

《资本论》与抽象统治：当代价值形式学派的贡献与反思

鲁绍臣*

【摘要】当代西方马克思主义学者中，阿尔都塞学派和有黑格尔传统的价值形式学派都对传统马克思主义基于劳动时间和价值量的劳动价值论提出了批评，本文先简约介绍了阿尔都塞的思路，随后详细介绍了当代，特别最近几年价值形式学派的理论贡献，最后从主体性抵抗、结构性矛盾、和结构性对抗三个视角，分析了价值形式学派的局限和不足。

【关键词】劳动价值论；价值形式；抽象统治

中图分类号：B565.59 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)06-0001-10

一、阿尔都塞对传统劳动价值论的批判

经典的马克思主义通常将马克思的《资本论》描述成古典政治经济学，尤其是大卫·李嘉图“劳动消耗”及“劳动包含”劳动价值理论的继续、“修正”或辩证“发展”。列宁和葛兰西是这类主张的代表。列宁指出：“亚当·斯密和大卫·李嘉图通过对经济制度的研究奠定了劳动价值论的基础。马克思继续了他们的事业。他严密地论证了并且彻底地发展了这个理论。他证明：任何一个商品的价值，都是由生产这个商品所消耗的社会必要劳动时间的数量决定的。”^①葛兰西写道：“据我看，正是实践哲学把李嘉图的学说变成了哲学的语言，因为实践哲学赋予他的发现一种通用的性质，并且适当地把这些发现推广到全部历史上面去，从而自己在创造新的世界观时，首先利用了它们……从某种意义上说，实践哲学等于黑格尔加大卫·李嘉图。”^②从而把马克思等同于古典政治经济学家，区别最多就在于，古典政治经济学将特定历史时代的资本主义特征理解为对整个人类史的抽象特性。而马克思反复告诫自己的研究是“从分析一定的经济结构

得出的，而不是从空谈‘使用价值’和‘价值’这些概念和词得出的。”^③或者说是“古典政治经济学的缺点和错误是：它把资本的基本形式，……不是解释为社会生产的历史形式，而是解释为社会生产的自然形式，”^④即阿尔都塞所说的，“马克思从《哲学的贫困》到《资本论》对古典经济学提出的根本责难，是指古典经济学对资本主义经济范畴的非历史的、永恒的、固定不变的和抽象的概念。”^⑤就如马克思在《大纲》中指出的那样：“价值这个经济学概念在古代人那里没有出现过……价值概念完全属于现代经济学，因为它是资本本身的和以资本为基础的生产的最抽象的表现。”^⑥

但是，阿尔都塞指出，“这一批判不是马克思的最终真正的批判。这个批判是肤浅的、含混不清的，而他的整个批判要远为深刻得多。”^⑦因为马克思同斯密和李嘉图的关系绝不能仅仅看作是黑格尔同古典哲学的关系，马克思并非仅仅让李嘉图动起来，历史起来。马克思对李嘉图主义的真正超越，在于价值概念在马克思那里是“不可计量的”、“没有数量上的规定”，是一种关系，一是种劳动力消耗的劳动，而非“决定于劳动时间”和“劳动包含”的李嘉图主义。“马

* 作者简介：鲁绍臣，哲学博士，（上海 200433）复旦大学哲学学院教师、当代国马克思主义研究中心助理研究员。

① 《列宁专题文集：论马克思主义》，北京：人民出版社，2009年，第69页。

② 参见葛兰西：《狱中札记》，北京：中国社会科学出版社，2000年，第313页。

③ 《马克思恩格斯全集》第十九卷，北京：人民出版社，1963年，第414页。

④ 《马克思恩格斯全集》第二十六卷第三册，北京：人民出版社，1974年，第556页。

⑤ 路易·阿尔都塞等：《读〈资本论〉》，李其庆等译，北京：中央编译出版社，2001年，第100页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第四十六卷下册，北京：人民出版社，1980年，第299页。

⑦ 路易·阿尔都塞等：《读〈资本论〉》，李其庆等译，北京：中央编译出版社，2001年，第101页。

克思明确认为是他的发现以及他的全部经济分析的基础的那些概念,例如价值和剩余价值的概念,显然就是受现代经济学家激烈批判的概念……在实质上却是非经济的、‘哲学的’和‘形而上学’的概念……这些概念是表现非经济现实的‘无针对性的’概念……经济学家所指责的马克思理论上的缺陷和弱点恰恰是马克思的力量所在。同时,也正是这一点构成了马克思同他的批评者以及某些最亲近的拥护者的根本区别。”^①正如马克思本人所言,商品体的价值“对象性不同于快嘴桂嫂,”“连一个自然物质原子也没有。因此,每一个商品不管你怎样颠来倒去,它作为价值物总是不可捉摸的。”^②

阿尔都塞自己的问题在于,为了避免退回到马克思政治经济学批判所反对的哲学框架,阿尔都塞曾建议跳过《资本论》开篇三章的阅读,以避免拜物教思想中透露出的青年马克思的异化思想和黑格尔的本质主义影子。但詹姆逊在《重读〈资本论〉》中则指出,若是“砍掉对价值理论的阐述,《资本论》就会变成一篇平庸的经济学论文,不会比它毁灭性地进行分析 and 批判的普通政治经济学著作高明多少。”^③阿尔都塞将马克思的价值形式分析视作是黑格尔主义对马克思的影响,否认马克思的真正创新在于他的货币价值形式理论与资本主体观,因此并没有完全理解价值形式分析对李嘉图主义的价值“劳动消耗观”的重要批判意义。认为写作《1844年经济学哲学手稿》时期的马克思哲学“实际上是要用费尔巴哈的假唯物主义把黑格尔的唯心主义‘颠倒’过来。”^④实际上却是打着费尔巴哈提问方式的印记向着黑格尔的倒退,这使得阿尔都塞未能对萌芽于《1844年经济学哲学手稿》,成熟于《资本论》中的价值形式理论进行深入的解读。^⑤

二、价值形式学派的兴起

马克思对古典政治经济的批判是多方面的,最为重要的方面在于,马克思并不像古典政治经济学家所主张的那样,认为价格可以不依赖于其形式也就是不依赖于货币、仅凭社会必要劳动时间就可以得到计量。在他看来,资本主义之为资本主义,核心特征就在于“劳动产品的价值形式

是资产阶级生产方式最抽象的、但也是最一般的形式,这就使得资产阶级生产方式成为一种特殊的社会生产类型,因而同时具有历史的特征。”^⑥我们看到,马克思之前的政治经济学家们过多地关注价值量的问题,而把价值形式看成一种完全无关紧要的东西或商品本性之外的存在的东西,他们揭示了这些形式所掩盖的内容。却无法理解和回答为什么这一内容采取这种形式呢?为什么劳动表现为价值,普通劳动者为什么越生产越贫困?即古典政治经济学完全不能理解劳动同货币的关系。“古典政治经济学的根本缺点之一,就是它始终不能从商品的分析,而特别是商品价值的分析中,发现那种正是使价值成为交换价值的价值形式。”^⑦即不能从可感觉的商品中发现超感觉的、很古怪的,“充满形而上学的微妙和神学的怪诞”的存在。那么作为商品秘密的价值的形式又是什么?马克思在其他地方明确指出,“商品的价值形式的发展、归根到底是货币形式即货币的发展。”^⑧

问题的关键亦不在于作为内容的外观形式,更在于这种形式对内容的建构性作用,或者说这种形式是内在性的。据巴塔查里亚在《资本的谱系》^⑨一文中考证,前苏联哲学家鲁宾(Isaak Rubin)早在上世纪20年代的《论马克思的价值理论》^⑩一书中,就主张商品拜物教和工资形式

① 路易·阿尔都塞等:《读〈资本论〉》,李其庆等译,北京:中央编译出版社,2001年,第86—87页。

② 《马克思恩格斯文集》第五卷,北京:人民出版社,2009年,第61页。

③ 弗雷德里克·詹姆逊:《重读〈资本论〉》,胡志国、陈清贵译,北京:中国人民大学出版社,2013年,第9页。

④ 路易·阿尔都塞等:《保卫马克思》,顾良译,北京:商务印书馆,1984年,第16页。

⑤ 约翰·米利奥斯:《从阿尔都塞的视角反思马克思的价值形式分析》,《马克思主义与现实》2010年第5期。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第四十四卷,北京:人民出版社,2001年,第99页。

⑦ 《马克思恩格斯文集》第五卷,北京:人民出版社,2009年,第98页。

⑧ 《马克思恩格斯全集》第十九卷,北京:人民出版社,1963年,第414页。

⑨ Neeladri Bhattacharya, *Lineages of Capital, Historical Materialism*, 2013-4.

⑩ Isaak I Rubin. *Essays on Marx's Theory of Value*. Detroit: Black & Red, 1972.

并非仅仅是一个表象和欺骗，物与物之间商品拜物教的幻象形式的意义也并非在于其隐藏了真实的社会关系，实际上它正是资本主义社会关系得以成为可能的条件，或者说在资本主义社会，人与人的社会关系不得不表现为以货币为中介的物与物的社会关系。在这样的意义上，它是资本主义生产和交换所需要的必然的和构成性的在场，是原子化的个体达成社会关系的必要前提和平台。以往那些试图揭开拜物教的幻象以把握藏于其后的真实本质的努力往往不自觉地贬低了价值形式的构成性权力，并且在形式与内容之间再次形成不应有的二元区隔，从而看不到前资本主义与资本主义的最根本的差别。

从鲁宾而来的传统一方面将价值和剩余价值理解为历史上特定的社会关系形式，从1857—1858年的《政治经济学批判大纲》到1867年的《资本论》，马克思一贯坚持认为价值是资本主义生产关系的特有表现形式，劳动产品成为价值是因为它们是在资本主义关系框架之内被生产出来的。另一方面，他们更强调价值有必要以货币的形式体现出来，尤其是《资本论》第一卷第一篇中关于价值形式的分析，货币因而是资本（和价值）的最完美体现。^①“随着生产的社会性的增长，货币的权力也按同一程度增长……生产者在什么程度上依赖于交换，看来，交换也在什么程度上不依赖于生产者……发展造成了货币的似乎先验的权力。”^②货币的本质“在于人的产品赖以互相补充的中介活动或中介运动，人的、社会的行动异化了并成为在人之外的物质东西的属性。”^③马克思在穆勒《政治经济学原理》一书的摘要中亦指出，在与拥有者的个性完全无关的货币中，表现出异化的物对人的全面统治。^④通过货币，资本家对工人的统治，完成了从人对人向物对人的统治的转换。^⑤而所有研究马克思价值理论的“古典”方法都将其忽视了。应当说，这些马克思终生一以贯之，不断深入的见解是很深刻的。如果说马克思早期时还刚涉足经济学领域不久，因而尚不能对价值形式问题作精细而充分的论述，较多停留于现象描述的话，那么在《资本论》中，这个问题在理论上得到了完满的解决。

在当代对《资本论》的再解读中，除了发源

于鲁宾的价值形式学派外。齐泽克在《意识形态的崇高客体》中，从意识形态的视角，再次认为马克思在《资本论》中颠覆了形式与内容关系的传统解读思路，清晰地阐明了商品形式本身所具有的重要意义。在他看来，形式不再是对内容的彰显和反映，它本身统摄和创构了内容本身。古典政治经济学和传统马克思主义试图发现商品形式或价值形式背后隐藏内核的做法，反而错过了形式自身的秘密。因为“关键在于避免对假定隐藏在形式后面的‘内容’的完全崇拜性迷恋：通过分析要揭穿的‘秘密’不是被形式（商品的形式、梦的形式）隐藏起来的内容，而是这种形式自身的‘秘密’”^⑥。在齐泽克看来，马克思和古典政治经济学家的根本性差异，就在于马克思《资本论》第一版序言中就明确指出，他的主要目的并非是要揭示隐藏在商品形式背后的人类劳动的内容和商品价值量背后的劳动时间的内容，而是要提示商品形式这个几千年来看似简单，却从未得到真正解答的未解之谜。马克思通过精辟的科学分析，终于第一次揭开了货币的来源和本质这个“千古之谜”。

在齐泽克看，马克思在《资本论》中总是在肯定古典政治经济学的贡献的同时，指出他们的缺陷所在。比如在第1卷中，马克思明确指出“价值量由劳动时间决定是一个隐藏在商品相对价值的表面运动后面的秘密。这个秘密的发现，消除了劳动产品的价值量纯粹是偶然决定的这种假象，但是决没有消除价值量的决定所采取的物的形式。”^⑦在齐泽克看来，古典政治经济学家的问题在于研究方法的问题，导致痴迷于对劳动

① 约翰·米利奥：《从阿尔都塞的视角反思马克思的价值形式分析》，《马克思主义与现实》2010年第5期。

② 《马克思恩格斯文集》第八卷，北京：人民出版社，2009年，第43页。

③ 《马克思恩格斯全集》第四十二卷，北京：人民出版社，1979年，第18页。

④ 《马克思恩格斯全集》第四十二卷，北京：人民出版社，1979年，第29页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第四十九卷，北京：人民出版社，1982年，第48页。

⑥ 齐泽克：《意识形态的崇高客体》，季广茂译，北京：中央编译出版社，2002年，第15页。

⑦ 《马克思恩格斯文集》第五卷，北京：人民出版社，2009年，第93页。

时间这一隐藏在商品形式背后的内容的迷恋，而忘记去探究商品形式这一资本主义经济细胞形式自身的秘密。但马克思认为这是由于他们资本主义辩护士的立场所决定的，以至于只停留于价值，而不探讨价值成为价值的社会历史形式。

克里斯·亚瑟（Chris Arthur）是这一解读模式中的另一个代表性人物。他在《新辩证法和马克思的〈资本论〉》一书中同样拒绝了传统马克思主义从劳动价值论引出剥削的路径：“劳动创造了某种实在的东西，即价值，然后价值被侵占。”^① 比如恩斯特·曼德尔就认为：“对马克思而言劳动就是价值”^② 亚瑟的反驳文本依据是马克思在《1857—1858 经济学手稿》中明确指出：资本主义的“经济关系……随着劳动越来越丧失一切技艺的性质，也就发展得越来越纯粹，越来越符合概念；劳动的特殊技巧越来越成为某种抽象的、无差别的东西，而劳动越来越成为纯粹抽象的活动，纯粹机械的，因而是无差别的、同劳动的特殊形式漠不相干的活动；单纯形式的活动，或者同样可以说单纯物质的活动，同形式无关的一般意义的活动。”^③ 劳动在资本主义社会日益成为“纯粹抽象的活动，纯粹机械的，因而是无差别的、同劳动的特殊形式漠不相干的活动；单纯形式的活动，或者同样可以说单纯物质的活动。”^④ 而这一切的根源是价值形式的结果，因此试图解决“鲁宾困境”（Rubin dilemma）的一切努力都是徒劳的。即“不可能使抽象劳动的生理学概念与它所创造的价值社会属性统一起来”^⑤，劳动和价值之间不存在也不可能形成同构性关系，一切统一起来的努力都是徒劳的：并不是抽象劳动构成了货币与资本，相反，是货币化或者说交换关系使得劳动变得抽象化，因此，只有完成对资本的形式规定性的理解才能深入到劳动生产之中去，否则就可能只能看到资本主义的表面现象。即在资本主义社会，劳动不是积极性的存在，劳动一直是被资本所指挥和命令的被动性存在。曼德尔和传统马克思主义者一样，忽视了劳动价值论中价值形式的重视性。^⑥ 因为只有价值形式的背景下，被剥削的劳动才构成了价值的真实内容，价值规律也并非起源，而只能在资本主义总体性的形式规定性中才得到理解。

亚瑟认为马克思把劳动双重性的讨论放在价值和货币形式的讨论之前，是容易引起误解的，他认为在没有将作为形式规定性的货币概念化前，没必要回到劳动问题。亚瑟在《抽象劳动的实践之真》^⑦ 一文中进一步指出，与斯密认为价值是具体劳动的凝聚不同，马克思把资本主义的生产过程描述为价值赋形（form-giving）的活动，对具体劳动形成实质统摄（real subsumption）。在资本主义社会，生产商品的具体劳动总是从属于价值增殖的，而具体劳动仅仅是指资本为了更大的增殖而进行的科层布局和分工。总之，在亚瑟看来，资本主义社会不存在具体劳动和抽象劳动这两种不同形式的劳动，只存在承载着资本时间的物质劳动。作者进而分析了拜物特征（fetish-character）和拜物教的关系。就前者来说，当某物获得了由社会形式赋予的客观权力，此物就获得了它的拜物特征。这里的拜物特征不是一种思想的规定性，而是一种现实的规定性，有着“抽象的物质性”，并非是错误的认识。而拜物教则是一种误认，当人类活动的现实规定性在社会意识中被认为是自然规定性的时候，拜物教产生了。类似的分析也适用于拜金主义，金钱作为抽象的价值载体，本身具有拜物特征，当把金钱拥有的社会权力属性理解为金银本身的自然属性时，就产生了金钱主义拜物教。

穆里在《无可避免的危机：反思巴克豪斯和

① Christopher John Arthur. *The New Dialectic and Marx's "Capital"*, Historical Materialism Book Series, Leiden: Brill. 2004, p. 45.

② Ernest Mandel. "Karl Marx" in *The New Palgrave: Marxian Economics*, edited by J. Eatwell et al., London and Basingstoke: Macmillan. 1990, p. 11.

③ 《马克思恩格斯全集》第三十卷，北京：人民出版社，1995年，第255页。

④ 《马克思恩格斯全集》第三十卷，北京：人民出版社，1995年，第255页。

⑤ Isaak I Rubin. *Essays on Marx's Theory of Value*. Detroit: Black & Red, 1972, p. 135.

⑥ Christopher John Arthur. *The New Dialectic and Marx's "Capital"*, Historical Materialism Book Series, Leiden: Brill. 2004, p. 55.

⑦ Christopher John Arthur. *The Practical Truth of Abstract Labour*, Riccardo Bellofiore, Guido Starosta and Peter D. Thomas eds. *In Marx's Laboratory: Critical Interpretations of the Grundrisse*, Brill, 2013.

〈大纲〉中马克思价值理论的发展》^①一文中也明确指出，马克思恩格斯从未简单地重视物质财富的生产和再生产本身，他们关心的是财富及其再生产的社会形式和目的。但是，马克思对价值形式的强调一直遭到忽视和误读，而最近几十年来对马克思价值理论的新辩证法派的解读改变了这一局面。这一改变可追溯到巴克豪斯写于上世纪60年代的“论价值形式的辩证法”一文。在穆里看来，价值的社会形式并不是具体财富生产的结果和对它的抽象，恰恰相反，其决定着生产什么和如何生产，或者说是其必不可少的重要部分。同样，对价值形式与社会特征的关系上，海里希的《马克思〈资本论〉三卷导论》也持类似的观点。认为传统马克思主义者最大的错误在于对马克思价值理论的实体主义误读，只强调劳动与价值的关联，没有看到价值形式的重要性，这样做，实际上是把马克思主义还原成了李嘉图主义。资本主义的核心特征是价值的形式化，劳动的生产采取了为交换而生产的商品生产形式。^②

三、价值形式学派对当代其他马克思主义学派的批评

价值形式学派同样对近年兴起的非物质劳动和“一般智力”概念进行了猛烈的批判，比如史密斯在题为《〈大纲〉中的“一般智力”及其超越》^③的文章中，认为意大利马克思主义者维尔诺（Paolo Virno）等人，将来源于马克思《大纲》中的“机器片断”（fragments on machine）的“一般智力”（general intellectual）一词大加阐发，认为我们应该从交换返回到生产，以便重新发现马克思的真正贡献。在维尔诺和韦尔切洛内（Carlo Vercellone）等人的解读中，传统马克思主义时间价值理论的前提是直接劳动被钟表时间所衡量，钟表时间又为社会财富提供了适当的衡量标准。而当代日益重要的创造性的劳动使得钟表时间不再能够衡量劳动的经济价值，因为商品的价值不再能够由内化于其中的钟表时间所衡量，而主要是由社会的科学技术所代表的一般智力以及个人的创造性劳动创造。因此，我们必须提出一套从劳动的时间价值理论向知识价值理论过渡的方案，将人考虑为首要的固定资本，这一

解释路径不同于传统的劳动价值论。

史密斯认为维尔诺等人虽然抛弃了从钟表时间出发的传统劳动价值论，认为“一般智力”才是理解当今资本主义的关键所在。但是他们仍然拘泥于“内容”的变化，而忽视了形式的重要性，从而不可能真正对资本主义形成批判。史密斯认为，维尔诺他们的错误在于混淆了价值与财富，或者说价值与使用价值之间的区别，不过是庸俗政治经济学的现代翻版。他们似乎假定，价值是由内化于产品的直接劳动时间的同质单位所决定，而今日的状况又使首要的生产力从劳动时间变成了一般智力，如果是这样，马克思的价值形式理论确实不再能够解释今日的状况。然而这种理解是片面的，从财富（wealth）的视角来看，马克思不仅强调科学技术的贡献，还强调自然力的贡献，比如他套用威廉·配第的话指出：“劳动是财富之父，土地是财富之母。”^④但马克思的价值理论的核心是强调商品的价值不是由劳动直接决定，而是由社会形式决定。即重点仍然是形式，而非内容。在资本主义社会中，不是劳动时间，而是货币为价值提供了唯一客观的社会标准。生产环节由同质的、无差别商品属性（货币）所中介，一般化的商品生产是资本主义体系最明显的特征。在史密斯看来，马克思的最重大贡献在于提出了形式规定性和拜物教的理论。货币和资本在资本主义社会不仅仅是社会生活的工具或流通手段，而且是一种具有本体论优先地位的形式规定性，影响着生活于其中的个体的意向与活动。正是对形式规定性的强调，马克思也发现了资本主义拜物教的奥秘，即将货币作为一般价值的尺度这一历史属性视为永恒和不可改变的自然规定性。总之，在史密斯看来，维尔

① Patrick Murray. *Unavoidable Crises: Reflections on Backhaus and the Development of Marx's Value-Form Theory in the Grundrisse*; Riccardo Bellofiore, Guido Starosta and Peter D. Thomas eds. *In Marx's Laboratory: Critical Interpretations of the Grundrisse*, Brill, 2013.

② Michael Heinrich. *An Introduction to the three volumes of Karl Marx's Capital*. New York, 2012, p. 49.

③ Tony Smith. *The "General Intellect" in the Grundrisse and Beyond. Historical Materialism*. 2013, Vol. 21 Issue 4, pp. 235 - 255.

④ 《马克思恩格斯文集》第五卷，北京：人民出版社，2009年，第58页。

诺等人虽然做了不少有益的创新，但却也严重低估了形式规定性和拜物教的强大性。

除了对意大利的自主马克思主义学派进行无情的批评外，价值形式学派还对哈贝马斯的规范伦理和交往理性理论，以及晚期主张自我技艺学的福科进行了驳斥。让人印象深刻的，首先是齐泽克在《意识形态的崇高客体》一书的引论中，对哈贝马斯的嘲讽。即“在哈贝马斯那里，我们得到了永不中断的交际，这是对普遍、透明、主体间的共同体怀揣的一种理想；当然，在这个理想后面掩藏着主体观念，是古老的先验反思主体（subject of transcendental reflection）的语言哲学版。在福科那里，我们得到的是普遍主义的伦理学，它导致了伦理学的美学化：每个主体都必须抛开任何普遍法则的支撑，建立他自己的自主模型（model of self-mastery）……就是说，创造自身，把自己当成主体生产出来，寻找他自己特定的生存艺术。”^①从而因为将主体视为能够控制激情、自我调停的力量，而把资本主义的社会形式视为意识形态的观念，而忽视了其客观性的强制一度。

齐泽克在《暴力》一书中指出，现代社会的真正主体是资本，而不是生活于其中的个体。资本是一头只顾自我生产的怪物，它像幽魂一样存在着。它并非是人们之间现实社会关系的抽象，恰恰相反，现实的人们生活于这一抽象之中。“这种‘抽象化过程’不仅存在于金融投机家对社会现实的错误认识之中，而且正是在决定物质性社会过程的结构的意义之上，这种‘抽象化过程’是‘真实的’：整个阶层的命运，有时甚至是整个国家的命运都可能被资本的‘自私自利’的投机之舞所决定，这种资本的投机之舞只会冷漠地以追求利润作为它的目标，丝毫不会顾及自己的整个运作会如何影响社会现实”^②。齐泽克认为马克思是对资本逻辑进行过深刻分析的理论家，马克思深刻地意识到，并非现实的物质生产和社会交往产生资本，而是“资本的自我驱动的形而上的舞蹈在操纵着整个表演，它是导致真实生活发展和灾难发生的关键所在。”^③齐泽克说：“参与商品交换行为的所有者都是‘实用唯我主义者’，他们忽略了他们行为普遍的社会综合维度，把它化约为原子化个体在市场中的偶然相

遇。他们行为的‘被压抑了的’社会维度，于是以一种与其相反的形式浮出水面，并作为普遍理性转而去观察其本性（作为自然科学概念框架的‘纯粹理性’的范畴网络）。 ”^④

当然，对于以货币的形式进行统治的资本成了资本主义社会的自动的主体、统治的主体。齐泽克有很多文献佐证，比如马克思确实明确指出：“价值不断地从一种形式转化为另一种形式，在这个运动中永不消失，这样就转化为一个自动的主体。……过程的主体，在这个过程中，它不断地变换货币形式和商品形式，改变着自己的量，作为剩余价值同作为原价值的自身分离出来，自行增殖着。既然它生出剩余价值的运动是它自身的运动，它的增殖也就是自行增殖。它所以获得创造价值的奇能，是因为它是价值。它会产仔，或者说，它至少会生金蛋。”^⑤“作为这一运动的有意识的承担者，货币占有者变成了资本家。他这个人，或不如说他的钱袋，是货币的出发点和复归点。这种流通的客观内容——价值增殖——是他的主观目的；只有在越来越多地占有抽象财富成为他的活动的唯一动机时，他才作为资本家或作为人格化的、有意志和意识的资本执行职能。……取利润的无休止的运动。这种绝对的致富欲，这种价值追逐狂，……无休止的价值增殖，为更加精明的资本家通过不断地把货币重新投入流通而实现了。”^⑥对这种实用唯我主义者的形象，马克思在《1844年经济学哲学手稿》中就已经从文化和意识形态的视角进行过感性的现象描绘：“依靠货币而对我存在的东西，我能为之付钱的东西，即货币能购买的东西，那是我——货币占有者本身。货币的力量多大，我的力

① 齐泽克：《意识形态的崇高客体》，季广茂译，北京：中央编译出版社，2002年，第2页。

② 齐泽克：《暴力》，唐健，张嘉荣译，北京：中国法制出版社，2012年，第12页。

③ 齐泽克：《暴力》，唐健，张嘉荣译，北京：中国法制出版社，2012年，第12页。

④ 齐泽克：《意识形态的崇高客体》，季广茂译，北京：中央编译出版社，2002年，第28页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第五卷，北京：人民出版社，2009年，第180页。

⑥ 《马克思恩格斯文集》第五卷，北京：人民出版社，2009年，第178页。

量就多大。”^① 并指出货币是现代社会的人们同自然界、同社会、同其他联结起来的纽带、黏合剂、化合力。甚至用美文学的语言指出货币可以把“冰炭化为胶漆”、“仇敌互相亲吻”。“把坚贞变成背叛、把爱变成恨……。”^② 在《资本论》中，马克思更为深刻地从生产方式和社会形式的视角指出，资本主义“这种生产方式的主要当事人，资本家和雇佣工人，本身不过是资本和雇佣劳动的体现者，人格化。”^③ “剩余价值的生产是生产的直接目的和决定动机。”^④

作为近年来日益获得英美学术界认可的新秀洛茨（Christian Lotz），他在《资本主义的图式：时间，货币和抽象的文化》^⑤ 一书中，认为货币在资本主义社会中的功能与康德式图式在传统观念论中的地位一样重要，它们都意味着无差别的抽象一般统治着差异的具体的对象世界。就如马克思所说：“货币是一般等价物，一般购买力，所以任何东西都可以购买，任何东西都可以转化为货币……一切东西可以为换取货币而让渡，那么一切东西也可以通过货币而取得……正如在上帝面前人人平等一样。”^⑥ 在这个意义上，作者同意阿多诺对资本主义的诊断：资本主义是抽象交换体系控制一切的社会。但作者也指出，阿多诺对抽象统治的批判还仅停留于交换价值的作用上面，没有认识到作为社会物质范畴的货币的强大性，因此社会物质的图式化并非由文化工业，而是由货币所驱动的。货币作为资本主义的价值形式，是所有社会关系得以组织起来的真正“太阳”，承担着支撑整个社会的本体论角色。货币是一种现实的抽象（real abstraction），对它的批判不仅是拜物教意识的批判，也是对社会现实的批判。“我们必须注意到这一抽象化的过程是一个在真实社会世界的真实过程，它有一辆撞翻你的车同样的本体论严格性。”^⑦ 卢卡奇的抽象，仍然停留于抽象劳动的层次上，而未能真正分析资本主义“价值形式”的客观性。作者对哈贝马斯批判理论的“规范”转向也持批评态度，认为它陷入了观念论和保守派的窠臼。作为社会物质图式的资本主义图式不能再仅仅被理解为认识论或精神的图式，货币及其流动形式为进入社会实在提供了可能性。换句话说，货币使得资本主义社会关系意义化和框架化，它是现代生活的现实

普遍性，是我们日益臣服于它的真实力量，也是构成了人类过去与未来之间联系的社会视域（social horizons）。通过信用、债务和金融，个体的想象力和记忆也日益被整合进并且依赖于资本主义的世界，这种整合性和依赖性与随着电子工业事件和脑科学的发展而与日俱增，它将使得人类欲望的渠道日益单一化为利润、增长和货币。就马克思的货币理论而言，它已构成一个完整的解释和批判系统：1、货币是可以购买任何东西的等价物；2、货币构成了异化和外在的权力，将个体变成自利的个体；3、货币具有将“物”的一切属性商品化的力量；4、货币将一切转化为工具性的存在；5、货币具有暴力性；6、货币变成了资本主义的新神圣物，新的上帝。

四、反思与批评

马克思确实将资本主义定义为自我繁殖的体系，认为“在完成的资产阶级体制中……使社会的一切要素从属于自己，或者把自己还缺乏的器官从社会中创造出来”^⑧。价值形式学派无疑抓住了资本主义这种有机形式的根本特征：前资本主义社会是建立在人对人的直接统治之上的，而资本主义是通过物的中介而实行的抽象统治。就如马克思所说，资本主义“在不论对材料的性质即私有财产的特殊物质还是对私有者的个性都完全无关紧要的货币中，表现出异化的物对人的全面统治。过去表现为个人对个人的统治的东西，

① 《马克思恩格斯文集》第一卷，北京：人民出版社，2009年，第244页。

② 《马克思恩格斯文集》第一卷，北京：人民出版社，2009年，第247页。

③ 《马克思恩格斯文集》第七卷，北京：人民出版社，2009年，第995页。

④ 《马克思恩格斯选集》第二卷，北京：人民出版社，1995年，第583页。

⑤ Christian Lotz. *The Capitalist Schema: Time, Money, and the Culture of Abstraction*, Lexington Books, Lanham MD, 2014.

⑥ 《马克思恩格斯全集》第四十六卷下册，北京：人民出版社，1980年，第368页。

⑦ Georg Lukacs. *The Ontology of Social Being: Marx's Basic Ontological Principles* volume 2. Translated by David Fernbach. London: Merlin Press. 1978, p. 40.

⑧ 《马克思恩格斯全集》第三十卷，北京：人民出版社，1995年，第236页。

现在则是物对个人,产品对生产者的普遍统治……私有财产……外化在货币中就获得感性的,甚至是物质的存在。”^① 马克思的上述论断甚至也可以在当代诸多学者那里得到回应和承认,比如阿伦特在《公共领域与私人领域》一文中,就认为“古代人将专制独裁统治……在社会——我们今天所理解的社会,期间社会秩序的顶端不再由专制统治者的皇室所构成——中被转化为一种非人统治。但是,这个所谓的“非人”并不因为失去了人格特征而终止其统治,……非人统治并不一定意味着没有统治;无疑,在某些特定的情势下,它甚至有可能成为最残酷、最暴虐的统治形式。”^② 当然,阿伦特的关注点是科层制,并未能抓住货币这个资本主义的真正核心。

问题的关键在于,不管是以货币,还是科层为核心的抽象统治中,是否真的是平滑、稳定而永恒的?胡迪斯认为这是价值形式学派最大的问题所在。在他看来,价值形式学派将资本或价值视为黑格尔的绝对主体是错误的,价值形式学派忘记了马克思是在讨论流通环节的时候才这样论述的。^③ 只看到此种特征的政治经济学家正是把利息视为生产过程本身之外属于资本的东西,而不是表现为这个生产过程本身的独特的规定性的结果,表现为同劳动无关,只是表现为一个资本家同另一个资本家的关系,“也就是说,表现为一种存在于资本对劳动本身的关系之外的、与这种关系无关的规定。因此,在利息上,在利润的这个特殊形态上,资本的对立性质固然得到了独立的表现,但是表现成这样:这种对立在其中已经完全消失,完全抽掉。利息是两个资本家之间的关系,不是资本家和工人之间的关系。”^④ 也正像他在《资本论》第2卷中所说的那样,“在资本家和雇佣工人的关系上,货币关系,买者和卖者的关系,成了生产本身所固有的关系。但是,这种关系的基础是生产的社会性质,而不是交易方式的社会性质;相反,后者是由前者产生的。然而,不是把生产方式的性质看做和生产方式相适应的交易方式的基础,而是反过来,这是和资产阶级眼界相符合的,在资产阶级眼界内,满脑袋都是生意经。”^⑤

一旦我们进入劳动过程,就会发现这种神秘性消解了。资本只有依赖活劳动才能存活,在这

里,宣称自我运动的资本主体便会遭遇自己的限度。就如马克思在《大纲》中所说的那样:“这一行为不能由它自己重新发动起来。因此,流通本身不包含自我更新的原动力。它是从预先存在的要素出发,而不是从它本身创造的要素出发。商品必须不断地从外面重新投入流通,就像燃料被投入火中一样。否则,流通就会失去作用而消失。”^⑥ 因此,如果超出流通过程的环节来看的话,资本在马克思那里绝对不可能是自我运动的实体或主体。在亚瑟的方法中,劳动者已经成为“由资本发起并受资本指挥的生产过程的奴仆。”以至于劳动“沦落为资本积累的一种资源”^⑦,一种生理学的耗费,即使价值增殖活动要依靠被剥削的劳动,但资本是仍然价值增殖活动的主体。简言之,劳动是资本的奴仆,它只能接受资本这个主人给它的,由资本生产出来的产品。价值形式学派是从交换或交易行为的角度来展开的,他们有意无意地与其所批判的古典政治经济学拥有了同样的视界,区别只在于后者将之视为自明的、天然的前提来拥护,而价值形式学派则对之进行了伦理立场的批判罢了。

就形式本身的重要性来说,马克思在《资本论》第1卷中的确谈到了劳动产品采取商品形式之后具有谜一般的特性,这根源于商品形式本身的特点。“劳动产品一旦采取商品形式就具有的谜一般的性质究竟是从哪里来的呢?显然是从这种形式本身来的。”^⑧ 但必须注意的是,马克思并没有像价值形式学派所理解的那样,从对隐藏

① 《马克思恩格斯全集》第四十二卷,北京:人民出版社,1979年,第30页。

② 汉娜·阿伦特:《公共领域与私人领域》,载《文化与公共性》,北京:三联书店,1998年,第72页。

③ see Peter Hudis. *Marx's Concept of the Alternative to Capitalism*, Haymarket Books, 2013, p20.

④ 《马克思恩格斯文集》第七卷,北京:人民出版社,2009年,第429页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第六卷,北京:人民出版社,2009年,第133页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第三十一卷,北京:人民出版社,1998年,第367页。

⑦ Christopher John Arthur. *The New Dialectic and Marx's "Capital"*, Historical Materialism Book Series, Leiden: Brill. 2004, pp. 47-51.

⑧ 《马克思恩格斯文集》第五卷,北京:人民出版社,2009年,第89页。

在形式后面的内容的迷恋转向对形式本身的秘密的迷恋，马克思自始至终强调的都是双重性的纬度及期间所包含的矛盾和斗争。虽然马克思也承认这种手段和形式是“客观的”。“这种种形式恰好形成资产阶级经济学的各种范畴。对于这个历史上一定的社会生产方式即商品生产的生产关系来说，这些范畴是有社会效力的、因而是客观的思维方式。”^①齐泽克等人对其社会有效性强调是从否认内部打破这种形式规定性的可能性。但马克思并未完全排除这种可能性，他主要从三个方面展开了分析。

首先，从生存论的视角来看，主观和审美的反抗随处可见，即资本主义社会中的人，并不可能完全彻底地被异化为实用的唯我主义者，他们作为人，就必然对这种生存状态提出不满并进行抗争，甚至从某种意义上讲，异化越彻底，反抗也就越强烈。在卡利尼科斯看来，从伦理、审美、进步的意义上，马克思对资本主义的评价是矛盾而丰富的，总是在肯定中保持着批判的维度，即在以最强烈的措辞谴责剥削和资本主义造成的苦难的时候，马克思在《共产党宣言》和《政治经济学批判大纲》中赞扬资本主义在颠覆传统的意识形态和制度以及在极大地扩展人类生产力方面所发挥的革命性作用。^②詹姆逊同样认为，“作为一种基于历史事实的新的原创性的思想模式，马克思主义辩证法所强调的是善与恶的融合，以及对幸福和不幸的历史状态的瞬时把握。《共产党宣言》指出，应将资本主义视为生产力最发达同时也是最具有破坏性的历史时期，亟待我们思索的是，善与恶共存于其中，我们应将其视为在同一段时间里处于无法分离的紧密交织的维度。较之犬儒主义者和目无法纪者对善与恶的超越而言，这是更为有效的方式。”^③

其次，从结构性矛盾的视角来看，马克思同时清楚地看到，即使没有这种主观的反抗与斗争，资本主义这种客观形式本身仍然蕴涵着其无法克服的矛盾，并且随着这种矛盾不断激化，形式规定性的社会有效性也将随之崩溃。当社会主义遭遇重大挫折，人们纷纷宣告马克思主义已经过时的时候，弗雷德里克·詹姆逊就明确指出，“将庆祝马克思主义的覆灭与迎接资本主义的最终胜利相提并论，似乎是自相矛盾的。因为马克

思主义恰恰是关于资本主义的科学，其认识论的使命在于，以无与伦比的能力来描述资本主义的历史独创性，以政治的和预见性的禀赋来揭示资本主义的根本结构性矛盾”^④因此马克思对黑格尔的继承，并非是价值形式学派的体系辩证法，而是革命的辩证法。詹姆逊认为，“这意味着在事物的核心发现不可避免的矛盾，并按照矛盾的观点对其加以审视和重构，或者说，各种形式的非辩证思维总是被规定为包含、抑制或归于矛盾等诸如此类的各种策略。”^⑤

马克思并不试图解决鲁宾悖论，马克思的贡献恰恰在于发现了资本主义自身无法解决的这一悖论。他希望告诉大家的是：在资本主义生产形式下，“人类劳动的等同性，取得了劳动产品的等等的价值对象性这种物的形式；用劳动的持续时间来计量的人类劳动力的耗费，取得了劳动产品的价值量的形式；最后，生产者的劳动的那些社会规定借以实现的生产者关系，取得了劳动产品的社会关系的形式。”^⑥也就是说，马克思恰恰通过同时呈现内容与形式，从而将两者之间的不一致和矛盾性暴露出来。即形式本身不具有自治性的。

第三，资本主义的所有权蕴涵了对抗性，马克思说，“这是买和卖，是货币关系，但这种买和卖的前提是：买者是资本家，卖者是雇佣工人。而这种关系所以会发生，是因为劳动力实现的条件——生活资料和生产资料——已经作为他人的财产而和劳动力的占有者相分离了。”^⑦马克思和列宁都承认在资本主义条件下，资本的形式，资产阶级的气氛和空气有可能“硬化”和凝

① 《马克思恩格斯文集》第五卷，北京：人民出版社，2009年，第93页。

② 亚历克斯·卡利尼科斯：《马克思主义对当代资本主义的批判》，《马克思主义与现实》2011年第5期。

③ F. Jameson. *Valences of the Dialectic*, London, 2009, p. 551.

④ F. Jameson. *Valences of the Dialectic*, London, 2009, p. 409.

⑤ F. Jameson. *Valences of the Dialectic*, London, 2009, p. 281.

⑥ 《马克思恩格斯文集》第五卷，北京：人民出版社，2009年，第89页。

⑦ 《马克思恩格斯文集》第六卷，北京：人民出版社，2009年，第38页。

固,使得生活于其中的人成为它的奴才。^①但却否认其会一劳永逸地成为绝对的永恒必然性。因为利润要分割为企业主的收入和利息,就需要持续地将剩余价值进行独立化,即完成它的形式对于它的实体,对于它的本质的硬化。^②而工人要“取得对象化在他身上的劳动时间的等价物,就要提供他的能够创造价值和增殖价值的活劳动时间。工人是把自己作为结果出卖的。作为原因,作为活动,工人被资本所吸收,并体现为资本。这样,交换转变成了自己的对立面,而私有制的规律——自由、平等、所有权——,即对自己劳动的所有权和自由支配权,转变成了工人没有所有权和把他的劳动让渡出去,而工人对自己劳动的关系,转变成了对他人财产的关系,反过来也一样。”^③“一方面,劳动作为对象是绝对贫穷,[另一方面,]劳动作为主体和活动是财富的一般可能性。这种劳动作为资本的对立面,作为资本的对象存在,被资本作为前提,另一方面,它本身也以资本为前提。”^④

如果未能看到资本主义的社会资产阶级和无产阶级之间无法化解的对抗的话,就会片面地得出结论:“劳动力的买和卖是在流通领域或商品交换领域的界限以内进行的,这个领域确实是天赋人权的真正伊甸园。那里占统治地位的只是自由、平等、所有权和边沁。自由!因为商品例如劳动力的买者和卖者,只取决于自己的自由意志。他们是作为自由的、在法律上平等的人缔结契约的。契约是他们的意志借以得到共同的法律表现的最后结果。平等!因为他们彼此只是作为商品占有者发生关系,用等价物交换等价物。所有权!因为每一个人都只支配自己的东西。边沁!因为双方都只顾自己。使他们连在一起并发生关系的唯一力量,是他们的利己心,是他们的特殊利益,是他们的私人利益。正因为人人只顾自己,谁也不管别人,所以大家都是在事物的前定和谐下,或者说,在全能的神的保佑下,完成着互惠互利、共同有益、全体有利的事业。”^⑤因此,当齐泽克等人关注形式对内容的统治时。他并未能注意到形式仍然只是社会关系的中介和手段,即仍然是资本家统治工人的中介和手段。“凡是资产阶级经济学家看到物与物之间的关系(商品交换商品)的地方,马克思都揭示了人与

人之间的关系。”^⑥

对马克思来说,商品形式的秘密恰恰在于这种形式所遭遇和反抗和所蕴涵的矛盾还没有使其达到崩溃的程度罢了。如果看不到这种抵抗、矛盾、对抗在资本主义生产中像幽灵一样对资本主义形成持续的干扰和扰乱的话,当需要对超越资本主义的未来人类生活的具体形式进行描述时,价值形式学派便会走进自己的思想僵局:无法给出超越资本主义的真实可能性和形式性所在。^⑦价值形式学派也因此被批评为比资本自身的理论家们为资本提供了更好的服务。它丧失了马克思留给我们的最宝贵的遗产,即从劳动作为主角,作为财富和价值的生产者这一视角观照现实的能力。^⑧价值形式学派的最大问题,便是对历史唯物主义轻易抛弃。比如亚瑟就认为他的研究“并不涉及对黑格尔历史哲学的宏伟叙事的恢复以及使它与历史唯物主义联系起来:相反,它关注黑格尔的《逻辑学》以及《逻辑学》如何与马克思《资本论》的方法相一致。这一点通常借助以下说法表述出来:与研究社会制度之兴衰的历史辩证法相反,人们试图建构一种系统辩证法,以阐明某个特定的社会制度,即资本主义的诸关系。”^⑨

(责任编辑 林 中)

① 《列宁全集》第二十五卷,北京:人民出版社,1958年,第359页。

② 《马克思恩格斯文集》第七卷,北京:人民出版社,2009年,第939页。

③ 《马克思恩格斯全集》第三十一卷,北京:人民出版社,1998年,第69页。

④ 《马克思恩格斯全集》第三十二卷,北京:人民出版社,1998年,第191页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第五卷,北京:人民出版社,2009年,第204页。

⑥ 《列宁专题文集:论马克思主义》,北京:人民出版社,2009年,第69页。

⑦ see Peter Hudis. *Marx's Concept of the Alternative to Capitalism*, Haymarket Books, 2013. p19-21.

⑧ 古利莫·卡歇迪:《“新辩证法”与价值形式理论的谬误》,《马克思主义与现实》2010年第5期。

⑨ Christopher John Arthur. *The New Dialectic and Marx's "Capital"*, *Historical Materialism Book Series*, Leiden: Brill. 2004, pp. 2-3.

物·主体·词：论一种物的伦理的可能性

张羽佳^{*}

【摘要】物，是一种聚集，承载着人们的理性、激情和欲望。同时，物也是一种异在性，一种能够穿透主体并占有主体和支配主体的力量。人通过语言去揭示物，但却无法以这种方式完全占有物。语言，是人对于物的意义赋值，但同时这种对物的符号化和表征化也是人自我异化的源头。关于物的伦理座落在物、主体与语言的临界处，物的绝对异在性使得人对于物的占有和欲望处于辩证纠结之中，人之于物的主人话语遭到拜物教的无情反讽，重建人与物的伦理，不仅要在现实中改变人与物的关系，同时要在语言中修正人对于物的话语方式。

【关键词】物；语言；异在性；他者

中图分类号：B017 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)06-0011-07

物，是一种彻彻底底的异在性，然而却总能够穿透主体，攫取其最狂热的想像和最无法抑制的欲望；物，矜持地拒绝被区分、被编码，在沉默中抗拒着一切言说的可能性；物，制造诱惑又蔑视欲望，承载情感又毫无感触于死亡，它无声无息地与具有理性、激情和欲望的主体进行着旷日持久的战争；物，既是言说之后语言的剩余，也是占有之后理念的剩余；物，弃绝时间，在时间中生成又在时间中毁灭如废墟。物，挑衅主体，幽灵般占据着主人的位格。

语言，是人占有物的终极方式，然而，物却总能逃逸于语言。人借助语言去捕捉物，物却凭借语言以抽身，在关于物的象征与想像中，主体屈服于自己的欲望与幻想，反而被物所俘获。人与物在语言的迷宫中做着永恒的游戏，既成就了资本主义流光溢彩的拜物教想像，又生产出自然主义与人道主义完美统一的未来社会愿景；既充满形而上学的微妙和神学的怪诞，又不乏主体精神的重建与反思。人在与物的交往中认识自身，在对语言的建构中确立批判的姿态和拯救之途——但不巧的是，物的神魔性也寓于语言之中。物通过语言聚集着“天地神人”的交响，承载着人的感情、希冀、欲望和激情，同时开启了一条通向新的伦理关系的可能性道路。

一、物的异在性与幽灵性

物，是一种彻彻底底的异在性。

异在性，标明了物之存在与人之存在的本质性差异。这种本质性差异的根源在于人之存在的独特性——人是能够“去死亡”的存在，“去死亡”意味着人能够产生“死亡意识”并由此展开对于存在本身的领悟。从某种意义上，对于死亡的战栗、恐惧和记忆构成人之存在的基本情绪，人渴望超越自身存在的有限性，渴望超越死亡达到永恒。相反，物却毫无感触于死亡，它可能被毁灭，但却能够凭借一种无视死亡的意志卓然独立于人的死亡情绪之外。可以说，“非死性”是物区别于人之存在的根本特征，正是这一特征构成了物的“持存性”，即物可以在很大程度上在时间之流中保持自身的同一性。于是，在因由“死亡意识”而刻划出的人与物的界限处，自认为具有永恒不变的精神内核的人反而希冀通过对于物的占有和使用克服自身的有限性并完成对死亡的超越，人们相信，那些历经时代沧桑而完好保存下来的物确实传递着某种永恒的精神讯息：

啊，古雅的形状！美丽的姿态，
大理石上细腻雕刻着的男女

^{*} 作者简介：张羽佳，（北京 100732）中国社会科学院哲学研究所副研究员。

手扶枝蔓，脚踏青草

这静默的形式！

是否“永恒”拨动了沉思：

你这冰冷的田园诗！

当岁月磨尽我们的青春年华，

只有你如故。在别的苦恼中，

你会以朋友的身份对人类说话：

“美即是真，真即是美，这就是

你们在世上需要知道的事情。”

济慈的《古翁颂》描绘了一只古希腊时代流传下来的石瓮，它具有“古雅的形状，美丽的姿态”，但却是一个“沉默”的存在。这即是说，物无法自行言说，然而，正是这样一个无法言说的古翁却因诗人的想像力而在语言中复活，并通过古翁上的浮雕画面生动地呈现出一幅人间图景：一群神或人在庆祝节日，几个少年疯狂地追逐着娇羞的少女，虽然接近目标，但还是没有吻到少女的双唇。牧人们在吹笛打鼓、欢歌漫舞，爱侣们陶醉在幸福的爱情中。在这里，物的“持存性”与人的“有限性”形成对照：古翁上所刻画古代希腊人已经逝去，但是古翁流传了下来，通过古翁，已经死去的古代希腊人的生活重新得以复生。另一方面，本诗的作者济慈虽然少年早逝，但他“书写在水上的名字”并没有随着时间变得暗淡，诗人的生命精神因诗篇得以不朽。在这里，主体的生命精神（美即是真，真即是美）、语言（用诗和诗句）、物（古翁）有机地融合在一起，构成了对于生命个体有限性的超越。

诗与哲学是主体用语言对物进行把握的两种方式。诗，通过美的意向展现物超越于时间的持存性；而哲学，则希冀用理性的方式对物异在于主体的本质进行揭示。从观念论的角度，物的“异在性”是指物独立于人的真实存在性。这种真实存在性不仅仅是物理意义上的实存，更是一种幽灵般的存在，它穿越一切在场，在根本上是一个否定性的能指，抽离于一切语言和象征，然而又是一切表象的支撑物。“物”（Ding）如同一个幽灵，隐身于一切关于“物”（Ding）的言说之后。

让我们翻开柏拉图的《第七封信》：

“每一存在的事物都有三样东西，关于存在

物的知识必定通过这三样东西而来；知识本身是第四样东西，我们还必须添上作为知识真实对象的那个真正的实在，当作第五样东西。所以，我们有：第一，名称；第二，描述；第三，形像；第四，关于对象的知识。要想知道我说的这些话是什么意思，可以举一个具体的事例，然后我们可以把这个理论以同样的方式用于每一个对象。比如说，有一存在的事物叫做圆，它的名字就是我才说出来的这个词。第二样东西是关于它的描述，由名词和动词组成。例如，被我们称为圆圈、圆周、圆形的东西可以描述为：从每一端点到中心都相等的那个事物。第三样东西可以画出来，也可以擦去，可以通过旋转两脚规画出来，也可以把它毁掉，这些过程不会影响真正的圆，而其他的圆全都与这个真正的圆相关，因为这个圆与它们不一样。第四样东西是关于它们的知识、理智和正确的意见，我们必须把这些都当作一样东西，它既不存在于声音中，也不存在于形体中，而是存在于心灵中，因此它的性质显然不同于那个真正的圆，也不同于我们前面提到的第三样东西。在这四样东西中，理性就其亲缘性和相似性来说显然最接近第五样东西，即实在，而其他东西则离开实在较远”^①。

这里所说的第五件东西就是“物”（Ding）本身。这个“物”（Ding）并非“什么也没有”，而是某种不可抵达、无法捕捉的东西，人们只能根据它的一系列后果（名称、描述、形像、关于对象的知识）去追溯它的存在，因此，“物”（Ding）只能是一种幽灵性的“物”，是一种“空”和“无”，它本身没有形像，只能通过别的形像——“属人之物”（Sache）——所表征。一方面，所有的“属人之物”（Sache）都围绕着“物”（Ding）编织自己的话语，然而，“物”（Ding）又绝对地抵制象征化，它是一切言说的基础，是存在着但却无法言说清楚的“有”，它召集着一切关于物的言说，又解构着所有关于物的话语；另一方面，“物”（Ding）又被排斥于所有“属人之物”（Sache）之外，“物”（das Ding）超然于一切关于“属人之物”（Sache）的

^① 《柏拉图全集》第4卷，北京：人民出版社，2003年，第97-98页。

言说之外，又源源不断地诱发着形形色色关于属人之物（Sache）的言说。“Es gibt……”意味着总是有种力量在源源不断地向外输送着某种信号，它导引着关于物的言说，同时，它又分明昭示着“Es”先于“……”，代词先于名词，物先于言说。

这表明，“物”（Ding）既是中心性的、本源性的，又是被排斥而溢出的东西，它是一种剩余。所谓“剩余”，是一种持续性的存在，是那去除一切（名称、描述、形像、关于对象的知识）之后依然存在的不可去除性。人们在将“物”（Ding）作为“属人之物”（Sache）而言说和表象的时候，总会省略、遗漏和拒绝的东西，这种剩余就是作为幽灵性的“物”（Ding）本身。所谓幽灵，没有身体，从不在场，但却徘徊于在场的“属人之物”（Sache）的边缘，是一种无所不在的非在。剩余，意味着逃逸，幽灵的逃逸。逃逸，意味着对躯体化的拒绝，对于被赋形的回避，它总是试图回溯向一种丰富性，一种无法被言说或者可以被以另外多种方式言说的丰富性和可能性。

二、物的命名与知识秩序的建构

语言，是人占有物的终极方式，然而，“物”（Ding）却能够最终逃逸于语言，构成人对于“物”（Ding）之占有的残缺。人所占有的“物”只能是“属人之物”（Sache），作为幽灵之“物”（Ding）则翩翩起舞于“属人之物”（Sache）的四周，营造出一个个怪像、幻影、超真实。“属人之物”（Sache）是人借助语言对“物”（Ding）的形构，因此，每一个“属人之物”（Sache）不仅表征着人对于“物”之混沌实在界的秩序化，同时，在这一秩序化的过程中，“属人之物”（Sache）必然承载起人的知性、理智、欲望、冲动、情绪、表象、记忆和情感。概言之，“物”（Ding）是无所属格之“物”，它不被任何人称所限定，逃逸于“欲望-占有”的逻辑之外；而“属人之物”（Sache）则是与人发生关联之物，人在言说中占有又失去“物”（Ding），“物”（Ding）通过“属人之物”（Sache）向人敞开。“属人之物”（Sache），一边连

接着人/主体，另一边则连接着神秘的、幽灵般的“物”（Ding）。

弗洛依德在《超越快感原则》中通过描述一个1-2岁的小孩扔线轴的游戏来描述主体进入象征界的最初时刻。在这个游戏中，小孩无法阻止母亲离开自己，他只能通过扔线轴的游戏来接受自己“被遗弃”的现实。小孩一手执线，另一手拿着线轴，不断地把线轴扔出去，再用线拉回来。同时嘴里含混地发出“Fort”与“Da”的声音。弗洛依德的解释是，线轴代表了母亲的形象，反复扔出和拉回线轴代表了小孩对于母亲离开这一无可挽回的事实的象征性控制。拉康基本接受弗洛依德的解释，但他更加重视“Fort”与“da”这两个含混且尚无明确意义的“声音”对于小孩进入象征界的意义。拉康是这样解释的：

“扔线轴游戏伴随着一种语音化，从语言学家的观点看，这个语音化乃是语言奠定的标志，是人们把握语言中音素之间的相互对立问题的唯一路径。

重要的不在于儿童说出了‘Fort’与‘da’这两个词——在其母语中，这两个词的意思是‘离去’与‘回来’——……而在于这一现象从一开始就向我们显现出语言的象征作用。在这里，儿童通过语言超越了在场与缺席的现象，进入了象征的界面。”^①

拉康的解释带有明显的结构主义语言学特征。这种发轫于索绪尔的结构主义语言学将差异看作语言的根本特征，儿童的牙牙之语（拉康称为Lalangue）是一种“前语言”，它尚未将意义确定化，但却已经昭示了语言的差异性本质，通过“Fort”与“da”在发音上的差异，儿童学会以语言来替代作为“事情本身”的“物”（Ding）。更为重要的是，拉康还把这种对“物”的“命名”过程看作是象征化对于“物”（Ding）的“谋杀”。但其实这只不过是一种比喻而已。作为实在界的“物”（Ding）自身是充盈而混沌的，命名只不过“好像是”在“物”（Ding）之上撕开一个裂隙或创伤罢了。通过命名，自在之“物”（Ding）被“属人之物”（Sa-

^① Jacques Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan, Book I, Freud's Papers on Technique 1953-1954*, p. 173.

che)所替代,这样,人就可以通过语言的运作去把握“物”(Ding)了,尽管这种被人所把握的“物”(Ding)仅仅是“属人之物”(Sache)。

同时,正像“Fort-Da”游戏所揭示的,人在对“物”(Ding)进行命名的时刻,就已经将人的欲望镶嵌于语言之中,在这个意义上,可以把语言理解为一个欲望的符号系统,声音,不仅是欲望的表征,同时也是欲望被驯服的开端。事实上,所有的牙牙之语(La langue)最终都将屈服于语言(language),所有的‘Fort’与‘da’终将被编入意义的体系,这便意味着所有个体性的欲望都将屈服于结构性的、体系化的、符号化的欲望。在这个意义上,我们是否可以模仿拉康,说语言谋杀了欲望呢?

另一方面,命名也标示了人对于物的“主人”姿态。在《圣经》中,上帝将动物逐一带到亚当面前,亚当给动物命名,从而确立了人对于动物的主人地位。同样,物也是沉默的,它无法言说自己,只能依靠人为其命名。命名,本身即是一个权力的运作。父亲之于子女的命名,人之于物的命名,领袖之于事件的命名。人通过命名的方式借助语言去把握物,并进一步通过分类与排序的方式确立起物与物之间关系的图谱,从而完成了对物的秩序化,这就是福柯在《词与物》中所描述的人通过命名暴力性地建构自己周围世界的有序结构的过程。法语l’Ordre与英文的Order一样,既是秩序之意,又包含用安排和命令的意味,这隐含着权力之于秩序之建构的暴力。然而,正像权力总会遇到瓦解和抵抗一样,那些被命名、被言说之物亦不是绝对被动的。如前文所分析的,“Es”总是逃逸于具体的命名之外,总是存在无法被语言所编码的物的剩余。福柯在《词与物》的开篇就通过引用博尔赫斯的笑声让西方文化传统中人们看到他们思维的边界:那是一个关于中国的百科全书的分类问题:动物被分成“皇帝所有”、“有香味的”、“驯服的”、“传说中的”、“数不清的”、“刚刚打破水罐的”等等,这种对于西方传统分类秩序的扰乱引发了博尔赫斯的笑声,而这笑声一直回响在《词与物》的通篇。是的,一切秩序的编码和知识化的背后,沉默的物首先以先于词和秩序的姿态存在着。

通过命名,人完成了对物的秩序化,尽管这种秩序化总是存在被解构的风险。然而反讽的是,一旦物因命名而被赋予了象征性的意义,那么,它就会反过来变成一种文化性的、符号性的、象征性的力量对人进行压迫,这种压迫在弗洛伊德那里被称为对文明的不满,对于拉康来说则是小他者对于主体的压抑,而在鲍德里亚那里,则是“宿命性的违抗”。在鲍德里亚看来,尽管这个世界上的所有的物都默默地服从于我们强加给它们的种种法则,然而,在这种服从当中存在着某种危险。事实上,物,只要被置于符号体系之中,便具有了某种文化功能,自然会承载某种文化意识形态的功能,而在这种功能中便存在着对人的主人姿态的嘲讽。以家具摆设为例,鲍德里亚描绘了传统居室中物的陈设的象征意义:“典型的布尔乔亚室内表达了父权体制:那便是饭厅和卧房所需要的整套家具。所有的家具,功能各异,但却能紧密地融合于整体中,分别以大餐橱和大床为中心分布排列。它们占据着整个空间,秩序井然、层级明确。每一个房间有其特定用途,配合家庭生活的各种功能……每件家具都互相应和,相互紧挨,并参与到一个道德秩序凌驾空间秩序的构成中”^①。显然,物的符号秩序反过来可以成为规定人之行为的规范性空间,物在这里兼具功能性和象征性的双重作用。事实上,在鲍德里亚对物的哲学分析中,他更加注重的是物的“超功能化”(hyperfunctionality),即物的符号价值对于其功能性的使用价值的彻底征服,他意识到消费社会中符号逻辑对于生产逻辑的替代,符码和信息通过自身的增殖构造出另一个“拟真”世界甚至是“超真实”世界,这在某种程度上也是符号对于物的谋杀。

三、作为主体之“镜”的“物”

“镜”是西方哲学中经久不衰的一个喻象,罗蒂在《哲学和自然之镜》中批评了那种认为心灵和语言能够如实并完全反映反部世界的传统认识论观念,然而,“镜”作为主体自我建构的重

^① Jean Baudrillard, *The System of Objects*, trans., James Benedict, London&New York, 1997, p. 13.

要媒介却始终无法被消解，无法达到罗蒂所谓的“无镜”之地。拉康在论述“想像界”时提出了他著名的“镜像理论”，为我们重新理解“镜”的哲学喻象开辟了道路。拉康将镜像阶段看作是主体发展过程中的一出“戏剧”，主体在镜像的映照下，完成了对自身形象的想像性认同，就如同镜前的婴儿，通过镜中的形象把自己想像成为一个超越自身能力的主体，在这里，“恋物”（对镜子与镜中的形象的迷恋）与“自恋”（通过照镜子而在头脑中形象的关于自我形象的想像性认同）是两面一体的，“主体被外部的镜像诱惑，使其深深地浸入到自己的内部”^①。拉康的这个例子表明，镜子是人类实现自我凝视和自我想像性认同的重要媒介，正是通过镜像的反射，主体完成了自我形象的想像性建构，这种建构和认识不一定是对于自身形象的真实反映，但镜中的形象对于现实的主体来说，始终是一个重要的参照，它诱惑并吸引着主体对自身形象进行反思和设定。镜子对于主体来说，是一个无法消抹的“他者”，它对主体产生持续、深刻、无声无息的诱惑和约束。事实上，对于人类而言，想要了解自身的形象，何尝不需要这样的镜子呢？因为，任何一个概念，都无法通过自身来规定自身，而只能借助于更高的范畴或通过与其他范畴的比较获得定义。纵观哲学史的发展我们认为，人之形象的确立是通过三个镜像完成的：动物、上帝与物，历史唯物主义对于人的形象的思考所做出的贡献就在于它提供了“物的镜像”。

（1）人与动物。亚里士多德将人定义为会说话的政治动物：“很显然，和蜜蜂以及其他所有群居动物比较起来，人更是一种政治动物。自然，就像我们常说的那样，不会做徒劳无益之事，人是唯一具有语言的动物。声音可以表达苦乐，其他动物也有声音（因为动物的本性就是感觉苦乐并相互表达苦乐），而语言则可以表达利和弊，以及诸如公正不公正等；和其他动物比较起来，人的独特之处就在于，他具有善与恶、公正与不公正以及诸如此类的感觉”^②当然，在亚里士多德那里，“会说话的动物”（ζῷον λόγον ἔχον）一方面意味着人具有语言和话语，同时也意味着人具有理性和逻各斯（logos），正是在这样一种标识下，人获得了高于动

物的中心地位，所有关于人的知识话语——形而上学、人类、生物学、政治学，等——都是“逻各斯动物”的注脚。海德格尔禀承亚里士多德进一步指出，动物与人之间不是量的区别，甚至也不是质的区别，因为质上区别，多少还假定着双方处在一个可以通约的基础上，他决绝地说：“动物与人之间，隔着一道深渊（Abgrund）”^③当代生命政治学则采取了相反的路径，认为“现代人是政治中的动物，其中真正成为问题的，却是他作为生物的生命”^④，因此，打通人与动物之间的通道、弥合二者之间的“深渊”反而成为当代生命政治学的旨趣：“在最后一日，动物与人的关系也有了全新的形式，人本身将与他的动物本性相和解”^⑤。

（2）人与上帝。在基督教哲学传统中，人是上帝按照自己的形象创造的，因此，人作为被造物一直保持着对于上帝的依赖。人在成为人的过程中始终被要求倾听上帝之言并遵循上帝的律令，而且，对于人来说，圣子耶稣的形象“提供了对于人类生存和人类命运最基本问题的答案”^⑥。这意味着，从某种角度看，人类学与宗教哲学紧密相联：“我们所研究的东西，假如关涉的是人，便是人类学；假如我们把人理解为一个不得不自由地在其历史中倾听自由的上帝可能发出的福音的生命，它便是‘神学的’”，也就是说“宗教哲学和形而上的人类学似乎无法从形式上区别开来因而绝对是同一个东西。毋宁说，宗教哲学在其命题中从本质上必然同时规定着形而上人类学”^⑦。事实上，对于宗教人类学来说，

① 福原泰平：《拉康：镜像阶段》，王小峰、李濯凡译，石家庄：河北教育出版社，2002年，第45页。

② 亚里士多德：《政治学》，1253a5-20，颜一、秦典华译，北京：中国人民大学出版社，2003年，第4页。

③ Heidegger: *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, trans. William McNeil and Nicholas Walker, Bloomington: Indiana University Press, 1955, p. 264

④ 福柯：《性经验史》，上海：上海人民出版社，2005年，第93页。

⑤ Agamben, *L'aperto, L'umoe l'animale*. Torino: Bollati Boringhieri, 2002, p11.

⑥ [美]帕利坎：《历代耶稣形象》，上海：上海三联书店，1999年，第2页。

⑦ [德]K·拉纳《圣言的倾听者》，北京：生活·读书·新知三联书店，1994年，第90-91页。

其中心主题必然是：人是什么？人在存在、世界和上帝的整体中占据何种形而上学的位置？对此，德国现象学家马克斯·舍勒的答案是：人是超越的意向和姿态，是生命超越本身的祷告，是朝向上帝祈祷的X。

(3) 人与物。哲学史上并不缺乏关于物的研究，然而，将“物”作为人确立自身主体形象的重要参照，并在人与物的相互关系中探讨人之生成，此中最为深刻的论述却非马克思莫属。应该指出的是，马克思关于人与物之关系的论说具有双重视野：一是历史的视野；二是结构的视野。通过历史的视野，马克思论述了人与物相互构成中的历史演进过程，他形象地用“物”作为时代特征的表征：“手推磨产生的是封建主为首的社会，蒸汽磨产生的是工业资本家为首的社会”，这句话表明，在马克思那里，“物”——一个时代生产与技术发展水平的标志——是可以作为判断时代发展进程的标尺的。同时，马克思认为，一个时代的物质性力量和财富积累水平对于那个时代的人的发展和社会关系的形成具有决定性作用，对物的占有方式决定着人类社会中的社会角色和地位的分配方式。在手推磨时代，社会的主导阶级是封建主，而在蒸汽磨时代，社会的主导阶级则是资本家。这即是说，对物的拥有方式和占有方式决定了社会的结构组织方式，人的社会地位体现在其对于物的权力上。当然，马克思向往的是一种人脱离物的控制和依赖而实现自由的境界，即那种既摆脱了对人的依赖关系，也摆脱了人对物的依赖性从而建立在个人发展和人类共同社会财富这一基础上的自由个性。

严格地说，马克思历史视野中的人类主体与物的关系只是一种粗略勾勒，更为细致和精妙的分析体现在马克思的结构视野——对于资本主义生产方式和社会运行机制的分析上。在这一结构视野内，马克思试图揭示一种资本主义经济中与生俱来的运行逻辑，在这种逻辑中，具有质感的语境化的历史消失了，因为马克思的目的是建立一种理论模式。因此，资本主义社会中的“物”——商品、货币、资本——对于马克思来说，也绝对不是一种“简单而平凡的东西”，相反，它们“充满了形而上学的微妙神学的怪诞”^①。这是因为，资本主义社会中的这些“物”

虽然具有“可感觉”的物质内容，但更重要的是它们具有一种“超感觉”的形式规定，这种形式规定便是隐匿于可感之物背后的、建立在资本主义私有制基础上的生产方式和价值关系，这种生产方式和价值关系的终极目的就是以商品生产为出发点、以货币为中介最终实现对于剩余价值的追求，完成资本的进一步积累。在这样一个循环过程中，人与物之间的关系完全颠倒了，人必须以“物”的样貌投入到相互的关系中去，人与人之间相互承认的只是对方对于其对象之物的占有和交换的权利，而不是对方的人格。因此，对于马克思而言，他的《资本论》可以根本不涉及人和人格描述，而只要论述资本主义社会中的“物”的结构网络就可以了。正是在这样一种“物的镜像”的映照下，人的形象显现出前所未有的怪诞和荒谬：商品拜物教、货币拜物教和资本拜物教。所谓“拜物教”（Fetishism）是将“物”当作“神”一样崇拜的迷狂状态。在资本主义制度下，人作为主体的形象无时无刻不在承受“物”（商品、货币、资本）的幻像的诱惑，鲍德里亚关于象征之物与符号价值的理论并不能消解马克思的资本主义学说，只是更加具体地指向了消费资本主义社会的新的拜物教形式——符号拜物教，即在消费资本主义社会，人通过搭载着符号价值的“物”来幻想和构造自己的主体形象，在这里，如果不能打破物的象征性逻辑的诱惑和资本逻辑的宰制，如果不能不断改造人们对于物的意义赋值，那么人就只能在“恋物”与“自恋”的穿梭中被物和符号所捕获。

四、简要的结论

万物默然不语，却蕴神性于其中。人是那在这一片静穆之中惟一能够言说（*λόγος*）的存在者，也是那能够运用逻各斯（*λόγος*）去思考自身之存在的存在者。语言，是人把握物的一种方式，人为自身无法言说之物命名、分类和界定秩序，同时亦受到符号的诱惑和物的支配，在人、物、语言之间存在着多向度的相互构成关系，因

① 马克思：《资本论》第1卷，北京：人民出版社，2004年，第88页。

此，在唯物主义与唯心主义、唯实论与唯名论之间并非有一道绝然的鸿沟，关于物的哲学话语，正是在这一拓朴性空间中展开，其试图解决的问题是：面对物，人能够采取什么样的策略？这既是一个朝向客体的问题，也是一个折返回主体本身的问题。

物，乃是人建立自身之形象的重要参照；反过来，若想确立“物之物性”，亦须从人与物的关系中寻求答案：最直观、最朴素的观点当然是把物当作一个具有“广延”的“感性确定物”。那么，就正像黑格尔在《精神现象学》开篇所引入的埃琉西斯秘仪所说，把握一个具有感性确定性的对象的方式就是像动物吃掉食物那样去“占有它”；或者像海德格尔在《存在与时间》中关于用具的“上手状态”的分析时所说的那样去“使用它”。然而，无论是“吃掉它”还是“使用它”，都是把人对物的关系限制在个体范围内，这是一种无时间和空间特性的抽象意义上的“占有”和“使用”——尽管海德格尔在关于物的使用的论述中增添了人对于物的情感要素，使“物”之于人的意义变得异常丰满：物在与人“打交道”的过程上，凝聚了天空性和大地性，凝聚人的命运与情感，这种浪漫的审美态度对于我们重新审视人与物的伦理关系无疑具有很大的启示。马克思关注的是具体时空之中的物的抽象表现形式，即那以“物”和“物象化”为表征的资本主义内在结构，在这里，资本主义的“物”被抽象化为三个典型形态：“商品”、“货币”和“资本”，人与人的关系则被“物象化”（Versachlichung）为物与物之间的关系——人关心的不是作为对方的人，而是关心对方所能与之交换的等价物——“物”因此而具有了超越于主体的独立性，曾经是人的创造物的“物”走向独立并且成为人所膜拜的“物神”，这就是资本主义拜物教的秘密。在这一基础上，鲍德里亚将资本拜物教批判向前推进一步就顺理成章了：拜物教本身在资本主义社会是一种体系性的结构，随着消费社会的来临，传统物的使用价值已让位于物的符号价值，物的符号价值表征了人的身份与地位，这便是符号拜物教。但无论如何，鲍德里

亚并未超越马克思，因为对于符号的迷恋的根源仍然在于对货币的迷恋，只不过，在鲍德里亚这里，对于物的迷恋变成对于附着于物的符号本身的迷恋罢了。但正是在这里，语言再一次介入到了人与物的关系之中。由此，我们似乎可以考虑另外一种视角的转变：从语言的角度切入人与物的关系。因为，语言是人占有物的终极方式，占有不仅仅是“吃掉它”、“使用它”或“交换它”，也包括对附着于物的符号和象征的支配。然而，正是在这里，语言将会遭遇康德式的“自在之物”的伏击：尽管根据《圣经》的宣谕，人具有给万物命名的特权——事实上，人也是这么做的——但是，在人对物的命名、分类和秩序化的过程中，总会存在无法命名之物、无法分类编码之物、无法被整合到人类的知识序列中之物，正是这无法被纳入到人类话语中的“自在之物”，这种绝对的异在性构成了人与物的伦理关系的基础。

绝对的异在性幽灵般地存在于词语破碎之处，伦理即座落在主体、物、语言的临界处：物（Ding），始终处于符号化的欲望之外，无法被欲望所占据，一旦某个实体性之物被人占有而成为属人之物（Sache），欲望即从此物中脱离，欲望所面对的只能是一个大写之物。人因其所具有的语言（λόγος）能力对万物进行知识化编码，进而在对自然和物的关系中占据主体的位置，然而，在资本逻辑的现实化的运作过程中，尤其是物在被符号化之后，物的象征性和物的符号价值成为人们狂热欲求之物，物反而成为人的主宰——这正是人与物关系所面对的伦理困境：占有与欲望的辩证纠缠以及主人话语与拜物教的诡异反转。要修正这种伦理关系，固然应如马克思所说的那样，改变现实的物的生产和占有方式，但同时，亦应该修正人关于物的话语和表述方式，那是因为，总有某种力量隐身于我们的语言和能力之外，那就是绝对的他者：自在之物和神。

（责任编辑 林 中）

返自然之魅：生态风险的形成及其解构^{*}

张青兰^{**}

【摘要】生态风险已成为世界共同性话语，由于生态环境日益严重，我们人类不得不思考：如何优化生态环境，如何追寻人与自然的和谐共存？这是全人类必须关心的共同课题。今天的生态风险是由资本逻辑、个体化法则盛行和理性化法则膨胀所造成的，在通向生态文明的道路上，人类社会必须抛弃传统思维方式转换全新的思维方式，建立生态思维和生态文化以及生态制度，才能实行生态文明的新愿景。

【关键词】生态风险；生态文化；生态思维

中图分类号：B82-058 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)06-0018-05

美国环境伦理学家霍尔姆斯·罗尔斯顿(Holmes Rolston)曾说：“人们的生活必然要受到大自然的影响，必然要与自然环境发生冲突；自从哲学诞生之日起，这一事实就引起了人们的无尽思考。”^①从上世纪80年代开始，随着人类社会对自然的认识不断加深，地球上的大气、土壤、水体和动植物都在发生着或多或少的变化，在我们人类正醉心于改造大自然而获得巨大财富时，我们身边地球的生态系统也在遭到严重的破坏，花儿不香，鸟儿不鸣，水流不欢。人类这种短视的、狭隘的目标破坏了我们地球生态环境。“富足之日就是恶果来临之时。”^②面对严重的生态危机，我们党在十八大报告中指出：“我们必须树立尊重自然、顺应自然、保护自然的生态文明理念，把生态文明建设放在突出地位，融入经济建设、政治建设、文化建设、社会建设各方面和全过程，努力建设美丽中国，实现中华民族永续发展。我们要一定更加自觉地珍爱自然，更加积极地保护生态，努力走向社会主义生态文明新时代。”^③

一、生态风险：概念意蕴及其特征

自上世纪80年代发生的“切尔诺贝利事件”

以来，随着后工业社会的发展所带来的人为灾难的不断发生，使得人们生活的各个领域都能感受到风险的存在，风险问题几乎成为当

代社会生活的真实写照和关键词，它也是我们现实生活中一直争论不休的主题，并且贯穿一切社会领域。特别是在全球化时代，全球生态环境的危机、毁灭地球数次的核风险、自然灾害等风险已弥漫并渗透到我们人类社会生活的各个角落，这些生态风险时刻威胁着我们人类，将我们整个人类社会牢牢把控在环境风险之中。

乌尔里希·贝克(Ulrich Beck)是最早研究风险社会理论的代表人之一，他研究的切入点是生态环境与技术的关系入手，把生态危机看作社会危机，随着工业化发展导致环境的污染并在此基础上对工业文明所面临的困境进行诊断。贝克认为，早期人类所从事的活动涉及的大部分是个体的风险，贝克说：“任何像哥伦布那样出发去发现新国家和新大陆的人肯定都要承担‘风险’。但是这些风险都是个人的风险，不是全球性的对于全人类的风险……”^④而现在，随着新技术的产生如核威胁给人类带来的灾难不再局限在发生地而是所有人类面临的全球性破坏和灾难。在过去几个世纪中，人类的发展异常迅速

^{*} 本文系广东省哲学社会科学“十二五”规划2011年度项目《东江源区居民生态环保意识与生态补偿机制研究》(项目号:GD11YMK03)、广东省教育厅普通高校人文社会科学2011年度项目《东江源区居民生态环保方略与生态补偿机制研究》(项目号:11WYXM018)、广东省环保基金会2011年度重大项目《东江源区居民生态环保方略与生态补偿机制研究》、广州市哲学社会科学2013年规划项目《广州市居民生态环保意识调查研究》(项目号:13Y27)的阶段性成果。

^{**} 作者简介:张青兰,(广州510631)华南师范大学马克思主义学院教授。

① [美]霍尔姆斯·罗尔斯顿:《环境伦理学》,杨通进译,北京:中国社会科学出版社,2000年,第1页。

② [美]芭芭拉·沃德勒内·杜波斯:《只有一个地球》,《国外公害丛书》编委会译,长春:吉林人民出版社,1997年,第12页。

③ 胡锦涛:《坚定不移沿着中国特色社会主义道路前进为全面建成小康社会而奋斗》,2012年11月8日。

④ Beck, U. 1992, *Risk Society*. London: Sage Publications. P. 21.

——把电力应用于大量的人工任务中，创造了化工工业，普及了全球通讯，灭绝了许多传染性疾病，然而，进入20世纪80年代以来，人们明显感觉到，这种飞速发展是以全球环境损害为高额代价而形成的。现代地球生态环境遭遇到前所未有的挑战，人类的科技理性和工具理性导致的一系列行为严重的破坏了地球的生态环境的平衡。这种生态风险和其他风险有着根本的区别，有着其独特的个性。

全球性：根据吉登斯的观点，由于全球化所造成的“时空抽离化”和“脱域机制”的影响，在全球化过程中所形成的生态风险都可能会呈现全球化效应。伴随着核风险、化学风险、基因技术风险和生态风险的到来，必将打破工业社会所固有的社会秩序，风险社会里的生态威胁将会把所有的国家和地区紧密联系在一起，遭到毁灭性打击，就好像是大自然为了达到惩罚和报复的目的而部分地或整个地没收了那些地区、那些部门及那些群体的资本和发展机遇。所以与传统社会的风险相比较，生态风险的破坏力和影响力都非常巨大，这预示着我们已进入全球风险社会，在全球化时代生态风险的破坏力没有地域限制，它可越境交叉蔓延，不像传统风险是局限在某个地区。所以生态风险具有世界性特征，在全球化时代背景下，生态风险的出现已经既包含了本土又包含本土之外的世界。与此同时，全球化的开放性，使得生态风险“搭上了全球化的快车”跨越了时空的界限，可能造成全球性的灾难。

平等性：生态风险的平等性指的是生态风险的传播不分阶级等级、民族和国籍的，虽然在某些方面生态风险沿袭了阶级社会中基于财富的不平等模式，但是生态风险在更多的方面却体现出一种全新的分配逻辑。饥饿是依据人们所在的不同等级而呈现出不同的状态的。二战结束后，饥饿并不是在每个人身上都是同一程度体现出来的。然而，我们从核污染这一角度看，则是人人平等的。在核污染面前，每个人都不可避免受到核辐射，所以核污染是“民主的”。地下水中的硝酸盐成分并不会在总裁的自来水龙头前止步^①。正如中国的古成语“风雨同舟”、“同舟共济”所描述的那样，所有人在核污染、化学烟雾、生态危机等巨大生态风险和灾难的风暴中，不存在“他人”这一范畴的可以涵盖整个人类之所有人

的“我们”之本身，都的确是共处在同一条大船上，而“我们”的命运也的确是共系于这同一条大船上。生态灾难和核泄漏是不在乎国家边界的，一旦风险蕴含的灾难爆发，它是不会给那些人豁免权的。即使是富裕的和有权势的人也在所难免。它们不仅是对健康的威胁，而且是对合法性、财产和利益的威胁。正如贝克用“贫富是分等级的，化学烟雾是讲平等的”来概括生态风险分配的公平，也是贝克所说的风险面前“他人的终结”。

不确定性：今天随着科学技术的发展、工具理性的加强，随之带来的环境污染和生态风险使得我们人类根本无法直接感觉到它就在我们身边，尤其是随着全球化发展，在生态风险的发生地与冲突点之间，人类是看不到这两者任何的联系和必然性，离生态风险源头很远的那些地球上的人们，他们不是生态风险的发源地却有可能受到它的威胁，与此同时我们知道生态风险的运动与传递经常是在人们不知不觉中、毫无防范中它就已逼近人类，具有内在的、不为人知的、潜在的传递特征。所以在生态风险时代，它造成的结果和发生的原因之间更多表现的是一种叠加关系而不再是简单的线性关系，很难判断谁应承担风险造成的损失，此时，由谁来承担或是由哪个国家或是地区来承担风险的责任变得更不具体了。因为造成风险责任主体不明确，并且还是很难被预测的，从而也就很难对生态风险进行控制。它还具有“蝴蝶翅膀的效应”，它们何地、何时发生，带来怎么样的后果，人类根本不可能进行预判即使依靠以往的知识经验也不可能直接感知，所以生态风险包含的威胁越大所带来的灾难可能就越多。由于人类无法把握行为的风险后果甚至根本不知道是否会产生风险后果，他们往往是悄无声息，突然间来临，所以人们很难及时采取措施进行预防，更别说控制它们了。

二、生态风险产生的根源探讨

面对我们身边的环境污染越来越严重、生态遭到前所未有的破坏，人类所需要的资源逐渐稀缺，这些现象的出现都与18世纪实行的工业革命有关。在科技理性和工具理性为核心的文化理

^① Beck, 1992, ch. 1.

念支配下，人类开始大规模的向自然界发动进攻，也创造了一个完全陌生的新自然界——“社会化的自然”。今天的环境生态遭到巨大的破坏，和当今人们过分追求物质财富和消费的理念密切相关，人类把自然界当作天然宝库，大肆开采和掠夺，全盘否定它的存在价值，以致造成整个地球生态系统恶化。生态风险的来临和以下几个原因密切相关：

第一，资本逻辑与生态风险。在现代化生产过程中，一切都是以资本增值为目的，整个社会生产单纯地追求物质财富作为唯一目标。在工业社会这种赤裸裸的以利润最大化为目的而导致生产规模、生产能力过剩的情况下，生产力在科学技术的飞速发展下推动了其狂飞猛进，导致工业时代的生产力飞速发展，甚至以几何级数式的形式发展。这种扩大再生产方式，隐藏着极大的危险与潜在的威胁是极其有组织地不负责任的表现形式，这正是资本的逻辑颠倒是非的表现，它把工业社会的一切关系都异化了，虽然在资本的推动下创造了巨大的物质财富，有力地推动了生产力的发展，但同时也带来许多副作用，在它发展的背后隐藏着巨大的危机，风险的社会性生产与之相伴而生，进步付出了代价，发展包含着风险，造成了阶级对立和两极分化加剧，它以形式上的平等和程序上的正义掩盖了事实上的不正义和内容上的不平等。工业社会时期虽然社会财富得到巨大增长，但是它的发展却是以物的异化、人的异化、劳动的异化为代价的，所以工业文明是一切生产关系异化的文明而形成的。

所以资本逻辑把人们的物质欲望过渡膨胀，从而导致了对外界的疯狂掠夺，超越了地球的承载能力，造成了现今的生态风险和造成人与自然的异化。马克思指出：“工业文明使它汇集在各大中心的城市人口越来越占优势，这样一来，它一方面聚集着社会的历史动力，另一方面又破坏着人和土地之间的物质变换，也就是使人以衣食形式消费的土地的组成部分不能回到土地，从而破坏土地持久肥力的永恒的自然条件，这样它同时就破坏城市工人的身体健康和农村工人的精神生活。”^①

据阿伦特考据，在希腊、罗马社会，经济活动只是满足于人的自然需要（如食物、衣服）的活动，是从属于必然性的，政治活动才是更高级

的活动。^②但是，在现代文化体系中经济发展成立一切的中心和最高目标，其它政治活动或上层建筑等成了经济发展的手段。这些都是在资本逻辑的驱使下所产生的社会现象，也是在资本刺激和消费异化的时代才能产生的现代文化。

第二，个体化法则的盛行与生态风险。在现代风险社会中个体化的主要特点在于，它包含着种种混合形式、冲突和矛盾（视政治、经济和家庭条件而定），也在于一种“自主人生”。鉴于经济状况、生活阶段、教育素质和同事，“自主人生”很容易就会变成“破裂人生”。^③在现代社会中，个体完全以自己作为决策的主体，其行动不再受到以往的一些制度性的框架东西如阶级、家庭等因素束缚自己，说得更明白就是，个体的身份群体的位置不再是社会阶级代替，或者家庭作为一个稳定的参照框架代替了社会阶级义务的位置。所以个体化的随意选择自己的人生态度和不负责任的态度对当代生态环境也带来巨大的风险。贝克认为，当个人从传统的束缚下解放出来，人的创造力会得到很大的提高，但风险也会随之而至了，为了获得更多的物质利益或在竞争中处于有利地位，个体就会无限释放自己的能量。萨特曾说：人注定要个体化。“个体化是一种强迫性冲动，尽管也是一种矛盾的冲动，克制不住要去创造、安排自己的人生，以及周遭的纽带和网络。机会、危险和人生的种种不确定性因素，此前已经在家庭纽带和村庄共同体中被事先规定好了，或是被社会等级或阶级规则事先规定好了，如今却必须被个人本身所感知、解释、决定和处理”。^④

在个体化社会中，其所包含的不确定性将明显增多并且越发明显。结果就使得，“风险不仅仅在量上增加；与此同时，风险性质上也将发生变化，例如，一旦出现新类型的个人风险，这就意味着选择和改变了个人认同的风险。”^⑤换言之

① 《马克思恩格斯全集》第38卷，北京：人民出版社，1972年，第552页。

② Hannah Arendt. *The Human Condition*, Chicago: The University of Chicago Press. 1998. p31.

③ Hitzler, 1988; Beck and Beck - Gernsheim, 1993.

④ [德] 乌尔里希·贝克等：《个体化》，李荣山等译，北京：北京大学出版社，2011年，第5页。

⑤ [德] 贝克：《风险社会》，何博文译，南京：译林出版社，2004年，第167页。

之，个体化的社会不仅带来了风险在数量上的增加，而且带来了风险类型的增多。

第三，理性化法则的膨胀与生态风险。利奥塔指出：“资本主义就是现代性的代名词。”^①在资本主义制度下，人类对理性的追求表现得非常明显，所以资本主义的发展史是一部非常典型的理性发展史尤其是科技理性达到极致。正是由于人类极度信任自身理性，认为只有遵守理性制度和规则同时尽可能扩大自己的知识，就可以使人类避免不可预测的灾害和威胁，在此理念支配下人们无限制地开发新的技术、无限制地探索新资源，随着理性法则的不断膨胀使得自然界的万物几乎处处烙上了人类的痕迹，使得人类面临着诸如核泄漏、生态污染以及各种自然灾害等种种危机的爆发。

理性化法则的膨胀将会导致自然终结和传统终结。所谓自然终结，是指人造自然超出了纯粹自然，与人造自然彰显相伴随的是纯粹自然的衰微。在传统的工业社会中，自然和社会这两大系统是处在互相对立的两面；但是在风险社会中，纯粹的自然已不再存在，当今社会中的经济、政治和家庭子系统等各方面的因素都渗透到纯自然当中，自然已经是人化自然、社会化的自然整合而成，现时代的群体利益、权威科学、专业分工和传播媒介都浸染到自然当中，自然已被高度知识化的科学理性所控制和左右。随着人类人口数量的增长、人类实践能力的飞速发展导致地球上的灾害如地震、全球气候变暖、洪水爆发等生态风险的增加。贝克指出，纯自然已经完全地转换为人为的自然、文化的自然、政治的自然、社会的自然。“在20世纪结束的时候，自然既不是给定的也不是可归因的，而是变成了一个历史的产物，文化世界的内部陈设。”^②“如果‘自然的’意味着各行其是的自然，那么它的一分一毫都不再是‘自然的’。”^③

三、规避生态风险的方案抉择

环境和生态问题已成为全球性问题，相应地，人与自然、人与环境、人与生态等问题不再局限在少数人的头脑中，而是渗透到人类社会的各个阶层、各个领域，社会生活和个人生活中的各个方面。由此，当代人的环境意识构建起来了，保

护环境和生态，节约资源，促进人与自然和谐共处，可持续发展等已成为大众意识中的共识。然而，这种经验性的、停留于感性的社会学研究水平上的生态意识并不能真正地推动人与自然、环境间的冲突和矛盾的解决。要真正地认清人与自然关系的现状背后的深层原因，并拿出可行的解决方案，还有赖于理论上的研究及其突破和创新。

1. 坐标：生态思维。针对目前的生态风险，我们必须在大方向下转换思维方式，变革以往的人类中心主义思想，建立生态化的思维方式。所谓生态化思维方式就是用统一的、整体性的生态理念来实现人与自然的和谐统一，从而改变以往的人类中心主义观支配下的机械论、还原论的思维方式。“正如生产方式表征着作为生产活动主体的人们究竟是如何生产的一样，思维方式这一概念首先表征着作为思维活动主体的人们是如何思维的，既涉及人们究竟用什么手段或工具进行思维，以及思维过程中所遵循的逻辑程序，也涉及人们思维活动之所以能够展开的立足点或出发点——它规定了人们思维活动的基本“视阈”，还涉及人们思维活动中所遵循的具体路径和方法。”^④

工业文明的思维方式其典型特征是重个体和离散对立的特质，喜欢一些形而上学的东西，用机械的观点来看待外部事物，把外部世界看成由多个要素组合的一台机器，并且是简单、松散的组合“物质堆”这种思维方式放到人与自然界的关系中，就带有典型的强调个体特质，张扬了个体的主体特点从而忽略了自然的内在价值，对事物的认识和把握必然形成片面性的理解。在这种还原论思维模式的支配下，给我们生态环境带来了巨大的破坏，人类自己美好的家园遭到毁坏，我们呼吸的空气质量越来越差等。所有这些生态危机在工业文明的机械的还原论思维模式下是不可能解决的。要实现人与自然和谐共处，人类必须运用一种全新的思维方式——生态化思维方

① [法] 利奥塔：《后现代性与公正游戏——利奥塔访谈、书信录》，谈瀛洲译，上海：上海人民出版社，1997年，第147页。

② [德] 贝克：《风险社会》，何博闻译，南京：译林出版社，2004年，第97页。

③ [德] 贝克：《风险社会》，何博闻译，第99页。

④ 刘湘溶：《思维方式的基本含义、本质特质与典范形态》，《湖湘论坛》2010年第3期。

式,构建新的发展观,拓宽人类发展的视野。

与工业文明时期的还原论思维模式相反,生态化思维模式是一种全新的思维方式,其核心观点是人与自然达到高度和谐,这种思维方式是带有创新性、非线性和系统性的特点,它注重从多个角度、全方位来考察和综合研究,使得生态环境和人的自身发展达到高度统一作为其价值目标的一种现代思维方式。它倡导人与社会、人与自然的和谐,主张将道德与科学、社会规律与自然规律对接起来,以实现整体与部分之间、系统与环境之间、结构与功能之间的相互融洽。所以生态化思维方式强调主客体之间的和谐统一,共生共荣,不仅如此,还认识到人与自然的关系,总是同时交织着人于人的关系,因此,它往往试图通过协调人与人的关系,来协调人与自然的关系。马克思说:“人们在生产中不仅仅影响自然界,而且也相互影响。他们只有以一定的方式共同活动和互相交换其活动,才能进行生产。为了进行生产,人们相互之间便发生一定的联系和关系;只有在这些社会联系和社会关系的范围内,才会有他们对自然界的影响,才会有生产。”^①

2. 展望:生态文化。迄今为止,我们人类文化形态大致走过了这三个阶段,每个阶段的文化理念各不相同,对自然界的态度也大相径庭。在远古时代的自然文化阶段,由于自然界的力量过于强大,人在自然界面前只有崇拜和尊重它,甚至把自然物当作神来对待,此时人类的理念是图腾崇拜,其行为方式是服从生态规律,受自然的支配和制约。随着社会生产力和生产关系的发展,人类文化形态进入到人文文化阶段,这时的人类文化理念由过去重自然转变为重人伦和人事。到工业革命时期,以科技进步为核心的文化理念,把人类文化形态推向到科学文化阶段,在这理念的支配下,人类开始把自然界当作天然宝库,大肆开采和掠夺,全盘否定它的存在价值,以致造成整个地球生态系统恶化,生态风险的来临。所以人类理念的变化,其文化相应地也随着发生变化。

在反思工业文化所带来的生态风险时,我们也许会怀念原始文化并充满感情赞美它,确实在原始文化时期,人类与自然界相处融洽,生态保护完好。但是人类文明是不可逆转的,随着现代文化的反自然倾向越来越严重时,我们人类开始

面临着严峻的考验:人类社会和地球生态系统如何和谐共处、共存共荣?如何做到亲近自然、抵制反自然的人类文化形态?这是我们人类当前所面临的全新的课题,这也就是我们要建立的生态文化,它是一种以尊重自然价值观、人与自然和谐相处的文化理念。其实文化理念在社会运行中的作用非常重要,理念不同,其生命追求也大相径庭,今天的环境生态遭到巨大的破坏,和当今人们过分追求物质财富和消费的理念密切相关。敬畏天命的人会对自然界倍加尊重,虔信基督的人其理念是精神上的追求。

3. 保障:生态制度。生态风险是一个涉及多方面的、综合性的社会问题,在市场经济竞争原则和唯利是图的原则下,在价值理性的支配下导致了生态环境越来越恶化,据统计,我国二氧化硫的排放量世界第一,酸雨覆盖面积占据国土面积的1/3。在水污染方面,废水排放量超过环境容量的82%,七大水系污染严重。在垃圾污染方面,全国城市生活垃圾达到无害化处理不足10%,白色污染已蔓延到全国各地。这些环境危机都是现代化发展过程中的必然产物,也是制度不健全的必然结果。贝克认为,风险社会是“由于没有能够找到有效的制度性控制手段,也没有认识到还原主义科学的局限性,整个社会因为技术的威胁而惶恐不安”。^② 一个国家良好的制度建设可以避免和克服生态风险所带来的灾难,庆幸的是我国在十八届三中全会上提出来加强生态文明制度建设,明确提出:加快生态文明制度改革、划定生态保护红线、建立生态环境损害责任终身追究制、实行资源有偿使用制度和生态补偿制度、改革生态环境保护管理制度等,这些制度有利于合理规范人们的生态行为。同时建立完善的生态德育制度,运用有效的教育手段,将生态重要性及生态理念渗透到全民心里,形成全民参与、相互监督的生态意识。所以在目前制度失范的风险社会建立完整、规范、有序可循的生态制度,可以有效控制生态风险的产生。

(责任编辑 林 中)

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第344页。

^② 莫里斯·J·科恩:《风险社会和生态现代化——后工业国家的新前景》,见薛晓源、周战超:《全球化与风险社会》,北京:社会科学文献出版社,2005年,第299页。

多元性的悖论：从瓦解权威到重塑意识形态

——后现代性的隐忧与马克思主义的回应

温 权*

【摘要】以摧毁现代性为噱头的后现代运动，肇始于元叙事自身权威的瓦解。随着普遍真理的失效，以及历史进步主义的破产，碎片化、多元性的人类生存样态呼之欲出。然而，对宏大叙事的一元性进行抨击，最终将导致后现代运动自身的去合法化。这集中表现在，知识效能与价值标准的双重失范。此外，作为破除现代性神话的极端形式，后现代对多元性的推崇，又以一种意识形态的方式，产生与元叙事截然不同的霸权。它既表征后现代蕴含着自身无法解决的痼疾，又为马克思主义的出场提供了必要的契机。凭借对实践意义的彰显，后者在充分肯定价值多元性的同时，有效地规避了标准缺失带来的恶果。这就在修正后现代纰漏的基础上，重塑了现代性的形象。故而，马克思主义对后现代隐忧的回应，亦可看做它对现代性与后现代性进行统一的积极尝试。

【关键词】多元性；意识形态；霸权；价值；实践

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)06-0023-07

标榜理性普遍有效、人类无限进步的现代性进程，分别在社会与历史层面，以相同的方式，编织出几乎一致的乌托邦幻象。即以社会领域的一元决定论和历史维度的线性进步观为主要特征的人类解放神话。它表明，对合理化制度的诉求，只是日常生活的主体接纳并运用理性的结果。后者通过逻辑必然性，以面向未来的方式，为现代性的承诺提供保障。换言之，现代性依靠树立理性的权威，而获得自身的合法性。

然而，理性一元性的权威，意味着元叙事的霸权。它“不能容忍对立观点，对任何异议都要采取压制……因此无法与多元观点平等共存。”^①这就为后现代运动的反扑，制造了重要借口。凭借对多元性与异质性的推崇，后现代在瓦解一元权威的同时，以混乱和无序表征不同个体的绝对自由。于是，“在这一过程中，具体场景的完整性和历史性就被解构了”。^②值得一提的是，随着宏大叙事的消解，以及现代性的去合法化，极端的后现代主义将造成一系列消极的后果。这主要

表现为两个方面：其一，对异质性的片面强调，必然引发价值标准与真理效能的双重失范。它被视为，旧有权威被打破后，新的选择范式尚未确立的结果。因此，将后现代推至极端，不啻为单纯的破坏运动。其二，立足多元性，对一元霸权的摒弃，可能诱发新一轮的权威崇拜。这突出的体现为，人们对多元性不加选择地盲目追捧。并且，后者又以意识形态的模式，进一步强化了它对现实的扭曲。可见，凭借多元性瓦解现代性权威的后现代运动，自身的合法性也成为需要商榷的议题之一。它们面临共同的难题：“怎样以 unlimited 和抵消多元性的方式谈及并实现多元性。”^③

鉴于此，发轫于现代性土壤的马克思主义，对后现代的隐忧做出了积极回应。它从人的选择与需要之间的关系入手，将多元性纳入实践的范畴，从而在现实领域，找到了多元性与秩序性、异质性和整体性之间重获统一的途径。这就为弥合现代性与后现代性之间的罅隙，埋下了重要伏笔。

* 作者简介：温 权，山西太原人，（南京 210023）南京大学马克思主义学院助理研究员。

① [美] 艾利克森：《后现代主义的承诺与危险》，叶丽贤、苏欲晓译，北京：北京大学出版社，2006年，第345页。

② David Harvey, *The Condition of Postmodernity*, Oxford: Wiley Blackwell, 1989, p. 116.

③ [英] 康纳：《后现代主义文化》，严忠志译，北京：商务印书馆，2002年，第122页。

一、“现实的”后现代： 权威的让渡与多元性的悖论

现代性的达成可看做元叙事话语系统的确立。它是工业文明和技术革命的产物，因此，具有强烈的同质化特征。凭借理性自身的权威，整个世界图景都被纳入一元的绝对秩序当中，且受到必然法则的规训。多样性与含混性将成为理性自身的矛盾，而被逐一剔除。“作为一项筹划……它剥夺了未被明确规定的一切应具有的公权。”^① 反映在现实生活层面，则意味着总体性真理的普遍适用和单一性价值的排它性选择。换言之，现代性的实质，可视为元叙事在真理与价值维度的双重霸权。

后现代运动以多元性对元叙事霸权的反制为起点。与现代性有关普遍秩序的追求截然相反，它认为“世界不可能以其整体形式连贯地表现出来，历史发展也没有普遍的意义。个体本身同样是碎片化的、无中心的”。^② 显而易见，后现代奉行“快乐的相对主义”^③，并以非整体化的形态，试图打破一元理性的必然性专制。换言之，以摧毁元叙事权威为出发点的后现代运动，旨在彰显被总体性遮蔽的个人生存的异质性。对此，赫伯特·米德（George Herbert Mead）专门指出：“我们有一整套因人而异的社会关系……针对各式各样截然不同的社会态度，也就存在形色各异的不同自我。”^④ 它们不能被单一的标准衡量，也无法成为总体性秩序的一份子。就异质性的个人生存而言，总体性的真理和一元性的价值不具有相应的合法性。因此，后现代主义对多元性的强调，依赖于一项默认的前提。即“所有人的普遍权力不会被不正当的、压抑地对待。”^⑤

然而，对多元性、异质性的推崇，将使后现代主义在真理与价值维度，面临双重困境。随着元叙事的瓦解，以及旧有权威的失范，决定真理效能和价值规约的唯一标准，也呈现出多元化趋势。这意味着，真理的普遍性和价值的确定性，将不复存在。转而，以碎片化、局部性取而代之。作为后现代混乱与无序的直接体现，它主要产生两方面的后果：

其一，真理与价值的去崇高化。这突出地表现为，普遍真理向具体知识的让渡，以及客观价值向主观选择的转变。在个人生存的异质性层面，一方面，“具体的”知识将取代傲慢地代表人类发言的“普遍的”真理。^⑥ 并且，将原先作为秩序与权威执行者的知识分子，贬低为颇为卑微的“城市侦探”。他与我们一样，都是日常微观的个体性存在，因而不具有任何先验的特权。^⑦ 另一方面，随着宏大叙事向微观视角的转向，后现代对普适性的价值，持否定态度。它认为，基于“文化情趣和定位模式的根本变动性和不平衡性，价值并非只是客观地、恒定不变地存在于具

① [英] 鲍曼：《现代性与矛盾性》，邵迎生译，北京：商务印书馆，2003年，第380页。

② [英] 乔治·拉伦：《意识形态与文化身份》，戴从容译，上海：上海教育出版社，2005年，第143页。

③ 语出自史蒂文·康纳讨论后现代主义与文化之间的关系时使用的概念。他指出，对后现代运动的践行，意味着放弃所有试图在文化与历史领域形成的集权。此外，还要废止赋予该领域中任何特定种类证据，和经验特权的要求。（参见[英] 康纳：《后现代主义文化》，严忠志译，第304页。）对此，查尔斯·詹克斯立足于文化视角，进行了更为详尽的分析。他认为，后现代主义者不但承认多样性的价值，而且还从中获得相应的文化性享受。通过不同文化形式间的差异性融合，后现代实现了时间、地点乃至背景的交错与杂糅。而文化艺术领域的杂糅性趣味，就成为多元论的最佳佐证。在《现代主义的临界点》一书中，作者援引彼得·布莱克的名作“*The Meeting or Have a Nice Day Mr Hockney*”充分揭示了后现代主义者采用异质性的策略，以颠覆旧有现代性传统的尝试。（参见[美] 詹克斯：《现代主义的临界点》，丁宁等译，北京：北京大学出版社，2011年，第139页。）此外，“快乐的相对主义”还表明，时下对碎片化、模景以及对混搭的追求，已经成为后现代潮流的普遍现象。从此，人们的日常生活将由不可通约的几个部分组成。异质性的东西与其说使我们疲劳，不如说使我们振奋。（参见[德] 韦尔施：《我们的后现代的现代》，洪天富译，北京：商务印书馆，2004年，第295页。）

④ G. H. Mead, *Mind, Self, and Society*, Chicago: University of Chicago Press, 1967, p. 142.

⑤ [英] 康纳：《后现代主义文化》，严忠志译，第378页。

⑥ 即使在自然科学领域，知识的整体性也受到相应的冲击。芒代布罗的不规则碎片理论、普里果金的耗散结构理论，以及哈肯的协同的混乱研究，都把问题的焦点放在离散的结构形成、过渡和断裂上。这些研究成果表明：“现实并不是均质的，而是异质的；不是和谐的，而是戏剧性的；结构上不是统一的，而是多种多样的。”（参见[德] 韦尔施：《我们的后现代的现代》，洪天富译，第286页。）

⑦ [英] 康纳：《后现代主义文化》，严忠志译，第322—323页。

体文本或制品之内。”^①相反，根据不同个体的相异选择，价值本身将呈现为变动不居的多元形态。^②

不难看出，真理与价值的去崇高化，意味着后现代主义完成了叙事模式的嬗变。对异质性的彰显，充分说明在原先的“叙述”之外，还应有相关的“解释”介入其中。对此，艾利克森（Millard J. Erickson）指出：“叙事需要解释才能成为传达真理的有效手段……它基于某种个体经历，我们是根据这样的基础对事件做出判断的。”^③正是解释本身所蕴含的个体性因素，才在具体的经历上，逐渐突显被元叙事遮蔽的多样性。显而易见，真理和价值从宏大叙事的出离，意味着叙述中心的边缘化，以及抽象原则的具体化。

其二，被碎片化的真理效能与价值判断，可能诱发新的霸权。这是后现代运动片面强调多元性，并使自身陷入无序状态的必然结果。宏大叙事的瓦解和对超个体和超集体上诉法院的信任的丧失，必然导致“什么都行”的乱象。^④在这种情况下，真理的含混性和道德的随意性在所难免。对异质性的宽容，逐渐演变成对同质性的极端仇视，进而在普遍的混乱中，判断标准的无政府主义大行其道。后者集中体现在，边缘性与中心性之间位置的互相让渡：“所谓的局外者变为具有代表性的‘社会发言人’……所谓的主导群体被异化的程度实际上比处于边缘的群体更高；它们不仅首先被异化，而且……在异化状态下再次被异化。”^⑤问题的关键，在于后现代主义对边缘性、异质性的盲目迷信。它在夸大后者所蕴含的自由动力时，对其中暗藏的破坏性因素置若罔闻。于是，后现代运动将一元性权威推下王座的同时，又重新树立起为边缘性撑腰的多元性权威。

鉴于此，多元性对一元权威的反抗，就沦为准本能的动物性反扑。丧失规约的边缘性诉求，则成为个人极端情绪的报复性宣泄。因此，“人类被压制的欲望和期待以及郁积在社会表层之下的残余人性，是否能以建设性的、进步的方式释放出来，抑或夭折的个性所产生的挫折是否会被反动势力和蛊惑人心的政客所利用”^⑥，就成为

后现代主义所要面对的最为棘手的难题。对同质化、中心性的冷淡，必将诱发判断标准的失衡。而对多元性没有底线的宽容，则使许多残忍的行为更加容易作出了。^⑦对此，齐格蒙特·鲍曼（Zygmunt Bauman）指出：“后现代性是一个机会的场所，危险的场所；出于同样的原因，它二者都是。”^⑧由此可见，将后现代主义推至极端，当真理与价值统统失效之后，必然是个体性的自由，让位于多元性的霸权。而它对现代性的否定，只意味着权威的核心，从必然的秩序性让渡为混乱的无序性。

对元叙事权威的报复性反抗，是后现代主义忽视多元性霸权的结果。出于宽容并理解曾处于边缘地位的异质性存在，后现代运动消除了所有

① 同上，第303页。

② 约翰·汤普森在批判集体共有价值和统治阶级的意识形态时，专门划分了“核心共识”与“区别共识”之间的界限。他认为二者之间最大的区别，在于是否存在被广泛接受的核心价值观；并指出核心共识理论的主要缺陷，是它夸大了特定价值被当前人们所共有和接受的程度。没有证据显示，在现代社会中，具有一整套共有且坚定的核心价值观，从而把人们结合在唯一的规范框架之内。所谓共识，仅仅是局部的共识。即处于特定环境或具体岗位的一部分有限个体，相互之间共享的交流规则。至于一元性的价值被所有社会成员一致认同的结论，仅仅是“统治意识形态”的“象征凝聚剂”。（参见[英]汤普森：《意识形态与现代文化》，高铨等译，南京：译林出版社，2005年，第97—98页。）

③ [美]艾利克森：《后现代主义的承诺与危险》，叶丽贤、苏欲晓译，第353页。

④ [英]鲍曼：《现代性与矛盾性》，邵迎生译，第380页。

⑤ [英]康纳：《后现代主义文化》，严忠志译，第288页。

⑥ [英]汤普森：《意识形态与现代文化》，高铨等译，第119页。

⑦ 从某种意义上讲，对一元权威的报复性反抗与普罗大众漠然置之的心态相辅相成。这在法西斯主义的骗局中，显得非常典型。一方面，“正是这种准本能性的反抗心理被法西斯主义者加以利用……他们调动这些非理性的感情，通过煽动……这种感情并使之成为统治人们的新的机制。”（参见[英]汤普森：《意识形态与现代文化》，高铨等译，第108页。）另一方面，个人成为“私人社会”的组成部分，并对以上非正常的现状保持缄默。对此，理查德·森尼特（Richard Sennett）认为，在“私人社会”中，人们对公众的、非个人的生活漠然置之、冷眼旁观。于是，意义和价值便从私生活的领域中撤离。（参见Richard Sennett, *The Fall of Public Man*, New York, Vintage, 1978, p. 133.）

⑧ [英]鲍曼：《现代性与矛盾性》，邵迎生译，第396页。

维持秩序的标准，并对混乱的现状大加赞赏。作为一种纯粹破坏性的活动，“新的后现代主义立场似乎要表明，在当代，基本自我虽然仍然共同存在，却变得无法兼容，不能被整合。完整的自我因此变成错位的、无中心的、无法统一”。^①个人对自身完整性的消解，表明极端的多元性，陷入彻底的“反同一化”（anti-identification）^②僵局，它的反人类倾向已初现端倪。

这首先体现在，边缘性群体利用后现代对多元性的宽容，在取得霸权后肆意践踏客观现实的行为。与现代性中权力源自专门化的知识这一机制截然相反，后现代主义认为知识是权力的产物。故而，“掌权者决定知识是什么，它就是什么。掌权者通过压制对立的声音确保真理的内容……因此，知识不过是尼采所谓强力意志的产物。”^③由于极端的后现代主义者将知识的本质归结为一元性霸权的副产品，于是，它在铲除元叙事的同时，连同其中的客观现实性也一并抹煞了。从此，后现代的反动力席卷了整个人类社会，并对迄今为止所有人类取得的成果统统弃之如敝履。

二、“超现实的”后现代： 意识形态的幻象与现实的扭曲

多元性的悖论，源自后现代主义对个人多样性可能被压制的过度担忧。这是因为“人总是……存在于一切与人的本质密切相关的含混性（ambiguous）之中。试图消除这些含混性，就是试图消解人的无限自由”。^④显而易见，后现代主义者正是从个人的含混性出发，为其异质性的存在找到合法依据。然而，含混性一旦被无限夸大，势必产生对无序性的盲目推崇。于是，为多元性争取权利的举动，就蜕变成仇视并报复现代性权威的行为。在理性无政府主义的簇拥下，后现代主义自身的合法性也岌岌可危。

更为严重的是，被夸大的多元性通过所谓边缘人群对中心价值体系的颠覆，就形成了为无序性辩护的意识形态。后者通过抨击现代性体系，对异质性造成的混乱与新霸权，进行了刻意的美化。与元叙事一样，该意识形态也“带有极权主

义特征：它们不仅过分简单化，而且也是‘恐怖主义的’”。^⑤这无疑对现实造成了更大的扭曲，并且，在后现代主义内部，又形成它所无法掌控的巨大隐忧。

作为一种纯粹的否定性，后现代在摧毁人类社会价值的同时，又试图遮蔽自身对现实的破坏性本质。于是，通过对现实的扭曲，它成为一种不为人知的意识形态。对此，乔治·拉伦（Jorge Larraín）早有精辟的论断，他指出：“从根本上说，后现代主义思想就是一种意识形态，因为它帮助掩盖了……现实矛盾，客观上试图将人们的注意力转移到稀薄的幻像和超现实世界。”^⑥问题的关键在于，作为意识形态的后现代主义将问题的关注点从现实领域转移至超现实层面。凭借对当下事物所蕴含意义的过度诠释，在对象内部虚构出所谓的不合理因素，并对其大加挞伐。从而在“批判性”的幌子下，遮蔽现实和自身真正的问题所在。

值得一提的是，如果现代性自身包含着诸多不合理因素的话，那么后现代对现代性的破坏性颠覆，无疑对该不合理现状做了更为严重的扭曲。它以全盘否定的态度，通过抨击由自身所虚构的不合理性，在已经碎片化了的现实中，隐瞒了真实存在的矛盾。因此，被它“掩盖的是现实

① [英] 拉伦：《意识形态与文化身份》，戴从容译，第205页。

② 语出自米歇尔·佩舍对后现代进行批判时所采用的概念。作为对现代性中，同一化（identification）过程的反动，反同一化运动是现代性的颠覆者，在主导观念的结构之内，对整个现代性话语系统的破坏。佩舍从具体的劳资关系出发，对该理论进行论证。他指出：面对劳资冲突，劳工方若以罢工的形式争取自身的合法权益，无疑会对旧有的劳资关系产生根本性的破坏。同样，针对一元性权威的同质化进程，后现代主义的反同一性行为，将从现代性内部完全否定现代性的合法性。在佩舍看来，反同一性是极端的后现代“捣乱者”采取的方式。（参见 Michel Pecheux, *Language, Semantics and Ideology: Stating the Obvious*, London, Macmillan, 1982, pp. 156-157.）

③ [美] 艾利克森：《后现代主义的承诺与危险》，叶丽贤、苏欲晓译，第287页。

④ Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility*, Chicago: University of Chicago Press, 1984, pp. 200-201.

⑤ [英] 汤普森：《意识形态与现代文化》，高铨等译，第147页。

⑥ [英] 拉伦：《意识形态与文化身份》，戴从容译，第162页。

本身已经解体这个事实”。^① 当人们把精力用于批判虚构的不合理性时，真正的隐患对他们的异化却愈演愈烈。^② 这就导致，随着后现代运动的深入，人们逐渐进入“真正的不合理——虚构的不合理——对虚构的不合理进行批判”的死循环。换言之，后现代主义的症结在于，摧毁不合理现实的力量，被用来批判虚构的超现实权威。它之所以成为遮蔽自身隐患的意识形态，恰恰是因为多元性自身没有可供检验和规约的标准。^③

后现代主义以意识形态的方式出现，恰好说明它对元叙事的怀旧，以及自身急于成为新权威的冲动。因此，在后现代内部，存在着两种互为因果的不合理性。一方面，它延续了现代性（尤其是资本主义）进程中，个人自由与社会不合理制度之间的拮抗关系。只不过后者的主要内容由一元性霸权过渡为多元性霸权。但归根结底，都是个人与社会之间的对立无法得到妥善解决的状态。另一方面，后现代运动以更为隐蔽的方式加深了源自现代性的隐患。通过意识形态对客观现实的扭曲，原先的不合理性成为“现实－超现实”的存在，并游离于二者之间。因此，作为意识形态的后现代主义，将面对由自己一手造成的双重困境：无法彻底根除权威的现实性与遮蔽该问题的超现实性。并且对任何一端的片面性批判，都将使问题在另一端更为严重的表现出来。从这点出发，后现代自身难以解决的隐患才得以充分展现。这不仅是多元性对宏大叙事进行批判的失败，更是后现代构筑自身体系的巨大失误。

于是，后现代运动走上了与自己的初衷背道而驰的道路。对虚构矛盾的消解，不但回避了真正的现实不合理性，而且以碎片化的方式使人类陷入混乱。表现在文化层面，它意味着“从一个相对一体化的大众文化向许多碎片化品味的文化的滑坡。”^④ 以消除现实的异化为口号，对现代性整体不加选择的抛弃，最终使后现代运动尝到了自己种下的苦果。反之，倘若后现代主义承认克服混乱的必要性，那么在元叙事权威缺席的情况下，它只能自己充当进行规约的标准。如此一来，后现代以扭曲现实的方式，成为已解体现实的意识形态在所难免。因为“意识形态提供事实上的意义架构，使人们能够在一个从某种意义上

说无根据的世界中为自己定向”。^⑤

不难看出，试图修正现代性纰漏的后现代运动之所以陷入骑虎难下的尴尬境地，原因有二：首先，它对多元性的适用范围进行了片面的夸大；其次，又将一价的技术理性等同于理性本身。这就导致多元性被人为地排除出理性范畴，并且在元叙事消解之际，后现代主义重新充当起权威的角色。于是，它以意识形态为手段对现实的矛盾进行遮蔽就不足为奇了。

三、“真正的”后现代： 异化的根源与马克思主义的回应

已被扫地出门的现实性权威，在后现代运动为解决自身困境的尝试中重新以超现实的形式卷土重来。它从直接的权力转变为间接的意识形态，并利用无序性造成的标准真空，重新成为左

① 同上，第158页。

② 这突出的表现在新自由主义对市场经济的盲目推崇。它否认人类能够按照合理性的意愿，完善属于自身的世界，并且拒绝对市场施加任何干预。与此同时，它“把后现代主义当作有力的意识形态武器，并试图让人们相信，人类不可能把社会作为完整的实体，在政治上施加有效的影响。我们被告知，急速变化着的世界已经丧失了方向感、目的感和整体感”。于是，人们放弃了改造世界和自身的努力，转而陷入犬儒主义的绝望状态。因此，“这种意识形态最危险，也最阴险。”（参见[英]拉伦：《意识形态与文化身份》，戴从容译，第210页。）

③ 对此，利奥塔在《争论》一书中，通过语言学的分析进行了专门的论述。他指出不同的话语种类总是与相异的语句规则系统密切相关。人们不可能在同一个话语种类内部，用不同的语句规则系统进行陈述。于是，就要进行相应的选择，而选择什么样的语句规则系统和话语种类并没有任何标准。此外，按照后现代的多元性理论，由于诸规则相互之间的异质性，这就导致对其中任何一种话语种类的选择都将引起对其它选项的不公正。值得一提的是，每一种话语种类都试图通过具体使用语句使自身现实化。这就在元规则缺席的情况下，对同样是异质性存在的其它话语模式造成了压制。在现实性层面，这突出地表现在，人们为把话继续说下去，就只能用唯一的可能性进行陈述。利奥塔试图证明，在元规则不在场的情况下，多元性内部发生冲突在所难免。而解决冲突的方案，自然是非理性的暴力（争论）。纳粹建造奥斯维辛，就是这种暴力的结果。（参见Jean-francois Lyotard, *The Different: Phrases in Dispute*, Minnesota: University of Minnesota Press, 1989.）

④ [美] 詹克斯：《现代主义的临界点》，丁宁等译，第139页。

⑤ [英] 汤普森：《意识形态与现代文化》，高铨等译，第89页。

右人类自由的力量。此时,个人不仅成为现实异化的牺牲品,而且又被虚构的不合理性缚住手脚。一元性和多元性,分别消灭了人类的特定性和必然性。“其结果将再次是人的消亡,取而代之的将是实验环境以及受制于这一环境的人的普遍适应性。”^①这意味着,随着后现代性对现代性与自身的双重摧毁,个人对现实不合理性进行能动改造可能性也随之灰飞烟灭。从此,人将以犬儒主义的态度,消极地适应他与环境的异化现状。

对这一危机的克服,需要重新定位后现代主义的内涵,以及它与现代性之间的关系。这必然引发从后现代运动之外找寻解决问题的途径。这样,马克思主义作为沟通现代性与后现代性两难的范式之一,就获得了出场的必要性。

从马克思主义的视角来看,真正的后现代“不存在‘反理性主义’。后现代否定了一种整体合理性的假设……事实上这意味着告别偶像般的假理性,意味着向许许多多非常精确和非常鲜明的合理性形式过渡”。^②不难看出,所谓多元性,实际具有两方面特质。其一,多元性对元叙事的瓦解,仅仅是批判“偶像般的假理性”,即技术理性的权威;其二,多元性本身具有相应的合理性因素,它不是游离于理性之外的准本能性存在。因此,如果把后现代对元叙事进行瓦解的“这种多元化仅只解释为解体过程,这就完全错误了。它反映了一种非常积极的预示未来的幻景。它和真正的民主是密不可分的”。^③

对后现代主义的误解,实质上是忽视了它所具有建设性作用。后者旨在构建一种更为合理的社会关系。通过多元性对一元霸权的瓦解,作为社会主体的个人,摆脱了被决定且不自主的状态,从而获得在不同合理性之间进行选择的能力。与技术理性决定下的现代性相比,这无疑是一种积极的社会形态。对此,阿米泰·艾特奇奥尼(Amitai Etzioni)专门指出:“积极的社会意味着选择,原因在于它是自己创造物的主人。伴随着选择,也就开启了后现代的时代。”^④后现代的积极作用,毋宁是凭借多样化的人类选择,构建出更为自由的社会体系。因此,“人类学意义上的人的自由,在某种意义上说就是指选择的

自由,而选择本质上就是价值选择,是根据一定的价值取向和价值评价来进行的选择”。^⑤这就把后现代运动的积极因素,以价值选择的方式重新定位于自由的个人。

毫无疑问,这与马克思主义的初衷不谋而合。个人自由的获得,不能是多元性对元叙事进行报复的结果。它应被视为,价值主体通过能动的实践,对他与社会之间的关系进行改造的运动。后者主要体现为,对总体压抑个体这一异化状态的去除。而总体对个体的压抑,在当今社会主要是以技术理性为理论指导的社会分工,对个体全面性的贬损。它是理性的一元霸权投射于社会领域的直接表现。其中存在着特殊利益与共同利益之间深刻的分裂。对此,马克思曾做过精准的预言。并且,他还指出:“只要分工还不是出于自愿,而是自然形成的,那么人本身的活动对人来说就成为一种异己的、同他对立的力量,这种力量压迫着人,而不是人驾驭着这种力量。”^⑥作为现代性进程中最大的失误,理性一元性的霸权使个体成为工具理性随意安置的零件。为保证社会总体的高效运转,个人全面性的自由被无情的遮蔽了。后现代对现代性的不满由此而来。

与极端的后现代主义完全不同,马克思主义将一元权威视作人类异化的同时,对它的克服依靠的是现实的实践。这是因为“在实践的、现实的世界中,自我异化只有通过对他人的实践的、现实的关系才能表现出来。异化借以实现的手段本身就是实践的”。^⑦换言之,对一元权威的崇拜所造成的异化现状,本身就是个人对实践进行误读后,产生的消极后果。它把个人与社会对立

① Theodore Olson, *Millenarianism, Utopianism, and Progress*, Toronto: University of Toronto Press, 1982, pp. 283-284.

② [德] 韦尔施:《我们的后现代的现代》,洪天富译,第30页。

③ 同上,第7页。

④ Amitai Etzioni, *The Active Society*, New York: Collier Macmillan, 1968, p. 7.

⑤ 马俊峰:《马克思主义价值理论研究》,北京:北京师范大学出版社,2012年,第4页。

⑥ [德] 马克思、恩格斯:《德意志意识形态(节选本)》,北京:人民出版社,2008年,第29页。

⑦ [德] 马克思:《1844年经济学哲学手稿》,北京:人民出版社,2008年,第60页。

起来，并使总体性凌驾于个人自由之上。于是就产生以工具理性为代表的绝对的集体主义对个人价值的压制。此时，“这个社会已经成为一种‘虚假集体’，是一种无视人甚至敌视人的专制社会”。^①因此，马克思主义对异化的克服，就是以人的全面发展为起点，通过实践自身所蕴含的多样性选择，从价值维度弱化并逐渐消除元叙事当中的霸权因素。“既然价值的主体是多种多样的……评价标准因此也只能是多元的，想把一切价值都压缩在一个平面来处理，想找到一种所谓最基本的能够化约一切价值的价值是不合理的，也是做不到的。”^②实践主体的多元性决定了价值取向的多样性。只有通过自由的选择，元叙事的霸权才能得到有效的遏制。

值得一提的是，立足于价值的多样性，马克思主义对元叙事霸权的消除，绝非以彻底瓦解总体性为代价。它所理解的“后现代主义”实质上是“一种呼吁，旨在创造一种能够独立保证……多样化的连续性的共同赞成框架”。^③它只是将元叙事改造为，对多元性保持尊重并提供必要秩序的“框架”，其合法性通过对多元性的选择得到证明。因此，马克思主义对后现代性的理解，毋宁是向“某种新的经典现代主义的回归、翻新或胜利再现的前兆”。^④对一元性的去权威化和对多元性的去极端化，保证了马克思主义在修复现代性、反思后现代性时的独特视角。对现代性霸权与后现代意识形态的双重破斥，充分说明了马克思主义对二者进行统一的尝试具有现实的可能性。不难看出，“它是人与自然界之间、人与人之间的矛盾的真正解决，是存在与本质、对象化和自我确证、自由与必然、个体和类之间的斗争的真正解决”。^⑤建构一元性与多元性之间的和谐关系，才是统一现代性与后现代性的关键所在。

从马克思主义的理论内涵中不难得知，秩序的确定性以及价值与知识的客观性，并没有在后现代主义“什么都行”的不停变动中分化瓦解。^⑥“宏大叙事”的终结也不意味着道德或记忆的终结。相反，“只有斯大林主义特殊时刻的扭曲的记忆^⑦才促使人们相信，总体化的概念意味着压制这些群体的一切差异”。^⑧这说明，真

正的马克思主义超越了极端的现代性与后现代性各自的片面性。它在消除异化、实现人类自由的基础上，通过实践所蕴含的多样性，为二者的统一创造了必要的前提。而无序性的后现代主义，向经典现代性的回归，就是马克思主义对后现代困境予以回应的积极后果。因此，对现代性与后现代性进行统一的尝试，不仅有效地弥合了二者相互攻讦的乱象，更从现实性出发，为马克思主义的当代运用找到了新的生长点。

(责任编辑 林 中)

① 马俊峰：《马克思主义价值理论研究》，第92页。

② 同上，第252页。

③ [英] 康纳：《后现代主义文化》，严忠志译，第379页。

④ [美] 詹姆逊：《詹姆逊文集》第4卷，王逢振主编，北京：中国人民大学出版社，2004年，第252页。

⑤ [德] 马克思：《1844年经济学哲学手稿》，第81页。

⑥ Victor Burgin, *The End of Art Theory*, London: Macmillan, 1986, p. 198.

⑦ 难怪一提到马克思主义与后现代主义的区别，就直观地被理解为苏维埃革命时的老照片和豪华的美国式酒店之间惊人的差异。因此，詹姆逊(F. R. Jameson)在提到后现代无意识时，专门指出马克思主义就是一幅过时的画面。作为一家艰难经营的俄式餐馆，它被埋没于灯红酒绿的繁华建筑中。(参见[美] 詹姆逊：《詹姆逊文集》第4卷，第202页。)

⑧ [美] 詹姆逊：《詹姆逊文集》第4卷，第346页。

现代性批判的文化向度及其思想演进*

刘伟斌 胡海波**

【摘要】现代性的本质在于其文化属性，因为文化作为现代社会中人之最本己的生存方式的精神内核，最能体现出现代性的内涵。也正是如此，文化批判亦成为现代性批判思想演进中的主线。以此为视角梳理从马克思到西方马克思主义再到后现代主义的现代性批判理论，有助于我们把握其中发展的内在逻辑，进而推进对中国文化语境下的现代性问题以及现代性建构原则的深入探讨。

【关键词】文化；现代性批判；马克思；西方马克思主义；后现代主义

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)06-0030-07

我们认为，现代性的本质在其文化的规定性。这个观点主要取决于我们对文化本身的理解。因为文化不仅仅指哲学、宗教、艺术、科学等精神性的人类活动的产品，文化更是内在于人们日常生活的生活样法和生存方式。从前现代到现代的过程中，人类生存方式所历经的转变构成了现代性的基本内核，现代性也因此具有了深刻的文化意义。在这个意义上，现代性之文化批判的主线就成为从马克思到西方马克思主义再到后现代主义对现代性展开批判的重要线索。

一、现代性的文化意义与文化批判

我们认为贯穿马克思主义、西方马克思主义、后现代主义这三大现代性批判理论的核心在于文化批判。从根本上来讲现代性是文化意义上的现代性。我们得出这样的结论基于两个理由：首先是对文化的理解。文化可以分为狭义的文化 and 广义的文化。狭义的文化常用来指哲学、文学、艺术等人类活动的精神性成果，此种文化相对外在于人的日常生活，并同政治、经济等领域保持着一种相对独立的交互关系；而广义的文化，既包括上述精神性的文化成果，又把文化的

外延扩展至一切人类活动。广义的文化内在于人的日常生活的各个层面，渗透于人的交往行为、传统习俗、价值观念等等。在这个意义上的“文化作为人类实践活动的类本质对象化，是人之历史地凝结成的稳定的生存方式和活动方式。”^①因此文化再也不是游离于政治、经济、科学之外的一种孤立的存在，而是代表着人类的精神、价值、信仰内在于政治、经济等诸多领域的现实存在。我们强调现代性的本质是文化的，主要是强调“并不像有的研究者所说的，有文化的现代性、政治的现代性、经济的现代性，等等，而是说，现代性本身就是文化的，它并不是独立于政治、经济等其他活动领域之外的对立的東西，而是政治、经济等社会活动和人的生存活动所有层面所内在包含的机理性的存在。”^②

另外，我们之所以认为现代性从根本上来讲是文化的，也在于现代性本身具有的内涵。从起源上来讲，现代性诞生于中世纪末期，伴随着文艺复兴和近代哲学的转型而兴起。现代性的核心精神就是伴随着基督教的祛魅过程展现出来的，启蒙理性、主体性、人性成为现代性的旗帜。因此现代性从根本讲是精神性的、文化性的。这在很多哲学家那里得到一致的认同。韦伯把现代性

* 本文系国家社科基金重大项目“弘扬中华优秀传统文化与实现中国梦研究”(14ZDA009)、吉林省教育厅“十二五”社会科学基金项目“后马克思主义文化批判理论及其现实启示研究”(吉教科文合字[2014]第B048号)、中央高校基本科研业务费专项资金资助“后马克思主义文化批判理论及其现实启示研究”(13QN023)的阶段性成果。

** 作者简介：刘伟斌，(1984年生)(长春130024)东北师范大学马克思主义学部哲学学院讲师；

胡海波，(1956年生)(长春130024)东北师范大学马克思主义学部哲学学院教授。

① 衣俊卿：《现代性的维度》，哈尔滨：黑龙江大学出版社，北京：中央编译出版社，2011年，第22页。

② 衣俊卿：《现代性的维度》，第19页。

理解为祛魅的理性化过程，吉登斯把现代性理解为与传统价值发生断裂的新的社会制度、利奥塔把现代性理解为追求普遍解放的元叙事。如果我们把与现代性相关的另外两个概念即现代化、现代主义放在一起区别来看，则更能显示出现代性所着重强调的文化性、内在性、机理性内涵。如刘小枫对三者所做出的区分：“现代事件发生于三个相互关联、又有所区别的结构位置。现代化题域——政治经济制度的转型；现代主义题域——知识和感受之理念体系的变调和重构；现代性题域——个体—群体心性结构及其文化制度之质态和形态变化。”^① 现代性根本属性在于它的文化规定性，这种文化规定性又广泛地、多维度地通过政治、经济等其他方面体现出来。

因为现代性本质上的文化规定性，现代性批判理论的核心也就表现为文化批判。十九世纪的马克思在《共产党宣言》中以“一切等级的和固定的东西都烟消云散了”^② 宣布了现代社会与传统社会的决裂，进而一方面作为现代精神的继承者吸收着启蒙哲学的合理内核，另一方面又作为现代社会诸多症结的反思者，以资本批判、现代形而上学批判、异化劳动批判开辟了现代性批判的道路，并为后来者提供了基本的理论范式，奠定了整个现代性批判的文化取向。二十世纪被统称为“西方马克思主义”的多位思想家又以文化批判的方式关注着现代性问题，在西方马克思主义的早期代表人物卢卡奇以物化批判开启了文化向度的意识形态批判，并为法兰克福学派提供了理论资源。在马克思的异化劳动批判和卢卡奇的物化批判的指引下，法兰克福学派正式把现代性批判转向文化批判。霍克海默和阿道尔诺开启了对启蒙理性的批判，马尔库塞把现代性理解为单向度，哈贝马斯看到了现代科学技术作为工具理性对人的束缚。但是西方马克思主义的批判理论无法从根本上解决现代社会出现的问题。于是在西方马克思主义式微之后，后现代主义兴起。它同时吸收了马克思和西方马克思主义的理论，把批判的靶子指向了高扬启蒙理性和主体的元叙事，试图在对现代文化进行多角度的批判中开启一场新的启蒙。从现代性批判理论的发展逻辑我们可以看出，贯穿马克思的异化劳动批判、西方马克思主义的技术理性批判和后现代主义的元叙

事批判的核心在于文化批判。这种文化批判是对现代人类的生存方式以及生存困境的深切关怀。我们说现代性批判表现为文化批判的原因也正在于此，本文就将以这样的思路继续解析现代性批判的文化向度及其思想演进。

二、马克思的现代性批判理论及其文化意蕴

马克思是奠基性的现代思想家。他对现代性持双重立场：一是作为现代性的发现者，二是作为现代性的批判者。这正如他的名言“通过批判旧世界发现新世界”^③。我们对于作为现代性的发现者的马克思的理解，首先应该清楚马克思切入现代性的角度与问题域。资本是马克思切入现代性的关键，因为“资本是现代世界的本质根据之一，在这个意义上可以说，现代世界乃是以资本为原则的世界。”^④ 尽管现代文明不断发展，资本的形式亦不断变迁。从最开始的商业资本、产业资本到现在的金融资本，资本的形式呈现出多样性，但资本在现代社会中的支柱性作用一直没有发生变化。马克思在资本的产生之初就看到了资本对于现代社会的决定性意义：“只有当生产资料和生活资料的占有者在市场上找到出卖自己劳动力的自由工人的时候，资本才产生；而单是这一历史条件就包含着一部世界史。因此，资本一出现，就标志着社会生产过程的一个新时代。”^⑤ 在马克思的眼中，正是作为“新时代”的现代社会开创了一部新的世界史。掌握资本的资产阶级“创造了完全不同于埃及金字塔、罗马水道和哥特式教堂的奇迹；它完成了完全不同于民族大迁徙和十字军征讨的远征……在它不到一百年的阶级统治中所创造的生产力、比过去一切

① 刘小枫：《现代性社会理论绪论》，上海：上海三联书店，1988年，第3页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，2012年，第403页。

③ 《马克思恩格斯全集》第47卷，北京：人民出版社，2004年，第64页。

④ 吴晓明：《论马克思对现代性的双重批判》，《学术月刊》2006年第2期，第46页。

⑤ 马克思：《资本论》，北京：人民出版社，2004年，第198页。

世代创造的全部生产力还要多，还要大”。^① 马克思正是看到了资本主义所释放出来的强大生产力，从而肯定了现代性的进步意义。

马克思对现代性的肯定态度不仅体现在他阐明了以资本为核心的经济制度的历史意义，更是因为马克思对以文艺复兴、启蒙运动为代表的现代精神的认可。如果说现代性的精神内核是高扬人性和理性，那么毫无疑问，马克思对人性和理性的基本认识都继承于现代思想。首先马克思看到了文艺复兴、启蒙运动对人性的解放作用。文艺复兴凸显了人性，去除了神的权威对人性的束缚。文艺复兴之后，以笛卡尔为代表的近代哲学更是发现了作为哲学基础的“我思”，从而在哲学层面开启了人的主体性和自我意识的向度。这种思维方式深刻地影响到后来的启蒙运动及其哲学。康德的启蒙哲学打出了“人为自然界立法”的口号，把人的主体性推向极致。马克思批判继承了启蒙时期对人性的基本理解，认可了现代资本主义社会在取代封建社会时对传统的人身依附关系的消解，呼唤人的自由全面的发展和个性的彻底解放。另一方面，马克思也继承了启蒙运动的理性精神。从理论来源上看，马克思正是以理性的态度借鉴了德国古典哲学、英国政治经济学和法国空想社会主义等理论，构建了自己的思想理论体系。在对待现代资本主义社会的产生方面，马克思理性地认可了资本主义社会的历史意义并同时对它展开批判。因此理性的肯定性与否定性的内在统一，是马克思全部思想体系的根基和基本立场。于是在现代性的拥护者看来，马克思是现代精神的继承者；到了后现代主义者那里，认为马克思的哲学本身也是一种现代性的“元叙事”（利奥塔）。

在看到现代社会的进步意义的同时，马克思也对其进行了深刻的批判。马克思对现代性批判的核心首先表现为经济生产层面的资本批判。这种资本批判以多种不同的形式展现出来。在《共产党宣言》中，马克思认为资本主义生产关系的确立，为资产阶级狂热地追逐资本的增殖奠定了制度上的基础。但也正是这种效应激发出的巨大的生产力引发了现代性的自反性，使资本主义的生产关系再难以容纳它自身创造的财富，从而导致资本主义的自我否定。在《资本论》中，马克思

发现了资本主义的社会财富表现为庞大的商品堆积。在这种堆积中，生产者同总劳动的社会关系逐渐外化为物与物的关系，也正是这种堆积为商品、货币、资本三大拜物教的形成创造了基本的物质条件。在《1844年经济学哲学手稿》中，马克思看到了商品生产、资本增殖过程中存在的工人劳动的异化，从而猛烈地批判了资本主义社会对工人的奴役。马克思对资本主义自反性发展趋势的预见以及对异化劳动、拜物教的揭示共同表明了马克思对现代资本社会的批判立场。

除了马克思对以资本为核心的现代性批判，我们同时也要看到他对现代形而上学的批判。因为资本和现代形而上学存在着一种共谋关系，这种关系体现在“一旦资本来到世间，它的最本己的规定和决定性的存在方式就是增殖过程；而唯独能够对作为对象的存在者进行控制和统治，根植于资本之本性的那种增殖过程才是现实地可能的、稳定的和内在巩固的”。^② 而这种“对作为对象的存在者进行控制和统治”正是现代形而上学的最终目标。因此马克思在对资本批判的同时也是对现代形而上学的批判。而这种双重批判曾长期被我们所忽略，直到最近几年学界才开始逐渐重视《资本论》等“经济学”著作背后蕴含的哲学价值。马克思与现代性的这种既肯定又批判的特殊关联，在很长时间处于一种被马克思·韦伯的现代性思想以及后现代批判思潮的双重遮蔽的状态下。甚至“在现代性的主导话语中几乎没有马克思的声音”。^③ 因此恢复马克思思想的现代性价值，对于理清现代性批判理论的演进路径乃至对中国文化的现代性建构都有重要的意义。

马克思没有直接使用过“现代性”这个概念，但是不影响马克思成为对现代性有着深刻洞见并展开批判的思想家。同样，马克思也没有对“文化”概念的专门定义和系统表述。但是马克思在现代性的批判过程中却以一种隐性的方式展

① 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，2012年，第403—405页。

② 吴晓明：《论马克思对现代性的双重批判》，《学术月刊》2006年第2期，第48页。

③ 任平：《马克思的现代性视域与当代中国新现代性建构》，《江苏社会科学》2005年第1期，第52页。

示出了对文化本质的深刻理解。因为“文化是‘人化的自然’、‘自然的人化’和对象化活动中介的有机统一体。文化作为人的本质规定性，是通过人的生存方式呈现出来的。马克思、恩格斯对资本主义社会的批判，其实就是对资本逻辑为主导的社会体系内人的生存状态的一种反思。”^①从这个角度来看，马克思的异化劳动批判理论从根本上说体现的正是对现代社会劳动者的生存方式的关切，并且这种生存方式的改变与扬弃异化劳动、实现人类解放是一个同步的过程。正是马克思的现代性批判中对资本主义社会人的“生活方式”的批判和反思所具有的文化向度，为马克思之后的西方马克思主义、后现代主义在现代性批判道路上的继续前行，提供了基本的研究视域和批判方法。如马克思的商品拜物教批判发展为德波的景观社会批判、鲍德里亚的消费社会和符号政治经济学批判。马克思的异化劳动批判经卢卡奇的物化批判演变为法兰克福学派的技术理性批判、后现代主义的大众文化批判。马克思还对文化全球化有着非常精彩的论述：“资产阶级，由于开拓了世界市场，使一切国家的生产和消费都成为世界性的了……物质的生产是如此，精神的生产也是如此。各民族的精神产品成了公共的财产。民族的片面性和局限性日益成为不可能。于是由许多种民族的和地方的文学形成了一种世界的文学。”^②这启发着我们对于资本、现代性、文化的全球化、文化的特殊性之间的复杂关系的理解。同样，这种资本、文化所具有的全球化的空间特性，也以一种新的形式进入到哈维等后现代主义者的研究视域，从而形成了带有文化向度的历史唯物主义的空间理论研究。因此我们可以看到，马克思现代性批判所具有的文化向度的理论资源已不断被他的后继者们所借鉴，其影响一直持续至今。

三、西方马克思主义的现代性文化批判理论

卢卡奇作为西方马克思主义的奠基人，一方面继承了马克思的现代性批判理论，另一方面也为后来的法兰克福学派提供了理论前提与思想资源。卢卡奇对现代性的批判主要体现在他的物化批判理论上。卢卡奇在提出物化批判理论之前，

马克思的《1844年经济学哲学手稿》还没有面世，“他是通过对韦伯、齐美尔等人的理论和马克思《资本论》中商品拜物教理论的研究而形成关于物化和物化意识的理论的。”^③因此卢卡奇的物化批判理论的起点同马克思的《资本论》的起点是一致的，即商品批判。这也使卢卡奇的物化批判理论同马克思的异化劳动批判理论有很大的相似性。卢卡奇正是看到了在商品生产过程中“人自己的活动，人自己的劳动，作为某种客观的东西，某种不依赖于人的东西，某种通过异于人的自律性来控制人的东西，同人相对立。”^④这种对立使劳动者本身成为他所生产出来的商品——物的附庸，从而表现为劳动者的物化。在劳动者与商品的关系发生颠覆后，商品具有了拜物教的性质。随着人与物正常关系的消除，原本由商品生产为中介的人与人的关系就表现为一种物化的关系。卢卡奇更是进一步发现了随着资本主义生产的不断扩大，物化程度的不断加深，人的意识竟然也被物化了。因为“随着对劳动过程的现代‘心理’分析（泰罗制），这种合理的机械化一直推行到工人的‘灵魂’里：甚至他的心理特性也同他的整个人格相分离，同这种人格相对立地被客体化，以便能够被结合到合理的专门系统里去，并在这里归入计算的概念。”^⑤只有使资本主义泰罗制的生产方式从人的心理结构层面得到承认，资本主义的合理性才能被无可置疑的接受。就是这样，劳动者的劳动、劳动者本身、劳动者之间的关系以及劳动者的意识都被物化了。人沦为资本主义机器中的一个零部件，成为一个个孤立的、原子式的无自主性的抽象客体存在。卢卡奇的物化批判理论在本质精神上同马克思的异化劳动批判理论是一样的，都是通过对人在劳动过程中出现的异化进行批判，从而体现了对人自由创造性的劳动的渴望。但是我们也要看

① 衣俊卿、胡长栓等：《马克思主义文化理论研究》，北京：北京师范大学出版社，2012年，第51—52页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，2012年，第404页。

③ 衣俊卿：《现代性焦虑与文化批判》，哈尔滨：黑龙江大学出版社，2007年，第162页。

④ [匈]卢卡奇：《历史与阶级意识》，杜章智、任立、燕宏远译，北京：商务印书馆，1999年，第152—153页。

⑤ [匈]卢卡奇：《历史与阶级意识》，第154—155页。

到相对于马克思,卢卡奇更多地吸收了马克思·韦伯的理性化理论和齐美尔的物化理论,并把批判的焦点定位在物化劳动过程中出现的可计算的、标准化的生产方式以及技术理性对人的身体和意识层面的控制。最后卢卡奇希望借助于唤醒无产阶级的具有总体性的阶级意识,来改变被物化的劳动者的生存状态。因此卢卡奇的物化批判理论是对马克思的异化劳动批判理论的一种延伸,并且为西方马克思主义以后的发展奠定了基调,那就是确立了从技术理性批判、意识形态批判等文化向度对现代性问题进行批判的路径,从而也使得实践的革命的马克思主义变为理论化的学院式的思辨。

相对于卢卡奇间接地吸收马克思的《资本论》中的思想提出了物化批判理论,法兰克福学派的主要思想家们则是在《1844年经济学哲学手稿》问世之后,才把马克思的异化劳动批判理论同卢卡奇的物化批判理论结合起来,提出了具有鲜明学院特色的文化批判理论。法兰克福学派对现代性展开批判的基本方式是文化向度的技术理性批判。这主要是因为他们所处的环境已不再是马克思所处的资本主义发展的早期,当时异化还只是主要出现在商品生产过程中的劳动领域,社会的主要危机也是经济政治危机而非文化危机。法兰克福学派面对的是发达的资本主义工业社会,在这样的社会中技术理性的异己性力量进一步增强,文化也成为商品从而带有了异化的性质。因此法兰克福学派试图通过揭示发达工业社会中技术、文化的异化,以探索人的真正自由和解放。

霍克海默和阿道尔诺在《启蒙辩证法》的开篇就说:“启蒙的根本目标是要使人摆脱恐惧,树立自主。但是,被彻底启蒙的世界却笼罩在一片因胜利而招致的灾难之中。”^①这里所谓的“胜利”也就是启蒙所宣扬的理性知识对传统神话的胜利。但是这种“胜利”却没有使人逃出神话编织的迷梦,因为启蒙本身成为神话。启蒙的发展轨迹已经远远偏离了人们的预期,这就是霍克海默所说的灾难。在发达工业社会中启蒙不过是一场解放表象下的科学技术主宰个人命运的欺骗而已。马尔库塞则是在《单向度的人》中发现了发达资本主义社会统治的新形式,这种新形式

是技术理性对人们的隐藏性的统治,而不是通过国家权力机构直接性的统治。资产阶级通过技术理性传递着资本主义的合法性:这个社会是现存最美好的社会,它可以通过技术手段满足人们的一切需要。“当一个社会按照他自己的组织方式,似乎越来越能满足个人的需要时,独立思考、意志自由和政治反对权的基本的批判的功能就逐渐被剥夺”。^②人在逐渐丧失了对社会批判的否定性意识以后,就只能表现为单向度地对社会的肯定。哈贝马斯则是借鉴韦伯描述现代资本主义社会的经济活动和科层制所使用的“合理化”概念,把人类活动分为“目的—合理活动”和“交往活动”,而当前正是技术化的目的—合理活动控制了人的交往活动,也就是工具理性对交往理性的压制。西方马克思主义对现代性开启的以文化为中轴的多角度批判,除了技术理性批判外,还对发达工业社会的意识形态进行了批判。如哈贝马斯就看到了科学技术并不是中立的,而是具有为统治阶级的意识形态进行辩护的作用。霍克海默和阿道尔诺提出了“文化工业”的概念,也是意在说明当前社会的意识形态的作用形式摆脱了以往的那种传统的政治化的模式,而是更多的以大众文化、日常生活文化的形式渗透到人们的潜意识中。这样的理论特色和研究路径的转换凸显了法兰克福学派的现代性批判理论对以人们的生存方式为本质特征的文化的特别关注。但是无论是技术理性批判、意识形态批判还是大众文化批判,甚至是卢卡奇的物化批判,都是马克思异化劳动批判理论的进一步展开而已,西方马克思主义者并没有超出马克思的理论视域。

在看到西方马克思主义者对现代性展开激烈的批判的同时,我们也应该看到他们对现代性进行辩护的这一倾向。例如哈贝马斯认为现代性出现危机的根源,即不是由现代性本身造成的,而是由在资本主义条件下,交往理性与工具理性之间的不平衡关系造成的,而且使人们找到了摆脱

① [德] 霍克海默、阿道尔诺:《启蒙辩证法》,渠敬东、曹卫东译,上海:上海人民出版社,2006年,第1页。

② [美] 马尔库塞:《单向度的人》,刘继译,上海:上海人民出版社,2008年,第4页。

现代性危机的道路，即发展交往理性。”^① 同样霍克海默等人对工具理性、技术理性的批判，并不影响他们对批判理性的维护。总的来看，西方马克思主义根本目的在于通过文化批判使人摆脱现代社会的资本、技术对人的压迫和束缚，为人的主体性赢得空间。西方马克思主义的这种立场同马克思是一致的。这就与同样是对现代性激烈批判但是却力图消解主体的后现代主义有了根本的分歧。辩证地看待西方马克思主义对现代性的认识，对于我们理清现代性批判思想的演进具有重要的意义。

四、后现代主义的现代性文化批判理论

同马克思主义、西方马克思主义一样，后现代主义是批判现代性的重要力量。后现代主义的批判经常被认为是破坏大于建构，他们的理论也经常被冠之以一系列以“反”字为开头的概念，如反基础主义、反表象主义、反逻各斯中心主义、反西方中心主义等等。尽管这些概念从不同侧面反映了后现代主义的批判内容，但是并没有抓住后现代主义批判的核心。后现代主义批判的核心在于对启蒙所开启的现代性的批判。而启蒙的核心又是什么呢？如康德所说：“启蒙运动就是人类脱离自己所加之于自己的不成熟状态。不成熟状态就是不经别人的引导，就对运用自己的理智无能为力。当其原因不在于缺乏理智，而在于不经别人的引导就缺乏勇气与决心去加以运用时，那么这种不成熟状态就是自己所加之于自己的了。Sapere aude!（要敢于认识！）要有勇气运用你自己的理智！这就是启蒙运动的口号。”^② 由此可见启蒙的核心正在于去除外力对理性的束缚和蒙蔽，激发人的主体意识。因此启蒙高扬人的理性和自我意识，甚至宣称人可以为自然界立法。但是进入到现代社会以后，伴随着理性的高涨，理性越来越超出人的控制而演变成为一种作为异己力量而存在的工具理性、技术理性，致使启蒙以人所不期望的结局而告终。正是在这样的背景下后现代主义才成为同西方马克思主义有很多相似性的批判思潮。

后现代主义首先对启蒙理性展开了批判。后现代主义的代表人物利奥塔提出现代的哲学体系

都是以“元叙事”的形式在宣扬普遍的人类解放，这种带有普遍性的哲学体系具有霸权主义的性质，内含一种白色恐怖式的真理观。因而利奥塔主张一种重视边缘少数的、具有差异化的“异教主义的政治学”。同利奥塔相似，罗蒂把这种带有霸权主义性质的真理观称为“大写的真理”，因而他提倡一种带有实用主义性质的“小写”的真理观。而福柯也对理性的最高形式——真理展开批判，在福柯看来真理是和权力共存的，真理借助于权力存在，而权力借助真理发挥作用。因此福柯消解了真理在人们心中所一直具有的那种崇高的位置。后现代主义者对现代启蒙理性的这种普遍主义的批判，最终的落脚点在于批判西方中心主义和文化帝国主义所宣扬的那种普遍的价值和文化观念。

伴随着对现代启蒙理性的批判而深入开展的是对主体的批判，因为理性和主体同时是启蒙最大的成果。在后现代主义者看来，马克思和西方马克思主义者对现代性的批判并没有深入到现代性的根本，因为于他们都力图维护主体。于是福柯采用了考古学的方法对主体进行批判，他通过对人类话语构成的“知识型”的变化，发现人作为限定性的产物在近代才被发现。因此作为主体的人并不是从来就有的，那么他也必将在杀死上帝之后被历史无情地抹去，就“如同大海边沙地上的一张脸”。^③ 后现代主义消解主体的真正目的一方面在于破除理性存在的人本主义基础，另一方面也在于打破现代以来人类不断扩大的主体性神话，从根本上批判人类中心主义。这对正确看待人与自然的关系，消除现代的生态危机有着很大的启发。从而使生态问题与理性、主体建立了关联，并且具有了生态文化研究的向度。因此近些年来国内外出现的“生态学马克思主义”就是在这样的背景下综合了马克思主义、后现代主义、文化研究等多个理论视域的结果。

相对于对启蒙理性和主体的这种较为隐性的

① 陈学明：《辩证地对待现代性——“西方马克思主义”给予我们的启示》，《求是学刊》2004年第7期，第20—21页。

② [德]康德：《历史理性批判文集》，何兆武译，北京：商务印书馆，1990年，第22页。

③ [法]福柯：《词与物——人文科学考古学》，莫伟民译，上海：上海三联书店，2001年，第506页。

现代性批判，后现代主义者还对现代社会的文化进行了较为直接的批判。因为现代性从根本上意味着现代社会与传统社会的断裂，这种断裂尤其体现在作为人的生存方式的文化上。后现代主义者敏锐地察觉到了这点，于是他们吸收了马克思的异化劳动批判理论、卢卡奇的物化批判理论、法兰克福学派的文化工业理论以及列斐伏尔的日常生活批判理论，从而使后现代主义展现为大众文化、消费文化、视觉文化、日常生活文化等多个维度的文化批判。后现代主义大众文化批判的代表人物是詹姆逊。詹姆逊把马克思所处的资本主义开端的时代称为市场资本主义，列宁的时代称为垄断资本主义，而当前的时代称为晚期资本主义。这些时期对应的文化风格分别是现实主义、现代主义和后现代主义。在目前的后现代主义阶段，文化成为大众性的商品文化。詹姆逊把大众文化的特点概括为主体的死亡和深度感的消失，文化可以被随意拼贴复制。也正是这样的一些特点，为文化的大众化提供了条件。后现代主义文化批判的另一个维度是消费文化批判。消费文化是资本逻辑发挥作用的商品时代的文化，它失去了传统文化的精神性内涵，相反以一种文化异化的形式对人们的日常生活进行控制。消费文化还有一个显著的特点，那就是消费的景观化和符号化。消费行为在晚期资本主义阶段出现的这个新特点是被德波和鲍德里亚发现的。德波在《景观社会》中说“在现代生产条件无所不在的社会，生活本身展现为景观的庞大堆聚。直接存在的一切全都转化为一个表象。”^① 德波所言颇有几分向马克思致敬的意味。马克思在《资本论》中所描述的社会财富展现为庞大的商品堆积，到了晚期资本主义时代，商品的堆积发展到了外在景观遮蔽内在使用价值的程度。德波之后的鲍德里亚继承了德波的商品景观化的理路，进而把这种景观抽象为商品符号，实存的商品被灌注了名望、地位、财富等抽象的符号价值。因此人们不是在像以往那样关注商品的使用价值，而是在消费商品的可视化的符号价值。在此背景下，后现代主义的文化批判呈现为视觉文化批判。除了大众文化批判、消费文化批判、视觉文化批判，后现代主义者还开启了文化批判的空间转向，尤其是哈维、苏贾为代表的后现代主义地

理学的空间研究范式，成为目前国内外哲学、社会学研究的热点。其本质在于他们借助于马克思主义、后现代主义、地理学的相关理论，把晚期资本主义出现的全球化、城市化等问题纳入到空间维度进行文化的批判研究。

尽管后现代主义文化批判的理论形式纷繁芜杂，但是其根本指向仍在于现代性批判。后现代主义者吸收了马克思的异化劳动批判理论，只不过他们没有把视域局限在生产劳动领域，而是把它用在了更广泛的人的日常生活领域，从而更加凸显出对文化层面发生的异化的关注。后现代主义同时也借鉴了卢卡奇的物化批判理论、法兰克福学派的文化批判理论，从而表现出与西方马克思主义极为相似的批判指向和理论旨趣。但是后现代主义与马克思、西方马克思主义最大的不同在于它对待理性和主体的截然相反的态度。尽管三者之间的关系错综复杂，但是以现代性为核心展开的从异化劳动批判到异化文化批判成为其理论发展的内在逻辑。

马克思、西方马克思主义、后现代主义的现代性批判，凸显了人类面对自身遭遇的现代性危机所做出的努力。这些现代性批判理论启示我们必须辩证地看待人类的现代化，我们既要坚定不移地走现代化道路，又要竭力避免现代化进程中可能出现的各种危机。在西方的现代化模式陷入困境，而西方马克思主义、后现代主义等理论由于自身的缺陷又无法做出完全回应的时候，中国应该主动占据这个话语空间。我们要坚持马克思的现代性批判理论，吸收西方马克思主义、后现代主义等现代性批判理论的合理内核，以文化自觉的意识借助传统文化资源的现代转换，开辟中国特色的现代化道路，在理论和实践层面构建中国的“新现代性”，为全球的现代化进程提供一个新的范本。在中国特色的“新现代性”逐步具有全球普遍意义的过程中，中华民族将真正实现百年以来共同梦想的复兴和崛起。

(责任编辑 林 中)

^① [法] 德波：《景观社会》，王昭凤译，南京：南京大学出版社，2007年，第3页。

四海之内皆兄弟：近代平等政治中“五伦”话语的突变

章永乐*

【摘要】本文以与“朋友”相关的称呼/称谓的变化与转义为切入点，考察“朋友”一伦在近代的平等政治中地位的上升，以及由此带来的“五伦”整体结构的巨变。针对这一巨变，近代作者提供了两种不同的理解模式：胡兰成认为朋友既是五伦的根基，又是在乱世重建伦常和礼乐的必经之途；谭嗣同提议以朋友之伦为范例改造其余四伦，实则完成对五伦的超越。胡兰成的视角有助于我们理解同盟会－国民党的革命建国道路；而谭嗣同的视角更有助于理解中国共产党的革命经验。这一历史回顾展现了儒家与新民主主义－社会主义的伦理话语体系之间的关键连接点。但在市场从社会中“脱嵌”的今天，包括“朋友”在内的各种伦常都在一定程度上处于不确定的状态之中，亟待重建的努力。

【关键词】五伦；朋友；阶级；民族主义

中图分类号：D091.6 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)06-0037-13

四海之内皆兄弟也。

——《论语·颜渊》

国就是大众的一个大家庭，国事就是和家事一样。^①

——孙文

人们对政治事物的理解总是离不开“化繁为简”的类比(analogy)。选择什么样的经验模型作为类比的起点，很大程度上已经限定了他对政治性(the political)的认知，并引导他的实践^②。一个政治共同体选择什么样的经验模型来思考政治，更是远远超出单纯的认知问题，而是关系到其礼法的全局命运。

覆盖了“君臣、父子、夫妻、兄弟、朋友”五种关系的儒家“五伦”学说一度是中国社会的伦理支柱，其中居于主导的是在“家”与“国”之间的类比。人生在世的种种人际关系，包括政治生活中所发展出来的人际关系，或者直接归到“五伦”之下，或者可以通过类比的方式由“五伦”涵盖。自从汉朝以来，“君臣、父子、夫妻”三种非平等的关系又被划归“三纲”，成为社会关系的主轴^③。近代中国的平等革命将攻

击的矛头集中指向“三纲五常”，最终将之驱逐出了政治与日常话语。如果从费正清式的“冲击－反应”模式出发，这一变迁必然会被理解为源于西方的各种平等的政治话语冲击的结果，历史的断裂在此凸显出来。然而这种解释也必然会忽略中国本土政治行动者所作政治抉择的自主性和复杂性。而如果采取一个内在(emic)视角，优先考察行动者对自身政治抉择的话语表述形式，就可以看到一幅更具有连续性的图景：自晚清以来，“五伦”内部就在经历着一种结构性突变，“朋友”一伦在公共话语中地位迅速上升，迅速挤占了其他四伦的地位，乃至最终导向“五伦”观念结构的破裂；来自西方的平等政治话语，很大程度上恰恰是通过嵌入“五伦”的结构而发生影响力。

本文将从对朋友一伦的两种理解模式开始，继而以之为基础，对历史经验作进一步的类型化分析。我将以与“朋友”相关的称呼/称谓的变化与转义为切入点，来研究“朋友”一伦在近代的平等政治中地位的上升，以及由此带来的“五

* 作者简介：章永乐，北京大学法学院副教授，加州大学洛杉矶分校政治学博士。本文的构思与前期写作，得益于与 Perry Anderson、李放春、赵瑛、柯小刚、陈赞、刘卓、韩潮等师友的讨论，在修改过程中得到了汪晖、强世功、张旭东、倪文尖、肖自强、刘晗、陈燕、欧树军等师友的帮助，在此一并致谢。当然，本文的任何错误，应由笔者本人负责。

① 孙文：“在广州中国国民党恳亲大会的演说”，《孙中山全集》第8卷，北京：中华书局，1981年，第282页。

② 如 Horst Hutter 指出：“政治理论的历史可以被看作是一系列以类比来建构政治秩序的模型的前后继替。” See Horst Hutter, *Politics as Friendship*, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1978, “Preface”.

③ “五伦”之说肇始于孟子的“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”(《孟子·滕文公上》)。董仲舒按照“贵阳而贱阴”的阳尊阴卑理论，对五伦观念作了进一步的发挥，提出了三纲原理和五常之道。“朋友”一伦只是“常”，而并不在君臣、父子和夫妇这“三纲”之中。

伦”整体结构的逐渐破裂。

两种理解模式

如何理解“五伦”中“朋友”一伦在近代中国所发生的影响力？近代作者中出现两种不同的理解模式。一种来自康有为的门生、戊戌变法烈士谭嗣同，另外一种来自汪精卫伪政府宣传部长胡兰成。前者提议以朋友之伦为范例改造其余四伦，实则完成对五伦的超越。后者认为朋友既是五伦的根基，又是在乱世重建伦常和礼乐的必经之途。

谭嗣同的“五伦”观念基于其“仁一通”的观念。在他看来，“仁”之要义，在于“通”，即将差异事物联成一体，不致隔绝，但又不剥夺其差异性和多样性。“仁一通”的物质载体是不生不灭、构成人和万物的基本物质元素的“以太”。以太贯穿“天地万物人我”，浑然一体，不分亲疏差等。既然事物本来就没有亲疏差等，礼教之中的亲疏差等，也就没有基础^①。由此本体之平等，推出万事万物之平等。因此，礼教中诸种不平等，也就有违自然。由此出发，五伦之中只有“朋友”才是“全具自主之权者”：

五伦中于人生最无弊而有益，无丝毫之苦，有淡水之乐，其惟朋友乎。故择交何如耳，所以者何？一曰“平等”；二曰“自由”；三曰“节宣惟意”。总括其义，曰不失自主之权而已矣。兄弟与朋友之道差近，可为其次。余皆为三纲所蒙蔽，如地狱矣。^②

谭嗣同进一步认为：“夫朋友岂直贵于余四伦而已，将为四伦之圭臬。”有必要以朋友之伦来改造其余四伦，使君臣、父子、夫妻、兄弟皆为朋友^③。这包含着—个庞大的政治与社会改造方案。就君臣而言，西方“有所谓民主者，尤为大公至正，彬彬唐虞揖让之风”，尤值效法；就父子、兄弟而言，破除“四世同堂”，子女成年就分家，在教育上“易子而教”，继承制度上，在财产继承制度上，遗产不尽归子孙，这样就省去了父子兄弟间的很多争议。就夫妇而言，实行一夫一妻，夫妻可合可离，讲究两厢情愿，避免妻妾和子孙嫡庶妒争。而就朋友之伦本身，也有必要以西人“崇尚风义，讲信修睦，通财忘势，而相赴难”的朋友关系为典范^④。这位维新志士

对西方进行了浪漫化、理想化的想象。但其以“朋友”一伦进行社会改造的方案却是非常清晰的。

承担革新的政治力量，也有必要通过“朋友”一伦来组织起来。在谭嗣同看来，孔子带着弟子周游列国，联系这个团体的纽带就是“朋友”一伦：“自从孔耶以来，先儒牧师所以为教，所以为学，莫不倡学会，联大群，动辄合数千万人以为朋友。”^⑤在此，谭嗣同的关注点其实并不在“在家”或者“出家”，而是“倡学会，联大群”。此说具有鲜明的时代关怀。自严复将“sociology”译为“群学”以来，“群”、“群学”等概念为晚清思想界广泛使用^⑥。康有为、梁启超、谭嗣同等深度参与的维新变法，就是一次全面改革的努力，而“倡学会，联大群”正是他们在士大夫之中进行改革动员的基本手段。谭嗣同的笔法不经意之间显露出他对于自己所参与的维新变法的判断：这场运动在很大程度上依靠“朋友”一伦而展开。

如果说谭嗣同是在中国革命之前讨论五伦，胡兰成则是在1950年代，中国革命的高潮之后，重新讨论五伦问题。与谭嗣同类似，胡兰成也从“仁”入手来讨论五伦问题。胡兰成先从拆字开始：“仁”为二人，而最单纯的人与人相处，就是朋友，承载着“仁”的德性。“朋友是最单纯的人与人相处，二人为仁，交游以义，仁即是

① “亲疏者，体魄乃有之。从而有之，则纵而乱之。若夫不生不灭之以太，通天地万物人我为一身，复何亲疏之有？亲疏且无，何况于乱。”谭嗣同：《仁学》，蔡尚思、方行编：《谭嗣同全集》（下册），北京：中华书局，1981年，第312页。

② 谭嗣同：《仁学》，《谭嗣同全集》（下册），第349—350页。

③ 谭嗣同：《仁学》，《谭嗣同全集》（下册），第350—351页。

④ 谭嗣同：《报贝元征》，《谭嗣同全集》（上册），北京：中华书局，1981年，第198页。

⑤ 谭嗣同：《仁学》，《谭嗣同全集》（下册），第350页。

⑥ 正如汪晖指出，在晚清时代，“群”概念的流行与中国面对的迫切的、全面性的改革任务相关。这些改革任务包括：“重新提供中国社会的文化、道德和政治认同的基础；对原有的国家权力进行有效变革和制衡并恢复其行政能力；实行社会动员，使整个社会通过一系列社会机制的建立而运转；以上述条件为基础，有效发展国家的经济、军事和科技能力，建立现代民族国家，并以主权独立为前提发展国际关系。”汪晖：《现代中国思想的兴起》第1部下卷，北京：三联书店，2004年，第887页。

亲，义即是敬，朋友有信并非契约式的信用，而是人与人的相亲相敬，便一切都靠得住了。其它四常则是这亲字敬字的层次。”^①这就对五伦作了一个抽象化处理，从中归纳出“亲”和“敬”作为基础，而这一基础直接对应的就是“朋友”^②。而从“朋友”一伦推广，则可以化成整个伦理秩序：“中国则亲与敬的层层推广，亲有远近，敬分长幼，这亲疏尊卑即成了天下世界的顺序，故可以为乐，可以为礼，礼者大顺，故各得其所，乐者大和，故天下喜庆，皆出自朋友一伦的高扬。”^③

“朋友”虽为五伦基础，却未必是最显赫的一伦。在胡兰成看来，太平时世“五伦五常攸叙”，因而朋友显得不那么重要。但在乱世，“……君臣失位，父子无策，兄弟离散，夫妇对泣”^④，于是朋友“结义”成为在乱世之中缔造政治组织、重建秩序的基本途径^⑤。而在胡兰成看来，近代中国无论是同盟会－国民党的革命，还是共产党的革命，都是这一传统的延续。就同盟会——国民党而言，“孙文的徒众虽名为革命党、国民党，其实仍是中国向来民间起义聚徒结党的党，当年革命党人要歃血为盟，孙先生即和许多同胞都歃过血的，这完全是为兄弟的老法。”^⑥从义兄弟中又生发出师生关系：其后国民党人对孙先生称先生，而同辈之间则如师兄师弟的情分，这暗合曾国藩与其部将的关系。义兄弟与师生的长幼之序，再生发出父老子弟之亲情敬意，甚至直通君臣之义。“孙文后来为国民党总理、为大总统、大元帅，其党人及部下对他倒是幼辈对长辈的敬与亲，此长幼之序即定了君臣之分。”胡兰成认为这又是暗合刘关张桃园结义，从结义兄弟的手足之情、朋友的肝胆相上升为君臣之分的先例。甚至中共的起兵也是在这样一个传统之内。胡兰成指出，解放军当还在民间起兵的阶段时，同志间之间细心体贴照顾，那种亲与敬即为俄国共产党人所没有。而且，“他们进了街坊村庄，见人都依照辈分，叫女的婶婶嫂嫂或大姊小妹妹，叫男的叔叔伯伯、阿哥阿弟，民间遂把他们当亲人看待，而解放军是人民的子弟兵这句话，亦完全是中国的。”^⑦

“朋友”的内涵，在谭嗣同和胡兰成这里，已经发生了一种微妙的滑动。二人倾向于将“朋友”的内涵追溯到一个更为抽象的层次，在那

里，“朋友”和“仁”存在着一种本源性的关系。胡兰成甚至从“仁”字的字形结构中直接解释出“朋友”的意涵。于是，“朋友”成了最为本源的一伦，能够成为其他四伦的基础。这种进路对于古典儒家学术传统来说，是相当陌生的。此外，两位作者都相信，在中国的政治变革之中，“朋友”一伦将起到一种基础性的作用。他们的最大差异在于，朋友的“兄弟之义”究竟是一种过渡性的、用以重建其他伦常的手段，还是用以改造和取代其他四伦的范本？这种差异背后隐藏着两位作者对于平等这一价值不同的认同。

两位作者之间的相似和差异，都为我们理解中国近代革命提供了重要的线索——这并不是说，两位作者在发生学的意义上影响了中国近代革命，而意味着，他们所提供的视角，能够使得我们的历史想象变得更为清晰。

从会党到政党

胡兰成在同盟会－国民党的革命历程中读出“结义政治”传统，这一解读富有启发性。为动员群众参与革命，孙文等革命领袖在很大程度上利用会党力量，而会党的诸多惯习也被带入后来组建的正式政党。在考察这一历史过程的时候，杜赞奇（Prasenjit Duara）将革命领袖们的平等话语和会党的等级制对立起来，他将这种话语视

① 胡兰成：《山河岁月》，台北：三三书坊，1990年，第265页。

② 这一讲法有一定的依据，从语文学上说，“友”确实被广泛运用于各种关系，如君臣，夫妻，兄弟等等。胡兰成注意到：“诗赋里常有父子比君臣，君臣比夫妇，夫妇比朋友兄弟，此即亲与敬不可分，可分的只是层次……”，胡兰成：《山河岁月》，第265页。不过，这种解释本身却是古典的歧出。如果考察那些诗赋的语境，可以看到“友”通常是在上位者对下位者而为，这种用法，隐含着对上位者美德的褒扬，而并没有从中抽象出一种普遍伦理的倾向。此外，胡兰成通过分析字形结构，将“仁”直接与朋友对应，也是一个很大的跳跃。《论语》中的确说“以友辅仁”，但在这里并没有仅采“朋友”而排除其他关系。这样一个说法大大拔高了“朋友”的地位，已接近亚里士多德在《尼各马可伦理学》中所说的φιλία（友爱）。

③ 胡兰成：《山河岁月》，台北：三三书坊，1990年，第266页。

④ 胡兰成：《山河岁月》，第266页。

⑤ 胡兰成：《山河岁月》，第268页。

⑥ 胡兰成：《山河岁月》，第267页。

⑦ 胡兰成：《山河岁月》，第267页。

为革命领袖从外部强加的产物，而“此种话语负担对于会党来说，实在太沉重，难以负担。”^①这种解读在很大程度上忽略了会党文化自身的面貌。因为在中国的传统里，朋友之间兄弟式的平等与某种形式的等级制是可以并存的。如刘关张之间实际上存在君臣之分，但这与其兄弟关系并行不悖。其原理在于，朋友拟制为“兄弟”，而在中国的传统家庭中，兄弟自然是分大小的。^②秘密会社之内，一方面存在着职务等级，另一方面首领与一般会众也兄弟相称，这以陶成章在反清组织龙华会中的实践最为典型：

正副介士称大都督叫老大哥，称左右都督叫大哥，称统制使、军正使、巡察使叫二哥，对自己并辈兄弟，彼此都称老三。统制使、军正使、巡察使称大都督也叫老大哥，称左右都督也叫大哥，对自己并辈兄弟彼此均称老二，称正副介士叫三弟，左右都督称大都督也叫老大哥，对自己并辈兄弟，均称大哥，称统制使、军正使、巡察使叫二弟，称正副介士叫三弟…^③

同样的问题也可能出现在革命领袖们对于会党的“博爱”与“共和”的赞美上。孙文在洪门的组织中看到相互扶助的“博爱”精神，而陶成章在《教会源流考》中指出，洪门“政体主共和，同盟者一体看待，多得与闻秘密之事。”^④说洪门“政体主共和”，其意思是说洪门的组织是在平等的基础上团结联合，各山堂并不相互节制，遇事结盟而行。其反例则是白莲教，“政体尚专制，大主教为最尊，主教次之，……凡教门大权皆统一，虽相隔数千里，可以遥制之。”在这里，“博爱”和“共和”都不是外来词，只不过其词义在一定程度上受到外来影响，具有了某种混杂性。这种混杂并不是变态，而正是中国近代政治思想的常态。

胡兰成观察到，传统的会党的确具有从兄弟中生出身出君臣等关系的倾向。洪门崇瓦岗，便是“欲豫期圣天子之出世而辅之”（陶成章语）。对于试图推翻帝制的革命者来说，会党的帝制倾向是需要引导和克服的。因而革命者一方面以会党为同盟力量，一方面又必须创造出新的政治关系，以影响既有的会党实践。这集中体现在革命者对于“同志”称谓的推广之上。

“同志”并非外来词。《说文》中指出：“同，和会也。”“同志”便是志向的会通。据

《辞海》，“同志”连用最早见先秦典籍《国语·晋语》：“同德则同心，同心则同志。”后又见《后汉书·刘陶传》：“所与交友，必也同志。”古代典籍中以“同志”来描述儒士人志向会通的状态的比比皆是，但极少有将“同志”作为专门称呼和称谓来用的。“同志”成为专门称呼和称谓，跟近代日本以“同志”来翻译 comrade 有关，后者指的是具有同一政治理想或者为了同一事业而奋斗的人。中国的革命者接受了日本将 revolution 翻成“革命”，也接受了日本将 comrade 翻成“同志”。从此，造反的兄弟便成为革命的同志。^⑤对孙文而言，“同志”是比“兄弟”更为正式的用法。他在正式的政党宣言和文书中，多用“同志”，但在党人的交往之中，彼此仍然主要称“兄弟”，而称其他同道者为“同志”。在某些情况下，还发生“兄弟”和“同志”的叠加，如在孙文1900年致邓泽如和同盟会檀香山会员的数封信中，称受信人为“同志仁兄”。^⑥

“同志”的称呼从革命的政治精英迅速向下扩展，迅速渗入这些政治精英领导的或有联系的会党组织之中。举例来说，四川保路运动中，主力其实是四川的哥老会，但在同盟会的领导之下，成立了“保路同志会”和“保路同志军”。

① 杜赞奇：《从民族国家拯救历史》，北京：社会科学文献出版社，2003年，第124页。

② 这一分析受到周育民对杜赞奇的批评的启发。参见周育民：《秘密会社与民族主义——评杜赞奇对清末革命党会党观的论述》，《上海师范大学学报（哲学社会科学版）》，2005年第1期。

③ 《陶成章集》，北京：中华书局，1986年，第138—139页。

④ 《陶成章集》，第424页。

⑤ 日本翻译具体在什么时候发生影响，我们尚不能很确定。以孙文为例，早在1894年的《兴中会章程》中，便已使用“仰诸同志，盍自勉旃”的表述。《孙中山全集》第1卷，北京：中华书局，1981年，第19页。在1895年的《拟创立农学会书》中，则有“伏念我粤东一省，于泰西各种新学闻之最先，缙绅先生不少留心当世之务，同志者定不乏人”和“如有同志，请以芳名住址开列”的表述。《孙中山全集》，第25页。以上仍看不出与传统的“同志”有法有何本质的区别。但到1895年孙文流亡日本之后，在其文字中，“同志”用得越来越频繁，而且逐渐成为对其党人的固定称谓。最引人瞩目的是孙与宫崎寅藏之间多次笔谈，各以“同志”来称其同道者。《孙中山全集》，第175、186、196页。反映出中日两国的志士在“同志”一词的使用上已经达成高度共识。

⑥ 《孙中山全集》第1卷，第345、351页。

被统摄到革命理想之下的会党，因而也成为了革命的“同志”。

传统的“结义政治”需要面对面的人际交往，需要血缘拟制的仪式。而“同志”却可以确立一种超越面对面关系和血缘拟制仪式的政治关系，具有支撑大型的、纪律严明的政治组织的潜能。中国古代士大夫的结党很难达到严格的“同志政治”的高度。同盟会乃至民国初年的国民党，也难以达到这一标准。它们都是比较松散的组织，缺乏严格的组织性和纪律性。“二次革命”之后，孙文总结革命失败的教训，于1914年组织以个人效忠为基础的中华革命党，1922年又在苏联与中共帮助下改组国民党。列宁主义组织原则的引入充实了同志式政治。“同志”称谓在党内进一步推广开来。

但直到这个时候，孙文仍然同时使用“兄弟”和“同志”称呼他的战友。对党的主义的信仰，对党的纪律的奉行，以及党员之间的亲密感情，三者是联系不可分割的整体。在1925年所作的《澳洲国民党恩亲大会纪念词》之中，孙文回顾了兴中会、同盟会、国民党以及中华革命党诸阶段。在四个阶段中，他尤其怀念同盟会的阶段：

论党员结合之固，信服主义之笃，趋事之勇，兴中会之少数人已为卓绝，然而成功犹有待于同盟会甚矣，群策群力之足恃也。而其结合虽曰多多益善，其各党员相互感情之密接通洽，有如兄弟父子，实为同盟会之精神。国民党所以初见涣散，中华革命党所以能复振，亦以党员相互感情之亲疏异也。由是观之，欲以一党谋中国之幸福，先须各党员日淬励其互助之精神，而导之向于同一之目标，可无疑也。^①

这段文字尤其支持胡兰成的解读。在孙文的理想的政党内部团结状态中，党员之间感情“密接通洽，有如兄弟父子”。家庭的隐喻在此再一次潜入孙文对于政党的探讨，提示我们他所承载的中国结义政治的传统。

而如果孙文所体现的结义政治传统尚保留着强烈的“替天行道”的朝向，在1927年的“清党”之后，大批旧军阀和旧官僚被收编到国民党内，这使得国民党变成各种派系和山头的大杂烩，其意识形态主张变得非常模糊。以“枪指挥党”起家的蒋介石在党内又长期受到汪精卫、胡

汉民等革命元老的挑战。为巩固自身地位，蒋介石采取了极其传统的方法：一方面，和各色实权分子结拜兄弟，以义气来维持个人忠诚。蒋一生结拜的兄弟不下于两百位，其中包括了实权派如李宗仁、张学良、冯玉祥等。据李宗仁回忆，早在1926年，他在长沙被动地和蒋拜了把子。蒋将金兰帖塞到他的兜里，他不得不收。帖子上写着：“谊属同志，情比同胞，同心一德，生死系之。”^②但三年之后，两个结拜兄弟之间就爆发了所谓的“蒋桂战争”。1928年，蒋在河南要求和冯玉祥结为兄弟，在金兰帖上写着“谱弟蒋中正敬奉焕章（冯玉祥字）如胞兄：安危共仗，甘苦同尝，海枯石烂，死生不渝。”但一年之后，即发生蒋冯战争。在“同志”和“兄弟”的修辞之下，隐藏着的是暂时和脆弱的利益同盟关系，而并没有真正的共同志向和纪律^③。

另一方面，蒋又善于利用师生关系来培植自己的势力。他利用黄埔军校校长身份，在嫡系军队中培育对他个人的效忠。根据冯玉祥的说法，蒋介石不但担任黄埔军校的校长，而且一身兼任了三十七个学校的校长^④。所谓“一日为师，终生为父”，“师生关系”中隐含着对于“父子关系”的拟制，而最后所服务的是新时代的“君臣关系”。用胡兰成眼光来看，这大概正是从民间起兵的会党的结义兄弟中生出君臣等关系的生动案例。

而在国民党的军队层面，大革命时期昙花一现的国民革命同志关系，很快难觅去向。曾在国民党军队中服役的历史学家黄仁宇回忆道：“我在国军内之经验，即不仅部队长之间人身关系浓厚，即我们下级幕僚对部队长亦复如此。总之，权利义务之观念马虎，忠厚诚恳之需要占先。甚至下迄士兵，亦复如此，通常‘有面子’与‘无面子’的着想超过纪律与阶级服从之习惯。”^⑤作家高戈里在其关于国民党第60军的起

① 《孙中山全集》第11卷，第644页。

② 《李宗仁回忆录》上卷，上海：华东师范大学出版社，2006年，第266页。

③ 参见严如平：《蒋介石与结拜兄弟》，北京：团结出版社，2007年。

④ 冯玉祥：《我所认识的蒋介石》，北京：解放军文艺出版社，2002年，第132页。

⑤ 黄仁宇：《从大历史的角度读蒋介石日记》，北京：九州出版社，2008年，第9页。

义和改造的案例研究中观察到，国民党军队，尤其是地方杂牌军，很大程度上是私有化的军队。军队统治集团内部的结构方式体现出强烈的家族主义色彩，其亲疏关系通常分为三层：居于核心的是亲属圈；第二层是准亲属圈，圈进来的主要是那些能以孝悌等家庭伦理规则规范的人际关系，如义父子、结义兄弟、师生等；第三层，是亲信圈，包括同乡，同学，同事等^①。这三层关系的区分，也足以体现出平等的朋友关系（第三层）所处的次要和补充地位。高戈里指出，在国民党军队中，长官和士兵等级森严，士兵遭受上级压迫和盘剥，严重缺乏人格尊严。士兵要么效忠个别长官，要么抱着“当兵吃粮”的想法消极度日，一旦自身擢升为长官，则完全复制长官的压迫性行为模式。

在天下大乱的时期，“结义”的政党和军队是重建政治秩序的力量。但如果政党和军队本身无法体现更为高尚和纯粹的政治原则，我们也就很难期望其所建立的秩序能够带来多少新意。而这就是国民党所遭遇的历史命运。

博爱与同胞：民族的友爱政治

自晚清以来，“同胞”称谓因民族主义的勃兴而得以推广。“同胞”并非外来词，张载《西铭》中有“民我同胞，物我与也”的表述，但在此“民”与“天”、“君”相对，与特殊的民族共同体毫无关系。受西方（以及日本）影响，晚清反满革命者主张汉民族主义，以“同胞”来称呼汉民族共同体的成员；而以康有为、梁启超、杨度为代表的立宪派反对革命者狭隘的汉民族主义，主张中国境内各民族属于同一个更大的民族共同体，亦属“同胞”。

既有“同胞”兄弟，“父”在何处？反满革命派以黄帝为民族之始祖，康有为、梁启超、杨度等反对狭隘的汉民族主义的立宪派也在不同程度上认同黄帝的始祖地位，只是认为须将满、蒙、藏、回等民族也纳入黄帝后裔的范围中来。康有为同时将清朝皇帝作为“同胞”之父。1894年康有为在加拿大温哥华对华侨的演说中指出：“皇上复位，则吾四万万同胞之兄弟皆可救矣。”“吾既舍身以救吾四万万之同胞，吾之同胞既不幸无父母之貽罹，惟有自求成立而已。既能自

立，则父之在囚，且可救之矣。”^②在此，民族主义和传统的“五伦”观念发生了一个相互嵌入。

康有为以清朝皇帝为“父”的用法显然不会得到革命派认可。对于法国大革命中的革命者来说，正是因为国王不是一个“好父亲”，因此要推翻这个“父亲”的统治，以“兄弟”（fraternity，即中译“博爱”）取而代之^③。但对于中国近代的反满革命者来说，清朝皇帝是异族，根本不是什么“父亲”，因此不会直接采取法国革命者的论述方式。

至于批评专制君主政治，则是革命派和立宪派人士都会采取的姿态。同盟会的《民报》主张“民权主义”，要求推翻君主专制，实行“共和”。梁启超指斥中国传统历史皆为“一家一姓”之史，试图在历史写作中引进“民族”和“国民”主体。这些批评可以被解释为一种以“同胞”为主轴的国民政治对以“父子”为主轴的君主专制政治的批判。但在这些批判中，“君父”这样的字眼的确很少出现^④。

在谈到“同胞”时，我们不能不谈到对中国近代革命有深远影响的法国大革命口号“博爱”。这是孙文题词中出现最多的两个字^⑤。在1924年的《三民主义》演讲中，孙文将法国大革命的三个口号“自由、平等、博爱”与“民族主义，民权主义，民生主义”一一对应。他指出，“…博爱的口号，这个名词的原文是‘兄弟’的意思，和中国‘同胞’两个字是一样解法，普通译成博爱，当中的道理，和我们的民生主义是相通

① 高戈里：《心路沧桑：从国民党60军到共产党50军》，北京：解放军出版社，2004年，第87页。

② 参见姜义华等编校：《康有为全集》第5集，北京：中国人民大学出版社，第118页。

③ Lyn Hunt. The Family Romance of the French Revolution. University of California Press, 1993. 中译本参见林·亨特：《法国大革命时期的家庭罗曼史》，郑明莹、陈瑛译，北京：商务印书馆，2008年。

④ 强调“君臣”和“父子”同构性的作者群集中在两拨人士那里：晚清热衷于社会伦理革命的无政府主义者，以及继承了晚清无政府主义思想的新文化运动人士。

⑤ 据刘望龄先生统计，孙文关于“博爱”的题词有64件，加上相近的4件，“天下为公”有39件，如果将字异义同的“大道之行也天下为公”、“公天下”、“世界大同”、“共进大同”等36件计算在内，总数计达143件，占孙文题词总数469件的三分之一。参见刘望龄：《孙中山题词遗墨汇编》，武汉：华中师范大学出版社，2000年。

的。因为我们的民生主义是图四万万人幸福的，为四万万人谋幸福就是博爱。”^①孙谈“博爱”，直接关联的并非作为“同胞—兄弟政治”的民权主义，而是经济社会上的“民生主义”，体现的是欧洲社会主义观念的影响。在更其民初的一系列演讲中，这种关联就已经非常明显。如1912年在上海中国社会党总部的演讲中，孙将“社会主义”与“博爱”紧密联系在一起。在这一视野中，社会主义的“博爱”远远超出了国界，而指向“世界大同”的前景^②。

孙之“博爱”观念有基督教根源^③，但也从中国传统思想中汲取资源。其主持的《民报》第一期中，即尊墨子为中国的平等博爱主义的大宗师，这可以说是晚清墨学复兴浪潮中的重要事件^④。1921年在桂林对滇赣粤军的演讲中，孙又引韩愈所云“博爱之谓仁”，将“博爱”解释为“公爱”而非“私爱”^⑤。而其集中体现，则为“救世、救人、救国”^⑥。在此，“公/私”之界分，晚清以来对于“公”和“私”的重新界定，在这一阶段已经成为知识界和政治界的普遍意识。^⑦

民国初期的孙文还沉浸在一种乐观的情绪之中。他的“社会主义博爱”直接聆听对象还只是政党组织，没有达到广大国民。孙相信通过多党和议会民主制度，能够实现其设想中的“社会主义博爱”。但民国政局瞬息万变，在经历了一系列打击之后，孙文认识到，民族和民权的任务都不能说完成，更不用说民生了。晚期的孙文转向了一条“以党建国”、“以党治国”的道路，这中间的重要环节，就是充实国民党的党义，在民众中宣传、贯彻与实施，以唤起民众和实现建国。在此背景下，“同胞”便成了先锋政党对于沉睡着的国民的呼唤之声^⑧。其晚年的《三民主义》演讲向听众指出了严峻的国际形势，呼吁同胞恢复民族精神，谋求民族独立。他担忧关于“个人自由”的种种谈论，会进一步加剧中国人“一盘散沙”的局面，因而要求“个人自由”服从争取“国家自由”的事业。要建设强固的民族和国家，需要个人将自己的忠诚从低级的血缘和地缘群体，如宗族和家族，扩展到民族和国家上来^⑨。孙文提出，可以通过宗族的联合入手，而达到国家民族的团结^⑩。

从原理上来看，这一思路明显承继了他本人

① 《孙中山全集》第9卷，第283页。

② “社会主义者，人道主义也。人道主义，主张博爱、平等、自由，社会主义之真髓，亦不外此三者，实为人类之福音。我国古代若尧、舜之博施济众，孔丘尚仁，墨翟兼爱，有近似博爱也者，然皆狭义之博爱，其爱不能普及于人人。社会主义之博爱，广义之博爱也。社会主义为人类谋幸福，普遍普及，地尽五洲，时历万世，蒸蒸芸芸，莫不被其泽惠。此社会主义之博爱，所以得博爱之精神也。”参见《孙中山全集》第2卷，第510页。

③ 如宋庆龄所说，孙“从来没有感觉到耶稣教义和他自己的主义之间有任何矛盾。对他来说，社会革命就是把基督教义付诸实施。”参见《宋庆龄选集》上卷，北京：人民出版社，1992年，第8页。

④ 将耶之“博爱”与墨之“兼爱”等而视之，孙在这一点上至老未变。晚年时有说“古时最讲爱字的莫过于墨子。墨子的‘兼爱’，与耶稣所讲的博爱是一样的。”参见《孙中山全集》第9卷，第244页。

⑤ 《孙中山全集》第6卷，第22页。

⑥ 《孙中山全集》第6卷，第22—23页。

⑦ 正如黄克武指出，传统对“公”和“私”的区分有两个角度：第一是就领域而言的，“公”包括了官府事务，有时候也包括地方公产与公众事务，而“私”往往指的是非官府事务，在一个“差序格局”的社会里，“公”和“私”在领域划分上常视情境差异而具有很强的伸缩性；第二是就道德价值取向而言的，“公”指的是利他主义，“私”指的是一己的独占性，无论是在哪个领域中，只要是出于利他之心，即具有“公”之意义。黄克武：《从追求正道到认同国族——明末到清末中国公私观念的重整》，载知识分子论丛第5辑。孙文所论的“爱父母”、“爱妻子”，在传统儒家的讲法里，是绝不会被无条件地界定为“私爱”的，因为这还需要考究爱人者动机如何。领域界限的优先性是在近代建立起来的。民族—国家以及社会日益被视为是“公”的领域，而个人以及家庭事务被视为处于“私”之领域。由是，孙文说的“为四万万人谋幸福就是博爱”也就好理解了，因为这是“救国之仁”，是“公爱”。黄克武：《公共性与公民观》，南京：江苏人民出版社，2006年，第78页。

⑧ 对于“唤醒”这一隐喻的深入发掘，参见费约翰：《唤醒中国》，李恭忠等译，北京：三联书店，2004年。

⑨ 从逻辑上说，博爱可以扩展到全人类，而成为所谓的“世界主义”。但晚年孙中山深刻认识到了国际秩序的压迫性，因而主张先谋求本民族的自由独立，然后才能谈得上世界主义。孙文于1921年6月21日至30日在广东省第5次教育大会发表演说中即指出：“有谓欧洲各国今日已盛倡世界主义，而排斥国家主义，若我犹说民族主义，岂不逆世界潮流而自示固闭？不知世界主义，我中国实不适用。因中国积弱，主权丧失已久，宜先求富强，使世界强国皆不敢轻视中国，贱待汉族，方配提倡此主义，否则汉族神明胥胥之资格，必随世界主义埋没以去……故兄弟敢说中国欲倡世界主义，必先恢复主权与列强平等；欲求与列强平等，又不可不先整顿内治。”《孙中山全集》第5卷，第558—559页。

⑩ 《孙中山全集》第9卷，第237—241页。同一时期举行的国民党一大通过的宣言承认“民族自决权”，和孙文演讲精神有很大出入，可见孙文对“民族自决权”的承认有很大的权宜性质。

在1921年桂林演讲中对于“公爱-博爱”的倡导，也直接影响到了国民党后来对“中华民族”的解释——1943年出版的蒋介石《中国之命运》一书中就将汉、满、蒙、回、藏各族称为“宗族”而非“民族”：“我们的各宗族，实为同一民族”^①。这部发表在抗战时期的著作，强调中华民族的“一体”而非“多元”，无疑具有强烈的动员和宣传意图。它期望的阅读对象绝不仅仅是先锋政党的党员，也是普通的国民。对于先锋政党的党员来说，“博爱”就是要爱四万万人。但对于普通国民来说，“爱并不简单地意味着他们成为先锋党党员的爱的对象。他们也需要作出努力，将自己的爱从家族和宗族扩展到民族和国家。国共两党在“反帝”和争取民族独立上有相当接近的立场。但孙文-蒋介石的“联合宗族成为民族”思路却并非中共所赞成。中共直接斥之为大汉民族主义^②。

遵循戴季陶的文化民族主义路径，蒋介石领导的国民党最终选择了以传统的话语来描述和规范新的政治关系。1929年蒋介石主持制定的《中华民国教育宗旨及其实施方针》明确提出以中国传统道德中的所谓四维（礼义廉耻）、八德（忠孝仁爱信义和平）、五达道（即五伦：君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友）、三达德（又称武德，即智、仁、勇）等等作为道德教育的基本内容。1931年，蒋介石则动员了党政军力量，在全国开展“新生活运动”^③。蒋介石试图对传统道德内容给予新的解释，以适应新的时代，以他对于五伦的解释为例：

中国伦理哲学的精要在于五达道——这就是五伦；实在是阐明人生个人对于其他份子的正当关系而课以积极责任的教条，也可以说是规定群己关系的标准。五伦中的君臣关系，表面上看，现在似已过去不适用，但实际在解释上不可泥于一义。就现今情形说，就是国民对国家（国民是臣，国家是君）或公务员对国民（公务员是臣，国民是君）的关系。在这种关系中应当贯以忠的精神，就是说要忠于国家、忠于国民、忠于所事。至于父子、夫妇、兄弟的家庭关系，虽不必如宗法时代那样规定的呆板，但家齐为国治之本，在责任观念上并没有今古的不同。再则此种家庭关系，现在更应该扩而大之为对邻里乡党的关系，亦要贯以孝悌、仁爱、和平的精神，尽其

相亲相扶、相勉为善的责任。朋友一伦则应推而广之为对同志、对同胞的关系，而应贯以信义仁爱和平的精神，竭尽互助互信生死患难与共的本分。^④

蒋在此将五伦分为三组，君臣为一组，父子夫妻兄弟为一组，朋友为一组，对于三组都作了新的解释。君臣一伦，适应新时代的发展，转化为国民和国家的关系和公务员对国民的关系；家庭三伦，则要求扩展为对邻里乡党的关系。尤其值得一提的是，蒋提出将朋友一伦推广为对同志、对同胞的关系。因而，不仅革命政党本身是一个革命朋友的共同体，革命政党想要唤醒的民族，也是一个朋友的共同体。对同志的友爱，和对同胞的友爱，一并归于朋友之伦。

至此，国民党出身的胡兰成对于近代革命的理解获得了相当程度上的经验支持：在一个伦常混乱的年代，革命的会党-政党凭借兄弟/同志

① 蒋介石：《中国之命运》（增订本），北京：中央训练团印行，第2页。

② 从中共二大到六届六中全会，中共都遵循列宁-斯大林的民族自决思想，主张境内各民族有自决权，各少数民族可以分立，也可以加入联邦。红军长征途经西部少数民族地区时，极其强调反对大汉族主义，消除民族压迫。刘伯承与彝族头人小叶丹歃血为盟，结为兄弟，成为长征中的佳话。中共曾帮助藏人成立若干民族政权，如1935年11月18日在绥靖城（今金川县城）成立的“格勒得沙共和国”以及1936年5月5日在甘孜县城成立的“波巴人民共和国”。直到1938年中共六届六中全会时，中共才从“民族自决”转向了在统一国家内少数民族实行平等自治的主张，后来发展出民族区域自治制度。在这一背景下，中共对国民党否认境内多民族存在的论述极为敏感。1943年，周恩来在《论中国的法西斯主义——新专制主义》中批评蒋介石在《中国之命运》中表述的民族观：“蒋介石的民族观，是彻头彻尾的大汉族主义。在名义上，他简直将蒙、回、藏、苗等称为边民，而不承认其为民族。在行动上，也实行民族的歧视和压迫。”从今天来看，蒋的“宗族论”，在否认少数民族为民族的同时，其实也否认了汉族为民族，从形式上并不失为平等。但在具体的中国历史叙事中，蒋又以汉族王朝为正统，因而形成实质上的“大汉族主义”。在这一思路下，只有以国民为基本单位的同胞关系，而不可能发生“兄弟民族”、“少数民族兄弟”这些中共坚持的称谓/称呼。

③ 这场常被新文化人士视为“复古倒退”的政治运动，实际上与孙文的理念具有相当大的连续性——孙文这个“民主革命的先行者”对于“五四”新文化实际上有相当大的保留，他在《民族主义》演讲中提出“恢复我们固有的道德、知识与能力”，尤其举例指出，像“忠”和“孝”这样的精神，在新的时代并没有过时，虽然其表现形式可能会有所变化。参见《孙中山全集》第9卷，第243—253页。

④ 秦孝仪主编：《先总统蒋公思想言论总集》第3卷，台北：中国国民党中央党史委员会，1984年，第152页。

的朋友之义重建政治秩序，进而寻求重建五伦的秩序——至少从话语上完成了这一秩序的论述。这一视角能够帮助我们理解近代革命与传统在话语上的连续性。但胡兰成的视角有其深刻的弱点：它难以理解为什么国民党的“新五伦”话语体系最终遭到失败。为了理解这种失败，我们需要回到谭嗣同的视角。

“阶级兄弟”与“同志”话语的兴衰

据张国焘回忆录，1935年，红一、四方面军在川西懋功会师，在张国焘和博古之间，围绕着称谓问题发生了一场不大不小的争论。博古党内一概称同志，“充分流露出莫斯科的气味”。而张国焘还会按1927年前的习惯称“润之兄”、“玉阶兄”。博古质问张国焘：“想不到你还喜欢称兄道弟？”他认为这是国民党军阀的习惯，和中共布尔什维克的意识极不相称。张国焘解释说，称兄道弟是中国民间表现友爱的传统，和国民党军阀作风是风马牛不相及的。这种称号表现彼此间的平等关系和亲切友爱，其意义是与“同志”相同的，因而中共初期也常称兄道弟。国民党军阀虽然也称兄道弟，“但那里有甚么真正的兄弟之义。”^①张国焘的回忆证实，在1927年大革命失败之前，像孙文那样“同志”、“兄弟”并用是国共两党的普遍做法。但1927年是个分界点。张国焘还坚持了1927年前的称呼方法，但他的许多党内同志已经悄然改变了称呼方法。

这一图景在几个方面需要补充或修正。第一，在1927年之前，在国共两党内，“兄弟”和“同志”并称是很普遍的现象，这一点殆无疑问。在看到这一点同时，也需要看到在一部分共产党人那里，“同志”这一称号已经取得了压倒性的份量。陈独秀的两位从苏俄留学归国的儿子陈延年、陈乔年和其父亲不仅是在党内工作场合，甚至是在私人书信里也是“同志”相称。这样做当然有莫斯科的影响，但其根苗却是在陈独秀领导的“新文化运动”中种下的^②。陈独秀希望通过培育一种普遍主义的、非情感取向的伦理关系来取代特殊主义和情感取向的伦理关系，以成就真正的共和政治。正是这种伦理革命观为他接受莫斯科的影响作好了充分准备。

第二，如果像张国焘认为的那样，1927年

是个转变的关节点，这一转变与其说源于莫斯科的直接影响，更不如说是源于中共面对恶劣的生存环境而做出的自我调整。这一年在江西三湾，毛泽东做出了“党支部建在连上”，“士兵委员会建在连上”的决定，对秋收起义部队进行了大刀阔斧的改革。一种新的关系模式在红军中得以建立。而原有的长官以“弟兄”称士兵，士兵以职务称长官的做法，与这种新的关系模式之间已经存在紧张。“同志”这一党内的称呼在军队中扩展开来。1929年的古田会议则进一步规定了红军处理内外关系的准则，指出红军官兵都是“阶级兄弟”，在政治上是平等的，官兵之间只有职务的分别，没有阶级的分别^③。

“阶级兄弟”和“结义兄弟”有什么区别？与后者相比，前者拟制血缘的意味已经大大淡化了。“阶级”与“家庭”、“家族”有很大的不同：家族意识和家庭意识是基于自然血缘关系和共同生活经历而发展出来的，而“阶级”意识却是需要通过政治教育来塑造。要知“阶级”，必须知“生产关系”，但“生产关系”是高度抽象的理论概括，不是凭直觉可触摸得到的。同时，虚拟血缘的“兄弟”是分大小的，模仿了家庭中的“长幼有序”，但“阶级兄弟”通常和序齿没有太大关系，不由此产生“悌”的义务。

“阶级兄弟”也是一个带有强烈国际主义色彩的称谓，其运用绝不仅仅限于民族国家内部。在社会主义阵营内部，有“兄弟国家”、“兄弟党”的称谓，其理论背景就是全世界无产阶级的团结。非社会主义国家的无产阶级成员也能被纳入“阶级兄弟”的行列。在抗战期间，中共甚至

① 张国焘：《我的回忆》第1册，北京：东方出版社，1980年，第238页。

② 陈独秀在大力批判“三纲”同时，将“尊重个人独立自主之人格，勿为他人之附属品”的主张用于对自己孩子的培养，其做法在时人看来极不近人情，如让孩子工作自给，进门要像其他人一样各自准备一张名片，上书“拜访陈独秀先生”，下署名号。具体史料参见麒麟：《陈独秀和他的两个儿子》，《文史春秋》2004年第8期。

③ 参见刘源：《古田会议在我军建设中的历史地位》，《求是》2007年第16期。

可以将俘虏的日军士兵视为阶级兄弟^①，一些被俘的日军士兵加入了八路军，站到日本法西斯主义的对立面，个别觉醒的日军士兵（如山田一郎）甚至成为中共党员。

对于习惯于在家族关系中生活的中国人来说，理解和运用“阶级兄弟”这样的词汇并不容易。刚刚接触到马克思主义理论的时候，一般中国人并不能很好把握其中的阶级斗争思想。据刘少奇回忆，他1921年刚到莫斯科的时候，看到卢布票子上有个口号：“全世界无产者联合起来”，上面各国的文字都有，其中的中国文字是华侨翻译的，翻成《论语》中子夏所云“四海之内皆兄弟也”。“全世界”译成“四海之内”，“联合起来”译成“皆兄弟”，“无产阶级”则完全翻不出来^②。刘少奇以为“同志”、“无产阶级”、“帝国主义”等词都来自莫斯科，此说并不确切。其实同盟会主办的《民报》早就开始宣传马克思主义，将之与孙文的“民生主义”关联在一起。朱执信于1906年发表的《德国社会主义革命家列传》，其中就介绍了马克思的阶级斗争思想。但当朱执信试图在中国语境中运用马克思主义的时候，将其作了特殊处理。他将 Bourgeois 翻译成“豪右”，将 Proletarians 翻译成“细民”。^③而这样的翻译其实反映不出生产关系的内涵，而落入惯常的贫富对立思维模式。同盟会—国民党试图自上而下进行社会革命的思路也导致了其对于马克思的自下而上的阶级动员理论缺乏兴趣，因而辛亥革命元老们所掌握的马克思主义思想并没有传播开来。如果说前面说的是理解上的问题的话，还有一个应用的问题。“阶级兄弟”是一个在政治运动中使用的词汇，具有动员的意图。因而，在第一次国共合作启动工人运动和农民运动之前，这一词汇很难有传播力。

有证据表明，虽然“同志”的称呼在党内和军队干部中推广了，在红军战士层面，“弟兄”的称呼仍相当普遍，而且得到官方认可。就在懋功会师前后，红一、四方面军的电文来往中，都称对方的红军战士为“弟兄”。1935年6月22日出版的第22期《红星报》以“一片阶级友爱的热忱，赠给红四方面军的弟兄们”为题，记述了红一方面军募捐犒劳四方面军的情况。报道说：“这是阶级友爱的热情，这是阶级团结的精神，这是我们的力量，我们野战军和四方面军的

同志们将依靠着这种力量很有配合的作战，不断的取得伟大的胜利。”^④6月24日，《红星报》发表红四方面军战士致中央西征军（即红一方面军）全体红色战士书，开始的称呼就是“亲爱的同志：亲爱的弟兄们！”^⑤不过，在“弟兄”的官方理解上，已与“阶级友爱”紧密联系在一起^⑥。

在延安时期，“同志”的称呼则进一步普遍化了。而革命政党领袖制礼作乐的努力，进一步充实了这一称呼的内涵。1944年，毛泽东在普通战士张思德的追悼会上发表《为人民服务》演讲，阐发了革命政党的伦理主张。^⑦祭祀向来是重申一个共同体的基本原则，并进一步加固其团结的时刻。追悼会这种祭祀形式虽非中共首创，但由党的领袖为普通战士主持祭礼，并将之进一步推广到基层社会，却是新的举措。它对于“为人民服务”这一志向的强调，从实质上阐明了

① 1936年，在与美国记者斯诺的谈话中，毛泽东曾说：“被我们俘虏和解除武装的日军官兵将受到优待。我们不会杀死他们，而是会像兄弟那样对待他们。我们将采取一切措施使得与我们并无冲突的日本无产阶级出身的士兵站起来反对他们自己的法西斯压迫者。”“与美国记者斯诺的谈话”，中共中央文献研究室编：《毛泽东文集》第1卷，北京：人民出版社，1993年，第406页。

② 中共中央文献研究室、中共中央党校编：《刘少奇论党的建设》，北京：中央文献出版社，1991年。

③ 朱执信：《朱执信集》上集，北京：中华书局，1979年，第60页。

④ 力平、于熙山、殷子贤：《中国工农红军长征简史》，北京：中共党史出版社，2006年，第162—164页。

⑤ 力平、于熙山、殷子贤：《中国工农红军长征简史》，第165页。

⑥ 就历史语境来看，对于大多数不识字、往往是从国民党和军阀部队起义过来的红军战士来说，在红军队伍中称“弟兄”和在其他军队的队伍中称“弟兄”差别未必有官方阐释的那么大。理论可以很纯粹，而现实总是混杂的。

⑦ 这是一篇关于死亡、生命的意义和政治共同体的团结原则的演讲，足可与伯里克利《葬礼演讲》、林肯《葛底斯堡演讲》等量齐观。毛泽东引用司马迁“人固有一死，或重于泰山，或轻于鸿毛”，指出革命政党克服个人生命的有限性的途径，那就是“为人民服务”。革命政党是因为志向而凝聚在一起的，“我们都是来自五湖四海，为了一个共同的革命目标，走到一起来了。”共同目标是为了解救受难的人民，而要奋斗就有牺牲。这种牺牲，是对革命政党原则的确认，是“死得其所”。但要减少不必要的牺牲，“一切革命队伍的人都要互相关心，互相爱护，互相帮助。”在最后，毛泽东提议为牺牲者送葬和开追悼会要成为制度，甚至要推广到老百姓那里去。毛泽东：《毛泽东选集》第3卷，北京：人民出版社，1991年，第1004—1006页。

“革命同志”这一关系的内涵，从而加固了革命队伍的团结。

大批知识青年从国统区投奔延安，加入革命队伍，分享着“同志”这一称呼。据韦君宜回忆，当时的延安还流传着一首苏联歌曲：

人们骄傲地称呼是同志，
它比一切尊称都光荣。
有这称呼各处都是家庭，
无非人种黑白棕黄红。^①

歌是苏联的，但情感是内生的。当人人相信彼此志同道合的时候，在这样一个近似透明的共同体里，组织的信任和同志的友爱所带来的自我实现感和尊严感是无与伦比的。正如韦君宜写道：“现在有人说，那种感情是一个人年轻时幼稚单纯的感情。我想，那其实不是一个人的，而是我们的民族的精英当时都处在那么单纯到透明的时代的感情啊！不止我们这些年轻人，我就见过足以做我的父辈的也和我们一样！”^②

韦君宜所引歌曲中的“家庭”一词，当然不再是五四青年所批判的旧式家庭，已经是经过改造的、关系平等的家庭。在延安时期，毛泽东也数次在讲话中提出，对待同志要像对待兄弟姊妹一样。如在“中国共产党第七次全国代表大会的工作方针”一文中，毛泽东指出：

……一切同志，要在这个历史决议案下团结起来，像决议案上说的团结得像一个和睦的家庭一样……我们这回说，团结得像一个和睦的家庭一样。家庭是有斗争的，新家庭里的斗争，是用民主来解决的。我们要把同志看成兄弟姊妹一样，从这里能得到安慰，疲劳了，可以在这里休息休息，问长问短，亲切得很。^③

其他类似表述还有“要像看待自己的兄弟姊妹一样看待本地干部”（“在中国共产党第七次全国代表大会上的口头政治报告”）（1945年4月24日）^④，“我们党内要有民主，就是对同志要有同志的、朋友的、兄弟的、姐妹的态度”（1945年10月25日“在抗大七分校的讲话”）^⑤，等等。这里虽然用了“兄弟”、“姐妹”这些称呼，但强调的仍然是建立在共同志向和平等关系上的温情，并不因年龄差距而生出类似“悌”的义务来。

作为“五四之子”的中共，从一开始就旗帜鲜明地反对以父子为主轴的传统家庭关系。在建

立革命根据地之后，中共很快开展对中国基层社会婚姻家庭关系的改造。但中共并非从一开始就能实现政治理想和社会现实的协调。1931年制定的《中华苏维埃共和国婚姻条例》第9条几乎照搬了苏联《婚姻、家庭及监护法》第18条的规定，宣布：“确定离婚自由。凡男女双方同意离婚的，即行离婚，男女一方坚决要求离婚的，亦即行离婚。”^⑥这一规定主要考虑的是妇女解放、社会革命而非社会稳定，颁布之后，苏区形成了“离婚潮”，按传统习俗成婚的婚姻关系变得极其脆弱，离婚后财产分割与子女抚养纠纷大量出现，更要命的是，绝对的“离婚自由”让红军战士的婚姻关系都难以维系，影响了红军的战斗力。在经过调查研究的基础上，苏维埃政府作了一些适应社会现实的调整，于1934年4月8日颁布了《中华苏维埃共和国婚姻法》，在坚持解放妇女、保护妇女合法权益的同时，也进一步保护了儿童的权益，又适当体现公平原则和照顾现实情况，对红军战士的家庭婚姻也进行了特别的保护^⑦。

而类似的故事，在陕甘宁边区时期又重演了一次。1939年4月《陕甘宁边区婚姻条例》颁布之后，同样引起了“离婚潮”，并影响到抗日军人家庭的稳定。1944年3月20日重新颁布了《修正陕甘宁边区婚姻暂行条例》，修正后的条例一定程度上向当地的传统婚姻家庭模式作了妥协^⑧。中共认识到，仅仅是法律条文的变化，并无法保障妇女地位，更重要的是改变家庭的经济基础和生产关系。1943年2月中共中央发布《抗日根据地目前妇女工作方针的决定》，动员妇女参与大生产运动，把发展根据地的家庭生产作为实施婚姻家庭变革的主要内容，改变了先前单

① 韦君宜：《思痛录》，北京：十月文艺出版社，1998年，第5—6页。

② 韦君宜：《思痛录》，第5—6页。

③ 毛泽东：《毛泽东文集》第3卷，第297页。

④ 毛泽东：《毛泽东文集》第3卷，第343页。

⑤ 毛泽东：《毛泽东文集》第4卷，第49页。

⑥ 常兆儒、韩延龙：《中国新民主主义革命时期根据地法制文献选编》第4卷，北京：中国社会科学出版社，1981年，第790页。

⑦ 常兆儒、韩延龙：《中国新民主主义革命时期根据地法制文献选编》第4卷，第792—795页。

⑧ 常兆儒、韩延龙：《中国新民主主义革命时期根据地法制文献选编》第4卷，第804—811页。

纯宣传婚姻自由、男女平等、妇女解放的作法，这样做的结果促使男女两性的利益在发展经济、增加家庭收入上更容易得到统一。在大生产运动的发展过程中，一些家庭开始通过“家庭会议”的方式来管理家庭事务，而不再是由长者说了算。对这些新的变化，《解放日报》积极跟踪，并报道了王世兴、张树风、王国保、李来成、蔡德旺等典型。

1944年8月31日，毛泽东在给《解放日报》社社长博古（秦邦宪）的信中曾系统阐述了解放区的“家庭问题”。毛泽东提出，要将家庭改造和群众运动联系起来，“农村家庭从封建到民主的改造，不能由孤立的家庭成员从什么书上或报上看了好意见而获得，只能经过群众运动。”而群众运动，既有当地的不脱离家庭的类型——“变工队及合作社，自卫军及民兵，乡议会，小学、识字组及秧歌队，以及各种群众的临时集会”；也有脱离家庭、远离农村的类型——“进军队（才有革命军），进工厂（才有劳动力市场），进学校（才有知识分子）以及其他出外做事等”^①。此外，毛泽东还指出，新民主主义社会还需要进一步发展社会化生产的工厂与合作社，克服分散的家庭农业和家庭手工业。这封信可以帮助我们理解中共通过社会和经济革命来改造家庭的思路。可以说，建国之后，从合作化、集体化到人民公社，其中都包括了一条改造旧式家庭的线索。

然而，哪怕是在“大跃进”最高潮的时候，毛泽东也反对“废除家庭”的提法。1958年11月3日第一次郑州会议上，毛泽东指出，“就我们不是破灭家庭，而是废除家长制。家长制是个封建制度，本来应该在民主革命的时期解决，但是不可能，在社会主义时期才能解决。在社会主义的合作化时代还不能解决，只有现在人民公社阶段才能解决。废除家长制，社会成员平等，男女老少都是社会成员，都在食堂里头吃饭，都发工资，都学习或者劳动，年老的是休息，这是一个很大的解放。”^②

之所以不是“破灭家庭”，是因为废除婚姻制度在现阶段仍然是一件不可想象的事情。1950年的《婚姻法》第七条和第八条分别规定，“夫妻为共同生活的伴侣，在家庭中地位平等”，“夫妻有互爱互敬、互相帮助、互相扶养、和睦团

结、劳动生产、抚育子女，为家庭幸福和新社会建设而共同奋斗的义务”^③。这意味着，夫妻的关系具有平等的“同志”关系的属性。《婚姻法》建立了以夫妻共同财产制为基础的家庭制度，对传统的以父子为主轴的家庭是一个很大的改造，也是对家长制的很大的冲击。

在六十和七十年代，中共更是推广“革命化婚礼”，婚仪从简，加入许多宣示革命忠诚的内容。家庭关系，无论是父（母）子（女）关系，兄弟（姐妹）关系，还是夫妻关系，都与革命忠诚挂起钩来。这就使得“同志”这一关系模式，对于家庭而言，具有了越来越大的影响力。然而，家庭的过度政治化，在文革之中产生了一些人伦悲剧。政治立场的差异，导致一些高级干部和知识分子家庭夫妻反目，父子成仇，家庭的脉脉温情荡然无存。而由此也引发了对家庭关系泛政治化的反思。

革命，最后走向了终结。这也意味着原有的通过改造社会生产方式促进家庭内部关系平等化的运动退潮。在80年代，人民公社被解散，农村回归一家一户的生产方式，而大量公共服务也随之撤出了农村。因此，家庭不得不承担比人民公社时期更重的经济社会功能，许多刚刚走出家庭领域不久的农村妇女，也因此回归家庭。在建国后前三十年受到压抑的宗族，在这一时期也出现了复兴的迹象。然而这并不意味着家庭制度的巩固。有若干新的因素的出现，使得家庭制度变得日益脆弱：（1）“一对夫妇只生一个孩子”的严格的计划生育政策大大改变了中国家庭的结构，弱化了家庭的生育功能，独生子女家庭使得“悌”的传统德性也无从附着；（2）乡镇企业的衰落，外向型加工制造业的繁荣，加上严格的户籍制度，三个因素共同作用，使得中国出现了大量成员分居两地的家庭，这使得婚姻变得极不稳定。（3）在离婚率步步高升，社会贫富分化的背景之下，越来越多的富人选择个人财产制，以防止家族财产被人分走，而这就对原有的以夫妻共

① 毛泽东：《致秦邦宪》（1944年8月31日），载《毛泽东书信选集》，北京：人民出版社，1983年，第237—239页。

② 中共中央文献研究室编：《毛泽东年谱：1949—1976》第3卷，北京：中央文献出版社，第488页。

③ 参见《中华人民共和国婚姻法》，北京：人民出版社，1950年。

同财产为基础的家庭制度产生极大的冲击。在前不久的围绕《婚姻法》司法解释三所展开的讨论之中，我们可以看到家庭制度本身的深刻危机^①。

如果说之前的社会主义探索致力于削弱传统的家庭制度，在消除掉家长制之后，它至少还试图以一种平等的、同志式的伦理关系取而代之。而在晚近的演变中，不仅传统的家庭模式在一个“市场社会”里日益举步维艰，就连“同志”的称呼也日益从后革命时代的日常生活中消失。“先生、女士、师傅”等等占据了“同志”空出来的位置。在党政机关内，互称同志的传统也日趋衰弱，让位于以职位互称，以至于一些有政治敏感性的地方党政领导一再发文重申党内要互称“同志”^②。

这样来看，似乎只有“同胞”的称谓/称呼获得了巩固。每逢国族危机，或者回顾和纪念历史上的国族危机，对“同胞”的呼唤就会响起。然而，在共同的社会进步愿景弱化之后，市场竞争带来的阶层分化和族群边界的竞合，引发了国内某些族群间的紧张关系，在边疆局部地区甚至演化成了治理危机。韦伯曾指出的不受伦理约束的自由市场和友爱伦理体系之间的紧张关系，正在凸显^③。作为对治理危机的反应，国家加强了维稳的努力。然而维稳仅仅只是对社会矛盾后果的某种控制，从长期来看，问题仍在于将市场嵌入一种什么样的伦理关系之中。无疑，对“同胞”的呼唤，需要和重建伦理关系的政治/社会实践结合起来，才能够起到重塑共同身份认同的作用。

余论：“朋友”的过去和未来

在“告别革命”之后，二十世纪以“朋友”一伦改造其他四伦的社会革命努力逐渐淡出了人们的视线。“五伦”的话语正在回归之中。随着文化保守主义的兴起，“五伦”反复被人重新提及，一些论者甚至提出要恢复“三纲”。然而在实践层面，无论是以父子关系为主轴的传统家庭模式，还是以夫妻平等关系为主轴的新民主主义-社会主义家庭模式，都在遭遇着一个市场社会的冲击，就连共同财产制度都日益被侵蚀。在此，危险并不在于哪一伦挤占其他伦常的位置，而在于所有的伦常都有可能同时丧失了规范现实

的能力。如《共产党宣言》所言，“一切坚固的东西都烟消云散了”。

将市场社会重现嵌入伦理关系，因而成为一种时代的需要。然而困难和挑战也是多方面的。首先，新时代的伦理究竟建立在一种什么样的经济基础之上。工业化和社会化大生产当然已经成为前提，然而所谓“社会主义市场经济”究竟对应着何种所有制结构和分配模式？离开生产关系来谈伦理关系，必然是空洞的，而生产关系层面的不确定，必然也带来伦理关系的不确定性。其次，是如何协调儒家的伦理话语和新民主主义-社会主义的伦理话语。毕竟，二者尽管都强调个人镶嵌在一系列社会关系之中，但对何种社会关系是正当的，有着不同的意见和实践。

本文对二十世纪五伦结构内部突变的研究，只是对以上问题的一个预备性回应。“朋友”一伦地位的上升，让我们看到儒家与新民主主义-社会主义的伦理话语体系之间的关键连接点。然而展现这个连接点，距离“通古今之变”仍极为遥远。真正的通达，还需要在过去和未来之间进一步的流连忘返，直至看到过去的遗产成为未来伦理世界的有机环节，它所需要的不仅仅是理论的努力，更是实实在在的建设行动。

（责任编辑 欣彦）

① 参见强世功：《司法能动下的中国家庭——从最高法院关于〈婚姻法〉的司法解释谈起》，《文化纵横》2011年2月；赵晓力：《中国家庭资本主义化的号角》，《文化纵横》2011年2月。

② 见诸报端，比较有代表性的事例有：2003年2月，中共上海市委办公厅下发《关于进一步继承和发扬党内互称同志优良传统的通知》；2003年5月，湖北省委办公厅下发通知，要求党内一律称“同志”；2003年6月，黑龙江省委下发通知，要求党内称“同志”；其他还有哈尔滨市（2003）、济南市（2004）等。

③ 在《经济与社会》中，韦伯指出，不受伦理约束的“自由”市场“对于任何友爱伦理体系来说都是令人憎恶之物”（an abomination to every system of fraternal ethics）。见 Marx Weber, Guenther Roth & Claus Wittich ed. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Berkeley: University of California Press, 1978, p. 637.

梁启超社会主义说新探

李燕冰*

【摘要】梁启超社会主义说对20世纪之中国历史深有影响。论者们对它历来有不同的评价。囿于狭隘的政治立场和视野的评价往往难以客观、公正。中华人民共和国时代建设社会主义之成功经验和曲折教训,可以让我们对梁启超在世纪之初提出的社会主义看法有新的体会。他对社会主义之精神与方法的区分、对和平社会主义的追求、对劳资利益之兼顾,如此等等,都经受了历史的考验而具有不容忽视的意义。

【关键词】社会主义;梁启超;劳资兼顾

中图分类号: D091.6 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2015)06-0050-06

研究中国社会主义史的人,一般都不会忘记梁启超,因为他是最早讲社会主义的中国人之一,也是最系统、最多样地讲社会主义的中国人之一。不过,从上世纪50年代到80年代,太多论者对他的社会主义评价都不高,可能主要因为他是改良主义者。在过去100多年里,讲社会主义的人太多,而社会主义的流派也非常之多。过去批评梁启超社会主义的人,往往设定某一种特定流派的社会主义为唯一正宗的社会主义。本文认为,这种设定是很有问题的,从这种设定出发,很难对他的社会主义作出合理、公平的评价。

90年代以来,不断有论者对梁启超的社会主义说作出新的论说。有人从中国的实际出发认为梁启超对社会主义学理的把握比同时代很多中国人更为准确,对中国如何走社会主义道路也提出了自己独到的见解:“综观梁启超的社会主义观,我们不能不承认,他对于社会主义学理的把握是比较准确的,并由于对中国现实问题的感知比较深切,抵制外国资本主义侵略的要求非常的强烈,而导致他的社会主义观较少空想,更符合中国的实际和中国的需要,对中国如何走社会主义道路应具有重大的启发意义。”^①有人立足于社

会主义初级阶段的理论重新评价了梁启超的社会主义观:“我国社会主义的初级阶段理论大放异彩的今天,重新认识梁启超的社会主义观,将会得出全新的结论……梁启超的关于社会发展阶段论的学说、过渡论的学说,是有科学根据的,绝不是什么‘伪社会主义’。他一贯反对急进的社会主义和反对放弃社会主义的主张,也都是正确的。”^②再如,有人从国家主义的角度评价梁启超的社会主义思想:“国家主义是梁启超思想的主轴。只有从国家主义的角度来析解梁启超的言行,才能理解他的‘善变’与言论中有时含混不清甚至自相冲突之处。梁启超的社会主义言说同样是在国家主义下展开。”^③这种国家主义,非常接近于常说的爱国主义。这些对梁启超社会主义观的论说都比较客观、有道理。当然,也有人认为:“根深蒂固的改良主义思想倾向,使他错误地相信唯有国家社会主义能够救中国……历史已经证明,梁启超所推崇的社会改良主义既没有也不可能在中国开拓出社会主义的发展前景。”^④本文在吸收90年代以来学界对梁启超社会主义研究成果的基础上,进一步清理研究中的教条主义倾向,彰显梁启超社会主义观在当代的意义,对梁启超的社会主义观给予公正的评价。

* 作者简介:李燕冰,(广州510631)华南师范大学政治与行政学院博士研究生,(广州510006)广州大学马克思主义学院(政治与公民教育学院)副教授。

① 刘圣宜:《论梁启超的社会主义观》,《华南师范大学学报》1996年第2期。

② 董方奎:《梁启超社会主义观再认识》,《华中师范大学学报》1996年第5期。

③ 黄琨:《国家主义下的曲折展开:论梁启超的社会主义思想》,《北京社会科学》2013年第4期。

④ 孙建昌,李素英:《论梁启超的社会主义观》,《山东社会科学》2015年第3期。

一、社会主义精神与方法之区分

社会主义之精神与方法的区分是很有必要的。但很多人都未能作出这种区分。各种社会主义流派的不同，主要不是体现在精神上，而是体现在方法上。梁启超说：“社会主义自然是现代最有价值的学说……但我的意见，提倡这主义，精神和方法不可并为一谈……精神是绝对要采用的……至于实行方法，那就各国各时代种种不同。欧美学者，同在这面大旗下，已经有无数派别，应该采用那一种，采用的程度如何，总要顺应本国现时社会的情况。”^① 梁启超区分社会主义之精神与社会主义之方法，很有意义。在他看来，社会主义之精神跨国界、跨时代，而其方法则千变万化。其精神是什么？似乎可以用两个字来概括：平等。从这种精神上说，梁启超认为中国早已有之，不是西方所特有的。在他看来，孔子讲的“均无贫，和无寡”，孟子讲的“恒产恒心”都是社会主义精神最精要的表述。王安石变法中的很多举措，如青苗法、均输法、市易法，也都体现社会主义精神。梁启超在《王荆公传》中对之作作了充分的阐发。对于平等的追求，古今中西皆有之。梁启超极力赞成社会主义精神，态度鲜明，绝不含糊。但从方法上来说，他认为社会主义因地制宜，因时而异。他尤其反对照搬西方的一些社会主义方法。在西方社会，“因为工业组织发达得偏畸，愈发达愈生毒害，社会主义家想种种方法来纠正他，说得都是对症下药。在没有工业的中国，要想把他悉数搬来应用，流弊有无，且不必管，却最苦的是搔不到痒处。”^② 悉数照搬别国社会主义的方法到中国来应用，在梁启超去世几十年后大行其道，而其流弊之甚，早已昭昭然。

梁启超将社会主义精神与方法的区分贯彻到中国历史、中国政治思想史的研究之中。这种研究之富有开创性，人所共知。他说：“欧洲所谓社会主义者，其倡导在近百年耳。我国则孔、墨、孟、荀、商、韩以至许行、白圭之徒，其所论列，殆无一不带有社会主义色彩。在此主义之下，而实行方法大相径庭，亦与现代社会主义之派别多歧者略相似。汉唐已降之实际的政治，其

为人所称道者，又大抵皆含有社会政策之精神，而常以抑制豪强兼并为职志者也。故全国人在此比较的平等组织及条件之下以遂其生计划之发展，世界古今诸国中，盖罕能与我并者。”^③ 在中国政治思想和政治实践的历史上，社会主义精神（平等的精神）时时可见，而方法则大相径庭。这种情况在西方也同样存在。

显然，社会主义之精神比其方法重要得多。讲社会主义的人不能抛弃其精神，但可调整其方法。方法可变，而精神不可变。遗憾的是，在梁启超之后，太多中国人本末颠倒，过分执着于某一特定方法之社会主义，而忽略了其精神，从而带来了不少问题。

在坚持社会主义精神的前提下，学贯中西的梁启超对照搬西方社会主义方法的现象进行批评。其中一种方法是“结个工团和资本阶级对抗”。对此种方法，梁启超说：“要先问国内是否有资本阶级；若是没有，便是无的放矢。军阀官僚连抢带骗，左手得来的钱，右手向不生产的方面尽情挥霍，配说资本家吗？至于有些正当商人，辛苦经营个把公司，正和外资竞争弄得焦头烂额，我们硬说他是资本阶级，施行总攻击，问良心其实不忍。”^④ 在西方，用资本投资生产的人，才被属于资本阶级，这是众所周知的事实。但是，在中国，当时那些有钱的军阀、官僚，尽情挥霍于非生产的方面，这也是众所周知的事实。正当的中国商人，苦心经营，与外商竞争而苦不堪言，这也是众所周知的事实。由此，20世纪初的中国与西方面临着全然不同的社会语境。在西方倡导阶级斗争，这是搞社会主义的一种方法。将这种方法照搬到产业不发达、资本家弱小得可怜的中国，是否可行呢？

在西方，还有一种社会主义方法是生产机关国有论。对此，梁启超说：“若要搬到中国来，就要先问什么是生产机关，我们国内有了不曾？

① 李华兴，吴嘉勋编：《梁启超选集》，上海：上海人民出版社，1984年，第729页。

② 李华兴，吴嘉勋编：《梁启超选集》，上海：上海人民出版社，1984年，第729页。

③ 王焰编，魏得良校：《梁启超学术论著》，杭州：浙江人民出版社，1998年，第7—8页。

④ 李华兴，吴嘉勋编：《梁启超选集》，上海：上海人民出版社，1984年，第729页。

就算有了罢，说要归国家，我头一个就反对。你不看见铁路么，铁路国有是欧洲社会党最坚持的大问题，我们不是早办了吗？结果如何？在这种政治组织之下提倡集产，岂非杀羊豢虎！”^①铁路国有，可以说是社会主义的一种方法。但是，很清楚的事实是：铁路国有政策正是导致清朝政府覆灭的一个重要原因。在这一政策推行下，四川保路运动轰轰烈烈，而端方带兵从湖北入川平乱，武昌空虚，武昌起义乘机而兴。到了梁启超说这话的1920年，铁路国有的效果如何，明眼人都明白。

对于不同的社会主义方法，梁启超的态度是不同的。对于阶级斗争的方法，他一贯反对，但是，对于国有的方法，他在不同的时期是有不同的看法的。在1920年，他反对这种方法，既基于对当时政府的失望，也基于辛亥革命以来的历史经验。不过，在20世纪头几年，他却赞成国有方法，认为铁路、矿务、各种制造之类，如中国有得力的人来主持，做起来比欧美的还容易。他还说：“社会主义者，其外形若纯主放任，其内质实则主干涉者也，将合人群使如一机器然，有总机以纽结而旋掣之，而于不平等中求平等。社会主义，其必将磅礴于二十世纪也明矣。故曰：二十世纪为干涉主义全胜时代也。然则此两主义者，孰是而孰非耶？孰优而孰劣耶？曰，皆是也，各随其地，各随其时，而异其用；用之而适于其时与其地者则为优，反是则为劣。曰：今日之中国，于此两主义者，当何择乎？曰：今日中国之弊，在宜干涉者而放任，宜放任者而干涉。窃计治今日之中国，其当操干涉主义者十之七，当操放任主义者十之三。”^②干涉与放任相对，是社会主义与资本主义相对之表现。梁启超非常敏锐地看到了这一点。虽然他对两者的优缺点持非常灵活而有弹性的看法，但是，既然他认为当时中国“其当操干涉主义者十之七”，他是倾向于多一点国有的做法的。

二、和平的社会主义

社会主义的基本精神是平等，而不同的社会主义者提出的实现平等的方法则千差万别。在西方，有激进的社会主义者主张用暴力打碎资产阶

级国家机器，实行根本性的、整体性的社会改造，从而实现平等；有温和的社会主义者主张用和平的方法，走议会道路，对现存的体制改良而逐渐实现平等。温和的社会主义也有很多形态，其中以十九世纪末伯恩斯坦为代表的温和社会主义最为中国人所熟知，其主张被称之为“修正主义”。从60年代初开始，中国人走上了长时间的反修正主义之路。1960年中方发表的《列宁主义万岁》，表面上批评南斯拉夫的修正主义，实际上在暗中批评苏联的修正主义。后来，随着中方“二十五条”和“九评”的发表，中苏论战公开化、尖锐化。在批判“修正主义”的年代，中国人推崇暴力革命说，以之抗衡苏联的“三和两全”：和平共处、和平竞赛、和平过渡、全民国家、全民党。当时的中国人指责“苏修”（苏联修正主义者）继承了十九世纪末伯恩斯坦之流的修正主义。一边是老牌的修正主义者，一边是新的修正主义者。两者都有一个共同点：反对暴力革命。

在“反修”语境之下，人们就很自然地认为，只有暴力的社会主义才是正宗的社会主义，而和平的社会主义是假的社会主义。这样的看法当然影响到对改良主义者梁启超的社会主义的评价。看一篇发表于1961年的评论梁启超等人的社会主义的文章，可见“反修”模式的影响是多么明显：“无产阶级革命家和资产阶级改良主义者的根本分歧就在于：承认不承认无产阶级革命、无产阶级专政。现代修正主义者极力攻击无产阶级专政学说，宣传不要打碎资产阶级国家机器……等等谬论无非是资产阶级改良主义的翻版，不过他们巧妙打扮，装点承认马克思主义的外衣而已。所以我们揭发，批判张东荪、梁启超等改良主义的谬论，对于认识现代修正主义的本质是有其重要意义的。”^③批判梁启超等人的改良主义与批判现代修正主义联系起来了。

80年代以来，“反修”模式逐渐被国人放

① 李华兴，吴嘉勋编：《梁启超选集》，上海：上海人民出版社，1984年，第729页。

② 李华兴，吴嘉勋编：《梁启超选集》，上海：上海人民出版社，1984年，第203页。

③ 葛懋春：《五四时期的社会主义问题论战》，《山东大学学报》1961年第2期。

弃，但是，在“反修”年代形成的弘扬暴力革命的惯性却仍然或明或暗地影响着国人对梁启超社会主义观的看法：“梁启超反对革命、鼓吹改良和开明专制是反动的……在是革命还是改良的问题上，梁启超都错了……梁启超是站在非无产阶级的立场上、处于坚持改良反对革命来论述社会主义问题的。”^①“撇开梁启超反对用革命的手段解决中国社会发展的问题的错误主张……以改良的道路推行社会主义的主张虽不绝音，但毕竟没有成功的例子……他们批评梁启超的实业救国、教育救国的改良主义，也是符合历史潮流的……在当时的中国，让革命服从改良，死路一条。”^②“梁启超……所提出的改良主义道路难以使中国走上发展正道，难以解决中国面临的严重困难。”^③这些论者事实上已经很开明地承认了梁启超社会主义的正面意义，在很大程度上突破了“左”的条框，但仍然未能摆脱暴力革命论的逻辑轨道。至于那些至今仍然不能摆脱“左”的束缚的人就更不用说了。梁启超是“资产阶级改良主义者”，他“反对革命”，这些比比皆是的说法表明对他的偏见是多么严重。

暴力比和平好的逻辑，由来已久。20世纪初与梁启超论战的革命派，也持这种逻辑。辛亥革命之兴，似乎证明了这种逻辑。但是，以后持续不断的革命、动荡，一直到令人不堪回首的文化大革命，开始让人们对此种逻辑进行了深深的反思。经历过种种曲折之后，我们看看梁启超对和平社会主义的论述，实在感慨良多：“社会主义学说，属于改良主义者，吾固绝对表同情，其关于革命主义者，则吾亦未始不赞美之，而谓其必不可行。”^④改良的社会主义，就是和平的社会主义；革命的社会主义，就是暴力的社会主义。梁启超根据当时西方的经验，列了很多和平的社会主义的具体做法：铁道、市街、电车、电灯、煤灯、自来水等事业皆归诸国有或市有；制定工场条例；制定各种产业组合法；制定各种强制保险法；特置种种贮蓄机关；以累进率行所得税及遗产税，如此等等。梁启超说：“夫铁道等归诸公有，则事业之带独占性质者，其利益不为少数人所专矣；制定各种产业组合法，则小资本者及无资本者，皆得自从事于生产事业矣；制定工场条例，则资本家不能虐待劳动者，而妇女、

儿童，尤得相当之保护矣；制定各种强制保险法，则民之失业或老病者，皆有以为养矣；特置种种贮蓄机关，予人民以贮蓄之方便，则小资本家必日增矣；以累进率行所得税及遗产税，则泰富者常损其余量以贡于公矣。”^⑤这些做法都实实在在地保护弱者，维护平等，体现了社会主义精神。

三、契合国情的社会主义：兼顾劳资利益

20世纪讲社会主义的中国人，其中多有照搬国外教条而不考虑中国国情者。梁启超与他们截然不同。在20世纪初，有两种很重要也很明显的中国国情：工业极不发达、外国商品如潮水般涌入而国货抵挡不住。梁启超对这两种国情极度关注，因而极大地影响了他的社会主义观。

工业革命首先发生于英国，后来法国、德国、美国等也发生，然后波及全球，对未工业化的中国形成猛烈的冲击。梁启超用很具体的例子说明这种冲击：“三十年前，食于丝者几何人？食于茶者几何人？食于土布者几何人？食于土糖者几何人？乃至食于制针、制钉者几何人？欧洲工业革命之结果，昔恃手工业、小商业自养之人，次第实职，驱而走集于都会工厂，变成仰拥钱为活之一阶级。然彼犹有工厂可投，有佣钱可得……吾国国内，未梦见工业革命之作何状，而世界工业革命之祸殃，乃以我为最后之尾闾。”^⑥外国廉价商品倾销于中国，使很多手工业者、小商人失业，这种情形在梁启超说这些话的20世纪20年代初已经很严重。当时，国内的社会主义运动也开展起来了。梁启超立足于国情而对此运动发表看法。他的看法可以概括为几点：

① 杨慧清：《两次社会主义论争中的梁启超》，《史学月刊》1989年第4期。

② 应学犁：《梁启超在二十年代初社会主义问题争论中的角色》，《南京大学学报》1995年第2期。

③ 韩华：《梁启超与两次社会主义论战》，《四川师范大学学报》2001年第1期。

④ 李华兴，吴嘉勋编：《梁启超选集》，上海：上海人民出版社，1984年，第525页。

⑤ 李华兴，吴嘉勋编：《梁启超选集》，上海：上海人民出版社，1984年，第526页。

⑥ 李华兴，吴嘉勋编：《梁启超选集》，上海：上海人民出版社，1984年，第749页。

第一，扩大生产，最大限度地创造就业机会。当时中国失业之严重，有目共睹。在梁启超看来，其原因固然有国内政治之混乱，而最主要的原因是外国资本之剥削压迫。故发展本国产业，与外资竞争，方为上策。显然，生产是第一位的，分配是第二位的。只有发展生产，才能让更多的人成为有业者。梁启超指出：“今日中国之社会主义运动，有与欧美最不同之一点焉。欧美目前最迫切的问题，在如何能够使多数之劳动者地位得以改善。中国目前最迫切之问题，在如何能使多数之人民得以变为劳动者……今日中国之社会运动，当以使多数人取得劳动者地位为第一义。……在今日之中国而言社会主义运动，有一公例当严守焉，曰：在奖励生产的范围内，为分配平均之运动。若专注分配而忘却生产，则其运动可谓毫无意义。”^①用大家熟知的语言来说，就是首先把蛋糕做大，然后才考虑如何分蛋糕。作为一贯关注平等的人，梁启超并未否定平等分配的意义，但是，考虑到当时中国的现实，他认为发展生产更为重要。

第二，一方面保护资产阶级，另一方面矫正之。面对中国工业极幼稚之现实，梁启超提出几种选择来发展工业。第一种是将现有生产机关，由直接在机关内服劳役之人共同管理。梁启超指出，这种选择当以国内有许多现成之生产机关为前提，但是，“今日之中国，生产事业，一无所有。虽欲交劳动者管理，试问将何物交去？若必勉强将国内现有区区百数十家之工业、矿业所收容工人多则千数少则数十者，施行共管制度，无论各该业现役工人所得利益多少，且未敢言也。籍曰诚有利矣，然食其利者最多亦不过数万人。其于全国数万万人失业救济之问题，丝毫无所补益，而固有之生产力，或因此大蒙打击，决非计之得也。”^②第二种选择是将生产事业归国家或地方经营。梁启超承认，在产业幼稚之国，这种方法本是“合宜”的。不过，要作这种选择，必须以政治上有完善可信任之组织为前提。而当时中国恰恰没有这样的前提。梁启超以铁路国有的教训来表明此选择之难行。第三种选择是提倡各种协社以从事于互助的生产。协社类似于现在所说的股份公司。梁启超认为，这种方法最“中正无弊，无论随时皆可以实行。”不过，这种方法

收效甚慢。他说：“吾辈在最近之将来，对于协社，无论若何提倡，最多不过能增长生产力百分之一二，而我四万万同胞，受外国资本家之压迫而失业者，十九已相索于枯鱼之市也。”^③第四种选择是扶持现有的业主，并鼓励更多的“将本求利”者投入产业。梁启超认为，这种方法最现实，最为见效快。不过，这事实上就是资本主义的做法。一贯追求平等的社会主义者梁启超对此入陷了深深的两难：“若有一线之转机，则主其事者，什九仍属于‘将本求利’者流。吾辈若祝祷彼辈之失败耶，则无异自咒诅本国之生产事业，以助外国资本家张目；若祝祷彼辈之成功耶，则是颂扬彼磨牙吮血之资本主义，与吾辈素心大相刺谬。以吾之愚蒙，对于此问题利害冲突之两方面，积年交战于胸中而不能自决，有生之苦闷，莫过是焉。”^④梁启超早就不满于资本主义，对之有深深的批评。但是，苦于中国产业之不发达，苦于外资之凶猛，他不得不做出理性的、现实的选择。既然发展本国工业，要靠本国资本家，对他们就不能采取敌视的态度。不过，梁启超认为，对本国资本家也要有矫正的态度：“奖诱警告资本家，唤起其觉悟，使常顾及劳动者之利益，以缓和劳资两级之距离。……设法使彼辈有深切著名之觉悟，知剩余利益断不容全部掠夺，掠夺太过，必生发动，殊非彼辈之福。对于劳力者生计之培养，体力之爱惜，知识之给予，皆须十分注意。”^⑤关于矫正资本家的具体手段，梁启超提了两个方面：政府立法、社会监督。前面引用过的“制定工场条例，则资本家不能虐待劳动者，而妇女、儿童，尤得相当之保护”，就是政府立法对资本家的矫正。

(下转第84页)

① 李华兴，吴嘉勋编：《梁启超选集》，上海：上海人民出版社，1984年，第748—751页。

② 李华兴，吴嘉勋编：《梁启超选集》，上海：上海人民出版社，1984年，第751页。

③ 李华兴，吴嘉勋编：《梁启超选集》，上海：上海人民出版社，1984年，第752页。

④ 李华兴，吴嘉勋编：《梁启超选集》，上海：上海人民出版社，1984年，第752页。

⑤ 李华兴，吴嘉勋编：《梁启超选集》，上海：上海人民出版社，1984年，第757—758页。

论陈独秀晚年的民主思想

毛兴贵*

【摘要】陈独秀是中国近代历史上重要的政治家和思想家。他一生孜孜不倦地致力于在中国实现民主和社会主义。本文将首先讨论陈独秀晚年关于民主的内容、民主与资本主义和社会主义之间的关系的论述；然后讨论陈独秀基于自己对民主的理解对斯大林政权进行的反思和批判；最后，本文将对陈独秀晚年的民主观作出评价，并试图对晚年陈独秀的思想进行重新定位。

【关键词】陈独秀；民主；资本主义；斯大林体制

中图分类号：D091.6 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)06-0055-06

陈独秀是中国近代历史上有过重大影响的政治家和思想家，他曾被毛泽东誉为五四运动的“总司令”，曾缔造了中国共产党并五次担任中共总书记。自从五四运动前后提出“德先生”以来，陈独秀一直孜孜不倦地致力于在中国实现民主，可以说民主问题是贯穿陈独秀思想的主线。尤其难能可贵的是，晚年陈独秀身陷囹圄、客居他乡、寄人篱下，仍然在探索着民主问题，并且对民主政治有了更为深刻和精辟的认识。不过遗憾的是，虽然陈独秀在政治上和思想史上都有着很高的地位，尽管毛泽东早在1942年就说过：“陈独秀是五四运动的总司令。……将来我们修中国历史，要讲一讲他的功劳”^①，但是对陈独秀生平及思想尤其是晚年思想的研究在相当长的时间里却一直是禁区，直到改革开放后的1979年，也就是陈独秀诞辰100周年，五四运动60周年，对陈独秀的重新评价和研究才逐渐解禁。^②

作为中国共产党的缔造者，陈独秀是中国共产党历史研究甚至中国近现代史研究不可回避的人物。一般认为，陈独秀的思想可以分为早、中、晚三个时期，早期即“五四”新文化运动时期，其特征推在于推崇西方资本主义民主价值观与民主制度；中期从陈独秀接受马克思主义到1929

年被中共中央开除党籍，这一时期陈独秀站在马克思主义立场上推崇社会主义，批评资本主义民主的虚伪性与阶级性；晚期指1929年到陈独秀去世，主要特点在于对资本主义民主、社会主义民主以及斯大林统治下的苏俄政治进行重新认识。本文第一部分讨论陈独秀关于民主的内容、民主与资本主义和社会主义之间的关系的论述；第二部分讨论陈独秀基于自己对民主的理解对斯大林政权进行的反思和批判；第三部分对陈独秀晚年的民主观作出评价，并试图对晚年陈独秀的思想进行重新定位。

一

什么是民主，它与资本主义、社会主义之间是什么关系，这是陈独秀终身都在思考的问题。在民主政治的认识上，晚年的陈独秀在一定程度上修正了他接受马克思主义以来的观点，可以看作是对他五四时期某些观点的回归。比如，早年的陈独秀曾经把民主与科学并举，并认定“只有这两位先生，可以救治中国政治上道德上学术上思想上一切的黑暗，若因为拥护这两位先生，一切政府的压迫，社会的攻击笑骂，就是断头流血，都不推辞”。^③在这一点上，晚年的陈独秀并

* 作者简介：毛兴贵，四川成都人，（重庆400715）西南大学哲学系副教授。

① 毛泽东：“如何研究中共党史”，《毛泽东文集》第2卷，北京：人民出版社，1993年，第403页。1945年4月21日，毛泽东在中共七大预备会上所作的报告又重申了这一观点，并将陈独秀比喻为中国的普列汉诺夫。见《毛泽东文集》第3卷，北京：人民出版社，1993年，第294页。

② 不同时期对陈独秀的不同评价与研究，见张红：《陈独秀评价之变迁》，《北京党史》2010年第1期。

③ 陈独秀：《〈新青年〉罪案之答辩书》，见《五四运动文选》，北京：生活·读书·新知三联书店，1959年，第195页。

没有多少改变，他在民主和科学之后，加上了社会主义，把它们共同看做人类的财富。他说：“科学，近代民主制，社会主义，乃是近代人类社会三大天才的发明，至可宝贵”。^① 在陈独秀看来，民主是一种普世的、超阶级的人类价值，值得全人类的追求。他关系到人的一系列基本的权利和自由。晚年的陈独秀更全面地看到了民主的具体内涵和本质，他说：“民主政治的真实内容是：法院以外机关无捕人权，无参政权不纳税，非议会通过政府无征税权，政府之反对党有组织、言论、出版自由，工人有罢工权，农民有耕种土地权，思想宗教自由，等等”。^②

陈独秀注意到，作为一种政治生活方式，民主与人类的政治生活密切相联。在“我的根本意见”一文中，陈独秀指出：“民主主义是自从人类发生政治组织，以至政治消灭之间，各时代（希腊、罗马，近代以至将来）多数阶级的人民，反抗少数之特权的旗帜”。^③ 在1940年9月“给西流的信”中，陈独秀更为明确地说道：“民主是自从古代希腊、罗马以至今天、明天、后天，每个时代被压迫的大众反抗少数特权阶层的旗帜，并非仅仅是某一特殊时代历史现象。”^④ 也就是说，只要有政治生活，就有民主的可能性，民主是多数对少数的反抗，是被压迫者对享特权者的反抗。把民主的起源追溯到古希腊与罗马社会，这在当时是难能可贵的。不过更值得一提的是，陈独秀对某些马克思主义者以及信奉马克思主义以来的自己片面地强调资本主义民主的虚伪性进行了反思，而开始认识到资本主义民主的积极价值和意义。他认识到，以资本主义民主为代表的近代民主制，在内容上“比希腊、罗马要丰富得多，实施的范围也广大得多，……其实此制不尽为资产阶级所欢迎，而是几千万民众流血斗争了五六百年才实现的。”^⑤ 在陈独秀看来，资本主义民主不仅具有实质内容，比如他提到的“法院以外机关无捕人权，无参政权不纳税，非议会通过政府无征税权，政府之反对党有组织言论出版自由，工人有罢工权，农民有耕种土地权，思想宗教自由”，在内容上和范围与希腊罗马的民主相比都有着重大进步，而且它并不仅仅对资产阶级一个阶级有利，其他阶级也分享到了

资本主义民主的好处。如此看来，“每一个康民尼斯特……还有脸咒骂资产阶级的民主吗？宗教式的迷信时代应该早点过去，大家醒醒吧！”^⑥ 在陈独秀看来，资本主义民主之所以有价值，不仅仅因为它在自身具有一定的进步性，而且还因为“保持了资产阶级民主，然后才有道路走向大众的民主”。^⑦ 事实上，在二战期间英、法、美等资本主义国家组成同盟共同抵抗法西斯主义，这一事件使得陈独秀进一步认识到了资本主义的积极意义，因此，陈独秀说：“必须承认即英、法、美不彻底的民主制也有保护价值”，^⑧ 也必须承认，“英、美民主国尚有若干民主自由之存在。在那里，在野党，工会，罢工之存在，是现货而非支票，除了纳粹第五纵队的爪牙，是不能用任何诡辩来否认的。”^⑨ 应该说，陈独秀的这种观点是非常符合马克思主义辩证法观点的，是对资本主义民主更为客观更为全面的认识。

陈独秀也反对当时马克思主义当中流行的一种观点，即认为民主总是资产阶级的民主，总是与资本主义社会联系在一起的，是资产阶级的统治方式，社会主义不需要民主，社会主义革命不仅要推翻资本主义制度，也要推翻资产阶级用来维护自己统治的民主制度。陈独秀强调，作为一种普世价值的民主制，它不专属于某一种社会制度，更不专属于某一个阶级，尤其不专属于资本主义制度和资产阶级。这就意味着，社会主义与民主并不矛盾，更有甚至，社会主义也必须实行民主制度。

1936年3月，身陷囹圄的陈独秀以“孔甲”为笔名，在《火花》发表了《无产阶级与民主主义》一文，阐述了他关于民主与社会主义问题的观点。他指出，人们对民主主义有不少误解，

① 任建树：《陈独秀著作选编》第3卷，上海：上海人民出版社，1993年，第555页。

② 任建树：《陈独秀著作选编》第3卷，第547页。

③ 任建树：《陈独秀著作选编》第3卷，第560页。

④ 任建树：《陈独秀著作选编》第3卷，第554页。

⑤ 任建树：《陈独秀著作选编》第3卷，第555页。

⑥ 任建树：《陈独秀著作选编》第3卷，第558页。

⑦ 水如：《陈独秀书信集》，北京：新华出版社，1987年，第492页。

⑧ 任建树：《陈独秀著作选编》第3卷，第556页。

⑨ 任建树：《陈独秀著作选编》第3卷，第561页。

最浅薄之见莫过于把民主主义视为资产阶级的专利品。人类社会自有政治组织及其消亡，在此过程中民主主义随着历史发展而形成各阶段的内容与形态。民主主义是人类社会进化的一种动力。无产阶级取得政权之后，不是要抛弃民主主义，而是要扩大民主主义，无产阶级是民主主义的代表，共产主义者是真正的民主主义者。^①

陈独秀强调，从马克思到列宁都没有把民主主义和社会主义相割裂，他们认为从资产阶级形式民主到无产阶级实质民主，是社会发展的必然趋势。马克思和列宁所谓无产阶级专政，是无产阶级和广大劳动人民最广泛的民主，只对极少数反抗新政权的人实行专政。

社会主义不仅是和民主相容的，社会主义甚至离不开民主，社会主义脱离了民主，便只会沦为官僚政治和独裁，以至于丧失了社会主义的性质。陈独秀认为，“政治上民主主义和经济上的社会主义，是相成而非相反的东西。民主主义并非和资本主义及资产阶级是不可分离的。无产阶级政党若因反对资产阶级及资本主义，遂并民主主义而亦反对之，即令各国所谓‘无产阶级革命’出现了，而没有民主制做官僚制之消毒素，也只是世界上出现了一些史大林式的官僚政权，残暴、贪污、虚伪、欺骗、腐化、堕落，决不能创造甚么社会主义。”^② 更进一步说，“资产阶级政权是少数统治多数，他们能允许集会结社言论出版自由，不怕垮台，而无产阶级政权是多数统治少数，竟怕这怕那，强调一党专政不允许言论自由，焉有是理。”^③

至于什么是社会主义民主或无产阶级民主，陈独秀认为：“资产阶级的民主和无产阶级的民主，其内容大致相同，只是实施的范围有广狭而已，并不是在内容上另有一套无产阶级的民主。”“‘无产阶级民主’不是一个空洞名词，其具体内容和资产阶级民主同样要求一切公民都有集会、结社、言论、出版、罢工之自由。特别重要的是反对党派之自由，没有这些，议会或苏维埃同样一文不值。”^④ 在这一点上，陈独秀的创见具有重大意义。长期以来，从马克思到列宁虽然批评资本主义民主的虚伪性，强调社会主义民主的实质性，但是却很少有人认真地思考过社会主

义民主的实质性究竟该如何体现，社会主义民主在制度上究竟该如何安排，社会主义民主的内容究竟是什么。陈独秀由于认识到资本主义民主的积极价值，所以能够排除对资本主义的盲目偏见，从而主张在社会主义民主中吸收资本主义民主的积极因素（尤其是其对自由和权利的维护），并提出社会主义民主和资本主义民主只有性质和实施范围的不同，并没有内容上的根本差别。这些观点无论在当时的马克思主义者眼里还是在托派眼里，都无异于异端邪说，但其正确性已经并将继续为历史发展所证明。众所周知，公民的言论自由、集会自由、结社自由、出版自由和宗教信仰自由以及其它党派的存在都已经写进了《中华人民共和国宪法》当中，这正是对陈独秀当年空谷足音的极好回应。

不过，虽然陈独秀注意到了资本主义民主的进步意义，并主张社会主义民主与资本主义民主在内容上是一样的，但作为一个马克思主义者和社会主义者，陈独秀仍然坚定地认为资本主义民主具有阶级性和虚伪性，只有社会主义民主才是人民的民主，才是更高级的民主，资本主义民主应该也必然被社会主义民主所取代。

二

晚年陈独秀在思考民主政治的过程中，也对斯大林统治下的苏俄政治进行了反思和批判。民主是陈独秀的反思和批判的出发点，而陈独秀的反思和批判也是他晚年思考民主政治问题的必然结果，构成了他晚年民主思想的主要内容。

陈独秀对斯大林政治的质疑与批判同他个人的经历有关。在大革命期间，陈独秀作为中国共产党的领导人，却不能决定中国共产党的路线，而要听命于以苏共为领导力量的共产国际。陈独秀在诸多问题上都与苏共和共产国际有分歧，但最后还是不得不执行共产国际的决定。大革命失

① 唐宝林、林茂生：《陈独秀年谱》，上海：上海人民出版社，1988年，第468页。

② 任建树：《陈独秀著作选编》第3卷，第560页。

③ 濮清泉：《我所知道的陈独秀》，载陈木辛编：《陈独秀印象》，上海：学林出版社，1997年，第144页。

④ 任建树：《陈独秀著作选编》第3卷，第554、560页。

败后，苏共和共产国际又转而将责任完全推脱在陈独秀身上，让以王明为首的亲苏共派掌握了中国共产党的最高领导权，不仅排挤了陈独秀的领导地位，而且使得陈独秀从党的创始人和领导人的身份变成了“反革命者”和“叛徒”。苏共和共产国际的这一切做法都加剧了陈独秀对斯大林政治的怀疑。^①不过，陈独秀对斯大林体制的深刻认识在很大程度上要归功于托洛茨基主义。在苏共内部，作为政治斗争牺牲品的托洛茨基早就反对斯大林对中国革命的瞎指挥，并揭露了斯大林体制的诸多弊端和暴行。从1929年接触托洛茨基主义开始，陈独秀就在托洛茨基主义那里找到了共鸣。1932年到1937年被捕期间，陈独秀读到了托派译介的大量揭示和批评斯大林体制和“大清洗”内幕的书籍，包括托洛茨基的《被背叛的革命》、《真理在前进中》，法国作家纪德的《从苏联归来》、《为我的〈从苏联归来〉答客难》，以及《苏联党狱的国际舆论》、《苏联党狱之真相》等。总之，陈独秀的个人经历和托洛茨基主义共同促成了他对斯大林体制的怀疑和批判。

通过了解托派的一些文件和资料，陈独秀对斯大林统治下的苏俄的社会主义性质提出了质疑，认为它已经不再是列宁时代的社会主义了。他说：“苏俄的国家工业是没有资产阶级的资本主义。苏俄虽经过社会革命，变更了财产关系，变更了国家的阶级性，剩余劳动在名义上归了工人自己的国家，而实际上远远优裕过一般工人工资生活的高级职员及寄生官僚这一阶层还存在着，如此便不能够说已经走出了人剥削人的资本主义制。”^②

苏联在二战期间的表现也成为陈独秀质疑其社会主义性质的重要原因。陈独秀指出，列宁时代的苏联是站在世界社会主义革命的立场，后期苏联则站在苏联民族利益的立场。如果苏联依然坚持国际社会主义立场，那么中日战争一开始，它就应该全力援助中国。陈独秀认为，如果苏联能够联合中国抗日，而不是漠视日本的军国主义行径，日本根本没有那么容易占领中国，也无力蹂躏菲律宾、马来西亚、缅甸等南洋国家。在欧洲战场上同样如此，当纳粹军队进攻波兰时，苏

联若仍旧站在国际社会主义的立场，便不会和希特勒妥协，更不会伙同法西斯蒂瓜分波兰。正是战前的苏德互不侵犯条约打消了希特勒担心陷入两线作战的顾虑，使其有条件全力击溃英法比联军，征服了半个欧洲。从这些方面来看，斯大林统治下的苏联实质上是“世界列强之一”，“若硬说它是社会主义国家，便未免糟蹋社会主义了！”^③

陈独秀把斯大林统治下的苏联政权称为“斯大林式的官僚政权”、“无产阶级独裁制”，它是一种与民主制相对的政权形式。斯大林政权的本质即是一种反民主的个人独裁政权。苏联“轻率地把民主制和资产阶级统治一同推翻，以独裁代替了民主，民主的基本内容被推翻”，所谓“无产阶级民主”、“大众民主”都沦为了“一些无实际内容的空洞名词，一种抵制资产阶级民主的门面语而已”。^④在陈独秀看来，排斥民主推崇独裁的斯大林政权“比资产阶级的形式民主议会还不如”，因为在这种统治下，“党外无党，党内无派，不容许思想、出版、罢工、选举之自由”，“开会时只有举手，没有争辩；秘密政治警察可以任意捕人杀人”。^⑤据此，陈独秀大胆地将斯大林政权与德国和意大利法西斯政权相提并论，认为斯大林统治下的苏俄不仅与希特勒、墨索里尼统治下的德国和意大利在本质上都是独裁政权，而且前者还是后者的“老师”，陈独秀称之为“三大反动堡垒”：“这三个反动堡垒，把现代变成了中世纪，他们企图把有思想的人类变成无思想的机器牛马，随着独裁者的鞭子转动，人类若无力推翻这三大反动堡垒，只有变成机器牛

① 长期以来，国内和党内不少人一直将大革命的失败归因于陈独秀个人，认为大革命失败是因为陈独秀“没有跟随不断变化的客观实际提高和纠正自己的思想认识，甚至一意孤行，最终走向马克思主义者的对立面，导致了革命的重大失误，造成了重大的损失”（见郑丽平：《陈独秀对早期马克思主义中国化的贡献》，《马克思主义研究》2010年第2期，第32页），这实在是对陈独秀的冤枉，是对历史的视而不见。相关史实见《共产国际、联共（布）与中国革命档案资料丛书》第1、2卷，北京：北京图书馆出版社，1997年。

② 任建树：《陈独秀著作选编》第3卷，第519页。

③ 任建树：《陈独秀著作选编》第3卷，第607页。

④ 任建树：《陈独秀著作选编》第3卷，第555页。

⑤ 任建树：《陈独秀著作选编》第3卷，第554、555、557页。

马的命运。”^①今天的国人读到汉娜·阿伦特在《极权主义的起源》一书（1952年出版）^②当中把纳粹德国和斯大林政权一并作为极权主义的代表进行严厉批评时，对阿伦特的洞见深为叹服，殊不知早在阿伦特的书出版前十年，陈独秀就已经清楚地指出了这一点。

陈独秀不仅对斯大林政权进行了批判，更为重要的是他还分析了斯大林时代种种错误的原因。虽然陈独秀个人的悲剧性命运在很大程度上与斯大林有关，而且他对斯大林抱有深深的厌恶之感，称斯大林为“死狗”，但是他并没有将斯大林的独裁政治及其种种罪恶归因于斯大林个人，而是试图在制度上找原因。陈独秀认为，与斯大林政权相伴的种种罪恶与错误原因不在于斯大林个人，归根到底是由于苏联推翻了资本主义的同时，也否定和推翻了民主制度。他说：“如果说史大林的罪恶与无产阶级独裁制无关，即是说史大林的罪恶非由于十月以来苏联制度之违反了民主制之基本内容（这些违反民主的制度，都非创自史大林），而是由于史大林的个人心术特别坏，这完全是唯心派的见解。史大林的一切罪恶，乃是无级独裁制逻辑的发达，试问史大林一切罪恶，哪一样不是凭借着苏联自十月以来秘密的政治警察大权，党外无党，党内无派，不容许思想、出版、罢工、选举之自由，这一大串反民主的独裁制而发生的呢？若不恢复这些民主制，继史大林而起的，谁也不免是一个‘专制魔王’，所以把苏联的一切坏事，都归罪于史大林，而不推源于苏联独裁制之不良，仿佛只要去掉史大林，苏联样样都是好的，这种迷信个人轻视制度的偏见，公平的政治家是不应该有的。苏联二十年的经验，尤其是后十年的苦经验，应该使我们反省。我们若不从制度上寻出缺点，得出教训，只是闭起眼睛反对史大林，将永远没有觉悟，一个史大林倒了，会有无数史大林从俄国及别国产生出来。在十月后的苏联，明明是独裁制产生了史大林，而不是有了史大林才产生独裁制”。^③

三

晚年陈独秀对民主政治的思考既是根据现实

社会的变化与发展对自己的认识进行完善与修正的结果，更是对当时马克思主义内部流行的意见的反思和批评，体现了他作为一个具有独立精神与人格的马克思主义者的风骨。正如他自己所说：“弟自来立论，喜根据历史及现实之事变发展，而不喜空谈主义，更不喜引用前人之言以为立论之前提，此种‘圣言量’的办法，乃宗教之武器，非科学之武器也。”^④他坚信马克思列宁主义，身陷牢狱仍然坚持阅读马克思和列宁的著作，却从来不将马列主义教条化，这种科学的作风是所有马克思主义者值得学习的。

陈独秀向来将民主等同于少数服从多数或者多数对少数的统治，这实际上离真正的民主精神还是有一定距离的。事实上，真正的民主不仅要保护多数，更要保护少数，民主制度根本上是要保护个体的权利，因为无论是多数还是全体人民，都是由一个一个的个体所构成的。正如贡斯当所言：“不管在任何地方，如果个人毫无价值，全体人民也就毫无价值。”^⑤民主并不是不受限制的多数派权力，也不是多数对少数任意地专政，它是有底线的，即某些基本的公民权利与自由是不得受制于少数服从多数原则的，也是不得以多数甚至以整个社会的利益为名加以牺牲的。不过，鉴于陈独秀所处的特定时代与环境，以及他个人的阅读视野，我们以此来要求他显然是一种苛求。

虽然陈独秀也并没有像今天的思想界那样准确而严格地区分开民主与自由、民主与权利、民主与法治等概念，但是毫无疑问的是，陈独秀对民主的基本理解是符合最广义上的民主概念的。在这种意义上，离开了公民的自由和权利，也就无所谓民主。

陈独秀基于民主和制度的视角对斯大林政权所作的批评与反思也是特别值得一提的。在当时

① 任建树：《陈独秀著作选编》第3卷，第556页。

② [德] 汉娜·阿伦特：《极权主义的起源》，北京：生活·读书·新知三联书店，2008年。

③ 任建树：《陈独秀著作选编》第3卷，第554—555页。

④ 任建树：《陈独秀著作选编》第3卷，第567页。

⑤ 转引自李强《贡斯当与现代自由主义》，见贡斯当：《古代人的自由与现代人的自由》中文版序言，北京：商务印书馆，1999年，第11页。

以及多年以后的中国，人们一直迷信苏联模式，迷信斯大林个人，而早在二十世纪三、四十年代，陈独秀就看透了斯大林独裁政治的本质，这是非常深刻的先见之明。不仅如此，在批判斯大林政治的过程中，陈独秀将斯大林当权时期的错误与罪恶不是归因于斯大林个人的品质，而是归因于苏联的体制，这种见解是很有意义的。一方面，陈独秀正确地看到了政治制度对于一个社会以及对于政治家本人的重要影响，看到了民主政治对于一个社会的重大价值。在这种意义上，有学者不无道理地说，“陈独秀对苏联制度的剖析，比同辈大家托洛茨基、纪德、罗曼·罗兰等更为透彻清晰，鞭辟入里”。^①我们也可以说，陈独秀对斯大林体制的批评以及他所提出的以民主制度作为出路的思想为几十年后苏联、东欧以及邓小平发起的改革政策所印证。事实上，“文革”期间的种种错误在很大程度上正是由于没有认识到斯大林体制的弊端，从而没有能够从苏联政治当中吸取教训，以至于使得社会主义民主与法制陷入全面的瘫痪和混乱。另一方面，陈独秀这种观点具有特别深刻之处，因为这种观点可以说完全摆脱了中国传统文化中的“人治”和“个人崇拜”意识。根据这种传统意识，人们习惯将政治与社会的发展状况归因（归功或归咎）于个人，而忽视了制度的重要意义。在陈独秀看来，斯大林所犯下的错误和罪恶不能归咎于斯大林个人“心术特别坏”，而要归咎于苏联对民主的片面否定，是独裁的制度造就了“专制魔王”，而非“专制魔王”造就了独裁的制度。陈独秀实际上已经意识到了制度对政治家、对权力的约束作用，也意识到了权力对政治家的腐蚀作用。正如当代著名政治哲学家卡尔·波普尔所说：“我们需要的与其说是好的人，还不如说是好的制度。甚至最好的人也可能被权力腐蚀；而能使被统治者对统治者加以有效控制的制度却将逼迫最坏的统治者去做被统治者认为符合他们利益的事。换句话说，我们渴望得到好的统治者，但历史的经验向我们表明，我们不可能找到这样的人。正因为这样，设计使甚至坏的统治者也不会造成太大损害的制度是十分重要的。”^②

最后，我想提一下晚年陈独秀及其思想的定

位或定性问题。至今，仍有不少人像当年一样把晚年的陈独秀归为一个非马克思主义者，比如有人认为，陈独秀的思想“经历了从早期民主主义者到马克思列宁主义者，再到托洛茨基主义者，最后又回到民主主义者这样一个复杂的演变历程”，“从早期激进的民主主义思想到信仰马克思列宁主义，然后完全接受托洛茨基的思想，晚年又完成向西方民主思想的复归”。^③笔者以为，陈独秀对民主的坚持和认同是一以贯之的，所谓早期陈独秀和晚期陈独秀的区别，仅仅在于他对民主的认识有了深化。陈独秀自从信仰了马克思主义以后，他的马克思主义立场也是一以贯之的，他自己也是这样认为的。一方面，作为一个托洛茨基主义者的陈独秀所反对的不是马克思主义，而是斯大林主义，我们并不能因此就把陈独秀归为一个非马克思主义者甚至反马克思主义者；另一方面，晚年陈独秀虽然对资本主义民主多有肯定，那也无非是想矫枉过正，他并不认为资本主义民主比社会主义民主更为优越。

（责任编辑 欣彦）

① 王思睿：《陈独秀晚年的民主思想》，《书屋》2000年第4期，第54页。

② [英] 卡尔·波普尔：《猜想与反驳》，上海：上海译文出版社，1986年，第491页。

③ 王燕：《陈独秀晚年对苏共若干问题的认识与反思》，《东岳论丛》2008年第3期，第197、198页。

奥斯维辛之后的教育^{*}

[德] 特奥多·阿多诺/著 孙文沛/译 邓晓芒/校^{**}

【摘要】教育的第一任务是阻止奥斯维辛的重演。“奥斯维辛之后的教育”主要是指两个领域：一是儿童教育，特别是早期儿童教育；二是普遍的启蒙，它创建出一种精神的、文化的和社会的氛围，以阻止奥斯维辛的灾难重演。对抗奥斯维辛定律的唯一真实的力量就是“自律”，也就是反思、自决、不参与的力量。

【关键词】奥斯维辛；教育；操控型性格；冷漠

中图分类号：B516.59 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)06-0061-09

教育的第一任务是阻止奥斯维辛的重演。这一任务优先于其它任务，这一点我认为既无必要也不应该加以论证。我不能理解的是，至今人们还是很少关注这个任务，似乎证明这一任务会带来某种面对曾经发生的暴行似的。人们对这项任务以及它提出了什么问题知之甚少，这说明这件暴行并未震慑人心，其标志就是，就人们的意识状况或无意识状况来说，再度重来的可能性依然存在。每一次关于教育理想的讨论都毫无意义，并且对奥斯维辛不能重来这一点漠不关心。那种野蛮是一切教育都反对的。人们谈论着倒退到野蛮中去的威胁，但这种倒退并非即将发生，奥斯维辛已经是倒退回野蛮了；只要使这种倒退适逢其时的条件根本上持续着，野蛮就会继续存在。这就是令人心惊胆战的地方。尽管今天这种危机还不明显，但社会的压力仍然存在。它把人们逼到了不可名状的境地，这种无可名状按照世界历史的尺度来说在奥斯维辛中达到了顶峰。

在弗洛伊德的理论的那些甚至延伸到文化和社会学领域中也都是真实的看法中，我觉得最深刻的看法之一是，文明会从自身中产生出反文明的东西并日益强化它。弗洛伊德的作品《文化中

的不满》^①、《群众心理学与自我解析》，恰好在与奥斯维辛有关的范围内值得最大限度地得到传播。如果文明原则本身已植入了野蛮的话，那么对此加以反抗就是没有什么希望的。

如果人们不想沉溺于理想主义者的废话，就必须意识到这种绝望，对于这一点，有关如何阻止奥斯维辛重演的沉思变得前景暗淡了。尽管如此，这是有必要尝试一下的，哪怕面对的情况是，今天的基本社会结构、因而它的那些始作俑者的社会成员，与25年前都还是同样的。数百万无辜的人——列举这个数字、甚至对此产生争议就已经是不人道的——已被有计划地杀害了。没人会认为这是表面现象，是偏离历史进程的误入歧途，似乎它同人类进步和启蒙的大趋势、与据说会日益发展的人道相比不在考虑之列。奥斯维辛的发生，本身是一种极为强有力的社会倾向的表现。我想就此指出一个事实，它在德国似乎极富特色地几乎无人知晓，虽然韦弗尔(Werfel)的畅销书如《摩沙达的四十天》^②就取材于此。一战期间土耳其人——恩维尔·帕夏和塔拉特·帕夏所领导的所谓“青年土耳其运动”——屠杀了超过一百万亚美尼亚人。德国最高军政当

* 本文原标题为 *Erziehung nach Auschwitz*，原载于 Theodor Adorno, *Erziehung zur Mündigkeit, Vorträge und Gespräche mit Hellmuth Becker* 1959-1969, Gerd Kadelbach, Frankfurt am Main, 1970, S. 92-109.

** 作者简介：[德] 特奥多·阿多诺 (Theodor Wiesengrund Adorno, 1903. 09. 11-1969. 08. 06)，德国哲学家、社会学家、音乐理论家，法兰克福学派第一代的主要代表人物，社会批判理论的理论奠基者。代表作有《启蒙的辩证法》、《权威主义人格》、《否定的辩证法》、《美学理论》等。

译者简介：孙文沛，(武汉 430074) 中国地质大学(武汉) 马克思主义学院副教授。

校者简介：邓晓芒，(武汉 430074) 华中科技大学哲学系教授、德国哲学研究中心主任。

① 中译本和英译本均作《文明及其不满》。

② 该书描写一战中亚美尼亚人抵抗土耳其的屠杀。

局明显知晓此事，但仍然对此严格保密。此类种族屠杀的根源就存在于19世纪末以来在很多国家蔓延的好战的民族主义的复活之中。

人们不能回避作进一步权衡的是，原子弹的发明与种族屠杀一样，属于同一个历史关联，因为它一次就能夺走数十万人的生命。今天人们喜欢把人口的跳跃式增长称为“人口爆炸”：看起来好像是，历史的宿命已为“人口爆炸”也准备了一些反爆炸，即种族灭绝。这只是提示一下，人类发展所必须战胜的这些力量，就是世界历史进程的这同一些力量。

由于对孕育这类事件的客观的、也就是社会和政治的条件加以改变的可能性在今天受到了极大的限制，阻止这一灾难重演的种种尝试必然被挤压到了主观方面。在此我主要指的也是那些这样做的人的心理学方面。我不以为援引那些永恒的价值会有什么用处，对此恰好那些易受这种暴行攻击的人只会耸耸肩而已；我也不以为，宣传被迫害的少数派拥有什么优秀品质能够有什么效果。根源要从迫害者中寻找，而不是从那些以各种最不像话的借口被杀害的牺牲者中寻找。我不得不在这个话题上用一次“主体”（Subjekt）这个措辞。我们必须认识到这些人所造成的那些机制，这种机制使得他们能够做出这样一些行为来，我们必须向他们自己揭露这种机制，并通过唤起人们对那种机制的普遍意识而努力阻止它们再次形成气候。被杀害的那些人是无辜的，哪怕在有些人至今还在拼命虚构的那种诡辩或扭曲的意义上也是无辜的。有罪的只是那些失去理智、把仇恨和怒火发泄到受害者身上的人。这种不理智状态必须遭到抵制，人们必需远离那种毫无自我反思地向外攻击的做法。这样，教育的全部意义将只是导向批判性地自我反思。

但由于所有那些性格特征，甚至在后来的生活中犯下暴行的性格特征，根据精神分析学（Tiefenpsychologie）的理论，是在儿童早期就已经形成的，因此，要阻止奥斯维辛的重演，教育就必须高度关注早期儿童。我刚才向你们提到了弗洛伊德的《文化中的不满》这一话题，但这一话题比他所理解的还要更广泛；主要表现在，弗洛伊德曾经考察的文明的负担，在此期间已激增到了难以忍受的地步。因此即使他注意到的那种

爆发趋势，也纳入了他几乎不可能预见到的暴力。“文化中的不满”还有其社会性的一面，弗洛伊德对此不曾误判，但也没有深入研究。我们可以谈谈在这个被管理的世界中的幽闭恐惧症（Klaustrophobie），谈谈在一个彻头彻尾社会化、编织得天衣无缝的关系网里被拘禁的感觉。这个网络越严密，人就越想逃出去，但恰好这种严密就是阻止人逃出去的。这加剧了人们对文明的愤怒，对文明的反抗变得残暴和非理性了。

历史上所有的迫害所证实的模式是，愤怒总是指向弱者，特别是针对那些在社会中处于弱势同时却被认为（无论公平还是不公平地）很幸运的人。我想斗胆从社会学角度对这种模式补充说，我们的社会在越来越趋向整体化的同时，也孕育着解体的倾向。这些解体的倾向紧贴在井然有序文明生活表面之下，发展到了极致。占统治地位的“普遍”对一切特殊、对那些个别人和个别机构所形成的压力，具有将特殊和个别连同其抵抗力加以摧毁的倾向。除了丧失自己的身份和抵抗力，人们也丧失了自己的品质，凭借这种品质，他们本来可以抗拒那在任何时候重新导致暴行的诱惑。也许当他们被强大的权力命令去再次施暴的时候，只要这是以任何一种令人半信半疑甚至根本不可信的“理想”的名义来做的，大概他们就无力抵制了。

当我讲到“奥斯维辛之后的教育”时，我主要是指两个领域：一是儿童教育，特别是早期儿童教育；二是普遍的启蒙，它创建出一种精神的、文化的和社会的氛围，以阻止奥斯维辛的灾难重演，因而在这种氛围中将会对导向恐怖的那些契机多少有点意识。我当然不会勉强自己哪怕只是在大体上对这种教育设计一个规划。但我至少可以标明几个要点。例如人们在美国经常把国家社会主义和奥斯维辛归咎于信奉权威的德意志精神。我认为这种解释是肤浅的，尽管在我们这里如同许多其它欧洲国家一样，经历过的独裁统治和盲目的权威要比人民在形式化的民主环境中习惯发言的时候漫长得多。

倒是应该假定，与法西斯主义和它所造成的恐惧有关联的是，帝国的旧的稳固的权威崩溃了，被推翻了，但德国人在心理上并没有做好自我定性的准备。他们所表现出来的自由是他们不

费劲就获得的，而不是自己生长起来的。于是这样一来，极权组织就把那种无组织的和——如果允许我这样说的话——迷失的因子都吸收进来了，这些因子在此前都不曾有过、至少是不曾暴露出来。如果我们想到，任何一位在政治上已经毫无实际影响力的权贵人士的到访都激发起全体民众怎样的狂热爆发，那么这种怀疑就是很有理由的，即独裁按照潜质来说正如从前那样比人们所能想到的还要大得多。但我还想特别强调一点，“法西斯主义是否会回归”在关键问题上是一个社会学问题而非心理学问题。因此有关心理学我只谈这么多，因为其他那些更带本质性的话题远远地偏离了严格教育的意图，如果不是偏离了个别的侵犯的话。

出于不想让奥斯维辛重演的良好愿望，“责任”（Bindung）成了人们频繁引用的概念。据说假如人们不再有任何“责任”了，就要为过往的事情负责。事实上威信丧失作为这个施虐狂的独裁恐怖的条件之一是与此相关联的。对于健全的人类理智来说，呼吁责任是可以理解的；这些责任以断然的“你不该这样做”来制止一切施虐、破坏和毁灭。尽管如此，我仍然认为，呼吁“责任”或者干脆要求人们重新接受“责任”，以便让这个世界上和这些人们中的事情看起来更好一些，这真心地说只是一种幻觉。人们要求的那种“责任”只是要让它们去导致某种效果——哪怕是好的效果，这些“责任”在自己本身中却还被这些人作为实体性的东西来经验，它们的不真实性很快就会被感到。令人诧异的是，在发现那些比自己更优秀者的弱点方面，即便是最愚蠢和最幼稚的人也都何等地反应敏捷。这种所谓的“责任”很容易地，要么成为一条信念的渠道——人们以此证明自己是可靠的市民，要么制造恶毒的仇恨，在心理上对他们被号召去做的事产生对立。这些人意味着“他律”（Heteronomie），使自己依赖于某些命令，依赖于那些在个人自己的理性面前不负责任的规定。凡是心理学称为超我或者说良知的东西，在“责任”的名义下都被外在的、无约束的、可替换的权威取代了，正如人们在第三帝国崩溃后在德国也可以真正看清楚的那样。但随时准备站在权力一边、并在更强者面前唯唯诺诺，这正是那些讨厌鬼^①的作风，不应

该再出现了。

所以对“责任”的鼓吹是不祥之兆。那些多少是自愿地承担“责任”的人，都被置于持久不断的紧急状态令的行为方式中。而对抗奥斯维辛定律的唯一真实的力量就是“自律”（Autonomie），如果允许我用康德的术语来表达的话；也就是反思（Reflexion）、自决（Selbstbestimmung）、不参与（Nicht-Mitmachen）的力量。

我曾有过一次惊悚的经历：在一次博登湖旅行中我读到一份巴登州的报纸，报道萨特的戏剧《死无葬身之地》，该剧讲述了一些最可怕的事情。对报刊评论员来说该剧是令人不快的。但评论员并没有用“这件事的恐怖是我们这个世界的恐怖”来解释这种不快，而是将它歪曲成了这样，即与萨特所坚持的那种立场相反，——我可以概括一下——我们对于某种更高的东西毕竟有某种意义：我们可以不承认这种恐怖的无意义性。简单地说，评论员想用高尚存在的废话来逃避与恐怖的冲突。尤其是，这里面包含着某种危险，即事情又会重演，而人们对此抱等待的态度，并把哪怕只是说出这一点来的人推到一边，似乎他对这事不依不饶，他就成了不是罪犯（Täter）的罪人（Schuldige）。

关于权威和野蛮的问题我不得不提出一个平常几乎不被人重视的观点。欧根·科贡在他的《党卫军国家——德国集中营系统》一书中的一个注释援引了这一观点，该书包含有对集体情结的一些核心洞见。这本书长期以来并没有被科学界和教育界像它值得吸收的那样吸收进来。科贡说，在他被囚禁数年的那座集中营里，那些“讨厌鬼”大部分都是农民的儿子。仍然存在于城市和农村之间的文化差异虽然肯定不是形成“恐怖”唯一或最重要的条件，但也是其前提条件之一。我从未对农村居民抱有丝毫的傲慢。我知道，没人能决定自己是城里人还是在农村长大。我只是注意到，也许地道的农村比其它地方更难做到“去野蛮化”。就连电视和其它大众传媒对这种与文化不完全同步的情况也可能改变不了太多。

① “讨厌鬼”（Quälgeister）是当时人们为奥斯维辛的看守起的外号。

在我看来,说出这一点并对其加以抵制要比感伤主义地称颂乡村生活的那些面临丧失危险的特殊品质的做法更为正确。我甚至认为,农村的“去野蛮化”是我们教育的最重要目的之一。“去野蛮化”的前提当然是对那些民众意识和无意识的研究。首先应该研究的是现代大众传媒对某种意识状态的冲击,这种意识状态还没有达到19世纪的那种市民文化自由主义的意识状态。

为了改变这种意识状态,依靠乡村里问题成堆的公立学校体系是不够的。我设想了一系列可行的办法,即兴想到的一种是,基于对那种特殊意识状态的几个关键点的认真思考而策划一些电视广播。我还可以推荐,由志愿者组成某些例如巡回教育小组或团队,他们赶赴农村,在各种讨论班、讲座或辅助课堂上尝试去填补那些最危险的漏洞。当然我心里很清楚,这些志愿者很难使自己受到热烈欢迎,但毕竟这样一来就能围绕他们形成一个小圈子,而这个圈子开始发声并有可能从那里辐射开来。

但是我们也不应当产生误解的是,其实在那些城市中心、恰好是大城市中,也存在着古代对强权的偏爱。退化的倾向——如果愿意的话,可以说是带有被迫害狂特质的人们——今天正在从这种社会总体趋势中到处产生出来。在此我想提醒各位注意这种对自身的扭曲、致病的关系,这是我和霍克海默在《启蒙的辩证法》一书中曾经描述过的。在所有那些意识被扭曲的地方,这种关系在不自由和有暴力倾向的状态中都被抛回到身体上,抛回到身体性的领域中。人们只须在那些缺乏教育的人的特定类型那里关注一下,他们的语言如何在不经意之间已经成为了带有威胁性的,尤其是当遭受到任何东西的阻拦的时候,他们的语态就好像是带有几乎不受控制的身体暴力的语态一样。我们在此也许还将有必要研究体育的作用,几乎还没有人从批判的社会心理学批判的角度来好好认识这种作用。体育有双重意义:一方面它可以通过公平竞赛、骑士风度、保护弱者而有助于反对野蛮、反对暴虐;另一方面,体育也能够以它自己的某些方式和处理方法来支持侵略性、粗野、暴虐,这尤其是在那些自己不去忍受体育活动的艰苦和训练而只是旁观的人之中,以及在那些习惯在运动场怒吼发泄的人之

中。体育的这双重意义似乎已被人系统地分析过了,就教育对这方面有影响而言,其成果将可以被运用到体育运动中。

所有这些或多或少都与古老的独裁式责任结构关联在一起,和古代良好的独裁式性格的行为方式——我刚才几乎讲到这一点——关联在一起。但奥斯维辛所带来的东西,这些给世界带上自己特色的典型,则或许是一种新的东西。他们一方面标志着与集体的盲目认同,另一方面,他们据此而被分割开来去操控群众和集体,正如希姆莱、胡斯、艾希曼所做的那样。我认为阻止灾难重演的关键在于,抵制一切集体的盲目霸权,通过对集体化的问题的曝光来加强对它的反抗。这一点并不抽象难懂,就像正处于狂热期的青年人,这些按照意识来说是进步的人们,当他们加入到任何一个团体中就会体会到的那样。可以作为触发点的是集体首先加之于每个被接纳进集体中的个体身上的那种痛苦。我们只需想想在学校里的那些初次的亲身经历。必须去克服那些民间习俗、民族风俗或任何形态的宗教秘仪,它们对一个人造成身体上的痛苦——常常达到无法忍受的程度,以作为他被允许感到自己是其中的成员、是这个集体中的一份子的代价。风俗习惯中的那些恶行,比如“圣诞节节期”^①和“赶山羊”^②,还有能够举出的其他一些颇受欢迎的地方习俗,就是纳粹暴行的一种直接的预演。绝非巧合的是,纳粹就曾经以“民间习俗”(Brauchtum)的名义赞美和保护过这样一些丑恶的活动。学术界在此方面将面临一个最迫切的现实任务,它可以做到强力地使那些被纳粹分子所挟持和煽动起来的民俗学倾向掉转头来,以便遏制这种大众狂欢中既残忍又阴森恐怖的残留物。

在这个总体氛围中还涉及到一种所谓的理想,它在传统教育中也从来就扮演着重要角色,这就是“刚毅”(Härte)。它甚至还可以颇带侮辱性地引证尼采的名言,其实尼采的本意是指另外的意思。我还记得在法兰克福的奥斯维辛审判

① Rauhächte, 圣诞节节期, 12月24日至1月6日的12个夜晚。

② Haberfeldtreiben, 赶山羊, 巴伐利亚的民间私刑, 将罪犯披上山羊皮驱赶毒打。

中，“恐怖伯格”^① 有一次情绪发作的最高潮，就是一篇以“刚毅”来进行纪律教育的颂辞。如果要制造让他看着顺眼的那种类型的人，这种教育是必要的。很多人可能会相信这种“刚毅”的教育观，而不对此加以反思，这种教育观完全是颠倒黑白，认为男子汉气概就在于最大程度的忍耐力。这种观点长久以来成了受虐狂（Masochismus）的掩饰，这种受虐狂正如心理学所阐明的——它太容易与施虐狂联结为一体了。这种备受推崇并应当教育出来的“成为刚毅”（Hart-Sein），根本就是在漠视痛苦。它甚至连自己的痛苦和他人的痛苦之间的这样明确的区分都做不到。谁对待自己是“刚毅的”，他就为自己换取了也对他人的“成为刚毅”的权利，并为他不能表露出激动来而且必须压抑这激动的那种痛苦而报仇。这样一种机制同样必须有意识地如同那样一种教育必须得到促进一样被营造出来，这种教育不像过去那样甚至还把奖励建立在痛苦之上。换言之，教育必须认真地以一种对哲学也不陌生的思想来办：人不应该压制恐惧。如果不压制恐惧，如果人们允许自己真实地大量地如同这个现实生活值得恐惧的那样拥有恐惧，那么也许正因此，那无意识的、被推延了的恐惧所带来的有些毁灭性的后果倒会消失。

那些盲目服从集体的人，已经自己把自己造成了某种像物质一样的东西，磨灭了自己独立自主的本质。与此相适应的是，他随时准备把别人作为无定形的团块来对待。我曾经在《权威主义人格》（Authoritarian Personality）一书中，^② 把这些如此对待自己的人称之为操控型的性格，而那时“胡斯日记”和艾希曼的案卷记录根本不为人所知。我对这种操控型性格的描述可以追溯到二战最后几年。有些人可能构建起了社会心理学和社会学概念，这些概念是到后来才在经验中得到证实的。操控型性格——每个人都可以从那些听候纳粹领导人调遣的源头上操控它——的突出特点是组织狂，是对于直接形成一般人性经验的无能为力，是某种方式的情感麻木、是过于高估的现实主义。这种人愿意为了每一笔赏金而推行所谓的、哪怕是带有妄想的强权政治。他一刻也不认为或不希望这个世界与它现在不一样，为“干大事”（doing things）的意志而着迷，而对所

做之事的内容漠不关心。他们把能动性、主动性和所谓的“效率”（efficiency）本身变成一种迷信崇拜，这种崇拜在宣传中对于那些积极上进的人是听得出来的。

这种性格类型在此期间——如果我的观察没有欺骗我，并且有些社会学的研究允许普及的话——所蔓延的范围，比人们可以想象的广泛得多。凡是当时只有一些纳粹怪物被拿来举例说明的东西，我们今天可以在数量庞大的人们身上加以断定，如少年犯、帮派首领和类似的人，我们每天都能从报纸上读到关于他们的消息。假如我必须把这种操控型性格类型纳入到一个公式中——也许不该这样做，但这对于理解毕竟是有好处的——，那么我将把它称为“物化的意识”（verdinglichte Bewußtsein）的类型。具有这种类型的人们首先就把自己在一定程度上和那些物趋同了。然后如果他们有可能的话，他们就会使别人也趋同于这些物。

“搞定”（fertigmachen）这个措辞无论在纳粹世界里还是今天的那些小流氓的世界里都很流行，它很准确地表达了这一点。人们把“搞定”这个词定义为在双重意义上被修理的事物。按照马克斯·霍克海默的观点，这种折磨就是在团伙中被接受、并在某种程度上被加紧的对集体中人的适应过程。这种情况的某种原因在时代精神中，但又和精神没有什么关系。我只想引用诗人保罗·瓦莱里（Paul Valéry）在二战前说过的话，“不人道将主宰未来很长一段时期”。对此进行斗争是特别困难的，因为那些操控型的人没有能力形成本真的经验，正因此他们也显露出不可理喻的特点，他们把这些特点和某种精神疾病、精神病性格和精神分裂症结合在一起。

要想阻止奥斯维辛重演，我认为根本的一点是，首先要搞清操控型性格是怎么造成的，然后通过改变条件来尽可能阻止它产生。我想提出一个具体的建议：用所有可行的科学方法、特别是长达数年的心理分析，来研究那些奥斯维辛的责任人，以便尽可能指明，一个人是如何沦落至此

① fürchterliche Bogen，“恐怖伯格”，奥斯维辛集中营副总指挥。

② 《权威主义人格》为阿多诺与其他数人合著的一本论文集，出版于1950年。

的。那些人还能够做的一件好事就是，当他们与自己的性格结构相矛盾地去做某件事，就有助于使奥斯维辛不再重来。但这只有当他愿意配合对这种性格结构的形成过程的研究时才会实现。当然有可能很难和他们进行交谈；也改变不了他们可以把赞扬运用于任何与他们自己的方法相类似的某种东西之上的做法，正如他们历来所做的那样。只有在这时，——正是在他们自己的集体中，在感到他们全都是老纳粹分子时，他们才至少会感到安全，因为几乎没有一个人会表现出哪怕是负罪感。

但也许即使是在他们中间、至少是其中一些人中，也存在着一些心理上的触发点，通过这些触发点有可能改变一些东西，例如他们的自恋，说白了就是虚荣。当他们可以毫无顾忌地谈论自己的时候，他们就可以显得自己很重要，比如艾希曼公审时的讲话录满了整整好几个图书馆的录音带。最后要补充的是，即使在这样一些人格中，如果你的挖掘足够深入的话，你会发现仍然留存有那种古老的、在今天正处于成倍消失中的良知法庭的残余。但如果人们认识到他们这样做的内在和外在的条件——请让我姑且假定我们可以查明这一点——，那么就毕竟有可能得出奥斯维辛不会重演的实践推断。这种尝试是否有什么帮助，这只有当它着手进行时才会显示出来，我不想过高估计这种尝试。我们不能不设想，诸如此类的条件并不能自动地解释清楚人。在同样的条件下，有些人变成了这样，有些人却完全变成了那样。尽管如此，为此付出艰辛也是值得的。不过，一种解释的潜能有可能已经包含在“人是如何变成这样的”这一问题的提出中。因为这属于“人就是自己的如此存在（So-Sein）”——“人就是这样的而不是那样的”这种有害的意识状态和无意识状态——把它们错误地视为天性或某种不可改变地被给予的东西，而不是一种形成起来的东西。我曾将其命名为“物化意识”的概念。但物化意识首先是这样一种意识，它对自己遮蔽了一切“形成过程”（Geworden-Sein），遮蔽了对自己的限制性的一切洞见，并把“就这样存在”（was so ist）的东西设定为绝对的。我认为，如果这种生硬的机械论有朝一日被打破的话，倒会是不无裨益的。

人们应当在与“物化的意识”的关联中再进一步仔细考察一下人与“技术”（Technik）的关系，而且决不能只限于小团体内的考察。人与“技术”的关系如同人和“体育”的关系一样，具有双重含义，借此它在其他方面是与此类似的。一方面，每个时代都会产生出那个时代的性格——由心理动力所划分出的各种类型，这是每个时代的社会性所需要的。今天这样一个技术拥有关键作用的世界，所生产的是懂技术的、准备使用技术的人。这种情况有其合理性：人们在自己更狭窄的领域就更不会受到蒙骗，而这也就可以到更普遍的东西里面去发生影响。另一方面，在当前人与技术的关系中夹杂着某种夸大其词的、非理性的和病态的东西。这与“技术的面纱”（technologischen Schleier）有关。人们倾向于把技术当作一种事情本身、目的本身，或当作自己的一种本质力量，忘记了技术只是人类延长了的手。手段——而技术正是为了人类的自我保存的手段的总和——被拜物教化了，因为那些目的——过一种有尊严的生活——被遮蔽并从人们的意识中切除了。只有当人们像我刚才所表述的那样普遍地说出这一点，才有可能把这一点讲清楚。但这样的假设还是过于抽象了。人们肯定无法理解，在个别人的个体心理学中对技术的拜物教是怎样实现的，在对技术的合理关系与对技术的高估之间的界限在哪里，这种高估最终导致了，一个人挖空心思设计出一个运输系统，能够尽可能快和最少损耗地把受害者运往奥斯维辛，却忘了他们在奥斯维辛会有怎样的命运。

简单地说，那种喜欢把技术拜物教化的性格类型所涉及到的都是那些“爱无能”（die nicht lieben können）的人。这并不意味着多愁善感或道德说教，而是标志着与其他人的那种缺乏性力比多关系（libidinöse Beziehung）。这些人是彻底冷漠的，必须也从心底否认爱的可能，他们对别人的爱甚至在还没展开的时候就撤回了。凡是他们心中在爱的能力方面余留下来的任何一点东西，他们都必须用在手段上。这些充满偏见、与权威捆绑的性格，也就是我们曾在伯克利的那本书《权威人格》中谈到的那些性格，对此提供了一些样本。一个“受试者人格”（Versuchsperson）——这个词本身就是一个出自“物化的意

识”的词——曾经说到自己：I like nice equipment, “我喜欢精美的装置、精美的仪器”，却丝毫不关心这些仪器是什么。他的爱已经被各种物、机器本身占据了。令人震惊的地方在于——之所以令人震惊，是由于与这种情况相对抗看起来毫无希望——这种趋势已经同整个文明融合在一起。与它作对看起来就像反对整个世俗精神一样；但我借此只是重复了我一开始就作为反奥斯维辛的教育的一个最迫切的观点所提出来的东西。

我说过，以某种特殊的方式那些人是冷漠的。关于冷漠再说几句也没什么坏处。假如冷漠不是人类学的基本特征、人们在我们社会中实际存在的那种本性；假如他们不是从心底里对与所有其他人相关的事漠不关心，除了几个与他关系亲密或有可能凭借明确的利益关系与之结合的人之外，那么奥斯维辛的悲剧就不会发生，因为那样一来，人们就不会容忍它。也许，延续数千年至今的这种当代形态的社会，并不是如同自亚里士多德以来在意识形态上所假设的，是建立在那种吸引、那种“引力”之上，而是建立在每个人为了谋求自身利益而损害一切他人利益之上。这一点已经积淀在众人的性格之中，直到最深处。与此相矛盾的是，那些所谓 lonely crowd 即孤独者的聚合体的随大流，就是这方面的一种反作用，一种由冷漠的人纠结而成的团伙，这些人不能忍受自己内心的冷漠，但又无法改变它。今天我们每个人无一例外都太少感受到被爱，因为每个人都太少能够去爱。像奥斯维辛这样的事能在这些一定程度上礼貌周全而和善的人们中发生，其中最重要的心理学条件无疑就是认同能力（Identifikation）的缺乏。“跟风派”（Mitläufertum）这个称呼最初指的就是商业利益：人们先于别人的利益而关注他自己的利益，并且仅仅是为了不要遭受到危害而避免祸从口出。这是现存事物的普遍法则，暴政下的沉默只不过是这一法则的结果。社会单子、即那些孤立的竞争者之间的冷漠，作为对别人的命运的无所谓态度就是这一法则的前提，只是极少被暴露出来。那些折磨人的帮凶们知道这一点，在这方面他们屡试不爽。

请你们不要误解我，我不是要进行爱的宣

教。我认为爱的宣教是徒劳的：没人有资格去作爱的宣教，因为如我刚才所说，爱的缺乏是所有人的缺乏，无一例外，正如他们今天的生存方式一样。爱的宣教已经在人们所求教的那些人心中预设了某种另外的性格结构，不同于人们想要改变的结构。因为人们应当去爱的那些人甚至本身就是这样的人，他们不能够去爱，因此就他们而言绝对没有什么值得这样爱的。

消灭所有刺骨的冷漠，这曾经是基督教的那些并不和教义直接同一的伟大的冲动之一。但这种尝试失败了。为什么？因为这种尝试并未触动那种产生出和再生出冷漠来的社会秩序。很可能，人们之间的那种所有人都翘首以盼的温暖直到今天，从来都还没有出现过，除了某个短时期或在某些很小的群体内，哪怕是在某些和平的野蛮人之间以外。那些饱受非议的乌托邦主义者看到了这一点，所以查理·傅里叶（Charles Fourier）把吸引力规定为通过合乎人的尊严的社会秩序才能建立起来的东西。他还认识到，只有当人的欲望冲动不再被压抑，而是得到满足和释放，这种状态才有可能实现。如果有什么东西能有助于抵制作为灾难的条件的冷漠，那就是对冷漠所特有的这些条件的洞见，并尝试首先在个体的领域里抵制冷漠的这些条件。人们可能会认为，在童年时代被拒绝得越少，孩子得到的待遇越好，那么他们的机会就越多。但即使在这里也面临着错觉的危险。那些根本不担心生活的残酷和艰辛的孩子，一旦脱离父母的庇护，就更加被丢弃在野蛮中。我们尤其不能鼓励那些本身就是这个社会的产物并带有其标记的父母去送“温暖”（Wärme）。给予孩子更多“温暖”的要求，反而使这种“温暖”的释放很做作，并由此而否定了温暖。此外，在职业上的间接关系中，比如教师和学生、医生和病人、律师和当事人之间就不能要求“爱”，爱是一种直接的东西，而且本质上是与间接关系相矛盾的。对爱的赞扬——在可能的地方则采取命令式，即人们应该爱——本身就是那种使冷漠永恒化的意识形态的基石，这基石是那种带有强制性的、压迫性的东西所特有的，它们正是对爱的能力的抵制。因此，首先要做的就是，帮助他们认识到自身意识中的冷漠，以及变得冷漠的原因。

最后请允许我简单谈一谈，一般而言使人意识到这些主观“机制”（Mechanismen）的几种可能性，没有这些机制，奥斯维辛就几乎是不可能的。我们亟需加强对这种机制的认识；同样也需要认识那种用来阻塞这种意识的立体式的防线。谁要是今天还在说，当时（纳粹时代）的情况不是这样的，或者情况并非那么糟糕，他就已经是在为过去发生过的事情辩护了，并且毫无疑问，如果奥斯维辛重现的话，他们就会选择观望或者助纣为虐。即便理性的启蒙——就像心理学精确地知道的——不能直接消除这种无意识的机制，但至少它在潜意识中加强了某种抗诉法案，并已经促成了一种不利于这一极端情况的氛围。假如全部文化意识都现实地被那些在奥斯维辛中向您走来的队列的那种病态性格的预感所渗透的话，人们也许将会更好的控制这些队列。

还有必要进一步解释的是将奥斯维辛中发泄出来的那种东西加以推延的可能性。也许明天又会轮到不同于犹太人的另外一个群体受到迫害，例如老人——这个群体在第三帝国恰好还被放过了，或者是知识分子，或者简单地就是另类群体。最能促成这种复活的气氛（我在前面曾预示过），就是死灰复燃的民族主义。民族主义之所以如此邪恶，是因为它在一个国际交往和超民族联盟的时代，根本不可能再相信自己就是正义的，而不得不把自己夸大到毫无标准，以便说服自己和别人相信，它还是有根有据的。

抵制这种民族主义的具体可能性无论如何必须指出来。例如，必须研究以“安乐死”杀人的历史，这种谋杀在德国多亏一些人的反对，毕竟没有在纳粹分子已计划的整个范围内实施。当时的反抗局限于一些特别的团体，这恰好是普遍性“冷漠”的一个特别扎眼而又广为流行的症状。但这种普遍冷漠对于所有其他人在面临谋利原则中所包含的贪婪时，也是目光短浅的。每个不是恰好属于这个谋利集团的人，都完全有可能突然遭遇厄运；因而有一种赤裸裸的利己主义的利益，人们是可能被它唤起的。——最后还必须追问谋利活动的那些特殊的、历史上客观的条件。在这个民族主义已经过气的时代，那些所谓“民族复兴运动”（nationale Erneuerungsbewegungen）显然对于施虐狂行为是特别无能为力的。

最后，所有政治课程的中心任务都应该是阻止奥斯维辛的重演。这样做的可能性将只是在于，这门课尤其不能带着恐惧、由任何一种权力来推行，而必须公开地从事这件最重要的事情。这门课程因此必须转变成社会学，因而必须教给人社会博弈的游戏，这种游戏在政治形式的表层背后拥有自己的位置。批判性的处理将只是为了给出某种模式，一个像“国家至上”（der Staatsraison）那样令人敬畏的概念：由于人们将国家的法权置于它的那些成员的权利之上，这就已经使恐惧暗中建立起来了。

瓦尔特·本雅明在流亡巴黎期间曾经问我，在德国是否还有足够多听从纳粹命令的施刑奴仆，那时我偶尔还会回到德国。这种人确实有。尽管如此这个问题还有其深层含义。本雅明察觉到，亲自执行的那些人，与那些幕后凶手和理论家相反，其行为是同自己的切身利益相冲突的，杀死别人的同时也在自杀。我担心，通过一种如此紧张的教育措施几乎不可能阻止那些幕后凶手再度生长出来。但是存在这样一些人，像奴仆一样做这种事，保持自己被奴役的状态并自降人格。假如“恐怖伯格”和“卡杜克”^①们还继续存在的话，那么就应该通过教育和启蒙采取一些办法来应对。

译者后记

20世纪50年代期间，联邦德国阿登纳政府全面倒向以美国为首的西方阵营，宣扬反共政策和民族复仇情绪，为了重整军备起用大批纳粹残余分子。经历过战争痛苦的德国人希望“强制忘却”二战历史，不愿意反省共同背负的战争罪责，而是努力为自己战争中的行为辩解开脱。成年人甚至在家里故意向孩子传递错误的历史知识，以掩盖自己过去对纳粹的支持或追随。政府和社会对二战罪责的集体无视最终导致1959年联邦德国发生大规模反犹事件，到1960年2月引发约500起骚乱。此事造成了恶劣的国际影

^① Bogers und Kaduks，威廉·伯格（Wilhelm Boger）和奥斯瓦尔德·卡杜克（Oswald Kaduk）都是奥斯维辛集中营指挥官，在奥斯维辛审判中被起诉和判刑。

响，对德国纳粹死灰复燃的质疑铺天盖地而来。联邦政府事后追究责任时，一再强调这种行为抹黑了德国的形象，而不愿揭露德国人的反犹倾向。

阿多诺对这一时期的德国社会感到深深失望，并且敏感地意识到了危机。那时的德国教育家都致力于批判纳粹政权的罪恶，唯恐自己在纳粹时代不光彩的过去被揭露出来，而阿多诺则屡次在公开演讲中探讨德国的人性与社会。从1955年开始，阿多诺在黑森州广播电台发表了一系列关于“走向成熟的教育”（*Erziehung zur Mündigkeit*）的电台演说，其中以1966年4月18日题为“奥斯维辛之后的教育”（*Erziehung nach Auschwitz*）演说最为轰动。他从社会学和心理学角度对导致奥斯维辛灾难的德国大众文化进行了剖析和抨击，强调教育对于避免奥斯维辛灾难重演的重要意义，并在此基础上提出了一系列政治历史教育的理论和手段。

阿多诺在“奥斯维辛之后的教育”演说中展示出对60年代德国社会道德现状的绝望，延续了自1944年《启蒙的辩证法》以来他对文化和理性的消极批判。他的演说虽没有谈论具体的教育方式，却为今后的德国教育指明了发展方向。这一系列面向公众的电台演讲激起了德国青年一代对父辈历史的质疑和学术界讨论奥斯维辛的热潮，对60年代以后的德国政治历史教育产生了深远影响。

阿多诺演说之后的历史表明，他所呼吁的“教育的第一任务是阻止奥斯维辛的灾难重演”成为德国历次教育改革无懈可击的理论依据之一。1966年以后西德教育界在处理奥斯维辛问题时，阿多诺提出的教育理论逐渐成为他们的共识。对教育家们来说，阿多诺这一夹杂着道德映射和教育手段的演说，开启了以教育解决“奥斯维辛式”问题的前景，而且开创了一种新的教育模式：教育的思维和操作模式不应局限在某种专业性的讨论，当它涉及对社会不良状况的诊断时，就应该深入研究大众的意识来制订教育手段^①。

阿多诺的演说引发的讨论一直持续到德国统一之后。德国教育家弗朗茨·波格勒（Franz Pöggeler）在1992年点评说，阿多诺在“奥斯维

辛之后的教育”演说中提出的若干要求，将是未来推动各种教育的基本准则，是避免人类自我毁灭的最后防线。^② 2015年3月，欧洲中小学校长联合会前任会长、现任名誉会长布尔克哈尔特·米尔克（Burkhard Mielke）在接受采访时表示：联邦德国教育史上，这个转折发生在法兰克福学派领袖、犹太裔德国学者阿多诺（Theodor W. Adornos）1966年发表脍炙人口的《奥斯维辛之后的教育》，由此引发德国全社会探讨历史责任，以及下一代德国人的历史责任和对他们实施的道德与历史教育。^③

可以说，阿多诺以他对德国大众文化丑陋面的犀利批判，帮助联邦德国半个世纪来在民主政治的道路上稳步向前，实现了他作为一个哲学家的最大社会价值。

（责任编辑 任 之）

① Bernd Fechner, “*Erziehung nach Auschwitz*” in der multikulturellen Gesellschaft : pädagogische und soziologische Annäherungen, Juventa Verlag, München, 2000, S. 24.

② Franz Pöggeler, “ ‘*Erziehung nach Auschwitz*’ als eine Perspektive der Erwachsenenbildung ”, In: *Erwachsenenbildung in Österreich*, Heft 4, 1992, S. 8.

③ 俞可：《纪念世界反法西斯战争胜利70周年：教育中的战争与和平——对话欧洲中小学校长联合会名誉会长布尔克哈尔特·米尔克》，《中国教育报》2015年5月13日，第11版。

“理想型”之作为“理想” —— 韦伯式国家观之政治哲学

陈德中*

【摘要】通过组织化与制度化,现代国家为我们提供了一种特殊的社会凝聚力。但与此同时,以科层制、理性化之“铁笼”为代表的制度弊端日益严重。官僚制压抑创造力与个人自由,合法性与代表性极易衰减,这些都是现代政治所需要面对的现实问题。以韦伯提供的“理想型/偏差”模式为范本,通过对于理性化过程中人的四种行动类型的分析,可以让我们理解韦伯所担忧的问题症结之所在,发展之可能。韦伯对于现代政治抱有的复杂态度,也与此处所尝试展开的特殊方法关联密切。传统研究对这些方法虽有理解,却阐发不足。

【关键词】理想型; 偏差; 国家; 官僚制; 理性化

中图分类号: B516.49 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2015)06-0070-09

论及人类政治生活,存在着两个韦伯。一个是作为理论家的韦伯,一个是对政治拥有个人态度的韦伯。在理论上,以《经济与社会》为代表,韦伯秉持“价值中立”的原则,遵循解释社会学的方法,对于现代国家的产生以及与此相关的合法性、科层制、阶级、政党、民主制等问题给出了冷静而客观的考察。在现实中,以《学术与政治》为代表,在冷静与客观的学术思考之下,韦伯又以其特有的激情揭示了现代生活的多元特性,呼吁在一个多元时代,政治家需要承担起相应的“责任伦理”。他抨击科层制已经日益演化成冰冷的“铁笼”,对日益理性化的时代表示出了特有的担忧。

为了突出作为严格科学的理论家的韦伯,《经济与社会》的编辑者温克尔曼在其文稿编辑中尽可能地剔除了韦伯的主观政见,力图为读者呈现一个客观的政治社会学或国家社会学的理论。^①这一点为另外一个韦伯研究者贝顿(David Beetham)所诟病。他在其关于韦伯政治理论的专著中声称,他要专门讨论韦伯充满价值判断的各种政见,基本不触及作为理论家的韦伯之工作。^②

本文则同时敏感于韦伯客观的理论贡献与主观的政治见解,敏感于这两个面相反差形成之原因。所以本文一方面欲勾陈韦伯国家理论之分析主线,揭示韦伯理论中个人自由如何被社会组织规则化,进而被现代国家法理化这样一个过程,另一方面在韦伯自己的理论模型中揭示韦伯对于政治合法化过程软肋之担忧,对于科层制、理性化“铁笼”弊端之态度。正如韦伯在《学术与政治》中所表达的那样,一个负责任的政治思考者,应该把激情与客观性结合在一起。^③

本文认为,韦伯在从事政治理论的严谨分析时所依赖的基本理论模型,就已经绽露出其对现代政治制度弊端分析之理据。韦伯的激情来路清晰,但是却被诸方家一笔带过。韦伯的“理想型”之作为“理想”具有异常特殊的方法论含义,他对人的四种行为类型的划分与政治“合法化”过程也有着特别紧密之关系。韦伯借助抽象的“理想型”,倒推出具有丰富表现形态的现实文化形态和政治表现形态。因此,在韦伯的眼中,现实世界是一个特殊性优先、非理性因素主导的世界。合法化、科层制以及理性化,这些貌似严谨的逻辑进程,却也有其概念衰减之隐忧。

* 作者简介: 陈德中, (北京 100732) 中国社会科学院哲学研究所副研究员。

① [德] 韦伯:《经济与社会》, 编者导言, 林荣远译, 北京: 商务印书馆, 1997 年。

② [英] 贝顿:《马克斯·韦伯与现代政治理论》, 台湾: 久大桂冠图书, 1990 年, 第 21 页。

③ 亨尼斯从“人格性与生活秩序”之间的张力角度讨论了此主题, 并称这一张力为“韦伯主题”。见 Wilhelm Hennis, “Personality and Life Orders: Max Weber's Theme”, in Sam Whimster and Scott Lash ed., *Max Weber, Rationality and Modernity*, Routledge Press, 1987, pp. 52—74。

在无可胜数的人类非理性价值面前，政治生活所呈现出来的各种规律性与制度性，其本身之胜负并无定数。

一、《经济与社会》考察方法概略

《经济与社会》是一部严密的社会学著作，其间既包含有对于社会组织形成过程与特性的历史考察，也包含有考察这些社会组织的概念方法的递进建构，同时也包含韦伯自己对于概念收敛时各种注意事项的特别交代。

从形式上看，韦伯从考察个人意向始，讨论人对环境的反应、适应以及自我调整。紧接着给出一个严格的定义，指出只有当个人的行为以别人的行为为取向时，才是社会行为。在此定义下，进一步回到历史考察，区分了人类四种不同的行动类型：目的合理性行动；价值合理性行动；情感行动；传统（习惯）行动。而行动者社会取向的意向，方可进入到社会学的社会关系的考察。人的社会行为，可进一步被区分为“共同体化”和“社会化”。前者以人的情感和传统为联结纽带，而后者则更多地表现出“有计划地适应”。也就是说，人的社会化更多地包含了目的合理性行动与价值合理性行动，这就开始区别于“共同体化”的更多被动适应。而这样一种过程，也就意味着人的“理性化”过程因素的凸显。在这里，韦伯注意到了习俗的非计算、非有意识性、非推理的因袭因素，并大致将其视为一种非理性的行为。同时也注意到了以习俗、制度为代表的具有社会稳定性的东西的出现。在韦伯看来，规章制度的约束开始超越利害、习俗，转变为对于制度（建制）的功能预期，并模糊地转变为与“合法”（不合法）有关的信念。合法性的来源有两种，要么是双方的明确协议，要么是基于强制和服从。制度的合法性依赖于惯例和法的被接受。而法的实质被接受，则依赖于一个强制力量的存在。同样，对于一般强制制度的服从，需要以对合法统治权力的信仰为前提。区别于纯粹通过使人畏惧和目的合理性算计的强加。另外还受到传统、习俗、惯例等的制约。这样，强加的合法性也需要有外围的信仰、传统、习俗、惯例等因素的维持。否则就将沦为赤裸裸的行诸

暴力的斗争。

到此为止，韦伯社会学考察的诸多关键因素陆续出现，但还缺少一个收敛性交代。这个交代就是，人与人之间是一种斗争关系。但是，社会学考察的不是“不受任何规则约束”的暴力斗争，而是一种“有规则的竞争”即制度取向的竞争。这就回答了韦伯社会学考察范围：系统考察受到规则约束的人与人之间的和平竞争，考察人们的非暴力合作行为，考察其模式及其特性。因此，韦伯的社会学是一种制度取向的社会学。在此之后，韦伯开始系统考察不同类型的社会团体（包括宗教团体等）、经济团体、法律团体，以及政治团体。《经济与社会》一书的编者温克尔曼认为，从韦伯的整个构思来说，到了对于政治团体的讨论，其社会学考察达到了登峰造极的地步。

基于这样一种进展理路，我们可以得出结论说，韦伯的现代国家是其所考察的社会组织的特殊表现。韦伯在《经济与社会》中所不断揭示的社会组织的一般特征，也都为现代国家所具有。不过这些特征在现代国家中是以一种相对特殊的方式表现出来的。

我们已经说过，韦伯的考察是一种制度取向的。他想考察的是具有稳定制度关系的人与人之间的竞争。关于“制度（建制）”形成过程的考察，使得韦伯相信社会的互动将使得一个社会大体收敛于某些稳定的习俗、惯例、制度、法律，人们相信并服从这些，放弃了暴力斗争，从而使得一个社会习惯于某些常规惯性，逐渐趋于稳定。^①另外，韦伯方法论上的个人主义和理性主义取向也在其《经济与社会》中得到反复强调。说他是方法论上的个人主义，是因为韦伯并不认为一切社会现象都可以并且必须还原为个人。尽管韦伯强调个人行为和人與人之间的互动是分析社会行为的基础，并且反对将社会组织视为一种虚拟的实体，但是他也并不反对社会组织与社会制度自有其成型规律，这些规律也自有其特殊的组

^① 但韦伯马上需要面对另外一个问题：在常规惯性之外，“新的东西是如何出现在世界上的”？韦伯的回答是：“我们都是文化生物，有能力并愿意对世界采取审慎的态度，并赋予它意义。”见本迪克斯：《马克斯·韦伯的思想肖像》，刘北成等译，上海：上海世纪出版集团，2007年，第215页。

织逻辑。同样，说韦伯是方法论上的理性主义，并不是说韦伯视理性为至大，更不是认为理性就是人类社会生活的唯一要素。相反，从后文我们可以看出，韦伯欲借理性主义为“理想型”，不断逼问出促使文化形态多样化的不同的非理性要素。另外，需要特别注意的是，韦伯的《经济与社会》事实上是历史考察、概念建构与方法论交代的三重和声。在方法论上的个人主义与理性主义，“价值无涉”与“解释/理解型社会学”的基础上，韦伯经常将概念构建上的严密性与历史考察紧密结合起来。

在《经济与社会》中，韦伯用去了三分之一以上的篇幅来讨论政治组织。这些讨论的核心贡献已经为今天的我们所熟悉：权力、阶级、政党、官僚制、合法性的三种形式、法理型国家。而我们这里关注的重点，则是其国家定义的社会学特征及其政治哲学含义。也即，当现代国家在社会学意义上呈现为韦伯所解释的基本面貌时，我们对国家有何价值上的评价？

二、合法的暴力垄断

韦伯政治社会学视野下的国家，是一种合法的暴力垄断即合法支配。“在各种形式的国家统治中，国家力量的具体、但并非唯一的源泉是基于合法的暴力，而政治总是意味着争取权力分享的斗争。不管是谁，只要卷入政治，就是在为权力而奋斗，不管他是为了权力本身，还是为了借助权力追求理想目标或自私的目标，而为了获取权力，一个人就必须利用他背后的物质或心理的力量来反对他人。”^①

韦伯认识到，国家概念在当代世界已经充分发展，异常现代化。因此，我们有必要就其现代类型，参照其历史发展来加以抽象。在其第一部分“方法论基础”中，韦伯特别提醒说，起码对于严格的社会学考察来说，我们要避免将国家类比为一种有意志的人格化的虚拟实体。

韦伯指出，一种制度的出现可表现为惯例，也可表现为法律。而一个被人们期望的有执行效力的法律，则需要有一个“强制的班子”。在韦伯看来，法律的“有效性”是指，违反它将会受到制裁的经验性“几率”。因此，如果缺乏有效

的制裁，法律的有效性将是空的。韦伯想让大家明白，“在没有法律、不借助暴力的情况下，只能维持小型的、家庭式的共同体，而不可能组织成更大型的社会。”^②从法学意义上讲，存在着“国际法”。但是从社会学的意义上来说，由于强制权力的缺乏，“国际法”的性质一再受到否定。强制手段有初步的也有完善的。国家强制手段将有可能是其最为完善的形式。而一种现实的制度被认为是合法的，可基于传统、基于情绪（或感情）的信仰、基于价值合理性的信仰、基于对于现行章程的合法性信仰（最后这一点，或基于协议、或基于强令和服从）。

在这里，韦伯特别讨论了契约制度与强令（加）制度，认为二者之间的对立只是形式的。一种契约制度只要没有建立在一致协议之上，而是建立在想持异议者的多数服从上，或者目标明确的少数把制度强加于人，这个时候原先反对的人也认为制度是合法适用的。“只要创立或改变制度的手段是合法的，那么往往是少数人的意志得到形式上的多数，而多数人服从。”^③韦伯同时补充说，强令服从是以某种形式的信仰其合法性为前提，而不是单纯的惧怕或目的合理性在起作用。也就是说，韦伯考察的是具有内在实际效力的服从形式。而单纯的畏惧暴力或因此而进行的目的合理性算计的结果，并不具有这样一种内在性。具体到对于权威的服从，无论是魅力型、传统型还是法理型，都需要这样一种服从的内在性。

与政治团体相关的几个重要概念分别是：权力，即便是遇到反对仍能贯彻自己意志的机会（机会即发生的可能性，这是被韦伯加以特别使用的一个概念）；统治，一项命令得到服从的机会；支配，一项特定人群的命令得到特定人群服从的机会。如果社会成员服从于既定秩序的支配关系之下，我们就说这是一个支配性组织。而如果这个组织是在一定的地域范围之内，持续地以

① [德] 玛丽安妮·韦伯：《马克斯·韦伯传》，阎克文等译，南京：江苏人民出版社，2002年，第782页。

② [德] 玛丽安妮·韦伯：《马克斯·韦伯传》，阎克文等译，南京：江苏人民出版社，2002年，第774页。

③ [德] 韦伯：《经济与社会》（上卷），林荣远译，北京：商务印书馆，1997年，第67页。

其一套管理班子使用或威胁使用暴力来达到维持秩序与其存在，我们就称其为强制性政治组织。如果其管理班子为了实施秩序而成功地垄断了暴力使用，我们就称这样一个强制性政治组织为国家。

因此，在韦伯的社会学视野中，国家是人们的他人取向或社会取向的产物。是与权力相关的“支配—服从”关系，而不是赤裸裸的权力。这种关系的成立与四种行动类型密切相关。这里要特别强调的是，从政治现象上来看，这种“支配—服从”关系的成立与人的“信念（belief）”密切相关。信念当然也关联于意志。但是当人们通过信仰、传统、习俗、惯例等因素将社会规范与社会制度“合法化”时，被“合法化”的社会制度首先表现为人们的“信念”。只有当人们的信念开始动摇时，人们才可能发动意志，对其产生怀疑的“合法性”制度发动改变之企图。在这个意义上，韦伯的政治组织的成立是人们通过“信念”而将日常生活“惯例化”的结果。不管是出于什么原因，相信之并服从之，这是社会制度得以可能的前提。而在这样的前提满足之后，韦伯把这样一种基于信念并合法化了的统治称作“权威”。

总之，韦伯的《经济与社会》中的国家理论分析，其着力重点指向其关于国家的经典定义^①。这个定义包含着三个关键要素：第一，国家为什么需要垄断暴力？第二，国家为什么是在一定疆域之内进行统治的？第三，国家垄断暴力何以是一种正当垄断？这三个要素可以被归纳为：至上性、疆域性与正当性。这些要素讨论了政治的核心即“权力”，权力运行的封闭性即“疆域性”，以及在封闭地域中权力运行的理性化过程，即我们所看到的权力的“合法化”，相应的管理模式的科层制化，以及为我们所熟悉的法理型社会的确立。^②

三、“理想型”模本与“偏差”要素

如果不联系韦伯的社会科学方法论来考察的话，韦伯的这样一种政治社会学视角，会给我们一种社会制度是一种客观演进过程的印象。或者起码会让我们认为国家是人们意志的产物，是一

种无可更改的基本事实。很显然，韦伯自己反对对国家做这样的理解。因为他的社会科学方法论主张“价值无涉”，他的社会学是一种“解释/理解社会学”，而他的国家学说则是一种类型学的“理想型”。

社会科学要“价值无涉”，在今天已经成为常识，而在韦伯的时代则仍然是一个充满争议的学术话题。而由于社会科学是以人的行为为其观察对象，因此，社会科学的“价值无涉”并不意味着研究者不带前见。而正是由于社会科学的研究者注定要从一定见解入手来展开对社会科学现象的研究，所以韦伯提出，社会科学的研究应该是一种解释性和理解性的学科。社会科学的研究者首先要声明自己的预设前提，通过有前提的预设尝试去解释社会现象。但社会科学工作者因此要时时提醒自己，这样一种解释是有主观局限的。

基于这样一种看法，韦伯提出了其“理想型”概念。韦伯将人的社会行为划分为四种类型：目的合理性行为、价值合理性行为、情感行为和传统行为。韦伯坚持一种方法论上的（而非本体论上的）个人主义与理性主义。其理性主义是说，人的理性行为是社会科学最方便观察、归纳与总结的行为，其它行为可以以人的理性行为为蓝本，通过对照来加以解释与说明。也就是说，韦伯并不是在以理性行为来排斥人的非理性行为。他只是通过将理性行为作为蓝本，来作为理解人的非理性行为的途径。

以此方法论的理性主义为出发点，韦伯在考察人的社会行为时，就将人的目的合理性行为视为最符合理性概念的模式。他将先假定，人的目的合理性行为是人们进行社会化活动时的最理想选择，然后来观察待解释的社会行为如历史中的人的经济活动、法律活动、政治社会是否与这种理想模式相符合。如果不符合，那就表明出现了

^① 从思考和写作线索上来说，韦伯在《学术与政治》中对于国家所下的经典定义，与他写作《经济与社会》中最成熟篇章即“社会学的基本概念”是在同一个时期交叉进行的。

^② 事实上，一般社会组织通常都已经具有了韦伯在《经济与社会》中所分析到的三个基本特征：自主性、封闭性与自我合理化。而国家作为一种特殊的社会组织形式，它的这三个基本特征进一步具体化为了上述三点：至上性、疆域性与正当性。

“偏差”要素。因为，从理想模本来说，人是要如此这般行动的。但是这时我们的观察却发现，这个社会中的这些人并没有这样行动，或者并没有完全按照这样一个模本来行动。那么，导致这种偏差的要素是什么？这种偏差要素就应该是我们最为关心的了。因为，正是这种偏差要素的介入，使得这个社会的人如此行事，而不是按照理想模本来行事。通过不断重复这样的模本/偏差分析，我们就能够不断将一种社会文化中的人类行为的影响因素挤压出来。从而给出一种特殊社会特殊行为的不断充分的解释。而这显然就是社会科学的目的之一：揭示一个特殊社会行为特殊性的原由。由于我们事先假定了人的目的合理性行为是一种理想性的理性主义行为，因此，这些被不断挤压出来的偏差要素，就会在不同程度上呈现出“非理性”特征。^①

依照韦伯的看法，非理性的因素变体很多，把握起来也更困难。因此，有了“理想型”的参照，我们就有了用力点。这种用来作为模本参照的抽象模式，就是韦伯的“理想型”。由于它本身也是一种为了理论需要而作出的抽象，因此它本身既不是一种社会事实，也不是一种社会规范。我们既不能够从“理想型”推论说社会事实上是这样，也不能够进一步推论说它应该是这样。它本身也并不在现实社会中实际存在。因为现实社会的实际发生无论如何都是偏离“理想型”的。“理想型”只是一个理论工具，是为了方便我们来从事对于社会行为的解释。它在动机上是充分的，客观上是可能的，理论解释的因果上是妥当的，因此，作为认识之手段是有价值的。

在这个意义上，我们就可以把韦伯的现代国家定义看作是一种特殊形态的理想型。它具备了“至上性、疆域性与正当性”这三个基本要素。但具备这三个要素的现代国家只是一种理想形态。在现实生活中，具体到实际存在的现代国家，多少都可能会在一个或多个要素上出现偏差。华勒斯坦的中心与边缘说，就打乱了所有三个要素的划分。在国际政治理论中的霸权体系理论中，只有些处于霸权体系顶端的少数国家，才可能三个要素同时具备，而处于霸权体系中被领导地位的国家，则在不同程度上会让渡至上性或

疆域性。在“成功国家”与“失败国家”的理论讨论中，成功国家会更多接近拥有三个要素，而失败国家则会以这样或那样的形式丧失三个要素的部分或全部功能。

在韦伯的理论中，建立“模本”是工作起点，寻找“偏差”才是工作的重心。所以其《新教伦理与资本主义精神》努力要寻找现代形态的资本主义何以只有在西方才发生，而其《儒教与道教》试图解释中国文化何以养成了入世顺应形态的生活方式。由于是“偏差”决定形态，顺着这样的方法而展开的工作，其结果更多地可以用来解释一种历史现象的特殊性之发生。因此，从理论上来说，我们没有理由将这样一种解决方便地进行普遍化。而韦伯也特别反对遽然进行普遍化的冲动。^②

四、韦伯的政治哲学

在理解了韦伯“理想型”的社会科学考察方法之后，我们就可以来进一步讨论韦伯的政治立场问题了。韦伯的政治社会学毫无疑问是一种“求实”精神的体现。韦伯在其现实生活中，在其理论态度上，以及在其对于青年学生的教育上，都反复强调首先要勇敢的面对社会现实、理解和接受社会现实，并且也只能够在现实约束的基础上展开自己的人生选择。这一点在《学术与政治》中演讲者对于时代发展的基本特征的冷静描述中已经体现得非常充分。

同时，韦伯被认为是政治现实主义的代表。韦伯自己曾经定义说，现实主义有两层含义，含

① 在韦伯研究中，只有长期从事知识社会学研究的弗里茨·林格从人的四种行动类型角度讨论了韦伯“理想型”的最为简化的形式（在这个基础上，我们才可以更为方便地讨论更为复杂形态的“理想型”），并且明确指出了韦伯构造“理想型”的最原初动机：为法庭鉴定犯罪嫌疑人担责因素提供排除方法。（参见弗里茨·林格：《韦伯学术思想评传》，马乐乐译，北京：北京大学出版社，第三章。）早期的韦伯研究者如本迪克斯、贝顿等，在其名著当中均未涉及到“理想型”方法与韦伯理论之关系。专门讨论韦伯社会学的雷蒙·阿隆，在论及“理想型”时虽着墨不少，但是也语焉不详。

② 李凯尔特声称“伟大的个体拒绝一般化”（参见弗里茨·林格：《韦伯学术思想评传》，马乐乐译，北京：北京大学出版社，第31页），其理论背景关联于德国新康德主义的一般见解：理智无法理解实在，以及德国精神科学的兴起。

义之一，就是对身处环境做冷静的认识与判断，并给出与现实环境相匹配的客观反应。含义之二，则是把握住现实展示给我们的“机会”。^①很显然，“机会”是韦伯所特别敏感并反复使用的字眼，它指的是具有历史偶然性的历史发展之“可能性”。韦伯这里所说的现实主义是一种从主观出发的现实态度。而人们经常赋予韦伯的，则是一种相信实力的“现实政治”考量。

韦伯的实力政治同样表现为不同方面。从理论上来说，韦伯视整个社会行为为一种竞争行为，整个人类都是在从事着为权力而斗争的竞争。对于“斗争”、“竞争”以及“权力”在人类生活中所扮演的核心作用，其《经济与社会》中也已经给出了严格的定义。而从现实上来说，韦伯基于这样一种理论判断，曾经长期是一个现实主义的民族主义者。这一点可以以其1895年弗赖堡大学经济学教授就职演讲《民族国家与经济政策》为代表。里边明确提出了权力政治的话题，呼吁德意志民族的政治成熟。其中的自保论、扩张论的基调甚至还影响到了《经济与社会》早期文字^②中对于国家的定义。考虑到韦伯的自由主义的立场，可以说，韦伯是一个现实主义的自由主义者。

但是韦伯的现实主义在其后来的严格的政治社会学中逐渐被冲淡。在《民族国家与经济政策》中，韦伯还非常惹眼地将参与竞争德国东部土地的波兰人视为劣等民族，明显地持有一种民族优劣特性说。而晚年的韦伯完全屏弃了这样一种“政治不正确”的主张，从理论上开始平等地将不同民族的不同文化纳入到了社会科学的考察范围中来。而以上述“理想型”为代表的考察方法，也非常明显地主张一种民族文化特殊论。任何一个民族都会因为其文化中的特殊“偏差”因素，而发展出一种特殊的文化形态来。这里面只有让理论工作者感到惊异的“独特性”，无优劣判别之位置。

韦伯的政治哲学考察与韦伯的政治社会学考察之间存在着张力。具体体现为，韦伯在《学术与政治》中所集中表达的多元立场，其本身并不能直接与其国家观对接。韦伯的国家观是在以《经济与社会》为代表的社会学中，通过严密的定义与历史考察和主观筛选与建构，而逐渐清理

出来的。由于这样一种国家观是从考察人的社会合作意向出发进行的，因此恰好并不需要一个多元主义基础。这样，韦伯的多元主义就不构成其国家观的理论基础，反而与其国家观形成了对照与反差：其多元主义强调斗争与冲突，而其国家概念选择社会化的合作行为来作为其考察对象。

当然，韦伯的社会历史观本身是竞争的、斗争的。因此他的阶级与政党等的分析都可以看作是其多元主义的一种反映。但是韦伯的政治观本身是复杂的，韦伯更多地强调一种精英政治，欢迎一种宪政框架下的议会民主。何以如此？这里边存在着韦伯的理论疑虑。

从其政治社会学的分析来看，韦伯认为人们的社会合作化行为本身是以将“权力—支配”不断“合法化”为基础。只有将“权力—支配”不断“合法化”，才能够形成相对稳固的“支配—服从”关系。但是韦伯的理论分析毕竟仍然是抽象。他的政治社会学概念交代也明显意识到这样一种抽象方法对于社会现实有背离的危险。这突出地表现在“强加”的同意说之中。因为，在韦伯看来，真正心悦诚服的、具有实质性的特征的“合法化”，其理想特征应该是在没有任何外在压力基础上的双方协议。但实际发生的“合法化”行为，尤其是与大规模政治统治相关联的“合法化”行为，不可能永远都是明示的双方协议。比“明示的双方协议”效力稍逊色一点的，就是被支配方“相信”权力支配方的支配合法性。这种相信可以表现为情感的纽带，也可以表现为传统的信念。抽象地表现为四种行动类型即目的合理性行为、价值合理性行为、情感行为以及传统。而效力最差的“合法化”行为，也已经为韦伯所揭示，那就是由一少部分人先强加，再由被支配者通过四种行动类型来追加承认或追加“相信”。

① [德] 韦伯：《社会科学方法论》，韩水法，莫茜译，北京：中央编译出版社，1999年，第160页。

② 根据蒙森[《指针》第三章，载于[美]查尔斯·卡米克·菲利普·戈尔斯基·戴维·特鲁贝克编：《马克思·韦伯的〈经济与社会〉：评论指南》，王迪译，上海：上海三联书店，2010年]，《经济与社会》下卷的政治社会学文字要早于上卷的“社会学基本概念”。前者大约成于1910年左右，后者则完稿于1919—1920年。在下卷的国家定义中，韦伯突出了国家的对外扩张功能。而在上卷中，则已经没了这些要素的痕迹。

这里的问题就出来了。你要统治，我真心认可。在没有任何外在压力或理性算计的情况下，我当面给了你背书。这种“明示的双方协议”当然是最理想的。这种“支配—服从”关系当然也是无可挑剔的。但是现在现实差了那么一点，你以某种仪式或形式已经开始支配，我没有在场，和你没有一个“明示的双方协议”。不过，我通过四种行动类型，还是“相信”了你支配的合法性。在四种行动类型中，价值合理性、情感和传统的认可还算纯净，基本上不会影响我对你合法性追认在“相信”这一点上的质量纯度。但是“目的合理性”可就未必。如果你是用物质利益的好处、社会地位与荣誉的好处来诱惑的我，我通过目的合理性算计后，觉得你的统治还是不错的，因为好歹我是有收益的，或者说是收益最大化的。这个时候，这样的“相信”在质量上恐怕就已经需要打很大的折扣了。当然，最为无奈的历史现实就是，一部分人先行强加统治，我经过了除了“目的合理性”之外的另外三种行动类型的某些种类，最终给了你一个追加的“相信”。这样的相信，即便是最终被转化为“价值”，因而被内化了，但是其先行强加的裂痕毕竟作为一个历史事实被留存了下来。而且，如果这个时候我完全是，并且也只能是出于“目的合理性”的考量，说我还是“相信”你的统治的“合法性”的。在这样的情况下，我的“相信”就有可能成为一个单纯的“手段—目的”之算计。不做这样的取舍算计，我还有别的什么选择吗？此种情况之下，我说我“相信”了，你能相信吗？

韦伯通过历史考察，无奈地承认三种形式的合法化都是实际存在的。而且到了后来，越是大规模的社会统治，越难完成“明示的双方协议”，越是有更多的事后追认。而这样的事后追认，保证的只是程序意义上的合法性，却无法保证实质意义上的合法性。因此，现代国家的统治“合法化”，在韦伯的概念体系中，注定是一锅纯度不断被稀释的老酒。疑窦丛生，危机四伏。韦伯发现政治社会学的一般考察如彼，而政治生活的实际感受如此。这就把韦伯的政治社会学，与（我们在书信、回忆录乃至在其诸多著作的字里行间中不断看到和听到的）韦伯的现实政治态度区别开来。“目的合理性算计”毕竟更多地接近于一

种效用算计。韦伯当然也承认随着现代资本主义的发展，人们更多地舍弃另外三种行动类型，转向“目的合理性算计”。但这也更加证明，当现代政治越来越多地依赖于人们的“目的合理性算计”时，人们授予现代政治的我“相信”你“合法”的合法性，就更多地蜕化为一种单纯形式上的东西。而这实际上也就意味着，现代政治的合法性是蕴藏着巨大危机的合法性。

我们当然不是要追求实质意义上的合法性。但是一如韦伯的“理想型”方法，最为实质的合法性是一种抽象。现代政治生活中合法性的实际发展类型表明了它与“理想型”存在着偏差，这种偏差的缘由就是现代生活的“理性化”，就是更多依赖于“目的合理性算计”的现代生活的盲目。在这样一个盲目的现代社会中，能够矫正这样一种盲目性的，就是我们的价值信仰，以及我们为这种价值信仰而进行的斗争。

韦伯知道现代国家的如是发展是一种基本事实，他也知道人们因其自身的信仰而对这一现代制度有不同看法。不过他对民主和议会这样的民意代表机制抱着一种保留态度。因为民主和议会能在多大程度上代表民意，其要害在于“代表”的传功功能上。授予“支配—服从”关系“合法性”的“相信”，其主体作为行动中的个人，其效力就已经大打折扣，不断衰减了。现在通过选举来让别人来“代表”行动者来授予政治决策以“相信”，其效力的衰减显然只能比前者更为加剧。所以在政治实践问题上，韦伯立场是一种比较保守的精英政治观，而不是如其信念体系中所坚持的那样一种民主政治观。这里自然还有一个断裂。韦伯是一个自由主义者，他尊重近代文明所不断附加给个体人的尊严与权利。但是他是一个现实的自由主义者。他知道政治运行如彼，我们的信念理想只能在这样一种政治制度框架下来完成。因此，我们的信念只能够受限于这样的一种框架，只能通过适应可备取的制度手段，被有限地兑现。

在这个意义上，一个持多元主义和自由主义立场的韦伯，其现实的政治立场，就如他在跟鲁登道夫将军对话中表述的那样：“在民主制度中，人们会选择他们相信的领袖。然后被选出来的人说：‘现在闭上你们的嘴，一切听我指挥，人民

和政党都不准自由地干预领袖的事。’”“后来人民就坐下来看热闹，如果领袖犯了错误——就把他送到绞刑架上去。”^①也就是说，韦伯更多的持有一种精英主义的宪政民主的立场，多元主义的个人直接参与民主决策，在韦伯看来，绝对不是现实的成熟选择。

尽管如此，在信念层面上，韦伯对于科层制与现代生活理性化仍然抱有一种深深的忧虑。这种忧虑被韦伯自己总结为：1. 在社会秩序化和制度化成为定式的现代，“怎样才有可能……去拯救……个人自由”？2. 在官僚制渐增的情势之下，如何才能将“这个阶层处于有效的控制之下”？以及3. “最重要的议题，……即什么东西是官僚制本身所没法成就的？……领导性的精神：一方面是企业家，另一方面是政治家，他们毕竟是与官僚不同的人。”^②

昂特将上述考虑到的问题称作“韦伯问题”。^③就是说，现代国家已经发展出了这样一种治理模式，这也是现代政治生活理性化的一部分。但是科层制与人与社会的自由发展是相悖的。韦伯担心大学生一毕业就成为了科层制度的奴隶，将一生寄托在再上一个层级，再加一点薪水的问题上，这一点在任何一个现代治理模式下的国家都已经成为了一种现实。其本身对于社会的危害已经引起了我们的思考。现代社会已经认识到，这个问题关联于社会机制的引导。整个社会的制度安排，到底是诱人沿着科层层级上爬，还是脱离科层制，去进入到更为广阔的自由创新领域，说到底是一个制度设计者的政治价值的选择与决断问题。因而也是一个考验政治家的政治决断与政治品德的问题。

理性化将人们所生活的世界变成了一个“铁笼”。这样的悖谬当然不仅仅体现在科层制上。事实上，当韦伯在《新教伦理与资本主义》精神中提出这个概念时，其作为理论上的“理想型”“目的合理性行为”，在历史的实际发展中已经转变成为了现代资本主义的显明特征。由于人们越来越多地放弃四种行动类型中的其它三种类型即“价值合理性行为、情感行为与传统行为”，冰冷的利害算计就逐步取代了具有各种价值诉求和规范要求的其它三种行为。这里需要特别说明的就是，与“目的合理性行为”不同，其他三种类型

的行为要么已经将价值与评价内化为主观信念，要么是依照一定的价值评价标准来进行合理化考量的。而“目的合理性行为”则剥去了一切价值诉求与规范信念，变成只相信依据个人的利害目标进行的算计活动。这种活动，由于其纯粹的算计特性，因而也就具有了更强的效率性、可计算性与可预计性。但是也同时变得更加单薄、冰冷与同质化。

价值合理性行为、情感行为与传统行为，由于其本身是价值关联的和价值蕴涵的，因而具有很强的非理性特征，以及丰富性与不确定性。正是这种非理性、丰富性与不确定性，使得蕴涵了这些行为的一种或数种，或结合了这些行为的不同种类组合的行为，使得他们所参与其中的不同文化组织形态具有了很强的多样发展的可能性。韦伯的一大发明，就是在理论上设定可预测的“目的合理性行为”为“理想型”，通过将其放入不同的历史类型的考察，不断倒逼出使得一种文化何以选择这样的组织模式，而另外一种文化何以选择另外一种组织模式的关键变量来。而以现代资本主义为代表的现实的历史发展，则是以“目的合理性行为”，试图吞噬一切非目的合理性行为。这样，在韦伯的理论用心和现实的实际发展中间，就又出现了一个断裂。韦伯的理论逼显了不同文化发展模式的丰富要素，这在其关于世界宗教的不同类型的考察中就可以看出。但是韦伯同时也发现，现代世界的发展有一种“去魅化”的特征。这一发现同样是在他考察了世界不同类型的宗教的发展过程中得出的。但是这一发现是一个历史考察的发现，不是是其社会科学方法论的理论推导。世界“去魅化”的动力，仍然是在四型行为模式的“目的合理性行为”的日渐显明化。这一过程本来是在西方的新教伦理模式与现代资本主义的结合过程中偶然绽放的，但是自其发动以后，却有了日趋世界化的蔓延趋势。

不过，需要特别说明的，在韦伯的理论构想

① [德] 玛丽安妮·韦伯：《马克思·韦伯传》，阎克文等译，南京：江苏人民出版社，2002年，第748页。

② 转引自弗里茨·林格：《韦伯学术思想评传》，马乐乐译，北京：北京大学出版社，2011年，第82页。

③ Andreas Anter, *Max Weber's Theory of Modern State*, Keith Tribe tr., Palgrave Macmillan, 2014, pp. 170-173.

中，他并不认为这个趋势是不可阻挡的。因为，在韦伯的理论中，“理性”与“非理性”是一种相对化的形态。官僚制本身是一种理性化。但是当它主宰了人们的一切选择时，人们就在这样一个理性化的制度框架下迷失，恢复了一种非理性的行为模式。同样，在韦伯那里，魅力型的合法性，就很难说它一定会，或者是必然要被现代法理型的合法性所取代。“世事如棋局局新”，无论是理论构想，还是现实的历史发展，都无法阻挡人们在目的合理性、价值合理性、情感型与传统型的四种行为模式中间摇摆。从社会角度看，“目的合理性行为”几近是一个趋势。而从个人行为的角度看，四种合理性行为只有依据环境而略有取舍，或略有轻重的问题，但是并没有理由说人们会彻底以某种单一的行为模式去行动。从韦伯理论的核心来说，他敏感的是“偏差”因素，也就是同中之异。因此，从逻辑推理上来说，即便是社会群体在某个时刻的行动类型都高度一致了，只要稍后时刻的某些个人或某些人群的行为模式发生了偏差，社会就会重新出现一种特殊化发展的可能。所以，韦伯根本不相信，在一个高度合理化的时代，魅力型领导会因为这样一个时代特征而彻底消亡。相反，韦伯的信念反而是，只要时机合适，就不排除魅力型合法性再次发挥作用。

这样看来，韦伯站在一种个人主义与理性主义的立场不假，但是他关注的是一种脱离个人主义的制度变化与脱离理性主义的非理性因素，关心这些因素对于塑造社会文化、宗教、社会经济组织、法律制度和政治制度的作用。毫无疑问，他也同时关心个人与理性在这样一个过程中的作用。只不过，他把个人与理性设定为“理想型”常态，而将与之对照的价值、规范、信仰、信念以及情感、传统等看作是“偏差”。但在考察人类社会的行为时，偏差为重，常态并不稳固。因

为，一个“理想型”的常态从来都没有在现实中出现过，而任何一个加入了“偏差”因素的文化状态都有可能被作为“这一个个体”而被写入历史。因而我们看到了族长制、看到了君主制、看到了现代总统制与议会制。但是却看不到一个彻底理性化的统治模型存在。

韦伯的四种行动类型说，在与其社会科学的一般主张结合之后，为我们呈现了韦伯的特殊政治哲学主张。韦伯不相信必然性，只相信历史的“机会”，也就是具有特殊性的可能性。韦伯事实上也不相信人们会压倒性地偏向其中某一种行动类型。而这种不相信，也使得他的政治社会学考察的合作型的制度取向，变成了一个考察人类政治生活的“理想型”。“理想型”成为了一个模本，一个开端。有了理想型的参照，我们得以回味我们生活于其中的政治何以如此，塑造其如此的特殊要素是什么。当然也同样得以回味它何以就不是那样，这样一种特殊性对于我们生活于其中的人是一种幸运还是一种不幸。

因为，在韦伯看来，价值问题，终归是一个个人选择的问题。世界何以如此，那都根源于我们最初的社会合作意向。社会后来变得不再符合我们的愿望了，这是一个无奈的事实。但是社会没有一个定数，没有一个无可更改的规律。社会可能变成什么样，这是由我们的意向和现有的制度限定互动来决定的。所以韦伯的现实政治态度又是积极的与活跃的。我们今天的制度，是我们之前之人的互动的结果。而我们的明天，起码有一半取决于我们的态度。当然，另外一半，那得取决于我们对于现实约束的认识。而我们的态度要想在明天兑现，这完全要看我们今天的决定了。

（责任编辑 任 之）

中西哲学身体观之比较及其启示^{*}

江 怡^{**}

【摘要】身体哲学在中西哲学研究中得到越来越多的重视。中国哲学家们对身体问题的研究凸显了中国哲学的特点,把“身体”概念主要理解为“生命”和“活动”,这使得中国哲学具有了某种特殊性。西方哲学家们则把身体概念理解为对象或主体,更体现了西方哲学的思辨和认识论特征。比较中西哲学身体观,我们可以从中看到中西哲学家们对身体概念的不同理解,由此可以更深入地理解中西哲学在思想方式和论述方法上的重要差别。

【关键词】身体;生命;活动;对象;主体;具身性

中图分类号: B2 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2015)06-0079-06

由于当代法国哲学家梅洛-庞蒂的工作,身体问题在当代哲学中成为一个被热烈讨论的话题。虽然对这个问题的关注始于笛卡尔,但在西方哲学传统中,身体问题似乎从来没有被看作一个单独的问题加以讨论,往往是与心灵问题或外部世界的存在问题在一起加以论述的。当代西方心灵哲学的兴起,也使得对身体问题的研究变成了一门显学。虽然心灵哲学家们是根据物理主义的或反物理主义的立场讨论大脑与心灵之间错综复杂的关系,但他们对身体问题(主要是作为身体核心部分的大脑)的关注,并结合当代科学的发展,特别是神经科学和认知科学的发展,使得身体问题成为认知科学哲学中的重要问题。在这个过程中,我们发现,中国哲学家们也开始关注身体问题。但这种关注并不是伴随着西方身体哲学的兴起,而是从中国传统哲学的资源中看到身体问题的重要地位,由此重新认识中国哲学的独特性。

在身体问题日益成为哲学家们的讨论热点之时,我们认为,首先需要弄清楚的是中西哲学中的身体观究竟有哪些特点,对比两种不同的身体观对我们更好地讨论身体问题究竟能够带来什么启发,以及我们从不同的身体观中可以学到什么东西。

一、中国传统哲学中的身体观

据我所知,在国内最早提出身体哲学观念的是张再林教授。他的思想受到美籍华裔学者吴光明的启发,早在20世纪80年代他就提出了“身体哲学”概念,并致力于从中西哲学比较的角度开启了中国哲学研究的新路径。张再林教授在国内大力提倡对身体哲学的研究,并把中国哲学作为一种身体哲学,努力推进对作为身体哲学的中国哲学研究,例如举行了“中国哲学的身体维度”国际研讨会、出版了《身体哲学研究》丛书、发表了《身体哲学与身体符号哲学》的专栏文章等等,在国内外哲学界都有一定的影响。

然而,综观中国传统哲学中的基本概念和范畴,“身体”概念似乎并没有成为其中的重要内容。翻阅张岱年先生的《中国古典哲学概念范畴要论》,可以看到,无论是在自然哲学概念范畴中,还是在人生哲学和知识论的概念范畴中,都没有“身体”这个概念的位置。与此相近的概念则是“本体”、“实体”、“道器”、“形质”、“生命”等等。当然,这些概念并没有涵盖“身体”一词的意义。究其原因,我认为,主要是因为以下几点:

^{*} 该文初稿曾提交2014年11月在西安交通大学召开的中华外国哲学史学会和中国现代外国哲学学会年会,会后作者对初稿作了较大修订和补充。作者感谢与会学者对初稿提出的意见和建议。

^{**} 作者简介:江怡,四川宜宾人,教育部长江学者特聘教授,(北京100875)北京师范大学哲学学院教授。

第一,“身体”一词原本就是一个组合词,并非一个单称词,它是由“身”和“体”构成的,而“身”和“体”在中国传统哲学中却意指不同的内容。“身”既可以指身体,也可以指行为,而“体”则有不同的意义,例如张载在《正蒙》中就提到了三种含义:本性、形体和事物的部分或方面。^①如若以第一种含义解释,“身体”一词的确有“以身为体”之意,即所谓“感者性之神,性者感之体”,这里的“感之体”是指感应作用的根据。因此,古代哲学家们更关心的是“体”的概念,而不是“身”的概念。这与我们现在使用的“身体”概念显然有着不同的含义。虽然“身体”一词是一个偏正关系,但其含义更倚重于“身”本身,而不是倚重于“体”,“身体”一词不过是把“身”作为“体”加以理解罢了。

第二,根据历史记载,古代人并不是没有用过“身体”概念,但却主要是在“体魄”的意义上使用的。例如,《管子·任法》:“利身体,便形躯,养寿命,垂拱而天下治。”《墨子·公孟》:“有游於子墨子之门者,身体强良,思虑徇通。”韩愈《重云李观疾赠之》诗:“饮食为减少,身体岂宁康?”这些都表明,“身体”概念在中国古代人心中主要是指“体魄”、“强身”之意,而非“以身为体”之意。所以,古代哲学家并没有把“身体”一词作为哲学概念使用,更没有从哲学的意义上讨论过“身体”概念。虽然我们今天可以从现代哲学的角度提出中国身体哲学的观念,但必须注意的是,这个观念只是我们对传统哲学的解释,而不是中国传统思想中固有的观念。

第三,中国人更多把“身”理解为“身体力行”,用格物致知的观点解释“身体”概念。如《韩非子·外储说左上》:“墨子者,显学也,其身体则可,其言多而不辩,何也?”王守仁《传习录》卷中:“若自己不能身体实践,而徒入耳出口,呶呶度日,是以身谤也。”由此可见,在古代哲学家看来,“身体”与经验、知识的获得有密切关系。所以,他们没有专门讨论“身体”,而是讨论“体用”、讨论“格物致知”。这也表明,虽然古代哲学家也偶有使用“身体”一词,但更多是从实践的意义上讨论的体用关

系。这与我们今天使用的身体概念在意义上大相径庭。

由于中国古代哲学家中对“身体”一词的使用主要还是在“身”的意义上,而对“体”字的理解则更多具有本体论的或形而上学的意义,因此,我们就来考察一下儒家经典《论语》和道家经典《老子》中对“身”一词的用法,由此表明,“身”字的用法如何不同于“体”字的用法。

根据统计,《论语》中出现“身”一词有17处,各处有不同的解读。大致看来,可以归纳为以下四种:

(一) 作“行为”、“活动”解。

曾子曰:“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?”(1.4)此处的“吾身”显然是作“行动”解,表示每天要以三个问题反省自己的行动,是否诚实待人,是否相信朋友,是否温习所授。子夏曰:“贤贤易色;事父母,能竭其力;事君,能致其身;与朋友交,言而有信。虽曰未学,吾必谓之学矣。”(1.7)这里的“能致其身”,是指以身献君,无论这里的君是国君还是长者,也就是竭力为君。把“身”解读为“行动”或“活动”,正符合中国古人对行动的说明。

(二) 作“身体”解。

君子不以绀緌饰,红紫不以为褻服;当暑,袗絺綌,必表而出之。缁衣羔裘,素衣麕裘,黄衣狐裘。褻裘长,短右袂。必有寝衣,长一身有半。狐貉之厚以居。去丧,无所不佩。非帷裳,必杀之。羔裘玄冠不以吊。吉月,必朝服而朝。(10.6)子曰:“志士仁人,无求生以害仁,有杀身以成仁。”(15.9)这里的“身”字固然是指身体,却非哲学上的“身体”概念,亦非历史上的“正身”之意,而是一般生物学意义上的身体。因此,这里的“身”无法作为对中国传统哲学的说明。

(三) 做“操守”、“自我”解。

子曰:“我未见好仁者,恶不仁者。好仁者,无以尚之;恶不仁者,其为仁矣,不使不仁者加

^① 张岱年:《中国古典哲学概念范畴要论》,北京:中国社会科学出版社,1989年,第66页。

乎其身。有能一日用其力於仁矣乎？我未见力不足者。盖有之矣，我未之见也。”（4.6）樊迟从游於舞雩之下。曰：“敢问崇德、修慝、辨惑？”子曰：“善哉问！先事後得，非崇德与？攻其恶，无攻人之恶，非修慝与？一朝之忿，忘其身以及其亲，非惑与？”（12.21）子曰：“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从。”（13.6）子曰：“苟正其身矣，於从政乎何有？不能正其身，如正人何？”（13.13）佛肸召，子欲往。子路曰：“昔者由也闻诸夫子曰：‘亲於其身为不善者，君子不入也’。佛肸以中牟畔，子之往也，如之何？”子曰：“然，有是言也。不曰‘坚’乎？磨而不磷；不曰‘白’乎？涅而不缁。吾岂匏瓜也哉？焉能系而不食！”（17.7）子路曰：“不士无义。长幼之节，不可废也；君臣之义，如之何其废之？欲洁其身，而乱大伦。君子之仕也，行其义也。道之不行，已知之矣！”（18.7）逸民：伯夷、叔齐、虞仲、夷逸、朱张、柳下惠、少连。子曰：“不降其志，不辱其身，伯夷、叔齐与？”谓：“柳下惠、少连，降志辱身矣；言中伦，行中虑，其斯而已矣！”谓：“虞仲、夷逸，隐居放言，身中清，废中权。我则异於是，无可无不可。”（18.8）所有这些对“身”的说法，都是在“操行”或“自我”的意义上使用的。其中包含了这样一些信息：第一，“身”一词可以是指个人，由此区别于他者；第二，“身”者可以是指行为方式，由此区别于作为名称的身体；第三，“身”者是指自我，由此区别于大众；第四，“身”一词是指肉身，由此区别于作为“志气”之精神。可见，古人之“身”是如此重要。但这仍然无法作现代的“身体”概念解。

（四）做“终生”、“一生”解

子曰：“衣赀纁袍，与衣狐貉者立，而不耻者，其由也与？‘不忮不求，何用不臧？’”子路终身诵之。子曰：“是道也，何足以臧！”（9.27）子贡问曰：“有一言而可以终身行之者乎？”子曰：“其恕乎！己所不欲，勿施於人。”（15.24）的确，在古文中，“终身”和“终生”可互为替换使用，但一般而言，人们更多地使用“终生”。在现代汉语中，两者有不同的解释。“终身”意味着一辈子，如“终身未娶”，“终身大事”，“终生”意味着结束一生，如“了却终

生”，“终生未尽之事”。尽管如此，“终身”一词在古代文献中并没有哲学上的意味。

从以上的分析中可以看出，中国传统儒家哲学对“身”的解释基本上符合汉语表达式中对这个词的使用意义，这也反映出中国语言对中国文化的塑造作用。然而，同样无疑的是，这些对“身”一词的解释无论如何都无法与当代哲学中的“身体”概念具有相同的含义。这恰好说明，即使中国传统哲学中使用了“身”或“体”等语词，这也无法说明中国传统哲学中有一种对身体的哲学解释。

如果孔子的儒家思想强调的是自我和实践操行的话，那么，以尊崇自然大道为特点的道家思想是否具有更符合我们所理解的身体哲学的解释呢？还是让我们先来看一下道家经典《老子》对“身”一词的使用。

据统计，“身”一词在《老子》中共出现了23次。根据它们出现的句子，这个词的意义大致可以归结为以下四个方面。

（五）作“自我”理解

是以圣人后其身而身先；外其身而身存（7章）。是以君子终日行不离辎重。虽有荣观，燕处超然。奈何万乘之主，而以身轻天下（26章）？修之于身，其德乃真；修之于家，其德乃馥；修之于乡，其德乃长；修之于邦，其德乃丰；修之于天下，其德乃普。故以身观身，以家观家，以乡观乡，以邦观邦，以天下观天下。吾何以知天下然哉？以此（54章）。是以圣人欲上民，必以言下之；欲先民，必以身后之（66章）。这些对“身”一词的用法虽然可以理解为“自我”，但其意义却与《论语》中的自我不同。这里的“身”或“自我”不是作为大众之对立面的自我，而是化身德性的自我，是以圣人为瞻的自我。由此看来，老子的思想中对“身”的解释似乎比孔子的思想更具有圣人之象。

（六）作“地位”理解

功遂身退，天之道也（9章）。这是《论语》中所没有的解释。用“身”来形容地位，这在中国传统文化中的确比比皆是，比如“身价”、“身份”、“身败名裂”、“身微力薄”等等。当然，这种解释更多地是中国文化中对“身”一词的用法，并不具有哲学含义。

（七）作“生命”理解

宠辱若惊，贵大患若身。何谓宠辱若惊？宠为下，得之若惊，失之若惊，是谓宠辱若惊。何谓贵大患若身？吾所以有大患者，为吾有身，及吾无身，吾有何患？故贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下（13章）。名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？甚爱必大费；多藏必厚亡。故知足不辱，知止不殆，可以长久（44章）。这个理解恰好体现了老子思想的真谛，即以民为生，以身为生。把“身”理解为生命，是老子思想的精髓，也是道家思想的最高体现。

（八）作“终身”理解

知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久，没身不殆（16章）。天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子，复守其母，没身不殆。塞其兑，闭其门，终身不勤。开其兑，济其事，终身不救。见小曰明，守柔曰强。用其光，复归其明，无遗身殃；是为袭常。（52章）在这里，更是体现了老子思想的重要方面，即终其一生而尽道，为天道而舍身。这里的“身”既有终身之意，也有求全之意。以辩证的观点看待事物，也就是从小见明，从弱见强，这些都体现了老子终身为道，大小强弱为伍的思想。

如若把现代哲学的身体概念理解为与生命相关，那么，我们可以说，道家经典对“身”的解释比较符合“身体”概念的内涵。然而，如果把身体概念解读为与心灵概念相对立的实体，那么，道家思想的解释也是与现代哲学的理解大相径庭了。

尽管如此，我们发现，在中国传统哲学中，“身体”概念是与“身”这个概念密切相关的，而“身”这个词却往往被理解为“自我”、“活动”、“生命”或“终身”等含义。这样，“身体”概念在今天就有了更为特殊的，而对中国文化来说却是普遍的意义。

之所以说是特殊的，是因为在今天的理解中，“身体”更主要是指作为物质形式的身体，这是与精神或心灵相对立的。特别是在当代西方哲学中，“身体”是与认识活动相关的，无论这种认识是属于经验性的还是推理性的，或是感性的或是逻辑的。但在中国传统哲学中，“身”的

概念则主要是关于“自我”或“活动”、“生命”，这更属于内在心灵的，而不是外在形态的。这样，中国传统哲学中的“身”或“身体”概念就有了与西方身体观念不同的形态。

之所以说普遍，则是因为在中国传统文化中，“身体”始终被看作与自我同义的概念，如“舍身取义”、“身不由己”、“设身处地”、“安身立命”、“奋不顾身”、“明哲保身”等等。“身体”本身也被看作属于自己的，如“身体力行”、“言传身教”、“身先士卒”、“大显身手”等等，或者“身体发肤，受之父母”。这些基本上是中国文化中的普遍观念。

由此可见，中国传统文化中的身体概念更多地具有两种主要含义：其一是作为生之父母的身体，包括自我和生命，在这种意义上生成了终身和一生等含义。但无论是自我还是生命，这些都包含着把身体看作是外在于内心世界的客观之物，是精神和思想的存在之本。其二是作为活动和行动的实践主体，是身体自身的行为，但这样的行为决定了自我的地位和身份，因而也就决定了自我的社会角色。据此，我们可以说，中国传统文化中的身体概念具有自我和社会的双重维度。

二、西方传统哲学中的身体观

我们知道，西方哲学家对“身体”的关注开始于古希腊，但对这个概念的哲学讨论则主要开始于近代笛卡尔。古代哲学对“身体”的用法主要是从“物体”概念出发的，希腊词 soma 和拉丁词 corpus 的意思就是一个人的物质构成物，是与心灵或灵魂相对的身体或肉体。笛卡尔则把身体看作与心灵一起构成人的一部分，但却是一个被动的部分，并且是与心灵直接对立的。现代哲学中的梅洛-庞蒂则把身体理解为一个与世界和他人对话的主体，身心并非是对立的，而是构成了既是物质又是心灵的现实。

应当说，目前我们对身体哲学的兴趣，在很大程度上是受到梅洛-庞蒂思想的影响。因为在笛卡尔那里，身体的作用是被取消的，虽然他也在一定意义上肯定了身体的确定性，但这种确定性却主要来自上帝的自然性。而梅洛-庞蒂则直

接把身体作为我们认知世界的唯一途径。在梅洛-庞蒂看来,由于我们可以获得经验,因此我们就是我们的身体,而且,这是一个自然的主体。而我们对身体的体验往往是与我们对身体的反思背道而驰的,因为反思带来的结果是使得主体与对象的分离,这只能为我们提供关于身体的思想或作为一个观念的身体,但却不是对于身体的活生生的体验或者一个真实的身体。事实上,根据梅洛-庞蒂的观点,身体是以自己的特有方式原发性地激发了我们对世界的图景,而我们的知觉则依赖于我们的身体在这个世界中的位置。在这个知觉过程中,身体并非作为认识的对象,而是作为我们体验的基础和根据。在这里,梅洛-庞蒂提出了“具身的”(embodied)和“道成肉身”(incarnated)的概念,这些构成了当代心灵哲学讨论身心问题的重要资源。

根据杨大春教授的研究,法国哲学家对身体问题的关注是法国现象学哲学的重要方面。他认为,早期胡塞尔现象学中,身体还没有完全摆脱对象的意识,没有摆脱作为对象的地位,但在法国现象学中,身体则被提升为哲学思考的中心,其核心立场被表述为“我就是我的身体”这句口号。“作为后期现代哲学的典型代表,法国现象学家在身体问题上抛弃传统的唯心主义立场,却尚未通向唯物主义姿态:那些代表性的现象学家们为我们提供了一种主张‘心灵的肉身化’和‘身体的灵性化’双重进程的身体观,展示了那种融主客、心身为一体的返魅的身体。”^①

纵观西方哲学史,西方哲学家们对“身体”概念的理解主要包括了以下几个方面的内容:

1. 把“身体”理解为“物体”,从存在的意义上讨论身体作为物体的存在。这特别体现在古代哲学思想中。如亚里士多德就把身体解释为“原始质料”,即使得一切存在得以可能的承载者。虽然可以把这看作是本体论或形而上学上的预设概念,但它却很好地解释了“质料”与“形式”之间的辩证关系。阿奎那则跟随亚里士多德的观点,进一步把“身体”概念解释为“实体性的形式”。

2. 把“身体”理解为“对象”,从认识的意义上讨论身体作为认识对象的地位。这主要表现在近代哲学的讨论中。如笛卡尔的怀疑主义以及

康德的认识论。详情众所周知,这里不再赘述。

3. 把“身体”理解为“主体”,从价值的意义上讨论身体对人的意义。这主要表现在黑格尔的美学思想中。在黑格尔的美学中,“身体”具有特殊的意义,因为身体既是自然的产物,也是精神的产物,它是人类精神活动的载体,因而具有精神属性。身体不仅能够承载精神,而且能够表达精神。

4. 把“身体”理解为“符号”,从现象学的意义上讨论身体的体验性。这主要表现在当代法国哲学中。如梅洛-庞蒂对知觉概念的讨论。这里不再赘述。

三、中西哲学身体观之比较的启示

根据以上论述,我们可以看出,中西哲学家们对“身体”概念的理解存在着明显的不同。中国哲学家们偏重与从“自我”和“行为”方面理解“身体”概念,把身体看作个人的组成部分,尤其强调身体的活动维度。但西方哲学家们则更重视“身体”的存在意义,从“对象”和“主体”方面去理解身体,把身体看作人与世界的交往方式、途径或手段。这个比较的结果似乎符合我们通常对中西哲学之差异的理解,即中国哲学重视内在的自我世界构造,而西方哲学则强调精神的外在形式。

然而,深究一下我们会发现,中国哲学中所谈的身体概念与西方哲学家们所讨论的身体哲学似乎原本就是完全不搭界的事情。虽然他们都使用了“身体”或“身”一词,但他们却是在完全不同的意义上使用这个词的,或者说,他们使用这个词所意味的内容完全风马牛不相及。当我们把中国哲学中的身体概念解读为自我和行动的时候,我们是以一种善良意志用西方的身体概念重新解释中国人的思想,以为身体概念可以被如此解读,由此可以表明自己的思想如何不同于西方。其实,我们在这里不自觉地陷入了一个悖论之中:当我们用西方的身体概念来说明中国人的思想时,我们的目的是要说明中国人的思想传统

^① 张再林等:《身体、两性、家庭及其符号》,西安:西安交通大学出版社,2010年,第260页。

中也存在着如同西方理解的身体观念；然而，我们由此得到的结论却是，中国人的身体概念不同于西方的身体观念。这是一种普遍存在的现象，尤其是在我们用西方概念解释中国思想的时候，甚至于“中国哲学”这个概念本身就是这种悖论的产物。

但在西方哲学中，身体哲学被看作形而上学和认识论研究的重要领域。笛卡尔把身体的存在看作如同精神存在一样的实体性存在，因而，身体才可以与心灵处于相同的本体论层次。而对梅洛-庞蒂来说，身体则是我们每个人存在于世界上的现实根据，也是我们与世界发生交互作用的媒介。无论西方哲学家们如何解释身体在人类认识中的重要意义，他们都试图以一种超然的态度客观对待身体这个看似外在于我们自身的实体，试图把身体与我们的认识活动以及概念性的反思活动区别开来，使得身体成为我们反思和认识的

对象。虽然在现象学传统中，身体并非是一种认识的对象，但当梅洛-庞蒂把身体理解为认识的根据时，他就已经从人类精神活动中分离出了身体，因而才会有具身性的认识活动出现。具身性的含义就在于，把原本属于身体的精神以身体的形式呈现出来。而这样一种具身方式本身就反映出西方哲学家思考身体问题的基本方向。

由此看来，比较中西哲学家们对身体问题的讨论就有了特殊的意义。这种意义不仅在于让我们更加清楚地看到中西哲学家们对身体概念的不同理解，更重要的是在于让我们认识到了，如果继续简单地按照西方哲学的解释模式去理解中国的思想文化，我们必将仍然会落入自我设定的悖论之中。

(责任编辑 任 之)

(上接第54页)

第三，组建工会，保护劳动者利益。劳动者是弱者，必须组织起来，才能有效维护自己的利益。梁启超指出：“先向彼辈切身厉害之事入手，劝其办一两件（如疾病保险之类）。办有成效，彼辈自感觉相扶相助之有实益，感觉有团体的好处，则真正之工会，可以成立。一处成立，他处模仿，次第联合提携，以产出全国总工会，然后将来之劳动阶级得有中枢，而一切运动乃有所凭借也……我辈对今日劳动阶级之态度，当以促成工会为第一义。必有组织完善之工会，然后可以言作战，而战之胜败，则视工会力量之强弱为断。”^① 梁启超这里所说的“战”，是斗争、抗争，而不是动刀动枪的暴力行为。我们在前面已经说过，梁启超的社会主义是和平的，而不是暴力的。

上述三点，综合起来，就是八个字：兼顾劳资、协调劳资。如太偏于劳方，资方的利益得不到保障，那对幼稚的中国产业发展极为不利。面对强大、凶猛的外资，只有充分扶持、保护中资才是明智的。但是，如太偏于资方，劳方的利益得不到保障，那会形成极端的的不平等，最终对资方也不利，对社会整体也不利。劳资双方确有利

益冲突的一面，但也有利益协同的一面。如夸大前一面而发动劳资战争，梁启超是反对的。发挥、扩大后一面则可以达到双赢的局面。梁启超的总态度“则务取劳资协调主义，使两阶级之距离不主太甚”^② 是合情合理的、现实的、有利于各方和社会整体的。

梁启超的温和的、适合国情的、兼顾劳资的社会主义在很长一段时期内都遭到了激进者的批评。但是，中华人民共和国建设社会主义之成功经验和曲折教训，可以让我们对梁启超在世纪之初提出的社会主义看法有新的体会。回顾并重新评价梁启超的社会主义观，可以让我们得益良多。当然，历史与现实毕竟有太大的不同，我们也不能对梁启超的社会主义观采取教条主义的态度，全盘照搬于现实。

(责任编辑 欣 彦)

① 李华兴，吴嘉勋编：《梁启超选集》，上海：上海人民出版社，1984年，第729页。

② 李华兴，吴嘉勋编：《梁启超选集》，上海：上海人民出版社，1984年，第756页。

作为政治秩序原理的正义与仁义： 亚里士多德与孟子之间的一种互诂^{*}

陈治国^{**}

【摘要】“正义”和“仁义”在亚里士多德和孟子那里分别构成了优秀政治社会秩序的基本原理，同时也被看作政治共同体成员所应培养的与他人相关的总体德性或伦理德性整体。这在某种程度上表明，两位哲学家都把城邦政治的首要功能限定于主要促进每一个体伦理德性的实现或发展以及优秀公民人格的培养，因为这更多地涉及一个人类存在者的本性和福祉。不过，在伦理德性的形成路径上，亚里士多德主张要由伦理德性之公民的、政治的向度推进到人性向度、道德向度，孟子则更倾向于一种相反的培养程序。并且，二者虽然都为哲学家或者圣贤在正义城邦或仁义之治发展中的恰当角色提供了两种选项，即政治顾问和伦理教师，但是，真正支撑着这两种角色的深层理由并不完全一致。

【关键词】正义；仁义；政治向度；道德向度；哲学家

中图分类号：B82-9 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2015）06-0085-08

作为孔子儒学核心观念与价值坚定而自觉的捍卫者，孟子一方面更明确地提出了“仁政”概念，把“仁”或“仁义”看作优秀国家政治社会秩序的首要原理；另一方面更清晰地奠定了这种“仁政”或仁义之治的人性论基础。对亚里士多德来说，“正义”（dikaiosune）也构成了优秀城邦安排政治社会体系的主要标准。不过，无论“仁政”或仁义之治，还是“正义”概念，在各自所属研究领域都充满了诸多争论：在孟子那里，“仁”与“义”或“仁义”仅仅是特殊德性的名称，还是同时也囊括一切其他伦理德性从而作为总体德性来使用？公共性礼制体系在伦理德性形成或展现中究竟扮演何种角色？一个道德上的好人直接适用于任何政治社会共同体吗？在亚里士多德那里，同样争论不休的是，如果正义是“守法”，正义的人必须在任何时候严格遵守普遍性社会规则吗？“好公民”与“好人”谁更优先并且是否遵循同一评价标准？追求正义的哲学家在“不正义的”城邦中应该如何行动？这些看似来自不同传统的争论性难题对于两位哲学家来说并不是各自所专有的，而是分享性的、可互诂的。

有鉴于此，本文力图在一种互诂视域中，尝

试更加清晰地重构孟子和亚里士多德那里“仁义”与“正义”这两个作为城邦政治秩序原理之概念的重要内涵及其实现路径，同时尽可能澄清相关争论所引发的一些理解上的困境，并通过三个步骤展开：（1）分别剖析“正义”和“仁义”这两个概念的基本内涵及使用方式；（2）着力揭示，作为城邦政治社会秩序原理的正义与仁义也是政治共同体成员个体的伦理德性之总体，但其形成路径并不一致；（3）进而考察哲学家或圣贤在优秀政治社会共同体形成和构建中所被赋予的那种恰当角色。

一、作为城邦政治秩序基本原理的正义与仁义

乍看之下，在《尼各马可伦理学》和《政治学》中，“正义”似乎并没有像在柏拉图《国家篇》中那样成为十分显赫的主题。不过，确定无疑的是，亚里士多德始终把正义理解为保障个体幸福、促进城邦繁荣的两种支柱性力量之一，并且在这个意义上，正义乃是一种优秀城邦政治社会制度的首要德性或第一原理。首先，人的每种实践活动都具有某种目的，这些目的构成一个

^{*} 本文系教育部人文社会科学基金青年项目“亚里士多德友爱哲学的现象学效应”（15YJC720002）、山东大学首批青年学者未来计划（2015WLJH004）的资助成果。

^{**} 作者简介：陈治国，河南灵宝人，（济南 250199）山东大学哲学与社会发展学院暨中国诠释学研究中心副教授。

等级序列，其中因其自身之故被欲求而其他所有目的都指向它的那种最高目的被称作“最高善”^①（NE，1094a19-21）。其次，关于这种最高善即“幸福”（eudaimonia）的知识之研究属于政治学的主要任务，并且这种探究“像射手有一个可以瞄准的标记那样，让我们更有可能命中目标”（NE，1094a24）。再次，城邦这种最大政治共同体既是人为建构的产物，又是自然的产物，其自然性就在于它的功能专注于真正促进人的自然秉性之实现和完善（Pol，1252b28-30）。^②就此而言，个人所追求的善与城邦所追求的善将是一致的。不过，关注城邦整体之善的政治学高于或包含着关注个体成员之善的伦理学（NE，1094b7-10），并且这种政治学必然涉及不同成员个体之善的恰当关系或者说为善所引导的不同个体行为方式之间的协调。而能够发挥这种协调或规范作用的东西被称作“正义”，它构成了一个优秀城邦所拥有和实行的基本政治社会制度之第一原理（Pol，1253a38-40）。

正义构成了作为最大政治共同体的城邦之基本原理，究竟什么是正义？按照亚里士多德，在所有人类共同体中，譬如主人与奴隶之间、父亲与子女之间，都存在着不同形式的正义。然而，无论何种形式共同体，它们所蕴涵的正义都涉及“他人的善”（NE，1130a4，1130b1），或者说，涉及如何恰当地对待“他人的应得”。在此意义上，同柏拉图一样，亚里士多德的社会正义或政治正义也是一种关系化德性概念。不过，它所涉及的乃是相对自由、平等的诸多分离（separate）公民个体之间的某种恰当关系，并且这种关系可通过两个层面来理解。

狭义层面上，正义乃是“平等”。作为平等的正义，它要求每一个体在荣誉、钱财和安全等这些善的事物上不能贪多，也不能在责任、痛苦等似乎具有负面意义的事物上拒绝自己的份额，从而影响到他人的“应得”（NE，1129b2，1129b7）。这种正义存在三种具体领域的适用情形，即分配、矫正和互惠交换的正义。不过，无论何种具体领域内的正义，所涉及的主要是对“贪多”之欲望的适当控制，而作为城邦共同体成员，任一公民个体在与他人的关系中，还广泛涉及对愉快、恐惧、愤怒等情感的控制和发挥，

后者远不是平等的正义所能涵盖。

按照亚里士多德，由于（伦理）德性乃是恰当地感受愉快、恐惧和愤怒等情感的品质（NE，1106b19-20），每一具体伦理德性都或多或少涉及一种或两种情感领域，而且这些伦理德性既可能在某种情境中是自向性的（self-regarded），也可能在某种其他情境中是他向性的（other-regarded）。例如，一个人克服了恐高症登上高山之巅，对于他自身而言，这就是勇敢行为；如果一个人克服了恐高症登上高山之巅并且摧毁了敌人的碉堡，对于他自身而言，这同样是勇敢行为，与此同时，对于他所隶属于其中的共同体——比如城邦——而言，这也是正义的行为。重要的是，每一具体伦理德性都具有这种双重性，而所有具体伦理德性的他向性方面就被称作广泛意义上的“正义”（NE，1130a3-8）。

进一步，如果说，就其作为一种综合性品质引导着某一公民个体在与其它个体之关系中恰当地行动，广泛意义上正义被规定为“与他人相关的德性之总体”，那么就其形成方式以及与整个城邦的关系而言，它也被规定为“守法”。理由有二。其一，作为“对于他人的善”，正义之德的形成不是完全自然而然的事情，它是首先通过社会性约束的方式而获得的某种品格特征，因为，“对他人的行为有德性是很难的”（NE，1130a8），它要求大量训练和道德教育（NE，1103a31-b2）。其二，法律不仅能够提供用来培养和促进正义之德的社会性约束，而且这种约束乃是政治共同体所有成员彼此负有责任的、可共享的和稳定的义务标准。^③

① 本文所引亚里士多德文献主要依据英译本：Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*. Revised Oxford Translation, ed. Jonathan Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1991. 其中，部分引文参照、对勘中译本的《尼各马可伦理学》（廖申白译注，北京：商务印书馆，2003年）和《政治学》（颜一、秦典华译，北京：中国人民大学出版社，2003年）。简便起见，仅以“文中注”形式标注引文所属文献名称（*Nicomachean Ethics* 缩写作 NE，*Politics* 缩写作 Pol，*Eudemian Ethics* 缩写作 EE）及其页码标准码。

② 参见陈治国：《城邦、人与正义：亚里士多德与荀子之间的对话》，《周易研究》2014年第5期，第84—95页。

③ Bernard Yack, *The Problems of a Political Animal: Community, Justice, and the Conflict in Aristotelian Political Thought*, Berkeley: University of California Press, 1993, pp. 40-41.

虽然广泛意义上正义也被称作“守法”，但必须进一步澄清容易引起争论的三个问题。第一，守法的正义并不与作为平等的正义相对立。相反，前者包含着后者，没有一种所谓平等而又违法的正义行为。第二，“守法”之“法”（*nomos*），不仅包含立法机构所颁布的法律，而且包含一个城邦共同体的习惯、规范和未成文法。并且，作为名词的 *nomos* 与动词 *nemein* 具有同源关系，后者一个含义就是“相信”。所以，城邦共同体普遍相信是适合的东西就构成了对所有成员具有效力的 *nomoi*。^① 第三，现实诸种城邦中可能存在某些“不正义的”法律，不过，由于法律一般旨于惩恶扬善，促进公民德性的增长和福祉的实现，并且法律也有改进必要和可能，所以，“所有的合法行为就在某种意义上是正义的”（*NE*, 1129b13）。

孟子那里的“仁义”又具有什么地位和内涵？首先，同亚里士多德的“正义”概念一样，“仁义”既被理解为一种优秀政治统治模式的主要标准，也被看作城邦政治共同体成员所必须具有或发展的伦理德性。在孟子那里，前者是用“仁政”这一观念来表达的。按照他的观点，一种优秀社会政治秩序主要是由国君或君王决定的。作为重大社会政治事务的决策者，称职的君王不仅要为民众提供能够保障安全、促进生产生活的积极条件，而且必须关注和培育其伦理德性。后者通过两种方式展开，一方面，君王本身必须具有完满的仁义之德，能够为民众提供有效的范例和鼓舞，所谓“君正莫不正，一正君而国定矣”（《离娄上》，第20节）^②。另一方面，他还必须建立一个教育和规训系统，即通过一种礼制体系来教化和约束民众的伦理行为与品质（《滕文公上》，第4节）。这种礼制体系同时具有两个重要向度，不仅包含惩戒性措施，而且更看重鼓励性的、引导性的规范与教导（《滕文公上》，第3节）。

不仅如此，孟子的“仁”或“仁义”概念还指示着政治共同体成员所应培养的伦理品质，并且具有两种不同的使用方式。在狭窄意义上，“仁”与“义”分别构成孟子所特别强调的四种核心伦理德性——仁、义、礼、智——之一种。按照孟子，作为人之本性的原始构成，“四端”，

即恻隐之心、羞恶之心、恭敬之心、是非之心，如果遵循正确轨道，将会扩展为四种核心伦理德性。其中，“仁”主要是对他人关系上的一种仁慈或仁爱之伦理品质，“义”则体现为特定语境下对正确行为方式的判断或选择以及相应的积极情感状态。

当然，对这种“义”的解释并非没有争论。从文本来看，孟子比孔子更明确地将“义”看作伦理主体的核心德性之一，可他也没有比后者更清楚地阐明这一概念，并且这一概念经常还与“智”、“礼”、“权”、“心”等重要术语纠缠在一起。按照孟旦的解释，“义”与“智”的区分主要在于规模上的差异：义德所指向的评价对象也是主体自身参与其中的活动，而智德所指向的活动或事件的范围更宽广，包括那些评价主体并不参与其中的事物，例如其他国家的事件、统治之术等。^③ 与此类似，信广来认为，“义”主要“强调的是严格承诺的恰当行为，‘智’的概念着重于说出什么是适当的能力”^④。这些说法有一定道理，不过，还要特别指出，（1）相比于“义”，“智”或“知”更具有一种技艺性理智状态的含义，后者本身可能不属于伦理判断的范围，但在一个具有智德品格的伦理主体那里它必然服从、服务于伦理上的一般善之目标（《滕文公上》，第4节）。（2）作为特殊的核心德性之一，“义”的范围虽然相对于“智”更加具体，然而，“智”与“义”都涉及对某种恰当行为的考虑、判断与选择（《离娄上》，第27节）。（3）二者都关乎对“礼”的认知和运用，不过，“智”更强调对“礼”本身及其一般基础的认知和理解，“义”更多凸显了对“礼”的某种调整性运用乃至突破。当孟子提出一个义者应毫不犹豫援之以手帮助落入水中的嫂子，以及声称“大

① Richard Kraut, *Aristotle: Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 105; Martin Ostwald, *Nomos and the Beginnings of Athenian Democracy*, Oxford: Clarendon, 1969, p. 54.

② 本文所依据的《孟子》版本主要包括：《孟子注疏》，《十三经》注疏委员会整理，北京：北京大学出版社，1999年；杨伯峻译注：《孟子译注》，北京：中华书局，2008年。

③ [美] 孟旦：《早期中国“人”的观念》，丁栋等译，北京：北京大学出版社，2009年，第86页。

④ Kwong-Loi Shun, *Mencius and Early Chinese Thought*, Stanford: Stanford University Press, 1997, p. 71.

人者，言不必信，行不必果，惟义所在”（《离娄下》，第11节），尤其可以清楚地看到后一点。

“仁”或“仁义”不仅指示着一个伦理修养趋于完备的行动主体所应具备的特殊德性，同时也是所有伦理德性之总体的名称。正如在其他地方已经表明的那样，《论语》中的“仁”就已经同时在两种意义上来使用：一者是作为特殊德性的仁爱、仁慈，一者是作为总体德性的普遍之仁。^①在《孟子》这里，也出现了同样情形。譬如，“仁也者，人也”（《尽心下》，第16节），在这里，“仁”显然是促使一个人成其为人的那种整体性品质，而不仅仅是“恻隐之心”发展而来的特殊德性之“仁”。不过，由于孟子更加明确引入“义”之探究，并且常常将“仁”、“义”并用或合用，我们更频繁地看到，“仁义”作为一个伦理个体所修德性之总体的那种一贯用法：“王何必曰利，亦有仁义而已矣”（《梁惠王上》，第1节），等等。

二、正义之德与仁义之德的两种养成路径

如上所述，对亚里士多德而言，正义既是一种城邦政治的基本原理，又是个体幸福的重要构成部分——一切伦理德性本身就是幸福的必需成分；对孟子而言，一种理想人格的实现标准被描述为具有仁义之德的“君子”，同时仁义之治或“仁政”也被称作最优秀的政治统治模式。因此，无论“正义”概念，还是“仁义”观念，对于任一个体而言，既具有道德的、人性的向度，就其是为了个体和他人自身而言，也具有政治的、公民的向度，就其涉及一种政治社会制度的安排以及个体在此制度体系中的给定身份或角色而言。与此同时，这两种向度也是密切结合、互相渗透的。不过，进一步考察将会发现，如果专注于正义之德与仁义之德的主要形成路径，在亚里士多德那里，作为与他人相关的德性之总体的正义之德，基本上是由政治的、公民的向度转入道德的、人性的向度，而在孟子那里，作为总体德性的仁义基本是由道德的、人性的向度延展到政治的、公民的向度。^②

按照亚里士多德，我们作为某一政治社会共同体成员正义地行动之品质，仅仅在反复地实施

正义行动之后才能涌现出来。亦即，它要求大量的伦理训练和教育。当然，这种训练和教育并非没有天然基础或者甚至与我们作为人类存在者的自然本性相对抗。在他看来，尽管在我们的自然能力中并不现实地包含正义地行动这种成分，但具有两种真正重要的东西：寻求建立正义之标准的那种意愿或感觉以及谈论如何正义行动的那种能力，即推理和言谈（logos）的能力（*Pol*，1253a10-19）。换言之，正义地行动对于人类来说可能不是自然的，但谈论如何正义地行动看起来是自然的；这种谈论和交流“涉及到那种交互性的和分享性的某一特定行为过程的利或弊”，并最终“引向对相互义务之标准的确定”^③。更重要的是，对既定政治共同体而言，正义行为的实行尤其是正义品质的养成，必须依赖于某种外部性约束和训练，使其“习惯化”^④。促进习惯化的方式主要有两种：家庭和城邦（*NE*，1142a9）。

首先，就家庭而言，它构成了伦理教育非常重要的一个环节。（1）家庭作为城邦共同体一个构成部分以及前期形式，其目的类似于城邦，都在于促进人的社会本性的发展。（2）由于家庭内部存在亲缘关系，儿童或子女在欲望和情感上愿意“听从”父亲教导。即父亲代表儿童早期抚育中不可或缺之理性的角色，引导和规范着后者的欲望和情感（*NE*，1180b3-6）。^⑤（3）一般来说，伦理观念的灌输与渗透在人格的早期阶段更加有效，而家庭不仅拥有这样一种机会，并且原则上可提供“因材施教”的伦理教育和人格培养

① 陈治国：《好好地活与活得好：孔子和柏拉图哲学中正义的层级问题及其根本动力》，载洪汉鼎、傅永军主编：《中国诠释学》第11辑，济南：山东人民出版社，2014年，第17-37页。

② Galston曾区分人性的德性（human virtue）和公民的德性（civic virtue）。前者因其自身之故和因所有个体之故而被欲求，后者是在制度上被定位的，并维持和鼓舞着社会政治关系与联结性组织。参见William A. Galston, “Pluralism and Civic Virtue”, in *Social Theory and Practice*, Vol. 33, No. (4), 2007, p. 625.

③ Bernard Yack, *The Problems of a Political Animal*, p. 40.

④ Bernard Yack, *The Problems of a Political Animal*, p. 41.

⑤ 参见[美]余纪元：《德性之镜：孔子与亚里士多德的伦理学》，林航译，北京：中国人民大学出版社，2009年，第195页。

(NE, 1180b7-12)。所以,“正是在家庭中,最先有了友爱、政治组织和正义的起始与源泉”(EE, 1242a40-b1)。

其次,家庭教育对于优秀伦理人格以及正义之德的形成固然重要,但城邦具有更为突出的决定性作用。(1)城邦有着家庭教育比较缺乏的强制力。情感虽然有可能听从理性的教导,“一般地说,情感似乎是不听从论证的”(NE, 1179b29),并且在家庭中父母教导的执行力度往往还会受到个人情感的消极影响,而城邦可通过法律进行更具强制性的约束和指导(NE, 1180a17-24)。(2)城邦法律包含着关于人类之善的普遍性知识,更加完整而统一。尽管家庭教育的个体化优势可能更为明显,然而,“不是每个人都能把所有的——或所接触到的——人的品性变好,如果有人做到这一点,那正是懂得立法事务的人”(NE, 1180b24-27)。(3)城邦比家庭更能促进人类存在者作为政治动物的社会本性之实现。这不仅是由于家庭不过是城邦产生过程中的阶段性环节,而且由于城邦作为最大共同体包含了一切其他人类共同体及其根本目的。在此意义上,家庭教育应该与城邦教育相一致,儿童或青少年应该按照城邦法律标准被抚养为优秀公民(Pol, 1260b11-19)。

现在看看孟子仁义“君子”的形成方式及其形态。孟子自觉而坚定地要求为孔子所倡导的儒家德性提供一种明确的人性论基础,而他对人性的——使得人成其为人的真正自然本性——的阐述是通过“人心”及其“四端”的刻画来完成的:“心”是人类有机体组织中最为优秀而独特的部分,使得我们从根本上与其他动物区分开来,即“人之所以异于禽兽者几希,庶民去之,君子存之”(《离娄下》,第19节)。对此,要注意以下几点。

(1)人类与非人类动物在自然构成上存在着本质性区分,区分的要素在于“人心”,可“人心”珍贵而又极其微弱。(2)对每一人类存在者而言,“人心”不仅具有“向善”能力,而且它本身就是“善”,一切善美品格与行为都必然出自于这种“基础之善”。(3)每一人类个体在其天然禀赋上就存在着根本不同于动物的善之“心灵”(heart-mind),但是只有当这种“始端

之心”获得持续、一贯的展现或扩充,他才能真正获得人的身份与特征。因为,原朴之人的“心灵”是以四种“始端”的形式存在的,只要它被隐藏或阻碍,人就必然就停留或沉落在动物层次上(《公孙丑上》,第6节)。(4)以始端性方式出现并对人类个体的存在与发展具有独特意义的“心灵”,既是情感性的,也是认知性的。一方面,作为“心灵”的各种组成部分,“四心”虽然后来会各自发展为仁、义、礼、智四种主要伦理德性,可明显不同程度具有情感内涵,是对不同事物或对象的情感感受方式。另一方面,作为“四端”之整体的名称,“人心”或“心灵”也被认为具有思虑、计划和指导功能(《离娄上》,第1节)。

构成君子伦理品格的基础,即“四端之心”,既是情感性又是认知性的。不过,君子的前身,即原朴之人,要发展出优秀品格并能在一一切场合举止得当,仅仅依赖这些天赋之“四端之心”是不够的。“人之有道也,饱食,暖衣,逸居而无教,则近于禽兽。圣人有忧之,使契为司徒,教以人伦:父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信”(《滕文公上》,第4节)。孟子明白无疑地将出自于圣贤的良善社会风俗习惯与规范所构成的社会政治性礼制体系置于一个至关重要的地位。这是否意味着,以儒家社会观念与风俗为主要内容的礼制体系构成任一个体优秀伦理品格不可或缺的因素?

对于外在礼制体系——它们出自于圣贤所作——看似极端重要的地位界定,必须予以进一步分析。第一,从来源上看,礼制虽然来自圣贤,但就实质内容而言,一切礼仪习俗都只不过出于自然个体内在要求,是与个体那里作为天然情感与理性的“四端之心”相一致的。^①

第二,由礼、乐、刑、政等构成的礼制体系或者说作为仁义之德的总体德性要求,虽然在某种程度上,也像亚里士多德的“正义/法”或荀子那里的“礼义”一样,对于一般民众发挥着积极的教化、指导和约束之功能,但看起来更多是以促进觉醒或惊醒、防范错误的方式承担这些功

^① 关于这一点,参见《滕文公上》第5节中孟子对葬礼的辩护。

能。“心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者。先立乎其大者，则小者不能夺也。此为大人而已矣。”（《告子上》，第15节）在这里，尽管不能说孟子丝毫没有意识到伦理修养之路的艰难性和复杂性，不过，如果自然个体能够自觉意识到“四端之心”，或者永不放弃与其保持接触，修己成德似乎就不是特别困难的事情。而符号性礼制体系在此似乎就主要限于促进伦理主体保持自觉或自省之状态，或者防范不良环境与条件阻碍伦理主体展现自身四端之心——它本身就内含着始端德性（《离娄上》，第19节）。^①

第三，无论相对于儒家内部的孔子、荀子，还是相对于亚里士多德，孟子都十分明显地大大提升了伦理主体在突破礼制体系方面的自主能力和空间，使得德性培养看起来更加个人化，但又将其效力更加普遍化。就前者而言，他多次讲道，“不孝有三，无后为大。舜不告而娶，为无后也，君子以为尤告也”（《离娄上》，第18节）。同时，他又认为，根据更具个人化方式修炼而成的伦理德性具有高度普适性价值，适合于任何形式的政治社会共同体，或者说，这些体现了伦理主体道德潜能的伦理德性直接构成任一政治社会共同体所必需的公民德性、政治德性（《滕文公上》，第4节）。这种直接等同或转化，正如评论家们指出的那样，一个关键因素在于，孟子很大程度上模糊了人类自然状态与社会状态之间界限，对于自然状态的设想过于乐观而简单。亦即，自然状态中的人既不是非理性的，也不是自利的，似乎并不存在某种人类之间的内部冲突和混乱，而主要是缺乏培养德性的自我意识，所以自然状态向政治社会状态的过渡，其意义并不在于将某种稳定、合理的社会秩序引入自然状态，而是促进人类德性的培养，并且具有德性的人将顺畅无碍地就是一位优秀的政治共同体成员。^②

第四，孟子固然也重视伦理德性的教育和训练，但相对于城邦教育，更加注重家庭教育。（1）家庭教育构成了伦理教育的起始。所谓“且天之生物也，使之一本……则孝子仁人之掩其亲，亦必有道矣”（《滕文公上》，第5节）。（2）家庭教育主要内容是家庭或家族范围内的伦

理德性（《离娄上》，第27节）。（3）家庭伦理在人类伦理范围内具有最重要地位。“亲亲，仁也，敬长，义也。无他，达之天下也”（《尽心上》，第15节）。在《离娄上》第28节，一个人的家庭伦理修养甚至也被看作其整个伦理水平的最终判准。由此可见，以生物个体天然情感为主要本体基础、以家庭宗族为主要培养主体、以家庭伦理为主要教育内容的伦理培养模式具有压倒一切的优先地位。当然，孟子并不是没有发现这种模式可能存在一些问题，可没有着重转向亚里士多德式城邦教育，而是仍然偏爱于私人性的解决方案。^③

总之，对孟子而言，城邦社会中原朴之人对君子人格的修炼更多是其天然道德能力的一种自觉——相对于自发性或自然性——实现。这种模型比较简洁地假定了人的善之自然本性的普遍性，简化了政治社会活动的复杂性，并且主张道德上的好人必然适合于任何政治体制。而在亚里士多德那里，政治社会共同体条件下伦理德性的培养过程中，以各种社会习俗和法律为主要内容的正义标准具有不可或缺的重要性，并且正是城邦共同体框架中伦理主体所形成的公民德性，为更具自主性、适应性的道德德性之发展提供了坚实基础。此外，如果说“好公民”主要涉及伦理与政治——根据其灵魂理论，这是情感和实践理性的活动领域——的评价，“好人”还涉及理论理性——理性包括理论理性和实践理性——的发挥与评价。

三、哲学家或圣贤在正义城邦或仁政中的角色

作为城邦政治社会秩序首要原理以及个人的总体伦理德性或与他人相关的伦理德性之总体的“仁义”与“正义”，分别在孟子和亚里士多德那里具有极其重要的地位，那么像他们这样的哲

① Sungmoon Kim, “Before and after Ritual: Two Accounts of Li as Virtue in Early Confucianism”, in *Sophia*, Vol. 51, 2012, p. 203.

② Philip J. Ivanhoe, *Confucian Moral Self Cultivation*, 2nd edition, Indianapolis: Hackett, 2000, pp. 15–28.

③ 一个典型例子就是孟子对公孙丑有关为何“君子”拒绝亲自教育自己的子女之问题的解释。

学家或圣贤在现实优秀城邦之具体建构中应该扮演何种角色？具有何种位置？

先看亚里士多德。首先，不同于柏拉图的激进路向，亚里士多德认为，一种富有成效的正义城邦之建构，不仅需要考察和构想最理想的城邦政治形式，而且还应考察其他种类可能的和现实的城邦政治形式。并且，由于守法意义上正义涉及现实城邦已负载的种种规则、习俗和法律条款，“正义之人的典范不是沉思抽象对象的永恒秩序的哲学家，而是精通宪法和法律事务的专家……能够利用专业知识改进普通城邦的普通公民的善”^①。

基于这样一种基本立场，一个哲学家在正义城邦的建构与发展中至少扮演两种基本角色。第一种就是政治顾问或智囊。亚里士多德也曾设想过一种最理想的政体，即优秀的君主政体，在这种政体中，由一个人构成的统治者具有最完善的德性（*Pol*，1289b1 - 2），凭借正义之德统治城邦。但他深知，“最佳政体往往无法实现”（*Pol*，1288b24）。所以，更重要的事情就在于，如何通过理想的和现实的政体形式、城邦政治的目的、人的自然本性、人性的发展和修正方式、城邦社会风俗和规则等专门而系统的探究，为作为统治者的君主或立法机构提出政治和社会改良的建议、方案，从而逐步推进每一公民个体的善之实现。实际上，正如评论家们所指出的，一方面，亚里士多德深信，无论如何糟糕的非理想城邦，遵循法律的权威至少是一个值得推荐的特征，另一方面，具有广泛意上正义的人（守法者）在狭窄意义上也必然是正义的（平等者），并且平等德性是在政治舞台上训练出来的，那些最重要的分配决定和矫正决定往往是在立法活动和法庭中被给出的。^②

哲学家有责任扮演的第二种角色就是伦理教师。如前所述，优秀伦理品格的养成，必然包含情感和欲望的正确发挥、社会风俗习惯的熏陶与教化以及实践理性的成长和介入。不过，这三种因素在伦理品格形成的不同阶段，地位和作用有所不同。如果说自然状态中对正义和非正义事情的道德直觉构成了自然德性（*NE*，1144b3），处于某一政治共同体中的儿童和青少年起初主要通过习惯化来真正塑造其发展中的伦理德性，那

么，具备了完全德性的伦理人格必然是其自主性的实践智慧高度完善的德性状态（*NE*，1145a2）。这并不是说，在那种发展中的伦理德性中，实践理性不起任何作用，而是说它的作用比较有限，还不够成熟。在这个意义上，“从小养成这样的习惯还是那样的习惯决不是小事”（*NE*，1103b24 - 25）。不过，伴随个体生活经验的增长和具体推理能力的发展，实践理性将在伦理德性的形成和应用中越来越具支配性作用：它不仅促使我们更为独立和恰当地辨识、选择和实施实现目标的手段与方式（*NE*，1144b25 - 28），而且有助于清楚地理解处身于其中的伦理境遇以及如此行为方式的理由和意义。^③然而，有理由相信，没有经过系统教育的实践理性的成长与发展有可能是偶然的或不完整的：实践理性的真正德性，即实践智慧，不仅仅限于对手段的考虑和选择，它也涉及人生整体善之目标的确定以及现实生活各种成分的优先顺序和地位轻重的规划（*NE*，1140a25 - 31）；它也不仅仅限于对个体幸福及其德性生活的安排，而且涉及对他人或城邦整体的关注，而所有这些，很难说个体通过自身的生活经验或觉悟可以完全胜任。因此，伦理教育就不可或缺，尤其对于力求获得完善德性或高尚生活的个体来说（*NE*，1095b1 - 12）。

所以，一个关注并追求正义和幸福的哲学家，不仅要在政治层面上积极而适当地为城邦的政治社会安排建言献策，争取具体而微地逐步改善每一个体的正义状态，而且要在伦理层次上，为那些致力于最大限度地提高自己德性和幸福的公民个体提供伦理教育。当然，这种教育不是努力把丝毫不具有伦理德性或伦理德性很差的人变为道德上的好人，而是促进伦理上的有所进取者对伦理、政治事务的理解，促进他们更好地完善自己的灵魂与人生。同时，必须指出，一方面，城邦的自然性决定了其目的在于促进人的自然本性的完善和发展，后者是由满足生理需求的欲

① Richard Kraut, *Aristotle: Political Philosophy*, p. 101.

② Richard Kraut, *Aristotle: Political Philosophy*, p. 113.

③ 关于实践智慧与伦理德性关系的有益讨论，参见 M. F. Burnyeat, “Aristotle on Learning to Be Good”, *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. Amélie Rorty, London: University of California Press, 1980, pp. 69 - 92.

望、天然的道德直觉以及运用语言和实践推理的能力构成的，所以一个正义城邦必然最大限度推动这些自然本性的完善；另一方面，根据功能论证（NE，1097b24 - 1098a20），亚里士多德又将单纯意义上的人性界定为“理性”，后者既包括实践理性，更包括专注于沉思活动的理论理性。到目前为止，我们所讨论的正义问题以及哲学家在正义城邦发展中的角色，全部限制在理论理性活动的范围之外。实际上，哲学家最高幸福必然在于理论理性的优秀活动，即理论智慧，后者高于必须始终紧密结合一起发生作用的实践智慧和伦理德性（NE，1177b20 - 1178a7），然而，就一种真实可过的幸福生活而言，哲学家应该扮演好政治顾问和伦理教师两种角色，而正义城邦也必然有责任为哲学家的理论活动提供空间。

孟子那里哲学家是以“圣贤”身份出现的。那么，像孟子这样的“圣贤”，究竟在仁义之邦的发展中应该扮演何种角色？按照孟子，作为儒家圣贤的典范，尧、舜、禹、稷等早期圣贤不仅是体察天道、发育万物、尽物之性的形而上学理论家，而且也是呼应人性的政治社会礼制体系的创立者和垂范者，甚至还是治愈洪水、发明农艺等技艺领域的超级专家。尽管早远时期的圣贤看起来无所不能，不过，对于孟子这样的后续圣贤来说，他们的角色更加明确而集中。首先，高尚的伦理德性和仁义的治邦之术构成了君主政权的唯一合法性条件，在这个意义上，孟子毫不忌讳地赞成通过政治革命推进仁义之治的实现（《梁惠王下》，第8节）。不过，孟子虽然也自认为是那个时代当仁不让的“圣贤”之人，并且各诸侯国皆属“仁义”尽失的混乱之治，然而看起来他并不打算推动任何程度的政治革命，而是希望通过不懈政治谏商和建议去劝进时下君主从而改善政治治理，并且即使在梁惠王、齐宣王之类贪婪而又软弱的统治者那里一再碰壁，也丝毫不改宗教般政治热情与信念（《公孙丑上》，第1节）。

其次，孟子式圣贤还扮演着伦理教师的重要角色。不过，他的教育对象要宽泛许多，教育方式也似乎更为简化。就前者来说，由于孟子设定每一个体在其禀赋中都有“四端之心”，并且只要能够使其发现这一“道德事实”，他就有可能自觉实现或展现这一“原初之善”，从而成为道德上的好人。就后者来说，由于伦理教育主要功能在于促进个体对于“四端之心”的回忆、发现与保存，“道德辩论”就是重要伦理教育方式。当然，孟子也深知，这一方式并非他所愿或始终能够凑效，但仍被看作推行儒家教育的优先选项（《滕文公下》，第9节）。

显然，围绕哲学家或圣贤在正义城邦或仁义之治发展过程中的恰当角色，看起来亚里士多德和孟子具有不少“共识”：无论抱有何种理想的城邦政治制度之信念，他们都并不实际地推动大规模政治革命，而是认同并践行着高级政治顾问的一种重要角色，并且都认为，哲学家或圣贤应该承担伦理教师的责任。不过，真正支撑着这两种角色的背后理由并不完全一致。对亚里士多德来说，由于政治活动的复杂性以及正义城邦类型的多样性，循序渐进的政治改良对于促进现实城邦内每一个体的善之增长将是有效的，并且哲学家的伦理教育对于已经通过成长环境熏染和习惯化训练具备了伦理德性的人才有帮助，对不具备这种品性的人，必须靠强迫性法律手段。对孟子来说，圣贤所作之伦理教育任何时候都可能有效，并且某一时代平庸的统治者而不是圣贤发挥着政治领袖的角色，也可能是出于深不可测的天命。不过，即使如此，成为举足轻重的政治顾问或有大臣也是替代性选择（《万章上》，第6节）。

（责任编辑 任 之）

白沙门人与白沙心学传播^{*}

王光松^{**}

【摘要】白沙心学是宋明儒学史上的重要环节。从白沙门人的数量、地理分布、举业与职业情况、传播白沙心学的方式、传播动力以及学派的组织化程度等角度，可以管窥白沙门人传播白沙心学的基本情况。

【关键词】白沙门人；白沙心学；传播；

中图分类号：B248.1 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)06-0093-06

陈献章(1428—1500)，字公甫，号石斋(晚年又号石翁)，广东新会白沙村人，后人尊称白沙先生。陈白沙是宋元程朱理学向明代心学转向的关键人物，他开创的白沙学派(又称江门学派)是广东本土第一个产生了全国性影响的儒家学派。“人能弘道，非道弘人”，对白沙心学的传播来说，门人乃其最重要的传播载体和途径，这一群体的数量、地理分布、受教育程度、职业构成及其内部凝聚程度等因素，对白沙心学传播的广度、深度及传播方式都有着不同的影响。

一、白沙门人总数及地理分布

(一) 白沙门人知多少

陈白沙有多少门人？历来莫衷一是。苟小泉据《新会县志》以为有109人^①，刘兴邦则以为有146人^②。历史上最早记载白沙门人群体的是黄淳万历《新会县志》(以下简称黄《志》)，收录106人，该记载后为贾洛英监修的康熙《新会县志》(以下简称贾《志》)所因袭，但贾《志》将黄《志》中原附于戴球之下的三子(戴恩、戴泽、戴参)单列出来，是以贾《志》为109人，苟小泉所据实即贾《志》。后阮元监修《广东通志》收录白沙门人76人，较黄、贾二《志》人数减少近三分之一。上述官修志书之外，陈遇夫辑有《陈子门人录》(简称《门人录》)，收录106人，与黄《志》数量相同，但贾《志》

所载而《门人录》未收录者计有27人，《门人录》收录而贾《志》未载者计有21人，二者之间出入较大。

阮榕龄《白沙门人考》(以下简称《门人考》)收录人数最多，计有180人。该书“江西”条下的“杨敷”与“清远”条下的“杨宪臣”为同一人，“新会”条下的“林棟”疑即“增城”条下之“陈疎”，而“南海”条下的“吴向”与“顺德”条下的“李瑜”，又在无姓名、县名的“附录”中出现，去此重复，则实得176人，是黄《志》、《门人录》收录人数的近1.7倍。在此176人中，姓名、字号、籍贯、事迹四项信息俱备者105人，缺字号者20人，缺事迹者21人，既缺字号又缺事迹者21人，余下9人，或仅有姓与号，或仅有姓，或仅有名。如仅缺字号而有事迹，对我们的研究来说影响并不大，前两项相加所得125人即白沙门人中事迹可考者。

据笔者考证，《门人考》“附录”中的“瑜”实即顺德李瑜，“向”实即潮州吴向(《门人考》将其系于“南海”条下为误)，“四川”条下的邹智与“东莞”条下的祁顺俱为白沙之友而非门人。此外，笔者又考得吾廷介等被遗漏者10人^③。减去邹智、祁顺2人，加上遗漏的10人，则白沙门人总数为184人，其中，事迹可考者135人。朱子门人467人，阳明门人307人，^④前者是白沙门人的2.5倍，后者是白沙门人的1.7倍。

* 文为广东第二师范学院校级一般项目“白沙心学传播研究——以《白沙门人考》为中心”(xjybxm2013)研究成果。

** 王光松，山东蒙阴人，哲学博士，(广州510303)广东第二师范学院政法系副教授。

① 苟小泉：《陈白沙哲学研究》，北京：中华书局，2009年，第190页。

② 刘兴邦：《白沙心学》，北京：社会科学文献出版社，2012年，第206页。

③ 此10人为浙江吾廷介，江西刘霖、俞溥、谭震、孙琼，潮州杨玮、杨潜斋，南海吴琏，新会伍狗、李克常。

④ 陈荣捷：《朱子门人》，上海：华东师范大学出版社，2007年，第8—9页。

（二）白沙门人的地理分布及其特点

在白沙184个门人中，籍贯可考者179人，其中，外省籍门人20人，仅占籍贯可考人数的一成，其地理分布为：盛京1人，江苏1人，浙江4人，江西7人，湖北2人，湖南1人，福建3人，广西1人。广东籍门人159人，占籍贯可考人数的近九成，其地理分布为：广州府135人，肇庆府12人，潮州府8人，惠州府2人，韶州府1人，高州府1人。在广东省内，白沙门人主要集中在广州府，其人数在籍贯可考人数中占75.4%，而来自粤西、粤北的门人则非常少，粤西仅高州府有1人，廉州府、雷州府、罗定州为空白；粤北仅韶州府有1人，南雄府亦为空白。在广州府内，135个门人的地理分布为：南海13人，番禺11人，顺德19人，东莞7人，香山1人，增城5人，三水2人，新宁1人，清远2人，新会74人。白沙门人主要集中在珠三角地区的新会、南海、番禺、顺德、东莞五县，该区域人数达到124人，占籍贯可考人数的占69.3%；其中，尤以新会最多，占广州府总数的54.8%，即便在籍贯可考人数中也占41.3%。

上述数据表明，白沙学派是一个地域性很强的学派，成员主要来自于广州府，其整体地理分布呈现出以新会为基点向北（以北方为主）、东、西扩散的放射状，从新会县到广州府到广东省到省外，密度依次递减。从大的范围来看，白沙门人的居住地大致在珠江流域与长江流域之间，此种地理分布格局对白沙心学的传播线路与传播空间具有重要的限定作用，事实上，白沙心学的影响也主要在此空间之中。

朱子门人中籍贯可知者378人，其地理分布为：福建164人，浙江80人，江西79人，湖南15人，安徽15人，江苏7人，四川7人，湖北5人，广东4人，河南1人，山西1人^①。朱子一生大部分时间在福建居住，其门人数量以福建为最是情理中的事，但其外省籍门人数量仍能超过福建本省人数，达到总人数的56.6%，而且涉及11省，全国化程度明显高于白沙学派。据余重耀《阳明弟子传纂》，阳明门人的地理分布为：浙中48人，江右32人，南中13人，楚中5人，北方3人，闽粤10人，泰州35人（含再传），贵州见诸书牖者161人^②。钱明认为，阳明门人数量远不止307人，其分布范围也不限于上述地

区，而是分布于20个省，几乎囊括了大半个中国^③，全国化程度在三个学派中最高。

二、白沙门人的从学、举业及职业情况

（一）集体性从学

陈荣捷先生指出“集体来学是朱门一特殊现象”^④。该现象在白沙学派中尤为突出，其中又有家族性、地缘性和官派三种集体来学情况。在家族性集体来学中，父子兄弟俱事白沙者2宗，计有7人；父子俱事白沙者1宗，2人；叔侄俱事白沙者2宗，4人；叔侄兄弟俱事白沙者1宗，3人；兄弟（含族兄弟、内兄弟）俱事白沙者9宗，22人；该部分合计38人。地缘性集体来学主要集中在南海、顺德、增城、新会四县，共有4宗，计10人。官派集体来学是白沙学派中的一个特有现象。张诩《白沙先生行状》云：“参政胡荣为提学僉事时，雅重先生，常选生员有异质者十余人往受业，今学士梁储、参政李祥辈与焉。”^⑤《白沙门人考》亦云：“冯载……弱冠补邑庠，廉宪薛公器之，委币使于白沙。”^⑥地方官员从郡学或邑庠中到底选拔了多少生员送往白沙，今已不可考，张诩云“十余人”，我们且以11人计，加上前面两种集体来学的人数，则集体来学者至少有59人，占事迹可考人数的43.7%，即便在门人总人数中也占32.1%，这就意味着，平均每三个门人中即有一人为集体来学者。由于许多门人信息不全，笔者相信，集体来学者的比例比上述数据还要更高一些。

（二）举业情况

在135名事迹可考的门人中，举人40人（不含后来考取进士的那部分举人），进士16人，二者相加56人，白沙门下拥有功名者占事迹可考人数的41.5%。此外，白沙门下另有生员34

①④ 陈荣捷：《朱子门人》，第9页，第11页。

② 余重耀：《阳明弟子传纂》，转引自陈荣捷：《朱子门人》，第9页。

③ 钱明：《王阳明及其学派论考》，北京：人民出版社，2009年，第276页。

⑤ [明]陈献章著、孙通海点校：《陈献章集》附录二，北京：中华书局，2008年，第876页。

⑥ [清]阮榕龄：《白沙门人考》，《北京图书馆藏珍本年谱丛刊》第40册，北京：北京图书馆出版社，1999年，第557页。

人，由于举人、进士皆由生员而来，我们可将举人、进士之数计入生员之内，如此，白沙门下的生员达89人，占事迹可考人数的66%。张诩曰：“先生教人，随其资禀高下，学力浅深，而造就之，循循善诱，其不悟者不强也。至于浮屠羽士、商农仆贱来谒者，先生悉倾意接之，有叩无不告，故天下被其化者甚众。”^①这段话本是要强调白沙设教有教无类，富有包容性和开放性，然依上述统计数据来看，白沙门人实以那些准备参加科举考试和已经通过了科举考试的士人为主要成员。

白沙认为“山人处士例以不出为高”^②，有较强烈的隐逸倾向，在其熏陶下，门人多有无意仕进者。冯载至白沙受学后，“慨然有求道之志，遂弃举业，讲心性之学”^③。像冯载这样弃举子业的还有陈冕、谢祐、何廷矩、梁潜、刘霖等生员；中举后决意不仕者有李承箕、梁卫、李升等；为官不久即挂冠而去者有朱伯骥、陈庸、李文，中进士而辞官者有贺钦、陈茂烈，前后共计14人，实际数据当高于此。在传统社会中，通过科举获得官职是士人理想的人生之路，这对思想传播来说也颇有益处，一方面，异地为官会有助于扩展思想传播的空间，另一方面，士人的官员身份及其权力也是思想传播的一个重要助力。白沙门下这种绝意科举或中试后不仕、辞官的风气，对“科举一为官”途径上的白沙心学传播有一定的消极影响。

（三）职业情况

尽管白沙门下有一种以不仕为高的风气，但传统农业社会中士人的职业选择余地很小，因此，出仕仍然是白沙门人的一种重要的职业选择方向。据笔者统计，白沙门下有官职者60人，占事迹可考人数的44.4%，即便在门人总数中也占32.6%，比朱子门下28%的比例^④明显要高。在此60人中，朝廷官员14人，地方行政官员35人，地方教育官员21人，其中，三种官员角色兼有其二者10人。除河南、山西、陕西三省外，白沙门人遍及两京及另外10省，而尤以浙江、江西、广西、福建、湖广、南直隶为多。如将白沙门人喻为蒲公英的种子，白沙心学就是借助“科举一为官”之风，通过门人这些种子而散播落到全国各地的。

“科举一为官”正途之外，白沙门下还有从

事蒙馆（如罗冕）、讲学（如屈群力）、卖文（如黄寿）、卖画（如李孔修）、制作香柜（如袁晖）、铅槧（如陈魁）、栽茗（如谢祐）等职业者，当然，还有为数众多而未被记录下来的力田者，他们无疑是明代社会中的底层人士，这显示了白沙学派与基层民间社会之间的紧密关联。从事上述营生职业无需离开乡土，这部分门人在乡村基层以其笃实践履诠释、传播白沙的思想。从事上述职业的门人大多收入微薄甚至难以糊口，如谢祐“糟糠不厌腹，布袜不掩胫”，陈魁“瓶无赢粟以畜其妻子”，容贯“敝衣寒露肘”，李孔修“上漏下湿”。白沙在诗文中经常表彰“一簞食，一瓢饮”的颜回，并像周敦颐一样让门人“寻仲尼、颜子乐处，所乐何事”，在此熏陶下，门人多安贫乐道，虽穷而无怨，故黄宗羲感慨说：“出其门者，多清苦自立，不以富贵为意，其高风之所激，远矣。”^⑤

三、传播方式与影响

思想传播实即心灵对心灵发生影响的过程，既可以言传、也可以身教来实现。对白沙心学传播来说，门人的身份、职业、生存方式不同，其传播的场所、对象、方式也就不同。

（一）隐逸：“收敛乡里”的基层传播

白沙门下流行“以隐为高”的风气，官场或仕途往往被视为负面的东西，为求禄养而不得不仕的林光就曾抱怨说：“近者师门故旧，颇觉寥寥。一涉宦途，即为弃物。门客子弟，倡和一辞，牢不可破。”^⑥这段话对师门中流行的隐逸之风及出仕门人承受的压力刻画得非常生动。白沙门下选择隐逸生活方式的，既有一开始就拒绝进入“科举一为官”路径者，也有中途从官场弃官、辞官或致仕者。易鏞“少从白沙游，慕古

① [明] 张诩：《白沙先生行状》，《陈献章集》附录二，第881页。

② [明] 陈献章：《陈献章集》，第6页。

③ [清] 阮榕龄：《白沙门人考》，前揭书，第557—558页。

④ 陈荣捷：《朱子门人》，第12页。

⑤ [清] 黄宗羲：《明儒学案（修订本）》，沈芝盈点校，北京：中华书局，2013年，第79页。

⑥ [明] 林光：《南川冰蘖全集》，罗邦柱点校，济南：齐鲁书社，1976年，第144页。

学，以礼自守，不屑治家产……旷情逸致，山川自娱，年六十卒”^①。欧阳回“无仕进志，嗜酒耽诗，识高今古而若愚，行敦孝友而不羁”^②。一面是“旷情逸致，山川自娱”“嗜酒耽诗”的名士风流，一面是“以礼自守”“行敦孝友”的名教笃行。自然与名教，这两个在魏晋名士看来是紧张甚或对立的东西，在白沙门下的隐逸者这里被圆融在了一起。风流归风流，“弃礼从俗，坏名教事”却决不能为，这是白沙对门人的底要求^③。周瑛《咏古送白沙归南海》诗以“西晋尚清虚”讽喻白沙^④，白沙学派之隐逸与西晋名士之隐逸实有本质区别。

白沙门下的隐逸，在程度上有深浅之别，以礼自守、独善其身乃其深者，其稍浅者则关注家族、乡里秩序建设，刘拭“筑室马头山，吟啸自适，编辑族谱，乡里称贤”^⑤；易龙“艰归，丧祭尽礼；率其族建祠堂，作家训，立宗子，以统祭祀”^⑥；杨典“病归。族有规，乡有约，化行于乡”^⑦。在儒家“修齐治平”的思想格局中，白沙门人的“以礼自守”属于“修”，“编辑族谱”“建祠堂，作家训，立宗子”属于“齐”，对介乎“家”“国”之间的“乡”的“化”，则难以归于“齐”或“治”，重视乡里伦理秩序建设是白沙学派的一大特色。

隐逸型门人的心学传播，其场所在家与乡，对象为家人、族人及乡人，传播方式为孝悌实践（“身教”），其功效为移风易俗。《明儒学案》“仇兆鳌序”云“白沙之学在于收敛近里”^⑧，甚得其实。白沙心学不如阳明心学传播广远，但其对“家”“乡”的浸淫实为甚深。

（二）有位者：“官于朝，则行乎朝”

白沙《与林蒙庵书》云“蒙庵官于朝也，则行乎朝；仆之居山林也，则行乎山林”^⑨，白沙门人如何“行乎山林”前已有述，其官于朝者如何“行乎朝”？这涉及白沙师徒对外王的理解与践履。在《与徐岭南书》中，白沙以“复三代”为目标，在“复三代”的手段上认可程子的“以正风俗、得贤才为本”论^⑩，其外王理解不出程朱之框架。林光《代抚民张宪副祭郝亚卿文》云：“身进矣，位尊矣，得其君，任其责，其泽可以及天下，君子乐之而不能以必遂其愿，于是乎随位之尊卑以尽其职，职之尽即道之行，愿之所适也。”^⑪在林光看来，对那些进入仕途

的儒者来说，尽职即行道，但职位既有尊卑之别，亦有朝廷、地方之异。程朱以来，人们对儒者出任朝廷、地方官员之职分的期待渐趋定型：朝廷官员当以格君心之非为职、地方官员当以循吏为期。湛若水“虽非言路，志在格君”^⑫，“大礼议”期间，连上《初入朝豫戒游逸疏》等三疏，言辞严厉，直指嘉靖心术之微，这是白沙门人在“格君心之非”方面的典型事例。白沙门下更多的是地方官员，他们对“正风俗”非常重视，甚至以之为第一等事，曾确“正德间知尤溪，俗佞鬼，确毁淫祠，黜浮屠，建义仓十七所”^⑬；林廷瓛“补苏州同知，禁绝陋例，大苏民困”^⑭；张璧光“初知慈溪，俗多溺女，璧光立保甲严禁之，所活甚众”^⑮。“官于朝”的白沙门人以上疏及正风俗的行动实践白沙的外王思想，此种实践也是一种思想传播，从传播的内容、方式来看，与理学家并无二致，这显示了心学与理学在外王向度上一致的一面。

（三）精英：书院讲学传播

白沙不重讲学，门下从事书院讲学者仅有屈群力、邓德昌、尹凤与湛若水等四人。湛若水在师门中与邓德昌、尹凤关系最为密切，他们的书院讲学往往相互支持，其中以湛子成就为最大。屈大均《广东新语》云：

甘泉翁官至上卿，服食约素，推所有以给家人、弟子。小宗、大宗有义田，有合食田，相从士三千九百余。于其乡有甘泉、独冈、莲洞馆谷，增城龙门有明诚、龙潭馆谷，于羊城有天关、小禺、白云、上塘、蒲涧馆谷，于西樵有大科、云谷、天阶馆谷，罗浮有朱明、青霞、天华馆谷，曲江则有帽峰，英德则有清溪、灵泉馆谷，南都有新泉、同人、惠化馆谷，溧阳有张公洞口、甘泉馆谷，扬州有城外行窝、甘泉山馆谷，池州有九华山、中华馆谷，徽州有福山、斗

①②④⑤⑥⑦⑧⑨⑩ [清] 阮榕龄：《白沙门人考》，前揭书，第622页，第671页，第668页，第606页，第624页，第630页，第629页，第633页，第650页。

③⑨⑩ [明] 陈献章：《陈献章集》，第236页，第242页，第148页。

⑧ [清] 黄宗羲：《明儒学案》，第5页。

⑪ [明] 林光：《南川冰蘗全集》，第205页。

⑫ [明] 罗洪先：《墓表》，[明] 湛若水：《湛甘泉先生文集》卷32，《四库全书存目丛书》集部第57册，济南：齐鲁书社，1997年，第243页下。

山馆谷，武夷有六曲仙掌、一曲王湛会讲馆谷，南岳则有紫云馆谷。先生以兴学养贤为己任，所至咸有精舍贍田，以馆谷来学，故所造士皆有得于先生之学，以淑其身，以惠诸人。^①

据上文，湛若水创办或由其门人创办的书院多达33所，主要分布于广东、江苏、安徽、福建、湖南5省，其中，广东19所，江苏7所，安徽4所，福建2所，湖南1所。邓颖珊指出，嘉靖年间是广东书院发展的兴盛时期，广东一跃而居全国第三位^②。在嘉靖年间广州府所建24所书院中，湛若水或门人所建者即占其一半（12所），湛氏在明代广东书院发展史上的贡献不可忽视。湛氏书院实行馆谷制度，有登记门人信息之惯例，“相从士三千九百余”之说当有实据而非浮夸，这一数量庞大的弟子群体是白沙心学传播的重要载体。湛氏每创办一所书院，辄于书院旁建白沙祠，恭塑师像于其中，并在此行释菜礼。伴随书院及白沙祠的创建，以及讲学活动的开展，白沙声誉及其思想亦随之散播开来。黄尊生谓：“白沙甘泉，一脉相承，延绵不绝。由明初以至满清中叶以后五六百年间，岭南文化，完全呼吸于理学氛围之中，而所谓理学，又十之八九为白沙之精神所支配。”^③白沙心学对岭南大地之所以会有此种长久的笼罩性影响，与湛若水的书院创建及讲学活动是分不开的。

四、白沙门人的传播动力与学派的凝聚程度

江门学派不及姚江学派兴盛是一个显见的事实，黄桂兰教授将其归因于如下四方面：第一，从游诸贤问难者少；第二，白沙隐居不仕，功业无闻；第三，出其门者多清苦自立，不以富贵为意，未能如阳明所处之地位；第四，王学醒豁，较易循持^④。学派的兴盛与否，固然与上述因素有关，但与思想传播力度也有非常紧密的关系，思想传播力度关涉学派成员的传播热情程度以及学派的凝聚程度与组织化程度。今从此二方面对白沙心学的传播情况试作分析。

（一）传播动力情况

《明史·王艮传》：“（王艮）从守仁归里，叹曰：‘吾师倡明绝学，何风之不广也！’还家，制小车北上，所过招要人士，告以守仁之道，人

聚观者千百。抵京师，同门生骇异，匿其车，趣使返。”^⑤王艮推销其师思想的这一惊人之举，虽也让他的同门感到骇异，但“吾师倡明绝学”信仰上的要“风之广”的热情与使命感，却是为众多同门所共有的。此种热情与使命感在白沙学派中却颇为匮乏。湛若水曰：“闻谤师者，如闻君父之谤，击之斥之可也……吾在庶吉士时，闻梁厚斋公道乡人谤石翁之言云云，吾怒之，述陈远峰画士京师时，有乡人谤石翁亦云云，将其人打踢落楼，公默然。”^⑥陈远峰即白沙门人陈瑞，湛若水的“怒”及陈瑞的“打踢”，其实都只是外来攻击下的自卫性反应，与王艮推销式的主动传播不是一回事。

传播者的热情与传播内容密切相关，如果传播者相信其所传为“绝学”或真理，这自然会激起其担当感与传播热情。白沙门人康沛云：“先生之教也，文章性道，因人而传，未尝言易，亦不语难。沛游门下十有四年，教我静坐，静而匪禅，日用之间要见鸢鱼，寂然之中天机常动。”^⑦白沙采取“因人而传”的教诲方式，对康沛这样的老门生，白沙传的是静坐工夫；对李承箕这种新入门者，则“日与谈论古今，独无一语及道”^⑧。在白沙看来，“凡天地耳目所闻见，古今上下载籍所存”皆可语，但“此心通塞往来之

① [清] 屈大均：《广东新语》，北京：中华书局，2010年，第295页。这段文字被频繁引用，屈氏所言与罗洪先《墓表》（[明] 湛若水：《湛甘泉先生文集》卷32，第244页）基本相同，仅有个别文字上的差异，如《墓表》“于南海之西樵”，屈氏省略“南海之”三字，“韶之曲江”，《墓表》省略“韶之”二字，前者当系袭自后者。据此，湛氏创办或由其门人创办的书院33所，云36所者误。又按，此处标点为作者所加，原文只有句号、顿号两种标点符号。

② 邓颖珊：《探讨书院特色教育在广东的文化影响》，《教育理论与心理学》，2012年第4期。

③ 黄尊生：《岭南民性与岭南文化》，北京：民族文化出版社，1941年，第32页。

④ 黄桂兰：《白沙学说及其诗之研究》，台北：文史哲出版社，1981年，第142页。

⑤ [清] 张廷玉等撰：《明史》，北京：中华书局，1974年，第7275页。

⑥ [明] 湛若水：《甘泉先生续编大全》卷8，明嘉靖34年刻本、万历23年修补本，钟彩钧主持整理、标点本之稿本，第923页。据《白沙门人考》，“落楼”者为陈瑞而非谤白沙者（[清] 阮榕龄：《白沙门人考》，前揭书，第641页），所述与此相异。

⑦ [清] 阮榕龄：《白沙门人考》，前揭书，第582页。

⑧ [清] 阮榕龄：《白沙门人考》，前揭书，第540页。

机，生生化之妙”则未可语，此种“道”须待人深思而自得之^①，有庄子“道可传而不可受”之意。湛若水谓白沙一生只与林光、湛氏讲论过“此学”（“道”）^②，如此看来，白沙没有像阳明那样就“道”开展公开的讲学。如果大部分门人没有领受“此学”及其“绝学”的性质，自然不会激起其要“风之广”的热情。白沙虽未向所有门人直接传授“此学”，但他对门人的平日教诲指点实以“此学”（即“道”）为背景，问题是，白沙之“道”具有较浓厚的道家色彩，对“静观”有耽着不舍之意^③，逍遥自适的成分重，社会政治关切弱，白沙心学传播动力不足在白沙的“道观”中有其动力学根源。

（二）学派的凝聚程度

成化初，陈白沙结束春阳台静坐生活后开始设帐授徒。二十余年后，李承箕的《送罗冕服周序》述及白沙门下的教学情况：“予今年游白沙，适南海罗服周在西馆……于是先生使教诸孙，讲习弟子职，比邻小子亦得从服周游，而吾党随行者亦令从之，非徒明名义、解句读而已也。若夫洒扫应对、进退之节，则小子所宜敬畏，以从事于其间而不可辍焉者也。”^④“西馆”即小庐山书屋，是白沙门下主要的教学场所。据上文所言，这里的教学活动由门人主持（如罗冕），成员由“诸孙”“比邻小子”“吾党随行者”三部分组成，内容包括“明名义解句读”和“讲习弟子职”，与普通蒙馆可谓相差无几。白沙不重书院式教学，其教学不立课程，不定制度规范，主要依靠个别指点来实现教诲意图，此种精英化教育的组织化、制度化程度甚低^⑤。

章懋云：“当时人物，以陈白沙为第一流。学者做诚未至，动不得人，惟白沙动得人。”^⑥白沙以其“动得人”的魅力吸引门人并维系其间关系，该角色独特而无可替代，因此，白沙去世后，其学派难免会出现“群龙无首”的权力真空现象。白沙虽以江门钓台为信传衣于湛若水，但湛氏入门晚、资历浅，“人格感化力不及白沙”^⑦，在师门中难以被普遍认可，张诩甚至与之有衣钵之争。张诩名气大，但“气高好自是，不能下人”^⑧、“天资峭直，人有不韪辄斥之”^⑨，此种缺乏宽容的性格也无法担当起学派领袖的角色。另一高弟林光在师门中见道最为清澈^⑩，白沙对其本抱有厚望^⑪，然因出仕一事，与同门师

弟关系紧张，自然也失去了成为学派领袖的资格。湛若水在团结同门方面虽也做了许多工作（如组织同门游罗浮、建书院，资助贫困者，为同门写墓表，为无后者立祠等），然检其文集，与之有文字往来的同门不超过二十人，而实际有往来与合作者，亦不过尹凤、赵善鸣、邓德昌、汤九山数人而已。阳明去世后，王畿与钱德洪寻访联络各地同门，积极参与甚至组织各地同门聚会，在学派内部沟通、学说统一等方面付出了许多心血，实实在在履行了学派领袖的职责。白沙门下则缺乏这样的领袖人物。

白沙在世时，门人交往以白沙为中心，通常以交游唱和为媒介，此种交往充满诗意，随机性强，没有固定的场所、时间和组织者。白沙去世后，门人散落各地独修，往来愈发减少。与之形成对比的是，阳明门人重友伦，热心参加本地及跨省的定期讲会，内部交往频繁、畅通。从思想传播的角度看，若将湛若水的书院讲学称为单兵作战的话，阳明门下为数众多、组织化程度甚高的书院讲学与讲会则是更有效率的集体作战，其间高低，历史已有定论。

（责任编辑 杨海文）

①③ [明] 陈献章：《陈献章集》，第16页，第162页。

② 参见[明] 湛若水：《祭林南川文》《归去纪行录》，《泉翁大全集》卷57、卷85，明嘉靖19年洪垣编刻本、万历21年修补本，钟彩钧主持整理、标点本之稿本，第530、860页。

③ 湛甘泉与王阳明共同的弟子周道通对白沙之学偏于静、流于隐逸的原因有一洞察。他说：“闲居中静观时物生息流行之意，以融会吾志趣，最有益于良知。昔今康节、白沙二先生皆留情于此，但二先生又似耽着不欲舍之意，故卒成隐逸，恐于吾孔子用行舍藏之道有未尽合。”（转引自杜维明：《王阳明讲学并尺牍》，《中国哲学》第5辑，第541页）

④ [明] 李承箕：《大匡李先生文集》，《四库全书存目丛书》集部第43册，济南：齐鲁书社，1997年，第593页下。

⑤ 关于白沙教学的特点，参卓进、王建军：《“静坐中养出端倪”到“随处体认天理”》，《五邑大学学报》社会科学版2012年第2期。

⑥ [清] 阮榕龄：《白沙丛考》“德容”条，咸丰元年秋八月阮氏梦菊堂雕刻本。

⑦ 陈郁夫：《江门学记——陈白沙及湛甘泉研究》“自序”，台北：学生书局，1984年，第4页。

⑧ [明] 黄佐：《东所文集序》，[明] 张诩：《东所先生文集》，《四库全书存目丛书》集部第43册，济南：齐鲁书社，1997年，第352页上。

⑩ [清] 屈大均：《广东新语》，第312页。

⑪ 参见《与林缉熙书（一）》，《陈献章集》附录四，第968页。

王阳明视域中的贵州形象研究^{*}

刘振宁^{**}

【摘要】综合运用比较文学形象学和诠释学的理论方法，以王阳明及其友人的著述为检视文本，通过爬梳剔抉和条分缕析深蕴其间的黔境黔民黔情信息，由此开掘出王阳明视域中的贵州形象及其生成根由。在王阳明及其友人眼里，贵州不但地处荒蛮，高山横溢，寒冷潮湿，瘴毒盛行，而且境内苗僚杂居，蒙昧落后，崇巫尚鬼却又质朴无华。如此的贵州形象，既涵括了王阳明“抵黔前”的预判、“居黔中”的体认以及“离黔后”的回溯，又历经了一个由陌生拒斥经文化接触和调适体验到心理认同的嬗递过程。

【关键词】王阳明；贵州形象；比较文学研究

中图分类号：B248.2 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)06-0099-08

引言

正德元年(1506)，年仅十五岁的明武宗朱厚照承继皇位。以刘瑾为首的宦官“八虎”集团，利用新帝年少贪玩之机，以声色犬马相诱，趁此窃取权柄、把持朝政、排挤异己、残害忠良，朝野上下顿时一片昏暗。时任兵部主事的王阳明，不顾远窜濒死之惧，挺身以《乞宥言官去权奸以章圣德疏》苦谏武宗，历数阉党蒙骗皇帝、窃弄威柄、扰乱朝纲、流毒生灵、潜谋僭逆、几危郊社等罪状，直谏黜奸灭瑾。如此的抗疏引救，极大地触怒了专权擅势的刘瑾之流，后者矫诏以忤逆之罪疯狂报复，“正德初，某以武选郎抵逆瑾，逮锦衣狱”^①。为此，王阳明不但惨遭了去衣廷杖四十的体罚，蒙受了月余的囹圄苦痛，而且还被贬谪贵州龙场充当无名驿丞。

贬谪龙场，使原本毫无任何瓜葛的一个生命个体同一方相隔万里的边陲山地相互结缘，彼此成就。一方面，它缔结了王阳明谪居贵州、触摸贵州、感知贵州和书写贵州的因缘，开启了王阳

明对黔境黔民由臆想到接触、由惶恐到亲近的心理认知过程；另一方面，大悟“格物致知之旨”的龙场，成为了王阳明重新开辟精神天地和学术思想的道场，“龙场悟道”也由此被公认为是“贵州乃至中国思想史叙事结构最值得纪念的历史性事件”^②。

化生于王阳明眼里、心中和笔端的黔民与黔境，究竟具有何种形象？如此形象的内外成因究竟何在？为此，本文拟运用形象学和诠释学的基本理论与研究方法，始终根基于王阳明及其友人的著述文本，通过全面检视和条分缕析其间的黔境黔民黔情信息，从而就王阳明视域中的贵州形象进行深入开掘和学理论析。

一、赴黔前的惶恐与想象

贵州这一地域性指符开始真正进入王阳明脑际和心田，应在冒死上奏《乞宥言官去权奸以章圣德疏》而受到刘瑾之流矫诏责罚之后。据王阳明学术净友湛若水书《阳明先生墓志铭》载，王阳明“上疏乞宥南京所执谏官戴铣等，毋使远道

^{*} 本文系贵州大学人文社会科学基金学术创新团队建设项目“贵州多元文化场域中的外来文化因素研究”(GDWKT2013002)的阶段成果。

^{**} 作者简介：刘振宁，四川蓬安人，文学博士，(贵阳550025)贵州大学中国文化书院(阳明文化研究院)教授。

^① [明]王阳明著、吴光等编校：《王阳明全集(新编本)》第3册，杭州：浙江古籍出版社，2010年，第926页。

^② 张新民、李发耀：《贵州传统学术思想世界重访》，贵阳：贵州人民出版社，2010年，第47页。

致死，朝廷有杀谏官之名。刘瑾怒，矫诏廷杖之。不死，谪贵州龙场驿。万里矣，而公不少怵”^①。寥寥数语，既回顾了王阳明正德年间冒死上疏的动因和结果，又借“公不少怵”四字言明了王公在获知被贬谪贵州龙场后的复杂心境和苦痛挣扎。

伸张正义却获罪下狱，忠心报国却惨遭远谪，危困不济的沧桑世道，中年罹难的逆旅生命，远离亲侧的艰难抉择，“蛮夷之地”的惶恐畏惧，生死未卜的贬谪生活，顿使王阳明满心惆怅。千回百转自彷徨的他，内心遂生遁隐之意——或辞官还乡，或隐居世外，或游走山水。既然仕途蹭蹬失意，不能意气风发，那就走风雅闲适路线，立志与山水草木耳鬓厮磨。吟诵《不寐》《读易》《岁暮》等诗，便可感知诗人内心急切的遁世渴望。

然而，正当阳明立意远离喧嚣而出世遁隐时，孝亲良知即刻成为他无力挣脱的桎梏。张祥龙指出：“作为自然良知的孝悌之爱不仅是王阳明良知本体的发端和导引，而且作为孝悌的原初经验是心即理之根。”^② 易言之，重亲情与不辱亲，一直被王阳明视为做人的根本和孝德的本性，因为“人之行莫大于孝，孝莫大于尊祖敬宗”^③，而“孝”的主要功能，就在于维护整个家族的名誉，“夫人子之孝，莫大于显亲；其不孝莫大于辱亲”^④。如此无奈的尘世羁绊与宗祀忧患，化生出“思家有泪仍多病，报主无能合远投”和“萧条念宗祀，泪下长如霰”^⑤等诗句，它们无一不是王阳明忠而见弃窘况和欲罢不能心境的鲜活写照。

历经内心的风寒阴霾和痛苦挣扎后，在挚友道士及家父劝导下，在必须奋然担当的家庭和社会责任驱策下，王阳明逐渐寻得摆脱困境、解除心结的进退之道。“不仅最终作出了放弃隐遁这样一个标志着人生重大转向的决定，而且决意以知难而进的积极姿态和不以险夷为念的超然气度重返凡俗世界。”^⑥ 抖去内心惊恐与迷惘后的王阳明，毅然决然地带着数位仆从，踏上崎岖漫道险途，向谪居地开拔。

那么，决意赴谪的王阳明，在跨入黔地前对相隔万里的黔境黔民，有着怎样的预见呢？下列诗文，大体上映射出了作者的感知。

简表一：抵黔前有关黔境黔民的诗文

诗文 诗集名	诗 文	出 处
《赴谪诗》	去国心已恫，别子意弥惻。伊迩怨昕夕，况兹万里隔！……子有昆弟居，而我远亲侧。……良心忠信资，蛮貊非我戚。	《答汪抑之三首》 ^⑦
	相思辄奋励，无为俗所分。但使心无间，万里如相亲。	《阳明子之南也，其友湛元明歌九章以赠崔子钟和之以五诗，于是阳明子作八咏以答之》 ⁷¹⁷
	相去万里余，后会安可期？	《忆昔乔乔白岩因寄储柴墟三首》 ⁷¹⁹
	相去忽万里，河山郁苍苍。	《一日怀抑之也抑之之赠既尝答以三诗意若有歉焉是以赋也》 ⁷¹⁹
	已分天涯成死别，宁知意外得生还！投荒自识君恩远，多病心便吏事闲。	《赴谪次北新关喜见诸弟》 ⁷²¹
《居夷诗》	客行日日万峰头，山水南来亦胜游。……蛮烟喜过青杨瘴，乡思愁经芳杜洲。身在夜郎家万里，五云天北是神州。	《罗旧驿》 ⁷³¹
	远客日怜风土异，空山惟见瘴云浮。……却幸此身如野鹤，人间随地可淹留。	《沅水驿》 ⁷³¹

① [明] 王阳明著、吴光等编校：《王阳明全集（新编本）》第4册，第1409—1410页。

② 张祥龙：《良知与孝悌——王阳明悟道中的亲情经验》，《广西大学学报》2015年第2期，第1页。

③ [明] 王阳明著、吴光等编校：《王阳明全集（新编本）》第4册，第1573页。

④ 《乞恩表扬先德疏》，[明] 王阳明著、吴光等编校：《王阳明全集（新编本）》第3册，第1068页。

⑤ [明] 王阳明著、吴光等编校：《王阳明全集（新编本）》第3册，第715页。

⑥ 朱晓鹏：《王阳明龙场〈易〉论的思想主旨》，《中国哲学》2008年第6期，第19页。

⑦ [明] 王阳明著、吴光等编校：《王阳明全集（新编本）》第3册，第716页。注：从此处起，凡表中诗文引自《王阳明全集（新编本）》的，页码一律直接标注在诗文名称后，页底不再作标注。

表中引文昭示出，尚未跨入黔境前的王阳明，内心依然相当矛盾、精神仍然极其惶恐。造成如此紧张焦灼和忐忑心境的原因主要有二：一是遥远的距离和阙如的信息，使其对茅塞未开、荒凉贫瘠且物质匮乏的贵州不寒而栗；二是“诏令”难违，隐遁难成，亲情难分，孝宗难尽。

正是基于这样的现实矛盾和犹豫心境，王阳明不由自主地发出了悲时局、伤离别、惜情谊、惧蛮荒的感叹。这种望而却步的矛盾心境，这种两难的苦楚忧伤，在《赴谪诗五十五首》中得到了集中流淌和透现，尤其在《答汪抑之三首》中，诗人甚至发出“去国心已恫，别子意弥恻。伊迩怨昕夕，况兹万里隔！……良心忠信资，蛮貊非我戚”^①的哀怨，数行平直无华的诗句，可谓力透纸背，抒发出了作者当时进退两难的窘境和实感。

因此，在正式抵黔前，王阳明心中和笔下依凭的贵州形象，全都根源于纯粹的隔空臆想和大胆预判之上。如此的形象，与其说是一幅千山万水之外的贵州写实像，还不如说更像一种虚构的意念幻象，诚如葛兆光所言：“凭着感觉隔空遥想，不是把一个民族想象成饮血茹毛的蛮夷，就是把这些地区想象成充满浪漫的异域风情，其实离真相很远。”^②

二、抵黔后的谪居体验与心理转换

正德三年春，在经历路途崎岖，度过性命之虞，越过关山险阻后，王阳明终于抵达了谪居地龙场驿，开始零距离地触摸到了真正的黔境，接触到了真实的黔民，也逐步感知到了现实的黔情。一方面，现实的严酷、环境的恶劣，加之艰难的跋涉、肉身的疲惫，使其立马意识到，赴谪履任远非当初想象的“万里如相亲”那么轻松、美好、惬意；另一方面，随着肉身体验和心灵感悟的渐次深入，动身前所具有的那种“蛮貊非我戚”观念，也逐渐遭到了抛弃。特别是伴随着对谪居地地质环境、经济状况、民族生态、文化习俗、地方风情的不断了解，王阳明不仅主动植入了当地文化土壤机理，进行深度参与体认，并从心理认知上不断主动调适自我心态和修正先见预判，而且通过自身努力不断改善了生活条件，使

心理状态渐趋平和稳定，从而对谪居地乃至黔地行走沿途的人物景象的书写，远较赴谪前直截公允。由于王阳明谪黔三年的际遇变动不居，与之相应的是，化生于其心中和笔下的黔境黔民形象也几经嬗变更迭。具体而论：

简表二：王阳明笔下的黔境形象概览

诗文类别	时间节点	诗文及出处
黔境	抵达龙场前	年来夷险还忘却，始信羊肠路亦平。（《钟鼓洞》 ⁷³¹ ）
		蛮烟瘴雾承相往，翠壁丹崖好共论。（《平溪馆次王文济韵》 ⁷³¹ ）
		鸟道萦纡下七盘，古藤苍木峡声寒。境多奇绝非吾土，时可淹留是谪官。（《七盘》 ⁷³² ）
	谪居龙场中	守仁以罪谪龙场，龙场，古夷蔡之外，于今为要绥，而习类尚因其故。（《何陋轩记》 ⁹³³ ）
		龙场居南夷万山中。（《五经臆说序》 ⁹¹⁷ ）
		连峰际天兮，飞鸟不通；游子怀乡兮，莫知西东。……乡土之离兮，蛮之人言语不相知兮。（《瘞旅文》 ⁹⁹⁸ ）
		龙场万山丛薄，苗、僚杂居。（《明史王守仁传》 ²⁰⁴⁵ ）
		龙场在万山中，蛇虺蛊虫所居。（《明儒王子阳明先生传》 ²⁰⁶¹ ）
		某得罪朝廷而来，惟窜伏阴崖幽谷之中以御魍魉。（《与安宣慰》 ⁸³⁹ ）
		某之居此，盖瘴疠蛊毒之与处，魍魅魍魉之与游，日有三死焉。（《答毛宪副》 ⁸³⁸ ）
		群峭会龙场，戟雉四环集。……惬意恋青夜，会景忘旅邑。（《始得东洞遂改为阳明小洞天》） ^③
		投荒万里入炎州，却喜官卑得自由。……地无医药凭书卷，身处蛮夷亦故山。（《龙冈漫兴五首》 ⁷⁴¹ ）

① [明] 王阳明著、吴光等编校：《王阳明全集（新编本）》第3册，第716页。

② 葛兆光：《一个洋人在中国边陲》，《读书》2014年第8期，第62页。

③ 束景南：《阳明佚文辑考编年》上册，上海：上海古籍出版社，2012年，第266页。

黔境	讲学贵阳时	谪居亦自多清绝，门外群峰玉笋尖。（《晓霁用前韵书怀二首》 ⁷⁴⁶ ）
		久客已忘非故土，此身兼喜是闲官。（《夏日登易氏万卷楼用唐韵》 ¹¹²³ ）
		万峰攒簇高连天，贵阳久客经徂年。……缅怀冥寂岩中人，萝衣茝佩芙蓉巾。黄精紫芝满山谷，採石不愁仓菌贫。清溪常伴明月夜，小洞自报梅花春。……封书远寄贵阳客，胡不来归浪相忆？（《醉后歌用燕思亭韵》 ¹¹²⁷ ）

《钟鼓洞》为作者进入黔地第一站平溪卫（今玉屏县城）后所作，实为抵黔后第一诗。自此以降，真正意义上且为数众多的《居夷诗》渐次形成。据表中引文见，王阳明在撰述的诗文中，首先表明了入黔根由，那就是被朝廷贬谪而至，随后便开始论及黔境尤其是谪居地龙场的地理环境、民族生态、谪居生活等情状。就空间维度言，王阳明有关黔境描写的重心，在于谪居地龙场及其周边那片险山恶水。因此，引文中出现频率较高的语汇主要有万山丛薄、羊肠鸟道，蛇虺蛊虫、瘴疠蛊毒、魑魅魍魉、苗僚杂居，通过上述语汇而勾绘出了一幅蛮荒化外、蛮烟瘴雾的恐怖图景。循此推知，作为置身其间的驿丞，王阳明“瘴疠蛊毒之与处，魑魅魍魉之与游，日有三死”，似乎自在情理。如此的体认与书写，基本上契合了作者谪居黔地早期的心态。易言之，刚抵龙场的王阳明，处于人生低谷，陷入生存两难绝境，其内外交困的窘态，即便使用“上无片瓦下无立锥之地”相喻，仍不为过。极度压抑和悲戚的他，从字里行间流露出一种“境多奇绝非吾土”般的焦虑，发出了一种不知路在何方的诘问。只是后来随着际遇的渐趋好转，随着对谪居地的地理环境、民族风情、文化习俗的逐步了解，特别是到了能够兴学教化于贵阳后，心境才日渐释然和恬淡，内心才积渐地萌出“久客已忘非故土，此身兼喜是闲官”的舒缓。尤其待到挥手离别黔境黔民之际，从其笔下还流淌出了几许难舍和一抹留恋，那就是“缅怀冥寂岩中人，萝衣茝佩芙蓉巾”。

王阳明谪居贵州时间不足三年，加之跋涉路

线主要集中于“平溪卫（玉屏）—贵阳—龙场（修文）”三点一线，因此，无论触及和感受到的黔境黔民，还是书写展现出的黔景形象，自然会以阅历和体验过的黔程沿途一带的风土人情和切身感受为聚焦点。其著述中映射出的黔景图

简表三：王阳明视域中的黔民形象综观

诗文类别	面相	诗文及出处
黔民	衣着服饰	犹记边峰传羽檄，近闻苗俗化衣冠。（《七盘》 ⁷³² ）
		华夷节制严冠履，漫说殊方列省卿。（《清平卫即事》 ⁷³² ）
		结题鸟言，山栖羝服。（《何陋轩记》 ⁹³³ ）
	语言特色	群僚环聚讯，语庞意颇质。（《初至龙场无所止结草庵居之》 ⁷³² ）
		龙场在贵州西北万山丛棘中，蛇虺魍魉，蛊毒瘴疠，与居夷人馥舌难语。（《王阳明年谱》 ¹²³⁴ ）
		乡土之离兮，蛮之人言语不相知兮。（《瘞旅文》 ⁹⁹⁸ ）
		方先生之至龙场也，苗蛮卉衣馥舌，无可通语者。……黔之闻风来学者，卉衣馥舌之徒。（《黔书·阳明书院》 ^① ）
	宗教信仰	卧病空山无药石，相传土俗事神巫。吾行久矣将焉祷？众议纷然反见迂。（《却巫》 ⁷⁴² ）
		今夷之俗，崇巫而事鬼。（《何陋轩记》 ⁹³⁴ ）
		灵博之山有象祠焉，其下诸苗夷之居者，咸神而祠之。……吾诸蛮夷之居是者，自吾父吾祖溯曾高而上，皆尊奉而礼祀焉，举之而不敢废也。（《象祠记》 ⁹³⁵⁻⁹³⁶ ）

① [清]田雯：《黔书·阳明书院》，黄加服、段志洪主编：《中国地方志集成·贵州府县志辑》（3），成都：巴蜀书社，2006年，第519页。

黔民	内在秉性	龙场，古夷蔡之外，于今为要绥，而习类尚因其故。……而予处之旬月，安而乐之，求其所谓甚陋者而莫得。独其结题鸟言，山栖羝服，无轩裳宫室之观、文仪揖让之缛，然此犹淳丽质素之遗焉。……始予至，无室以止，居于丛棘之间，则郁也。迁于东峰，就石穴而居之，又阴以湿。龙场之民，老稚日来视，予喜不予陋，益予比。……而予亦忘予之居夷也。……夷之民方若未琢之璞，未绳之木，虽粗砺顽梗，而椎斧尚有施也，安可以陋之？……今夷之俗，崇巫而事鬼，渎礼而任情，不中不节，卒未免于陋之名，则亦不讲于是耳。然此无损于其质也。（《何陋轩记》 ⁹³³⁻⁹³⁴ ）
		夷居虽异俗，野朴意所眷。思亲独疚心，疾忧庸自遣。（《诸生来》 ⁷³⁶ ）
	经济模式	夷俗多火耕，仿习亦颇便。（《谪居绝粮请学于农将田南山永言寄怀》 ⁷³³ ）
		南北驱驰任板舆，谪乡何地是安居。家家细雨残灯后，处处荒原野烧余。（《山途二首》 ⁷⁴⁸ ）

像，难免存在一定的片面性和偏差性。表中所列，主要是王阳明对谪黔期间所接触和观察到的黔民（尤其是龙场及周边苗僚杂居族群）群像的刻画，书写者的观测点，主要涵括了日常的服饰装扮、语言特色、习惯风俗、生活方式、民族秉性、文化信仰、经济状况等维面。就语言言，在王阳明眼里，途经和留居地民众所操语言晦涩难懂（𪛗舌难语），特别是方言土音更是生疏难解；就衣着言，乡民的装束打扮还依然保留着穿草服（卉衣）、着羊皮（羝服）、结发于额（结题）的旧习，依然遗存着《后汉书》记载的那种“百蛮蠢居，𪛗体卉衣”古俗；就宗教言，崇巫事鬼、礼祀象祠之类的民间信仰依然盛行不衰；就经济

模式言，当时苗乡汉地还延续着刀耕火种农耕方式，即诗文描述的“夷俗多火耕”“荒原野烧余”景象。

尽管黔民装束原始、衣着简朴、言语难懂、崇巫尚鬼、经济落后，但是品性却质朴无华。可以说，对黔民敦厚朴实稟性的礼赞，是王阳明最费心力之处，其中尤以《何陋轩记》最为真切。夷之“好言恶詈，直情率遂”，“夷之民方若未琢之璞，未绳之木，虽粗砺顽梗，而椎斧尚有施也……今夷之俗，崇巫而事鬼，渎礼而任情，不中不节，卒未免于陋之名，则亦不讲于是耳。然此无损于其质也”。相反，身居汉地的所谓“文明”诸夏民族，“爱憎面背，乱白黝丹，浚奸穷黠，外良而中螫，诸夏盖不免焉。若是而彬郁其容，宋甫鲁掖，折旋矩矱，将无为陋乎？”如此的比照分析，可谓启人至深。而这样的界说和评判，也或多或少地蕴涵了作者的个人情感因素，或者说同作者在黔地龙场谪居期间的人生际遇不无关联。可以说，正是乡民伸手相助的仁义之心，挺身相救的正义之举，环聚守望的敦厚之情，极大地成为了王阳明安身立命的勇气，抵御凶险厄运的良策，消弭孤寂愤懑的方略以及悟道龙场的机缘。

总体而言，形成于王阳明笔下的黔民，既原始蒙昧又质朴敦厚，而这种仁义而朴实的秉性，深得王阳明肯定和赞赏。正因如此，王阳明在离黔之际会发出“颇恨眼前离别近，惟余他日梦魂来”和“他年故国怀诸友，魂梦还须到水头”的感慨。

三、离黔后的回想与追忆

正德五年，谪旅中的王阳明终于迎来自己生命反转的时刻。仕途的否极泰来使他不得不离黔赴赣，不得不挥泪离别黔中友人及门生，踏上人生新的征途。实现了自身心灵救赎和生命反转的他，在离黔后的漫长岁月中，于其诗文著述里，对曾经置身或交集过的黔境黔民，又有着怎样的记忆和感怀呢？

简表四：离黔后的回想及友朋追述

诗文类别	诗文及出处
黔境	三年谪宦沮蛮氛，天放扁舟下楚云。（《过江门崖》 ⁷⁵³ ）
	万死投荒不拟回，生还且复荷栽培。（《游瑞华二首》 ⁷⁵⁸ ）
黔民	诸友书来，间有疑吾久不寄一字者。吾岂遂忘诸友哉？……吾所以念诸友者，不在书之有无，诸友诚相勉于善，则凡昼之所诵，夜之所思，孰非吾书札乎？不然，虽日至一书，徒取憧憧往来，何能有分寸之益于诸友也？（《寄贵阳诸生》 ^① ）
黔情	身濒危而志愈壮，道处困而造弥深。（明穆宗《诰书》 ²⁰²⁷ ）
	往年区区谪官贵州，横逆之加，无月无有。迄今思之，最是动心忍性砥砺切磋之地。当时亦止搪塞排遣，竟成空过，甚可惜也。（《文录·寄希渊》 ¹⁷² ）
	消息久不闻。……彼中朋友亦有可相砥砺者否？（《寄叶子苍》 ^② ）
	远客天涯又岁除，孤航随处亦吾庐。也知世上风波满，还恋山中木石居。事业无心从齿发，亲交多难绝音书。（《舟中除夕二首》 ⁷⁵³ ）
	谪官龙场，居夷处困，动心忍性之余，恍若有悟，体验探求，再更寒暑，证诸五经、四子，沛然若决江河而放诸海也。（《传习录下·朱子晚年定论》 ¹³⁹ ）

黔情	先生之学凡三变，其为教也亦三变：少之时，驰骋于辞章；已而出入二氏；继乃居夷处困，豁然有得于圣贤之旨：是三变而至道也。居贵阳时，首与学者为"知行合一"之说；……先生尝曰："吾始居龙场，乡民言语不通，所可与言者乃中土亡命之流耳；与之言知行之说，莫不忻忻有人。久之，并夷人亦翕然相向。"（钱德洪《刻文录叙说》 ²⁰⁸⁸ ）
	（先生）于贵阳时独得为多。冥会远趋，收众淆以折诸圣；任道有余力，而行道有余功；固皆居夷者之为之也。（丘养浩《居夷集叙》 ²¹⁹⁰ ）

上表所列诗文，均为离黔之后王阳明自身及众友对谪黔生涯的回顾与追忆，主要反映了王阳明离黔后对黔境黔民和谪旅往事的回想与感怀，既包括谪居龙场期间历经的环境之恶、生存之艰、体悟之妙、民心之淳等人生体验，也蕴含着讲学贵阳、弘道诸夷过程中的欢畅阅历，甚至还有对虚掷光阴的惋惜与懊悔。

贵州的阴冷潮湿气候和瘴疠蛊毒环境，对于任何外来者都是严酷挑战；而群峭汇聚、阴崖幽谷、魑魅魍魉窜伏的龙场，对栖身其间的外乡人来讲，更是生死忧患。更何况阳明先生自幼身体羸弱，长期疾病缠身，因此谪旅地尤其是龙场的生存环境，对其健康来说极为不利，甚至是致命的。有鉴于此，在离黔后写就的诗文中，大凡论及谪居地生态境况时，依然有着一一种劫后余生般的惊惧感。如此的心境，透过“三年谪宦沮蛮氛”及“蒙犯障雾，魑魅之兴游，蛊毒之与处。其时虽未即死，而病势因仍”等语句，即可明见。

较之对恶劣黔境的耿耿于怀言，离黔后的王阳明，对曾经共度患难的黔民尤其是门生更为惦念，对贬谪期间的亲历往事以及所悟所获，更是记忆幽深。不难看出，谪黔生涯，在王阳明的人生旅程上留下了弥久的历史烙印和难以泯灭的岁月痕迹，所以对贵州这方土地的山水人物时刻牵

① 束景南：《阳明佚文辑考编年》上册，第 338 页。
② 束景南：《阳明佚文辑考编年》上册，第 401 页。

挂于心，对黔中诸友深情难忘，《寄贵阳诸生》《寄叶子苍》《龙冈漫书》等诗篇，无不深藏着浓烈的黔情。正如钱明所论：“虽然王阳明只在贵州住了两年多时间，但他对贵州这方土地以及黔中诸子却怀有很深的感情。”^①

毕竟，贵州是王阳明实现心路历程大转折的关键场域，谪黔期间所直面的极度险恶环境和历经的死亡极限体验，为其体悟“格物致知之旨”，提出“知行合一”思想，重新开辟精神天地乃至形成整个哲学思想体系，以及成就“人生第一等事”，无不起到了奠基作用。二者间的内在逻辑，早在明穆宗隆庆二年的《诰书》中即已道明：“身濒危而志愈壮，道处困而造弥深。”亦如陶望龄所论：“文成大业，亦始基龙场。”

总之，“阳明先生的心学思想，圣贤人格和人文精神，因谪居贵州的艰苦磨炼而臻于成熟，趋于完善。反过来，贵州地区的民族文化，教育体制和学术事业，因阳明先生的开发点化而独具特色，别有风味”^②。

四、贵州形象基本特征透析

王阳明视域中的贵州形象，主要依凭于王阳明贬谪黔地的周遭际遇，根基于王阳明谪黔历程中“抵黔前”的预判、“居黔中”的体认以及“离黔后”的回忆诗文，并适当兼及至亲友朋和王门后生回顾和追忆其远谪黔境的相关史料。该形象主要涵括了王阳明本人对谪黔途经之地、接触之民和阅历之事的感受和认知，涉及天文地理、地质环境、民族风情、生产方式、语言特点、行为规范、宗教信仰、价值观念等诸多方面。总体而言，在王阳明及其友辈和后来者眼里，贵州地处荒蛮，高山横溢，古径云封，土质硃瘠，寒冷潮湿，瘴毒盛行；境内苗僚杂居，民众虽蒙昧落后却质朴无华。

不能不承认，由于受到谪黔时间和行走空间等条件限制，如此这般的形象充其量只是当时贵州的侧面像，而远非全息式本真形象。倘若对该已然形象加以全面透视和深度省思，即可明见它实质上蕴涵着如下三个特征：

一是局限性。在中国历史的发展过程中，贵州是一块多民族的集结地，华夏族系、氏羌族

系、苗瑶族系、百越族系的诸民族及蒙古、回、满等民族于不同时期、不同方向进入贵州，与贵州的原住民相交汇，逐渐形成了多民族大杂居小聚居的局面，进而使贵州文化呈现出了小块多元、深度互动、共生同构的特色。与之相应，在被视为民族多样性“天然富矿”、宗教多元性“活态田野”、文化殊异性“多姿千岛”的同时，贵州也因其群山连绵、河谷深切、生态别异、民族林立、文化分殊等地理环境、经济状态和文化现象，而一直背负着偏远闭塞、贫穷落后、“化外蛮夷”等恶名。众所周知，从1413年明成祖永乐皇帝诏令设立第十三个行省“贵州布政使司”到王阳明抵黔时，贵州结束混杂并存的羁縻制和土司制治理模式而并轨全国行省制的时间尚不足百年。在松弛的建置和流官治黔新模式治理下的它，当时还依然处于混乱无序中，加之“远在要荒”的地缘空间和恶劣的生态环境等因素，而被中原政治、经济、文化主流圈长期冷落和广泛误读。因此，对于任何外来陌生者而言，欲求全面把握、正确认识、准确书写好黔境黔民形象，都绝非易事。由此反观定格于王阳明视阈中的贵州形象，由于书写者的他者身份与情感嵌入，更由于不足三年并聚焦于黔中三点一线的时空限制，在没能触及更多黔地黔民和无法体验更多风土人情的情势下，化生于有限时空和狭小视域之上的贵州形象，只是一个依据王阳明黔境行进线路图勾勒而成的带状形象，一个根基于狭窄视角和有限信息下的扁平形象，而不是整体贵州的全景形象或本真图像。如此形象，存在着以点带面、以偏概全的局限性甚至偏差性。

二是嬗递性。上述形象的思想内涵，既源于王阳明本人事关谪黔生涯的亲身体验和深切感受，又兼及了亲朋门生的相关著述。由是推知，作为集体塑造物，它的形成并非一蹴而成，而是历经动态式的嬗变递进建构过程，汇聚着书写者的多重视角和多重认知。即便对于形象主要塑造者的王阳明而言，在有关黔境黔民与黔情的物象

① 钱明：《黔中王门论考》，《贵州文史丛刊》2007年第2期，第86页。

② 张立文、祁润兴：《鲜明的地方特色 真切的人文精神——〈王阳明与贵州文化〉一书评介》，《贵州社会科学》1997年第2期，第112页。

感知、情感体认和形象书写过程中，也并非仅靠谪黔三载的生命阅历为唯一依凭，而是囊括了从正德元年到生命终结数十年间的人生体验与感悟，历经了漫长而渐进的积淀过程。翻阅他于该时段内写就的各种著述，尤其是通过研读他有关赴谪前、谪居中和离黔后的诗文后便可感知，一条无形的心路历程和情感认知线贯穿其间，那就是由陌生拒斥到文化接触再经文化调适（主动参与、深度体验、在地化）后所达到的文化认知、心理认同、形象认可过程。以诗文为证，就是启于“蛮貊非我戚”与“谪乡何地是安居”的惆怅，历经“夷居虽异俗”或“蛮乡虽瘴毒，逐客犹安居”的调适，终于“身处蛮夷亦故山”和“而予亦忘予之居夷也”的眷意。

三是学理性。探究王阳明视域中的贵州形象问题，事关何谓形象及形象如何生成的学术问题。形象学研究的本质，在于学理性洞悉文化或文学领域内同/异辩证关系，也有助于界定和描述一个给定文本的“异”。从阳明事关贵州山水环境及风土人情形象的文字看，书写者倾注了大量的主观想象和情感意象，给予了自觉的主体投射。法国比较文学家莫哈认为：“在按照社会需要重塑异国现实的意义上，所有的形象都是幻象。”^①另一位形象学家巴柔甚至宣称：“所有的形象都源自一种自我意识，它是对一个与他者相比的我，一个与彼处相比的此在的意识。”^②简言之，一切形象都投射出了形象塑造者自身的影子，不管是描述的过程还是生成的结果，都始终渗透着描述者或形象塑造者文化的和情感的、客观的和主观的因素。这种主要言说“自我”的形象，“几乎不可能脱离自身的处境和文化框架，他们对‘异文化’的研究和吸取往往决定于其自身的处境和条件”^③。如王阳明寄语弟子钱德洪所言：“吾始居龙场，乡民言语不通，所可与言者乃中土亡命之流耳；与之言知行之说，莫不忻忻有入。久之，并夷人亦翕然相向。及出与士大夫言，则纷纷同异，反多扞格不入。何也，意见先入也。”这句话也可以用到王阳明身上，不论是同贵州人间的“矛盾式”亲近，还是与士大夫的格格不入，都是由于意见的先入或偏见所致。

上述论点，乃是王阳明视域中贵州形象所涵蕴学理价值。

结 语

王阳明视域中的黔民与黔境形象，既非一蹴而就，亦非一成不变，而是历经由远及近、由表及里、由感性到理性、由凭空臆断到具体感知的递进嬗变过程。就心理认知过程讲，历经了由陌生拒斥经文化调适（主动参与、深度体验、在地自化）到文化认知、心理认同、形象认可的过程；从形象内涵言，阳明先生视域中的贵州形象，主要是由其赴黔前的想象、谪居中的体认、离黔后的回想三部分内容重叠聚焦而成的镜像。

（责任编辑 杨海文）

① [法] 让—马克·莫哈：《试论文学形象学的研究史及方法论》，孟华主编：《比较文学形象学》，北京：北京大学出版社，2001年，第39页。

② [法] 达尼埃尔—亨利·巴柔：《从文化形象到集体想象物》，孟华主编：《比较文学形象学》，第121页。

③ 段怀清：《白璧德与中国文化》，北京：首都师范大学出版社，2006年，第5页。

阳明师弟良知与见闻之知之辨再析^{*}

刘荣茂^{**}

【摘要】 阳明师弟良知与见闻之知之辨是宋儒辨别德性之知与见闻之知的进一步开展。王阳明确立良知与见闻之知关系的四句原则, 欧阳南野和王龙溪秉承师说并进行了更深入细致的论辨。他们既从道德属性、来源、认识方式、作用形式等方面区分了良知与见闻之知, 深化了良知本体的内涵, 又从本体论和工夫论说明两者“不可离”。

【关键词】 阳明学; 良知; 见闻之知; 知识之辨

中图分类号: B248.2 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2015)06-0107-06

良知与见闻之知(或知识)的区别与联系(简称知识之辨)是王守仁(1472—1529)及其弟子欧阳德(1496—1554)、王畿(1498—1583)等人经常论辨之话题, 也是现代阳明学研究中倍受关注之问题。见闻之知在宋儒张载(1020—1073)以及二程兄弟的言说中已经出现, 阳明师弟通过论辨进一步丰富其意义。此论题之所以重要, 不仅在于它是回应儒学与现代科学之关系的主要思想资源, 而且也关涉阳明学本体与工夫的核心义理。尽管学界很早就注意到此论题并进行了丰富而深入的探讨^①, 但是对于相关论辨的脉络理路及义理内涵, 尚未充分揭示。本文欲略人所详, 详人所略, 进一步分疏阳明师弟, 特别是欧阳南野“知识之辨”的内在理路。

一、概念宗谱

宋明理学中, 关于德性之知与见闻之知或良知与知识的区分, 公认源自张横渠。不过, 横渠之分非是空中起楼阁, 他的依据来自先师孔子。在《论语》中, 孔子鼓励多闻多见, “多闻阙疑, 慎言其余, 则寡尤。多见阙殆, 慎行其余, 则寡悔”(《为政》), “友多闻”会使自身获益

(《季氏》)。但是, 多闻多见之知不是最高的“知”, 孔子曰: “盖有不知而作之者, 我无是也。多闻, 择其善者而从之; 多见而识之; 知之次也。”(《述而》) 尽管孔子未明言多闻多见作为“知之次”是因由闻见而非“生而知之”之故, 还是由于其他原因, 他对“多闻多见”有限的肯定态度却成为宋明儒者论述相关问题的基本原则。

由闻见所得的, 横渠称之为“见闻之知”或“闻见小知”, 并与“德性所知”明确区别开来:

大其心则能体天下之物, 物有未体, 则心为有外。世人心, 止于闻见之狭。圣人尽性, 不以见闻梏其心, 其视天下无一物非我, 孟子谓尽心则知性知天以此。天大无外, 故有外之心不足以合天心。见闻之知, 乃物交而知, 非德性所知; 德性所知, 不萌于见闻。^②

横渠认为, “闻见之狭”获得的仅是闻见小知。人之见闻毕竟有限, “今盈天地之间者皆物也, 如只据己之闻见, 所接几何, 安能尽天下之物”^③。闻见之所以是“小知”, 不仅是因人之闻见交接的事物非常有限, 更在于闻见之知只是耳目感官与所交事物的相合, 而“知合内外于耳目之外, 则其知也过人远矣”^④。耳目之外的“合

* 本文系贵州省教育厅高等学校人文社会科学研究基地项目“阳明学人的《论语》诠释研究”(JD2014002)的阶段性成果。

** 作者简介: 刘荣茂, 山东莒县人, 哲学博士, (贵阳 550025) 贵州大学中国文化书院、中华传统文化与贵州地域文化研究中心讲师。

① 除牟宗三、唐君毅等现代新儒家学者在阐发儒学与科学、良知与知识之关系时间接讨论良知与见闻之知之关系外, 对此论题专题梳理的是彭国翔:《王龙溪与中晚明的阳明学》, 北京: 三联书店, 2005年, 第50—69、361—378页; 彭国翔:《中晚明阳明学的知、识之辨》, 《中国学术》2002年第2期(总第10期), 北京: 商务印书馆, 2002年, 第245—277页。与此论题相关的讨论有: 吴震:《阳明后学研究》第6章第2节, 上海: 上海人民出版社, 2003年, 第286—291页; 林月惠:《良知与知觉: 析论罗整庵与欧阳南野的论辨》, 《中国文哲研究集刊》第34期, 2009年, 第287—317页。

②③ [北宋]张载撰、章锡琛点校:《张载集》, 北京: 中华书局, 1978年, 第24页, 第333页。

④ [北宋]张载撰、章锡琛点校:《张载集》, 第25页。

内外”或许即是“大心”与天下万物的相合，人心“能体天下之物”而后“视天下无一物非我”。“大心”，横渠又称之为“尽心”，“若便谓推类，以穷理为尽物，则是亦但据闻见上推类，却闻见安能尽物！今所言尽物，盖欲尽心耳”^①。由此来看，“大其心”或“尽心”是不同于“闻见”的另一种认识，它才能穷尽天下万物，才能达到“视天下无一物非我”，如此而得的“知”或即是“德性所知”。因而，横渠德性所知与闻见之知的区别不仅指两种不同的认识结果，还关涉两种不同的认识方式，前者是“穷神知化”，指向“性与天道”，后者是“耳目有受”，指向具体的“闻见之物”^②。

二程兄弟则主要对《论语》中闻见之知作为“知之次”的原因做出解释，他们认为：“闻见之知，非德性之知。物交物则知之，非内也，今之所谓博物多能者是也。”^③“闻见”仅是“闻之者也”，“非内也”，此既可能指闻见之知非出自人心，而是来自外物，“以多闻多见取之，其学者皆外也”^④；也可以解释为闻见之知仅流于口耳之谈，未深入人心，成为自身生活信念。这后一种意思，二程弟子谢良佐（1050—1103）表达得更明确：“闻见之知，非真知也。知水火自然不蹈，真知故也。”^⑤与之相对，“德性之知”除了其来源“不假闻见”外，在质性上还是“真知”，是“真知而行”之知，是王阳明“知行合一”意义上的“知”。如是，二程所言的德性之知与闻见之知之区分就不仅是从认识对象和认识结果着眼，也取决于认识的效果。

朱熹（1130—1200）一方面继承二程之说，以“真知”与否则区别德性之知与闻见之知；另一方面试图将两者统一起来，以防学者遗漏闻见之知。“闻见之知与德性之知，皆知也。只是要知得到，信得及。如君之仁，子之孝之类，人所共知而多不能尽者，非真知故也。”^⑥朱子认为，闻见之知与德性之知的主要区别是“知”的程度或“知”的效果有差异，而不是所知对象抑或认知方式的不同。两者所知的对象其实是一样的，闻见之知不只是事物形色、数量的肤浅认识，也应同德性之知一样，是“知”事物之“理”。孔子所说的“多闻多见”之“知之次”并非因为向外寻求，而是因“未能实知其理，亦可以次于知之者也”^⑦。

闻见之知与德性之知的区别在于是否“真知”，这与横渠将两者视为质性非常不同的两种知相比，两者的差别明显缩小。显而易见，相对于横渠区别闻见之知与德性所知以使人心从闻见中解放出来，朱子注重两者之同，力图缩小两者的缝隙。阳明及其后学同时在横渠和朱子两个不同的方向上前进，既力辨其异，又努力统合为一，看似矛盾，实则融洽无间。

二、王阳明的观点

在揭致良知教后，阳明通过良知与见闻的论辩，在见闻作为获得知识途径的意义上，把良知与见闻之知合二为一。在对弟子欧阳南野的答疑解惑中，阳明表达了他对良知与见闻之知的总体观点：

良知不由见闻而有，而见闻莫非良知之用，故良知不滞于见闻，而亦不离于见闻。孔子云：“吾有知乎哉？无知也。”良知之外，别无知矣……大抵学问工夫，只要主意头脑是当。若主意头脑专以致良知为事，则凡多闻多见，莫非致良知之功。盖日月之间，见闻酬酢，虽千头万绪，莫非良知之发用流行。除却见闻酬酢，亦无良知可致矣，故只是一事。^⑧

尽管良知不是在见闻上求，良知却亦不离于见闻。对良知与见闻的关系，阳明确地表达为“良知不由见闻而有，而见闻莫非良知之用”，“良知不滞于见闻，而亦不离于见闻”四句判断。一、三句辨其异，二、四句申说两者之“不离”。“良知不由见闻而有”、“良知不滞于见闻”两句表明了良知与见闻的区别。前者指良知不能从耳目感官之所闻所见中获得，这是谈论良知的来源问题；后者则说明良知发用不执滞于某一处见闻

① [北宋]张载撰、章锡琛点校：《张载集》，第333页。

② 亦参丁为祥：《虚气相即——张载哲学体系及其定位》，北京：人民出版社，2000年，第134—144页。

③④ [北宋]程颢、程颐著、王孝鱼点校：《二程集》，北京：中华书局，2004年，第317页，第191页。

⑤ [北宋]谢良佐：《上蔡语录》，《文渊阁四库全书》第698册，台北：台湾商务印书馆，2008年，第584页上。

⑥ [南宋]朱熹：《朱子全书》第16册，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年，第2103页。

⑦ [南宋]朱熹：《朱子全书》第6册，第127页。

⑧ 陈荣捷：《王阳明〈传习录〉详注集评》，上海：华东师范大学出版社，2009年，第143页。标点有改动。

或“见闻”这一经由感官的途径，这与阳明主张的良知心体洒落、无定在相一致。如果说由“见闻”而获得的是见闻之知，那么从“良知不由见闻而有”来看，良知与见闻之知的主要区别无关乎所知对象或知的内容，而在于知的来源，一者源于主体，一者自外而来。

“良知不滞于见闻”的前提是“见闻莫非良知之用”。显然，阳明是以体用关系来解析良知与见闻，进而表明了两者之“不离”。按照阳明学“体用一源”之理路，以良知为体、以见闻为用无非是表明见闻是良知发用的途径之一或者由见闻所获得之知识是“致良知”的实践活动之用^①。阳明重视良知心体发用过程中的洒落无滞之超越品格，所以阳明在表明良知与见闻是体用关系后又言“良知不滞于见闻”。

从文中看，阳明所言之见闻与横渠的见闻之知几无差别，都指通过耳目感官的认识方式而获得认识。但是，德性之知在阳明心学中转换成了良知，良知与见闻知识之辨随即变为讨论良知本体以及致良知的工夫问题，这就使阳明良知与见闻知识之辨与横渠乃至程朱的讨论语境有所不同，尽管在结论上或有相同。

三、欧阳南野与王龙溪的拓展

在阳明弟子中，继续深入拓展良知与见闻知识论辨的主要是欧阳南野和王龙溪。与龙溪注重良知与知识之别相比，南野既辨其异，又求其合，全面继承并拓展了阳明所确立的思想原则。因此，作者的讨论以南野为主，以龙溪为辅^②。

耿宁先生(Iso Kern)曾指出，阳明师弟讨论的良知与见闻之知关系问题主要指良知与“非德性的”“事实性的”“理论的”或“技术性的”知识的关系，有时也包含与“习得的道德知识”的关系。在他看来，见闻之知的含义既指事实性、技术性知识又包括道德知识，即“通过在社会环境中的学习和自觉自愿而达到的道德信仰和是非判断”^③。从上文对横渠至阳明“知识之辨”的分析来看，他们诚然未区分见闻知识的种类，但显而易见，他们关注的焦点是见闻之知作为通过耳目感官而获得知识的途径和方式，这一途径和方式既有别于以德性之知为鹄的的“大心”“尽心”之求知方式，也不能通过它获得良知。

欧阳南野和王龙溪亦是如此，而且，他们的“知识之辨”表明，见闻之知在阳明学的语境中主要指通过耳目闻见而由外习得的、并非自家“真良知”的道德法则或实践法则，作为良知之用的事实性、技术性知识仅是次要内涵。欧阳南野和王龙溪的论辨都体现了这一点，首先来分析龙溪的讨论。

和阳明一样，王龙溪对见闻知识予以严厉批判。龙溪也非反对见闻知识本身，他批判的是以耳目闻见所获得的知识作为良知的认识谬误：

良知者，德性之知，性无不善，故知无不良。明睿所照，默识心通，颜子之学，所谓嫡传也。多学而识，由于闻见以附益之，不能自信其心，子贡、子张所谓支派也。盖良知不由闻见而有，而闻见莫非良知之用。多识者所以畜德。德根于心，不由多识而始全，内外毫厘之辨也。^④

龙溪不仅区别了德性之知与闻见之知及其求知方式，甚至把两者的区分扩大为儒门内颜子与子贡、子张两种不同的学术派别。在龙溪看来，子贡、子张之学派在多闻多见上择识闻见之知，即是孔子所言的“知之次”^⑤，这是一条错误的寻求良知的途径，是一种良知“异说”^⑥。耳目闻见的求知途径尽管错误，却用来择识良知，这

① 林月惠先生依据阳明思想区分出良知与见闻之知的四种关系，参林月惠：《王阳明的体用观》，氏著：《诠释与工夫：宋明理学的超越薪向与内在辩证》，台北：“中央研究院”中国文哲研究所，2008年，第169—171页。

② 关于王龙溪的“知识之辨”，还可参彭国翔：《王龙溪与中晚明的阳明学》，第50—69页。

③ 参[瑞士]耿宁著、曾亦译：《王阳明及其弟子关于“良知”与“见闻之知”的关系的讨论》，《时代与思潮(7)——20世纪末的文化审视》，上海：学林出版社，2000年，第122页。

④ [明]王畿撰、吴震编校：《王畿集》，南京：凤凰出版社，2007年，第225页。

⑤ 龙溪辨别颜子之学与子贡、子张之学时，还说：“颜子心如止水，纔动即觉，纔觉即化，不待远而后复，纯乎道谊，一毫功利之私无所摆于其中，所谓知之上也。子贡、子张之徒，虽同学于圣人，然不能自信其心，未免从多闻多学而入。观其货殖干禄，已不免于功利之萌，所谓知之次也。”参[明]王畿撰、吴震编校：《王畿集》，第36—37页。

⑥ 龙溪认为，在见闻上求“良知”是当时错误的良知“异说”之一：“吾人得于所见所闻，未免各以性之所近为学，又无先师许大炉冶陶铸销熔以归于一，虽于良知宗旨不敢有违，而拟议卜度、搀和补凑，不免纷成异说。有谓‘良知落空，必须闻见以助发之，良知必用天理则非空知’，此沿袭之说也。”[明]王畿撰、吴震编校：《王畿集》，第34—35页。

说明子张、子贡通过耳目闻见求知的就应是良知质性同类型的知识。虽然龙溪没做出区分，他大概不会把事实性知识当作次于良知的且同类型的知识。如果把良知看作是道德实践中当下呈现的是非判断或实践法则，那么，作为“知之次”的见闻知识则更多地指那些由外习得的与良知同类型的可给予实践法则的知识系统。

把见闻之知看作次于良知的第二义概念，欧阳南野无有二致^①。但他未完全离弃见闻之知。他继承并发挥了师说，一方面辨明良知与见闻之知之异，另一方面又认为两者“不离”，在两个方向上都进行了更为详尽的论辨，使良知与见闻之知的分别与关联更加明晰透彻。

南野肯认阳明关于良知与见闻之辨的四句原则，同时引入“水喻”与“耳聪目明”之类比推理，深入拓展了两个概念间的分辨与统合。我们先看南野以水之“源”与“流”来比拟良知与知识关系的譬喻：

请以水喻，皆水也，其源一，而其流清浊异。清者不失其本源，浊者失其本源。虽失其本源，然不可以浊者为别一源。虽清浊未始异源，然不可不知其源之本清也。是故不可混也，亦不可二也。良知与知识，何以异于是？良知，至善者也；知识则有善有恶。不知所辨，则认知识为良知，而善恶混矣。歧而二之，则外知识以求良知，良知何从而见哉？此源流清浊之论也。^②

以水源喻良知、以水流喻知识既说明了良知与知识之间的区别，又强调了两者间的关联，即文中所言“不可混也，亦不可二也”。据此譬喻，二者之“不可混”包括以下两点。首先，正如水源本清，良知纯善无恶；正如水流有清有浊，知识亦有善有恶。此中的知识有善有恶不仅指知识在真理意义上的正确与错误之分，而更偏向指求知活动或者知识运用之实践“喻利喻义”的道德属性^③。其次，正如水流无论浊清，就其为水而言，皆出自源泉，知识无论善恶，就其为知识而言，也出自良知作用，而非别有本源，良知是知识产生之源。当然，这不是说知识的善恶是由良知产生的，而是指求知的动力或者向外求知的能力在于良知。南野以譬喻来分别良知与知识的重点或是前者，不过，若结合下一个譬喻来看，后一个区别也当蕴含其中。

南野又以体用关系来架构良知与知识之关

系。在此譬喻中，以良知为体、以知识为用，似是说知识由良知产生，正如水流来自源泉。因而可以说，知识是良知之发用，知识不离于良知，两者是产生与被产生的关系，自然不能分割为“二”。毫无疑问，水源水流的譬喻有其限制，一方面南野在其中既未说明知识何以有善恶，而易产生知识之善恶皆源自良知的混淆，另一方面又易有把良知与知识支离为两节的危险，如同容易把水源水流理解为水的两个部分一样。南野运用“听聪视明”的类比避免了此类误解：

良知与知识有辨。知识是良知之用，而不可以知识为良知。犹闻见者聪明之用，而不可以闻见为聪明……夫知识必待学而能，必待虑而知。良知乃本心之真诚恻怛，不学而能、不虑而知者。^④

某以天德之知与闻见之知，初无二理。闻见之知，即所以致天德之知。良知不由闻见而有，而闻见莫非良知之用。犹聪明不由视听而有，而视听莫非聪明之用。^⑤

在第一段文字中，南野表达了良知与知识的又一项区别：“知识必待学而能，必待虑而知。良知乃本心之真诚恻怛，不学而能，不虑而知者。”显然，这里依据的是《孟子·尽心上》之说：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。”若深入分疏，此又包含着两点分别。首先，良知“不学而能”，是先天本有的，“知识必待学而能”表明知识由后天经验习得。其次，良知“不虑而知”，是自然见在、当下呈现的，知识“必待虑而知”表明知识是人为的，需要思虑揣度。此两点表明，良知与知识之分别在于来源以及获得方式的差异。

同“水喻”类似，南野对“聪明”与“闻见”或“视听”之分辨的运用，亦是为了论说良知与知识或见闻之知之间“不可混”且“不可二”之关系。以“听聪视明”说明良知与知识“不可混”之关系或许比“水喻”更能彰显良知与知识之间产生与被产生的关系。正如闻见视听是耳聪目明之发用、耳聪目明之运用产生了所见所闻一样，耳闻目见等感官感知是良知之发用、良知作用产生了感官知识。在此类比或譬喻

①②③④⑤ 参[明]欧阳德撰、陈永革编校：《欧阳德集》，南京：凤凰出版社，2007年，第152页，第30页，第30页，第28页，第151—152页。

中，良知与知识亦是一种体用两层的关系。然而，此处的良知之为体、知识之为用不是目的与手段的关系，而是能力与作用结果的关系；良知与知识也非是道德法则与实用知识、技术知识之间的两种性质不同的知识之别，而是产生与被产生、所以然与所然之别。“知识是良知之用”、“见闻莫非良知之用”不是说感官知识是促成致良知之实践活动的手段，也不是说考索感官知识的活动中能涵养心性、长养良知，而当指良知的作用活动产生了感官知识，正如耳目之聪明能力的作用或运用产生所闻所见一样。

阳明提出“良知不由见闻而有”，却未说明两者间的区别之所在。而从以上对南野两个譬喻或类比运用的分析看，南野至少在四个方面区分了良知与见闻之知或知识。第一，“良知，至善者也；知识则有善有恶”，此是从两者活动、发用或运用的道德属性着眼。第二，良知“不学而能”，“知识必待学而能”，这是主体先天本有与后天经验习得之别。第三，良知“不虑而知”，知识“必待虑而知”，一者自然见在，一者人为揣度，这是认识方式或获得方式之别。第四，“知识是良知之用”，良知是见闻之知或感官知识产生的主体能力之依据，见闻之知是良知作用或活动的结果。南野“水喻”及“耳聪目明”的类比中都蕴含着这一层含义，而尤以后者显明。据此四点来看，南野与横渠、阳明之观念一致，主要是从来源及认知方式的角度区别良知与知识的。特别是第四点表明良知与知识并非通常认为的道德法则与经验知识的区别，而是主体能力与作用结果之分别。能力之作用可表现出规则，但能力本身并不即是法则。

在以上两个譬喻中，南野均以体用范畴来架构良知与见闻之知的关系。良知为体、见闻之知为用除了分辨良知与见闻之知，说明两者之“不可混”外，亦表明了两者之“不离”、“不可二”。两个譬喻或类此说理显示，见闻之知是良知发用之结果，良知是见闻之知的前提条件，见闻之知自然不能“离于”良知，两者不可支离为二，这是从良知本体论的义理层面统合两者。此外，南野又提出两种良知与见闻之知“不离”的方式。其一，“致其良知之见闻，故非良知勿视，非良知勿听，而一毫不以自蔽”^①，在考索知识的见闻活动中，依照良知之指示，善则行之，恶

则改之，既获得了知识，又不废致良知工夫。其二，“致其见闻之良知，故见善则迁，闻过则改，而一毫不以自欺”^②，所见所闻中亦有与自家良知相符的言行，在所见所闻中闻善言善行而从之，见自身言行之过而改之。这两种方式都是从工夫论上说明良知“不离于”见闻之知。

准确来讲，不论是“致其良知之见闻”还是“致其见闻之良知”，俱不是说见闻之知“不离于”良知本体，而是指见闻活动和见闻知识“不离于”或“不外于”致良知的工夫，见闻之知与致良知非两事。见闻活动中可做致良知工夫，见闻知识能助益良知长养，可以说这是阳明提出的“见闻莫非良知之用”这一论断蕴涵的第二层意思。同时，此两种统合方式也彰显了另一种体用观，实现了工夫论上的“体用不二”。显而易见，工夫论上的良知与见闻之知的“体用不二”之关系，既不同于在“水喻”和“耳聪目明”之类比中见闻之知作为良知本体之发用的体用“不可二”的关系，也非指在道德实践之完成“不离于”技术知识之运用的意义上的良知与闻见之知“不可二”。

欧阳南野不仅引入上述“水喻”和“耳聪目明”之类比并以体用范畴探讨良知与见闻之知或知识的关系，而且把见闻之知与“知觉”相关联，在良知与知觉之辨的论域中说明良知与见闻之知的关系。若仔细疏南野论说的语境，见闻之知除了指由耳目感官之感知而获取的知识，还指在获取知识过程中耳闻目见的知觉活动。见闻之知是“视、听、言、动”等知觉活动的一部分，两者难以分离。

关于良知与知觉的分辨与联系，南野认为，良知与知觉一方面“名同而实异”^③，“不可混而一”，另一方面又“不可歧而二”^④。良知与知觉虽都称“知”，但是现实之中“视、听、言、动”等感知活动“未必其皆善”^⑤。良知与知觉指的是由良知主宰的知觉活动之整体的不同面向，在知觉活动中视、听、言、动等感官感受行为感应并表象事物这一过程及结果称之为“知觉”，而在同一知觉活动中体验到的道德或价值感受如恻隐之情、是非之知、好恶之意等称之为“良知”，“就视、听、言、动而言，统谓之知

①②③④⑤ [明] 欧阳德撰、陈永革编校：《欧阳德集》，第151—152页，第151—152页，第12页，第132页，第12页。

觉；就其恻隐羞恶而言，乃见其所谓良者”^①。尽管良知与知觉“不可混而一”，但是良知“本然之善，以知为体，不能离知而别有体”^②，良知并非独立之实体，在视、听、言、动等知觉活动中才能成其体段，把捉其形象。良知呈现在知觉中的现实活动，既可称为良知，又可称为知觉。虽两者所指的面向偏重不同，而所指之实却是一个。良知与知觉是同一“知”，因而南野屡言“知一而已矣”，“知觉一而已”。

如果说见闻之知亦指耳闻目见的知觉活动，那么良知与见闻之知的“不可混”就不仅是源流、本末之区别，而且是同一知觉活动不同特征间的区别；两者的“不可二”也不仅指致良知工夫与见闻活动统合在同一实践活动中，而且指向此实践活动中的同一个知觉行为。因而，根据见闻之知与知觉的关联，南野关于良知与知觉的论辨同时又是对良知与见闻之知的论辨。

王龙溪同样运用耳闻目见类比说明良知与知识的关系^③。较之欧阳南野，龙溪强烈反对把知识混为良知的谬见，他融汇佛学之见，着重分辨了两者之分别。在他看来，“知”（良知）与“识”（知识）不是两种知识类型的分别。两者区别之处在于作用形式或活动方式，“知一也，根于良则为本来之真，依于识则为死生之本，不可以不察也。知无起灭，识有能所；知无方体，识有区别”^④，认识活动有始终，有间断，良知则恒运不已，无一息之停；认识活动须区分能知之主体与所知之客体，主体有待于客体，而良知能力具足，无待于外；认识活动是对某物的认识，受所知之物的限制，有确定的认识范围，而良知活动“无定体”，不限于一域，无处不在；认识活动要分辨所知之物的各项特征，而其中往往又产生美丑好坏之分别，良知顺应万物，既不分别高低上下，也无意于辨别事物之异同。

龙溪分疏的“知”与“识”在认识形式和活动方式上的差别同时也显示出两者之间的价值高低之分。“识”不是究竟的认识形式，是良知受物欲侵蚀而变异的结果^⑤，“识”的活动的彰显亦隐没了良知的正常发用。因而，若想复归良知心体，就要“变识为知”^⑥、“绝意去识”：

万欲起于意，万缘生于识。意胜则心劣，识显则知隐。故圣学之要，莫先于绝意去识。绝意非无意也，去识非无识也。意统于心，心为之

主，则意为诚意，非意象之纷纭矣。识根于知，知为之主，则识为默识，非识神之恍惚矣。^⑦

“绝意去识”不是消除意念，摒弃认识活动，而是意念由心体而发露，认识皆在良知观照之中。同理，“变识为知”不是把见闻所获得的知识转变为自家心体所发的良知灵觉，而是摒弃人欲，把对应感之物的依待、分别、执滞，变为无所依待、无有分别、无执不滞，恢复良知应感万物的本来情状，顺应人情事变而又在其自己。如此良知才不异化，认识才不虚妄，在良知之虚明作用中“默识”事物之真，臻定知识之价值。“变识为知”实质上是重现良知正常发用而已。王龙溪的知识论辨最终也归向了致良知工夫。

小 结

综合本文所述，阳明师弟的“知识之辨”既明辨良知与见闻之知、知识之区别与联系，亦是在讨论良知本体与致良知工夫的问题。他们分辨良知本体与见闻之知、知识在性质和作用方式上的不同特征，又从良知本体论，特别是致良知之工夫论上说明两者之“不离”，在坚持德性优先的前提下，实现见闻知识之价值。通过“知识之辨”的依次深入，阳明师弟凸显了良知本体的丰富内涵，也体现出阳明学一元工夫的特点。欧阳南野的论辨尤其表明，良知不仅规范、引导见闻活动，为见闻活动呈现行为法则，而且是见闻活动之可能的先天依据。虽然见闻知识的性质与良知迥异，见闻活动与良知的的作用方式不同，见闻之知却不能独立于良知之作用。实质上，见闻知识不离于良知作用，见闻活动不外于致良知工夫，在见闻活动中求索知识与扩充良知的修身工夫是一而二、二而一的事情。

（责任编辑 杨海文）

①② [明] 欧阳德撰、陈永革编校：《欧阳德集》，第16页，第12页。

③④⑥⑦ [明] 王畿撰、吴震编校：《王畿集》，第214页，第65页，第65页，第192页。

⑤ 在龙溪处，“识”作为认识活动之形式与良知作用形式其实不仅是相区别而已，“知”与“识”具有不同的善恶基础。如龙溪曰：“良知与知识，所争只一字，皆不能外于知也。根于良，则为德性之知；因于识，则为多学之助。知从阳发，识由阴起，知无方所，识有区域。阳为明，阴为浊。阳明胜则德性用，阴浊胜则物欲行。”见[明]王畿撰、吴震编校：《王畿集》，第464—465页。

牟宗三与刘宗周论寂感真几：比较与省思^{*}陈 畅^{**}

【摘要】寂感真几在牟宗三哲学体系中具有重要的地位和作用，而“最后的理学家”刘宗周对寂、感、几之论述亦有甚深奥义。通过比较两家论述可知，双方在创造性问题乃至根本性思维方式上存在重大差异。反思这种古今差异，对于当前中国古典思想研究不无裨益。

【关键词】寂感真几；牟宗三；刘宗周

中图分类号：B248.99 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2015)06-0113-06

新儒家宗师牟宗三先生是当代中国哲学研究重镇，其哲学理论研究的一大特点是以哲学史、思想史的疏理和建构为主要开展途径。在此过程中，被其称为“最后的理学家”^①的晚明大儒刘宗周具有重要地位。近代以来学术界的刘宗周思想研究，以牟先生的研究成果最具影响力。牟氏对刘宗周的分析 and 评论，有令人击节赞叹的睿智之见，亦有不少重大失误。针对这一特点，本文以牟氏哲学体系中频繁出现的术语“寂感真几”为中心展开讨论。“寂感真几”向来较少受到学界关注，但对于我们深入理解牟氏思想基本性格有重要意义。刘宗周对“寂、感、几”议题的论述亦有甚深奥义，可说是今人进入其慎独哲学体系的一把关键钥匙。有鉴于此，本文将在疏理牟氏寂感真几论述的基础上，通过与刘宗周相关论述作一对比性考察，彰显双方思想特质，反思牟氏失误之成因。

一、牟宗三对寂感真几的论述

“寂感真几”一词是牟氏依托传统思想自造的新术语，在其道德形上学体系中具有重要的地位和作用。这一术语的源头是《周易·系辞上》“易无思也，无为也。寂然不动，感而遂通天下

之故。非天下之至神，其孰能与于此”与《系辞下》“几者动之微”，牟氏用以表述天理的重要内涵。按牟氏的说法，这是从宋儒程明道那里得到的启发。二程语录云：

“寂然不动，感而遂通”者，天理具备，元无欠少，不为尧存，不为桀亡。父子君臣，常理不易，何曾动来？因不动，故言“寂然”；虽不动，感便通，感非自外也。^②

从字面看，此则语录从“寂感”推导出两大内容：天理具备恒常不易的特质；充塞于天地的天理亦内在于人，故而人能对天理感而遂通。牟氏的评论却阐发出另一番深意。他认为明道用寂感来诠释天理，意在表明天理是动态的，不是死静的^③；同时表明“於穆不已”的天理实体，即是心体（神体、诚体）。牟氏从《周易》本义展开论述，认为寂感文句本来是描述蓍卦占筮之知几，指几之感应表现为无思无为而又自然迅速如神。卜筮是根据卦爻或蓍草的运算规律来断吉凶得失，卦爻或蓍草只是几笔图画或器物，其本身无生无情、无思无为；然而蓍卦之布算却能预知吉凶得失，其感应之神妙完全基于问者之精诚。因此卜筮之本质是由精诚之感应洞见宇宙实相，蓍卦在其中只是一个象征^④。基于这种解释，天道之生化或圣心之神明皆可用“寂然不动，感而

* 本文系国家社会科学基金项目“《明儒学案》的道统论哲学及其话语特色研究”（12CZX035）、同济大学青年优秀人才培养计划（英才类）、广东省社会科学规划青年项目（GD11YZX01）的阶段性成果。

** 作者简介：陈 畅，广东梅县人，哲学博士，（上海 200092）同济大学人文学院哲学系副教授。

① 牟宗三：《中国哲学十九讲》，收入《牟宗三先生全集》第29册，台北：联经出版公司，2003年，第415页。

② [北宋]程颢、程颐：《二程集》，北京：中华书局，2002年，第43页。

③ 牟宗三：《宋明儒学的问题与发展》，上海：华东师范大学出版社，2004年，第53页。

④ 牟宗三：《心体与性体》上册，上海：上海古籍出版社，1999年，第263页。

遂通”来形容，总名为“由精诚之德性生命所彻悟”的寂感真几（超越实体）^①。“真几”说明天理实体是一微妙而真实的、万物得以生生而不已的根源^②。“寂感真几”是指，通过寂感这种精诚的心体神用来了解形而上的真实。正是在这一意义上，牟宗三直接把寂感真几说成是创生之源，具有神妙不测的生化作用。牟氏认为，西方哲学通过形式与物质、有与变化等方式来了解真实的存在；而儒家则是通过寂感来了解。寂感具备内通而无限限制的妙用：即寂即感，是“动而无动，静而无静”的神用。形而上的真实究竟何指？牟氏有一提醒非常关键：神用无方的寂感真几“必意许为精神的、超越的”^③。牟氏以“精神”“超越”来解释寂感，有其特殊的理论考量。他把心体、天理、寂感真几的内涵规定为创生之实体。

创生之实体又称为“道德的创造性”。牟宗三把“创造性”区分为两大类：实然的自然生命之创造性（如生物学的生命之创造、天才生命之创造）与道德的创造性（含宗教信仰上的上帝之创造）。他认为只有道德的创造性才是创造性原则最恰当的意义，即便是宗教意义上的上帝创造也附属于道德的创造性^④。因为真正的创造性应该不依附于有限物^⑤，它只能建立在纯粹、无限的精神生命之上；自然生命由于其有限性与不纯粹性被排除在外。这种“纯粹、无限的精神生命”与“不纯粹、有限的自然生命”的截然二分，源于西方实体主义哲学、尤其是近代认识论转向之后的物质精神二分的思维模式。但是，牟氏并非简单重复这种二分，而是试图以儒家义理弥合之。此即寂感真几概念的意义源头。牟氏的处理方法是沿着康德思路推进并以儒家的方式超越康德。

牟氏在总结康德哲学的基础上指出，精神生命服从自由意志的（自律的）道德律；自然生命服从经验界之自然因果律。前者属于道德界，后者属于自然界；如何沟通这两个世界进而合一，是现代哲学一大问题。在牟氏看来，康德的解决方式局限于概念推理，且视自由意志为一假设，故而其统一两界只是强探力索的理论建构结果，难以达到圆熟的境界。而儒家自始就有一种通透的、具体的圆熟智慧，能解决康德难题。自由意

志是指意志为自己立法，既不涉及感觉经验，也不涉于任何外在的对象，意志遵循法则而行完全是无条件的、必然的。牟氏认为，此即儒家传统所说的心体、性体，是定然地真实的呈现。其内涵有三：第一，心体、性体斩断一切外在对象的牵连而具有普遍和必然性；第二，心体性体是宇宙万物底实体本体；第三，心体性体落在具体生活层面有真实的体现，此即践仁尽性。这是康德所不能及的儒家道德理性三义^⑥。在牟氏的论述中，寂感真几总括此三义（尤其是第二和第三义），能呈现精神实体所蕴含的实践的体证意义；并且，它虽然是超越的，却不是隔绝的，在其创造性之呈现过程中，物质与精神直下贯通于一起而不容割裂。这种功能是牟氏哲学体系中的其他术语所不具备的。故而牟宗三说，寂感真几“始打通了道德界与自然界之隔绝。这是儒家道德的形上学之彻底完成”^⑦。

牟宗三对寂感真几（天理、心体、性体）的论述，无论从理论目标、思路和方法，都是以康德哲学为模本。他虽然以“呈现 VS 假设”的新儒家公案来超越康德，但对儒家思想内涵的界定都打上了鲜明的康德哲学烙印。例如，牟氏以寂感真几打通道德界与自然界之隔绝，使世界成为一个圆融的整体，其所谓“打通”是在限定意义上谈的。在牟氏的创造性机制中，事物的意义在根本上来说不在作为有限物的事物本身，而在于“不依附于有限物”的纯粹精神。因此，牟氏所说的“创造”（创生）被转化为精神觉润（妙运、始活、引发、滋生）物质之义^⑧，“觉润”

① 牟宗三：《心体与性体》上册，第263页。

② 牟宗三：《心体与性体》下册，第69页。

③ 牟宗三：《宋明儒学的问题与发展》，第59、60页。

④ 牟宗三：《心体与性体》上册，第153—154页。关于牟宗三“道德创造性”理论，可参黄慧英《道德创造之意义——牟宗三先生对儒学的阐释》（氏著：《儒家伦理：体与用》，上海：上海三联书店，2005年）与何乏笔《何谓“兼体无累”的工夫——论牟宗三与创造性的问题化》（杨儒宾、祝平次主编：《儒学的气论与工夫论》，台北：台湾大学出版中心，2005年）两文。

⑤ 牟宗三：《中国哲学的特质》，上海：上海古籍出版社，1997年，第22页。

⑥ 牟宗三：《心体与性体》上册，第98—118页。

⑦ 牟宗三：《心体与性体》上册，第155页。

⑧ 牟宗三：《心体与性体》上册，第394—395页。

是万物得以生生而不已的根源，亦即道德创造性能排斥“自然创造”而成为创造性原则之基本意义的根本原因。由此，虽然牟氏意在打通道德界与自然界、弥合精神与物质之二分，但他的解决方式却在另一层面确认甚至深化了这一区分。关于这种思想特质，可通过与刘宗周思想的对比看出。

二、刘宗周论寂、感、几

在刘宗周的慎独哲学体系中，寂、感、几都是重要的核心词汇，它们与动、静、未发、已发等名相相配合，共同表述心体与性体的内涵。因此，厘清刘宗周对寂、感、几的论述，进而与牟宗三论寂感真几相比较，能帮助我们深入理解双方思想之特质、古今语境之差异。

刘宗周称：

性无动静者也，而心有寂感。当其寂然不动之时，喜怒哀乐未始沦于无。及其感而遂通之际，喜怒哀乐未始滞于有。以其未始沦于无，故当其未发，谓之阳之动，动而无动故也。以其未始滞于有，故及其已发，谓之阴之静，静而无静故也。动而无动，静而无静，神也，性之所以为性也。动而无静，静而无动，物也，心之所以为心也。^①

刘宗周对《中庸》中和说的“喜怒哀乐”有独特的界定，并在理学“以生意论仁”传统的基础上，以天地人物共有的“生气”来定义“喜怒哀乐”。生气是贯通主客观界、主导事物变化的造化力量，蕴涵着无穷的活力，而喜怒哀乐则是生气之别名。在刘宗周的论述中，喜怒哀乐不是随情境而起灭的情绪，而是一种贯穿人生在世的所有场合、影响力无所不在的基本情感（生命力）。并且，刘宗周把喜怒哀乐界定为人的基本情感并赋予其宇宙论背景，从而成为根源性的“气序”。所谓气序，是指贯穿于天地自然万物的生机（生气）在其流行发育过程当中的秩序。在刘宗周，生气被概括为盎然而起、油然而畅、肃然而敛、寂然而止四个阶段，分别命名为喜、乐、怒、哀；喜怒哀乐虽名为四，实只是一气，此“一气”流行妙运故有千变万化，而千变万化之大化流行有一定的次序、秩序，这些秩序总结

起来就是喜怒哀乐四者；四端之心、仁义礼智、春夏秋冬，都是这一秩序在各个层面的展现^②。总之，刘宗周所说的喜怒哀乐是心体，也是性体；这是一种把人契入更为广大的天地自然秩序中确认和证成自身的思维模式。

刘宗周“性无动静，心有寂感”的提法，表明心之寂感与性之“不动”相关联，亦即：心之寂感与动静有关，只不过这个动静是在“动而无动，静而无静”的意义上谈的。一般人会把寂感和动静挂起钩来，从而以寂感、有无、未发已发、动静截然区分为两个阶段。刘宗周则不然，他把寂然不动与动而无动、喜怒哀乐未始滞于无、阳之动等同起来，把感而遂通与静而无静、喜怒哀乐未始滞于有、阴之静等同起来。刘宗周所说的“寂然不动”是在主静立极的意义上谈的：“天枢万古不动，而一气运旋，时通时复，皆从此出。主静立极之学本此。”^③主静之静不是动静分立之静，而是指一气运旋（喜怒哀乐四气周流）、诚通诚复之神妙不测（动而无动：非动非静，亦动亦静，即动即静^④）状态。“感而遂通”是指在喜怒哀乐四气周流、通达的境域之中，具体而万殊的事物呈现出互相通达、彼此相与的整体性（静而无静）状态。概言之，刘宗周对寂感的界定，首先是对万物化生秩序的本然描述：天地之间为生生之气所流行贯通，万物本真地处于互相敞开的境域，处于动态、生机的关系之中。

刘宗周之前的理学家（如朱子学者）往往由心之寂感来划分未发已发：未发之前为寂然之心体，已发之时为感通之情。刘宗周对未发已发关系有独特的界定。前文已说明刘宗周对喜怒哀乐的独特使用，刘宗周还列举了人的日常生活经验来说明喜怒哀乐未发已发之间的关系。首先，必“存诸中”方能“发于外”，存发之间不是即存即发的关系，而是“存”涵盖“发”，这是生机

① 刘宗周：《学言上》，《刘宗周全集》第2册，台北：中研院中国文哲研究所，1997年，第462页。

② 详参陈畅：《刘宗周慎独哲学的政教义蕴》，《集美大学学报》哲学社会科学版2014年第4期。

③ 刘宗周：《学言上》，《刘宗周全集》第2册，第444页。

④ 刘宗周：《周易古文钞》，《刘宗周全集》第1册，第122页。

呈现的枢纽（机）：“第思人心之体，必有所存而后有所发……总之，存发只是一机，故可以所存该所发，而终不可以所发遗所存。”^① 其次，中和、未发已发互相蕴含、完全一体化（一性）：“未发为中而实以藏已发之和，已发为和而即以显未发之中。”^② 总而言之，则是“存发一机、中和一性”的关系，存与发（未发与已发）、中与和如同“阴阳互藏其宅，通复互为其根”^③，都是相互蕴含着的关系。刘宗周认为，只有这种全新的体用思想才真正符合子思在《中庸》中以“喜怒哀乐”指点“性体”的用意：“分明天地一元流行气象。所谓‘不识不知，顺帝之则’，全不涉人分上，此言性第一义也。”^④ 亦即：打开天人之间自然而然的通达维度，令生机自然流行不已。刘宗周指出，按照他对喜怒哀乐中和说的解释，自能明白：“若喜怒哀乐四者，其发与未发，更无人力可施也。（后人解中和，误认是七情，故经旨晦至今。）”^⑤ 天地一元流行气象即天分上事，与人分上事（人力）相对待而言。概言之，刘宗周的未发已发说是从天分上（自然）来谈生气流行，其所追求的是天机流行、自然而然的秩序和节奏。

在刘宗周，虽说寂感是从动静（通达之动静）角度来说生气，未发已发则是从天分上（自然）角度来说生气；但综合起来，两者又是一体的，共同与人分上事（人力）相区别开来：

程子曰：“天下之道，感应而已矣，喜怒哀乐之谓也。”易曰：“咸，感也。”天下惟感应之道为无心，动以天也。感之以喜而喜焉，感之以怒而怒焉，绝非心所与谋也。^⑥

喜怒哀乐与感应（寂感）是相即内蕴的关系：“寂然之时，亦有未发已发；感通之时，亦有未发已发。”^⑦ 两者共同传达天机自然秩序之消息。而天机自然秩序正是宋明理学天道追求的核心目标。《庄子·达生》讲过“醉者坠车，虽疾不死”的故事，说明遵守天的秩序和节奏能帮助人全身远害（圣人藏于天，故莫之能伤）。事实上，理学所追求的天（自然），和《庄子》醉者故事所传达的“天”有其内在一致性。理学存天理灭人欲，就是要祛除人欲对天的秩序的干扰。正是在这一意义上，刘宗周区分“天分上事”和“人分上事”，致力于追求天机自然流行

的秩序。

对刘宗周来说，遮蔽天秩序的因素除了众所周知的人欲之外，还有实体性的天理观念。由前文的讨论可知，刘宗周寂感、未发已发、喜怒哀乐等概念及其间关系的辨析都是以“生成”“构成”（境域）状态而非以“实体”状态为标准来展开。所谓“生成”“构成”（境域）状态，也就是上文所说的“动而无动、静而无静”的万物之间生气相互通达、贯通状态。而“实体”状态其实类似于“动而无静，静而无动”之“物”状态，是指在对象性的思维模式中作为本质、理念的存在形态。一谈到天理或天的秩序，就涉及到人对于“天”（本体）的想象；但此类想象往往局限于人类日常生活经验，从“盈满天地”、有形有质的“物”之特征来描述“天”之奥秘，从而造成极大的误解。刘宗周将此类情况概括为：“古今性学不明，只是将此理另作一物看。”^⑧ 针对这一问题，刘宗周提出“天者，万物之总名，非与物为君也”^⑨ 加以对治。其意指“盈天地间，一气而已矣”^⑩，气的秩序是万事万物自身所蕴含，非由超越于事物的任何实体所赋予。刘宗周进一步说：

性无性，道无道，理无理，何也？盖有心而后有性，有气而后有道，有事而后有理。故性者心之性，道者气之道，理者事之理也。^⑪

① 刘宗周：《答史子复》，《刘宗周全集》第3册上，第446页。

② 刘宗周：《学言上》，《刘宗周全集》第2册，第461页。

③ 刘宗周：《学言下》，《刘宗周全集》第2册，第536页。

④ 刘宗周：《证学杂解》解十九，《刘宗周全集》第2册，第318页。

⑤ 刘宗周：《学言上》，《刘宗周全集》第2册，第468—469页。

⑥ 刘宗周：《学言上》，《刘宗周全集》第2册，第460页。

⑦ 刘宗周：《学言下》，《刘宗周全集》第2册，第536页。

⑧ 刘宗周：《学言中》，《刘宗周全集》第2册，第494页。

⑨ 刘宗周：《学言中》，《刘宗周全集》第2册，第480页。

⑩ 刘宗周：《学言中》，《刘宗周全集》第2册，第480页。

⑪ 刘宗周：《会录》，《刘宗周全集》第2册，第608页。

“性无性，道无道，理无理”提法的首要目标是回返天的秩序，前文所述把性理当作一物看，其实就是人类的主观造作，甚至是理性的盲目作为所致。天的秩序，就是气化流行过程中每一事物自身所蕴含的气序，此气序不是异己之物所赋予，故而称“有事而后有理，理者事之理”。尊重每一事物自身秩序，就是尊重天的秩序；也是置身于喜怒哀乐四气周流、通达的境域之中，并与事物互相通达、彼此相与的前提。如果说牟宗三道德创造性模型是建立在精神与物质的等级差异上，那么，刘宗周的创造性模型则是建立在天的秩序（万物感通）上。天的秩序表现为天地之间一气流行贯通，万物本真地处于互相敞开的境域，处于一种动态、生机的关系之中。人、物愈与他人（物）感通，而后愈有更大之创造的生起；而欲望的人为造作形构成狭隘的自我，自我隔限于万物感通的本然状态，远离生生不穷的创造性^①。

在刘宗周，对非实体的构成状态（动而无动、静而无静之神用）还可以用一个术语加以描述：几（意）。刘宗周的几论述有一个突出的优点，即能够把玄妙的构成状态、神用落实为一个具体的、可操作的工夫下手处。刘宗周在论证“意为心之所存……意无所为善恶，但好善恶恶而已。好恶者，此心最初之机，惟微之体也”时指出，其与“几者，动之微，吉之先见者”完全一致^②。概言之，刘宗周认为“动之微”是对“动而无动”之神用的描述，而作为心之所存（存诸中）的“意”正是在“动而无动”的意义上与“几”等同起来。甚至于，几和意在内容上也是同构的：意以好善恶恶为内容，几则以“吉之先见”为内容。具有“动而无动”之神用的“几”，自然能够不著于吉凶、不沦于凶，成为纯粹的“吉之先见者”。至于意，刘宗周指出：“意根最微……而端倪在好恶之地，性光呈露，善必好，恶必恶，彼此两关，乃呈至善。故谓之如好好色，如恶恶臭。此时浑然天体用事，不人力丝毫。”^③ 意的作用是好恶，更具体地说是好善恶恶，刘宗周举《大学》中类似生理性的感觉反应“如好好色，如恶恶臭”为例，说明好恶是心之发动最初的作用，即杜绝人为安排的自然之动，故而称为“此心最初之机”。杜绝人为安排

的自然之动，更表现为“意有好恶而无善恶”^④：没有先于好恶存在的善恶，并且好善即恶恶、恶恶即好善，故而“意”必然呈现出渊然定向于善的内涵。由此，刘宗周的意（几）论述淋漓尽致地展现出寂感神用的内涵。

三、牟、刘论述之对比考察

牟宗三和刘宗周对寂感真几的论述初看似有不少相同之处，但是这种表面上的相似无法掩盖背后深刻的差异。例如两人同样强调寂感的神用。牟氏把天理视为精神实体，故而“动而无动、静而无静”之神用，就成了纯粹精神不受到物质性的限制而自作主宰、自我展开的运动。因其不受到物质性的限制，故而有神用；一旦精神受到物质性的污染，其神用将马上消失，陷为“动而无静、静而无动”之物。这种诠释凸显了牟氏哲学对于精神的张扬，以及对于作为有限物的个体事物本身的消解；而与刘宗周重视每一事物自身的秩序（天的秩序）的追求大异其趣。质言之，牟氏寂感真几论述展现的是精神物质二分的思想脉络，而刘宗周寂感几论述展现的是天人合一秩序的思想脉络，两者之间存在本质的差异。

正如海德格尔所批判，物质精神二分理论预设的前提在存在论上是错误的，因为它把人（此在）与世界在“实际性”上被分割为“现成存在”的两个“存在者”——主体与客体，两者在分立、对立的“前提”下，“一个‘主体’同一个‘客体’发生关系或者反过来”。这种思维方式完全耽搁了人的存在问题，从而使存在问题本身走入迷途^⑤。这种物质精神二分的思维与中国古典哲学亦不相侔。对于现代哲学研究来说，

① 唐君毅《中国文化之精神价值》（桂林：广西师范大学出版社，2005年）对此有精彩论述。

② 刘宗周：《学言上》，《刘宗周全集》第2册，第459页。

③ 刘宗周：《学言下》，《刘宗周全集》第2册，第535—536页。

④ 刘宗周：《答叶润山民部》，《刘宗周全集》第3册上，第387页。

⑤ [德]海德格尔：《存在与时间》，北京：三联书店，2006年修订译本，第69页。

这种差异或许不会有什么问题；但是对于古典思想研究而言，情况则完全不同。

牟先生把刘宗周思想之特质概括为“以心著性”和“归显入密”^①，可谓影响深远。若单从名相看，“以心著性、归显入密”似简洁明了地归纳出刘宗周以喜怒哀乐界定心体与性体、注重把人契入更为广大的天地自然秩序中以确认和证成自身的思维模式，令人拍案叫绝。然而，一如牟氏与刘宗周在寂感真几论述上展现的巨大差异；牟氏这种概括在表述康德式哲学观念的同时，也将刘宗周思想往刘氏本人所反对的方向诠释。且以牟宗三对刘宗周“性无性”思想的诠释为例，做一说明。

“性无性”毫无疑问是刘宗周思想中最为精彩的部分之一，例如黄宗羲在《明儒学案序》中提出的“心无本体，工夫所至，即为本体”即为刘氏思想的扩展^②。如前所述，刘氏这一独特思想的主要内容是其喜怒哀乐说所奠基的“有事而后有理，理者事之理”命题。牟宗三在评论中坚持认为“朱子谓理自理，气自气，并不误。此不能反对也”、“心性可是一，而理气不能是一。理气一者只是体用不离之一滚说而已”^③。“心性一”与“理气一”不是同义语，前者是存有论陈述，后者只是境界论陈述。牟氏这一观点源于其道德创造性模型建构的需要。理气二分对应于精神生命、自然生命之二分，理便是创造性本身，要保持理的纯粹超越性就得严格区分理与气。理气一体的存有论主张容易落于自然主义之实然平铺，进而失去“道德创造性”。因此牟氏最为排斥的就是“唯气论”或接近于此的立场。与此形成鲜明对比的是，刘宗周思想正是牟氏所排斥的“唯气论”。由此，继承刘宗周思想的黄宗羲将理界定为气之理，被牟氏斥为“自然主义的实然平铺”，原因就在于这一界定有将理降格为气之属性的倾向，侵犯了理的超越地位^④。

牟氏的批评有其哲学根据，但是，这种批评只有建立在双方理论预设（创造性模型）一致的基础上才是有效的。由上文讨论可知，牟氏与刘宗周思想差异甚大，可说是两种完全不同甚至是针锋相对的创造性模型。因此，牟氏之批评非但无效，更彰显了其诠释困境。牟氏曾借用佛教用语描述其诠释方法：“其初也，依语以明义。其

终也，‘依义不依语’。”^⑤依其所述，义与语的区别就是康德所谓的理性知识与历史知识之别。事实上，这只是一种理想性的描述；在实际运作中，理性知识之获得无法脱离具体脉络中的诠释语境。当他以一种基于物质精神二分之预设而有的实体形上学视角去解读理学思想时，无论是义或语，均依附于基于这一视角产生的某种前见。牟氏屡屡将刘宗周本人最为得意的理论创见斥为矛盾之说，这种现象所显示的牟氏诠释困境不是个别思想命题上的不相应，而是体系性、整体性的不相应。而这种困境正是牟氏对刘宗周诸多近乎谩骂式的评论（如“蕺山之辩驳多不如理……此是穿凿，不通之甚！”^⑥“刘蕺山之智可谓凿而死，往而不返者矣！”^⑦）的根源。

四、余 论

无论从理论预设、研究方法或结论来说，牟宗三哲学都是以西方现代哲学（康德哲学）为模本，或以引出西方现代价值为目标。作为现代学者和思想家，牟氏以现代观念为基石所建构的哲学系统自然有其意义。但是问题在于，其以哲学史、思想史的疏理和建构为哲学研究的主要开展途径，这种方式颇具迷惑性：当其以自创的哲学体系为判准疏理古典思想时，引发的诸多严重问题在其思想史面具的掩盖之下不易发现。并且，牟氏判教式的研究将古典思想去脉络化，并将现代观念投射回去，放大某种意义，其直接后果便是：古典思想中的一些重要内涵在这种现代重述中被完全遮蔽。这对于当前中国古典思想研究来说，不能不说是值得深究的经验教训。

（责任编辑 杨海文）

① 参牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，上海：上海古籍出版社，2001年。

② 详参陈畅：《论〈明儒学案〉的道统论话语建构》，《学海》2012年第1期。

③ 牟宗三：《心体与性体》中册，第431—432页。

④ 详参牟宗三：《心体与性体》上册，第333—345页；中册，第102—114、173—177页。

⑤ 牟宗三：《现象与物自身·序》，台北：台湾学生书局，1990年，第9页。

⑥ 牟宗三：《从陆象山到刘蕺山》，第320—323页。

⑦ 牟宗三：《心体与性体》上册，第341页。

理学批判的三个进路^{*}

吴晓番^{**}

【摘要】中国思想发展到清代,理学陷入发展瓶颈,存在重大的理论缺陷。理学最具特色和最为核心的地方是其吸收佛学体用论思维模式,理学批判最为核心的工作就是对于这一思维方式的批判。乾嘉学者从语言、历史和实践三个进路对理学的问题加以揭露。这些批评对于中国哲学的展开意义重大,是新的哲学的义理基础。

【关键词】理学批判;语言进路;历史进路;实践进路

中图分类号: B2 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660 (2015) 06-0119-06

黄宗羲的《明儒学案发凡》极力推崇明代儒学:“尝谓有明文章事功,皆不及前代,独于理学,前代之所不及也,牛毛蚕丝,无不辨晰,真能发先儒之所未发。”^①然物极必反,按照钱穆的说法,明清之际,儒家除了身世彷徨之外,学术上还存在一大问题:“愈走愈向里,愈逼迫愈渺茫,结果不得不转身向外来重找新天地,这是学术上的穷途。”^②从理论形态上来看,中国学术行进到清代,宋明理学的确有其发展瓶颈,存在着理论上的重大缺陷。清初诸儒对宋明理学颇有微词,然其实不越出理学窠臼。这就是为什么江藩将被视为清代考证学兴起之圭臬的顾亭林、黄梨洲极不情愿地放入《汉学师承记》的原因。阮元的序言完全同意江藩的取舍标准,后来其主编的《皇清经解》延续了江藩之见。阮元和江藩二人系当时学术领袖,从其主张可见考据学的意趣与理学家不一般。因此,乾嘉考据学兴起之后,中国学术才真正从思想上有出新之可能。

理学,作为宋以来的儒学形态的通称其实并不合适,最能涵盖宋明儒学的名称是“道学”,如章太炎所言:“宋人本称道学,其后分言理学,最后复分心学。道学本该心理、修身、伦理三科,其名较二者为合。近世通言理学者,失之。”^③从哲学上看,无论是作为心理、修身还是伦理之学,理学最具有特色的和最为核心的地方

就是其吸收佛学体用论思维模式。对待理学批判的最为核心的工作就是对于这一思维方式的批判。清中叶以降,乾嘉学者在理论上彻底地反对理学,从三个方面对理学的问题加以揭露。这三个方面的批评对于中国哲学的展开意义重大,是新的哲学的义理基础。

一、语言进路

从语言进路对理学的批判有三个方式:一是从字源词源上否定理学关键词的合法性。清儒多从字源上来否定超越性之理、无极的存在。惠栋用文字有无来考证宋儒无极之说为非:“六经无有以‘无’言道者,唯《中庸》引《诗》‘上天之载,无声无臭’……无通于元,故元为道之本……知元为道之本,则后世先天无极之说,皆不可用。”^④凌廷堪直接用“理”字的使用与否否定理学和超验之理的合法性:“圣人之道,至平且易也。《论语》记孔子之言备矣,但恒言礼,未尝一言及理。”^⑤“考《论语》及《大学》皆未尝有理字,徒因释氏以理事为法界,遂援引之而成此新义。”^⑥戴震、阮元、焦循等人莫不如此。概念之表达必须借助于语言文字,思想经由语言而呈现,从这方面而言,乾嘉学者之说有其成立的道理。

* 本文系国家社科基金青年项目“乾嘉汉学的哲学思想研究”(14CZX020)、江苏省社科基金青年项目“乾嘉学派的道德哲学研究”(12ZXC011)、河海大学中央高校基本业务费项目“汉宋之争的哲学史考察”(2015B07014)的阶段性成果。

** 作者简介:吴晓番,安徽望江人,哲学博士,(南京210098)河海大学马克思主义学院副教授。

① [清]黄宗羲:《明儒学案(修订本)》上册,沈芝盈点校,北京:中华书局,2008年第2版,第14页。

② 钱穆:《前期清儒思想之新天地》,氏著:《中国学术思想史论丛》(八),北京:三联书店,2008年,第2页。

③ 章太炎:《虬书详注》,徐复注,上海:上海古籍出版社,2008年,第931页。

④ [清]惠栋:《周易述·易微言上·无》,转自杨向奎:《清儒学案新编》(三),济南:齐鲁书社,1994年,第120页。

⑤⑥ [清]凌廷堪:《校礼堂文集》,王文锦点校,北京:中华书局,1998年,第31页,第142页。

二是通过语词用法的考索来否定理学论理的差错。语词（概念）必然要以其用法来确定其边界。对古典文献的考据，纵览群经，综甄六合，通过用法来否定理学解经的阙误，是乾嘉学者的工作方式。乾嘉学者及其后学有意识地对语言文法进行分析，通过语词用法来确定语言规则和判定对语言规则的误用。通过语词用法来考证宋儒解释“克己”为去私的弊端，恢复“克己”之己乃“人己之己”^①。对于理学话语最重要的论理词“理”，孙星衍问：“理字于文从玉，治玉也。故以治玉为理。又，经言文理密察，是即縻字异文。理学之义，安乎不安？”^②对于仁，阮元通过考察儒家经籍，认为：“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，亦必有二人而仁乃见，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。”^③进而认为理学家仅仅注重内在心理状态来解释“仁”之不足，主张“仁与人心究不能浑而为一”^④。宋儒以“体用”之用解释“礼之用和为贵”，俞樾通过对比得出的结论是：“古‘以’‘用’二字通。《周易》井九三‘可用汲’，《史记·屈原传》引作‘可以汲’。《尚书·吕刑篇》‘报虐以威’，《论衡·谴告篇》引作‘报虐用威’。《诗·板篇》曰‘勿以为笑’，《荀子·大略篇》引作‘勿用为笑’。并其证也。‘礼之用和为贵’，与《礼记·儒行篇》曰‘礼之以和为贵’，文义正同。此‘用’字止作‘以’字解，当以六字为句。近解多以体用为言，失之矣。”^⑤

三是将宋明理学的义理之争（哲学之争）落实到语言层面。当时对理学的心性之学的批评有两个维度，第一个就是行为主义式的批评。乾嘉诸儒都将理学关键的论理词，如仁、诚、慎独、敬等等都试图从其外在的行为后果方面去研究。钱穆说：“一部中国中古时期的思想史，直从隋唐天台禅宗，下迄明代末年，竟可说是一部心理学史，问题都着眼在人的心理上。”^⑥乾嘉考据学可以说是实现了范式的转变。他们认为仅仅谈论心理、谈论内在心性并不能真正地了解人的本质，转而面向外在的行为。这是一很有意义的转变：从心理学史的发展来看，对人的考察由心理和意识转向外在的行为，是一个巨大的进步，是

行为主义者的一个重要理论贡献。虽然行为主义不承认心理事实或者意识实体，受到了现代认知科学的批评，但是其对于思辨的心理学的突破确实转变了人类对于心理的认识。第二种批评是语言哲学式的。语言是人区别于动物的明显标志之一。语言哲学认为所有的哲学问题都可以还原为语言层面的问题，通过语言的澄清可以显明哲学的魅惑，从而消解哲学研究中的伪问题。考证学家采取的方法就带有这种意味。“治经先考字义，次通文理，志存闻道，必空所依傍。”^⑦“由字以通其词，由词以通其道。”^⑧这种“以字说经”的方法，借用现代语言哲学的说法，可称之为“语义上行”^⑨的研究方法。通过语言层面的还原，考据学家消解了宋儒的哲学问题。

清儒重视语言，其背后蕴含着很深的哲学洞见。“民之所异于禽兽也，则声而已矣。”^⑩按照《说文》，声音可以互训。声，就是语言，这个命题其实说的就是人是语言的动物。这是把语言提高到人禽之别的高度，人禽之别就在于能否有语言之别。清儒特别注重从语言来考索先贤的生活形式的本性与变迁，生活形式总是凝结在语言中的。“经之至者，道也；所以明道者，其词也；所以成词者，未有能外小学文字者也。由文字以通乎语言，由语言以通乎古圣贤之心志，譬之适堂坛之必循其阶，而不可以躐等。”^⑪他们普遍认为“六经皆载于文字者也，非声音则经之文不正，非训诂则经之义不明……故人之意不传，而文则古今不异，因文字而得古音，因古音而得古训”^⑫，因古训而得圣人之道，也就是说，不存

①③④ [清]阮元：《揅经室集》，邓经元点校，北京：中华书局，1993年，第181页，第176页，第193页。

② [清]孙星衍：《问字堂集·岱南阁集》，骈宇騫点校，北京：中华书局，1996年，第164页。

⑤ [清]俞樾：《群经平议》，《续修四库全书》第178册，上海：上海古籍出版社，1998年，第488页。

⑥ 钱穆：《朱子心学略》，氏著：《中国学术思想论丛》（五），北京：三联书店，2008年，第170页。

⑦⑧⑩ [清]戴震：《戴震集》，汤志钧等点校，上海：上海古籍出版社，1980年，第187页，第183页，第192页。

⑨ 参见陈嘉映：《语言哲学》，北京：北京大学出版社，2004年，第35—37页。

⑪ [清]龚自珍：《拟上今方言表》，《龚自珍全集》，上海：上海人民出版社，1975年，第308页。

⑫ [清]钱大昕：《潜研堂集》，吕友仁点校，上海：上海古籍出版社，1989年，第394页。

在于语言文字之外把握的道，道理都在语言文字之中。孙星衍明确地指出：“窃谓学人求通经必审训诂，欲通训诂必究声音，而求文字声音之准，必知篆籀变易之原。有正字，则人皆能读说文，读说文则通经诂，通经诂则知圣人著经之旨。故小学者，入圣之本，非徒信而好古也。”^①通过语言文字的勾连、训诂与诠释，学者方能真正地知晓大道。

语言不仅仅是像一般的工具性的器物，在我们的所有工具中，语言最系统、最稳定地体现着我们的理解，凝结着最通用、最根本的道理。人们总以为自己是语言的主人，实际上则处处受到语言现象和语言规则的约束或诱惑；我们自以为在讨论某些问题或观点，结果却经常停留于概念名称的争执。“哲学是针对借助我们的语言来蛊惑我们的智性所做的斗争。”^②通过语言的语法规则考量出宋儒之“理”，“如有物焉，得于天而具于心”，有悖常理^③。不能够离开文字训诂向壁虚构义理：“夫穷经者必通训诂，训诂明而后知义理之趣。后儒不知训诂，欲以向壁虚造之说求义理所在，夫是以支离而失其宗。汉之经师，其训诂皆有家法，以其去圣人未远。魏晋而降，儒生好异求新，注解日多，而经益晦。”^④这与戴震以字义疏证的方式对宋儒的性理之学进行批判有某种相似之处，因为“哲学不是关于世界深层结构的研究，而是关于陈述方式的研究，是语法性的考察”^⑤。

二、历史进路

宋代学术本来规模宏大，后来学者往往只摭取理学而忽视其他，以偏概全，从而割断了作为理学背景的宋代学术与其后学术之间的关联性，强辩汉宋门户，有失公允^⑥。宏大的宋代学术规模中，已经蕴含着对理学的批判进路。这种方法在理学兴起的同时与之俱生，最为明显的例子便是王应麟等已经申辩理学之非^⑦。入乎其内的理学家反戈一击，更能震荡人心。从理学内部而言，陈确的《大学辨》尤为具体细致，影响最大。《大学辨》从两个方面反对朱子的《大学》改本：一个是“理”，从格物致知与诚意正心、知行先后的内在关联角度；一个就是“迹”，即历史的进路所得。就“迹”而言，《大学》绝非

孔子、曾子之书，因为其中引用夫子和曾子的话极少，历史上“绝未有一人谓是孔、曾之书焉者”，在宋儒崛起之前的千余年间《大学》地位并不高^⑧。历史方法是清代学者的重要特征，很有意思的现象是：宋代虽然史学昌盛，但正统理学家似乎对史学颇为抵触。朱子讥讽吕祖谦“史甚么学，只是见得浅”^⑨。阳明认为“五经皆史”，然亦不过是“吾心之记藉也”。此中义理，值得深究。从历史考证角度说明原始儒家那里并没有理事并称、体用对举之事，而历史地否认本体论思维的合法性，这是对理学批判的历史进路。

乾嘉学者通过对理学思维模式“理事并称”和“体用对举”的历史渊源考察，认为理学的本体论思维模式并非原儒所有^⑩。上引凌廷堪《好恶说》就明确地指出理学的思想渊源于释氏：宋儒“所以表彰四书者，无在而非理事，无在而非体用，即无在而非禅学矣”^⑪。所以如果想要回归原始儒家，则必须别开生面，而不能仅仅在于理学的内部批判。凌廷堪说：

近时如昆山顾氏、萧山毛氏，世所称博极群书者也，而昆山攻姚江，不出罗整庵之剩言；萧山攻新安，但据贺凌台之绪论。皆入主出奴之余习，未尝洞见学术之隐微也。又吾郡戴氏著书专斥洛闽，而开卷仍先辨理字，又借体用二字论小

① [清]孙星衍：《说文正字叙》，转自张瑞龙：《天理教事件与清中叶文化政策的转变》，《中央研究院近代史研究所集刊》第71期，2012年，第61页。

② [奥]维特根斯坦：《哲学研究》，陈嘉映译，上海：上海人民出版社，2005年，第一部分109节。

③ [清]戴震：《戴震集》，汤志钧等点校，第267页。

④ [清]钱大昕：《潜研堂集》，吕友仁点校，第386页。

⑤ 陈嘉映：《说理》，北京：华夏出版社，2011年，第47页。

⑥ 参见张舜徽：《广校雠略》，武汉：华中师范大学出版社，2005年，第95—96页。

⑦ [宋]王应麟：《困学纪闻》全校本（上），[清]翁元圻等注，栾保群、田松青、吕宗力点校，上海：上海古籍出版社，2008年，第42页。

⑧ [清]陈确：《陈确集》，北京：中华书局，1979年，第552—559页。

⑨ [宋]黎靖德：《朱子语类》，王星贤点校，北京：中华书局，1986年，第2951页。

⑩ [南宋]王应麟《困学纪闻》卷一引晁说之谓“体用事理”之辨本诸佛典，“今学者迷于释氏而不自知”。转自钱锺书：《管锥编》（一），北京：三联书店，2007年，第15页。

⑪ [清]凌廷堪：《校礼堂文集》，王文锦点校，第143页。

学。犹若明若昧，陷于阱获而不能出也。其余学人，但沾沾于汉学宋学之分，甚至有云：名物则汉学胜，理义则宋学胜，宁识宋学之理义乃禅学乎？^①

凌廷堪基本否认理学命题属于儒学传统。他佩服明清之际的顾、毛以及同乡先贤戴震，亦直言不讳地认为他们没有“洞见学术之隐微”。清儒的这一进路给后来的学术发展极大地冲击。它的反对者都承认宋明理学的形成只是历史的产物，不含偏见的学者终于坦然承认道统说乃是受到佛学的刺激而成的。清儒对理学家的各种话题和重要的论理词都细细梳耙，通过对比比较得其源流及其思想转折幽微之处，进而纠正理学思维之谬误所在，不失为一种好的方法。举例而言，宋儒解释“一以贯之”，人言人殊。焦循从《论语》解释的历史注疏的角度指出对儒学“一以贯之”思想最为重要的一个转折点在于何晏的注。“自何晏、韩康蔽于庄老，误以何思何虑为不思不虑，而一贯之义，遂戾谬不可以训。”^②

当然，站在现代学者的立场而论，我们可以承认体用思维模式来自内学，钱锺书就质疑乾嘉学者对体用思维的批评的合理性：“夫体用相待之谛，思辨所需；释典先拈，无庸讳说，既济吾乏，何必土产？当从李斯之谏逐客，不须采庆郑之谏小驷马也。”^③ 如果考虑到现代哲学对于这种本体思维的批判，我们可以说乾嘉诸儒的立场是有道理的。众所周知，本体论在二十世纪受到了极大的批判：来自现象学—解释学传统的海德格尔、来自分析传统的维特根斯坦和实证主义传统的杜威都从各自的立场对本体论进行了批判^④。海德格尔从生活世界的角度进行批判，将本体论视为本体神学；维特根斯坦则从语言是生活形式的角度批判，认为 ontology 冲撞了哲学语法界限；实证主义传统的杜威，从可错性角度来论证本体论思维模式的不合理性。在某种程度上，普特南认为可以给本体论签发死亡证明了^⑤。因此，乾嘉学者对理学批判的历史路向值得注意。

哲学不是历史，历史的进路并不能够代替哲学的理性分析。历史不是哲学，但是哲学也不能够凌驾于历史之上，无顾历史真实而肆意虚构的哲学是缺乏坚实的基础的。那种凌驾于所有具体科学的基础之上的哲学，今天已经不复存在。哲学与其他具体科学的关系恰恰不是道与器的关系，也不是本与末的关系。哲学是建立在具体科

学之后的一种思考，不能自认为高出一头，而只是在承认具体科学的研究成果的基础上所作的进一步思考。历史的进路能够弥补思辨的哲学无根的缺点，能够为哲学创作予以坚实的根基。从某种程度上来说，“照着讲”和“接着讲”应该是统一的，“照着讲”为“接着讲”提供思想素材和理论教训，“接着讲”必须立于“照着讲”的基础之上阐发创造。特别是在古今中西思想激荡的背景下，只有“照着讲”清楚之后，方能“接着讲”。历史的进路对于理论研究来说可以起到追本溯源的作用，能够使我们重新审视先哲的思维。重新回到经典并不仅仅是为了“求真”，而是通过对原始儒家对世界和生活的看法，以求更近于人的本真状态；通过与古典思想的对话，得出新的理论方向，在历史与现实的融合中得到新的视野。

三、实践进路

从道理上否定包容一切之理和心，认为将一切拢聚于理和心，太过于形而上学，是一种紧缩的形而上学。这种过度地概括是哲学的大敌，现代反对本体论或形而上学的学者大多都主张回到具体的情景中，而不是从各个特殊之理中归纳出统括全体之理。理学思维也表现出类似的倾向，而乾嘉以降的理学批判、否定这种化约主义的思维，“回到粗糙的地面”。这是一种实践进路。

理学最为常用的思维方式就是“理一分殊”（一本万殊）和“月印万川”。这两个宋明理学常用语经常为理学家的道德形而上学论证的重要根据。众理归一，犹如月印山河，沟渠虽有千万月影，然只有一轮皓月当中悬。这种推理方式并不属于传统中国思维方式，而是带有本质主义的思维方式。它随佛教而来，后人将之比之为“共相”与“殊相”、“普遍性”与“特殊性”的关

① [清]凌廷堪：《校礼堂文集》，王文锦点校，第142页。

② [清]焦循：《焦循诗文集》，刘建臻点校，扬州：广陵书局，2009年，第165页。

③ 钱锺书：《管锥编》（一），第15—16页。

④ 参见 Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979.

⑤ 参见 H. Putnam: *Ethics without Ontology*, Harvard University, 2004.

系，并不符合先秦思想的轨辙，但相对于理学思维而言，其理论的共同之处是显而易见的。

明清之际，思想家就不断对这种思维方式进行质疑。《明儒学案》序言已经与历来强调“一本”和“本体”的理学家不同调，强调的是“万殊”和“工夫”。王船山特别点出“一以贯之”与“以一贯之”的区别，实际上是对这种化约主义的批评。“以虚贯实，是以一贯之，非一以贯之也。此是圣学、异端一大界限。”^①又曰：“《易云》‘同归殊途，一致百虑’，是以一贯之，若云‘殊途同归，百虑一致’，则是贯之以一也。释氏‘万法归一’之说，正从此出。”^②“而释氏所以云尔者，他只要消灭得这世界到那一无所有底田地，但留此石火电光、依稀若有者，谓之曰一，已而并此一而欲除之，则又曰‘一归何处’，所以有蕉心之喻，芭蕉直是无心。”^③船山的结论是“一本万殊，而万殊不可复归于一”^④。

戴震更为激进。他借对话者之口指出：“事物之理，必就事物剖析至微而后理得；理散在事物，于是冥心求理，谓‘一本万殊’，谓‘放之则弥六合，卷之则退藏于密’，实从释氏所云‘遍见俱该法界，收摄在一微尘’者比类得之。既冥心求理，以为得其体之一矣；故自信无欲则谓之理，虽意见之偏，亦曰‘出于理不出于欲’。徒以理为‘如有物焉’，则不以为一理而不可。”^⑤戴震认为应当从事求理，而不当先定一理，然后强万物同。

对于“理一分殊”，戴震认为宋儒承认“一理”，但是显而易见，事乃多，“一理”如何散在万物？故而理学家造出“理一分殊”之论。“而事必有理，随事不同，故又言‘心具众理，应万事’；心具之而出之，非意见固无可以当此者耳。况众理毕具于心，则一事之来，心出一理应之；易一事焉，又必易一理应之；至百千万亿，莫知纪极。心既毕具，宜可指数；其为一，为不胜指数，必又有说，故云‘理一分殊’。”^⑥朱子接受“一本万殊”和“理一分殊”两个命题，故解《论语》章句“一以贯之”曰：“圣人之心，浑然一理，而泛应曲当，用各不同，曾子于其用处，盖已随事精察而力行之，但未知其体之一耳。”^⑦戴震认为此解必有失。症结所在何处？戴震直言：“‘一以贯之’非言‘以一贯之’

也。”^⑧“六经孔孟之书，语行之约，务在修身而已；语知之约，致其心之明而已；未有空指‘一’而使人知之求之者。”^⑨宋儒的解释带有“化约主义”的色彩，错会了“约”字。“约”不是收束，而有两个维度，就知而言，指的是“得其至当”；就行而言，在于修身实行。这两种“约”主要通过“多学而识”和实践践履。没有不通过多学而识就能够体会众理的，只有在学习积累到了一定阶段，才能与物接而无窒碍；只有在实践行动的过程中才能够成就自己以及他人。在现实的境况和遭遇中积累经验，默会反约，反对那种空悬一理以指导人的行事。

焦循很有意识地扩展戴震的理论思考，“循尝善东原作《孟子字义考证》，于理、道、天命、性情之名，揭而明之如天日，而惜其于孔子一贯、仁、恕之说，未及畅发”^⑩。焦循作“一以贯之解”，对戴震之说进行新的扩展，直接以忠恕之道解释“一以贯之”。理学家解忠恕之道，大致如伊川所言：“尽己之谓忠，推己之谓恕”，且忠为体，恕为用^⑪。在清儒的解释中有一层意思是与以往不一样的，即将“一以贯之”解释为一种实践方法论。“一贯之义，自汉以来不得其解，若焦循与王、阮二家之说，求之经旨甚合。”^⑫虽然宋儒也将忠恕视为行仁之方，但是，由于对仁做了一种内在主义的解释，故而将忠恕更多地理解为一种“修养”方法。王念孙、阮元将“贯”解为行^⑬，焦循将“贯”解释为“通”。“通”与“行”都是与行为方法相关的解读，而不是像程朱一样将其与“心”相涉。他们都反对“通于一而万事毕”的思维方式，认为那是“执一也，非一以贯之也”。焦循认同孟子

①②③④ [清] 王夫之：《读四书大全说》，北京：中华书局，1975年，第250页，第251页，第251页，第470页。

⑤⑥⑦⑧⑨ [清] 戴震：《戴震集》，汤志钧等点校，第324页，第324页，第324页，第324页，第325—326页。

⑩ [清] 焦循：《焦循诗文集》，刘建臻点校，第300—301页。

⑪ [北宋] 程颢、程颐：《二程集》，王孝鱼点校，北京：中华书局，1981年，第1138页；[南宋] 朱熹：《四书章句集注》，中华书局，1983年，第72页。

⑫ [清] 刘宝楠：《论语正义》，高流水点校，北京：中华书局，1990年，第153页。

⑬ [清] 王念孙：《广雅疏证》，扬州：广陵书社，2000年，第14页；[清] 阮元：《揅经室集》，第53页。

“物之不齐，物之情也”的说法：“不得以己之性情，例天下之性情；即不得执己之所习所学所知所能，例诸天下之所习所学所知所能。”^①

对于理学家的这一批判进路蕴含着对于实践的重视，把儒家从心性之学的角度拉回到了对于具体情境和行为语境之中。从哲学上看，乾嘉学者对于心性之学的这一批判进路，与后来的芬格莱特、郝大维和安乐哲对儒家思想的解读存在共同性^②。这种共同性昭示着乾嘉思想的哲学维度的丰富性，特别值得注意。

四、理学批判的意义

从上个世纪中西哲学全面比较开始，中国哲学一直以来被视为伦理学较为发达的。这是不假，但略嫌粗疏。笼统的比较往往忽略了儒学在各个不同时代的区别，似乎将儒学视为一个同一体。其实，先秦儒学有先秦儒学的特点，宋明儒学有宋明儒学的优势。但是，相对于先秦儒学而言，宋明理学的缺点与特点一样地突出。

宋明理学作为一种伦理学，一直以来都是以某种本体论为依托的，在这种以本体论为基础的道德哲学，它至少具有以下几个特征：第一，形式主义的特色。如同康德的道德哲学受到诟病一样，儒家的道德本体论也是一种较为形式主义的道德哲学，它以人的理性本质立论，将道德建筑于道德理性或者道德感之上，同时将其普遍化，这样一来，它就会忽略个体之间的差距，在这个层面上，本体论是一种化约主义或者消除主义；它的道德哲学是形式主义，即不太顾及具体的道德冲突或者道德两难的境况，仅以某一原则约束行为者。第二，这种伦理学在某种程度上是封闭的，它追求以终极实在作为其理论的基点，它拒绝其他可能性，特别将之视为道统之所维系，忽略其他选择的合理性，甚至会认为“殊途而同归，百虑而一致”，忽略了“道不同不相为谋”的合理性。第三，这种以本体论为支撑基点的伦理学，它将伦理问题简化为理论问题，明清之际对理学的批判都含有这层意思。追求实学，即是要避免“虚”，虚，实际上就是只讲理论。陈确认为理学和心学所重视的《大学》太过于注重理论，对之提出质疑，因为“古人之学虽不离乎明，而未尝专言明”^③，《大学》居然“精思所

注，只在致知、知止等字，竟是空寂之学”^④，故而大学非圣经明矣。其观点便是反对“知止”的说法，认为圣学注重实行，知行合一，不仅仅求“知”。亚里士多德和孔子都特别置疑的是那种以理论的方式处理伦理问题的合理性。孔子说：“始吾于人也，听其言而信其行。今吾于人也，听其言而观其行。”亚里士多德则明确地将政治伦理学放入实践知识之内，反对以理论的方式来解决伦理问题。

对理学的批评，一直以来我们偏重于伦理学角度，其实在其背后所蕴含的思维方式的批判意义更为重大。对于乾嘉学者的思想，我们也不能仅仅着力于破坏的方面。从积极的方面来看，乾嘉学者在寻找新的路径和突破口，虽未能成体系，但其洞见不可湮没。忽略汉宋之争的意气用事，考据学者对理学本体论思维的挑战就是不得不面对的事实。不对这种思维方式进行反思，带来的后果是极其惨痛的。

历史的行进并不与思想的行进一致。后世的思想家并没有很严肃地对待清儒对理学思维模式的批评，故而在现代哲学的发展过程中，体用一源、显微无间的思维方式仍然大行其道，语言混乱、生吞活剥、不顾历史真实肆意汪洋，缺少论证和理性反思。林毓生对现代中国思想进程进行反思，非常有见识地指出：“五四思想之实质内容，实在地说，是与他们未能从传统一元论的思想模式（monistic mode of thinking）中解放出来有很大关系。”^⑤以牟宗三为代表的新儒家在思考问题的时候，“一元式本质论与目的论的倾向非常强，与其说那是展现儒学第三期的发展，不如更恰当地说，那是参杂着大乘起信论——黑格尔式思维模式的儒学第二期的余绪，并呈现着二十世纪思想危机的一个面向”^⑥。这对于熟悉中国近代历史的人来说，几为不刊之论。

（责任编辑 杨海文）

① [清] 焦循：《焦循诗文集》，刘建臻点校，第164页。

② 参见芬格莱特：《孔子：即凡而圣》，彭国翔译，南京：江苏人民出版社，2002年；郝大维、安乐哲著、何金俐译：《通过孔子而思》，北京：北京大学出版社，2005年。

③④ [清] 陈确：《陈确集》，第553页，第557页。

⑤⑥ 林毓生：《中国传统的创造性转化》，北京：三联书店，2009年，第172页，第460页。

“物的哲学分析”学术研讨会会议综述

连杰 邵安银*

2014年12月6日上午8时30分,由中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所、“青年哲学论坛”和《现代哲学》编辑部共同主办的“物的哲学分析”学术研讨会,在中山大学南校区锡昌堂515室揭开了序幕。开幕式由中山大学徐长福教授主持、《求是》杂志社李文阁编审致辞,中山大学刘森林教授介绍了会议情况。

本次会议分4组共15场发言,分别由《哲学研究》杂志编辑部鉴传今编审、李文阁编审和中山大学徐长福教授、《教学与研究》杂志社孔伟编审和江苏人民出版社戴亦梁编审、《山东社会科学》杂志社周文升研究员和中山大学谭群玉副教授主持;而点评环节则主要由各发言人交叉负责,此外还有鉴传今与李文阁两位编审,以及中山大学徐长福教授、郝亿春副教授和刘伟博士参与点评。

从内容来看,本研讨会各报告突破学科壁垒,沿着问题和文本两条线路,给与会者带来一场精彩纷呈的精神盛宴。

第一,围绕物的问题、物与主体的关系问题展开讨论。

中山大学刘森林教授在报告《自在之物的消除与重现:卢卡奇与康德》中指出,近代以来主体性理论对地位最高的自在之物的消解,推动了人的主体性高扬;然而原本地位较低的现象之物和商品之物,在社会的物的体系中却也表现出了自在的特征,反而使主体屈服;卢卡奇赋予主体过高的能力和品格,反而不如对主体保持限度意识的康德值得赞赏;而马克思先是肯定物化的历史合理性,而后才是面向未来更高要求的批判和推进,这更值得提倡。

中山大学马天俊教授在报告《谈恩格斯论自在之物》中指出,恩格斯在《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》中所说的实践和工业

对“自在之物”的克服,不是从康德哲学自身的范式来看的——马恩在这里进行了范式转换,在实践范式中指出康德批判哲学的抽象性及其与实践的割裂;而马恩通过关于劳动和实践的理论,力图实现主客体的统一。

中国社会科学院张羽佳副研究员在报告《物的精神分析》中指出,物的“非死”与人的“有死”相对,实在界的物根本上是“异在”于人的;人在象征界通过语言和符号来把握、规定物的努力是第二性的,甚至会导致具有象征性的物在想象界使人沉迷其中不能自拔,使物的使用价值让位于符号价值;要打破物的象征性逻辑并不断改造人们对于物的意义赋值。

上海大学杨庆峰教授和上海交通大学闫宏秀副教授在合作报告《多领域中的物转向及其本质》中指出,物转向是遍及现代哲学研究诸多领域的一个重要动向,它在一定意义上是对于西方哲学传统中“精神—物质”二分、“人—物”对立的框架的反对,或是基于这一框架,对重前者而轻后者这一倾向的反对;报告还介绍了荷兰学派及其对技术物的研究。

刘益副教授的报告《六祖慧能的“物”与海德格尔的“物”》,则试图揭示慧能与海德格尔以“物”为中心的的思想的相似性:首先,两者所谈之物,都分为可见可感之物与只能意会不可感触之物;其次,两者都认为物的本质与一种特殊的、真实的“虚无”或“虚空”相联系;最后,在两者看来,物都是“既空又不空”的。

第二,主要是从马克思主义哲学相关文本出发,对物与主体的相关概念、问题的梳理、研究。

清华大学韩立新教授在报告《物象的“胜利”——〈穆勒评注〉对“物的依赖关系”的证明》中,分析了马克思对“物象(Sache)的依赖关系”占主导地位的社会形态的证明过程:

* 作者简介:连杰,(广州510275)中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系博士生;
邵安银,(广州510275)中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系硕士生。

首先,中介的独立使货币拥有了绝对的权力;其次,私人所有必然使自身发展到货币;最后,追求交换价值的盈利劳动使物象走向“胜利”——人们必须对此有意识,并朝第三阶段迈进。

吉林大学白刚教授在报告《资本:马克思资本主义社会中“物”的概念》中认为,马克思的“资本”的概念就是他用以分析资本主义社会的“物”的概念;马克思正是抓住了“有用物”的自然性“实体内容”和社会性“形式规定”两个方面,尤其是从后一方面来进行考察,才得以破除“普遍永恒资本”的幻象。

厦门大学张有奎教授在报告《拜物教之“物”的解读》中指出,商品、货币和资本是拜物教之物的三种不同形态,而“物化”的社会表征主要有四个方面:人役于物,抽象化、形式化,合理化、算计和效率,流动性;在对物化社会进行批判时,也要看到其历史必然性和合理性,并且根本的批判不是观念上的批判,而是现实的批判。

南京大学孙乐强副教授在报告《物象化与物化:马克思拜物教批判理论的双重逻辑》中指出,拜物教包含了物象化和物化两方面的过程,物象化是初级的、浅层的颠倒,而物化则是进一步的颠倒,比物象化更为严重;马克思在《大纲》中对拜物教的问题看得还不够深刻,而《资本论》的相关论述则超越了《大纲》。

南京大学周嘉昕副教授在报告《马克思著作中的“人类”、“个人”与“人格”》中对物化的主体——人在马克思著作中的不同概念进行了梳理和区分:“人类”概念主要来自于费尔巴哈所说的感性的人类;“个人”则是现实维度的、包含关系的个人,是历史唯物主义的前提;而“人格”则与“物象”相对——这些区分体现了马克思不同的理论维度和指向。

第三,主要是从政治哲学的角度出发,对主体与社会之物、制度之物的关系问题进行的探讨。

陕西师范大学袁祖社教授在报告《个体“自足性”的逻辑悖反——市民社会价值理想的“公共性”限度》中认为,近现代市民社会的发展为个体的自足性提供了基础,这在观念上的表达就是自我持存的观念、纯粹自我的优先性等;然而这也反过来提出了非公共性、甚至逆公共性的问题;为了回应这些问题,要诉诸社群主义,要坚

持公共善高于个体权利。

清华大学夏莹副教授在报告《试论马克思对物的追问方式及其激进维度》中认为,马克思在《资本论》中对物的追问开出了探寻改变世界现实道路的激进政治维度:一方面,指出价值不是物的自然属性,价值规律是历史的产物,为改变世界提供可能性;另一方面,拜物教的隐喻揭示了人与物不该有的分裂状态即物化现象,为唤醒革命主体意识铺路。

中山大学龙霞博士在报告《内在性自由:从卢梭到马克思》中指出,卢梭在一种形而上学二元论的基础上,从人的自主性出发提出公意的原则,力图建构一种内在性的联合,赋予人内在性自由——这种思想深刻影响了康德、黑格尔、马克思等;马克思一方面消解其形而上学二元论,另一方面则将其规范性意蕴导入自己的社会世界存在论地基中。

第四,主要是从现象学角度对物与主体的关系问题进行的讨论。中山大学高海青博士在报告《物:海德格尔思想的重要线索》中指出,物也是一条勾连海德格尔前后期思想的重要线索:无论是他前期强调前反思的“上手状态”,还是他后期强调四方结构的不可分,都体现了他突破传统形而上学的意图;而前后期的转变则彰显了他从现象学方法回归到物本身、事实本身的努力。

还有主要从中国传统易学角度对物的问题进行的探讨。中国社会科学院周广友助理研究员在报告《“物”的象数化——王夫之易学哲学中“物”观念的一种哲学分析》中,从物之形态与情状、物之根源与本质两方面入手,论述了传统易学是通过象和数共同呈现物的;接着从静态结构和动态流变两方面出发,揭示了象数互测的认识论内涵,并进一步从开物成务的角度论述了象数的价值论内涵。

下午6时,各组发言讨论结束。随后,由谭群玉副教授主持会议闭幕式,并由鉴传今编审与马天俊教授对会议进行总结。两位总结人一致认为,物的问题十分重要,并且是一个跨学科的、共同的问题,而这也正是本次研讨会所呈现出来的。在意犹未尽中,本次学术研讨会顺利落下了帷幕;但笔者相信,它也为我们开启了一段新的征程。

(责任编辑 林 中)

第五届“广松涉与马克思主义哲学” 国际学术研讨会会议综述

徐瑜霞*

2015年11月7日至8日,由中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所、哲学系、南京大学马克思主义社会理论研究中心、《现代哲学》杂志社、《广西大学学报》杂志社联合主办的第五届“广松涉与马克思主义哲学”国际学术研讨会在广州中山大学举行,来自日本群马大学、骏河台大学、千叶大学、东京成德大学、中央大学的相关学者与来自中国社会科学院、清华大学、南京大学、中山大学、复旦大学、南开大学、厦门大学、吉林大学、《哲学研究》、《现代哲学》、《学术研究》等高校和科研院所近40位专家学者与会交流。本次会议以物化、物象化与虚无主义问题为探讨核心,深入探讨了马克思的物化(Versachlichung、Verdinglichung)理论研究、广松涉物象化理论、韦伯和青年卢卡奇的物化理论、当代社会物化与虚无主义及其他相关问题。广松涉教授夫人广松邦子、南京大学党委书记张一兵教授出席开幕式并致辞,开幕式由中山大学刘森林教授主持。

南京大学张一兵教授为此次会议作主旨发言。他向大会介绍了广松涉哲学近年来的研究成果,认为广松先生的哲学本身作为对马克思主义哲学学说的一种新的解释,给后来的研究者带来很大启发,研究广松涉哲学已成为基本的学术前沿。同时,张一兵教授向会议提交了《马克思:物化、事物化与拜物教》一文,文章从Ding和Sache的历史性区分开始,试图理清马克思在这种区分之上所逐步生成的Verdinglichung、Versachlichung历史现象学范式与经济拜物教批判之间的真实关系,并主张将Versachlichung翻译为“事物化”。此外,他还鼓励广大后继学者们向广松先生学习立足于民族思想去阐释和解决时代和历史问题,运用东方式的语言去阐释、创新理论,并认为这是今后中国马克思主义学者学术研

究可行进的方向。

马克思的物化(Versachlichung、Verdinglichung)理论及广松涉物象化理论是此次会议的主题之一。7日上午,日本骏河台大学山本耕一教授首先作了题为“从马克思的物象化论到广松的物象化论”的大会发言,在对马克思的物象化论与广松涉的物象化论的关系进行考察之后,他主要阐述了广松涉物象化论的特性,认为广松涉“四肢构造”理论的各个部分是一种构造性的关联态,构成这种关系核心即马克思所说的“生产关系”。南开大学王南湜教授则从广松涉对海德格尔“物象化的谬误”的批判入手,解析广松涉物象化论在理论上的得失,认为有必要反思物象化论的有效范围。日本千叶大学忽那敬三教授则以“物象化论”在自然科学认识中的定位来反观广松涉物象化论的整体意义,认为广松先生的物象化论是对近代认识论机制的尝试性把握,但以主要对自然科学的认识来代表对整个自然现象的认识这一作法仍有所不足。会议中,日本东京成德大学日山纪彦教授还探讨了马克思价值理论中两个概念的矛盾,即《资本论》第一卷中关于“抽象的人类劳动”概念定义的矛盾,以及《资本论》第一卷中的价值理论和第三卷中产品价格理论之间的矛盾,他认为应更加关注物化理论和它的马克思逻辑,特别是广松涉的“物化理论”所提供的新方法论视角。

围绕“物化”这一会议主要议题,中山大学刘森林教授的发言则提出了物化发生的三个路径,探讨了“物”是如何从一个崇高的存在坠落为令人诟病的平庸境界这一问题。经过分析,刘森林教授认为,物化的发生分别是由于自在之物神圣维度与崇高维度的消解、现代之物反扑自由主体致使其自主性维度丧失、近代科学将世界抽象为遵循严格必然律的理念化世界使得生命的有

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

机维度不再显现所导致。8日上午,清华大学韩立新教授的发言则认为物象化高于异化,这在说明马克思的思想转变上颇为有效。他指出异化与物象化之间的两个重要区别:一是异化逻辑有一个关于“原初状态”的出发点假定,而物象化则是直接以拥有物象人格或者物象本身为出发点;二则异化是一种主客体形成的二元关系,物象化则是两个主体借助物象中介而形成的社会关系结构,至少是三元的。其后,日本中央大学教授星野智教授就施蒂纳的《唯一者及其所有物》对早期马克思从异化论向物象化论的转变过程中所产生的影响进行阐述,认为马克思通过批判施蒂纳对“异化”概念的曲解,从而对“异化”概念进行了重新把握,并在《德意志意识形态》之后开始从社会的关系物象化的视点出发,完成了从异化论向物象化论的转变。

当代社会物化与虚无主义问题也是本次会议关注的议题之一。中国复旦大学邹诗鹏教授通过分析海德格尔的 Ereignis 来分析人之“无”,他认为 Ereignis 的本质是“无”之在,人对 Ereignis 的领会本质上是对界限及有限性的领会。中国厦门大学张有奎教授认为,身体和空间转向构成当代哲学重要特征,意义的根基逐渐物化是当代资本逻辑主导的结果,虚无之超越就在于对资本原则的超出。广东省社科院杨丽婷助理研究员提交的《论当代中国克服虚无主义的实践资源》及《论虚无主义与当代中国的关系图景》则认为,虚无主义之于中国是普遍历史境遇下必然遭遇的现代性危机,但当下中国的现代化实践正从经济制度、精神价值与文化心理等各层面展示着对虚无主义的个性反抗。

此外,中国社会科学院哲学所崔唯航研究员认为马克思主义之为“新唯物主义”主要是因为马克思一方面接受了唯物主义,将哲学的根基奠基基于现实世界之中,另一方面则吸取并发展了唯心主义能动的方面。中国中山大学马天俊教授发言则以“变形”论与“化身”说的张力为中心,探讨《资本论》劳动观的哲学性质,表明如果存在《资本论》哲学,它只能是二元论的,而唯物主义的马克思哲学并不能合理地导源于《资本论》。中山大学谭群玉副教授则探讨了中国留日群体对马克思主义的早期传播和解释及其对中国特色社会主义实践运动的影响,并认为广松涉教授哲

学的影响须在马克思主义哲学的历史诠释中得到充分体现。另外,南京大学哲学系韩许高、刘怀玉合提交的论文《Fetischismus: 是主体性的“拜物教”还是客体性的“物神化”?》则从《资本论》第一章第四节德语标题的英汉翻译入手,试图证明“商品物神化”不属于主体性社会意识范畴,而属于客体性的社会存在范畴。

最后,南京大学康加恩(Kaan Kangal)博士探讨了马克思与海德格尔思想中的“物”、“事物”和“物化”的区别,肯定了马克思认为对技术的社会批判仍需从“现实生活关系”出发的观点,指出海德格尔对技术和社会表面现象仍是非历史的描述。吉林大学董健铭博士认为,广松涉关系主义世界构图在当代为我们揭示了资本主义社会市场化的根源,并为如何超越这一社会状态指出了理论道路。中山大学冯波博士则指出马克思在调和自由与必然性方面跟随的是斯宾诺莎而非康德或黑格尔,认为自由的对立面并非必然性而是物化和物象化,对自由与必然性的调和方式是把物或物象的外在必然性内在化。

本次会议由中山大学哲学系副教授廖钦彬、南京大学外语学院副教授彭曦担任现场翻译。针对发言,现场还进行了观点的交锋与讨论。例如,如何更好地理解“四肢理论”?虚无主义与犬儒主义如何界分?“物象化论”究竟是马克思本人的思想,还是日本马克思哲学研究者的思想?对一系列相关问题的充分探讨彰显了广松涉哲学思想更多有待挖掘的面向。与会者一致认为,广松涉先生关于物象化问题的见解影响深远,对马克思哲学的理解别开生面。其理论先是在日本尔后在中国得到广泛关注和探讨,值得深入研讨。此外,现代虚无主义问题与物化问题密切相关。除了德国和俄国,中国和日本几乎是仅有的两个二战前就对现代虚无主义问题深感兴趣的。两国思想家立足东亚传统(佛教、道家、儒家)寻求遏制和解决这个问题的路径,值得研究。以前四届广松涉与马克思主义哲学会议的成功举办为基础,此次会议在议题上进一步深化和拓宽,内容详实而富有新意,与会者均期待下一届会议的到来,以期在广松涉先生丰富的哲学思想资源里探索出更富价值的启发。

(责任编辑 林 中)

《资本论》与抽象统治：当代价值形式学派的贡献与反思	鲁绍臣	1
物·主体·词：论一种物的伦理的可能性	张羽佳	11
返自然之魅：生态风险的形成及其解构	张青兰	18
多元性的悖论：从瓦解权威到重塑意识形态		
——后现代性的隐忧与马克思主义的回应	温 权	23
现代性批判的文化向度及其思想演进	刘伟斌 胡海波	30
四海之内皆兄弟：近代平等政治中“五伦”话语的突变	章永乐	37
梁启超社会主义说新探	李燕冰	50
论陈独秀晚年的民主思想	毛兴贵	55
奥斯维辛之后的教育	阿多诺/著 孙文沛/译 邓晓芒/校	61
“理想型”之作为“理想”		
——韦伯式国家观之政治哲学	陈德中	70

中西哲学身体观之比较及其启示	江 怡	79
作为政治秩序原理的正义与仁义：亚里士多德与孟子之间的一种互诠	陈治国	85
白沙门人与白沙心学传播	王光松	93
王阳明视域中的贵州形象研究	刘振宁	99
阳明师弟良知与见闻之知之辨再析	刘荣茂	107
牟宗三与刘宗周论寂感真几：比较与省思	陈 畅	113
理学批判的三个进路	吴晓番	119
“物的哲学分析”学术研讨会会议综述	连 杰 邵安银	125
第五届“广松涉与马克思主义哲学”国际学术研讨会会议综述	徐瑜霞	127

<i>Capital</i> and the Rule of the Abstract: Assessing the Contemporary School of Value-form	<i>Lu Shaochen</i>	1
Object, Subject and Word: On the Possibility of an Ethics of Object	<i>Zhang Yujia</i>	11
Re-enchanting Nature: The Formation and the Deconstruction of Ecological Risk	<i>Zhang Qinglan</i>	18
The Paradox of Plurality between the Collapse of Authority and the Restructuring of Ideology: Marxism's Reaction to the Hidden Risk of Postmodernity	<i>Wen Quan</i>	23
The Cultural Dimension of Modernity Critique and Its Intellectual Evolution	<i>Liu Weibin Hu Haibo</i>	30
Fraternity across the Four Seas: The Change of Discourse on the "Five Ethical Maxims" in Early Modern Equalitarian Politics in China	<i>Zhang Yongle</i>	37
Rereading Liang Qichao's Thoughts on Socialism	<i>Li Yanbing</i>	50
Chen Duxiu's Late Thoughts on Democracy	<i>Mao Xingguo</i>	55
Erziehung nach Auschwitz Education after Auschwitz	<i>Theodor Wiesengrund Adorno Trans. Sun Wenpei Deng Xiaomang</i>	61
"Ideal Type" as a Ideal: The View of State in the Political Philosophy of Weber	<i>Chen Dezhong</i>	70
A Contrastive View on Perspectives of the Body in Chinese and Western Literature	<i>Jiang Yi</i>	79
"Justice" and "Benevolence and Appropriateness" as the Primary Principle of Political Order: An Reciprocal Interpretation between Aristotle and Mencius	<i>Chen Zhiguo</i>	85
Pai-sha's Disciples and the Spread of His Philosophy of Mind	<i>Wang Guangsong</i>	93
A Study on the Image of Guizhou in the Vision of Wang Yangming	<i>Liu Zhenning</i>	99
Rethinking Wang Yangming and His Disciples' Debate on the Distinction between "Liang Zhi" and "Jian Wen Zhi Zhi"	<i>Liu Rongmao</i>	107
Mou Zongsan and Liu Zongzhou's Argument Concerning Creative Feeling: Comparison and Reflection	<i>Chen Chang</i>	113
Three Approaches to the Critique of Neo-Confucianism	<i>Wu Xiaofan</i>	119
A Summarization of the Seminar "Philosophic Analysis of Object"	<i>Lian Jie Shao Anyin</i>	125
A Summarization of the Fifth International Symposium on HiromatsuWataru and Marxist Philosophy	<i>Xu Yuxia</i>	127