为引者加。

③ 这种重建印度的最大的、唯一的社会革命，在马克思世界历史理论的解释框架中，尽管也存在着“自由报刊”等观念上层建筑的“新的和强有力的因素”，但以机器大工业为物质技术基础，以现代分工、自由竞争和普遍交往为基本特征的现代生产方式，才是马克思世界历史理论中浓墨重彩的最灿烂的篇章。这就是马克思历史理论的**唯物主义性质**，是马克思世界历史理论宏大图景中的基础性框架，并由此同青年黑格尔派、康德黑格尔的历史观区别开来。

④ **历史与伦理的冲突**在某种意义上也可以表述为**历史与自然的冲突**。黑格尔在《历史哲学》中以自由与自然作为区分一个民族是否进入历史的分水岭。（参见〔德〕黑格尔：《历史哲学》绪论，上海：上海书店出版社，1999年，第1—117页。）马克思这里所展示的历史与自然的分立、对峙和冲突，以及在《1857—1858年经济学手稿》中把强调“社会、历史因素”与“自然联系”何者起决定作用，作为区分现代社会和传统社会的根本标志（参见《马克思恩格斯全集》第30卷，第47页。），都可作为佐证。黑格尔关于历史与自然的观念在何种情况、语境、意义上影响了马克思？这一定是很有意思很有价值的问题。

神。我们不应该忘记那些不开化的人的利己主义，他们把全部注意力集中在一块小得可怜的土地上，静静地看着一个个帝国的崩溃、各种难以形容的残暴行为和大城市居民的被屠杀，就像观看自然现象那样无动于衷；至于他们自己，只要哪个侵略者肯于垂顾他们一下，它们就成为这个侵略者的驯服的猎获物。我们不应该忘记，这种有损尊严的、停滞不前的、单调苟安的生活，这种消极被动的生存，在另一方面反而产生了野性的、盲目的、放纵的破坏力量，甚至使杀生害命在印度斯坦成为一种宗教仪式。我们不应该忘记，这些小小的公社带着种姓划分和奴隶制度的污痕；他们使人屈服于外界环境，而不是把人提高为环境的主宰；它们把自动发展的社会状态变成了一成不变的自然命运，因而造成了对自然的野蛮的崇拜，从身为自然主宰的人竟然向猴子哈努曼和母牛撒巴拉虔诚地叩拜这个事实，就可以看出这种崇拜是多么糟蹋人了。”^① 从我们对马克思文本的考察和论述中可以看到，至少从《1844年经济学哲学手稿》开始，马克思就把克服地域的民族偏见与克服对自然的崇拜这两个方面，作为资本推动历史向世界历史转变的基础性的革命力量。在这里，为了阐明这一重大的世界历史观念，马克思竟不惜连用了四个“我们不应该忘记”来强化论证的语气、逻辑和力量，可见马克思在历史与伦理、历史与自然之矛盾、之冲突问题上所持有的基本态度是何等鲜明。

如果说在关于中国问题的评论中，马克思给予了中国更多的同情，而对英国作了尖锐的道义批判，从而在历史与伦理的内在张力中保留了伦理的某种位置，那么在关于印度问题的评论中，马克思则更多地基于历史与伦理的深刻对峙和巨大冲突，从而历史地、义无反顾地展示了伦理为历史所压倒、所消灭的惨烈性质。因此马克思在考察英国统治印度问题上，并没有给“人的感情”的苍白喟叹留下多少同情的空间，他的重心和焦点是英国统治印度的世界历史性意义：“的确，英国在印度斯坦造成社会革命完全是受极卑鄙的利益所驱使，而且谋取这些利益的方式也很愚蠢。但是问题不在这里。问题在于，如果亚洲的社会状态没有一个根本的革命，人类能不能实现自己的使命？如果不能，那么，英国不管犯下

多少罪行，它造成这个革命毕竟是充当了历史的不自觉的工具。”^②

因此，如果仅仅从“人的感情”即伦理的、人道的或道义的维度观察，人们就根本不能理解和接受，马克思为什么会为英国统治印度的“难过的”惨烈后果而热情高歌：“总之，无论一个古老世界崩溃的情景对我们个人的感情来说是怎样难过，但是从历史观点来看，我们有权同歌德一起高唱：

‘我们何必因这痛苦而伤心，
既然它带给我们更多欢乐？
难道不是有千千万万生灵
曾经被帖木儿的统治吞没？’”^③

对于英国之于印度的双重使命，即印度所遭受的历史命运来说，马克思世界历史理论中这一诗意的表达是无情的、残酷的。在这里，马克思为作为民族历史的印度历史向世界历史的转变而高歌鼓舞，历史压倒伦理、伦理必须为历史让路的世界历史观念表达得何其生动、又何其冷静呵！

尽管如此，马克思依然对英国统治印度的伪善和本性进行了严厉的批判，他的世界历史思想的道义的、伦理的维度始终如影随形，并由此揭露和展示了英国殖民者掠夺财富的罪恶目的：“当我们把目光从资产阶级文明的故乡转向殖民地的的时候，资产阶级文明的极端伪善和它的野蛮本性就赤裸裸地呈现在我们面前，它在故乡还装出一副体面的样子，而在殖民地它就丝毫不加掩饰了。资产阶级是财产的捍卫者，但是难道曾经有哪个革命党发动过孟加拉、马德拉斯和孟买那样的土地革命吗？当资产阶级在印度单靠贪污不能填满他们那无底的欲壑的时候，难道他们不是都像大强盗克莱夫勋爵本人所说的那样，采取了凶恶的勒索手段吗？当他们在欧洲大谈国债神圣不可侵犯的时候，难道他们不是同时就在印度没收了那些把私人积蓄投给东印度公司作股本的拉甲所应得的红利吗？当他们以保护‘我们的神圣宗教’为口实反对法国革命的时候，难道他们不

^① 《马克思恩格斯文集》第2卷，第682—683页。黑体为引者加。

^② 同上，第683页。黑体为引者加。

^③ 同上，第683—684页。黑体为引者加。

是同时就在印度禁止传播基督教吗？而且为了从络绎不绝的朝拜奥里萨和孟加拉的神庙的香客身上榨取钱财，难道他们不是把札格纳特庙里的杀生害命和卖淫变成了一种职业吗？这就是维护‘财产、秩序、家庭和宗教’的人的真面目！”①马克思在这里一连用了五个“难道”，可谓铁证如山、针针见血，鲜明、强烈而又深刻地暴露了英国殖民主义者的贪婪本性和虚伪面目。②

四、“资本的绝对统治”：“伟大的社会革命支配了资产阶级时代的成果”

马克思规划其政治经济学批判的研究思路和写作计划，基本上是从资本的一般的抽象规定——资产阶级社会内部的阶级关系——资产阶级在国家形式上的概括（包括殖民地和向外移民）——生产的国际关系——世界市场——危机——以交换价值为基础的生产方式和社会形式的解体这一历史的与逻辑的路径来安排和进行的，即从资本的本性、资本所蕴涵的阶级矛盾、世界性扩张、危机、解体的基本逻辑来考虑和规划的。因此马克思考察现代世界的国家和民族关系，考察民族历史向世界历史的转变，有一个极其重要的方面或问题，即现代资产阶级的殖民统治与落后民族的民族解放、特别是与人类解放的关系问题，即以共产主义的基本理念作为批判现存世界、走向未来社会的根本目标，西方哲学传统中所具有的理念世界与现实世界的内在紧张，依然（但却是以独特的方式）体现在马克思的历史理论中。这是包括世界历史理论在内的整个马克思历史理论所始终具有的一个重要维度和基本特征。③这一维度和特征同样体现在马克思关于印度问题的考察、思考和研究中。

马克思敏锐地注意到英国对于印度的殖民统治与印度本身的解放之间的关系问题。在现代世界，民族国家的建立与否至关重要。从根本上说，它是民族历史向世界历史转化之绝对不可缺少的基本前提。马克思深谙这一重大问题，并由此揭露了英国殖民者之于印度的血腥本质：“英国资产阶级将被迫在印度实行的一切，既不会使人民群众得到解放，也不会根本改善他们的社会状况，因为这两者不仅仅决定于生产力的发展，

而且还决定于生产力是否归人民所有。但是，有一点他们是一定能够做到的，这就是为这两者创造物质前提。难道资产阶级做过更多事情吗？难道它不使个人和整个民族遭受流血与污秽、蒙受苦难与屈辱就实现过什么进步吗？”④非常明确的是，马克思在这里从道义上严厉地揭露和批

① 《马克思恩格斯文集》第2卷，第690—691页。黑体为引者加。

② 马克思历史理论包涵着历史观点与阶级观点的深刻的内在张力，即马克思一方面历史地肯定了资本（动产）摆脱地产之“地域的和政治的偏见”（[德]马克思：《1844年经济学哲学手稿》，《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第177页。），肯定了资本克服民族的界限和偏见的“伟大的文明作用”（[德]马克思：《卡·马克思经济学手稿（1857—1858年）「手稿前半部分」》，《马克思恩格斯全集》第30卷，第390页。），另一方面又始终从资本与劳动的对立、从殖民主义对落后民族的掠夺中揭露了资本的惟利是图的贪婪本性，从而深刻地揭示了现代资本主义生产方式内在的矛盾、对抗和冲突的性质。马克思世界历史理论中历史观点与阶级观点的这一内在张力，同样深刻地体现在关于印度问题的探讨和阐释中。这是马克思历史理论之于印度问题的探索之所以富有生机和魅力的深刻秘密所在（参见拙文：《“唤醒”与“革命”：英国侵略中国的历史后果——马克思世界历史理论的中国个案》，《哲学研究》2014年第12期；并参见拙著：《理性、自由与实践批判——两个世界的内在张力与历史理念的动力结构》第8章，北京：北京师范大学出版社，2015年。）

③ 理念世界与现实世界的内在紧张是西方哲学—文化传统的一个基本特征。（关于两个世界的内在张力问题，可参阅拙文：《两个世界与一个人生——两种哲学传统的一个比较考察：以柏拉图、黑格尔与孔子为例》，《哲学研究》2005年第5期。）马克思批判地继承并历史性变革了这一传统。马克思历史理论所体现的两个世界的内在张力之所以具有独特性的重大原因之一，在于马克思以资本主义为现实基地，同时又以超越资本主义的共产主义这一理想范式来透视、剖析、批判现代社会，马克思历史观由此而同康德、黑格尔和整个现代资产阶级的历史观区别开来。张一兵先生以“现有”与“应有”指谓后者，而以“现有”与“能有”标示马克思历史理论的基本特征，很好地区划和区分了两种历史观的重大差异。（参见张一兵：《文本的深度耕犁：西方马克思主义经典文本解读》第1卷，北京：中国人民大学出版社，2004年，第37—38页。）尽管马克思历史理论与康德黑格尔的历史哲学存在着内容和形式上的重大差异，但它们依然存在着一个共同的特征，即蕴含着理念世界与现实世界的内在张力。

④ 《马克思恩格斯文集》第2卷，第689—690页。黑体为引者加。赵汀阳先生认为：“现代史主要还是西方史，这可能是个俗套，但仍然是比较正确的。”（赵汀阳：《没有世界观的世界》，北京：中国人民大学出版社，2003年，第131页。）这一观点和论断很好地引证了马克思的历史主义观点，但需要注意的是，马克思的历史主义是在历史主义与伦理主义的张力结构中得到阐发的，脱离开这一张力结构，马克思的历史主义就不会得到合理解释。

判了英国对印度进行殖民统治的罪恶本质，这样的批判无疑是一种伦理批判，但马克思在从事伦理批判的同时，又高瞻远瞩地展示了英国的殖民统治之于印度的未来命运或社会历史远景：“在大不列颠本国现在的统治阶级还没有被工业无产阶级取代以前，或者在印度人自己还没有强大到能够完全摆脱英国的枷锁以前，印度人是不会收获到不列颠资产阶级在他们中间播下的新的社会因素所结的果实的。但是，无论如何我们都可以满怀信心地期待，在比较遥远的未来，这个巨大而诱人的国家将得到重建。”^① 颇耐人寻味的是，像对中国人的文质彬彬有很高的评价一样，马克思接下来对印度人的举止文雅、精细灵巧、沉静高贵以及勇敢等等，也给予了生动客观的评价。撇开马克思对印度人之民族特性的评价不谈，这里至少有两点值得特别注意：（1）没有印度人自己的独立和强大，就没有印度的新的历史，就不可能真正地参与世界历史进程；（2）印度的命运由于英国的殖民统治而终将得到重建。历史已经证明，一百年后的印度已经重建了自己的国家，马克思的历史预言已成为现实。马克思在这里以英国殖民印度为例，以形象生动的语言阐发了民族历史如何向世界历史转化的原因、途径、机制和未来远景。马克思关于印度问题的历史分析和深刻透视是有普遍性意义的，即任何一个生活在现代世界的落后国家，作为被西方强力殖民的对象，它之参与世界历史的真正资格，只有在彻底赢得了民族自由、国家独立、人民解放的基本前提下，才会从可能变成现实。

马克思世界历史理论的又一独特而伟大之处，是他把这一问题与无产阶级的解放，与整个人类的解放紧密地联系在一起加以考察。在关于英国殖民、统治印度的个案考察中，马克思也始终深切地关注着现代资产阶级为人类的彻底解放所客观地肩负的历史使命：“对于印度这样一个和欧洲一样大的、幅员 15000 万英亩的国家，英国工业的破坏作用是显而易见的，而且是令人吃惊的。我们不应当忘记：这种作用只是整个现存的生产制度所产生的有机的结果。这个生产建立在资本的绝对统治上面。资本的集中是资本作为独立力量而存在所十分必需的。这种集中对于世界市场的破坏性影响，不过是在广大范围内显示

目前正在每个文明城市起着作用的政治经济学本身的内在规律罢了。资产阶级历史时期负有为新世界创造物质基础的使命：一方面要造成以全人类互相依赖为基础的普遍交往，以及进行这种交往的工具；另一方面要发展人的生产力，把物质生产变成对自然力的科学支配。资产阶级的工业和商业正为新世界创造这些物质条件，正像地质变革创造了地球表层一样。只有在伟大的社会革命支配了资产阶级时代的成果，支配了世界市场和现代生产力，并且使这一切都服从于最先进的民族的共同监督的时候，人类的进步才会不再像可怕的异教神怪那样，只有用被杀害者的头颅做酒杯才能喝下甜美的酒浆。”^② 由此可见，马克思世界历史理论之所以充满着革命的青春和蓬勃的生机，之所以具有历史的远见卓识和永恒的思想魅力，不仅在于它阐明了历史向世界历史转变的基本逻辑，而且还在于，它深刻地贯通了这一转变同资本的没落、同人类彻底解放之间的内在联系和基本规律。

马克思基于政治经济学（资本）批判的逻辑和世界历史理论的视野，在考察和研究印度的基本经济结构和一般社会状况的基础上，通过透视英国之于印度的双重的历史使命这一典型的个案形态，剖析了在实现这一使命的过程中所蕴涵着的历史与伦理的二律背反和内在紧张，揭示了现代资产阶级（资本）的绝对统治所具有的深刻的内在矛盾，从而历史性地展示了由现代资产阶级自身所产生的伟大的社会革命所必然带来的人类解放的社会历史远景。

这是包括世界历史理论在内的马克思全部历史理论所孜孜以求的最终的价值目标。

（责任编辑 林中）

^① 《马克思恩格斯文集》第 2 卷，第 690 页。黑体为引者加。

^② 同上，第 691 页。黑体为引者加。

从“Utopia”到“乌托邦”

——跨语际实践理论的一种可能性*

张 蝶**

【摘要】从 Utopia 到乌托邦,在理论上二者对等的不可能性和在实践中这种对等的可操作性的差异,开辟了重新解释二者关系的可能性。在跨语际实践中,Utopia 和乌托邦的并置带来的不是黏连性而是断裂和界限。乌托邦源自于 Utopia,却在诞生后与 Utopia 在词语层面和概念层面均发生了断裂,但在断裂中需要寻求同一的基础,以便乌托邦能在理论上完满自足。完型了的乌托邦逐渐靠向其周围迅速集结而成的既有汉语概念,通过既有概念的规定与限制最终融入到汉语概念世界中。

【关键词】乌托邦; Utopia; 跨语际实践; 概念

中图分类号: B256 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2015)02-0028-05

十九世纪末至二十世纪初,汉语在经历第二次外语大冲击的同时,逐步完成了自我内部的历史变革,诞生了一批作为现代汉语中坚骨干的外来词,由 Utopia 一词翻译而来的乌托邦亦是其中一员。在刘正埏、高明凯编的《汉语外来词词典》中,就列有“乌托邦”这一条^①。

一、词语层面的“Utopia”与“乌托邦”:能指与所指

“乌托邦”一词始见于严复翻译赫胥黎的《天演论》^②。在对这一外来词进行归类时,产生了两种不同的意见。部分学者认为这是一个典型的音译词,另有学者则坚称其为音译兼意译词^③。无论如何,由 Utopia 到乌托邦,语音上的相似是有目共睹的。至于意义方面,乌、托、邦三个字分别是子虚乌有、寄托、邦国的意思,从

字面上合在一起的意思来看,即无所寄托之国。这一字面意思与 Utopia 的字典释义似乎有关联。为了确证这一点,必须给出以下两个问题的答案:这两个词语在哪一点上相互关联?如果相互关联的衔接点存在,那么这种关联是一种怎样的关系?

就第一个问题而言,语音的相似性是乌托邦的一个关联点。比起其他外来语^④,音译词的语音模拟是相互关联的一个特例。另一个关联点是二者共存于同一语域之中——政治话语^⑤。虽然找到了两个关联点,但是这两个关联点都存在问题。首先来检视一个自明性观点:通过音译,主方语言和客方语言之间拥有天然的联系。支持者常会举象声词和感叹词的例子作为类比,认为音译词与主方语言就像象声词与自然音响一样,都是通过模拟建立起对等关系的。对于此,最有力的反驳是:不同语言中的象声词和感叹词不尽

* 本文系中国人民大学研究生科学研究基金(14XNH127)的项目成果。

** 作者简介:张蝶,(北京100872)中国人民大学哲学院博士生。

① 刘正埏等编:《汉语外来词词典》,上海:上海辞书出版社,1984年,第362页。

② [意]马西尼:《现代汉语词汇的形成——十九世纪汉语外来词研究》,黄河清译,上海:汉语大词典出版社,1997年,第251页。

③ 马西尼、刘禾是音译词这一观点的代表人物,而高放则认为该译词的精妙之处正在于其音译、意译兼备的译法。参见高放:《社会主义的过去、现在和未来》,北京:北京出版社,1982年,第19页。

④ 除了音译词(包括音译兼意译词),外来语还包括意译词、仿译词、从日语而来的借词等。这里特别要提到日语借词,日语借词还可以细分为两种:一种是直接借用日汉字词所形成的现代汉语新词;另一种则被刘禾称为“回归的书写形式借词”,指的是一些古汉语复合词,它们被日语借用来翻译欧洲的现代词语,之后又被中国再次借回现代汉语。在本文中对这两类借词不加区分,一律作为借词类。有些日语借词在借用了词形之外,会遇到语音也类似的情况,如代理、内容、不景气等词。

⑤ 这里是就 Utopia 和乌托邦这两个词语的词典意思而言的,并不涉及这两个概念的引申含义,一种由字面意思生发出的比喻义,扩大了的字面义和泛化了的象征义。

相同，有些甚至大相径庭。如 *caw* 是英文中形容乌鸦叫的象声词，而在汉语中形容乌鸦叫的象声词就有呱呱、嘎嘎等，不一而足。显然，尽管都是模拟乌鸦叫，但是 *caw* 和呱呱、嘎嘎是截然不同的，即便在汉语中，也出现了呱呱和嘎嘎这样不同的象声词。正如著名的语言学家萨丕尔所言：“感叹词不过是自然声音的习俗的定型，所以在各种语言里，它们按着各该语言的语音特性而有很大差别。”^① 而象声词“实在是人脑的创作，想象力的发挥，和语言里任何其他东西一样。它们并不直接从自然里生长出来，只是自然所启发的”^②。概而言之，“正常语言里的感叹词、象声词和它们的自然原型的关系，正象是艺术和自然的关系，而艺术纯粹是社会的或文化的”^③。所以说，象声词与其自然原型之间的关系也并不是天然的，而是经验的，因而也就不是必然的，而是任意的。同样，也就无法断言音译词与主方语言之间的关系是必然的。

另一个要被检验的是政治话语这一关联点。其范围过大，且边界模糊，不能达到排他性的效果。换句话说，政治论域是 Utopia 与乌托邦的联系点，但是却无法通过这一点排除其他在这一论域内的词语。同一论域是二者有关联的必要条件，却不是充分条件。至此，我们得出这样的论断：虽然找到了二者之间的关联点，但是却无法断言 Utopia 和乌托邦的联系是必然性的。既然这两个关联点都起不到排他的作用，也就无法确定建立 Utopia 和乌托邦的关系的必然性，那么，这种既有联系又非必然联系的关系究竟是一种什么样的关系？

在跨语际实践中，为 Utopia 创制一个对等词从而显示二者之间的关联，是一个可操作的顺序，故而，在实践层面上跨语际对等词比比皆是，最有力的例证便是各种双语词典，但是在理论层面上，至今仍未提出可赖以作为建立跨语际对等词的客观基础。如此，我们需要重新审视这种对等关系的合理性。在时间上，实践是先于理论的，因此，理论解释常会陷入描摹实践的误区。理论执着于解释对等关系的原因就在于此。而在逻辑上，理论又必须先于实践，因为圆融的理论解释，在逻辑上能作为实践发展的基石。既然理论解释对等关系走向了死胡同，那么，抛开时间上理论尾随实践，因而由实践生发理论的定

势思维，改由从理论的逻辑先行性这一思路出发，先悬置实践，直接切入理论层面，不是再一次从理论上去开掘对等关系的客观基础，而是抛开这种实践上的对等关系，在空旷的地基上重新建立 Utopia 和乌托邦的关系。

正如上文所言，Utopia 和乌托邦之间的连结并不必然，换言之，这两者建立的关系具有任意性。在时间顺序上，Utopia 是先于乌托邦的。已然存在的 Utopia 从语音到语义都是完备的，还牵带出文本语境和社会、政治语境等附加内容，所有这些作为一个整体，在英语世界是一个完善的概念，在一定时期内是自足的存在。但是对于汉语世界而言，Utopia 是一个陌生的他者，在汉语世界没有建立起一个与其对应的所指之前，它是未知的。因此，汉语世界面对这一概念时，只能用有限的已知来了解未知。Utopia 首先是作为一个音响形象为人所知，它需要在汉语世界有一个相对应的所指，而乌托邦在汉语世界所显示的意蕴，为汉语世界创造了一个边界明确的所指。Utopia 和乌托邦之间的关系就像是索绪尔对语言符号的两面——音响形象和概念所提出的能指与所指的关系^④。Utopia 这一能指为汉语创造了一个乌托邦概念的意义世界，同时，乌托邦这一所指又使 Utopia 去陌生化了，明确了原本面目模糊的 Utopia 的边界。与索绪尔的能指、所指不同的是，这里作为能指的音响形象并非只是这声音的心理印记，还衍生出了作为概念的一整套结构。通过乌托邦这个音响形象，所唤起的是由 Utopia 所启发的乌托邦这一整体概念。乌托邦除了是 Utopia 的能指外，二者同时又具有上文所言的关联点，因此，乌托邦在这一关联点上发展出自身的一套包含文本语境与社会、政治语境的话语体系，形成了乌托邦概念，而乌托邦这一概念却不能认为是 Utopia 这一概念的对等物，因为它们的文本语境与社会、政治语境不尽相同。即此而论，在词语层面上，借用索绪尔创制的能指与所

① [美] 萨丕尔：《语言论——言语研究导论》，陆卓元译，北京：商务印书馆，1985年，第5页。

② 同上，第7页。

③ 同上，第5页。

④ [瑞士] 索绪尔：《普通语言学教程》，沙·巴利等编印，高明凯译，岑麟祥、叶蜚声校注，北京：商务印书馆，1999年，第102页。

指来解释乌托邦与 Utopia 之间的关系,既显示了二者的关联,同时又表明了这种关联的任意性。

二、概念层面的“Utopia”与“乌托邦”:交错的时空

Utopia 在其创始人托马斯·莫尔那儿是一个空间概念,而直到汉语“乌托邦”产生的十九世纪末到二十世纪初这一时间段,Utopia 在西方文化中,发展出了自身的历史^①。从莫尔笔下被构想出来的一个空间概念,经由十七、十八世纪启蒙思想的侵染,逐步生发出了实践的意蕴。直到十九世纪初的空想社会主义立志于将 Utopia 从理想的层面现实化,至此,Utopia 这一概念完成了从空间概念向时间概念的过渡。因为现实化本身就是一个时间概念,它代表了一种可能性,其结果只能通过时间去验证。这是 Utopia 产生后的发展史,而为这一概念的产生先行铺垫的社会、政治语境是作为先天要素而融于 Utopia 之中的。

西方哲学传统中柏拉图的理想国、基督宗教文化中奥古斯丁的上帝之城都是 Utopia 的母体,Utopia 自诞生之日起,就携带着它们的基因。柏拉图的理想国是一种政治蓝图,一种理想的地理实体。空间性概念在理想国中占据主导地位。而奥古斯丁的上帝之城,想要标注出的并非是其空间性含义,而是其永恒性的时间概念。在宗教领域存在着线性时间与神圣时间的分别。线性时间观是随着近代资本主义时代的来临而甚嚣尘上的。与其相比,传统的循环时间观涉及一种超验的神灵时间。上帝之城,并非如地上之城那样被抛在线性时间之中。因其永恒性,上帝之城成了一个超时间的概念,而正是这种永恒性,成了宗教救赎的表征。永恒脱离自我,成为救赎的特征。^②上帝之城的权威性与神圣性也因而得以确立。这些传统思想体现在 Utopia 这一概念中,表现为理想的地理实体必须外在于线性时间才能附加上权威性、神圣性、救赎使命等含义。超时间的重要意义远胜于理想的时空。至此,时间占领了空间。

在中国的传统中,乌托邦也有其文化前提。最广为人知的意象便是“桃花源”和“大同社会”。桃花源的象征意义在于确认了一个理想的地理实体。而大同社会则是一种对政治社会的构

想。这样的理想社会,被描述为现世国家之中最完善的形态,但却并非处于彼岸世界。这与宗教的上帝之城相比,退却了神圣性、救赎意识的捆绑,增添了一种实践的可能性。现实化理想的可能性触发了线性历史,只有在线性时间中才能将未来现在化,而这一过程本身是时间性的,并且这一结果直指理想的时空实体。由此,空间依然投射回了时间当中。但是,在这里空间依然主导着时间的走向,时间并未获得脱离空间的超越性。严复翻译的“乌托邦”具存桃花源和大同社会之遗风。虽然,严复所云之乌托邦寄托了实践的可能性,但是乌托邦的空间意义是占主导地位的,它是人类主体的实践结果,没有永恒时间的束缚,更强调空间的实在性。^③

在概念层面,乌托邦与 Utopia 在各自语言的文本语境与现实语境的浸染下,发展成为了两个概念。这两个概念自身的线性历史标示了在时间当中一切是流动的。但二者之所以还能够并置,就在于它们之间还存有的“变化中的一致性”。这两个概念本身是在变化的,但是二者之间必须存在一个不变的内核。线性时间带动着一切都向前流动,不变是不被允许的,因此,要保持这种一致性,必须外在于时间,就这一意义上来说,之所以说其不变,并不是说它是永恒的,而是说它不受时间的影响。这种“变化中的一致性”正

^① 本文对 Utopia 这一概念的历史进行考察,是运用概念史的方法。在这里有必要区分概念史和观念史的方法。德国学者克泽莱克认为观念史研究方法催生定型的、固化的观念,而概念史研究方法的运用则是对文本语境与社会、政治语境动态关系的把握。雷蒙·威廉斯的《关键词:文化与社会的词汇》是运用观念史研究方法的力作。([英] 雷蒙·威廉斯:《关键词:文化与社会的词汇》,刘建基译,北京:三联书店,2005年。)而以昆廷·斯金纳为代表的剑桥历史语境主义学派则将注意力从文本拓展到历史语境,深化了概念史研究方法。

^② 费边对线性时间与神圣时间有较为深刻的论述,参见 Johanne Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, New York: Columbia University Press, 1983.

^③ 张隆溪曾较为深入地论述了 Utopia 与奥古斯丁的“上帝之城”、乌托邦和桃花源的理论渊源问题(见张隆溪:《乌托邦:世俗理念与中国传统》,《山东社会科学》2008年第9期,第5—13页)。其余的研究大多是从文学的角度来论述乌托邦与桃花源、大同社会、理想国的关系。如吴晓东:《中国文学中的乡土乌托邦及其幻灭》,《北京大学学报》哲学社会科学版2006年第1期,第74—81页。又如姚建斌:《乌托邦小说:作为研究存在的艺术》,《北京师范大学学报》社会科学版2003年第2期,第105—114页。

是支撑跨语际实践的理论依据。

那么，究竟什么是这种稳固的一致性呢？海德格尔的“本真性”最适合作为这一问题的主体。将来的此在能够如它向来已经曾是的那样是它的已在，并且曾是且一直是的是当下的此在，这样，此在尽管有不同的时间样式，仍在时间性中维持了此在的同一性。在理论层面，的确需要一个没有人类角色的本真性主体，否则乌托邦与 Utopia 之间的并置将失去依据，招致认同的毁灭。因此，我们制作出超时间的本真主体，进而继续跨语境实践的事业。

三、“乌托邦”的语法意义

对一个新概念进行解释，也就是确定其被置于合适的位置，而位置的产生势必是与他者相关联的。换言之，因为引入乌托邦，继而勾连出的概念群是在汉语中经过纵向流变从而致其同一性的^①。这种同一性在横向层面所呈现的是一整套相对固定的概念体系，并且还是一套自我调适的思维模式。

在严复译的《天演论》中，与乌托邦相勾连的概念中出现频率较高的是：君、民、众、圣人、贤、吏、治人、治于人、国、民生、民力、民智、民德、治国、人治、术、刑、礼、贫、弱、富、强、养其欲、给其求等。^② 这些概念在汉语中多被置于政治语境中使用，以此，先为乌托邦奠定了一个主基调。再者，这些概念有对立出现的，如君与民、治人与治于人；有对举使用的，如圣人与贤、刑与礼。即此而论，有君必有民，有治人者必有治于人者，而施以刑必授以礼，论及圣人必后出贤者，一方的存在必以另一方的存在作为支持。换言之，只要有一方在场，另一方也必然在场，抑或是不在场的在场。

另一方面，以名词、谓词这一区分标准来划分这些概念，君、民、众、圣人、贤、吏、国、民生、民力、民智、民德、人治、术、刑、礼等均均为名词性概念，而治国、贫、弱、富、强、养其欲、给其求、治人、治于人等则为谓词性概念。举一例言之，就名词“国”的出现而言，贫、弱、富、强等谓词随即会被勾连而出，而此论域范围内的论散的名词必是国之组成——民，民又演化出与其紧密相连的谓词短语——治于人

和其对立名词——君，由之，迅速形成一个概念群。当然，这一概念群并不是没有界限的，无限辐射的概念群是无意义的。因此，界限才是确立意义的关键。

在《天演论》中对乌托邦进行了定位后，严复在行文的最后出现了两处乌托邦：“夫如是之群，古今之世所未有也，故称之为乌托邦。乌托邦者，犹言无是国也，仅为涉想所存而已。”^③ 用一个命名句和一个判断句来给乌托邦作结，同时也是圈定其界限，乌托邦乃群、乃国。在中心词层面，乌托邦、群和国是可互相划界的，而乌托邦之于群与国的划界则是通过修饰成分完成的，这是相对于中心语而言的附加部分，并非作为划界的第一道坎，而是起到二次划界的辅助作用。^④ 乌托邦是“古今之世所未有”，是“涉想所存”，由此，将乌托邦与现实的国与群做了一次区分。

先来看第一次划界后，在乌托邦界限范围内的概念共同体：群与国。通过乌托邦，群与国也进行了互相界定。民聚为群，由民形成国，故而开民智较之善政，更乃治国之本、利群之根。善政与开民智，作为治国之策，分属两个不同的层面，一为表，一为里。前者仰仗法律得以大行，后者通过教育提高智识，就会成就乌托邦之景象。故而，乌托邦标题下的严复按会着重论述开民智的重要性，这正是为国、群、乌托邦三者为概念共同体的基础之上才得以展开的。再看第二次划分，标明了现实与想象的界限。无论是群，

① 这里主要是沿用了阿多诺《否定的辩证法》中关于概念的思想，着重突出概念中固化的、同一性的部分。虽然这种同一性是阿多诺批判的对象，但是，正是这种同一性，使得概念拥有稳定的一面，在此意义上，本文的使用亦是强调其积极的这一面。

② [英] 赫胥黎：《天演论》，严复译，北京：商务印书馆，1981年，第21—22页。

③ [英] 赫胥黎：《天演论》，严复译，第22页。

④ 这一划分类似于洛克提出的“第一性的质”和“第二性的质”的区分。之所以进行这样的区分，在于第一次划界是确定中心语的范围，中心语是基本要件，因此可以被称之为定性划界；第二次的再区分则是依赖于修饰成分，而修饰成分是附加要件，依托于所限定的基本要件的性质，因而不具有定性的功能，只能是细致化的工作。

抑或是国，其所指在历史学意义上都是经验性的^①。而乌托邦则是想象性的，一切不可能或未来能成为经验性的东西，就是乌托邦意义上的想象。

君、民等概念在汉语中自发明至今，在其自身的历史流变中，逐渐形成了相对稳固的文本体系。这种浸润汉语文化的概念群将裹挟着汉语语境参与到源自外文的、代表现代的新概念——乌托邦的架构中。乌托邦在大的范围内是国，国的基础是群，即民的集合。由此，底层的概念结构形成。更进一步，凡论及民这一概念，有其特定规限，即被统治的对象，相对于圣人、君、贤等在智识上是低一等级的。无论对待民的态度是防范还是引导，对于民的力量是不信还是相信，民这一概念都含有被动性的特点。君是处于主动地位的，是治国的主体，而民定然是被治的对象。因此，在乌托邦的话语体系中，说话的立场是站在治理者的位置上，角度是自上而下的，语气是全知全能的上帝口吻，结论是可预想的必然结果。这便是乌托邦这一概念的语法结构。

在经过两次划界后，乌托邦这一概念确定了界限；因为有了界限，所以就有了自我与他者的分野；因为有了他者，所以就形成了相对的位置。在与他者的互动中，又建立了自身的语法结构，从而真正地融入了汉语。

四、跨语际实践的整体图景

创制出乌托邦作为 Utopia 的虚拟对等词^②，在更一般的意义上说，译介外文词形成的汉语外来词被普遍认为不仅丰富了现代汉语词汇，更为寻求变革的中国带来了西方的知识、文化、思维模式，甚至对中国的现实产生了实践意义上的作用。若要这一论断成立，暗含着三个前提要件：一是语言能够承载知识、文化乃至思维模式，二是语言能够传递知识、文化和思维模式，三是语言能够建构现实。^③ 详叙之，一种语言承载一些知识、文化与思维模式，而这些知识、文化和思维模式经由这种语言（主方语言）传递给另一种语言（客方语言），传递的方式即为客方语言增加新词汇，同时客方语言又承载着这些知识、文化和思维模式侵入该语言的使用者，使之形成现实的力量。这具体表现为两大类情况：一种是创

制或改造实体，另一种是创建或变革关系。

在这三个前件可以像数学中的公理那样使用前，还有一些亟待解决的问题。在前件一中，语言与知识、文化和思维模式在逻辑上和时间上的先后次序是如何的？除了承载关系，是否还有相互影响的关系？在前件二中，传递所嫁接的双方，建立起来的对等关系，其客观基础是什么？“生产关于其他人以及其他文化的知识的一种众所周知的方式，就是在既定的语言对等关系的基础上建构一套比较性的术语。可是，这种对等关系的基础本身通常并未受到检验。”^④ 在前件三中，现实与知识、文化和思维模式的关系如何？它们用何种图示（平行结构、集合结构还是层次结构）来架构更为合理？或者说如何为现实划界？

从到乌托邦，在这一跨语际实践中，断裂已然形成。但缘何二者仍能并置？甚至在找不到二者可以通约的基础时，却丝毫不影响它们之间建立虚拟的等值关系，即便这种虚拟的等值关系甚至是约等于的。乌托邦并不因其有自己的一套话语结构，从而与 Utopia 形成断裂而不显示其现实力量。纵然，三大前件的证实困难重重，不同语言之间的断裂显于勾连，但是，主方语言与客方语言在词语层面新确认的能指、所指关系，以及在概念层面不可逃遁的本真性，已然向解决三大前件及其相关问题敞开一种可能性。

（责任编辑 林中）

① 历史哲学家对何谓历史莫衷一是，历史或是实体性的，或是叙述性的，基于此，历史与文学之分甚微。为了不混同叙述性与想象性，本文用经验性以区分想象性。此处经验性沿袭了康德在认识论上的使用，沿用了其感觉印象这一含义，但并不强调其与先天相对这一层含义。

② 这一概念是由刘禾创制“虚拟的等值关系”演化而来。在本文第一部分已经阐明了乌托邦与 Utopia 之间的关系是近似于能指与所指的关系，不是对等关系。但是在跨语际实践中，又是以对等关系来进行操作的，因此，在这里沿用刘禾给出的术语，称之为虚拟对等词。

③ 就语言建构现实这一观点进行例证的典型代表是陈力卫的《让语言更革命——〈共产党宣言〉的翻译版本与译词的尖锐化》，（选自孙江主编：《新史学（第二卷）——概念·文本·方法》，北京：中华书局，2008年。）而黄兴涛则例证了语言对知识、文化、思维模式的影响。（参见黄兴涛：《“她”字的文化史：女性新代词的发明与认同研究》，福州：福建教育出版社，2009年。）

④ [美] 刘禾：《跨语际实践——文学、民族文化与被译介的现代性（中国，1900—1937）》，宋伟杰等译，北京：三联书店，2002年，第4页。

实践哲学视野中的辩证法^{*}

黄志军^{**}

【摘要】在为辩证法确立根基的意义上,实践辩证法概念是清晰的,但是在以下两个方面它又呈现出模糊状态:一是实践辩证法的思想史定位不清,二是实践辩证法的思想特质界定不清。基于此,我们提出从实践哲学的视角阐释辩证法的议题。一方面,在理论哲学与实践哲学的比较视域中,揭示其思想脉络,勾勒其学术纹理;另一方面,通过辨析实践哲学与实践理性、实践智慧、实践等概念的区别及其与辩证法的关系,进而揭示其思想特质和当代价值,从而进一步获得对实践辩证法的清晰印象。

【关键词】实践哲学;辩证法;实践辩证法

中图分类号: B27 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2015)02-0033-05

一、问题的提出

在当代中国思想史中,实践辩证法是一个似清晰却又模糊的哲学概念。说其清晰,大致是指“实践的辩证法”的思想语法很简洁,以“实践的”这样一个形容词来修饰辩证法,以表明与传统意义上“唯物辩证法”的区别,突出辩证法的实践特性。一般来说,与唯物主义辩证法把基础和根基安置在物质与意识的关系中不一样,“实践的辩证法”是奠基于实践基础上的辩证法,即是以主客体关系为载体的辩证法,于此便为辩证法重新找到了一个根基、中心和基础。在学理层面,物质与意识的关系和主体与客体的关系显然存在根本性的区别。就此而言,实践辩证法是清晰的。

然而,实践辩证法在我们的印象中又是一个处于模糊状态的概念。这种模糊状态主要表现两个方面:其一,实践辩证法作为一个哲学概念,具体而言,作为一个马克思主义哲学概念,它在思想史中的定位是不清晰的。如果将它的思想渊源仅仅上溯至上世纪八十年代的实践唯物主义讨论是不够的,在这个思想界域内,我们不足以获得关于实践辩证法的学术纹理,更无法划定实践辩证法的研究边界。要使它获得厚实的学术底蕴,显然还要推进辩证法思想史方面的研究,把

握其思想脉络;其二,在学界对实践辩证法的阐释取得重要进展的同时,也出现了一些新的问题,比如对“实践”自身的理解就直接影响到实践辩证法的研究。在“实践”的光圈中,实践理性、实践智慧、实践哲学等相关概念相互逐鹿,纷纷建构它们自身与辩证法之间的关系。在这个有关“实践”的概念群中,实践辩证法的研究呈现出一种莫衷一是的局面,使实践辩证法的思想特质似乎愈发模糊。

诚然,指出关于实践辩证法的模糊认识,并非虚妄到要形成一种阐释辩证法的统一方式。我们认为,要说明实践辩证法的学术渊源或者思想脉络,恰当的做法是应该将其置于实践哲学的视域中来考察,这不仅符合辩证法思想本身的历史进程,也符合实践辩证法研究的内在要求。更进一步而言,在实践哲学的视域中阐释辩证法,或者说要揭示实践辩证法的思想特质,需要在实践哲学与实践理性、实践智慧、实践之间做出合理区分,以及辨析它们各自与辩证法的关系。

二、“从实践哲学阐释辩证法”的思想脉络

在对辩证法的众多阐释中,存在着两种基本的异质性阐释方式,一种是立足于理论哲学的视野,将辩证法看成是关于思维的逻辑或方法,另一种是从实践哲学的视角,把辩证法与实践关联

* 本文系国家社会科学基金青年项目“马克思辩证法的实践本质研究”(14CZX056)的阶段性成果。

** 作者简介:黄志军,湖南郴州人,哲学博士,(北京100089)首都师范大学讲师。

起来,从而揭示辩证法的实践本质。这两种阐释方式或视角并存于当今辩证法的研究中,而且各自为自己的合理性或正统性进行辩护,在一定程度上表现出某种相互对立、有我无他的态势。在我们看来,这种为争正统而只取其一的研究态度,本质上仍是或属于非此即彼、两极对立的思维方式,本身就是非辩证的。以理论哲学的方式和以实践哲学的方式阐释辩证法,都是研究辩证法的一种有效渠道,而各自又都有自己的合理性界限或范围。

必须承认,从理论哲学的角度理解和阐释辩证法是一个悠久的传统。如果把这种视角追溯到亚里士多德,便会发现他的《论题篇》、《辩驳篇》和《修辞术》都是从理论哲学的维度阐释辩证法的杰作。事实上,西方哲学史意义上的辩证法都离不开这个视野,其核心的线索和议题便是知识论。无论是亚里士多德的作为或然性知识学说的辩证法、中世纪经院哲学中的辩证法、康德的理性辩证法,还是黑格尔的概念辩证法,在这里都可以得到合适的理解。在马克思主义家族内部,恩格斯强调辩证法作为理性思维把握对象本质的科学方法,也是理论哲学的阐释方式。不过,恩格斯对辩证法的阐释并没有走上西方传统知识论的道路。正如学者孙正聿所说的那样:“恩格斯所概括的哲学的重大基本问题,是‘思维与存在’的‘关系问题’,而不是‘思维’与‘存在’的问题。这个实质性区别表明,哲学不是以‘思维’和‘存在’对象,形成关于‘思维’和‘存在’的某种知识,而是把‘思维与存在的关系’作为‘问题’予以反思。”^①正是由于这种区别,从理论哲学的视角来阐释辩证法的方式并没有因为西方传统知识论基础的坍塌而寿终正寝。在这个意义上,无论是罗蒂的新实用主义、利奥塔的后现代知识状况报告,还是福柯的知识考古学,只是将西方传统的知识论抬进了历史博物馆,而并没有驱除理论哲学的存在,或者说没有令哲学颜面扫地。

从这个意义上来说,国内以孙正聿为代表的以理论哲学来阐释辩证法的学术路径和恩格斯的理解息息相关。从理论哲学的视角看,辩证法作为关于思维的方法和智慧,是一种高级思维的艺术,它以通晓概念的辩证本性和思维运动的规律

为前提,或者说主要体现为理论探索和创新过程中的运思技巧。这方面具有代表性的观点认为,辩证法的批判本性亦即哲学的批判本性,是对思维与存在的否定性同一关系的理论表达,也就是对人类自身的超越本性的理论表达。思维与存在的同一性是人类从事认识活动和实践活动的自然的和绝对的前提,而哲学和辩证法的任务就在于把“理论思维的不自觉的和无条件的前提”作为自己的研究对象,批判地反思这个“前提”,这是哲学和辩证法的价值的根本方面。^②准此,辩证法主要被界定在以下三个层面:一是作为科学研究方法的辩证法,它与形而上学的方法相对立,这种界定的理由在于把理论思维而非经验思维看成是辩证法的理论本质,其实质在于以辩证的概念来把握存在,从而实现思维与存在的同一;二是作为理论思维的运行方式,同样,它也与形而上学的思维方式相异,这种界说主要是把辩证法理解为思维活动的规律,认为思维的运行规律具有一种辩证法的形式,这就是黑格尔所说的思维自己构成自己的道路。辩证法就是这些规律自身及其对这些规律的反映;三是作为理论智慧的辩证法,这是一种与理论哲学本身有区别但又相互关联的界定,其前提在于认为理论的运思需要把握一定的度和技巧,所谓理论智慧便是辩证法通过辩驳和批判能够实现理论对存在之为存在的探寻和理解。

以实践哲学阐释辩证法的方式并没有像理论哲学的方式那样具有悠久的历史,尽管如此,它们同样具有深厚的学术底蕴。这一点与辩证法的思想史密切相关。苏联学者捷·伊·奥伊则尔曼主编的《辩证法史》系列著作认为,辩证法在古代哲学中占据着最为重要的地位,实质上它和哲学具有同样悠久的历史^③,而在形而上学思维方式的统治时代(十四到十八世纪),辩证法退居了次席,这与哲学成为神学的婢女、经院哲学的

① 孙正聿:《恩格斯的“理论思维”辩证法》,《哲学研究》2012年第11期。

② 孙正聿:《理论思维的前提批判——论辩证法的批判本性》,长春:吉林人民出版社,2007年,第73页。

③ [苏联]米·亚·敦尼克等编:《古代辩证法史》,北京:人民出版社,1986年,第21页。

勃兴、教会的精神专制都有着密切的关联。^① 在奥伊则尔曼看来，德国古典哲学最重要的成就，是创立了作为发展理论、认识论和逻辑理论的辩证法，这一点与古代哲学把辩证法建立在日常经验的基础上，以及与形而上学思维方式占统治时期的辩证法只有零星的发展具有重大区别，正是在德国古典哲学这里，辩证法得到了系统的制定和研究。^② 在罗森塔尔编著的《马克思主义辩证法史》中，马克思主义被认为是辩证法走上科学道路的通道，即马克思主义辩证法挣脱了黑格尔的唯心主义基础，获得了唯物主义的阐释。在我看来，这种划分辩证法史的方式不仅具有年代学的意味，而且是完全按照哲学史的套路来书写的。尽管不无启示，但是问题在于人们以何种方式来理解辩证法的历史并没有得到明确说明。我认为，从理论哲学和实践哲学的划分来看，辩证法史事实上可以作以下划分：在古代哲学时期，以亚里士多德为代表，既存在着理论哲学的阐释，也存在着实践哲学的阐释，但前者占据着主导地位；在之后的中世纪和德国古典时期，理论哲学勃兴，实践哲学式微，继而辩证法的阐释也是在理论哲学的视域中展开的；而以马克思为开端，辩证法被纳入了实践哲学的视野。由此可见，在辩证法史的视域中，以理论哲学阐释辩证法占据着主流，而以实践哲学阐释辩证法的方式却或者被压制、或者被忽视。从这一点来说，在当代突显实践哲学的视角，有助于揭示辩证法的完整性、展现辩证法的多维性，从而使其恰当地履行时代所赋予的使命。

事实上，从理论哲学和实践哲学这两个视角理解辩证法，在西方现代哲学的线索上都能得到合理的解释，比如海德格尔、罗蒂、伽达默尔等人对辩证法的阐释可以看作是在实践哲学的地基上展开的。其中，马克思立足于实践哲学理解辩证法具有开创意义。需要指出的是，亚里士多德尽管有其实践哲学，但是他并没有自觉地从实践哲学的视野中来阐释辩证法。与此不同，马克思的哲学是实践哲学，而且他立足于实践哲学来理解辩证法，但也不乏从理论哲学方面理解辩证法的思想。无论是以此为思想背景，还是借助于西方哲学中的实践哲学资源，国内的辩证法研究开始日益凸显辩证法研究的实践哲学视角。究其原

因，大致有以下两个方面：一是自上世纪八十年代以来的实践唯物主义讨论，使国内实践辩证法的研究初具雏形，此后一段时间受到压制，当今学界从实践哲学的视角来阐释辩证法可以看成是对那段研究的继承、批判和发展；二是学界开始有意识的将理论哲学和实践哲学区分开来，一方面通过追溯它们的历史起源，或它们与哲学之间的关系来阐明其差异，另一方面当学界意识到辩证法作为理论哲学或实践哲学的基本议题时，其实也就预示着谋划辩证法的新阐释已成为可能。

鉴于对实践哲学理解的差异，学者们并非都是用该词来意指辩证法的新阐释，但是其渠道却是相通的。比如，贺来教授就从实践理性的视角来阐释辩证法，他认为传统理解的辩证法批判本质主要是立足于理论哲学或理论理性的角度，它无法克服有限的理论视角和无限的生活实践之间的矛盾，因而主张从实践理性和后形而上学的视野来理解辩证法的批判本性。“最为关键之点就在于超越长期支配着辩证法的形而上学思维方式与理论哲学思维方式，从后形而上学视野和实践理性的层面上来理解辩证法批判本性。”^③ 与此不同，王南湜教授一方面认为在作为哲学思维方式的意义上，在解决思维与存在的关系这一基本哲学问题的意义上，我们应当确认辩证法作为一种理论逻辑的现实存在；另一方面他又认为相对于理论思维的有限性、单一性和片面性，生活实践本身则具有无限性、多维性和整全性，因而他把“实践活动中通过实践整合而构成包容多视角的实践知识的行动称为实践活动的辩证法”^④，简称实践辩证法，或者作为实践智慧的辩证法。无论是把辩证法与实践理性，还是与实践智慧关联起来，都是与理论理性或理论智慧相比较而言的，与前两位学者注重“辩证法研究”不同，刘森林教授的《辩证法的社会空间》更注重“研

① [苏联] 捷·伊·奥伊则尔曼等编：《十四——十八世纪辩证法史》，北京：人民出版社，1984年，第3页。

② [苏联] 捷·伊·奥伊则尔曼等编：《辩证法史：德国古典哲学》，北京：人民出版社，1982年，第1页。

③ 贺来：《辩证法与实践理性——辩证法的“后形而上学”视野》，北京：中国社会科学出版社，2011年，第288页。

④ 王南湜：《辩证法：从理论逻辑到实践智慧》，武汉：武汉大学出版社，2011年，第192页。

究辩证法”^①。他认为马克思的辩证法是实践辩证法，而不是黑格尔意义上的辩证法三式，这种辩证法的根基是立足于自然世界、物品世界且面向意义世界的社会世界。换言之，辩证法所要面对的是已经发生重大变化但却没有引起足够重视的社会世界，因此，他以重新回归实践的方式，进一步探索了辩证法的新发展和新样态，^② 比如在现代性的视野下重新探讨了矛盾概念，分析了异化话语的构成和历史。

以上论述试图说明两点：一是以理论哲学阐释辩证法并不能替代实践哲学阐释辩证法，反之亦然，它们承担各自的功能，履行各自的使命。但问题在于，以实践哲学阐释辩证法这种方式在辩证法史上并没有得到突显，甚至在当代也没有得到足够的重视和研究。作为内涵于辩证法史中的两种阐释方式之一，实践哲学这个维度的突显能够更完整的揭示辩证法的理论内涵和批判本性，以契合于它自身的使命与功能，或者说契合于处于现时代中人们赋予它的使命与功能。这是以实践哲学阐释辩证法的重要理由。二是通过描述在当今以实践哲学阐释辩证法的大致路径，试图阐明学界在实践哲学内部阐释辩证法的共同点和差异之处。其大致的共同点在于都意识到了在理论哲学视域中阐释辩证法的局限性和有限性，都认为理论思维的有限性与生活实践的无限性之间的矛盾不可能在理论哲学内部得到解决，除非立足于实践哲学的视域中。因此，他们的差异就在于如何在实践哲学中阐释辩证法，如何解决有限性和无限性之间的矛盾，有的从实践理性的视角，有的从实践智慧的视角，还有的直接从现代实践本身所蕴含的矛盾中来寻求解决之道。

三、“从实践哲学阐释辩证法”的思想特质

不弄清楚实践哲学这个维度的含义，就无法讨论辩证法本身。这里的前提预设是实践哲学并非是一个现成的拿来就可以用的哲学思想，它需要加以选择和辨析。实践哲学不能简单地理解为“研究实践”的哲学，或者说在哲学层面对实践的研究，它还是一种以实践作为人的生命存在的基本形式，作为人的全部社会生活包括政治生活和精神生活的基础，作为人的一切关系和能力得

以形成、展开和实现的孳生地，以此为前提和视角而展开的对哲学理论的各种形式及内容的理解、反思和论述。从这个意义上说，可以将实践哲学与实践理性和实践智慧甚至实践自身区分开来，进而将它们与辩证法的关联及其各关联之间的区别进一步揭示出来。

首先，实践理性是与理论理性相对而言的，是人的理性在运作和功能角方面的区分。如果说理论理性的使命和任务在于使人认识、把握对象的“是什么”、“为什么”和“会怎么”，那么实践理性则是要解决人要“做什么”、“如何做”；理论理性借助于抽象在思维所设定的理想环境中将对象的各个方面、各个环节、各种条件予以分解（分析）和统和（综合），因而对许多偶然的东西、非本质的东西予以忽略或舍弃，以求发现规律和趋势，那么实践理性就必须充分考虑主体所处的当下条件和特殊境遇，从现实存在的多种可能性中依据价值大小而选定自己的目标（做什么），制定行动的计划（如何做）。二者的功能和运作方式不同，但又不是对立的，毋宁说是统一的，至少是应该相互为用、相互促进的。贺来教授的《辩证法与实践理性》直接把实践理性和实践哲学等同起来，似乎实践哲学就是关于实践理性的哲学。在笔者看来，如果对实践理性不作过于宽泛的理解，那么就应对实践哲学与实践理性进行一定的区分，实践哲学比实践理性的内涵和外延都要大得多。一方面，实践哲学关涉两个维度，一个是实践的科学维度，另一个则是实践的价值维度，它包括研究实践的非理性维度，比如价值、情感、意志等等。在后者的意义上，徐长福教授认为马克思的实践概念首先是一个价值本体论概念。另一方面，从关于实践理性与实践哲学的思想史来看，实践哲学比实践理性具有更

① 参见高云涌：《“辩证法研究”还是“研究辩证法”？——对近年来国内有关辩证法讨论的一个质询》，《天津社会科学》2012年第4期。他认为学界应该区分“辩证法研究”和“研究辩证法”两种理论进路或方式，前者关涉对辩证法概念的历史考察及其界定，后者则侧重于从某种特定的辩证法定义出发从事哲学研究，或对以往的辩证法观进行审视。在我看来，这种区分是有益的，也是必要的。但是二者应该保持一种良性的互动，不可偏废。

② 刘森林：《辩证法的社会空间》，长春：吉林人民出版社，2005年，参见导言部分。

深厚的学术传统，所蕴藏的学术资源也较为丰富。辩证法作为实践理性所面对的核心问题是理论的有限性与生活实践的无限性之间的矛盾，辩证法作为实践哲学则是要突出辩证法解决这种矛盾的内在规范性，即要揭示出辩证法的三个基本维度：一是它作为一种人的生命活动逻辑，二是价值作为它的内在规范维度，三是它的超验性维度。

其次，实践智慧与实践哲学也有着千丝万缕的关系，但是两者之间的区别也是明显的。徐长福教授认为，“实践哲学只能揭示实践智慧所蕴涵的道理，因此它不能替代实践智慧本身。实践智慧是实践主体在实践中长期养成的，不是某种实践哲学理论转换的结果”^①。换言之，实践哲学研究揭示的是关于实践的一般性或普遍性道理，如实践中主体、客体、中介和条件的复杂关系、实践的目的和手段、计划与方法、实践的样式与因素等等，而实践智慧则是人们在具体的实践过程中凝结的成功解决问题的能力，包括特定的方法、特殊的方式、特别的途径等等，是在特定的情景中产生的实践能力，简言之，它具有特殊性和个别性。王南湜教授比较强调实践辩证法与实践智慧的一致性或共同性，认为“实践辩证法也就是一种实践智慧，或者说作为实践智慧的辩证法”^②。一般地说，这样表述当然是可以的，甚至可以说是很重要很深刻的，但如果把实践辩证法与实践哲学等同，或者说辩证法就是实践辩证法，这种说法可能会消泯实践哲学与实践智慧的区别，既没有注意到从实践哲学理论向实践智慧转化的问题，也没有给理论智慧和理论辩证法留下足够的空间。

最后，还要区分出实践哲学和实践的关系。正如前文所言，实践哲学既是关于实践的哲学，是以探讨实践问题为核心的反思性和批判性理论，还是以实践为基础、把一切现实、感性、对象都“当作实践去理解”的哲学。但无论多么重视实践，它毕竟还是一种哲学，是哲学理论，属于“批判的武器”，而不是“武器的批判”，不是实践活动本身。马尔科维奇曾指出，“必须把实践（Praxis）同关于实践（Practice）的纯认识论范畴区分”^③。在他看来，实践（Practice）仅指主体变革客体的任何活动，是可以被异化的；

而实践（Praxis）则是一个规范性概念，指一种人类特有的理想性活动，这种活动就是目的本身并且有其基本的价值，同时又是其他一切活动形式的批判标准。从这个角度而言，实践（Praxis）比实践（Practice）更靠近实践哲学的意蕴。前者具有规范性和批判性，是对“做”本身的一种形而上思考，而后者则具有事务性和操作性，是对“做”的形而下演绎。实践哲学既以现实的实践活动为基础，同时又对现实的实践保持一种批判的态度，同样的，实践辩证法既以揭示实践活动的内在规律为前提，又以批判现实实践从而提升实践为使命。这就要求，实践哲学、实践辩证法应当也必须与现实实践保持一定的距离和张力，既不能脱离现实实践，又不能非批判地一味地迎合实践。应该指出的是，在一些研究者那里，这种距离和张力是被抹去了的，或者说批判现实实践的维度是不彰的，我们以实践哲学阐释辩证法，就是试图重新恢复或者阐释二者之间的差异或张力。

通过以上论述，我们认为在辩证法史的意义，从实践哲学的视角阐释辩证法是一个非常重要的视角，探究实践辩证法在思想史中的地位需要站在这个视角当中来把握方能深入和透彻。另一方面，实践哲学与实践理性、实践智慧和实践自身之间既有联系又保持着一定的距离，在学理上有所区分因而不可混同，在此思想情境下，揭示实践辩证法的思想特质便有了合理的途径。

（责任编辑 林中）

① 徐长福：《走向实践智慧——探寻实践哲学的新进路》，北京：社会科学文献出版社，2008年，第40页。

② 王南湜：《辩证法：从理论逻辑到实践智慧》，第192页。

③ [南斯拉夫] 米哈伊洛·马尔科维奇等编：《实践——南斯拉夫哲学和社会科学方法论文集》，哈尔滨：黑龙江大学出版社，2010年，“导言”部分第19页。

毛泽东的农民观和女性观*

【加】蒂娜·迈·陈/著 梁长平/译**

【摘要】 本文通过对毛泽东 20 世纪 20 年代到 50 年代作品的女性主义解读,探讨了毛泽东的农民观和女性观。作者认为,毛泽东在这些作品中阐释了阶级和性别之间复杂而又流变的关系,并认为农民和女性是推动中国社会变革和发展进步的主体力量,将农民和女性作为革命主体囊括进无产阶级范围内是毛主义对马克思主义革命理论的重要创新。

【关键词】 毛主义; 社会性别; 历史主体; 社会变革; 阶层

中图分类号: A84 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2015)02-0038-12

从 20 世纪 20 年代到 50 年代,毛泽东系统阐述了阶级和性别之间复杂而又流变的关系。他认为“农民”和“女性”是推动历史发展以及塑造历史可能性的力量,这一观点影响了他的革命运动理论及其实践。将阶级和性别结合在一起,是毛泽东关于谁在何种历史背景下推动历史改变的观点的核心。毛泽东和中国共产党明确地说过,封建时代建立在性别和阶级基础上的剥削形式限制了中国的社会-历史进步,革命性的转变取决于新的性别和阶级主体(subjectivity)形式的交叉出现。

正如毛派学者们常常提到的那样,毛主义的主要革新之一就是扩大无产阶级的范围,将农民囊括其中,成为社会-历史改变的行为体;并且,明确将女性视为历史的主人翁,扩大了能潜在地发动革命并指引未来的群体范围。^①将农民和女性作为革命力量表明:第一,实事求是地评价了 20 世纪上半叶的中国形势;第二,中国知识分子自从世纪之交“现代女性”出现以来持续地介入社会-政治;第三,基于“落后的优势”能推动未来进步的理论立场。将拥护(革命)的农民和女性作为政治力量联系起来,主要是由于农民和女性具有多重历史相关性。同时,农民和女性也是推动社会改革的行为体,他们受到的压迫使得改革需要合乎法理,而改革可能让未来社会焕然一新。

在理论与实践层面,革命与政治交织在一起,并声称农民和女性具有历史相关性。毛主义和中国共产党的普遍教义坚持认为,在中国共产党以及其社会主义革命运动之前,农民和女性在历史空白中处于“小人物”(nobodies)的地位。然而,这一历史构想及其主题不只是一种政治,声称女性和农民阶层是为共产党领导的社会主义革命服务的政治;它也是毛主义以及共产党代表“小人物”的政治诉求,同时是“小人物”成为推动历史发展力量的主体性和政治要求。在这一章,我通过概括谁制造了革命以及执行特殊的革命政治这一相互联系的过程重新思考了“农民”。结果是更明确地描述了在毛主义中,即使是体现为男性形式的“农民”,如果没有其相对应的“女性”也不可能存在。为了明确与“农民”相关的革命解放的性别基础,我呼吁转变理论和历史的棱镜,通过它来理解中国农民和社会性别的历史。

反复出现的阶层(categories):农民和女性

中国现代女性主义学者认为,任何阶层的人民(不管是女性还是农民)在历史上占优势取决于不断地制造和再造阶层以及该阶层之人。这一观点将号称阶层的政治放到了显著地位,并鼓励我们质问一场运动是怎样界定主体的。泰利·巴

* 本文英文题为: Peasant and Woman in Maoist Revolutionary Theory, 1920s-1950s, 收录于 Catherine Lynch, Robert B. Marks, and Paul G. Pickowicz 主编的 Radicalism, Revolution, and Reform in Modern China: Essays in Honor of Maurice Meisner (Lexington Books 2011)。

** 作者简介: 蒂娜·迈·陈(Tina Mai Chen), 加拿大曼尼托巴大学文学院历史系教授。

译者简介: 梁长平, 博士, (湘潭 411201) 湖南科技大学马克思主义学院讲师。

① Tina Mai Chen, "Female Icons, Feminist Iconography? Socialist Rhetoric and Women's Agency in 1950s China," *Gender and History*, vol. 15, no. 2 (August 2003), pp. 268-295.

罗 (Tani Barlow) 认为追求这样一种分析就必须承认阶层的历史性以及强调当前的短暂异质性。^① 巴罗进一步把类似于“女性”和“农民”这样普遍存在的关键术语分析为历史传说, 这样导致了以为用几个简单术语就能解决历史和理论研究的错误做法。在这一章, 我特别感兴趣的是传统农民形象同鲜明女性形象萦绕在一起的方式, 巴罗将这些讹传定义为“蒙蔽性”(occulted quality)。^②

巴罗使用“蒙蔽性”这一术语来提出这样一种方式, 在这一方式里像农民和女性这样的核心术语储存了过去的意义。与巴罗对待女性的方式相似, 我们通过制定出一个留心幽灵以及萦绕在马克思主义传统中的分析框架, 重新思考毛主义中的“农民”。雅克·德里达 (Jacques Derrida) 阐释了马克思在时间和幻影这两大核心概念中提及的“游荡在欧洲的幽灵”。这两者都证明在毛派主义理论中思考“农民”的重要性, 因为“模式化”方法阐明了当前结构的准确含义, 并且表达了“农民”的主观能动性。对于德里达而言, 幽灵时刻不再属于时间, 因为它没有被从一个时刻到下一时刻的先前决定的进步所束缚^③, 而是通过过去当下 (past present)、实际当下 (actual present)、“现在”以及未来当下 (future present) 之间的互动而存在。牢记这一点, 接下来的分析仍然关注毛泽东理论中农民和女性所具有的各种短暂时刻之间的辩证紧张关系。

异质的短暂性和相似性

对多重短暂性的聚焦不只是学术兴趣所在, 而且多重短暂性对于我们如何界定改变的可能性来说具有政治关联。它强调过去、现在和将来的历史潜能 (historic potentiality), 李大钊也承认这一点。^④ 此外, 正如迈斯纳告诉我们的那样, 毛泽东后的马克思主义理论否认农民的代理人资格, 以此作为转向批评矛盾的一种方式, 这一矛盾是由当前中国执行的资本主义现代化形式所带来的。^⑤ 可替代的历史观点的沉默取决于不加批判地接受, 一方面相信资本主义的直线进步是现代化, 另一方面认为毛泽东的现代化是一种固定的阶段式发展, 这些阶段最终对巨大的人类灾难负责。本章对异质短暂性的聚焦介入了书写历史

的政治中。它将历史偶然以及革命转变的辩证法的重要性置于突出位置, 而且农民和女性在毛泽东主义中作为现代阶层的存在也是通过“当前”所产生的。

当然, 毛主义被注入了一种现代化的精神以及接受历史进步发展阶段, 这是因为中国采纳了社会达尔文主义以及马克思-列宁主义的历史分期。然而, 为了理解毛泽东统治下的中国农民和女性, 我们需要批判地接触农民或女性这一可辨认的集群, 他们同时作为被压迫者、具有新兴意识的解放者, 以及成熟的转变体现者而存在。这些不同的存在模式是交织出现的个人和国家叙事中的中心主题。最常见的是, 他们被理解为从一个阶段到另一个阶段的直线进展。然而, 毛派主义对唯意志论以及是否拥护改革的看法, 依赖于依靠情态化的线性模型与发展转型。重点关注国情, 而不是直线发展, 再次依靠农民和妇女这些特定群体。它强调他们的交错存在与改造的权力, 以及作为解放对象所施加的限制也在 1949 年后作为共产党合法化的对象。并且, 它提出了落后的优势、辩证唯物主义以及毛泽东的“小人物”政治这些理论的主体性理论深意。

一方面农民和女性作为封建压迫的对象, 另一方面中国的“新女性”和“农民”在投资于任何其中一个的“不合时宜”的政治潜力中出现 (而不是之前所假定的一个取代另一个)。通过将 20 年代到 50 年代的文本并排比较, 毛主义中对“农民”和“女性”的共同阐释变得明显。首先, 妇女和农民是历史所在的新兴意识的最近实例, 也就是说, 他们是对现有阶层的不断演进的重复。其次, 妇女和农民在每一时刻是作为人类的一种的第一循环, 他们的意识仅仅因为新的历

① Tani E. Barlow, *The Question of Women in Chinese Feminism* (Durham: Duke University Press, 2004), chapter 1.

② Barlow, p. 34.

③ Jacques Derrida, *Specters of Marx, The State of the Debt, the Work of Mourning, and the New International*, Peggy Kamuf, trans. (New York and London: Routledge, 1994), p. 11.

④ 吴淑贞:《时代和马克思主义在中国:以李大钊为例》,《20周年:天安门事件前后中国的当代改变和历史反响》会议论文,麦迪逊:威斯康星,2009年6月4日-7日。

⑤ 莫里斯·迈斯纳:《马克思主义,毛泽东主义和乌托邦主义》,麦迪逊:威斯康星大学出版社,1982年,第225-227页。

史可能性而成为可能，正因为如此，他们成为实现未来的先锋。第三，妇女和农民是快要消亡的压迫的痕迹。因为旧体制的终止被认为是即将来临的，妇女和农民在这一形式中是作为最后一次迭代而存在的。然而，重要的是，当中国共产党的宣言力争将某一群众主干置于首先的，最后的，或演进的迭代，农民和妇女的活动范围全都涉及他人，正因为如此，无论从哪方面而言，他们都意义重大。

接下来对农民和妇女在20年代到50年代革命转变为体的暂时性条件的比较分析也遇到了这样一种论断，即1949年后毛泽东提及“过去的封建残余”或使用妇女和农民的“封建形象”工具性地促进了一种陈词滥调的兴起，即以允许过去服务于现实政治。这一比较方式，与那种可以追溯妇女和农民从20年代到50年代演进的宗谱方式相反，强调毛主义中关于农民作用的特殊紧张和各种关系的关键性。^① 本文的目的不是引用延安时期毛泽东的理论作品，而是提供一种新的棱镜，通过它我们可以理解两大时刻，这两大时刻被广泛地认为明确了“农民”的政治和理论问题。

农民运动、历史时代 以及性别化背景（1927/1955）

毛泽东1927年的《湖南农民运动考察报告》一文，普遍认为是毛最早的关于农民作为革命力量的理论阐述。标准的教科书和档案文件将此文作为20年代关于农村人口革命潜力的左派观点的核心。^② 毛1927年的文章所提及的背景，典型地提到了关于共产党往何处去的紧张形势，1927年后共产党在城市几乎全军覆没，随之而来的是蒋介石的白色恐怖。但如果我们也把《湖南农民运动考察报告》置于一个包括毛泽东早期关于妇女和性别的文章框架以及其他同时流行的著作中的话，那么这些著作在展现毛泽东的理论和实践方面确实起了作用，如鲁迅的作品，特别是《祝福》这一短篇小说。

鲁迅的短篇小说在某种程度上通过分隔的短暂性，抓住了现代性的不平衡及其社会矛盾。^③ 鲁迅认为，当下看上去是反常的并注定要死亡，因为过去的铁笼及其内部具有展望未来的未知种

子。鲁迅经常被引用的1918年的《狂人日记》中的最后一段，“没有吃过人的孩子，或者还有？救救孩子……”^④ 在毛的早期作品中能找到共鸣。在《对于赵女士自杀的批评》（1919）一文中，^⑤ 毛认为“三大铁链”（three iron nets）（家庭、未来丈夫的家庭以及社会）禁止赵女士不能发展她的个人自由意愿。他号召所有人记住赵女士——以普遍化的（以及社会性别包容的）术语——作为追逐爱情自由的殉教者。作为殉教者，她能“警醒活着的人们”。对于毛来说，赵女士在历史上的重要性来自于认可她对死亡的选择构成了历史可能性的重要时刻。赵女士不可能生活在一个这样的世界，在这个世界里，她关于爱情的看法使得她超越了家庭和铁网束缚。特别地，在毛看来，赵女士的死并不是社会抹去她的存在。它也不是一种类似于“中国新女性”的殉节形式，“中国新女性”是指那些在为中华人民共和国成立的战争中牺牲的人。而是，赵女士在死亡之后被认为是生死十字路口，以及过去、现在和将来的十字路口的幽灵。毛在他的文章中，提出了历史可能性以及偶然性是内在于被压迫的妇女中的，对于她们来说，生活在压迫的铁网里引发了性别意识以及独立人格的萌芽。^⑥

八年后当他写作《湖南农民运动考察报告》

^① Harry Harounian, "Some Thoughts on Comparability and the Space-Time Problem," *boundary 2*, vol. 32, no. 2 (2005), pp. 23-52.

^② http://afe.easia.columbia.edu/china/modern/rev_stu.htm (accessed 23 April 2010).

^③ 鲁迅在中国经典著作中的地位是关注的焦点。参见茉莉亚·罗文对最近鲁迅译作的介绍，该译作是关于毛“借用”鲁迅以为革命服务的。Julia Lovell, *The Complete Fiction of Lu Xun* (forthcoming)。也可参见《让鲁迅的文本自己说话——张旭东访谈记》，《文艺研究》2009年第4期。

^④ 鲁迅：《狂人日记和其他故事》，威廉·莱依尔译，檀香山：夏威夷大学出版社，1990年，第41页。

^⑤ 毛泽东：《对于赵女士自杀的批评》，<http://www.marxists.org/reference/archive/mao/works/1919/miss-chao.htm> (accessed 1 November, 2009)。可见 Roxanne Witke, "Mao Tse-tung, Women and Suicide in the May Fourth Era", *The China Quarterly*, no. 31 (July-September, 1967), pp. 128-147; Rebecca Karl, "Journalism, Social Value, and a Philosophy of the Everyday in 1920s China," *positions: east asia cultures critique*, vol. 16, no. 3 (2008), pp. 539-566.

^⑥ 关于五四演讲中的女性主义和独立人格，可见王政：《中国启蒙运动中的女性：口述和书面历史》，伯克利：加利福尼亚大学出版社，1999年。

(1927)时,毛对独立的理解已经从个人转向了集体。政治局势已不同往日,对于改变,他更加乐观。在毛看来,农民行动开始以一种比“赵女士”的初始意识更显著的方式打开社会的铁网。然而即便毛宣称农民正反抗那些击打他们肉体的敌人,毛在1927年所颂扬的农民的历史重要性时仍援引了在《对于赵女士自杀的批评》一文中所表达的对历史可能性及其社会性别形式的类似概念。首先,《湖南农民运动考察报告》打上了庆祝历史可能性的标记,这一历史可能性来自于当个人和社会构造毁坏的那一时刻,当时正值新的形式出现。这一转变时刻不只是关于腐败官员、地主或是那些抵制农协会的国民党的死亡。历史的转折也依赖于农民和妇女作为主体性转变的死亡和重生。按照毛的观点,农协会作为“乌合之众的运动”是由那些“在社会中没有地位的人民、没有说话权利的人民、现在大胆地举起他们的手来的人”所产生的一种历史形式。并且,农协会的未来存在是指在那里,“整个封建一家族体系以及意识形态正由于农民权力的壮大而摇摇欲坠”^①。这是小人物和成为某个人之间的紧张,同时占据了过去和未来,这给予了农民改变的历史动力。

分配给“当下”的区别性政治战略,在那里(指当下)农协采取行动以及之后反对家长统治的斗争,当然对中国共产党和中国妇女解放运动产生了真正的影响。毛在1927年写道,打倒地主和完成经济斗争可以摆在第一位,然后将会攻击宗教和父权。因此他提出一种政治战略,这一战略将某些斗争置于优先地位。与此同时,毛关于家长统治是不平等体系中“第四权”的评论,也不只是短暂的用于未来考虑的评论。支撑毛泽东关于社会-历史变革观点的模式化的现在,使得经济和性别斗争是分层的项目而不是相继的项目。同样地,毛明确地意识到封建-家长统治的压迫体系要求(未来)普世化的农民只能够存在于历史的时刻以及空间里,在那里性别不平等的铁笼也被打开了。

此外,之前的可替代的性别关系“不合时宜地”萦绕于当下,促成了组建一支引领未来的人民队伍。正如本章一开始所提到的那样,毛泽东的唯意志论(voluntarism)经常调用落后的优势。一些学者倾向于将此视为一种实用的政治战略,

这一战略使得毛能将马克思-列宁主义应用于中国。^②然而,正如毛的《湖南农民运动考察报告》指出的那样,对于毛来说历史可能性依赖于不同的社会性别化的过去、现在和将来的共存。这一点使毛泽东提出他最重要的理论观点之一的时间和原因变得有意义,该观点即农民自己将会完成推翻旧社会的历史使命,它通过性别关系的问题得以阐述。通过谈论贫苦农民之间家长统治的模糊不清的边界作为段落的开始^③,最后以破坏烈女祠和节孝坊作为结尾,因为这些行动将会展示出农民的成熟意识。

毛1927年的《湖南农民运动考察报告》肯定出现于一个不同于《对于赵女士自杀的批评》时期的历史时刻。然而正如上面所引用的段落清楚表明的那样,这两者都发出了强大的历史和理论呼吁,声称妇女和农民是改变历史的力量。在任何一个案例中,而且这是经常被忽略的一点,即不管在过去,现在还是将来,妇女和农民的存在依赖于对中坚力量的团结。毛泽东坚持认为主观世界的转变是客观世界转变的决定性因素^④,因此必须将关于农民的作品和那些在不同记录中处理主观转变问题的作品放在一起。这些包括有关妇女、“乌合之众”或历史“小人物”的作品。

在1927年,当毛泽东认为农民可能也会忙于封建主义的父权制结构,他吸取了五四和新文化运动的思想遗产,在那些运动中,多种性别化的代表政治形式以及短暂的模式提醒着中国知识

① 毛泽东:《湖南农民运动考察报告》,《选集》第1卷,北京:外文出版社,1967年,第44—46页。

② 莫里斯·迈斯纳:《毛泽东:一个政治和知识分子画像》,剑桥:政体出版社,2007年;尼克·奈特:《重新思考毛泽东:毛泽东思想透视》, Lanham: Lexington Books, 2007。

③ “夫权这种东西,自来在贫农中就比较地弱一点,因为经济上贫农妇女不能不较富有阶级的女子多参加劳动,所以她们取得对于家事的发言权以至决定权的是比较多些。至近年,农村经济益发破产,男子控制女子的基本条件,业已破坏了。最近农民运动一起,许多地方,妇女跟着组织了乡村女界联合会,妇女抬头的机会已到,夫权便一天一天地动摇起来。”参见毛泽东:《湖南农民运动考察报告》,第45—46页。

④ 莫里斯·迈斯纳:《毛泽东未来观中的乌托邦成分和非理想化成分》,《马克思主义,毛泽东主义与乌托邦主义》,第198页。

分子接触社会主义观念。^①将家长制观念和制度与土豪、劣绅、贪官以及劣行和习俗排列起来的合乎文法的声明，一方面支持了20世纪中国的社会性别学者提出的结论，他们强调中国社会主义革命理论和实践中性别和阶级融合在一起；另一方面，阶级和性别解放的相互诠释以辩证法和政治变革的特殊形式为前提，这种特殊形式为它们提供社会革命的动力来源。

当毛在1955年回到农民政治激进主义(peasant political activism)的主题上时，他在演讲中提到阶级斗争是历史进步的模式时，他再次使用了对封建主义的社会性别化比喻。谈到“蹒跚走路”的小脚女人，她们“不断抱怨‘你走的太快了’”，委婉地表示了毛泽东的想法，有必要开除一些男性领导人，这些领导人在1955年反对执行他的农业合作社政策。^②毛将封建妇女体现的消极柔弱性作为封建精英和封建主义的简略表达形式。这将他们安置在“过去”。通过将他们置于一个短暂的时刻中，这一短暂的时刻将会被未来征服，引用语言是寻求提供一种历史不相关的反对之声。毛为这些妇女提供了注定要衰落和失败的社会-政治体系的结果。^③她们的缠足意味着压迫的残暴、历史的沉默以及对现代性的无关紧要。这些妇女没有发言权；但在毛主义中，她们的身体“说出了”转变的“过去”。在这一过程中，她们获得了在死亡/生命/出生的短暂辩证法中的历史相关性。

毛泽东1955年《关于农业合作化问题》一文中的封建妇女，在政治上促进了中国共产党领导层内部那些反对毛的领导人的合法性丢失。因为这些领导人想要控制农业合作形式的速度以及继续持有这样一种立场，即认为小农阶级的社会化以城市工业化为前提，毛坚持认为他们挡住了“人民”的道路并将历史排除在外。然而，在党内消除这些过去的因素，走前进的必由之路并不是这么容易。困难不只是因为竞争性的政治派系，而且，正如性别化的言辞所表明的那样，毛通过这些言论描绘出了他的立场，因为农民的历史可能性来自于“不合时宜的”。同样地，在《关于农业合作化问题》中过去/现在/将来作为模式化的存在共存，就像它在《湖南农民运动考察报告》中那样。模式化的存在以及斗争辩证法使得改变成为可能，即便毛寻求将改变引向特别

的方向。因为农民和妇女是作为被蒙蔽的阶层而存在，农民和妇女都不能离开对方单独存在，也不能被过去、现在或将来所囊括。任何给定时刻和人民团体的历史可能性依靠不断演进的阶层迭代，如那些过去挥之不去的形式仍然是“存在的”。

主体性的新形式及其政治： 从《关于农业合作化问题》到《红楼梦》

通过对不合时宜的妇女和农民境况的透镜分析，毛在《关于农业合作化问题》一文中所唤醒的性别化言辞，似乎远不是华丽的辞藻，它展示了农民的历史可能性与妇女的历史可能性之间的不可分割性。^④《关于农业合作化问题》一文不只是导致了党内完全支持毛的农村政策；而且它也促进了在向社会主义过渡中中国共产党和农民的联合，这一联合建立在对农民的积极领导前提下。1955年授予给农民的历史可能性通过交叉提及本文与其他50年代中期的文本而受益，50年代中期的文本充满了主观性转变、性别化的幻

① 关于李大钊思考中的时间，也可见 Claudia Pozzana, "Sping, Temporality, and History in Li Dazhao," *positions: east asia cultures critique*, vol. 3, no. 2 (fall 1995), pp. 283-305.

② 毛泽东：《关于农业合作化问题》1955年7月31日，《毛泽东著作选读》，北京：外文出版社，1971年，第389页。

③ 关于毛泽东演讲中的封建女性，可见 Gail Hershatter, "The Gender of Memory: Rural Chinese Women and the 1950s," *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 28, no. 1 (2002), pp. 43-70.

④ 关于这种将农民和妇女在革命设想中关联起来的实践，参见高晓娟：《“银花竞赛”：50年代中国的农村妇女以及劳动的性别分工》，《性别与历史》2006年第1卷第3期，第594—612页。高从“与农业发展密切相关的工业化目标”开始讲述了陕西的棉花生产比赛，以解释控制棉花供应和提升棉花产量的双重措施。然而我发现高对“银花竞赛”的性别化的动力的分析是极为微妙的，文章也表明了这样一种方式，即农民阶级的政治角色和经济生产的竞争性理论在社会性别历史中被忽视。

影以及有助于产生革命性转变的暂时性条件。^①并且，它也使我们回到毛在1927年《湖南农民运动考察报告》中提到的，运动的主体和它所要求的政治模式之间的重要交叉点。在每一个案例中，“小人物”的主体性转换以及共产党声称代表这些小人物占据了核心位置。也就是说，正如迈斯纳提到的那样，除了优先突出毛的农村政策外，《关于农业合作化问题》标志着中国共产党政治中新时代的到来。毛回避了中央委员会以及领导层关于逐渐和有控制地扩大合作社数量的共识。^②当毛向各级省委和地地方党委书记发表这一演讲时，毛向乡村注入了革命性的政治能量，并坚持认为农民是判断党的革命性是否充足的法官。显然，这并不是50年代中期的唯一文本，在那些文本里毛处理了“小人物”的政治声音问题。

过去所代表的封建观念和关系的性别化，以及在《关于农业合作化问题》一文中盛行的“小人物”的政治发声，回应了毛在1954年《关于〈红楼梦〉研究问题的信》中所表达的情感。^③乍看这一封简短的信件似乎远离毛的农村政策以及对农民的理论化。毕竟，这封信是直接指向文学研究领域内的资产阶级唯心论，特别是俞平伯和胡适对清代小说《红楼梦》的阐释。然而，认识到这两大文章中共同的关注以及随之发生的政治运动强调其中根植的性别立场以及产生了短暂性的“冲突”，毛通过它们理解了阶级斗争。

如上所述，毛在1919年坚持认为赵女士的自杀是殉道者的政治潜力的具体表达形式，在1927年农协是社会变革的基础，以及在1955年农业合作社加固了转变的农民主观性的历史可能性。在1954年的《关于〈红楼梦〉研究问题的信》一文中，毛颂扬青年和学生是远离已有权力中心的人，使他们成为革命转变的具体执行者。尽管不是落后优势的典型案例，一种常常建立在妇女和农民基础上的理论，毛在《关于〈红楼梦〉研究问题的信》中拥护的两大学生的声音要求基于相似逻辑的历史相关性。毛1954年的信——以及后来众所周知的文艺报事件的论战——揭露出毛对红楼梦批判的兴趣与革命权威问题、“内部圈子”的政治可信度，以及将性别化的文化对象升华到新阐释的阶级种类问题联系在一

起。^④

这封简短的信主要针对中共中央委员会政治局，毛写道：

事情是两个“小人物”做起来的，而“大人物”往往不注意，并往往加以阻拦，他们同资产阶级作家在唯心论方面讲统一战线，甘心作资产阶级的俘虏，这同影片《清宫秘史》（原注：《清宫秘史》是一部污蔑义和团爱国运动，鼓吹投降帝国主义的反动影片。刘少奇把这部卖国主义影片吹捧为“爱国主义”影片。）和《武训传》放映时候的情形几乎是相同的。被人称为爱国主义影片而实际是卖国主义影片的《清宫秘史》，在全国放映之后，至今没有被批判。《武训传》虽然批判了，却至今没有引出教训，又出现了容忍俞平伯唯心论和阻拦“小人物”的很有生气的批判文章的奇怪事情，这是值得我们注意的。^⑤

接下来的“关注”导致了公开发表俞平伯和《文艺报》主编冯雪峰的自我批评，将冯撤职，以及在胡风批评“中国共产党对文学作品的宗派导向控制”后，特别由于周扬和袁水拍在这一论

① 1955年末到1956年初标志着农民地位的转折点。伴随着农业合作社，农民和工人之间的区分部分地瓦解了。这是一个党的成员关系的实际问题，部分是由邓小平在1956年提出，随着新的党章中的非工人的选择程序的放松。它也是一个理论问题，因为“无产阶级”的种类在对社会主义革命和中国共产党的承诺基础上被重新定义，以及建立在参与生产集体控制的基础上。“工作阶级”的成员不再是与某些最小层次的城市工业化的优先成就相关。斯图尔特·施拉姆：《毛泽东思想》，剑桥：剑桥大学出版社，1989年，第118—122页。

② 莫里斯·迈斯纳：《毛泽东的中国及其之后》，纽约：自由出版社，1999年，第149页。

③ 毛泽东的信的内容包括有1952年出版的俞平伯的《红楼梦研究》。1954年，李希凡和蓝翎，两个山东大学的年轻毕业生，批评俞的书使用了资产阶级的唯心论视角以及文本分析的资产阶级方法。毛称赞李和蓝是“三十多年以来向所谓红楼梦研究权威作家的错误观点的第一次认真的开火”。参见亨利·玉怀·何：《中华人民共和国政治思想辞典》，Armonk: M. E. Sharpe, 2001年，第298页。

④ 关于红楼梦中的升华和美学问题，参见王斑对王国维的《红楼梦批判》一文的分析。王斑：《历史的突出人物，20世纪中国的美学和政治》，斯坦福：斯坦福大学出版社，1997年，第27—34页。

⑤ 毛泽东：《关于〈红楼梦〉研究问题的信》，引自Michael Y. M. Kau and John K. Leung主编：《毛泽东著作，1949—1976》，Armonk: M. E. Sharpe, 1986年，第483页。

战中所起的作用，发动了反对胡风的运动，^①

在这一事例中，“小人物”批评主义的盛行作为发起运动的一种方式既构成了一种政治努力，也构成了一种理论立场。这两者都是建立在毛怀疑知识分子或官员的基础上，以及他相信社会主义社会里阶级斗争的持续性基础上。以青年和农民的名义将已有权力边缘化，这些青年和农民具体表达了神圣的革命承诺，这些承诺加强了毛对似乎狭隘的关于红楼梦意义的论战的评论。^②这一政治模式表明，自从1927年以来他一直拥护农民的革命潜力。在这一不断地努力确保“边缘”声音的政治合法性和历史相关性中，将毛为社会不同部分所写的多种文章结合在一起。它也是制造妇女、农民以及现在也包括学生的历史可能性，使得它们在毛泽东的理论和实践中不可分割。重要的是，正如在本章一开始讨论的那样，历史相关性使得必须要破坏主观性的暂时性条件，这将某些人民置于先验地外在于历史时间、或者将他们包括进历史的早期阶段中。毛将农民、妇女和青年转变成政治行为体的方式不只是简单地用一个团体代替另一个。而是毛主义的激进政治使得必须承认农民、妇女和青年与已有的政治领导人共同的短暂性，这些政治领导人与封建的、资产阶级的，和/或者是中国共产党权力联系在一起。这就呈现为生成手法，在这些团体和被不同躯体形式占据的模式化的现在之间的辩证斗争。

毛提升了一种建立在主观性和社会转变前提基础上的革命进步观点，在这一观点里，农民和妇女通过斗争和不断地重述他们的多重形式而生成。因此，封建妇女和农民的被压迫之身，是妇女和农民的根本。自从20世纪转折以来形成的共识，即封建妇女躯体属于过去，使得这一身体成为毛泽东话语体系中的基本部分。^③一方面，封建妇女的身体可以在修辞上证明对于“驱逐”其他人于“使用过去服务于现在”上是有用的。^④然而，另一方面，这样一种工具主义的理解没有解决这样的问题，即就女性团体而言，封建体系是怎样使过去饱受压迫的妇女，以及与之相对应的新女性总是具有巨大潜能。我想要发展的观点是毛泽东提及封建妇女可能是另一个案例，在那里男性领导人利用妇女的压迫这一想象服务于抛开了任何女性主义目标的政治计划。然

而，没有考虑到人民总结的关于毛泽东所阐述的女性主义变体，妇女主体性的转变不可能跟农民主体性的转变脱钩，也不能跟50年代中期青年学生的主体性脱钩。同样地，毛泽东反对资产阶级唯心论的作品中不时出现的妇女以及偏向于农业合作社也赋予了阶级斗争和性别解放的双重目标。

即便毛在1954年《关于〈红楼梦研究〉问题的信》中，并没有明确提及红楼梦的内容或该故事中某个特别的人物，唯一提到这个故事确认了性别化的人物形象代表了封建中国，不断地成为参考，通过它来理解当代政治运动。对于毛来说，阶级斗争假定的道路建立在不合时宜的幽灵萦绕所产生的生产力冲突上，这一点变得越来越明显，当我们思考50年代中期的红楼梦批判交叉促进了对农民革命潜力的阐释。^⑤并且，通过集中关注历史潜力是怎样被概括的，我们也能开始欣赏这一联合斗争的结果绝不是预先决定的。相反，它是一个不断的政治过程，这一过程同时庆祝和训练妇女和农民作为历史可能性的人物的“不合时宜性”。同样地，我们必须把话题转到庆祝农业合作社和农民在1955年作为工人的成就

① 对胡风以及他挑战中共对作者和文学创作的官僚和政治控制的完美研究，包括1955年的反胡风运动，与中国现代性的紧张以及集体主义的话语联系在一起，参见Kirk A. Denton, *The Problematic of Self in Modern Chinese Literature: Hu Feng and Lu Ling*, 斯坦福：斯坦福大学出版社，1998年。

② 对红楼梦的批评，参见毛泽东：《关于〈红楼梦〉研究问题的信》1954年10月16日。引自Kau and Leung, 第481—485页。

③ 参见路易斯·爱德华：《清代中国的男人和女人：红楼梦中的社会性别》，Leiden: Brill Publishing, 1994年，第3页。

④ 关于对毛的“古为今用”短语的较少的工具主义分析，可见蒂娜·迈·陈：《古为今用，洋为中用》，王斑：《词语和它们的故事：中国革命语言的文集》，Leiden: Brill, 2010年，第205—226页。在大跃进期间（1958—1961），“古为今用”这一词语是论战的中心，它将唯物主义和唯心主义对政治运动的哲学关切联系起来，寻求去创造一个历史的动力的革命主体。1958年，通知了历史学家和其他在文学创作领域的人，他们的作品不能与大动员、革命实践以及历史情境神学的政治分离开来。那些“重古轻今”的人很关切，将红楼梦凌驾于现代作品之上的倾向被认为是象征性的。

⑤ 毛泽东的《关于〈红楼梦研究〉问题的信》对于理解推动农业合作社及其对毛泽东理论的影响具有更深的重要性，因为对红楼梦研究的批评的方式与马克思主义—列宁主义的中国化以及毛泽东对唯物辩证法的理解的理论论战交叉在一起。然而，这一方面超出了本章的研究范围。

上去^①，伴随着“死亡”辩证法以及农民和妇女作为集体族群的出现。正如将在下面要展开的那样，妇女和农民的生死形式在20年代与50年代是不同的，但毛泽东的逻辑结构和政治仍然是连贯的，这一政治连结了阶层以及他们激进的潜力。对于任何社会变革来说，在个人和集体层次上声称这些假定的“小人物”和前景化的主观改造的历史重要性是必不可少。

佛教阴影和毛泽东的农民观： 《红楼梦》中的宝玉和《祝福》中的祥林嫂

在50年代中期，毛鼓吹农民革命的更大干劲以及宣布要完成妇女解放，这不只是巧合，小人物的政治声音不只是反射到反胡风的运动中，而且也反射到了对鲁迅的《祝福》的新视觉代表上。1956年根据鲁迅1924年短篇小说改编而成的电影，是这一系列连结20年代和50年代文本的部分，在那里毛制定出了农民和妇女、革命性和主观性的转变以及特殊历史时刻要求的含义。这一电影和《红楼梦》一起，是将毛所鼓吹的历史潜力辩证法模式和佛教与道教关于生、死和重生循环的方式。

20年代胡风和胡适聚焦于曹对封建家庭衰退批判的新红学研究以及鲁迅最初的短篇小说，这两者通过充分描述其人力成本而提供了对封建父权统治的深刻批评。这些20年代的批评很大程度上是通过利己主义框架来执行的，但人们可以在它们中识别出可替代的政治可能性。^②也就是说，由于毛泽东20年代的作品暗示地建议以及他在50年代日益明确地表明的那样，人们可以阅读《红楼梦》或《祝福》以获得阶级意识的种子，这对于特别的历史时刻是适合的。然后，对于红学来说，50年代强调研究《红楼梦》作为对社会堕落和封建精英腐败的评论，通过使用方言，是投回到历史中的“人民”的产物。就鲁迅而言，马克思主义的批评者将《祝福》视为是象征中国启蒙运动的失败，而且认为阶级斗争是实现人类解放的方式。超越文学批评的领域，我认为鲁迅作品中死亡的模糊和绝望性关闭了激进的辩证法，这一辩证法对于制造农民和妇女成为历史主体来说是至关重要的。

随着中华人民共和国的成立，可以确定的是

在50年代中期，毛寻求发展鲁迅的遗产，即优先安排通过新形成的意识、革命破裂以及集体主义引起的时刻。在20年代，鲁迅的批判现实主义促成了主观世界的转变，这得益于情感驱使的回应，它引发了反对家长制封建主义的阶级斗争，具体体现为对地主的批判。然而到50年代中期，随着土地改革和婚姻法的实行（尽管遭到了削弱），情况变了，而且在中华人民共和国成立时的演讲中“站起来了”这一术语得到了很好的阐释。正如毛在1927年预料的那样，已经到了抨击宗教的时候。然而，仍然有待分析的是，为什么这些抨击在拥护革命的农民身上找到了共鸣，重新要求阶级斗争以及颂扬妇女的成就。^③

对于毛来说，即便农民作为集体种类的一员被投射回历史中，农民和妇女的存在取决于他们不断的改进和斗争。正因为如此，他给了存在于创造性紧张之中的模式化的当下以特权，并制造出新社会必需的政治主观性。这并不意味着过去、现在和将来仍然是固定不变的。它们也是动态的。由于1949年后阶级和性别压迫的物质环境得到了处理，封建主义的社会-文化层面，也就是宗教和迷信成为与封建躯体联系在一起的主要因素。因此，在毛的农业合作化问题一文中，农民通过与妇女在之前社会的实际情况进行辩证斗争而存在，以及作为囊括妇女和农民的政治行为主体。

这些理论观点提出了一种不同的方式去理解

^① 1955年，毛在《妇女走上了劳动战线》一文中写道：“为了建设伟大的社会主义社会，发动广大的妇女群众参加生产活动，具有极大的意义。在生产中，必须实现男女同工同酬。真正的男女平等，只有在整个社会的社会主义改造过程中才能实现。”在这时，宣扬农业合作社的成功，同时伴随着增加妇女在农业生产中的工作时间以及集中努力提升女性的农业劳动英雄形象的新指令。参见毛泽东：《妇女走上了劳动战线》按语，《中国农村的社会主义高潮》第I卷，中国人主编，1955年。http://www.marxists.org/reference/archive/mao/works/red-book/ch31.htm (accessed 23 April 2010)。

^② 柯克·丹顿认为中国的现代性并没有在五个人主义和延安革命集体主义之间的对立之外发展，尽管在1955年的反胡风运动中使用了这一对立面以及在近代关于胡风的研究中再造了这一对立。正如丹顿断言的那样，这两者在文学领域中“就像敌对力量一样交织在一起。参见丹顿，第10页。

^③ 蒂娜·迈·陈：《重新形成中华民族的躯体：模仿运动，民族故事，以及毛泽东时代早期的社会性别代表》，威斯康星大学博士论文，1999年；高晓娟：《“银花竞赛”：50年代中国的农村女妇女和劳动的社会性别分工》。

鲁迅的作品与50年代对《红楼梦》的批判，以及与20年代的作品进行比较分析的重要性。特别地，1956年对《祝福》的电影改编将封建女性视为不合时宜的幽灵构成了激进的辩证法，它只有在下列条件满足时才有意义，即《关于农业合作化问题》、《关于〈红楼梦研究〉问题的信》和电影被认为是相互关联的、深入探讨核心理论问题的文本。这些文本需要被这样解读，它们制定出了新形式的主观性和政治，这是建立在声称农民和妇女历史相关性的前提基础上的政治项目所要求的。另外，电影改编似乎简单化了，因为将封建女性的过去置于其中，我认为这一阐释没有考虑模式化的现在，它将农民和妇女与激进的历史偶然性联系在一起。然后这一点将我们带回到20年代。

为了考虑《祝福》中的主角祥林嫂是怎样转变我们对毛主义中农民的理解的，了解刘丽达(Lydia Liu)最近对鲁迅短篇小说的分析是有用的。^①刘将问题置于《祝福》里关于灵魂的部分，在科学和形而上学的辩论里(1923—1924)，由祥林嫂这个叙述者提出。引用马斯顿·安德逊的话来说，刘评论叙述者所处的讽刺立场，在一种师生关系里，如“现实主义的描述，通过在正式层次上模仿压迫者和被压迫者的关系，被压迫的逻辑以及仅仅再造它的结果所俘获”^②。其次，刘注意到马克思主义以及后殖民主义对《祝福》的解读方式是基于这样一个假定，即祥林嫂是迷信的，因此她关于灵魂存在的问题并没有得到认真对待。第三，刘提出，祥林嫂的主要文学原型是婆罗门妇女愚痴的Suksma，她是佛教《聪明和愚蠢的经书》中的一个女性形象，她遭遇了一系列不幸事件，如她第一个丈夫的死亡以及她的小儿子被狼吃掉。这一备受打击的妇女，作为佛陀的主要弟子之一，不停地重复她的故事来教导人类。第四，通过突显出这一佛教联系以及拒绝消除祥林嫂所代表的问题，刘认为《祝福》“将生的问题置于生物拟态的入口，在那里理性的头脑——叙述者、作者或读者的头脑——持续被无形的或蒙蔽的知识所构成或影响，例如死亡常常预示着生命的诞生。如此存在对生命作为形式的最终挑战”^③。从这一点出发，刘认为鲁迅并没有在(1923—1924)科学和形而上学的辩论中保持沉默，《祝福》是鲁迅对那一论战的贡献。

刘提供了对《祝福》的令人信服的历史解读，它从短篇故事的结构和主题中发展而来。通过将这一故事与科学和形而上学的辩论联系起来，刘揭露了读者和叙述者合谋在应用马克思主义分析模式质疑被压迫的妇女中保持沉默。她要去考虑《祝福》是如何应对20年代早期关于“形而上学的鬼怪”的愤怒抨击的。然后将本文带入中国的科学主义、社会主义以及浪漫主义之间更广泛的关系中。对于本章的目的而言，刘的分析被证明是多产的，因为她列出了死亡和生命的门槛在《祝福》里作为模糊和煽动的空间的方式，既在文学作品里，也在辩论框架下，随后又回到了马克思主义中国化的现实。

我对20年代和50年代与祥林嫂一致的历史相关性感兴趣，以及将她扩展到毛泽东对农民和妇女作为历史可能性主体的阐述。沿着这些线索，简单地提到祥林嫂在死亡和生活门槛的位置是不够的。问题变成了她是怎样不合时宜地萦绕人性自身的。这使我们回到本章开始的那一点上：特别地妇女和农民的历史相关性取决于他们同时是被压迫者、革命行为体以及社会转变的创造者。简而言之，他们代表着人性死亡以及新人性的到来。

并且，毛对人性的理解是通过20年代科学和形而上学的论战而逐步明确的。按照汪晖的观点，1923年辩论的结果之一是“通过借来了某些种类、方法论以及训练的形式，他们[中国科学家共同体]确定人性能够理解世界，这也将他们自己包括其中；因此人性成为客观世界的一部分”^④。鉴于在毛早期关于农民和妇女作品中的共同主题，以及1923年的论战成为党史和史学的一部分，我们也能将毛1927年的文章理解为呼吁要求将农民和妇女包括进人性客观世界中。这样一来使得不只是必须扩大人性的种类，而且

① 刘丽达：《作为形式的生活：在鲁迅作品中生物拟态是怎样碰到佛教主义》，《亚洲研究》第68卷第1期，2009年，第21—54页。

② 马斯顿·安德逊：《现实主义的限制：革命时期的中国小说》，伯克利：加利福尼亚大学出版社，1990年，第91页。转引自刘丽达，第45页。

③ 刘丽达，第49页。

④ 王慧：《散漫的共同体和科学种类的宗谱》，选自越冬和约书亚·戈登斯坦：《中国的日常现代性》，西雅图：华盛顿大学出版社，2006年，第116页。

必须激进地重新思考人性以及它的短暂背景，在那里早期压迫的非人性使得农民和妇女成为新出现的历史主体。这一点将我们带回到制造人性的种类出现的条件里——也就是农民和妇女——以及那些根植于模式化的现在和激进的辩证法中。

将毛所表达的农民和妇女历史可能性的条件突显出来，使得必须要将毛的激进辩证法与其他的生、死和重生的循环区分开来。刘对《祝福》这一短篇小说的分析提出与《红楼梦》的共同点是20年代和50年代同时代流传的文学作品。这两大作品都在思考形式的存在问题，通过佛教和道教的概念，正如它们在封建暴政的方言中被理解为重要的谴责。对于《红楼梦》而言，标题隐喻地提到了对物质世界及其利益的诉求：神秘的和尚是信息使者，以及在小说开篇出现的老仆在最后作为先知再次出现。^① 鲁迅《祝福》中的叙述者所说的关于鬼魂存在还是不存在的模糊性与《红楼梦》中使用佛教的救赎作为放弃宝玉所持有的“世俗娇气”的奖励找到了共鸣。^② 之后，那些寻求通过佛教主义来摆脱压迫走向解放的妇女（或柔弱的宝玉）采用何种方式看待萦绕于50年代中国的之前社会的超自然地位以及毛主义的发展？

将“落后的”观念和实践以及宗教树为靶子是毛泽东统治下的中国的一再发生的主题。然而，一般说来，这一反右运动和文化大革命的方面倾向于被讨论为派系斗争、清洗或非理性的结果。频繁地提及“妖魔鬼怪”被认为是以工具主义时尚来反击迷信的、夸张的政治论调。^③ 但是，如果我们将这一政治论调置于使农民和妇女作为政治运动的主体之中，我们可以看到怎样将妖魔鬼怪置于过去是关于主观性的转变，这一转变将会使妇女和农民成为现在/未来。它也是关于确保阶层自身的激进演变，以及他们不断的相互表达。^④

这一点发生在两大相互交织的层面上：首先，没有清楚地表达农民和妇女的集体种类，从其个人的以及被压迫的历史前辈以来；其次，对政治权力激进的重新概括，以致突然出现的农民力量，与1927年相似，是未来的一波以及构成了一种新的政治形式。这一点通过明确农民和妇女的不同形式而发生。一方面，迷信者的死亡，与赵女士相似，她们是对未来的警示。另一方

面，《关于农业合作化问题》开篇所呼吁的女性化的政治反对者的死亡重新配置了政治舞台中的角色，向“小人物”倾斜。到50年代中期，死亡时刻仍然是当下的必备部分，因为内在于这些时刻的政治潜力；但态度、经济形势和死亡的主观性发生了改变。毛在50年代越来越强调“小人物”的政治声音引起了唯意志论、农民以及社会转变这些熟悉的主题，当然也意识到农民和妇女已经通过这一过程得到了成长。

同时承认妇女和农民作为新的政治主体的存在以及确信这些种类必须不能与毛所界定为历史潜力必须的暂时条件分离开来。对《红楼梦》的阐释作为“正在制造的阶级”的农民的通俗表达，提醒我们这一点。此外，这一动力在1956年北京电影制片厂对鲁迅《祝福》的彩色电影改编上变得明显（导演桑弧，编剧夏衍）。这一电影出现在百花运动以及1956年3月结束中央对荧屏生产的控制背景下。张英金将像鲁迅的《祝福》这样的五四作品回归到荧幕被认为是这一政策的结果之一。^⑤ 剧本的去中央化、剧本的持续性以及概要肯定允许更广范围的电影以及中国电影生产的显著增加。然而，当人们考察《祝福》中的阶级和性别功能时，它们的出现本质上似乎更

① 朱迪斯·泽特林分析了曹雪芹在《红楼梦》中对林四娘的鬼魂的祛除。她写道：“林四娘的鬼魂在红楼梦中被清楚，因为在小说中描述的清朝的官僚机器允许在‘记忆大厦’中没有代沟，通过它前朝的不安的死者将会重现。”朱迪斯·泽特林：《幻影中帼英雄，17世纪中国文学中的鬼魂和社会性别》，檀香山：夏威夷大学出版社，2007年，第106页。鬼魂的性别化以及他们在十七世纪文学中的角色是关于50年代红楼梦批判的进一步探讨的要点。

② 关于将阅读红楼梦作为佛教的请求和启蒙，可见李前程：《启蒙小说：西游记，无数镜塔，红楼梦》，檀香山：夏威夷大学出版社，2004年。

③ 在1957年7月1日的人民日报的《文汇报的资产阶级方向应当批判》的社论中，毛写道：“其目的是让魑魅魍魉，牛鬼蛇神‘大鸣大放’，让毒草大长特长，使人民看见，大吃一惊，原来世界上还有这些东西，以便动手歼灭这些丑类。就是说，共产党看出了资产阶级与无产阶级这一场阶级斗争是不可避免的。”

④ 在这一方面，反胡风运动与红楼梦批评联系在一起时有趣的，因为它结束了胡风声称是鲁迅的灵魂以及他将自己作为鲁迅精神的继承者的描述的合法性。这将鲁迅与其他人解救出来。参见柯克·丹顿，<http://mclc.osu.edu/rc/pubs/institutions/denton.htm> (accessed 23 April 2010)。

⑤ 张英金：《中国的民族电影》，伦敦和纽约：兰登，2004年，第205—206页。

少的是对百花运动的反映，而更多的是对建立在农村社会主义转变、性别化的农民阶级以及“人民”的创造，以及在党和国家历史中重新确定毛泽东路线前提基础上的革命理论的艺术贡献。

鲁迅的故事以叙述者以及他不安地遇到像佛教里的“鬼魂”一样的祥林嫂作为开始，与这不同，电影剧本选择了惯常的按年代顺序的描述，即追随祥林嫂从一个不幸到另一个不幸事件。只有在电影的结尾，祥林嫂不能看见那些围绕在她身边的人的乞丐状态，对着狂风暴雪发问：“告诉我，一个人死后有灵魂吗？”自然的力量吞噬了她的声音，在她说完这一句之前，而且她并没有期待回复，因为她蹒跚着走向死亡，在这一关头她相信这一点将会消除她的过失。在漫天飞舞的雪花下，祥林嫂步履蹒跚，电影以一个男性在荧幕后用友善但又遥远的声音说话而结尾：

祥林嫂是一个勤劳善良的人。在忍受了更多不幸和迫害之后去世了。这是发生在40多年前的事情。是的，这是属于过去的事情。我们应该感到高兴，因为这样的事情已经属于过去，而且它们绝不会在现在或将来再次发生。

电影的叙述提供了祥林嫂故事的权威结尾，因此观者只能将祥林嫂视为封建压迫的代表以及它被历史的清除。电影拒绝这样一种不安的层面，这一层面允许刘丽达将鲁迅的短篇故事与生活形式、知识的可替代的权威以及佛教的原型问题联系起来。而是这一电影参与了“清楚的划线运动”以控制“鬼魂”萦绕于当下。夏衍解释说让祥林嫂喃喃自语灵魂存在的问题，在电影结尾的空白里（而不是出现在短篇故事的一开头），这是一个让观众容易理解的设置。对于夏衍来说，同样的逻辑证实了使用荧幕外的（男性）叙述者来作为电影结尾的合理性。^①

夏衍提到的观众理解可以被视为是关于史前史以及生产历史相关的“人民”的前提的观众教育。祥林嫂所表现出来的个人遭遇，封建主义和支持它的迷信，坚固地存在于另一个历史时刻中。因此，电影《祝福》代表了一个时代的结束以开辟社会主义现在和未来。但我们不能将结束的时代从历史长河中抹去。它是一种尝试，尝试去驯服不合时宜的、尽管也拥护其生产性的紧张。叙述者评论的反对的暂时性以及他整体上总结祥林嫂的一生是“充满了灾难和迫害”，使得

观众重新思考这些灾难和不幸，正如在电影中描述的那样，将他们一个个地放回到“过去”，然后设想当下/未来作为免遭这些痛苦的男人和女人的历史潜力。

这一历史时刻的建构以及社会-经济悲剧明确了这样一种方式，通过它可以做出关于家长制、农业合作化政策、文学批评主义以及社会主义理论的评论，这些评论是相互阐释的并互相融合。对过去的改良是毛所拥护的主观转变的关键。但它不是折价或忘记；而是，祥林嫂所代表的过去是一个不合时宜的鬼怪。因此它提醒所有人，当下和未来的主体——农民和妇女——不得被设想、创造以及成为现实。即使是一个有着封建思想以及精英做法的女性也为那些抵制全面的农业合作社的人提供了视觉性参照，因此我们不能简单地得出结论说，所有女性身体都归结为过去。当1955年（更像是在1927年）毛告诫那些落后于群众运动的人时，他已经设想了一个未来的新阶级——他们的存在是与农民和妇女的革命潜力密切联系的，中国共产党愿意激发这一革命潜力。

结 论

正如迈斯纳和其他人所提到的那样，毛泽东坚持将党的政治目标与中国农民结合在一起构成了马克思主义革命理论最重要的改革之一。正如本章在不同层面探讨的那样，农民的痛苦、落后和死亡被证明在动员生产能量、思想斗争和代表性政治领域非常有用。雷伊·周评论道：“中国共产党抓住了农民的落后性并让它‘歌唱’。农民的幼稚、贫困、剥夺和无望成为党宣传的工具和党权的支柱。”^②当然，我们可以用封建妇女的死亡呻吟和其同仁自由妇女的“歌唱”来补充。但是，正如本章所提出的，如果我们完全理解农民作为革命阶层的性别基础，中国共产党和

（下转第82页）

^① 夏衍：《祝福：从小说到电影》，第123页。选自保罗·克拉克：《中国电影：自从1949年以来的文化和政治》，剑桥：剑桥大学出版社，1987年，第201页。

^② Rey Chow, *Primitive Passions: Visuality, Sexuality, Ethnography, and Contemporary Chinese Cinema* (New York: Columbia University Press, 1995), p. 91.

办报“上路”：意志、规范与导向

——1949年前后中共新闻纪律检查整肃

赵亮*

【摘要】从1947年到1950年，基于促推现实（土改生产）工作纠偏及实现党的意识形态主张国家化，中国共产党对新闻工作持续进行特定方向的整顿，使各地各级新闻工作的信息来源、口径准入、素材加工和用语范式均统一于中央意志，以此确保党对新闻（宣传）导向的定向发引。回顾这段历史，说明在现时推进新闻事业改革的过程中，仍应牢固坚持党对新闻工作的绝对领导并不断改善领导方式。

【关键词】中共中央；新闻纪律；意志；规范；导向

中图分类号：D232 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2015)02-0049-06

引言

从1947年全国土地工作会议后提出改造党报任务，到1950年初党主要新闻资源的基本整合统一，党对新闻战线持续进行整顿。值得注意的是，这段历史近年来尤其引起新闻传播学界的高度关注，不断出现以学术（学位）论文为主要载体的相关研究成果。如王辰瑶以《晋绥日报》为个案，梳理了反“客里空”运动的历史脉络和思想逻辑^①；叶青青以《人民日报》为个案，考察了1949年前后主要党报“从农村办报走向城市办报”的实在过程^②；而王晓梅则以《解放日报》为例，对新中国成立初期党报“批评与自我批评”开展情况进行评析^③。总体而言，现有研究基本是立足于1949年前后某项特定整顿活动，重点考察其所诱发的党管新闻工作自利（政治宣传）属性与公共（客观真实）属性^④的具体冲突。但实际上其时党对新闻战线的整顿是持续进行的，各项具体整顿活动紧密连接，不对其进行动态考察，就无法完整揭示党的整顿意图，也无法对整顿效果进行更为全面和中肯的评析。事实证明，1949年前后党不断整顿新闻战线，不仅

因为新闻工作本身存在混乱与偏向，更是与党的中心工作任务及其政治处境的不断变化密切相关。如1947—1948年老区反“客里空”运动进行时，党的中心工作实际经历了由反右倾到纠“左”的转向，而两种反倾向斗争又分别导致了反“客里空”运动的开启和真正兴起。仅仅依靠新闻学的研究方法，一则无法揭示反“客里空”运动的实际转变过程，二则无法揭示其时新闻工作与党的其他工作的互动关系，三则也易导致对党和新闻工作关系的偏颇认识。实际上，正是1949年前后党对新闻战线的整顿，证明了在党的主要任务由军事斗争转向和平建设以后，新闻工作所应占据的重要位置。回顾这段历史，更可为现时加强党对新闻工作的领导提供一些有益借鉴。本文拟针对这些问题，对1949年前后中共新闻纪律检查整肃情况再作一粗浅探讨。

一、党报宣传“极端重要”： 党对新闻工作政治效用的认定提升

（一）混乱与偏向：中共中央对新闻工作状况的总体研判

1947年，为扭转土改启动以来的不利局面，

* 作者简介：赵亮，河南鹤壁人，（上海200241）华东师范大学政治学博士后流动站在站人员，（北京100048）首都师范大学马克思主义教育学院讲师。

① 王辰瑶：《反“客里空”运动的历史脉络与思想逻辑》，《国际新闻界》2011年第5期。

② 叶青青：《从农村办报走向城市办报：中共执政初期的党报新闻制度构建》，复旦大学2011年博士学位论文。

③ 王晓梅：《建国初期党报开展“批评与自我批评”探析——以〈解放日报〉为例》，《新闻传播研究》2012年第5期。

④ 何芳明、刘学平：《论新闻的两重属性及其正义指向》，《道德与文明》2013年第1期。

中国共产党召开全国土地工作会议，认为党内对待地主富农问题的右倾错误思想是土改不彻底的重要原因，并认为这种思想的存在源于基层干部成分的严重不纯。为给土改反右斗争和基层组织整顿营造强大舆论，中央提出“改造我们的党报”，要求建设一个既“能为战争服务”，“还能负担领导土地改革任务的坚强的新闻工作队伍”，以确保新闻（宣传）部门自身首先“端正（反右防右）立场”。^①而晋绥地区通过对新闻战线整顿（即反“客里空”运动）情况的宣传报道，使首先在宣传战线开启的反右斗争，也达到了（初步）教育土改干部的效果。这一做法得到中央肯定，认为是“土改中的一个重要收获”，各老区皆有开展的必要。^②

而新闻宣传战线的反右斗争开启后，却迅速向“左”的偏向发展，如在整党宣传中对“唯成分论”批判不够、“甚至有唯成分论的错误宣传”，在土改报道中“助长急性病，甚至发表赞扬急性病的东西”，以及在相关宣传报道中“错误地强调所谓‘群众要怎样办就怎样办’，迁就群众中的错误意见”，“否定了党的领导作用，助长了尾巴主义”等。^③这种舆论偏向的存在，势必促推现实工作中“左”倾错误的发展，不仅对老区经济造成直接破坏，而且会造成党在政治上的孤立，使贫雇农以外的“其他劳动人民、受压迫的民族资产阶级、知识分子和其他爱国分子（其中包括不反对土地改革的开明绅士）”^④等动摇支持革命的信心。

上述情况说明，伴随土改工作的深入推进和解放战争胜利形势的快速发展，新闻宣传工作保持正确的方向性显得尤为重要。应认识到“党报工作就是宣传工作，报纸的一字一句，一则新闻，一条标题，处处都体现着党的政策，稍一疏忽即会产生错误”^⑤；也应认识到“在报纸上正确地宣传党的方针政策”，“这是党的工作中的一项不可小看的、有重大原则意义的问题”。^⑥

而党对新闻工作政治效应的认定提升，又加剧了其对新闻工作现状的不满。其时晋绥边区既是较早开展反右斗争的地区，同时也是土改、整党工作中“左”倾错误发展较快的地区。1948年3月30日和4月2日，陆定一、毛泽东先后与《晋绥日报》编辑部人员谈话，批评该报一个

时期以来过“左”的宣传偏向，认为其一方面是对现实土改工作中“左”倾错误的反映，另一方面又“助长了（土改工作中“左”倾）错误的发展”，特别是“唯成分论”的宣传加剧了农村整党中的“搬石头”错误，土改中“宣传镇压杀人”也加剧了对地主富农的过火斗争。^⑦而老区纠“左”工作开始后，该报经过“反‘左’的斗争”，又表现出“有点泄气的样子，不够明确，不够泼辣，材料也少了，使人不大想看”。^⑧这充分体现出其时中央对新闻工作中混乱和偏向问题的严重判断，决定了党必将对新闻工作进行更趋细致化的领导检查。

（二）办报工作“还没有上路”：加强新闻纪律日常检查任务的提出

实际上，自1948年初老区转向纠“左”后，中共中央已着手加强对新闻工作的领导检查，要求各地就重大事项的新闻宣传，必须“向中宣部报告与请示”。^⑨而各地党委对新闻工作关注度提升，又使更多问题得以暴露。如中共中央华东局就检查发现，华东各地党报普遍存在混乱和偏向问题，“特别在土改期内，均无例外的、不断刊载许多左的冒险主义的论文及消息报道”。^⑩中共中央认为，这反映出各地党委“对于报纸通讯社等极端重要的宣传机关”仍旧“放弃领导责任”或“抓得不紧”，“听任许多错误观点流行，宣传工作极不严肃。此种状况，必须坚决改正”。^⑪鉴于上述情况，中共中央于1948年6月5日发布《关于宣传工作中请示与报告制度的规定》，强调基于消灭新闻宣传工作中“或多或少存在着的无政府或无纪律状态”，“各地党报必须执行”当地党委负责人“看大样制度”，政策性

① 中共中央宣传部、中央档案馆编：《中国共产党宣传工作文献选编（1937—1949）》，北京：学习出版社，1996年，第670页。

② 同上，第672页。

③ 同上，第676页。

④ 同上，第675页。

⑤ 同上，第687页。

⑥ 同上，第689页。

⑦ 同上，第687页。

⑧ 同上，第690页。

⑨ 同上，第726页。

⑩ 同上，第697页。

⑪ 同上，第696页。

的编者按语和读者来（复）信必须经当地党委“阅正审批”或“请示上级党委或新华社总社”后方可发表，而且凡要求新华社总社广播的全国性言论“不得先在地方发表”。^{①②}应当说，这部《规定》对新中国新闻工作产生了相当深远的影响，而在当时也为中共新闻纪律检查工作的经常化提供了具体（微观）依据。

于此基础上，1948年9—10月间，中共中央为“改进和加强新闻工作”，召集华北部分记者学习。10月2日，刘少奇在学习集会上作了重要讲话，主要基于老区土改宣传中出现“左”倾偏向的问题，指出党报工作尚未“上路”，应从密切联系群众、“独立地做相当艰苦的工作”、提高“马列主义理论修养”和“熟悉党的路线和政策”四个方面来改进和“上路”。^③这实际上代表了其时党中央针对新闻工作的政治认定和基本判断：伴随解放战争形势的快速发展，新闻宣传工作的政治战略地位愈发重要，而新闻实际工作中的失范与导向混乱，已无法适应其提升和发挥政治效应的需要。而刘少奇的上述讲话，正是为新闻工作的整顿与改进提供了基本路径：通过正确定位新闻传播对象、信息来源、信息采集方法、理论支点和政策比查标准，确保新闻报道的正确方向和动员效果，以此实现对中共中央决策意志的切实贯彻。正是从此意义上说，刘少奇关于办报工作未“上路”及如何“上路”的上述谈话，为经常性开展新闻纪律检查工作提供了总体（宏观）依据。

二、反右倾与反“自由主义”： 党意识形态主张的国家化

（一）反右倾：新闻纪律检查与整肃重点的位移

在具体历史事件的接次呈现上，新闻工作在党内政治地位的凸显，联并新闻工作审查报告制度的确立及纪律检查工作的日常化，基本是以党稳定且持续地纠“左”的努力为依托的。这种努力实质上就是对阶级斗争范围的严格控制，表明党为了尽快夺取政权并不绝对依照意识形态思维来观照与处理同各社会阶层关系，在本质上与党1950年提出的“不要四面出击”方针一样，表

明我党其时一直坚持的“‘打击主要敌人，争取最大多数同盟者’的策略”。^④但对新闻宣传工作而言，伴随着解放战争胜利形势的不断发展，党成功夺取政权问题亦被加速推上日程，在此情况下，相比继续促推纠“左”工作，尽快树立党的执政威信成为新闻宣传战线更为重要的任务。

1948年10月10日，华北局机关报《人民日报》发表《全区人民团结斗争战胜各种灾害》长文，以大量篇幅报道华北水灾、虫灾和瘟疫流行情况，将“长期战争”归结为灾荒严重的首要原因，并强调“（缴粮）负担过重，与过去土改中政策过左，致农民生产情绪低落”。^⑤应当说，这体现出该报对农民生产生活困难的严重关切，而其对灾害原因的分析，也是比较客观中肯的，特别是利于引导读者深刻反思“左”倾错误的危害。但在报纸版面有限的情况下，该报道以“巨大篇幅”报道灾情，“构成一幅黑暗的图画”，忽视了对干部群众加以“积极的鼓舞”。中央强调，这种问题的出现，归根结底在于“我们宣传工作中所存在的某种客观主义倾向”。^⑥

反“客观主义”问题的提出，使新闻纪律检查的重点由纠“左”转向了反右，坚持正面报道为主成为新闻工作的持久导向。而此导向的牢固确立，又以极其细致的新闻纪律检查和责任追溯机制为基础。如1949年2月5日，中共某地党委机关报发表《关于物价波动问题复李开明先生》，全文登载李信。信中提出物价高涨是因为“人民政府不会搞（经济）”，“解放区经济基础比较国民党更为脆弱”，“（党提出的新中国）未来的远景则为画饼充饥”。^⑦毋庸置疑，上述信件内容已严重脱离了历史实际，而报纸“将全文刊在第一版的显著位置”，且未对信中错误进行

① 同上，第698页。

② 同上，第698页。

③ 同上，第734—740页。

④ 中共中央党史研究室编：《中国共产党历史（1949—1978）》第2卷上册，北京：中共党史出版社，2011年，第63页。

⑤ 《全区人民团结斗争战胜各种灾害》，《人民日报》1948年10月10日。

⑥ 中共中央宣传部、中央档案馆编：《中国共产党宣传工作文献选编（1937—1949）》，第741页。

⑦ 《关于物价波动问题复李开明先生》，《天津日报》1949年2月5日。

明确纠正，明显“是不妥当的”。^①鉴于此，中央针对报纸“信箱”问题制定出严格的选题和选稿审查标准，进一步细化了对新闻工作的纪律性要求。这充分表明对办报规范的细致性约束，是党保持新闻报道正面导向的实际操作路径。

中央上述举措推促各地新闻检查更加细致审慎。如华北某地党委对某国民党将领率部投降事进行大规模新闻宣传，借以对其他顽抗部队展开政治攻势。华北局通过检查后认为，该地党委“抓紧有利时机开展政治攻势，瓦解敌人，本来是很好”的，但报道措辞极不规范且严重夸大了投降事件的意义，应加更正并加“以教育干部”。^②又如在检查《张家口日报》后，华北局提出了更为全面细致的批评意见，指出该报刚发行的第1、2期，“恰恰都犯了”中央所明令防纠的宣传偏向，应“切实检讨，加以纠正”。^③

实际上，对党自1947年以来整顿新闻工作的情况进行大致梳理可以发现，其时党中央关于改造和加强新闻工作的一系列重要决定，基本上都是针对华北地区的新闻工作而作出的。这既是由于党中央其时驻在华北，有条件对当地新闻工作进行更加细致的检查和指导，亦由于在整个华北地区，解放区面积占绝对比重，新闻工作特别是党报工作已具有相当规模，因而新闻报道中的一些失范和偏向问题反映得更为具体。正因此，相比其时其它地区，华北地区新闻工作所接受的改造和整顿更为长期和深刻。在此基础上，华北大区一级党委也愈加适应中央关于新闻工作的改进思路，不仅极其细致地纠正各级新闻报道中的失范问题，也更为注重提高舆论引导技术。^④

应看到在长期战争环境中，由于交通和通讯条件的限制，特别是在党中央驻地之外的各解放区，地方党委拥有较大自主决策权。而在党执政初期，为尽快累积经济社会治理经验，这种权力分配状况仍被刻意保持。^⑤因而对中央而言，对新闻宣传工作的控制和引转总体政治形势，具有更加重要的意义，加之党内政治思想和国家政治意志的高度集中统一也是稳固政权的必然要求，这就决定了中央必然加强对新闻舆论工具的有效领导。华北地区新闻工作因已打下相对良好基础，其相关资源就成为党中央建立全国性新闻领导机关的重要依托。在此背景下，1949年8月，

《人民日报》被改组为中共中央机关报，成为中央加强舆论宣传工作的重要步骤。与此同时，党中央又通过反“自由主义”，加强了对其他地区特别是新解放区新闻宣传工作的有效领导。

（二）反“自由主义”：针对新解放区的新闻纪律整肃

在党执政前后，不同于华北大区，华东等大区以新解放区为主。党对大部分新区的控制不是通过周围老区党委的辐射，而是依靠外来（老区和军队）干部在当地自上而下逐级建政。^⑥由于专业新闻干部的严重匮乏，各级新闻宣传队伍只得依靠外调非新闻专业的干部和“各城市原有报纸”中的工作人员组成^⑦，导致了新闻工作中出现一些混乱情况。^⑧中央对此予以高度关注，强调老区调入干部的“经验主义”作风助长了“左”倾宣传偏向^⑨，更严重的是外来与本地干部中所普遍存在的“自由主义”作风（“游击主义”作风）导致了新闻工作中的各种“无纪律无政府”问题。^⑩

1949年底，按照中共中央部署，较早完成解放任务的西北大区率先开展了新闻纪律检查整肃工作，实际上重点整顿的是有关中央事项的新闻报道混乱情况，特别是面向西北各级党委，严肃通报某党报“擅自发表尚未经中央人民政府批准的宁夏省政府成立消息”，以及“私自加添

① 中共中央宣传部、新华总社：《关于报纸“信箱”问题给〈天津日报〉社的指示》，《建设》1949年第21期。

② 中共中央华北局宣传部：《关于冀中十地委宣传朱占魁标语口号的错误给冀中区党委的指示》，《中共中央华北局重要文件汇编》第1卷，北京：中共中央华北局办公厅，1954年，第357页。

③ 中共中央华北局宣传部：《关于张家口日报错误偏向的批评给张家口市委的指示》，《中共中央华北局重要文件汇编》第1卷，第358页。

④ 同上，第358页。

⑤ 中共中央文献研究室编：《周恩来年谱（1898—1949）》，北京：中央文献出版社，1998年，第836页。

⑥ 陈毅：《陈毅同志向中央的综合报告》，《建设》1949年第12期。

⑦ 中共中央宣传部、中央档案馆编：《中国共产党宣传工作文献选编（1937—1949）》，第830页。

⑧ 同上，第726页。

⑨ 中共中央宣传部：《关于城市报纸应注意的问题给中原局宣传部的指示》，《建设》1949年29期。

⑩ 中共中央华东局：《关于加强宣传工作中纪律性的指示》，《斗争》1949年第9期。

“经中央人民政府批准”的无纪律行为”。^①这无疑是对不注意维护中央权威情况的严重警示。西北局宣传部在给中宣部的检讨报告中明确提出，新闻工作中“无纪律现象日益严重化”，主要在于“西北局宣传部本身的无纪律现象与自由放任态度”，于解放西北的繁乱工作中“打乱了废弛了”中央关于新闻宣传工作的报告审查制度，“报纸上某些重要社论亦未经”西北局常委会和西北大区主要负责同志审阅即擅自发表，“尚未体会到”这部制度是要“保证党和国家宣传的统一”。^②

中央对上述报告给予高度肯定，要求华东等地“用同样精神来检讨”。^③事实上，相比其他新区，华东地区因原是国民党政府统治的核心区域，又属防范台湾国民党集团反动宣传的最前沿，因而其新闻宣传工作更为中央所关注。而华东大区经过大规模检查后也提出，各地在解放和建政过程中，新闻宣传中的无政府无纪律问题“不断发生，甚至造成严重的损失”，“主要表现在对全国性、政策性、原则性的重大问题，往往未经组织审查批准，擅自对外发表新闻和言论”。为此，华东局宣传部强调，必须对各级新闻宣传工作进行反“自由主义”的整顿，使广大干部“在思想上必须认识我党今天有高度的政治威信，以及已处于当权的政党的地位，每一言论行动都会在群众中产生极大的影响，以至成为法律根据，必须十分谨慎从事”。^④

由以上情况不难看出，上述新区新闻纪律检查整肃工作，与1947年底在华北等老区开展的整顿工作不同，其主要目的不是促推现实工作纠偏，而是确保党对新区新闻宣传工作的绝对领导。进而言之，其又与老区1948年底开展的反“客观主义”等右倾偏向斗争一样，是改造党报功能的接续步骤，特别是要求各级党报均加强对全国性政治事件的报道^⑤，在当时党报（新华社）是党新闻工作主体依托的历史条件下，进一步强化了中央对各级新闻事业的领导，为党的意识形态主张上升为国家意志起到了重要推动作用。

余 论

新闻的导向性是“贯穿于任何新闻活动中的

客观存在”。^⑥对围绕政权开展活动的政党而言，传递“自利性”^⑦舆论导向更是其举办新闻事业的主观动机。正是基于对党报等新闻工作“引导舆论、统一思想”的功能认定，党将新闻事业视作“领导政权的精神中枢”和“政治机制的有机构成”。^⑧而对1949年前后中共新闻纪律检查工作的历史考察，呈现出其时导发、引转舆论导向的基本理路：首先，将各级党委（而非新闻部门本身）明确为发引导向的责任主体；其次，将对新闻工作的事前审查与事后检查明确为其控制导向的基本实现形式；再次，对新闻报道的信息来源、口径准入、素材加工和用语范式均制定严格规范，作为各级党委开展新闻审查与检查工作的绝对依据。特别是在此规范的意义，确保了各级新闻工作导向对党宣传工作意志的贯彻落实：第一，中央牢固掌握对实务性新闻工作规范的制定权，使各级党委对新闻工作的领导必然成为巩固中央对新闻宣传工具领导权的实现形式；第二，中央牢固掌握对新闻话语体系的制定权，这就要求各地不同的新闻报道内容依照统一的（政治性）语言符号解构和重组；第三，中央将现实活动中反倾向斗争的开展技术用于动员各级党委加强对新闻工作的审查和检查，确保了中央关于新闻实务与用语的规范意志真正落实到新闻工作中——且特别是在新闻用语的规范统一意义上——进而使中央对新闻宣传工作的有效领导进一步落实为对新闻活动思维逻辑^⑨的动态把握。

应当看到，近年来文化交流在中国对外开放

① 中共中央西北局宣传部：《关于宣传工作中无纪律现象检讨给中央宣传部的报告》，《斗争》1950年第32期。

② 同上。

③ 同上。

④ 中共中央华东局宣传部：《关于克服宣传工作中无纪律状态的决议》，《斗争》1950年第32期。

⑤ 新华社总社：《对加强政治事件报道的意见》，《建设》1950年第61期。

⑥ 孙国桐：《论新闻的导向性》，《中国记者》1994年第9期。

⑦ 何芳明、刘学平：《论新闻的两重属性及其正义指向》，《道德与文明》2013年第1期。

⑧ 吴凤：《政党政治与新闻党性原则——新中国六十年新闻史的理论反思》，《山西大学学报》哲学社会科学版2013年第2期。

⑨ 陈娜：《媒介表达：一元国家意志 VS. 多元社会诉求》，复旦大学2012年博士学位论文。

中占据愈发重要的位置，加之互联网和新媒体技术的飞速发展，对我国传统的新闻工作理念造成强烈冲击，这是追溯党管新闻工作历史的现实动力。但这种追溯必须坚持历史研究的实事求是态度，对工作中经验教训的评价不能脱离具体历史条件，更不能以所谓“普世价值”否定党对新闻工作的绝对领导。

不应否认，1949年前后党对新闻战线的持续整顿，有其时特定的历史条件，特别是鉴于当时极其复杂的国内国际政治情况，整顿工作限制了新闻报道内容的多样性、生动性。其中，对地方党报，不仅地方性报道篇幅受到严格控制^①，而且极大削弱了相关报道内容的生动性和时效性。更严重的情况是，政治色彩浓重的新闻报道规范，实际上给各级党报设定了千篇一律的述评套路和语言范式，致使很多新闻报道呈现出“公式”化和“党八股”的问题。^②这一问题很快引起了中央的重视，指出新闻工作中缺乏“生气”^③，而且各地党报内容与当地现实工作的脱节，使党于当地各项经济社会活动的开展意图不能“与广大人民群众见面”，从而使相关活动的推进陷入“被动的孤立的地位”。^④为此，中央要求各级新闻工作着力贯彻“联系实际、联系群众、开展批评与自我批评”的（办报）方针。^⑤但事实证明，这一方针的提出实际上是使各级新闻工作“尽可能地服从于”党争取国家财经状况尽快好转的中心任务^⑥，新闻报道方式上仍旧是以政治动员为主，只是在报道内容上更为侧重经济活动。而其时所强调的办报“通俗化”^⑦问题，实际上也只是为了使新闻用语更为浅显易懂，以便更有效地激励发展生产服务。加之中央对其时执政安全的深刻忧虑，有关批评性报道内容的数量和深刻度许可仍受到严格限制，实际上新闻报道的“生气”仍旧严重缺乏。

上述情况说明，为增强新闻报道的客观性、生动性和时效性，确保新闻事业发展的活力和“生气”，就必须继续深化新闻事业单位改革，打破单纯行政化的新闻事业管理模式，积极拓宽新闻报道的准入渠道，使市场在新闻资源配置中发挥重要作用，确保新闻事业发展接上“地气”。与此同时，又不能因此改革而丝毫放松乃至削弱党对新闻工作的绝对领导。而就现时来看，这种

危险恰恰是更为严重的问题。不应否认，公共事业的市场化改革是一个不断探索的过程。在国家新闻事业体系的改革过程中，也客观诱发了一些新闻工作中的混乱和偏向问题。特别是对社会化、商业化、虚拟化的新闻媒体平台，一些职能部门监管不到位甚至是教育缺位，少数新闻媒体“钱”字当头，新闻产品中充斥低级趣味，这不仅不能发挥正确的舆论导向，反而助推不良社会风气的滋生蔓延。更有个别新闻媒体，鼓吹所谓“自由新闻价值”，标榜“西方民主”，人为放大社会阴暗面，不仅不引导受众正确看待现存问题，反而成为国家政权稳定的潜在隐患。对此，我们必须予以严重警惕。现时新闻工作的开展，必须坚持党性原则，特别是要认识到其作为国家意识形态工作的重要组成单元，具有确保国家政治安全的重要作用。而在具体途径上，应着重加强和改善对新闻工作规范的细致性约束，加强相关职能部门对新闻事业的管理和指导——而非以上级主管部门作为新闻工作的实际替代者，依靠不断探索提升“新闻传播的人文导向和审美追求”^⑧，使新闻舆论成为弘扬社会公平正义^⑨与贯彻党意识形态主张的契合点，实现我党执政意志真正内化于新闻受众。

（责任编辑 欣彦）

① 中共中央华北局宣传部：《关于各省市报社、通讯社、广播电台工作的意见》，《中共中央华北局重要文件汇编》第1卷，第368页。

② 新华社总社：《对加强政治事件报道的意见》，《建设》1950年第61期。

③ 《中共中央关于各级党委及政府负责同志应经常为报纸撰写社论或论文的指示》，《中央宣传工作文件汇编》，北京：中共中央宣传部办公厅，1951年，第527页。

④ 同上。

⑤ 中共中央山东分局：《关于加强大众日报工作的决定》，济南：中共中央山东分局宣传部，1951年，第266页。

⑥ 中共中央山东分局：《关于改进报纸工作的决定》，第272页。

⑦ 中共中央山东分局：《关于省级报纸的通俗化》，第279页。

⑧ 宋克、王珊珊：《论新闻传播的人文导向与审美追求》，《新闻爱好者》2010年第20期。

⑨ 何芳明、刘学平：《论新闻的两重属性及其正义指向》，《道德与文明》2013年第1期。

唯识宗的记忆观与时间观

——耿宁先生文章引出的进一步现象学探讨

张祥龙*

【摘要】耿宁对唯识宗回忆观的批评很有道理，但他的现象学补充还未最终解决问题，还可以沿着他提及的两个方面——唯识宗对开悟经验和阿赖耶识的阐发——再做深度探索。转识成智的开悟没有消除时间经验，反而在某些方面突出了它。而阿赖耶识而非第六识作为回忆的最终依据，其“能藏”性就在于它在刹那生灭中还具有的保持能力。它与胡塞尔揭示的内时间意识之流有一些可比之处。它们都是流性的，在根本的转变中具有非实体的连续；它们对于双方都是终极的发生源头，使得熏习或习性可能。胡塞尔的时晕说似乎可以补足唯识刹那生灭说中一个缺口，而唯识对阿识流性的贯彻始终和对我执的深刻批评，也可以反衬胡塞尔先验主体说的未化之处。

【关键词】自证分；阿赖耶识；能藏；刹那生灭；一类相续；内时间流的晕结构

中图分类号：B946.3 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)02-0055-08

耿宁(Iso Kern)先生的文章《从现象学角度看唯识三世(现在、过去、未来)》(《心的现象》,155-166)^①篇幅不长,却很有启发性。它通过玄奘、窥基、熊十力等人的著作来阐述唯识宗的时间观,并从胡塞尔现象学时间观的角度来批评或补充前者。实际上,作者以这种方式还提出了更多的问题,比如他在文末说自己的研究只限于唯识宗所阐发的“一般人对时间的意识”的看法,还未涉及它如何看待人“开悟之后对时间……新的理解”(《心的现象》,166);又说到“唯识宗关于潜在意识(即功能、阿赖耶识)的理论”可以让现象学学到不少东西。这是很有见地的。本文就想接着耿宁的研究,尝试着再向前行,并对于“时间”、特别是“原时间”这个几乎是最关键的现象学和哲学的问题做些思考。

耿宁认为,唯识宗主张“回忆过去和预想未来是第六识(即意识或未那识)^②的作用……属

于第六识中的独散意识或独散末那识”(《心的现象》,155-156),而且是属于“独影境”(与感知对象所属的“性境”相对)中的“无质独影境”(《心的现象》,158),也就是没有真实依据(“质”)的意识自造自别,即所谓“意识活动所[自身]变现的亲所缘缘,没有[像感知外物时那样有所依仗的]疏所缘缘”(《心的现象》,159)。换言之,建立于回忆和预想之上的时间意识是意识自己构造出的“影象相”(《心的现象》,158)。按照熊十力的解释,它甚至是心的“妄作”(《心的现象》,159)。虽然耿宁通过审查窥基的话纠正了熊的阐述,肯定唯识宗讲的回忆和预想起码有一些“带质之境”的意思,有相应的过去生活的“因”和未来生活的“果”,所以起码是“有主体方面的基础(因缘)”的(《心的现象》,161)。

但是,唯识宗毕竟是完全基于现在来认识时间的,所以无法真正解释时间的可能性。具体来说,运用唯识宗的三分说^③,即每个意识都有作为意识活动的见分、意识对象的相分和它们所依

* 作者简介:张祥龙,(济南250013)山东大学哲学与社会发展学院教授。

① [瑞士]耿宁:《心的现象——耿宁心性现象学研究文集》,倪梁康编,倪梁康、张庆熊、王庆节等译,北京:商务印书馆,2012年,第155-166页。下文简称为“《心的现象》”,随文标注页码。

② 按唯识宗的八识说,第六识(意识,mano-vijñāna)和第七识(末那识,manas-vijñāna)在梵文中都以“末那”(manas,思量)为根。但在汉译或汉语佛教文本中,为区别计,第六识被称为“意识”,第七识才被称作“末那识”。

③ 玄奘、窥基追随唯识论师护法,主张四分说,即每一识都有见分、相分、自证分和证自证分。耿宁这里不考虑第四分,认为只须前三分就够了。

据并再次成就的自证分（《成唯识论·卷二》，134）^①，我们可以这样来看待回忆：“回忆，作为一种意识活动，属于见分；所回忆到的过去的事情，即回忆的对象，属于相分；我们回忆的时候知道或意识到我们回忆过去，这属于自证分。”（《心的现象》，156）而按唯识宗，这三分“都是同时的”（《心的现象》，157），也就是都属于现在识的。预想也可以如此看待。但问题在于：“如果回忆和预想仅仅有现在的相分（上面〔窥基的〕《枢要》中的说法不改变这个立场），就不可了解，它们如何意识到过去和未来。”（《心的现象》，158）这个判断不错，即便考虑到唯识宗的“熏成种子”说，即现在的现象由过去生活的积淀或熏习而缘发出来，也无法解除这个困难，因为我们看待这种种子熏成和变现的立场完全在现在，被回忆的内容可以属于过去，但我们无法直接体会到这内容的过去时态。所以，回忆和预想属于无质独影境，它总是被拘限在意识自造的亲所缘缘之中，达不到有自身依据的他者，也就是真实意义上的过去和未来。“〔过〕去〔未〕来世非现〔在〕非常〔住〕，应似空华非实有性”（《成唯识论·卷二》，70）。

耿宁要从现象学角度来补充唯识论的这个不足，提出：“我们回忆过去的时候，不仅仅知觉到一个过去的对象（一个过去的世界），而且也知觉到一种过去的意识活动。”（《心的现象》，163）所以在观察时间现象时，就不能止于现行意识化的唯识三分说。他在玄奘（或玄奘的译述）论证自证分之所以必要的文字中找到根据。他没有引原文，但应该是这一段：“相、见所依自体名事，即自证分。此若无者，应不自忆心、心所法，如不曾更境，必不能忆故。”（《成唯识论·卷二》，134）用白话文表达就是：“相分和见分所共依的自体叫做事，也就是自证分。假若没有这个自证分，那么意识就不应该能够回忆起过去对自己呈现的心法和心所法，就像人如果不曾经经历过一个事物，就必定不能回忆起它来一样。〔所以当时除了心和心所法构造的见分和相应的相分之外，必定还有对此见分的见证。〕”对这一小段话，不同的注家有不同的解读，这里的白话解读近乎耿宁的和演培^②的。耿宁认为它表明：“我们不但回忆到过去的境（物质世界、色

法、相分），而且我们也回忆过去的心和心所有法（意识和属于意识的心理特征）。既然我们不能回忆一个当时不知道的东西，那么我们在当时就应该有对当时的意识活动的自知（自证）。”（《心的现象》，163-164）由此就表明玄奘不认为回忆过去是虚妄的，尽管他在具体讨论回忆意识时还是局限于三分说或四分说。

这个论点是成立的。如果在论证自证分的存在时，要诉诸回忆过去这样的意识活动，那就说明回忆过去的真实性不亚于现行的三分或四分，不然它绝不足以支持后者。这也涉及到耿宁对唯识论的补充之所在，即从现象学角度指出，回忆不只是对过去经历到的对象或相分的再现，以至于它只是一种变样的现在或现行，而是必同时再现过去那个经历的见分。“我不但回忆到那两辆撞坏的汽车和那两个互相对骂的司机，而且我还回忆起我看见过那两辆车子和那两个司机，以及我听见了他们的对骂声。”（《心的现象》，163）这无疑也是对的，我们的回忆应该包含对过去经验的见分的再现。但这种补充还没有完全解决问题，也就是真正回答回忆过去如何可能这个问题。

二

回忆中除了有我过去经验到的相分，还（因为有自证分而）包含了我过去经历到的见分，就说明回忆的真实性了吗？似乎不能。因为这见分还是可以当作现行意识的活动来看待。比如，虽然我在回忆撞坏的汽车和对骂的声音时，同时回忆起我看见过它们、听见过它们，但这“看见过”和“听见过”——过去经验的见分和自证分——可以只活在现在的意识三分里，让我相信这是过去的经验，但却只是亲所缘缘。它不是没有过去的因缘或种子熏成过程，但这因缘却只现行于我当下的意识活动和对这活动的自证里，缺少时间本身的“质”感，所以是可以忆错而无自纠错依据的，无论是对过去经验的哪一分。相比

^① 《成唯识论校释》，玄奘译、韩廷杰校释，北京：中华书局，1998年。下文简称为“《成唯识论》”，随文标注页码。

^② 演培：《成唯识论讲记（一）》，台北：天华出版公司，1989年，613页。

于转识成智后的“十真如”（《成唯识论·卷十》，680）和“如是法身”（《成唯识论·卷十》，711）的实性无妄，这种对回忆的过去性的认证——而非对过去三分意识的再现——可以说是妄作或“空华”（空之花）。

小乘的说一切有部主张“三世实有”。它主张：虽然法用、也就是特定的现象只有现在，但因为“法体恒有”以及法用须依法体而成，所以从现在有过去的现行法用出发，依理而推，就必有过去世的法体。对未来世也可以这么推出。它有脱离佛教缘起说带有的现象学精神的倾向，所以遭到不少佛教部派、尤其是大乘佛教的批驳，力求不离人生的直接体验而获得对时间乃至整个世界的理解。唯识宗从唯识的立场摒弃三世实有及其变种，要求只在同时变现的意识诸分中来观看，这样就似乎只能承认现行和现识的真实性，只能将时间三相或三世看作无实性的独影境。由此看来，说一切有部以法体恒有推出三世实有，驱逐了被我们当场感受到的时间真实性；而唯识宗乃至胡塞尔的现象学则以唯识现行说，踏平了时间真实性中必有的他者性，或原初意义上的疏所缘性，因而也错失了原时间的意义。为了赢得真实些的时间性，海德格尔将观察时间的立足点，从现在移到了将来；而勒维纳斯和德里达认为那也只是现行存在的一种扩延，并未突破在场性的笼罩，于是要求时间和真实生存中有一种不被驯化的他者性或趋别性（延异性）。但在“不同于存在”的“无限的他者”中，似乎只有时间的破碎，三相的断裂，而没有真切的时间可能。

连以“内时间意识”和“时间性”起家的现象学都还捕捉不到时间，这似乎有些令人绝望。时间呵，你到底在哪里？难道奥古斯丁的慨叹——当无人问我时，我能体会到时间；一旦有人问我，我要去回答时间到底是什么时，它就溜走了——是不可破的魔咒吗？

三

耿宁先生的这一个看法是对的，即唯识宗除三分说外，还可能其它的对时间的看法。他提及两个可能，即开悟后的时间体验和阿赖耶识的

理论中，可能有更丰富的时间思想。

虽然转识成智后的意识，按《摄大乘论》是“常住为相”（《摄大乘论讲记》，319）^①，无生无灭，但同时又讲“所作不过时”，即佛陀教化的“所作”，“决‘不’会错‘过’适当的‘时’机”（《摄大乘论讲记》，335）。而且，以不输于中观派的见地，声称“烦恼成觉分，生死为涅槃，具大方便故，诸佛不思议”（《摄大乘论讲记》，342）。如果打通了“觉分”、“涅槃”之体与“烦恼”、“生死”之用，尤其是具备“大方便”这样的时机化意识，那么诸佛的开悟意识中就应该也有比较真实的对过去未来的意识，不然就谈不上行大方便。比如，佛行方便的无数方式之一就是让自己在现世的变化身或肉身死亡，以助佛法。《摄大乘论》讲到这么做的六个原因，大多与生死造就的时间性相关，比如佛如果久住世间，众生就不生恭敬尊重之心，不生恋慕而懈怠，于是佛就入涅槃，促使求法者在痛失法父的时间状态中，生出仰渴心，精进修行（《摄大乘论讲记》，360-361）。它表明一个不再现存的、过去了的佛祖，对于佛教有着根本的开示意义。

《成唯识论》卷十讲到的四种涅槃中，第四种是“无住处涅槃”，只有大乘心目中的佛陀才能有，在大悲（对众生的慈悲之情）中“不住生死、涅槃，利乐有情穷未来际，用而常寂”（《成唯识论·卷十》，687）。在这个意义上，大乘就是不住涅槃或不执着于无时间涅槃的菩萨乘，而菩萨乘就是含有慈悲时间性和方便时间性的佛学与实践，所以上面引文中毕竟提及“常寂”中的“未来际”。于是《成唯识论》将得到第四种的解脱智慧——成所作智——的心识境界说成：“能遍三世诸法，不违正理。《佛地经》说成所作智起作[身、口、意]三业诸变化事，决择[所点化的]有情心行差别，领受[过去][未]来现在等义。”（《成唯识论·卷十》，690-691）如果这过去、未来和现在的时间可以被压扁为现在，那么这段话似乎就没有什么意义了。

唯识宗对时间的最敏锐感受，应该隐藏在它

^① 印顺：《摄大乘论讲记》，北京：中华书局，2011年。

关于阿赖耶识的学说中。龙树的《中论》对一切非真切缘起的时间观做了犀利批判，表明执着于任何可把握的东西，无论是精微物质还是精微观念，都不能说明缘起，并以“双泯”——既非甲亦非非甲——的方式指示出领会缘起底蕴的方向。开篇的“八不偈”就是双泯的鲜明体现，后边的每一次论辩都或明或暗地舞动这把双刃剑。但是，那“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不出”的，到底是个什么状态或应该如何领会之呢？唯识宗提出阿赖耶识来回应，并力求能应对中观的彻底性要求。

阿赖耶识作为原本识与其它七识的最大区别，就是一种根本性的“能藏”，也就是能将其它所有识的原因、结果和自相，都不分善恶、不加掩饰地一股脑儿地摄藏起来，让它们在各自的“恒转瀑流”般的本识中造成种子，任其存在、受熏、持住、变现、生灭，并由于无明而将它们乃至本识执藏为有自性的东西。所以印顺讲：“阿赖耶 [ālaya] 是印度话，玄奘法师义译作藏；本论 [即《摄大乘论》] 从摄藏、执藏二义来解释。”（《摄大乘论讲记》，26）《摄大乘论》云：“由摄藏诸法，一切种子识，故名阿赖耶……于此摄藏为果性故……于彼摄藏为因性故……或诸有情摄藏此识为自我故，是故说名阿赖耶识。”（《摄大乘论讲记》，25）《成唯识论》则将“摄藏”改写为“能藏、所藏”：“此识具有能藏、所藏、执藏义。”（《成唯识论·卷二》，101）而所谓“藏”，具有胎藏、蕴藏、持藏而随时可触发变现为新的形态之义。它处于一切可设想的二元之间，将它们交合成的可能与现实都作为纯可能性保存、孕育起来以待实现或再实现。没有它，就没有根本性的连续，也就是在一多、生死、有无、来去的断裂中还能保持住的连续，一种根本的相互他者性中的连续，甚至是在刹那生灭中保持的纯功能连续，所以它被说成是“甚深细”，它孕持的“一切种子如瀑流”。（《摄大乘论讲记》，28）

这就是“不常亦不断，不一亦不异”。阿识本身（本识）没有贯穿自身的可言实体，尽管它可以被前七识分别执持为某种自体；而且，它从根本上就“可熏”，也就是被前七识熏染转变，并将此熏染保持，所以它“不常”。另一方面，

它又能在最可变可熏、最无我无记、最虚假无明中摄藏住那使意义——不管是让生命堕落的意义还是让意识得拯救的意义——出现的深细连续，所以它又“不断”。它因此也就不是一个可把握的东西，其中含有不透明的他者，可以变得面目全非；但也不是异于一的多元存在，它真是混涵得无法捕捉。

但它是“不生亦不灭”吗？应该也是的。说阿识的杂染性时，它被论师们说成是种子识，而种子是有生有灭甚至是刹那生灭的，而且被某些论师断定为是与本识不一不异甚至没有根本区别的（《摄大乘论讲记》，26）。可说到阿识的清净性时，它又被视为可以被转化而成为智慧，而这智慧达到的清净法界是不生不灭的（《成唯识论·卷十》，708）。所以，仅说阿识不生不灭还不够，还须同时说它有生有灭来对成方可。

它是“不来亦不去”的吗？就以上所涉及的四分识皆同时现行说而言，或就《成唯识论》的阿识三相——因相、果相和自相——皆现识（《摄大乘论讲记》，50）而言，它应该是不来不去的。但是，如上所争论的，当此阿识被转为净智后，反倒会“领受去来现等义”（《成唯识论·卷十》，691），“无住为住”（《摄大乘论讲记》，338）。在这一点上，唯识宗尽管强调现识现行，但由于它的阿赖耶识的思想底色，它与般若、中观等典型的大乘佛学分享了“无住涅槃”的菩萨行特点。

印顺在解释《摄大乘论》的“非染非离染，由欲得出离”之句时写道：“菩萨留随眠 [烦恼] 不断，才能久在生死中利生成佛，不然就陷于小乘的涅槃了。小乘不能由欲而得出离，因他不能通达法法无自性、染欲的本性清净，所以觉得有急需断除染污的必要。大乘圣者，了知法法自性本净，平等法界中，无染无欲可离，才能留惑润生，修利他行，得大菩提。”（《摄大乘论讲记》，340）但这“法法无自性、染欲的本性清净”，对于唯识宗来说，其根何在呢？当然只能在它的根本学说阿赖耶识里。如上所呈现的，阿赖耶识是“藏”——隐藏、持藏、孕藏——到了极点的无自性之识，能在极度的无定、无执中保持住“无覆无记”（无覆盖、无善恶分别）的意义，它里边岂不就已经隐藏着本性平等清净的

智源吗？所以它赞颂的菩萨和佛的“一切时遍知……所作不过时”（《摄大乘论讲记》，335），其时性既不是无他者性的一切时贯通，也不是三世实有之异质时，而是由阿赖耶识的至藏性、能藏性脱执现身的蕴藏时间性。因此，唯识宗也的确以自己的富于争议——包括它内部的大量争议——的方式，表达出了与小乘不同的、大致满足双否定要求的缘起观，其中就隐含有某种超出了现在中心论的时间观。

四

《成唯识论》明确讲到了回忆对阿赖耶识的依赖。比如这一段：

实我若无，云何得有忆识、诵习、恩怨等事？所执实我既常无变，后应如前，是事非有。前应如后，是事非无，以后与前体无别故。若谓我用前后变易非我体者，理亦不然，用不离体，应常有故，体不离用，应非常故。然诸有情，各有本识 [阿赖耶识]，一类相续，任持种子与一切法更互为因，熏习力故得有如是忆识等事，故所设难于汝有失，非于我宗。（《成唯识论·卷一》，18）

校释者韩廷杰提供此段大意为：

外人问难说：真实的“我”如果是没有的话，怎么能记忆过去的事情？……论主批驳说：人们所说的真实我体既然是常住而无变易，以后的我应当像以前的我一样，实际上，这种事情是没有的。以前的我应当像以后的我，这样的事情并不是没有，因为以后的我体与以前的我体没有区别。如果说我的作用前后有变化，并不是我体前后有变化，从道理上亦讲不通，因为作用不能离开本体，应当常有，本体离不开作用，应当是非永恒的。但是各个有情众生各有一个阿赖耶识，持续不断，能使种子和一切事物互为原因（一卷详释）。由于熏习的缘故而有如此记忆、认识、诵持、温习、恩爱、怨恨等事。所以，像这样的诘难，失败的是你们，而不是我们唯识宗。（《成唯识论·卷一》，19）

反对唯识宗的人认为，基于此宗“万法唯识”的前提，要说明记忆及基于它的各种意识行为的可能性，就必须承认一个不变“实我”的存

在，不然的话，真实记忆的前后连续功能就没有一个载体，于是沦为可以造假的虚构。但这样一来，佛教的“无我”说就被破掉了。唯识论师回答道：如果像你们主张的承认一个实我，那就会认为后来的我与以前的我是一样的，这不成立，不然还谈什么记忆？前我与后我之间必有所区别，才有后我对前我经历之事的记忆。但这也不是说后我与前我之间无连续，那样真实的记忆也不可能，所以“前应如后，是事非无”。可是该如何理解前后之我之间既区别又连续的关系呢？通过我体与我用的关系似乎可以解释之。我体在前后我之间不变，保证了他们之间的连续；我用则变，造成了他们之间的区别。但这只是用体用关系代替了前我后我的关系，仍然面临“用不离体，应常有故，体不离用，应非常故”的两难，或“常有”（连续）与“非常”（不连续）的对立。

此两难只能通过“本识”或阿赖耶识来破解，因为此识“一类相续，任持种子与一切法更互为因”。如上节所示，阿识有极度隐藏和能藏性，能在种子刹那生灭中保持深细的连续，但这连续又不是实我意义上的我体，而是与我用贯通的瀑流，具有根本的可熏可变性。于是它就能让任何一类存在者持续下去，让种子与一切法相或事物相互影响。在这种超出了我与他、体与用之二元分叉的“熏习力”中，“故得有如是忆识等事”，记忆乃至时间的可能就得到了说明。可见回忆和时间对于唯识宗不能只察究到第六识和自证分，甚至不能止于那富于回忆冲动并将其把持的第七识，其根必追溯到阿识才能说明白。^①

① 本文未能涉及唯识宗对回忆与第七识关系的看法。倪梁康教授在中山大学曾向我提出这个问题。他首先同意本文的一个观点，即只通过前六识讲唯识宗的回忆观是不够的，但他认为唯识回忆说主要涉及第七识或末那识。当时在场的姚治华教授则认为唯识宗是在确立了第八识的学说之后，才有关于第七识的相关思想。因此，唯识宗的回忆说虽然与第七识很有关，因为它更有回忆的冲动，但其根还是要归为第八识。他并提及以前撰写的一篇关于“念”的文章，其中阐发了与此问题相关的佛教学说。两位教授的问题和评议对我很有教益，对于阅读此文的读者或许也有益，故在此提及并向两位教授和学友致谢。

另外，梁康教授还指出，对于唯识来说，形成“恒续”的“习气”是中性的，既可以形成无明，也可以在转识成智中发挥作用。由此纠正了我原文中的一个错误。

五

阿赖耶识与现象学的时间观是什么关系？它似乎比较接近胡塞尔的内时间意识流。对于胡塞尔，内时间意识行为必然会构造起一条绝对的唯一时间流。“每个过去的现在都以滞留的方式在自身中隐含着所有先前的阶段……因此，每个时间显现都根据现象学的还原而消融在这样一条河流中。”（《内时间》，147-148）^①也就是说，对任何时间对象的感知或原印象都会引出对它的滞留，而这滞留是如此地原发和非对象化，以致继起的意识行为会将这滞留再滞留下去，由此而形成一条内时间流。“第一个原感觉在绝对的过渡中流动着地转变为它的滞留，这个滞留又转变为对此滞留的滞留，如此等等。”（《内时间》，115）而关于滞留的描述也适应于前摄，即原印象必带有的向前的预持。由于这向后向前的原发保持和预持，及对它们的再保持和更前预持，就成就了“一条唯一的意识流，在其中构造起声音的内在时间统一，并同期构造起这意识流本身的统一”（《内时间》，114）。

这内时间流有着保持过去所经历者的持藏能力，因为它是连续的，“包含着一个在前-同期中统一的各个滞留的连续性”（《内时间》，115）。它使得我们对过去经历之事的再回忆得以可能。“对这个旋律的全部回忆就在于一个连续性，它是由这样一些〔由滞留和前摄造成的〕时间晕的连续统所构成，或者说，由我们所描述的这种立义连续统所构成。”（《内时间》68）同理，这时间流又不是实体同一，而总含有变机，因为除了滞留与前摄的交叠，没有任何实体之我的支撑。“这河流的本质就在于：在它之中不可能有任何持恒存在。”（《内时间》，151）就此而言，它类似于唯识宗讲的阿识。

即便阿识及其变现、持存的种子所具有的“刹那灭”（《摄大乘论集注》，卷二11）^②之义，与现象学时间的发生结构也可进行于双方有益的对话。所谓刹那灭，指种子生出后的“无间”（无间隔）刹那中，就马上坏灭。以此义来破除任何形式的常住不变说，因为如有常住，那么种子就不能从根本处受杂染诸法（各种假象）或净

意智缘（如“闻熏习”、“无分别智”）（《摄大乘论讲记》，284）的熏习或转化，就不成其为阿识和种子，也说明不了人无明混世或转识成智的终极可能。但这样一来，阿识的连续性或“转”中之“恒”何在呢？唯识宗通过刹那间因灭果生来解释。

此〔阿赖耶〕识性无始时来，刹那刹那果生因灭，果生故非断，因灭故非常，非断非常是缘起理，故说此识恒转如流。（《成唯识论·卷三》，171）

这里说的是：阿识及其被熏种子在刹那间生灭，指它作为原因湮灭了，但同时以“一类相续”、“自类相生”（《成唯识论·卷二》，124）的方式生出了结果。这样就在承认根本可变性的同时肯定了“瀑流”般的连续性。于是讲“果生故非断，因灭故非常，非断非常是缘起理，故说此识恒转如流”。（大意是：因为刹那间有果生出，所以此阿识不承认截然的断裂；又因为刹那间作为原因的种识湮灭了，所以也不承认有常住。只有以这样的既非断裂又非常住的方式，才可以明了缘起的道理。所以，唯识宗认此阿识在根本转变中保持了连续，就如同瀑流一样。）

但这里没有解释刹那灭与刹那生之间是如何保持了“一类相续”或内在连续性的。或者说，只是反复断言阿识有“恒”的一面，种子有“引自果”、“恒随转”、“一类相续”的特点，却没有说明能够产生这种“恒”的机制，或从刹那灭到刹那生的接引机制。

胡塞尔的内时间现象学似乎可以提供一种有利于理解此恒随转的机制，这就是知觉时间对象必涉入的“时晕”结构。如上所及，这时间晕说的是：任何知觉都必有对当下印象的原发滞留和前摄，形成一个晕圈，而依其本性，此晕必交融于继起之晕和先行之晕，从而成就一条无断裂的时流。胡塞尔写道：

如果我们观看意识流的某个相位（……），

^① [德] 胡塞尔：《内时间意识现象学》，倪梁康译，北京：商务印书馆，2009年。下文简称为“《内时间》”，随文标注页码。

^② 《摄大乘论世亲释集注》，无著造论，世亲释论，玄奘译论，智敏集注，上海：上海古籍出版社，2004年。下文简称为“《摄大乘论集注》”，随文标注页码。

那么它会包含着一个在前一同期中统一的各个滞留的连续性；这些滞留是关于这河流的各个连续先行的相位的总体**瞬间**连续性的滞留（……是先行的原感觉的滞留的滞留，如此等等）。如果我们让这河流继续流动，那么我们就具有在流逝中的河流连续统，它使这个刚刚被描述的连续性以滞留的方式发生变化，而在这里，由各个瞬间一同期存在的相位组成的每个新的连续性都是与在先行相位中的同时总体连续性相关的滞留。所以也就是说，有一个纵意向性（Längsintentionalität）贯穿在此河流中。（《内时间》，115。粗体为引者所加）

这段引文及它所依据的时晕构流说都表明，胡塞尔认为每个意识的“瞬间”通过它必然具有的滞留—前摄之晕而与先行的和继起的瞬间之晕相连续。既然是那么自发的滞留，就不可能有孤立的滞留，而不同时或同期有对滞留的滞留。换言之，胡塞尔讲的“瞬间”和唯识宗讲的“刹那”，都不可能是一个完全不含滞留的孤点。完全无线无面的孤点是初等数学的抽象，而现象学所论证的是：即便在最纯粹的本质直观中，一个可以无穷小的瞬间也不会只有孤点而无滞留与前摄。我们首先生活在、思想于内时间中，用唯识术语就是活于阿赖耶识的瀑流中，而不是可以数学计点化的抽象时间序列里。

如此看来，阿识的刹那灭、刹那生的“刹那”，不可能是孤点，其中必有哪怕极微极细的晕结构。它微细到不可辨别打量，无任何现成质地，但还是有晕，因而有与其它晕的交汇。也就是说，正因为此晕中的“现行”（当下实现）与其他的现行（已行、将行）并不完全隔膜，也不相同，所以那介于有无或现在过去之间的记忆和时间才可能。实际上，胡塞尔讲的滞留就是、应该非现成或非对象的，即它不是或不只是对一个现成印象的保持，而是在意识时间（而非物理时间）中与之同时的缘发生。没有这种不同于同一的原同时，“恒”及“恒随转”是不可能的。由于有此时流，有其中的滞留保持，所以其刹那生灭（无限的变化可能）不得连续持藏（一类相续、恒时相续），再多的杂染也不会完全阻断净智的可能。

而阿识的摄藏力就应该来自其刹那生灭中的

保持和预持。这种保持是如此地非对象，完全地“无覆无记”（《成唯识论·卷三》，164），不计较一切属性，包括善恶，所以成为原能藏、原能持，是它使得其它的七识可能。而胡塞尔讲的内时间意识也是由于滞留和前摄造就的时晕流，具有最原本的发生性和保持性，使得意向行为依凭的权能性甚至感性材料可能。在这个意义上，内时间意识是一切意识、意义及生活世界的源头。

于是，基于这种时间意识流的先验自我，就有了“习性”（Habitualität）的规定。“‘习性’在胡塞尔现象学中是指那些习得并持留下来的先验自我之规定。‘自我’之所以获得这些规定，乃是由于它在意识流中既是一个同一稳定的极，同时又进行着所有那些在此意识流中出现的自身经验和世界经验；因为根据这种通过内时间的，或者说，通过活的当下的被动综合而得以保证的统一性，自我的每一个新的行为进行都作为决然性或持续的信念，即作为一种可一再重复的‘执态’的权能性而在作为极的自我之中凝聚下来。”（《胡塞尔现象学概念通释》，209）^① 这现象学的习性说，与唯识宗讲的“习气”、“熏习”和“种子”有某种可比性。唯识论师无性认为：“非唯习气名阿赖耶识，要能持习气。”（《摄大乘论讲记》，50）印顺写道：“本识与种子〔习气熏成者〕两者的合一，是赖识的自相〔胡塞尔讲的受习性规定的自我或可以看作是此自相的一种〕；种识的生起现行〔意向行为〕是因相；杂染法‘熏习所持’〔意向行为及相关项在时间流中的积淀或被晕晕保持〕，也就是依染习而相续生的是果相〔含习化自我〕。”（《摄大乘论讲记》，50）它们作为各种“稳定的极”、“统一性”、“执态”或“执态的权能性”，构成了阿识“恒转”中的“恒”的一面。

当然，胡塞尔讲的内时间意识与唯识宗讲的阿赖耶识也有重要的区别，比如前者强调此时间河流是“绝对的主体性”（《内时间》，109），而唯识秉持佛教原则，主张“无我”，当然也不会认为阿识的本性是主体性，反倒视之为是第七识

（下转第103页）

^① 倪梁康：《胡塞尔现象学概念通释》修订版，北京：三联书店，2007年。下文随文标注页码。

感知的透视性与动感

——从事物感知出发探察胡塞尔动感概念

单 斌*

【摘要】在1907年的“事物讲座”中，胡塞尔第一次较大篇幅地使用和分析动感概念。经过现象学还原，事物感知分析呈现一个根本性难题，即如何由诸侧面的显现序列构造意识显现相关项上的空间性显现流形，胡塞尔引入动感来解决这个问题。因此，从胡塞尔考察事物感知问题的思路历程，以及从其思想逻辑上探明动感与感知的透视性的根本性关联，成为探察胡塞尔整个意识现象学分析的核心问题之一。本文试图围绕胡塞尔通过动感所要解决感知现象学中的空间性构造难题来阐明感知的透视性与动感的关联，借此表明动感的现象学意涵，分析动感概念的提出对于胡塞尔感知现象学的重要意义。

【关键词】透视性；事物感知；空间构造；动感

中图分类号：B516.52 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)02-0062-05

一、从《逻辑研究》至《事物与空间》的感知现象学分析的路径与困难

胡塞尔在《逻辑研究》中就已指明事物感知作为外感知的超越性特征，相对于内感知的相即性特征，外感知则是不相即的。“对象不能在所有部分、所有方面都被感知到，这一点对于自我和对于其他事物一样是无关紧要的。因为感知的本质在于，它是一种对对象的臆指的（*vermeintlich*）把握，而不在于，它是一种相即的直观。”^①他通过体现与代现来指称两种不同的被给予性方式，区分体验内容与感知内容。与之相应，胡塞尔将外感知内容的充盈程度看作是在理想的完全充盈与完全的空乏之间。因此，外感知对象的被给予性被看作是不相即的，在充盈程度上也是不完全的。只是这种不相即性的进一步描述及其后果还未获得现象学上充分说明，当然这也不包含在胡塞尔在此期间划定的描述现象学范围内。

在紧随其后的1904-1905感知讲座中，胡

塞尔强调感知的组元在充盈中的增扩或减缩，可以设想在充盈的认同中，感知组元的不断增扩，而不同的感知位置和感知状态可能获得感知对象的“感知清晰性的最大点（*Maximalpunkt der perzeptive Klarheit*）”。然而这里依然秉持《逻辑研究》中（第六研究）的立场，即纯粹感知作为不纯粹感知的理想极限点（*idealen Grenzpunkt*）可以分为两种：绝对的最大点（纯粹感知情况下的相即的感知）与相对的最大点（不纯粹感知情况下，包含非本己显现的不相即感知）。后者是在可能感知关联的多样性中，可能超越先前的最大点，感知清晰性可能随此进一步的增加。^②“再显然不过的是，对象的完整感知绝不可能是个相即的、纯粹的感知。对于一个如此的分片的对象要素，它给予相即的展示，但是不会为在其被意指的统一中的整个对象给予相即的展示。”^③总之，到此为止我们仍可以将胡塞尔的立场归为代现论的。

然而胡塞尔在1907年事物讲座中的感知分析，已经与《逻辑研究》以来的代现理论有显见的差别，胡塞尔本人对于把共意指的感知看作混合代现是否有效抱有疑虑。贝尔奈特（*Rudolf*

* 作者简介：单 斌，（合肥230601）安徽大学哲学系讲师。

① [德]胡塞尔：《逻辑研究》第2卷第1部分，倪梁康译，上海：上海译文出版社，2006年，第423页。

② Hua XXXVIII, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit, Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, Hrsg. von Thomas Vongehr und Regula Giuliani, Kluwer Academic Publishers, 2004, S. 53.

③ A. a. O., S. 55.

Bernet) 就此指出: “首先令人极为疑虑的是, 我们能否把事物的单纯被共意指的侧面之非本己显现认定为符号代现……更确切地说, 事物之单纯共意指的侧面既不是间接符号地被代现, 也不是在想象的直观性中图像地代现。”^① 因为把感知非本己显现称作符号性代现, 实际只是将其看作是对直观代现的增补, 符号性代现意味着把实际的侧面看作事物的符号性代现内容, 借此赋予其他未被直观给予的事物各个面的被给予性。

二、感知透视性的现象学分析

古尔维奇 (Aron Gurwitsch) 断言: “对感知现象学问题的任何阐释都必须以 (侧显) 这个概念为出发点。”^② 他确实把握到了胡塞尔感知现象学分析的关键点, 因为正是感知的侧显给予方式决定了事物显现的不相即性、单面性, 而不相即性的感知及其对象的被给予性方式, 决定了感知的未完成性、侧显 (Abschattung)、透视性 (Perspektiv) 特征, 并由此揭示了事物感知的意识结构特征 (也即包含两个方面的特征: 感知的意向活动方面和感知的意向相关项方面), 本己的体现与非本己的共现的综合。作为不相即感知的被给予性方式, 侧显是不纯粹的体现。因此事物感知可以被把握为“持续侧显的多样性系统”。而与侧显作为对象的侧显相应, 侧显多样性总是属于同一事物对象, 如此一来, 就形成一个同一的对象极点——事物对象与另一个极点——侧显的持续多样性系统。而侧显多样性不过就是感觉内容的复多性, 原则上总是可能有更新的感觉内容被给予, 而对象却是同一。不过侧显作为事物显现方式, 一方面已然预设了整体的空间性存在, 另一方面也纯然限制于世间的事物感知, 因而胡塞尔虽然在涉及具体的事物感知时也偶尔使用侧显概念, 但是渐渐以透视、透视性来代替侧显和侧显性概念。

正是由于上述对侧显的理解规定, 胡塞尔也在时间意识构造中借助空间显现的侧显性来描述时间构造, 而这并不是单纯借喻式的。正如阿瑟米森 (Asemissen) 所言: “空间的规定性必然属于透视, 因为透视一般只有在空间中才可能。狭义上的透视是按照光线变化的显现的变化; 而在

广义上, 透视的意义除了显现的变化之外, 胡塞尔更偏向于其意指变化着定位之相关项, 在透视中一个被感知的对象随着对象的或观察者的位置变化而被给予。因而对于透视空间规定性显然是关键性的。”^③ 透视本身不是空间的, 空间只有在透视之中构造。透视也不只限于视觉感知上的被给予方式, 例如触觉感知、听觉感知也是透视性的。如果我们超出光线变化意义上的透视, 而是在阿瑟米森指出的广义透视概念上理解, 透视本质上就是指这样一种被给予方式, 其与纯粹内在性的被给予方式相对, 也是理想状况的 (封闭的、完满的、理想意义上的事物感知) 对立面, 它总是部分地被给予, 是未完成的、开放的。因而我们可以从被给予性方式角度规定透视, 透视不过就是局部性的被给予方式, 如果摒弃映射、透视这些语词通常所包含的视觉感知或外感知特征, 映射、透视就是视域性的被给予方式, 是动态的感知过程 (Verlauf) 的被给予性方式, 而静止对象的透视性地被给予不过是透视的一种极限状况, 或者说是狭义的透视。由此进一步表明透视材料流序列的被给予性方式不同于相即感知 (如自身感知) 的被给予方式, 因而作为引发、整合材料流的动感不仅在空间构造中也在时间构造中起着关键作用。简而言之, 正是感知的透视性使得将动感引入感知分析显得至关重要。

然而透视性如果仅止于此, 那么就不过是胡塞尔用来称呼不相即的事物感知特性的另一个名称而已, 实际上更为重要的影响在于推动胡塞尔在感知分析中引入动感概念, 而只有如此, 感知现象学方才真正获得区别于传统认识论的根本标志。詹姆士 (James 多德) 认为胡塞尔感知理论的精微之处, 恰恰在于以“透视”隐喻来替代

① Rudolf Bernet/Iso Kern/Eduard Marbach, *Edmund Husserl Darstellung seines Denkens*, Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1996, S. 112. 参考中译本 [瑞士] 贝尔奈特、肯恩、马尔巴赫: 《胡塞尔思想概论》, 李幼蒸译, 北京: 中国人民大学出版社, 2011年, 第112页。

② Aron Gurwitsch, “Contribution to the phenomenological theory of perception”, in *Phenomenology: critical concepts in philosophy*, Vol II, London & New York: Routledge, 2004, p. 7.

③ H. U. Asemissen, *Strukturanalytische Probleme der Wahrnehmung in der Phänomenologie Husserls*, Köln: Kölner Universitäts-Verlag, 1957, S. 26.

“图像”隐喻。通过强调感知的透视性特征，胡塞尔“处于更为有利位置去描述感知的精微之处，既有事物在感知中（在我的透视中）被觉知的方式中，也包含不同于感知而在与其本己被给予性的方式的一种精神疏离的方式中（例如在它的显现中）的精微之处”^①。不过这种“精微之处”只有在动感被纳入感知分析时才成立。换句话说，单凭侧显、透视，还不足以解决事物感知构造的根本难题，透视、侧显恰只有在动感的现象学分析中才展示其内在本己特征和卓越性。正如《胡塞尔全集》第三十八卷的编者托马斯（Thomas 冯格尔）和卢古拉（Rugula 吉利安尼）在编者导论中指出的那样：“胡塞尔在三个方面使得1904/05感知讲座区别于此后的感知分析：超越论现象学方法建立的超越论还原方法还未出场，自我概念还未突显，以及后来的感知分析中为胡塞尔如此重视的身体之动感还完全缺席。”^②正是通过现象学还原，事物显现作为意向相关项的显现不再是直接显现事物对象，而是在诸意向相关项的显现连续统中、在诸侧面的显现连续统中，意向活动的意向性综合将其同一化为同一事物的显现。作为诸显现的连续性可以在前现象的时间延展中被给予，但是这种连续性还是一般的连续性，在时间客体上我们不可能使得显现序列回返，而空间对象的显现序列却是可以任意回返的。因此相对于作为一般连续性形式的时间上的连续性，空间上的连续性则是特殊的、可回返的，这一点之所以可能恰恰取决于我可以自由运动，也即我的动感功能。

三、动感的引入与功能

依照克莱斯格斯（Ulrich Claesges）的话来说：“动感概念是胡塞尔感知学说的基本概念，没有对动感的详细分析，就不能正确分析胡塞尔的感知理论。”^③事物感知作为空间性躯体的感知只有在动态感知序列中才作为同一性对象被给予，才显现为同一空间性躯体。胡塞尔正是在这一“重要事实”的基础上，提出动感概念。因而梳理胡塞尔如何开始引入动感概念，是理解动感概念的现象学意涵的最佳方式。一方面，在事物感知分析中，侧面在视觉上的显现序列只有在动

态感知中被构造为同一性对象的显现，以动态感知过程为空间性事物感知的前提。换句话说，动态感知更好地表现为持续的综合过程，而这综合却不是迭加累计，动态感知所给予的显现流本身并不能直接构造同一对象。胡塞尔的回应是，恰恰是伴随显现流的动感功能，使得显现流动机引发为同一对象的感知。另一方面，在将自我的身体作为事物感知对象时，身体感知除了一般事物感知的立义与立义内容之外，胡塞尔认为“但是还保留着别的东西。各种肌肉感觉、关节感觉、一般的定位感觉，协助我的头、我的眼、我的躯体的位置立义，更准确说共同决定（mitbedingen）所有空间立义，但是这些（定位）感觉没有如同颜色感觉那样的展示功能”^④。这种肌肉感觉即是动感，首先将诸种提供感觉材料的感觉定位于身体之中，因而是一种定位感觉。因此动感概念对于胡塞尔来说就是要描述我的身体运动与对象显现于我的关系。

然而同时必须指出，胡塞尔不是在如同斯通普夫（Samuel Enoch Stumpf）关于空间表象起源的心理主义思路上去理解和使用动感概念的，他一再强调所有试图从生理-心理学、心理主义路径解决这个问题的尝试最终都会导致悖谬。胡塞尔引入动感概念决不是接续贝恩（Alexander Bain）和斯通普夫的心理主义思路，也决不是在心理学或生理学意义上使用动感概念，更不是把动感归为肌肉的生理功能。在引入动感概念之初他就明确指出：“显然我们不是在心理学或心理生理学上规定这个概念，而是从现象学上规定它。这个概念是否产生一个根本上全新的感觉基本类型，是否在一个更高级的属中并不关联于触觉，

① Jammes Dodd, *Idealism and corporeity*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997, p. 46.

② Hua XXXVIII, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit, Texte aus dem Nachlass (1893 - 1912)*, Hrsg. von Thomas Vongehr und Regula Giuliani, Einleitung, XVIII. 有关胡塞尔现象学中身体与动感问题的晚近讨论，也可参看[捷克]汉斯·莱纳·塞普：《大地与身体——从胡塞尔现象学出发探讨生态学的场所》，卢冠霖译，《广西大学学报》哲社版2014年第4期。

③ Ulrich Claesges, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1964, S. 64.

④ Hua Mat VII, *Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909*, Berlin: Springer, 2005, S. 136.

这些都是医生的问题 (Doktorproblem)。”^① 不同于自然科学和心理学对运动感觉的实在性设定, 胡塞尔把动感当作纯粹现象的动感, 只有纯粹现象的动感才可能成为现象学的探讨对象, 如何在前经验的空间意识构造中起作用, 也就是说, 在对前经验的空间显现的描述中, 动感与之有何关联、如何关联。换句话说, 在事物感知中动感如何作为先决条件是必不可少的前提。在这里, 同现象学处理其他诸如时间、世界等主题一样必须借助于现象学还原, “借助于现象学还原, 胡塞尔使得动感概念摆脱了所有心理学、心理物理学、生理学、解剖学的预设, 亦即所有超越的预设, 同时却并不失去与这个概念相联结的纯粹描述性的、现象学的确定内涵”^②。动感概念原先包含心理学上的实在的、超越的设定被悬搁、排除, 它不再是心理学或生理学意义上身体器官的功能, 而是纯粹现象。但这种纯粹现象还不同于其它一般纯粹现象, 动感与其他感觉也具有本质上的不同, 动感并不是与视觉、触觉、听觉、味觉等并列的一种新感觉。每种感觉都有其感性领域和感性内容, 要么直接就是对象的内容, 要么作为代现者代现对象。动感则不同, 动感并没有相应的感觉内容, 也没有对象的感性领域, 动感不是体验的组成部分, 也不是意识内容的组成部分, 一言以蔽之, 动感不为意识活动提供感觉材料, 本身并不显现, 因而动感作为纯粹现象也不是显现意义上的纯粹现象, 毋宁说, 动感作为纯粹现象, 只是指它使得纯粹现象得以显现的功能运作。换句话说, 动感作为纯粹意识、纯粹现象还不是主题化的体验, 而是使主题化意识得以可能的条件, 也即是使意向相关项方面的显现得以可能, 使得质素质料化, 但是动感不同于意向活动的作用, 动感并不是以立义形式促使意向相关项显现。因而胡塞尔也将动感看作是意向相关项“显现”的“背景 (Umstand)”。克莱斯格斯也是从这一角度将动感意识理解为视域意识。无论如何, 这显然已经表明动感既不属于意向相关项领域, 也不属于意向活动领域, 而是使意向活动得以可能、使意向对象得以构造的前提条件, 因而它只能属于先验自我的功能。就事物感知和空间显现而言, 动感并不在空间显现中, 也不在空间显现的空间性对象中, 动感是在底层上支撑空

间显现的基础。现象学还原首先切断动感与心理学运动感觉之间的可能联系, 因此现象学概念的动感就是作为超越论自我的功能, 是与接受性相对的自发性, 是自我自由运动的权能性。在《观念Ⅱ》中胡塞尔非常明确地断言“所有空间事物性的构造中, 两类感觉分配给、且必然分配给两种完全不同的构造功能……第一类感觉通过立义而将事物的相应特征构造为如此这般映射着的……第二类‘感觉’并不经验这样的立义”^③, 而是动机引发这些立义, 因而是与第一类感觉完全不同类型的立义。

胡塞尔举例指出, 当我们在感知一座房屋时, 可以移动指向房屋前面的目光, 或者可以转动头或上身, 以致于我们可以更好地看到远距的终点和边。在这里感知者的自由运动就是他所谓的“动感”, 而感知者的自身运动的自由能力系统就是动感系统。胡塞尔认为动感作为自我运动, “对于事物显现关系重大, 分为多种不同的相互独立运动系统”^④。前面我们强调动感本身并不展示外在事物, 但它却可以展示身体, 身体作为自我的承担者, 有诸种感觉。不仅一般的视觉、触觉、听觉等是作为身体感觉器官的功能, 动感也同样嵌入身体。“如果用我的左手触摸右手, 那么动感和触觉一起在此被构造”^⑤, 并被定位化于身体中。按照动感在身体中的不同定位, 整体的动感系统可以具体分为眼的、头的、上身、身体等个别的动感系统。

事物感知是作为动感考察的引导线索, 我们通过作为动感构造成就的事物显现和空间性的现象学还原, 来考察动感及其构造功能。而持续的显现流是与一定的动感进程相关联的。但是动感作为激活立义意向的动机引发者 (Motivante),

① Hua XVI, *Ding und Raum, Vorlesungen 1907*, Hrsg. von Ulrich Claesges, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, S. 161.

② 倪梁康:《关于空间意识现象学的几点思考》,《中国现象学与哲学评论》11辑,上海:上海译文出版社,2010年,第13页。

③ Hua IV, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Hrsg. von M. Biemel, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991, S. 57

④ Hua XVI, *Ding und Raum, Vorlesungen 1907*, Hrsg. von Ulrich Claesges, S. 158.

⑤ A. a. O., S. 162.

自身并不是事物显现的内容，而被动机引发的才是显现的内容。胡塞尔因此说道：“我们的考察仅仅在于，在视觉和触觉的显现中功能运作着的动感，事实上是否拥有相对于视觉感觉和触觉感觉的确定本己类型，更确切说，动感联结着这些感觉，交织在一起呈现，但是我们不能将动感混淆于这些感觉，仿佛它们与这些感觉在功能上可以相互代替。”^①但是胡塞尔并不把动感与其他感觉的交织关联当作现象学意义上的本质关联，而是一种功能上的、事实上的关联。说它不是一种本质关联，是指动感既不作为实项内容和意向内容显现，也不存在内在内容与意向指向的超越之先天相关性，它恰恰是伴随性的因素，使得实项内在内容成为意向相关项上的显现，因而“这里动感会在事物构造中起到根本性作用”^②。在眼睛和身体的其他部分都处于静止状态的情况下，也即是说动感上没变化。而对象静止或运动，这种情形看似否定了动感对于事物构造的重要性，看似单纯的视觉领域就可以构造事物的显现，但是胡塞尔强调“单纯的视觉序列不足以立义，它们不包含赋予静止和运动的方式”^③。这里的情形只是被当作动感处于界限状态的特殊情况。

在感知的分析中胡塞尔坚持这样的基本立场：感知本质上区别于感觉之处在于它是一个立义，因而作为意向活动感知总是超出感觉。他称之为内在超越，然而难题是，这样的内在超越如何可能，质素如何在意向活动中被给予意向对象。就事物感知而言，侧显着的侧面则是实项内在内容，是感觉内容的本真感觉材料，但是我们通过这一侧显的侧面立义事物的面是作为意向相关项而被给予，这里起作用的意向活动就可以称为动感。克莱斯格斯指出，动感包括两方面因素，即词形中就含有的运动因素和感觉因素，感觉因素在动感中被双重化，“一次是日常意义上的感觉材料联结着动感，另一次是同样的感觉因素能够被特征化为位置感觉”^④。这就是说，通过动感联结，感觉材料一方面构造为对象（在视觉领域是视觉对象，在触觉领域则是触觉对象，胡塞尔也称之为幻相，以区别于日常意义事物感知中的实在性和空间性设定）的质料化内容，如红色等，另一方面则是构造为位置感觉，即对象

的形构和位置因素等。与之相应，动感系统作为动感的功能区域也需从两方面理解，一方面指相应的动感总体系统，即是意向活动的多样性，另一方面动感系统相关联于共现的侧面显现系统，借助于这一动感系统延展之物被给予，因此动感系统将意向相关项的共现统一构造为其相关项。依胡塞尔自己的最初表达，动感在事物感知显现中的作用在于，感知中的“显现”总是功能上关联着相应的动感“环境（Umstand）”。通过这样的关联，感知者才可以将侧面的诸侧显把握为同一个侧面的侧显序列，进而把握同一个对象显现的流形。因此，动感不仅本质上是空间事物构造的一个基本组成部分，而且更为重要的是，动感是感知视域性的前提条件。

然而胡塞尔在“事物讲座”期间，仅仅是在动态感知的意向性综合的意义上，探讨动感对于感性领域中延展之物的显现之动机引发作用。胡塞尔在此期间一直把动感视为自我的自由权能性，并且是基于这一基本设想来展开视觉空间的诸层阶构造。直到《观念Ⅱ》，他仍然明确将视觉（也包括触觉）划分为两个方面：“一方面是动机引发着的动感，另一方面是被动机引发的感觉特征……感知就是一种成就的统一，其本质上来自两个相互关联的功能之共同运作。”^⑤因而动感流程在此是一种自由的流程，也即是主体的自发性，而这种自由流程是空间性构造的本质组成部分。当然到此为止，我们还只是就动感作为自我之主动综合的方面的功能分析，然而跟随动感功能运作的进一步考察，即将展现的远不止于我们当前获得的东西。

（责任编辑 任之）

① A. a. O., S. 161.

② A. a. O., S. 175.

③ A. a. O., S. 176.

④ Ulrich Claesges, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, S. 64.

⑤ Hua IV, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Hrsg. von M. Biemel, S. 58.

海德格尔探问“诗的本质”^{*}

贾冬阳^{**}

【摘要】《荷尔德林和诗的本质》一文，是海德格尔于风起云涌的二十世纪三十年代发表的唯一一篇论文。他强调，“我的思想和荷尔德林的诗歌处于一种非此不可的关系中”。海德格尔认为，《荷尔德林和诗的本质》以五个具有“确定次序”与“内在联系”的中心诗句为提示，将诗的本质性的本质端到我们眼前。通过悉心释读荷尔德林的诗，海德格尔引领读者从“之间”即存在本身的“显-隐二重性运作”的不可同一的“相关性”上来思索“诗的本质”，为我们理解人的本质、大地的本质乃至理解贯穿整个西方思想史的“诗与哲学之争”都提供了一种另类眼光。

【关键词】海德格尔；荷尔德林；诗与哲学之争；诗的本质

中图分类号：B516.54 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)02-0067-07

1966年，在接受《明镜》周刊采访时，海德格尔说，“在1934/35年冬季学期我开第一次荷尔德林课。1936年开始开尼采课。所有当时能够听课的人，都听到了，这是一次和纳粹主义的分手”；“1944/45年冬季学期莱茵河岸的战壕劳役结束后我开了一门课，名为‘诗歌与思想’，在一定意义上是我开的尼采课的继续，也就是与纳粹主义分手的继续”；“如果思想和诗歌再不为不用暴力的力量，那末现在正在出现的人被连根拔起的情况就是末日了”；“我的思想和荷尔德林的诗歌处于一种非此不可的关系中……我认为荷尔德林是这样一个人，他指向未来，他期待上帝，因而他不能只不过是文学史思想中的荷尔德林研究的一个对象而已”。^①

海德格尔的说法激发我们思考：作为二十世纪最伟大的思想家（施特劳斯特语），海德格尔为何要探问“诗的本质”？在一个诸神逃遁、世界没落的灾难性时刻，为何海德格尔认为“决定性的行动”不是科学、政治、技术，而是诗与思？海德格尔之“思”与荷尔德林之“诗”又处于怎样一种非此不可的关系中？这对我们理解贯穿整个西方思想史的“诗与哲学之争”又提供了怎

样的另类眼光？

一、为什么是荷尔德林？

为了纪念对整理、出版诗人荷尔德林的遗稿功不可没的诺伯特·封·海林格拉特，1936年4月2日，海德格尔在罗马演讲了《荷尔德林和诗的本质》^②，并于同年12月发表。据说，该文是海德格尔于风起云涌的三十年代发表的唯一一篇论文。^③海德格尔强调，《荷尔德林和诗的本质》以五个具有“确定次序”与“内在联系”的中心诗句为提示，将诗的本质性的本质端到我们眼前。

海德格尔开篇就问：为了揭示诗的本质，我们为什么要选择荷尔德林的作品？强调“返回的道路才把我们引向前方”的海德格尔谙熟古希腊诗人诗作，但既然要追问“诗的本质”，海德格尔为何不选标志着希腊精神开端的大诗人荷马？不仅没有选荷马，海德格尔也没有选索福克勒斯、维吉尔、但丁、莎士比亚以及歌德（36）。为什么偏偏是荷尔德林，而且“只选荷尔德林”？海德格尔的回答不像一个回答。他说之所以选择

* 本文系国家社会科学基金项目“古希腊思想中的‘诗与哲学之争’研究”（13CZX046）阶段性成果。

** 作者简介：贾冬阳，吉林松原人，哲学博士，（海口570228）海南大学社会科学研究中心讲师。

① [德]海德格尔：《只还有一个上帝能救渡我们》，熊伟译，《海德格尔选集》下卷，孙周兴选编，上海：上海三联书店，1996，第1300—1312页。

② [德]海德格尔：《荷尔德林诗的阐释》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2000年；本文以孙周兴译本为主，下引此文随文标注页码。

③ 孙周兴：《说不可说之神秘——海德格尔后期思想研究》，上海：上海三联书店，1994年，第74页。

荷尔德林，是因为“荷尔德林的诗蕴含着诗的规定性而特地诗化了诗的本质”。在描述作为世界黑夜的贫困时代时，海德格尔也曾强调，在这样的世界时代里，真正的诗人的本质在于“吟唱着去摸索远逝诸神的踪迹”，在于“必须特别地诗化诗的本质”。^①问题是，为什么是荷尔德林而非其他诗人特别地“诗化了诗的本质”？

1802年12月2日，荷尔德林在给波林多夫的信中写道：“萦绕在我窗口的哲学之光，眼下就是我的欢乐，但愿我能够保持它，一如既往！”萦绕在诗人窗口的“哲学之光”意味着什么？“哲学之光”与“诗的本质”又有何关联？海德格尔告诉我们：

诗人思入那由存在之澄明所决定的处所。作为自我完成的西方形而上学之领域，存在之澄明已达乎其印记。荷尔德林的运思之诗也一起给这一诗性思想的领域打上了烙印。荷尔德林的作诗活动如此亲密地居于这一处所之中，在他那个时代里任何别的诗人都不能与之一较轩轻。荷尔德林所到达的处所乃是存在之敞开状态；这个敞开状态本身属于存在之命运，并且从存在之命运而来才为诗人所思。^②

原来，荷尔德林的“运思之诗”思入了存在之澄明即存在之真理所决定的处所。

二、五个中心诗句

海德格尔借以赢获“答案”的仅仅是一条“权宜之路”。这条路通过思考诗人关于诗的五个中心诗句而把诗的本质性本质端到我们眼前。

第一句：“作诗是最清白无邪的事业”

在1799年1月致母亲的一封信中，荷尔德林提到，作诗是“最清白无邪的事业”。因为作诗显现于“游戏的朴素形态”之中，自由地创造它的“形象世界”，这种游戏因此逸离于“决断的严肃性”以及由此决断而来的过错，所以作诗是“完全无害”的。同时，作诗也是“无作用”的。因为它不过是一种道说和谈话而已，压根儿“不径直参与现实并改变现实”，宛如一个梦，是一种“词语游戏”，而不是什么“严肃行为”。海德格尔强调，诗是无害的、无作用的，还有什么比单纯的语言更无危险的呢？但通过把诗理解

为“最清白无邪的事业”，我们还没有把握到诗的本质，仅仅获得了一个“暗示”，我们必须到何处——语言领域——去寻找诗的本质。

从《海德格尔传》的作者萨弗兰斯基那里我们得知，按荷尔德林的理解，诗人“要使已经没落的世界整个活生生的内容重新在语言中突现”，因为诗人“只能在没落中苦斗”，所以他是一“贫困时代的诗人”。^③让人困惑的是，这个“在没落中苦斗”的诗人所从事的，何以竟然是“最纯真、最清白无邪的事业”？荷尔德林在陷入精神错乱前不久写给母亲的信中所说的这个诗句仅仅是为了暗示我们到何处去寻求诗的本质？“作诗”真的“压根儿不径直参与现实并改变现实”？不要忘了，关于诗人，希罗多德曾这样记述，是他们把诸神的家世、名字、尊荣和技艺传给世人。^④换言之，诗人传递诸神的讯息从而教导世人如何在大地上建立法度与风俗。在这一颇为隐微的诗句中，荷尔德林到底想说什么？

第二句：“因此人被赋予语言，

那最危险的财富……

人借语言见证其本质……”

在日期标明为1800年的一篇残稿中，荷尔德林写下了一段惊人的话：

但人居于蓬屋茅舍，自惭形秽，以粗布裹体，从此更真挚也更细心地，人保存精神，一如女巫保持天神的火焰；这就是人的理智。因此人便肆意专断，类似于诸神，被赋予颐指气使和完成大业的更高权能；因此人被赋予语言，那最危险的财富，人借语言创造、毁灭、沉沦，并且向永生之物返回，向主宰和母亲返回，人借语言见证其本质——人已受惠于你，领教于你，最神性的东西，那守护一切的爱。(38)

海德格尔提醒我们注意这句关于“语言”的诗句的“出处”：一首要道说与自然界其他生灵相区别的“人是谁”的草稿中。在指出与人相区

① [德] 海德格尔：《诗人何为？》，《林中路》，孙周兴译，上海：上海译文出版社，2004年，第284页。

② 同上，第285页。

③ [德] 吕迪格尔·萨弗兰斯基：《海德格尔传：来自德国的大师》，靳希平译，北京：商务印书馆，1999年，第385页。

④ [古希腊] 希罗多德：《历史》，王以铸译，北京：商务印书馆，2005年，第二卷53节。

别的其他生灵，如玫瑰、天鹅和森林中的小鹿，比较了植物与动物之后，上面的残稿就以“但人居于蓬屋茅舍”开始了。这一句是在比喻人栖居于其中的有所照亮、有所庇护的“家”？这个“家”是人与动物、植物相区别的关键？倘若如此，那么“无家可归”之离弃状态就暗示着人之本质的丧失？

在作于1946年秋天的《关于人道主义的书信》中，海德格尔开篇就点出，“行动”的本质乃是“完成”，“完成”意味着“把某种东西展开到它的本质的丰富性之中，把某种东西带入这种丰富性之中，即生产出来”，思想完成存在与人之本质的关联并把这种关联“当作存在必须交付给它自身的东西向存在呈现出来”，这种呈现就在于“存在在思想中达乎语言。语言是存在之家。人居住在语言的寓所中”^①。这样说来，作为存在之家的语言何以又是“最危险的财富”？

海德格尔提示我们，语言之成为一切危险的危险，是因为语言首先“创造了一种危险的可能性”。这个危险意味着什么呢？根据“存在论差异”，存在既“显”又“隐”。语言作为存在的家，本身也既“显”（“解蔽”之发生）又“隐”（“聚集”之运作），但这不仅使人有可能遭遇存在者之显现，也可能迷惑于存在者之“假象”和“伪装”，更可能使人固执于存在者却反身遮蔽、遗忘了存在本身。语言的显-隐运作必然“不断进入一种为它自身所见证的假象中”，从而“危及它最本真的东西”，即“真正的道说”（40）。这样一来，那些神圣的本质性词语不得不成为平凡粗俗的，它淡化、隔离、阻断了人与诸神的交通。所以海德格尔说，“危险乃是存在者对存在的威胁”（39）。不仅如此，语言在自身中也必然为其本身隐藏着一个“持续的危险”——双重遮蔽。随之而来的问题是：作为最危险的财富，语言在何种意义上又是人的一种“财富”？

在日常理智看来，语言向来不就是“人的财富”吗？这恐怕是最不言自明的真理了。人不断的以某种方式说话，倾听、阅读、观看，甚至不吐一字时也总是在说话。说话简直就是人的天性。但何谓说话？流俗之见认为说话是发生器官和听觉器官的活动，是有声的表达和人类心灵运动的传达。而人类心灵运动是以思想为指导的。

根据这种语言规定，有三点是确定无疑的：一、首先并且最主要的一点是说话是一种表达，这种观念以“一个内在的东西表达自己”这一观念为前提；二、说话是人的一种活动，是“主体的一种能力”；三、人的表达始终都是一种对现实和非现实的东西的“表象和再现”。但海德格尔却说，它们“全然忽视了语言最古老的本质特性”。^② 语言之本质“并不仅仅在于成为理解的工具”，这一规定“全然没有触着语言的真正本质，而只是指出了语言之本质的一个结果而已”（40）。于是，海德格尔做了一个决定性的翻转：

语言不只是人所拥有的许多工具的一种工具；相反，惟语言才提供一种置身于存在者之敞开状态中间的可能性。惟有语言处，才有世界……在一种更源始的意义上，语言是一种财富。语言足以担保——也就是说，语言保证了——人作为历史性的人而存在的可能性。语言不是一个可支配的工具，而是那种拥有人之存在的最高可能性的居有事件（Ereignis）。（40-41）

显然，要想理解诗的本质，必须首先理解语言的本质。关键在于，如何恰切的理解“语言……是那种拥有人之存在的最高可能性的居有事件”？我们必须继续往下读。

第三句：“人已体验许多。

**自我是一种对话，
而且能彼此倾听，
众多天神得以命名。”**

海德格尔说，要想真正理解诗的活动领域从而真正理解诗本身，我们必须首先已经“确信于这种语言的本质”（41）。问题是，这个要求我们首先确信其本质的语言是“如何发生”的，即“如何成为现实性”的呢？这个问题把我们带到荷尔德林的第三个诗句前。

在一首未完成的长篇诗稿中，海德格尔发现了这个诗句。但首先出场的不是所谓的第三个中心诗句，而是这首未完成的作品的“开头”。海德格尔并没解释这一开头，而是直接进入了“自我是一种对话……”。看来，海德格尔通过这

^① [德] 海德格尔：《关于人道主义的书信》，《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2000年，第366页。

^② [德] 海德格尔：《语言》，《在通向语言的途中》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2004年，第6页。

一奇特的开头，又把我们引回到那“使冲突中的事物保持分离而同时又把它们结合起来的東西”，即荷尔德林称之为“亲密性”的东西那里。

海德格尔首先挑出这一句：“自我们是一种对话……”。这是说，人“是”（归属于）一种“对话”。人之存在建基于语言，而语言根本上惟发生于对话中。日常之见认为，对话是语言实行的一个方式。海德格尔却说，“只有作为对话，语言才是本质性的”（42）。那么，我们该如何理解这个作为对话的“对话”呢？通常认为，对话是彼此谈论某物。在这里，“对话”是工具性中介。但荷尔德林不仅说“自我们是一种对话……”，还说“……而且能彼此倾听。”在海德格尔看来，“能听”不光是彼此谈论的一个“结果”，相反地倒是彼此谈论的“前提”。“能说”和“能听”是同样源始的，二者共同构成对话本身。在海德格尔看来，这句诗道说的正是人对语言的本质性事件——对话——的归属关系。但这一归属关系不是在人之语言能力出现和运作之处开始的，而是自此在之生存投身于真理发生之自由境界中去“参与”存在者的揭示与去蔽，即倾听存在本身之指令，令本质性词语出于其统一性之裂隙而参与争执式对话（撕扯着时间）之际。需要强调的是：人并非首先是人，然后才去“参与”并“归属”于语言，而是只有在这“参与”与“归属”发生之际，人才是人。用海德格尔的话说，“一种对话存在和历史性存在——是同样古老的，是共属一体的，是同一个东西”（43）。换言之，自从人被语言带入敞开之领域，“人之说话的任何词语都从这种听而来并且作为这种听而说话”。倾听从“区-分”之指令那里“获取它带入发生的词语之中的东西。这种既倾听又获取的说话就是应合（Ent-sprechen）”^①，这种“应合”即语言真正作为对话而发生。自从语言真正作为对话而发生，“诸神便达乎词语，一个世界便显现出来”。而我们本身所归属的本真对话，就“存在于诸神之命名和世界之词语生成（Wort-Werden）中”（43）。别忘了，真理的发生方式之一是自行开启自身入于艺术作品中。而一切艺术作品本质上都是“诗”，这样一来，探听、应合诸神之命名，敞开、接纳世界之生成，不正是诗人“天命的责任”？一个历史性民族的

语言的形成不就该首先归功于那些“真正的诗人”？对于一个民族而言，诗人的道说究竟意味着什么？

诗乃对存在者之无蔽的道说。始终逗留着的语言是那种道说之生发，在其中，一个民族的世界历史性地展开出来，而大地作为锁闭者得到了保存。^②

按此说法，诗人的道说就意味着：在显示着敞开境域，即掩蔽又揭示着之际，在这一境域中，有诸神之到达、有神庙、有祭司、有节日和演出、有统治者、有国民会议、有重装步兵和舰队等^③。在这个意义上，作为“一个历史性民族的源始语言”，“诗”开启、塑造、教养着一个民族的世间秩序与政治自觉。倘若如此，那么随之而来的问题就是，诗人如何命名诸神？又如何从撕扯着的时间中把捉到一个持存者并且使之在词语中达乎显现？

第四句：“但诗人，创建那持存的东西”

荷尔德林的诗《追忆》最后一句是“但诗人，创建那持存的东西”。海德格尔似乎非常看重这一句，认为凭借这个诗句，“就有一道光线进入我们关于诗之本质的问题中了”。这是怎样的一道光线？

诗是一种创建，这种创建“通过词语并在词语中实现”（44）。关键问题是，如此这般被创建的是什么？答曰：“持存者。”根据海德格尔的描述，这个必须被“带向恒定”才不至于消失，但又恰恰是“短暂易逝”的“持存者”，就是既“显”又“隐”的“存在”本身，即“归根结底统摄着人的此之在的神秘本身（被遮蔽者之遮蔽）”。^④这个“持存者”是能够被人为创建出来的？难道它不是总是已经现存的东西吗？在阐释荷尔德林的《返乡——致亲人》这首诗时，海德格尔告诫我们说：“绝不能通过揭露和分析去知道一种神秘，而是惟当我们把神秘当作神秘来守

① 同上，第25—26页。

② [德]海德格尔：《艺术作品的本源》，《林中路》，第61—62页。

③ [德]海德格尔：《形而上学导论》，熊伟、王庆节译，北京：商务印书馆，2005年，第153—154页。另参[德]海德格尔：《追忆》，《荷尔德林诗的阐释》，第105页。

④ [德]海德格尔：《论真理的本质》，《路标》，第223页。

护，我们才能知道神秘”。^①换句话说，存在“自行开启”，以便存在者得以显现，诸神也在这显现中到达。但存在同时又“自行隐匿”，保持为无名，这使得众多天神也“飞快消逝”。所以，使一切天神持存，“乃是诗人的忧心 and 天职”（44）。诗人“受神圣迫使”，被逼入一种道说之中，这种道说乃是一种“悄悄的命名”。^②诗人命名诸神，命名一切在其所是中的事物。但命名并非把某种语言的词语挂在那些已经熟知的事物上面；命名不是分贴标签，运用词语，而是将所命名者召唤入词语之中，让其得到经验的显示。命名在召唤，这种召唤把它所召唤的东西带到近旁，在词语中闪现。^③

如果说“使一切天神持存”，乃是诗人的“忧心 and 天职”。那么，当诸神逃遁、上帝缺席，神性之光辉在世界历史中黯然熄灭，荷尔德林所经验到的世界黑夜就悄然降临了，时代愈加变得“贫困”。^④看来，海德格尔之所以选择荷尔德林来谈诗的本质，根本原因就在于：作为真正的诗人，荷尔德林“吟唱着去摸索远逝诸神的踪迹”，在世界黑夜里“道说神圣者”而因此期待上帝并为其降临而准备好一个居留之所。^⑤

第五句：“充满劳绩，然而人诗意地栖居在这片大地上。”

第五个中心诗句出自一首长而非凡的诗中。海德格尔似乎非常看重这首诗。二十世纪五十年代，他以“……人诗意的栖居……”为题至少做了六次公开演讲。^⑥此刻，这句诗把我们重新带回到前四句已经展现出来的一切面前。

作诗是最纯真、最清白无邪的事业。诗的活动领域是语言，因此，诗的本质必须得从语言的本质那里获得理解。诗不只是此在的一种“附带装饰”，不只是一种“短时的热情”甚或一种“激情和消遣”，更不是一种文化现象乃至一个“文化灵魂”的单纯“表达”，而是对存在、诸神和万物之本质的有所创建的命名。这一在“捐赠”、“奠基”、“开端”三重意义上的创建首先“让万物进入敞开领域”，进而“把人类此在牢固地建立在其基础上”。^⑦这就是诗的本质。然而，问题在于：“人类此在的根基是作为语言之本真发生的对话”，而诗乃是一个历史性民族的原语言，一个民族赖之“去塑造此民族的语

言”^⑧，如果语言又是人类“最危险的财富”，那么作诗岂不就是直接关乎民族命运的“最危险的活动”？

海德格尔给出了肯定的答复。作诗是“最危险的活动”，同时又是“最清白无邪的事业”（47）。“真正与诗歌和作诗活动相亲熟的，惟有诗人”^⑨，那么，诗人是“最纯真”又是“最危险”的人？

海德格尔说，惟当我们把关于作诗的这两个规定合为一体来思考之际，我们才理解了诗的全部本质。这种合为一体的思考是不是也同样适用于对诗人的全部本质的理解？荷尔德林用诗意的道说回答了上面的疑问：

而我们诗人！当以裸赤的头颅，
迎承神的狂暴雷霆，
用自己的手去抓住天父的光芒，
抓住天父本身，把民众庇护
在歌中，让他们享获天国的赠礼。（48）

诗人遭受“神的闪现”进而“把民众庇护”。但诗人却担心最终无法胜任“古老的神圣天父用镇静的手从红云中撼动赐福的雷霆”，就象古老的坦塔罗斯，“他从诸神那里获得的，远远超过了他能消化的”，最终“太大的光亮把诗人置入黑暗中了”（47—48）。由此看来，荷尔德林在致母亲的信中所说的诗是“最清白无邪的事业”，很有可能只是隐微之辞。

从上面的分析可以看出，在阐释第五个中心诗句时，海德格尔似乎有意针对第一个中心诗句做了两个翻转——

作诗是“对诸神的源始命名”。然而，惟当诸神本身为我们带来语言之际，诗意的词语才具

① [德] 海德格尔：《返乡——致亲人》，《荷尔德林诗的阐释》，第25页。

② [德] 海德格尔：《诗歌》，《荷尔德林诗的阐释》，第235页。

③ [德] 海德格尔：《语言》，第11—12页；《诗歌》，第236页。

④ [德] 海德格尔：《诗人何为？》，第281页。

⑤ 同上，第284页。

⑥ [德] 海德格尔：《演讲与论文集》，孙周兴译，北京三联书店，2005年，第312页。

⑦ [德] 海德格尔：《艺术作品的本源》，第63—66页。

⑧ [德] 海德格尔：《形而上学导论》，第171页。

⑨ [德] 海德格尔：《诗歌》，第227页。

命名力量，诗人才能够建基。诸神以暗示的方式说话，而诗人之道说（作诗）就是对这种暗示的截获，以便把这些暗示进一步暗示给诗人的民众（50）。在诗人的道说中，“一个民族记挂着他与存在者整体的归属关系”（51）——“民族之音”。这样，诗的本质就被嵌入到“诸神之暗示”和“民族之音”的相互追求的法则中，诗人本身也处于诸神与民族之间。海德格尔强调：诗人是被抛出在外者——被抛入那个“之间”（Zwischen），即诸神与人类之间。因此，诗人是个“居间者”，他置身于这个“之间”。只有并且首先在这个“之间”中才能决定，人是谁以及人把他的此在安居于何处。由此可知，促使海德格尔称荷尔德林为“诗人的诗人”的原因乃在于，荷尔德林不断地并且愈来愈质朴地把他的诗意词语奉献给了这一中间领域（52）。看来，正是这个“之间”，让荷尔德林重新创建了“诗之本质”，也因此规定了一个新时代——这就是逃避了的诸神和正在到来的神的时代：贫困时代。一个时代之所以是贫困的时代，是因为它处于一个“双重的匮乏”和“双重的不”之中：在已逃避的诸神之不再和正在到来的神之尚未中。神性之火黯然熄灭，世界黑夜降临。在哀歌《面包和葡萄酒》中，诗人的诗人荷尔德林发出孤独的声音：……在贫困时代里诗人何为？贫困时代的哲人海德格尔回答：诗人坚持在这黑夜的虚无之中，“吟唱着去摸索远逝诸神的踪迹”，他“指向未来，期待上帝”。

“期待上帝”？海德格尔知道此问的意图，因为他清楚，“对于荷尔德林的历史经验来说，随着基督的出现和殉道，神的日子就日薄西山了”。倘若人们甚至察觉不到上帝之缺席本身，那就说明时代之贫困已经贫困到如此地步了。^①那么，荷尔德林期待的“上帝”究竟是什么呢？

在《荷尔德林诗的阐释》一书中，“荷尔德林和诗的本质”这篇文章后面紧解着的是“如当节日的时候……”。^②此文对我们理解上面的问题有着实质性的指引。在这篇文章中，通过阐释此诗，海德格尔梳理了这样一种结构关系：^③

神圣（直接者、至高者）—自然

- 天穹（光之父）
- 诸神（较高的间接者）— 诗人（半神、间接者）— 民众（大地之子）^④
- 深渊（大地母亲）

这种关系是一种“空间关系”。需要强调的是：这里的“空间”不是那个自伽利略和牛顿以降才获得其最初规定性的“物理空间”，最终成为可供作为形而上学主体的人日益顽固与疯狂的技术性支配对象。空间空间化，进而开放诸位置。“位置”总是开启某个地带，把物聚集到它们的共属一体之中，入于其地带的开放着的庇护。在那里，“栖居着人的命运回归到家园之美妙中，或回归到无家可归的不妙之境中……”。^④

在这样一种空间关系中，作为自然的隐匿的本质，“神圣”高于“诸神”。但“神圣”绝不是某个固定的神所秉有的特性。神圣者之为神圣的，并非因为它是神性的；相反地，神之所以是神性的，因为它的方式是“神圣的”。作为间接者，“神”源出于“神圣者”。换句话说，神圣不是“什么”，而是“神圣者本身”，是自然之本质。“自然”源出于“神圣的混沌”而涌现，它是“力量源泉本身”，而非在某地方还有其力量之封地。海德格尔强调，从自然方面来思考，“混沌”始终是那种“张裂”，出自这种“张裂”，自然才能先于一切提供出“敞开域”，从而才能促成一切现实事物之间的关联，赋予任何差异之物以其“限定的在场”。^⑤一切现实事物仅仅起于这种“中间促成”，因而是被促成的东西。但敞开域本身，给万物以共同并存的领域的那个敞开域，并非来自任何中间促成。“敞开域本身就是直接者”，因此，“没有一个间接者，无论它是神还是人，能够直接地达到直接者”。^⑥

实在是一个让人惊讶的论断！前文已经提到，诗人是“居间者”，置身于诸神与民众之间。而从上面这个空间关系来看，不仅诗人是居间者，“诸神”也是居间者，而非“直接者”，因为“没有一个间接者，无论它是神还是人，能够

① [德] 海德格尔：《诗人何为？》，第281页。

② [德] 海德格尔：《“如当节日的时候……”》，孙周兴译，《荷尔德林诗的阐释》，第55页。

③ 孙周兴：《说不可说之神秘——海德格尔后期思想研究》，第200—204页。

④ [德] 海德格尔：《艺术与空间》，《海德格尔选集·上卷》，孙周兴主编，上海：上海三联书店，1996年，第482—486页。

⑤ [德] 海德格尔：《“如当节日的时候……”》，第73页。

⑥ 同上，第71页。

直接地达到直接者”。这样一来，任何“诸神”就都丧失了它“自诩一神，唯我独尊”的权能。同样，诗人亦应限定在它的位置上，而不可僭越至神的领地；也不可遗忘“神圣本身”，而将“诸神”定为一尊。尽管诗人位于诸神与民众“之间”，但在荷尔德林看来，是“比季节更古老/并且逾越东、西方的诸神”的“自然的轻柔怀抱培育诗人们”。所谓自然培育诗人，却是“诗人心灵悚然震惊/被神圣的火焰点燃”，所以诗人说：“但现在正破晓！我期待着，看到了/神圣者到来，神圣者就是我的词语”。^① 神圣者不可预感，“诗人却以词语道说神圣”！即便这样，诗人也不可无度僭越，“肆意专断，类似于诸神”而妄图“直接地达到直接者”。只有一个趋近于神圣者但始终还居于神圣者之下的“较高者”，才能馈赠人以“财富”——语言。如果遗忘了这一点，颠倒了这一空间关系中的诸位置，语言就将成为最危险的财富，人类就有可能威胁自然神圣的本质，致使诸神逃遁，世界黑夜降临，贫困时代裹胁人类在大地之荒漠化中坠入虚无之渊。^②

三、“之间”与“诗的本质”

通过选取并阐释荷尔德林的五个中心诗句，海德格尔阐明究竟该如何理解“诗的本质”——这一本质所指向的或可通过这样一个词语而得以聚集：“之间”。这真是一个非常怪异的词：它既是“关系项”的指涉——“某与某之间”，又是“关系”本身的指涉——“关系”不是辩证同一的，而是二律背反的。这“之间”，海德格尔叫做“存在论差异”，德里达叫做“非同一差异”或“不对称差异”，张志扬则干脆把它叫做“悖论式偶在”。^③

在作于1951年的演讲《“……人诗意的栖居……”》中，海德格尔进一步描述了这一“之间”：作诗即是度量，人借助“保持不可知的神”通过天空而显明的神性（尺度）以度量自身，这一度量贯通“在大地之上”与“在天空之下”这一“之间”——“只要人作为尘世的人而存在，他就时时穿行于这种贯通”。^④ 洞察这一尺度并为人之栖居“采取尺度”乃是“诗人的天命”，诗人通过召唤自行隐匿的神借以显

明自身的天空——召唤着天空景象的所有光辉及其运行轨道和气流的一切声响，把这一切召唤入歌唱词语之中，并使所召唤的东西在其中闪光和鸣响——来召唤那“疏异的东西”，不可见者为了保持其不可知而归于这种疏异的东西。^⑤ 但这决不意味着“作诗”要飞越和超出大地，以便离弃大地，悬浮于大地之上——“大地乃是涌现着—庇护着的东西……作品把大地本身挪入一个世界的敞开领域中，并使之保持于其中。作品让大地是大地。”^⑥ 由此，海德格尔最终特地指明作诗的本质：作为存在之创建，作诗首先“把人带向大地，使人归属于大地，从而使人栖居之中”。^⑦ 这“大地”，既是吞吐着莫名的喜欢隐匿自身的神秘之渊，亦是诸神通过诗人所传递并建立的民族文化的“土地与血”。正是对此双重意义上的“大地”的归属，才使人的本质发生了根本性转变，作为主体的人被还原为聆听“存在”传召的应召者，还原为“无意指的指号”，还原为词语、土地与血的自觉的守护者。

通过探问“诗的本质”，海德格尔引领我们从“存在论差异”即存在本身的显-隐二重性运作的不可同一的“相关性”上来理解“诗与哲学”、“诗人与哲人”的关系问题，从而为我们理解诗与哲学在城邦内的“政治争吵”提供了某种更为审慎的眼光……

（责任编辑 任之）

① 同上，第56—57页。

② 在海德格尔那里，有两种关于“深渊”的描述：一是作为“神秘的神秘”，即存在本身的“源始争执”；一是贫困时代世界黑夜之虚无主义的虚无。此处描述的显然是后者。

③ 参见张志扬：《是同一与差异之争，还是其他？——评德法之争对形而上学裂隙的指涉》，《同济大学学报》2007年第3期，第15页。

④ [德]海德格尔：《“……人诗意的栖居……”》，《演讲与论文集》，第208页。

⑤ 同上，第210页。

⑥ [德]海德格尔：《艺术作品的本源》，第32页。

⑦ [德]海德格尔：《“……人诗意的栖居……”》，第201页。

卡西尔回答了“人是什么?”这一问题了吗?*

石福祁**

【摘要】“人是符号动物”，这是卡西尔在其哲学人类学著作《人论》中对“人是什么?”这一问题做出的回答。然而，我们在什么意义上声称他回答了这一问题?带着这一问题，本文将卡西尔的人类学命题回溯到了他的符号形式哲学，并认为后者中的“世界理解”概念是理解整个卡西尔哲学的关键。不仅如此，这一概念还可回溯到康德关于“学院概念”和“世界概念”的区分，以及在此基础上提出的“人是什么?”这一问题。通过对这一康德问题以及卡西尔的回答的分析，本文认为，由于卡西尔哲学中实践维度的缺失，他并没有回答康德意义上的“人是什么?”这一问题。

【关键词】卡西尔；“人是什么”；符号形式；世界理解；康德；世界概念

中图分类号：B516.59 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)02-0074-09

一、引言

众所周知，当代德国哲学家恩斯特·卡西尔(Ernst Cassirer, 1874-1945)在其晚年名著《人论：人类文化哲学导论》中“回答了”“人是什么?”这一问题。理由是：第一，《人论》一书“上篇”的标题是“人是什么?”；第二，在该书第一章“人类自我认识的危机”中，卡西尔认为“认识自我乃是哲学探究的最高目标”(EM, 1)^①，而在将“认识你自己”这句神谕当作哲学之绝对命令的苏格拉底那里，“唯一的问题只是：人是什么?”(EM, 4)；他认为，苏格拉底对这一问题的回答，即“人是一个对理性问题能给与理性回答的存在物”在某种意义上已经成了经典答案(EM, 6)，而在其后以至近代的发展中，“关于人的理论失去了它的理智中心。我们所得到的只是思想的完全无政府状态”(EM, 21)；第三，卡西尔在《人论》中不仅首先提出“应当把人定义为符号的动物来取代把人定义为理性的动物”(EM, 26)，并且在对历史上各种回答“人是什么?”这一问题的方法做了评述之后，提出了自己的“功能性定义”的方法(EM, 67-68)，最后还在语言、艺术、科学等“符号形式”中，也就是“人性的圆周”的各个

组成部分和扇面中(EM, 68)，具体回答了“人是什么?”这一问题。

卡西尔回答了“人是什么?”这一问题!这似乎是一个毋庸置疑的定论。然而我们还是要问，卡西尔是在什么意义上回答了这一问题?

二、《符号形式哲学》与“人是什么?”问题

我们从《人论》的一段引文开始本文的探索：

在对回答“人是什么?”这个问题上迄今为止所已经使用过的各种不同方法作了这种简括的评述之后，我们可以来谈谈我们的中心问题了。这些方法是充分而彻底的吗?或者还有另一条通道可以走向人类学哲学?在心理学的内省、生物学的观察和实验，以及历史的研究之外，还有没有其他的途径?在我的《符号形式哲学》中我已经努力揭示了这样一种可供选择的方法……《符号形式哲学》是从这样的前提出发的：如果有什么关于人的本性或“本质”的定义的话，那么这种定义只能被理解为一种功能性的定义，而不能是一种实体性的定义。(EM, 67-68)

这段文字表明，尽管卡西尔在《人论》的“作者序”中就曾经强调，相比《符号形式哲学》而言，该书有“不同的角度”和“新的面貌”(EM, Vii)，但是《人论》在回答“人是什

* 本文受教育部人文社会科学研究一般项目(10YJA720)的资助。

** 作者简介：石福祁，甘肃靖远人，博士，(兰州 730000)兰州大学哲学社会学院副教授。

① 为方便引证，这里采用了An Essay on Man原书页码，但是译文均出自甘阳先生所译《人论》一书。

么？”这一问题时，还是沿用了《符号形式哲学》采用的功能性定义方法。这一文本联系对本文的设问具有重要意义：如果不回溯到《符号形式哲学》，我们其实不能贸然断定，卡西尔究竟有没有回答“人是什么？”这一问题。

不过，尽管卡西尔在《人论》中认为，一种“人的哲学”和《符号形式哲学》具有同样的前提，但是“人是什么？”这个问题既没有直接出现在《符号形式哲学》之中，也并非该书的主题性设问。事实上，后者的主题是“文化”，而非人的“本质”；它的目标是“文化哲学”，而非哲学人类学。这门文化哲学就是卡西尔创立的符号形式哲学（*Philosophie der symbolischen Formen*）。

根据 E. W. Orth 教授的考察，尽管卡西尔早在《实体概念与功能概念》（1910）中就已经使用了单数的“符号形式”概念，但直到《爱因斯坦的相对论》（1921）一书中才第一次使用了复数的“符号形式”概念（Orth, 4-5）。符号形式哲学的突破发生在 1921-1922 年之际，其时卡西尔在汉堡的 Warburg 图书馆做了题为“符号形式概念与精神科学的构建”的报告，正式提出了建立“符号形式的普遍体系”的设想。正是在此报告中，他第一次明确地对“符号形式”概念给出了定义。一方面，人们可以把符号（形式）概念理解为一个“精神理解和精神构造的一个完全确定的方向，而这个方向于是拥有了一个同样确定的对立方向”（例如，作为不同的精神构造方向或“思维形式”，语言、艺术和科学相互对立）（*WWS*, 174）。另一方面，要把符号形式理解为“精神能量”：“通过它，精神的意义内容才得以和感性的记号连结在一起，并内化于记号之中。在此意义上，语言、神话——宗教世界、以及艺术都各自作为一种特殊的符号形式呈现给我们。”（*WWS*, 175）

这些准备工作，最终导向了符号形式哲学体系的建立。1923 年，卡西尔出版了《符号形式哲学》的第一卷《语言》。在该书的“导言和问题的提出”中，他对整个的符号形式哲学体系（包括分别发表于 1925、1929 年的第二卷《神话思维》和第三卷《知识现象学》）做了纲领性的论述。卡西尔开门见山地说，“哲学思辨的起点是通过存在概念而得到刻画的”，而在“存在统

一性的意识相对着存在者的多重性和差异性诞生出来的那一刻，世界考察的特定哲学方向才产生了出来。然而在很长一段时间里，这一考察被束缚于它挣扎着要逃离和逾越的存在者范围内”（*PsF I*, 3）。通过哲学史的考察，卡西尔认为，柏拉图通过把存在概念——而非存在者——当做哲学的确定出发点，从而摆脱了这一束缚。柏拉图不再只是追问存在的划分、状态和结构，而是追问“存在”的概念和这一概念的含义（*PsF I*, 4）。凭借着这一倒转，自巴门尼德以来作为存在的相对概念而出现的思维才赢得了它全新的深刻含义：“现在，思维不再仅仅和存在并驾齐驱，它也不是‘对’存在的单纯反思；相反，正是凭借它本己的内在形式，存在的内在形式才得以规定。”（*PsF I*, 4）而在近代哲学中，卡西尔尤其推崇赫兹和海姆赫兹这两位杰出的科学家兼认识论家，因为他们使“古板的存在概念因此同时似乎卷入流动和普遍运动之中”，使我们认识到，“任何一门科学的基本概念、它借以提出问题和表述答案的工具，都显得不再是某一给定存在的被动摹写，而是自身创造出来的理智符号”（*PsF I*, 5）。对对象的规定必须借助作为中介的逻辑概念结构，因此不同的对象关系也对应着不同的中介，物理学、化学等学科“各自内在包含着一个特殊的提问视角，并且按照这个视角把现象纳入特定的诠释和建构之下”（*PsF I*, 7）。但是不同的提问视角并不意味着它们之间缺乏统一性，相反，这些差异在一个“功能统一性”中互为条件、互相要求。卡西尔说，这个“功能统一性”的预设给知识的哲学批判提出了新任务：“它必须在整体中追踪、在整体中概观特殊科学各自开辟的道路。它也必须追问，特殊学科用来考察和描述现实的那些理智符号是否可以被看作是简单的相邻关系？或者，它们是否可以被理解为同一个精神性根本功能的表达？”（*PsF I*, 8）

“理智符号”的发现给卡西尔准备了一个批判康德的批判理论，并在此基础上提出一门新的哲学体系的可能性。卡西尔看到，如果对自然科学这里的“知识”概念予以扩展，我们就可以看到“精神生命整体中的其他构形方式”。这些方式同样是“客观化”的不同形式，是把个体提升为普遍有效性的中介。它们与不同的科学形式一样，包含着“精神的独立动能”（*PsF I*, 9）。在

卡西尔看来，艺术、知识、神话和宗教等都具有这样的“客观化”功能，它们是“精神在它的客观化、即它的自我开启中所遵循的道路”（*PsF I*, 9）。卡西尔认为，如果人们在此意义上把握艺术、语言、神话和知识的意义，一个通向关于精神科学的普遍哲学的入口将会开放出来。在卡西尔看来，这样一种不在存在论形而上学的意义上去规定存在的最普遍的特征，而是通过知性分析对关于客观性得以成立的条件的基本判断形式加以确认的做法，就是康德“思想方式的革命”的基础。但是他同时认为，康德的先验分析论的对象“本身乃是一个纯粹的逻辑规定对象”，因而只是有限的客观性，而在对数学和自然科学之外的存在的把握和解释中，精神的有效性和自发性被错过了（*PsF I*, 9-10）。康德所开创的哥白尼革命应该获得新的、更广泛的意义，它应该以同样的理据含摄精神型式的每一方向和原则：

除了纯粹的知识功能，还必须对语言思维的功能、神话——宗教思维的功能和艺术直观的功能予以同样的把握，以便藉此弄明白在这些功能之中，每个功能是如何不仅实现了世界的一个完全确定的型式，更实现了一个朝向世界、朝向一个客观的意义关联、以及朝向一个客观的直观整体的……理性批判也因此而变成了文化批判。（*PsF I*, 11）

从“理性批判”到“文化批判”！这就是卡西尔符号形式哲学的使命。他把这门文化批判称为“一门符号功能的语法学”，并认为“通过此语法学，那些我们在语言、艺术、神话和宗教中所见的特殊表达和习语才得以概括并被普遍地共同确定下来”（*PsF I*, 19）。更重要的是，按照他的说法，这门语法学的观念本身“包含着对观念论历史传统内的学院概念（*Lehrbegriff*）的拓展”。就观念论而言，这一学院概念指的就是感性世界和理智世界的对立和割裂。而卡西尔的文化批判就是要指出，“精神本身的纯粹功能必须在感性中寻求其具体实现，也只有感性中才能最终被发现”（*PsF I*, 19），并进而克服感性与精神的形而上学二元论。

如果说，卡西尔在写于1923年的这篇导言中已经为他的符号形式哲学勾勒了清楚的方法论和问题域，并且在其后的三卷大作中逐一得以落

实的话，那么他在1938年流亡瑞典时期所写的“符号概念的逻辑”一文，则不仅在一个新的高度上对奠定其哲学史地位的符号形式哲学体系做了总结，并且为我们理解这一体系，尤其是理解这一体系与康德哲学、以及与卡西尔本人的哲学人类学之关系，提供了一个既能概观全貌、又能一窥堂奥的机会：

“符号形式哲学”所追寻的，乃是康德“批判哲学”所指明的道路。它的出发点不是关于绝对存在的本质的普遍教条，而首先是这样一个问题：关于存在、关于“对象”的言说到底意味着什么？通过什么途径和方式可以通向“对象性”？……对于我们今天看到的所谓“精神科学的事实”，康德尚未认识到，也不能以他当时的形式去预设，它只有在19世纪才逐渐成为一个真正的哲学问题并为人们所认识。“符号形式哲学”所要试图抓住的正是这点。这一哲学的问题不针对绝对的存在，而是对存在的认识。教条主义的存在论将被抛弃，而一个谦虚得多的分析任务将取代它的位置。不过这里的分析，不再只是针对“知性”和纯粹知识的条件，而是要概括“世界理解”的全部范围，揭示精神之中共同起作用的不同能力和力量。在我看来，由于康德以来具体精神科学、语言科学、宗教科学和艺术科学所经历的进展，这乃是哲学必须接受的使命。（*WWS*, 227-229）

对于理解“人是什么？”这一问题在符号形式哲学中的地位而言，这里最重要的字眼就是“世界理解”（*Weltverstehen*）这个概念。

为什么这样说呢？我们注意到，卡西尔在上文所引的“导言”中一开始就表明，哲学思辨的起点是存在概念，存在概念的自身构造同时意味着“世界考察的特定哲学方向”的诞生（*PsF I*, 3）。换句话说，哲学是在对世界予以考察或理论静观（取“*Weltbetrachtung*”之本义）中发动发端的。作为一门“语法学”，卡西尔的文化批判哲学就是要通过研究精神创造的“表达”和“习语”，揭示我们与世界之间各种联系的先验条件。当卡西尔说“这一语法学的观念在自身之内包含着对观念论历史传统内的学院概念（*Lehrbegriff*）的拓展”时（*PsF I*, 19），这里的“学院概念”已经对应、牵连着关乎人与世界之关系的世界概念（*Weltbegriff*）。这一“世界概念”针对的不

再是康德意义上的数学——自然科学的先验条件，而是“世界理解的全部范围”，是人与世界全部精神联系中的“力量”。

在“符号概念的逻辑”一文中，卡西尔也像在《符号形式哲学》（第三卷）中一样，把自己的文化哲学称为“知识现象学”，并赋予“知识”以最宽泛的理解。他认为，这门现象学不仅要理解科学把握和理论解释的活动，而且要理解我们在每一种精神活动中所建设起来的“世界”。它的出发点不是人与世界的呆板对立，而是二者分离与统一的条件。不同的条件对应着不同的理解维度，也对应着人与世界之间不同的关系（WWS, 208 - 209）。进一步说，人与世界的关系是在各种不同的特殊形式中实现的，而之所以有形式差异，是因为对象化的种类和方向是彼此不同的。卡西尔说：“一切世界把握和世界理解的形式都关系到不同的对象性直观；但是，被直观的对象自身也随着对象化的不同种类和方向而改变。因此符号形式哲学并不想从一开始就树立一个关于对象的本质及其基本属性的特定的教条主义理论；正相反，它要在一个耐心的批判工作中把握和描述对象化的不同种类，如其在艺术、宗教和科学中本已的、对这些 [符号形式而言的] 特征性的所是。”（WWS, 209）

由此可见，不论我们跟随卡西尔把他的《符号形式哲学》称为“符号功能的语法学”，还是称为“知识现象学”，这一巨著的基本抱负都在于从作为符号功能的不同符号形式出发，给予世界、人与世界的关系一个整体的理解和解释。作为一门“未来文化哲学导论”（WWS, 229），符号形式哲学并没有直接回答“人是什么？”这个人类学问题。但是上面的考察足以使我们相信，如果不对“世界理解”这一概念进行深入的追问，我们恐怕也很难理解符号形式哲学的理论动机，并进而理解卡西尔的人类学命题。而这一切，都与康德的“世界概念”有关。

三、“世界理解”与康德的 “人是什么？”问题

尽管“世界理解”是《符号形式哲学》中一个重要的概念，但是它在该书及相关文本中出现的次数并不多。如果不考虑“世界考察”

（Weltbetrachtung）、“世界把握”（Weltbegreifen）等说法，“世界理解”（Weltverstehen 或 Weltverständnis）这个概念只是在上面所引的回顾性文章“符号概念的逻辑”中出现过。这就给我们一个难题：究竟如何理解这个卡西尔很少直接使用，但是却很重要的概念？

笔者以为，在理解这一概念时，要遵循两个策略：首先要把这个概念理解为一个“操作性概念”，其次要在与康德的第四个问题（即“人是什么？”）的联系中理解它。

Orth 在一篇题为“卡西尔符号形式哲学中的操作性概念”的文章中建议，为了解“符号形式”、“符号性孕义”（symbolische Prägnanz）等概念在符号形式哲学中的意义，不妨把它们当作“操作性概念”来对待。“操作性概念”（operativer Begriff）这个术语来自 E. Fink 的一篇著名论文“胡塞尔现象学中的操作性概念”（1957）。按照 Fink 的理解，操作性概念就是这样一类概念：在它们的使用中始终伴随着一些“理智图型”，但是它们本身却不会被主题化，也不会被对象化地予以固定。它们是特定概念域中的概念中介，潜存于只能被迂回思维的图型里，本身却不在主题考虑之列。操作性概念因此具有隐喻性：一方面，人们不能完全按照字面意思来理解它们，尽管没有它们人们根本不能进入到理解之中；另一方面，它们也为解释或者联想者的想象（Phantasie）铺平了道路（Fink, 321 - 337）。Orth 在分析了卡西尔哲学的概念特征后认为，把操作性概念的视角用于卡西尔，比用于胡塞尔更为有效。他说，胡塞尔的整体世界理解出自他的自我意识，他完全是一个“单干”的哲学家，因而其概念更多属于他自己，不能作操作性理解。而卡西尔的概念不仅受到康德哲学、新康德主义哲学概念的塑造，而且凭着超乎寻常的文化史知识和对具体自然科学以及精神科学的了解，以及他的非凡的文学修养，他已经给这些概念注入了新的操作性因素。（Orth, 100 - 128）^①

按照这一策略，我们同样可以把“世界理

^① Orth 的原文发表于 *ÜEC*, S. 45 - 74, 其后被收入 *EK*。Orth 的类似主张亦见于：“Cassirers Philosophie der Lebensordnungen”, in: *EK*, S. 26 - 43。另外，H. Turk 也持类似主张，参见 *KEC*, S. 13 - 36。

解”看作卡西尔符号形式哲学中的一个操作性概念。虽然它不是卡西尔主题化论证的对象，但却是整个符号形式哲学的根本动力。如果我们把卡西尔哲学的整体进展大致分为三个阶段，即知识论阶段、文化哲学阶段和人类学阶段的话，就可以发现，每个阶段都服务于世界理解的一个特定目的——虽然我们不能说，卡西尔在其哲学的开端处就有如此清楚的一幅路线图。第一个阶段的代表作是四卷本的《知识问题》（1906、1907、1920、1950）和《实体概念与功能概念》（1910），其主要工作是用康德的先验批判方法对近代以来的知识问题予以解释，从而在“知识”这个词的狭隘意义上完成了对世界予以把握的任务。而在第二个阶段，也即以三卷本《符号形式哲学》为代表的文化哲学阶段中，卡西尔将其批判工作延伸到了神话、语言等广义的“知识”对象，这一批判的重点在于先验地考察世界理解的不同方式和方向，即所谓不同的符号形式。最后一个阶段以《人论》（1944）为代表，其重点在于从文化的不同维度出发，构建对人和世界之关系的理解。世界理解是贯彻这三个阶段的根本动力。

对“世界理解”的第二个解释策略，在于澄清这一概念与康德的关系。

与卡西尔“世界理解”概念相关的第一个康德文本是《纯粹理性批判》。其中的“世界”，在质料的意义上应被理解为一切现象的总和（在此意义上也被称为“自然”），而在先验的意义上则被理解为“诸实存之物的总和的绝对总体性”（*KrV*, B446-447）。^①由此可见，这里的“世界”主要是在宇宙论（*Kosmologie*）的意义上而言的，是康德所说的“先验理念”，因而与卡西尔的经验性“世界”概念具有较大差异。根据笔者的观察，在其余两个批判中，“世界”也不是重要的概念。

与“世界理解”密切相关的，是康德在《逻辑学讲义》中对关于哲学的学院概念（*Schulbegriff*）和世界概念（*Weltbegriff*）的区分，以及在此基础上提出的哲学的四个问题。

“学院概念”与“世界概念”的区分在哲学史上由来已久，可以上溯到亚里士多德在《形而上学》中在以实用为目的的知识和不以实用为目的的智慧之间所做的分野。经过两千多年的哲学

发展，这个区分越来越体现了两个相互对立的思想倾向：前者强调的是哲学的实用性和理论性，而后者强调的则是哲学的非实用性、智慧性和实践性（*Irrnitz*, 64-67）。这个区分对康德的哲学蓝图有很重要的意义。在《逻辑学讲义》的“导言”中，康德说：“哲学是哲学知识或来自概念的理性知识体系。这是这门科学的学院概念。就世界概念来说，哲学是关于人类理性的最后目的的科学。这种崇高的概念赋予哲学以尊严，即一种绝对价值。”（*Logik*, AA IX, 23）^②学院概念强调哲学之熟巧（*Geschicklichkeit*），而世界概念则强调哲学的有用性（*Nützlichkeit*）；前者是一门熟巧之学，而后者则是智慧之学；相应的，学院概念中的哲学家是理性的艺术家，而世界概念中的哲学家则是理性的立法者。康德说：“实践的哲学家，借助于学说和榜样传授智慧的教师，是真正的哲学家。因为哲学是一种完美智慧的理念，它给我们指出人类理性的最后目的。”（*Logik*, AA IX, 24）

正是在作为“关于人类理性的最终目的的一切知识和理性使用的科学”的哲学中，康德才提出了关于哲学的四个问题：（1）我能知道什么？（2）我应该做什么？（3）我能期待什么？（4）人是什么（*Was ist der Mensch*）？按照康德本人的说法，前三个问题分别由形而上学（确定“人类知识的源泉”）、伦理学（确定“一切知识之可能的和有用的使用范围”）和宗教（确定“理性的界限”）来回答，最后一个问题则由人类学来回答。不仅如此，康德还给后世哲学家留下了一个争讼不休的论述，即“但是从根本说来，可以把一切都归结为人类学，因为前三个问题都与最后一个问题有关系”。（*Logik*, AA IX, 25）

“人是什么？”这个康德问题，终于使我们对卡西尔人类学的追溯找到了一个可靠的源头和基础。现在，我们就可以尝试回答这个问题了：卡西尔回答了“人是什么？”这个问题吗？

^① 这里引用了邓晓芒先生翻译的《纯粹理性批判》，参见该书第356—365页。

^② 这里基本沿用了许景行译《逻辑学讲义》的译文，参见该书第22—23页。

四、卡西尔与康德的“人是什么？”问题

要回答这个问题，我们需要做如下的考察：

1. 这个问题在康德哲学中意味着什么？2. 卡西尔是如何回答这个问题的？3. 卡西尔是否回答了这一问题？在此，我们将依次回答前两个问题，并将对第三个问题的回答留在本文第五部分。

1. 这个问题在康德哲学中意味着什么？

要回答这一问题，我们不仅需要考察这一问题与“世界概念”和其他三个问题的逻辑关联，还需要考察这一问题在康德哲学中的历史地位。

从逻辑上说，“人是什么？”这一问题与哲学的“世界概念”均指向以理性为最高目的的人的本质规定。世界概念下的哲学不只是超凡脱俗的知识之学，而是要为人类的理性制定法则，最终服务于人类的尊严，使人真正成为目的本身。康德显然不满足于使哲学仅仅成为工具之学，在《纯粹理性批判》中他无不抱怨地说：“但直到那时以前的哲学概念只是一个学院概念，也就是一个知识系统的概念，这种知识只被作为科学来寻求，而不以超出这种知识的系统统一、因而超出知识的逻辑完善性的东西为目的。”（*KrV*, 753）而真正的哲学就是要把哲学人格化，从而“使每个人都必然感兴趣”（*KrV*, 754）。如此看来，作为“人类理性最终目的的科学”的哲学，并不是一个与人类最高目的无关的学院概念，而是深深植根于人类的内在要求和必然兴趣。因此而言，康德的“世界概念”必然已经蕴含着对作为终极目的的人的追问，而“人是什么？”这一问题则是以设问的方式唤起人们对人之目的的反思。

从另外一个逻辑角度说，康德的前三个问题其实都是第四个问题的题中应有之意。当康德说前三个问题都“归结为人类学”（*zur Anthropologie rechnen*）时，并不是说前三个问题导致我们思考“人是什么？”这一问题，相反，这一问题的答案——至少，回答这一问题的途径——已经在前三者中被揭示了：知识、伦理和信仰，都是一个有智慧的明智之人的内在规定，也是他的必然兴趣。因此，康德的第四个问题并不是与前三个问题相并列的一个问题，而是前三个问题的归宿所在。显然，这四个问题的顺序并不反映问题

本身的逻辑次序，好似只有先回答了前面的问题，后面的问题才能得以回答。事实上，前三个问题的任何一个，都可看作是“人是什么？”这个问题的一个侧面——如果我们不去考虑是否还存在着更多侧面的话。

从历史上说，《逻辑学讲义》（完成于1800年）中这四个问题，也不指示一个严格意义上的康德的工作表。尽管我们可以让《纯粹理性批判》、《道德形而上学的奠基》、《有限理性范围内的宗教》等著作在这三个问题中对号入座，但是《判断力批判》等重要著作还是找不到位置。《康德手册》的编著者 Irrlitz 就令人信服地指出：“这三个或四个问题并不反映康德哲学的整体结构。《判断力批判》的关键奠基成分在这里付之阙如。但是它们的确纠正了关于启蒙的学院派概念和凡夫俗子的功利主义概念。”（Irrlitz, 67）更值得注意的是，康德似乎并没有写出一本与“人是什么？”这一问题的应有地位相匹配的著作。《实用人类学》虽然冠有“人类学”之名，康德在其“前言”中也强调要将知识的熟巧用于世界，形成关于“理性的地上存在者”的人的世界知识（*Weltkenntnis*）即人类学（*Anthropologie*, AA VII, 120），然而这一工作并不符合康德给“人是什么？”这一问题贴上的“纯粹哲学”的要求（*Briefwechsel*, AA XI, 429），即先验地、逻辑地探讨人之本质的要求，因为经验性的《实用人类学》断难被纳入“纯粹哲学领域”。而把所谓“第四批判”即《历史理性批判》当作对“人是什么？”这一问题的回答（何兆武），或者把《判断力批判》当作对此问题的一个先验回答（邓晓芒），都面临着种种理论困境。限于文题，在此不予详述。基于上述的理由，我们只能把康德的第四个问题当作一个未解之题。

2. 卡西尔是如何回答这个问题的？

虽然我们在卡西尔的文本中找不到对“人是什么？”这一问题之来源的说明，同样也无法断定“世界理解”这一说法是否有别的出处，然而上面的考察还是揭示出了卡西尔与康德在“人是什么？”这一问题上的内在联系。对此我们同样从历史和逻辑两个方面尝试加以说明。

从历史上说，作为新康德主义者的卡西尔其实绕不开“人是什么？”这个问题。一方面，尽管卡西尔只是有限地接受“新康德主义”这个头

衍^①，但是断难摆脱从康德那里得来的问题意识。符号形式哲学被称作“文化批判”或“扩大了的认识论”，这本身就已经表明了他的哲学与康德批判哲学的谱系学联系。从卡西尔的学术背景来看，他对赫尔德、威廉·洪堡、歌德等德国人文主义者、浪漫主义者的思想造诣精深，写下了《自由与形式》（1916）、《观念与型式》（1921）等传世名篇，这使他能够跳出马堡新康德主义学派注重康德认识论的传统视野，而关照到更广阔的人文世界。作为世纪之交的哲学家，卡西尔一方面与狄尔泰等人一道为“精神科学”的危机而担忧（*LK*, 34），要用作为“未来文化哲学导论”的文化哲学来克服这一危机（*WWS*, 229），另一方面也同舍勒、普莱斯纳等一道关注“精神与生命”这一人类学命题。甚至，作为在纳粹时期颠沛流离的犹太人，卡西尔的个人遭遇也促使他不停思索“人是什么？”这一问题，并写出《人文科学的逻辑》（1938）和《国家的神话》（1946）等反思人类命运与文化的著作。基于上述理由，我们无法不把“人是什么？”看作卡西尔自觉从康德手里接过来的一个哲学问题。

从逻辑上讲，卡西尔的“世界理解”哲学也应当被看作对康德“世界概念”之理想的一个继承。我们注意到，卡西尔在使用“世界理解”这一概念时，特意加上了引号；而且，他把“世界理解”看作是一个与“学术概念”相对立的概念（*PsF I*, 19）。这一对立关系之后，包含着两位思想家对关乎人类尊严与福祉的哲学的深刻共识。如果说，康德在《逻辑学讲义》中把有助于人类福祉的思考（即哲学的“世界概念”）分别表述在了知识、道德和信仰领域之内的话，卡西尔则把它放在了对人与世界之关系的不同方向与维度，也就是不同的符号形式中去考察了。当然，卡西尔的“世界理解”具有更为广阔的外延，它不满足于只是分析是“知性”和纯粹知识的条件，而是要概括“世界理解”的全部范围，揭示“精神之中共同起作用的不同能力和力量”（*WWS*, 228）。对人类本质的考察，将具体化为对具有不同“符号功能”或“精神之能量”的符号形式的考察。

卡西尔把符号形式哲学看作一个关于精神的哲学体系。他回顾历史说，笛卡尔和观念论使我们在概念和逻辑形式中看到了精神的统一性力

量，但是逻辑统一性却具有使具体领域的特殊性被遮蔽的危险。为了沟通二者，一个中介无疑是必要的——这个中介就是符号，它能够把感性因素和特定的精神意义带入了一个整体之中。根据感性因素和意义的不同联结方式，我们就可以确认出精神寓于其中的那些个符号形式。更准确地说，精神往往展示在它的构造功能之中。“我们只有追随精神之本源性构造力量的不同方向，才能够把握它的形形色色表现的体系。在这个力量中，我们在回光返照中看见了精神的本质。”（*PsF I*, 21）但是，精神在符号中的构造不是被动的，而是凭借自身能量的自我开启。于是各个符号形式就不再是精神向自在的现象展开自身的不同方式，而是精神在其自我开启中追随的不同道路（*PsF I*, 9）。

正是在这个“精神做为（*Tun*）的自由”中，居住着人的本质。卡西尔专家 O. Schwemmer 指出，不论是《符号形式哲学》前三卷中的“做为”，还是第四卷《符号形式哲学的形而上学》和《人论》中的“劳作”（*Werk*, *work*），都是卡西尔用来为人类此在奠基的核心概念（Schwemmer 2, 226-249）。卡西尔说：“构成人类对现实予以精神构造的核心出发点的，不是单纯的沉思，而是做为。”（*PsF II*, 187）做为不仅包括科学认识，更涵盖人类精神活动的各种可能。人类的做为就是首要的和真正的基础现象（*Basisphänomen*），它是其他一切现象的最后根据和自我展开的基础。Schwemmer 评论道：“只有在做为和劳作中，我们才能成为我们的所是……因此，‘做为’概念中的‘存在’奠基就包含着一个人类学的基本观念，借此我们才能在现实的行为中达到我们的精神同一性。”（Schwemmer 1, 28）只有在借助符号而创造的劳作中，人才能获得自由。只不过，这里的自由是在符号之网中披着“摩耶的面纱”的自由（*WWS*, 51），是存在于必然性和“自由”虚构、有限和无限、理想和现实之间的永无休止的往返运动。这就是卡西尔的回答。

^① 在《什么是主体主义？》（*Was ist Subjektivismus?*）（1939）这篇文章里，卡西尔说：“我本人经常被称作是一个新康德主义者，我只在下面的意义上接受这一称呼，即：我在理论哲学领域里的所有工作，以康德在《纯粹理性批评》里给出的方法论基础为前提。”参见 *EBK*, S. 201-202.

五、卡西尔是否回答了“人是什么？” 这一问题？（代结语）

上面的回溯性考察使我们确信，卡西尔用“人是符号动物”这个定义回答了“人是什么？”这一问题。无需赘言，这一看似平易的定义，包含着丰富的内涵。

但是，如果我们要问卡西尔是否回答了康德在《逻辑学讲义》中提出的那个独特问题，恐怕将难以给出一个肯定的答案。在康德那里，对“人是什么？”这一问题的回答以对前三问题的回答为基础。卡西尔早期的知识论著作和《符号形式哲学》第三卷涉及第一个问题，《符号形式哲学》第二卷对神话和宗教的考察部分地涉及第三个问题，但是对第二个问题“我应该做什么？”，卡西尔则没有对应的著述。

“我应该做什么？”对应着康德的实践哲学。不论是通过对人类纯粹理性现实的考察来确立道德上的绝对命令，还是探讨实践理性在经验中的运用，“我应该做什么？”这个问题都应该帮助处在启蒙的惊涛骇浪的古人或者面临新的生存危机的现代人，使其认识到“头上的星空”和“内心的道德律”，从而给自己的道德实践以引导。就此而论，卡西尔的哲学人类学提供了一个缺少实践维度的回答。不论是“精神做为”，还是“劳作”，都是对人类在文化创造过程中展现出来的精神力量的形而上学描述。即便卡西尔是在语言、神话、艺术、历史等具体的文化形式中讨论它们的，但是这些形式还是携带着过于浓重的学院哲学的气质，难以成为帮助人们以实践的方式参与世界、理解世界、洞见人类历史的“世界概念”。

事实上，卡西尔既没有像康德那样发展出能给予公民以实践导引的法权学说，也没有提出给个人的道德实践提供导向的美德学说，甚至也没有像他的马堡老师柯亨那样发展出来一门伦理学。我们在卡西尔的哲学著述中很难找到一本真正的实践哲学著作。勉强可以认为反映了他的实践哲学立场的，只有两本著作：一本是他流亡时期写的关于瑞典哲学家 Axel Hägerström (1868 - 1939) 的著作《Axel Hägerström: 当代瑞典哲学研究》(1939)，另一本是在他死后出版的《国

家的神话》。

当代的卡西尔研究家们注意到了这一问题，但是也许出于某种特殊的理由，他们一直想强化一个观点：卡西尔虽然没有成文的伦理学，但是他有不成文的伦理学，而这个伦理学是建立在“劳作”或“文化”等实践概念上的。《卡西尔全集》主编 B. Recki 在其《作为文化的实践：卡西尔文化哲学导论》中，专门就卡西尔“未曾写出来的伦理学”做了讨论，认为后者的“文化”概念本身包含着实践维度 (Recki, 172 - 188)。著名卡西尔研究家 J. M. Krois 也通过对《国家的神话》中“神话技术”的考察，使读者注意到现实世界中的神话思维对商谈伦理学的意义 (Krois, 192 - 193)。而 Schwemmer 也认为，卡西尔的“Werk”一词包含着某种实践哲学的意味 (Schwemmer 2, 226 - 249)。持相似立场的还有 H. Paetzold，他在《卡西尔：从马堡到纽约》中，就专门辟出一章来讨论“从文化哲学到伦理学的转向” (Paetzold, 157 - 190)。其中深意，耐人寻味。不过对于本文而言，在这里指出卡西尔的哲学不包括实践哲学的维度这一点，就已经足够了。

参考文献：

- [1] 邓晓芒：《论康德〈判断力批判〉的先验人类学建构》，[德]康德：《判断力批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社，2002年，第378—409页。
- [2] 何兆武：《再版译序》，[德]康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，北京：商务印书馆，2007年，第1—11页。
- [3] [德]卡西尔：《人论》，甘阳译，上海：上海译文出版社，1985年。
- [4] [德]康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社，2004年。
——《历史理性批判文集》，何兆武译，北京：商务印书馆，2007年。
——《逻辑学讲义》，许景行译，北京：商务印书馆，2010年。
——《判断力批判》，邓晓芒译，北京：人民出版社，2002年。
——《实用人类学》，收入《康德著作全集》卷7，李秋零译，北京：中国人民大学出版社，2008年。
- [5] Braun, H. - J., Holzhey, H., u. Orth, E. W. (Hrsg.): *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen (= ÜEC)*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988.

- [6] Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (=EM), New Haven: Yale University Press, 1944.
- Axel Hägerström. *Eine Studie zur schwedischen Philosophie Gegenwart.* in: Göteborg Högskolans Årsskrift XLV 1939: 1, Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1939.
- *Erkenntnis, Begriff, Kultur* (=EBK), hrsg. von Bast, R. A., Hamburg: Felix Meiner, 1993.
- *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache* (=PsF I), *Zweiter Teil: Das Mythische Denken* (=PsF II), *Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis* (=PsF III), Darmstadt: WBG, 1977, 1977, 1982.
- *The Myth of the State* (=MS), New Haven: Yale University Press, 1946.
- *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs* (=WWS), Darmstadt: WBG, 1983.
- *Zur Logik der Kulturwissenschaften: Fünf Studien* (=LK), Darmstadt: WBG, 1971.
- [7] Fetz, R. L.: “Ernst Cassirer und der strukturgegenetische Ansatz”, in: *ÜEC*, S. 13 – 36.
- [8] Fink, E.: “Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie”, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 11 (1957), S. 321 – 337.
- [9] Irritz, G.: *Kant-Handbuch. Leben und Werk*, Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler, 2002.
- [10] Kant: “An Carl Friedrich Staudlin”, in: *Briefwechsel*, AA XI 1793, Nummer 574.
- *Kritik der reinen Vernunft* (=KrV), Hamburg: Felix Meiner, 1993.
- *Kritik der Urteilskraft* (=KU), Hamburg: Felix Meiner, 1993.
- [11] Krois, J. M.: *Cassirer. Symbolic Forms and History*, New Haven: Yale University Press, 1987.
- [12] Orth, E. W.: *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie: Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen* (=EK), Würzburg: K. & N., 1996.
- [13] Paetzold, H.: *Ernst Cassirer. Von Marburg nach New York*, Darmstadt: WBG, 1995.
- [14] Recki, B.: *Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin: Akademie, 2004.
- [15] Rudolf, E., Küppers B.-O. (hrsg.): *Kulturrückblick nach Ernst Cassirer* (=KEC), Hamburg: Felix Meiner, 1995.
- [16] Schwemmer, O. 1: *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Berlin: Akademie, 1997.
- 2: “Der Werkbegriff in der Metaphysik der symbolischen Formen. Zu Cassirers Konzeption eines vierten Bandes der Philosophie der symbolischen Formen”, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie. Schwerpunkt: Ernst Cassirer*, 1992, Heft 2, S. 226 – 249.
- [17] Turk, H.: “Prise de position oder habit-taking? Zum Kulturbegriff Ernst Cassirers im Gegenlicht praxeologischer Debatten”, in: *KEC*, S. 13 – 36.

(责任编辑 任之)

(上接第48页)

毛主义或那些使中国共产党政治运动合法化的人将妇女增加到应该解放的类型里就不成问题了。相反，它使得必须欣赏不同外观和社会地位的妇女是怎样与农民萦绕在一起作为同类的。认识到这一点使我们看到了，声称农民和妇女具有历史相关性、“小人物”能引导历史的政治主张之间的紧密联系。

通过横跨时间和政治运动的系列谈话文本建构农民和女性，考虑到政治形象的转变和毛泽东主义中时常出现的性别化的农民，我们重新思考农民和女性的关系。“农民阶级”从创立之初就与声称阶级的革命潜力密不可分，以及随之而来在马克思-列宁主义里的理论依据。因此我们必须补充优秀的学术著作，即那些质问将阶级

和性别联系在一起对中国的女性与“农民”作为革命的一员意味着什么的作品。此外，由于农民和女性联合起来所引发的变革依赖于历史相关性，我们提醒自己，在毛主义中妇女和阶级之间并没有预定的或必然的联系。影响数百万农民和妇女的生活是不断演变的实践过程，在这一进程中，毛泽东作为1949-1976年中华人民共和国的领导也同样负有责任。与此同时，毛派主义理论寻求将世界设想为一个不断重申男人和女人、农民和工人集体力量的世界。值得铭记的一点是，当不合时宜和历史偶然性经常以当下和未来的名义退居过去时，这一基本的政策可供阶级和性别解放替代的选项就是他们否认历史的重要性。

(责任编辑 欣彦)

论斯宾诺莎哲学中的理性生成论^{*}

吴树博^{**}

【摘要】 斯宾诺莎是西方哲学史上典型的理性主义者，但是他对理性本身的看法却并不能为人们通常具有的理性观念所涵盖，而是具有相当独特的内涵。其中，最为关键的地方在于斯宾诺莎抛弃了以理性为一种自在的思维官能的传统看法，转而认为理性是一种特定的知识和观念，而且他特别从一种动态的视角揭示了理性自身的基础及其生成过程。这种独特的理性概念使斯宾诺莎与主流理性主义者的理性观念相区别，同时也对他自己的哲学体系的构建发挥了关键的作用。

【关键词】 自在的理性；观念与知识；想象；共同概念

中图分类号： B563.1 **文献标识码：** A **文章编号：** 1000-7660(2015)02-0083-07

根据传统的哲学史研究范式，理性主义与经验主义的二分乃是我们切入近代早期欧洲哲学的根本视角，尤其在认识论层面上，理性与感觉经验这两种认识原则之间的对立更成为我们分析的重点。在这种对比视域下，十七世纪荷兰哲学家斯宾诺莎以其对理性和理性知识的突出强调而被我们归入近代理性主义哲学家之列。然而，这种经验-理性的二元对立结构，在成为一种思想阐释方式的同时，也在无形中招致了简化的危险：人们只是简单地认同以往对斯宾诺莎的理性主义所给出的界定，却很少对他的哲学中的理性概念进行深入分析，这也在很大程度上妨碍了我们对斯宾诺莎哲学的研究走向深入。

面对这样的处境，我们就有必要追问，十七世纪的理性主义是否具有内在形态的区分？在西方思想史上影响深远的斯宾诺莎的理性主义是否具有其独特的维度？在这些特殊的疑难之中，最为核心之处正在于斯宾诺莎是如何界定和使用理性这个概念的。通过对他的理性概念所具有之内涵的剖析，我们才能从根底之处把握他的哲学的特质；同时，通过揭示他的理性观念所具有的细微的色调变化，我们才能明了他与其他理性主义者的差异之处。

一、对自在理性的批判

在切入到斯宾诺莎关于理性的正面论述之

前，我们首先必须强调，他在理性的问题上具有有一种反向操作，我们可以将其称为斯宾诺莎式的“理性批判”。虽然斯宾诺莎自己从未明确提到“理性批判”这个术语，但是这种批判性的考察和步骤却内在于他对理性的思考和构建过程之中。而对于理解斯宾诺莎关于理性之本性的观念，这种批判也具有不可或缺的作用。当然，我们也必须意识到，斯宾诺莎并不是在对理性进行批判性考察之后，才进入到对理性的肯定性构建，相反，这种理性批判与理性的构建过程是同步的。

从一般的层面来说，斯宾诺莎的理性批判主要指向了在他之前的传统哲学中的“自在理性”(reason-in-itself)观念，后者主要是指作为天赋的独立官能(faculty)存在于人心之中的理性，即便我们不能将这种理性视为一种实体，但至少可以将其视为人天生就有的、具体处在人自身之中的自在之物。在西方哲学史上，这种关于理性的看法可谓源远流长，我们甚至可以将其追溯到早期希腊哲学中的“逻各斯”(logos)和“努斯”(nous)概念。就其词源和原初的含义来看，这两个概念所意谓的都是具有客观存在——甚至物质实在——的东西。与此同时，古希腊时期所说的理性并不是我们今天所谈到的那种主观的或单纯认识论上的理性，而是首先要从宇宙论的维度得到规定，理性首先意指的是那种普遍的和客观实在的宇宙理性。这种传统在后来的斯多

* 本文系2014年同济大学人文社科青年基金项目(0300219071)的阶段性成果。

** 作者简介：吴树博，(上海200092)同济大学人文学院哲学系助理教授。

亚主义、新柏拉图主义以及中世纪的经院哲学图景中都得到不同程度的延续。

然而，随着哲学思辨的演化，特别是随着以笛卡尔等人为代表的近代意识哲学的兴起和确立，理性在保持其自身普遍实在的维度或说宇宙论维度之时，更为强烈地向一种主体性维度发展，变成了作为认识主体的人的理性。对笛卡尔而言，理性是作为天赋的思维官能而存在于人心之中的。既然心灵作为实体是既定的，它的存在除了第一实体（上帝）之外并不需要其它任何的依托和保障，那么作为心灵之光及其必要组成部分的理性也应当是先天的和自在的。理性就其本质而言赋有直接性、既定性和先在性，而人的心灵具有不以时空和具体存在状态为转移的天赋观念更是强化了理性的先天存在地位。同时，在笛卡尔的形而上学框架里，理性与经验、情感等非理性因素在形态和实存方式上有着严格区分甚至是对立。^①

但是，斯宾诺莎对这种作为人的主观认识官能的自在理性观念，却根本不予认同。在《神学政治论》中他明确说道：

并非所有人都由其自身本性决定着依据理性的准则和法则来行动，反之，所有人都天生地对万物一无所知，在他们认识到正当的生活方式并获得德性的习惯之前，即便他们得到了良好的教养，生命中很大一部分光阴业已流逝，在这段岁月中他们必须尽可能单独依靠欲望的推动作用来生活并保存自身。因为自然不仅没有给予他们别的什么东西，反而否定了他们依靠恰当的理性来生活的现实力量。因此，他们不会被强迫按照恰当的心灵法则来生活，正如一只猫不会被迫依照着狮子的本性法则来生活一样。^②

所以，对于斯宾诺莎而言，理性并不是一种给予（given），它不是随着人的出生而一同降临的先天之物，也没有人们通常所假定的天赋理性或天赋观念，甚至那种所谓的潜在理智或理性也是不存在的^③。在他的体系中，理性并不是不言自明的东西，人并非天生就有理性，人的本质也不是由理性来界定。诚然，斯宾诺莎在《神学政治论》中大量地使用了“理性的自然之光”等表达形式，可是当他这样说的时候并不是意指着有所谓自在的理性或由神圣存在者所赋予的理

性，这里的“自然”并没有“天赋的”、“既定的”等含义。事实上，斯宾诺莎借助这种表达所要突出的是理性与信仰、自然知识与启示知识之间的区分。所谓“自然之光”在很大程度上是与信仰之光、启示之光相对照的，它们各自代表了不同的认识方式、知识形式和达到确定性的手段。所以，我们并不能从他术语的一般使用就以为他认可了先天的自在理性，相反，斯宾诺莎一直都跟传统的理性观念保持着距离。

二、理性的本性

既然如此，斯宾诺莎又是在何种意义上来理解和使用理性这个概念呢？为了回答这个问题，我们必须具体地考察斯宾诺莎对理性所给出的正面界定。而这种界定首先在他关于知识的理论中被提出。在斯宾诺莎看来，人所能具有的知识可以区分为三种形态：

首先是从泛泛经验和记号而得来的知识，我们可以将其称为**第一种知识、意见或想象**；

其次是从对事物的特性所具有的共同概念和充分观念而得来的观念。这种认识事物的方式可以称为**理性或第二种知识**；

最后是由神的某些属性的形式本质的充分观念出发进而达到关于事物本质的充分知识，这是**第三种知识**，也称“**直观知识**”（*scientia intuitiva*）。^④

根据这种界定，我们可以清晰地看到，对斯宾诺莎而言，理性实质上是一种知识，是从对事物的特性具有共同概念和充分观念而得来的观念，或者说理性是一种以观念形态出现的知识。理性不是实体或物化的存在者，也不是通常所谓

① [法] 笛卡尔：《第一哲学沉思集》，庞景仁译，北京：商务印书馆，1986年，第23、37、82页。

② [荷兰] 斯宾诺莎：《神学政治论》第16章第3节。引文参照温锡增的中译本（北京：商务印书馆，1963年，第213页）和Mignini, F. 与Proietti, O. 合译的《斯宾诺莎著作集》（*Spinoza: Opere*, Milano: I Meridiani, 2007）。

③ [荷兰] 斯宾诺莎：《伦理学》第1部分命题31附释。引文参照贺麟的中译本（北京：商务印书馆，1983年）和Mignini, F. 与Proietti, O. 合译的《斯宾诺莎著作集》（*Spinoza: Opere*）。

④ [荷兰] 斯宾诺莎：《伦理学》，贺麟译，第2部分命题40附释2。

的心灵之中具象化的官能。用斯宾诺莎的话说：“理性的本质不是别的，只是我们的心灵本身，这是就心灵可以清楚明晰地理解而言的。”^①当心灵清楚明晰地理解时或者当心灵具有清楚明晰的观念时（这些说法指的是同一种意思），心灵就具有理性，或者说心灵此时就是理性本身。但是，当斯宾诺莎将理性与清楚明晰地进行理解的人的心灵等同起来时，他所参照的并不是笛卡尔式的实体化心灵，反之，心灵本身就是一种观念，因为“构成人心的现实存在的最初的东西不外是一个现实实存着的个别事物的观念”^②，而作为心灵之对象的现实实存的事物首先是人的身体以及人体的感受（*affection*），所以人的心灵乃是关于它的身体以及身体之感受的观念^③。在斯宾诺莎的身心平行论的框架之下，这种参照并不意味着身体实在地对心灵产生了影响从而使心灵对身体形成了观念。反之，依照斯宾诺莎的本体论规定，心灵与身体只是同一个东西的两种不同的表现方式或实存方式^④，“身体不能决定心灵，使它思想；心灵也不能决定身体，使它运动”^⑤，就它们不同的实存序列而言，它们各有自身的原因。作为观念的心灵只能从思想属性这个方面得到理解和把握，而不能被认为是广延的样式或广延物。同样，作为心灵的一种特定形态的理性也要从观念（这种思想样式）的角度得到界定。理性与其它观念一样，都要在思想属性下来阐明其自身的实存机制，思想属性是理性的形式因，但是作为样式的理性并非直接以思想属性作为它的存在因，而是必须以其它观念作为它产生和存在的直接原因，“观念必须以观念作为原因，而不能是其它”^⑥。因此，理性也就有其生成和演变的历史过程。这种历史并不是局限在单纯的概念层面（语文学层面），而是直接处在了个人以及人类的生存和活动的层面，这就是理性的发生学层面。

就其自身的本体论地位而言，理性根本不能被归入到永恒无限的存在领域，而只能从有限的思想样式这个角度来得到理解。在《伦理学》中斯宾诺莎明确地将样式称为“变相”（*modification*），这也就意味着作为样式的理性也应当以其自身的本质规定和实存形态而被纳入变化的领域之中。“在斯宾诺莎那里，理性、力量或自由都

与变化、形成及教养不可分离，人不是生而自由，也不是生而就具有理性。”^⑦理性的实存并不是一种永恒真理，而是必须通过具体的原因和条件来获得实存，并对其自身的绵延做出具体的限定。而理性必然在变化和绵延的视域中形成和展开完全是由它的区位性的实存形态所决定的。斯宾诺莎的《伦理学》在很大程度上正是要向我们揭示理性自身的这种生成过程及其构建逻辑，同时，作为观念的理性所具有的本性也要从这种生成的层面获得展现。

而作为第二种知识的理性在一开始出现时，是为了发挥一种区分功能，也就是要将想象和理性、充分的观念和不充分的观念区分开来，而这种功能是通过追求真知识而达到的^⑧。在斯宾诺莎哲学中，知识并不等同于真理，他通常把知识称作知觉或察觉，这种认识方式本身就意味着它可能出现错误，而我们由此所具有的观念中也就有充分和不充分之别。在斯宾诺莎看来，这种不充分的观念唯独处在第一种知识（亦即想象）之中，“只有第一种知识才是错误的原因，第二种和第三种知识必然是真的”^⑨。当我们以想象的方式来认识事物时，我们对事物只能具有不充分的知识。而且从人本身直接的生存结构来看，人从出生开始的很长一段时期内都是依靠想象的方式来生活的，此时人并不是在理性的指导下活动的，他对于事物和自身并不具有清楚明晰的认识，而是在一种或然性的意见的作用下来做决定。此时，他会将一切都视为偶然的，他的思想和情感也总是处在波动状态中，无时无刻不受外因的决定，从而处在一种受动的状态之中。

但是，当人具有理性之时，情况就不再是这样了。理性或第二种知识必然是真知识。“理性

① 同上，第4部分命题26证明。

② 同上，第2部分命题11。

③ 同上，第2部分命题13及其证明。

④ 同上，第2部分命题7及其附释。

⑤ 同上，第3部分命题2。

⑥ 同上，第2部分命题9。

⑦ Deleuze, G., *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris: Les éditions de Minuit, 1968, p. 241.

⑧ Gueroult, M., *Spinoza (II, L'âme)*, Paris: Aubier - Montaigne, 1974, p. 324.

⑨ [荷兰] 斯宾诺莎：《伦理学》，贺麟译，第2部分命题41。

的本性就在于它要在某种永恒的形式下来考察事物”，因为“理性的本性在于认为事物是必然的……并且理性能够真实地认识事物的这种必然性或者能够认识事物本身。而事物的这种必然性乃是神自身的永恒本性的必然性。所以，理性的本性就是在这种永恒的形式下来考察事物。理性的基础是说明事物的共同特性的概念，而这些概念并不说明个别事物的本质，所以必须不要从时间的关系去认识而要在某种永恒的形式下去认识事物”^①。如果说想象是从绵延、时间和变化的角度去把握其对象，那么理性则是以非时间的方式去认识其对象，因此它就不再以偶然性的尺度而是要从一种必然的形式来考察事物，由此理性本身也就成为一种必然为真的知识。在这一点上斯宾诺莎坚持了十七世纪大多数思想家共有的观点，即把理性或由理性所得到的知识视为永恒真理，而其它的知识形态并不是永恒必然的。

但是，依照我们前面对理性之本性的描述，似乎会产生一种内在矛盾：处在变化领域之中的理性如何能与必然真理相联系呢？换言之，根据斯宾诺莎关于理性的真理性的论述，理性可以为我们形成公理并向我们昭示出公理，但是他又不把理性本身当作传统意义上的自明公理；理性的本性在于从某种永恒的形式下来考察事物，但是就理性自身的生成结构和实存形态而言，它却又属于绵延和历史变化的领域之中。而历史之物如何发挥永恒的功能呢？这难道不是构成了一种悖论吗？为了解决这些难题，我们必须对斯宾诺莎哲学中理性自身的生成过程做出更为具体的分析，其中的关键之处在于人的心灵如何从想象向理性过渡。

三、理性的基础及其生成

通过否认理性的自在自为的存在地位，斯宾诺莎把人们通常赋予理性的那种直接性让渡给了第一种知识或想象。但是，在他的体系中，即便是想象所保有的直接性也不是以自明的方式被给出的，而是要在想象与身体的关系下得到展现^②，所以与其说想象取代了理性而占有直接性，倒不如说斯宾诺莎的心灵理论和知识框架都建立在身体的直接性上^③。无论在探讨心灵的起源，还是

在对各种不同知识形态进行探讨时，斯宾诺莎都首先从人的身体以及外物对人体的影响出发，并以之作为根本的解释模式。

人的想象活动首先就是在身体的直接性的背景下得到阐明，并通过这种关联而在人的认识活动和生存方式中占据了相应的直接地位。因为在斯宾诺莎看来，既然人是自然的一个部分，他就必须依赖于外物才能生存和活动，所以人必须时刻都要通过身体与外物相互关联并受其影响。人在宇宙中的地位最初就是由人的身体的受影响的性能来界定。当身体受到外物的冲击时，外物就会在人的身体之中留下特定痕迹并产生特定感受，而这样形成的身体的感受（或身体的情状）可以被称为“事物的形象（image）”，但是这里所谓的形象并没有复制外物的形状，它不是物体的静止的图像。形象只是身体本身的一种情状或变化，“（它的）本质只由形体的运动所构成，而不包含思想的概念”^④，“形象”不是思想性的东西，而是形体性或身体性的。如果人的身体中具有这种形象，且这种形象在心灵中的观念又把引起它产生的事物视为就在当前，那么以此种方式来考察事物的心灵就是在想象^⑤。虽然想象是人心的行为，但它必须跟身体、身体的感触或事物的形象密切相关。人的想象之中就包含着心灵、身体（或身体的情状）和外物这三个侧面，而其中的核心环节就是人体自身的情状或事物的形象，人的想象就是在这种形象的背景下展开的。但是，我们通过想象所获得的观念并不是充分的或清楚明晰的，而只能是不充分的或混杂的。因为在心灵依靠想象来认识身体时，这种认识必然掺杂着外物的观念，而当心灵借助想象来认识外物时，它却更多地认识了自己的身体。此外，既然心灵只有通过身体之情状的观念才能认识自身，那么当它单纯地具有身体之情状的观念

① 同上，第2部分命题44 绎理2 及其证明。

② Steenbakkens, P., "Spinoza on the Imagination", in *Imagination in the Later Middle Ages and Early Modern Times*, edited by Nuata, L. and Patzold, D., Leuven: Peters, 2004, p. 176.

③ [法] 德勒兹：《斯宾诺莎的实践哲学》，冯炳昆译，北京：商务印书馆，2004年，第20页。

④ [荷兰] 斯宾诺莎：《伦理学》，贺麟译，第2部分命题49 附释。

⑤ 同上，第2部分命题17 附释。

时，它就不会对自身形成充分的知识。这主要根源于心灵借助想象并不能对事物的产生、存在和活动的原因为具有充分认识，却只满足于对事物的一知半解。“只要心灵具有不充分的观念，它就必然受动”^①，它就不是以自身的力量作为活动的原因，而是受外因的影响，受各种激情的控制，从而也就看不到自己跟其它事物、跟他人之间的契合之处。

既然如此，人是不是注定永远处在由想象所营造出的残缺不全的知识和被动的生活状态中呢？斯宾诺莎认为，事实并非如此。反之，我们有能力从被动的情感状态转变为具有主动的情感，也有能力从想象转变为具有理性。但是，这个过程并不是通过意识的作用来消灭想象和激情而实现，而是完全处在一种自发的因果进程之中。在斯宾诺莎看来，这种原因恰恰要在想象中来寻找，即便想象不是理性的形式因，它却为理性的形成提供了契机，换言之，“即便是充分的知识也是在‘可能性’这个范畴下得到构想的”^②。无论是斯宾诺莎所说的理性，还是他间接阐明的“意识”都沉浸在一种广阔的无意识区域之中^③。理性并不是通过任何外在的动力因的驱动才得以形成，正如想象一样，它也要在人的在世活动过程中生成。

当人处在想象这种不充分的知识 and 生活方式之中时，他所体验到的大部分是被动的情感，后者主要是因外物对人的触动而产生的。根据人自身的实存力量 and 活动力量在现实世界中展开的过程，有些事物会对人产生有利的影响，这时人所体验到的就是快乐，而当人受到不利的影 响时，他就感受到了痛苦。虽然这些处在想象背景下的情感都是被动的，但它们并非都是坏的，其中有些情感，就它们是快乐、它们提升了人自身的力量来说，也是好的。而当事物带给人快乐，对人产生有利的影响并提升人的力量之时，人所体验到的就是他与外在事物之间的相互符合或契合，此时人所知觉到的就是自己与外物之间的共同之处；而当人具有痛苦等坏的情感时，他所体验到的却是自己与外物之间的差异和对立。处在第一种知识或想象状态下的人时刻都在与外界发生这两种关联，因此，人也就确实具有了快乐的情感，察觉到了自己与外物、与他人之间的共同之

处。然而，这种共同之处并非单纯处在思想或反思的层面，而是首先通过人的身体与外物的现实的遭遇而达成。当人觉察到他与外物之间的这种共同之处或说它们共同具有的特性时，在他的心中就会对这种共同特性或契合关系形成一种表象和观念，斯宾诺莎将这样形成的观念称为“共同概念”，而理性的生成就导源于这种共同概念——理性的基础乃是说明事物的共同特性的概念^④。

与处在想象之中的不充分观念不同，共同概念乃是充分的；“与对绵延中的实存事物的特殊知觉相反，共同概念乃是普遍的、必然的（或永恒的）和真的”^⑤。而共同概念所具有的这种充分性从根本上说就来自于其对象本身的共同性，换言之，作为共同概念之对象的共同特性同等地处在事物的部分和总体之中；而“当某种东西为一切事物所共有，且同等地处在部分和全体之内时，它就必然充分地被构想”^⑥。因为首先从共同概念的起源上我们可以看到，它绝不是出自于人心的随意创造，而是对一种在现实的交往和遭遇过程中所展现的共同特性的反映，共同概念之得名并不是因为它对所有的心灵而言是共同的，而是首先由于它们表现了对物体而言是共同的东西^⑦，所以“它是具体的概念而不是传统的抽象概念”^⑧。其次，从斯宾诺莎的平行论原则着眼，既然“观念次序和联系与事物的次序和联系是相同的”^⑨，那么事物之间共同的东西在观念之中也应当是共同的，“相应于所有形体的共同特性——自然的一致性的基本条件——也就有充分观

① 同上，第3部分命题1。

② Mignini, F., “The Potency of Reason and the Power of Fortune”, in *Spinoza on Knowledge and the Human Mind*, edited by Yovel, Y., Brill, 1994, p. 227.

③ [法] 德勒兹：《斯宾诺莎的实践哲学》，冯炳昆译，第70页。

④ [荷兰] 斯宾诺莎：《伦理学》，贺麟译，第2部分命题44绎理2的证明。

⑤ Gueroult, M., *Spinoza (II, L' ame)*, p. 326.

⑥ [荷兰] 斯宾诺莎：《伦理学》，贺麟译，第2部分命题38。

⑦ [法] 德勒兹：《斯宾诺莎的实践哲学》，冯炳昆译，第113页。

⑧ Gueroult, M., *Spinoza (II, L' ame)*, p. 327.

⑨ [荷兰] 斯宾诺莎：《伦理学》，贺麟译，第2部分命题7。

念，后者是所有人共同具有的、是科学的普遍性的基本条件。原则上讲，这些概念应当同时处在人和其它存在者之中，因为既然这些概念以属于所有形体的特性为其对象，那么它们就应当出现于所有被界定为形体之观念的心灵之中”^①。所以，由共同概念所体现的应当是自然之中的普遍性，当人心具有共同概念时，它就不再是从事物的个别性来考察事物并形成特殊的观念，相反，它是从事物之间的共同之处来看待事物乃至整个世界。然而，共同概念本身具有普遍程度上的区别，这种区别导源于作为共同概念之对象的共同特性在普遍性程度上的差异。最初的时候，人只能体验到自己跟少数物体具有共同之处，特别是只能体验到那些与自己相契合的事物具有共同之处，这时他所具有的就是较不普遍的共同概念，或者说只为少数人具有的共同概念，而当人的活动范围和受影响的性能得到极大发展之后，他就可以体验到自己与许多事物——甚至是那些对自己有害的事物——都有共同之处，这时他所具有的就是所有人都共同具有的普遍的共同概念，甚至是最普遍的共同概念（如广延、运动和静止）^②。因此，每一个人只要具有正常的身体状态，只要他能够参与到与世界和他人的交往之中，那么他就必然会形成共同概念，并在此基础上具有理性，同时，由于每个人所具有的共同概念在数量和普遍程度上互有区别，也就导致每个人所具之理性会有高低之分。

此外，共同概念还有另一种重要性质，即它不是对本质的认识，因为“凡一切事物所共同具有的，且同等地处在部分和总体之内的东西，并不构成任何个别事物的本质”^③。因此，以共同概念为基础的理性也就不以认识个别事物和事物之本质的本质作为其自身的目标，更不是要在事物自身的绵延中把握事物的诸多变化，反之，理性力图从普遍性和必然性的维度来把握整个自然，更准确地说，理性力图把握的乃是自然本身永恒不变的法则和规律，而这种把握和认识必然从事物之间所共同具有的且同等地处在部分和总体之中的东西出发，这同时也就意味着我们在论述理性的本性时所提到的那条根本的论题，即理性并不是从绵延和偶然的方面来把握事物，而是在某种永恒的形式下、从必然性的视角来看待事

物和自然本身。当理性以这种方式来活动之时，它就是在完成近代自然科学的一般理想，亦即把握自然本身不变的法则，而且对于斯宾诺莎而言这里还有一个更为重要的任务，就是要通过对自然的永恒法则的把握来达到对作为第一原理的神的观念的把握。既然神的观念包含了神自身的本质，那么神的观念就不是共同概念，但是为了把握神的观念，我们必须首先达到对自然之总体性以及自然本身总体的规律和必然性的理解，这恰是理性所力图完成的任务。

由此可见，“既然共同概念是两个或几个物体之间的组合之表象，而且是这个组合之一体性……（那么）理性首先就是为选择与组织各种良好的遭遇机缘之努力，这些遭遇机缘应该是与我们互相组合、使我们产生快乐的被动情感（与理性契合的情感）的一些样式的遭遇机缘”^④。这样一些遭遇机缘首先是我们在第一种知识的总体中展开和体验到的，这些遭遇在其发生的层面和形态上带有偶然性，但是就其根本性质来说，它们却又是必然的。这些遭遇是人保存自身存在的努力（conatus）的表现，而这种保持自身之存在的努力就是人的现实本质^⑤。它所代表的乃是人自身的存在和行动力量的直接性，当人处在想象之中时，这种努力会因人与对他产生影响的事物之间是符合还是对立而有所提升或削弱，当这种影响是有利的时，人就会产生被动的快乐，反之就会感受到痛苦。正如前面所说，这种被动的快乐乃是我们由被动转为主动、由想象转变为理性的关键环节，因为当我们由于在被动的快乐之下察觉到自己与外物之间的共同之处，并体验到自己与外物之间的组合关系，从而在此基础上形成共同概念时，心灵体验到一种肯定的力量，它自身的思想力量也随之得到提升。心灵越是感受到这种契合与肯定，它就越觉得具有更大的

① Gueroult, M., *Spinoza (II, L' ame)*, p. 333.

② [法] 德勒兹：《斯宾诺莎的实践哲学》，冯炳昆译，第113页；Gueroult, M., *Spinoza (II, L' ame)*, p. 328.

③ [荷兰] 斯宾诺莎：《伦理学》，贺麟译，第2部分命题37。

④ [法] 德勒兹：《斯宾诺莎的实践哲学》，冯炳昆译，第113、115页。

⑤ [荷兰] 斯宾诺莎：《伦理学》，贺麟译，第3部分命题7。

存在力量和活动力量，此时，心灵所体验到的快乐不再是被动的，而是主动的，因为它是在理性的侧面来认识和活动的。

当心灵在想象的维度下通过比较来组织事物之间的共同点时，它就是在为向理性的转变准备条件^①。既然人在想象或第一种知识之下总是要有这些主动或被动的特定感受，他也总是在进行比较，那么人就具有形成共同概念的必然性，这也就意味着人具有形成理性以及具有理性的必然性。当然，这种必然性从根本上依然来源于斯宾诺莎哲学中观念本身所具有的那种自主性，因此，共同概念和理性的形成并不是通过外在的推动，而是依靠一种内在的参与过程。它们是在共同特性的基础上对一种契合和组合关系的反映和组织，这是按照观念自身的必然联系而形成和展开的。整个斯宾诺莎的理性知识理论就表现了我们如何从不充分性向充分性过渡的过程，而理性本身就是按照观念自身那种几乎是自主性的衍生机制，在共同概念的基础上逐渐形成。但无论如何，理性并不是一个固定不变的体系，它始终都是观念，更确切地说它始终都是共同概念或充分观念。当我们形成理性知识，或说当我们在理性的视角下来看待事物和世界之时，我们所把握到的就不再是世事的无穷变化，而是在一个普遍的框架下理解了事物发生和变化的规律与法则。也正是在这样一种总体的框架之下，斯宾诺莎实现了现实实存的绵延过程与永恒的视角在理性自身之内的切实结合。

四、结 语

毋庸置疑，作为一名理性主义者，斯宾诺莎在他的整个哲学体系中为理性赋予了十分重要的地位。当笛卡尔等哲学家说“上帝是只可被设想而不可被认识”时，斯宾诺莎则认为我们的理性完全有能力去认识神。无论是从肯定的无限，还是从神的可认识性出发，斯宾诺莎对理性的力量都抱有乐观态度，也正是在这种意义上，盖鲁（Gueroult）认为斯宾诺莎的理性主义乃是一种“绝对理性主义”^②。然而，我们同时应该看到，尽管斯宾诺莎为理性赋予了巨大的认识能力和理解力量，但是他所说的理性却根本不是一种自在

自为的官能，特别是理性在斯宾诺莎的体系中并不具有它在其他理性主义哲学体系中所负载的先验特性，理性的存在理由并不来自于它本身，它的合理性和真理性也不是由它本身来证明。斯宾诺莎从未把理性当作一种自在自为之物，反之，就其源初的生成结构和实存形态来看，理性完全植根于绵延之中，它内在地负载着时间和变化的维度。因此，理性并不是一种纯粹的体系，而是和人的经验、情感等具体的样式紧密关联，没有人的具体体验，也就不可能有理性，因此，安东尼奥·内格里倾向于把斯宾诺莎的理性主义称为“经验理性主义”^③，这种命名实质上也正是为了揭示出斯宾诺莎的理性观念以及他的理性主义哲学所富有的经验性色彩。而这里的关键之处还是在于作为理性之基础的共同概念要在人的经验活动和具体体验过程中才能形成并得到阐明。共同概念既确保了理性自身的经验性根源，同时也使理性能够不为绵延和偶然性所干扰，从而使它可以在必然性的视域下来考察事物，形成理性知识。这一点也鲜明地将斯宾诺莎与同时代的其他理性主义者区别开来。

（责任编辑 任 之）

^① Charles, S., “Le salut par les affects”, in *Philosophiques*, vol. 29, No1, 2002, p. 78.

^② Gueroult, M., *Spinoza (I, Dieu)*, Paris: Aubier - Montaigne, 1968, p. 9.

^③ Negri, A., *The Savage Anomaly*, translated by Hardt, M., Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991, p. 30.

时间旅行发生了吗?

杨 卉*

【摘要】自狭义相对论发表以来,时间旅行一度成为哲学和物理学的热门话题。通常的讨论集中在时间旅行是否可能上,或期望通过时间旅行探讨其他重要的哲学问题。本文主要讨论的问题是:即使时间旅行是可能的,它能被证实吗?如何被证实?换言之,我们如何知道时间旅行的确发生了?

【关键词】时间旅行;时间旅行者;思想试验

中图分类号: B01 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2015)02-0090-07

一、时间旅行是什么意思

时间旅行的故事很多,而且充满了幻想成分。对它的表述,包括发生方式、具体表现等等,在各个故事之间又不尽相同。但当提到时间旅行的时候,一定包含对“正常”时间秩序的违背。人们大概知道,什么样的情况可以算做时间旅行,例如坐飞机到达另外一个时区等情况就不是。尽管如此,要为时间旅行下定义,仍然是困难的。毕竟,迄今为止,它还不是一个科学事实。

关于时间旅行最广为人知的定义,当属大卫·刘易斯在1976年所给出的。他认为旅行者的出发和到达是两个事件,当且仅当这两个事件之间有两个不等量的时间间隔时,时间旅行才发生。刘易斯还区别了这两个不等量的时间间隔:一为时间旅行者的个人时间(personal time),二为外部时间(external time)。需要注意的是,这里所说的个人时间不等于主观时间(subjective time)。人们为了说明爱因斯坦的狭义相对论,通常以“我坐在美女旁边,感觉时光飞逝,夏天坐在炉火旁,觉得度日如年”为例,但这类例子多是不适当的,因为它们使用了心理上的主观时间来证明时间的相对性,而狭义相对论所说的时间的相对性恰恰不是主观的。如果有一种药,吃了能让人的主观时间感延长许多倍,一个小时就相当于一天,这也不能算是时间旅行。时间旅行者的个人时间是可以客观计量的,不是旅行者

“觉得自己旅行了多久”,而是如果他有一块精准的手表,他将“知道自己旅行了多久”。本文且把刘易斯的定义称为DL,整理如下:

DL: 设时间旅行者S的出发为事件 E_s ,且 E_s 发生的外部时间为 T_{e0} ,对S来说的个人时间为 T_{p0} , $T_{e0} = T_{p0}$;其到达为事件 E_a , E_a 发生的外部时间为 $T_{e0} + T_x$,对S来说的个人时间为 $T_{p0} + T_y$ 。^①当且仅当 $T_x \neq T_y$ 时,时间旅行发生。

根据DL,我们能排除许多伪时间旅行的案例,例如通过冷冻技术进入休眠状态直到遥远的将来再醒来等。但对于DL,还需要一些补充说明使它完整地表述日常语言,甚至能在形而上学讨论中涉及到时间旅行案例。

时间旅行必须有至少一个旅行者S,并且S能否实际到达目的时间,也是时间旅行是否发生的决定性因素。为了说明时间旅行者能否回到过去而完全不改变过去,有这样一个思想实验:通过一台高科技仪器,人们能够看到过去的一切,甚至有种完全临境的感受,但与过去的事物之间不发生任何因果关系。但是,即使能够看到甚至感受到的就是真实的过去,而不是依照历史复原的过去,这种情况也不能算是真正的时间旅行。尽管上述案例也可以说有时间差,旅行者S可能瞬间感觉到自己置身于几百年以前,但S却不是真正的时间旅行者。

如果把关于旅行者S的全部生理信息扫描、记录下来,再通过某种方式发送到过去/未来,并在过去/未来重组另一个完全一样的S,严格

* 作者简介: 杨 卉, (广州 510275) 中山大学哲学系博士生。

① 本文中用+号表示时间量的增加。如果时间增加的方向是过去,则+号后项是负数,反之则相反。

来说，这种情况也不能算时间旅行。容易引发争议的是，如果构成旅行者 S 的粒子被完全分解，同时将这些粒子通过某种微细的时空孔道送回过去，再重组为 S，这种情况是否算时间旅行？在这种情况下，争论的关键或许在于分解又重组后的 S 是否还是原来的 S。这个问题，在我们通常的对人格同一性的探讨中也会涉及，在这里是否时间旅行并不是重点，可以暂时放过一边。综上所述，通常人们说的时间旅行，要求有一个旅行者并且这同一个旅行者能够实质上到达“目的时间”。

另外，时间旅行的概念还隐含了另一层意思：必须是在同一个世界内部的旅行才算数。比如说，时间旅行者 S 走出他的时间机器，放眼四望，他果然和设定的一样，来到了二十年前，一切都和他记忆中完全一样，他还看到一个年轻人，貌似是 20 年前的自己。只是，S 到达的“目的地”并非他所在的世界 W 的二十年前，而是与之完全一样的平行世界 W' 的二十年前，他看到的年轻人也不是自己，而是完全一样的 S'。只要能力所及，S 可以任意改变 W' 中的状态，甚至杀掉 S'，因为这里没有“改变过去”的矛盾，对于 W' 来说，S 只是一个毫无关系的天外来客。至多，W 和 W' 变得不再完全一样——但这没有任何意义。

二、时间旅行并未被证明为不可能

2009 年 6 月 28 日，物理学家霍金举办了一次举世闻名的宴会，专门招待时间旅行者。主人很热情，香槟和美味都不缺，唯独缺了来宾。霍金直等到宴会时间结束以后，才通过媒体，郑重地发布了宴会的请柬，公布已然结束了的宴会时间和地点，并将宴会的录像上传到互联网，以此表明面向过去时间旅行是不可能的。可是，没有时间旅行者“按时”出席宴会的事实，并不能得出时间旅行必然不可能的结论。理由可以是多种多样的，例如时间旅行虽然可能，但只能基于宇宙中偶然生成的虫洞，旅行者自身不能决定旅行的目的时间和地点；又或者这个实验本身需要改变过去，因为霍金在得到无人参加宴会的结论之后，才发布请柬，如果有时间旅行者返回当时当地，历史将被改变，因此无人出席，等等。

尽管霍金对正向的时间旅行充满信心，但他同时深信反向时间旅行^①是不可能的。他提出了一个悖论：如果科学家能够随心所欲制造虫洞 (wormhole)，返回任何他想返回的时间、地点，那么他返回一刻钟之前开枪杀死自己，就会制造宇宙中不允许存在的悖论。在哲学上，我们通常称这类悖论为“外祖父悖论” (grandfather paradoxes)。曾有很多哲学家撰文解决这个悖论，著名的包括刘易斯 (1976)、恩曼 (1995) 等。他们的总论证思路大致是：既然自然中不允许存在矛盾，那么如果时间旅行是可能的，宇宙中自会有某种避免矛盾发生的限制。例如，在科学家准备开枪杀死过去的自己或自己的祖父时，被香蕉皮滑倒了，或者子弹卡住了等等。总归会有那样那样的问题发生，导致“自杀/杀人”的企图不能成功，从而避免矛盾。这看起来很像诡辩，其核心的观念是：如果向过去的时间旅行是可能的，而矛盾的产生只是逻辑上可能的，并不代表它必然会成为现实，那么这两者是有差别的。试想，一个小心避免改变过去、以免发生后果未知的意外的科学家回到过去；抑或一个疯狂的科学家，冒着不知道会发生什么的危险，向过去的自己开枪。后者发生的概率难道会更大吗？另外，如果向一瓶可乐开枪，不可能既打中又没打中，因为这是逻辑矛盾的。而大自然不允许逻辑矛盾，这与外祖父悖论的情况又有什么不同？大自然不允许逻辑矛盾，外祖父悖论也就同样不可能发生。

反向时间旅行的反对者还提出了许多其他悖论，如逆因果以及自生信息等。不过，其支持者也进行了相应的有效反驳。本文的重点不在于讨论这些悖论，只是说明反向时间旅行的可能性至今仍未被否定。并且，在闵氏空-时或虫洞等物理学前提下，越来越多的科学家开始严肃考虑它如何可能实现。既然如此，不妨设想一下，即使时间旅行在科学上是可能的，它的成功能被检验吗？它在什么条件下能被检验？

三、如何知道时间旅行发生了

对于时间旅行，与霍金的宴会相关的还有一

^① 本文中，向过去的时间旅行称为“反向”时间旅行，向未来的则称“正向”。

个有趣的疑问：如果时间旅行在逻辑上是可能的，并且在物理上又是可以实现的，那么从今天此刻开始算起，以后一旦有反向时间旅行发生，不论它的起点是在多遥远的未来，只要它的目的地是今天此刻的过去，它就一定“已经”到达终点了，尽管它可能仍“未曾”开始。举例来说，公元3046年，一个小型时光机把一枚高科技精制的水晶头骨送回玛雅人的时代，并抛送到某一玛雅文明的旧址中，让它被尘土和植物掩埋。这个时间旅行如果发生了，那么旅行的主角——那枚水晶头骨，假设到今天仍未被人发掘的话，它已经在那个遗址中静静地埋藏几千年了，虽然它的时间旅行要等到遥远的3046年才开始，而它的诞生或许也并不比3046年早多少。如果反向时间旅行是可能的，这个例子就是一个合理的推论。这类推论还会引发一种宿命论的质疑：是否一切都是注定的？例如，如果来自3046的水晶头骨已经在玛雅遗址，则它参与的时间旅行必然将要发生，未来的人没有决定是否将它送回古代玛雅地区的自由。这个问题可以暂时放在一边，因为即使在正常状态的世界中，是否有自由意志也还是一个悬而未决的问题。另外，除了在时间轴上结果排列在原因前面之外，它与正常时间秩序中的因果决定论也没有太大的差别。更何况，如果事实如此，那我们也只好接受。

那么，如果时间旅行可以真正实现，即使在未来成千上万年之后才能实现也好，为何到目前为止，仍没有一例记录在案的时间旅行案例？试想一下，如果时间旅行的技术得到普及，人们走到“有关部门”签个证，再买上一张印着“公元1900”的票，那么大街上应该随处可以碰到这些未来来客才对。当然，对这件事也有各种解释。首先，或许是因为我们这个时代，包括我们之前的时代，对于未来的人来说都太平淡无奇了，因为在我们之后直至时间旅行得以实现的那个时代，这之间还会发生许多波澜壮阔的事件，以至于没有人想要回到我们这个时代以及之前的许多时代。还有一种解释是，未来的时间旅行技术受到某种限制，该限制可能是理论的或是现实的，以至于旅行者们无法向过去行进太远，由于这种限制以及时间旅行实现的年代距离现在很遥远，所以那些旅行者无法回到这个时代或是更早。又或者，反向的时间旅行已经发生了^①，却

至今仍无人知道。在截止目前的人类历史中，的确有来自未来的旅行者出现，只是我们无法确切地知道。有人说，这就已经不是一个形而上学问题，而是认识论问题了。但是不论如何，这并不影响我们对它进行讨论。

实际上，这也是关于时间旅行可能性的悖论之一。尽管已经有了关于它的各种解释，有的比较牵强，有的似乎有些道理，但是我们如何确定时间旅行最终发生了呢？面对一个水晶头骨或某个物件，我们凭什么能知道它是时间旅行者？当然，我们可以做个碳十四测试，或类似的考古检测，看看它的年纪。但是，这里测试的是它的个人时间，并不能代表它的个人时间与外部时间的关系，也无法说明它是否经历了时间旅行。如果说我们检测出一个东西它的历史悠久，甚至比已知的地球存在的年龄还老呢？这时，我们首先会倾向于认为地球的年龄比已知的更老，我们以前关于地球存在时间的学说是错误的。同理，如果人们突然发现一个高科技产物，它所包含的技术含量远远超过人类当前已有知识的边界，那么或许它来自未来，又或许是外星球高智慧生命向地球发送的信号，但到底来自哪里仍然无法确定。

Roy A. Sorensen 在“Time travel, Parahistory and Hume”一文中，集中探讨过这个问题：如何说服休谟式的怀疑论者，使其相信某人的时间旅行者身份。他指出，有些反实在论者认为当且仅当有人可以断言P时，P才是可能的。如此，时间旅行满足下列条件的表述时才成为可能：逻辑一致、明晰、没有乞词（question-begging）倾向，并且对于所发生的现象，时间旅行是最好的解释。Sorensen认为，没有任何情况能同时满足上述条件，时间旅行最终是无法证实的。

不过，在得出这个结论的过程中，Sorensen是站在休谟主义的怀疑立场上来挑战时间旅行的。如果是这样，那么无法证实的事情或许还有很多。在Sorensen那里，证实时间旅行的唯一途径是：能够无矛盾、清晰、完整地表述出关于一次时间旅行的全部主观感受及时间旅行发生的科学原理，接着用“最佳解释”证明法（best explanation），说服旅行和自己和他人——时间旅行的确发生了。在此，让我们做一些新的尝试。

① “已经发生”的含义参看前文。

（一）论点一

时间旅行需要一个旅行者。在反向时间旅行中，如果设定的目的地^①比旅行者开始存在的时间要晚，那么它可能会遇到过去的自己。正向时间旅行也可同理类推。这里第一个论点是：只有当时间旅行者在旅程的终点遇到过去或未来的同一个自己，才可能首次^②确定时间旅行成功的发生。

1. 当且仅当：不处于相同个人时间点上的同一个旅行者，共同呈现^③在同一个外部时间中，才能首次确认时间旅行的发生。

2. 在时间旅行的事实未经证实以前，亦即在首次时间旅行被确证以前，除了时间旅行者本人，没有任何其他人能够从外部证明1。

3. 时间旅行的确证，要求时间旅行者遇到自己，并认出自己。

论点一看起来太牵强了，虽然听起来有些道理，但未必能够成立，下面笔者将进行更为细致的考察。

有人会说，这种情况也是可能的：时间旅行如果发生了，它就会有一个物理过程——至少在我们这种定义下是。那么，在这个物理过程中，或许时间旅行者会沾染上什么独特的、只有在时空的某种缝隙中才存在的宇宙粒子；或在时间旅行过程中，旅行者会有特殊的感觉，例如看到奇异的光波、感觉到失重等等；类似的情况可以想到很多，并且在现实中极有可能就是这样。但这些都是时间旅行的经验，所有这些都必须在时间旅行的实际操作中被发现并得以检验，否则永远都是些假说，也就是说时间旅行必须是已经实现的。这包括三个方面：一、它在理论上是可以实现的；二、该理论在技术上也是可行的；三、它的成功已经得到了证实。在这个基础上，才能观测在时间旅行的过程中会发生哪些异常现象。于是问题又回来了，上述第三点是如何可能的？时间旅行成功发生了吗？

尽管如此，论点一能否站得住脚，还需要进一步的仔细考察。下面的思想实验，就是针对前提1的反驳。

思想实验一：

假设在公元2015年，物理学家志明在只有他自己知道的密室制造了一台时光机，他亲自做初次试验，设定的到达时间是公元2016年。他

在密室中放置了一台极其精密的计时器，时光机舱内也有一台。到达目的地后，他看到舱内的计时器显示60分钟，这期间他一直保持着清醒，走出舱门，看到密室依旧封闭，密室中的计时器显示1年。时间旅行的主角是志明，这次旅行，他的个人时间与外部时间显然不相等。

这说明此次时间旅行试验的成功，无须找到2016年的志明就能证明这件事。

另外，如果上述向未来的时间旅行真的发生了，我们能否找到2016年的志明，甚至2016年的志明是什么意思，这都是值得怀疑的。如果在第一次向2016年的时间旅行完成之后，志明选择不再进行第二次时间旅行，又或者向过去的时间旅行是不可能的，总之，因为种种原因志明没有回到2015年甚至2016年之前的任何时刻，而是在到达2016年以后，继续正常的生活，只是比他所有的同学都年轻1岁。外部时间的2015年（旅程开始时）到2016年（旅程结束时）之间，在正常时间秩序的世界中没有志明。2016年之后，也只有一个志明——位于同一个时空坐标点上。这种情况下论点一就无法成立。

由于时间的方向性（time's arrow），正向与反向的时间旅行并非完全对称。部分哲学家和物理学家认为，只有正向的时间旅行是无矛盾的，甚至在物理上有可能实现，而反向的时间旅行则不行。如果做正向的时间旅行，即使目的地是不远的未来，能否见到未来的自己，仍是个未知数。这就要求我们区别对待两个方向上的时间旅行。

（二）论点二

让我们修正论点一为如下的论点二：只有当时间旅行者在目的地遇到过去的同一个自己，才可能首次确定反向的时间旅行成功的发生了。撇开正向的时间旅行不谈，论点二是否能成立呢？

思想实验二：

如果有一天，科学家认为反向的时间旅行是高度可行的，并计划通过实验证实这一点。他们建造了一个封闭的密室，密室中有一个能在一小

① “目的地”用空间概念指代时间旅行的目的时间和地点。

② 这里的“首次”，是在纯粹逻辑的意义上使用的。

③ 在这里我避免使用“同时”一词，以免造成理解上的混乱。

时内，向四周无间断地发射特殊射线的发射器，并在当天的中午十二点启动发射。两年以后，他们再将一个封闭的时间机器送回两年前那天，中午十二点到下午一点之间。时间机器一旦到达目的地，舱门就会打开，露出里面放着的黑色接收板，该接收板一旦感应到发射器发出的特殊射线，就会变成红色，且释放一定热量，触发已设定好的时间机器的机关，此后令舱门关闭并返回两年后的未来。两年以后的科学家们，只要等待时间机器返回，并检验舱内的接收板是否变红，就可以确认反向时间旅行是否发生了。

既然如此，也就无须时间旅行者遇到同一个自己，论点二是完全多余的。

上述思想实验二的反驳看上去很有道理，即如果反向的时间旅行技术能够实现，其它的实验设计也不会有任何技术上的困难。但是，这个思想实验的设计本身是否也是多余的呢？不论何时，一旦反向的时间旅行技术被掌握，科学家们无需等待，只要做如下决定，即“不论花多少时间，一旦按照该技术造出时间机器，马上将之送回此时此地”，再张大眼睛看看眼前是否有时间机器出现，立即就可以知道他们掌握的时间旅行技术是否可行。这也是霍金否定反向时间旅行所采取的策略，与思想实验二并无实质上不同，但却让人感到相当奇怪。这岂不是等于说，在任何时候，只要掌握了有关“反向时间旅行”的知识，就同时会有一台时间机器出现在面前吗？否则，这个知识就是错的。再向前推一步，只要有一个人立志研究“向过去的时间旅行”，并决定一旦成功必然将时间机器送回他立志研究的那一刻。于是，只要有人立下这个志愿，立刻就能够检验自己是否会取得成功了。到这里，这类思想实验变得越来越奇怪。我们又回到了本文第三部分开头提到的问题：如果反向时间旅行是可能的，并且将要发生——不论将会花费多少时间来实现它，为什么至今还没有旅行者（事实上，时间机器^①本身也是旅行者）出现？

这个问题貌似“不大严肃”，但如果要严肃的探讨时间旅行问题，还是需要认真地对待它。要通过实验证实“反向时间旅行”是否可行，思想实验二似乎是一个合理的解决方案，但是它却无助于我们解答原来的问题。我们必须承认，的确有这种可能，首次反向时间旅行不会是这样发

生的，而是出于一种偶然；又或者反向时间旅行的目的地无法被人为设定。另外，思想实验二这类案例中，证实时间旅行的正是掌握相关知识的科学家，但是即使我们承认在将来一旦有科学家掌握了关于“向过去的时间旅行”的知识，他就即刻证实了它，但这种情况也太遥远了。并且，毫无疑问，那位科学家出于种种原因，没有向我们传达他的知识。总而言之，问题又回来了，反向时间旅行“已经”发生过了，但我们无法辨别。或许，现在此刻要知道反向时间旅行是否已经发生，我们要做的和能做的事，只是把潜在的时间旅行者找出来。

四、来自未来的时空旅行者能否被识别

下面，让我们重点考察论点二如何能够成立。如前所述，时间旅行必须至少有一个旅行者。但是，该旅行者本身的属性，一直被默认为与时间旅行的相关事实无关。然而，在时间旅行是否“已经”发生的最终认定上，不同类型的时间旅行者，恰恰在这一点上有所差别。让我们先看下面的思想试验。

思想实验三：

志明坐在咖啡厅里，面前放着一杯拿铁。去洗手间回来后却发现桌上又多了一个一样的空杯，就放在原来的杯子旁边。

这时，服务员春娇走过来，给空杯里添上水，并对志明说：“我想告诉你件事，其实我是时空穿梭计划的实验员，装水的杯子来自三年后的未来，并且，它其实就是这个装拿铁的杯子。我用一个杯子同时装着水和咖啡，是不是比魔术大师还厉害？”

志明笑着说：“你这个不该叫魔术，应该叫骗术，只动动嘴皮子就行了，这个魔术也太好变了，我也会。”

春娇说：“虽然听起来很奇怪，但这是个事实！请你仔细观察一下，这两个杯子在各个方面都是完全一样的。”

志明看了看两个杯子：“嗯，是一样的，右

^① 这里的时间机器特指自身能穿梭于时空间的物质机器，不包括以下这类事物：以某种方式打开时空通道，使旅行者穿梭于时空间，但本身并不做时间旅行的物质机器。

边的杯子姑且称之为 B 杯，比左边的杯子 A 杯，多了一些使用的痕迹，这里多了一条划痕，其它都一样。可是，一摸一样的杯子多得是，有什么出奇？照你这么说，任何两个规模生产出来的东西都可能是一个喽？这不能说明问题。”

春娇：“可是，你看看 A 和 B 一致的程度有多高，釉的颜色、各个部位的厚薄都全无分别，即使用最精密的仪器检测，它们之间在任何方面都没有哪怕最微小的差别。只是如果使用碳 14 鉴定，会发现 B 比 A 旧三年。”

志明：“即使如此，人工制造两个物理属性完全一样的杯子，也不是不可想象的。甚至就目前的技术水平来说，也是完全可能的，这也不能表明它们就是一个杯子。”

春娇：“那还需要什么证明呢？如果我把关于时光旅行的全部科学原理告诉你，并起用一个录像机把全过程录制下来，仍然不能说服你吗？”

志明：“不能。设想有一架录像机，一直拍摄 B 杯，从时间旅行开始至结束，一直对准 B 杯拍摄，可我仍然看不到时间旅行的发生，我看到的只有一只杯子，或者是以某种方式相对于背景在运动的杯子，从而推知时间在流逝——而不是录像机的静止画面，仅此而已。”

春娇：“所以，不论 A 杯与 B 杯如何一致，你都不能相信它们是一个杯子？”

志明：“没错，因为它们明明就是两个！所谓物质，不正是它所占据的空间吗？”

春娇：“的确，如果来玩数数游戏，可以数出两个杯子。但可以说，它们在本质上是同一的，只是数量上不同一。”

志明：“这要看你如何定义‘本质’，根据某一种定义法，我也可以说咖啡馆里这许多个一样的杯子，都是‘本质同一’的，同时也是数量上不同一的。但是，有一种方法，可以让我不得不接受 A 与 B 是完全同一的。试想，如果我切掉 A 杯的把手，B 杯的把手也会不见，因为它是未来的 A 杯；但如果切掉 B 杯的把手，对 A 杯不会造成任何影响。尽管如此，这个场景对我来说仍然是不可想象的。试想，把 B 杯放在与外界完全隔绝的玻璃罩内，切掉 A 杯的把手，B 杯的把手将会怎样不见？真是太奇怪了。不如让我来试试。”

志明一口喝完咖啡，并试图把 A 杯摔碎，春

娇立即制止了他，并说道：“你的想法是很合理的！但是，这种试验要求改变过去，会发生什么是不可预料的！因为旅行者自身的过去状态，决不能因为时间旅行的事实而发生改变。如果你打碎了 A，极有可能你所见到的 B 不会发生任何改变，因为未来的科学家不会用一个破碎的杯子做试验，甚至 A 的碎片在未来都不知散落在何方。A 杯破碎的同时，B 杯很可能已经被替换为 C 杯了，虽然可能在形式上看起来还是一样。不过，此刻在 A 杯没有被打破时，B 杯的确实是来自未来的同一个 A 杯。”

在上述思想实验三中，春娇无法说服志明，使他相信 A 杯和 B 杯是一个杯子。在已经有一个人（春娇）知道“A 杯经历了时间旅行”这一事实的情况下，普通的旁观者（志明）仍然无法被说服。

康德认为，“一切物体都有广延”是一个分析命题。也就是说，占据空间是物体的本质属性，是从物体本身的概念中分析出来的。而物体同一于自身，即它所占据的空间，也是最基本的命题。即使在古老的特修斯之船（the ship of Theseus）的思想实验中，人们围绕 A 船与 B 船到底哪一艘是原来的船而争论不休，但谁也无法否认首先要区别 A 船是 A 船、B 船是 B 船，它们占据着不同的空间，是相互区别的不同物体，才谈得上讨论它们各自与原来的船有何关系。即使有人认为 A 船和 B 船与原来的船都是一艘船，但这种立场才是需要证明的立场，因为它违背人们的直觉，即 A 与 B 分明是两个东西。

可以想见，在日常生活的这个世界中，辨识来自未来/过去的物品是不可能的任务。就算发现了两个完全一样的物体，并把时间旅行的过程及其理论完整地表述出来，按照 Sorensen 的说法则是总有比时间旅行更合理的解释。

那么，如果时间旅行者是人，情况会有所不同吗？如果我们见到两个长相、年龄相同的人，会认为她们是双胞胎；长相相似、年龄不同的人，就是其他血缘关系。我们还可以想象与思想试验三类似的情境，春娇费尽力气却无法说服志明认同她是一个时间旅行者。

不过，第一个知道时间旅行发生了的人，应该是春娇本人。那她是如何说服自己“我时间旅行了”呢？或者，春娇能说服自己吗？

在这里，我们只关心反向时间旅行，并且不考虑春娇是否掌握关于时间旅行的科学知识，也不考虑春娇的旅行是否具有明确的目的性以及她旅行的方式。旅程结束后，她发现自己置身于原始森林中，还看到了恐龙却没有看到人，这可能是侏罗纪公园。她发现自己目击甚至卷入了重大历史事件，但这可能是平行世界。这些类似状况都无法满足 Sorensen 提出的最佳解释条件。

但如果春娇见到另一个自己，就可以肯定她进行了反向时间旅行。问题在于，春娇能否知道她见到的是另一个自己。为什么那个很像自己的人，不是自己从小就失散的双胞胎姐妹或她的女儿呢？当然，这个问题在正常时间顺序下，也可以同样被问及：过去的我和现在的我为何是同一个人。只是在正常时序下，有物理因果和心理因果的连续性，并且显然我拥有统一的意识、占有唯一的空间位置，如果我能被称作是占有一个空间位置的话。继续前面的问题，让我们假设春娇的记忆力完全没问题，看到另一个自己，她会记得那时的自己位于何处、见到什么、又想到什么，甚至她可能回忆起那时的自己曾经看见对面有一个长得和自己很像的人，只是比自己年长，等等。她可以继续观察，甚至可以跟过去的自己互动，并将这一切与自己的记忆相互印证。当这些证据足够多时，她就可以据此判断那就是过去的自己。但为什么不是平行世界中的自己呢？当所有的一切都与春娇的记忆不差分毫时，根据不可辨别性原理，这个世界就是春娇原本属于的世界。

Sorensen 也认为，在时间旅行的证实上，旅行者本人是最有优势的，但旅行者说服了自己并不足够，她还必须说服别人，否则这也很可能是她自己的神经在某个方面出了问题，或是产生了幻觉。他最终得出的结论是：时间旅行因此是无法被证实的。这涉及到如何看待“真知识”（JTB）的问题。即使最普通的信念（believe），例如今天下雨了，也会面临同样的困境。更何况，集体共同持有错误信念的例子并不鲜见。又或者，时间旅行者可能到达一个无人存在的目的时间，这并不能否定时间旅行发生了。所以，在这里，笔者认为只要时间旅行者自己知道自己是时间旅行者，对于首次证实时间旅行的发生来说就足够了——至少有一个人知道。若要继续追问，会被休谟主义怀疑的信念太多了，关键在于

这一界限如何划分。退一步说，如果春娇遇到并认出了过去自己，她未必不能说服其他人。首先她能讲出完整的时间旅行故事，或许她还掌握相关的科学知识；其次，“她们”有同样的 DNA，或许还有相同的伤疤；并且，她还拥有过去的春娇的全部记忆，等等。这一切足以使得反向时间旅行满足“最佳解释”条件，从而说服其他人。

五、结 论

综上所述，在时间旅行的概念得到廓清的前提下，鉴于时间旅行并未被证明为不可能的，甚至已经有物理学理论暗示了它的可能性，那么时间旅行案例的成功发生，是否能被科学实验证实？或者说我们如何知道、如何检验时间旅行的成功发生？本文得出的结论是：正向时间旅行的发生固然能够得到证明，而反向时间旅行的发生，在适当的条件下也可以得到证明。这一条件就是论点二，即当反向时间旅行的旅行者是人（理性和智力、记忆等都健全的），并且当这一旅行者在目的地见到过去的自己时，才可能知道反向时间旅行发生了。而直到这一旅行者认出过去的自己，才首次有人确定的知道反向时间旅行的确发生了。

参考文献：

- [1] Alasdair Richmond, Time-Travel Fictions and Philosophy, *American Philosophical Quarterly*, Vol. 38, No. 4 (Oct., 2001), pp. 305 - 318.
- [2] David Lewis, The Paradoxes of Time Travel, *American Philosophical Quarterly*, Vol. 13, No. 2 (Apr., 1976), pp. 145 - 152.
- [3] Nicholas J. J. Smith, Bananas Enough for Time Travel?, *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol. 48, No. 3 (Sep., 1997), pp. 363 - 389.
- [4] Paul Horwich, On Some Alleged Paradoxes of Time Travel, *The Journal of Philosophy*, Vol. 72, No. 14, Time, Cause, and Evidence (Aug. 14, 1975), pp. 432 - 444.
- [5] Roy A. Sorensen, Time Travel, Parahistory and Hume, *Philosophy*, Vol. 62, No. 240 (Apr., 1987), pp. 227 - 236.

（责任编辑 任 之）

论“重写儒学史”与“儒学现代化版本”问题*

黄玉顺**

【摘要】 儒学是积极入世的学问，每个时代的儒学都是在回应那个时代的问题，从而在观念上具有那个时代的特征，成为那个时代的学术形态。然而，一方面，现有的儒学史的叙述，例如所谓“宋明理学”研究，往往脱离了儒学的历史时代性质，成为一种纯粹的概念游戏，遮蔽了儒学的时代特征真相，有鉴于此，我们提出“重写儒学史”问题；另一方面，当代儒学面临着中国的现代化、现代性的生活方式、全球化等问题，需要建构儒学的现代化的学术形态，有鉴于此，我们提出“儒学现代化版本”问题，这是“续写儒学史”，即是另一种意义上的“重写儒学史”。

【关键词】 儒学；重写儒学史；儒学现代化版本

中图分类号：B26 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)02-0097-07

作为文化认同的“儒家”，其实没有什么“新”的；但作为学术形态的“儒学”却总是“新”的，即总是在不断推陈出新，建构新的思想理论和学术形态。这是由儒学的秉性所决定的，所谓“日新其德”（《周易·大畜象传》）、“日日新、又日新”（《礼记·大学》）。这是因为儒学是一种积极入世的学问，每个时代的儒学都是在回应那个时代的问题，从而在观念上具有那个时代的特征，成为那个时代的学术形态，例如孔孟荀儒学之于中国社会第一次大转型时代、汉代儒学之于中华帝国缔造时期、宋代儒学之于中华帝国由盛转衰时期、明清儒学之于帝国后期的中国“内生现代性”（inherent modernity）问题、现代新儒学之于中国社会第二次大转型时代等。然而，一方面，现有的儒学史的叙述，例如所谓“宋明理学”研究，往往脱离了儒学的历史时代性质，成为一种纯粹的概念游戏，遮蔽了儒学的时代特征真相，有鉴于此，我们提出“重写儒学史”问题；另一方面，当代儒学面临着中国的现代化、现代性的生活方式、全球化等等问题，这就需要建构儒学的现代化学术形态，有鉴于此，

我们提出“儒学现代化版本”问题，这是“续写儒学史”，即是另一种意义上的“重写儒学史”。

一、儒学与中国哲学的时代性问题

儒学与整个中国哲学从来都不是一成不变的，而是历史地发展着、“与时偕行”的，即具有鲜明的时代性。因此，这里有必要谈一谈中国社会的历史形态及其转型问题。

就有可靠文字记载的历史来看，中国社会可以分为三个基本的历史形态：王权时代（列国时代）、皇权时代（帝国时代）、民权时代（民国时代）^①。其间，中国社会有两次大转型：第一次是春秋战国时代（其中的观念转型可追溯到西周时期的“绝地天通”^②），儒学正是在这个历史时代里建立起来的；第二次是我们身处其中的近代、现代、当代（这次转型尚未完成），出现了二十世纪的现代新儒家^③、二十一世纪的大陆新儒家那样的现代性的儒学^④。于是，中国社会形态可以分为五大历史时代，每个时代有其特定的

* 本文系国家社会科学基金特别委托项目“马克思主义与儒学”（11@HZ009）的阶段性成果。

** 作者简介：黄玉顺，四川成都人，哲学博士，（济南 250100）山东大学儒学高等研究院教授。

① 这里所说的“民国”不是特指的“中华民国”，而是泛指的人民主权的国家形态。

② 黄玉顺：《绝地天通：天地人神的原始本真关系的蜕变》，《哲学动态》2005年第5期。

③ 参见黄玉顺主编：《现代新儒学的现代性哲学》，北京：中央文献出版社，2008年。

④ 参见崔昱等：《新世纪大陆新儒家研究》，合肥：安徽人民出版社，2012年。

儒学思想理论形态：

社会时代	历史时期	儒学形态	观念时代
王权时代 (列国时代)	夏、商、西周	五经原典	前原创时代 (前轴心期)
中国社会 第一次大转型	春秋	孔子儒学	原创时代 (轴心时期)
	战国	孟荀儒学	
皇权时代 (帝国时代)	自秦汉至明清	汉唐儒学	后原创时代 (后轴心期)
		宋明儒学	
		清代儒学	
中国社会 第二次大转型	近代	洋务儒学	再创时代 (新轴心期)
		维新儒学	
	现代	现代新儒学	
	当代	大陆新儒学	
民权时代 (民国时代)			

这里的“原创时代”、“再创时代”是我提出的概念，对应于雅斯贝斯的概念“轴心时期”(Axial Period)^①，但含义截然不同^②。所谓“原创”，是指思想理论(包括哲学形而上学、作为形而下学的伦理学等)的创造，标志着人类理性觉醒、而走出了诗与神的时代，如中国春秋战国时期的诸子百家之学和西方古希腊的哲学、伦理学及科学等。而所谓“再创”是说的对原创时代那些基本观念的突破。原创时代的最根本特征是形而上学的建构，而再创时代则是对这套形而上学观念的解构，在解构的基础上重建形而上学、形而下学。

显然，在不同的历史时代，儒学有不同的思想理论、学术形态。在这个意义上，儒学总是“当代儒学”。然而奇怪的是，不论是赞同儒学的人，还是反对儒学的人，都往往将儒学与某个特殊的历史时代捆绑在一起，尤其是与“封建”、“专制”捆绑在一起，与农业社会、皇权帝国、家族主义等捆绑在一起。这是完全不符合儒学的历史事实的。这也是需要“重写儒学史”的理由之一。

所谓“重写儒学史”，不仅仅是叙述儒学的过去和现在，也包括创造儒学的未来，即创造儒学的历史。这就是“儒学现代化版本”问题。中国正在“现代化”，亦即正在走向“现代性”。这就意味着尽管历史学意义上的近代儒学、现代儒学、当代儒学已是如此的丰富多彩，然而时代本质意义上的“现代儒学”却还在生成之中^③。

不单如此，还应当意识到在这个全球化时代，儒学不仅是中国的，也将是世界的。因此，笔者最近提出了“世界儒学”(World Confucianism)的概念^④。

以上就是两种意义上的“重写儒学史”：重新认识儒学的过去；由此创造儒学的未来。

二、关于“重写儒学史”问题

第一种意义的“重写儒学史”，说的是重写儒学的过去的历史。之所以要重写儒学史，不仅因为历史总是要不断地被重写，更因为现有的儒学史的叙述存在着种种问题，而其中最严重的问题，就是将儒学的历史写成了一种脱离现实生活、无关历史时代、漠视社会痛痒的某种纯粹独立的理论逻辑过程。在现有的儒学史叙述中，我们看到的只是概念，看不到生活。

这方面最突出的表现，就是儒学史、中国哲学史研究领域关于所谓“宋明理学”的研究。“宋明理学”这个标签，把从宋代儒学(乃至上溯到唐代的韩愈等)到明代儒学，甚至明清之际乃至清代前期的儒学标识为一个单一的纯粹的学术形态，掩盖或遮蔽了其中所存在的重大的时代转换问题。而事实是，在所谓“宋明理学”中，有的儒学是具有现代性的，或者说是走向现代性的；而有的儒学则是前现代性的，或者说是反现代性的、“保守”的甚至“反动”的。

这个问题涉及中国社会的第二次大转型：中国“内生现代性”问题。这里存在着一个简单明了的逻辑：现代性的生活方式的典型就是市民社

① [德]雅斯贝斯：《历史的起源和目标》，北京：华夏出版社，1989年，第14、18页。

② 黄玉顺：《生活儒学导论》，见《面向生活本身的儒学——黄玉顺“生活儒学”自选集》，成都：四川大学出版社，2006年，第38—40页。

③ 这里严格区分两种不同意义的“现代”概念：一个是历史学意义上的“现代”，是与“近代”和“当代”相对的；另一个则是历史哲学意义上的“现代”，是“现代性”意义上的概念。

④ 黄玉顺：《世界儒学——世界文化新秩序建构中的儒学自我变革》，未刊。这是笔者于2014年10月向在美国夏威夷大学举行的“世界文化秩序转变中的儒家价值观”(Confucian Values in a Changing World Cultural Order)国际学术研讨会提交的论文。

会（现代性的生活方式的典型，是基于城市化进程中工商经济发展的市民生活方式）^①；市民社会的生活方式（市民生活方式）必定产生现代性的观念；这种观念必定在当时的观念形态、思想理论中表现出来，包括在当时的哲学和儒学中表现出来。然而令人感到奇怪的是：一方面，中国的市民社会（城市社会及其生活方式）在宋、明、清三代都曾经非常发达，并且在各种文学艺术作品中都有相应的反映（相应的普遍反映）；但另一方面，我们在现有的儒学史叙述中，却看不到这种市民社会生活方式（市民生活方式）所导致的现代性观念的踪影，岂非咄咄怪事！

这只有两种可能性。一是当时的儒学实在麻木不仁，居然对于现实生活及其观念表现完全无动于衷。但这种可能性是很值得怀疑的，因为儒学的秉性就是关怀现实的。那么，如果排除了这种可能性，那就只有另外一种可能性了：现有的关于当时儒学的叙述、“宋明理学”研究，恐怕完全搞错了，遮蔽了事情的真相。儒学史、中国哲学史，尤其是“宋明理学”史，被叙述为某种无关乎现实、无关乎生活的自娱自乐的东西。我们倾向于后面这种可能性，所以才提出“重写儒学史”问题。

当然，有的研究也涉及了“生活”，甚至对于这种“生活”津津乐道。然而那只是某个哲学家、某个儒者的私人琐屑的“生活”，而非真正的作为一种时代际遇的生活际遇；或者只是“廷争”、“党争”那样的勾心斗角的“生活”，而非真正的作为一种历史时代社会生活的政治生活。这就是学术著作、学术论文中常见的“传略”、“背景”之类的记叙。在这类“生活”记叙中，其实看不到生活——看不到一个时代的基本生活方式，更看不到生活方式的时代转换。这里没有历史——没有作为生活显现样式的生活方式及其转换的历史。究其原因，这些儒学史、中国哲学史的叙述，缺乏某种应有的、恰当的历史哲学视野，更谈不上关于历史性、时间性的生活本源视域^②。

现以王阳明所开创的“王学”为例。所谓“阳明后学”，就其思想理论的时代性质而论，其实可分为两大派：一派是倾向于现代性的，另一派则是反现代性的。举个例子，倾向于现代性的

阳明后学，最典型的是王艮创立的泰州学派。王艮本人的思想就极具现代性：首先是他的平民主体意识，认为“百姓日用是道”，“百姓日用条理处，即是圣人条理处”（《年谱》）^③，“圣人之道，无异于百姓日用”，“愚夫、愚妇与之能行，便是道”（《语录》）^④，由此而有平等意识，乃至认为“满街都是圣人”（《传习录下》）^⑤；其“淮南格物”说，诸如“身是本，天下国家是末”，“吾身是个矩，天下国家是个方”（《答问补遗》）^⑥，其实是现代个体本位精神的一种表达；因此，其“明哲保身”说，其实是个体生命至上观念的一种表现；其“复初”说，“知不善之动者，良知也；知不善而动而复之，乃所谓‘致良知’，以复其初也”（《复初说》）^⑦，其实是要复归上述本然状态。泰州学派的一系列代表人物及其传人，诸如徐樾、颜钧、罗汝芳、何心隐、李贽、汤显祖、袁宏道、徐光启等，都是极具现代精神的人物。泰州学派在当时的影响非常大，超过阳明后学的任何一派，这与晚明社会的市民生活及其观念反映密切相关。凡是视之为“异端”者，其实都是属于当时儒家内部反现代性的派别人物。

正因如此，王阳明本人的思想也是需要重新认识的。作为帝国时代儒学的集大成者，阳明心学具有一种复杂的性质。简而言之，就其“形而下学”层面，即其伦理学与政治哲学而论，它基本上是维护专制主义、反现代性的；然而就其“形而上学”层面而论，它却敞开了走向现代性的可能性，唯其如此，才可能导出上述倾向于现

① 这里并不讨论“公民社会”（civil society）问题。中西历史表明，市民生活方式（civil lifestyle）的出现并不取决于资本主义的社会制度和市民社会（或译公民社会），相反，早期市民生活方式都出现于前现代的封建制度（西方）或专制制度（中国）的社会。市民生活方式确实是公民社会的必要条件，但并非充分条件。

② 此外，还有一种具有某种历史哲学视野的儒学史叙述，那就是依据马克思主义历史唯物主义的儒学史研究，本文不论。

③ [明]王艮：《王心斋全集》，南京：江苏教育出版社，2001年，第71—72页。

④ 同上，第10页。

⑤ [明]王阳明：《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年。

⑥ [明]王艮：《王心斋全集》，第34页。

⑦ 同上，第28页。

代性的阳明后学。这种可能性之敞开，关键在于其“心学”的本体论与工夫论之间的某种紧张：一方面是“良知”作为宇宙本体的普遍性；而另一方面是良知作为“心性”体验的个体性。这就在本质上蕴涵着一种可能：个体之“心”的自我体验成为宇宙本体的终极根据，个体性成为普遍性的根基。这正是现代性的最基本特征：个体性^①。于是，当这种“形而上学”下贯于“形而下学”的时候，也就敞开了个体本位的伦理学与政治哲学的大门。鉴于阳明心学的上述双重意义，可以说，阳明是帝国时代的最后一位伟大哲学家，同时也是中国现代性的首席哲学家。

关于这个结论，还可以进一步分析。有一种现象是值得注意的：被公认为西方“现代性之父”的马基雅维利，却是一个君主专制主义者。其《君主论》开宗明义就说：“从古至今，统治人类的一切国家，一切政府，不是共和国就是君主国。”^②这句话里的“一切国家、一切政府”适用于所有正在走向现代性的国家与政府；不过，更准确的表达应当是：正在走向现代性的国家都是某种威权主义（authoritarianism）的国家。例如，法国大革命中产生的法兰西第一共和国就是雅各宾专政的恐怖统治，接下来的法国革命史即是共和国与帝国的交替，都具有威权主义的性质。不仅法国，在世界范围内，各个民族国家（nation）的现代化的第一个阶段，几乎毫无例外的都是某种形式的威权主义，诸如君主专制主义、军国主义、极权主义等“强人政治”。本文没有篇幅就此展开详尽讨论，仅仅指出这种值得研究的现象，并由此而得出一个基本的结论：任何民族国家现代化的第一步都是威权主义；但这种威权主义也必定被现代化的第二步所否定。后面这一点，不仅已经为西方现代化的历史所证明，而且已经更进一步为最近几十年来的世界历史事实所证实：威权主义政权在经济“起飞”后纷纷解体，“政治强人”纷纷下台。这条铁律，也有助于解释中国当前儒家的复杂构成，例如既有威权主义儒家，甚至极权主义儒家，也有自由主义儒家、民主主义儒家。在这个意义上，阳明心学本身在整体上未尝不可以被理解为一种现代性的儒学形态。

三、关于“儒学现代化版本”问题

另一种意义的“重写儒学史”，不仅涉及儒学的过去，而且涉及儒学的未来，即通过“续写”儒学史来创造历史——“书写”儒学史的新篇章；而这种新的儒学，即“儒学现代化版本”。所谓“儒学现代化版本”，是指的源于现代生活方式、回应现代社会问题的儒学思想理论形态。

上文谈到，真正的“现代儒学”尚未诞生。不过，我们也可以换一种思考方式：“现代儒学”其实是一个过程，在这个过程中，会出现若干种有所不同的“儒学现代化版本”。在这种意义上，儒学的现代化版本其实并不仅仅是一种可能，而已经是一种历史事实。如上文所述，宋明儒学当中必定已经存在着儒学的某种现代化版本，只不过被既有的“宋明理学”研究遮蔽了，需要我们将其揭示出来。继宋明儒学之后，明清之际的儒学、清代的儒学中也存在着儒学的某种现代化版本，也需要我们将其揭示出来。至于再以后的儒学，例如二十世纪的现代新儒学，那就更是标准的儒学现代化版本了，这一点应该是没有疑问的。这也说明儒学现代化版本的建构一直“在路上”——已经并且还在生成之中。

儒学的现代化，大致可以分为三个阶段：帝国后期的儒学现代化、民国时期的儒学现代化、当代的儒学现代化^③。以下的简述，其实也就是一种“重写儒学史”的尝试：

（一）帝国后期的儒学现代化

中华帝国的历史，从秦代到清代，可以分为前后两段：以唐宋之交为转折点，自秦至唐是帝国前期，而自宋至清是帝国后期。从宋代开始，帝国后期的儒学当中出现了现代化或走向现代性的趋向；这就犹如西方的现代化趋向，在中世纪

^① 关于现代性的本质特征，众说纷纭；而在我看来，那就是个体性。参见黄玉顺：《重建第一实体——在中西比较视野下的中国文化的历时解读》，《泉州师范学院学报》2003年第3期。

^② 参见[意]马基雅维利：《君主论》，潘汉典译，北京：商务印书馆，1985年，第3页。

^③ 这里所说的“当代”，特指中国大陆改革开放以来的历史时期。

的中叶就已经出现了，文艺复兴运动早在十三世纪末就开始了。这与当时手工业和商业的繁荣、城市的发展、市民社会的兴起（市民生活方式的兴起）之间有密切的关系。

1. 宋明时期的儒学现代化

中华帝国发展至唐代而达到鼎盛，其观念形态在儒学中的体现即钦定《五经正义》；而宋代则可以说是中华帝国由盛转衰的历史转折时期，自此以后就是帝国后期，其观念形态在儒学经典系统中的转型，体现为从《五经》体系向《四书》体系的转变^①。

这个转折时期所出现的儒学，其实有两种不同的时代指向：一种是“守成”的儒学，所守之成，就是皇权帝国的伦理政治价值，最典型的是程朱理学（“五四”的矛头所指其实并非孔子，而是被戴震批判为“以理杀人”的程朱理学）^②；另一种则是“开新”的儒学^③，所开之新，最突出的是事功主义思潮，最典型的是浙东学派当中的永嘉学派（以叶适代表）、永康学派（以陈亮为代表）。叶适认为“既无功利，则道义乃无用之虚语耳”（《习学记言》卷23）^④，因此重视工商；而陈亮不仅主张农商并重，进而认为“古今异宜，圣贤之事不可尽以为法”^⑤，故“法令不必酌之古，要以必行”（《三国纪年》）^⑥，这是非常深刻的思想^⑦。此外，以胡宏为代表的五峰学派、以欧阳守道为代表的巽斋学派也是值得注意的。

开新的儒学在形而上学层级的体现，主要是陆九渊所开创的心学。陆九渊“心即理”的命题，与阳明心学一样是具有双重意义的。其中，如上文所论，心学最根本的现代性意义是通过“吾心”的张扬，敞开了建构个体主体性的可能性（尽管陆九渊本人尚无鲜明的个体主体性意识）。此外，陆氏的弟子杨简所开创的慈湖学，及以舒璘为代表的广平学派，也都值得注意。

2. 明清之际的儒学现代化

明清之际的现代性儒学，其社会生活渊源乃是晚明时期的市民社会生活（晚明社会的市民生活方式）。关于明清之际儒学的现代性，学界实际上已有许多研究成果。大致而论，作为儒学的一种现代化形态，明清之际的儒学在形而上学层级还没有多少特别深刻的建树，但在伦理学与政

治哲学层面上却是极有创获的。例如，黄宗羲和唐甄对君主专制制度的反思与批判，认为“为天下之大害者，君而已矣”（《原君》）^⑧、“自秦以来，凡为帝王者皆贼也”（《室语》）^⑨；李颀对自由讲学（某种程度上的言论自由）的倡导，认为“立人达人全在讲学，移风易俗全在讲学，拨乱反正全在讲学，旋乾转坤全在讲学”（《匡时要务》）^⑩；顾炎武关于分权制的初步观念，主张“以天下之权，寄天下之人”（《日知录·守令》）^⑪；等等。当时儒者的形下建树还不止于伦理政治，甚至涉及知识与自然科学，如方以智的学术。当然，并不是说他们在形而上学层级就毫无建树，例如陈确就是后来戴震的思想先驱，而认为“天理正从人欲中见，人欲恰好处即天理也”（《瞽言·无欲作圣辨》）^⑫。不过，我个人认为，在形而上学层级上，明清之际儒学最突出的成就乃是王夫之的人性论，它已超越了“性善”、“性恶”之类的先天论或先验论的观念，认为“‘习与性成’者，习成而性与成”，“夫性者，生理也，日生则日成也”（《尚书引义·太甲

① 也正因为如此，今天的儒学前沿研究基本上不再以“四书”作为核心经典体系。

② [清]戴震：《与某书》，《孟子字义疏证》，北京：中华书局，1982年。戴震原文是说的“以理杀人”，五四时期吴虞等则改作“以礼杀人”。“理”指形而上的“天理”，“礼”指形而下的伦理，但这两者却是一以贯之的。

③ 程朱理学当然也有“开新”的一面，但其所开之新并不是这里所谈的现代性价值。大致而论，程朱理学在形上层极有新意，尤其是围绕“天理”与“性理”的形而上学；但这种形上的新意正是为其形下的伦理政治层级上的守旧服务的。

④ [南宋]叶适：《习学记言》，上海：上海古籍出版社，1992年影印版。

⑤ 转引自[南宋]朱熹《答陈同甫书》，《朱熹集》卷36，郭齐、尹波点校，成都：四川教育出版社，1996年。

⑥ [南宋]陈亮：《陈亮集》卷16，北京：中华书局，1974年。

⑦ “古今异宜”的命题，涉及儒家正义论的正义原则中的适宜性原则。参见黄玉顺：《中国正义论纲要》，《四川大学学报》2009年第5期。

⑧ [清]黄宗羲：《明夷待访录》，北京：中华书局，2011年。

⑨ [清]唐甄：《潜书》，北京：中华书局，1963年。

⑩ [清]李颀：《二曲集》，北京：中华书局，1996年。

⑪ [清]顾炎武：《日知录》，黄汝成：《日知录集释》，上海：上海古籍出版社，2013年。

⑫ [清]陈确：《陈确集》，北京：中华书局，1979年。

二》)^①。这种思想,已经带有生活本源观念的色彩。

3. 清代的儒学现代化

清代是正式进入中国社会第二次大转型的时期,从清初到晚清,经历了历史学上所说的从“古代”到“近代”的时代转变。李鸿章尽管不懂得这种时代转型的本质意义,但他敏感到了这是中国“数千年未有之大变局”(《复鲍华谭中丞》)^②。在我看来,中国社会的两次大转型就是两次“大变局”。

就儒学现代化而论,在属于古代范畴的清代儒学中,最典型的是所谓“乾嘉学派”的朴学。这种儒学的现代性因素,可以从两个层面加以认识:一是新方法,其核心是“实事求是”的方法^③;二是由此导出的新义理,以戴震儒学为典型。

乾嘉学派“实事求是”的考据方法虽然号称“汉学”,但实质与汉代学术颇为不同,而与近代实证科学方法可以相通。乃至梁启超说:“乾嘉间学者,实自成一种学风,和近世科学的研究法极相近,我们可以给他一个特别名称,叫做‘科学的古典学派’。”^④胡适也持类似看法,认为“这是一种实证主义的精神与方法,他的要点只是‘拿证据来’”^⑤。不仅如此,这其实类似于欧洲中世纪后期的文艺复兴,后者也是学者们通过发现和诠释古希腊、古罗马的古代文献而导出了一种新的时代观念和时代精神。

这种新的时代观念和时代精神,即现代性的思想观念,就是在上述“考据”基础上的儒学“义理”重建。清代儒学现代化在思想理论上达到了帝国后期儒学的最高峰,那就是戴震的《孟子字义疏证》。该书的最大意义,在于解构了古代帝国儒学,特别是“宋明理学”的形而上学尤其是人性论,重构了儒家人性论和形而上学。戴震指出:“理也者,情之不爽失也;未有情不得而理得者也。”“今以情之不爽失为理,是理者存乎欲者也。”(《孟子字义疏证·理》)戴震对人的情欲的肯定,实质上是对人本身的肯定,也就是“人的解放”。

接下来是“近代”范畴的儒学,包括洋务儒学、维新儒学。其实,洋务儒学与维新儒学是很难截然划分的。儒学的近代转向,按照通常的一种划分,大致可以说经历了从“器物”到“制

度”,再到“精神文化”的层层深入过程(然后才经“五四”新文化运动而导出现代新儒家的新形而上学建构)。这方面的研究成果已经有很多了,此处不再赘述。但有一点是必须指出的:现有的历史叙述往往给人一种印象,似乎儒学的现代化只是西方文化外来冲击的结果,仅仅是对“西学东渐”的一种被动反应;这其实是大谬不然的,无法解释为什么早在“西学东渐”之前,儒学就已经开始了自己的现代化过程(上文已述)。

(二) 民国时期的儒学现代化

民国时期的儒学,最典型的无疑是二十世纪的“现代新儒学”。毫无疑问,现代新儒学已是某种意义的“儒学现代化版本”。这不仅因为他们的宗旨是“返本开新”——“内圣开出新外王”,其所谓“新外王”明确地诉求“民主与科学”(这是与“五四”新文化运动的宗旨一致的),而且他们的形而上学建构其实也已经不是旧的“内圣”之学,而是融通中西哲学的综合创造,例如梁漱溟、熊十力的儒学与西方生命哲学的关涉,冯友兰的儒学与英美哲学的关联,唐君毅、牟宗三的儒学与德国古典哲学的关系等等。尽管他们所建构的儒家哲学还存在着种种问题^⑥,但无论如何,这是现代性的儒学,是“现代性诉求的民族性表达”^⑦,是“儒学现代化版本”。

正是在这种意义上,在我看来,相比于二十世纪的现代新儒学,目前的一些儒学反倒退步了,甚至出现了一股“逆流”。这个问题,下文还将有所讨论。

① [明清]王夫之:《尚书引义》,北京:中华书局,1976年。

② [清]李鸿章:《李文忠公全集·朋僚函稿》卷11,合肥:安徽教育出版社,2008年。

③ 梁启超:《清代学术概论》,天津:天津古籍出版社,2003年,第100—101页。

④ 梁启超:《中国近三百年学术史》,《饮冰室合集》第10册,北京:中华书局,1989年影印本,第22页。

⑤ 胡适:《胡适遗稿及秘藏书信》第7册《清代思想史》,合肥:黄山书社,1994年,第49页。

⑥ 参见黄玉顺主编:《现代新儒学的现代性哲学》,北京:中央文献出版社,2008年。

⑦ 黄玉顺:《儒学与生活:民族性与现代性问题——作为儒学复兴的一种探索的生活儒学》,《人文杂志》2007年第4期。

（三）当代的儒学现代化

众所周知，中华人民共和国成立后，直至“文革”，儒学不仅被边缘化，而且基本上是被批判的对象，也就谈不上什么“儒学现代化”了。这种状况的改变，是“改革开放”以来的事情了；特别是进入二十一世纪以来，中国出现了我称之为“儒学复兴运动”的思想文化现象^①。这是有某种必然性的，我称之为“现代性诉求的民族性表达”，也就是说，现代民族国家的建构过程必然伴随着民族文化的复兴，犹如西方的文艺复兴；这种复兴既有继承的一面（不能全盘反传统），也有现代转换的一面（不能陷入原教旨主义）。“五四”的全盘反传统和全盘西化只是暂时的矫枉过正，所以接下来就是现代新儒家的兴起，直至最近的儒学复兴运动。

但是，这里特别要指出的一点是：在二十一世纪以来的儒学复兴运动中出场的众多的儒学主张、儒学理论、儒学派别，其时代性质、思想方法、价值立场可谓形形色色、“鱼龙混杂”，其中既有现代性的，也有前现代性的、后现代性的，甚至公然反现代性的。最近有一些倾向，诸如原教旨主义的倾向，专制主义、集权主义的倾向，反民主、反科学的倾向，都是逆历史潮流而动的“逆流”，并且人数不少、能量不小，必须高度警

惕^②。当然，除个别卖身求荣者以外，这些儒者都是真诚的，他们的思想倾向也是可以理解的：正如上文已经指出的，现代化的第一步往往都是威权主义，这是某种历史必然性的结果。但这并不意味着威权主义就是儒学发展的正确方向，恰恰相反，儒学的大方向必须是“走向现代性”。唯有如此，儒学才有未来，否则儒学终将为时代所唾弃。

总之，尽管存在着上述种种负面倾向，我们仍然相信，建构“儒学现代化版本”的历史过程不会因此而终结，儒学仍将继续开拓自己健康的未来。

（责任编辑 杨海文）

① 黄玉顺：《面向生活本身的儒学——黄玉顺“生活儒学”自选集》，成都：四川大学出版社，2006年，第54页。崔发展指出：“黄玉顺提出了‘儒学复兴运动’说，其意就是要对中国二十世纪九十年代以来、尤其是新世纪以来的思想趋向给出一种概括性的标识。”参见崔发展：《论“儒学复兴运动”说》，《当代儒学》第2辑，桂林：广西师范大学出版社，2012年。

② 张清俐：《黄玉顺谈“国学热”现象：“文化复兴”声中的警醒》，中国社会科学网（www.cssn.cn）2014年6月23日。

（上接第61页）

的妄持所致，“第七识〔末那识〕缘第八识〔阿识〕起自心相执为实我”（《成唯识论·卷一》，16）。即便考虑到胡塞尔对“先验主体性”的超主客二元的和源自内时间意识流的看法，及他后期加深的交互主体性思想（《胡塞尔现象学概念通释》，452），他的立场与无我时间观还是有相当差距。

另外，阿识与内时间意识虽然有一个相似，即它们初看上去都是以现在为基点的，但深究之下，却并非如此。唯识宗对于回忆、预想和时间的认识，按本文第一节耿宁先生的介绍，是以第六识（意识）的现在行为为基准的。而胡塞尔时间观则以当下呈现的原印象为起点和中心，就是回忆和想象也是一种“当下化”（Vergegenwärtigung），即对感知的当下再造。但

再追究下去，在胡塞尔看来，时间流的收敛极是先验主体性，而“在他的后期，胡塞尔将那种进行着最终构造的主体性的时间形式理解为流动的—稳定的‘生动当下’”（《胡塞尔现象学概念通释》，531）；“胡塞尔在后期相信，他在‘生动当下’的概念中找到了对先验主体性的充足的发生规定”（《胡塞尔现象学概念通释》，452—453）。而我们在上文里看到，唯识宗通过阐发作为回忆源头的阿识的“瀑流”特性，拒绝将它收敛到一个先验自我极和生动当下里，而是总让它不断经受转变和他者的折磨或重塑。在这个意义上，基于阿识的时间观不一定要以现在为基点。

（责任编辑 任之）

释经与治疗：王阳明的《中庸》首章解

郭亮*

【摘要】王阳明释经是在“口传”、“面授”之下，指点不同弟子时所实施的治疗行为。在解释《中庸》首章的五个案例中，王阳明因不同弟子资性、问难之深浅，释经方法殊为不同，言说方式随时变易，呈现出“以心解经”所“建构”的强烈自由风格的释经学。王阳明释经具有释经内涵方面的宇宙论伦理维度、释经方法的多变性、立言方面的开放性、治病救人的时效性之优点，但由此可能导致荒废经典、误解经典、跨文本误释、学派分裂之弊端。而欲想领会阳明释经学之真谛，则需要读者具备相应的身心修练。

【关键词】王阳明；《中庸》首章；释经方法

中图分类号：B248.2 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2015)02-0104-06

王阳明视圣人之言为指点语，他在应弟子朱得之请益时曰：“四方学者来此相从，吾无所界益也，特与指点良知而已……《六经》、《四子》，亦惟指点此而已。”^①阳明利用经典来指点良知的言说方式，因他人具体之问难，随人分量，言人人殊，并常以“药喻”加以说明：“凡朋友问难，纵有浅近粗疏，或露才扬己，皆是病发，当因其病而药之可也。”^②由此，阳明释经成为在问难和指点编织而成的“话语行为系统”中针对不同病人所实施的治疗活动^③。弟子钱德洪尝曰：“吾师接初见之士，必借《学》、《庸》首章以指示圣学之全功，使知从入之路。”^④这里以阳明解释《中庸》首章为例，考察阳明是如何通过释经来指点他人因病而药的^⑤。

一、作为治疗方式的释经学

如所周知，阳明指点弟子或朋友尤重“口

传”、“面授”，其解释《中庸》首章常是针对不同资性弟子或朋友的具体之问难，当机做出诊断，并施以治疗，拨正其对《中庸》首章经文理解的偏差，使其找到理解经典的入门处，释经从而成为了阳明实施治疗的一种方式。阳明对此说得极为精妙：“圣人之言，本自周遍，但有问难的人胸中窒碍，圣人被他一难，发挥得越加精神。”^⑥由于阳明解释《中庸》首章的案例甚多，为了便于论述，不妨为其编号^⑦。

【例1】弟子马明衡纠结于朱子对“修道之谓教”的旧解，不能释然，问：“修道之教，旧说谓圣人品节，吾性之固有，以为法于天下，若礼乐刑政之属。此意如何？”先生曰：“道即性即命，本是完完全全，增减不得，不假修饰的，何须要圣人品节？却是不完全的物件。礼乐刑政是治天下之法，固亦可谓之教，但不是子思本旨。若如先儒之说，下面由教入道的，缘何舍了圣人礼乐刑政之教，别说出一段戒慎恐惧工夫？却是

* 作者简介：郭亮，河北新乐人，（广州510275）中山大学哲学系博士生。

① [明]王阳明著，吴光、钱明、董平、姚延福编校：《王阳明全集（新编本）》第5册，杭州：浙江古籍出版社，2010年，第1614页。

② [明]王阳明著，吴光、钱明、董平、姚延福编校：《王阳明全集（新编本）》第1册，第111页。

③ 陈立胜先生把阳明的良知话语看作是一套“话语行为系统”，并把阳明与弟子之间的对话看成是类似于精神分析师与病人的对话，参见氏著：《在现象学意义上如何理解“良知”？——对耿宁之王阳明良知三义说的方法论反思》，《哲学分析》2014年第4期，第23—39页。

④ [明]王阳明著，吴光、钱明、董平、姚延福编校：《王阳明全集（新编本）》第3册，第1014页。

⑤ 《中庸》之分章，参照[南宋]朱熹：《中庸章句》，《四书章句集注》，北京：中华书局，2012年。

⑥ [明]王阳明著，吴光、钱明、董平、姚延福编校：《王阳明全集（新编本）》第1册，第137页。

⑦ 林月惠教授把《中庸》首章分为3节，第1节：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”第2节：“道也者，不可须臾离也，可离非道也。是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。莫见乎隐，莫显乎微，故君子慎其独也。”第3节：“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”参见氏著：《诠释与工夫：宋明理学的超越蕲向与内在辩证》，台北：中央研究院中国文哲研究所，2008年，第280页。

圣人之教为虚设矣。”子莘请问。先生曰：“子思性道教，皆从本原上说。天命于人，则命便谓之性。率性而行，则性便谓之道。修道而学，则道便谓之教。率性是诚者事，所谓‘自诚明，谓之性’也。修道是诚之者事，所谓‘自明诚，谓之教’也。圣人率性而行，即是道。圣人以下，未能率性于道，未免有过不及，故须修道。修道则贤知者不得而过，愚不肖者不得而不及，都要循着这个道，则道便是个教。此‘教’字与‘天道至教，风雨霜露，无非教也’之‘教’同。‘修道’字与‘修道以仁’同。人能修道，然后能不违于道，以复其性之本体，则亦是圣人率性之道矣。下面戒慎恐惧便是修道的工夫，中和便是复其性之本体。如《易》所谓‘穷理尽性，以至于命’，中和位育，便是尽性至命。”^①朱子把“修”解释为“圣人因是道而品节之”，把“教”理解为圣人制作礼、乐、刑、政等教化天下万民之“教化”。在朱子看来，从天理之所以然上说，“性”是天命赋予每个人之仁、义、礼、智、信之五常；在天理之所当然上讲，每个人都应各循其性，但人之气禀各异，圣人与常人终究有异，“惟圣人之心，清明纯粹，天理浑然，无所亏欠，故能因其道之所在而为之品节防范，以立教于天下，使夫过、不及者，有以取中焉。”^②阳明则认为，从本体上讲，每个人之本性是完全没有缺的，礼、乐、刑、政虽属于“教”，但认为礼、乐、刑、政就是“教”则偏离了子思作《中庸》的本意。因此，“修道之谓教”之“教”指的是“天道”“天教”，而非朱子所讲“礼乐刑政之属”。阳明新解的根据主要有四：（1）从上下文的语脉看，如果说“修道”是指圣人制作礼、乐、刑、政教化万民以入道，那么为何下面的经文却说“戒慎恐惧”？（2）子思所说“性”“道”“教”都是从本体上来讲的，都是一统事，只不过，“率性”是圣人分上的“诚者事”，是《中庸》第21章所说“自诚明，谓之性”；“修道”是圣人以下之人的“诚之者事”，是《中庸》第21章所说“自明诚，谓之教”。圣人与常人能循此“道”，“道”即《礼记·孔子闲居》中“天有四时，春夏秋冬。风雨露雷，无非教也”的“天教”。圣人率性便是道，常人却要如《中庸》第20章中的“修道以仁”来“修

道”，复性命之本然。（3）《中庸》首章第2节中的“戒慎恐惧”即“修道”的工夫，《中庸》首章第3节中的“中和”即是归复性命之本体，正如《易经·说卦》中“穷理尽性，以至于命”。（4）阳明提出不同于朱子之解释，在给出经典之依据上，先是根据《中庸》首章经文内部的文脉，后以《中庸》其他章节经文来做内证，再以《礼记》、《易经》中之经文来做跨文本的互证。

【例2】弟子对到底谁能修道有疑，遂问：“《修道说》言：‘率性之谓道’，属圣人分上事。‘修道之谓教’，属贤人分上事。”先生曰：“众人亦率性也，但率性在圣人分上较多。故‘率性之谓道’，属圣人事。圣人亦修道也，但修道在贤人分上多。故‘修道之谓教’，属贤人事。”又曰：“《中庸》一书，大抵皆是说修道的事。故后面凡说君子，说颜渊，说子路，皆是能修道的。说小人，说贤、知、愚、不肖，说庶民，皆是不能修道的。其他言舜、文、周公、仲尼至诚至圣之类，则又圣人之自能修道者也。”^③阳明认为“众人亦率性”，只是“率性在圣人分上较多”，“圣人亦修道”，只是“修道在贤人分上多”。随后，阳明根据《中庸》一书，区分了三类人：（1）能修道的君子，如颜渊、子路；（2）不能修道之人，如小人、贤、知、愚、不肖、庶民；（3）率性自能修道的圣人，如舜、文、周公、仲尼。佐藤一斋甚至认为：“‘说庶民’三字系黄以方误记。《中庸》中‘庶民’字两见，并皆泛言。非指不能修道者。故知此语误于记者焉。”^④佐藤一斋所说“《中庸》中‘庶民’字两见”，对勘《中庸》经文，虽稍有误，但其所说“皆泛言”，可谓得当。阳明所区分能否“修道”的三种人，从《中庸》本文来看，确如阳明所说，第一种人与第三种人是能修道的，第二种人是不能修道的。这当然是与例1中阳明依据

① [美] 陈荣捷：《传习录详注集评》，台北：学生书局，2006年，127：151（127指条目，151指页码，下同此例）。

② [南宋] 朱熹著、朱杰人等编校：《中庸或问》，《朱子全书》第6册，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年，第551页。

③ [美] 陈荣捷：《传习录详注集评》，230：306。

④ 同上。

《中庸》所得出的每个人都能修道的解释有冲突，莫非真如佐藤一斋所说“此语误于记者”？阳明弟子薛侃曾说：“书中有反说者，若作正解便差。‘其严乎’是说未足为严，‘中庸不可能也’是说可能。”^① 阳明这里只是有意为之的反说而已，其目的是为了激发弟子的修道之志，不能理解阳明之意图者往往被表面之言所惑。

【例3】弟子黄直对“戒慎恐惧”工夫已稍有体验，又极善于分析文义，纽结于朱子的解经范式不能跳脱出来，问：“戒慎恐惧是致和，还是致中？”先生曰：“是和上用功。”曰：“《中庸》言致中和。如何不致中？却来和上用功。”先生曰：“中和一也。内无所偏倚，少间发出，便自无乖戾。本体上如何用功？必就他发处，才著得力。致和便是致中。万物育，便是天地位。”直未能释然。先生曰：“不消去文义上泥。中和是离不得底。如面前火之本体是中，火之照物处便是和。举着火，其光便自照物。火与照如何离得？故中和一也。近儒亦有以戒惧即是慎独非两事者。然不知此以致和即便以致中也。”^② 在朱子那里，“致中”（“戒惧”）与“致和”（“谨独”）是两截工夫^③，且偏重强调在“致中”上用功。阳明则认为“戒慎恐惧”是“和上用功”，“致中”即“致和”，“天地位”即“万物育”，所谓“会得时横说竖说工夫总是一般”，只是“本体上如何用功？必就他发处，才著得力”。面对阳明之指点，弟子终不能释然，阳明告诫无需在文义上泥，并举“火喻”教导之，指点其找到做功夫的“下手处”。

【例4】对于做工夫还未切入，便想获得经文含义的朋友，阳明善“点化”之。一友问：“天地位，万物育，如何？”先生曰：“贤却发得太早。汝且问戒惧慎独何如？而深致其功，则位育之效自知矣。如未用戒惧慎独工夫，纵听得位育说话虽多，有何益处？如人要到京畿，必须束装买舟，沿途问人行将去，到得京畿，自知从某门而入矣。若未买舟而行，只讲求京畿九门从何处入，直是说梦。听者皆有省。”^④ 依阳明所见，“天地位，万物育”是“致中和”工夫熟后，呈露于圣人之心之天地万物一体、各得其所之状态。对此友之发问，阳明首施以告诫，指点其首先应做的是“戒惧慎独”工夫，否则，初始没有

在心上“用戒惧慎独工夫”，纵然“听得位育说话虽多”，直是“说闲话”、躐等而行！随后，阳明用“路喻”指点此人要真切地用功，才可达至目的地。

【例5】有时，阳明指点弟子对经文的理解已经越出言辞的范畴。“师设燕，以投壶乐宾，诸友请教。曰：‘今此投壶，俱要位天地、育万物。’众皆默然。投毕宾退，实夫不悟，以问正之。正之曰：‘难言也。’曰：‘此会何人得位育意？’正之曰：‘惟弘刚三矢，自此而出。’明旦，众入谢燕，实夫起问。师曰：‘昨日投壶，惟正之三矢得此意。’实夫凛然。”^⑤ “投壶”是衍生于射礼的一种古礼，是古代士大夫与宾客宴饮之时，一种用来取悦宾客的游戏。司马光的《投壶新格》说到：“投壶可以治心，可以修身，可以为国，可以观人。何以言之？夫投壶者不使之过，亦不使之不及，所以为中。”^⑥ 阳明宴请朋友以“投壶”来体验《中庸》首章第3节经文中的“天地位，万物育”，众宾客皆“默然”。投毕，弟子王嘉秀不解，请教黄弘刚，弘刚首以“难言”相告曰：“惟弘刚三矢，自此而出。”异日，众人回谢阳明，嘉秀又以此质问阳明，阳明反说弘刚得“天地位，万物育”之意。这里，众人“投壶”均投入，惟有弘刚三矢投出，阳明之赞着实有让人不解之处。吕大临曾曰：“故射与投壶，所以观人之德，必容体比于礼，容节比于乐，不尚于苟中也。”^⑦ 细味之，阳明赞弘刚实是因为弘刚在“投壶”过程之中动容周旋皆中于礼的谦虚相让的一面。

阳明解释《中庸》首章的五个案例，犹如他通过释经来实施治疗的五个病例。面对不同弟子在理解经典时之问难，阳明均指点应在良知上用

① [明]薛侃著、陈柳编校：《薛侃集》，上海：上海古籍出版社，2014年，第6页。

② [美]陈荣捷：《传习录详注集评》，“拾遗”，24：403。

③ 林月惠：《诠释与工夫：宋明理学的超越薪向与内在辩证》，第298—303页。

④ [明]王阳明著，吴光、钱明、董平、姚延福编校：《王阳明全集（新编本）》第5册，第1600页。表点略有校改。

⑤ 同上，第1610页。标点略有校改。

⑥ 转引自文多斌：《宋代投壶研究》，《中华体育》2001年第4期，第2页。

⑦ [北宋]吕大临著、陈俊民辑校：《蓝田吕氏遗著辑校》，北京：中华书局，1993年，第358页。

功，经文之含义才能兑现。在此过程之中，阳明洞察问难者之病情，释经的方法因人而异，或根据经文的上下文进行互释，或在一部经典内部不同章节的经文之间进行互释，或在不同经典文本之间进行互释，或诉诸于不同之譬喻，或事上指点，或寓教于乐；其言说方式亦千变万化，有横说、竖说，正说、反说，显说、秘说等，成为阳明通过解释经典来激发、警责、感化、唤醒、诱导弟子、朋友当下窥见良知心体的“方便法门”。阳明释经方法之多样性、生动性和时效性，臻于极致，由此形成了阳明以释经来达到治疗之目的释经学。

二、阳明释经之优点及其可能之流弊

阳明释经是其“心悟”之后的以心解经。以心解经，不是纠缠于名物训诂，节节分疏，拘拘解释；亦不是随意解释经典，甚至有意地曲解、误解经典，所谓“创造性”误读、误解；而是要在“吾心”（“尊心”）与经典（“尊经”）之间建立起一种当下的生存论关联。诚如阳明所说：“凡看经书，要在致吾之良知，取其有益于学而已。则千经万典，颠倒纵横，皆为我之所用。”^①正是这种以“吾之良知”来读经，千经万典皆为我之所用的释经方式，使得阳明的释经学具有了强烈的自由风格。阳明释经的优点大体如下：

第一，阳明释经之“经”不仅是指著于书帛之上的圣人之言，而且是指具有伦理意义的宇宙大身体。以汉唐儒者为代表的释经活动，只能在经典文本内部与经典文本之间不断地游弋；然而，阳明释经的活动，不仅可以在经典文本内部不同章节的经文之间（例2、例3）、经典文本与经典文本之间（例1），甚至已经完全越出单纯的文本限制，在文本与现实生活之间，文本与我们生存于世的这个具有伦理意义的宇宙大身体之间自由地跳跃（例5）。^②由此，古圣先贤遗留下来的经典便重新得以激活，成为我们当下汲取圣人之言的源头活水。

第二，阳明把以心解经作为释经的万能法门，并且在具体情境中，以心解经又展现出变化多端之向度。阳明认为解经即解心，而心之本体就是“中”，就是“易”，阳明对此说道：“中只

有天理，只是易。随时变易，如何执得？须是因时制宜，难预先定一个规矩在。如后世儒者要将道理一一说得无罅漏，立定个格式，此正是执一。”^③从阳明解释《中庸》首章的五个例子中，我们可以看到，阳明释经之方法，根据弟子的资性和疑问之浅深，蕴含在他指点不同弟子的具体情境和言说方式之中，可谓是做到了因材施教、随时变易，一心而应万变。

第三，阳明认为释经只要有利于发明斯道，各自立说，亦不为害。弟子问阳明：“良知一而已：文王作《彖》，周公系《爻》，孔子赞《易》，何以各自看理不同？”先生答曰：“圣人何能拘得死格？大要出于良知同，便各为说，何害？且如一园竹，只要同此枝节，便是大同。若拘定枝枝节节，都要高下大小一样，便非造化妙手矣。汝辈只要去培养良知。良知同，更不妨有异处。”^④在阳明看来，历史上古圣先贤留下的经典，虽产生于不同之时代，各自立言，但都是发明良知、发明斯道，亦都是由良知所发明，各自立说，亦不为害。在这五个案例中，阳明根据不同之情境对《中庸》首章的解释多有不同于先儒之处，但这都是由良知所发明，何害之有？

第四，阳明释经在实现其治病救人目的方面，具有很强的针对性和时效性。阳明释经的活动，首先考虑的是气禀、才能、工夫层次等差别各异的问难之个体，其释经方式极为不同。在例1、例2中，阳明面对不同资性之弟子、不同之问难，给出的解释不尽相同，甚至表面看来有抵牾之处，但其目的都是为了指点弟子，激发出他们本来所具有的修道之能力；在例3、例4中，阳明面对不同病症的弟子，言说方式和利用的譬喻也不同，对还未找到做功夫“入门处”的弟子用的是“路喻”，以引导其入门，而对于过于分疏概念的弟子，阳明用的是“火喻”，以期望其莫纠缠于名相。可以说，阳明指点弟子的方式极

① [明]王阳明著，吴光、钱明、董平、姚延福编校：《王阳明全集（新编本）》第1册，第228页。

② 美国学者韩德森（John B. Henderson）认为儒家的《六经》是一个“大宇宙”（macrocosm）。参见 John B. Henderson: *Scripture, Canon, and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis*, New Jersey: Princeton University, 1991, p. 48.

③ [美]陈荣捷：《传习录详注集评》，52：89。

④ 同上，293：343—344。

具针对性，并且在弟子的记载中，多有阳明通过释经实施治疗之后，弟子当场或有悟、有省（例4），或凛然（例5）、跃然。

阳明释经亦受到了后儒很多的诟病，最为典型的当属清代张烈“荒经蔑古”、“六经任我驱使”之恶评。站在反王学的立场来看，张烈对阳明的批评可谓是一针见血。阳明释经可能产生的流弊如下：

第一，荒废经典。阳明指点弟子在理解经典时，一再警责不要泥于文字（例3）、发得太早（例4），导致阳明本人确实有消解经典，把经典虚无化的倾向（例5）。阳明有诗言：“悟后《六经》无一字，静余孤月湛虚明。”^①“悟到鸢鱼飞跃处，工夫原不在陈编。”^②阳明又把《五经》比作“筌蹄”与“糟粕”：“得鱼而忘筌，醪尽而糟粕弃之。鱼醪之未得，而曰是筌与糟粕也，鱼与醪终不可得矣。《五经》，圣人之学具焉。然自其已闻者而言之，其于道也，亦筌与糟粕耳。”^③

第二，误读与误解经典。阳明极为强调读书、释经治病救人的实际功能面向，有时甚至会赞扬误读与误解：“凡看书，培养自家心体。他说得不好处，我这里用得着，俱是益。只是此志真切。有昔郢人夜写书与燕国，误写‘举烛’二字。燕人误解。烛者明也，是教我举贤明其理也。其国大治。故此志真切，因错致真，无非得益。今学者看书，只要归到自己身心上用。”^④阳明对待“误读”与“误解”的宽容和实用态度，很有可能使得阳明的释经脱离作者原意，把经典看作是阐发一己之意的实验田。

第三，跨文本释经可能存在的误释。阳明释经不仅在一个经典文本内部进行互释（例2、例3、例4），而且在产生于不同时代、不同作者的经典文本之间进行跨文本的互释（例1）。美国学者贾德纳（Daniel K. Gardner）在研究朱子解释《论语》时，把前一种文本内的互释称为“文本内指涉”（intratextual reference），把后一种跨文本的互释称为“跨文本指涉”（intertextual reference）^⑤。释经时的“文本内指涉”，相对问题比较小，因为毕竟文本内容大体上可以判定为同一时代、同一个人的著作，即使编辑的时间或弟子有所不同，但在内容上大抵可以进行互释。

然而，涉及“跨文本指涉”，一个不可回避的问题是，这些产生于不同时代、不同作者的经典文本，其相关之间互释的有效性颇受质疑。

第四，阳明以心释经指点弟子时的言人人殊，极易在弟子中间引发争论，导致整个学派的分裂。阳明在解释《中庸》首章时言人人殊的释经方式，是释经者“心通”之后才可能做到的，否则，释经者便会面临着自欺欺人之嫌疑。清儒张履祥便引用《论语》中夫子之言批评阳明曰：“一部《传习录》，只‘骄吝’二字可以蔽之。姚江自以才智过人，又于二氏有得，逞其长以覆其短，故一意排斥儒先。”^⑥至于阳明是否自视高才、骄吝而不逊、故意抵牾先儒，暂存而不论。不过，阳明在释经时不拘一格的方式，确实引起了学派内部的争论和分裂^⑦。

三、结 语

面对他人批评阳明有“废书”类禅的嫌疑，薛侃举例曰：“昔者郭善甫见先生于南台，善甫嗜书者也。先生戒之曰：‘子姑静坐’。善甫坐余月无所事，复告之曰：‘子姑读书’。善甫愆过我曰：‘吾滋惑矣。始也教庆以废书而静坐，终也教庆废坐而读书。吾将奚适矣？’”^⑧在这位忠实于阳明教法的弟子看来，阳明岂言“废书”，其指点方式之变化只是根据每个人之禀性、嗜好而因材施教。

（下转第116页）

① [明]王阳明著，吴光、钱明、董平、姚延福编校：《王阳明全集（新编本）》第3册，第769页。

② 同上，第781页。

③ 同上，第917页。

④ [明]王阳明著，吴光、钱明、董平、姚延福编校：《王阳明全集（新编本）》第5册，第1550页。

⑤ Daniel K. Gardner: *Zhu Xi's Reading of the Analects: Canon, Commentary, and the Classical Tradition*, New York: Columbia University Press, 2003, p. 49.

⑥ [清]张履祥著、陈祖武点校：《杨园先生全集》下册，北京：中华书局，2002年，第1514页。

⑦ 钱明：《阳明之教法与王学之裂变》，《孔子研究》2003年第3期，第89—99页。

⑧ [明]薛侃著、陈柳编校：《薛侃集》，第222页。静坐、读书大体可以看作理学家居敬穷理工夫之两轮，并作为“权法”而存在。参见陈立胜：《静坐在儒家修身学中的意义》，《广西大学学报》哲学社会科学版2014年第4期，第6—8页。

“天泉证道”的“追述义”探析*

程海霞**

【摘要】基于阳明后学的研究视域,根据“天泉证道”的主要记载,“天泉证道”的“追述义”值得思考。此可以从“求证前”与“求证中”两个环节进行探讨。这两个环节皆从多层面显示出阳明一传弟子相互争辩的特征,从而呈现出“天泉证道”区别于“发生义”的又一重属性——“追述义”。探析此“追述义”还须对之进一步明晰与定位。

【关键词】天泉证道;追述义;发生义

中图分类号: B248.2 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2015)02-0109-08

1527年夏秋之交,明代思想家王阳明尝与弟子钱德洪、王龙溪论学越城天泉桥,阐发其致良知的核心命题——“四句教”的具体内涵,史称“天泉证道”。此乃“天泉证道”之“发生义”。目前学界对阳明晚年思想成熟形态所作的探究,大体皆以此为基点^①。但若将研究的视域从阳明学移向阳明后学^②,“天泉证道”则是王学分化特别是当事人钱、王分歧的一个重要话题,而钱、王又是天泉证道的主要叙述者。在目前关于天泉证道的主要记载中,刊于1555—1556年的《传习录》(下)^③与刊于1563年的《年谱》^④是由钱德洪所编,而撰于1574年的《绪山钱君行状》^⑤是由王龙溪撰写,刻于1587年的《天泉证道记》^⑥是由龙溪门人根据龙溪口述而录

成^⑦。也就是说,钱、王的最早叙述与发生学意义的“天泉证道”相隔几十年之久^⑧,而这几十年又是王门弟子论辩最为激烈的时期。在此意义上,“天泉证道”在被叙述的同时,极易体现“争辩者的立场”。笔者将此“立场”界定为“天泉证道”之“追述义”^⑨。钱、王不尽相同的论述,或为这一“追述义”提供了文献佐证。依此构想,笔者不惮其烦,对上述材料进行一一比照,细析钱、王追述之异同以及产生这一异同的可能缘由,以期呈现“天泉证道”在“追述义”上的可能图像。

为了论述之方便,本文将“天泉证道”分为“求证前”与“求证中”两个环节。

* 本文系江苏省教育厅高校哲学社会科学基金项目“良知学历史分化的义理分疏”(2012SJB720014)的阶段性成果。

** 作者简介:程海霞,江苏射阳人,哲学博士,(扬州225000)扬州大学社会发展学院副教授。

① 陈来从“有”“无”“合一”之视角、张学智从“后天诚意”“先天正心”合一之视角所做的论析最为精湛。参见陈来:《有无之境——王阳明哲学的精神》,北京:人民出版社,1991年;张学智:《明代哲学史》,北京:北京大学出版社,2000年。

② 吴震的《阳明后学研究》开拓出“阳明后学”研究的独立领域。参见吴震:《阳明后学研究》,上海:上海人民出版社,2003年。

③ [明]王守仁:《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社,1992年,第117页。

④ 同上,第1306页。

⑤ [明]王畿:《王畿集》,南京:凤凰出版社,2007年,第584页。原题为《刑部陕西司员外郎特诏进阶朝列大夫致仕绪山钱君行状》。

⑥ 同上,第1页。

⑦ 以上时间,参见陈来:《有无之境——王阳明哲学的精神》,第196—197页。

⑧ 钱绪山的最早论述与发生学意义上的“天泉证道”相隔二十八年,王龙溪的最早论述与之相隔四十四年。

⑨ 在此点上,吴震虽未有专文探讨,但是其对与“天泉证道”极为相关的“无善无恶说”的梳解,有着阳明思想与阳明一传弟子德洪、龙溪思想这两个层面的明显区分,此实隐含着“天泉证道”的“发生义”与“追述义”的区分。《阳明后学研究》对“无善无恶”进行专章探讨时有言:“……阳明提出了致良知学说,标志着阳明思想的最终形成,而四句教则是阳明晚年的重要观点。不过,在提出四句教的次年,阳明便卒于军旅途中,故而未能对此作出更为深入详尽的阐发。对无善无恶说从理论上作出进一步的阐发,则要有待于王龙溪和钱绪山。”参见吴震:《阳明后学研究》,第57页。

一、“求证前”的“追述义”

1527年9月，阳明欲赴两广，起程前夕，在越城天泉桥上与弟子论学。事情起因于德洪与王畿的辩论，可以析为以下几个层面：

《传习录》	……汝中（龙溪）举先生教言曰：“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。”德洪曰：“此意如何？”汝中曰：“此恐未是究竟话头。”
《年谱》	……因论为学宗旨。畿曰：“先生说‘知善知恶是良知，为善去恶是格物’，此恐未是究竟话头。”
《绪山钱君行状》	夫子之学以良知为宗，每与门人论学，“无善无恶心之体，有善有恶意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物”，以此四句为教法。君谓：“此是师门教人定本，一毫不可更易。”予谓：“夫子立教随时，未可执定。”
《天泉证道记》	阳明夫子之学，以良知为宗，每与门人论学，提四句为教法：“无善无恶心之体，有善有恶意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。”学者循此用功，各有所得。绪山钱子谓：“此是师门教人定本，一毫不可更易。”先生谓：“夫子立教随时，谓之权法，未可执定。”

根据前两条材料，德洪认为，龙溪判“四句教”为“此恐未是究竟话头”，德洪未尝提及自己关于四句教在权法与定法上的判定。

根据后两条材料来看，龙溪认为，阳明之学，以良知为宗，而四句教乃是权宜之教法。由此可以推想，在龙溪看来，宗旨与教法实相区别，宗旨为一，而教法可多。对于教法的“权宜”性，龙溪认为，主要体现在教与学两个方面：一方面阳明“立教随时，未可执定”；另一方面“学者循此用功，各有所得”。

第一，龙溪为辩论的发起者。此在德洪与龙溪的论述中皆有明示。

第二，德洪所述表明：龙溪判四句教为“未是究竟话头”；龙溪所述表明：“权法”与“定本”乃是其与德洪思想之差异所在。

由以上分析不难看出，宗旨与教法之差异、“定本”与“权法”的分歧乃是由龙溪提出的，前者体现了龙溪对阳明思想的理解，后者体现了龙溪以“执定”判德洪的倾向。

第三，龙溪对四句教的“权法”性质作了揭示。德洪的追述重在强调龙溪区分出心意知物之“无善无恶”与“有善有恶”两种观点，龙溪的追述重在强调自己的思维方式、“无善无恶”与“至善”的会通以及对“著有”流弊的反对。

《传习录》	德洪曰：“此意如何？”汝中曰：“……若说心体是无善无恶，意亦是无善无恶的意，知亦是无善无恶之知，物是无善无恶的物矣。若说意有善恶，毕竟心体还有善恶在。”
《年谱》	德洪曰：“如何？”畿曰：“心体既是无善无恶，意亦是无善无恶，知亦是无善无恶，物亦是无善无恶。若说意有善有恶，毕竟心亦未是无善无恶。”
《绪山钱君行状》	君谓：“此是师门教人定本，一毫不可更易。”予谓：“夫子立教随时，未可执定。体用显微，只是一路。若悟得心是无善无恶之心，意即是无善无恶之意，知即是无善无恶之知，物即是无善无恶之物。若是有善有恶之意，则知与物一齐皆有，而心亦不可谓之无矣。”
《天泉证道记》	绪山钱子谓：“此是师门教人定本，一毫不可更易。”先生谓：“夫子立教随时，谓之权法，未可执定。体用显微只是一机，心意知物只是一事，若悟得心是无善无恶之心，意即是无善无恶之意，知即是无善无恶的知，物即是无善无恶之物。盖无心之心则藏密，无意之意则应圆，无知之知则体寂，无物之物则用神。天命之性，粹然至善，神感神应，其机自不容已，无善可名。恶固本无，善亦不可得而有也。是谓无善无恶。若有善有恶，则意动于物，非自然之流行，著于有矣。自性流行者，动而无动，著于有者，动而动也。意是心之所发，若是有善有恶之意，则知与物一齐皆有，心亦不可谓之无矣。”

根据前两条材料，龙溪从正反两个方面论述了四句教之“权法”性质：就正面而言，心之无善无恶就意味着意、知、物皆是无善无恶的；就反面而言，意有善恶，则心体亦有善恶存在。由此不难看出，德洪虽未明确述及“四有”、“四无”之概念，但是其所揭示的“四有”、“四无”的内涵则是明确的。从德洪的论述来看，龙溪所作论证的前提在于心意知物在善恶性质上具有一致性。

根据后两条材料，在以德洪判四句教为定本的基础上，龙溪作出了“未可执定”的判定，并给出了理由。龙溪首先提出了自己的思维方式：“体用显微”“只是一路”、“只是一机”，“心意知物只是一事”。一般而言，心与知为体，意与物为用，而龙溪强调体即用、显即微，因此，“心意知物只是一事”。继而，龙溪指出“若悟得心是无善无恶之心”，那么意知物皆无善无恶。此处有一个“若悟得”的前提。因此，“心意知物”之“无善无恶”亦是悟得之境界。最后，龙溪又从意之“有善有恶”推及心之“有善有恶”，从而显示四句教的“权法”性质。

有趣的是，最晚成型的《天泉证道记》还有更为具体的诠释，此可以析为以下几点。其一，对“体用显微”“只是一路”从心意知物层面作了更详细的说明。“无心之心”与“无意之意”乃是“藏密”与“应圆”的即微即显的关系，而“无知之知”与“无物之物”则为“体寂”与“用神”的即体即用的关系。其二，“粹然至善”即是“无善无恶”。就其理解的思路来看，“天命之性”“粹然至善”，此乃“恶固本无”；而此“天命之性”之“神感神应，其机自不容已”的特性“无善可名”，此乃“善亦不可得而有也”，“是谓无善无恶”。其三，对“有善有恶意之动”作了“著有”之诠释。“有善有恶”乃是“意动于物”，此与作为“自然之流行”之“意”的区别在于“著于有”。“意是心之所发”，意著于有，则心、知、物皆不可谓“无”。

以上三个方面似对发生学意义上的“天泉证道”之内容作了些补充。其原因不仅在于其不为前三条材料所载，还在于：其一，“无心之心”的提法或源于“严滩问答”时龙溪对“无心俱是实，有心俱是幻”所作出的“工夫上说本体”

的评价，“工夫上说本体”重在讲本体而不是工夫，此恰好可以印证龙溪所强调的“若悟得心是无善无恶之心”重在讲“无善无恶”而不是讲“若悟得”；其二，将“粹然至善”与“无善无恶”作了融通，此无疑是对后人批判“无善无恶”之思想的回应；其三，在“天命之性”的框架下，“自性流行者”乃无著，而“有善有恶”者乃“著有”。借助于“天命之性”之“自然流行”来反对“意”之“有善有恶”，亦似有用体现于《传习录》（下）中的、阳明的“无著”思想^①对“无善无恶”进行融通式诠释之嫌。

第四，德洪对龙溪的诠释作了回应，德洪之述重在强调工夫之有无；龙溪之述重在强调德洪以“师门教法”相压。

《传习录》	德洪曰：“心体是天命之性，原是无善无恶的。但人有习心，意念上见有善恶在。格致诚正修，此正是复那性体功夫。若原无善恶，功夫亦不消说矣。”
《年谱》	德洪曰：“心体原是无善无恶，今习染既久，觉心体上见有善恶在，为善去恶，正是复那本体功夫。若见得本体如此，只说无功夫可用，恐只是见耳。”
《绪山钱君行状》	君谓：“若是，是坏师门教法，非善学也。”
《天泉证道记》	绪山子谓：“若是，是坏师门教法，非善学也。”

就前两条材料来看，德洪之述具有以下含义：其一，认同心体即天命之性，即为无善无恶的表达；其二，强调习心之存在、意念上善恶之存在；其三，强调为善去恶功夫之意义在于“复那性体功夫”；其四，反对只说本体而取消工夫的倾向。德洪的这一记载与发生学意义上的“天泉证道”亦似有别。其原因在于：

其一，德洪是否立即体得“天命之性”具有

^① 陈来：《有无之境——王阳明哲学的精神》，第203—212页。

的“无善无恶”之特征值得怀疑。因为有三个细节提供了相反的证明：一是在《年谱》关于“天泉证道”的后来记载中，有阳明所言的“德洪须透汝中本体”一句，说明德洪所透之本体与龙溪所透之本体实有区别。二是钱德洪在1543年从狱中“获释”以后^①，尝撰《复杨斛山书》言：“此心不可先有乎一善，是至善之极，虽谓之无善亦可也。故先师曰‘无善无恶者心之体’，是对后世格物穷理之学为先乎善者立言也，特因时设法，不得已之辞焉耳。然至善本体，本来如是。固亦未尝有所私意撰说其间也。”^② 此时的德洪实以“无善无恶”为“因时设法”之权法。三是在阳明另一弟子邹东廓1548年所撰的《青原赠处》中尝言及“证道”一事，其中载德洪之言为“至善无恶者心，有善有恶者意，知善知恶是良知，为善去恶是格物”^③，此皆说明德洪与龙溪所理解的心体并不一致。但是若照德洪的论述来看，在“天命之性”与“无善无恶”的关系上，德洪与龙溪之追述立场实又是一致的。此有回应阳明后学中对“无善无恶”的批评而在立场上取同之嫌。

其二，德洪强调“格致诚正修”、“为善去恶”乃是“复那性体功夫”、“本体功夫”。此无疑是对阳明后学中本体功夫之辨的回应。

其三，德洪以“功夫亦不消说”判龙溪之学，实亦是借鉴了江右王门双江、念庵对龙溪“不犯做手”、“不说工夫”的批评。1558年，双江回应龙溪的《致知议略》而有《答王龙溪》一书，其中有言曰：“尊兄高明过人，自来论学，只从混沌初生，无所污坏者而言，而以见在为具足，不犯做手为妙悟。以此自娱可也，恐非中人以下之所能及也。”^④ 1556年，念庵在《寄王龙溪》一书中言：“终日谈本体，不说工夫，才拈工夫，便指为外道，此等处，恐使阳明先生复生，亦当攒眉也。”^⑤

就后两条材料来看，龙溪记述了绪山所言及的“善学”之问题。

第五，龙溪记述了自己对“善学”之理解，并对绪山之学提出了批评。

《年谱》	畿曰：“明日先生启行，晚可同进请问。”
《绪山钱君行状》	予谓：“学须自证自悟，不从人脚跟转。若执定师门教法，未免滞于言诠，亦非善学也。”丁亥秋，夫子将有两广之行。君谓予曰：“吾二人所见不同，何以同人？盍相与就正夫子？”
《天泉证道记》	先生谓：“学须自证自悟，不从人脚跟转。若执着师门权法以为定本，未免滞于言诠，亦非善学也。”时夫子将有两广之行，钱子谓曰：“吾二人所见不同，何以同人？盍相与就正夫子？”

龙溪对德洪诠释的回应，《传习录》未见有载；而《年谱》所载亦极为简单。但就后两条材料来看，龙溪实以德洪为要求“相与就正夫子”者，且论述了德洪师门求同之理由在于“同人”。联系前文德洪在追述意义上有与龙溪“取同之嫌”来看，师门求同亦或是其体现。不仅如此，在后两条材料中，龙溪还对绪山所言的“善学”作了两点回应：其一，“学须自证自悟”，“不从人脚跟转”；其二，以权法为定本，“未免滞于言诠”。值得关注的是在后来阳明一传弟子的争辩中，“言诠”乃为龙溪所突出批评的学弊之一。1548年，阳明一传弟子有冲玄之会，邹东廓撰《冲玄录》，其中有载曰：龙溪王子提及“不落意见，不涉言诠”，且释“意见”为“隐隐见得自家本体，而日用凑泊不得，是本体与我终是二物”，释“言诠”为“凡问答时，言语有起头处，末梢有结束处，中间有说不了处，皆是言诠

① 参见吴震：《阳明后学研究》，第124页。

② [明]徐爱、钱德洪、董澐：《徐爱 钱德洪 董澐集》，南京：凤凰出版社，2007年，第157页。

③ [明]邹守益：《邹守益集》，南京：凤凰出版社，2007年，第103页。“《青原赠处》的价值在于，在使我们了解钱德洪的全部主张方面，它对前述三录是一个有力的补充。”参见陈来：《有无之境——王阳明哲学的精神》，第201页。

④ [明]聂豹：《聂豹集》，南京：凤凰出版社，2007年，第377页。

⑤ [明]罗洪先：《罗洪先集》，南京：凤凰出版社，2007年，第213页。

所缚”；于此东廓言：“融此二证何如？”龙溪言：“只方是肫肫皓皓实际。”^① 1548年言及的“言诠”之弊或为龙溪首发，因为同时参会的阳明另一弟子陈明水亦言：“予近得龙溪子意见、言诠一针，更觉傲惕。只是时时洗刷，时时洁净，方是实学。实学相证，何须陈言！”^② 不仅如此，在1548年的冲玄之会上，德洪还提出了以“著有”为主的“意见之弊”。德洪言：“此病犹是认得良知粗了。良知精明，肫肫皓皓，不粘带一物。”^③ 德洪与龙溪皆以“肫肫皓皓”形容良知之本然，但龙溪重在强调本体之受用，德洪重在强调本体之“不粘带一物”。不仅如此，在阳明一传弟子之争辩中，德洪时而龙溪、时而念庵之立场，亦为龙溪“不从人脚跟转”提供了一个靶子。

二、“求证中”的“追述义”

德洪与龙溪以其不同，“各举请正”^④于阳明。阳明对此亦有极为详细的回答。在此不妨将此过程析为以下几个方面。

第一，德洪与龙溪所述皆强调阳明“正要”有此一问之语。

《传习录》	先生曰：“我今将行，正要你们来讲破此意。”
《年谱》	先生喜曰：“正要二君有此一问，我今将行，朋友中更无有论证及此者。”
《绪山钱君行状》	夫子曰：“正要二君有此一问。”
《天泉证道记》	夫子曰：“正要二子有此一问。”

此无疑体现了阳明对两大高弟为学的赞赏，在此意义上，德洪与龙溪或是记实，或是呈现追述立场上的取同。

第二，阳明指出两种教法（接人之法），德洪所载两法并列，龙溪所载两法之间有一个递进关系。

《传习录》	“我这里接人原有此二种。利根之人直从本源上悟入。人心本体原是明莹无滞，原是个未发之中。利根之人一悟本体，即是功夫，人已内外，一齐俱透了。其次不免有习心在，本体受蔽，故且教在意念上实落为善去恶。功夫熟后，渣滓去得尽时，本体亦明尽也。”
《绪山钱君行状》	“吾教法原有此两端。四无之说，为上根人立教；四有之说，为中根以下通此一路。”
《天泉证道记》	“吾教法原有此两种：四无之说，为上根人立教；四有之说，为中根以下人立教。上根之人，悟得无善无恶心体，便从无处立根基，意与知物，皆从无生，一了百当，即本体便是工夫，易简直截，更无剩欠，顿悟之学也。中根以下之人，未尝悟得本体，未免在有善有恶上立根基，心与知物，皆从有生，须用为善去恶工夫，随处对治，使之渐渐入悟，从有以归于无，复还本体，及其成功一也。世间上根人不易得，只得就中根以下人立教，通此一路。”

根据材料一，阳明的两种教法基于根器之不同，从而导致为学工夫之不同。“利根之人”与“不免有习心在”之人，前者“直从本源上悟入”、“一悟本体即是功夫”，其根据在于“人心本体原是明莹无滞，原是个未发之中”，其境界在于“人已内外一齐俱透”；后者“且教在意念上实落为善去恶”，其根据在于“本体受蔽”，其境界在于“渣滓去得尽时，本体亦明尽也”。

根据后两条材料，阳明的教法有“四无”与“四有”两种，前者为上根人立教，后者为中根

① [明] 邹守益：《邹守益集》，第746页。

② 同上，第747页。

③ 同上，第744页。

④ 《传习录》载：“是夕侍坐天泉桥，各举请正。”《绪山钱君行状》与《天泉证道记》同载为：“晚坐天泉桥上，因各以所见请质。”《年谱》所载最详：“是日夜分，客始散，先生将入内，闻洪与畿候立庭下，先生复出，使移席天泉桥上。德洪讲与畿论辩请问。”

以下人立教，以“通此一路”。此体现了“四无之说”乃“四有之说”的必然归向。值得注意的是，在龙溪所载中，“四有”“四无”的提法乃是阳明的两种教法，亦是阳明首发。《天泉证道记》还详细记载了上根之人与“中根以下之人”工夫之差异：其一，悟得心体与未悟心体；其二，“从无处立根基”与在“有善有恶”上立根基；其三，“意与知物”“皆从无生”与“心与知物”“皆从有生”；其四，“一了百当”、“即本体便是工夫”与“为善去恶工夫”；其五，“易简直截”、“更无剩欠”与“随处对治”；其五，“顿悟之学”与“渐渐入悟”、“从有以归于无”。《天泉证道记》还对后一种教法评为“及其成功一也”。由此不难看出，前一种教法更具有优越性。但是，就教法的普及性而言，“只得就中根以下人立教”，“通此一路”。因此，在为学的次序上，四有在前，四无在后，后者无疑体现了更高的为学阶段。另外，龙溪所载提及阳明强调“从无处立根基”以及“意与知物”“皆从无生”，此十分类于龙溪后来所强调的“无中生有”的命题^①。

第三，阳明对龙溪与德洪的点评，德洪所载取消了四无之教法，龙溪所载则以四无为“上乘”。

《绪山钱君行状》	“汝中所见，我久欲发，恐人信不及，徒起躐等之病，故含蓄到今。今既已说破，岂容复秘！然此中不可执着。若执四无之见，中根以下人无从接授；若执四有之见，上根人亦无从接授。德洪资性沉毅，汝中资性明朗，故其悟入亦因其所近。若能各舍所见，互相取益，使吾教法上下皆通，始为善学耳。”
《天泉证道记》	“汝中所见，是接上根人教法；德洪所见，是接中根以下人教法。汝中所见，我久欲发，恐人信不及，徒增躐等之病，故含蓄到今。此是传心秘藏，颜子、明道所不敢言者。今既已说破，亦是天机该发泄时，岂容复秘？然此中不可执着。若执四无之见，不通得众人之意，只好接上根人。中根以下人无从接授；若执四有之见，认定意是有善有恶的，只好接中根以下人，上根人亦无从接授。但吾人凡心未了，虽已得悟，不妨随时用渐修工夫，不如此，不足以超凡入圣，所谓上乘兼修中下也。汝中此意，正好保任，不宜轻以示人。概而言之，反成漏泄。德洪却须进此一格，始为玄通。德洪资性沉毅，汝中资性明朗，故其所得，亦各因其所近。若能互相取益，使吾教法上下皆通，始为善学耳。”

《传习录》	“二君之见正好相资为用，不可各执一边。……汝中之见，是我这里接利根人的，德洪之见，是我这里为其次立法的。二君相取为用，则中人上下皆可引入于道。若各执一边，眼前便有失人，便于道体各有未尽。”
《年谱》	“二君之见正好相取，不可相病。汝中须用德洪功夫，德洪须透汝中本体。二君相取为益，吾学更无遗憾矣。” 德洪请问，先生曰：“有只是你自有，良知本体原来无有，本体只是太虚。太虚之中，日月星辰，风雨露雷，阴霾霾气，何物不有？而又何一物得为太虚之障？人心本体亦复如是，太虚无形，一过而化，亦何费纤毫气力？德洪功夫须要如此，便是合得本体功夫。” 畿请问，先生曰：“汝中见得此意，只好默默自修，不可执以接人。上根之人，世亦难遇。一悟本体，即见功夫，物我内外，一齐尽透，此颜子、明道不敢承当，岂可轻易望人？”

从前两条材料来看，德洪所载强调在教法上“相取为益”，“中人上下”皆可入道。若各执一边，则于道体“各有未尽”。对于如何“相取”，德洪所载为“汝中须用德洪功夫，德洪须透汝中本体”，此亦体现了德洪与汝中在为学上各有特长，相互并列，而无有先后之关系。与此相类的是东廓1548年所撰的《青原赠处》亦言阳明之语为：“洪甫须识汝中本体，汝中须识洪甫工夫。二子打并为一，不失吾传矣！”^②至于德洪如何须透汝中本体，《年谱》所载为：良知本无，本体即太虚，无一物为障；心体亦如此，德洪之功夫“须要如此”，即“须要”透得本体如此，才

① 关于“无中生有”的内涵，吴震有精彩论述，参见吴震：《阳明后学研究》，第321—330页。关于“无中生有”在龙溪思想中的出处，参见彭国翔：《良知学的展开——王龙溪与中晚明的阳明学》，北京：三联书店，2005年，第114页注释1。

② [明]邹守益：《邹守益集》，第103页。

是“合得本体工夫”^①。至于汝中如何须用德洪功夫，《年谱》所载为：汝中之悟，“只好默默自修，不可执以接人”。联系前文所言的两种教法来看，在《年谱》中，德洪所载实直截取消了“四无”之教法，其原因在于：“上根之人，世亦难遇。一悟本体，即见功夫，物我内外，一齐尽透，此颜子、明道不敢承当，岂可轻易望人？”

从后两条材料来看，龙溪乃发阳明之所未发者。首先，阳明“含蓄至今”之原因在于“恐人信不及，徒增躐等之病”。此实已暗示两种教法之间具有差等。其次，龙溪实说破天机。在《天泉证道记》中还特别强调“此是传心秘藏，颜子、明道所不敢言者”。此是对龙溪教法之极高定位。再次，于此不可执着。执四无而不通众人之意，执四有而认定意是有善有恶的，前者“只好接上根人”，后者只好接“中根以下人”。继而，《行状》中提及德洪与龙溪资质（根器）之差异，“故其悟入亦因其所近”。此似变相承认龙溪为中根以上人，而德洪为中根以下人。与此相类，《天泉证道记》中提出“上乘兼修中下”之法。此表面说明龙溪得悟之后仍须渐修之工夫，实际仍是说明两种教法之间的差等。最后，《行状》强调要各舍所见，各取所益，使教法上下兼通。而《天泉证道记》则认为，龙溪须保任以防“泄漏”，德洪须“进此一格”以“玄通”。此亦体现了龙溪之境界在义理上更高一筹，而在防弊上不应轻易示人；而德洪之境界在义理上还须提升以达龙溪之“玄通”。

以上德洪、龙溪之述皆言阳明提及“颜子、明道”，而含义截然不同：德洪之述强调“上根之人世亦难遇”，龙溪之述则强调其说破了“颜子、明道”不曾说破之天机。

第四，德洪之述接着强调阳明之为学宗旨，此未为龙溪所言及。

德洪以上所载，可以从以下几个层面来看。其一，阳明为学宗旨不是“心意知物之无善无恶”，而是“求证前”德洪追述中所肯认的四句教。其二，此四句教是“自没病痛”、“无有差失”之教法。《传习录》中言：“只依我这话头，随人指点，自没病痛。”《年谱》言：“以此自修，直跻圣位；以此接人，更无差失。”其三，

<p>《传习录》</p>	<p>(阳明) 既而曰：“已后与朋友讲学，切不可失了我的宗旨：无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶的是良知，为善去恶是格物。只依我这话头，随人指点，自没病痛。此原是彻上彻下功夫，利根之人，世亦难遇，本体功夫，一悟尽透，此颜子、明道所不敢承当，岂可轻易望人！人有习心，不教他在良知上实用为善去恶功夫，只去悬空想个本体，一切事为俱不著实，不过养成一个虚寂。此个病痛不是小小，不可不早说破。”是日德洪、汝中俱有省。</p>
<p>《年谱》</p>	<p>“二君已后与学者言，务要依我四句宗旨：无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。以此自修，直跻圣位；以此接人，更无差失。” 畿曰：“本体透后，于此四句宗旨何如？” 先生曰：“此是彻上彻下语，自初学以至圣人，只此功夫。初学用此，循循有人；虽至圣人，穷究无尽。尧舜精一功夫，亦只如此。” 先生又重囑付曰：“二君以后再不可更此四句宗旨，此四句中人上下无不接着。我年来立教，亦更几番，今始立此四句。人心自有知识以来，已为习俗所染，今不教他在良知上实用为善去恶功夫，只去悬空想个本体，一切事为，俱不著实。此病痛不是小小，不可不早说破。”是日洪、畿俱有省。</p>

四句教乃是“彻上彻下之工夫”。原因有二：一是“自初学以至圣人，只此功夫”，二是“利根之人，世亦难遇，本体功夫，一悟尽透，此颜子、明道所不敢承当，岂可轻易望人”！其四，从人之习心出发，以“在良知上实用为善去恶功夫”反对“只去悬空想个本体，一切事为俱不著实，不过养成一个虚寂”的“病痛”。此不仅体现了对德洪在“求证前”所言及的“为善去恶”之功夫的肯定，而且“悬空想个本体”、“养成一个虚寂”实是阳明一传弟子争辩过程中，德洪与龙溪所反对的良知之异见。此又体现了追述者的立场。

^① 《年谱》此处所载阳明晚年化境，《传习录》（下）亦多有记载。具体论析可参见陈来：《有无之境——王阳明哲学的精神》，第203—212页。

综合上述两个环节，“天泉证道”从多个层面显示出阳明一传弟子相互争辩的特征，呈现出其区别于“发生义”的又一重属性——“追述义”。此点在龙溪的追述中尝有提及。如在1574年所撰的《绪山钱君行状》中，在追述“天泉证道”的末尾，龙溪言：“自此海内相传天泉辨正之论，始归于一。”^①就发生义而言，“自此”何有“海内相传天泉辨正之论”？遑论“始归于一”？就追述义而言，“自此”乃龙溪撰《行状》之时，而此时离邹东廓所撰《青原赠处》已过去26年，离德洪编《传习录》（下）成刊已过去近18年，离德洪编《年谱》成刻已过去11年。这些年份或正是“天泉辨正之论”“海内相传”之时。正基于此，龙溪以《绪山钱君行状》所述天泉证道为“始归于一”之定说，而1587年刻成的《天泉证道记》亦复表此意为：“自此海内相传天泉证悟之论，道脉始归于一云。”^②此可视为对“天泉证道”“追述义”的进一步明晰化。

既然存在着“天泉辨证之论”“海内相传”之时，那么对“天泉证道”的“追述”，或者是

“海内相传”的一部分，如《年谱》与《传习录》（下）所录；或者是对“海内相传”的最终归结，如《行状》与《天泉证道记》所录。此可视为对“天泉证道”“追述义”的具体定位。

比较而言，视天泉证道为阳明晚年化境，乃就其发生义而言，在此点上，作为当事人的德洪与龙溪思想之差异还不是王学分化的起点，因为经过天泉证道之后的严滩问答，阳明思想的完整体系才得以呈现；而视天泉证道为阳明一传弟子思想争辩的理论形态，乃就其追述义而言，在此点上，作为追述者的德洪与龙溪思想之差异乃是阳明学分化的关键环节。此可视为对“天泉证道”“追述义”的总体定位。

（责任编辑 杨海文）

① [明]王畿：《王畿集》，第586页。

②同上，第2页。

（上接第108页）

自谓“平生多闷”的弟子陆原静，常以体验《中庸》首章所产生的困惑问难阳明，阳明以“病疰之喻”对其施以治疗：“譬之病疰之人，虽有时不发，而病根原不曾除，则亦不得谓之无病之人矣。须是平时好色、好利、好名等项一应私心，扫除荡涤，无复纤毫留滞，而此心全体廓然，纯是天理，方可谓之喜怒哀乐‘未发之中’，方是‘天下之大本’。”^①显然，面对弟子之问难，阳明指点其只有祛除心病，进行相应的身心修炼，此心全体廓然之后才能领会经典的内在含义，否则，释经者便会陷入“侮经”、“乱经”和“贼经”之境地。要想获得阳明通过释经指点弟子为学的真谛，弟子钱德洪所说确实可以成为我们前进的“路标”：

古人立教，皆为未悟者设法，故其言简易明白，人人可以与知而与能。而究极所止，虽圣人终身用之，有所未尽。盖其见道明彻，先知进学之难易，故其为教也循循善诱，使人悦其近而不

觉其入，喜其易而各极所趋。夫人之良知一也，而领悟不能以皆齐。有言下即能了悟者矣；有良知虽明，不能无间，必有待于修治之功者矣；有修治之功百倍于人，而后其知始彻者矣。善教者不语之以其所悟，而惟视其所入，如大匠之作室然，规矩虽一，而因物曲成，故中材上下，皆可与入道。若不顾其所安，而概欲强之以其所未及，教者曰：“斯道之妙也如是。”学者亦曰：“斯道之妙也如是。”彼以言授，此以言接；融释于声闻，悬解于测意，而遂谓道固如是矣，宁不几于狂且惑乎？^②

（责任编辑 杨海文）

① [美]陈荣捷：《传习录详注集评》，76：104。

② 钱明编校整理：《徐爱钱德洪董澐集》，南京：凤凰出版社，2007年，第180页。标点略有校改。

方东美论具有道家精神的中国文化与西方文化*

施保国**

【摘要】方东美指出：具有道家精神的中国文化讲究“和”，道家的和谐精神通过“有”“无”双回运行体现，并对儒家和佛教的和谐文化思想产生积极影响；西方文化重视“分”，这种价值观源于柏拉图的“理念”说，形成于中世纪的神人“恶性二分法”，发展于近代的知、情分离价值观实践。

【关键词】方东美；和；分；道家精神

中图分类号：B261 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2015)02-0117-06

以比较为研究方法来审视哲学和文化，是现代哲学家方东美哲学的特征。为了全面把握东西哲学和文化的精髓，方东美提出两个注意：一为“空袋子本身是站不起来的”^①，东方哲学首先当有内在精神。对于东方哲学，方东美主张应从内在精神方面入手，“东方哲学首先当有内在精神。如果只在外边兜圈子，就根本不是内行”^②。二为不要以为“外国的月亮比自己的圆”，要树立文化的自信，善于发掘和探究文化的精华。“中国学者自己不少人忘本，使得中国青年由文字起到思想习惯，都有一种内在贫乏症。”^③方东美认为，有了这两点认识，才能更加客观地了解具有道家精神的中国传统和谐文化和偏重于分离的西方文化。

一、和：论具有道家精神的中国文化

中国传统哲学追求“圆融和谐”的精神境界。方东美认为，老子、庄子的道家和谐价值观以及采取的双回运行手段，为和谐文化有机体的建构和捍卫找到新途径。儒家《易经》中的

“地元广生”、“乾元大生”所说的“广生”“大生”即“广大”和谐，代表了宇宙万物生命不息的本性，但后来的儒家文化主要是通过以子解经的方式，吸收了道家的双回运行模式才达到和谐精神。佛教文化亦如此，以“去除遮蔽”的方式方法对人类心灵的和谐起到重要作用，佛教文化因道家精神的导引以不断的“格义”方式在中国文化土壤上生根。

(一)“有无”双回运行与道家的和谐精神

老子指出万物衍生模式：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”（《老子》第42章）从道生万物看，万物是齐同的，人们应当“无以人灭天，无以故灭命”（《庄子·秋水》），即不要用人去排除天性、用世事去排除天命。从本体论看，道家总是要追求真象，总是要一切存在最终“归根复命”；而那个本体，亦即儒家所谓的“至善”、道家所谓的“上善”^④。也就是说，在向上追求的时候，在美的价值里面得着至美，在道德的价值里面得着至善，在真理里面也能够从相对真理中找出至高的真理。假使能够这样子，以老子的眼光看来，才可以谓之圣人^⑤。

* 本文系广东省哲学社会科学“十二五”规划2013年度学科共建项目（GD13XMK06）、广东省高校思想政治教育重点资助项目（2013ZZ017）、广东省普通高校人文社科重点基地项目（13KYKT16）的阶段性成果。

** 作者简介：施保国，安徽合肥人，哲学博士，（梅州 514015）嘉应学院社会科学部副教授。

① 方东美：《原始儒家道家哲学》，台北：黎明文化事业公司，2005年，第37页。

② 同上，第34—35页。

③ 同上，第36页。

④ 同上，第261页。

⑤ 同上，第264页。

方东美幼年时即对道家很青睐。“吾人一旦论及道家，便觉得兀自进入另一崭新天地，如历太虚神奇幻境。”^①他认为老子哲学以道体、道用、道相、道征等视域展露特性，将“玄之又玄”的奥秘运用、践行在人间凡事，化解了所有因为偏差知见所造成的烦恼与痛苦，将向上的探究“究竟”与向下的“肉身”实践结合起来，实现了和谐。庄子哲学以“后设哲学”继承、发展了老子的哲学精神，以开阔的心胸气魄把握寓言、厄言、重言背后的真理。庄子高度赞同老子的“空虚以不毁万物为实”观点，即在接受万物现实情况的同时，又能在空虚中不受万物的干扰。方东美赞许庄子这种“以道观之，物无贵贱”（《庄子·秋水》）的思想。就万物作为个体来说，肯定其价值表现为人的自我展现，以“坐飞机”“放风筝”等手段，在“寥天一”的高处俯看人间，使得“有无”双回运行、自由自在，达到与道为友而同游的玄览境界。

儒家因过于人间化、囿于道德价值，精神逐渐变得收缩。方东美认为，道家抛弃一切无谓争论的道德德目，解除了儒家的危机。在文化衰退时，儒家首先要在精神上振作，再借助道家汪洋恣肆的精神力量，呈现自由精神的高超，即所谓的上回向，然后面向现实界，使高度的精神境界逐步落实践行于人世间的各个层面。

道家思想对于中国文化传统精神内核的形成具有特殊的意义。方东美指出，文化精神的内核是哲学。在艺术、哲学、宗教三大因素构成的形上境界，哲学起着核心的作用，所谓“哲学是民族生活的中枢”^②。不同于形下文化的中立，形上文化是价值系统，必须有价值评估。“哲学问题之中心便集中于人类精神工作之意义的探讨。”^③就东西文化比较来看，“各主要文化的决定因素，在希腊是哲学，在印度是宗教与哲学，在中国是艺术与哲学”^④。中国文化的决定因素是艺术与哲学，或者说，中国人的哲学智慧，不在科学的理性里面，也不在热诚的宗教情绪里，而是在超脱解放的艺术才情中。中国文化的共性，对儒道墨三家都适应，都是通过艺术的才情来点化宇宙。但儒家侧重于道德理性，在艺术精神方面缺乏高度；墨家受到宗教功利主义影响，美感大为冲淡，艺术倾向性最少；只有道家，富

有特别的超脱解放的艺术精神，可铲除各种阻碍，通过上下双向运行，将现实世界变作理想世界的化身。可见，不论在中国文化抑或哲学中，道家精神都堪称代表。

（二）道家和谐精神与儒家的和谐文化思想

方东美指出，儒家和谐文化思想源于《尚书·洪范》和《周易》，以九大范畴建立人间道德秩序，其关键在于“皇极”或“大中”本体，代表绝对正义的和谐思想。然而，人类的永恒理想面对变迁不已的世界时，需要《周易》的变化哲学作为补充。“立人之道，曰仁与义”（《易传·说卦》），说的是以仁义的方式，参赞天地的化育。然而，儒家的这两个思想传统，一为永恒的哲学系统，一为变易的哲学系统^⑤，二者的和谐机体很难结合起来，自春秋战国时代分道扬镳后，至汉末仍未能合流。此时，儒家的经学由官学变为私学，与南方楚文化合流，引出了道家在学术史上的重要性，即出现了以子学解释经学的情况。王弼、何晏们对于《周易》的诠释，表现出结合二者的企图。王弼对《周易》的论述，不是以乾卦为本，也不是以坤卦为着力点，而是选择以复卦为本，主要就是利用了老子思想中所谓自无而至有、归根复命的演变逻辑。王弼援儒入道，将时间生灭变化的过程转向到永恒的一面，再从永恒根源处引导出世间的各种生灭变化。

新儒家是继原始儒家、道家、佛教之后中国文化精神发展的再一次高潮，但方东美指出，道家的和谐文化精神在其中起到重要的作用，主要表现在三个方面。第一，新儒家“以天地万物为一体之仁”的主张需要道家“府天地，备万物”^⑥的博大精神。新儒家指出，如仅仅以“仁”为宇宙中心，难以发挥宇宙的真精神真价值，必须将“仁”的精神扩大推广，再回转向

① 方东美：《中国哲学精神及其发展》上，孙智燊译，台北：黎明文化事业公司，2005年，第238页。

② 蒋国保：《道家精神与中国文化传统》，《哲学研究》1993年第4期，第37—42页。

③ 方东美：《科学哲学与人生》，台北：黎明文化事业公司，2005年，第47页。

④ 方东美：《原始儒家道家哲学》，第37页。

⑤ 方东美：《新儒家哲学十八讲》，台北：黎明文化事业公司，2005年，第98—99页。

⑥ 同上，第112—113页。

内，把宇宙万物摄取回来，此精神恰恰是继承并吸收了道家“府天地，备万物”的精神气息。所以，新儒家以道家精神为导向，才能构成新儒家一体之仁的思想体系。第二，时代困扰使然。新儒家所承接的时代是五代衰世，在现实中难以实现儒家“天人合德”的精神，在理论与现实方面遇到很大困难，不得不求救于道家思想。新儒家借助道家的超脱精神，透过审美的眼光审视现实社会的黑暗，做到以“天人不二”的心态来包容尘世的种种烦恼。第三，宋儒在哲学上坚持理性，但在情感方面却难以得到排解。于是，他们建立的道德理性必须要融合道家的艺术精神，从而在价值上最终确立了文学艺术的高境界。所以，方东美说，哲学家在这个世界，只要心中怀有道德价值的理想，就能够同艺术上美的境界连贯为一。这是北宋理学能够在政治上衰弱时振兴的主要原因。方东美认为，道家精神与儒家思想结合的过程，实际也就是把儒家思想落到道家思想的过程。正是在“天人合一”的广大和谐有机体中，“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学”的人格理想才能得到实现。可见，此新儒家的机体主义和谐观主要源于对道家和谐价值观的继承与创造。

（三）道家精神与佛教的和谐文化思想

隋唐佛教追求“心”和的价值观。禅宗讲究相信自己，每个人都有佛性，“即心即佛”。佛就在每个人的心里，这是“众生平等”的理论基础。佛教达到“心”和价值观，遵循的是“诸恶莫作，众善奉行”的理念，以“五戒十善”为准则，追求自我心灵的完善。华严宗在吸收道家的和谐思想后，创立了“理事无碍”的思维模式，以双回向使哲学与宗教融合为一，把普贤之伟大愿行与文殊之超越智慧结合起来。“悲智双运”，由极高的精神修养产生一个极高尚的创造。在自己的精神获得超脱解放的同时，还要使众生共登彼岸，“众生度尽，方证菩提”。圆融不碍行布，令一切众生投入到一真法界之内、圆融自在，达到中国佛教和谐的精神之巅。

在业惑缘起、阿赖耶缘起和佛性缘起三种缘起说中，华严宗的旨趣是佛性缘起，以“真空妙有”来描述佛性与宇宙万象的关系。流动变迁中的万物本为空，但又非断灭空。方东美认为，需

无限扩大人的思议范围，将认识本真的十玄门依次展开，最终达到不可思议的境界。人在养成极高的解脱智慧的同时，又不能无视人间的痛苦、烦恼与罪恶，应回向人间，发挥普遍的同情，分享智慧于众人。

应该说，以上所说的佛家的心灵等和谐思想与所受道家精神的影响是不无关系的。方东美说，在佛教传入初期，面对外来文化的挑战，儒家已无暇应付，难以发挥拯救中国文化危机的作用。因为自从董仲舒“罢黜百家，独尊儒术”思想提出并变成封建官方哲学推广后，儒家哲学已“坠入利禄之途”^①，收敛了开放民主的博大精神，所以当外来的佛教冲击时，儒生们并不把维护学术生命和国计民生放在心上。此时，反倒是寇谦之等道士竭力维护中国文化危机，以道家的精神力量立足于人间世，解救中国文化的危机。

方东美认为，道家精神在三个方面影响着佛教的文化思想。一是道家的语言典雅纯净，以此诠释佛经，深得佛家青睐，不仅使得中国文字能长期保存，而且传播了佛教思想。在北方鲜卑人统治期间，他们让汉人使用鲜卑语为通用语，而此时佛教的艰深难懂使鲜卑语一筹莫展，鲜卑统治者只能借汉语来翻译和表达。大量佛经通过汉语而翻译，解除了中国文化上的重大危机。当时翻译佛经使用的语言，是道家典雅的文言文，而不是儒家的白话文语言。二是当时的知识分子们靠道家包容精神成功地消化了佛教思想。方东美认为，印度佛教能够植入中华文化的根本原因，还是道家精神的作用。不论是当时的传播者还是接受者，都以道家精神为连接纽带带来接受佛教。假设无道家哲学来发挥作用，佛教的思想便难以输入。以道家术语对接佛家名相、以道家思想“格义”佛家教义的目的，在于以道家的玄旨来了解佛教的神秘玄境。三是道家超越又付诸实际的现实精神深刻而长远地影响着佛教思想，所谓“中国佛学之形上思想，所取资于道家精神之激扬与充援者实多”^②。方东美指出，老子的本无思想成为道安本无宗等六家七宗的主要要素；僧肇以庄子之学成就了丰富的“玄言妙义”，出现

^① 同上，第47页。

^② 方东美：《中国哲学精神及其发展》上，孙智燊译，第280页。

了般若肇兴的现象；道生以庄子亦道亦儒的精神，既建立了玄学，与道家玄风深相接纳，又与庄子的下回向立足于现实的精神相结合，建立起佛性论。

二、分：偏向二分的西方文化

与中国文化重视“和”的价值观不同，方东美认为，西方文化重视“分”的价值观。方东美在肯定“分”的价值观对于科学发展、物本主义建构等方面的积极作用的同时，着重分析了西方“分”的价值观对人性堕落不可推卸的责任，分为依次恶化的三个阶段：肇始于柏拉图时期，恶化于中世纪，彻底堕落于近代。

（一）西方文化的二分价值观始于柏拉图的“理念”

希腊哲学是西方哲学的源头，习惯于以经验所及的水、气、火等物质来解释宇宙万物的起源，形成“物格化的宇宙观”。这种宇宙观侧重于物质而忽视人的精神，必然引起两种反动：一是人本主义，如辩证学派标举“人是万事万物的权衡”来作为对抗，可是“个人”的感觉尺度又难以把握；一是苏格拉底提倡“目的的唯神论”，认为世上各物象在价值“神”的保障下拥有合理的结构以及至善的归宿，但他总是透过二分法的逻辑去看人类的一切生命活动，认为生命是“以死为生”，同时在价值上又“以生为死”^①。于是，柏拉图提出理念是现象界的起源和归宿，是人们至善至美的统会。但这些思想或易陷入机械论的纲网，或易陷入上层与下层世界分离的状态，呈现为二元对峙。

方东美认为，早在希腊悲剧时代，悲剧主角都是顶天立地的人物，是全民族崇拜的英雄，是神人合一的典范。但自柏拉图开始了一个转折，他一方面认为人类的灵魂来自于神圣的精神家园，另一方面又认为人类的肉体是堕落腐朽的象征。灵魂要返乡，而肉体却始终羁绊着灵魂的返乡之路。于是柏拉图制造了形上与形下、灵魂与肉体、理念与现象的二元对立，人类开始与自然、与自身疏离。健全的人性由此被割裂，因而“‘无常生灭的变化’与‘万劫不变的永恒’在希腊哲学上面，始终是二元对立而无从解决”^②。

正是这种形上与形下、人性与神性的疏离，为基督教的确立打下了铺垫。

二元论的本质是不从全体看世界，而是将完整的世界看成两面，一边是绝对存有、充满价值，一边是绝对虚无、虚妄假象。方东美列举古希腊奥菲宗教中人由善恶二神合成的故事来说明西方宗教人性二元对立的传统^③：善神狄奥尼索斯是酒神，有超凡的创造力，倍受人们的崇拜；恶神迪挺嫉妒酒神，把酒神吞进了肚里；天父劈碎迪挺后，将狄奥尼索斯的良心与迪挺的残骸混在一起，捏成人形，成为人类的初祖。于是，人类自生成之日起就具有善恶两重的矛盾性，方东美称之为“人性的二分法”或“神魔同在”。

（二）中世纪的神人“恶性二分法”

欧洲进入中世纪以后，哲学退化为神学的“奴婢”，认为永恒存在的上帝是超验的存在物，是全知全能的。方东美指出，基督教属于他力宗教，认为人要摆脱与生俱来的“原罪”，只有靠上帝来解救，因为“天国是庄严神圣、亘亘独造的，是与现世完全相异的‘另外一种’‘高天之上’境界”^④。所以，上帝具有最高的价值，是一切价值的源泉。作为总体的世界被创造出来，是为了说明上帝自身的主宰地位。在上帝那里，人的价值缺乏自足性，如老鼠被创造出来是为了成为猫的食物一样。欧洲近十个世纪的这种充满统治者偏私意图的禁欲主义道德和神学价值观，偏离了现实的世俗的人的需求。

方东美指出，基督教的基本教义中包括创世说、原罪说、救赎说等等，都极度夸大了上帝的权威，贬低了人类的尊严，它与柏拉图的二元论思维深相契合，进一步恶化了人与世界、人与神的疏离。基督教中亚当和夏娃偷吃禁果的故事，提醒人们人类的先祖由于犯下了不可饶恕的罪恶而殃及后代。在西方强大的二元论和性恶论传统下，人性内在的疏离也就在所难免。在谈到西方

① 蒋国保、周亚洲主编：《生命理想与文化类型——方东美新儒学论著辑要》，北京：中国广播电视出版社，1992年，第467页。

② 同上，第467页。

③ 方东美：《中国人生哲学》，台北：黎明文化事业公司，2005年，第64—65页。

④ 方东美：《生生之德》，台北：黎明文化事业公司，2005年，第402页。

的超绝形上学对人性的影响时，方东美认为人作为一个体而言被划成灵肉两截。灵魂为理性所止之地，所以是善；而肉体是欲望冲动之源，所以是恶。那些随肉体躯壳指引而超意动念的人，必遭到天谴的惩罚^①。“所以人不只是一种矛盾，更是一种内在的自我矛盾，此世的肉身纯为罪恶，而善良的灵魂却属于他世”^②，造成了人与神、人与他人及人与自我的疏离。

（三）近代的知、情分离价值观实践

西方近代科学发展以来，自笛卡尔开始，古代的二分法思想被应用于科学研究。在自然科学的强大攻势下，人性情感经历了一系列的打击，方东美称之为生物学的打击、天文学的打击和近代心理分析学的打击。生物学的打击自达尔文的生物进化论开始。达尔文依据科学考察和遗传学原理，提出人类的祖先是猿猴的说法，打破了上帝创世说，有助于缓解长期以来压抑在人们心头的“被造物意识”，但同时把人类降低到动物的水平，原来人类的祖先是畜生，不是万物的灵长！

天文学的打击来自于哥白尼的日心说。自古以来人们就确信地球是宇宙的中心，人是地球上一种高尚的精神存在，但是哥白尼提出太阳才是宇宙的中心，而地球只不过是围绕着太阳运行的一颗小行星。后来在开普勒等人的进一步研究下，发现太阳也只不过是宇宙星云里的一粒微尘，至于人更是渺小到微不足道。人类过去以宇宙的中心、地球的灵长自诩，不过是无知的狂妄罢了。这是近代天文学给人类带来的打击。

人类的另一种打击来自于近代心理分析科学的发展，尤其是弗洛伊德的精神分析理论。弗洛伊德是精神分析学派的创始人，他打破了“理性支配人类行为”的一贯信念，提出人的心理结构由意识、前意识和无意识构成，在人类心灵的最深处，是人的理性所无法控制的本能，尤其是性的本能。在弗洛伊德的“深度心理学”看来，人类不再是可以自我控制、知情意、和谐统一的个体，人性的本质是一团黑暗及无休止的性的欲望和冲动。于是，“由于天文学的打击，生物学的打击，近代心理分析的打击，人的重要性，从墙脚一齐被挖倒了”^③。方东美主张从中国人的“高度心理学”即“立体观”看待人类心灵，所

看到的就“不是平面的表层，也不是黑暗的深度”^④，而是人类的崇高价值、人性的完美性和人性的潜能。

近代欧洲人的思想成了一个孤绝的存在，在以上所说的“三大打击”之下，其知、情分离价值观占据主导地位后，历史失去了持续性，也无法处理价值问题。因此，近代的科学兴起后，要求道德的中立、美学的中立以及宗教的中立，实际结果却是道德、美感、宗教等价值一概不要，导致宗教和哲学的死亡，甚至“连讲伦理学也只成了一个玩弄伦理名词的，只是讲概念，而真正的道德精神，真正的价值却丧失了”^⑤。

三、和、分价值观的当代启示

西方文化重视细理分析，中国文化重视整体圆融。古希腊文化以实智照理，起如实慧，要在正理与豪情分离；近代欧洲文化运方便机巧，成方便慧^⑥，要在情理相违，整体为凌空系统，呈现多端敌对、内在矛盾之系统。中国传统文化以道家为代表，文化慧体为充量和谐，呈现为广大和谐之系统。从方东美对中西文化的不同分析中可知，中西价值观都具有各自的优势和不足。

中国传统和谐文化价值观的优势是：以建立在上下回向、哲学与艺术等基础上的整体联系与动态发展的综合性思维方式来理解，形成一种人与宇宙、人与自然、人与社会、人与自己的内心的融通与和谐关系，利于形成稳定和谐局面，使人文精神得到较好的发展。“人法地，地法天，天法道”（《老子》第25章），“夫大人者，与天地合其德”（《周易大传·文言》），指出人性是天或道予以的内在价值，能与外界存在相和谐。这种内在性表现在实践中，就是人生的义务感强烈、道德教化的使命感较为突出、具有恒久的人

① 方东美：《中国哲学精神及其发展》上，孙智燊译，第101页。

② 方东美：《中国人生哲学》，第144页。

③ 方东美：《原始儒家道家哲学》，第221页。

④ 蒋国保、余秉颐：《方东美思想研究》，天津：天津人民出版社，2004年，第302页。

⑤ 方东美：《原始儒家道家哲学》，第215页。

⑥ 方东美：《生生之美》，李溪编，北京：北京大学出版社，2009年，第33页。

生抱负等。

另一方面，中国传统和谐价值观也有不足：在物质分析、机械物质活动的探究方面有欠缺，注重精神性、道德性和艺术性的价值领域，易导致科学理性在现实中发挥作用的缺位；很多时候忽略了内在矛盾的细致分析，从而使得问题难以得到真正解决；有扼杀人的物质需求和个性发展的倾向，生命的实现方式由于脱离人的生命实现而强调精神超越，易滑入虚幻；人们的价值取向突出个人的种种义务——服从家庭、家族和国家等集体利益，而在一定程度忽视了个人的权利和发展。

可以说，这种“和”的价值观崇尚整体利益，在今天能带来像“社会主义办大事”的效益，信奉“个人服从集体”原则，显然是正确的；然而当“集体利益”被抬到至高无上、个人利益被严重损失时，个性发展的积极性必然受到损害，官僚主义腐败等现象必然产生。这些问题的产生是由过分突出“和”的价值观而淡化“分”的价值观所导致的后果。因此，中国的文化传统应该在继承和发掘自身原有智慧的同时，努力地进行外在学习和“充电”，积极吸取西方先进的文化思想。

西方重视“分”的价值观在当代的优势是：追求超越现象世界的纯粹客观知识，重视主客分立、情理分立、智理分析，强调在对世界的客观认识中把握世界运动发展的规律，征服并改造自然，使科学精神得到一定的发展，比如近代以来基因工程、生物工程、电子技术等的很大成就。相应的，西方“分”的价值观的不足，表现在功利主义、个人主义、享乐主义等方面，重视金钱标准和利益最大化，将市场经济理念扩展到非交换领域，导致一定程度的精神分裂。这种“分”的价值观在资本主义社会的发展过程中畸形膨胀，从而阻碍了人类生命的自由实现。

总体而言，具有道家精神的中国文化“和”的价值观体现一种整体性、融贯性的思维方式，人与神明、人与人、人与自然之间是交融互彻、和谐统一的关系。因此，方东美解决问题的一个重要方案是弘扬中国传统文化的“和”的价值观和圆融思维，重新恢复人与世界的关系。他批判西方的二元论，认为西方哲学由于执着于二分

法，使上下二分、内外二分，但他从不反对西方的形上学。方东美解决问题的另一个方案是在重视科学精神、发展科技的同时，恢复人的神性，从而把人从负罪文化的救赎角色中解放出来，靠自身的神性疏通人与神、形上与形下的关系。他说应做一个现代意义的超人，需“超希腊人之弱点而为理想欧洲人与中国人，超欧洲人之缺陷而为优美中国人与希腊人，超中国人之瑕疵而为卓越希腊人与欧洲人，合德完人方是超人”。^①

按照方东美的观点，从“自救”的角度出发，国家、社会的发展，首先是哲学、文化精神的发展，其中正确价值观念的建设是非常必要的，哲学的功用在于对文化作价值判断，“决定中国文化的第一因素是哲学”^②。从“他助”的角度出发，在眼下中国梦伟大复兴的征程中，哲学及价值观的建设还应积极吸收西方文化的优秀部分。但是，在接受“他助”的同时千万不能颠倒顺序，湮灭了自救的信心。方东美不满胡适、冯友兰的中国哲学史研究过于“依傍于西洋哲学”，因为运用西哲的方法、形式和范式来诠释中国哲学而导致中国哲学的精神“少之又少”，最终使人“忘本，使得中国青年由文字到思想习惯，都有一种内在贫乏症”。^③

(责任编辑 杨海文)

原载《现代哲学》2014年第6期的《马—浮论儒家礼乐教大义》（作者李虎群，中国政法大学哲学系副教授），系中国政法大学青年教师学术创新团队资助项目（2104CXTD10），特此补正。

① 蒋国保、周亚洲主编：《生命理想与文化类型——方东美新儒学论著辑要》，第105页。

② 同上，第607页。

③ 方东美：《原始儒家道家哲学》，第36页。

略论方东美哲学的学术路向*

郭继民**

【摘要】方东美的中国哲学研究极富特色,学术路向尤为独特。他一反当时流行的实证主义做法,采取“形上学”的研究思路,通过对三种形上学即超绝型态、超越型态及内在超越型态的分析,敏锐地抓住了中国哲学的“内在超越”之特质,并围绕中国哲学的“四大主潮”之精义,最终建构了“有机生命哲学本体论”这一富有深蕴的哲学体系,为中国哲学现代化做出了有益的探索。

【关键词】方东美;学术路向;特质;哲学构架

中图分类号: B261 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2015)02-0123-06

一个成熟的哲学家,莫不有自己的学术路向。学术路向,概略而言,乃为学术方法、学术视野及思想体系之综合体现。作为“东方诗哲”的方东美先生,其治学无疑有自己的鲜明特点:灵动而富有诗意的语言、天马行空的想象以及丰厚广博的知识积累,皆为方氏所独有。就其对中国哲学的研究核心而言,最明显的特点在于“形而上”的“生命哲学”之学术路向。

形上学的研究取向

谈及中国哲学的研究方法,方氏曾夫子自道,言其采取的是“形而上”的途径。在《原始儒家道家哲学》中,方先生曾专门探讨了学术研究的大致途径。他认为,就当代人对中国哲学的研究而言,无外乎三种,即科学逻辑路向、宗教的路向和“形而上”的路向。逻辑的路向是西方的主要特色,即其“哲学的发展是依循逻辑科学方法所指点的路径,再去认识主观世界或客观世界,重点在知识论上面”^①。不过,倘若以此认识、研究中国哲学,那么只能了解到战国时代刑名家(公孙龙、惠施)或墨家而已。当时胡适受西方实用主义影响,曾对中国的“知识论”进行相关探索,开启了墨家、名家之研究,固然有

功于学术传承,然而这种研究仅局限于先秦,对于其前(如“六艺”)、其时(即原始道家、原始儒家等)、其后(如经学、玄学等)的更为丰富的哲学则难以囊括其中。

除了“科学的逻辑”方式不能囊括、表征中国哲学的特质(即难以与中国古典哲学缺乏契合性)外,还在于所谓“科学的哲学”之研究方式,极有可能导致更严重的危险,即这种科学化的哲学“深具排他性,只能处理一些干枯与抽象的事体,反把人生种种活泼机趣都剥落殆尽,这也是同样的危险”^②。尤其在经历了西方近、现代哲学的“价值漂白”(价值中立)后,方东美对科学的哲学更是采取一种拒斥的心态。

宗教的途径亦不适用于中国哲学的研究,原因有二。一则,方东美认为宗教信仰过多地摄入感情色彩,过于情绪化,有可能最终导致人的虚无。走宗教的路向,很容易因为所谓崇高的信仰而“贬抑现世人类的价值”,使得“现实世界与理想世界便对峙而立,不能融通。前者不论它是大化流行的领域,或历史变迁的场合,或尽性力行的园地,如果没有神的恩典降临,便根本是有罪的”^③。在这个意义上,方东美认为,如果哲学只有宗教途径,“我们直可说,哲学,你的架构是脆弱的,哲学,你的本质是虚无主义”^④。

* 本文系中国博士后科学基金资助项目“方东美哲学研究”(2012M511684)的阶段性成果。

** 作者简介:郭继民,山东鄄城人,哲学博士,(广州 510430)海军陆战学院副教授。

① 方东美:《方东美集》,黄克剑、钟小霖编,北京:群言出版社,1993年,第45页。

② 方东美:《中国人生哲学》,北京:中华书局,2012年,第87页。

③ 同上,第84页。

④ 同上,第85页。

二则，即便西方哲学可以采取宗教的途径，譬如西方中世纪所采取的宗教方法并不算错，但它并不适合中国哲学的研究。因为中国是早熟的文化，而且中国的文明正如同面对东方升起的光明灿烂的太阳，驱散宇宙间的一切云雾，成为光天化日的世界。这在其他文化中须长时间的演变才能达到的，如埃及、希腊、印度等。“在中国思想史上最缺乏的是哲学的前奏，或是神话系统。但这并不是说中国没有神话，而是说象《山海经》、《楚辞》这些神话系统都是出现于春秋战国以后，不是哲学、艺术的前奏，所以中国相当缺乏神秘经验，也就很难采取宗教的途径。”^①

当然，宗教的途径固然难以作为哲学的途径，但并不意味着我们不能谈宗教，这个命题同样适宜用于科学与逻辑。在中国，宗教的本质就是伦理。佛教之所以能在中国生根发芽，在于佛教经过了“哲学化”的洗礼。“佛教如果不哲学化的话，早就亡了，象波斯教、袄教、景教在中国早已成为史迹便是明证。由此更可看出以西方‘宗教的途径’研究中国哲学也不易行得通。”^②方东美表达的意思是，佛教之所以能在中国生根发芽，最重要的一点在于佛教在中国不是以“纯粹宗教”的方式被吸收，而是佛教经过了“哲学化”的历程。在这个意义上，方东美认为谈论中国哲学自然不能以宗教的方式来进行了。

既然不能以知识论、宗教论来研讨中国哲学，那么，我们应当采取何种立场来研究中国的哲学呢？方氏的答案是，用形上学的方法。“在许多可能的研究途径里，我选择了形上学的途径。”^③因为只有这种方法才可以囊括整个的中国哲学体系，符合中国历史的真实情况，才可以将原始儒家、原始道家、大乘佛学以及新儒学精神囊括其中，也才可以在对比的基础上，将西学纳入其体系框架之中，形成自己的“生命本体论哲学”。

亦正是方东美采取“形而上”的方法，我们才可以理解为什么他研究原始儒家不从最为可信的文献《论语》入手，而是从《尚书》、《周易》入手——其要因在于《论语》只是智慧的格言（至少在表现形式上如此），缺乏形而上的哲学基础；而《尚书》、《周易》尤其《洪范》与《易传》则有丰富的形而上思想，富有浓厚的哲学意味。

“形而上”之特质

提及“形而上”的研究方式，人们势必联想起西方哲学中的“形而上学”，联想起诸如本体论、认识论、宇宙论、价值论等概念。固然，“形上学”理应包含以上诸内容，正如方先生所言：“形上学者，究极之本体论也，探讨有关实有、存在、生命、价值等，而可全部或部分为人类颖悟力所及者。且其说不一，容有种种殊异之诠释。”^④但是，方氏视野下的“形而上”的哲学进程又不同于西方哲学的研究路线，而是有其独特之品质，此品质乃在于“内在的超越”——他曾把形上学分为三种形态，即超自然（超绝）型态、超越型态、内在型态。

超自然型态（超绝型态）。超自然型态，起源于西方的“二分法”思维模式。西方哲学自古希腊以来基本秉持“二分法”的传统，这种特有的哲学思维原型基本规定了其后两千余年西方人的思维模式。方东美曾藉一个故事，说明西方二分法的局限：“有一个人出家远游，回家后一看，竟然故乡的房屋、人物都一分为二，他不知该亲近哪一个，于是思想落入二元论的范畴。二元论的本领不是从全体看世界，却总是将完整的世界、完整的人生看出两面来。于是希腊哲学家采取二分法，一边是绝对存有，具有完满价值；另一边是绝对虚无，就是虚妄假相。”^⑤更麻烦的问题在于“两分法”是无法贯通的，最终导致了“超绝形上学”，这个问题经苏格拉底、柏拉图、亚里士多德“理论化”后，更是如此。

方东美尤其辨析了康德“超越”与“超绝”的含义，阐明自己的“形上学”的哲学主张。他认为，西人康德“超绝”与“超越”二词不可互换，“超绝”乃超自然之意，即有一本体在自然之上，且是自然永远无法达到的境地，与自然

① 方东美：《方东美集》，黄克剑、钟小霖编，第47页。

② 同上，第47页。

③ 方东美：《原始儒家道家哲学》，台北：黎明文化事业股份有限公司，1983年，第19页。

④ 方东美：《中国哲学之精神及其发展》上，孙智燊译，北京：中华书局，2012年，第20页。

⑤ 方东美：《原始儒家道家哲学》，第27页。

互成两截，此为超自然（超绝）型态。超自然（超绝）型态下的诸事物，乃处于“单子式”的孤立状态下，彼此相互割裂，无甚联系。

超越型态。方东美认为西人之超绝形态，固然设置了一崇高理想、绝对价值，然而由于那种绝对的东西始终与世间相隔绝、绝缘，所以导致了精神\肉体二分，于事无补。于是，他藉中国哲人所“自辟畦径，独创典型，孕育出别具一格之形上学思想体系，而与之迥乎不同者”^①，即所谓的“超越型态之形上学”，也就是中国哲学的本体论。

中国的本体论哲学固然有超越的一面，有所谓的天命、天道、仁、诚等极具本体意味的形上之论，然而，诸形上之本体皆非“悬空”和“逃逸”的纯理念之物，而是皆与现象界相贯通、相容契的。以方氏视野观之，中国哲学本体论截然不同西人之处，乃在于中国哲学的本体与现象之间没有鸿沟。“余尝藉‘超越型态之形上学’一辞以形容典型之中国本体论。对万物一切——无论其为何种实有、何种存在、何种生命、何种价值——一方面皆不视之为某种超绝之对象，可离乎其余自然元素与文化历程而凝然独存，悄然独享某项秘密特权者；另一方面复断乎不将之单纯定位而局限固定于现实界或事法界，致误视之为无腾冲之超拔、趋入理想胜境之势能。”^②在《原始儒家道家哲学》中，方东美亦注重强调中国哲学中的有机性和关联性，“流行在儒、道、佛、新儒家之中的，都是‘超越形上学’，承认这个世界可以有价值，而这种价值是由理想世界上流行贯注下来的，连成一系”^③。由此可知，“超越形态”是中国哲学的重要特征，它是有机的整体系统，是彻上彻下、旁通不隔的有机体——此就现象与本体而论。

内在（超越）型态。中国哲学是超越的哲学，如上所述。不过，中国哲学的超越尚有一重要特征，即强调其内在超越。表面看来，内在与超越似乎相矛盾，无法统一，实则不然。客观地讲，中国哲学，归根到底是人的哲学：内在，究极深处乃是“人的内在”，现象\本体既有宇宙万物之间存在的客观联系，更有人之中介的“统摄”与“联通”；人，非世界的观望者，而是“与天地参”的行动者、创造者。事实上，中国

式的“形上学”从不与有形世界或现实世界脱节，也绝不与现实人生脱节，而是在现实人生中可以完全实现。如此，“‘超越形上学’在理想价值的完全实现方面看来，又一变而为‘内在形上学’，一切理想价值都内在于世界的实现、人生的实现”^④。

我们知道，牟宗三同方东美在某些问题上可以说存在着实质性的分歧，不过在对中国哲学精神的总体把握上，二者却是一致的，即二者皆赞同中国哲学的内在超越性。譬如，牟宗三尝用“一心开二门”对治康德哲学之弊病，他认为康德哲学视野下的“心”限制了人的创造，心不但开“现象门”、安排科学世界，而且开“本体门”、安排道德世界。人有内在的智的直觉，可以通达形上之大道，此为“内在超越”大略义。在《中国哲学的特质》中，牟先生则专门探讨了中国哲学内在超越的特征，通过“天道下贯与仁、智、圣”的“遥契关系”来说明中国哲学的内在超越特征。他将圣与天的关系分为两种：超逸的遥契和内在的遥契。超越的遥契是指“圣哲”对天道、天命的敬畏，这里的天道、天命是远远外在于圣哲的，高高在上；内在的遥契则相反，“不是把天道、天命推远，而是一方面把他收进来作为自己的性，一方又把他转化为形而上的实体”。“超越的遥契着重客体性，内在的遥契则重主体性。由客观性的着重过度到主体性的着重，是人对天和合了解的一个大转进。而且，经此一转进，主体性与客观性获得一个‘真实的统一’，成为一个‘真实统一体’。”^⑤两种遥契，阐明的即是中国哲学“内在超越”之特点。无疑，这个观点同方氏的主张基本是一致的。事实上，徐复观亦作如是观：“儒家精神，是超越而内在的理性主义。在其内的方面肯定了个体，在其超越方面肯定了全体。”^⑥相比而言，方东美的“内在超越”更具基础性，因为方东美所谓的

① 方东美：《方东美集》，黄克剑、钟小霖编，第231页。

② 同上，第231—232页。

③ 方东美：《原始儒家道家哲学》，第28页。

④ 同上，第23页。

⑤ 牟宗三：《中国哲学的特质》，吉林：吉林出版集团有限责任公司，2010年，第44页。

⑥ 徐复观：《徐复观集》，黄克剑、钟小霖编，北京：群言出版社，1993年，第572页。

“形上学”途径，实质上乃建立在“内在超越论”的根基之上，“把一套‘超越形上学’转变为内在于人类精神、人类生活的‘内在形上学’，我所谓的形上学途径就是采取此种观点”^①。方东美还曾做过形象的比喻，并以一副神俊的幼童站立在磐石之上手放蝴蝶风筝，来比喻这种内在超越的哲学特质。风筝展翅高空，翱翔宇宙，然它却并非无根，而是通过风筝线内在于人的心性之中。此之谓“提神太虚而俯，俨欲囊括全天地宇宙之诸形形色色而点化之，以成就广大和谐之宇宙秩序，同时更将下界尘世间之种种卑鄙悉皆浑然忘却，摆脱干净”^②。

对形上学的研究路径，方东美还特别强调指出，“形上学途径”必须避免两个陷阱，即“二分法”和“分析法”。这里的二分法，即谓西方把宇宙划为两截、人生划为两截，且彼此又不能沟通；这里的“分析法”，是指“虚妄的分析”、片面的分析，是仅就某一方面进行分析而忽略全体的意义。方东美并不反对分析法本身，而是反对这种“执着的分析”。在他看来，“真正彻底的分析才能帮助我们由直觉上把握宇宙人生的全体意义、全体价值与全体真相”^③。惟其如此，哲学才可以称为体大思精的思想体系。

那么，循着形而上的哲学研究方法，方氏又将如何建构其哲学体系呢？

生命本体论的哲学构架

从“形而上”的路径出发，方东美避免了二分法和虚妄分析法的“陷阱”，走向了“机体形上学”立场。这当然同中国天人合一的整体思维有关，同时也与方东美善于吸收西方哲学尤其是柏格森、怀特海的哲学精华有关。在数十年的哲学致思中，方东美在中西哲学的对比、会通中，以“大易”的创造性精神为主，在融通道家哲学、佛教哲学尤其华严宗哲学的圆融品质与“双回向”理论的基础上，消化、吸收了柏格森、怀特海的有机生命理论，逐步建立起一套独具特色的致广大、尽和谐的“有机生命本体论”。其主旨在于把整个宇宙视为一个相互联系、不可分割的统一有机体，整个宇宙不存在所谓的“两截”式的区分，而是一个相互关联、交融互摄、旁通

统贯的有机系统。生活于这个有机系统中的人自然亦非孤立之物，而是与天地、自然一体贯通的。更重要的在于人之精神与天地自然的生命精神也是浹而俱化，人之生命创造活动亦是不断提升精神境界和实现价值的过程，用《中庸》的话就是“参赞天地之化育”。

（一）方东美有机生命哲学的形成过程

方东美“机体生命本体论”的形成经历了一段复杂的历程，为了便于深入地理解其“机体生命本体论”，有必要对之进行简略概述。简言之，方东美的学术生涯，大致经过了回归中国哲学、回归经典（包括佛学经典）、融合中西哲学并提出自己系统的哲学观的过程。与此相联系，方东美“机体生命本体论”哲学思想的形成则经过了生命哲学的反思期、生命本体论的确定期和生命本体论的成熟期。当然，这三个阶段的划分只是为了问题叙述的方便，事实上，三者彼此交融，很难严格划分其界限。

方先生早岁以西学为主，从青年时代（大约二十世纪二十年代）开始研习西方哲学，一直到博士论文结束回国，主要从事西哲的研究。如在1925年受聘东南大学哲学系教授时，其所讲授的课程就是西方哲学与逻辑学。约在上世纪三十年代左右，方东美开始了“回归中国哲学”的历程，这从其著作《科学哲学与人生》的论述中可以看出此倾向。方东美对西方的“超绝的二分法”和机械的科学主义多有不满，并表现出对生命哲学的初步思考，他曾引用凯瑟林（Hermann Keyserling, 1880—1946）的有关论述来表明其立场：“生命的领域里没有一件东西是无意义的，因为生命本身就是意义……人的真实性是精神的，正因为意义是一切生命创造的基本因。”^④《科学哲学与人生》不但表明方东美回归中国哲学的意向，还在于它“已经表现出方东美正在形

① 方东美：《东方诗哲方东美论著辑要》，王月清、李钟梅编，南京：南京大学出版社，2009年，第232页。

② 方东美：《中国哲学之精神及其发展》上，孙智燊译，第4页。

③ 方东美：《东方诗哲方东美论著辑要》，王月清、李钟梅编，第232页。

④ 方东美：《方东美集》，黄克剑、钟小霖编，第88页。

成的生命本体论与西方非理性主义生命哲学的区别”^①。这一时期大致可视为方东美生命哲学的初步确立期，亦即生命哲学反思期。

接下来的更能表明方东美回归中国哲学的著作是1937年出版的《中国人生哲学概要》及其为中国哲学年会所提供的论文《哲学三慧》。这两部著作不但标志着方东美哲学的“中国回归”，更重要的是它确认了生命本体的意义。在这两部著作中，方东美把人类的智慧按类型大致分为希腊、欧洲与中国三个主要类型，而在中国智慧中，则拈出原始儒家、原始道家及墨家，此种分类无疑表现出中国哲学的自信，亦是方东美回归东方哲学的标志。同时，这两部著作亦加固了方东美“生命本体论”的认识。在《中国人生哲学概要》中，他认为：“宇宙不仅是机械物质活动的场合，而是普遍生命流行的境界。这种说法可叫作‘万物有生论’。世界上没有一件东西真正是死的，一切现象里边都藏着生命。”^②他尤其借助《周易》之智慧，提出诸如生之理、爱之理、化育之理、原始统会之理、中和之理、旁通之理等观点，较为系统地概述了其生命本体论的框架。当然，此阶段亦是方先生重返经典的阶段，开始了其对中国古典哲学的系统研究，假若其对《周易》无悉心之研究，其关乎生命哲学的诸种原理就不可能在《哲学三慧》中提出。这个阶段，方东美虽然回归中国经典，但他对佛学理论、对宋明儒学等理论的发挥还有所欠缺。随着方东美对佛学理论研究的不断深入，他的观点亦不断改变。如《中国形上学中的宇宙与个人》对中国智慧的认识有了更为深刻的认识和慧解，方东美开始以“大乘佛学”取代“原始墨家”，尤其将华严宗的广大悉备之理念吸收到其生命本体论的理论之中，可谓丰富、拓展并提升了其理论品质。

笔者认为，标志方东美“有机生命本体论”臻于完备的成熟之作应该是《中国人的人生观》与《中国哲学之精神及其发展》，前者确立了生命本体论的哲学观，后者乃其将西方生命哲学与中国哲学相互交融、摩荡之后所形成的较为系统的哲学体系。尤其在方先生系统研究并讲述了《中国大乘佛学》《华严宗哲学》《新儒家十八讲》之后，其有机生命哲学在综合了儒、释、道

及西方哲学的基础上，终于形成了广大悉备、旁通统观、大化流行且以“双回向”为“媒介”的生命有机哲学。方先生曾有《生命理想与文化构型：比较生命哲学导论》之纲目，仅从纲目来看，该框架几乎囊括了其终身所思，尤其从哲学比较的视野发挥其“有机生命本体论”思想。孰料“天夺硕哲，宏愿未果；广陵绝响，千古同悲！”^③先生未能完成此伟大宏愿，即溘然长逝，斯乃哲学界、思想界一大憾事！然就其所列纲目，足以令人想见其规模气象之博大高华矣！

（二）有机生命哲学的理论架构

方东美机体生命哲学的核心内容，乃是将世界看成大化流行、旁通统贯的“有机体”，人世间的一切现象必须在这个“流行的生命体”框架中给予安排。并且，对于其机体生命本体论的架构，他藉着中国传统哲学的“体用”观，将体、用密切联系起来。正如他所言：“生命苞容一切万类，并与大道交感相通，生命透过变通化裁而得以完成，若是‘原其始’，即知其根植于无穷的动能源头，进而发为无穷的创进历程；若是‘要其终’，则知其止于至善。从‘体’来看，生命是一个普遍流行的大化本体，弥漫于空间，其创造力刚劲无比，足以突破任何空间限制；若从‘用’来看，则其大用在时间之流中，更是驰骤拓展，运转无穷。”^④具体而言，其机体生命哲学的内容主要体现在以下环节之中。

生命本体论的角度。以生命本体论的构成而言，方东美的机体生命哲学乃是由《周易》发出，吸纳《周易》之“天地之大德曰生”、“生生谓之易”的生命积极进取的刚健精神与“旁通统贯”的有机整体思维模式，总结出五种要义：育种成性义、开物成务义、创进不息义、变化通几义、绵延不绝义。很明显，此五义乃是由《周易》羽化而出。事实上，在《哲学三慧》中，方东美曾对中国哲学的特点进行总结，认为中国哲学涵盖有六大原理，即生之理、爱之理、化育

① 蒋国宝，余秉顺：《方东美哲学思想研究》，北京：北京大学出版社，2012年，第81页。

② 方东美：《中国人生哲学》，第18页。

③ 方东美：《中国哲学精神及其发展》下，孙智燊译，第521页。

④ 方东美：《中国人生哲学》，第123—124页。

之理、原始统会之理、中和之理及旁通之理，亦大致与“五义”相当。此五义应为方东美的本体论之骨架。

价值论的角度。就机体生命本体论的价值而言，则凸显了人的积极主动性，是为人格超升论。

在方东美看来，“参赞天地化育”的人在宇宙有机体中起着主导作用。他本身是一个精神的不断超越的过程，这种过程就大的方面可概括为三个阶段，即自然人阶段、艺术人阶段和道德人阶段。自然人阶段又分为三个层次，即行能的人、创造力的人及知识合理的人。“行能的人”是指人为了生存而对外界所采取的本能活动，类似马斯洛的生存需求的第一阶段；“创造力的人”则指人在实践活动中表现出来的创造性；“知识合理的人”则是人在活动中凭藉理性知识（科技知识等）来指导自己的行动。方东美对完满的“自然人”有这样的描述：“这个自然人的生活有躯壳的健康、生命的饱满、知识的丰富，人生种种方面的高尚成就。”^①譬如，科学家就属于此种人格的典型代表。然而，在方东美看来，即使完满的“自然人”亦不过处于生命形而下的层次，因为它（科学）保持价值的中立，没有价值的嵌入。而人作为形而上的动物，必然在价值、意义等形而上的层面提出要求，因此，人势必本然地要随着普遍生命的大化流行而追求更高的精神价值。方东美认为此阶段即为艺术人阶段，“他可以创造种种美的语言、美的符号，把一个寻常的世界美化了，使它变成艺术领域。这是形而上世界的开始”^②。艺术的世界凸显了人之自由价值的追求，但艺术家又具有两面性，他既可以表现善、美，又可以表现丑、恶，甚至创造出疯狂的世界，因此，“艺术领域”尚且不是完满生命之完成，艺术人还需提进一步升至“道德人”的境地。“道德人”的境地，是人精神完满的最高领域，一如冯友兰先生所谓的天地境界，人的最高价值须在道德领域中呈现出来，儒家的圣人、道家之至人、佛家之觉者，皆是道德人的楷模。“道德人”意味着生命的完满完成，但亦非最终，人的生命精神乃是无限的超越过程，人不仅要完成人性，而且还应追求“神性”。

此精神价值的无限超升不过是问题的一面，

还有另一方面，即“下回向”。方东美把人之精神价值的无限超升称之为上回向，那么下回向则是指人类精神价值要贯通宇宙，将其至高的创化精神贯注宇宙间的每一个角落。通过上下回向的互动，人的价值得以完满的体现。应该说，价值论部分乃是方东美生命机体哲学的核心部分。

从其哲学的表现形式角度。就方东美生命哲学的主要表现而言，主要通过中国哲学的“四大主潮”来说明其生命哲学的特征。中国哲学的四大主潮即为原始儒家、原始道家、大乘佛学及新儒家。在早期著作中，尤其是没有系统研究佛教哲学之前，方东美还尤其其中意原始墨家哲学，譬如在《哲学三慧》中，他曾把原始儒家、道家和墨家作为中国古代哲学的精华。但是在其思想成熟后，他似乎改变了以前的看法，以大乘佛学、新儒家代替了原始墨家，其巨著《中国哲学之精神及其发展》即按照此线索展开，并提出了中国哲学的三大特色：旁通统贯论、殊道异论与人格超升论。方氏以四大主潮安排中国哲学是有深意的，此“深意”在于四大主潮“表现出一种相对流行于西方哲学界‘超自然形而上学’迥然不同的‘内在超越性的形而上学’的独特姿态”^③，此“内在超越性”的特征即表明方氏“形而上”的研究思路；四大主潮的通性与特色则构成了其机体生命论与价值论，其中“旁通统贯论”即机体生命本体论，“人格超升论”即对应价值论；“殊道异论”即分别从四家各自所具有的特征入手去展现中国哲学的精义。借助于中国哲学四大主潮的创造性的解读与论述，方东美既系统地展示了其丰厚的哲学思想，亦因此提供了一种看待中国哲学的独特视野和眼光。

要之，方东美以其深邃之慧眼、博厚之学养、宽广之胸怀、独到之方法，建构起大化流行、价值充沛的机体生命哲学。此对从事哲学研究者乃至文化研究者，无论在学理层面还是方法论层面皆具重要的启迪意义和借鉴价值。

（责任编辑 杨海文）

① 方东美：《方东美先生演讲集》，北京：中华书局，2013年，第15页。

② 同上，第18页。

③ 方东美：《方东美集》，黄克剑、钟小霖编，第218页。

-
- 我们应从黑格尔哲学中吸取什么思想资源 贺 来 1
- 马克思和列宁：暴力和敌友辨认政治 张文喜 8
- 破坏与重建：英国之于印度的双重使命
- 马克思世界历史理论的印度个案 刘敬东 王淑娟 18
- 从“Utopia”到“乌托邦”
- 跨语际实践理论的一种可能性 张 蝶 28
- 实践哲学视野中的辩证法 黄志军 33
-
- 毛泽东的农民观和女性观 [加] 蒂娜·迈·陈/著 梁长平/译 38
- 办报“上路”：意志、规范与导向
- 1949年前后中共新闻纪律检查整肃 赵 亮 49
-

唯识宗的记忆观与时间观

——耿宁先生文章引出的进一步现象学探讨····· 张祥龙 55

感知的透视性与动感

——从事物感知出发探察胡塞尔动感概念····· 单 斌 62

海德格尔探问“诗的本质”····· 贾冬阳 67

卡西尔回答了“人是什么？”这一问题了吗？····· 石福祁 74

论斯宾诺莎哲学中的理性生成论····· 吴树博 83

时间旅行发生了吗？····· 杨 卉 90

论“重写儒学史”与“儒学现代化版本”问题····· 黄玉顺 97

释经与治疗：王阳明的《中庸》首章解····· 郭 亮 104

“天泉证道”的“追述义”探析····· 程海霞 109

方东美论具有道家精神的中国文化与西方文化····· 施保国 117

略论方东美哲学的学术路向····· 郭继民 123

CONTENTS

What should We Learn from Hegel’s Philosophy?	<i>He Lai</i>	1
Marx and Lenin: The Politics of Violence and Enemy/Ally Opposition	<i>Zhang Wenxi</i>	8
“Destruction” and “Reconstruction”: India and Britain in Marx’s Historical Perspective	<i>Liu Jingdong Wang Shujuan</i>	18
From “Utopia” to “乌托邦”: A Possibility of Translingual Practice	<i>Zhang Die</i>	28
A Interpretation of Dialectics through the Philosophy of Practice	<i>Huang Zhijun</i>	33

Peasant and Woman in Maoist Revolutionary Theory, 1920s – 1950s	<i>Tina Mai Chen Trans. Liang Changping</i>	38
Will, Norm and Orientation: The Disciplining of Press on the Part of Chinese Communist Party around 1949	<i>Zhao Liang</i>	48

Memory and Time within the Perspective of Consciousness-Only School: A Phenomenological Development of Kern’s Article	<i>Zhang Xianglong</i>	55
Perspective and Motion in Perception: A Probe into Husserl’s Notion of Motion Starting from the Perception of Things	<i>Shan Bin</i>	62
Heidegger’s Inquiry into the Nature of Poetry	<i>Jia Dongyang</i>	67

Did Cassirer Answer the Question “What is Man”?	<i>Shi Fuqi</i>	74
The Genesis of Reason in the Philosophy of Spinoza	<i>Wu Shubo</i>	83
Have Time Travel Already Happened?	<i>Yang Hui</i>	90

On the Problems of “Rewriting the History of Confucianism” and “The Modernized Versions of Confucianism”	<i>Huang Yushun</i>	97
Exegesis and Therapy: Wang Yangming’s Interpretation of the First Chapter of <i>The Doctrine of the Mean</i>	<i>Guo Liang</i>	104
A Probe into the Problem of “Zhui-Shu-Yi” (Recounting of Memory) Arising from a Debate at Tian Quan Bridge	<i>Cheng Haixia</i>	109
Fang Dongmei’s Argument of Chinese Culture within the Framework of Taoism and Western Culture	<i>Shi Baoguo</i>	117
On Fang Dongmei’s Philosophic Trajectory	<i>Guo Jimin</i>	123