

物的哲学分析

【编者按】：“物”在中国传统思想中就是一个重要概念，工业化、现代化进一步提升了它的地位。作为哲学概念，“物”及其衍生的“物化”、“物象化”连带性概念对于唯物主义和社会批判理论来说都是至关重要的。当代中国法治社会建设更使得“物化”与“物象化”问题获得了一个重新思考的历史契机。两种不同的现代性批判对市民社会和“物”的不同态度，唯物主义的“物”与物化批判中的“物”所具有的复杂哲学意蕴等，都使“物”的哲学分析与“市民社会”的哲学分析依然处于当代中国马克思主义哲学关注的核心区域。有鉴于此，中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所联合“青年哲学论坛”、《现代哲学》杂志社于 2014 年 12 月 6 日召开了“物的哲学分析”学术讨论会。本期刊发的张有奎教授、夏莹副教授的论文，就是该会议收到的 25 篇论文中探讨马克思物论的 2 篇。

拜物教之“物”的分析*

张有奎**

【摘要】拜物教是马克思学说的重要范畴。物、物化和物象化概念是一组与拜物教密切相关的概念群。拜物教之“物”有两重意蕴：一是物与物的关系掩盖着人与人的关系，人在观念和行为方面认同物的逻辑；二是物与物的关系隐藏的人与人的关系不是泛泛之论，而是特指资本主义的生产关系。拜物教之“物”的社会表征主要有四个方面：人役于物；抽象化、形式化；合理化、算计和效率；流动性。物之解读的意义在于，既看到当今物之时代强调规则、秩序、能力、形式的必然性和进步性，避免简单化的道德批判，又看到它的局限性和现实超越的长期性。

【关键词】拜物教；物；人与人的关系；物与物的关系
中图分类号：B17 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2015）03-0001-08

拜物教（Fetishism）的英文词又可译为恋物癖。从词源学的角度看，这一术语源自拉丁文，原初含义是“人工的、制造的”，亦有“化妆、伪装”之义；后来在人类学和宗教学的意义上使用，指对无生命的物或人工制品的崇拜。巫术或物恋中的物已经不是一般的物，而是具有特殊意义的符号之物，一种具有超自然特性的物。中世纪晚期的欧洲，物神崇拜是一种非基督教的宗教文化，区别于基督教的偶像崇拜。近代以来，拜物教在线性发展的宗教文化史叙事中成为原始宗教形态阶段。在马克思那里，拜物教是一种隐喻，它是商品社会的特有现象。破解拜物教之谜的关键点在于洞穿拜物教之“物”的表象，也就是说，按照历史现象学的原则，从物与物的关

系掩盖的人与人的关系，揭示出物的本真面目。

一、物、物化与物象化

拜物教之“物”绝非简单地指自然之物，不是说人的物质性存在离不开生活资料的供给，而是有更为复杂和深刻的社会内涵。探查这一内涵，就要考察物、物化与物象化这样几个内在相关的概念。

“物”是马克思的重要概念。马克思说：“旧唯物主义的立脚点是市民社会，新唯物主义的立脚点则是人类社会或社会的人类。”^①在这里，“旧唯物主义”的“物”和“新唯物主义”的“物”的概念的涵义是不一样的。旧唯物主义

* 本文系 2012 年度教育部人文社会科学研究规划基金项目“资本逻辑与虚无主义的内在关系研究”（12YJA720036）、2013 年中央高校基本科研业务费专项资金资助项目“资本逻辑与中国发展道路基础理论研究”的阶段性成果。

** 作者简介：张有奎，（厦门 361005）厦门大学马克思主义学院教授。

① 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，北京：人民出版社，1995 年，第 57 页。

的代表人物或所指就是费尔巴哈，他的“物”指的是相对于内在的精神、情感、意志而言的人和自然的物质性、在外性。马克思曾经盛赞费尔巴哈实现了对黑格尔唯心主义的唯物主义颠倒。然而，这样的“物”依然停留于旧的哲学问题域，也就是说，它回答的问题是“世界是什么”。旧唯物主义无法解释道德、情感、爱、信仰的现实根源，从而陷入道德浪漫主义的误区。“新唯物主义”的“物”绝不是意指物的自然性，否则就抹平了新唯物主义和旧唯物主义的差别。新唯物主义的革命性意义在于，它不再追问世界的本原，不是询问“世界何以可能”的问题，而是在宗教批判的基础上走向政治经济学批判，从宗教解放走向政治解放和人类解放，转而追问“人类的解放何以可能”。这是一种哲学范式的转变。在此视域中，“物”的根本之点不是它的外在性和客观性，而是它的历史性和社会性。

马克思关注的重点是社会之物、历史之物，或者说是与人相关的物，是被人的实践活动中介的物。这种物不是抽象的存在，而是现实的存在，它就是我们在日常生活中到处碰见的事物，比如商品、货币、劳动工具等等。物的历史性指的是物总是处于一定的历史之中，受到历史发展水平和实践条件的限制；它绝不是无条件、无前提的纯粹存在。黑格尔是具有深厚历史感的哲学家，马克思是黑格尔的优秀学生，也是最好地继承黑格尔学说的历史性的学者。物的社会性指的是它是社会的产物，是人的社会关系中的存在，而不是孤立的自然存在。社会关系中的“物”反映的不仅是它的自然属性，更反映着人与人的社会关系。

异化、物化、对象化是密切相关的几个概念。在这些概念上，马克思和黑格尔的不同在于：首先，马克思明确区分了异化和对象化，黑格尔把异化和对象化在同一意义上使用。在黑格尔那里，异化和对象化是不分的。异化就是否定的过程，是自我意识的外化和对象化，当然，它也包括外在对象返回自身的过程。毋宁说，黑格尔的异化就是对象化。马克思认为，对象化就是主体的力量外化、凝结在物上的过程，它是主体客体化。对象化是人类的特有存在方式，贯穿于人类的整个历史过程，没有对象化也就没有人类的存在。对象化是人类存在的前提和本质。异化是劳动者生产的产品不归生产者所有，而归另外

一个人所有，不是人占有物和支配物，而是物支配人，客体对象反过来支配它的生产者。异化是人类特定历史阶段的现象，在马克思看来，这个特定的历史阶段就是资本主义。异化也是对象化，是特殊的对象化；而对象化不是异化，二者不能混淆。在马克思那里，异化具体表现为四种：劳动产品的异化、劳动的异化、人本身的异化、人与人的关系的异化。其次，黑格尔的异化是自我意识的异化，外在的事物的本质总是停留于意识的范围之内，因而异化始终没有走出精神的领地。马克思的异化是现实的人的现实活动，它有感性物质的体现，因而绝不是仅仅精神领域的事情。换句话说，黑格尔承认的劳动始终是抽象的精神的劳动，人的劳动本质就是精神和思维的过程，它是自我意识自身异化又克服异化的精神活动，而不是改变自然和社会关系的实践活动。

物化是卢卡奇主要使用的术语，接近马克思的异化概念。在马克思那里，物化有两种涵义：一种是对对象化和外化，在此意义上，它就是主体客体化的过程；另一种是异化，就是人的目的性活动工具化，它既是人的社会性的部分实现，又是人的个体性、尊严、自由的被压抑和贬低。有学者指出：“异化是指生产者的劳动在社会规定性上的物化，亦即社会关系的物化，而对象化则是指劳动在其自然规定上的物化。”^①在卢卡奇看来，物化即异化。物化这一历史现象造成在人之外的第二自然，它具有类似于第一自然的规律，这个规律不以个体的主观意志为转移；它具有客观性，支配和主宰人的思想和行为。问题在于，卢卡奇侧重对物化现象的价值批判，没有认识到物化的历史必然性和积极意义，忽视对资本主义事实的辩证分析，无意之中造成科学与价值的对立。

物象化概念在国内引起重视与对广松涉的引介和研究是分不开的。当然，这也是国内对马克思的拜物教思想研究深化的表现。在国内以前的研究中，异化、物化、物象化是不太严格区分的，它们在几乎相同的语义上被使用。近年有学者指出，“Sache”和“Ding”是不同的，“Ding”是“物”，“Sache”可以译为“物象”。“‘Ding’

① 孙伯鍨：《卢卡奇与马克思》，南京：南京大学出版社，1999年，第1页。

是感觉和直觉的认识对象，是指没有进入到自我意识即人的世界的纯粹的物；而‘Sache’则是指进入到自我意识即人的世界的对象。”^① 广松涉认为，物化是人被当作物，或者人的身心能力的物化，类似于对象化；物象化是人与人的社会关系表现被错认为是物与物之间的关系。卢卡奇的物化概念包含了异化和广松涉的物象化之义。国内有学者明确区分了物化和物象化的差异：物化是人由物来表达，人与人的关系是由物与物的关系呈现的事实；物象化是意识到物化的客观事实，也就是说，认识到物与物的关系背后的人与人的关系，认识到物的中介性和形式性。^②

拜物教与物象化的根本区别在于，它已经不仅仅是社会关系的物化，不是把人与人的关系错认为物与物的关系，而且是观念和精神的物化，也就是说，它在精神层面接受和认同物的逻辑对人的支配和统治。

二、拜物教之“物”的两重意蕴

马克思视域中的拜物教有商品拜物教、货币拜物教、资本拜物教。也就是说，拜物教之“物”就是商品、货币和资本。现在需要对这三者进行双重“解蔽”：一是从这些物的存在看到它们背后的人的存在；二是从人的历史性存在进一步看到资本主义生产关系的特殊性。

其一，物与物的关系掩盖着人与人的关系，人在观念和行为方面认同物的逻辑。

商品是拜物教之物的第一种形态。商品是社会财富的形式，它首先是满足人的需要的外界对象，具有某种使用价值。但是，商品的使用价值仅仅是社会财富的物质内容，是交换价值的物质承担者。商品“充满形而上学的微妙和神学的怪诞”的秘密不在于它的使用价值，而在于它的交换价值。交换价值使得商品“转化为一个可感觉而又超感觉的物”。商品生产是人们为对方生产、对他人生产，而不是为自己生产。因而，生产出来的产品的社会实现就要依靠交换。商品交换的实质是人与人之间的劳动的交换，商品交换的价值关系是人与人之间的劳动力耗费的持续时间关系。这样，商品与商品之间的物的关系，实质不过是人与人之间的关系而已。马克思说：“商品形式的奥秘不过在于：商品形式在人们面前把人们本身劳动的社会性质反映成劳动产品本身的物

的性质，反映成这些物的天然的社会属性，从而把生产者同总劳动的社会关系反映成存在于生产者之外的物与物之间的社会关系。由于这种转换，劳动产品成了商品，成了可感觉而又超感觉的物或社会的物……商品形式和它借以得到表现的劳动产品的价值关系，是同劳动产品的物理性质以及由此产生的物的关系完全无关的。这只是人们自己的一定的社会关系，但它在人们面前采取了物与物的关系的虚幻形式。因此，要找一个比喻，我们就得逃到宗教世界的幻境中去。在那里，人脑的产物表现为赋有生命的、彼此发生关系并同人发生关系的独立存在的东西。在商品世界里，人手的产物也是这样。我把这叫做拜物教。劳动产品一旦作为商品来生产，就带上拜物教性质，因此拜物教是同商品生产分不开的。”^③

商品的拜物教性质之根源在于生产商品的劳动之社会性质。商品的生产不同于一般的社会生产，它是一种特殊的生产，生产活动是彼此独立进行的私人劳动。社会劳动是私人劳动的总和。私人劳动要成为社会劳动的一部分，必须通过商品的交换。如果私人劳动的产品即商品不能成功地交换，私人劳动就不能得到社会的承认，从而它的价值就无法实现。马克思说：“因此，在生产者面前，他们的私人劳动的社会关系就表现为现在这个样子，就是说，不是表现为人们在自己劳动中的直接的社会关系，而是表现为人们之间的物的关系和物之间的社会关系。”^④ 换句话说，马克思在这里分析了商品（物）与商品（物）的关系掩盖下的人与人之间的关系。

商品生产的独特性在于，人们不是为了生产而交换，而是为了交换为生产；生产的目的不是为了享受，而是为了获得价值增殖。商品这一物质外壳的使用价值是具体劳动生产的，它的价值是抽象劳动生产的。抽象劳动是抽象掉了具体内容的劳动，从而只有量的关系的劳动。正是由于抽象劳动之间仅仅有量的关系，它们的凝结即商品的价值量之间才是可比较和可交换的。商品交

① 韩立新：《异化、物象化、拜物教和物化》，《马克思主义与现实》2014年第2期。

② 刘森林：《物与无》，南京：江苏人民出版社，2013年，第251—255页。

③ 《马克思恩格斯文集》第5卷，北京：人民出版社，2009年，第89—90页。

④ 同上，第90页。

换的实质是人们之间按照平等原则体现出来的劳动的交换，商品的价格绝不是偶然因素决定的主观数字，而是隐含着客观的因素。

货币是拜物教之物的第二种形态。货币是一般等价物，它是一种特殊的商品，是商品世界的完成形式，它“用物的形式掩盖了私人劳动的社会性质以及私人劳动者的社会关系，而不是把它们揭示出来”^①。商品的使用价值各不相同，商品占有者要用他所占有的商品的使用价值换取别的商品占有者的商品，但别的商品占有者的商品的使用价值一般不太可能恰好是他需要的商品的使用价值。在此情形之下，就需要商品交换中的一般等价物。马克思说：“物的货币形式是物本身以外的东西，它只是隐藏在物后面的人的关系的表现形式。从这个意义上说，每个商品都是一个符号，因为它作为价值只是耗费在它上面的人类劳动的物质外壳。”^② 在“x量商品A=y量商品B”的价值表现中，当商品C、商品D、商品E……全都通过商品A表现自己的价值，商品A就成为货币。在历史的演进中，金和银的性质和属性使得它们成为一切人类劳动的直接化身。马克思说：“人们在自己的社会生产过程中的单纯原子般的关系，从而，人们自己的生产关系的不受他们控制和不以他们有意识的个人活动为转移的物的形式，首先就是通过他们的劳动产品普遍采取商品形式这一点而表现出来。因此，货币拜物教的谜就是商品拜物教的谜，只不过变得明显了，耀眼了。”^③

资本是拜物教之物的第三种形态。资本是为卖而买的货币流通，商品仅仅是货币流通的中介。它的流通形式是“G-W-G”，而不是“W-G-W”。资本流通的出发点和目的是交换价值本身，第一个G和第二个G之间没有质的不同，只有量的差别，这一流通就是产生剩余价值实现价值增殖的过程。资本家是人格化的资本，他的唯一动机是占有越来越多的抽象财富。这是一种绝对的致富欲。

其二，物与物的关系背后是人与人的关系，人与人的关系不是泛泛之论，而是首先特指资本主义的生产关系。

物与物的关系之实质是人与人的关系，即资本家与资本家、资本家与工人、工人与工人之间的关系。它体现的是资本主义的生产关系。马克思说：“因此，一旦我们逃到其他的生产形式中

去，商品世界的全部神秘性，在商品生产的基础上笼罩着劳动产品的一切魔法妖术，就立刻消失了。”^④ 马克思在此举了两种情况的例子：一种是前资本主义社会，另一种是自由人联合体。在以人的依赖为特征的前资本主义社会，人们之间的社会生产关系不会采取物与物之间的关系的虚幻形式。劳动的自然形式（如劳役）、劳动的特殊性（不是劳动的一般性）是劳动的直接社会形式。马克思说：“无论我们怎样判断中世纪人们在相互关系中所扮演的角色，人们在劳动中的社会关系始终表现为他们本身之间的个人的关系，而没有披上物之间即劳动产品之间的社会关系的外衣。”^⑤ 自给自足的家庭劳动直接是社会化的劳动，不同使用价值的劳动产品（衣服、粮食等）是家庭成员自然分工的劳动的产物，这些劳动产品不需要以物（商品）的方式表达家庭成员之间的关系。自由人联合体的社会，人们用公共的生产资料进行劳动，劳动产品直接是总产品的一部分。人们固然也会按照劳动时间等进行共同产品的分配，但人与人的关系绝不必要表现为物与物的关系。马克思说：“在那里，人们同他们的劳动和劳动产品的社会关系，无论在生产上还是在分配上，都是简单明了的。”^⑥ 商品生产的独特性就在于，劳动者的产品是有价值的商品，商品是劳动者的私人劳动的凝结，商品与商品之间的交换，实质是私人劳动与私人劳动之间的交换，从而它表现的是人与人之间的关系。揭掉物的神秘面纱的历史条件，就是物质生产成为自由联合的人的产物，处于人的有意识有计划的控制之下。

人对物的依赖是现代资本主义的根本特征。这里的物之本质就是现代资本主义的社会关系。它指的是普遍的社会物质交换、全面的关系、多方面的需要以及全面的能力体系，商业、奢侈、货币、交换价值随之发展起来。马克思说：“这种与人的依赖关系相对立的物的依赖关系也表现出这样的情形（物的依赖关系无非是与外表上独立的个人相对立的独立的社会关系，也就是与这

① 同上，第93页。

② 同上，第110页。

③ 同上，第113页。

④ 同上，第93页。

⑤ 同上，第95页。

⑥ 同上，第96—97页。

些个人本身相对立而独立化的、他们互相间的生产关系):个人现在受抽象统治,而他们以前是互相依赖的。但是,抽象或观念,无非是那些统治个人的物质关系的理论表现。”^①

卢卡奇说:“商品拜物教问题是我们这个时代、即现代资本主义的一个特有的问题。”^②在卢卡奇看来,商品交换现象早已存在,但商品交换及其结构性后果影响整个外部和内部的社会生活,成为社会进行物质代谢的支配形式,这却是现代的事情。他说:“更确切地说,一个商品形式占支配地位、对所有生活形式都有决定性影响的社会和一个商品形式只是短暂出现的社会之间的区别是一种质的区别。因为有关社会的所有主观现象和客观现象都按照这种区别获得质上不同的对象性形式。”^③

三、拜物教之“物”的社会表征

拜物教之物的社会表征主要有四个方面:人役于物;抽象化、形式化;合理化、算计和效率;流动性。

其一,人役于物。在私有制、分工、大工业的共同作用下,人和物之间的一体性关系逐渐瓦解,并日益处于尖锐对立之中,工人和自己的劳动产品是异己的关系,工人被自己的创造物支配。物原是人的活动的对象和客体,是人的本质力量的体现和确认,人的活动就是人的对象化,人以全部感觉在对象世界中肯定自己。但在资本主义体系下,物不是人的享用对象,也远不是简单的使用价值,而是似乎具有自我的生命和灵魂;人反而从主体地位倒转为客体,似乎是物的自我增殖的手段和工具。人的主体地位在生产活动中不是得到实现和肯定,而是被贬低和否定;劳动不是人的本质的实现,而是蜕变为工人的谋生手段,是工人力求逃避的异己性活动。马克思说:“劳动为富人生产了奇迹般的东西,但是为工人生产了赤贫。劳动生产了宫殿,但是给工人生产了棚舍。劳动生产了美,但是使工人变成畸形。劳动用机器代替了手工劳动,但是使一部分工人回到野蛮的劳动,并使另一部分工人变成机器。劳动生产了智慧,但是给工人生产了愚钝和痴呆。”^④劳动产品的异化与劳动的异化仅仅是同一件事情的两个方面。死劳动支配活劳动,过去支配现在,人的目的性活动变为工具性活动这

一客观现实,强烈地揭示了资本主义体系的荒谬性。工人的生命不是至高无上的存在,不是拥有自身价值和尊严的存在,而是为资本增殖而存在,他只有在资本家需要他存在的时候才存在。物支配人,不仅支配和占有人的肉体,而且支配和占有人的精神。人的需要和欲望不是人的自然需要和欲望,而是被镶嵌在资本主义的结构化运作之中,成为其中的一个环节,被资本主义社会根据自身的需要生产出来。人的价值评价标准和生存法则则是物的标准和法则,也就是说,一切以是否能够商品化及其价值的大小进行功利主义权衡。人的世界是渺小的,物的世界才是强大的。物甚至驱使和控制人的情感、意志、审美标准。人的一切感觉和特性异化为拥有的感觉,或者只有在自己的动物机能中才能感觉到自己的人的存在。马克思说:“私有制使我们变得如此愚蠢而片面,以致一个对象,只有当它为我们拥有的时候,就是说,当它对我们来说作为资本而存在,或者它被我们直接占有,被我们吃、喝、穿、住等等的时候,简言之,在它被我们使用的时候,才是我们的。”^⑤人的智力、情感、道德和尊严都变为可以出售的商品,标着价格,受到竞争和市场波动的影响。万物商品化是物化社会的根本特征。

就实质而言,人与物的对立乃是人与人的对立,进而是人与自身的对立、私人性和社会性的对立。人是社会存在物,但人的社会性现在独立出去,作为一个抽象的东西与个体相对立,个体需要通过努力争取才能得到社会承认。具体来说,资本主义的生产是私人生产,这种私人生产要成为社会生产,关键在于商品交换,用通俗的话说就是要能够把商品卖出去,马克思称之为“惊险的一跃”。如果这种私人劳动产品不能顺利实现交换,就是没有价值的无效劳动。人的社会本质的实现依赖于商品交换,由此形成的人与物的关系的倒转,人对物的膜拜,不能不说是历史

① [德] 马克思、恩格斯:《马克思恩格斯全集》第30卷,北京:人民出版社,1995年,第114页。

② [匈牙利] 卢卡奇:《历史与阶级意识》,北京:商务印书馆,1992年,第144页。

③ 同上,第144页。

④ [德] 马克思、恩格斯:《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,2002年,第269—270页。

⑤ 同上,第303页。

的吊诡。

其二，抽象化、形式化。商品之物的神秘性不在于它的内容，而在于它的形式。换句话说，商品的价值是关键。劳动的二重性在于，具体劳动创造使用价值，抽象劳动创造价值。抽象劳动是一般人类劳动，它是仅有量的差别而没有质的差别的劳动。商品交换的法则是平等公正，它不同于馈赠和丛林法则，而是以承认彼此的所有权为前提。交换的关键在于商品的交换价值的可比较性。马克思对商品价值和抽象劳动的论述，为揭穿资本主义的秘密起了关键作用。交换价值的意义在于，它无视商品的质的差别，使得不同的质的商品的交换成为可能。抽象化和形式化的恶果在于，人的丰富性没有了，仅有对物的占有和实现资本增殖的一种欲望。人的情感、信仰、趣味、个性等等被物化，高尚的东西没有了，到处充斥着货币的量的关系。

鲍德里亚极其敏锐地意识到物的抽象化和形式化特征。他反对使用价值优先性的经验主义假设，认为“物远不仅是一种实用的东西，它具有一种符号的社会价值，正是这种符号的交换价值才是更为根本的——使用价值常常只不过是一种对物的操持的保证（或者甚至是纯粹的和简单的合理化）。以其充满悖论的形式，这才是唯一正确的社会学意义上的假设”^①。鲍德里亚在此提出象征性交换、拟像、符码等一系列不同于经典马克思主义的新概念，试图突破传统的理解方式。在他看来，物是显现社会意指的承载者，是一种社会及其文化等级的承载者，物构建了符码。他说：“简单说来，物从来都不存在于它们所发挥的功能之中，而是存在于它们的过剩之中，其中凸显了威望。它们不再‘指认’这个世界，而是指认拥有者的存在以及他们的社会地位。”^② 鲍德里亚区分了四重逻辑：使用价值的功能逻辑/操持运作的逻辑/实用的逻辑/器具；交换价值的经济逻辑/等价逻辑/市场的逻辑/商品；象征交换逻辑/不定性逻辑/礼物的逻辑/象征；符号/价值的逻辑/地位的逻辑/差异性逻辑/符号。^③ 最后一个消费领域，即符号和差异的逻辑，物只是消费的符号。在鲍德里亚看来，消费是一场骗局，消费需求常是被建构起来的虚假需要，因而消费的神话学应被解构。就意识形态的拜物教而言，符码化、体系化的物控制了主体，物是象征性的符号，它消解、拒斥和驱散人

们的差异性。鲍德里亚说：“拜物教，其实是对形式（即商品或者交换价值体系的逻辑）的一种（模糊的）迷恋，是一种在任何情况下，在一种限制性的抽象的逻辑体系中的攫取。”^④ 他在误解马克思的拜物教思想的基础上反对商品拜物教，主张能指拜物教，认为符号和符号系统支配和统治着人和物，进而认为马克思的政治经济学已经过时，应该用更为形式化和抽象化的符号政治经济学进行现代资本主义批判，应该用功能性取代有用性作为批判的逻辑支点。无论如何，鲍德里亚把符号化的结构性统治变为脱离了产生它的物质生产结构的存在，这是把抽象化和形式化给绝对化了，从而走向违背历史唯物主义的资产阶级意识形态。

其三，合理化、算计和效率。拜物教之物的实质是一种社会关系结构，它是一种追求最大化的合理化结构，人人精于算计，为了实现利益最大化，追求效率就是它的基本特征。现代资本主义正是这样的社会。

合理化是机械化考量的标准。马克思没有从观念和思想的层面入手，而把生产方式和交换方式的变革视为资本主义产生的根本动力。在他看来，资本主义的赤裸裸的利害关系破坏了封建的、宗法的和田园诗般的关系，斩断了形形色色的封建羁绊，把一切传统的情感淹没在利己主义的打算之中。工人在分工中失去独立的性质，成为机器的单纯的附属品。卢卡奇说：“随着对劳动过程的现代‘心理’分析（泰罗制），这种合理的机械化一直推行到工人的‘灵魂’里：甚至他的心理特性也同他的整个人格相分离，同这种人格相对立地被客体化，以便能够被结合到合理的专门系统里去，并在这里归入计算的概念。”^⑤ 合理化不是按照事物的有机的质的内容决定的统一过程，而是按照生产的特殊需要和规律，按照机械化和劳动时间决定的过程，劳动对象在这种合理化过程中被切割和拼装。合理化还表现在人性的存在只有在它符合商品生产的利益和要求的时候才是有意义的，否则就是要被压抑和割舍的

① [法] 让·鲍德里亚：《符号政治经济学批判》，夏莹译，南京：南京大学出版社，2009年，第2页。

② 同上，第5页。

③ 同上，第47页。

④ 同上，第79页。

⑤ [匈牙利] 卢卡奇：《历史与阶级意识》，第149页。

对象，就是要被批判和排斥的东西。卢卡奇说：“由于劳动过程的合理化，工人的人的性质和特点与这些抽象的局部规律按照预先合理的估计起作用相对立，越来越表现为只是错误的源泉。”^①人成为原子式的孤立的个人，成为异己的系统中的环节，人与人的联系被机械过程的抽象规律所中介。

可计算性是现代社会的原则。从伽利略以来，人类的自然观念就发生了根本变化。传统的自然观念被祛魅了，自然变成一个均质的空间化存在，这是一个对自然的数学构想、一个现代的科学的 worldview。数学成为这个时代的基础性科学，人们按照数学的量化原则切割世界，支配和控制世界。可计算性成为统治自然的原理。在伽利略、牛顿看来，他们根据数学原理“描述”的世界就是本体的真实世界，而不是一种假设。海德格尔说：“存在之意义因而就是可计量性，其目标倒不全在于，确定那个‘多少’，而最终只是有助于对作为对象的存在者进行控制和统治。”^②商品的计算性是它的直接表现形式，这种可计算性渗透到人的意识，人也按照可计算性考虑事物，从而导致工具理性和价值理性的分离，导致工具理性的过度膨胀。

效率是合理化和算计的目标。人不是目的，剩余价值的榨取才是最高原则。人们的生产和消费在资本主义的生产关系中是分裂的，人们为交换而生产，而不是为消费而生产。交换价值的心理需要不同于使用价值，它是一个无限的过程。因此，不断地通过技术创新和提高管理水平，通过竞争等方式以提高效率，就成为常态。

合理化、算计和效率的追求不仅是经济领域的法则，也是政治、文化、社会的原则，进而投射到人们的生活方式和思想方式。它改变了一个时代的面貌。

其四，流动性。拜物教之物不是静止的客观之物，而是挣脱地域性限制的流动之物，它促成世界历史的生成。马克思说：“生产的不断变革，一切社会状况不停的动荡，永远的不安定和变动，这就是资产阶级时代不同于过去一切时代的地方。一切固定的僵化的关系以及与之相适应的素被尊崇的观念和见解都被消除了，一切新形成的关系等不到固定下来就陈旧了。一切等级的和固定的东西都烟消云散了，一切神圣的东西都被亵渎了。”^③资本的流动造成民族的交流，最野蛮的民族也被卷入现代文明的洪流之中。人们普

遍地成为生产者和消费者，民族工业被不断地消灭，生产越来越成为世界性的了，过去那种地方的和民族的自给自足和闭关自守状态被民族之间的交往和相互依赖取代。马克思把这称之为世界历史的过程，它不仅造成经济的全球化，也造成政治和文化的全球化。

四、简要的结论

拜物教之物的解读结论在于，物是一种资本主义的社会经济关系。所谓物的永恒性和资产阶级的规律仅是一种意识形态的说辞和掩盖。现在的问题仅仅在于，如何看待马克思对物的批判及其抽象对人的统治。如果简单地把人的解放和物的世界对立起来，看不到物的积累为人的自由解放的实现提供基础和前提这一根本之点，就会陷入道德浪漫主义的误区。换言之，必须辩证对待物化世界的存在。

其一，物化社会的根本之点在于，它以“物”为本，而不是以“人”为本。从历史的角度看，拜物教之物的关系结构确实不是自然的体系，而是一个明显荒谬的体系，但这一似乎荒谬的体系有其产生的历史必然性和合理性。前现代社会是一个熟人社会、关系型社会、官本位社会，它和现代社会格格不入。人的血缘、出身、门第观念制约人的存在和发展，等级观念被看作理所当然的天理，因而人与人的不平等是必然的。所谓的能力和个体性，乃是次要的东西。物化社会强调的是规则、秩序、法律、平等、权利，这样的社会是一个陌生人社会、法治社会，它固然还无法在自由、公正、民主、尊严等方面实现形式和实质的统一，但相对于前现代的社会来讲，它超越了地方性和狭隘性，超越了人对人的隶属和等级关系，在形式上具有了人人平等的关系，无疑具有革命性的进步意义。无视这一点而批判物之弊端，很容易陷入洋教条主义和鹦鹉学舌的本本主义。对于我国的社会主义市场经济

（下转第24页）

① 同上，第150页。

② 费迪耶等辑录：《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》，丁耘摘译，《哲学译丛》2001年第3期。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷，第275页。

试论马克思对物的追问方式及其激进维度*

夏莹**

【摘要】本文立足于马克思对物的问题的关照方式，试图以《资本论》中“商品拜物教”一节为分析文本回应这样一个问题：在马克思的《资本论》中关于资本发展的内在演进逻辑的讨论是否缺乏早期马克思思想中的激进性维度。围绕对物的追问，本文从三个方面推进对这一问题的理解：首先，马克思以商品为起点的讨论消解了抽象的物的存在，物成为非实体的关系；其次，马克思通过对拜物教的批判让物作为与人的对抗性存在得以重现；最后，在凸显了人与物的对抗性关系中解释了人的物化现实，同时以历史性的视角将物的价值从自然属性转变为社会属性，从而使得人的物化成为可以被改变与超越的现实。这正是物的激进性维度在《资本论》语境中的呈现方式。

【关键词】物；拜物教；价值形式；激进性

中图分类号：B17 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)03-0008-07

对物的追问是近现代哲学的一个问题。当它成为一个问题的时候，首先意味着人与物的分离已经成为无法回避的现实。这是近代启蒙理性发展所带来的一个理论的后果。黑格尔在反思启蒙精神的时候将以物质为出发点的启蒙立场视为是一种抽象^①。而海德格尔在《物的追问》中这样判定这一问题所具有的哲学困境：“通过标画关于物的问题，我们已经意外地知道了提出那个问题的哲学的特性，哲学即是那样的一种思考，人们从其出发点本质上什么都不可能开始。”^②在我看来，这一判定与黑格尔的批判的相似之处就在于，两者都包含着对物的抽象性和片面性的批判。物，由此变成了一个与人最为切近，却又最不可捉摸的存在。物的抽象性以及人与物的分离构成了一个问题的两个方面，如果说黑格尔和海德格尔以前者为理论的切入点，那么马克思则更为直接地讨论了后者，这成为了马克思对物的追问方式。换言之，这一方式较之前两者更为着力于人与物的分裂状态，以及对这种分裂的社会历

史语境的分析和判断。他的历史唯物主义建立于对旧唯物主义的批判之上。在旧唯物主义那里，人的观念在成为对物的世界的反映的同时，也成为了物的对立性存在物。当人与物的对立在特定的社会语境中转变为对抗的时候，就表现为人的异化。这一异化的表现形式虽然是多样的，但就其试图从对物的分析视角来触及这一异化的理论表达来看，最有代表性的仍然是《资本论》中为人津津乐道的对商品拜物教的批判。

物的消失：商品与价值的生成

以马克思对于物的追问方式为切入点，我们重新阅读《资本论》中包含着“商品拜物教”在内的第一章，许多隐而未显的问题凸显了出来。长久以来，对如何阅读《资本论》开篇存在着各色争议。阿尔都塞曾经建议跳过这三章的阅读，因为它会让马克思退回到马克思政治经济学批判所反对的哲学框架。特别是拜物教思想中透

* 本文系国家社会科学基金一般项目“黑格尔与当代法国马克思主义的理论嬗变”(14BZX001)、国家社会科学基金重点项目“当今时代文化发展的新特点新趋势研究”(12AZD004)的阶段性成果。

** 作者简介：夏莹，(北京100084)清华大学人文学院哲学系副教授。

① 黑格尔指出：当宣称从物质，也就是从感性存在出发的一派“抽除味觉、视觉等等的感性关系”，那么他们使物质“成为绝对的物质，成为既没被感觉也没被品尝的那种东西；这样一来，这种存在就变成了无宾词的简单东西、纯粹意识的本质；它的自在地存在着纯粹概念，或在自己本身之中的纯粹思维。”（[德]黑格尔：《精神现象学》下卷，贺麟、王玖兴译，北京：商务印书馆，1979年，第109页。）而对黑格尔来说，“被看见了的，被感受了的，被尝到了的东西，并不是物质，而是颜色、一块石头、一粒盐等等；物质毋宁是纯粹的抽象”。（同上，第108页。）

② [德]海德格尔：《物的追问》，赵卫国译，上海：上海译文出版社，2010年，第3页。

露出的青年马克思的异化思想，更是非科学形态的^①。而在新近出版的詹姆逊的《重读〈资本论〉》中，却提出了完全相反的观念：“砍掉对价值理论的阐述，《资本论》就会变成一篇平庸的经济学论文，不会比它毁灭性地进行分析和批判的普通政治经济学著作高明多少。”^②这两种观念代表了西方学者面对马克思《资本论》前三章时的基本态度。前三章之所以引发如此之多的争议，主要在于其论述中包含诸多哲学的隐喻与假定，并非纯粹的经济学的客观研究。詹姆逊将《资本论》第一卷要回答的问题概括为两个：其一，物品之间如何能够等价？其二，资本家如何能从等价交换中获利？^③对于前一个问题，马克思提供的答案是价值理论及其在社会历史中的形成发展过程，这一阐发包含了大量的推论和假定的色彩，是一种理论的编码和构想；而对后一问题的回答才是基于大量客观的现实材料而展开的纯粹经济学研究。

如果价值理论是一种假定，那么它必然包含着某种纯粹理论的推演。因为从根本上说，价值的存在无法通过观察来获得直接的认知。正如马克思所指出的那样，价值的“对象性不同于快嘴桂嫂”，“连一个自然物质原子也没有，因此每个商品，不管你怎样颠来倒去，它作为价值物总是不可捉摸的”。^④正因如此，马克思之前的政治经济学家们并不过于热衷于价值问题的探讨，而是更多地关注交换价值（价值量）的形成问题。因为这种价值量的交换是一个显而易见的过程，并不包含太多的哲学玄思。但正因局限于此，古典政治经济学家们也无法理解在他们所热衷的劳动价值论与工资理论之间为什么会出现不一致。换言之，他们对于为什么工人越生产越贫困的事实无法理解。正是这一现实的经济事实，激发了马克思的思考。马克思要走出一条不同于古典政治经济学的道路，首先要超越价值量的交换表象。

超越这一表象首先意味着要质疑“价值量”中包含的等价交换的抽象假定。在此，所谓的“抽象”意味着一种无历史性的存在方式。当古典政治经济学家将等价交换视为脱离一切社会历史语境而存在的普世规律，那么他们自然无法理解在交换中产生的多余利润从何而来。而马克思则不同，他的出发点是具体的社会现实——资本

主义社会，他的阐发过程也是在社会历史过程中的推演——一般等价物的历史演进过程，因此他可以发现在价值量的交换（交换价值）的背后存在着价值，即这一价值理论的存在也是历史性的，它的产生意味着交换的普遍化。而交换的普遍化正是资本主义社会自身的特性。

在此，我们以“事后”的分析视角来反观价值理论的形成过程，但对于价值理论的推倒过程，我们仍需要一个“事前”的分析路径，按照马克思的推演思路来展开价值的形成过程。正是在对价值形成过程的分析中，我们看到了马克思对于物的一种追问方式：在历史语境的框定下，让物消失。

我们只能在抽象思维中直接面对“物”的存在。在人现实的生活世界中，我们所看到的永远只是作为物的承载样态，例如粉笔、被子、桌子、椅子。我们很容易指认它们为“物”，却不能在“物”的意义上来观察和理解它们。否则它们对于我们来说就是一回事，就是一种无法辨识的“无用”之物。因此，当我们从多个具体事物当中抽象出一个“物”的观念的时候，这也仅仅是一个抽象。如果以这一抽象物为出发点，我们的分析将恰恰是空洞无“物”的。正是这一点，在某种意义上构成古典政治经济学与马克思的区分。

马克思将这一区分做了如下表达：“古典政治经济学的根本缺点之一，就是它始终不能从商品分析。”^⑤同时，马克思在《资本论》的开篇指出：“资本主义生产方式占统治地位的社会的财富，表现为‘庞大的商品堆积’。”^⑥是否以商品为出发点成为了划分两者的关键。商品究竟具有怎样的特殊性，使得马克思对其如此着迷？马克思在此用了一个富有神秘性的表述：商品是一

① 参见 Louis Althusser, “Preface to Capital Volume One”, in *Lenin and Philosophy*. New York: Monthly Review Press, 1971.

② [美] 弗雷德里克·詹姆逊：《重读〈资本论〉》，胡志国、陈清贵译，北京：中国人民大学出版社，2013年，第9页。

③ 同上，第16页。

④ [德] 马克思：《资本论》第1卷，北京：人民出版社，2004年，第61页。

⑤ 同上，第98页，注解32。

⑥ 《马克思恩格斯文集》第5卷，北京：人民出版社，2009年，第47页。

个“可感觉而又超感觉”^①的物。这是商品的一个重要特质，它是可感觉的，因为它是资本主义社会财富的一种显现：“庞大的商品的堆积”；同时它又是“超感觉的”，因为它是“一种很古怪的东西，充满形而上学的微妙和神学的怪诞”^②。

进一步说，商品是资本主义社会语境中才会存在的特定的“物”。商品不同于物的一般承载样态，比如我们可以说粉笔是物的一种承载样态，它可以直接被我们观察到。商品与物一样，也是不能被我们所看到的一种存在，但它却是包含着具体规定的存在，而非单纯的抽象的物。当以商品为出发点的时候，我们所关注的并不是作为感性的、可触摸的物本身，而是蕴含于其中的超感性的、非实体性的社会关系。这一社会关系以价值理论的形态被表达出来。

以商品为起点，决定了马克思在审视物的时候总是以物与人的关系为切入点。因此“商品”虽然“首先是一个外界的对象”，但却同时更是“一个靠自己的属性来满足人的某种需要的物”^③。相对于人的存在而言，马克思将那些本来具有一定独立性的物的属性，比如粉笔用于书写的特殊属性，也视为一种“价值”，即物的使用价值。使用价值构成了财富的物质内容，但这一物质内容的本质却是相对于人而言的。从这一意义上说，马克思从一开始就未关注过如同康德式的“物自体”一般的物，他所看到的永远是已经处于某种关系当中的物。对于使用价值而言，其表达的是物与人之间的关系；而对于交换价值而言，其更为直接地表现为一种使用价值与另一种使用价值的量的关系。物，在此被价值化的同时，也被非实体化，被关系化。物是资本主义社会中是一种关系性存在。物本身的质料以及质料的特殊性都失去了独立的价值与意义。

由此，马克思对于商品及其价值的讨论，所指向的是那些在被抛入与人或者与它物的交换中所形成的固定的关系。这种固定的关系，在马克思的分析中表现为一种历史性的形成过程。在这一过程当中，偶然的交换变成固定的交换，偶然的价值形式变成了一般的价值形式。对这一过程的梳理有两个方面的意义：第一，价值并非是物所固有的存在，而是在历史的过程中逐渐形成的一种抽象；第二，因此在这种抽象过程中，最为

重要的不是价值量究竟该如何核定的（即价值的内容）问题，关键的问题在于“价值的形式”是如何一步步由具体的、偶然的形式发展到相对的、一般的形式。关注“价值形式”的形成对于理解究竟何为价值具有关键性的意义。这正是马克思与国民经济学家们的又一重要不同之处。

当国民经济学家将价值看作是劳动创造的时候，对商品价值的思考只是走完了一半。劳动创造价值所讨论的始终是价值量的形成问题，但价值的本质却在于价值的形式。劳动价值论虽然将价值的形成看作是人的产物，但却由于忽视了价值形式的讨论，使得劳动价值论成为了适应人类历史发展的普遍规律。正如马克思所嘲讽的那样，这些国民经济学家让原始的渔夫与原始的猎人都按照资本家的逻辑来行为，这样的结果就必然使他们失去对商品价值的批判，从而从根本上缺失了对资本主义社会本身的批判。

那么价值的形式又是什么？它是商品秘密的所在。换言之，商品究竟值多少价值量，并不构成商品的神秘性，商品的神秘性在于商品为什么会有“价值”，亦即商品为什么采取价值的形式。价值的形式，在马克思那里包含着这样的含义：“人类劳动的等同性，取得了劳动产品的等同的价值对象性这种物的形式；用劳动的持续时间来计量的人类劳动力的消耗，取得了劳动产品的价值量的形式；最后，劳动的那些社会规定借以实现的生产者的关系，取得了劳动产品的社会关系的形式。”^④其中这三种形式可以看作是层层递进的关系，是对价值形式形成的历史概述，即从物的形式（对具体劳动的抽象而得到的劳动的等同性）到价值量的形式（劳动持续时间来计量的劳动消耗），最终落脚到社会关系的形式（劳动的社会规定）。显而易见，这种价值形式的形成过程，就是人类劳动被一步步抽象化的过程。但需要注意的是，对于“物的形式”到“价值量的形式”的关注，是国民经济学家们已经完成了的工作。他们发现劳动时间对于计量价值量的意义所在，也就完成了对价值量的抽象。但价值的

① [德] 马克思：《资本论》第1卷，第88页。

② 同上，第88页。

③ 《马克思恩格斯文集》第5卷，第47页。

④ 同上，第89页。

本质的真正意义恰恰在于第三个抽象，即社会关系的形式。这是马克思对于价值学说的独一无二的贡献所在。

从价值量的形式推导社会关系的形式，这种抽象带有着一种跳跃。如果没有马克思对价值形式的历史性分析，这种跳跃是无法完成的。它不同于从物的形式向价值量的形式的抽象，那里存在的“所有的物都必然是人花费一定的劳动时间生产的结果”，这样一个显而易见的事实。但对于从价值量到社会关系的形式过渡中，需要某种理论玄思式的推理。这一推理源于对国民经济学家所提出的劳动价值论的质疑：如果劳动量决定价值量，那么是否意味着一个人越懒、越不熟练，他的商品就越有价值？^①这是国民经济学家的又一理论困境。事实显然并非如此。那么问题出在哪里呢？马克思指出关键在于商品的生产是使用平均必要劳动时间或社会必要劳动时间。而“一种商品的价值同其他任何一种商品的价值的比例，就是生产前者的必要劳动时间同生产后者的必要劳动时间的比例。”^②这种比例关系形成了价值本身。这种价值不同于交换价值，是社会必要劳动时间所决定的。社会必要劳动时间将个人的劳动时间所形成的价值放入到社会关系当中，并让后者在前者中获得价值量的衡量，以此使得价值本身成为了社会关系才能理解的对象。

由此，我们完成了马克思对于物之追问的第一层：用商品和价值的社会关系属性消解了物的质料性内涵，将物彻底地、无保留地还原为关系存在。阿伦特在面对这样一个情景，即“当所有事物、‘观念’以及物质对象都被等同于价值，从而一切东西都与社会有关，并从社会获得其存在”^③时，做出了这样一个判定：至此，“我们就站在了极端虚无主义的门槛上”^④。这种判定仅就价值理论的构造而言，有其片面的深刻性。

物的重现：拜物教的颠倒

让“物”消失，对于马克思而言，仅仅是追问物的一种方式。在某种意义上说，这种追问自身不包含批判性内涵，因为它不过是对资本主义社会固有其本性的一种客观描述。而基于马克思对资本的批判，对物的追问还应包含另外一个维

度，这就是拜物教的理论构造及其批判。在这一理论的构造中，物重新获得独立性，消失的物获得了重现。

马克思对商品拜物教的分析在某种意义上说重述了物向价值的转变过程。只是在这种重述中，整个转变被颠倒了过来。如果说此前马克思用历史性的视角谈论了商品形式的形成过程，那么在拜物教的批判中，马克思则以被普遍化的商品形式作为一个即成的结果，再次反观商品本身。由此，“商品形式在人们面前把人们本身劳动的社会性质反映成劳动产品本身的物的性质，反映成这些物的天然的社会属性，从而把生产者同总劳动的社会关系反映成存在于生产者之外的物与物之间的社会关系”^⑤。但是，其实“商品形式和它借以得到表现的劳动产品的价值关系，是同劳动产品的物理性质以及由此产生的物的关系完全无关的。这只是人们自己的一定的社会关系，但它在人们面前采取了物与物的关系的虚幻形式”^⑥。

被价值所消解的物再次出现，成为了人可以直观到的存在。当马克思从人类学那里借用了拜物教来形容这一“物化”之时，我们自然可以体会到马克思对于这一现象所持有的批判态度。马克思是第一位将拜物教引入到哲学视域当中的思想家。对于拜物教理论的阅读与研究开始于1842年的莱茵报时期。作为记者的青年马克思研读了翻译成德语的德·布霍斯的《神性物恋的崇拜》(Du culte des dieux fétiches)^⑦，并在书报检查制度和林木盗窃法的相关讨论中都提到了“拜物教”^⑧。其中，马克思已经注意到了现代经济制度之下的拜物教徒的存在样态。马克思在整个林木盗窃法的辩论中看到了林木所有者对于莱茵河

① [德] 马克思：《资本论》第1卷，第52页。

② 同上，第53页。

③ [美] 阿伦特：《过去与未来之间》，王寅丽、张立立译，南京：译林出版社，2011年，第28页。

④ 同上，第29页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第5卷，第89页。

⑥ 同上，第89—90页。

⑦ 参见 A. -M. Iacono: *le fétichisme, Histoire d'un concept*, Presses Universitaires de France (1 juin 1992), p. 50.

⑧ 相关论述分别参见《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第212页、第290页。

两岸的穷苦人们赤裸裸的剥削。他们所崇拜的“枯树枝”只是因为私人利益的驱使之下才富有神性。林木所有者所具有的这种荒唐的逻辑，让马克思联想到了遵从拜物教的原始部族。这些原始人将神性赋予那些他们随意碰到的物件，这种看似愚昧的行为，恰恰是今天林木所有者对待“枯树枝”的基本态度。于是，理性已经成熟了的现代人在私利的驱使下，竟然退回到了原始的拜物教徒的思维方式当中。在此，马克思用拜物教来讥讽人们对于财富的迷恋，而这一讥讽对于揭示这一法案所包含的“经济问题”的实质显然具有关键性的作用。同时，在拜物教研究的历史上，这一讥讽又具有转折性的意义：马克思通过这一类比，将仅属于原始人的拜物教研究引入到对现代社会的批判当中。拜物教从此脱离了固有的原始宗教的内涵，成为了一种当下的、普遍的社会现象。对这种社会现象中所包含的拜物教本质的揭示一直延续到《资本论》的分析，从未改变，最终成为了马克思批判社会现实的一种武器或者说一种路径。

由此，现代社会所特有的经济架构实现了对人的双重蒙蔽：一方面，用价值的普遍化过程让物仅仅成为价值的承载者，将生活世界中的“物”虚无化；另一方面，商品形式的买卖方式又再次将价值形式物化，遮蔽价值化的社会属性，让人们产生了某种误认，这种误认用拜物教的语言来表达将是——人与人所固有的关系被误认为物与物的关系，但更为确切地说来，这种误认的根本在于人们没有看到物的价值关系并不是物本身所具有的属性，而是一个人与人的关系所构筑的社会属性。

由于没有认识到物的价值的社会属性，人们才会对于商品本身产生崇拜。一旦某种物进入商品世界，成为可交换的存在，那么商品就富有某种人所不具有的神性。这种神性，在马克思看来表现为“赋有生命的、彼此发生关系并同人发生关系的独立存在的东西”^①。这种宗教世界中的存在物的属性，恰当地说明了当下商品在人的生活世界中所充当的角色。它包含着两个特性：其一，赋有生命，如同在唯灵论视域中突然可以跳舞的桌子，其神性仿佛来自于其自身；其二，商品成为了独立于人而存在的某种东西。这对于商

品的界定来说实际上是一个悖论。因为商品不是纯粹的物，而是处于资本主义交换关系中的物，因此在被彻底的价值化之后，它本质上是相对于人才得以存在的物，但当拜物教开始盛行之后，这个依赖于人的物再次获得它的独立性。这种人与物的分裂成为了拜物教的前提与结果，因此也成为了人被异化的一种表现形态。这种物化在商品世界的完成形式——货币那里只是表现得更为彻底，它作为一个交换中介的物化形式，“用物的形式遮盖了私人劳动的社会性质以及私人劳动者的社会关系，而不是把它们揭示出来”^②。

概而言之，就马克思对物的追问方式上而言，马克思用价值理论的形成过程揭示了物的消失，用包含社会关系内涵的商品来呈现资本主义社会特有的社会现实。它带有某种不以人的意志为转移的客观性。在其中，物在被价值化的过程中也被“人化”，与人的社会密切相关。但另一方面，马克思用拜物教理论的隐喻揭示了一个颠倒的世界：同样在资本主义经济运作过程中，人仍然坚持将物视为一个与自身无关的存在，从而让物富有某种神秘性。这是一个物化的过程。如果说对物的人化的分析仅仅呈现了资本主义的社会现实，那么对社会关系的物化分析则构成了对资本主义社会的批判。这成为了马克思在《资本论》开篇中用商品与价值形式的论述同时完成的两个过程。

物的激进性维度：剥离价值的自然属性

马克思对物的追问建基于对商品的分析，并借此完成了对资本主义社会现实的呈现与批判。但无论是呈现还是批判，都还是基于对世界的解释，而非改造。如果马克思的商品拜物教批判仅仅驻足于此，那么它与早期马克思思想的内在精神之间将存在着无法抹杀的矛盾。这一矛盾日益在当代马克思思想的研究当中凸显了出来。它表现为青年马克思对于革命主体的探讨与《资本论》逻辑中关于经济规律的铁的必然性的探讨之间的矛盾。如果说前者凸显的是改造世界的主体

① 《马克思恩格斯文集》第5卷，第90页。

② 《马克思恩格斯文集》第5卷，第93页。

性原则，后者则更多地偏重于解释世界的内在必然性，从而根本上缩减了主体性的改造空间。对于马克思的这种思想趋向的审视在今天的西方马克思研究中直接导致了两种理论形态的分裂：一方面是以法国马克思主义为代表的激进左派思潮，他们以重塑革命主体为己任来坚持马克思主义的批判立场；另一方面，以英美哲学视域中的马克思主义为代表的马克思研究者们着意于冷静客观的分析当下的经济架构，将马克思视为应对经济危机的经济哲学家。由此，二十世纪三四十年代萨特与阿尔都塞之间的争论再次被重演。詹姆逊的断言颇有代表性，表达了今天西方学界对于《资本论》的基本看法：“《资本论》（第一卷）没有政治结论。但当我们讨论的是一本一个多世界以来在全世界都被视为劳动阶级圣经的书，而书的作者又曾写过一本西方政治理论的基础和经典之作（《共产党宣言》），这就成了需要解释的悖论。”^①

这一悖论是否真的存在？基于马克思对物的分析和理解，我们似乎不能对此作如此清晰地判定。的确，就理论的表述上而言，在《资本论》当中，诸如无产阶级的字眼很少出现，革命也总是与某种技术革命相关。但这并不代表着《资本论》的理论构建中缺乏一种主体性的激进维度。当马克思借助于拜物教批判重新凸显了人与物的对抗性关系的存在之时，青年马克思的异化批判逻辑也得以复活。这一点在卢卡奇的研究中表现得最为彻底。当1923年卢卡奇撰写《历史与阶级意识》时候，尽管他所依据的文本是《资本论》，并未发现《1844年经济学哲学手稿》，但他仍然可以发现物化问题以及基于物化基础上构建无产阶级的可能性。可见，这一结论确实是有依据的。

在此，就以物的追问方式为切入点来反思这一问题而言，我们需要回溯到马克思对于拜物教理论的批判视域当中来。物的重现凸显了物与人之间的对抗性关系。马克思通过拜物教的隐喻表达了自身对于这种对抗性关系的不满。现代社会中的拜物教徒是被蒙蔽的人们，他们被物化（或异化）而仍不自知。如果我们认为拜物教批判仅仅揭示了这种蒙蔽以及有这样一群被蒙蔽的人的存在，那么拜物教批判无论包含着如何强烈

的批判维度都不过是一种解释世界的路径。因此，在面对拜物教批判的时候，我们无法让马克思止步于此。

在商品拜物教一节当中，马克思的分析大体被分为两个部分：其一，基于商品的价值形式揭示商品拜物教的理论规定：价值形式的物化存在样态；其二，在历史的维度中讨论包括孤岛鲁滨逊、欧洲中世纪以及自由人联合体等多种非商品社会中劳动、交换与分配的可能形式。一般说来，对于拜物教批判的研究大多强调了前者，而忽视了后者所具有的重要性。换言之，马克思为什么在指出拜物教批判之后，花费如此多的笔墨来讨论这些没有拜物教存在的社会的运作方式？答案仍需回到拜物教批判的本质中来寻找。

正如本文已经指出的那样，拜物教批判所揭示的误认并非是人们将价值误认为物与物的关系，关键在于人们并没有看到价值并非物的自然属性，而是某个特定历史时期的社会属性。马克思在拜物教批判的第二部分当中更为清晰地表达了这一思想，他用讽刺的口吻说：“直到现在，还没有一个化学家在珍珠或金刚石中发现交换价值。可是那些自以为有深刻的批判力，发现了这种化学物质的经济学家，却发现物的使用价值同它们的物质属性无关，而它们的价值倒是它们作为物所具有的。”^②在此，马克思借用莎士比亚的《无事生非》中善良的道勃雷的风趣揭示了这一看法的荒谬：“一个人长得漂亮是环境造成的，会写字念书才是天生的本领。”^③这种荒谬的看法正如古典政治经济学将价值理论看做是颠覆不灭的真理，从而使得超越价值理论成为了不可能、也毫无必要的理论诉求。资本主义社会由此必然成为一个永世长存的社会形态。人们无法想象的是如何在一种非经济交换的语境下生活。于是政治经济学家们的任务至多是对既有经济规律的把握和理解，而绝非改变。换言之，当价值被视为物的自然属性的时候，留给理论的任务只有解释世界，因为我们对于物的自然属性的任何改造都不会从根本上改变物本身，例如我们将木头

① [美] 弗雷德里克·詹姆逊：《重读〈资本论〉》，胡志国、陈清贵译，第111页。

② 《马克思恩格斯文集》第5卷，第101—102页。

③ 同上，第102页。

做成桌子,虽然其存在的意义发生了变化,但决定物的质料(物的自然属性)——木头本身并没有发生改变,并且这一质料将限定我们对于物的改造,换言之,我们不可能用“水”来做桌子。物的自然属性的确包含着不以人的意志为转移的外在性,在这一意义上,我们必须承认人与物之间的对立性。以此类推,价值作为物的自然属性也是不能被超越和消除的。那么,价值理论得以展开的资本主义社会也就是无法超越的。所以,古典政治经济学如果将价值仅仅视为物的自然属性就注定只能走向保守主义的、非革命的政治诉求。

正因如此,马克思展开的所有政治经济学研究都必须在“批判”的意义上理解。严格说来,马克思的政治经济学研究本身并没有为其理论提供革命性的变革,但马克思的政治经济学批判却使得政治经济学本身被革命化了。在此,马克思所指的对象是政治经济学内在的非历史性的维度。具体到对物的追问方式而言,则是集中在了对于物的价值的社会属性的揭示。这一揭示表明价值规律仅是资本主义社会本身的产物,它的社会属性作为一个人类共同活动的产物自然可以是被人类活动自身所改变。因此,当马克思揭示了价值不再是物的自然属性,而是其社会属性的时候,他也为其改变世界的理论诉求提供了可能性的空间。亦即价值规律既然是资本主义社会所特有的某种交换形式,那么我们只要能够依赖于生产方式的变革以及相应的上层建筑的变化就完全有可能、并有能力超越价值规律。价值理论自身并不是价值中立的,它可能蕴含着资本逻辑对人的异化与压迫。因此,当马克思赋予价值以社会性之后,整个政治经济学的问题就不在于揭示资本如何运行和发展,而在于发现资本运行的内在矛盾,它能否自我突破和如何突破的问题。从这一意义上说,马克思对于拜物教的批判中包含着理论的激进性维度:这一激进性表现为作为社会属性的价值内在包含着超越自身的可能性。物,在这一超越过程中获得它彻底的社会性,它将成为社会总产品——社会产品而存在着,并被有计划地分割为作为生产资料的产品和作为生活资料的产品^①。对于这一设想的可行性及其理想性,我们可以提出质疑,但就其超越价值理论而言,有其逻辑上的合理性。物在其中重新获得了

与人的统一,从而抹杀了自身的仅仅作作为“物”的理性抽象性(物的消失)。物,总是被人所生产和使用的产品。这种物的消失,并不会带来我们与物本身的疏远,而是真正地切近。

基于以上分析,我认为,首先:马克思在《资本论》中对于商品、价值及其拜物教的分析,并不是基于将资本作为一个自然存在对象而展开的科学研究,他在其理论的展开中包含着超越资本主义社会的所有可能,让资本主义制度自身具有革命性,这或可视为《资本论》的结论之一;其次,价值规律自身包含的超越性仅仅为革命提供可能性,如何革命、由谁革命仍然需要主体意识的觉醒。正是基于为了唤醒革命主体的意识自身,马克思阐发了商品拜物教一节,在这一节中马克思为我们透露出资本主义社会中人的“知”“行”不一。马克思指出尽管有商品拜物教的存在,但当“人们使他们的劳动产品彼此当做价值发生关系,不是因为在他们看来这些物只是同种的人类劳动的物质外壳。恰恰相反,他们在交换中使他们的各种产品作为价值彼此相等,也就使他们的各种劳动作为人类劳动而彼此相等。他们没有意识到这一点,但是他们这样做了”^②。换言之,虽然他们并没有清楚的意识到他们交换的是人类劳动,而并非是物,但他们的实际行动却已经让他们脱离了囿于物的理解视域。这种“行”对“知”的超越是突破既有社会体制的前提基础。因此,拜物教的批判重要的不是激发行动,因为人们实际上已经这样行动了,而是在于唤醒被蒙蔽的意识。在我看来,当西方学者将《资本论》仅仅视为某种资本主义经济理论的研究著作、而非政治著作的时候,他们还仅仅是一个拜物教徒。严格说来,马克思在《资本论》中的激进性维度从不意指是纯粹主观主义的任意妄为,而更多地在于唤起特定历史境遇中存在的主体性意识,发现自身行动与意识之间的矛盾性。而这一知与行的矛盾性,在某种意义上是革命真正可能发生的契机。从这一意义上说,《资本论》内在的激进性更富有现实性和可行性。

(责任编辑 林 中)

① 参见马克思在“商品拜物教”一节中关于“自由人联合体”的相关论证:《马克思恩格斯文集》第5卷,第96页。

② 《马克思恩格斯文集》第5卷,第91页。

哲学与中国经验

主持人 韩庆祥*

【主持人语】“中国经验”引起世人关注。我国改革开放以来，社会实践发生了广泛而深刻的变化。在我国改革开放和社会主义现代化中，既积累了丰富的实践经验，也有值得我们汲取的深刻教训。当今，确实已到该总结我国改革开放和社会主义现代化建设之经验教训的时候了。总结经验教训，是为了实现更好地发展与进步。毛泽东曾说，我们中国共产党人是靠总结经验吃饭的。可以从不同学科且运用各种理论框架来总结经验教训，但哲学上的总结最根本、最深刻、最有效。因为哲学发源于问题，注重揭示本质和规律，它力求运用哲学方法论从根本上清理总结中国经验。需要我们从哲学上总结的，既有中国古代治国理政的智慧，又有中国社会主义建设的经验教训，也有中国共产党执政的经验，还有马克思主义发展的经验教训，当然还有苏共的教训及其对中国共产党执政的启示。本刊邀请一些专家学者，着重从哲学上来清理总结一些方面的经验教训，以求教于读者。

中图分类号：B17 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2015）03-0015-10

总结中国经验的哲学方法论 ——邓小平的启迪

何建华**

近十年来，围绕“中国模式”、“中国道路”、“中国经验”“有没有”、“是什么”、“有何价值”等问题，来自不同学科的学者展开了广泛讨论，相关研究也成为当今社会科学领域的热门课题^①。然而，在以往研究中，分门别类提出观点并以此为基础进行板块式组合的比较多，整体性、本质性的阐释比较少；专注于内涵、特点、价值等问题的研究比较多，方法论的探讨比较少。有鉴于此，哲学应该打破在该问题上的沉默状态，积极发声，为深化该问题的研究提供方法论指引。在这方面，作为中国经验的缔造者和总结中国经验的大师，邓小平为我们留下了极为丰厚的思想财富。他关于中国经验的一系列重要论述，既从宏观和整体层面回答了中国经验的内

涵和价值等问题，又精辟阐发了总结中国经验的方法论，贯彻了本质性思维、整体性思维和过程性思维的要求。

一、总结中国经验要善于把现象问题 上升到本质层面把握

在《邓小平文选》和《邓小平年谱》中，邓小平曾十几次使用了“中国的经验”的概念，与此相关的表述还有“我们的经验”、“我们最大的经验”、“我们主要的经验”、“最根本的经验”、“首要经验”、“历史经验”、“基本经验”、“正面经验”和“反面经验”等。这些表述及其内含的思想，回答了为什么、是什么、如何总结

* 作者简介：韩庆祥，河南孟州人，博士，（北京 100091）中央党校教授。
** 作者简介：何建华，浙江淳安人，博士，（北京 100091）中央党校哲学部教授。
^① 例如，自 2011 年迄今，有关该问题的研究综述已有十几篇之多，分别发表于《红旗文稿》、《高校理论战线》、《经济动态》、《山东社会科学》、《政治经济学评论》、《科学社会主义》、《社会主义研究》等杂志。

等重大问题，蕴含着极为丰富的哲学世界观和方法论。

在总结中国经验时，邓小平首先坚持的一条方法论原则就是坚持本质性思维，把现象问题上升到本质层面去把握，不仅善于发现事物的一级本质，而且不断地去发掘二级、三级本质等，以揭示中国经验的精髓、实质。在同外国领导人的会谈时，他通过历史和现实、正面和反面经验的比较，反复谈到中国的“最根本的经验”。在他看来，所谓“最根本的经验”，就是反映规律、揭示本质且最为重要的经验。国际共产主义运动和中国现代化建设的“最根本的一条经验教训，就是要弄清什么叫社会主义和共产主义，怎样搞社会主义。搞社会主义必须根据本国的实际”^①。1983年5月22日在会见毛里求斯客人时，他对这条根本经验作了具体阐发。他指出：“我们最根本的一条经验是一切从实际出发。任何国家、任何地区都有自己的特点，我们应该根据自己的特点制订本国的方针、政策、目标和计划。”^②1986年6月14日在会见秘鲁领导人时，他又再次强调了这一原则：“一条最根本的经验就是，当我们完全根据自己的实际，遵照毛泽东主席实事求是的精神制定政策时，我们会成功，否则就会受到挫折。党的十一届三中全会后，我们根据实事求是的原则和自己的实际情况制定出了建设有中国特色的社会主义的政策。”^③实际上，早在1982年党的十二大开幕词中，他就对此做出了精辟阐述：“把马克思主义的普遍真理同我国的具体实际结合起来，走自己的道路，建设有中国特色的社会主义，这就是我们总结长期历史经验得出的基本结论。”^④

很显然，将中国最根本的经验归纳为围绕什么是社会主义、如何建设社会主义这两大历史课题，坚持一切从实际出发、实事求是，鲜明地反映了邓小平透过现象揭示本质、善于从哲学思想路线高度总结经验的思维的彻底性。值得警惕的是，在分析一切从实际出发、实事求是这一根本经验时，要特别注意防止两种倾向：一种倾向是，将中国共产党的实事求是原则等同于中国传统的实用主义或实用理性，即以经验为根据、重实效，只要行得通就行^⑤；另一种倾向是将中国共产党的实事求是原则等同于西方的实用主义。这两

种倾向虽然关注到了实事求是是在中国经验中的核心地位，但是却将这一原则与马克思主义的思想传统作了剥离，忽视了中国共产党人赋予这一原则的时代内涵和科学性质。

当邓小平从哲学思想路线高度将中国的根本经验概括为一切从实际出发、实事求是之后，中国经验的普适意义也就呼之欲出了。它告诉世人，中国最根本的经验就是证明了世界现代化路径的多元一体。所谓“多元”是指路径选择的多元性，既有先发内生性的现代化，也有后发外生性的现代化。在后发外生性现代化中，又存在着主动和被动、自主和非自主的区分。中国的现代化选择的是一条主动而非被动地进行变革的发展路径，它没有照搬任何一个现成的模式，而是坚持亦此亦彼的思维方法，抛弃了发展道路问题上的市场原教旨主义和计划原教旨主义，对苏东模式、英美模式、德国模式、北欧模式、日韩模式等，既有所因循，又有所创新。它不是在做二选一的单项选择题，而是在做多项选择题。不仅如此，它还为世界现代化提供了一些可借鉴的发展经验。所谓“一体”，在泛义上是指现代化趋势的不可避免，在狭义上是指中国的经验证明世界各国现代化必须走自己的路，一切从实际出发，不能言必及欧美，这是具有普遍意义的规律性认识。对此，哈贝马斯关于普遍主义的一段话作了很好的注脚：“普遍主义究竟意味着什么？它意味着在认同别的生活方式乃合法要求的同时，人们将自己的生活方式相对化；意味着对陌生者及其他所有人的容让，包括他们的脾性和无法理解的行动，并将此视作与自己相同的权利；意味着人们并不孤意固执地将自己的特性普遍化；意味着并不简单地将异己者排斥在外；意味着包容的

① 《邓小平文选》第3卷，北京：人民出版社，1993年，第223页。

② 《邓小平年谱（1975—1997）》下，北京：中央文献出版社，2004年，第909页。

③ 同上，第1121—1122页。

④ 《邓小平文选》第3卷，第3页。

⑤ 罗纳德·科斯与王宁在《什么是中国经验》一文中提出，中国经验之一是中国实用主义传统复苏、激进主义破产。

范围必然比今天更为广泛。”^①

二、总结中国经验要善于把局部问题上升到整体高度把握

在总结中国经验时，除了坚持本质性思维、善于把现象问题上升到本质高度加以把握之外，邓小平还特别注意把局部问题上升到整体高度加以把握，从而鲜明地体现了整体性思维的方法。他不是像时下许多叙事那样，只是满足于从经济、政治、文化、社会、历史层面进行单向度的描述和梳理，或者仅仅是将各学科的认识进行板块式组合，而是彻底贯穿了整体性的思维方法，力求做到观察和研究的多角度、宽领域，实现对中国经验的整体或宏观把握。

邓小平总结中国经验的整体性思维，首先体现在他的分析视野的开阔性。在他眼中，中国是一个活生生的有机整体，因此不能拘泥于某一领域的经验之谈，而必须在多重关系中做全面、整体性的剖析。具体而言：

第一，在中国与世界的联系中总结中国经验。如何才能从局部上升到整体高度去总结经验？邓小平的方法之一是立足中国与世界的相互联系，既带着中国的问题和需要去认识和利用世界的经验，又用世界的眼光审视中国的经验。他认为，世界和中国的无数经验教训反复证明，“中国的发展离不开世界”，世界的发展也离不开中国，“现在的世界是开放的世界”。因此，总结和谈论中国经验，绝对不能离开世界的视野，“我们最大的经验就是不要脱离世界”^②。只有站在这个视角上，才能深刻认识对外开放对于中国的极度重要性，也才能理解对外开放作为中国经验的根本地位。当然，另一方面，“国际共运历史的根本经验教训就是，各国党要根据自己的实际，决定自己的政策，才能取得成功”^③。任何国家都必须根据自己的特点，决定自己的现代化道路和具体实现方式。上述两方面，就是邓小平立足中国与世界的有机统一而得出的中国经验，即独立自主基础上的对外开放。这一经验的获得，是整体性思维的思想结晶。

第二，在正反两方面经验的比较中总结中国经验。如何才能从局部上升到整体高度去总结经

验？邓小平的方法之二是从正反两个方面总结。总结正面经验，可以增强信心、明确方向；总结反面经验，可以明确什么是不正确的、哪条路不能走。虽然在不同时期因为对象不同，他总结的侧重点有所差异，但是相比较而言，他更加重视的还是反面经验。1985年8月28日在会见津巴布韦领导人时他指出：“在社会主义建设方面，我们的经验有正面的，也有反面的，正反两方面的经验都有用。要特别注意我们‘左’的错误……中国过去就是犯了性急的错误。我们特别希望你们注意中国不成功的经验。”^④ 1986年9月2日在会见美国记者迈克·华莱士时他又指出：“我们现在做的事都是一个试验。对我们来说，都是新事物，所以要摸索前进。既然是新事物，难免要犯错误。我们的办法是不断总结经验，有错误就赶快改，小错误不要变成大错误。”^⑤ 正是通过总结正反两方面的经验，邓小平得出了指导中国现代化建设的根本方法论，即“对的要坚持”、“不足的加把劲”、“不对的赶紧改”、“新问题出来抓紧解决”，这也是邓小平所理解的中国经验。

第三，在统筹兼顾各项事业中总结中国经验。如何才能从局部上升到整体高度去总结经验？邓小平的方法之三是从各方面、各领域、各区域、各群体的相互关系中总结经验。现代化建设是多位一体的总体性、复杂性、艰巨性工作，因此在总结经验时，一要总结各方面工作的关系，例如城乡发展、区域发展、经济社会发展、人与自然和谐发展、国内发展和对外开放等各项事业的经验教训；二要正确总结各方面、各群体的利益关系，例如中央和地方、个人利益和集体利益、局部利益和整体利益、当前利益和长远利益的关系。在此基础上抓住最关键、最根本的经验，就是党的基本路线，即“一个中心，两个基本点”。

① 包亚明主编：《现代性的地平线——哈贝马斯访谈录》，李安东、段怀清译，严锋校，上海：上海人民出版社，1997年，第137页。

② 《邓小平文选》第3卷，第290页。

③ 《邓小平年谱（1975—1997）》下，第881页。

④ 《邓小平文选》第3卷，第139—140页。

⑤ 同上，第174页。

将中国经验提炼为“一个中心，两个基本点”，这就是宏观层面、整体视野的一种把握。对于这条基本路线，邓小平看得最重、看得最高。1989年11月23日在会见坦桑尼亚领导人时他明确指出：“十三大确定了‘一个中心、两个基本点’的战略布局。我们十年前就是这样提出的，十三大用这个语言把它概括起来。这个战略布局我们一定要坚持下去，永远不改变。”^①其中，发展生产力是整个社会主义历史阶段的中心任务，坚持这一点，才是真正的马克思主义。为了发展生产力，又必须坚持改革开放和四项基本原则。这是总结历史经验教训，特别是“文革”的经验教训所得出的一条基本结论，这一点绝不能放松，要紧紧抓住、扭住不放。正是通过系统总结各方面、各阶段的经验教训，以邓小平为核心的第二代领导集体实现了工作重心的战略转移，“一个中心，两个基本点”也合乎逻辑地成为他心目中最为重要的中国经验。

邓小平关于总结中国经验的整体性视野，对于今天拓展和深化中国经验问题的研究具有重要的方法论意义。它告诉我们，总结中国经验一定要上升到基本路线和思想路线的高度，这样才能做到高屋建瓴，更加明晰地向世人昭示中国经验的价值。中国的经验告诉世人，做任何事情都必须坚持马克思主义唯物史观的基本理论，在深刻认识、掌握社会基本规律和满足人民群众根本需要的基础上制定符合本国实际的路线、方针、政策，实事求是，这是具有普适性的真理。

三、总结中国经验要善于把眼前问题 放在过程中把握

邓小平总结中国经验的第三种方法论就是以问题为导向，坚持过程性思维，把眼前问题放在过程中把握，既立足现实，又回望过去，更放眼未来，在过去、现实和未来的有机统一中发掘带有规律性的认识。

第一，立足中国实际、面向中国问题总结经验。邓小平认为，中国共产党总结中国经验的出发点和落脚点必须要面向现实的中国，面向生活在这块土地上的人民群众，致力于解决发展中的一系列问题。问题是时代的声音，是人民的呼

唤，只有带着中国的现实问题，总结经验才能做到有的放矢。1985年9月18日在会见加纳国家元首时他就指出：“如果说中国有什么适用的经验，恐怕就是按照自己国家的实际情况制定自己的政策和计划，在前进过程中及时总结经验。好的坚持，贯彻下去，不好的不大对头的就及时纠正，恐怕这一经验比较普遍适用。”^②类似的观点在《邓小平文选》和《邓小平年谱》中随处可见，也是他同外国领导人会谈时谈及中国经验必须阐述的一个观点。在他看来，按照本国的实际情况制定政策，最为重要的一条就是要善于发现、分析和回答历史和现实生活中提出的重大问题。例如，1989年3月23日在会见乌干达总统时，他就专门谈到了由于闭关锁国造成的“脱离世界”、由于经济过热带来的“通货膨胀”、现代化建设中忽视思想政治教育造成的“政治工作薄弱”、埋头经济而忘记艰苦奋斗传统出现的“腐败现象”等等。在他看来，只有心中始终装着这些问题，用心去想，特别是带着这些问题去总结历史和现实的经验，才能找到解决问题的道路和方法。

第二，在反思历史中总结经验。总结经验在本质上就意味着回望历史、总结过去，需要确立一种正确的历史观，既反对历史虚无主义，又反对历史保守主义。在总结中国经验时，邓小平始终坚持马克思主义的历史观，做到既有所因循，又有所创新，特别是他倡导一种观察问题、总结经验的大历史、长时段的分析法。在谈到中国经验时，他总是会把分析的眼光投向中国和世界现代化建设的大历史，投向中国十几年、几十年、上百年乃至数千年的长时段。他对中国经验的反思、概括，根植于漫长的中国社会发展历程，根植于国际共产主义运动的风风雨雨，根植于中国社会主义革命和现代化建设的艰辛历程，特别是根植于改革开放的伟大进程，彻底地贯彻了马克思主义辩证法的发展观，做到了着眼其发展、着眼其长远。在他视野中的中国经验，不只是雷默等人眼中的1978年后的中国经验，也不再仅仅简单地将中国经验同经济转型、改革开放等同起

① 同上，第345页。

② 《邓小平年谱（1975—1997）》下，第1080—1081页。

来。即使在总结中国经济转型、改革开放的经验时，他也总是密切联系历史，特别是中国长时段的历史，关注改革前乃至近代以来的中国所经历的风风雨雨。他对中国经验的总结是建立在大历史观的基础之上的。惟有如此，才能在历史的延续性中找到具有规律性的认识，更好地揭示中国经验的时代渊源和路径演进，揭示出脉络清晰、传承有序、富有生命力的活生生的中国经验。

第三，面向未来总结中国经验。总结经验必须放眼未来，这样才能看得更远、想得更深、做得更好。着眼于未来，正是邓小平总结经验的一条基本方法。在总结过去和现在的经验时，他总是着眼于未来几年、几十年乃至上百年中国的发展，着眼于中国现代化发展战略的制定和落实，着眼于中国现代化建设规律和人类社会发展规律的深刻把握，着眼于满足人民群众不断增长的物质和文化需求。在1992年的南方谈话中谈到总结经验时，他在强调“每年领导层都要总结经验，对的就坚持，不对的赶快改，新问题出来抓紧解决”之后，马上又指出“恐怕再有三十年的时间，我们才会在各方面形成一整套更加成熟、更加定型的制度。在这个制度下的方针、政策，

也将更加定型化”，“我们搞社会主义才几十年，还处在初级阶段。巩固和发展社会主义制度，还需要一个很长的历史阶段，需要我们几代人、十几代人，甚至几十代人坚持不懈地努力奋斗”。^①着眼于未来总结经验，才能对现实问题看得更透彻，制定政策更合理，也才能对中国的发展认识得更清晰。不仅如此，他还特别注意预判未来可能出现的重大问题，带着这些问题总结过去和现在的经验，做到未雨绸缪。例如，晚年在同他弟弟谈话时，他就经常思考中国发展起来以后怎么办的问题，认为发展起来之后，问题不是越来越少，而是越来越多；不是越来越简单，而是越来越复杂；处理起来不是越来越容易，而是越来越艰巨。因此，一定要随时注意总结经验，做到坚持真理、修正错误，不断地再实践、再认识。这表明，立足现实，放眼未来，坚持真理，修正错误，不仅是邓小平总结中国经验的基本方法，也是他极为看重的又一条中国经验。

① 《邓小平文选》第3卷，第372、379—380页。

中国共产党执政经验教训的哲学清理^{*}

孙要良^{**}

中国共产党作为世界第一大政党，已经在世界上人口最多的国家取得政权并且连续执政近七十年。在此期间，中国共产党既完成了开辟中国特色社会主义道路的伟大历史创举，也犯过文革那样的全局性错误，其经验教训值得从哲学上予以总结清理。作为中国特色社会主义事业的领导核心，党要带领全国各族人民实现“两个百年目标”、实现中华民族伟大复兴的中国梦。任务的繁重和使命的远大，需要我们对党的执政经验教训予以世界观方法论等最高层次上的哲学清理。哲学清理有很多维度——世界观、实践观、方法

论、认识论、历史观、利益观等等，本文拟选取世界观、历史观、利益观三个最重要的维度来进行。

一、在世界观上必须遵循物质与意识之间的辩证关系，坚持实事求是

能否在世界观上遵循物质决定意识的科学原理、坚持实事求是的思想路线，直接决定着中国革命、建设和改革的成败。中国革命之所以取得成功，得益于党根据中国半殖民地半封建的基本国情探索出了“农村包围城市”的道路，而没有

* 本文受到中央党校2013年度青年课题“哈贝马斯政治哲学中的合法性思想研究”的资助。

** 作者简介：孙要良，安徽阜阳人，博士，（北京100091）中央党校哲学部副教授。

教条主义地照搬俄国革命道路。正是靠革命路线的实事求是，党取得了政权，但是在执政后之出现了大跃进甚至文革那样的错误，根本原因是脱离了基本国情，超越了社会发展阶段，违背了实事求是这个马克思主义的精髓，脱离了世界统一于物质这块马克思主义哲学的基石。中国特色社会主义道路的成功开辟始于“实事求是”战胜“两个凡是”、“实践标准”战胜“领袖标准”。正是依靠思想领域的拨乱反正，党才实现了党和国家工作重心的转移，结束了以阶级斗争为纲的错误路线，确立了正确的思想路线；我们才科学认识了中国社会的基本国情和发展阶段——社会主义初级阶段。它是当代中国最大的客观实际，是认识当下、规划未来和制定政策、推动工作的基本点。它科学定位了当代中国所处的历史方位，是建设中国特色社会主义的“总依据”。中国改革开放经过三十多年的发展，社会生产力、综合国力和人民生活水平已经大幅提高，抛弃粗放型的发展方式，转方式、调结构、要效益正成为“新常态”。新常态虽属于社会主义初级阶段，但却是这个“长过程”中的“新阶段”。现在强调认识、习惯、维护、发展新常态，就是强调主观与客观相符合，认识与实际相一致。

党在执政实践过程中为什么必须坚持实事求是、一切从实际出发？这是因为它符合物质决定意识这个马克思主义哲学的基本原理：物质存在于人的意识之外、不依赖于人的意识、又能为人的意识所反映。恩格斯在《路德维希·费尔巴哈与德国古典哲学的终结》中曾经对唯物主义给过两种定义。第一种是本体论的定义：凡认为精神对自然界来说是本原的、第一性的，组成唯心主义阵营；凡认为自然界是本原的、第一性的，组成唯物主义阵营。第二种更多是方法论的定义：唯物主义就是“人们决心在理解现实世界（自然界和历史）时按照它本身在每一个不以先入为主的唯心主义怪想来对待它的人面前所呈现的那样来理解；他们决心毫不怜惜地抛弃一切同事实（从事实本身的联系而不是从幻想的联系来把握的事实）不相符合的唯心主义怪想。除此以外，唯物主义并没有别的意思”^①。前者讲的是如何在认识中做到“唯物主义”，后者讲的是如何在实践中做到“唯物主义”。因此，恩格斯在同一

文献中讲到唯物主义的这两个定义是相通的。

实事求是离不开解放思想。邓小平曾指出：“一个党，一个国家，一个民族，如果一切从本本出发，思想僵化，迷信盛行，那它就不能前进，它的生机就停止了，就要亡党亡国。”^② 实践没有止境，解放思想也没有止境。三十多年前关于真理标准大讨论，拉开了改革开放的序幕。二十多年前关于经济体制的大讨论，为确立社会主义市场经济的改革目标起到了积极促进作用。十八届三中全会提出了“三个进一步解放”，其中解放思想是首要的，起到总开关的作用，是后两者的前提条件。

二、在历史观上必须注重对社会基本矛盾运动规律的科学认识和正确运用，推动社会的整体发展

社会的基本矛盾是指生产力与生产关系、经济基础与上层建筑的矛盾。它贯穿社会发展过程始终，规定社会发展的基本性质和基本趋势，并对社会历史发展起根本推动作用。对社会基本矛盾的认识和应用水平直接决定着中国共产党对中国社会发展的整体规划能力和掌控能力，进而决定其执政能力、执政水平、执政效果。近七十年的执政实践的成败得失直接与此有关。在十年社会主义建设的艰辛探索期间，正是由于没有十分科学地把握生产力与生产关系、经济基础与上层建筑的矛盾运动规律，党建立了“一大二公”、纯而又纯的公有制生产关系，使社会主义建设在探索中出现了曲折，付出了代价，蒙受了损失。在十年文革时期，党由于抛弃了物质生产是生活的基础、生产力是推动社会进步的最活跃最革命的因素的历史唯物主义基本观点，把阶级矛盾当作社会主义社会的主要矛盾，将阶级斗争看作社会发展的根本动力，离开生产力和经济基础盲目鼓捣生产关系和上层建筑领域中的革命，给党和国家的事业带来了巨大损失。改革开放后，党提出了社会主义的根本任务就是解放和发展生

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷，北京：人民出版社，1995年，第242页。

^② 《邓小平文选》第2卷，北京：人民出版社，1994年，第143页。

产力，并将其纳入社会主义本质范畴中，其实就是对物质生产是社会发展的根本动力的拨乱反正。党根据我国生产力落后的实际情况，打破了纯而又纯的公有制。中共十五大报告把公有制为主体、多种所有制经济共同发展的制度确立为社会主义初级阶段的基本经济制度。中共十六大强调要坚持和完善这一基本经济制度，提出了两个“毫不动摇”。这些都是对生产力与生产关系之间辩证关系的科学认识和自觉应用。当前，全面深化改革涉的是“险滩”，啃的是“硬骨头”，其实质还是强调要不断适应社会生产力发展调整生产关系，不断适应经济基础发展完善上层建筑，要适应我国社会基本矛盾运动的变化来推进社会发展。

生产力和生产关系、经济基础和上层建筑之间，并不是单线式的简单的决定和被决定逻辑。十八届三中全会提出完善和发展中国特色社会主义制度，推进国家治理体系和治理能力现代化。按照历史唯物主义社会结构理论，制度体系、治理体系属于政治上层建筑部分。我们现在强调制度体系和治理体系现代化，就是对历史唯物主义关于上层建筑反作用规律的自觉运用，突出了以上层建筑的现代化来适应和支撑未来生产力和经济基础的现代化，强调治理体系现代化就是补上层建筑的“短板”。如果说以前的“四个现代化”更多是涉及生产力或者经济层面的现代化，那么国家治理体系现代化更多是涉及上层建筑的现代化。历史唯物主义事业中的社会进步是全面进步，是生产力、生产关系（经济基础）、上层建筑全面推动的结果。恩格斯在致约布洛赫的信中指出：“根据唯物史观，历史过程中的决定性因素归根到底是现实生活的生产和再生产。无论马克思或我都从来没有肯定过比这更多的东西。如果有人在这里加以歪曲，说经济因素是唯一决定性的因素，那么他就是把这个命题变成毫无内容的、抽象的、荒诞无稽的空话。经济状况是基础，但是对历史斗争的进程发生影响并且在许多情况下主要是决定着这一斗争的形式的，还有上层建筑的各种因素。”^① 只有把生产力和生产关系的矛盾运动与经济基础和上层建筑的矛盾运动结合起来观察，把社会基本矛盾作为一个整体来观察，才能全面把握整个中国社会的基本面貌和

前进方向，搞好全局和长远发展。

三、在利益观上必须坚持人民群众的历史主体地位，实现好、维护好、发展好最广大人民群众的根本利益

历史唯物主义认为，人民群众是社会历史的真正创造者，是社会历史发展的力量之源，决定历史发展的前进方向。“如果要去探究那些隐藏在——自觉地或不自觉地，而且往往是不自觉地——历史人物的动机背后并且构成历史的真正的最后动力的动力，那么问题涉及的，与其说是个别人物，即使是非常杰出的人物的动机，不如说是使广大群众、使整个整个的民族，并且在每一民族中间又是使整个整个阶级行动起来。”^② 作为无产阶级政党的中国共产党，必须时刻正确处理好政党、领袖与人民群众的关系，贯彻群众路线。但是，“群众路线”不等于“群众运动”，或者说群众运动不是贯彻群众路线的唯一方式。科学正确决策应是基于人民群众的意愿，从人民群众中来，到人民群众中去。建国后，党发动的数次群众运动，表面上看十分重视人民群众的主体地位，实际上是自上而下的领袖个人主观意志的单向贯彻，“群众运动”变成了“运动群众”，“到群众中去”多于“从群众中来”。这种脱离人民实际意愿的群众运动并没有给人民群众带来多少实际利益，相反还酿成了很多历史错误。

无产阶级政党与资产阶级政党的最大区别就是没有自己的特殊利益，时刻为人民群众谋福利，时刻力求做到实现好、维护好、发展好人民群众的根本利益，因为“人们奋斗所争取的一切，都同他们的利益有关”。党在中国要做到有效执政、为民执政、长期执政，必须很好地坚持密切联系群众这个最大政治优势，时刻意识到党的最大危险就是脱离群众。在“四种危险”中，“脱离群众”是最大的、根本的危险，能力不足、精神懈怠、消极腐败不过是党没有维护好、实现

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷，第695—696页。

^② 《马克思恩格斯文集》第4卷，北京：人民出版社，2009年，第304页。

好、发展好人民群众利益的表现形式或者是直接侵占群众利益的表现形式。党与人民群众的距离有多近，就能走多远。苏共执政的经验教训值得中国共产党借鉴：共产党的战斗力和先进性与党员数量没有直接的或者根本的联系，因为损害群众利益的无产阶级政党与资产阶级政党无异，最终失去了力量之源——人民群众。党在处理改革发展稳定三者矛盾关系时，必须找到统一点或平衡点——人民群众的根本利益。改革是新时期的“最大红利”，但如果“红利”没能体现在人民群众身上，改革就会丧失动力。发展是“硬道理”，但如果发展损害了群众利益，就会变成没道理的“硬发展”。稳定是“硬任务”，但稳定必须基于人民群众的合理诉求、正当利益得到充

分满足，而不是简单粗暴地“摆平搞定”。党对人民群众利益的理解也是一个由简单到丰富的过程。各种利益中，物质利益是最根本的。除了物质利益，党也开始注意维护人民群众的文化权益、民生权益、生态环境权益。在全面深化改革进程中，党和政府还要革自己的命，最大限度地增强社会活力和创造力。

对中国共产党执政经验教训的哲学清理与经济学、政治学、文化学、社会学等学科的分析不同，它属于最高层次、宏观视野的世界观方法论的分析。党要带领全国人民实现“两个百年”目标和中华民族伟大复兴的中国梦，必须将哲学上的经验教训贯彻到中国特色社会主义建设的具体执政实践中去。

苏共的教训对中国共产党的执政的哲学启示

都 岩*

苏联共产党的垮台和苏联解体是20世纪国际共产主义运动史的重大事件。虽然有学者认为苏共拥有1500万党员，曾执掌能与美国相抗衡的超级大国，其解散原因至今仍是一个谜，因为目前所找到的任何理由都不具有摧毁性的力量。但是二十多年来，更多的学者从经济、政治、文化、社会等方面对苏共垮台、苏联解体的原因进行了总结，给出了“生产水平低下说”、“体制僵化说”、“蜕化变质说”、“和平演变说”、“民族矛盾说”、“宗教政策失误说”、“合力因素说”等几十种结论。我认为，苏共垮台不是一个孤立的、偶然的事件，促成其发生的原因也不是单一的、表面的，相关研究成果的丰富性说明了事件本身的复杂性。苏共创造了领导十月革命和世界反法西斯战争胜利的辉煌历史，它的垮台值得全面、深入剖析。特别是对依然作为社会主义国家执政党的中国共产党来说，对苏共垮台、苏联解体原因和启示的追寻，与其说是一个理论问题，不如说是一个实践问题。

从历史唯物主义出发，苏共在领导苏联社会

主义建设过程中存在的诸多问题都有可能导导致日后的悲剧：经济发展方面，生产过于集中，将生产重心过多地放在重工业上，忽视轻工业生产，不能满足苏联人民发展的需要；政治运行方面，早期权力过于集中，导致党内民主缺失，官员腐败蜕化，工作独断专行，尤其是大清洗运动使党员和民众对党产生深深的怨恨和恐惧，而在执政后期，由于国家领导人进行全盘西化的“人道的民主的社会主义”，大搞“民主化”，苏共的权力几近丧失；文化引领方面，多年以来以教条僵化的马克思主义学说作为意识形态宣传的手段，垄断真理的传播，“公开化”后又彻底放开媒体与社会舆论监管，任凭反对甚至污蔑党的言论在群众中蔓延，引进西方价值观念，颠覆共产主义信仰等等。实事求是地说，苏联早期进行社会主义建设所采取的经济、政治、文化等方面的集中化的方式，是在俄国历史遗留条件、战争与革命的时代主题背景下形成的，客观上推进了苏联快速进行现代化进程，建立了强大的工业基础，稳固了国防，取得了反法西斯战争的胜利，是落后

* 作者简介：都 岩，辽宁丹东人，博士，（北京100091）中央党校哲学部讲师。

国家民族解放和走向现代化的一种探索。但是，世殊事异，在以和平和发展为主题的时代背景下，苏共依然坚持战时制度，对社会发展形成桎梏，等到戈尔巴乔夫等人主张改革之时已经回天乏术，企图通过走另一个极端的方式变革社会，实际上颠覆了社会主义，成了自己的掘墓人。

错误的思想路线来源于理论与实践的严重脱节，导致苏共不能在理论上把握时代，不能在实践中创造新的历史。苏共在社会主义建设中理论与实践的脱节表现为：理论来源与检验标准均为教条主义，而非社会主义建设的鲜活实践。唯书、唯上是苏共理论教条化的表现形式：唯书，指的是理论来自于对简单化、公式化的马克思主义的反复阐释，从概念到概念，从理论到理论；唯上，指的是将领袖的言论奉为真理，阿谀奉承，鼓吹宣传，二者是同一个过程。由于斯大林的威信与政治地位，苏联学界将斯大林的《联共（布）党史》、《马克思主义和语言学问题》、《苏联社会主义经济问题》等著作中表达的思想奉为圭臬，学术研究过于政治化，继而教条化。虽然社会主义实践中存在的大量现象亟待总结归纳成规律性的认识，但“注经”显然是更流行、更安全、更快捷的理论生产方式。封闭、僵化与极端政治化的理论研究环境造成的是虚无主义的文化观，西方世界一切思想文化都被当作糟粕抛弃了，如当时本应予以注意与重视的西方学界比较成熟的对马克思异化理论的探讨基本未被触及，这使得苏联共产党人丧失了吸收人类文明优秀成果的可能性。

斯大林逝世后，特别是赫鲁晓夫《秘密报告》发布以后，作为对长期压抑禁锢思想的教条主义的报复性反弹，人道主义思想逐渐成为理论研究的主流。戈尔巴乔夫宣传“新思维”改革和“人道的民主的社会主义”，将“多元化”、“民主化”、“自由化”作为理论研究的基础，实际上就是用资本主义的新自由主义取代马克思主义对共产主义的追求，否定社会主义运动。看起来自由的学术研究实际上依然受到了教条主义的绑架，只不过这次的教条主义披上了“西方自由思想”的“洋”伪装。“环境的改变和人的活动或自我改变的一致，只能被看做是并合理地理解为革命的实践。”^① 苏联人民和苏共是否具有“新

思维”不是靠引进某种在其他国家地区行之有效的思想就能够达成的，精英制造环境、群众适应环境的二元论是机械唯物主义的观点。“新思维”并非来自于对当时时代的把握，或对国际共产主义运动前景的预见，或对苏联社会存在的问题与解决的途径的追问，而是来自于现成的西方经验，或者说来自于西方积极输出价值观的战略。如果说旧的教条主义禁锢了马克思主义活的灵魂，用机械的条目和盲目的崇拜肢解了辩证法，那么，对西方自由主义思想的照单全收则是对马克思主义的抛弃与背叛。

理论沦为维护政权统治的工具，而非指导人民进行社会主义实践发展的武器。哲学社会理论本身就是在一定的社会生产关系的基础上发展来的，统治阶级的思想在每一个时代都是占统治地位的思想。马克思主义具有鲜明的阶级性，是站在无产阶级立场上对无产阶级及全人类解放的条件进行研究的学说，维护的是无产阶级的利益。相反，作为马克思主义的价值述求，其鲜明的意识形态特性正是马克思主义可以科学地认识社会历史发展规律的前提。马克思主义作为无产阶级统治的意识形态同时是辩证的、历史的，最重要的是，它是代表广大劳动人民的利益的。而教条主义的马克思主义维护的是僵化的、封闭的、垄断的政治统治，脱离了人民群众创造历史的实践，服务于沉迷权力的官僚的特殊利益。这样的理论站在错误的立场上，就不可能运用正确的方法得出正确的观点。这种理论宣传的目的是垄断和控制思想，维持政治统治。

同样，洋教条代表的是资产阶级的利益，而抛弃马克思主义的“人道的社会主义”实质上就是资本主义。社会存在决定社会意识。戈尔巴乔夫等苏联共产党的领导人自觉地将人道主义作为苏联新的意识形态，导致马克思主义作为共产党的指导思想地位的丧失，也说明这个党的党性已经丧失，不再代表工人阶级的利益的政党不过是徒有共产党的虚名。从放弃共产主义信仰，放弃社会主义道路开始，苏共已经走向垮台。

人民群众不再是社会主义建设的主人。理论

^① 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第500页。

与实践得以统一的基础是人民群众创造历史的客观物质性的活动。无论是无视人的教条主义还是高呼人的人道主义,都将苏联人民群众贬低到客体的地位,人民群众的主体性无从体现。这样的理论不是来自于人民群众的实践活动,也并不用于指导他们的实践;人民群众通过劳动取得的社会产品也没有用于改善人民的生活,实现人民福祉;人民群众始终处在“被解放”的地位中,连声称代表他们的党的解散也不过在总书记的一声令下完成。苏共脱离人民群众的后果是,人民也抛弃了苏共。

今天我们对苏共失败的反思,应该与总结中国共产党执政过程中取得的成绩与面临的问题结合起来。改革开放以来,中国共产党带领人民坚持走中国特色社会主义道路所取得的成就,离不开中国共产党人对苏联模式的借鉴与反思。从以俄为师到以苏为鉴,中国共产党走上了适应中国国情和中国发展方向的道路。历史没有终结于资本主义的扩张,苏联的昨天并不会成为中国的明天。“哲学家们只是用不同的方式解释世界,问题在于改变世界。”^①马克思主义具有理论与实践相统一的品质。以马克思主义为指导思想的中国共产党必须并且可以具备使理论与实践相结合的能力。始终坚持理论与实践的统一就是坚持党的领导、坚持群众观点、坚持社会主义发展方向。道路问题是最根本的改革,我们的改革是在中国特色社会主义道路上不断前进的改革,正确道路

的选择是通向中华民族伟大复兴的前提和保障。这一认识的取得,来自于对他人失败教训的借鉴,更根本的是来自于对中国独特的文化传统、独特的历史命运和独特的国情的深入把握,来自于对中国特色社会主义建设实践规律的积极探索与科学总结。

“共产主义是最近将来的必然的形态和有效的原则,但是,这样的共产主义并不是人类发展的目标,并不是人类社会的形态”,“共产主义对我们来说不是应当确立的状况,不是现实应当与之相适应的理想。我们所称为共产主义的是那种消灭现存状况的现实的运动”。^②如何坚持在中国特色社会主义道路上又好又快地谋求发展是中国改革正在探索的问题。目前改革进入攻坚区、深水区,在社会各个方面进行的改革都面临着前所未有的阻力。克服阻力的动力来自于为人民谋利益,带领人民奔小康,实现中华民族伟大复兴的中国梦;克服阻力的能力来自于13亿中国人民的勤劳和智慧,来自于中国共产党人不断地总结实践发展过程中遇到的问题并予以理论解答,继而指导实践继续发展的不断改革、不断推进社会主义发展的努力。

(责任编辑 林 中)

① 《马克思恩格斯文集》第1卷,第502页。

② 同上,第197、539页。

(上接第7页)

建设来讲,目前重要的任务是建立适应于市场经济的法治体系和现代治理体制,而不是站在保守主义的立场去批判一个尚未得以建立的具有进步意义的存在物。

其二,物之根本批判不是观念的批判,而是现实的批判。观念的物化和沉沦离不开现实社会的物化结构。马克思说:“人们的观念、观点和概念,一句话,人们的意识,随着人们的生活条件、人们的社会关系、人们的社会存在的改变而改变,这难道需要经过深思才能了解吗?”^①卢卡奇在谈到物化意识的时候也指出,物化意识并不会自动地反对物化结构,而是加强和坚持物化

结构的规律性和永久性。他说:“正象资本主义制度不断地在更高的阶段上从经济方面生产和再生产自身一样,在资本主义发展过程中,物化结构越来越深入地、注定地、决定性地沉浸入人的意识里。”^②由此观之,改变人的物化意识固然必要,但如果没有资本主义物质关系的彻底消灭,这种物化意识就会不断地产生出来,从而杜绝拜物教就是不可能的。

(责任编辑 林 中)

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,第291页。

② [匈牙利]卢卡奇:《历史与阶级意识》,第156页。

毛泽东与农村人民公社制度的修护

徐俊忠 刘红卫*

【摘要】毛泽东从1958年直至他的逝世，一直都在致力于对于农村人民公社制度的修护。这一修护涉及人民公社的经济体制与经济制度等内容，也涉及人民公社的产业发展。修护的过程是一个不断探索、试错与提炼的曲折过程。它是理解毛泽东农治思想与实践的一份重要遗产。

【关键词】毛泽东；人民公社；社队企业

中图分类号：A84 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)03-0025-11

在全国农村建立人民公社并不断对之修护，是继合作化后毛泽东最具革命性的农治实践。自从毛泽东去世以来，随着人民公社制度在实际制度安排和宪法上被取消，许多人对于人民公社制度的批评和否定更加激烈。但是，从毛泽东时期的农治历史看，人民公社是一个持续时间长，为新中国的农村发展留下最丰厚和最复杂的遗产，也是毛泽东最后一直坚持和为之完善奋斗不已的对象，因而，是理解毛泽东农治思想的最重要范本。

一

人民公社的由来与合作化逻辑的展开息息相关。在合作化过程中，由于农田基本建设的推进和多种经营的发展，颠覆了人们对于中国农村人口太多的消极性看法，而合作化组织规模过小对于向生产的深度与广度进军的制约性也凸现出来。在《中国农村的社会主义高潮》的相关按语中，毛泽东就明确指出：“现在的小社和初级社，对于充分地利用劳动力和诸种生产资料，还是一种束缚。到了办大社和高级社的时候，就可以冲破这种束缚，而使整个生产力和生产向前发展一大步。”^①毛泽东在为《大社的优越性》一文写的按语也指出：“现在办的半社会主义的合作社，为了易于办成，为了使干部和群众迅速取得经

验，二、三十户的小社为多。但是小社人少地少资金少，不能进行大规模的经营，不能使用机器。这种小社仍然束缚生产力的发展，不能停留太久，应当逐渐合并。”^②后来毛泽东在“成都会议”上的讲话中也指出：“为了水利综合利用，使用大型机械，会合并一些社。除了地广人稀的地区外，五年之内逐渐合并。”^③这里的基本精神是土地的小块分割，不利于水利综合利用和农业机械的使用。后来他在读苏联社会主义政治经济学教科书时也讲到：“合作社的规模小，土地不能统一使用，要修大中型水库，得利的在下游，受害的要淹掉一部分土地的在上游。明明应当建设这样的水库，但是因为这些利害关系，无法进行建设。广东的漳市社，山里有很多森林资源，但是劳动力不够，不能采集；山下有很多富余的劳动力，可是不能上山劳动；其他如手工业、运输业等等，也都不能统一安排，妨碍生产的发展。成立大社，组织公社以后，这些问题都解决了。”^④这些都说明，毛泽东对于问题的思考，其实并没有许多人所想像的那样，执着于某种意识形态，而是基于生产发展的需要的。

遵循这一逻辑的发展，中共中央在1958年4月发布了《关于把小型的农业合作社适当地合并为大社的意见》，指出“农业生产合作社如果规模过小，在生产的组织和发展方面势将发生许多不便。为了适应农业生产和文化革命的需要，在

* 作者简介：徐俊忠，（广州510275）中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系教授、广州大学副校长；刘红卫，（广州510275）中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系博士生。

①② 《中国农村的社会主义高潮》中册，北京：人民出版社，1956年，第756页，第611页。

③ 《毛泽东传（1949—1976）》上，北京：中央文献出版社，2003年，第794页。

④ 《毛泽东读社会主义政治经济批注与谈话》下，中华人民共和国国史学会编印，1998年，第736页。

有条件的地方，把小型的农业合作社有计划地适当地合并为大型的合作社是必要的”。^①文件强调，小社合并为大社应具备的条件是：在发展生产上有需要，绝大多数社员确实赞成，地理条件适合大社的经营，合作社的干部有能力办好大社。可以说，这是中共中央以文件的形式，使合并大社的问题从农民的自发行为和毛泽东的主张变成中共中央的集体意志。这是新中国农治发展的一个重要节点。

几乎与这一文件同时的还有另一个对于新中国农治影响深远的文件，这就是《中共中央关于发展地方工业问题的意见》。首先，文件明确提出发展地方工业以落实工业支援农业的战略。文件指出：“由于地方工业同农业有更为直接、更为密切的联系，所以，实行这个方针，就可以更有效地使发展工业和发展农业同时并举和相互支援；就可以把地方办工业的积极性、人民群众办工业的积极性更广泛、更充分地调动起来；从而必然会加快我国工业化的速度和农业技术改造的速度。”^②发展地方工业的首要任务，就是落实工业支持和服务农业的战略。文件还以一系列“基本”和“首先”的用词，反复强调地方工业服务农业的意义。例如，把“为农业服务”直接界定为地方工业的“基本任务”；对于“整理和发展手工业”，文件强调“首先应该注意发展为当地农业生产和人民生活服务的手工业生产。特别是在当前改良农具的群众运动中，应该充分发挥手工业的作用”；文件还强调，“建设新企业，应该首先注意兴办为农业服务和为大工业服务的企业”。^③所有这些论述，都突出了地方工业支持农业现代化发展的主题，力图使国家提出的工业支持农业的战略构想得以落地和实施，并预示着农业将会迎来一个新的发展阶段。其次，文件把农业社兴办小工业纳入地方工业的目录名单，为“社办工业”脱颖而出提供了合法性依据。“地方工业”是与“中央工业”相对应的概念。文件提出以省、自治区为单位，“争取在五年或者七年内使地方工业的总产值赶上或超过农业的总产值”^④。对于“地方工业”的所指，文件明确强调“应该包括县、乡、社所办的工业在内”^⑤。这个“社”是指“农业社”和“手工业社”在内的“合作社”，尤其指农业合作社。^⑥文件还特别指出，“县以下办的工业主要应该面向农村，为本县的农业生产服务”；“农业社办的小型工

业，以自产自用于为主，如农具的修理，农家肥料的加工制造，小量的农产品加工等”。^⑦这些论述，既切合社办工业的草根特点，也为社办工业的合法登场提供了依据，标志着中国共产党对于农业合作社的经营方针在原来强调“多种经营”的基础上，进一步提出了“社办工业”的问题。

随着并社问题与社办工业问题的提出，新中国的农治实际上进入了一个新的阶段。这一阶段的基本特点是：社的组织规模在通过“高级社”实现了生产资料集体所有的基础上有了很大程度的扩大，因而具有较之以前更大更公的特点；社所经营的业态也超出了农业和主要属于农业范围的“多种经营”的范畴，包含了工业的发展。虽然这里的工业在当时主要还是某些手工业和相对简单的加工工业等，总体上属于相当低级形态的“草根工业”的范畴，但是，毛泽东却在这种发展中看到了新中国农治的崭新方向，甚至认为这种发展预示着中国的农村将走出一条与苏联集体农庄不同的发展道路，因为“苏联的集体农庄，不搞工业，只搞农业，农业又广种薄收”^⑧，“他们要使农民永远成为农民”^⑨。对于毛泽东而言，这种对于苏联集体农庄模式的突破，意义十分突出。它不仅是中国农村“兼业”传统的继承，而且是适合中国农村走向现代化的重要方式。中国如果照搬苏联集体农庄的模式，农业社只搞农业，即使搞点副业，也无法解决人多地少的矛盾，尤其无法解决劳动力的出路问题。

既然农民组织起来的生产合作社，经营范围有些已经超越了农业和在农业范畴内的副业范围，而且未来的发展中还要大办工业，那么，继续以“农业社”来标定它，就显得名实不符了。于是，就有关于名称的选择问题。后来，把它以“公社”标定，除了表明合并而来的新社具有公有这一社会主义性质外，主要是使它不受单一的农业生产的限制，以便它具有不受具体业态限制的综合发展空间。至于以“人民”冠其之前，既与当时社会主义中国对于行业、单位命名的特点有关，与“人民邮电”、“人民铁路”、“人民银

①②③④⑤⑥⑦ 《建国以来重要文件选编》第11册，北京：中央文献出版社，1995年，第209页，第223页，第223—224页，第224页，第224页，第225页，第225—226页。

⑧ 《毛泽东万岁（1958—1960）》，第144页。

⑨ 《毛泽东读社会主义政治经济批评与谈话》上，中华人民共和国国史学会编印，1998年，第332页。

行”、“人民文学”和“人民画报”等相类似，也有对于公社应有的治理性质和价值取向的强调意义。

从历史的基本事实看，“人民公社”这一制度与名称的确立，至少反映了当时中国共产党领导群体的“集体意识”。根据薄一波的回忆，1958年4月刘少奇、周恩来、陆定一等同志在从北京开往广州参加毛泽东主持会议的列车上，就大谈大侃关于组织公社的设想与远景。河南为什么会在全国率先搞公社试点，就是列车上的这个高层领导群体在这趟列车经停郑州短短十几分钟内，向吴芝圃提出的建议而搞起来的。参与这一构想和名称酝酿的，至少还有谭震林、陈伯达等以及一批地方工作的干部。因此，当毛泽东在1958年8月6日在新乡七里营看到人民公社的牌子而肯定“人民公社名字好”^①时，当他在此三天后听到山东省委书记谭启龙汇报历城县北园乡准备办大农场而明确表示“还是办人民公社好，它的好处是，可以把工、农、商、学、兵结合在一起，便于领导”^②时，实际上是对当时中央决策层形成的集体意识的公开认可和赞同。毛泽东后来反复强调，对于人民公社，他无发明之权，只有建议之权，应该说，这是符合历史事实的。

正是在社的规模扩大了，经营业态即将发生了变化，反映这种变化的新的名称已具备，而且中央领导层主要决策人群的看法也基本一致条件下，在北戴河的中央政治局扩大会议上，基本是水到渠成地做出了《关于在农村建立人民公社问题的决议》。决议认为，人民公社的发展是一个来自于群众创造的必然过程。它说：“大型的综合性人民公社不仅已经出现，而且已经在若干地方普遍发展起来，有的地方发展得很快，很可能不久就会在全国范围内出现一个发展人民公社的高潮，且有不可阻挡之势。”^③这种发展趋势使然的根本原因在于“几十户、几百户的单一的农业生产合作社已不能适应形势发展的要求”，需要“建立农林牧副渔全面发展、工农商学兵互相结合的人民公社”。^④决议对于名称的问题，特别做出说明：“大社统一定名为人民公社，不必搞成国营农场，农场就不好包括工、农、商、学、兵各个方面。”^⑤这是以党的决议形式，强调工农商学兵的结合，是人民公社的最本质规定，它成为新中国农治的一个重要路标。

二

虽然，北戴河中央政治局扩大会议已经做出了《关于在农村建立人民公社问题的决议》，但这并不意味着已经建立了一个完整的人民公社制度。

具体了解《中共中央关于在农村建立人民公社问题的决议》的内容，可以看到：首先，决议强调“人民公社是形势发展的必然趋势”^⑥，“说明几十户、几百户的单一的农业生产合作社已不能适应形势发展的要求。在目前形势下，建立农林牧副渔全面发展、工农商学兵互相结合的人民公社，是指导农民加速社会主义建设，提前建成社会主义并逐步过渡到共产主义所必须采取的基本方针”。^⑦其次，决议对于人民公社的组织规模做出大致规定，强调“就目前说，一般以一乡一社、两千户左右较为合适”，并指出在“社的规模扩大以后，由于农林牧副渔、工农商学兵综合性的发展，社的管理机构也必须有适当的分工，要在组织精干和干部不脱离生产的原则下，建立若干分工负责的部门、并且要实行政社合一，乡党委就是社党委，乡人民委员会就是社务委员会”。^⑧这大概就是所谓“政社合一”体制的明确表达。再次，决议对于“小社并大、转为人民公社的做法和步骤”做了特别的说明。其中，对于我们所讨论的问题特别需要关注的内容是对所谓“上动下不动”做法的强调。决议指出：“并大社，转公社必须与当前生产密切结合，不仅不能影响当前的生产，而且要使这个运动成为推动生产更大跃进的一个巨大力量。为此，在并社初期可以采取‘上动下不动’的方法，首先由原来各小社联合选出大社的管理委员会，搭起架子，统一规划部署工作，把原来的各小社改为耕作区或者生产队，原来的一套生产组织和管理制度暂时不变，照常经营，一切应该合并调整的东西和合并中应该解决的具体问题，以后再逐步合并、逐步清理、逐步解决，以保证生产不受影响。”^⑨说

①② 薄一波：《若干重大决策与实践的回顾》下，北京：中共党史出版社，2008年，第520页，第520页。

③④⑤⑥⑦⑧⑨ 《建国以来重要文献选编》第11册，第446页，第447页，第449页，第446页，第447页，第447页，第448页。

穿了,“北戴河会议”决议提供给农村人民公社的,主要是关于它的“必然趋势”、大致规模、管理机构等原则性问题的说明,而不是人民公社内部具体的生产组织和管理制度包括经营管理制度等。或者说,按照决议的说法,这时期的人民公社,贯彻“上动下不动”的要求,仅仅是“搭起架子”而已。在稍后一点的时间里,毛泽东在最高国务会议上也讲到这个问题:“人民公社是一件大事。人民公社大概九月就差不多搭架子搞起来了……至于把一些问题搞清楚,充实这个架子,那就要冬春。”^①这意味着在这个时候,人民公社还是一个没有完成的过程。所以,在此之后的一个相当长的时间里,毛泽东在人民公社问题上的主要着力点,基本在于两个方面:一是关注、总结并推广各地如何“充实这个架子”的经验,力图为各地的农村人民公社在组织、管理和实际运作方面提供好的借鉴;二是对这个虽未充实,但毕竟“搭起架子”的人民公社进行修护,以努力排除来自左的和右的干扰。这两个方面的工作,具体主要体现如下几个方面:

第一,关于所有制和经营核算体制的问题。可以说,这是毛泽东最为重视的。因为他深知这是生产关系的基础和具体体现,处理不当就会直接导致生产中的巨大“麻烦”。问题的严重性还在于伴随着人民公社热潮的,有一股急于提高生产资料公有制程度并向共产主义过渡的狂热。因此,必须在不过分压抑积极性的同时,使人们在这些问题上有所降温 and 更加清醒。第一个重要的举措,是毛泽东为北戴河会议关于人民公社问题的决议增写以下一段文字:“人民公社建成以后,不要忙于改集体所有制为全民所有制,在目前还是以采用集体所有制为好,这可以避免在改变所有制的过程中发生不必要的麻烦……由集体所有制向全民所有制过渡,是一个过程,有些地方可能较快,三、四年内就可完成,有些地方,可能较慢,需要五、六年或者更长一些的时间。过渡到了全民所有制,如国营工业那样,它的性质还是社会主义的,各尽所能,按劳取酬。然后再经过多少年,社会产品极大地丰富了,全体人民的共产主义的思想觉悟和道德品质都极大地提高了,全民教育普及并且提高了,社会主义时期还不得不保存的旧社会遗留下来的工农差别、城乡差别、脑力劳动与体力劳动的差别,都逐步地消失了,反映这些差别的不平等的资产阶级法权的

残余,也逐步地消失了,国家职能只是为了对付外部敌人的侵略,对内已经不起作用了,在这种时候,我国社会就将进入各尽所能,各取所需的共产主义时代。”^②尽管后来毛泽东对于这段话中所说的过程时间过短有些后悔,但平抑急于向“全民所有制”和向“共产主义”过渡的冲动这一思想还是十分清晰的。后来,他严厉地批评在人民公社化的过程中出现的“一平二调三收款”的现象,努力总结来自基层的体制创新经验,直到确立起“三级所有,队为基础”,并明确这个“队”就是“生产队”的根本性体制规定,人民公社的经济体制基本定型,并被基本稳定地实施到它的被终结。

第二,关于商品生产与商品交换问题。实事求是地审视我国农村集体化的过程,推动性因素也许是十分复杂的,其中最直接而有力的推动因素是国家对于粮食等战略性农产品实施“统购统销”的政策。这一政策的实施对于中央的决策层而言,是特定历史态势下的一种无奈之举。然而,它的刚性实施,尤其是“三定(即定数量、定品种、定价格)政策的到位,农民基本失去了在经济活动中主体地位应有的自主性,也必然会在经济上长期陷于困顿之中。因此,必须在政策设计上,留有减压的阀门,以舒缓农民的经济压力,并保有和扶植农民的经济活动的积极性。因此,让农民在完成国家的“统购派购”任务的同时,也能够生产一些用于市场交易、以满足社会需要和增加农民经济收入的产品,就成为一个十分重要的政策性问题。这个问题就是人民公社在国家对粮食等主要战略性农产品实施“统购统销”的同时,是否应该发展“商品生产”和“商品交换”的问题。可以说,处于中央“一线”的领导人,迫于粮食、棉花和油料等大宗战略性农产品的需求压力和维持全国性“统购统销”政策的严肃性的担忧,对于问题是持有比较谨慎的态度的,甚至还常常借助各种政治教育运动,去压抑它们的发展。一些经济学家为反映中央“一线”领导人的担忧,也从理论上反对农村人民公社发展“商品生产”和“商品交换”。然而,对于毛泽东而言,认识和态度却是全然不同的。就在北戴河会议做出关于农村人民公社问题

①② 《建国以来毛泽东文稿》第7册,北京:中央文献出版社,1992年,第398页,第360页。

决议后不久，他就直截了当地说：“我国是商品生产很不发达的国家，比印度、巴西还落后……去年我们生产粮食三千七百亿斤，其中三百亿斤作为公粮，五百亿斤作为商品粮卖给国家，两项合起来商品粮还不到粮食总产量的四分之一。粮食以外的经济作物也很不发达，例如茶、丝、麻、烟都没有恢复到历史上的最高产量……每个公社在生产粮食以外还要发展能卖钱的东西，发展社会主义的商品生产和商品交换。”^①他还说：“如果公社只搞自给性生产，不搞商品生产，不进行商品交换，农民不把粮食等农产品和工人生产的工业品交换，那么工人怎么能够有饭吃，农民怎么能够有衣穿，怎么能够得到拖拉机等农业生产资料？如果公社不把自己多余的产品卖给国家，卖给其他公社，怎么能够得到货币收入，哪里有钱分给社员？”“京、津、沪郊区农村之所以比较富裕，是因为这些地方商品生产比较发展，商品交换比较发达……要多搞商品生产，要尽可能多地生产能够交换的东西，向全省、全国、全世界交换。”^②在关于毛泽东的文献中，我们看到1959年8月1日他对《广东省委纠正农村副产品自给部分过多的现象》所做的一个批示。批示属于转发广东省番禺公社提高农副产品商品比例的经验。材料说到：“目前值得注意的是不少已经收获的农副产品，产量比去年大为增加，可是商品部分少得可怜，有些产品原来商品程度很高的，现在也变成自给了。例如，水果，过去上市量达百分之八十，现在只达百分之二十至三十。今年的荔枝特大丰收，比去年超产三倍以上，可是产区大队大量分卖给社员……剩余部分才卖到市场，有的甚至全部分光吃光，故上市量约减少了百分之五十。牛奶蛋品一向商品率很高，现在自给多于出售。”^③这一现象直接反映了社会经济生活中人们对于商品生产和商品交换的态度，而具体原因则是“以供给制为主”的分配方法所致。甚至许多地方的生产队，采用凡是供人吃的东西，都作为自给性生产，直接分给各户或拿到食堂吃掉了。广东省纠正这种现象的重要措施是“坚决压缩供给制部分，实行按劳分配为主的分配办法”。所谓压缩供给制部分，实际上就是让这些农副产品更多地进入市场交易，扩大产品的商品率。毛泽东高度重视这一经验。他的批示是：“广东省委的这个材料印发各同志。各省、市、区情况如何？是否同广东相似？你们

注意了这个问题没有？你们是否认为广东省委的措施是适宜的？广东的措施是：关于农村副产品，坚决压缩供给部分，实行按劳分配为主的分配方法，你们是否认为是适宜的？照我看，是适宜的，你们以为如何？这是一个大问题，必须一律采取措施，改变现状。请你们回去研究施行。”^④这个批示发问达六个之多，语气又是那么坚定和坚决，充分地体现了毛泽东对于改变人们消极于商品生产和商品交换的态度，以及积极发展商品生产和商品交换的迫切期待。他甚至认为，没有人民公社商品生产和商品交换的大力发展，就不会有良好的工农联盟关系，不会有农民生活的改善，也不会有人民公社的巩固与发展。因此，必须在被迫实施“统购统销”政策的同时，坚定不移地发展农村社会主义商品生产与商品交换。虽然两者有相抵触之处，以至于为了维护“统购统销”政策的严肃性，人们常常以各种借口，甚至借用各种意识形态的包装，去打压商品生产和商品交换，但对于毛泽东来说，必须认真地平衡它们的关系，处理好两者之间的张力。

第三，关于分配问题。马克思主义创始人曾经批判过不重视所有制改造而醉心于分配问题的庸俗社会主义者观点，并明确指出社会主义不是在分配问题上兜圈子的，因为分配决定于所有制。所以，马克思几乎不让人留下任何幻想地指出：“一个除自己的劳动力以外没有任何其他财产的人，在任何社会的和文化的状态中，都不得不为另一些已经成了劳动的物质条件的所有者的人做奴隶。他只有得到他们的允许才能劳动，因而只有得到他们的允许才能生存。”^⑤但是，分配对于整个生产和再生产的过程影响十分重大，是参与者利益实现的重要环节。处理不当，共同参与者的身份就有可能被虚置，也有可能诱发低效率甚至滋长懒惰之风，而这都将严重地影响生产与再生产过程的良性循环与发展，因此，它成

① 《毛泽东文集》第7卷，北京：人民出版社，1999年，第435—436页。

② 《毛泽东读社会主义政治经济学批注与谈话》上，第38—39页。

③ 《农业集体化重要文件汇编》下，北京：中共中央党校出版社，1981年，第240页。

④ 同上，第240页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第3卷，北京：人民出版社，1995年，第298页。

为毛泽东修护人民公社的重要课题。

在分配问题上，首先需要处理的是国家、集体和个人之间的所得比例。新中国成立以来，尤其是抗美援朝战争的爆发，国家面临着空前繁重的工业化压力。人民公社化的进程，在农村开启了统一调配劳动力，以利于分工分业，全面发展农林牧副渔、工农商学兵的崭新过程。但这都需要有必要的经济投入，因此，国家全面建设的发展对于积累的要求十分强烈。在新中国全新的政治生态的感召下，人民当家作主的地位，唤起了人们对于国家建设的空前热情。所谓“先治坡后治窝，先生产后生活”等口号，就是鲜明的写照。但是在社会生产力水平相对低下的条件下，用于建设的“积累”与用于人们生活的“分配”的比例关系，是无法长期失衡的，因为新中国毕竟需要让群众得到看得见的实际利益。由此的选择，只能是让人民生活在生产发展的基础上“逐年有所改善”，而不能有过高的承诺。但是在政策的制定和执行中，许多地方尤其是农村发生了较为严重的偏差，并导致了一些严重的消极现象。其中的主要问题是积累与提留过大，压挤了用于群众分配的比例。有些地方留给群众分配的份额，仅占三成。在整体生产水平不高、土地产出有限的情况下，这个份额实在影响了群众的实际生活，由此引发了几乎全国性的“瞒产私分”这种反体制行为。毛泽东对于群众仅有三成的分配比例十分不满。质疑这个比例与农民生活在地主经济下的所得有啥不同？他说，“和地主一样，群众只得三成”，虽然地主是为了个人发财，我们是为了国家多搞工业是好心，“但是，我叫作这是好心不是好意（不是好主意）”。^①那么，这个比例应该如何确定？合理的做法当然需要根据生产的发展水平、产品产出的量与质的状况来确定，因此它应该是一个变动的过程。但在当时特定条件下，必须让群众有一个实实在在看得见的利益，以化解群众性的“瞒产私分”这种反体制性行为的普遍发生，促进人民公社的巩固和良性发展。也许是出于排除体制性障碍的考量，毛泽东不仅提出了问题，而且提出了方案。这就是他在1959年初的郑州会议上，反复加以探讨和说明的农民分配应占55%的建议。他认为，不论如何，河南省在农村中，税收、积累与提留占比高达50%，加上20%的生产成本，用于农民分配的只有30%，实在过低，必须改变。他认为，以

当时的生产水平，国家对于农村的税收确定为7%，这不算多，农民也是同意的；但社队积累和公积金、管理费等的提留，应该大幅降低，可以确定在18%左右。这样，税收、积累与各种提留就可以控制在25%的幅度里，加上生产成本20%，总共应为45%。这就可以保证农民的分配占比为55%。他反复提出，这样的方案，应该向群众宣布，“以安人心，以利于提高农民的生产积极性，以利春耕”。^②当然，毛泽东当时的这一方案是否为中央“一线”和各地所采纳以及采纳到何种程度，确实是很难说的。但是，他对于问题以及方案提出所体现出来的人民本位取向令人感动。相对照于那些冷漠大众利益的官僚主义政客，面对所谓“瞒产私分”，毛泽东看到的是政策检讨与调整的必要性。就在这次郑州会议上，他完全站在同情农民的立场上去为农民辩护。他说：“一个是瞒产私分，一个是劳动力外逃，一个是磨洋工，一个是粮食伸手向上要，白天吃萝卜，晚上吃好的，我很赞成，这样做非常正确。你不等价交换，我就坚决抵制。河南分配给农民30%，瞒产私分15%，共45%。否则就过不了生活，这是保卫他们的神圣权利，极为正确。还反对人家本位主义，相反应该批评我们的冒险主义。”^③他还说：“谢谢几亿农民瞒产私分，使我来想这个问题。要使公社一般懂得这个问题，这是客观法则，违反它就会碰得头破血流。如果我们不能真正说服他们，还是这样犹犹豫豫，公社就会跨，人就会跑。”^④毛泽东还以他固有的幽默，引申古人调侃之语教育干部：“无竹令人俗，无肉令人瘦，若要不俗又不瘦，除非冬笋炒肥肉。”他的基本思想是说，在群众利益问题上，来不得半点浪漫主义，应该“多给一些社员看到的东”^⑤。

其次，强调以“按劳分配”为主要分配原则。前述提及毛泽东为北戴河会议关于人民公社问题决议增写大段文字，其中最重要的内容是强调人民公社的“集体所有制”性质和社会主义社会的长期性。这些规定实际上奠定了分配制度只能是“按劳分配”而不是别的。但是，由于新中国建立之初，脆弱的国力基本无法担当得起广大农村社会救助的责任，只能把它转嫁到集体经济

①②③④⑤ 《毛泽东思想万岁（1958—1960）》，第199页，第211页，第217页，第218页，第217页。

组织上去。因此，分配的构成就被设计为“按劳分配”加“供给制”，而且“供给制”还被当做“共产主义萌芽”去加以宣传。这样，如何确定“按劳分配”和“供给制”比例就成为突出的问题。在当时各地各级都热衷于向共产主义过渡的特定条件下，“供给制”的比例往往都被不断的加大，不利于劳动积极性的调动。为纠正这种倾向，在1958年底召开的中共八届六中全会上通过的《关于人民公社若干问题的决议》指出：“在人民公社的社员收入中，按劳分配的工资部分，在长时期内，必须占有重要地位，在一段时间内并将占有主要地位。”^①决议还指出：“企图过早地否定按劳分配的原则而代之以按需分配的原则，也就是说，企图在条件不成熟的时候勉强进入共产主义，无疑是一个不可能成功的空想。”可以说，决议的这一精神保持了北戴河会议毛泽东所强调的“按劳分配”的思想，成为扭转在分配问题上的“共产风”的一个重要基调。1959年1月新华社一篇题为《新会县人民公社在发放第一次工资后出勤率、劳动效率为什么普遍下降》的内参材料，引起毛泽东的高度重视。材料反映了新会县一些地方，在发放第一次工资后出现了“四多四少”的现象，即吃饭的人多、出勤的人少，装病的人多、吃药的人少，学懒的人多、学勤的人少，读书的人多、劳动的人少。有的地方出勤率普遍降了五六成，而且存在着出勤不出力、劳动质量普遍下降等问题。材料认为，导致这种现象的主要原因是分配比例不合理，供给部分和体现按劳分配的工资部分的比例，一般都是六比四和七比三，供给部分过多，因而“多劳不能多得”、“干多干少都一样”。这一内参的发表正值中央在北京召开工作会议，毛泽东把它批示邓小平：“此件极有用，请印发到会各同志阅读，想一想，研究这个问题。”在后续的一系列文件和批示中，毛泽东反复强调的基本思想都是：坚决压缩供给部分，实行以“按劳分配”为主的分配原则。

在讨论当时人民公社的分配问题上，无法回避“公共食堂”的问题。有一种说法，“公共食堂”发端于徐水县。1958年8月5日，毛泽东视察徐水县大寺各庄农业社时就参观了“这个农业社的食堂”。但实际上，这一年的7月8日，《人民日报》就以《农业社办食堂促进生产发展和集体主义思想成长》为题，推广湖南、湖北和福建

等地农业社试办公共食堂的经验。公社化运动开始以后，办好公共食堂被当作“进一步解放劳动力，特别是解放妇女劳动力，提高劳动力的利用率和劳动生产率的最有效的措施，也正是实现生活集体化，培育社员集体生活习惯和集体主义、共产主义思想觉悟，巩固人民公社的基本关键”^②。在大办公食堂的过程中，毛泽东确实曾经热情地推进过。1959年8月5日，他对湖南平江县谈岑公社稻竹大队的几十个食堂解散又恢复的材料作出较为长篇的批示，认为人民公社和公共食堂这一类的事情，是有深厚的社会经济根源的，一风吹是不应当的。1960年3月4日，毛泽东以代中央拟写批语的形式，推广贵州省委办好农村公共食堂的经验，提出应在全国“一律仿照执行，不应有例外”的刚性要求。^③然而，毛泽东的可贵之处在于他一旦发现问题，绝不固执，并且坚决纠正。从进入1961年开始，他就把调查农村公共食堂问题作为重要课题。2月份在湖南调研时就直接质疑胡乔木、张平化仍然持有的肯定农村公共食堂的观点，并明确表示“食堂不能勉强”^④！由此，撬动了扭转党内高层对于农村公共食堂的既有认识的阀门，直接导致3月29日发布的《农村人民公社工作条例（草案）》对于公共食堂问题有了一个具有很大弹性空间的说法：“公共食堂必须真正实现自愿参加的原则。根据具体情况和社员的要求，可以办全部人参加的食堂，也可以办一部分人参加的食堂；可以办常年食堂，也可以办农忙食堂。在居住分散或者燃料困难的地方，也可以不办公共食堂。”^⑤后来毛泽东进一步反思公共食堂的问题，认为它不仅浪费劳动力、破坏山林、不能养猪、饭菜还没有家里搞得好吃^⑥，而且“这是脱离群众、最不得人心的一件事。办了食堂妨碍了生产的发展，对于救灾非常不利”^⑦。这实际上宣告了农村公共食堂的终结。随着这一终结，农村的分配制度也就除了保“五保户”和适当照顾困难户外，全面实现“按劳分配”。所谓“各尽所能、按劳分配、多劳多得，不劳动者不得食”就

①③⑤ 《农业集体化重要文件汇编》下，第115页，第285页，第463页。

② 《建国以来重要文献选编》第11册，第518页。

④⑥⑦ 《胡乔木传》上，北京：当代中国出版社、人民出版社，2015年，第371页，第375页，第378页。

是这一原则的具体表述。可以说,这是修护人民公社分配制度的最终成果。

此外,对于人民公社的修护,还大量体现在探索一系列便于群众参与管理和监督、并能防止由经济集体化通向权力垄断等消极前途的制度,也体现在形成一系列关于防止干部脱离实际的措施,如关于干部参加生产劳动制度、推广干部种试验田的经验等等。这些都是在北戴河会议搭起人民公社的架子之后,对于人民公社制度进行全面修护的重要内容。可以说,只有到了这个阶段,人民公社作为农村一种新的集体组织体制才基本形成。

三

人民公社作为农村集体经济组织最具创造性的内容,在于它力图突破由苏联集体农庄经验而来的那种单一纯农发展思路。毛泽东指出:“人民公社是工农商学兵相结合的组织,有条件实行以粮为纲,发展多种经营,因地制宜地发展农业和发展工业同时并举。”^①又说:“我们建立了人民公社,要全力发展工业、农业和商业……这样搞起来,全国的工业大发展,公社的商品生产大发展,钱不是少了而是多了,全国农民就可以逐步地共同富裕起来,他们的文化水平也可以逐步普遍提高起来。”^②这些论述,涉及人民公社的产业发展、状况改良和可能前景等,其中最为突出的是强调发展工业对于人民公社各项事业以及社员生活水平的提高和生活方式的改善等的基础性意义。这实际上是把“因地制宜地大力发展工业”作为人民公社应有的基本功能加以强调。

基于人民公社应因地制宜地大力发展工业的认识,毛泽东认为,借助这种发展,不仅可能有效地解决农村人多地少的突出矛盾,还可以使国家在现代化发展过程中,有效地避免重蹈西方城市化发展道路的覆辙。他明确指出:“在社会主义工业化过程中,随着农业机械化的发展,农业人口会减少。如果让减少下来的农业人口,都拥到城市里来,使城市人口过分膨胀,那就不好。从现在起,我们就要注意这个问题。要防止这一点,就要使农村的生活水平和城市的生活水平大致一样,或者还好一些。有了公社,这个问题就可能得到解决。每个公社将来都要有经济中心,要按照统一计划,大办工业,使农民就地成为工

人。公社要有高等学校,培养自己所需要的高级知识分子。做到了这一些,农村的人口就不会再向城市里盲目流动。”^③这里提供的是一条通过人民公社大力发展工业的方式去实现“在地工业化”,“使农民就地成为工人”,从而实现“在地城镇化”的崭新发展构想。基于这种构想,他主张“将来的城市可以不要那么大。要把大城市居民分散到农村去,建立许多小城市”。^④可以说,这个构想最具有独创性意义的,就是它力图接通农村发展与城市化发展的一致性脉动,以期实现城市化与农村繁荣的同步发展,从而避免西方那种以农村的衰落、破败和流民四起为代价的城市化道路的覆辙。

然而,历史并没有对毛泽东有特别的眷顾。尤其是经历了“三年困难时期”之后,国民经济进入了调整和整顿时期,人民公社大办工业的战略受到非议。处于“一线”主持经济工作的中央领导一再以中央文件的形式,限制甚至禁止人民公社兴办企业。1962年4月20日,《中共中央关于批发一九六二年国民经济调整计划的指示》规定:“农村人民公社或大队举办的工业企业,凡不是为当地农业生产和农民生活直接服务的,不具备正常生产条件的,应该一律停办。”^⑤同年5月,中共中央国务院又发文指出:“农村社办工业企业有一百二十六万多人,摊子多,人数多,产值低,劳动生产率低,原材料浪费大,消耗商品粮不少,一般地应当停办,人员回到生产队。”^⑥后来中共中央在《农村人民公社工作条例(修正草案)》进一步提出:“公社管理委员会,在今后若干年内,一般地不办企业。已经举办的企业,不具备正常生产条件的,不受群众欢迎的,应该一律停办。”^⑦这些规定的出台,对于治理陷于混乱的经济秩序和应对当时的危机是必要和有效的,但它实际上等于对人民公社实施“去工业化”的处理。这种处理使人民公社实际上失去了它应有的基本功能,因而,这种处理对于人民公社的发展无异于釜底抽薪。因为失去举办工业资格的人民公社,其最大功能就是除了以庞大

①②③ 《毛泽东读社会主义政治经济学批注与谈话》上,第38页,第45—46页,第197页。

④ 《毛泽东读社会主义政治经济学批注与谈话》下,第739页。

⑤⑥⑦ 《建国以来重要文献选编》第15册,北京:中央文献出版社,1995年,第385页,第464页,第621页。

的农民组织去耕种人均不多的土地外，还可以从事一些农田基本建设和基本属于大农业范畴的农林牧副渔。这种状况对于中央“一线”的领导人来说，也许有利于加强农业的劳动力投入，减轻粮食供给的压力，有利于粮食“统购统销”政策的实施。但在这种功能设定下，人民公社充其量就是中国版的“集体农庄”，弄不好还会由于中国的人多地少、产出有限而比苏联的集体农庄的状况更糟。农民整体状况的根本改善因此而陷入了渺茫。至于“在地工业化”，进而“在地城镇化”的理想也就由于“去工业化”而被搁置了。

毛泽东对于这种状况是不满的。但是在经济出现危机和混乱的情况下，他只能将就现实。然而，毛泽东并没有因此而放弃他的农治追求。他一方面尽其所能地坚持农民组织起来的思想。他可以接受各种生产责任制的形式，但绝不能接受任何可能动摇和损害已经建立起来的农民集体经济组织的形式，尤其坚决地反对“包产到户”和“分田到户”。另一方面则抓住一切可能时机，继续力推社队企业的发展。1966年他在给林彪那封被冠以“五七指示”的信中，就力图突破中央在1962年做出的关于人民公社“一般地不办企业”的禁令，提出农村“在有条件的时候也要由集体办些小工厂”。^①由于这一“指示”的宣传恰好与“文化大革命”在时间上几乎同步，社队企业的恢复和发展都被当作“文化大革命的新生事物”去欢呼。

后来在1975年9月，毛泽东又不失时机地把浙江省永康县人民银行干部周长庚要求中央改变“不准社队举办企业”政策的信件，批转给主持中央和国务院工作的邓小平，一并批转的还有华国锋1974年12月28日给中共湖南省委的信、河南日报1974年12月15日发表的调查报告《光明灿烂的希望——巩县回郭镇公社围绕农业办工业、办好工业促农业的调查》。批文强调“此三件（两封信及一篇报导）可否印发在京各中央同志”^②。这种处理方式，反映了毛泽东对于问题的高度重视。实际上，它是毛泽东为捍卫社队企业，进而为捍卫人民公社理想的最后努力。

两封信件，来自于两个不同的阶层，但都暴露了由1962年禁令而来的抑制社队企业生存发展的政治、政策环境仍然严重存在，都热切呼吁改变政策与态度，支持社队企业的发展。

周长庚的信来自基层，反映了社队企业在政

策打压的环境下，夹缝生存与发展的艰难和期待。周信指出：“目前我省广大农村社（队）办企业，如烂漫的山花，冲破种种阻力，到处开放。但省内一些党政领导同志对这一新生事物态度暧昧，不敢大胆支持和领导，致使一些地方的社（队）办企业自流发展，偏离社会主义方向，走了弯路。在实际工作中，有一些社办企业搞得不好，省、地、县有的领导部门就千方百计要把它转变体制，收归他们自己所辖的企业范围，并说：‘社办企业转大集体专业社、厂，大集体专业社、厂转全民所有制的国营工厂，是社会主义大方向。’如不转变体制就不分配原材料，不安排产品销路。这种说法和做法受到基层党组织和广大贫下中农的坚决反对。最近中央即将召开农业学大寨会议，我们恳求党中央在这方面作些新的指示，动员全党和全国各条战线，学习、推广一些先进省、市的典型经验。”^③这里可以看出，1962年中央文件的禁令所造成的政策环境和对于社队企业的处置方式依然如故，也清晰地传递了来自基层组织和农民对于中央原有政策的不满和改变的期待。

华国锋的信则反映了一个曾经主持过县、地、省级工作而现在位居中央高层的政治家对于问题的看法。华国锋在信中指出：“目前社队企业取得了可喜成绩，显示了强大生命力，对于巩固发展人民公社集体经济，加速实现农业机械化，消灭‘三大差别’，都有重大意义。它代表了人民公社的伟大希望和前途。但有一些同志对此却瞧不起，以种种理由妄图取消或砍掉社队企业。我们劝这些同志要坚决丢掉错误思想，热情支持这一新鲜事物，加强领导，全面规划。这样社队企业就会由无到有，由少到多，由低级到高级不断向前发展。一个社会主义新农村，就会展现在我们面前。”^④这封信的基本思想与毛泽东对于人民公社的构想高度契合。它不仅准确地阐述了社队企业对于巩固和发展人民公社以及建设“社会主义新农村”的意义，也旗帜鲜明地反对力图“取消”或“砍掉”社队企业的“错误思想”，强调对于社队企业应予热情支持、积极领

① 《建国以来毛泽东文稿》第12册，北京：中央文献出版社，1998年，第54页。

②③④ 《建国以来毛泽东文稿》第13册，北京：中央文献出版社，1998年，第470页，第470—471页，第471页。

导和全面规划。尤其信中使用的批评性语言，形象、具体地传达了当时社队企业生存的政治、政策环境和艰难状态。

与上述信件形式和内容不同，被批转的报道，不仅以题目《光明灿烂的希望——巩县回郭镇人民公社围绕农业办工业、办好工业促农业的调查》生动和准确地反映毛泽东心声，也以具体案例证明了毛泽东农治思想的有效性。1959年2月27日，毛泽东在“第二次郑州会议”谈到公社所有制的发展时指出：“由不完全的公社所有制走向完全的、单一的公社所有制，是一个把较穷的生产队提高到较富的生产队的生产水平的过程，又是一个扩大公社的积累，发展公社的工业，实现农业机械化、电气化，实现公社工业化和国家工业化的过程。目前公社直接所有的东西还不多，如社办企业、社办事业，由公社支配的公积金、公益金等。虽然如此，我们伟大的、光明灿烂的希望也就在这里。”^①显然，报道的题目直接使用的就是毛泽东的用语。

根据报道的内容，回郭镇的社队企业起步于1958年人民公社化以后。三年困难时期被“砍光退够”，公社和大队成了“清水衙门”。1966年根据“五七指示”精神，重新“有计划地办起一批小厂”。报道对于发展成效的描述是：“近几年来，回郭镇公社的生产条件变化很快，集体经济越来越壮大……公社和大队工业副业总产值，占当年全社工农业总产值56.3%。今年（指1975年，引者注）1—9月份，公社、大队两级工业和副业总产值已达1084万元，较去年同期增长62%。社有经济力量日益强大，7年来，全社社办工业直接向农业投资688万元。”^②

报道在关于“公社办工业的道路”部分，真实地反映了公社创办工业的草根特征。它指出：“每一个工厂在发展过程中都是从土开始，由小到大。现在具有一定规模的化工厂，就是由一口大锅熬硝起家的……没有技术力量，就派出去学，请进来教，在实践中学，在实践中提高。缺少设备，就以土代洋，修旧利废，搞技术革新，自己装备自己。原料靠就地取材。缺少资金，靠勤俭精神，用‘滚雪球’的办法，以厂养厂，边建厂边生产，迅速形成生产能力，并且用老厂带新厂、大厂带小厂、社办厂带队办厂的办法，逐步发展。”^③这段记叙充分体现了公社工业的草根特质，尤其是它的土法上马、就地取材、满足农

需，以及低技术起点、低资金投入、低成本运作、低门槛进入等，使它具有较强的可复制性和推广性，因而提供了毛泽东所期待的公社工业“遍地开花”的可能性证明。

报道在关于“社队工业作用巨大”部分，对于社队工业的意义，归纳为：巩固了人民公社集体经济；改进了农业生产条件；进一步发挥了人民公社“一大二公”的优越性；促进了公社三级经济关系的新变化，对集体的向心力、群众生活水平的提高、亦工亦农队伍的增长和新型农民的成长等产生积极影响。其中关于“改善农业生产条件”记叙得非常具体和有说服力：“几年来，社办工业对农业的支援，有几笔大账是引人注目的：（一）从设备上装备了农业：为生产队制造……中小型农业机具1200多台，小件农具30多万件，修理各种机械4000多台次。（二）从技术上装备农业：采用厂队挂钩、厂校挂钩和巡回辅导的办法，为大队、生产队培养了390名农机具手、电工和修理工，还为每个大队配备了一套包括简易车床、小台钻、电焊机在内的修配工具，做到有机修有人，能开会修。（三）从资金上支援农业：文化大革命以来，公社、大队投入农业‘四化’资金已达1134万元。6年来，公社、大队两级光水利建设投资即达239万元……目前，全公社拥有汽车九部，大、小拖拉机149部，各种动力机械1740台，共2.32万马力。各种牵引农业机械2800台，发电机组35部，高低压输电线路239里。自产化肥平均每年每亩施氮肥200多斤、磷肥100斤。社员高兴地说：我们现在是农业机械买得起，小型农业机械会造会修理，机械用得起。”^④这些文字生动具体地体现了“办好工业促农业”的思想，提供了在国家无力进行大投入的条件下，广袤而又分散、落后的中国农业何以迅速改变面貌的有效性思路。

可以想象，这个典型出现在毛泽东关于人民公社大办工业的构想被搁置多年以后，是多么令毛泽东兴奋不已。它既高度契合了毛泽东对于人民公社大办工业的思想，也为诠释毛泽东的这个构想提供了具体生动的有效案例。这应该是解释毛泽东当时高度重视这个典型的重要理由。

毛泽东这次对于人民公社原有构想的维护，

① 《毛泽东思想万岁（1958—1960）》，第201页。

②③④ 《人民日报》1975年10月11日第一版。

就社队工业的发展而言，效果应该说是十分明显的。

由于他的批示，“三份材料”被中央以文件形式印发，并首先提供给当时在京参加北方农业工作会议的中央委员和省委书记；报道在做若干补充以后，《人民日报》于1975年10月11日头版刊载；华国锋在1975年10月15日代表党中央所作的《在全国农业学大寨会议上的总结报告》中对“社队企业的发展”做出专门论述。其主要内容是：“社队企业的发展，使公社、大队两级经济强大起来，有效地帮助了穷队，促进了农业生产，支援了国家建设，加速了农业机械化的步伐。它是促进人民公社制度进一步发展的重要物质保证。各级党委应当采取积极态度和有力措施，推动社队企业更快更好地发展。发展社队企业，必须坚持社会主义方向，主要为农业生产服务，为生活服务，有条件时，也要为大工业、为出口服务。要充分利用本地资源，发展种植、养殖、加工和采矿业等，但是必须注意不要和大工业争原料，不要破坏国家资源。对现有社队企业要加强领导，发现了问题，要积极整顿。”^①这可以被理解为党中央、国务院对被冻结多年的社队企业的公开认可。随后，国务院农林部成立社队企业局，社队企业正式进入政府管理目录。

毛泽东逝世后，他所积极推进的社队企业发展环境持续向好。1976年12月，陈永贵在第二次全国农业学大寨会议上的报告中继续力推社队企业。他说：“早在人民公社化初期，伟大领袖毛主席就指出：‘由不完全的公社所有制走向完全的、单一的公社所有制，是一个把较穷的生产队提高到较富的生产队的生产水平的过程，又是一个扩大公社的积累，发展公社的工业，实现农业机械化、电气化，实现公社工业化和国家工业化的过程。目前公社直接所有的东西还不多，如社办企业、社办事业，由社支配的公积金、公益金等。虽然如此，我们伟大的、光明灿烂的希望也就在这里’。我们要遵照毛主席的指示，大力发展社队企业，壮大公社、大队两级经济。无产阶级文化大革命以来，社队企业有了较大的发展。一九七五年，全国已有百分之九十的公社，百分之六十的大队共办了八十多万个企业。但是，有的地方的领导同志还没有引起足够的重视，公社、大队两级经济还相当薄弱。我们要按

照华主席关于发展社队企业一封信的指示，满腔热情地支持社队企业这一新生事物。要切实加强领导，坚持社会主义方向，逐步把产、供、销纳入国家各级计划，促进公社、大队两级经济的发展，为逐步过渡创造条件。”^②我们认为，在这段信息量极大的文字里，其中最重要的是强调要逐步把社队企业的产、供、销纳入国家各级计划。

1977年的6月22日，国务院批转农林部、轻工业部《关于把农村手工业企业划归人民公社管理的报告》。批转文件指出：“伟大领袖和导师毛主席曾对发展社队企业的重要意义作过科学论述，指出：‘我们伟大的、光明灿烂的希望也就在这里’。华主席对发展社队企业十分重视，也作过多次指示，各地积极发展社队企业，已经取得了可喜的成绩。目前，为适应农业学大寨和工业学大庆运动发展的需要，把农村手工企业划归人民公社领导管理是十分必要的。这对于更好地壮大公社企业，巩固发展人民公社集体经济，进一步发挥人民公社制度的优越性，加速实现农业机械化，加速公社工业化的进程，缩小三大差别，都具有重要的意义。”^③其实这一划归最突出的意义，并不在于划归本身，而在于它实际上是对60年代初期对人民公社实施“去工业化”处理的一个重要纠正。因为1962年9月27日中共中央通过的《农村人民公社条例修正草案》（简称60条）就规定，人民公社在今后若干年内，一般不办企业。已经举办的，分别情况，或者停办，或者脱钩。其中的脱钩方案就有“转给手工业合作社经营”和“农村手工业生产合作社和合作小组，是独立的经营单位”的规定^④。

另一个最具象征意义的是在1978年12月22日，中国共产党十一届三中全会原则通过新的《农村人民公社工作条例（实行草案）》（60条）为“社队企业”专设一章。这意味着以周长庚为代表的广大人民群众强烈要求改变原来的“60条”关于人民公社不办企业的禁令的愿望，在毛泽东的推动下，经过华国锋等人的努力，最终得以实现。

（责任编辑 欣彦）

^{①②③} 《农业集体化重要文件汇编》下，第921页，第927页，第939页。

^④ 《建国以来重要文件选编》第15册，第621、621页。

论毛泽东革命话语建构的历史资源及建构逻辑

——以《毛泽东在七大的报告和讲话集》为中心^{*}

孟令蓉^{**}

【摘要】在中共七大的报告和讲话中,毛泽东充分运用中国传统文化、中国共产党史、中国近现代史和俄国革命历史等资源,作为中国共产党革命话语建构的文化基因、实践基础、历史佐证和国际参照,借以增进革命话语的历史支撑和厚重感,增强革命话语的历史解释力和认同度,帮助中国共产党获取革命话语主动权。毛泽东借助历史资源建构革命话语,实际凸显了其一贯秉持的“古今中外”的历史逻辑,对当代中国政治话语建构具有启迪意义。

【关键词】毛泽东;革命话语;历史资源;建构逻辑;《毛泽东在七大的报告和讲话集》

中图分类号:A42 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-7660(2015)03-0036-07

对马克思主义者而言,“历史就是我们的一切”^①,既因它是“我们仅仅知道一门唯一的科学”^②,亦因其具有求真致用的价值功能。在中国共产党历史上,毛泽东尤为重视借助历史学习、历史继承、历史镜鉴来推动历史发展。当然,作为一名政治家,毛泽东是基于阶级史观、国家民族立场和“古今中外”分析方法,借助历史来建构中国共产党的革命方略和政党文化,从而发挥历史的社会政治功能。“历史”也成为毛泽东建构革命话语的重要依据、资源和支撑。

众所周知,中共七大是“确立以毛泽东思想为党的指导思想,规定了打败日本侵略者、建立新中国的正确的政治路线”^③的重要会议,亦是毛泽东革命话语建构的历史性场域。在中共七大的报告和讲话中,毛泽东频繁引用中国传统文化、中国共产党史、中国近现代史和俄国革命历史等历史资源,作为建构革命话语的文化基因、实践基础、历史佐证和国际参照。从总体上看,此举既有利于增强毛泽东革命话语的历史厚重感、历史解释力和认同度,也切实帮助中国共产

党掌握了革命话语主导权。新时期建构当代中国政治话语,仍需汲取历史智慧、吸收历史经验和获得历史认同。为此,本文拟从《毛泽东在七大的报告和讲话集》文本分析出发,梳理毛泽东革命话语建构的历史资源,管窥个中革命性的话语内容及其“古今中外”的建构逻辑,以期镜鉴当代中国政治话语建构。

一、以中国传统文化作为革命话语建构的文化基因

对于中国传统文化,毛泽东认为要“充分地批判地利用”^④,其旨趣“或者说明一个政治思想原则问题,或者阐述一个深刻的哲学道理,或者论证一个军事策略思想,或者借鉴一个历史经验”^⑤。简言之,毛泽东是要利用中国传统文化蕴含的政治智慧及其隐喻功能建构革命话语,此点反映在中共七大上尤为典型。

借助中国传统文化,揭示党际冲突的本质和制定斗争策略。毛泽东在中共七大上引用中国传

^{*} 本文系2014年度国家社会科学基金青年项目(14CDJ005)、广东省哲学社会科学“十二五”规划2014年度青年项目(GD14YMK02)的阶段性成果。

^{**} 作者简介:孟令蓉,江苏常州人,博士,(广州510665)广东技术师范学院马克思主义学院讲师。

① 《马克思恩格斯全集》第1卷,北京:人民出版社,1956年,第650页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第66页。

③ 《毛泽东在七大的报告和讲话集》,北京:中央文献出版社,1995年,出版说明第1页。

④ 《毛泽东文集》第8卷,北京:人民出版社,1999年,第225页。

⑤ 逢先知:《毛泽东的读书生活》,北京:三联书店,2012年,第173页。

统文化有两个特点，一是“古籍新解”，二是“古为今用”，皆为“赋予新的含义，为现实斗争服务”^①。如在政治报告中，借用俗语“坐山观虎斗”^②，揭露国民党对日消极作战、积极反共、“借力打力”的抗战政策；为揭露“国民大会”的本质，将国民党的历史逻辑喻为“搬起石头砸自己的脚”，意指其抵制联合政府、维持独裁统治、准备内战理由，并最终背叛民主革命之本质。^③在口头政治报告中，借用林黛玉身上的“软弱香”，讽喻自由资产阶级的软弱性，强调对其斗争方针是又团结又斗争，对其宣传不要太过刺耳，因其“喜欢薛宝钗，不喜欢探春”^④。在论及自卫和反击的关系时，借用老子的“不为天下先”、《左传》中“退避三舍”的典故、《礼记》中“礼尚往来”的观点，阐述中国共产党应坚持“站在自卫的立场反击国民党的进攻”的斗争策略。在结论报告中，毛泽东再次援引该内容，以应对中国出现的斯科比问题，并将中国共产党“有理、有利、有节”的斗争方针，形象地解释为老子主义、晋文公主义和孔夫子主义。^⑤可见，如埃德加·斯诺所言，毛泽东是“一个精通中国旧学的有成就的学者”^⑥，使其能在中国革命语境中，通过对传统文化“历史的辩证法的发展”^⑦，借中国传统“旧学”建构革命“新言”。

借助中国传统文化，揭露党内思想问题和协调党内关系。民主革命时期，中国传统文化具有建构“思想领导的威望”的作用，这是毛泽东在中共七大“充分发挥一个具有渊博学识（主要是指中国旧学）的知识分子的领导作用”^⑧，建构革命话语的立足点。一方面，借助中国传统文化揭示党内思想问题，改造党的作风。如使用歇后语“猪鼻子里插葱——装象”，讽喻党内读书“偷、装、吹”现象，强调党的学风应为“知之为知之，不知为不知，是知也”；用“心之官则思”鼓励党员干部多动脑筋、多想问题，以去掉盲目性和增添预见力；用“一人向隅，满座为之不欢”，形象揭示审干错误带来的消极影响；用“流水不腐，户枢不蠹”、“知无不言，言无不尽”、“言者无罪，闻者足戒”等，解释批评和自我批评的优良作风及其民主方法。^⑨另一方面，

借助中国传统文化协调党内关系，确立党建政策和方针。如援引“韩荆州”历史典故，强调知识分子应与工农兵结合；援引并改写龚自珍的诗句为“我劝马列重抖擞，不拘一格降人才”，提出尊重党员个性有利于党的进步和党员积极性发挥。^⑩可见，中国共产党人是“最优秀传统文化的继承者”，不仅善于把马列主义与“中国革命实践、中国历史、中国文化结合起来”^⑪，更善于借助中国传统文化建构党建话语。

借助中国传统文化，阐明党的革命策略和明确党的任务。毛泽东指出，学习和承继从孔夫子到孙中山的“珍贵遗产”，对指导当前革命具有重要帮助。^⑫尤其是对其中“一切多少带有民主性和革命性的东西”，对“在历史上起过进步作用，具有革新思想和革命精神的人物”，都应给予辩证利用。^⑬在中共七大上，毛泽东就曾借助“梁山泊”历史典故及其斗争策略，来阐明党的军队政策，借以强调全军要“尽可能地扩大和党外人士的合作”^⑭；又借助评价周公旦、姜子牙、公孙胜、吴用、萧让等历史人物，来阐明党的知识分子政策，明确革命的胜利务必广泛吸收广大知识分子，只要“愿意革命并和我们合作的，就来者不拒”；^⑮三是援引“大鹏鸟”神话，来说明“由游击战为主逐渐转变到以运动战为主”的战争转变政策；同时，还援引歇后语“聋子放爆

① 同上，第167页。

② 《毛泽东在七大的报告和讲话集》，第35页。

③ 同上，第64页。

④ 同上，第119—120页。

⑤ 同上，第195、129、195页。

⑥ [美]埃德加·斯诺：《西行漫记》，北京：三联书店，1979年，第65—66页。

⑦ 《毛泽东选集》第2卷，北京：人民出版社，1991年，第708页。

⑧ 李泽厚：《中国现代思想史》，北京：三联书店，2008年，第177页。

⑨ 《毛泽东在七大的报告和讲话集》，第156、172、205、215、94页。

⑩ 同上，第143、22页。

⑪ 《中国共产党中央委员会关于共产国际执委主席团提议解散共产国际的决定》，《解放日报》1943年5月27日。

⑫ 《毛泽东选集》第2卷，第533—534页。

⑬ 逢先知：《毛泽东的读书生活》，第168、170、171页。

⑭ 《毛泽东在七大的报告和讲话集》，第133页。

⑮ 同上，第148、133页。

竹——散了”，告诫全党战争转变不能急促，打不开堡垒就把队伍分散；^①四是多次援引历史典故“愚公移山”，鼓舞全党坚持斗争，坚决打倒各种类型的反革命和反动派。^②可见，中国传统文化对于毛泽东而言，“具有特别切实的借鉴、训诫与实践性质的”^③价值，实际构成了毛泽东革命话语中独具民族特色和文化性格的内容。

对中国传统文化，毛泽东意在“观往迹制今宜者也，公理公例之求为急”^④。中共七大毛泽东借助中国传统历史文化建构革命话语，实属于“马克思主义中国化”之范畴，更为建构指导中国革命之科学“公理”。中国传统文化是马克思主义中国化的结合点和生长点，既构成了毛泽东革命话语的文化因子，也启示当代中国政治话语建构的历史文化向度。

二、以中国共产党史作为革命话语建构的实践基础

毛泽东认为，指导一个伟大革命运动的政党，要有革命理论，更要有历史知识，否则不可能取胜。^⑤为此，务必要“用整个党的发展过程做我们研究的对象，进行客观的研究”^⑥，借以总结历史经验教训，建构中国革命依据和未来。中共七大上，毛泽东充分运用建党24年历史，实际建构了中国革命的“重心”、“信心”和“决心”。

回顾党的历史进程，明确中国共产党是引领中国革命的“重心”。在《实践论》中，毛泽东提出：“正确地认识世界和改造世界的责任，已经历史地落在无产阶级及其政党的肩上。”^⑦而且，历史已经证明，“领导中国民主主义革命和中国社会主义革命这样两个伟大的革命到达彻底的完成”，唯有中国共产党能够担负。^⑧就其原因，毛泽东在中共七大上指出：中国共产党经过北伐战争、土地革命战争和抗日战争期间“三个英勇奋斗的历史”，“积累了丰富的经验”，已成为“中国人民抗日救国的重心”、“中国人民解放的重心”和“中国人民打败侵略者、建设新中国的重心”，而且“中国的重心不在任何别的方面”。^⑨因为“自古以来，中国没有一个集团，

像共产党一样，不惜牺牲一切，牺牲多少人，干这样的大事”^⑩。事实上，中国共产党关于两次统一战线的经验教训也同样证明，中国共产党作为“真正的积极的革命历史主体”，在民族战争中所表现出的“高度的积极性”和“先锋的模范的作用”，已经成为引领中国革命的“重心”。^⑪中共七大毛泽东之所以多次回顾党的历史和肯定党的“重心”地位，不仅是为在第一个历史决议基础上，进一步“在观念形态上再现二十四年的历史”^⑫，更是为在中国政治话语体系和现实斗争中，建构中国革命领导“重心”的历史依据。

总结党的历史经验，坚定中国共产党领导中国革命的“信心”。毛泽东曾指出，“我是靠总结经验吃饭的”^⑬，“我的那些文章，不经过北伐战争、土地革命和抗日战争，是不可能写出来的，因为没有经验”。^⑭长期以来，中国共产党正是通过不断总结历史经验，才逐渐增进获取革命胜利的理论自信、实践自信和道路自信。其实，早在《〈共产党人〉发刊词》和《关于党的若干历史问题的决议》中，毛泽东就对建党18年和24年的历史经验和革命规律进行了系统总结。至中共七大，毛泽东在政治报告中多次总结党的历史经验，并回溯建党以来的“三次伟大

① 同上，第134、137页。

② 同上，第130页。

③ 姜义华：《毛泽东与中国传统文化》，《复旦学报》社会科学版1989年第3期。

④ 《毛泽东早期文稿》，长沙：湖南出版社，1990年，第22页。

⑤ 《毛泽东选集》第2卷，第533页。

⑥ 《毛泽东文集》第2卷，北京：人民出版社，1993年，第339页。

⑦ 《毛泽东选集》第1卷，北京：人民出版社，1991年，第296页。

⑧ 《毛泽东选集》第2卷，第652页。

⑨ 《毛泽东在七大的报告和讲话集》第19页。

⑩ 同上，第7页。

⑪ 《毛泽东选集》第2卷，第521页。

⑫ 逢先知主编：《毛泽东年谱（1893—1949）》中册，北京：中央文献出版社，2005年，第591页。

⑬ 转引自郭思敏：《我眼中的毛泽东》，石家庄：河北人民出版社，1990年，第225页。

⑭ 毛泽东：《在八大预备会议第二次全体会议上的讲话》，《党的文献》1991年第3期。

的斗争”，借以揭示中国共产党是“以全世界无产阶级的最正确最革命的科学思想”^①为指导的，肯定中国共产党是在推进马列主义理论与中国革命具体实践相结合的过程中，“使中国革命的面目为之一新，产生了新民主主义的整个历史阶段”，并造就了中国革命的“新面貌”和“新阶段”，也在中国人民心中产生了“新作风”。^②毛泽东认为，正是有了上述“新变化”，才“给了我们和中国人民这样一种信心”，即有了中国共产党的努力，有了中国共产党人做中国人民的中流砥柱，中国的独立和解放是可能的，中国的工业化和农业近代化也是可能的。^③可以说，经由“像我们现在开七大这样，对历史经验进行了总结……因此我们有巩固的信心”^④，并坚定广大人民对实现民族独立、人民民主、国家富强“伟大政治任务”的信心。

剖析党的历史曲折，揭示中国共产党领导中国革命的“决心”。恩格斯指出：“伟大的阶级，正如伟大的民族一样，无论从哪方面学习都不如从自己所犯错误的后果中学习来得快。”^⑤毛泽东也认为，错误不是单纯的耻辱，也是一种财产。^⑥因此，要勇于从错误中汲取教训、凝聚革命力量和坚定革命决心。在中共七大期间，毛泽东历数了党的历史上的曲折与错误，认为党自成立以来，“尝尽了艰难困苦”，既遭遇了“陈独秀主义”的影响，也闹过教条主义和经验主义的“别扭”，还在大革命中“被一巴掌打在地上”、在土地革命中“被拦腰一枪打在地上”。^⑦毛泽东认为，中国共产党历史上有一条重要教训，即是“闹了纠纷，出了岔子，翻了筋斗”^⑧，既给革命斗争和党的建设造成了重大损失，也使党经由了从发展到被打散，再发展到再被打散，最后发展到120多万党员的历程。“错误往往是正确的先导”，毛泽东认为党的历史足以说明，我们的党、人民群众和国家是有生命力的，是任何政治压迫和军事打击都不能摧毁。^⑨因为中国共产党善于总结经验教训，既惩前毖后而又治病救人，并在“反复地经过正反两方面的教育，经过比较和对照”中“锻炼得成熟起来”，然后赢得革命胜利的保证。^⑩这也正是党为什么能够始终秉持团结一致和争取胜利政治方针的原因所在。

如毛泽东所言，中国共产党人“是历史主义者……只有讲历史才能说服人”^⑪。昨天的革命实践就是今天的革命根据和出发点，通过对党的历史进程的梳理、历史经验的总结和历史曲折的剖析，毛泽东革命话语获得了直接的历史支撑，也明晰了中国革命的重心、决心和信心。新时期建构当代中国政治话语，仍需借鉴党的历史资源和汲取党的话语建构经验。

三、以中国近现代史作为革命话语建构的历史佐证

作为“无产阶级的革命的功利主义者”^⑫，毛泽东钟情于研究中国近现代史，一是基于中国革命斗争的现实需要，二是基于中国近现代史之间的直接历史演变关系。百年中国近现代历史，既是20世纪中国革命的历史基点和逻辑起点，也是中共七大期间毛泽东建构革命话语的历史佐证。

厘清百年斗争失败根源，建构中国革命的核心话语内容。在救亡与启蒙、改良与革命的多维历史实践及思想运动中，总结百年来探索国家出路的经验教训，是毛泽东重视研究中国近代史的旨趣所在。百年近代史与中国革命现实及未来息息相关，而对此没有经由“部门的分析的研究”到“综合的研究”过程，是无法科学把握中国革命规律的。^⑬早在《中国革命与中国共产党》一

① 《毛泽东在七大的报告和讲话集》，第91页。

② 同上，第92页。

③ 同上，第96页。

④ 同上，第243页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第4卷，北京：人民出版社，1972年，第285页。

⑥ 中央文献研究室《党的文献》、《文献与研究》编辑部：《领袖人物谈历史文化·治国与读史》，北京：中央文献出版社，2008年，第29页。

⑦ 《毛泽东在七大的报告和讲话集》，第7、13、6页。

⑧ 同上，第161页。

⑨ 同上，第242页。

⑩ 中央文献研究室《党的文献》、《文献与研究》编辑部：《领袖人物谈历史文化·治国与读史》，第29页。

⑪ 《毛泽东文集》第8卷，第264页。

⑫ 《毛泽东选集》第3卷，北京：人民出版社，1991年，第821页。

⑬ 同上，第798页。

文中,毛泽东就总结了百年来中华民族斗争的成败史,为中国革命话语建构作了铺垫。在中共七大上,毛泽东将中国近百年来中国人民斗争都遭到了失败或挫折的原因归结为“缺乏国际的和国内的若干必要的条件”,其中关键是“以前没有无产阶级的领导”。^①因为“没有共产党,中国人民就没有一个能够代表他们利益的彻底的革命纲领,没有一个正确的领导者毫不动摇地始终如一地领导他们进行斗争”。^②而在百年之后,中国“最大的变化是由旧民主主义革命转到新民主主义革命”,其核心就在于“有了自己的政党、口号和奋斗目标”。^③特别是,在十月革命胜利以后,中国人民真正实现了在“无产阶级领导的人民大众反帝反封建的革命”斗争路线和纲领的指引下,开始“为新民主主义的中国而奋斗”。^④可见,作为革命家和政治家,毛泽东对中国近代历史的总结分析,表现了独特的价值取向与政治理念,主要是为了从中国近代政治变革及其得失中寻求历史资源和话语借鉴,借以建构中国革命的主体、对象、目标、纲领等中国革命话语的核心内容。

镜鉴 26 年国民党史,反思中国革命轨迹和发展规律。国共两党相伴而生、相随而行,国民党史对中国共产党而言,具有重要的历时性和即时性比较价值。由“彼”及“此”,鉴“往”知“来”,恰是毛泽东中共七大据以探索中国革命轨迹和规律的镜鉴对象。毛泽东指出,国民党“致力于国民革命”60年,中国共产党尚不及其一半。为此,我们要认清形势并敢于斗争和争取胜利,借以降低国民党影响和提升共产党影响。^⑤毛泽东认为,国民党史早已证明,帝国主义侵略和国内政治力量压迫,反而会造成革命队伍壮大,对中国共产党而言亦是如此。而涉及到国民党的现实政策,毛泽东也给予了历史的分析,认为国民党“消极抗日、积极反共”的政策根源,实际可以追溯到1927年国民党“破坏了国共两党的合作,破坏中国人民的团结”^⑥。由此,中国出现了内战、独裁和黑暗的中国代替团结、民主和光明的中国的局面,国民党抛弃了孙中山的革命的三民主义,中国共产党逐渐成为“革命三民主义的最忠诚最彻底的实现者”^⑦。此外,毛

泽东还认为国民党的一党专政破坏中华民族团结和国家经济建设,“国民党当政以来的十八年历史”清楚说明,不废止国民党一党专政,就不可能建立“独立、自由、民主和统一的中国,不可能发展工业”。^⑧可以说,毛泽东对国民党史的省察,无不与中国革命和抗日战争的未来密切相关,借助其建构革命话语,有助于中国共产党获取辛亥革命遗产的合法继承权,亦有助于揭示中华民族解放和民主革命的根本方向和规律。

省察 8 年抗日战争经验,明晰中国革命的政治纲领。对比中国近代史和国民党史,8年抗战恍若昨日,以致于“对于中国八年抗战的各项经验,也还没有人作出全面的总结来”。^⑨所以,毛泽东认为中共七大的重要任务之一,就是对此“作出适当的总结,借以教育人民,并为我党决定政策的根据”^⑩。在中共七大上,毛泽东着力分析了“国民党政府压迫中国人民实行消极抗战的路线和中国人民觉醒起来团结起来实行人民战争的路线”,并认为两条路线冲突是“一切中国问题的关键所在”,解决之道就是坚持“人民的全面的战争”。^⑪同时,毛泽东还认为“中国人民的抗日战争,是在曲折的道路上发展起来的”,为此要充分认识到两个问题,一是“战争将是长期的,必然要遇到许多艰难困苦”,二是“由于中国人民的努力,最后的胜利必将归于中国人民”。^⑫由此,毛泽东强调为动员全国一切抗日力量,彻底消灭日本侵略者,建立独立、自由、民主、统一和富强的新中国,“中国人民、中国共产党和一切抗日民主党派,迫切地需要一个互相同意的共同纲领”,也就是要在“建立一个以全国绝大多数人民为基础而在工人阶级领导之下

① 《毛泽东在七大的报告和讲话集》,第24—25、2页。

② 同上,第240页。

③ 同上,第2页。

④ 同上,第105页。

⑤ 同上,第117页。

⑥ 同上,第28页。

⑦ 同上,第56页。

⑧ 同上,第77页。

⑨ 同上,第26页。

⑩ 同上,第26页。

⑪ 同上,第26、34页。

⑫ 同上,第29、31页。

的统一战线的民主联盟国家制度”的一般纲领指引下，“共同完成新民主主义国家的政治、经济和文化各项建设”。^①可见，中共七大毛泽东对抗日战争史实的总结，主要聚焦于国共两党抗日路线问题，他希望藉此建构未来中国革命的政治纲领。这一点毛泽东日后颇为肯定，认为抗战经验是新民主主义革命成功的关键，也是规划中国实现工业化和农业近代化的信心所在。

中共七大期间毛泽东对中国近现代史的分析 and 运用，主要立足于时间上的中国历史视角，本质上是以服务现实革命斗争为价值诉求的。中国近现代史是一部曲折的民族解放斗争史，凝聚了中国人民的历史智慧和斗争经验，也带来了历史反思和教训，这些都是毛泽东革命话语构建的重要参考。以史为证、继往开来，是政治话语建构的一般性要求和逻辑，毛泽东革命话语和当代中国政治话语建构都应如此。

四、以俄国革命历史作为毛泽东革命话语建构的国际参照

毛泽东指出，中国革命“要多多吸收外国的新鲜东西，不但要吸收他们的进步道理，而且要吸收他们的新鲜用语”。^②其中，至为重要的是吸收俄国革命话语，此缘于两国相似的国情任务、十月革命的成功示范、密切的党际联系和共同的意识形态。中共七大毛泽东对俄国革命历史的频繁借用，正是出于为中国革命话语建构提供国际参照的现实考量。

评价俄国的十月革命，揭示中国革命的发展方向。论及十月革命赋予中国革命的意义，斯大林认为它“在社会主义的西方和被奴役的东方之间架起了一座桥梁，建成了一条从西方无产者经过俄国革命到东方被压迫民族的新的反对世界帝国主义的革命战线”^③。如何才能架起桥梁和建成战线呢？在中共七大上，毛泽东概括其为“走俄国人的路”，并认定为“结论”。因为十月革命是帮助中国先进分子“用无产阶级的宇宙观作为观察国家命运的工具”^④，并且作为“一战”产生的积极后果，十月革命产生了新的“世界的面目和历史的方向”，中国历史也就此发生了根

本转向；何况，十月革命还推动着“一九一九年中国人民的精神面貌”焕然一新，并直接促成了中国共产党建立。为此毛泽东强调，正是在“俄国十月革命以后，中国革命的性质就起了变化，由旧民主主义革命转变为新民主主义革命”。^⑤可以说，十月革命胜利以后，中国革命已然成为世界无产阶级社会主义革命的一部分；十月革命的成功，既诠释了马克思主义的科学性，也说明了中国革命“师俄”之路的正当性。正如列宁所言：“这个伟大的日子离开我们愈远，俄国无产阶级革命的意义就愈明显。”^⑥毛泽东在中共七大借此建构革命话语，既是十月革命“意义”的诠释和彰显，也实际构成了判定和建构中国革命发展方向的重要历史参照。

援引联共（布）党史，阐释中国共产党建党规律。马克思曾指出，巴黎公社虽然失败，但“公社的原则是永存的”，并将在工人阶级得到解放以前一再表现出来。^⑦事实上，该“原则”确在之后联共（布）领导的十月革命中“再现”。中国共产党一贯强调要“懂得外国革命史”^⑧，特别是学习《联共（布）党史》，借以建构革命的“原则”。其中，特别是“其作始也简，其将毕也必巨”的建党辩证法，是毛泽东从《联共（布）党史》中概括出来的核心“原则”。在中共七大上，毛泽东特别强调，《联共（布）党史》“开卷第一页第一行说，苏联共产党是由马克思主义的小组发展成为领导苏维埃联邦的党。我们也是由小组到建立党，经过根据地发展到全国”。^⑨也正是遵循上述“原则”，二十多年来的中国、世界和苏联共产党才发生翻天覆地的变

① 同上，第49、50、51页。

② 《毛泽东选集》第3卷，第837页。

③ 《斯大林全集》第4卷，北京：人民出版社，1956年，第149页。

④ 《毛泽东选集》第4卷，北京：人民出版社，1991年，第1470—1471页。

⑤ 《毛泽东在七大的报告和讲话集》，第3、4、5、105页。

⑥ 《列宁选集》第4卷，北京：人民出版社，1995年，第563页。

⑦ 《马克思恩格斯全集》第17卷，北京：人民出版社，1963年，第677页。

⑧ 《毛泽东选集》第3卷，第801页。

⑨ 《毛泽东在七大的报告和讲话集》，第6页。

化。因此,毛泽东认为立足于该“原则”而撰写的《联共(布)党史》,记录了“一个胜利的社会主义国家的历史,是马克思主义在俄国成功的历史”^①,是对中国革命“道路是曲折的,是按照螺旋形上升的”^②规律的诠释。为此,在整个中共七大期间,毛泽东至少5次呼吁党员干部学习《联共(布)党史》,既为认知国际革命的一般“原则”,更为科学认知和系统总结中共党建科学规律。

梳理苏中关系的史实,寻求俄国革命的话语支持。民主革命时期,中苏两党之间是“亲密的兄弟关系”、“意识形态一致的同志关系”、“利害相同的盟友关系”^③。由此,在中国革命抑或革命话语建构的过程中,学习十月革命经验、寻求联共(布)话语支持、建构对苏积极话语态度,成为毛泽东建构革命话语的题中之义。在中共七大上,毛泽东高度评价苏联是“第一个废除不平等条约并和中国订立平等新约的国家”,是“唯一援助中国解放战争的国家”,还是“第一个援助中国反对日本侵略者的国家”;而且,认为苏联的胜利“是世界人民的胜利,也是中国人民的胜利”,苏联不仅是“是中国人民最好的朋友”,实际上已经是“全世界人民的领袖”。^④所以,中国共产党未来“对外国主要联合苏联”,因为我们既“相信苏联的力量”,也相信“国际无产阶级(主要是苏联)也一定会援助我们”。^⑤从上述话语的政治语义可见,中共七大期间毛泽东对苏联的评价是充满“敬重和期望”^⑥之情的,此举既利于协调中苏关系和获取革命援助,也有助于赢得毛泽东革命话语的政治认同和国际支持。

民主革命时期,十月革命开创的革命历史道路对中国革命而言,无疑具有理论指导、实践参照、方法启示作用等多维价值。中共七大期间,毛泽东借助俄国革命历史资源建构革命话语,有助于消解话语资源匮乏和建构经验不足带来的难题,亦有助于拓宽革命话语的历史视域和国际认同,当代中国政治话语建构也应充分拓宽国际视野和借鉴域外资源。

五、结 语

综上所述,毛泽东基于一个职业革命家的政治诉求读史、论史、用史,并号召全党“用马克思主义的方法给以批判的总结”^⑦,根本目的是借历史资源服务于中国革命。在中共七大上,毛泽东实际遵循了“古今中外”的历史研究方法和话语建构原则,立志于统一马克思主义理论逻辑与中外革命历史逻辑,并藉此建构具有中国特色的革命话语体系。就其历史价值和时代意义而言,此举既有利于增进毛泽东革命话语的历史厚度、历史解释力和历史认同度,也有助于丰富中国化马克思主义话语内容,并帮助中国共产党获取革命话语权。同时,也为当代中国政治话语建构过程中,增进时代政治话语历史合法性、消解“告别革命”话语陷阱、转化革命话语内容和建构经验,并最终成功建构以改革为中心的“中国的第二次革命”话语体系提供了镜鉴。

(责任编辑 欣 彦)

① 同上,第157页。

② 《毛泽东文集》第7卷,北京:人民出版社,1999年,第328页。

③ 杨奎松:《毛泽东与莫斯科的恩恩怨怨》,南昌:江西人民出版社,1999年,修订版前言第2页。

④ 《毛泽东在七大的报告和讲话集》,第82、184、123、189页。

⑤ 同上,第100、183、199页。

⑥ 杨奎松:《毛泽东与莫斯科的恩恩怨怨》,第168页。

⑦ 《毛泽东选集》第2卷,第534页。

中国革命过程中“工人阶级”的话语实践

严九发^{*}

【摘要】马克思主义关于无产阶级革命的理论在“十月革命”的实践中得到检验。因而，在共产主义的革命话语体系下，工人阶级是无产阶级革命的主体。中国由于现代产业未发达，产业工人人数少，无产阶级革命只有转入人数众多的农村，依靠农民继续进行。但是，转入农村后，在中国革命过程中就必然出现一个问题，如何处理政治话语上以工人阶级为主体而在实际中又不得不依靠农民的冲突，本文尝试理清这一冲突。

【关键词】中国革命；工人阶级；农民群众；话语

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2015）03-0043-06

马克思主义理论影响下的中国革命，开启了中国社会翻天覆地的变化，可以说，中国革命的过程就是中国社会的重塑过程。然而中国革命是受马克思主义理论的影响而发生的，以工人阶级为主体的革命话语紧紧地扣住了中国革命过程的脉搏。在中国，以工人阶级为主体进行革命不符合工人少、农民多的具体实际，城市统治阶级力量过于强大，乡村力量的薄弱，决定了中国革命必然要走一条与“十月革命”不同的路。但是，在中国革命创建农村革命根据地的过程中，中国革命面临如何处理以工人阶级为主体的政治话语与实际上又不得不依靠农民的冲突？

一、共产主义运动史上的工人阶级话语

恩格斯在《英国工人阶级的状况》一文中描述了工人阶级的形成和生活的悲惨状况，认为无产阶级就是工人阶级且断言工人阶级是最具革命性的阶级。英国工人阶级是在工业革命的背景下形成的。工业革命一方面使生产力得到迅速发展，另一方面却带来贫富的巨大分异。”^①在资本主义生产条件下，工人与先进生产力的结合、工人的集中、工人工资的不稳定和工人生活地位的无保障，使工人逐步联合起来，成为资本主义“掘墓人”。十九世纪三四十年代，欧洲爆发了三大工人运动，马克思恩格斯看到了工人阶级在资

本主义机器生产条件下的反抗力量。工人的先进性、工人的斗争以及工人在斗争中越来越扩大的联合，促使马克思恩格斯把历史责任赋予到工人阶级身上。

恩格斯通过对英国工人阶级的实证调查，认为在资本主义社会中分裂为两大阶级，一是以占有社会生产资料并使用雇佣劳动的资产阶级，另一是没有生产资料只能出卖自己劳动力的无产阶级。这两大阶级随着生产力的发展，日益分化和对立，而其他一切阶级都随着大工业的发展而日趋消亡，只有工人阶级是最先进的阶级。“在同资产阶级对立的一切阶级中，只有无产阶级是真正的革命阶级。”^②《共产党宣言》的发表宣誓着工人的未来在于通过工人阶级的斗争和无产阶级革命打破自己的枷锁，消灭私有制。工人通过阶级斗争形成的无产阶级组织——共产党，与整个无产阶级的利益是一致的，都是为了使全世界无产者联合起来进行革命。资本主义社会所形成的两大对立阶级，无论是资产阶级还是工人阶级，都是大工业的产物，大工业又处于城市之中。因此，由阶级斗争导致的无产阶级革命必然爆发于城市，然后逐渐波及到乡村。

无产阶级革命实践在俄国取得成功，使关于无产阶级革命理论——无产阶级是真正革命的阶级，其它阶级如小工业家、小商人、手工业者、农民都不是革命的，而是保守的——得到了历史

^{*} 作者简介：严九发，（广州 510275）中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系博士生。

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第281页。

^② 同上，第282页。

和实践的检视。列宁领导的“十月革命”——首先是依靠工人阶级在中心城市举行暴动，夺取了中心城市，然后向农村推进——被证明是一条正确的革命道路。虽然在苏联的官方史学中认为“十月革命”是依靠以列宁为首的布尔什维克，把广大群众团结起来组成了革命的政治队伍，巩固了工人阶级与贫农的联盟而取得了胜利。^①但是，列宁直到1917年的10月17日仍然认为俄国的农民运动——据苏联档案馆的判断，在1917年的2—10月期间，农民的暴力事件有上千起——只是在客观上、用行动而不是言论表明已经转到布尔什维克方面来了。^②虽然在此时农民运动磅礴兴起，但是并不表明农民在主观上认同无产阶级革命。列宁在与普列汉诺夫争论俄国革命的道路时认为，俄国的无产阶级人数虽然不多，但是它具有自己独特的优势，小农和极小农由于相信无产阶级革命工作成果而跟着它走^③、无产阶级能够实现无条件的集中和极严格的纪律^④等，因而国际社会主义革命先锋队的使命在于俄国的被剥削劳动阶级^⑤。因此，列宁认为布尔什维克党主要掌握的是工人和士兵，而不是农民，农民是在布尔什维克取得胜利的影响下才起来革命的。这条革命道路的成功是国际共产主义运动史上的一个标志和模式，在共产国际指导下的各国无产阶级革命必须以工人阶级作为革命的主体。在中国革命过程中，工人阶级的革命理论随着马克思主义理论一并传入中国，而且中共二大决定加入共产国际，成为它的一个支部。这样，以工人阶级为主体进行无产阶级革命在理论和实践上都已经形成，共产国际的话语在中国革命过程中变成了实践。

二、中国革命过程中的“工人阶级”

无产阶级革命的理论传入中国之后，早期中国共产主义革命者开始在城市“寻找”承担历史使命的“工人阶级”，他们发现中国城市中的工人阶级与恩格斯描述的工人阶级状况几乎一样，因而他们认为城市工人阶级的工作是核心。随着西方国家进入中国，西方的资本主义生产方式也传入了中国。在1914—1918年间，中国民族工业的发展进入了春天，产业工人迅速发展壮大，到1923—1927年期间，全国共有产业工人约261万人^⑥，大约在此时，马克思主义开始在中国得

到系统的传播。

相对于四万万人口来说，工人阶级在数量上只是少数，但是中国工人阶级所受的痛苦是惨无人道的，正所谓“先鸡鸣而兴，后斗转而息”，工资还不过数角。因而中国工人阶级从诞生开始就进行了一次又一次的抗争，如1913年的汉阳兵工厂的罢工、1915年安源煤矿的罢工、1922年的海员罢工、1923年的京汉铁路罢工、1924年的沙面罢工和1925年的“五卅”运动。“五卅”工人运动的胜利，使中共从实践上认识到工人阶级力量的强大，以工人阶级为主体的“十月革命”模式适用于中国革命。但是，中共又不得不面对一个悖论，尽管工人在不断的抗争，但是产业工人人数少也是不争的事实，毛泽东在《中国社会各阶级分析》一文中认为现代工业无产阶级约二百万人。邓中夏在1923年发表的《论工人运动》一文也认为，当下中国产业还未发达，新式工业下的工人可统计的只不过六十三万余名，连不可统计的，充其量亦不过一百万名。然而邓中夏认为中国欲图革命之成功，不论是现在还是将来，最重要的主力军都是工人群众。因为工人在实际生活中所受的压迫比任何阶级都要深刻和残酷，工人革命的态度比任何群众都要勇敢和坚决。工人阶级的勇敢和坚决在世界民主革命或社会革命中有法国大革命和俄罗斯的“十月革命”证明，中国工人阶级是勇敢的先锋队有香港海员和京汉铁路两大罢工可以证明。^⑦因此，虽然中国早期革命者意识到了工人阶级数量少的问题，但是他们坚信以工人阶级为主体的无产阶级革命道路能够“移植”到中国革命中来。

然而裴宜理在《上海罢工》一书中认为，中国工人并非白板一块，他有植根于其自身故土文

① [苏联]明茨主编：《世界通史》第8卷上册，北京：生活·读书·新知三联书店，1978年，第2页。

② 《列宁全集》第32卷，北京：人民出版社，1985年，第391—392页。

③ 《列宁选集》第4卷，北京：人民出版社，1995年，第794页。

④ 同上，第135页。

⑤ 《列宁选集》第3卷，北京：人民出版社，1995年，第416—417页。

⑥ 刘明远编：《中国工人阶级的历史状况》第1卷第1册，北京：中共中央党校出版社，1985年，第122页。

⑦ 《邓中夏文集》，北京：人民出版社，1983年，第42—44页。

化和工作经历的传统逻辑，不同的工人形成了不同的政治。^①正因为不同的工人形成了不同的地缘政治、产业政治和政党政治，不能随意把党的政治色彩涂抹到工人身上，工人运动有高潮和低潮，从中共成立到“二七”惨案，中国工人运动经历了第一次罢工高潮；而从“二七”惨案到1924年7月广州沙面罢工，中国工人运动处于消沉状态中。恰恰在此期间，陈独秀发表《中国农民问题》和《中国国民革命与社会各阶级》对农民进行了阶级分析，认为能够引导农民加入国民革命。他在《中国国民革命与社会各阶级》中说：“农民占全国人口之大多数，自然是国民革命之伟大的势力，中国之国民革命若不得农民之加入，终不能成为一个大的民众革命。”^②恽代英在1924年发表的《何谓国民革命》一文中，要求青年知识分子“到民间去”^③。邓中夏在1925年的《工人之路》上明确提出，“组织农村‘宣讲队’，到农村去，实现工农联合”^④。1925年召开的第二次全国劳动大会上，通过了工农联合的决议案。中共“三大”通过了党的第一个《关于农民问题的决议案》。关于农民与无产阶级革命的论述为中共在大革命期间深入农村从事农民运动奠定了理论的基础。农民运动造成一个空前的农村大革命，毛泽东在《湖南农民运动考察报告》称农民运动“好得很”。在共产主义指导下的中国革命，尽管始终坚持工人阶级的无产阶级革命，但是，中共的早期革命家一致认为能够引导农民参与到无产阶级革命中。

三、转入农村的中国革命

1927年大革命失败后，以夺取中心城市为目标和进行工人武装起义的南昌、广州和秋收起义，都失败了。处于起义第一线的中共早期职业革命家开始意识到，在政治经济发展极不平衡的中国，仅仅依靠城市工人阶级取得革命的胜利已经变得不可能。无论是朱德还是毛泽东都把革命的视角转向农民运动兴盛的农村。当然，他们把革命转向农村，与其说是从城市到农村的转变，还不如说是为了革命力量的保存，并没有形成以农村为中心进行无产阶级革命的理论。毛泽东在1929年《红军第四军前委给中央的信》中称：“无产阶级领导是革命的唯一关键，党的无产阶级基础之建立，大区域产业支部之创造，正是目

前党在组织方面的最大任务，但同时农村斗争的发展，小区域苏维埃的建立，红军之创造与扩大，亦是帮助城市斗争、促进革命潮流高涨的条件。”^⑤1929年《江西省委通告》中称：“在新的总路线中，应依照城市领导农村，工人领导农民的中心路线。”^⑥可见，尽管他们把无产阶级的革命带入农村，但依然认为农村斗争是配合城市斗争、取得无产阶级革命胜利的一个因素。

1929年2月17日，朱德和毛泽东率领的红军到达东固革命根据地，朱毛在东固停留的一个星期，与东固根据地的领导人李文林、段月泉进行了详细的革命经验交流。毛泽东意识到东固农村革命根据地能够存在的两个可能：一是把革命立足农村，以农民为革命主体，发动农民暴动和武装农民，使革命的队伍迅速扩大；二是把农村作为大后方，以游击战争的形式，让革命处于波浪式前进的发展模式。离开东固之后，毛泽东已经开始构建如何创建农村革命根据地的理论。1930年，以攻打中心城市和城市暴动为目标的“李立三路线”的再一次失败，使中共中央认识到在政治经济发展极不平衡的中国，“十月革命”的模式与中国社会存在不可调和的悖论。毛泽东在苏区所作的农村阶级分析表明，中国的农村不存在共产国际革命话语下的“工人阶级”，即使是把手工工人作为“工人”也是数量极少。毛泽东在1930年的《寻乌调查》中认为寻乌城的手工工人只占百分之十一，而农村的手工工人只占百分之三；在同年所作的《兴国调查》中他认为，兴国的手工工人只占百分之七，且乡村手工工人总是兼耕田；在1933年的《长冈乡调查》中他认为，工人、雇农、苦力是一百零二人，占百分之六；在《才溪乡调查》中认为全乡工人一

① [美] 裴宜理：《上海罢工》，刘平译，南京：江苏人民出版社，2012年，第6、278页。

② 《陈独秀文章选编》中，北京：生活·读书·新知三联书店，1984年，第366—367页。

③ 《恽代英文集》上卷，北京：人民出版社，1984年，第539页。

④ 《邓中夏文集》，第155页。

⑤ 《毛泽东文集》第1卷，北京：人民出版社，1993年，第55页。

⑥ 《中央革命根据地史料选编》中册，南昌：江西人民出版社，1982年，第48页。

百八十三人，占百分之四。^①但是，不是以工人阶级为主进行革命的苏区，红军的力量在不断的壮大，并且取得了四次反“围剿”的胜利。因此，中国革命者认为农村革命根据地的创建有可能使革命走向成功。创建农村革命根据地必须依靠农民群众，要争取农民群众就必须解决农民的实际生活问题。毛泽东在苏区对农村和农民的生活状况进行的一系列的调查，查清了攸关农民实际生活的问题是吃穿、柴米油盐问题。这些问题都涉及一个根本问题，那就是农民的生存根基——土地问题，要创建农村革命根据地就必须解决农民的土地问题。因而，在苏区革命根据地，以发动农民群众作为主要任务的苏维埃红军和政府，通过平均分配土地来动员农民群众。在分配土地的过程中，苏维埃干部以艰苦的作风和时刻关心群众的生活赢得了农民群众的信任和认同，提高群众的阶级觉悟和推动农村的阶级斗争，农民群众逐渐成为农村革命的主体。

发动贫雇农起来进行阶级斗争是农村革命根据地创建和巩固的基本条件。农民群众的阶级斗争是以贫雇农的身份亲身参与反抗地主富农剥削的斗争中，并在斗争的过程中启发了农民群众的阶级觉悟，使农民群众积极地参与到中国革命过程中。贫雇农在农村人口中占了百分之七十以上^②，是农村中一个最大的群体。农村革命根据地能否得到巩固，取决于能否得到贫雇农的支持和解决贫雇农的基本问题。毛泽东在苏区调查的文稿清晰地呈现出当时赣南农民生活的穷苦，在《寻乌调查》中还详细地描述了农民受地主的地租剥削和受富农的高利剥削状况，通过农民群众的语言如“禾头根下毛饭吃”、“卖奶子”生动地揭露了贫雇农在农村生活的惨状。贫雇农不仅生存状况恶劣，而且无土地、无农具、无丝毫资金、只得出卖自己的劳动力，因而，毛泽东在《中国社会各阶级的分析》一文中把农村的雇农称为农村的无产阶级。要发动贫雇农参与到革命中，就必须对地主和富农进行阶级斗争，把地主和富农的土地、劳动工具分给贫雇农，以此改善他们的生活。农民起来革命后，生活才能得到改善。毛泽东在《长冈乡调查》中用群众语言描述了革命后群众生活的改善：“油有多余”、“吃肉，贫农增一倍”、“衣增一倍”、“鸡鸭多数自己吃，过去则多数卖出”。^③农民群众生活的改善增强了农民参加革命的信心，在不断参与中国

革命的进程中，农民成为无产阶级革命的主力军。中共领导的无产阶级革命在农村能够持续的取得成功，在于依靠农民群众，为农民群众切切实实的谋利益和改良他们的生活，使农民在中国革命过程中成为革命的主体。

然而，中共又不得不面临另一个难题：如何处理创建农村革命根据地在事实上依靠农民，而与中共的“组织无产阶级，用阶级斗争的手段，进入共产主义社会”的革命纲领的冲突。

四、中国革命过程中的话语冲突

在共产国际和中国革命的话语体系下，无产阶级革命以工人阶级为主体，依靠工人阶级取得革命的胜利。然而，在中国革命转入农村之后和农村革命根据地的创建，中国革命实际上又是依靠农民。面对中国革命过程中这一话语冲突，中国共产党通过在苏区不断地纠正农民意识，实现农民群众的无产阶级化，来解决这一冲突。农民意识在中央苏区是一个使用频率很高的政治性名词，它是指不符合无产阶级思想的落后保守的思想意识。有研究者指出，苏区农民意识的使用有三个阶段：第一个阶段是1929—1930年夏，此时的农民意识是指开始在农村建立革命根据地，重视农村的斗争和农民群众的利益，忽视了工人运动，在政治上农民党员的增多，“无产阶级的领导”作用不突出乃至不明显；第二个阶段是1930夏秋期间，此时的农民意识主要是指苏区的发展缺乏积极进取的精神，不愿意攻打城市；第三个阶段是富农路线的出现，农民意识是指农民太注重实际和自己的利益。^④农民意识的使用反映了苏区在革命话语上的张力，也反映了苏区领导人认为农民在革命的勇气和坚决方面都不如工人阶级。农民意识的提出意味着中国革命的领导人意识到了无产阶级革命转入农村后面对的问题，而且这个问题更多地反映在苏区农民出身的干部上。张国焘在1931年5月《关于鄂豫皖区

① 《毛泽东中央革命根据地斗争时期调查文集》，北京：中央文献出版社，2010年，第63、68、148、204、246页。

② 同上，第68页。

③ 同上，第222—223页。

④ 何友良：《中国苏维埃区域社会变动史》，北京：当代中国出版社，1996年，第168—172页。

情况给中央政治局的综合报告》中写道,“分明是一个贫农,一旦被选为苏维埃执委,就要千方百计去找件长衫和马褂穿起来”和“我们是老革命,应当享福了,革命的事应由他们去做了”^①的农民享乐思想。虽然农民意识在当时的革命环境中 and 革命语境中,存在错误的使用和错误的指向,但是提醒我们的是农民意识的产生与农民体现的进步思想观念是同存的,革命过程中去农民意识恰恰体现了农民在中国革命过程中的主体地位。苏维埃政府对于转变农民意识一直不遗余力,不断的在苏区推行文化运动和对农民群众进行共产主义教育,让农民群众认识到现阶段的革命及最后的革命目标,从而实现农民群众的无产阶级化。

从长时段理论来看,农民群众的无产阶级化存在弹性和赓续性,农民意识的转变并不像攻城略地那样断然。因而,中共通过在政治话语体系里增加工人阶级的成分来处理政治话语逻辑和事实逻辑的冲突。在农村革命根据地的苏区,真正的产业工人很少。1930年4月《张怀万巡视赣西南》的报告中称“吉安并无真正产业工人”和“赣西无多产业工人”。毛泽东在《兴国调查》和《长冈乡调查》的报告中,工人指的是手工工人。革命史料的叙述表明,苏区的工人概念已经超出了经典作家所定性的产业工人的范畴,因而,苏区的工人构成比较宽泛。经典作家意义上的产业工人,在苏区主要有两个来源:一是中共从上海等地派送苏区的工人干部和技术工人,二是苏区国营工厂建立后招收吸纳的工人;相比于苏区的农民群众,产业工人人数极少。毛泽东在《中国社会各阶级的分析》中,认为苏区存在极大数量的农村无产阶级和半无产阶级,农村无产阶级是指农村雇农,半无产阶级是指贫农、手工业者、店员和小贩。^②虽然苏区工人阶级少,但是农村无产阶级和半无产阶级——无土地和生产工具,仅有一部分人有极少量的土地和极简单的工具,以出卖劳动力为生,工资之少,待遇之薄,与经典作家关于工人阶级的定性何其相似——人数之多,却又成了中国革命的主体力量。不断增加农民的工人成分,实现无产阶级化,是维护政治话语上以工人阶级为主体的重要方式。据周恩来的回忆,1940年他赴莫斯科治病时,“共产国际的领导同志还担心我们离工人阶级太远了”,周恩来回答说“我们在农村里

经过长期斗争的锻炼,有毛泽东同志的领导,完全可以无产阶级化。共产国际的一些同志听了之后大哗,不以为然”。^③

维护工人阶级在政治话语体系里的主体地位,还体现在加强工人阶级的政治地位以及提高工人阶级的物质生活。1929年中共闽西第一次代表会议通过的《苏维埃组织法》,明确规定县苏维埃代表农民代表占百分之十,工人代表占百分之二十五。1933年的苏维埃选举,普遍存在扩大工人的成分的现象,把工人家属算入工人成分。毛泽东在《才溪乡调查》中说:“原五十三个代表中,工人十三人,加新增二十二人,共有工人代表三十五人,余四十是农民代表。全乡工人一百八十三人,属于一百六十三家,连家属平均每家以三人计,共四百八十九人,每十三人举以代表,故举代表如上数。”^④为了突出工人阶级在政治话语体系中的地位,1931年12月1日颁布施行《中华苏维埃共和国劳动法》,作为只适用于城市产业工人的劳动法,却移用到农村无产阶级、半无产阶级的斗争上,机械地实行八小时和青工六小时的工作制。由于苏区《劳动法》规定工人工资的增加和工人工作时间的限定,就意味着农民请工须多付工钱而少得利益。而且在革命后,农产品价格的下降和农民的生活日用品的价格的翻涨——毛泽东在《长冈乡调查》和《才溪乡调查》中对农产品在革命前和革命后的市价进行了对比,农民能够卖的谷、猪肉、花生油、小橘子的价格在革命后都下降了,农民的生活日用品如盐、布、洋火和洋油在革命后都是翻涨了几倍——故苏区的农民常常抱怨“工人又分了田,工资增加了,还要减少时间”,感觉“不满意”。^⑤

当以增加工人阶级的成分和一味维护工人阶级的政治地位,来处理以工人阶级为主体的政治

① 《中国工农红军第四方面军战史资料选编·鄂豫皖时期》下册,北京:解放军出版社,1993年,第140页。

② 《毛泽东选集》第1卷,北京:人民出版社,1991年,第3—9页。

③ 《周恩来选集》上卷,北京:人民出版社,1980年,第178—179页。

④ 《毛泽东中央革命根据地斗争时期调查文集》,第246页。

⑤ 《中央革命根据地史料选编》下册,南昌:江西人民出版社,1982年,第244页。

话语而事实上又依靠农民的冲突时，不仅挫伤了农民群众的革命积极性，而且忽视了经典作家所描述的工人阶级的阶级先进性，因而苏区的一部分工人阶级表现出不积极甚至破坏革命的情况。1930年7月22日赣西南特委刘作抚给中央的报告说：“农村的工人比农民还坏，不革命。”^①至于工人领导问题，由于是政治话语上一味的命令工人领导农民，而当时的工人和农民并不理解，因而在根据地工人领导农民的实行效果大打折扣。由于苏区工人基本是手工业工人，让手工工人组织工会领导农民，农民不服气，手工工人既不能为农业服务，也不出外参加红军和做脱产的苏维埃政府工作，而且农村无产阶级和半无产阶级都是半农半工的人，所以当时的农民不认为工人是自己的领导者。苏区的工人也不认为自己可以领导广大农民，反而害怕农民不请工或者少请工，让自己处于失业和半失业的状态，因而在土地革命中，坚决要求分田。过分拔高工人的成分和工人的领导地位，都会与苏维埃在农村实际上依靠农民的事实逻辑相矛盾。在农村发动工人的斗争往往与农民运动产生矛盾：“工人说工人大，农民说农民多；工人说他们是领导阶级，农民说我们革命时没见你们；工人说我们有工会，是我们的斗争机关，农民说我们有苏维埃与敌人作〈战〉；工人纠察队说我们是保障工人利益的，苏维埃不能指挥我，农民说你们是领导阶级你要上前线去。”^②

五、余 论

总之，探讨中国革命过程中“工人阶级”的话语实践，呈现了中国革命的发生和走向成熟的过程，以及中国革命过程中的微观细节。处理中国革命过程中出现的在政治话语上以工人阶级为主体与实际上依靠农民的冲突，往往与“左”或“右”的路线有关，甚至有时是“左”或“右”的路线的直接体现。“左”的路线往往过于强调贫雇农的无产阶级化，“右”的路线被认为是忽视贫雇农的利益以及维护了富农的利益。

中国革命转入农村之后，革命的主体实际上是农民。要发动农民进行革命，必然需要给予农民一定的物质利益和政治利益。农民在政治利益上的获得必然会与共产国际的革命话语相冲突，农民在物质利益上的获得又与城市的工人、市民

的利益形成了冲突。如农民在经过革命翻身后，成为了粮食的主人，粮食留在农村，那么城市的粮价可能上涨，必然影响城市工人和市民的生活，而反过来这些人又可能支持镇压中国共产党领导的革命。因此，中央苏区的转移又含有一定的必然性。而且在共产国际的革命理论传入中国后，中国共产人只是简单地认为生动的工人运动或者是农民运动会成为强大的力量，并没有成功地把工人组织与农民组织统一起来。因而，中央苏区农民运动激进发展，但与此同时也滋生了工人的嫉妒和愤怒的情绪。

中国共产党在处理中国革命过程中出现的在政治话语上以工人阶级为主体与实际上依靠农民的冲突时，需要一种更温和的方式。这个方式就是以“群众”为基础的革命话语的出现。以毛泽东为首的中国革命家在处理这个冲突时，意识到仅仅依靠农村的贫雇农进行革命的策略与当时农村的农民广泛参与革命的现实状况不符，而且农村的贫雇农是受剥削的底层劳动者，容易孤立农村的其他农民群体。因此，以依靠“群众”为主体的中国革命话语就呼之欲出了。“群众”多指社会中的某一阶层的某一些人，是社会联系中的个人组合起来的；也不一定是指整个阶级，可以是某一阶级的一部分人，或者是几个特定阶级的联合而组成“群众”。“群众”的革命话语的出现是对共产主义革命话语强调阶级斗争指导的激进革命策略的调整，也是适应通过群众路线来了解农民的实际利益和需要的前提，更是体现了中国共产党领导农民群众实现最终目标之能力的根本前提。“群众”革命话语的出现，也可以说是中国革命中国化道路的开启。

（责任编辑 欣 彦）

^① 《中央革命根据地史料选编》上册，南昌：江西人民出版社，1982年，第250页。

^② 《中国工农红军第四方面军战史资料选编·鄂豫皖时期》上册，北京：解放军出版社，1993年，第644页。

功能主义与物理主义的趋同与分异

——评当代心灵哲学的走向^{*}

陈晓平^{**}

【摘要】功能主义在当代心灵哲学中占据主导地位，并似乎与物理主义有着不解之缘，被分为非还原的物理主义与还原的物理主义。一方面，非还原的物理主义在理论上面临两难困境，使之在物理主义和非还原论之间不可得兼；另一方面，还原的物理主义在“中文屋”论证和“感受性问题”面前遭受挫败，同样面临严重的困境。看来，作为物理主义的功能主义已经面临绝境，摆脱物理主义窠臼的出路只能是向二元论的某种回归。

【关键词】功能主义；物理主义；二元论；“中文屋”论证；图林机

中图分类号：B089 文献标识码：A 文章编号：1000 - 7660（2015）03 - 0049 - 09

当前心灵哲学中占主导地位的是功能主义，确切地说，是作为物理主义的功能主义（functionalism as physicalism），其主要代表人物包括普特南（H. Putnam）、福多（J. A. Fodor）和布洛克（Ned Block）等人。他们又以“非还原的物理主义”（nonreductive physicalism）自许，这样便与戴维森（Donald Davidson）的非则一元论（anomalous monism）合流，形成物理主义的二元论，即基于个体一元论的性质二元论或类型二元论。与之不同，金在权（Jaegwon Kim）则把功能主义归入还原的物理主义，亦即类型一元论，属于功能主义中的非主流派。功能主义与物理主义似乎有着某种不解之缘，其“缘分”就在于功能的“物理实现原则”。

一、功能的“物理实现原则”及其表述

可以说，一切功能主义者都接受一个基本原则即“功能的物理实现原则”（the physical realization principle of function），各派的区别仅仅在于对此原则做出不同的解释。简单地说，此原则声称一切功能都是在一定的物质基础上得以实现

的，或者说，不具备物质基础的功能是不存在的。现以金在权对该原则用于心理功能的表述为例给以进一步的分析，其表述是：

如果某事物 x 在时间 t 具有某种心理性质 M（或在某种心理状态 M 之中），那么 x 是一个物质事物（material thing），并且之所以 x 在 t 具有 M 是基于这一事实：x 在 t 具有某种物理性质 P，并且在 x 中 P 实现 M。^①

这个原则也可表达为：心灵（如果存在的话）必须被物理地具体化（to be embodied）。金在权称之为物理主义的基本特征，也是物理主义的“形而上学命题”（metaphysical thesis）^②，并进一步解释道：“它说的是，任何展现出心理性（mentality）的事物必须是一个物理系统，如一个生物有机体。尽管心理性观念允许非物理实体具有心理性，但是根据这一原则，世界就是如此构造的，即只有物理系统能够实现心理性质——也许因为只有它们存在于时空之中。此外，这个原则要求每一个心理性质必须是基于物理的。”^③

我们看到，金在权在这里把两对概念混而用之，似乎它们是同义的：一对是“一个事物”（a thing）和“一个系统”（a system），另一对是

^{*} 本文系国家社会科学基金项目（10BZX020）、广东省社会科学“十一五”规划项目（09C-01）、中国逻辑学会学术研究重点项目（13CLZD001）的阶段性成果。

^{**} 作者简介：陈晓平，山西昔阳人，（广州 510631）华南师范大学公共管理学院、哲学研究所教授。

① Kim, J., *Philosophy of Mind*, Kolorado: Westview Press, 1996, p. 74.

② Ibid., p. 74.

③ Ibid., p. 74.

“性质”(property)和“功能”(function)。事实上,这种混用在当今心灵哲学文献中是普遍存在的。然而,在笔者看来,每一对中的两个概念都是有本质区别的;具体地说,“一个事物具有某种性质”和“一个系统具有某种功能”,这种对应性不能随便打乱,否则会造成范畴性错误。应该说,一个事物具有某种性质是静态说法,属于认识论范围;而一个系统具有某种功能是动态说法,属于实践论范围;这两对概念分属于哲学的两个基本领域。

从认识论上讲,一个事物也就是一个实体。实体是抽象的和没有具体内容的,但却具有某些性质,使它成为可以辨认的,并与其他实体区分开来。实体和性质共同构成一个事态,“实体-性质-事态”是认识论形而上学的基本范畴之一。从实践论讲,一切对象都是相对于一定目的而言的,因此对象不再是单纯的实体及其性质,而是具有某种功能的结构系统。结构是复杂的,包含若干要素甚至若干子系统,并在动态的因果关系中实现其功能。因此,“功能结构-功能意义-功能系统”是实践论形而上学的基本范畴之一。必须强调,结构和功能的关系不能看作实体(事物)和性质的关系。借用金在权有时比较正确的说法:功能化就是因果关系化或外在化,这个过程也就是功能实现的过程。^①显然,这样的功能化是实体及其性质之间所不具备的。

当然,认识论和实践论是密切相关的,在一定条件下,“实体”和“性质”、“系统”(功能结构)和“功能”(功能意义)这两对概念也可交换使用,但需要小心处理。当把一个系统看作一个事物时也可谈论它的性质,比如,这个系统是物理的,而那个系统是非物理的或心理的,此时是从认识论的角度谈论系统的;当把一个事物看作一个系统时也可谈论它的功能,比如,心脏这种事物具有促进血液循环的功能,此时是从实用或实践论的角度谈论心脏的。这种说法只是一种变通或引申的说法,应与这些概念的应有之义相区别。这种区别对于心灵哲学的讨论非常重要。

前面提到金在权关于功能的物理实现的表述,其中就把个体性的事物和整体性的系统混为

一谈。我们知道,功能的物理实现是多重的,从而引起“多重实现”问题。为此,金在权提出多重实现局部化的理论,即把多重实现看作析取命题而非析取谓词。谓词是有空位的,必须将其空位填入个体词后才能成为命题。既然作为实现者的物理性质 P_1 或 P_2 (多重实现所涉及的物理性质 P 可以是无限多的,在此为方便起见,只讨论两个物理性质) 被表达为一个析取命题即 $P_1(s) \vee P_2(s)$,那么,被还原性质 M 相应地被表达为 $M(s)$,进而把多重实现表述为: $[M(s) \longleftrightarrow P_1(s)] \vee [M(s) \longleftrightarrow P_2(s)]$ 。其中每一个支命题表达一个局部还原:左边 $M(s) \longleftrightarrow P_1(s)$ 表达 M 对 P_1 的局部还原,右边 $M(s) \longleftrightarrow P_2(s)$ 表达 M 对 P_2 的局部还原。问题在于,填入谓词空位的 s 表示什么?

金在权谈道:“为什么一个系统 s 在时间 t 会例示 M ? 因为它正在时间 t 例示 P_1 , 并且在一种系统中 P_1 是 M 的一个实现者,这种系统正是 s 。”^②这段话也适用于 P_2 。可见,填入谓词空位的 s 表示一个系统,并且对于 M 、 P_1 和 P_2 来说这个系统是同一个,即 $M(s)$ 、 $P_1(s)$ 和 $P_2(s)$ 。这又引起一个新的问题:心理层次的系统同其物质实现者的系统为什么是同一个呢?金在权对此没有给以明确的说明。不过,从他关于功能的物理实现的表述可以引申出这样的回答:“世界就是如此构造的,即只有物理系统能够实现心理性质。”并且说,这是物理主义的一个“形而上学命题”,不必再问为什么了。

对于笔者而言,一方面我有充分理由拒绝物理主义的这一形而上学命题,这一点在其他文章已经论述;^③另一方面笔者要指出,金在权混淆了两个命题,即“某物具有某种性质”和“某系统具有某种功能”,这使他关于功能实现的表述不乏混乱之处。比如,在金在权关于“物理实现原则”的表述中,“ x 在 t 具有某种物理性质 P , 并且在 x 中 P 实现 M ”这句话就是令人费解的。前半句中的 x 表达事物,可以表示为 P

① Kim, J., *Mind in a Physical World*, p. 98.

② Kim, J., *Mind in a Physical World*, p. 111.

③ 陈晓平:《感受性问题与物理主义——评金在权“接近充足的物理主义”》,《哲学分析》2015年第4期。

(x), 属于认识论的表述; 后半句中的 x 则是把 P 和 M 包含在内的系统 s, 它说的是因果性和目的性的“实现”关系, 而不是简单的“具有”关系, 因而属于实践论的表述。表达“实现”关系的手段应该是模型或更为复杂的命题, 作为功能定义的拉姆齐表达式, 而不是将认识论命题 P (x) 简单地替换为 P (s)。金在权和许多功能主义者常常做这种简单替换, 这犯了范畴性的错误。

无独有偶, 塞尔 (John Searle) 以不同于笔者的方式强调了两个范畴的区别。他说道: “哲学上最难——也是最重要——的任务之一, 是明确世界的两类特征, 即那些独立于任何观察者而存在的内在特征和那些相对于观察者或使用者而存在的特征。例如一物体有质量, 这是它的内在特征。如果我们都死了, 它仍然会有质量。但是, 同一物体是个浴缸, 这不是它的内在特征, 它只是相对于使用者或观察者而存在, **使用者和观察者赋予它浴缸的功能**。有质量是内在的, 成为浴缸却是相对于观察者的。这就是为什么自然科学领域会研究质量, 却没有浴缸的自然科学。”^①

在笔者看来, 塞尔所说的物体的内在特征和外在的功能特征, 分别相当于对象的认识论特征和实践论特征。塞尔也把这种区分看作哲学最为重要的任务之一, 而当今心灵哲学中的许多错误来源于对这两个范畴的混淆。

二、从心脑同一论到功能主义

在还原的物理主义中, 除了金在权基于功能还原模型的理论以外, 还有一种理论是基于实体-性质范畴的, 即所谓的“心脑同一论” (mind-brain identity theory) 或“心理物理同一论” (psychophysical identity theory)。心脑同一论的基本观点就是把心理状态看作大脑这种物质实体的一种性质, 而性质是从属于实体的, 因而心理从属于大脑。这就是说, 只有大脑是实体, 而心理状态不是实体; 或者说, 心理状态与大脑是同一种实体。正如白色是雪的性质, 只有雪是实在的物体, 而白色不是; 如果说附着于雪的白色也是

实体, 那它便和雪是同一种实体。正是在这种意义上, 心脑同一论属于还原的物理主义, 亦即类型物理主义。不难看出, **心脑同一论就是把心脑系统及其功能错误地当作大脑这种物质具有心灵这种性质的结果**。

心脑同一论的代表性文献是费格尔 (Herbert Feigl) 发表于 1958 年的文章《“心理”和“物理”》^②, 和斯马特 (J. J. C. Smart) 发表于 1959 年的文章《感觉和大脑过程》^③。这两篇文章曾经名噪一时, 被称为首次系统阐述心身问题的物理主义或唯物主义的著作, 对笛卡尔的心身二元论给以“致命”的打击, 开创了当代心灵哲学的新纪元。然而, 心脑同一论却是短命的, 仅仅几年功夫便从顶峰跌落下来。不过, 它在心灵哲学中所开创的物理主义或唯物主义风气却延续至今。从上世纪七八十年代以降, 心身问题的主旨几乎就是为心灵在物理世界中找寻位置。

致使心脑同一论迅速凋零的力量主要来自两方面的反驳, 即由戴维森提出的非则一元论和由普特南提出的多重实现 (multiple realization) 论证。后一论证首次出现于普特南 1967 年发表的文章《心理谓词》^④, 该文成为功能主义兴起的标志。功能主义的核心思想是把心理性质看作功能性质, 并处于较高的抽象的层次上, 而物理的、化学的和生物的性质则处于较低的层次, 高层性质是由低层性质实现的。这一思想引发了认知科学 (cognitive science) 的兴起, 认知科学和功能主义几乎是同时发展起来的, 功能主义为认知科学提供了形而上学和方法论的基础。

戴维森的非则一元论的兴趣点与功能主义有所不同。一方面它告诉我们, 心理领域本质上是无规则的, 因此不能成为严肃科学的研究对象,

① [美] 约翰·塞尔:《心灵的再发现》, 王巍译, 北京: 中国人民大学出版社, 2005 年, 第 3 页。

② Feigl, H., “The ‘Mental’ and the ‘Physical’”, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 2, ed. H. Feigl, G. Maxwell and M. Scriven, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1958.

③ Smart, J. J. C., “Sensations and Brain Processes”, *Philosophical Review*, 68 (1959): pp. 141–156.

④ Putnam, H., “Psychological Predicates”, in W. H. Capitan and D. D. Merrill, eds., *Art, Mind, and Religion*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1967, pp. 37–48.

从而置心理学于完全不同于物理学的定位,以致赋予心理学一定程度的自主性。另一方面,它坚持所有的个别事件都是物理的,包括个别的心理事件,因此受物理学定律的支配,从而赋予物理以最高的本体论地位。可以说,非则一元论与主流功能主义是殊途同归的,同属非还原的物理主义或性质二元论。

不过,相比之下,功能主义者在总体上较少关心形而上学问题,他们中间很少有人自觉地关心其理论在心身问题上所处的位置。功能主义者用以描述心理与物理之关系的关键词是“实现”(realization),即心理性质被物理性质所实现,尽管心理性质不等同于或不可还原为物理性质。“实现”这一术语一经提出很快得以流行,这不是出于哲学的考虑,而主要是同计算机进行类比的结果,特别是基于这一思想:抽象的、数学特征化的计算机被具体的、物理的或电子的装置加以实现。早期的功能主义者中很少有人试图探寻和解释实现关系对于传统的心身问题意味着什么。

不过,戴维森的非则一元论所包含的随附性思想自然会得到功能主义者的青睐,特别是那些受多重实现论证影响较大的功能主义者尤为如此,因为随附性概念恰好可以弥补功能主义所留下的形而上学的空白。心理性质随附于物理性质这一随附性命题,一方面凸显了物理领域的基础性地位,从而满足了大多数功能主义者的物理主义诉求;另一方面,它并未蕴涵物理还原论,从而保护了心理领域的自主性。这正是大多数功能主义者所期望的。更重要的是,随附性质对于基础性质的不对称性恰好符合功能的多重实现的特征,包括心理功能被生理地或物理地多重实现。

这样,由戴维森最早引入心灵哲学的随附性命题得到功能主义者的热烈响应,以至于在上世纪七十年代中后期达成布洛克所说的“反还原论的共识”^①以及随后的进一步强化。时至今日,这种“非还原的物理主义”(或“非还原的唯物主义”)的立场一直是最有影响的形而上学立场;不仅在心身问题上是如此,而且在所有领域都是如此,即高层性质随附于低层物理性质,亦即高层性质不可还原地依赖于低层物理性质。

反还原共识的一个自然后果是使出现于上世纪二三十年代的突现主义(emergentism)得以复兴。在实证主义的全盛时期,突现主义被贬低为伪科学的教条,其主张被看作含混的和不一致的。随着还原的物理主义的衰落,突现主义可以说是“死灰复燃”、东山再起。在笔者看来,“突现”概念等同于“不可还原”或“非还原”概念,在这个意义上其内涵是清晰的和有价值的;相应地,突现主义就是非还原主义或反还原主义。除此之外的“突现”概念确实是含混的和不足取的,如把“突现”定义为“不可预测性”。因此,本文基本不涉及“突现”概念和突现主义,而是代之以关于“不可还原性”概念和非还原主义的讨论。

在当今心灵哲学中,功能主义占据主流地位。然而,“功能主义”这个概念却存在很大歧义。布洛克评论说:“功能主义文献中展现出奇异的分歧,其中最令人吃惊的分歧涉及功能主义和物理主义的关系。一些哲学家(阿姆斯特朗(D. M. Armstrong)、刘易斯(D. Lewis)和斯马特等)主张功能主义,用以表明物理主义大概是真的;而另一些哲学家(福多、普特南和布洛克等)主张功能主义,用以表明物理主义大概是假的。”^②

需要指出,布洛克所说的物理主义是指还原的物理主义或类型物理主义,而不是非还原的物理主义或个体物理主义。布洛克把功能主义分为两大阵营,即还原的物理主义阵营和非还原或反还原的物理主义阵营;阿姆斯特朗、刘易斯和斯马特属于前者,而福多、普特南和他自己属于后者。后者代表功能主义的主流。

前面提及,非还原的物理主义也叫做“个体物理主义”,而还原的物理主义也叫做“类型物理主义”。福多作为前者的代表人物最早把个体物理主义称为“标记物理主义”(token physicalism)。福多说:“标记物理主义仅仅是宣称,所

① Block, N., “Anti-Reductionism Slaps Back”, *Philosophical Perspectives* 11 (1997): 107 - 132.

② Block, N., “Introduction: What Is Functionalism?”, N. Block ed., *Readings in Philosophy of Psychology*, Cambridge: Harvard University Press, 1980, p. 177.

有为科学所谈论的事件都是物理事件。”^① 据此，为科学所谈论的心理事件也是物理事件。这里所说的心理事件和物理事件分别是心理事件的“标记”和物理事件的“标记”，也叫做“标记事件”（token event）。所谓“标记事件”就是带有具体场景标记的个别事件。例如，作为标记事件的疼就是标明具体时间和具体人物的疼，因而是个别事件，而不是一类事件。

福多一方面坚持个体物理主义，另一方面坚持心理性质的因果性和不可还原性。他说道：“我并不真正认为精神是否物理的问题很重要，更不用说我们是否能够证明它。然而，我想得到因果性地导致我伸手，我痒因果性地导致我搔，我相信因果性地导致我说……如果这些都不是真的，那么，我对任何事情所相信的一切实际上都是假的，那将是世界的终结。”^② 在这里，福多表达了他的一个信念，即精神或心理对身体具有因果作用，因而精神或心理具有某种实在性和不可还原性。这一信念也是“亚里山大格言”（Alexander's dictum）的体现：是实在的就是具有因果力的。

功能主义内部除了有形而上学立场的分歧以外，还在功能性质的表述方式上有所区别，主要分为两派，通常被称为“机器功能主义”（machine functionalism）和“因果理论功能主义”（causal-theoretical functionalism）。前者的代表人物是普特南，后者的代表人物是刘易斯。由于篇幅所限，下面我们着重讨论机器功能主义。

三、机器功能主义

我们在前一节提到，普特南发表于1967年的文章《心理谓词》改变了心灵哲学发展的方向，促发了心脑同一论的衰落和功能主义的兴起。在笔者看来，这一转变绝不限于两种理论的更替，而是两大哲学领域的更替，即将心灵哲学的战场从认识论转到实践论。这个转向可以说是水到渠成、瓜熟蒂落，几乎所有人都心甘情愿地转变过来，就连心脑同一论的倡导者斯马特也很快加入功能主义的阵营，尽管其还原论的立场没有改变。布洛克所说的功能主义两大阵营，其分

水岭与其说是对于物理主义的态度不同，不如说是对于还原论的态度不同，因而也可分别叫做“还原的功能主义”和“非还原的功能主义”。机器功能主义大致属于非还原的功能主义。

普特南主要是借助于图林机（Turing machines）来阐述功能主义的，这就是其理论被叫做“机器功能主义”或“计算主义”（computationalism）的原因。图林机是由英国数学家和逻辑学家图林（Alan M. Turing）提出的抽象的或理想的计算机。一个图林机由如下几个部分构成：^③

1、一个分为方格的带子，带子在前后两个方向上可以无限地延长。

2、一个读写头，它总是对准带子上的某一方格。

3、关于内部状态（internal states）的一个有限集，其元素为 $q_0, \dots, q_n$

4、一个有限的字母表，它包含符号 $b_1, \dots, b_m$

带子上的每一方格有且只有一个符号（空白也可算一个符号）。机器的一般操作如下：

A. 在每一给定时刻，机器处于某种内部状态 q_i ，并且读写头正在读写带子上的某一方格。

B. 在每一给定时刻 t ，机器的动作完全取决于它在 t 时的内部状态和在 t 时所读到的符号。

C. 依据机器的内部状态和它所读到的符号，它做如下三件事情：

1. 读写头用字母表中的符号替换所读到的符号，即擦掉所读符号，并写上一个新符号（这两个符号可以相同）。

2. 读写头向左或向右移动一格（当计算完成时停机）。

3. 每一次移动后机器处于新的内部状态（可以与前一状态相同）。

接下来，我们以正整数的加法为例来具体说明图林机。这里对正整数 n 的表达是在连续的 n 个空格中各写一个1。现在所要考虑的问题是3

① Fodor, J. A., "Special Sciences, or The Disunity of Science as a Working Hypothesis", *Synthese* 28 (1974), p. 100.

② Fodor, J. A., "Making Mind Matter More", reprinted in his, *A Theory of Content and Other Essays*, Cambridge, MA: MIT Press, 1990, p. 156.

③ 参阅 Kim, J., *Philosophy of Mind*, pp. 80-85.

+2 等于几，这个问题在带子的空格中呈现为：

	#	#	1	1	1	+	1	1	#	#	
											
			读写头								

机器的初始内部状态为 q_0 ，读写头从第一个 1 开始，符号 # 表示问题的边界。我们想要的结果是，当机器完成计算后停机，并且带子上相连的五个空格里都出现 1。即：

	#	#	1	1	1	1	1	#	#	#	
--	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	--

不难看出，机器可以通过多种程序达到这一结果。一种简单的方法是让读写头往右移动，寻找符号 +，然后把 + 替换为 1；读写头继续往右移动，直到最后一个 1，把它替换为 #（# 表示答案的边界），然后停机。下面的“机器表”（machine table）是一个完整的指令集，它定义了刚才描述的加法运算。

TM ₁		
	q_0	q_1
1	1R q_0	#Halt
+	1R q_0	
#	#L q_1	

这一机器表记为 TM₁，其中的 R 和 L 分别表示向右移动一格和向左移动一格，Halt 表示停机。最左边一列是字母表中的符号，顶端一行给出机器的各种内部状态。矩阵内的每一项目代表一个指令，它告诉机器在其读到左边的一个符号并且它处于顶端的某个状态时必须做什么动作。例如，左上角的项目 1R q_0 告诉机器：如果你读到符号 1 并且处于内部状态 q_0 的时候，请用 1 替换 1，向右移动一格，并进入状态 q_0 （即保持同一状态）。紧接其下方的项目 1R q_0 告诉机器：如果你读到符号 + 并且处于内部状态 q_0 的时候，请用 1 替换 +，向右移动一格，并进入状态 q_0 。再下面一个项目 #L q_1 意为：如果你读到符号 # 并且处于内部状态 q_0 的时候，请用 # 替换 #（保持不变），向左移动一格，并进入状态 q_1 。右上角

的项目 #Halt 表示：如果你读到符号 1 并且处于内部状态 q_1 的时候，请用 # 替换 1 并且停机。不难看出，机器表 TM₁ 给出了图林机为计算 3 + 2 所遵循的一系列步骤。

图林机的机器表是对机器动作的完全和详尽的说明，因此，我们可以在一定意义上把图林机等同于它的机器表。既然一个机器表除了一组指令别无其他，这意味着图林机可以在一定意义上等同于一组指令，即我们通常所说的计算机软件。当然，图林机要付诸实现，还必须具备实现软件的硬件。

我们注意到，机器表也给出有关图林机的输入-输出描述，读写头读到最左边的符号相当于“感觉输入”，矩阵内的每一指令相当于“行为输出”，输入和输出的中间环节是内部状态。将图林机与人的心身系统作类比，心理就被看作一个图林机的机器表，即计算机软件；身体就被看作计算机的硬件，心身关系相当于软件和硬件的关系。由于同一软件可以在不同的硬件上得以实现即所谓的“多重实现”，可见心灵和身体（物理）之间不具有——对应的关系，即不具有等同性，所以心理不可还原为物理。这就是机器功能主义的基本思路。^①

其实，不仅同一个软件可以在不同的硬件上实现，而且同一个硬件也可实现不同的软件。这样说的理由之一是：对于输入同一个问题和输出同一个答案的计算机，可以执行不同的计算程序即不同的机器表，因为关于同一个问题和同一个答案的机器表往往不只一种。例如，关于正整数加法问题，下面给出一种不同于 TM₁ 而更为简洁的机器表，记为 TM₂：

TM ₂		
	q_0	q_1
1	#R q_1	1R q_1
+		1Halt
#		

① 功能的多重实现似乎与随附性关系直接相关，其实只是间接相关。因为前者是动态的因果关系，而后者却是一种静态的关系。

具体到 $3 + 2 = 5$ 的例子，读写头按照机器表 TM_2 所做的事情就是把带子上的第一个 1 替换为 #，然后连续向右移动，一直读到 +，并把 + 替换为 1，然后停机。此时带子上有连续五个空格中都填有 1。

我们看到，虽然 TM_2 与 TM_1 输入的问题和输出的答案是相同的，但它们的计算程序是不同的，最终可以归结为二者的内部状态 q_0 和 q_1 是不同的。至于机器表中的内部状态是什么？这是一个颇有争议的问题，但在一点上是明确的，即机器表的内部状态是因果关系中的一个结点，它是“感觉输入”和“行为输出”的中间环节，扮演特定的因果角色（causal role）。因此，我们可以通过展示它所涉及的各种因果关系而把它的因果角色呈现出来，即 q_0 和 q_1 下方的各个指令。

给出对应于各个内部状态的全部指令就是给出机器表，这相当于金在权所说的外在关系化和功能还原，即把各个内部状态还原为它们所对应的全部指令。由于这些指令都是物理上可执行的，所以功能还原是物理主义的还原。这样，从基于人脑 - 电脑的类比思路却可以得出背离机器功能义的形而上学结论，即从非还原的物理主义转变为还原的物理主义，金在权、阿姆斯特朗和刘易斯等就是如此。

四、塞尔的“中文屋”论证及其生物自然主义

为机器功能主义者所广泛接受的一个论点是：生命体的心理可以表征为一个图林机（机器表）。^① 这一论点的一个逻辑后承是：生命体是图林机的生理 - 物理实现者。机器功能主义的这一主张是很强的，它不仅仅断定了凡有心理功能的生命体必有图林机，而且断定其心理的结构就是图林机的结构即机器表。然而，这么强的结论说到底只不过是基于人脑 - 电脑的类比，而类比只是一种或然性的推理，因此，机器功能主义的这一结论在逻辑上是不可靠的。塞尔则通过“中文屋”论证从学理上给以进一步的反驳。

塞尔构造了一个引起热烈争论的思想实验，

即“中文屋”论证（“Chinese room” argument），用以表明心理不能等同于计算机运行的一套程序，无论这套程序多么复杂或多么“智能”。^② 现设想一个完全不懂中文的人（如塞尔本人）被关在一个屋子里，从事用中文“回答”中文问题的的工作。中文问题从屋子的一个窗口递进，塞尔的中文回答从另一个窗口递出。塞尔“回答”问题时所依据的是一本英文规则手册，该手册系统地告诉塞尔如何从一串中文符号转换成另一串中文符号。这种“翻译”规则是纯形式的，因为只是根据符号的形状来转换，而不是根据符号的意义。但是，对于屋外的一个中国人来说，塞尔是一个懂中文的人，因为他从屋里递出的“回答”无论在语法上还是在内容上都是贴切的；也就是说，从“中文屋”的输入 - 输出关系上看，屋内的塞尔与一个真正懂中文的人做得一样好。然而塞尔不懂中文，他在屋内所做的事情不过是根据符号形状和“语法”进行一些符号的操作；与之不同，一个真正懂中文的人在里边做的事情是理解符号的意义并根据“语义学”进行操作。

塞尔进而断言，在计算机里边发生的事情就和“中文屋”里发生的事情一样，都是根据一套变形规则而对符号形状进行处理。处理中文的计算机对中文的“理解”丝毫不多于中文屋里的塞尔对中文的“理解”。由此塞尔得出结论：心理不只是图林机，因为心理不只是基于语法变形规则而对符号进行形状变换的操作。

塞尔进一步指出，无论把计算机程序设计得多么复杂和精密，单凭语形变换必定是产生不了意义的，而不产生意义就没有心理。计算机程序只是对符号的形状有反应，而符号的意义是与计算机的运作完全无关的。与此不同，我们的意向心理状态如信念和欲望是有内容的，即它们意指或表示一些东西，而那些东西就是它们的意义，至少是意义的一部分。

对于塞尔的“中文屋”论证，金在权评论道：

评价塞尔论证的意义和力量并不是一件容易

① 参阅 Putnam, H., “Psychological Predicates”.

② 参阅 Searle, J., “Minds, Brains, and Programs”, *Behavioral and Brain Sciences* 3 (1980), pp. 417 - 457.

的事情，尽管其直觉上的诉求和力量是不能否定的。但是，我们需要小心的是：塞尔案例的吸引力也许在于一些误导性的假设，这些假设暗含在他对中文屋内所发生事情的描述之中。我们能够同意塞尔的是，输入-输出等价性并不构成心理上的等价性；中文屋或塞尔与中文讲话者在输入-输出上的等价性，并不表明中文屋或塞尔是一个真正懂得中文的系统。正如前边已经指出的，当考虑一个系统是否具有心理性质的问题时，我们必须进入内部过程，即正在运行的那种程序。把锁在屋内的那个人仅仅陈述为“操作符号”，那是有严重误导性的。为假定那种已被执行的复杂的语言过程，我们必须期望一种极为复杂和高度综合的程序是必要的，那种程序的复杂程度也许远远超过现已写出的任何计算机程序。这一点是很不清楚的，即是否有人能够设法去做塞尔设想他自己在中文屋中所做的那些事情——在没有扔掉规则手册和学习一些真正中文的情况下。^①

从金在权的反应来看，塞尔的“中文屋”论证至少没有明显的漏洞。金在权只是提出一些疑问，而不是反驳。在笔者看来，金在权的疑问不重要，而且容易回答。首先，塞尔的“中文屋”论证是一个思想实验，与人们实际上能否做得到没有直接关系。其次，语法变形规则无论编写得多么复杂和精细，毕竟只是结构上的东西并且在原则上是物理可实现的，这与意义是否可实现没有直接的关系。按笔者的论点来说，那就是功能结构可以还原，而功能意义不可还原。

笔者进而认为，塞尔的“中文屋”论证是强有力的，它表明人的心理功能不仅有结构的一面，而且还有意义的一面。图林机或机器表至多能够还原心理功能的结构方面，而不能还原心理功能的意义方面。因此，机器功能主义把图林机等同于人的心理是错误的。

接下来我们讨论塞尔在心灵哲学方面的形而上学立场。塞尔在其著作《心灵的再发现》中开宗明义地宣称：“我要批判并克服心灵哲学研究中占主导地位的‘唯物论’和‘二元论’传统。因为我认为意识是主要的心智现象，所以我想先严格地用它自己的术语来考察意识，最终埋葬把心灵视为计算机程序的理论。”^② 塞尔这段中的

后一句话就是针对机器功能主义的，而前一句话是同时针对唯物主义一元论（物理主义一元论）和二元论的。可以说，塞尔反对当前流行的一切心灵哲学理论，因而他必须另起炉灶。下面一段话则表明他的基本立场：

心智现象是由大脑中的神经生理作用导致的，其本身就是大脑的特征。为了把这个观点和该领域中的其他理论相区别，我称之为“生物自然主义”（biological naturalism）。心智事件和过程就像我们生物自然史中的消化、有丝分裂、成熟分裂、酶分泌一样。^③

塞尔自许为“生物自然主义”，从名称上看是独树一帜的，但从内容上看却似曾相识。其实，塞尔的这一表述同斯马特和费格尔的心脑同一论如出一辙。后者正是把心理看作大脑这种物质的性质，从而将心理性质还原为生理-物理性质，并坚持唯物论或物理主义的立场。有趣的是，塞尔出于同一思路，却得出反唯物论或反物理主义的结论。对此，塞尔解释说：

“自然化”心智现象对他们而言，就意味着还原为物理现象。他们认为，接受意识和其他心智现象的实在性和不可还原性，就是接受某种形式的笛卡尔主义。他们看不出这种观点如何能够和我们总的科学世界图像相一致。^④

这个“总的科学世界图像”是什么？对此，塞尔解释道：当今心灵哲学中“主流的正统观点包括各种版本的‘唯物论’。糟糕的是，唯物论的反对者经常接受‘属性二元论’，因而接受我一度认为已长期名誉扫地的笛卡尔的观点。我当时所论证并且要在这里重复的是，我们可以接受物理学的明显事实——世界完全由力场中的物理粒子组成——而不否认在世界的物理性质中还有像内部的、定性的意识状态和内在意向性这样的生物现象”。^⑤

从塞尔的这些话中我们看到，他的观点并没有超过物理主义，至少可以把他归入非还原的物

① Kim, J., *Philosophy of Mind*, p. 100.

② [美] 约翰·塞尔：《心灵的再发现》，第1页。

③ 同上，第5—6页。

④ 同上，第6—7页。

⑤ 同上，第2页。

理主义，甚至是还原的物理主义。金在权对于非还原的物理主义的批评同样适合于塞尔的生物自然主义。如果按照塞尔所说，“世界完全由力场中的物理粒子组成”，那么一切因果关系最终可以归结为力场中物理粒子之间的作用，包括作为生物现象的心理事件，这便导致还原的物理主义；如果“内部的、定性的意识状态和内在意向性”是不可还原的或“不可否认的”，那么根据“物理因果闭合原则”，它们就不具有可还原的因果关系或因果作用，因而沦为副现象进而被取消。总之，塞尔的生物自然主义像其他非还原的物理主义一样，不过是一张“空头支票”。

对塞尔的物理主义倾向，金在权给以如下分析：

考虑塞尔自己所赞同的立场，即：心理只能从复杂的生物系统中产生，如人的大脑。这种看法是有道理的，即相同的神经生物的因果过程将继续下去，而无论其中的神经状态表征的是世界的什么东西或是否表征任何东西。看起来神经过程对意义和表征内容的反应并不比计算过程要多些。意义及其理解如何从分子和细胞中产生？这个问题的神秘性并不少于另一问题即：意义及其理解如何从一串一串的0和1中产生？^①

五、结 论

笔者以为，金在权的这一分析击中了塞尔的要害。塞尔一方面强调意义对于语言结构和生理-物理结构的独立性，另一方面又坚持基于生物进化论的自然主义，这两者是不协调的，因为意义如何从生物结构中产生正如意义如何从计算机程序中产生一样，是难以回答甚至不可能回答的。这样一来，塞尔针对机器功能主义的“中文屋”论证反过来又对准了他自己。尽管塞尔本人很想脱离物理主义的立场，但是，由于自然主义与物理主义在学理上有着难以分割的内在联系，塞尔实际上仍然没有逃出物理主义的掌心，充其量把他归入非还原的物理主义阵营。

然而不幸的是，非还原的物理主义在理论上面临严重困境，这一困境被金在权表述为一个二难局面：如果心理性质具有因果作用，根据“物

理因果闭合原则”，心理性质可以还原为物理性质；如果心理性质不具有因果作用，根据“亚里山大格言”，心理性质不是实在的。总之，实在的和不可还原的心理性质是不存在的。另一方面，虽然非还原的物理主义在金在权等人的批评下难以立足，但是，还原的物理主义在塞尔的“中文屋”论证和“感受性问题”面前遭受挫败，同样也面临严重的困境。特别是“感受性问题”的困扰使金在权不得不从还原的物理主义立场上有所退让，转而主张一种较为温和的物理主义，即所谓“接近充足的物理主义”^②。

看来，作为物理主义的功能主义已经面临绝境，摆脱物理主义窠臼的出路只能是向二元论的某种回归，并且给心灵和意义奠定独立的基础。查默斯（David J. Chalmers）的意识理论公开打起“自然主义二元论”的旗号，在一定程度上表现出这种倾向。^③当然，新二元论要想摆脱物理主义的纠缠同时避免笛卡尔二元论所面临的困境，仍需付出艰巨的努力。

（责任编辑 任 之）

① Kim, J., *Philosophy of Mind*, p. 101.

② 参阅 J. Kim, *Physicalism, or Something near Enough*, Princeton: Princeton University Press, 2005.

③ 参阅 [澳] 查默斯：《有意识的心灵》，朱建平译，北京：中国人民大学出版社，2013 年。

论语义最小论的三项测试*

张 璜**

【摘要】语义最小论与语境论争论的焦点问题便是究竟哪些语词的语义内容受到语境的作用和影响，进而被看作是语境敏感的。为了回答上述问题，语义最小论给出了三项测试——跨语境引用间接报告测试、共同描述测试和跨语境引用测试。本文将着重分析它们的基本内容，讨论已出现的各种反驳意见，并指出语义最小论需要进一步解决的问题。

【关键词】语义最小论；温和语境论；激进语境论；跨语境引用间接报告测试；共同描述测试；跨语境引用测试

中图分类号：B089 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2015）03-0058-05

当代语言哲学充斥着对语境敏感性（context sensitivity）的讨论。其中，语境论以强大的诠释力占据着十分主要的地位。语境论者认为大多数的语词都相对于语境而敏感。因而，理解句子首先需要还原其所在的语境，通过对语词的意义进行调节或扩补以获得整个句子的真值。然而，卡佩伦（Cappelen, H.）和勒珀（Lepore, E.）（以下简称 CL）对上述观点提出质疑，认为语境论者混淆了最小语义内容（minimal semantic content）与言语行为内容（speech act content）。CL 指出，虽然同一句子可以用来施行不同的言语行为，但在那些不同言语行为之中存在着共同的语义内容。无论语境如何变化，句子的语义内容都是由所有包括该句子的话语所共有的。因此，语义是不敏感的，这便是语义最小论（semantic minimalism）的基本主张。

CL 对于语义最小论的辩护由三个部分组成：（一）语义最小论和言语行为多元论；（二）如何判定语义上的语境敏感性（以下简称“语境敏感性”）；（三）对温和语境论（moderate contextualism）和激进语境论（radical contextualism）的批评。^① 本文将着眼于第二个部分，集中探讨语义最小论者为区分语境敏感词与非语境敏感词所提出的三项测试及其合理性问题。

语境敏感词指的是这样的语词，它们的意义相对于语境而敏感，因而包含它们的句子在不同的语境中可以表达不同的命题内容，进而具有不

同的真值。CL 只承认最小数量的语境敏感词，将它们构成的集合称为“基本集”（the basic set）。基本集中包括“我（I）”、“我们（we）”、“这个（this）”、“这里（here）”、“现在（now）”、“今天（today）”、“以前（ago）”、“此后（henceforce）”等等。^② 语义最小论者认为，只有上述语词才是真正的语境敏感词。

然而，温和的语境论者指出：量词（如“所有（every）”）、表示程度或状态的形容词（如“高的（tall）”、“就绪的（ready）”、“足够的（enough）”）等也是语境敏感的。另一方面，激进的语境论者则认为：表示命题态度的语词（如“相信（believe）”、“知道（know）”）、表示颜色的语词（如“红色的（red）”）等也应当被列入到语境敏感词的集合之中。

那么，如何将真正的语境敏感词与其他语词区分开来？确认语境敏感性的标准和原则究竟是什么？为了回答这些问题，CL 提出了著名的三项测试：跨语境引用间接报告测试（inter-contextual disquotational indirect report test）、共同描述测试（collective description test）和跨语境引用测试（inter-contextual disquotational test）。

一、跨语境引用间接报告测试

CL 对“跨语境引用间接报告”的定义如下：^③
（1）称 *u* 为语境 *C* 中说话者 *A* 对句子 *S*（*e*

* 本文系国家社会科学基金青年项目“隐藏索引词理论前沿研究”（13CZX053）的阶段性成果。

** 作者简介：张 璜，（武汉 430074）华中科技大学哲学系讲师。

① Cappelen, H. & E. Lepore, “Précis of Insensitive Semantics”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 73, 2006, p. 425.

②③ Cappelen, H. & E. Lepore, *Insensitive Semantics: A Defense of Speech Act Pluralism and Semantic Minimalism*, Oxford: Blackwell Publishing, 2005, p. 1, p. 88.

为S中的语词)的说出, u 的跨语境引用间接报告 u' 指的是在语境 C' ($C' \neq C$) 中报告者对‘A说S’的说出。

由于“语境敏感”的直观意义是, 随着语境的不同, 语词 e 的语义值也有所差别。因而, 跨语境引用间接报告测试指的是: 如果语境 C' 中 u 的报告 (即 u') 为真, 那么就说明S (特别的, S中的 e) 通不过 (fail) 该测试, 因而是语境不敏感的。^①同理, 如果在语境 C' 中 u 的报告 (即 u') 为假, 亦即S中的语词 e 阻止 (block) 了跨语境引用间接报告, 那么S (特别的, S中的 e) 通过 (pass) 该测试, 因而是语境敏感的。

依此测试, 当笔者在语境C中说:

(2) 我今年33岁了。

其他人 (不包括笔者本人) 在语境 C' 中 (C' 与C的差异体现于影响语词“我”语义值的语境因素上, 亦即, C' 中的说话者不同于C中的说话者) 做跨语境引用间接报告如下:

(2a) 张瑛说我今年33岁了。

显然, (2a) 为假, 而只有对(2)中的“我”做适当转化, 我们才得到真报告:

(2b) 张瑛说她今年33岁了。

可见, “我”阻止跨语境引用间接报告, 通过了跨语境引用间接报告测试, 故而是语境敏感的。但当笔者说:

(3) 小楠的瓜子脸真漂亮。

在间接报告中, 只需原封不动地引用“漂亮”就可以得到真报告 (3a):

(3a) 张瑛说小楠的瓜子脸真漂亮。

所以, “漂亮”通不过跨语境引用间接报告测试, 是语境不敏感的。以此类推, 既然我们有:

(4) 任何“A知道他自己有一只手”的话语都可以被间接报告为真话语——“她说A知道他自己有一只手”。

(4a) 任何“A是高的”的话语都可以被间接报告为真话语——“她说A是高的”。^②

那么, 也就不难验证所有基本集以外的语词 (如“知道”、“相信”、“所有”、“高的”、“红色的”等) 均通不过该项测试, 而所有真正的语境敏感词都将阻止该项测试。就此断言, 泰勒 (Taylor, K.) 提出异议, 因为基本集中的语词“我们”可能并不阻止跨语境引用间接报告测试。考虑下述情境: 在语境C中, 说话者为张瑛, 听话者为小楠和小轩, 话语 u 为:

(5) 我们 [指张瑛和小楠] 玩得太开心了, 下周继续。

在语境 C' 中, 说话者为小楠, 听话者为小轩, 话语 u' 为:

(5a) 张瑛说我们 [指张瑛和小楠] 玩得太开心了, 下周继续。

一方面, 在原语境C与报告语境 C' 中, 说话者和听话者都发生了变化, C' 不同于C; 另一方面, 显而易见 (5a) 没有阻止跨语境引用间接报告测试。而根据CL的结论, 所有基本集内的语词 (包括“我们”) 都应当阻止该测试。

CL可能采取的回应方式是: 在上述情境中, C' 并没有在影响语词 e (即“我们”) 语义值的相关语境因素上不同于C, 因为无论是原语境C还是报告语境 C' , “我们”的指称都没有发生变化。至此我们发现: 粗略地规定“原语境C与报告语境 C' 不同”并不足够, CL还需要在定义中对原语境C和报告语境 C' 的差异做细致地刻画。这里存在两个问题, 其一, 由于跨语境引用间接报告测试的目的就是区分语词的语境敏感性与否, 那么在给该测试下定义的时候, 就不应当借助这种性质去界定原语境和报告语境的差异, 因为这样的论证明显具有乞求论题 (beg the question) 的意味。其二, 究竟应该如何细致地刻画出两个语境的差异将是更加棘手的问题。就语词“我们”来说, 若要保证任何间接报告都阻止这项测试, 我们大致需要对报告语境 C' 做如下限制: C' 中的说话者并不是“我们”所指称的任一对象。^③然而, 泰勒指出: 如果我们可以对语词“就绪的”的报告语境做类似的限定: 报告语境 C' 中“就绪的方面”不同于原语境C中“就绪的方面”。^④这样一来, 基本集以外的语词也将阻止跨语境引用间接报告测试, 因而也可以被证明为语境敏感的。

① Cappelen, H. & E. Lepore, *Insensitive Semantics: A Defense of Speech Act Pluralism and Semantic Minimalism*, Oxford: Blackwell Publishing, 2005, p. 89.

② Cappelen, H. & E. Lepore, *Insensitive Semantics: A Defense of Speech Act Pluralism and Semantic Minimalism*, Oxford: Blackwell Publishing, 2005, p. 95.

③④ Taylor, K., “A Little Sensitivity Goes a Long Way”, in G. Preyer and G. Peter (eds.), *Context-Sensitivity and Semantic Minimalism: New Essays on Semantics and Pragmatics*, Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 80, p. 89.

二、共同描述测试

共同描述测试背后的理论机制是：如果一个语词是语境敏感的，我们就无法脱离原语境（ C_1 和 C_2 ）而在新语境（ C ）中把握它的语义值。以名词 e 为例，我们可以如是概括共同描述测试：在语境 C_1 中“ e 是 F ”为真，在语境 C_2 中“ e 是 G ”为真，如果我们并不能由此推得在另一语境 C 中“ e 是 F 和 G ”为真，那么 e 通过该测试，是语境敏感的；反之亦然。^①以“今天”为例：

在语境 C_1 中下述为真：

(6) 今天是星期日。

在语境 C_2 中下述为真：

(6a) 今天是星期四。

但显然，我们无法推得在另一语境中下述为真：

(6b) 今天是星期日和星期四。

因而，“今天”是语境敏感的。CL指出，共同描述测试还可以用于检验动词、副词、形容词等的语境敏感性。以“相信”为例，假设在语境 C_1 中“小楠相信《爸爸去哪儿》第三季会更精彩”为真，在语境 C_2 中“小楠相信《中国好歌曲》第三季会更精彩”为真，并且我们可以推得存在语境 C ，在其中“小楠相信《爸爸去哪儿》第三季和《中国好歌曲》第三季都会更精彩”为真。因此，“相信”通不过共同描述测试，是语境不敏感的。

如果将共同描述测试与跨语境引用间接报告测试的基本思想结合起来，我们将得到共同跨语境引用间接报告测试（collective inter-contextual disquotational indirect reports test）：

(7) 称 u 为说话者 A 对句子 S_1 （ e 为 S_1 中的语词）在语境 C_1 中的说出，称 u' 为说话者 B 对句子 S_2 （ e 为 S_2 中的语词）在语境 C_2 中的说出，如果报告者能够以‘ A 和 B 说 S_1 和 S_2 （ e 为 S_1 和 S_2 中共同的语词）’容易且真地间接引用地共同报告话语 u 和 u' ，那么 S_1 和 S_2 中的 e 很可能是语境不敏感的。^②

下面我们以（7）为标准来检验语词“高的”是否是语境敏感的。假设在语境 C_1 中说话者小轩说：

(8) 东方明珠是很高的。

在语境 C_2 中说话者小楠说：

(8a) 海心塔（小蛮腰）是很高的。

我们可以很自然地，容易且真地做出如下报告：

(8b) 小轩和小楠说东方明珠和海心塔（小蛮腰）是很高的。

因此，语词“高的”是语境不敏感的。CL认为，用相同的办法不难发现“知道”、“就绪的”等都通不过上述测试。因此，所有基本集以外的语词都是语境不敏感的；所有基本集之中的语词都是语境敏感的。

对于上述断定的合理性，学界同样存在争议。争议的焦点在于共同描述测试是否能够可靠地判断语境敏感性。霍桑（Hawthorne, J.）就指出：语词“附近的（nearby）”在该测试下既可能是语境敏感的，又可能是语境不敏感的。^③考虑如下情境：身在北京的小楠说道“我打算去附近的餐馆吃饭”，身在广州的小轩说道“我打算去附近的餐馆吃饭”，我们可以做出如下真的共同描述报告——“小楠和小轩都打算去附近的餐馆吃饭”，因而语词“附近的”是语境不敏感的；倘若小楠说道“附近有一家不错的烤鸭店”，小轩说道“附近有一家不错的早茶店”，我们却得到了假的共同描述报告——“附近有一家不错的烤鸭店和一家不错的早茶店”，因而“附近的”又是语境敏感的。

三、跨语境引用测试

跨语境引用测试背后的逻辑是：如果一个语词是语境敏感的，那么它的外延（extension）或语义值就会随着语境的变化而有所不同。具体来说：

(9) 虽然有真句子 S （ e 为 S 中的语词），但存在 S 的说出（其中 e 保持不变）为假的可能性；反之亦然。^④

比如，我们想要判定“它是一只猫”中的

① Cappelen, H. & E. Lepore, *Insensitive Semantics: A Defense of Speech Act Pluralism and Semantic Minimalism*, Oxford: Blackwell Publishing, 2005, p. 99.

② Lepore, E. & A. Sennet, “Saying and Agreeing”, *Mind & Language*, Vol. 25, 2010, p. 585.

③ Hawthorne, J., “Testing for Context-Dependence”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 73, 2006, p. 446.

④ Cappelen, H. & E. Lepore, *Insensitive Semantics: A Defense of Speech Act Pluralism and Semantic Minimalism*, Oxford: Blackwell Publishing, 2005, p. 105.

“它”是不是语境敏感的,只需看如下句子可否为真:

(10) 虽然“它是一只猫”为真,但存在“它是一只猫”为假的可能性。

假设笔者抱着一只猫,脚下躺着一条狗。当我指着怀里的猫时,话语“它是一只猫”为真;而我指向脚下的狗,这时话语“它是一只猫”则为假。由此我们找到了一个语境,在其中(10)为真,因而“它”是语境敏感的。再如,若要判定“红色的”是不是语境敏感词,只需看下述句子是否为真:

(11) 虽然“消防栓是红色的”为真,但存在“消防栓是红色的”为假的可能性。

CL认为(11)站不住脚,所以“红色的”通不过跨语境引用测试,是语境不敏感的。但是,所有基本集当中的语词都能够通过跨语境引用测试。

跨语境引用测试还有另外一个名称——实在语境转换论证(real context shifting argument)。CL指出,如果我们能够建立一个包括语词*e*的实在语境转换论证:在叙事语境(storytelling context)中*S*表达一个真命题,并能够描述出一个目标语境(target context),在其中*S*为假,那么我们就说*e*通过了跨语境引用测试。^①以“现在”为例,我们可以自然地构造出以下实在语境转换论证:

(12) 就在现在(目标语境)小青没有戴帽子。昨天(叙事语境)她戴了一顶帽子,那时小青说出“我现在戴着一顶帽子”为真,尽管现在她没有戴帽子。

另一方面,下述“红色的”的实在语境转换论证在CL看来却并不妥当:

(13) 我们切开了苹果小特(目标语境)它的里面是白色的。在苹果小特未被切开以前(叙事语境)它是红色的,那时说“小特是红色的”为真,尽管在它被切开后是白色的了。

为什么说上述实在转换论证是不自然的呢?CL的理由是:

(13a) 我们说一个苹果是红色的,它的皮一定是红色的,这是成为红苹果的必要条件。苹果里面是不是红色则无关紧要。现在有一个苹果,我们叫它小特,小特是红色的,它的里面是白色的。然而,存在“小特是红色的”为假的可能,这并不是因为小特变了颜色,而是说话者谈

论着的是小特里面的颜色,而不是它究竟是不是一个红苹果。这似乎影响了话语“小特是红色的”的真值,但实际上苹果里面的颜色与小特是不是红苹果毫不相干。^②

依此类推,CL得出结论:我们无法对基本集以外的语词建立起自然的实在语境转换论证。对于这个结论,温和的语境论者并不赞同。莱斯莉(Leslie, S.)从两个方面对CL做出反驳。^③第一,CL所建立的不自然的实在语境转换论证分别是针对“知道”、“红色的”等语词的,而这些语词只有在激进的语境论者那里才被认为是语境敏感的,因而并不能作为对温和语境论者的反驳。第二,与CL的结论相悖,莱斯莉指出除了基本集内的语词以外,我们可以为“高的”、“就绪的”、“足够的”、“每个”等建立起自然的实在语境转换论证。以“足够的”为例:

(14) 我刚刚搬了家,正打算在客厅的墙上挂一幅画。画很轻,所以一个小的钩子是足够的(叙事语境)。昨天,朋友帮我在卫生间里挂一个25磅重的镜子(目标语境),她说“一个小的钩子就是足够的了”。她所说的是假的,以我的镜子已碎为证。尽管如此,既然这幅画这么轻,一个小的钩子就是足够的了。^④

莱斯莉认为上述论证是没有问题的。换言之,一些基本集以外的语词(如“高的”、“就绪的”、“足够的”、“每个”等)可以通过该测试,因而也是语境敏感的;而另一些基本集以外的语词(如“知道”、“红色的”等)则无法通过该测试,因而是语境不敏感的。至此,莱斯莉声称温和语境论者找到了将自身立场与激进语境论者划分开来的方法,继而反驳了CL关于“所有

① Cappelen, H. & E. Lepore, *Insensitive Semantics: A Defense of Speech Act Pluralism and Semantic Minimalism*, Oxford: Blackwell Publishing, 2005, p. 108.

② Cappelen, H. & E. Lepore, *Insensitive Semantics: A Defense of Speech Act Pluralism and Semantic Minimalism*, Oxford: Blackwell Publishing, 2005, p. 111.

③ Leslie, S., “Moderately Sensitive Semantics”, in G. Preyer and G. Peter (eds.), *Context-Sensitivity and Semantic Minimalism: New Essays on Semantics and Pragmatics*, Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 136.

④ Leslie, S., “Moderately Sensitive Semantics”, in G. Preyer and G. Peter (eds.), *Context-Sensitivity and Semantic Minimalism: New Essays on Semantics and Pragmatics*, Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 137.

温和语境论都会滑入到激进语境论阵营”的论断。

四、结 语

在语义最小论者看来,一方面,温和语境论者都会不可避免地成为激进语境论者;另一方面,激进语境论又是站不住脚的。因此,我们需要一套更加系统有效划分语境敏感词与非敏感词的方法,这便是CL提出三项测试的初衷。不难发现,三项测试都与话语的引用现象有关。^①直接引用形如“S”,它被应用于第二项和第三项测试;间接引用形如“A说S”,它被应用于第一项和第二项测试。由于引用语境C'与原始语境C不同,各个引用语境间也有差异,然而听话者却依然能够理解各自所引用的内容。CL认为原因就在于每个引用的言语行为内容中都共有着同样的最小语义内容。

在语义内容方面,只有少量有限的语词可以通过跨语境引用间接报告测试、共同描述测试和跨语境引用测试,因而被CL称为真正的语境敏感词。笔者以为,上述三项测试初看起来的确符合人们的直观感受。但是,三项测试的定义、三项测试与语境敏感性的关系、三项测试之间的关系都值得我们深思。

我们在第一项测试中提到对CL的批评,其中就涉及到如何界定原语境与报告语境间的差异,该差异究竟涉及到哪些“相关方面”?如果不对上述问题作出明确表述,则不排除如下可能性:某个语词(比如上文中提到的“我们”)既可能通过某测试,又可能通不过某测试的情况。这显然是语义最小论者不希望看到的。

三项测试与语境敏感性的关系是指:这些测试究竟是语境敏感性的充分条件、必要条件抑或充分必要条件。事实上,CL曾表示,三项测试只为判别语境敏感性提供佐证(evidence),它们既不构成判断语境敏感性的充分条件,也非必要条件。^②既然三项测试仅仅作为判定语境敏感性的参考流程,而非唯一合理标准,那么语义最小论对温和语境论和激进语境论的反驳力度也必然大打折扣。

三项测试的共同点是报告语境与原语境在“相关方面不同”的前提下,语词的语义值是否发生变化。如果有变化,那么该语词是语境敏感的;如果没有变化,则该语词是语境不敏感的。

也即是说,三项测试背后的理论机制只有一个。那么三项测试究竟是不同的层面的测试,还是同一种测试的不同表述?显然CL不会认可后一种观点,他们曾经强调第一项测试不同于第三项测试,因为在其中诉诸了间接引用。既然如此,接下来的问题便是三项测试的“合取”(conjunction)抑或“析取”(disjunction)构成判断语境敏感性的证据?如果是前者,CL需要解释缘何语词“左边的(left)”虽然通不过跨语境引用间接报告测试,^③但仍被认定为语境敏感的。^④如果是后者,任意语词只要通过其中一项测试,就可以被看作是语境敏感的,那么CL显然需要修改他们的基本集使其包括更多的语词了。因为依照前文所述,莱斯莉就证明了基本集以外的语词(如“足够的”)也可以通过跨语境引用测试。

然而,CL反对的正是这种不断扩大基本集的做法,他们试图用三项测试来印证语义最小论的基本主张“只有十分有限语词的意义是依赖于语境的”,以期为语义学研究保留一方净土。三项测试自提出以来,就受到多方面的关注和批评。而我们也看到,这些测试正经历着不断的修复和完善。比如,卡佩伦和霍桑就提议用同意测试(agreement tests)替代跨语境引用间接报告测试和共同描述测试。^⑤以共同描述测试为例,相应的同意测试将“A和B说S”替换为“A和B同意S”。随后,勒珀和唐纳森(Donaldson, T.)也肯定了同意测试的优势,认为它可以确保命题内容的一致性,而跨语境引用间接报告测试和共同描述测试却做不到这一点。^⑥

(责任编辑 任 之)

① 说话者A在语境C中说出句子S,另一说话者B在语境C'中引用A的话语,该引用通常有两种:直接引用和间接引用。

② Cappelen, H. & E. Lepore, "Replies", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 73, 2006, p. 474.

③ Hawthorne, J., "Testing for Context-Dependence", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 73, 2006, p. 444.

④ Leslie, S., "Moderately Sensitive Semantics", in G. Preyer and G. Peter (eds.), *Context-Sensitivity and Semantic Minimalism: New Essays on Semantics and Pragmatics*, Oxford: Oxford University Press, 2007, p. 147.

⑤ Cappelen, H. & J. Hawthorne, *Relativism and Monadic Truth*, Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 54.

⑥ Donaldson, T. & E. Lepore, "Context-sensitivity", in G. Russell and D. Fara (eds.), *Routledge Companion to the Philosophy of Language*, 2012, p. 123.

数学哲学中的基础主义与心理主义之争

——从《算术基础》到《真之追求》

刘钰森*

【摘要】在《算术基础》中，弗雷格追溯了数学表达式之不变的逻辑基础的同时，清理了带有主观性和相对性的心理主义。但心理主义并没有因此销声匿迹，反而在蒯因那里得到复兴，而且蒯因还基于自然主义的心理主义，否定了弗雷格对数学基础的探寻。本文试图借由解读弗雷格和蒯因的文本，展示数学哲学中的基础主义与心理主义之争，并借由弗雷格的文本对蒯因的心理主义做出回应。

【关键词】基础主义；心理主义；分析性；整体论

中图分类号：B089 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2015）03-0063-07

蒯因（W·V·Quine）在《从刺激到科学》开头“追忆往昔”一章中提到弗雷格（Gottlob Frege）时，将弗雷格的理想概括为探寻数学知识的本质以及数学真理的基础。他认为弗雷格和罗素、怀特海在这一方面是同路人，他们的结论是认为数学可翻译为纯逻辑，由此可以进一步推导出数学真理是逻辑真理，并且它的全部都能还原为自明的逻辑真理。蒯因认为弗雷格等人的这种观点是错误的，而且哥德尔 1931 年的论文以及罗素 1902 年的发现使得弗雷格等人的理想烟消云散^①。

弗雷格当年在《算术基础》等著作中所提出的如蒯因以上所说的基础主义^②理想，否定了密尔等人关于数学的心理主义所带有的主观性和相对性。然而，蒯因否定弗雷格等人对数学基础的探寻的背后，恰好是他在《真之追求》等著作中所概括的自然主义的心理主义立场。本文试图通

过从《算术基础》到《真之追求》的解读，展示数学哲学中基础主义与心理主义之争的某种面貌，也试图基于弗雷格的文本，回应蒯因新兴的心理主义。

一、弗雷格的“基础主义”

“如果在万物长河中，没有任何东西是不变的，永恒的，那么世界就不再是可认识的，一切就会陷于混乱。”^③弗雷格要探求的就是这种永恒不变的东西。作为一名数学家，他的这种探索是从数字入手的。比如数字 1，惯常的说法是它指示一个事物；将 1 这个数说成属于事物，却没有说明事物是哪个；这将使得每个人都可以任意理解这个名称，关于 1 的同一个句子对于不同的人意味着不同的东西。心理主义会导致的这种相对主义是弗雷格所反对的。

* 作者简介：刘钰森，广东潮州人，哲学博士，（广州 510006）华南师范大学公共管理学院、哲学研究所讲师。

① 本文主要讨论弗雷格基础主义与蒯因复兴的心理主义之争以及弗雷格可能的回应，至于哥德尔的不完全性定理并不适用于弗雷格，因为正如达米特所指出的，在弗雷格那里并没有完全性概念（Cf. Dummett, *Frege: Philosophy of Mathematics*, Duckworth, 1991, p. 30）。至于罗素悖论对于弗雷格的挑战，一方面，罗素本人有类型论解决自己提出的悖论；另一方面，新弗雷格主义的研究表明，直接面对罗素悖论，将矛盾局部化并排除，也许可以恢复弗雷格的基础主义（参见邢涛涛：《从弗雷格到新弗雷格》，《科学文化评论》2008 第 6 期，第 62—73 页）。

② 对于弗雷格的观点，有人称为理性主义，有人称为柏拉图主义，有人称为欧几里得主义，本文主要从其对于“外在”基础的探寻称之为“基础主义”，主要是与“内在”探究的心理主义相对。

③ [德] 弗雷格：《算术基础》，王路译，北京：商务印书馆，2002，第 6 页。

弗雷格认为,思维本质上在哪里都是一样的:绝不能根据对象而考虑不同种类的思维规律。不同于心理主义从具有相对性的心理表象来解释意义,弗雷格要找的是一个客观的外在基础:“人们从本书将能看出,甚至像从 n 到 $n+1$ 这样一条表面上专属于数学的推理,也基于普遍的逻辑规律,而且不需要特殊的聚合思维的规律。”^①弗雷格要的是在语言、数字后面的那个永恒不变的东西,他要的是一种在哪里都是一样的“思维”、一种普遍的逻辑规律。

弗雷格力图说明,感觉与内在图像具备不稳定性和不确定性,而数学概念和对象则具备确定性和明确性;因此算术与感觉根本没有关系,内在图像对于数学是无关紧要 and 偶然的。如果从心灵本质对概念进行心理学解释,并以为由此可以得到概念的本质,那么这只会使一切成为主观,走到底甚至会取消真。要认识到概念的纯粹性质,需要大量的理性工作以追溯定义普遍的逻辑基础:

如果定义仅仅在后来由于没有遇到矛盾而被证明是有理由的,那么进行证明的严格性依然是一种假象,尽管推理串可能没有缺陷。归根到底,人们以这种方式总是只得到一种经验的可靠性,实际上人们必须准备最终还是会遇到矛盾,而这个矛盾将使整个大厦倒塌。为此,我认为必须追溯到普遍的逻辑基础……^②

普遍的逻辑基础的追溯要坚持三条基本原则:“要把心理学的东西和逻辑的东西,主观的东西和客观的东西明确区别开来;必须在句子联系中研究语词的意谓,而不是个别地研究语词的意谓;要时刻看到概念和对象的区别。”^③换言之,坚持客观性原则,要求只在心理学意义上使用“表象”,把表象与概念和对象区别开来,前者代表心理的和主观的,后者代表客观的和逻辑的;坚持语境原则,要求避免将个别的心灵的内在图像或活动当作语词的意谓;函项原则要求的是,未充实的概念不可成为不变的客观对象。

客观性原则预示着弗雷格所追溯的基础将是与具有相对性的心理表象无关的客观逻辑基础,

它是普遍性的;而函项原则与语境原则将在获得作为算术基础的数定义方面起着至关重要的作用。提出这三个原则之后,弗雷格指出他那个时代的数学回到一种甚至要努力超越欧几里得的严格性,那就是人们对各种概念进行严格的证明;而且他相信沿着严格证明之路,必然能获得构成整个算术基础的数概念以及适合于正整数的最简单的句子。

于是在弗雷格眼中,数学本质上只要能用证明就不用归纳来获得确证。证明的目的在于使句子的真摆脱各种怀疑,并且提供关于句子的真之间的相互依赖性的认识。句子间的真的依赖性在哲学上需要对先验和后验、分析和综合做出区分。在弗雷格看来,与此区分有关的是判断的根据(justification),而非其内容。因此,通过证明达到的根据如果是普遍的逻辑真理和一些定义,获得的是分析的真;而根据非普遍逻辑性质的特殊知识领域的真得到证明的句子,则是综合的。类似地,是否完全从本身不能够也不需要证明的普遍定律得到证明,则是区分一个句子的真是否先验的标准。

从根据而不是从内容区分真的先验和后验、分析和综合,这也是弗雷格追溯基础理想的一种体现,更直接的是,它与追溯算术基础时所必需的严格证明之路密切相关:在数学领域,要尽可能严格地证明算术定理,避免推理串中的每个缺陷,找到证明所依据的原初真命题。比如:

2加2等于4,这不是直接的真;假定4表示3加1。人们可以如下证明这一点:

定义:1)、2是1加1;2)、3是2加1;3)、4是3加1

公理:如果代入相等的数,等式依然保持不变。

证明: $2+2=2+1+1=3+1=4$ (定义1,定义2,定义3)

所以;根据公理: $2+2=4$

① 同上,第3页。

② 同上,第8页。

③ 同上,第8—9页。

弗雷格认为莱布尼茨的上述证明有缺陷，应该更精确地书写为：

$$2 + 2 = 2 + (1 + 1)$$

$$(2 + 1) + 1 = 3 + 1 = 4 \text{ ①}$$

莱布尼茨的证明缺少 $2 + (1 + 1) = (2 + 1) + 1$ ，它是 $a + (b + c) = (a + b) + c$ 的一种特殊情况；以这条定理为前提，其它公式都能以这种方式被证明，并且每个数就能够由前面的数定义。“我们甚至没有关于这个数的表象，可确实就这样把它据为己有。通过这样的定义，数的无穷集合化归为一和加一，并且无穷多数公式均能够由几个普遍的句子证明。”^② 基于这种证明方式，弗雷格试图从 $a + (b + c) = (a + b) + c$ 的形式来说明，借助几条普遍规律，仅从个别数的定义可以得出数公式，但这些定义既不断定观察到的事实，也不假设其合法性（不需要 justification）。他在批评前面提到的密尔等人的聚合性思维的同时，认为数的规律不可能是归纳的真命题：归纳如果是习惯的话，“习惯（作为一种主观状态）完全没有保真的能力”，“归纳必须依据概率学说，因为它至多可以使一个句子成为概率的。但是如何能够在不假设算术规律的前提下发展概率学说，却是无法预料的”。^③

弗雷格认同莱布尼茨的观点，数学中发现的必然真的命题必须有一些原则，其证明不依赖于例子及感觉证据。他认为几何学定理之间可以互相独立，它们不依赖逻辑的初始规律，因而是综合的；但经验综合的性质并非算术规律的性质。就数而言，每个数都有自己的独特性，它要求关于数的科学原理是分析的，数相互之间是紧密相连的。关于数的普遍句子不必只适用于眼前存在的事实，数学的真命题“会有一系列未来使用的推理串，其用途将在于：人们不必再进行个别的推理，而是能够立即说出这整个系列的结果。”^④

如果真的可以达到上面提到的作为根据的普遍句子，以便由之推导出数公式，那么这样的句子应该是从更基本的数定义得出的。因此，接下来需要进一步考虑数的定义。

以往由于定义尝试的失败，数总被认为是不

可定义的。把数看作事物性质，数是主观的东西，把数解释为集合、多或众多，通过对不同的实物集合加以不同的命名来解释数，这些说法都被弗雷格一一驳斥了。而对欧几里德的“数是一种单位集合”的解释，在指出后人的很多说法中的问题及困难之后，弗雷格提出解决困难的方法是：把一和单位做出区别。具有客观性的“一”作为数学研究的一个对象的专名，不能是复数；相应地，单位应该是一个概念。概念不同于专名，只有当概念带上定冠词或指示代词时才能被看做一事物的专名，但因此它就不是概念了。因此，“数是单位”的解释把概念词混淆为专名了。

弗雷格认为，“数的给出包含着对一个概念的表达”，“数的给出表达了一种独立于我们理解的真实的东西”。^⑤ 上述观点提醒我们：每一个个别的数词是专名，它不等同于概念词，当一个概念词被它“充实”而饱和了之后，我们就得到了专名。在贯彻语境原则的前提下，弗雷格认为，为了获得数这个概念作为对象的数，必须确定数相等的意义。他借助的是莱布尼茨“用一个事物替代另一个事物而不改变真，这样的事物就是相同的”^⑥ 的解释，把数相等界定为外延相等（数值的相等）。这与他在《含义与指称》中提到的等值置换原则相一致：在逻辑中，真值相同的词项和命题可以互相置换。我们可以由两个等数的概念得到其下的数相等，加上“n 在自然数序列中紧跟 m”这个表达式，就能定义 0 和 1，并且进一步确定数序列是无穷的。

基于客观性原则，弗雷格反对心理主义的相对主义和主观主义，他把算术奠基于一不变的逻辑基础之上。遵循语境原则和函项原则，他在《算术基础》中主要展示了一种追溯算术基础的方法。根据这种严格证明的方法，弗雷格认为从一些自明的公理（即他所谓的普遍的逻辑基础、

① 同上，第 16—17 页。

② 同上，第 17—18 页。

③ 同上，第 25 页。

④ 同上，第 32 页。

⑤ 同上，第 65—66 页。

⑥ 同上，第 82 页。

普遍句子)出发,加上数的定义,可以演绎出所有关于数的真命题。虽然这有循环论证嫌疑,但是弗雷格明确地认为按照他的严格证明的方法,可以追溯作为算术基础的数的定义以及自明的公理。他在《算术基础》中谈及其基础主义的哲学动机,在于澄清算术真是属于先验还是后验、是属于分析还是综合。如前所述,从判断的根据而非内容解释真,由算术真所根据的是不可证明的普遍句子来看,算术真(truth)当然是先验分析的。换言之,从算术真的基础可以得出算术真是先验分析的。这种哲学动机促使弗雷格进行基础的追溯,而分析性也因此成了算术命题的特性,并且将其与综合性的心理命题区分开来。

二、蒯因的《真之追求》及 弗雷格应对的可能性

弗雷格以澄清算术真的分析性为其哲学动机,蒯因则由对分析性概念的批判而提出一种整体论的彻底经验主义,他的经验主义就是所谓的自然主义的心理主义。基于对分析命题的态度,这种经验主义并不承认数学中存在如弗雷格所追求的那种分析性的基础。

蒯因在他著名的《经验论的两个教条》中所批判的第一个非经验论教条,就是分析与综合之分:莫基于非事实的意义的真(truth)是分析的,而莫基于事实的真是综合的。而且,对分析与综合之分根源同一的还原论的清理之后,他的结论是:由真一般地依赖于语言和语言之外的事实得出,每个陈述的真可分解为语言部分和事实部分,这是很多胡说的源头。根据这种划分,如果某陈述的真只与语言部分有关,那么该陈述就是分析的。这种分析和综合之分,在蒯因看来是顽固地抗拒任何明确的划分。科学看起来总体上依赖于语言与事实,但逐个地审视科学陈述,却能发现并非如此。^①没有教条的经验论应该主张:“我们所谓的知识或者信念的总体,从最具因果性的地理和历史的事实到相当复杂的原子物理或者甚至纯数学和逻辑,是一个人造的构架,其仅

仅是沿着边缘侵入经验。”^②

把架构在经验基础之上的人类知识体系比喻成一个倒扣的碗的话,纯数学和逻辑即便处于碗顶,也最终要与经验相关。这种思想在蒯因后期的《真之追求》得到了进一步的阐述,与弗雷格固守理性、固守不变的基础不同的是,蒯因固守的是他心中的经验论规范:“nihil in menter quod non prius in sensus(心灵中没有任何东西是以前感觉中没有的)”。^③他的出发点是:感觉的刺激-感受才是我们关于外在世界的知识客观性的保证:

有关我们外在世界的知识的客观性保持在我们与外在世界的接触中、从而在我们的神经摄取和与之相应的观察句中得以确立。我们从整个句子而非从词项出发。代理函项的一个教益是,我们的本体论,像语法一样,是我们自己对关于世界的理论做出的概念的贡献的一部分。人类提出建议,世界付诸实施,但这仅仅是经由对具体表达人的预见的观察句做出整句的“是”或“否”的判断来达到的。^④

在蒯因看来,我们经由感官刺激(stimulation),在历代累积的创造性之下构造关于外部世界的系统理论。在刺激和感受的关系或者刺激和我们的外在世界的科学理论的关系的分析中,神经科学、心理学、心理语言学、遗传学或者历史学都可以提供资源,而其中有一个部分可以仅借助逻辑分析来加以考察,那就是理论被预言检验的部分,或者属于证据支持关系的部分。这就进入到了“求真”的领域,并且看来他也将采取逻辑分析和语言分析的方式,从目标和方法上看似乎与弗雷格对算术基础的追求是一致的。

但事实并非如此,究其一生,蒯因直到最后的著作《从刺激到科学》都立足于前面提到的那个经验论规范。虽然蒯因有时候认为有些数学命

① Cf. W. V. Quine, *Two Dogmas of Empiricism*, *The Philosophical Review*, Vol. 60. No. 1., 1951, p. 20、38.

② Ibid., p. 39.

③ Quine, W. V., *Pursuit of Truth*, Harvard University Press. 1992, p. 19.

④ Ibid., p. 36.

题是没有经验内容的，但是不同于弗雷格所认为的对每个对象都必然有意义的命题都是重认命题 (recognition-judgment)，比如数学中的等式，他认为有意义的命题恰好是有经验内容的命题，也就是能被检验、值得检验的命题。

蒯因更直接要解决的是所谓“科学游戏的目的”的问题。他认为，科学游戏的压倒性目的是技术和理解。从技术和理解的角度来看，“所指和本体论如此后退到单纯的辅助者的地位。真句子，观察的和理论的，是科学事业的始终。它们由结构联系起来，而对象扮演了结构的纯节点的角色”。^① 这种结构就是逻辑的联系，在代理函项的理论下， px 原来意味 x 是 p 的地方，可以重新诠释为 x 是 p 的 f ；即在重新解释后的句子逐词保持不变的情况下，观察句依然和以前一样与相同的刺激结合在一起，而且逻辑联系完好无损，理论的对象却被随意大幅度地移换了。

这说明对象“对于观察句的真是无关紧要的，对于观察句对理论句提供的支持是无关紧要的，对于这个理论预言中的成功也是无关紧要的”。^② 只要能保证与感觉刺激结合，那么作为“人造架构”的观察句、理论句的对象就可以随意移换。语词、句子不过是人类使用的符号，人类可以“任意”地解释，当然，前提是与感觉刺激结合：“人类提出建议，世界付诸实施。”对象在蒯因这里并不重要，对真句子来说更重要的是与感觉刺激相合。但这种相合并非孤立的，而是整体的。在他看来，直接面临经验检验的是所谓的观察范畴，而蕴含观察范畴的是一个理论的整体，其中，算术和其他数学的分支是理论背景的一部分。在《真之追求》第6节中，蒯因试图通过在整体论所要求的最低限度肢解整体的准则之下，保护任何纯数学的真，但这种保护不是因为数学的基础性，而是因为数学渗透到人类关于世界的知识系统的各个分支，对数学的破坏将令人无法容忍。蒯因认为，这可以解释数学必然性，并且基于一个所谓的未阐明的原理：人类在自由地拒斥其它信念的同时却要捍卫数学。由于整体论，加上数学对我们关于世界的知识系统的

渗透，在数学得到应用之处，经验内容也被数学所分享。

蒯因的老师卡尔纳普在他的数学哲学中，使用分析性来解释缺乏经验内容的数学如何有意义以及为何数学是必然真。之所以使用分析性，在蒯因看来，是因为类似于形而上学的必然性反映出事物的本质，分析性反映了语词的意义。不过，如前所述，蒯因认为通过整体论就可以解决卡尔纳普通过分析性所解决的那两个问题。蒯因对于数学必然性的说明，并不是给出像弗雷格那样的基础主义证明，而更主要是从数学应用的效果来说明；与其说他想说明数学的基础性的必然性，倒不如说他想通过整体论来说明数学如何跟经验关联。

在《真之追求》第40节，蒯因专门讨论“数学中的真”。在他看来，数学有一部分因为不应用于自然科学而不享有经验意义，集合论的高级部分也是这样，而它们的意义在于它们是与应用数学一样用相同的语法和词汇来进行表述的。或许因为这种数学的高级部分的非应用性，蒯因认为要是将之排除在二值逻辑之外，就需要不自然地划分语法。因而，由于简单、经济 and 自然的考虑，这些高级部分或者是不必要的想象，或者可以在谓词逻辑和集合论这类基础上给出来；并且这样处理缺乏经验内容的纯数学，跟自然科学内部进步的简化和经济达到一致，“它是关乎使我们关于世界的整体系统紧凑 (tightening) 和简化 (streamlining) 的问题”。^③

从以上对蒯因在《真之追求》中的观点的述评可见，蒯因自然主义的心理主义把人看作自然的一部分，而人们使用的数学（包括逻辑、集合论作为其组成部分）只是人们的工具。蒯因不像弗雷格那样试图分析出一种外在的数学的基础，他只是从数学的应用来说明数学的必然性；这种必然性最终与经验相关的应用关联起来：数学作为理论背景的一部分，蕴含观察范畴，并且当观

① Ibid., p. 31.

② Ibid., p. 31.

③ Ibid., p. 95.

察范畴遇到反例时，唯有数学不能被破坏。在《从刺激到科学》中蒯因用一章的篇幅专门讨论了逻辑和数学，其中的观点与《真之追求》是一脉相承的，并且可以增进对他关于逻辑和数学的心理主义观点的理解。

作为自然一部分的人对于逻辑的习得有一种“进化”的过程：人类从孩提时代习得“并非”、“并且”、“或者”这些逻辑联结词以及“有的”、“每个”这些量词的时候，就逐步把蒯因界定的狭义的逻辑的基本律内化了；而当人类数学理论成熟时，就能够在一种形式化中把这种逻辑压缩为：证明一个给定的前提集对预期结论的蕴含，就是证明该前提集与结论的否定的不一致。这种观点把数学当成比逻辑更加高级的知识体系，蒯因接下来的一句话可以更清楚地看出这一点：“我乐意于如此狭义地限制词项‘逻辑’，而把集合论处理为数学另一更高级的分支。”^①他在后面甚至把集合论当成数学的代名词，即逻辑是数学的分支、集合论则是更高级的分支。并且，这种“狭义”的逻辑和集合论及数学的其它分支，有着三个重要的区别：一、逻辑没有能称为属于它自己的对象，其变量允许所有离散的值；二、除去同一性，逻辑没有自己的谓语；三、逻辑允许有完全的证明程序，而数学其它分支则由于哥德尔不完全性定理而不允许有完全的证明程序。^②

从以上对比可见，就没有对象与谓语而言，逻辑如前面所引述的《真之追求》的观点所表明的那样，更主要的是具有一种联系的功能；就证明的完全性来说，逻辑看来比之数学的其它分支更有优势。如前所述，在蕴含观察范畴方面，蒯因把数学律与自然律的作用等同起来，因为集合论和数学其余部分的规律排列在进行蕴含的前提之中，等同于自然科学的规律和假说。不过，这并不与公认的数学缺乏经验内容的看法相冲突，蒯因认为数学的这种参与并不赋予经验内容，因为经验内容是属于进行蕴含的集合并且不被其成员所分享的。

在《真之追求》里能够享有经验内容的是应

用中的数学，而这里作为进行蕴含的集合一部分的数学，是所谓的非诠释数学（uninterpreted mathematics），它们不仅缺乏经验内容，且缺乏真假。蒯因在比拟这一类数学真理为经验真理时，主要出于其对观察范畴的蕴含有帮助的考量，而将其对经验的背离忽略不计。蒯因认为许多这样的语句可以用应用数学中所坚持的规律来处理，另外一些解证地独立于先前理论的情形则还是用经济原则来处理。加上哥德尔的不完全性定理，令蒯因为难的还有：有许多属于数学的闭合句在一致的证明程序中，不可证明也不可证伪。最后，蒯因只能与这种超出他认为的值得并且能够检验的才是真陈述的要求的句子做出妥协。但是，他还是强调，即使这涉及到康德的物自体问题，关键却还在于人类的用法，而并非宇宙之秘。

与密尔等心理主义的前辈相比，蒯因并不否认数学尤其是纯数学对于经验的背离；而对于逻辑，他则更主要从一种工具的角度来对待。在写作《经验论的两个教条》时，蒯因认为人类的知识最终都与经验相关；而到了《从刺激到科学》，他却承认非诠释的数学对于经验的背离。即使借用应用数学的规律处理部分这样的数学陈述的真假问题，同时用奥康的剃刀处理另外一些数学命题，还是存在着真假不定的数学命题，蒯因提到非诠释数学即抽象代数时说它们没有经验内容、也没有真假。而这与前面提到的他所贯彻的经验论的规范是冲突的。

蒯因的这种困境在弗雷格看来或许并不成为困境。弗雷格其实并不否认经验的作用，他承认感觉印象是认知数和其他一些东西的条件，但他强调在数学基础方面中经验是无关的。在《概念文字》的序言中，他把科学真理分成两类：一类是其证明纯粹由逻辑完成，另一类是必须被经验支撑的。不过，即使是第一类，也是与这样的事实相一致的：“没有任何感觉活动的话它是绝不

① Quine, W. V., *From Stimulus to Science*, Harvard University Press, 1995, p. 52.

② Ibid., p. 52.

会在人心中称为意识”^①；只是它并非源起于心理学，而是基于分类之上的最好的证明方法。感觉活动是意识形成的必要条件，包括其证明纯粹由逻辑完成的科学真理也是如此，不过感觉活动却并非基础。泰勒·伯奇（Tyler Burge）考究了奠基（grounding）一词的德语，认为基础和奠基是与理性相关的。^② 作为算术基础的命题恰好是不需要检验的、自明的，其作为真命题的意义因此不在于蒯因所要求的值得检验和能被检验，而在于它们所含有内容是理性所必须确认的。

与《算术基础》开篇建立的那三个原则相适应，弗雷格把科学真理分成两类，其中，客观性的算术真理纯粹由逻辑得到证明。算术领域的真在弗雷格那里如同赤道与北海的存在一样，具有超乎经验的客观性。算术真理在弗雷格那里具备的独立于经验的地位，恰好就标出了蒯因极不情愿地作出妥协后逐步接近的那种立场。另一方面，即使蒯因的经验论看起来似乎更符合人类的实际（人们通过微弱的纽带与包括数学对象这一类抽象对象的外在世界相连，更多的时候，人们谈论知识就是在谈论人们经验中的知识，在此意义上，人类提出建议，世界付诸实践），但是他却无法将经验主义的规范贯彻到非诠释数学的领域。

最后回到本文开头转述的蒯因对于弗雷格理想的否定。自明的逻辑真理作为算术基础的探寻在蒯因看来之所以是失败的，与蒯因对分析性概念的态度密切相关。如前所述，弗雷格基础主义探究的哲学动机是进一步澄清分析与综合之分，把通过证明由非事实的普遍逻辑真理或定义得到辩护的数学真视为分析性的，并且在《算术基础》结尾部分还认为他在这一点上推进了康德的研究。^③ 蒯因在《经验论的两个教条》中虽然直接针对的是卡尔纳普的分析与综合之分，但就以奠基于非事实与事实来区分分析与综合而言，他的这种批判也可以针对弗雷格的分析与综合之分。蒯因否定奠基于非事实的分析的真的存在，最终目的是得出他的整体论的经验主义。克里斯托弗·皮卡克（Christopher Peacocke）指出，蒯

因拒斥分析性与其整体论、可错论相关联，而他的整体论是刺激意义（stimuli-meaning）的整体论。如前所引的《真之追求》中的观点所显示的，在蒯因那里，可以说感官刺激才是所有知识的基础。皮卡克指出，刺激意义并不必然具有一般的意义同一性。比如，对一个严重散光的人来说，“那条线是直的”的刺激意义将与他视力更好的朋友不同，但是这个句子在两种情况下都有同样的意义。^④

如此一来，固守经验论规范的蒯因与以往的心理主义一样，将摆脱不了经验所带来的“相对化”。这种相对化把判断后退到心理活动之上，同时也带来了以往心理主义所带有的主观性。如果不像弗雷格那样设定一种永恒不变的基础的话，这种后退将有无穷后退的危险。总而言之，蒯因主要是从人类理解的局限来说明弗雷格这种基础的探寻的无效；而弗雷格面对这种挑战，他大可固守自己的立场，强调一种超乎经验的能力使得人类能够获得算术的基础这一类基础性的知识，即使人类的与动物区分开来的能力不能胜任这项寻求基础的工作，那也不能由此断定此类知识的不存在。如弗雷格所言，没有基础的知识将是无源之水；而心理主义的主观性和相对性，尤其对于数学知识来说是危险的，其无限后退的可能性将会使得一切陷入混乱。这也正是前面提到的蒯因所陷入的困境的原因所在。

（责任编辑 任 之）

① Frege, Gottlob, *Begriffsschrift*, I. Angelelli (ed.), Hildesheim, 1879; Georg Olms, 1964, p. 5.

② Cf. Tyler Burge, *Frege on Knowing The Foundation*, *Mind*, Vol. 107. 426, 1998, p. 307. 哲学家所谈论的理性，一般意指源自亚里士多德的范畴理性，即弗雷格在《算术基础》第31节提到的，使我们与动物区别开来的更高精神力量。

③ [德] 弗雷格：《算术基础》，王路译，第122页。

④ Cf. Christopher Peacocke, *Holism*, in *A Companion to Philosophy of Language*, Bob Hale et al (ed.), Blackwell Publishers, 1998, p. 231.

范恩论本质的模态主义解释*

何朝安**

【摘要】针对本质的模态主义解释，范恩发展了一个著名论证来反驳它。范恩试图证明，成为必然属性是成为本质属性的必要条件，而非充分条件。通过对范恩的论证给出新的分析，文章将表明，范恩的反例都建立在“对象反身性”属性的构造上，其论证贯穿着“同一性本质”和“识别性本质”的混淆，从而其针对模态主义解释的挑战是不成立的。

【关键词】范恩；本质；模态主义；对象反身性

中图分类号：B089 文献标识码：A 文章编号：1000 - 7660（2015）03 - 0070 - 06

自亚里士多德以来，关于本质（essence）的哲学分析就成为一个有持续重要性和活力的哲学议题。但是，直到量化模态逻辑兴起以来，关于本质的形而上学研究才得以开始严格地以模态概念来刻画本质属性。对象 X 的本质属性被刻画为 X 的必然属性，这一观念具有相当强的直观基础。因为如果 P 是 X 的本质属性，则 P 是使得 X 成其为自身的要素（之一）。换句话说，在任何情况下（即在任何可能世界中）只要 X 存在，则 X 都具有 P。反之亦然，如果 X 无论如何也无法失去属性 P，那么 P 必定“根植于”X 的本性（nature）之中，从而 X 本质上具有属性 P。如此一来，我们有了关于本质的模态主义解释：P 是 X 的本质属性当且仅当 P 是 X 的必然属性。

针对本质的模态主义解释，范恩（Fine）发展了一个著名论证来反驳它。^① 范恩试图证明，成为必然属性是成为本质属性的必要条件，而非充分条件。亦即，就某特定对象而言，它的某些必然属性并不是其本质属性——尽管其任何本质属性都是其必然属性。针对模态主义解释，范恩主张反其道而行之，以本质概念来定义必然性（而不是相反），并以此为基础，发展了一种回归

到亚里士多德的新本质主义。范恩这一令人出其不意的工作引发了广泛关注和争论。科斯力基认为范恩恰当揭示了本质性与必然性之间的某种非对称性^②；查尔塔认为范恩的挑战不仅成立，而且还有进一步推进的空间和必要性^③；科雷亚认为某种独特版本的模态解释可以避免范恩的反例^④；而扣玲则认为范恩的反例建立在对本质（essence）和本性（nature）混淆之上，从而是不成立的。^⑤

相关争论显然还没有完结的趋势，但我们认为这些既有争论对范恩反例之根源的认识并不充分。本文拟就范恩的论证给出新的全面分析，并对其有效性给出评估。我们将看到，范恩的反例都建立在我们称之为“对象反身性”（object-reflexive）属性的构造上，其论证贯穿着“同一性本质”（identity-essence）和“识别性本质”（identification-essence）的混淆，从而其针对模态主义解释的挑战是不成立的。

一、范恩对模态主义的挑战

范恩构造了四组反例来挑战本质的模态主义

* 本文系教育部人文社会科学研究青年基金项目“倾向性属性的反事实条件句表达研究”（13YJC720014）、东华大学中央高校基
本科研业务费专项资金项目“科学定律的反事实条件句表达”（13D111017）的阶段性成果。

** 作者简介：何朝安，（上海 201620）东华大学人文学院讲师。

① Fine, K., 1994, “Essence and Modality”, in *Philosophical Perspectives* 8.
② Koslicki, K., 2012, “Essence, Necessity and Explanation”, in T. Tahko (ed.), *Contemporary Aristotelian Metaphysics*, Cambridge University Press.
③ Zalta, E., 2006, “Essence and Modality”, in *Mind* 115.
④ Correia F., 2007, “(Finean) essence and (priorean) modality”, in *Dialectica*, 61.
⑤ Cowling. S., 2013, “The Modal View of Essence”, in *Canadian Journal of Philosophy* 43.
⑥ Fine, K., 1994, “Essence and Modality”, in *Philosophical Perspectives* 8.

解释,其基本目标是证明存在某些不是本质属性的必然属性。^⑥第一组可称之为“非对称性反例”。由于“苏格拉底是{苏格拉底}的唯一元素”是必然真理,因而,〈{苏格拉底}的唯一元素〉这一属性是苏格拉底的必然属性。^①但是,范恩认为〈{苏格拉底}的唯一元素〉却不是苏格拉底的本质属性,因为苏格拉底的本性并不要求他属于某个集合,甚至并不要求存在任何集合。但其对称的情况却完全不同,〈包含苏格拉底作为其唯一元素〉这一必然属性却是{苏格拉底}的本质属性,因为集合的本质恰好在于其元素的构成情况。也就是说,在苏格拉底和{苏格拉底}之间存在某种非对称性:同一个必然真理仅仅揭示了{苏格拉底}的本质属性,而无法揭示苏格拉底的本质属性。

第二组反例可以称之为“无关性反例”。根据个体化原则,苏格拉底必然与其它任何个体都不同一,因此“苏格拉底不同于埃菲尔铁塔”是必然真理。从而〈不同于埃菲尔铁塔〉是苏格拉底的必然属性。但是它却似乎不是苏格拉底的本质属性,因为苏格拉底的本性并未以任何方式与埃菲尔铁塔相关联,否则的话,不光埃菲尔铁塔会与苏格拉底的本性关联起来,甚至任何东西都将与苏格拉底的本性相关联——只要把〈不同于埃菲尔铁塔〉中的埃菲尔铁塔换成任何东西(除苏格拉底)都将获得一个苏格拉底的必然属性。这意味着要了解苏格拉底的本性,我们必须先行了解所有的东西,而这显然不符合直觉。

第三组反例可以称之为“平乏性反例”。“苏格拉底是如此这般使得 $2+2=4$ ”(Socrates is such that $2+2=4$)是一必然真理。因而,〈如此这般使得 $2+2=4$ 〉是苏格拉底的一个必然属性,但它显然不是苏格拉底的本质属性。与“无关性反例”类似,“ $2+2=4$ ”这一算术真理与苏格拉底的本性完全不相关,否则的话,任何必然真理都将成为苏格拉底的本质属性的构成要素了。

第四组反例针对模态主义解释的一个限定性版本展开,本文暂不作讨论。

关于前三组反例之所以存在的根源,范恩本人作了简要分析。他认为,只有当某必然真理T具有关于对象X的根源敏感性(source-sensitivity)时,它能够用于展现X的本质。所谓关于

X的根源敏感性,是指T的真奠定于X的同一性之中。“苏格拉底是哲学家”的真奠定于苏格拉底的同一性之中,因而它具有关于苏格拉底的根源敏感性。但是“苏格拉底是{苏格拉底}的唯一元素”的真却并不奠定于苏格拉底的同一性之中,而是奠定于{苏格拉底}的同一性之中。因此,那个真理只能展现{苏格拉底}的本质属性,却不能展现苏格拉底的本质属性。范恩认为,必然性真理一般不具有根源敏感性,而本质性真理必须具有根源敏感性。这一差异解释了非对称性现象的存在,也解释了为何本质属性无法通过必然属性得以完全刻画和捕捉。

关于范恩的这一分析,存在一些疑点。首先,并不清楚为何“苏格拉底是{苏格拉底}的唯一元素”的真仅仅奠定于{苏格拉底},而不奠定于苏格拉底。实际上,“苏格拉底是{苏格拉底}的唯一元素”表达某种二元关系:“苏格拉底和{苏格拉底}具有如下关系——前者是后者的唯一元素”,其逻辑形式是 $R(a, b)$ 。根据关于二元关系的一般性理解,对于R是否成立而言,a和b同样重要且缺一不可。似乎并无特别理由认定 $R(a, b)$ 的真仅仅奠定于其中一个元素,而非另一个。实际上,如果苏格拉底不保持其同一性,那么“苏格拉底是{苏格拉底}的唯一元素”在某些情况下为假。这是因为,只有那个唯一的苏格拉底S才具有〈{苏格拉底}的唯一元素〉这一属性。如若苏格拉底失去其同一性,则它就“变成”了另一对象S',而S'不可能具有那一属性。由此看来,“苏格拉底是{苏格拉底}的唯一元素”的真必定奠定于苏格拉底的同一性之上。

其次,根源敏感性的概念似乎掩盖了前三组反例之所以看上去存在的真正根源。这一根源最直观地体现于第二组反例中:如果“苏格拉底不同于埃菲尔铁塔”这一必然真理展现了苏格拉底的本质属性,那么对苏格拉底之本性的展示和说明将不得不诉诸埃菲尔铁塔。但直观上,埃菲尔铁塔与苏格拉底毫无关系,即使埃菲尔铁塔不存在,苏格拉底的本性也丝毫无损,从而对苏格拉底本性的说明不应该诉诸这一完全不相关的东

① 在本文中,我用 $|x|$ 表示以x为元素的集合,以 $\langle y \rangle$ 表示表达式“y”所表达的属性。

西。同样的无关性也体现在第一组和第三组反例中，苏格拉底的本性似乎与任何集合的构成性或必然真理并不相关。从而通过诉诸这些不相关的集合和真理来说明苏格拉底的本质，必将导致反直觉的后果。因此，与其说三组反例的存在源于根源敏感性的差异，还不如说源于这种无关性。

接下来，我将尝试阐明：“无关性”主要是在本质属性归属的认识论意义上而言的，它的存在与本质属性在形而上学上的合理归属并无冲突。通过区分本质属性的两层含义，既可以从认识论上说明“无关性”的直观根源，也可以保留其在形而上学上的“相关性”，从而表明本质属性的模态主义解释在形而上学上仍然成立——尽管在认识论上不尽恰当。第二节的讨论将重点阐明这一区分及此区分下的认识论不相关性，以容纳范恩反例呈现出的基本直觉。第三节将从正面说明为何在形而上学上而言，看似不相关的本质属性归属实际上具有相关性。

二、两种本质属性的区分

关于本质属性的理解和界定，自亚里士多德以来就存在诸多争议。但几乎没有争议的是：本质是一个形而上学概念。一个对象的本质被认为是“使得它成其为自身”、“保持其同一性”、“使之不同于其它东西”的东西。由于一个对象的本质是造就对象同一性和独特性的根源，并使得它不同于任何其它东西，本质具有某种认识论的意义：它可以使得我们将此对象与任何其它东西区别开来。只要我们把握了对象的本质，我们就在认知上获得了某种区分能力——使得任何两个无论区别多细微的东西都可以得以区分和辨识。

但是，认识论意义上的本质属性往往并不与形而上学意义上的本质属性重合。正如要从一群嫌疑犯当中辨别出凶手来，通常我们不必将〈人〉、〈成年男性〉、〈具有双脚〉等平乏特征纳入考虑，需要介入的是〈时间t时出现在现场〉、〈与被害人有利益关系〉、〈作案凶器上有其指纹〉等有效特征。在此情况下，大量“不相关”的本质属性不必介入，需要介入的仅仅是那些具有区分性意义的本质属性。

尽管在认识论意义上，很多属性不必作为辨

别性属性介入，但在形而上学意义上，它们仍然不失为本质属性。恰如〈人〉、〈成年男性〉、〈具有双脚〉、〈会说话〉等特征不必介入到对凶犯的辨识中来，但它们仍然是凶犯的本质属性。于是，我们可以将本质属性区分为形而上学意义上的“同一性本质”和认识论意义上的“识别性本质”。在某种意义上，识别性本质是同一性本质的“显性”构成部分，它在各种认知情形中显著地成为对象的识别性特征。当然，哪些同一性本质成为识别性本质是取决于不同情形下的不同认知诉求的。

当然，本质的概念在根本上而言是一个形而上学概念，因此谈论认识论意义上的本质似乎从一开始就不免显得有些矛盾。但是，我们认为“识别性本质”这一概念恰当地捕捉了范恩反例下的朴素直觉，使用这一认识论概念对于澄清本质属性归属的直观恰当性极为贴切。恰如，一位侦探在经过大量探查和深思熟虑后说“凶手一定是人”会多少显得不恰当一样，当我们需要通过诉诸本质属性来辨识苏格拉底是谁的时候，被告知“苏格拉底是{苏格拉底}的唯一元素”时会显得不恰当。这一不恰当性正好源于“识别性本质”的缺失。因为尽管这些非识别性本质的归属是真的，但却丝毫无助于相应的辨识要求——他们显得“无关”！

因此，与同一性本质与识别性本质的区分相对应，我们可以作出“真的本质属性归属”与“恰当的本质属性归属”的区分。本质属性的归属是否为真仅仅取决于被归属对象是否在形而上学上具有那一属性，而本质属性归属的恰当性不仅要求它是真的，还要求这一属性有助于在认识论上将归属对象“凸显”出来。于是，关于范恩反例下所呈现出的“不相关性”，我们给出如下解释：范恩的三组反例所涉及的本质属性归属都是不恰当的，而这种不恰当性正是“不相关性”的源头。〈是{苏格拉底}的唯一元素〉等属性丝毫无助于“凸显”苏格拉底的独特性，继而有助于将苏格拉底辨识出来。

实际上，尽管范恩明确将本质概念视为形而上学概念，但在构造其三组反例时，他本人却时常诉诸认识论的概念来理解本质概念。比如，在苏格拉底与{苏格拉底}的例子中，他说“从来无人主张，为了理解一个人的本性，我们必须

知道他属于哪个集合”。^① 的确，为了理解苏格拉底的本性是什么，我们不必知道他属于哪个集合，通常我们只需要知道苏格拉底具有〈人〉、〈理性〉、〈出生来源〉等属性就够了。以我们的术语来说，识别性本质——而不是同一性本质——对于理解苏格拉底的本性才有用。但是，这并不意味着苏格拉底的本性是什么并不取决于他属于哪个集合。在形而上学而言，苏格拉底属于{苏格拉底}这一点对于苏格拉底的本性本身——而不是对于我们对其本性的理解——而言，至关重要！因为，只有苏格拉底才属于{苏格拉底}，如果苏格拉底不属于{苏格拉底}，则要么苏格拉底不等同于其自身，要么{苏格拉底}不等同于其自身。根据集合的外延性原理，{苏格拉底}不等同于其自身仅当苏格拉底不等同于其自身。由此，如果苏格拉底不属于{苏格拉底}，则苏格拉底不等同于其自身。由于自我等同性是包括苏格拉底在内的任何东西的本性，苏格拉底属于{苏格拉底}这一点对于苏格拉底的本性而言是至关重要的。

或许，范恩及其同情者仍心存疑虑：很难理解为何苏格拉底在形而上学上的本质性要诉诸某些不相关的对象。看起来，即使埃菲尔铁塔不存在，苏格拉底也不失为苏格拉底啊！有何理由认定必须通过诉诸埃菲尔铁塔来给出苏格拉底的本质呢？甚至，只包含苏格拉底作为唯一构成物的可能世界也是可想象的！在那种情况下，苏格拉底的本质问题依然存在，尽管不存在任何其它东西与之相区别。既然本质是使得一个东西成其为自身的东西，那么本质必定内在于对象本身。只要搞清楚苏格拉底的“内部构成”，就可以搞清楚苏格拉底的本质。既然埃菲尔铁塔外在于苏格拉底，在对苏格拉底的本质刻画中引入埃菲尔铁塔必定是荒谬的。

我们认为，这些疑虑源于我们习惯于在某种形象化的意义上来理解本质，即关于本质的说明就是“深入对象内部的观察和记录”。这一形象化的理解忽视了本质属性的某种外在性特征：既然任何对象的个体本质都将此对象与任何其它对象区分开来，那么通过诉诸外在对象与此对象的联系和区别，个体本质也将得以呈现。将所有不同于苏格拉底的对象分别带入“不同于……”，所得到的这些适用于苏格拉底的必然属性的逻辑

合取在某种意义上就是苏格拉底的本质。这一情况类似于集合的外延性定义：通过枚举其元素，我们可以定义集合{苏格拉底，柏拉图，亚里士多德}，尽管此集合作为一个抽象对象与作为具象对象的那几位哲学家是“无关的”。虽然集合的内涵性定义有助于我们更好地理解那个集合，但在恰当的限制性条件下，外延性定义与内涵性定义是等价的。同样，尽管关于本质的“内在主义”说明更加简明，且更有助于推进我们关于对象的认知把握，但相应的“外在主义”说明在实质上是等价的。

在苏格拉底的例子中，这一等价性的源头可以浓缩为：任何对象都是自我等同的。恰好是由于苏格拉底具有自我等同性，因而它具有属性〈不同于埃菲尔铁塔〉。这里并不意味着如果埃菲尔铁塔不存在，就无法给出苏格拉底的本质。因为〈不同于埃菲尔铁塔〉仅仅是〈不同于……〉的实例，而后者才是苏格拉底的本质属性的充分表达。当埃菲尔铁塔不存在时，缺失的仅仅是这一本质属性的一个实例，而不是那个属性本身。因此，引入〈不同于埃菲尔铁塔〉来界定苏格拉底的本质不仅具有某种相关性，而且也不会导致把苏格拉底的本质依附于埃菲尔铁塔这一偶然存在物。总之，范恩的三组反例源于某些本质属性归属在直观上具有的某种“无关性”，而这种无关性又源于“识别性本质”的认识论要求。但在形而上学上，那些看似无关的性质其实具有相关性，它们是“同一性本质”不可或缺的组成部分。接下来，让我们通过某种技术化的手段来更详细地阐明这种形而上学相关性的基础。

三、作为对象反身性属性的本质属性

自弗雷格以来，语言表达式在形而上学、认识论和语义学上的相关性被逐步揭示出来。弗雷格之谜揭示了共指称表达式替换可以导致信息内容上的差异。其次，卡尔纳普的“内涵-外延”方法揭示了共指称表达式替换可以导致内涵或意义的差异。而蒯因关于量化纳入的论述展示了共指称表达式可以导致模态性差异。之后，卡普兰

^① Fine, K., 1994, “Essence and Modality”, in *Philosophical Perspectives* 8.

关于“符征”与“内容”的区分和克里普克用于挑战描述主义的三大论证表明，语言表达式在模态性、先验性、分析性上具有某种系统相关性。这种相关性正在当代流行的种种二维语义学中以不同的模式加以刻画和捕捉。

特别的，以先验性为例，包含索引词的语句与包含描述语的语句往往具有不同的认识论地位。“我在这里”或许不是一个很典型的先验真理，但“此时此地正在说出此话的人正在此时此地正在说出此话的人此时所处的位置”却毫无疑问是先验真理。后一语句对“我”和“这里”的呈现使用了不同的表述方式（way of specification），这一替换**更加明确地**展示了“我在这里”所具有的某种非经验性——大概没有人是基于经验知识才得以断定“我在这里”的。索引词的这一特性被莱辛巴赫称为“殊形反身性”（token-reflexivity）。正是由于对“我”和“这里”的表述是通过诉诸那两个殊形表达式本身而实现的，其非经验性（和分析性）才能以直观呈现。

现在，让我们把这一观察加以推广：属性与对象间的相关性的展示或许也部分受制于对象或属性的表述方式。在形如“X是Y”的语句中，Y的某些表述方式或许并不适合于展示X与Y之间的相关性，恰如“我在这里”并不适合于展示那个真理的先验性。如果能够通过某种恰当的技术手段来改写“X”或“Y”，或许二者间的相关性便可得以呈现。先以“苏格拉底是A和B的孩子”为例来说明这一点。如果某人对A或B一无所知，那么他便无法得知苏格拉底和〈A和B的孩子〉的相关性。如果把“A和B的孩子”替换为“苏格拉底的父母的孩子”，则“苏格拉底是苏格拉底的父母的孩子”明确展现了对象和属性之间的相关性。此例中，改写是通过诉诸对象而实现的——通过诉诸苏格拉底这一对象本身来呈现〈A和B的孩子〉这一属性。基于此改写方式与“殊形反身性”改写的类似性，我们可以称之为“对象反身性”（object-reflexive）改写，从而把以此方式加以改写和表述的属性称之为“对象反身性属性”。

把这种改写方式运用于范恩的反例，我们可以尝试系统地构造关于属性的对象反身性表述，以此来展示对象反身性属性与对象的内在相关性。〈{苏格拉底}的唯一元素〉这一属性的表

述可以替换为“包含苏格拉底为唯一元素的集合的唯一元素”，后者表达的对象反身性属性显然与苏格拉底这一对象是相关的。从而，“苏格拉底是包含苏格拉底为唯一元素的集合的唯一元素”不仅是必然的，而且，鉴于苏格拉底这一对象同时介入对属性的界定，此必然真理的对象和属性呈现出直接相关性。相比较而言，之所以在范恩的原始例子中这种相关性看似缺失，是因为当那一属性通过“{苏格拉底}的唯一元素”加以表述时，似乎介入此属性定义的是{苏格拉底}这一集合。尤其是，集合被视为典型的抽象对象，从而那一属性的界定最终仅仅诉诸某种抽象对象。进而，由于苏格拉底是具象对象，它与通过抽象对象加以界定的属性之间必定没有相关性。

但是，尽管在形而上学上而言，作为抽象对象的{苏格拉底}是基本对象，但这并不意味着它无法以其它的基础对象加以定义。特别是，尽管{苏格拉底}是抽象对象，但它并不是一个**任意的抽象对象**，而是仅仅包含**苏格拉底**这一具象对象——而不是包含其它任何对象——为唯一元素的抽象对象。这种非任意性恰好是我们加以捕捉的那种相关性的真正基础。那么在埃菲尔铁塔的例子中，是否存在同样的非任意性呢？

不像{苏格拉底}的例子，〈不同于埃菲尔铁塔〉似乎无法直接通过苏格拉底加以界定。确实，如果竟然可以做到这一点，那么大概任何对象都可以通过任何其它对象加以界定了。为了展示苏格拉底与〈不同于埃菲尔铁塔〉间的关联性，首先可以注意到的是，当把“埃菲尔铁塔”替换为“苏格拉底”时，“苏格拉底不同于埃菲尔铁塔”由真变假；而将之替换为任何有别于苏格拉底的对象名称时，它都为真。

因此，似乎可以认为，“苏格拉底不同于埃菲尔铁塔”之为真的根源在于如下一般性真理：“苏格拉底不同于任何有别于苏格拉底的东西”。由于埃菲尔铁塔是“有别于苏格拉底的东西”这一概念的实例，可以说“苏格拉底不同于埃菲尔铁塔”也仅仅是“苏格拉底不同于任何有别于苏格拉底的东西”这个一般性真理的实例。从而，〈不同于埃菲尔铁塔〉也仅仅是〈不同于任何有别于苏格拉底的东西〉这一属性的一个实例，而后者恰好是一个对象反身性属性。因此，对象反

身性的改写方式同样适用于这一案例：〈不同于任何有别于苏格拉底的东西〉与苏格拉底的关联性是十分明确的，而通过成为此属性的一个实例，〈不同于埃菲尔铁塔〉也与苏格拉底关联了起来，尽管我们不得不说这一联系多少显得有些“间接”。或许，这一间接联系性也正是直观上的无关性的根源。

最后，让我们尝试将这一改写技术运用于范恩的第三组反例。“苏格拉底是如此这般使得 $2 + 2 = 4$ ” 所归属给苏格拉底的属性〈如此这般使得 $2 + 2 = 4$ 〉看起来与苏格拉底是毫无干系的。因为我们可以将“ $2 + 2 = 4$ ” 替换为任意必然真理，从而获得相应的必然属性，但苏格拉底似乎无法与基于任意必然真理的任何属性都具有关联性。然而，首先必须注意到的是，“苏格拉底是如此这般使得 $2 + 2 = 4$ ” 甚至并不是一个真语句。通常而言，必然真理被认为在逻辑上等价于某种关于**可能世界**的全称量化。在可能世界语义学的当代运用中，有不少人认为在语义学上引入不可能世界(impossible worlds)的概念不仅是可能的，而且是必要的。^① 不可能世界的特征性标志是它使得某些必然真理为假。尽管“ $2 + 2 = 4$ ” 在所有可能世界中为真，但它在那些违反算术基本定律的不可能世界中却为假。值得注意的是，即使引入不可能世界，本质的模态主义解释仍然成立。因为只要我们把必然真理看作是在所有可能世界为真的真理，而不是在所有**世界**（可能或不可能）为真的真理，本质属性仍然可被定义为必然属性。因此，范恩的第三组反例的完整表述应该是“苏格拉底是如此这般使得在可能世界中 $2 + 2 = 4$ ”。接下来让我们说明〈如此这般使得在可能世界中 $2 + 2 = 4$ 〉这一属性如何与苏格拉底是相关的。

在关于不可能世界的种种刻画中，真矛盾(true contradictions)的存在被认为是可能世界的典型特征。存在某些苏格拉底既是哲学家又不是哲学家的不可能世界。具有矛盾属性的不可能世界对象与不具有矛盾属性的可能世界对象显然是不同一的。亦即，不可能世界是违反对象自我等同性原则的世界，而可能世界是遵循对象自我等同性原则的世界。把此刻画运用于范恩的例子，“苏格拉底是如此这般使得在可能世界中 $2 + 2 = 4$ ” 等价于“苏格拉底是如此这般使得在遵

循对象自我等同性原则的世界中 $2 + 2 = 4$ ”。由于苏格拉底即是遵循自我等同性的对象之一，范恩的例子进一步等价于“苏格拉底是如此这般使得在包括苏格拉底的所有对象都自我等同的世界中 $2 + 2 = 4$ ”。现在，其表达的必然属性〈如此这般使得在包括苏格拉底的所有对象都自我等同的世界中 $2 + 2 = 4$ 〉部分地通过苏格拉底加以定义，从而使得它与苏格拉底直接关联起来。

如前两组案例，这里所呈现出的关联性多少显得有些松散，甚至平乏。这毫不奇怪，因为“苏格拉底是{苏格拉底}的唯一元素”、“苏格拉底不同于埃菲尔铁塔”和“苏格拉底是如此这般使得 $2 + 2 = 4$ ” 这三个真理本身就显得足够平乏。根据我们关于语义内容的常识看法，一个语句断定的内容越平乏，那么它所揭示的对象与属性间的联系就越少、越空洞。当范恩给出的必然真理其本身就已经足够平乏时，我们怎能期待相应的关联性不那么平乏呢？无论如何，不可否认，在形而上学上而言，苏格拉底的确与那些属性具有联系。这仅仅是因为那些属性是部分地通过苏格拉底本身而加以界定的。

综上所述，针对本质的模态主义解释，范恩的挑战并不成功。他所提供的几组典型反例之所以具有直观合理性，是因为混淆了我们称之为“同一性本质”和“识别性本质”的两种本质观念。认识论相关性往往比形而上学相关性的要求更高，因此某些同一性本质属性并不是识别性本质属性。范恩的几组反例所提供的必然属性都不是识别性本质属性，但却不失为同一性本质属性。为了明确展示这些本质属性与对象的相关性，我们引入了“对象反身性”改写技术。通过将属性的表述转化为涉及对象本身的表达方式，我们看到，范恩反例中的必然属性均与其对象具有某种内在关联性。这一关联性的存在从根本上破除了范恩反例中的“无关性”假象，从而成为我们继续坚持模态主义解释的决定性理由。

(责任编辑 任 之)

^① Berto. F., 2013, “Impossible worlds”, in Stanford Encyclopedia of Philosophy.

谁之正义？何种自然？

——《尼各马可伦理学》第五卷第七章的自然正义

高健康*

【摘要】在《尼各马可伦理学》的第五卷第七章，亚里士多德讨论了著名的自然正义。本文试图探讨这里所谈的自然正义究竟是谁之正义、到底是何种自然。本文认为，自然正义既不是神的，也不是低等动物的，而是属人的正义；更进一步，自然正义作为公民的正义的一种，不是对所有人有效，而仅仅在自由和平等的公民之间才有效力；再经过与《尼各马可伦理学》中论述的作为自然德性的正义进行对比，笔者认为，自然正义之所以自然，因为它是人生而具有的、并且是由作为自然德性的正义完善而来的。

【关键词】亚里士多德；自然正义；自然；作为自然德性的正义

中图分类号：B502.233 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)03-0076-07

在《尼各马可伦理学》（以下简称《尼伦》）的第五卷第七章，亚里士多德讨论了著名的自然正义^①。历来学者主要关注的是亚里士多德的自然正义与自然法的关系，并且一般把亚里士多德视为自然法的真正奠基者。^②但本文主要的问题是：亚里士多德这里所谈的自然正义究竟是谁之正义、何种自然？在研究进路上，笔者主要采取《尼伦》书中各处相关论述的对比阅读的方式进行。本文的第一部分讨论“谁之正义”的问题，结论是自然正义既不是神的，也不是低等动物的，而是属人的正义；而且自然正义作为属人的正义，不是对所有人有效，而仅仅是对自由和平等的公民之间才有效力。也就是说，自然正义是公民的正义的一种。第二部分探讨“何种自然”的问题。

一、谁之正义？

“谁之正义？”这个问题主要关注的是：自然正义所指的“正义”到底是属于谁的？与神和其他低等动物有关吗？在人类之中自然正义关涉的是所有人吗？抑或只是人类中的某些部分？

（一）“正义是属人的”，神和其他低等动物与正义无关

在《尼伦》第五卷第七章中，亚里士多德就提到了神的正义：“在神的世界这个说法也许就完全不对。”^③他用了“也许”这样的字样，这说明他对神的正义（在神的世界中的正义）并不是明确的肯定。考虑到古希腊是有神论的时代，不敬神是个严重的罪名，苏格拉底就是因为渎神和

* 作者简介：高健康，河南太康人，（广州 510275）中山大学哲学系博士生。

① “自然”一词的希腊文为“phusis”，英文为“nature”，汉语则有多种翻译，比如“本性”，本文试图全部用“自然”一词来翻译，包括人的自然。而“正义”一词的希腊文为“dikaiosunē”，英文为“justice”，汉语又译为“公正”或“公道”，本文试图全部用“正义”一词来翻译。据此所发生的译文改动，下文不再说明。本文中涉及《尼各马可伦理学》一书的引文主要来自廖申白先生的商务印书馆译本。参见〔古希腊〕亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译注，北京：商务印书馆，2003年。

② 但也有学者如施特劳斯（Leo Strauss）和亚科（Bernard Yack）等不同意这一看法。以亚科为例，他认为在亚里士多德那里，自然正确不是指一套更高的正义标准，而是指一种在政治共同体中自然发展着的关于正义的判断。参见〔美〕亚科：《自然正确与亚里士多德的正义观》，《城邦与自然：亚里士多德与现代性》，刘小枫编，柯常咏等译，北京：华夏出版社，2010年，第54页。亚科对亚里士多德自然正义思想研究的相关文献主要有论文两篇：1、《自然正确与亚里士多德的正义观》；2、“Community and Conflict in Aristotle's Political Philosophy”，*The Review of Politics*, vol. 47, No. 1；还有论著一本：*Problems of a Political Animal*, University of California Press, 1993。

③ 〔古希腊〕亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译注，第149页，1134b27。引文中强调为笔者所加，以下不再注明。

败坏青年而被处死，亚里士多德在这里含混其词已经是很大胆了。而亚氏在《尼伦》一书的另外两处对神的说明则更进一步指出正义不是属于神的。一处是在紧接着的第五卷第九章，也就是在讨论政治正义这种严格意义上的正义之后，亚氏明确提到“正义是属人的”。他写道：

正义存在于能够享得自身即善的事物，并且能享得的多一点或少一点的人们之间。有些存在者，比如神，不能再享得更多的这类善。还有些存在者，即那些不可救治的恶的存在者，哪怕是享得最少的一点这类善都于它们有害。另一些则在一定限度内可以分享这类善。所以正义是属人的。^①

这里亚氏明确指出，正义不是属于神的，神享有最充分的善，若能增加就不是最充分的了；“那些不可救治的恶的存在者”即其他低等动物，则与之相反。^②而在另一处，在《尼伦》的最后一卷的论述可以确认“正义不是属于神的”这种看法。在那里谈论到沉思与神的关系时，亚氏说：只有沉思活动才是神应有的活动，不能把正义归于神。“我们可以把哪种行为归于它们呢？正义的行为？但是，说众神也互相交易、还钱等等岂不荒唐？”^③

这样在对正义与神的关系的讨论中，我们知道亚里士多德有着正义与神无关、正义不属于神的这样一个在当时极为大胆的结论。除了正义不属于神之外，正义也同样不属于其他低等动物。根据亚氏，正义既不属于神，也不属于其他低等动物，而是属于人。

（二）政治正义只存在于公民之间

现在的问题是，亚里士多德“正义是属人的”这一论断中的“正义”与他所说的自然正义是什么关系。《尼伦》第五卷通篇是对正义这一德性的讨论，其中对自然正义的探讨出现在比较靠后的第七章。他在讨论了作为合法的普遍正义与作为公平的特殊正义之后，突然转向了对政治正义的探讨。^④在他看来，自然正义和约定正义一起就属于政治正义（即城邦正义）。^⑤既然自然正义属于政治正义，所以在讨论“正义是属人的”这一看法与自然正义的关系之前，首先要谈的是“正义是属人的”这种看法与政治正

义的关系。关于政治正义，亚氏在谈论自然正义前面的一章来谈这个问题。他在第六章的中间和结尾部分两次谈到政治正义的界定：

政治的正义是共享追求自足地共同生活这一观念的、自由且在通过比例达到平等或在数量上平等的人们之间的正义。在不自足的以及在比例上、数量上都不平等的人们之间，不存在政治的正义，而只存在着某种类比意义上的正义。正义只存在于其相互关系可由法律来调节的人们之间。^⑥

而在同一章的结尾处：

因此，各公民的正义与不正义并不是在这些关系中所表明的；因为它正如我们所看到的，是根据法律的，是在自然地服从法律的人们之间，还有，这些正如我们所看到的，是在拥有平等的机会去统治与被统治的人们之间。所以，正义在丈夫同妻子的关系中比在父亲同子女或主人同奴隶的关系中表现得充分些。这种正义是家室的正义。不过这种正义也还是不同于政治的正义。^⑦

① [古希腊] 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译注，第159页，1137b25—30。D. Ross的脚注本也注意到这里的论述与《尼伦》第十卷第八章的联系，并称之为“奇怪的”：“essentially something human: this paves the way for the surprising claim in X. 8 that justice is not a quality the gods possess or act from”。参见 Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. D. Ross, Oxford: Oxford University Press, 1980, p. 235.

② 有学者认为，这里叙述的人也含有神似的人之意，其他低等动物也包含兽似的人，多数的或一般的人处于神和兽之间，或处于兽似的人与神似的人之间。这种看法并不妥当，因为亚里士多德这里的结论是“正义是属人的”，他并没有明确排除神似的人和兽似的人。参见[古希腊] 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译注，第159页脚注③和④。

③ [古希腊] 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译注，第309页，1178b10。

④ 关于前两种正义和政治正义的关系，学者有不同看法。我这里把普遍正义和特殊正义理解为政治正义的两种类型，而把政治正义划分为自然正义和约定正义是根据另一种标准的划分。

⑤ 参见[古希腊] 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译注，第149页，1134b19。“约定”，希腊文为“nomos”，该词在希腊文中有多重含义；汉语翻译起来比较困难，汉语学界有“法律”、“律法”、“礼法”、“习俗”等诸多翻译。本文根据情况，译为“约定”、“法律”或“人为”，据此所发生的译文改动，下文不再说明。

⑥ [古希腊] 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译注，第147—148页，1134a26—30。译文有改动。

⑦ 同上，第148—149页，1134b13—18。译文有改动。

亚里士多德认为,政治正义并不是属于所有人的之间的,而是指那种在自由和相对平等的公民中发展出来的正义,这些公民个体借助法律统治彼此。既然政治正义如此,那么作为政治正义之一的自然正义也应是如此,自然正义也只有一个城邦中的公民有效力。亚氏自己不惜笔墨反复强调,政治正义不是对所有人有效力,而仅仅对城邦中的一部分人有效力,这部分人是自由和平等的公民。这样,亚氏在《尼伦》第五卷第九章提到的“正义是属于人的”比这里所说的“政治正义是仅仅属于公民的”这一表述要广。也就是说,政治正义只是正义的一种,政治正义是严格意义上的,而不是同家室正义那样类比意义上的正义。

(三) 自然正义在任何地方都有效力

上面已经论述,自然正义作为政治正义的一部分,只是对公民才有效力,不同于那些类比意义上的正义即家室的正义(主人与奴隶之间、丈夫与妻子之间、父母与未成年的子女之间),更不用说用于神和其他低等动物了。现在我们转向亚里士多德对自然正义的界定,看亚氏在自然正义只能用于公民这一观点上有没有添加。

在《尼伦》第五卷第七章,亚里士多德说:“自然的正义在任何地方都有效力,不论人们承认或不承认。”^①值得注意的是,亚氏在对自然正义进行界定时,不是说自然正义对任何人都有效,而是只说在任何地方都有效力。亚氏不说自然正义对任何人都有效力,因为他在论述自然正义的前一章已经明确地论证了政治正义不是对任何人都有效力。而他强调自然正义在任何地方都有效力,当然不是对地方上的物品有效力,而是说人们在各自的土地上构建城邦等政治组织,自然正义的这种普遍的效力是通过每个地方的城邦实现的。在每个地方的城邦之中的自由与平等的公民之间才能有政治正义,也才能有自然正义。^②另外,亚里士多德关于人与公民的区分是众所周知的。

此外,关于自然正义与变化的关系,亚里士多德说:“有些人认为所有的正义都是约定的,因为凡是自然的都是不可变更的和始终有效的。”^③而在他那里,自然正义和约定正义都是

可变动的。自然正义虽然是自然的,也是可以变动的。“在我们这个世界,所有的正义都是可变的,尽管其中有自然的正义。”^④也就是说,在前人那里自然和变动是不能相容的东西,在亚里

① 同上,第149页,1134b19—20。译文有改动。这句话中的“pantachou”一词,由“pan”和“tachou”两部分组成,前一个词根指的是“全部、所有、任何”,如我们所说的潘多拉指的是诸神的礼物的意思,后一个词根指的是“地方”,合起来意思就是“任何地方”或“所有地方”;该词各英文译本都译为“everywhere”,汉语译本则有几种不同的译法,其中邓安庆译本译为“到处”最切合原意。《尼伦》1134b19—20对自然正义的这一界定,汉语版中苗力田译本翻译为“自然的公正对全体的公民都有同一的效力,不管人们承认还是不承认”;廖申白译本翻译为“自然的公正对任何人都有效力,不论人们承认或不承认”;邓安庆译本则译为“自然的公正到处都有同样的效力,不与人们的意见相关”。正是这些学者翻译的差异激起了我对这个问题的关注。英文W. D. Ross译为“natural, that which everywhere has the same force and does not exist by people's thinking this or that”;Roger Crisp译为“What is natural is what has the same force everywhere and does not depend on people's thinking”;Robert C. Bartlett和Susan D. Collins的译为“The natural [part of political justice] is that which has the same capacity everywhere and is not dependent on being held to exist or not”;John Gillies译为“The natural, is that which has everywhere the same force and authority”。参见Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. D. Ross, 1980。

② 关于超出城邦有没有自然正义这一问题,施特劳斯的看法是在城邦之外或先于城邦也是有自然正义的。自然正义在城邦之内,只是说自然正义最充分发达的形式是从同胞公民中间得来的。“只有在同胞公民中间,作为权利或正义主题的此种关系才能达到它们最大的密度和它们最充分的发展。”参见[美]列奥·施特劳斯:《自然权利与历史》,彭刚译,北京:三联书店,2003年,第160页。此外,亚里士多德在《政治学》里提到一种正义,这种就不限于某一个城邦或政治社会之内,城邦与城邦之间的人之间也应当有,至于这种正义与本文要谈的自然正义的关系,值得探讨,但不是本文探讨的主题。在那里,亚氏说:“然而,很多人在涉及政治时似乎就相信奴隶主对奴隶的专制为政治家的真本领;人们对于他人(异族异邦的人),往往采取在自己人之间认为不义或不义的手段而不以为可耻。他们在自己人之间,处理内部事情的权威总要求以正义为依据;逢到自己以外的人们,他们就不谈正义了。这样的行径是荒谬的”。参见[古希腊]亚里士多德:《政治学》,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1983年,第347页,1324b31—36。

③ [古希腊]亚里士多德:《尼各马可伦理学》,廖申白译注,第149页,1134b24。

④ 同上,第149页,1134b28。

士多德这里却是可以相容的。^①

于是，自然正义既不是神的，也不是低等动物的，而是属人的正义；而且在属人的正义中不是对所有人有效，而仅仅是对自由和平等的公民之间才有效力。

二、何种自然？

如同亚里士多德哲学中的许多关键术语一样，“自然”一词也在许多意义上被使用。那么，他在谈论自然正义时的“自然”又是在哪种意义上使用？这一部分笔者打算先谈《尼伦》第五卷第七章中亚氏对自然正义的一些探讨，以及他对自然以及人的自然的一般看法，再进行比较。

（一）自然正义是对起初就有重要性的事物的规定

虽然亚里士多德多次提到正义就是德性品质，但要训练、教育人形成某种德性品质，城邦还需要用外在的法律规定去引导。自然正义首先就应被理解为外在的法律规定，其次才形成人内在的德性品质，虽然从逻辑重要性上德性品质这一界定对自然正义更为重要。现在的问题是，自然正义这种规定既然和约定正义同为政治正义，同样在自由和平等的公民之间有效力，那么这种自然正义是何种自然？这里笔者打算从美国学者亚科的分析入手。

关于自然正义在哪种意义上是自然，亚科是从与其相对的约定正义的区分来分析的。亚里士多德认为：“约定正义最初是这样定还是那样定并不重要，但一旦定下了，例如囚徒的赎金是一个姆那，献祭时是要献一只山羊而不是两只绵羊，就变得十分重要了。”^②既然约定正义所定的事物起初这样定或那样定都是无关紧要的，那么，自然正义就是对起初就有重要性的东西的规定。

在这种解释中，亚科敏锐地指出了亚里士多德这里所说的自然正义是对起初就有重要性的东西的规定，但他却没有举出具体的事例去说明那些事物为什么起初具有重要性。^③不过，亚科认为，城邦是如何自然的，那么自然正义就是如何自然的。^④

亚科的另一篇论文对此有进一步论述^⑤，他

把《政治学》的第一卷对城邦自然性的论述和《政治学》第三卷对政体的论述结合起来，给出了对城邦自然性的一个一贯的解释。在亚科看来，亚里士多德关于每一个城邦都是自然的这一论述是成立的^⑥，原因在于人的本性中的逻各斯^⑦能力，人们借助这种人类不同于其他低等动物的独特能力，去论证“谁应当统治”的问题，最后形成每个地方的独特的政体。政体的形成是借助于人的本性中的逻各斯能力，而政体是一个城邦之所以为城邦的东西。总的看来，城邦的自然性就可以追溯到人的逻各斯能力。亚科认为，

① 施特劳斯和亚科等学者都牢牢抓住自然正义是可变的这一论述，给予大多数相信亚里士多德自然正义是永恒、不变的法则的人以痛击。传统的解释把亚氏的自然正义与斯多噶派、经院派以及唯理论者的自然法概念等同起来，所有这些派别都把自然法视为一种永恒、普遍和不变的正义标准。参见[美]列奥·施特劳斯著：《自然权利与历史》，彭刚译，第158—165页；[美]亚科：《自然正确与亚里士多德的正义观》，《城邦与自然：亚里士多德与现代性》，第57页。

② [古希腊]亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译注，第149页，1134b20—22。

③ 施特劳斯在《论自然法》一文中，对这种自然正义是什么给出了猜想。他认为这类自然正义的一种是低于约定正义（也即 positive law）的正义，另一种则是高于约定正义的正义。参见[美]施特劳斯：《论自然法》，杨水兴译，《政治思想史》2010年第3期；另一译本见[美]施特劳斯：《论自然法》，《柏拉图式政治哲学研究》，张缨等译，北京：华夏出版社，2012年，第186—187页。

④ 亚科说：“亚里士多德所谓自然正确的自然性，在于自然正确所描述的那类判断，而不在于自然正确所包含的特殊标准。亚里士多德强调，政治正义自然存在；他是说，如果自由而相对平等的个体聚而形成共同体，在其中，他们借助法律来统治人且被人统治，那么，他们必‘在大多数情况下’依赖于亚里士多德称为自然正确的同类特殊判断。政治共同体如何是自然的，自然正确也就如何是自然的。自然正确跟城邦一样，多数时候，如果自由而相对平等的个体聚集起来，它就得到发展。”参见[美]亚科：《自然正确与亚里士多德的正义观》，《城邦与自然：亚里士多德与现代性》，第64页。

⑤ B. Yack, “Community and Conflict in Aristotle’s Political Philosophy”, *The Review of Politics*, vol. 47, No. 1.

⑥ 而关于城邦的自然性，Claudia Baracchi认为这指的是不是这种或那种政体，也不是指一个城邦的独特的起源和构成，而仅仅指的是城邦自身。参见 Claudia Baracchi, *Aristotle’s Ethics as First Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 159.

⑦ 逻各斯，即“logos”，该词希腊文本身就有多种含义，可以指外部世界的规律，也可以指人的理性、语言机能，还可以指语言和理性对外部世界规律的表述。鉴于其复杂性，本文采用“逻各斯”这一译名。

自然正义之所以是自然的，在于其所规定的事情是起初就有重要性的，而这种重要性归根结底依赖于人独特的逻各斯的能力。

我们没有看到亚科对自然正义与人的逻各斯能力的具体说明，但笔者想说的是，即使我们承认从人的本性解释伦理学的可行性^①，即亚科对城邦自然性的论证是成立的，即使我们也不去追问为什么城邦的自然性和自然正义的自然性存在这种一致性，这里还有一个问题：约定正义作为政治正义的一种，也是存在于城邦之中的，其制定自然也依赖于人类本性中的逻各斯能力，为何这种正义却叫做约定正义？对此，亚科的解释并不能令人信服。至此，我们可以确定地说，自然正义指的是与约定正义相对的一种品质，其所规定的事物起初就有重要性。而对自然正义与人的逻各斯能力的关系，还需要进一步说明。

至于从人的本性去说明城邦的自然性、人是天生的政治动物这两个著名命题，内德门（Cary J. Nederman）和余纪元等学者走得更远，他们两人不约而同地从亚里士多德对自然的论述展开，进而论证上述两个著名命题。遗憾的是，他们都没有专门谈到自然正义的自然性是何种自然。下面笔者将先简要叙述二者的研究成果，再分别试图应用于对亚里士多德自然正义的解释，看是否解释得通。

（二）自然与人的自然

现在我们来谈亚里士多德对自然以及人的自然的看法，他对自然的看法主要出现在其《物理学》和《形而上学》中，这些已经有不少学者系统梳理过，^② 这里不再赘述。需要指出的是，在亚氏那里，对自然的最权威的定义是：自然是每一个事物自身内部具有的运动和静止的本原^③；但在他那里，运动和形式以及目的基本上是一回事。与此相对，自然还有一层较弱的含义，就是质料。

其次，是从自然出发去解读人的自然。进一步的问题是，如何从亚氏对自然的看法去理解他对人的自然的看法。对此，学界一般的看法是，对于亚里士多德而言，人是自然事物，人的独特自然就在于人的逻各斯能力，同时亚氏继承了柏拉图的功能论证，认为人的逻各斯能力应该从潜

能到现实地实现出来，这一过程要求人在城邦中过德性的生活。这种从潜能到现实的过程要求人在城邦中过德性的生活。^④

而在对自然与约定的关系上，内德门认为，亚氏牢牢抓住自然物自身内部包含自身变化的原因这一界定，指出人所特有的关于改变的自然原则就是人的自发选择（prohairesis）。正因为人选择，人的运动才可以回溯到人自身。自发选择是人的自然的规定性标志。人作为行为的始因是欲求和理智的统一。选择依据善的观念，这一观念又来自我们的道德品性。德性行为必须植根于稳定的品性。内德门正确地指出了，不能把亚里士多德对自然与人为的区分等同于自然与教育的区分。^⑤ 那些对人而言自然（自发）的行为，是训练得到的道德品质的结果，行为的自然根源于人自身。这种行为是出于训练和习惯化养成的固定品质，人应当为之负责。

根据内德门，城邦的自然性就体现在城邦为人的稳定的道德品质提供训练和公共教育，城邦作为实现人的自然的必不可少的手段而自然存在。一方面，作为规定的自然正义之所以是自然

① 威廉姆斯（Bernard Williams）认为，伦理学不能诉诸人的自然。参见 Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press, 1985, p. 52.

② 参见 [美] 余纪元：《德性之镜：孔子与亚里士多德的伦理学》，林航译，北京：中国人民大学出版社，2009 年，第 99、117、129、177 页。

③ 参见 [古希腊] 亚里士多德：《物理学》，张竹明译，北京：商务印书馆，1982 年，第 43 页，192b14；另见 [古希腊] 亚里士多德：《形而上学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，1959 年，第 89 页，1015a19。

④ 内德门和余纪元等众多学者都提到功能论证，参见内德门（Cary J. Nederman）：《政治动物之谜——亚里士多德政治学说中的自然与人为》，《城邦与自然：亚里士多德与现代性》，刘小枫编，柯常咏等译，第 109—133 页，尤其是第 115—120 页；[美] 余纪元：《德性之镜：孔子与亚里士多德的伦理学》，林航译，北京：中国人民大学出版社，2009 年，第 27—29、95—97、103—111 页；斯坦福百科，<http://plato.stanford.edu/entries/aristotle-ethics/>。

⑤ 余纪元虽然也认为亚里士多德在对自然与约定的理解上不同于前人，但同内德门的论述有差异。余纪元这样写道：“亚里士多德的观点是对那种在 physis 和 nomos 之间或在自然与培育之间截然二分观点的潜在批评，那种二分法在智者派中很流行，认为法律是无关任何内部自然物的纯粹发明”。参见 [美] 余纪元：《德性之镜：孔子与亚里士多德的伦理学》，林航译，第 184 页。

的，是因为人根据自身的本性去制定这些规定，而约定正义则不是。这种解释同样说服力不够，不能说明自然正义所规定之物起初就具有重要性。另一方面，作为德性品质的正义是作为规定的自然正义内化的结果，其自然性与作为规定的自然正义相关。但如果作为规定的自然正义不能得到合理的说明，那么另一个也难以得到充分的解释。

在亚里士多德那里，并非所有的德性品质都是自然的。在《尼伦》第二卷一开头，亚里士多德就声称道德德性不是出于自然的，他说“我们所有的道德德性都不是由自然在我们身上造成的”。解决方案或许是，第二卷第一章讨论的道德德性不是在亚里士多德的已经创新的意义上使用的，或者是这里“道德德性”仅仅指的是习惯化的道德德性，而不是严格意义上的道德德性，如同学者博斯托克（David Bostock）和余纪元所认为的那样。^① 笔者在这里采用后一种解释。总之，内德门的解释应用于对亚里士多德自然正义的解释时并不奏效。

通过上面的论述，我们看到，无论是亚科的论证，还是内德门的论证，这两种论证实质上都是从人性出发对城邦自然性的论述，而且都在逻辑上无法一贯地解决自然正义是何种自然这一问题。这也就无法充分说明亚里士多德对自然正义规定的事物起初就具有重要性。

（三）作为自然德性的正义

亚里士多德在使用自然正义的“自然”一词时，并不是在他通常使用的事物运动的内在原理这一意义上使用的。那么，亚氏是在哪层意义上使用的呢？下面将结合在亚氏在《尼伦》第六卷的末章提出的“作为自然德性的正义”这一概念进行分析。

在《尼伦》第六卷的末章，亚里士多德这样写道：“人们都认为，各种道德德性在某种意义上是自然赋予的。正义、节制、勇敢，这些品质都是与生俱来的。”^② 亚氏是从自然德性与严格意义上的德性（virtue in the strict sense，又译为 complete virtue，“完全德性”）的区分来谈自然德性的。在亚氏看来，二者至少有两大不同：第一，自然德性是每个人生来就有的；第二，自然德性是不完美的，需要发展变化为严格意义上的

德性。先看第一条：不同于严格意义上的德性，自然德性是生来就有的^③。

明智与聪明不相同，但两者非常相像。自然的德性与严格意义的德性的关系也是这样。人们都认为，各种道德德性在某种意义上是自然赋予的。正义、节制、勇敢，这些品质都是与生俱来的。但同时，我们又希望以另一种方式弄清楚，在严格意义上的善或此类东西中是否有别的东西产生。因为，甚至儿童和野兽也生来就有某种品质，而如果没有努斯，它们就显然是有害的……然而如果自然的品质上加上了努斯，它们就使得行为完善，原来类似德性的品质也就成了严格意义的德性。^④

对于亚里士多德，作为自然德性的正义，与节制、勇敢等品质一道是与生俱来的。此外，在《尼伦》中灵魂的状态被划分为三种：感情、能力和品质。德性既不是感情，也不是能力，而是一种品质。^⑤ 作为一种德性，自然德性是一种品质。自然德性作为德性既然是一种品质，又是与生俱来的品质，那么这种自然德性就与人所特有的言语能力不同。现在我们先把这个结论放在这里，接着讨论第二点：自然德性是不完美的。

自然德性是不完美的，需要发展变化为严格意义上的德性。这一点也与作为完美德性的严格

① 斯托克（David Bostock）将亚里士多德对德性的论述区分了三个层次：自然德性、习惯化的德性以及严格意义上的德性。参见 David Bostock, *Aristotle's Ethics*, Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 86。余纪元在《德性之镜》一书中也持这种看法，这里我采用他们二人的区分。参见 [美] 余纪元《德性之镜：孔子与亚里士多德的伦理学》，林航译，第 258 页。

② [古希腊] 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖中白译注，第 189 页，1144b4—6。

③ 此外，在同一段的靠后部分涉及到德性的统一性问题的讨论时，亚里士多德又提出自然德性和严格意义上的德性的另一种不同，这就是自然德性的各种德性之间是可分的，而严格意义上的德性则是不可分的。“他们说，德性可以相互分离。他们说，一个人不可能具有所有的德性，所以，他获得了某种德性，而没有获得另一种德性。说到自然的德性，这是可能的。但说到使一个人成为好人的那些德性，这就不可能。因为，一个人如果有了明智的德性，他就有了所有的道德德性。”参见 [古希腊] 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖中白译注，第 190 页，1144b34—1145a2。

④ [古希腊] 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖中白译注，第 189 页，1144b2—14。

⑤ 同上，第 43—45 页，1105b20—1106a12。

意义上的德性不同。自然德性需要并且有可能发展到严格意义上的德性。亚里士多德是从宇宙目的论来论证这一需要的。人的自然目的是幸福，幸福在于理性灵魂的合乎德性的实现活动。对于实现人的幸福来说，自然德性显然是不够的，这种自然德性需要经由习惯化的德性进而发展成为严格意义上的德性。“甚至儿童和野兽也生来就有某种品质（自然德性），而如果没有努斯，它们就显然是有害的。”即使儿童生而具有了这种自然德性，但是因为没有努斯，自然德性显然也是有害的。^①现在，我们已经对照完全德性，论述了自然德性的两种性质：一是自然德性是与生俱来的品质；二是自然德性是不完美的，需要发展变化为严格意义上的德性。而作为自然德性的那种正义，也是人生来具有的并且是不够完美的一种品质。

（四）自然正义与作为自然德性的正义

既然自然正义所规定的是一开始对人就具有重要性的正义品质，而作为自然德性的正义是人与生俱来的，不仅需要而且有可能经过习惯化德性发展成为严格意义上的德性的一种品质，那么对比二者可以发现：第一，作为自然德性的正义，在亚里士多德看来是每个人都具有的，而只有所持有的程度的不同，甚至奴隶也可以持有这种正义德性；^②而自然正义作为政治正义的一种，则只存在城邦中的自由和相对平等的公民之间；前者的范围比较宽广，而後者的范围则更狭窄。第二，亚里士多德并没有明确陈述过第五卷第七章所提的自然正义需要发展，但明确提到自然德性因其不完美和低级，需要发展到完全德性。笔者认为，正是这种与生俱来的作为自然德性的正义，是亚氏自然正义之所以为自然的原因。因为自然正义之所以是自然的，是因为自然正义所规定的事物本身就对人很重要，而正是人具有的自然德性品质使人能够感受到那些事物对人本身是重要的。^③这样，在个体德性的形成过程中，在人的灵魂中至少有两种东西都在起作用：自然德性、自然能力（人的特有的逻各斯机能）。^④因为仅仅从逻各斯机能无法区分政治正义中的自然正义和约定正义，即无法指出自然正义所规定的事物如何起初就具有重要性，而作为自然德性的

正义恰好可以说明这一问题。^⑤

三、结 论

到现在为止，我们已经对“谁之正义？何种自然？”的问题给出了一种解释。首先，在“谁之正义”方面，自然正义既不是神的，也不是低等动物的，而是属人的正义；而且在属人的正义中不是对所有人有效，而仅仅是在自由和平等的公民之间才有效力，也就是说自然正义是公民的正义。其次，在“何种自然”方面，本文用作为自然德性的正义来解释自然正义的自然性。这种与生俱来的作为自然德性的正义，恰好就是亚里士多德自然正义之所以为自然的原因。但是，亚氏的这种自然正义中所谓的自然与他的其他著作中的自然的关系，还有这种自然正义与后来自然法的关系等，仍需要进一步研究。

（责任编辑 任 之）

① 而在《政治学》中，亚里士多德也说过类似的话：“人类由于志趋善良而有所成就，成为最优良的动物，如果不讲礼法、违背正义，他就堕落为最恶劣的动物。悖德（不义）而又武装起来，势必引致世间莫大的祸害；人类恰正生而具备[他所特有的]武装[例如言语机能]，这些装备本来应由人类的智慧和善德加以运用，可是，这也未尝不可被运用来逞其狂妄或济其罪恶。于是失德的人就会淫凶纵肆，贪婪无度，下流而为最肮脏最残暴的野兽。”参见[古希腊]亚里士多德：《政治学》，吴寿彭译，第9页，1253a32—37。此外，至于可能性方面，不是我们讨论的重点。简单说来，从自然德性发展到严格意义上的德性的可能性，这一方面也在从城邦对人的教育和训练（习惯化）中来实现。

② 参见[古希腊]亚里士多德：《政治学》，吴寿彭译，第37—41页，1259b20—1260b7。

③ 这里并不是说亚科提到的人区别于动物的逻各斯能力对于自然正义就不重要，而是说除了逻各斯能力之外还有自然德性这种东西也在起作用。在对自然正义的自然性的论述中，除逻各斯这种自然能力之外，自然德性这种品质也是一个值得注意的概念，而且可能更值得关注，因为自然正义和自然德性都是作为品质来理解的，两者的关系可能更为密切。我们可以设想，自然正义是在自然德性的基础上发展而来的。

④ 也有学者如余纪元声称，亚里士多德认为人具有一种自然道德感。参见[美]余纪元：《德性之镜：孔子与亚里士多德的伦理学》，林航译，第179—180页。

⑤ 亚科只提出自然能力在起作用，而没有提及作为自然德性的正义，这是不够全面的。这样自然正义是何种自然的问题也就有了一种答案，也就是作为自然德性的正义是自然正义之所以自然的原因。这种重要性当然也要通过人的独特的逻各斯能力辨认出来。

仁爱的友谊观

——论阿奎那对亚里士多德世俗友谊观的扬弃^{*}赵琦^{**}

【摘要】随着德性伦理学的复兴，友谊问题重新得到哲学家的重视。当代学术界对友谊的讨论深受亚里士多德的“世俗的友谊”影响，阿奎那在亚里士多德的基础上，创造性地提出“仁爱的友谊”，成为扬弃亚里士多德式的世俗友谊的一般友谊。仁爱的友谊具有超越时代的价值和意义，为全人类所向往。由于两种友谊观在理论和思想背景方面的巨大差异，世俗的友谊似乎阻碍“仁爱的友谊”成为一般的友谊。然而，以仁爱诠释友谊的做法并不是对亚里士多德世俗友谊观的简单否定，它能包容并完善世俗友谊的主要特质。而且，由于仁爱的友谊能处理好“爱朋友”与“爱其价值”之间的关系，从而对当代探讨友谊问题具有不容忽视的价值。

【关键词】友谊；仁爱；阿奎那；亚里士多德

中图分类号：B503.21 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2015）03-0083-08

在亚里士多德对友谊的论述中，友谊主要是一种基于双方价值或善的亲密关系。^①它不仅存在于我们今天称为朋友的那些人之间，也存在于任何互爱的人之间，父子、兄妹、夫妻之间的亲厚关系都属于友谊的范畴。亚里士多德对友谊的阐发堪称人类历史上最具影响力的“友谊”范本之一，直到当代，哲学家们对友谊的讨论仍然深受亚里士多德的影响。

在亚里士多德的众多后继者中，阿奎那或许是最与众不同的一位，不同于西塞罗等思想家，阿奎那在亚里士多德的“世俗的友谊”的基础上构建自己独到的友谊观，使亚里士多德那里基于特殊价值的、少数人之间的亲密的爱成为一种以他人本身为目的的“仁爱”。然而，他的仁爱的友谊并不是对亚里士多德世俗友谊的简单否定，而是在包容并完善世俗友谊的主要特质的基础上对它的积极扬弃。阿奎那对世俗友谊的扬弃是否成功，不仅仅关系到他的友谊理论是否能够用于一般的人际交往，也关系到“仁爱的友谊”对现

代人的道德实践和理论建树的价值。本文分为四个部分。第一部分概述阿奎那的“仁爱的友谊”；第二部分从理论和思想史两个角度，展现阿奎那“仁爱的友谊”对亚里士多德友谊理论的否定，以及这一否定给阿奎那带来的挑战；第三部分证明仁爱的友谊是对世俗友谊的积极扬弃；最后，笔者将说明仁爱的友谊具有超越时代的价值，是现代探讨友谊理论不可或缺的财富。

一、仁爱^②——阿奎那友谊观的核心

阿奎那通过仁爱阐释友谊，他说“仁爱就是友谊”^③，其核心是神与人的友谊，该意涵也扩展到人与人的友谊。简而言之，阿奎那认为友谊是一种互爱关系，它始于一方以仁爱爱对方，让对方分享善的活动。因此理解阿奎那的仁爱，就能理解这种互爱关系，从而理解其友谊观。什么是“仁爱”呢？仁爱是一种以被爱者为目的的完善的爱，它不考虑被爱者已有的价值，是一种力

* 本文系上海社会科学院“博士科研启动项目”的阶段性成果。

** 作者简介：赵琦，上海人，（上海 200235）上海社会科学院助理研究员、复旦大学与意大利萨雷西亚大学联合培养博士。

① 血缘亲情在亚里士多德和阿奎那那里属于友谊讨论的对象，不过它的基础是人与人之间的先天联系，因而构成对这句概述唯一的例外。参见廖申白：《亚里士多德友爱论研究》，北京：北京师范大学出版社，2009年，第28页。

② “仁爱”不是中国传统意义上的“仁”，尽管两者的内涵具有想通之处。它在希腊语中为 *agape*，在拉丁语中为 *caritas*，英文中则是 *charity*，可见该基督教术语具有漫长的历史，至今被人们广泛使用。

③ *ST IIaIIae. 23.1.* 按照国际学术界的标准我以 *ST* 代表《神学大全》（*Summa Theologica*），*IIaIIae* 是国际学术界通用的对《神学大全》的注释法之一，这种注释法来自拉丁文的 *seconda secundae*，意思是第二部分的第二部分。取两个单词各自的含义，按其顺序用罗马数字表示，并与它们表示格的结尾 -a 和 -ae 结合，构成 *IaIIae*。

图在被爱者身上创造价值或善的爱。因此,无论人们怎样偏爱朋友具有的诸种善(美貌、才干、财富、德性),它们都不足以构成友谊的正当理由,只有对朋友自身的爱才是友谊得以可能的真正基础,对仁爱的结构性分析能清晰地阐明这一点。

对仁爱的结构分析显示,每个仁爱的活动都是由两类不同的“爱”构成——“友爱”与“欲爱”。作为某种“爱”(amor),友爱与欲爱都是“那动向所爱的目的之运动的根本”^①。也就是说,它们是在受到外物的刺激之后,在主动者内产生的趋向外物的“欲望”。“爱”作为一种“欲望”,以被欲望的东西为目的,不过对于人这样兼有理智和欲望的存在者,“爱”不仅仅是对目的的欲望,也因为目的的缘故,欲望达到目的的手段。阿奎那称对目的的爱为“友爱”(love of friendship),即“愿望一个人好”^②;对手段的爱不为“欲爱”(love of desire),这可以表达为“愿望让他(她)分享自己的善”^③。只有同时具备两者,才构成仁爱。譬如,子女爱父母,他们以友爱所爱的是父母自身,出于对父母的友爱,他们会欲望(爱)对父母好的事物,诸如健康的饮食、宽敞的居所,并以自己的能力让父母获得这些善,这就是“让父母分享自己的善”。综合仁爱的双重结构,对父母的仁爱是以前他们自身为目的,尽力帮助他们获得各种善。由于目的因其本身为人所爱,友爱更加根本;手段由于目的的价值才为人所爱,因此欲爱必然依附友爱存在,是相对的爱。^④

对于友谊而言,阿奎那认为对朋友的爱必须是以友爱为主导的“仁爱”,以欲爱爱他人不是真的爱对方,这样的人之间也不存在友谊。例如,为了小张的利益,我表现的和王冰亲厚,因为通过王冰,我能帮助小张。根据爱的结构,我以友爱所爱的对象是小张,因为该活动的目的是小张本身,为了小张的缘故,我以欲爱所爱的是小张可能获得的利益,那样无论我和小张是否互爱或具有友谊,我都不爱王冰。任何知道我的动机和目的的人也不会认为我爱王冰。王冰做为二阶手段成为我的欲爱的对象,他只是作为“小张可能获得的利益”这个“手段的手段”而被我欲望。因此,如果一个人因为利益的驱动而和另一个人亲厚,说他们是朋友,在阿奎那看来就好

比说人和酒是朋友一样荒唐,因为正如人爱酒并不是为了酒本身,而是为了自己或他人能享用它,为了利益和他人亲厚也根本不是对对方自身的爱。

尽管在仁爱的友谊中,对朋友的友爱必须占据主导,但是缺少对朋友好的事物的欲爱,仁爱将不复存在,友谊也不复存在。可以从两个角度加以说明:第一,欲爱必然伴随仁爱。真的爱他人的人不可能不愿望他获得具体的善,只要能力允许,他会以自身具有的善为途径,帮助被爱者获得善。例如,父母爱孩子,也必然愿望孩子过得好,获得各种善,诸如身体健康、学业有成。而且只要能力允许,爱孩子的父母都会不辞辛劳地以自己的善(诸如勤劳、财力、关爱)帮助孩子获得对他们好的事物。即使对于不太深厚的友谊,在对方需要帮助而自己的确有能力和时,也多少愿意让对方分享自己的善,至少愿意为朋友献计献策。第二,如果没有欲爱,友爱不复存在,进一步而言仁爱也不复存在。如果对他人爱没有欲求他人的善的实际维度,友爱就蜕变为一种抽象的愿望,一种类似于亚里士多德笔下的“善意”(希腊语 *eunoia*)的东西。“善意”尽管看似和仁爱具有相似之处,但两者存在实质性的差异。善意是不动感情的。亚里士多德说:“善意也不是爱,因为它不包含倾向与欲求。”^⑤只对他人具有“善意”的人不会愿望并帮助他获得善。在能力许可的条件下,不为他人谋求善的人不是真的以仁爱爱这个人。譬如对于某些完全具有工作能力的啃老族,无论他们如何甜言蜜语哄骗老人开心,在阿奎那看来他们都不是真的爱父母,因为他们不愿望父母获得基本的善——安度晚年。这样的子女对父母没有仁爱,也不可能和父母具有友谊。

综上所述,仁爱就是以被爱者为目的的爱,它不仅包含“愿望一个人好”^⑥,还包含以自己

① ST IaIIae. 26. 1.

② ST IaIIae. 26. 4.

③ ST IIaIIae. 23. 1.

④ ST IaIIae. 26. 4.

⑤ NE 1166b32-33. 此注释法是国际通用的对《尼各马可伦理学》的注释,NE代表《尼各马可伦理学》,不论该著作以哪种译本出现,均可以此法引用。

⑥ ST IaIIae. 26. 4.

的善为途径，以欲爱趋向对被爱者好的东西，即“愿望让他（她）分享自己的善”^①。这两个愿望共同构成仁爱，缺一不可。在完善的友谊中，双方都以仁爱爱对方；如果一方完全以仁爱爱对方，对对方具有这两个愿望，另一方只要接受他，友谊就能发生，尽管只是不完善的友谊。这是因为虽然双方的付出不等，爱的意愿也有强弱之分，只要被动的一方接受对方的仁爱，就是不反对互享善的交往，而互享善正是友谊的活动本身。^② 如果被爱者也能够以仁爱回报爱者，对爱者具有这两个愿望，那么以完善的仁爱互爱，就产生完善的友谊。

二、否定与挑战：两种友谊观的对峙

当代学界深受亚里士多德的世俗友谊观的影响，不少学者以其“世俗的友谊”作为现实中朋友关系的理论范本。阿奎那的仁爱的友谊在根本观念与产生的思想背景方面，都与亚里士多德的友谊观截然不同。一方面，通过提出独辟蹊径的友谊观，阿奎那的仁爱的友谊是对亚里士多德的世俗友谊的否定；另一方面，对亚里士多德的友谊观深信不疑的学者而言，亚里士多德的友谊理论对阿奎那的“仁爱的友谊”的合法性提出挑战。两种友谊观似乎处于非此即彼的对峙地位。

（一）仁爱的友谊 VS. 世俗的友谊

在亚里士多德那里，友谊作为一种互爱其根基在于对价值或善的爱。亚里士多德认为存在三类让人爱的具有价值的事物：道德的善、快乐和有用。他说：“只有可爱的事物，即善的、令人愉悦的和有用的事物，才为人们所爱。”^③ 基于这三种可爱的事物，相应的存在三种友谊——基于德性之善的好人之间的友谊、有用的友谊与快乐的友谊。可见，对价值的欲求是友谊的基础，尽管亚里士多德认为在完善的友谊即以德性为基础的友谊中，朋友因对方自身之故爱对方，但是即便是这种几乎无私的爱，也以他人在道德方面的价值为前提。^④

阿奎那反对以某种特殊的价值作为友谊的前提，主张以仁爱无条件地爱他人。因此，基于快乐与有用的交往不是友谊。阿奎那认为，人不能因为被爱者以外的原因爱朋友，不然就是以欲爱爱朋友，以欲爱爱人不是真的爱他人。他说：

“利益及喜好的友谊，受到欲爱的牵动，有失真友谊的意义。”^⑤ 因为对自己有用而和人交往是把他人当作达到目的的手段，不符合仁爱，也背离仁爱的友谊。以快乐为目的和人交往不属于友谊，因为它不是为了他人自身之故“愿望一个人的善”，而主要是为了自己获得快乐愿望他人的善，如果自己无法从交往中获得快乐，就会中止友谊。

即使在亚里士多德那里完善的友谊即基于德性的友谊，就其本质而言也不成其为友谊。因为尽管亚里士多德认为对德性的爱让人爱对方自身，但是仍然是德性而不是他人的存在本身成为爱的首要对象和目的。仁爱的友谊能以坏人为友，让他分享自己的善，例如帮助坏人获得美德，而亚里士多德的世俗友谊却不承认好人和坏人之间可能具有友谊。亚里士多德这样解释“爱朋友”，根据这种解释，好人可以为了朋友自身的缘故牺牲自己的利益甚至是生命，因为好人爱真正的善或价值，为了获得真正的善，他们甚至可以以生命为代价去爱他人。^⑥ 由此不难看出，对于亚里士多德而言，自身的道德完善是最重要的，它比对他人本身的爱具有更基础的地位。但根据阿奎那的爱结构，在这种“爱朋友”的行为中，好人真正爱的是自己，以欲爱所爱的是自己的善，朋友虽然在某种程度上构成爱的目的，但是在根本上无法摆脱它相对于自我德性的从属地位。不然，就无需以德性作为友谊的前提。因此，就本质而言，亚里士多德的好人之间的关系不符合阿奎那的友谊标准。

其次，除对价值的欲求和对他人无私的仁爱这一本质区别外，阿奎那和亚里士多德对于朋友的亲密程度也具有不同的主张。亚里士多德认为真正的友谊必然是少数人之间的亲密关系，这主

① ST IIaIIae. 23. 1.

② 这个判断是符合常识的，但是阿奎那承认这种友谊的最初动机或许是神学的，在人神关系中，神以仁爱爱人，并给予人各种恩典（即以欲爱爱对人是善的东西），人只要接受仁爱就是神的朋友。据此，人与人之间也能具有这种不对等的友谊。

③ NE 1155b18.

④ 最直接的文本证据来自 NE 1155b34 - 1156a5，亚里士多德明确表示“这种善意是由于上面所说的原因（对三类善的事物的爱）之一产生的”。

⑤ ST IaIIae. 26. 4.

⑥ NE 1169a35 - 1169b37.

要有两方面的原因。一方面,如果友谊基于价值,人们需要足够多的时间相互了解,确认对方具有自己重视的价值,从而决定是否与对方为友。^①另一方面,就完善的友谊而言,一个人不可能与许多人相爱。亚里士多德说:“正如一个人不能同时与许多人相爱,因为爱是一种感情上的过度,由于其本性,它只能为一个人享有。”^②而且,每个人的时间有限,如果将爱分给过多的人,会减少与每个人的交往时间,与他人的亲密友谊难以维持。

与少数人之间的亲密关系相对立,仁爱从来不是只以少数人为对象的爱。仁爱面向所有人,我们可能同时愿望不同的人过得好,并且帮助他们获得对他们好的东西。如果对方不拒绝我们的仁爱和帮助,友谊就会产生。仁爱本身没有规定交往必须如何深入,朋友的关系必须如何亲密,而只是规定要以对方为目的愿望他们获得善。由于两种友谊观念在对价值的爱与亲密关系方面相互对立,阿奎那的仁爱的友谊似乎完全否定了亚里士多德的世俗友谊。

(二) 思想史的维度

亚里士多德的世俗的友谊与仁爱的友谊具有截然不同的思想史背景。亚里士多德的世俗的友谊理论产生于希腊的古典时期,城邦已经出现并成为公民生活的共同体。亚里士多德对友谊的讨论部分来自对公民友谊的观察,这种关系多少带有契约的性质,人们因为共同的目的和需要走到一起。另一方面,高尚的公民在因城邦事务交往的时候,会与其他公民的德性所打动,在共同的事业中培养出高尚的友谊。

虽然身处古典时期,亚里士多德对友谊的讨论仍然受到更早的传统社会友谊模式的影响。在希腊传统社会中,氏族或部落成员之间具有更为牢固的友谊。亚里士多德屡次提到“朋友是另一个自我”,它是希腊的古老谚语,具有现代人难以想象的内涵。部落成员之间会把他人看作自己身体的某个部分,他人因此成为“自我”,爱他人就是爱自己的身体。以《伊利亚特》为例,当阿基里斯听闻好友帕特罗克洛斯战死的消息时,悲痛地将自己的朋友称为“自我”(ison emēi kephalēi),其字面意思是“等同于我的头颅”。亚里士多德对友谊的讨论受到古典希腊社会的公民友谊和传统社会友谊典范的双重影响,前者使

他对友谊的理解具有政治化的维度,后者让他赞同友谊的排他特质,肯定友谊是极少数人之间的亲密关系。

阿奎那以仁爱诠释友谊,其核心“仁爱”来自基督教的传统。在阿奎那之前,西方世界早已存在将基督教的仁爱等同于友谊的做法。《圣经》记载基督用朋友来称呼他的门徒:“以后我不再称你们为仆人,因仆人不知道主人所做之事。我乃称你们为朋友,因我从我父所听见的,已经都告诉你们了。”^③他告诉门徒要像他爱门徒那样互爱,然后说“你们若遵行我所吩咐的,就是我的朋友了”^④。根据这些记载,“朋友”被用在以仁爱互爱的基督与信众,以及信众与信众之间。

然而,对于欧洲中世纪的基督教神学家而言,《约翰福音》中提到的“朋友”不是在描述一般意义上的友谊,它描述的是与世俗友谊相区别的另一种关系。这种关系只可能在信徒中发生。正因此,尽管中世纪的神学家能通过西塞罗接触到亚里士多德式的“世俗的友谊”^⑤,他们并没有将仁爱与世俗的友谊联系起来,而是努力避免把西塞罗的“友谊”和基督徒的仁爱混为一谈。譬如,被誉为大师的伦巴第(Petrus Lombardus,约1096-1164)在谈论仁爱时就小心避免用“友谊”这个词。^⑥阿奎那的老师大阿尔伯特(约1200-1280)非常熟悉《尼各马可伦理学》,他是该书完整拉丁译文面世后的第一批具有基督教信仰的评注者,但即便如此熟悉占据该书五分之一篇幅的世俗友谊观,阿尔伯特也没有把它与

① NE 1171a1 - 10, NE 1158a12 - 14.

② NE 1158a9 - 12.

③ 《约翰福音》15: 15

④ 《约翰福音》15: 14

⑤ 这里指的是西塞罗的 *De Amicitia* (《论友谊》), 他的友谊观念虽然和亚里士多德不完全相同, 但是继承了其中的核心思想——基于德性的好人间的友谊。该著作的中文译本可以参考[古罗马]西塞罗:《论友谊》,王焕生译,上海:上海人民出版社,2011年。

⑥ 相关历史参阅 Francini I., “‘Vivere Insieme’, un aspetto della ‘koinonia’ aristotelica nella teologia della carità secondo san Tommaso”, *Ephemerides Carmeliticae* 1974 (25), pp. 275 - 278. 以及 Schmitt, Ch. B., “The Rise of the Philosophical Textbook” in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 792 - 804.

仁爱联系起来。^①

由于“仁爱”与亚里士多德的世俗的友谊，在理论及思想背景上的巨大差异，在阿奎那之前，很少有人将“仁爱”用到世俗的友谊中。阿奎那大胆地提出“仁爱就是友谊”，其意图并不是以仁爱的友谊简单否认亚里士多德的世俗的友谊，而是让仁爱的友谊成为扬弃亚里士多德世俗友谊的一般意义上的友谊。

三、对亚里士多德世俗友谊观的积极扬弃

仁爱的友谊同世俗的友谊存在不小的差异，但是它并不是对世俗友谊的简单否定，而是对其主要特质的包容与完善，从而赋予友谊更牢靠的基础。一方面，尽管以被爱者本身为目的，仁爱完善基于特殊价值（德性、有用和快乐）的友谊；另一方面，面向所有人的仁爱让亲密的友谊更为持久。

（一）“仁爱”完善追求特殊价值的“友谊”

仁爱完善世俗友谊对特殊价值的追求，可以通过层层递进的方式论证。首先，尽管仁爱的友谊以朋友的存在本身为目的，但是它并不完全否定对特殊价值的欲求，而是主张不可本末倒置，忽略各种特殊价值的来源——人本身。从形而上学的角度来看，亚里士多德和阿奎那都赞同人的存在是德性、有用等一切属性的前提。因为人是实体，德性是属性，属性只能依附实体存在。如果离开存在本身，任何属性都不复存在。因此，人本身比包括德性在内的任何特殊价值更为根本，即使一个坏人的存在在原则上也比各种属性（包括德性）具有更高的价值。

其次，在本末顺位的情况下，仁爱的友谊能包容人们对特殊价值的欲求。阿奎那不反对享受朋友具有的各种特殊的价值，他反对的是只以这些价值为交友的动机和最终目的。人可以在仁爱的前提下爱他人的特殊价值——无论是较高的价值道德的善，还是较低的价值，诸如快乐或有用。既然友谊是人与人之间的，那么顺理成章“人”应当成为友谊的对象和目的，以他人的价值为爱的目的是和某个价值为友。就像“人和酒做朋友”是荒唐的，人也无法和某个价值做朋友。既然人只能和人做朋友，那么以人本身为目的的仁爱就应该成为欲求特殊价值的前提。在仁

爱的友谊中，人可以享受朋友带来的利益和快乐，也能通过分享朋友的高尚人品，促进自我的道德完善。

以基于德性的友谊为例，很容易说明在两种不同的友谊模式下，人们欲求特殊价值的区别。人们都愿意和好人做朋友，但是这可以出于两种完全不同的动机，它们会带来截然不同的效果。一种情况是我觉得和好人在一起自在，因为好人会对我好，更能包容我的缺点，不需要小心维持，友谊也能持续。而且从好人身上，我能了解到获得德性的方法，从而帮助我获得道德完善。这种情况不是出于对具体利益的欲求，而是笼统地愿望通过他人的德性得到更多的关爱和帮助。这种关系尽管具有友谊的表象，却和阿奎那认同的友谊相去甚远。阿奎那认同的友谊是另外一种情况：爱对方，愿望在与他的相处中帮助他获得善，并为他获得善感到真心的愉悦。在爱和帮助朋友的过程中，爱者的道德自然而然得到提升，因为没有什么比以无私的仁爱爱他人更属于完善的德性。然而，道德的提升是仁爱的友谊自然产生的效果，而不是友谊的目的。

最后，以仁爱为“友谊”的内涵让世俗的友谊理论更加完善。这主要体现在两个方面：第一，无论爱者爱朋友哪种特殊的价值，仁爱都可能让人更好地获得这个价值；第二，仁爱可能使各种不完善的友谊成为真正的友谊。这可以按照亚里士多德的三类友谊的分类综合来解释。首先，对于有德性的好人朋友，以仁爱爱他让自己更容易获得价值。仁爱要求人将关注从自我转到被爱者身上，发现对方真正需要什么，找到帮助他获得善的途径。阿奎那认为这是深入他人内心的过程，它让爱者在知觉层面进入被爱者中。他说：“爱者在被爱者中，是由于对被爱者不只有表面的知觉，并设法探究属于被爱者的每件事情

^① 该段历史参考 Francini, 1974。根据他的看法，《尼各马可伦理学》由英国林肯地区的主教罗斯泰斯特（Robert Grosseteste）于 1246 - 1247 年翻译成拉丁文，在这之前一位无名氏曾经在十二世纪末第一次将该著作翻译为拉丁文，只是后来散落只留下了前三卷，叫做《伦理之书》（*Liber Ethicorum*）。读者或许还需知道中世纪的神学家大多不会希腊语，阿奎那本人也应该不懂希腊语，至少无法阅读希腊语的哲学著作，他主要依赖其好友穆尔伯克的威廉（Willem van Moerbeke）为其翻译。

的内情，这样进入他的内部。”^① 对于自我品质的提升而言，很少有比深入一个高尚的内心更为有效，它给予人活生生的道德体验，就好像自己经历了这些事情。显然爱者能从这样的友谊中更好地分享好人朋友的德性。

对于亚里士多德那里不完善的友谊（以有用和快乐为基础的友谊），阿奎那是否主张将它们彻底排除出友谊呢？答案是否定的。仁爱完善任何友谊，哪怕它们只是基于快乐和有用的友谊。对于那些能给我们带来利益的伙伴，愿望他们获得善，就会更尽心地为对方的利益考虑，向双赢的局面努力，这样的人更容易获得信任，交易也可能会更加顺利。进一步而言，无私的爱他人也可能激发他人对自己的仁爱之心，从而获得真正的友谊。对于那些说话风趣、常常给我们带来轻松愉悦的伙伴也是如此。无论他们的道德如何，以仁爱爱他们，可能让彼此之间产生真正的友谊。一个风趣的人如果把我们当作朋友，会更愿意让我们分享他的风趣，因为他愿望我们快乐。因此，仁爱可能让重视快乐的人获得更多的快乐。

有些学者或许会质疑仁爱如何在生意伙伴，甚至一切朋友中作用。他们会问，如果无条件地爱对方，岂不是要放弃一切应得的利益？若是遵循这样的原则，还怎么做生意？即使对于非生意上的朋友，也不可能一味满足对方。这种质疑来自对仁爱的误解。仁爱虽然是不计回报的愿望他人的善，但是这并不等于无原则地满足对方的要求，主要有三方面的理由。首先，仁爱的对象是人，而不是物质利益，所以无条件地爱的对象也只是人。尽管对他人的善的欲求附属于对人的爱，而他人的“善”在一定程度上包括物质利益，但是这不等于无条件地给予其物质利益。其次，利益并不是最重要的善，最重要的是帮助朋友获得最高的善、幸福。在阿奎那与亚里士多德的伦理学传统中，幸福主要来自道德的善。如果为了满足对方的物质要求，而让他们丧失磨炼意志、提升道德品质的机会，这不是真的愿望他人的善。在阿奎那看来，只有当人愿望他人获得的善符合最高善的时候，才是仁爱，不然即使自以为为他人牺牲一切，也根本不是仁爱。第三，仁爱不排除公正，它也不排斥某个具体角色对责任或义务的要求。即使朋友之间也可能有交易，当

他们代表各自的公司接触的时候，必须遵守基本的商业道德，没有理由无条件地向对方退让。而且，真正的朋友会愿望对方好，这也包括愿望对方对工作尽忠职守，做一个有职业道德的人。因此，以仁爱爱朋友的人不会对朋友提出有损其道德的要求。

（二）仁爱让友谊更持久

既然仁爱的友谊不要求他人具有任何特殊的价值，它就是一种面向所有人的友谊。然而，亚里士多德认为完善的友谊只能存在于少数人之间，他甚至说“常为人们歌颂的友谊都只存在于两个人之间。与许多人交朋友，对什么人都称朋友的人，就似乎与任何人都不是朋友”。^② 事实上，仁爱的友谊不排斥亲密的关系，而且还能加强友谊的亲密程度，可以通过三步加以论证。

首先，“仁爱的友谊”虽然面向所有人，但是这不是说事实上与所有人为友。面向所有人突出的是仁爱的无条件的特质，由于这个特质，对对象没有特殊的规定。因此，就潜在性而言，人可能以仁爱爱任何人。具有仁爱这一美德的人准备让他人分享自己的善，因为他愿望别人好，也愿望让他们分享自己的善。但是就现实性而言，仁爱的友谊只能在少数人之间实现，任何人都不可能让无穷多的人分享自己的善。但是这不是仁爱者的意愿所致，而是客观条件所致。友谊是双方的事情，既受到爱者的时间和能力的限制，也受到被爱者意愿的限制。即使爱者具有与所有人交友的愿望，仁爱的友谊也只可能在少数人之间实现。对于大多数从未谋面的人，仁爱只能停留在愿望的层面，在潜在的意义上向陌生人敞开。因此以“和所有人的友谊根本不是友谊”为理由，无法驳倒仁爱的友谊。

第二步，仁爱的友谊并不削弱友谊的亲密程度。正如廖申白所言，亚里士多德使用的“亲密”是彼此对对方具有深厚的感情或爱。^③ 无论历史上思想家们如何理解仁爱，在阿奎那那里仁爱确有亲疏之别，因为仁爱作为友谊不仅是人的内心感受，也受到对方与自身关系的影响。阿奎

① ST IaIIae. 28. 2.

② NE 1171a14

③ 廖申白：《亚里士多德友爱论研究》，北京：北京师范大学出版社，2009年，第84页。

那认为,根据仁爱,人应当更爱那些与自己关系更近的人。他以十三节(文章)^①的篇幅详细讨论仁爱的次序,例如是否应该最爱和自己具有血统关系的人、是否应该爱父亲胜于子女、应该更爱施恩者还是受恩者等等。他主张,“仁爱应该先是对于那些与我们更为亲近的人,然后才是对于那些更善的人”^②。“更为亲近的人”就是一般意义上与人具有先天或后天联系的那些人,而“更善的人”是那些不太熟悉或交往不多的好人。在这里,人对不同的对象都具有以对方为目的的仁爱,差别在于强度。阿奎那认为对自己的父母、兄妹、好友应该具有更强烈的爱,与他们的友谊也应该更亲密。可见,根据仁爱,人能够也应该和某些人具有更为亲密的友谊。

在这里,读者或许会产生疑问。常识中一直被看作“一视同仁”的仁爱居然也有亲疏之别!这是阿奎那向世俗友谊观妥协的结果,还是仁爱的应有之意?阿奎那非常明确地表达了他的观点,他认为仁爱不仅仅遵循被爱者与其对象即至善天主的远近,也遵循被爱者与爱者的远近,恰恰是后者决定了仁爱的强弱,从而决定友谊的亲疏。他说:“一个人对待那些外人,和对待那些与之有着特殊友谊里联系的人,所有的亲和方式并不一样。”^③仁爱者愿望每个人得到善,但是其愿望的强度很大程度上取决于爱者与被爱者的关系,人可能因为先天或后天的“特殊联系”和某些人具有更亲密的友谊。阿奎那所说的“特殊联系”包括亲属关系,也包括朋友关系。例如,对于政治家而言,这种特殊联系可能就是政见一致;对于学者而言,或许是志同道合;对于商人而言,可能是互利互惠。对于和自己具有这些联系的朋友,友谊会更紧密。可见,阿奎那对仁爱次序的论述不是对亚里士多德的理论妥协的结果,而是考察爱的活动本身得出的结论。

第三步,仁爱的友谊能让友情更加牢靠,让亲密的友谊更持久。这是因为仁爱让朋友更能经受不确定因素的影响。这个问题的根本是友谊的持存性。亚里士多德的三种世俗的友谊中都存在亲密的关系,因利而合的朋友会在得到预期回报的时候关系亲密,由于快乐结合的人会享受对方的陪伴。但是亚里士多德认为这两种友谊中的亲密很难持续,只要双方的所得不再相当,友谊就会很快中止。他说:“在快乐的友爱与有用的友

爱中,也只有在双方都得到了同样的东西,如快乐,并且在同样的事物上得到同样的东西——如两个机智的人的友爱的情形——时,友爱才能保持。”^④即使在完善的友谊中,只要双方的德性不再相当,例如一方变得很好,友谊很可能无法继续。^⑤而且即使是好人朋友也不会愿望自己的朋友变的太好,因为友谊无法抵御过大的差距。^⑥

仁爱的友谊不要求彼此的所得或德性具有任何一种“相当性”,这些“相当性”包括对方与自己的德性相当,得到的利益或快乐与付出相当,甚至在同样的事物上获得快乐。因为仁爱的根本是让对方分享自己的善,如果条件允许也分享对方的善。不过建立在仁爱之上的友谊,注重的是共享善,尤其是共享真正的善,不太可能只因为物质利益或快乐就变的过于亲密;但是对于自己的密友,当他犯下错误的时候,不会轻易放弃他。无论朋友面临的困难有多大,仁爱的友谊都要求尽可能帮助他克服,如果他没有勇气就要让他产生勇气。母亲对待孩子的形象是仁爱的友谊的典型^⑦,她不求回报,不因子女的过失或错误放弃对子女的爱。对于母亲而言,孩子的存在具有最高的价值,丧失任何特殊价值,哪怕是德性都无法抹去孩子的存在本身的意义。以仁爱爱朋友的人不可能不愿望朋友好,也绝不会嫉妒朋友变得过于高尚,而是会为了他的成长感到真心的愉悦。鉴于以上三步论证,仁爱不会破坏朋友之间的亲密,相反,它让亲密的友谊更持久。

综上所述,虽然阿奎那的“仁爱的友谊”与亚里士多德的“世俗的友谊”是完全不同的理论,但是以仁爱为核心的友谊理论能够经受世俗友谊观的挑战,而且以仁爱诠释友谊的做法使得友谊更加完善,让亲密的关系更加持久。在这种意义上,阿奎那完成了对亚里士多德世俗友谊观

① 《神学大全》由三部分组成,每部分下由许多“问题”*Quaestio*组成,每个问题由“节”*articulus*组成。每一节讨论一个小问题,由“质疑”,“反之”,“正解”和“释疑”构成。这个“节”不是汉语中所说的“小节”,其篇幅远远大于小节。

② *ST IIaIIae*. 26. 7.

③ *ST IIaIIae*. 114. 1.

④ *NE* 1157a1 - 5.

⑤ *NE* 1165b12 - 24.

⑥ *NE* 1159a1 - 10.

⑦ 在古希腊与欧洲中世纪的学者看来,母亲与孩子的互爱也属于友谊,本文篇首就说明了这点。

的积极扬弃。

四、跨时代的友谊观及其当代意义

尽管从思想史的角度来看,阿奎那的友谊观得益于基督教信仰和天主教教义传统,但是阿奎那的探讨是以一般的友谊为对象,其友谊观因而是能够承受包括亚里士多德的世俗友谊理论在内的各种挑战。通过对现实生活的观察和严密的理论论证,阿奎那将中世纪特别注重的德性“仁爱”建筑在普遍人性的基础上,并以此说明人的友谊应该具有的样态。尽管仁爱的友谊具有理想主义的色彩,但是却是任何社会和人种的人之间都存在的情感,为任何时代的人所向往,也值得所有人之为之努力。中华民族从古至今都强调的无私奉献精神就是仁爱的体现。亚里士多德虽然没有以仁爱诠释友谊,但是他也曾颂扬朋友之间无私的爱。他欣赏古代希腊社会将友人看作分离的自我的做法,屡次提到“朋友是另一个自我”。在《欧台谟伦理学》中,亚里士多德以这句脍炙人口的谚语说明人应该像爱自己那样爱朋友。^①因此,尽管具有完全不同的思想传统和理论路径,亚里士多德对仁爱的友谊具有超越时代的渴望。

作为超越其时代的友谊理论,“仁爱的友谊”也对当代的理论探讨具有不容忽视的价值。目前英美学术界普遍受到亚里士多德友谊理论的影响。一些学者从亚里士多德的友谊理论获得灵感,将友谊建立在价值的基础上,以价值作为友谊合理性(Justification)的标准,笔者称之为“友谊价值论”。^②这种观点固然揭示了友谊的某些方面,但是正如另一些学者指出的,它无法解释友谊的不可替代性。^③在现实生活中,友谊的变化常常不伴随价值的变化。即使人们发现一个陌生人具有自己更重视的品质,甚至他在各个方面都好过自己的朋友,人们可能还是更爱自己的朋友。以父母与子女的友谊为例,别的孩子即使比自己的孩子更礼貌、更温和、更聪明,人们还是愿意与自己的孩子具有更亲密的友谊关系。在生活中,我们也经常听到类似这样的话,“他(她)的确没什么缺点,但是我不喜欢他(她)”;我们也时不时遇到这样的情况,说不出一个人好在哪里,却很享受与他的交往。这些实例都说明对价值的欲求与友谊的互爱并不完全等

同,价值也不足以解释友谊的动机。这是亚里士多德友谊理论隐含的问题,它被当代哲学家以更突出的方式表达出来,成为当代探讨友谊最棘手的理论困境。

事实上,已经有学者将基督教的仁爱观念用于“友谊”。弗里德曼认为对价值的爱不是对人本身的爱,友爱是要赋予被爱者价值。^④另外一些学者认为友谊自身就具有价值,例如,舒曼强调被人疏忽的友谊活动本身的价值。^⑤但是,他们都只是受到基督教仁爱观念的影响,没有系统地考察仁爱 and 世俗友谊的关系,尤其是无私的仁爱与追求特殊价值之间的关系,因此不足以解决当代学界陷入的困境。然而,当代学者努力挣扎的问题,阿奎那早就给出过答复。由于对中世纪哲学的忽视,以及对阿奎那解读的偏差等一系列原因,阿奎那的仁爱的友谊始终没有引起当代哲学家的充分重视。如果继续阿奎那的道路,阐发仁爱如何扬弃“世俗的友谊”,就可能调和无私的爱与友谊价值论,提出让友谊走向德性的更完善的友谊理论。

(责任编辑 任之)

① 如果深究,这种爱尽管与仁爱有些相似,但是仍然是不完善的,因为它需要以对自己的爱为中介,才能达到对朋友的爱。这部分的讨论,受到古典学者 Stern-Gillet 的影响。参考 Stern-Gillet, S., *Aristotle's Philosophy of Friendship*, Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1995, p. 12.

② 类似的著作和论文很多。例如 Annis, D. B., “The Meaning, Value, and Duties of Friendship”, *American Philosophical Quarterly*, 1987 (24), pp. 349-56; Whiting, J. E., “Impersonal Friends”, *Monist*, 1991 (74), pp. 3-29; Sherman, N., “Aristotle on Friendship and the Shared Life”, *Philosophy & Phenomenological Research*, 1987 (47), pp. 589-613.

③ 例如,见 Stump, E., 2006, “Love, by all Accounts”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 2006 (80), pp. 25-43. 对此,笔者撰写论文系统地批驳以价值作为友谊的基础。参见赵琦:《论友谊的正当性——一个托马斯主义的回答》,《哲学分析》2014年第5期。

④ Friedman, M. A., “Friendship and Moral Growth”, *Journal of Value Inquiry*, 1989 (23), pp. 3-13.

⑤ Schoeman, F., “Aristotle on the Good of Friendship”, *Australasian Journal of Philosophy*, 1985 (63), pp. 269-282.

科学与哲学是伦理学的必要基础

——伊安·巴伯的伦理学思想探析

张汉静 王江荔*

【摘要】伊安·巴伯认为科学和哲学为伦理学提供了重要基础。一方面，虽然科学不能为推导出伦理原则提供一个自给自足的基础，但科学对伦理学有着重要贡献；另一方面，哲学中的功利主义原则及公正、自由等概念，使我们能够澄清评价选择的伦理原则。

【关键词】科学内在价值；进化论；功利主义；公正；自由

中图分类号：B82 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660 (2015) 03-0091-05

美国当代著名科学家、宗教学家、社会学家伊安·巴伯认为，所谓价值就是一个物体或一种事态具有如下特征：人们带着喜好或偏见去看待它，相信它是有益的，并倾向于通过行动去发扬它。坚持一种价值，就是对它的实现持赞成态度，相信它的益处，并认为道德责任可以用来评价或者捍卫它。而当我们根据价值观去捍卫一种选择时，就援引出了人类行为的一般原则——人类行为对与错的原则以及人类行为后果善与恶的原则，也就构建了伦理学的领域。在此构建过程中，科学和哲学则在评判人类行为后果的标准的選擇、各种相互冲突的价值观的平衡等方面发挥着重要作用，从而为伦理学提供了必要的基础。

一、科学与伦理学并非彼此独立

巴伯首先指出，关于科学和伦理学彼此完全独立的假定是不能成立的。许多科学家断言科学的中立性和客观性，相信科学理论是完全价值自由的，以维护事实和价值之间的绝对区别。比如，实证主义者认为科学是理性的和客观的，而价值判断则是感性的和主观的。他们在科学和价值之间划了一条严格的界线，声称科学家对其科学发现的应用没有任何责任，科学的应用是不可预测的，科学家也没有资格在他们有限的技术专长领域之外做出判断。科学史家罗兰·雷格厄姆（Loren Graham）把这种观点称为“限制主义”

（restrictionism）：把科学限定在一个清楚划分的领域内，并且拒绝了科学和价值之间的任何联系，把科学从社会批判中隔离了。这种“隔离”阻止了“扩张主义者”（expansionists）对科学的误用，即扩展科学理念去评价政治信念。但雷格厄姆反对这种绝对区别的观点，认为不存在价值自由的科学，因为在科学中存在着这样一个范围：从物理学中价值的相对较小作用到生物学和社会科学中“不可忽视的价值取向”的观念。哲学家斯蒂芬·图尔敏（Stephan Toulmin）也对这种观点进行了批判：其一，科学（尤其是生物学和社会科学）中的许多概念反映了价值判断，比如生物学中的“功能”和“适应”概念、心理学中的“正常和不正常”概念；其二，科学和技术之间的界限并非泾渭分明，科学发现的可能应用是足以预见的，科学家有责任向公众告知这些可能。图尔敏认为，我们是世界的参与者而非旁观者，因此科学客观性的理念本身是有问题的。还有一些批评者指出，科学与政府机构、产业资金来源密切相关，当科学拥有了一个令人敬畏的自我调节系统（通过拨款、同伴审核、出版物和奖励结构）时，它就决不可能从外在压力下解放出来。

巴伯认为，以上解释表明科学和伦理价值的相互影响，不能完全彼此孤立。那么，是否可以通过从科学中引申出伦理原则来支持科学与伦理

* 作者简介：张汉静，山西沁水人，（太原 030006）山西大学科学技术哲学研究中心教授；
王江荔，河南林州人，（太原 030006）山西大学哲学社会学院博士生，（太原 030024）太原理工大学政法学院讲师。

的整合呢？他深入分析了把伦理学建立在科学研究的内在价值基础之上的尝试，以及从进化论的生态学中推导出伦理原则的尝试。

（一）科学的内在价值无法扩展为一般的社会伦理

有一种观点认为，科学的内在价值可以扩展开来作为社会秩序的基本理念。比如雅各布·布朗劳斯基（Jacob Bronowski）提出，科学本身要求宽容、无私、理性、思想自由以及持不同意见的权利，科学知识是普遍的，追求科学需要合作、诚实、忠于真理。他鼓励把这些“科学价值”扩展到社会秩序，其表现形式是政治自由、尊重他人和国际合作。社会学家罗伯特·默顿（Robert Merton）也声称，可以在制度化的科学伦理中发现最高社会价值，包括普遍性、非功利性和公共性等等。

在巴伯看来，这种对科学内在价值的描述存在以下两方面的问题：首先，科学家的真实动机比这种理想化描述所认知的更为复杂。事实上，科学家很少是大公无私的，也不仅仅为真理而献身，他们也像其他人一样追求专业认可、个人成功和较高薪酬。科学的激励和奖赏机制更偏向于与主流认知体系相一致。优先权之争表明影响科学的动机是多种多样的。当“大科学”出现时，研究的目的就渐渐被工业或政府所决定，他们的目的不再是真理本身，而是作为权力工具的知识。其次，即使“科学的价值”作为一种理想的表达而非科学行为的实践而被接受，它仍然是有问题的：一种合适的社会伦理能否从中推导出来？在科学中发现的价值作为人文的政治秩序的标准是不充分的。从历史上来看，科学工作与更广泛的政治、哲学观念相一致。追求科学知识仅仅是人类无数努力中的一种，而且它也不可能为目标各异的行为提供统一的标准。神学家理查·尼布尔（Richard Niebuhr）曾经指出，在科学研究中有一种重要的伦理特征：毫无保留地献身于真理以及科学共同体的信任和忠诚，但这种伦理特征仅仅表现了有限范围的价值。巴伯强调，即使抢占他人功劳的欺骗事件屡有发生，诚实依然是科学家的本质特征；但诚实并不首先是科学家个人美德的结果，而是制度化的科学结构的结果。总之，“重要的伦理价值是内在于科学的，但是我们不能期望从中得到合适的社会伦理，或

者为科学制度外的伦理选择提供动机”。^①

（二）进化论引申出的伦理原则无效

朱利安·赫胥黎（Julian Huxley）、沃丁顿（C. H. Waddington）等生物学家曾假定：人类价值可以从进化趋势的特点和方向中推论出来——进化论的历史表现为一种向着理智、自我意识、合作与对组织的忠诚发展的趋势，这些特征曾有助于我们的生存，因此在进化过程中被选择出来。威尔逊（E. O. Wilson）也提倡从进化论科学中推导出伦理规范：“我们关于生物学特性的经验知识将允许我们在竞争性的进步标准中做出最佳选择。”^② 比如，生物界的利他主义行为带来了适应性的有利条件，因而被选择过程所支持；鼓励社会合作的伦理规范因增强了集体统一性而具有巨大的生存价值，文化体系则允许这种合作延伸出去超越亲缘关系。

巴伯指出，此类建议的困难在于进化显露出相互矛盾的特征：合作与互助存在，但竞争性的斗争同样激烈，因而可以从进化中推导出更为宽泛的伦理结论。例如，赫伯特·斯宾塞（Herbert Spencer）和社会达尔文主义者把为生存而斗争当作为资本主义竞争辩护的理由；托马斯·赫胥黎相信与自然的残酷斗争恰好是人类应该追求的对立面；尼采则认为进化论支持“超人”理念。与此同时，许多生态学家则认为，由于忽视了人性与文化的特殊性，因而从进化论历史推导出伦理原则的努力是无效的。辛普森（G. G. Simpson）和杜布赞斯基（Dobzhansky）就曾经提出，自我意识和反思性选择能力是人类与其他生物之间的区别，即使过去的趋势已然清晰可见，但我们依然拥有选择权去发起与有意识的选择目标一致的新趋向。而许多哲学家则指出，从描述性的前提推论出规范性的结果是不可能的。休谟曾讨论过“应该”的陈述不能从“是”的陈述中推导出来，因为它们是逻辑上不同类型的表述。G. E. 穆尔认为，任何试图从事实中推导出价值的人都会犯“自然主义的谬误”。安东尼·弗卢（Anthony Flew）和安东尼·奎因顿（Anthony

^① Ian Barbour, *Ethics in an Age of Technology*, The Gifford Lectures Volume Two, New York: HarperCollins Publishers, 1993, p. 29.

^② Edward O. Wilson, *On Human Nature*, Cambridge: Harvard University Press, 1988, p. 167.

Quinton) 提出, 进化的方向极其难以确定, 即使它是一个清楚的方向, 我们也不能不管其结果如何就预先赞成它。我们不得不通过独立的标准去评价它, 即无论我们在人类进化中发现的趋势是什么, 我们都可以自由地选择是否要继续坚持或者试图改造它们。汤姆斯·内格尔 (Thomas Nagel) 主张, 进化论可以解释我们反思性能力的来源, 但却不能解释凭借这些能力我们达到的结果是什么。迈克尔·鲁斯 (Michael Ruse) 则认为伦理规范的具体内容不能从进化史中推断出来, 尽管支持社会合作的共有道德规则是适应性的, 但它们是偶然的进化史的产物, 不是永恒的原则。价值实际上是我们投射到世界的人类结构, 但是为了严肃对待它们, 我们不得不相信它们是客观的。“进化论的理论表明: 道德实际上是感觉的功能, 但是它也表明我们必须有客观性的错觉……因此在某种意义上, 道德是我们的基因强加于我们的集体错觉。”^① 巴伯认为, 鲁斯的观点是自相矛盾的, 因为一旦伦理规范是集体错觉的秘密泄露出去, 我们几乎不能期望它们的社会效果能够持续下去。“进化论生物学不能既建造又怀疑伦理原则。”^② 因此, 在巴伯看来, 以上分析表明, 从以进化论生态学为基础的科学中引申出伦理原则的尝试是无效的。

(三) 科学以多种方式影响着伦理学

巴伯主张, 虽然不论自然科学还是社会科学都不能为推导出伦理原则提供一个自给自足的基础, 但是它们与伦理学存在着三个方面的联系:

第一, 生物学和社会学给我们指出了由我们的生理结构所引起的对人类行为的约束。人的选择不能忽视界限, 即由过去进化论所设置或由基因程序、生理过程以及心理活动、社会压力所设置的界限。即使许多选择对我们而言是开放的, 我们依然依赖许多不受我们控制的条件。

第二, 科学越来越能提供可信赖的对决策后果的评估。对后果的分析是伦理反思的重要组成部分。成本-效益分析、风险-效益分析、环境影响评估、技术评估和监管标准, 都深深依赖于对可供选择的政策决定的可能后果的科学判断。由于对目标的选择并非一个科学问题, 因此, 对达到目标的方式的选择就要求技术可能性的相关知识, 以及对直接和间接后果的估算。虽然科学知识几乎不能完全摆脱价值判断或个人与集团利

益, 但科学知识仍然是技术决策的基本组成部分。

第三, 科学有助于世界观的形成, 而我们的决策则生成于世界观之中。科学是关于世界和人类地位的不断变化的看法的主要来源之一, 也是解释各方面经验的哲学范畴的主要来源之一。我们对实在的统一观点必须与科学发现和对人类潜能的理解一致。虽然我们不能从进化论中推导出一系列伦理原则, 但是我们可以从中得到关于时间性、变化和所有生命形式的相互依赖性的新视角。总之, 伦理学不能从科学本身推导出来, 但科学知识以一种重要的方式影响了伦理学。

二、哲学有助于澄清伦理原则

在巴伯看来, 哲学能帮助我们澄清评价技术选择的伦理原则。他认真审视了作为技术政策选择原则的功利主义的长处和弱点, 提醒我们思考社会利益和个体权利的重要性; 并深入分析了公正和自由的概念, 主张最重要的自由形式就是参与影响我们生活的决策。

(一) 义务论伦理学是功利主义的可替代性选择

功利主义的核心原理是“最大多数人的最大的善”, 即应该选择导致以善胜恶后果的最大净差额的行为。比如, 杰瑞米·本瑟姆 (Jeremy Bentham) 认为善即等同于快乐, 个人应该选择能够导致快乐与痛苦最大平衡的行为。约翰·斯图亚特·穆勒 (John Stuart Mill) 主张幸福是比快乐更为包容和持久的善。功利主义经济学家们则寻求社会整体福利的最大化, 或者是个体福利的总和, 或者是主观偏好与可感知的满足的总和。

巴伯指出, 对功利主义的批判主要来自两个方面: 一、大多数功利主义是人类中心主义的, “最大多数人的最大的善” 仅仅用来指人类, 而且只适应于当前存在的人, 通常很少考虑代际问题。一般来说, 最大的整体福利可以通过拥有低

① Michael Ruse, *Taking Darwin Seriously*, Oxford: Basil Blackwell, 1986, p. 253.

② Ian Barbour, *Ethics in an Age of Technology*, The Gifford Lectures Volume Two, New York: Harper Collins Publishers, 1993, p. 31.

水平福利的庞大人口而得到，因此，当后代被包括进来以后，就存在着困难。二、在功利主义中，与道德选择有关联的只是整体的幸福，而不是幸福在人们之间的分配。比如，一个很小的少数的消灭给大多数带来幸福，以致整体幸福增加；部分社会阶层异常贫困，而国家整体收入却能够增加。假如能够证明行为的间接后果会伤害整体利益，功利主义就能够反对这些行为，但功利主义并未找到不公正或不平等本身的内在错误。

因此，巴伯赞同许多哲学家的观点：功利主义原则必须由正义原则来补充。如果整体利益是唯一标准，我们就能够评价一个很小的社会利益的正当性——即使它需要巨大的不公平。但是，如果正义是唯一准则，我们将不得不纠正一个很小的社会不公——即使它是普遍的苦难或社会伤害的结果。我们既要考虑正义，又要考虑整体利益。同时，巴伯指出，当正义原则补充进来之后，如果是小数目选择而且有一个较小范围的具体目标的话，成本-效益和风险-效益分析将是有用的方法。但是，今天大多数政治决策包含大数目选择和宽广领域的影响，许多是难以甚至是不可能量化的。平衡协调是多方面的，而且不能以单一的单位来测量，或汇总起来作为数量总值，它们包括高度多样的价值类型。因此，巴伯建议，环境作用评估与技术评估方法允许更宽范围的价值思考，藉此摆脱功利主义思想的某些局限性。政策选择一般需要在无法比较的东西中进行价值判断，因此，必须通过政治程序而不是通过技术专家的形式化分析技术来做基本决定。

巴伯倡导一种替代性的伦理研究路径即义务论伦理学——功利主义完全依据后果来做判断，义务论除了计算后果之外，还强调义务和责任。历史上，斯多葛派学者认为人们有责任去按照这个世界的结构所表达的自然秩序、理性和道德秩序去行动。犹太教和基督教要遵从圣经所揭示的神圣法则。对康德来说，对自由和正义的要求基于作为独立自主的和理性道德主体的个人的平等，个体的人永远不应该仅仅被看作达到社会目的的手段。因此，与功利主义强调社会利益相比，义务论伦理学通常维护个体权利。即使是为了有利的社会后果，基本权利也不应该被侵犯。权利与义务密切相关，我的生活权利同时意味着

你有不侵犯我的生活的义务。而且，权利和义务不是绝对的，不同的义务有着份量上的轻重之分，当两种权利相冲突时，其中一个可能被优先分配。在技术时代，政府掌握巨大权力（比如通过电子监控和控制信息），并且通常以对社会有利为理由为这种行为进行辩护。因此，捍卫个人权利事实上非常重要，可以保护少数人免于因大多数人的利益而受到剥削。但是，在一个相互依赖的生态世界，人类行为的直接影响和间接影响极为深远，必须同时考虑保护个人利益和社会利益，而且不存在二者结合的简单公式。在某些情况下社会后果最重要（如核武器），而在某些情况下个人权利是主要问题（如电脑操作者的保密）。因此个人权利和未来社会利益很难协调一致，正如关于人口增长的辩论一样。此外，巴伯还建议同时使用对后果的宽泛评估（通过包含非量化标准超越功利主义和成本-效益分析）和捍卫权利来避免绝对主义。

在巴伯看来，大多数关于正义的理念始于基本的人人平等的假设。人人平等或者基于一个宗教信仰：在神的眼中每个人都是价值平等的；或者来自于人类权利生而平等的信条或和谐社会秩序的要求。那么，分配的公正则始于这一理念：因为人生而平等，所以人必须被平等对待。与此同时，不公正对待可以根据许多理由证明其正当性：为那些特殊的贫困者和残疾者提供特殊供应本身是不平等的，但它的目的是人人有机会过上幸福生活；收入的差异可以作为生产效率的刺激来证明其正当性，但是当今工业社会存在的巨大不平等几乎很难为这种目的进行辩护。简言之，仅仅当不公正对待有助于纠正某些其它形式的不公正，或者它对于所有人的幸福而言必不可少时，不公正对待才可以证明其正当性。为了维护社会秩序，权利不平等是必须的，但通向权利的路径可以是平等的。但是，巴伯强调，我们为了其它社会利益而承受的不公平程度应该有一个限度。如果技术将导致贫富差距扩大，如果全球资源匮乏限制了用于分配的资源，那么，不公正问题就会承担额外的紧急风险。因而他主张：“在资源分配中面对人类基本需求时（如食物、健康和避难所——马斯洛需求理论的最低级），相比在其它商品和服务的分配中，公平更具有令人信

服的价值。”^① 因此，食物和医疗方面的公正应当具有最高的优先权。

（二）参与决策是最重要的自由形式

巴伯指出，在所有对技术政策的评估中都包含一种认知：它对自由的限制或扩展所达到的程度。自由有许多形式，它以各种方式被政策决定所影响。哲学家乔尔·费因伯格（Joel Feinberg）认为，自由可以表述为一个政府机构、一种约束和一种活动之间的关系，它有一个一般结构：x 从 y 中释放出来去做 z。当人们去捍卫自由时，头脑中就有了特定类型的约束和活动。

在巴伯看来，自由具有消极与积极两个方面。自由的消极方面即外部约束的缺失：从被其他人或其他组织强加于身的压力或直接干预中解放出来。洛克和英国早期自由政治哲学传统曾把自由首先阐述为缺乏其他个体或政府的干预。自由的积极方面就是选择机会的存在。个人的自由程度是自由的基本组成部分，许多选择的条件是内在的，在替代选择意识、进行慎重选择的能力、个人主动性和自我导向方面，人们之间有很大不同。但是在对待公共政策时，我们需要关注外在条件即政府结构，在其中人们能够在一定程度上掌控自己的未来。自由的消极方面和积极方面在任何社会秩序中都不可避免地相互关联。政府是秩序和法律的根据，但是当政府限制某些行动而使得其他行动成为可能时，它也是自由的工具。政治自由的消极方面是对政府权力的限制，如审查制度和任意逮捕，而其积极方面则是自我决定的政治制度和民主形式的政府，藉此，每位公民都能在做决定过程中发出自己的声音。

巴伯特别指出，在当代技术社会，为了保护人们的健康、安全和幸福，政府干预的权力已扩展到更加广阔的领域，与技术政策有关的自由形式可以被积极理解为参与技术决策的机会：第一，参与市场。在自由市场经济中，达到市场效率和社会公平的协调一致并非易事。效率的缺乏在某种程度上伴随着使用税收来缓和贫富极端差距，以及支持健康和福利政策以确保无人缺乏生活必需品。政府行为在市场中比在其他地方需要承担更多的干预。第二，参与政治程序。在现代民主国家，公民可以通过各种方式实现对政治的影响。但是，在面对复杂技术决策时，公民通常感到无能为力。比如，核反应堆和有毒物质对人

类健康和安全的威胁就难以评估。这样的决定不应该仅仅留给技术专家去解决，因为他们需要比较各种各样的风险和收益以及对不同政策进行评价，这并不是纯粹的科学问题。赞成技术发展的工业和政府机构通常比反对技术的机构拥有更广泛的法律和科学资源。第三，参与关于工作的决定。开展此类工作的机构非常广泛，它应该包括这样的规定：使工人的声音能被听见，比如工会、劳动管理委员会、生产合作社等。巴伯指出，这三种参与形式在大型技术中比在中型技术中更为困难。比如，核能是复杂的集中的，需要巨额投资并承担异常危险，这就需要特殊的政府监管和严格的安全评估。相反，许多形式的太阳能是疏散分布的，地方就可以安装并管理，分散化抵制了经济权力和政治权力的集中，并有助于多样化和地方控制。不过，在许多情况下，权力集中是必须。比如，地方政府要依靠工业增长来增加税收总额，而在控制污染方面收效甚微，因此国家对环境监管及能源保护的作用日益加强是不可避免的。但是在国家层面上公民参与将更为困难。

综上所述，在巴伯看来，科学与哲学是伦理学的重要基础。从科学来看，虽然科学的内在价值无法扩展为一般的社会伦理，从进化论生态学引申出伦理原则也是无效的，但无可否认的是，重要的伦理价值是内在于科学的。通过提供可信的对决策后果的评估、形成关于世界和人类地位的世界观等形式，科学都在影响着伦理学。从哲学来讲，在功利主义与正义原则的相互补充、社会利益与个体权利的相互平衡、消极自由与积极自由的相互协调等方面，哲学能够帮助我们澄清评价技术选择的伦理原则。在伦理学的构建过程中，科学与哲学通过人类行为后果的评判标准的选择、相互冲突的价值观的平衡等方式，为伦理学提供了必要的基础。

（责任编辑 林 中）

^① Ian Barbour, *Ethics in an Age of Technology*, The Gifford Lectures Volume Two, New York: Harper Collins Publishers, 1993, p. 37.

论孙中山之道统自觉

姚中秋*

【摘要】学界对孙中山先生与儒家思想间的关系已有一定讨论。然仅从儒学立论，远不足以把握孙中山思想之历史意义。迭经挫折而深思熟虑之后，因为独特的身份担当意识，形成清晰而坚定的道统自觉，方为晚年孙中山先生思想中之最为突出者。本文尝试从孙中山革命—建国—立宪者的特殊身份，索解中山先生之道统自觉，略述此一自觉之文化、政治后果，并探讨此一道统成就其现代肉身之可能方向。

【关键词】孙中山；道统；三民主义；五权宪法

中图分类号：B26 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)03-0096-11

学界对孙中山先生与儒家思想间的关系已有一定讨论。然仅从儒学立论，远不足以把握孙中山思想之历史意义。迭经挫折而深思熟虑之后，因为独特的身份担当意识，形成清晰而坚定的道统自觉，方为晚年孙中山先生思想中之最为突出者。

若与影响百年中国历史之其他重要人物相比，中山先生此一思想是极为突兀的。置于现代中国文化、政治演变历程中考察，孙中山先生此一自觉，及据此而展开之创制立法，实有为中华文明存亡续绝之大功。没有中山先生此一道统自觉，一以贯之的中国之道的传承统绪或已中绝。因中山先生此一道统自觉，二十世纪中国文明演进方未脱轨，尽管其后之政制并未完全依中山先生之方略展开。

本文尝试从孙中山革命—建国—立宪者的特殊身份，索解中山先生道统自觉之机缘，略述此一自觉之文化、政治后果，并探讨此一道统成就其现代肉身之可能方向。

民初立宪之去中国化趋势

朱子《中庸章句序》曰：“盖自上古圣神继天立极，而道统之传有自来矣。”中经尧舜禹，“自是以来，圣圣相承：若成汤、文、武之为君，皋陶、伊、傅、周、召之为臣，既皆以此而接夫道统之传”。圣圣相传，而成“道体”之统。在

此，德、位合一，圣人为王者或王者之治国伙伴。道在圣王之行事中，道在圣王所立之礼乐制度中。

至孔子，则发生重大变化：孔子不得其位，而删述六经。六经为圣王之道之文，孔子以文传授弟子，而有经学。儒家士人以经学阐明圣人之道，络续不绝，成“道学”之统。惟战国时之制度、为政，背此道而驰，以子学为本。而由此形成之宪制，不论秦制、黄老之治，均不稳定，无力塑造良好秩序。

至汉武帝，乃归宗道统，表彰五经，立五经博士，并更化制度：皇权承认儒家士人守护、阐明之道对政治之引领，由此证成其统治权之历史和义理的正当性。此一道统亦非空言：经由选举制度，儒家士君子掌握权力，而有“儒家士大夫”群体，且成为与皇权共治天下之治理主体，“士人政府”由此成立。

此为汉武帝以来中国正统宪制之根本所系：儒家士人守护、阐明道学，皇权仰赖、又保障道学。名义上的统治权固然在皇帝，但儒家士大夫凭借其关于道之知识，分享治理权。儒家士大夫与皇权相制相维，道学与制度共同传承道统，由此而有相对稳定之宪制和社会秩序^①。

晚清立宪，此一整套秩序面临深刻危机。麻烦不在立宪导致之虚君后果，因在共治体制中，君权本已虚化。深层次的危机在于，西方知识系统全盘引入，五经退居次要位置，甚至遭到废

* 作者简介：姚中秋，笔名秋风，陕西蒲城人，（北京100191）北京航空航天大学人文与社会科学高等研究院教授。

① 关于这一宪制之详尽分析，参见姚中秋：《国史纲目》，海口：海南出版社，2013年，第260—274页。

弃，道学瓦解；在制度上，科举制废除，新式学校兴起，所培养之新式官僚趋向于技术化，成为所谓“文官”“公务员”，“志于道”而担当社会领导责任的儒家士君子、包括儒家士大夫群体，渐行解体。

这立刻引发一个虽然隐晦、但十分严重的问题：正在形成之宪制中，道安置于何处？承续道统之主体是谁？清室退位之后，中国半个世纪的秩序混乱，主要不是因为皇权消失，而是由于道学体系瓦解、士君子养成与士大夫选举机制消失，致使道统失去着落。

康有为的先见之明正在于，预料到新制建立，政、教两分，道统必将悬空，因而倡设孔教，在完全依靠技术化知识支撑的统治性政府之外，另行建立一个教化性政府，维系道统于不坠，从而保持中国文明之连续，维系社会良序。然康氏主张之难题在于：孔子不是先知，儒家难成宗教。故虽有三十年努力，康氏方案始终难以实施。

张之洞同样表现出先见之明，而比康有为更为审慎、明智，似乎把握到儒家中国之教化体系的特殊性质。张之洞把重点放在教育上，故从《劝学篇》开始，坚持“中学为体，西学为用”；尤其是晚年主导设计的癸卯学制，坚持各级学堂学生读经。“若学堂不读经书，则是尧舜禹汤文武周公孔子之道，所谓三纲五常者尽行废绝，中国必不能立国矣。学失其本则无学，政失其本则无政。其本既失，则爱国爱类之心亦随之改易矣。安有富强之望乎？”^①张之洞希望以学传道，其法相对可行，尽管后来的教育政制演变，未能如此。

不过在晚清立宪过程中，道统传统问题尚不十分突出，毕竟，皇帝仍在，而当时很多人误以为，道统在皇权，宪法仅为治理之术。确实，在皇权制下，有皇帝在，不论有何文化、政治构想，都可立刻找到第一推动力。但实际上，更为重要的是，儒家士大夫群体当时仍在：立宪主体本来就是儒家士大夫。

民国建立，道统传统问题乃趋于突出：皇权不复存在，社会治理主体已难称儒家士大夫。民国初建，掌握权力者约有三类人：留学国外、新近返国之革命者，北洋系军政人物，这两者都不

是完整意义上的士大夫，因为他们都没有接受过完整儒学教育；只有张謇为代表的立宪派绅士较为接近儒家士大夫，也正是他们推动了革命派于立国之后的“保守化”。但在民国初年政治博弈中，立宪派在地方或有一定控制力，在中央政治舞台上则相对边缘，且随着政治格局剧变，其影响力持续衰减。

事实上，民国成立之初，随着儒家士大夫与皇权秩序解体，以及革命引发的激进主义文化思潮的冲击，已出现总体秩序之混乱。对此，即便革命党人如黄兴、章太炎等，也忧心忡忡，由此而有革命党人回向道德之转向，蔡元培等人成立“进德会”等组织，试图重建道德。这种社会层面上的努力是必要的，却是肤浅的。国民道德混乱仅为表现，深层次因素在国家精神迷失，也即道之悬空。

皇权已去，经学崩解，士大夫消散，新知识传入，国家将循何道而行？这是百年中国始终面临，却被绝大多数人忽略的问题。而革命党人，除孙中山先生等极少数例外，满清覆亡以来绝大多数思想和政治精英也没有道之意识。这一点，构成现代精英与儒家士大夫最根本的区别所在。在这种盲目背后，可见去中国化之信念：形成于西方的宪政制度，是一套先进的、普遍的、且完整的治理技术，可通用于中国，并可做到药到病除，立刻解决中国面临的全部困境。政制、宪政可重建整全秩序，这是一种流行百年的信念。有此信念，道当然是多余的，尤其是中国之道。

民国初年，革命党人，及当时主张宪政之大多数人，就已形成这种去中国之道的西方制度迷信。他们把政治作为解决全部问题的关键，故专注于宪政制度问题之探究、辩论、构建。

相比较而言，康有为与其同道更为深谋远虑。他们认识到，共同体必有其道，只有上道，政制才可正常运转，才可期待良好秩序。故他们不仅积极致力于宪法设计宪制，更致力于把宪制纳入道之中。其方案是：孔教入宪，以宪法确立国家精神。康有为在《拟中华民国宪法草案》中

^① [清] 张百熙、荣庆、张之洞：《学务纲要》，舒新城编：《中国近代教育史资料》上册，北京：人民教育出版社，1961年，第203页。

有条款：“以孔教为国教，惟蒙藏则以佛教为国教。”^① 其具体措施有：

一、崇体制。总统与行政官、地方长吏，春秋及诞日大祭，朔望祠谒，学校奉祀，皆行三跪九叩礼。

二、立学设学位。大中小各学皆诵经，大学设经科，授以学位，俾经学常入人心，其学校特助以经费。

三、立教会。国家特保护而助以经费，或设教院专司宏导。^②

康有为也提议设立“学士院”^③，此或为蒋庆三院制中通儒院之先声。康有为又提议设立“国民大会议”，全国每县举一人，其主要职能有三：“修正宪法，割让国境，选举总统”。^④ 这与孙中山先生国民大会构想颇为接近。

总之，康氏宪法构想是“厚的”，宪法不仅构建政体，也范导国家精神。故以宪法确立国教，国教渗透政治生活各个环节，以引领政治，塑造社会。但在当时，生成于西方一神教建制化教会经验中的政教分离原则，已随着西方宪法理论传入中国，且被知识上基本上已为西方征服的立法者所接受，康氏方案自然遭到排斥。

梁启超的方案比乃师温和一些。他于民国初年草拟之《中华民国宪法草案》第十五条曰：“中华民国以孔子教为风化大本。但一切宗教不妨害公安者，人民得自由信奉。”^⑤ 梁启超对此有专门解释：

本宪法既从各国通例，将各种自由悉为列举，信教一项，不容独遗。然比年以来，国人多误解信教自由之义，反成为毁教自由。孔教屡蒙污蔑，国人固有之信仰中坚，日以摇动削弱，其影响及于国本者非鲜。故以为即将许信教自由之事实，列入宪法，同时亦宜将崇仰孔教之事实，一并列入也。^⑥

梁氏这一态度引人注目。康有为倡设孔教，梁启超曾坚决反对，1902年作长文《保教非所以尊孔论》。在回复康氏批评的信中，梁启超更指出：“弟子以为欲救今日之中国，莫急于以新学说变其思想（欧洲之兴全在此），然初时不可不有所破坏。孔学之不适合新世界者多矣，而更提倡保之，是北行南辕也。”^⑦ 梁氏于孔子多有不满，同期所撰《新民说》与此同辙，对儒家之

德论予以严厉批评。

民国以后，梁启超的态度发生变化：仍反对立孔教，故未参与发起孔教会，但明确尊孔。1915年12月，梁启超发表《孔子教义实际裨益于今日国民者何在欲昌明之其道何由》，其中说：“盖中国文明，实可谓以孔子为之代表……吾国民二千年来所以能抟控为一体，而维持于不敝，实赖孔子为无形之枢轴。”^⑧ 基于这种想法，梁启超希望以孔子之教为风化大本。与康有为的国教构想不同，这仅为一宣示性条款，并未落实于实质性制度。

北洋系也试图重建秩序，民国二年十月通过之《中华民国宪法案》第一九条本有“国民教育，以孔子之道为修身大本”条款。看得出来，此草案拒绝了康有为之国教提议，而大体上接近于梁启超之温和构想。或者说，又退一步，从国家层面，退居于国民教育层面。

然而，即便这样的表述，也未能通过。因为文化政治舞台之主角已发生重大变化：新式学堂建立、科举废除近十年，现代知识分子群体逐渐成形兴起；因为革命，儒家士大夫群体的影响力急剧衰退，代之而起的是具有革命精神的大量政治新贵，而反传统的新文化运动也在发生影响。故立法机构成员之思想观念趋向激进化，在宪法起草过程中，反对意见占较大优势。1923年，此宪法草案通过时，孔子之道条款被删除^⑨。

这一事件极有象征意味，可清楚呈现当时立宪者之文化政治立场。纵观同时期立法机构起草

① 康有为著，姜义华、张荣华编校：《康有为全集》第10集，北京：中国人民大学出版社，2007年，第81页。

② 同上，第83页。

③ 同上，第79页。

④ 同上，第73页。

⑤ 夏新华等整理：《近代中国宪政历程：史料荟萃》，北京：中国政法大学出版社，2004年，第252页。

⑥ 同上，第252页。

⑦ 梁启超：《与夫子大人书》（光绪二十八年四月），丁文江、赵丰田编：《梁启超年谱长编》，上海：上海人民出版社，1983年，第277—278页。

⑧ 梁启超：《饮冰室文集》之三十三，氏著：《饮冰室合集》第4册，北京：中华书局，1989年（据上海中华书局1936年版影印），第60页。

⑨ 关于立宪过程中孔教议题之争论，可参看李富鹏：《共识与争议：天坛宪草之孔教入宪的发生机制与规范结构》，《中外法学》2014年第4期。

的宪法草案与民间学者自发拟定的宪法案^①，基本在欧、美、日既定体制中打转。宪法的政治宣示、权利条款、政体设计等内容，几乎全部抄袭。延宕十年、最终于1923年通过之《中华民国宪法》，不过是列国宪法条文之杂凑而已，几乎看不出中国治理之道的任何痕迹。

由上面简略回顾可见，满清覆亡之后，民国初年持续十余年之立宪运动，带有明显的非中国化倾向。精英群体的思考完全被欧美、日本、苏俄等外来的政治、宪法观念、制度所支配，对数千年一以贯之的中国治理之道视而不见。同时兴起的反传统的新文化运动，对此更予以价值上和知识上的摧毁，比如“古史辨”运动从根本上摧毁经，经学大厦倾塌，这与去中国化的立宪政治互为表里。

1923年宪法之所以不能生效，去中国化也许是一原因之一。而这部宪法若真生效，也只能让中国政治偏离中国之道。所幸，天生中山先生，力挽狂澜，几乎以一人之力，扭转这一宪法的去中国化趋势。

孙中山先生之道统自觉

就在1923年北洋政府主导之无中国性之中华民国宪法通过之时，中山先生已具有明确的道统自觉，此正为孙中山先生超绝时人之处。

关于孙中山与儒家思想间关系，学者已有一定研究^②。概括而言，孙中山早年接受过儒家经典教育，虽不算完整，但足以了解儒家核心思想；早期革命活动多依靠东南沿海民众组织之会党，此辈身上中国传统保留得相当完整。这让中山先生对儒家始终有温情态度^③。不过，在准备革命及辛亥革命前后，中山先生最多只是零星援引一些儒家话语。

惟到晚年，具体地说，约在第一次护法战争后，主要在1920年代，也即人生最后几年，中山先生才有明确的道统自觉。其最为重要的表述如下：

我们中国有一个立国的精神，有一个自尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子数千年来圣相承的正统思想，这个就是我们中华民族的道统，我的革命思想、革命主义，就是从这个道统

遗传下来的。我现在就是要继承我们中华民族的道统，就是继续发扬我们中华民族历代祖宗遗传下来的正统精神。^④

如此直白的道统承担意识，在现代思想和政治史上是独一无二的。或许可以这样说，孙中山晚年思想最为引人注目之特征，不在于援引儒学观念，而在于其明确地标举中国道统^⑤。

道统与儒学是两个相关联、但大不相同的概念。依韩愈《原道》，到孟子，道统中绝。据朱子《中庸章句序》，道体传承之统绪，至孔子一转而道学之传承^⑥。故道统可有道体之统与道学之统二分。孔子之前的圣人为圣王或圣臣，

① 夏新华等整理：《近代中国宪政历程：史料荟萃》，第197—463页。

② 比较重要的论述如：章开沅：《从离异到回归——孙中山与传统文化的关系》，《历史研究》1987年第1期；姜义华：《孙中山晚年对于西方社会哲学的批判与对儒家政治哲学的褒扬》，《广东社会科学》1996年第6期；姜义华：《对辜鸿铭〈中国人的精神〉的接续与超越——孙中山晚年褒扬儒学理路试释》，《史林》2009年第4期；罗耀九、高常范：《儒学对孙中山思想的影响》，《学术月刊》1996年第11期；李吉奎：《孙中山晚年文化思想中对传统的因袭》，《广东社会科学》2013年第5期。

③ 关于这一点，可参见姚中秋：《国史纲目》，第465—466页。

④ 此为蒋介石的记载。转引自李侃：《孙中山与传统儒学》，《历史研究》1986年第5期，第91页。戴季陶的记载不同。孙谓：“中国有一个正统的道德思想，自尧、舜、禹、汤、文、武、周公，至孔子而绝。我的思想，就是继承这一个正统思想来发扬光大的。”孙还重复说了一次，戴指称孙自认为是中国道统的传人。参见戴季陶：《孙文主义之哲学的基础》，上海：民智书局，1927年，第43页。

⑤ 罗义俊较为深入地分析过孙中山的道统意识：“中国历史文化有一个一脉相承的统绪。孟子首倡由尧舜禹汤而至于孔子的圣圣相承系统，韩愈承之而定道统之说。其后续有添说，兹不论。但可以肯定，道统观念是中国文化中的核心观念，意义丰富深远，却为现在中国知识分子所反感，除新儒家中少数几个人外，几乎无人正面敢说。然而我发现，道统观念竟肯定性地贯串在中山先生的三民主义思想中。”他主要认同中山先生之认同中国道统与肯定家族宗族的亲缘聚族的国族主义。参见罗义俊：《中国道统与国族主义——孙中山民族思想的文化诠释》，《中共宁波市委党校学报》2010年第4期。

⑥ “夫尧、舜、禹，天下之大圣也。以天下相传，天下之大事也。以天下之大圣，行天下之大事，而其授受之际，丁寧告戒，不过如此。则天下之理，岂有以加于此哉？自是以来，圣圣相承。若成汤、文、武之为君，皋陶、伊、傅、周、召之为臣，既皆以此而接夫道统之传，若吾夫子，则虽不得其位，而所以继往圣、开来学，其功反有贤于尧舜者。”[宋]朱熹撰：《四书章句集注·中庸章句序》，北京：中华书局，1982年，第14页。

德、位合一，有圣人之德，又有王者之位，故其道畅行于天下。孔子不得其位，删述六经，创立儒学，终不得其位，其道不能行于天下，至少自己生时不能，几百年后才经汉武帝之道统自觉，而由儒家士大夫群体行道。《孟子·离娄下》曰“王者之迹熄而诗亡，诗亡然后《春秋》作”，仿此可说，圣王不再而有儒学。

上引孙中山之话语，直追圣王之道体之统。这构成本文讨论的主题：中山先生之道统自觉。仅从儒学角度讨论中山晚年思想是远远不够的。须超越儒学，回溯至德、位合一的圣王之道统，以探究中山晚年心曲。

革命前与民国建国时期的中山，确实并不排斥儒家之学，也确实广泛运用儒家观念，用以阐释自己的革命思想，如援引古典革命理念，以为自己革命之理据。中山先生的民生主义，也与儒家思想关系密切。但是，一零年代末之前的中山先生，并无整全的道统自觉。据此可理解中山先生在民国创建过程中之种种作为：《中华民国临时约法》为中山先生长期坚持，但其宪制基本照搬自美国，不见中国元素。以中山先生晚年构想之五权宪法与之相比，两者完全不同。由此可见，中山先生思想到晚年有一巨变，亦即，从一般地援引儒学资源到道统自觉。

中山先生何以会有道统自觉？可轻易辨析出若干一般环境因素：

首先，民国建立过程之崎岖，个人保卫民国所遭受之连串失败，迫使中山先生反思自己的革命纲领和策略。由此而有“保守化”转向，从激进革命立场转回，接续中国文明脉络^①。

其次，新文化运动全盘反传统之激进倾向，对晚年中山先生有所刺激。中山先生长年生活于海外，对西方思想、制度、社会、文化有深入理解，全盘西化是他断然不能接受的。而刚刚成长起来的中国青年知识分子日益激进的文化立场，让中山先生心怀忧惧，《三民主义》系列演讲中，对当时所谓“新青年”之激进文化立场，持严厉批评态度^②。

最令他担心的还是新兴知识分子之心态。中山先生多次提及王宠惠最初接受自己的五权宪法、而在留学美国接受博士教育后反而否定的例子^③，以说明断章取义的西方之学是如何遮蔽新

兴知识分子之理智的^④。在孙中山看来，照抄西方模式不可能为中国构建可行且良好的制度。而且，中国也没有理由照抄了。

再次，第一次世界大战的爆发及其后果，刺激中山先生深思西方文明之内在缺陷，而有中国意识之觉醒。在此之前，中山先生已意识到西方文明存在一些缺陷，比如财富分配不平等，而倡导民生主义。但此时，中山先生的思考主要在制度，后来他也发现欧美政治宪法制度之缺陷。第一次世界大战则暴露出西方文明之根本缺陷，令中山先生在反观中国时，得以发现中国文明之伟大处。这方面的表述在《三民主义》演讲中随处可见^⑤，其中较为重要的看法是：西方为霸道，中国为王道^⑥。

① 现代中国不少思想和政治人物都有由激进而保守化的思想转向，参见姚中秋：《激进与保守：二十世纪中国史的基本线索》，《人民论坛·学术前沿》2014年8月上。

② 比如，孙中山说：“现在受外来民族的压迫，侵入了新文化，那些新文化的势力此刻横行中国。一般醉心新文化的人，便排斥旧道德，以为有了新文化，便可以不要旧道德。不知道我们固有的东西，如果是好的，当然是要保存，不好的才可以放弃。”《三民主义·民族主义》，《孙中山全集》第9卷，北京：中华书局，1986年，第243页。

③ 参见《广东省教育会的演说》，《孙中山全集》第5卷，第489—490页。

④ 孙中山说：“庚子年的义和团，是中国人的最后自信思想和最后自信能力去同欧美的新文化相抵抗。由于那次义和团失败以后……中国人的自信力便完全失去，崇拜外国的心理便一天高过一天。由于要崇拜外国、仿效外国，便得到了很多的外国思想；就是外国人只才想到、还没有做到的新思想，我们也想拿来实行……极端的崇拜外国，信仰外国是比中国好。因为信仰外国，所以把中国的旧东西都不要，事事都是仿效外国；只要听到说外国有的东西，我们便要去学，便要拿来实行。”《三民主义·民权主义》，《孙中山全集》第9卷，第316—317页。

⑤ 比如，孙中山明白指陈：“中国从前是很强盛很文明的国家，在世界中是头一个强国，所处的地位比现在的列强象英国、美国、法国、日本还要高得多……为什么从前的地位有那么高，到了现在便一落千丈呢？此中最大的原因，我从前已经讲过了，就是由于我们失了民族的精神，所以国家便一天退步一天。我们今天要恢复民族的地位，便先要恢复民族的精神。”“所以穷本极源，我们现在要恢复民族的地位，除了大家联合起来做成一个国族团体以外，就要把固有的旧道德先恢复起来。有了固有的道德，然后固有的民族地位才可以图恢复。”《三民主义·民族主义》，《孙中山全集》第9卷，第242、243页。

⑥ 关于这一论述之形成过程，参见姜义华：《论孙中山晚年对西方社会哲学的批判与对儒家政治哲学的褒扬》，《广东社会科学》1996年第5期。另可参见章开沅：《王道与霸道——试论孙中山的大同理想》，《浙江社会科学》2000年第3期。

由此，中山先生相信，中国人完全可以超越西方，走出具有世界意义的文明建国之路。中山先生正是这样解释自己何以坚持五权宪法的：

我们国民党提倡三民主义来改造中国，所主张的民权，是和欧美的民权不同。我们拿欧美已往的历史来做材料，不是要学欧美，步他们的后尘；是用我们的民权主义，把中国改造成一个“全民政治”的民国，要驾乎欧美之上。^①

中山先生相信：“中国如果强盛起来，我们不但是要恢复民族的地位，还要对于世界负一个大责任。”具体地说，就是“用固有的道德和平做基础，去统一世界，成为一个大同之治，这便是我们四万万人的大责任”^②。在中山先生看来，这是中国的天命^③。中国人欲膺承天命，须创制立法，由此而有道统自觉。

与同时代人相比，中山最重要的历史意义也正正在此一道统自觉。此为中国文明之万幸，亦为中山超迈时人之处。以下对比孙中山与当时同样积极守护中国文化之人士的思想境界之别。

康有为早在戊戌变法时就倡议设立孔教，进入民国后，康并自行设立孔教会，同时积极推动孔教成为国教。可见在康氏论述中，孔子始终是中心。早在《孔子改制考》等反经学的经学论述中，康有为就把孔子塑造为教主，康有为本人希望成为现代孔教之教主。他希望模仿西方，在现代中国建立一套孔子之教的教化机制，且只是一套教化机制。一直到民国成立后，这也是康有为关注的焦点。由此可见，康有为始终以儒家士人的身份思考、行动。

因为这一点，康有为始终缺乏政治主体意识，缺乏自我创制立法之抱负，而一直在寻找有可能制度化自己构想之王者：清末，他把希望寄托于光绪帝，成为坚定的保皇派；入民国，他把建立孔教为国教的希望寄托于每一个依靠实力上台的当权者，袁世凯乃至张勋等。这让康有为在政治上不断出丑，孔教也因此反复蒙羞。

就在中山产生道统自觉之时，受第一次世界大战西方文明遭受之破坏所刺激，不少贤达都在反思新文化运动之全盘性反传统主义情绪，重新认识中国文明之世界意义。尤其重要的是，以梁漱溟先生掀起的东西方文化大论战和张君勱先生作为论战一方的科学与玄学大论战为标志，现代

新儒学诞生，拓展出一个广阔的知识领域。

但是，上述这些贤达之思考、论说，基本集中于学与教层面，也即中国哲学之创造、儒学思想之创发、文化主体性之确立等，较少进入社会治理领域，没有在学、教与宪法、政治之间，建立起有效的联系。惟独中山产生道统自觉，他注意到了道德、文化问题，但更有政之创制。

为什么是中山先生？也许是因为中山先生之独特身份：中山先生终究是自觉的革命家、自觉的建国者、自觉的立宪者。这是中山先生独特的身份，哪怕在野，中山也有坚定的自我肯认^④。这一点是其他任何人都不具有的，不论是成长于传统秩序中的康有为、张之洞，还是发展现代新儒学的梁漱溟、熊十力。正是这一独一无二的身份和身份的自我肯定，让中山先生产生了道统意识。

道统不限于学统、教统，道统是整全的。除了学、教，道统还呈现于礼乐制度中，支配社会领导阶层的心智，塑造其行为模式。康有为以士人自居，故集中于孔教；中山先生的视野却更为开阔，故中山先生所述道统之传为尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子。在这里，重心在圣王：尧舜是创制立法者，禹是建国创制者，汤、武是革命、建国、创制者。中山先生的身份或者说身份自我认识，与汤、武相近，而大不同于孔子。

中山先生之行事，颇有类于上古圣王者：其一心投身革命，固不必论，中山先生明确地自比

① 《三民主义·民权主义》，《孙中山全集》第9卷，第314页。

② 同上，第253页。

③ “因为天生了我们四万万人，能够保存到今日，是天从前不想亡中国。将来如果中国亡了，罪恶是在我们自己，我们就是将来世界上的罪人。天既付托重任于中国人，如果中国人不自爱，是谓逆天。”《三民主义·民族主义》，《孙中山全集》第9卷，第219—220页。

④ 如中山先生于困顿时期撰《孙文学说》谓：“夫事有顺乎天理，应乎人情，适乎世界之潮流，合乎人群之需要，而为先知先觉者所决志行之，则断无不成者也。此古今之革命、维新，兴邦、建国等事业是也。”《孙中山全集》第6卷，第228页。

于汤武革命^①。中山先生作于1917—1919年的《建国方略》，更可见圣王之建国规模：《孙文学说——行易知难（心理建设）》发明“行易知难”之说，类似周文王之演《易》；《实业计划（物质建设）》构建一个宏大的国家物质建设计划，类似禹之平治水土；《民权初步（社会建设）》引入西人会议制度以形塑公共生活，类似周公之制礼作乐。如此完整、细致的建国构想，在现代中国是独一无二的。或许可以说，晚近中国一百多年，中山先生是真正的建国者。

正因为有完整的革命、建国、创制意识，中山先生才能越过孔子，直追尧、舜、禹、汤、文、武、周公，在援引儒学资源之外，更明确标举道统。中山先生之转聚中华民族之努力、民生主义之经济建设计划、五权宪法之政制设计以及其道德建设规划，只能统合于整全的道统，是儒学所无法完全涵摄的。或许其深度不足，但中山先生思想之广度远超现代史上所有思想和政治人物。

以主义承载道统

中山先生行事不同于当时诸贤者在于，在大转型时代，力倡“主义”，以三民主义承载道统。而以主义凝聚力量，诚为建国时期之有效工具。纵观甲午战争以来的中国历史，以“主义”指导政党、驱动革命、引领建国、立宪、创制，中山先生得风气之先。

康有为、张之洞等人是没有“主义”的，中山先生是革命者，而他们是保守主义者。他们触及到现代国家构建的所有问题，人心、政制、法律等，但其思考方式仍然是士人式的，现代元素被嵌入德、礼、政、刑的儒家秩序结构中，并各得其所，因而根本不需另外提出“主义”。他们期望中国社会实现一次平顺的转进。

然而，帝制终结，学统断裂，以致政统断裂，延续两千余年之整全的文化、社会、政治秩序彻底崩解，中国面临一场全面而深刻的秩序重建。这就需要一个能向国民展示希望之纲领，以凝聚、塑造秩序重建的主体，并鼓舞他们积极行动。秦汉以来的革命者都曾构建过这样的纲领，通常新兴宗教，在现代则只能借助“主义”。

面临同样的情势，北洋系军政实力派没有“主义”，因为他们不是革命者，甚至缺乏政治意识。梁启超评价李鸿章“不学有术”^②，这一评价更适合袁世凯。梁启超也曾断定袁世凯不是政治家，对现代政治运作缺乏理解，“绝对的不肯信世界事物有所谓原理原则者”^③。北洋实力派痛切地认识到，当时新建立的政治秩序缺乏根基，难以运作。但限于知识匮乏，他们无从构建具有历史纵深感和道德感召力的“主义”，构想解决问题的整体方案，而只能从技术上修修补补。因此，他们没有能力塑造、凝聚文化政治主体，也就只能听任秩序继续崩塌。

当民国初年秩序真空之际，新兴的现代知识分子倒是热衷于引入西方各种主义，一时间，主义纷呈。不过，这些知识分子只是引入他人之主义，而缺乏思考与转化能力。同时，现代知识分子基本处于社会结构边缘甚至之外，此为现代知识分子与生俱来之基本特征^④，故其对各种主义，仅限于学理的玄想和茶杯中的辩论，而无力实践之。

中山先生在现代中国第一个创制了自己的主义——三民主义，且以此号召国民，建立践行三民主义之政治团体——强有力的主义型政党，以之作革命、建国、创制之主体。

中山先生提出民族、民权、民生之三民主义甚早，中国同盟会就以此相号召。不过，此三民主义相当简略，其政策主张也多出自欧美：民族主义纯就国内政治秩序而言，所谓“驱除鞑虏，恢复中华”；民权主义只是建立普通意义上的共和制度，其宪制基本上是外来之三权分立；民生主义仅限于节制资本、平均地权等再分配政策，

① 1910年，孙中山对在美华侨解释：“革命者乃圣人之事业也。孔子曰：‘汤武革命，顺乎天而应乎人’此其证也。某英人博士曰：‘中国人数千年来惯受专制君主之制，其人民无参政权，无立法权，只有革命权’，‘中国人民遇有不善之政，则必以革命更易之。’由此观之，革命者乃神圣之事业，天赋之人权，而最美之名辞也。”《孙中山全集》第1卷，第441—442页。

② 梁启超：《中国四十年来大事记（一名李鸿章）》，《饮冰室专集》之三，氏著：《饮冰室合集》第6册，第4页。

③ 梁启超：《袁世凯之解剖》，《饮冰室文集》之三十四，氏著：《饮冰室合集》第4册，第14页。

④ 关于这一点，参见余英时：《中国知识分子的边缘化》，《二十一世纪》1991年8月。

以避免财富分配严重不均^①。依靠这一三民主义，中山先生率领革命党人推翻满清，并与其他各派合作，建立民国。但《中华民国临时约法》设定之宪制，只是美式宪制之简化版，虽然其中有中山先生不得已而迁就之因素^②。

迭经护法之挫折，中山先生认识到，面对未完成之建国创制之事业，需重新建立在中国继续创制立法之政治主体，乃重构三民主义，重建中华革命党。及至后来，受苏俄革命启发，改组国民党，强化主义，以继续革命、立宪、开国事业。

中山先生晚年阐述三民主义，其格局已大不同于此前：不论民族主义、民权主义，抑或民生主义，其论说均在中西对比框架中展开，而五权宪法获得了至关重要的地位。凡此种种，正是道统自觉之体现。因为道统自觉，晚年孙中山的三民主义具有了更宏阔的世界视野，也具有历史纵深感。

道统自觉之后的民族主义将中国置于中西文明会通与人类命运的框架中思考。中国确实面临危机，不能不求生存，不能不“抵抗强权”，这是“顺天行道”^③，故需要自强的民族主义。这种民族主义的立足点是文明之自我肯定，自强的方法是自我更新、提升，亦即保守既有的好东西，学习自己所缺乏的^④。“恢复我一切国粹之后，还要去学欧美之所长，然后才可以和欧美并驾齐驱。”^⑤中山先生是开放的，这一点一以贯之；但道统自觉后的中山先生在开放的同时，更为重视另一维度：保存或恢复中国文明自身。

这一点让始终坚持革命的中山先生，毫无激进主义倾向。笔者在其他地方分析过孙中山处理宗族与“国民国家（nation-state）构建”间关系的智慧^⑥，中山先生相信，面临国民国家构建任务的中国，完全可“由宗族主义扩充到国族主义”^⑦。中山先生也指出，中国需发扬光大自身固有的道德，恢复固有的智力和能力，也需坚守中国固有的社会治理之道。就后一点而言，中山先生特别重视《大学》八目：

我们以为欧美的国家近来很进步，但是说到他们的新文化，还不如我们政治哲学的完全。中国有一段最有系统的政治哲学，在外国的大政治家还没有见到，还没有说到那样清楚的，就是

《大学》中所说的“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”那一段的话。把一个人从内发扬到外，由一个人的内部做起，推到平天下止。象这样精微开展的理论，无论外国什么政治哲学家都没有见到，都没有说出，这就是我们政治哲学的知识中独有的宝贝，是应该要保存的。^⑧

中山先生认识到《大学》治理之道的高明之处。只是令人遗憾的是，中山先生没有从这一中国特有的政治哲学发展出现代社会治理模式，但在新民权主义中，中国之道已有清晰呈现。

道统自觉之后的民权主义立足于有关中国文明独特性的两个判断：中国圣贤早有民权思想，中国人向来是自由的。故革命目的不是争自由、争平等，而在于争民权，亦即，让国民能够普遍参与治理，从而造成国族之坚固团体^⑨。

为此，需作权、能之两分：政权在民，此即体现民权，具体制度形态是国民大会^⑩；治权在政府，具体形态就是五院制安排。此一双层设计颇得《礼运篇》“天下为公，选贤与能”之大义：天下为公在现代宪政制度中落实为国民大会；具体治理事务则由贤能承担，类似于传统社会的儒家士大夫。

① 《〈民报〉发刊词》，《孙中山全集》第1卷，第288—289页。

② 关于孙中山与临时约法之关系，可参看臧运祜：《孙中山与〈中华民国临时约法〉关系纵论》，《华中师范大学学报》人文社会科学版2012年第5期。

③ 《三民主义·民族主义》，《孙中山全集》第9卷，第220页。

④ 比如，孙中山说：热爱和平的好道德，“就是世界主义的真精神。我们要保守这种精神，扩充这种精神”，“我们现在要学欧洲，是要学中国没有的东西”。参见《三民主义·民族主义》，《孙中山全集》第9卷，第231页。

⑤ 《三民主义·民族主义》，《孙中山全集》第9卷，第251页。

⑥ 姚中秋：《道统、儒家与宪法秩序》，《清华法治论衡》（第17辑）：宪制与制宪（上），北京：清华大学出版社，2013年，第25—26页。

⑦ 《三民主义·民族主义》，《孙中山全集》第9卷，第238页。

⑧ 同上，第247页。

⑨ 同上，第254—283页。

⑩ 参见闫恒：《儒家治道与民国宪法刍议——政治宪法学视角下的国民大会》，杜维明、姚中秋、任锋等著，任锋、顾家宁编：《儒家与宪政论集》，北京：中央编译出版社，2014年。该文分析了国民大会作为虚君之宪制角色。

既然如此，考试院就是至关重要的。中山先生高度肯定儒家中国之考试制度^①，在叶夏声据中山先生之意所拟宪法草案^②中，考试院居五院之首。中山先生设想的考试制度是全覆盖的，覆盖政务官，而不止是事务官。正是这一制度让中山先生构想的政府，具有士人政府的某种品质^③。

既然建立强有力的政府，当同样强有力的监察院就是必要的，它可以制衡其他四权^④。

至关重要的是，在此宪制设计中，人民与政府之间不是对立的。这一点大不同于西方，而具有浓厚的中国品质。西方宪法设计总隐含着对政府或者说国家权力的不信任，故制度设计重点放在防范其滥用权力^⑤。然而，中山先生的宪法设计却旨在构造“强有力的政府”，“要政府有很大的力量治理全国事务”^⑥。确保这一点的制度安排是：国民大会代表民权，国民行使特定权力。五院在其指引下，承担治理功能。由此，人民常态地内在于权力结构中，而非外在于与政府之两相对峙中。

冠以国民大会、嵌入考试权、监察权之后的五权宪法，可谓从中国自身治道生长出来的宪法。固然，中山先生设计此一宪法，受启发于欧美三权分立制衡制度，但其中隐含的政治大义，并非西方的，而是中国的。如钱穆先生所总结者，国民通过考试制度而直接参与国家治理的“直接民权”，由此形成政治上的“政民一体”^⑦，而有积极有为的政府。

在构想、解说这些民权思想时，中山先生深入阐明宪法设计须在中国文明脉络中进行之大义：

中国几千年以来社会上的民情风土习惯，和欧美的大不相同。中国的社会既然是和欧美的不同，所以管理社会的政治自然也是和欧美不同，不能完全仿效欧美，照样去做，象仿效欧美的机器一样。欧美的机器，我们只要是学到了，随时随地都可以使用。譬如电灯，无论在什么的房屋，都可以装设，都可以使用。至于欧美的风土人情和中国不同的地方是很多的，如果不管中国自己的风土人情是怎么样，便象学外国的机器一样，把外国管理社会的政治硬搬进来，那便是大错。虽然管理人类之政治法律条理，也是一种无形的机器，所以我们称行政组织为机关。但是

有形的机器是本着物理而成的，而无形的机器之政治是本着心理而成的……管理物的方法，可以学欧美；管理人的方法，当然不能完全学欧美……至于欧美的政治道理至今还没有想通，一切办法在根本上还没有解决，所以中国今日要实行民权，改革政治，便不能完全仿效欧美，便要重新想出一个方法。如果一味的盲从附和，对于国计民生是很大害的。^⑧

值得注意的是，愈到晚年，中山先生愈加坚持自己构想之五权宪法方案^⑨，这恐怕正缘于其日益强烈的道统之自觉。从根本上说，道绝不止是学，道须落实为社会治理制度，尤其是宪法制度，又可做到道行天下。着力于通过创制立法、构造中国文明之道上的宪法结构，正是中山先生晚年见识超迈康有为，也凌越现代新儒学之处。

民生主义最初受启发于欧美之社会主义思潮，但在道统自觉之后，中山先生再三强调，民生主义不同于社会主义，也不同于共产主义。这两种源起于欧美之主义，均以物质为重心，又在

① 《中国的考试制度是世界最好的考试制度》，《孙中山全集》第5卷，第496页。

② 夏新华等整理：《近代中国宪政历程：史料荟萃》，第590—596页。

③ 钱穆分析过中山先生考试制度设想之历史渊源及其宪制含义。参见钱穆：《选举与考试》，氏著：《政学私言》，北京：九州出版社，2011年，第17—31页。

④ 对监察院制度的较好分析，参见聂鑫：《中西之间的民国监察院》，《清华法学》2009年第5期。

⑤ 孙中山明确反对这一点：“人民对于政府的态度，就是由于从前崇拜皇帝的心理，一变而为排斥征服的心理。从前崇拜皇帝的心理固然是不对，现在排斥政府的心理也是不对的。我们要打破这种不对的心理。”参见《三民主义·民权主义》，《孙中山全集》第9卷，第327页。

⑥ 《三民主义·民权主义》，《孙中山全集》第9卷，第346—347页。

⑦ 钱穆：《中国传统政治与五权宪法》，氏著：《政学私言》，第116页。

⑧ 《三民主义·民权主义》，《孙中山全集》第9卷，第320页。

⑨ 关于孙中山五权宪法思想演变之历程，可参看臧运祜：《孙中山五权宪法思想的演进》，《史学月刊》2007年第8期。其中指出：第二次护法运动期间，孙中山的五权宪法思想发展到与其三民主义并列的地位。在孙中山的全部“遗教”中，特别是1919年之后，“三民主义与五权宪法，率皆形影相随，互相联系”。“三民主义与五权宪法，实互相关联，互相为用。”“无五权宪法，则三民主义失其驱壳，无三民主义，则五权宪法失其灵魂。”

社会中划分阶级，主张阶级之间相互斗争；而民生主义以社会为重心，而主张互助^①。因此，民生主义反对暴力革命，而主张和平手段^②。中山先生进一步提出，对民生主义来说，更为重要的是生产：“统一之后，要解决民生问题，一定要发达资本，振兴实业。”^③接下来，中山先生专门从工业组织等方面讨论生产问题。这样的民生主义已对接上大禹之“正德利用厚生”（《尚书·大禹谟》）与孔子的“富之”（《论语·子路》）之教。这样一个积极致力于“养民”的国家，与“政民一体”的治理之道是连贯的。

总之，中山先生晚年阐述三民主义，道统已涵濡其中，而构成其魂气。中山先生本乎尧舜禹汤文武周孔相传之道，与孔孟宋明儒之思想^④，设定三民主义之取向，构想中国之根本制度、政策。

这是一种独特的主义。现代世界各种主义，也即各种现代意识形态，如沃格林所说，多有“灵知主义”倾向^⑤。它相信，各种意识形态构建者相信自己的理论是真理，透过这些真理，可终极性地解决所有问题，历史将被终结。中山先生批评的中国现代知识分子普遍接受灵知主义。他们都相信，自己已经掌握了真理，那就是从西方传入的观念和制度。只要全盘引入欧美制度，中国历史将会终结。在终结历史之真理、也即各种先进观念面前，在历史终结的前景面前，中国文明是毫无意义的，或者只是需要通过斗争予以克服的障碍。因此，现代中国知识分子充满着道德激情和历史使命感，展开对中国文化的大破坏。

中山先生私人信仰基督教，却没有丝毫现代“灵知主义”气息。中山先生固然倡导一种主义，却没有陷入灵知主义的陷阱。可以说，三民主义是反灵知主义的主义：中山先生旨在以三民主义发动新革命，建立新宪制；然而，这个新宪制却带有浓厚的旧风貌：这个新宪制穿越文明断裂期，接上刚刚被抛弃、余烬未息的中国治理模式。三民主义对于将要确定的宪制之正当性的论证，也是完全中国式的：文明的延续。三民主义驱动的革命不是让中国死而新生，而是让中国“恢复”——这个词在《三民主义》演讲中反复出现。三民主义内含的宪制之所以值得追求，不

是因为其为绝对的善，而是因为其中的根本精神和重要制度，中国古已有之，今天以新的形态再现。在中山先生心中，通过三民主义革命，中国宪制将重回正道——而这，正是古典革命之基本性质^⑥。

中山先生因此而对文明有存亡绝续之功。民国初年各路精英们设计的宪法，在去中国化的道路上狂奔，中国文明已处中绝危机；而中山先生以中国之道灌注三民主义体系，这套三民主义体系让中国重新入道，中国之道得以在世间寻机构建其活的制度形态。

这样，三民主义就具有奇异性质：它从似乎正在通往终结的西方化的普遍历史中出走，自觉担当复兴中国文明之责任。中山先生本人有过一次出走，又有一次回归。这不是因为中山先生以为中国与西方不同，而是因为中山先生认为西方的制度其实并不完善。中国现实制度远不能让人满意，但中国之道依然是有效的，与西方相比是卓越的，对中国来说是合适的。于是，中国之道成为中山先生的立足点。在这个立足点上，中山先生大胆而自信地展开其宪法设计，历史地形成的种种制度成为其解决问题的活的资源。由此形成的宪法方案，正是中国之道的现代肉身。

结 语

历史地看，三民主义确实有“为往圣继绝

① 《三民主义·民生主义》，《孙中山全集》第9卷，第355—377页。

② 同上，第377—394页。

③ 同上，第391页。

④ 孙中山曾说：“我辈之三民主义首渊源于孟子，更基于程伊川之说。孟子实为我等民主主义之鼻祖。社会改造本导于程伊川，乃民生主义之先觉。其说民主、尊民生之议论，见之于二程语丝。仅民族主义，我辈于孟子得一暗示，复鉴于近世之世界情势而提倡之也。要之，三民主义非列宁之糟粕，不过演绎中华三千年来汉族所保有之治国平天下之理想而成之者也。”《孙中山全集》第9卷，第532页。

⑤ 或者“诺斯替主义”（Gnosticism），关于这一认知方式的讨论，可参见[美]沃格林：《科学、政治与灵知主义》、《灵知社会主义》，[美]沃格林著，张新樟、刘景联译：《没有约束的现代性》，上海：华东师范大学出版社，2007年。

⑥ 关于古典革命性质之分析，参见姚中秋：《华夏治理秩序史·天下》第1卷下册，海口：海南出版社，2012年，第453—466页。

学”之气象，不过，其历史的展开，似乎未收“为万世开太平”之功。然而，责任不在孙中山先生。

中山先生以中国之道自觉灌注三民主义，焕然一新的三民主义成为中国宪法设计之驱动性力量。经戴季陶《孙文主义之哲学的基础》之阐发，国民党对中山先生之道统自觉有所认知，蒋介石也有传承之自觉^①。因而，中山先生之后，通过三民主义之激励、引领，国民党凝聚为一个具有足够道德意识的革命团体，作为立宪和治国之主体，依照中山先生的宪法设计，推动宪制构建：通过历次《中华民国政府组织法》，五权宪法大体落实；至1947年《中华民国宪法》，五权宪法更趋完善，表示“天下为公”、国民普遍参与之国民大会也开始运作。

然而，光有这样的政治架构，道不足行于天下。三代圣君贤相承续道统；汉武帝复古更化之后，儒家士大夫与皇权共同承续道统。此一历史经验显示，道统之承续有两个条件：首先有道之学，以阐明大道，灌注于整个知识体系中；其次，以道学养成士君子，在政府、社会中担当治理之任。宪法制度需以这两者为数轴，才能有效运转。

中山先生以后的国民党，及其所驱动之政府，却始终没有解决道学维系与士君子养成这两大问题。历史的变化反而是反向的：蔡元培废止学校读经和大学经科，由此导致中国之道学传统断裂，现代中国教育体系丧失文化遗产与士君子养成之功能。

由于匮乏维系道统之两要件，考试院在现实运作中并无多大功用，因为社会上根本没有新式士人，只有接受了专业知识的专业人士，考试院沦为公务员管理机构。而考试院实为中山先生五权宪法之枢纽，考试院孱弱，国家运作必定倒向三权分立。故中山先生苦心孤诣设计之五权宪法，在现实中乃蜕化为三权分立宪制。而一旦堕入此一政制框架，五权宪法就特别容易被视为三权宪法之劣质版本。持有这种看法的宪法学家和立法者很多，故四十年代中期立宪，与台湾解禁之后的历次宪法修订，日益偏离中山先生初衷，从五权宪法潜移向三权分立制度。

检讨这段历史，中山先生宪法设计运作失灵

的另一症结是，中山先生的继承者没有处理好主义、党与秩序重建的关系。中山先生毕生以主义相号召，然而，中山的三民主义，尤其是道统自觉以后的三民主义是相当独特的：它自觉地接续中国之道，在一个去中国化的时代，让其信徒回归于中国固有之道。这就决定了，三民主义作为一套现代意识形态，内在具有过渡性质，亦即，它只是摆渡之舟，让政治上迷失于种种外来意识形态的中国人，由它回到中国之道。三民主义实有自我取消之倾向，治国者当依其指示，回到道本身，最终淡化三民主义，重建中国之学，重新养成士人，重建考试制度等等，这就是三民主义指示的复于道之路标。国民党却执着于三民主义本身，这就自我放弃了完全回归于中国治道的责任，也就未能按三民主义指示的方向前行，复古更化，创造一套由学到政的中国式社会治理模式。

中山先生宪法设计在历史中不甚成功的教训提醒今人，仅从宪法制度角度思考道统承续是不够的。当然，如同康有为、张之洞那样，仅从学、教的角度思考，同样不够。道是整全的，需要广泛而多样的承载者。制度是至关重要的，学人与士君子是同样重要的。以整全视野完整思考，才能做到学、政一体，以士君子为中心，生成中国式社会治理模式。

那么，今天有没有可能拯救中山先生之宏愿？这取决于人们是否具有这样的意愿。而此意愿之有无，取决于人们是否如中山先生那样具有道统自觉；能否有此自觉，进一步取决于人们对下列问题的回答：四千多年来中国人的政治实践，对于构造今日优良宪制，究竟有无意义？或者更宽泛地说：中国文明对于今日中国人构造美好生活秩序，究竟有无意义？

（责任编辑 杨海文）

① 关于蒋介石之儒家精神基底及其守护中国文化之努力，参见黄道炫、陈铁健：《蒋介石：一个力行者的思想资源》，太原：山西人民出版社，2012年。不过，蒋介石似接近于儒家士人，而缺乏中山先生创制立法之政治视野，其所关注者主要是人心、文化、教育等事业。

杨时的道统观及其文化意涵*

包佳道**

【摘要】宋代道学家于儒家的精神和价值传承有着较为明确的道统观。杨时自 29 岁问道程颢就确立了一以贯之的道统观，认定儒家有着“尧→舜→禹→汤→文、武、（周公）→孔子→曾子→子思→孟子→程颢（程颐）”的道统体系。即三代有圣王授受，《六经》为这一授受的记载；三代以降至秦，有孔孟宗传，与之相应有“四书”的传承接续；孟子而后，程颢（程颐）接续孔孟得儒家圣人之道而传，二程的同道张载和邵雍也在一定程度上得道、传道。杨时的道统观是人物谱系、经典体系、学说的统一。其承程颐、启朱子，既推动了道学的广泛传播，又因学术与政治的纠缠，有排斥异己的流弊。

【关键词】杨时；道学；道统

中图分类号：B244.99 文献标识码：A 文章编号：1000 - 7660（2015）03 - 0107 - 06

韩愈《原道》第一次明确提出了一个“尧→舜→禹→汤→文、武、周公→孔子→孟子”儒家精神和价值（圣人之道）传承的过程和系统，即道统观^①，后来为宋代道学所继承。接续孔孟之学、传承圣人之道，成为道学家的一种使命和担当。

杨时自 29 岁问道大程，其后就笃守二程道学（圣学），不被异端（主要指佛教）改变迷惑，“某自抵京师，与定夫从河南二程先生游，朝夕粗闻其绪言，虽未能窥圣学门墙，然亦不为异端迁惑矣”（卷 18《与陆思仲》）^②。常常以“吾道”“吾儒”自许，进学于“圣人之学”（道学），“慨然乃自进于圣人之学”（卷 17《寄翁好德》其一）^③，更以传承道学为使命，“道学不传，士鲜知所止。某初不自量力之不足也，侧闻先生长者之余论，妄有意焉”（卷 22《与傅国华》）^④。其在 30 岁作的《酬林志宁》已有二程之学为成周余策、洙泗之传的道统意识，“成周太平郁余策，但令洙、泗生清风”（卷 39《酬林志宁》）^⑤。在杨时看来，历史以来就有着“道之传”（卷 28《哀明道先生》）^⑥的过程。其 33 岁时的《哀明道先生》首次提出“尧→舜→汤→

文→孔→孟→程颢”的儒家传承过程：“呜呼！道之传亦难矣。夫由尧、舜而来，至于汤、文、孔子，率五百有余岁而后得一人焉。孔子没，其徒环天下，然犹积百年而后孟子出。由孟子而来……今幸而有其人（程颢）……而先生未及用而死……”（卷 28《哀明道先生》）^⑦而后在其思想中不断体现与凸显了一个三代授受、孔孟宗传、二程得圣人之传的道统体系。

一、三代授受

杨时确信在三代有一个由尧→舜→禹→汤→文、武、（周公）的传道的人物授受谱系，而《六经》则正是这一人物谱系授受的记载。

杨时《哀明道先生》言“夫由尧、舜而来，至于汤、文、孔子”，提到三代有尧→舜→汤→文之传承，其暮年有言“故尧、舜、禹三圣相授”（卷 6《神宗日录辨》）^⑧，则明确了尧→舜→禹三圣相授过程。而 51 岁作的《书义序》除指出尧→舜→禹三圣相授，还提及而后的汤与武王：“夫三圣相授，盖一道也……《仲虺之诰》称汤曰‘建中于民’，箕子为武王陈《洪范》，

* 本文系江南大学自主科研青年基金项目“杨时哲学思想研究”（JUSRP11475）的阶段性成果。
** 作者简介：包佳道，安徽芜湖人，哲学博士，（无锡 214122）江南大学马克思主义学院讲师。
① 关于道统观的含义及其发展演变，陈荣捷、余英时、田浩、姜广辉诸先生已有深入考察，此不赘言。因杨时没有明确提及“道统”一词，本文所言“道统”之含义，乃指“道之传”的过程和体系，实质包括德位一体的三代圣王之传和有德无位的孔子而下的圣贤之传（余英时认为朱熹将此别为“道统”和“道学”），乃后世一般常用义。
②③④⑤⑥⑦⑧ [宋] 杨时撰、林海权点校：《杨时集》，福州：福建人民出版社，1993 年，第 433 页，第 426 页，第 535 页，第 851 页，第 652 页，第 652 页，第 93 页。

曰“皇建其有极”。然则帝之所以为帝，王之所以为王，率此道也。”（卷25《书义序》）^①可见，在杨时看来，“相与授受”、“率此道”的舜→汤之间当还有禹，汤之后还有武王，即有着尧→舜→禹→汤→武的传承过程。此与言圣人“时中”时提到尧→舜→禹→汤→武的言说次序是一致的，“尧授舜，舜授禹，受而不为泰；汤放桀，武王伐纣，取而不为贪”（卷25《书义序》）^②。汤而下按时间当为文王、武王，然而文王和武王父子之间不同于此前隔朝相与授受的关系，即不同于之前的尧→舜→禹→汤→武或尧→舜→禹→汤→文关系。“曰：‘非也。汤伐桀……汤虽不往，不可得矣。文王之时，纣犹有天下三分之一，民犹以为君，则文王安得而不事之？至于武王，而受罔有悛心，贤人君子不为所杀，则或为囚奴，或去国，纣之在天下，为一夫矣。故武王诛之，亦不得已也……’”（卷10《语录一·荆州所闻》）^③其传承过程则为尧→舜→禹→汤→文、武，这与语录所言次序一致，“故《书》称尧、舜、禹、汤、文、武……”（卷10《语录一·荆州所闻》）^④值得注意的是，杨时虽未直陈周公作为三代圣王的相与授受，但从义理上也大体承认周公作为三代圣王在文王、武王之后的传道地位，且其与文王、武王也不是隔朝相与授受的关系，“岂周公之德不逮禹乎？盖舜之时，在廷莫非君子，而天下已大治矣，其敢逆命者，独有苗而已。纵而不治，未足为害……况又成王幼冲，蒞政之初，君子之道不胜，小人不诛而纵之，其祸将不胜救矣。当是之时，虽无十夫之助，周公亦不可已，此所以必征之也”（卷11《语录二·余杭所闻》）^⑤。杨时将周公之德与禹放在同样的层次，“逮周公七年，制礼作乐。昔者文、武所由之政安在？圣人作处，唯求一个‘是’底道理。若是，虽纣之政有所不革；果非，虽文、武之政有所不因。圣人何所容心，因时乘理，欲天下国家安利而已”（卷12《语录三·余杭所闻》）^⑥。在杨时看来，周公是在文王、武王之后的另一位圣人，根据时势顺应天理，制作礼乐，想以此使天下国家安定和受益。

至此，可以看出，在杨时看来，儒家精神和价值（道）在三代确实有着一个圣王相与授受的过程和系统，即尧→舜→禹→汤→文、武、（周公）。

对于三代圣王而言，此“圣人之道”何其

所自？彼此又以何方式相与授受？在杨时看来，此“圣人之道”为天下固有之理，为圣人日常所言所行，圣人“性之所有”、“人心之所同然”，圣人见之、行之、由之、体之、明之、觉之，“当神农、黄帝、尧、舜之时……圣人有以见天下之赜，故通变以宜民，而《易》之道得矣”（卷11《语录二·京师所闻》）^⑦，“尧、舜之道曰孝弟，不过行止疾徐而已，皆人所日用，而昧者不知也”（卷18《答李杭》）^⑧，“道一而已矣，人心之所同然，无二致也。圣人，先得人心之所同然者”（卷8《孟子解》）^⑨。这些三代圣王虽有“尧、舜，性之由而行者也；汤、武，身之体之者也”（卷8《孟子解》）^⑩，即由直接依据本性而行与经反身体验而行的差异，但无疑他们同样既是儒家“圣人之道”的施行者，亦是儒家“圣人之道”的传授者。

从相与授受和学习的方式上看，当时并没有《六经》之类的经籍书册，圣人、贤者其学当然并非依赖经籍书册，“窃谓伏羲画八卦，《书》断自《尧典》，是时虽《六经》之文未有也，况他书乎……然则圣人之所以为圣，贤人之所以为贤，其学必有在矣”（卷26《题翁士特文编》）^⑪，其方式是“心传自到”“以心传心”“以身传身”。正因三代及其以上圣人有“德”有“位”，即圣即王，因而三代圣王非仅“独善其身”更能“兼济天下”，“圣人之道”得以大行于天下，“且三代而上，道德明而异端熄。邪说詖行不作于下，士之朝夕蹈袭者，无非礼乐之间。则其学岂不易致耶？”（卷16《见明道先生》）^⑫“而谓先王之盛，礼义之泽，渐磨浸灌，天下亹亹，向风承德，敦厚而成俗……此三代之士，所以彬彬多全德也。”（卷18《上毛宪》）^⑬

特别要指出的是，在杨时看来，儒家《六经》乃三代圣人之道、先王行迹之所存、所在，“《六经》虽圣人微言，而道之所存，盖言不能传者”（卷25《与陈传道序》）^⑭，“然《六经》先王之迹在焉”（卷11《语录二·余杭所闻》）^⑮，“《六经》渚溟、渤”（卷38《江陵令

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮ [宋] 杨时撰、林海权点校：《杨时集》，第588—589页，第589页，第226页，第230页，第271—272页，第296—297页，第259页，第439页，第164页，第170页，第624页，第393—394页，第441页，第586页，第281页。

张景常万卷堂》)^①。儒家《六经》是三代圣王用来揭示天道、规范人伦秩序、获得天下大治的已经定型的方法，记载着夏、商、周三代兴衰治乱成败的历史，揭示着三代圣王救敝通变、因时损益的道理，“《六经》，先圣所以明天道、正人伦、致治之成法也。其文自尧、舜历夏、商、周之季，兴衰治乱成败之迹，救敝通变、因时损益之理，皆焕然可考”（卷25《送吴子正序》）^②。因此，《六经》成为三代以降学者求圣人之道的重要阶梯，《六经》能指明“圣人之道”的方向和途辙，“夫学道者，舍先圣之书，何求哉？譬之适九达之衢，未知所之，《六经》能指其攸趣而已，因其所指而之焉，则庶乎其有至也”（卷20《答胡康侯》其二）^③。因此，《六经》中诸多话语和问题的讨论、阐说成了杨时道学思想（天道论、心性论、工夫论等）开展的主要方式之一（此问题另有诸篇论文探讨，暂不论）。

二、孔孟宗传

在杨时看来，三代以降至秦，有着由孔子→曾子→子思→孟子的人物宗传谱系，并相应有着由“《论语》→（《大学》）→《中庸》→《孟子》”的思想传承系统。

周道衰，至于春秋战国，杨时言此间有着孔子→孟子之传。杨时62岁作的《中庸义序》更明确提出孔孟之间的传道情形：一是孔子→子贡→田子方→庄周（去本浸远）；二是孔子→曾子→子思→孟子（得其宗），“孔子歿，群弟子离散，分处诸侯之国，虽各以其所闻授弟子，然得其传者盖寡。故子贡之后有田子方，子方之后为庄周，则其去本浸远矣。独曾子之后，子思、孟子之传得其宗”（卷25《中庸义序》）^④。对于孔子→曾子→子思→孟子这一宗传过程，《语录一·荆州所闻》还说：“然子思之《中庸》，圣学所赖以传者也。考其渊源，乃自曾子。则传孔子之道者，曾子而已矣。”^⑤“观《论语》所载曾子将死之言，孟子推明不事有若之意，又详考子思、孟子传道之所自，是特以鲁终其身者耶？”^⑥传孔子之道者乃是曾子，而子思、孟子所传之道乃自曾子。《杂说》言“夫子思之学，惟孟子之传得其宗”（卷27）^⑦，即有子思→孟子之传。总之，孔子→曾子→子思→孟子是由孔子而至孟

子间的正脉宗传。

杨时还尤为强调孔、孟的功绩和地位，认为孔、孟德行不下于三代圣王，“周道衰……孔子于是时，穷为旅人，无所用于世，退而删《诗》、《书》，定《礼》、《乐》。而先王所以为治之道，焕然著在方册，使后世有考焉。论其功，谓贤于尧、舜，岂虚语哉？”（卷24《浦城县重建文宣王殿记》）^⑧“方世衰道微，使儒、墨之辩息，而奸言诡行不得逞其志，无君无父之教不行于天下，而民免于禽兽，则其为功非小矣。古人谓孟子之功不在禹下，亦足为知言也。”（卷25《孟子义序》）^⑨孔子之功绩在：删《诗》《书》，定《礼》《乐》，使先王之道记载于经籍书册；孟子之功绩在：辟杨、墨，使儒家仁义之教行天下，民众不至于为禽兽之行。孔、孟之功绩较尧舜有过之而无不及。对于曾子和子思，在杨时看来和三代圣人一样能权，知圣人中道，“禹、稷、颜回、曾子、子思，易地则皆然，故曰同道”（卷8《孟子解》）^⑩。值得注意的是，一是杨时只将孔子称作和尧、舜、禹一样的圣人，并未称许曾子、子思、孟子为圣人，而是认为曾子、子思、孟子得圣人之道、传圣人之道；二是尽管孔、孟使圣人之道得以传承，然而因孔、孟有“德”无“位”，甚至连“得君行道”、“致君行道”也不可得，因而，春秋战国，孔孟宗传所产生的效用已不同于三代圣王，圣人之道已未能在天下大行，帝王之功业也不复存在，“周道衰，陵夷至于战国，干戈日寻，帝王之迹熄，而典章文物，沦丧无遗矣”（卷24《浦城县重建文宣王殿记》）^⑪，孔、孟之道连万分之一也没有行于天下，“若孔、孟，又皆穷老于衰世，其道万不得一施于天下”（卷28《哀明道先生》）^⑫。

在杨时看来，孔子→曾子→子思→孟子的圣道宗传，和儒家“四书”的思想接续紧密联系着。语录言：“然子思之《中庸》，圣学所赖以传者也。考其渊源，乃自曾子。则传孔子之道者，曾子而已矣，岂非鲁得之乎？”（卷10《语

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫ [宋] 杨时撰、林海权点校：《杨时集》，第831页，第583页，第477页，第593页，第255页，第256页，第640页，第563页，第592页，第169页，第563页，第652页。

录一·荆州所闻》)^① 子思之《中庸》的思想传自曾子，曾子则传自孔子。《论语》一书则是孔子教育曾子等门人以及曾子等门人学习的思想所在，“夫《论语》之书，孔子所以告其门人，群弟子所以学于孔子者也”（卷25《论语义序》）^②。《孟子》思想又源出于子思之《中庸》，“子思之学，《中庸》是也。《孟子》之书，其源盖出于此”（卷25《中庸义序》）^③。《论语》《大学》《中庸》《孟子》还在内容和义理上往往相通，具有一脉相承性：“《论语》示人以其入之方。《中庸》言其至也。盖《中庸》，子思传道之书，不正言其至，则道不明。孔子所罕言，孟子常言之，亦犹是矣。”（卷11《语录二·京师所闻》）^④“盖《大学》自正心诚意至治国平天下只一理，此《中庸》所谓‘合内外之道也’。若内外之道不合，则所守与所行自判而为二矣。孔子曰：‘子帅以正，孰敢不正？’子思曰：‘君子笃恭而天下平。’孟子曰：‘其身正而天下归之。’皆明此也。”（卷11《语录二·余杭所闻》）^⑤“《中庸》深处，多见于《孟子》之书，其所传也欤？”（卷12《语录三·余杭所闻》）^⑥

杨时并未明言《大学》的作者是曾子，也未言明《大学》和《论语》《中庸》《孟子》的具体传承顺序。准确地说，杨时的“四书”思想之间传承顺序为“《论语》→曾子→《中庸》→《孟子》（仅言明《大学》和其他三者的思想一脉性，并未明确具体传承关系）”。杨时不仅将思想具一脉性的《论语》（《大学》）《中庸》《孟子》看作传道之书、圣学之所在，还指出它们在入德、为学过程中的地位和次序，即《论语》向人们揭示了求仁之方；《大学》是进入道学的门户，初学者为之；《中庸》是入德的根本方法，言道学的极致处（明性与道）；《孟子》为圣人言行事迹，通过他的言论以求得其中道理，根据其行迹以考察他的言论，则圣人之庭户，可渐而进矣，也言孔子之罕言（明性与道）。“《论语》示人以其入之方。《中庸》言其至也。”（卷11《语录二·京师所闻》）^⑦“《大学》一篇，圣学之门户。其取道至径，故二程多令初学者读之。”（卷11《语录二·余杭所闻》）^⑧“故余窃谓《大学》者，其学者之门乎？”（卷26《题萧欲仁大学篇后》）^⑨“《中庸》之书，盖圣学之渊源，入德之大方也。”（卷25《中庸义序》）^⑩“今其书

（《孟子》）具存，其要皆言行之迹而已……世之学者，因言以求其理，由行以观其言，则圣人之庭户，可渐而进矣。”（卷25《孟子义序》）^⑪杨时道学思想的天道论、心性论、工夫论的开展，正是主要以《论语》《大学》《中庸》《孟子》的相关问题和话语的讨论、阐述为中心的，尤其是《大学》《中庸》《孟子》的讨论和阐述（此另有论文论述，暂不论）。如《大学》言“致知”“合内外之道”、《中庸》言“天命之谓性”“率性之谓道”“诚”、《孟子》言“性善”“存心养气”。

三、程颢（程颐）得圣人之道而传

作为笃守二程之学的杨时，将老师程颢（程颐）视作孟子之后圣人之道、圣人之学的接续者，将他们纳入道学授受的人物谱系，并一定程度上肯定了二程的同道张载和邵雍的传承地位。

孟子而后，历秦汉、魏晋、隋唐、五代，在杨时看来，圣道之传、圣学的“末流”而多歧出，更因“异端”致“《六经》微言”晦蚀，圣人之道、圣学未能得以传承，“自孟子没，圣学失传，《六经》微言，晦蚀于异论”（卷24《南剑州陈谏议祠堂记》）^⑫，“孟子没，圣人之道不传。《六经》微言晦蚀于异论，士不知所以学……”（卷15《策问》）^⑬杨时对孟子而后圣学失传的状态作了精辟的论述：“孟子没千有余岁，更汉历唐，士之名世，杨雄氏而止耳。雄之自择所处，于义命犹有未尽。自雄而下，其智足以窥圣学门墙者，盖不可一二数也，况足与语道而传之哉？宋兴百年，士稍知师古，诸子百氏之籍，与夫佛、老荒唐谬悠之书，下迨战国纵横之论，幽人逸士，浮夸诡异可喜之文章，皆杂出而并传。世之任道者，日夜惫精劳思，深探博取，可为勤矣。然其支离蔓衍，不知慎择而约守之，故其用志益劳，而去道弥远。使天下学者靡然趋之……其于世教何补哉？”（卷28《哀明道先生》）^⑭孟子死后，经历秦汉、魏晋、隋唐、五代诸朝，士人无人窥得道学门墙，更不用说得道、

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭ [宋] 杨时撰、林海权点校：《杨时集》，第255页，第590页，第593页，第263页，第276页，第312页，第263页，第276页，第613页，第593页，第592页，第561页，第387页，第651—652页。

传道；宋兴，士人稍微师古圣贤而学，一方面诸子之学、佛老之学、战国策士纵横之论、幽人逸士浮夸诡异文章杂出并传，一面那些以道自任者，深探力求，支离蔓衍，而去道更远。这样使得学者靡然从风，如是之学对世之教化毫无裨益。正是在这样的背景下，得一不世出之圣贤程颢“得圣人之道而传”、独任其责，足见在杨时看来，程颢与孔、孟地位相同，其具有得圣人之道、传圣人之道之宗传地位，“先生（程颢）于是时，乃独守遗经，合内外之道，默识而性成之……自周衰以来，天下之学，其失如彼，则后之得圣人之道而传之者，于吾先生，可不独任其责哉？呜呼！道之传亦难矣……由孟子而来，迄汉、唐千有余岁，卒未有一人传之者……夫圣贤之不世出，而时之难值也如此。今幸而有其人……”（卷28《哀明道先生》）^①杨时还以“先知先觉”“万世之师”“履圣贤之轨躅”高度褒扬先生程颢，肯定了程颢得圣人之道、传圣人之道，与古之圣贤同：“卓彼先觉兮，惟德是仔。展斯文之在兹兮，万世之师。锄榛莽之荒秽兮，辟正路之孔夷。履圣贤之轨躅兮，背世辙而疾驰。”（卷28《哀明道先生》）^②

虽然杨时并未直接明言程颢的宗传地位，但透过杨时在人格、政治、学术上对程颢的推崇，实际上也肯定了其宗传地位。他往往将“二程”并提，追忆29岁从学明道时言“明道先生兄弟方以倡明道学为己任”（卷33《御史游公墓志铭》）^③；《酬林志宁》诗将二程并提，言其学术为“成周余策”“洙泗清风”，其兄弟为“双龙”；亦曾有言赞程颢“见得道理分明”，语录言“卓乎天下之习不能蔽也，程正叔一人而已……先生曰：‘然。观其论妇人不再适人，以谓宁饿死，若不是见得道理分明，如何敢说这样的话？’”（卷13《语录四·余杭所闻》）^④

再者，杨时将二程的著述和学说看作道之所传，并兹兹在念去整理和传播，唯恐二程学说不能传续，从学说上确立了程颢、程颐的圣道宗传的地位：“进不得行其志，退未及明之书而死。使其道将遂泯灭而无传。”（卷17《寄翁好德》其二）^⑤“《语录》常在念。先生之门，余无人，某当任其责也。”（卷20《答胡康侯》其十一）^⑥“斯言将泯灭而无传欤？抱遗编而求之，悼此志之不伸。”（卷28《祭游定夫》）^⑦杨时作《中庸

义》其目的就在传二程《中庸》学说，唯恐二程之说不得传承，“悼斯文之将坠，于是追述先生之遗训，著为此书。以其所闻推其所未闻者，虽未足尽传先生之奥，亦妄意其庶几焉”（卷25《中庸义序》）^⑧。而且杨时道学问题和话语的开展除《六经》“四书”外，二程语录和学说也是其诠释和探讨的中心。

最后，杨时还一定程度上确认了二程的同道张载、邵雍在道学传承中的地位。

杨时言张载处甚多，不过对张载的态度有个变化过程。44岁未与伊川论《西铭》之前，杨时一是认为，佛教并不是张载“山河大地为见病”之说轻易能攻，张载虽然博辨精深但并未真正驳倒佛教，“山河大地，正指物言之也。若谓指物言之可也，则浮图见病之说，不足非矣。此与佛氏以心法起灭天地，更当究观，所谓心法起灭天地之旨，未易以一言攻之也”（卷16《与杨仲远》其三）^⑨，“其（佛）义难知，而又其辞善遁，非操戈入室，未易攻也。虽横渠之博辨精深，犹未能屈之为城下之盟，况余人乎？”（卷16《与杨仲远》其六）^⑩一是虽然承程颢之教而读《西铭》并“终生佩服”，然对张载《西铭》之说仍有“智者过之”之疑，“某昔从明道，即授以《西铭》使读之。寻绎累日，乃若有得，始知为学之大方，是将终身佩服……”（卷16《答伊川先生》）^⑪“某窃谓道之不明，智者过之，《西铭》之书，其几于此乎？”（卷16《寄伊川先生》）^⑫44岁闻教伊川论《西铭》之后，则豁然无疑，于张载《西铭》极为推重，“如《西铭》一篇，伊川谓与孟子‘性善’、‘养气’之论同功，皆前圣所未发也”（卷20《答胡康侯》其四）^⑬，“《西铭》会古人用心要处为文”（卷12《语录三·余杭所闻》）^⑭，“《西铭》只是发明一个事天底道理”（卷12《语录三·余杭所闻》）^⑮。杨时肯定张载《西铭》作为言道、传道之书的價值，并赞张载见识为孟子之后秦汉以来无人能及，“如彼（张载）见识，秦、汉以来何

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮ [宋] 杨时撰、林海权点校：《杨时集》，第651—652页，第652页，第733页，第335—336页，第428页，第491页，第661页，第593—594页，第406页，第409页，第401页，第400页，第481页，第319页，第316页。

人到得?”(卷13《语录四·余杭所闻》)^①而且,张载之学源出于二程、资于二程,显然肯定了张载在道学传承中至少有翼统、侧统(卷8《孟子解》)^②之地位,而二程则是正统宗传,“横渠之学,其源出于程氏……使知横渠虽细务,必资于二程”(卷26《跋横渠先生书及康节光先生人贵有精神诗》)^③。杨时在其道学问题和话语的展开中也多次引评张载的学说。

杨时对邵雍“先天之学”甚为称许,言其“究极天人之蕴”、“孔子之所未言者”、“恐圣人复起,未能不易其言”,并刻苦研治其学,研读其《皇极经世》,终因过于深奥而未能“叩其关键”“窥其端倪”。卷19《答陈莹中》:“康节之学,究极天人之蕴。玩味之久,未能窥其端倪,况敢议其是非耶?”(其二)^④“《皇极》之书,皆孔子之所未言者,然其论古今治乱成败之变,若合符节……窃恐圣人复起,未能不易其言也。”(其四)^⑤“先天图得太极所生自然数,非人私智所能为也。”(其八)^⑥杨时虽肯定邵雍言道、得道的价值,然在学说上并未有太多的引评(可能因其过于深奥而于其说未能把握融通)。

四、结 语

综观之,杨时的道统观是人物谱系、经典体系与学说的统一。其道统观不但在人物谱系上强调了“尧→舜→禹→汤→文、武、(周公)”的三代圣王之传、三代以下至秦之间“孔子→曾子→子思→孟子”的圣贤宗传、孟子而后程颢(程颐)的接续(并部分肯定张载和邵雍的传承地位),而且还将此人物谱系与儒家的经典系统一起来:《六经》是三代圣王之传的记载;与“孔子→曾子→子思→孟子”圣贤宗传相应的则有《论语》、(未明确《大学》具体传承次序)、《中庸》、《孟子》的“四书”思想的接续;另外与程颢、程颐的接续和部分肯定张载和邵雍的传承地位一致,也有着将二程著作和语录、张载《西铭》、邵雍《皇极经世》作为道学经典的端倪。更值得注意的是,此人物谱系、经典体系又是与杨时的道学学说统一的,杨时的道学思想正是传承和接续《六经》“四书”以及程颢、程颐、张载的问题和话语并依此为中心的探讨和阐释而开展的(邵雍并未真正涉及)。

杨时的道统观承程颐,启朱子。程颐首次肯定了程颢作为孟子而后圣人之道接续者的道统地位,“而以为孟子之后,传圣人之道者,一人而已……”(卷11《明道先生门人朋友叙述序》)^⑦“周公没,圣人之道不行;孟轲死,圣人之学不传……先生生千四百年后,得不传之学于遗经,志将以斯道觉斯民”(卷11《明道先生墓表》)^⑧,明确了儒家“尧→舜→禹→汤→文、武、周公→孔子→孟子→程颢”传道的过程和体系^⑨。杨时道统观承程颐之说,并将程颐和程颢放在一起看作孟子之后的圣道宗传。其实此道统观并非杨时一人承接,程门弟子刘立之、朱光庭、胡安国、胡寅等都持守着近似的道统观。而杨时的三传朱熹则在此基础上作了进一步发展,一是明确提出了“道统”概念,二是明确《大学》的作者是曾子,三是详细分析了圣王之传和周公以下圣贤之传的差异,使得儒家的道统观得以明确和基本确立。正是基于此道统观,杨时将“二程之说”的扬传当作“接续孔孟之学、传承圣人之道”的大业,后半生倾尽心力而为,一方面推动了道学(尤其是二程洛学)在南方的广泛传播;另一面因其视“笃守所学”与“审是非邪正”为一体,不仅将佛老当作异端以斥,而且对汉唐儒学也予以相当严厉的批判,即便是扬雄和韩愈这样的儒者也毫不留情。特别是因其学术与两宋之际党争(新党、旧党以及旧党内部)的政治纠缠,杨时在学术上不仅排斥苏氏蜀学,甚至将荆公新学当作甚于佛老的异端而加以全力挾伐。

(责任编辑 杨海文)

①[宋]杨时撰、林海权点校:《杨时集》,第325页。

② 此侧统、翼统之义,采明清以来通用之说,指在道统传承过程和体系中,与道统宗传、正统最为接近,与末流、杂统、异统(异端)有着显著不同的传承人物和派属。

③④⑤⑥ [宋]杨时撰、林海权点校:《杨时集》,第612页,第463页,第469页,第473页。

⑦ [宋]程颐撰、王孝鱼点校:《河南程氏文集》,《二程集》上册,北京:中华书局,1981年,第639页。

⑧ [宋]程颐撰、王孝鱼点校:《河南程氏文集》,《二程集》上册,第640页。

⑨ 蔡方鹿先生认为,从形式上讲二程确立的道统观有着一个尧→舜→禹→汤→文、武、周公→孔子→孟子→程颢、(程颐)传道的统绪。参见蔡方鹿:《程颢、程颐的道统思想》,《开封大学学报》1997年第1期,第32页。

论黄道周的宋明理学观

许 卉^{*}

【摘要】针对晚明理学发展的困境和危机，黄道周主张调停朱陆、会通朱王来弥合理学的内部冲突，以期将程朱理学与陆王心学整合为统一的思想体系。他认为朱陆两家学旨本同，咸归于孔孟之道，尊德性与道问学虽有差异，但应兼重两者。他提出不同于朱子的圣学传递谱系，认为阳明之学也是承续孔孟圣贤学统的嫡亲之系。对阳明后学的流弊，黄道周不遗余力地进行批判，主张以周孔《六经》之学救正当时思想界的空疏、荡越之风，希冀以经典文献为根本，重建理学的学理根基。

【关键词】黄道周；朱陆之辩；阳明之学；阳明后学

中图分类号：B248.99 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2015）03-0113-05

晚明时期，统治思想界数百年的宋明理学陷入空前危机。朱陆之争引发的理学内部冲突，并没有因为宋以后程朱理学的独尊地位而消弭；明中期王学的异军突起，在挑战程朱学正统地位的同时，更加剧了理学的内部紧张；而王学末流的空疏、荡越，不仅消解了理学家对社会所应承担的责任，削弱了儒学礼教维护社会秩序的功能，而且威胁到理学作为社会主流意识形态的统治地位。在这种局面下，如何化解理学内部的分歧与冲突，挽救已呈颓势的理学大厦，维护和重建儒学在社会中作为思想和价值权威的神圣地位，成为摆在明末思想家面前的历史性课题。面对这一历史课题，与刘宗周齐名的明末大儒黄道周给出了自己的答案。他主张调停朱陆、会通朱王，廓清阳明后学的流弊，回归《六经》儒学。黄道周对宋明理学的反思，既是对明末理学危机的回应，也是明中期以来理学内部朱王互动的新发展和新动向。

一、调停朱陆，整合理学内部分歧

就黄道周的学路渊源来看，门人洪思称“黄子善朱子”（《黄漳浦集》卷21《王文成公集序》）。他七岁就懂得《纲目》精神，懂得“忠良邪正之辨，人治王道之大”（《黄漳浦集》卷首《漳浦黄先生年谱》）。黄道周一生对朱熹都很尊崇，对北宋五子、王阳明等人都有过指摘，

唯独对朱熹没有过明确批评，且对朱子之学多加赞扬，认为其学醇厚无弊。《大涤书院三记》载：“两日诸友先后间至，剖析鹅鹿疑义，稍稍与子静开涤，诸友亦欣然无异。渐复泛滥《易》《诗》《书》《礼》《乐》新故异同之致，不能不与元晦抵牾。然而元晦醇邃矣，由子静之言，简确直捷，可以省诸探索之苦，然而弊也易。由仆之言，静观微悟可以开物成务，然而弊也支。由元晦之言，拾级循墙，可至堂室，高者不造顶无归，深者不眩崖惊坠。由其道百世无弊，则必元晦也。”（《黄漳浦集》卷24）他高度赞扬朱熹，称“元晦醇邃”，称其学问百世无弊，但这并不代表黄道周“确守朱熹之道脉而独溯宗传”（《黄漳浦集》卷首《道光五年礼部奏表》）。在当时王学笼罩思想界的氛围下，黄道周尊崇朱子在一定程度上具有反思王学与复归程朱理学的意蕴。但黄道周并非抛弃王学而复归程朱理学，他对理学的态度不是完全地推崇接纳，如洪思所称“黄子之学，大则周、孔，小则伊、孟，不尽崇考亭”（《王文成公集序》）。黄道周的基本立场是力求客观全面地看待朱陆两家之学的长短，是其所长，非其所短，兼而采之。

首先，在朱陆之辩的起因上，黄道周持有客观态度。《朱陆刊疑》称：“伊两家辩论不自鹅湖而始，却是陆子美开端明刺濂溪不是，晦翁尊崇濂溪，见子美诋濂溪无极太极为老氏之学，遂生异同。其后，子寿、子静原本伯兄，与晦翁格

^{*} 作者简介：许 卉，陕西户县人，哲学博士，（石家庄 050051）河北省社会科学院哲学研究所助理研究员。

物致知之说争流分源，学者从之，遂分径路。其实陆氏渊源本自不错，子静识见太朗，气岸未融，每于广坐中说晦翁，又是一意见，又是一议论，又是一定本。晦翁亦消受不过，所以前面与子美争论无极，止说各尊所闻，各行所知，足矣！此极和平中间又露出浅狭邪诋字面，三陆亦如何消受？”（《黄漳浦集》卷30）黄道周认为朱陆之辩起于无极太极之辩。由于朱熹尊崇周敦颐，见陆氏兄弟攻击周敦颐的学说，与之辩驳，维护周子学说，两家观点、立场不同，所以产生了分歧。此后，朱陆又在为学之方上意见相异，即“道问学”与“尊德性”的不同取向。黄道周肯定双方的辩论是学术上的交流探讨，但不赞同两家互相指责、不能求同存异的态度。在无极太极之争上，黄道周实际偏向陆氏。他称：“无极之话更不消说。以老子明目冠于《系辞》之上，尚是小处，即使后人不辩，亦是理路难行。”（同上）

其次，他对朱陆之学进行评价时持有客观态度，既看到两家之学的优胜之处，亦指出两者的不足之处。对于朱子之学，虽认为其百世无弊，但指出“元晦之领此邦，亦五百年矣，未有踵元晦而起者，考其所由，以传注之说不足以服才士之心”（《黄漳浦集》卷22《尊经阁序》）。对于陆学，黄道周虽有指摘，但仍对其有赞言。他认为陆氏兄弟之学本于孟子，其渊源于孔孟，自是承接圣学一路，“可惜当时晦翁强护濂溪一面，使子静知爱知敬之说不甚昌明耳”（《黄漳浦集》卷30《子静直指》）。他称赞陆学：“子静说圣贤渊源止在爱敬二字，体贴分明，用之不尽，知之为致知，格之为格物，此处岂有病痛？”（同上）“陆象山论学以孩提爱敬可废《六经》，虽有激扬已进之论，其大指不失于立身、终始明堂亨帝之说。”（《黄漳浦集》卷21《〈孝记〉序》）

黄道周将两家之学与孔子圣学相比较：“陆氏专主德性，不入宫墙，只是贫儒，自宝其身。朱氏兼道问学，若见孔子宫墙，犹是当阶办事。”（《榕坛问业》卷4）他认为在孔子圣学面前，两家之学仍须完善，同时批评了两家之学带来的弊病，“诸儒所说尊德性者，皆看性，不看德；诸儒所说道问学者，皆看学，不看问字也”（《黄漳浦集》卷30《子静直指》）。虽两家之学有弊

病，但皆不远圣学，“如晦翁之格致，子静之良知，皆有瑕璺，亦皆不远于圣门之学”（《黄漳浦集》卷30《朱陆刊疑》）。

在对朱陆之学各自评论的基础上，黄道周认为：就朱陆两家学问而言，其学旨本同，咸归于孔孟之道，不应起争执；就为学之方而言，尊、道的不同取向确有差异，但方法论上的差异是正常的，不应各执一隅，而应兼重两者。他称：“论学问则学问同归，论功夫则渐顿殊候。形色之与天性，文章之与性道，总是一物，但下手驻足，确有两候，朱、陆两公不合自为异同耳。”（《黄漳浦集》卷30《格物证》）“末宋朱陆分驰，鹅湖门人强半逃空，考亭门人依然传注，然亦是传习差池，非云朱蓝异质也。”（《黄漳浦集》卷30《书示同学二十一则》）黄道周认为宋末以后陆学向“空”走去，朱子之学以传注为主，两家之学在传习承续上虽出现不同，但两种学说本身无优劣之别。

由于两家差异不是根本性的不同，而是方法上的选择不同，因此为学之方的差异不能成为区分两家之学的根本尺度，且方法上的综合和兼重必然有益于两家之学。黄道周称：“晦翁之格致，子静之良知，皆有瑕璺，亦皆不远于圣门之学。化子静以救晦翁，用晦翁以济子静，使子静不失于高明，晦翁不滞于沈潜，虽思孟复生，何间之有？”门人朱士美见此论而问：“此莫近于调停否？”黄道周回答：“天下事惟邪正两家调停不得，既是一家，何必苦自同异？”（《黄漳浦集》卷30《朱陆刊疑》）

黄道周肯定尊、道功夫，认为尊、道虽为两种功夫，其实合一，只是在常人眼中不同。“自夫子看来，何所不合？自我辈看来，自然有德性、问学、尊道之殊。”（《榕坛问业》卷14）他强调尊、道功夫的重要性：“如无尊、道功夫，任他常无、常约、常虚不堕释老窖中，只是空山樸自，何时得到君子位上？”（同上）若忽视尊、道功夫，则会有佛老之学的流弊。“释老只是不学，无尊道功夫，便使后来譟张为幻。如当时肯学践迹入室，岂能贻害至于今日？”（同上）

黄道周虽主张两种方法兼重，但其思想中有受王学影响的一面。关于尊之和道之的先后，他将尊之的功夫放在第一位上，坚持德性在先、问

学在后：“德性者，问学之所由道也。尊经以道文史，尊德性以道问学，犹尊任督以道营卫，尊山川以导亩浚，尊斗枢以导星月也。”（《黄漳浦集》卷22《尊经阁序》）这种德性第一的观点亦体现在先验价值和经验知识并存的情况下，更强调先验价值的第一性：“学者须先认至善，认得至善，自然知止。”（《榕坛问业》卷16）德性第一的观点也表现在黄道周认为践履必须是德性明确之下的躬行，学人须先“识仁”，只有先立乎其大，才能于颠簸流沛之中而不会有所偏离，且不改追求。他称：“如识仁者，中间岂有欲恶取舍？岂有富贵贫贱？岂有终食造次颠沛？”（《榕坛问业》卷7）黄道周虽认为应该“尊德性而后道问学”，但他不同于陆氏之专主德性，而是强调在顺序上有先后、在程度上无轻重，认为“尊是至善宝座，道是格致威仪”（《榕坛问业》卷4），并提并重。

简言之，在朱陆异同上，黄道周主张同为根本、异为枝叶，主张调停、打破门户而会通朱陆，同归圣学之门。同时，这一调停具有明显的王学特点，主张德性第一，尊、道兼重。

二、道统视野下的王学定位

对于阳明心学，黄道周门人洪思认为：“黄子学善朱子，素不喜文成良知之说者。”（《黄漳浦集》卷21《王文成公集序》）这一看法值得商榷。其实，黄道周对王阳明的人格、思想和事功都持尊崇的态度。《王文成公集序》说：“明兴，有王文成者出，文成出而明绝学、排俗说、平乱贼、驱鸟兽。大者岁月，小者顷刻，笔致手脱，天地廓然，若仁者之无敌。自伊尹以来，乘昌运、奉显绩，未有盛于文成者也。”他认为王阳明提出心学，使得古来学脉不至于断绝，开辟了一个不同于埋头科举考试、专注形而下学问的理路，引导了一个追求形而上的、心灵澄净的取向。而且，王阳明的文治武功自伊尹以下，千百年没有人能与他相提并论，“孟子云‘若夫成功则天也’，如文成者才可说得参赞”（同上）。

对于阳明之学的来源，黄道周认为：第一，阳明心学源于圣学经典，是王阳明对《大学》《中庸》做了一番重新诠释而确立的，是源于孔

门圣学的儒家思想。他称：“汉初儒者把《大学》《中庸》置礼书中，是圣门奥义。今人抽出以为心学，如一方砖磨作圆钱，又于矩中再变回去，是乐律中黄钟子声五变之后，再起清音也。”（《榕坛问业》卷3）第二，阳明之学来源于践履。《书王文成公碑后》写道：“诸生因问：‘文成良知之说着于海内，如何说所以得此未之或知？’某云：‘文成自家说从践履来，世儒都说从妙悟来，所以差了。’唐生问：‘如何是践履来？’某云：‘伊历过许多汤火，岂世儒口耳所就？’”（《黄漳浦集》卷23）可见，黄道周认为阳明之学来自于践履而非妙悟，直指阳明后学轻工夫的流弊。

对于阳明之学的地位，黄道周借助道统来定位。他认为王阳明是延续圣贤之学的嫡亲之系：“孟轲崎岖战国之间，祖述周、孔，旁及夷、惠，至于伊尹……孟轲而后可二千年，有陆文安。文安原本孟子，别白义利，震悚一时。其立教以易简觉悟为主，亦有耕莘遗意……文成当宋人之后，辞章训诂，汨没人心，虽贤者犹安于帖括，故明陆氏之学，易简觉悟，以使人知所返本。”（《黄漳浦集》卷21《王文成公集序》）不同于朱熹的道统谱系，黄道周提出了新的圣学传递之脉，认为孟子之学承接周孔，孟子之后，陆九渊以孟子的思想为基础，注重发明本心，之后是王阳明明陆氏之学，主张致良知。可见，黄道周对阳明之学在传承圣学方面的肯定。同时，他赞阳明之学“易简觉悟，以使人知所返本”乃肯綮之语。

黄道周亦赞扬了阳明之学的功绩：“吾漳自紫阳莅治以来，垂五百年，人为诗书，家成邹鲁，然已久浸淫佛老之径。平和^①独以偏处敦朴，无波邪相靡，其士夫笃于经论，尊师取友，坊肆贸易，不过举业传注而已，是岂《庚桑》所谓‘建德之国’，抑若昌黎所云‘民醇易于道古者乎’？”（《黄漳浦集》卷25《王文成公碑》）他以漳州地区为例，称其地受朱子之学的覆被，人人习诗书、遵从礼仪，但依旧受到佛老的浸淫，使得圣贤之学不盛；而平和县作为王阳明建置之

① 《王文成公碑》称：“我太祖定天下既百五十年，吾漳郡邑始有定制，而平和一县为文成建置之始。”（《黄漳浦集》卷25）

始,受到阳明之学的影响,风气敦厚朴实,没有诡邪之说蛊惑人心,士人专注于经论,尊师重道,举业传注不离圣学。他不仅肯定阳明之学的功绩,而且对其学持有殷殷之望,认为阳明之学能够清正源、辟佛老,是承递朱子之学的圣贤之学,可以说是朱子之学的脉流。他称:“人学与治亦何常?各致所应致,治所应治者,皆治矣。即使山川効灵,以其雄骏苞郁者,畅其清淑,令誉髦来彦泝文成之业,以上正鹅湖,下鉏鹿苑,使天下之小慧闻说者,无以自托,是则文成之发轫,藉为收实也。于紫阳祖祢,又何间焉?”(同上)可见,黄道周对阳明之学并没有采取激烈批评的态度,认为阳明之学亦是圣贤之学,是朱子之学的延续和救正,他甚至称“阳明全是濂溪学问,做出子静事功”(《黄漳浦集》卷30《子静直指》),将阳明之学和理学开山之人周敦颐、心学创始之人陆九渊的学思等同。这种看法很有创见,因为他看到阳明学其实是从朱子学的语境中产生和发展起来的,是宋代理学发展的内在分化和嬗变,是在理学中孕育产生并吸取了陆学的精髓而构建起来的,是朱陆之学的兼综和会。这也是黄道周将阳明学和朱子学交融互汇的一个思想前提。

综上所述,黄道周并非如洪思所称“素不喜良知之学”,而是对王阳明多有推崇和赞扬,并无激烈的批评。实际上,黄道周“不喜”的是阳明后学中王畿、李贽、罗汝芳等人的学说。

三、批判阳明后学与回归《六经》儒学

阳明后学在晚明思想界和社会上影响甚巨,其对儒家修养功夫的轻忽、对传统礼教的蔑视,背离了理学精神,对社会道德秩序也造成了很大的冲击。这引起了黄道周等学者的忧虑,并对王学末流进行了尖锐的批判。《王文成公碑》称:“今其学被于天下,高者嗣鹅湖,卑者溷鹿苑,天下争辨又四五十年,要于文成原本所以得此,未之或知也。”(《黄漳浦集》卷25)他认为阳明后学已经超出了阳明心学的范围,偏离了阳明之学的根本,不仅背离了阳明之学的意旨,而且其在当时社会上造成了消极影响。黄道周称:

今之君子,为利以考文,为文以饰行。苟取

习俗,以诬圣贤,以愚黔首,以诳天子。其稍有意义者,选妙征雋自命而已。其平易通晓,则里巷之所周譬,揆于古今治忽善败,则蒙然末视。见之而喜,去之不思,自是而学问之道可废也。夫苟有令捐圣贤,塞道德,则止犹是制也,而显弃其教,以仁义为迂褻,高坚为僻昧,则间巷白望者皆可臯比自命,粉艷而耀先王之业。即使天子一旦顾盼,询治忽之故、善败之纪,亦将啜啐举所熟习,丘盖聊且以对,则是圣贤所教人仁义文行,为权利贸市者通藪也。且无论圣贤流冕在上,但使其妻子董之,见是良人者,脱冠带,弛灶下。其情态言说,具僮媼之所料得,而出巍冠,坐高堂,衡量天下,无敢难者;退而私怪,此其方法岂可使儿孙复习之乎?(《黄漳浦集》卷21《冰天小草自序》)

黄道周批评王学后学的流弊,如重利、不尊圣贤、虚玄、荡越、不学、无经世致用之功等,认为它们造成了对传统礼教和道德的冲击和破坏,对于圣学的传承极为不利。

具体来说,黄道周对阳明后学的批判主要集中在龙溪之学和泰州之学。他指出:“王汝中、李宏甫之言始复重于天下。归王之言幻,归李之言荡,于是勃溪溲溺、不则不洁之言皆形于文章,而文人才士始不复能束修以自师于天下……然知为王汝中、李宏甫则乱天下无疑矣。”(《黄漳浦集》卷23《谢光彝制义序》)黄道周认为王畿之言以“幻”为主,其谈玄说悟,流于空寂,无别于佛老之说;李贽之言则“荡”,其说任由人的自然情欲流泻而不加约束。王、李两人倡言非圣无法之说,不以圣贤之说为尊,使士人思想混乱、没有取舍标准。鉴于此,黄道周对王畿、李贽持全然的批判态度:“天下人各有心眼,那个不知龙溪、温陵说吃不得?”(《榕坛问业》卷1)他对于泰州学派的罗汝芳、周汝登的态度则缓和一些,称“如罗近溪、周海门近来诸公,引人入悟,初亦不离仁义礼乐,只要自家卓尔高坚,虽造屡空,不坠空界”(同上),肯定他们仍立足于仁义礼乐,没有完全脱离孔孟之学的根基。

此外,黄道周对于阳明后学不重修持和功夫的取向进行了重点批判。他认为,要体认本体,绝不能脱离功夫,即使是圣人也需要工夫。他

称：“圣人言诚，要与天地合德；言明，要与日月合明。此理实是探讨不得。周公于此仰思，颜回于此竭才，难道仲尼撒手拾得？圣人于此，都有一番呕心黜体工夫，难为大家诵说耳。做圣贤人，不吃便饭。”（《黄漳浦集》卷首）黄道周批评当时学人不重修持，称：“圣贤相引，只是无尽工夫，大禹不自满假，求仁无怨，欲仁不贪，如就克伐怨欲上消磨光净，去仁何远？……参看今人都说不行四者，还有四者根在。又说在外面打迭，不在里面磨砢，难道四者根株尚在外面乎？”（《榕坛问业》卷2）他批评阳明后学放弃工夫、尊崇自然的主张，称：“如良知不由致知，此良究竟何至？……其言自然者，不过不学不虑一段而已，亦是不学不虑而良，不是不学不虑才训作良也。”（《榕坛问业》卷5）黄道周认为，良知由致知而来，如果放弃致良知的功夫，良知便无由而至。他指出，不学不虑是良的性质，但不学不虑不等同于良，泰州学派以“不学不虑”来认取良知是对良知的错误理解。

黄道周在对王学末流进行批判的同时亦寻求补救之方，并将目光落到《六经》，以期用经典文献的权威性来改变当时轻视知识、高蹈凌虚的风气，使得道德和真理的依据回归到古代经典。他极为重视古代经典，认为古代经典文献是道的载体：“虞夏以前，宗黄而祖天，故二典之言皆准于天，准天而《易》《礼》《乐》之道出焉。虞夏以后，宗夏而祖人，故诰誓之言皆准于人，准人而《诗》《春秋》之道出焉。故《易》《礼》《乐》《诗》《春秋》者，此百世而不复改也。《易》立于上，《礼》《乐》行于中，《诗》《春秋》者经纬而出之。”（《三代之学皆以明人伦论》，《黄漳浦集》卷14）《六经》体现了天道根本，亦是圣人之学。《经纶天地之谓才论》云：“周公知五百而后必有起于吾土、光大吾绪者，故于《易》《诗》《书》《礼》《乐》《春秋》之道，皆不深竟其说，至仲尼而后畅之……故仲尼之学存于礼乐，其识在于《易》，其生平所参赞、手口拮据尽在于《诗》《书》《春秋》。《易》《礼》《乐》《书》《诗》《春秋》者，圣人之所为学也。”（《黄漳浦集》卷12）黄道周重视《六经》的态度亦体现在他对经典知识的高度推崇上，认为“凡学问自羲、文、周、孔而外，皆

无复意味……须知羲、文、周、孔止是为造物掌记，至其自家位置，直与造物一般”（《黄漳浦集》卷30《书示同学二十一则》）。《六经》作为知识和思想的根本依据具有绝对性，因此黄道周认为在读书上要以经书为先。他以孔子为例，称：“仲尼之所操者，经也。经起而后纬生，纬生而后文作；经正而后权立，权立而后义起。故德性者，问学之所由道也。尊经以道文史，尊德性以道问学，犹尊任督以道营卫，尊山川以导亩浚，尊斗枢以导星月也。孟子曰：‘经正则庶民兴。庶民兴，斯无邪慝矣。’”（《黄漳浦集》卷22《尊经阁序》）

黄道周对儒家古代经典的强调不仅体现了其希望改变当时学风和纠正社会风气的意图，亦有其重建儒学的努力。在晚明阶段，无论是官方意识形态的程朱理学，还是高扬自由和心灵自觉的阳明后学都无法承担起整顿当时思想界秩序、传承圣学的任务。在这种情况下，黄道周主张回归经典文本，称“吾将救之于《六经》”（《黄漳浦集》卷21《冰天小草自序》），借助经典文献在儒家谱系中的特殊地位和权威性，来限制王学思想体系中心体对道德规范的瓦解，控制其发展为情识而肆的倾向，并达到整理知识与思想的秩序、重建思想的权威的目的。

概括而言，黄道周对宋明理学的反思具有鲜明的客观性、综合性特征。他在尊崇朱子学的同时，对陆氏心学多有肯定，极力调停、弥合朱陆异同；对阳明之学，黄道周更是从儒家道统谱系的高度给予肯定，认为阳明之学亦是承递朱子之学的圣贤之学，是朱子之学的流脉。显然，黄道周想通过调停朱陆、会通朱王来弥合理学的内部冲突，将程朱理学与陆王心学整合为一个统一的思想体系。对阳明后学的流弊，黄道周不遗余力地进行批判，主张以周孔《六经》之学救正当时思想界的空疏、荡越之风，希冀以经典文献为根本重建理学的学理根基。黄道周的以回归经典文本来重建儒学思想权威的路数，对明末清初经学复归运动起到了重要的推动作用。

（责任编辑 杨海文）

《孟子注疏校勘记》校勘方法探析^{*}刘瑾辉 吴秋雅^{**}

【摘要】阮元主持校刻《十三经注疏校勘记》中的《孟子注疏校勘记》，是清代《孟子》校勘的典范之作。它广收当时可见的诸多版本，对宋代孙奭的《孟子注疏》进行了全面的校勘，有效地运用了对校法、本校法、他校法和理校法等传统校勘方法，校勘态度严谨，引征广博，乃属精审详实之作。

【关键词】《孟子》；《孟子注疏》；《孟子注疏校勘记》

中图分类号：B222.5 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)03-0118-05

阮元主持校刻的《十三经注疏校勘记》堪称清代校勘的典范之作，其中的《孟子注疏校勘记》亦是清代《孟子》校勘的典范之作。《孟子注疏校勘记》广收当时可见的诸多版本，对宋代孙奭的《孟子注疏》进行了全面的校勘，校勘态度严谨，引征广博，乃属精审详实之作，是后人研治《孟子》的重要参考文献，也是孟学史上不可忽略的孟学著作。

校勘是对文献的校对勘正。陈垣的《校勘学释例》在总结前人校勘实践的基础上，将历代校勘古籍的方法归纳为对校法、本校法、他校法和理校法。作为校勘史上的经典之作，《十三经注疏校勘记》有效地运用了各种传统校勘方法，并根据具体校勘需要，综合运用传统校勘方法，使校勘结果更精准。本文旨在考察《孟子注疏校勘记》对传统校勘方法的运用。

一、对校法：校异同，清源正本

一著的传世版本不止一种。对校法就是将这几个版本放在一起进行对校，遇到不同的地方，就把异文记录在底本上，这样人们看到校本的同

时，也能对其他本子有所了解。对校是一个获得异文资料、发现错误的过程。陈垣说对校法：“即以同书之祖本或别本对读，遇不同之处，则注于其旁……得此校本，可知祖本或别本之本来面目。故凡校一书，必须先用对校法，然后再用其他校法。有非对校决不知其误者，以其文义表面上无误可疑也……有知其误，非对校无以知为何误者。”^①“凡校一书，必须先用对校法”，说明在校勘四法中，对校法是第一位的，这是包括陈垣在内的前贤在校勘实践中的深切体会。《孟子注疏校勘记》娴熟地运用了此种校勘方法。

《孟子注疏》云：“梁惠王章句上（凡七章）。”^②《孟子注疏校勘记》云：

梁惠王章句上：凡七章，按宋高宗御书《孟子》石经残本篇题并顶格，不空字。十行本正与之合，盖犹是旧款。闽、监、毛三本并低一字，非，又篇题下近孔继涵、韩岱云所刻，经注本及《考文》古本无凡几章字，《音义》及足利本有。^③

《孟子》曰：“或曰：‘百里奚自鬻于秦养牲者，五羊之皮，食牛，以要秦缪公。’信乎？”《孟子注疏》引赵岐注云：“人言百里奚自卖五

* 本文系国家社会科学基金项目“清代孟学史”（12BZX041）、教育部人文社会科学基金项目“清代《孟子》学史”（12YJA720017）、江苏省社会科学基金项目“清代《孟子》学研究”（11ZXB004）的阶段性成果。

** 作者简介：刘瑾辉，江苏淮阴人，文学博士，（扬州225002）扬州大学文学院教授；

吴秋雅，江苏宜兴人，（扬州225002）扬州大学文学院硕士生。

① 陈垣：《校勘学释例》，北京：中华书局，1959年，第144页。

② 李学勤主编：《孟子注疏》（《十三经注疏》本），北京：北京大学出版社，1999年，第1页。

③ [清]阮元校刻：《十三经注疏（附校勘记）》，北京：中华书局影印，1979年，第2668页。

殺羊皮，为人养牛，以是而要秦繆之相，实然不？”^①《孟子注疏校勘记》云：

以是而要秦繆之相，实然不：闽、监、毛三本同，廖本、《考文》古本“秦繆”作“繆公”，孔本、韩本“繆”下有“公”字，“不”作“否”，非。^②

《孟子》曰：“汤始征，自葛载，十一征而无敌于天下。”^③《孟子注疏》引赵岐注云：“一说言当作‘再’字，再十一征，而言汤再征十一国。再十一，凡征二十二国也。”^④《孟子注疏校勘记》云：

再十一征，而言汤再征十一国：闽、监、毛三本同，岳本下“再”下有“出”字，廖本、韩本、《考文》古本作“再十一者，汤再出征十一国”，孔本与廖本同，无“出”字。^⑤

依据其所列版本目录来看，《孟子注疏校勘记》所引版本共13种，分别为：单经本一种——宋石经残本；经注本八种——北宋蜀大字本、宋本、岳本、廖本、孔本、韩本、日本国古本、足利本；注疏本四种——宋十行本、闽本、监本、毛本。按《孟子注疏校勘记序》所言：“以经注本正注疏本，以注疏十行本正明之闽本、北监本、汲古阁本，为《校勘记》十四卷。”^⑥可知《孟子注疏校勘记》以宋十行本为底本，先在各经注本中进行校勘，后以经注本校宋十行本，再以十行本正闽、监、毛三本，校对工程十分浩大。

二、本校法：抉异同，正谬误

“本校法者，以本书前后互证，而抉摘其异同，则知其中之谬误……此法于未得祖本或别本以前，最宜用之。”^⑦本校法是以本著的内容校勘本著，在本著内部找到相应的证据，即注文与注文互校、注文与正文互校、正文与正文互校等。此校勘方法要求全面、准确地把握本著的行文内容，融通全著。

《孟子》曰：“前日于齐，王馈兼金一百而不受，于宋，馈七十镒而受，于薛，馈五十镒而受。”^⑧《孟子注疏》引赵岐注云：“兼金，好金也，其价兼倍于常者，故谓之兼金。一百，百镒

也。古者以一镒为一金，镒为二十两。”^⑨《孟子注疏校勘记》云：

一镒是为二十四两也，故云兼金。一百，百镒也：闽、监、毛三本同，廖本、《考文》古本此十八字作“镒二十两”四字，孔本、韩本作“镒二十两也”，足利本作“镒二十四两”。○按作“二十两”乃与《为巨室》章合。^⑩

按语中的“为巨室章”即《梁惠王章句下》中的《为巨室篇》：“今有璞玉于此，虽万镒，必使玉人雕琢之。”《孟子注疏》引赵岐注曰：“二十两为镒。”^⑪两章都对“镒”字进行注疏，《孟子注疏校勘记》比对前后注文，认为一镒当为二十两也，校正了此章中的错误。

《孟子》曰：“源泉混混，不舍昼夜，盈科而后进，放乎四海。”^⑫《孟子注疏校勘记》云：

源泉混混：闽、监、毛三本同，宋九经本、岳本、咸淳衢州本、廖本、孔本、韩本“源”作“原”。○按“原”正字，“源”俗字，上文“取之左右逢其原”不从水，可以证从水之误矣。^⑬

“资之深，则取之左右逢其原：故君子欲其

① 李学勤主编：《孟子注疏》（《十三经注疏》本），第265页。

② [清]阮元校刻：《十三经注疏（附校勘记）》，第2740页。

③ 李学勤主编：《孟子注疏》（《十三经注疏》本），第169页。

④ 李学勤主编：《孟子注疏》（《十三经注疏》本），第169页。

⑤ [清]阮元校刻：《十三经注疏（附校勘记）》，第2711页。

⑥ [清]阮元校刻：《十三经注疏（附校勘记）》，第2664页。

⑦ 陈垣：《校勘学释例》，第145页。

⑧ 李学勤主编：《孟子注疏》（《十三经注疏》本），第107页。

⑨ 李学勤主编：《孟子注疏》（《十三经注疏》本），第108页。

⑩ [清]阮元校刻：《十三经注疏（附校勘记）》，第2696页。

⑪ 李学勤主编：《孟子注疏》（《十三经注疏》本），第54页。

⑫ 李学勤主编：《孟子注疏》（《十三经注疏》本），第222页。

⑬ [清]阮元校刻：《十三经注疏（附校勘记）》，第2729页。

自得之也。”^① 此为《离娄篇》之文，按语依据此处之“原”字，判断“原泉”之“原”不从水。

《孟子》曰：“王使人瞞夫子，果有以异于人乎？”^②《孟子注疏校勘记》云：

王使人瞞夫子：宋九经本、岳本、咸淳衢州本、孔本、韩本、《考文》古本同，监、毛二本“瞞”作“瞞”，闽本注作“瞞”。此经作“瞞”，“門”字中缺，盖初刻作“瞞”，欲改作“瞞”，剝去而未修板也。○按《音义》出“瞞夫”，作“瞞”，盖此正与《滕文公篇》“阳货瞞孔子”同字。《音义》讹为“瞞”，而以古莧切之，非也。下章同。^③

按语参照《滕文公篇》“阳货瞞孔子”之“瞞”字，认为此句中“使人瞞夫子”应作“瞞”，《音义》误也。

在校勘实践中，首先要发现问题，发现全著字句前后矛盾或难以疏解的地方，不一定要求异本对校，往往依据本著就可以得出正确判断，此乃本校法效用之显现，《孟子注疏校勘记》很好地运用了此法。

三、他校法：广搜证，辨是非

“他校法者，以他书校本书。凡其书有采自前人者，可以前人之书校之。有为后人所引用者，可以后人之书校之。其史料有为同时之书所并载者，可以同时之书校之。此等校法，范围较广，用力较劳，而有时非此不能证明其讹误。”^④ 他校法要求校勘者广泛搜集掌握他著有关本著的资料，作为校勘的参考。《孟子注疏校勘记》广引他著，辨明是非。

《孟子》曰：“苟无恒心，放辟邪侈，无不为已。”^⑤《孟子注疏校勘记》云：

放辟邪侈：侈，《音义》云：“丁作移。”案《考工记·凫氏》：“侈弇之所由兴”，注：“故书‘侈’作‘移’。”又《仪礼·少牢篇》：“移袂”，又《礼记》：“衣服以移之”，是“移”为“侈”之假借字。^⑥

《孟子注疏校勘记》采前人之《考工记》、《仪礼·少牢篇》、《礼记》等文献著述，断言

“移”是“侈”的假借字，以说明《孟子音义》中丁公著何以作“移”字。

《孟子》曰：“盖亦反其本矣。”^⑦《孟子注疏校勘记》云：

盖亦反其本矣：闽、监、毛三本、孔本同，韩本、足利本“盖”作“盍”。周广业《孟子四考》曰：“按《史记·孔子世家》：‘夫子盖少贬焉。’《檀弓》：‘子盖慎诸。’并以‘盍’为‘盖’。”^⑧

《孟子注疏校勘记》引清代周广业《孟子四考》中《史记》、《檀弓》之言，二书均以“盍”为“盖”，故韩本、足利本“盖”作“盍”。

《孟子》曰：“王速出令，反其旄倪，止其重器，谋于燕众，置君而后去之，则犹可及止也。”《孟子注疏》引赵岐注云：“倪，弱小倪倪者也。”《孟子注疏校勘记》云：

弱小倪倪者也：闽、监、毛三本同，孔本、韩本“倪倪”作“繫倪”。案《音义》出“繫”字，“旄倪”下云“详注，意倪谓繫倪，小儿也”，与今孔、韩本合。○按依《说文》、《释名》作“繫倪”，《礼记·杂托》注作“繫弥”，此本作“倪倪”者误也。^⑨

据不完全统计，《孟子注疏校勘记》中引用他著作为例证的校勘记有200余条，书目总计八十种，校勘态度甚为严谨。

① 李学勤主编：《孟子注疏》（《十三经注疏》本），第220页。

② 李学勤主编：《孟子注疏》（《十三经注疏》本），第239页。

③ [清]阮元校刻：《十三经注疏（附校勘记）》，第2733页。

④ 陈垣：《校勘学释例》，第146页。

⑤ 李学勤主编：《孟子注疏》（《十三经注疏》本），第23页。

⑥ [清]阮元校刻：《十三经注疏（附校勘记）》，第2673页。

⑦ 李学勤主编：《孟子注疏》（《十三经注疏》本），第23页。

⑧ [清]阮元校刻：《十三经注疏（附校勘记）》，第2673页。

⑨ [清]阮元校刻：《十三经注疏（附校勘记）》，第2680页。

四、理校法：依推断，定是非

理校法即依据推理的校勘，是校勘工作的补充方法。当校勘者发现古文献中确实存在错误，又没有足够资料可供比勘时，就不得不采用推理的方法来加以勘正。“遇无古本可据，或数本互异，而无所适从之时，则须用此法。此法须通识为之，否则鹵莽灭裂，以不误为误，而纠纷愈甚矣。”^①理校法是依据逻辑推演或学理推断，而不是依据版本等其他材料，虽为科学的校勘方法，但要掌握分寸，慎之又慎。“非有确证，不敢藉理校而凭臆见。”^②理校法要求校勘者依据文本义理，运用自己掌握的知识，分析推断古籍讹误。证据一定要确凿，不能以理校为借口而随意改动。

《孟子》曰：“百亩之田，勿夺其时，数口之家，可以无饥矣。”^③《孟子注疏校勘记》云：

可以无饑矣：監本、毛本同，宋本、岳本、咸淳衢州本、孔本、韩本、闽本“饑”作“飢”，按飢餓之字当作“飢”，“饑”乃饑饉字，此经当以“飢”为正。^④

“飢”与“饑”，今皆作“饥”，但古时两字用法不同，按《孟子注疏校勘记》所言，此处当作“飢”，乃饥饿之意。段玉裁《说文解字注》：“饑，谷不熟为饑。《释天文》又曰：‘仍饑为荐。’按《论语》‘年饑’、‘因之以饑饉’，郑本皆作飢。”^⑤又“飢，饿也，与饑分别。盖本古训。诸书通用者多有，转写错乱者亦有之。”^⑥《康熙字典》：“按《说文》飢、饑二字，飢训饿，居夷切。饑训谷不熟，居衣切。汪来虞方伯说：‘饑饉之饑从幾，飢渴之飢从几。诸韵书俱分列支、微两韵，止《集韵》飢字训或从幾，经传颇通用。’《长笺》云：‘近代喜茂密者，通作饑。趋简便者，通作飢。遂成两谬。经传不误，恐传写之讹也。’”^⑦综上所述，《孟子注疏校勘记》作“飢”是正确的。

《孟子》曰：“惟智者为能以小事大，故大王事獯鬻，勾践事吴。”《孟子注疏》引赵岐注云：“獯鬻，北狄彊者，今匈奴也。”^⑧《孟子注疏校勘记》云：

北狄彊者：《考文》古本同，闽本、孔本、韩本作“彊”，毛本作“疆”。按唐人疆弱字通用“彊”、“强”，勉强字作“强”，宋人避所讳，多作“疆”，監、毛作“疆”，乃疆界字，非也。^⑨

《孟子注疏校勘记》从唐宋时期人们的用字习惯出发，指出宋代各本因避讳而作“疆”，“疆”为“强”义。然監、毛二本乃明代刊本，无所讳，“疆”乃疆界之意，作“疆”误也。从文本之义来看也应作“强”。

《孟子》曰：“诛之则不可胜诛，不诛则疾视其长上之死而不救，如之何则可也。”^⑩《孟子注疏》引赵岐注云：“长上，军帅也。”^⑪《孟子注疏校勘记》云：

军帅也：《音义》本、廖本、孔本、韩本、闽本、《考文》古本、足利本“帅”作“率”。按“率”“帅”字通，監毛二本作“师”则误矣。^⑫

上述诸例都是校勘者根据文意及自身学识，通过对文本进行分析推断，从而得出结论，属理校范畴。

① 陈垣：《校勘学释例》，第148页。

② 陈垣：《校勘学释例》，第148页。

③ 李学勤主编：《孟子注疏》（《十三经注疏》本），第10页。

④ [清]阮元校刻：《十三经注疏（附校勘记）》，第2669页。

⑤ [汉]许慎撰、[清]段玉裁注：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1981年，第222页。

⑥ [汉]许慎撰、[清]段玉裁注：《说文解字注》，第222页。

⑦ [清]张玉书、陈廷敬等编纂：《康熙字典》（标点整理本），上海：上海辞书出版社，2007年，第1411页。

⑧ 李学勤主编：《孟子注疏》（《十三经注疏》本），第36页。

⑨ [清]阮元校刻：《十三经注疏（附校勘记）》，第2678页。

⑩ 李学勤主编：《孟子注疏》（《十三经注疏》本），第60页。

⑪ 李学勤主编：《孟子注疏》（《十三经注疏》本），第60页。

⑫ [清]阮元校刻：《十三经注疏（附校勘记）》，第2681页。

五、综合法：因需而择，多法共校

在校勘实践中，对校法、本校法、他校法和理校法不是孤立使用的，在不同条件下，在不同工作阶段，可以使用其中一种，也可以两三种甚至四种同时使用。在校勘过程中，一些简单的问题只用一两种校勘方法即可解决，但对于比较复杂的问题，往往需要多种校勘方法并用，这已经不是简单的校勘，而是属于综合考证。

《孟子》曰：“谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。”^①《孟子注疏》引赵岐注云：“颁者，班也，头半白班班者也。”^②《孟子注疏校勘记》云：

头半白班班者也：闽、监、毛三本同，宋本“白”下有“曰”字，岳本、廖本、韩本“者”上并有“然”字，孔本作“头半白曰颁，斑斑然者也”。按以“班”为“斑”，古字假借，毛本、孔本、韩本“班”作“斑”，非也。足利本作“头半白曰颁，班班者也”，山井鼎云：“‘日’当作‘曰’。”是。○按颁白字，《说文》作𦘒，从须，卑声。^③

《孟子注疏校勘记》先用对校法，比较各个本子间的差异。后采用理校法，认为古时“班”当为“斑”的假借字，作“班”不误。又根据文本内容，得出足利本“日”当作“曰”。最后按语采用他校法，引《说文解字》对颁白字加以解释。《康熙字典》：“班，又杂色也。《礼·王制》：班白者不提挈。注：杂色曰班。”^④又：“斑，《韵会》：杂色曰斑。《礼·檀弓》：狸首之班然。”^⑤由此可见，“班”、“斑”二字在此义上可通用，并非误字。段玉裁《说文解字注》：“𦘒，须发半白也。兼言发者，类也。此《孟子》颁白之正字也。赵注曰：‘颁者，斑也。头半白斑斑者也。’卑与斑双声，是以《汉地理志》‘卑水县’，孟康音斑。盖古𦘒读如斑。”^⑥段玉裁认为颁白之正字当作“𦘒”，读如“斑”，与《孟子注疏校勘记》合。

《孟子》曰：“他日，子夏、子张、子游以有若似圣人，欲以所事孔子事之。强曾子，曾子曰：‘不可，江汉以濯之，秋阳以暴之，皜皜乎

不可尚已！’”^⑦《孟子注疏》引赵岐注云：“何可尚而乃欲以有若之质放圣人之坐席乎？”^⑧《孟子注疏校勘记》云：

於圣人之坐席乎：闽、监、毛三本同，廖本、孔本、韩本、《考文》古本“於”作“放”。案《音义》出“质放”，○按“放”是也，“放”者，今之“做”字。^⑨

《孟子注疏校勘记》先后采用对校法、他校法和理校法，认为“於”字应作“放”，乃仿效之意。《康熙字典》：“放，同做。学也。《玉篇》：比也。《类篇》：效也。《书·尧典》：曰若稽古，帝尧曰放勋。疏：能放效上世之功。”^⑩此句是讲曾子不肯仿效事孔子之礼事他人，“於”字不通，作“放”为宜。

综上所述，在陈垣先生归纳校勘四法之前，《孟子注疏校勘记》已富有成效地运用了传统校勘方法，且在遇到复杂问题时，能综合运用多种校勘方法，校勘结果精准，令人信服。

（责任编辑 杨海文）

① 李学勤主编：《孟子注疏》（《十三经注疏》本），第10页。

② 李学勤主编：《孟子注疏》（《十三经注疏》本），第10页。

③ [清]阮元校刻：《十三经注疏（附校勘记）》，第2669页。

④ [清]张玉书、陈廷敬等编纂：《康熙字典》（标点整理本），第683页。

⑤ [清]张玉书、陈廷敬等编纂：《康熙字典》（标点整理本），第425页。

⑥ [汉]许慎撰、[清]段玉裁注：《说文解字注》，第424页。

⑦ 李学勤主编：《孟子注疏》（《十三经注疏》本），第148页。

⑧ 李学勤主编：《孟子注疏》（《十三经注疏》本），第148页。

⑨ [清]阮元校刻：《十三经注疏（附校勘记）》，第2709页。

⑩ [清]张玉书、陈廷敬等编纂：《康熙字典》（标点整理本），第416页。

比较哲学视野下的孟子人性论研究

——以安乐哲的孟学思想发展为主线

李文娟*

【摘要】 孟学研究是近代西方儒学研究中长盛不衰的课题。数十年来,西方哲学界在这一领域所积累的资料已非常可观。其中安乐哲的观点具有代表性,他的研究侧重于从中、西方文化价值背景的差异来看待中国哲学问题。在孟学研究中,他打破了传统的人性概念,将孟子之性置于一种动态过程中进行讨论,认为“性”是一种有赖于特定条件的文化产物,是个人通过文化修养所获得的成就。这种从文化学意义上来解释孟子之性的方法,有利于挖掘孟子人性论的文化价值,对进一步探讨孟学中的创生力具有现实意义和理论意义。以安乐哲的孟学思想发展为主线进行研究,可以清晰认识上个世纪中期以来的人性论研究发展走向,也可以梳理近年来关于孟子人性论研究的学术成果。

【关键词】 孟子; 人性; 安乐哲; 中西哲学比较

中图分类号: B222.5 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2015)03-0123-06

西方学术界活跃着这样一批哲学家:他们有着长期的跨文化交流经验,痴迷于中国哲学研究,为中国哲学的发展做出了卓越的贡献。他们不同于一般意义上的“汉学家”。基于对学术的严谨态度,恰当地说,我们应该称之为“比较哲学家”。相对于“汉学家”而言,“比较哲学家”的优势在于有着专业的哲学训练和学术背景,可以对中国哲学经典与词汇进行相对客观的翻译、梳理、转化和提升,从而增强了中国哲学的理论高度和哲学地位。在中国古代哲学领域,孟学研究成为比较哲学家们近年来研究的焦点,他们对孟子人性论进行了长期而热烈的讨论,并著书立说,积累了一批优秀的研究成果。其中,最具代表性的是安乐哲(Roger T. Ames)的观点,他高度的学术创见是对唐君毅、葛瑞汉(A. C. Graham)等前辈理论学说的进一步诠释,也是孟学研究的一个创新和突破。安乐哲的研究成果,得到了学术界的肯定,但是其以文化发展观来理解孟子之“性”的哲学论断也引来多方分歧与争议。本文试图以安乐哲的孟学思想发展为主线,梳理近年来比较哲学界关于孟子人性论的研究成

果,并在此基础上做出进一步的思考。

—

通过考察相关资料,我们会发现,有的学者把安乐哲1991年发表的《孟子的人性概念:它意味着人的本性吗?》一文看作是对其老师葛瑞汉教授的观点提出的质疑^①。之所以这样认为,是因为葛瑞汉在1967年发表的《孟子人性理论的背景》文章中倾向于把孟子所言的“性”翻译为“nature”(本性)^②。但是,被大家忽视的是1989年葛瑞汉出版了他的平生总结性著作《论道者》,对自己的早期观点做出了修正。他指出:“在我的早期著作中,通常把告子的‘生之谓性’译作‘It is inborn that is meant by nature’。的确,晚于孟子一个世纪的荀子正是用与生俱来定义‘性’……孟子并不是给这个词赋予他所喜欢的意思,而是按当时流行的意义精确地使用它,这不太切近于‘nature’。当然,这不是说必须放弃‘nature’去寻找更准确的英文对应词。英语中并没有准确的对应词;如果说我们已经翻

* 作者简介:李文娟,山东聊城人,(北京100872)中国人民大学国学院博士生,(曲阜273100)中国孔子研究院助理研究员。

① 杨泽波:《性的困惑:以西方哲学研究儒学所遇困难的一个例证——〈孟子心性之学〉读后》,氏著:《孟子性善论研究》,北京:中国人民大学出版社,2010年,第279页。

② [英]葛瑞汉:《孟子人性理论的背景》,《孟子心性之学》,北京:社会科学文献出版社,2005年,第12页。

译了许多重要的中国术语而无争议的话，那只是因为现有的书籍限度内这种区别没有暴露出来。”^①从这里可以看出，把孟子之“性”译为“nature”并非切合葛瑞汉的本意。同时，安乐哲也并未表达出针对葛瑞汉的意思，他开篇即说：“‘性’，通常被译为‘nature’，尽管它是传统儒家思想中人们研究最多的哲学概念之一，但我并不认为它是被理解的最透彻的。这里所要论证和解释的是，在我看来，目前我们对‘性’的理解存在着根本的不足，特别是当它指人（human being）的时候。”^②从以上资料，我们可以得出更加客观的评价：与其说是安乐哲对葛瑞汉的观点提出质疑，不如说他是传统观点做出的挑战。

事实上，在安乐哲关于孟子人性论这一问题的思想发展中，尤其对“人性”及其内涵的理解上，有两个人观点对其影响最大，即唐君毅与葛瑞汉。

唐君毅关于孟子人性论的洞见，集中于新亚研究所1968年出版的《中国哲学原论·原性篇》一书。事实上，1946年他在《文化先锋》杂志发表的论文《孟子性善论新释》^③，已经可以看出他的学术立场。“依吾人之意，以观中国先哲之人性论之原始，其基本观点，首非将人或人性，视为一所对之客观事物，来论述其普遍性、特殊性，或可能性等，而主要是就人之面对天地万物，并面对其内部所体验之人生理想，而反省此人性之何所是，以及天地万物之性之何所是。”^④可见，唐君毅淡化了传统人性概念中的生存色彩，而强调人在实现人生理想过程中的内在体验性。他进一步指出：“凡吾人视事物为所对，而论其种类性，皆指一定之性……然吾人若由人之面对天地万物与其所体验之内在理想，而自反省其性之何所是时，是否可言人有定性，则大成问题。因人之所面对天地万物与理想，皆为变化无方者。则人之能向往理想，能面对天地万物之性，亦至少有一义之变化无方。中国思想之论人性，几于大体上共许之一义，即为直就此人性之能变化无方处，而指为人之特性之所在，此即为人之灵性，而异于万物之性之为一定而不灵者。”^⑤在此，唐君毅认为人性具有的变化性和不确定性，并指出其源自于人的灵性。从唐君毅

的其他论述来看，他多次强调心性有一个自我发展的过程，也会因外力的影响而产生变化，而非与生俱来的被给定的固有的状态。这一观点对传统的诠释构成了挑战。安乐哲评价说，唐君毅识别出人性最显著的特征，作为创造性变化的不确定的可能性是准确的；他把在古代中国哲学家中有关“性”的意义之讨论从现代心理科学中区分出来，正是这种存在主义方案，才基本区分了古代中国儒家“性”的概念的特征^⑥。

葛瑞汉的相关论述延续用一种发展的眼光去看待“人性”。通过对中国传统的“性”概念的考察，葛瑞汉的第一直觉是：“性”的能动力量没有受到充分的注意。他进一步说明：“性”由“生”而来，构成“生”的纯化，它包含着出生、成长、最终消亡这一生命存在的完整过程。作为对早期著作的一个修正，他提出：许多诸如“性”这样的早期中文概念，在最近的英文中找不出与之相对应的词汇，因为原来中文中更加动态的含义经常会被丢失。葛瑞汉论证说：“那些讨论‘性’的早期中国思想家似乎很少想回到其本源的事物的固定属性……特别是孟子，似乎从来没有回顾过出生，而总是前瞻一个连续成长的成熟。”^⑦对葛瑞汉来说，在孟子用来刻画“性”这个概念的隐喻中，“性”的动态力量是显而易见的。他认为，孟子用发展的概念理解“性”，这说明它需要养育而避免干扰，正如牛山之木的譬喻，包括生长的树木和动物、正在成熟的稻谷以及流动着的水^⑧。在进一步把“性”的动态含义扩展到人时，葛瑞汉将早期将“性”理解为

① [英] 葛瑞汉：《论道者》，张海晏译，北京：中国社会科学出版社，2003年，第146页。

② [美] 安乐哲：《自我的圆成：中西互镜下的古典儒家与道家》，彭国翔编译，石家庄：河北人民出版社，2006年，第281页。

③ 唐君毅：《孟子性善论新释》，《文化先锋》1946年第4期。

④ 唐君毅：《中国哲学原论·原性篇》，台北：台湾学生书局，1984年，第3页。

⑤ 同上，第4页。

⑥ [美] 安乐哲：《孟子的人性概念：它意味着人的本性吗？》，《孟子心性之学》，第100页。

⑦ A. C. Graham, *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, Albany, New York: SUNY Press, 1990, p. 8.

⑧ Ibid., p. 43.

“一个人与生俱来的东西”的观念，修改为涵盖人的存在的整个生涯。正因为如此，安乐哲深受启发，并对此做了进一步的诠释：“如此一来，在人的语脉中，‘性’就指成人的整个过程。严格地讲，一个人并不是一种静态的存在，而首先是一个做人和成人的动态过程。只有在派生和回顾的意义上，人才是一种已经完成的东西。”^①

二

受唐君毅、葛瑞汉等前辈的启发，安乐哲更倾向于用一种动态的、独特的、创造性的特点来定义孟子之“性”。安乐哲坦言，对概念内容的再定义是哲学的本分，之所以选择唐君毅和葛瑞汉这两位学者的文本进行分析，原因在于，在他们的著作中都有将“性”理解为一种成就（achievement）的预示，这有利于进一步诠释的展开。他指出，学者们都倾向于把“性”和“心”合起来说，而没有注意到它们之间的区别，也忽略了“性”所表达的变化、成长、升华的意义。他以“牛山之木”（《孟子·告子上》）的例子来佐证这个观点。孟子观其牛山，“人见其濯濯也，以为未尝有材焉，此岂山之性也哉”（《孟子·告子上》），意欲说明的是，此山之“性”是超出其基本状况之外的“文化”和“特性”。对于此山来说，那些覆盖其上的树木是自然的，并非本质的天赋，而是在其历史过程中发生的一种美化。那些树木是山的经过培养的美。在用“性”指称山林而非山本身时，对于我们认为是山的相对非本质方面的东西，孟子却给予了优先性，这并不令人感到惊奇。对孟子来说，“性”就是指示那些超出基本状况以外的东西^②。在此基础上，安乐哲尝试用“nature”以外的“character”、“personality”、“constitution”等更为接近的单词来说明它，可是他谨慎地认为这样在分析中可能会引发更多的问题，最后他还是决定使用“xing”这一拼音来表示“性”^③。

在万物有生论的预设下，安乐哲认为“性”源自于“生”（出生/生命/生长）。理由是，在古典时期中国人的世界里，任何东西都被认为是“活的”，甚至在某种程度上是“有意识的”。在古文献中有大量将“性”运用到非生命事物的例

子，仅仅《淮南子》中，“性”就被用于水、金、绸以及所有五种元素（金木水火土）中。这些事物的“性”保持相对的不变性，然而，作为万物之灵的人受到极多的培养和磨练，情况当另作别论。用唐君毅的话来说：“人性在中国人思想中的讨论具有一个共同的特征，这就是焦点集中于变化的无限性，在无限的变化中形成了独特的人性，而这种人的精神之性区别于其他事物固定的和缺乏精神的性。”^④在西方传统的宇宙演化论中，“性”作为一种天赋的存在。安乐哲认为在古代中国缺乏宇宙演化论，与西方的“性”不能相提并论；从而推论，中国哲学中的“性”不是所有人从出生就内涵着一种超绝的和单义的法则，它是一种在人出生后加以发展的内在组织系统，也就意味着“性”是一种动态过程，包含了最初的倾向、成长和最终消亡。

依照安乐哲的看法，尽管“性”源自于“生”，但它并非是先天赋予的，而是通过最初的“端”培养起来的。就孟子来说，人生在世是作为一种自发的产生和不断变化的各种关系的基体，通过各种关系终其一生，一个人的“性”才被确定。在人生之初，有一种微弱的“端”将人与社会、自然环境联系在一起，它将人带入这个世界之中。这种“端”是一个人的最初界定，为这个人的发展提供了条件，但是它比身体的特性要微弱和短暂得多，如果不细心呵护就会很容易消失。在安乐哲的定义中，“端”是指孟子所提到的四端。这四“端”既是个人的，也是社会的，在确定一个人最初的倾向时，它将一个人编织到了一个特定的脉络当中。这种最初的关系性在四种范畴中得到概念化的把握，即人际的纽带（仁）、尊重社会的纽带（礼）、意义和价值彰显的纽带（义）和理智的纽带（智），这些最初的关系为一个人提供了发展的方向和“性”的表达。在根本意义上，“性”不仅仅意味着“善自身”，而且意味着关系意义上的善，正如“善于”发展自己的家庭和社群关系。终其一生，这

① [美] 安乐哲：《自我的圆成：中西互镜下的古典儒家与道家》，彭国翔编译，第289页。

② 同上，第284页。

③ 同上，第291页。

④ 唐君毅：《中国哲学原论·原性篇》，第6页。

些关系都在随着善的变化程度而得到深化、滋养和扩展。“善”是一个事物在其历史中界定其特性的条件的最优化。

在此基础上,安乐哲认为,“性”是一种有赖于特定条件的文化产物,与一个人的“修养”密切相关。要说明的是,“性”仅仅在最低限度上涉及到动物性的满足(“命”)和“心”的最初发端。人所达到而动物不能的是“性”,人与动物共有的是“命”。对孟子来说,“性”指那些将人与动物区别开来的独有的特性。如果不经过程修养,人与禽兽的不同也就剩下了很微弱的“几希”(《孟子·离娄下》)。“性”最重要的是修养和成长的结果,它在社会化和教化的过程中获得协调。作为一种修养的结果,“性”总是善的(某种获得的东西),但是人的基本条件(“命”)却不必然如此。因此,安乐哲断言,“性”与文化具有不可分割的关系。就像“礼”作为一种文化,“性”可以通过它得到发展。但是,安乐哲也对由他而推出来的孟子的理论表示担忧,孟子区分“命”、“性”以及将“性”理解为一种成就概念,其历史性的后果之一就是文化精英主义,这种文化精英主义形成了古代儒学的特征之一。不管怎样,他认为对孟子来说,不曾发展的人(缺乏教养的人)还不是“人”。“性”是参与文化社会并做出贡献的成员的标志。没有文化修养,不是完全意义上的人,因为像动物那样行为的“人”,确确实实就是禽兽。反之,身体的感受一旦修养成为“品味”,也就延伸到了“性”的观念范围。总而言之,在安乐哲看来,“人性”是一种高贵的事物,不通过后天的文化修养是无法得来的。

从本文前两个部分可以看出,唐君毅、葛瑞汉、安乐哲三人都支持“人性”具有发展性、能动性特征,可谓一脉相承。不过,安乐哲与两位前辈学者的思想虽有一致之处,但其对“性”的先天属性的理解却不属于同一个层面。不知是何原因让安乐哲产生了错觉,倾向于认为中国哲学中不存在宇宙起源论特征,从而推论其缺乏某种核心的起源(arche)观念来解释人性的创造过程。基于此,他断言:“在孟子那里,人之所以异于禽兽,不是某种不可侵犯的自然赋予,而是一种暂时和始终特殊的文化修养。”^①在这里,

安乐哲似乎抛开了“性”的先天性,更多地就经验方面来谈论,致其失去“人之为人”的既定方向,不可避免地会使“性”置于漫无目的的经验论中。

三

安乐哲对于孟子人性论的观点无疑是孟学研究的一个创新和突破,正因为如此,这引起了二十年前西方哲学界的一场争论。刘述先、信广来、江文思、华霭仁、M. 斯卡帕里、M. E. 刘易斯等人都撰文表达了自己的意见。

这场争论中,最具有针对性和代表性的是华霭仁的观点。她的质疑在于:孟子之“性”的概念究竟是生物学意义的还是文化学意义的?如果是生物学意义的,则它一定是普遍的,是一个固有的形态;反之,如果是文化学意义的,则它一定是有其特殊性,是一个能动的过程,因此也就不能将其与西方哲学的“human nature”划等号。华霭仁主张前一种看法^②,安乐哲则赞成后一种意见。在对孟子人性论的分析中,华霭仁提出一个关键问题,即按照孟子的观点,是否存在一种共同的人性或一种普遍的人的本性。另外,她所担忧的是,如果按照安乐哲的分析,即“人的相似是不重要的,重要的是明显地取得的文化上的成就”^③,这势必会导致过于强调差异的文化上的相对主义。所以,华霭仁选择坚持人的本性的普遍性立场,甚至认为孟子的人性论超越于“人的本性”之本质,建立在一种更宽广的历史和文化限度之上,支持人的本质具有普遍人文主义的合法性。

刘述先认为华霭仁的辩正是必要的,他也敏锐地觉察到这里面存在的问题。他指出,安乐哲为了避免西方传统本质主义干扰,从而采用杜威的实用主义来解释孟子,这同样会造成“两元对

① [美] 安乐哲:《自我的圆成:中西互镜下的古典儒家与道家》,彭国翔编译,第288页。

② [美] 华霭仁:《孟子的人性论》、《在〈孟子〉中人的本性与生物学的本性》,《孟子心性之学》,第140—144、227—229页。

③ [美] 安乐哲:《孟子的人性概念:它意味着人的本性吗?》,《孟子心性之学》,第110页。

立”的局面。安乐哲的初衷是，杜威强调自然环境与文化环境对于个体成长的重要性，而这一思想刚好可以运用到诠释孟子之性上来，将孟子之性置于文化环境的背景之下，这样就可以破除将其仅仅理解为上天赐予、与生俱有的狭隘的观念^①。刘述先认为孟子强调的是人禽之别，而杜威强调人的生物学的根源，二者是存在一定差别的。在他看来，杜威讲的向善，只是人面对环境必须做出的适应，其中缺乏一个超越的层面；孟子不但肯定人有内在的资源，而且相信天的真实性，只是通过心性在天人之间建立了一道桥梁而已。他的观点是，人虽然在成就上存在殊异，但是在禀赋上是共同的，众人与圣人的禀赋无别，这正是孟子坚持性善论的根本意旨所在。

与此同时，李明辉对安乐哲诠释孟子思想的方法论提出异议。此前，他了解安乐哲诠释中国文化的基本立场，即安乐哲反对用西方概念诠释中国思想。一方面，他承认安乐哲的方法论有其积极意义，因为它提醒我们在诠释中国古代思想时，应注意其有异于西方思想的独特性以及诠释学的基本问题。但另一方面，他认为安乐哲的看法似乎有矫枉过正之嫌。因为根据当代诠释学的观点，为某一文本寻找完全“客观”的诠释是无意义之事，可以说，不同的文化系统或概念系统之间无法完全转译。但吊诡的是，诠释之必要性正是建立在这种不可转译性之上。所有的诠释都是一种转译，完全的转译固然是不可能的，但我们仍必须转译。一切诠释工作都是建立在这种“不可能转译”与“必须转译”的辩证关系上。与华霭仁持同样观点，李明辉也认为安乐哲的看法过于强调中国文化（当然包括孟子思想）的独特性，而忽略了其普遍性，这使他陷入文化相对主义之中^②。

在当今学界，围绕安乐哲提出的具有创造性的孟子人性论的哲学洞见，展开了长期的讨论，至今仍不时有新的论点出现，其中杨泽波、方朝晖两位教授提出了自己的看法。杨泽波对安乐哲的观点基本上持肯定态度。一方面，他认为安乐哲注意到了《孟子》中“心”与“性”两个概念的区别，这就为性的发展做好了铺垫。他指出：“性植根于心中，作为心的一种功能，表现为一种必然的决定性倾向，因此，性是需要加以

修养和改进的。”^③ 另一方面，他认为安乐哲所提出的文化学意义上的性具有深刻的理论意义。理由是，安乐哲看到了性所具有的相对性，这可以使我们得到启发。“如果孟子之性确实与人们的文化背景相关，那么具体考察世界上的不同文化，充分尊重他们的文化特点，反对一种统一的文化模式，进而对现在某些国家借助武力强行推广自己的文化这一做法进行反思，都具有极为重要的理论意义。”^④ 方朝晖对安乐哲的观点也做出了进一步分析。他认为，安乐哲所提出的“‘性’代表一种过程，不是一个固定的、死的本质”这一观点，对于反驳过去的本质论确有帮助。但是，他还认为从发展的角度理解“性”，就会忽略孟子之“性”所代表的成长法则其实也是天生的、并不是后发的这一最重要事实。基于此，他进而指出，安乐哲的说法忽视了性的先验特征，恐怕会与孟子本义背道而驰。他的观点是，孟子所说的发展过程，决不是自然而然的发展（与自然事物不同），而是人为刻意努力的结果，是修身、尽其心的产物。更重要的是，人性的全部发展，都还是成全其原有的“性”，即只不过是其潜能的展现而已，其终极目标也只是为了成全其自身，并不是创造出什么全新的东西来^⑤。

四

就学术方面而言，西方哲学家们数十年来试着用实用主义、新实在论、马克思主义、康德、海德格尔等各种西方学说解读孟子，对于我们理解孟子人性论开辟了新的思路，丰富了孟学研究的理论成果。然而，却很难跳出原有的理论体系回到孟子自身来解读孟子思想，所以，很多学者提倡应该回归到儒学自己的传统上来。就近期

① 刘述先：《孟子心性论的再反思》，《孟子心性之学》，第178—184页。

② 李明辉：《孟子思想的哲学探讨》，台北：中央研究院中国文哲研究所，1995年，第6—7页。

③ 杨泽波：《性的困惑：以西方哲学研究儒学所遇困难的一个例证——〈孟子心性之学〉读后》，前揭书，第285页。

④ 同上，第286页。

⑤ 方朝晖：《本质论与发展观的误区：性善论新解》，《国学学刊》2014年第3期。

作品看,梁涛教授的《孟子“道性善”的内在理路及其思想意义》^①一文是“以孟释孟”的代表性尝试。其一,他认为对于“性”的理解,应当分清孟子的事实判断和价值判断。孟子对“性”的理解与前人有所不同,他摆脱了经验、实然的观点,不再顺自然生活种种机能来识取人性。虽然耳目口鼻之欲望是事实上的“性”,但在孟子的价值判断中这只是“命”;而仁义礼智之心是事实上的“命”,在孟子的价值判断中它却是人的“真性”所在。“真性”是求自于内,可以为人所掌控的,在此基础上,人才能充分扩充、实现善性。其二,他还指出,孟子的“性命之分”来自郭店竹简的天人之分,是对其的进一步发展。仁义礼智体现了人的意志自由,不受外在条件的限制,所以应看作是“性”;感官欲望、求名求利,能否实现不是由我控制、掌握,所以只能看作是“命”。孟子通过这种“性命之分”,也就是内在自由与外在限定的区分,说明人当以仁义礼智也就是善性为性,而不应当以感官欲望为性。基于此,他强调,应该分清“孟子道性善”与“人性是善的”两者的区别。孟子“道性善”应该理解为:人皆有善性;人应当以此善性为性;人的价值、意义即在于其充分扩充、实现自己的性。

就文化方面而言,安乐哲看到了孟子人性论最重要的一面,那就是人性是一个动态发展的过程,具有无限的创造力,通过不断的文化修养,不仅能使自身的善性才能得到深化、滋养和扩展,还能善于处理好人与社会、自然环境的各种关系,这一切的最终目的在于追求更高层次的人性。也就是说,孟子性善论的真实意图不在于对各种概念的理论分析,而在于实现它的文化价值。安乐哲一向注重哲学中的文化性,这也许跟他的好友兼学术伙伴郝大维的影响有关。南乐山回忆:“郝大维将文化哲学视为所有哲学的首要类比点。对他来说,各种其他形式的哲学意义和一般结论也将从文化哲学的视角获得理解。”^②安乐哲也坦言:“我从郝大维那里学习了很多。他很年轻就去世了,当时六十几岁。我学习了那么多,他对我的改变那么大,他去世后,我写的书感觉应该把他的名字写上去。事实上,‘我’就是我跟他。”^③

其实,回到孟子,我们可以发现他在逻辑推论上存在诸多不严密之处。阿瑟·韦利(Arthur Waley)宣称:“作为一个争论者,他(孟子)是无价值的,关于仁与义是内在的还是外在的整个讨论是一堆毫不相干的类推,其中之多数完全等同于习惯上去反驳他们倾向于去证明的东西。”^④杨泽波也有同样看法:“孟子在论性的过程中,从表面上看,的确是在说人的善性是上天赋予的,是生而具有的,但如果对相关论述加以深入考察,则不难看出,这里面疑点很多……孟子相关的论述并没有太强的说服力,不足以达到预期的目的。”^⑤尽管如此,现在很少有学者流于把孟子的理性简单视为类比推理,这说明我们对中国哲学的关注重点不在于此。作为一种逻辑学,它的确显得不严密;但作为一种哲学,甚至一种文化来看,从它背后我们可以看到一个伟大的孟子。孟子的伟大之处,在于他对社会蕴含着深切的现实人文关怀,这也许就是我们研究孟子性善论的最大意义所在。对此,二程弟子杨时曰:“《孟子》一书,只是要正人心,教人存养性,收其放心。”^⑥孟子性善论具有特殊的社会教化功能,虽然它不同于宗教般的超理性的信仰,但其作为个人内心信仰的方面往往掩映在社会功能之中。也许正如安乐哲所理解的那样,孟子之“性”具有创造性。那么,作为一种心性哲学,我们何不借助它来督导人心向善,进而去创造一个更加完善的社会?

(责任编辑 杨海文)

① 梁涛:《新编中国思想史二十二讲》,北京:高等教育出版社,2012年,第133—163页。

② [美]南乐山:《文化哲学家郝大维》,《先贤的民主:杜威、孔子与中国民主之希望》,南京:江苏人民出版社,2010年,第216页。

③ 源于笔者对安乐哲的采访,2014年7月15日。

④ Athur Waley, *Three Ways of Thought in Ancient China*, New York: Doubleday & Company, 1939, p. 193.

⑤ 杨泽波:《性的困惑:以西方哲学研究儒学所遇困难的一个例证——〈孟子心性之学〉读后》,前揭书,第286页。

⑥ [宋]朱熹:《孟子集注·孟子序说》,《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第199页。

拜物教之“物”的分析	张有奎	1
试论马克思对物的追问方式及其激进维度	夏莹	8
哲学与中国经验	韩庆祥 何建华 孙要良 都岩	15

毛泽东与农村人民公社制度的修护	徐俊忠 刘红卫	25
论毛泽东革命话语建构的历史资源及建构逻辑		
——以《毛泽东在七大的报告和讲话集》为中心	孟令蓉	36
中国革命过程中“工人阶级”的话语实践	严九发	43

功能主义与物理主义的趋同与分异		
——评当代心灵哲学的走向	陈晓平	49
论语义最小论的三项测试		
——评当代心灵哲学的走向	张璞	58

数学哲学中的基础主义与心理主义之争

——从《算术基础》到《真之追求》	刘钰森	63
------------------------	-----	----

范恩论本质的模态主义解释	何朝安	70
--------------------	-----	----

谁之正义？何种自然？

——《尼各马可伦理学》第五卷第七章的自然正义	高健康	76
------------------------------	-----	----

仁爱的友谊观

——论阿奎那对亚里士多德世俗友谊观的扬弃	赵琦	83
----------------------------	----	----

科学与哲学是伦理学的必要基础

——伊安·巴伯的伦理学思想探析	张汉静 王江荔	91
-----------------------	---------	----

论孙中山之道统自觉	姚中秋	96
-----------------	-----	----

杨时的道统观及其文化意涵	包佳道	107
--------------------	-----	-----

论黄道周的宋明理学观	许卉	113
------------------	----	-----

《孟子注疏校勘记》校勘方法探析	刘瑾辉 吴秋雅	118
-----------------------	---------	-----

比较哲学视野下的孟子人性论研究

——以安乐哲的孟学思想发展为主线	李文娟	123
------------------------	-----	-----

An Analysis of “Object” in Fetishism	Zhang Youkui	1
On Marx’s Questioning of Object and Its Radical Dimension	Xia Ying	8
Philosophy and Chinese Experience	Han Qingxiang He Jianhua Sun Yaoliang Du Yan	15

Mao Zedong and the Maintenance of People’s Commune System in Rural China	Xu Junzhong Liu Hongwei	25
On the Historical Resource and Construction Logic of Mao’s Revolution Discourse: Centering on <i>Collection of Mao Zedong’s Reports and Speeches at the 7th Congress of Chinese Communist Party</i>	Meng Lingrong	36
The Discursive Practice of the Workers’ Class in Chinese Revolution	Yan Jiufa	43

The Convergence and Divergence between Functionalism and Physicalism: Comments on the Momentum of Contemporary Philosophy of Mind	Chen Xiaoping	49
Three Tests of Semantic Minimalism	Zhang Ying	58
Between Fundamentalism and Psychologism	Liu Yusen	63
Fine on the Modal Account of Essence	He Chaoan	70

Whose Justice? Which Nature? : Natural Justice in the 7th Chapter of <i>Ethika Nikomachea</i> , Volume 5	Gao Jiankang	76
Friendship of Charity: On Aquinas’ Critical Inheritance of Aristotle’s Secular Friendship	Zhao Qi	83
Science and Philosophy as the Prerequisites of Ethics: A Probe into Ian Barbour’s Ethical Thoughts	Zhang Hanjing Wang Jiangli	91

On Sun Yat – sen’s Consciousness of the Orthodoxy of Tao	Yao Zhongqiu	96
Yang Shi’s Concept of Confucian Orthodoxy	Bao Jiadao	107
Daochou’s Views on Neo – Confucianism	Xu Hui	113
A Probe into Notes of Textual Collation and Criticism of <i>Meng Zi Zhu Shu</i>	Liu Jinhui Wu Qiuya	118
Study on Mencius’ Theory of Human Nature from the View of Comparative Philosophy: Along the Lines of Roger T. Ames’ Studies	Li Wenjuan	123