

作为内在批判的批判理论：关于最好形式的争论^{*}

[意] A. 费拉拉 [爱尔兰] M. 库克 / 著 贺翠香 / 译^{**}

【摘要】作为布拉格“哲学与社会科学”大会的两位重要组织者和批判理论家，A. 费拉拉与 M. 库克围绕着批判理论的“内在批判”特性及哪种内在批判形式更好的问题，展开争论。虽然二者都主张一种超语境的内在批判立场，但费拉拉认为，只有范例规范性才是超语境内在批判的真正基础；而库克却认为，即使是范例的规范性，也需要将这种主体性经验移到公共领域，在认识论上进行主体间性上的论辩和说明，以保持批判理论规范性基础的正当性和开放性。

【关键词】内在批判；超语境；范例有效性；伦理真理

中图分类号：B089 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2015)05-0001-08

一、阿里桑德罗·费拉拉

我们所生活的这个世界既不缺乏值得批判的事物，也不是提供不出批判的视角，那为什么我们会再次对批判理论感到困惑：如批判理论“几代”的漫长过程、“批判的根基”、批判理论的独特性，批判理论是否已堕化为“左派罗尔斯主义”？“左派罗尔斯主义”存在着问题，但批判理论如何能完好地从中得到拯救？理解今日批判理论的最佳方式是什么？

我们脑海中的这些问题是因为我们是批判理论家才得以产生的吗？我们中的大多数人一直以来深受某些文本及与作为批判理论者的老师在一起的教育经历的影响，或者这些问题也与圈外的那些人有关系？

(一) 批判理论所不是

批判理论“不是什么”比较好说。让我们首先澄清三个容易排除的选项。首先，我们都倾向于拒绝这样的观念，即批判理论只是一个专名。它被用作简略的表达方式，特指导师和其学生的

学院传统——这条主线开始于1923年在法兰克福成立的法兰克福研究所，引导我们一直到2014年的布拉格。换句话说，人们再次谈到批判理论就是指约定俗成的对以下内容的缩写：指三、四代人的学术传承系列，这个学术传承在法拉克福奠基，现在扩展到如在这个大会上所呈现的、超出17-18个国家的代表。我把这种观点看作是“中断谈话论(conversation stopper)”。如果持有这种观点，那就将没有什么可说的，更别提关于批判理论的哲学争论。我们只能谈论那些跨越这个时间段、又将自己等同于批判批论者的学术成果之间的内在关系，或者争论一些外部关系，如批判理论家和其他学派如后结构主义、后现代主义、自由-民主的宪政主义、解释学的关系，等等。^①

第二，我们不愿意将批判理论还原为仅仅是对某物的批判，以外在于此物的其他东西为名来批判。例如，天主教对新教教义和现代生活形式的批判；新教对天主教教义和它前现代的传统主义的批判；穆斯林对西方生活形式的谴责；社群主义对自由主义的批判；自由论者对福利国家自

* 本文原文标题为“Maeve Cooke and Alessandro Ferrara: Critical Theory as Immanent Critique: a Dispute as to the Best Version”，发表于2014年捷克布拉格举行的“哲学与社会科学”大会。

** 作者简介：[意] A. 费拉拉：意大利罗马第二大学政治哲学教授，是意大利政治哲学学会的前任主席、布拉格“哲学与社会科学”大会的重要组织者之一、社会批判理论第三代代表人物之一。他的著作主要围绕着批判理论的规范有效性展开。

[爱尔兰] M. 库克：爱尔兰都柏林大学哲学学院教授，是布拉格“哲学与社会科学”大会的重要组织者之一。她的研究领域是社会批判理论（尤其是关于哈贝马斯的）、哲学与政治、法律、宗教等。

译者简介：贺翠香，(北京100732)中国社会科学院哲学所副研究员。

① See David Rasmussen, *Handbook of Critical Theory* (London: Blackwell, 1999), p. 11.

由主义的批判,等等。

第三,在我们的这个圈子里,我想没人准备将批判理论还原到一种抽象的哲学研究,即去考察“有效批判的可能性条件”。因为“有效或辨明的批判”将成为真理的变身。如此,我们就要对真理本质进行认识论的、逻辑的探寻。

于是,我们面临着这样的问题,即“批判理论作为批判,其最独特的特征是什么?”对于这个问题,我带有自传式的兴趣。我已将职业生涯中的30多年奉献在批判理论上。我曾经见证在哈贝马斯一颗独星的带领下,第二代批判理论家聚集起来,接着是更为多样的第三代人的成长,我有幸属于这一代人。现在第四代人正蓬勃发展,这个会场就有如此广泛的这类代表^①。

(二) 批判理论:不只是“内部的”的内在批判

在摒弃上述三个选项之后,我们就剩下作为“批判理论”具体领域的“内部批判(internal criticism)”和“内在批判(immanent criticism)”^②。这两个术语都预设我们的批判在被批判的事物中有一个概念上的立足处,但二者还是不同。内部批判包含对某些教义、信仰体系、伦理概念或文化的批判。它立足于对内在部分的批判。这种实践当然不是在法兰克福学派中发明的。苏格拉底对特拉西马库斯(Thrasymachus);亚里士多德从“普遍接受的观点(endox)”中推出辩证法,或他批判柏拉图的善的观念;洛克解构菲尔麦(Filmer)的君权神授思想;黑格尔揭露绝对命令的形式的虚假性;韦伯声称宗教文化的理性化是一切;罗尔斯谈论公共理性而非实践理性的功能等,都是这种实践。

相反,内在批判的要求更为苛刻。它超越了少数不一致或对立的观念,致力于批评对象的最佳展开或健康成长,使那些潜在的事物浮出水面,而这些潜在的力量之所以不能显现,在于其“意义结构具有内在的不一致性”。如此,内在批判某种意义上施行的是“从内部实现超越”^③,亦即它使对象超越自身,超越它现在的状态,将它转变为超出其原初语境意义的某物,从而体现为一种正义、自由和人类尊严。

(三) 两种内在批判

问题是内在批判也具有两个完全不同的形

式。第一个形式用梅乌·库克的话说就是“激进语境主义(radical contextualism)”。这个形式的内在批判不是用来指导某一具体社会文化语境下居民的生活,也不是在“仅当他们尽力成为自己的条件下,才引领他们生活”。激进语境主义主张“在具体的社会文化语境之外,没有一个有利的点来充当评价居民观念正当性的基础”。^④第二个形式是“超语境批判(context-transcending)”,相反,“这种批判诉求于这样的规范性概念,即它直接内在于所讨论的社会文化语境,并超越这个语境”。^⑤

激进语境主义的倡导者是理查德·罗蒂(人们也可以加上迈克尔·沃尔泽的“相关的社会批判者”概念)^⑥;而“超语境内在批判”的倡导者是哈贝马斯和霍耐特。如此,人们就可以在一般批判理论和“正式批判理论”之间想象性地划出界限:哈贝马斯和霍耐特是一边,激进的语境主义是另一边。哈贝马斯和霍耐特的内在批判之所以具备超语境能力,在于这样的事实,即某些规范性观念,对哈贝马斯来说是商谈共识的理想化条件,对霍耐特来说是承认的三个社会领域中的道德法则,尽管蕴藏在地方文化中,但它们“不仅是我们最深切希望和志向的表达”,而且也“代表了每个人作为人能实现其潜能而应有的希望和志向”。^⑦然而,根据这个标准,我们很难理解康德的道德哲学为什么不是“批判的”。因为道德律令建构起每个人必然具有的、内在的道德观的本质(只有恶魔般的生物可以免于此道德律令的召唤。我们人类可以不理睬它,但却不能

① See James Gordon Finlayson, “Political moral, and critical theory. On the practical philosophy of the Frankfurt School”, in Brian Leiter and Michael Rosen (eds.), *Oxford Handbook of Continental Philosophy*, (Oxford: Oxford University Press, 2007), 626–70.

② Theodor W. Adorno, *Hegel: Three Studies*, trans. Shierry Weber Nicholsen (Cambridge, MA: MIT Press, 1993), 146.

③ See Habermas “Transcendence from within, transcendence in this world”, in Eduardo Mendieta (ed.), *The Frankfurt School on Religion*, (London and New York: Routledge, 2005), 303–25.

④ Libd.

⑤ Libd, 15.

⑥ See Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism* (Cambridge, Ma: Harvard University Press, 1987), 35–66.

⑦ M. Cooke, *Re-Presenting the Good Society*, Cambridge, MA: MIT Press (2006), p. 15.

不受到其道德律令的召唤)，并使我们超越深埋在现象学本性中的特殊倾向^①。

于是，我们又再次回到那个基本问题：如果把批判理论理解为一种超语境的内在批判，那么“超语境内在批判”的独特性在哪里？

（四）重思批判理论的“超语境”方式

我将从两个基本特征来概括批判理论的特殊性。第一个特性是“激进的方法论反思”。批判理论维持着其他批判传统所分离的东西：（1）以发展对象为目标的内在批判法；（2）对正当性基础的反思。事实上，没有哪一个批判传统会像批判理论一样对自己批判的正当性基础如此忧心忡忡。这个显著特点最初是由霍克海默在其“传统和批判理论”文章中创立，并由哈贝马斯达到顶峰^②。

第二个特性关注的是与“内在批判”相关的超语境因素的“性质”。我们需要深入地思考这点。在批判理论的现存形式中，超语境是存在的，但却是以“内在性”为代价。内在性因素非常微弱。因为超语境因素的那种普遍性（如我作为交往行为者的能力）使我在超越自身的特性时，给我自身的独特性、差异性或非同一性留有非常小的空间。如此构想的超语境批判置我们于一种悖论式的困境中：如何能在我们的缺点中和偏离要遵守的规范性基础时，保持一种独特性？这一直是第二代（主要是哈贝马斯）与第三代批判理论家之间的基本矛盾因素之一。这个问题的另一方面是这种诉求批判理论的方式使得它与“规范性理论”难以区分。

我的观点是，没有独特性的内在性是虚假的内在性。因为我们要回应的规范性原则不是“我们自己的”，而是我们个体参与的更大群体的。就像在所有传统的规范性设计中，从物理学到上帝的意志，到理性的自治，再到历史中的理性，其中我们只是更大范围的规范性现实的一部分。

（五）范例规范性（Exemplary normativity）：真正内在的“超语境”批判基础

我认为，哈贝马斯式的“内在超越”后果归咎于一种“不加批判”的超语境概念。反过来，这种超语境概念产生在语言学转向的解释中。这种语言学允许一种程序式的例外，一种程序式的语言游戏（也就是话语），允许多种语言游戏通

过话语连接起来。^③ 我们需要克服这个困境，并将批判理论奠基在真正的内在规范性上。我们需要一种内在批判模式，以避免将主体还原为非个体的规范性原则的接收器，而不是将主体的大量批判看作是为了发展批判。在阿多诺的词汇中，我们不愿意用非同一性再次拜倒在同一性脚下的代价来把握超语境，即使同一性等同于奠基良好的规范性。内在批判需要一种真正的内在规范性根源作为基础。这将会是什么？

我的建议是转向一种不同的超语境模式。这种模式建立在对范例（*exemplarity*）和关于范例的判断的批判影响下。激进语境主义者错失了这个规范性来源，因为他们忽视了这样的事实：超常的自我结盟和自我团结会展现出他们自身的一种规范性力量，一种不同于原则和规范所反映的规范性力量。这就是范例的作用。这同样发生在艺术作品中。艺术作品往往以一种象征资源风格来完成，但它却能通过公众，产生一种审美效应，即根据其本应所是的存在特征，就如同使用了不同的风格。同样，开创性的政治改革经常使用一种同样的姿态，却揭示了规范性的新维度，展现出新维度自身。

另一方面，超语境主义批判家偶尔确实会采用批判规范性基础的模式。例如，哈贝马斯就对这种模式表示过含蓄的赞同。当不谈理想的言谈情境时，他讨论了现代性的规范性内容（也就是说，我们不能选择非现代），谈到学习过程的不可逆性（即我们所学习到的东西经常不可逆地改变着我们是谁），还谈到宪法的权力，认为其是建立在我们与祖先“同处一条船”的认知上，这些祖先相互认可的那些权力，我们现在必须尊重。

在阿多诺的词汇中，范例的规范性等同于“与自身同一，但同时又不同一”。这就允许我们

① Chr. Korsgaard, *The Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 121.

② See, Max Horkheimer, “Traditional and Critical Theory”, in M. Horkheimer, *Critical Theory. Selected Essays* (New York: Continuum, 1972), 188–243.

③ See Jürgen Habermas, “Hermeneutic and Analytic philosophy. Two Complementary Versions of the Linguistic Turn?”, in Anthony O’Hear (ed.), *German Philosophy since Kant*, (Cambridge: Cambridge University Press 1999), p. 413.

将规范性与一般性区分开，并把它与独特性连接，如艺术作品的内在规范性、超自然的结构或生命历程。想想路德的话：“我站在这里，我不能做其他事情。”在此，阻止路德施以不同行为的规范性来源完全是内在的、独特的。想想康德有关艺术作品中的美的概念，这种美与下列因素相关：不同官能间永不停歇的相互作用、一种从没有达到同一的规范性。这种规范性为我们提供了一种观点，从中我们能够把握整体的独特一致性。想想齐美尔的“个人法”观念。由于适用于一个人和只是个体的情形，因此这个“个人法”的观念就不仅仅对我有约束力^①。而且，这个观念还在上个世纪末重新出现在克里斯蒂娜·克尔斯戈德的观点中，“自我概念对理性的规范性是非常重要的”^②。在所有这些情形中，我们发现规范性观念产生和源自于某些独特的事物中，它可能是人的特性或一件艺术作品。

在小说《朱莉或新爱洛伊丝》中，卢梭是最接近提供一种关于人类特性的内在而独特的规范性的作者，并指出如果对这种独特的规范性没有回应则必然会损害人的主体性。但也是在《社会契约论》中，立法者上交给主权人民的同意原则并不是同等适用于所有人的原则。这些原则与人们自身的自我表述（self-representation）紧密相关。两个世纪之后，即1980年，这种源自人们自我表述的“独特的规范性”观点又强劲地再现在罗尔斯对“公平正义”的正当性解释中。“公平正义不是由于其对先前秩序为真而给予我们，而是由于它契合以下因素：我们对自身的深切理解；我们所渴望的东西；考虑到我们公共生活中的历史、传统及我们如何实现的问题。这些对我们来说才是最合理的信条。”^③

这范例的规范性，是“自己的法律”，是由于自我一致性而形成的“自己的法”，是其本应独特所是的样子，不能被还原到只是一致性。范例的规范性是唯一的一种内在规范性。其允许“内在超越”，从而真正实现既是“内在的”，又是“超越的”。范例的规范性还没有将批判对象的独特性（或非同一性）缩减到与其不同的规范性的储存库和复制品中。

说到这里，我们必须严肃地认识到，在探究批判的本质时，这种新的困境既不是来自法兰克福

福，也不是源自法兰克福所惯常的思想发展线路。但如果批判理论将自己看作是自我理解的一种可能形式，那么它在其他批判事业中的独特性就能沿着一种总体的、独特的和激进自我反思的线路中被挽救出来。

与康德、卢梭、齐美尔和其他自我建构型的当代理论家不同，批判理论将成为唯一能对范例规范性的批判潜能进行反思的哲学观，而不是像上述作者一样，仅简单地预设它。

最后，批判理论将具有一种激进、但又不简单的反思性：根据这种范例主义转向，采纳这种方式来理解批判的基础，其正当性在于它反思性地与我们这些第三代和第四代的批判理论家具有先进的一致性，尤其是在我们看到哈贝马斯式的超语境内在批判的有限性之后。

二、梅乌·库克

社会批判理论家从为个体人类的繁荣发展设置障碍的视角来看待社会安排，并以克服这些障碍为目标。因此，明确哪些阻碍了人类发展，并解释其理由，显然是批判理论的主要关注点。然而重要的是，他们诊断和解释的动机是为了社会向着更好的方向发展。根据我的解释，这就意味着社会批判理论总是赋有一种批判视角，这个批判视角至少含蓄地关联到一些关于“好社会”的想象性主张。在“好社会”中，那些确定的、阻碍人类发展的困难将得到克服。那么，这些指导性的想象性观点的地位如何呢？对于这个问题，我将区分出四个宽泛的回答：我把它称为“约定论”、“权威主义”、“激进语境主义”和“超语境主义”。在这四者中，我认为只有激进语境主义和超语境主义的立场符合当代社会批判理论自我理解和关注。二者之所以具有这样的一致性在于，他们都承诺了一套以“情境合理性

① Georg Simmel, “Das individuelle Gesetz” (1913), in G. Simmel, *Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse* (Frankfurt: Suhrkamp, 1987), 217.

② Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 247.

③ John Rawls, “Kantian Constructivism in Moral Theory”, *The Journal of Philosophy*, 1980, 88, 519.

(situated rationality)”概念为特征的规范性主张。情境合理性概念表达了一种反权威主义的冲动，它是西方现代性的历史发展结果，而现代性在社会政治理论中影响了真理和正当性的概念化过程。

情境合理性有两个维度：认识论和伦理学。在认识论这个维度，有个规范性假定，即认为人类知识是有时间性的、主观的和部分的。人类理解事物的方式或这些事物本来应该如何等等，都不可避免地受到我们有限人类所生活的历史文化环境的影响。所有在超语境的意义上考察现实或正当性的方式，都会受到历史、语境和具体的主观性的调节。在伦理学这个维度，我们发现一种价值层面的假定，即人类自治机构要符合道德标准的发展。伦理自治奠基于以下假定，即人类自由的重要衡量标准在于，在我们自己的理性基础上，去寻求和追寻我们的“善”。由这个假定所指导的社会批判理论，将讨论中的社会文化语境下的居民的深层规范性直觉和期望看得非常重要。然而，这些规范性直觉和期望的状况不同，社会批判理论也存在差异。采纳激进语境主义立场的理论否认自身有任何超越社会文化语境的合理性和目的，后者在社会文化语境中具有重要的作用。相反，采纳超语境主义立场的理论则赋予自身一种普遍合理性，认为它们在原则上对好理由基础上的质询保持一种开放的立场。对于激进语境主义理论而言，主要的挑战是如何对由于文化冲突而显现的伦理观念进行批判性质询？它们也缺乏一些概念性资源来理性地评估他们自身关于好社会的指导性观念，和与之相对的那些冲突性观念。这些应归咎于早期的历史和文化的差异。与此相应，对于超语境主义立场的挑战是，如何在不损害它们自身的反权威主义倾向的前提下，维持它们的普遍主义主张。

当我谈到情境合理性 (situated rationality) 时，阿里桑德罗讨论的是内在批判 (immanent criticism)，由此，他认为，我所称之为激进语境主义和超语境主义的立场都是内在批判的不同方式。虽然我认为没有必要在术语上做出这样的区分，但我还是很高兴接受他的描述。他现在的关注波动于内在批判的超语境主义方式内。在这个普遍的批判方式中，确实有一些显著不同的形

式。在这一方面，阿里桑德罗所言极是。这也不是我在自己的书中所深入研究的。我认为，他在这个方面的写作非常有助益。在超语境主义的内在批判中，他分出“认知-表象”形式，并将这个形式与康德、黑格尔和哈贝马斯关联起来，还有在范例一致性基础上的方式，这是他所倡导的形式。在当下的讨论中，我将把如何合理划分超语境主义内在批判领域的问题搁置一边，而集中于哪个形式是最好的问题。这里，我同意费拉拉的建议，认为批判理论具有激进的反思性、超语境主义的内在批判方式，并接受他的邀请，来反思他所主张的范例模式的规范性的批判潜能。正如我们将要看到的，我的反思建议是，我们需要将范例的主观经验移到公共领域，以便对这些主观经验进行真理性主张的论争和评估。而且，我还将提出，为了这个目的，批判理论需要一个合适的伦理真理 (ethical truth) 概念。

我认为，一种激进的内在批判反思模式，其重要性不仅在于社会批判理论项目的内在理由。除此之外，它还代表了一项重要的反抗运动，反抗那些在当代政治社会理论中的主流趋向：反抗一种新现实主义，对采纳规范性视角的理论充满敌意，这种规范性视角已经超出当代现实真正的最小规范性期待（最小规范性期待，如我们应该努力避免暴行或者为合法性达到一个基本要求）。^① 这种新现实主义有很多分支，被如此不同的作者所倡导，如伯纳德·威廉姆斯 (Bernard Williams)、雷蒙德·戈伊斯 (Raymond Geuss)、阿玛蒂亚·森 (Amartya Sen) 和伊恩·沙皮罗 (Ian Shapiro) 等，他们都在拒绝用超语境主义方式来研究政治社会理论的方向上团结起来，而超语境主义方式却是我和费拉拉所倡导的。^②

受限于目前的讨论，我不能详细阐述这种新

^① See, for example, *European Journal of Political Theory*, vol. 9, no. 4 (2010), Special Issue on “Realism and Political Theory”.

^② R. Geuss, *Philosophy and Real Politics*, Princeton NJ: Princeton University Press (2008); R. Geuss, *Politics and the Imagination*, Princeton, NJ: Princeton University Press (2010); A. Sen, *The Idea of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press (2009); I. Shapiro, *Justice against Domination*, Cambridge, MA: Harvard University Press (2013); B. Williams, *In the Beginning was the Deed*, Princeton, NJ: Princeton University Press (2007).

现实主义的诸多有限性。我只指出其中两个方面。一个有限性是法兰克福学派传统中的批判理论家比较容易看到的。现实主义立场不可能考虑任何批判性反思模式，这种反思性模式力求揭露根深蒂固的信念体系的负面作用，换句话说，它不能允许进行意识形态批判。第二个有限性与我今天的讨论密切相关，尤其是对普遍的内在批判方法的讨论。我主张将范例性的主观经验移出到论争和评价的公共领域。新现实主义的第二个有限性在于对主观拥有的伦理信念和价值的正当性，持一种毫无疑问的态度。为了反对这个有限性，我要求有诸多的批判实践、相应的有关人类繁荣和社会政治秩序的概念。其中，主观拥有的伦理（和宗教）信念和价值，在原则上是对公共领域中主体间性的论辩开放的。我们可以将它称作我的外在化论点。这个论点的提出是由于我对当代社会政治理论趋向的发展有许多忧虑，而不仅仅来自现实主义流派。

一个忧虑关系到我认为是有利的倾向，即将主体的信仰和价值私有化。例如，非常明显的是，在对待宗教和伦理多样性的众多方式中，它们都力图去容纳吸收宗教和伦理的多样性，而不是从中学习什么。在主体这边，这样的私有化会导致对浸淫在当代社会政治秩序中的支配性价值观产生不满，并使个体空洞化（正如黑格尔在《精神现象学》中、根据美的灵魂所描述的）^①。在信念和价值自身这一边，这样的私有化可能会导致这些信念和价值观逃离了有力的批判性审查，并最终丧失了个体和社会学习的潜能，而这些潜能不仅是个体，而且是所有公民都关注的^②。

第二个忧虑我把它看作是有关伦理观念的理论非反思性和盲目性倾向。伦理观念会明确或含蓄地指导着规范性的社会政治理论观念，如正义、自由、幸福等等。在这方面，我看到一种反对的需要，即反对我称之为理论想象固化。所谓“固化”，我是指规范性理论固化为一种理论结构，它就对外在于它的相关伦理观念置之不理。当一个理论缺乏开放性，对那些能挑战其自身根本的伦理信念和责任的伦理观念缺乏一种开放性的话，那么这个理论就固化了（例如，对那些指出自己的正义自由观有问题的正义自由观缺乏一种开放性）。我坚信批判理论必须探索出避免理

论固化的方法。打个比方，正如列奥纳德·科亨（Leonard Cohen）^③所言，我认为批判理论总是处于一种固化为理论堡垒的危险。在这个理论堡垒中，启蒙的唯一源泉来自内部。因此，一个适当的内在批判观念必须认真考虑到理论堡垒中裂隙的重要性，因为只有这裂隙来自外部。我们需要外部的光以照明理论自身的伦理信念和责任，去批判性地质询它们，并一定会用一种崭新而更加令人信服的方式重新想象这些伦理信念和责任。显然，费拉拉采用的“激进的方法论反思”与我避免理论固化的初衷是一样的。关于理论，我所强调的这些方面也同样适用于主体所拥有的伦理信念和价值。在这里，我还想强调自我反思性和接受新方式来思考正义、自由、幸福等的重要性，换句话说，避免理论固化是非常重要的。虽然如此，避免伦理和理论想象固化的关键之处在于超语境的正当性概念（伦理真理）。我将在一会儿回到这个问题上。

我已经简单地评论了我所看到的新现实主义的第二个有限性，以及当代一般社会政治理论中令人担忧的各种倾向。而这一切都是为了内在批判概念——适合于今日批判的理论化——做准备。重复言之，这种有限性表现在对待主体信念和价值正当性的无可怀疑的态度、使这些信念和价值变得私有化、创造了有助于理论和伦理想象固化的条件。让我们回到我自己的建议上吧。

像费拉拉一样，我倡导一种超语境的内在批判模式。此外，正如我对固化的评论，使得我也倡导一种激进反思性模式：反思自身的正当性基础，并接纳那些挑战其指导性伦理信念和责任的观念。而且，同费拉拉一样，我也力图避免一种“虚假的内在性”模式，在这种模式中，超语境的普遍性就抹杀了内在性，因为它没有给激励社会政治批判的人类经验的独特性留有空间。我同意他的担忧，即哈贝马斯的方式将主体变为一种

① See M. Cooke “Beyond Dignity and Difference. Revisiting the Politics of Recognition”, *European Journal of Political Theory*, vol. 8, no. 1 (2009): 76–95.

② M. Cooke, “A Secular State for a Postsecular Society? Post-metaphysical Political Theory and the Place of Religion”, *Constellations*, vol. 14, no. 2 (2007): 224–238.

③ L. Cohen, “There is a crack, a crack in everything/that’s how the light gets in” (“Anthem”, *The Future* (1992)).

仅仅用来接受超主体性规范性原则的容器。更为一般的来说，我赞同他的努力，即发展一种奠基真正内在规范性上的批判理论，这种规范性不仅来自现实世界某一具体个体的实际经验，而且由于个体和集体的那种经验的独特性，使得这种经验保持着鲜活的生命力。我支持他为将我们的思考扩大到这类事情上所作的努力，即将我们的注意力吸引到含有范例有效性判断的独特的规范性模式中。正如他所阐述的，在这种范例有效性的规范性模式中，我们体验到，整体当其拥有普遍性时而具有的独特一致性，某种意义上也是从每个人观点出发的“独特应然”。

然而，我有两点不同于费拉拉。第一，我认为他对内在批判的描述过于严格。他表明内在批判的展开必须让对象“超越自身”，并把它变成具有超越原初语境的意义投射物，以便让它具有一种普遍性。我认为这是一种内在批判模式，但绝对不是唯一的一种。我提议一种更为宽泛的内在批判观，即允许一种多元的主体性伦理经验。对于这些经验，经验主体可以附上其认知意义（我是说他们可以以一种与伦理真理相关的方式来体验）。我认为，所有这样的经验不都是范例有效性的经验。一个不容易根据范例有效性来描述的主体性经验例子是，读一个卡夫卡故事的读者体验。通过阅读故事，这个读者的正义观并没有在伦理学上以认识论意义的方式来得到确定，而后者则对她理解什么是正义至关重要^①。这样的例子不一定是来自于小说。我们许多人都在生活中具有这样的经验，即这些经验从伦理上讲其认识是处于混乱的。这就促使我们要别样地思考关于正义、自由或人类尊严等伦理观念。我不知道这样的经验如何能适用到费拉拉的范例有效性范畴中。然而，这些经验也扎根于独特的人类经验中，也确实主观地拥有超越经验自身的规范性。简而言之，我想扩大费拉拉的理论架构，以包含多种多样的独特的主体经验，伦理上的认识论意义必须被归咎到这独特的主体经验中，尤其是在诸多经验中，那些在认识论上待定的、也是消极的痛苦经验。

这使我来到不同于费拉拉的第二点。结合我对私有化和固化的关注，并结合其他一些关于认识论和伦理上的权威主义的忧虑^②，我看到需要

对范例有效性的主体经验，或更一般的那些在伦理上其认识论意义还没有厘清的主体经验，持一种认识论怀疑态度。因为我想强调，主体认识论意义的感知在认识论上不一定是可靠的，无论他们所依赖的经验是多么有力。马丁·路德可能说：“我站在这里，我不能做其他的事情。”但为什么我们认为他以这种方式说话和行动就是对的呢？当然，我们认同他陈述中具有主观感知的认识论意义。此外，我们应该努力去理解它。然而，规范性的主体经验如此明显有力，促使路德在这种立场上不能别样地行动。但这一切都不能确保他不去别样地行动就是对的。我的主要观点是，即使是最为直接而有力的经验也要经过讨论中的人的主体性的调节。反过来，这个主体性又受到人所在的历史和社会文化环境的影响，受环境中语言实践的影响。因此，伦理有效性的主体经验无论是何种有力，也不能证明其伦理视角的有效性（普遍性）。而这种伦理视角往往是经验主体通过其经验获得的。那么，如何来评估这伦理视角的有效性？这就将我们主体经验主张的评估问题带入到伦理有效性上。

考虑到我想避免认识论上的权威主义的理由，我所主张的路径是哈贝马斯式的。我倡导评估过程民主化，即伦理有效性声称原则上对每个人所主张的观点都是开放的。在主体间论辩的公共过程中，包容和公正的规范统领着协商。我说“原则上”如此，是因为总是有很好的语境原因来避免，甚至拒绝对主体性经验，及对他们产生的伦理有效性声称进行公共评价。在这方面，判断当然是其自身对公共论争开放。我们总是遇到与此相关的各种困难。但我将在随后把它们搁置一边。相反，我的关注面临着更大的困难。这个困难直接来源于讨论中的主体经验的独特性。范例有效性的经验，或更一般地说，在伦理上其认识论意义已归咎于独特的主体经验，显然也是高度主体性的、具体的。一方面，经验总是具体人

① M. Cooke, “Truth in Narrative Fiction: Kafka, Adorno and Beyond”, *Philosophy and Social Criticism*, on-line version June 4 (2014); DOI: 10. 1177/0191453714536433.

② M. Cooke, “Avoiding Authoritarianism: On the Problem of Justification in Contemporary Critical Social Theory”, *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 13, no. 3: 379–404.

类主体在具体情境下的经验。这就意味着,同样的一件事可能对我与对你来说意义完全不同。另一方面,人们的经验往往是经过某种中介得到,这就意味着从经验而来的任何伦理结论在主体与主体之间是不同的。这种主体经验的独特性,明显增加了对以这些经验为基础的伦理判断进行论辩性评估的复杂性。一种复杂性来源于这样的环境,即伦理上的混乱经验典型地发生在环境中而不是论辩中。在这种情形下,参与辩论将永远不足以信服那些没有充分经历过相同经历的人。观点有效性就建立在这种相同经验上^①。

让我们总结下由这种困难引发的结果。这里我所概括的内在批判模式是“内在的”,在于它来源于真实世界具体个体的实际经验,并由于这些经验的独特性而保持着活力。正是“超语境”将一种假定的、与真理相关的认识论意义归属到主体经验中,这就是范例有效性的经验、认识论上令人不安的经验,或者确实是痛苦的消极经验。虽然如此,内在批判模式还是坚持,这些主体性经验在认识论上是不可靠的,必须在原则上对公共空间的主体间性的评判保持开放。为了与我在前面所概括的方法保持一致,特别是与我想避免伦理想象固化的主张一致,这样的评判其自身就应该有超语境维度,即它必须在超语境的层面有一种关注伦理有效性的导向。换句话说,这种评判必须以伦理真理为导向。因此,我提出这种内在批判模式,也就承担提供一种合理解释关于伦理真理的任务。我的简单讨论,即在独特主体经验的情形下,主体间的评判是如此复杂,让我们看到以纯粹论辩的术语来概念化伦理的有效性是不充分的。讨论中的主体经验的独特性意味着,伦理真理不可能被看作是论辩过程的结果,即使是在理想的言谈情境中^②。换句话说,如哈贝马斯所言,伦理有效性必须被看作是一种论辩语言实践中的先验性。这是不是就意味着它先验于每一种人类实践?这是一个非常难的问题,对此我没有确定的答案。但对我来说,如果批判理论想发展成为具有强大批判力的内在批判模式,同时它又能捕捉到历史、环境和主体经验的敏感性,批判理论就必须关注上述问题。

让我以提醒你们下述事实作个总结:如同阿里桑德罗·费拉拉,我倡导一种内在的、超语境

的批判模式。首先,我建议的这种批判模式是内在的,即它来源于实际的主体经验,来自真实历史世界中个体的和集体的经验,也是由于这个原因而始终保持着活力的经验。此外,它是内在的还在于,它承认自身的历史性,即它不仅是历史的,而且它是由实际历史情境中的具体人来阐述,他们的论述是经过语言,也因此经过历史调节过的。它的超越维度包含着超越主体部分,即个体人类主体并不决定着他的价值信念的有效性,价值信念也不是由社会文化环境中的深层的规范性直觉和期望所决定。相反,价值信念的有效性、集体价值信念的有效性,是在公共空间不断进行论辩与评判的过程结果。参与这个过程的人都被一种超语境意义上的真理诉求所激励。在这样一个公共论争过程中,为了充分解释什么是最重要的,就必须要有这种超语境的真理。这点在如下的情境下尤其明显,即关于人类繁荣发展的深层直觉和期望,及为此做出的社会安排,被现实世界的经验力量所撼动。

(责任编辑 林 中)

① M. Cooke, “Violating Neutrality? Religious Validity Claims and Democratic Legitimacy”. In C. Calhoun, E. Mendieta & J. VanAntwerpen (eds) *Habermas and Religion*. Cambridge: Polity Press, pp. 249–274.

② See J. Habermas, *Truth and Justification*, trans. B. Fultner, Cambridge, MA: MIT Press (2003), esp. pp. 266–75. see M. Cooke, “Realizing the Post-Conventional Self”, *Philosophy and Social Criticism*, vol. 20, nos. 1–2 (1994): 87–101.

黑格尔、马克思与古典政治经济学^{*}

白 刚^{**}

【摘要】作为资产阶级社会的理论分析，古典政治经济学对资本主义的生产方式和交换关系作了实证性研究，论证了资本主义制度的普遍性和永恒性，本质上是“非批判的实证主义”。黑格尔和马克思都与古典政治经济学有密切的理论关系。只不过由于黑格尔哲学视理性为最高的存在，虽然他的哲学从古典经济学中汲取了劳动、资本等经济学营养，但他的经济学也只是他逻辑学的补充和同谋，本质上仍是“非批判的唯心主义”。而马克思的“政治经济学批判”，则既借助黑格尔的辩证法批判和超越了古典政治经济学，又借助古典政治经济学批判和超越了黑格尔的思辨哲学，从而实现了“经济学-哲学”的双重革命，本质上是“批判的实证主义”。

【关键词】古典政治经济学；政治经济学的形而上学；政治经济学的辩证法

中图分类号：B516 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)05-0009-08

通常，我们只认为古典政治经济学是马克思的重要理论来源，却相对忽视了古典政治经济学与黑格尔哲学的密切关系。实际上，黑格尔和马克思都与古典政治经济学有密切的理论渊源关系。在一定意义上，黑格尔是德国古典哲学家中唯一真正关注古典政治经济学的。而马克思正是借助黑格尔的“哲学经济学”，批判和超越了古典政治经济学，又借助古典政治经济学，批判和超越了黑格尔哲学，最终实现了“经济学-哲学”的双重革命。

一、非批判的实证主义： 古典政治经济学的形而上学

古典政治经济学产生于17世纪中叶，结束于19世纪初，它的发展历程，从威廉·配第开始，经亚当·斯密推进，到大卫·李嘉图完成。作为资本主义制度确立和上升时期的资产阶级经济理论体系，古典政治经济学实际上是对现代资产阶级社会的理论分析。“它从批判封建的生产形式和交换形式的残余开始，证明它们必然要被资本主义形式所代替，然后把资本主义生产方式

和相应的交换形式的规律从肯定方面，即从促进一般的社会目的的方面来加以阐述。”^①在此意义上，马克思强调：“我所说的古典政治经济学，是指从威·配第以来的一切这样的经济学，这种经济学与庸俗经济学相反，研究了资产阶级生产关系的内部联系。”^②将经济学的研究对象从交换关系转向生产关系，是古典政治经济学的一大进步和贡献。但由于阶级立场和历史发展的局限，古典政治经济学虽然研究了资产阶级生产关系的内部联系，却把资本主义生产方式看作自然的和永恒的超历史存在，因而不能“从否定方面来表述它的规律，证明这种生产方式由于它本身的发展，正在接近它使自己不可能再存在下去的境地”^③。针对古典政治经济学的这一缺陷，马克思深刻指出：“英国古典政治经济学是属于阶级斗争不发展的时期的。它的最后的伟大的代表李嘉图，终于有意识地把阶级利益的对立、工资和利润的对立、利润和地租的对立当作他的研究的出发点，因为他天真地把这种对立看作社会的自然规律。这样，资产阶级的经济科学也就达到了它的不可逾越的界限。”^④但对这一界限，古典政治经济学自身既无自觉意识，更无法自我突破，而

* 本文为国家社会科学基金重大项目“《资本论》哲学思想的当代阐释”(12 & ZD107)、国家社会科学基金一般项目“资本与自由：马克思政治哲学研究”(14BZX021)、教育部人文社会科学研究规划基金项目“《资本论》的政治哲学解读”(13YJA720001)、吉林大学哲学社会科学委托项目“全面深化改革的哲学基础研究”(2014ZZ021)的阶段性成果。

** 作者简介：白 刚，哲学博士，(长春130012)吉林大学哲学社会学院教授。

① 《马克思恩格斯文集》第9卷，北京：人民出版社，2009年，第156—157页。

② [德]马克思：《资本论》第1卷，北京：人民出版社，2004年，第99页注(32)。

③ 《马克思恩格斯文集》第9卷，第157页。

④ [德]马克思：《资本论》第1卷，第16页。

最终由马克思的“政治经济学批判”揭示并超越。

（一）古典政治经济学的“劳动价值论”

古典政治经济学的最大贡献，就在于提出了“劳动价值论”。作为古典政治经济学之父的威廉·配第，是从重商主义到古典经济学理论演进的代表人物。他强调“劳动是财富之父，土地是财富之母”^①，并肯定地声明“等量劳动”是衡量一切商品的“通用尺度”。这实际上就是古典政治经济学“劳动价值论”的萌芽和雏形。然而，由于配第过分局限于流通领域，而且当时工人阶级的条件尚未得到发展，因此他始终对使用这一通用尺度的可行方式心存怀疑。在古典政治经济学中，亚当·斯密被称为“国民经济学的路德”，他的《国富论》是政治经济学领域里明确批判重商主义的标志性著作。在这里，斯密的目光开始从流通领域转向了生产领域，他认识到“劳动是第一价格，是最初用以购买一切货物的代价。世间一切财富，原来都是用劳动购买而不是用金银购买的”^②。斯密第一次提出了“劳动是衡量一切商品交换价值的真实尺度”，是国民财富的源泉。在此理解的基础上，斯密通过不懈地寻求生产领域中经济问题的解决方案，努力查明劳动和资本之间的实际关系，探求资本的不同组成部分在再生产过程中发挥的影响，从而展现出了自己的天赋。但斯密从来没有研究过劳动产物为什么和在什么条件下必须表现为商品，以及生产商品的劳动必须表现为价值等这些根本问题。所以，在价值的决定上，斯密仍然“是踌躇莫定的”^③。大卫·李嘉图是古典政治经济学最后和最典型的代表，“劳动价值论”是李嘉图政治经济学理论的最高原理。李嘉图强调，商品的价值不取决于付给这种劳动的报酬的多少，而取决于其生产所必需的相对劳动量。^④因此，李嘉图最重要的理论洞见，就在于他将政治经济学这门科学，以及由此对资产阶级社会的解释，还原为一条可以包罗万象的经济规律——劳动价值论。在李嘉图的劳动价值论中，他已认识到在生产过程中，物化在生产资料中的劳动通过转移和直接生产耗费的劳动一起决定商品的价值。在这里，马克思的劳动二重性的区分，实际上已经呼之欲出了。可惜，李嘉图终究没能迈出走向真理的这一小步。“李嘉图对于创造交换价值或表现为交换价值的劳动的姿容，它的特殊的决定性，即劳动

的性质，没有去研究。”^⑤因此，李嘉图没能明确提出劳动二重性的概念，更不可能区分抽象劳动和具体劳动，所以他也就看不到和无法解释劳动对资本由“形式上的从属”到“实际上的从属”的转变，更无法区分“以生产者自己的劳动为基础”和“以剥削他人的劳动为基础”这两种极不相同的私有制。这些问题，最终是由马克思“修正版”的“劳动价值论”解决的：“劳动价值论的主旨，是挖掘资本主义秩序之外在在表象下的深层结构，使我们能够了解劳动时间的花费轨迹，并发现那些使得工人阶级的未付酬劳动或剩余价值能够被剥夺以及剥夺多少的各种制度安排。”^⑥因此，古典政治经济学的“劳动价值论”，没能走向“剩余价值论”，反而走向了“政治经济学的形而上学”。

（二）古典政治经济学的形而上学

作为资产阶级社会生产关系的经济学表达，古典经济学家认为在经济生活中的每一个统计数字、每一件素材以及每一种情况中，都能在社会现实中找到和发现相应的经济问题和经济事实。因此，他们求助自然科学的方法，通过观察、归纳、实验等取得所谓的“纯事实”，将劳动产品之间的关系描述为数和量的关系，并找出它们之间的联系和规律。在古典经济学家这里，经验科学法则实际上取代了抽象价值法则。于是，他们就用这种所谓理想的“实证方法”来对抗思辨的“辩证方法”，这种实证方法被马克思称为“资产阶级体系的生理学”^⑦。当古典经济学家们把这个方法运用到政治经济学的范畴上面，就会得出“政治经济学的形而上学”。由此，导致“经济学家们都把分工、信用、货币等资产阶级生产

① 转引自[德]马克思：《资本论》第1卷，第56页。

② [英]亚当·斯密：《国民财富的性质和原因的研究》上卷，北京：商务印书馆，2012年，第26—27页。

③ [德]马克思：《剩余价值学说史》第1卷，上海：上海三联书店，2009年，第110页。

④ [英]大卫·李嘉图：《政治经济学及赋税原理》，北京：商务印书馆，1976年，第7页。

⑤ [德]马克思：《剩余价值学说史》第2卷，上海：上海三联书店，2009年，第5页。

⑥ [美]罗尔斯：《政治哲学史讲义》，北京：中国社会科学出版社，2011年，第342页。

⑦ [德]马克思：《剩余价值学说史》第2卷，第6页。

关系说成是固定的、不变的、永恒的范畴”^①。这样，“资产阶级关系就被乘机当作社会一般的颠扑不破的自然规律偷偷地塞了进来”^②，资本主义摇身变成了普遍的、永恒的、超历史性存在。对此，马克思指出，像亚当·斯密和大卫·李嘉图这样的经济学家，“他们的使命只是表明在资产阶级生产关系下如何获得财富，只是将这些关系表述为范畴、规律并证明这些规律、范畴比封建社会的规律和范畴更有利于财富的生产”^③。在此意义上，古典经济学家就是“资产阶级的学术代表”，而古典经济学本质上就是资产阶级意识形态的“经济学表达”。

虽然古典政治经济学在其劳动价值理论当中没能澄清政治经济学诸不同范畴之间的差别，但其真正错误却在于它没能在其理论中形成现代劳动概念的历史性和结构性基础，也即其交换价值理论并没有同时担负起一种真实的劳动理论，它并没有真正理解在资本主义社会中劳动的社会本质与历史形式。由此导致了一种对商品的价值和价格的纯粹数量上的理解，即基于完成产品中所包含的劳动数量来加以理解的“实证论”。所以说，古典经济学“分析劳动的方法是本体论式与形而上学式的——而不是历史性的”^④。这也就是马克思曾批判过的古典政治经济学作为“非批判的实证主义”的“政治经济学的形而上学”。而政治经济学决不仅仅是实证科学，它本质上是“一门历史的科学”（恩格斯语）。也就是说，古典政治经济学缺少分析劳动和资本等经济范畴的辩证法。而在一定意义上，这缺失的一环是由黑格尔的思辨哲学补上的。

二、非批判的唯心主义：

黑格尔“政治经济学的形而上学”

在卢卡奇看来，作为德国古典哲学的集大成者，黑格尔“是唯一的德国思想家，曾把英国古典经济学的问题与哲学问题、辩证法问题联系起来”，“在他对伟大的法国革命的革命理想发生迷惑的时候，他对政治经济学的分析研究，他对英国的经济情况的分析研究，给他提供了指南针，使他走出了这个迷宫，找到了他通往辩证法的道路”^⑤。虽然卢卡奇的上述观点有些言过其词，甚至把黑格尔“马克思主义化”了，但黑格尔关注古

典政治经济学却是不争的事实。黑格尔认为：政治经济学“是在现代世界基础上所产生的若干门科学的一门”，它从“需要和劳动的观点出发，然后按照群众关系和群众运动的质和量的规定性以及它们的复杂性来阐明这些关系和运动”，它的发展“可以从中见到思想（见斯密、塞伊、李嘉图）是怎样从最初摆在它面前的无数个别事实中，找出事物简单的原理，即找出在事物中发生作用并调节着事物的理智”^⑥。对黑格尔来说，政治经济学的任务就是从日常经济生活的纷杂事务中，替一大堆的偶然性找出规律——发现这种必然性的东西。在此意义上，黑格尔认为英国古典政治经济学的任务就是德国哲学的任务，他正是用哲学的方式关注和研究了政治经济学并完成了政治经济学的任务。在黑格尔这里，政治经济学只不过是其庞大哲学体系的实际证明和质料补充，政治经济学与其哲学同流合谋了。但不管怎么说，在古典哲学家那里，唯有黑格尔“在哲学上就像除他之外只有马克思做到的那样，认真地对待新生的政治经济学”^⑦，所以说，“黑格尔是当时能够认识政治经济学真正意义的为数不多的可以同李嘉图并驾齐驱的学者之一”^⑧。在此，我们以劳动和资本为例来具体阐述黑格尔对政治经济学的理解。

（一）黑格尔的“劳动”与“资本”

在卡尔·洛维特看来，黑格尔的思想演进中有三次以“劳动”为主题。^⑨在耶拿讲演中，黑格尔主要强调劳动不是“本能”，而是一种“理性活动”和“精神的方式”，还处于对劳动的

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第598页。

② 《马克思恩格斯全集》第30卷，北京：人民出版社，1995年，第28页。

③ 《马克思恩格斯文集》第1卷，第615页。

④ [美] 麦卡锡：《马克思与古人》，王文扬译，上海：华东师范大学出版社，2011年，第275页。

⑤ [匈] 卢卡奇：《青年黑格尔》，北京：商务印书馆，1963年，第23、24页。

⑥ [德] 黑格尔：《法哲学原理》，北京：商务印书馆，2007年，第204页。

⑦ [德] 卡尔·洛维特：《从黑格尔到尼采》，北京：三联书店，2006年，第365页。

⑧ 转引自张一兵：《回到马克思》，南京：江苏人民出版社，1999年，第73页。

⑨ [德] 卡尔·洛维特：《从黑格尔到尼采》，第358页。

“哲学化”理解。在《精神现象学》中，黑格尔通过劳动来阐释主人和奴隶之间关系的辩证转换，开始从“哲学”转向“经济学”来理解劳动。而在《法哲学原理》中，黑格尔已经完全在“经济学”的意义上理解劳动：“劳动通过各式各样的过程，加工于自然界所直接提供的物资，使合乎这些殊多的目的。这种造形加工使手段具有价值和实用”，这样，“人通过流汗和劳动而获得满足需要的手段。”^①在此意义上，卢卡奇强调“黑格尔观点发展中的转折点正是与研究亚当·斯密的著作有关，因为作为人类活动的基本手段的劳动问题……显然是黑格尔在研究亚当·斯密著作过程中最早产生的”^②。在黑格尔对劳动的理解中，他实际上已经部分猜测到了抽象劳动和具体劳动的关系问题：劳动中客观的和普遍的东西存在于抽象化的过程中，抽象化引起需要、手段和生产的细致化，并产生了社会分工；个人劳动则通过分工而变得更加简单，结果他在其抽象劳动中的技能提高了，生产量也增加了；与此同时，手段和技能的这种抽象化也使人们之间在满足其他需要上的相互依赖关系得以完成，并使之成为一种“完全的必然性”。正是在这一抽象劳动和具体劳动相互关系的基础上，黑格尔还触及到了“劳动的辩证法”：在劳动和满足需要的相互依赖关系中，“主观的利己心转化为对其他一切人的需要得到满足是有帮助的东西，即通过普遍物而转化为特殊物的中介。这是一种辩证运动。其结果，每个人在为自己取得、生产和享受的同时，也正为了其他一切人的享受而生产和取得”^③。但由于黑格尔根本上是在完全普遍的精神概念下面把握劳动的，所以劳动对他来说既不是特殊意义上的体力劳动，也不是特殊意义上的脑力劳动，而是在绝对本体论意义上的精神劳动。黑格尔惟一知道并承认的劳动是抽象的“精神劳动”，他没有看到劳动的消极方面而只看到它的积极方面。对此，海德格尔曾深刻指出，“劳动的新时代的形成上学本质”，在黑格尔这里“已预先被思为无条件的制造之自己安排自己的过程，这就是通过作为主观性来体会的人来把现实的东西对象化的过程”。^④因此，黑格尔最终只是从哲学上建立了劳动这一政治经济学的形而上学范畴，只是实现了对劳动的概念表达。

作为英国古典经济学和法国大革命这双重变

革的同时代人，黑格尔既承认拿破仑在马背上实现了他的“世界精神”，也在哲学上认同英国古典政治经济学家的“资本立场”：“正如亚当·斯密一样，黑格尔接受了资本的有利方面，并极其敏锐地将斯密的政治经济学的主要原则融合到他自身的专横的哲学概念中。”^⑤在黑格尔这里，他把自己的哲学历史观与古典经济学的资本结合起来了。黑格尔试图让历史的动力在资本的永恒化展示的关节点上武断地终结，即黑格尔首先把历史作为一种无情的客观运动来把握，这种运动自身具有不会被幻想的主观设计和相应的唯意志干预所驯服的强制逻辑。而造成这种情况的强制根源于每个人对全体的复杂的相互依赖，它现在将自身向每个人展示为普遍而持久的“资本”（财富）^⑥。在此，对黑格尔来说必须强调这一事实的重要性：对客观历史的认识，完全呈现于按处于一定历史发展阶段的资本的有利方面所设想的哲学之中。在黑格尔这里，资本与理性“联姻”和“结盟”了，“理性的狡计”变成了“资本的狡计”，资本甚至取代理性成了统治现实的普遍永恒的“符咒”。在此基础上，马克思认为败坏黑格尔哲学的不仅仅是它的“泛理性主义”，而在于他持有“政治经济学立场”的事实，“这意味着对作为社会新陈代谢控制的资本抱一种总的无批判的态度”^⑦。所以说，正是黑格尔从哲学上论证了资本作为人类历史及其可能制度的绝对的、不可超越的地平线和顶点。黑格尔为资本穿上了“形而上学的外衣”，他的绝对哲学有幸拒绝了“具体商品拜物教”，却不幸保留了“抽象资本拜物教”。这就是马克思所批评的黑格尔站在国民经济学的立场上的“非批判的实证主义”。而这也正是马克思不得不与黑格尔分手之处：因为马克思把资本视为一种动态的历史运动，而不像黑格尔那样视其为历史过程中一种难

① [德] 黑格尔：《法哲学原理》，第209页。

② [匈] 卢卡奇：《青年黑格尔》，第210页。

③ [德] 黑格尔：《法哲学原理》，第210页。

④ [德] 海德格尔：《海德格尔选集》上卷，上海：上海三联书店，1996年，第383—384页。

⑤ [英] 梅扎罗斯：《超越资本》，郑一明等译，北京：中国人民大学出版社，2003年，第22页。

⑥ [德] 黑格尔：《法哲学原理》，第210页。译文参照了[英] 梅扎罗斯：《超越资本》，郑一明等译，第32页。

⑦ [英] 梅扎罗斯：《超越资本》，郑一明等译，第53页。

以改变的终极；即使这种运动有其显著的和难以抗拒的全球性扩张逻辑，也应该是暂时的。“马克思恰恰是估计到资本自我扩张的无限制驱动的毁灭性意义的第一人。”^①

（二）古典政治经济学的“形而上学显现”

虽然黑格尔没有达及马克思对古典政治经济学的认识和批判水平，但对资本主义社会的生产和交换关系作为最高和最终的“统治原则”成为抽象和支配力量，却是他要肯定的东西。“像英国古典经济学家那样，黑格尔是以他当时形成的关于私有制的永恒性的资产阶级的教条主义观念为出发点的。”^② 所以，黑格尔的哲学范畴尽管是抽象的，但是这些抽象范畴却可以在现实中通过商品和价值形式找到直接的对应者。在马尔库塞看来，黑格尔是第一个把握自由市场经济无政府特征的德国思想家，因为黑格尔在《法哲学》中展现了其哲学概念之下的社会和经济结构。^③ 黑格尔以最抽象的哲学形式，表达了最现实的人类经济状况。但是，由于黑格尔始终站在现代国民经济学家们的立场上，由此导致以黑格尔为代表的“古典哲学在发展史上处于这样一种自相矛盾的境地：它的目的是从思想上克服资产阶级社会，思辨地复活在这个社会中并被这个社会毁灭了的人，然而其结果只是达到了对资产阶级社会的完全思想上的再现和先验的推演”^④。这其实正是资产阶级社会现实中“雇佣劳动与资本”的“二律背反”在黑格尔思辨哲学中的集中显现。可见，黑格尔的整个哲学与古典政治经济学是如此紧密相关，以至于它最终没能逃出资本市场所产生的引力和矛盾。

在黑格尔这里，虽然他比其他古典哲学家更关注经济现实，但由于其真正关注的“中心”不是政治经济学，而是逻辑学，所以他只视“绝对精神”高于一切，而看不到“资本主义地平线”以外的东西，以致于认为一切存在物，经过思维抽象都可以归结为逻辑范畴，世界上的事物只是“逻辑范畴这块底布上绣成的花卉”（马克思语），而整个现实世界都淹没在逻辑范畴之中。在此意义上，马克思强调黑格尔的逻辑学是“精神的货币”，他只是为世界找到了抽象的、逻辑的和思辨的表达。黑格尔不能以现实的方式消除资本主义的矛盾，而只能发展“实体变主体”的哲学空想。所以，黑格尔的哲学“应当在有产阶

级那种适应于当时德国小资产阶级关系的、有限的和温和的间接统治中得到实现；在这里，还用思辨的方法向我们论证了贵族的必要性”^⑤。由此可见，黑格尔还“拖着一根庸人的辫子”（恩格斯语），他的哲学本质上是古典政治经济学的“形而上学显现”和资产阶级意识形态的“观念表达”。这也正是马克思曾批判过的黑格尔哲学作为“非批判的唯心主义”的“政治经济学的形而上学”。

三、批判的实证主义： 马克思“政治经济学的辩证法”

在马克思这里，“哲学”和“政治经济学”是他关注的一对孪生主题。在此意义上，英国学者伯尔基甚至称马克思思想起源的两个最重要方面，就是黑格尔的《精神现象学》和斯密的《国富论》。实际上，马克思的“政治经济学革命”就奠立在对古典政治经济学和黑格尔思辨哲学的“双重”批判和超越之上。

（一）超越古典政治经济学

对自己的“政治经济学”与古典政治经济学的理论渊源关系，马克思曾公开承认：“我的价值、货币和资本的理论就其要点来说是斯密—李嘉图学说的必然的发展。”^⑥ 但马克思的“政治经济学”却不是古典政治经济学的延伸和变形，而是对古典政治经济学批判和超越的一个必然结果：“资产阶级政治经济学的对立面，即社会主义和共产主义，是在古典政治经济学本身的著作中，特别是在李嘉图的著作中找到自己的理论前提的。”^⑦ 不过，马克思在自己的政治经济学中充实了比古典政治经济学更加丰富和深刻的历史唯物主义内容：“实际的经济关系是以一种完全

① 同上，第24页。

② [苏]伊·奥伊泽尔曼主编：《十四——十八世纪辩证法史》，北京：人民出版社，1984年，第17页。

③ 鲁克俭：《国外马克思学研究的热点问题》，北京：中央编译出版社，2006年，第29页。

④ [匈]卢卡奇：《历史与阶级意识》，北京：商务印书馆，1996年，第227页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第4卷，北京：人民出版社，2009年，第271页。

⑥ [德]马克思：《资本论》第1卷，第19页。

⑦ 《马克思恩格斯全集》第30卷，第4页。

新的方式，即用唯物主义方法进行考察的。”^①在此意义上，马克思的“唯物论实际上成了经济学”（罗素语）。而马克思的这一“经济学”，是充分借用了黑格尔概念辩证法的合理形式的：“马克思把黑格尔辩证法的合理形式运用于政治经济学。”^②所以，马克思的“政治经济学革命”就是借助黑格尔的辩证法来批判和超越古典政治经济学而实现的。

正是有了唯物辩证法，马克思的政治经济学批判才开辟了不同于古典政治经济学的新理论视域。在评论马克思的《政治经济学批判》时，恩格斯特别强调：“经济学所研究的不是物，而是人和人之间的关系，归根到底是阶级和阶级之间的关系；可是这些关系总是同物结合着，并且作为物出现。诚然，这个或那个经济学家在个别场合也曾觉察到这种联系，而马克思第一次揭示出这种联系对于整个经济学的意义，从而使最难的问题变得如此简单明了，甚至资产阶级经济学家现在也能理解了。”^③在此基础上，马克思认为推动人类社会发展的既不是具体的物，也不是抽象的精神，而是物与物背后掩盖着的人与人之间的关系，其中最重要的就是人的生产关系。在马克思看来，古典政治经济学家并没有在商品的交换价值和作为衡量这一交换价值尺度的劳动这两者之间建立起一种自然关系。对此，马克思在《资本论》中指出：“古典政治经济学在任何地方也没有明确地和十分有意识地把表现为价值的劳动同表现为产品使用价值的劳动区分开。”^④这实际上也就是没有把“抽象劳动”和“具体劳动”区分开。而“抽象劳动”和“具体劳动”的区分，作为“理解政治经济学的枢纽”（马克思语），正是马克思政治经济学革命的伟大贡献。

马克思批评：当经济学家傲慢地断言事物从现象上看不是这样的时候，实际上他们夸耀的是他们紧紧抓住了现象，并且把它当作了最终的东西，他们自以为这是作出了伟大的发现，却不去揭示事物的内部联系。而对马克思来说，资产阶级社会的“内部联系一旦被了解，相信现存制度的永恒必要性的一切理论信仰，还在现存制度实际崩溃以前就会破灭”^⑤。所以，正是马克思通过运用古典政治经济学的劳动价值理论，而不是通过对资本主义的道德谴责，他创新了“劳动力”的概念，并表明劳动力的交换价值与使用价

值之间的差额是可以测量的，从而把利润与剩余价值联系起来，才“最终把资本主义的秘密追踪到它剥削劳动的诡诈的方式”^⑥。对此，阿尔都塞也认为马克思“在李嘉图使用利润这个名词的地方使用了剩余价值，在李嘉图使用收入分配这个词的地方使用了生产关系”^⑦。在此意义上，可以说马克思经济学革命的最大贡献就在于将古典经济学的“劳动价值论”改造成了“剩余价值论”。实际上，马克思与古典政治经济学的区别不在于研究对象和学术术语的差异，而在于阶级立场的根本不同：古典经济学家们无论自觉或不自觉地，都着眼于谋求既同地主又同雇佣劳动者相对立的资本家的福利；相反，马克思始终代表雇佣劳动者的利益。所以，与其说古典政治经济学的宗旨是为了揭示支配经济行为和经济真相的本质规律，不如说是为了提高资产阶级的利益和维护现存的社会秩序。但古典政治经济学又缺失在自我否定式的自我发展中实现自我批判和自我超越的“辩证法原则”，而马克思则在政治经济学批判中将其与取自黑格尔哲学的否定性辩证法结合了起来。由此，马克思才使“明亮的阳光照进了经济学的各个领域”（恩格斯语），才实现了对古典政治经济学的实质性批判和超越，最终使政治经济学“这门科学发生了真正的革命”（列宁语）。

（二）超越黑格尔哲学

马克思的“经济学—哲学”革命，不仅仅是批判和超越了以斯密、李嘉图为代表的古典政治经济学，还批判和超越了以黑格尔为代表的古典哲学。在马克思的政治经济学与黑格尔哲学的关系上，列宁曾深刻指出：不钻研和不理解黑格尔的全部逻辑学，就不能完全理解马克思的《资本

① 《马克思恩格斯〈资本论〉书信集》，北京：人民出版社，1976年，第244页。

② [俄]列宁：《哲学笔记》，北京：人民出版社，1998年，第149页。

③ 《马克思恩格斯文集》第2卷，北京：人民出版社，2009年，第604页。

④ [德]马克思：《资本论》第1卷，第98页注（31）。

⑤ 《马克思恩格斯〈资本论〉书信集》，第283页。

⑥ [英]梅格纳德·德赛：《马克思的复仇》，汪澄清译，北京：中国人民大学出版社，2006年，第64页。

⑦ [法]阿尔都塞：《读〈资本论〉》，北京：中央编译出版社，2001年，第194—195页。

论》。^①应该说，列宁的这个论断决非夸大其词，但并不全面。虽然早在马克思准备《资本论》的草稿时，就写信告诉恩格斯：“我又把黑格尔的《逻辑学》浏览了一遍，这在材料加工的方法上帮了我很大的忙。”^②在《资本论》正式出版后，马克思又公开承认：“我是这位大思想家的学生，并且在关于价值理论的一章中，有些地方我甚至卖弄起黑格尔特有的表达方式。”^③由此可见，黑格尔的《逻辑学》对马克思的经济学研究所起的作用，主要体现在提供“材料加工的方法”和“表达方式”方面。但这一点并不否认马克思接受了黑格尔哲学的范畴，并且以“感性化的方式”把它们一直坚持运用到《资本论》中；也不否认作为一种基本“结构模式”，黑格尔无所不包的“辩证法”被马克思用于历史演变理论和社会矛盾理论，并且它也部分充当了马克思资本批判理论的“逻辑语言”^④。在此基础上，我们依然认可若没有黑格尔的“思辨哲学”，也就没有马克思的“政治经济学”。

实际上，为马克思提供“批判的武器”和“武器的批判”的，不仅是黑格尔的思辨哲学，也包括黑格尔的“政治经济学”。黑格尔的政治经济学思想，主要不是体现在《逻辑学》中，而是体现在《精神现象学》和《法哲学》中。这也就不难理解为什么马克思在转向经济学研究的第一手稿——《1844年经济学哲学手稿》中指出：“精神现象学”是“黑格尔哲学的真正诞生地和秘密”；后来又强调为了解决使自己苦恼的问题，在最初转向经济学研究时专门写了《黑格尔法哲学批判》及其《导言》。关于黑格尔政治经济学的核心精神，黑格尔的传记作者罗森克朗茨有着深刻的指认：“黑格尔以贵族的激情用大量有趣的事例反对了斯图亚特重商主义，力图在竞争制度以及劳动和交换的机制中拯救人的灵魂。”^⑤虽然黑格尔最终没能拯救人类，最多只能算是实现了精神的“自我救赎”，但黑格尔抓住了劳动的本质，他的这一“通过劳动拯救人”的理念深深激励和启发了马克思：正是黑格尔所向披靡、无所不能的“绝对精神”，经马克思改造为现实的“人类劳动”，为马克思提供了创造原则和推动原则，并为其学说提供了强大的超越动力和革命自信心。因此，马克思的政治经济学批判不是继承黑格尔的方法而不要他的精神，而

是把两者都一起改造了。在马克思的政治经济学批判中，仍有一种对于最终目标——人的自由解放的展望，即马克思所说的过去时代的结束和真正历史的开始：它一举结束了个人与市民社会和国家之间、劳动中的自我对象化与劳动产品和人的类本质之间异化的二元对立。对黑格尔来说，他的最终目的是“解释世界”——实现理性与现实在观念中的和解，所以他对市民社会中劳动与资本的分离和对立关系的解决始终停留在思维范围内；马克思则与之不同，他的最终目的是“改变世界”——在批判旧世界中发现新世界，所以他紧紧抓住劳动与资本对立关系产生的现实社会关系，并把这些关系理解为资本在形成自身发展形态的现实历史过程之中。对马克思来说，“概念”最终是在现实社会各对立关系的统一中才成为现实的。马克思恰恰是从概念所属的政治经济学视域出发来解读这些概念，使它们真正具有了具体性和历史性的现实生活内容，从而使其“哲学”高于黑格尔哲学。“马克思的所有哲学概念都是经济的和社会的范畴，而黑格尔的经济和社会范畴都是哲学概念。”^⑥为此，马克思曾一针见血地指出：在黑格尔那里“具有哲学意义的不是事物本身的逻辑，而是逻辑本身的事物。不是用逻辑来论证国家，而是用国家来论证逻辑”^⑦。在此意义上，黑格尔的整个“政治经济学”只是对其“逻辑学”的补充，而这一补充只不过是对其“绝对精神”本身发展的某种“附加的东西”。针对黑格尔哲学面向现实时所表现的保守性，马克思后来无情地揭露并摧毁了他称之为黑格尔理论之“中世纪精神”的东西。因此，单凭“逻辑学”，黑格尔依然无法真正超越古典政治经济学。

（三）政治经济学的辩证法

真正同时超越古典经济学和黑格尔哲学的，

① [俄] 列宁：《哲学笔记》，第151页。

② 《马克思恩格斯《资本论》书信集》，第121页。

③ [德] 马克思：《资本论》第1卷，第22页。

④ [英] 伯尔基：《马克思主义的起源》，伍庆译，上海：华东师范大学出版社，2007年，第92页。

⑤ 转引自[德] 费切尔：《马克思主义和黑格尔的关系》，载《当代学者视野中的马克思主义哲学·西方学者卷》补卷，北京：北京师范大学出版社，2011年，第318页。

⑥ [美] 马尔库塞：《理性和革命》，程志明译，上海：上海人民出版社，2007年，第223页。

⑦ 《马克思恩格斯全集》第3卷，北京：人民出版社，2002年，第22页。

是马克思的“政治经济学批判”，马克思的政治经济学批判没有给独立的“经济学”和“哲学”留下任何余地。对马克思来说：“分析经济形式，既不能用显微镜，也不能用化学试剂。二者都必须用抽象力来代替。”^①而这一“抽象力”，就是实证性与批判性相统一的“政治经济学的辩证法”。在马克思这里，政治经济学研究有三条道路。第一条是“从具体到抽象”，即“完整的表象蒸发为抽象的规定”之路。这是古典经济学在它产生时期所采取的“经验化”道路。如古典经济学家总是从人口、民族、国家等所谓“生动的整体”开始，但最后他们总是从分析中找出一些有决定意义的分工、货币、价值等“抽象的一般关系”，进而上升和形成各种经济学体系，只不过古典经济学家把这些历史性的范畴和体系普遍化、永恒化了。第二条是“从抽象到具体”，即“抽象的规定在思维行程中导致具体的再现”之路。这是以黑格尔为代表的古典哲学的“先验化”道路。这条道路“把实在理解为自我综合、自我深化和自我运动的思维的结果，其实，从抽象上升到具体的方法，只是思维用来掌握具体、把它当作一个精神上的具体再现出来的方式。但决不是具体本身的产生过程。”^②而黑格尔却把它当成了具体本身的产生过程，因此黑格尔陷入了幻觉之中。第三条是“从具体到抽象，再从抽象返回到具体”之路。这是马克思政治经济学批判的“辩证化”道路。在马克思这里，具体通过更切近的规定在分析中达到越来越简单的概念，它只是关于整体的一个混沌的表象；从表象中的具体达到越来越稀薄的抽象，直到达到一些最简单的规定，于是行程又得从那里回过头来，最后又回到表象中的具体，但这回表象中的具体“已不是关于整体的一个混沌的表象，而是一个有许多规定和关系的丰富的总体”——具体的总体了。为此，马克思特别强调：“具体总体作为思想总体、作为思想具体，事实上是思维的、理解的产物；但是，决不是处于直观和表象之外或驾于其上而思维着的、自我产生着的概念的产物，而是把直观和表象加工成概念这一过程的产物。”^③由此可见，前两条道路是分别把“具体”和“抽象”割裂并对立起来的形而上学之路，而第三条道路才是真正把“具体”和“抽象”统一起来的辩证法之路。这一辩证法之路的实质就

是：“研究必须充分地占有材料，分析它的各种发展形式，探寻这些形式的内在联系。只有这项工作完成以后，现实的运动才能适当地叙述出来。这点一旦做到，材料的生命一旦在观念上反映出来，呈现在我们面前的就好像是一个先验的结构了。”^④这才是真正的具体与抽象的统一、逻辑与历史的一致、研究方法与叙述方法的和解。对此，在《资本论》第一卷第二版的“跋”中，马克思公开承认：“我的研究方法是严格的实在论的，而叙述方法不幸是德国辩证法的。”^⑤所以，马克思“政治经济学批判”的超越就在于：虽然辩证法在黑格尔手中神秘化了，但马克思并未彻底抛弃黑格尔的辩证法，而是充分肯定这决没有妨碍黑格尔第一个有意识地、全面地叙述了辩证法的一般运动形式。马克思要做的，就是在最充分地占有材料，然后分析、探寻这些材料的各种发展形式和内在联系，并适当地叙述出这些联系的现实运动的基础上，把黑格尔的辩证法倒过来，以便发现“神秘外壳中的合理内核”（马克思语）。因此，马克思的政治经济学批判，正是古典经济学的“实证性”与黑格尔哲学的“辩证性”在分析、批判资本主义社会现实中的有机结合。马克思打通了黑格尔没能打通的古典经济学与辩证法的内在通道，弥补了古典经济学缺失辩证法这一环，将政治经济学的实证分析转换成了对资产阶级制度及其历史发展的现实批判，而这也就是马克思作为“批判的实证主义”的、引起资产阶级及其代言人的恼怒和恐怖的“政治经济学的辩证法”。

由此可见，马克思的“政治经济学革命”，就是对古典政治经济学和黑格尔哲学的双重批判和超越所致。在此意义上，马克思确实是“一个变成经济学家的黑格尔，一个变成社会主义者的李嘉图”（拉萨尔语）。但马克思最终既不是“黑格尔”，也不是“李嘉图”，马克思就是“马克思”（大写的）。

（责任编辑 林 中）

① [德] 马克思：《资本论》第1卷，第8页。

② 《马克思恩格斯全集》第30卷，第42页。

③ 《马克思恩格斯全集》第30卷，第41—42页。

④ [德] 马克思：《资本论》第1卷，第21—22页。

⑤ 同上，第20页。

空间视域下的民族国家

林 青*

【摘要】民族国家的形成与发展，一方面得益于资本主义的工业化、城市化所导致的社会权力的时空伸延，其典型形式是监控的普遍化；另一方面由于城市化对传统文化及其社会基础的侵蚀，民族主义作为一种反抗运动滋生了对实现自我保存的民族国家的建国愿望，这尤其表现在殖民地国家。而随着资本主义在全球范围内的时空转移，帝国主义的资本逻辑日益对民族国家固有的领土空间构成前所未有的威胁，民族国家的治理体系正在发生深刻的调整。

【关键词】空间；城市化；民族国家；民族主义；帝国主义

中图分类号：B561.59 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)05-0017-06

本文尝试结合有关资源从空间视域探讨民族国家问题。实际上，全球化意义上的民族国家，特别是马克思主义传统的民族国家探索一直就蕴含着空间视域，如马克思的资本批判及其空间转移思想，再如列宁的帝国主义及其殖民化国家理论。上世纪 60 年代以来空间理论的全面兴起，使得空间视域的民族国家探讨愈益自觉，如列斐伏尔、大卫·哈维、吉登斯等，虽然立场不同，但都包含着对民族国家的新理解及其想象。从空间视域探讨民族国家问题，可发现如下三个重要方面。其一、资本主义的工业化、城市化及其导致的社会时空伸延，为民族国家行政治理一体化创造了条件，从而使得民族国家成为权力的“集装箱”，而这主要是通过民族国家独享的监控权力来实现的。其二、随着城市化而来的“日常生活”领域的无根性对民众生活世界的侵蚀，导致了传统社会的语言、文化、情感认同的危机，从而不断激起民族主义运动，推进或巩固民族国家的建立。其三、随着资本主义的发展，特别是随着帝国主义时代的到来，追逐利润的资本逻辑必然会在全球范围内实现时空转移，并与民族国家的领土空间逻辑发生冲突，使得民族国家呈现更为复杂的状况。前两个方面涉及民族国家的治理与认同，即现代国家结构的两个基本方面，第三个方面即资本逻辑与空间逻辑的矛盾则最直接地

反映了民族国家的外部矛盾，这均值得关注。

一、民族国家、监控与权力集装箱

民族国家作为现代国家的主要政治类型，其与传统国家的本质区别在于政治权力的高度统一和集中，这是通过国家行政系统及其背后的暴力工具实现的，而不是借助于传统国家的象征性统一和权力集中。民族国家之所以能够实现权力的统一和集中，主要得益于资本主义发展所催生出来的工业生产和城市化过程。正是在这一过程中，中央与地方的联系得到前所未有的加强，这也意味着权力的范围得到了进一步的伸延，民族国家成为权力的中心。

吉登斯认为，“城市是阶级分化社会中的主要的权力集装箱（power container）”^①。这表现在城市结构的空间配置上，城市的政治功能（政府部门）、宗教文化功能（教堂）和经济功能（城市市场）等在城市空间轮廓上所占据的主导地位。坚固和封闭的城墙更是权力的象征，而城市之外的“边陲”，更多时候是象征符号意义上的归属地，其实质上是权力的模糊地带。随着资本主义的发展，传统社会中城市与乡村的共生关系逐渐由城市支配乡村的关系所取代，而政治权力的范围也由传统社会的城墙转变为现代民族国

* 作者简介：林 青（上海 200433）复旦大学马克思主义学院讲师。

① [英] 吉登斯：《民族—国家与暴力》，胡宗泽、赵力涛译，北京：三联书店，1998 年，第 43 页。

家的领土边界。在这个意义上,“资本主义国家是作为民族国家而出现的”^①,二者拥有共同的经济基础和政治诉求。民族国家与传统国家的区别在于:民族国家以精确的领土空间疆界为臬圭,并伴随着强大的暴力工具来执行空间的监控功能,这二者得以成立的前提是行政一体化的形成;而在传统社会,帝国的行政并没有形成一体化,大多停留在“碎片化”的区域治理。在这个意义上,正是商品生产及其城市化运动使得区域内部的联系进一步加强,从而使行政一体化得以可能。所以说,“只有商品化生产打破了旧的城市关系的条件下,只有超越了阶级分化社会的‘碎片化’的时空区域的条件下,诸如此类的行政一体化才有可能出现”^②。因为“商品化生产”和城市化打破了传统社会封闭的自然经济模式,社会的时空伸延得以可能,而时空伸延与权力的产生是息息相关的。“城市化使劳动力和生产力在空间集中,把分散的人口和私有财产转变为最终在民族国家法律和军事机构中得到巩固的大规模集中的政治和经济力量中。”^③在这个意义上,通过城市化,民族国家实现了统治区域内的权力最大化。

领土与主权的统一,更是民族国家与传统国家的另一个重要差别,二者分别对应于特定的空间与行政垄断。民族国家在定义上的首要条件就是“确定边界,并在此边界内控制居民的活动及内部与外部的交易”^④。边界在民族国家中的确立,意味着原先传统国家社会中的城市与乡村的权力隔阂被消解了,拥有明确领土边界的民族国家取代了城市的权力地位。所以吉登斯认为,“随着资本主义的到来,城市不再成为主要的时空集装器或者‘权力的熔炉’,这一功能为民族国家清晰的领土边界所取代”^⑤。在此意义上,民族国家的来临,意味着社会时空伸延的扩大化,同时也意味着权力的扩大化,但其前提和基础是城市化。按照吉登斯的理解,传统社会权力的维系是得益于对“书写”的垄断,作为信息收集和處理的方式,“书写”在社会管理中发挥了重大作用,因为它掌握了传统社会最为重要的人口信息。那么,民族国家的权力与治理从何而来?在很大程度上,吉登斯认为监控在民族国家的治理中发挥了关键的作用。监控作为一种依托

了空间设计的手段,其本身与城市空间结构息息相关,并且城市化在很大程度上为监控提供了便利,“作为一种与资本主义而不一定是国家强有力地关联在一起的现象,监控的起源直接与民族国家的形成联系在一起”^⑥。民族国家的形成意味着领土边界的确立,而这相对于传统社会模糊的边陲意识来说,更需要实际的整合和控制能力。“只有在民族国家时代,地图上才标示了明确的边界,它意味着民族国家对边界范围内的领土拥有主权。”^⑦吉登斯虽然拒绝福柯对监控所进行的功能主义分析,但仍然承认监控在分析国家活动中的重要性。所以,吉登斯说:“监控在现代性制度中的独特重要性表现在它与工业组织和民族国家的联系上。”^⑧这表现在民族国家通过监控手段来实现权力的集中、社会治理和对外防御等。

吉登斯主要从两个方面论述了监控对于民族国家的作用:首先是社会整合或控制的作用;其次是信息的收集与储存。按照吉登斯的说法:“民族国家……是一种独特类型的组织,这种独特性尤其体现在对暴力工具的垄断和对业已划定边界的领土所行使的主权上。”^⑨对暴力工具的垄断是社会整合和控制的有效方式,但就对领土的控制而言,主要是国家对地方的控制,“国家利用空间以确保对地方的控制,严格的层级、总体的一致性,以及各部分的区隔”^⑩,这种控制是以空间为中介的。民族国家对领土的重视促使监控在社会治理方面发挥了重要作用。同时,相

① [英] 吉登斯:《历史唯物主义的当代批判》,郭忠华译,上海:上海译文出版社,2010年,第11页。

② 同上,第196页。

③ [美] 大卫·哈维:《希望的空间》,胡大平译,南京:南京大学出版社,2006年,第24页。

④ [法] 吉尔·德拉诺瓦:《民族与民族主义》,郑文彬、洪晖译,北京:三联书店,2005年,第65页。

⑤ [英] 吉登斯:《历史唯物主义的当代批判》,第151页。

⑥ 同上,第173页。

⑦ [英] 吉登斯:《全球化时代的民族国家》,郭忠华编,南京:江苏人民出版社,2012年,第13页。

⑧ [英] 吉登斯:《历史唯物主义的当代批判》,序言第8—9页。

⑨ 同上,序言第9页。

⑩ 包亚明主编:《现代性与空间的生产》,上海:上海教育出版社,2003年,第50页。

较于传统国家与地方之间的松散关系，民族国家还肩负起社会整合的功能。这一方面需要“民族”情感、文化认同等支撑，另一方面仍然需要国家行政力量的监控。其次，监控还表现在对信息的处理上。在传统社会中，信息是随着身体的位移而实现传播的，其速度和效应相对较弱，但仍不能忽略其在社会治理方面的积极作用，这主要表现在信息对于政令畅通、人口统计及其税赋、征兵的掌握和人口流动的监控等。而民族国家在信息的收集和监控方面更是倍加关注。吉登斯认为，“信息的收集和储存是时空伸延的主要根源，从而也是权力产生的主要源泉”^①。而信息的来源则主要是通过对社会的监控而实现的，掌握了真实的信息，在一定意义上就把握了社会现实，而这是社会治理的关键环节。在民族国家中，监控实现的“集中化”表现在两个方面：“信息编码、人口活动的文档化”和“对活动的监视、强化的警察治安”。^② 这二者同样是资本主义兴起之后，国家治理的重要内容。吉登斯将资本主义的兴起与民族国家的形成联系在一起，意在表明民族国家的形成必然伴随有资本主义兴起的各种条件，其中的重要环节就是监控对于社会权力的重要性，因为“监控是强化国家权力的媒介”^③。随着资本主义社会的发展，城乡的边界被打破，与之相随的是权力外延的不断扩大，最终以民族国家的领土边界为界线。“民族国家取代城市成为‘权力的集装箱’塑造了资本主义的发展，同时消除了旧的城市与乡村之间的共生关系。”^④ 在这个意义上，民族国家实现了权力与统治的内在统一，这反过来又为民族国家实现对领土空间的统治与监控提供了重要的实现条件。

二、民族国家、日常生活与民族主义

民族国家的建立，一方面依赖于政治、经济和军事力量的发展，另一方面得益于民族主义运动所诉诸的集体文化和情感精神认同的整合功能。

吉登斯在《批判的社会学导论》中指出：“现代民族国家的形成与民族主义情感的兴起息息相关。民族主义可以被定义为：对于某些符号

的共同归属感，这些符号可以使特定人群的成员认同他们的归属于相同的共同体。欧洲民族主义的出现或多或少与民族国家的形成是步调一致的。”^⑤ 无论是民族国家还是民族主义，其核心概念都与“民族”有关，只不过前者强调政治行政的一体化，而后者强调情感文化的认同，二者在民族国家的形成历史中，大体是相互补充的。“民族主义的情绪可以推动一个自视为象征性共同体但还没有形成国家结构的民族成为民族国家。”^⑥ 民族主义的情绪基本上是由外部因素刺激而起，其目的一般都以建立民族国家而实现自我保存。民族主义自身只有依附在民族国家中，才能实现民族因素的自我保存，这是由现代政治国家与世界体系的结构所决定的。所以，吉登斯认为，“民族主义是对主权的文化感受，是拥有边界的民族—国家行政力量协作的伴随物”^⑦。而民族主义的产生，在吉登斯看来，在很大程度上是与城市理论联系在一起。

按照吉登斯的理解，资本主义的工业化所导致的城市的兴起，从根本上改变了社会的整体结构和民众的生活世界。“资本主义的城市化消除了城市与乡村之间的分化，这种分化构成了阶级分化文明的结构基础，取而代之的是当代城市生活的‘人造空间’作为分析一种完全不同形式的平常生活的兴起的背景。”^⑧ 城乡分化的消失，意味着乡村的城市化，同时也意味着社会结构和文化基础的改变。这是资本主义社会发展过程的基本环节，马克思也描述过资本主义发展所导致的城市化、工业化及其对传统诗情文化的摧毁：“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……一切等级的和固定的东西都烟消云散了，一切神圣的东西都被

① [英] 吉登斯：《历史唯物主义的当代批判》，第174页。

② 同上，第354页。

③ 同上，第5页。

④ 同上，第11—12页。

⑤ [英] 吉登斯：《批判的社会学导论》，郭忠华译，上海：上海世纪出版集团，2007年，第118页。

⑥ [英] 吉登斯：《全球化时代的民族国家》，第191页。

⑦ [英] 吉登斯：《民族—国家与暴力》，第264页。

⑧ [英] 吉登斯：《历史唯物主义的当代批判》，第10页。

褻渎了。”^①而民族主义在很大程度上是对这种后果的拒斥，是对日常生活无意义的控诉。乡村的城市化意味着土地空间的商品化，同时也意味着人造空间的盛行。人造空间及其必然伴随的空间的功能主义化，使得人们的日常生活的环境日益成为平淡无奇的“物理空间”。在这个意义上讲，“资本主义扩张所建立起来的‘日常生活’领域是一些‘意义已经消失的领域’”^②，而这正是民族主义的滋生地。所以，日常生活领域的出现，成为民族主义兴起的重要原因，目的在于为种族群体提供一种文化情感上的集体记忆与体验，其最终仍然会通过建立民族国家的形式来得到巩固。而现代的城市规划却给民族的文化认同带来前所未有的危机，“现代主义城市规划的独特之处在于它是一个‘空瓶子’，任何人都可以把自己的主张和含义放进去。现代思想中抽象的历史虚无主义和空间虚无主义让现代主义物质性的一面与精神性的一面分离开来”^③。所谓的“空瓶子”的城市，最终诉诸的是一种抽象的原则，它没有任何历史传统的规定，也不具备任何区域的地理特色，最终使得城市只是一个纯粹的容器而无文化内涵。这在民族主义运动看来，无疑是釜底抽薪的。

由资本主义城市化所带来的“人造空间”的盛行，助长了民族主义寻求身份认同和保存差异的诉求。“民族主义本质上是一种现代的现象，它是由于格尔兹所说的以传统为基础的社会再生产的‘原始情感’出现实质性解体之后，旨在填补日常生活的无根性的心理情感表现。”^④随着日常生活领域对民众生活的规定，民族传统中的情感和文化认同也随之趋于崩解。民族主义的兴起，在很大程度上是对这种“崩解”的一种回应，其主旨仍然在于以民族和故土及其情感为依托，重建民族认同。特别是在殖民地地区，民族主义的兴起与民族国家的建立是相互促进的，“民族主义在发动社会运动转变成独立国家的过程中常常是阙功至伟”^⑤。所以，在此意义上，民族主义是“与作为一种制度形式的民族国家形成对比”^⑥。按照吉登斯的说法，民族国家基本上与资本主义的兴起和发展是一致的，而工业化是资本主义发展的核心原则，这也构成民族主义运动兴起的背景，因为“随着整个世界对工业化

势在必行的普遍接受，每种民族文化都在设法克服不可通约性和相对主义”^⑦，而民族主义在很大程度上是这种“克服”的“后遗症”。在殖民地国家体系中，宗主国的文化优越感在启蒙的幌子下以经济的方式输入到殖民地地区，其实质是一种同化行为。“我们也可以把这一自封的使命解释为经济利益的拙劣伪装，是为了掠夺边远国家的原始资源和开拓新的市场。”^⑧这里涉及到民族主义运动所关心的文化身份的认同问题。“无论侵略、殖民还是其他派生的交往形式，只要不同文化的碰撞中存在冲突和不对称，文化身份的问题就会出现。”^⑨这种文化身份的认同是民族主义运动的主要内容。在后殖民时代，殖民地的国家政权也大多采取了民族国家建国的形式，“事实上，后殖民时期的国家政权，无论采纳的是自由或革命民主政体，绝大多数仍然奉行崛起于19世纪的民族主义传统”^⑩。诸之种种，民族主义运动在民族国家的建立过程产生了积极的作用，而且其最终的意识形态表述也以民族国家为核心，“民族主义的完成时期进行的意识形态重组，将民族国家的理念置于它的最核心位置”^⑪。在此意义上，民族主义和民族国家在策略上是一致的。

① [德] 马克思、恩格斯：《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第275页。

② [英] 吉登斯：《历史唯物主义的当代批判》，第199页。

③ [美] 迪尔：《后现代都市状况》，李小科等译，上海：上海教育出版社，2004年，第131页。

④ [英] 吉登斯：《历史唯物主义的当代批判》，第12页。

⑤ [英] 吉登斯：《民族—国家与暴力》，第322页。

⑥ [英] 吉登斯：《历史唯物主义的当代批判》，第199页。

⑦ [印] 帕尔塔·查特吉：《民族主义思想与殖民地世界》，范慕尤、杨曦译，北京：译林出版社，2007年，第9页。

⑧ 包亚明主编：《后大都市与文化研究》，上海：上海教育出版社，2005年，第297页。

⑨ 同上，第299页。

⑩ [俄] 埃里克·霍布斯鲍姆：《民族与民族主义》，李金梅译，上海：上海世纪出版集团，2006年，第160页。

⑪ [印] 帕尔塔·查特吉：《民族主义思想与殖民地世界》，第206页。

三、民族国家、资本逻辑与帝国主义

民族国家本身是随着资本主义的发展而产生的，并成为现代政治国家的主要类型，其主要旨趣在于实现对界定空间范围内的政治一体化，其“在逻辑上指向的是国家内部的政治统一，而非海外投机”^①；但是按照资本主义的生产逻辑，其自身必然要衍生出一种内在的扩张趋势，“高速流动的资本和商品流通所具有的机动性，胜过劳动力市场、社区、民族国家等在地域上所具有的稳固性”^②，这是民族国家所要面临的严重挑战。

马克思对资本主义发展在全球的扩张有过详细的论述，其核心要点在于揭示了资本主义发展的资本逻辑，即资本以追逐利润为目的而在全球实现空间转移。按照哈维的判断：“从资本主义逻辑的观点来看，帝国主义的特征在于通过开拓非均衡性地理环境，并利用空间交换所必然产生的。”^③那么，资本逻辑的利益原则所催生的“空间交换”，必然会与民族国家的领土逻辑产生冲突，因为民族国家的基本原则是领土空间的固有化及排他性。可见，民族国家与以资本逻辑为基础的帝国主义没有天然的统一性，因此，“民族国家本身并不能为帝国主义提供一个稳固的基础”^④。那么，民族国家的领土逻辑如何应对不断对外扩张的资本逻辑呢？这是资本主义在全球发展所必经的环节，因为民族国家作为一种成熟的现代政治国家类型，仍然在全球化时代中扮演着重要的角色。哈维认为，这需要民族国家以“民族”因素为媒介，从而嵌入到资本主义扩张的手段中去，即“在民族资本占据首要地位的帝国计划的背后调动起民族主义、侵略主义、爱国主义、尤其是种族主义——在此资本主义企业的范围与民族国家发挥作用的范围基本上实现了一致”^⑤。在此，民族国家淡化了政治共同体的功能，强化了如安德森所述的“想象共同体”的功能。这是资本主义发展的典型逻辑，即对内实行民族国家、对外实行帝国主义，二者的结合成为分析资本主义发展的重要环节。这些案例在殖民扩张和全球化时期比比皆是，表现在通过跨国公司等组织实现对民族国家领域内的渗透。

但是，随着资本主义的发展，特别是金融资本的兴起，民族国家的观念日趋弱化。考茨基在《民族国家、帝国主义国家和国家联盟》中指出：“民族国家的观念——对资产阶级说来已经失去了吸引力。每一个资本主义国家都从一定的发展高度开始越过它的国界向外扩张。”^⑥民族国家的“衰弱”尤其因垄断资本主义的到来而雪上加霜，虽然民族国家的建立是依赖对领土空间的占有，其自身有强烈的空间逻辑，但在民族国家的成熟时期，其关注点在很大程度上移置到了内部的行政治理上。但资本主义的全球扩张，使得资本主义诉诸全球性竞争，最终诉诸于垄断时，必然会与民族国家对领土空间内的垄断权力发生冲突，“这种通过竞争获取利润所带来的空间推动力的趋势，遭到了领土空间内垄断权力所形成的合力的阻碍。正是从这些垄断中心出发，世界上出现了帝国主义的实践和要求建立帝国的呼吁”^⑦。这里面的核心问题是如何确立一种不囿于民族国家而与世界市场相协调的政治机制，这在当代世界显得尤为突出。哈贝马斯在《后民族结构》中认为，这种政治调控机制的建立需要“超越国界的公民社会”的积极参与，“只有借助于公民要求大力转变对内政策的意识，具有全球行为能力的主体的自我意识才会发生根本的改变，从而越来越把自己看作是一个只能相互合作和相互兼顾利益的国际共同体的成员”^⑧。面对诸种理论倡议，民族国家能够摒弃自身赖以存在的民族意识形态及其内部的垄断权力吗？全球化时代的空间逻辑战胜了民族国家的领土的空间逻辑，从而意味着民族国家式微吗？

全球化空间逻辑的前提是区域不平衡发展，但随着历史的发展，这种不平衡性（包括劳动力

① [美] 大卫·哈维：《新帝国主义》，初立忠、沈晓雷译，北京：社会科学文献出版社，2009年，第37页。

② [美] 迪尔：《后现代都市状况》，第236页。

③ [美] 大卫·哈维：《新帝国主义》，第28页。

④ 同上，第37页。

⑤ 同上，第38页。

⑥ [俄] 考茨基：《民族国家、帝国主义和国家联盟》，叶至译，北京：三联书店，1963年，第11页。

⑦ [美] 大卫·哈维：《新帝国主义》，第80页。

⑧ [德] 尤尔根·哈贝马斯：《后民族结构》，曹卫东译，上海：上海人民出版社，2002年，第67页。

差异、土地成本等)的差距正在缩小,“如果放任自流,不加抑制,那自由市场的资本主义将衰弱而终,并最终毁掉它自己财富的两个来源——劳动力和土地”^①。另一方面,全球化的空间逻辑必然会激起民族主义的运动,这里面包含着复杂的身份认同与文化因素,而这是全球化空间逻辑所难以击穿的。民族国家的政治主权功能和民族整合功能,使其在全球化过程中更具普遍性。最具说服力的是,军事力量仍然掌握在民族国家手中,“随着民族国家的全球扩张,发动战争的手段也越来越聚集在了民族国家手里”^②。民族国家的生命力在于以民族国家为维系的国家治理模式,其自身具有天然的排他性。按照吉登斯的说法,民族国家并没有趋于消失,而在变得更加普遍化。他认为,“如果说资本主义世界经济是现代世界体系的一个突出特征的话,那么,民族国家体系同样是现代世界体系的突出特征之一”^③。同时,当今世界仍存在有民族无国家的现象,他们的目的仍然是寻求以民族国家的形式建国,比如巴勒斯坦。可见,民族国家在民族认同功能上具有不可替代的作用。

帝国主义的全球体系,在资本逻辑的推动下,对利润的追求必然会与民族国家中市民社会的生活世界发生冲突。哈维认为,黑格尔在《法哲学原理》中就指出了其中的端倪:“所有这些都被一种对‘利润的极度渴望’所激励,并不可避免地包含风险,所以工业‘不再固定在泥块上和有限范围的市民社会上,也不再贪图这种生活的享受和欲望……用以代替这些的是流动性、危险和毁灭等因素’。”^④在这个意义上,黑格尔将解决方法寄托在作为伦理观念的实现即国家上。国家是解决市民社会内部矛盾的最终形式。黑格尔的理想展示的是古典的解决方法。而20世纪以来,特别是资本主义国家的经济危机以来,重新回归国家的呼声日趋高涨,尤其是依赖具有主权功能的民族国家,国家的功能藉此得到了恢复,表现在对内部政治经济生活的干预。哈维认为,出于同样的观念,“民族国家也保留了根本防御措施之一来对付原始市场权力。面对着时空压缩和全球商品化,保护种族和文化同一及环境质量也成为关键手段。因此,民族国家就成了一个主要场所,‘强烈反对’那种诉诸民粹民

族主义的全球化”^⑤。因为全球化所推进的不仅是纯粹经济的现象,它必然裹挟着对所到之处“生活世界”的改造,马克思在《共产党宣言》中也指出,资产阶级所到之处“必定会按照自己的面貌为自己创造一个新世界”。而这是具有特定区域、语言和文化认同的族群所不能接受而加以拒斥的,民族国家仍然是其实现自我保存的最终堡垒,“因为一旦‘民族’概念脱离了‘民族国家’这个实体,就会像软体动物被从其硬壳中扯出来一样,立刻变得歪歪斜斜、软软绵绵”^⑥。

其次,当代世界仍然是以地缘政治为国家间主要的交往和博弈模式,在这个背景中,全球化就不一定表现为一种线性发展模式,它与领土化形成一种辩证关系,因为“民族国家间(或其他领土单位间)权力的地缘政治游戏在不断变化的空间关系结构中与市场地位相互链接,这个空间关系结构反过来又因为资本主义的积累而优先考虑特定区域和领土”^⑦。由于民族国家至今仍然掌握着经济的主动权,这意味着市场流动的去向不完全是市场化的,其必然带有某种选择性。而这种选择性,一方面与市场经济的一般原则相关,另一方面则与其背后的民族国家支撑相关,很多时候是与其军事力量休戚相关,“既然拥有重大政治和军事权力的中央权力(美国就是一例)仍然能够提供保护使经济力量的选择性分散继续进行,那么过去和现在就一直存在着对民族国家中资本主义经济权力合理分散的限制”^⑧。而“中央权力”的载体,至今仍然是民族国家。在这个意义上,民族国家仍然是全球化运动背后的主导力量。

(责任编辑 林 中)

① [美] 大卫·哈维:《希望的空间》,第28页。

② [英] 吉登斯:《批判的社会学导论》,郭忠华译,上海:上海世纪出版集团,2007年,第119页。

③ 同上,第119页。

④ [美] 大卫·哈维:《希望的空间》,第26页。

⑤ 同上,第63页。

⑥ [俄] 埃里克·霍布斯鲍姆:《民族与民族主义》,李金梅译,上海:上海世纪出版集团,2006年,第182页。

⑦ [美] 大卫·哈维:《希望的空间》,第32页。

⑧ 同上,第63—64页。

弱者的民主制还是强者的等级制

——政治哲学中的尼采与虚无主义问题

陈浩*

【摘要】尼采区分了两类不同的虚无主义：以一切价值丧失其有效性为主要内涵的“普遍虚无主义”；以主体信奉消极否定类型的价值为核心关注点的“特殊虚无主义”。后期尼采更多是在后一层意义上讨论虚无主义的起因、根源和克服途径。尼采认为，特殊虚无主义的表层原因在于主体信奉了否定类型的价值而非肯定类型的价值，其深层的根源在于本能上的弱者对于本能上的强者的统治。弱者的自然性向迫使其必然信奉否定类型的价值，弱者因而注定无法克服虚无主义。与弱者不同，强者对否定类型价值的信奉并非出于本能上的需要，而是因为受到了弱者所主导的民主制的统治和教化，误以为否定类型的价值才是真正值得追求和信奉的价值。因此，强者如果能够推翻弱者的民主制，重建依据本能和权力意志进行自然排序的等级制，就能够摆脱否定类型的价值，从而克服虚无主义。

【关键词】尼采；虚无主义；弱者；强者；等级制

中图分类号：B516.47 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)05-0023-08

对于虚无主义，尼采曾下过这样的定义：“虚无主义意指最高价值的自行贬值。”^①（WP 2）不少学者（比如 Larmore、Langsam 等）据此将尼采的虚无主义界定为“一切价值丧失其客观性和有效性”^②。但关于虚无主义的这种界定可能会带来这样一个难题：尼采本人是否是一名虚无主义者？如果尼采对虚无主义的论述仅止于一切价值的自行贬值这一方面，我们似乎有理由认为，尼采本人就是一名虚无主义者。问题在于，除此之外，尼采对虚无主义的讨论还有另一个方面，即尼采并未否定所有的价值，而仅仅否定了特定价值的客观性和有效性；尼采在否定之外又另行树立了自身的新价值，认为只有那些与其新

价值对立的特定价值才是虚无主义的价值，并且只有那些信奉特定价值的特定人群才是虚无主义者。^③

本文无意介入尼采本人是否是一名虚无主义者的论争，仅藉此指出尼采对虚无主义的讨论实际上包含了两个方面的内容。其中一个方面针对的是所有价值的普遍客观性和有效性问题；另一方面涉及的是主体对特定价值的特定信奉问题。换言之，尼采曾经在两层不同的意义上讨论虚无主义。一层意义是针对所有人都适用的“普遍虚无主义”（universal nihilism），其意指“最高价值的自行贬值”，一切价值均丧失了其原有的有效性；《权力意志》这部极富争议性的文献，所

* 作者简介：陈浩，（北京100084）清华大学人文学院哲学系讲师。

① 本文对尼采著作的引用，依据的底本是下述英文版：（1）*Basic Writings of Nietzsche*, ed. and trans. Walter Kaufmann, New York: The Modern Library, 2000；（2）*The Will to Power*, ed. Walter Kaufmann, trans. Walter Kaufmann and R. J. Holingdale, New York: Random House, 1967；（3）*Twilight of the Idols and The Anti-Christ*, trans. R. J. Holingdale, Harmondsworth, England: Penguin Books, 2003；并在部分程度上参照了德文考证版的其中两卷：（1）*Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, Herausg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, VI₂, Berlin: de Gruyter, 1968；（2）*Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, VI₃, 1969。标注方面为了方便不同语种版本之间的对照，采用了“著作缩写”搭配“相应节数”的方式。比如“WP 2”，其中英文“WP”表示《权力意志》的缩写，数字“2”代表该书的第2节。本文中所涉及的尼采著作缩写如下：BGE—《超善恶》，GM—《道德的谱系》，WP—《权力意志》，TI—《偶像的黄昏》，AC—《反基督者》，EH—《看哪这人》。

② 参见 Charles Larmore, *The Morals of Modernity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 82；以及 Harold Langsam, “How to Combat Nihilism: Reflections on Nietzsche’s Critique of Morality”, *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 14, No. 2 (Apr., 1997), pp. 235 - 253.

③ 关于尼采自身是否是一名虚无主义者，Hatab 的断言在某种程度上可能代表了大多数学者的看法：“尼采既是又不是一名虚无主义者，如果虚无主义意指对于传统信仰体系的否定，那么尼采是一名虚无主义者；如果虚无主义意指对所有价值，意义和真理的否定，那么尼采就不是一名虚无主义者。”参见 Lawrence J. Hatab, “Nietzsche, Nihilism and Meaning”, *The Personalist Forum*, Vol. 3, No. 2 (Fall, 1987), pp. 91 - 111.

讨论的大体是这层意义上的虚无主义，同时这也是绝大部分学者在讨论尼采虚无主义概念时所习惯接受和关注的意义。与普遍虚无主义相对，虚无主义在尼采那里还有另一层意义，我们可称之为“特殊虚无主义”（particular nihilism），特指主体对于那些对生命取消极态度的否定类型价值的信奉，比如基督教所宣扬的同情和忍耐等价值，尼采把否定类型的价值称为虚无主义的价值，称信奉这些价值的主体为虚无主义者；其后期的一系列作品，比如《超善恶》、《道德的谱系》、《偶像的黄昏》、《敌基督者》、《看哪这人》，其中凡是论及虚无主义的地方，所指的基本是这一层意思，同时这也是一般学者不太关注的层面。^①

以对两种虚无主义的区分为基础，本文认为：后期尼采主要关注第二层意义上的虚无主义，即特殊虚无主义，并且断言这种虚无主义的真正根源在于作为多数的弱者以民主制的名义对于作为少数的强者所施行的统治；要想克服这种虚无主义，尼采认为，只有恢复按照本能和权力意志进行自然排序的等级制，恢复强者对于价值的主导权。为了具体阐明尼采的特殊虚无主义，本文计划分为下述三个部分：（1）依据形而上学解读方案分析普遍虚无主义，指出普遍虚无主义起源于充当价值之有效性基础的超感性世界的崩溃，对之的克服途径在于重建超感性世界的真实性，形而上学解读方案的问题在于无法解释自身的前提——价值之有效性何以必须以超感性世界作为保证；（2）运用病理学解读方案说明形而上学解读方案的前提，并进一步探究特殊虚无主义，指出特殊虚无主义的起因在于主体信奉了否定类型的价值而非肯定类型的价值；（3）论证信奉何种类型的价值只是表象，特殊虚无主义的深层根源在于弱者基于民主制对统治权的控制，强者只有在争夺统治权的斗争中胜出，并恢复基于权力意志自然排序的等级制，才有可能彻底克服虚无主义。

一、普遍虚无主义与形而上学解读

对应于尼采对两种虚无主义的划分，综观尼采不同时期的相关说法，本文有理由认为，在考察虚无主义时，尼采曾提出过两种截然不同的虚无主义解读方案：一种对应于普遍虚无主义，可

称为以两个世界划分为基础的“形而上学解读方案”；另一种对应于特殊虚无主义，可称为以两种本能划分为前提的“病理学解读方案”。这一部分我们先考察第一种解读方案的基本内容，以及其可能存在的问题。

形而上学解读（metaphysical reading）方案的要点可简要归纳如下：（1）世界可以被划分为感性世界和超感性世界（又称形而上学世界），其中感性世界是虚假的表象，超感性世界是真实的基础，所有价值的有效性均来源于超感性世界；（2）虚无主义意指所有价值丧失其有效性，其起因在于充当价值之有效性保证的超感性世界的崩溃；（3）克服虚无主义的途径在于恢复或新建作为价值有效性之保证的超感性世界。

尼采关于虚无主义原因和克服途径的分析，与其对虚无主义的定义密切相关，因而这里有必要先考察尼采关于虚无主义的定义。根据形而上学解读方案，虚无主义是指所有价值丧失其有效性。在尼采看来，价值的有效性不能来源于自身，只能来源于其背后的超感性世界。比如基督教所宣扬的一系列价值，同情、忍耐和博爱等等，其有效性以上帝和天国世界的真实存在作为基石和保证。根据这一虚无主义定义，价值丧失其有效性的原因即是虚无主义的原因。而价值之所以会丧失其有效性，亦即虚无主义之所以会产生，是由于伴随现代思潮的兴起，不论是在哲学还是宗教领域，均兴起了怀疑主义的思潮，人们不再坚信超感性世界的真实性，超感性世界崩溃了。超感性世界的崩溃，使得建基于其上的、以其真实性充当自身有效性基础的所有价值丧失有效性，变成了无价值和无意义，因此导致了虚无

① 本文关于普遍虚无主义和特殊虚无主义的划分，曾受到刘森林教授的启发。参见刘森林：《面向现实的无能：尼采论虚无主义的根源》，《学术月刊》2014年第12期。无独有偶，Schacht同样主张将尼采的虚无主义分为两个方面，但是其划分方法与本文不同。具体而言，Schacht认为尼采曾论及了两种类型的虚无主义——“形而上学虚无主义”（metaphysical nihilism）和“价值虚无主义”（axiological nihilism）。形而上学虚无主义关注的是实在的本质，断言“无物为真，一切皆假”；价值虚无主义重视的是价值之有效性，意指主体对所有价值之有效性的否定和拒斥。参见Richard Schacht, “Nietzsche and Nihilism”, *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 11, No. 1 (Jan., 1973), pp. 65-90. 本文的主要问题意识在于价值虚无主义，因而本文凡提及虚无主义的地方，如无特殊说明，均指Schacht意义上的价值虚无主义。

主义。换句话说,在这种解读方案看来,传统西方之所以信仰价值,是因为人们坚信价值是有效的,而作为价值有效性之保证的是其背后的那个超感性世界,价值之有效性以上帝或超感性世界的存在为前提。人们对上帝和超感性世界之真实性的怀疑,导致了超感性领域的崩溃,价值因此丧失了其有效性的基础,从而引发了虚无主义。^①

基于形而上学解读方案对虚无主义成因所作的这样一种分析,我们可以很自然地推论出这一解读方案所包含的针对虚无主义的克服途径。具体而言,既然虚无主义源于价值之有效性的丧失,而价值之有效性的基础在于超感性世界,价值之所以丧失其有效性,是由于充当有效性保证的超感性世界的崩溃,那么所谓克服虚无主义,就可以等同于重建充当价值之有效性基础的超感性世界,亦即我们可以通过恢复超感性世界的真实性,来恢复价值之有效性,进而克服虚无主义。进一步讲,根据超感性世界之重建工作的具体性质,我们从理论上可以细分出下述两种克服途径:(1)用新基础来恢复旧价值。既然充当传统价值之有效性基础的超感性世界崩溃了,并且传统价值要想具备有效性必须有超感性世界充当基础,那么在这种情况下,如果我们仍然执着于传统价值,就只有另行建立一个新的超感性世界,来替换传统的超感性世界,从而为传统价值重新奠立有效性的基础。举例而言,假使我们在基督教的天国世界崩溃之后仍然钟情于其所提倡的同情、忍耐和博爱等价值,那么要想继续维持这些价值的有效性,我们就只能为之奠立新的基础;这些新基础既可以是新的天国世界,也可以是与天国世界具有同等功效的现代性、进步、平等或无政府主义等理念^②。(2)用新基础来支撑新价值。与前述情况不同,上帝所代表的天国世界崩溃之后,我们也有可能因此一并丧失对建基于天国世界之上的传统价值的信仰,转而追求并信奉新的价值,比如我们可能会追求尼采所提倡的以肯定表象、生成和变化为基调的新价值。在形而上学解读方案看来,新的价值要想获得有效性,同样需要以超感性世界作为基础。对此,有不少学者(比如 Schacht)认为,尼采的“权力意志”可以等同于传统的超感性世界,在某种程度上承担了这一职能。换言之,在他们看来,为了克服虚无主义,尼采运用权力意志概念替代了传统的超感性世界,将之用作保证其自身

所提倡的新价值之有效性的新基础。^③

不过,针于这种形而上学解读模式,我们似乎有理由问:价值的有效性为什么非得要由超感性世界来保证?为什么不能完全抛弃感性世界和超感性世界的二元结构,单纯依据主体自身的信念来确保价值的有效性。比如,即便我们接受上帝已死、超感性世界业已崩溃这一事实,藉由单纯认定这些价值是自身的一种创造发明,我们在理论上不也仍然有可能信奉基督教价值?或者我们另行创造一种截然不同于基督教道德的价值体系,藉由自身对它的信奉,不也可以确保这些价值的有效性吗?简言之,有什么必要非得把价值的有效性建立在于超感性世界之上?

这个问题问得好。因为尼采在某些场合确曾表示过,价值的有效性亦可以无需超感性世界作为保证,而完全取决于主体自身权力意志的充盈与否。不过,这个问题在形而上学解读方案的范围之内,是无法得到解决的。因为认定价值的有效性必须建基于超感性世界的真实性之上,是形

① 这里关于价值有效性与超感性世界之间关系的论述,在一定程度上曾受到 Langsam 的启发。参见 Langsam, “How to Combat Nihilism: Reflections on Nietzsche’s Critique of Morality”, 1997, pp. 235 – 253.

② 此处有必要留意海德格尔关于“广义”超感性世界的说法。在他看来,尼采所谓的超感性世界,并非特指狭义的柏拉图的理念世界,或者基督教的天国世界,而是泛指所有在虚假和真实二元划分模式中充当基础和根据的理念。比如,在海德格尔看来,即便现代人放弃了对基督教天国世界的信仰,转而信奉理性和平等,但只要理性和平等这些理念仍然是以感性和理性、不平等和平等的二元划分模式为基础,其在某种意义上就同样可以视为超感性世界的一种变体。参见[德]海德格尔:《尼采的话“上帝死了”》,《林中路》,孙周兴译,上海:上海译文出版社,2004年,第234页。

③ 当然,学界对“权力意志”能否克服虚无主义是存在争议的。Schacht 等人认为,通过用代表新价值之基础的权力意志概念取代充当传统价值之基础的超感性世界概念,尼采成功克服了虚无主义,因而尼采本人不是虚无主义者。但在海德格尔等人看来,尼采藉由“权力意志”所实现的,只是对传统形而上学的颠倒,其在基本结构方面仍然囿于形而上学的框架之内,因而无法克服虚无主义。Pearson 可能代表了第三种立场,在他看来,把“权力意志”概念解读为价值之新基础的作法,虽然能够帮助尼采本人摆脱虚无主义者的指摘,但在代价上却是得不偿失的,因为这种解读将会使尼采哲学等同于传统的形而上学,而这与尼采本人反复标榜的克服形而上学立场相矛盾。参见 Schacht, “Nietzsche and Nihilism”, 1973, pp. 65 – 90; [德]海德格尔:《尼采的话“上帝死了”》,第245页; Keith Ansell Pearson, *How to read Nietzsche*, New York and London: W. W. Norton & Company, 2005, p. 103.

而上学解读方案所预设的不容辩驳的基本前提，亦即在这种解读方案看来，一种价值要能够被主体所信奉，必须有其有效性，而有效性只能由超感性世界的真实存在加以保证。

二、特殊虚无主义与病理学解读

只要我们局限于尼采对虚无主义的形而上学解读，我们就无从解答上述难题，即我们为什么不能放弃对超感性世界的需求，单纯藉由自身对价值的信奉来重建价值的有效性，克服超感性世界崩溃之后所留下的价值贬值和价值真空状态。在本文看来，要想回答这一难题，我们有必要引入尼采关于虚无主义的另一种解读方案，即病理学解读方案^①。

病理学解读（pathological reading）方案的特点可简要归纳如下：（1）所有人可划分为强者和弱者两类，强者是指本能意义上的权力意志^②充盈之人，弱者系指本能意义上的权力意志匮乏之人^③；（2）依据各自的自然“性向”（disposition），强者倾向于信奉对生命取积极态度的价值，即肯定类型的价值，而权力意志匮乏者，本能上的弱者天生倾向于信奉对生命取消极态度的价值，即否定类型的价值；（3）所有否定类型的价值都是虚无主义的价值，所有信奉否定类型价值的主体都是虚无主义者。

依据病理学解读方案，上述形而上学解读方案的前提——价值的有效性为什么必须由超感性世界来保证，不是一个哲学问题，而是一个病理学问题。在尼采看来，并非所有的价值都需要或要求超感性世界充当其有效性的基础，只有一些特定的价值才需要超感性世界保证其有效性。尼采认为，这是一些在现实世界中永远无法得到实现的，只有在超感性世界才能得到实现的价值，比如永生、救赎、同情、忍耐等基督教意义上的价值。非有上帝存在，永生和救赎不可希求；非有上帝存在，同情和忍耐无法得到辩护。^④ 所以说这是一个病理学问题，是因为在尼采看来，那些非得有超感性世界之存在才能保证其有效性的价值，就其性质而言同时亦是一些对现世生命取消极否定态度的价值，比如永生是对现世生命的否定、救赎是对清白无辜的否定。只有“病人”，本能上的弱者，权力意志匮乏者，才会在天性上倾向于选择并信奉这类价值。简言之，在

病理学解读方案下，尼采将形而上学解读方案的前提——价值的有效性必须由超感性世界来保证，转换成了必须由超感性世界保证其有效性的是怎样一些价值，以及哪一类人群在天性上倾向于信奉这些价值。在尼采眼中，那些非以超感性世界的存在作为前提就不可能有其有效性的价值，是那些倾向于否定生命（life-negating）、而非肯定生命（life-affirming）的价值，而那些在天性上倾向于信奉这种否定类型价值的是本能上的弱者（the weak）。否定类型的价值即是虚无主义的价值，信奉这些价值的主体即是虚无主义者。简言之，特殊虚无主义源于主体信奉了否定类型的价值。很显然，与形而上学解读方案不

① 刘森林教授在其关于尼采的近作中，虽然没有明确支持这样一种解读，但考察其具体论述，即其一方面认为只有特定“超验”价值的坍塌才会引发虚无主义，另一方面认为信奉这些特定超验价值的主体仅是弱者，本文有理由认为，其在某种程度上会支持这里对虚无主义所作的病理学解读。不过需要指出的是，在论述尼采的虚无主义问题时，刘森林教授似乎同时使用了两种思路：一种思路以强者和弱者的客观划分为基础，认为“尼采把虚无主义视为弱者文化的一种表现”，“尼采是想确立……强者的价值与理想”；另一种思路以对待现实的主观态度为基础，认为“不恰当地对待现实，是衍生虚无主义的关键所在”，虚无主义是“未能积极对待现实，未能建构高贵理想的表现”，克服虚无主义意味着“勇敢、积极、健康地直面现实”，“产生恰当的、健康的和高贵的价值与理想”。前一种思路类似于这里的病理学解读，而后一种则与对尼采的传统美学解读比较接近。参见刘森林：《面向现实的无能：尼采论虚无主义的根源》，《学术月刊》2014年第12期。

② 关于权力意志，尼采的论述极不清晰，限于论题和篇幅，这里不打算介入关于这一概念的复杂论争，而仅仅想确认以下两点：（1）权力意志的核心意思在于本能的过分充盈、生命力的高昂与释放，而非本能的匮乏、生命的保存；（2）权力意志要求对于对象的征服与同化，不断寻求力量增殖的感觉，这其中既有艺术的成分，亦有政治的含义，姑且不论这里的对象是海德格尔所谓“统治”（domination）意义上的外在对象，还是 Kaufmann 所谓“自我克服”（self-overcoming）意义上的内在对象。参见[德]海德格尔：《尼采的话“上帝死了”》，第247页；Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974, p. 206.

③ “我在两种类型的生命之间作出区分：上升的生命和衰败、解体、虚弱的生命。”（WP 857）

④ 本文在这一点上曾受到 Reginster 的启发。在 Reginster 看来，“如果我们最高价值的实现需要以上帝（或形而上学世界）的存在为前提条件，那么这只能是因为这些价值无法在‘这个’世界的生命条件下获得实现”。换句话说，我们所信奉的价值的特殊性决定了我们只能将其有效性建立在超感性世界之上。参见 Bernard Reginster, *The Affirmation of Life: Nietzsche on Overcoming Nihilism*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009, p. 9.

同，尼采这里所说的不是对所有人所有价值都适用的普遍虚无主义，而是特指因信奉那些需要超感性世界保证其有效性的否定类型价值，所导致的仅适用于特定人群的特殊虚无主义。

虚无主义既然起因于主体信奉了否定类型的价值，那么我们能否认为，克服虚无主义的途径即在于主体放弃否定类型的价值，转而追求并信奉肯定类型的价值？也就是说，虚无主义所涉及的仅仅是主体对于价值的具体态度和选择偏好。问题并没有这么简单。从表面上看，这种以否定类型价值为关注点的特殊虚无主义，所牵涉的仅是当事主体在价值选择上的主观偏好，因而从理论上讲，只要主体愿意改变自身对生活的负面消极态度，放弃那些对生命采取否定倾向的价值，调整好心态，对生活采取一种正面积极的态度，进而选择那些对生命采取肯定态度的价值，就应该可以实现对虚无主义的克服。但这只是表面现象。根据尼采的病理学解读方案，主体倾向于选择何种类型的价值，所反映的并不是当事主体表层的选择偏好，而是当事主体更为深层的自然“性向”（disposition）。“我认为高估善良和仁慈（笔者注：尼采所认定的否定类型价值）大体乃是颓废的结果，是软弱的征兆，其与上升和肯定的生命相冲突。”（*EC IV: 4*）偏好是主体浅层次的情绪，是只要主体愿意就可以加以改变的；性向则不同，它是主体深层次的意向，所反映的主体的内在本质，是不论主体如何努力都无法加以变更的。用尼采的术语来讲，性向 = 本能 = 权力意志，对不同类型价值的选择反映了不同主体在本能和权力意志方面的差异。那些倾向于选择并信奉否定类型价值的主体，是权力意志的匮乏者、本能上的弱者；与之相对，那些习惯于选择并信奉肯定类型价值的主体，是权力意志的充盈者、本能上的强者。正是在这层意义上，尼采说：“活人对于生命的诋毁（笔者注：尼采所认定的否定类型价值）说到底不过是一种特定类型的生命的征兆……什么类型的生命……我早已回答：是衰退、虚弱、疲倦、受谴责诋毁的生命。”（*TI VI: 5*）

因而，根据病理学解读方案，虚无主义的起因虽然在于主体信奉否定类型的价值，但是对虚无主义的克服，却无法径直以主体放弃否定类型的价值，转而选择肯定类型的价值为途径。这是由于对不同价值类型的偏好背后所体现的是主体

深层的无法变更的性向，即本能和权力意志，而非表层次可以变更的偏好。更确切地讲，特殊虚无主义之所以会产生，表面上是由于主体选择了否定生命的价值，实质上却是因为本能上的弱者、权力意志的匮乏者选择了否定生命的价值。因而，当论及特殊虚无主义的克服时，仅仅讨论主体选择价值的偏好和态度，要求主体放弃负面价值而选择正面价值，是无法触及问题的真正核心的。

简言之，依据病理学解读方案，特殊虚无主义起源于本能上的弱者信奉了否定类型的价值，要想克服特殊虚无主义，弱者就必须放弃否定类型的价值。但问题在于，弱者的否定类型价值的信奉，系出于无法变更的本能要求，放弃这类价值对于弱者而言是一个无法办到的要求，这使得弱者注定无法克服虚无主义。弱者不能克服虚无主义这一点对于尼采而言异常重要，因为我们对于尼采所作的一切美学解读^①，都是以忽视这一点为前提的，并因此误以为问题的关键仅仅在于主体看待生命的态度，似乎只要我们将自身的态度从消极变为积极、从否定变为肯定，就可以由弱者一变而为强者，克服虚无主义。但是尼采明确否认了这种可能。在尼采看来，针对生命的态度不是随意可以改变的，其最终取决于主体本能和权力意志的高低，有赖于其是强者还是弱者。

三、重建等级制与克服虚无主义

根据上一部分的讨论，我们已经得出，虚无主义源于主体信奉了否定类型的价值。并且我们业已证明，由于这里的主体是本能上的弱者，无法主动变更自身对否定类型价值的态度，这使得对虚无主义的克服无法藉由弱者主动放弃否定类型的价值来实现。也就是说，对于弱者而言，虚无主义是注定无法克服的。但是，后期尼采明明不止一次谈及了虚无主义的克服，对于病理学解

^① Langsam 认为，不论是强者还是弱者，一经认识到建基于超感性世界之上的价值的虚幻性，就会主动放弃对于这类价值的信奉，转而认可并接受尼采式以创造价值为目标的美学价值。本文与 Langsam 的区别在于，在本文看来，只有权力意义充盈的强者，才愿意并且有能力接受尼采的新价值；弱者出于本能的衰弱，不能亦不会接受尼采意义上的新价值。参见 Langsam, “How to Combat Nihilism: Reflections on Nietzsche’s Critique of Morality”, 1997, pp. 235 – 253.

读方案而言，这一矛盾的说法该如何解释？我们在这一部分尝试通过对这一问题的回答，引出尼采政治哲学中的等级制概念与虚无主义的关联。

（一）强者与虚无主义

在本文看来，解释这一矛盾说法的突破口在于指出，后期尼采关于克服虚无主义的说法，所关注的对象不是不加区分的所有主体，更确切地讲，不是弱者，而是特指那些误信了否定类型价值的强者。在尼采看来，与弱者不同，本能意义上的强者，权力意志充盈者，在天性上会倾向于选择那些肯定生命而非否定生命的积极价值。因而，从理论上讲，强者原本不会受制于虚无主义的困扰。但实际上，许多本能意义上的强者却信奉了否定类型的价值，饱受虚无主义的折磨。所以，在强者那里，或者说正是在强者那里，才存在一个对虚无主义的克服问题。

根据病理学解读方案，强者出于权力意志的充盈，倾向于信奉肯定类型的价值，原本不会陷入虚无主义，所以这里有必要首先对强者为什么会信奉否定类型的价值、陷于虚无主义作一说明。说强者会主动信奉肯定生命类型的价值，这只是理论上的说法；事实上，大部分强者由于受其所处的时代价值的影响，信奉了否定类型的价值。在这一点上，只有极少数权力意志“高度充盈”、拥有超强“自觉意识”的强者，才有可能自绝于其时代之外，成为其所处时代的例外。在尼采眼中，拿破仑和歌德就是这样的例外。拿破仑特立独行，绝缘于18世纪的民主价值思潮；歌德以一己之力，对抗整个17世纪的主流价值。（GE I: 16; TI IX: 44, 49-51）只有这些少数强者才有能力抗衡整个时代，坚持按照本能的指引，选择那些倾向于肯定生命而非否定生命的价值，亦即自外于虚无主义。但是，对于大部分缺乏这种超强“权力意志”和“自觉意识”的强者而言，他们无法对抗其所处时代的主流价值，即无法抗拒主流价值的蛊惑和影响。因此，大部分强者不再倾听自身内在的呼声，不再按照权力意志的要求，去追寻其本能所要求的以肯定生命为基本取向的价值，反而不自觉地对自身的本能“性向”进行自残式的压制，误将否定类型的价值当作真正的价值，最终“自觉”信奉弱者所宣扬的以否定生命为基本取向的价值。因此，说强者不会受到虚无主义的困扰，说的是极为少数的强者；对于大部分强者而言，依旧存在一个受困

于虚无主义，以及怎样克服虚无主义的问题。

不过，值得强调的是，与弱者出于本能上的需要而必然信奉否定类型的价值、因而注定无法克服虚无主义不同，强者对否定类型价值的信奉，不是出于本能上的要求，而是出于被影响下的误信。就其本能而言，强者倾向于拒斥否定类型的价值，所以在理论上强者有可能克服虚无主义，或者说只有在强者那里，才存在克服虚无主义的可能性。

（二）民主制与等级制之争

强者受时代价值的影响，误信了否定类型的价值，陷入了虚无主义。这一表述隐含一个重要的前提，即时代的主流价值是否定类型的价值。为什么会是这样？尼采对此的回答异常直白，时代总是处于弱者的统治之下，弱者将其自身所信奉的否定类型价值变成了时代的主流价值。因而，说强者受到时代的影响而陷入了虚无主义，说的是强者在弱者的统治和教化之下，误信了弱者所宣扬的否定类型价值。在这种意义上，可以说虚无主义的深层根源不在于主体信奉否定类型价值，而在于倾向于信奉否定类型价值的弱者对于统治权的控制。基于对虚无主义成因的这样一种分析，我们有理由推知，克服虚无主义的真正途径，不在于主体变更自身对于价值的主观态度，而在于强者与弱者之间围绕价值意识形态所展开的角逐统治权的较量和斗争。强者只有从弱者手中夺回统治权，重建等级制，才能摆脱弱者所宣扬的否定类型价值，重新信奉与自身本能相匹配的肯定类型价值，从而克服虚无主义。

在尼采看来，弱者和强者之间，围绕统治权和主导权问题，会经历两次大规模的争夺战。第一次争夺战发生在罗马帝国晚期，交战的双方是代表弱者的基督教民主制和代表强者的希腊等级制，结果是人数上占多数的基督教民主制战胜了少数强者的希腊等级制。

我们经常说西方文明是希腊和希伯来（基督教）合流互补的结果，但在尼采看来，两希文明是全然异质、截然对立的两种文明，其所代表的是在权力意志序列上完全不同的两类人群和两种制度。希伯来精神代表的是本能上的弱者、权力意志的匮乏者，其所推崇的政治形式是偏袒多数弱者的民主制，这一点集中体现在基督教所宣扬的同情、平等和忍耐等价值中。“基督教站在一切弱者、底层者和失败者的一边，它从反对强者

对生命的保存本能中发展出一种理想。”(CA 5)与之相对,希腊精神所代表的是本能上的强者、权力意志的充盈者,其所主张的政治形式是承认少数强者之优越性的等级制,荷马史诗中的进取、严酷和强健等英雄品质是其典型的体现。强者的“生命在其本能上追求增长,持续,力的积聚,追求权力”。(CA 6)代表强者和弱者、等级制和民主制的这样两种精神,在罗马帝国的晚期,以是否确立基督教为国教为契机,曾进行过一场没有硝烟的生死较量,最终是人数上占绝对多数的弱者所代表的希伯来精神、民主制胜出,而人数上表现为少数的强者所代表的希腊精神、等级制败北。罗马帝国以降的西方文明,所继承发扬的主要是希伯来精神,而非希腊精神,这一点在基督教价值一统天下两千年、分毫不可撼动的历史中呈现无遗。也就是说,在尼采看来,基督教促成了本能低下者对本能高贵者的反叛与统治,颠覆了早期希腊和早期罗马基于权力意志高低排序所确立的等级制。正是在这种意义上,尼采说:“基督教发动了一场针对高等族类的人的殊死战争。”(CA 5)基督教“在其本质上是一场(精神)的反动,是一场反对高贵价值统治的大叛乱。”(EC III: 8)

正是弱者的统治引发了虚无主义。弱者在取得统治权后,一方面出于本能上的需要,倾向于信奉否定类型的价值;另一方面更出于维护自身统治的需要,竭力向所有人推广否定类型的价值。^①(WP 216)这种推广在道德层面表现为意识形态教化,在法律层面表现为恩威并施——表扬和奖励信奉否定类型价值的行为、批判并惩罚信奉肯定类型价值的做法。在弱者的这样一种统治下,那些本能上原本倾向于信奉肯定类型价值的强者成为最大的受害者。在《道德的谱系》中,尼采对强者的这一受害过程曾作过触目惊心的描述。起初,强者倾向于肯定本能的自然冲动,即倾向于信奉肯定类型的价值,表现出对否定类型价值的天然反感与抵触;渐渐地,在道德教化和法律惩处双重影响下,强者开始怀疑自身自然冲动的正当性,逐步陷入到一种良心上的自责;最终,迫于弱者主导下的时代主流价值的压力,强者彻底压制了自身的自然本能,转而自觉信奉弱者所提倡的否定类型价值。(BGE II: 16 - 18)简言之,正是在弱者的统治和教化之下,本能上倾向于信奉肯定类型价值的强者,经历了惨

痛的自我摧残过程,最终信奉了否定类型的价值,从而陷入了虚无主义。

在尼采看来,为了克服虚无主义,围绕统治权的争夺,弱者和强者之间还会爆发第二次战争,“更高的人必须向大众宣战”。(WP 861)尼采预言第二次战争交战的双方将是代表弱者的现代民主制和代表强者的尼采式等级制,时间是在尼采所处的欧洲现代。具体而言,尼采认为交战的一方是继承了希伯来基督教精神、支持现代启蒙运动所宣扬的平等与民主价值的弱者,现代基督徒、民主主义者(卢梭)和无政府主义者(工人阶级)是其代表;另一方是继承了希腊精神、支持尼采式等级制的强者,少数政治家(拿破仑)、少数艺术家(歌德)、少数哲学家(尼采本人)和少数“恶人”是其代表。

尼采认为,现代民主制与古代基督教在精神上是一脉相承、虽二而一的。两者所代表的都是人数上占多数的弱者,都支持弱者占主导统治地位的民主制。尼采认为,“庸众”和“群畜”在现代欧洲世界所主张的平等、民主运动和无政府主义,与弱者和奴隶在古代罗马世界所发动的基督教反叛,所推崇的同情和博爱之间并无二致;现代民主制对于大众权力的诉求,不过是对基督教所开创的志业的进一步继承与拓展。“民主主义在任何时代都是组织力量衰退的形式。”(TI IX: 39)在这两种情况下所发生的,都是本能低下者、权力意志匮乏者,对于本能高贵者、权力意志充盈者的反叛,对于根据权力意志所自然排定的等级序列的颠覆。“基督徒与无政府主义者是绝对相同的:它们的目的,它们的本能……两者皆是颓废者,两者都不能从事创造,所作所为尽属消解、毒害和退化,两者都是吸血鬼;两者在本能上都有对一切巍然屹立、高耸入云、具备持存、向生命保证未来的事物的刻骨仇恨。”

① 尼采关于弱者的相关论述容易给人留下这样一种印象:弱者之所以不能克服虚无主义,是因为弱者缺乏足够的权力意志,没有能力发明创造新价值。这固然是尼采讨论弱者与虚无主义问题的一个视角。不过,在本文看来,尼采还有看待弱者问题的另一个视角:尼采通过对道德价值所作的谱系学考察表明,基督教所代表的价值,恰恰是弱者基于自身利益考量所发明创造的、用来统治强者的一种价值。换句话说,在后期尼采看来,不论是强者还是弱者,都有能力发明创造价值,区别仅在于弱者所发明创造的是否定类型的价值,而强者所发明创造的是肯定类型的价值。

(CA 58) 如果说第一次战争,即希伯来与希腊之间的战争曾经导致了虚无主义,决定了欧洲精神世界的历史,那么现代民主制与尼采式等级制之间的第二次战争,则将决定能否克服虚无主义,决定欧洲精神世界的未来。尼采曾说,强者在过去只是偶然的例外,现在它必须成为必然的未来,而这只有依靠强者重新掌握统治权才有可能。

弱者系出于天性和本能而信奉否定类型的价值,他们无法放弃这些价值,因而注定无法克服虚无主义;强者却是由于被误导而信奉了这些价值,他们在本能上是排斥这些价值的,只要排除外在阻碍,他们应当并且能够放弃这些价值,从而克服虚无主义。而使得强者无法摆脱这些价值的唯一阻碍,在尼采看来,正是弱者基于控制统治权所实现的对强者的统治。所以,虚无主义的政治学根源在于弱者对于统治权的控制,克服虚无主义的关键在于强者从弱者手中夺回统治权,按照权力意志强弱的自然序列,重建等级制。“我的哲学的目标在于等级排序。”(WP 287)“决定等级,设定等级的唯有权力的数量,舍此无他。”(WP 856)“在过去,任何关于人的种类的提高,都是由贵族制社会实现的——对于一种信奉人与人之间的等级制和价值差异,并且需要某种奴隶制的社会而言,将始终如此。”(BGE 257)换句话说,虚无主义能否得到克服,端看尼采式等级精神能否在第二次争夺战中战胜现代民主精神,重新夺得统治权,重建等级制。

四、余论:尼采与政治

本文的研究是从尼采的政治哲学出发,探究重建等级制对于尼采克服虚无主义的重要意义。考虑到尼采与政治之间的暧昧关联,以及学界关于尼采政治哲学的复杂论争,作为余论,这里似乎有必要为尼采的政治哲学稍稍作一正名。

战后的尼采学界之所以不大愿意触及尼采与政治的关系,大体出于以下两个方面的考虑。其一方面是纯粹的政治考虑,尼采哲学曾经被纳粹利用,服务于一种为战后主流价值所坚决反对的政治主张,战后尼采学界的首要任务是帮助尼采洗脱纳粹主义的嫌疑,对此最好的策略莫过于将尼采与政治相分离,不轻言尼采与政治的关联。另一方面是纯粹的学术考虑,尼采本人曾自称是

“最后一位反政治的德国人”,加之尼采的关注点很大程度上集中于艺术和美学方面,而非具体的政治构想与安排,这使得战后的尼采学界完全有理由回避尼采与政治的关系。基于这样的考虑,战后初期的尼采学界在谈及尼采的“等级制”概念时,倾向于对之作“精神化”处理。比如,北美尼采研究的开拓者 Kaufmann 就曾认为,尼采所支持的只是一种精神的等级制,而非种族学、生物学意义上的等级制。精神的等级制缺乏具体可行的区分标准与操作可能,这种等级制会将所有人视为潜在的精神贵族,仍然会平等地对待所有人而非相反,因而这种精神的等级制与现代民主制之间并无必然冲突。^①与 Kaufmann 不同,更为晚近的一些学者由于较少受到政治意识形态的影响,更能正视这一问题。比如,当代尼采研究专家 Pearson 就坦言,尼采确实有其政治哲学,并且这种政治哲学在基本立场上是与晚近两百年来的欧洲主流价值截然相悖的,其基本底色是贵族主义和等级主义,而非自由主义和平等主义。^②

Kaufmann 和 Pearson 等人的是是非非不是本文的关注点所在,本文仅想指出,只要我们能够撇开意识形态政治正确性的考量,就不得不承认,尽管尼采没有专门的政治哲学著作,也没有建立起体系完备的政治制度构想,但是尼采确实有其立场明确的政治哲学,即其支持一种基于本能强弱和权力意志高下进行自然排序的等级制;并且作为一种研究视角,尼采关于等级制的构想,对于我们研究虚无主义问题,乃至整个尼采哲学,都能够产生一定的帮助,理应引起我们的关注。

(责任编辑 林 中)

① 参见 Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Anti-christ*, 1974, pp. 305–306.

② 参见 Keith Ansell Pearson, “Introduction”, in *On the Genealogy of Morality*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. ix–x. 但即便是像 Pearson 这样一位不惧避讳、敢说敢言的学者,当论及尼采后期的“过激言论”时,也不免左顾右盼、闪烁其词。比如,当他引证尼采的名言“弱者和失败者应当毁灭,这是我们爱人的第一原则”(CA 3)时, Pearson 惊呼,这已不是一位开明成熟的哲学家在发言,而是一只病痛中的动物在说话,受健康状况的影响,后期尼采的思想不幸退化为某种幻想与怪诞(fantastical and grotesque)。参见 Pearson, *How to read Nietzsche*, 2005, p. 103.

克服现代性 - 虚无主义的一种尝试

——论卡尔·洛维特对该问题的思考

李哲军*

【摘要】德国哲学家卡尔·洛维特对整个西方思想史有深入的研究，特别是他对现代性 - 虚无主义问题有非常深刻的——通过借助与批判尼采和海德格尔所实现的——认识。他对现代性 - 虚无主义的克服方式是通过布克哈特回到斯多葛式的自然。他这种复归前基督教自然哲学的尝试，虽然可以避免像他的老师海德格尔一样投入纳粹运动中去，但对现代性 - 虚无主义整体性的克服有多少意义，则是值得商榷的。

【关键词】洛维特；尼采；海德格尔；布克哈特；现代性 - 虚无主义

中图分类号：B516.59 文献标识码：A 文章编号：1000 - 7660 (2015) 05 - 0031 - 05

卡尔·洛维特 (Karl Löwith, 1897—1973) 出生在慕尼黑一个改宗新教的犹太人家庭，父亲是一位富有的艺术家。早年深受尼采和德国青年运动的影响，在一战爆发后，他毅然参军，后负伤被俘。在战后的1919年，他在慕尼黑聆听了马克斯·韦伯“以学术为志业”的讲座，并受到托马斯·曼的《一位非政治人物的反思》影响，决心投身学术事业，后因慕尼黑政治局势动荡，转学弗莱堡跟随胡塞尔，1923年以《论尼采的自我解释和对尼采的解释》获得博士学位。像当时很多年轻学者一样，洛维特被海德格尔所吸引，1928年他在海德格尔的指导下完成了关于“主体间性”问题的《人的共在中个体的角色》的就职论文，在马堡任教。因为犹太人的身份，洛维特的学术事业并非一帆风顺：1934年离开德国去意大利做客座教授，后局势恶化，在1936年去日本任教，并在珍珠港事件前的1941年前往美国任教，最终于1952年在伽达默尔的帮助下回到海德堡大学任教直至退休。

虽然洛维特学术黄金期的十几年都是在颠沛流离中度过，但他在这个时期仍然完成了多部非常有影响力的学术著作。他的著述涉及非常广泛的主题，在此仅将考察线索限于他对现代性 - 虚无主义问题的思考上。

一、现代性 - 虚无主义问题

在一战后德国的衰败气氛中，尤其是严重的经济危机和洛维特父亲的破产等原因，使得洛维特直接体验到物质的贫乏和精神生活 - 日常伦理的崩溃，开始直面现代性 - 虚无主义问题。

因为现代性和虚无主义是相伴随的，所以总是被联系在一起称为现代性 - 虚无主义问题。对前现代的人而言，很难设想虚无主义问题。现代性 - 虚无主义问题是指在现代社会中，社会失去了原有支撑其的坚实基础：虚无主义源于拉丁词汇 *nihil*，意为“无”或“没有”。经过启蒙运动、宗教改革和文艺复兴以来的现代欧洲人，放弃了原本构成本体论基础的古希腊宇宙论和基督教神学理论，形成了基于（人的）理性的理论。但在后启蒙时代，启蒙理性被贬斥到只局限在“工具理性”层面上，人们对于“价值理性”存疑的时候，虚无主义作为极端的相对主义 - 怀疑论的产物就应运而生。简言之，虚无主义即是从本体论基础上被剥离到伦理学上价值或意义的丧失：旧的业已崩溃，新的还未到来。

现代性 - 虚无主义问题在德国思想传统的土壤获得了最为充分的发展，并走向完全对抗西

* 作者简介：李哲军，浙江余杭人，哲学博士，（北京 100871）北京大学哲学系博士后，（杭州 310007）浙江省社会科学院哲学研究所助理研究员。

方式现代文明的激进化。不过对洛维特以及和他同时代的德国思想界来说,现实问题只是哲学问题的实现或结果,因此对现代性-虚无主义问题的考察必然是指向对其背后整个西方哲学发展史的考察。

在1932年的《马克思·韦伯与卡尔·马克思》这本书中,洛维特通过考察马克思和韦伯这两位现代-资本主义社会的批判者,尝试考察现代性-虚无主义问题。他之所以选择韦伯和马克思,是因为他们两人所考察的领域都指向“一个在现代经济和社会中的‘资本主义’组织”^①。洛维特如是刻画其研究目的:“对马克思和韦伯的科学考察的非常明确的主题乃是‘资本主义’,然而这项研究的动机则是人——他们不确定的本性是被‘资本主义’这个词汇所刻画的——在当代人类世界中的命运问题。这个蕴含在资本主义问题中的问题,是关涉当代人类世界的,并反过来蕴含着在资本主义世界之中人之为人条件——即何者构成了在这样一个世界里人的人性——的一个明确定义。”^②洛维特分析,对于资本主义文明化所带来的负面效应,马克思是通过“异化”的概念,而韦伯是通过“理性化”的概念来诊断的:马克思对此是乐观的,即通过对“异化”的克服达致“自由王国”;而韦伯对于“理性化”的“铁笼”则多少有些悲怆感,但也没有放弃以克里斯玛式的人物来拯救这一切。洛维特认为马克思的普遍世界历史趋势的实现和韦伯的这种个体存在式的相对主义并不能解决他所解决的现代性-虚无主义问题,因为他们都陷于现代思想的主体性思考之下考虑人性,并将自然-世界看作是一个与人相异在的对象,而非将之作为构成人性根本的基础。

《马克思·韦伯与卡尔·马克思》揭示了洛维特所关注的主要问题,他之后的主要工作便是在整个观念史上揭示现代性-虚无主义问题。不容否认的是,这个问题对近现代德国思想界影响巨大:对尼采、海德格尔、洛维特和施特劳斯等都有恒久的影响。在面对这个问题时,上述四人都认为是西方哲学传统的发展出现了问题,并试图通过对这个传统在现代意义上的转折或断裂的揭示和批判,回到在这之前的古希腊-罗马(或犹太)的思想中去寻求“权力意志”、“存在”、

“自然”或者“自然权利”,来矫正现代性-虚无主义问题。

二、尼采:现代性-虚无主义问题的预言者与开启者

洛维特将现代性-虚无主义问题研究的焦点放在了尼采身上。因为正是尼采在现代性-虚无主义问题完全展现自身之前预见和开启了它:“‘欧洲虚无主义’只有在一个德国人,即尼采那里才被认为是一个真正的哲学主题,而它也只有在德国才有能力变得如此活跃。”^③洛维特通过尼采指出虚无主义的本质是:“他(尼采——笔者注)预见到了‘欧洲虚无主义’的兴起,这种虚无主义认为,在基督教对上帝的信仰以及随之而来的道德的没落之后,‘不再有真的东西’,而是‘一切都被允许’。”^④

洛维特认为,德国哲学传统是在黑格尔和歌德之间的岔路口走向了滑进虚无主义深渊的道路:“在黑格尔按照自己的基督教神学出身把历史理解为‘精神的’,并把大自然仅仅看做是理念的‘异在’的时候,歌德在大自然自身中看到了理性和理念,并由它出发找到了理解人和历史的一个入口。”^⑤他指出,尼采的观念实际上是自黑格尔和青年黑格尔学派以来德国哲学的一系列衰败的最终结果:“经过青年黑格尔学派从黑格尔导向尼采的道路,最清晰地与上帝之死的观念相联系表现出来。”^⑥

但是尼采的思想并不止于此。在洛维特看来,虚无主义分为两类:“一个是被耗空了的存在意志的衰弱征兆,但是另一方面,它也可以是意志的和一个意欲毁灭的力量的第一个信号——

① Karl Löwith, *Max Weber and Karl Marx*, edited and with an introduction by Tom Bottomore and William Outhwaite, London and New York: Routledge, 1993, p. 42.

② Ibid, p. 43.

③ Karl Löwith, *Martin Heidegger and European Nihilism*, Richard Wolin (ed.), Gray Steiner (trans.), New York: Columbia University Press, 1995, p. 224.

④ [德]卡尔·洛维特:《从黑格尔到尼采》,李秋零译,北京:生活·读书·新知三联书店,2006年,第255页。

⑤ 同上,第304页。

⑥ 同上,第253页。

即一种消极的衰弱的或一种积极的强健的虚无主义。”^① 尼采无疑属于后者：他在揭示虚无主义问题之后，试图通过超人的权力意志“重估一切价值”从而完成对于虚无主义的自我克服。不过，洛维特认为尼采的思想中存在尼采自身无法调和的两个矛盾的方面：一是上帝之死，为了“重估一切价值”的超人的权力意志，二是一种永恒的轮回——“尼采真正的思想是一个思想体系，它的开端是上帝之死，它的中间是从上帝之死产生的虚无主义，而它的终端则是对虚无主义的自我克服，成为永恒的复归”^②。

洛维特正是从尼采的永恒轮回说中获得了一种克服现代性－虚无主义问题的进路，当然他同时也借助经现象学－存在主义的“生活世界”概念所重构的自然，克服尼采思想中所存在的矛盾。按照洛维特的解释，尼采的这种拟制的“永恒轮回说”的设想本身已经存在于古希腊的自然观之中：“尼采因此不仅怀疑对世界不满意的人（‘反对世界的人’）对世界的反对，也怀疑对两者（‘人和世界’）的并置。我们自身已经是世界——但这并不是因为我们作为我们周围世界的一部分而存在，或世界只是人类存在的一个决定因素，而是因为所有的包含、反对和并置一直被存在着的、物理的世界之包罗万象的存在（它是一个存在和消失与创造和毁灭的永恒轮回）所超越。”^③

同时尼采的思想在消极方面——即“超人的权力意志”——也影响深远，但是他自己却和俾斯麦德国保持着足够的距离。正如洛维特所说：“尼采现在是、也将一直是德国的反理性特质或德国精神的总结。在他与其肆无忌惮的宣扬者们之间虽隔着一道深渊，可是他却为他们开了一条路，尽管自己并没走上去。”^④

三、海德格尔：贫瘠时代的思想家

海德格尔则彻底走上了尼采所开启的道路，并且这在他与纳粹的关系中得到完全的显露。在二战结束前，洛维特很少有直接针对海德格尔的批判，毕竟他跟随这位“梅斯基希来的小魔术师”十多年，深受他的影响。但正是洛维特在二战后对海德格尔的一系列批判使得某些问题得以

澄清：海德格尔在后《存在与时间》时期的思想都是他的《存在与时间》中所暗含面向的发展。

在展开对海德格尔的直接批判前，洛维特在1935年（一说1936年）匿名发表了一篇对卡尔·施米特的批判文章，并提及了海德格尔在“政治时刻”的思想转变。在这篇文章中，他指出施米特的政治决断论是通过将各种决断论的理论来源去除构成它们自身本体论基础的基督教神学思想，并将自身置于虚无之上的理论。洛维特认为，施米特的这种除自身外不受他物约束的“机缘决定论”一致于海德格尔的存在决定论：“如果海德格尔的存在的决定论是一致于卡尔·施米特的政治的‘决断论’——将一贯以来的个人本己的此在的‘为了整体的存在的能力’替换为一贯以来的个人本己的状态的‘整全性’——则是毫无意外的。在战争的政治紧急状况中，一个人本己的此在的自我主张是一致于政治存在的自我主张的，而‘面向死亡的自由’则是一致于‘生命的牺牲’。在这两人的例子中，原则是一样的，即‘本真性’，也就是去除了所有生活的内容之后所留下来的生活。”^⑤ 当时德国的现实政治或纳粹运动却给他们提供了自身理论所需要的“内容”，因此他们投身于其中便可以得到理解。

海德格尔深受尼采的影响。他希望复归到古希腊，以扭转几千年来遮蔽了存在的、主导欧洲的形而上学传统，恢复存在的本身面貌，并以此来克服在这个意义缺失的时代里的现代性－虚无主义问题。对他来说，虚无主义是“在世的沉沦”，同时也是获得拯救的可能。按照洛维特的理解，海德格尔虽然以“在世之在”的方式试图消除笛卡尔式的两个实体（即人和自然）之间的区分，但是却依旧没有为此在找到基础或内容，

① Karl Löwith, *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*, Translated by J. Harvey Lomax, Foreword by Bernd Magnus, Oakland: University of California Press, 1997, p. 50.

② [德] 卡尔·洛维特：《从黑格尔到尼采》，李秋零译，第261页。

③ Karl Löwith, *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*, p. 189.

④ [德] 卡尔·洛维特：《纳粹上台前后我的生活回忆》，区立远译，上海：学林出版社，2008年，第10页。

⑤ Karl Löwith, *Martin Heidegger and European Nihilism*, Richard Wolin (ed.), Gray Steiner (trans.), p. 215.

而需要在一种直面死亡（未来，或绝对的虚无）的时间性和历史性的开放性中去寻求可能性或意义，即是走向了尼采所开启的虚无主义之路。

洛维特对1933年海德格尔当选弗莱堡大学校长时的致辞《德国大学的自我主张》——这篇文献是关于海德格尔与纳粹关系的问题上最重要的文献——的评论是十分切中要害的：“这篇演说将海德格尔的历史存在的哲学移植到德国局势之内，第一次给他意欲发挥影响力的意志找到了立足的基础，以使得存在范畴形式性的轮廓得到了一个决定性的内容。”^①即海德格尔“为了将存在的历史性的本体理论置于现实历史，也就是政治所发生的本体性的土壤之上，将其最为明确的自我的此在转换为‘德意志的此在’”^②。洛维特指出，《德国大学的自我主张》正是海德格尔之前在《存在与时间》中思想的发展：“从整体上说是一个剧烈转变和被唤醒的存在的哲学，它已经成为政治的。”^③洛维特的上述观点也得到了海德格尔自己的承认，1936年在罗马意大利暨德意志文化中心讲座后，他对洛维特指出，自己之所以选择支持国家社会主义，原因根植于他的哲学本质。^④

根据洛维特对海德格尔内在的、连贯的哲学上的批判，海德格尔这种基于历史性的思想正是黑格尔以来德国哲学衰败的结果；“它们不是对永恒的和自我同一的实在的表达，而是对变化着的时代要求的（表达）。”^⑤所以，洛维特将海德格尔称为“在贫瘠时代的思想家”：“在事实上他（海德格尔）是在时间的基础上思考存在，作为‘在一个贫瘠时代的’一位思想家，他的贫瘠是因为他处在一个双重的匮乏之下（依照他对荷尔德林的解释）：‘那些消失的神明已经不再存在，而将要到来的那一位还未出现。’”^⑥

四、历史与自然

洛维特克服现代性—虚无主义的方式是通过历史哲学的思考，剥离救赎历史与世俗历史的历史意识，回到古希腊人的自然观之中。

在1933年1月8日致施特劳斯的信中，洛维特已经基本形成了自己对于克服现代性—虚无主义问题的看法：“克服历史主义不可通过任何

历史的绝对化和教条的时间性（海德格尔），而应借助自己的历史环境之向前推进的命运，人们正是在这个处境里进行着哲学思辨而一起前进的，并且与非常不自然的文明联袂而行……被还原译为非在于人的天性，即唯一完全自然的天性的人，并不是自然的人，因此，我使人的天性的规定性先验地附丽于——始终具有历史性的——人性。”^⑦在同一封信中，他谈及和施特劳斯的观点上的差异：“为着眼于未来，绝对的历史的正当性始终应属于当今。然而，您却将恰恰不再是我们的历史的一个历史绝对化，并以绝对的古代取代绝对的基督教……基于一种彻底历史的意识，我却已经完全非历史地进行着思考”^⑧。

在1935年4月15日致施特劳斯的信件中，洛维特指出：“您为此提出的解决办法，即彻底批判‘现代的’前提，从时代历史上和内容上看，对于我都是遵循着尼采‘进步’方向：这就是说，将思考进行到底，一直到现代虚无主义，而我本人既不从这种虚无主义跳进基尔克果悖理的‘信仰’，也不跳进尼采同样荒诞的重现说，而是……将这类‘彻底的’颠倒从根本上看成错误的和非哲学的，并离开这种毫无节制和绷得过紧的东西，以便有朝一日也许能够以真正古代晚期的方式（斯多阿的—伊壁鸠鲁的—怀疑论的—犬儒的方式）达到现实中可以实践的生活智慧，达到‘最切近的事物’而非最遥远的事物。”^⑨

① [德] 卡尔·洛维特：《纳粹上台前后我的生活回忆》，区立远译，第44页。

② Karl Löwith, *Martin Heidegger and European Nihilism*, Richard Wolin (ed.), Gray Steiner (trans.), p. 75.

③ Ibid.

④ “海德格尔毫无保留地表示同意，并且对我解释，他的‘历史性’的概念正是他‘投身’于政治的基础。”[德] 卡尔·洛维特：《纳粹上台前后我的生活回忆》，区立远译，第72页。

⑤ *Die Hegelsche Linke*, (Stuttgart: 1962), pp. 9 ff., in Jürgen Habermas, *Philosophical – Political Profiles*, Frederick G. Lawrence (trans.), Cambridge: Polity, 2012, p. 90.

⑥ Karl Löwith, *Martin Heidegger and European Nihilism*, Richard Wolin (ed.), Gray Steiner (trans.), pp. 38–39.

⑦ [美] 施特劳斯等著，[德] 迈尔编：《回归古典政治哲学：施特劳斯通信集》，朱雁冰、何鸿藻译，北京：华夏出版社，2006年版，第70—71页。

⑧ 同上，第72页。

⑨ 同上，第235页。

在古希腊人看来，对于自然而言，并没有历史，因为它一直在进行生成、变化和毁灭的永恒的循环；对于人而言，才有历史，即过去发生过的事情。古希腊人的这种历史观和后来所指向“未来”的，以及要寻求“终极目的”的“历史意识”相比，相距甚远：因为古希腊人从自然中所理解的仅仅是“命运”，而非其他。

洛维特在《世界历史与救赎历史：历史哲学的神学前提》中运用一种“还原”式的方式倒叙欧洲历史哲学的发展，正像该书的英文版标题《历史中的意义》（Meaning in History）所指明的那样，洛维特尝试回溯过往的思想史以寻找历史中的意义：“无论是异教，还是基督教，都不相信那种现代性的幻想，即历史是一种不断进步的发展，这种发展以逐渐消除的方式解决恶和苦难的问题……认真地追究历史的终极意义，超出了一切认知能力，压得我们喘不过气来；它把我们投入了一种只有希望和信仰才能够填补的真空……（在这个问题上——笔者注）希腊人比较有节制。他们并没有无理地要求深究世纪历史的终极意义。他们被自然宇宙的可见秩序和美所吸引，生生灭灭的宇宙规律也就是解释历史的典范。”^① 洛维特指出，晚期基督教和现代人则彻底改变了希腊人的自然－历史观：“从犹太教的预言和基督教的末世论中，教父发展出一种根据创世、道成肉身、审判和解救的超历史事件取向的历史神学；现代人通过把进步意义上的各种神学原则世俗化为一种实现，并运用于不仅对世界历史的统一，而且也对它的进步提出质疑的日益增长的经验认识，构造出一种历史哲学。”^② 不过，这种进步论的历史哲学在现代社会却变成了衰退，变成了虚无主义：“时间本身在‘进步’之中断丧，只有在‘永恒’作为存有之真理现身的那些片刻里，‘进步’以及‘衰败’的时间性图式才会展现为历史性的虚像。”^③ 洛维特的结论是：“历史问题在历史自身范围内是无法解决的。历史事件自身不包含丝毫关于一种全面的、终极的意义的指示。”^④

正是从这种历史哲学出发，洛维特高度赞扬了和尼采同一时代的历史学家布克哈特：“布克哈特抛弃了神学的、哲学的和社会主义的历史解释，并由此把历史的意义还原为纯粹的连续性

——没有开端、进步和终结。”^⑤

五、小 结

洛维特对现代性－虚无主义的克服方式，是回归到一种古希腊的完满的自然－人性中，不再意欲或追求终极的目的或意义。这也至少部分地解释了他和现实政治之间拉开距离的原因。正如洛维特在1936年的《布克哈特，在历史中间的人》中剖白似地评价布克哈特所言：“文化是不受宗教约束的和不在乎政治的人（在躲避国家和无能的宗教期间）的主要世界。关心文化是他们不在乎政治的结果。这些人不能够，也不愿意参与政治事件，他们的自由是以退出在国家中的不自由生活为前提的。”^⑥ 他的这种固守象牙塔并被认为是洪水猛兽般的现代性－虚无主义拒之门外的思想，的确让他免于像海德格尔一样参与到纳粹运动中去，并对现实政治保持一分有距离感的冷静；但同时这种表现又是德国学者在现实中失意时所表现出来的“非政治”的典型特征。我们不禁要问，又有多少人能像他这样在这个不会回头的、已然现代化的社会中，复归于古希腊自然－人性的思想呢？

同时，洛维特对现代性－虚无主义问题的这种克服方式，又是在典型的德国思想传统的语境内实现的。但是，在这个思想传统中的思想家都“不识庐山真面目，只缘身在此山中”，一般都没有能够设想到是否是德国自身存在的问题（或所谓德国的独特性），才是导致其无法安适于现代社会的原因。

（责任编辑 任 之）

① [德] 卡尔·洛维特：《世界历史与救赎历史：历史哲学的神学前提》，李秋零、田薇译，北京：生活·读书·新知三联书店，2002年，第7—8页。

② 同上，第25页。

③ [德] 卡尔·洛维特：《纳粹上台前后我的生活回忆》，区立远译，第167页。

④ [德] 卡尔·洛维特：《世界历史与救赎历史：历史哲学的神学前提》，李秋零、田薇译，第229页。

⑤ 同上，第230页。

⑥ [德] 卡尔·洛维特：《雅各布·布克哈特》，楚人译，北京：商务印书馆，2013年，第170页。

“毛泽东医疗卫生思想实践及其现实意义”专题

主持人 李 玲

【主持人语】医疗卫生事业是国家发展道路、执政理念、社会文化的集中反映。50年前的6月26日,毛泽东发出了“把医疗卫生工作的重点放到农村去”的号召。1965年9月起,中共中央又连续发出文件,部署城市医务人员下乡,加强农村医疗卫生建设,这些措施显著地改善了农村缺医少药的面貌。农村合作医疗和赤脚医生,成为中国医疗卫生保障模式的重要内容,也在国际上获得了广泛赞誉。本期组织的这三篇文章分别从理论、历史和实证的角度,阐述了“六二六指示”的意义。第一篇《医疗卫生改革的问题与出路:毛泽东“六二六指示”的崭新探索》主要用卫生经济学理论阐述了“六二六指示”的内涵及其同当前医疗卫生改革趋势的一致性;第二篇《毛泽东医疗卫生思想和实践》回顾了以毛泽东为代表的中国共产党人在经济发展水平不高的情况下,如何结合国情,发挥政治、组织和文化优势,建设有独创性的医疗卫生模式;第三篇《新中国的卫生政策变迁与国民健康改善》用实证的办法研究了建国以来卫生政策和居民健康状况的关系,总结了改革开放前后两个30年医疗卫生事业发展的经验和教训。我们希望藉此纪念“六二六指示”发表50周年,并为进一步建设完善适合中国国情的医疗卫生制度做出积极的探索。

医疗卫生改革的问题与出路: 毛泽东“六二六指示”的崭新探索

李 玲*

【摘要】毛泽东的“六二六指示”回答了关于医疗卫生改革最重要的三个问题:为了谁人的问题,医疗卫生发展的技术路线问题以及有限的医疗资源应该如何分配的问题。在当时的历史条件下,它不仅成功促进了中国人民的健康,其理念也符合当前国际医疗卫生改革发展的趋势,是中国对世界医疗卫生事业的杰出贡献。

【关键词】毛泽东;六二六指示;医疗卫生

中图分类号:A84 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2015)05-0036-03

今年是毛泽东“六二六指示”发表50周年。“六二六指示”历久弥新,其所代表的由中国本土创造出的医疗卫生模式,不仅成功促进了中国人民的健康,而且符合当前国际医疗卫生改革发展的趋势,是中国对世界的贡献。

“六二六指示”是1965年6月26日毛泽东同中南海医务人员的一段谈话。^①毛泽东谈到了

医学教育、医疗政策、医患关系等几个问题,并用通俗的语言概括了新中国发展医疗卫生事业的独特路线:树立“一切为了人民健康”的思想,把卫生工作视为重要的政治工作,同经济、政治、社会和文化建设结合起来,对健康进行综合治理;采取预防为主的方针,“减少疾病,提高人民健康水平”,运用符合国情的适宜技术,控

* 作者简介:李 玲,(北京100871)北京大学国家发展研究院教授,国务院深化医药卫生体制改革专家咨询委员会委员。

① 今天人们对“六二六指示”的印象,主要集中在“把医疗卫生工作的重点放到农村去”这一句话。其实,在这段谈话中,毛谈到了医学教育、医疗政策、医患关系等几个问题,但正式出版的《建国以来毛泽东文稿》仅仅收录了这一句话。1970年6月26日,周恩来曾经请示过毛泽东,是否把整理出来的这个谈话全文发表,而毛泽东的批示是“暂不发表,将来再说”。(参见《建国以来毛泽东文稿》第13册,北京:中央文献出版社,1998年,第110页。)按照毛泽东的性格,这大概是因为他对当时的农村卫生工作仍然不满意吧。

制医疗成本。这条路线符合医疗卫生规律，不论在历史上还是世界上都具有独创性，对当今深化医药卫生体制改革仍有借鉴和指导意义。

“六二六指示”回答了三个问题。第一个问题，是为了什么人的问题。毛泽东基于对人民群众的深厚感情，树立“面向工农兵”的思想，发出“把医疗卫生工作的重点放到农村去”的号召。大批城市医务人员奔赴农村、边疆，走与工农结合的道路。卫生工作中人力、物力、财力的重点逐步放到农村。到20世纪60年代末，县、公社、生产大队三级医疗卫生机构在我国绝大多数农村建立起来，基本上形成了农村医疗卫生网。数以百万计的“赤脚医生”成长壮大，几乎全国每个村庄，都有两、三名边治病、边参加农业劳动的赤脚医生，到1977年底，全国“赤脚医生”的数量达到150多万名，生产队的卫生员、接生员达到390多万人。“赤脚医生”（人员）与合作医疗（制度）、农村“保健站”（机构）一起，成为解决我国农村缺医少药的“三件法宝”，几千年来困扰中国人民的医疗卫生问题得以奇迹般地解决。我国的国民健康状况大幅度跃升，70年代末预期寿命等健康指标达到发达国家水平。

第二个问题，是用什么办法维护健康，也就是医疗卫生发展的技术路线问题。毛泽东是这样论述这个问题的：“现在医院那套检查治疗方法，根本不适合农村。培养医生的方法也只是为了城市，可是中国有五亿多人是农民。那种做法脱离群众……工作中，把大量的人力、物力放在所谓尖端、高、难、深的疾病研究上，对于一些多发病、常见病、普遍存在的病，如何预防，如何改进治疗，不管，没人注意，或放的力量很小。尖端的问题不是不要，只是应该放少量的人力物力，大量的人力物力应该放在农村，重点在农村。”^①

健康是一个社会问题，健康的决定因素中，医疗服务只是一部分，而医疗专业人员和很多专业人才一样，通常偏好更高的技术，更加强调利用专业性的技术来促进健康。从这种思路出发，必然的结论是要维护健康必须不断地扩大医疗服务供给；增加医疗卫生支出，要提供全面健康保障，就必然带来医疗成本不断上升。然而，新中国头30年的经验给了另一种思路，那就是通过全民预防、群防群控、大规模的健康教育、

爱国卫生运动，把群众运动和医疗卫生服务结合起来。这种思路的核心在于用社会组织的手段，来替代专业性的高成本、高技术投入，实践证明这是有效的。

如果考虑到中国传统的医疗理念，医疗本来就不仅仅是技术行为，而是社会行为，中医的望闻问切，不仅要问病情，还要问患者的心情、社会关系、家庭生活。这些都说明，医疗服务不能够仅仅靠硬件投入、靠扩大服务供给的专业化路线，而是要把专业服务和社会组织结合起来。赤脚医生不仅是医疗服务的提供者，更是农村社会的组织者，把农民组织起来进行健康教育、自我保健、卫生运动、心理疏导，许多农村的赤脚医生，威信比村干部还高。这种机制，弥补了专业力量的不足，也创造了改善健康的新模式。

第三个问题，是有限的医疗资源应该如何分配。如果承认人和人之间的健康和生命是平等的，那么医疗资源的分配，应该遵循如下的原则：首先，患有相同疾病的人，无论收入、阶层、地域，应该享有相同的基本治疗；其次，在基本需求和享受性需求之间，应该优先满足基本需求。前者目前已经普遍为社会接受了，但是后者被接受的程度还不高，需要着重解释一下。例如，目前有两个人，一穷一富，都生病了，穷人的病是致命的，富人的病不致命但会降低生活质量；只有一个医生；如果医生去给穷人治病，穷人能救活，但是富人就被耽误了，生活质量要降低；如果医生去给富人治病，富人能治好，但是穷人就会死掉。如果是面对面的比较，我想大家基本都会同意，这个医生应该给穷人服务，毕竟这是基本需求。但是，在现实中，很少有机会面对面地做出这种选择，实际上，许多听起来很好的制度安排正在进行此类选择。比如，如果医疗服务的市场完全由购买力决定资源分配，那么必然会存在这样一个情况，那就是本来可以给穷人救命的医生去给富人看了富贵病，比如多点执业。所以，从“人人生而平等”出发，一个最优的医疗制度应该满足这样的条件，那就是只要社会上的基本需求没有满足，就应该减少提供享受型的高端服务。因为在这种情况下，提供基本服务比提供高端服务的社会效益要高。

^① 逢先知、冯蕙主编：《毛泽东年谱（1949—1976）》第5卷，北京：中央文献出版社，2013年，第505页。

当然，这是一个理想，并且是几乎不可能达到的乌托邦。尽管不能达到，却应当尽量接近。目前，英法等欧洲国家都设立了专门的评估机构^①，负责评估每种治疗的社会效益，然后把医疗资源按照社会效益进行分配，这就体现了优先保障基本需求的原则。而六二六讲话之后的一系列政策，可以说把中国的医疗制度向这种理想状态大大推进了一步。一般来说，我们不喜欢“绝对平均主义”，但是从人人生命平等的角度，医疗领域的平均主义可能应该提倡。那个时代在有限的条件下，最大程度的做到了这一点，就是实现了最重要的平等——城乡医疗资源分布的平等。医疗服务的边际收益递减是很明显的，农村的水平低，所以同样的服务，在农村的边际作用比城市要大得多，数据也证明当时中国的人均寿命等健康指标在发展中国家里遥遥领先。

另外需要提到的是，当时去农村的城市医务人员，培养了一大批赤脚医生，至今仍坚守在农村的医生，主要还是那个时候留下的赤脚医生，他们还是农村医疗卫生的重要力量。合作医疗是由我国农民自己创造的互助共济的医疗保障制度，在保障农民获得基本卫生服务、缓解农民因病致贫和因病返贫方面发挥了重要的作用。它为世界各国，特别是发展中国家所普遍存在的问题提供了一个范本，不仅在国内受到群众的欢迎，而且在国际上广受好评。联合国妇女儿童基金会在1980—1981年的年报中指出，中国的“赤脚医生”制度在落后的农村地区提供的初级护理，为不发达国家提高医疗卫生水平提供了样本。我国农村的赤脚医生和合作医疗制度曾是在缺医少药的第三世界国家中发展公共卫生事业的最为成功的经验，世界卫生组织还把这一经验作为典范在第三世界国家中大力推广，如今无论是发达国家还是发展中国家仍然在学习我们那个时代的做法。这也就是为什么印度出生的诺贝尔经济奖得主阿玛蒂亚·森教授认为中国医疗等领域的改革，关键是要学学自己过去的做法。

“六二六指示”的基本精神体现了医疗卫生发展的普遍规律。进入新世纪以来，随着新自由主义给各国经济社会发展带来的破坏作用的凸显，许多国家的医疗卫生改革呈现出回归公平、公益的新趋势。80年代，在新自由主义的影响下，加上发达国家和国际组织的刻意推销，多数国家对医疗卫生采取了放松监管、简政放权、政

府退出的政策取向。90年代以来，南美和亚洲金融危机，特别是最近这场国际金融危机，使人们认识到新自由主义的局限，越来越多的国家、学者对医药卫生改革的指导思想进行反思。随着欧洲经济衰退、社会矛盾日益深化，拉美国家在90年代经济危机之后，逐步摆脱对美国的依赖，开始坚持走独立自主的发展道路。^②在这一趋势下，欧洲和拉美多国的左翼政党取得政权，面向广大中下层选民，以社会公平为执政理念，医药卫生改革成为缓解社会矛盾、增强经济发展后劲、巩固执政地位的重要手段。

2008年WHO的《世界卫生报告》认为，近30年来，全球健康公平和许多国家内部的公平性恶化了，必须进一步重视健康公平，提出建立以人为本的医疗卫生服务体系，超越建立在生物医学上的“以病为本、除恶务尽”、以治疗为中心的医学模式，建立以人为本的医学模式：把人作为整体看待，提高医疗服务的整体性和连续性，加强医疗机构合作；把人作为社会人来看待，医生要关注患者的社会生活、文化信仰、家庭背景，加强沟通；鼓励医生和患者形成长期稳定的合作互信关系，鼓励医疗体系的合作、协作。建立“以人为本”的医疗卫生服务体系，不一定是花钱的事，只要机制设计好，反而能够节约成本。^③2008年《世界卫生报告》还指出，要全面维护人民健康，必须使得各个部门的政策都考虑到人民健康的因素，都以人民健康为目标。在改革中，一些国家加强政府的领导力和执行力，实施民主决策、民主管理、民主监督，扩大群众在医疗政策决策的参与，把卫生工作和社会建设、社会改革和群众工作结合起来。英国、巴西、泰国等许多国家，建立长效机制，广泛吸收社会各界群众参加医疗卫生决策。这些做法，都是同“六二六指示”的精神有相通之处的。

（责任编辑 欣彦）

① Alvin I. Mushlin, Health Care Reform and the Need for Comparative-Effectiveness Research, <http://www.nejm.org/doi/full/10.1056/NEJMp0912651>, 2015年9月24日访问。

② 杨烨、黄俊红：《金融危机背景下欧洲左翼新动向及其评析》，《同济大学学报》社会科学版2009年第6期。

③ 美国一家医疗中心，通过重组为社区每个家庭指派一个工作人员，负责为这个家庭预约挂号、了解病史和家庭情况，从前无序的卫生服务大为改观，门诊和专科就诊人数分别减少了50%和30%，候诊时间也明显缩短，大大节约了资源。

毛泽东医疗卫生思想和实践及其现实意义

李玲江宇*

【摘要】从新中国成立到改革开放之前,我国的国民健康状况大幅度跃升,70年代末预期寿命等健康指标达到发达国家水平。其中,毛泽东的医疗卫生思想和实践起了重大作用,主要表现在:一是树立“一切为了人民健康”的思想,把卫生工作视为重要的政治工作,同经济、政治、社会和文化建设结合起来,对健康进行综合治理;二是树立“预防为主”的思想,采取预防为主的方针及符合国情的适宜技术,控制医疗成本;三是树立“面向工农兵”的思想,建立面向全体人民的公平的医疗保障制度,保基本、强基层;四是树立卫生工作和群众运动相结合的思想,这是党的群众路线在社会建设领域的体现;五是树立良好医德医风,激发医务人员的职业荣誉感。这些做法,推动我国在经济发展水平很低的情况下建立了覆盖全民的基本医疗保障制度,对当前深化医药卫生体制改革仍具有借鉴和指导意义。

【关键词】毛泽东;医疗卫生;改革

中图分类号:A84 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2015)05-0039-06

从新中国成立到改革开放之前,我国的国民健康状况大幅度跃升。一是平均寿命从建国前的35岁增加到了1978年的68岁,达到当时中等发达国家的水平,远远超过我国经济水平的排名。二是初生婴儿死亡率从1950年约250‰下降到1981年的低于50‰,比较60年代到70年代几个主要发展中国家人均寿命和婴儿死亡率指标的改善情况,中国遥遥领先。三是很多流行性疾病,如天花、霍乱、性病等得到较彻底的消除,而寄生虫病,如血吸虫病和疟疾等得到了大幅度的削减。健康就是生产力。^①新中国在改善人民健康方面取得的这些成就,与当时其他发展中国家相比是十分突出的,不仅有效改善了人民生活,而且为改革开放之后的经济发展奠定了基础。这些成就,离不开毛泽东的医疗卫生思想及实践。

通过发展医疗卫生事业改善民生,是毛泽东思想的重要组成部分。建国后医疗卫生领域的重大举措,如爱国卫生运动、防止血吸虫等传染病、农村合作医疗、赤脚医生等,都是毛泽东亲自推动的。毛泽东的医疗卫生思想,并不局限于医疗卫生领域,而是把医疗卫生置于经济社会发

展的全局来看待,体现了毛泽东思想“实事求是、群众路线、独立自主”的灵魂,是毛泽东思想的重要组成部分,对今天深化医药卫生体制改革,实现“人人享有基本医疗卫生服务”的目标,仍有借鉴意义。

一、综合治理,一切为了人民健康

健康是人生存和发展的基础,是最基本的人权。维护健康不仅是医疗卫生专业部门的事,而且涉及经济、政治、发展方式、社会公平等许多方面,需要综合治理。近来,这一思想越来越受到国际卫生界的重视。毛泽东一向把卫生工作放在全局考虑,作为一项重要的政治工作。为此,他亲自做调查研究、起草对卫生工作的指示、倡导和发动爱国卫生运动、亲自推动农村合作医疗发展,把改善人民健康作为移风易俗、发展经济、稳定社会、改善民生的重要途径。

在毛泽东的青年时代,旧中国灾难深重,人民体质虚弱、精神萎靡,是国家贫弱不堪的象征。毛泽东公开发表的第一篇文章《体育之研究》就说道:“国力茶弱,武风不振,民族之体

* 作者简介:李玲,(北京100871)北京大学国家发展研究院教授,国务院深化医药卫生体制改革专家咨询委员会委员。

江宇,(北京100010)国务院发展研究中心副研究员。

① 参见李玲:《人力资本、经济奇迹与中国模式》,潘维主编:《中国模式:解读人民共和国的60年》,中央编译出版社,2009年,第201—236页。

质，日趋轻细。此甚可忧之现象也。”“德智皆寄于体。无体是无德智也……体者，为知识之载而为道德之寓者也。”^①可见，他把人民健康作为思想和文化建设的基础，认为改善人民健康是振兴民族精神的必要途径。在革命战争年代，毛泽东认为卫生工作是战争胜利的重要保障，明确提出了卫生工作必须坚持“一切为了人民健康”的方针。1933年毛泽东在长冈乡调查时就指出：“疾病是苏区中一大仇敌，因为它减弱我们的革命力量。如长冈乡一样，发动广大群众的卫生运动，减少疾病以至消灭疾病，是每个乡苏维埃的责任。”^②1941年他为延安中国医科大学第四期毕业生题词“救死扶伤，实行革命的人道主义”。1942年5月给延安中央医院题词“治病救人”。1945年5月，他在党的第七次全国代表大会上的讲话中指出：“所谓扫除文盲，所谓普及教育，所谓大众文艺，所谓国民卫生，离开了三亿六千万农民，岂非大半成了空话？”^③这些已经初步体现了他关于卫生工作的根本目标，是增进人民健康的思想、把群众工作和卫生工作相结合的思想。

新中国成立后，毛泽东作为党和国家主要领导人，多次对卫生工作做出指示，强调把卫生工作摆到全局高度来看待。集中体现在1951年9月他为中央起草的《关于加强卫生防疫和医疗工作的指示》中：“今后必须把卫生、防疫和一般医疗工作看作一项重大的政治任务，极力发展这项工作。对卫生工作人员必须加以领导和帮助。对卫生工作必须及时加以检查……必须教育干部，使他们懂得，就现状来说，每年全国人民因为缺乏卫生知识和卫生工作引起疾病和死亡所受人力畜力和经济上的损失，可能超过每年全国人民所受水旱风虫各项灾荒所受的损失……决不应该轻视卫生工作。”^④它深刻地阐述了卫生工作的重要性，并给卫生工作做了明确的定位，为此后党和政府领导卫生工作奠定了思想理论基础。1955年10月12日，毛泽东在修改《1956年到1967年全国农业发展纲要（草案的修改稿）》时写道：“除四害的根本精神，是清洁卫生，人人振奋，移风易俗，改造国家。”^⑤在10月13日的最高国务会议的讲话中，他再次指出：“除四害是一个大的清洁卫生运动，是一个破除迷信的运

动……如果动员全体人民来搞，搞出一点成绩来，我看人们的心理状态是会变的，我们中华民族的精神就会为之一振。我们要使我们这个民族振作起来。”^⑥在1960年他起草的《中央关于卫生工作的指示》中，他严肃地批评了大多数省、市、区党委第一书记对卫生工作的忽视，要求对卫生工作“由党委第一书记挂帅……立即将中央二月二日批示的文件发下去，直到人民公社；各省、市、区党委迅即做出自己的指示，重新恢复爱国卫生运动委员会的组织和工作，发动群众，配合生产运动，大搞卫生工作”^⑦。60年代后，他又亲自推动农村合作医疗和赤脚医生运动，创造了世界瞩目的中国式初级卫生保健模式。

二、预防为主，有效控制医疗成本

医疗卫生资源是有限的，因此始终存在一个预防和治疗之间、低成本的适宜技术和高精尖技术之间的选择问题。预防和低成本的适宜技术，面向的是广大人群，简便易行，对健康的改善效果大，社会效益好，但是经济效益差；而高精尖技术则相反。现代西方医学一度片面强调发展高精尖技术、把大量资源用于晚期治疗，忽视面向人群的预防措施和适宜技术的普及。自西医传入我国之后，我国医疗卫生事业也出现这一倾向，使得医疗卫生资源集中于少数大医院，医务人员的主要精力用于攻克疑难杂症，忽视了面向广大人群的预防保健和普及基本服务。毛泽东医疗卫生思想的一个重要内容，就是纠正这种倾向，加强预防，推广适宜技术，让有限的医疗卫生资源

① 《毛泽东早期文稿》，长沙：湖南人民出版社，2008年，第65页。

② 《毛泽东文集》第1卷，北京：人民出版社，1993年，第298页。

③ 《毛泽东选集》第3卷，北京：人民出版社，1953年，第1029页。

④ 参见新华网 http://news.xinhuanet.com/ziliao/2005-01/21/content_2491055.htm，2015年9月24日访问。

⑤ 《建国以来毛泽东文稿》第6册，北京：中央文献出版社，1992年，第606页。

⑥ 《毛泽东著作专题摘编》下，北京：中央文献出版社，2003年，第1657页。

⑦ 《建国以来毛泽东文稿》第9册，北京：中央文献出版社，1996年，第81页。

惠及更多人群，发挥更大的作用。

在预防为主方面，毛泽东认为医疗卫生工作的首要目标是减少疾病，而减少疾病的主要途径是预防。1941年6月，他在为《解放日报》撰写的一篇社论中指出：“我们现在提倡自然科学，是为着扫除边区人民迷信的、愚昧的思想和不卫生的习惯，普遍提高人民大众的文化水平。”^①在建国初期抓的爱国卫生运动，就是一场以预防疾病为宗旨的大规模群众运动。他在为第二届全国卫生会议的题词中说：“动员起来，讲究卫生，减少疾病，提高健康水平，粉碎敌人的细菌战争。”^②他在1950年写给教育部长马叙伦的信中说：“要各校注意健康第一，学习第二。营养不足，宜酌增经费。学习和开会的时间宜大减。”^③1951年1月15日，毛泽东再次就学生健康问题致信马叙伦：“提出健康第一，学习第二的方针我以为是正确的。”^④1964年针对干部保健，他说：“一个人，如果不动动，只是吃得好、穿得好、住得好、出门乘车不走路，就会多生病。衣、食、住、行受太好的照顾，是高级干部生病的四个原因。”^⑤他指示卫生部，取消专职保健医生、保健护士的制度，把保健医生、保健护士调回医院去参加病房和门诊工作。对于没有严重疾病的人，提倡经常到户外活动、锻炼身体、积极预防疾病、增进健康，取消存在于高于保健工作中的一些特殊化的作法。毛泽东在审阅卫生部就此事的报告时，又批注说“保健局应当取消”、“北京医院医生多，病人少，是一个老爷医院，应当开放”。^⑥

在采取符合国情的适宜技术方面，集中体现在“六二六指示”中。人们对“六二六指示”最深刻的印象是“把医疗卫生工作的重点放到农村去”，实际上，除了城乡医疗资源的分配之外，毛泽东在“六二六指示”还谈到了医疗卫生技术路线的问题。他说：“脱离群众……把大量的人力、物力放在研究高、深、难的疾病上，所谓尖端。对于一些常见病、多发病、普遍存在的病，怎样预防？怎样改进治疗？不管或放的力量很小。尖端问题不是不要，只是应该放少量的人力、物力，大量的人力、物力应该放在群众最需要解决的问题上去。”^⑦这段话针对的是当时医疗卫生界存在的忽视普通群众的需求，而专注于

那些在学术上有价值的、但是面向少数人群的高精尖技术的做法。这种做法不仅会导致人群之间的不公平，而且会不断推高医疗费用。在毛泽东的推动下，新中国头30年的经验是一种同现代医学“以治疗为本”不同的另一种思路，那就是通过全民预防、群防群控、大规模的健康教育、爱国卫生运动，把群众运动和医疗卫生服务结合起来。这种思路的核心在于用社会组织的手段，来替代专业性的高成本、高技术投入，实践证明这是有效的。“六二六指示”之后，大批的赤脚医生来到乡下，他们不仅是医疗服务的提供者，而且是农村社会的组织者，把农民组织起来进行健康教育、自我保健、卫生运动、心理疏导。这种机制弥补了专业力量的不足，也创造了改善健康的新模式。

另外，毛泽东始终主张中西医结合，多次对此作出批示和推动。这除了着眼于继承传统文化之外，也是出于中医“简便验廉”的特点，符合当时我国经济发展水平低、人力资源丰富的国情，中医在农村合作医疗中起了重要作用。

三、保基本强基层， 建立公平的医疗保障制度

健康是人的基本权利，公平提供基本医疗卫生服务，是社会公平的基石。建国初期，在毛泽东的推动下，我国在建立计划经济体制的同时，就建立了覆盖城镇居民的劳动保险和公费医疗制

① 凌志：《毛泽东的反迷信思想探析》，《中共云南省委党校学报》2009年第2期，第9页。

② 《建国以来毛泽东文稿》第3册，北京：中央文献出版社，1989年，第614页。

③ 《毛泽东文集》第6卷，北京：人民出版社，1993年，第93页。

④ 何东昌主编：《中华人民共和国重要教育文献（1949—1975）》，海口：海南出版社，1998年，第32页。

⑤ 卫生部党组一九六四年七月二十九日关于改进高级干部保健工作给毛泽东的报告，参见中国共产党新闻网“文献资料”栏目，<http://cpc.people.com.cn/GB/64184/64186/66675/4493740.html>，2015年9月24日访问。

⑥ 《建国以来毛泽东文稿》第11册，北京：中央文献出版社，1996年，第124—125页。

⑦ 姚力：《“把医疗卫生工作的重点放到农村去”——毛泽东“六·二六”指示的历史考察》，《当代中国史研究》2007年第3期。

度。但是,直到60年代,城市和农村医疗服务水平的差距依然很大。据1964年的统计:在卫生技术人员分布上,高级卫生技术人员69%在城市,31%在农村,其中县以下仅占10%;全国卫生事业费9亿3千余万元中,用于公费医疗的2亿8千余万元,占30%,用于农村的2亿5千余万元,占27%,其中用于县以下的仅占16%。对此,毛泽东于1965年在“六二六指示”中批评卫生部是“城市老爷部”,并且做出了“把医疗卫生工作的重点放到农村去”的号召。在这一号召下,卫生部组织了巡回医疗等措施,但是毕竟没有从制度上解决问题。为此,毛泽东在60年代末和70年代又亲自推动了农村合作医疗的普及和赤脚医生运动。

我国农村合作医疗和赤脚医生制度是在毛泽东亲自推动下才建立的。合作医疗制度是农村人民公社制度的一部分,为解决我国农民的看病问题起了重要作用,是具有中国特色的农村医疗保障制度。在“大跃进”和人民公社化运动中出现的农村合作医疗的萌芽,为解决农民看病问题起了一定的作用,但是不久就随着经济调整而覆盖面大幅度下降。1962年8月,卫生部批评过去几年“在治病方面,一个时期有公社包下来的倾向”^①。到1964年,全国农村只有不到30%的社队还维持合作医疗。1968年,湖北长阳等地的农民又自发搞起合作医疗,毛泽东给予了大力支持。1968年11月,毛泽东亲自批转了湖北省长阳县乐园人民公社举办合作医疗的经验,并称赞“合作医疗好”。^②12月5日,《人民日报》刊发《深受贫下中农欢迎的合作医疗制度》的报道,介绍了乐园人民公社的合作医疗经验。随后,《人民日报》用一年时间,连续组织23期专稿开展大讨论。在这次大讨论的推动下,从1969年起,全国出现了大办农村合作医疗的热潮,到70年代末,覆盖率达到90%。全国医疗卫生机构病床的分布由1965年农村只占40%,到1975年比重提高到60%,并且全国卫生经费的65%以上用于农村。1968年9月,毛泽东又对调查报告《从江镇公社“赤脚医生”的成长看医学教育革命的方向》做出批示和修改,号召广大城市医务工作者向赤脚医生学习。赤脚医生成为为我国农民提供医疗卫生服务的主力军,最高峰时全国有

约500万赤脚医生和农村卫生员,大大改善了城乡医疗服务不公平的状况。联合国妇女儿童基金会在1980—1981年的年报中称:“中国的赤脚医生制度在落后的农村地区提供了初级护理,为不发达国家提高医疗卫生水平提供了样板。”^③2003年之后,我国建立新型农村合作医疗制度;2009年以来,深化医药卫生体制改革,提出“保基本、强基层、建机制”的原则,这都是对毛泽东医疗卫生思想的继承。

四、组织起来,将群众路线运用于医疗卫生建设领域

走群众路线,把群众“组织起来”,是毛泽东思想的重要组成部分。发展中国家的医疗卫生事业,遇到的最大问题之一是技术和人才的缺乏。毛泽东在领导中国解决这个问题的过程中,创造性地发挥了党的“群众路线”做法,把群众运动和维护健康结合起来,通过发挥群众集体协作的力量,弥补了技术和专业人才的缺乏,使医疗卫生成为人民普遍参与的事业,促进了社会建设、移风易俗。

毛泽东对爱国卫生运动的关注,是他关于卫生工作和群众运动相结合的思想的集中表现。1957年2月在《关于讲卫生、除四害问题的批语和信》中,他要求“中央和国务院应联合发一个指示,号召全民动员,讲卫生,除四害,立即动手,分步进行”,“内容要把人人振奋、改造国家,带动消灭人病、牲口病、作物病的道理讲清楚”。^④1958年,他为中央起草《关于在全国开展以除四害为中心的爱国卫生运动的通知》说:“除四害布置,城市一定要到达每一条街道,每一个工厂、商店、机关、学校和每一户人家,乡村一定要到达每一个合作社、每一个耕作队和每

① 夏杏珍:《农村合作医疗制度的历史考察》,《当代中国史研究》2003年第5期。

② 毛泽东对于《人民日报》1968年发表的《深受贫下中农欢迎的合作医疗制度》等文章的批语,参见《建国以来毛泽东文稿》第12册,北京:中央文献出版社,1998年,第604页。

③ 李砚洪:《赤脚医生》,《北京日报》2008年1月22日。

④ 《建国以来毛泽东文稿》第6册,第17页。

一户人家。”^①毛泽东于1月上旬，亲自检查了杭州市小营巷的卫生情况。在毛泽东的领导和号召下，爱国卫生运动成为将群众路线运用于卫生防病工作的伟大创举，通过有效的社会组织将中国政治优势、文化优势转化为人民群众的福利，以较低的成本实现了较高的健康绩效。

毛泽东将卫生工作和群众运动相结合的做法，取得了明显的成效，其中最突出的就是我国在防治血吸虫病上取得的成就。血吸虫病是当时在我国流传面广、危害深的主要传染病之一。1955年，毛泽东在杭州召开的政治局扩大会议上的讲话中指出，“血吸虫病是危害人民健康最大的疾病，它关系到民族的生存繁衍，关系到生产的发展和新农村的建设，关系到青年能不能参军报国，我们应该认识到问题的严重性”，并向全国人民发出“一定要消灭血吸虫病”的号召^②，推动这项工作。在如何开展血防工作上，卫生部门并不赞成用群众运动的方式，认为“农村缺乏安全的医疗设备，工作的重点应当是在县城开办正规的现代医院”^③。但是，毛泽东通过推动各地广泛发动群众开展爱国卫生运动的方式进行血防工作，取得明显成效。^④

五、改造思想，树立良好医德医风

医疗卫生服务十分复杂，难以监管，医务人员自身的医德医风对保障服务的质量有很大作用。在医疗卫生工作中，是单纯用经济手段激励医生，还是树立良好医德医风，用救死扶伤的荣誉感来激励医生？这是医疗卫生体制中的重要问题。毛泽东一贯提倡发扬良好的医德医风。抗日战争时期，他把白求恩大夫树立为“为人民服务”的典范，指出“我们这个队伍完全是为着解放人民的，是彻底地为人民利益工作的”；“我们大家要学习他毫不自私自利的精神”。^⑤1941年，毛泽东在为延安医科大学的题词中，提出“救死扶伤，实行革命的人道主义”。^⑥他还十分重视对卫生人员政治和业务素质的培养与提高。1968年，他在一个相关报告中批示：“从旧学校培养的学生，多数和大多数能够同工农兵结合，有些人还有所发明创造，不过要在正确路线领导下，由工农兵给他们以再教育，彻底改造旧思想。”^⑦

在他这些思想的感召下，加上当时的经济社会环境影响，这一时期的医务人员有着很高的社会地位和威信，医患关系十分融洽。

六、毛泽东医疗卫生思想对当前深化医药卫生体制改革的启示

2009年以来，我国开始深化医药卫生体制改革，取得明显成效，但还有一些长期积累的矛盾和问题尚未解决，例如各级政府对卫生工作的重视仍有待提高，公立医院医务人员激励机制仍然扭曲，医务人员执业环境和职业精神有待改善，财政补偿的长效机制有待建立。随着改革触及药品生产流通环节和医院旧体制机制，对利益调整力度加大，改革还将面临一些阻力。医改不是另起炉灶，而是对历史的延续。回顾毛泽东的医疗卫生思想和实践，对今天的深化医改有如下启示：

第一，把人民健康作为国家发展的中心目标之一，提高到政治高度。将医改进一步拓展到维护人民健康、建设人力资源强国、实现人民健康和经济社会协调发展的高度，实现我国由人口大国向人力资源强国的转变，促进经济发展转向依靠科技进步和人力资源优势的科学发展。

第二，在改革中坚持公平优先原则。今天较毛泽东时代经济发展了很多，但医疗卫生资源仍不丰裕，在改革中必须坚持公平优先的原则，使有限资源优先惠及中低收入者。应该以更大的力

(下转第106页)

① 《建国以来毛泽东文稿》第7册，北京：中央文献出版社，1992年，第4页。

② 张晓丽：《论毛泽东与新中国血吸虫病防治事业的发展》，《党史文苑》2014年第8期，第33页。

③ 《血防战役中毛泽东思想的伟大胜利》，《中国医药》1968年第10期，第594页。

④ [美] 大卫·M·兰普顿、张志辉：《“大跃进”时期的医疗政策》，《科学文化评论》2006年第1期。

⑤ 《毛泽东选集》第3卷，第1003页。

⑥ 卢希谦：《革命人道主义医德观的提出——纪念毛主席“救死扶伤，实行革命的人道主义”题词发表50周年》，《道德与文明》1992年第4期。

⑦ 毛泽东：《对调查报告〈从江镇公社“赤脚医生”的成长看医学教育革命的方向〉的批语和修改》，《建国以来毛泽东文稿》第12册，北京：中央文献出版社，1998年，第557页。

新中国的卫生政策变迁与国民健康改善

傅虹桥*

【摘要】新中国卫生政策经历了三个历史阶段：卫生事业福利时期（1949 - 1978）；市场化改革时期（1978 - 2003）；回归公益性时期（2003 - ）。卫生政策的变迁与党和政府的执政理念及发展模式有着密切关系。本文发现，加强政府卫生责任、注重卫生公平性的时期（1949 - 1978 年和 2003 年以来）是国民健康改善较快的时期。特别是在经济发展水平相对较低的前 30 年，通过将卫生定位于福利事业并实施爱国卫生运动等创新措施，新中国实现了国民健康的快速改善。相反，强调市场化虽然能够增加医疗资源供给，但是国民健康改善并不能取得理想的结果。本文建议，应该借鉴我国卫生事业发展自身经验，尊重其客观规律，将经济改革与卫生改革措施有所区分，继续坚持公益性的卫生事业发展方向。

【关键词】卫生政策；国民健康；历史经验；计划经济时期

中图分类号：D60 文献标识码：A 文章编号：1000 - 7660（2015）05 - 0044 - 07

一、引言

新中国成立六十余年来，我国经济社会体制发生了巨大变化，完成了从计划经济体制向社会主义市场经济体制的转变。作为社会经济体制重要组成部分的医疗卫生体制同样经历了巨大转变。总体来说，新中国的卫生政策和卫生体制呈现出阶段性特征，不同历史时期的卫生政策存在较大的差异。回顾和比较不同历史阶段卫生政策与卫生体制的特点，分析不同历史阶段卫生政策的成效，有利于总结我国建国六十余年来卫生事业发展的经验和教训。特别是在目前关于未来中国卫生政策的取向以及卫生体制变革的方向依然存在较多的争议情况下^①，历史的梳理能够帮助我们回答当前医药卫生体制改革的热点争论问题，对下一阶段的医改政策具有启示意义。

目前，有许多针对新中国卫生政策变迁以及卫生事业发展历史经验的研究。关于新中国卫生政策的阶段性，有研究直接将新中国医疗卫生政策划分为改革开放前后两个阶段^②，也有学者将

改革开放以后的医疗卫生政策的阶段性进一步细分。这类研究普遍将改革开放之前视为卫生政策的一个历史阶段，但如何对改革开放以后的卫生政策进行阶段性划分则存在不同的观点^③。无论是支持哪种阶段性划分方式，这类研究都普遍认为改革开放以后的卫生政策经历了重大调整。这类研究通过梳理卫生政策，为理清我国医疗卫生政策的发展变迁提供了重要参考。但是，目前关于新中国卫生政策变迁的研究主要局限在卫生政策的梳理和事实的罗列，比较缺乏结合社会经济宏观背景的历史经验分析，特别是缺乏对建国六十余年来的卫生政策的对比分析。并且，已有的研究比较缺乏关于不同历史阶段卫生政策成效的分析，这影响了对我国卫生事业发展的经验总结。

因此，本文试图结合中国宏观社会经济体制的变迁，回顾和比较不同历史阶段卫生政策和卫生体制变迁，并在此基础上比较不同历史阶段的国民健康改善情况，为比较不同历史阶段卫生政策的成效提供事实依据，也反过来为卫生政策的阶段性划分的合理性提供证据。根据世界卫生组织

* 作者简介：傅虹桥，（北京 100871）北京大学国家发展研究院经济学博士生。

① 关于中国下一步医药卫生体制改革方向的争议，可参见葛延风等：《对中国医疗卫生体制改革的评价与建议》，《中国发展评论》2005 年增刊 1 期；李玲等：《改革开放背景下的我国医改 30 年》，《中国卫生经济》2008 年第 2 期；顾昕：《全球性医疗体制改革的大趋势》，《中国社会科学》2005 年第 6 期。

② 钱信忠、张怡民：《中国卫生五十年历程》，北京：中医古籍出版社，1999 年。

③ 关于改革开放以后的卫生政策阶段性，有学者认为是两个阶段，参见何国忠：《中国卫生政策评价研究》，华中科技大学博士论文，2006 年；有学者认为是三个阶段，参见王秀峰：《卫生改革 30 年历程回顾》，《卫生经济研究》2009 年第 1 期；也有学者认为是五个阶段，参见林光汶等：《中国卫生政策》，北京：北京大学医学出版社，2010 年。

织的报告,评价卫生政策的成效以及医疗卫生体系的绩效,可以从总体健康情况、健康公平性、医疗卫生服务需求满足程度、医疗卫生服务的公平性以及财务负担等五个维度进行评估。^①其中,总体健康情况和健康公平性是卫生体系以及卫生投入的直接产出,在整个卫生体系评估中具有核心的地位。因此,本文选取国民健康水平变迁作为分析卫生政策成效的关键变量。

二、我国卫生政策与卫生体制变迁

我国卫生政策与体制的变迁与我国经济社会发展密切联系。新中国六十余年的发展,大体可分为两个阶段:社会主义革命和建设时期、改革开放新时期。虽然两个阶段存在着紧密的联系,但是两个阶段的指导思想、经济体制以及社会结构都发生了巨大的变化。受此影响,我国卫生政策的指导思想、政策取向和内容也发生了巨大的变化,呈现出阶段性特征。

(一) 1949 - 1978: 福利性卫生政策和创新性卫生体制

新中国成立以后,鼠疫、天花、霍乱等恶性传染病严重威胁着我国民众的健康,卫生政策的首要任务就是防病治病。当时卫生人才以及卫生医疗资源严重稀缺,特别是广大农村地区除了少数中医以外几乎没有医疗卫生资源。其他国家解决国民健康问题的途径主要有以下几个特点:(1)严重依赖通过昂贵财力投入培养出来的高技术的专科医生;(2)非常强调较高的医疗技术标准;(3)治疗为主的导向;(4)关注个人医疗服务,而不是建设公共卫生计划。^②国民经济方面,政府实行优先发展重工业的发展战略,积累的资本和国家财政主要投资于重工业和国防工业^③,消费性物质资本和轻工业发展速度较慢。因此,新中国在成立以后不具备建立资本相对密集并且强调专业高技术的西方医疗模式的条件。

虽然受到客观条件的限制,但是在发展理念方面,社会主义中国将促进社会公平置于整个国家发展的优先地位。党和政府致力于消除三大差别,营造公平优先的社会环境。卫生作为体现社会公平和社会福利的重要领域,卫生政策的福利性始终贯穿于计划经济时期卫生事业的发展过程中。一方面,新中国学习苏联在城市地区建立了医疗保障制度。1951年和1952年政务院先后公

布了《中华人民共和国劳动保险条例》、《关于全国各级人民政府、党派、团体及所属事业单位的国家机关工作人员实行公费医疗预算措施的指示》,标志着劳保医疗和公费医疗制度的建立,并且覆盖人群与享受水平不断扩大和提高。为了保障基本医疗服务,政府直接举办医疗卫生服务机构、生产和分配药品、建立三级医学人才培养机构等,对医疗机构和药品生产企业进行强有力的规制。政府支付卫生人员的工资、日常开支以及硬件投入,保障医务人员的基本生活,对医疗服务价格以及药品价格进行严格的控制。1956年,卫生部颁布《改进卫生财务管理》,明确医院全额管理、差额补助、年终结余上缴。同年,财政部、卫生部联合发出了医院、诊所一律免征工商业税的通知,明确了医疗卫生单位的社会福利性质。另一方面,面对资本稀缺、人才匮乏的约束条件,新中国非常注重卫生政策和卫生体制的本土化创新。“面向工农兵、团结中西医、预防为主、卫生工作与群众运动相结合”的卫生工作方针就反映了新中国卫生工作本土化创新的倾向。特别是“卫生工作与群众运动相结合”的方针,反映了新中国利用特有的组织资源和劳动力资源来弥补物质资本的相对不足的指导思想。爱国卫生运动就是通过群众性的运动来实现公共卫生环境、个人健康行为的改善,在消除传染性疾病方面取得了显著的效果^④,是我国医疗卫生政策史乃至世界卫生发展历史上的一次重大创新。

在城市医疗保障制度不断建立完善、爱国卫生运动有序开展背景下,毛泽东开始关注农村地区的医疗保障问题。虽然新中国成立以后政府出台了许多城市支援农村、整合农村医疗卫生资源的政策,但是多数农民依然缺乏基本的医疗保障和医疗服务,卫生资源在城乡分布的不均衡状况并没有明显改善。卫生部在1965年《关于把卫生工作重点放到农村的报告》中提到,在卫生

① Murray, C. J., & Frenk, J. (2000). A Framework for Assessing the Performance of Health Systems. *Bulletin of the World Health Organization*, 78 (6), 717 - 731.

② 陈美霞:《大逆转:中华人民共和国的医疗卫生体制改革》,《批判与再造》2006年第31期。

③ 林毅夫等:《比较优势与发展战略——对“东亚奇迹”的再解释》,《中国社会科学》1999年第5期。

④ 李洪河:《建国初期的卫生防疫事业探论》,《党的文献》2006年第4期。

技术人员分布上,高级卫生技术人员69%在城市,31%在农村,其中在县以下的仅占10%。1965年6月26日,毛泽东针对农村卫生医疗工作存在的问题,做出“把医疗卫生工作重点放到农村去”的指示。随后,卫生工作的重点开始转向农村,城市卫生资源开始大量向农村转移。1968年,毛泽东亲自批发了湖北长阳县乐园公社举办合作医疗的经验,政府开始引导和扶持农村合作医疗制度和赤脚医生制度。到1976年,全国实行合作医疗制度的生产大队的比重高达93%,覆盖了全国农村人口的85%。^①1979年《中华人民共和国宪法》规定,国家积极支持、发展合作医疗事业,使医疗卫生工作更好地保护人民公社社员身体健康,发展农业生产服务。对于经济困难的社队,国家给予必要的补助。这标志着合作医疗纳入到国家的基本法律框架之内。

总结起来,计划经济时期的卫生政策和卫生体制具有两个显著的特点。第一,卫生事业是福利性质的。卫生政策和卫生体制的目标是“一切为了人民健康”。劳保医疗制度、公费医疗制度和农村合作医疗制度都是卫生政策福利性质的具体体现。卫生工作是党和政府致力于消除三大差别、体现社会主义优越性的重点领域。第二,政策创新一直贯穿于卫生政策中。新中国创造性地将卫生政策与经济、政治、社会和文化建设结合起来。卫生政策既有覆盖全民的医疗保障政策,也有组织发动群众的健康促进政策。合作医疗制度和赤脚医生制度通过依托集体经济和群众运动,以低廉的成本向农村地区提供初级卫生保健,对解决农民缺医少药问题、维护农民健康起到了独特的作用。爱国卫生运动,通过动员群众的方式,改变国民生活环境和生活方式,健康知识和行为得到大范围的普及。这些创新性卫生政策使得新中国形成了特有的健康保障模式,对世界各国卫生政策的发展都产生了较大的影响。

(二) 改革开放后到2003年:“放权让利”到“市场化”

80年代以后,社会发展思路以及政治经济体制都发生了巨大变化。在发展思路方面,“放权让利”“搞活”成为改革的方向和目标。公平开始让位于效率,公平与效率并重逐步演化为效率优先。在计划经济时期建立的国有企业、集体企业以及人民公社开始改革或者解体,原有医疗保障制度所依赖的经济组织基础不复存在。财政

体制方面,统收统支的财政政策向分级分税制转变,地方政府开始更多地承担卫生筹资责任。由于不同地方政府的财政收入差距很大,卫生投入的地区差异开始显现。

卫生政策也随着社会经济政策的调整而调整。这种调整首先体现在政府的卫生投入政策。政府开始逐步调整卫生事业和卫生服务的定位,卫生服务商品属性等概念的提出^②反映了决策层试图改变卫生事业福利性的定位,在卫生筹资中更多强调个人的责任。政府卫生投入占卫生总费用比重连年下降,最低降至20%以下^③。其次,卫生领域作为经济改革的配套领域,卫生体制改革服务于经济改革。在城市,政府为了要创造一个自由的劳动力市场,以企业为基础的福利制度必须被新的制度所替代,因此政府对劳保医疗进行了大刀阔斧的社会化改革。医疗保险的覆盖人群大幅度下降。在农村,由于家庭联产承包责任制,除少数地区有集体所有的乡镇企业外,大部分乡村的集体经济十分薄弱,甚至完全不存在。合作医疗和赤脚医生所依赖的社会组织开始瓦解。在这种情况下,用提留集体公益金的方式来扶持合作医疗,在大部分地方失去了可行性,因此农村合作医疗的覆盖率迅速下降,赤脚医生作为非生产人员开始自谋职业。第三,经济改革的手段开始大规模应用于医疗机构。政府对医疗机构引入经济核算,更多强调市场机制在资源配置中的作用。医院成为独立经济核算的主体,医院和公共卫生机构可以进行创收,以弥补预算的不足。1985年《关于卫生工作改革若干政策问题的报告的通知》提出“必须进行改革,放宽政策,简政放权,多方集资,开阔发展卫生事业的路子,把卫生工作搞活,解决卫生工作资金不足的问题”。1992年《关于深化卫生改革的几点意见》提出“进一步推进医疗领域要素市场的自由流动,利用市场价值来配置资源”。1997年《关于卫生改革与发展的决定》提出“卫生机构实行并完善院(所、站)长负责制,进一步扩大经营

① 王绍光:《学习机制与适应能力:中国农村合作医疗体制变迁的启示》,《中国社会科学》2008年第6期。

② 关于卫生事业定位的讨论,可参见宋森:《关于我国卫生事业性质问题研讨的综述》,《中国卫生经济》1991年第6期。

③ 1978年个人支出占卫生总费用的比例约20%左右,2000年个人支出占卫生总费用的比例达到60%,相应政府支出占卫生总费用的比例约15%左右。

管理自主权”。2000年《关于城镇医药卫生体制改革的指导意见》进一步提出“建立新的医疗机构分类管理制度”，“鼓励各类医疗机构合作、合并，共建医疗服务集团”，“扩大公立医疗机构的运营自主权，实行公立医疗机构的自主管理，建立健全内部激励机制与约束机制”，“依法经营，照章纳税”。上述文件表述表明，市场化改革的思路 and 方向正在不断强化。

这一时期的卫生政策特点与国民社会经济政策密切相关，在绝大多数时间内经济改革政策的指导思想就是卫生政策的指导思想。从定位上看，经济增长成为国家发展的首要目标，卫生体制改革从属于经济改革，卫生事业在经济社会发展中的地位有所下降。如何应对经济体制改革、社会体制改革对原有国民健康保障模式的破坏并没有纳入改革开放的宏观布局中。建国后逐步建立的保障国民健康的重要制度逐渐丧失功能（三级合作医疗、依托国有企业的劳保医疗、爱国卫生运动），卫生政策没有针对性地应对这种制度变化所带来的挑战。从政策目标上看，虽然卫生政策的口号依然是“一切为了人民健康”，但实际上这段时期卫生政策的目标是比较模糊的。长期以来，“五年计（规）划”只是把卫生工作作为居民消费和人民生活的一个方面来对待。甚至在“十五”规划中，将卫生工作同其他几项旨在拉动内需的措施并列起来，“提高国民健康”这一卫生工作的终极目标反而被淡化。从政策内容上看，卫生政策放弃了建国以后前30年全面健康干预的政策框架，将卫生政策的重点放在医疗资源的供给，公共卫生、疾病预防、健康促进在卫生政策中地位下降，卫生政策在实践中逐步演化为狭义的医疗政策。虽然市场化导向的卫生政策极大促进了我国医疗卫生资源的扩张，但是对公共卫生特别是农村卫生工作的忽视，对筹资和卫生服务公平性的不重视，直接影响了我国国民健康绩效的提高，让“看病难、看病贵”问题成为社会突出问题。

（三）2003年至今：强调回归公益性

“非典”暴发以及“看病难、看病贵”问题使得政府和社会开始反思以往的卫生政策。经过25年的改革开放，社会也进入矛盾相对集中的爆发时期。城乡差距过大、收入分配不公、缺乏基本社会保障等一系列问题使得执政者和学界开始反思改革开放的社会经济政策。重新审视公平

和效率的社会思潮开始涌动。“非典”暴发反映出经济政策与社会政策不匹配的问题，促进了科学发展观理念的提出。在党的十七大上，提出了“四位一体”建设总布局，以改善民生为重点的社会建设成为国家发展的重点领域。经济方面，随着国有企业改革的阶段性完成以及中国进入WTO以后经济的持续高速增长，政府财力特别是地方政府财力迅速增长，加强政府卫生投入已经具备经济上的可能性。在这样的背景下，政府出台了一系列加强公共卫生、重视农村工作、强化政府卫生投入的政策，并启动新一轮医疗卫生体制改革，我国医疗卫生体制进入新一轮“政府主导”时期。政府开始重新定位卫生事业，将其明确为公益性事业，并提出要建立覆盖城乡的基本医疗卫生保健制度^①。一方面，针对“非典”所体现的公共卫生体系建设问题，政府开始加大对公共卫生领域的财政投入，将公共卫生服务均等化作为卫生工作的一个主要目标之一，并且通过立法等手段重建了公共卫生体系，先后出台了《关于突发公共卫生事件医疗救治体系建设规划的通知》《国家突发公共事件医疗卫生救援应急预案》等多项政策。另一方面，在明确的卫生事业定位和目标下，针对农村和低收入群体的配套性政策开始陆续出台。2003年国务院办公厅转发卫生部等部门《关于建立新型农村合作医疗制度意见的通知》，政府重新扶持建立农村合作医疗制度，并明确政府财政投入不低于每人10元。2007年，政府在城市地区开始建立城镇居民医疗保险制度，同样明确了政府财政投入的责任。针对农村医疗资源不足的问题，政府出台了加强农村医疗机构建设、培养农村卫生工作人才以及规范药品流通体系等相关政策。大部分这类政策在2009年新医改后得到进一步巩固和加强。

三、我国国民健康改善与卫生政策相关性分析

总体来说，国民健康水平在六十余年得到了极大的改善。建国以前，人均预期寿命只有35岁，婴儿死亡率超过200‰，传染性疾病以及地

^① 胡锦涛：《建设覆盖城乡居民的基本卫生保健制度》，2006年10月25日，<http://politics.people.com.cn/GB/shizheng/252/2152/2906/4954865.html>，2015年9月3日。

方病发病率、致死率都很高。2011年我国人均预期寿命达到73.5岁，婴儿死亡率下降至13.1‰，基本消灭恶性传染病，主要健康指标已经接近或者达到发达国家水平^①。但是，在不同历史阶段健康水平改善的速度却不尽相同，呈现出阶段性特征。

为了对卫生政策的成效进行比较分析，本文采用检验健康结果变迁和卫生政策变迁的同步性以探讨两者的相关性。该方法将一个时期内卫生政策综合考虑，既避免了单一卫生政策的说服力不强的问题，也避免了卫生政策对健康影响存在滞后性的问题。本文选取婴儿死亡率和人均预期寿命作为健康衡量指标。婴儿死亡率被认为是反映居民健康水平特别是妇幼健康水平的敏感性指标，与经济社会发展有着密切的关系，能够较好反映卫生服务能力和卫生政策，是衡量卫生政策成效的重要指标之一。下文图1显示了我国婴儿死亡率的变迁情况。可以发现，我国婴儿死亡率在三个阶段呈现不同的变化趋势。第一阶段是1960年以后到80年代初，这一阶段的婴儿死亡率的下降速度较快。此阶段卫生政策的特点是注重卫生公平性、体现社会福利性。第二阶段是20世纪80年代至2003年，我国婴儿死亡率下降较为缓慢，甚至在个别年份有所增加。也是在这段时间内，我国卫生事业开始以“放权让利”和“市场化”导向进行改革，政府卫生政策更多强调个人责任，卫生事业的福利性定位逐步被改变。“非典”以后，我国婴儿死亡率的下降速度再次提速，婴儿死亡率从2003年30‰左右下降到2011年13.1‰。

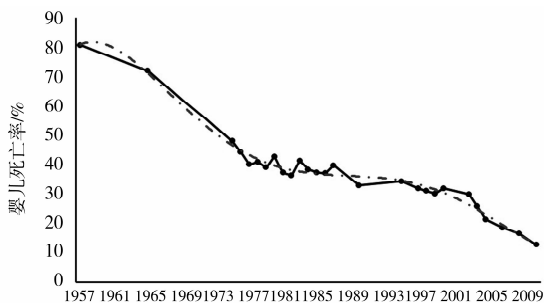


图1 建国以来我国婴儿死亡率“S”变迁^②

以人均预期寿命作为衡量国民健康指标可以发现，从中华人民共和国建国到1965年，我国人均预期寿命提高了16岁；1965年到1981年，我

国预期寿命增加17岁；1981年到1990年，我国预期寿命的改善程度只有0.8岁。2000年以后我国人均预期寿命增加速度有所提高，从71.4岁提高到2009年73.5岁，十年间人均预期寿命提高了2.1岁。相比之下，澳大利亚、日本、韩国、马来西亚、新加坡在1980年到1998年将近20年间人均预期寿命平均增长了5岁左右。这说明，从改革开放到“非典”前，我国国民健康的改善并未取得较好的结果^③。

为了进一步说明我国人均预期寿命在不同历史阶段的变化情况，本文将不同历史时期不同国别的国民经济发展水平（人均国民收入）与健康指标进行关联性分析，以试图发现我国人均预期寿命变化是否与我国经济发展水平同步。一方面是因为经济发展是决定健康的重要因素之一，另一方面是因为处于不同人均国民收入水平的国家经济发展对健康的促进作用是不同的。在人均国民收入达到一定水平以后，健康的维护更多需要的是医疗制度、健康教育、社会扶持等制度安排^④。因此，将人均国民收入与健康指标进行关联性分析可以为分析医疗卫生政策提供参考。

从图2可以看出，新中国建国以来，我国国民健康水平与经济发展并不是完全同步的。在1981年，我国国民健康水平与经济发展水平则出现了“不一致”，这种不一致体现在我国国民健康水平改善程度远远超越了经济发展水平，处于趋势线的上方，这反映了从1960-1980年中国的医疗卫生体制的优异表现。但优异表现并没有一直持续下去。改革开放以后，国民经济在快速增长的同时，我国健康水平出现了与经济发

① 以上数据来自国家卫生计生委：《2014中国卫生统计年鉴》，北京：中国协和医科大学出版社，2014年。

② 数据来源：1957年的数据来自《2000中国卫生年鉴》，1965年数据来自《中国常用人口数据集》，1975-1987年数据来自《1989中国人口统计年鉴》，1990年数据来自《2009中国卫生统计年鉴》，1995-2009年数据来自各年份《国际统计年鉴》，2011年数据来自《中国卫生统计年鉴》。

③ 以上数据来自世界银行数据库：<http://data.worldbank.org/topic/health>，2014年10月7日。

④ Sen, A. (2002). Why health equity? *Health Economics*, 11 (8), 659-666.

经济发展的速度。2010 年的数据表明，从 2000 年至 2010 年，我国国民健康改善与经济发展基本保持同步，初步改变了改革开放以来“经济发展快、健康改善慢”的趋势。

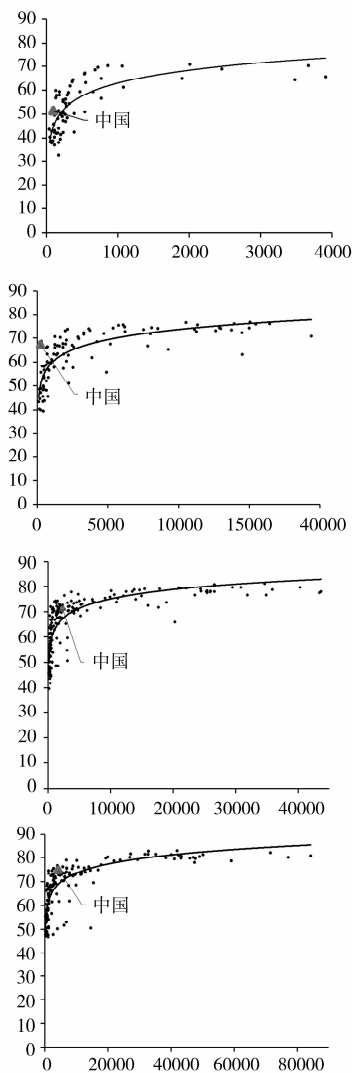


图2 人均预期寿命与人均 GNP 关系
(四张图依次代表 1960 年、1981 年、2000 年和 2010 年两者的关系)^①

以上分析表明，经济发展并不一定带来健康水平的快速改善。虽然在计划经济时期，物质资源相对匮乏，经济增长速度相对较慢，但是由于采用了公平优先、服务大众的卫生政策并创造性地开展了爱国卫生运动、赤脚医生等卫生实践，国民健康水平的改善速度较快。在改革开放以后到“非典”之前，以“放权让利”和“市场化”

导向的改革虽然极大地增加了医疗卫生资源，但是由于卫生政策缺乏对基本公平的考虑、卫生事业定位的模糊以及卫生体制的逐利性，我国健康水平的改善并不明显。在 2000 年，我国医疗卫生制度公平性在世界卫生组织的报告中名列倒数第四位^②。2003 年以后，以强调公益性、加强政府卫生投入的医疗卫生政策扭转了改革开放以来健康水平的改善速度缓慢的状况，婴儿死亡率、人均预期寿命以及健康公平性改善速度快速提高。卫生政策与健康结果相关性分析表明，卫生政策的取向以及卫生体制的目标对国民健康的改善有着至关重要的作用。

四、结论与政策启示

卫生政策与健康结果的相关性分析表明卫生政策的导向与健康改善有着密切的关系。在建国后的前三十多年里，中国用相对廉价的医疗卫生体制保护了世界最大人口的健康，被世界卫生组织和世界银行誉为“以最少投入获得了最大健康收益”的“中国模式”。中国前三十年的卫生实践对整个世界的卫生政策和卫生体制的发展产生了巨大影响，世界卫生组织在贫困地区所倡导的初级卫生保健就源自中国的合作医疗和赤脚医生制度。当前，卫生政策领域的最新理念“将健康融入所有政策”与我国爱国卫生运动的实践也有着密切的关系。“将健康融入所有政策”的理论基础在于：卫生政策的目标之一是提高国民健康水平，但是健康的决定因素是多维度的，医疗卫生服务只占 10% 左右^③。只有将卫生政策范围扩展，将改善生活环境、改善工作环境政策、健康行为促进政策等多种政策统一协调，实现多部门的共同参与才能实现健康水平的改善。在改革开放至“非典”前的 25 年里，虽然中国的医疗资

① 关联性分析的数据来自世界银行数据库：<http://data.worldbank.org/topic>, 2014 年 11 月 11 日。
② World Health Organization. (2000). *The World Health Report 2000: Health Systems: Improving Performance*. World Health Organization.
③ Marmot, M., Friel, S., Bell, R., Houweling, T. A., Taylor, S., & Commission on Social Determinants of Health. (2008). Closing the gap in a generation: health equity through action on the social determinants of health. *The Lancet*, 372 (9650), 1661 - 1669.

源快速增加,但是健康改善的程度却并不理想。这一发现与目前的研究结论比较一致。研究认为,相比于60年代和70年代表现优异(over-performer),20世纪80年代到90年代中国医疗卫生体制运行状况不佳(under-performer)^①。在80年代到90年代,中国国民健康改善程度并不理想,城乡和地区健康不公平性甚至在扩大^②。中国人均预期寿命在改革开放前20年之间改善缓慢,低收入国家平均增加了3岁,中等收入国家5岁,高收入国家4岁,世界平均4岁,而中国不过2岁^③。阿玛蒂亚森以预期寿命对中印两国进行了比较。1979年中国改革开放开始时,中国的人口预期寿命高出印度16岁(中国是68岁,印度是52岁),但到2000年的时候,这个差距已经缩小到了大概只有7岁。针对我国改革开放以后卫生事业发展和国民健康水平改善方面所出现的问题,许多学者认为政府投入减少、对农村地区卫生发展不够重视以及过度引入市场机制是造成中国健康问题的主要原因^④。

六十余年卫生政策的变迁历程表明,党和政府的执政理念以及发展模式的变迁对卫生政策有着非常重大的影响。在计划经济时期,无论是党、政府还是社会都将医疗卫生事业发展视为实现社会公平、建设社会主义现代化的基础性事业。卫生政策的基本导向是满足广大群众最基本的医疗卫生服务需求、体现社会基本保障和福利。在这样的政策导向下,一系列相互配套的卫生政策为推动国民健康水平的提高发挥了积极作用。改革开放以来,我国在经济领域推动一系列改革,使得我国经济快速发展,人民生活水平快速提高。受经济改革思路的影响,政府出台了一系列强调放权让利、强调市场机制的卫生改革政策,卫生政策与经济改革政策的指导思想一脉相承。虽然一系列改革政策极大丰富了我国医疗卫生资源,但并没有更快地促进我国国民健康水平的提高,反而一定程度上造成了“看病难、看病贵、医患关系紧张”等问题。2003年以后,虽然我国继续推动和完善市场经济,但在民生领域更加强调公平和政府责任、国民健康水平也在这一时期快速提高。总结和反思六十余年来卫生政策和国民健康水平的变迁历程可以发现,加强政府卫生责任、注重卫生资源、健康结果公平性的时期是国民健康水平改善较快的时期;过分强调市场化虽然能够增加医疗资源的供给,但是国民

健康改善与健康结果公平性并不能取得理想的结果。本文并不主张中国应该回归到计划经济时期,也不是机械地认为赤脚医生、合作医疗制度能够完全照搬到现在,而是认为虽然一个国家的医疗卫生政策受到宏观经济社会背景的巨大影响,但是卫生政策在制定和执行过程中需要遵循医疗卫生事业发展的规律,需要重视医疗卫生领域的特殊性。特别是2003年以后健康水平改善速度的提高表明,在完善社会主义市场经济的过程中,强调卫生领域的政府责任、卫生事业的公益性依然是卫生事业发展的正确方向。目前,我国正处于深化改革开放、完善社会主义市场经济的关键阶段,十八届三中全会更是提出“发挥市场在配置资源的决定性作用”。在深化经济改革的同时,我国也正处于深化医改的关键阶段,2003年以来所确立的卫生事业发展的公益性方向正面临着挑战。六十余年的历史经验表明,遵循卫生事业发展的规律,坚持卫生事业公益性定位,在卫生领域进一步强调“更好发挥政府作用”,将经济改革政策与卫生改革政策措施进行有效区分,对推动医药卫生体制改革、保障民生有着非常重要的作用。因此,本文建议下一步医改应该充分借鉴我国卫生事业发展的历史经验,继续坚持公益性的卫生事业发展方向。

(责任编辑 欣彦)

① Wagstaff, A. (2009). *Reforming China's Rural Health System*. World Bank Publications.

② Liu, Y., Hsiao, W. C., & Eggleston, K. (1999). Equity in Health and Health Care: The Chinese Experience. *Social Science & Medicine*, 49 (10), 1349 - 1356.

③ 王绍光:《中国公共卫生的危机与转机》,《比较》2003年第7期。

④ 参见 Bloom, G., & Xingyuan, G. (1997). Health Sector Reform: Lessons from China. *Social Science & Medicine*, 45 (3), 351 - 360; Wagstaff, A., Yip, W., Lindelow, M., & Hsiao, W. C. (2009). China's Health System and Its Reform: A Review of Recent Studies. *Health Economics*, 18 (S2), S7 - S23.; Blumenthal, D., & Hsiao, W. (2005). Privatization and Its Discontents—The Evolving Chinese Health Care System. *New England Journal of Medicine*, 353 (11), 1165 - 1170.

“形式显示与语言”专题

理解海德格尔形式显示方法的语言路径

主持人 张祥龙*

只要是追求人生深意的人,都可能欣赏海德格尔的文章。但是,要从哲理上得其韵味,却十分不易,因为他的思想终极处,是不可对象化的,无论在哪种意义上。也就是说,你可体会到他文字的蕴意,但一旦要从观念上、分类上抓住其中的道理,就茫然失据了。它实在是拒绝被你条分缕析地总结出来,就是硬要去总结,也几乎都会沦为刻舟求剑之举。于是那些习惯于传统分析路数的人们,就只能以谴责海氏或海学的“非理性”来为自己的理性挫折辩护了。但我们阅读他的著作时,却总能感到其中有一再复现的整体思路,所以应该有某种方法在背后运作使之然。由此看来,明了海德格尔的思想方法,就是理解而不仅是欣赏他的关键。

现在学人们已经大致同意或起码开始认识到,海德格尔思想方法的一个最清晰表达,可以在他早期对“形式显示”或“形式指引”(die formale Anzeige)的陈述中找到。他在其它地方也谈到自己使用的方法,比如在《存在与时间》导言中讲到的“现象学方法”。但只有对形式显示的方法论展示最有哲理的层次,最能相比于传统的哲学方法而出新,因而也最有助于我们攀登这个思想的高峰,最有助于我们知晓它在整个西方哲学乃至世界哲学中的地位。当他具体地阐发形式显示时,涉及三个层次,即总体化(概念化)、形式化和形式显示。总体化加上少许形式化或可看作是传统西方哲学的主要方法论特点,黑格尔之后的当代西方哲学的方法可视为以形式化为主,在不同的哲学家那里或搀合上总体化,或带有形式显示的某些特点,而海德格尔则是追求纯粹的形式显示所主导的思想境界。

此专栏中的两篇文章都探讨海德格尔形式显示方法的深意,而且都是借助于胡塞尔的《逻辑研究》和一些相关的研究,从某个新的角度来开显它,力图扩展我们迄今对这个方法的理解。蔡祥元的文章《语言与海德格尔思想方法的形成》,特别突出语言或意蕴(das Bedeutsame)在海德格尔方法形成中的作用。刺激海德格尔开创这种方法的那托普疑难,即那托普对现象学反思方法的两疑难中,第二个就是关乎表达原初经验的语言疑难,因此我们以前探索形式显示方法的含义时,也必涉入这个维度。但蔡文要在此方法的起源处或最根本处,发现语言或意义的地位。它从海德格尔自承所受到的胡塞尔影响即“范畴直观”谈起,显示它所直观到的超感知“形式”的语言性,特别是系辞“是”或“存在”意义的不可还原性——既不可还原为感性直观及其表达,也不可还原为感知对象的综合统一及相应的判断,而是那引导判断实行的意蕴发端。这也是海德格尔所理解的“形式”的纯姿态关联的意义,要在形式显示中得到生命意境化和缘发生的体现。由此,胡塞尔创立的现象学直观就被改造成解释学的直观,以人的实际生命经验的首发可理解性或原生意蕴性为导引,拒绝任何减弱、割裂这种鲜活和整全的生命意义体验的理论化。就此而言,存在就等于存在的意义,那超出了真假和分类的起头处的意义。

李峻的文章《生活形式与可能性之指引——论海德格尔“形式指引”思想的纵深维度》也涉及到形式指引与胡塞尔现象学的语言向度的关系,但不以后者所讲的范畴直观,而是“本质上的场合性表达”为引线,认为形式指引类似于那

* 作者简介:张祥龙,(济南250100)山东大学哲学与社会发展学院教授。

种表达，不表示所言者的种属性质，而是指引到个别存在——独一无二的“我在”和“这个（事物）”——的具体情境化中去。由于形式上的指引与所指引的形式皆是悬空的关系而非现成的实体，这种个别存在并不是现成的个别对象，而是非对象化的及具体切身的“空虚之境”或发端势态，也就是时机化的原本可能性，必表现为原初可理解的“先行具有”，由此而与蔡文强调的意蕴先行相呼应。但两文一个突显原初经验的不脱生命的普遍性，一个是强调这种经验的独特个别性，实际上说明：形式显示所指引出的理解和表达经验，超出了传统哲学的普遍与个别二元分叉，而达到在所有现成者之先的纯关联发生性（实行性）、原本可理解性和隐显互补性。

形式显示乃是当代西方哲学中最为彻底和最富于形式自觉的方法论革新。它要应对的挑战——那托普疑难是这种挑战的一种表现——是如此根本，逼使它必须在前人觉得不可能之处来形成哲学方法。传统西方哲学的主导方法是观念化，基于杂多现象中抽象出单一观念的总体化，可以是先验主义式的，也可以是经验主义式的，再辅以寻找观念间的结合与分离之术的辩证法（它在黑格尔那里取得了“正—反—合”的概念化生命的形式）和基于语法的形式逻辑。与这种方法相对，在当代西方哲学中出现了关系先于实体（含观念实体）的形式化方法。它被观念辩证法导致的生命绝望所激怒，而在数理逻辑和相对论那里得到鼓舞。“现在是没有‘东西’那样一种东西了。”（罗素）“什么是自我？自我是一种自身与自身发生关联的关系，或者是在一个关系中，这关系自身与自身所发生的关联。”（克尔凯郭尔）但这关系又常常被沉淀为某种新的对象，不管是这关系的语义辖域，还是关系所指称的个体或绝对主体。

一些要在关系中超出相对性而达到真理的人，如胡塞尔，就寄希望于直观方法以获得明证性经验；而那些不满足于夹带着“硬核”的关系的哲学家，则希望通过直观或直觉来进入无硬核的纯动态关系，比如柏格森。海德格尔认为关系要是彻底的和纯粹的话，就必是发生式的、充满了迎头可理解的意蕴，所以批评胡塞尔的现象学

直观法中还有割裂原发经验的对象化倾向，即便是意向对象这样在意向关联中构成的意向相关项也罢；同时认为柏格森的直观还不足以参透时间这种纯发生的存在论关系，看不到始源时间与日常时间的源流关联。海德格尔对柏格森的批评似乎过于严苛，在我们看来，柏格森的直观或直觉，类似于艺术家的直观，有可比于海德格尔后期讲的揭蔽技艺之处，可以加深加宽我们对关系和意义的知觉，并因此而有助于我们直接感受到动态的、正在发生和进行着的关系。但是，他的直观法过于简略含混，依靠人们的艺术感受力，缺乏胡塞尔和海德格尔的现象学直观和解释学直观（即形式显示）所具有的认识论纹理和存在论意蕴，缺少与传统的总体化方法的准确区别，因而疏于哲学思想所要求的那种可让人摸索的路标性。

海德格尔阐发的形式显示与以上所有这些方法都不同。它有着深远的哲学史视野，有明确的方法论递进层级，有不入原发经验湍流绝不罢休的决断，还有胡塞尔现象学提供的充满直观张力的多条思路的启发，包括这两篇文章涉及的语言思路的启发。总之，这个形式显示方法让哲学思想进入真正的“热思”，也就是在经验火热进行时随之而思，而不是事后的冷凝反思；也同时进入生动的“道言”，即开道构意之言，而不只是表达现有观念的概念之言。这就与《周易》的见地有相通处了：“极天下之赜者存乎卦，鼓天下之动者存乎辞，化而裁之存乎变，推而行之存乎通，神而明之存乎其人。”（《系辞下》）这样的思与言，或变通之思与鼓动之辞，就不可能是相互外在的了，而是那必会引出自身的缘发生（Ereignis）的诗思——诗之思，思之诗，参与到生活、民族和人类的历史命运的构造之中。对于这个堪称西方二十世纪哲学最重大成就之一的方法，这个专栏所提供的只是一次尝试性的新探索，从中亦可以看出此方法的内在丰富性或耐解释性。

（责任编辑 任 之）

语言与海德格尔思想方法的形成

蔡祥元*

【摘要】海德格尔通过回应那托普对胡塞尔现象学的两个质疑，发展出了解释学的现象学方法。此质疑之关键涉及一种非概念化的思想方法的可能性。海德格尔在胡塞尔有关感性直观与范畴直观、一般化与形式化的区别的基础上，提出了形式显示或解释学的现象学，并以此构成其实际生活经验现象学的方法论根基。此方法揭示出人的实际生活经验本身就已经包含了理解与解释，包含了语言的可能性，从而回应了那托普的批评。无论是那托普的批评，还是胡塞尔的两个区别，都与语言有关。语言问题不仅是引发海德格尔思想方法的重要契机，而且直接关乎此思想方法的形成。

【关键词】语言；范畴直观；形式显示；解释学直观

中图分类号：B516.54 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)05-0053-07

形式显示（或形式指引，formale Anzeige），也称解释学直观，是海德格尔早期现象学方法的总体刻画，克兹尔视之为海德格尔对胡塞尔现象学的重大突破^①。对此突破学界有不同的解读^②，但都认可胡塞尔现象学乃是该方法的重要思想来源，主要包括范畴直观、场合性表述、形式化与总体化的区分、内时间意识等方面。^③在这些解读中，语言问题已暗含于其中。克兹尔就指出，那托普的挑战使得前理论的科学问题变成了一个“语言问题”^④，张祥龙对海德格尔形式显示的表达策略作了许多“出神入化”的描述^⑤，孙周兴把形式显示方法视为“一场旨在激发词语（语言）的力量的变革”^⑥。其他学者或

多或少也都触及此点，但对于两者关系都未作整体阐发。下面的考察将表明，语言问题不仅仅是引发海德格尔思想方法的重要契机，而且直接关乎此思想方法的形成，乃至暗中影响、决定了他未来的思想发展“道路”：“即语言与存在的关系，只不过当时它还是被遮蔽着的，对我来说是难以达到的，以至于我徒劳无功地在许多曲折曲折的道路上寻找一条引线。”^⑦

一、那托普批评： 形式显示方法的思想契机

海德格尔在《我进入现象学之路》一文中明

* 作者简介：蔡祥元，（济南250100）山东大学儒学高等研究院副教授。

① Theodore Kisiel: *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1993, pp. 21-68.

② 参见 Burch Matthew I: "The Existential Sources of Phenomenology: Heidegger on Formal Indication", *European Journal of Philosophy*, 2013, 21 (2).

③ 参见 Edward John van Buren, *The Young Heidegger*, McMaster University, 1989, pp. 328-331; 张祥龙:《海德格尔传》，石家庄：河北人民出版社，2007年，第92—110页；张祥龙:《海德格尔的形式显示方法和〈存在与时间〉》，《中国高校社会科学》2014年第1期；孙周兴:《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡讲座研究》，《现代哲学》2002年第4期；朱海斌:《海德格尔形式显示的现象学方法》，《同济大学学报》社会科学版2013年第5期；尹兆坤:《范畴直观与形式显示：胡塞尔与海德格尔前期现象学方法的异同》，《现代哲学》2013年第1期。

④ Theodore Kisiel: “前理论科学问题因此最终变成了一个语言问题：如何通达以及说出这动态的因而难以捕捉的实际生活经验？”*The Genesis of Heidegger's Being and Time*, p. 47.

⑤ 详见张祥龙:《海德格尔与中国天道——终极视域的开启与交融》，北京：三联书店，1997年，第91—95、414—424页；张祥龙:《从现象学到孔夫子》，北京：商务印书馆，2001年，第69—116页。

⑥ [德]海德格尔:《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，孙周兴编译，上海：同济大学出版社，2004年，编者前言第18页。

⑦ [德]海德格尔:《在通向语言的途中》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2010年，第95页；GA 12, S. 91.

确指出,《逻辑研究》是引导他进入现象学的关键著作。但他并非胡塞尔思想的忠实继承者。事实上,他对《逻辑研究》整体的哲学立场是持批评态度的。在海德格尔看来,该书并没有完全走出它所批判的心理主义传统。^① 胡塞尔在为《大英百科全书》写的有关“现象学”的条目中把现象学概括为两方面:一方面是一种纯粹的描述性方法,另一方面是一门先验的科学。对于后者,海德格尔明显是拒斥的,认为它返回到了近代哲学的唯心主义传统之中;^② 对于前者,海德格尔经过改造,发展出解释学直观,构成其存在之思的方法论基础。

在这过程中,那托普对胡塞尔现象学的批评起了重要作用。在那托普看来,胡塞尔的纯粹描述方法将面临如下两个重大挑战:首先,纯粹描述方法需要预设纯粹经验的存在,而现象学的体验活动是在反思的目光中进行的^③,这就导致相应的体验不再被直接体验,而是被观看了,从而止住了原本的体验之流;其次,任何描述都离不开语言,从而不可避免地使得被描述的经验被普遍化、概念化和理论化。“描述、语言表述可能是理论化的侵害。其根据在于:含义的本质中包含着对象性地意指某物,含义之充实的本质中就包含着把一个对象当作对象;进一步,词语含义的普遍性势必是总体化,因而势必是理论化。”^④

那托普的批评成为海德格尔深化胡塞尔现象学方法的重要思想契机。正如张祥龙所指出的,“正是在设法避开、化解和反转这种似乎不可抵御的犀利攻击之中,海德格尔锻造出了自己独特的哲学方法,一种可以不失体验之流并具有非概念化表达能力的思想方法。”^⑤ 那托普的批评直接导致海德格尔转向并寻求一种非概念化的思想方法。这种思想方法也就是形式指引或解释学直观。如海德格尔本人所指出的,此方法与时间与语言有密切关系。“哲学研究的方式乃是根据这种存在意义的基本范畴结构对这种存在意义的阐释;这里所谓的基本范畴结构,就是实际生命自行到时、并且在到时之际与自身言说的方式。”^⑥ 因此,要完整理解形式显示方法,除了考察实际生活经验与时间的关系以外^⑦,还需探

讨这样一种时间化或时机化的实际生活经验本身与语言的关系,如此才能彻底回应那托普的批评。

二、语言与形式显示方法的形成

语言表达问题不仅是导致海德格尔思想方法形成的外部契机,而且直接关乎形式显示方法本身的形成。

形式显示或解释学直观与胡塞尔范畴直观有密切联系。“我的兴趣便再一次指向了《逻辑研究》,特别是第一版的‘第六研究’,其中所强调的感性直观和范畴直观之间的区别,在其对于规定‘存在者的多重含义’的作用方面向我显露了出来。”^⑧ 正是在感性直观与范畴直观的区别的基础上,海德格尔发展出解释学直观,也就是作为形式显示的现象学。

范畴直观思想是胡塞尔意识现象学的一个重大突破。在传统哲学中,直观一般是针对感知对象而言的。但胡塞尔注意到,在充实感知陈述的时候,存在着一个关键的区别。比如,充实“这张白纸”与“这张纸是白的”这两个感知陈述的过程中,所关涉的感知对象是同一个,但是它

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,2012年,第90页;GA 14, S. 95.

② 海德格尔:“‘纯粹现象学’是以现象学为特征的哲学的‘基础科学’。‘纯粹的’说的是‘先验的现象学’,而认识着、行动着、价值设定的主体的主观性就被设定为‘先验的’。‘主观性’和‘先验的’这两个词表明‘现象学’自觉而坚定地转变方向,进入到了近代哲学的传统之中。”[德] 海德格尔:《面向思的事情》,第91页;GA 14, S. 96.

③ 胡塞尔:“现象学的方法完全在反思行为内起作用。”[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186页。

④ [德] 海德格尔:《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,第16页;GA 56/57, S. 216-217.

⑤ 张祥龙:《海德格尔的形式显示方法和〈存在与时间〉》,《中国高校社会科学》2014年第1期,第43页。

⑥ [德] 海德格尔:《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》,第90页;GA 62, S. 363.

⑦ 此方法与时间的关系,张祥龙在《海德格尔的形式显示方法和〈存在与时间〉》以及《海德格尔传》等论文与著作中都作了详细阐发。

⑧ [德] 海德格尔:《面向思的事情》,第93页;GA 14, S. 98.

们的充实过程并不因此而被等同。这两个陈述具有完全不同的含义意向，涉及两种完全不同的充实行，它们之间的区别很难只诉诸感性直观的差别来说明。也就是说，在我们充实感知陈述的时候，存在一些超出“质料”（亦即感知对象）的形式因素。这些含义因素或“范畴形式”的因素是不能被个体的感性直观所充实的。^①为此，胡塞尔在感性直观的基础上提出了范畴直观，来说明相关语言含义因素的充实。比如，我们用眼睛看到不同的颜色是一种感性直观，但是，把颜色作为颜色（作为其所是）来把握，并不是眼睛的功能，眼睛是看不到颜色的“存在”或“是”的。系词关系涉及的范畴对象（“是”或“存在”）既不是处在对象中的东西（不是对象的实在组成部分，也不是它的属性因素），也不是它诸种实在要素的整合统一。^②总之，“存在”并非感知的对象，也就无法在感性直观的领域中得到充实。适合于“存在”的东西，也同样适合于其他范畴，比如“一个”、“这个”、“并且”与“或者”等等。它们的对象相关项都不可能在感性感知的领域中找到，而只能诉诸范畴直观来得到说明。^③不过，胡塞尔在指出范畴对象可以被直观之后，接着就指出范畴直观作为较高层次上的对象，需要奠基基于感性直观之中，后者才是以素朴的方式构造起来的，并因而是直接被给予的对象。^④

海德格尔非常看重范畴直观思想。胡塞尔有关“存在”的范畴直观分析甚至可以看作海德格尔存在论思想的预演。但是，他对于胡塞尔现象学中感知的奠基性地位很不满意，多次直接地或间接地对它提出了批评。在他看来，我们对存在者的把握首先并非是“感性直观”，然后在此基础上构造出“存在”的范畴直观，而是一开始就是对其存在意义或存在自身的领会。^⑤当我们走进教室看到一个讲台的时候，我并不是先看到一些颜色与形状的堆积，然后在此基础上构造出桌子，进而再构造出讲台，而是直接就“遭遇”到讲台本身。那种将讲台奠基基于感性直观的做法是一种曲解，是对原本体验的“歪曲”。^⑥因此，在海德格尔这里，对“存在”进行的范畴直观根

本无需奠基基于感性直观，它本身就是原初地、直接地给予我们。这是海德格尔对胡塞尔现象学的重大突破，而这个突破很明显是围绕语言含义的充实问题展开的。

当然，从范畴直观到解释学直观，并非一蹴而就。海德格尔破除感性直观奠基性地位的时候同样借助了胡塞尔本人的思想，也即他有关形式化与一般化的区分。正是通过深化此区分，海德格尔才清晰地勾勒出了海氏现象学方法论的核心：“我们想要尝试这种区分，并且在此深化中说明形式显示的意义。”^⑦

胡塞尔区分了两种不同的普遍化方式：形式化（*Formalisierung*）与一般化（*Generalisierung*）。^⑧一般化是依据种属关系进行的普遍化。比如，从不同的红色事物中抽象出一般的红颜色，红颜色与其他颜色一起，可以从中抽象出一般的颜色，等等。每个一般化过程都依附于某个特定的实事领域，是在实事基础上进行的普遍化，它们由此构成一个不同等级的种属关系，比

① [德] 胡塞尔：《逻辑研究》第二卷第二部分，倪梁康译，上海：上海译文出版社，1999年，第135页。Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band, Zweiter Teil, The Hague: Nijhoff, 1984, S. 134–135.

② [德] 胡塞尔：《逻辑研究》第二卷第二部分，第138页。Logische Untersuchungen, Zweiter Band, Zweiter Teil, S. 137–138.

③ [德] 胡塞尔：《逻辑研究》第二卷第二部分，第143–144页。Logische Untersuchungen, Zweiter Band, Zweiter Teil, S. 143–144.

④ [德] 胡塞尔：《逻辑研究》第二卷第二部分，第147页。Logische Untersuchungen, Zweiter Band, Zweiter Teil, S. 147.

⑤ 海德格尔：“我们从不也永不‘首先’听到一团响动，我们首先听到辚辚行车，听到摩托车。我们听到行进的兵团、呼啸的北风、笃笃的啄木鸟、劈拍作响的火焰。要‘听’到‘纯响动’，先就需要非常复杂的技艺训练。”[德] 海德格尔：《存在与时间》，陈嘉映、王庆节译，北京：三联书店，2000年，第191页；Martin Heidegger, *Sein Und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006, S. 163.

⑥ [德] 海德格尔：《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，第9页；GA60, S. 70–71.

⑦ 同上，第67页；GA60, S. 57.

⑧ 参见[德] 胡塞尔：《逻辑研究》第一卷末章；《纯粹现象学通论》第13节。——“Generalisierung”通常译为“总体化”，但笔者以为“一般化”的译法更能照顾“一般”与“个别”的传统形而上学区分，后者不同于“总体”与“个别”的对应。

如红色物体、红色、颜色、属性等等。形式化则不同，它是依靠姿态关联进行的。比如，“这块石头是一个对象”，“对象”并不是不同的石头所共同拥有的“实事内容”或“属性”，它是在与认知者的姿态关联中被领会的，亦即我不是从不同的对象（石头、红、圆形等等）中总结出共同的“对象”属性，而是相反，目光从不同对象的实事内容那里转移开来，而只关注它们被给予的方式。^①但是，在胡塞尔这里，形式化所提供的依然是普遍对象。通过一般化过程，产生了不同等级的一般对象领域，而通过形式化则产生了不同领域的形式对象。胡塞尔以此为数学、逻辑等形式学科的对象奠定了根基。^②

形式化本身源自“姿态关联”的这一思想给了海德格尔重大启发，并成为他形式显示方法的思想根源。海德格尔同样很看重一般化与形式化的区别。但是，他对胡塞尔将“姿态关联”本身理论化、对象化的做法提出了明确批评，认为这使得它们又变成了某种形式的“实事领域”。^③在海德格尔看来，这两种方法虽然有区别，但都是普遍化。形式显示则不同，它不是一个普遍化的过程，从而与普遍性无关。此方法追溯的是使得这种普遍化（包括形式化与一般化）得以可能的前提条件。“形式化与一般化的共性在于，它们都处于‘普遍的’这种意义中，而形式显示却与普遍性毫无干系。在‘形式显示’中，‘形式的’一词的含义是更为原始的。”^④“形式因素的起源在于关联意义。”^⑤因此，虽然形式显示与形式化都关注“姿态关联”，但是，与形式化将关联姿态普遍化不同，形式显示关注的是关联姿态本身正在被实行的那个过程。“为了理解理论的起源，纯粹姿态关联本身还必须作为实行（Vollzug）而得到考量。”^⑥在海德格尔看来，传统哲学的一般化，甚至包括胡塞尔的形式化在内，都是一种理论姿态，它们掩盖了关联意义本身的“如何实行”，从而掩盖了意义的根源。形式显示就是要把这种关联意义保持在“开放”之中，而不是抽离出其中的形式因素，对它进行形式化。“一个现象必须这样被预先给出，以至于它的关联意义被保持在悬而待定中……形式显示

是一种防御，一种先行的保证，使得实行特征依然保持开放。”^⑦如果说一般化、形式化从不同角度对“姿态关联”或“关联意义”进行普遍化、概念化，那么，形式显示则是对这种关联意义根源的“回溯”。“不是概念（Begriff），而是回溯（Rückgriff）。”^⑧

因此，正是在胡塞尔有关一般化与形式化区别的基础上，海德格尔揭示出一个更为原本的形式显示或解释学直观。如果说在胡塞尔那里，范畴直观关涉的是语言“形式”要素的充实，那么在海德格尔的形式显示这里，此“形式”要素则获得了真正源发的地位。由此可见，形式显示方法是“围绕”着语言含义问题逐步形成并发展起来的。通过形式显示的现象学方法，海德格尔对人类生活经验进行了重新描述，这构成其早期实际生活经验现象学的基本内容。形式显示化了的~~现象~~就是实际生活经验。^⑨

① 海德格尔：“它起于姿态关联本身的意义。我并不从对象中看出‘什么规定性’，相反地，我在某种程度上‘注’视着对象的规定性。我必须从‘什么内容’那里掉转目光，而只去看：对象是一个被给予的、合乎姿态地被把握的对象。所以，形式化起源于纯粹姿态关联本身的关联意义，而绝不起源于‘一般什么内容’。”[德]海德格尔：《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，第68页；GA 56/57, S. 58.

② 海德格尔：“通过这种构形，产生出一项特殊的任务：关于形式-逻辑的东西与形式-存在学的东西的理论。通过它基于关联意义的构形，形式范畴使一种数学运算的实施成为可能。”[德]海德格尔：《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，第71—72页；GA 56/57, S. 62.

③ [德]海德格尔：《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，第69页；GA 60, S. 59.

④ 同上，第69页；GA 60, S. 59. ——译文依据原文略有改动。

⑤ 同上，第69页；GA 60, S. 59.

⑥ 同上，第69页；GA 60, S. 59.

⑦ 同上，第73页；GA 60, S. 63.

⑧ 同上，第19页；GA 56/57, S. 219.

⑨ 张祥龙：“就此，我们看到海德格尔讲的形式显示与实际生活经验的内在一性。”张祥龙：《海德格尔的形式显示方法和〈存在与时间〉》，《中国高校社会科学》2014年第1期，第52页。

三、海德格尔对那托普挑战的回应与实际生活经验的语言性

下面我们看海德格尔如何借助立足形式显示的现象学来回应那托普的两个批评。

先看第一个批评，反思的目光是否会止住原本的体验之流？现象学反思原本经验的时候，并不是对体验之流的一般化，也不是形式化，而是形式显示。形式显示可以使体验之流保持在“悬而未定”之中，不必担心它会因此被对象化、客观化，相反，它还能防止实际生活经验沉沦到客观化之中。^① 海德格尔以此反过来批评那托普没有看到原始被给予的体验领域。^②

那么，在实际生活经验中原本给予的是什么呢？海德格尔以“有东西吗”这个问题体验为例，来显明实际生活经验中原本给予之物。我们通常认为一般之物乃是从具体之物中归纳、抽象出来的，因此，一般之物也需要回溯到具体之物才能得到说明。海德格尔认为这是成问题的。^③ 在“有东西吗”的发问中，涉及到的最“一般东西”不同于在具体对象基础上抽象或形式化出来的“一般”，而是一种更为原本的“一般东西”。为避免混淆，海德格尔称之为“原-东西”（Ur-etwas）。^④ “原-东西”并非任何具体的东西，而是一种原初之有，亦即“有”或“存在”的原初意义。这种前对象、前概念的存在-意义或“原-东西”也称“意蕴”。它是事物原本的“存在方式”。不是先有“事物”，再有意蕴。相反，意蕴才是我们遭遇事物时首先出现的东西，是原初现象、原初的呈现。“意蕴（das Bedeutsame）乃是原初的东西，是直接给予我的，并没有通过一种实事把握而造成的任何思想上的拐弯抹角。”^⑤ 可以说，意蕴是事物存在的“原型”，它被客观化以后，才有对象。

由于“原-东西”或“意蕴”先于具体事物，是我们能够遭遇具体事物的可能性条件，它也就不能在给出具体事物的基础上再通过抽象来获得。它的出现只能是一种纯粹的生成。这种生成不同于实然领域的自然事件或进程，而是一种

源发生（Ereignis）。“把体验刻划成源-发生（Er-eignis）——是带有含义的东西，而不是实物式的。”^⑥ 源发生是一种本己-发生（sich er-eignen）^⑦，即本质性对象构建自身的过程，因此是存在-意义的原初生成。而存在-意义的生发出实然领域的因果律之外。在源发生之后，在“原初某物”的基础上，我们才能遭遇具体的“某物”，然后才会有基于实物因果联系的自然事件或进程的出现。

在海德格尔这里，素朴的体验乃是这种源发生，是存在-意义的原初生成。如此生成的“原初-某物”或“意蕴”也具有普遍的特征，但那是形式显示的“普遍性”，不同于一般化或形式化的普遍性。这种普遍性不是对生命的脱弃，相反，它乃是我们人类生命本身的“普遍”实情。它揭示出的是体验的原始趋向、原始结构，因而，不仅不是对体验的中止，而是生命本身的显示。“‘一般东西’的原始特征乃是一般生命的基本特征：生命以自身为动因，并且具有趋向性；动因化的趋向，趋向性的动因：生命的基本特征，向着某个东西生活，进入特定的体验世界活出世界。”^⑧ 换句话说，人类生命本身或人之所以一开始就已经是对存在的“领会”与“解释”了，因为它活在存在的“意义”之中。“如果说实际生命放弃了解释的原始性，那么，它也就放弃了从根源上占有自身的可能性，而这就是说，它也就放弃了去存在的可能性。”^⑨

这种体验的意义“动因”是那托普未曾考虑

① [德] 海德格尔：《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，第73页；GA 60, S. 63.

② 海德格尔：“那托普并没有看到在其原始被给予性中的体验领域。”同上，第16页；GA 56/57, S. 216.

③ 同上，第6页；GA 56/57, S. 6.

④ 同上，第18页；GA 56/57, S. 218. ——中译本“Ur-etwas”译为“原始东西”。

⑤ 同上，第10—11页；GA 56/57, S. 73.

⑥ 同上，第7页；GA 56/57, S. 69. ——中译本“Ereignis”译为“发生事件”。

⑦ 同上，第13页；GA 56/57, S. 75. ——中译本“sich er-eignen”译为“按其本质而发生”。

⑧ 同上，第18页；GA 56/57, S. 218.

⑨ 同上，第94页；GA 62, S. 369. ——译文依据原文略有改动。

过的。“可见有一种对体验的体验，尽管那托普还从未预见……这一点；那是根据其动因化对体验的理解。”^①现象学对体验的反思，从海德格尔形式显示的角度看，并不会中止体验之流。它不是对体验的普遍化、概念化，而是显示出体验自身的趋向性或“内在动因”。这种显示就是对生命本身的现象学直观。它不仅不会中止生命之流，而是对理论化、概念化生命的“松绑”，将其从概念化的趋向中拉回到其生发的未定之中，从而获得对“意义”的饱满体验。“作为对体验的体验、对生命的理解，现象学的直观乃是解释学的直观（使……变成可理解的、赋予意义的）。”^②

现象学对生活经验的解释是借助语言展开的，那么，语言是否必然导致经验的客观化、理论化？实际生活经验不仅总在解释着，它的根子处同时也已经是语言性的，因此，语言对生活经验的表达同样可以是鲜活、生动的，而不必是理论化的、概念化的。

海德格尔在分析宗教经验的时候，揭示了语言与实际生活经验的内在关系。^③由于上帝的存在并不能以客观的方式被证实，信仰也就同样不能作为一种客观事实来实现，而只能“落实”在实际的宗教生活体验之中。其中，很重要的一个环节是对“福音”的听信与传播。如果能听信福音，让福音直接进入你的生活，成为你实际生活的一部分，那么，你的生活就具有了宗教性，也就具有了真正意义上的信仰。保罗与信徒之间的通信就是他们对福音的共同听信与传播。海德格尔注意到，这些书信中“知道”与“成为”这两个语词经常出现，比如“我知道你们是蒙主拣选的”、“我知道你们已经成为了基督徒”、“正如你们知道我们在你们那里，为你们的缘故是怎样为人”等等。这里的“知道”与“成为”并非是对一种现成事态的描述，而是直接当下参与相关事态构成。海德格尔指出，正是通过不断重复这些语词及话语，让他们一再地确信以及共同确自己与上帝的关联。正是这种知道与确信，让他们不断地成为基督徒。而这种知道与确信，都是通过语言来完成的。因此，形式显示化的语

言不仅不会中止生活经验之流，相反，实际生活经验本身就需要语言才得以展开。根据维特根斯坦，原本的语言游戏就是生活形式，而我们就生活在语言之中，因此语言与实际生活经验是相互贯通的。

海德格尔以此回应了那托普的第二个批评。形式显示化了的現象学语言，同样不会中止原初的生活经验。这是一种依循生命内在意义结构而来的说话方式，它乃是实际生命本身的自行到与自行言说。“实际生命不仅作为有意蕴的事件以及世界的重要性来看待自己和关注自己，而且，还有它与自身说话，那它也就说着世界的语言。”^④解释学的现象学提供的并非是有生命的理论或概念，而是着眼于生命自身的“存在方式与言说方式”来看实际生命本身，^⑤是一种出自实际生命本身的言说。这种言说，不仅不会使生命体验客观化、理论化，而是人之本已存在获得觉醒的可能与方式。“这里有一个哲学的觉醒，在这种觉醒中，此在与它自己相遇。这种觉醒是哲学的，其意思是：它存在于一个本源的自身解释之中，哲学根据其自身已将这种自身解释赋予自己，而且这样，本源的自身解释便构成了此在自我相遇的一种决定性的可能与方式。”^⑥

正是由于实际生活经验中就已经包含了理解与解释，而语言又直接参与了这种经验的构成，因此，它就已经包含了被说出的可能性。现象学就是要说出“现象”本身所包含的“话语”（逻各斯）。“现象学就是对这样一个‘意义整体’的阐明，它给出‘现象’的‘λόγος’[逻各斯]，‘verbum internum’[内在语词]意义上的——而不是逻辑学意义上的——‘λόγος’[逻

① 同上，第19页；GA 56/57，S. 219.

② 同上，第19页；GA 56/57，S. 219.

③ 参见张祥龙：《海德格尔传》，第103—110页；

④ [德]海德格尔：《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，第86页；GA 62，S. 358.

⑤ 同上，第90—91页；GA 62，S. 364.

⑥ [德]海德格尔：《存在论：实际性的解释学》，何卫平译，北京：人民出版社，2009年，第22页；GA 63，S. 18.

各斯]。”^① 原本的语言并非是去生命化，而是生命内在历史性必要的构成环节。因此，如果从形式显示或解释学的现象学角度去看待，而不是从一般化、概念化的角度去看待，那么语言含义本身就富含现象学直观的意谓。与含义要素密切相关的并非普遍化的一般化，而是生命本身的意蕴。^② 只要含义这种非理论要素得到洞见，一种可以传达生命原初体验的现象学就是可能的。“如果含义要素的非理论特征得到了洞见，那就得出了一种可传达的现象学科学的可能性。”^③

四、结 语

至此，我们可以清楚地看到语言在海德格尔思想方法形成的过程中所扮演的角色。形式显示或解释学直观的方法源自胡塞尔的范畴直观思想。海德格尔通过深化胡塞尔有关一般化与形式化的区别，赋予范畴直观以更为原本的地位，并以此构成其方法论的基础。考虑到范畴直观思想是为了解释语言的形式要素的充实问题提出的，而形式显示方法则让此“形式”要素获得了源发性的地位，由此可见，语言问题直接关乎海氏现象学思想方法的形成。

虽然“形式显示”一词本身在《存在与时间》中出现次数并不多，但是，海德格尔把解释学的现象学作为该书的基本方法论立场就已经表明，此书整体上是以一种形式显示的方法来追问及展示存在之为存在的。“现象学描述的方法论意义就是解释。此在现象学的 λόγος 具有 ερμηνευσιν [诠释] 的性质。通过诠释，存在的本真意义与此在本已存在的基本结构就向居于此在本身的存在之领会宣告出来。此在的现象学就是诠释学。”^④ 作为该书关键词的 Dasein（此在或缘在）就是这样一种形式显示词，而非一个现成化的、对象化的概念。它以“形式显示”的方式（Da-sein）指向一个充满指引联络的“世界”：In-der-Welt-Sein（在-世界-之中-存在）。《存在与时间》中这样的“形式显示”词很多，比如“能在”（Seinkönnen）、“去存在”（zu-sein）、“上手的”（zuhanden）、“将来”

（Zukunft）、“朝死存在”（Sein zum Tode）等等，它们都不是某种现成观念或概念的表达，而是通过语词的字根、前后缀以及上下文的相互牵引，来共同彰显、构造存在之意蕴。^⑤ 不仅如此，语言含义的“形式要素”同时也成为海德格尔展示“存在”之“指引联络”的原型，甚至可以说，海德格尔存在论思想的关键就在于使存在本身意义化。虽然在该书中，此意义的可能性最终被归诸时间，但是，既然把存在的“意义”领会为存在自身，那么，语言与存在的内在交织关系也就已经暗含于其中了，这也就为其后期的思想转向——转向语言来思考存在——埋下了伏笔。虽然前后思想重心有所转变，但是海德格尔借助语言自身的显示力来彰显思想的做法（“形式显示”）始终保留着，成为他的一以贯之之“道”。

（责任编辑 任 之）

① [德] 海德格尔：《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡文选》，第71—72页；GA 56/57, S. 63.

② 海德格尔：“含义特性本身极少是理论性的，它本身就富含现象学直观的可能性，这种直观直面本质之物，而不是面向被总体化的东西。因为含义要素未必是理论的，所以，与含义要素表达联系在一起也并不是什么总体化。”同上，第19页；GA 56/57, S. 219.

③ 同上，第19页；GA 56/57, S. 219.

④ [德] 海德格尔：《存在与时间》，第44页；Sein Und Zeit, S. 37.

⑤ 参见张祥龙：《海德格尔与中国天道——终极视域的开启与交融》，第91—95、414—424页；张祥龙：《从现象学到孔夫子》，第69—116页。

生活形式与可能性之指引

——论海德格尔“形式指引”思想的纵深维度^{*}

李俊^{**}

【摘要】为了应对现象学无法达到现象的理论危机，海德格尔借助生活自身的可理解性，发展出了特殊的现象学方法——形式指引。它是通过一系列依赖于语境的形式词汇，将每个人都引回到自身的实际生活经验中，令其在当场构成的姿态关联中，当下理解其意义，以把握个体化的具体情境。本文通过对文本的爬梳指出，形式指引最终所指向的，是在实行之开端的“空虚”，这种空虚正是可能性的空间，亦即生活可理解性的终极源泉。

【关键词】形式指引；实际生活经验；个体性；可能性；可理解性

中图分类号：B516.54 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)05-0060-08

一、引 论

自上世纪末以来，海德格尔的形式指引(formale Anzeige)^①思想引起了西方学界越来越多的关注。^②在国内，张祥龙等学者也做出了有开辟意义的研究。^③一般而言，学界已普遍接受，形式指引作为海德格尔自己发展出来的独特现象学方法，在其早期思想发展中起了关键性的作用。^④

对形式指引的阐述，一般是从《宗教生活现象学》中“形式化与形式指引”入手，将其作

为和普遍(总体)化以及形式化相对应的概念，就其“形式的”意涵加以论述；另一方面，Kisiel、van Buren等学者亦阐发了另一种关注较少的进路：就其通过若干形式词“指向”当下的具体情境这一点，凸显其“指引”的方面。^⑤这两种进路并无根本矛盾，毋宁说是相互印证和补充的，但其间的内在联系仍缺乏讨论梳理，而形式指引与个体性问题的关联及其深层结构方面，更有许多未发之覆。本文拟对此加以梳理，以期呈现形式指引思想之纵深及其与海德格尔其他一些重要概念的深层关联。

在讨论前，首先对文本情况略加说明。在

* 本文系教育部人文社会科学研究青年基金项目“海德格尔哲学中的身体问题及其思想效应：探寻现象的深度”(13YJC720036)的阶段性成果。

** 作者简介：李俊，(济南250100)山东大学哲学与社会发展学院博士生。

① formale Anzeige 更多地被翻译为“形式显示”，笔者也曾采用过这一译法。字面上二译皆可，但“形式”自身已经容易有具象化的理解，加上“显示”，更容易被误解为某种对象化形态的显现，这与海德格尔的思想旨趣背道而驰，或许“指引”是更恰切的译法。

② 参见Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time* (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1993); Overgaard, Søren, *Husserl and Heidegger on Being in the World* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004), 82-90; Georg Im-dahl, *Das Leben verstehen: Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen* (Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997).

③ 参见张祥龙：《海德格尔传》，石家庄：河北人民出版社，1998年，第84—99页；张祥龙：《海德格尔的形式显示方法和〈存在与时间〉》，《中国高校社会科学》2014年第1期，第40—61页；孙周兴：《形式显示的现象学：海德格尔早期弗莱堡讲座研究》，《现代哲学》2002年第4期，第85—95页。

④ 在《存在与时间》中，“形式指引”一词只出现了不到十次，并且没有专题论述。但其中如达在、死亡、时机性等主题都是从之前关于形式指引的讨论中发展而来的。而且，海德格尔在给卡尔·洛维特的信中亲口承认：“形式指引，对于传统先天学说的批判，形式化及类似内容，仍然在那里(《存在与时间》)，尽管我现在不再谈论它们了。”转引自The Genesis of Heidegger's Being and Time, 19。具体的主题，张祥龙在前述著作中进行了深入的探讨。

⑤ 国内似乎只有朱海斌的论文正面论及这一点。参见朱海斌：《海德格尔形式显示的现象学方法》，《同济大学学报》2013年第5期，第17—24页。

1919年战时紧急学期的《朝向哲学的规定性》(GA 56/57)中,形式指引思想已经有所展现,虽然尚未出现这一词汇。^①“形式指引”一词首先出现于1919/1920年冬季学期的《现象学基本问题》(GA 58)讲课稿中,不过未做专题论述。^②在1920年夏季学期的《直观与表达的现象学》(GA 59)中,形式指引曾多次出现,而在以下文本中有了更深入详细的探讨:1919-1921年之间的《雅斯贝尔斯〈世界观的心理学〉评注》(收入《路标》,GA 9)、1920/1921年冬季学期的《宗教生活现象学》(GA 60),1921/1922年冬季学期的《对亚里士多德的现象学阐释》(GA 61)以及1923年夏季学期的《存在论:实际性的解释学》(GA 63)等讲稿。^③

可以看到,这些文本都集中在海德格尔的弗莱堡时期,而自1924年马堡时期开始后,形式指引就文本的直接呈现来说渐趋淡化。在完稿于1926年的《存在与时间》中有若干处简略却不失重要的提及,而在1929/1930年的《形而上学基本概念:世界-有限性-孤独》(GA 29/30)中,以对死亡等概念的形式指引讨论结束了整整十年的“形式指引”之思。

当然,形式指引思想并非此时忽然迸发出来,而是有其更深的渊源,至少在海德格尔的教职论文《邓·司各特的范畴与意义学说》(《早期著作》,见GA 1)中,就有一定程度的涉及,下文会谈谈到这一方面。但总体而言,1919-1923年这一时期,可作为海德格尔思想中一个相对独立的阶段,文本呈现出互补和互证的互文关系,因而可以更多地综合考察,以探究其思想路径的隐微所在。

二、形式指引的实行意义

海德格尔发展出形式指引的方法,首先是出于现象学的理论危机。从外在视角来看,是为了回应1910年代那托普(Paul Natorp)对现象学的批判;从内在视角看,这也是海德格尔本人对于胡塞尔式的现象学进路有所不满。^④

现象学从一开始就要求把握**现象本身**,根据海德格尔,也就是“实际生活经验(faktische

Lebenserfahrung)”本身。但那托普指出,主要的现象学方法均有严重的问题:反思要求中止活生生的经验流,而描述又要使用一般化的概念,使之抽象化,最终也会错失这些现象。^⑤在此情况下,当务之急在于为现象学提供这样一种方法论基础,使之既能够(1)不中止和脱离人的经验流,又能够(2)通过语言和概念达到现象本身。

在1919年,海德格尔已经意识到,这根本上需要作为实际生活经验的现象自身具有一种内在的自我把握,亦即生活经验自身就在“理解”自身。他称之为:“一种理解着的、解释学的直观,本源的现象学回溯和先行概念构成,一切理论-客观的乃至超验的设定,都从其中脱出。”^⑥但是,这种生活经验自身的理解,如果将其提炼为一种哲学方法,又何以能应对那托普的尖锐批判呢?

在此意义上,前面提及的两种进路恰与这两方面的考虑相关。第一,通过对形式指引的定位及其与普遍化和形式化的区分,可以找到不脱离经验之流的方式;第二,通过一些特殊的“场合性表达”词汇,可以将人指引到具体的生活现象之中,而不仅仅是抽象干瘪的概念。最终,形式指引得以将个体化的生存处境带给我们。

首先考察第一点。在1919年的授课中,海德格尔大致提到了某种普遍化和形式化的区别。^⑦不过在翌年的手稿中,才做出清晰的论述。他首先追随胡塞尔的思路,区分了普遍化(Generalisierung,或译总体化)和形式化(Formalisierung)。普遍化较好理解,譬如我面前的一只瓷杯,可以视为杯子、瓷器、用具、固体、化合物等等,这种客观内容上的归类就是普遍化。在普遍化之后,对象已经独立于我的生活经验,成

① 张祥龙:《海德格尔传》,第93—94页。

② 此处根据Georg Im Dahl, *Das Leben verstehen*, 147。

③ 这些文本中许多相关段落都被收入孙周兴主持编译的《形式显示的现象学:海德格尔早期弗莱堡文选》(上海:同济大学出版社,2004年),笔者亦多所参考,惟文中所引内容仍由笔者自德文文献译出。

④ 张祥龙:《海德格尔的形式显示方法和〈存在与时间〉》,《中国高校社会科学》2014年第1期,第41—43页。

⑤ GA 56/57, 100—101。

⑥ GA 56/57, 117。

⑦ GA 56/57, 113—114。

为了根本上与我无关的“客观内容”，从而也脱离了源始的生活现象。

与此同时，这个杯子能够被“形式化”，譬如作为“对象（Gegenstand，“站在对面者”）”。很明显，对象之“对”并非其自身的性质，而来自于和观察者之间的关系，这意味着形式化不可能离开我朝向事物的方式而存在。“形式化源于纯粹的姿态关联（Einstellungsbezug）自身的关联意义（Bezugsinn），而绝非来自于‘一般的内容’。”^①

这种“关联意义”，就是“形式的（Formal）”之根源。但对此又可以有两种不同的理解：我们可以将其当成某种主体－客体关系或者认识－对象关系等等，总之是某种抽象范畴，并加以现成化地把握，这就是形式化，此时这种形式本身成为了对象，并“归入了形式对象性的范畴，它本身不是原始的，只是对呈现出来的关联的形式构造”^②；在形式化中，我在生活经验中建立的关联又被“去生活化”了。

但本质上，这种关联并不是摆在眼前的几何图形，而是一种在生活经验中当下生成的运动，它具有所谓“实行”的动态特性，“纯粹的姿态关联还必须作为实行而被考察”。^③ 海德格尔因此总结，现象可能以如下方式被分析：

1. 被经验到的源始的“什么（Was）”，即“内容（Gehalt）”。
2. 现象是“如何（Wie）”被经验到的，即“关联（Bezug）”。
3. 这一关联是“如何（Wie）”生成的，即“实行（Vollzug）”。^④

这里很清楚，内容、关联和实行三个意义方向（Sinnesrichtungen）分别与普遍化、形式化和形式指引相关。三者是递进关系，在实行中，关联被构成了，而关联又把现象的内容给引出来。因此，这一生成关联的“实行”构成生活的最基本形式，也就是生活现象可理解性的最终源泉。形式指引恰是让我们返回到实行的意义中，让生活现象在其中被生成和理解，也就不存在脱离经验流的问题了。

目前的分析还没有涉及具体何谓实行，也没有说明怎样进行形式指引。但海德格尔指出，我

们可以通过一类特殊的概念，更确切地说是对概念的一种特殊把握方式，来切入实行意义，此即“本质上的场合性表达（Wesentlich okkasionelle Ausdrücke）”，它把我们从抽象的概念领域带回到具体的生活之中。

三、场合性表达词汇的指引含义

我们首先略微详细地征引“形式指引”第一次出现的段落，其中蕴含了解读其奥秘的宝贵线索：

我们在寻找一种基本的方法意义，在其中生活生机勃勃地将自身理解为生活。有必要返回到实际生活从它自身出发的基本经验中……在此对我们来说出现了一种危险，我们必须使用来自日常生活的概念“生活、经验、自我（Ich）、客我（第四格，mich）、自身（Selbst）”。我们用（对于对象化的）关键的解构（Destruktion），让这些概念不再清晰地固定下来了。毋宁说它们只是指向特定现象，指向一个具体领域。它们有一种仅仅是形式的特征（“形式指引”的意义）。^⑤

海德格尔明确表示，自己正在寻找一种“方法意义”，让“生活生机勃勃地将自身理解为生活”。然而，阻碍这种方法彻底实现的，是一些已经被固化的抽象概念，如“生活”“经验”“自我”等等。由此，海德格尔要求“解构”概念以返回到“特定现象”和“具体领域”。但这如何可能做到？答案是，通过其“形式的”特征所具有的指引功能。

海德格尔在《雅斯贝尔斯〈世界观的心理学〉评注》中的论述更为清晰。他说，当讨论“生命（Leben）”问题时，我们很容易错过真正的现象，而被诸多理论的替代物中所迷惑，因此要通过形式指引的方法才能发现其真谛：

要讨论的真正的对象，在形式指引中被确定为生存（Existenz）。在这样一种被形式地指引出

① GA 60, 58 - 59.

② GA 60, 63.

③ GA 60, 59.

④ 参见 GA 60: 63.

⑤ GA 58, 248.

来的意义上，这一概念指向了“我在（ich bin）”的现象，即指向这一“我在”中的存在意义，它乃是一种原则的现象关联以及与之相关的问题的开端。^①

海德格尔在此给出了一个具体的例子：“生存”在形式指引中被指向“我在”。这一点不难理解：因为生存对于自身而言，首先是“我”的存在。但海德格尔深知，这一“我”必然又会被习惯了对象性思维的人们理解为灵魂、主体、意识等各种各样的形而上学概念，从而错过刚刚获得的鲜活现象。海德格尔一再警告绝不能如此，相反，“‘我’在此必须被理解为那个完全具体的、历史的实际的自身（Selbst），在其历史的本己的经验中是可以通达的”^②。这就是说，“我”在最基本的现象意义上就是每个读者在其自身处境中所体验到的“自己”，这是随着不同的言说语境而转移的。“我”这个“形式词汇”恰恰将我们指引到各自不同的自身处境之中。

故此，van Buren 将这一思路与胡塞尔在《逻辑研究》中的“本质上的场合性表达”概念联系起来进行理解。^③ 胡塞尔在其中重点讨论过“我”的用法。依照胡塞尔，“我”这类词语并不像“狮子”之类的有客观含义的词一样能唤起特定的表象，“毋宁说，在这个词那里有一种指引性（anzeigend）的功能在居中作用，它好像在对听者呼唤：站在你面前的人是指他自己”。^④

这里，胡塞尔描述的是“我”这个词在其他听者那里的反应，而海德格尔的“我在”则是指言说者自身对这个词的内在理解，有所歧异，但“我”这个词都具有特殊的指引意义：“我”是不蕴含客观内容的、纯粹在特定场合中起作用的一种指示。海德格尔从胡塞尔那里得到了多少启迪，值得进一步探究^⑤，但二者在理论上是相通的。同“我”类似的，还有“这里”“这个”“那个”“现在”“da”等等，对于胡塞尔来说这些词都是“本质上场合性的”表达方式，但海德格尔赋予了它们更为深邃的生存论—存在论意义。其妙用在于，通过这些指引性的词汇，我们真切地被引向具体的生存现象，而没有被抽象化、概念化之弊。

海德格尔的兴趣不是语义学上的，他也并未

将形式指引限定在“我”“这个”“自身”等若干“形式”词汇上。在前引《现象学基本问题》（1919/1920）中，相关的词汇除了这几个之外，还包括了“生活”“经验”等看似有更多“客观”内容的概念。然而，对海德格尔来说非常明确的是，根本上“生活”源于“我在”，“经验”源自“我的体验”，依此类推。这些概念看似普遍抽象，但我却在自己的生活现象中获得对它们的理解。

因而，形式指引的方法，可以推广到绝大部分甚至所有的语言表达式上。形式指引的方法精髓在于，对于语词，不是将其作为意义的载体，而是作为意义的指引标志，去返回到生活经验的实行意义中。这样一来，那托普的第二个批判也就基本上落空了。

但是，正如上文已经提及的，海德格尔并非从某种笛卡尔式的怀疑出发，将一切现象归诸“我在”，归诸某个形而上学的“自我”。相反，他的出发点扣准了现象本身的某种根本特征——“这个”。这是比自我更基础的现象环节。

四、向“这个”的指引

在此我们有必要向前回溯几年，形式指引思想的根源可以追溯到海德格尔教职论文《邓·司各特的范畴与意义学说》（1916）中对于司各特的个体性或“这个（Haecceitas）”的思想论述。^⑥ 关于“个体”，海德格尔写道：“个体是一种无法再回溯的最后之物……一切真实存在者，

① GA 9, 10.

② GA 9, 31.

③ J. M. Van Buren, *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King* (Indiana University Press 1994), p. 328 以下。参见 Husserliana XIX/1, 85–92；朱海斌：《海德格尔形式显示的现象学方法》，《同济大学学报》2013 年第 5 期，第 18—19 页。

④ Husserliana XIX/1, 88.

⑤ Kisiel 和 van Buren 在胡塞尔的学生提交的论文对海德格尔讲课的引证中发现了这一关联，但仅凭这一点要论证渊源关系或许还是有点薄弱。

⑥ Kisiel 曾注意并简略论及这一点，参见 *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, 19–20. Sean McGrath 有较详细的论述，参见《青年海德格尔的司各特式现象学》，《海德格尔年鉴》第 1 卷，[法] 登克尔等主编，靳希平等译，北京：商务印书馆，2009 年，第 268—286 页。

都是一种‘如此－此时－此地（Solches-Jetzt-Hier）’。‘这个（haecceitas）’的形式就是为了给出真正的现实性的原始规定性而被委任的。”^①譬如我面前的这只杯子，尽管可能和商店里的杯子在形状、大小、色泽等方面一模一样，但它是一个独立的个体，不可能被另一只杯子所取代。“如此－此时－此地”，这种“这个”正是构成现实性的原始规定性（Urbestimmtheit）。

在该文稍后的地方，海德格尔更为明确地说：

司各特在此是正确的：个体并不是通过那最低的、与之最为接近的种属概念而可能被认识的。作为个体它总是有某种更多（Mehr），在这方面种属概念无话可说。这就是说，个体作为个体，是不能被完全彻底地把握的。它总是留下了某种不可说的剩余，人们永远只能接近它，却无法穷尽它。^②

这种个体（“这个”）无法通过普遍的概念认识，无法彻底把握，就是无法充分地普遍化和形式化，只能在生活自身的情境中被发现，并且也只能停留在那里。恰是独一无二的“这个”，才能够切入“实际性”的本质结构。

海德格尔在教职论文中，对司各特那里“一个”（Unum）的概念进行了分析。“一个”是事物呈现的形式，而无关乎其内容。但这种形式根本上并非“数”的范畴，作为数，它本身就成了对象，而不是形式了。“先验的‘一个’是对象中的某种东西，通过它一个对象才成为一个对象，它是对象性的一般先决条件。”^③

这种“一个”事实上依赖于和我之间的关系，依赖于我将其作为对象，依赖于我对其的姿态关联。海德格尔接下来分析道，对象就是“在对面（Gegenüber）”。一切在我的体验中“在（我）对面”之物，都被作为对象而把握（er-fat）了。^④

因此，源始意义上的个体性或者“这个”实际上来自于“我”所处的具体情境，在我的朝向中，我才发现了个别而不可替代的事物。海德格尔在这一时期还受限于对象－认识等传统形而上学和认识论语言，但我们可以将其视为此后“姿态关联”等思想的前身。事物作为独一无二的

“这个”，是与“我”的在此或彼（da）区分不开的，反之亦然。形式指引正是向这一基本经验形式的回溯。

在几年后的思想突破时期，海德格尔有了更生动鲜活的刻画，当“我”观看一张讲台时：

在这种体验中，在这种朝向之的生存（hin-leben zu）中，有某种来自于我的东西：我的自我完全地来自自身，并在这种“看”中随之摆动……更精确地说：只有在向来是我的本己的自我的共鸣中，才能体验到某种周围世界性（Umweltliches），它世界化（weltet），当其在某时某地对我世界化之时，我便以某种方式，完全地在此（dabei）。^⑤

形式指引通过对语词源始意义的挖掘，将我们指回到自身的根本存在方式，但是并非指向某个在前的自我，而是指回到“我－某物－世界”等具体的姿态关联之中。具体的“这个”构成我注意的基石，自我、他物和世界等现象都在其形式下展开。海德格尔甚至说过：“具体（Konkret），当其发挥作用时，部分地就是形式指引……”^⑥

换言之，“这个”对于我，就可以被视为形式指引。因为当我们朝向作为“这个”的个体时——或许是当下在场者，或许是在回忆中出现者——“这个”就永远将我们带回到独一无二的、无法普遍化的、“我”的生活处境中，而此“我”恰在此处境中与“大家（das Man）”相通——在其中蕴含着所谓实行意义的本质。

在1923年的《存在论》中，海德格尔通过对“这张桌子”的分析进一步彰显了这一点：

在这里的这个房间中有这张桌子在这里（不是与其他屋子其他房间的其他桌子并列的“一张”桌子），在这张桌子边上人们坐下来，去写作、用餐、缝纫和游戏。譬如在来访的时候，人们立即看出来，这是一张写作的桌子、用餐的桌

① GA 1, 253.

② GA 1, 352 - 353.

③ GA 1, 222.

④ GA 1, 223.

⑤ GA 56/57, 73.

⑥ GA 61, 141.

子、缝纫的桌子；这就是它在自身中被遭遇的原初的方式。^①

联系到上文的讨论，一条隐匿的线索逐渐清晰起来。部分来自司各特主义的个体性或“这个”实际上是海德格尔克服传统形而上学的普遍抽象概念，通向源始生存现象的一座桥梁。存在的各种种属首先被还原到个体或“这个”，而“这个”之为“这个”恰存在于我在“这里”将自身朝向它的姿态关联中。这也就是后来 Dasein 之 da（“这里”或“那里”）的根本要义所在。

到现在为止，我们已经深入地讨论了形式指引的三个主要方面，指出其不同于普遍化和形式化的方面，恰是通过生存结构中的纯指引意义，指回到自身所处的具体情境之中，在这一情境中，方有可能理解其“实行”，使得人们可能把握源始现象本身。但到此为止，我们仍然未曾达到最根本的层面：这一实行意义究竟为何？又与个体性存在怎样的关联结构？

五、形式指引的空虚之境

上一节重点探讨了海德格尔对于“具体”、“这个”等方面的强调，虽然是反传统形而上学的，但也可能令人误解海德格尔的立场为某种唯名论的实在论。毕竟具体性或者这个很容易倒向对象本身。但海德格尔反复强调，形式指引有一种防御的或者说是预防的意义。在《宗教生活现象学》中，他说：

作为方法环节，形式指引属于现象学的阐释本身。为什么把它称为“形式的”？形式是某种对应于关联的东西。指引应当预先指引出现象的关联——但却是在一种否定的意义上，如同一种警告！一种现象必须如此被先行给出，使得它的关联意义被保持在悬留（Schwebe）中……形式指引是一种防御（Schwehr），一种事先的防护（Sicherung），使得其实行特征仍然保持自由。^②

“形式是某种对应于关联的东西”，这并不难理解，这种形式简言之就是我去“朝向”事物的关联。但是何谓“预先（vorweg）”或“先行”指引出现象的关联，但却是在“否定的”意义上？遗憾的是，在这里海德格尔没有展开论述。

但在 1921 年底开始的《对亚里士多德的现象学解释》中，海德格尔有了一份更详尽的说明。此讲课稿中专门有一节称为“形式指引的预防性（prohibitive）作用”。在其中，海德格尔宣称：“形式指引禁止每一种偏离，即脱离了解释的前提、解释的先行理解，解释的上下关联或解释的时间，独立、盲目而教条地将范畴的意义固定在一种其存在意义尚未阐明的对象性的自身规定性之上。”^③ 这似乎又是对“这个”的具体性的某种否定了。

事实上，二者并不矛盾。恰因为形式指引总是在具体的情境中朝向具体的“这个”，它才可能拥有这种防御或预防被划入某种普遍性范畴的作用。因为“这个”是“哪个”完全依赖于情境，所以形式指引自身必须是“空虚的（leer）”，而恰因为其空虚才能无所滞碍地进入情境之中。海德格尔对这种奇妙的“空虚”十分看重：“对于作为形式之物的空虚的理解越是彻底，它就变得越是丰富，因为它是如此地存在，乃至进入了具体中。”^④

但是，我们朝向具体的“这个”时，不是也同时朝向其内容吗？比如，这个杯子的形状、颜色、硬度等，这些会立刻被形式化乃至普遍化，成为某种可度量的东西。这就是说，形式指引令我们朝向具体的情境，朝向具体的事物，拥有确定的内容，那么其形式指引的空虚性不也就丧失了吗？如何可能还保持这一“实行”意义？

这一问题也是海德格尔所感兴趣的。他指出，“形式的（Formal）”与可表象化的形式（Form）毫无关系。它尚未触及对象本身，而是“规定的开端、开端特征（Ansatzcharacter）！”^⑤ 这一开端（Ansatz）与“先行具有（vorhaben）”相对应。它是一个包孕性的时刻，在其中发生了真正的理解：“真正开端的理解活动并非在完整意义上对存在意义的把握，而恰恰是开端特征，

① GA 63, 90.

② GA 60, 64.

③ GA 61, 142.

④ GA 61, 33.

⑤ GA 61, 34.

也仅仅是开端而已。一跃而起，下定决心展开！”^①这种空虚，在某种意义上正是具体性的开端。

就此可以明白，为什么海德格尔说在形式指引中，关联意义被保持在“悬留”之中。因为一切仅仅是“开端”，这一关联正开始构成，因此不能被形式化，更遑论普遍化。“开端”中蕴含时机化（Zeitigung）的含义：“实行如何在其处境中，并为了其处境而成为实行，它就如何将自身‘时机化’。”^②所谓的“开端特征”并不是在线性时间序列里从某一点开始、到某一点结束，毋宁说这一“开端”，随时都在开始和重新开始。海德格尔后来对时间性（Zeitlichkeit）的深邃思考，其萌芽正在于此。

可以说，某种时间性结构构成了“空虚”，也构成了对于具体的对象性的“防御”和“否定”，它让事物总是即将到来而又尚未到来。具体事物在“这个”中出现，而“这个”又是在某种空虚中，随着理解的发生而被时机化的。

这些看似晦涩的表述，已经指向了一个呼之欲出的层面：可能性。在可能性中，我们才能真正理解上述的一系列命题。

六、可能性：生活经验的生成

海德格尔在《对亚里士多德的现象学解释：现象学研究导论》中对于上述的问题给出了一系列富有启发的分析：“在指引中，具体性（Konkretion）并不立即被拥有，而是表现为一种自身的任务，为了实行一种自身的状态（Verfassung）的任务。”^③形式指引并不意味着任何一种脱离了具体时空的表象或想象，相反，“就其‘形式的’一方面而言，是非真实（uneigentlich）的，但恰恰是这种‘非（un）’拥有积极的指示（Anweisung）。空虚的内容在其意义结构中，正是给出实行方向者”，所以，“‘形式的’给出被指引者的源始充实的时机化之实行的‘开始特征’”。^④

这些论述告诉我们，较之个体性，更本源的是在空虚中具有某种“方向”。形式指引将我引到了这一时机化的源始发生时刻：在某种活动的

空间性中，我开始朝向某东西，“去”朝向它，但还没有达到它，并且恰恰因为没有达到它，才构成了一种积极的“指示”，让我“去”达到它。

事实上，在1919年，海德格尔已经论及了这一“空虚”中的“开端”。他说，“某东西（Etwas）”这一空洞的概念：“它是‘尚未（Noch-nicht）’，也就是说尚未突入到真正的生活中。”但这便意味着：

在“某东西”作为可经验的东西的意义中，有一种“趋向（auf zu）”的要素、“定向（Richtung auf）”的要素、“进入某个[确定]世界”的要素，也就是说在其未被削弱的“生活动力（Lebensschwungkraft）”之中。^⑤

可以看到，这一发生环节，不仅是令具体现象显现的根基，也是使得生活之流根本上“流动”起来的基本前提。因此，这种空虚本身与实际生活的结构不可分离。

海德格尔在后文中进一步强化了空虚的生存论地位，并给出更明确的解说：

这种如此自身构形着的、同时在自身之中来协助自身，加强自身的、实际生活的运动性，我们称为坠落（Sturz）；它是一种运动，这运动构建自身又还不是自身，而是一种“空虚（Leere）”，它在其中运动，这一空虚就是运动的可能性。^⑥

实际生活依赖于一种基本的空虚性，这种空虚性令运动成为可能，实际上，它就是最根本的可能性。海德格尔在另一处更清楚地告诉我们，生活“自身就是承载自身的东西，就是其诸可能性，其自身就是作为诸可能性”，这些可能性是“一种现象学上严格可把握的范畴，其从一开始就和逻辑的或先天的可能性毫无关系”。^⑦

这种生活运动所赖以构成的可能性，很清楚，便是海德格尔稍后发展出的“可能之在

① GA 61, 34.

② GA 61, 53.

③ GA 61, 32.

④ GA 61, 33.

⑤ GA 56/57: 115.

⑥ GA 61, 131.

⑦ GA 61, 84.

(Möglichkeitsein)”或“能在(Seinkönnen)”,是“达在最原始也最终极的积极的存在论规定性”。^①其渊源或来自于亚里士多德的“潜能”概念,这一点留待他文讨论。^②

这里的可能性并不是逻辑上的或必然或偶然发生,也不能遽视为对未来的设想筹划;作为生存的本质环节,它体现为周围事物对我呈现的“为了(zu etwas)”结构,或者简单地说,是事物的用途(Gebrauch)。^③正如桌子首先对我呈现出是可以写作的或者吃饭的桌子,而不是几厘米高或者什么材质之类的客观特征。所谓用途仅仅是被固定化的可能性。

上文中我们举了观看杯子的例子,但我和杯子的关系不只是这样。从更根本的角度来说,这个杯子是“可以”用来喝水的,我在这种可能性中才朝向这个杯子,我可以举起来喝水,也可以用来倒水。在其自身的可能性中,这个杯子才作为“这个”杯子,而不是随便的某只杯子出现,因为只有当下的“这个”杯子才能对我具有用途。事物的具体性和“这个”,首先不是通过某种认识论活动,而是通过其向我们开放的可能性而被把握的。^④可能性乃是形式指引中的“先行具有(vorhaben)”。^⑤

因此,可能性自身也就蕴含可理解性,这不只是说,我拿起杯子喝水这件事是可理解的,而是恰恰因为我把握了这种可能性,我才会看到这只作为杯子的杯子,并拿起来喝水。在此,理解并不是来自求知识的兴趣,而是其自身就构成了“实行”的基本环节,没有对可能性的理解,现象就无法呈现。实际生活经验不仅给出了可理解的空间,而且依赖自我理解才可能发生。

这种不断在发生中的可能性,永远为我提供了朝向当下情境中某物的“动机”,这成为形式指引的基本发生条件。形式指引,即通过生活形式词汇的指引,将这些可能性当下实行出来并把握住。可能性构造了实际生活的形式,因此,其中最为根本的,永远悬临在我面前,作为生活中一切可能性之基底的,即是“不可能的可能性”——死亡。^⑥

七、结 语

综上所述,形式指引是海德格尔为克服那托普的诘难而发展出现象学方法,其意义在于切入生活自身的可理解性。海德格尔发现了生活现象生成之基底的“实行”,并指出唯有形式指引能够回到其根本机制中,具体方式就是通过对若干概念作为“本质上场合性表达”的源始指引功能,让人们意识到生存就是在具体的生活情境之中面对具体的事物。

但形式指引并非被具体性所捕获,相反,它由于自身即是空虚的,才能够达到作为生活运动开端的“空虚”,并让具体事物时机化地显现。这种空虚,就是我们向已理解并赖以让生活经验生成的——可能性。在此意义上,可能性既是生活经验构成的指引,也保证了作为现象学方法的形式指引。

(责任编辑 任 之)

① *Sein und Zeit*, 143.

② 参见拙作《dynamis与Seinkönnen: 亚里士多德的“潜能”概念对海德格尔的影响》,将发表于《中国现象学与哲学评论》第十七辑,目前尚未出版。

③ *GA* 63, 90.

④ 参见 *GA* 20, 48-52 中对椅子可用性的分析。

⑤ 参见 *GA* 63, 79-82.

⑥ *Sein und Zeit*, 250-251. 关于死亡与可能性的关系,笔者在2007年北京大学外国哲学专业的硕士论文《死亡与存在——早期海德格尔思想中的“死亡”问题研究》中有过专题研究。

两种类型的“基督教哲学”^{*}

[奥地利] Winfried Lüffler/著 蒋 佳/译^{**}

【摘要】“基督教哲学”是否是一个可用甚至是毫无矛盾的概念，尚存争议。介绍完这一问题相应的历史背景后，本文将区分和阐释两类理解“基督教哲学”的潜在方式。这两种理解方式必须稍作区分：一类为“托马斯主义”之理解，一类为“奥古斯丁主义”之理解。在当前研究文献中，后者颇受关注。在对当代“奥古斯丁主义”主要代表立场（阿尔文·普兰丁格的“改革宗认识论”）进行总结后，本文还将思索：若“基督教哲学”这一概念可付诸使用，为何托马斯主义者对其之理解方式更值得推崇。

【关键词】哲学；宗教；启示；宗教逻辑；托马斯·阿奎那；普兰丁格

中图分类号：B521 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)05-0068-08

要理解一门宗教与“推理”、“说理”等概念之间的关系，最直接的试金石就是其与哲学的关系。当前由于各种原因并不是所有的宗教都跟哲学（以各种精细的方式）存在关系，但还是有一些宗教与之关联紧密：人们经常谈及“基督教哲学”、“伊斯兰哲学”或和^①“穆斯林哲学”、“犹太哲学”、“佛教哲学”等等。另一方面，这些概念经常会引发人们忧虑且为人们所否定：对很多人来说，一个带有宗教词汇或者印记的哲学概念，要么在哲学上是不可接受的，要么从宗教的角度来看是不合适的，要么两者皆是。笔者将在本文研究那些“基督教哲学”捍卫者将会面临的境况（个人认为捍卫者也有其理据）。笔者思考所得的结论（经过必要修改之后）或许也对伊斯兰、犹太和其他哲学具备意义。第一部分将对问题进行充分展示；第二部分则回顾20世纪20和30年代有关“基督教哲学”的争论；随后将在第三部分的分析中，对宗教进行相应的方法论抽象；以此作为背景，第四部分将会剖析“奥古斯丁主义”和“托马斯主义”所理解的基督教哲学的关键区别，这一区别将在哲学推理的各种

结构中反复出现；为了展示区分两者的重要性，第五部分将简述当代“奥古斯丁主义”最重要的代表立场——阿尔文·普兰丁格的“改革宗认识论”；对该立场进行一番述评之后，笔者将会解释为什么“托马斯主义”的进路总的来说更值得推荐（如果“基督教哲学”可被视为有效概念的话）。

一、难题

“基督教哲学是否存在内在矛盾？”这一忧虑与人们普遍从语义学上对“哲学”进行界定有关。尽管在笔者看来，我们无法为“哲学”提供一个人人接受的定义，但或许不少人会用这样的方式来解释它（至少这是迄今为止所见过的最充分的解释）：

哲学系统地尝试理解一切事物是如何关联到一起的（基于某人的洞察）。研究哲学就是对他人的“尝试”进行方法上的运用。^②

以下是对这一定义的评论。哲学是一个系统化的“尝试”（比方说，它不像艺术，虽然后者

* 本文原题为 Two Kinds of ‘Christian Philosophy’，刊发于 European Journal for Philosophy of Religion，2013 年夏季第 2 号第 5 卷。本文最先在柏林举办的“不同宗教角度的推理”专题讨论会（属于分析神学项目）中报告（2013 年 3 月 14 日至 15 日），这一项目受 John Templeton 基金会赞助。在此笔者感谢所有与会者的反馈，尤其感谢 Katherine Dormandy（原姓 Munn）在语言上的协助以及为对本文初稿的所撰写的评论，这些评论都非常有建设性。

** 作者简介：Winfried Lüffler，哲学与法学双博士，奥地利因斯布鲁克大学哲学教授。

译者简介：蒋 佳，奥地利因斯布鲁克大学哲学博士生。

① 在此两个概念笔者一并提及，因为两者意义区别的问题不可忽视。大致上讲，“穆斯林哲学”可以被理解为由穆斯林所“做”的哲学，而“伊斯兰哲学”则是一门受伊斯兰信仰启示且带有宗教导向的哲学。此处的区分并不与笔者之后所做的区分相呼应；然而伊斯兰哲学内部所进行的讨论也可以与此处所讨论的“托马斯主义”和“奥古斯丁主义”基督教哲学之争论相比较。

② Otto Muck，基督教哲学（Kevelaer: Butzon & Bercker, 1964），第 20 页，由本人翻译（原文为德文，由作者译成英文——译注）。

也试图理解一切事物是如何关联到一起的)；它是一种“尝试”(也就是说，它更像是一种正在进行的活动，而不像是一种业已完成，可供使用的知识储备)；而一切事物是如何联结的，则是它研究的主要目标，反过来特定领域的科学只是研究“事实”特定的类别、方面、领域和部分。不像宗教、政治和其他意识形态，它只寄望哲学家通过自己的洞察力来达到目的，也就是说，不依赖信仰或者不寄托于某种传统、启示或者类似之物。上面解释中后一分句表明，哲学并不只在于重复他人的哲学论断，更在于采纳别人的哲学观点必须获得足够的方法支持。必须指出哲学并不等同于哲学史，即使了解自身的历史对哲学显得更为重要(相比其他学科领域)。

有关“基督教哲学”的难题自然也围绕着这一分句展开：“基于某人的洞察”。其他类似基督教的宗教通常会宣称，它们被接受并不是或者不完全基于思想家自己的洞察，毋宁说是基于被他人修改过的洞察，比如依赖于某个传统和启示，一种通过超自然辅助而获得增强的认知力，比如通过信仰的领悟等等。由此“基督教哲学”这一概念显得自我矛盾，这样说也就能解释一些针对它的著名“指控”了。比如，马丁·海德格尔在1927年的论文《现象学和宗教》^①中批评这一理念犹如“木做的铁”；著名的瑞士改革宗神学家卡尔·巴特也认为：

从来都没有过一门 *philosophia christiana* (基督教哲学)，因为假如它是 *philosophia* (哲学)，则它就不是 *christiana* (基督教的)，如果是基督教的，则就不是哲学。^②

此外从历史和系统性的角度来看，都存在一些可以驳倒这些论断的绝佳论证：

(1) 从历史角度来看，假如人们不去考虑(西方)哲学蕴藏在犹太教、基督教和伊斯兰教信仰中的现实宗教背景的话，那么要理解它的某些时期将会很困难。事实上，在这一漫长的时期，那些被当今的哲学史教科书标示为哲学家的人，同时也是神学家，甚至在13世纪前都没有一种清晰地区分哲学和神学的方法。只有如大阿尔伯特，尤其是托马斯·阿奎那这样的经院哲学家才能成功将两者区分。

同样地，一些重要的哲学概念，比如“历史”、“个人”、“自由意志”、“人权”、“自然法则”等等，要么在希腊-罗马哲学中就已经存在

类似的概念，要么缺少这一源头，但很明显，这些概念之获得都受到了其内在于犹太-基督教-伊斯兰的神学根基的启发。由此，至少在过去的某个时期，人们完全可以谈论一门“基督教哲学”。

(2) 从解释学-认识论的角度来看，人们完全可以怀疑是否真的能够获得一门广受追捧的“无需前设”的哲学。哲学家真的可以避开其成长背景传统的影响？汉斯·格奥尔格·伽达默尔在《真理与方法》(1960)中宣称，这几乎是不可能的。之前因为“传统”会蒙蔽我们而备受质疑，现在，伽达默尔则部分地恢复了“传统”的名誉。他表明，哲学家的任务不如说是进入其他思想家“理解的维度”，由此再来理解自我的维度(这一维度常常被人忽略)。那些有机会与陌生的哲学文化打交道的哲学家，他们的经历看起来恰好印证了伽达默尔的论点(比如说，对于欧洲哲学家来说，与远东哲学接触通常有助于让他们更有效地发现欧洲的典型思维模式，这些模式的发现皆非理所当然，反过来对远东哲学家也一样)。如果一切真的如此，那么每个哲学家很可能(有意或无意)都在从事某种“XY式的哲学”^③(宗教、哲学、政治和其他传统都对其施加了影响)，而无损其哲学家的头衔。于是，人们可以得出结论，比起其他“XY式的哲学”，“基督教哲学”本身并没有更不合理，甚至我们更需要展露我们工作(做哲学)所依从的世界观，以让哲学变得清晰、真诚。

二、二十世纪20和30年代的争论

回顾一场发生在二十世纪20和30年代有关于基督教哲学合法性的争论(尽管这一场争论今

① 海德格尔：“现象学和神学”(1927)，选自《路标》(全集第九卷)(Frankfurt: Klostermann 1976)，第66页。

② 卡尔·巴特，教会教义学(1932，英文翻译1936) I/1, §1.6。

③ 指的是某种类型的哲学，好比“基督教哲学”、“伊斯兰哲学”等等。——译者注

天已经被淡忘^①，但当时却很引人注目），对寻找解决问题的方法很有帮助。法国哲学史家艾蒂安·吉尔松通过一系列著作和讲座表明，古代晚期哲学和中世纪哲学被称为“基督教哲学”是完全合理的，因为很多哲学主题恰好是基于基督教神学的背景才出现的，在个人或者学院的层面都无法区分这一时期的哲学和神学。即使神学和哲学论证在认识论上的区别时不时会被提及，但启示通常来讲无疑仅是理性的辅助而已。（需要补充的是，13世纪中期之前，即托马斯·阿奎那的著作谈及这个问题之前，都不存在一种对哲学和神学十分清楚的方法论区分。）吉尔松激起了法国哲学史家埃米尔·布雷耶的激烈回应，后者在1931年一篇题为《是否存在一门基督教哲学》^②的会议论文中宣称，“基督教哲学”这一概念就跟“基督教数学”一样荒谬。这一场辩论（存在于无数期刊论文和一系列会议中）^③，在1933年巴黎附近奥尔日河畔于维西法国托马斯协会举办的会议中达到高潮。会议所有文章都刊载在题为《基督教哲学》^④的书中。

这一系列争论的首要结果就是，人们深切地意识到必须对两个^⑤“基督教哲学”的基础概念进行区分，以这一区分为基础，我们才可以更好地处理这一难题——“是否存在一门基督教哲学”。这两种类型通常被称为“奥古斯丁主义”和“托马斯主义”（所理解的）基督教哲学。这些“头衔”与历史有些许出入，因为奥古斯丁（354—430）和托马斯·阿奎那（1224/25—1274）都没有清楚界定“基督教哲学”这一概念（对这一命题的争论是几百年之后的事情）。但奥古斯丁和托马斯总的哲学进路，尤其是他们关联信仰和理性之效果的方式，可以被视为界定这两个概念的范例。笔者将在第三部分给出宗教的抽象界定，以此作为解释它们（第四部分）的方法论前提。

三、方法论抽象化：作为命题集合的宗教

众所周知，宗教是展示多重特性的复杂现象：它们具有社会性的一面，也就是说它们可以或多或少结构化，带有“专家”和“官员”（比如神父、先知、萨满巫师、僧侣等等）的组织中实践；它们有各种各样的仪式；圣地、节日或圣物；它们通常具备一些能够影响个人和公共行为

的道德行为准则（好比犹太教和基督教中的十诫、天主教的社会训导、犹太教和伊斯兰教的饮食规定以及各种形式的禁忌）；有些宗教会声称它们拥有一段对其自身了解至关重要的历史；他们经常会提出一些回应终极问题的世界观（我们从哪来、将去往何处、什么样的生活是最好的等等）；他们还具有一些理论性的和认知性的命题核心，比如基督徒、犹太教徒和穆斯林经常会就这些命题产生意见分歧，前者会提出“上帝是一和唯一，但在他身上依然存在多”，后者则提出“上帝是绝对的一”。笔者所罗列的宗教特性可能不完整，同样，不同的宗教也可以以不同的程度来展示这些特性。比如，有些宗教注重礼仪而不重视认知性核心，而有些宗教则可能较为重视后者。宗教组织的可视性和结构性也存在着显著的区别；同样的，宗教道德的重要性、禁忌式行为等也可能彼此不同。但是，一个最低程度的认知性核心似乎存在于任何宗教中。

① 格里高利·萨德勒是一个例外，其过去一些年所发表的论文重新引起人们关注这一场争论。要获得内容梗概，可以阅读这些在线免费文章：《二十世纪30年代基督教哲学之争论》，收录在 *Acta Philosophica*, 21 (2012), 第393—406页，下载地址是 http://www.academia.edu/2180852/The_1930s_Christian_Philosophy_Debates_Bibliografica_Tematica（索取时间2013.04.04）。另《基督教哲学：二十世纪30年代法国之争论》（2009），在 *Internet Encyclopedia of Philosophy* 可免费获得：<http://www.iep.utm.edu/chri1930/>（索取时间2013.04.04）。有关法国讨论最重要的文章，最近又由他本人用英文重新出版：格里高利·B·萨德勒编辑，《由启示完满的理性：二十世纪30年代法国基督教哲学争论》（Washington: Catholic University of America Press, 2011）。请参阅 Ralph McInerny, “反思基督教哲学”，Linda Zagzebski 编辑的《理性的信仰：天主教对改革宗认识论的回应》（Notre Dame: University of Notre Dame Press 1992），第256—279页。有关更宏大的历史背景，可参阅由 Emerich Coreth 和 Georg Pfligersdorffer 编辑的《19和20世纪天主教思想中的基督教哲学》（Graz etc: Styria, 1987—1990）。有关德语国家的背景，请参阅 Heinrich M Schmidinger, “德语国家20世纪基督教哲学：一部哲学史概况”，出自《萨尔茨堡哲学年刊》35（1990），第105—123页。

② 埃米尔·布雷耶：《是否存在一门基督教哲学》，刊载于《形而上学与道德评论》*Revue de métaphysique et de morale* 38（1931），133—162。

③ 有关于历史细节的文献请看本文第1页脚注2。

④ 托马斯协会编辑：《基督教哲学》于维西1933年9月11日（托马斯协会研讨会2）（Paris: Cerf, 1933）。请看萨德勒2011年的文章（本页脚注1）。

⑤ 一开始还有更多的概念界定，不止两个，但处理历史细节不是本文的首要目的。请参阅萨德勒2009年和2012年的文章（本页脚注1）。

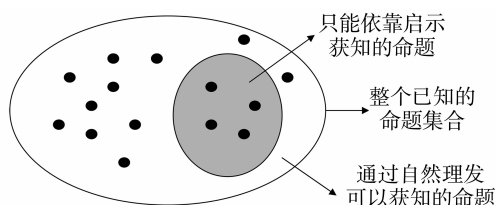
基于当前的任务，笔者将集中讨论认知性核心：宗教如同是命题集合（或者是对这些命题的信念集合）^①。命题集合是宗教认识论分析研究进路最能够把握的材料。笔者当然很清楚这一认知主义的进路在宗教哲学中有过一段（至少是很）矛盾的历史；宗教礼仪方面尤其会被哲学忽视。必须注意这个方法论的步骤只是抽象化，而不是还原。宗教之其他面相的存在和重要性在此并没有被否定，同时笔者也无意宣传这类还原主义的谬误，即“宗教仅仅是一堆命题的集合而已”。

第二个限制是，笔者只着重关注这些宗教（它们自称能够获得超越人类普遍理性功能之外的宗教信息）。最显著的例子就是那些所谓的“启示宗教”，而其中最广为人知的就是基督教、伊斯兰教和犹太教。当然也有其他的例子，比如摩门教或者巴哈伊教。之所以做出这个限制是因为，“奥古斯丁主义”和“托马斯主义”两类基督教哲学之区别与我们如何关联人类普遍理性和这些附加信息（启示性知识）息息相关。

四、“奥古斯丁主义”和“托马斯主义”的基督教哲学

请牢记前头的方法性准备工作。接着，让我们把一个宗教信徒的信仰系统设想为一个巨大的命题集合^②，要理解当中任何一个子集都要依赖于启示（即是狭义的“神学信念”），而集合中份额更大的普通知识则可以仅凭自然理性获得，原则是人人皆是如此。^③一个经常被提及的常例就是圣三一的教义：“上帝存在”这一事实（根据一些经典的观点）仅靠自然理性之功能就可以获得，而上帝三位一体的性质则只能在启示的基础上才可知道。^④以下是一个观念化的宗教信徒的信仰系统图示，圣三一的教义为灰色子集部分，上帝存在则是白色部分：

而导致两种类型的“基督教哲学”彼此区别的核心问题就是：在这个信仰系统中，哲学推理从哪儿发生？也就是说，它可以从哪个子集获取前提，并且“基督教哲学”能够获得什么？



4.1 “奥古斯丁主义”的基督教哲学家将会如此回复：涉及到方法，我们（作为哲学家！）也可以运用我们从启示获得的东西。带有基督教哲学家风格的典型提问方式就是：如果基督教教义为真，那么它能给主题 XY 带来什么？换句话说，基督教教义成了哲学前提的“源头”（至少在假定层面是可接受的）。

如此理解，则哲学的任务在于维护和捍卫一种一致、连贯和可理解的基督教世界观。从这个角度出发，类似像“基督教认识论”、“基督教集合论”或者“基督教概率证实论”^⑤ 都可以是合理的（与布雷耶宣称的不同），或者至少在原则上是合理的。奥古斯丁主义基督教思想家甚至

① 这一理念主要是出自约瑟夫·M·波亨斯基的著作《宗教的逻辑》（纽约大学出版社1965），这部作品仍旧被低估，但在笔者看来却是经典之作。

② 在本人的研究进路中还存在一个更深一层的简化，也就是整个信仰之间的关系网（心理联结和形形色色的逻辑佐证）并没有被纳入考虑范围，各个信仰更多是被当作“单一原子”处理。当然，笔者也无意表明这种“原子化”图景在心理学和方法论上是现实可行的。笔者进行这类抽象化，仅是因为引入这些关联将会引发更多相关的问题，这些问题无法在此一一谈及：比如，不以启示为基础的命题在支撑以启示为基础的信仰时会起到什么作用（通常在“信仰分析”的标签下处理）；又比如，这些从混杂有以启示为基础和非启示为基础的前提集合（偶尔会在“神学结论”的标签下讨论）中做出的结论，具备什么样的性质。

③ 阿尔文·普兰丁格反复并且恰当地指出，在与哲学和与世界观相联的事项中，几乎没有哪个重要的信念能够做到人人皆同意，因为这个领域的事项极具争议性（比如参阅其所著《奥古斯丁主义的基督教哲学》，刊载在《一元论者》，75，1992，293f）。这样讲不错，但是，此处所要区分的恰是那些不为很多人接受的不光彩的命题（由于它们只能靠启示传递）和我们所拥有的其他信念。

④ 否定声明：笔者在此处和接下来的章节中所谈到的只是“非技术”意义上的“知道”。我使用这一词汇的原因很简单，因为其他可选语句如“只能在启示的基础上才可被相信”的表意有点奇怪，但我无意就“关于神学事情的信念能否构成知识”这一话题发表意见。

⑤ 请参阅 Richard Otte 著《有神论的概率概念》，刊载于《信仰与哲学》，4（1987），424—447。

可能宣称,比起世俗学者,他们还能在这些领域做出解释性补充。比如说,在康托尔对集合的著名定义中存在一个涉及到语词“组合”(Zusammenfassung)过程和结果的模糊点(这个组合是某种已经存有之物还是经由认知性思维创建的?如果是后者的话,人类思维又该如何创建出足够多的集合来使这个理论运作?),人们或许可以通过某种方式来清除这个“不光彩”的分歧点:因为永恒的、无限的上帝之全能思维能够知晓一切集合,那么至少从人的角度来看,它们都业已存在,与其说它们被我们创建,不如说它们为我们所发现。这种解释相当于是赞同某种由有神论建构主义佐证下的温和实在论式(从人的角度)的“集合”理解^①。另一个例子同样“声名狼藉”:在贝叶斯的证实论中,我们该如何解释不同观察者所做的概率判断的收敛?这个收敛是一个理论性的结果,还是一个附加的(并且可疑的)综合性先天预设?带有奥古斯丁主义风格的基督教贝叶斯构造论者可能会提供如下答案:根据基督教人类学,我们根据上帝的形象被创造,那么上帝将会让我们分有他认识真理的能力。所以理性观察者的判断从长远来看最终会聚集到一块,这一结果就没有什么值得大惊小怪的了。

如此理解,基督教哲学主要是从内部服务于基督教团体,满足其知识性需求。由于所运用的前提出自信仰领域,所以其运用于外部交流的重要性就会受到限制,但这并无大碍,因为哲学的任务并非要让基督教的信仰在非信徒面前变得更有吸引力,而是要提供一个有内部吸引力的视界。若是出现反对者,他们自然也能提出自己的反对意见并获邀与基督教哲学家一起讨论。

4.2“托马斯主义”所理解的基督教哲学则采纳另一套不同的方法。他们建议哲学家尽可能从自己的“中立世界观”出发进行思考(也就是原则上任何人都可以得到的前提),哲学家尤其不该运用那些从启示中获知的前提。只有当重要事项悬而未决的时候(有谁能否定这种事情不会在哲学上发生呢?),托马斯主义基督教哲学家才会根据基督教教义作出回答。但他不是以哲学家的名义来运用这一职能和权威,而是只有当他从哲学方面找不到解决问题的方法时,才会转向神学寻求答案。举个很简单的例子,若是问及生命的终极意义是什么,他可能会援引基督教教义,即创世是基于上帝的爱,这份爱将固有的价

值和尊严赠予所有造物;若要为“恶”的问难题供可行的解决方案,则他可能会引用耶稣基督以非暴力的手段承受暴力和死亡的例子,要么则引用耶稣复活的例子,表明恶和死亡绝非世界历史的终章。

然而,托马斯主义基督教哲学家本身就是基督徒,由此,在其哲学兴趣中也会有所偏重,他会偏好那些与其世界观相契合的哲学观点。但是,作为哲学家他们也不会凭借那些出自信仰的前提来论证这些观点,他们会以如下的方式提问:什么样的合理论证(必须出自中立世界观)可以推导出接近基督教教义的结论?举个例子,在自由意志之存在、人权之普遍性和上帝存在等问题上,他们会持中立立场,然后再想办法以哲学方式为其立场辩护。

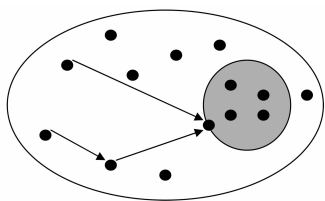
弗朗兹·布伦塔诺、雅克·马里旦和其他哲学家都打了这个比方,基督教教义从这个角度看就像哲学家的一盏指路明灯:它告诉哲学家,理性思考该通往何方,就像海上航行的水手靠星辰指引方向一样。

当然,托马斯主义基督教哲学也有背景预设:这个流派的哲学家可以接受(正确理解的)宗教教义和(正确理解的)科学/哲学知识之间存在一些清晰明显的矛盾,但两者之间不可能有终极的、不可调和的矛盾,因为上帝就是一切真理的源头并且给予我们理解这些东西的理性。他们也承认,这一背景预设本质上是神学趋向的,但并无大碍,因为这些预设是由基督教哲学家自己做出的,也没有强迫任何人接受(也就是说这个预设是基督徒给基督徒定下的)。只有当方法和理论的边界被逾越的时候,信仰和理性之间的矛盾才会清楚地显现。这方面的例子也能在关于创世和进化的争论中找到:当神学家想要修改生物学理论,或者当生物学家觉得自己能够解答生命终极意义问题时,冲突往往就会出现。仔细检验就可知这一背景预设在不同的方向有着重要的功用,它不仅仅只是针对那些妄求从科学成果中推导出世界观命题的企图。基督教哲学家也要为此做好准备,即他和他的团体也有可能(至少部分)误解自己的宗教传统。历史上也有过这样的例子(有时其发现过程是缓慢且痛苦的),

^① 在此本人接受普兰丁格的观点,其出自《给基督教哲学的建议》,刊载于《信仰和哲学》,1(1984),269f。

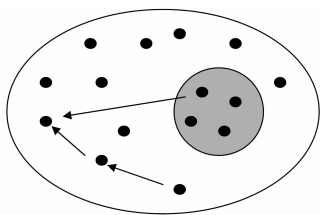
比方说，伽利略事件让人们逐渐认识到圣经传统并不是太阳系和宇宙结构之科学描述，这是基督教的重要阶段。^①

根据“托马斯主义”的进路，哲学的任务在于表明基督教信仰与最新的（正确理解的）科学和哲学是可以调和的，他们甚至比奥古斯丁主义者更进一步，想要让基督教信仰为外人所理解。对我们的图示（包含有信仰系统和哲学论证的结构）稍加修改，就能立刻发现两者的区别：



托马斯主义的论证模型

箭头象征哲学论证中的逻辑佐证关系，并且只以非启示性命题为起点。而那个与启示性子集的边界相接触的点象征那类与特定基督教教义很接近的命题（比方说，哲学命题“人类拥有特定的尊严”就跟从启示得来的基督教教义“人类是上帝的造物”非常接近）。



奥古斯丁主义论证模型

在奥古斯丁主义的理解建构中，哲学论证中的逻辑佐证关系也可能以启示性命题为起点，并且这些论证也能够佐证那些与教义事情无直接关系的命题。

五、当代的例子：阿尔文·普兰丁格和“改革宗认识论”

阿尔文·普兰丁格及其“改革宗认识论”项目，或许是当代“奥古斯丁主义”基督教哲学最著名并且最有影响力的代表。这里先假设大部分

本文的读者都很熟悉普兰丁格宗教哲学的思想^②，同时笔者也把本文所分析的普兰丁格的思想限制在与我当前主题相关的内容上。自上个世纪末80年代以来^③，普兰丁格就清楚表明，他有意将他的哲学工作理解和发展为一种“奥古斯丁主义基督教哲学”的形式：“从我们（哲学家——作者注）作为基督徒所知的事情出发是完全正当的。”^④ 普兰丁格哲学体系背后的整个架构可以如此理解：“从基督徒的视角提出一个论题，等待反驳，如果真的出现，就试图‘击倒’它们（即寻找击倒“攻击者”的办法）。”

“改革宗认识论”恰好就是运用这一整体策略来应对当代的认识论问题。如基督教教义为真，则认识论会有何转变呢？或者具体这样讲：假定人类是上帝“根据自己的形象”创造的（创1：27），假定我们原则上就被给予了（可能既脆弱又模糊）认知上帝的能力（神性感应 *Sensus Divinitatis*），假定圣灵会增强我们的宗教认知力（普兰丁格进一步在其阿奎那/加尔文模式中

① 当然笔者也无意表明“奥古斯丁主义”基督教哲学家不会以同样的方式做好准备，发现和修正其信仰理解中的错误。请参阅阿尔文·普兰丁格《论基督教哲学的方法：回应凯勒》中的相关要点，此文刊载于《信仰和哲学》，5（1998），159—164（尤其是161f）。

② 关于普兰丁格跟主题相关的书籍，笔者只提及《理性和信仰上帝》（圣母大学出版社，1983）（这是改革宗认识论早期的重要文本）、《基督教信念的知识地位》（牛津大学出版社，2000）（普兰丁格后期的主要著作，在该书中普兰丁格详细论证其在当代认识论景观中的立场）、近作《争论究竟在哪：科学、宗教和自然主义》（牛津大学出版社，2011）（应对宗教和科学论断之关系的相关问题的应用）。

③ 《给基督教哲学的建议》，刊载于《信仰和哲学》，1（1984），253—271；《奥古斯丁主义基督教哲学》，刊载于《一元论者》，75（1992），291—320。

④ 《给基督教哲学的建议》（请看本页脚注3），第265页。

进行解释)^①，那么我们的认识能力又有何变化呢？我们可以得出两个结果。

首先，某些人拥有（清晰或不清晰的）宗教经验，这是显而易见的，因为上帝愿意与我们交流。普兰丁格将这样的经验内容描述为“表象信念”（manifestation beliefs）：在某些具有宗教意义的境况中（比如对自然之经验、个人遭遇、危险和拯救，尤其是阅读圣经和社区服务），诸如“上帝创造一切”、“上帝现在向我说话”或者“上帝应被赞美”的事态都会在我们身上浮现，也许这些说法在认识论上应被尊重。于是，弗洛伊德或者马克思式的投射论都是错的：当然基督徒也承认某些可疑的，甚至疯狂的宗教“表象信念”也会出现，但是从基督教视角出发，不是每一种宗教“表象信念”的单一事件都是一种投射、幻象、愿望式的念想、群体动力学上的狂迷等等。如果弗洛伊德/马克思主义传统的批评者能够论证这一“毫无例外之投射”的话，那么他们必须承担论证有神论和基督教为假（简短地说）的任务，基督徒仅需舒舒服服地坐在椅子上等着他们论证就行。

第二，“奥古斯丁主义”基督教思想家偏好认识论上的实在论。这一切更好理解，即我们不仅仅（如自然主义所说的）只是发现对进化和生存有用的信念，而是还要找出有关这个世界的真理。原因在于，全知的上帝认识真理，而我们人类又是依据他的形象而造，也就是说某种程度上我们也分有他的认知能力（这一“类上帝能力”的一个方面就是在新证据的佐证下的概率判断趋于收敛，在4.1提及）。

普兰丁格直接承认，是否阿奎那/加尔文模式是正确的（也就是说，是否基督教有关于创世、神性感应、圣灵的教义正确，并且有神论基督教信念获得正当性 *warranted*），这一问题的答案必须保持开放，至少从哲学的角度是如此。书名 *Warranted Christian Belief*（获得正当性的基督教信念，汉译本标题译为《基督教信念的知识地位》——译者注）已能提供一些蛛丝马迹。普兰丁格事实上所提供的只是问题的部分解答而已，即驳斥六种批评基督教信仰的主要路线。但普兰丁格并没有超越上个世纪80年代改革宗认识论所获得的成果（即基督教信念获得认识论上的合法性是可能的）。新近改革宗认识论所收获的主要成就就是设计一个可以解释潜在合法性的（基

督教）模型。

普兰丁格的当下哲学研究与其官方所表态的奥古斯丁主义是如何契合到一块的呢？这个问题颇有意思。在此必须说明，普兰丁格很多外在于改革宗认识论核心原则的论证，本质上比起“奥古斯丁主义”反而更接近“托马斯主义”。举个例子，在《基督教信念的知识地位》中，普兰丁格把大多数反宗教论证的“可被击倒之处”（defeater-defeaters）归咎于其内在的不一致、整体之不可理解等等，在这些论证中他不用诉诸于任何神学前提。（我们可以进一步再思考，是否寻找一个击倒命题P之方法“d-d”，意味着不可以在诸多前提中使用命题P，以此避免堕入循环论证。由此，这个为了基督教信仰而寻找击倒反题之方法“d-d”的计划，本身在论证结构上就从属于托马斯主义。）普兰丁格反自然主义的进化论证^②（这一论证颇具讨论度）也是这一方向上的进一步证据。

普兰丁格试图表明，自然主义内部会自我侵蚀——这恰恰是托马斯主义论证的形式。它不用依赖神学前提，并且只是侧面支持基督教的视角（驳斥敌对的观点）。第三个特征读者可以从普兰丁格作品中积极评价有神论论证（既包括传统的也包括新近的）的段落中获得，尽管它们未被当

① 在此笔者仅能提及这一问题（关涉这一前提在神学上是否充足）：旧约学者通常不太愿意赋予创世记1:27中 *tzelem*（上帝之形象）认识论含义；对于旧约和新约中的“*imago Dei*”（上帝之形象）以及相关段落也是同等对待；他们情愿讨论人类的尊严和使命，而不是我们的认知能力。只有在中世纪经院神学人类学中，才会有作者试图研究“*imago Dei*”教义中潜在的认识论结论。同样，也有人质疑，*Sensus Divinitatis*（神性感应，这是阿奎那/加尔文模式中的关键概念）是否出自阿奎那或加尔文：阿奎那把这样一种对上帝的“自然”认知当做其立场的反题（《神学大全》I, 2. 1. obi i），同时也认为这是一种极为模糊、混乱和不可靠的能力（《神学大全》I, 2, 1, ad 1）。德国改革宗神学家 Georg Plasger（当代最重要的加尔文研究者之一）最近指出，实际上加尔文并没有把 *Sensus Divinitatis* 当做一个重要的神学因素，《基督教要义》没有（该著作中这个概念仅是次要的），其他地方也没有（即将出版的《加尔文是否持有“神性感应”论》）。这一切如果正确的话，当然无法否定普兰丁格神学前提的合法性。只能说这里所提及的不是标准神学，但却是他的独特解读。

② J. Beilby 编辑：《击倒自然主义？关于普兰丁格反“恶”进化论证的论文集》（Ithaca: Cornell University Press, 2002），阿尔文·普兰丁格：《争论究竟在哪》（请参阅上一页脚注2）。

作信仰之理性化的必要条件看待。^①

六、结尾反思：为何“托马斯主义” 基督教哲学更受青睐

以上所做的研究或许能让读者思考，是否“托马斯主义”哲学立场总的来说更值得推荐。在之后的结尾反思中，笔者将对此进行详细论述。在论述过程中，普兰丁格的“奥古斯丁主义”立场将被作为对立面。但在此必须先做两个否定声明：我无意对普兰丁格的立场进行批判性分析（寥寥数语就想穷尽所有颇不现实）；第二，我很清楚所谈及的事情与哲学工作的基础紧密相连，也就是说，要在任何方向上找到一次性击倒这一基础的论证是不可能的。由此，我的点评并没有超越一个哲学倾向所应做的合理声明。

首先从总的方面来看，哲学并不只向特定社群传递其理念，不管它们是文化上的，或者是语言学的，还是其他社群（请看第一部分）。“提出”、“接受”和“分析”哲学之理据是跨越知识社群的边界的：它们包含暂时放弃惯用的思维方式，接受一个（最大可能的）不偏不倚的立场，并从这个角度来考察这些理据。当然，哲学家（跟所有人一样）也有权在关涉世界观的问题上持有自己的立场，同时他们比起其他人更倾向于给出理据（论证这一立场）。若这些理据一开始便出自那些对话伙伴不接受的来源，则这一论证的意义就变得非常有限。

人们当然可以回想个人性和超个人性论证的有效区别^②。超个人性论证植根于那些双方可以接受的前提上，而个人性论证也可以从那些不是双方都能接受的前提中推导。个人性论证绝非无意义的：他们能让对话者的思维和行为可理解，并且通过其协助能够让对话者避免误解和发怒。在这个意义上，比起“托马斯主义”基督教哲学，“奥古斯丁主义”基督教哲学更加随意地运用个人性（基督教意义的）论证。但是，个人性论证在哲学对话中的效果明显是非常有限的。所以在“对抗”反宗教思想的过程中，普兰丁格本人会转向更加“托马斯主义”和更加超个人性的论证形式也不是偶然的。

第二，“奥古斯丁主义”基督教哲学在某些点上必须使用神学概念，由此也承继了神学的解释学难题。这里所提及的难题不是指每个哲学家

都博学多才，都有能力从事神学研究。更深层次的问题潜伏在各种神学内部理解神学概念的方式中。哲学家援引神学概念所引入的观点，也可以跟所选择的背景神学一样有趣和合理。但也可能出现这样的问题，即由此而得来的观点既不为大多数哲学家也不为大部分神学受众所接受。普兰丁格的改革宗认识论就已经提供了例子：对从宗教经验中建构的表象信念进行重构，使之与基于感知和记忆而被构造的信念相类似，乍看起来很有说服力；但是，这预设了相当程度的对上帝、创世、人与上帝之沟通方式的理解，比如神性感应等等。前头所提及的关于神性感应的神学讨论（见前页脚注1）以及普兰丁格对此的独特理解，都可以作为一个预防人们把狭隘的神学观点“安插”到哲学论说中的警告。

第三，读者可以暂时悬置我的第一个论点，并尝试从神学的角度进行观察。从这一角度来看，人们完全可以发出疑问，到底“奥古斯丁主义”基督教哲学能对一个怀疑信仰的基督徒提供多大程度的帮助。通过寻找对手论证内部问题（internal defeater-defeaters）的方式来迎击所有来自外部的“攻击”，这样做是否充分？尤其是当我们面对着长达300多年的宗教批评，面对着宗教多元社会的大背景的时候？又或者我们更应当关注外在的辩护，如同“托马斯主义”基督教哲学所强调的？普兰丁格这种寻找对手论证问题的方式（d-d），从总的模式来看反而更接近“托马斯主义”，这一点非常的有趣。

最后的总结就是，使用“基督教哲学”来标示某些哲学立场，这样做原则上并无大碍。根据前面的论述，若能展示哲学家所采纳的世界观对其产生的影响，这样做反过来甚至会使哲学思想更透明和真诚。总的来说，“托马斯主义”对“哲学基督徒”自我理解之方式（甚至当他们清楚意识到自己也受世界观驱使而有所偏向时）似乎更值得推荐，而“奥古斯丁主义基督教哲学”自身常会遇到“偏狭化”的危险，也会用可疑的方式把哲学和神学杂糅到一块。

（责任编辑 任 之）

① 参阅《奥古斯丁主义基督教哲学》（本文第6页脚注3），第294页。

② 请参阅Otto Muck所著《理性和世界观》（Innsbruck - Wien: Tyrolia, 1999），第113页及以下。

思的内在性与超越

——列维纳斯对原初经验的现象学考察及其伦理学与神学效应^{*}

林华敏^{**}

【摘要】基于对胡塞尔意识意向性的反思,列维纳斯从两个维度深入考察了意识经验:感受性和触发性。感受性以享受和滋养的方式先行于意识对世界的对象化与把握;触发性以一种绝对的被动性揭示了意识深处的超越性。意识与外在性的超越关系为形而上的伦理学和神学构建打下基础。伦理学与神学都围绕着意识与绝对超越者的形而上关系展开。自我和他人、上帝的关系不是再现和主题化,而是超越。超越性意味着列维纳斯对胡塞尔意识理论的一种断裂意识的内爆。这种内爆与历时性的时间(他者的时间,上帝的时间)是一致的。

【关键词】意向性;感受性;触发性;超越

中图分类号:B565.59 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2015)05-0076-08

法国学者居伊·珀蒂德芒热曾指出,在现象学基本定义中,“精神实质是一种关系,一种开放性,只有在不断地与外界交流的过程中才能达到自身”^①。可以说,现象学从精神反思开始,就在不断地寻求如何通过与世界的“关系”而重获自身。这从胡塞尔开始就成为现象学的一个基本使命。胡塞尔以意向性概念支持了意识与世界的关系,构建与被构建,在这种关系中意识获得了自身,也获得了它的自由。然而,对于列维纳斯而言,意识不是在自由中获得自身,而是在投身世界与被构造中获得自身。作为胡塞尔的学生,列维纳斯最初为胡塞尔意识考察而狂喜,在胡塞尔那里发现了意识与世界紧密的联系,但后来却逐渐地意识到胡塞尔所揭示的联系中存在一种令人窒息的同一性暴力。这种同一性的关系如何被打破?同样沿着现象学反思的思路,列维纳斯把目光聚集到了前反思的阶段:精神最初对世界的投身以及内在的超越。这两个阶段都与胡塞尔那里意识的“意向行为-意向相关项”基本结构不同。从感受性投身世界到精神内在的与绝对他者的超越性关系,最后走向意识原初的被动性

与超越性,这种转变在列维纳斯的思想发展中自然引发了形而上的伦理和神学转向。

本文将从身体感受性和精神内在超越性两个维度去梳理列维纳斯对原初意识经验的考察,从而显露列维纳斯形而上的伦理学与神学的现象学基石,展现他从意识自身考察的维度上对胡塞尔意识现象学的超越的可能性,以及对恢复哲学真正的形而上学(超越性)所做出的努力与贡献。同时,本文也将表明:意向性问题仍是贯穿列维纳斯思想过程的基座,奠基着他的形而上伦理学与神学论述。

具体地,本文将按以下脉络展开:一、考察列维纳斯提出的享受的意向性概念,以及这个概念如何质疑胡塞尔的意识意向性;二、从意识的非对象化视角进入,区分列维纳斯的两类“他者”:同一化的基本元素与绝对超越的他者,并通过这种分析为列维纳斯的意识的超越性做铺垫;三、探讨列维纳斯关于超越的他者的意识考察如何为其超越的伦理学和神学奠基;四、总结列维纳斯关于意识意向性问题的形而上考察对意识研究所做的积极贡献。

* 本文系国家社会科学基金项目“列维纳斯现象学神学转向研究”(13CZX055)、广西大学科研基金项目(XBS12023)的阶段性成果。

** 作者简介:林华敏:哲学博士,(南宁530004)广西大学政治学院副教授。

① [法]居伊·珀蒂德芒热:《20世纪的哲学与哲学家》,刘成富译,南京:江苏教育出版社,2007年,第259页。

一、感受性的意向性： 对意识意向性的反思

胡塞尔现象学是列维纳斯的重要起点，也是列维纳斯经常回顾和反思的中心。列维纳斯从胡塞尔的意识理论中找到了意识研究的真正问题与方法^①。在《总体与无限》中，列维纳斯将自己工作的起点归功于胡塞尔。“罗森茨威格《救赎之星》中对总体性的反抗给了我们很深的印象……但是这里所使用的一些概念的提出和发展归功于现象学的方法。”^②然而，在列维纳斯对胡塞尔现象学的阐释中，他逐渐凸显了对胡塞尔现象学的一个基本原则——意识的意向性理论的批评。在胡塞尔那里，“现象学的科学的真正对象是纯粹的现象学反思下意识的活动，伴随着那个活动的本质结构”^③。而“意向性”作为现象学的“不可或缺的起点概念和基本概念，标志着所有意识的本己特征，即所有意识都是关于某物的意识并且作为这样一种意识而可以得到直接的指明和描述”^④。在《笛卡尔沉思》中，胡塞尔向我们阐释了意识过程总是意向性的，它总是关于某物的意识。^⑤任何一个意识活动，一个活的经验（lived experience）或体验（Erlebnis）都具有两个向度：主体的和客体的。主体的一面对应于意向行为，客体的一面对应于意向相关项。这二者分别作为意识活动、体验的实项组成部分（a real phase of the experience）和意向行为的非实项组成部分（a non-real phase within the noetic）。^⑥在意向行为和意向相关项这两者的共时性中，赋义过程才得以展开。而赋义过程实际上是胡塞尔意向行为的另一个代名词，或者说，赋义过程等同于意向行为过程。意向相关项是对象—极与意向行为相关的对象。意向行为及其相关项并不是分别属于意识活动的两个阶段，相反，它们是同步交互的，共同属于一个意识活动。^⑦

在一定程度上，对意识意向性的批评构成了列维纳斯讨论和超越胡塞尔现象学的关键所在^⑧。列维纳斯的第一本著作非常清晰地表示：对于胡塞尔而言，再现（意向性的形式）在意识生活中扮演着主导性的角色。“在胡塞尔的哲学中（这可能是我们将必须要远离的出发点），知识和再

现不和生活其他模式处于同一层面上，它们不是次级的模式。理论和再现作为整个意识生活的基础在生活中扮演着决定性的角色；它们是意向性的形式，这些形式为其他形式奠基。”^⑨而列维纳斯中后期的著作《总体与无限》则明确提出：“这本书的重要主题之一是：‘意向行为—意向相关项’不是意向性的根本的结构。”^⑩《总体与无限》的一个重要命题就是通过对绝对经验（absolute Experience）的考察，以察前反思中精

① 从列维纳斯早期关于胡塞尔的著作《胡塞尔现象学中的直观理论》（*Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, 1930）开始，直到后期的著作《异质性与超越》（*Altérité et transcendance*, 1995），胡塞尔对纯意识领域的反思和现象学方法都贯穿列维纳斯的整个哲学运动之中。早期列维纳斯更多地集中关注胡塞尔现象学的积极贡献，后期则逐渐转向一种超越性的反思。

② E. Levinas, *Totality and Infinity - An Essay on Exteriority*, translated by Alphonso Lingis. Pittsburgh (Pa) & The Hague: Duplicates University Press & Martinus Nijhoff, p. 28.

③ Rudolf Bernet, Iso Kern, Eduard Marbach, *An Introduction to Husserlian Phenomenology*, Northwestern University Press, 1993, p. 88.

④ 倪梁康：《胡塞尔现象学概念通释》，北京：三联书店，2007年，第251页。

⑤ E. Husserl, *Cartesian Meditations*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1973, translated by Dorian Cairns, p. 33. 另见列维纳斯的解读：E. Levinas, *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, translated by Andre Orianne. Evanston, Northwestern University Press, p. 54.

⑥ E. Husserl, *Ideas*, New York, Collier Books, 1973, translated by W. R. Boyce Gibson, pp. 97, 101. 另参见倪梁康：《胡塞尔现象学概念通释》，第316页。

⑦ 有关胡塞尔意向性理论晚近的研究，还可参看倪梁康：《意向性理论的现象学视角与心理学视角》，《广西大学学报》哲学社会科学版2014年第2期。

⑧ 关于列维纳斯是否对胡塞尔存在误读，有不同的看法。在《胡塞尔现象学的直观理论》《超越意向性》等列维纳斯集中解读胡塞尔思想的作品中，列维纳斯并没有涉及胡塞尔后期作品。事实上，列维纳斯对胡塞尔后期的部分重要作品缺少挖掘，比如《欧洲科学的危机与先验现象学》。对此，列维纳斯的评论者德里达和传记作家柯林·戴维斯分别在《书写与差异》、《列维纳斯》中提到。在对意识理论的批评上，列维纳斯一直坚持主张胡塞尔的意向性概念存在理性与认识论的固执，胡塞尔的超验始终是内在的，比如在1975年的《从伦理学出发想到上帝》一文所提到的。即便如此，本文的重点不在于澄清列维纳斯是否误读胡塞尔，而在于通过列维纳斯对胡塞尔意识理论的“发展”解读列维纳斯对意向性“别有用意”的阐发。

⑨ E. Levinas, *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, p. 53.

⑩ E. Levinas, *Totality and Infinity*, p. 294.

神与外在性的关系，通过身体感性（体验）与精神超验性来否定意向性的基本结构。

列维纳斯早期就注意到胡塞尔意向性概念的认识论局限性。在《胡塞尔现象学中的直观理论》中，他指出胡塞尔的意向性概念的兴趣在于：在意识存在的深处，表明意识与世界的联系。这种联系通过对象化行为实现。胡塞尔将“存在与理论的知觉生活联系起来，与对象性行为联系起来”，也就是说，“正因为我们理论性地知道一个对象，我们才能与它建立联系”。^① 这种联系是意识内在化的过程，而对于列维纳斯而言，它对世界没有最后的发言权。

区别于意识意向性，列维纳斯在更为裸露的经验分析中，发现了一种“完全不同的意向性”经验——享受的意向性，它是再现的意向性的基础。比“理性地知道”更为根本的是感受性地沉浸于世。“思有一个裂口。不仅存在着关于定位化（localization）的意识，而且存在着意识的定位化，它不会反过来被吸收进意识和认知。”^② 感性投身于世比它对世界的把握要早，它作为对象化之前的意识活动，更为原始地与世界发生着关联。在《总体与无限》“享受和再现”一节里，列维纳斯表示：对于再现中的对象化的意向性，外部世界的外在性是被构建为外在性的；但是对于感受性，世界的外在性是不能被悬置的。外在性因此先于意识的“呈现”，作为“自我”的先存条件：“我所构建的世界滋养和洗浴着我。”“对于被归属于意识的对每个事物进行赋义的特权，身体是个永久的争执（contestation）。 ”^③ 这种争执来自于列维纳斯所说的“活于”（vivre de..., living from...），它先于对象性行为，先于“关于……的意识”。再现的意向性是在享受的基础上生发的。正是在自我满足的感受性中，主体获得了最初的确定性与同一性。也就是说，没有先于身体投身于世界状态之前的主体。

在意识深处，列维纳斯提出了一种不同的意向性类型（不同的意识与对象的关系类型），在其中，“意向行为－意向相关项”不再构成意识活动的最后结构，即不是所有的意识经验都包含着意向行为和意向相关项的充实关系。对于列维纳斯，胡塞尔现象学是一种再现哲学，这种再现等同于构建。意识通过意向性构建了对象（世

界）。“胡塞尔关于对象化的优先性的主题……导向去确定意识的对象——虽然它区别于意识——似乎是意识的产物，成为一个意识所赋予的‘意义’，成为赋义（Sinngebung）的结果。”^④ 相反，列维纳斯辩护了一种更为基础性的意识经验状态，一种不充实的经验结构。这种经验结构内置于感受性（sensibility）。在《总体与无限》中，列维纳斯集中讨论了感受性，身体的投身（dwelling）世界，活于（living from...）元素，这种投身不能被还原为对对象的把握和领会。“享受的意向性（Intentionality of enjoyment）与再现的意向性相反；它在于把握外在性（exteriority），这种外在性是再现中所提到的超越的方法所搁置的。”^⑤ 在享受的意向性中，对象以滋养和充实感受性的感觉素材来满足需要。“身体……存在、栖居和占有着元素。”^⑥ 这种非认知的“充实”是满足（contentment）。我满足于我所生活其中的世界，满足于我所享受的事物，我接纳它们而不用去“思考”它们。世界是为我的，但是并不意味着我把世界再现为“它是为我的”。

胡塞尔意义上的意识对象化行为的优先性完成了对一种先验主体的构建。在胡塞尔关于意向性功能的论述中，再现的充实区别于再现的行为。对象化行为承认了意识的对象与意识活动之间的区别。再现将对象看成它是经由思所构建的意向性的对象。再现把世界还原为了思的构建的结果。在这个意义上，享受的意向性是一种相反的意向运动。“‘通过劳作和占有，营养物的他者性进入同者。然而这种关系依然根本地区别于上文提到的再现的彰显……（享受的意向性）是一个反向的建构运动。’”^⑦ 在享受中，非对象化

① E. Levinas, *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*, pp. 94, 134.

② E. Levinas, *Existence and Existents*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1978, trans. by Alphonso Lingis, p. 58.

③ E. Levinas, *Totality and Infinity*, p. 129.

④ 列维纳斯这里所使用的意向性概念已经超出了认知和理性的范围，它同样指涉一种“关联”，但是这种关联已经是非对象化和再现的。参见 E. Levinas, *Totality and Infinity*, p. 123.

⑤ E. Levinas, *Totality and Infinity*, p. 127.

⑥ Ibid., p. 137.

⑦ Ibid., p. 129.

的感受性质疑了再现的优先性，逃离了思的意义捕捉。“我所生活其中的不是我生命中作为再现的东西，不是在永恒的统一性或者思的无条件的在场。”^①在《超越意向性》中，列维纳斯提出：“是否思只有通过世界的知识——通过世界的在场呈现和我们在世界的在场——才有意义？”^②这个问题事实上一直纠缠在列维纳斯对胡塞尔的反思中，活自（living from...）的意向性直接地对这个问题进行了否定性的回答。“对意义的超越能通过营养供给（alimentation）这个术语而得到确定。”^③营养供给指涉感性与世界最为基础的联系，它不是超越，但是它在对象化之外对再现关系进行了一种颠倒。

二、他者性：从基本元素到绝对他者

围绕着外在性对经验进行考察，列维纳斯表现出了与胡塞尔的基本逆转：由内在性转向外在性，由主动性转向被动性，由自由转向受造。胡塞尔哲学以意识对世界的构造实现了意识的自由，意识的主动性（自由）通过意向性功能被无限放大，而列维纳斯则试图以意向性的被动性维度对这种自由进行限制。对于列维纳斯，如果现象学的还原最后仅仅是回到一个纯粹的主体上，那么这种还原是不够的，它必须回到纯粹主体之前与外在性那种无法剥离的关系，回到“自我”生发前的那种“事实本身”。这种还原将打破意识对象化的优先性。

在意识经验的模糊地带，列维纳斯试图描述意识与世界之间比再现（认知）更为晦涩与基础性的联系。在《总体与无限》这本以处理“关系”为主的著作中，我们可以把列维纳斯的关系对象定位为“同者”与“他者”。然而，同为与“他者”的关系，我们却有必要注意到列维纳斯文本中两层意义上的“他者”。第一层是在纯感受性（sensibility）维度中的基本“元素（elements）”。这个维度上的他者，可以被占有和吸收（absorbed），因此这是一种“假他者”。即使如此，这种吸收也先于对对象的再现与认知。第二层是超越维度的形而上的他者，即作为真正异质性的他人或上帝，绝对不能被意识同一化的相关者。关于第一种他者，我所生活其中的世界，

这个世界仅仅是我的自我确定性得到认同的第一个他者，通过占有或者搁置这种“他者”的他者性，最初的统一性得到实现。^④第二层他者，从不可被还原和占有的意义上说，意味着绝对的外在性。我所居住和享受的外部世界基本元素，它们通过滋养而成为同者的一部分，因而它不是一个不可还原的外在性。但是绝对外在性（他人与上帝）是绝对的不可还原的，不能被同者占有和认知的。

列维纳斯努力表明：在对象化世界之外，我们至少还存在两种不同的“关系”。就感受性而言，世界不是意识客观化了的世界，世界是自我生存的条件，也是生存本身。这样，自我与世界形成了最初统一性——而不是对象化，这层与世界的非对象化关系奠基了自我最初的隔离与内在性。而在原初意识经验深处，存在另一种特殊的思，一种面向绝对外在性（他人、上帝）的“欲望”（Désir）。在《来到心灵中的上帝》中，列维纳斯指出一种“超越于所思内容的思（a thinking thinking more than it thinks），这种思就是欲望（Désir）”^⑤。欲望与认知相反，认知以朝向外部世界建构一个服从的世界为机制；而欲望作为意识与对象之间特殊的意向运动，是一个被无限性触发的过程。欲望面对绝对外在性，这种“面对”无法把对方作为认知和理解对象而容纳进来，因为这种对象始终包含着一种最高的超越。欲望的意向关系是一种超越的意向关系。欲望“对象”，但是“对象”又不会充实这种欲望，它总是外在于欲望所能抵达的地方。欲望的发端并不是意识自身，而是他者。列维纳斯用触发性（affectivité）来描述这种完全被动性的主体（a passive subjectivity）。在欲望中，意识是被唤起去朝向对象的。这就是笛卡尔描述的意识主体和无限者的关系：无限者进入意识却没有成为我所把握的对象，没有成为意识理解的内容。

① Ibid., p. 128.

② E. Levinas, “Beyond Intentionality”, in *Philosophy in France Today*, ed. Alan Montefiore, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 107.

③ E. Levinas, *Totality and Infinity*, p. 128.

④ Ibid., p. 38.

⑤ E. Levinas, *Of God Who Comes To Mind*, p. 70.

从笛卡尔的无限观念那里，列维纳斯开拓了意识和“对象”之间一种形而上的超越关系——超越的触发关系。虽然在列维纳斯那里，绝对外在性有时指他人，有时指上帝（绝对他人与上帝概念常被交互使用），但是这不影响这种关系的超越性。因此，仅从超越性的维度上解读意向性结构——意识与对象的关系，我们可以发现列维纳斯对意识考察所指向的两个向度：形而上伦理和形而上神学。由此，意向性问题必然进入到自我与他人、与上帝之间的问题上，也就是伦理与神学。

胡塞尔意向性（关于……的意识）并没有涵盖意识与世界、外在性的关系。“感受性”从身体与基本元素的需求（Need）关系中质疑了意识构建的优先性，而“欲望”不仅同样质疑了意识构建的优先性，而且以一种无法把握的意向关系说明了意识真正的超越（real transcendent）。列维纳斯没有将知识和再现作为经验的基本特征，他强调在经验背后没有一个纯粹的先验自我。如果说胡塞尔的意向性概念最后可能导向一个封闭的唯我论，那么对于列维纳斯，意识的统一性与自我认同不在于绝对的内在性，也不在于回归自我的运动中，而在于由外而内的指证。《总体与无限》以“论外在性”作为副标题，描述了主体的内在性通过与外在性的关联而得以被建立的过程。这个过程从感受性获得基本的自我同一性到他者的伦理社会认同，实现最后的同一性。

我们不可能通过知识或者意识内在性而讨论主体的同一性，除非我们通过一种非胡塞尔式的意向性概念引进外在性和他者性。胡塞尔将意识内在性作为意义的条件，这种意义构建了世界，奠基于一个先验主体；但是对于列维纳斯，意识的内在性在构建世界之前已经是被构建的，它已经与外在性相互粘连着，被外在性奠基和触动着。在现象学反思的开端，意识在构思对象之初就已经被构建，甚至于主体和客体的区分也是派生性的。

三、朝向他人与上帝： 意向性概念的伦理与神学旨趣

反思胡塞尔不是反理性，而是反理性的执

拗，反对理性对超越性的宰制。同样是回到意识自身，列维纳斯把意识还原到世界的最初融合性关系以及与绝对他者的异质性关系。超越性克服了思的总体性暴力，最后把我们的目光引向了自我与他人、上帝的关系。在列维纳斯那里，伦理学与神学具有内在的一致性，二者都致力于意识与外在性的真正的超越关系。^① 在意识的深处，意识的破裂，奠定了列维纳斯形而上学伦理学与神学。

（一）伦理学指向

正如列维纳斯所阐释的，胡塞尔意义上的思的内涵集中在主题化（thematization），但是他人的他者性不能被简单地还原为一种不同的“内容”。与他人的关系并不是再现和综合化，“（人与人）的相遇完全不同于综合，它是亲密性（proximity），面对面和社会”^②。虽然对于胡塞尔来说，在认知的层面上，他人是不可抹杀的，但这种意义只能通过知识构建来进行，而伦理维度的异质性很难在这种知识的构建中出现。在胡塞尔的“共现”（appresentation）中，我通过感知他人身体性的行为（与我相似的行为）来构建起他人。可是，这种关于“他我”的“知识”缺少任何直接进入他人生活、他人内在生命和他人人格性认同中的模式，缺少关于他人不可知的东西的永远间接的知识。列维纳斯强调，他人的他者性不能被还原到把一个特殊性和不同特征移植到一个更为根本的认同上。在胡塞尔那里，他人的多样性是建立在共同基础上的多样性，在这个共同基础之上他人将失去他彻底的和不可见的他者性，被带到物的世界。^③

有必要指出，关于胡塞尔现象学中的他者困境，保罗·利科在《论现象学流派》中讨论“现象学和第二人称的伦理”与“令人失望的现象学”时指出：现象学方法在寻求一种有别于对“出现”的事物所做的理解性的描述，一种有别于“显现”的理解上存在困难。对现象学的某种

① 关于这种同构性，参见林华敏：《从上帝到他人：论列维纳斯现象学神学的内在伦理路径》，《世界宗教研究》2013年第1期。

② E. Levinas, “Beyond Intentionality”, in *Philosophy in France Today*, p. 107.

③ Ibid., p. 108.

失望，这种失望始于现象学试图通过对他者出现的模式做简单的总结而解释他者存在的各种尝试。他者的存在的绝对地位是他者的显现得以被描述的先决条件，而胡塞尔现象学在这一点上是令人失望的。^①这也是列维纳斯所发现（认定）的胡塞尔困境的集中表达。胡塞尔意向性理论导致将他人看作意向相关项，作为知识的一个对象。通过将他人对象化，把绝对外在性还原到同一性中。这过程体现了对他者施加的一种力量（暴力），主体和智力的秩序所施加的力量。通过意识的赋义把外在性纳入到内在性的意义中，因此把他人编入构建性主体的同一性中。列维纳斯认为，把他人当作认知的一个对象，这放弃了他的独一无二性和无限性特征。“在再现的可理解性中，我和物体的区分，内在性和外在性的区分被取消了。”^②这种取消事实上是将人看作一种对象化的物体。因此，在胡塞尔再现的意向性中，任何试图描述真正的他人的努力都是失败的，因为他人超越所有的这些现象学的把握。

基于对认知同一性暴力的批评，列维纳斯将意识的考察引入到主体性之前的更为古老的过去（“超越于所呈现出来的多余的部分”），这种远古的过去构成了与他人伦理关系的起点。在《超越意向性》中，列维纳斯指出：

世界自身潜在的多余部分，多于和超越于所呈现出来的，在一个古老的过去中被找到的——即，不可被还原为一个昔日的在场的——在过去所留下的踪迹中找到的，或许过去把它作为创造的一部分标记出来，这个标记我们不能急切地将之还原为一个因果性影响的条件，并且在任何情况下，它都预示这一个他者性，这个他者性既不能以知识的相互关系再现，也不能通过再-现的同时性而可呈现。确切地，它是进入我这个课题所要研究的他者性的一个可能的途径——通过揭示存在，高于和超越其存在论的可能性，它的“伦理探寻”及其对正义的召唤，这个研究将把它介入到他者性的伦理密谋中。^③

这显示了列维纳斯对认识论关系的批评背后所承载的伦理旨趣。在列维纳斯的语境中，他人的他者性的呈现不是通过再现（胡塞尔语）或揭示（disclosure）（海德格尔语）实现的，“对他人的面容的欢迎……不能通过揭示（disclosure）

这个术语来阐释”。^④在意识深处，与他人的关系就已经不是认识论的，而是伦理的；伦理关系先于认知关系。他人的不可还原的他性“足够抵抗‘意向行为-意向相关项’交互关系的同步化，足够表达那远古的和无限的（踪迹）”^⑤。面容（le visage）的绝对外在性特征包含了列维纳斯内在性与外在性的关系以及建立在这个基础上的伦理学的全部内涵：

面对面：在这里把自身提出来的面容这个概念并不是关于一个经验性的材料，加在自我的多样性，心灵或内在性的先在概念之上的，以为了整合起来形成一个总体。它是这样一种面容：它命令一种聚合——或者一种邻近——非常不同于关于综合的聚合，这种把现象统一到一个世界中的聚合；它命令一种思，这种思比知识或者经验更加古老和觉有意识。毫无疑问，我能有一种关于他人的经验，但是确切地，没有认识到他的不可见的差异。警惕他人的面容的思是一种关于不可还原的差异（difference）的思，这种差异不是一种主题化，它打破了知的敏感的灵魂的平衡。这种警觉不应该被直接地解释为意向性，解释为一种意向性行为——无论那意向是被满足或者是保持虚空——对它的同步的意向性对象的契合。一种不可还原的他者性足够“抵制”这种“思-所思”（noetico-noematic）的相互关系的系统化，足够显示什么是内在性的和无限的，这种抵制在呈现和再现之前，在他者性将逐渐消失的内在性之前，即使“再-现”被限制在怀旧乡愁或象征主义之上。^⑥

无论是面容还是踪迹，它们共同指向意识深处的超越指向。没有任何意向功能能够将这种超越整合起来，它只能通过从上而下的临近与启示实现。

① [法] 保罗·利科：《论现象学流派》，蒋海燕译，南京：南京大学出版社，2010年，第252—253页。

② E. Levinas, *Totality and Infinity*, p. 124.

③ E. Levinas, “Beyond Intentionality”, in *Philosophy in France Today*, p. 107.

④ E. Levinas, *Totality and Infinity*, pp. 27–28.

⑤ E. Levinas, “Beyond Intentionality”, in *Philosophy in France Today*, p. 108.

⑥ Ibid., p. 108.

（二）神学指向

形而上神学不是列维纳斯做现象学的出发点，却是列维纳斯现象学的一个汇合点。沿意识的超验性方向往下走，必然遭遇“上帝”。“现象学—伦理学—神学”三者的统一，是列维纳斯思想的内在脉络，也是内在一致性。这种一致性根源于对“同一与异质”问题的思索。胡塞尔的意向性再现“既是意识的聚集——通过它，意识的内容成为某种同一化了的的东西——又是意识的清醒，它不让任何东西逃脱”^①。列维纳斯努力在意识的深处区分一种有别于同一性意识的异质性（*Altérité*），即超验性。“在作为意识的情感之下，始终存在着本体论，填满的欲望（*les désirs*）是含有同一性的欲望。但是，在种种倾向达到一种界限之外的地方，可能会爆发一种情感性，它并不符合意识的这一描绘，它把我们从经验中拉出来；换句话说，它并不能简单归结为经验：它是超验性（*transcendance*）。”^②这种超验性蕴藏在意识内在性之中，同时却代表着意识自身的破裂。

在列维纳斯现象学神学语境中，笛卡尔是个重要资源。“笛卡尔的贡献在于意识的破裂中，这破裂不是无意识中的抑制，而是一种清醒或者醒悟。如果愿意，不妨可以说它是‘独断论的沉睡’的醒悟。”^③这种裂口处的深渊就是上帝。朝向上帝是朝向意识自身之外的谜一样的运动。无限者（*the Infinite*）这个概念意味着自我之中的内在性倾向（可能性），同时也意味着内在性的不可能。这种可能性与不可能性体现了列维纳斯与胡塞尔、海德格尔之间对精神探求的某种共同的模糊性。“无限的概念在于思想之中，但这一‘在……之中’同时表明了内在性以及内在性之不可能。”^④在上帝的超越性问题上，德国神学家奥托在谈论上帝的圣洁时已经明确指出它不可能是理性视域内的，不能用意识把握的方式与之发生关联，它是一个神秘者（*Numinous*）。^⑤应该说列维纳斯在上帝这个无限者神性的超越维度上接近奥托的理路^⑥，但是他没有从上而下去论证神学主题，而是按照现象学意识反思的方法，从同一与差异的视角下去探求意识深处的本源性断裂。^⑦

在精神深处，列维纳斯提出了两种时间：

1. 上帝是一种思维（*cogitatio*）的思考（*cogitatum*），上帝之概念是有的；

2. 上帝那种意味着无法包容的东西，它超越了任何的能力。^⑧

这是上帝的时间，超越的时间。它摆脱了总体性和顺时性的时间概念，作为时刻断裂不可整体把握的历时性。这是列维纳斯试图解释的在意识深处的谜，与胡塞尔所揭示的谜是不一样的谜——“历时的时间与再现的时间”的区别。这包含着意识之谜，也是主体性之谜。它构成了在意识问题上，胡塞尔与列维纳斯之间根本的鸿沟。^⑨“由此，上帝的客观现实使得它思考（*cogitation*）的形式上的现实显露出来——那推翻了意向性的普遍有效性和原始特性的东西或许正是如此。上帝摆脱了思维之思（*cogito cogitatum*）的结构，意味着那不可被包容的东西。正是在此意义上，上帝之概念使得思想显露出来，思想始终是概括或者综合，始终包含着一种在场或者在现，导向

① [法] 列维纳斯：《上帝·死亡和时间》，余中先译，北京：三联书店，1997年，第261页。

② 同上，第262页。

③ 同上，第264页。

④ 同上，第170页。

⑤ 参见[德]鲁道夫·奥托：《论“神圣”》，成穷、周宪邦译，成都：四川人民出版社，2003年。第8页。*Numinous*这个词是奥托自己杜撰的词，国内有的学者（成穷、周宪邦）译为神秘/神秘者，有的（朱东华）译为“努秘”，它指“神圣”中超出善的含义之外的那层独特的因素。

⑥ 对此，雅克·罗兰在《上帝·死亡和时间》的注释中提到，列维纳斯在神性问题上与奥托观点的一致。参见[法]列维纳斯：《上帝·死亡和时间》，第267页，注释1。

⑦ 关于奥托《论“神圣”》一书的现象学关联，朱东华在《从“神圣”到“努秘”——鲁道夫·奥托的宗教现象学抉微》一书中进行了解读。但是，正如作者所提到的，奥托把神圣作为先天范畴，其现象学只有间接归结的理性，而没有直接本质直观的理性。这与现象学对意识经验的本质直观过程不同，也因而在某种程度上与列维纳斯的思路不同。参见朱东华：《从“神圣”到“努秘”——鲁道夫·奥托的宗教现象学抉微》，北京：宗教文化出版社，2007年，第61页。

⑧ [法] 列维纳斯：《上帝·死亡和时间》，第264页。

⑨ 关于列维纳斯从意向性的被动维度对主体的描述，王恒在《解读列维纳斯的〈意向性与感性〉》一文中进行了详细而深入的解读。王教授指出时间是胡塞尔与列维纳斯在主体性问题上的根本差异所在，并在时间的视域下，从感性层面上以自身差异以及非意向性的原初印象对意向性进行了解析。参见王恒：《解读列维纳斯的〈意向性与感性〉》，《哲学研究》2005年第10期，第58—64页。

着在场或者任由存在。”^① 历时的时间是一种无序 (an-archie), 意识在每一瞬间的断裂与重新开始。这既是主体性的根基, 也是意识超越性关系的根基。

上帝是一种“作为关系的超验性”。^② 面向超越性的开放, 这种超验性的程度高到人们无法触及, 同时, 它像一种不可追忆的事物触动着我们。朝向超验是一种这样的运动: 它总是缺失, 并总是已经缺失。与再现不同的途径是“启示” (revelation), 它描述了意识在上帝面前的缺失与完全的被动性。启示意味着“完全的改变”。“绝对经验不是揭示而是启示: 通过具有优先权的其他者的显现, 陈述与陈述者相互重合, 实现了形式之外的面容的显现。”^③ 从这个意义上, “启示”这个神学概念才能进入到现象学的视域中讨论, 也成为伦理学与神学的共同交汇概念。

四、列维纳斯对意识意向性 问题讨论的贡献

(责任编辑 任 之)

从意识意向性转向享受的意向性与超越性, 列维纳斯将意识考察导向了意识与绝对的外在性 (他者) 之间的形而上关系。这是一种绝对的超越关系, 超出了理性的总体性。正如亚伯拉罕与尤利西斯的差异, 亚伯拉罕总是离开 (认识论和存在论), 去接近和探索一个永远未知的世界。在这个意义上, 列维纳斯的意识考察自然地进入了形而上的伦理学与神学语境中。虽然迄今为止, 意识意向性已经是个广泛讨论的话题, 从传统的欧陆哲学到分析哲学、心灵哲学, 在很多领域, 但凡讨论意识, 意向性多是绕不开的话题。但是, 意向性大多都是在理性 (可见、可说) 的视域内谈论。^④ 列维纳斯通过对意识边界的考察, 将这种言说延伸至超越的形而上学, 这种延伸不是神秘主义的梦呓, 而是对最为深邃的意识运动 (理性之前的意识运动) 现象学考察与还原。

正如美国学者 Neal De Roo 指出的: “通过将意向性重新界定为构建与被构建的双向体, 列维纳斯重新塑造——或者在最低限度内——了现象学这个定义。”^⑤ 在意向性问题上, 我们要从与再现和构建相对的方向进入去解读列维纳斯, 由被动性与超验性的视角进入。强烈的形而上超越

性的诉求构成了列维纳斯走出胡塞尔的重要动力, 而“伦理”与“认识论”、“启示”与“理性”等一系列的断裂则是这种“走出”的具体体现。虽然列维纳斯最后在意识与不可说之间, 能否超越认识论和存在论的视域, 需要我们进一步思考; 但是在意识的基本结构和功能上, 他无疑向我们指出了另外一种完全被动的 (受造的) 方向。

而这一切都得益于列维纳斯对哲学形而上学的恢复——真正的形而上学是超越性的。现象学不是寻求为科学奠基的普遍意识结构, 而是探求科学之外的精神更为宽阔与深邃的本质。正如列维纳斯所说: “做现象学不仅仅是在它的抽象或者隔离孤立中保卫语言的含义……而是去研究人或者人与人之间的空地, 作为最终的智慧的结构。”^⑥ 这个空地不是理性, 而是理性边界之外的境遇。

① [法] 列维纳斯:《上帝·死亡和时间》, 第264页。

② 同上, 第269页。

③ E. Levinas, *Totality and Infinity*, pp. 65–66.

④ 2014年5月, 笔者在东华大学参加“首届心灵哲学前沿论坛”中注意到, 国内外大多学者讨论意向性仍然主要是在科学与理性的视域内进行的, 关于意识与不可见/不可说者的关系, 精神深处那个模糊的地带, 仍然不是意识讨论的主题。我们仍然把意识及其对象的关系放在维特根斯坦的“说可说, 不可说则沉默”的规则中去处理。然而, 目前关于意识的研究事实上真正的困境与难题, 恰恰是意识与世界的那层最初的不可 (难以) 言说的关系。

⑤ Neal De Roo, “Re-Constituting Phenomenology: Continuity in Levinas’s Account of Time and Ethics”, in *Dialogue*, 49, (2010), p. 234.

⑥ E. Levinas, *Entre Nous: Thinking of the Other*, trans. Michael B. Smith and Barbara Harshav. New York: Columbia University Press, 1998, p. 221.

麦金太尔早期马克思主义伦理思想的批判与建构^{*}

张永刚 刘卓红^{**}

【摘要】麦金太尔是第一代英国新左派的重要代表人物。早期麦金太尔重释马克思的历史唯物主义，尝试从人道主义的角度来阐释马克思主义，展现出有别于晚期美德伦理研究的“另一个麦金太尔”。通过对斯大林主义的道德缺场与教条主义历史观的批判，以及对英国人道主义马克思主义的反思，麦金太尔建构其早期马克思主义伦理思想。人性复归是麦金太尔建构其马克思主义伦理思想的主要内容，而亚里士多德的道德哲学为其提供了最佳路径。

【关键词】麦金太尔；马克思主义；人性；亚里士多德；英国新左派

中图分类号：B561.5 **文献标识码：**A **文章编号：**1000 - 7660（2015）05 - 0084 - 06

《追寻美德》、《谁之正义？何种合理性？》、《三种对立的道德探究观》以及《依赖性的理性动物——人类为什么需要德性》^①等关于美德伦理的著作已经在世界范围内产生了广泛的影响。这些著作主要写于二十世纪八、九十年代，集中在麦金太尔学术研究的晚期阶段。相比之下，麦金太尔的早期思想与著作并未得到国内外学者的重视。从麦金太尔思想发展的完整性看，除了为人们熟知的、以研究美德伦理闻名的麦金太尔之外，还存在着“另一个麦金太尔”，即早期以研究马克思主义开启学术研究的麦金太尔。作为第一代英国新左派的重要人物，麦金太尔早期热衷于研究马克思思想，尝试从人道主义的立场来阐释和发展马克思主义思想，从而使其马克思主义研究充满了鲜明的伦理意蕴。

一、“另一个麦金太尔”： 研究马克思主义的麦金太尔

麦金太尔于 1945 年入读伦敦大学玛丽女王

学院，期间接触并于 1947 年加入了英国共产党。通过学习，他深感共产党对当时英国政治与社会的批判具有很强的说服力和生命力，并深情评价马克思是“大英博物馆阅览室里的世界精神”^②。不过一年后，麦金太尔就因对组织不满而退党，虽然脱离了组织，但是他对马克思主义的研究兴趣却一直保持了下来。随着英国新左派运动的兴起，麦金太尔与汤普森等人共同致力于对人道主义马克思主义的研究，成为了第一代英国新左派运动的代表人物。

在 1991 年的一次的访谈中，他将自己近五十年学术之路分为三个阶段。第一阶段从 1949 年曼彻斯特大学哲学研究生阶段到 1971 年。从表面上看，这段时期麦金太尔的思想涉猎许多方面，看似杂乱无章，“在零零碎碎的探索过程中会常常令人懊恼和混乱探索”^③。但麦金太尔同时也承认，正是这段时期所接触和学到的东西，为之后关于美德伦理的研究奠定了良好的基础。一如马克·墨菲所评价的：“的确，这个时期，麦金太尔著述中所关涉的主题，使用的文风虽然

^{*} 本文系广东省社会科学规划项目“马克思文化批判及其当代价值研究”（14ZDA004）的阶段性成果。

^{**} 作者简介：张永刚，（广州 510631）华南师范大学马克思主义学院讲师；
刘卓红，（广州 510631）华南师范大学政治与行政学院教授。

^① 《依赖性的理性动物——人类为什么需要德性》一书是由麦金太尔在 1997 年美国哲学年会太平洋分会上发表的三场讲座经过修改而成。书中主要解决两个问题：关注并理解人类与其他智能物种之间的共同之处为何重要；对道德哲学家而言，关注人类的脆弱性和残疾性为何重要。这两个问题是对麦金太尔的美德伦理的生物学基础的补充，是对其“美德伦理三部曲”的继承与延续。

^② A. MacIntyre, *World - Spirit in the BM*, in *The Observer Review*, 7 October, 1973.

^③ A. MacIntyre, “An Interview with Alasdair MacIntyre”, in *Cogito* 5, pp. 67 - 73. Cited to reprinted version in *MacIntyre Reader*, pp. 268 - 269.

形态各异的,而且在不同的会议上出现相左的观点,人们无法从中找到标志着麦金太尔后期研究的思想的连贯性及目的性的单一性。尽管如此,在那些著述中还是能显示出一系列的关注和承诺,这些关注和承诺使得人们可以加深理解麦金太尔《追寻美德》的前后轨迹。”^① 第二阶段从1971年移居美国到1977年,这是 he 自称“时常痛苦地自我批判的反思时期”^②,这一时期是麦金太尔学术研究的一个过渡阶段,承接着他早期马克思主义研究的反思与总结,同时也为晚期开展美德伦理思想研究积蓄能量。1977年开始,麦金太尔进入学术研究的第三阶段,专门从事一项“单一性”的研究,也就是为学界所熟识的美德伦理研究。

保罗·布莱克里奇和尼尔·戴维森编写的《麦金太尔与马克思主义:1953—1974年文选》专门记录了麦金太尔早期研究马克思主义的思想历程。他们将麦金太尔早期马克思主义思想历程表述为大致经历了三个时期:开始试图调和马克思主义和基督教之间的关系,尔后专注于人道主义的马克思主义研究,后来成为一个与宗教无关的异端托洛斯基主义者,最后反思甚至疏离马克思主义。^③ 具体言之,1953—1958年,麦金太尔试图调和马克思主义与基督教之间的关系,专门撰写了《马克思主义:一种解释》一书,认为马克思主义和基督教在关于人性的理解与阐释之中存有某种共通之处。1958—1959年,麦金太尔加入英国新左派,与汤普森等第一代英国新左派成员共同致力于对人道主义马克思主义的研究。此时,他认为马克思主义伦理思想应该在古希腊传统中寻找资源,学习亚里士多德的道德哲学,并主张将生物意义上的欲望与伦理学意义上的道德统一起来。1959—1960年,麦金太尔又加入社会主义工党联盟,成为一名正统的托洛斯基主义者。1960—1964年,麦金太尔脱离社会主义工党联盟,加入国际共产主义,开始反思之前对马克思主义的苛刻认识。1964—1968年,麦金太尔开始怀疑并疏远马克思主义。进入到七十年代,麦金太尔开始自我反思并进行调整,认识到自己先前对马克思主义过于苛刻,于是尝试着重新接受马克思主义。他坦承道:“那时的我有一种不切实际的想法,既想成为一个真正的基督徒,又想

做一个系统的马克思主义者。我由此设法将基督教的元素和马克思主义的元素以一种不恰当的方式结合起来。”^④ 可以看出,早期的麦金太尔对马克思主义的态度时常处于纠结和矛盾之中,以致表现出摇摆不定的态度。

虽然麦金太尔在不同时期的关注重心与研究内容各有侧重,但纵观其一生的学术轨迹以及前后思想的关联,不难发现其对人性与美德的关注贯穿始终,早期研究马克思主义的麦金太尔亦是如此。从研究内容来看,麦金太尔主要是从人道主义的角度来对马克思的思想进行阐释。尤其是面对斯大林主义对马克思主义的误读,凸显人性维度与道德内容在马克思思想中的地位成为他早期学术研究的重心。显然,麦金太尔主要从以下两个方面阐释马克思主义人道主义思想。

一方面,麦金太尔以人性为重要内容对马克思主义进行补充与阐释,尤其着重从人的欲望与道德之间的关联、人的行为与意识等方面进行探究,试图以此维度丰富马克思主义的学说。1953年出版的《马克思主义:一种解释》^⑤一书主要从马克思主义与基督教的内容及其关联出发,考察了马克思主义对人类历史做出解释的思想历程。之所以将马克思主义与基督教放在一起,是因为麦金太尔认为,马克思的异化理论与基督教的救赎理论对人性的理解极其相似,因而,从人道主义的角度理解与阐释马克思主义,构成麦金太尔早期马克思主义研究的主要内容。其后,麦金太尔的多部论著都以此为核心内容或在此基础

① [美] 马克·C·墨菲:《阿拉斯戴尔·麦金太尔》,胡传顺、郭沙译,上海:复旦大学出版社,2013年,第2页。

② A. MacIntyre, “An Interview with Alasdair MacIntyre”, in *Cogito* 5, pp. 67–73. Cited to reprinted version in *MacIntyre Reader*, pp. 268–269.

③ Paul Blackledge & Neil Davidson eds, *Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism: Selected Writings 1953–1974*, Leiden: Brill, 2008, pre. xx.

④ Ibid, p. 416.

⑤ 1968年修改为《马克思主义与基督教》(*Marxism and Christianity*, Schocken Books, 1968; Gerald Duckworth, 1969; Penguin Books, 1971), 1995年再版为《马克思主义与基督教》(又2nd edn. (including “Three Perspectives on Marxism”, reprinted in *Ethics and Politics* (see below) as “Three Perspectives on Marxism: 1953, 1968, 1995”), University of Notre Dame Press / Duckworth, 1995)。

上展开。在写于1956年的《道德荒原笔记》^①一文中，麦金太尔从亚里士多德主义的立场出发，主张在人的欲望与伦理学之间建立起应有的关联，同时在阐释历史唯物主义的基础上，将伦理观与历史观统一起来。写于1967年的《世俗化的道德变迁》进一步指出，基督教在社会变迁进程中并未保持原有状态，相反，却在世俗化社会进程中发生了根本性变化。^②不难发现，麦金太尔将基督教作为理解马克思主义的一个重要维度，并认为马克思主义是基督教的世俗化版本，两者都是关于人之救赎的学说。除此之外，他还从人的行为与意识方面补充自己的伦理思想，如在1958年撰写的《无意识：一种概念分析》一书中，就力主要对无意识的概念进行逻辑推演和解释，同时补充弗洛伊德关于精神分析的观点。

另一方面，麦金太尔阐释了马克思的历史唯物主义思想。面对苏联马克思主义对马克思主义所作出的机械式解读，麦金太尔与汤普森等其他英国新左派成员致力于对历史唯物主义思想进行重建。在此过程中，麦金太尔着重从人道主义方面丰富马克思主义，以补充苏联马克思主义中的道德缺场，同时试图将形成的伦理观置于历史发展脉络之中，实现两者的统一，《道德荒原笔记》的出版初步实现了麦金太尔这一想法。此外，麦金太尔将思想史作为伦理学研究的重要基础给予足够的关注，他于1966年撰写的《伦理学简史》就是他实现把思想史作为伦理学研究基础这一思路的体现。除此之外，在1971年写成的《时代自我形象的批判》论文集中，麦金太尔批判了基督教、苏联马克思主义的思想和行为方式，认为只有通过对社会存在进行深入的探究才能彻底理解我们的复杂世界。他提出有必要采取最为宽阔、最少狭隘的道德概念观点，并从意识形态得以形成的历史情境出发对意识形态作出判断。

二、麦金太尔式马克思主义 伦理思想的批判维度

浓厚的现实关怀与强烈的批判意识始终是麦金太尔开展学术研究的基本立场。正如马克·墨菲所说：“麦金太尔的学术研究总是为其社会批判服务的。不仅其早期的著述是如此，属于《追

寻美德》项目的研究也是如此……然而，麦金太尔所向往的社会批判不是零碎的事务，更确切地说，是系统地探究现代社会、文化、经济和政治制度的缺陷。从事这种系统的批判需要一种立场，从这个立场出发，这种批判方可进行。”^③麦金太尔自己也坦承，哲学的主要任务之一就是“批判其他哲学”，这不仅是因为掌握哲学是为了获得真理，更重要是，“哲学思想总会在社会、道德、政治生活中产生重大影响”^④。

第一代英国新左派成员在研究马克思主义的过程中，注重从人道主义的维度阐述马克思的思想，强调主体在社会发展中的作用，以及道德对资本主义的批判和对社会主义发展的意义。尤其在1956年苏共二十大之后，赫鲁晓夫做了题为“关于个人崇拜及其后果”的秘密报告，对斯大林展开激烈的批评使他们意识到，斯大林主义对马克思主义做教条主义式解读的错误，未能正视和运用经济基础与上层建筑的辩证关系，更没有意识到道德在马克思主义中的在场。为此，包括麦金太尔在内的第一代英国新左派重新阐释马克思的历史唯物主义思想，以社会主义人道主义为原则，发展马克思主义。虽然从当时整个世界范围来看，马克思主义多次遭受批评和打击，但麦金太尔始终认为，马克思主义依然具有持久的力量，是归因于马克思主义具有明确表达某些真理的能力。^⑤正如马克·墨菲总结的，早期麦金太尔之所以选择将马克思主义作为对资本主义社会批判的武器，即是坚信它“解说了现代资本主义

① 该文曾分两部分发表，分别为：“Notes from the Moral Wilderness I”，in New Reasoner 7, 90-100, 1958-9 (reprinted in Kelvin Knight ed., The MacIntyre Reader, and in Paul Blackledge & Neil Davidson eds., Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism). “Notes from the Moral Wilderness II”，in New Reasoner 8, 89-98, 1959 (reprinted in Kelvin Knight ed., The MacIntyre Reader, and in Paul Blackledge & Neil Davidson eds., Alasdair MacIntyre's Engagement with Marxism).

② A. MacIntyre, *Secularization and Moral Change*, Oxford University Press, 1967, p. 67.

③ [美] 马克·C·墨菲：《阿拉斯戴尔·麦金太尔》，胡传顺、郭沙译，第2页。

④ [美] 麦金太尔：《马尔库塞》，邵一诞译，余明校，北京：中国社会科学出版社，1989年，正文第3页。

⑤ A. MacIntyre, *Marxism and Christianity*, Duck worth, 1995, pp. 117-118.

政治经济制度对于人的生活和人与人之间的关系的扭曲性影响”^①。

一方面，麦金太尔批判了斯大林主义中的道德缺场。道德缺场的错误是将历史境遇中的道德判断“应该”范畴与历史发展“是”范畴等同起来，把事实与价值混为一谈，以致于历史不过是客观规律的运行的结果而已。在斯大林主义者眼中，“个人的角色已经被历史的境遇提前决定了，个人只能接受他既定的角色，以及情愿或不情愿的扮演该角色，但却不能重写剧本”^②。麦金太尔指出，斯大林主义借助历史进步的目的论的言说方式，把道德价值的主体性与历史发展的现实性等同，“应该”的道德原则对于“是”的历史而言没有任何存在的能动性和合理价值。显然，正是斯大林主义对马克思主义教条式与模式化的理解，造成只强调经济对社会发展的决定作用，强调客体的唯一决定性，从而导致人的主体性及作用的消解，导致历史进程中的事实问题与道德层面的价值判断成为互不关联甚至完全独立的两个问题。

另一方面，麦金太尔通过批判斯大林主义的教条主义历史观，揭示斯大林主义在哲学历史观上的缺陷。在他看来，斯大林主义认为历史的一般过程是可以预测的看法，实际上是建立在对马克思思想中的经济基础与上层建筑关系的误解上。麦金太尔指出，马克思在运用经济基础与上层建筑关系解释社会发展和历史规律时，表达的既不是一种机械关系也不是一种因果关系，相反，马克思只是想利用黑格尔表述概念的方式表达以下的过程，即一个社会的经济基础不仅提供了上层建筑产生的某种框架，也提供了人际关系得以相互交织的一系列关系。换言之，人们在创造经济基础的同时也创造着上层建筑，两者属于同一问题的两个层面。因为“通过创造经济基础为手段达到社会主义的上层建筑是没有问题的，创造经济基础的同时也就创造了上层建筑。这是人类生活的同一活动”^③。通过批判，斯大林主义的历史观的弊端也显现出来，他们“将马克思主义理论改造成为是发现永恒历史规律的学说，欢呼他们的官僚正是因为掌握了这些规律，从而成为有资格操纵社会和掌控其他人群的人”^④。

除此之外，麦金太尔早期展开批判还得益于

第一代英国新左派的人道主义的思想氛围。英国新左派第一代成员对斯大林主义批判的各种观点，共同致力于对人道主义思想的研究与传播活动，使麦金太尔从中获益良多。如汤普森批判斯大林主义，重点阐述人在社会发展过程中的地位，注重将历史与现实结合起来，从人的角度来诠释历史发展的基本法则，提出只有将无产阶级与劳动人民的阶级斗争紧密相连，在现实的社会主义现实活动中，注重人的价值，将人回归到应该的地位，才能还原“真正的历史”。^⑤ 这些观点为麦金太尔展开对斯大林主义的批判提供了重要的参考。

汤普森批判斯大林主义、重建历史唯物主义的目的在于制定适合英国本土特色的社会主义革命的新战略。在他构想的革命新战略中，道德的能动作用不可或缺，在其中处于核心位置并起着重要的作用。他继而提出，在推动社会主义发展的理论构建中，需要一种更高的道德标准，即社会主义人道主义的价值观。这种道德观既是在对斯大林主义的非人道主义特点的批判中诞生的，又是对马克思恩格斯的人道主义思想的一脉相承。在汤普森看来，社会主义的真正目标是人的最大程度的解放，而不是仅仅体现在实现所有制和生产关系的社会化程度，由此说，人是社会主义人道主义乃至一切社会发展的目的，而非其他。麦金太尔在此基础上指出，只有将无产阶级与劳动人民的阶级斗争紧密相连，在现实的社会主义现实活动中，注重人的价值，使人回归到应该的地位，才能还原“真正的历史”。关注现实活动的人，最为关键的是重视人作为生物体的需要与欲望，只有如此，才能真正抵制所谓康德主义的道德理念，将人真正还原为马克思所倡导的“具体的人”以及“现实的人”。一如布莱克里

① [美] 马克·C·墨菲：《阿拉斯戴尔·麦金太尔》，胡传顺、郭沙译，第3页。

② A. MacIntyre, “Note from the Moral Wilderness”, in Kelvin Knight, ed., *The MacIntyre Reader*, University of Notre Dame Press, p. 32.

③ Ibid, p. 39.

④ A. MacIntyre, ‘Toleration and the Goods of Conflict’, in *Ethics and Politics: Selected Writings*, Vol. 12, p. 213.

⑤ 乔瑞金等：《英国的新马克思主义》，北京：人民出版社，2013年，第64页。

奇所评价的：“爱德华·汤普森的社会主义人道主义打开了与马克思主义决裂的大门。然而，尽管存在着缺陷，汤普森的社会主义人道主义也指向对斯大林主义更深层的批判。这种批判将减缓马克思的基础、上层建筑和列宁的政治学进路受斯大林主义者损害的程度。这就是20世纪50年代末和60年代初麦金太尔选择社会主义人道主义所遵从的方向。”^①

当然，汤普森与麦金太尔的人道主义思想受到哈里·汉森等人的批评和质疑。通过对汉森等人的批驳与交流，麦金太尔不但进一步批判了斯大林主义，而且指出了汉森等“道德批判家”在批判斯大林主义过程中走向另一个极端，导致与斯大林主义一样出现“应该”与“是”相分离的结果。麦金太尔指出，汉森等人“无非是用一种无意识的依赖代替了一种有意识的依赖而已”^②，他们之所以诉求道德原则的形式，在很大程度上是由于斯大林主义与西方道德自由主义两重压力的作用结果。斯大林主义将“应该”原则淹没在历史的“是”的过程中，导致“应该”的原则置身于历史的“是”之外，其结果造成人性与历史的脱离。然而，汉森等人脱离历史现实，站在道德的立场之上，仅仅以“道德原则”的名义对斯大林主义进行批判，“他们的道德原则完全不是以历史事件过程为转移的事物加以援引，所有的问题都站在道德的高度之上，从而导致‘应该’的原则完全被置于历史‘是’之外”^③。这样造成的后果也是道德原则与历史事实的脱离。至此，麦金太尔对斯大林主义片面强调规律性与必然性、否认人的价值的错误的批判得到了进一步的巩固，坚持批判的维度为建构马克思主义伦理思想奠定了基础。

三、人性复归：麦金太尔早期马克思主义伦理思想的建构

麦金太尔进行社会批判和伦理反思的目的，是为了弥补人在社会发展中的缺场，强化人性在伦理反思中的核心地位，因此，人性复归成为麦金太尔尝试建构其马克思主义伦理思想的主要内容。麦金太尔对人性复归主旨的重视，源于其身为基督教徒的最初的认识：在他看来，人性复归

是基督教与马克思主义共通的理论旨趣，“马克思主义并没有在任何方式上与基督教直接敌对，相反，马克思主义与基督教一样有着相同形而上学和道德范围的学说，只有马克思主义才是拥有这种道德范围的后启蒙时代的世俗学说”^④。不同的是，基督教对人性的看法是一种宗教美德式的解读，而马克思则是将其不断世俗化；换言之，马克思对黑格尔与费尔巴哈思想的扬弃过程，就是将基督教不断世俗化的过程。“马克思主义作为一种由绝对教义构成的世俗主义，具有极其重要的神学意义，这种教义不仅探讨权力和正义问题，而且还因此探讨救赎和复活的主题。马克思主义史充其量只不过是对其后的说明而已。”^⑤

面对理论与现实中人性与道德分离的状况，麦金太尔主张人应回归其本身，将生物学意义上的欲望与伦理学意义上道德统一，实现对人的本质的真正理解。在他看来，无论是斯大林主义还是汉森等人所坚持的“人道主义马克思主义”都将两者割裂开来，要么以历史发展的“是”替代伦理意义上的“应该”，忽略人在社会历史发展中的应有地位，要么以伦理意义上的“应该”替代历史发展中的“是”，致使“应该”丧失了存在的社会基础，成了道德上的“任意选择”。这种分离只能造成道德批判无效和道德评价的不可理解。道德总是要与欲望联系起来，建立在欲望“存在”的基础之上，因为欲望属于“人的本性的概念，这一概念是任何道德理论探讨的核心”^⑥。这是麦金太尔早期马克思主义伦理思想的核心观点，也是他试图弥补当时马克思主义发展中道德缺场的路径。

① [英] 保罗·布莱克里奇：《道德和革命：英国新左派中的伦理论争》，《现代哲学》2007年第1期。

② A. MacIntyre, “Note from the Moral Wilderness”, in Kelvin Knight, ed., *The MacIntyre Reader*, p. 32.

③ Ibid.

④ [美] 麦金太尔：《关于马克思主义的三种观点：1953年，1968年，1995年》，《马克思主义与现实》2011年第1期。

⑤ [英] 保罗·布莱克里奇：《自由、欲望和革命：阿拉斯戴尔·麦金太尔的早期马克思主义伦理学》，张亮编：《英国新左派思想家》，南京：江苏人民出版社，2010年，第177页。

⑥ A. MacIntyre, “Note from the Moral Wilderness”, in Kelvin Knight, ed., *The MacIntyre Reader*, p. 45.

如果说,麦金太尔从基督教与马克思主义的共通性的内容中看到人性复归的重要性,以及寻找到阐释马克思主义伦理思想的重要方式,那么古典哲学尤其是亚里士多德的道德哲学,就为麦金太尔实现人性复归的思路提供了最佳路径。麦金太尔指出,马克思主义在现实发展中的道德缺场的问题,可以通过亚里士多德的道德哲学来完成,因为马克思批判了资本主义劳动方式压抑人的本性,以及在社会生产劳动中要通过自由劳动来实现个性的自由与解放的观点,与亚里士多德主义的道德哲学异曲同工。因此,走向亚里士多德的道德哲学,是麦金太尔自认为找到能够与马克思殊途同归、实现人性自我追求和自我完善的道路。在麦金太尔看来,亚里士多德的道德哲学不仅把握了希腊城邦社会实践的本质,其“内在善”的理念也体现着人类实践本身的本质特征,可以超越希腊城邦政治而具有一般人类实践的普遍意义。而且,亚里士多德提倡的道德是基于生物学意义上的目的论哲学,无论是美德本身还是基于“至善”的幸福,都将生物人作为整个美德建构的基础。这些观点都将是麦金太尔克服人性与需要分离、寻求人的自我完善的最好方式。

晚期的麦金太尔通过对现代西方道德哲学的批判,指出道德自律的困境实际上是因为一种没有任何基础作为保障的道德原则所致,这种道德原则也未能解决早期所提到的历史的“是”与道德的“应该”之间关联的缺陷。他思考了伴随着人类发展的过程,道德何以逐渐凸显为规则而又不断地远离人、忽略人本身的需要与欲望的事实,而现代西方道德哲学的最大特点是只要求人对道德法则的绝对遵从,对人自身的真实欲望做出不恰当的忽略。尤其是康德哲学,它提出的法则是一种出于责任的理念,它必须源于一种命令式或强制服从方能奏效,而这种出于自我加强的法则必然为自我的理性所控制。正如美国哲学家皮彻姆所说,“在道德生活中,人们考虑最多的,常常不是不断地固守原则或规条,而是更倾向于可信的品性,善良的道德感,和依据真实的感情行事”^①,以致于造成伦理的满足与需要和欲望的活动的分离,使伦理变成了一种不可理解的人类行为。而实际上,人的道德无法离开人的生活,脱离人自身去奢求道德,试图在道德法则与

人性之间建立其固定的联系,是行不通的。纯粹的道德法则则是没有标准的,同时也会由于与人性脱节而失去意义。因此,在麦金太尔看来,要想在道德法则和人性之间建立起牢固的联系,需要复兴亚里士多德的美德伦理传统。

可以看出,麦金太尔晚期的美德伦理学决非偶然,而是其早期马克思主义伦理思想的逻辑顺延。晚期美德伦理学中的亚里士多德主义的立场、对美德伦理的坚持,实际上是对其早期马克思主义的伦理思想中的人道主义与亚里士多德主义的延续,是一种基于历史唯物主义对人之本性的肯定。克里斯托弗·斯蒂芬·卢兹这样评价麦金太尔:“他是一名马克思主义者和自由的新教宗教哲学家,一名无神论的休谟式的学者和伦理学的历史学家,以及一名不满足的亚里士多德主义者。”^②

(责任编辑 林 中)

① Tom Beauchamp, *Principle of Biomedical Ethics*, Fifth edition, Oxford, 2001, p. 26.

② Christopher Stephen Lutz, *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre: Relativism, Thomism and Philosophy*, Maryland: Lexington Books, 2004, p. 2.

服从的责任

——艾希曼审判中的道德困境及出路探寻

徐 亮*

【摘要】普通的个体是否应该为极权主义政体下的集体犯罪承担责任，这是20世纪以来给人类带来深刻困扰的理论难题。笔者认为，现代道德哲学中存在着行动者与行动之间的分裂，体现为行动者的责任感与责任能力、道德理由与道德动机的分离。唯有确立了意愿、意志与理性的关联，才能弥合这种断裂，从而为思考集体罪行中的个人责任问题找到新的理论资源。

【关键词】服从；责任的感觉；意志；阿伦特

中图分类号：B71 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)05-0090-07

极权主义在现代社会的兴起对现代文明构成了挑战，使得思想家们分别从不同的学科反思现代社会特征与极权主义的关联，以雅斯贝尔斯、齐格蒙·鲍曼、汉娜·阿伦特、海因里希·罗门等人为主的西方学者分别从不同的学科视野就现代文明的问题展开了讨论。诚如查尔斯·拉莫尔所说：“现代性就是‘工具理性’的统治，在技术上无效率而在道德上不负责任。对所有这些思想家来说，现代思想的历史就是道德衰落与权力意志肆意历史。”^①

1960年美国政治思想家汉娜·阿伦特受纽约时报的邀请，前往耶路撒冷报道纳粹战犯艾希曼的审判情形。在对艾希曼审判的报道中，阿伦特发现了一个令人类思想活动无能为力的现象，即在整个对纳粹战犯艾希曼的审判过程中，难以从其身上找到任何邪恶的动机或狂热的信念，艾希曼身上没有任何与“作恶”之人的特征有联系的表征^②，“做坏事的人身上明显的肤浅令我震

惊，这使得追寻他的行为的任何更深层次的根源或动机都成为不可能”^③。阿伦特一改此前在《极权主义起源》中认为极权主义的恶是“极端的恶”的观点，提出了“平庸的恶”的概念。^④阿伦特的这一概念引起了人们的激烈讨论，因为艾希曼的现象显然在其他纳粹追随者的身上也同样存在；即使在今天的社会，每个人都有可能成为“潜在的艾希曼”；显然，艾希曼现象并不是纳粹时代的特殊问题，而是现代社会的典型特征。^⑤

一、艾希曼审判的挑战

对艾希曼的审判首先挑战了现代法律体系，如何通过法律程序给予艾希曼合法又合理的罪名成为一个难题，虽然以色列法庭最后判处了艾希曼死刑，然而艾希曼审判却引起了当时社会广泛的讨论。“运用现有的法的概念来处理这些诉讼

* 作者简介：徐 亮，（广州 510275）中山大学马克思主义学院讲师。

① [美] 查尔斯·拉莫尔：《现代性的教训》，刘擎、应奇译，上海：东方出版社，2010年，第76页。

② Hannah Arendt: *Eichmann in Jerusalem, Report on the Banality of Evils*, New York: The Viking Press, 1963, pp. 25-26. 根据精神分析家的测试，艾希曼完全精神正常，艾希曼完全是一个举止和行为看起来和正常人无异的人，所有关于犯罪者典型外貌的描述或心理特征的分析都不能适用于他，不能解释他的行为。

③ Hannah Arendt, *The life of the mind*, Vol. 1. *Thinking*, New York, 1978, p. 4.

④ 参见[美] 杨布路厄：《耶路撒冷的艾希曼：1961—1965》，孙传钊编：《耶路撒冷的艾希曼：伦理的现代困境》，长春：吉林人民出版社，2003年，第118页。

⑤ 参见[英] 齐格蒙·鲍曼：《现代性与大屠杀》，杨渝东、史建华译，彭刚校，南京：译林出版社，2002年，第219页。

对象的犯罪事实都已经不充分了”^①，定什么罪、如何定罪，相对于如何反思经验、吸取教训并问责来说就显得没那么重要了。人们将注意力放在了如何通过法律程序给予罪名。阿伦特批评到，艾希曼以反人类罪或反犹太人罪而受审是一个抽象的问题，没有必要提出这样的区分，而艾希曼在其中的责任是十分清楚的。阿伦特认为要追究的责任，是一种共同的政治责任；不仅如此，还要追究每个人的责任，避免多数的参与者后来认为纳粹罪行跟自己没有关系。

如何让每个参与者——无论职位高低，都认识到自己在这场国家罪行中的责任，并认识到自己“有罪”，这些才是重要的问题。针对纳粹之后德国舆论中很多关于“我们都有罪”的呼喊，阿伦特认为这种呼声是没有意义的，因为“哪里所有人都有罪，哪里就没有人有罪”^②。如何避免空洞的、集体式的“我们都有罪”的呼声，将责任还原到每一个曾经参与其中的主体身上，成为本文试图探讨的重点。“集体过错的问题必须终止”（阿伦特语），而终止的最好办法就是让服从的绝大多数能够意识到自己的行为及责任，只有这样，盲目服从与参与的情形才能为人们所认识，才能在以后的公共生活中为人们所警觉。

人们通常根据行为结果来追究行为的责任，即根据行为所产生的结果差异来判定行为者应该对自己的行为负有怎样的法律责任，这是依因果关系的逻辑推定。在这场国家主导的、惨无人道的大屠杀中，结果显然是由无数个个人行为共同造成的，每个人只是这个国家机器上的螺丝钉，国家主导下的集体行动结果无法分解成每个具体行动的结果，这不是“法不责众”的问题，而是关于结果的发生学的问题。可集体行动的责任必须被还原到每个参与者身上，否则我们就无法对这件事情追责，更无法从过去的经验中吸取教训。一个由多人“行动”完成的结果，该如何建立结果与行动之间的关联呢？米格拉姆试验发现，在一个由众多人完成的行动，“责任”是处于“漂浮”状态的；在米格拉姆的简单层级中，他尚且不可能追踪到责任转移后的更多后果，“这样一种连续不断、处处存在的责任转移所造成的全部后果就将是一种自由漂流的责任”^③。

每个人更容易说自己被人操纵从而逃避责任，集体行动中的责任是处于漂浮和不断转移的状态中的，因为在一种权威系统的层级结构中，每个执行者进入一种“代理人”状态，而责任应该由权威者承担。

现代道德学说通常从结果和动机两个角度来思考行动者是否应该负有责任。一般来说，结果可以分为“可预见的结果”（人们根据自己的经验、理性能够预判行为的结果）和“可欲求的结果”（人们期望自己的行为达成怎样的后果），行动者的动机与结果可能是分离的状态，这就给个人责任的推定造成了困难。两种不同的结果表明行动者可预判的客观结果与其内在的、主观要求之间可能存在的区别。“可欲求的结果”意味着行动者在行为过程中带有自己的“欲求”，与客观结果可能一致也可能冲突，这也意味着行动中的个人意愿的分离。在大型社会中的行动者们对实际行动的结果是很难预判的，对“可预见结果”的动机是很微弱的，作为极权主义统治下的个人要预判自己的行为结果则更难。一般来说，只有在行动者可预知结果的情形中才谈得上对自己的行动负责，才是切实可行的责任。基于对现代社会行动结果不确定的考虑，例如汉斯·约纳斯就试图对“结果”判断的困难性进行补救，提出行动的“每个人都必须预先知道自己行为可能产生的结果”才能开始行动，从而试图挽救在现代技术社会中“责任”的概念。

笔者认为对集体行动中个体行动与所产生结果的关联的考察是失败的，行动者对“可预见结果”的动机也几乎是微弱的。如果行动者还有对“可欲求的结果”的动机，那么意味着行动者的行动蕴含了行动者的个人意愿、期望与要求，这个过程行动者是有行动者的主体意识的。在纳粹统治期间的盲从者中，这个层面的意愿难以

① [美] 汉娜·阿伦特：《耶路撒冷的艾希曼（结语·后记）》，孙传钊编：《耶路撒冷的艾希曼：伦理的现代困境》，第58页。

② [美] 汉娜·阿伦特：《责任与判断》，陈联营译，上海：上海人民出版社，2011年，第18页。

③ [英] 齐格蒙·鲍曼：《现代性与大屠杀》，杨渝东等译，第213页。

从工具性存在的行动者身上甄别出来。集体行动中的个人，尤其是盲从者的行为，仅仅就是一种没有个人意愿和期待的“服从”，一种纯粹的、作为工具性存在者的执行行为。从“信念”的动机上看，这些盲目服从者很多没有对犹太人的仇恨，“这些凶手和帮凶们一般并不相信这些意识形态的理由；对于他们来说，每件事情都依照作为国家法律的‘元首意志’发生，而且每件事情都与具体的法律效力的‘元首的指示’一致，这就足够了”^①。由此可见，盲从者的个体“意愿”在这场国家主导的个体行动中是没有出场的，是缺失的。那么，应该从何种意义上发掘盲目参与者的意愿呢？

二、个人责任：服从即支持

“责任”一词与“我们应该如何行动”的问题相关，现代规范伦理学的两大代表——义务论与结果论——从“行动、行动者、结果”三个纬度来讨论问题，“义务论”是责任导向的（做自己认为应该做的事情），“结果论”也同样是以职责为导向的（功利主义者将促进他人福利和整体利益当作是每个人的职责）。这两个当代主要的道德学说在思考人们应该做的事情（职责）和实际做的事情之间的理由，即某种道德要求与行动的“正当”理由之间是什么样的关系呢？下文笔者将从两个层次进行探讨：首先，以“职责”为中心的义务论和结果论，在个人的责任与回报上是分离的；其次，结果论与义务论均提出了“不偏不倚”的观点（像美德伦理学所批判的那样），造成了道德理由和道德动机的分离，这种分离正好体现在纳粹“追随者”那里。

义务论和结果论都假设了个人在其行动中的“不偏不倚”，这点自50年代以来就遭到了各种批判，批判的主要观点是“不偏不倚”的假设对行动者提出了过于苛刻的要求，并忽略了行动者自身的心理结构和个性状态。很多纳粹的追随者认为屠杀犹太人跟自己没有关系，根据“不偏不倚”的解释，行动者们在行动的时刻不需要根据个人的“情感偏好”或感官感受来做出道德判断，人们行动或者判断是根据外在的、普遍的或

客观的规则，而这些规则在多数时候就是当时的法律。鲍曼、米格拉姆都指出，人们之所以行动只是服从权威的心理在作怪，根据他们所提出的“服从心理”来分析，行动者通常认为其行动与自己是无关的，其行动只是听命于他人的命令，行动的个人只是遵照权威的命令或服从某种指令。“不偏不倚”的行动者一方面将自己感觉、情感与认知排除在行动之外，另一方面又加强了他们认为所做之事与自己并无关联的认识。因此，“不偏不倚”行动者要么是遵从外在的法律而行动，要么遵照上级的命令而行动。

在纳粹统治期间，确实存在那种被迫服从的行为，阿伦特认为可以将独裁统治下的情形定义为丧失了政治自由的境况，但是却要区别性的对待“极权政府”下那些“当权政党自己看来也‘无辜’的民众”。因为无论是被迫服从，还是主动服从与配合，都难逃其责，阿伦特认为凡是涉及参与了极权主义政府中活动的人恐怕都不能做到明哲保身。尽管“服从”可以分为被迫服从、主动服从和盲目服从三种情形，但是与追究集体责任中个人责任的问题相关的只是盲目服从的情形。在盲目服从的情形中，尽管服从者会在自我辩护中声称只是对上级或权威的服从，但服从“权威”并不能成为“自我逃避”的理由，阿伦特也提出极权主义下的个人行动中“服从即支持”的观点；在寻找盲从行动者的“倾向”中，阿伦特发现在盲目服从行动的背后仍然可以找到行动者存在着的“支持”和“同意”的成分。

成人的服从（不同于小孩的服从）是有“同意”的成分的，“同意”的选择正是“自由意志”的结果，区分开“被胁迫”的情形，其它的自愿服从、盲目服从行为中都具有“同意”的成分。与“服从”纳粹命令相同，“服从”伟大的行为背后也有支持的意愿，每一个人类的壮举，即由复数性的人开始的行动，都包括了两个阶段，“一是‘领导’发动的开端，和一个多数人加入其中从而变成一项共同事业的实现过程”，

^① [美] 汉娜·阿伦特：《责任与判断》，陈联营译，第43页，“独裁统治下的个人责任”（1964）。

在后一个阶段中，即多数人加入其中的过程中，就是获得多数人同意的过程，只有这些人同意了才可能与之一起行动并促成伟大的事业。领导者与加入者，是基于共同的同意完成这一复数性的人类行动的；没有共同的同意，就不是共同的行动，而是基于权力或者暴力的行为，它就只能称之为一个人的意志——领导者的意志，而不是复数性的人的共同行为。从“共同行动”的意义上来说，极权主义下的服从者行动并不是基于“同意”的共同行动，这些服从者们是统治者的“工具”。

“故而，向那些参与罪行并服从命令的人提出的问题绝不应该是‘你为何服从’，而应该是‘你为何支持’”^①，因为问“你为何支持”才能够触及问题的实质，即行动者的“意愿”。服从有自愿服从和被动服从两种，前者存在意志或意愿上的自主决定和选择权力；而支持就是纯粹行为主体意愿上的表态，即参与者是有支持的意愿的。在对个人行为背后个人意愿的追问上，才能回到人的地位与尊严，即人之为人地位，每个人都是有“意愿”的物种，意愿则与行动者的动机相关。

如果从行动的结果、动机或者行动的内在价值上的分析行动者的责任是失败的，这就意味着要回到行动者本身，阿伦特对行动本身的分析正是基于对“行动者意愿”的发现。“现代道德是以‘义务’为基础的，或者说以‘规则’为中心的”^②，人们习惯服从“真理”或具有“普遍有效性”的规则，而不是对所选择的道德原则（价值）加以甄别。“义务”式的道德，使得人们的行动变成了根据某种原则来进行道德是非的判断，而不是根据行动的结果，从这个层面来说，现代规范伦理学既没有注重结果，也未能坚持“义务”的原则。服从的习惯，既是一种服从于权威的社会心理，也是服从现代道德哲学所建构的“规范性”义务与责任，“服从”即是对人们“不思”状态的最好诠释，它使得人们在日常生活中可以顽固的、简单的坚持某一套价值体系以应对一切问题，包括新问题、新情境、新形势，人们不必做出自己的道德判断，只需要按照某种价值体系付诸实现即可。

人们服从法律或某种规范，体现了规范伦理学的本质特点——将道德义务作为伦理学的核心概念，人们应该怎样行动、应该遵守和服从我们已经意识到的道德义务是现代伦理生活的重要内容。人们行动的道德理由，即为自己辩护的理由，是由外在的普遍规则所规定的，是立足于普遍性的考虑，这些理由对所有的人来说都是适用的。迈克尔·斯托克提出，一个人是否有理由按照道德要求来行动取决于他的动机结构和情感状态，因此，并不存在与一个人的动机结构和情感状态无关的普遍有效性的道德理由。^③从这个批判中我们可以看到，现代道德哲学的道德理由与道德动机是分离的，人们应该如何行动与人们为何行动是两个不同的问题，行动者被一分为二了。

三、责任的能力、感觉与意愿

规范道德哲学学说假设了道德学说的“普遍有效性”与“真理”一样带有某种“强制”的因素，从而导致了政治自由的丧失，阿伦特指出的“普遍性”与强迫性具有关联。^④这在莫里茨·石里克看来是不妥的：“一个公式、一条法则之存在的普遍有效性的对立面是法则不存在、非决定论、非因果性；而强迫的对立面则是实践中人人称作‘自由’的东西。”^⑤按照石里克的理解，阿伦特所提出的现代道德哲学对“自由意志”的损害是有问题的，这并不是两个相对立的层面。

虽然阿伦特引入“自由意志”的理由在石里克的观点看来是有问题的，但阿伦特关于意志、

① 同上，第38页，“独裁统治下的个人责任”（1964）。

② 徐向东：《道德哲学与实践理性》，北京：商务印书馆，2006年，第4页。

③ 参见[美]迈克尔·斯托克：《现代伦理理论的精神分裂症》，徐向东编：《美德伦理与道德要求》，南京：江苏人民出版社，2007年，第59页。

④ 参见[美]阿伦特：《真理与政治》，《过去与未来之间》，王寅丽、张立立译，上海：译林出版社，2011年，第210页。

⑤ [德]莫里茨·石里克：《人何时应该负责任》，谭安奎译，徐向东编：《自由意志与道德责任》，南京：江苏人民出版社，2006年，第58页。

意愿与自由的讨论，却有助于我们探讨现代社会的行动者“服从”行为下的隐匿的个人意愿。石里克和阿伦特都想将行动者的意愿纳入到对行动者道德责任的分析中来，因为他们认为“责任”与行动者的意愿和意识相关。与阿伦特所谈到的“负责任的能力”不同，石里克认为对“责任”承担还依赖于“责任感觉”的强弱，有人强烈的感觉到自己应该对此事负有责任，而有的人觉得事不关己。据此看来，参与纳粹犯罪行为的人，有人意识到自己的参与是认为有责任改变事态，而有人则毫无责任意识。石里克在其文章《人何时应该负责任》一文中区分了人对责任的主观意识和客观判断的问题，即人何时能够感受到自己的责任与外在的、客观要求的责任是两个不同的系统。^①

“负责任”需要每个人对自己的行为及其结果是有意识的，行动者能够摆脱一种外在的动机与内在的性格倾向，而自由的选择自己的“意愿”，并能够理智的知道行为的结果，这才是负责任的能力。“但比一个人何时据说应当负责这个问题重要得多的问题乃是他自己何时感受到应负责任的问题”，因此这意味着对责任的主观感受与客观情形恐怕存在着区别，同时也道出了另一个问题，即“这种感觉并非对原因之阙如的意识，而是对某种完全不同的东西，即自由意识，即自由存在于我可以按照我的欲望而行动的事实当中”。^②因此，负责任的前提是行动者可以按照他的欲望去行动或要求某些，当行动者对责任的主观感觉与客观判断一致的时候，而且是按照自己的欲望行动的时候，恐怕“负责任”才是有意义的，这意味着在人们“负责任”感觉中的“意愿”或“欲望”是非常重要的。

责任是从人们的欲求能力或“自由行动”能力出发，在石里克这个经典的决定论与自由意志相容的观点里，我们可以看到除了被决定的外部动机和内在性格倾向外，仍存在“自由意志”的空间，即只有基于自由意愿的行动，才谈得上行动者责任的义务，“‘自由行动’的概念在意义上就等同于‘在道德上负有责任的行动’的概念”^③。在对“责任”、负责任的能力、责任意识的概念等概念的探寻中，笔者找到了在集体服从行为

中个体行动的基础：个人的意愿和个人的欲求，当谈到人必须对自己的行动负责时其假设了人的自主性。但在集体犯罪行为中，参与者们将自己行为中定义为“服从”，显然是想说明自己的行为非“自由”、是受到了外在因素的支配的行动，其行动的自由受到限制与约束。

根据石里克的分析，责任背后具有“主观”要素，即行动者的个体判断与对责任的意识的感觉，是分析行动者责任的另一重径路。阿伦特认为，即便在一种“服从”行为中，个人仍有服从的“意愿”^④（willing）的区别。笔者认为，每个人在最初决定如何行动的时候，一定是具有某种“道德动机”的，否则道德理由和采取行动之间就是分裂的，这也意味着纳粹追随者们在最初的行动中是有“触动或感觉”的，尽管这种“感觉”存在可能非常短暂，或即刻消失或被驯服，但仍然说明每个人在决定如何行动时是有自我意识的，只不过这样的自我意识被外界的“驯化”改变了，或通过淹没在集体的世界以逃避自我，或仍然有人在行动中一直存在“良知觉醒”，这就是阿伦特所说的“自我矛盾”。

四、自由意志与责任

在通过对行动者的自我意识、感觉分析里来探讨追随者责任的过程中，阿伦特提出了行动者“意志”一说，试图为行动者的责任做出新的证明。阿伦特通过分析“意志”概念的内涵，指出康德伦理学在“意志”假说中缺乏对事情是非对错的“仲裁”，人们尽管行动但并未辨别是非，从而逃避道德判断。阿伦特认为“仲裁”的功能与行动者欲求能力相关，意志的“鼓动功能”保存了，但意志的“仲裁”的功能逐渐消退了。因

① 同上，第58页。

② 同上，第61页。

③ 徐向东：《理解自由意志》，北京：北京大学出版社，2008年，第12页。

④ 阿伦特在这里使用了两个词语 will 与 willing，通常在她谈到意志的时候使用的词语是 will，而在谈到具有个人倾向的意愿时，使用的是 willing 一词。参见 Hannah Arendt, *The life of the mind*, Vol. 1. *Thinking*, New York, 1978.

此，人们的“意志”中并没有判断是非的成分，只是“行动”而已；意志在“鼓动功能”上是行动导向的，意志不再具备原来的仲裁功能，只与行动的“鼓动”功能结合在一起。

在对行动者意志的考察中，阿伦特发现了意志存在的争议与矛盾，即“我愿意……”和“我能……”都属于意志的范畴，但又各自不同，“我愿但我不能”、“我意愿同时又不意愿”同时存在行动者那里。既然是意志鼓动了行动，意志在激发行动的过程中，存在两种由意志发出的命令，即“我愿意”与“我能”，都属于鼓动“行动”的命令。阿伦特发现这两个命令之间实际是矛盾的，“我能……”与“我不能……”命令，既是意志的也是理性的；意志决定“能”与“不能”问题上则与理性范畴重合。“当然，正如我们所看到的，意志被理解为各种欲望之间的仲裁者，或理性与欲望之间仲裁者，而就此来说，它肯定不被理性和欲望所决定。”^①从阿伦特的分析可以看出，意志不由理性与欲望决定，意志的命令也不能完全撇开理性与欲望。

理性命令意志，意味着意志自由成为伪命题；而意志命令理性，意味着意志在理性之上，要遭受违背理性命令之后，即违背“你应该”之后的“否则”报复。理性命令（“你应该”）与意志命令（“你意愿”）存在一定的冲突，理性在这里的命令形式是“你应该”或“你不应该”的形式；如果意志不遵从理性命令“你应该”怎样，如果你不这样做，就会遭到“否则你就会……”的谴责与报复。理性命令以道德命题的形式出现的，“你应该……”或“你不应该……”，一旦行动者违背了这种命令，即行动者没有服从道德命令（你应该怎样）将会如何？如果意志不能服从行动者的理性判断或命令，就意味着“否则你就会……”。这个否则，“即一种好报复的上帝或共同体的同意或良知执行的制裁性威慑，良知带来的就是我们通常称为悔恨的那种自我惩罚的威慑”^②。

阿伦特对“意志”概念的剖析指向了康德伦理学中道德命令的主观依据与基础，在康德的义务式的道德命令中，实践理性地位更高（自我立法），理性唤起行动，而不是意志。“这只有当所

有理性存在者都有一种产生对于这种至善的兴趣的共性才是可能的”，否则人们的意志无法唤起行动，“正当原则的有效性被假定依赖于一种善，而被认为这些原则的对象的所有人对这种善有兴趣”。^③意志的仲裁功能被消解了，即人们对这种善的兴趣不存在于行动者的行动中，只剩下“唤起”行动的功能。

意志是最后的欲望，是自我决定，是行动者对自己的行为负责的最后环节。康德伦理学中所论定的意志与理性的关系，在现代社会中成为了“理性”占主导地位，理性又成为个体对外部压力（外部规则）的服从、无内在倾向、不用在内在与外在命令间的权衡，人们理性选择了与外部要求保持一致，而回避了自己“意志”的仲裁功能，即行动者自己的欲求与裁决。康德界定了“为了责任而行动”和“符合责任而行动”的概念，以此区分那些听命于欲望、倾向、爱好、感觉的行动，如果刚好符合责任却是没有道德价值的，只有“为了责任而行动”才是具有道德价值的。在康德那里，具有“自由意志”人们“为了责任而行动”才有道德意义，人类才不是服从自己欲望之物；人们听命于自己的理性，并能够主宰“欲求”。正是因为康德在欲求上让理性作为主宰，而不是让“意志”作最后的仲裁，因此导致了人们对自己“意愿”的忽视。康德应该为意志的仲裁功能的缺失负责，例如皮斯托留斯认为康德是错误的，因为我们必须先决定哪种原则是善或坏，这才能使得道德原则具有主观依据。

意志和理性的关联使得我们在探讨“责任”问题的时候显得更为复杂，究竟是意志主导了人们的正当行为还是理性。“意愿”当然不完全是个人倾向或内在性格引导的，还包括了个人的伦理价值标准和个人的道德价值体系；这对现代道德哲学基于理性的、具有普遍性“正当行为”，即“你应该……”是有差异的。在阿伦特看来，意志与理性的关系主要是看两者是否一致，如果

① [美] 汉娜·阿伦特：《责任与判断》，陈联营译，第100页。

② 同上，第61页。

③ [美] 查尔斯·拉莫尔：《现代性的教训》，第25页。

意志与理性是冲突的,即“我愿意……”与“我应该……”是不同的,这种矛盾就无法化解,个人判断要么服从意志,要么服从所谓的理性命令;如果一致则不存在自我矛盾之处。阿伦特起初以为艾希曼会遭到“自我不一致”的报复或良心的谴责,但她随即发现失败,因为艾希曼回避了自我,而不存在自我意愿与意志的对立。

康德所假设的道德个体与阿伦特所反思的问题是双向度的,阿伦特分析的正是在道德个体的假设之外的人(如艾希曼),这些“躲避了自己倾向”的人,不符合义务论道德哲学的假设,他们不是邪恶的人而只是“平庸到没有思考能力”的个体。自由意志所预设的人的自主性、自由以及个体性或特殊性,都在一种“规则”式的现代道德哲学中被忽略了。

五、结 语

现代的规范伦理学限定了行动主体的“自由意志”中的意愿、仲裁功能,使得人们的意愿“被遮蔽”在一种非人性的事实中,“人性完全在理性秩序一边,而非人性则完全被限制在人性的偶然分裂之中”^①。意志本是与理性的自我决定、道德的自主性相关联,它更多的是指向人的欲求层面,也指向了道德价值的主观性依据。奥古斯丁曾讨论了意志中的“意愿”功能,认为只有意愿才能与责任问题相关联。现代社会的境况发生了变化,“一旦价值的根源不再被认为是来自宇宙或上帝,而是被抛入历史的潮汐中,那么我们应当如何生活的问题,就可能只是关乎人的意愿而非理性”^②。通过上述的争论与辩论可以看出现代道德哲学存在的诸多问题,行动者与行动的二元对立、对个体的不偏不倚的强调,使得个体在主观倾向与道德要求的分离、道德理由与行动动机的分裂,预示了我们在讨论现代道德问题时情况可能要比规范的预设更为复杂。

通过对极权主义体制下集体犯罪问题的反思,笔者发现,现代道德哲学强调具有普遍性的道德要求与道德理由,为实践合理性提供了直观的判断标准,但同时其“浅薄”(安斯康姆语)的后果主义与不偏不倚使得人成为分裂的、工具

性的个人。当政治事务—人类共同的生活在现代道德生活中被排除出去,如法律、政治、伦理单方面地解决自身行动与安顿,不再为整体生活提供意义,不再为共同体生活负责任的时候,道德与政治的分离同时将道德与政治带向了一种无根基的、虚无的状态。

在当代政治哲学关于“正当与善”孰优孰劣争辩中,我们无疑要重新思考政治生活的道德基础。即便不考虑以上所有的分析,关于行动正当性或道德价值的评估在更多的时候恐怕还与“运气”相关。试想,如果艾希曼并不是生活在纳粹时代,他也许就不会被追责、不会遭遇审判,他可能就是“我们中的一员”,正如他的邻居们对他的描述“一个遵纪守法、对家人和蔼的好人”。^③

(责任编辑 任 之)

① [英] 齐格蒙·鲍曼《现代性与大屠杀》,杨渝东等译,第203页。

② [英] 查尔斯·拉莫尔:《现代性的教训》,刘擎、应奇译,第73页。

③ 参见 Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem, Report on the Banality of Evils*, New York: The Viking Press, 1963。艾希曼并不仅仅曾经是我们中的一员,即便现在他仍然是我们中的一员;不是说谁都可能成为艾希曼,而是说我们每个人都是“潜在的艾希曼”,艾希曼现象对于理解当下我们的行动仍然息息相关。

“天地君亲师”：儒家精神信仰思想的现代转化^{*}

黎红雷^{**}

【摘要】受儒家思想影响，“天地君亲师”在中国古代社会实际上发挥了全体国民共同的精神信仰的作用。其中所蕴含的敬畏自然、保护环境、热爱祖国、敬重传统、传统文化的精神，是重建当代社会精神信仰的宝贵资源。

【关键词】天地君亲师；儒家精神信仰；现代转化

中图分类号：B2 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)05-0097-10

“天地君亲师”是中国传统社会的精神信仰体系，其思想来源于先秦儒家。《荀子·礼论》指出：“天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。无天地恶生，无先祖恶出，无君师恶治，三者偏亡，则无安人。故礼，上事天，下事地，尊先祖而隆君师，是礼之三本也。”据今人考证，东汉时期的《太平经》最早出现了形式整齐的“天地君父师”的说法。北宋初期，“天地君亲师”的表达方式已经正式出现。明朝后期，崇奉“天地君亲师”在民间广为流行。清朝雍正初年，第一次以帝王和国家的名义，确定“天地君亲师”的次序，从此，“天地君亲师”成为风行全国的祭祀对象^①。作为一个文明型国家，中国自古以来就没有全国统一的宗教，“天地君亲师”实际上发挥了全体国民共同的精神信仰的作用。如何转化这一传统社会的精神遗产，使之成为重建当代社会精神信仰的宝贵资源，是我们面临的时代课题。

一、敬畏自然：尊天思想的现代转化

天，是中国古代精神信仰体系的核心。“天”字的本义指人的头颅，后演变为人头顶之上的苍天，与人脚底之下的大地相对应。在孔子哲学中，使用“天”的概念，大抵有三种意思。一是“主宰之天”，如：“获罪于天，无所祷也。”（《论语·八佾》）二是“自然之天”，如：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”（《论

语·阳货》）三是“道德之天”，如：“天生德于予，桓魋其如予何？”（《论语·述而》）其中，“道德之天”得到孟子的继承，如：“诚者，天之道也；思诚者，人之道也。”（《孟子·离娄上》）“自然之天”则得到荀子的发挥，如：“天有其时，地有其财，人有其治，夫是之谓能参。”（《荀子·天论》）

孔子指出：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。”（《论语·季氏》）这里的“畏”就是敬畏，“天命”指上天的意志，也可以理解为自然的规律。荀子则主张“制天命而用之”（《荀子·天论》）。这里的“制”指“掌握”，“用之”就是顺应自然规律而为人类所使用。“畏天命”与“制天命”即“敬畏自然”与“顺应自然”，正体现出儒家思想的内在张力。

儒家主张“敬畏自然”，是因为他们认识到一个简单的道理：人类的生存离不开天地自然之所赐。《周易·系辞上》说：“天地氤氲，万物化醇；男女构精，万物化生。”这里涉及儒家的生命起源说。我们知道，关于生命起源的问题，现代社会有两种相互对立的假说。宗教家主张神创说，比如《圣经·创世纪》开宗明义第一句是“起初，神创造天地”，然后依次造出了万物和人类。科学家则主张进化说，认为生命的进化是从无机物到有机物到有机化合物再到有机生命体的漫长过程。相比而言，儒家的生命起源说，就其排除人格化的上帝作用而言，其描述比较接近现代科学的进化说；而就其突出自然化的天地权威

* 本文系教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目“中国优秀传统文化的现代价值研究”（12JZD003）的阶段性成果。

** 作者简介：黎红雷，海南琼海人，哲学博士，（广州510275）中山大学哲学系教授。

① 徐梓：《“天地君亲师”源流考》，《北京师范大学学报》社会科学版2006年第2期。

而言，其功能又与宗教创世说相仿佛。《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。”在这个意义上，天地不但孕育了人类的生命，而且造就了人类的文明，是人类应该尊崇的最高权威。

儒家主张“顺应自然”，是因为他们看到人类既然是天地自然造就的万物之灵，就不可能对天地万物毫无作为。在荀子看来，“天”与“人”各有各的职责与功能，“天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶”（《荀子·天论》）。努力农业生产而节约用度，那么天不能让人贫穷；保养周备而行动合时，那么天不能让人生病；依循礼义正道而没有什么差错，那么天不能加祸给人。相反，荒废生产而用度奢侈，那么天也不能让人富有；保养简略而行动逆时，那么天也不能让人保全；违背礼义正道而胡作非为，那么天也不能让人吉祥。人类从天地自然获得生命，为了自己的生存与发展，就必须发挥自己的聪明才智和主观努力，回归自然，认识自然，顺应自然，积极有为。“大天而思之，孰与物畜而制之！从天而颂之，孰与制天命而用之！望时而待之，孰与应时而使之！因物而多之，孰与骋能而化之！思物而物之，孰与理物而勿失之也！愿于物之所以生，孰与有物之所以成！故错人而思天，则失万物之情。”（《荀子·天论》）人类如果放弃自己的聪明才智和主观努力，那也就违背了天地自然养育万物的原理。

后人对荀子“制天命而用之”的思想有不少的误解。其实，荀子反对的是人类在天地自然面前的无所作为，而不是“敬畏自然”本身，“敬畏自然”并不等于无所作为。荀子在《天论》中明确指出，“制天命而用之”的前提是“人之命在天”，人类的聪明才智乃至生命自身，都来自于天地自然的赋予。“天职既立，天功既成，形具而神生，好恶喜怒哀乐臧焉，夫是之谓天情。耳目鼻口形能各有接而不相能也，夫是之谓天官。心居中虚，以治五官，夫是之谓天君。财非其类以养其类，夫是之谓天养。顺其类者谓之福，逆其类者谓之祸，夫是之谓天政。”（《荀子·天论》）荀子还指出，与天地自然的宏大规制

与高超智慧相比，人类的创造物和聪明才智实在是相形见绌。“不为而成，不求而得，夫是之谓天职。如是者，虽深，其人不加虑焉；虽大，不加能焉；虽精，不加察焉；夫是之谓不与天争职。”只有“敬畏自然”，人类才有可能心甘情愿地做自然的奴仆和解释者，从而才有可能认识自然的规律，把握事物的发展趋势，保证人类社会的生存和发展。这用荀子的话来说，就是“天地生之，圣人成之”（《荀子·富国》）。

确立“敬畏自然”的精神信仰，对于人类社会有着根本性的意义。首先，“敬畏自然”是人类生存发展的起点。据现代科学研究，我们现在所处的宇宙的历史有200亿年，地球的历史有40亿年，人类的历史有300万年。作为天地自然造化的产物，人类一直对自己的“造化主”天地自然保持着一份敬畏之心。当然，现代人之“敬畏自然”，与原始人对大自然的畏惧是不同的。一方面，百万年来，人类在“敬畏自然”中“顺应自然”，从而提升了自己的智慧，改善了自己的生存条件，与原始人在大自然中的无知和无助的状况已经完全不可同日而语。另一方面，人类在“顺应自然”的过程中，逐步意识到大自然的精巧奇妙、自然界奥秘的无穷无尽，因而更加发自内心地敬重自然，心悦诚服地爱护自然，并以之作为自己生存和发展的起点。

其次，“敬畏自然”是人类伦理道德的基点。德国哲学家康德说过：“有两样东西总是令人心生赞美，满怀敬畏：这就是头上的星空和心中的道德律。”这两样东西有没有内在关联，康德并没有进一步说明。在儒家看来，天地自然与人类道德有着密切的联系，如“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”（《礼记·中庸》），“天行健，君子以自强不息；地势坤，君子以厚德载物”（《周易·象传》），如此等等。现代人一般认为，伦理道德是人类社会处理人际关系的行为准则，似乎与天地自然无关。其实，“天地之大德曰生”（《周易·系辞下》），只要我们认可人类生命来自于天地自然，那就同时意味着承认天地自然是人类道德的基点。一方面，天地自然是人类所要处理的最根本的伦理关系；另一方面，诸如男女、夫妇、亲子等人类社会的伦理关系也无一不是天地自然造化的产物。“敬畏自然”，我们就可以找到人类伦理道德的最终根源，并确立

其最高权威。

最后，“敬畏自然”是人类信仰的共通点。不同的宗教，对于信仰的对象有不同的理解，并由此而带来相互间的误解、冲突乃至争斗。儒家不是宗教，但有其信仰。北宋儒者张载指出：“乾称父，坤称母；予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。民，吾同胞；物，吾与也。”（《张子正蒙·西铭》）天地是我们人类共同的父母，天底下的同类都是我的兄弟姐妹，万物都是我的朋友。这种基于天地生人而没有人格神崇拜的精神信仰，非但不与任何现有的宗教信仰发生冲突，而且可以成为这个地球上所有人类群体和谐的粘合剂，有助于消除不同宗教人群之间的误解、冲突乃至争斗，从而为世界和平带来真正的福音。

二、保护环境：尊地思想的现代转化

在儒家的精神信仰体系中，“天地”经常并尊，即所谓“天地之大德曰生”（《周易·系辞上》）。在具体功能的描述中，“地”更多地被赋予了养育万物的意义，如“坤也者地也，万物皆致养焉”（《周易·说卦传》）。大地，是养育万物的母亲，是人类赖以生存和发展的生态环境。由此，人类与大地的关系，转化为人类如何对待自己生存于其中的生态环境的关系。

在这方面，现代社会存在着两种针锋相对的观点。一种是“人类中心主义”。它把人类的利益作为价值原点和道德评价的依据，认为只有人类才是价值判断的主体，主张人类的一切活动都是为了满足自己的生存和发展的需要，如果不能达到这一目的的活动就没有任何意义。另一种是“自然中心主义”。它认为人与所有其他生物及实体作为与整体相关的部分，其内在价值是平等的。自然界是一个相互依赖的系统，人只是其中的一个成员，因此人并非天生比其他生物优越，所有有机个体都是生命的目的和中心。

从儒家的立场来看，这两种观点都有所偏颇。一方面，儒家主张：“水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义。人有气有生有知亦且有义，故最为天下贵也。”（《荀子·王制》）人类是万物的灵长，是天地自然这一“造物主”在地球上所造就的最珍贵的物种、所结出

的最美丽的花朵，因此人类天然地具有驾驭万物的权威和能力。“天地合而万物生，阴阳接而变化起，性伪合而天下治。天能生物，不能辨物也；地能载人，不能治人也；宇中万物、生人之属，待圣人然后分也。”（《荀子·礼论》）如果说天地自然的功能在于化生万物，那么人类作为天地化生的最高物种，其“天赋职责”则在于治理万物包括人类自身。在这个意义上，主张人类与万物完全平等的“自然中心主义”，本身就违反天地化生万物的自然原则。

另一方面，儒家看到了人类与万物之间密不可分的内在关系：“民，吾同胞；物，吾与也。”（《张子正蒙·西铭》）孟子指出：“君子之于物也，爱之而弗仁；于民也，仁之而弗亲。亲亲而仁民，仁民而爱物。”（《孟子·尽心上》）在孟子看来，君子对于亲人、民众、万物的仁爱，尽管有差等次序，但其内在的仁爱感情却是一致的，亲爱亲人而仁爱百姓，仁爱百姓而爱惜万物。明儒王阳明进一步发挥了孟子的思想，指出：“大人者，以天地万物为一体者也。其视天下犹一家，中国犹一人焉。若夫间形骸而分尔我者，小人矣。大人之能以天地万物为一体也，非意之也，其心之仁本若是，其与天地万物而为一也。岂惟大人，虽小人之心亦莫不然，彼顾自小之耳。是故见孺子之入井而必有怵惕惻隐之心焉，是其仁之与孺子而为一体也，孺子犹同类者也；见鸟兽之哀鸣觝觫而必有不忍之心焉，是其仁之与鸟兽而为一体也，鸟兽犹有知觉者也；见草木之摧折而必有悯恤之心焉，是其仁之与草木而为一体也，草木犹有生意者也；见瓦石之毁坏而必有顾惜之心焉，是其仁之与瓦石而为一体也。是其一体之仁也，虽小人之心亦必有之，是乃根于天命之性，而自然灵昭不昧者也。”（《大学问》）在阳明看来，无论是自己的同类还是飞禽走兽，是花草树木还是砖瓦石板，都是人类仁爱之心关注顾惜的对象；而这种仁爱之心无论是具有道德自觉的“大人”还是蒙昧无知的“小人”都具有，只不过“大人”自觉“以天地万物为一体”，“小人”则“间形骸而分尔我”罢了。这就表明，在儒家那里，人类之所以贵为万物之灵，是因为他自觉意识到并愿意承担起关爱万物的职责。而这与完全将人类的利益作为价值原点和道德评价依据的“人类中心主义”，其旨

趣是根本不同的。

质言之，儒家融合了“人类中心主义”与“自然中心主义”的合理价值，在肯认天地自然为最高价值根源的同时，承认天下万物也有其内在的价值，并主动承担人类作为“万物之灵”的道德义务。

由此，儒家在人类利用万物的问题上形成了“取物而不尽物”的思想。《论语·述而》记载：“子钓而不纲，弋不射宿。”孔子钓鱼而不用大网捕鱼，射鸟但不射晚上栖息在巢中的鸟，正体现了儒家对生物资源和自然资源有限度地利用而不是破坏性地开发的原则。为此，一是要“取之以时”。《孟子·梁惠王上》指出：“不违农时，谷不可胜食也；数罟不入洿池，鱼鳖不可胜食也；斧斤以时入山林，材木不可胜用也。”庄稼的生长、鱼鳖的繁衍、材木的成长，都需要一定的时间过程，人类依据其繁殖、生长与成熟的时间段，而分别采取切实的保护和合理的利用措施，就能够解决自己生活之所需。二是要“取之有度”。《孟子·告子上》指出：“牛山之木尝美矣，以其郊于大国也，斧斤伐之，可以为美乎？是其日夜之所息，雨露之所润，非无萌蘖之生焉，牛羊又从而牧之，是以若彼濯濯也。”山上的树木本来很繁茂，却经不起人们不断地刀斧砍伐；雨露滋润的树木不是没有嫩芽新枝，却经不起牛羊不断地啃吃蹂躏。这种无序、无度、无节制的利用，只能导致生物资源和自然资源的毁灭。三是要“开源节流”。《荀子·王制》指出：“圣王之制也：草木荣华滋硕之时，则斧斤不入山林，不夭其生，不绝其长也。黿鼉、鱼鳖、鳅鱣孕别之时，罔罟毒药不入泽，不夭其生，不绝其长也。春耕、夏耘、秋收、冬藏，四者不失时，故五谷不绝，而百姓有余食也。污池、渊沼、川泽，谨其时禁，故鱼鳖优多，而百姓有余用也。斩伐养长不失其时，故山林不童，而百姓有余材也。”如果人类对于养育自己的生物资源和自然资源，做到既取之有而又用之有度，既发展生产而又厉行节约，那么就能够真正做到“取之不尽而用之不竭”，足可以满足人类生存与发展的需要。

所谓“取物而不尽物”，用现代语言来说，就是“可持续发展”。世界环境与发展委员会将“可持续发展”定义为：“既满足当代人的需要，

又不对后代人满足其需要的能力构成危害的发展。它包括两个重要的概念：‘需要’的概念，尤其是世界上贫困人民的基本需要，应将此放在特别优先的地位来考虑；‘限制’的概念，技术状况和社会组织对环境满足眼前和将来需要的能力施加的限制。”^① 为了实现“可持续发展”，必要的限制是完全有必要的，这其中包括了政治、经济、法律等层面的限制，但最根本的还是人们道德层面和精神信仰上的自我限制。据《孔子家语·屈节解》记载：孔子的学生宓子贱当年担任单父县的县长，十分注意推行道德教化，“躬敦厚，明亲亲，尚笃敬，施至仁，加恳诚，致忠信，百姓化之”。三年后，孔子派巫马期微服私访来到单父。他看到一个在傍晚打鱼的人，把鱼捕捞上来后又放回河里。巫马期觉得奇怪，问其缘故。打渔人回答道：“宓县长不希望人们捕捉小鱼，要让它们长大后才能捕捞。我刚才放回河里的就是小鱼。”巫马期听了很受感动，回来后对孔子说：“宓子贱的德政真是达到顶点了。一般老百姓在暗地里的行为，也自觉地循规蹈矩，就像严刑在旁边一样。请问子贱为什么能够做到这样呢？”孔子回答：“我曾经对子贱说过‘诚乎此者刑乎彼’，要依靠人民的道德自觉而不能单纯施用刑罚。子贱大概就是把这个道理运用到单父的治理中了。”这个发生在两千多年前的“环保案例”启示我们，敬畏天地自然，仁爱天下万物，“取物而不尽物”，并将其提升为自觉的道德行为和崇高的精神信仰，这才是人类“可持续发展”的心灵根基。

三、热爱祖国：尊君思想的现代转化

“君”是会意字，从尹，从口。从“尹”，表示治理事务；从“口”，表示发布命令。两者合起来，所谓“君”就是发号施令、治理国家的人。中国古代的尊君思想主要来自先秦时期的法家和儒家。法家主张绝对的尊君。《韩非子·忠孝》提出：“臣事君，子事父，妻事夫，三者顺则天下治，三者逆则天下乱，此天下之常道也。”

^① 世界环境与发展委员会著，王之佳、柯金良等译，夏望堡校：《我们共同的未来》，长春：吉林人民出版社，1997年，第52页。

韩非片面强调臣民对君主的义务，认为君主具有无上的权威，臣民只能唯君命是从，即所谓“事在四方，要在中央，圣人执要，四方来效”（《韩非子·扬权》）。与法家不同，儒家主张在一定前提条件下的“尊君”。孔子指出：“君使臣以礼，臣事君以忠。”（《论语·八佾》）这种君臣关系是建立在礼乐制度基础上的相互对待的关系。如果君主礼遇臣下，臣下可报之以忠诚；其潜台词在于：如果君主不以礼对待臣下，臣下就可以不尊重君主。孟子把孔子的“话外音”公开挑明了：“君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇。”（《孟子·离娄下》）“君君”则“臣臣”，君不君则臣不臣，这就是儒家“尊君”思想的基本前提。

儒家之所以为“尊君”设置必要的前提，是因为其一以贯之的“民本”思想。《孟子·尽心下》指出：“民为贵，社稷次之，君为轻。是故得乎丘民而为天子，得乎天子为诸侯，得乎诸侯为大夫。诸侯危社稷，则变置。”在民众、国家、君主三者之中，最值得尊贵的是民众，这是国家组成的基础；然后是国家，这是君主权力的范围；最后才是君主。君主之所以得到尊重，是因为他是民众利益的代表和国家权力的象征；如果他不能代表人民，反而危害国家，那就应该撤换。汉儒董仲舒虽然受到法家的影响，提出“君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲”（《汉书·董仲舒传》）；但他一方面主张“屈民而伸君”，另一方面又主张“屈君而伸天”（《春秋繁露·玉杯》）。董仲舒提出“为礼不敬，则伤行而民弗尊，居上不宽，则伤厚而民弗亲，弗亲则弗信，弗尊则弗敬”（《春秋繁露·仁义法》），把是否“尊君”的最终决定权交回民众手中，守住了儒家的基本立场。

由此看来，在儒家那里，“尊君”的前提是“民本”。如果君主以民为本，为民办事，就可以获得民众的尊重；如果君主反其道而行之，伤害民众，只能遭到民众的唾弃。《荀子·大略》指出：“天之生民，非为君也。天之立君，以为民也。故古者列地建国，非以贵诸侯而已；列官职，差爵禄，非以尊大夫而已。”上天之所以生养民众，不是为了满足君主的欲望；上天之所以设立君主，则是为了满足民众的利益；设立国

家，排列官职，分配爵禄，其目的都不是为了诸侯或大夫的尊贵，而是为了民众的根本利益。在这里，民众是国家的基础，君主则是国家的管理者，国家成为联结民众与君主的纽带。对君主的尊重根源于对民众的尊重，又转化为对国家的尊重，由此，“尊君”便转化为“爱国”^①。

现代意义上的“爱国”，其对象的含义有两种：一是“祖国”（Motherland），二是“国家”（Country）。前者突出其文化意蕴，后者则突出其政治内涵；前者是后者的精神支撑，后者则是前者的现实依托。在中国的历史与文化中，“国”的内涵也十分丰富。《周礼·大司马》：“方千里曰国畿，诅祝以叙国之信用，以资邦国之剂信。”注：“国谓王之国；邦国，谓诸侯国也。”据此，周代即为“王国”，亦称为“天下”。周王将“天下”的土地和人民分封给诸侯，所建立的政权亦称之为“国”；诸侯再将“国”的土地和人民分封给大夫，则称之为“家”^②。秦汉以后，实行郡县制，天下大一统，亦称之为“国”；在三国南北朝、五代十国、宋辽金夏等国家分裂时期，所建立的政权均称之为“国”；蒙元、满清等少数民族入主中原所建立的中央政权，扩大了中华帝国的版图；中华民国结束了帝制；中华人民共和国的成立，则使中国人民从此站起来了，等等。综上所述，经过千百年的历史演变，亿万中华儿女拥有了自己共同的祖国，名字就叫“中国”。从尊重历史、继承传统的角度，我们把“热爱祖国”作为我们共同的精神信仰。

热爱祖国，就要热爱养育我们生命的祖国大地。据《孟子·尽心下》记载，孔子离开齐国时，将淘好了的米捞起来就走，这是离开别国时的态度；而在离开鲁国时，却说：“我要慢慢地走啊，这是在离开父母之邦啊！”这里就表达了孔子热爱祖国的深厚情感。祖国，顾名思义就是祖先开辟的疆域、子孙赖以生存的家园。人们世代代在这块土地上生活、劳动、奋斗，传宗接代、繁衍生息，从而形成眷恋、怀念、爱惜乃至崇敬之情，那是发自内心、油然而生、自然

① 1911年辛亥革命推翻帝制以后，人们将“天地君亲师”改换为“天地国亲师”，以国家取代了君主，“以为新时代的精神信仰”。参见徐梓：《“天地君亲师”源流考》，《北京师范大学学报》社会科学版2006年第2期。

② 按：这就是“国家”一词的来源。

而然的。因此，当自己的家园受到外敌入侵的时候，同仇敌忾、奋起反抗，就成为家园中人的必然选择。《诗经·秦风·无衣》：“岂曰无衣？与子同袍！王于兴师，修我戈矛，与子同仇！”这里所表达的上下一心、共御外敌的精神，在现代伟大的中国人民抗日战争中得到了充分的体现。

热爱祖国，还要热爱哺育我们成长的祖国人民。“仁者爱人”，儒家的仁爱思想，一方面提倡“泛爱众”（《论语·学而》），主张“四海之内皆兄弟也”（《论语·颜渊》）；另一方面，又主张“能近取譬，可谓仁之方也已”（《论语·雍也》），爱人从爱自己的家人开始，爱民从爱自己的国民开始。在儒家看来，二者内在的仁爱精神是完全一致的，并不存在矛盾。现代有人提倡“世界公民”，有些马克思主义者也主张“工人无祖国”，这实际上是把“世界”与“祖国”割裂开来，对立起来了。邓小平为英国出版的《邓小平文集》写的序言说道：“我荣幸地以中华民族一员的资格，而成为世界公民。我是中国人民的儿子，我深情地爱着我的祖国和人民。”这生动地体现了一个中国马克思主义者的爱国观。

热爱祖国，更要热爱陶冶我们精神的祖国文化。现在网络上有人说孔子“不爱国”，理由是他长期周游列国而不在自己的故国服务^①。之所以造成这种误解，一方面是不了解孔子时代所谓的“国”，其实包含着“周天子王国”和“诸侯邦国”的两重含义；另一方面是不理解孔子热爱祖国文化的伟大情怀。毫无疑问，孔子是爱国的，他不但深情地挚爱着自己的父母之邦鲁国，而且深沉地挚爱着以周代礼乐文明为代表的华夏文化。管仲协助齐桓公“尊王攘夷”，维护华夏文化，就受到了孔子的高度称赞：“管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐；微管仲，吾其被发左衽矣！”（《论语·宪问》）清儒顾炎武对管仲“存华夏之大功”的行为也给予充分肯定（《日知录》卷七“管仲不死子纠”条），他还进一步指出：“有亡国，有亡天下。亡国与亡天下奚辨，曰：易姓改号谓之亡国，仁义充塞而至于率兽食人，人将相食，谓之亡天下……是故知保天下，然后知保其国。保国者，其君其臣肉食者谋之；保天下者，匹夫之贱，与有责焉耳。”（《日知录》卷十三“正始”条）这里的“国”可以理解为不同时期所建立的政治国家，“天下”

则可以理解为代代相传的文化祖国。顾炎武的话，将保卫文化祖国的行为推到了更加崇高的地位。“天下兴亡，匹夫有责”，热爱并保护我们源远流长、博大精深的祖国文化，是所有华夏子孙的神圣使命！

四、敬重传统：尊亲思想的现代转化

尊亲，指尊崇父母或祖先。“天地之大德曰生。”（《周易·系辞下》）从整体上说，人类是天地的产物；而从个体上看，人均父母所生。由此，父母获得了与天地一样的生生之大德，从而受到人们的尊崇。祖先则是历代父母的总称。荀子将“先祖”与“天地”“君师”并列为“礼之三本”，其中“先祖者，类之本也”（《荀子·礼论》）。这就将生命的延续与文化传统的延续结合起来了。父母和祖先不仅是生命的创造者，而且是文化传统的创造者。由此看来，“尊亲”的实质是“报本”，是对人类生命源泉的尊崇，对人类文化根源的肯定，对人类文化传统的敬重。

儒家十分重视先人所创造的文化传统。孔子主张：“父在，观其志；父没，观其行；三年无改于父之道，可谓孝矣。”（《论语·学而》）这里的“道”，可理解为人类世代承传的精神传统。这样的“道”，在一定的历史时期中确实是不宜轻易改变的。《汉书·董仲舒传》：“道之大原出于天，天不变道亦不变。”如果把“天”理解为人类的生存环境（包含自然环境和社会环境），那在一定的历史阶段中，“天”确实是不会有太大变化的，反映其规律的“道”自然也就不必有太大变化。当然，董仲舒这句话并不排斥而且实际上是包含着“天变道亦变”的精神的，因而不能简单地斥之为“保守主义”。从这个角度反观“三年无改于父之道”，就明白其中实际上蕴涵着对人类文化传统的高度尊重。

美国社会学家玛格丽特·米德曾经提出著名的“三喻文化”说：“前喻文化”是指长辈向晚辈传授知识经验，晚辈主要向长辈学习的文化；“同喻文化”是指长辈和晚辈的学习都发生在同辈人之间；“后喻文化”则指晚辈向长辈传授知

^① 网络评论摘自李玉琪：《回到思想：从苏格拉底和孔子说起》，贵阳：贵州人民出版社，2009年。

识经验，长辈反过来向晚辈学习的文化。按照这种划分方式，受儒家思想影响而形成中国传统文化，似乎可以归入“前喻文化”的类型。在这种文化中，“老一代传喻给年轻一代的不仅是基本的生存技能，还包括他们对生活的理解、公认的生活方式以及简朴的是非观念”^①。儒家敬重传统的“尊亲”文化确实发挥了这样的功能。中国历史上许许多多脍炙人口的家训、家风、家教，就是很好的例证。

但是，与米德所说的前喻文化“纵向、单向、封闭的文化传播方式”不同，儒家思想本身却交集着纵向与逆向、单向与双向、封闭与开放的诸多因素。孔子指出：“殷因于夏礼，所损益，可知也；周因于殷礼，所损益，可知也；其或继周者，虽百世可知也。”（《论语·为政》）这里把对前代礼乐制度的不断损益，看成是国家社会发展的必然规律。《荀子·王制》指出：“王者之制：道不过三代，法不二后王；道过三代谓之荡，法二后王谓之不雅。”这里将遵循（夏商周）三代之道与效法后王之法紧密结合起来，作为理想的王道制度。《孟子·梁惠王下》指出：“君子创业垂统，为可继也。”朱熹注：“君子造基业于前，而垂统绪于后，但能不失其正，令后世可继续而行耳。”既要继承传统，又能继续前行，正体现了中国传统文化有保守有创新、有继承有发展、有因循有光大的特点。

由此，敬重传统就要继承传统。《礼记·中庸》指出：“夫孝者，善继人之志，善述人之事也。”这里的“志”指先人的意志，“事”指先人的事业。“继”的本义为“连续”（《说文解字》：“继，续也。”），这里指延续先人所提出的思想而继续完善之。“述”的本义为“遵循”（《说文解字》：“述，循也。”），这里指遵循先人所开辟的事业而继续完成之。《中庸》说：“无忧者，其惟文王乎！以王季为父，以武王为子；父作之，子述之。”周朝的开拓者从王季、文王到武王、周公，祖孙、父子、兄弟代代相传，前赴后继，终于推翻了残暴的殷纣王的统治，奠定了周朝八百年的基业，创立了华夏数千年礼乐文明的根基。这里的“父作之，子述之”，就是敬重传统而继承传统的意思，它不仅是从事业的角度而言，更重要的是精神传统的代代相传。

敬重传统还要光大传统。《孝经》指出：

“身体发肤，受之父母，不敢毁伤，孝之始也。立身行道，扬名于后世，以显父母，孝之终也。夫孝，始于事亲，中于事君，终于立身。《大雅》云：‘无念尔祖，聿修厥德。’”在儒家看来，作为人子，其最大的孝行在于遵循仁义道德，有所建树，显扬名声于后世，从而使父母和祖先显赫荣耀。这里所宣扬的“光宗耀祖”思想，在强调“个人奋斗”的现代人那里，一直被嗤之以鼻。其实，儒家的“光宗耀祖”思想，鼓励人们奋斗向上，自强不息，建功立业，报答父母，报效国家，是一种无论对于个人、还是对于家庭和社会都有积极意义的伦理意识。即使从消极的角度来看，“光宗耀祖”的底线是不让祖先和家人蒙羞，警醒人们不要胡作非为，这也有助于消减各种社会丑恶现象的产生。更重要的是，这种“光宗耀祖”思想，对于延续和光大一个家庭、一个族群、一个国家的精神传统，都发挥着重要的作用。上述《孝经》所引的“无念尔祖，聿修厥德”出自《诗经·大雅·文王》，其中的“无”和“聿”都是语助词，无义。“念尔祖”而“修厥德”的意思是，一个人应该念念不忘祖先的德性而用以指导自己德行的修养，并进而以自己的德行来光大和发扬祖先的德性。这就使“光宗耀祖”的行为，有了“光大传统”的更深层次的内涵。

敬重传统更要发展传统。《孟子·万章下》指出：“孔子，圣之时者也。”与后人所描绘的“迂腐”形象相反，孔子虽然敬重传统，却不墨守成规，而是与时偕行，随遇而安。“子曰：麻冕，礼也；今也纯，俭，吾从众。拜下，礼也；今拜乎上，泰也。虽违众，吾从下。”（《论语·子罕》）礼帽，原来都用大量的麻布来做，这是传统的礼仪；后来大众都用少量的丝帛来做，这是俭省工料，符合礼的精神，孔子明确表示随从大众的做法。臣下拜见君主，在堂下先拜然后上堂再拜，这是传统的礼仪。后来人们却直接到堂上拜，这是倨傲不逊，违背礼的精神。孔子明确表示遵从传统的礼仪。从这里，我们可以看到儒家的传统发展观，即坚持中有发展、发展中有坚持，坚持的是传统的根本精神，发展的是传统精

^① [美] 玛格丽特·米德：《文化与承诺》，周晓虹、周怡译，石家庄：河北人民出版社，1987年，第27页。

神的表现形式。当代新儒家学者蔡仁厚先生，将传统精神信仰的“天地君亲师”改为“天地圣亲师”，并在自己家中设置神位，朔望节日上香行礼。他认为：“天地是宇宙生命的本始，祖先是个体生命的本始，圣贤是文化生命的本始。这几个‘本始’，都不可忽视，不可忘本。这是儒家教化传统最为核心的所在。”^① 蔡先生的做法，尽管其改动内容尚可商榷，但其对儒家传统的坚守与发展，其精神是值得肯定的。

由儒家“尊亲”思想所转化出来的敬重传统而继承传统、敬重传统而光大传统、敬重传统而发展传统的精神，在现代社会依然具有重要的价值。在2015年春节团拜会上，习近平指出：“家庭是社会的基本细胞，是人生的第一所学校。不论时代发生多大变化，不论生活格局发生多大变化，我们都要重视家庭教育，注重家庭、注重家教、注重家风，紧密结合培育和弘扬社会主义核心价值观，发扬光大中华民族传统家庭美德，促进家庭和睦，促进亲人相亲相爱，促进下一代健康成长，促进老年人老有所养，使千千万万个家庭成为国家发展、民族进步、社会和谐的重要基点。”^② 重视家庭而注重家风，所体现的正是儒家尊亲报本而敬重传统的精神。

五、传续文化：尊师思想的现代转化

“尊师重道”是中华民族的传统美德。为什么要“尊师”，为什么要“重道”，二者之间有什么关系？唐代儒者韩愈在其著名的《师说》一文中做出了解答：“古之学者必有师。师者，所以传道受业解惑也。”在韩愈看来，人不是生下来就有知识的，谁能没有疑惑？而只有在老师的帮助下才能解决疑惑、获得知识、懂得道理。因此，为了自己的成长，就必须尊重老师。韩愈特别指出，尊重老师的意义不仅仅是尊重老师本人，而是尊重老师所传授的道理。在我之前出生的人，他懂得道理本来就比我早，我跟从他，自然要拜他为师；在我之后出生的人，他懂得道理如果也比我早，我也跟从他学习，把他当作老师；我学习的是道理，哪里管他的年龄比我大还是比我小呢？因此，不论地位显贵还是地位低下，不论年长年少，道理存在的地方，就是老师存在的地方。这就是所谓“道之所存，师之所存

也”（《师说》）。如此看来，“尊师”的实质在于“重道”，“重道”才是“尊师”的核心价值之所在。

“道”在中国传统文化中具有崇高的地位。其本义是道路，后逐渐扩展为方法、技艺、规律、事理、学说、道德等多种含义，合而言之，可用“道理”一词来概括。中国古代所有学派都把“道”作为最高的学问、最终的追求目标；儒家更是将其作为老师和弟子之间精神传承的纽带。孔子说“朝闻道，夕死可矣”（《论语·里仁》），并多次对其弟子强调“吾道一以贯之”（《论语·里仁》，又参见《论语·卫灵公》）。在这个意义上，“道”就是文化的象征，“传道”就是对文化的传续。质言之，尊师重道的目的在于传承和延续人类文化之精神、民族道统之精义，从而使其薪火相传、经久不坠、历久弥新。

传续文化，从个人的层面来看，就要重视学习。儒家十分重视学习，《论语》第一句话便是：“学而时习之，不亦说乎？”（《论语·学而》）作为中国历史上私人办学的开创者，孔子以“学而不厌，诲人不倦”（《论语·述而》）作为自己的座右铭；而其弟子们念兹在兹的则是：“吾日三省吾身：为人谋，而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？”（《论语·学而》）荀子专门写了《劝学》篇，指出：“学不可以已。”他详细论证道：不登上高山，就不知道天有多么高；不面临深涧，就不知道地有多么厚。一个人如果达到完全醉心于学习的理想境地，就如同眼好五色、耳好五声、嘴好五味，心里拥有天下一样。如果做到了这般地步，那么，在权利私欲面前就不会有邪念，人多势众也不会屈服，天下万物都不能动摇信念。活着是如此，到死也不变。这就叫作有德行、有操守。有德行和操守，才能做到坚定不移，有坚定不移然后才有随机应对。能做到坚定不移和随机应对，那就是成熟完美的人了。到那时天就显现出它的光明，大地就显现出它的广阔。“青，取之于蓝而青于蓝；冰，水为之而寒于水。”（《荀子·劝学》）学习不仅可以

① 转引自徐梓：《“天地君亲师”源流考》，《北京师范大学学报》社会科学版2006年第2期。

② 《习近平在2015年春节团拜会上的讲话》，《人民日报》2015年2月18日02版。

使一个人出类拔萃、领袖群伦，还可以使整个人类文化传承发展、不断更新。《荀子·大略》还指出：“学者非必为仕，而仕者必如学。”学习是一个人本能的需要，其目的并不一定是为了做官；人人都要学习，当然为官者更要学习。习近平在中央党校建校80周年庆祝大会暨2013年春季学期开学典礼上的讲话中，专门引用了荀子这句话，强调领导干部一定要重视学习，以克服新形势下的“本领恐慌”。他指出：“本领不是天生的，是要通过学习和实践来获得的……如果我们不努力提高各方面的知识素养，不自觉学习各种科学文化知识，不主动加快知识更新、优化知识结构、拓宽眼界和视野，那就难以增强本领，也就没有办法赢得主动、赢得优势、赢得未来。因此，全党同志特别是各级领导干部都要有加强学习的紧迫感。”^①这里将领导干部的学习提升到关乎党和国家事业发展的大事情，正是对荀子上述思想的转化和发展。

传统文化，从国家的层面来看，就要重视教育。儒家十分重视教育，包括广义上的社会教化和狭义上的学校教育。关于前者，《孝经》指出：“先王见教之可以化民也，是故先之以博爱，而民莫遗其亲。陈之以德义，而民兴行。先之以敬让，而民不争。道之以礼乐，而民和睦。示之以好恶，而民和禁。”这里说的是推行道德教化以引导民众的行为。关于后者，《礼记·学记》指出：“玉不琢，不成器；人不学，不知道。是故古之王者建国君民，教学为先。”这里说的是设立学校以进行专门的教育。受儒家思想影响，中国社会形成了重视教育、以德化民的优良传统。改革开放以来，这一传统受到了歧解和削弱。早在1989年，邓小平就指出：“我们最大的失误是在教育方面，思想政治工作薄弱了，教育发展不够。最重要的一条是，在经济得到可喜发展、人民生活水平得到改善的情况下，没有告诉人民，包括共产党员在内，应该保持艰苦奋斗的传统。有了这个传统，我们就能抗住腐败现象，老干部就能管好他们的子弟。”^②二十多年过去了，邓小平当年指出的问题并没有得到根本解决。诚然，政府对教育的投入是增加了（达到了占国民生产总值4%的法定标准），但是人民群众对于当前我国的教育状况仍然是不满意的。特别是，邓小平当时所指出的“思想政治工作薄弱”、不

能“抗住腐败现象”的问题，这些年来不但没有根本改观，而且愈演愈烈（诸如“塌方式腐败”“家族化腐败”之类）。痛定思痛，出路何在？清代儒者陆陇其的《松阳讲义》指出：“大抵人之气禀虽有不同，然也差不多。只是从小便习坏了，气禀不好的故愈习愈坏，既气禀好的，亦同归于坏。童蒙之时，根脚既不曾正得，到得长大时，便如性成一般。既能回头改悔，发愤自新，也费尽气力，况改悔发愤者甚少。此人才所以日衰，皆有蒙养之道失也。”^③陆氏所言，强调了教育特别是道德教化必须从根上着手、从童蒙抓起的必要性。由此，我们应该借鉴包括传统蒙学教育在内的儒家教育思想及其实践经验，将社会教育、家庭教育和学校教育有机地结合起来，坚持立德树人，大力弘扬社会主义核心价值观，大力推广家风、家教、家训教育，并在学校中进一步完善中华优秀传统文化教育，以培养既有道德又有智慧、既懂礼义又知廉耻、既会做人又能做事的现代新人。

传统文化，自然就要敬重作为文化传续者的老师。就个人层面而言，老师是读书学习的指导者与引路人。《荀子·劝学》指出：“学莫便乎近其人。《礼》《乐》法而说不说，《诗》《书》故而不切，《春秋》约而不速。方其人之习君子之说，则尊以遍矣，周于世矣。故曰：学莫便乎近其人。”在荀子看来，书籍的功能总是有限的。《礼经》《乐经》有法度但嫌疏略；《诗经》《尚书》古朴但不切近现实；《春秋》隐微但不够周详；仿效良师学习君子的学问，既崇高又全面，还可以通达世理。所以说学习没有比亲近良师更便捷的了。就国家层面而言，老师是国家社会秩序的倡导者与维护者。《荀子·大略》指出：“国将兴，必贵师而重傅，贵师而重傅则法度存。国将衰，必贱师而轻傅；贱师而轻傅，则人有快，人有快则法度坏。”在荀子看来，老师的地位和作用，直接关系到国家的前途和命运。国家兴盛，就一定会尊重老师；老师受到尊重，国家

① 习近平：《在中央党校建校80周年庆祝大会暨2013年春季学期开学典礼上的讲话》，《人民日报》2013年3月3日。

② 《邓小平文选》第3卷，北京：人民出版社，1993年，第290页。

③ 转引自程树德撰，程俊英、蒋介元点校：《论语集释》第1卷，北京：中华书局，1990年，第29页。

的法律制度就能得到保存。相反，如果国家趋于衰败，就一定会轻视老师；老师受到轻视，人们就会放纵性情，国家的法律制度就要受到破坏。所以，是否尊重老师，事关国家的兴衰存亡。儒家具有悠久的尊师传统。孔子收徒办学，弟子三千，贤人七十二，师弟之间气息相通，情同父子。孔子死后，弟子们为老师服丧三年，并将老师生前的教诲编撰成《论语》，使老师的思想得到保存和弘扬。其中子贡先后为孔子守墓六年，并自觉捍卫老师的思想和学说，指出：“仲尼不可毁也。他人之贤者，丘陵也，犹可逾也；仲尼，日月也，无得而逾焉。人虽欲自绝，其何伤于日月乎？多见其不知量也。”（《论语·子张》）现代人大概不会将老师比喻作辉撒大地、普照众生的“日月”，但诸如默默付出汗水浇灌红花绿草的“园丁”、甘心燃烧自己照亮他人的“蜡

烛”、鞠躬尽瘁死而后已的“春蚕”，乃至将自己肩膀作为他人攀登知识高峰的“人梯”，以及用爱心和知识改变人们心灵的“人类灵魂的工程师”等等，这些真情感人、生动形象的称谓，都是人们对“老师”这一古老而又长青的职业身份的生命礼赞。生我者父母，教我者老师。如果说父母孕育了我们的肉体，那么老师就培育了我们的灵魂。师恩难忘，师道长存。古语说：“师严然后道尊，道尊然后民知敬学。”（《礼记·学记》）我们要大力弘扬尊师重道的优良传统，以促成民众好学上进，社会文明进步，人类文化持续发展！

（责任编辑 杨海文）

（上接第 43 页）

度，调整财政资金和医疗资源向资源不足地区转移，在缴费和支付上提高医疗保障的统筹层次，强化其收入分配职能，适当限制高端医疗服务的发展。在一个时期以内，新增的各类医疗资源，原则上应该全部投向资源不足的地区。

第三，坚持适宜技术、适宜药品的路线。在对外开放的条件下，许多技术密集的、高成本的医疗技术被引进我国，但其中许多可以有更加便宜、更加经济适宜的替代技术。我国作为发展中国家，应通过合适的机制设计，走适宜技术和适宜药品的发展道路，尽快遏制资源进一步向高端服务集中、向中心城市和富裕地区集中、向晚期治疗集中的状况，走符合国情的医疗卫生发展道路。

第四，把医改等社会建设事业和经济发展结合起来。我国医疗卫生工作的历史经验表明，加强社会建设，改善公平正义，不仅是改善民生的需要，也是经济增长的红利。当年，在经济发展

水平很低的情况下，我国建立低水平、广覆盖的医疗保障体系，维护了基本民生。公平的医疗保障，保护了城乡生产力，为实现工业化提供了人力资本支持。我国当前产能过剩、内需不振，主要原因是收入差距较大和社会保障水平低，应该把加强以保障民生为重点的社会建设作为拉动内需的战略选择。

第五，加强医德医风建设，重塑白衣天使形象。当前，在“以药养医”机制扭曲下，医务人员的行为发生异化，医生形象不佳，医患关系紧张，极为影响改革深化。应该在新的历史条件下加强医德医风建设，宣传和树立白衣天使的正面形象，号召医务人员继承和发扬白求恩精神，为体制机制改革营造积极的文化氛围。

（责任编辑 欣 彦）

一个文化再解释的成功范例

——以康有为“大同”理想为中心*

王四达 董四代**

【摘要】在中国近代中西文明碰撞和社会变革的过程中，如何吸收西方文明成果、避免资本主义弊端、使中国走向社会主义，是清末民初思想精英探索中国出路的主旋律。作为这股思潮的先驱人物，康有为在西方进化论的催化下，激活了“轴心期”的大同理想，并以“文化再解释”的方式对古代的“大同”“小康”进行创造性的诠释，使大同理想、进化论和社会主义相互交融，使优秀传统文化获得新生。这种文化重组的模式后来被提炼为“古为今用”“洋为中用”的原则，为建设中国特色社会主义文化提供了丰富的传统资源。

【关键词】文化再解释；进化论；大同理想；社会主义

中图分类号：B258 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2015）05-0107-05

“文化再解释”是文化学中的重要概念，是指把一个或一组文化元素放在新的文化背景或体系中做出新的解释，从而或多或少地改变了该文化元素的本来含义。通过这样的再解释，该文化元素便比较容易地被融入新的文化环境之中，原有的文化元素亦由此焕发出新的生机。在清末民初社会变革和思想变迁的时代背景下，在西方进化论的催化下，康有为激活了传统的大同理想，并通过“文化再解释”对古代的“大同”“小康”“三世”进行创造性的诠释，使大同理想、进化论和社会主义相互交融，使优秀传统文化获得新生，成为“古为今用”“洋为中用”的成功范例。“文化再解释”也逐渐成为中国近现代民族性与现代性结合的一种新模式。

一、近代中西文明的撞击对“轴心期”大同理想的激活

大同思想是《礼记·礼运》对“天下为公”的社会的描述，也是中国历史“轴心期”的一种

理想主义。“轴心期”是德国思想家雅斯贝尔斯分析人类文明发展时提出的核心概念，他认为公元前 800 年到公元前 200 年之间是人类历史的轴心。这一时期，中国、印度和希腊，这三个地区的人类都在反思历史，“探询根本性的问题”。“直至今日，人类一直靠轴心期所产生、思考和创造的一切而生存。每一次新的飞跃都回顾这一时期，并被它重燃火焰。”“轴心期潜力的苏醒和对轴心期潜力的回忆，或曰复兴，总是提供了精神动力。”^①大同社会理想就是中国圣贤在“轴心期”所探寻的“根本性问题”。尽管在长达两千多年的传统社会里，它只是漫漫长夜中的熠熠星火，未能形成燎原之势，但始终保持着自己的感召力。在中国近代这个历史的飞跃时期，大同理想再次被中华民族的思想精英唤醒，并在时代的召唤下迸发出强大的生命力。

鸦片战争以后，中国传统社会在西方文明的冲击下进入前所未有的危机与变革时代。面对前所未有的西方文明，在传统“理论场”中的士人仍不知睁开眼睛看世界。为了维护中国文化的尊

* 本文系教育部哲学社会科学重大课题攻关项目“中国优秀传统文化的当代价值研究”（12JZD003）的阶段性成果。

** 作者简介：王四达，福建泉州人，哲学博士，（泉州 362021）华侨大学公共管理学院教授，（广州 510275）中山大学文化研究所特约研究员；

董四代，河北蠡县人，（泉州 362000）泉州信息工程学院教授。

① [德] 雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，魏楚雄译，北京：华夏出版社，1989 年，第 15 页。

严,有人仍坚持“天不变道亦不变”的旧思维,但却不能应对日趋严重的民族危机与社会危机;有人强调“西学中源”论,认定西方现代科学技术只是把中国人提出的原理应用于实际,但显然存在牵强附会之嫌;还有人鼓吹“中体西用”论,想在维护中国政治道统的前提下引进西方科学技术,又未能解决体用之间的协调关系。与此同时,一些有识之士敏锐地觉察到中国社会正面临着“两千年来从未有过之畸变”,只有认清时代的潮流和承认中国的落后,才能找到一条切实可行的救国之路。于是,“以西鉴中”就成为一些思想精英认识社会问题的新视角。

早在鸦片战争后不久,太平天国领袖洪秀全在宣传农民革命思想时,就把他所理解的基督教信仰和中国的大同思想结合起来做出新解释,声称:“遐想唐虞三代之世,天下有无相恤,患难相救,门不闭户,道不拾遗……”^①“是故孔丘曰‘大道之行也,天下为公,是谓大同’。”^②但洪秀全所要追寻的并不是消逝的远古,而是现世的“太平天国”,传统的大同理想已被赋予现世“天国”的意义。这就开了文化再解释的先河,成为大同理想在近代复兴的先声。

19世纪晚期,随着西方入侵带来民族危机的不断加深,康有为以“经营天下为志”,吹响社会变革的号角,传统的大同理想成为他寻求中国出路的坐标。90年代初,他写了《新学伪经考》和《孔子改制考》等著作,通过回顾“轴心期”孔子思想的方式,批判了制度化的儒家政治文化,重新阐释孔子思想的“微言大义”,系统地提出自己改造社会的设想。《新学伪经考》把帮助新莽夺取政权建立新朝的古文经学称为“新学”,指斥古文经乃刘歆伪造的“伪经”。在康有为看来,正因为人们以“新学伪经”经世治国,遂使公羊学派的“三世之说,不诵于人间;太平之种,永绝于中国……昧昧两千年,瞽焉惟笃守据乱之法而治天下”^③。《孔子改制考》把孔子说成是中国改革的先驱,用西方思想附会《春秋》“三世”之说,指出孔子“作六经”是为了改“乱世之制”,意在借孔子的名义变中国的封

建专制(据乱世)为“小康”(升平世),以渐至于“大同”(太平世)。这就塑造了一个令人耳目一新的孔子形象,体现出一种全新的时代精神,为充满着困惑的中国思想界吹进了一股新风。

在康有为对理想社会的憧憬中,《礼记·礼运》的大同理想占据非常重要的地位。《礼运注叙》说:“读至《礼运》,乃浩然而叹曰:‘孔子三世之变,大道之真,在是矣;大同小康之道,发之明而别之精,古今进化之故,神圣悯世之深,在是矣;相时而推施,并行而不悖,时圣之变通尽利,在是矣。是书也,孔子氏微言真传,万国之无上宝典,而天下群生之起死神方哉!’”^④尽管康有为赞颂西方文明创造了前所未有的奇迹,但也看到西方国家贫富分化严重、人民生活困苦,那里“机器日出精奇,人民更加才智,政治更有精密,而不行大同之法,终无生民之食安乐,农人之得均养也”^⑤,所以只有“行大同之法”,才是社会的根本出路。为此,《大同书》糅合西方的空想社会主义、民主思想和进化论,提出世界大同的远大目标,描绘了“无邦国,无帝王,人人相亲,人人平等,天下为公”的大同社会^⑥。

从现实角度看,大同社会虽然是乌托邦理想,但我们决不能忽视它的理论意义。因为人类社会如果没有理想,不理想的现实就会被合理化、凝固化。哈贝马斯说:“决不能把乌托邦与幻想等同起来。幻想建立在无根据的想像之上,是永远无法实现的,而乌托邦则蕴涵着希望,体现了对一个与现实完全不同的未来的向往,为开

① 《中国通史参考资料近代部分》上册,北京:中华书局,1980年,第157页。

② 洪秀全:《原道觉世训》,《太平天国印书》第1册,南京:江苏人民出版社,1961年,第7—10页。

③ 《康有为政论集》,北京:中华书局,1981年,第7—8页。

④ 康有为:《孟子微 中庸注 礼运注》,北京:中华书局,1987年,第236页。

⑤ 康有为:《大同书》,北京:中华书局,2012年,第235页。

⑥ 同上,第71页。

辟未来提供了精神动力。”^①因此，乌托邦思想是“破”与“立”的辩证统一，是一个社会理想的坐标。从“破”的方面说，“乌托邦的核心精神是批判，即批判经验现实不道德、反理性的东西”；从“立”的方面看，乌托邦树立未来社会的目标，“并提供一种可供选择的方案”。^②由于它总是在对现实的批判中追求未来，这就可以向现实输送新鲜的血液，防止对现实的凝固而堵塞通向未来发展的道路。美国学者赫茨勒说：“乌托邦通过抓住公众的想像力，可以制造出供人效法的中心，并以新的思想和理想注入集体道德。它还把人们的思想引向精神解放，有助于解开紧握住过去的僵死之手，鼓励人们大胆探索并追求更加美好和永远美好的事物的精神，使人们超越现实世界的限制，向往社会实验。所有这一切都是为了防止停滞不前并保证社会的进步。”^③这里所说的“引向精神解放”“解开紧握住过去僵死的手”“防止对现实的凝固”等等，对于急需社会变革的近代中国非常必要，近代思想精英对“轴心期”大同思想的激活并加以重新诠释决不是偶然的。

二、进化论的影响与大同理想的转型

为大同理想提供理论支撑的是西方的进化论。这是因为古人的大同思想建立在历史退化论的基础上；要使大同理想变为未来可及的奋斗目标，进化的历史观是重要的理论依据。

早在天演论出现前的19世纪70年代，达尔文(Darwin)(译为“大蕴”“达文”“兑尔平”)、拉马克(译为“勒马克”)的进化学说已通过《申报》《万国公报》及翻译馆译文介绍到中国，但当时的影响还不大。1894年甲午战争中国惨败，在中国面临亡国灭种危机形势下，严复《天演论》问世。《译〈天演论〉自序》指出“赫胥黎氏此书之旨”在于反对“任天而治”，主张“与天争胜”并与“自强保种”相联系，这就触及国人的危机意识。因此《天演论》一问世旋即在中国引起极大的轰动：“自严氏之书出，

而物竞天择之理，厘然当于人心，中国民气为之一变。”^④“在庚子、辛丑大耻辱之后，这个‘优胜劣败，适者生存’的公式，确是一种当头棒喝，给了无数人一种绝大的刺激。几年之中，这种思想像野火一样，延烧着许多少年的心和血。”^⑤

进化论认为人类社会发展是不断从野蛮走向文明的不可逆转的过程，这种“今胜于古”的历史观为人们认识中国社会发展问题提供了全新的视角。1895年初，严复的《论世变之亟》指出：“尝谓中西事理，其最不同而断乎不可合者，莫大于中之人好古而忽今。西之人力今以胜古；中之人以一治一乱、一盛一衰为天行人事之自然，西之人以日进无疆、既盛不可复衰、既治不可复乱为学术政化之极则。”^⑥这是运用进化之理对比中国历史的循环与西方社会的进步。他批评中国学者“慨慕古初，其贤者莫不以复古为己任”，“然世事日新，虽欲守其初，其势有必不可得故也”^⑦，必须清醒地看到“天下大势，犹水之东流，夫已浩浩成江河矣，乃障而反之，使之在山，此人力所必不胜也”^⑧。他还以其深厚的西学素养，对“西学中源”说及“中体西用”论做了深刻的批判，驳斥了种种似是而非的观点，使国人开始懂得面向世界、面向未来。时人陈兼善说：“现在的进化论已经有了左右思想的能力，无论什么哲学、伦理、教育，以收社会之组织，

① [德] 尤尔根·哈贝马斯、米夏埃尔哈勒：《作为未来的过去》，杭州：浙江人民出版社，2001年，第122—123页。

② 同上，第122—123页。

③ [美] 乔·奥·赫茨勒：《乌托邦思想史》，北京：商务印书馆，1990年，第159页。

④ 汉民：《述侯官严氏最新之政见》，《民报》第1册，北京：中华书局，2006年，第241页。

⑤ 胡适：《四十自述》，《胡适作品集1·四十自述》，台湾：远流出版公司，1986年，第54页。

⑥ 《严复集》第1册，北京：中华书局，1986年，第1页。

⑦ 《严复集》第4册，北京：中华书局，1986年，第1234页。

⑧ 《严复文选》，天津：百花文艺出版社，2006年，第23页。

宗教之精神、政治之设施，没有不受它的影响。”^①

学术界一般认为，康有为的《大同书》大约成书于1902年；但在严复《天演论》问世之前，康有为就已接触并认可进化之理。1884年写《礼运注》，他已提到“古今进化之故”。1892年在万木草堂讲学时，其女“将廿四史，编各国风俗制度考，以验人群进化之理焉”^②，可见他已注意用进化论解释历史。《天演论》的问世更使康有为感到耳目一新，赞誉严复“译《天演论》，为中国西学第一者也”^③。甲午战败后，在“变法”思潮风起云涌的背景下，他更有意识地把《天演论》中进化思想与儒家“三世说”和大同思想结合起来，以此探索人类社会的进步规律与中国社会的奋斗目标。《论语注》声称：“人道进化皆有定位，自族制而为部落，而成国家……盖自据乱进为升平，升平进为太平，进化有渐，因革有由，验之万国，莫不同风……孔子之为《春秋》，张为三世……盖推进化之理而为之。”^④又说：“孔子生据乱世，而志则常在太平世，必进化至大同，乃孚素志，至不得已，亦为小康。”“不求进化，泥守旧方，是失孔子之意，而大悖其道也。”^⑤1902年，他在印度完成《大同书》时所写的诗中感叹中国“百年无进化，大地合沉沦”，“大同犹有道，吾欲度生民”，表达他对中国社会沉疴的诊断与自己“救世”的宏愿。梁启超说：“先生之哲学，进化派哲学也。中国数千年学术之大体，大抵皆取保守主义，以为文明世界，在于古时，日趋而日下，先生独发明《春秋》三世之义，以为文明世界，在于他日，日进而日盛……而思想所致，遂衍为大同学说。”^⑥可以说，康有为从“发明《春秋》三世之义”到“衍为大同学说”，就是借助进化论来完成文化再解释的。

然而，康有为也知道大同社会不可一蹴而就，他清醒地看到：“凡世界不经过小康之级，则不能进至大同，而既经过小康之级，又不可以不进至大同。孔子立小康义以治现在之世界，立大同义以治将来之世界。”^⑦大同社会虽好，但

如果“未至其时，强行大同，强行公产，则道路未通，风俗未善，人种未良，且贻大害。故只得因其俗，顺其势，整齐而修明之”^⑧。这种小康已经不是古人所说的小康，而是参照西方的现代化经验进行社会改革，使中国从传统农业社会向现代工业社会进化、最终通向大同社会的一个必经阶段。于是，三世说、小康、大同等话语在进化论的贯通下就被纳入从传统社会经资本主义转向社会主义的历史链条之中。萧公权总结道：“《礼运》虽重要，但并非康氏乌托邦的唯一来源。公羊三世之说帮助他建立大同于未来，而非过去。另外，西方思想诸如进步、民族、社会主义也影响了他的思维。”^⑨

三、进化论、大同理想与社会主义的对接

与康有为寻求救国之道差不多同时，社会主义思想也传入中国。“根据李又宁的研究，《华北先驱报》早在1890年就曾发表过有关欧洲社会革命者活动的文章。一篇题为‘德国社会主义’的文章报道了社会民主党在国会影响的渐涨，将社会主义思潮的高涨归结为德国的贫困和产业工人数量的剧增。”^⑩社会主义的概念真正引起人们的关注和热议，则是20世纪初期严复介绍的

① 转引自高瑞泉：《中国近代社会思潮》，上海：上海人民出版社，2007年，第62页。

② 《康南海自编年谱》，《戊戌变法》（四），上海：神州国光社，1953年，第126、135页。

③ 康有为：《与张之洞书》，《中国近代史资料丛刊·戊戌变法》（二），上海：上海人民出版社，1957年，第522页。

④ 康有为：《论语注》，北京：中华书局，1984年，第28页。

⑤ 康有为：《孟子微 中庸注 礼运注》，第239、237页。

⑥ 《梁启超选集》，北京：中国文联出版社，2006年，第750—751页。

⑦ 康有为：《康南海自编年谱》（外二种），北京：中华书局，1992年，第249页。

⑧ 康有为：《孟子微 中庸注 礼运注》，第242页。

⑨ 萧公权：《康有为思想研究》，北京：新星出版社，2005年，第322页。

⑩ [美] 田辰山：《中国辩证法：从〈易经〉到马克思主义》，萧延中译，北京：中国人民大学出版社，2008年，第46页。

进化论在思想界产生巨大影响之后。严复虽然不是社会主义的宣传家，但他看到“欧美之民，以今日贫困之局，盖生民以来能未有也”，正是“社会主义能以日盛”的原因^①。针对西方社会的弊端，他也赞同“用社会主义以救个人主义之偏，而后有以泯无艺之不平，息过甚之竞争”^②。在20世纪初各种社会思潮的激荡下，思想界空前活跃，人们借助西方传来的各种理论学说讨论中国面临的问题，这使康有为对传统的大同思想阐释也充满了社会主义的色彩。

从内容看，康有为把大同理想与当时传播的社会主义思想联系起来，社会主义的一些基本特征在《大同书》中皆有体现。如取消私有制，他指出“欲致大同，必去人私产而后可行；凡农工商之业，必归之公”^③，“人民无私产”，“人民养于公”^④。又主张消灭国家，消灭阶级，人人平等。他指出：“人类之苦不平等者，莫若无端立级哉！”^⑤而太平之世“人民齐同无级别”^⑥，“大同之世，男女平权”^⑦，“太平世人无私家，无私室，无私产，无私店”^⑧，“人无父母、妻子，无族姻之养恤……无身后之计”^⑨。他设想的大同社会不但无家，无国，无君主，而且无兵，无攻，“刑措不用，囚狱不设”^⑩。在这样的社会里，生产力水平与人的道德水平皆达到很高的境界：“大同之世，什器精奇，机轮飞动，不可思议。”^⑪“太平之世，人智潜发。”^⑫“人心皆仁，风俗尽美。”^⑬所以梁启超说：“先生（康有为）之哲学，社会主义派哲学也。”^⑭苏联学者利·尼·博洛赫也认为康有为的“大同理想是社会主义性质的”^⑮。我们承认康有为所描绘的社会主义还带有空想的色彩，但他在中国社会变革时代所做的理论探索是难能可贵的。

历史时有轨迹可寻：“齐一变，至于鲁；鲁一变，至于道。”（《论语·雍也》）这是孔子为当时的社会改造勾勒的渐进性的改造蓝图，其中即蕴含对现实的批评和对理想的追求。“乱一变，至小康；再一变，至大同”，这是近代中国思想精英在进化论的影响下设想的社会发展轨道。康有为就是借助西方现代化理论阐释自己的小康思

想，再借助社会主义学说表达自己的大同理想，由此实现了与社会主义的对接。雅斯贝尔斯曾说，对“轴心期”的复归“是中国、印度和西方不断发生的事情”^⑯。这种“复归”当然不是把“轴心期”的优秀思想原封不动地照搬到现代社会中来，而是经过创造性的改造转化使之适应时代的需要。康有为是中国近代社会变革的旗手，也是一个继往开来的人物，他不自觉地通过“文化再解释”的模式发掘了“轴心期”大同思想的潜力，为中国近代社会变革勾勒了一幅美好的图景。我们也许无法确证康有为是中国近代对优秀传统文化进行“文化再解释”的第一人，但他至少是先行者。之后，孙中山、毛泽东在对待传统文化的问题上延续“文化再解释”模式，把文化的民族性与时代性结合起来：孙中山既继承了古代的大同理想，又把它与民生社会主义联系起来；毛泽东则进一步提炼出“古为今用”“洋为中用”的重要原则，使“文化再解释”获得了鲜活的生命。今天，优秀传统文化已成为我们建设新文化的源头活水。

（责任编辑 杨海文）

① [法] 孟德斯鸠：《论法的精神》，严复译，上海：上海三联书店，2009年，第264页。

② 《严复集》第2册，北京：中华书局，1986年，第301页。

③ 康有为：《大同书》，第240页。

④ 康有为：《大同书》，第106页。

⑤ 康有为：《大同书》，第108页。

⑥ 康有为：《大同书》，第123页。

⑦ 康有为：《大同书》，第204页。

⑧ 康有为：《大同书》，第251页。

⑨ 康有为：《大同书》，第275页。

⑩ 康有为：《大同书》，第34页。

⑪ 康有为：《大同书》，第297页。

⑫ 康有为：《大同书》，第285页。

⑬ 康有为：《论语注》，第45页。

⑭ 康有为等：《康南海自编年谱》（外二种），第253页。

⑮ [苏联] 利·尼·博洛赫：《20世纪初期的中国社会思潮与社会主义》（俄文版），莫斯科文化出版社，1984年，第205页。

⑯ [德] 雅斯贝尔斯：《历史的起源与目标》，魏楚雄译，第14页。

中华帝国晚期儒学现代化的历史脉络

——围绕“儒学现代化版本”问题的思考^{*}

刘 宏^{**}

【摘要】现代化意味着市民社会的出现和现代性观念的觉醒。就此而言，儒学的现代化应当追溯到晚明时期。中华帝国晚期，儒学现代化经过了三个阶段：晚明时期出现的“尊情反理”思潮是现代性观念的先声；明清之际完成了儒学政治理念的转型和儒学经典的复兴；乾嘉时期在重新阐释原始儒学中“情”“理”“礼”“仁”等观念的基础上，形成了一套迥异于程朱理学的新义理观。重新认识此段时期儒学现代化的历史脉络，有助于为正在构建的中国现代性服务。

【关键词】儒学；现代化；现代性；历史脉络

中图分类号：B2 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)05-0112-05

儒学的现代化问题关乎全球化背景下中国文化的重新定位。如何实现儒学的现代化转换成为当代儒者的共同使命和致力方向。事实证明，儒学的现代化并不意味着通过“全盘西化”，以西方的现代性价值来彻底改造儒学；也不意味着证明儒学自身蕴涵着“科学”“民主”等西方现代性因素，就能够“返本开新”。眼下，当我们津津乐道于儒学具有现代价值、自以为发现了有别于“西方现代性”的“中国现代性”之时，殊不知又陷入了儒学的普适性与特殊性的争执困境。儒学的现代化道路究竟该何去何从，还有待于回到已然内在发生的儒学现代化的历史脉络之中。

一、儒学现代化的溯源

儒学现代化的问题意识由西方的刺激而来，这使得易于将儒学现代化的起源追溯至“鸦片战争”或是“清末民初”。这样的分歧缘于国人对现代化认识的有所偏向。若是认为现代化即是表现为器物层面的轮船、大炮的发明，那么儒学现代化从鸦片战争就已经开始；若是认为现代化的核心在于制度文化层面的创新，那么儒学现代化在清末民初的“维新运动”和“五四运动”才真正起步。但是，只要如此来定位儒学现代化的

起源，我们的目光就尚未达到民国学者的认识高度，甚至没有达到“洋务派”的水平。因为执定于西方刺激下的鸦片战争或是清末民初，都已经将儒学的大传统付之阙如了。无论民国前后的诸学者对西学采取何种态度，他们都力图在儒学传统中寻找中西文化的接榫处。舍弃儒学的传统维度，就不可能理解儒学的现代化问题。

如何定位儒学现代化的起源才是恰当的呢？这首先需要重新审视“现代化”(modernize)这一议题。实际上，在儒学现代化的背后，潜存的是儒学是否具有“现代性”(modernity)的问题。就此词语的本义和使用来看，现代性“把自己理解为新旧交替的成果”^①。“现代”(modernus)一词最早在公元5世纪出现时，意味着基督教与异教徒的罗马社会之间的断裂。当下西方所说的“现代”，指称的又是“文艺复兴”以来与西方中世纪宗教的断裂。在此，我们取“现代”一词所昭示出的时代断裂性意义。那么，在孔子创立儒学之后，是否存在这种断裂的时代意识呢？我们的回答是：存在。而且，这种现代性的观念觉醒产生于晚明时期。

西方现代性不能成为我们的标准，但仍不失为一种参照系。西方现代性萌芽于“文艺复兴”和“宗教改革”，正是在这一阶段，才开始了“人的发现”。人在处理与上帝和自然的关系时，

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

^{**} 作者简介：刘 宏，安徽合肥人，(济南250100)山东大学儒学高等研究院博士生。

^① [德] 哈贝马斯：《现代性：未完成的工程》，汪民安等主编：《现代性基本读本》，开封：河南大学出版社，2005年，第108页。

已不再诉诸于上帝旨意的“天启”，而是学会了运用人自身所蕴涵的“理智”。马克斯·韦伯说：“只要人们想知道，他任何时候都能知道；从原则上说，再也没有神秘莫测、无法计算的力量在起作用，人们可以通过计算掌握一切。而这就意味着为世界除魅。”^①在西方现代性的开端处，终极价值根据由“上帝”转向了“人”自身，人的生活重心也由“上帝之城”转向了“世俗之城”。同样，从晚明开始，作为终极价值的先验性“天理”为经验性“人心”所取代。西方的世俗化针对中世纪神学的“上帝”而言，中国的世俗化针对程朱理学的“天理”而言。

此外，我们将儒学现代化的开端定位于晚明时期，还存在着另外一层缘由。与马克斯·韦伯将现代性定位于观念的变革不同，卡尔·马克思诉诸于生产力的发展。中国的商品经济正是在晚明社会才得以蓬勃展开，这在史学界已达成共识。明代的嘉靖、万历年间，江南地区的商品经济表现得尤为突出^②。围绕这些经济中心，聚集了一大批新型市镇，由此带来市民社会的出现。市民社会的生活方式又对前现代的宋明理学形成了强大冲击，逼迫着儒学做出现代化的观念更新。此后，在中华帝国晚期，儒学经历了一系列的曲折和自我批判。

二、晚明时期的“尊情反理”思潮

晚明时期，占据学术主流的是阳明学。王阳明通过“致良知”的命题，力图将程朱理学的“天理”观念置放到人心内在的“良知”之上。价值根据不再是超越的形而上本体，而是具足于人人内在的本性之中。其间，人的主体性得到张扬。作为王阳明晚年定论的“无善无恶是心之体”^③，更是超越心体善恶的价值判断，成为被保守人士视为“异端”思想的滥觞。

后王阳明时代，影响最大的是王艮开创的泰州学派。王艮的讲学宗旨在于“百姓日用是道”^④，所谓“道”不再是高远难求的不变之天理，而只是流行于世俗的百姓日用之中。王艮的《明哲保身论》对王阳明的“良知”观念做出重新解释：“明哲者，良知也。明哲保身者，良知良能也。所谓不虑而知，不学而能者也，人皆有之，圣人与我同也。知保身者，则必爱身如宝。

能爱身，则不敢不爱人；能爱人，则人必爱我；人爱我，则吾身保矣。”^⑤良知被赋予了知得一己之身的私利的能动效用。《大学》中作为家、国、天下起点之“身”，从德性修养的伦理本位转化为需要保护珍爱的生命对象。由此，作为先验道德本体的良知被加进了经验的利己之心。

沿着这一路向，泰州学派经过颜山农、何心隐再传至李贽，已然不再执著于良知之学的话语体系。作为“异端之尤”的李贽，其思想核心在于“童心”二字：“夫童心者，真心也。若以童心为不可，是以真心为不可也。夫童心者，绝假纯真，最初一念之本心也。若失却童心，便失却真心；失却真心，便失却真人。人而非真，全不复有初矣。童子者，人之初也；童心者，心之初也。”^⑥在“童心说”中，心学理论的重心由先验本体之心直接转到了后天经验之心的真假问题上。依据现实的生活经验，不管“真心”是作为童子之心，还是作为最初的一念之心，其最直接的表现就是关乎人之生存的穿衣吃饭。在李贽看来，人心就直接等同于“私心”：“夫私者，人之心也。人必有私，而后其心乃见。若无私则无心矣。”^⑦在此，与“天理之公”相对的“人欲之私”开始进入儒学的正面话语之中。

“童心说”的最大意义在于重新肯定了个体作为感性生命存在的价值意义。在此旗帜下，李贽提出一系列极具现代性的伦理观：“天生一人，自有一人之用，不待取给于孔子而后足也”，这是一种个体独立与自由的精神；“谓人有男女则可，谓见有男女岂可乎”，这是一种男女平等观。进而，五伦之中，李贽尤其重视朋友一伦，一生“以朋友为归”^⑧。其实反映的是家族社会与市民

① [德] 马克斯·韦伯：《学术与政治》，冯克利译，北京：三联书店，1998年，第29页。

② 李伯重：《江南早期的工业化（1550—1850）》，北京：社会科学文献出版社，2000年，第18—24页。

③ 吴光、钱明、董平、姚延福编校：《王阳明全集》上册，上海：上海古籍出版社，2011年，第133页。

④ 周琪主编：《王心斋全集》，南京：江苏教育出版社，2001年，第72页。

⑤ 周琪主编：《王心斋全集》，第29页。

⑥ [明] 李贽：《焚书 续焚书》，北京：中华书局，1975年，第98页。

⑦ [明] 李贽：《德业儒臣后论》，《藏书》第3册，北京：中华书局，1959年，第544页。

⑧ [明] 李贽：《焚书 续焚书》，第16、59、56页。

社会中人际关系的微妙变化。家族社会中，人与人之间的伦理规范以父子关系为基点，极易导致上下尊卑的等级观念；市民社会的生活方式，决定了人与人的相遇经常发生在两个互不相识的陌生人之间，更适合滋生个体平等观念。

李贽虽然被加以“敢唱乱道，惑世诬民”的罪名迫害致死，但其现代性的精神在晚明掀起了极大波澜。在为“童心说”所解构的先验本体之后，一系列表达情欲观念的小说文体充斥着市民社会。在冯梦龙看来：“天下之文心少而里耳多，则小说之资于选言者少，而资于通俗者多。试令说话人当场描写，可喜可愕，可悲可涕，可歌可舞；再欲捉刀，再欲下拜，再欲决脰，再欲捐金。怯者勇，淫者贞，薄者敦，顽钝者汗下。虽小诵《孝经》、《论语》，其感人者未必如是之捷且深也。噫，不通俗而能之乎？”^①可见，通俗的小说大有取代儒学经典之势，人的情感成为人伦规范得以发生效用的基本前提。

儒学现代化首先表现为情欲观念，似乎与西方现代性所主张的理性主义相违悖，而“理性”二字从表面上看，似乎更应该归属于前期的程朱理学。这里应当认识到，西方以笛卡尔为代表的理性传统，乃是奠基于“我思”（cogito）这一主体基点之上。相反，程朱理学之“理性”，乃是诉诸于外在于人本身的“天命”下贯。作为主体性哲学，王阳明之“良知”与笛卡尔之“我思”倒是具有很大程度的同构性。反观西方的“文艺复兴”，最初也正是以感性生命的觉醒为标志。就此而言，我们应该将由阳明学所导引的晚明“异端”思想视为中国的启蒙思潮。

三、明清之际的“经世致用”取向

明清之际，天崩地解。面对王学末流的空谈学风和儒学的无补于世，“经世致用”成为儒者们的共同呼声。这些人表面上批判晚明思潮，实质上则继承了晚明所开创的现代性观念。

（一）儒学政治理念的现代转型

“经世致用”的学术精神，意味着摒弃理学传统的心性空谈，转而从事诸如地理、兵革、财赋、典制等有关当世之务的实学。而最大的“实学”，莫过于直接参与政体的改革。在从事一系列的抗清斗争失败之后，儒者们开始沉静下来反

思明亡背后的政体架构。原来，秦汉以来，一直实行的都是“家天下”的君主专制。此一时期，政治批判的方向集中于君权的合法性来源问题。

面对明亡的事实，顾炎武首先区分了“天下”与“国”的观念：“有亡国，有亡天下。亡国与亡天下奚辨？曰：易姓改号谓之亡国；仁义充塞，而至于率兽食人，人将相食，谓之亡天下。”^②在“君临天下”的政治体制下，“国”不过是为君权私利服务的政治工具，而“天下”才是一整套制度规范的价值象征。明亡于清，只是改朝换代的君权转移，要重建合法的政治体制就必须回到儒学“天下为公”的为政理念。正如黄宗羲所批判：“古者以天下为主，君为客，凡君之所毕世而经营者，为天下也；今也君为主，天下为客，凡天下之无地而得安宁者，为君也。”^③“天下为公”意在揭示权力的合法性来源只能建立在“民意”的基础上，而“君权至上”却颠倒了“君”与“民”的正当关系。

进一步说，在帝国政治体制下，“君—臣—民”是自上而下的等级秩序，“民”只是政治权力的统治对象，而非政治权力建构的参与者。直到黄宗羲提出“君与臣，共曳木之人也”^④，君与臣才共处于国家治理的平行体系之中，两者所不同的仅是职分有别而已。此外，黄宗羲“公天下之是非”于学校的言论，其实反映了当时市民阶层参政议政的政治诉求。虽然黄宗羲在《明夷待访录》中提出的具体政治改革措施未必可行，但此中透露出来的诸多政治理念无疑是现代的。

更为可贵的是，这一时期的儒者还将现代性的政治理念追溯到人性的根基之上。黄宗羲认为：“有生之初，人各自私也，人各自利也。”^⑤顾炎武认为：“天下之人各怀其家，各私其子，

① [明]冯梦龙：《古今小说序》，橘君辑注：《冯梦龙诗文》初编，福州：海峡文艺出版社，1985年，第37页。

② [清]顾炎武：《正始》，黄汝成集释：《日知录集释》，上海：上海古籍出版社，2006年，第756页。

③ [清]黄宗羲：《明夷待访录》，吴光主编：《黄宗羲全集》第1册，杭州：浙江古籍出版社，2005年，第2页。

④ [清]黄宗羲：《明夷待访录》，吴光主编：《黄宗羲全集》第1册，第4页。

⑤ [清]黄宗羲：《明夷待访录》，吴光主编：《黄宗羲全集》第1册，第2页。

其常情也。”^① 人性自私的观点在晚明李贽那里就得到了认可，当时却被认作异端思想。到明清之际像黄、顾这样被一致公认的大儒这里，则已然成为儒学民权政治建构的理论基础。

（二）儒学经典权威的重新树立

明清之际的儒者往往以明朝遗民自居，拒绝参与清代政权，这本身就阻碍了他们的现代性政治理念在此后的清朝政权中发挥效用。满人刚刚入主中原，唯恐其统治不能稳固，自然很难接受自身的君权合法性被否定。在重建政体的现实道路不可取的情形下，退而回归儒学经典以待访，无疑是更为可行的选择。

在此期儒者的心目中，“通经”的最终目的在于“经世”，“经术所以经世”^② 成了明确的治学方向。伴随着儒学经典的复兴，儒者们逐渐从依附宋明儒学而走上了回归《六经》、孔孟之旨的学术道路。对程朱理学批判最为强烈的莫过于颜元。颜元认为“去一分程、朱，方见一分孔、孟”，甚至“程、朱之道不熄，周、孔之道不著”^③。颜元不仅反对宋明儒学的空谈心性，更是痛斥汉唐注疏的空疏无用，其气魄之大绝无仅有。正如梁启超所说：“有清一代学术，初期为程朱陆王之争，次期为汉宋之争，末期为新旧之争，其间有人焉，举朱陆汉宋诸派所凭借者一切摧陷廓清之，对二千年来思想界，为极猛烈极诚挚的大革命运动，其所树的旗号曰：‘复古’，而其精神纯为‘现代的’，其人为谁？曰颜习斋及其门人李恕谷。”^④ 然而，在颜元唯重实行、不重读书的激进言论中，殊不知却同时将儒学复兴的文本根基抽去。

要在理论上破除程朱理学的观念，必须有赖于新的学术范型的建立，而起到这一转向作用的当属顾炎武。顾炎武被推为清学开山，不仅因为其大著《日知录》《音学五书》成为后世效仿的对象，更在于其提出了纲领性的口号——“经学即理学”。顾炎武认为：“然愚独以为理学之名，自宋人始有之。古之所谓理学，经学也，非数十年不能通也。故曰：‘君子之于《春秋》，没身而已矣。’今之所谓理学，禅学也，不取之五经而但资之语录，校诸帖括之文而尤易也。又曰：‘《论语》，圣人之语录也。’舍圣人之语录，而从事于后儒，此之谓不知本矣。”^⑤ 在此口号下，学术的对象不再是超脱经典的内在心性，而是实

实在的《六经》文本；学术的方法不再是主观的道德修养，而是客观的知识考证。伴随着回归《六经》成为经世致用的必然趋势，儒学经典的权威性被重新确立。

回归原始儒学与现代性要求进步的观念是否相违呢？其实，现代性与传统之间的断裂要求，在其起步之初自然表现为打破一切权威。现代性的成立倒是要以自身建立的权威去替代前期宋明儒学的权威，只是在表面上表现为向原始儒学复归的倾向。具体来说，在西方表现为“西方文艺”的复兴，在中国表现为“儒学经典”的复兴。需要看到的是，在复兴传统的背后，始终都是现代性的思想原初。

四、乾嘉学术的新义理观

继儒学经典复兴之后，乾嘉学者开始致力于以经学为核心的客观考证。这种朴实无华的学问，常被诟病为缺乏思想性的表达。然而，正是这一时期，出现了现代社会转型中的“康乾盛世”。在文学领域，不仅有《儒林外史》对科举制度的讽刺批判，曹雪芹、袁枚等人对晚明“尊情”思潮的继续阐扬，考证学出身的李汝珍更是在《镜花缘》中描绘了一个反叛男权的女性主导社会，等等。这些人与乾嘉学者共处同一个文化圈且互有交流。难道钻故纸堆的乾嘉学术与这些现代性的诉求之间是完全背离的吗？这样的论断，自然难以置信。事实上，考证学的功绩，在于为重新阐释儒学经典扫清了文本上的障碍，在此基础上才能构建一套现代性的思想观念。

（一）戴震理学的新视域

戴震是乾嘉学者的集大成者。他之所以能完成对宋明儒学的推倒，首先在于借助考证学的方法解构了宋儒的天理本体论：

① [清] 顾炎武：《郡县论五》，华忱之点校：《顾亭林诗文集》，北京：中华书局，1983年，第14页。

② [清] 全祖望：《梨洲先生神道碑文》，黄云眉选注：《鮑塘亭文集选注》，济南：齐鲁书社，1982年，第105页。

③ [清] 颜元：《未坠集序》，王星贤等点校：《颜元集》，北京：中华书局，1987年，第398页。

④ 梁启超：《中国近三百年学术史》，太原：山西古籍出版社，2001年，第107页。

⑤ [清] 顾炎武：《与施愚山书》，华忱之点校：《顾亭林诗文集》，第58页。

《易》“形而上者谓之道，形而下者谓之器”，本非为道、器言之，以道、器区别其形而上、形而下耳。形，谓已成形质，形而上犹曰形以前，形而下犹曰形以后。阴阳之未成形质，是谓形而上者也，非形而下明矣。器，言乎一成而不变。道，言乎体物而不可遗。^①

在戴震看来，道、器之间并非理学本体论中的形上与形下关系，而是器物演化的不同形态而已。这种天道观落实在人道观之上，所谓“道”就不可能存在形而上的本体界，而是“古贤圣之所谓道，人伦日用而已矣”^②。戴震对“人伦日用”的揭示，其实反映了儒学的现代化必须面向转型期的现代生活方式，而宋明儒学在人伦日用之上设置的“天理”观念却失落了对现实生活的关照，必将导致“以理杀人”的结局。

在“人伦日用”的新视域下，戴震重建了儒家的知识论和伦理学。在知识论上，戴震认为：“理者，察之而几微必曲以别之名也，是故谓之分理。在物之质，曰肌理、曰腠理、曰文理；得其分则有條而不紊，谓之条理。”^③如此，“理”只能存在于具体的形下事物之中，乃是可以被人所认知的客观对象。在伦理学上，戴震认为：“理也者，情之不爽失也；未有情不得而理得者也。”^④如此，“理”就不能超越于人而独存，只是人的情感欲望的一种表现样式而已。在戴震的哲学中，“知识”和“情欲”从形上学道德本体中解放出来，可以说是一种典型的现代性哲学的体现。

（二）凌廷堪的“复礼说”和阮元的“仁说”

继戴震之后，凌廷堪和阮元则直接通过对原始儒学中“礼”与“仁”这两个最为核心的观念的阐释来思考伦理规范的重建。

自认为私淑于戴震的凌廷堪认为：“性者，好恶二端而已。”^⑤人性不过表现为人的好恶情感，这里不存在道德上的善恶判断，只存在过与不及的适度问题。为了保证情感的适中，就必须学礼。由此，道德的内在修养就转变为学礼的实践问题：“若舍礼而别求所谓道者，则杳渺而不可凭矣。”^⑥但是，学礼并不意味着对一切既定的礼仪规范的遵守，制礼的根据也不是一己之私见。之所以要复礼，是因为“好恶者，先王制礼之大原也”^⑦。可见，在凌廷堪复礼说的背后始终存在着对人情的重视。

在戴震和凌廷堪的基础上，阮元进一步将原始儒学的情感观点阐发为人与人之间的“仁爱”。阮元指出：“春秋时，孔门所谓仁也者，以此一人与彼一人相人偶而尽其敬礼忠恕等事之谓也。相人偶者，谓人之偶之也。凡仁，必于身所行者验之而始见，若一人闭户斋居，瞑目静坐，虽有德理在心，终不得指为圣门所谓之仁矣。”^⑧在此，作为个人内在德性的“仁”，并不足以保证现实生活中德行的完成。所谓“仁”，不再是既定的存在事实，而是有待于实现的生成过程。由此，阮元进一步阐释了孟子的“人心说”：“孟子虽以恻隐为仁，然所谓恻隐之心，乃仁之端，非谓仁之实事也……孟子论良能、良知，良知即心端也，良能实事也。舍事实而专言心，非孟子本指也。”^⑨在伦理规范的来源问题上，阮元有别于程朱诉诸于外在的天理，也有别于陆王诉诸于内在的良知，而是将其归属到人与人之间的行事活动中。

乾嘉学术并非仅是钻故纸堆的文献考证，而是在一系列考证成果的基础上，重新阐释了原始儒学关于“情”“理”“礼”“仁”等一套新的义理观念。这一套新观念，在理论上是针对程朱理学的形上学而发，在现实上是一种对正在步入现代社会转型的观念反映。

总而言之，中华帝国晚期，儒学在自身内部已经孕育一套现代性的观念。其间，学术上存在一条批判宋明儒学的主线，但程朱理学所维持的君主专制始终占据着意识形态。两者之间的紧张，引发的政体改革呼声在乾嘉之后越来越强烈。鸦片战争以来，在西方的话语主导权下，我们走过一条漫长的反传统道路。随着中国现代化道路的展开，认真理解传统成为迫切之需。我们正处于晚明社会以来的第二次社会大转型，如何反思已经内在发生的现代性观念是当代学者应当接续的任务。

（责任编辑 杨海文）

①②③④ [清]戴震：《孟子字义疏证》，何文光整理，北京：中华书局，1982年，第22页，第45页，第1页，第2页。

⑤⑥⑦ [清]凌廷堪著，王文锦点校：《校礼堂文集》，北京：中华书局，1998年，第140页，第30页，第140页。

⑧⑨ [清]阮元著，邓经元点校：《学经室集》，北京：中华书局，1993年，第176页，第195—196页。

众生平等与安忍宽容

——佛家思想的合理内核及其现代价值*

平 飞**

【摘要】挖掘佛家思想的合理内核及其现代价值，众生平等与安忍宽容最为引人注目。佛家对种姓平等、佛性平等、轮回平等、性智平等的深刻阐发，对平等宽容、和敬宽容、忍度宽容、无量宽容的独特分析，为我们提供了宝贵的平等与宽容思想，非常有利于现代民主社会与和谐社会建设。

【关键词】佛家思想；众生平等；宽容；当代价值

中图分类号：B94 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)05-0117-06

自由、平等、公正、法治、宽容是当代社会的核心价值观念。两千多年的佛教传播、发展和创新，对众生平等与容忍宽容思想进行了独特的分析，引起了在世与出世众生的特别关注，实际上无时无刻不在产生重要影响。

一、众生平等

佛家从种姓、佛性、轮回多方面对平等进行了独特的思考，系统阐发了“性智平等”思想，提供了一条独特的实现平等的路径。

(一) 种姓平等

反对种姓特权，主张种姓平等，是佛教创立的最初动机和直接根由。在古代印度社会，婆罗门教提出“吠陀天启、祭祀万能、婆罗门至上”三大纲领，论证婆罗门、刹帝利、吠舍、首陀罗四个种姓的等级差别，强调婆罗门定位不移的最高等级和最高特权。作为反对婆罗门教的一种沙门思潮，身为刹帝利种姓的释迦牟尼所创立的佛教，从诸行无常、诸法无我、涅槃寂静、因果缘起、六道轮回等方面，否定根本因、创世主和主宰者的存在，认为刹帝利、吠舍、首陀罗都应当与婆罗门种姓一律平等。尽管释迦牟尼无法根本改变古印度社会现实存在的种姓歧视和特权，但

他通过创立佛教，言行一致地在事实上以宗教的形式在佛教内部实践了各个种姓同为沙门释种子的平等理念。这在经中就有记载：“汝今当知，令我弟子，种姓不同，所出各异，于我法中出家修道。若有人问：汝谁种姓？当答彼言：我是沙门释种子也。”^①进入佛教组织，不管来自哪个种姓，都是释氏子，都是平等的。释氏子都可以平等地从事宗教活动、享受宗教生活、实现自我超脱、皈依涅槃净地。释迦牟尼在反对不平等种姓制度时不仅拿起了佛教思想武器，而且拿起了佛教组织武器。

佛教要求种姓平等、反对种姓特权的思想表现在中国则是佛僧用来反对王侯特权，主张政教平等。东晋高僧慧远大师就曾著《沙门不敬王者论》，从区分“在家”教徒与“出家”教徒入手，有限度地要求宗教与政权处于平等地位。慧远非常现实地承认那些在家“悦释迦之风者辄先奉亲而敬君”，“不可受其德而遗其礼，沾其惠而废其敬”以便“助王化于治道”；同时，又非常高调地指出那些出家教徒要“遯世以求其志，变俗以达其道”，一旦“变俗”，就要“服章不得与世典同礼遯世”，以便“高尚其迹”，“拯溺俗于沈流，拔幽根于重劫”^②。

释迦牟尼在世并未自称为佛，而且反对世尊

* 本文系教育部哲学社会科学研究重大课题攻关项目“中国优秀传统文化的现代价值研究”(12JZD003)的阶段性成果。

** 作者简介：平 飞，江西九江人，哲学博士，(南昌 330063)南昌航空大学中国哲学研究所教授，(广州 510275)中山大学文化研究所特约研究员。

① [后秦]佛陀耶舍共竺佛念译：《长阿含经·第二分初小缘经第一》，[日]高楠顺次郎等辑：《大正新修大藏经》第1卷，石家庄：河北金智惠文化传播有限公司，2005年，第37页。

② [东晋]慧远：《沙门不敬王者论》，[梁]僧祐撰《弘明集》第5卷，《大正新修大藏经》第52卷，第30页。

特权,主张佛凡平等,认为佛与众生一律平等。翻阅佛经,佛陀说法多是在树下席地而坐,并非至高无上的样子。至于后来对佛的神化,以及佛门比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷之间的各种礼节,应当合理地理解为修养境界的差别,而非特权等级的差别。而那些假借佛的名义而设置的等级差别与等级特权,自然与佛、法、僧的内在要求相违背,只当合理地理解为“出世”佛僧被“在世”权力与欲望牵累的某种沉沦,理应为已经“看透俗谛”“领悟真谛”的真佛所不齿。《长阿含经》明确指出:“尔时,无有男女、尊卑、上下,亦无异名,众共生世,故名众生。”^①众生生活在这个世界上,本来就一律平等,无等级种姓差别。按照佛家的“种姓平等”要求,在世俗生活中,众生都必须旗帜鲜明地反对种姓歧视和等级特权。佛教的种姓平等对于在世歧视者来说同样也具有深刻的救治作用。

(二) 佛性平等

佛陀不仅反对现世的种姓特权,而且反对只有少数人可以成佛的思想观念,认为人人都有佛性,人人都可追求成佛。佛陀宣传佛法四十九年,宣讲“华严”“阿含”“方等”“般若”“法华”“涅槃”时,都始终坚定一个信念,那就是“一切众生皆可成佛”。“众生皆有佛性”的观点从人性根源上确立了佛性平等的观念。

众生首先是指“有情众生”,众生皆有佛性首先是指有情众生皆有佛性。人人皆可成佛的一个著名例证就是禅宗六祖惠能的故事。惠能从岭南来黄梅向五祖弘忍礼师作佛。五祖问:“汝是岭南人,又是獼猴,若为堪作佛?”惠能反问道:“人虽有南北,佛性本无南北。獼猴身与和尚不同,佛性有何差别?”^②这段对话深刻表明佛性面前人人平等。不管是善人还是恶人,从原初意义上说都有佛性,都可以成佛。而成佛与否,关键就看是否真正皈依佛、法、僧“三宝”,是否真正修炼戒、定、慧“三学”,是否真正理解诸行无常、诸法无我、涅槃寂静“三法印”,是否真正能摆脱在世“俗谛”苦空的牵累而出家修炼参悟“真谛”并具有持之以恒的“精进度”。

佛性在众生面前一律平等还有更深一层的含义。按照佛教的众生观,众生不仅包括“有情众生”,而且包括“无情众生”。天台宗湛然、三

论宗吉藏以及禅宗一派牛头宗法融都认为,众生佛性平等是指佛性在有情众生与无情众生面前的一律平等。隋代的吉藏就曾解说“佛性”,认为“不但众生有佛性,草木亦有佛性也。若悟诸法平等,不见依正二相故,理实无有成不成相,假言成佛。以此义故,若众生成佛时,一切草木亦得成佛”^③。既然众生都有佛性,就要对具有佛性的众生平等地对待,爱惜自然生命和世间万物,保护万物的尊严性。关于这一点,著名史学家汤因比讲得很有道理:“宇宙全体,还有其中的万物都有尊严性,它是这种意义上的存在。就是说,自然界的无生物和无机物也都有尊严性。大地、空气、水、岩石、泉、河流、海,这一切都有尊严性。如果人侵犯了它的尊严性,就等于侵犯了我们本身的尊严性。”^④尊重和敬畏万物,对于保护生态环境,无疑具有积极意义。

有情众生与无情众生佛性平等的观念还表现为生命平等观念。佛教没有人类中心主义者的偏见和傲慢,要求以平等的观念去保护和关爱其他一切物种,并把侵犯其他物种的尊严性视为侵犯人类自身的尊严性。这从超越世俗的意义上为生命平等奠定了思想基础。佛僧的不杀生、吃斋饭、要放生等佛行,使“众生平等”不仅仅表现为虚无缥缈的思想观念,还表现为实实在在的修行生活。历代佛僧从不轻易开杀戒,对恶人一忍再忍,无不包涵着“一阐提”也有佛性并会放下屠刀立地成佛的坚定信仰,无不包涵着力求通过佛法开悟众生尊重生命、敬畏生命的积极价值。

(三) 轮回平等

佛教有其独特的世界观和人生观。在佛教的世界观和人生观中谈论平等,任何众生都无法逃脱生死业力轮回报应,一切众生在三世中轮回也是平等的。佛祖继承并改造了婆罗门教的轮回思

① [刘宋] 求那跋陀罗译:《长阿含经·第四分世记经世本缘品第十二》,《大正新修大藏经》第1卷,第145页。

② [唐] 惠能:《坛经·行由品第一》,陈秋平、尚荣译注:《金刚经、心经、坛经》,北京:中华书局,2007年,第119页。

③ [隋] 吉藏撰:《大乘玄论·辨内外有无第七》,《大正新修大藏经》第45卷,第40页。

④ [英] 汤因比、[日] 池田大作:《展望二十一世纪——汤因比与池田大作对话录》,荀春生译,北京:国际文化出版公司,1992年,第429页。

想，认为不能成佛者就不可能进入凤凰涅槃极乐世界，而只会停留在一切皆苦的三世生死轮回流转中永远不得解脱。十二因缘，尤其是“无明”，会引起众生的身、口、意等各种行为活动、语言活动和精神活动，形成身业、口业、意业，并呈现善业、恶业的差别及其相关“业力”的深浅。业力是推动生死轮回的内在力量。

在过去、现在、未来“三世”中轮回有不同的“道”，而“道”有五道、六道、十道等多种说法。其中，六道谈论得最多。所谓六道，就是地狱道、饿鬼道、畜生道、人道、阿修罗道、天道，其中前三道为“三恶道”，后三道为“三善道”。按照佛家的人生观，众生的出生包括卵生、胎生、湿生和化生。化生就讲六道轮回。部派佛教根据“十二因缘论”进一步阐发“三世两重因果说”，具体说明如何在三世中根据因果缘起不断因善恶不同而生死轮回。大乘佛教增加声闻道、辟支佛道、菩萨道、佛道“四圣道”，形成三恶道、三善道、四圣道共“十道”。

佛家认为，善有善报，恶有恶报。造恶业者进恶道，受苦受罪；造善业者进善道，成人成佛。在三世六道中，众生生死轮回，不得解脱。只有进入四圣道，才能获得生死解脱，进入极乐世界，享受常乐我净的生活。对一切众生来说，善恶报应，生死轮回，做鬼成佛，都是各自身业、口业、意业的业力结果，一律平等，概莫例外。这种轮回平等，对于佛教信徒来说有巨大的震慑力，对于世俗凡人来讲也有巨大的影响力。

（四）平等性智

从佛教对社会的反抗可见种姓平等，具有要求社会平等、政治平等的价值；从佛教自身对佛性的领悟可见佛性平等，具有要求人格平等、生命平等的价值；从佛教对生死认识可见轮回平等，具有要求机会平等、报应平等的价值；如果再进一步从佛教对智慧的追求还可见平等性智，可见佛教对一切法相、知行、佛凡、我他种种差别的破除，亦即佛眼所见的平等境界。“平等性智”是从佛家眼光对“平等”做独特解说的一种独特佛智，与大圆镜智、妙观察智、成所作智同列，体现了佛教对平等的汲汲追求和深刻参悟。

在佛家的多种文献中，诸如平等觉、平等法

身、平等大悲、平等心、一切法平等，无不表明在佛眼当中的世界万事万物都平等无差别。毫无疑问，这是佛教从究竟义、第一义上对“差别”与“起差别”的否认，对“平等”与“求平等”的肯认；这也是佛家无常、无我、无执的世界观和认识论的集中表现。正如佛经所云：“等观诸法自性寂静，不生不灭故名平等。一切烦恼虚妄分别，自性寂静，不生不灭故名平等。名相分别自性寂静，不生不灭故名平等。灭诸颠倒不起攀缘故名平等。能缘心灭无明有爱，即俱寂静痴爱灭故，不复执着我及我所故名平等。我所执永灭除故，名色寂静故名平等。名色灭故边见不生故名平等。断常灭故身见寂静故名平等。”^① 这种从第一义上看破俗世一切的平等观，只有站在佛家的立场上才能得到真正的理解。

据《佛地经论》所载：“平等性智者，由十种相圆满成就。证得诸相增上喜爱，平等法性圆满成故；证得一切领受缘起，平等法性圆满成故；证得远离异相非相，平等法性圆满成故；弘济大慈，平等法性圆满成故；无待大悲，平等法性圆满成故；随诸众生所乐示现，平等法性圆满成故；一切众生敬受所说，平等法性圆满成故；世间寂静皆同一味，平等法性圆满成故；世间诸法苦乐一味，平等法性圆满成故；修殖无量功德究竟，平等法性圆满成故。”^② 平等性智的要义在自他平等。以上十种相归纳起来可以分为四类。一类是佛僧针对世间诸相的具体认识而言的，“诸相增上喜爱”说明诸相不断超越实际而无相的客观现象、“一切领受缘起”说明诸相服从因果缘起的客观规律、“远离异相非相”说明诸相变异本质上并非实相的客观现实。这意味着，一切相本质上表现为无分别、无喜爱、无善恶的服从因果缘起规律的实相，所以众生也应以平等心即无分别、无喜爱、无善恶之心来体会此岸彼岸的众相万相。一类是佛僧针对众生的慈悲行为要求而言的，“弘济大慈”“无待大悲”就是佛家从慈爱关怀与救苦超脱两方面，要求不分亲疏、不分贵贱、不分尊卑、不分远近都一律平

① [唐]玄奘译：《大般若波罗蜜多经·第六分平等品第七》，《大正新修大藏经》第7卷，第942页。

② [唐]玄奘译：《佛说佛地经》，《大正新修大藏经》第16卷，第721—722页。

等对待众生，有缘无缘都要等同慈爱救度。一类是针对佛僧传授佛法而言的，“随诸众生所乐示现”要求说法者根据众生善恶业障和智慧觉解的差别，根据众生具体实际情况和个人兴趣爱好，采取具体演示和直观表现的方法，平等无差别地传授善法、世间法、出世间法、出出世间法，而“一切众生敬爱所说”要求只要众生乐意接受诸法，那就要认真传授，不分彼此，一视同仁。一类是针对众生的领悟、感受、修行而言的，“世间寂静皆同一味”认为众生如果能领悟诸相的实相、异相、无相从究竟意义上寂静同一的话，那就从本体上把握了诸相无相的平等不二；“世间诸法苦乐一味”认为众生如果知道诸法无我且没有苦乐自我分别的话，那就从感受上把握了苦乐无常的平等不二；“修殖无量功德究竟”认为众生虽然智慧根性有别、修道程度有别、悟道境界有别，但如果发愿修殖一切善法、佛法，那就功德无量同样平等不二。

由上可见，“平等性智”所强调的“自他平等”建立在独特的佛家本体论、认识论、教化论、评价论的基础上，对佛僧和众生的世界观、方法论和认识论都会产生正面的影响，从整体上看有利于改造佛僧和众生的世界观，为现代人探求平等提供重要的思想资源。

二、宽容意识

众所周知，佛家有“开口便笑，笑古笑今，凡事付之一笑；大肚能容，容天容地，于人何所不容”这样一幅对联。佛家看破世俗凡尘，具有很强的包容宽容意识。佛家主张众生平等，强调四摄六度，要求戒恶行善，达到度人自度，阐发有以平等得宽容、以和敬得宽容、以忍度得宽容、以慈悲得宽容等多方面的思想。佛家相信恶人也能成佛，乃至包含了宽容恶人的意识。面对文化价值多元的当代社会，佛家的宽容意识和宽容思想尤其值得发扬光大，可以在一定程度上用来化解各种矛盾冲突，推动和谐社会建设。

（一）平等宽容

佛家主张众生平等，从前面所阐发的种姓平等、佛性平等、轮回平等、平等性智来看，这些平等观念包含了深刻的宽容思想。佛家的宽容是

建立在众生平等基础上的宽容，可谓“平等宽容”。佛家认为佛、心、众生三者没有差别，认为世间万事万物因果缘起“自他不二”“依正不二”。这意味着一切众生之间、有情众生和无情众生之间、佛与众生之间都相互依存，需要相互尊重、相互包容，不可排除异己、贬低异己。

按照种姓平等观念，不同种姓之间需要相互包容、相互尊重、相互帮助，不能搞种姓歧视，自以为自己的种姓具有绝对至上性和绝对优越性，就剥夺其他种姓享有纯洁心灵追求成佛的资格和权利，剥夺其他种姓独立寻求自身生存和发展的资格和权利，剥削其他种姓为人类文明和世界发展贡献自身智慧和才能的资格和权利。

按照佛性平等观念，有情众生和无情众生都有佛性，都可成佛。就有情众生而言，要包容犯过错误、违过戒律、造过恶业的众生，相信一切众生在其自身努力下能够不断修炼最终戒恶行善。就一切众生而言，人类不可自立于人类中心主义，肆意掠夺自然，任意践踏生命，随意滥用资源，轻易漠视无情众生的佛性与尊严性，因此人类要与自然和谐相处，要以毁灭自己的尊严之心来爱护自然，谋求人与自然、我与他人、前世与后世的包容性发展、可持续发展。

按照轮回平等观念，一切众生造恶行善皆有因果报应，在善报恶报面前一律平等，在六道轮回当中一律平等。因此，绝不可以贪嗔痴三毒之心来对待自己从而排斥他人，也绝不可以恶心毒心对待一切众生，而是要多造善业来回报自己、回报他人、回报社会、回报国家、回报一切。

按照平等性智观念，一切众生都要坚信自他不二、自他平等，不可产生分别心、差别心。比如爱人，要像爱自己那样来爱别人，爱男人就想一切众生皆我父，爱女人就想一切众生皆我母。比如救生，要像菩萨那样大慈大悲，不分男女、不分亲疏、不分种姓、不分阶级、不分国籍、不分在世出世，全力救度。比如共事，要像菩萨那样多用爱语，讲真实话、讲善良话、讲温柔话、讲方便话，将心比心，将身比身，设身处地、化身示现，共同一起修成佛果、成就事业。

（二）和敬宽容

宽容可以促和谐，和敬也可得宽容。以和敬求宽容是佛家的一大亮点。宽容需外善和内敬。

菩萨虽然德才兼备，但始终注意讲究“和敬”方法，乐意与众生共事，设法普化众生。《法界次第初门》论道：“摄得众生为成就，故必须久处。若不同爱敬，则两不和合，不得尽成般若，是为魔事。若善用六和，则与一切冥同，必得善始善终，则能安立一切于菩提大道……外同他善，谓之为和；内自谦卑，名之为敬。菩萨与物共事，外则同物行善，内则常自谦卑，故名和敬。”可见，“六和敬”是久处共事的不二法门。

菩萨采用“六和敬”，一方面要与众生一起修养身业、口业、意业，共同加强自身素养；另一方面又要共同遵守戒律、共同生活行动、共同追求正理，获得共同的修为。智者大师对此梳理得非常清楚：“一、同戒和敬。菩萨通达实相，知罪不可得，为欲安立众生，于实相正理，以戒方便巧，同一切持诸戒品，无有乖诤。亦知众生同此戒善，不断不常，未来必得菩提大果，是以敬之如佛，故名同戒为和敬。二、同见和敬。菩萨通达实相，不得诸法，不知不见，为欲安立众生于实相正见，方便巧，同一切种种知见，无有乖诤。亦知众生因此知见分别，增进开解，必得种智圆明，是以敬之如佛，故说同见为和敬。三、同行和敬。菩萨通达实相，无念无行，为欲安立众生，于实相正行，以方便巧，同修种种行，无有乖诤。亦知众生同此诸行，渐积功德，皆成佛道，是以敬之如佛，故说同行和敬。四、身慈和敬。菩萨以无缘平等大慈，以修其身，慈善根力，能不起灭定，现诸威仪，与一切乐，故身与九道和同。亦知前得乐众生悉有佛性，未来必定当得金刚之身，是以敬之如佛，故说身慈和敬。五、口慈和敬。菩萨以无缘平等大慈，以修其口，慈善根力，能不起灭定，普出一切音声语言，与一切乐，故口与九道和同。亦知前所得乐众生悉有佛性，未来必定当得无上清净口业，是以敬之如佛，故说口慈和敬。六、意慈和敬。菩萨心常在无缘大慈三昧，以修其意，慈善根力，能不起慈定，现诸心意，与众生乐，故意与九道和同。亦知前所得乐众生悉有佛性如来藏理，未来必定当得心如佛心，是以敬之如佛，故说意慈和敬。”^①认为佛、众生、心一律平等的菩萨，坚信众生悉有佛性并能修养成佛，并且敬众生如佛，具备如此宽容之心，何愁相处不和谐和睦！

佛家的“六和敬”思想在不同经论中有不同理解。《大乘义章》就有不同的论说：“六和敬者，同止安乐不恼行也。起行不乖，名之为和；以行和故，情相亲重，目之为敬……一、身业同，略有二者：一者离过同，谓同离杀盗邪淫等事；二者作善同，谓同为一切礼拜等善。二、口业同，亦有二种：一者离过同，谓同皆远离妄语、两舌、恶口、绮语；二者作善同，谓同为赞诵等善。三、意业同，亦有二种：一者离过同，谓同离一切烦恼业思；二者作善同，谓同修信、进、念、定、慧等一切善法。四、同戒，略有二种：一者受戒同，二者持戒同；或分三种：一者律仪戒同，二者摄善戒同，三者摄众生戒同。五、同施，略有二种：一者内施同，谓自舍己身，奉给尊事；二者外施同，谓舍余资具。又分三种：一者财施同，二者法施同，三者无畏施同。六、同见，见谓见解，略有二种：一者世谛中见解无别，二者真谛中见解无别。”^②按照这种理解，如果世界上所有的人都能求此“六同”，彼此之间的分歧就必然减少，彼此就会有宽容包容的坚实基础。

2006年，首届世界佛教论坛在普陀山举行。中华宗教文化交流协会会长叶小文认为，佛教论坛是向热爱和平的世人开放的平台。首届世界佛教论坛通过了《普陀山宣言》，提出了“新六和”的美好愿景：“一愿培植善心，发乎善行，则人心和善。二愿亲情稳固，爱心充满，则家庭和乐。三愿真诚沟通，平等互助，则人际和顺。四愿各得其所，相安无事，则社会和睦。五愿彼此欣赏，尊重包容，则文明和谐。六愿将心比心，化怨为友，则世界和平。”^③“新六和”作为“老六和”的继承和发展，有效地实现了佛家“和敬”思想的现代性转化创造，为新时期推动宗教宽容、思想宽容、家庭宽容、社会宽容、文明宽容与世界宽容必将做出新的贡献。

（三）忍度宽容

宽容需要安忍，忍度增进宽容。佛家的宽容

① [隋]智顗撰：《法界次第初门》卷下之下《六和敬初门第五十》，《大正新修大藏经》第46卷，第693页。

② [隋]慧远撰：《大乘义章》卷12《六和敬义》，《大正新修大藏经》第44卷，第712—713页。

③ 叶小文：《和谐世界，从心开始》，《人民日报（海外版）》2006年4月14日第1版。

意识是与其安忍精神、忍度思想紧密相连的。佛家“六度”之一就是“忍度”，与一般所谓“零容忍度”不同，佛家的忍度可谓“无量忍度”。正是这种忍度使佛家的“宽容”二字还不如“安忍”流行。而究其实质，“安忍”实则是“宽容”的佛家语言。

佛家认为：“忍之为德最是尊上，持戒苦行所不能及。是以羸提比丘，被刑残而不恨；忍辱仙主，受割截而无瞋。”^①的确，世俗社会的各种不宽容就是因为不容忍，就是因为有怨气，因此要消除生生不绝的历劫怨仇，关键就在弘扬容忍这个至高无上的美德，想方设法消除三毒之一的怨气怨恨即瞋恚。可是，消除瞋恨，必须有智慧，要从思想认识深层找根子。对此，佛经阐发的“观义灭瞋法”见解深刻：“一观一切众生，无始已来于我有恩；二观一切众生，常念念灭，何人能损何人被损；三观唯法无众生，有何能损及所损；四观一切众生皆自受苦，云何复欲加之以苦；五观一切众生皆是我子，云何于中欲生损害。由此五观故能灭瞋。”^②本着这种对一切众生的深刻认识，就自然很容易消解怨气，容忍宽容一切众生。

为了宽容，要学会忍辱。佛家认为：“内心能安忍外所辱境，故名忍辱。忍辱有二种：一者生忍，二者法忍。云何名生忍？生忍有二种：一于恭敬供养中，能忍不着不生僇逸；二于瞋骂打害中，能忍不生瞋恨怨恼。是为生忍。云何法忍？法忍有二种：一者非心法，谓寒热风雨饥渴老病死等；二心法，谓瞋恚忧愁疑淫欲僇慢诸邪见等。”^③其中，“于瞋骂打害中，能忍不生瞋恨怨恼”，破除“诸邪见”对于从内心安忍宽容他人显得尤其重要。弥勒佛忍众生所不能忍，容天下所不能容，至今成为众生效法的榜样。

（四）无量宽容

佛家的宽容也是“无量宽容”，而无量宽容又源于那“无量的心”。从四无量心可以进一步发现佛家宽容思想之精深。《大般涅槃经》对“四无量心”这样解释：“为诸众生除无利益，是名大慈。欲与众生无量利乐，是名大悲。于诸众生心生欢喜，是名大喜。无所拥护名为大舍。若不见我法相己身，见一切法平等无二，是名大舍。自舍己乐施与他人，是名大舍。”^④由此可

见，佛家的四无量心是慈无量心，愿诸众生永具安乐及安乐因；悲无量心，愿诸众生永离众苦及众苦因；喜无量心，愿诸众生永具无苦之乐我心愉悦；舍无量心，愿诸众生远离贪瞋之心住平等舍。有如此美好无量心愿，必生无量宽容行为。

根据“慈无量心”，不仅要自乐，而且还要他乐。这样一来，就不可能存妒忌心，必然会宽容众生追求卓越，追求优秀。根据“悲无量心”，不仅要救自苦，而且要救他苦。这样一来，就不可能落井下石，而会宽容怜悯众生，积极救苦救难。根据“喜无量心”，不仅自己得乐去苦，而且要为他人得乐去苦而喜。这样一来，就不可能产生怨恨，必然宽容众生而与众生一起大慈大悲。根据“舍无量心”，众生都要懂得舍弃分别执著。这样一来，放下一切就宽容一切。正所谓四心无量，宽容无量。

四无量心分别说，不过是佛家的方便说法。从佛家看来，本质上四心是一个整体。恰如佛家所言：“慈是真无量，慈为如王，余三随从如人民。所以者何？先以慈心欲令众生得乐，见有不得乐者，故生悲心；欲令众生离苦，心得法乐，故生喜心；于三事中，无憎无爱，无贪无忧，故生舍心。”^⑤救苦救难的无量悲也许认为比得乐同乐的无量慈更可贵，但要知归根到底无量悲的出发点和归宿点是无量慈。一句话说，无量宽容要“众乐乐”，而不是“独乐乐”。

（责任编辑 杨海文）

① [唐]道世撰：《法苑珠林》卷82《六度篇第八十五之三忍辱部第三》，《大正新修大藏经》第53卷，第893—894页。

② 同上，第894页。

③ [隋]智顗撰：《法界次第初门》卷下之上《六波罗蜜初门第四十二》，《大正新修大藏经》第46卷，第686—687页。

④ [北凉]昙无讖译：《大般涅槃经》卷15《梵行品第八之一》，《大正新修大藏经》第12卷，第454页。

⑤ [印]龙树造、[后秦]鸠摩罗什译：《大智度论》卷20《释初品中四无量义第三十三》，《大正新修大藏经》第25卷，第211页。

法无定法：禅宗法度论的审美意蕴^{*}

汤凌云^{**}

【摘要】禅宗法度论具有丰富而独特的审美意蕴。禅宗视法度为幻有，质疑成规旧法，破除知识习见，却并不否定法度的价值。受禅宗法度论影响，中国艺术家意识到，法由心生，以意运法，当下生成，法无定法。中国艺术形成了质疑与反思审美传统、文化秩序和艺术规则的法度意识。这是中国艺术注重创造精神的体现，对于高扬审美活动的创造性、培养独立平等的审美人格、突破单线进化的艺术思维，都有不可忽视的美学价值。

【关键词】禅宗；法度论；艺术法度；审美意蕴

中图分类号：B946.5 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)05-0123-06

从美学角度讲，艺术法度并不限于具体的表现技巧，它是艺术家独特风格的表征；艺术法度也并非孤立的存在，它是特定民族人文精神、审美传统和艺术家生命体验的外化。中国美学历来重视艺术法度这个问题，目前已有许多学者对儒家和道家的法度论及其对艺术法度的影响进行研究，取得了值得肯定的成绩。其实，佛教对中国艺术法度意识的影响也不容忽视。特别是禅宗，作为一种富有审美气质的宗教，在唐代时就已形成较为系统的法度理论，具有丰富的审美意蕴，然而，学界对此关注并不够。本文集中探讨这个问题，通过寻找禅宗法度论与中国艺术法度意识的内在关联，初步发掘禅宗法度论的审美意蕴，彰显禅宗法度论的美学价值，从而深化对禅宗美学价值的认知。

一、法由心生

在佛教语境中，“法”是佛陀观照世界和生命的方式，泛指一切行为的规范和准则。因此，佛教之“法”也包含法度这层含义。大乘佛教认为，心为万法之源，一切唯心造。《华严经》指出，心为工画师，能造种种物，即有此意。佛教

还以画像取譬，揭示随心显现的事理。中国佛教特别强调创造意识，突出心灵对运法的关键作用。慧能是禅宗史上具有革新精神的关键人物。据宗宝本《坛经》，弟子志诚刚从神秀那里过来，他问慧能以何法诲人，于是发生了一段有关法度的对话^①。宗宝本《坛经》的真实性或可信度如何，在此不作讨论。无论如何，作为一部禅宗文献，它代表着南宗禅的思想取向，似乎没有特别的异议。慧能对法度的阐发，有助于体证法由心生的禅理。他认为，没有脱离自性之法，“一切万法，皆从自性起用”。法不可授，只能以心传心，如何转识成智，依赖各人的觉悟能力。因此，觉悟者应能重视自性，体证无佛可参、无法可立，从而明心见性，不被法缚。法由心生，即心是法，这与禅宗对自觉意识的尊重有关。

心为万法之源，众妙之门。法非实有，始于心源。马祖道一指出，人人都应自信，即心即佛，此心之法，众人皆备。菩提达摩传一乘心法，令人开悟而已。佛不在西土，自心即佛，此心为佛心，佛法不在心外，自心所生之法，便是无边佛法。马祖道一说：“一切法皆是心法。一切名皆是心名。万法皆从心生。心为万法之根本。”^②这是即心即佛，即心是法，为高扬人的自

* 本文系教育部人文社会科学研究青年项目“中国美学中的‘幻’问题研究”(12YJC720031)的阶段性成果。

** 作者简介：汤凌云，湖南岳阳人，哲学博士，(岳阳 414006) 湖南理工学院中文学院副教授，(北京 100732) 中国社会科学院文学研究所博士后。

① [元] 宗宝编：《六祖大师法宝坛经·顿渐第八》，高楠顺次郎等辑：《大正藏》第48卷，日本：大正一切经刊行会昭和三年版，第358页下。

② [宋] 道原纂：《景德传灯录》卷28《江西大寂道一禅师语》，高楠顺次郎等辑：《大正藏》第51卷，第440页上。

信和自尊提供了思想支持。心性圆成，万法源此而生。各人自悟本心，即能转动万法。“云何是法？法者是心法。心法无形，贯通十方，目前现用。”^① 禅宗提倡法由心生，主要是突出心灵的创造功能。因此，在审美活动中，应该使心境澄明，反求诸心，莫向外求。法由心生，妙用无穷。

这种法由心生的法度论在中国美学中也得到了落实。艺术创作是审美活动，有赖于心灵的制裁。不领心法，无法体微入妙。以心印心，单刀直入，这是南宗真传，它不依附既有的传统、法则和秩序。凡是富有创新精神的艺术家，大多主张摆脱对既定传统和秩序的迷恋，破除对现有法则和法度的执著。他们主张以心运法，把独特的生命体验和审美个性融入艺术之中。南宗禅有纵横恣肆之风，这与活泼泼的艺术精神相通。怀素草书如飞龙走蛇，其运法境界也大异常矩，令人惊叹不已。他经常任兴而作，醉意袭来，挥笔即书，酣畅自在，等到酒醒之后，却发现无从落笔。怀素这种草书运法的情形，被刘世昌称为富有禅意：“所谓一拳打透虚空，不为律缚者也。”^② 北宋米芾也擅长草书，他强调心灵在艺术运法时的优先地位。要想不作“奴书”，照亮自家面目，就得平淡天真，出乎意外，不为常法所缚。戴熙说得精妙：“予画本无法，一切惟心造。”^③ 心外无法，心为创造之源，也就是艺术运法之炉，故应以心为法。中国艺术论还有“心画”“心印”“心源”等说法，也都体现出法由心生的运法意识。

对于艺术创作而言，有效的艺术传统、法度和秩序必须依赖于特定的审美情境，它们相互依存。法由心生，这表明艺术家应把自己独特的审美体验融入创作之中，充分发挥精神创造的自由。倘若盲从权威，或膜拜古人，甚至降格以求，屈从流俗，只会丧失艺术家的创造意识，或以扭曲鲜活的审美现场为代价。艺术运法不能理性地预计安排，也不能把以往的经验或权威的法则据为己有，而是要摆脱传统的束缚、秩序的桎梏和权威的阴影。不必依赖传统，不可盲从秩序，不能迷信权威，艺术运法应该尊重真实的体验。审美传统一旦形成，艺术规则一旦确立，在某种程度上就意味着某种依赖或惰性的滋生，甚至成为对今后艺术创作的束缚，在审美传统和艺

术法则不再有效的地方结束它们的作用，最为有效的方式就是突出艺术家的创新意识。

二、以意运法

法由心生强调的是审美心源的创造功能，以意运法则揭示出心灵在艺术创作过程中的导向作用。心为本体，意为作用。心生万法，它是创造的总纲法门；意为心现，它是运法的具体路数。艺术由意而造，意有高低、深浅之分，愈高深则愈要妙。出乎己意，纵逸不群，不守成规，不拘定法，意随心转，笔墨生活，媚人眼目，不敢越雷池半步，终落细枝末叶。艺术运法是生命性情的留影，毕竟依人不得，自欺不成。不迷信，不依傍，不以权威的说法作为永恒的定则，不以他人的经验作为自我的法则，我用我法，特立独行，这就是以意运法。方薰就是这种运法意识的提倡者：“画有尽而意无尽，故人各以意运法。法亦妙有不同，摹拟者假彼之意，非我意之所造也。如华新罗山水花鸟，皆自写其意，造其法。金冬心又以意为画，文以饰之，为一格。皆出自己意，造其妙。”^④ 以意运法，能成就艺术的高致。专工技法，则意为法缚。写心中逸趣，浇胸间蒙泉，著天地华章。以心造境，以意运法，独抒心怀，笔墨自然。运法不能一味猎奇，更不能盲目循格，般若文字胸中流出。在艺术创作时，不拘格套，超越故旧的传统和法则，泯灭似与不似等边见，独运自家之法，这与规规于模拟者不可同日而语。

中国艺术有关似与不似的讨论，不只涉及艺术的形式问题，也流露出以意运法的意识。很多杰出艺术家的经历表明，师法传统和权威，先要学习规矩，得其形似；经过一段时期的学习之后，则要超越形似，并与既有的传统和权威拉开

① [南宋] 贻藏主編集、萧楚父等点校：《古尊宿语录》，北京：中华书局，1994年，第59页。

② [明] 郁逢庆编：《续书画题跋记》卷3《唐怀素草书〈清净经〉》，卢辅圣主编：《中国书画全书》第4册，上海：上海书画出版社，1992年，第684页下。

③ [清] 戴熙撰：《习苦斋画絮》卷2，清光绪十九年刻本。

④ [清] 方薰撰：《山静居画论》卷下，清嘉庆刻不知斋丛书本。

距离。这样，师古才能出新，照亮自家面目，实现运法的价值。凡是富有创新意识艺术家，往往不与前人笔法相似，他们追求的是彼此精神的相通。古与今、人与我性情接近，却不能停留在模仿雷同。以意运法，意在笔先，不能囿于传统，而要彰显个人性情。本源之心毫无差别，具体作用各不相同。心有迷悟之分，对于法度的态度也就不同。以意运法，就是不失本心，自觉自悟，开启妙悟之心，拾取自家宝藏。百丈怀海说：“读经看教，语言皆须宛转归就自己。但是一切言教，只明如今鉴觉性。自己但不被一切有无诸境转，是故道师；能照破一切有无境法，是金刚印，有自由独立分。”^① 禅师认为，习禅参修，乃至日常行为，都要重视生命的觉性，成就自己，不被境转，不为物迁，才有自由独立可言。艺术家特立独行，运法时自由独立。书写己意，展现自己的个性，起用心灵的法则。以意运法，否认了成规习见的绝对地位，这对于重创造、讲体验、追求生命精神的中国艺术，具有不可低估的意义。

以意运法，不落他人窠臼，这就要求既师法传统，又能权宜善化。变通古法，化古为今，故不失自家面目。既有的传统和法则可资参考，但是，这些传统和法则再好，终究不能替代自家的面目。艺术要抒发性灵，融入个体的生命体验，必须师法而善化，处理好经与权、法与化的关系。中国古代权变论的渊源在法家、兵家和儒家，不过，石涛等在艺术论中谈权变之道，注入了活泼泼的禅理，主张以意运法，独立创造，不囿于已有的传统和法则。具体到艺术运法领域，面对前人留下的传统，后人不可熟视无睹，更不能全盘接受。从经而不知权，师法而不善化，只会深陷于泥古的圈套。只知古而不知今，满足于媚人而不知悦己，纵然酷似某家，也不过是食取某家之残羹罢了。处处以祖宗之法为原则，如同坐井观天，不登艺术创造之堂奥，必定难成大器。我之为我，须有我之面目在。不为某家所役，而能化某家为我所用。中国艺术推重权变，讲究适时而变，师古而善化，法古以开今，变通以成家。

在中国艺术史上，凡是有所作为的艺术家，都知权善化，富有创新意识。权变论并没有抛弃古法，否认尊受的意义。尊而守之，化而用之，

既不自弃，也不自缚，方是正道。石涛运法，独标胸臆，抒发性情，书写己意，成一家之法。他有“瞎尊者”“膏子肓”“头白依然不识字”等印文，对既有的传统和法则持质疑的态度。石涛极力破除传统和法则对精神的束缚，突破知识理性等对心源的困扰，以直切了当的生命体验介入艺术创作的当下情境。石涛自跋：“吾今写此二十四幅，并不求合古人，亦并不定用我法，皆是动乎意，生乎情，举乎力，发乎文章，以成变化规模。”^② 每次艺术运法都意味着独特而唯一的审美体验的展现，无从复制。运法不能依赖他人，也并不一定只用我法，而是要依据具体的情境灵活而行。不泥古，不执我，融入个性化的风采，自成变化规模。会当凌绝顶，一览众山小。

郭若虚论画，有“气韵非师”之说。这个说法的大意是，谢赫绘画“六法”中的其他画法都可通过后天习得，唯独气韵天生，不可师法。气韵是艺术家天赋、资质、禀性的自然流露，各不相同，无法强求。这种看法得到了后代的普遍认同。清初恽南田说：“笔墨可知也，天机不可知也；规矩可得也，气韵不可得也。以可知可得者，求夫不可知不可得也，岂易为力哉？昔人去我远矣，谋吾可知，而得者则已矣。”^③ 恽南田把规矩和笔墨归为一类，把天机和气韵归为另一类。规矩包含法度，此为古法，可以师法；天机和气韵“不可知”并“不可得”，不可强求。法度是一把双刃剑，既可束缚心灵，又能为己所用，关键在于以怎样的态度对待它。郭若虚提出此说，颇有重视艺术运法的用意。气韵非师，法自我立，在古法之外求生路，在模仿之外获取灵感。气韵非师，发自天性，非学所及，必在妙悟。

宋代以来，中国艺术家对待模仿的态度也深受文字禅的启发。从北宋临济宗的汾阳善昭起，禅门开始流行以古德的话语，即公案为参禅的典籍依据，禅师们借此领悟前人的智慧，也以此作为判断僧众是否开悟的参考。这就是禅宗史上的

① [南唐] 静、筠二禅师编撰，孙昌武等点校：《祖堂集》，北京：中华书局，2007年，第643页。

② [清] 石涛作《为王封谿作山水册》之《移舟泊渡》，纸本，水墨，东京东山藏。

③ [清] 恽格撰：《南田画跋》卷2，《画鉴》，芋园丛书本。

“文字禅”，或称“看话禅”。后来，临济宗杨岐派的禅僧大慧宗杲对文字禅表示不满，提出参究公案的某些语句话头，杜绝思量分别，借此扫荡知见。他还主张参究活句，不参死句。依照文字禅的宗旨，面向审美传统和艺术经典，关键不在于超越历史影响带来的焦虑，而在于审美心境是否活泼通透。师古意在开今，推陈贵在出新，古法如能活用，也是甚深境界。

三、当下生成

超越知识理性的桎梏，解构陈规习见的普遍有效性，从而彰显法度当下生成的意义，这是禅宗法度论的题中之义。禅宗视法度为幻有，注重法度的当下即是，这与儒家和道家的法度论不同。大乘佛教有法空和我空之说，就是要破除法执。事物因缘而有，如幻如化，执定五蕴为实有，称为法执。破除法执，是指参透事物的虚空特质，解构人对传统和法则等的依赖与迷恋。五蕴、六尘因缘而有，幻化而在，不离性空之实。既有的审美传统和法则是否有效，应从特定的生命体验出发，而不是屈服于过往的历史经验。单刀直入，不假外求，直切心源，当下即是。苏轼指出，王安石有“无法之法”之妙，其书法不可学，学之不得其法。苏轼寄情书法，游戏笔墨，往往不拘成法，随兴而就。黄庭坚深表赞许：“夫惟天才逸群，心法无轨，笔与心机，释冰为水。立之南荣，视其胸中，无有畦畛，八窗玲珑者也。吾闻斯人，深入理窟，槎研囊笔，枯禅缚律，恐此物辈，不可复得。”^①文人艺术注重创新，最忌律缚。天才之作大多毫无心机，不守成法，不落轨则。在审美活动中，究竟应该如何运法，这根本没有现成的法度。艺术运法要根据艺术家的性情才气而行，不在字体模拟之间。心有所感，神有所触，信手拈出，自然高妙。

据禅宗典籍记载，历代佛祖把正法眼藏授予后代继承者时，多留有法偈作为印证，其中含有对传统、规则和法度等的思考。这些佛偈内涵稍异，但是，它们主要是在阐述万法皆空、觉悟真性等佛理。佛法是佛祖为了教化大众而采取的权宜说法，禅宗对此加以解构，要求僧徒超越封闭的心灵状态，复归鲜活的艺术世界，重视个人的生命体验，以无尽藏心为源，以妙悟之心为用，

传法，受法，运法。这种思想深植于中国艺术家的心灵深处。前人在艺术创作时运用的具体法则，或通过理论思考总结出来的法度观，不能直接作为艺术运法的笔头灵气，需要在传统之中融入个人的当下体验。艺术法度凝结着独特的生命体验，它是个人性情的真实写照。

江山代有人才出，各领风骚数百年。独领风骚者，必有自家精神，必以独特的面目出之。法度当下生成，随机妙用，这与南宗禅超越知识边见，摆脱逻辑推理的桎梏契合。大珠慧海禅师说：“对面迷佛，常劫希求，全体法中，迷而外觅。是以解道者，行住坐卧，无非是道。悟法者，纵横自在，无非是法。”^②大用现前，不存规则。随机运法是在艺术创作过程中杜绝推寻，不假思量，纵横自在，心中无法，而又无法不备。视法度为幻有，突出了法度的偶然性和随机性，它要求超越逻辑理路，开启自身的生命体验。法则是人对事物的命名，它既然是心智所行，就必然有所依据。事物都有其存在法则，法则属于善巧方便，随缘说法，不可拘执，无法依凭。

普通经验是人们经历世事之后心中存留的记忆，或是对过往经验的理性总结，它属于过去已知的可以识别的认知领域。经验具有可记忆性，符合生活逻辑和认知理性。同时，有些超然的经验却不是记忆的结果，无法用生活经验和逻辑运思进行识别。艺术运法接近后者，更适宜称为运法体验，而不应视为审美经验。根植于历史的知识经验，由记忆总结出来的法则和传统，并不能直接移植到当下鲜活的审美情境，如果要使它们发生作用，离不开转识成智的妙悟工夫。有些艺术家试图从当下的情境中抽身而出，仅仅凭借过去的生活经历、经验知识应对当前的情境，这种旁观者的做法难以真正领略艺术运法的妙谛。在他们看来，艺术创作是过往经验的再现或重复，不过是普通生活经验的间接运用。这样看待艺术法度，难免过于僵化和简单化了，并不能保障审美现场的安全抵达。每次艺术创作都是一次全新

① [宋]黄庭坚著、刘琳等校点：《黄庭坚全集》第1册，成都：四川大学出版社，2001年，第299页。

② [宋]普济著、苏渊雷点校：《五灯会元》，北京：中华书局，1984年，第157页。

的精神历险，逻辑推理无法提供实际运法的有效策略，艺术运法不是过往经验的再现，也不是既有法度的必然延伸。因此，要放下旁观者的身份，介入直切而新鲜的审美现场，而不是盲目地服从、模仿那令人压抑的、而又不断地被正统艺术史家强化着的传统。这样，当下的审美现场才展现出它存在的意义。艺术运法的当下生成，就是指通过消除现场与历史、经验与体验等的冲突，重新建构属于当下审美情境的法度、秩序和规范。

四、法无定法

禅宗的法度论有一个总纲法门，就是法无定法。禅宗认为，传统、法则、规范等都是心识的作用，人们习惯以知识理性的方式命名事物、规定世界。其实，知识理性并不可靠，发于心源的法度和规范都毫无实体。禅宗要解除知识理性的困扰，不落知或无知的边见，杜绝缘虑之心，照亮心中灵明。或者说，它要破除知识理性对精神的束缚，还原人作为生命个体的自由。

大乘佛教认为佛说不可说、不可取，因无法故有差别。如来说法，只是随机而用，权宜方便，事过境迁，便当舍弃。一切有为法，如梦幻泡影，虚空不实，这已成为禅门的共识。禅宗公案提到，既不应执著经论文字，又不能完全排斥经典，堕入虚无之途。把权威说法视为金科玉律，不敢越雷池半步，同属荒谬可笑。禅宗有“心迷《法华》转，心悟转《法华》”的说法^①。这表明不能被佛经文句所缚，觉者应不泥经、不执古。似孤峰般独立无依，如白云般逍遥自在，就是心转《法华》的境界，彻底觉悟，获大自在。

禅宗文献有段世尊与外道关于“定法”和“不定法”的对话：“昨日定，今日不定。”^②这是禅宗法度论的思想渊源。所谓“定法”，是指有法可依，这对于初入禅门的修行者来说，是切实可行的。佛经是参禅悟道的必要工具和有效路径。然而，佛经毕竟只是权宜之计，方便说法，其内容再丰富，内涵最深刻，境界再高超，始终无法替代禅师的亲身体验。考虑到佛经的局限性，佛教以无法接利根之人，以有法为其次立法。“不定法”是说，参禅悟道不能囿于固定之

法，而应根据自身的情况选修合适的经典，还应依照特定的觉悟情境采用合适的禅修法门。

禅宗讲法无定法，这不是否定法度的存在，而是说不存在确定之法，无不变之法，无法即活法，也就是不拘成法。昙颖禅师说：“才涉唇吻，便落意思。尽是死门，俱非活路。直饶透脱，犹在沉沦。”^③禅师们寻求觉悟之道，拒绝死门，但参活句，不执死句，不涉唇吻，不守门户，活参活用，不入俗套。这样才能成就真正的觉悟。

在禅宗看来，艺术法度犹如事物的存在，因缘而有，缘起而成，缘灭归空，实无自性，假名不实。禅宗直指法度的虚不实，不是指法度虚无或不存在，而是强调法度以真空幻有的样态存在，因此，在对待传统和法则时，就应心无执念，心境自在。定法即死法，心法即活法，反对参死句，提倡运活法。参禅悟道有活路，行文游艺忌死句。这是南宗禅的法度观念，它深植于宋代以来的艺术论中。葛天民论诗：“参禅学诗无两法，死蛇解弄活泼泼。”^④学诗当识活法，规矩具备，却又变化神速，出于规矩之外。有法却无定法，无定法却不失法度。活法既不循规蹈矩，又非毫无法度，它在定与不定之间求活路，故能流转如弹丸。禅法活泼泼，诗法亦如禅法，这是以禅论艺的常见路数。赵宦光论书：“法如禅机，笔如辨才，处处生涯，头头活泼，方是流转不穷。”^⑤落笔无定法，活法处处生，这是一种挥洒自如、纵横驰骋的运法境界。很多艺术家都能参透艺术运法的真谛，不沾不滞，心无取舍。不取法，不取非法，不舍法，不舍非法。法度遍在，心物无间，法不用求，当下即是。对于艺术运法而言，由于艺术家的个性、素养、体验等各不相同，不可能存在固定不变的法则。同时，艺术运法还需要结合特定的审美情境而定。只有家数门庭抛开，非与非法且置，才能法由心生，以意运法，当下圆成，活泼自在。

① [元] 宗宝编：《六祖大师法宝坛经·机缘品第七》，高楠顺次郎等辑：《大正藏》第48卷，第395页下。

② [宋] 普济著、苏渊雷点校：《五灯会元》，第6页。

③ [宋] 普济著、苏渊雷点校：《五灯会元》，第719页。

④ [宋] 葛天民撰：《寄杨诚斋》，[清] 曹庭栋编：《宋百家诗存》，清乾隆六年刻本。

⑤ [明] 赵宦光撰：《寒山帚谈》卷下《了义》八，卢辅圣主编：《中国书画全书》第4册，上海：上海书画出版社，1992年，第109页上。

法度是人对事物秩序感的规定，它本身并不存在先天的合法性。法度意味着效法、仿效和常规，同时，它又含有废除这层意思，二者截然相反^①。任何法则都只不过是方便法门。法度既非实体，又以特定的形式存在，或显现为某种形相，具有某种规则。形相或方或圆，始终不离规则。这些规则和形相依赖事物而存在，体现出一定的秩序感。徐上达论印：“布置无定法，而要有定法。无定法，则可变而通之矣；有定法，则当与时宜之矣。是故，不定而定者安，定而不定者危。去危即安，乃所以布置也。”^②篆刻之法，在于定与不定之间。所谓“无定法”，是指不存在先天的章法和规则，印法必须经由篆刻家的心境而生，刀法生活，神妙不测；篆刻“有定法”，是指它与艺术创作活动相关，必须遵循一定的审美原则和表现技法。究竟如何用法，要结合印文字体、结构、布局等因素而定。无法与有法，始终不可把捉，妙在离合之间，贵在有无之际。

法无定法，不可执著，对此，妙悟之心显得尤为重要。任何法度都属于权宜之计，随机起用，不足以囊括宇宙造化的无尽生机，无法传达天地万物的真实面目。然而，任何艺术都不能彻底离开法度，无规矩不成方圆，无法度不成艺术。视法度为幻有，并没有放弃法度，而是指万法皆空，不能执定确定不变之法。心境虚空，情无所执，才能运法自如。运法要师法古人，借鉴他者，更要师法造化，臻于融汇化合、不加拣择的境地，做到心无取舍，任运成法。这时，古/今、人/我、心/法等种种对立彻底泯灭，笔笔皆从性情流出，字字都是般若映现。超越规矩，合乎自然，破除成法，心法双泯。无心于法，无法不备，无心立法，无法不立。行住坐卧都是画，言行举止莫非诗。以此形容艺术运法的境界，远非一般擅长表现技法者所能至。

法无定法，幻法即活法，意在常法之外。因此，中国艺术追求法外之趣，以无意而运法。法外之趣，务必平淡天真，自然天成，有意为之，去之愈远。文人艺术最忌匠气、俗气、斧凿痕迹。书画写意，直显性情，运法自然，脱落尘俗。石涛说得很直切：“‘至人无法。’非无法也，无法而法，乃为至法。”^③既不舍一法，又不立一法，这是艺术运法的极境。石涛反复提倡“法无定法”“法自我立”，主张破除成规旧法，

这顺应了明清时期对艺术创新的迫切要求。石涛在扬州生活多年，他以无法为至法，这种法度意识对后起的“扬州八怪”产生过直接的影响。这批画家是清代艺术创新派的代表，他们画法怪异，风格独特，其中郑燮的影响最大。他非常敬佩石涛，在法度意识方面也深受其影响。郑燮轻法度，尚意趣，不泥古法，不执己见。他说：“揭天揭地之文，震电惊雷之字，呵神骂鬼之谈，无古无今之画，原不在寻常眼孔中也。夫画以前，不立一格，既成以后，不留一格。”^④无论是哪种艺术，在创作过程中都没有足以依凭的法则，艺术家只能设身处地，随机运法。不以既有的法则限制运法，不以既往的秩序横亘心胸，以无意为己意，神会于笔精墨妙之外。天机勃露，逸趣横生。非古非今，唯活是从。

总之，禅宗的法度论深植于中国艺术家的精神世界，并在他们的艺术创作与批评中表露出来。深受禅宗法度论的影响，中国艺术形成了质疑与反思审美传统、文化秩序和艺术规则的法度意识。这是中国艺术注重创造精神的体现，对于高扬审美活动的创造性、培养独立的审美人格、突破单线进化的艺术思维，都有不可忽视的价值。任何艺术杰作都蕴含着某种独创性和独特性，同时，艺术运法也必须把握艺术史的基本情况，熟悉审美活动的游戏规则和评判标准。破除对成规旧法的迷信与盲从，还并不是艺术法度的最终目的，在解构的同时，更需要推动艺术史发展的有效建构。这就需要从特定的审美情境出发，合理地运用以往的审美传统、文化秩序和艺术法则，同时抛弃与终结那些陈旧过时的因素，并把艺术家的创新意识融入鲜活的审美现场。

（责任编辑 杨海文）

① 据清代吴大澂《说文古籀补》，“灋”通“瘕”，取废弃义。《管子·侈靡》：“利不可法，故民流；神不可法，故事之。”郭沫若注：“金文以‘法’为‘瘕’字，此两‘法’字均当读‘瘕’。”

② [明]徐上达撰：《印法参同》，韩天衡编：《历代印学论文选》，杭州：西泠印社，1985年，第143页。

③ [清]石涛撰：《苦瓜和尚画语录·变化章第二》，知不足斋丛书本。

④ [清]郑燮著、卡孝萱编：《郑板桥全集》，济南：齐鲁书社，1985年，第220页。

作为内在批判的批判理论：关于最好形式的争论

..... [意] A. 费拉拉 [爱尔兰] M. 库克 / 著 贺翠香 / 译	1
黑格尔、马克思与古典政治经济学	白 刚 9
空间视域下的民族国家	林 青 17
弱者的民主制还是强者的等级制	
——政治哲学中的尼采与虚无主义问题	陈 浩 23
克服现代性－虚无主义的一种尝试	
——论卡尔·洛维特对该问题的思考	李哲军 31

医疗卫生改革的问题与出路：毛泽东“六二六指示”的崭新探索	李 玲 36
毛泽东医疗卫生思想和实践及其现实意义	李 玲 江 宇 39
新中国的卫生政策变迁与国民健康改善	傅虹桥 44

理解海德格尔形式显示方法的语言路径	张祥龙 51
语言与海德格尔思想方法的形成	蔡祥元 53
生活形式与可能性之指引	
——论海德格尔“形式指引”思想的纵深维度	李 俊 60

两种类型的“基督教哲学”	Winfried Löffler/著 蒋 佳/译	68
思的内在性与超越		
——列维纳斯对原初经验的现象学考察及其伦理学与神学效应	林华敏	76

麦金太尔早期马克思主义伦理思想的批判与建构	张永刚 刘卓红	84
服从的责任		
——艾希曼审判中的道德困境及出路探寻	徐 亮	90

“天地君亲师”：儒家精神信仰思想的现代转化	黎红雷	97
一个文化再解释的成功范例		
——以康有为“大同”理想为中心	王四达 董四代	107
中华帝国晚期儒学现代化的历史脉络		
——围绕“儒学现代化版本”问题的思考	刘 宏	112
众生平等与安忍宽容		
——佛家思想的合理内核及其现代价值	平 飞	117
法无定法：禅宗法度论的审美意蕴	汤凌云	123

Critical Theory as Immanent Critique: A Dispute as to the Best Version	<i>Maeve Cooke and Alexandro Ferrara Trans. He Cuixiang</i>	1
Hegel, Marx and Classical Political Economics	<i>Bai Gang</i>	9
Nation-state's Spatial Dimension	<i>Lin Qing</i>	17
Democracy of the Weak against Hierarchy of the Strong: Nietzsche and Nihilism from the Perspective of Political Philosophy	<i>Chen Hao</i>	23
An Attempt to Overcome the Problem of Modernity-Nihilism: Karl Löwith's Case	<i>Li Zhehan</i>	31
The Problem of and Solutions to Health Care Reform in China: A New Exploration of Mao Zedong's Mandate in the 1960s	<i>Li Ling</i>	36
Mao Zedong's Health Care Reform: Thoughts, Practice and Practical Repercussions	<i>Li Ling Jiang Yu</i>	39
Changes of Sanitary Policies and Public Health since the Founding of the People's Republic of China	<i>Fu Hongqiao</i>	44
On the Linguistic Approach to the Understanding of Heidegger's Formal Indication ...	<i>Zhang Xianglong</i>	51
Language and the Formation of Heidegger's Way of Thinking	<i>Cai Xiangyuan</i>	53
The Form of Life and the Indication of Possibilities: The Vertical Depth of Heidegger's "Formal Indication"	<i>Li Jun</i>	60
Two Types of Christian Philosophies	<i>Winfried Löffler Trans. Jiang Jia</i>	68
Interiority and Transcendence of Thinking: Levinas' Phenomenological Look into Primordial Experience and Its Ethico-theological Effects	<i>Lin Huamin</i>	76
Critique and Construction of MacIntyre's Earlier Marxist Ethical Thoughts	<i>Zhang Yonggang Liu Zhuohong</i>	84
The Responsibility of Obedience: Moral Impasse and Exit Regarding Eichmann Trial	<i>Xu Liang</i>	90
The Modern Metamorphosis of Confucian Belief	<i>Li Honglei</i>	97
A Successful Example of Cultural Reinterpretation: Centering on a Survey of Kang Youwei's Ideal of <i>Datong</i> (Universal Homogeneity)	<i>Wang Sida Dong Sidai</i>	107
The Historical Context of Confucianism Modernization in the Late Imperial China: Centering on the Problem of "Confucianism Modernization"	<i>Liu Hong</i>	112
Equality and Tolerance of Everyone and Everything: Buddhism's Rational Core and Modern Significance	<i>Ping Fei</i>	117
Rule in the Absence of Constant Rule: Zen Buddhism's Thoughts about Rule and Its Aesthetic Implications	<i>Tang Lingyun</i>	123