

马克思哲学研究中的方法论问题

——实践唯物主义与历史唯物主义之争的理论实质

刘福森*

【摘要】在研究马克思哲学的总体性质时,必须区分成熟与未成熟的马克思,坚持以马克思成熟的文本为理论依据;必须超越西方传统哲学的形而上学本体论的思维逻辑,坚持从“现实性”出发的思维逻辑;必须坚持实践的历史性,从历史唯物主义出发去解释实践唯物主义;必须从实践唯物主义与历史唯物主义的内在统一中去理解马克思哲学。只有如此,才能正确理解实践唯物主义与历史唯物主义的关系,合理地解释马克思哲学区别于旧哲学的理论特质。

【关键词】马克思哲学研究中的方法论;从“现实性”出发的思维逻辑;历史的实践唯物主义;“历史性思维”或“历史的逻辑方法”;历史性的解释原则;价值评价的历史的尺度

中图分类号: B27 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2015)04-0001-08

对马克思哲学的总体性质的研究,是马克思哲学研究中的一个具有战略性的方面,它直接影响着对马克思哲学的理论细节的研究和应用性研究。如果在这个问题的研究中出现理论分歧,那么,对理论细节的研究和应用性研究也必然出现分歧。然而,自改革开放以来,我国学术界在这个问题的研究中不仅从未达成共识,而且一直存在着尖锐的对立,其中在马克思哲学是“实践的唯物主义”还是“历史的唯物主义”问题上的争论尤为突出。因此,马克思哲学的总体性质问题,并不是一个过时的老问题,它仍然是目前马克思哲学研究的一个值得关注的重要问题。本文主要从方法论的视角,对实践唯物主义与历史唯物主义之争的理论实质问题做一点理论分析。

一、区分成熟与未成熟的马克思,坚持以马克思成熟的文本为理论依据

在对马克思哲学的研究中,对马克思的成熟文献与不成熟文献不加区别的现象是普遍存在的。具体表现为:在研究马克思的一般哲学世界观时,很多人所关注的是马克思的不成熟的《1844年经济学哲学手稿》(以下简称《手稿》)和《关于费尔巴哈的提纲》(以下简称《提

纲》),而只有在讲到马克思的唯物史观时,《德意志意识形态》(以下简称《形态》)才得到人们的关注。《手稿》、《提纲》和《形态》是马克思哲学形成时期的三篇经典文献,它们标志着马克思哲学思想的形成历程。其中,《手稿》是一篇“完全没有成熟”的文献,《提纲》则是一篇“没有完全成熟”的文献,而《形态》则是一篇“完全成熟”的文献。但是,在我国学术界对马克思哲学理论性质的研究中,却存在着重视《提纲》和《手稿》而轻视《形态》的现象。人们人为地把这三篇文献区分为专门阐述马克思的哲学世界观的文献(《手稿》、《提纲》)和专门阐述马克思的唯物史观的文献(《形态》),这样就抹消了这三篇文献的成熟与不成熟的界限。有人仅仅从《手稿》获得“理论资源”,得出“马克思哲学是实践的人道主义(或人本主义)”的结论,把《手稿》中关于“人的本质的异化与复归”的抽象的人本主义(人道主义)观点看作是马克思哲学思想的精髓^①;也有人认为《提纲》揭示的是“马克思新世界观纲领”,而《形态》只不过是《提纲》的展开:“在元哲学的意义上,《德意志意识形态》是对《提纲》思想的详论、深化和具体化。”^②“马克思的历史唯物主义就是他的唯物主义历史观”,“实践范畴”是

* 作者简介:刘福森,(长春130012)吉林大学哲学社会学院暨哲学基础理论中心教授。

① 扬耕:《“实践唯物主义”概念的由来及其与“辩证唯物主义”的关系》,《北京社会科学》1998年第1期。

② 陆剑杰:《实践唯物主义:彰显马克思哲学本质的真切之名》,《南京社会科学》2012年第9期。

历史唯物主义“得以建立的理论基础。”^① 这种观点从“实践”概念推导出历史唯物主义，把历史唯物主义贬低为不具有世界观意义的单纯的历史观的概念。这种现象的发生，是与人们对《手稿》、《提纲》、《形态》的错解直接相关的。

因篇幅关系，本文对于《手稿》的不成熟性就不再多言，仅仅对《提纲》做一点简单的分析。在我国学界，把马克思的《提纲》看作是成熟完全的哲学文献是一种普遍现象。人们对《提纲》的评价，都是依据恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》一书的注释中所做的评价。恩格斯的全面评价是这样的：“这是匆匆写成的供以后研究用的笔记，根本没有打算付印。但是它作为包含着新世界观的天才萌芽的第一个文件，是非常宝贵的。”^② 人们在引证这段话时，仅仅引用了文中“但是”后面的部分，而“但是”前面的部分被轻易地砍掉了。在引证“但是”后面的部分时，人们又进一步砍掉了“萌芽”这个关键词。“萌芽”这个词是恩格斯在评价《提纲》时对“新世界观”的一个限制词，即这种“新世界观”还仅仅是个“萌芽”。当人们对恩格斯的这段话进行了这样的“剪裁”之后，《提纲》就成了完全成熟的“马克思的新世界观纲领”。实践唯物主义主要是依据《提纲》建立起来的。

那么，我们应该怎样理解“新世界观的天才萌芽”？说《提纲》仅仅是新世界观的“萌芽”，是因为《提纲》已经包含着构成新世界观的某些因素，但仍然存在着理论缺陷，并没有完全达到最高的理论形态。不是因《提纲》过于简单才把它叫做“萌芽”，而是因为它还未完全成熟。在《手稿》中，马克思对费尔巴哈还是持完全肯定的态度，认为费尔巴哈“创立了真正的唯物主义”^③。《提纲》引入了实践概念，把费尔巴哈作为批判的主要对象，以“感性活动”取代了费尔巴哈的“感性存在”的直观的唯物主义。这应该是新世界观的萌芽了。但是，仅仅靠一个抽象的“实践”概念，《提纲》还没有、也不能对费尔巴哈进行彻底地批判。费尔巴哈哲学存在着两个方面的缺陷：第一，他的唯物主义的“直观性”。《提纲》所做的正是对这种直观唯物主义的批判。第二，费尔巴哈的唯物主义仅仅是一种自然观上

的唯物主义，在历史观上还是停留在唯心主义。对费尔巴哈哲学的第二个缺陷的批判，《提纲》没有做到，对这一缺陷的批判是在《形态》中完成的。《形态》创立了唯物主义的历史观，这就使得马克思不仅在自然观上而且在历史观上都达到了唯物主义，这时，才有可能完全形成一种不仅包含着唯物主义的自然观，而且包含着唯物主义的历史观的彻底的新唯物主义世界观。试问，在马克思的历史唯物主义形成之前，能够首先形成一种彻底的、包含了唯物主义历史观的新唯物主义世界观吗？

《提纲》在总的十一条中，第一、二、三、四、五、八、九、十一条（共八条）都是讲实践问题或涉及到实践问题内容的，都是直接针对费尔巴哈由于不理解实践的意义而形成的直观唯物主义的缺陷的。尽管《提纲》中也提到“社会”概念，但是对社会概念的理解还是初步的，其中包含着对社会概念的抽象理解，还没有达到历史唯物主义的高度。例如，《提纲》的第十条说：“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化的人类。”^④ 这段话常常被人们当做马克思哲学的经典语录来引用，而实际上，这段话还存在着抽象的人本主义的痕迹：马克思在这里本来是要说明新唯物主义的立脚点是“共产主义社会”，以和费尔巴哈的“市民社会”相区别。但是，在这里马克思还是用“人类社会”和“社会化的人类”来解释“共产主义社会”。这个解释还保留有人本主义的残余：“人类社会”概念，还是指共产主义社会的“理想化的社会”；“社会化的人类”，还是指共产主义社会的理想化的“人”。在这种意义上说，《提纲》所理解的人还不是“现实的人”，所理解的社会还不是“现实的社会”。这里对共产主义社会的解释与《形态》对共产主义的解释还是有原则性区别的。

① 同上。

② 《马克思恩格斯选集》第4卷，中共中央编译局编译，北京：人民出版社，1995年，第212—213页。

③ [德]马克思：《1844年经济学哲学手稿》，中共中央编译局编译，北京：人民出版社，2000年，第96页。

④ 《马克思恩格斯选集》第1卷，中共中央编译局编译，北京：人民出版社，1995年，第61页。

《提纲》的第六条中包含对“现实的人”的天才猜测：“费尔巴哈把宗教的本质归结于人的本质。但是，人的本质不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切社会关系的总和。”^①现在，很多人都仍然把这段话看作是马克思对“人的本质”的经典定义，其实马克思在这里不是在给“人的本质”下定义，而是想要从社会关系上去解释“现实的人”。联系这段话后面面对费尔巴哈的批判可以看出，马克思在这里是在批判费尔巴哈：费尔巴哈追求的还是人的抽象本质，而马克思在这里却是在用“社会关系的总和”去解释“人的现实性”。“人的本质是什么”的提问方式，是形而上学的人本主义的提问方式，马克思在这里是在批判费尔巴哈的这种提问方式，并开始“从社会关系上”追问人的现实性，而不是在给“人的本质”下定义。“本质”就不是“现实的”；而“现实的”就不是“本质的”。如果认为马克思在这里是用人的现实性（社会关系总和）去定义人的抽象的本质，是不合逻辑的。马克思的这段话的本意应该是：费尔巴哈的抽象的人本主义始终在追问“人的本质”。但是，马克思这时已经模糊地意识到，应该用“人的现实性”取代“人的本质”的追问。马克思回答道：“人的现实性”就是“社会关系的总和”。在这时马克思关于人的看法正处于从费尔巴哈的抽象的人向现实的人的转变的过程中。因此，马克思在这里用“社会关系的总和”去解释“人的现实性”还显得有些模糊，以致后来人们在解释什么是“社会关系的总和”时总是争论不休。对现实的人的理解，只能从《形态》去理解。在《形态》中，马克思已经不再谈论“人的本质”问题，而是始终在讲“现实的人”。《形态》才真正确立起“从现实的人出发”的逻辑出发点。

因此，虽然我们也承认马克思的那些未成熟的或未完全成熟的著作在研究马克思哲学思想形成史时具有重要的意义，但是，在理解马克思哲学思想的总体性质时，却不应该把不成熟的著作作为主要的文本根据。坚持这一原则是消除在研究马克思哲学总体性质时产生不必要分歧的关键。如果一部分人依据成熟的文本，而另一些人则依据不成熟的文本，就必然造成本来不应该发生的

无谓争论，其研究结果必然会出现一个“精神分裂”的马克思。

二、超越形而上学本体论的思维逻辑，坚持从“现实性”出发的思维逻辑

因“哲学就是形而上学”的西方传统哲学观的影响，本体论哲学的思维方式在我国学术界仍然十分盛行；“没有本体论的哲学是一种无根的哲学”始终是隐藏在人们心中的一个抹不掉的牵挂。虽然大多数人在口头上已经不再承认马克思哲学是形而上学本体论，但是一旦进入具体的研究程序，人们就会背弃自己的口头承诺，仍然坚持“从抽象概念出发去解释现实”的形而上学本体论思维路线。在形而上学本体论看来，现实的东西只不过是抽象本质在时间和空间的展开，抽象的本质才是真正的“存在”，是现实性的基础。因此，人们虽然放弃了实践本体论的提法，但实质上坚持的仍然是实践本体论的形而上学的思想路线。

马克思的新唯物主义哲学世界观对旧哲学的最根本的超越，表现为马克思对形而上学的思想路线的“颠倒”。海德格尔曾把马克思哲学概括为“对形而上学的颠倒”^②。这种对形而上学的“颠倒”集中体现在马克思提倡的“从现实性出发”的思想路线上。这不仅是一场哲学的革命，而且是一场哲学观的革命。以往的全部哲学都是形而上学，而马克思却通过历史唯物主义的创立，颠覆了形而上学，同时颠覆了西方传统的本质主义的、形而上学的哲学观，使得“哲学就是形而上学”的命题被马克思拒斥在他的哲学之外^③。这种新哲学世界观的基本逻辑是“历史的思维逻辑”，它同那种超时间、超历史的形而上学的思维逻辑是正好相反的。这种新的思维逻辑的基本特征就是把“现实性”作为它的逻辑出发点。“从地上升到天上，而不是从天上降到地上”，就是马克思对“颠倒形而上学”的形象说

① 同上，第60页。

② [德]海德格尔：《海德格尔选集》下，孙周兴选编，上海：上海三联书店，1996年版，第1244页。

③ 参见拙作：《马克思实现的哲学观革命》，《江海学刊》2014年第2期，《新华文摘》2014年第12期转载。

法。

“从现实性出发”，从根本上说就是“从现实的人出发”；而从现实的人出发，就是从人的“现实的生活、实践”出发。那么，什么样的生活、实践才是现实的生活、实践呢？“现实的生活、实践”就是在特定的历史条件下现实存在的那些特殊的、个别的、相互区别的生活和实践，如农业文明时代的实践、工业文明时代的实践、手工生产的实践、大机器生产的实践等等。在这个意义上说，《提纲》第一条讲的实践还是一种抹去了时间性和空间性的、超时间超历史的“抽象的实践”，或者说，它只是实践的“一般本质”，即仅仅包含着抽象的“主体能动性”的“实践”概念。从抽象的实践出发去解释人，人仍然被理解为抽象的人，即具有“抽象的实践主体性”本质的“一般人”，这样的人仍然是没有时间和历史的抽象的“类本质”。《提纲》用“实践”（能动的活动）概念取代了费尔巴哈的“感性存在”，也就把人的存在理解为“实践的存在”。这无疑是超越了费尔巴哈的第一步，但是，从这种抽象的实践出发，还无法完全超越抽象的“人本主义”，还不能得出历史唯物主义。要彻底超越抽象的人本主义，不仅要用“实践存在”取代费尔巴哈的“感性存在”，而且要用“现实的实践”取代“抽象的实践”。只有从“现实的实践”（即在特殊的社会历史条件下进行的特殊的生产、实践）出发去理解人，才能真正把人理解为在特定历史条件下存在的“现实的人”。这样的“现实的实践”和“现实的人”是在《形态》中才出场的。《提纲》还没有设计出把抽象的实践和抽象的人变为现实的实践和现实的人的“转换程序”。这种转换程序就是“历史的思维逻辑”，它与形而上学本体论的思维逻辑是正好相反的。

那种认为“马克思的历史唯物主义就是他的唯物主义历史观”、“实践范畴”是其（指历史唯物主义）“得以建立的理论基础”的观点，坚持认为马克思的唯物史观是从马克思的“一般哲学世界观”（实践唯物主义）推导出来的观点（即“《形态》是对《提纲》思想的详论、深化和具体化”），就像传统教科书一样，又重新回到了西方传统哲学处理“一般哲学”和“历史哲

学”关系的套路：“历史哲学”仅仅是一般哲学原理在研究社会历史时的“具体应用”，是“一般哲学”在历史研究中的具体表现。因此，这种观点实际上就把“唯物史观”同西方传统的“历史哲学”等同起来了。这就从根本上曲解了马克思唯物史观的根本性质。马克思的唯物史观并不是从一般哲学世界观推导出来的，而是建立在“历史科学”的基础上。马克思和恩格斯在《形态》中指出：“我们仅仅知道一门唯一的科学，即历史科学。”^①马克思从现实的社会历史出发，首先发现了社会历史的一般规律，第一次使人们对历史的认识达到了科学。马克思正是在对历史的科学认识的基础上才创立了唯物史观，并在唯物史观中蕴藏着一种历史唯物主义的新世界观。

从抽象的原则、抽象的概念出发，还是从现实性出发的问题，不是马克思哲学中的一个无关紧要的问题，而是一个关键的问题，因为它体现着两种不同的思维逻辑的对立。从现实性出发，才能彻底颠覆形而上学，超越本体论和抽象的人本主义的思维逻辑，从而建立起“历史的”唯物主义。恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》一书第三章的末尾对此问题做了精辟的分析。恩格斯认为，在对人、自然界以及人与自然界的关系的理解上，“费尔巴哈不能找到从他自己所极端憎恶的抽象王国通向活生生的现实世界的道路。他紧紧地抓住自然界和人；但是，在他那里，自然界和人都只是空话。无论关于现实的自然界或关于现实的人，他都不能对我们说出任何确定的东西”^②。恩格斯认为，要实现从抽象的人向现实的人的转变，“就必须把这些人作为在历史中行动的人去考察”^③。“对抽象的人的崇拜，即费尔巴哈的新宗教的核心，必定会由关于现实的人及其历史发展的科学来代替。”^④这里既是对费尔巴哈的批判，也是对现在仍然流行的变形的形而上学本体论思维路线的批判。

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第66页下的注释②。

② 《马克思恩格斯选集》第4卷，第240页。

③ 同上，第241页。

④ 同上，第241页。

三、坚持实践的历史性，从历史唯物主义出发去解释实践唯物主义

在一些人看来，只要强调实践，就天然地成为“唯物主义”了。这实际上是一种错觉。在未得到证明之前，“实践唯物主义”中的“唯物主义”性质仍然是一个仅仅具有“可能性”的“预设”，要把实践唯物主义说成是“唯物主义”，是需要哲学证明的。实践概念并不天然地就是一个唯物主义的概念：第一，如果片面地发展了实践的能动性方面，对“实践”概念的理解就会走向“唯心主义”；第二，如果片面地发展了实践的“受动性”方面，对实践等概念的理解就会走向“物质决定意识”的旧唯物主义。要想在对实践概念的理解上超越唯心主义和旧唯物主义，从而走向马克思的“新唯物主义”，就必须把实践概念放到历史唯物主义之中去理解。只有得到历史唯物主义解释的实践概念，才会成为马克思的新唯物主义的实践概念。由于人们把“实践”看作是超越历史之上、“先在于”、“外在于”唯物史观的，因而这种“实践的唯物主义”就不可能通过历史唯物主义得到证明，它只能在“物质决定意识”的旧唯物主义中寻找实践唯物主义的理论根据。有人认为，马克思的实践观承认了自然的先在性，就必然是唯物主义的：“它是承认自然本体论所说的自然先在性的”，“怎么就不是唯物主义呢？”^① 这种观点是典型的旧唯物主义观点的复活。我们必须看到，马克思的实践唯物主义所理解的“自然”，是进入社会的、“人化了的自然”，是与人的生存相关的人的环境，而不是费尔巴哈讲的“先在的自然”。因此，尽管马克思也承认“自然的先在性”，但是，马克思的新唯物主义讲的“自然”却与费尔巴哈讲的那种“先在的自然”无关；马克思的新唯物主义也不是以“自然的先在性”为根据确立起来的“唯物主义”。把费尔巴哈讲的那种自在的、“先在的”抽象自然看成是马克思的新唯物主义的依据，这就从马克思的新唯物主义退回到旧唯物主义。

在马克思哲学中，已经不能再用旧唯物主义的“物质（自然）决定性”去解释实践了。实

践是在目的、意识和意志支配下的能动的、自由自觉的活动，如果我们简单地用自然物质性去解释实践（如用“自然的先在性”去解释实践），就会完全否定实践的“自由自觉”的意义。要坚持实践的客观性，又不否定实践的主体能动性，就只有把实践概念放到历史唯物主义中，用“历史决定性”去解释。只有如此，才能既坚持实践的主体能动性（自由性），又坚持实践活动的客观必然性。

在历史唯物主义中，马克思是用“既得的条件”去解释实践的客观必然性的。这个“既得的条件”不是自在的自然物质，而是“前辈们”的实践活动结果。也就是说，“前辈们”的自由自觉的实践活动的结果对于“后代”的实践活动来说，就是一种“客观的”、不能自由选择的客观条件。马克思把这样的条件叫作“既得的条件”。“既得的条件”对于前代的实践来说，是一种“结果”，即“后在”；但对于后代的实践来说，则是一种“先在”的“原因”，它直接决定了后代人进行“初始的”实践活动的“出发点”，因而具有不可选择的客观性质。人的实践活动是一种自由选择的主体性活动，但有一点始终是不能自由选择的，即对于自己的前辈的活动及其活动成果是不能自由选择的。通常人们所说的“谁也不能选择自己的爹妈”，就包含有“历史决定性”的深刻含义。这种前代人的实践活动对后代人的实践活动的“决定性”，是一种“历史的决定性”，而不是旧唯物主义的“物质决定性”。要知道，在社会历史中，已经不能再做物质与意识的明确划分了：任何“社会物”都是前人活动的结果，其中都凝结了前人的目的、意识和意志，都是物质与意识的“混合物”。因此，凡属于人的一切——实践、生产力、社会关系、意识等等，都不能再简单地用旧唯物主义的解释原则（物质决定性）去解释了：尽管构成生产力的各种要素都具有自然物质性，但是，任何现实的生产力都是在人的目的、意识、意志的直接作用下进行的。生产力之所以能够成为整个社会历史的基础，不是因为生产力的构成要素是自然物

^① 陆剑杰：《论实践唯物主义解读的所谓“困境”——对中国实践唯物主义研究的反思》，《社会科学战线》2004年第5期。

质的，而是因为每一代人所面对的现实的的生产力都是前代人活动的结果，后代对前代人的活动是不能自由选择的，因而生产力具有不可选择性。对于生产、实践的客观性也不能再用“物质决定性”去解释，而只能用前后代之间的历史性联系去解释。由此也就证明了：虽然每一代人的主体活动都是在主观目的、意志、意识支配下的自由的活动，但由于他们的实践都必须面对他们的前辈们的实践活动，并首先被前辈们的实践活动所决定，因而每一代人的实践活动又都具有“不可选择”的客观性质。经过了历史唯物主义的这样证明之后，我们才能说人的实践活动是客观的。马克思在讲到这个问题时指出：“人对自然以及个人之间历史地形成的关系，都遇到前一代传给后一代的大量生产力、资金和环境，尽管一方面这些生产力、资金和环境为新一代所改变，但另一方面，它们也预先规定新一代本身的生活条件，使它得到一定的发展和具有特殊的性质。由此可见，这种观点表明：人创造环境，同样，环境也创造人。”^① 马克思在这里就是用“历史决定性”的解释原则，而不是用“自然物质性”来证明实践的客观性的。但是，在《提纲》中，由于当时的马克思还没有达到历史唯物主义的高度，因而还是用抽象的实践去解释“环境与人”的关系：“环境的改变和人的活动的一致，只能被看作是并合理地理解为变革的实践。”^② 人与环境之间的关系，表现为下面两个对立的命题：第一、“人创造环境”；第二、“环境也创造人”。旧唯物主义和唯心主义都不能解决二者的冲突和对立。即使用抽象的“一般实践”原则也不能使两个命题统一起来。这是因为，这两个命题实际上反映的是历史中前后代之间的历史性联系的命题，因而只能通过“历史决定性”的解释原则才能得到合理的解决。按照马克思在《形态》中的解释，所谓“人创造环境”，实际上是指“前代人”通过他们的实践创造了“后辈们”进行初始活动的环境；而“环境创造人”实际上是指前代人的实践活动（通过他们所创造的环境）创造了“后代人”。这两个对立的命题讲的是同一个过程的两个方面，即前代人创造了后代人（它表现了前代人的主体能动性），而后代人必须被动地接受前代人的创造性成果。这两个命题反映了

两代人的“现实的实践”之间的历史性关系，因而用抽象的“一般实践”原则是无法解决二者的冲突的。在形而上学本体论哲学中，或者单纯地坚持“人创造环境的”的命题，这就必然导致唯心主义的实践观；或者单纯地坚持“环境创造人”的命题，这就必然导致旧唯物主义。离开了时间和历史，用形而上学本体论的思维逻辑去解决这个问题，这个问题就仍然是一个“鸡生蛋，还是蛋生鸡”的无解难题，谁也说不清到底是人创造了环境还是环境创造了人；只有从前后代之间的历史联系中，从现实的历史的实践出发，才能对这个问题做出合理的解释。

四、“本是同根生”：从实践唯物主义与历史唯物主义的内在统一 中去理解马克思主义哲学

马克思的历史唯物主义并非仅仅是一种“历史观”，而且是一种新的哲学世界观。马克思的历史唯物主义超越了西方传统的形而上学本体论，成为一种具有独特的解释原则、思维方式和价值评价体系的新世界观。

第一，历史唯物主义新世界观提供给人们一种全新的思维方式或逻辑方法，即“历史性思维”或“历史的逻辑方法”。恩格斯在谈到黑格尔的哲学时指出：“黑格尔的思维方式不同于所有其他哲学家的地方，就是他的思维方式有巨大的历史感作基础。”“在《现象学》、《美学》、《哲学史》中，到处贯穿着这种宏伟的历史观，到处是历史地、在同历史的一定的（虽然是抽象地歪曲了的）联系中来处理材料的。”“这个划时代的历史观是新的唯物主义观点的直接的理论前提，单单由于这种历史观，也就为逻辑方法提供了一个出发点。”^③ 因此，历史的观念或历史的原则，首先是一种新的思维方式或逻辑方法，即“历史性的思维方式”或“历史性的逻辑方法”。从现实性出发，是这种新的思维方式和逻辑方法的基本特征。

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第92页。

② 同上，第59页。

③ 《马克思恩格斯选集》第2卷，中共中央编译局编译，北京：人民出版社，1995年，第42页。

第二,历史唯物主义新世界观提供给人们一种全新的哲学解释原则——历史性的解释原则。历史唯物主义世界观把人、自然以及人与自然的关系都放到特定的历史条件下进行考察,因此,历史的解释原则是从“现实的人”、“现实的自然界”和“现实的人与自然之间的关系”出发的,而不是从“抽象的人”、“抽象的自然”(自在的、先在的自然)和抽象的“人与自然的关系”出发的。因此,无论是人、自然界以及人与自然界的关系,都被解释为一种历史的关系、一种发展的历史过程,它否定了那种超时间、超历史的关于抽象的人、抽象的自然以及抽象的人与自然关系的形而上学空论,用历史唯物主义的世界观取代了形而上学本体论哲学。

第三,历史唯物主义世界观提供了一种全新的价值评价尺度——“历史的尺度”。西方传统哲学提供给我们的是形而上学的、抽象的人道主义的尺度。这种哲学首先设定了一个抽象的、理想性的、超时间的、超历史的永恒不变的人性或人的本质,并把它作为评价现实的人、现实的生活实践和社会历史的尺度。从抽象的、理想性的人的本质出发,否定人的现实生活和现实的社会形式(特别是私有制下的社会形式)的合理性,是西方传统形而上学的人本主义哲学的基本特征。^①历史的评价尺度,则是从现实的人、现实的实践出发,即从处于特定历史条件下的人和实践出发,把特定历史阶段下的现实的人的生存需要作为评价人、社会和实践的合理性的尺度。恩格斯对奴隶制就是用“历史的尺度”进行评价的:“只有奴隶制才使农业和工业之间的更大规模的分工成为可能,从而使古代世界的繁荣、使希腊文化成为可能。没有奴隶制,就没有希腊国家,就没有希腊的艺术和科学;没有奴隶制,就没有罗马帝国。没有希腊文化和罗马帝国所奠定的基础,也就没有现代的欧洲。我们永远不应该忘记,我们的全部经济、政治和智力的发展,是以奴隶制既成为必要、同样又得到公认这种状况为前提的。在这个意义上,我们有理由说:没有古代的奴隶制,就没有现代的社会主义。”^②恩格斯在这里对古代社会的奴隶制给予了极高的评价,在价值评价体系上实现了从抽象的人本主义(人道主义)向历史唯物主义的跨

越。如果从抽象的人性(本质)出发去评价奴隶制,那么,就会完全否定奴隶制存在的合理性,就无法理解和解释奴隶制产生的历史必然性和必要性,只有坚持历史的评价尺度,才能对奴隶制作出历史的唯物主义的理解和解释。

可见,正因为马克思的唯物史观为哲学理解世界提供了一种历史的思维逻辑和思维方式,提供了一种历史性的解释原则和历史的评价尺度,因而马克思的唯物史观不仅是一种唯物主义的“历史观”,而且是一种新唯物主义“世界观”。这种新世界观的理论价值,就在于它以历史的思维逻辑、历史性的解释原则和历史的评价尺度,彻底颠覆了西方传统的形而上学,引发了一场深刻的哲学革命。

马克思哲学的历史观与世界观是不可分离的,我们不能总是企图在马克思的历史观之外(之前、之上)去寻找马克思的世界观。在一定意义上说,马克思的历史观天然地就具有世界观的性质和功能。这是因为,马克思从现实的人出发去“观世界”,那么,这个“世界”就不是西方传统形而上学存在论的讲的那种抽象的“自在世界”,而是同现实的人的生存价值相关的“意义世界”;不是一个“现成”的世界,而是一个在社会历史发展中不断“生成”的世界,因而被纳入了社会历史的人的“生活世界”。马克思认为,人们周围的感性世界“决不是某种开天辟地以来就直接存在的、始终如一的东西,而是工业和社会状况的产物,是历史的产物”,“甚至连最简单的‘感性确定性’的对象也只是由于社会发展、由于工业和商业交往才提供给他”。^③因此,在马克思看来,人们所面对的“现实的”世界,已经不是那种“开天辟地以来就存在的、始终如一的”世界,而是已经进入人的生活领域、被社会化了的“人化了的”世界,即与社会历史具有同一性的世界。当马克思颠覆了西方传统哲学对“世界”概念所做的形而上学的、本体论的解释,把“世界”理解为进入人类历史的人

① 参见拙作:《哲学的理论特质:马克思哲学不是什么?》,《江海学刊》2013年第2期。

② 《马克思恩格斯选集》第3卷,中共中央编译局编译,北京:人民出版社,1995年,第524页。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷,第76页。

的“生活世界”之后，马克思的唯物史观就具有了世界观的性质：它不仅是对社会历史的理解和解释，而且也是对“世界”（人的生活世界）的理解和解释；它不仅是一种历史观，而且是一种历史唯物主义的新世界观。

这种新唯物主义世界观——历史的唯物主义世界观并不排斥“实践”概念，而是以实践概念为前提的。因此，马克思的历史唯物主义的世界观并不排斥实践唯物主义的世界观。实践的目的不是对“现成存在”的肯定性的反映，而是对现成存在的否定性的反映，是对未来的可能性存在的“超前反映”，是对“意义世界”的追求。因此，实践概念本来就不是一个存在论的概念，而是一个生存论的概念。在这个意义上说，实践唯物主义与历史的唯物主义是属于同一种哲学形态的世界观，二者并不存在理论原则的根本对立，因而我们不能把二者对立起来。其实，实践和历史本来就是不可分割的。所谓历史，就是指现实的人以及人的现实的实践活动的历史。如果从历史中排除了现实的人及其实践，那么这个历史也就变成了一个抽象的“历史概念”，那样的“历史”不是真正的人的历史。同样，如果从实践概念中排除了历史性的思维逻辑和解释原则，那么也就把现实的人的实践变成了一个抽象的形而上学本体论的实践概念。因此，任何企图以排除一方为前提去单独强调另一方的做法，都会曲解马克思关于人的实践与历史内在统一的思想。这就意味着，马克思的实践唯物主义必然是“历史的”实践唯物主义，而马克思的历史唯物主义也是“实践的”历史唯物主义：二者本来就是同一种新唯物主义。把马克思的新世界观概括为“实践唯物主义”的特殊意义在于强调马克思哲学世界观的革命性质，即否定旧世界、建立新世界的革命性质。马克思的新唯物主义不仅强调了对旧哲学理论的无情的批判，而且也强调了对于现存的旧世界给予无情的批判。实践唯物主义体现了马克思哲学独有的革命精神和理论气质，它与历史唯物主义的历史的思维逻辑和历史的解释原则是一致的。这两个具有不同特征的解释原则都是马克思的新唯物基本解释原则。

因此，我坚持马克思的新世界观就是历史唯物主义。正是马克思的历史唯物主义，颠覆了西

方传统形而上学本体论的统治，不仅实现了一次真正的哲学革命，而且也实现了一场真正的哲学观革命。恩格斯发表于1883年的《在马克思墓前的讲话》和写于1880年的《社会主义从空想到科学的发展》，都明确指出唯物主义历史观和剩余价值学说是马克思的两大发现。其中经济学的发现是剩余价值学说，哲学的发现则是唯物主义历史观，而马克思的新世界观正是存在于马克思创立的唯物史观之中。因此，企图在唯物史观之外去寻找马克思的新世界观的做法，必然曲解马克思哲学的理论实质。

但我也承认，在一定的意义上，也可以把马克思的新唯物主义称为实践唯物主义。但是，我坚决反对那种把马克思的历史唯物主义仅仅理解为历史观，而把实践唯物主义理解为在历史唯物主义之前已经存在、并由此产生出历史唯物主义的那种抽象的实践唯物主义。“我们不应当用实践原则把社会历史抽象化，而应当用历史唯物主义的理论原则把实践具体化。”^①为了与上述那种贬低历史唯物主义的所谓实践唯物主义观点相区别，我更多地强调马克思哲学的历史唯物主义性质，但我始终不反对在特定意义上可以把马克思哲学称为实践的唯物主义。

（责任编辑 林 中）

^① 参见拙作：《从实践唯物主义到历史唯物主义》，《理论探讨》2001年6期。

作为孵化器的主体性：实践唯物主义的反思与推进

刘森林*

【摘要】实践唯物主义的思想核心是主体性。人们一开始更多是在“个人”、“心灵”、“尊严”意义上理解“主体”，20 世纪 90 年代才在其中注入社会性、制度性内容。随着主体性研究的深入，主体性内含的问题逐渐得以展开：1. 主体性对自然性的贬低，伴随着历史唯物主义对自然唯物主义的贬低；2. 主体性的凸显必然强化异化、物化问题的地位和价值，但对马克思成熟时期主体性与社会性复杂关系的研究进一步揭示了物化既具有负面性又具有正面性的复杂性；3. 对个体主体的强调、对形而上学的解构、以及实践中经济与道德的分离，势必导致相对主义、虚无主义。实践唯物主义研究的深化，意味着对实践主体性内含的这些问题的深入探究，意味着中国马克思主义哲学研究的深入和拓展。实践唯物主义研究懋功卓著，其进一步分化和发展就是中国马克思主义哲学研究的推进和延展。

【关键词】实践唯物主义；主体性；自然性；物化；虚无主义

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)04-0009-09

一、主体性的伸张与推进

沿着“实践是检验真理的唯一标准”开创的道路，与改革开放的精神相适应，实践唯物主义在 20 世纪 80 年代成为体现那个时代精神的马克思主义哲学。按照我的理解，实践唯物主义的核心思想是主体性。它要穿透那堵以强横的气势、与“两个凡是”精神相适应的、固化的墙，为改革开放的新实践拓展广阔的空间。在哲理上，它的表现就是对于新的现实的主体性规定，对于未来的主体性创制。实践唯物主义坚持了唯物主义的基本前提，并在此之下强调主体性的积极作用。我们知道，现在看来，彻底的近代主体性理论其实就是所谓的“唯心主义”，贝克莱所谓的“存在就是被感知”，意思就是一切存在都是对主体而言的，主体就是真正的基质，因而，“贝克莱的哲学是主体主义，但不是唯我论”^①。近代唯心主义哲学的特征就是把对世界的认知、把握建立在作为“主体”的“自我”（纯粹自我，或确切地说是“自身”，而不是经验自我）的基础上，从这个“自我”出发建构认识论和实践哲学。但实践唯物主义的主体性不是这样，它坚持唯物主义的基本前提，只是以主体性精神来

改造和重构那些一度被僵化的哲学原理。

正如一些学者指出的，实践唯物主义弘扬的主体性在很多人那里具有明显的个体主体的色彩。20 世纪 80 年代开始，伴随着对“文化大革命”的反思，出现了一种呼唤“个人”尊严、人格的倾向，独立的个人，具有独立人格与尊严，不被僵化的制度所埋没、所遮蔽、所击垮的个人，具有不被群体压抑和磨平的个性、品格、能力的人，被赋予很高的地位。黄克剑在《中国社会科学》1988 年第 5 期上发表的《“个人自主活动”与马克思历史观》一文中指出，着眼于类的发展来考察人的发展，至多只能得到一种抽象的进步或进化的观念，只有从个人角度考察人的发展，人的发展的曲折、坎坷、丰富性和复杂性，才能真正地进入考察者的视野。^②王友洛的文章《不能用人替代个人》也是个很典型的例证。在这篇发表于《哲学研究》1993 年第 8 期上的文章中，作者旗帜鲜明地指出，“人”与“个人”是决然不同的，“不能用人的全面发展代替个人自由而全面的发展”，不能用“人”来取代“个人”。他援引马克思的话，说明人的历史是“个人本身力量发展的历史”：“人们的社会历史始终只是他们的个体发展的历史，而不管他们是否意识到这一点。他们的物质关系形成他

* 作者简介：刘森林，（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。

① 倪梁康：《自识与反思》，北京：商务印书馆，2002 年，第 136 页。

② 黄克剑：《“个人自主活动”与马克思历史观》，《中国社会科学》1988 年第 5 期，特别是第 120 页。

们的一切关系的基础。这种物质关系不过是他们的物质的和个体的活动所借以实现的必然形式罢了。”^① 该文明确指出,“发展”也不能只考虑社会关系的发展,更应该考虑个人能力的发展。而个人的发展是自由的,必须有一定的自由时间和自由空间。^②

在人、个人与制度的关系中,那时很多持解放思想立场的人,肯定更拥戴人、个人,而不是制度、群体,这被视为解放和开化的象征。以个人主体为基础解释“实践”的模式受到更多的拥戴。在20世纪80年代许多文学家和哲学家的论述中,“主体”甚至被理解为一种“心灵”、“思想”层面上的尊严性存在,并不受社会关系的约束,个人主体一度被空灵化。此时的主体性话语更多是在精神、心理层面展开的。它强调人的主观世界、思想的绝对自由,而不像20世纪90年代以来那样强调自由所需的社会条件尤其是制度条件,以及这种条件的创制。有人甚至认为强调精神主体性比实践主体性更根本与深邃,或者把这两者加以等同。主体性话语的强调重心由此向内转,甚至把主体性等同于“内”在属性,而客体性、社会性等同于“外”在属性。^③

显然,在个人与类、个体与社会、个人能力与制度规则、自由与既定历史的关系中,个人先于类,能力先于社会关系,自由空间先于历史空间,甚至精神、思想上的发展先于物质、社会上的发展。个人被赋予空灵意义上的优先度和高度,赋予先在的独立性和意义,决不能被人们结成的社会关系抽象化和凝固化,不能被制度所闷死。从一种固化、僵化的社会关系中挣脱出来,释放出内在的能力,争取更高的品格,获得自由发展的许可证,是那时主体性理论尤为关注的。“个人本位”论因为很容易跟那时还很负面的“个人主义”勾连起来还不受欢迎,但“能力本位”论却没有这样的担忧而广受推崇,明显比“制度本位”论更受关注。“社会”在那时很容易被视为僵化、凝固、阻碍人能力发挥的象征。主体性精神的弘扬需要造就一种新的社会关系,一种制度化的社会关系,一种凝固的、结晶了的、有利于人的发挥和价值实现的新型社会关系。现在这种社会关系正在成长和创建之中,主体性遭遇到了新的情况:空灵的、精神的、个体的主体性需要转化为制度化的、物质的、实在的社会成果。在主体性与合理化社会关系之间,产

生了一定的张力和矛盾。这种张力那时还很少受到重视,或者根本就没有被意识到。

随着90年代后这种“主体”被进一步注入了制度性内容,实践的伦理政治内涵也就很容易被容纳进来,而超越了那种更多在精神、文化意义上注释“主体”、“实践”的传统。于是,具有解放象征的理性启蒙论、认识论逐渐转向了历史唯物主义。包含着认识论、辩证法和历史唯物论诸领域内容的实践唯物主义,最后几乎转变为历史唯物主义,转变为社会政治哲学。对生产关系、社会体制、效率、公平、正义、合理化的思考,使得实践唯物主义初创时还地位颇高的认识论、辩证法研究越来越边缘化,尤其是认识论研究已日益式微。跟认识论研究的式微密切相关,辩证法研究也一度陷入少有人问津的地步。后来,随着一些研究者把辩证法从与认识论、逻辑学的三者统一的传统模式中拯救出来,从历史唯物主义的根基上,以及从后来兴起的生存论的根基上重构辩证法的基础,也就是把辩证法纳入历史唯物主义的思考范围,或者纳入存在论、生存论的视域之中,才开辟了辩证法研究的新的视域,拓展了辩证法思考的空间。在这个意义上,我们完全可以说,对社会政治问题的哲学思考,作为实践唯物主义精神的延续和发展,成为明显的主流。这是与当前中国现代化制度建设的重大历史任务相适应的。

随着主体性研究的深入,也经历了一度广受推崇的所谓“主体性已被主体间性取代”这种现在看来非常成问题的观点的冲击之后,主体性势必经历了和经历着当初没有预料得到的诸多问题。这些问题肯定是中国现代化过程特定阶段上的情形内在相关的。面对这些情况,迫切需要对实践唯物主义所弘扬的主体性作出新的思考和研究。主客体二分框架是否促成或至少强化了主体对客体世界的宰制,带来了比如说愈来愈严重的生态问题?主体性与个体性的进一步融合,是否带来了相对主义、犬儒主义和虚无主义?近代主体性精神中是否本已蕴含着某种主体的虚无性

① 《马克思恩格斯选集》第4卷,中共中央编译局编译,北京:人民出版社,1995年,第532页。

② 王友洛:《不能用人替代个人》,《哲学研究》1993年第8期。

③ 参见陶东风:《社会理论视野中的文学与文化》,广州:暨南大学出版社,2002年,第40—45页。

在内？主体性建设的目标是否包含着建构一种严格、公正、合理的社会制度在内，而这种愈来愈严密的制度会反过来限制、抑制甚至反对个人主体的自由？诸如此类的种种问题，迫使我们重思主体性、重建主体性。主体性没有过时，更没有被消解。所谓主体间性取代了主体性、语言哲学已经取代了意识哲学的看法，早已被证明是没有道理的。无论是出于延续和深化实践唯物主义的主体性原则，还是采取一个合理的视角对当代中国所遭遇的现代性问题作出哲学思考，都需要进一步推进对主体性问题的哲学研究。按照时间顺序，郭湛老师2002年新出版了一本《主体性哲学——人的存在及其意义》，我自己在2008年也出版了一本《追寻主体》的书，贺来教授2013年出版了一本《“主体性”的当代哲学视域》，这些都对实践唯物主义主张的那种唯物主义的主体性原则做了进一步的思考。这些思考虽然与20世纪80年代相比已经有明显的不同，使得20世纪90年代、21世纪第一个十年所展现出来的主体性更深层次的问题得以被提出来，进入中国马克思主义哲学思考的核心领域，但它们无疑都是实践唯物主义的进一步深化，是在实践唯物主义弘扬的唯物主义主体性精神的基础上生发出来的。那些新的问题，也是在实践唯物主义主体性精神的温室中孵化出来的。

主体性的进一步推进孵化出了一系列需要仔细琢磨和进一步思考的问题。

二、主体性的孵化 I： 自然性与社会性的关系

主体性理论的反思表明，实践唯物主义有强烈的人道主义前提，也就是具有明显的主客二分的主体性基本构架。这种前提和构架使得这一理论所包含的生态思维具有明显的限制。对生产力的更大吁求可能意味着对自然界的不公，这是当时的实践唯物主义不曾意识到的。实践唯物主义是针对辩证唯物主义而来，是由对辩证唯物主义解释模式的某种不满而生发而来的。针对辩证唯物主义关于先有自然观上的唯物主义、后有社会历史观上的唯物主义、社会历史观方面的唯物主义是自然观方面的唯物主义的逻辑推广这样的看法，实践唯物主义坚持社会历史观方面唯物主义对于自然观方面的唯物主义的优先性。这在思想

史和理论逻辑上说都是符合事实的。但这种观点也意味着，实践唯物主义似乎认可了社会先于自然、社会高于自然、自然落后于社会历史。在自然观方面坚持唯物主义是初级的唯物主义，而在社会历史观方面达到唯物主义，才是更彻底、更高级的唯物主义。再进一步的推论是，从自然观方面推进唯物主义是初级的，而从社会历史观方面推进唯物主义才是关键和正道。甚至于从自然、本能、意志等方面推进唯物主义是没有作为的、没有前途的，而从经济、政治、社会方面推进唯物主义则大有作为。论者进一步在思想史上找到证据：费尔巴哈属于前者，而马克思属于后者。从今天的观点来看，这样的看法是值得进一步推敲的。至少我们可以说，后来尼采沿着费尔巴哈的路继续向前走，取得了瞩目的成绩。尼采的作为意味着，从自然、本能、意志等方面推进唯物主义，揭示意识形态背后隐藏的孱弱意志、怨恨与报复欲望，以呈现意识形态的自然基础，跟从经济、政治、社会方面推进唯物主义，揭示意识形态背后隐藏的经济基础、政治利益和社会根源，以呈现意识形态的社会经济基础，并不相互排斥，并不相互矛盾，倒是完全可以相互促进。自然落后于社会历史、自然方面的唯物主义低于社会历史方面的唯物主义，这样的传统观点恰好为轻视自然、缺乏生态维度提供了唯物主义的哲理依据。认为生产力就是改造自然的能力，认为自然界本身没有生产物质财富的能力，认为自然本身是被动的、非主体性的，只是为人类社会奠定基础的初级存在，是这种唯物主义理论进一步发展才会呈现出来的隐含逻辑。

从这样的角度看待传统的实践-历史唯物主义所隐含的对统治、开发自然所寄予的无限希望，以及对此的反思和自觉，就会进一步呈现实践唯物主义当初对生态维度的轻视和无意识。霍克海默批评马克思把社会理想建立在把全世界变成大工厂的基础之上^①，阿多诺则接着这一批评继续说，马克思把发展生产力、确立理想社会的

① 参见马丁·杰的分析。他指出：“马克思过分强调劳动作为人类自我实现的中心，是其中的一个主要理由，对此霍克海默早在《黄昏》中就提出过质疑。他认为把自然异化为人类博学的领域，实际上已暗含着在把人还原为劳动的动物之中了。如果按照马克思的思路，全部世界将被转换成‘大工作车间’。”参见[美]马丁·杰：《法兰克福学派史》，单世联译，广州：广东人民出版社，1996年，第294页。

物质基础建构在进一步控制整个自然界之上，这时，“他认可了像对自然的绝对控制这样的大资产阶级的纲领”^①。把控制自然说成是“资产阶级纲领”也许有些过分，不过阿多诺的意思是，连批判资本主义的马克思都没有看清控制大自然具有的资本主义性质。后来继承马克思的卢卡奇也继续把社会主义的实现跟“自然界限制的退却”内在关联起来，认为社会的不断发展会迫使自然界对人的限制不断退却，这种退却是人的主体性实现的前提条件，即必定“导致了人的人道（社会）本质日益明确地表现出来了”^②。自然的退却就是“人”、“人道”的上升；人与自然还是你进我退、你上我下、互为敌人的关系。如此一来，主体性与自然的关系就仍会是矛盾关系。作为主体的人即使不是从内在性中生发出来，也是从社会性中生发出来。不管从何处生发而来，反正人与自然是对立的，社会与自然也是如此。这个思路的必然结果就是，要是从自然角度理解人，就是一条错误的、没有任何前途的路。自然似乎是被动的、等待人们去揭穿奥秘、把握、开发、改造的客体对象，自然是没有主体性的。于是，一切美好的社会成就都是建立在对自然界更大的开发与统治基础上的。这个人道主义前提使得实践唯物主义的本体论根基缺乏深入的挖掘。今天，通过这种挖掘，我们更能认清实践唯物主义所包含的主体性精神，明了主客体对立是实践唯物主义的基本假定。实践唯物主义没有超越反而热烈地拥抱了主客对立的形而上学。一些优秀学者对马克思哲学存在论根基的深入挖掘，对内在于论主体的反思与批判，伴随着20世纪90年代以来很受重视的生存论哲学的扩展，也就是从存在论扩展到认识论、辩证法和历史唯物主义层面，使得实践唯物主义开启的这种主体性哲学变革被推进到更为深入的层面。在这个层面上，更为广泛的论域、更为复杂和麻烦的一系列问题得以呈现出来。由此，对实践唯物主义的推进和反思，需要进一步思考主体性哲学的这种主客对立框架。海德格尔具有强烈的超越主客对立的要求，虽然对于把这个要求原封不动地嫁接到马克思身上是否合身会有不同的看法，但确定无疑的是，反思和推进实践唯物主义理论逻辑，需要全面反思传统的主体性理论，需要思考这样的主客体理论是否符合马克思的自然—社会一体论。

马克思的哲学是在一种统一体中看待自然和

社会的关系的。在《德意志意识形态》的草稿中，马克思、恩格斯曾写过这样一句话：“历史可以从两方面来考察，可以把它划分为自然史和人类史。但这两方面是不可分割的；只要有人存在，自然史和人类史就彼此相互制约。”^③怎样理解自然史与人类史的统一呢？如果把这种统一解释为自然低级、社会高级，低级的为高级的奠定基础，于是社会历史的发展建立在对自然的改造和统治之基础上，这种解释是否合理？主体性的原则和精神使得自然成为被动的“客体”和“对象”，丧失了主动性。使万物成为主体性的隶属品，使万物按照主体性的要求得到改造和调整，从而成为主体性力量的表现和象征，是这种实践唯物主义的基本内涵吗？实践唯物主义的进一步拓展，是否必须告别这种解释？连带着的另一个观点是，一种根深蒂固的看法认为，在自然方面达到唯物主义是初级的，而在社会历史领域达到唯物主义才是高级的。沿着自然领域推进哲学思考，在自然维度上深入挖掘，是无法推进唯物主义的哲学思考的；只有从社会历史领域进入，在社会历史维度上挖掘，才能推进对唯物主义的哲学思考。作为成功和失败的对比，费尔巴哈和马克思被拿来反复地诉说。显然，费尔巴哈是失败的典型，而马克思是成功的典型。但问题没有这么简单。费尔巴哈被施蒂纳的批判大棍打蒙了，再也没有缓过劲来，未能沿着深入挖掘自然的进路推进唯物主义哲学。费尔巴哈没有马克思的能力和志向，但不能因此否定他从事的这一路向的价值和希望。不难看到，尼采把费尔巴哈似乎走不通的“死路”走活了。通过对本能、欲望、自然的深入挖掘，尼采把很多社会性上很光鲜漂亮的言辞、思想看作是心理脆弱、意志薄弱、无能为力的表现，并不像自己标榜的那般肯定。尼采的工作说明了，揭示言辞的社会基础是一种有效的意识形态分析，揭示言辞的本能和自然基础也可以构成一种有效的意识形态分析。从自然和本能入手，跟从经济、社会基础入手，都可以展现一种深刻的意识形态批判力量，都可以拓

① [德]阿多尔诺：《否定的辩证法》，张峰译，重庆：重庆出版社，1993年，第240页。

② [匈牙利]卢卡奇：《关于社会存在的本体论》下卷，白西望等译，重庆：重庆出版社，1993年，第847页。

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷，中共中央编译局编译，北京：人民出版社，1995年，第66页脚注②。

展一条畅通的路，把对社会历史的分析向前推进。

马克思不同时期对于自然—社会关系的看法也许并不完全一样，不同时期有不同的侧重和视角。对马克思来说，我们所解释的“自然”都成了社会性的了，人们都是从现代社会的角度去看待自然、解释自然。或者说，实际的“自然”成了社会实践的一种产物；而人们对自然的看法势必也具有深厚的社会缘由。人们是从社会实践的角度去对待、看待先是作为实践对象后亦作为实践结果的自然的。作为实践结果的自然，现代社会所自生的自然，马克思非常重视，也构成了马克思自然观的重大贡献。但马克思的成功应该并不排斥从本能、欲望、自然角度拓展的意识形态批判，不排除费尔巴哈没有做到而尼采取得成功的途径。实践唯物主义是一种开放的唯物主义理论，应该对揭示思想的社会经济基础和揭示思想的本能欲望基础持同样的欢迎态度，对自由与解放所需的一种合理的社会基础建构与一种合理的自然基础建构一样对待。这才是自然与社会统一的本有内涵。

三、主体性的孵化 II：物化论的推进， 从人道主义到合理化

异化问题内在于主体性理论之中。“异化”往往被学者们理解为“主客颠倒”，主体不成其为自己，失去自己的本质所是，就是异化。当实践唯物主义兴起时，这个概念一度在 20 世纪 80 年代初受到哲学界和文学界的热烈讨论，虽然后来未及深入讨论就戛然而止，但学者们的热情并没有因此消失。的确，在马克思早先使用过的概念中，在当今社会的重要性和使用率不但没有降低、反而有所提升的概念极少，而“异化”就是这样一个概念。按卢卡奇的说法，异化是我们时代的关键问题，也是马克思主义复兴的重要生长点。^①阿格尔在 70 年代写的《西方马克思主义概论》序言中说：“因为异化存在，所以马克思主义存在，而且必然存在。”^②同样的意思也被苏东剧变后的沃勒斯坦说了出来：如果马克思描述的其他所有东西都失效了，只要异化还存在，马克思主义就能存在下去。他至今仍然认为，“异化构成了我们时代怨愤的基础”。^③吉登斯曾说，若说所有写过现代社会中“自我”这一题目的作者共有一个相同主题的话，“那么这个主题

便是个体在联系到一个差异性和宽泛的社会世界时所体验到的那种无力的感受。假定在传统的世界中，个体实质上控制着形塑他的生活的许多影响，那么在与此相对立的现代社会中，这种控制已让位于外在的代理机构（agencies）了。正如马克思所认定的，在分析这个问题时，异化（alienation）的概念起了核心的作用”^④。显然，对于这个有着如此重要当代价值的马克思主义概念，中国学界的研究仍有很大的施展空间。世纪之交以来，对它的研究重新以颇为学理化的形式开启。有的论者指出，“异化”这一术语存在不清晰、神秘、模糊之处。辜正坤在《读书》1999 年第 8 期谈论术语翻译的文章中，特意讨论了这个术语。他认为这个术语的德文 Entfremdung 译自英文 alienation，而且在英文中它具有“财产权让渡给他人”、“权利转让”之意；他主张这个词的含义是主客移位或颠倒，这样翻译就可以防止这个词让人感到别扭、神秘和深不可测了。^⑤王若水在《读书》2000 年第 7 期著文《异化——这个译名》与辜正坤商榷。他认为辜正坤把英文与德文的关系恰好搞反了：这个词的英文译自德文，而且它也不能翻译为主客移位。因为除了主体变成了客体含义之外，它还有人受到社会关系的扭曲而使人失去自己的本质之义，即与自己分离、使自己异样化了、使自己不成其为自己的含义。^⑥侯才教授也在《哲学研究》2001 年第 10 期著文做了进一步的补充：他进一步讨论了异化德文词的拉丁文词源、马克思早期对这个词的使用，以及赫斯对马克思的影响等。还有的研究者认为，Entfremdung 应该翻译为“疏远化”，表示与某种原来认为合理的东西疏远了、分开

① 参见〔匈牙利〕卢卡奇：《关于社会存在的本体论》下卷，重庆：重庆出版社，1993 年，第 786 页。

② 〔加〕阿格尔：《西方马克思主义概论》，北京：中国人民大学出版社，1991 年，第 1 页。

③ 〔美〕沃勒斯坦：《苏联东欧剧变之后的马克思主义》，俞可平主编：《全球化时代的“马克思主义”》，北京：中央编译出版社，1998 年，第 24 页。

④ 〔英〕吉登斯：《现代性与自我认同》，赵旭东等译，北京：生活·读书·新知三联书店，1998 年，第 225 页。

⑤ 辜正坤：《外来术语翻译与中国学术问题》，《读书》1999 年第 8 期。

⑥ 王若水：《异化——这个译名》，《读书》2000 年第 7 期。

了、分裂了，或者“陌生化”。^① 还值得关注的是，在西方，信奉马克思主义的学者越来越明显地来自社会上层，而不是社会下层。马克思主义的话语、兴奋点越来越与精英们的感受和性情相关。对于上层人物来说，“异化”的感受有增无减。社会上层感受到的“异化”与马克思在《1844年经济学哲学手稿》中讨论的工人阶级的“异化劳动”具有很不一样的特点和内容。所以，我在2004年发表的《异化：一种概念批判》一文中谈到：“在‘异化’这个名目之下，一并寄存着不同社会层面的人所分别具有的众多不同的、难以名状的感受和希望。以前我们对此没有给予足够清晰的分析鉴别，没有剖析其中的那些具有合理性，而那些是虚妄的。所以，它们在未经审查、一概具有了合法性生存之许可证的前提下混杂地结合在一起，并在此基础上不断地发起对现代社会的反击和批判。”但实际上，从不同阶层感受的异化是不同的，从不同层面上的异化出发对现代社会的批判是不相同的，不能一概而论。^②

新世纪以来，对异化问题的重新研究逐渐改变了原来流传的一些不符合事实的看法。第一，成熟时期的马克思其实一直在使用“异化”（Entfremdung）概念，并不像先前国内学界一直流传的那样已经放弃了异化理论，并视“异化”为“过时的概念”。M. 考林教授和俞吾金教授早就分别在《成熟时期的马克思的异化观》^③、《从“道德评价优先”到“历史评价优先”》^④等文中指出了这一点。第二，“异化”在成熟时期马克思的理论中不再是一个纯粹的贬义词，而是含有一种历史性的肯定，具有复杂的意蕴。特别是，学者们对作为一种具体的“异化”的“物化”进行了更加深入的研究。

研究表明，马克思使用的“物化”范畴至少有2个：Verdinglichung（物化）、Versachlichung（事化、物象化）。这两个概念在《马克思恩格斯全集》中文第1版、第2版中都被不加区别地翻译为“物化”，第1版甚至还把Vergegenständlichung（对象化）也翻译为“物化”。Verdinglichung 仍然是当代社会批判理论使用的“物化”概念，具有明显的批判性意蕴。而 Versachlichung 经马克斯·韦伯和其他社会理论家的中转之后，在二次世界大战之后已基本丧失了批判性意味，成了一个标示现代社会法理化统治类型、

与效率的提高和公平的提升内在相关的中性词。回到马克思《资本论》的文本，可以发现，韦伯赋予 Versachlichung 的这个含义，其实早就在马克思那里存在着。马克思把 Versachlichung 视为三大社会形态之第二形态中的一种独特现象：在这一形态中，“人”由有形有状的物质财富之“物”和无形无状的社会关系之“物”所表征，人与人之间的关系也是由物与物之间的关系来表征。除去“物”，“人”难以标识自己。而且，一种意味着客观化、标准化、程序化、法制化、形式化、抽象化、精确化、自动化等多重含义的“物象化”（Versachlichung）通过提高效率与公平而有利于“人”的进步，有利于自由和解放的进一步推进。所以，针对“人的依赖关系”、生产力低下的社会，“以物的依赖性为基础的人的独立性”这第二大形式的社会显然是进步的。因为只有“在这种形式下，才形成普遍的社会物质变换、全面的关系、多方面的需求以及全面的能力的体系。建立在个人全面发展和他们共同的、社会的生产能力成为从属于他们的社会财富这一基础上的自由个性，是第三个阶段。第二个阶段为第三个阶段创造条件”^⑤。也就是说，物化、物象化的生产关系所造就的生产力是自由和解放的物质基础。只有在此基础上，自由与解放才成为可能。

这样一来，如果说20世纪80年代人们提倡的主体性精神的目标就是建构一个象征着高效率、高公平的社会主义新制度的话，那么，至少会产生两个新的麻烦问题：第一，既然建构这样一种制度才是有效、长期防止践踏人的尊严和人格的根本所在，那30年前被人们认为是负面现象的“物化”、“物象化”现在就有了积极的正面含义。说得更直白一些，“文革”中对人的迫害和不尊重，不是由于“物化”、“异化”造成

① 侯才：《有关异化概念的几点辨析》，《哲学研究》2001年第10期。

② 刘森林：《异化：一种概念批判》，赵敦华主编：《哲学门》第5卷，武汉：湖北教育出版社，2004年，第59—74页，特别是第59页。

③ [英] M. 考林：《成熟时期的马克思的异化观》，《当代国外马克思主义评论》，上海：复旦大学出版社，2001年。

④ 俞吾金：《从“道德评价优先”到“历史评价优先”》，《中国社会科学》2003年第2期。

⑤ 参见《马克思恩格斯全集》第30卷，中共中央编译局编译，北京：人民出版社，1995年，第107—108页。

的，反而是制度建构还不够合理化、不够“物象化”（Versachlichung）造成的！这可能是当初吁求人道主义、主体性的人们没有想到的结论。第二，疏而不漏的制度跟注重个体的主体性精神之间会产生一定的冲突和张力。韦伯针对合理化制度带来的“自由的铁笼”有所保留，卡夫卡更极致地判定这种制度扼杀个性、人格、尊严，这些论述会令上世纪80年代主体性精神的提倡者和90年代制度论的提倡者们心境复杂，因为他们当初不管是在吁求颇具个体性色彩的主体性精神时，还是在吁求严密、合理的制度保障时，根本就没有想到这一结果。这是主体性理论的某种尴尬，是理论内在张力的表现。主体性理论的进一步深化，会释放出它内在蕴含着诸多问题、张力、冲突和多面性，使当初我们对主体性的理想显得单纯、简单、不够厚重和深入。

四、主体性的孵化 III：崇高价值的陨落， 虚无主义与形而上学

“实践是检验真理的唯一标准”凸显了实践的地位，不可避免地造成了自称真理的那些理论的地位的降低，特别是面对被视为僵化的理论之时，“实践”就更耀武扬威了。接续着这一精神，为现代化建设实践拓展道路的实践唯物主义，不免也成为致使“实践”染上浓烈的感觉论、试错论色彩的推动因素——它对当下、现实、经济、世俗的东西推崇备至，而对崇高、神圣、理想、形而上存在抱有天生的怀疑和不信任。沿着这样的逻辑，实践唯物主义所蕴含的道德、价值、文化维度难免不受到冲击，甚至日渐式微。随着主体性主要介入经济改革和建设之中，日益被追求自我利益最大化的经济理性绑架，形成了主要在经济生产意义上注释“主体性”和“实践”的新倾向。经济学家樊纲适时地指出，新的时代需要经济学和伦理学的分离，经济应该摆脱伦理的藩篱而径自发展；这种摆脱肯定是一种解放和进步，不值得担忧反而值得大力提倡。按照这种理解，原来与伦理学不可分割的经济学如今应该与伦理学分离了；人文色彩很强的政治经济学应该成为日益与自然科学靠拢的经济学；原来与道德须臾不可分的政治经济学应变成不讲道德的经济学。在改革开放中逐渐具备“帝国主义”风范的经济学，其主流已经日益偏向一种经济与道德的

分离论。樊纲从20世纪80年代末开始就主张经济学不应该谈道德。他在1989年第2期的《读书》杂志上就发表了《经济学不是道德说教》的文章，大约10年后在该刊1998年第6期上又发表了《“不道德”的经济学》的论文，力主经济不必讲道德。他认为经济学本身不谈道德是因为：第一，它不对一种（任何一种）价值观的好坏作出评价；第二，它不研究各种道德观形成的历史，虽然不排除经济学把道德规范作为一个经济过程的“副产品”来看待；第三，经济学本身不研究如何改变道德规范。他的意思是：道德是道德学家的事，不是经济学家的事。借此，他轻描淡写地就把经济行为的社会道德效果问题推给道德学家，似乎经济学根本不必考虑道德问题，经济发展也不必顾忌道德约束和道德代价，道德问题仅仅是“道德学家”的事。由于道德问题显然无法跟占据中心地位的经济建设问题相提并论，它即使不是个无关宏旨的“小事”，也至多是一个次要的、推后才值得考虑的事情而已。“只是由于社会分工不同、职业分工不同，经济学不去做其它学科所作的事情罢了。”虽然他也明白，经济学这样做也是摆脱不了一种起码的道德前提，即接受了性本恶的假定：“经济学把自己的任务定在如何在假定‘性本恶’的前提下设计出经济体制、经济政策，以使经济运行取得较好的成果。”^①这就是卢卡奇在《历史与阶级意识》里讽刺的所谓“专门化大师”的典型逻辑：通过分门别类、专门化，把问题外推出去，推出自己所在的专门领域，视而不见了事。“专门化大师”们把自己封闭起来，眼睛只盯着自己所在的狭小范围，不看外面，然后自己获得好处，进而获得正当性，而把问题和麻烦踢给其他学科、其他人。这种逻辑再借助于经济学帝国主义的氛围和气势，效果得以迅速扩大。

在这种情况下，主体性不能不起到一种自欺和遮蔽的作用。自己就是主体，主体视域就是合理的视域。这是把主体个体化带来的不利后果。随着共同体价值的式微，随着中国社会的日益发达，个人主义也日趋强化，个体主体性给很多个体和部门利益的辩护者送去了他们急需的逻辑，甚至准备了急需的辩护词。这方面最大的问题就

^① 参见樊纲：《“不道德”的经济学》，《读书》1998年第6期，第52、53页。

是图海纳所说的“逆现代化”：社会越来越呈现为一种被经济—技术层面左右，而文化层面被蚕食的局面。文化要么以大众化形式融在经济—技术体系之中，要么以坚持独立性的形式苦苦寻觅存在空间并与经济—技术体系脱离和冲突。经济势力、经济自主权的扩大及其对其他领域的扩张使得社会越来越被经济逻辑支配，“经济政策取代了宪法，成为公共生活的中心原则”^①。公共生活领域越来越成为经济人逻辑的天下。经济—技术文化对人文文化的冲击与取代势必造成虚无主义。虚无主义就是基于对人文价值遭受击破和消解的忧虑而提出的哲学难题，其突出表现是：现代化在经济—技术层面的成功伴随着甚至促成着文化、道德、价值层面的衰落。列维·施特劳斯所说的德国虚无主义问题就是这么来的，就是指在经济—技术层面接受西方现代化、而在精神、价值、道德层面不接受西方现代化的这种后果。20世纪末中国学术界关于道德滑坡的讨论，21世纪初关于人文精神的讨论，就是这种忧虑的思想表达。

从哲学上说，虚无主义与近代主体性精神密不可分。笛卡尔的我思主体是一个与一切它性存在都切断联系的孤独个体，一个只能从自己的内在性中用力把自己做大做强为主体。只有在他进行理性之思时，他才能获得无可怀疑的确定性。这个我思主体恰恰来自古代虚无主义代表的诺斯替主义精神：曾是作为古代诺斯替教的摩尼教教徒的奥古斯丁，把人的奥秘所在定格在内在的灵性上。有灵性的人与低俗的外在世界格格不入，所以人之为只能向内用功，把自己内在的灵明呈现发挥出来才是。这种内在性形而上学是支撑现代虚无主义的第一种形而上学。

中世纪晚期兴起的司格脱主义和奥康主义则锻造了另一种支撑现代虚无主义的形而上学：所有存在物都是个体性的。个体自足完满，个体都分有或包含着整体的本质，因而无需考察整体只需考察个体就足以把握事物的本质。虽然这种个体形而上学诞生时还有浓重的共同体存在，即使是在很早就具有个人主义色彩的英国也是如此，但这种个体形而上学随着现代社会发展过程中日益强化的个体自足自立性和日益消解的共同体精神而不断强化，使得当代个人主义跟共同体主义不再结合而是发生断裂。内在性形而上学与个体性形而上学的结合，使得内在、孤独的个体世界

日益成为每个人唯一有确切性、有意义、值得信赖和依靠的世界。一方面，内在性是人之为人的奥秘所在。这种内在性赋予人以无限的、自由的创造性。作为具有这种本质的主体，人具有非固定性的、向着不同文化开创的自由发展可能性敞开的巨大空间。施密特一针见血地指出：“在这一信念中，人的‘动态的’创造力是以虚无为代价的。”^②另一方面，个体只相信自我，个人主体至上必然导致的结局就是一种相对主义。外在的神坍塌与消解了，内在的自我又各不相同。自己认可的价值只有对自己才是富有意义的，不必被他人认同。再加上在启蒙运动的背景下，个人主义、内在性与启蒙理性的结合，势必造就一个个的理性主体，这样的理性主体除了相信自己，除了相信经过自己理性思考的东西，别的什么也不相信。个体即使有内在的崇高价值信奉，也很可能各不相同；何况启蒙运动使得这种崇高价值很难经得起理性的质疑和推敲。所以，市场经济的发展，现代社会的驱动，使得实践唯物主义推动的中国现代社会建构没有像西方社会那样经过较长时期的发展才遭遇到信仰危机、崇高价值陨落的虚无主义问题。在中国现代化并不甚发达的背景下，现代性就发达起来了。道德滑坡、人文精神失落的讨论，早早就印证了这一点。

在尼采看来，仅仅是这样的逻辑还不足以孕育出大面积的虚无主义来。虚无主义的现代发生，还与柏拉图主义和原始基督教所共同塑造的另一种形而上学直接相关。这就是把现实所示的一切都视为虚幻的、不可靠的、非本质的、非真实的，而把一种简单归纳或向往、想象出来的一种世界视为永恒的、本质的、超验的真实世界。真实世界存在于现象世界的背后，决定、利用着现象世界。本质世界全由真、善、美等一切美好的东西组成，现象世界的一切最终都流向它、归于它。只要时刻想着，时刻放在自己心中，时刻为之努力和倾心，我们就能最后进入这个世界，就会被这个美好的世界所接纳、所同化。尽管这个形而上学世界的构建异常简单，尽管这是某种阿Q精神的变种，尽管这就像恋爱中的单相思那

① [法] 图海纳：《我们能否共同生存？》，狄玉明、李平沅译，北京：商务印书馆，2003年，第33页。

② [德] A. 施密特：《现代与柏拉图》，郑辟瑞、朱清华译，上海：上海书店出版社，2009年，第98—99页。

样不可靠，但尼采认为，苏格拉底之死驱使柏拉图发明的这种应对庸众和当局的哲学柏拉图主义，以及原始基督徒由于生活的失败、基于心灵自救发明的对上帝以及它代表的形而上学上帝之国的信奉，堂而皇之地成为西方社会流传两千年的文化传统。在哲学上如此简单，如此经不起推敲的简单形而上学，塑造了西方历史上根深蒂固的虚无主义：虚无主义就是基于这种简单形而上学所构建起来的，因而是虚幻的超验世界的坍塌与陨落。寄宿于那个简单形而上学王国中的真实与崇高，本来就是虚幻的、不真实的、虚假的崇高。所以，它的坍塌也是一种历史结束的寿终正寝，是自然事件。麻烦的是，本来是发生在西方社会的这种东西，却正在随着西方现代化而传遍全世界，也早已扎根于中国，成为我们不得不认真面对的麻烦问题。内在性形而上学、个体论形而上学、柏拉图主义的形而上学，三种来自西方的形而上学伴随着现代化侵入中国。这恐怕是反形而上学的实践唯物主义始料未及的。遗憾的是，实践唯物主义恐怕没有明确反对第一、第二种形而上学；而对第三种形而上学，即使要去反对，也由于市民文化、大众文化的日益流行，由于崇尚感觉、敌视崇高和玄思的风尚，而不会把它视为问题，反而当做是给生活带来轻松的东西了。何况，中国还有自己的形而上学传统。或者说，任何文化都会有自己的形而上学——这就是柯林伍德所说的那种作为每种文化预设前提，也就是不加怀疑的基本前提的形而上学。这是任何文化都避免不了的、正面意义上的“形而上学”。

实践唯物主义具有强烈的反形而上学意味。由于上述“形而上学”一词的多种意味，这样对多种“形而上学”的区分就显示出，实践唯物主义并不反对一切形而上学，而是采纳、拥护了某些类型的形而上学，或者不加思考、未予批判地接纳了某些类型的“形而上学”，对某些“形而上学”不予理睬，却对另一些需要认真思考和对峙的“形而上学”一概否定，这一点现在迫切需要重思，多重意义上的形而上学需要“实践唯物主义”及其后继者认真对待！导致虚无主义的形而上学和遏制虚无主义的形而上学需要区别开来：前者是马克思与尼采批评的传统形而上学，后者是作为文化基本前提假定的形而上学，也是标识超越性倾向的形而上学。有的“形而上学”需要革除和超越，有的“形而上学”则需要重

建。最近俞宣孟发表了一篇《将形而上学进行到底》的好文章。文章把“形而上学”理解为人对自己不断超越的倾向，认为自觉地转换自身生存状态就是形而上学的原本含义。西方传统形而上学超越经验的特点日益暴露出其缺陷，需要重思、重建。文章特别强调，中国传统形而上学“在全域与局部的关系中对全域的倚重，在长远与眼前的关系中对长远的照应，在义与利的关系中对义的强调，这个上上下下地转换自己状态的过程，就是形而上学的活动”。西方传统形而上学的终结，呼唤新的形而上学的启动。“西方传统的形而上学终止了，新的形而上学必将繁荣起来。”^①这应该是非常适时的、推进实践唯物主义思考的好见地。

不管当时是否意识到，实践唯物主义蕴含着上述进一步拓展所分化出的一系列问题。它们是实践唯物主义的推进，还是实践唯物主义的转化？无论如何，它们与实践唯物主义是密不可分的，是实践唯物主义中内在蕴含着的，是实践唯物主义进一步推进所必然昭示出来的，是现代性本质中的东西。实践唯物主义希求现代化，必然遭遇到现代性。中国的现代化、现代性使得实践唯物主义在历史上既懋功卓著，又进一步分化。随着这种分化，一系列新的问题得以逐渐凸显。继承实践唯物主义精神的哲学探索，必须紧盯着这些问题，继续追究这些问题。可以说，实践唯物主义孕育了改革开放以来中国的马克思主义哲学。三十多年来中国马克思主义哲学的发展，是对实践唯物主义内含着的诸问题的进一步求解。

（责任编辑 林 中）

^① 参阅俞宣孟：《将形而上学进行到底》，《南国学术》2014年第2期，第57—70页，特别是第57页。

论反讽的形而上学意蕴及其独特价值*

陆杰荣 姜 峰**

【摘要】反讽的理论风格初始于古希腊时期，与希腊哲学关于形而上学问题的讨论相交集并多有印证。在形而上学的奠基和其论证的延异过程里，反讽的样式与柏拉图形而上学构想的探究思路既相互区别，又互为印证。希腊哲学的反讽风格与格调受自身的风格和价值展现所限，其字面意义往往导致其形而上学的意蕴被人们忽略，但究其实质而言，反讽理论自其原初形态伊始就蕴含着深刻的形而上学旨趣。经历了理论界对苏格拉底反讽理论形而上学旨趣的集体遗忘以后，在十八世纪欧洲启蒙思想的现实语境下，德国浪漫派代表人物施莱格爾又再次把反讽理论拉回形而上学语境，这成就了反讽由修辞方法到哲学思辨、由语言艺术到具有深刻形而上学旨趣的理论的转变。

【关键词】反讽；形而上学；浪漫派

中图分类号：B516.39 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)04-0018-06

对某种哲学理论进行系统化的诠释，或者就其形而上学意蕴进行历史性的梳理，我们往往首先尝试为这个理论的研究对象下一个比较清晰的定义，从而也为自己的研究之思勾勒出比较明确的外延。但提到“反讽”理论，人们的答案往往会陷入多角度、难于把握的怪圈。米克在其《论反讽》一书中的一段经典论述最适合表述这种现象：“如果有谁觉得自己产生了一份雅兴，要让人思路混乱、语无伦次，那么，最好的办法莫过于请他当场为‘反讽’做个界定。”^①这种困境产生的原因，至少可以追溯到德国浪漫主义时期的反讽理论本身，这个境遇所面临的现实困境是：对于概念本身形而上学旨趣的哲学述说，与古希腊之后人们对其的集体遗忘之间的矛盾。也许是巧合，这个概念的修辞学诠释中也包含着某种关于矛盾的描述，即词义与表达相反的矛盾及其差异。但如果以这种理解为导向，又会陷入概念语义学和修辞学诠释的怪圈而无法抽离，进而距离理论本身的形而上学之意蕴渐行渐远。所以，本文从“反讽”概念的形而上学原点出发，关注

“反讽”理论继承者的相关阐述，从希腊时期的苏格拉底和近代浪漫主义代表人物弗里德里希·施莱格爾相关理论的相互比较中，感受反讽本身的内在蕴涵及其在不同精神背景下的共同取向和历史价值。

一、苏格拉底的“反诘”： 语言艺术与形而上学旨趣

把苏格拉底看作是反讽理论形而上学意蕴的原点并不是一种哲学思辨过程中的“任性”，而是从对反讽理论认知误解的分析中得出的。对于反讽的哲学误解，即把反讽仅仅局限于修辞学的藩篱的种种诠释，从而使它与某种语言表达方式等量齐观。透视这种认知方式我们发现，这种认识的存在与弥漫其实有其合理性的因素，因为在对反讽理论的源头进行追溯性阐释时，人们往往关注到古希腊城邦时期戏剧作品中出现的一种言义对立的表达方式，这种表达方式与当时社会生活中盛行的辩论术相互关照，使“反讽”在其形

* 本文系2014年国家社会科学基金项目“马克思现代形而上学思想研究”(14BZX114)、辽宁省教育厅重大招标项目“马克思主义哲学与当代价值观建构”(ZW2012010)、2013年度教育部人文社会科学研究青年基金项目“马克思哲学的浪漫精神及其当代价值”(13YJC720023)、2014年度国家社会科学基金青年项目“马克思与西方浪漫主义关系研究”(14CZX055)的阶段性成果。

** 作者简介：陆杰荣，(沈阳110136)辽宁大学哲学与公共管理学院教授；

姜 峰，(沈阳110136)辽宁大学哲学与公共管理学院博士生、(沈阳110004)东北大学外国语学院教师。

① [英]D·C·米克：《论反讽》，周发祥译，北京：昆仑出版社，1992年，第11页。

② 《柏拉图全集》第2卷，王晓朝译，北京：人民出版社，2003年，第287页

成伊始就不可避免地被打上了“语言艺术”的烙印，无论是柏拉图在《理想国》中借角色之口所阐释的“苏格拉底反诘法”（eironeia）^②，还是亚里士多德将“反讽”定义为“行动的发展从一个方向转至相反的方向”的“突转”（peripeteia）^①。“反讽”这一由哲学家们首先“发明”的概念，却从一开始就以一种修辞学视域中的语言样态为人们所理解和使用，进而以一种与哲学相抽离的形式关照着修辞学理论的形成与发展，并一直绵延到现代文学艺术领域。这种继承性的发展使人类语言艺术的上升性发展得以实现，但在反讽理论在文学艺术领域绵延发展的背后，体现的是却是对其自身形而上学旨趣的集体遗忘。为了深入挖掘这种根植于反讽理论自身的形而上学旨趣，我们首先应该回归到反讽理论的形成伊始加以考察。

对于反讽理论的形而上学之源头的理解，很多学者在论证德国浪漫派反讽来源时进行过多角度的阐述。瓦尔采尔在其1908年发表的《德国浪漫派》一书中提到，弗里德里希·施莱格爾的反讽概念是建立在苏格拉底的“反诘”基础之上的。海姆也曾经把苏格拉底式的“反诘”称作施莱格爾浪漫反讽的“出发点”^②，据此对苏格拉底式“反诘”进行深入剖析，从而探索其实质中所蕴含的形而上学旨趣。

结合柏拉图以及色诺芬的作品对于苏格拉底的“反诘”进行研究，我们发现“反讽”或者“反诘”等类似的概念并不是苏格拉底对于自身理论形式的认定，相反却是他的反对者、交谈者和学生对于他语言和辩论方式的一种评价，即当苏格拉底回避对于特定问题的正面回答，不断强调自己不是智者而且生不出智慧，抑或强调自己不具备某种特殊的知识而不得不向对方提问时，他们认为苏格拉底是在使用“反诘”的表达方式或者问答方法来引导对方赞同自己的观点。所以，作为反讽理论起源的苏格拉底式的“反诘”，一开始就是一种关于辩论方式或言语行为的评语，从而凸显出其自身的语言艺术价值。这也许也是自此之后的近20个世纪中，“反讽”理论始终作为修辞学术语被使用，而表现出一种对于其原始概念中哲学旨趣的疏离的原因。当然，这其

中也不乏我们曾经提到的亚里士多德的“反讽”定义对后世所造成的影响。

而在“反诘”的语言艺术价值不断彰显着多学科的影响的同时，苏格拉底作为古希腊伟大的哲学家，他的“反诘”不可避免地带有其自身哲学构想中所蕴含的形而上学旨趣，而这种形而上学的旨趣从一开始就表现为一种“内敛”与“外显”的交织融合。从哲学自身的发展历史来看，哲学理论的形成既体现为对其研究对象内在规定性的述说，也时常表现为对于其自身矛盾性的关注，从而使自身既体现为一种客观发展的逻辑过程，又不断把异质性的诸多因素融入其中，即表现为“本质的稳定”与“样态的可变”的交织。所以，我们在关注相关理论的形而上学旨趣时，都应该既关注它的稳定性，也关注它的变化性。

按照海德格尔的观点，哲学的本质是形而上学，那么哲学必然在本质上体现为与形而上学的旨趣相一致。这种本质的体现首先是通过对于事物杂多表象的形而上“提升”完成的，而这种“提升”往往表现为形而上学意义上的从具体到一般的概念性的抽象概括，在指向“本体”的同时，完成理论自身形而上学体系的构建。从另一个方面看，这种“提升”也是一种对于事物本身内在规定性的述说，即指向事物内部，并对于“本质的稳定性”的追求，从这个意义上来说，形而上学是“内敛”的，这种“内敛”通过某种概念性的“提升”和指向“本体”的方式得以实现。在古希腊哲学中，形而上学的“内敛”与“本体论”意义的日益凸显相互交织在一起，从毕达哥拉斯提出超于经验意义上的“数”，到柏拉图对于纯粹概念普遍性的言说，再到亚里士多德完成强有力的“本体论”形而上学的构建，形而上学的“内敛”也得到了全面的诠释。

伴随着人们的关注点逐渐从外部世界转移到“本体论”的追求，形而上学的“内敛”在逐渐

① [古希腊] 亚里士多德：《诗学》，陈中梅译注，北京：商务印书馆，1996年，第89页。

② [俄] 加比托娃：《德国浪漫哲学》，王念宁译，北京：中央编译出版社，2007年，第84页。

得到强化的同时，也不断吸收着同时代的诸多异质性因素，从而使其“外显”在特定的理论构建中具有了某种异质性的样态。这种异质性的样态在苏格拉底式的“反诘”中首先表现为一种关照社会现实的具体外显，即在辩论术盛行的时代，作为对话体文本中出现的“反诘”这一提问方式，不可避免地带有辩论术内核中的目的论色彩。同时，对于异质性因素的吸收，使反诘在形式上表现为一种与事实相反的“不真诚，不正直”，而这种形而上学的“外显”方式也在一定程度上反映了同时代人对于苏格拉底的评价。但透视苏格拉底行为，他在使用“反诘”的方法“不真诚”地强调自己不具备什么特殊知识，从而最终引导对方认识“真理”的同时，却也在“真诚”地诠释他甘为他人知识“助产士”的人生态度和引导年轻人获得知识的思考方式。从这个角度来说，形而上学的“内敛”和“外显”又有了另一层意义，即哲学家不仅要创造自己的形而上学理论体系，同时还应该不断实践着自己的哲学观念。所以，苏格拉底对于“反诘”的实践恰恰可以作为“反诘”形而上学意蕴的“外显”，这种外显借由苏格拉底妄自菲薄式的假象与他所具有的渊博的知识这一本质的矛盾，也体现了哲学家对于“现象”与“本质”之间矛盾的连接与打通的尝试。这种尝试也为未来形而上学演进中的辩证法留下了一条出路，因为苏格拉底式的“反诘”还体现了与哲学史发展同质的“主观—客观”辩证法内涵。

然而也正是由于这种辩证法的内涵，使反诘的形而上学从一开始便具有了区别于同时期理性形而上学的特质。“从早期希腊哲学到柏拉图对话中的苏格拉底，辩证法由对世界本原的追求逐渐成为通达至善的对话”^①，即从宇宙生成为研究对象的古希腊自然哲学开始，向探寻人的理性、心灵的主观主义转换。苏格拉底的“反诘”从本质上看首先是一种“主观形式的辩证法”，智者学派之后对于主体与客体的二元区分，使苏格拉底的反诘中的主客观辩证法内涵成为可能。但从内涵上，“反诘”的主观辩证法又不同于智者学派所主张的那种与客观相对立的主观主义，“反诘”的主观辩证法在“建立和产生思维的同

时，也产生和建立了一种并非建立的、自在自为的东西，即客观的东西”^②。这说明“反诘”的主观辩证法从一开始就包含了某种原生的客观要素，这种要素既源自古希腊“本体论”哲学的初次奠基带来的世界二重化的可能性，同时也根植于形而上学“内敛”方式中所蕴含的对于具体事物普遍性“提升”的追求，即克服其出现伊始的偶然性，脱离智者学派破碎的主观主义的藩篱。

二、施莱格爾的浪漫反诘

哲学的思考总是以一种独特的方式关照着现实，当亚里士多德的“反诘”凭借自身的语言魅力在语言文学领域缓步前行的时候，哲学家们仍旧在以其独特的方式诠释了形而上学的“内敛”效应。分析施莱格爾的浪漫主义反诘的内容与实质，首先要研究理论产生的时代背景和面临的历史困境，并据此梳理出浪漫主义反诘产生和演化的逻辑。首先，十七世纪的科学技术的逐渐兴起，使人们对于知识的渴望以一种全新的方式关照着哲学领域理论的形成，无论是唯理论对于普遍有效知识的追求，还是经验论强调认识主体感性经验的绝对有效性，都印证了始于古希腊哲学的“本体论”的提升正逐渐被“认识论”哲学的优先地位所取代。其次，启蒙运动的兴起，更是使工具理性的优先地位逐渐支配了人们对于“理性”世界的建构。根据历史的文献和对不同的时代精神的表达样式观察，德国浪漫哲学所面临的时代背景可以归纳为以下两个方面：一是受近代启蒙运动影响所导致的人的思维方式的有限化类型的出现；二是在人和世界的二者关系中所必然呈现出来的人与世界的二元化的内在分裂。弗里德里希·施莱格爾（以下简称施莱格爾）的浪漫反诘就是在这样的历史背景下发展起来的。

人的思维方式的有限化类型的出现以及人与世界的二元内在分裂，成为了施莱格爾从形而上

① 刘聪著：《通往“蓝花”深处——马克思与德国浪漫派研究》，北京：中央编译出版社，2013年，第152页。

② [德]黑格尔：《哲学史讲演录》第2卷，贺麟、王太庆译，北京：商务印书馆，1960年，第42页。

学的角度诠释浪漫反讽的内在动力。他在 1797 年至 1798 年期间发表的一系列文章中阐发了对于浪漫反讽形而上学理论构建的设想，这些文章包括评论文《论莱辛》和《歌德论迈斯特》，以及他发表在《吕西翁》和《雅典娜神殿》杂志上的多篇断片等等。施莱格尔把反讽定义为逻辑事物范围里的“美”，这个将反讽置于逻辑范围的视域下的定义，一方面表现出施莱格尔把浪漫反讽看作是对传统理性形而上学内涵的继承，同时也说明了反讽对于逻辑范围的超越性的提升，即反讽并非纯粹逻辑的事物，而是逻辑事物范围中的美。这种继承与提升使“反讽的形而上学”与传统的“理性的形而上学”对立起来，使之成为一种更为浓烈的理性情感。这种理性情感摆脱了传统理性中的稀薄与空泛，使优秀的文本具有了柔韧性的耀人光彩。而热爱并诠释浪漫反讽的人体现出的是对“美”的热爱，这与古希腊先哲将哲学定义为“爱智慧”以及“爱美的本身”有着相同的形而上学旨趣。

施莱格尔的这种定义方式把文学的“反讽”再次拉回到哲学的视域下，在向伟大的哲学家苏格拉底致敬的同时，完成了语文学和哲学的再次趋近，而伴随着文学与哲学的重新打通与连接，“哲学成为了语文学，语文学成为了哲学，科学成为了艺术，而艺术成为科学”^①。在工具理性大行其道的年代，施莱格尔的浪漫反讽以一种独特的方式滋润着人们被理性束缚的心灵，也为形而上学开辟了另一条出路，即不同于传统理性形而上学的“反讽的形而上学”的可能性。这种对于反讽的形而上追求并非只是施莱格尔个人的观点，而是与德国早期浪漫主义哲学用艺术审美来表现认识功能的观点具有内部的一致性，从而也使施莱格尔的浪漫反讽在哲学、美学和艺术等视域内穿行。早期浪漫主义哲学认为，既然希腊人通过写诗和立法活动诠释了他们的智慧，那么与之相对应的哲学也应该是“诗和实践这两个力量论争的产物”，“诗和实践在哪里互相彻底渗透，融为一体，哲学就在哪里产生”，而“哲学之路只有经过艺术才能达到科学”。^②所以，“一切艺术都应成为科学，一切科学都应成为艺术；诗和哲学应该结合起来”^③。所以，施莱格尔的浪漫

反讽在与德国早期浪漫主义哲学构想的相互关照中实现着自我的现实构建。而施莱格尔也在不断实践着自己按照形而上学和科学的美学的双重旨趣建构他的浪漫反讽理论，使其成为“生活的艺术感与科学的精神的结合，完善的自然哲学与完善的艺术哲学的汇合”。^④

这种对于传统理性形而上学的批判构成了施莱格尔反讽理论的基础，而这种批判并不意味着全面的否定，其理论形成更多地表现为对于康德和费希特哲学的继承与扬弃。康德在论证自然科学的概念何以可能的时候认为，作为认识主体的人首先要区分经验知识中的感性材料和知性形式，即经验性的材料和把握经验性材料的直观的知性能力。知性的能力使认识过程中经验材料的加工和处理成为可能。但康德的观点仍然局限于主观领域，这样的知识并不是独立于主观意识之外的“物自体”，“物自体”与经验的现象世界没有做到真正的连接与打通，所以也就无法通达“无限性”。康德之后的费希特哲学首先否定了康德哲学关于“物自体”的设定，而把认识的主体定义为“自我”，“自我”作为一种行动，在建立“自我”和“非我”的过程中完成了对于经验材料的创建，进而完成二者的统一。这种方式克服了康德哲学主观领域对于知识的局限性，提高了认识主体的地位。但“自我”对于“非我”的设定以及“自我”向着自身的回归被描述为一种内部循环的过程，而没有完成主观领域纯粹的“我”与现象世界经验的“我”的连接与打通。施莱格尔将导致这种问题的原因解释为“思维在自身单调的循环中与特定的观念发生着对接，这种对接被人类思维本质中蕴含的不完整性所限制，从而使人的全面性思维被某种僵化的思维所限制”^⑤。所以这样的思维注定无法走出自身，

① [俄] 加比托娃：《德国浪漫哲学》，王念宁译，第 56 页。

② [德] 施莱格尔：《浪漫派风格——施莱格尔批评文集》，李伯杰译，北京：华夏出版社，2005 年，第 88 页。

③ 同上，第 58 页。

④ 同上，第 57 页。

⑤ Ernst Behler, *Studien zur Romantik und zur Idealistischen Philosophie*, Ferdinand Schöningh, 1993, p. 131.

而解决问题的办法必须诉诸“拓展知识的思维形式”，即逐渐打破思维本质的不完整性，使知识走出“僵化思维”的限制。而实现的路径必须经过“知识的其它特性”，即思维要跳出“自身的单调循环”而寻找“知识的其它特性”的可能性和合理性。施莱格尔对于知识论的批判与德国浪漫主义渴望打破启蒙思想造成的哲学思维方式的有限化再次表现出深刻的内在一致性，同时主张打破“思维不完整性”的限制也为进一步论证有限性与无限性理论打下了基础。

人类思维本质上的有限性和不完整性，决定了知识无法直接完成对于“绝对”的认识，人的思维如果要突破自身本质中存在的有限性限制，无限趋近于无限的“绝对”，那就必须借助某种中介。在施莱格尔看来，浪漫“诗”满足了充当这种中介的内在本质以及呈现样态的规定。《雅典娜神殿短篇集》中曾经记录了他对于这种思想的阐述：“浪漫诗有可能达到最高和最全面的文化教养，并且不只是由内向外，而且也是由外向内……（它）永远只在变化生成，永远不会完结，这正是浪漫诗的真正本质。浪漫诗不会为任何一种理论所穷尽，只有预言式的批评才敢于刻画浪漫诗的理想。只有浪漫诗才是无限的，一如只有浪漫诗才是自由的，才承认诗人的随心所欲容不得任何限制自己的法则一样。浪漫诗体裁是惟一大于体裁的文学样式，可以说就是诗本身：因为在某种意义上，一切诗都是或都应是浪漫的。”^①也正是由于浪漫诗这种能够达到最高和最全面的可能性，保证了有限性在追求无限性过程中方向的多样性，即“向内”和“向外”，由于浪漫诗具有的“变化生成，永不完结”的样态，决定了人们能够通过浪漫诗达到不断突破有限而趋近于无限的过程。而施莱格尔的反讽理论的目的之一也是为浪漫诗的现实实现提供理论阐释的依据，从而彰显浪漫反讽理论内在的形而上学旨趣。“自由”对于施莱格尔的浪漫反讽理论而言并不体现为一种随心所欲的随意性，而是诠释“自我限制的价值和尊严”的手段，这种“自由”作为主体的至上原则，主体“自我限制”的逻辑背景保证了主体拥有“无限的力量，即自我创造和自我毁灭”^②。浪漫的反讽恰恰就

是通过“自我创造和自我毁灭”的交替运动践行着突破“有限”，无限接近“无限”的运动。

三、浪漫反讽与诗化的世界

按照马克思的观点，施莱格尔在对苏格拉底哲学主观主义的承继中使“反讽”发生了变化，即由一种表现“反讽的人”的生活方式和话语方式，提高成为一种为实现某种哲学旨趣的“一般内在形式”。^③从这个意义上来说，施莱格尔的浪漫反讽理论之形成是“从真正苏格拉底反讽的鲜明特点出发，并在自己的反讽中部分地保留了这些特点”，并在“形式上作了重大改造”，^④同时也完成了对苏格拉底哲学理论形而上学旨趣的提升性继承。施莱格尔的浪漫反讽表现为一种无限提高自己、超越包括自己在内的一切有限性的心境，并且能够激励无限和有限无休止的冲突的感情，即不断突破自身的有限性而无限趋近于无限性的上升过程。这一上升过程以“自我”对于“非我”的设定为前提，“自我”通过设定“非我”表现出一种二元式的对立，其后通过自身的连接和打通，从而完成“自我”的重建过程，即“自我生成”与“自我消灭”的无限往复的辩证过程，浪漫的反讽在不断诠释“自我”对“绝对”肯定的无限趋近的同时，也显现出无限否定“自我”的本质，同时也决定了“自我”的每一次提升并不是向着原点的复归，而是从新的起点诠释更大可能性的过程，而这一过程将向终极目标无限趋近。这种无限的趋近是对“无限性”追求具体路径的诠释。

这条对于“无限性”的追求探索之路还需要一个方向性的指向，在同时代以及其后的浪漫主义哲学家眼中，这一指向即是诗化世界的建构。在他们眼中，诗化的世界应该是与散文化了的现

① [德] 施莱格尔：《浪漫派风格——施莱格尔批评文集》，李伯杰译，第71页。

② 同上，第48页。

③ 《马克思恩格斯全集》第40卷，中共中央编译局编译，北京：人民出版社，1982年，第139页。

④ [俄] 加比托娃：《德国浪漫哲学》，王念宁译，第101页。

实世界相对立的存在。“散文”一词在德语中含有庸俗的意义，所以，诗化世界的建构折射出的仍旧是浪漫主义哲学家对于打破工具理性占主导地位、“庸俗”的现实的渴望。但值得注意的是，浪漫主义哲学家眼中的诗并不仅仅指称一种艺术作品的形式，而是一种理想化的生活世界。构建这个世界的出发点是人们对于“庸俗”的现实世界不满，当人发现自己面对一个与自身对立的客观世界的时候，如何使这个异己的客观世界成为属人的客观世界便成为了人们面临的首要问题，而关照当时的时代，即是如何使日益散文（庸俗）化了的世界诗化的问题。这也是早期德国浪漫主义者提出的“人生向诗转化”学说的根本动因，在这里，诗化的世界成为了一种理想的天国，因为诗“具有超验性的自由，能使充满重重矛盾和对立的现实生活化为一种梦幻式的永远使自由得到保证的生活”^①。在德国浪漫主义哲学的视域下，“诗被提升为一种实在，一种真正应该设定的实在”^②，从这个意义来说，诗取代了“理性”，具有了“本体论”意义。在苏格拉底将人放逐出“理想国”的20多个世纪之后，诗以一种全新的样态实现了对于理想国度的回归，即使这种复归的理解可能只存在于中文表述的巧合，但其中对于诗化世界的“本体论”提升使我们得以对浪漫反讽与浪漫诗蕴含的形而上学内在旨趣进行重新的审视。通过对于哲学视角下反讽理论的概念化的提升，以及诗化世界“本体论”指向的确证，浪漫主义“反讽的形而上学”以一种全新的样态诠释着形而上学的“内敛”效应，这种效应与古希腊哲学中所蕴含的形而上学“内敛”效应表现出了内在的一致性，即从具体到一般性和抽象的概念化提升与“本体论”的终极指向。

纵观苏格拉底式的“反诘”和浪漫反讽的理论构成，二者虽然都体现了“概念论”意义上的提升与“本体论”意义上的追求，但二者毕竟分属“理性主义”与“浪漫主义”两大对立阵营，所以在形而上学的“外显”还是体现为两种虽不泾渭分明，但却相互区别的异质性样态。苏格拉底的反讽以一种关照现实的方式诠释了自身作为一种提问技巧的目的性“外显”，当然，这种外

显方式也导致了之后人们对于其形而上学旨趣的集体遗忘。而浪漫反讽则伴随着形而上学“内敛”效应的实现，将反讽拉回到哲学视域中，从而使人们具有了不断突破自身“有限性”而不断靠近无限性的可能。然而，这种追求却没有能够与建立“诗化世界”这一终极目标进行连接和打通，反而是趋向于强调情感层面的追求，使其长久地停留在渴望（Sehnsucht）层面仰望终极目标，从而难以通达“本体”，这也在一定程度上阻碍了诗化世界构想的发展，最终使德国的浪漫主义走向了某种神秘主义倾向。浪漫主义尝试运用浪漫反讽和诗化世界的构想来打破工具理性的独断，其理论动机本有其合理性的因素，但如同启蒙运动在鼓励人们破除迷信、运用理性的同时使理性逐渐走向了独断论的噩梦，浪漫主义为了解放被束缚了的人的创造力与想象力，不关涉绝对空间，最终在后期沉溺于主观精神领域不能自拔。

浪漫反讽继承并发扬了苏格拉底式“反诘”的形而上学样态，主张认识主体要打破思维的有限性。虽然因为局限于主观精神领域而未能如苏格拉底“反诘”那样关照现实，但这种困境却以漫延的方式松散地滞留在德国浪漫主义的细节之中，据此构成了德国哲学在特定时代的细腻的精神图景以及特有的精神遗产。

（责任编辑 林 中）

① 刘小枫：《诗化哲学》，上海：华东师范大学出版社，2007年，第39页。

② 同上，第40页。

早期马克思与海德格尔论“理论－实践”关系^{*}

杨 栋^{**}

【摘要】在马克思和海德格尔那里，“理论－实践”问题与二者对形而上学的批判和超越密切相关。早期马克思对“理论－实践”关系的变革，将二者的统一引向实际的社会性人类活动，由此开启出对这种活动所做的政治经济学、社会学研究。海德格尔分别基于基础本体论和存在历史的视域，克服了理论与实践的区分及二者的转化。然而，基于对形而上学局限性的不同自觉及对人类本质的不同看法，二者解决问题的策略和得到的成果则显出不同程度的差异。

【关键词】理论；实践；马克思；海德格尔

中图分类号：B17 **文献标识码：**A **文章编号：**1000－7660（2015）04－0024－06

一、“理论－实践”问题的独特地位

南斯拉夫实践派哲学家彼得洛维奇指出：“在不低估上两个世纪其他重要思想家的前提下，当代哲学的选择要么是海德格尔要么是马克思。也就是说，当今哲学欲立于其时代之高点，就必须决定，自身是从海德格尔出发还是从马克思出发（抑或是从二者共同出发）。"^①实际上，也正是从《存在与时间》出版之时起，对海德格尔与马克思的比较研究就成了西方学界的重要议题之一。

马尔库塞的工作颇具代表性，他企图通过二者的互诤互补，建立一种历史唯物论现象学（Phänomenologie des Historischen Materialismus）。首先，马尔库塞认为，马克思的主要关切不是近代意义上认识活动的真理（die Wahrheit des Erkennens），而是人类此在的历史性（die Geschichtlichkeit des Daseins），亦即此在发生的真理（die Wahrheit des Geschehens des Daseins）。历史唯物论将这种真理描述为人类－历史之关联（der menschlich-geschichtliche Zusammenhang），

亦即与人类发生事件之存在、结构和运动相关的总体范围。据此，马尔库塞认为马克思主义是一种具有双重含义的历史理论：“其一，因其对象是历史的，且作为历史的对象被对待，其二，它将自身嵌入历史运动中的具体历史情境。”^②因此，历史唯物论的辩证方法就有了一个前提，即对象合乎其存在的历史性（die seinsmäßige Geschichtlichkeit ihrer Gegenstände）的认识。现象学的引入则在于保证历史唯物论之对象的这种本源历史性。在马尔库塞看来，现象学乃是“让从对象自身而来引起问题和交道，将对象自身全然带入视野”^③，而对象自身是在历史性中获得的，所以现象学是使历史唯物论更为有效的必要补充。其次，在马尔库塞看来，通过《存在与时间》，“哲学又将自身带入源始必然性中”^④；而存在于《存在与时间》中的断裂（Durchbruch）却又使得海德格尔的思考很成问题。马尔库塞称此断裂带来的缺失为“历史性的物质构造”（die materiale Konstitution der Geschichtlichkeit），因此基础本体论（Fundamentalontologie）需要来自辩证法的补充。总的来说，马尔库塞的努力是有益的，他促使人们思考如何将马克思与海德格尔带

* 本文受到“国家建设高水平大学公派研究生项目”（201206140030）的资助。

** 作者简介：杨 栋，德国弗莱堡大学胡塞尔档案馆博士生。

① Petrović, G., “Heidegger und Marx.” In: Guzzoni, U. (Hrsg.), *Nachdenken über Heidegger: eine Bestandsaufnahme*, Hildesheim: Gerstenberg, 1980, S. 215.

② Marcuse, H., “Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus (1928)”. In: Marcuse, H., *Der deutsche Künstlerroman. Frühe Aufsätze*. Schriften Bd. 1, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1981, S. 366.

③ Ibid., S. 368.

④ Ibid., S. 362.

入对话，以及这种对话的主题为何。

在诸多引起马克思与海德格尔对话的主题中，代表之一为技术（Technik）。技术主题的出场有其时代背景：技术在现代方成为哲学的关键问题。尽管技术自然地作为科学的对象存在，但其根本上应当成为哲学的事业。许思乐（Vittorio Hösler）指出，两个根据促成技术与哲学在当代的联姻：“其一，所有的不同观点各如其愿地在技术现象中纠缠在一起。但特定的打交道方式不能充分把握技术现象之处，就在那种程度上需要着哲学……第二个根据在于这一事实：哲学关怀人类命运，而这种命运系于技术之手。”^① 因此，作为时代主题的技术主题引领着马克思与海德格尔的对话也就不稀奇了。波什雅克（Branko Bošnjak）在给海德格尔百年诞辰的一篇献文中，以技术为主题将马克思与海德格尔带入对话。他指出，在马克思那里，“被理解为机器和作为机器形式的技艺（Techne）奴役着人类”^②；而海德格尔对技术的态度则可称之为“人类普遍主义”（der menschliche Universalismus），即是指“唯人创造万物”^③。波什雅克建议从亚里士多德、马克思和海德格尔出发，按照“人类做主”（Anthropokratie）——“人当作为人去做主”来重新体会 Techne，因为“当我们如此将人类领会为课题，那么技艺的合法性也只能在此关系中存在”^④。

事实上，对技术主题的探究引向对“理论－实践”关系的探索。许思乐指出：“技术时代的本质在于，刻画早期历史的理论（Theoria）、制作（Poesis）和实践（Praxis）之间的平衡被彻底打破了。”^⑤ 不仅如此，作为与科学相对的技术，在西方近代以来的语境中，直接立足于理论和实践的二分和转化。就早期马克思和海德格尔而言，“理论－实践”问题与二者的首要关切紧密相连。这至少可以从两个角度阐明。首先，马克思和海德格尔都意欲超越从柏拉图到黑格尔的西方形而上学传统。^⑥ 如马克思所言，形而上学地从事哲学活动的特征是解释世界，进一步说，就是理论优先于实践的预设。其次，两位思想家都意欲建立一种有别于传统形而上学的新思想，或曰新的哲学活动方式。这种新的哲学活动方式在马克思处是通过革命（Revolution）实现的；

而在海德格尔那里，是通过回归到存在自身之近旁（die Nähe des Seins selbst）实现的。对理论与实践关系的阐释汇聚着两位思想家这两方面的关切。

二、理论－实践关系在早期马克思处的变革与统一

通过海德格尔的学生兰茨胡特（Siegfried Landshut, 1897—1968）对马克思早期著作的编纂，自20世纪30年代开始，西方学者们有机会系统地一睹马克思的“真容”。由此人们发现，马克思早在19世纪40年代就开始摆脱黑格尔和费尔巴哈的影响，并扬弃了对理论－实践关系的形而上学规定。

在与《1844年经济学哲学手稿》的划时代思考密切相关的《关于费尔巴哈的提纲》中，马克思直接而有力地打破了理论对实践的优先地位：“[二]人的思维是否具有客观的[gegenständliche]真理性，这不是一个理论的问题，而是一个实践的问题。人应该在实践中证明自己思维的真理性，即自己思维的现实性和力量，自己思维的此岸性。关于离开实践的思维的现实性或非现实性的争论，是一个纯粹经院哲学的问题……[八]社会生活在本质上是实践的。凡是把理论导致神秘主义的神秘东西，都能在人的实践中以及对这个实践的理解中得到合理的解决。”^⑦ 在此马克思明确反对通过形而上学的哲

① Hösler, V., “Warum ist die Technik ein philosophisches Schlüsselproblem geworden? “. In: Hösler, V., *Praktische Philosophie in der modernen Welt*, München: C. H. Beck, 1992, S. 88f. .

② Bošnjak, B., “Techne als Erfahrung der menschlichen Existenz : Aristoteles-Marx-Heidegger “. In: Biemel, W., v. Herrmann, F. -W. *Kunst und Technik : Gedächtnisschrift zum 100. Geburtstag von Martin Heidegger*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1989, S. 100.

③ Ibid., S. 107.

④ Ibid., S. 108.

⑤ Hösler, “Warum ist die Technik ein philosophisches Schlüsselproblem geworden? “. S. 98.

⑥ Vgl. Gelarch, H. -M., “Kritik der Metaphysik bei Marx und Heidegger “. In: Raffelt, A. (Hrsg.), *Martin Heidegger weiterdenken*, München; Zürich: Schnell u. Steiner, 1990, S. 36 - 64.

⑦ 《马克思恩格斯选集》第1卷，中共中央编译局编译，北京：人民出版社，1995年，第58、60页。

学活动方式得到的符合真理 (die übereinstimmende Wahrheit)。在形而上学看来,真理唯有通过将范畴 (Kategorie) 作为对象的理论活动方能把握。这种真理存在于人与对象的理论关系 (Theorie-Verhältnis) 中。人与对象的实践关系 (Praxis-Verhältnis) 相较于理论关系则是次位的。一方面,实践关系必须由理论关系支配,另一方面,实践关系之合理性的来源系于理论。然而马克思将这种理论与实践的关系翻转过来了。他主张,把握真理的方式和真理的效用,亦即真理的合法性,都全然来自于实践。布洛赫如此解说这种变革 (Umwälzung): “真理非只是理论关系,而是一种彻彻底底的理论-实践关系 [Theorie-Praxis-Verhältnis] ……就理论-实践关系而言,第二提纲是全然创造性和新颖的。”^①

马克思对理论-实践关系的变革成为引领现代西方哲学发展的主题之一。这种对理论先于实践之关系的翻转,在哈贝马斯看来毋宁是一种对“逻各斯中心主义” (Logozentrismus) 的克服。^②因而这种变革有其深意。其一,“实践” (Praxis)、 “实践的/地” (praktisch) 被马克思赋予了新的含义。实践不再是近代认识论意义上主体与客体的关联,而是“人类活动” (die menschliche Tätigkeit), 其较之一切认识活动、一切以绝对普遍性 (Universalität) 为导向的人类存在方式更为源始。由此我们过渡到第二点,即马克思业已有了这样的洞见:形而上学的理论与实践有其源始统一性。

在《关于费尔巴哈的提纲》形成之前,在《1844年经济学哲学手稿》中马克思就形成了统一理论与实践的观点:“思维 [Denken] 和存在 [Sein] 虽有区别,但同时彼此又处于统一中。”^③这种统一并非抽象的,而是现实的 (wirklich)。而且这种统一并非出现在作为个体的人那里,因为人类的本质体现在社会关系中。这就是说,理论和实践不只是源始统一于人类活动,而是统一于社会性 (gesellschaftlich) 的人类活动。从此点出发,直接呈现在读者面前的、作为政治经济学和社会学思考的马克思思想,其哲学意蕴就应当这般理解:这种思想关注人的社会性活动 [die gesellschaftliche Tätigkeit], 通过对人的社会性活动的种种表现的阐发,克服形而上学之无能,以

实现理论和实践的统一。在这个意义上,马克思说:“我们看到,主观主义和客观主义,唯灵主义和唯物主义,活动和受动,只是在社会状态中才失去它们彼此间的对立,并从而失去它们作为这样的对立面的存在;我们看到,理论的对立本身的解决,只有通过实践方式,只有借助于人的实践力量,才是可能的;因此,这种对立的解决决不只是认识的任务,而是一个现实生活的任务,而哲学未能解决这个任务,正因为哲学把这仅仅看作理论的任务。”^④“哲学家们只是用不同的方式解释世界,而问题在于改变世界。”^⑤这种对世界的改变,是通过融合了理论与实践的“革命”实现的。这种革命根本上乃是一种人类自身存在方式的改变。^⑥因为人的本质是社会性的,所以这种革命也是人的社会性活动方式的转变。政治变革、社会秩序和结构的变化乃是这种革命的后果和表现。对于马克思对“理论-实践”问题的这种解答,海德格尔发问到:“解释世界与改变世界之间是否存在着真正的对立? ……对世界的每一个改变不都把一种理论前见 (Vorblick) 预设为工具吗?”^⑦在海德格尔看来,马克思对理论与实践关系的变革是不够彻底的,因为其基础系于黑格尔哲学中。他强调说:“如果没有黑格尔,马克思是不可能改变世界的。”^⑧这种对形而上学的翻转,在海德格尔看来依旧是形而上学的。那么,海德格尔本人又是如何回应深深植根于西方传统形而上学中的“理论-实践”问题的呢?

① Bloch, E., *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1973, S. 311

② 参见 [德] 哈贝马斯:《后形而上学思想》,曹卫东、付德根译,南京:译林出版社,2001年,第6页。

③ 《马克思恩格斯全集》第42卷,中共中央编译局编译,北京:人民出版社,1979年,第123页。

④ 同上,第127页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第1卷,第61页。

⑥ Vgl. Petrović, “Heidegger und Marx“, S. 216.

⑦ [法] F. 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03期,第53页。

⑧ 同上。

三、海德格尔对理论-实践之区分 和转化的克服

海德格尔晚年接受《明镜》周刊访问时说：“在我看来，从形而上学产生出来的理论与实践的区别和二者之间的转化的想法阻塞着洞察我所理解的思想的道路。”^①由此来看，“理论-实践”问题被海德格尔置于其思想道路的关键位置上。那么他是如何克服这种区分和转化的呢？纵观其思想历程，主要有两种处理“理论-实践”问题的方式：其一是基础本体论的（fundamentallontologisch），其二是存在历史的（seinsgeschichtlich）。前者最主要地体现在《存在与时间》中，后者正式发轫于《哲学文集（从事发而来）》、公开于《关于人道主义的书信》。这两种方式都服务于同一个目的：回答存在问题（Seinsfrage）。

基础本体论的方式是指，引入人类此在之发生（das Geschehen des menschlichen Daseins）的视域，以开显传统本体论的根源。此在作为“存在于世界之中”（In-der-Welt-sein）发生，作为“依世界内所遇之存在者存在”（Sein-bei innerweltlich begegnendem Seienden）、由“自我先行存在”（Sich-vorweg-sein）和“业已存在于世界中”（Schon-sein-in-der-Welt）组成。这三者的统一被海德格尔命名为操心（Sorge）。据此海德格尔在《存在与时间》中将理论与实践的关系置于一源始的平面上：“操心作为源始的结构整体性在生存论上先天地处于此在的任何实际‘行为’与‘状况’‘之前’，也就是说，总已经处于它们之中了。因此这一现象绝非表达‘实践’行为先于理论行为的优先地位。通过纯粹直观来规定现成事物，这种活动比起一项‘政治行动’或休息消遣，其所具有的操心的性质并不更少。‘理论’与‘实践’都是其存在必须被规定为操心的那种存在者的存在可能性。”^②

作为此在去存在（zu sein）的可能方式，理论和实践源始统一于操心中，而操心则描画此在存在的整体。依所打交道者，操心可作为操劳（Besorgen）和操持（Fürsorgen）。前者与非此在的存在者打交道，后者与其他此在打交道。理论和实践可以依此阐释为：理论对应于与现成存在

者（das Vorhandene）打交道的行动（Verhalten），且先行存在于一个对象化了的（vergegenständlicht）世界、依现成的存在者存在；在实践中，人们以用某种存在者的方式与这种存在者打交道，也就是说，在实践行动中，存在者以上手的（zuhanden）方式遭遇与其打交道者。因此，理论就失去了对实践的优先地位：“‘实践的’活动并非在盲然无视的意义上是‘非理论的’，它同理论活动的区别也不仅仅在于这里是考察那里是行动，或者行动为了不至于耽于盲目而要运用理论知识。其实行动源始地有它自己的视，考察也同样源始地是一种操劳。理论活动乃是非寻视式地单单观看。”^③基于这样的观点，海德格尔将 $\pi\rho\alpha\tilde{\alpha}\xi\iota\varsigma$ 理解为“操劳着的交道”（der besorgende Umgang），将 $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\alpha$ ，即在操劳中被交道者，理解为“工具”（Zeug）。因为在实际生活中人们首先是运用工具从事某事，所以在基础本体论意义上作为操劳的“实践”优先于“理论”。由此，海德格尔为理论与实践确立了基于操劳的根据：“操心作为有所操劳操持却至为源始、至为整全地包罗着此在的存在，乃至若要区分理论行为与实践行为，总先就得把操心设为前提，而并非由这两种职能才始得合建起操心来。”^④确立根据（Grundlegung），从存在历史的观点出发，也就是克服（überwindung）。^⑤也就是说，通过追溯到作为人类生存现象源始统一的操心，海德格尔克服了形而上学流传下来的理论与实践的区分。

存在历史之思（seinsgeschichtliches Denken）开启了存在自身之发生（das Geschehen des Seins selbst）的视域。其要点如下：首先，“存在 [Seyn] 之真理……乃是事发 [Ereignis]”^⑥，因而存在历史之思与事发打交道；其次，“事发乃

① 《海德格尔选集》，孙周兴选编，上海：三联书店，1996年，第1311页。

② [德] 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：生活·读书·新知三联书店，1999年，第223页。

③ 同上，第82页。

④ 同上，第343页。

⑤ Vgl. Heidegger, M.; v. Herrmann, F. - W. (Hrsg.), *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe Bd. 65, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1989, S. 228.

⑥ Ibid. S. 258.

存在的本质 (Wesen)”^①。从《哲学文集》开始,海德格尔开始基于动词 *wesen* (存在并发挥作用、本现) 来理解名词 *Wesen* 和 *Wesung* (本现过程)。前者是大写 *wesen* 首字母得到的名词,描述“本现”这个动作,后者则是 *wesen* 的动名词形式,侧重于描述“本现”的过程。根据语法功能的不同, *wesen* 以自身动词形式,或以名词 *Wesen*、*Wesung* 的形式出现,实际上刻画的都是存在现身,亦即发生的方式。这就是说,存在历史之思与存在之发生 (das Ereignen des Seins) 打交道。再次,“此处历史 [Geschichte] 并不被把握为某个与其他领域并列着的存在者领域,而唯鉴于存在自身的本现过程被把握……事发乃源始的历史本身,以此可表明,此处存在的本质全然‘历史地’被把握”^②。由此可知,只要思想鉴于存在之发生来把握存在,那么思想本身就历史地存在 (ist)。总体而言,存在历史之思的思考中心乃是事发,亦即存在之发生。于是存在历史之思被描述为“从事发而来” (vom Ereignis), 这就是说,“一种思想一道说着地对存在、对存在‘之’ [des] 词语的归属 [Zugehören], 从事发而来发生”^③。

基于存在历史之思,理论和实践的源始统一可作如下诠释:

首先,作为描画存在历史之思形态的“接合” [Fuge], 乃为理论和实践的统一。理论刻画着任何一个形而上学“体系” (System), 这种体系可以表现为第一原理、认识理论等。而实践则刻画着理论之应用,按照不同的应用领域,体现为伦理学、政治学等。与之相对,刻画存在历史之思基本特征的接合,与体系根本不同。接合有三重含义: 结构 (Gefüge)、占用 (Verfügung) 和顺应 (Fügung)。结构乃存在历史之思的构造,是存在历史之思的严格性的体现。以此结构,方能“在存在被确立了的本质的全然展开了的丰富中把握存在的真理”^④。这种对存在真理的把握本身并非终极目的,而是为着一条道路的占用。占用亦即对真理的运用。结构与占用的统一则是对存在的一种顺应,也就是对“存在真理之开显 [Wink] 和隐匿 [Entzug]” 的顺应。这就是说,通过对存在真理的把握和运用,获得一种对存在的顺服 (Gehorchen)。因此,作为把握真理的理

论,作为运用真理的实践,统一于作为服从真理的顺应。而接合作为结构、占用、顺应三者的统一,也就是理论和实践的源始统一。

其次,作为源始的行动 (Handeln), 存在历史之思本身就是理论和实践的统一。海德格尔指出,以存在之发生为视域的思想,在以柏拉图和亚里士多德为代表的古希腊哲学开端处便被“技术性解释” (die technische Interpretation) 规定了: “在那里,思想本身被视为一种 τέχνη [技艺], 就是为行为和制作服务的思考办法。但在这里,思考 (überlegen) 已经是从 πράξις [实践] 和 ποίσις [创造] 的角度来看的。因此,若就思想本身看,思想就不是‘实践的’。把思想称为 θεωρία [理论] 与把认识规定为‘理论’行为,这都已经是在对思想的‘技术性的’解释的范围内发生的事情了。这种解释乃是一个反动的企图,还想把思想也挽救到一种相对于行动和行为的独立性之中……作为思想之要素的存在,在对思想的技术性解释中被牺牲掉了。”^⑤ 关于思想之要素,海德格尔注释到“作为事发的存在”。所以,若要重获其要素,思想就得是存在历史之思,也就是存在“之” (des) 思想。这个带引号的“之”或曰“的”,被海德格尔称为“存在历史的第二格” (der seinsgeschichtliche Genitiv)。^⑥ 它既是主词的第二格又是宾词的第二格。它的含义是: “只要思想自存在而来发生、归属于存在,那么思想就是存在的 [Das Denken ist des Seins] [思想]。只要思想归属存在地倾听存在,那么思想同时也就是 [思] 存在的思想 [Das Denken ist zugleich Denken des Seins]。作为此种倾听地归属于存在的思想,思想就是按其本

① Ibid. S. 4, 8.

② Ibid. S. 32.

③ Ibid. S. 3. 此引文中打引号的“之” (des), 被海德格尔称为“存在历史的第二格”, 释义见下文。

④ Ibid. S. 81.

⑤ [德] 海德格尔:《路标》,孙周兴译,北京:商务印书馆,2001年,第368页

⑥ Vgl. Heidegger, M.; v. Herrmann, F. - W. (Hrsg.), *Besinnung*. Gesamtausgabe Bd. 66, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1997, S. 41

源而是者。”^① 这就是说，思想既是对存在的把握应用，又是对存在的顺服。基于此，海德格尔指出：“思想之变成动作，并非只是由于有一种作用从思想中发出或者思想被应用了。由于思想运思着，思想才行动。也许这种行动是最质朴的同时又是最高的行动，因为它关乎存在与人的关联。”^②

由此我们清楚地看出，作为源始意义上发生着的、行动着的思想，存在历史之思自身蕴含了理论和实践的统一。

四、结 语

不论是在马克思还是海德格尔那里，“理论-实践”问题都存在于他们与形而上学的对峙中。按照海德格尔的看法，马克思连同尼采的努力都属于对形而上学的翻转（Umkehrung）。^③ 就马克思对理论与实践关系的变革来看，海德格尔的观点也并非毫无根据。只要“确立根据”存在历史地同时被理解为“克服”，那么基础本体论亦可被视为对形而上学及建基于其中的理论与实践之区分的克服。不论是基础本体论还是存在历史思想，在海德格尔看来，都处于从柏拉图到黑格尔的西方思想“第一开端”（der erste Anfang）的“终结”（Ende）处。由此，基于“理论-实践”问题，对马克思与海德格尔对话的思考可总结如下。

首先，马克思与海德格尔都具有对形而上学在其各自所处时代表现出的局限性的自觉，相应地二者都试图给出对这种局限性的诊断。这种诊断体现为对“哲学终结”（das Ende der Philosophie）的看法。正如波加斯（Tassos Bougas）所指出的：“马克思的哲学终结作为阶级意识的扬弃 [Aufhebung] 指的是通过革命实践产生的对哲学的否定和实现，其将人类历史引入一个更高的阶段……海德格尔的哲学终结作为西方形而上学的完成 [Vollendung] 产生于忘存在状态 [Seinsvergessenheit]，其于科学与技术中达乎其最终成果。”^④

其次，在哲学之终结处，马克思与海德格尔以各自的方式解决了深深植根于形而上学之中的“理论-实践”问题。他们解决方案的相似处在

于，二者首先都将“理论-实践”关系的根源引向实际的人类生命之发生；而区别在于，尽管海德格尔思考了共在（Mitsein），然而这只是一种个体间的关联，而非社会性的关系。^⑤ 此种区别的产生源自马克思和海德格尔对人之本质的不同看法。前者认为，“人的本质不是单个人所固有的抽象物，在其现实性上，它是一切社会关系的总和”^⑥；而后者认为，“这种存在者的‘本质’在于它去存在 [Zu-sein] ……此在的‘本质’在于它的生存 [Existenz]”^⑦。

最后，基于上述原因，马克思和海德格尔二人用以产生新的哲学活动方式的策略有所不同：在马克思那里是批判性的革命（die kritische Revolution），而在海德格尔那里则是克服着的待命（die überwindende Bereitschaft）。

（责任编辑 林 中）

① Heidegger, M., “Brief über den Humanismus”, in: Heidegger, M.; v. Herrmann, F. - W. (Hrsg.), Wegmarken. Gesamtausgabe Bd. 9, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1976, S. 316. 中译文参见 [德] 海德格尔：《路标》，孙周兴译，第 370 页。

② [德] 海德格尔：《路标》，孙周兴译，第 366—367 页。

③ Vgl. Heidegger, M., “Brief über den Humanismus”. In: Wegmarken. Gesamtausgabe Bd. 9, S. 336.

④ Bougas, T., “Das Ende der Philosophie bei Marx und Heidegger”, in: Papenfuss, D., Pöggeler, O. (Hrsg.), Zur philosophischen Aktualität Heideggers: Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24. - 28. April 1989 in Bonn-Bad Godesberg. Bd. 1: Philosophie und Politik, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1991, S. 117.

⑤ Vgl. Petrović, “Heidegger und Marx”, S. 231, Fußnote 25.

⑥ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，第 60 页。

⑦ [德] 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，第 49 页。

胡塞尔与马克思的思想交汇

——立足于理论与实践的关系问题的考察^{*}

郁 欣^{**}

【摘要】现象学以探究意识本质为特征,马克思主义则以社会历史批判为己任;一方以先验唯心主义为哲学旨归,另一方则坚持辩证唯物主义的立场。因此,情况似乎是:二者之间存在着根本的对立。然而,问题的另一面却表明,在理论与实践的关系问题上,试图在二者之间进行综合的努力,既存在于马克思那里,也存在于胡塞尔的现象学中,而且为一种富有成效的对话提供了可能。

【关键词】胡塞尔;马克思;理论;实践

中图分类号: B17 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2015)04-0030-07

现象学是20世纪最重要的哲学思潮,对现代西方哲学的发展产生了深远的影响,以至于海德格尔曾称道说,现象学在各种不同的领域中主要以潜移默化的方式决定着这个时代的精神。^①马克思主义则是20世纪最重要的政治实践纲领,它不仅塑造了现代世界的政治格局,而且持续保持着对当代政治的巨大效应。然而,现象学以探究意识本质为特征,马克思主义则以社会历史批判为己任;一方以先验唯心主义为哲学旨归,另一方则坚持辩证唯物主义的立场;双方看起来形同水火、势不两立。对胡塞尔来说,现象学似乎唯有理论的关切,而对现实世界的实存和可能的实践性改造实行先验的悬搁,“它的唯一任务和功能在于阐明这个世界的意义”。^②与其相反,马克思则注重社会历史批判和对世界的实践性改造。对此,他在《关于费尔巴哈的提纲》(以下简称《提纲》)中作了明确强调:“哲学家们只是用不同的方式解释世界,而问题在于改变

世界。”^③因此,令人瞩目的是,在胡塞尔的先验唯心主义的纯理论态度与马克思的辩证唯物主义的实践哲学态度之间的尖锐对立。然而,这只是问题的一个方面。事实上,在胡塞尔那里,严格的理论思考一直就包含有现象学明察的最大程度的实践“应用”,而在《欧洲科学的危机与超越论的现象学》时期则展示出“一种新的认识论姿态”、“一种整体实践的深广转型”。对于胡塞尔来说,认识批判本质上与理论和实践的综合密切相关,而理论与实践的综合本身是一种“新式实践”、一种“普遍的批判”。^④对于马克思来说,从其博士论文直至《资本论》,他的主要目标是通过“革命的实践”扬弃哲学理论,而扬弃本身恰恰是哲学理论在社会-政治的生活中的实现。^⑤因此,就理论与实践的关系问题而言,试图在二者之间进行综合的努力,既存在于马克思那里,也存在于胡塞尔的现象学中,而且为一种富有成效的对话提供了可能。

^{*} 本文系2013年度广东省哲学社会科学“十二五”规划项目(GD13YZX01)、2012年度国家社会科学基金青年项目(12CZX047)、“中山大学高校基本科研业务费专项资金资助”项目(1409115)的阶段性成果。

^{**} 作者简介:郁欣,江苏南京人,哲学博士,(广州510275)中山大学马克思主义学院讲师。

① [德]海德格尔:《面向思的事情》,陈小文、孙周兴译,北京:商务印书馆,1999年,第98页。

② [德]胡塞尔:《纯粹现象学通论》,李幼蒸译,北京:商务印书馆,1996年,第459页。

③ 《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,1960年,第6页。

④ 《现象学方法与马克思主义文选》,张庆熊主编,牟春、钱立卿、李杨译,上海:上海三联书店,2014年,第130页。

⑤ 有关马克思认识论的思考及其与现象学相互关系的讨论,可参阅[美]T.洛克莫尔:《论马克思的认识论与现象学》,郁欣译,《广西大学学报》哲学社会科学2015年第4期。

一、胡塞尔论理论与实践的关系

“哲学作为严格的科学”的理想支配着胡塞尔一生的哲学思考。在他看来，作为严格的科学，哲学是这样一门学问：“它可以满足最高的理论要求，并且在伦理—宗教方面可以使一种受纯粹理性规范支配的生活成为可能。”^①显然，当胡塞尔开始将其哲学建立为一门严格的科学时，他坚持哲学只能在一种理论性的认识批判的意义上促进人类的生活。这种态度在很长一段时间内都是其现象学的主导观念。对他而言，现象学“标志着一门科学”，但它“同时并且首先标志着一种方法和思维态度”。^②借助这种方法，普遍的科学性的理念得以严格的方式实现。按照他的观点，这种普遍的科学性的理念是希腊哲学诞生时就天生于欧洲人性中的目的，它是“摆脱了一切其他目的的理论兴趣的，即纯粹为了真理而对真理感兴趣的系统结果”。^③为了能够成为真正严格的科学，亦即实现了最终奠基或最终有效性证明的科学，胡塞尔主张必须克服掺杂有任何实践目在的素朴的理论态度，而“必须在科学理论的自身沉思中研究能最终证明自身正当的科学之规范”，并且最终达到“由科学理论的指引和从科学理论上证明为正当而来的科学形态”。^④因此，对于胡塞尔来说，作为一种意向活动，生活指向真理，即使不是明确地指向真理，因为生活对要求的正当性感兴趣。真正的理论意味着通过先验的自身反思所实现的理论上的最终奠基或最终的正当性证明。

然而，严格的理论要求实际上并不排斥先验现象学的某种实践蕴涵，尽管胡塞尔一开始曾有意愿与现象学的实践应用保持距离。这种实践蕴涵从20年代起得到了愈益明确的展示，它与胡塞尔对哲学职责的理解密切相关。按照他的理解，哲学生活旨在达到一种“真正的人性”，即“在任何时候都致力于清醒地对自身负责，在任何时候都想遵循‘理性’”。^⑤而遵循理性意味着，将那些获得最终正当性证明的科学规范的理念“以其牢固和绝对的有效性从原则上规定人在每一个领域中的行为”，旨在“从最终有效性这

个最后源泉出发为它的行为之绝对合规范性进行辩护”，以便“帮助盲目求索的人类达到最深刻之自身意识，达到对它的真实的和真正的生活意义之自身意识”。^⑥胡塞尔认为，哲学的最重要的职责是“首先赋予这种生活意义以最终合理的形态，即全面地被澄清并被理解了的，在每一个方面都最终证明为正当的理论之形态”。^⑦他坚信，“这种系统地在诸原理科学中展开的理论，一定会通过论证而突出那种完整的规范体系，即人类为了能够成为真实的和真正的人类，由纯粹实践理性而来的人类，必须满足的那种体系”。^⑧在他看来，这是“自希腊哲学诞生起欧洲人就固有的目标，即想成为由哲学理性而造就的人，而且只能作为这样的人而存在——从潜在理性向明显理性的无穷运动，并且通过以它的这种人类的真理和纯真性而自我规范的无穷努力而造就成这样的人——的这种目标”。^⑨尽管这是其后期对哲学目的的表述，但胡塞尔很早就已将对理论真理的探求与“责任”或“批判的责任”联系起来。对他来说，正义的行为，亦即负责任的行为，意味着认识到伦理价值和理论真理之意义的行为。因此，责任只不过是理论上的有效性要求的主观的相关表达。对于后期胡塞尔来说，这种理念是主导性的。在他那里，主体的责任本质上是关于理论真理本身的现象学问题。

在其生命最后的多灾多难的十年，胡塞尔开始强烈地担忧那种通过纳粹主义及其哲学家的政治神话的产生和第三帝国的极权主义的实践所明显表现出来的反理性主义的狂潮，他将欧洲文明的这种不断增长的非理性主义看作现代科学理念

① [德] 胡塞尔：《哲学作为严格的科学》，倪梁康译，北京：商务印书馆，1999年，第1页。

② [德] 胡塞尔：《现象学的观念》，倪梁康译，北京：人民出版社，2007年，第22页。

③ [德] 胡塞尔：《第一哲学》上卷，王炳文译，北京：商务印书馆，2006年，第265页。

④ 同上，第266页。

⑤ 同上，第267页。

⑥ 同上，第267页。

⑦ 同上，第267页。

⑧ 同上，第267页。

⑨ [德] 胡塞尔：《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，王炳文译，北京：商务印书馆，2001年，第26页。

的“危机”的必然结果。鉴于这种令人痛苦的危险境遇，他充分强调现象学对人类的功效，即它既能在理论领域又能在实践领域重建理性的统治地位。

作为一种真正的理论，先验现象学如何与实践活动相联系呢？

在胡塞尔那里，这首先在于对一切缺乏对其先验锚地的认识的实践批判，也同样对一般的科学理论进行批判，因为一般的科学理论的目的恰恰是实践性的，它们没注意到其理论行为和态度的先验根基。胡塞尔对现代科学态度的批判是其后期著作中最令人瞩目的特征。在他看来，科学和传统上以建构为特征的哲学理论为实践的兴趣所引导，并且执持于实存的现实以便改造它，因而从根本上说实践性的。相反，现象学则以一种无涉于实存的现实的理论为目标，是关切一切认识的真正基础。它的兴趣领域超越于现实存在之上。现象学还原悬搁一切实存，而只保留现象，亦即当一切实存被意识构造和呈现于意识时的意义。科学和建构性的哲学由实践的需要和问题产生，而现象学的构造理论则摆脱了一切自然生活的兴趣，因为它寻求的是处于完全的自身明见性之中的认识的确然性。因此，构造是由意向的方法——通过这种方法，现实的存在者作为有效的意义呈现给意识——对世界的塑形和重塑形。

胡塞尔指出，这正是任何科学理论与其现象学之间的区别。一切科学理论都源于人的实践需要，而现象学理论——尽管没有丧失对自然的世界生活的任何兴趣——旨在澄清功能性的实践的构造和科学理论的构造。在此基础上，它探究现代科学对人的实存的意义，探究实证科学规定现代生活的智性趋向和社会政治趋向。在胡塞尔看来，“单纯注重事实的科学，造就单纯注重事实的人”，而从原则上排除了关于整个人类生存的意义问题。^① 这导致人们屈服于非理性主义的潮流。按照这种非理性主义观点，“人们所依赖的一切生活条件，理想，规范，就如同流逝的波浪一样形成又消失，理性总是变成胡说，善行总是变成灾祸”。^② 对此，胡塞尔在《欧洲科学的危机与超越论的现象学》中发出如此的诘问：如果是这样，这个是世界以及在其中的人的生存还能

有意义吗？历史的事件不就变成了由虚幻的繁荣和痛苦的失望构成的无尽的链条吗？他认为，现代科学和技术已经遗忘和抑制了对人的生活世界的意识。生活世界的物质性历史事件被那些作为客观的自在存在的事件的抽象结构所抑制。胡塞尔将异化问题看作现代西方文化的一种不断增强的核心问题，因为科学开始是无意识、后来则是有意识地遗忘和抑制了人的实存的伦理维度。凌驾于自然态度和先验态度之上的科学—技术的态度的历史将哲学和科学带入混乱。

因此，胡塞尔基于“危机”意识的历史目的论批判，就在于揭示和重新发现西方文化中人的目的的统一性，以便将人和社会从由科学的世界图像所导致的破裂状态中拯救出来，这种科学的世界图像与人对自身和世界的直接理解不协调。西方文化的目的，亦即自我与世界、私人领域与公共领域、科学与哲学的统一必须被恢复。在胡塞尔看来，现象学理论不仅是一种更严格的科学，而且是唯一能将人类从业已遭受的危机中拯救出来的哲学。这危机本质上是迷失于关于人和世界的科学图像，在这种科学的世界图像中，每一个科学家都只是一个匿名的过程的可替代的代理人，而每一个人都作为一个对象被分析和操纵。现象学旨在为人的自身理解提供地基，将人从科学的他律和技术的操纵中拯救出来。

正是在此“危机”意识的背景下，胡塞尔在1935年的《维也纳讲演》中明确而具体地谈论理论与实践的关系，谈论“一种新型实践”。在他看来，与一般的科学理论的实践性本质相对，真正的理论态度虽然也是一种职业态度，却完全是非实践性的，它是“建立在对于它自己的职业生活领域中的一切自然的实践，也包括较高层次的服务于这种自然领域的实践的蓄意的悬搁之上的”。^③ 胡塞尔指出，这种悬搁的实行并不意味着“理论生活从实践生活的最后‘分离’”，也不是“理论家的具体生活划分为两个互不关联地实现的生活连续体”，因为“普遍态度的第三种

① 同上，第16页。

② 同上，第16页。

③ 同上，第383页。

形式仍然是可能的”，即“在从理论的态度向实践态度的过渡中完成的两方面兴趣的综合”。^①他认为，这样地综合，即使得在封闭的统一体中，并且在将一切实践都悬搁起来的情况下，所产生的理论（普遍的科学）也能够“以一种新的方式服务于人类，服务于在具体的存在中暂时是并且永远是自然生活的人类”。^②胡塞尔强调，这是以“一种新型实践”的形式实现的，即“以对一切生活和生活目的，一切由人类生活已经产生的文化构成物和文化系统进行普遍批判的形式实现的，因此也是在对人类本身以及对明确地或不明确地指导人类的诸价值的批判的形式中实现的”。^③他认为，这种“新型实践”的目的在于“通过普遍的科学的理性，按照各种形式的真理规范，提高人类，将人类转变成全新的人类”，亦即“能够依据绝对的理论的洞察而绝对自我负责的人类”。^④显然，胡塞尔所谓的“新型实践”本质上指的是普遍的理论与实践的最高形态的综合。

在《现象学：不列颠大百科全书条目》中，我们可以读到胡塞尔关于这种最高形态的综合的实践蕴涵的论述。他认为，作为理论与实践的最高形态的综合，现象学反思认识到实践所应遵循的规范，这些规范揭示了一种真正的人类生活（也被称为“先验的人类生活”）——它是一种理性不断进行自身反省的生活——的理念。胡塞尔指出，通过其先验的明察，现象学认识到它自身在可能的先验人类生活中的作用，认识到“自己是一种（先验）人类在普遍的理性实践的工作中普遍自身反省的作用”。^⑤这种“普遍的理性实践”“通过揭示而得以自由地向处于无限之中的、绝对完善的普遍理念所进行的追求，或者，换言之，向一个——处于无限之中的——完全存在于和生活于真理和本真之中的人类的理念所进行的那种追求”。^⑥因此，它本质上执行的是一种理性自身反省的功能，亦即对本真的人类生活的实践理念或规范的相对实现进行理性的反省。这种实践理念是普遍的和无限的，因为它始终是调节性的理念，而绝不会完全实现。在胡塞尔那里，现象学就是无限追求这种实践理念的历史运动，通过这种历史运动，那种“天生于”人性中

的普遍理性得以揭示。作为西方文化的原初目的，这种实践理念既是理智的真理，同时也是人类的道德责任。

二、马克思的“革命的实践”观

在马克思那里，理论为实践决定，因而依赖于实践。然而，实践对理论的这种优先性并不意味着，实践活动可以没有理论的指导。相反，马克思本人及其后来的马克思主义者都始终强调，没有“革命的理论”就不会有“革命的实践”。这种“革命的实践”当然不是指在功利主义和庸俗的实用主义的意义上的实践。在其早期著作《黑格尔法哲学批判导言》中，马克思就教导说，“**不在现实中实现哲学，就不可能消灭哲学**”，而哲学的实现“只有否定现存的哲学、否定作为哲学的哲学，才能得到”。^⑦因为在他看来，哲学旨在批判地改造世界，而“现存的哲学”本身就属于这个世界，是这个世界的观念的补充。它对世界采取批判的态度，却对自己本身采取非批判的态度。因此，他强调，如果不消灭哲学，就不可能有哲学的实现。这表明了马克思对待理论与实践关系的鲜明态度，正如他在《提纲》中所宣称的那样：“哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界。”^⑧恩斯特·布洛赫（Ernst Bloch）称许马克思这一命题是哲学上最伟大的胜利。^⑨

布洛赫所谓的“哲学上最伟大的胜利”究竟意味着什么？澄清这一问题对于我们深刻理解马克思在解决理论与实践关系问题上所具有的革命

① 同上，第383页。

② 同上，第383—384页。

③ 同上，第384页。

④ 同上，第384页。

⑤ [德]胡塞尔：《胡塞尔选集》上，倪梁康主编，上海：上海三联书店，1997年，第362页。

⑥ 同上，第362页。

⑦ 《马克思恩格斯全集》第1卷，北京：人民出版社，1956年，第459页。

⑧ 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，1960年，第6页。

⑨ Ernst Bloch, *Marx und die Menschlichkeit*, Rowohlt, 1969, S. 107.

意义至关重要。为了澄清这一问题,首先必须考察的是“理论”和“实践”这两个术语在马克思那里确切含义。

对于马克思来说,意识尽管能对存在的过程进行反思,但最终却为人的劳动或人的生产所决定,而劳动或者人的生产则又称为“实践”。在他看来,当理论因劳动分工过程中人的活动的分裂而不知道其起源于实践时,它就变得自高自大起来,而沦为一种思辨的抽象,一个幽灵,伪称自己是实践的制片人。因此,在理论与实践的关系问题上,马克思追随康德,采取了否定理论理性的鲜明立场,但却不同意康德反过来提升实践理性的地位的做法。

在《提纲》中,马克思将黑格尔后期哲学的两种主要意图对立起来。第一种意图是检审人类活动的恢宏场景的不同景观,并且以一种系统的方式做出解释;第二种意图是使彼此冲突的力量和解,而且一般说来,是在作为绝对精神的各种表现的对抗之间进行调解。在对黑格尔哲学的解释中,马克思显然使用了与黑格尔一样的概念手段,即作为黑格尔的核心方法的辩证法,但却采取一种鲜明的批判立场。在《资本论》的序言中,马克思指出,黑格尔所谓的“观念的东西”不外是移入人的头脑并在人的头脑中改造过的物质的东西而已。因此,他批评说“辩证法在黑格尔手中神秘化了……在他那里,辩证法是倒立着的。必须把它倒过来,以便发现神秘外壳中的合理内核”。^①这种主张和要求清楚地表明,黑格尔的自身意识的辩证法的全部成就在马克思看来只是一种异化的形式。而正是马克思对黑格尔哲学的祛魅,成就了一种关于“革命的实践”的新哲学,它聚焦于“异化”概念,将其作为主要的批判对象。

借用黑格尔的异化概念,马克思描述了人的理智的、社会的、经济的和政治活动的客体化和物化。当这一系列活动与人分离而成为独立的法、制度或商品时,它们就不仅获得了独立的实存,而且对作为它们的真正制造者的人构成一种有害的控制。于是,人的思想投射和人的劳动产品就被剥夺了其社会关系的特征,从而脱出人的掌控,而且它们使人服从于非人属的客观规律。

产品的异化同时也是人自身的异化,因为人的活动被外化为物了,他自身也只变成了他人和自己的一个物、一件商品。追随费尔巴哈对基督教和黑格尔主义的批判,马克思认为,宗教和形而上学以相同的方式起作用,并且与资本主义体系的经济生产执行相同的功能。它们使人异化,经济的、宗教的、哲学的和政治的活动却掩盖了这种存在于劳动本性中的异化,它们都遮蔽和歪曲了人与人之间的社会关系。藉此,国家被看作摆脱现实的个人利益和社会利益的一种虚幻的公共生活。意识也以同样的方式“被生产出来”,用马克思的话来说:社会存在决定社会意识。像法、艺术、宗教、形而上学等观念,这类意识形式只有通过物质生产的考察才能得到合理的解释。因此,哲学的任务就是去解释所有不同理论产品和意识形式,追踪它们在物质生产这个基础中的起源。通过执行其批判的任务,哲学揭穿了宗教和形而上学的虚假的超越要求,使人们返回那种产生“唯心主义的诡计”的直接的自然实存。而对于马克思来说,对宗教和形而上学的批判最终演变为对任何形式的唯心主义的总批判。最终,人的异化只能通过生产力的现实运动才能克服。马克思的异化批判表明,生产力和生产关系所代表的经济基础决定着法、国家、哲学、宗教和制度这类上层建筑,经济的、社会的过程生产和塑造一切形式的社会生活和理智生活。可以说,正是通过对异化现象的批判,马克思才确立了其历史唯物主义的原则:“它不是在每个时代中寻找某种范畴,而是始终站在现实历史的基础上,不是从观念出发来解释实践,而是从物质实践出发来解释观念的东西。”^②

因此,马克思在《提纲》中的那个著名命题,就不止于哲学家从思辨的沉思转向革命的实践的一种情绪性表达,而是想通过哲学的自身理解来发动一场革命。按照马克思的观点,哲学既要求去改变世界,同时也是一种在改变世界的过程中的理论活动。它必须致力于主要社会弊端的

① 《马克思恩格斯全集》第23卷,北京:人民出版社,1972年,第24页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷,第43页。

改善，必须有助于消除人的异化。在马克思看来，没有任何其他的哲学方式能够胜任这一使命。改变世界的过程恰恰是哲学自身的关键点。因此，哲学的任务正在于将自身与革命的实践相同一。在这里，革命不应被理解为改变某些生活条件的活动，而应被理解为一种改造整个人类实存的彻底行动，这只有通过改变构成整个人类实存的基础的条件才能得以实现。这种改变被称为“革命的实践”。对于马克思来说，认识活动、哲学的理论理性——由于脱离了社会的和伦理的实践——只是这种“革命的实践”本身的一种功能。哲学的范畴最终只有在其与社会的和政治的活动的关系中才能得到解释，因此，一切真正的认识本质上都是实践－政治的认识。在他看来，实践理论是最高的哲学范畴，在其实现中既有哲学的使命，也有“革命的实践”的使命。而只有对现存事物及其现存形式进行彻底的革命化，才能建立哲学与现实的绝对同一性。对此，马克思在《提纲》中曾有明确的表述：“辩证法在对现存事物的肯定的理解中同时包含对现存事物的否定的理解，即对现存事物的必然灭亡的理解；辩证法对每一种既成的形式都是从不断的运动中，因而也是从它的暂时性方面去理解；辩证法不崇拜任何东西，按其本质来说，它是批判的和革命的。”^①

三、胡塞尔与马克思之间对话的可能维度

上述就理论与实践的关系问题对胡塞尔和马克思这两位思想家的立场和观点所作的描述表明，双方都试图在理论与实践之间作一种综合的努力。在这种综合的理论进展中，我们可以看到他们具有类似的“危机”意识，以及“危机”意识所引发出来的强烈的现实关切，尽管这种“危机”意识在二者那里是以不同的面貌表现出来；还可以看到他们由“危机”意识所促发的“异化”理论批判，当然，异化在双方同样是具有不同的理论维度和思想内涵。因此，可以预期在二者之间进行一种理论上有意义的对话的可能性。

然而，现象学以探索意识本质为特征，马克

思主义则以社会历史批判为己任；一方以先验唯心主义为哲学旨归，另一方则坚持辩证唯物主义的立场，双方毕竟在哲学立场存在着根本的对立。细致深入的文献对比研究也许会轻易表明，两种哲学分殊不同的思想世界。胡塞尔以对客观主义、自然主义的批判著称，其中就蕴含着对作为历史唯物主义的马克思主义的批判性元素。客观主义或自然主义探究的是一个不言而喻地被给予意识的世界，它相信关于现实的结构真理是自在的真理。而胡塞尔的先验现象学则从科学所揭示的“真实的”世界回返主体性。尽管现象学在哲学史上刻下了“回到事实本身”的座右铭，并且在胡塞尔思想后期更是具有回返前科学的生活世界的理论诉求，但它距离任何形式的唯物主义都很远。也许我们可能会说，在胡塞尔看来，马克思的历史唯物主义是素朴的和盲目的；而对马克思来说，胡塞尔的现象学则是唯心主义的和内容空乏的。

但是，这种哲学立场上的对立并不妨碍这一事实，即两位哲学家所具有的共通性可能比我们看到的更多。首先，在与社会－政治的现实的冲突方面，双方无疑具有共同特征。尽管他们建议不同的实践方式，胡塞尔专注于理智上对主体性的重新发现，而没有明确指明实践的议题，马克思则聚焦于阶级斗争的政治行动，但他们对异化世界中本真的人性则具有共同的关切。其次，现象学与马克思主义无疑都能从彼此对理论和实践领域的明察中受益。虽然每一方各自都具有其固有的局限性，但这些局限性也许能借助他方的思想元素而得以克服。

就本文的问题关切而言，我们试图检审胡塞尔的现象学与马克思的历史唯物主义在理论与实践的关系问题上的主要相似点和区别。

已然确认的是，胡塞尔后期以一种特殊的方式深度关切着人类社会的真正目的的确立，这种确立了真正目的的人类社会处于一种主体间以理性方式相互依存状态的人格自治共同体，这些人格拥有其自身理解和自身责任。胡塞尔晚年关于主体间性的主张实际上是对自由和自律的确认，

^① 《马克思恩格斯全集》第23卷，第24页。

亦即对自我决定和处于利益相关性中的人格的确
认。他把现代科学和技术的态度中存在的内在危
险归于自然主义的颠覆性，因为这种自然主义倾
向于将人的主体还原到客体化的自然。像实证科
学和和技术一样，非先验的哲学——譬如，客观
主义、自然主义等——旨在用精确的算计来控制
和改变世界，而不是以纯粹的理论行为去解释
它。从先验现象学的立场看，现代科学根本意义
是一种人类心灵源于实践目的的精神成就，而不
是一个由独立自足的必然性所构成的精神体系。

就胡塞尔晚年所关切的论题而言，很难将西
方文化中的科学危机看作资本主义危机的一种特
殊情况，如果那样的话，现象学就可被作为其中
的一个元素而被归入马克思主义的辩证法体系
了。但两位思想家的确独立地在不同的层面上描
述了相同的异化方式，由于这种方式的异化，主
体通过科学和技术使自身客体化了。这种客体化
了的主体作为一个异己的存在物与他相对，并将
他规定为一件单纯的商品。以此方式，劳动控制
了劳动者，不仅是工人，也包括科学家。可以
说，这种异化思想是胡塞尔与马克思之间的核心
交汇点。

然而，问题是，胡塞尔思想经验中对科学和
技术的价值重估，究竟是否能与马克思主义的

“革命的实践”观点相协调呢？胡塞尔在批判科
学的他律和人的异化方面的论证是基于一种理论
性的语境的构想，它离社会－经济的、政治的和
道德的维度还太遥远。但这不意味着，他的那些
论证不可能为不同流派的思想家提供有益的启
示。由于在当今科学和技术高度发达的社会背景
下，人的异化问题对大众来说已变得愈益尖锐，
因此，胡塞尔对科学危机的批判性反思就凸显出
更加丰厚的理论内涵和普遍的哲学意义。在今
天，这种危机可以被看作最普遍的异化形式之
一，而这恰恰是马克思主义在分析人在资本主义
社会中的异化时所忽略的。

然而，现象学能与马克思主义相调解吗？作
为一种关于认识与存在的综合性理论，现象学也
许能够容纳各种各样的社会－政治的意识形态
的理论元素。鉴于在建立一个由负责任的单子所
构成的共同体的问题上，胡塞尔坚持人在塑造其
历史命运中的自我规定的可能性，因此，也许我
们可以说，胡塞尔的先验现象学与马克思主义的
历史唯物主义之间其实并不太遥远。

(责任编辑 林 中)

中国共产党革命话语建构的历史考察

——以《联共(布)党史简明教程》为中心^{*}

许冲^{**}

【摘要】中国共产党建构革命话语注重借鉴俄国革命话语资源。1938年出版的《联共(布)党史简明教程》被誉为马列主义基础知识的“百科全书”和世界无产阶级革命经验的“百年总结”，为各国共产党建构革命话语提供了历史资源和理论支撑。中国共产党通过译介话语、领袖话语、政策话语和大众话语四种形态的话语建构路径，借助《联共(布)党史简明教程》诠释中国革命道路、探求斗争方略、揭示革命前景和总结革命经验，建构了具有中国特色的革命话语内容及体系，并对当代中国话语建构具有启迪和镜鉴价值。

【关键词】中国共产党；《联共(布)党史简明教程》；革命话语；话语建构；中国话语

中图分类号：A83 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2015)04-0037-09

中国共产党在建构革命话语的过程中，特别重视借助俄国革命话语资源，既援引了列宁和斯大林的革命理论，借鉴了十月革命的成功经验，也充分运用了苏联经典马克思主义文本。1938年出版的《联共(布)党史简明教程》(下称“《党史》”)，内含了俄国革命的经验总结、实践示范和方法启示，为各国共产党建构革命话语提供了资源和蓝本。延安时期以来，中国共产党也以该文本作为革命学习的“中心材料”和“必读文献”，通过多种路径建构革命话语，为中国革命赢得民众的认可、理解和支持，并为最后获取革命胜利奠定了基础。当前，仍有必要再从历史维度梳理《党史》与中国共产党革命话语建构之关系，就其建构缘起、路径形态和价值内涵做一梳理，以期启示当代中国话语建构。

一、中国共产党借助《党史》建构革命话语的历史缘起

众所周知，20世纪的中国革命语境充满了“俄国味道”，既源于孙中山“以俄为师”的原

初呼唤，也饱含着毛泽东“走俄国人的道路”的深切期待。中国共产党在建构革命话语的过程中，之所以倚重俄国革命话语资源，并特别倾情于《党史》，是由多方面因素决定的。

首先，《党史》凝聚了俄国革命话语的精髓，具有较强的话语权威性。《党史》开篇即指出，联共(布)的历史是三次革命的历史，编撰和研究《党史》就是为了帮助全党丰富革命斗争经验和掌握革命斗争知识与规律。具体说来，《党史》一方面注重解释俄国革命发生的社会历史条件，以此为认识俄国革命问题提供基本根据；同时，《党史》还特别强调对俄国“革命事实”进行“马克思主义的解释”，以利于民众在观念上的“理解”和在实践中的“斗争”^①；另一方面，《党史》“结束语”着力对人类历史上第一次成功的社会主义革命的“基本教训”进行总结，并对俄国革命的主体与对象、手段与方法、道路与前景等基本问题进行了系统阐释^②，实际构成对马克思、恩格斯关于社会主义革命从理想到现实、从理论到实践历史性转化经验的集中诠释。正如雅罗斯拉夫斯基所言，《党史》“以极紧密

^{*} 本文系国家社会科学基金青年项目“前苏联经典教科书与马克思主义中国化话语建构研究”(14CDJ005)、教育部人文社会科学研究青年项目“《联共(布)党史简明教程》与中国共产党革命话语建构研究”(13YJC770059)的阶段性成果。

^{**} 作者简介：许冲，安徽五河人，(广州510631)教育部高校辅导员培训和研修基地(华南师范大学)、华南师范大学马克思主义学院副教授。

① 《联共(布)关于宣传鼓动的决议和文件》，北京：人民出版社，1953年，第388—389页。

② 联共(布)中央特设委员会：《联共(布)党史简明教程》，北京：人民出版社，1975年，第388—399页。

③ [苏]亚罗斯拉夫斯基：《马克思列宁主义基本认识底一部百科全书——为〈联共(布)党史简明教程〉出版周年纪念而作》，《群众》第4卷第7期(1940年3月8日)，第193页。

的形式在一本书内提出党史内的一切最重要的事实，在深刻掘凿的马克思列宁主义的照耀下阐明他们，把布尔塞维克的巨大经验普遍化”^③。可以说，这既表明了马克思主义指导下俄国革命经验的科学性和普适性，也说明了中国共产党借助《党史》建构革命话语的可能性。究其缘由，《党史》“不仅对于俄国工人运动底范围内，而且在国际舞台上，它有全世界的意义”^①，特别是对“消灭各国共产党这种在理论上落后的事业，帮助他们根据列宁、斯大林党的经验来思索本国革命运动的发展，思索这运动的特点，这运动的前途”^②，是具有重要价值的。因此，借助《党史》建构中国革命话语，可以帮助中国共产党获得资以直接借鉴的俄国革命历史样本，亦能获得极具说服力和鼓动性的十月革命成功经验。

其次，《党史》满足了中共革命话语建构需要，体现了话语的契合性。共产国际曾高度评价《党史》是“解决掌握布尔塞维主义，以及以马克思列宁主义的理论（即关于社会及政治斗争发展规律的知识）来武装党员这种任务上是最重要的工具，是增强党的和非党的布尔塞维克底政治警觉性的工具，是把马克思列宁主义底宣传提高到适当的理论高度的工具”^③。正是基于《党史》的理论价值和现实功能，中国共产党在六届六中全会之后便开始系统地推介和学习。也正是在此次会议上，毛泽东提出了“马克思主义中国化”时代命题，并提出了建构具有“民族形式”、“中国作风与中国气派”^④的中国化马克思主义任务。可以说，马克思主义中国化话语，特别是中国革命话语的建构就显得尤为重要。何以建构？诚如李维汉所言，“要做到马列主义的中国化，就首先要深刻地研究马列主义”^⑤，而“学习马列主义，必须研究同马克思列宁主义的发生与发展不可分离的世界革命史，特别是联共党史。研究联共党史，是解决精通马列主义任务的最重要的道路”^⑥。所以，从1939年起，《党史》就成为中国共产党推进马克思主义中国化及其话语建构的重要话语资源和参考，也成为中共据此建构并掌握新民主主义革命和社会主义革命的话语权，“指导一个伟大的革命运动使之向着胜利”的关键因素。因为“没有革命理论，没有历史知识，没有实际运动的了解，就不能有胜利”^⑦。事实上，借助《党史》建构中国共产党革命话

语，既有助于中国共产党获取俄国十月革命的历史参照，寻求俄国马克思主义的理论指导，习得联共（布）理论联系实际的方法论，更有助于习得联共（布）建构政治权威的政治技术^⑧。

再次，《党史》获得了中共革命领袖垂青，凸显了话语选择的自主性。毛泽东曾经指出：“中国有许多事情和十月革命以前的俄国相同，或者近似。封建主义的压迫，这是相同的。经济和文化落后，这是近似的。两个国家都落后，中国则更落后。先进的人们，为了使国家复兴，不惜艰苦奋斗，寻找革命真理，这是相同的。”^⑨基于共同的时代背景和革命语境，新民主主义革命时期以来，毛泽东就对十月革命开创的“俄国道路”倾注了极大热情，也进行了深入研究。当凝聚十月革命成功经验的“革命真理”一经问世，借助《党史》建构中国共产党的革命话语，就成为毛泽东的当务之急和现实之选。1939年2月，《党史》首个中译本在重庆出版，5月延安版面市，毛泽东主导的研习活动便由此开始。他对身边的同志一再强调：“《党史》是本好书，我已读了十遍。奉劝各位也多读几遍。”^⑩所以，在整风运动之初，毛泽东即将《党史》列为学习马列主义的“中心的材料”^⑪，并且强调“其他

① [苏] 加克：《马克思主义—列宁主义——统一的、整个的学说》，《马克思主义旗帜下》1939年1月号。

② [苏] 曼努伊尔斯基：《联共（布）驻共产国际执委代表团在联共（布）第十八次代表大会上的报告》，《解放》第78期（1939年7月28日），第19页。

③ 《关于〈联共（布）党史简明教程〉出版后党底宣传的决议》，《解放》第79期（1939年8月5日），第16页。

④ 《中共中央文件选集》第11册，北京：中共中央党校出版社，1991年，第659页。

⑤ 李维汉：《回忆与研究》上册，北京：中共党史资料出版社，1986年，第431页。

⑥ 《陕甘宁边区教育资料（在职干部教育部分）》，北京：教育科学出版社，1981年，第5—6页。

⑦ 《中共中央文件选集》第11册，第657页。

⑧ 参见拙文：《“历史”的选择与革命的建构——中国共产党学习〈联共（布）党史简明教程〉探因》，《海南师范大学学报》社会科学版2014年第7期。

⑨ 《毛泽东选集》第4卷，北京：人民出版社，1991年，第1469页。

⑩ 转引自郭化若：《在毛主席身边工作的片段》，《毛泽东的哲学活动——回忆与评述》，北京：中共中央党校科研办公室，1985年，第157页。

⑪ 《毛泽东选集》第3卷，北京：人民出版社，1991年，第803页。

一切均为辅助材料”^①；而当新民主主义革命胜利在望，毛泽东号召全党学习《党史》，因为它是叙述和归纳“世界革命的经验”的“理论书”^②，也是“准备占领全国后所需要的各方面工作干部”^③的关键；即便是在中共八大前后反思斯大林模式之时，毛泽东仍坚信《党史》“是第一部力图用马克思主义的观点叙述共产党的斗争历史，总结苏共革命斗争的经验。这是国际共运历史上的第一部这样的书”^④。不仅如此，毛泽东在各种场合特别是各类会议、报告和演讲中，先后16篇次直接论述、援引和评价《党史》，间接评析还有7次；就其评判取向而言，直接肯定性论述超过20次，否定性论述仅有3次。众“扬”寡“抑”，足见毛泽东对《党史》的重视，此举也为中共借助《党史》建构革命话语创造了重要的历史主体条件。

最后，《党史》提供了革命话语交流媒介，创设了党际和谐的可能性。中国共产党是共产国际的支部，接受其路线、方针和政策上的指导，履行国际主义义务是题中之义，在关涉到革命话语建构如此重大的问题上，亦是如此。《党史》出版以后，共产国际执委会主席团立即发出建议，不仅要求各支部“联系帝国主义战争，充分利用《党史》，改进马克思列宁主义基本问题的学习”^⑤，同时还要保证“每一个党员有一本《党史》，并且研究它，使它成为每个党员的指南”，运用一切方法将《党史》传播到社会民主主义的各个成员和团体中去^⑥。在此之前，联共（布）中央也发布相关决议，认定《党史》的出版使各国共产党“得到了布尔什维克主义的新的强有力的武器，得到了马克思列宁主义基本知识的百科全书”^⑦。《真理报》更在社论中热切地呼吁，“认真地、仔细地、坚持不懈地研究《党史》是每个布尔什维克、党员和非党人士的职责”^⑧。可见，基于当时的国际背景与组织规范，学习《党史》俨然就是共产国际各支部应尽的义务，也是对联共（布）政治理论学习运动的积极响应。由此可以理解，为什么1938年后中国共产党要在一系列的学习教育运动中借助《党史》建构革命话语了。简单说来，一是为了因应共产国际和联共（布）的要求与号召，二是为了赢得二者的信任、支持、援助，特别是希望借此协调中国共产党与联共（布）之间的关系。为此，中

国共产党不下10次将《党史》纳入党的重要文件，毛泽东即使在斯大林逝世以后仍高度评价《党史》，将其视为“马克思列宁主义的百科全书，是百年来世界共产主义运动经验的综合”，概均是出于维系中国共产党与共产国际和联共（布）之“最伟大的友谊”^⑨之考量。

中国共产党之所以借助《党史》建构革命话语，既源于该文本与20世纪世界无产阶级革命语境的高度契合，也因其满足了中国革命话语多方面的建构需要，更反映了中国共产党革命话语建构历史客观性与主体选择性的内在统一。

二、中国共产党借助《党史》建构革命话语的路径形态

中国共产党革命建构话语，就是以马克思主义革命话语理论为指导，在立足中国革命实际和时代条件的基础上，通过建构中国特色的革命话语体系，借以掌握中国革命话语权力的过程。中国共产党借助《党史》建构革命话语，实质上也因循了上述逻辑理路。主要呈现为如下几种路径形态：

一是基于报刊译介的革命话语建构。中国共产党借助域外资源建构革命话语，首要的步骤就是通过译介话语实现外部文本话语的“中国化”。《党史》问世前夕，中共中央特别发文强调要重视和改进党报党刊的内容，学会灵活的把马列主义及国际革命经验应用到中国每一个实际斗争中

① 《整风文献（订正本）》，上海：上海新华书店，1950年，第56页。

② 《毛泽东文集》第3卷，北京：人民出版社，1996年，第93页。

③ 《毛泽东文集》第5卷，北京：人民出版社，1996年，第138页。

④ 转引自吴冷西：《十年论战》上册，北京：中央文献出版社，1999年，第22页。

⑤ 转引自闻一：《为什么〈联共（布）党史〉会成为各国共产党的必读教材》，《学习时报》2007年1月15日。

⑥ 《马克思恩格斯列宁斯大林论思想方法论》，北京：人民出版社，1953年，第329页。

⑦ 《联共（布）关于报刊书籍的决议》，北京：人民出版社，1954年，第270页。

⑧ 《深入研究列宁—斯大林的党的历史》，《真理报》1938年9月9日。

⑨ 《建国以来毛泽东文稿》第4册，北京：中央文献出版社，1990年，第105页。

来^①。此举为日后《党史》的系统译介奠定了组织和媒介基础。1939年,《党史》在中国翻译出版以后,为配合学习研究工作的开展,《群众》周刊率先完整地刊发了39篇《党史》“研究资料”(戈宝权翻译)。该资料由拜尔兴、雅罗斯拉夫斯基等苏联知名的政治学者和历史学家编写,是将《党史》关涉的重要事件、人物和理论问题逐个凸现,通过编撰详实的研究材料来阐释俄国革命背景、追溯联共(布)理论发展和总结十月革命经验,借以配合《党史》的系统学习。这39篇资料是研究俄国革命问题难得的阐释型资料,经由系统译介之后,对于帮助中国共产党把握世界社会主义革命趋势和认知中国革命特点具有重要参考价值。同时,《群众》周刊还会同《解放》周刊、《新华日报》等报刊,将共产国际、联共(布)关于学习《党史》的重要文件,斯大林、米丁等人阐释《党史》历史和国际意义的政论文章,《党史》学习的参考书目、名词解释、学习提纲,以及英、美、意、荷等国推介《党史》的国际经验,经由杨松、凯丰、丁达、心清、高粱等人的翻译刊发。此举为中国共产党学习《党史》提供了权威性的政治规范和典型经验,也为俄国革命话语中国化提供了历史和理论依据。此外,上述报刊还频繁刊文阐明中国共产党针对《党史》的“话语态度”。如1939年5月,《解放》周刊就曾高度评价《党史》是“最忠实、最完善、最成功的、充满着马克思列宁主义精神的、对全人类有伟大贡献的一部光辉灿烂的党史,同时是一部俄国革命胜利及苏联社会主义建设成功的历史”^②;许立群、戈宝权、师哲等人也借《党史》出版周年纪念,撰文肯定其现实的革命意义,并对中国共产党借助《党史》推动革命发展寄予了极大的政治热情。值得注意的是,上述党报党刊以译介话语形态呈现的俄国革命,均与抗战以来中国革命和中国共产党的建设任务(主要是干部教育、理论教育、历史教育)密切相关,译介活动在丰富《党史》历史内容、理论内涵和学习规范的同时,也推动了中国共产党史译介形态的革命话语建构。

二是基于领袖诠释的革命话语建构。革命领袖是革命话语建构的核心主体,既富有将革命理论付诸于实践的革命热情,更肩负通过政治实践性研究诠释革命话语理论、建构革命意识形态的

责任。延安时期以来,以毛泽东为核心的中国共产党革命领袖群体,致力于通过推动全党研习《党史》,“有目的地去研究马克思列宁主义的理论”,并使之“和中国革命的实际运动结合起来,是为了解决中国的理论问题和策略问题而去从它找立场,找观点,找方法”^③。1941年5月19日,毛泽东就曾将《党史》界定为“一百年来全世界共产主义运动的最高的综合和总结,是理论和实际结合的典型,在全世界还只有这一个完全的典型”^④。1945年4月28日,毛泽东进一步认定《党史》“是历史的,又是理论的,又有历史,又有理论,它是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”^⑤。纵观毛泽东研读《党史》的历程,这两次诠释最为典型和权威。究其缘由,上述界定先是肇“始”于党的干部教育,毛泽东认为学习《党史》就是掌握应当“长期”学习的马克思主义“学问”^⑥,是能够帮助纠正党在路线斗争工作上的错误的;后是总“结”于修订中国共产党的第一个历史决议,借助《党史》言明党的历史是“比较适合于”和“有些适合但有些不适合于”中国人民利益的路线的斗争,以及无产阶级思想同小资产阶级思想的斗争^⑦。新中国成立后,为制定过渡时期总路线和推进社会主义改造,毛泽东多次提出现在的总路线就是《党史》第九至十二章的路线的说法。毛泽东作为中国共产党的政治领袖,既是中国革命的实践者和领导者,也是外部革命话语的借鉴者和诠释者。中国革命问题的实际解决,是毛泽东读解《党史》的直接政治性目的;而推进《党史》革命话语在中国革命中的移植、运用、创新,并与中国文化相融合而形成特定的共生成果,即建构中国特色的领袖革命话语,乃成为中国共产党革命话语建构的另一重要形态。

三是基于政策设计的革命话语建构。政策设计是革命话语建构的实践性和经验性阶段,既为

① 《中共中央文件选集》第11册,第756—758页。

② 《新书:联共(布)党史简明教程》,《解放》第70期(1939年5月1日),第5页。

③ 《毛泽东选集》第3卷,第801页。

④ 同上,第802—803页。

⑤ 《毛泽东文集》第3卷,第350页。

⑥ 《毛泽东文集》第2卷,北京:人民出版社,1993年,第184页。

⑦ 《毛泽东文集》第3卷,第296页。

借助革命话语具体实施革命互动,更为上升实践经验建构革命话语体系。中国共产党在建构革命话语的过程中,《党史》始终是以特定的政策“符号”出现于党的文件和政治操作领域的。早在1940年1月3日,中共中央就将《党史》作为中级课程纳入干部学习规划,用以“学习和研究马列主义的理论及其在中国的具体运用”^①;3月20日,《党史》被列入在职干部教育“甲类干部”(有相当文化理论水准的老干部)的必读书目。1941年12月17日,中共中央要求“党地委以上,军队团级以上的干部,应以联共党史为学习马列主义的基本教材,特别应注意于具体应用辩证唯物论与历史唯物论基本观点的学习,借以克服主观主义与教条主义这种极恶劣的毛病”^②。1942年2月11日,《党史》被列入军队干部政治教育中理论教育的必读书目;4月3日,《党史》“结束语”作为延安整风必读的“十八个文件”之一,被纳入干部(包括学生)考试范围;6月8日,中共中央宣传部又发布全党整风学习运动指示,要求在整顿学风问题、党风问题和综合研究阶段,分别学习“结束语”第二至四条、第三至六条和全部六条。1944年2月,《党史》第一、二章关于反对民粹主义、经济主义、孟塞维克主义各节,被纳入延安一般机关学校政治教育内容之中,用以“说明革命必须依靠无产阶级、无产阶级政党及无产阶级政党的纪律”^③。经由上述政策规范和实践,中共六届七中全会通过了《关于若干历史问题的决议》,标志着中国共产党与《党史》革命话语互动成果的初步形成。同时,反映在随后召开的中共七大上,《党史》作为被引最频繁的革命话语“符号”,既用以揭示中国共产党“从小组到全国”的建党规律,又成为“学习外国党和共产国际经验”必读的“五本马列主义的书”之一^④。中国共产党运用自上而下政策话语模式,借助《党史》建构中国革命话语,在推动全党深入认知、理解和普及俄国革命话语的同时,也准确地表达了中国共产党的革命意志。

四是基于大众普及的革命话语建构。马克思指出,只有“彻底”的理论才能说服人,才能掌握群众和指导实践。如何借助《党史》建构“彻底”的革命理论,借以巩固中国共产党的“政治革命”成果,并“继续用革命精神”完成

“中国革命第二阶段的任务”^⑤,就成为1949年之后中国革命话语建构的核心任务。而其中的关键点,就是要建构平民话语形态的革命话语,以适应中国共产党主导的学习《党史》运动由“政党行为”向“国家行为”、“全民行为”的转化。鉴于上述历史背景和建构要求,中国共产党首先立足于解决两个突出的话语建构问题。一是“学什么”的问题。1953年4月23日,中共中央发布1953至1954年干部理论教育的指示,特别开列出由列宁、斯大林等人撰写的26部论著,作为配合学习《党史》第九至十二章的必读书目,借此保障系统化和具体化地学习苏联经验。二是“如何学得好”的问题。同年10月27日,中共中央再次发布指示,要求在全国范围内做好培养和训练理论教员、辅导员,编写教学提纲、参考资料及成立学习室三项工作,以此实现有重点地通过“历史”来学习马列主义理论,并在具体学习中密切联系中国的实际。与此同时,中国共产党借助《人民日报》等重要媒介进行深入地舆论鼓动,着力普及“苏联走过的道路在基本上正是我们所要走的,苏联当时所遇到并加以解决的基本问题也正是我们所要遇到并加以解决的”^⑥革命观念,借以形成一种普遍的“社会主义革命意识”,即《党史》就是指导中国社会主义革命的“行动中的马克思主义”。此外,大量《党史》学习资料也在同一时期被系统译介出来,如《联共(布)党史——马列主义的实践》、《苏联共产党五十年》、《学习〈联共(布)党史〉与〈斯大林传略〉的文艺参考资料》等,此举意在通过补充联共(布)党史和《党史》的学习规范,全方位、大众化地普及苏联经验。可见,建国以后中国共产党全面借鉴《党史》具体化、大众化和民族化的话语资源及其教育普及

① 《中共中央文件选集》第12册,北京:中共中央党校出版社,1991年,第227页。

② 《中共中央文件选集》第13册,北京:中共中央党校出版社,1991年,第258页。

③ 《中共中央文件选集》第14册,北京:中共中央党校出版社,1992年,第176页。

④ 《毛泽东文集》第3卷,第291、294、296、351页。

⑤ 龚育之:《关于“继续革命”的几个问题》,《教学与研究》1981年第6期。

⑥ 《学习苏联社会主义建设的理论和经验是全党干部的重要任务》,《人民日报》1953年4月25日。

经验,既推动了苏联社会主义革命经验的中国化、时代化、大众化,也帮助中国共产党建构了平民话语形态的革命话语。

中国共产党借助《党史》建构革命话语,主要包括了译介话语、领袖话语、政策话语和平民话语四种形态及其路径,体现了20世纪无产阶级革命话语建构的一般规律,也因应了中国革命话语建构的客观历史需要,为中国共产党革命话语的认知认同与权力掌控奠定了基础。

三、中国共产党借助《党史》建构革命话语的价值内涵

《党史》之所以被称作“马克思主义的宣言歌之歌”,就是因为它对20世纪世界社会主义革命运动的重要指导作用。对于中国革命而言,《党史》实际也构成了中国共产党革命话建构的重要历史和理论支撑,其基本价值内涵主要包括如下四个方面:

第一,借助《党史》诠释了中国革命历史主体的发展道路与规律。根据马克思主义的基本观点,能否建构积极的革命历史主体和领导核心,是正确选择革命道路并确保革命胜利的根本。在中国革命话语建构过程中,中国共产党借鉴《党史》的话语资源,着重阐明党的“布尔什维克化”的历程、经验和规律等革命基本问题。此举意在揭示中国革命历史主体的建构规律,明确中国共产党的历史就是由“简”到“巨”、由“小”到“大”,以及掌握革命话语权以推动中国革命发展的历史过程和基本规律。早在1942年11月23日,毛泽东就依据斯大林及《党史》“结束语”之经验,在中共中央西北局高干会议上作《关于中共更加布尔什维克化十二条》的报告。毛泽东认为,经过21年的革命斗争,中国共产党“是向着布尔什维克化”的布尔什维克党,“但还讲不到‘化’”。究其缘由,中国共产党还未能将自己“看着是无产阶级的阶级联合之最高形式,负责创造无产阶级底其它一切形式的组织——从职工会到全国党团——的使命”^①。那么,如何才能建构更加布尔什维克化的中国革命历史主体,以确保中国革命道路沿着正确的方向前进呢?毛泽东认为必须借鉴《党史》“结束语”的第一条经验,建立一个“有纪律的、思想

上纯洁的党,合乎统一的标准的”和“有革命作风的”共产党,而不是社会民主党^②。此外,如果从具体借鉴联共(布)历史经验和方法论考察,中共中央和毛泽东特别肯定了《党史》开卷第一页第一行的说法,即“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,现在还是在根据地,还没有到全国。我们开始的时候,也是很小的小组”^③。毛泽东将其简单地概括为“其作始也简,其将毕也必巨”,并认为这是中国共产党和联共(布)都应该且必须经历的发展过程。新中国成立以后,毛泽东在莫斯科共产党和工人党代表会议上,再次根据变化了的世界局势和革命要求,明确上述《党史》提供的科学革命政党的建构“辩证法”,即“从小组到全国”的历程和规律。毛泽东呼吁联共(布)在修改《党史》时,不要将此段经典论述修改掉,并表态中国共产党也不会如此^④。事实上,中国共产党和毛泽东之所以多次借助《党史》比照中苏两党建党历程,并着重诠释联共(布)曲折发展和螺旋上升的革命道路,既在于它能启迪和昭示中国共产党的革命道路及其肩负的历史使命,又在于它可以帮助民众理解中国革命道路选择的历史依据和国际背景。

第二,借助《党史》探求了中国革命斗争的原则、方针和基本策略。赢得中国革命的胜利,关键在于建构符合中国实际、利于掌握中国革命话语权力的斗争方略。中国共产党借助《党史》的革命话语内容,既输入了马克思主义阶级斗争和无产阶级专政理论的一般内容,更在具体的实践领域丰富了中国革命斗争的手段,特别是开展党内斗争的方针与方法。从理论借鉴层面看,首先是强调要“根据对革命运动的关系条件、国内外具体条件周密分析的结果,同时顾及各国革命的经验”^⑤来制定党的各种口号和指

① 毛泽东:《关于中共更加布尔什维克化十二条》(1942年11月23日),《毛泽东思想万岁(1913—1943)》,出版社不详,第294页。

② 《毛泽东文集》第3卷,第261—262页。

③ 同上,第291页。

④ 《毛泽东文集》第7卷,北京:人民出版社,1999年,第327页。

⑤ 毛泽东:《关于中共更加布尔什维克化十二条》(1942年11月23日),《毛泽东思想万岁(1913—1943)》,第296页。

示。毛泽东认为，抗日民族统一战线、减租减息、精兵简政等政策口号，都是依据国共合作和各阶级合作的条件来设计，并且是要在“群众革命斗争的烈火中检查这些口号、指示的正确性”^①。其次是强调要把革命的原则性和配合联系群众结合起来，既反对关门主义，也反对尾巴主义，要做两条路线的斗争。毛泽东指出，中国共产党制定的“民主集中制、社会主义集体农庄、打大城市等最高原则，是我们党建立最高的目的，忘记了就不算是共产党员，可是还有一条，一定要按照群众的要求”^②。再次是强调要善于把不调和的革命性与最大的限度的灵活性相配合，掌握各种斗争与组织形式，把无产阶级的日常利益与革命的根本利益结合起来，并把合法斗争和非法斗争配合起来。毛泽东认为，此举正如“我们曾经打到地主，现在要联合地主，过去曾没收地主的土地，现在变减租减息，交租交息，这就叫灵活性，机动性，绝不是丧失革命性”^③。从微观实践层面看，中国共产党和毛泽东侧重于借助《党史》具体阐释党内斗争的手段与方法，以获取直接的革命斗争经验与指导。如1941年5月，毛泽东就曾批评主观主义的两条战线斗争方法是“乱斗法”，缺乏《党史》“结束语”第四、五条概括的斗争经验，也就是既要同党内机会主义集团作斗争并粉碎他们，又要发展批评与自我批评，纠正党与党员在工作中所犯的错误^④。次年2月，在谈及如何对付混进党内的敌人和敌对思想时，毛泽东强调“毫无疑问地是应该采用残酷斗争或无情打击的手段的”，而对偶然犯错误的同志则适用批评和自我批评的方法，这同样是对《党史》“结束语”第四、五条经验的借鉴^⑤。诸如此类，不胜枚举。可见，无论是诠释一般性的革命斗争原则，还是直接借鉴具体的斗争方式，都体现了中国共产党借助《党史》建构革命话语的根本旨归，这既获取直接借鉴的俄国革命经验，缩短中国共产党探索中国革命斗争规律的时间，更在多维层面丰富中国革命话语体系。

第三，借助《党史》揭示了中国革命的未来前景和具体的发展道路。中国革命未来将走向何方？中国共产党在革命胜利后，将遵循何种逻辑进行哪些政策设计和制度建构？这是建构中国共产党革命话语必须直面的问题。1941年5月，毛

泽东就曾在《改造我们的学习》一文中强调，学习《党史》“应确立以研究中国革命实际问题为中心”，“看列宁、斯大林他们是如何把马克思主义的普遍真理和苏联革命的具体实践互相结合又从而发展马克思主义的，就可以知道我们在中国是应该如何地工作了”^⑥。1942年3月30日，毛泽东又在“如何研究中共党史”的讲话中进一步明确：“我们读过《党史》，它告诉我们，布尔什维克以马克思主义作为理论和方法，创造了苏联这个社会主义国家……列宁把马克思主义的立场、方法与俄国革命的具体实践结合起来，创造了一个布尔什维主义，用这个理论和政策搞了二月革命、十月革命，斯大林接着又搞了三个五年计划，创造了社会主义的苏联。我们要按照同样的精神去做。我们要把马、恩、列、斯的方法用到中国来，在中国创造出一些新的东西。只有一般的理论，不用于中国的实际，打不得敌人。如果把理论用到实际上去，用马克思主义的立场、方法来解决中国问题，创造些新的东西，这样就用得了。”^⑦从上述话语不难发现，在革命的逻辑思路，毛泽东认为中国革命应当吸收俄国革命道路的经验和精髓，即马克思主义理论与本国实际和革命实践相结合，并不断发展和创新理论；在革命的未来前景判定上，中国共产党应当引领中国革命的未来，要通过开展无产阶级革命、实施社会主义计划来创造社会主义新中国；而在实践路径上，建国以后毛泽东更是强调要“从斯大林同志的伟大的著作中去找寻自己胜利的途径”^⑧，强调制定和贯彻社会主义革命的路线、方针和政策时，特别注重借助《党史》以便“有系统地了解苏联实现国家工业化、农业合作化和完成社会主义建设的基本规律，以便在我国经济建设过程中根据我国具体条件正确地利用苏

① 毛泽东：《关于中共更加布尔什维克化十二条》（1942年11月23日），《毛泽东思想万岁（1913—1943）》，第297页。

② 同上，第298页。

③ 同上，第298页。

④ 《毛泽东文集》第2卷，第346—347页。

⑤ 《毛泽东选集》第3卷，第835页。

⑥ 同上，第803页。

⑦ 《毛泽东文集》第2卷，第407—408页。

⑧ 《建国以来毛泽东文稿》第4册，第105页。

联的经验”^①。在毛泽东看来，归根结底是苏联最终用极大的努力胜利地完成了整个社会主义改造，而“苏联走过的这一条道路，正是我们的榜样”^②。毋庸讳言，中国共产党人始终对“走俄国人的道路”充满了政治热情，不仅乐于借助《党史》诠释中国革命的未来前景，更有志于利用俄国经验推进中国“继续革命”。

第四，借助《党史》总结了中国革命的经验教训及其相关应对策略。中国共产党利用《党史》建构革命话语，尤为注重发挥其求真致用的历史功能，既表现为如前文借助《党史》诠释中国革命的基本问题，还表现为利用《党史》明辨中国革命的得失。一直以来，中国共产党视《党史》为镜鉴俄国革命历史和总结中国革命经验的范本。1942年11月，毛泽东虽名义上借“布尔什维克化十二条”论述党的建设问题，实际上则是对《党史》“结束语”中俄国革命经验的系统化和“中国化”阐释。具体说来，毛泽东强调一是“要有革命的党，要有领导一切的党”，为此中国共产党制定了“九一决定”和“增强党性的决定”，以统一党的领导；二是“要精通马克思主义，精通实践联系”，这已在中共六届六中全会论“马克思主义中国化”、“中央关于干部学校的决定”和“在职干部教育的决定”中得以明确规范；三是要掌握正确的革命斗争方针与方法，中共中央关于“调查研究的决定”、“四三决定”、“关于群众的决定”、“三三制”、“论党内斗争”、“中央巩固党的决定”、“怎样做一个共产党员”等文件，即是有针对性的革命举措^③。不仅如此，在1945年4月召开的中共七大上，《党史》更成为中国共产党总结历史经验的重要参照。一方面，是借助《党史》评价中国共产党创始人陈独秀是“中国的孟什维克”，称其“好像俄国的普列汉诺夫，做了启蒙运动的工作，创造了党，但他在思想上不如普列汉诺夫”^④，归根结底是犯了右倾机会主义错误；另一方面，是以十月革命胜利20年后才编撰《党史》的史实，重点揭示中国革命24年经验总结即《关于若干历史问题的决议》修订之不易，并提出中国共产党的“历史的教训就是要我们谦虚谨慎”^⑤。此外，若具体到对《党史》经验的借鉴，1943年11月，在阐释遵义会议前后党的路线问题时，毛泽东提醒全党“《党史》上很少提‘路线’二

字，中国同志就喜欢咬此二字，以后少用为好”^⑥；1954年9月，毛泽东借助《党史》结束语第二条经验，要求全党要勇于批评并分析批评，“不要造成偶像”^⑦；1957年1月，毛泽东告诫全党，由斯大林撰写的《党史》辩证法章节具有形而上学的色彩，全党要学习马克思主义辩证法以应对各种新问题^⑧。纵观中国革命话语建构的历程，中国共产党高度重视学习《党史》经验总结之“经验”，既为获得镜鉴，更为总结自身，进而上升为中国共产党的革命经验。

可以说，通过一系列的理论和革命实践，中国共产党成功借助《党史》诠释中国革命道路、探求革命斗争策略、展示中国革命前景和总结中共革命经验，在极大程度上丰富了中国共产革命话语内容及其体系。

四、中国共产党借助《党史》建构革命话语的当代启示

作为一种特殊的政治文化现象，中国共产党借助《党史》之类的域外文本资源建构中国革命话语，既丰富了中共革命话语内容，也积累了话语建构的宝贵经验，兼具历史意义和现实价值，无疑对推进当代中国话语的时代建构具有重要启迪意义。

一是建构当代中国话语需要继承中国革命话语内容。时代话语建构需要关照历史、融合古今，任何隔断历史、背弃传统和忽视经验的做法，最终只能得出片面甚至错误的结论。当前，建构中国话语仍需要借鉴中国共产党革命话语内容，特别是充分运用其中适应时代需要的革命经

① 《建国以来重要文献选编》第4册，北京：中央文献出版社，1993年，第141页。

② 《毛泽东文集》第6卷，北京：人民出版社，1999年，第434页。

③ 毛泽东：《关于中共更加布尔什维克化十二条》（1942年11月23日），《毛泽东思想万岁（1913—1943）》，第302—303页。

④ 《毛泽东文集》第3卷，第294页。

⑤ 同上，第296页。

⑥ 《毛泽东年谱（1893—1949）》中卷，北京：中央文献出版社，2005年，第481页。

⑦ 《毛泽东文集》第6卷，第347页。

⑧ 《毛泽东文集》第7卷，第194页。

验因子、革命经验元素、革命经验记忆^①，建构具有中国特色的建设话语和改革话语。所以，我们要通过彰显中国革命话语的时代价值，增进人民对中国特色社会主义道路、理论和制度的历史认同与话语自信。特别是要借鉴中国共产党民主革命时期以来借助《党史》建构革命话语的成功经验，注重通过马克思主义经典文本的阐释，确保当代中国话语建构的科学性与先进性，警惕历史虚无主义者和“告别革命”者别有用心话语构陷。

二是建构当代中国话语应当吸纳国际话语建构资源。中国共产党领导革命和建设获得成功的关键，离不开毛泽东参照俄国革命经验建构的革命话语，亦离不开邓小平参照国际经验建构的改革话语。究其缘由，“十月革命帮助了全世界的也帮助了中国的先进分子，用无产阶级的宇宙观作为观察国家命运的工具，重新考虑自己的问题”^②。及至当前，我们面临着更为复杂的内外环境和发展重任，如何“观察”和“考虑”中国问题，仍离不开在立足本土的基础上，积极参照国际经验建构中国话语，任何罔顾域外经验、无视国际文化的话语建构方法都是不可取的。因此，立足国际视野和世界眼光建构当代中国话语、发出中国声音，需要兼顾本土特色与国际风格，融合东方与西方价值观念，这是中国话语获得国际社会理解、认同和支持的关键。

三是建构当代中国话语需要借鉴中共话语建构经验。当前，关注中国问题、讲好中国话语，不仅要借助域外资源“为我所用”，更要注重对中国共产党话语建构历史经验的借用，而毛泽东借助《党史》建构中国革命话语就是其中的典范。具体说来，一是要坚持“以我为主”的话语建构思路。1942年，毛泽东强调在学习《党史》的过程中，“不研究中国的特点，而去搬外国的东西，就不能解决中国的问题”^③。二是要坚持联系实际的话语建构原则。毛泽东认为，一定要学习“列宁的精神”，把马克思主义的立场、方法与中国革命的具体实践结合起来，来建构中国革命方略，而不是机械地照搬照抄^④。三是要坚持批评创新的建构视角。用毛泽东的话说，我们既要批判斯大林及《教程》中的错误，更要“把马、恩、列、斯的方法用到中国来，在中国创造出一些新的东西……这样就用得着”^⑤。唯有如此，方能建构一套既承接传统又变革创新的

时代话语。

四是建构当代中国话语重在体系建构和掌握话语权。民主革命时期，毛泽东之所以借助《党史》建构话语，其基本思路就是希望借用斯大林的政治哲学和革命逻辑，建构一套具有中国特色、中国气派和中国风格的延安话语体系，即马克思主义中国化话语体系，籍此廓清教条主义、经验主义的话语痼疾，应对蒋介石“中国之命运”的话语挑战。新时期，在建构中国话语的过程中，如何打破西方话语的长期垄断，消解东方话语失衡的窘况，增进国际社会对中国的认知，扩大中国发展道路的国际影响力，就成为创新中国话语建构的重中之重。为此，我们需要借鉴中共政治话语建构历史经验，特别是要善于建构融中国特色社会主义实践创新、理论创新和制度创新于一体的话语体系，以此提高中国话语的国际影响力，逐步掌握中国在国际事物中的话语权力。

综上所述，民主革命时期以来中国共产党运用多种资源建构革命话语，《党史》是其中关键性的历史文本。中国共产党借助《党史》建构革命话语，不仅有助于拓宽中国革命的国际视野，帮助认清中国革命的基本问题，也有助于增进民众对中国革命的理解、认同和支持，为推动中国革命话语的大众普及、情感调动、实践激发和经验升华奠定了基础^⑥，也为建构当代中国话语提供了话语资源、本土经验和历史启示。但是，我们同时还必须看到，《党史》自身存在的革命话语绝对化、阶级斗争尖锐化等话语痼疾，联共（布）和斯大林在建构《党史》话语时秉承的“为政治而党史”的话语逻辑，以及革命与战争时代主题下中国革命话语资源选择和话语建构的功利性等问题，都是掣肘中国共产党革命话语建构的重要影响因素，这也是当代中国话语建构必须加以规避的。

（责任编辑 欣彦）

① 陈金龙：《中国革命经验与毛泽东建设话语的建构》，《现代哲学》2013年第5期。

② 《毛泽东选集》第4卷，第1470—1471页。

③ 《毛泽东文集》第2卷，第406页。

④ 同上，第406—407页。

⑤ 同上，第407页。

⑥ 参见拙文：《话语建构与马克思主义大众化——以〈联共（布）党史简明教程〉为中心的考察》，《中国延安干部学院学报》2014年第3期。

地方党政系统与毛泽东正确处理人民内部矛盾问题研究^{*}

周 兵^{**}

【摘要】考察毛泽东对中国特色社会主义道路的求索,《关于正确处理人民内部矛盾的问题》是最为重要的文献之一。毛泽东非常重视宣传正确处理人民内部矛盾内部问题。从一些时间节点对比来看,一些省份学习传达正确处理人民内部矛盾内部问题的态度并不是很积极。由于理论认识和现实选择两方面的考虑,相当一部分地方干部对正确处理人民内部矛盾问题存在抵触心理。认真分析地方党政系统学习传达正确处理人民内部矛盾问题的情况,有助于我们对《正处》及其导引的政治事件作出更加准确的分析和判断。

【关键词】毛泽东;人民内部矛盾;地方干部

中图分类号:A46 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-7660(2015)04-0046-07

考察毛泽东对中国特色社会主义道路的求索,《关于正确处理人民内部矛盾的问题》(以下简称《正处》)无疑是最为重要的文献之一。一般认为,《正处》是对马克思主义的科学社会主义理论的重要丰富和发展。^①但与马克思、恩格斯等马克思主义经典作家著作不同,《正处》最初的传播对象并不是知识分子或普通读者。作为中共党内的文件,它首要的传达渠道是党政系统的各级干部,由各级干部贯彻执行。在毛泽东看来:“政治路线确定之后,干部就是决定的因素。”^②干部的态度在相当程度上决定了政策文件的命运。仔细研究地方党政系统对《正处》的响应和贯彻情况,有助于我们对《正处》及其导引的政治事件作出更加准确的分析和判断。

一、毛泽东对学习传达《正处》的态度

《正处》出台后,毛泽东非常重视对于这一文件精神宣传。在他的建议下,中共中央于1957年3月6日至13日在北京召开了全国宣传

工作会议。会议的首要议程就是听取《正处》报告的录音。此外,毛泽东在会议期间还就正确处理人民内部矛盾问题进行了主题报告。

在全国宣传工作会议后,毛泽东积极筹划如何向下传达关于正确处理人民内部矛盾问题。3月16日,中共中央作出了关于传达全国宣传工作会议的指示。指示要求各省、直辖市和自治区党委等要深入传达和讨论全国宣传工作会议,并强调“各省(市)应该尽量吸收地县(市)委书记听取关于毛泽东同志讲话的传达报告”。^③毛泽东在这个指示的批语中写道:“尚昆用电报发去”。^④

文件发出后的3月17日到4月7日,毛泽东在这段时间的主要工作是向地方干部宣讲正确处理人民内部矛盾问题。3月17日抵达天津的当晚,毛泽东就到该市人民剧场对党员干部发表讲话。^⑤毛泽东在讲话的开头就指出,党内对“双百”方针存在各种意见,有赞成的,有怀疑的,也有不赞成的。3月18日,毛泽东到山东省政府大礼堂,在山东省级处以上党员干部会议上发表

^{*} 本文系国家社会科学基金青年项目“《关于正确处理人民内部矛盾的问题》的舆论反响与文本评析研究”(15CKS006)、广东工业大学质量工程项目“社会主义核心价值观与思政课教学创新研究”(261541435)的阶段性成果。

^{**} 作者简介:周 兵,哲学博士,(广州 510090)广东工业大学马克思主义学院讲师。

① 逢先知、金冲及主编:《毛泽东传(1893—1976)》四,北京:中央文献出版社,2010年,第1672—1673页。

② 《毛泽东选集》第2卷,北京:人民出版社,1991年,第526页。

③ 中央档案馆、中共中央文献研究室编:《中共中央文件选集》第25册,人民出版社,2013年,第197—198页。

④ 中共中央文献研究室编:《建国以来毛泽东文稿》第6册,北京:中央文献出版社,1992年,第396页。

⑤ 中共中央文献研究室编:《毛泽东年谱(1949—1976)》第3卷,北京:中央文献出版社,2013年,第111页。

讲话。^①他在讲话中说：“百花齐放、百家争鸣，还有长期共存、互相监督，这些方针在我们党里头还有相当多的同志不甚了解，有一些同志不大赞成这样的方针。”^②3月20日上午，毛泽东到南京市人民大礼堂，在江苏、安徽两省及南京军区党员干部会议上发表讲话。^③毛泽东讲话的开场白就是：“我变成了一个游说先生，一路来到处讲一点话。”^④3月20日下午，毛泽东到上海中苏友好大厦，在上海市党员干部会议上发表讲话。^⑤

从这四天的行程以及讲话可以看出，毛泽东当时一个基本的判断是，相当一部分党政干部对正确处理人民内部矛盾问题的认同存在障碍。由此，我们也才能理解毛泽东为什么要亲自下到地方，并选择人民剧院、政府大礼堂这样的大场地进行演讲。毛泽东此行到达杭州后，在会见外宾时说：“在人民内部民主和集中的关系是很重要的。我现在正在反复说明这个道理，到处进行游说，成了一个游说家。”^⑥后来他在同上海、江苏、浙江、安徽、福建等省市领导谈话时又说：“《人民日报》对处理人民内部矛盾问题一声不响。陈其通的思想恐怕代表了党内大多数，所以我这个报告毫无‘物质基础’，与大多数同志的想法抵触嘛。”^⑦

正因为毛泽东认为他的报告没有“物质基础”，所以他对地方党政干部学习宣传正确处理人民内部矛盾问题非常担忧。4月19日，毛泽东为中共中央起草了《中央关于检查对正确处理人民内部矛盾问题的讨论和执行情况的指示》。指示要求各省、市、自治区党委将各地情况15日内用电报进行汇报。在指示中，毛泽东还进行了一连串的发问——“地县两级态度如何”，“你们委员会和书记处或党组是否深刻地多次地讨论了这个问题”，“你们向学校学生和工厂工人做过讲演没有，做过几次，效果如何”。^⑧从这些措辞中，我们能够读到毛泽东当时心中深深的忧虑，甚至是焦虑。

二、省级地方党委学习传达《正处》的情况

各省、市、自治区的主要领导参加了最高国

务会议，中共中央也对传达全国宣传工作会议作出了明确的指示。因此，各个省、市、自治区的主要领导对于学习传达毛泽东报告的内容和要求，应该是非常清楚的。那么省级地方党委究竟是如何学习传达《正处》的呢？

比较全国各地省级地方党委学习传达《正处》的过程，中共湖南省委的做法具有一定的典型性。中共湖南地方党史资料，也较为完整地呈现了这一历史过程。4月12日，中共湖南省委召开全省宣传工作会议，传达毛泽东的《正处》讲话和宣传工作会议讲话。参加会议的有省级机关负责人，各地、市委书记和宣传部长以及省政协委员等党内外人士共2300多人。^⑨4月21日，中共湖南省委发出《关于迅速传达并认真讨论毛主席的两个报告的通知》。通知要求：凡是尚未向所属人员进行传达的部委、厅局、学院，应该迅速由部长、厅局党组书记、学院的党委书记或党员院长负责进行传达；已作传达而尚未组织讨论的单位，应该组织大学进行认真讨论。^⑩4月下旬，中共湖南省委召开全省地市委书记会议，研究部署毛泽东讲话的传达与学习问题。根据会议要求，各地市委在4月底至5月初召开了以县委书记、县委组织和宣传部长为主，吸收工矿党委书记、学校校长、社会民主人士等社会各方代表人物参加的宣传工作会议。在县委书记会议和宣传工作会议后，各县又于5月中旬召开了乡干部会议和宣传工作会议。其中乡干部会议一般是本乡3至5个主要干部以及县委机关下乡干部参加，会议大部分时间用来解决实际问题，小部分

① 同上，第114页。

② 同上，第116页。

③ 同上，第119页。

④ 转引自中共中央文献研究室编：《毛泽东传（1893—1976）》四，北京：中央文献出版社，2010年，第1611页。

⑤ 中共中央文献研究室编：《毛泽东年谱（1949—1976）》第3卷，第121页。

⑥ 同上，第124页。

⑦ 同上，第129页。

⑧ 同上，第135页。

⑨ 中共湖南省委党史研究室著：《中国共产党湖南历史·第二卷（1949—1978）》，长沙：湖南人民出版社，2009年，第260页。

⑩ 同上，第260页。

时间用来传达讲话精神。宣传工作会议一般是中学教员、完小校长、民主人士、工矿负责人、机关干部等参加，会议主要是传达、讨论毛泽东的讲话，听取与会人员意见，研究如何正确处理人民内部矛盾和进一步加强宣传教育工作。^①从湖南省的情况来看，各级党委按照行政级别逐级传达学习毛泽东讲话。

综合地方党史资料来看，各省、市、自治区党委中传达毛泽东报告最为积极的应该是黑龙江。1957年3月7日，中共黑龙江省委常委会议就传达贯彻了毛泽东的《正处》讲话。会议决定在全省党员干部中普遍传达，并用三个月的时间，联系各地区、各部门的实际情况，研究和处理人民内部矛盾问题。^②3月16日，中共中央作出关于传达全国宣传工作会议的指示。此后，黑龙江省委在3月下旬又成立宣传工作会议筹备委员会，并分头召开会议，座谈全省宣传工作问题。^③在中央作出关于检查正确处理人民内部矛盾问题执行情况的指示后，黑龙江省委于4月22日发出《关于组织全省干部学习毛主席〈关于正确处理人民内部矛盾的问题〉的报告的通知》。通知要求用两个月的时间组织全省干部学习毛泽东《关于正确处理人民内部矛盾的问题》的报告，并结合学习《人民日报》先后发表的《怎样对待人民内部的矛盾》等四篇社论。^④4月28日，黑龙江省委一届五次全体会议召开，会议的主题就是讨论毛泽东的《正处》报告。会议决定此后两个月内，全体干部要集中精力学习领会这个报告，要由第一书记领导，总结过去处理人民内部矛盾方面的经验教训，学会正确处理人民内部矛盾。^⑤5月1日，黑龙江省委常委会议讨论中共中央《关于整风运动的指示》，决定省委机关立即开始整风，并在全省范围内分期分批展开。^⑥

虽然以黑龙江省委为代表的部分地方省委对毛泽东《正处》讲话的反应还是比较积极的，但从全国范围内来看，这一现象并不是很普遍。中央在3月16日关于传达全国宣传工作会议的指示中要求“各省（市）应该同样召开宣传工作会议”。^⑦事实上，一部分省份的党史资料中并没有召开宣传工作会议的记载。而有记载相关信

息的省份中，绝大部分省份宣传工作会议召开的时间都在4月份甚至以后。比如，中共贵州省委召开的全省宣传工作会议时间是4月10日至20日^⑧，云南召开的时间是4月10日至22日^⑨，湖南召开的时间是4月12日^⑩，河北召开的时间是4月15日至22日^⑪，河南召开的时间是4月16日至19日^⑫，浙江召开的时间是4月18日至27日^⑬，四川召开的时间是4月18日至30日^⑭，安徽召开的时间是5月3日至20日^⑮，内蒙古召开的时间是5月6日至19日^⑯，广西召开的时间是5月14日至24日^⑰，江西召开的时间是5月28日至6月8日^⑱。

一些省份尤其是省委主要领导对宣传工作会议的态度，在一定程度上也能够反映他们对《正

① 同上，第260—261页。

② 中共黑龙江省委党史研究室编：《中共黑龙江党史大事记（1949.10—1989.12）》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，1991年，第165页。

③ 同上，第166页。

④ 同上，第165页。

⑤ 同上，第169页。

⑥ 同上，第168页。

⑦ 中央档案馆，中共中央文献研究室编：《中共中央文件选集》第25册，北京：人民出版社，2013年，第198页。

⑧ 吴廷述主编：《中国共产党贵州省历史大事记》，贵阳：贵州人民出版社，2001年，第232页。

⑨ 王元辅主编：《云南五十年》，北京：人民日报出版社，1999年，第58页。

⑩ 中共湖南省委党史研究室著：《中国共产党湖南历史·第二卷（1949—1978）》，第260页。

⑪ 中共河北省委党史研究室编：《中国共产党河北历史大事记》，北京：中央文献出版社，1999年，第215页。

⑫ 中共河南省委党史工作委员会编：《中共河南党史大事记》（下），河南人民出版社，1993年，第66页。

⑬ 中共浙江省委党史研究室编：《中国共产党浙江历史大事记（1949.5—1993.12）》，北京：中共党史出版社，1996年，第75—76页。

⑭ 中共四川省委党史研究室编：《中国共产党四川历史大事记：1950—1998》，成都：四川人民出版社，2000年，第145页。

⑮ 中共安徽省委党史研究室编：《中共安徽省历史大事记（1949—1999）》，合肥：安徽人民出版社，2003年，第111页。

⑯ 内蒙古党委宣传部编：《中共内蒙古自治区宣传工作大事记》，2013年，第90页。

⑰ 中共广西壮族自治区委员会党史研究室编：《中共广西地方史大事记（1949.12—1999.12）》，南宁：广西人民出版社，2001年，第47页。

⑱ 中共江西省委党史资料征集委员会编：《中国共产党江西历史大事记》，北京：新华出版社，1999年，第253页。

处》讲话的态度。1957年5月14日起,广西召开全省宣传工作会议。时任广西省委第一书记陈漫远致开幕词。与会代表对陈漫远意见很大。各县的宣传部长们认为中央和其他省市的宣传会议,都是由第一书记亲自主持,而陈漫远只做了一个开幕词,草草了事。有的与会代表说陈漫远给中央的政策打了折扣。有的与会宣传部长说,陈漫远给整风的劲头打掉了40%。甚至有会议代表提出:“未开会时兴高采烈,听了开幕词心里凉了半截,想不到陈书记会这样不热情;有的说,很多省、市都动起来了,广西仍是‘春风不渡昆仑关’(在省内中部)冷冷清清。”^①

结合当时的历史材料可以看出,党内有一批干部起初对毛泽东的《正处》讲话确实没有引起足够的关注。省级地方党委和政府没有及时宣传《正处》讲话,虽然不能说明他们抵触讲话,但对于讲话向基层学习传达无疑是不利的。

三、基层干部对贯彻执行正确处理人民内部矛盾问题的态度

现在主要的中共党史(包括地方党史)著作,一般都认为《正处》讲话以后,各级党委积极传达讲话,基层干部对讲话的态度热情。在1957年6月19日《人民日报》公开发表修改后的《正处》时,情况确实如此。但是在它公开发表以前,如果进一步梳理当时的一些历史材料,情况可能没有这么简单。《正处》讲话在向基层传达的过程中,抱有抵触情绪的基层干部大有人在。上海市机关科、处长级党员干部在讨论毛泽东讲话时,流露出相当大的抵触情绪。^②基层干部对讲话的抵触情绪主要来自理论和现实两个层面。

就理论认识层面而言,基层干部对正确处理人民内部矛盾问题最大的异议在于否认人民群众和领导者之间存在矛盾。有干部指出:“共产党和人民政府忠心耿耿地为人民办事,领导是为群众服务的,怎么能说领导和群众之间有矛盾呢?”^③还有干部提出:“国家是工人阶级领导的,人民的利益一致,内部不应有什么矛盾。”^④也有人提出,对抗性矛盾和非对抗性矛盾,人民

内部矛盾和敌我矛盾,二者界限模糊,不好把握。^⑤

而就现实选择而言,归结起来大致有以下三种情形:

首先就是一些干部以往工作没作好,担心在这个运动中受到批评和处理。这方面,陈漫远的经历具有一定的代表性。根据《漫漫修远——陈漫远史料专辑》记载,1956年春,广西许多地方发生饥荒。就当时的情况来讲,广西的粮食储备完全可以实施救济,安全渡过难关。但一些地区的领导漠视人民疾苦,在灾荒发生后,没有采取有利措施防止灾情的恶化。在平乐、荔浦、横县地区发生了大批农民逃荒和近3000人饿死的重大事件。陈漫远主持的省委、省政府不仅负有重大失察责任,而且对应负责任的失职干部有姑息思想,迟迟不作严肃查处。基于以上工作错误,陈漫远在整风运动中被撤消广西省委第一书记职务。^⑥

其次,当时的干部队伍知识水平相对来说较为低下,因此作说服教育工作和领导整风的能力不足。1956年下半年,河南省临汝县先后有三十一个社发生“闹社”事件,占全县农业社总数的8.86%。这些“闹社”事件事实上跟干部的经营管理能力不足有很大关系。当时中共临汝县委共有25个委员、6个候补委员。这31人中,只有3人读过初中,其余都是只上过小学或没有上过学。一般的乡、社干部工作热情很高,但工作方法简单,命令主义作风比较普遍;他们的文化水平一般也很低,有许多社长和社支部书记都是文盲。这支文化水平普遍较低的干部队伍不仅

① 以上参见新华社编:《内部参考》,第2218期,1957年5月31日,第3—4页

② 新华社编:《内部参考》,第2188期,1957年4月25日,第9页。

③ 新华社编:《内部参考》,第2175期,1957年4月10日,第3页。

④ 新华社编:《内部参考》,第2184期,1957年4月20日,第8页。

⑤ 新华社编:《内部参考》,第2206期,1957年5月17日,第3页。

⑥ 中共广西壮族自治区委员会党史研究室编:《漫漫修远——陈漫远史料专辑》,北京:中共党史出版社,2005年,第1178页。

不善于作细致的思想工作，而且对合作化以后的新工作——管理集体经济和集体生产也感到很吃力。^① 据浙江的情况来看，区乡干部当时普遍采用“整”、“压”的方式对待人民内部矛盾，对教育说服方法抵触很大。温岭县开乡干部会讲如何处理内部矛盾时有两个乡的干部不参加，四个乡的干部中途退出。他们说：“上级讲人民内部矛盾就是要我们挨打，有的区书（‘区委书记’的简称——作者注）批评县委太右倾。”^②

最后，也有一些干部担心影响后续工作。南京国营工厂的干部在听了省委领导关于“正确处理人民内部矛盾问题”的报告以后，普遍反映今后工作不好做了，困难更大，怕自己水平低、本钱少、能力差，不能以理服人，甚至有理说不清。因此，不少干部、工段长要求下放。^③ 重庆地方国营、私营合营厂一级的领导干部普遍感到苦恼，他们说“官”不好当了，事不好办了，钱不好拿了，还是让他们去当工人吧。^④ 浙江临海县一个支部书记说：“毛主席这个报告一公布，北京没有事情，乡干部可被打软了。”^⑤

这三种情形导致上海市基层干部对“鸣放”产生了三怕：“一怕放了会出乱子；二怕放了以后老一套的工作方法吃不开，事情不好办，又怕反官僚主义反到自己头上，下不了台；三怕自己水平低，跟不上去。”^⑥

正因为基层干部对人民内部矛盾理论不支持、不理解，因此他们对人民内部矛盾问题做出了各种各样的解释。

首先，比较普遍的是，基层干部不愿承认人民闹事的主要原因之一是领导人员的官僚主义。在这些基层干部看来：“阶级敌人还没有完全消灭，若主要原因归于人民内部矛盾，就会放松了对敌人的警惕；或者说，别的部门可以这样看，公安部门不可以这样看，否则就会放松自己的工作；或者说，强调克服官僚主义，作好工作是对的，但绝不能说是没有反革命捣鬼。”^⑦ 这些干部认为把人民闹事原因完全归之于领导上官僚主义是不公平的。

其次，基层干部认为有些人民内部矛盾是由国家政策的失误造成的。比如，一些干部指出：1956年提倡穿花衣服、宣传大建设，大量吸收

和提拔干部，大量招考工人；1957年又宣传增产节约，艰苦朴素，稳定提高干部。1956年总工会一个宣传提纲宣布第二个五年计划增资计划，还叫向职工普遍宣传，1957年一律停止进行。1956年周总理说干部薪级每年评定一次，1957年就提出基本不动。过去组织不来货源上级批评，1957年物资多了，积压资金，上级还是批评。因此，这些基层认为：“上级（包括中央在内）决定问题‘太草率’，‘上边不刮风，下边不下雨’、‘上级说得，变的多，怎说怎有理，下级怎说怎也要检查’，因此‘不能光怨下边’。人民内部矛盾是自己招来的。”^⑧

最后，基层干部认为闹事是由于群众落后。河南新乡市委在召开扩大干部会议时，一些干部认为职工中的闹情绪、闹老婆等现象，是因为个人目的满足不了因而闹事。这些干部认为工人阶级是领导阶级，最不应该闹事。而农民在土地改革中分到了土地，在救济和贷款等方面，政府花了很大力量。由此，一些干部骂闹事的工人、农民、学生是在“忘本”，认为人民内部矛盾是“严重的个人主义要求和集体主义之间的矛盾”。^⑨

四、从地方党政系统看毛泽东关于正确处理人民内部矛盾问题

1957年是现代中国政治的重要分水岭。正

① 新华通讯社编：《内部参考》，第2161期，1957年3月25日，第451—452页。

② 新华通讯社编：《内部参考》，第2206期，1957年5月17日，第9页。

③ 新华通讯社编：《内部参考》，第2194期，1957年5月3日，第12页。

④ 新华通讯社编：《内部参考》，第2198期，1957年5月8日，第5页。

⑤ 新华通讯社编：《内部参考》，第2209期，1957年5月21日，第8页。

⑥ 新华通讯社编：《内部参考》，第2188期，1957年4月25日，第10页。

⑦ 新华通讯社编：《内部参考》，第2184期，1957年4月20日，第10页。

⑧ 新华通讯社编：《内部参考》，第2184期，1957年4月20日，第9页。

⑨ 新华通讯社编：《内部参考》，第2184期，1957年4月20日，第10页。

正确处理人民内部矛盾是1957年中国政治的重要主题。由这一主题所导引出的中共整风运动衍生出反右派斗争等政治运动。这些政治事件对中国政治的走向产生了深远的影响。结合当时的历史背景和地方党政系统的动向,对毛泽东关于正确处理人民内部矛盾问题和相关的政治事件可以得到一些新的认识。

(一)一般认为,《正处》讲话当时为党外人士所欢迎,却在中共党内遭到了冷遇。这种“冷遇”以《人民日报》最为典型。《正处》讲话后,《人民日报》作为中共中央的官方媒体并没有进行跟进报道。它在受到毛泽东激烈批评后,才于4月10日组织了第一篇有关《正处》的社论。毛泽东看到社论后,再次批评《人民日报》是“死人办报”。^①对此,胡乔木后来曾解释道:“关于正确处理人民内部矛盾的问题,毛主席在最高国务会议上讲了话,中间有些复杂的过程。毛主席最初认为暂时不要宣传,怕别的国家接受不了。可是后来上海文汇、新民报这些非党的报纸大讲特讲,毛主席感到应该讲,对人民日报、解放日报不宣传作了严厉的批评。”^②

毛泽东的严厉批评当时或许让邓拓等人倍感冤枉,也让后人感到很难理解。但如果结合当时地方党政系统对《正处》的态度,就会对事情有更深一步的认识。当时相当一部分省级地方党委都按兵不动,没有及时召开宣传工作会议,这确实为毛泽东所言——他的报告在党内没有“物质基础”——提供了一个很好的注解。正因为毛泽东感到他的报告在党内没有“物质基础”,所以才会感到不满甚至愤怒。《人民日报》的表现恰好为毛泽东表达自身不满和愤怒提供了说辞。很多省份召开宣传工作会议的时间都是在《人民日报》发表有关《正处》首篇社论以后,这或许不仅仅只是一个历史的巧合。由此,我们也就更加能够理解,毛泽东为什么要在4月19日亲自起草《中共中央关于检查正确处理人民内部矛盾问题执行情况的指示》,而一些省份甚至是在这个指示作出以后才召开全省宣传工作会议。

由此看来,毛泽东批评《人民日报》,既是对《人民日报》的不满,更是对地方党政系统的不满。而他批评《人民日报》的最终目的,也是

希望通过《人民日报》形成舆论声势,进而推动地方党政系统对正确处理人民内部矛盾问题的接纳和执行。

(二)毛泽东提出正确处理人民内部矛盾的一个很重要背景是群众闹事。而当时群众闹事的成因比较复杂,既有政治方面的原因,也有当时经济困难方面的因素。而且经济因素在一定区域内还占据了主导性。比如当时温州专区发生的群众哄闹事件,很多是由于粮食不够吃而引起的。温州专区当时有64个乡、118个社粮食紧张。这些乡村不断发生农民特别是妇女抱着小孩到区、乡、和县政府要饭吃、抢东西、打干部的事件。^③根据当时针对江苏省新沂县街集乡的调查,社员对合作化不满意的主要原因并不是干部作风不民主,而是由于收入减少或者合作社的经营管理不善。据统计,这方面原因导致的不满意人数占不满意总人数的62.1%。^④

基于这一分析,当时就有基层干部提出,人民闹事“很大程度上是由于目前生产力发展赶不上人民要求这一客观原因”。^⑤浙江省在传达《正处》过程中有人提出:“生产力和生产关系的矛盾是产生人民内部矛盾的根本原因,争取大丰收,使农业合作社进一步巩固和发展,工业原料充足,城乡关系正常,这才是解决人民内部矛盾的根本办法。”^⑥

以上材料似乎印证了中共八大政治决议有关社会主义社会主要矛盾的论断。中共八大的政治决议写道:“我们国内的主要矛盾,已经是人民对于建立先进的工业国的要求同落后的农业国的现实之间的矛盾,已经是人民对于经济文化迅速发展的需要同当前经济文化不能满足人民需要的

① 中共中央文献研究室编:《毛泽东年谱(1949—1976)》第3卷,第131页。

② 《胡乔木回忆毛泽东》,北京:人民出版社,1994年,第23页。

③ 新华通讯社编:《内部参考》,第2174期,1957年4月9日,第11页。

④ 新华通讯社编:《内部参考》,第2178期,1957年4月13日,第11页。

⑤ 新华通讯社编:《内部参考》,第2184期,1957年4月20日,第10页。

⑥ 新华通讯社编:《内部参考》,第2189期,1957年4月26日,第3—4页。

状况之间的矛盾。这一矛盾的实质,在我国社会主义制度已经建立的情况下,也就是先进的社会主义制度同落后的社会生产力之间的矛盾。”^①与这一论断不同,毛泽东认为接下来中国的社会主义建设,既要大力发展生产力,也要在生产关系领域,尤其是在人与人之间的相互关系层面,要进一步调整。毛泽东提出要正确处理人民内部矛盾,正是这一思想的重要体现。从现在一些干部严重的“四风”问题来看,社会主义制度的建设确实任重道远。

(三)虽然当时群众闹事有很强的经济因素,但不能否认有些地方干部的工作方式不甚妥当。新华社记者就反映广东一些基层干部对处理农民退社问题态度粗暴。比如,1957年2月22日至3月14日间,顺德、南海、中山、番禺等县共有32批退社农民到广东省人民委员会反映合作社退给他们的田又远又坏,甚至远到要走一天的路程,或者要拖到四、五月份才退给他们田,使他们无法春耕。信宜县安东乡庄垌村对单干户规定了:土地一律评产,除“三定”产量外,余下全部交社;耕牛一律折价归社;一律停止供应油盐;不得探亲;死人不得请人抬。^②

社队干部的这些做法确实显得简单粗暴,不近人情。但我们要肯定的是,他们这些做法的出发点还是为了维护农业的社会主义道路。社队干部的那些不妥当做法在相当程度上只是为了打消退社者的个人主义思想倾向。对此,当时就有基层干部指出,人民内部的矛盾是“严重的个人主义要求和集体主义之间的矛盾”。^③时任北京电站党委书记李寿祺也提出:“矛盾总是两方面的,只解决干部的三大主义是不行的,群众中的个人主义也不少”,“在人民群众中也开展一个思想运动,整一整群众的个人主义。”^④

由此看来,当时要想建设好社会主义,仅仅反对干部队伍的官僚主义,反对简单粗暴的工作方式是不行的,还必须支持地方干部反对群众的个人主义。针对农业合作化过程中部分农民的个人主义倾向,山西省在毛泽东《正处》讲话以前就已经开始在农村进行社会主义思想宣传运动,“宣传的主要内容主要是联系群众思想和实际事例的社会主义、集体主义、爱国主义和工农联盟

的教育”。^⑤山西的做法得到了基层干部的大力肯定。^⑥甘肃省委在组织学习《正处》讲话的同时,也于4月22日向各地党委发出了《关于在农村开展社会主义思想宣传运动的通知》,要求对合作社干部进行教育的同时,也提出要对农民群众进行勤劳生产、俭朴生活、爱社如家、爱国光荣、争取做个好社员的教育。^⑦山西和甘肃的做法后来获得了中央的认可,在全国范围内得到了推广。1957年8月8日,中共中央也作出了向全体农村人口进行一次大规模的社会主义教育的指示。指示要求批判富裕中农的资本主义思想,反对一切不顾国家利益和集体利益的个人主义和本位主义。^⑧由此看来,整风运动从整顿干部走到教育群众,其中带有很大的必然性。

(责任编辑 欣彦)

① 中央档案馆、中共中央文献研究室编:《中共中央文件选集》第24册,北京:人民出版社,2013年,第248页。

② 新华通讯社编:《内部参考》,第2168期,1957年4月2日,第23—24页。

③ 新华通讯社编:《内部参考》,第2184期,1957年4月20日,第10页。

④ 新华通讯社编:《内部参考》,第2209期,1957年5月21日,第10页。

⑤ 新华通讯社编:《内部参考》,第2188期,1957年4月25日,第4页。

⑥ 新华通讯社编:《内部参考》,第2209期,1957年5月21日,第10页。

⑦ 甘肃省农业厅农业志编辑办公室编:《甘肃省农业大事记(1949—1987)》,兰州:甘肃人民出版社,1992年,第80页。

⑧ 中央档案馆、中共中央文献研究室编:《中共中央文件选集》第26册,北京:人民出版社,2013年,第109页。

从现代转型看毛泽东在知识分子问题上的探索^{*}

邵小文^{**}

【摘要】 对于一个追求民族独立、国家富强、人民幸福的社会主义现代化的执政党及其领袖来说,知识分子问题首先表现为如何为实现这些目标获得足够的和合适的智力支持及人才资源的问题,即如何打造适应社会主义现代化建设需要的知识分子队伍。从这个视角出发,毛泽东在新中国知识分子问题上的决策与实践,可以看作是围绕着调整结构构成、改造治学传统和重塑价值心态三个方面,对推动中国知识分子现代转型的积极探索。

【关键词】 毛泽东;知识分子;现代化;现代转型

中图分类号:A46 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2015)04-0053-07

1956年9月10日,毛泽东在中共八大预备会议第二次全体会议上讲话,提出要“造就知识分子”,说:“我们计划在三个五年计划之内造就一百万到一百五十万高级知识分子(包括大学毕业生和专科毕业生)。到那个时候,我们在这个方面就有了十八年的工作经验,有了很多的科学家和很多的工程师。那时党的中央委员会的成分也会改变,中央委员会中应该有许多工程师,许多科学家。”^①五十多年前的这段话,留给我们理解那个时代知识分子问题的两个重要信息:其一,在当时的中国,大学毕业生和专科毕业生就已经被看作是高级知识分子的一员了,可想而知,对于行将迅速展开的大规模社会主义建设,知识分子的数量和质量是多么的不足,更遑论其中建设急需的科技知识分子,毛泽东所热烈期盼的要有很多的“科学家”和“工程师”,该是何等的匮乏;其二,毛泽东在这段讲话中憧憬着有那么一天,中国共产党的中央委员会成员中会有许多科学家、工程师,会成为一个“科学中央委员会”,显然,这样一个从革命战争年代中走出来的、以工农群众为依靠主体的执政党及其领袖,是多么缺乏而又多么渴求知识分子。新中国知识分子问题的重要性,由此可见一斑。

同时,这两个信息也使我们注意到,对于一

个追求民族独立、国家富强、人民幸福的社会主义现代化的执政党及其领袖来说,知识分子问题,首先便表现为如何为实现这些目标获得足够的和合适的智力支持及人才资源的问题,即如何获得一支适应社会主义现代化建设需要的知识分子队伍。其它被包含进来的问题,诸如知识分子的教育、知识分子的待遇以及知识分子的思想改造等等,其实都是这个大问题某一方面的具体化,或者是由此延展开去的议题。也许只有在这样认识的前提下,才能更加贴近和体认到毛泽东所面对、应对的新中国知识分子问题。对于以毛泽东为首的中国共产党第一代领导人来说,新中国成立后面临的一个重要课题,就是如何克服知识分子相对于社会主义建设需要上的不足,在推进社会主义现代化的进程中,推动中国知识分子的现代转型。这是一项极其艰巨复杂的工作,也是中国知识分子的艰难转型之路。

一、浓重历史传统影响下的转型困难

马克思、恩格斯在《共产党宣言》里,曾经这样描述资本主义和资产阶级在历史上起到的革命性作用:“资产阶级抹去了一切向来受人尊崇和令人敬畏的职业的神圣光环。它把医生、律

^{*} 本文受到2012年度教育部人文社会科学研究青年基金项目(12YJC710051)、广东省哲学社会科学“十二五”规划2011年度青年项目(GD11YMK02)的资助。

^{**} 作者简介:邵小文,山东临沂人,哲学博士,(广州510006)广州大学马克思主义学院(政治与公民教育学院)讲师。

^① 中共中央文献研究室编:《毛泽东文集》第7卷,北京:人民出版社,1999年,第101、102页。

师、教士、诗人和学者变成了它出钱招雇的雇佣劳动者。”“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褻渎了。人们终于不得不用冷静的眼光来看他们的生活地位、他们的相互关系。”^①

这段话不仅精辟地描述了资本主义对社会关系和社会观念的革命性变革作用，而且给了我们理解西方资本主义国家知识分子现代转型的启示。随着资本主义和工业化的发展，西方知识分子逐渐摆脱传统模式，日益紧密地被结合进社会生活和生产发展中，反映在知识分子群体的结构内部，则是科技知识分子地位和作用的上升，或者可以这样说，“他们的职位、地位和利益与技术理性化的过程紧密相连”^②，因而科学研究（包括人文科学的学术研究）日益自觉与社会发展过程相结合，为现实服务，注重对实际问题的研究与解答。

其次，知识分子包括人文知识分子，不再自诩为道德代言人或者民众的精神导师，曾经蒙在他们身上的那些神圣的光环都消散了。上帝的归上帝，凯撒的归凯撒，也许可以称之为一种“世俗化”的转向。随着资本主义的发展，专门化与职业化的过程，使绝大部分知识分子自觉身为雇佣劳动者的一员，与其他职业工人在价值维度上并没有多大的不同。专业知识和技能，并不能赋予他们掌控超出专业领域的普遍价值的权力。西方知识分子的这一现代转型过程，也许在美国表现得最为明显。

正是由于这两个层面的变化，马克思才把它们当作资产阶级在历史上起革命性作用的重要内容。相比之下，中国社会和中国知识分子整体上缺乏西方社会的这种近代化的洗礼，还更多地受到传统文化的影响。当然，传统与现代并非不“通约”的关系，不存在可以截然分开的传统和现代；中国社会的现代转型也并非完全以西方社会为旨归或标准。不过，必须承认，悠久的历史传统留给中国知识分子的，既有积极影响，也有与中国社会的现代转型，尤其是社会主义现代化建设不相适应的因素。

中国拥有历史悠久的农耕文明传统，在封建农业经济基础上形成了较为稳固的“士—农—工—商”社会结构。在这一社会历史条件下，身兼文化精英和政治精英双重角色的“士”居四民之首，以构建文化价值和伦理规范为己任，同时也承担起道德教化与社会治理的工作。由于“士”的培养和选择是以儒家“君子”型人才为目标的，如金耀基所说：“中国官僚治体具有很深的学术底性格，而此学术底性格则是以展现全幅的人文性格为主，重在圆通之知识，而不在一技之专长。”^③因此，就连教育和考试制度也是“具有浓厚的人文伦理气息与道德教育色彩”，“培养以德为主的通才而非以专业知识为主的专才”^④。就其发挥的功能与作用而言，“士”俨然是知识分子和官僚的合体，倚重“道德文章”，轻视技艺专长。从这个角度讲，“‘士大夫’作为知识分子阶层的符号，完全是人文知识分子的专利”^⑤。相比之下，能够发展科技知识的“工”，则完全不受精英阶层重视。或者可以这样说，“从中国的历史上看，人文知识分子的队伍之庞大、地位之显赫，与科技知识分子的队伍之萎缩、地位之卑微恰成鲜明的对比”^⑥。因此，传统中国知识分子的结构构成及相应的人才培养模式，与现代化建设，尤其是工业化发展所要求的人才类型和知识结构有相当的差距。

当近代中国被迫打开国门时，尽管传统社会结构遭到了破坏性的冲击，传统教育也在西学东渐的影响下不断变革，但是，由于资本主义国家的侵略和连绵不断的战乱，旧中国始终未能真正踏上工业化的道路，现代化进程缓慢，知识分子缺乏向专门化、职业化方向发展的社会经济基础。当时许多到海外学习先进科学技术的知识分子，或者重走“学而优则仕”的老路，或者进入

① 中共中央马恩列斯著作编译局编译：《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第275页。

② [美] 卡尔·博格斯：《知识分子与现代性的危机》，李俊、蔡海榕译，南京：江苏人民出版社，2002年，第80页。

③ 转引自陶东风：《中心与边缘的位移——中国知识分子精英结构的变迁》，开封：河南大学出版社，2004年，第266页。

④ 同上，第266页。

⑤ 同上，第263页。

⑥ 同上，第263页。

校园从事教学工作，有的干脆就呆在留学所在国家不回来，总之，当时国内的社会环境无法给他们提供学以致用条件。最为紧缺的科技知识分子却恰恰遭遇了较为严重和普遍的“学用脱离”境遇。中国知识分子在结构构成上畸重畸轻的现象依然很严重。

传统文化的影响还表现在知识分子的治学传统和价值心态方面，并且渗透到社会意识中，得到社会的普遍认同。在治学传统方面，历经数百年的争鸣和发展，随着农业社会形态的成熟与稳定，文化和学术上逐渐形成了“天不变道亦不变”的传统。无论治国理事，还是修身立德，都更多地是从经典中寻找依据。“可以说，在中国古代，作为一个知识分子，不论他们的学习兴趣与研究方向如何，他的首要任务就是学习经书，并且没有其他选择。”^①对经典的诠释和研究成了学者的主要工作，实际上也具有政治功能，从而成为学术活动的核心，形成了绵延不绝的治学传统。所谓“半部论语治天下”，不仅道出了这种治学传统的核心理念，也道出了其所以然的原因。但是，当这种治学传统所扎根的社会土壤已经发生天翻地覆的变化时，当旧的经典诠释体系已经无法回答时代提出的新问题时，换言之，当中国必须迈开现代化的步伐时，这种治学传统的适应性就遭到了严重的挑战，并且越来越显现出脱离实际、脱离社会实践的一面，成了所谓“纯学术研究”的一种表现。

在价值心态方面，“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”典型地反映出古代知识分子的价值追求。这既表现出强烈的社会责任感，同时却也隐含着浓厚的精英意识。在绝大部分民众都无法享受文化教育权利的传统社会里，“劳心者治人，劳力者治于人”，由少数精英治理、管理大多数老百姓是天经地义的事情。统治阶级的文化总是占统治地位的，“万般皆下品，唯有读书高”就成了精英与民众共同信奉的价值理想。在这种价值取向影响下，成为知识精英就意味着可以脱离劳动，可以为“帝王师”，代君治天下，难免会产生轻视生产实践和劳动群众的意识倾向。科举制消亡以后，尽管失去了进入国家政治体系的制度性通道，大部分知

识分子依然自居为社会精英，担负着“为民请命”的历史使命，拥有强烈的启蒙心态，某种程度上却仍然是站在劳动群众之外，保持着对大众的疏离姿态。

然而，当王国维发出“可爱者不可信，可信者不可爱”的感慨时，作为一个执守文化传统的知识分子，也许他已经感受到在风云激荡的近代中国，知识分子无可逃避地走上了艰难的转型之路。从结构构成、治学传统到价值心态，中国知识分子都身处悠久历史投射下的浓重影响之中，不得不迎接时代和命运的严峻挑战。

二、推进知识分子现代转型的探索和历史教训

近代中国处于只有先从政治上解决内忧外患，走上国家统一、民族独立的道路，才有可能实现现代化的特殊境遇。以工农群众为依靠主体的中国共产党，通过革命完成建立独立的民族国家这一历史任务，从而为现代化建设的全面展开提供了现实基础。正因如此，知识分子现代转型的迫切性和必要性，是在新中国的社会主义改造和社会主义建设过程中凸显出来的。这也就是毛泽东极为关注知识分子问题的重要原因。

综观毛泽东在新中国知识分子问题上的决策与实践，可以说，他力图从以下三个方面来推进中国知识分子的现代转型的。

其一，调整知识分子的结构构成。

对于社会主义现代化建设，尤其是大规模的工业化建设来说，科技知识分子最为紧缺。当然，国家建设与社会发展需要的人才才是多样的。如果以专业知识结构来分，可以更细分为人文知识、社会科学和自然科学技术三个专业领域，这三个方面的人才都是需要的。不过，由于当时社会管理主要还是依靠党的领导来实现，对社会科学及这方面知识分子的需求还不是很突出，因此所导致的缺憾也很值得今天反思。

在当时极为有限的知识分子群体里，尤其是高级知识分子中间，人文知识分子所占比例最

^① 段联合、陈敦直、丁珊主编：《中国传统文化》，西安：西北大学出版社，2005年，第38页。

大。就社会声望和社会地位来说,人文知识分子更是影响巨大。唯独工业建设最紧缺的科技知识分子,不仅少之又少,而且在当时的教育体系及人才培养模式中尚未得到应有的重视。

因此,毛泽东及中国共产党对知识分子结构构成的调整,就首先从教育领域开始。以院系调整为核心的高等教育改革,对有限的教育资源进行重新整合和布局,构建起一大批理工科为主的专门院校,力图在较短时间内培养适应经济建设需要的、以科技知识分子为主的人才队伍。同样的思路也体现在争取海外学人归国和派遣留学生等工作上。经过各方面努力,建国后短短几年内便初步建立起一支专业门类较为齐全、有一定数量和质量的科学技术人才队伍。此后近30年间,或者说新中国的毛泽东时代,这部分知识分子是发展得最快的。据统计,建国初期,全国科技人员仅有5万左右;1952年,全民所有制单位专业技术人员数、科技人员总计42.5万人,平均每万职工中科技人员269人;到1978年,全民所有制单位专业技术人员数、科技人员总计434.5万人,平均每万职工中科技人员593.3人^①。迅速增长的科技人员成为当时工农业建设的骨干人才。

应该说,毛泽东对于知识分子结构构成的这种变化发展还是基本满意的。1964年,他在对尼泊尔教育代表团的谈话中,一方面告诫客人“千万不要迷信中国的教育制度”,另一方面也说,“也不是一点好的也没有,比如说,拿工业方面的地质学来讲,旧社会给我们留下来的地质方面的学者和技术工人只有二百多人,现在我们有二十多万了”。^②从这一方面看,毛泽东所推动的知识分子结构构成的调整与建设,是有着值得肯定之处的。

其二,改造知识分子的治学传统。

毛泽东早年就深恶传统教育和传统学风脱离生产、脱离实际之弊,认为“学生在学校所习,与社会之实际不相一致,结果则学生不熟谙社会内情,社会亦嫌恶学生”^③。需要指出的是,毛泽东并不因此贬低传统学术。他主张对传统学术和传统文化要“用马克思主义的方法给予批判的总结”^④，“承继这一份珍贵的遗产”^⑤，做到“古

为今用”。他所特别反对的是脱离生产实践、脱离实际的治学传统。

之所以会发生这种“脱离”，既有传统知识精英不事农工、轻视生产的原因，也是因为西方资本主义国家入侵的冲击下，传统的治学方法及其旨归，已经无法应对社会变革提出的挑战，更不能适应现代工业社会生产发展的需要。即使在近代中国知识分子高高举起“科学”的旗帜时，他们讨论得更多的其实也是科学的价值问题，是“科学能否解决人生观”的问题，仍然不出传统治学的思路。“人们普遍满足于对科学价值的津津乐道，无意作脚踏实地的研究和实践工作。”^⑥当然，当时的科学研究也缺乏与生产实践密切结合的社会条件。

在建设社会主义现代化的新时期，工业化进程的推进与社会生产实践的发展，既对知识分子及其治学致思提出新的要求和挑战，也为改造知识分子的治学传统创造了社会条件。在此过程中，毛泽东对改造知识分子治学传统的探索，突出体现在倡导教学、科研与生产劳动相结合方面。因此，他对“技术革命”和“教育革命”寄予了较高的期望。通过倡导“技术革命”，毛泽东力图推动科技知识分子在进行技术创新和其他学术活动时，到工农群众中去，将学术研究与生产劳动中的具体问题结合起来，克服科研工作与生产建设、产业发展缺乏应有互动的弊病。通过教育改革和“教育革命”，毛泽东鼓励学校办工厂、农场，也倡导地方企业和公社因地制宜、因事制宜办学校，推动学校与地方企业、公社合作，促进办学形式多样化，变革人才培养模式，探索教育与生产劳动相结合、更能适应并促进经

① 国家统计局、国家科学技术委员会编：《中国科技统计年鉴1992年》，北京：中国统计出版社，1993年，第25页。

② 《毛泽东思想万岁》（1961年1月—1968年5月），内部资料，第170页。

③ 中共中央文献研究室、中共湖南省委《毛泽东早期文稿》编辑组编：《毛泽东早期文稿》（1912.6—1920.11），长沙：湖南出版社，1990年，第451页。

④ 中共中央文献研究室编：《毛泽东选集》第2卷，北京：人民出版社，1991年，第533页。

⑤ 同上，第534页。

⑥ 阎润鱼：《近代中国唯科学主义思潮评析》，《教学与研究》2000年第10期，第39—45页。

济建设和社会发展的道路。

在毛泽东看来，知识分子应该联系实际，了解社会实践，这也是做好学问、学习知识本身的要求。书本的知识是基础，但不能“只有书本知识”，更要重视在实践和运用中学习。所以他认为：“师生应该接触农民和城市工人，接触工业和农业。不然学生毕业以后用处不大。比如学法律的，如果不到社会中去了解犯罪的情况，法律是学不好的。”^①

当然，面向经典的学术研究仍然是需要的，而且是需要具备专业训练的学者薪火相传。但以此为主要治学方向的学者，相对整个知识分子群体来说毕竟只是少数。大部分知识分子还必须关注和回答社会实践提出的大量问题，用自己的研究和创作为社会建设和生产发展服务，提供适应人民群众实际需要的科技、学术成果，或者文化艺术作品。毛泽东曾经强调要“厚今薄古”，希望文化建设能够“推陈出新”，其用意也即在于此。

其三，重塑知识分子的价值心态。

出身农家的毛泽东敏锐地观察到：“中国历来只是地主有文化，农民没有文化。”^② 传统社会的这种文化配置格局造成了“智愚”的阶层分野，并强化了前者统治后者的“资本”和权力。对于代表被压迫阶级、领导工农群众革命的中国共产党及其领袖来说，革命胜利后建立的新政权基础是以工农为主体的人民大众，社会主义现代化建设是要为人民服务的，尤其是要让长期以来被压迫的工农群众“当家作主”。这既是毛泽东为之奋斗的目标，也是中国共产党必须兑现的政治承诺。因此，改变知识分子习自于传统的价值心态和价值理想，就显得十分迫切。

要实现这一政治目标，就要让知识分子认同新政权的意识形态，认同这种意识形态的核心理念——为人民服务，并以之为指导，积极主动为社会主义现代化建设服务。建国初期毛泽东推动知识分子参加改造旧社会、重建新秩序的几场社会运动，就是希望他们在实践中完成这一转变；而思想文化领域发起的几次批判运动，则是意图以由反而正的方式推动知识分子的思想转变。

更重要的是知识分子要到工农群众中去，去

掉脱离实际、脱离群众的“高高在上”的“知识分子气”^③，在与工农群众“同吃同住同劳动”的生活、生产实践中，培养起与工农群众的感情。毛泽东说：“我们的国家机关工作人员、文学家、艺术家、教员和科学研究人员，都应该尽可能地利用各种机会去接近工人农民。有些人可以到工厂农村去看一看，转一转，这叫‘走马观花’，总比不走不看好。另外一些人可以在工厂农村里住几个月，在那里作调查，交朋友，这叫‘下马看花’。还有些人可以长期住下去，比如两年、三年，或者更长一些时间，就在那里生活，叫做‘安家落户’。”^④ 他希望知识分子根据各自的实际情况，以不同的方式去接近工农群众，了解工农群众。

在毛泽东看来：“群众才是真正的英雄，而我们却是幼稚可笑的，包括我。”^⑤ 知识分子也要真正认识到自身的局限，认识到作为社会生活主体的工农群众的智慧和力量，克服建立在较高知识水平上的自我优越感和精英心态，“要做人民的先生，先做人民的学生”^⑥。毛泽东不遗余力地推动知识分子参加社会实践，号召“知识分子劳动化”，接受工农群众的“再教育”等等，都带有改造知识分子世界观、重塑知识分子价值心态的考量。总的来说，就是希望知识分子成为“又红又专”的社会主义建设人才。

应当说，毛泽东对推动知识分子转型的这些探索是有一定的成效的。但是也必须承认，在这些探索的过程中也留下了许多沉痛的历史教训，甚至在“文化大革命”中出现了打击知识分子的灾难性后果。无论对毛泽东还是知识分子，对他

① 《毛泽东思想万岁》（1961年1月—1968年5月），内部资料，第173页。

② 中共中央文献研究室编：《毛泽东选集》第1卷，北京：人民出版社，1991年，第39页。

③ 毛泽东：《接见非洲、拉丁美洲青年学生代表团时的谈话》（1964年8月25日），转引自宋永毅主编：《中国文化大革命文库》，香港：香港中文大学中国研究服务中心出版，2002年。

④ 中共中央文献研究室编：《毛泽东选集》第5卷，第408页。

⑤ 中共中央文献研究室编：《建国以来毛泽东文稿》第13册，北京：中央文献出版社，1998年，第489页。

⑥ 中共中央文献研究室编：《建国以来毛泽东文稿》第1册，北京：中央文献出版社，1987年，第750页。

们个人还是国家民族来说，都造成了无可挽回的惨重损失。这一历史悲剧是许多因素共同作用所导致的结果，其原因也是复杂多样的。

从根本上说，中国知识分子，与中国社会发展一样，是在毛泽东为首的中国共产党领导下的社会主义建设时期才真正开始深刻的现代转型的。正因如此，这一现代转型过程不可能重走西方资本主义的道路。毛泽东所力图实现的，是在克服和避免包括苏联模式和西方资本主义模式弊端的前提下，走出一条符合中国国情的社会主义现代化道路。在这种情况下，毛泽东深知以工农群众为依靠主体的中国共产党在智力支持和人才资源上存在严重不足，尤其在科学文化领域的话语权不足，因而特别重视调动知识分子的积极性，希望知识分子建言献策，协助与促进中国共产党做好各项工作。

在此过程中，由于从不同的角度出发，或者对现实问题的认知不同，或者知识分子受治学传统的影响，一些知识分子对具体政策措施的意见，与毛泽东和新政权所倡导的方向是存在差异的；与此同时，“农民干部进城，同知识分子结合，在社会主义建设这个共同战略目标的基础上，互相推心置腹，亲密无间，也是有困难的”^①。例如，在高等教育改革的问题上，许多拥有英美教育背景的高级知识分子，从强调教育发展规律的角度出发，对院系调整存在较强烈的抵触心理。而对于新政权来说，不整合当时有限的教育资源，将人才培养模式从以所谓“通才”为主，转变为以“专才”为主，就无法解决工业化建设急需的大批实用型专门人才的紧缺问题，尤其是旧中国几乎空白的许多重要工业行业的专业科技人才的培养问题。类似这样在调整知识分子结构构成上的矛盾，并不罕见。至于治国理政的大政方针方面，在毛泽东和中国共产党重视发挥知识分子与闻国事、参政议政作用的前提下，双方也时有意见相左的情况，毛泽东与梁漱溟的冲突，在很大程度上就是对国家现代化道路的不同看法所导致的。这些意见分歧，就深层次的原因来说，也与认识主体在世界观、价值观方面的差异有关系，应当说任何时候都难以完全避免。

因此，一方面，毛泽东强调：“思想改造，

首先是各种知识分子的思想改造，是我国在各方面彻底实现民主改革和逐步实行工业化的重要条件之一。”^②他希望知识分子能够改造世界观，如果知识分子“读了一些马克思主义的书”，“又在同工农群众的接近中，在自己的工作实践中有所了解”，“那末，我们大家就有了共同的语言，不仅有爱国主义方面的共同语言、社会主义制度方面的共同语言，而且还可以有共产主义世界观方面的共同语言。如果这样，大家的工作就一定会做得好得多”。^③另一方面，毛泽东也深知思想改造的艰巨性，指出：“对于思想问题采取粗暴的办法、压制的办法，那是有害无益的。知识分子的改造，特别是他们的世界观的改变，要有一个长时期的过程。我们的同志一定要懂得，思想改造的工作是长期的、耐心的、细致的工作，不能企图上几次课，开几次会，就把人家在几十年生活中形成的思想意识改变过来。要人家服，只能说服，不能压服。压服的结果总是压而不服。以力服人是不行的。”^④

然而，知识分子世界观的改造是以明确的社会主义方向和意识形态认同为指导的，在实践当中，又常常是藉由政治运动的方式开展的。这就无可避免地会与精神自由的追求发生冲突，使知识分子感到精神压抑。与此同时，毛泽东试图推动中国共产党广大党员干部执政思维的转变、学会正确处理人民内部矛盾的努力，由于各种主客观原因的影响也未能取得良好效果。许多党政军干部仍然习惯于运用阶级斗争的话语和方式处理矛盾冲突，甚至把“为政治服务”简单理解作“为政策服务”。当知识分子的一些尖锐批评或观点分歧，被当作敌我矛盾处理时，出现打击知识分子的现象也就不难理解了。在“文化大革命”过分政治化的氛围中，一切具体问题的分歧都可能被上升为严重的政治问题。在极左思潮的影响

① 《陆定一文集》编辑组编：《陆定一文集》，北京：人民出版社，1992年，第822页。

② 中共中央文献研究室编：《毛泽东文集》第6卷，北京：人民出版社，1999年，第184页。

③ 中共中央文献研究室编：《毛泽东文集》第7卷，北京：人民出版社，1999年，第273页。

④ 中共中央文献研究室编：《毛泽东文集》第7卷，北京：人民出版社，1999年，第279页。

下，许多涉及知识分子现代转型的具体问题，变成了极端化的“阶级斗争”的组成部分。尤其是“技术革命”和“教育革命”中不少原本需要深入探索的改革，就是在这种情况下变成了空洞的政治口号，或者是一哄而起又一哄而散的政治运动。

而这些现象对知识分子造成的伤害，又导致了一部分知识分子对政治的恐惧和排斥心理，从而重归书斋、疏离现实。毛泽东所殷切希望的“一种合理的、活泼的关系”^①没能实现。即使在“去政治化”的今天，这种远离现实政治的理念，仍然阻碍着一些知识分子关注现实、关怀社会。有学者感慨道：“美国学者对待学术研究与现实、学术研究与政治的看法和实践不能不引起我们的思考。在我国学术界（尤其是史学界），如何处理学术研究与现实（主要是现实政治）的关系问题并不是什么新问题，但确实是一个长期未能解决好的难题。以历史研究为例，古代史研究与近现代史研究（特别是革命史和党史研究）形成鲜明的壁垒，各方都非常‘自觉’地恪守规范，保持相互封闭，避免与现实发生关系，甚至鄙视与现实的联系。其结果，使得史学研究脱离现实，难以体现其自身的学术价值、科学价值。我们并不否认，在极左思潮的冲击和影响下，鼓吹‘史学为无产阶级政治服务’直接造成了人们对史学与现实关系扭曲的认识，导致了‘影射史学’的泛滥。但是，我们并不能因此而否定了我国史学研究中的脱离现实的‘纯学术研究传统’。这种传统至今仍然发挥着影响。”^②从这一点来说，知识分子的现代转型还有很长的路要走。

三、余 论

1976年2月12日，毛泽东复信给复旦大学中文系教授刘大杰，回应关于韩愈的历史评价等争议问题，不同意当时简单化批判、一概予以否定的做法。这是在“文化大革命”那种高度政治化的语境里，一个政治家与高级知识分子的交流。半年之后，毛泽东去世了。他对新中国知识分子问题的探索，也随之成为了一段历史。

自那时起，又是三十多年过去了。毛泽东1956年所说的那个培养知识分子的“计划”，在今天看来，已经不是什么问题了。以现在高等教育的规模，仅2013年一年普通本专科毕业生数就超过638万^③。中国共产党中央委员会的成员中，果然出现了工程师、科学家。然而，知识分子的状况仍然不能让人满意。这些年来，一方面是经济建设取得了巨大成就，而另一方面，对素质教育的呼唤，对科技创新的需求，对知识分子官僚化倾向的不满，对专家变成“砖家”的嘲讽，同样强烈而无法忽视。人们需要知识分子对制约社会发展的大量问题提出可行对策，而不是仅仅躲在书斋、实验室里做脱离实践的研究。应当承认，知识分子本身的“现代化”还远远未能达到社会发展的要求。毛泽东对新中国知识分子问题的探索，仍然存在重要而急迫的意义。

（责任编辑 欣 彦）

① 逢先知、金冲及主编：《毛泽东传（1949—1976）》，北京：中央文献出版社，2003年，第652页。

② 侯且岸：《当代中国的“显学”——中国现代史学理论与思想新论》，北京：人民出版社，2000年，第297页。

③ 中华人民共和国教育部统计数据 <http://old.moe.gov.cn/publicfiles/business/htmlfiles/moe/s8493/201412/181593.html>

革新伦理学：胡塞尔和孔子^{*}

【韩】李南麟/著 罗雨泽/译^{**}

【摘要】本论文的目标是重构胡塞尔和孔子的革新伦理学、对它们做出评价以及概述革新伦理学未来的任务。在第1、2部分，我会重构胡塞尔和孔子的革新伦理学。在第3部分，我将处理革新伦理学的诸种面向。在第4部分，我会展示：胡塞尔和孔子的革新伦理学都是不完整的，革新伦理学未来的任务之一就是通过彼此的对话使得胡塞尔和孔子的革新伦理学更加完整。在第5部分，我会指出革新伦理学的一些未来的任务，以此作结。

【关键词】伦理革新；现象学；仁；《大学》

中图分类号：B516.52 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)04-0060-08

在《危机》中，胡塞尔断定当下的世界正处于深深的危机之中。依照他的看法，当下世界危机的起因就在于实证主义。实证主义，例如物理实证主义，宣称：世界和真理只有一个，亦即物理世界和物理真理，由此它否定世界和真理的诸种形式的实存。在当下，实证主义对人的生活产生了巨大影响，由此在诸种人类生活领域产生了各种各样的危机形式。其一就是伦理危机，它否认了人作为道德生物的实存。非道德论或反道德论的呼声遍及整个世界，异常响亮。在此情景之下，革新伦理学(Ethik der Erneuerung)——其任务在于说明伦理革新的各个方面——对于克服人的道德危机和当下世界的整个危机能起到巨大的作用。

上个世纪二十年代，胡塞尔(1859—1938)发展出一门革新伦理学，并就此主题撰写了五篇文章。其中的三篇于1923—24年发表在日本杂志《改造》(Kaizo)上，随后收入出版于1989年的胡塞尔全集第27卷；余下的两篇在胡塞尔

死后收入胡塞尔全集第27卷。^①接下来对这五篇文章的分析将会表明：革新伦理学是胡塞尔后期现象学中的重要主题。

在中国，先于胡塞尔2400年的儒家创始人的孔子(551—479 B.C.)已处理过革新伦理学的问题。在其《论语》或《大学》^②这样的主要著作中，有许多处理伦理的革新这个主题的地方。伦理革新问题是孔子伦理学的重要主题。

在本文中，我为自己提出的任务是：重建、评价和比较胡塞尔和孔子的革新伦理学，并且描述革新伦理学未来的任务。在头两章，我会重建胡塞尔和孔子的革新伦理学。在第三章，我会指出革新伦理学的四个维度，亦即经验的、质料的、形式的以及超越论的维度。此后我会指明：胡塞尔和孔子的革新伦理学是不完满的，因为它们没有发展出全部的四个维度。未来的任务之一就是对于胡塞尔和孔子的革新伦理学加以补全。与此相应，在第四章我会指出：胡塞尔和孔子的伦理学如何能够通过彼此间的对话转换为更为完满

* 本文的原文标题为：Ethik der Erneuerung bei Husserl und Konfuzius。本文的一个较早版本发表在2014年6月13—16日在台湾高雄举办的“现象学作为亚洲和西方的桥梁”会议上，感谢Yu Chung-Chi盛情相邀。此后，本文发表在2014年7月1—4日在德国图青举办的“中德哲学的哲学方法”会议上，感谢Guo Yi, Claudia Bickmann, Christian Krijnen, Michael Spieker的盛情邀请。本文的德文版在2014年7月7日发表于乌珀塔尔哲学系学术研讨会上，题为“Ethik der Erneuerung bei Husserl und Konfuzius”，感谢Laszlo Tengelyi和Klaus Held的盛情邀请。本文还在“身体与生命·生态学的视角”会议上发表，会议于2014年9月20日在利比里斯举办，以庆祝汉斯-莱纳·塞普的六十岁生日，感谢Karel Novotny的盛情邀请。感谢所有会议和学术研讨会参会者的提问和讨论。本文的译文曾由中山大学哲学系硕士研究生蔡勇骏对照原文通读，并提出诸多修改意见，特此致谢！

** 作者简介：李南麟，韩国首尔国家大学哲学系教授。

译者简介：罗雨泽，(广州510275)中山大学哲学系硕士生。

① 这五篇文章收在《胡塞尔全集》第27卷的第3至94页。

② 孔子是否为《大学》的作者，这一点是有争议的。在这方面我追随朱熹，他持这样一种观点：《大学》文本是由孔子所写，而对文本的注释则是由哲人曾子所写。

的形式。在第五章，我将指示革新伦理学的若干更进一步的未来任务，以此作结。

一、胡塞尔的革新伦理学

在发表于《改造》的前两篇文章中，胡塞尔致力于界定革新伦理学问题以及探讨作为革新伦理学方法的本质还原。为了阐明伦理革新的本质结构，胡塞尔随后在第三篇文章中试图去说明“革新的起源”（Hua XXVII, 20）。按照他的观点，伦理革新的产生由以下几个要素构成：（1）对人的整体生活的概观；（2）对生活的普遍伦理评价；（3）伦理追求；（4）伦理决断；（5）伦理革新的重复；（6）至善和定言命令；（7）理性；（8）满足；以及（9）由个体的伦理革新向社会伦理革新的飞跃。^① 现在，我将逐一说明这些方面。

（一）对人整体生活的概观

伦理革新始于“对当下的人的整体生活的统一概观”（Hua XXVII, 26）。“虽然人的整个生活有着不同的确定性和明晰性，但人能够对其进行统一的概观 [...]。”（Hua XXVII, 26）人能够通过省察各种行为对其当下生活加以概观，比如说：对感知、判断、意志、感受、各种行为模式（如主动性和被动性）、天性和本能、习惯性、性格特征、职业生活等进行省察。人不仅能够概观当下生活，也能够概观过去和未来生活。对生活的统一概观并不限于现实生活之上，它能够延展到人的可能生活中去。

（二）对生活的普遍伦理评价

伦理革新的下个步骤是对整个生活的伦理评价。通过对整个生活的统一概观，人们就能够从伦理的立场出发对整个生活作出评价。这里涉及的不是对个别行为的个别伦理评价，而是普遍的伦理评价，它把人的整个生活当作其对象。

从完全的满意到完全的不满，可能有着各种各样的伦理评价结果。假使某人对其整个生活完全满意，那么他就没有了在伦理上进行革新的动机。对自身生活的不满正是伦理革新起源的可能性条件。

（三）伦理追求

同无生命之物不同，有生之物追求着更好的

生活。凭借着对伦理上更好生活的追求，人在有生之物之中得以凸显。追求伦理上更好的生活是人的本质：“然而，这里合乎本质地存在着这样的动机的可能性，这动机导向对完满生活一般的普遍追求，也就是说导向这样一种生活：这种生活在其一切活动中都能被证明为是正当的。”（Hua XXVII, 30）

（四）伦理决断

伦理追求会将人们导向于此：依据整个生活做出一个伦理决断。这里涉及的是“对整个生活的决定性决断”，“借此他在伦理上就是成人了，他源初地将他的生活建立为伦理的生活”。普遍伦理决断不同于各种个别伦理决断。后者相关于个别的伦理事件，如同他人的伦理关系，而前者则关涉人的全部生活。普遍伦理决断改变了诸个别伦理决断来“面对新的和真正的人，他拒斥旧人，并向自身先行勾画出新的人性形态”。（Hua XXVII, 43）^②

（五）伦理革新的重复

在首次伦理决断之后，“新人”又会退回“旧人”，因此伦理革新必须得到重复。“只要伦理生活就其本质而言是同‘下扯倾向’的斗争，那么它也就可以被描述为持续的革新。通过对源初的、变得无力的伦理生活意志的彻底思义和实行以及对此时变为无效的原创造（Urstiftung）的更新，在特殊意义上沉陷于‘伦理奴役’的人革新着自己。”（Hua XXVII, 43）伦理决断之重复的必然性恰好是作为不完满生物的人的本质。假如人是上帝，那他就不须重复伦理革新。

（六）至善和定言命令

伦理革新预先设定了至善和定言命令的实存。至善是伦理上自我革新的目标，自我决定者致力于此。定言命令是最高形式实践法则，它调节作为向至善接近的过程的伦理革新的过程，

① K. 黑尔德将实践的实现解释为伦理革新，此外，他还讨论了伦理革新的重要成分，例如满足、理性、伦理追求。K. Held, “Intentionalität und Erfüllung”, in: C. F. Gethmann/P. L. Oesterreich (Hrsg.), *Person und Sinnerfahrung. Philosophische Grundlagen und Interdisziplinäre Perspektiven*, Darmstadt, 1993.

② 新人是基督教的关键概念之一。它指的是通过圣灵在精神上重生之人，而旧人是尚未经历过圣灵的人。在此语境中，《新约》中的一段话如是说：“又要将你们的心志改换一新，并且穿上新人。”（以弗所书 4：23-24）

有着各式各样的定言命令的表达。其中之一是：“在诸种可达到的善中选择最好的，这是绝对正确之事，因而也是绝对被要求之事。”（Hua XXVIII, 137）每个想要在伦理上革新自己的人，必须听从定言命令，如胡塞尔所写的那样：“每个人都处于[...]‘定言命令’之下。他能够成为‘真的人’，即作为能够全然地被评价为善的人，仅当人有意地遵从于定言命令，这定言命令无非是在说：成为真正的人[...]。”

（七）理性^①

没有理性，伦理革新是不可能的。它通过理性的各种样式，如理论理性、价值理性、实践理性，而得以进行。譬如说，对生活的统一概观主要是通过理论理性来进行的，而对生活的伦理评价、伦理追求、伦理决断、伦理革新的重复主要是通过价值理性和实践理性来进行的。

理性是人的自由和自律的源泉，因此，经由理性得以进行的伦理革新显示为自由和自律的过程。没有任何伦理革新能够通过强迫而得以进行。

理性也是知识和行动的明见性源泉，因此，经由理性而得以进行的伦理革新就表现为明见的过程。伦理革新不能盲目地进行。作为明见的过程，它使作为“‘有方法（Methode）的’生活”的“真正地人性的生活”成为可能（Hua XXVII, 38）。因此，胡塞尔将“真正的人的生活之理想结构”规定为“泛循道主义（Panmethodismus）”（Hua XXVII, 38），并认为“泛循道主义”是“人的普遍本性的必然后果，人要成为超过动物、有着更自由和更理性的行为的生物”。（Hua XXVII, 38）

（八）满足

伦理革新导向“完满的生活一般”，“它保证了一种纯粹的、持久的满足”（Hua XXVII, 30）。它是真正意义上的幸福生活的可能性条件。有多种多样的人类生活的形式，但是，“伦理人的生活形式”（Hua XXVII, 29）由于“不仅是相对的有最高价值之物，而且唯一的绝对有价值之物”（Hua XXVII, 29），就同其他的人类生活形式区别开了。

伦理人的生活形式相对于其他形式有绝对的优先，这种说法的根据何在？如胡塞尔所言，根

据就在于：“对提升到伦理层面的人来说，一切能被评价为积极的生活形式只有通过这种方式才是有价值的：它们顺应于伦理的生活形式，无论是进一步的构型还是范式和最终权利的法则都能从中获得。”（Hua XXVII, 29）成为科学家、政治家、艺术家能够使人对自身感到满意，但是只要人在伦理上不满意，他就不能在真正意义上对自己满意。在此意义上，胡塞尔写道：“真正的艺术家还不是最高意义上真正的人。但真正的人可以是真正的艺术家，当且仅当伦理上的自身规定要求他这样。”

（九）从个体伦理革新向社会伦理革新的飞跃

伦理可以划分为个体伦理和社会伦理。与此相应，伦理革新划分为个体和社会的伦理革新。就此而言，胡塞尔在“作为个体伦理问题的革新”（Hua XXVII, 20）和“作为社会伦理基本问题的革新”（Hua XXVII, 22）之间做出了区分。相应的，个体革新伦理学构成了社会革新伦理学的基础。

在撰写于1923-24年但并未在《改造》上发表的两篇文章中，胡塞尔试图发展社会革新伦理学。就此，他探讨了“在人类发展中的文化形式类型”（Hua XXVII, 59）。同时，他区分了“宗教文化层次”（Hua XXVII, 59）和“科学文化层次”（Hua XXVII, 73）。存在着各种各样的宗教文化类型，如“自然发展的宗教”（Hua XXVII, 59）、“宗教自由运动的形态”（Hua XXVII, 63）、“中世纪宗教文化形态”（Hua XXVII, 68），正如存在着各种类型的科学或哲学文化；在这些之中有“哲学自由运动的形态”（Hua XXVII, 73）、“希腊哲学的文化形态”（Hua XXVII, 79）、“中世纪哲学文化形态”（Hua XXVII, 89）、“近代哲学文化形态”（Hua XXVII, 89）等。

根据胡塞尔，哲学文化形式比宗教文化形式具有更高的价值，因为它产生“于纯粹自律的理性并且更确切地说产生于科学的理性”（Hua XXVII, 73）。在哲学文化的各种形式之中，近代

^① 对胡塞尔《改造》文章中理性概念的详尽分析参看：T. Nenon, “Husserl’s Conception of Reason as Authenticity”, in *Philosophy Today* 47 (2003).

哲学文化比其他哲学文化形式要好，因为它被打上了“绝对正当化观念”或“理性批判”（Hua XXVIII, 94）的烙印。

二、孔子的革新伦理学

不同于胡塞尔，孔子并未留下系统的革新伦理学。但是在他的著作——例如《论语》或《大学》——中，孔子处理了革新伦理学的问题。^① 首先，我想对《论语》中的革新伦理学加以考察。

（一）《论语》中的革新伦理学

在《论语》中，有许多处都是在处理革新伦理学的问题。一个典型的例子是第十二卷的第一章：“颜渊问仁。子曰：克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？”（《论语·颜渊》）这一章处理的是对有私欲的自身的控制以及向美德的回返。这一过程无非是上文讨论过的伦理革新发生的过程。我想更进一步阐发这个要点。

首先孔子赞同这样的可能性：人能在某一天控制自己以及返回到美德那里。这种可能性无非就是伦理决断的可能性，这种决断是由受制于有私欲自身的状态向自制和回归美德状态的转变。值得注意的是，这种转变是在某一天发生的，这一天可被称作是做出伦理决断之日。

第二，孔子隐晦地将仁规定为应被追求的至善。以这种方式这一章将至善作为伦理革新的发生中的组成部分来处理。

第三，孔子说：“一日克己复礼，天下归仁焉。”（《论语·颜渊》）这种说法相关于个体伦理革新向社会伦理革新的飞跃。此外，“天下归仁焉”这种说法表明了社会伦理革新发生的过程。

第四，最后两句“为仁由己，而由人乎哉”，表达了伦理革新发生的另一方面。在这两句中孔子强调：仁的实行并不依赖他者，而是要靠各个个体。这就意味着，仁的实行不是他律的，而是自律的。作为一种自律行为，它是自由的，并在理性中获得开端。由此，第12卷的第1章隐晦地将理性作为伦理革新发生的组成部分来处理。

在《论语》中，有许多处都是在处理伦理革

新发生的各个方面。就此而言，我想指出以下两点。

首先，在第12卷第1章并不能发现作为伦理革新发生要素的伦理追求。但在《论语》中到处充斥着对伦理追求的处理。典型的例子是第6卷第10章：“冉求曰：非不说子之道，力不足也。孔子曰：力不足者，中道而废，今女画。”（《论语·雍也》）很明显，孔子在此处是要强调伦理追求的重要性。以这种方式第6卷第10章将伦理追求作为伦理革新发生的一个组成部分来处理。

其次，如上所述，第12卷第1章将理性问题作为伦理革新发生的组成部分来处理。事实上，在《论语》中还有好多处在处理作为伦理革新发生要素的理性问题。典型例子是第12卷第6章，这章强调了对伦理革新的明察的重要性：“子张问明。子曰：浸润之谮，肤受之愬，不行焉，可谓明也已矣。”

（二）《大学》中孔子的革新伦理学

《大学》由两部分构成，即孔子的文本和曾子的哲学注释。^② 在两部分中，人们可以发现革新伦理学的不同方面。首先我想处理孔子文本中的革新伦理学。

孔子的文本可以划分为两个部分，即所谓的“三纲领”和“八条目”。孔子文本的第一部分是这样来描述三纲领的：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”如文本中表明德那样，三纲领是“明明德”、“亲民”（die Erneuerung der Leute）和“止于至善”。它们阐述了人们通过《大学》应当达到的目标。像第一条纲领表明的那样，大学的目标之一是明明德。第二条纲领则在于亲民，明明德之人应当试着去亲民。第三条纲领在于止于至善，明明德和亲民德过程最终应使得所有人都止于至善。

第二部分处理了“八条目”，它们应当致力于达到作为《大学》目标的三纲领。八条目是：

① Han - Woo Lee 讨论了孔子革新伦理学问题，参看：H. - W. Lee, *Lesen des großen Lernens mit Hilfe des Buchs der Gespräche von Konfuzius*（以论解大），Seoul: Heaneam, 2013. 该书由韩语写成。

② 如上所述，《大学》文本是由孔子所写，而对文本的注释则是由哲人曾子所写。

“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下。”孔子是这样描述八条目的：“物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。”

由三纲领和八条目组成的孔子伦理学正是一门革新伦理学。我想进一步探讨这些要点。

就像作为革新伦理学目标的至善一样，三纲领将个体和群体伦理学革新的过程描述为整体。如果没有明明德之人的伦理革新，那么第一纲领，即明明德，将是不可能的。如此的这第一个纲领囊括着个体伦理革新的整个过程。第二纲领，即亲民，处理的是社会伦理革新的过程，因为只要民众未被革新，社会伦理革新的过程就是不可能的。第三纲领，即止于至善，在其核心包含着作为伦理革新发生的组成部分的至善。

八条目也描述了伦理革新的过程。前五条描述了个体伦理革新的发生过程，而后三条则描述了社会伦理革新的过程。我想进一步澄清一下这些要点。

首先，前两个条目，即格物、致知，包含着伦理革新的发生如下组成部分：（1）对人整个生活的统一概观；（2）对人整个生活的伦理评价；（3）理性。就此，我想指出：经由格物所应达致之知包含一切形式的知识。^①不管是道德的知识还是非道德的知识，对个别之物的知识还是对原理的知识皆属于此。那种应使对人的生活概观和伦理评价成为可能的知识也属于此。因此，前两个步骤恰好包含作为伦理革新发生的两个组成部分：对人生活的概观和伦理评价。此外，如没有理性活动，那致知便是不可能的。因此就表明：前两个信条包含着作为伦理革新组成部分之一的理性。前两个信条描述了个体伦理革新的基础。

其次，第三条目，即诚意，包含着作为个体伦理革新发生的要素的伦理追求、定言命令、满足。在此，诚意味着人应当在他所支配的各种实践可能性中，追求去践行至善。因此，诚意就暗示着对伦理上更善者和定言命令的追求。此外，不断追求至善的意诚者能够满足于自身。以此，诚就意味着满足。

再者，第四条目，即正心，包含着作为个体

伦理革新发生的组成部分的理性。在此，正心将导致精神的正确性这一后果，它使得事物通过理性得到正确理解，而非是被怒、怕、爱、畏等各种各样的感受所干扰。正心因而包含着作为伦理革新发生的组成部分的理性。

第四，正心会通向作为个体革新伦理之完成的修身，这符合第一条目，即明明德。由此就表明：前五条目处理的是个体伦理革新的主题。在此我赞同这样的看法：它们是对第一纲领即明明德的详细描述。

第五，个体伦理革新通向社会伦理革新。后三条目，即齐家、治国、平天下，展示了社会伦理学的各个维度，它们符合第二纲领，即亲民。

第六，社会伦理革新奠基于个体伦理革新之上，在作为伦理革新最终目标的平天下那里得到完成。如果平天下没有达到，那么并不是所有人都能止于至善。如上所述，止于至善是《大学》的第三条目。

3、曾子哲学注释第二章中的革新伦理学

注释有十章，第二章对孔子革新伦理学有着决定性的意义。事实上，第二章四段话中的每一段话都是在处理伦理革新的主题。第二章说道：

段落1：“汤之盘铭曰苟日新日日新又日新”

段落2：“康诰曰作新民”

段落3：“诗曰周邦虽旧其命维新”

段落4：“是故君子无所不用其极”

这四段包含着像“新”（erneuern oder neu）这样的字眼，这些字指示出：它们都同革新伦理学相关。事实上，如果人们进一步观察这些段落，就会表明：它们处理了伦理革新发生的几个组成部分。

段落1处理了伦理革新的两个组成部分，即伦理决断和伦理革新的重复。段落1划分为两部分，即“日新”和“日日新又日新”。“日新”符合伦理决断这个要素，而“又日新”和“日日新”符合伦理革新重复这个要素。

从第一段向第二段的飞跃符合由个人伦理革新向社会伦理革新的飞跃。

段落2和3处理的是社会伦理革新的一些要素。段落2教的是：伦理革新不能被局限于个

^① 朱熹持此说。

人，而是应扩展到一切社会成员之上。段落3则讲了周朝重复革新的事情。

最后，段落4描述了作为伦理革新发生的组成部分的定言命令，因为它讲的是：人们每时每刻都要践行至善。段落4中得到处理的定言命令几乎完全符合于上文讲到的胡塞尔的定言命令。

考虑到曾子哲学注释中所发展的革新伦理学，我想指出：虽然第二章是曾子的哲学注释，但它代表了孔子的观点。段落1-3在孔子出生之前就被写出，他一定读过它们。因此，奠基于前三段的段落4不但给出了注释者的观点，也给出了孔子的观点。

三、对胡塞尔和孔子革新伦理学的评价

为了理解胡塞尔和孔子革新伦理学的一般特点，我想将各种维度纳入观察。胡塞尔在伦理学的不同维度间做出了区分，这能够为我们理解革新伦理学的不同维度提供一个导引。

根据胡塞尔，在理论科学和伦理学之间有着类比。理论科学最多可被划分出这几个不同的维度：经验科学、质料本体论、形式本体论和超越论现象学。^①同样，伦理学最多也可以划分出这几个不同的维度：经验伦理学、质料伦理学、形式伦理学和超越论伦理学。^②

因为伦理学有不同的维度，相应的，革新伦理学最多可划分出四个不同的维度：经验的、质料的、形式的和超越论的革新伦理学。

经验的革新伦理学处理的是伦理革新的经验方面，它关系到生活世界的情景。由于一个社会的生活世界情景会变得不同，一个社会的经验的革新伦理学就会变得不同。因为有着许多不同的社会，因此也就可能有着许多不同的经验革新伦理学的类型。

质料的革新伦理学处理的是伦理革新的质料本质。可能存在着各种质料革新伦理学的形式，它们符合于至善是如何被规定的方式。至善有着许多候选项，如爱、正义、知识、同情、上帝、道、涅槃等，相应的也就能有各种形式的质料伦理学。

形式的革新伦理学处理的是伦理革新的形式本质。只有一种形式的革新伦理学。形式的革新

伦理学并不会随社会变为其他，因为它处理的不是伦理革新的内容，而是形式本质。

最后，超越论的革新伦理学从超越论现象学的视角出发处理伦理革新。比如说，它试着去澄清在伦理革新之前和之后的超越论主体性或被其构造的世界间的区别。有可能发展出各种形式的超越论革新伦理学。

在对革新伦理学各种维度的讨论基础之上，现在我想规定胡塞尔和孔子革新伦理学的一般特点。

在革新伦理学的四个维度之中，胡塞尔只发展出一门形式的革新伦理学。上文考察过的胡塞尔革新伦理学就是形式的革新伦理学。在此他强调：由他发展出的革新伦理学“作为原理学说是形式的”（Hua XXVII, 50）。他并未发展出革新伦理学的其他维度，如经验的、质料的或超越论的革新伦理学。

如上所述，孔子和胡塞尔不同，他发展出了革新伦理学的不同维度，如经验的、质料的、形式的革新伦理学。孔子的革新伦理学可以被称作是这三个维度的混合。他的这样一种革新伦理学远比胡塞尔的丰富。

与胡塞尔不同，孔子并不试着去系统地发展革新伦理学。他在革新伦理学的不同维度间并不做出区分。孔子有时处理革新伦理学的两个维度，而不在两者间做出任何区分。典型的例子是孔子的文本《大学》，在那里他同时发展出形式的和质料的革新伦理学。

四、胡塞尔和孔子关于革新伦理学的对话

像孔子一样，胡塞尔的革新伦理学并不完美。通过相互对话使两者加以补足，这是革新伦理学未来的任务。现在我想指出，一方通过与另一方的对话，如何能够转变为更为完满的革新伦理学形式。首先我要探讨的是，通过与孔子的对话，胡塞尔的革新伦理学如何能够变为更为完满的革新伦理学。

^① 在1910—1911年所作的关于“现象学基本问题”的讲座稿（Hua XIII, 11ff）中，胡塞尔再区分了理论科学的这四个维度。

^② 参见 Hua XXVII, 20, Hua XXVIII, 126ff.

如上所述，在革新伦理学的各种不同维度之中胡塞尔只发展了形式的革新伦理学。系统地发展出形式的伦理学，这是胡塞尔的一大成就。但我的观点是：胡塞尔的形式伦理学有几个难点。我想择其二来加以考察。

首先，被胡塞尔看作是形式的几个伦理革新发生要素，并非是形式的。比如说，胡塞尔将“上帝理念”（Hua XXVII, 34）规定为至善。但在孔子的革新伦理学中，上帝并不被看作是至善。因此，上帝并不能被看作是伦理革新的发生的形式组成部分。

还有另一个例子。如上所述，胡塞尔将“人类发展的文化形式类型”（Hua XXVII, 59）看作是伦理革新的问题。此外他将“科学〔或哲学〕的文化层次”（Hua XXVII, 73ff）看作是文化的最高层次。有着哲学文化的各种层次，其中最高的层次是近代哲学层次，它受作为严格科学的哲学的理念之引导。可惜，引导着近代哲学层次的作为严格科学的哲学的理念，不仅是形式的，而且有其自身的内容。因此，胡塞尔纳入考察的“人类发展的文化形式类型”就不能被称作是“形式的”。它们仅仅是质料的类型。在此要指出：无须将科学文化看作是文化的最高层次。

这些例子表明：胡塞尔的形式革新伦理学包含一些质料要素。这些质料要素应当被清除，以使得胡塞尔的形式革新伦理学转变为真正意义上的形式革新伦理学。

其次，在《改造》的第二篇文章中，胡塞尔在“本质研究的方法”名下处理了作为形式革新伦理学方法的本质还原（Hua XXVII, 13ff）。不可否认的是，本质还原是形式革新伦理学的方法，但要想展开形式革新伦理学，但靠它还不充分。为了完全展开革新伦理学，我们还需要其他方法。

在此要指出：孔子在《大学》中屡次强调秩序的重要性，不管是学习过程中的秩序，事物产生过程中的秩序，还是事情的秩序：“物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣。”“其本乱而末治者否矣。”

对秩序的思考构成孔子形式革新伦理学方法的重要部分，因为伦理革新的每次发生都是按照秩序实行的。孔子所考察的秩序让我们回忆起笛

卡尔《方法谈》中的第三条方法规则：“第三条是：按次序进行我的思考，从最简单、最容易认识的对象开始，一点一点逐步上升，直到认识最复杂的对象；就连那些本来没有先后关系的东西，也给它们设定一个次序。”^①我赞成这种观点：在《方法谈》被处理的四条方法规则应被看作形式革新伦理学的方法。

孔子的革新伦理学也能通过和胡塞尔伦理学的对话变为更完满的革新伦理学。如上所述，每种革新伦理学都能划分出四个维度。就此而言，孔子的革新伦理学并非例外。它也划分出四个维度。孔子发展出其中之三，即经验的、质料的、形式的革新伦理学，然而他并未发展出超越论的革新伦理学。把孔子著作中处理革新伦理学之处划分为三组，这是完全可能的。这三组是：处理形式革新伦理学的第一组，处理质料革新伦理学的第二组，处理经验革新伦理学的第三组。我想进一步阐明这些要点。

首先，人们能够在《大学》中找到处理形式革新伦理学问题的几处。如上所述，将在学习、事物、事情过程中的秩序当作主题的那些地方处理的是形式革新伦理学问题。此外，三纲领展示了形式革新伦理学的主题。如上所述，着眼于三纲领孔子以如下方式讲道：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善。”显而易见，第一条和第三条纲领处理的是形式革新伦理学的主题，因为第一纲领中的“明德”和第三纲领中的“至善”并没有具体内容。第二纲领也是形式革新伦理学的主题，因为着眼于亲民的方式（Wie）它根本什么内容性的东西也没说。

在《大学》还有几处处理形式革新伦理学的主题。典型的例子是上文考察过的出于曾子哲学注释第二章之处。

“苟日新，又日新，日日新。”

“作新民。”

“是故君子无所不用其极。”

这些地方根本没有谈及伦理革新的内容。它们只是在处理伦理革新的形式方面。就此而言，可以指出：这些地方得到处理的形式革新伦理学

^① 原文给出的是德语翻译，这里采用王太庆先生的译文。参见[法]笛卡尔：《谈谈方法》，王太庆译，北京：商务印书馆，2000年，第16页。

同上面所述的胡塞尔的伦理革新的发生的组成部分完全一致。

其次，还有着一些处理孔子的质料革新伦理学主题的地方。孔子的质料革新伦理学处理的是孔子伦理革新的质料性本质组成部分。出自上述《论语》第12卷之处是典型的例子。

“颜渊问仁。子曰：克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由仁乎哉？”

在此处，作为孔子伦理学德性的仁以及几个孔子革新伦理学的质料性本质组成部分得到描述。因此此处可被看作是处理孔子质料革新伦理学之处。下面这处出于孔子《大学》、处理八条目之处，也能被视作是处理孔子质料革新伦理学问题之处，因为它将孔子革新伦理学的质料性本质结构当作主题：

“物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。”

第三，还有几处处理的是孔子的经验革新伦理学问题。典型的例子是上面提到的选自《论语》第6卷那个地方。

“冉求曰：非不说子之道，力不足也。子曰：力不足者，中道而废，今汝画。”

在此处，冉求承认：虽然他喜爱孔子的学说，但却不能践行它，因为他没有足够的力量。于是孔子就为此责备他：他限制了自己，由此他就没有做到最好。就此而言，此处孔子教导冉求伦理革新，这可以展示孔子经验革新伦理学的一部分。

还应当留意的是，以下出于哲人曾子《大学》中注释的第二章之处也能被看作是处理孔子经验革新伦理学之处：“周虽旧邦，其命维新。”可以指出：此处处理的是和旧邦周国相关的伦理革新问题。

我们将孔子著作中处理伦理革新主题之处划分为三组的尝试，已经展示了孔子革新伦理学体系化的开端。由此，孔子的革新伦理学变为一门形式上更为完满的革新伦理学。

五、革新伦理学的未来任务

道德危机以及当下世界的整个危机发挥巨大作用。可惜，如上所述，它们并不完满。革新伦理学有着许许多多的未来任务。最后，我想提及其中几个。

由于胡塞尔只发展出形式革新伦理学，他眼中的革新伦理学有着怎样一种具体形式是不明晰的。在写作《改造》的文章期间，胡塞尔似乎试着发展两种革新伦理学，即把“上帝理念”（Hua XXVIII, 34）看作至善的基督教革新伦理学和把“理性批判”（Hua XXVIII, 94）之源的理性看作至善的智性革新伦理学。胡塞尔革新伦理学的一项任务就是系统发展出这两种革新伦理学。

如上所述，孔子革新伦理学是经验的、质料的、形式的革新伦理学的杂糅。孔子对革新伦理学的不同维度不作区分，他并未发展出超越论的革新伦理学。孔子革新伦理学的一项任务是：对革新伦理学的不同维度做出明晰的区分，将其中每个维度都系统地发展，就像我们在第四章中部分地尝试过的那样。

此外，可以有其他几种革新伦理学，如佛教的、伊斯兰教的、道教的等等。革新伦理学的一项未来任务是，使其中的每一个都系统地发展。

为了使各种革新伦理学得到系统发展，系统地对其方法加以澄清就是必要的。因为有四个革新伦理学维度，相应地就需要四组革新伦理学方法。现象学还原方法及其各种特殊形态能作为革新伦理学的一般方法得到使用。此外，我们必须思考，除了现象学还原我们必须使用何种方法，以使革新伦理学系统发展。

我们生活于其中的全球时代，革新伦理学的一项重要任务是：实行各种革新伦理学间的对话。在革新伦理学的各种维度之中，形式革新伦理学的维度对于一切革新伦理学都是一样的，而其他维度则可以在各种形式的革新伦理学之间不同。应当通过各种伦理学间对话得到解决的有趣问题之一是：一种普遍质料革新伦理学是否是可构想的？它对于所有革新伦理学都是一样的，能够为一切世界主义的革新伦理学建立基础。

（责任编辑 任 之）

胡塞尔和孔子的革新伦理学能够为克服人的

熊十力“心”学的两个向度

——对熊十力思想的静态现象学与发生现象学解读*

郑辟瑞**

【摘要】胡塞尔现象学与熊十力新唯识论的比较研究已经初具规模，并且敞开了深入研究的空间。本文尝试以胡塞尔现象学中静态现象学与发生现象学的两个向度为参照，以熊十力的“四缘说”为研究对象，集中辨析熊十力对习心、习气与本心的阐释中的复杂层次，以便澄清熊十力新唯识论中的内在结构。最终，本文尝试指出，对熊十力新唯识论的研究可以产生出对现象学的一种“反向格义”，即揭示出现象学可能具有的一种实践哲学的取向。

【关键词】发生现象学；本心；自身意识；四缘

中图分类号：B26 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)04-0068-07

据我所知，在耿宁先生的影响下，张庆熊先生首次全面地对胡塞尔现象学与熊十力新唯识论做了详尽的比较。^①在胡塞尔现象学的参照下，熊十力新唯识论的理论结构已经得到了有效的梳理。无奈，熊十力思想体系庞大、来源驳杂，且旨在“囊括古今，平章华梵”（马一浮语，见2，7），读熊十力著作，每每掩卷长叹，若有“熊十力哲学名相通释”一卷在手，定能有所助益，而不迷失于概念丛林之中。本文尝试在胡塞尔与熊十力比较研究的思路中做出一点补充，在这里，主要是引入胡塞尔思想中静态现象学和发生现象学两条路径的区分，^②将熊十力新唯识论纳入“心性现象学”的框架之中，以“心”（包括“本心”和“习心”）为主题，进一步梳理熊十力的新唯识论。

本文分五部分，第一部分界定关于“本心”和“习心”的人生论在熊十力新唯识论中的位置，人生论的枢纽位置使得它综合了对意识的结构描述和发生说明；第二部分至第四部分依次以习心、习气与本心为论题，辨析熊十力对这三个论题的论述，发掘出它们的静态现象学和发生现

象学的两个向度；第五部分则尝试理解熊十力综合结构研究和发生研究的动机，以及本心习性化的动机和转习成性的可能性。

熊十力自创“新唯识论”^③，计划分为两部分，分别是境论和量论。所谓境论，就是今天所说的本体论或宇宙论，它的研究对象是实体或者本体，以及相应的现象或者功用；所谓量论，则相当于今天所说的认识论，它的研究对象是不同类型的认识活动，熊十力通常称它们为性智和量智。

熊十力区分境论和量论，它的基本结构是能所结构，境论关心的是所量所知，量论关心的是能量能知，这个结构大致类同于胡塞尔的意向活动-意向相关项的相关性结构。这样，本体和性智对应，功用和量智对应。但是，熊十力认为，这两种对应关系存在着本质上的差异，本体和性

* 本文的初稿曾经在2014年第十九届中国现象学年会（成都）和2015年心性现象学与心性哲学学术研讨会（高雄）上宣读过，感谢倪梁康、方向红和肖德生等师友提出的问题，本文的修改是建立在此基础上的。本文系2012年度中央高校基本科研业务费专项资金资助项目（NKZXB1259）的阶段性成果。

** 作者简介：郑辟瑞，（天津300071）南开大学哲学院副教授。

① 参阅张庆熊，《熊十力的新唯识论与胡塞尔的现象学》，上海：上海人民出版社，1995年。

② 参阅倪梁康：《思考“自我”的两种方式——对胡塞尔1920年前后所撰三篇文字的重新解读》，《中山大学学报》2009年第5期；《“自我”发生的三个阶段——对胡塞尔1920年前后所撰三篇文字的重新解读》，《哲学研究》2009年第11期。

③ 熊十力“新唯识论”有三个版本，分别为“文言文本文”（1932）、“语体文本”（1944）、“删定本”（1953），本文以“语体文本”为主。

智不是能所关系；恰恰相反，两者不可分开来看，熊十力所理解的本体不是，也不能是与认识相对之物。

熊十力做出上述规定，一个原因是他对本体的规定性的考量。依照他的说法：“在宇宙论中，赅万有而言其本原，则云本体。”（3，15）^①事物的本原被称为本体，与本体相对应的事物则是“现象”，熊十力分析了本体的六种规定性（参阅3，94）。简而言之，本体是包含变易于自身之中的不变易，本体是同一，现象是差异，^②本体不是与诸现象并列或者在它们后面的另一个现象，而是使现象成为现象者；另一方面，同一也不能脱离差异，本体是在现象中显现出来的。因而，熊十力所谓“要空现象而后可见体”（3，75）则应当理解为：不是排除现象，而是要知道它不过是真实本体的呈现。熊十力常常使用麻与绳子来比喻，“绳子，喻现象。麻，喻本体。”（3，74）唯有不把绳子当作绳子来看待，才能看到它是一条麻。

基于此，熊十力引入传统哲学中“用”的范畴，并且对本体论采取一种功能主义的释义，“用者，具云功用”（3，79）。这更加有利于破除将现象执为实在的倾向，认识到笔不过是一种功用，我们就不会把它视为实在之物，对万事万事均可做如此理解。而就本体方面，熊十力也相应地做出了某种去实体主义的释义，这一点体现为对“体”的动词意义的强调，“体万物者，言即此心遍为万物实体，而无有一物得遗之以成其为物者”（2，11）。熊十力常用的比喻是“海水”与“众沤”，“大海水，可以喻体。众沤，可以喻用”（3，80），海水不离众沤，它依赖于它们而显现，众沤又各个都是海水整体的直接显现。

熊十力持有的一元论的本体论使得他不可能将本体和对本体的认识（性智）分开来看，两者必须是统一的，而使得两者统一起来的中介性因素就是“本心”。这一点已经体现在了“新唯识论”的开宗明义上：“今造此论，为欲悟诸玄学者，令知一切物的本体，非是离自心外在境界，及非知识所行境界，唯是反求实证相应故。”（3，13）^③这句话已经表明，将本体和性智（实证）联系起来的是自心。

熊十力多次将本体与自心等同，“此中真的自己一词，即谓本体”（3，15）。这个“真的自己”也被称为“本心”，以便和“习心”对举：“应知有本心习心之分。唯吾人的本心，才是吾身与天地万物所同具的本体，不可认习心作真宰也。”（3，18）同时，熊十力也分别将本心、习心与性智、量智等同起来；本心是性智，“即此真己，在‘量论’中说名觉悟，即所谓性智”（3，15）；习心等于量智，“量智即习心，亦说为识”（3，16）。这样，熊十力将本体、本心和性智三者等同起来。

在熊十力看来，今天的哲学只是本体论：“哲学自从科学发展以后，他的范围日益缩小。究极言之，只有本体论是哲学的范围，除此以外，几乎皆是科学的领域……哲学思想本不可以有限界言，然而本体论究是阐明万化根源，是一切智智，与科学但为各部门的知识者自不可同日语。则谓哲学建本立极，只是本体论，要不为过。夫哲学所穷究的，即是本体。”（3，14—15）从根据的秩序来看，本体优先于本心、性智，但是从论证的秩序来看，熊十力采取的步骤实际上是首先论证本心是性智，然后再由此论证本体是本心。

性智就是自身意识。熊十力对自身意识的讨论应该源自唯识学中关于“自证分”的论述，他也由此意识到描述自身意识所要面对的无穷后退和循环论证的难题，所以，他强调“性智者，即是真的自己的觉悟”（3，15）。在这里，和意向意识不同，意识与被意识者是一回事，“这个觉悟就是真的自己。离了这个觉悟，更无所谓真的

① 凡熊十力的引文，均引自《熊十力全集》，萧蓬父主编，武汉：湖北教育出版社，2001年，体例为“卷数，页码”。熊十力基本上是在同等意义上使用“本体”与“实体”这两个概念的，在“文言文本”的相应段落中，他用的是“实体”，“赅宇宙万有而言其本原，曰实体”（2，10）。

② 在“原儒”中，熊十力明确使用“同一与差异”的模式来描述体用关系，“本体是无对。本体之流行至健无息，新新而起，其变万殊，是名为用。用既万殊，便是有对。由体成用，即无对已含有对，相反在是。然赖有此反，乃以显发本体之盛德与大化。”（6，318—319）

③ “新唯识论（文言文本）”对应的开篇是：“今造此论，为欲悟诸玄学者，令知实体非是离自心外在境界，及非知识所行境界，唯是反求实证相应故。”（2，10）熊十力是在同等意义上使用“本体”和“实体”这两个概念的。

自己”(3, 15)。这里没有能所之分, 没有见分和相分的区分, 两者是一回事, 本心既不是进行性智者, 也不是性智的对象, 而是说, 本心就是性智。所以, 熊十力说: “这种自知自识的时候, 是绝没有能所和内外及同异等等分别的相状的, 而却是昭昭明明、内自识的, 不是浑沌无知的。”(3, 21) 正是这一点保障了本心是“独立无匹的”(3, 15), 既然本心消弭了能所的分别, 那么, “本心无对, 先形气而自存……自存者, 非依他而存故, 本绝待故”。本心独立自存, 无所依赖, “吾平生独持返本之学, 唯求见自性。即本心或本体”(3, 417)。本心的独立自存性使得它最能恰如其分地承担起本体的职分, 因为本体正是与差异相对, 又将差异包含其中的同一, 而“自性一词, 即是实体的异语”(2, 10), 实体从概念上表明了它是独立自存的。

简而言之, 熊十力的论证思路是: 本心因为是性智而是本体。^① 对于这一思路, 熊十力给出过比较明确的说明: “本心亦云性智, (从人生论与心理学的观点而言, 则名以本心。从量论的观点而言, 则名为性智。) 是吾人与万物所同具之本性。(本性犹云本体。)”(3, 374—375) 在熊十力的思想体系之中, 本体论和认识论以人生论为中介, 有效地统一起来。

二

从胡塞尔对“滞留”的分析所揭示的双重意向性出发, 倪梁康先生对静态现象学和发生现象学做出基本的区分: “所有意识现象学的分析, 不是横意向性分析, 便是纵意向性分析。前者是对贯穿在此河流中、在河流的流程中持续地与自己本身处在相合统一之中的‘横意向性’(Querintentionalität)的研究, 即对意识流中的恒定、稳固之要素的研究, 简言之, 对意识结构的研究; 后者则是对沿河流而行的‘纵意向性’(Längsintentionalität)的研究, 即对意识的生成、变化、流动的研究, 但也包括对它们的形式和规律的研究, 简言之, 对意识发生的研究。”^② 他又将静态现象学和发生现象学与佛教教理的两大系统, 即实相论和缘起论对应起来, “与佛教的这两个大系统相应的, 在胡塞尔现象学中是发生

现象学与静态现象学, 前者是对心识之发生的研究, 后者是对心识之结构的研究”。^③ 与此对照, 熊十力思想中与发生现象学相应的内容最明显地体现在了他以“四缘说”对习心本空的说明上。熊十力的“四缘说”比较集中地阐释了本心、习心、习气以及它们之间的关系, 从而构成了关于本心如何习性化而成习心, 又如何能够转习成性的说明。

熊十力极为重视“缘起论”, 他称赞说: “佛家立义最精者, 莫如缘生之说。(缘生亦云缘起。)”(2, 541) 缘生的意思是: “缘字的意义, 本是一种凭借的意思。生字的意义, 是现起的意思。”(3, 51) 它与自体相对, 如果一物是凭借其他条件而产生的, 那么它就不是独立自存的, 因而不是本体。熊十力以此说明: “我们要知道, 妄执的心或取境的识, 根本是没有自体的。印度佛家, 把这种心说为缘生的, 就是说他没有自体的意义。”(3, 51) 这里的“妄执的心或取境的识”, 就是熊十力所谓的“习心”。依照佛教的阐释, 熊十力否认了将习心视为本体的看法, 其理由在于: 习心的发生是依赖于他物的, 习心和外境一样, 也没有自体, 不是真实存在的。

沿用佛教的说法, 熊十力分析了四种缘, 分

① 本心类似于莱布尼茨的单子, 如果类比亚当·斯密, 我们可以看到几乎相同的动机与思路。依照迪特·亨利希的分析, 莱布尼茨之所以视单子为实体, 他的思路是: “从每一个殊相都必定被赋予号数的同一性这种情况中, 莱布尼茨得出了一个深远且令人惊讶的结论: 如果同一性是一种预设了不同状态的属性, 并且, 如果一个殊相(也就是说, 一个实体)可以显示出同一性, 唯当它自身在每一种关系中和在每一种情况下都完全是同一的, 那么, 看起来就导致, 一个实体在所有时间上都必须具有所有它的不同状态。否则它就不会是一个实体, 而毋宁说是一系列不同的实体。可以从此进一步推论出, 实体只能是莱布尼茨的单子: 实体的所有状态从一开始就在它们之中了; 它们既不能被外在影响带入新的状态, 它们也不能自发地产生状态。实体中唯一实在的变化是它自身理解中的变化。”参见 Dieter Henrich, *The Unity of Reason: Essays on Kant's Philosophy*, edited and with an Introduction by Richard L. Velkley, translated by Jeffrey Edwards, Louis Hunt, Manfred Kuehn, Guenter Zoeller, Harvard University Press, 1994, p. 179.

② 倪梁康:《思考“自我”的两种方式——对胡塞尔1920年前后所撰三篇文字的重新解读》,《中山大学学报》2009年第5期,第2页。

③ 倪梁康:《赖耶缘起与意识发生——唯识学与现象学在纵-横意向性研究方面的比较与互补》,《世界哲学》2009年第4期,第44页。

别为“一、因缘。二、等无间缘。三、所缘缘。四、增上缘”（3，53），本心、习心和习气分别在其中得到了说明。其中，“所缘缘”和“等无间缘”对于作为量智的习心来说具有特殊意义，它们在结构上类似于胡塞尔的“横意向性”和“纵意向性”。

“云何所缘缘？一切为识所及的对象，通名境界。识是能缘的，境是所缘的。（此中能缘和所缘的缘字，其含义有攀缘和思虑等等意思。）能缘识，不会孤零零的独起，决定要仗托一个所缘境，他能缘识才会生起来，因此，把境界说名所缘缘。”（3，59）这就是说，意识的本质特征是意向性，意识总是对某物的意识，不存在没有所及事物的空洞意识。熊十力辨析了所缘缘的四种意义，即有体法、为识所托、为识所带和为识所虑，前三者强调了意识的意向性，它不可能没有相关事物，“如果说心可以孤零零的生起，而不必要有所托，这是断然没有的事情”（3，63）。而“为识所虑”一义则强调了意识的构成性，意识与相关事物的关系不同于镜子或相机与事物的关系，熊十力所谓意识独特的思虑作用即构成作用，这样，熊十力对所缘缘的分析类似于胡塞尔对意识的意向构造结构的分析。不过，即便在这一结构分析中，熊十力也已经涉入了发生的解释，这一点表现在他对“取境”之“取”的说明上。

熊十力对作为量智的习心的分析主要源自唯识学对“识”的分析，“量智即习心，亦说为识”（3，16），而识的本质，简而言之就是“取境”。熊十力分析“取”有三种意义：“一、心行于境；二、心于境起思虑等；三、心于境有所黏滞，如胶着然，即名为执。”（3，24）比照胡塞尔《逻辑研究》中对意向行为的分析，“取”的这三种意义可以分别类比于“感觉”、“立义”、“执态”。

“取”的第一种意义指的是感官感觉，也就是唯识学八识中前五识（熊十力称为“感识”）的功能。熊十力否认五识可以把握事物本身，“五识了境时必现似境之相”（3，32），即便在感官感觉中也已经有了现象与实在的差异。大概是受到罗素的影响，熊十力认为，从客观上来说，这种差异产生的原因是感官感觉的内在角度

性和外在环境的差异，“大概由五识所凭借的官能和五识所了的境，以及二者间的关系，如距离和光线等等说不尽的关系，都有影响于五识了境时所现的相，而令这个相和境的本相不能全肖的”（3，32）。而另一方面，从主观上说，这种差异也源自感官感觉所包含的“了知”，或者可以说是被动的同一化活动，它的动机是对“事物本身”的追求，因而，在感官感觉中就有了“同异”的差异。熊十力将第二种意义上的“取”的功能赋予第六识，即意识，它建立在感识的基础上，并且对诸相行使“意识综合的作用”（3，27）。在这种意义上，它类似于胡塞尔所说的在“质料”的基础上对描述性内容的“立义”、“统觉”、“综合”等等，意识的主动性显示出来，在此，“能所”的差异明确起来。第三种意义上的“取”并不影响意识行为如何意指事物，并且将其意指为什么，它的作用在于是否将事物设定为独立于意识行为而外在存在的，撇开它所包含的伦理学意味，我们可以说，它类似于胡塞尔的“执态”，显然，“内外”之分由此产生，在这种意义上，量智也被称为“外缘”。

从静态现象学的角度来看，我们可以将熊十力所说的量智与胡塞尔所说的意向行为，更确切地说，客体化行为等同起来。取境就是客体化，而它所包含的三种意义可以对应于客体化行为包含的三个因素，也就是描述性内容、质料与质性。熊十力则更加强调三者的动机引发关系，因而，这里已经有了发生现象学的内涵。对照所缘缘的四种意义，取境的第三种意义是超出的部分，如果我们注意到，熊十力甚至承认包含感识和意识的识是本心的异名同义之物，它是本体的发用，那么，作为执态的取境则可以说是习心之为习心的根本性因素了。事实上，熊十力也常常将意识的分别作用排除出本心之外，对于这些矛盾之处，我们能够给出的解释是，本心与习心并非两个独立之物，毋宁说，两者是对心的发生秩序程度上的不同规定。

“等无间缘”谈论的是念念之间的关系，熊十力分为两义：“一、等而开导义；二、无间义。”（3，57）所谓等而开导，指的是前念灭而后念生，但前念有引发后念的作用，两者之间有着联想的统一性；所谓无间，则是说念念相续、

没有间隔。这两者之间似乎存在着矛盾，因为前者谈的是生灭，而后者谈的是共存。对此，熊十力给出了类似于胡塞尔“内时间意识”的分析。在“新唯识论（文言文文本）”中，熊十力以听“诸行无常”为例^①，分析这一意识流中的五心：“五心者，初率尔心，次寻求心，三决定心，四染净心，五等流心。”（2，100）生灭与共存融为一体，诸念融于一念之中，“即所缘四声，从‘诸’至‘常’，经历多念，事绪究竟，总成一念”（2，102）。在这一分析中，熊十力强调的是念念之间的动机引发关系，这一分析与胡塞尔对“纵意向性”的分析是类似的。

三

熊十力对习气的分析同样可以从结构研究和发生研究两个方面来澄清。

从结构研究的角度来看，熊十力对唯识学“心所”概念加以改造，在他看来，习气就是心所，本心与习气的区分就等同于心与心所的区分，“故以性、习判心、心所，根本区别，截然不紊”（3，433）。依照熊十力，心所是伴随并且依赖心而发生的，并且对心有所助益的意识因素。其中，熊十力强调心所对心的“相应”：“所依心起，叶合如一，俱缘一境故。然所与心，行相有别。（行相者，心于境起解之相，名行相。心所于境起解之相，亦名行相。）”（3，432）这就是说，心所奠基于心，心所与心意指同一事物，但是它们意指事物的方式不同，这一规定类似于胡塞尔对客体化行为与非客体化行为的区分，同样，客体化行为因为具有质料而形成对事物的意指，非客体化行为对事物的意指是奠基于客体化行为之上的，但是，它具有不同的质性。如果这样来看，我们可以说，本心的发用是客体化行为，习气是非客体化行为，而这正是胡塞尔对意识行为奠基秩序的基本看法。

熊十力也从发生的角度说明了习气的生成。习心并不就是习性，在熊十力看来，“习心，则习气之现起者也。其潜伏而不现起时，但名习气”（3，374），两者互相依赖，相互转化，两者的关系犹如胡塞尔所分析的主动综合与被动综合的关系。熊十力认为，一切具体的意识活动都

是习心，也就是说，都是建立在习气的基础上，而“吾人生活内容，莫非习气。吾人日常宇宙，亦莫非习气，则谓习气即生命可也”（3，271）。这一点和胡塞尔对“自我的习气化”与“世界的熟悉性”之间的相关性的讨论类似，因为“我以为，凡人意念乍动之微，与发动身语或事为之著者，通名造作，亦名为业。一切造作，不唐捐故，必皆有余势续起而成为潜存的势力，是名习气”（3，258）。熊十力曾以晚起为例，说明习气的产生以及对于具体行为的影响，正如胡塞尔对意义积淀与传递的分析。

以上述“四缘说”为关照，熊十力认为，习气与环境一道，均属于增上缘。所谓增上缘就是，“谓若乙，虽不是由甲亲自创生的，然必依着甲固有，若是没有甲，即乙也不得有”（3，68）。也就是说，增上缘虽然不是事物的构造性因素，不是使事物成为此类事物的本质因素，但却是它的实现不可或缺的因素。增上缘对事物的产生发生影响，这种影响可以是积极的，也可以是消极的，即“有顺有违”。就意识活动而言，熊十力以“作意”为例说明：“我们每一念心起的时候，总有一种作动或警策的作用，和这一念的心相伴着。心是对与所思的境而了别的，这个了别，是我们本来的心。而所谓作动或警策的作用，是我们特别加上的一种努力，这个不即是本来的心，而只是和心相伴着，这就名为作意。此作意便是对于心而作一种增上缘。”（3，71）以“作意”为代表的“心所”、非客体化行为不仅是奠基于客体化行为之上，而且它伴随着客体化行为并且对它做出表态，它并不构成客体化行为的了别能力，但是对它具有辅助作用，是引发客体化行为，使其得以实现、具体化的因素。

四

对于熊十力关于本心，或者说自身意识的分析，我们同样可以区分出结构研究和发生研究两条思路。

在一开始，熊十力相关的讨论是围绕着唯识学的概念展开的，与“外缘”、客体化行为相对

^① 胡塞尔也是以听为例来说明内时间意识的。

照的是“返缘”或者“内缘”。熊十力区分了两种返缘：“返缘略说以二：一者于外缘时，自知知故，如方缘色而识自知知色之知故。（缘者，缘知，知色之知，是识上外缘之用。）二者全泯外缘，亲冥自性故。（自性为体。冥者冥证。亲冥者，反观自体而自了自见，所谓内证离言是也。该此能证即是所证，而实无有能所可分。）”（2，100）在这里，第一种意义上的外缘类同于“自证分”，是伴随意向意识的对意向意识的意识，这种自身意识固然不是它所伴随的意向意识，但也不能脱离开它；第二种意义上的返缘才是熊十力意义上的“性智”。事实上，在“新唯识论（语体文本）”中，这一区分并没有出现在相应的位置上，而在“新唯识论（删定本）”中，熊十力甚至倾向于不再称“自证分”意义上的意识行为为“返缘”、“内缘”；恰恰相反，它实际上是一种“外缘”：“内缘者，俗或妄记吾心外缘白瓶时，既知道外面白瓶，同时亦复自知正在知道白瓶，此自知其知白瓶的这个自知即是内缘云云，为此说者却是误解内缘。吾心自知其正知白瓶时，即已向外逐物，便非吾所谓内缘，吾所谓内缘者，乃专就证量言。”（6，33）熊十力思想的这一变化似乎表明，他已经明确地意识到了，“内”和“外”的区分不等于“内在”和“超越”的区分，它们都是“超越”。如果参照胡塞尔的现象学，我们大致可以说，第一种意义上的返缘是从静态现象学的角度对意识结构的分析，而第二种意义上的返缘则是从发生现象学的角度对自身意识的发生与展开的说明。

耿宁先生以古代印度哲学为例，区分了三种对“自身意识”的看法，其中第三种立场是：“认识行为既不通过后继的和次生的认识行为、也不通过特殊的机构（自我或心灵）被意识到，而是在其自己之中、通过其自己被意识。”^①佛教的瑜伽行派和胡塞尔、布伦塔诺都持有这种立场，他们的立场可以称为“无自我的自身意识”；与之相对，费希特持有一种“有自我的自身意识”立场。耿宁先生强调，即便在费希特那里，这种自身意识也是“直接的，而并非偶然地、只是后续地通过次生的活动才发生的”^②。无论是“无自我”还是“有自我”，它们都反对自身意识的“反思理论”，也都明确意识到后者所带来

的无穷后退和循环的困境，只不过，根据后一种立场，自身意识是自我性的。耿宁先生引用费希特1797年的《对知识学新阐述的尝试》为证，实际上，费希特1794年的《全部知识学的基础》已经持有这种立场，费希特恰恰是为了应对无穷后退的困境而强调“自我就是它将自己设定成为的那个东西；而且它将自己设定成为它所是的那个东西”^③。如果换作我们常用的“自身意识”，则可以说“只在自我对它自己有所意识时，自我才是”^④。

熊十力的自身意识理论中同时存在着这两种立场：当熊十力将本心理解为现量时，他的立场接近于瑜伽行派、胡塞尔和布伦塔诺的“无自我的自身意识”理论；当熊十力将本心与性智等同时，他的看法更加接近于费希特。

本心是感识。“依常途用语，即就纯粹感觉不杂记忆与推想等作用者而言。然哲学家或不许感觉为知识。但佛家则说眼等识亲得境物的自体。此时，必与物冥会为一。即心物浑融，能所不分，主客不分，内外不分，是为证会，而不起虚妄分别，乃真实的知识也。余于此处，与印度诸师，同其主张。”（3，312）“感觉唯是证会，都无分别，诸相具泯。则感觉所得者，实无杂乱可说。”（3，312）“感识冥证境物，无分别故，不起物相及空时相。”（3，313）这一描述类似于“无自我的自身意识”的立场，本心被理解为意识最初的现起，它完全没有分别意识。在这个意义上，它类似于胡塞尔的“内意识”或者“原意识”，它甚至没有内时间意识，更不用说对象化意识了。这种意识固然不再是包含在意向意识中的自身意识，但也不必具有创生其他意识的作用，毋宁说，它是中立化的意识，“即依靠着这个智的作用去察别事物，也觉得现前一切物莫非至真至善。换句话说，即是于一切物不复起滞碍想，谓此物便是一一的呆板的物，而只见为随

① [瑞士] 耿宁：《心的现象——耿宁心性现象学研究文集》，倪梁康编，倪梁康、张庆熊、王庆节等译，北京：商务印书馆，2012年，第218页，亦参阅第128页。

② 同上，第221页。

③ [德] 费希特，《全部知识学的基础》，王玖兴译，北京：商务印书馆，1997年，第13页。

④ 同上，第12页。

在都是真理显现。到此境界，现前相对的宇宙，即是绝对的真实，不更欣求所谓寂灭的境地”（3，23）。

而当熊十力将本心与性智等同时，本心具有更多本体论的意义，它类似于“单子”或者“本我”，它不仅是意识的初现，而是已经涵盖了一切差异。这也是熊十力将性智的发用称为“习心”的因缘的原因吧。

五

综上所述，熊十力思想中的发生研究路径是和他的人生论、实践哲学的取向紧密相关的。熊十力一再强调，他的思想是“自家体认所至”（3，136），“新唯识论”亦以“欲了本心，当重修学”为结。他创立新唯识论，一方面源自自身的体悟，另一方面也为了变化气质，转习成性。从这个角度来看，我们自然会考虑这样几个问题：本心与习心的关系如何？它何以又是如何被习性化的？转习成性的动机和可能性条件是什么？

如果将本心理解为原意识，我们可以问，原意识何以产生出超越意识，何以会执影像为独立自存的？对于这个问题，熊十力表示，超越意识的萌芽不在感识，而在意识之中，但是“感识冥证中，本不起相。意识何故能忆前物而现似其相，此中未及详。留待‘量论’再谈”（3，313）。但是，如果从作为性智的本心的角度出发，问题则不同，本心转变为习心的动机更应该从本心自身中寻找。尽管熊十力常常以太阳和云翳类比，本心虽一时被遮蔽，但毕竟常在，我们所要做的不过是去除染习、保存净习。但此云翳来自何处呢？熊十力强调，本心的觉是无有一点隐蔽的、完全敞亮的，这就使得习心的发生变得可疑。或许，熊十力在后期的某种转变可以回应这一问题：“智是本心天然之明。知识是习种乘天明而动而起，迅应外物之感，而引心以化于物，才成知识。”（7，245）智不再等于本心，而只是它的发用：“智是本心的作用，故亦名智用”（7，246）。^①这样，尽管熊十力由此赋予习心与量智，或者说，经验认识以更为重要的地位，但也说明，本心在智中的显现已经是一种下

降，智也已经是一念，是作业，因而终于使得习心、知识得以可能。这样，本心的自觉是习性化的开端，而这种习性化活动的动机也仍然在本心之中，也就是本心自我显现的要求。熊十力曾经谈到，本心何以有所资具，是因为它要显现出来，“生命元是法尔无为的，必需资具，才得显发，譬如电力必赖有传电和发光的资具，才得呈现出来”（3，262—263）。本心自我显现的要求使得它通过习性化活动而转变为习心了。

那么习心返本的动机和可能性条件呢？熊十力提到一种不自在感：“夫染虽障本，而亦是引发本来之因。由是染故，觉不自在。不自在故，希欲改造，（自己改造自己。）遂有净习创生。”（3，466）习心自身的不自在感促使它自己努力排除染习，同时培养净习。至于可能性条件，则是本心的自觉自明，“若不有性觉在，凭谁照察客尘而涤去之？”（3，416）在此意义上，熊十力认同王夫之，复礼先于克己。

熊十力学修并举，尤其强调体证的难以描述，本文却以西方哲学的概念框架强加说明，牵强附会之处良多。倪梁康先生在面对“学证”与“思证”的一致性问题时，引证耿宁先生之语，兹转引如下，聊以自辩：“我在这里听凭一个直接的明见（直观）的引导，并且试图将它用某些语词表达出来并澄清它，以便能够诉之于读者的相应的明见。我对直接明见的信任要甚于对语言使用的信任，并且我试着在后者中指明前者。”^②

（责任编辑 任之）

^① 这里受到郭美华先生相关论著的启发，参阅郭美华：《熊十力本体论哲学研究》，成都：巴蜀书社，2004年，第107页。

^② [瑞士]耿宁：《意识统一的原则：被体验状态以及诸体验的联系》，倪梁康译，《世界哲学》2011年第1期，第10页，转引自倪梁康：《客体化行为与非客体化行为的奠基关系再论》，《哲学研究》2012年第8期，第35页。

现象学与唯识学具有“同构性”的跨文化省思

陈群志*

【摘要】胡塞尔曾经指出,如果按照由希腊所创造并在近代得以发展的科学思维方式来理解东方的哲学和科学,那么其结果必然会造成意义的歪曲而误入歧途。这个看法即在说明东西方思维的差异。源于不同的文化背景,倘若要比较公正地阐明异质文化的思维形态与基本精神,站在同等的高度进行跨文化省思,那么首先就需要换位思考。从胡塞尔本人的跨文化省思出发,本文力图探究现象学与唯识学的三重同构性(构造原则、直观原则与内在原则),是对胡塞尔观点的一种补充。

【关键词】胡塞尔;现象学;唯识学;同构性

中图分类号:B516.52 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2015)04-0075-07

“同构性”(isomorphism)概念的使用,首先发端于抽象代数,是现代数学的基本原则之一。与胡塞尔同时代的德国数学家 Eugen Otto Erwin Netto (1848—1919) 在 1882 年发表的论文《置换理论及其对代数的应用》,就探讨了“同构性”概念,认为“同构性”即是指两个群之间的“一一对应”关系。比如:如果一个群中的三个元素 a, b, c 满足 $a(b(c, \text{那么另一个群的对应元素 } a', b', c' \text{ 满足 } a'(b'(c'$ 。①在此,“同构性”揭示了对对象的属性或操作之间的相似关系,若将此数学理论运用到哲学领域,就可以指两种或两种以上的思想系统具有相似的关系或原则,对此成立的关系或原则对彼也成立。必须说明的是,现象学与唯识学的“同构性”不是简单的“中西合璧”,更不是“中体西用”,而是不同的思想系统、不同的观念形态在其领域存在类似的原则。在本文中,需要处理的关键性问题有两个:一、基于不同文化系统的现象学与佛学的跨文化省思如何可能?二、现象学与唯识

学的“同构性”根据何在?第一个问题的解答不妨从胡塞尔的佛学研究出发,第二个问题的阐明则需要进行具体的相关论述。

一、现象学与佛学的跨文化省思: 从胡塞尔出发

早在 1925—1926 年冬季学期的一个研讨班上,胡塞尔就和学生们讨论过佛学问题。②今天我们还能看到他所留下的两篇文稿:《论〈觉者乔达摩语录〉》(1925)③和《苏格拉底—佛陀》(1926)。④前者是为卡尔·埃根·诺曼(Karl Eugen Neumann)(1865—1926)所翻译的巴利圣典而写的书评,后者则是对欧洲思维和印度思维所进行的跨文化省思。

胡塞尔虽然因其知识的范限而把佛学当作印度思维的代表(他所接触到的佛学文献和印度文献并不多),但其基本判断却具有哲学家的敏锐洞察力。他不是从语文学的角度来进行文本的詮

* 作者简介:陈群志,(广州 510006)华南师范大学历史文化学院博士后。

① 参见[美]莫里斯·克莱因(Morris Kline):《古今数学思想》第4册,上海:上海科学技术出版社,1981年,第235页。

② 参见 Karl Schuhmann, “Husserl and Indian Thought”, in: Selected papers on phenomenology, ed. Cees Leijenhorst and Piet Steenbakkers, Dordrecht, 2004, pp. 137—162.

③ 参见 E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge* (1922—1937), Hrsg. von Th. Nenon und H. R. Sepp, 1989, S. 125—126. 中译本参见胡塞尔的《论〈觉者乔达摩语录〉》,刘国英译,译文原载于《胡塞尔论佛教》一文中,见《现象学与人文科学(第三辑):现象学与佛家哲学》,刘国英、张灿辉主编,台北:漫游者,2007年,第14—16页;单文收入《唯识研究》第一辑,杭州佛学院编,上海:上海古籍出版社,2012年,第136—137页。

④ 参见 E. Husserl, “Sokrates—Buddha”, in: Husserl Studies, 2010, vol. 26, pp. 1—17. 中译本参见[德]胡塞尔:《苏格拉底—佛陀》,倪梁康译,《唯识研究》第一辑,第138—154页。

释,而是站在哲学对话的层面来展开研究的,其目的是期望通过跨文化省思以重新界定和更新欧洲文化。

在胡塞尔看来,佛学思维与现象学思维类似,都是基于“超越论的”立场而非“超越的”立场,^①以此对世界整体的意义进行发问,从而抛弃对自然态度的信仰而回到自身的内在反思之中,世界仅仅是主体中的现象。在胡塞尔这里,“超越”首先意味着与“内在”(内在于意识)相对,超越是对意识的超越。为了摆脱传统认识论的困境(如何认识超出自身之物),必须悬搁一切超越的设定,回到纯粹意识的内在之中。“超越论的”是胡塞尔现象学的标签,它首先意味着一种基本的哲学态度,其次意味着在纯粹意识本身中确定客观认识的可能性,此时与“内在”无异。^②可以认为,胡塞尔现象学是一种“内在-超越论”模式的现象学。我们相信,哲学必须从历史道路中解脱出来,摆脱通行的思想习惯,重新获得对哲学本身的理解,以便达到知识的严格态度 and 精神的纯粹境界,以此放弃先入之见,重新投向纯然内在的反思而悬搁自然的生活旨趣。这便是现象学与佛教哲学的基本态度,东西方于此相遇合。

就自主要求而言,佛教极为重视自主认识,戒、定、慧皆个人自主的修证,由此而导向正法,获得解脱。佛教是无神教,佛不是神,而是以人身觉悟“心性本净”的圣者,他不像一般宗教那样来解释“人与神的关系”,而是依靠自身来明察绝对实践真理,达到自在和清静。^③胡塞尔也表明哲学生活是自主的,认为那种对终极有效性的真理研究本身就具有自身负责的绝对实践价值。^④在同期的一篇文章中,他还说道:“哲学的生活必须被理解作为一种由绝对的自身负责而来的一般生活:个人的个别的主观,作为个人生活的主观,想要在其全部生活中,在其全部实践中,真正自由地作决定,就是说,这样地作决定,使得它任何时候都能够在自己面前为它的决定之正当性负责。”^⑤不过,佛教的自主与胡塞尔所主张的自主还存在着差异。佛教的自主是远离一切人法执著的“无我论”的实践自主,理论本身的价值是为此服务的。胡塞尔则认为,实践思考只有限定在真实的认识判断中才能得以陈

述,才能使实践真理成为可能。^⑥就此而论,佛教的绝对实践自主思想与胡塞尔所说的“认识自主-实践自主”还有一定的距离。

再者,佛教采取的是“非理性”的实践态度,这与基于希腊传统的欧洲哲学之“理性主义”态度相反,“(佛教)以一种与我们欧洲人完全相反的方法”^⑦来认识世界。当然,胡塞尔并没有说“理性”就是好的,“非理性”就是不好的。恰恰相反,在他看来,佛教发现了一条“在超越论主义中的出路”^⑧。这是什么意思呢,难道表示胡塞尔对理论态度的放弃和对佛教态度的接纳?显然不是。至少胡塞尔对印度思维的态度,或者说对佛教的态度,是游移不定的。在《论〈觉者乔达摩语录〉》中,他还称赞佛教思想将毫无疑问共同参与塑造欧洲的宗教-伦理和哲学意识,但在后来的《危机》中,他又指出,诸东方哲学(印度与中国)虽然都具有对于整个世界的兴趣,但只是一种宗教-神话的实践态度,还不能与基于惊异态度、理论态度的欧洲哲学精神相比。^⑨与此同时,胡塞尔也认为欧洲危机的根源恰恰存在于“理性主义”的误用,“作为启蒙运动时期的理性主义的那种理性的发展形态乃是误入歧途”^⑩。“旧的理性主义——它是一

① [德]胡塞尔:《论〈觉者乔达摩语录〉》,《唯识研究》第一辑,第136页。

② 参见倪梁康:《胡塞尔现象学概念通释》修订版,北京:生活·读书·新知三联书店,2007年,第465、468页。

③ 参见释印顺:《印度佛教思想史》,北京:中华书局,2010年,第12页。

④ 参见[德]胡塞尔:《苏格拉底-佛陀》,《唯识研究》第一辑,第146—147页。

⑤ [德]胡塞尔:《第一哲学》下,王炳文译,北京:商务印书馆,2010年,第272页。

⑥ 参见[德]胡塞尔:《苏格拉底-佛陀》,《唯识研究》第一辑,第148页。同样的意思,胡塞尔在同期的文稿中也指出:“理性生活是普遍的实践的生活之一分支,而普遍的实践的生活之实践领域,就是认识,更高的领域就是理论的统一,最高的领域就是普遍理论的统一。”([德]胡塞尔:《第一哲学》下,第278—279页。)

⑦ [德]胡塞尔:《论〈觉者乔达摩语录〉》,《唯识研究》第一辑,第136页。

⑧ [德]胡塞尔:《苏格拉底-佛陀》,《唯识研究》第一辑,第150页。

⑨ 参见[德]胡塞尔:《欧洲科学的危机和超越论的现象学》,王炳文译,北京:商务印书馆,2006年,第384页。

⑩ 同上,第393页。

种荒谬的自然主义，并且没有能力从根本上把握直接与我们有关的精神问题。”^①就此看来，胡塞尔将理性主义哲学区分为两种：一种是基于自然态度的朴素的片面的客观主义哲学；另一种是基于精神态度的高层的普遍的内在主义哲学。“只当精神从朴素的地面向外部而反转向自己本身，并且停留于自己本身，纯粹停留于自己本身之时，它才能使自己感到满意。”^②由此可知，他认为佛陀找到了一条超越论主义出路是有道理的。

总体来看，胡塞尔对佛教哲学的理解或者说对印度思维的看法，就其所了解的文献而言，还是比较慎思明辨的。在跨文化省思的可能性向度方面，他认为佛教具有净化心灵的纯粹性和纯真性，能对面临文化崩溃的欧洲世界产生活跃的新动力。不过，胡塞尔的看法也出现了几个误区：首先，巴利圣典只能代表佛教哲学全体中最原始的一小部分（原始佛教），此外还有大量的部派佛教、大乘佛教、秘密佛教的诸多阐发，尤其是大乘佛教中的唯识学，其思维形态事实上与现象学有很多共通之处；其次，佛教并不能代表印度思维的全部，印度之宗教—哲学正统大体是以《梨俱吠陀》《奥义书》等经典为基础而建立的，其与佛教（佛法不言吠陀）莫不相互斥之为异端^③；再者，佛教系统中并不缺乏欧洲哲学中的那种知识的概念化、理论化与逻辑化，与之相反，比如唯识学派中就发展出了严整的认识论逻辑体系。^④

二、现象学与唯识学具有“同构性”的论证

前已表明，胡塞尔本人进行了现象学与佛学的跨文化省思，在他看来，佛教哲学与欧洲最高的哲学与宗教精神是旗鼓相当的。他虽然不免带有欧洲思维优越于印度思维的倾向，并且认为“哲学通过欧洲文明始终执行其指导整个人类文明的功能”^⑤，但就其文稿的具体内容来看，不可否认，他始终不是作为旁观者，而是作为深入其中的哲学家进行的跨文化省思。遗憾的是，胡塞尔没能知晓东方佛教中的唯识学，这种与他所创立的意识现象学极为相似的哲学形态。^⑥ 职是

之故，我们在此不妨延伸胡塞尔的跨文化省思，^⑦来考察一下现象学与唯识学的“同构性”根据，以便审视“意识哲学”内部的诸种途径。

（一）第一重“同构性”根据：构造原则

胡塞尔现象学通过“纯化原则”悬搁了超越之“物”，从而获得剩余的“纯粹意识”，但并没有完全消除一切世界之物。相反，作为世界之物仍然是“连续持存地呈现于作为意向统一体的显现复合物”^⑧。因此，绝对不能把“纯粹意识”看作是某种逻辑起点或空的逻辑可能性，意识作为体验流的存在在任何时候都具有“意向性”，具有其本质的内在统一性。我们虽然悬搁了涵摄所有物的整个世界，但并没有失去任何东西，而是得到了整个存在，“纯粹意识”自身之内原本就构造着世界的超越存在。^⑨ 换句话说，一方面，“纯化”分离出了“纯粹意识”作为现象学的剩余物，另一方面，意识自身所具有的构造功能又同时保聚了所排除的事物。因此，“纯化原则”可称之为“分离原则”，“构造原则”可称之为“保聚原则”。

① 同上，第402—403页。

② 同上，第402页。

③ 参见徐梵澄：《五十奥义书》之“译者序”，见《五十奥义书》修订本，徐梵澄译，北京：中国社会科学出版社，2007年，第3页。

④ 这方面可以参见罗氏宪：《唯识方隅》，《罗时宪著作全集》第3卷，北京：中国社会科学出版社，2010年，第106—145页；罗光：《中国认识论》第七章，台北：台湾学生书局，1995年，第99—138页。在西方，佛教认识论方面的思想已由舍尔巴茨基（Th. Stcherbatsky）给了比较全面的阐述，并且还对比了欧洲类似的理论。参见Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, vol. 1, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Ltd, 1993.

⑤ [德] 胡塞尔：《欧洲科学的危机和超越论的现象学》，第27页。

⑥ 据考察所知，在中国，方东美是最早对唯识学与现象学进行沟通性研究的哲学家。参见陈群志：《论方东美关于现象学与唯识学的比较研究》，《中国现象学与哲学评论（第13辑）：现象学与神学》，上海：上海译文出版社，2014年，第386—400页。

⑦ 值得说明的是，在跨文化省思方面，源于胡塞尔现象学的启发，汉斯·莱纳·塞普（Hans Rainer Sepp）还试图发展出一种交互文化性现象学。参见汉斯·莱纳·塞普，《同化作用没有暴力吗？——一种沿胡塞尔而来的交互文化性现象学》，陈群志译，《广西大学学报》，2014年第4期，第32—36页。

⑧ [德] 胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，北京：商务印书馆，1996年，第130页。

⑨ 同上，第136页。

现象学的真正主题既不是无主体的世界也不是无世界的主体，而是在超越论主体的自我构造中之世界生成的过程，它贯穿于胡塞尔哲学沉思的始终。意识绝对不是单纯无意义的质料或空的逻辑起点，而是具有超越论构造能力的综合统一体。由此而来，胡塞尔提供了一个以现代阐述方式来理解唯识学思想的“哲学架构”，即意识活动如何构造客体以及如何构造自身。唯识学对于“识”的构造功能的解释是通过“识转化”来完成的，这是其作为“意识哲学”的核心观点，也是世亲《唯识三十颂》中的成熟看法。世亲认为，“境”（万法）是由“识”（心识）的状态之转化才得以呈现的，因此，“识”是“境”存在的根据，它统摄着现象界的万法。^①如《转识论》载曰：“谓是一切种子识者，是阿梨耶识。为诸法种子及所余七识种子，并能生自类无量诸法故，通名一切法种子识也。如此如此者，由此等识能回转造作无量识法，或转作根，或转作尘，或转作我，或转作识，如此种种不同，唯识所作。”^②“唯识”的意思就是以“识”涵摄诸法，“境”是通过“识转化”来显现的。正所谓“境不离识”，一切客观世界都是主观心识变现的结果，不论是个体自我的实在性（我）还是经验世界的实在性（法），都是由含藏一切种子的阿赖耶识转化而成。并且，“种子”与“阿赖耶识”的关系，可对勘胡塞尔所讲的“单子”与“单子共同体”的关系，“单子”是“自我本身的完全具体化”，而“单子共同体”则是指交互主体的意识活动及其所构造出来的共同世界，它们的关系是“唯一的绝对的存在”与“总体的绝对的存在”的关系。^③

（二）第二重“同构性”根据：直观原则

毫无疑问，直观或者说本质直观作为原则性的要求在胡塞尔现象学中举足轻重。他曾明确指出，现象学的唯一财产是在最严格的现象学还原中的直观和本质直观的方法。^④我们凭借直观所获得的具有确定性的本质认识，既不是笛卡尔式的推理清晰的感知，也不是休谟式的习惯性的自明知觉，而是一种纯粹的绝对自身的被给予性。绝对自身的被给予性，这是现象学达到绝对无前提性的明见性之基本要求。在《现象学的观念》中，胡塞尔说：“研究只能限制在纯粹的直观中，

但并不因此就坚守着实项的内在之物：它是一种在纯粹明见性领域中的研究，而且是本质研究。我们曾说：它的领域是在绝对自身被给予性之中的先天。”^⑤而在《观念 I》中，胡塞尔重点强调直观是一切原则的原则，“每一种原初给与的直观都是认识的合法源泉，在直观中原初地（可说是在其机体的现实中）给与我们的东西，只应按如其被给与的那样，而且也只在它在此被给与的限度之内被理解”^⑥。

对胡塞尔而言，直接的“看”并不是感性的经验的看，而是智性的本质的看，它是一切有理性的断言的最终依据，并且这种本质的“看”是无法通过科学方法来论证的。^⑦直观的意识能够伸展得多远，相应的观念化行为便能伸展得多远；直观在多大程度上是纯粹的，直观到的本质就在多大程度上是绝对的自身被给予之物。^⑧胡塞尔称之为“本质直观”或“观念直观”的现象学方法，是一种要求很高的操作，只能通过几何学中的“三角形”抑或物理学中的“力”来作出实质性说明。当在黑板上划出“三角形”或者用“力”推开书房门时，通过经验性的观察和实验都是无法来论证“三角形”或“力”的本质的，而唯有直观行为能够给予解释。对真正研究本质状态的几何学家或物理学家而言，最终论证的行为并非经验能解决，必须依靠本质直观。现象学所要求的就是把抽象的概念回溯到其直观的最原初的来源上来，它毫无疑问地印证着“面向实事本身”的基本精神。^⑨

在唯识学中，直观原则也是核心的要求，此即所谓因明三量之一的“现量”说。《瑜伽师地

① 参见霍韬晦：《绝对与圆融》，台北：东大图书公司，1986年，第234页。

② 《转识论》，真谛译，《中华大藏经》汉文部分第30册，北京：中华书局，1987年，第666页。

③ 参见[德]胡塞尔：《第一哲学》下，第263页。

④ 参见[德]胡塞尔：《现象学的观念》五篇讲座稿，倪梁康译，北京：人民出版社，2007年，第49页。

⑤ 同上，第10页。

⑥ [德]胡塞尔：《纯粹现象学通论》，第84页。

⑦ 参见[德]胡塞尔：《现象学的观念》五篇讲座稿，第7页。

⑧ 参见[德]胡塞尔：《哲学作为一种严格的科学》，倪梁康译，北京：商务印书馆，1999年，第35—36页。

⑨ 同上，第69—70页。

论》中对“现量”的含义有三种界定：(1)“非不现见”；(2)“非已思应思”；(3)“非错乱境界”。^①其中，“非不现见”即是说没有被别的事物障碍的当下之境，“非已思应思”即是说现量境界不是过去抑或未来的思维成就，“非错乱境界”即是说不是如见水中月影之类的错误认识。公元五世纪中叶，陈那在《因明正理门论》中综合了《瑜伽师地论》的三层意思而认为“现量除分别”。在他看来，“现量”作为直观原则，当远离一切名言分别（如：长、短、方、圆等概念），一切种类分别（如：同与异、质与量等范畴），一切无异分别（如：以“颜色”来统摄青、黄、赤、白），一切诸门分别（如：色、声、香等分别）。^②到了公元七世纪，法称在《正理滴论》中将“现量”区分为四种：五识现量、意识现量、自证现量、定心现量。^{③④}

五识现量，是指如眼之见色，耳之闻声等，因眼等色根（眼、耳、鼻、舌、身）不坏，而色等五境（色、声、香、味、触）随应现前，这些眼根等在认识诸境的时候，远离了种种名言种类的分别，各自亲临其自性，并且不与五根中其他诸根相关联，因此称之为五识现量或五根现量。舍尔巴茨基认为这是直接的非概念的为第一瞬间的纯的感觉刹那。^⑤

意识现量，是指在眼等诸识随其所应而产生瞬间感觉的同时，必定有意识同时生起，因为五识现量只有一刹那存在，随后便发展成概念活动，它以感官认识作为其“等无间缘”，其认识的对象与前一感觉对象是相似而相续的，因此它是无需分别的现量活动。早期佛教认为知觉是由外境、前五识和第六识三种因素相互依存而形成的现象。这三种和合便产生了感性知觉，但陈那取消了第六识，如此则感知就有了第一刹那的纯感觉和第二刹那的理智构造。第一种现量是“感性感觉”（sensuous sensation）或者说“感性知觉”（sense-perception），它仅仅是诸种直观中的一种，而第二种现量则是“理智感觉”（intelligible sensation）或者说“心智感觉”（mental sensation）。在第一种现量生起的刹那随即产生第二种现量，并且第二种现量是介于纯粹感觉和知性活动之间的中间梯级。^⑥

自证现量，即一切心、心所对自身的认识，

对自身的体验，当心识在缘取外境的时候，同时也会自知自己正在缘境。比如眼睛看见美丽的风景而赏心悦目之时，同时也会自知这种赏心悦目之“感”，就像灯在照见事物的同时，也照见自己一样。这种认识是自我显明的，必无名言分别，是为自证现量。舍尔巴茨基将“自证现量”认为是“内省”直观或“自我意识”。在认识外在客体的同时也伴随着对此认识的认识，即“一种自我了知的了知”。就此而言，知识是“自照的”。^⑦

定心现量也称之为瑜伽现量，“瑜伽”是指心性极为安定而与道理相契合的状态，是“止观”的别称。修习如实现行者平常是以理论知识来认识道理，最后才反复修习止观，在意识上明白显现，澄澈明了，以达纯熟状态，就会生起对所契合之道理的实证。对此“瑜伽现量”的理解，舍尔巴茨基称其为“圣者的理智直观”，它能够以精神的方式直接直观到凡夫有限认识所不能接近的实在。凡夫所产生的想象是内在于认识的幻相，犹如康德所说的“先验幻相”，而能够冥思其中又能够摆脱如此幻相的只有圣者的智性直观（瑜伽现量）。并且，舍尔巴茨基认为，这种圣者的智性直观虽然可以补充我们一般认识活动的局限，但我们无法判定它，除非我们自己全知全能，因而法称的这种理论是一种不可知论，而所谓全知的存在者则是人类认识无法达到的限度。^⑧不过，徐梵澄则认为这种有修习而得的直

① 《瑜伽师地论》卷十五，参见《中华大藏经》汉文部分第27册，北京：中华书局，1987年，第475页。

② 参见《因明正理门论》，《中华大藏经》汉文部分第30册，北京：中华书局，1987年，第630页。

③ 参见《因明蠡论》（即《正理滴论》），徐梵澄译，《徐梵澄文集》第7卷，上海：上海三联书店，2006年，第540页。

④ 有关四种“现量”的研究可以参见吕澂《佛教逻辑——法称的因明说》，《吕澂佛学论著选集》第4册，济南：齐鲁书社，1991年，第2406—2048页；罗时宪：《唯识方隅》，《罗时宪著作全集》第3卷，北京：中国社会科学出版社，2010年，第108—109页。

⑤ 参见 Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, vol. 1, p. 161.

⑥ 参见 Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, vol. 1, pp. 161-162.

⑦ 参见 Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, vol. 1, p. 163.

⑧ 参见 Th. Stcherbatsky, *Buddhist Logic*, vol. 1, p. 163.

观，在凡夫也时有闪现，即直觉天才的闪光。^①

综上所述，五识现量相当于胡塞尔所说的感性直观，而意识现量则比较接近本质直观或观念直观，自证现量则相当于自我意识，瑜伽现量对于现象学而言则是神秘而不可知的。不管怎样，直观原则在胡塞尔现象学和佛教唯识学中都是一以贯之的根本要求。

（三）第三重“同构性”根据：内在原则

无论是在《逻辑研究》、《内时间意识现象学》、《现象学的观念》，还是在《观念 I》、《文章与讲演》、《第一哲学》、《笛卡尔沉思》等著作与讲演中，内在原则作为胡塞尔现象学的基本要求是一以贯之的。在《现象学的观念》和《观念 I》中，胡塞尔都明确地作出了有关“内在”与“超越”的对立区分。而对这组概念的澄清，必须通过认识批判才能获得，因为只有对认识可能性的反思才能在认识批判中确立自己。自近代以来，我们一方面试图把认识论建立在自然科学的基础上，另一方面也试图把认识论建立在心理学的基础上。但在胡塞尔看来，认识论无论是建立在自然科学的基础上抑或是建立在心理学的基础上，都是一种“背谬”，^②都会使“认识如何可能”的要求陷入困境。“‘如何可能’的问题永远不可能根据关于超越之物的在先被给予的知识以及对此在先被给予的命题得以解决。”“我永远不能奢望借助超越的假设和科学的结论达到我在认识批判中想要达到的目的：即观察到超越认识的客观性的可能性。”^③与此相对，必须转向“内在”之中，借助“内在”的绝对被给予性来摆脱以上困境，在认识问题的开端原则上，任何智性的体验都是在绝对内在的被给予性范围内才得以实施的。更重要的是，在此纯粹直观和把握的绝对被给予之物中，对象不可能在认识之外，亦即不可能是在纯粹意识之外的自在之物，而只可能是“在一个纯粹直观之物的绝对自身被给予性意义上被给予的”^④。据此可以认为，胡塞尔现象学是一种“内在哲学”。^⑤这种“内在哲学”的原则有两个要求：一、现象学的对象是在直观中绝对被给予的纯粹内在之物；^⑥二、内在之识必然与超越之物相联系是超越论问题的源泉。^⑦

胡塞尔现象学的内在性要求与唯识学的内在

性要求有着异曲同工之妙。在唯识学派中，无论是印度唯识学家还是中土后继的诸贤者，其思想的宗旨都一贯要求破除我法二执，认为外部的客观世界和内部的自我世界都是非实在的，它们都是心识的变现，其存在性当依据于内在之识。《成唯识论》中说：“愚夫所计实我实法都无所有，但随妄情而施設故，说之为假。内识所变似我似法虽有，而非实我法性，然似彼现，故说为假。外境随情而施設故，非有如识；内识必依因缘生故，非无如境。由此便遮增减二执。境依内识而假立故，唯世俗有；识是假境所依事故，亦胜义有。”^⑧此段文字的要义有三层：第一、外部的客观世界（实法）与内部的自我世界（实我）都是根据虚妄认识而施設的，因此不是真实的存在；第二、外在之物只是依据内在之识而变现的似我似法，都是貌似实在的形相显现，以此幻作感觉性相，因此也是虚假不实的；第三、虽然外境随顺众生而虚假施設，依据世俗谛（假名无实之理）看来是貌似存在的，但内识却是真实存在的，并且因为内在之识是变现虚假外境的根本所依，所以依据胜义谛（体用显现之理）看来是真实不虚的。因此，唯识学派排除了任何与经验意识相关的能取—所取的超越实在性，站在“清净心识”的立场，认为一切法的生起都是心识活动的牵引，是一种内在之表别状态的存在。^⑨从这种意义上看，唯识学与现象学都是“超越论的”而非“超越的”。

① 参见徐梵澄：《徐梵澄文集》第7卷，第540页。

② 参见[德]胡塞尔：《现象学的观念》五篇讲座稿，第30页。

③ 同上，第34页。

④ [德]胡塞尔：《现象学的观念》五篇讲座稿，第36—37页。

⑤ 参见倪梁康：《胡塞尔现象学概念通释》，第241—242页。

⑥ 参见[德]胡塞尔：《现象学的观念》五篇讲座稿，第38页。

⑦ 参见[德]胡塞尔：《文章与讲演》（1911—1921年），倪梁康译，北京：人民出版社，2009年，第180页。

⑧ 《成唯识论校释》，玄奘译，韩廷杰校释，北京：中华书局，1998年，第2页。

⑨ 参见霍韬晦：《安慧〈三十唯识释〉原典译注》，香港：中文大学出版社，1980年，第111页。

三、结 语

我们已重点说明了现象学与唯识学具有“同构性”的三重原则，确切来讲，其实还有一种“同构性”，即意识中心原则。现象学与唯识学的基本看法，意识秩序即宇宙秩序，宇宙秩序即意识秩序。自古以来的物理学、数学和哲学等都在试图给予宇宙一个秩序，其必先设定一个永恒存在的终极实在以作基底。而在现象学与唯识学中，这种终极实在被无情的取消了。当我们在内在直观中反复呈现现象流之时，每一现象都涵摄着“流”的统一及其自身，而只有此内在直观与经验事物综合的情况下，直观之物才会与经验事物相联结而形成整个宇宙的秩序性。在此之中，不再需要恒常实存的终极实在的设定，这种设定是思心自用的虚妄分别。纯粹意识是一种具有永恒活力的流变形态，以前的哲学—宗教研究，或者认为意识不存在，或者认为意识是一种实体，以此来解构性的要素分析；而现象学与唯识学则是把意识看成是活生生的纯粹现象，而非形而上学意义上的实体。《哲学作为一种严格的科学》单行本的编者斯基拉奇就指出：“胡塞尔是第一个将意识看作行动序列而非实体的人。”^①当然，斯基拉奇或许并不了解东方在一千多年前就已经有了意识哲学的系统研究。

实际上，在印度与中国，意识问题很早就得到广泛的关注和理解，并且产生了大量的经论。本文之所以没有将意识中心原则作为“同构性”问题的探讨，是因为唯识学虽然从诸经论的内容来看，有大量有关心意识及其转化的阐述，但其最终要旨与胡塞尔现象学的走向有着根本差异，此差异来源于理论的要求奠基于实践的要求（唯识学）而非实践的要求奠基于理论的要求（现象学）。^②唯识学的最终目的在于精神解脱，在于究竟通达宇宙与人生所涵摄的精神圆成，具有强烈的指引性。如果把唯识学当成一种哲学的话，那么这种哲学不仅体现着一种生活方式、一种精神指引，而且不失为一种哲学化的理论谈辩。胡塞尔现象学的目的，其最初的理想是想建立一种严格科学意义的哲学，这样一种哲学“可以满足最高的理论需求，并且在伦理—宗教方面可以使

一种受纯粹理性规范支配的生活成为可能”^③。在对印度思维与欧洲思维的跨文化省思中，胡塞尔已经揭示出了两者之间的差异。在他看来，佛教形态的印度思维方式之根本缺陷在于没有欧洲那样的理论化、观念化的思维向度，其所拥有的只是普全实践的观点和普全出世的意愿。不过，我们也知道，在佛教系统中，其出世的意愿当然很显明，但出世并非不涉世，尤其在大乘佛教中，而且唯识学也不乏理论化、观念化的思维向度。因此可以说，印度思维与欧洲思维虽有很多差异，但也有着共同的人类理想。

最后，我们不妨用胡塞尔的一段话来结束本文：

在这个由于我们的虚浮和堕落而导致文化崩溃的时代里，对我们以及所有满抱热忱地还视四周以图找寻心灵的纯粹性和纯真性，以及对世界之祥和的超克的人来说，这种来自印度的对世界超克的方式之显现，是一种伟大的体验。因为对于任何忠诚的读者来说，佛教显然是关于心灵净化与祥和的一种最崇高的宗教—伦理方法，它以一种内在一致性去思量 and 践行，达到一种几乎无可比拟的能量与高贵心境。只有我们欧洲文化中最高的哲学与宗教精神才能和佛教相比。^④

（责任编辑 任 之）

① 参见[德]胡塞尔：《哲学作为一种严格的科学》，第98页。

② 参见[德]胡塞尔：《第一哲学》下，第276页。

③ [德]胡塞尔：《哲学作为一种严格的科学》，第1页。

④ [德]胡塞尔：《论〈觉者乔达摩语录〉》，《唯识研究》第一辑，第136—137页。

被伪饰的形而上学

——探询《第一哲学沉思集》的写作动机

李 珣*

【摘要】笛卡尔本人关于《第一哲学沉思集》的写作目的有公开的与私下的两种不同说法。本文首先表明他在该书中既没有证明灵魂不朽，也没能够成功地运用自然理性证明上帝存在，因此他公开宣称的护教动机非常可疑。然后，本文比较了笛卡尔的宇宙图景与基督教的宇宙图景的不同并指出两幅宇宙图景所支持的人生图景的根本区别，这就揭示了笛卡尔伪饰自己思想的根本原因。最后，本文梳理了《第一哲学沉思集》的整体结构，指出他写作该书的真实动机就是私下所说的为物理学奠基，不过出于自保的需要而把它包装成一篇护教文字。

【关键词】灵魂不朽；上帝存在；我思；宇宙图景；人生图景；伪饰

中图分类号：B565.21 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)04-0082-09

关于《第一哲学沉思集》的写作动机，笛卡尔公开向巴黎神学院教士们声称自己写作此书是用自然理性论证“上帝和灵魂这两个问题”。^①私下里他却对友人说：“我告诉你，这六个沉思包含我的物理学的全部基础，这仅限你我之间知道……因为亚里士多德的那些拥趸也许会找更多的麻烦。”^②两种说法如此迥异，让人觉得他似乎想给自己的形而上学著作罩上一层迷雾。在哲学史上，笛卡尔因这本《第一哲学沉思集》而被尊为近代形而上学的鼻祖，可他本人居然明确地对追随之人说：不要在我的形而上学著作上花太多时间。^③为何他如此不看重自己的形而上学著作？此外，传记作者还描述了笛卡尔生平两度撰写形而上学著作时的奇怪现象：第一次是在花了九年时间陆陆续续地写下《指导心灵的原则》的未完稿之后，他从1628年11月开始只用九个月迅速完成一篇形而上学的论文，然后就集中精力撰写

形而下学著作《论世界》；第二次则是在《谈谈方法》中宣布“已经下定决心，把今后的时间专门用来求得一点自然知识”^④之后，从1639年1月到1640年3月他又去撰写《第一哲学沉思集》，然后在1641年隐居于荷兰海边的安德盖斯特城堡专心致力于实验。为什么每次宣布了方法论革命之后他不立即运用这种方法投入到形而下学研究之中却要停下来打一场形而上学的速决战呢？这样的写作顺序意味着他的形而上学写作与物理学研究之间有着怎样的关系？要破解所有这些谜团，要令人信服地确定《第一哲学沉思集》的真正写作动机，我们必须回答这些问题：笛卡尔在这本书中关于灵魂与上帝的说法与正统基督教信仰是不是一致？另一方面，这本书是不是有可能被解读成为物理学奠基？如果真是这样，他为什么又不想让亚里士多德的拥趸们知道呢？他又何以敢对教士们说这是一篇护教文字呢？

* 作者简介：李珣，江西九江人，哲学博士，（上海200092）同济大学哲学系副教授。

① René Descartes, *Les méditations métaphysiques*, 参见 *Œuvres de Descartes publiées par Charles Adam et Paul Tannery* VII 1, IX 1。中译本参见[法]笛卡尔：《第一哲学沉思集》，庞景仁译，北京：商务印书馆，1986年，第1页。笛卡尔最初用拉丁文撰写《第一哲学沉思集》，收在AT版《笛卡尔全集》第七卷，该书在笛卡尔生前就有一个法文译本，收在AT版《笛卡尔全集》第九卷，庞景仁先生的中译本就译自这个法文本。本文引用《第一哲学沉思集》的注释一般先标拉丁文本即AT VII的页码，再标法文本即AT IX的页码，最后标中译本的页码。有些中译不甚恰当的地方笔者根据译自拉丁文本的英译本重译，这些则另加英译本的页码。其它笛卡尔著作都标注了AT版全集的卷数及页码，有中译本的也给出了页码。

② AT III, 297-298，转引自罗森：《笛卡尔思想的中心含混》，《笛卡尔的精灵》，刘小枫主编，北京：华夏出版社，2009年，第65页。

③ 参见[美]朗佩特：《尼采与现时代——解读培根、笛卡尔与尼采》，李致远等译，北京：华夏出版社，2009年，第176页。

④ René Descartes, *Discours de la Méthode*, AT VI 78。中译本参见[法]笛卡尔：《谈谈方法》，王太庆译，北京：商务印书馆，2000年，第59页。

一、没有证明灵魂不朽

关于灵魂，基督教教义的最核心主张当然是灵魂不朽。对此可以这样简单地概括为：我们的灵魂来自天上，在此世与肉体结合，肉体消亡之后灵魂不会消亡，会接受来自上帝的审判；如果我们的灵魂在此世能够摆脱各种邪恶的肉体欲望的干扰、遵从上帝的戒律并完成上帝赋予的使命，那么肉体消亡之后灵魂就可以重新返回美好的天界；但如果灵魂在与肉体结合的日子受肉欲的诱惑而作恶多端，那么肉体消亡之后灵魂就会受惩罚被打入可怕的地狱。笛卡尔显然清楚灵魂不朽的说法对维持社会生活秩序的重要性。他说：“特别是罪恶的行为经常比道德的行为在今生给人们带来的好处要多得多，这样一来，如果不是因为害怕上帝的惩罚和向往来世的报偿而在行为上有所克制的话，就很少有人愿意行善而不愿意作恶的。”^①

这样的表白让人以为笛卡尔起念要证明灵魂不朽。然而，我们却吃惊地发现，《第一哲学沉思集》的副标题是：论上帝的存在和人的灵魂与肉体之间的实在区别。这莫非是他不小心出现的笔误？可是，我们发现该书前面那封致巴黎神学院的院长及圣师们的信中对灵魂属性的描述共有五次，前两次是“灵魂不和肉体一起死亡”，后三次是“灵魂有别于肉体”。无论是“灵魂有别于肉体”，还是“灵魂不和肉体一起死亡”，似乎都不能够完全等于“灵魂不朽”？笛卡尔似乎很清楚读者会产生质疑，几页之后的《六个沉思的内容提要》中，在概括第二沉思的时候，他着手处理这个问题：“不过，因为有些人可能会期待在这个沉思中看到灵魂不朽的证据，但我想他们应该在此被提醒注意，我只试图写那些我已经仔细地证明过的内容。”^②这句话表明，他只证明过灵魂有别于肉体，并没有证明灵魂不朽。鉴于他刚刚宣布过要护教，于是他接下来解释说，他在这本书里只证明灵魂有别于肉体，而没有“就这个主题深入写下去”的理由是：“因为这些思考已经足够表明从肉体的毁灭推不出灵魂的消亡，并且这样一来这些思考就足够提供在死后

还有生命的希望。”^③结合上下文，此处的推理逻辑是：由于肉体是由各个部分组合而成的因此必定会毁灭，但灵魂完全是单纯的，因此不可能同肉体一起毁灭。此处的证明逻辑几乎等同于《斐多》78B—80B中苏格拉底对灵魂不朽的证明。^④然而，在《斐多》中，苏格拉底的此番证明并没有说服对话者同意灵魂不朽。克贝此后反驳说，灵魂可能比肉体更优越更持久，它不会和肉体一起消亡，但它可能在经历几次与肉体结合分开之后被磨蚀并最终消亡。^⑤我们无法知道笛卡尔是不是预设了他的忠实读者必然熟读《斐多》因而能够理解他的言下之意，但我们可以肯定的是，笛卡尔确实从未说过他证明了“灵魂不朽”，他只是证明了“灵魂有别于肉体”并且“灵魂不和肉体一起毁灭”，而这些证明顶多能够“提供死后还有生命的希望”。然而，这种希望很可能成为纯粹的空想，如果没有宇宙图景的保障的话。事实上，《斐多》中的苏格拉底在证明了灵魂不朽之后，匆匆描绘了一幅宇宙图景作为灵魂不朽的保障。^⑥那么，笛卡尔坚持不肯证明灵魂不朽是不是因为他知道自己的物理学所描述的宇宙图景根本不能成为灵魂不朽的保障呢？让我们暂时保存这个疑问，期望到文章结束的时候它会水落石出。

二、第三沉思中如何证明上帝存在

上帝存在是基督教的第一教义，笛卡尔似乎不敢在这个问题上玩概念游戏，在第三沉思与第五沉思中两度证明了上帝存在。我们先来看看他在第三沉思中如何证明上帝存在。

① AT VII 2, AT IX 2, 中译本第1页。

② AT VII 12, AT IX 2, 中译本参见第10页，此处根据英译本翻译，René Descartes *Philosophical Essays and Correspondence*, Edited, with Introduction, by Roger Ariew, Hackett Publishing Company, Inc. 2000, p. 102.

③ AT VII 13, AT IX 3, 中译本参见第11页，英译见 René Descartes *Philosophical Essays and Correspondences*, pp. 102–103.

④ 参见柏拉图《斐多》78B—80B，中译本参见〔古希腊〕柏拉图：《柏拉图对话集》，王太庆译，北京：商务印书馆，2004年，第237—240页。

⑤ 参见《斐多》87A—88B，中译本第248—249页。

⑥ 参见《斐多》108C—114C，中译本第277—283页。

在第一沉思中用怀疑主义推翻现有的一切知识，并且在第二沉思中确定我思是不可怀疑的之后，笛卡尔在第三沉思中决定要来证明上帝存在。然而他没有从上帝本身开始这个证明，却先将我心中的思维分成观念、情感或意志、判断这三类。其中观念仅就其存在于我心中而言是不会有假的，情感或意志也不会有假，只有判断里才会有假。一番讨论之后他得出结论：我以前将心中的观念判断为来自外物并和外物一样是错误的。紧接着他说：“可是还有另外一种途径可以用来考虑一下，在我心里有其观念的那些东西中间，是否有些存在于我以外的。”^①这句话带来了整个讨论风格的大转变，从先前清楚明白、平易近人的自然理性风格变成深奥艰涩、脱离常识的经院哲学风格，而且他没有进行任何界定与解释就直接使用“实体”、“属性”、“样式”、“客观地存在”、“形式地存在”、“卓越地存在”等经院哲学术语。我们暂不分析这些经院术语各自的涵义，只看这一番讨论得出的推理原则：“如果我的某一个观念的客观实在性使我清楚地认识到它既不是形式地，也不是卓越地存在于我，从而我自己不可能是它的原因，那么结果必然是在世界上并不是只有我一个人，而是还有别的什么东西存在，它就是这个观念的原因。”^②然后他将人心中的观念分为六类：一、表象我自己的观念，二、表象上帝的观念，三、表象无生命的物体的观念，四、表象天使的观念，五、表象动物的观念，六、表象其他人的观念。这其中第四、五、六是由第一、二、三混合而成的。接下来，他用刚刚确立的那个推理原则来分析前三种观念中哪些是来自我之外的。第一种关于我自己的观念是第二沉思早已确定下来的，无须再讨论。第三种是关于物体的观念，一番讨论之后他得出结论：我心中关于物体的观念都是来自我自身，我是这些观念的作者。最后剩下第二种关于上帝的观念，他最终的结论是：我心中具有的无限完满的上帝的观念不可能来自有限的我，只能来自无限完满的上帝本身。至此笛卡尔似乎已经证明了无限完满的上帝外在于我的心灵而存在，可他还不满意，又提出一个新任务：“考虑一下具有上帝的这个观念的我自己，如果在没有上帝的情况

下，我能不能存在。”^③依次排除了我自己、我父母或不如上帝完满的其他什么作为我存在的原因，最终的结论是：“从我存在和我心里有一个至上完满的存在体（也就是说上帝）的观念这个事实，就非常明显地证明了上帝的存在。”^④

第三沉思中对上帝存在的证明包含两个环节：先是从我心里有一个完满无限的上帝的观念推出完满无限的上帝必然存在，然后再证明上帝是这个具有完满无限上帝观念的我的原因。为什么需要两步呢？第一步证明依赖的前提是第二个沉思中已经确定下来的作为思维的我，我这个思想者必然具有各种观念，上帝的观念是我心中的各种观念中的一种，在此上帝与我自己、外物、天使、动物、其他人并列。虽然笛卡尔最终证明了完满无限的上帝的观念不能来自有限的我，虽然他宣称“用上帝这个名称，我是指一个无限的、永恒的、常住不变的、不依存于别的东西的、至上明智的、无所不能的、以及我自己和其他一切东西（假如真有东西存在的话）由之而被创造和产生的实体说的”^⑤，但从逻辑上而言，我作为思想的存在优先于上帝的存在。天主教士们岂能接受上帝在逻辑上处于次要或依赖的地位？更为关键的是，笛卡尔所说的上帝是否拥有时间上或价值上的优先地位呢？我们不难发现，在第一步证明中，上帝的无限性及完满性只是一个没有任何实质内容空洞的说法。也许笛卡尔意识到他的这番关于上帝存在的证明无法通过教士们的审查，因此必须重新再来证明上帝是我的存在的原因、上帝创造了我。可是，这个被创造的我并不是一个无条件的我，而是一个具有上帝的观念的我，因此第二步证明实际上仍然在重复那个老问题：我心中具有的那个无限完满的上帝的观念来自哪里？第二步证明最后的结论又变成了：从我存在和我心里有一个至上完满的存在体的观念这个事实证明了上帝的存在。

笛卡尔在写给教士们的信中宣称要用自然理

① AT VII 40, AT IX 41, 中译本第40页。

② AT VII 42, AT IX 45, 中译本第42—43页。

③ AT VII 48, AT IX 53, 中译本第49页。

④ AT VII 51, AT IX 57, 中译本第52页。

⑤ AT VII 45, AT IX 48, 中译本第45—46页。

性来说服那些没有信仰的人相信上帝存在^①，可是第三沉思中关于上帝存在的证明立足的根本前提无疑是我心中具有无限完满的上帝的观念，问题在于一个没有信仰的人心中会有无限完满的上帝的观念吗？可以说，就他的证明所服务的对象而言，他并没有完成自己当初所宣称的任务。还有，第三沉思开始不久就出现了大量未经解释的经院哲学术语，这意味着他并没有信守那个只运用自然理性的承诺。由此可见，第三沉思中对上帝存在的证明并没有真正达到笛卡尔所宣称的护教的目的。

三、第五沉思中如何证明上帝存在

虽然上帝存在第三沉思中已经得到了证明，可这个问题在第五沉思中又一次出现。这个沉思的标题是“论物质性东西的本质；再论上帝及其存在”。关于第一个问题，笛卡尔的结论是，关于物质性的东西我们可以清楚地认识到的是广延、部分、大小、形状、位置、运动以及每个运动延续的时间，而这些特点其实是一些早已在我心里的东西。^② 然后他指出，我们借助数学与几何学所获得的关于外物的知识，虽不是由外在世界决定的而是来自我的心灵，但这些内容并非我凭空捏造的而是客观必然的，就好比三角形这个观念就必然包含着三内角和等于 180 度这个结果。之后，他转换了讨论的主题：“那么现在，如果仅仅由于我可以从我的思维中得出什么东西的观念就断言凡是我清楚、分明地认识到是属于这个东西的都实际属于这个东西，那么这一点难道不可以成为一个证明上帝存在的论证的基础吗？在我心中所发现的上帝的观念即一个至上完满的存在的观念之清晰程度并不比任何形状或数目的观念差。”^③ 这里的意思是，只要我心中清楚分明地认识到外物具有某种形状和数目，那么外物必然具有这种形状和数目，同样地，只要我心中清楚分明地认识到上帝是完满的存在，那么上帝必然存在。此后他重重复复地说，上帝与存在之间的必然联系就好比三角形与三内角和等于 180 度之间的必然联系，或者好比山与谷之间的必然联系。可是，以这种方式证明了上帝存在之

后，他并没有立即结束这个沉思，进一步指出我对其它事物的确信取决于我对上帝的确信。对此他的解释是：我曾经对某物获得了清楚明白的认识，可是当我的思想跑到其它地方去了，我就会忘记我当时的认识过程，就会怀疑甚至否定我以前的结论，但是如果我确信有一个完满的从不欺骗我们的上帝，我就再不会怀疑自己曾经清楚明白地认识到的知识。第五沉思最后的结论是：现在我认识了上帝，我就可以获得关于整个物质世界的知识。

第五沉思中对上帝存在的证明与第三沉思中的证明的显著的不同，首先表现在没有使用经院哲学的术语，其次就是几乎每次提到上帝时都将祂与三角形概念或是山的概念进行类比。可是，这个对上帝存在的再次证明依赖的根本前提是：“凡是我认识得清楚、分明的东西都是真的。”^④ 在这里，上帝存在与三角形三内角和等于 180 度、山必然包含谷一样，都不过是我心中的清楚分明的观念，我的清楚分明的认识是上帝存在的逻辑保障。上帝的存在居然取决于人的清楚分明的认识？或许他意识到这样的说法确实骇人听闻，于是他又像在第三沉思中那样，再次折返过来论证上帝存在可以保证我领会得清楚分明的东西都是真的。无论笛卡尔在这里是不是放弃了第三沉思中的经院术语而试图用自然理性来证明上帝存在，针对第三沉思的那个质疑在这里仍然有效，那就是：如果一个人从未有上帝存在的信仰，他心中怎么会有清楚分明的上帝存在的观念呢？至此可以断言，虽然笛卡尔试图用不同的方法两度证明上帝存在，但他并未成功地向那些没有信仰的人证明上帝存在。

四、上帝与我思的关系

笛卡尔关于上帝存在的证明一问世就遭到许

① 参见 AT VII 1, AT IX 1, 中译本第 1 页。

② 参见 AT VII 63—64, AT IX 76, 中译本第 66—67 页。

③ AT VII 65, AT IX 78, 英译本参见 René Descartes *Philosophical Essays and Correspondence*, pp. 128—129, 中译本参见第 69 页。

④ AT VII 65, AT IX 78, 中译本第 69 页。

多质疑，人们认为他犯下许多逻辑错误。面对这些质疑，笛卡尔的表现可以说是恼羞成怒、焦躁不安。^①为什么会这样呢？我们不要忘记笛卡尔是天才的数学家，他不可能因为疏忽或弱智而犯下逻辑错误。如果他出于某种不可公布的目的而刻意进行了这一番充满逻辑错误的对上帝的证明，那么仅仅指出这个证明的错误从而得出他护教失败的结论是不够的。要搞清楚笛卡尔关于上帝的言论是不是符合基督教传统，首先要考察在他这里上帝与那个最关键的“我思”之间的关系怎样。

在《第一哲学沉思集》中，我思先于上帝出场，对上帝的证明建基于思维的我拥有清楚明白的观念。不过，笛卡尔完全可以辩解说：先出场并不能代表逻辑上或价值上的优先地位，这不过是出于运用自然理性进行证明的需要，人的自然理性起初最容易确认的当然是我思而不是上帝，因此，很可能就客观事实本身而言上帝是我思的最终保障，但在证明过程中却要先亮出我思，就好比在戏剧中最先登台亮相的往往不是主角。

看来，仅仅梳理笛卡尔论证的大致思路并不足以搞清楚上帝与我思的内在关系，我们还必须仔细揣摩他的论证细节。先来看我思与上帝都未出场的第一沉思。这个沉思的标题是“论可以引起怀疑的事物”。在这里，笛卡尔先是怀疑感官告诉我们的关于外在物质世界的知识，接着怀疑感官告诉我们的关于自己的知识，他为这个有悖常理的怀疑找到的支持理由是：我们有时在梦中关于自己的清晰的感觉其实就是幻觉。然后他提出：算学以及几何学知识总归是不可怀疑的吧？接下来他说，假如全能的上帝诚心要欺骗我们，那么我们的算学以及几何学知识也可能是错的。最后他得出极端的结论：“我要假定有某一个妖怪，而不是一个真正的上帝（他是至上的真理源泉），这个妖怪的狡诈和欺骗手段不亚于他本领的强大，他用尽了他的机智来骗我。我要认为天、空气、地、颜色、形状、声音以及我们所看到的一切外界事物都不过是他用来骗取我轻信的一些假象和骗局。我要把我自己看成是本来就没有手，没有眼睛，没有肉，没有血，什么感官都

没有，但却错误地相信我有这些东西。”^②这个结论具有一定的迷惑性，只说我所具有的错误的感觉是受妖怪欺骗的结果，但从第一沉思的整个逻辑线索来看，假设有一个骗人的妖怪而不是全善的上帝不仅是怀疑感觉的理由，也是怀疑数学几何学知识的最终理由，这就意味着笛卡尔在第一沉思中并不是像古典理性主义者那样仅仅怀疑感觉认识而肯定理性认识，他怀疑的不是赤裸裸的人类认识能力本身，而是由全知全能全善的上帝所保证的人类的所有认识活动。

笛卡尔在第一沉思中的怀疑彻底而决绝，他摧毁的不仅是旧的知识大厦，而且上帝作为旧的知识大厦的基石也被他抽掉了。然后他要在一块稳固而不可怀疑的基石上重建知识大厦。在第二沉思中他首先认定我是在不可怀疑的，之后他再来探讨我到底是什么。在否定了我是一个有理性的动物以及我是灵魂与身体的结合之后，他得出结论：“我只是一个在思维的东西。”^③不过，这样确定下来的我思依然空洞抽象。第三沉思开始不久他明确了知识的标准即判断真假对错的标准：“我已经能够把‘凡是我们的领会得十分清楚、十分分明的东西都是真实的’这一条订为总则。”^④这句话才真正意味着我思被确立为知识大厦的基石。所有这一切都是在证明上帝存在之前完成的，这意味着上帝并非知识大厦的基石。为避免读者在这个关节点上发生误会，证明上帝存在之前他还特意这样说：“当我考虑有关算学和几何学某种十分简单、十分容易的东西，比如三加二等于五，以及诸如此类的其他事物的时候，我不是至少把它们领会得清清楚楚，确实知道它们是真的吗？当然，假如从那以后，我认为可以对这些东西怀疑的话，那一定不是由于别的理由，而只是因我心里产生这样一种想法，即也许是一个什么上帝，他给了我这样的本性，让我甚至在我觉得是最明显的一些东西上弄错……可

① 参见[法]皮埃尔·弗雷德里斯：《勒内·笛卡尔先生在他的时代》，管震湖译，北京：商务印书馆，1997年，第226—229页。

② AT VII 21—22，AT IX 15，中译本第20页。

③ AT VII 27，AT IX 22，中译本第26页。

④ AT VII 35，AT IX 34，中译本第35页。

是反过来，每当我转向我以为领会得十分清楚的东西上的时候，我是如此地被这些东西说服，以致我自己不由得说出这样的话：他能怎么骗我就怎么骗我吧，只要我想到我是什么东西，他就决不能使我什么都不是……他也决不能使三加二之和多于五或少于五，或者在我看得很清楚的诸如此类的事情上不能像我所领会的那个样子。”^①凡是我领会得清楚分明的就是真的，上帝也必须服从数学规律，显然在确定上帝存在之前知识大厦的基石已经确立下来了。

我们对第一沉思及第三沉思开头部分所做的文本分析已经表明：在笛卡尔这里，我思在逻辑上优先于上帝。第六沉思中还有两处相关证据。一是开篇第一句：“现在留给我的就是检查物质的东西是否存在了。确实我现在知道它们能够存在，至少就它们是纯粹数学的对象而言，既然我清楚明白地领会到它们。因为，毫无疑问，上帝能够将以这种方式领会到的所有东西产生出来。并且我从未断言上帝不能产生某些东西，除非它和我对它的清楚领会是不一致的。”^②这就表明，只要我能借助数学清楚地把握到某个物体，那么上帝就一定能把这个物体创造出来，上帝的创造活动不能与我的数学理解不一致，我领会到三角形的三内角和等于180度，上帝就不可能创造出一个三内角和不等于180度的三角形。还有这样一句：“我知道我清楚明白地理解的所有事物都可以被上帝以我所理解的那种模样创造出来。”^③这话一定会让正统的基督徒感到刺耳：我怎么想，上帝就怎么做，听上去上帝简直就是我的思想的忠诚的执行者了！而这就是笛卡尔哲学中上帝与我思之间的真实关系。

五、宇宙图景与人生图景

我们已经表明笛卡尔在《第一哲学沉思集》中既没有证明灵魂不朽，也没有能够成功地运用自然理性向那些没有信仰的人证明上帝存在，在他这里上帝并不具备超越人类理性之上的理智能力，所有这些足够让我们怀疑他公开所宣称的这本书的护教动机。不过，否定了他的公开说法并不等于一定要接受他私下所说的为物理学奠基这

个动机。在此我们首先要搞清楚的是，为什么他不敢让亚里士多德的拥趸们知道这个说法？

直接的原因是笛卡尔的物理学背离了基督教所尊奉的亚里士多德物理学。可以这样简单概括亚里士多德物理学所描画的宇宙图景：万物在宇宙中各从其类、各守其位、各司其职，这是一个适合人类的秩序井然的家园；^④宇宙是有边界的，所有的恒星都位于其上的恒星天球就是其最外缘，宇宙的中心是地球，恒星天球与地球之间是一系列层层相套的天球，月亮、水星、金星、太阳、火星、木星、土星呆在各自的天球上，包括恒星天球在内的所有天球都围绕地球运转从而带动所有星体围绕地球运转；^⑤宇宙中从月亮天球到恒星天球之间被称为月上世界，这个区域唯一的构成元素是以太，因此该区域没有生灭变化，永恒的天体在此做匀速圆周运动，这种永恒完美的运动是人类理智可以把握的；^⑥月亮天球以下依次是火、气、水、土四圈，火气水土四元素以不同方式组合构成了月下世界的所有物体，这种组合的不稳定决定了这些物体是有生有灭的，^⑦进一步，火气水土由原始质料接受一定的形式而成，原始质料本身则是理性不能认识的，因此人类理智不可能全面详细地描述月下世界物体的生灭变化以及所有运动，^⑧只能把握其生命历程的

① AT VII 36, AT IX 35—36, 中译本第35—36页。

② AT VII 71, AT IX 87. 标黑体部分英译是：And I have never judged that God was incapable of something, except when it was incompatible with my perceiving it distinctly. 见 *René Descartes Philosophical Essays and Correspondence*, p132. 标黑体部分庞景仁译为：“而且我从来没有断定过他对于什么东西由于我不能很好地领会就做不出来。”（第76页）笔者在核对了拉丁文、法文和英文之后认定此处庞先生的中译有误。

③ AT VII 78, AT IX 96, 英译见 *René Descartes Philosophical Essays and Correspondence*, p. 135, 中译本参见第82页。

④ 参见[英]罗斯：《亚里士多德》，王路译，北京：商务印书馆，1997年，第87页。

⑤ 参见[美]库恩：《哥白尼革命》，吴国盛等译，北京：北京大学出版社，2003年，第77页。

⑥ 同上，第77页。

⑦ 同上，第80页。

⑧ Dmitri Nikulin, *Matter, imagination and geometry: ontology, natural philosophy and mathematics in Plotinus, Proclus and Descartes*, Aldershot England, Ashgate Publishing Limited, 2002, p. 5.

大致阶段、理解它们回归到其天然位置的天然运动，^①故而月下世界必定包含了一定程度混乱，这是一个低级卑贱的世界。与这幅宇宙图景相契合的人生图景是这样的：我们的身体呆在必定包含混乱的尘世，理智不可能了解身体从生到死的每个细节，只能安然地接受身体终有一死的结局；不过人之为人的希望在于我们有灵魂，只要在尘世生活中灵魂能够指挥身体遵从神圣的秩序，那么在身体消亡之后，灵魂接受一个审判之后就有望升入永恒的上界，否则灵魂则有可能被罚入可怕的下界，人生的目的与意义就在于身体消亡后灵魂升入上界享永福。

在物理学史上，笛卡儿的重大贡献之一是提出了惯性定律：在虚空中静止的微粒将保持静止，运动的微粒将以不变的速度沿直线继续运动，除非另一微粒使之转向。^②但这只是假设的理想状态，笛卡儿认为宇宙实际上被微粒填满了，根本没有虚空，充实体中唯一的持久的运动必定以环流的形式出现，因此所有的微粒最终都会在布满于空间中的一系列涡旋中循环，漩涡中心的稳定微粒团就是恒星，以近似圆形路径围绕漩涡中心运动的微粒团就是行星，笛卡儿就这样从微粒论前提推导出无数个以恒星为中心的行星系统。^③显然，这是一个无中心无边界的宇宙，并且是一个均质的宇宙，这里没有月上世界与月下世界的区别，没有人类理智不可认识的幽暗角落，因为笛卡尔试图用同样的运动定律来描述宇宙中的一切运动现象。直接看来，笛卡儿彻底摧毁了亚里士多德所描画的宇宙家园：宇宙中没有永恒的天界与混乱的尘世的区别，地球也不再是宇宙的中心，除了地球之外到处都是死寂的物质，人类成了茫茫宇宙中的孤儿。普通基督徒不能接受笛卡儿宇宙图景最根本原因在于它没有为灵魂升入天堂留下任何可能，他们发现不了这其中包藏着巨大希望：宇宙不再是上帝为人类创造的秩序井然的家园，这意味着人类不再受到超越其上的造物主及神圣秩序的束缚；作为茫茫宇宙中的孤儿，人类虽然偶感孤独凄凉，但作为宇宙中最高级的存在，更多时候人类胸中还是涌动着唯我独尊的王者气概；在空间意义上人类身体不再呆在宇宙中心地位，但人类心灵却可以在宇宙

中遨游、成为宇宙的真正中心。^④虽然没有了灵魂升天的期盼，但人生并不因此就是完全令人绝望的：古代的灵魂升天可以说服人们忍耐节制服从此世命运，现时的苦难束缚是为了换来以后的永福；近代的人们不再受缚于既定的神圣秩序，每个人都可以自由地选择自己喜欢的生活，只要我们自由尽情地享受了此世人生、每一刻都过得无怨无悔，此生足矣，又何必在意那原本就虚无缥缈的死后世界呢？

在推出笛卡尔的宇宙图景会摧毁旧的世界观与人生观之后，我们就明白了为什么他不敢让天主教士们知道这本书是为他的物理学奠基，为什么在得知伽利略被迫放弃哥白尼学说的时候他吓得几乎要烧掉《论世界》的手稿，为什么他千方百计要逃离天主教势力强大的祖国以致最终命丧寒冷的瑞典。

六、伪装与表白

可是整天躲起来生活并不是绝对安全的，笛卡尔最终决定借助一些伪装手法让自己的思想以符合传统的外表呈现出来。^⑤本文最后要考察的是：在何种意义上《第一哲学沉思集》可以被理解成为物理学奠基？他又如何将这样一篇为物理学奠基之作包装成护教文字？

《第一哲学沉思集》是这样开篇的：“由于很久以来我就感觉到我自从幼年时期就把一大堆错误的见解当作真实的接受了过来，而从那时以后我根据一些非常靠不住的原则建立起来的东西都不能不是十分可疑、十分不可靠的，因此我认为，如果我想要在科学上建立起某种坚定可靠、

① 参见吴国盛：《希腊空间概念的发展》，成都：四川教育出版社，1994年，第47—48页。

② 参见[美]库恩：《哥白尼革命》，第232页。

③ 同上，第233—234页。

④ 关于这个问题的详细讨论可参见拙文：《抛弃中心还是成为中心——现代性与无限空间观》，《自然辩证法研究》2007年第12期，第1—5页。

⑤ 在一本他多年随身携带却从不肯示众的羊皮书中有这样一句话：“正如喜剧演员刻意遮盖脸上的赭色，便以角色的服装为遮盖，同样，当我登上至今我一直以观众的身份出现的世界舞台的时候，我戴上面具行走。”（参见[法]皮埃尔·弗雷德里斯：《勒内·笛卡尔先生在他的时代》，第12页。）

经久不变的东西的话，我就非在我有生之日认真地把我的来信以为真的一切见解统统清除出去，再从根本上重新开始不可。”^① 这意味怀疑只是一个手段，怀疑的目的是为了在科学上建立起某种坚定可靠、经久不变的东西，开篇的第一句其实表达了作者最终想达成的目标，被后人习惯地称为建立稳固知识大厦的目标。

问题在于，建立稳固的知识大厦是不是就等同于为物理学奠基呢？让我们先勾画出这个工程的整体框架。上文说过，笛卡尔在第一沉思中将旧的知识体系连根摧毁，然后他从第二沉思开始重建知识大厦。第二沉思的标题是“论人的精神的本性以及精神比物体更容易认识”，因此有两个任务。他首先确定我存在是不可怀疑的以及我是思维的存在，然后就讨论精神比物体更容易认识这第二个问题了。第三沉思的标题是“论上帝及其存在”，不过在证明上帝存在之前，笛卡尔首先明确了“凡是我清楚明白地认识到的都是真的”这一条判断知识真假对错的标准，这意味着他将我思确立为知识大厦的基石之后才证明上帝存在的。第三沉思中证明上帝存在的过程上文已经梳理过，此处不再重复。一旦证明了完满的上帝存在，就终结了第一沉思中有一个骗人的妖怪的怀疑，因为完满的上帝肯定不会欺骗我们。接下来的问题是：既然完满的上帝给了人类完全够用的理智判断能力，人类为什么还会犯错误呢？这是第四沉思面临的问题。直接看来，这是一个由上帝存在衍生出来的神义论问题^②，似乎偏离了建立稳固知识大厦的主线。笛卡尔的狡猾或者说高明之处就在于，他只是借用了神义论的问题框架。表面上他在讨论神义论问题，给出的回答也符合基督教传统：上帝给了人类正确判断的能力，错误的原因不在上帝而在于人类没有正确地运用自己本该具有的完全够用的认识能力。实际上，他深入探究并发现了人们认识犯错的心理机制：“我错误的原因既不是意志的能力本身……也不是理解的能力或领会的能力……我的错误……是从这里产生的，即，既然意志比理智大得多、广得多，而我却没有把意志加以同样的限制，反而把它扩展到我所理解不到的东西的上去……这就使我弄错并且犯了罪。”^③ 发现认识犯

错的原因就意味着找到了避免犯错的方法：“每当我把我的意志限制在我的认识范围之内，让它除了理智给它清楚、明白地提供出来的那些事物之外，不对任何事物下判断，这样我就不至于弄错。”^④

第四沉思结束的时候，笛卡尔成功地将上帝确立为人类理智的忠实同盟，并且找到了有效的方法确保人类理智再不犯错，这意味着他已经夯实了知识大厦的根基，接下来的工作就是彻底摆脱最初的怀疑态度。他在第五沉思开始就宣布：“目前我要做的主要事情是试求从我这几天陷入的全部怀疑中解脱出来，甩掉那些怀疑，看看关于物质性的东西是否我们一点确切的东西都认识不到。”^⑤ 第五沉思的主要任务是表明，关于物质性的东西，我们借助数学所把握到的它的广延、部分、形状、位置、运动等等是确切无疑的。此外，第五沉思再次论证了上帝存在，上文对此已有讨论，此处不再重复。第六沉思篇幅非常长，笛卡尔处理这样一个问题：感官告诉我们的物质世界是不是存在？感觉是不是绝对不可靠？对此他的回答是：虽然我们借感官所获得的关于外物的各种印象与外物本身并不完全一致，虽然我们不能借感觉直接认识外物的本质，但我们也不能因此彻底否定摒弃感觉，感觉告诉我们，在我身体周围存在的各种物体中哪些对我们有害哪些对我们有利，因此感觉可以教我们趋利避害保护自己，哪怕是身体自身在生病的时候产生的各种错误的感觉其实也是对身体的一种保护。笛卡尔在这个问题上最终的结论是：“从今以后我就不必害怕我的感官最经常告诉我的那些东西是假的了。”^⑥ 第一沉思中怀疑感觉还有一个强大理由就是不能区别睡梦中与清醒时的感觉，第六沉思最后对此轻松地给予了反驳：我们借助记忆可以轻松地区别梦境与现实。总之，到第六沉思的结尾处，笛卡尔确证了人类理智自身

① AT VII 17, AT IX 7—8, 中译本第 14 页。

② 神学中的神义论问题的典型表达是：如果上帝是全知、全能、全善的，祂所创造的宇宙中为什么会有恶存在？

③ AT VII 58, AT IX 68, 中译本第 61 页。

④ AT VII 62, AT IX 73, 中译本第 65 页。

⑤ AT VII 63, AT IX 75, 中译本第 67 页。

⑥ AT VII 89, AT IX 112, 中译本第 93 页。

就能够认识宇宙间一切事物，承认了感觉对我们身体的保护作用，肯定了物质世界的存在。

那么，为什么笛卡尔认为完成了这一切工作就意味着为自己的物理学奠定了基础呢？这就涉及到笛卡尔物理学与亚里士多德物理学的深层区别。上文说过，亚里士多德认为月下世界物体的许多运动不可能被人类理智详细把握，因为构成月下世界物体中的原始质料是拒绝被理性认识的。笛卡尔在《论世界》中明确批评过亚里士多德的原始质料，他认为物质的唯一属性是广延^①，这意味着物体是可以被几何学完全把握的，因此他试图从几条根本的运动定律出发解释整个世界。笛卡尔对亚里士多德物质观的批评其实意味着他对人类理智认识能力的评价与古代有了根本的改变，而且这进一步还意味着人类在宇宙中的地位也不同于古代。在古代，人类不是宇宙中最高级的存在，人的身体作为诸形体的一种，从其出生到成长、衰老乃至死亡的全过程的所有细节不可能都被人类理智详细认识，因此人类也不可能掌控干预这个过程，于是只能期望身体消亡之后不朽的灵魂可以进入美好的天界。笛卡尔把宇宙视为一部机器，它是由各个零部件组合而成的。这意味着，只要假以时日，人类理智终究可以把宇宙的构成完全认识清楚。更重大的意义在于，在彻底认清了宇宙中的诸形体是如何被创造组合之后，人类理智有可能掌控形体的产生、成长、衰老乃至死亡的过程。这样一来，人类因其理智而成为宇宙中最高级的存在。笛卡尔在他未公开发表的《探求真理的指导原则》一开篇就宣布了人类理性的这种能力：“研究的目的是，应该是指导我们的心灵，使其得以对于**世上呈现的一切事物**，形成确凿的、真实的判断。”^② 这就意味着根本不存在什么拒绝被理智认识的原始质料，宇宙万物都呈现在人类理智的光天化日之下，他大胆地将人类理智与被认知对象之间的关系比成阳光与被普照的万物之间的关系。^③ 由此可以推出，笛卡尔为自己物理学奠基的核心任务就是论证人类理智就其本性而言能够完全认识物质世界，这就是建立稳固知识大厦的核心精神所在。

那么，笛卡尔又何以敢将这样一篇实际上是

为自己物理学奠基的文字作为护教的文字呈现给教士们呢？应该说，笛卡尔非常狡猾，他隐去了这本书为物理学奠基的真正目的，把它的任务表述为建立稳固的知识大厦，并且制造出上帝是这座知识大厦最终保障的假象，^④ 让那些或是粗心或是宽容的基督徒对此深信不疑，只让那些非常细心的读者才有可能发现知识大厦的真正基石是我思。这样我们就能够理解，为什么笛卡尔这位天才的数学家竟会写出一篇充满逻辑错误的形而上学著作；为什么每一次在专心研究自然科学之前，他都要先撰写形而上学著作，因为他必须借此向基督教会宣誓效忠从而为自己赢得从事物理学研究的自由；为什么他提醒追随者不要重视自己的形而上学著作，因为那里面充斥着言不由衷的套话，就算是表达自己的真实想法，也只能委婉曲折、吞吞吐吐、闪烁其词，被如此伪饰的形而上学，不读也罢，还是多读读我的物理学著作吧。

（责任编辑 任 之）

① 参见 René Descartes, *Le Monde*, AT XI 35—36。

② René Descartes, *Regulae ad Directionem Ingenii*, AT X 359, 中译见 [法] 笛卡尔：《探求真理的指导原则》，管震湖译，北京：商务印书馆，1995 年，第 1 页。

③ 参见 AT X 360, 中译参见 [法] 笛卡尔：《探求真理的指导原则》，第 1 页。

④ 即上文讨论过的在第三沉思以及第五沉思中关于上帝存在的证明的第二个环节。

反神迹论证中的推理观念：皮尔士与休谟*

张留华**

【摘要】休谟《人类理智研究》中的反神迹论证广为传颂，至今仍被视为“哲学入门的经典篇章”。皮尔士深知休谟论证在后世哲学发展中的影响力，但作为一位逻辑学家，他对休谟所要捍卫的那种被认为符合科学并建基于数学原理之上的推理观念提出了严重批评。在对于休谟含糊的文本给予一种同情解读之后，皮尔士如此评价其中自成一体的推理观念：“错得无药可救、无以弥补。”在今天看来，皮尔士与休谟的分歧涉及到当代方法论或推理论中的一个重要争议点，即（尤其是人文社会科学中的）事实推理到底能否还原为数学演算。

【关键词】休谟；皮尔士；推理；神迹；事实问题

中图分类号：B712.43 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2015）04-0091-08

在《人类理智研究》的“论神迹”一章中，休谟利用短短 20 余页的文字展开了著名的反神迹论证，并声称可以“为所有聪明人和读书人永恒抑制各类的迷信幻象”（10.2）。^①文中立足经验、贴近科学、注重逻辑的论证方式，为休谟在后世哲学中赢得了广泛而持续的欢呼喝彩。对此，处于二十世纪之初的美国哲学家皮尔士曾这样描述：“在上一个世纪 [十九世纪]，休谟反对神迹的论证声名大噪，并被读书人普遍视为决定性论证。各种答复此种论证的尝试及其不成功，足以表明它在颁布之后的那个世纪中被后人所赋予的重要地位。”^②然而，作为一位终身追求推理论研究的逻辑学家，皮尔士直指：“休谟所要捍卫的那种被认为很符合科学并建立于数学原理之上的推理，从现代严格的逻辑来看，不过是一种特别不牢靠的假设，只适用于一些极端情形下；其中炫耀的数学不过是一张狮子皮，试图去掩盖他所顽固坚守的某些先入之见。”^③从今天回

过头来看，皮尔士的回应，仅仅是有关休谟反神迹论证的诸多争论中的一个^④；但他作为一位逻辑学家把关注点聚焦于休谟论证的方法论相关性，并把我们将引向了“有关事实问题的推理”（以下简称为“事实推理”）本身的理论深处，这一点却是独特的。结合皮尔士对于休谟更多的争论细节，从推理论上探寻他们背后的不同哲学场景，乃本文的主要目的。

一、引子：休谟的论证

休谟的反神迹论证与证词在事实推理中的地位密切相关，因为圣经中关于神迹的记载都是出自先知们（耶稣使徒）的证人证言，很多人也正是基于这些证词而相信有神迹的。

休谟从自己的经验主义哲学出发，一开始就告诫我们：经验尽管是我们事实推理的唯一指引，有时却会致使我们犯错。以休谟所生活地区

* 本文系教育部研究基地重大项目“知行哲学的当代研究”（11JJD720019）、上海市哲学社会科学规划课题“古典实用主义推理论研究”（2013BZX002）的阶段性成果。

** 作者简介：张留华，河南周口人，哲学博士，（上海 200241）华东师范大学哲学系副教授。

① 为避免不同版本引用上的不必要分歧，根据国际上相关研究的惯例，本文对于选自休谟《人类理智研究》第十章的引文，不标注页码，只标注章节数。譬如，“10.2”表示该书第 10 章“论神迹”的第 2 节。

② Charles Sanders Peirce, *Values in a Universe of Chance: Selected Writings of Charles S. Peirce*, Stanford: Stanford University Press, 1958, p. 292.

③ Ibid., p. 295.

④ 历来，有关这方面的研究文献之多可谓汗牛充栋。

的天气为例,“有人在我们的气候条件下期待六月里每周天气都要好过十二月,这样的推理往往是正确的,而且与经验相符;但可以肯定的是,就事情的实际发生而言,他可能发现自己弄错了”(10.3)。很显然,对于类似“六月天好过十二月天”的许多经验断言,很多时候,尽管不难找到“正面”的经验场景来印证,但仍然会有一些“反面”的经验场景让断言失效。休谟强调,这并不是经验本身的错误,“我们无可抱怨”;然而它启示我们:面对经验知识的如此不确定或盖然性,任何事实推理都必须遵循一条原则,即“聪明人应该按照证据比重来建立信念(a wise man proportions his belief to the evidence)”。这里所谓“证据比重”就是指:当我们的诸多经验观察(休谟称之为“实验”)存在某种对立(就像对于“六月天是否好过十二月天”那样)时,“我们必须衡量这些对立的实验,从大数目的一方中减去小数目的另一方,从而获知最终那个高阶证据的精确效力”(10.4)。简单来理解,休谟似乎是在说:笼统讲“经验表明S是P”对于我们建立自己的信念而言是无意义的或至少是含糊不清的,因为对于同一种陈述“S是P”往往既能找到“正面”经验,也可以找到“负面”经验;因此,重要的不是存在什么对于“S是P”的证据,而是此种证据在比重上是否具有压倒性。

上述关于经验证据的一般原理非常符合普通人的常识,看起来不容置疑。于是,休谟紧接着便将其应用到人类生活中事实推理之“最寻常、最有用甚至也最必需”的一种,即“基于证词的推理”。在此种推理中,证人证词的真实性(即观者见闻陈述与事实的相一致)非常关键。证词之所以具有权威进而能作为一种证据,完全是因为它建立在过去的经验之上^①。跟所有其他源于经验的证据一样,当并非所有经验观察都完全支持或否定某一证词所陈述的事实,而是出现有正反两方面经验场景时,我们应该进行某种“平衡运算”,即权衡(balance)那些对立的经验场景,从而算出该证词最终的证据效力。证词之所以有此种“对立性”(contrariety),原因有多个方面,如“不同证词之间彼此矛盾”、“证人数

量不够多”、“证人有利益之嫌”、“证人举证方式过于犹豫或武断”等等。这些“对立性”因素都会削减或破坏“基于证词的推理”的论证力。比如,假设证词所要确立的事实带有异常和奇特之处,一方面证人证词基于上述经验上的理由(如证人一向诚实等等)而具有权威,另一方面由于实际经验中证人数量过少(正因为见证者少所以才“异常”)而丧失权威^②,该证词的证据力就按照所言事实的异常程度而相应有一定程度的削减。根据他一贯的反必然联系(即反因果联系)立场,休谟强调:“我们之所以信赖目击证人和历史学家,并不是由于我们在证词与事实之间先天知觉到了某种必然联系,而是因为我们通常都发现二者是一致的。但是,如果所要验证的事实是很少被我们观察到的那种,便出现两方对立实验之间的竞争;其中一方会破坏另一方的效力,而最终余下的效力才是作用于我们心灵之上的。在这种情况下,同样的一种经验原则不仅让我们对于见证者证词保有一定程度的确信度,而且还让我们对于见证者试图确立的那个事实保有一定程度的不信任;其中的矛盾必然引起一种平衡力,使得信念和权威相互破坏。”(10.8)

最后,休谟来到了证词“对立性”的一种极端例子,即有关神迹的证词。这种证词的特别之处在于:它所见证的事实是神迹,神迹不仅仅因为很少有人发现而显得奇特,而且完全是“对于自然法则的违背”。譬如,“所有人都会死”,“铅不能自己悬在空中”,“火能燃木,水能灭火”,这些都是自然法则,而所谓神迹就是能阻止这些自然法则的事情。也就是说,经验即“自然进程”中绝不会出现神迹这样的事情,一切经验场景必然都是否定神迹的,否则它们也不会被称为神迹了。于是,休谟认为:“由于稳固不移的经验已经确立了这些法则,单从事实本身来

① 譬如,经验告诉我们:人的记忆力在一定程度上是牢靠的;人都倾向于讲真话,正直不阿;人在被发现撒谎时往往感到羞愧;等等。正是由于这些根植于人性中的品性,证人证词才具有了权威。

② 为使这一点显而易见,休谟引用了有关以诚信闻名的古罗马政治家卡托的一句谚语,“这样的故事,即便是卡托讲给我听的,我也不会相信。”

看，就可以证明神迹是不存在的^①。这是从经验出发所能设想出来的一种最完备论证。”（10.12）

到此，休谟反对神迹的论证好像已经结束，但为了表明自己论证的彻底和严密，也为了强调既有关于神迹存在的论证（如果我们承认它们是论证的话）是不成立的，他在此基础上，似乎有意暂作了一次让步：“这样一种〔单从经验齐一性出发所作出的〕证明不可能被破坏，即，神迹不可能变得可信，除非有一个对立证明处在更高阶上。”（10.12）在经过如此保留之后，休谟得出了自认为无懈可击的结论，并再次强调自己的“平衡运算法”：“任何证词都无法充分确立一种神迹，除非这样一种证词出错之后会比它所试图确立的那个事实更像是神迹；而且，即便在那种情况下，存在着论证之间的相互推翻，我们的确信度要与高阶论证一方扣除低阶一方之后所余下的效力相适应。”（10.13）譬如，有人告诉你：他看见死人复活了，你要自己考虑一下：“这个人是骗你了或本身就受骗了”，“他所讲的那个事实际上发生过”，两件事哪一个更有可能？你要把其中一个与另一个衡量一下，最后抛弃那个更像神迹的事件。如果他的证词出错倒更像是神迹，那么，这时而且只有这时你才可以相信他所说的话。尽管如此让步，但休谟的意思并非说在某种可能情形下有理由相信神迹，因为在“论神迹”的第二部分中，休谟通过大量的实例详细地表明：对于神迹事件，从来都没有过与“否定其存在的证明”相对立的“支持其存在的证明”；对于神迹所已提供的任何现有证词都从未达到某种“概率”，更别说是“证明”了（10.35）。对此，休谟给出了四个方面的理由：（1）见证人的品性和数量不够；（2）群众原本就倾向于编造和相信离奇的故事；（3）神迹故事在野蛮无知的民族中大量存在，这意味着它们实际上是想象的产物而非事实证明的结果；（4）不同宗教关于神迹的证词之间有矛盾。

以上基本上就是被人誉为“哲学入门经典篇章”^②的“论神迹”一文的核心了。总结起来讲，如果忽略旁枝末节，只抓思路脉络，休谟那个“著名论证”的结构似乎包含了以下前提和结

论^③：

前提1：是经验才让有关神迹的证词获得了权威。

前提2：同样也是经验让我们确信自然法则。

前提3：神迹就是对于自然法则的违背。

中间结论1：关于神迹，存在着对立性经验。（由前提1、2、3产生）

前提4：面对对立性的经验时，我们必须运用比率算法，根据证据比重来建立信念。

中间结论2：对于神迹是否存在，我们要运用比率算法，根据证据比重来建立信念。（由中间结论1和前提4产生）

前提5：对于“自然法则”的有效，存在着齐一性的经验基础。

前提6：有关神迹的现有证词并不能证明神迹的存在，甚至也不能为其提供任何的概率。

中间结论3：对于神迹的存在，并不存在压倒性的经验证据；即便考虑到关于神迹存在可能会有什么新证词，证词出错的可能性也至少与神迹存在的可能性一样高。（由前提5、6产生）

总结论：我们无法依据经验相信神迹存在。（由中间结论2、3产生）

二、皮尔士的观察和评论

1901年，皮尔士应史密逊研究院邀请围绕“自休谟以来‘自然法则’观念的变化”撰写一篇研究报告。皮尔士的报告共分为“何谓自然法则？”“在休谟时代的英国专家学者之外的知识大众持有什么样的自然法则概念？”“今天的知识大众持有什么样的自然法则概念？”等11个部分。在其中第5部分“休谟的反神迹论证是什么？”，

① 在休谟那里，证明（proofs）是指“由不容置疑或毫无异议的经验出发所作的论证”，譬如根据经验事实对于“人都会死”的论证就是一种证明。它既不同于数学上的形式演证（demonstrations），也不同于那种基于非齐一性经验所作的概率（probabilities）。——引者注

② Edward Craig, *Philosophy: A Very Short Introduction*, New York: Oxford University Press, 2002, p. 27.

③ 这些作为前提或结论的基本命题，用休谟本人富有断定性的说法就是“准则”（maxims）。

皮尔士对于休谟的“论神迹”一章逐节分析，较为详细地给出了自己的评论。

虽然报告撰写所要求的主题是“自然法则”(Law of Nature, 有时译为“自然规律”),但皮尔士明确表示:休谟的反神迹论证与自然法则概念并不存在内在联系^①。当休谟把神迹界定为“对自然法则的违背”时,他并不打算驳斥古代或近代中关于“自然法则”或“神迹”的定义,根据“合作诠释的原则”,休谟不过是在说“神迹乃与现存齐一性经验相对立的事件”^②。如此把有关休谟反神迹论证中涉及语词之争的内容排除之后^③,皮尔士专注于休谟反神迹论证中自成一体的推理观念。对于此种推理观念,皮尔士整体上的评价为:“错得无药可救、无以弥补。”^④在前文对于休谟论证的结构展示中,我们已经看到,休谟论证中的一个关键词就是“比率算法”。而皮尔士的批评正是集中在可以体现休谟比率算法之核心的一句话上,即“聪明人应该按照证据比重来建立信念”(10.4)。

为了使得讨论更有针对性,皮尔士首先试着以休谟的意图(即为了成为具有数学严密性的“决定性论证”)诠释其中三个彼此相连的术语:“证据”(evidence)、“信念”(belief)、“按比重”(proportion)。

(1) 休谟所谓的“证据”。皮尔士举例给予说明。假设我们知道在一个空罐子里放进了1只黑球和10只白球,我们把罐子里的球充分摇晃,然后随机拿出1个,看完后重新放回去。如此反复进行,在经过10次、20次、30次之后,分别算一下从一开始起取出白球的总数与取出黑球的总数的比率,我们会发现:每一次计算的比值都相差不大,非常接近于10:1^⑤。也就是说,从长远来看,每取出1次黑球会有10次取出白球。而我们之所以能确信有这样的精确结果,是因为我们事先知道了一个事实,即罐子里原本有1只黑球和10只白球。这个已知事实,相对于我们对未来所取球颜色的判断而言,就是休谟所谓的“证据”或“证据项”(item of evidence)。

(2) 休谟所谓的“信念”。按照休谟的意思,当一个人把某一事实作为上述意义上的“证据”时,他心中会产生一种感觉,想象未来会有

某一种可能结果出现,譬如,会考虑是否第11、21、31次取出的球是白球。皮尔士指出,这种感觉他本人会称之为“期望”(expectation),但休谟却赋予其“信念”之名。当然,根据此种作为期望的“信念”,就下一次所取球颜色是否为白色而言,有时会为正信念,有时会为负信念。

(3) 休谟所谓的“按比重”,即“根据证据比重来建立信念”。如果证据有多方面,而相应产生的信念有正负之分,那么,总证据所产生的总信念就需要根据比重来计算。对此,皮尔士接着上述罐子里取球的例子加以说明。现在假设我们知道罐子里装有1只黑色象牙球、10只白色象牙球、3只黑色木头球、30只白色木头球。根据以上所界定的意义,我们不仅有“一项证据”表明:从长远来看,每取出1次黑色球会有10次取出白色球;而且还有“一项证据”表明:从长远来看,每取出1次象牙球会有3次取出木头球。需要注意的是:这“两项证据”是彼此独立的,即这里算出的白色球与黑色球之比10:1独立于所取出的球是象牙球或是木头球,木头球与象牙球之比3:1也独立于所取出的球是黑色球或是白色球。接着,我们假设找一位孩子来取球,要求他每次取出后看一下,如果是黑色木头球或是白色象牙球,就拿给我们看;如果是黑色象牙球或是白色木头球就不拿给我们看,直接放回罐子里。根据概率计算法则,由于已知罐子中原本的内容,便可以计算出这位孩子拿黑色木头球给我们看的比率是: $1/10 \times 3/1 = 3/10$ 。在休

① Charles Sanders Peirce, *Values in a Universe of Chance: Selected Writings of Charles S. Peirce*, p. 284.

② Ibid., p. 313.

③ 在现有研究成果中,关于休谟反神迹论证的得失,正方双方的争议点之一就是:休谟在驳斥神迹存在之前便把神迹界定为“对于自然法则的违背”,这到底有没有出现循环论证?在皮尔士这里,他强调读者需要同情地理解休谟的那些含糊文字,就是相信休谟不会犯“循环论证”那样的低级错误,从而更希望将争论引向深入的地方。

④ Charles Sanders Peirce, *Values in a Universe of Chance: Selected Writings of Charles S. Peirce*, p. 312.

⑤ 皮尔士习惯上使用“比率”一词,但这不难转换为现代意义上的概率。譬如,所取出的白球数与黑球数之比为10:1,由此可知:取出白球的概率为10/11,取出黑球的概率为1/11。有鉴于此,本文在提到比率时,同时包含有概率之意。

谟（以及部分数学家）看来，所谓“根据证据比重来建立信念”就是指：我们在决定应该在多大程度上相信一个人的证言（即休谟称之为“信念”的那种感觉的强度）时存在着与此类似的比率算法^①。比如，假设我们知道一位证人每发现讲3次真话会有1次讲假话——此乃证人的“诚实性”（veracity），而且知道这位证人所讲之事每发现1次为真会有10次发现为假——此乃证言的“可信度”（credibility）。这里，证人每发现讲3次真话会有1次讲假话，类似于罐子里每取出3次木头球会有1次取出象牙球；而证人所讲之事每发现1次为真会有10次发现为假，则类似于罐子里每取出1次黑色球会有10次取出白色球。因此，证人证言为真（即这位证人说真话而且所讲之事为真）的比率，就等于证人讲真话的比率3/1乘以证人所讲之事为真的比率1/10，即3/10。

基于以上对于“聪明人应该按照证据比重来建立信念”的解析，皮尔士很容易指出了休谟比率算法的错误所在，即休谟认为过去经验归纳中的“那些单独的经验实例或他所谓的‘实验’可以在逻辑上相互‘权衡’，好像它们是独立‘证据’一样。但实际上并非如此”^②。皮尔士给出的解释是：那些单独的经验实例（比如某某证人讲真话的次数或证言得以验证属实的次数）当然可以在日常意义上称之为证据，但它们绝非休谟意义上的独立“证据”，即借此可以事先通过计算而绝对地确定未来结果（比如在某一场合下讲话是否属实）的已知事实。因为我们之所以能在罐子里取球的例子中**事先确信**未来某种结果出现的精确概率，完全是由于我们事先知道了罐子里都有什么球；如果不知道罐子里事先放进了什么球，从中取出一只球后发现是蓝色的，或者第二次取出后发现也是蓝色的，这些“经验实例”就不能让我确信未来取出蓝色球的比率恰好是某个特定数值。就每一次取球的实际个例而言，所取出的某个球是什么颜色，这都是事实、是令人信服的，但我们决不能由此便认为它们就是休谟比率算法中的“证据”。在休谟那里，“证据”意味着一种“自变量”，由之可以必然得出：长远来看，必定会恰好以某某的频率（不多也不

少）发生特定种类的结果。这使得休谟意义上的“证据”严格来说仅仅涉及纯粹的假言事态，而我们的世界（包括证词真伪问题）并不是一个可以事先知道其装载内容的罐子，即它不是一个信息完全的封闭系统。在我们的生活中，“过去的经验并非未来经验的任何‘证据’，因为完全可以设想宇宙安排会改变”^③。皮尔士坦言：“这种错误一直有人在犯，甚至是一些大数学家也犯过；但是，唯有休谟陷入了如此显著的荒谬，竟把那些单独实例当作是**独立‘证据’**。”^④

需要注意的是：皮尔士在批判休谟所谓的比率算法时，并没有质疑作为数学分支的概率学或统计学。对于休谟错误的根源之一，皮尔士提到：“它混淆了两种完全不同的东西；一种是客观概率，是那些构成保险业基石的统计事实；另一种是主观概率或可能性（likelihoods），不过是表达了我们的某些先入之见。”^⑤结合上文的分析，不难理解皮尔士这里所蕴涵的意思：那些可以作为“证据”纳入数学概率计算的东西，所涉及的必须得是基于完全信息的封闭系统（如罐子取球或其他类似游戏）或至少类似于或可人为控制为一种完全信息的封闭系统（如保险业）。在这些领域之内（即所谓“极端情形下”），概率是客观的；但如果其他领域里不加限定地套用概率之说，由于事先已经把这些领域假定为了封闭系统，最终所谓的数学概率不过是装扮上“狮子皮”的“主观可能性”，试图粉饰说话人自以为是“先入之见”。结合当时的学术研究情况，皮尔士告诉我们：十九世纪研究古代史的德国批评家们就是由于在运用休谟式的比率算法处理历史证词时把主观概率混同于客观概率，“经常否认所有证人所提供的〔看似很不可能的即被证实为真的概率很低的〕证词，反倒把那些在德国大

① 皮尔士认为，休谟这种“根据证据比重来建立信念”的算法实际上是费希纳定律（Fechner's law，即主观心理感受与所受刺激强度成比例）的一次拓展应用。他猜测休谟作为一位心理学家很可能已经预见到了费希纳定律。

② Charles Sanders Peirce, *Values in a Universe of Chance: Selected Writings of Charles S. Peirce*, p. 309.

③ Ibid., p. 309.

④ Ibid., p. 309.

⑤ Ibid., p. 313.

学城里看似很有可能的〔即被证实为真的概率很高〕东西当作了历史。但是，每当那些批评家的否定之词被考古勘探家的铁铲所击破时，他们的批判态度都令人发笑。”^①

三、皮尔士本人的推理论

当然，皮尔士对于休谟反神迹论证的讨论并不只是解构式的。皮尔士评价：休谟的论证代表着“对‘通过权衡可能性来判断证词’这个一般方法的一次史上最强应用”^②，他的方法依赖于一种成问题的预设。而通过对这种预设的批判，皮尔士同时建设性地交了自己不同于休谟的推理论框架。

在皮尔士看来，休谟推理方法的预设就是：“经验是我们知识的唯一源头，而且归纳过程乃从已知通往未知的唯一道路。”^③但是，“不仅我们的知识并非单单源于经验，而且每一门科学在源头上都产生自猜测，只是这种猜测是从经验上裁剪下来的”；“基于我们所有知识都单纯源于经验这一设定，归纳过程是不可能得到阐明的，而且假若它是由已知通往未知的唯一道路，将成为不可能。”实际上，“我们的硬科学著作，其整个主旨就在于根据经验来验证假说。而那些通过权衡可能性来判断证词的著作，其整个主旨只是把猜测凌驾于所有相关事实之上罢了”。^④这些话在为史密森研究院所递交的研究报告中，只是短短的几句评论。但是，熟悉皮尔士的读者会知道，它们其实是皮尔士本人哲学尤其是逻辑理论中非常核心的论题，如果要展开皮尔士这里所指出的与休谟推理观念之分歧，完全可以用一部厚厚的专著来详述。为简要显示其基本精神，我们不妨可以从以下几点来说：

第一，从推理论本身来看，休谟比率算法的错误是：尽管借用数学上的概率知识来帮助推理，但毕竟“没有解释那些〔被视为很不可能即主观概率极低的〕证词到底是如何成为现在这个样子的”，“真正的方法是：在各种情况下都要解释证词，然后，把所得出的解释作各种可能的检验”。^⑤从知识的获取过程来看，我们当然不会把历史证词直接当作知识；皮尔士显然也不是

说：既然圣经中有关于神迹存在的证词，因此就真的违反自然规律的虚构幻象或灵异之事存在。毋宁说，皮尔士是要强调：面对那些证词所描述的与人们既有信念（包括自然法则）相违背的“新现象”，我们无法也无权以某种数学公式简单地排斥或无视，而是要将其看作科学探究中有待解释的“反常现象”或“惊奇现象”，从而为我们在未来探究中发现新法则提供机会。回到休谟，他似乎也希望区分关于复活的神迹与科学探究中（如水会结冰）的那些惊奇现象（surprising phenomenon）：前者不可信（因为有违自然法则，属于 miraculous），后者却可信（可用于探究新的自然法则，属于 marvellous）。（10.11）但是，皮尔士提醒我们铭记：唯有探究，而非演算，才能真正区分二者。

第二，在科学探究中，面对经验中所发现的“反常”或“惊奇”现象，第一步的推理就是猜测。当然，这里的猜测并非随意的乱猜或脱离经验的主观臆断，而是合理的猜测，或用皮尔士的术语来讲，就是外展推理（abduction）。外展是为了解决异常现象而引入解释性假说的一个推理过程，是唯一能产生新知识的一种逻辑推理形式。有人可能认为，归纳才是科学探究的第一步，但皮尔士告诉我们：“科学逻辑中出现混乱或错误观念的最大根源在于，不能区分科学推理中各个不同要素之特征的本质差别；其中最常见也最糟糕的一种混淆是，将外展推理与归纳推理合在一起（有时也与演绎相混）视为单个论证。”^⑥外展推理由事实出发，一开始不具有任何特殊理论，但激发它的感觉是：需要有一种理论来解释奇异事实；而归纳推理由似乎自动出现的猜测出发，一开始就具有一种特殊理论，但它感到需要有事来支持此理论。在这种意义上，二者显然

① Ibid. , pp. 320 - 321.

② Ibid. , p. 320.

③ Ibid. , p. 320.

④ Ibid. , p. 320.

⑤ Ibid. , p. 314.

⑥ Charles Sanders Peirce, *The Essential Peirce: Selected Philosophical Works* (Vol. 2), Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1998, p. 106.

不同：外展推理寻求的是理论，而归纳推理寻求的是事实。此外，外展推理的效力虽然很弱，但它却是一种涉及自控过程的逻辑推理形式。由于往往有许多假说能解释同样一些奇异现象，这种逻辑上的自控往往体现在从各个假说中优选其中一个。而优选假说的标准可能包括：“必须能够接受实验检验”、“必须能对我们当前所面对的奇异事实作出解释”、“经济原则”（即考虑到推理总是有成本的，人类资源的有限性决定了只能有比较少的假说能够进行检验）等等^①。可以预见，既然皮尔士把猜测或假说作为一种推理形式，那么在他那里，“经验从来不会导致绝对的确定性、严格性、必然性或普遍性”。事实上，可错论正是皮尔士哲学的内核^②。

第三，与外展推理紧密相连，完整的探究过程总是外展、演绎和归纳三种基本推理形式循环推进的一种实践过程。演绎，证明出（prove）某物一定是（must be）什么；归纳，显示出（show）某物事实上是（actually is）可行的；外展，仅仅建议（suggest）某物可能是（may be）什么^③。在我们人类科学探究、获致知识的过程中，外展推理置于首位，其目的在于发现和形成假说。外展是为解释违反规律（或习惯）的意外事实而产生假说的创造性过程，它能产生新信息，是所有科学研究甚至是所有常人活动的中心。但这种假说并没有提供安全可靠的结论，它必须要接受检验。于是，还需要演绎，需要通过由假说推演出一系列结论即得出诸多预言；再后由归纳回归到经验，旨在通过观察被演绎出的结果是否成立或在多大程度上与经验一致来证实或否认那些假说，即检验假说的可信赖度。在这前后相继的三种推理形式中，外展从意外事实推到对事实的可能性解释，演绎从假说性前提推到相应结论，归纳则从实例推到一般化概括，三者分别完成了科学的三大任务：“发现原因”、“预言结果”、“发现规律”。经过这样反复不断的科学探究，我们方能不断接近真理。

第四，对于“有关奇异事件的证词”或其他“反常现象”的探究之法，典型反映了有关事实推理的“科学逻辑方法”，而由皮尔士所开创的实用主义正是此种科学逻辑方法的结晶。在1903

年哈佛讲演中，皮尔士明确把实用主义作为有关外展的逻辑学：“如果你仔细考察实用主义问题，你就会看到他只不过是外展逻辑的问题。就是说，实用主义提出了一种特定准则，这种准则如果可靠的话必定使得任何其他有关假说之作为假说——即，作为有用暗示而持有的对于现象的解释——的准入性规则不再需要；而且，这一点是实用主义准则真正所要主张的全部内容，至少就逻辑学范围内而不被理解为心理学命题来说。因为实用主义准则是说，一个概念与另一个概念不具有任何逻辑效果或意涵上的差异，除非联系到其他概念和意向，可设想到它能够与另一概念不同地修改我们的实践行为。”^④在这种代表实用主义精神的“外展逻辑”中，核心是假说的提出，但它并不限于外展推理，而是同时涉及归纳、演绎等其他两种推理。其中呈现的由假说到知识或曰选择和最终接受假说的过程，是我们借以成功辨别某一惊奇现象到底是否为神迹的唯一选择，也是任何其他有关事实问题的推理的必由之路。可以说，在不同于数学世界的经验生活上，实用主义终将是我们推理的基本原则。

四、小结：事实推理的地位？

将休谟的反神迹论证与皮尔士的推理论进行对比，必须承认，休谟同皮尔士一样认识到了事实推理之不同于数学推理，因为事实推理涉及到偶然性丛生的人类生活经验。但是，由于休谟在处理事实推理时不过是通过比率算法把事实推理最终还原为概率计算（数学推理的变种），皮尔士最终无法容忍休谟的推理论形态。我们已经看到，在皮尔士那里，不仅存在着包含有猜测成分的推理形式，而且任何完整的知识获得过程都必须同时包含演绎（数学推理的形式）、归纳、外

① 张留华：《科学探究中的经济问题》，《自然辩证法研究》2007年第8期。

② 张留华：《可错论视域下的古典实用主义》，《华东师范大学学报》哲学社会科学版，2013年第3期。

③ Charles Sanders Peirce, *The Essential Peirce: Selected Philosophical Works* (Vol. 2), p. 216.

④ Ibid., p. 234.

展三种推理形式。站在今天来看，皮尔士与休谟的分歧涉及到当代逻辑学或推理论中非常重要的一个争论，即数学或数理逻辑能涵盖包含事实推理在内的所有逻辑推理吗？

关于推理，一个可谓经典的分类法是：所有推理要么是必然推理，要么是或然推理。随着现代逻辑的发展，以必然推理为研究对象的演绎逻辑越来越多地从数学上得到精确刻画，并产生了一系列令人赞叹的理论成果和应用价值。这种进步激励许多厌倦偶然性（陌生性）的研究者借用更多的数学工具来刻画以或然性推理为研究对象的归纳逻辑等等，从而期望消除事实推理中的不确定性。休谟运用比率算法来反对神迹，应该是为这批研究者提供了很好的示范^①。在今天，概率统计已然成为大多数社会科学研究的基本工具。但是，根据皮尔士对休谟这一“权威”的批判式分析，我们似乎要强化一种意识，即一位谨慎而负责任的逻辑推理者至少应该区分开“在社会科学研究中应用概率统计等数学工具”与“把社会科学研究中的事实推理等同于概率统计等数学推理”。对于前者，笔者无法做出评价，但后者显然是犯了与休谟一样的错误，即假定了生活

中的经验个例就是休谟意义上可计算的“独立证据”，因而一切或然推理不过是概率计算。而也正是因为他们假定了一切有关事实问题的或然推理不过是精确的概率计算，他们认为事实推理并不需要外展推理，因而也不需要“实用主义精神”指导下的未来实践检验。这种做法由于错误假定了现实的生活世界等同于理想的数学世界（完全信息下的封闭系统），最终必然会使得看似精确的结论不过是研究者自以为是的主观猜测而已。

皮尔士结合证词理论讲的一段话，对于我们在概率统计大行其道的当代人文社会科学中重新思考事实推理与数学证明的关系，颇有启发，不妨用作本文的结束语：“有一些概率论文是专门为着数学发展而撰写的，但它们在〔涉及经验事实的〕逻辑方面却很弱。它们把证词视作可以彼此平衡和抵消的‘证据’。也就是说，它们认为一位证人等等的人格本身就能绝对使我们确信他会在每多少回中说错一次，不多也不少。在我看来，这很荒唐。”^②

（责任编辑 任 之）

① 应当说，这也是休谟身上至今仍然吸引当代部分实证主义倾向哲学家的“魅力”之处。

② Charles Sanders Peirce, *Values in a Universe of Chance: Selected Writings of Charles S. Peirce*, p. 311.

论“世界性”与“地方性” ——马克思与儒学的视角*

朱 承**

【摘要】“世界”与“地方”的观念冲突一直以来是中国思想中的重要问题。从马克思思想的角度看,随着世界历史进程的发展,单一民族的问题往往都能转化为具有普遍意义的世界问题,因而我们更应该从“世界性”的视角来反思地方性、民族性的问题;从传统儒家的角度看,“天下”观念从人类命运共同体的角度思考世界性问题,因而具有超越“地方性”“民族国家”的意义。当代中国既要超越“地方性”的局限,又要摆脱“华夏中心主义”的观点,形成一种理性的、开放的“世界性”视野。

【关键词】世界性;地方性;世界历史;民族国家;天下

中图分类号:B27 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2015)04-0099-06

自近代以来,随着技术的急速变革,人类交往活动呈无限扩大的走势,原有的封闭性的地方性生活方式受到巨大冲击,“世界”成了人们生活中的超级概念。走向世界、融入世界、“立足于世界民族之林”等等话语成为地区生活、民族国家的“政治上正确”的话语。然而,在“世界性”逐渐为世人所广泛接受的同时,“地方性”“民族主义”等概念从未退场,甚至一些狭隘的民族主义观念还在很多地方、很多国家成为主导性思潮,警惕和拒斥世界潮流的思想依然有很多拥趸。

我们知道,从近代的世界历史发展进程来看,地方主义(民族主义)的崛起与全球主义的潮流几乎是同时发生的,近代资本主义在全球范围内的扩展刺激了各民族国家的觉醒,来自外部的打击与压迫点燃了民族国家对于本民族无上的热情。这样看来,地方主义(民族主义)的兴起正是世界化、全球化刺激的后果。在这样的情势下,伴随着“世界性”“全球化”的观念广为人接受的同时,“地方性”与“世界性”乃至“民族主义”与“世界主义”的思想冲突时有发生。

就当代中国而言,即使是我们不断宣称进入全球化时代,不断强调对外开放,但“地方性”与“世界性”也一直是理论界关注和争论的焦点

问题。关于“世界性”与“地方性”观念的论争问题,在中国古代儒家那里表现为“夷夏之辨”“夷夏之防”。在“夷夏之辨”中,占主导性立场的往往是极力拒斥和贬低中国之外的文明与文化。《论语·八佾》说:“夷狄之有君,不如诸夏之亡也。”邢昺疏:“此章言中国礼义之盛而夷狄无也。举夷狄则戎蛮可知。诸夏,中国也。亡,无也。言夷狄虽有君长,而无礼义,中国虽偶无君,若周召共和之年,而礼义不废,故曰:‘夷狄之有君,不如诸夏之亡也。’”^①这一解释具有代表性:儒家因有礼义而自认高于夷、狄、戎、蛮等四方,其中的华夏文化中心主义溢于言表。《孟子·滕文公上》曾说:“吾闻用夏变夷者,未闻变于夷者也。”这里提出的“夷夏”问题,同样出于对华夏文化的高度自信,而对华夏之外的文化则持贬低的态度。在孔孟那里,虽然没有“地方性”与“世界性”等现代性观念,但是其对“特殊地方”(如华夏、夷狄)之间的区别却是十分敏感,并力主文明在区分地方之间差异的独特重要性。

虽然儒家贬低其他文化、拒斥地理意义上的“世界”,然而却认同世界主义观念。儒家主张“华夏的观念即是世界的观念”,传统儒家认为华夏的文化和文明是世界上最优秀的文化与文明,

* 本文系上海市教委创新重点项目“儒家生活哲学的现代认同及其危机”(13ZS068)的阶段性成果。

** 作者简介:朱 承,安徽安庆人,哲学博士,(上海200444)上海大学哲学系教授。

① 程树德撰,程俊英、蒋见元点校:《论语集释》第1册,北京:中华书局,1990年,第148页。

华夏文明具有无可比拟的优越性，因此，其他地方应该效仿具有世界意义的中华文明，万邦来朝，四方归之。换句话说，以儒家为主导的中国文化主张“世界性”优先于“地方性”，但同时他们认为中国文化最具有“世界性”。“普天之下，莫非王土”，其他地方都应该以华夏文化为典范，以“天朝”为世界的中心，这种观念直到清代中叶依然存在。可见，中国文化的“世界性”观念往往以中国的中心地位为前提。

近代以来，随着西方国家从军事、政治、经济、文化等多方位对中华文化的致命冲击，儒家文化、中华文化至上的信念逐渐动摇，“中体西用”“西体中用”等调和中西的观念不断出现，甚至出现了“全盘西化”的观念。当然，伴随着中华文化至上观念的跌落以及列强的入侵，一种强烈的民族主义思潮逐渐兴起，竟成中国近代主流。随着民族主义的兴起，对西方也出现了从惧怕、模仿转变成抗拒、批判的戏剧性转变。

“世界”（天下）和“地方”一直是中国思想观念中的重要问题。无独有偶，在当代中国主导性意识形态的马克思主义那里，也有很多相关思考。本文试图以马克思和恩格斯所讨论的“波兰”问题为出发点，并结合中国儒家的天下观念，进而对“世界性”与“地方性”的关系做一讨论。

一、马克思、恩格斯的 “在英国解放波兰”

在主张“世界性”视角优于“地方性”视角的观念中，马克思、恩格斯的观念与儒家的世界性主张有一定的相通之处。马克思、恩格斯19世纪中叶发表过几篇关于波兰问题的演讲，我们可对其“世界性”视角与观念做一分析。

波兰1773和1793年曾两度被外国侵略者瓜分，1795年普鲁士、奥地利、沙皇俄国再次瓜分波兰。1830年11月，波兰人民在华沙举行反对沙皇俄国的武装起义；1846年2月，在俄、普、奥共管的克拉科夫发动武装起义。马克思和恩格斯分别在1847年至1848年纪念1830年波兰起义和1846年克拉科夫起义两周年大会上发表演说，对波兰问题有着专门而独到的见解，表

现了他们超越“地方性”的“世界性”视野。

马克思从当时资产阶级的世界性联盟出发来分析世界政治、经济形势，提出了超越民族性的联盟存在。他指出：“现在存在着一种各民族的资产阶级兄弟联盟。”^①当时，欧洲各国的既得利益者虽然在经济上存在竞争，但保护工厂主们获得利润最大化的统治秩序则需要大家共同维护。所以马克思认为：“一个国家里在资产阶级各个成员之间虽然存在着竞争和冲突，但资产阶级却总是联合起来并且建立兄弟联盟以反对本国的无产者；同样，各国的资产者虽然在世界市场上互相冲突和竞争，但总是联合起来并且建立兄弟联盟以反对各国的无产者。”^②因此，一国的阶级冲突、一国内部的阶级对立应该被看作是整个世界范围内的阶级对抗。而要解决阶级之间的对抗，需要从对抗最为严重的国家着手来取得胜利。这种胜利具有典范性，也具有决定性，会对全世界范围内的统治阶级予以沉重打击，也就从根本上解决了其他国家的问题。于是，马克思提出了著名的论断——“在英国解放波兰”：“在所有的国家里，英国的无产阶级和资产阶级之间的对立最为尖锐。因此，英国无产者对英国资产阶级的胜利对于一切被压迫者战胜他们的压迫者具有决定意义。因此，不应该在波兰解放波兰，而应该在英国解放波兰。”^③这一论断是根据当时世界的政治经济形势所做出的。英国是世界资本主义的最发达国家，思考和解决英国的问题，对整个资本主义世界具有示范性。显然，马克思是坚持从世界性的眼光来看待地方性的局部问题。

马克思、恩格斯坚持了《共产党宣言》以来的立场，这就是“全世界无产者联合起来”，他们希望无产者不要单纯地看待他们斗争的意义，不要孤立地进行阶级斗争，“打到你们国内的敌人，那时你们就可以自豪地感到，你们消灭了整个旧社会”^④。也就是说，各民族国家的“政治革命”具有共同目标和共同敌人，革命的意义不

① 《马克思的演说》，《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第694页。

② 同上，第694页。

③ 同上，第695页。

④ 同上，第695页。

限于某个民族，而是对整个旧的世界都有着深远影响。各民族不是孤立地获得自由和解放的，即使是处于优势的一方，也是不自由的民族，“一个民族当它还在压迫其他民族的时候，是不可能获得自由的”^①。同时，恩格斯还认为：“既然各国工人的生活水平是相同的，既然他们的利益是相同的，他们的敌人也是相同的，那么他们就应当共同战斗，就应当以各国工人的兄弟联盟来对抗各国资产者的兄弟联盟。”^②他呼吁工人阶级跳出民族、国家的局限来进行革命行动，把目标指向资产阶级，而非某个特定的民族。民族问题往往是国与国之间的问题，民主问题往往是国内问题，而在马、恩看来，基于经济利益而产生的阶级斗争则是一个普遍性的问题。基于一种世界性的眼光，马、恩将民族问题、民主问题以及阶级抗争三者等而视之：“克拉科夫革命把民族问题和民主问题以及被压迫阶级的解放看做一回事，这就给整个欧洲做出了光辉的榜样。”^③“由于克拉科夫起义，波兰问题已由过去的民族问题变成各国人民的问题。”^④这说明马克思、恩格斯作为思想家的一种恢弘的“世界性”视野，他们将局部的问题转化为具有世界性意义的问题，这也代表了世界历史发展的一个趋势。

马克思、恩格斯从世界性优先于地方性之角度，来分析波兰问题以及解决波兰问题的意义。时过境迁，欧洲和世界的政治经济局势已经发生了深刻的变化，如果孤立、狭隘地理解“在英国解放波兰”，在一定意义上无疑是荒谬的。那么，我们今天如何看待马克思、恩格斯的这一思路呢？我们认为，如果抱着“同情的理解”之态度，不苛责古人，我们还是可以做出一些有意义的解读。这种解读首先应该建基于“世界性”眼光，即不孤立地看待某个民族国家的社会历史发展，而是将其融入世界历史的发展进程来审视。因而，历史地来看，马克思、恩格斯的上述超越性视野对我们今天如何理解“地方性”与“世界性”、思考全球化以及民族国家的问题，依然具有很重要的价值。

二、世界历史与世界性眼光

现代新儒家冯友兰曾提出过用世界历史进程

来看待中西文化的区别，他说：“所谓西洋文化之所以是优越底，并不是因为它是西洋底，而是因为它是近代或现代底……一般人心目所有之中西之分，大部分都是古今之异。”^⑤冯友兰提出的这个思路，是将世界看成一个整体的历史，有古代、近代、现代之分，而无地方性的差别。从世界历史的进程来看，这无疑是有见地的。

随着地理大发现和欧洲工业革命的进展，原初各自分割的政治共同体不可逆转地走向了世界历史的舞台。“应该在英国解放波兰，而不是在波兰解放波兰”，人类普遍意义上的问题往往超越民族国家而具有世界性。在马克思、恩格斯看来，“坏的政治”（旧社会）是普遍的，旧德国、旧法国、旧波兰、旧英国莫不如是。随着生产力的发展，社会交往急剧扩大，已经超越传统的民族国家，因此要建设新社会，就不能拘泥于民族国家。打破民族国家的界限，有利于彻底认清社会矛盾的根源来源于经济层面，而非民族、宗教，这是典型的唯物主义历史观。马克思在《德意志意识形态》中曾提出，随着生产力的普遍发展，“每一个民族都依赖于其他民族的变革……地域性的个人为世界历史性的、经验上普遍的个人所代替”^⑥。由于交往的扩大化，历史逐渐向世界历史转变，人们不可能再是简单的“地域性存在”，而是“世界历史性的存在”。“世界历史性的存在”成为实际性前提，因此马克思把这种普遍联系和广泛交往的统一世界的历史称之为“世界历史”。马克思在19世纪中叶所揭示的世界历史发展趋势，或者说马克思所展现的“世界性”眼光，已经为后来的世界历史进程中的全球化趋势和浪潮所验证。

① 《恩格斯的演说》，《马克思恩格斯文集》第1卷，第696页。

② 同上，第697页。

③ [德] 马克思：《论波兰问题》，《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1972年，第294页。这篇文稿是1848年2月22日在布鲁塞尔举行的1846年克拉科夫起义两周年纪念大会上的演说，1995年版《马克思恩格斯选集》、2009年版《马克思恩格斯文集》均未收入。

④ 同上，第297页。

⑤ 冯友兰：《新事论》，《三松堂全集》第4卷，郑州：河南人民出版社，2001年，第205页。

⑥ [德] 马克思、恩格斯：《德意志意识形态》，《马克思恩格斯文集》第1卷，第538页。

马克思、恩格斯这种“世界性”视野，超越了民族国家来理解其内部的问题，将单个国家的内部问题转化为具有世界意义的普遍问题。安东尼·吉登斯曾经高度评价过马克思、恩格斯之“世界性”视角的相关思路：“马克思主张，那些为把犹太人从宗教压迫与残害中解放出来而作的斗争，都纯粹是为争取获得局部的利益而作的斗争。因为在把犹太人从这种压迫中解救出来的过程中，他们也将会使全人类获得解放。从马克思的讨论来看，这是一种从宗教的束缚中摆脱出来的普遍性自由。但还可以进一步概括这一原则，凭借倡导相互容忍的态度最终能够使每一个人受益的做法，使得这种解放受压迫群体的斗争也能够有助于使他人获得自由。”^① 吉登斯对马克思世界主义思想的理解，定位于局部性与普遍性的关系，强调局部的自由同样具有普遍性的意义，指出了应该超越民族、国家、阶级、宗教等来思考普遍性的人类自由问题。

世界历史的进程已经说明，用世界性眼光来反思地方性、民族性的问题是近代以来人类文明的重要标志。在近代社会里，由于贸易的扩展、信息的迅捷、交通的便利等因素，无论是政治问题，还是经济问题、生态环境问题，往往都需要从世界性、全球性的角度来进行解读与解决，人类命运共同体正在逐步形成。

三、民族国家与天下观念

近代以来，地方性观念中最为突出的是民族观念。民族国家是近代以来的政治传统，也是资本主义全球扩张的产物。对于近代社会来说，民族主义是必要的，但不是最好的。印度诗人泰戈尔针对近代以来各种狭隘的“民族主义”提出过强烈的批评：“民族的概念是人类发明的一种最强烈的麻醉剂。在这种麻醉剂的作用下，整个民族可以实行一整套最恶毒的利己主义计划，而一点也意识不到他们在道义上的堕落。”^② 狭隘的“民族主义”以族群共同体利益为旗号，推行极端的自私自利的计划，对其他民族往往造成巨大的伤害而不自知。这种狭隘的民族主义观念，不符合人类命运共同体的共存，因此，从人类长远利益来看，“民族主义”中的偏狭一面迟早是会

被超越的。

中国古代有天下观念、家族观念和家乡观念，但少有近代意义上的民族观念。就国与国的关系角度而言，在中国古代儒家传统里，往往用“天下”的观念来超越“地方性”观念，以“天下”的视野去理解世界。儒家的“天下”观念，既是在“修身、齐家、治国、平天下”序列中的现实观念，也是“亡国、亡天下”视域中的抽象观念。无论是作为现实空间性的“天下”观念，还是具有文化抽象性意义的“天下”观念，都超越了现代意义的“民族国家”。

近代之前，东西方实际上没有严格的民族国家概念，在中国是“天下”的观念，在西方古代历史是“罗马”等大帝国的概念。梁启超讨论近代以来勃兴的“国家主义”时认为：“欧洲自十四五世纪以来，国家主义萌芽发展，直至今次世界大战前后遂臻全盛……国家主义之苗，常利用人类交相妒恶之感情以灌溉之，而日趋蕃硕。故愈发达而现代社会机隍不安之象乃愈著。”^③ “国家主义”是原始的仇外心态随着经济社会发展而演变过来的政治现象。梁启超还认为中国古代的“天下”观能避免“国家主义”的狭隘：“中国人则自有文化以来，始终未尝认国家为人类最高团体。其政治论常以全人类为其对象，故目的在于平天下，而国家不过与家族同为组成‘天下’之一阶段。政治之为物，绝不认为专为全人类中某一区域某一部分人之利益而存在。”^④ 由是言之，古代中国以“天下”为政治的背景，而政治的背景迭次转变成“民族国家”则是近代以来的事情了，所以讨论“天下”与“民族国家”，是在用更远的传统来反思较近的传统。美国学者列文森指出：“近代中国思想史的大部分时期，是一个使‘天下’成为‘国家’的过程。”^⑤ 文化自信是中国人“天下”观念的基础，但是近代以

① [英] 吉登斯：《现代性与自我认同》，赵旭东等译，北京：三联书店，1998年，第269—270页。

② [印度] 泰戈尔：《民族主义》，谭仁侠译，北京：商务印书馆，1982年，第23页。

③ 梁启超：《先秦政治思想史》，天津：天津古籍出版社，2004年，第4页。

④ 同上，第4页。

⑤ [美] 列文森：《儒教中国及其现代命运》，郑大华、任菁译，北京：中国社会科学出版社，2000年，第87页。

来中国人的文化自信被逐一击破，作为“政治共同体”的“中国”要保存和发展，必须与其他地方划清界限，以保持独特性的方式去激发原有共同体在学习和竞争中生存下来。在弱肉强食的激烈竞争时期，这样的“民族”观念无疑具有合理性。所以，列文森说：“当文化至上论绝望地退出历史舞台的时候，民族主义就占据了中国人的心灵。”^① 民族主义在近代中国的兴起，是和特定的“政治共同体”命运相关联的，而且民族主义的旗帜作为内外政治斗争的工具，确实发挥了很大的作用，奠定了民族生存与发展的基础。然而，民族主义由于基于族群认同和同族保护的情绪，不可避免地陷入过分强调其民族特性以至于盲目排他的倾向。

儒家“天下”的观念，其最大的特点是从人类整体命运的角度来思考世界性的问题。《大学》“治国平天下”的观念，虽然并没有今日之世界地理的意识作为前提，但其指向的是人类命运共同体。除了这种实体意义上的天下观念之外，儒家还有一种形上学意义上的“天下一体”观念。宋明儒家所称颂的“民胞物与”（张载）、“仁者以天地万物为一体”（程颢）、“大人者以天地万物为一体”（王阳明）等思想，正是建基于无分别的人类命运共同体的理想社会生活范式构建。以天下为一家，以万物为一体，超越了人类因后天禀赋、地理环境、文化传统等造成的差别来理解人类命运，这是宋明儒家思想的卓越之处。这种思想具体到现实的国际关系中，它超越了以种族、民族等为基础构建的国家观念，在现代民族国家互相为敌、激烈竞争的时代，显然“陈义过高”。但从人类命运与前途的角度看，“天下一体”的思想传统强调人类的命运趋同性，对我们反思近代以来民族国家之间的互相倾轧所造成的人类灾难，无疑是有积极意义的。

四、世界性视角下的现代中国与世界

世界民族国家之间“你死我活”的恶性竞争时期已经时过境迁，世界进入“和平与发展”的历史时期，国与国之间虽仍有竞争或敌视，但更多的是理性交往、公平贸易、人文往来，换句话说，国家之间的理性关联度越来越密切。在这样

的历史时期，按照上述从“世界”来看“地方”的立场，我们应该如何理解当下的中国与世界？我们如何看世界？世界如何看我们？

这类问题已经给自鸦片战争以来的中国人无穷的魅惑和苦恼，从“开眼看世界”到“落后就要挨打”，到“自立于世界民族之林”，再到2008年北京奥运会提出的“同一个世界、同一个梦想”，我们已经有更为拓展、更为开放的视野来思考周遭的现实问题。诺贝尔奖获得者阿马蒂亚·森提出我们要有“全人类的眼睛”（eyes of mankind），其理由是：“首先是因为我们可能会认同其他地方的人们，而不只是我们自己所处的社群，其次是因为我们的选择及行为可能会影响远处或近处其他人的生活，最后是因为他们凭借各自的历史和地理视角所持的看法，可能会帮助我们克服自身的地域狭隘性。”^② 在经济全球化的时代，每一个国家和地区都不能脱离其他国家而孤立地发展。随着自身活动的开放化，中国人对世界上其他地方的认同在不断增长，而且影响世界以及被世界影响的可能性更是无限扩大，“世界性”的视角逐渐成为我们观察和思考问题之不可或缺的背景。正如杜赞奇所言：“现代民族国家必须面对其他（包括历史的）共同体的表述，甚至与之交锋。”^③

基于传统“天下”观念和现代世界发展的现实，当代中国学者也正在努力提出超越地方性、民族主义来思考中国与世界的关系。赵汀阳提出“中国式的兼容普遍主义”，主张“以天下观天下”^④，用世界的观点来看世界。干春松提出“王道政治”来破除“民族主义”的偏执性，构建儒家式的“普遍主义”，并把全球秩序的基点放在拥有自主性的个人上，而不是僵死的民族国

① 同上，第88页。

② [印度]阿马蒂亚·森：《正义的理念》，王磊、李航译，刘民权校译，北京：中国人民大学出版社，2012年，第121页。

③ [美]杜赞奇：《从民族国家拯救历史——民族主义话语与中国现代史研究》，王宪明、高继美、李海燕、李点译，南京：江苏人民出版社，2009年，第7页。

④ 参见赵汀阳：《天下制度——世界制度哲学导论》，北京：中国人民大学出版社，2011年。

家上,这也是全球政治的逻辑基础^①。孙向晨也指出,建构“文明国家”的国家理论,最为关键的要素是展现中国人的普世意识,恢复以人类的命运为指向的“天下意识”^②。古典的“王道”“治国平天下”“藏天下于天下”“天下为怀”等观念,都是超越民族主义、超越地方性来思考世界政治乃至人类生活中的根本问题,这些观念对推进“世界主义”显然都极具启发性。

但是,目前理论界关于“世界性”的思考中,仍然隐含着一些潜在的、值得注意的“华夏中心主义”倾向。它一方面有着明确的世界性眼光,认为应该以普遍性的观点来讨论人类发展中的各种问题;另一方面依然是“中心主义”指向,认为中华文化在解决人类问题时具有优秀性的价值,强调中国要以天下为怀,而不是认为中国也只是世界的一部分。这类观点仍然是儒家“华夏中心主义”的现代性表现形式。说中国要多担负世界责任,中国要关怀人类命运,以今天的中国与世界的关系而言,这无疑是正确的。但问题在于,担负责任、以天下为怀,是否就一定要确立某种独特的“中心”地位才能实现?以赵汀阳的理论为例,美国学者柯岚安就曾批评:“赵汀阳的‘中华治下的和平’使命就与他批评的西方帝国学者的思想非常相似。”^③如果说继续以“中心”的思路来思考某一特殊地方与世界的关系,这同西方中心主义者的世界秩序理论或世界文明观念确有相似之处。任何地方都只是人类世界的一个组成部分,人们要将自己看成是与其他国家一道组成的“世界”中的某个“地方”,并非是“世界”的特殊中心,这才是更为彻底的“世界性”眼光。

当代中国对世界影响至大至深,也高度依赖世界其他地方,早已摆脱了封闭的历史状态。在这种状态下,我们更要持有世界性的眼光。看待现代中国与世界的关系,必须以世界的观点来看待世界,而非局限于特殊的“地方”观念来思考世界;拘泥于地方性的特殊性来强调自身与人类普遍文明之间的隔离,显然是僵化的做法。

五、余 论

经过百余年的曲折历程,中国已经从积贫积

弱的状态转而成为世界大国,将发展的视角从“地方性”转向“世界性”之必要性越来越强。中国不能再局限于将自己当成特殊的“地方”来思考中国发展问题,而是要从“世界”的角度来考虑自身的发展。从马克思、恩格斯的历史论述以及儒家的观念来看,“世界性”观念对我们观察世界、思考中国都具有启发性。

康德曾专门撰文讨论世界公民与普遍历史的问题,认为突破地方性的“普遍性的世界历史”是可能的。“把普遍的世界历史按照一场以人类物种的完美的公民结合状态为其宗旨的大自然计划来加以处理的这一哲学尝试,必须看作是可能的,并且甚至还是这一大自然的目标所需要的。”^④ 普遍的世界历史的可能性不仅从理论上来说是可能的,对于作为一种物种的人类来说,也是必要的。康德这种观念无疑是在强调超越民族国家的世界普遍性意义和自然趋势,对我们思考世界历史发展具有启发意义。牟宗三提到我们应该用“世界性”的眼光来看待“现代化”：“现代化虽先发自西方,但是只要它一旦出现,它就没有地方性,只要它是个真理,它就有普遍性,只要有普遍性,任何一个民族都应该承认它。”^⑤ “现代化”“全球化”都是在强调跳出地域性的局限,去除“中心主义”的桎梏,以“世界性”的多元化眼光看待自己、看待他人,世界氛围、世界形势是我们思考中国问题的背景,这个背景无论任何时候都无法忽视。“以道观之,物无贵贱;以物观之,自贵而相贱。”(《庄子·秋水》)如果单以所谓“地方性”或者“中心”的思路来拒斥具有世界意义的普遍性问题,无疑不是最符合“道”之通达性的视野。

(责任编辑 杨海文)

① 参见干春松:《重回王道》,上海:华东师范大学出版社,2012年。

② 参见孙向晨:《民族国家、文明国家与天下意识》,《探索与争鸣》2014年第9期。

③ [美]柯岚安:《中国视野下的世界秩序:天下、帝国与世界》,徐进译,收入《天下制度》一书附录,北京:中国人民大学出版社,2011年,第137页。

④ [德]康德:《历史理性批判文集》,何兆武译,北京:商务印书馆,1990年,第18页。

⑤ 牟宗三:《政道与治道》新版序,桂林:广西师范大学出版社,2006年,第15页。

消解与降格：形而上学在中国哲学史研究中的命运

罗 苹*

【摘要】太极、八卦、阴阳、五行、河图、洛书，都是人文之元，都是中华文明的本根，也是组成中国古代形而上学体系的重要元素。百年来，形而上学体系在中国哲学史研究中，或被消解，或被降格到形而下的层面。这与中国哲学史在学科建立之初研究者的写作方式、研究态度和价值取向有很大关系。这样的研究方式损害的不仅是形而上学本身，对整个中国哲学史学科发展也造成了不可估量的损失，同时受影响的还有中国人的现实生活世界。重估中国古代形而上学的价值迫在眉睫。

【关键词】形而上学；中国哲学史；消解；降格

中图分类号：B26 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2015)04-0105-06

中国哲学史作为学科研究，已经走过百年历程。但形而上学体系并未成为这门学科研究的重中之重，反而被消解与降格了。当下，“中国有无哲学”的提问还时不时牵动着研究者的神经。要证实中国哲学的合法性地位，就必须找回中华文明的本根——形而上学，将中国哲学史的解读置于形而上学的框架中。

一、隐匿的形而上学

中国古代没有“哲学”一词。到了近代，日本学者把 philosophy 翻译成“哲学”，被国人所接受，“中国哲学”的概念也就产生了。“形而上学”这一概念在中国是古已有之的。《周易·系辞上传》指明“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，并指出“一阴一阳之谓道”。梁漱溟谈到《周易》与形而上学的关系时说：“此刻我们来讲中国这套形而上学的大意。中国这一套东西，大约都具于周易。周易以前的《归藏》、《连山》，和周易以后流布到处的阴阳五行思想，自然也不能全一样，然而大致总一样的，足可以周易代表他们。”^①梁漱溟提到中国古代的形而上学大约都具于《周易》，还包括《周易》没有涉及的五行。南北朝的文学理论家刘勰在《文心雕

龙》的开篇《原道第一》说得更明确：“人文之元，肇自太极，幽赞神明，易象惟先。庖牺画其始，仲尼翼其终。而乾坤两位，独制文言。言之文也，天地之心哉！若乃河图孕乎八卦，洛书韞乎九畴，玉版金镂之实，丹文绿牒之华，谁其尸之？亦神理而已。”太极、八卦、阴阳、五行、河图、洛书，都是人文之元，都是中华文明的本根，也是组成中国古代形而上学体系的重要元素。

谢无量认为：“自伏羲画卦，已立形而上学之根据。”^②《周易·系辞下传》解释：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。”八卦是上古时伏羲氏通过观察天象，观察地理，观察动物、植物，观察人自身创作出来的。河图、洛书一样是取象于自然。《周易·系辞上传》有言：“河出图，洛出书，圣人则之。”在描述世界图式的时候，古人采用的方式是多样的：一是通过语言文字来描述。二是通过卦象来描述。因为“书不尽言，言不尽意”，所以“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪”（同上）。与语言文字相比，卦象对世界的描述更形象、更稳定。三是通过数来描述。八卦、河图、洛书中的

* 作者简介：罗 苹，广东普宁人，（广州 510050）学术研究杂志社编辑。

① 梁漱溟：《东西文化及其哲学》，北京：商务印书馆，1999年，第123页。

② 谢无量：《中国哲学史》，《谢无量文集》第2卷，北京：中国人民大学出版社，2011年，第17页。

数都来源于天文，不是单纯的数字堆积，而是对应宇宙规律而有意指的数，并按规律做排列组合，内含严密的数理逻辑，“数与道非二本也”^①。形而上学体系是古人在与宇宙万物的沟通中，对共通法则的把握而衍生出来的表达方式，是对世界整体性的理解方式；是古人以实事为背景创造出来的世界图式，这种世界图式不仅包含概念的逻辑，而且包含世界本身的逻辑。

形而上者谓之道，形而下者谓之器。道在器（术）之上，道是器（术）的根本，器（术）受制于道，即古人所说的“制器尚象”。反之，我们也可以根据形而下、器（术）来观照形而上、道。王夫之提出“道者器之道，器者不可谓之道之器也”（《周易外传》卷5），就很好地说明了形而上与形而下、道与器的关系。形而上学、道反映的是宇宙的本源、规律、法则。中国古代形而上学是中华文化的根基与灵魂，它统摄、规范了整个中华文明的发展。《四库全书总目提要·经部·易类一》说道：“易道广大，无所不包。旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以逮方外之炉火，皆可援《易》以为说。”李约瑟在探寻中国古代科学思想史时，就把五行、阴阳理论和《易经》认为是中国科学之基本观念^②。

研究中国哲学史的重要目的是探求中华文明的本根，找寻最适合中国人的思维模式，阐旧邦而辅新命。通常学界把古代的“道学”“理学”“玄学”与“中国哲学”等同，然而，“形而上学”却一直被忽略，无论是从概念上还是内容上，形而上学都在中国哲学史的研究中隐匿了。陈嘉明说：“在所思考的问题方面，除了道德哲学方面的相似性外，还有一个被人们所忽视的方面，即‘形而上学’。西方传统的形而上学的对象，是上帝（神）概念、世界与自我的心灵，而中国古代哲学的‘天’、‘地’、‘人’概念，实际上与这三者正好相对应。这意味着，不论中国或西方，它们都不可避免地要面对相同的思考对象，并且作出具有相似功能的思考，即回答‘人是什么’，解释人与天（神）的关系问题、人在世界上如何安身行事的问题，等等。所以，即使在最富哲学色彩的形而上学方面，中国也不乏有西方意义上的哲学。”^③赵林指出：“中国哲学诸范畴如‘天’、‘道’、‘理’等，就其形式而言，

应该属于形而上学的范畴。然而由于这些形而上学的范畴常常被赋予了具体的道德含义，因此从内容上看，它们仍未超出经验（即形而下）的范围。在中国哲学中，一切形而上学的范畴最终都消融在经验性的道德规范中。形而上学从来没有被当作一种独立的、与经验活动或实用目的无关的学问来加以探讨过，那种与道德实践无关的形而上学通常被视为一种屠龙之术而无人问津。”^④当下的中国学者隐约察觉中国古代哲学中道、形而上学的存在。他们认为，中国哲学并非没有形而上学，只是形而上学往往被落实到经验性的道德活动中，从而导致了哲学的道德化，道德哲学将形而上学遮蔽了。中国只有形式上的形而上学，而无实质性的形而上学；似乎还存在一种与道德实践无关的形而上学，它极高明但不接地气而不被人重视。然而，这些都只是反映了中国哲学史研究的状况，并不代表中国自古就没有形而上学。在当下中国哲学史研究中，对于整个形而上学体系还缺少全面细致的认识，还没有认清它在中华文明中所起的奠基作用。

今天，作为文化原点的中国古代形而上学体系淡出了人们的研究视线，由其衍生出的思维方式淡出了人们的日常生活。造成这种境况的原因是什么呢？一方面，形而上学在中国的式微是一个历史的过程。在老子、孔子之前，形而上学体系就已经完备了。但不像西方的形而上学在历史上有过几次转换，中国的形而上学体系从老子、孔子开始，除了被思想家不断诠释之外，在实质上并没有得到有效的转换与发展^⑤。另一方面，从中国哲学史学科建立之初，写作者与研究者在有意无意地消解形而上学，同时，形而上学往往被降格到形而下学的位置来研究。

① 参见〔南宋〕秦九韶：《数书九章·序》。

② 〔英〕李约瑟：《中国古代科学思想史》，陈立夫等译，南昌：江西人民出版社，1999年，第259—428页。

③ 陈嘉明：《内在论：儒家心学的一种新诠释——兼论“中国有无哲学”》，《学术月刊》2012年第5期。

④ 赵林：《西方哲学的形而上学根基》，《学习与探索》2005年第5期。

⑤ 由于篇幅所限，中国古代形而上学具体内容架构和式微过程都不在本文的详细讨论中。有关西方形而上学的几次翻转，可参见俞吾金：《形而上学发展史上的三次翻转——海德格尔形而上学之思的启迪》，《中国社会科学》2009年第6期。

二、消解与降格：形而上学的命运

19世纪中叶，中国古老的大门被西方的船坚炮利打开，西方科学技术在国人们面前展现出无比强大的势力。人们一方面急于引进西方先进的文化技术，改变落后挨打的局面；另一方面也在深挖落后的原因，两千多年来的文化和制度必然成为讨伐的对象，而代表中国文化基础和核心的这套形而上学就只有躺着中枪的份了。

（一）研究者在“疑古”思潮与科学主义的双重影响下消解了形而上学

1912年，北京大学设立“哲学门”，也称“中国哲学门”，从此开启了中国哲学史作为一门学科的研究历程。1919年胡适的《中国哲学史大纲》上卷出版，20世纪30年代冯友兰的《中国哲学史》两卷本出版。这两套书成为了书写中国哲学史的模式，其写作方式极大地影响了中国哲学史学科研究的走向。回望胡适与冯友兰等早期研究者对中国古代形而上学的态度，也可一窥形而上学百年来在学界的命运。

胡适是古史辨派的代表人物之一。古史辨派对上古的史料报着“宁可疑古而失之，不可信古而失之”的研究态度。胡适断言：“从前一切河图、洛书、讖纬术数、先天太极……种种议论，都是谬说。”^①颇具讽刺意味的是，在20世纪20年代中国的“科玄论战”中，作为捍卫中华文化道统的玄学派代表人物梁启超，也是旗帜鲜明地反对阴阳五行。他在《阴阳五行说之来历》中提出：“阴阳五行说，为二千年来迷信之大本营。”^②胡适还指出：“至于《易经》更不能用作上古哲学史料。《易经》除去《十翼》，只剩得六十四个卦，六十四条卦辞，三百八十四条爻辞，乃是一部卜筮之书，全无哲学史料可说。故我如果我们现在作哲学史，只可以从老子、孔子说起。”^③如果说胡适受西方科学主义的影响，把卜筮之书与科学对立起来尚可理解，但将其与哲学完全对立起来就诠释过度了。用科学来范导形而上学是最不可取的。如果把科学仅仅定义在西方近代以来的历史视域中，那“科学”的历史与形而上学的历史相比是极其短暂的。如果用“科学”来否定形而上学，那“科学”之前与之

外的历史将变得一无是处。西方的哲学家，断不会在研究、利用古希腊神话和《圣经》之前，必须考据其历史年代和真实性，否则，也就不会有西方的哲学发展史。冯友兰对哲学史资料真伪的认定，其态度要比胡适宽容。他说：“如果没有内容，即使是真的，也没有多大的价值。如果有内容，即使是伪的，也是有价值的。所谓真伪的问题，不过是时间上的先后问题。”可冯友兰自诩：“胡适的《中国哲学史大纲》本来自认为是提倡‘疑古’的精神。但是在老聃这个问题上，好像他的‘疑古’的程度不及梁启超和我。”“我讲中国哲学史，就不是像胡适那样，从老子讲起，而是从孔子讲起。在我的《中国哲学史》中首先出现的人物，就不是老聃，而是孔丘。”^④早期研究者这种截断众流的做法，使得中华文明的连续性在哲学这里被打断了，而早于老子、孔子时代形成的形而上学体系必然会被忽视，这无疑造成了中国哲学史研究的先天不足。

（二）现代新儒家一派在树立儒学权威中降格了形而上学

中国古代形而上学架构的确立，对中国古代哲学本体论的一贯走向起到了决定性作用。中国哲学，特别是儒家哲学，一直遵循着一条“唯心”之路。但这里的“唯心”并非随心所欲，而是要追求心之本体与物之本体的契合，这种契合是以天道为基准的。人心、社会道德体系都要“与天地相似，故不违”（《周易·系辞上》）。

到了现代新儒家这里，形而上学被纳入儒学框架，形而上学被降格到道德哲学、形而下学的层面。在评价《易经》时，冯友兰直截了当地说：“《易经》本来是一部占卜的书。后来，儒家赋予它以宇宙论、形而上学的意义，并且从宇宙论联系到伦理，进行阐释；这便是现在附于《易经》之后的‘易传’。”^⑤熊十力被尊为现代

① 胡适：《中国哲学史大纲》，北京：商务印书馆，2011年，第62页。

② 梁启超：《饮冰室合集》文集之36，北京：中华书局，1989年，第47页。

③ 胡适：《中国哲学史大纲》，第17页。

④ 冯友兰：《三松堂自序》，北京：人民出版社，2008年，第192—193、191、191页。

⑤ 冯友兰：《中国哲学简史》，赵复三译，北京：新世界出版社，2004年，第147页。

新儒家的开宗大师,《乾坤衍》一书为其“衰年定论”。该书说:“伏羲远在太古,经验有限。八卦虽美,犹是造端。当时术数家犹资八卦以为占卜之用,(资,犹取也。)并未成为哲学思想界之大典。孔子读八卦,虽有所引发,而孔子之思想毕竟是自发自动,是本其弘博丰富的经验,而始有广大深远之创见,是自成宏伟周密的体系。(宏,大也。)何可以孔子创作之《周易》为伏羲八卦之注疏乎!”还说:“伏羲八卦,后圣推明之,始承认其有哲学思想耳。(后圣,谓孔子。)孔子《周易》未作以前,八卦只供占卜家利用,何得有经之称乎!”^①在冯友兰和熊十力眼里,孔子之前的《易经》根本不具形而上学的功能,只是占卜的工具而已。现代新儒家也在寻找文化的源头,但他们只找到孔子这里,造成学界普遍认为从孔子开始,中国才有哲学。现代新儒家认为中国哲学主要是价值哲学与人生哲学,在他们研究的本体世界里,包含的就是道德形而上学的根据与人生价值的获得。如果说用道德形而上学来界定儒学的本体还算妥帖的话,那么把它作为整个中国哲学发生的本体无疑是僭越的行为。儒学不是中国古代哲学的起点和唯一体系,儒家的道德体系是依据天道——形而上学体系建立起来的。还是梁漱溟看得清楚:“不过我很看得明孔子这派的人生哲学完全是从这种形而上学产生出来的。”^②《史记·孔子世家》记载:“孔子晚而喜《易》,序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。读《易》,韦编三绝,曰:‘假我数年,若是,我于《易》则彬彬矣。’”正如《论语·述而》中孔子所说:“加我数年,五十,以学《易》,可以无大过矣。”孔子还感叹:“凤鸟不至,河不出图,吾已矣夫。”(《论语·子罕》)可见,孔子对上古以来就形成的形而上学是崇敬之极的。但是,中国历经两千多年的专制统治,思想界采用独尊儒术的治理手法,人们的创新思维被禁锢了,形而上学体系得不到有效转换,反而逐步被消融。“这种消融形而上学的做法造成了中国哲学范畴的普遍经验化和实用化的特点。即使是中国哲学至高的‘天人合一’理想,也是在经验性的德目——仁义礼智忠孝信悌等——基础上完成的。形而上学的淡化和消融使得中国人既不关心‘六合之外’的超验世界,也

不热衷纯粹自然的普遍规律,而一味执著于此生此世的道德修养(‘内圣’)和建功立业(‘外王’)。超验的天理与先验的心性最终在经验的道德实践中统一起来,‘修身齐家治国平天下’的道德一政治理想成为中国哲学思维关注的焦点。”^③本来儒家哲学就有这样的不足,研究者还掩饰这种不足,过分渲染其所谓道德形而上学的作用,天道——真正的形而上学反而被遮蔽了。

形而上学体系在中国哲学史研究中倍受冷落,这与中国哲学史在学科建立之初研究者的写作方式、研究态度和价值取向有很大关系。研究者在书写中国哲学史的过程中,没有凸显形而上学应有的地位和作用,而是往往将之一笔带过,或归于迷信之大本营,或置于形而下的地位。造成这种研究境况是很多研究者的责任,而改变这种研究境况又是我们今天研究者的任务。黑格尔在1812年的《逻辑学》第1版序言中说道:“假如一个民族觉得它的国家法学、它的情思、它的风习和道德已变为无用时,是一件很可怪的事;那么,当一个民族失去了它的形而上学,当从事于探讨自己的纯粹本质的精神,已经在民族中不再真实存在时,这至少也同样是可怪的。”他还说:“一个有文化的民族竟然没有形而上学——就像一座庙,其他各方面都装饰得富丽堂皇,却没有至圣的神那样。”^④黑格尔两百年前的逆耳忠言应该引起我们对中国古代形而上学研究的重视了。遗忘形而上学,就是遗忘自己文明的本根,就会失去了一个民族“至圣的神”。

三、重估形而上学的价值

自中国哲学史学科形成以来,写作者和研究者对古代形而上学的消解,以及对其所做的降格研究,损害的不仅是形而上学本身,而且对整个

① 熊十力:《乾坤衍》,上海:上海世纪出版股份有限公司、上海书店出版社,2008年,第70、47页。

② 梁漱溟:《东西文化及其哲学》,北京:商务印书馆,1999年,第126页。

③ 赵林:《西方哲学的形而上学根基》,《学习与探索》2005年第5期。

④ [德]黑格尔:《逻辑学》上卷,杨一之译,北京:商务印书馆,1966年,第1、2页。

中国哲学史学科发展造成了不可估量的损失，同时受影响的还有中国人的现实生活世界。重估中国古代形而上学的价值迫在眉睫。

第一，重估形而上学的“天道”价值。胡适认为，古代的书只有一部《诗经》可算得是中国最古的史料，对于儒家的“五经”，只有《诗经》可以全部接受。让胡适有这么坚定认识的是《诗经·小雅·十月之交》里的诗句“十月之交，朔月辛卯日有食之”。而诗中提到的这次日食被天文学家证实是发生在公元前776年8月29日。因为有这个科学铁证，胡适认为这本诗集作为那个时候的见证，其可靠性是毋庸置疑的^①。由于长期受西方科学主义的影响，人们把巫术、占卜、卜筮摆放在低等、愚昧的位置。殊不知，正是有了它们，才逐步形成了早期的天文历法学。而在中国古代，形而上学与天文历法有着千丝万缕的关系，天文历法是建构形而上学的基础。依照胡适的这种科学论证方法，我们来看看中国古代形而上学是不是全无哲学史料价值可言。《尸子》有言：“伏羲始画八卦，别八节而化天下。”八卦代表八个节气。帛书《易传》之《要》篇有言：“又四时之变焉，不可以万物尽称也，故为之以八卦。”八卦又与四时对应。《周易·系辞上传》指出“阴阳之义配日月”，《周髀算经·卷下》有云“阴阳之数，日月之法”，阴阳交替之义来自日月运行之法。闻一多指出：“原来‘七十二’是一年三百六十日的五等分数，而这个数字乃是由五行思想演化出来的术语。”^②五行即五季，一季一行统领72天，五行五季共360天，即为十月太阳历一年的时间。近年来，一些学者论证了太极、阴阳、五行、河图、洛书都是来源于天文历法。田合禄认为，太极图实质是古人立竿测日影所得的太阳视运动立体投影图。^③何新认为：“渊源极其古老的干支学说（在殷墟的甲骨文中已发现完整的干支表），这种以十个天干字纪日——象征阳，以十二个地支字纪月、纪岁——象征阴的二元宇宙观念，正是阴阳学说之滥觞。”^④他认为易学乃是中国上古的宇宙学说，总括于太一、阴阳、五行、四季、八风之理论中。太一即太极，在天之北极，其星即北极星。太一生阴阳，阴阳生两仪（日与月），两仪生五行。五行即“五运”——五气之

运行，是上古失传的五行十月历法。^⑤刘明武考证，五行来源于蚩尤创建的五行太阳历；河图表达的是十二月太阳历，洛书表达的是十月太阳历。^⑥可见，不知天文历法，不足以言中国古代形而上学。中国古代形而上学并非空穴来风，也不是某个思想家主观想象出来的，而是有天文历法做基础的，是名副其实的“天道”。研究清楚了中国古代形而上学的渊源，才能明白古人为什么做人做事都以这一体系为坐标：“《易》以天地准，故能弥纶天地之道。”“夫《易》开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。”（《周易·系辞上传》）正如《道德经》第16章所言：“天乃道，道乃久，没身不殆。”只有合于天道，人才可能免遭危险，社会才能安定发展。可想而知，我们远离天道，抛弃天道，后果会多么严重。

第二，形而上学是伦理体系建立的准则。天道反映的是宇宙万物永恒的共通法则。中国古代形而上学是以天地为准则的，所以包容天地间的道理。形而上学体系的建立，为人们认识世界、认识社会、认识人本身制定了坐标，人道伦理也就凭此而定立。《周易·序卦传》说：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。”另外，天道和人道是有区别的。《庄子·在宥》有言：“何谓道？有天道，有人道。无为而尊者，天道也；有为而累者，人道也。主者，天道也；臣者，人道也。天道与人道也，相去远矣，不可不察也。”天道才是形而上的，人道是人们遵循天道而制定出了一套伦理体系。“立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。”

① 胡适：《先秦名学史》，合肥：安徽教育出版社，2006年，第15页；胡适：《中国哲学史大纲》，第17页。

② 闻一多：《“七十二”》，闻一多撰、田兆元导读：《伏羲考》，上海：上海古籍出版社，2006年，第177页。

③ 田合禄：《论太极图是原始天文图》，《晋阳学刊》1992年第5期。

④ 何新：《诸神的起源》第1卷，北京：中国民主法制出版社，2008年，第40页。

⑤ 何新：《〈夏小正〉新考》，沈阳：北方联合出版传媒（集团）股份有限公司、万卷出版公司，2014年，第59—75页。

⑥ 刘明武：《蚩尤五行太阳历的三重意义》，《人文杂志》2014年第5期；刘明武：《河图、洛书中的两种太阳历——彝族文化中的图书及其解释》，《中州学刊》2009年第2期。

(《周易·说卦传》)仁义是人道,不能等同于天道,但它是遵循阴阳之天道而得来的,所以我们要维护它,它对维持整个人类社会的正常秩序起到很重要的作用。当下,我们常常感悟道德的天平倾斜了、人们的价值坐标迷失了,这很大程度上是因为人们抛弃了应该遵循的伦理体系。在我们的认识中,如果不觉得原先固守的伦理体系是来自天道,就会把这套伦理体系扫进历史的垃圾堆。要评价中国历史上的精神文化何为“精华”、何为“糟粕”,不是以我们今天的好恶为标准的,而要以天道为标准。我们要建立与完善道德体系也必须以天地为准则。

第三,形而上学是证实中国哲学合法性的关键。中国古代无“哲学”“逻辑学”,本来这些论调不值一驳。很难想象一个没有哲学、逻辑学思维的民族会在近代以前在经济、政治、文化多领域一直处在世界领先的位置。但我们要反驳时却觉得底气不足。一方面,当今的哲学研究始终以西方的理论为范本、标杆,如果是不符合西方的“哲学”就不是哲学。另一方面,我们对自己文化中蕴含的哲学、形而上学研究得不够透彻,中国哲学在当下没有发挥其功能,中国哲学既缺少“名”也缺少“实”。“由于中国哲学的长项是修身养性、提高人生境界,而西方哲学,尤其近代以来的西方哲学,对此并不太关心(因为让宗教和文学艺术在这方面起主导地位),在以西方哲学为标准的比较研究中,中国哲学的价值无从体现。正因如此,有些真心想从中国哲学中学习的西方哲学家,在读了某些中国哲学的研究文章以及某些中国哲学古典著作后大失所望,悲叹从中找不到真正的哲学。可见,只要中国哲学研究在西方哲学的框架,中国哲学必然显得很低级,一定不会为西方主流哲学家所重视。”^①为什么和西方哲学相比,中国哲学会显得“低级”?原因并非全是我们把中国哲学放在西方哲学的框架中进行研究,更重要的是,我们丢掉了中国哲学中弥足珍贵的形而上学。张庆熊说过:“哲学是一种得到理性论证的世界图式……放弃了形而上学就意味着让常识的世界图式或宗教的世界图式来取代经理性论证的哲学的世界图式。”^②在西方宣扬中国哲学的往往是现代新儒家一派,他们已经把形而上学降格,他们过多地宣扬人道伦

理,把天道置于人道的位置来讲述。这样一来,就把中国极富思辨的哲学变成了常识性的图式。莱布尼兹对中国哲学有好感,缘于白晋给了他一张中国古老的《伏羲六十四卦方圆图》。莱布尼兹在给白晋的回信中说:人们认为伏羲是世界上最古老的最古老的国王和哲学家之一,并且还是中国人的帝国和科学的奠基者,因此这张图乃是现今世界最古老的科学丰碑之一。莱布尼兹还多次谈到伏羲创造的卦象图,与他自己研究的二进制算术如此吻合,令他十分吃惊。^③黑格尔对中国哲学的轻视则缘于他对易经哲学的轻描淡写和不屑一顾。他断言八卦是肤浅的,八卦里的符号代表思想,因此中国人“从思想开始,然后流入空虚,而哲学也同样沦于空虚”^④。只有重估中国古代形而上学的价值,才能让世人真正体会中国哲学的魅力。

海德格尔曾说:“我们所谓的哲学就是使形而上学运转起来,而在形而上学中,哲学才获得自身,并且才获得其明确的任务。”^⑤如果中国哲学史研究还是在模糊和消解形而上学,中国哲学的合法性地位要得到证实将是遥遥无期的事情;如果形而上学的地位和作用没办法在中国哲学史中凸显,阐旧邦以辅新命的任务将可能在南辕北辙的现实境况中难以为继。只有真正认识了我们古老的形而上学,认识了天道,才能“执古之道,以御今之有”(《道德经·14章》)。中国古代形而上学是“僵”而不“死”的,总有一天,人们会重新认识它的价值。

(责任编辑 杨海文)

① [美] 姜新艳:《中国哲学在西方被边缘化》,《社会科学报》2010年8月5日,第5版。

② 张庆熊:《哲学的知识和哲学的责任》,《陕西师范大学学报》哲学社会科学版2007年第5期。

③ 陈乐民编著:《莱布尼兹读本》,南京:凤凰出版传媒集团有限公司,2006年,第285页。

④ [德] 黑格尔:《哲学史讲演录》第1卷,贺麟、王太庆译,北京:商务印书馆,1959年,第122页。

⑤ [德] 海德格尔:《路标》,孙周兴译,北京:商务印书馆,2000年,第141页。

司马迁的“素王”论

李长春*

【摘要】司马迁作《太史公书》是为了“继《春秋》”。《春秋》既是“王道之大者”，又是“礼义之大宗”，还是一部革命性的立法书。《春秋》的立法性质成就了孔子“素王”的身位。《孔子世家》和《陈涉世家》被放在相邻的位置有着深长的意味。《论语》中孔子的思想直接或间接地决定了《太史公书》的篇章安排和是非判断。这些都表明，司马迁始终把孔子视作“素王”，并且用他的撰述发展了“素王”的“制作”。

【关键词】孔子；司马迁；《春秋》；素王

中图分类号：B234.99 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2015)04-0111-06

司马迁与孔子的关系大概是理解《太史公书》的要旨所需解决的首要问题之一^①。在早期的古典语境中，两者的关系似乎不言自明，所以很少有学者专门论述。但是魏晋以后，典籍的分类促成学术的分野，古典思想的整全视野逐渐丧失，孔子被视为儒家始祖，司马迁被看作史家大宗，论六经则主周孔，言正史则尊马班。表面上看，一经一史，不仅殊途，也不同归。而在现代学术语境中，由于学科的分化和对立日益加剧，两者的关系就更难为人所知。对于这一问题，拙作《六家、六艺与一家之言》已略发其端^②，本文则继之做进一步的探讨。在整个《太史公书》中，孔子的位置较之其他人物无疑最为特殊。如果我们把《太史公书》当作一部“成一家之言”的独立著作——而不是作为二十四史中的第一部——来阅读，那么孔子在全书中的位置就会显得尤其引人注目。

一、《自序》中的孔子与《春秋》

拙文已经指出，《太史公自序》既是整个《太史公书》的自序，又是司马迁本人的自传，还是太史公父子的合传。作为这部伟大著作的《自序》，司马迁必须阐明自己完成它的意图和目

的；作为太史公本人的自传，司马迁必须交代自己的生平和志业；而作为两代太史公的合传，司马迁又必须说明自己和思想立场、政治命运迥然相异的父亲之间究竟被一条怎样的精神纽带连接在一起。

司马迁在《自序》的开头简单地勾勒了作为史官的家族谱系，然后便转入了对父亲司马谈的悲剧命运的书写。司马谈的悲剧或多或少源于他坚定持守的道家立场，所以司马迁全文抄录了表现其哲学思想和政治观念的《论六家要旨》；司马谈的悲剧集中表现为他没有能够完成正在构思中的伟大著作就在悲愤之中撒手人寰，所以司马迁不惜浓墨重彩反复申述父亲的“临终遗言”。根据司马迁的转述，老太史司马谈在遗嘱中首先盛赞周公“能论歌文武之德，宣周邵之风，达太王王季之思虑，爰及公刘，以尊后稷”，然后表彰孔子继承周公的事业，“修旧起废，论《诗》、《书》，作《春秋》，则学者至今则之”。司马谈又说“自周公卒五百岁而有孔子。孔子卒后至于今五百岁”，希望司马迁能够继承孔子的事业，“绍明世，正《易传》，继《春秋》，本《诗》、《书》、《礼》、《乐》之际”^③。

这份遗嘱不论是否经过司马迁的润色，孔子的述作事业都应该是话题的中心。即便顽强持守

* 作者简介：李长春，甘肃榆中人，哲学博士，（广州 510275）中山大学哲学系讲师。

① 《史记》的书名本应题作《太史公》或《太史公书》，“《史记》”之名乃后起。本文将其称作《太史公书》，而不是按照习惯将其称之为《史记》，是为了彰显其作为司马氏“一家之言”的著述性质。

② 千春松、陈璧生主编：《经学与建国》，北京：中国人民大学出版社，2013年。

③ [汉]司马迁著、[宋]裴驷集解、[唐]司马贞索隐、[唐]张守节正义：《史记》，北京：中华书局，1982年，第3295页。

道家立场的司马谈对于儒家有诸多偏见，他也没有否认孔子之于六经的伟大功绩。在司马谈眼中，周公的伟大在于他能够通过自己的政治活动彰显文王、武王的政治美德，并由此呈现周人先祖的伟大传统和美好德性。但是周公的事业如果没有孔子继承和复兴，大概后世学者就很难为其泽被了。孔子继承周公的方式是通过制作经典来垂范后世。汉代经学的兴起足以证明这种方式的成功。置身于这个同样伟大的时代，恰恰又是生逢孔子之后五百年（其实不足五百年）的历史机遇，司马谈觉得有必要而且有责任适时制作可以与《易传》《春秋》《诗》《书》《礼》《乐》比肩的新经典，以继承孔子伟大的著述事业。在司马迁转述的司马谈“遗嘱”中，孔子“修旧起废”的述作活动，成为了接续历史传统和承传古典德性的关键和枢纽。

《太史公自序》最为精彩的部分是司马迁的六艺论和《春秋》论。在司马迁看来，六艺经传，虽然内容不同，但是各自都有不同的政治功用，而这些政治功用都指向同一种完美的政治秩序：“《易》著天地阴阳四时五行，故长于变；《礼》经纪人伦，故长于行；《书》记先王之事，故长于政；《诗》记山川谿谷禽兽草木牝牡雌雄，故长于风；《乐》乐所以立，故长于和；《春秋》辩是非，故长于治人。是故《礼》以节人，《乐》以发和，《书》以道事，《诗》以达意，《易》以道化，《春秋》以道义。”^①《自序》并没有指出这段话有何来历。《滑稽列传》的篇首，司马迁说：“孔子曰：‘六艺于治一也。《礼》以节人，《乐》以发和，《书》以道事，《诗》以达意，《易》以神化，《春秋》以义。’”^②可见，司马迁的六艺论，实际上也就是孔子的六艺论。孔子把六艺看成一个完整的系统，指出它们在根本上指向同一完美的政治秩序。司马迁对于六艺的总体认识不仅根源于孔子，而且完全认同于孔子。

六艺之中，《春秋》至关重要。关于《春秋》的性质，司马迁有显和隐两个层次的描述。在《自序》中，从显的层面，即在公开言说的层面，司马迁总结《春秋》的性质有二：其一是“王道之大者”，因其“上明三王之道，下辨人事之纪，别嫌疑，明是非，定犹豫，善善恶恶，贤贤贱不肖，存亡国，继绝世，补敝起废”，所

以是“王道之大者也”^③。其二是“礼义之大宗”，“礼义”既是从事政治活动的基本修养，又是政治生活所需遵循的基本准则，还是任何具有政治身份之人所必须的实践智慧。“为人君父而不通于春秋之义者，必蒙首恶之名。为人臣子而不通于春秋之义者，必陷篡弑之诛，死罪之名。”^④

以上两点，仅仅是公开宣称的“大义”。关于《春秋》的性质，太史公还另有“微言”。在《陈涉世家》的《叙目》中，司马迁声称：“桀、纣失其道而汤、武作；周失其道而《春秋》作；秦失其政，而陈涉发迹。”^⑤这显然是把《春秋》比作汤武和陈涉，也就是把孔子《春秋》比作汤武革命、陈涉起义。如此说来，《春秋》岂不是一部“革命”书，孔子不就是一个“革命者”？

司马迁引董仲舒的话说：“周道衰废，孔子为鲁司寇，诸侯害之，大夫壅之。孔子知言之不用，道之不行也，是非二百四十二年之中，以为天下仪表，贬天子，退诸侯，讨大夫，以达王事而已矣。”^⑥这即是说，孔子的现实身份是一个法官（司寇）。但是，因他始终坚持自己的信念和原则，所以既不能真正履行其法官的职责，又不能见容于他所身处其间的政治世界。对于孔子而言，只有用制作代替执法——用写作历史的方式执行历史的审判，用可以垂范后世的历史的审判代替无法执行的现实审判。这样，制作《春秋》的过程就是孔子履行“法官”职责的过程。通过制作《春秋》，孔子成为一个真正意义上而非普通意义上的法官。不仅如此，通过他所主持的历史的终极审判，孔子成为一个人类生活的伟大立法者——一个真正意义上而非普通意义上的王者（以达王事而已矣）。这样一来，孔子的现实身份（大司寇）实际上就成为孔子历史身位（素王、立法者）的一种隐喻。换一个角度看，《春秋》的制作是一个政治行动。通过这个政治行动，孔子不仅实现了他的现实身份，而且也超越了他的现实身份获得了他的历史身位。这一身

① 同上，第3297页。

② 同上，第3197页。

③ 同上，第3297页。

④ 同上，第3297页。

⑤ 同上，第3310页。

⑥ 同上，第3297页。

位的获得，无疑是一次僭越；作为一个政治行动，当然也就是一场革命。

二、“世家”中的孔子和陈涉

司马迁在《太史公书》中特立“世家”一体。从结构上看，如果不考虑记录时间线索的“表”和记录文教政制的“书”，“世家”的位置恰好处于“本纪”和“列传”的中间。从内容上看，本纪写天下之事，世家写一国一家之事，列传写一人（或一类、一方）之事。论规模的大小和叙事详略，世家也居于两者之间。孔子既不是被写入“本纪”，也不是被写入“列传”，恰恰是被写入“世家”。并且，《孔子世家》在“世家”中的位置极为特殊。它位置的特殊首先表现在和《陈涉世家》紧挨在一起，不仅如此，《孔子世家》和《陈涉世家》这两篇特殊的世家还居于世家的中心位置。《孔子世家》之前，是周代分封的诸侯；《陈涉世家》之后，是汉代分封的诸侯。换言之，因为孔子和陈涉是世家的中心，世家又是全书的中心，所以孔子和陈涉实际上就位于整个《太史公书》的中心。

司马迁在《自序》里说：

二十八宿环北辰，三十辐共一毂，运行无穷，辅拂股肱之臣配焉，忠信行道，以奉主上，作三十世家。^①

“二十八宿环北辰，三十辐共一毂”虽然是比喻写诸侯的“世家”围绕着写天子的“本纪”，但是进入“世家”的却并非都是“忠信行道，以奉主上”的“辅拂股肱之臣”。这里的“二十八”和“三十”也不是一个随意写上去的数字。这两句都有来历。“二十八宿环北辰”显然是有取于孔子“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之”（《为政》）^②；“三十辐共一毂”则出自《老子》第十一章：“三十辐共一毂，当其无有，车之用。”^③两者谈的都是“为政”问题，而且，两者都倾向于无为而治。这似乎也暗示了“世家”本身谈论的实际上就是如何“为政”的问题（为免枝蔓，这一问题将另外撰文讨论）。我们在这里要关注的是两个数字的关系，“三十”这个数字貌似是沿袭老子，而《论语》中孔子的原话并无“二十八”这一数字。这似乎表明这两个数字都不是虚数，而是确有所指。也就是说，

司马迁写“世家”的时候，可能有两种选择：一种是写二十八篇，以象“二十八宿环北辰”；一种是写三十篇，以象“三十辐共一毂”。我们最后看到的《太史公书》是三十篇，而不是二十八篇，这说明司马迁经过认真考虑和审慎权衡，最终选取了后一个写作方案。司马迁在《自序》中之所以把这两个比喻并列，而不是为了简洁和准确只用其中一个，也许就是有意给我们一个暗示：他之所以这样安排篇章——把两篇明显不够“资格”的“世家”放了进来——是经过精心的谋划而不是一时兴起。

这两篇“世家”显然就是《孔子世家》和《陈涉世家》。孔子虽然想过“忠信行道，以奉主上”，但是却“再逐于鲁，伐树于宋，削迹于卫，穷于商周，围于陈蔡之间”（《庄子·山木》）^④，始终没有机会成为“辅拂股肱之臣”。高呼“王侯将相，宁有种乎”的陈涉，非但谈不上什么“忠信行道，以奉主上”，压根儿就没想过要成为什么“辅拂股肱之臣”。既然以司马迁自己公开宣称的标准，孔子和陈涉根本就不具备写进“世家”的条件，那为什么太史公还要刻意做这样的安排呢？

对于将孔子和陈涉一起列入“世家”，历来就有不少非难。王安石认为：“夫仲尼之才，帝王可也，何特公侯哉？仲尼之道，世天下可也，何特世其家哉？处之世家，仲尼之道不从而大；置之列传，仲尼之道不从而小，而迁也自乱其例，所谓多所抵牾者也。”（《孔子世家议》）^⑤在荆公看来，应该将孔子放入列传。他可能没有想过，既然把孔子放进本纪或者列传都有理由，那么为何司马迁既没有把孔子列入本纪，也没有把孔子写进列传呢？郝敬认为：“（孔子）本尼山布衣，饥饿转徙无宁日，死而矫举以为世家，与秦楚韩魏王侯同籍，枉其实矣。又厕于田完、陈涉之间，殊非其伦。与其虚贵虚富，屈于王侯之

① 同上，第3319页。

② [宋]朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第53页。

③ 朱谦之：《老子校释》，北京：中华书局，1984年，第43页。

④ 钟泰：《庄子发微》，上海：上海古籍出版社，2002年，第448页。

⑤ 杨燕起、陈可卿、赖长阳主编：《史记集评》，北京：华文出版社，2005年，第401页。

下，不若素贫贱，而序之列传之首，尤为得所也。”（《史汉愚按》卷3）^①在郝敬看来，孔子病重，子路使门人为臣，孔子尚以为欺天，死后将其列入“世家”，当然就更是欺人之举了。何况，无论放到秦楚韩魏王侯中间，还是和田完、陈涉等人并列，都显得不伦不类。他可能没有注意到，把孔子和陈涉放在一起，绝非太史公无心之过，而是他有意为之。

当然，也有不少学者为司马迁辩护。何良俊批评王安石的说法不对：“盖方汉之初，孔子尚未尝有封号，而太史公逆知其必当有褒崇之典，故遂为之立世家……今观战国以后，凡有爵土者，孰有能至今存耶？则世家之久，莫有过于孔子者也。”（《四有斋从说》卷1《史一》）^②此公以孔子后来果然受封并且传之久远来证明司马迁有先见之明，反而显得牵强附会、不得要领。黄淳耀则批评王安石的说法“悞而不通，狠而不逊”，认为“太史公作《孔子世家》附诸侯国后，此特笔也”，又说“孔子龟蒙布衣，据鲁亲周，使列之本纪则非其心也，然而大圣入梗概，又不可夷于列传，故特为世家以抗之”（《史记论略》）^③。黄淳耀看到把孔子写入“世家”，又把《孔子世家》列在诸侯世家之后，乃是太史公的“特笔”，是精心安排的结果。但是，讲到何以如此的原因时，黄氏只是笼统地说列入本纪不符合孔子本心，写入列传又怕配不上圣人的身位而委屈了孔子。显然，这种解释还是不得要领。

要回答这个问题，大概还是要回到《太史公书》，看看司马迁本人如何解释。在《孔子世家》结尾处的论赞里，太史公曰：“天下君王至于贤人众矣，当时则荣，没则已焉。孔子布衣，传十余世，学者宗之。自天子王侯，中国言六艺者折中于夫子，可谓至圣矣！”^④诸侯列为世家，是因为有国可传；孔子列为世家，是因为有学可传。诸侯传家，数世而亡；孔子所传，历十余世，依然为学者所宗。司马迁可能是在暗示，孔子所传的六艺，相当于诸侯所传之国。换言之，孔子也有自己的国。他的国既非周王所封，也非汉帝所赐，而是自己的述作所建。孔子的六艺就是他的国，它不建立在任何地理空间中，而是建立在天子以至庶人的心目之中，建立在未来绵延不绝的历史时间之中。

《孔子世家》结尾处的这段话大体上可以说

明司马迁为什么要列孔子入世家，但是无法解决两个极为重要但却很少有人重视的问题：1. 为什么要把孔子和陈涉并列？2. 为何要把这两个极为特殊的“世家”安排在两类理所应当的“世家”中间——也就是全书的中心位置？

在《自序》的《叙目》（我称之为“小序”）中，司马迁说：

周室既衰，诸侯恣行。仲尼悼礼废乐崩，追修经术，以达王道，匡乱世反之于正，见其文辞，为天下制仪法，垂《六艺》之统纪于后世。作《孔子世家》第十七。

桀、纣失其道而汤、武作，周失其道而《春秋》作。秦失其政，而陈涉发迹，诸侯作难，风起云蒸，卒亡秦族。天下之端，自涉发难。作《陈涉世家》第十八。^⑤

从这两段文字来看，孔子和陈涉至少在以下几个方面极为相似：首先，他们都面对着一个混乱或者无道的时代。孔子面对的时代，“周室既衰”；陈涉生活的时代，“秦失其政”。其次，他们都改变了各自的时代。孔子“追修经术，以达王道，匡乱世反之于正”，陈涉起事后“诸侯作难，风起云蒸，卒亡秦族”。不仅如此，他们共同开启了一个崭新的时代，“天下之端，自涉发难”。这个“天下”，就是汉帝国的“天下”。如果没有陈涉发难，也就不会有汉帝国。孔子“为天下制仪法，垂六艺之统纪”，实际上是为即将出现的汉帝国创制垂统。如果没有孔子通过《春秋》所行的立法，刘汉政权或者陷溺于黄老无为，或者困顿于刑名法术，终究无法找到和实现自己，从而成为真正意义上的汉帝国。换言之，汉帝国政治肌体的诞生，有赖于陈涉发难；汉帝国政治品性的自觉，则有待于孔子和六艺的重新发现。在这个意义上，孔子和陈涉都是汉帝国得以存在的远因。

这样的解释似乎还不能完全令人信服，毕竟，孔子在一般人的心目中是周公的崇拜者和周礼的维护者。或者说，孔子时常被视为一个既定

① 同上，第403页。

② 同上，第402页。

③ 同上，第403页。

④ [汉]司马迁著、[宋]裴骃集解、[唐]司马贞索隐、[唐]张守节正义：《史记》，第1947页。

⑤ 同上，第3310—3311页。

政治秩序的维护者而非颠覆者。在这一点上，他不但和陈涉毫无相似之处，甚至截然相反，因为后者首先是一个既有的强大政治秩序的反抗者和毁灭者。如果把这个因素也考虑进来的话，我们可能会获得对问题更深层次的理解。首先要澄清的是，孔子并非毫无理由地推崇现实中已经残破不堪的周礼。他对周公的仰慕是对一个理想的统治者的期待，对于周礼的守护是对于理想的政治秩序的追寻。对于孔子“梦周”“从周”之说过分执着，反而使我们疏忽了孔子通过六艺对于理想政治秩序的求索。澄清这个问题的意义在于，我们又可以找到一个孔子和陈涉对照的基点——孔子的心志体现的是对理想中最佳政治秩序的追寻，而陈涉的行为则体现为对现实中恶劣政治秩序的颠覆。

由此，我们才可以更加充分地理解太史公如此谋篇布局的真实用意。《太史公书》把世家放在本纪和列传中间，又把孔子和陈涉放在西周封建的诸侯世家和西汉封建的诸侯世家的中间，也就是把《孔子世家》和《陈涉世家》放在全书几何中心的位置。这一安排意味着政治秩序问题将是《太史公书》关注的一个中心问题，同时，司马迁对于政治问题的观察和思考也将沿着政治理想和政治现实这两个维度分别展开。

三、《太史公书》中的《论语》和“素王”

司马迁声称自己的这部巨著要“阙协六经异传，整齐百家杂语”。所谓“六经异传”当然就是指关于六经的各种传记。当然，这绝不意味着司马迁要把“六经异传”和“百家杂语”不加区别地等同看待，更不意味着他会把当时儒家所传的各种传记一视同仁。不同的经典在《太史公书》的写作过程中必然有主次之分、亲疏之别。从全书来看，自始至终对于全书起决定性影响的经典应该是《春秋》和《论语》。关于《春秋》与《太史公书》的思想关联，我们另辟专文讨论，此处仅及《论语》。

《论语》虽然不是六艺，但它是一部记录孔子言行的书，也是所有记录孔子言行的著作中最为重要和可靠的书。在汉代，《论语》被看作《春秋》的“传”或者“记”，它在《汉书·艺文志》中被列在《六艺略》春秋类之后。这说

明汉代人把《论语》看成一部与《春秋》相关的书，或者是一部有助于理解和研究《春秋》的书。但是，从《论语》的内容看，它非但没有提到过《春秋》，甚至根本就没有提到过“孔子作《春秋》”，最早提到“孔子作《春秋》”的应该是《孟子》。既然如此，汉人为什么会认为《论语》和《春秋》相关呢？换言之，汉人心目中《论语》和《春秋》的关联是怎么被建立起来的呢？

虽然无法断定，但是大致可以猜测，汉人把《论语》看成是“春秋类”的著作，很有可能与《太史公书》的转录和引用有关。《论语》在西汉时期的地位并不十分重要，也没有受到当时学者们的特别重视。汉人对它的兴趣甚至远远低于某些诸子的著作。司马迁写作《太史公书》时，却对《论语》给予了前所未有的重视。据陈桐生统计，《论语》总共512章，《孔子世家》征引54章，《仲尼弟子列传》征引61章，序言、论赞征引32章，总共征引147章。司马迁征引《论语》的章数占到全书的29%^①。换言之，《论语》中有近三分之一的内容被原文（或语词稍作变化）征引进《太史公书》，这还没有包括某些师法其意但文字不同的内容。如此全面系统地征引、转录、化用《论语》中的内容，在秦汉以前的典籍之中不曾有过，在秦汉以后的典籍之中也不会有。由此可见，《论语》实际上几乎被司马迁“消化”和“吸收”到《太史公书》里了。

这种“消化”和“吸收”在《论语》的解释史和传播史上也是绝无仅有的。它首先体现在《孔子世家》借助《论语》所提供的材料对于孔子和他的思想重新挖掘和重新建构上。陈桐生敏锐地注意到《论语》里的孔子和《孔子世家》里的孔子还是有很大不同的。他认为，《论语》中的孔子“只是一个力图恢复西周礼制秩序、重视仁义道德的政治思想家形象，一个学而不厌、诲人不倦的教育家形象”，而《孔子世家》中的孔子“就是战国秦汉之际儒家后学特别是春秋公羊学派创造出来的新孔子”^②。这和我们前文的论述不谋而合。但是，陈桐生又说，这个“为天下制礼法”的孔子与《论语》中的孔子相比有

① 陈桐生：《不是六艺 胜似六艺——谈〈史记〉与〈论语〉的学术关系》，《孔子研究》2004年第1期。

② 同上。

很大距离，在政治和人生上比孔子要高出很多。在现代学者看来，司马迁写作《孔子世家》，可能是有意地拔高了孔子。但是，对于司马迁本人来讲，并非公羊学有意推尊孔子，而是他和他的同代人（如董仲舒）真正地发现了孔子。对于他们而言，孔子不再是一个保守的学者、一个勤勉的教师、一个政治上失意的贵族；相反，他是一个成功预言了历史的先知，一个洞悉人类政治生活奥秘的哲人，一个为汉帝国立法的精神之父。所以，《论语》必须被重新解读，正如孔子必须重新被审视。在这样的动机之下写成的《孔子世家》，以及通过写作《孔子世家》对《论语》所进行的诠释，都只能是对孔子的素王身位所做的诠释。

司马迁如何通过《孔子世家》重新发现孔子，这一问题另拟专文讨论。这里要指出的是，对于太史公而言，素王意味着什么？素王当然是有德无位的“空王”。换言之，“素王”就是想象而非现实中的王。这就意味着我们必须为他想象一个可能由它自己所主宰的“国”。实际上，在《孔子世家》中，通过子西和楚王的对话，司马迁也的确暗示了完全可能存在一个属于孔子的“国”：

昭王将以书社地七百里封孔子。楚令尹子西曰：“王之使使诸侯有如子贡者乎？”曰：“无有。”“王之辅相有如颜回者乎？”曰：“无有。”“王之将率有如子路者乎？”曰：“无有。”“王之官尹有如宰予者乎？”曰：“无有。”“且楚之祖封于周，号为子男五十里。今孔丘述三五之法，明周召之业，王若用之，则楚安得世世堂堂方数千里乎？夫文王在丰，武王在镐，百里之君卒王天下。今孔丘得据土壤，贤弟子为佐，非楚之福也。”昭王乃止。其秋，楚昭王卒于城父。^①

子西的意思非常清楚，孔子虽然没有尺寸之封，但是他在封地以外的其他任何方面都不亚于某个现实中的君主，甚至像楚昭王这样最为强大的诸侯，也不能和孔子匹敌。如果孔子获得一块封地，获得一个完全属于他的地理空间，一个属于孔子的强大邦国就完全可能在现实的政治版图中出现。

当然，它最终并没有在任何一个空间中出现。这并不重要。重要的是孔子还有一个“国”，这个“国”并不存在于地理空间之中，而是存在

于无穷无尽的历史时间之中。在《伯夷列传》的开篇，司马迁说：“夫学者载籍极博，犹考信于六艺。”^② 在《孔子世家》的结尾，司马迁又说：“自天子王侯，中国言六艺者折中于夫子，可谓至圣矣！”^③ 既然过往历史沉淀形成的典籍都要“考信于六艺”，而无论是谁言及六艺都要“折中于夫子”，这岂不是说明经典世界就是孔子的“国”，孔子就是经典世界的“王”吗？

既然太史公要完成的是“厥协六经异传、整齐百家杂语”的事业，而“中国言六艺者”又都要“折中于夫子”，那么，司马迁的著述其实就是以孔子的是非好恶为基准来衡量一切了。我们至少可以从两个方面来证明这一点。首先，《太史公书》中很多篇目的叙目（《小序》）、开篇、论赞中征引《论语》中孔子的语录。这些语录或者阐明该篇命意，或者引出重大主题，或者对于该篇所言人事做褒贬的评述。无论是其中任何一种情况，大抵都是以孔子的言辞作为判断的标准。一篇文字该不该作，一个事件是褒是贬，一个人物该放入本纪、世家还是列传，所有这些都大抵都可以在《论语》或者《春秋》经传中找到依据。其次，《太史公书》的体例和结构中，也有意无意地凸显孔子的核心地位和决定性作用。如前所述，世家放在本纪和列传之间，《孔子世家》又放在两类世家中间，形成一个“譬如北辰，居其所而众星拱之”的格局。本纪选择以五帝为首篇，而不是从三皇或者三王写起，不仅是出于文献方面的考虑，更重要的是为了突出尧舜禹的“禅让”；世家选择以吴太伯开始，而不是从太公或者周公开始，也是因为孔子曾经说“太伯，其可谓至德也已矣，三以天下让，民无得而称焉”^④；以伯夷、叔齐开启列传，更是因为伯夷、叔齐以国让，获得了孔子的称赞，这篇几乎最短的列传，却引用孔子语录最多。所有这些都说明：司马迁是按照孔子的见解和评论来安排体例和结构的。

（责任编辑 杨海文）

① [汉]司马迁著、[宋]裴骃集解、[唐]司马贞索隐、[唐]张守节正义：《史记》，第1932页。

② 同上，第2121页。

③ 同上，第1947页。

④ [宋]朱熹：《四书章句集注》，第102页。

《庄子》的“世德”观念及其政治意蕴^{*}

叶树勋^{**}

【摘要】在庄子思想中，世人的普遍德性作为公共生活秩序的内在依据，成了考量政治行为正当性的核心标准，由此德性问题也就不再限于个体生命的界域，而是在宏阔的天下视域中呈现出群体化的理论向度。此即庄学特有的世德观念。对于世人德性的整体情况，庄子预设了“天下之德始玄同”的美好起点；但由于统治者“为天下”的不正当侵扰，世德日益“下衰”，以至于“大德不同”；为此庄子提出不干涉主义的政治诉求，倡导回归到人人皆为至德者的“至德之世”。庄子的这种政治主张并非无政府主义，而是对老子无为政治思想的解构式发展，和黄老学对无为政治进行制度设计的建构式发展形成了鲜明对比。

【关键词】庄子；世德；为天下；不干涉主义；无政府主义

中图分类号：B223.5 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)04-0117-06

不同于西方哲人的哲学思想起源于对这个世界的惊讶，中国古代学人，尤其是先秦诸子，对学问的探索是“起于救世之弊”。庄子也不例外，如何安顿乱世当中的生命境遇是庄子的基本问题意识。本着这一问题意识，他提出了两种救弊思路：一种是理想化的，倡导生命主体自我转化，从世俗的负累中超拔而出，由此成为德性圆满的至德者。在这种思路中，政治秩序是不必要的，甚至还会成为主体转化的一种拖累；但在现实世界里政治问题又是不可回避的，再加上战国诸子学术思潮的影响，庄学中也有不少地方对政治问题予以了回应，由此也就有了救弊的第二种思路。在后一种思路里，庄子基于普遍保护世人德性的考虑，对现实政治行为的正当性予以了深刻的反思。

在这两种救弊思路里，德性问题都是受关注的重要内容。在第一种思路下，个人的天真德性是省察生命价值的出发点，同时也是安顿生命境遇的归宿；而在第二种思路下，德性问题的学理

地位则有所不同，在此德性不是个体生命价值的体现，而是人类群体生活秩序的内在依据，成为评价政治行为正当性的关键标准。关于第一种思路下的德性问题，笔者曾撰文探讨^①，这里将主要围绕第二种思路下的德性问题展开讨论。在庄子看来，世人德性在整体上原处于自然完满的美好状态，但由于现实世界里统治者的不当侵扰，世人德性不断衰落，为此庄子劝诫统治者去除那些迁德淫性之举，回归到完满自得的原初状态。那么，庄子是如何规设群体德性之原初状态的？又是哪些统治措施侵扰了世人德性？对此庄子又提出了什么样的对策？能否被视为一种无政府主义？这一系列的问题是本文所要逐次探讨的内容^②。

一、“天下之德始玄同”：世德的原初状态

劳思光先生主张“基源问题研究法”，认为一切思想家或学派的学说理论，在根本上必然是

* 本文系2014年度国家社会科学基金青年项目(14CZX023)、博士后科学基金第55批面上资助(2014M550075)“先秦道家物德论研究”的阶段性成果。

** 作者简介：叶树勋，广东河源人，哲学博士后，(天津300071)南开大学哲学院讲师。

① 参见叶树勋：《庄子的“悬解”之“德”》，《史学月刊》2013年第10期。

② 关于《庄子》的作者，学界有争议。笔者在整体上将《庄子》视为庄子学派的集体作品，对其间的材料予以统一使用。由于庄子是庄子学派的代表，在行文过程中我们也会直接称作者为庄子。

对某一问题的答复或解答，而这一点正是我们把握某一思想家或学派之思想的切入口^①。这是一种很有见地的研究方法，提醒我们在关注某一思想家之学说时首厘清他的基本问题意识。通观《庄子》全书，如何安顿乱世中的生命境遇可谓是贯穿全书的基本问题。对此，庄子既主张生命主体的自我转化，又从现实的政治视域对人类群体的生活秩序展开宏观的思考，期待天地间所有人皆可葆持原真的美德，而免于不良政治行为的侵扰与破坏，倘能如此，便是庄子所向往的“天下之德始玄同”的理想状态。

在这种“政治型”救弊思路中，世人的普遍德性作为个体德性的抽象总和，在现实的政治架构里也就成了统治者施政理民时首需考虑的正当性根据。在此等语境下，德性的主体并非专指某一位个体，而是泛指世人之整体，在宏阔的天下视域中呈现出群体化的向度^②。对于这种群体德性，庄子首先预设了一个美好的起点，即认为人类德性在整体上原本处于自然完满的状态，对此庄子主要通过“至德之世”“至德之隆”“建德之国”等说法来展现。我们先考察“至德之世”的说法，此语在《庄子》书中共出现4次：

吾意善治天下者不然。彼民有常性，织而衣，耕而食，是谓同德；一而不党，命曰天放。故至德之世，其行填填，其视颠颠……夫至德之世，同与禽兽居，族与万物并，恶乎知君子小人哉！同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴；素朴而民性得矣。（《马蹄》）

子独不知至德之世乎？……当是时也，民结绳而用之，甘其食，美其服，乐其俗，安其居，邻国相望，鸡狗之音相闻，民至老死而不相往来。若此之时，则至治已。（《胠篋》）

至德之世，不尚贤，不使能；上如标枝，民如野鹿；端正而不知以为义，相爱而不知以为仁，实而不知以为忠，当而不知以为信，蠢动而相使，不以为赐。（《天地》）

从文义看，这三段话都是对远古社会的追述。诸子惯于将自己的社会理想寄托于久远的古代，这种情况在庄子这里也不例外。是以，我们不宜将这几段话单纯理解为庄子是在追述遥远的

历史。实际上，这种社会状态在历史上是否真正存在过并不重要。重要的是，这是庄子社会理想的一种寄托，同时也是其对人类群体德性的一种美好预设。

以往我们更多的是关注“至德之世”学说中关于远古世态的描述，实际上，“至德之世”的要义不在于“世”而在于“德”。具体来说，此等世态之所以美好，乃因为在这种世态下人人皆能葆全共有的德性，处于一种“同德”的状态，惟其如此，斯可谓之“至德之世”。《马蹄》篇的“同德”、《胠篋》篇的“天下之德始玄同”，《天地》篇的“同乎德而心居”，都是在强调天地间所有人都葆全了原真之德，因而组成了“其德不离”的“至德之世”。

关于世德的美好预设，除了前引的“至德之世”，还可见于以下表述：

神农之世，卧则居居，起则于于，民知其母，不知其父，与麋鹿共处，耕而食，织而衣，无有相害之心，此至德之隆也。（《盗跖》）

南越有邑焉，名为建德之国。其民愚而朴，少私而寡欲；知作而不知藏，与而不求其报；不知义之所适，不知礼之所将；猖狂妄行，乃蹈乎大方；其生可乐，其死可葬。（《山木》）

《盗跖》篇的“至德”在用法上和前三篇的“至德”相类似，“德”字所表示的并非个体的德性，而是天下人整体的德性。《山木》篇的“建德”一词，亦见于《老子》第41章“建德若偷”，但老子讲的“建德”乃是指个体德性，而《山木》篇的“建德”乃标示群体德性。这两段引文对世德的基本定位与前三篇相差不远。“建德之国”一说亦有特别之处，“至德之世”与“至德之隆”是追述过去的社会，而“建德之国”则是描述边陲的国家，一个是时间上的久

① 劳思光：《新编中国哲学史》，桂林：广西师范大学出版社，2005年，第10页。

② 梁启超有“公德”之说，意谓相善其群的德性，与独善其身的“私德”相对。（参见梁启超：《新民说》，沈阳：辽宁人民出版社，1994年，第16页。）梁先生所说“公德”之主体乃是个人，强调个人在公共生活中应具备的德性。本文所称的“世德”或“群体德性”，其主体乃是作为整体的天下人，与梁先生所说的“公德”有所不同。

远，一个是空间上的遥远。不管是远古之世还是边陲之国，实际上都是庄子社会理想的一种寄托，表达了庄子对世态之德的美好预设。

二、“逮德下衰”：世德的整体衰退

庄子通过“至德之世”“至德之隆”“建德之国”等说法为人类的群体德性预设了美好的起点，但这种世态只是一种理论化的设计、一种理想化的向往。在现实社会里，人类德性随着“历史”的演变而出现不断衰降的现象，对此庄子也予以了别开生面的描述，如《缮性》篇有言：

古之人在混芒之中，与一世而得澹漠焉。当是时也，阴阳和静，鬼神不扰，四时得节，万物不伤，群生不夭，人虽有知，无所用之，此之谓“至一”。当是时也，莫之为而常自然。逮德下衰，及燧人、伏羲始为天下，是故顺而不一。德又下衰，及神农、黄帝始为天下，是故安而不顺。德又下衰，及唐、虞始为天下，兴治化之流，浇淳散朴，离道以善，险德以行，然后去性而从于心。

这里先描述了远古社会的和静状态，并将这种状态概括为“至一”。“至一”在义旨上与前述的“至德”相近，都强调群体德性完满自得的情状，正因为人人之德皆未受到后天的政治破坏，是故可以“一”、可以“同”。然而甚为遗憾的是，到了燧人氏、伏羲氏的时代，人类德性开始“下衰”，世人虽然服从他们的治理，但已然“不一”了；继而到了神农、黄帝的时代，人类德性更加衰落，人们的生活虽然安定，但他们已不如燧人、伏羲时代那么安顺了；而到了尧舜时代，人类德性愈发衰落，人们已经背离了“道”，危害自身的“德”，丧失了他们的天性。

如果将庄子对“至德之隆”的向往和对“逮德下衰”的感慨两相结合，我们可解读到：人类社会在原初是美好的，而后群体德性逐渐衰败，社会不断退化。由此可说庄学含有社会退化论的思想^①。这种理论还可见于以下的说法：

昔者黄帝始以仁义撝人之心，尧舜于是乎股无胈，胫无毛，以养天下之形，愁其五藏以为仁

义，矜其血气以规法度……夫施及三王而天下大骇矣……大德不同，而性命烂漫矣；天下好知，而百姓求竭矣。于是乎斲锯制焉，绳墨杀焉，椎凿决焉。天下脊脊大乱，罪在撝人心。（《在宥》）

这段话也是描述人类社会如何衰落的过程。“撝人心”的“心”并非指庄学其他语境中表示生命主体自觉意识的“心”，在这里它和引文的“大德”“性命”等说法相近，都是指人类的自然本性。“撝人心”意指政治行为破坏了人类的德性，从而导致“大德不同而性命烂漫矣”。此间的“大德”也不是指某个人的博大之德，而是指天下人整体的德性；“不同”则是意味着天下人德性处于分离散乱的状态，也就是后文说的“烂漫”之义。“至德之世”的核心内容是“同德”，意味着普天之下所有人都是至德者，处于“同”“一”的状态；而“大德不同”所要指出的正是与“同德”相反的状态，意即天下人的德性都遭到破坏，从而变得纷乱不一。

按通常理解，“德”的概念往往是与个人的品性、品行相关，但在庄学这里，它却突破了个体界域，成为表征人类德性整体情况的概念。王中江指出，道家之德不仅标示人格境界的标准，同时也指示社会状态的级别^②。道家之德的这种特点在庄学里具有很典型的表现，虽然不乏一些观点将《老子》第38章“失道而后德，失德而后仁”也解读为社会退化的过程^③，但这种意义在老子思想里毕竟不明显，该章所述的“德”是指个体德性还是指群体德性未免有些歧义。庄子之德则不然，在前引诸文段中“德”观念显然是表征人类德性的整体状态，成为评价社会等级的

① 有论者指出庄子对递进论、循环论持双重肯定的态度，从自然宇宙观来看，这种说法有一定根据（参见张景、张松辉：《论庄子递进、循环思想的正确性》，《中国文化研究》2014年第1期）。具体到《庄子》对社会演化的认识，笔者认为主要是一种退化论，这是为“在宥天下”的政治主张做理论铺垫。

② 王中江：《道家形而上学》，上海：上海文化出版社，2001年，第182页。

③ 可参见冯友兰：《中国哲学史新编》上卷，北京：人民出版社，1998年，第345页。

一个关键标准^①。“德”的群体化向度在先秦诸子学说里显得比较特别，是庄子为西周以降的“德”思想所开拓的一种新意域。

庄子对“德”观念的独到发挥并不仅仅是一种语义学的延展，在更深的层面上，庄子乃是借助于观念的重塑，承载他对社会政治问题的观察与思考。庄子首先为世德预设了一个很美好的起点，即认为世人德性原本处于完满自得的至德状态，并通过一种类比起于原始社会的素描来表现世德未受破坏的理想状况。然而颇为遗憾的是，随着“历史”的演变，人类之德不断衰败，一路衰降到“大德不同而性命烂漫”的现实社会。

那么，是什么原因造成了人类德性的整体衰退呢？从《缮性》篇“逮德下衰”一段我们可以看到，人类德性之所以不断退化，在直接的意义上乃是由于统治者的“为天下”。在庄子看来，世人德性原本纯真无碍，人人生活自在自得，但君王画蛇添足式的“为天下”使之受到不应有的破坏。在《应帝王》中庄子设计出天根和无名人的对话，表达了自己对“为天下”的看法：

天根游于殷阳，至蓼水之上，适遭无名人而问焉，曰：“请问为天下。”

无名人曰：“去！汝鄙人也，何问之不豫也！……”又复问。无名人曰：“汝游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私焉，而天下治矣。”

在无名人看来，天下本不可为，也不必为，然而天根却以“为天下”这等“尘垢秕糠”（《逍遥游》）之事来烦扰他，这让他很不高兴，是以在第一次问答中他对天根加以了斥责。但在第二次问答中，无名人则说出了“顺物自然而无容私”的根本原则。从泛义上来说，这里的“物”包括了天地万物，而具体到政治世界，则是特指民众群体。这一根本原则旨在告诉帝王，为国理民应当化除“为天下”的私念妄为，顺应民众百姓的自然德性，倘能如此，天下社稷自当平治，又何劳去“为”？这种道理和《老子》第64章所讲圣人“辅万物之自然而不敢为”的义旨可谓一脉相承。

“为天下”的意念和举动在整体上可归结为“私”，这种“私”有哪些具体表现形式呢？在

《应帝王》的另一则故事里，庄子把“经式义度”、礼法制度看作破坏天下德性的“私”：

肩吾见狂接舆，狂接舆曰：“日中始何以语女？”肩吾曰：“告我：君人者以己出经式义度，人孰敢不听而化诸？”狂接舆曰：“是欺德也！其于治天下也，犹涉海凿河、而使蚊负山也……”

在《大宗师》中，庄子又将“仁义”“是非”等看作侵害世德的“私”：

意而子见许由。许由曰：“尧何以资汝？”意而子曰：“尧谓我：汝必躬服仁义而明言是非。”许由曰：“而奚来为轶？夫尧既黜汝以仁义，而剿汝以是非矣，汝将何以游夫遥荡恣睢转徙之涂乎？”

而在《骈拇》《马蹄》《胠箠》《在宥》等篇中，“仁义”“礼乐”等作为“私”的具体表现则是受到了更加集中的批判。综合来看，庄子认为人类德性整体衰退的直接原因乃在于统治者出于“私”的“为天下”，具体来说则是因为统治者采用了“仁义”“礼乐”等一些不良措施，由此破坏了天下众生的“至德”。在这一点上，庄子的理解和儒家颇为不同，甚至是针锋相对的。在儒家看来，“仁义”“礼乐”乃是德性的题中之义，但在庄子思想中却成了破坏世人德性的直接原因。当然，这种差异不仅因为二者对德性问题的理解不同，同时也因为庄子所批判者主要是指世俗政治里被那些包藏祸心的统治者所利用的统治伎俩，和孔孟荀等主张的学理意义上的“仁义”“礼乐”还具有一定的距离。

三、“在宥天下”：不干涉主义 与世德的完满回归

如前所述，“为天下”作为“私”的整体表现，具体则指“仁义”“礼乐”等一些违背人之“常然”的不良措施。为了葆持人类本有的美好德性，确保公共秩序的自然和谐，帝王切当“无容私”，这也就是《胠箠》篇“攘弃仁义而天下

^① “就如评价一个人一样，庄子在评价一个社会时，也紧紧抓住了最关键的问题——‘德’。”参见张松辉：《庄子研究》，北京：人民出版社，2009年，第142页。

之德始玄同”的道理所在。《在宥》说：

闻在宥天下，不闻治天下也。在之者，恐天下之淫其性也；宥之者，恐天下之迁其德也。天下不淫其性，不迁其德，有治天下者哉？

下人自在，“宥”是指宽宥天下。“在”“宥”是一对同义复词，其义和《应帝王》的“顺物自然而无容私焉”一致，都强调君王应当化除私意而顺应世人德性之自然。正所谓“道德不废，安取仁义，性情不离，安用礼乐”（《马蹄》），过多的作为不仅不能增益世人的德性，反而会导致世人“失其常然”。

由此可见，人类整体的普遍德性作为公共生活秩序的内在依据，在现实的政治架构里也就成了考量政治行为是否正当的核心标准。在庄子看来，只有确保了“天下不淫其性，不迁其德”，政治行为才有可能具备正当性，否则的话，任何统治形式的合理性都是值得怀疑的。综观《庄子》书中对“在宥天下”的主张来看，《应帝王》提出了一个总纲，而在接下来的数篇里则出现了大量的具体论述，极力主张统治者施行无为统治。这种主张对“为天下”的排斥态度是比较极端的，似乎在告诉读者，一切统治形式都是违背人性常然的，都必须加以取缔，由此容易让人联想到无政府主义思想。

无政府主义是兴起于近代西方的一种社会政治思潮，其基本观点是否定一切政权组织和统治形式，希望建立一个没有国家政权的、完全平等自由的社会。这种思潮在晚清时期传入了中国，当时不乏一些学人出于宣传策略的考虑，将庄子学说视为古代中国无政府主义思想的主要代表。这种理解仍影响到现今的庄学研究，时下仍不乏一些学者主张庄子思想是一种无政府主义^①。

这种观点的主要依据是《骈拇》《马蹄》《胠篋》《在宥》等篇对现实政治的强烈批判。它们虽然对一些有为性统治形式提出了强烈控诉，但默认了统治者的存在。如《马蹄》篇所讲的“善治天下者”，即可反映出作者并不否认统治者的存在，只是反对那种侵害世德的“为天下”，而主张顺应民众天性的“在宥”和“善治”。如按传统说法，将这几篇视为庄子后学的

作品，我们亦可认为它们是对《应帝王》政治批判的进一步发挥，虽然措辞上比后者显得更偏激，但在根本义旨上并无二致。

另外，我们亦可从庄学的基本理路来把握这一问题。在庄子看来，人类德性之所以败坏，乃是源于世人的价值观倒悬。为此，庄子提出了“悬解”的方案，期待人人皆能自救，自发省察生命内蕴的价值，从而直奔德性圆满的逍遥境地。但这仅是一种理想化的期待，在现实世界里政治问题是不可回避的，“君子”也有“不得已而临莅天下”的时候，对此庄子则提出了“莫若无为”而让世人“安其性命之情”的政治主张（《在宥》）。在其看来，德性的败坏虽然源于世人价值观的倒悬，但从现实的直接原因来看，这也是君王不良统治所导致的结果。因此庄子对政治行为的正当性予以了重新考量，对那些违背群体德性的统治措施提出了强烈批判。

可见，庄子对群体德性如何回归的问题表现出两种向度的考虑，这也就是前文提及的两种救弊思路：一种是理想化的道德主张，倡导生命主体的自力回归；另一种则是现实的政治考虑，规劝统治者放弃那些不当干涉。在第一种思路中，政治问题非仅不需要考虑，甚至有可能会成为自我转化的一种负累，就此而言，庄学中似乎暗含了无政府主义的意向。换言之，如果说庄子思想中含有无政府主义的成分，那么这种思想的体现并不是《骈拇》等篇，反而是书中那些只注重个体转化而冷视政治问题的内容。当然，这也不是典型的无政府主义思想，因为这种思路关心的是生命主体如何实现自我转化，并无意于批判现实的政权组织或统治形式。而在后一种思路中，统治者尤其是君王的存在是需要的，作为一位特殊

① 可参见关锋：《拙作〈庄子内篇译解和批判〉的修正与说明》，胡道静主编：《十家论庄》，上海：上海人民出版社，2004年，第381页；[英]葛瑞汉（Angus C. Graham）：《论道者——中国古代哲学论辩》，张海晏译，北京：中国社会科学出版社，2003年，第350页。崔大华、刘笑敢等学者将庄子这一思想概括为“无君论”，这与视庄子为无政府主义者的特论大致相同。参见崔大华：《庄学研究》，北京：人民出版社，1992年，第233—237页；刘笑敢：《庄子哲学及其演变》，北京：中国人民大学出版社，2010年，第256—270页。

的个体，君王的德性回归对于群体的德性回归将会起到引领的作用。这种作用具体表现为：君王成为“至德者”，放弃那些违背自然秩序的不当干涉，通过“在宥天下”的基本原则来确保世人德性的普遍实现。

因此，《庄子》书中对“为天下”的批判并不构成被视为无政府主义的理由，准确来说，这是一种排斥统治者侵扰世人德性的不干涉主义。虽然具体表现这一思路的《骈拇》等篇在表述上未免有些偏激，但基于其间对“善治天下者”的期待，我们仍不能将其和无政府主义视为等同。蔡明田也有相近的看法：“一旦主张政府尽量不干涉人民，遂即被误解为无政府的思想。然而依据《庄子》一书所载，事实并非如此……庄子从未攻击政治制度的本身，也未否定他们的价值，他只是抨击统治者的统治措施失当。”^① 蔡先生认为庄子只抨击统治措施失当，视其为无政府主义是一种误解，这是很有道理的；但从未攻击政治制度这一点则有待商榷，如前所述，庄子对“经式义度”的抨击，说明他对现实的政治制度仍持批判态度。陈鼓应则认为庄子在《应帝王》里提出了反对任何统治形式的无治主义主张，《骈拇》等四篇和《应帝王》是同一思路的发展，不过文字表现为激烈露骨而已^②。如同陈先生所说的，《骈拇》等四篇的政治批判和《应帝王》的思路其实是一脉相承的，但在此之外庄子是不是反对其他的任何形式的统治，这一问题则有待继续考察。

从思想渊源上来考察，庄子的不干涉主义是对老子无为政治思想的一种继承和发展。如王中江所指出的，老子最早发出了不干涉主义的呼吁，这种主张后来在黄老学里得到了制度化的发展，后者通过法律制度来保证统治者的无为和因循人情^③。不过老子的政治呼吁在庄学这里并没有出现制度化或建构式的发展。和黄老学甚不相同的是，庄子在批判现实政治的同时并没有提出相应的建构性措施，而是在老子的基础上对“仁义”“礼乐”等问题进行了更具体的揭示和更集中的批判，至于此外的统治形式应该怎么看待，庄子并没有说明。因此，我们也难以得出庄子排

斥一切统治形式的结论。

总言之，庄子向往“天下之德始玄同”的美好境地，期待人类整体德性未受侵害的“至德之世”。作为公共生活秩序的内在依据，世人的群体德性成了考量政治行为正当性的核心标准，由此德性问题也就突破了个体的界域，在广阔的天下秩序中呈现出群体化的理论向度。庄子认为，人类德性原本处于自然和谐的状态，但由于统治者的不正当干涉，世人德性不断衰降；是以，为了让群体生活回归到原初的自然秩序，庄子对那些侵扰世德的统治形式予以强烈批判。这种政治主张继承了老子的无为思想，但不同于黄老学通过法律制度对无为原则进行建构式的发展，庄子的不干涉主义只是一种解构式的主张。他着重批判现实政治中那些不良的统治举措，至于去除不良举措之后，统治者应该怎么办，庄子并没有做出相应的制度设计。

（责任编辑 杨海文）

① 蔡明田：《庄子的政治思想》，台北：牧童出版社，1976年，第134—136页。

② 陈鼓应：《老庄新论》，北京：商务印书馆，2008年，第260、270页。

③ 王中江：《简帛文明与古代思想世界》，北京：北京大学出版社，2011年，第374、464页。

性修反德：庄子的德性理论

尚建飞*

【摘要】 庄子的德性理论所要探讨的主题可以归结为“性修反德”，即奠基在人性论之上、以合乎本性作为理论视域来论证德性的特征、实质和类型。具体地讲，合乎本性优先于顺因天性是“道德之正”或德性的评价尺度，德性的实质是通过实现本性所固有的平等、无私观念而形成的卓越品质，根据本性的不同运用方式推论出道德德性和理智德性。

【关键词】 庄子；德性；本性；德；知

中图分类号：B223.5 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660（2015）04-0123-06

从规范伦理的角度看，庄子诋毁仁义的观点似乎背离了道德的立场。然而，德性伦理的诠释角度却有可能会颠覆人们关于庄子思考道德问题的基本看法^①。不过，依据德性伦理解读庄子的哲学思想，既需要澄清其对德性之表现形式及其价值内涵的论述，同时更应该揭示出庄子围绕德性探讨道德问题的原初语境。换句话说，批判诸子学说以及对于人性的独特理解是庄子构建其伦理思想的理论源泉，而正是在这一前提下庄子才得以展开自己关于德性之基本特征、实质和类型等诸多问题的论证。

一、道德之正与人性的双重向度

作为一位身处战国中期的博学之士，庄子本人不可能摆脱来自于诸子争鸣的影响。实际上，庄子在探讨道德问题的过程中并不是对其他学派采取漠然处之的态度，而是以批判现实的姿态示人。并且，通过评论为当时社会所广泛关注的道德学说，庄子最终把区分人性的双重向度确定为自己探讨“道德之正”或德性的评价尺度的基本视域。

对于庄子而言，战国中期是“天下大乱，贤圣不明，道德不一”（《庄子·天下》）的时代。或者说，由于诸子百家所推崇的价值主张彼此互异，所以他们持有的道德学说也呈现出多元化的

态势。与此同时，包括儒、墨以及由杨朱所代表的道家学者在内的各家学说都主张成就德性是道德思想的核心议题，同时他们也承认“道德之正”或德性的评价尺度与人性之间存在着必然性的关联。然而，这些学派所谓的本性却并不能涵盖所有人的共同属性，而是仅仅关注离朱、师旷、曾参、史鳢、杨朱和墨翟等人所具有的独特禀赋，“故此皆多骈旁枝之道，非天下之至正也”（《骈拇》）。庄子所要质疑的是：在没有澄清人的天性与本性的前提下能否建构德性理论？事实上，庄子得出的是一些否定性的结论。

按照庄子的理解，儒家的仁义思想不仅是诸子百家当中最为系统化和最具影响力的德性理论，而且也是一种试图通过混淆人的天性与本性以确证“道德之正”的经典形态。首先，儒家的仁义思想及其德性理论背离了人的天性，因为“屈折礼乐，响俞仁义，以慰天下之心者，此失其常然也”（《骈拇》）。庄子认为，人的天性是个体与生具有的某种禀赋，并且只有凭借个体之间的差异才能加以辨别。但儒家的仁义思想却好比钩绳、规矩，即依据统一性的尺度来评价人们的德性，由此必然会强迫人们“失其常然”或改变自己的天性。其次，在遮蔽人的天性的同时，儒家的仁义思想最终将导致人们遗忘自己的本性。在庄子看来，如果仁义仅限于如何评价个体的德性，这只会对人们的价值观念产生冲击；更

* 作者简介：尚建飞，陕西延安人，哲学博士，（呼和浩特 010021）内蒙古大学哲学学院副教授。

① 通过梳理其中有关技术的故事和差异的故事，黄勇认为《庄子》的伦理思想具有显著的美德伦理特征。详见[美]黄勇：《尊重不同的生活方式：〈庄子〉中的道家美德伦理》，《华东师范大学学报》哲学社会科学版2011年第5期，第32页。

有甚者，如果仁义被视作目的本身，结果则是人们迷失自己的本性：“自虞氏招仁义以挠天下也，天下莫不奔命于仁义。”（《骈拇》）从人类文明演进的历程看，仁义思想肇始于虞舜、贯穿三代，成为小人、士、大夫以及圣人所普遍认可的道德思想。然而，恰恰是在仁义思想的调节下，人们逐渐形成了不惜任何代价，甚至是牺牲生命以获得利益、荣誉和权力的传统。

在批判诸子百家之后，庄子清楚地认识到区分人的天性与本性的理论意义。从其所使用术语看，庄子已经明确地指出，天性与本性分别代表着人性的两个不同向度：“骈拇枝指，出乎性哉！而侈于德。附赘县疣，出乎形哉！而侈于性。多方乎仁义而用之者，列于五藏哉！而非道德之正也。”（《骈拇》）不可否认的是，许多注释者历来就在提醒人们注意庄子关于“性”与“德”的不同用法。例如，庄子所谓的“性”是指天性，即人与生具有的禀赋；所谓的“德”则表示确保人的生命得以延续的基本功能^①。再比如，《骈拇》篇中“性”“德”的差异并不在于是否与生俱有，而是为了突显人性的特殊现象与一般特征之间存在着某种界限^②。

需要说明的是，《骈拇》不仅探讨“性”“德”的独特含义，而且更在意说明“道德之正”。事实上，在战国中期的思想家当中，通过沉思人性的不同向度来论证道德的评价尺度已经成为一种时代思潮。比如像与庄子同时代的孟子，不仅依据天赋道德观念来界定人的本性，而且又凭借辨别满足生理欲望与自主抉择的不同方式，以论证人的天性与本性之间存在着差异。与孟子非常相似，庄子也相信“性”与“德”或天性与本性都是人性的应有之义。所不同的是，庄子把“骈拇枝指”“仁义”一并看作个体之人与生俱有的独特禀赋或天性，同时又用确保人的生命得以延续以及人性的一般特征来解释“德”或本性。

在区分人性的不同向度的基础之上，庄子从合乎本性与顺因天性两个层面来说明“道德之正”或德性的评价尺度。整体地看，庄子认为德性必须具备以下特征：“吾所谓臧者，非仁义之谓也，臧于其德而已矣；吾所谓臧者，非所谓仁

义之谓也，任其性命之情而已矣。”（《骈拇》）具体地讲，庄子认为，“道德之正”或德性的评价尺度并非源自于仁义以及某种与生俱有的独特禀赋，而是必须体现出人的“德”“性命之情”或本性。虽然仅凭这一点就有可能把德性说成是抑制天性的品质，然而庄子却似乎并不相信二者是非此即彼的关系。一种合理的解释应该是，庄子是以合乎本性优先于顺因天性来构建“道德之正”或德性的评价尺度。也就是说，在不违背人的“德”“性命之情”或本性的前提下，一个人可以使其与生俱有的独特禀赋不受任何限制^③。

可以肯定，庄子批判诸子百家的德性理论并不必然会得出道德虚无主义的结论，其实质在于追问：“应该如何凭借人性来确证‘道德之正’或德性的评价尺度？”对于庄子而言，儒、墨以及由杨朱所代表的道家学者无法给出合理的答案，因为他们混淆人性的不同向度，所以就有可能把违背人性的观点当作“道德之正”或德性的评价尺度。经过分析儒家的仁义思想，庄子指出，为了确证“道德之正”或德性的评价尺度既需要区分人的天性与本性，而且更应该把握住二者的具体内涵。具体地讲，庄子的“道德之正”把“骈拇枝指”“仁义”一并看作个体与生俱有的独特禀赋或天性，同时又用确保人的生命得以延续以及人性的一般特征来解释“德”或本性。

二、成和之修与德性的实质

虽然庄子是通过沉思人性的双重向度来建构德性的评价尺度，但他并没有直接将德性等同于人的本性。因为在庄子语境当中，不仅“德”同时兼有本性与德性的双重内涵，而且被当作本性的“德”与用来表示德性的“德”存在着明确

① 详见[清]郭庆藩撰、王孝鱼点校：《庄子集释》中册，北京：中华书局，2004年，第312页。

② 高亨对于《庄子》“性”与“德”二字的辨析，详见高亨：《老子正诂·老子通说》，北京：古籍出版社，1956年，第10—11页。

③ 林希逸认为：“善于其德，任其性命之情，即顺自然也。”[宋]林希逸著、周启成校注：《庄子庸斋口义校注》，北京：中华书局，2009年，第143—144页。

的差异。换句话讲，被当作本性的“德”是“道”所赋予人的禀赋，而用来表示德性的“德”则被解释为“成和之修”，也就是通过使情感、行为合乎本性而形成的品质。

庄子关于“德”的用法表明，德性并非仅仅局限于道德实践领域，而是拥有非常宽泛的含义。首先，庄子所谓的“德”蕴含着形而上的维度，是指“道”与人的本性所固有的功能。《天地篇》曾就“德”“道”与人的本性之间的关系展开系统化的阐释：作为生成天地万物的动力因，“道”本身具有无形无象的特征。然而，在生成天地万物的过程中，“道”则演变为“德”，即成为具体事物得以存在的根本原因。而且，从人类的角度看，内在于形体之中的“德”又被称为“性”或人的本性。由此可见，虽然庄子依据宇宙生成论推论出“德”与“性”或人的本性共同来源于“道”，但他没有因此而忽略二者存在着某种细微的差别：“若勉强说性与德的分别，则在人与物的身上内在化的道，稍微靠近抽象底道的方面来说时，便是德；贴近具体底形的方面来说时，便是性。”^①

其次，与宇宙生成论的诠释方式相应的是，庄子还使用“德”来评价人与生俱有的卓越禀赋。对于庄子而言，人因其天性而形成的“德”可以区分为三种类型：“生而长大，美好无双，少长贵贱见而皆说之，此上德也；知维天地，能辩诸物，此中德也；勇悍果敢，聚众率兵，此下德也。”（《盗跖》）从形式看，“上德形也即体也。中德下德兼性与行。先天后天，统括其中。是德乃体性行三者之合名，而性与行各为德之一部分”^②。不过，身体美好、智力超群和勇力过人似乎都应该被视为是先天禀赋，而由此才会产生出为他人所赞赏、辨别事物以及统帅军队等优秀品质。

实际上，除了用其指称人的本性和卓越禀赋之外，庄子又赋予“德”以道德实践的意义。在有关哀骀它的寓言故事中，庄子将用来表示德性的“德”归结为“才全而德不形”（《德充符》）。“才全而德不形”所谓的“才”“德”，又有别于“成和之修”的“德”。因为前者是指人的本性，后者被当作由合乎本性而形成的品

质。

从上下文的语境看，所谓的“才全”是指：“使之和豫通，而不失于兑；使日夜无郤，而与物为春。是接而生时于心者也。”（《德充符》）在庄子看来，尽管人的生命以及生存遭遇会受制于“命”，即诸如死生存亡、穷达贫富等具有必然性和不可预知性的因素，然而有德者却可以使其本性超越生存情境所带来的限制。具体地讲，有德者既能够令其本性自在、愉悦而又不杜绝感官欲望^③，同时又会将守护生命本身视为自己的行为法则。并且，正是由于可以成功地保全自己的本性，所以有德者才可以在具体的情境当中做出正确的判断^④。如果说“才全”揭示出保全本性的个人将会获得的生存状态，那么“德不形”则重在于强调保全本性所产生的社会影响，正如平静的水成为测定平面的器具，使其“德”或本性不被扰乱、遮蔽的人也将成为其他人效法的对象^⑤。在此需要注意，“成和之修”的“德”与“德不形”的“德”并非同义词，它们分别代表人的德性与本性。

在逻辑论证的层面上，“才全”与“德不形”构成了“成和之修”的两个基本向度。或者说，二者都是用来界定道德实践意义上的“德”或德性。也就是说，“成和之修”所指称的“德”，尽管直接表现为对他人以及社会生活产生影响，但这种品质却以保全本性作为前提条件。所以，“才全”与“德不形”，即成功地保全自己的本性以及由此所带来的效果都是“成和之修”的应有之义。

就其自身而言，“成和之修”一方面符合庄

① 徐复观：《中国人性论史（先秦篇）》，上海：上海三联书店，2002年，第331页。

② 高亨：《老子正诂·老子通说》，第11页。

③ “‘不失于兑’，老子之所谓‘塞其兑’也。‘郤’与隙同。‘日夜无郤’即‘不失于兑’义。‘与物为春’，即‘和豫通’义。”钟泰：《庄子发微》，上海：上海古籍出版社，1988年，第122页。

④ “‘与物为春’，以生机易杀机，斯和之至也。”钟泰：《庄子发微》，第122页。

⑤ 宣颖解释“物不能离也”：“饮和者，必亲爱乎德，如取平者，必法乎水也。”[清]宣颖撰、曹础基点校：《南华经解》，广州：广东人民出版社，2008年，第44页。

子关于道德实践意义上的“德”或德性之特征的理解,另一方面表明道德实践意义上的“德”或德性是通过实现本性中所固有的功能而获得的优秀品质。具体地看,人的本性就体现在其“心”所独有的“神”^①,同时依据这种独特功能来调节人的情感、行为便是“成和之修”。换句话讲,只有运用本性中所固有的功能,人才有可能在得失、梦觉、死生以及天人等诸多与其生活密切相关的领域中把握住“和”：“和者，中和之和也，成者，全也，全此性中之和，是其德之修也。”^②也就是说，庄子不仅将德性的实质归结为实现本性中所固有的功能，而且突显出了其以本性为“和”的价值立场，即把本性所固有的平等、无私观念视为中道或恰到好处的核心内涵。

在庄子看来，与“成和之修”的两个基本向度即成功地保全自己的本性以及成为其他人效法的对象相对应，拥有道德实践意义上的“德”或德性也必须遵循由内而外的路径。按照“才全”优先于“德不形”的主张，庄子将成功地保全自己的本性确定为人获得德性的逻辑起点。或者说，成就德性首先需要人消解自我中心的立场，并依据“道”来审视人的存在价值：“不逆寡，不雄成，不谟士。”（《大宗师》）一个人不去贬低弱者的存在价值、否认自己比他人更为尊贵，他就可以超越利害得失的限制，并由此明白人的本性与“道”之间所具有的必然联系。

从个人自身看，庄子所谓的有德者不仅承认生理需求、生死变化是人的生命活动得以可能的前提，而且可以做到“不以心捐道，不以人助天”（《大宗师》）。有德者只是将起居、饮食、呼吸以及生死视为生命活动所固有的功能和法则^③，从而不会把它们当作满足其情感好恶和享乐目的的工具。虽然象征着有德者的“真人”摆脱了情感欲望的干扰或遮蔽，但这并不意味着他是价值虚无主义者，因为他的“喜怒通四时”是为了“与物有宜而莫知其极”（《大宗师》）。在悬置个人情感欲望的同时，“真人”力图使自己可以像“道”一样平等、无私地守护生命。并且，这种观点也使得“真人”消解了好生恶死的偏颇，并将生死看成生命的递进与循环^④。

如果只是从保全个人的本性看，庄子所谓的

有德者似乎是在追求独善其身、消极避世的生活方式。然而，庄子却相信，保全人的本性不仅会使人把生命本身视为目的，而且也能确保其以恰当的方式处理人伦关系。在《大宗师》有关“真人”如何处世的段落当中，从“其状义而不朋”至“悦乎忘其言也”都是为了说明“表两端以见中道”^⑤。并且，庄子把“真人”这种可以平衡人的本性与人伦关系的品质称为“天与人不相胜”。或者说，在“真人”看来，“天”即人的本性具有统一性的内涵，其在人伦关系中的功用即“人”却呈现出多样性。因此，“真人”既明白“天”与“人”之间的必然关联，同时又能够立足于“天”即人的本性来协调“人”即人伦关系。

在某种程度上，“成和之修”应该视作庄子阐释道德实践意义上的“德”或德性的关键所在。对于庄子而言，“成和之修”首先揭示出“才全”与“德不形”，即成功地保全自己的本性以及由此所带来的效果是理解德性的基本视域。其次，实现本性中所固有的功能又使得庄子确立了“和”，即把本性所固有的平等、无私观念视为中道或恰到好处的核心内涵。此外，凭借其对待生命以及人伦关系的态度，庄子确证了德性或合乎本性而形成的品质所具有的合理性。

三、知与理智德性

尽管庄子更多地凭借“成和之修”来解释德性的实质，然而，这却并不意味着他忽略了理智德性的实践价值。事实上，庄子不仅承认道德实

① 徐复观曾指出，庄子用“神”“心”来说明人的本性，去所固有的功能就是“超分别相的直观、智慧”。徐复观：《中国人性论史（先秦篇）》，第346页。

② [宋]林希逸著、周启成校注：《庄子庸斋口义校注》，北京：中华书局，2009年，第93页。

③ 成玄英认为：“捐，弃也。言上来智慧忘生，可谓不用取舍之心，捐弃玄通之道；亦不用人情分别，添助自然之分。”[清]郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》上册，第230页。

④ 通过解读“庄子妻死”的寓言，有论者指出庄子把生死看成源自于“道”、具有递进与循环特征的生命现象。详见张景、张松辉：《论庄子递进、循环思想的正确性》，《中国文化研究》2014年春之卷，第17页。

⑤ 钟泰：《庄子发微》，第136页。

践意义上的“德”或道德德性与“知”或理智德性之间存在着因果关系，同时也就“知”或理智德性的类型及其对象展开过系统化的研究。

在思考道德实践意义上的“德”或道德德性的过程中，庄子已经注意到认识“道”与本性的重要性。对于庄子来讲，拥有关于“道”与本性的知识首先成为人们评判德性的理论依据：“不明于天者，不纯于德；不通于道者，无自而可；不明于道者，悲夫！”（《在宥》）假如人们不明白自己的本性及其本原，那么就无法在具体的情境中确立起选择或欲求的合理尺度。因此，只有凭借把握住“道”与本性，一个人才得以理解德性的实质、做出恰当的选择。当然，拥有关于“道”与本性的知识对道德德性的影响具有相对性：“古之治道者，以恬养知。生而无以知为也，谓之以知养恬。知与恬交相养，而和理出其性。”（《缮性》）合乎本性的生活方式可以确保人的理智能力不被误用，而拥有关于“道”与本性的知识又有助于培养虚静恬淡的品质。因此，“知”与“恬”只不过是展现了本性的不同向度，前者澄清了与本性相应的真相，后者则能够使人的选择或欲求变得恰当^①。

对于庄子而言，“知”并非只有单一的类型，而是与不同的对象领域密切相关。具体地说，庄子将“心”“知”的对象区分为“物”和“道”、人的本性两个领域。首先，所谓的“物”是指可以借助感性直观、逻辑推理来加以认识的对象，其特征是：“量无穷，时无止，分无常，终始无故。”（《秋水》）由于“物”随着空间、时间不断变化，所以人们无法根据“物”获得确定性的认识。其次，与“物”有所不同，“道”、人的本性超越了时空的限定，然而“心”“知”却有认识它们：“孰知不言之辩，不道之道？若有能知，此之谓天府。”（《齐物论》）庄子通过“天府”一方面彰显了“心”“知”的超越能力^②，另一方面又必须以突破语言、观念的消解方法或神秘主义作为自身的前提条件^③。

尽管庄子确信“知”体现了“心”所固有的功能，然而他对它们做出了截然相反的评价：与“物”相对应的“知”将遮蔽人生的终极目的；而由认识“道”所获得的“知”则有助于

把握住人生的终极目的。并且，在两种不同类型的“知”当中，庄子尤其注重揭示与“物”相对应的“知”所蕴含着的危害。在庄子看来，奠基在“物”之上的认识活动不仅无法获得确定性和普遍必然性的知识，反而会成为是非之争以及人生困境的根源：“以物观之，自贵而相贱。”（《秋水》）需要说明的是，庄子所谓的“物”在广义上是指受到空间、时间限制的有形事物，而其狭义则用来表示具有自我中心观念的人，或者说是限定于个人形体的主体意识。所以，如果每个人把“物”确定为认知、评价活动的始点，那么就因各自是此非彼的主张而争论不休。而且，学派间的争论也是如出一辙：“故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。”（《齐物论》）

对于庄子而言，与个体或学派之间的是非之争相比，立足于“物”的“知”更有可能会演变成为一种使人遗忘人生终极目的的因素。如果人把满足形体需要当作人生的终极目的，他必然会因自我中心观念而与其他人发生纷争和冲突，甚至终生劳苦、困顿却无法理解人生的终极目的。对此，庄子的解释是，导致这一结果的根源就在于“其形化，其心与之然”。因此，有德者知道自己的形体会随着时间的推移而逐渐衰老，他将其精力集中在培养道德实践意义上的“德”或德性，即能够确保“心”或人的本性中所固有的功能摆脱来自于形体变化的干扰。相反，假若一个人的“心”为其形体所役使，那么自我中心观念、由个人形体所构建成的主体意识就会成为他的价值评判尺度，而这也意味着他不可能把实现“心”或人的本性视为自己的终极目的。

在庄子看来，同立足于“物”的“知”形成明显对比的是，由认识“道”所获得的“知”可以从双重向度上确保人们实现人生的终极目

① “知恬，诚明，虽分二名，实则一性而已，故接云：‘和理出其性。’和出于恬，理出于知。”钟泰：《庄子发微》，第354页。

② “此以见天府之大也，然实只人之一心而已。”钟泰：《庄子发微》，第50页。

③ 有关神秘主义基本特征的分析，详见[美]本杰明·史华慈著、程钢译、刘东校：《古代中国的思想世界》，南京：江苏人民出版社，2007年，第201—202页。

的。首先，拥有关于“道”的“知”能够使人有效地保全自己的生命：“知道者必达于理，达于理者必明于权，明于权者不以物害己。”（《秋水》）真正拥有关于“道”的“知”之后，就会明白各种现象的实质以及在具体的情境中进行权变。换句话讲，洞察处境的安危、不为祸福所惊扰、审慎的判断都成为消灾避祸的必要条件，而这也使人有能力摆脱生存困境、化险为夷。

其次，除了保全生命之外，一个人还可以凭借认识“道”所获得的“知”而享有幸福或自足性的生活。对于庄子而言，成就德性与合乎本性的生活方式都以拥有关于“道”的“知”作为逻辑起点：“天在内，人在外，德在乎天。知天人之行，本乎天，位乎得；踔躅而屈伸，反要而语极。”（《秋水》）庄子利用内外来解释天人关系，是想表明：所谓“天”“人”分别代表着人的本性和人伦关系，而人如果知道运用“天”或“心”所固有的功能来调节人伦关系，那么他就不仅能够把握住德性的实质，而且也将在具体情境中做出正确的选择。但是，为了使其终身享有幸福或自足性的生活，人还应该“反要”，也就是“常居枢要而反本还源”^①。换句话说，遵循“道”就体现在合乎本性的生活方式，其中的枢要则是将生命作为目的本身的价值立场。

就其所涉及的问题而言，庄子通过“知”既解释了影响认识活动的构成要素，同时也对与“物”相对应的“知”、由认识“道”所获得的“知”展开评价。这一立场已经超越了认识论领域，而是更加注重揭示出“知”所可能具有的实践价值。“庄子哲学在于创造意境，事实上已经超越了认识的关系。它关注人生境界的提升，而与经验知识无关。”^②

从整体上讲，庄子德性理论所探讨的主题可归结为“性修反德”，即奠基在人性论之上，以合乎本性作为理论视域来论证德性的特征、实质和类型。尽管庄子承接了由老子所开创的道家传统，然而他却非常注重澄清人性与德性之间的复杂关系，并据此构建出属于自己的德性理论：合乎本性优先于顺因天性是“道德之正”或德性的评价尺度；德性的实质是通过实现本性所固有的平等、无私观念而形成的卓越品质；根据人运用

本性的不同方式推论出道德德性和理智德性。毋庸置疑，庄子的德性理论充分彰显了平等、无私地守护生命这一价值立场，但与此同时又因过度推崇人的本性而忽略了人伦规范的重要性。也正是有见于此，荀子才使用“蔽于天而不知人”来批评庄子的思想。当然，荀子的意思是“庄子‘复归于自然’为道之极轨，而不知人治之有加于天行”^③。如果将荀子的评论限定在德性领域，那么就恰好揭示出了庄子分离德性与人伦规范的理论弊端。事实上，庄子在解释德性的过程中，一方面主张“天与人不相胜”，即立足于“天”即人的本性来协调“人”即人伦关系；但另一方面又提出“天而不人”，即实现本性应该消解来自于人伦关系的干扰。

（责任编辑 杨海文）

① [清]郭庆藩撰、王孝鱼点校：《庄子集释》中册，第590页。

② 详见陈鼓应：《庄子认识系统的特色》，《安徽师大学报》哲学社会科学版1985年第2期，第23页。

③ 梁启雄：《荀子简释》，北京：中华书局，2009年，第291页。

马克思哲学研究中的方法论问题

——实践唯物主义与历史唯物主义之争的理论实质	刘福森	1
作为孵化器的主体性：实践唯物主义的反思与推进	刘森林	9
论反讽的形而上学意蕴及其独特价值	陆杰荣 姜 峰	18
早期马克思与海德格尔论“理论－实践”关系	杨 栋	24
胡塞尔与马克思的思想交汇		
——立足于理论与实践的关系问题的考察	郁 欣	30

中国共产党革命话语建构的历史考察

——以《联共（布）党史简明教程》为中心	许 冲	37
地方党政系统与毛泽东正确处理人民内部矛盾问题研究	周 兵	46
从现代转型看毛泽东在知识分子问题上的探索	邵小文	53

革新伦理学：胡塞尔和孔子 【韩】李南麟/著 罗雨泽/译 60

熊十力“心”学的两个向度

——对熊十力思想的静态现象学与发生现象学解读 郑辟瑞 68

现象学与唯识学具有“同构性”的跨文化省思 陈群志 75

被伪饰的形而上学

——探询《第一哲学沉思集》的写作动机 李 琍 82

反神迹论证中的推理观念：皮尔士与休谟 张留华 91

论“世界性”与“地方性”

——马克思与儒学的视角 朱 承 99

消解与降格：形而上学在中国哲学史研究中的命运 罗 苹 105

司马迁的“素王”论 李长春 111

《庄子》的“世德”观念及其政治意蕴 叶树勋 117

性修反德：庄子的德性理论 尚建飞 123

On the Problem of Methodology in the Studies of Marxism: The Theoretical Nature of the Dispute between Practical Materialism and Historical Materialism	Liu Fusen	1
Subjectivity as the Generating Force: A Critical Reflection of Practical Materialism	Liu Senlin	9
On the Metaphysical Dimension of Irony: Schlegel's Reinterpretation of Irony	Lu Jierong Jiang Feng	18
The Theory/Practice Relationship from the Perspectives of Earlier Marx and Heidegger	Yang Dong	24
Husserl and Marx's Philosophic Overlapping: Viewed from the Relationship between Theory and Practice	Yu Xin	30

A Historical Research on the Construction of Revolution Discourse on the Part of Chinese Communist Party: Centering on <i>History of the All-Union Communist Party (Bolsheviks)</i>	Xu Chong	37
On Local Governments' Receptions of Mao Zedong's Thoughts on "Dealing Properly with Internal Contradiction among People"	Zhou Bing	46
Mao Zedong's Exploration of Intellectuals' Status in the People's Republic of China: The Modern Turn	Shao Xiaowen	53

Renovated Ethics: Husserl and Confucius	Li Nanlin Trans. Luo Yuze	60
Two Dimensions of Xiong Shili's Studies of the Mind: A Interpretation of Xiong Shili's Static and Genetic Phenomenology	Zheng Piduan	68
A Trans-cultural Reflection on "Isomorphism" between Phenomenology and Consciousness-Only School	Chen Qunzhi	75

The Disguised Metaphysics: A Probe into the Motive behind <i>Meditations on First Philosophy</i>	Li Li	82
Peirce's Response to the Ideas of Reasoning in Hume's Argument against Miracles	Zhang Liuhua	91

On "Globality" and "Locality": Perspectives from Marxism and Confucianism	Zhu Cheng	99
The Exile of Metaphysics in the Studies of Chinese Philosophic History	Luo Ping	105
Sima Qian's Theory of the King without a Crown	Li Changchun	111
The Concept of "Shi-De" (Public Virtue) and Its Political Meaning in <i>Chuang Tzu</i>	Ye Shuxun	117
On the Innate and Developed Natures of Virtue: On Zhuangzi's Virtue Theory	Shang Jianfei	123