

海德格尔的 Ereignis: 人之“无”

邹诗鹏*

【摘要】海德格尔用 Ereignis 取代“存在”，意在摆脱存在的“有化”，使存在归其本源并与价值的虚无剥离开来。Ereignis 的本质不是存在的虚无，而是“无”之“在”即“无化”。“人”作为“有死者”对 Ereignis 的领会，本质上是对界限及有限性的领会，“无”乃是“剩余”，Ereignis 也见证了人之“无”。透过“话语”(Sprache)而通向“语言”(Sage)即真理，必诉诸于“最后之神”，但“最后之神”到底反映了西方话语的有限性。

【关键词】Ereignis; 无化; 语言; 形而上学

中图分类号: B516.54 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2016)01-0001-06

海德格尔有关存在一虚无的探索，实际上建构起了一套虚无的存在学：一方面是关于存在的语言追溯，在那里已经开启了与东方古老思想的交汇；另一方面则是在存在论差异中还原存在与虚无的本质关联。但是，海德格尔本人又一直不满意于如此这般既定的“存在学”，在他看来，存在如果不能从既定的语言系统走出来，就无法摆脱既定的关于在者的形而上学之束缚，进而也无法克服既定的虚无主义传统。在如此语境中，虚无的存在学本身就印证了存在的虚无化。海德格尔一直在开放、解构和改写“存在”话语，他自己最为看重的则是 Ereignis 的发现与赋意。在本文看来，海氏有关 Ereignis 的意义，正在于从与存在关联的此在的“虚无”向人之“无”的转化，也应当理解为存在意义的开放与深化。本文不当之处，敬请方家指教。

—

终其一生，海德格尔都不断地在寻找他自己心仪的本真的存在。50年代以后实际上连“存在”这一词汇也有些厌倦，现成的存在话语与其本真且无法命名的存在相距甚远。但是不是干脆沦为虚无？显然又不是。海德格尔还在寻找一种

可以替代“存在”的概念。在这一过程中，Ereignis，这一海德格尔在30年代即已关注的概念，在50年代以后几乎取代了“存在”的地位。Ereignis，乃不可言说的“存在”，“大道”、“本有”其高于“有”与“无”，其实也不能称之为“存在”^①。在“存在”及其语言仍陷入虚无主义困惑时，海德格尔以 Ereignis 来取代“存在”，乃是其不断超越、离弃形而上学乃至存在论的努力——甚至于是归宿，也是其不断克服存在一虚无主义之复杂链系、并因此避开价值虚无主义的意义皈依。

要避免作为在的“虚无”沦为价值的虚无，依然还要巩固“无”以存在性质的优先性，当然也就不能停留于“有”即形而上学的意义。这便是 Ereignis 的命义。Ereignis 高于“有”与“无”，然而琢磨起来，还是偏于“无”的。《存在与时间》中，由时间展开的在的“去蔽”(Aletheia)就是“无”。但此“无”仍纠结于形而上学并知性地向“有”开放，因而再度巩固为形而上学。正如“时间”尚未能向“历史”开放，经某种类类似于笛卡尔式或心理学主义的身心交感或转换，“无”的时间化实际上沦为个体价值与意义的荒诞与虚无。因此，问题不只是形而上学，而是能否跳出总是纠结于“有”的“存

* 作者简介：邹诗鹏，(上海 200433) 复旦大学哲学学院教授、当代国外马克思主义研究中心研究员。

① “Ereignis”的汉译甚多，如孙周兴的“大道”、“本有”，王庆节的“发生”，张祥龙的“自身的缘构成”与“缘构发生”，倪梁康的“本成”，陈嘉映的“发生”与“本是”，张灿辉的“本然”，邓晓芒的“成己”，姚治华的“庸”。有的英文著述则译为“事件”。如上译名，讨论多多，但也好像是互不买账、莫衷一是，足见问题本身的复杂难解。著者不通德文，不懂德国语言学者的那些批评，但依循对海德格尔存在学说的领悟与体贴，亦为表达方便，本文直接写成“Ereignis”。

在论”(“存有论”)。在《形而上学导论》中,依然还存在着“有”的形而上学与“无”的形而上学的高度紧张,在那里,有可能呈现 Ereignis 的“无”的非形而上学尚未敞开。这里确实存在着对“存在”本身的疑虑,海德格尔断言“存在”总还是一个“暂且的词汇”,或将之写成旧体的“Seyn”,或干脆用“打杈”,均表明他对“存在”自身应有的“隐”或“虚无”的探寻与阐释与表达。以 Ereignis 替代 Sein,大概可以看成是有关存在艰苦探索过程的总结形式。Ereignis 较存在、此在、人、语言均有其优越性,而此优越性恰恰就表现在使虚无归其本源并因而与价值的虚无剥离开来。

在海德格尔那里,Ereignis 较虚无的存在学优越。海德格尔对存在的暂且性的断言,正在于由《存在与时间》展开的存在论差异从而揭示了在者的形而上学,这既“反证”了作为“无”的存在论,又终成其关于“无”的“形而上学”。“存在的遗忘”仿佛成了心理的及记忆术里的遗忘,或系作为“有”的耽搁与缺席。事实上,作为“有”的存在学(形而上学)一直在场,并耽搁“无”的在场,《形而上学导论》中也一直在强调这一“耽搁”。本质的问题在于,遗忘本身就是“本真的在”(Aletheia)的显现状态。虚无即隐匿,隐匿即遗忘,存在的遗忘即存在的隐匿,“虚无”则以自身的方式显现出来。因此,存在的遗忘乃虚无主义的存在论根据,只是此根据不能由此直接转化为价值论的或生存论的虚无主义。这里包含着“无化”对“有化”的拒绝或弃绝。过于纠结于“有化”,便会以“在者”遮蔽“存在”,以至于视形而上学与虚无主义为当然,但是 Aletheia 的遗忘直接显示:本真的存在即“虚无的虚无化”(“无之无化”),如同“物物化”及“世界世界化”那样,虚无的虚无化亦以自身的方式显现出来,此乃纯粹的虚无化。在那里,虚无是一种境界,与价值虚无主义无关。但如此的境界当从超越“有”与“无”的 Ereignis 去把握和领会。换句话说,要从“无”本身而来的 Ereignis 去领会。海德格尔有关“虚无的虚无化”及“有化”的自因式的理路表明,他根本就不同意以所谓“有无辩证法”来思考“无”。可以从深渊式的“无”来思

“有”,但“无”本身与“有”并无关系,“无”是“无”本身,或只是纯粹的“不”的根源。

二

Ereignis 总须向此在进而向人开放。海德格尔当然是拒绝把此在直接看作人的。人乃在此的“不存在”,这一判断表明立于此在的人在生存论上的虚无。如此领会提示:当人以个体(乃至于类,二者在海德格尔的生存论存在论中总属于一个范畴)回应此在时,虚无即是个体的无蔽,这就是向死而生。只是,如此一来,价值的虚无也就有了天然的合法性,这本身也是《存在与时间》透露出的消极的信息——《存在与时间》到底将“死”讲成了此在之生存论状态,无论海德格尔后来如何提示人们注意其与萨特的区别,但是,萨特在《存在与虚无》所展开的依然是内置于《存在与时间》中的一个维度,当此在个体面对存在意义的巨大匮乏时,必然产生价值的虚无感。对“无”的存在规定确实是要与虚无价值区分开,但正是这种存在性质的限定使价值虚无主义得到了存在论的证明。现代性状况下,在一些崇尚虚无、且愿意将自己的生命奉献给一些看似“正义事业”的人们那里,存在的虚无与价值的虚无不仅在形式上是相通的,而且在本质上也必然相通,由此才表现出个人的彻底弃绝,然而,对于社会共同体以及文明而言,彻底弃绝往往表明某种无责任感,有时甚至就是邪恶的表现。

人如何领会 Ereignis? 问题看起来直接关涉于界限或有限性。从存在→此在→在者→人(类)的转化,即人化与价值化,其间存在着存在的泛化,且是滥用无限的结果,这就是海德格尔在《存在与时间》以后展开人类中心主义批判的原因。海德格尔针对的是将本体泛化为主体性及其人的价值的新康德主义及其生命哲学。这里涉及到古希腊人所理解的“界限”观。“在希腊人那里,‘有限’和‘完全’是一样的。在那里,无限是有限的否定,正如不完全是完全的否定。‘界限’、‘终极’给前此埋藏在非存在的不确定中的存在者定了界限,作了界说或定义。因此界限有一种‘显耀’的价值,终极有一种

‘创始’的价值。只有有限的是真正存在的，因为只有有限的是完成了的或完全了的。”^①“只有那有限的是真正存在的，存在和有限是一样的，因为‘存在’本身就被想作完成或完结，相反，那应该被作为和无相关，或毋宁说和这种‘存在’较低的和降级了的形式即希腊人所谓 $\mu\eta\delta\upsilon\nu$ 相关的，乃是无限，是无界限，未完成。”^②巴门尼德看来是直接利用了存在即圆满的说法，而其存在论也便自动获得某种对抗虚无侵入的先天条件。而在巴门尼德开创的传统存在论论域内，存在的界限堵住了虚无的植入因而也堵住了存在的虚无化。然而，在海德格尔看来，同样由古希腊人领会的界限，本身提示着存在的生成。依皮罗对海德格尔的解读，“界限（Grenze）并不意味着某种东西在它旁边停止，而是希腊人已认识的、某种东西从之出发而开始其存在（sein Wesen beginnt）的东西。这就是概念（Begriff）为什么叫做界限的道理。”^③因此，将非存在从存在中区分出来并由此形成虚无的存在化并理解虚无主义观念，便是必然的。“非存在在这里不再具有柏拉图主义的‘柏拉图化’的形式，而只是存在的绝对的相反，是纯粹的、简单的不存在，这就是后来的 Nihilnegativum（否定性的虚无）。在这里，非存在也表现为一种变坏，但是应该以某种方式承认它存在的。不过，主要的区别是，否定性远不是仅仅和存在的较低级品类相关，而是一直上升或返回到可理解的或最高的形式。”^④在皮罗看来，海德格尔最关注的还是所谓存在的有限性所隐匿的“无”。“‘绝对’作为‘绝对’，不会与非存在发生关系。因此无在真正就它本身来看的‘存在’面前就消失了。反之，一旦这‘存在’当产生那些真正与它本身有区别的存在时，无又重新体现出来了。……在从无生有的创造中，无就这样显得是创造者不可缺少而又有点令人不安的搭档。”^⑤实质上，海德格尔对存在的词语的迟疑，同样延伸到对存在的有限性的迟疑。其从向 Ereignis 的溯源式的探寻，表明其同样不相信存在的有限性，换句话说，他不相信此后由形而上学及其知性科学所强化的作为物理性概念的边界——如此边界概念历来都是助长虚无主义的宇宙学支撑。海德格尔的有限性实是指由“无”而来的世界及其缘起。问题与其说是对界

限的领会，还不如说是对“无”的领会；“无”乃是相对于界限的“剩余”。

由此，Ereignis 对人的把握，注定不是直接的和单一的推导，而是展开为由 Ereignis 而来的自然的并且也是丰富性的容纳与敞亮。具体而言，其“天地神人”四方域的构想，即显示出如此的把握。四方域构成的当然是世界。天、地、人，均从自然而来，天、地乃物物化及其“去远”，是境遇，也要由作为“有死者”的人来把握，人是存在的看护者，是邻居，其切“近”于大地，也是大地的栖居者，“我们终有一死的人就成长于这大地的涌动和生长中，我们从大地那里获得了我们的根基的稳靠性。当然，如果我们失去了大地，我们也就失去了根基。”^⑥“Ereignis 这个法则，因为它把终有一死的人聚集入成道之中而达乎其本质，并将终有一死的人保持在其中。”^⑦“有死者”大概也会基于其“死”来把握天、地，所谓“尽其良知”，并视世界为虚无，如此有死者自己也会成为虚无主义者。但是，四方域中的人与天、地的“对话”，必然是通过“神”来展开的。而神启示“无”。不仅如此，Ereignis 的有限性本就是由神规定的。因而，当海德格尔被追问人类的命运究竟何时，竟撇开了 Ereignis，并转向了那“一个上帝”或“最后之神”。

三

请出“最后之神”，实际上还是存在探问的延续。“最后之神”是海德格尔持续进行存在追问的不得已的归宿。究竟如何把握“最后之神”？依瓦莱加—诺伊的理解：“它不是一个更高的存在者，不在任何意义上是一个‘人’。它不是存

① [法] 皮罗：“海德格尔和关于有限性的思想”，转引自刘小枫编：《海德格尔与有限性思想》，陈修斋译，北京：华夏出版社，2007年，第151—152页。

② 同上，第152页。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上，第156页。

⑥ [德] 海德格尔：《在通向语言的途中》，孙周兴译，北京：商务印书馆，1997年，第172页。

⑦ 同上，第222页。

在的创造者，也不是存有的‘居有者’（enowner），也不表示任何其他比存在更高的方式。事实上，最后之神被认为需要‘本有’（enowning），即需要存在。”^①最后之神仍须置于海德格尔不懈展开的存在探问，而最后之神实质上是喻指存在的神性或神圣性。“海德格尔继续强调存有问题的优先性，而‘神性的’维度就出现在这一问题之中。更准确地说，‘神性的’产生于在存在者中为存有建基的急迫性，产生于为存有准备它在其中可能会开端性地发生的历史性场所的急迫性。”^②而依海德格尔转向后的一贯思路，这最后之神的谜底，还是《形而上学导论》中的那个“无何以在”。若仅仅限于字眼上的“最后之神”，即通过将问题还原为有神论甚至于将海德格尔还原为有神论者，实际上是抽掉了海德格尔辛辛苦苦展开的存在的追问，存在的追问一定不同于基督教从一开始即给出的“上帝从无中创造世界”的现成教义，“最后之神”也不可还原为存在的追问中的任何一个概念，如果那样的话，海德格尔干脆也没有必要给出“最后之神”这个神秘的词了。而当给出这一神秘的词时，其神秘性其实也祛魅了，这同样是海德格尔不愿意接受的局面。因此，问题依然还是回到那惊人一问：为什么在者在而无反倒不在？

当然，即使谜底是“无”，海德格尔总还是逗留于且扎根于语言，关注语言与虚无的原初关系。海德格尔所心仪的语言当然不是人们日常表达和交流的工具性的语言（Sprache, speech），而是 Sage（saying），本身就是 Ereignis 的展开（“道说”）。但海德格尔绝不是将 Sage 与 Sprache 对立起来，而恰恰是要揭示 Sprache 之通向 Sage 之路。关于语言存在，海德格尔有一个著名的说法“Die Sprache als die Sprache zur Sprache bringen”。那里，语言都是用 Sprache 表示的，但从其意思“把作为语言的语言带向语言”可以领会，Sprache 的背后其实隐匿着本真的语言，即作为 Ereignis 的语言，至少对表述中第二、三个“语言”是这样。然而，海德格尔还是使用了看起来容易引起误会的 Sprache，于海德格尔而言，其寓意尤为丰富：

“这个公式三次使用了‘语言’一词，每次所说的既是不同的东西但又是同一的东西。后者

把那些从包含着语言之特性的统一体而来的分离因素保持在一起。无疑，这个公式首先指示着那个已经把我们本身摄入其中的关系网络。寻找一条通向语言的道路的意图已经被纠缠到一种‘说’中了，这种‘说’恰恰要呈放出语言，以便把语言作为语言表象出来，并且把被表象的东西表达出来；而这同时也表明，语言本身已经把我们将纠缠到这种‘说’中了。”^③

语言的寻找并不容易，而寻找一种能够切近哲思的表达尤其艰难。语言一旦进入习用与流俗范畴，便不免会“失真”。即使是 Sage 也是如此。对此海德格尔非常清楚，“今天人们大多是在一种贬义上来使用‘Sage’这个词，就像我们语言中的其它一些词。Sage 被当作纯然的流言，当作并不真实的、从而不足为信的传闻。我们这里并不是这样来思 Sage 的；Sage 也意谓‘诸神和英雄传说’，而我们也不是在此根本意义上来思这个词的。”海德格尔显然没有拘泥于流俗的虚假定义的“道说”，而是把它看成是 Ereignis 的道说。与之相应，海德格尔也没有轻率地否定 Sprache 的语义，即表称人的言说，而作为“人言”的 Sprache 也包含着日常性的 Sprache 与语用性且技术化的 Sprache 之分，前者依然是海德格尔意于确认的，在那里，语言与大地的关系更为紧密，且通向 Ereignis，也是 Sage 的自然流露。当然，日用的 Sprache 总流于且泛滥于话语层面，没完没了，甚至于不给“听”留下空间，全不如 Sage 之“沉默如金”，因而 Sage 的背后，其实还是真理及其隐匿。

Sage 与 Sprache 的会合之处，可以恰当地把握为“诗”。“人诗意地栖居在大地上”，“诗”即显示人之存在的本真的、有意义的状态。在那里，诗（Dichten）、思（Denken）、语言（Sprache）入于 Ereignis，“诗”的解蔽与“思”的聚合合于 Ereignis 之道说^④。其间蕴含的仍然

① [美] 瓦莱加·诺伊：《海德格尔〈哲学献文〉导论》，李强译，上海：华东师范大学出版社，2010年，第131页。

② 同上，第13页。

③ [德] 海德格尔：《在通向语言的途中》，孙周兴译，第205页。

④ 孙周兴：《说不可说之沉默》，上海：上海三联出版社，1995年，第319-320页。

是人的本真的状态——不再局囿于此在生存论存在论，而是由 Ereignis 及其道说延展开来的生存状态，诗与思不外是人的如此这般的存在状态，在那里，人隐于 Ereignis，持之以道，且泰然任之。当然，诗、思与语言，由 Ereignis 及其道说而来的生存状态，实又蕴含着现代人越来越置于其间的处境，即日益技术化世界，海德格尔名之为“座架”（ge-stell）。“我已经用‘座架’这个总还令人诧异的名词命名了现代技术的本质。座架摆置人，亦即挑动人把一切在场者当作技术的持存物（Bestand）来订造（bestellen），就此而言，座架就是以大道之方式成其本质的，而且座架同时也仿造（verstellen）大道。”^① 作为座架的技术是现代人的天命，技术利用了 Ereignis 成就自身，与此同时又成就了自身作为座架之“道”（“伪造的大道”），技术自身的道同时生成了相应的语言，如信息、符号乃至科学知识，海德格尔称之为“形式化语言”^②，以此将现代人悉数卷入其中，并日益巩固为座架化的生存。座架不外乎是日益加剧的物化及其异化——现代人本质性的无家可归状态。然而，如此的无家可归，对于大地的栖身状态，到底还是 Ereignis 及其道说的去蔽。

海德格尔对存在及其 Ereignis 的艰苦探寻，谜底是使纯粹的虚无敞开，面对此目的，其全部的存在探源，都属过程性的，不仅“存在”、而且 Ereignis 也应该“打杈”，诗、思以及作为 Sage 的显现，都指向于虚无及其在场。然而，这之间并不是直接的过渡，而是存在着一种“堵塞”。“无论是‘存在’，还是词语及其道说，都还不能被逐到纯粹虚无的空洞中去。”^③ 此堵塞缘于理解之艰难，一种“无”依其自身的“逻各斯”而终难以进入存在的艰难。在此，海德格尔不走明晰之路，而是干脆留下了问题，于无尽的还原中抑或干脆留下了神秘的想象：只还有一个上帝还能救渡我们。

四

这里当然还有海德格尔对异文化根源的想象。在海德格尔那里，虚无到底不能自动地来到存在之前，而形而上学则在不断巩固中成就虚无

主义，而关于存在之源的神秘想象便愈发巩固为对东方的想像。在那里，Ereignis 与中国老庄之道神会。

“‘道’或许就是产生一切道路的道路，我们由之而来才能去思理性、精神、意义、逻各斯等根本上也即凭它们的本质所要道说的东西。也许在‘道路’（Weg）即道（Tao）这个词中隐藏着运思之道说的一切神秘的神秘，如果我们让这一名称回复到它的未被说出状态之中而且能够这样做的话。”^④

“也许”道出海德格尔的猜度，其已对西式存在话语失望，当然也就对将“道”解释为理性、精神、理由、意义、逻各斯不以为然。但海德格尔仍然将“道”领会为“神秘的神秘”，而如“神秘之神秘”也宣示了海德格尔不能由此直接进入其心仪的东方“虚无”之境。在一种可能的中西存在的交会或神会中，海德格尔还是留在了其所眷恋的语言的那一端；但问题本身，却必然会向非西方敞开，艰难地敞开。

看来，“无”本身的形而上学总是一个难题。“形而上学”传统是关于“有”的，具体而言是关乎“在者之在”，那里并不直接包含“无”之自性诠释，即“从无到无”。对此，海德格尔也有一种说法：“古代形而上学所讲的‘无’的意思是并非有，也就是说，是未在形的质料，此质料不能将自身形成有形的因而即可提供外貌的存在者。存在者的乃是形成自身的形体，这样的形体显现成形。对‘有’的这种看法的渊源、理由和界限都和‘无’本身一样未经探讨。反之，基督教的教义却否认‘从无到无’（ex nihilo nihil fit）这句话是真理，并且在上帝之外完全一无所有这一意义上给‘无’一种改变了的意义：‘从无生出被创造的有’（ex nihilo fit – ens creatum）。于是‘无’就变成了与真正的‘有’，与 summumens”（至上之有），与作为‘不能被创造的有’（ens increatum）的上帝相对的概念。对‘无’的

① [德] 海德格尔：《在通向语言的途中》，孙周兴译，第225页。

② 同上，第225页。

③ 同上，第160页。

④ 同上，第165页。

讲法在此也表明了对存在者的基本看法。”^①

海德格尔讲古代形而上学关乎于无之无化，显然不是在巴门尼德存在学的意义上讲的，从“非有”到“未在形的质料”其实包含着某种溯源，是从范畴到质料的溯源，不过，“未在形的质料”本身又意味着无定性或无限，即阿拉克西曼德的阿派朗（Apeiron）。“在形”成就存在者，因而也成就了“有”，海德格尔暗示“无化”与“纯有”均有自身的自洽性，但都没有得到基本的领会与把握。但基督教所谓“从无生有”的观念，则将“无”与“有”生成性地关联起来，“上帝从无中创造世界”，意味着上帝与无的同一性，“从无中”显示，上帝的根据即在于无，上帝领会“无”进而创造世界，并在一个被创造了的世界面前，“无”与“有”相遇并由此遭遇“存在者”。

海德格尔对形而上学史的追溯表明，“无”的概念何以与“真正的存在者”相对立，并且是“对存在者的否定”。不过，在具体的世界图景与认知意义上，“无”并非“无化之境”而是介入存在，甚至于成为存在或存在者的尖锐的提问者。“但若‘无’以任何一种情况成为问题，那就不仅是此种对立关系获得了更明确的规定，而乃是此对立关系才唤起人们提出追问存在者的存在这一真正的形而上学的问题。‘无’已不再是存在者的不确定的对方，而是表明自身是属于存在者的‘存在’的。”^②从（虚）无到虚无主义，即无向存在者提问的结果，也是内嵌于形而上学中的本质性问题——只是形而上学传统往往置这一本质性的问题于不顾。

形而上学及其形成就是虚无主义，形而上学不是虚无的存在学，而就是虚无价值的观念论化。“形而上学之所以是虚无主义的，是因为它忘了存在，更具体地说，忘了存在的意义。存在者之所以存在，是因为它被另一个存在者制造，最高的存在者（在基督教那里是上帝）是一切存在者的原因，因果关系成为人们用来解释存在者最普通、最粗鲁、也最直接的东西。”^③但上帝终不只是存在者，而是“存在”本身的形式（esse），并且在所有存在者中，上帝依然最有理由表述存在；只要人们还信仰它，就必然如此。当然是作为“唯一者”的上帝，因而，当海德格

尔作出“只还有一个上帝能够救渡我们”的回答时，那种无神论式的存在学探寻方式，陡然间转向了有神论。海德格尔显然是在欧洲文明复兴的意义上发出如此吁请的。在虚无的存在到底跌落为价值虚无主义时，海德格尔依然只能求助于“上帝”。

Ereignis 依然只是“隐蔽的存在”。海德格尔试图从此“隐蔽的存在”中开出 Sage，并揭示“无”之“无化”，可谓心思深远。隐蔽的存在到底通向人类的“共在”且由后者所阐说。但在海氏所确定并纠结于斯的语言之途上，到底只能与西式的“上帝”相遇，因而，比如，当中国人尝试从内涵丰富的“无”之意境、思想及妙道来克服或化解虚无主义难题时，海德格尔以 Ereignis 启“无”的方式到底到底只是一种他者的资源。换句话说，虚无主义不能现成性地成为现代中国文化的命运。

（责任编辑 林 中）

① [德] 海德格尔：《海德格尔选集》上卷，孙周兴选编，上海：上海三联书店，1996年，第150页。

② 同上，第150页。

③ 张汝伦：《存在与时间释义》上卷，上海：上海人民出版社，2012年，第15页。

重温《神圣家族》对《蒲鲁东》的分析和评判^{*}

刘秀萍^{**}

【摘要】对于《神圣家族》这部马克思、恩格斯首次合作、他们在世时公开发表的为数不多的重要作品,以往的研究除了注目于“唯物史观形成的前夜”的定性、满足于宏观观照和外围言说外,对其内容细节鲜有悉心的探究,总的来讲处于一种不求甚解、浅尝辄止的状态。本文通过对其中关于《蒲鲁东》一文内容的详尽解读和分析表明,马克思的做法与我们正好相反。为了批判青年黑格尔派的思维方式,当蒲鲁东成为马克思与其批判对象共同面对的重要议题时,他首先以大量的篇幅生动地呈现了这一人物及其思想的复杂状况,又以极其缜密的梳理揭示了作为青年黑格尔派重要成员之一的埃德加·鲍威尔的理解以及这种理解的荒谬性,通过对诸多细节的甄别最终折射出两种思维方式的分歧和对立。这对我们的研究无疑有着重要的启示:只有深入到马克思的叙述细节中才能理解其当时思想剥离的艰辛和理论建构的意旨。这是我们掌握马克思主义真正的“看家本领”。

【关键词】马克思;文本解读;思维方式

中图分类号: B811 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2016)01-0007-08

文本研究是近年来国内马克思主义哲学研究中出现的一个新趋向,它与以往的“原著选读”之不同在于,并不是为了论证观点、原理的正确性而选择成型的著作、方便的篇目、章节和段落进行解说,而是加入了对经典作家创作过程、著述版本流变以及与此相关的大量佐证文献的考证和释读。但这种做法又给人造成一种印象,仿佛文本研究只是做文献梳理而不讨论和分析其思想。究其实,这是论者既没有深入到马克思的具体文本中进行细节探寻、也没有对文本研究者的工作进行深入思考所致。文献梳理与思想把握之间的关系应该是,在对可靠、权威、完整的原始文献进行版本梳理、内容解读、逻辑思路把握的基础上,再给予思想上的理解及总体上的评判。这是文本研究的应有之义。在这方面,毕生致力于通过笔墨来表达自己对资本时代的认识及其超越资本逻辑探索的马克思,可以说为我们树立了活生生的典范,他的很多著述都是“在论战中表达自己正面的见解”,而这种论战相当的部分又是通过对批判对象文本细节的深入解读来进行的。本文试以《神圣家族》中对《蒲鲁东》一文的分析来看马克思解读文本的特点。

一、文本解读必须建立在对所讨论议题长期探究的基础上

从马克思思想发展的背景来看,法国思想家蒲鲁东是一个不可忽视的角色。过去我们对他的认识和理解有点过于简单和“脸谱化”了,马克思与其之间所发生的复杂的观点交集、方法纠葛和理论分野长达四十多年,这是一个远没有清理清楚的思想史课题,也关乎对马克思思想新的理解。1840年,蒲鲁东的成名作《什么是所有权或对权利和政治的原理的研究》^①在巴黎问世。它用新鲜的笔调对私有制进行了批判,并对维护私有制的各种证据给予了尖锐的攻击,出版后轰动一时,在拉丁语系各国都产生了很大的影响,在政治经济学史和社会主义思想史上也占有一定的地位。

处在思想变革期的马克思自然也很关注这部著作。从现在留存的文献看,1842年10月在《莱茵报》上发表《共产主义与奥格斯堡〈总汇报〉》时,马克思对这本书曾给予了一个总体上肯定的评价。后来伴随着思想的发展,马克思开

^{*} 本文为2011年度教育部人文社会科学研究一般项目《马克思与青年黑格尔派关系再考察——〈神圣家族〉文本学研究》(项目编号:11YJA20016)的研究成果。

^{**} 作者简介:刘秀萍,山西阳泉人,(北京100044)北京交通大学人文学院教授。

^① 也译作《什么是财产?或关于法和权力的原理的研究》,马克思所引用的是1841年的巴黎版本。

始深入到其具体观点和论证思路上进行具体分析,这集中体现在《1844年经济学哲学手稿》中。在这份手稿中,马克思提及蒲鲁东的地方前后有六次。第一次是在笔记本I的“工资”部分,马克思质疑蒲鲁东在此书中提出的把工资的平等看作社会革命的目标的观点;第二次是在笔记本I的“[异化劳动和私有财产]”部分,马克思对前面提出的质疑作了回答,认为工资平等只能使工人对自己的劳动关系变成一切人对劳动的关系,工人阶级的贫困状况依然得不到改变;第三次是在笔记本III“[私有财产和共产主义]”部分的开头第二段,马克思引述了蒲鲁东把资本看作是私有财产的唯一存在形式,因而认为消灭私有财产就只是消灭资本的观点;第四、五、六次都是在笔记本III的“[增补]”中,其中第四次提及蒲鲁东,是主张如果把共产主义理解为“扬弃异化”的话则要从作为各个民族统治力量的异化形式出发,并认为在这一点来看应该承认蒲鲁东的贡献;第五次提及蒲鲁东是针对他把货币利息降低看成是资本的扬弃和资本社会化的倾向的观点,认为货币利息降低的实质在于一切私有财产向工业资本的转化,是私有财产的彻底胜利;在笔记本III的“[增补]”的最后,马克思第六次提及蒲鲁东,认为蒲鲁东所谓的劳动反对资本,其实质只是以工业资本规定的劳动反对不是以工业方式来消费的资本,根本谈不上对私有财产的否定。我们看到,马克思在“[增补]”部分后两次提及蒲鲁东,所反映的问题实际上是和马克思第三次提及蒲鲁东时一致的,那就是,蒲鲁东没有能够意识到私有财产的主体本质是劳动,也就不能真正理解私有财产及其运动,因而他对私有财产的批判是不彻底的,他的改革社会的任何意见也只能是就事论事,不能从根本上解决问题。

如此多次反复地提及蒲鲁东,既说明当时的马克思对于蒲鲁东思想和学说的重视,但同时我们也明显感觉出他对蒲鲁东的诸多判断和结论是不完全认同或不满意的。支持这一判断的还有以下两个直接的证据:在写于1844年7月的反对卢格的文章《评“普鲁士人”的〈普鲁士国王和社会改革〉一文》中,马克思写到:“谈到德国工人总的教育水平或他们接受教育的能力,我提请读者注意魏特林的天才著作,不管这些著作在论述技巧方面多么不如蒲鲁东,但在理论方面

甚至往往胜过他”^①。从马克思把蒲鲁东与德国最杰出的理论家魏特林相提并论来看,马克思是把蒲鲁东摆在了法国无产阶级最杰出的理论家的地位上的;而马克思在赞同蒲鲁东论述风格的同时,又直言他在理论方面逊于魏特林的事实,显然是对他的理论颇有不满之处。另外,1865年马克思曾经在写给《社会民主党人报》主编施维泽的信里称赞过蒲鲁东的这部书,认为“他的第一部著作《什么是所有权》,无疑是他最好的著作。这著作若不是由于内容的新颖,至少是由于新鲜大胆讲述旧东西而起过划时代的作用”。但是马克思也指出了,“在政治经济学的严格科学历史中”,这部书“未必值得一提”。^②

总之,对于蒲鲁东,马克思有着诸多想法,蒲鲁东对私有制的不甚彻底的批判、对社会主义和共产主义的既向往又抵制态度,都成为马克思批判资本主义、论证其共产主义思想必不可少的参照。因此,当作为青年黑格尔派重要成员之一的埃德加·鲍威尔(布鲁诺·鲍威尔的弟弟)于1844年4月在这一学派的舆论阵地《文学总汇报》第5期上发表《蒲鲁东》一文^③对蒲鲁东展开批判的时候,既给马克思提供了更进一步研究蒲鲁东的机会,也有利于他对作为其思想背景和来源之一的青年黑格尔派思想实质的认识和揭示,两个方面的结合,使他的思想得以提升到了一个新的高度。

在《神圣家族》中,马克思对《蒲鲁东》的批判可以说是相当重要的一个部分,占了全书1/6的篇幅;而从与埃德加·鲍威尔文章的对比看,后者译成中文约1.4万字,而马克思用了2.6万余字的篇幅对其进行了条分缕析的批判。更体现马克思文本解读特色的是,为了把“批判

① [德]马克思:《评“普鲁士人”的〈普鲁士国王和社会改革〉一文》,《马克思恩格斯全集》第3卷,北京:人民出版社,2002年,第390页。

② [德]马克思:《论蒲鲁东(给约·巴·施韦泽的信)》,《马克思恩格斯文集》第3卷,北京:人民出版社,2009年,第16—17页。

③ 埃德加·鲍威尔后来发表了《什么是所有权?翻译和评注》一书,这篇文章是此书的一个片段。

的批判”^① 揭露得更加淋漓尽致，马克思还针对埃德加·鲍威尔评价蒲鲁东著作时所采用的两种手段——翻译和评注，以4个“赋予特征的翻译”和5个“批判性的评注”为标题展开了自己的分析。马克思之所以称埃德加·鲍威尔的翻译为“赋予特征的翻译”，是因为埃德加·鲍威尔在用德语翻译蒲鲁东的法文著作时，往往通过关键词的变更、话语的颠倒，甚至是语调的变化，隐藏了与原文大相径庭的意义，如此的翻译就先入为主地赋予了蒲鲁东的著作以另一种特征，从而将这部著作变成了“蒲鲁东的观点”的著作、变成了“批判”的对象；而“批判性的评注”则指的是埃德加·鲍威尔用自我意识哲学的标准、以自己的语言、自己的观点对蒲鲁东的观点所进行的批判，其本质无非是在阐述青年黑格尔派思辨哲学的观点。总之，马克思认为，埃德加·鲍威尔批判蒲鲁东著作采用的两种手段，恰是对蒲鲁东的著作的双重的曲解：“赋予特征的翻译”是暗中曲解，“批判性的评注”是公开曲解，而其中又以暗中的曲解最为难以辨别，也更别有用心。甄别这些奥秘、透视其逻辑和揭示其主旨，使马克思的解读达到了很高的水准，从而完成了其思想的决裂和建构。

二、“赋予特征的翻译”和解释所导致的对文本原始思想的曲解

我们以“赋予特征的翻译1”为例来看看马克思是怎样从文本出发来阐述自己的观点的。

埃德加·鲍威尔的《蒲鲁东》开篇第一句话是：“我对蒲鲁东的观点的阐述，从评定它的著作《什么是所有权》开始。”^② 在《神圣家族》一书里，马克思在摘录这句话时，在句中“它”之后加了“(观点)”的标注。马克思认为，埃德加·鲍威尔对蒲鲁东的观点的评论不是根据其著作中原本的意思进行的，而是直接就其著作的议题主观地进行评判却又把这种评判当成是“蒲鲁东的观点”——实际上是批判的批判的观点。他的整篇文章都有这样的特点，这就是“赋予特征的翻译”。

紧接着上面一句话的是：“我不想提供任何新东西的体系，除了废除特权、消灭奴役、平均法权，法律至上以外，我别无其他愿望。公平，

除了公平而外别无其他，这就是我的主张；我让别人负责治理这个世界。”^③ 马克思摘录时同样在“我不想”之后用括号作了“这是被批判地翻译过的蒲鲁东在说话”的注解。

对于这段似乎是埃德加·鲍威尔翻译自蒲鲁东著作的话，马克思首先作了些字面和逻辑分析：“被赋予特征的蒲鲁东仅限于有愿望和主张……他不敢奢望提供新东西的体系，他的愿望很低，他甚至除了废除特权等等之外就**别无其他愿望**……他的第一句话还立即暴露了特有的逻辑缺点。一个作家既然在自己的书中一开始就声明自己不想提供新东西的体系，那末他当然应该告诉我们，他到底想提供什么？是想提供系统化的旧东西呢，还是非系统化的新东西？”^④

不仅如此，马克思还拿来**真正的**蒲鲁东在《什么是所有权》中的原文与埃德加·鲍威尔的翻译相对照。我们看到，在蒲鲁东的著作中，这段话出现在第一章——“这本著作所采用的方法”里。蒲鲁东在这里开宗明义提出，他要把这部著作的结论——“所有权就是盗窃”放在前面告诉读者，而后让大家期待他的论证。之后，就是与埃德加·鲍威尔的上面那段译文对应的話：“然而，我并**不想建立体系**：我要求特权的消灭、奴隶制的废止、权利的平等和法律主宰一切。正义，再没有别的东西，这就是我的论证的始末；我把治理世界的事务留给别人去做。”^⑤ 在这段话之后，蒲鲁东又附加了一些解释，说明他之所以要致力于去论证他的结论，是因为对于“为什

① 这是马克思对青年黑格尔派思想主旨的讽刺性称谓，即布鲁诺·鲍威尔等认为，一般人都有质疑社会、批判现状的初始本能、意识甚至行为，但由于现实生活的影响，大多数人并不能将其坚持到底，相反，最终都认同了现实、偏离甚至背叛了批判，只有他们这些青年黑格尔派的“批判家”们“秉持或执行了批判的义务和功能”、体现了精神本质的批判，这才是“真正的”批判、“纯批判”、“作为主体的批判”，也即“批判的批判”。而在马克思看来，脱离现实生活的这种纯批判或“批判的批判”只能是在观念领域打转转，根本完不成变革现实和改造社会的任务。

② Edgar Bauer, “Proudhon”, in *Die Allgemeine Literatur - Zeitung*, Charlottenburg, April, 1844, H. 5, S. 37.

③ 同上。

④ [德] 马克思、恩格斯：《神圣家族》，《马克思恩格斯全集》第2卷，北京：人民出版社，1957年，第28页。

⑤ [法] 蒲鲁东：《什么是所有权或对权利和政治的原理的研究》，北京：商务印书馆，1963年，第40页。

么社会上有这么多的痛苦和苦难?”问题的回答,他既不满意改革者圆滑的解释,对于论坛上和报纸上无休无止的争论也感到厌倦,而各种哲学、法律学、政治经济学和历史的书籍关于平等的概念又是模糊的,因而是愚昧的,不足以构成对问题的解答。

在认真地对照了蒲鲁东的原文和埃德加·鲍威尔的翻译之后,埃德加·鲍威尔“赋予特征的翻译”的特征就暴露无遗了。首先,蒲鲁东文中的“我并不想建立体系”被译成了“我不想提供任何新东西的体系”。从内容上讲,蒲鲁东所谓的体系和埃德加·鲍威尔所谓的体系是不同的两个概念:蒲鲁东不想建立体系,仅仅是拒绝抽象地解释世界,而要阐述平等的概念,在此基础上论证社会贫困的真正根源,当然要将废除特权、消灭奴役纳入自己的理论体系当中;而埃德加·鲍威尔不想为任何新东西提供体系,则是固守于自我意识哲学的阵地,认为废除特权等属于群众的范围,不足以令他产生为此提供思辨哲学体系的兴趣。从逻辑上讲,蒲鲁东不想建立体系,既是无意于以思辨的方式思考现实社会的问题、无意于抽象科学的目的,而是直面社会现实提出理论,并对理论作出论证;而埃德加·鲍威尔既然说不想提供任何新东西的体系,顺理成章地就有两种可能的解释,一是他意欲提供体系化的旧东西,二则是他旨在提供非体系化的新东西,也就是说,接下来他应该要解释清楚,自己要提供的到底是什么?可是他既没有就这些问题表明态度,又没有考虑到废除特权等属于新的东西,如此一来他不是与自我意识哲学为任何事物都要提供体系的功能相抵触,就是直接宣布了废除特权为旧的东西。这不能不说是埃德加·鲍威尔非常明显的逻辑错误。

其次,在埃德加·鲍威尔的翻译中,蒲鲁东直指现实当中之特权、奴隶制、不公平等社会弊端所提出的消灭特权、废止奴隶制、权利平等和法律主宰一切的要求,是以“愿望”和“主张”出场的。这样,蒲鲁东反映现实关系和现实利益的学说就被置于了“自我意识”这样抽象的概念运动中,他也因善良的“愿望”和非科学的“主张”这样“非批判”的群众的特性而具有了群众的身份,同时“被具有”了永远服从于自我意识哲学的群众的“驯顺”的性格。按照埃德加

·鲍威尔这样的解释,蒲鲁东的实践主张就转化成了观念形式的“愿望”,比如原本是废除特权的要求即变成了废除特权的“希望”,究其实,这并不是蒲鲁东所希求的东西,而是他“不希求”的东西。

还有,在蒲鲁东的语义里,“公平”是他的理论体系的核心概念,是理论论证的出发点和基础。蒲鲁东认为,所有权是国家政权和制度的重要原则,一个国家最大的流弊是在行使所有权过程中产生的,它往往会剥夺一个人的思想、愿望和人格。但所有权又是资本形成过程的必然产物,是推动人类智慧的最有力的原动力。所以,蒲鲁东反对废除所有权的主张,而提出以庄重而严肃的秩序来规范所有权,这种规范的要领就是公平。他开宗明义地表明:“公平,并且仅仅是公平,这就是我的立论的要领”^①。以此为出发点,他提出了消灭特权、废止奴隶制、要求权利的平等和法律主宰一切的直接实践。在他看来,以“公平”统领的实践要求,才避免了随意性而有了理由和根据,或者说,消灭特权、废止奴隶制、实现权利的平等和法治的普及等,都是“公平”在社会不同领域的具体表征。而埃德加·鲍威尔的翻译却消解了“公平”的核心地位,将其与消灭特权等放在同样的层次,同时把它们在现实中的实现都变为了意识层面的“主张”。

马克思并没有停留于对照蒲鲁东的原文和埃德加·鲍威尔的翻译,而是又以蒲鲁东用法语写的一段话为例,详细地剖析了埃德加·鲍威尔别有用意的详细的翻译过程,证明了自己有关埃德加·鲍威尔通过翻译而赋予蒲鲁东的理论以思辨哲学的特征的判断:

法文:《Et, sans m'arrêter aux explications à toute fin des entrep - reneurs de réformes, accusant de la détresse générale, ceux - ci la laWcheté et l'impéritie du pouvoir, ceux - là les conspirateurs et les émeutes, d' autres l' ignorance et la corruption générale》, etc.

蒲鲁东的意思是:我不谈改良办法的杜撰者的那些毋庸置疑的解释,他们中的一些人把普遍的贫困归咎于政府的胆怯和无能,另一些人归咎

^① [德] 马克思、恩格斯:《神圣家族》,《马克思恩格斯全集》第2卷,第28页。

于阴谋家和叛乱，还有一些人则归咎于无知和普遍的堕落腐化，等等。

埃德加·鲍威尔在翻译中所做的工作是：

一、他去掉了“à toute fin”这个法文当中“下流的群众用语”，从而摒弃了“explications à toute”（“毋庸辩驳的解释”）里对“解释”的限定。我们看到，将“毋庸辩驳”去掉之后，不同的改良办法的杜撰者从各个角度得出的社会贫困原因的结论，就从社会现实的层面转移到了意识的、思维的层面，就仅仅成了一种解释。这种解释是无源之水，可以是任意的想法和意见，可以是凭空的阐发，总之不需要任何的事实作依托。埃德加·鲍威尔表面上看只是轻轻地划去了一个定语，可事实上已经将社会实践的议题拉回到了思辨的圈子中，这是多么巧妙的动作啊！

二、“改良办法的杜撰者”（“entrep - reneurs de réformes”）被他直接译成了“改良主义者”，将矛头直接指向团结在巴黎《改良报》周围的由一些小资产阶级的民主共和主义者和小资产阶级的社会主义者组成的政治集团。这样做的结果是，在蒲鲁东那里，批判的对象是贫困现象，他抨击的只是各种类型【这一类（ceux-ci）、那一类（ceux - là）、另一类（d’ au - tres）】的“改良办法的杜撰者”在贫困问题上的片面性和不彻底性，而埃德加·鲍威尔却把各种类型的“改良办法的杜撰者”混为一谈，称为“改良主义者”，他的批判对象不再是社会的贫困现象，而是这些“同样的”“改良主义者”。同时把这种批判归结为无足轻重的“谴责”，“时而谴责这个，时而谴责那个，时而又谴责另一个”。^①

三、他在具体词语的翻译上，也呈现出了极强的随意性。比如，把“les conspirateurs et les émeutes”译作“阴谋家和叛乱者”，而蒲鲁东是从法国实践出发来谈“les conspirateurs et les émeutes”的。他指的是“阴谋家和叛乱”，阴谋家即是叛乱者，叛乱是阴谋家的行为。可见，埃德加·鲍威尔实际上是杜撰出了实际并不存在的暴徒；又如，埃德加·鲍威尔把蒲鲁东原文中“无知”译为“愚蠢”，把“堕落腐化”译为“下流无耻”，而且，在蒲鲁东“l’ ignorance et la corruption générale”中，形容词 générale 是单数，修饰的只是“腐化堕落”一词，而埃德加·鲍威尔却无视 générale 的单数形式，硬是用它来

修饰“愚蠢”和“下流无耻”两个词，把“无知”和“普遍的堕落腐化”篡改为“普遍的愚蠢和普遍的下流无耻”。这样，在蒲鲁东那里由于无知而产生的普遍的堕落腐化现象，就变成了两种现象：普遍的愚蠢以及普遍的下流无耻。没有了因果关系，现象因此而变得富于想象，批判的批判又一次显示了它思辨的威力。

由以上的例子可以看出，通过对《蒲鲁东》一文的字词和逻辑分析、对蒲鲁东原著《什么是所有权》与埃德加·鲍威尔在《蒲鲁东》一文中的翻译的对照，甚至是对埃德加·鲍威尔翻译过程的透视，马克思以文本为依据，向我们展示了批判的批判从思维出发、完全依照自己的意愿来改造甚至是捏造观点，把一切现实问题都变成思辨问题的一贯做法。如此的做法导致的结果是，对任何问题的思考和表达，经由埃德加·鲍威尔翻译过来的蒲鲁东的观点被赋予了绝对的批判的特征，真正的蒲鲁东的观点已经被消解了。

三、文本解读反映出解读者与作者之间在思路和意旨上的差异

在对《蒲鲁东》一文进行了字句逻辑的斟酌、与蒲鲁东原始文稿的判别以及对埃德加·鲍威尔翻译过程及其伎俩的考证的基础上，马克思展开了对这一文本的解读。

首先，他认为埃德加·鲍威尔“赋予特征的翻译”出现的根本原因，在于他与蒲鲁东之间思考问题路径、阐述理论逻辑的差异。

比如，在《什么是所有权》和《蒲鲁东》两篇文章中，蒲鲁东和埃德加·鲍威尔都着意于回答这样的问题：“社会上为什么有这么多的痛苦和贫穷？难道人应该永远是不幸的吗？”^②。然而，对于这个问题的思考，二者的思路却是不同的。

蒲鲁东不满意社会改革者圆滑而似是而非的解释，同时厌倦了论坛和报纸上毫无效果的争

① [德] 马克思、恩格斯：《神圣家族》，《马克思恩格斯全集》第2卷，第29页。

② 在马克思的解释中，蒲鲁东是要探索人类“不幸”的物质必然性，而埃德加·鲍威尔则是要追究不幸的道德原因，但这样的翻译我们在《蒲鲁东》一文中没有找到，因此，这个结论应该是马克思自己的推测。

论,因此他想要去“征求”“科学大师们的意见”,为此,他阅读了上百本哲学、法律、政治经济学和历史学书籍,获得了诸多知识,又对比各派学说和思路、尝试答复种种疑虑和责难,并且试图用严谨的逻辑作论证及推断,但如此繁杂而细致的理论工作竟然让他感到“毫未得益”,因为与预期相反,在这个过程中他实际上接触到的却是与既有的学说不同的“许多有意义的事实”,正是基于这些事实,他提出了“所有权就是盗窃”的命题。可见,社会现实才是他“探索”问题的真正出发点。纵然如此,他还是怀疑自己是否真的理解了“正义、公道、自由”这些“如此通俗和如此神圣”的名词,于是发出这样的感叹:“目所未睹的、耳所未闻的、悟力所未参透的东西,竟被你发现了!不幸的人啊,不要把你那有毛病的头脑中的幻觉当作科学的真理吧!”^①所以,他进而决定进行“反证”,以确立其理论的科学性。蒲鲁东认识到,人类所遭受的一切灾难绝不能够归因于对基本原理的愚昧无知,而是对现实的认识和理解上的偏差与误区。相反,在同样接触和研究了政治经济学、法学等理论^②之后,埃德加·鲍威尔却立即无条件地认同和接受了这些理论,把现成的理论成果奉为主臬,认为这些结论即是无可辩驳的真理,无论社会历史怎样地变迁,它们都永远不可能被改变。因此,他想当然地认为,“贫穷包围着我们,不幸尾随着人类,我们过去的无知是贫穷和不幸的唯一原因”^③。

埃德加·鲍威尔和蒲鲁东对贫困问题思考路径上的迥异,必然导致他们在理论阐述逻辑上的不同。蒲鲁东以对公平核心的领悟为前提提出了自己在实践层面的观点,但他没有把自己这一认识成果看作是绝对的真理,而是考虑到了人类理智的局限性,决定进一步去验证他的结论。他认为,在一切的知识领域,正确理论的出现必定要以数次的错误认识为铺垫,在认识过程中,谬误是必不可少的,正是这些谬误才“构成科学的阶梯”,对公平概念的理解亦是如此。在《什么是所有权》中,蒲鲁东就此有清楚的表述:“我必须说明,首先我以为我们从来就没有懂得这些如此通俗和如此神圣的名词的意义:正义、公道、自由;关于这些原理的每一项,我们的观念一向是极端模糊的;并且最后以为这种愚昧无知的情

况就是置我们于死地的贫困和人类所遭受的一切灾难的唯一原因。”^④这段话表明,蒲鲁东对于科学大师和已有的科学成果当中对公平概念的阐释是存疑的,要准确理解和真正领悟虽通俗但又无比神圣的“公平”,必须诉诸实践以及伴随着实践的漫长而审慎的认识过程。

而埃德加·鲍威尔却认为,政治经济学、法学等方面的经典著作所给出的现成结论,是无可辩驳的真理,应该完全接受。同时他还先入为主地以为,像蒲鲁东这样的“群众”,一定不敢**真正地**行动,一定会把自己研究的初步成果奉为真理,一定以为自己对公平概念的理解是毫无纰漏的。所以,当他终于发现蒲鲁东对公平、公正、自由这些对象的看法还不够清晰的时候,就以为他对蒲鲁东有了新的认识,事实上,正如我们以上所分析的,这一点蒲鲁东在一开始就意识到了。

其次,思考问题的路径和理论阐述逻辑的不同,致使埃德加·鲍威尔对蒲鲁东所论证内容的理解产生了诸多歧义。

蒲鲁东在决定验证他的结论之前,力求首先要解答的问题是:在道德原理的适用上,人类居然这样长期地和普遍地发生错误,这是可能的吗?怎样和为什么会**导致**错误呢?如何能够克服这些错误?他认为,自己所提出的理论正确与否,取决于对这些问题的解决。对于自己提出的这个问题,蒲鲁东也坚信,正像在其它一切知识领域一样,谬误也是构成道德学发展的阶梯。人类之所以在道德运用的原则方面长期受骗,是由于我们每一个判断都必然是在特定的历史和社会条件下、在实际生活的某一特定领域内生成的,不完全的观察和人类理智因习惯而失却的客观真实性,足以导致错误偏见的产生。一个判断原先可能是真理,这些真理及其归纳推论也可能在

① [法] 蒲鲁东:《什么是所有权或对权利和政治的原理的研究》,第40页。

② 在《神圣家族》中,马克思的表述是:“当然他也经历过完全不同的教育过程。”(《马克思恩格斯全集》第2卷,第30页)笔者认为,从上下文马克思的引文来看,应该是埃德加·鲍威尔和蒲鲁东经历过相同的教育过程才对。

③ Edgar Bauer, “Proudhon”, in *Die Allgemeine Literatur-Zeitung*, Charlottenburg, April, 1844, H. 5, S. 38.

④ [法] 蒲鲁东:《什么是所有权或对权利和政治的原理的研究》,第40—41页。

一定范围内适用，但如果超出这个范围，我们就陷入荒谬的境地了。这就是多种多样的谬误永久不能得到克服的原因。

那么，谬误何以会成为科学发展的阶梯的问题，换句话说，谬误的不断产生和新的真理性判断之间的关系是怎样的呢？对此，蒲鲁东的看法是，由孤立的事实或仅以表面现象为基础的判断中，总包含着一些真理，也总避免不了陷于荒谬境地的命运，既然我们有必要对一切而不仅仅是有限的事实作出解释，那么，放弃受制于局部和外表的见解，去寻找内容愈来愈广泛的原理就是顺理成章的，也是必然的。较之其它科学规律，道德规律之于我们的特殊意义还在于，它要在我们身上并通过我们自己发生作用：假如它是错的，那么，当我们想对自己有利的时候，却在做着对自己有害的事情；假如它是不够完善的，那么在某一个时期内，它还可以满足我们社会进步的需要，但是时间长了，它就会使我们误入歧途，最后把我们推到灾难的深渊中去。基于这个原因，我们有必要运用我们最卓越的学识和能力，在陈旧的偏见和新的观念之间展开顽强的斗争。

对此，埃德加·鲍威尔的解释性翻译却大大简化了，他说：“我们关于道德规则的知识不是一开始就很充分的，因此，在一定的时间内它可能足够社会进步之用，但是到后来它就会把我们引入歧途。”“但是，对新知识的需要一经出现，旧偏见和新思想之间立即就会爆发残酷的斗争。”^①

可以看出，埃德加·鲍威尔一方面认为，社会关于道德规则的知识需要不断地补充，另一方面他又坚持新旧知识之间的截然对立和异质性，并且断言在新知识还没有产生出来之前，新的思想必然立即会与旧的知识之间爆发斗争。还没有产生的东西如何与已经存在的东西展开斗争呢？！这种语无伦次的表述在蒲鲁东那里就变得顺理成章了：社会对理论的需要与这种理论的产生之间其实并不是像我们主观想象的那样是有时间差的，相反，实际的情形往往是，由于理论的不断完善性，旧理论中就包含着新理论的萌芽，两者之间的斗争是理论的常态，理论的需求就是在这样的斗争中产生的。

同样地，不同的社会科学工作者对于诠释与

解决所有权问题至关重要的概念——公平，有没有一致的见识呢？埃德加·鲍威尔的翻译与蒲鲁东对此的分析也相差径庭。

马克思首先注意到，早在问题提出的时候，埃德加·鲍威尔就篡改了蒲鲁东的意思。蒲鲁东所提的问题是：“什么是正义？它的原则、特征、公式是什么？”^②而经由埃德加·鲍威尔的翻译，问题却变成了：“何谓公平，它的实质、它的性质、它的意义怎样？”^③我们看到，随着埃德加·鲍威尔将“公式”一词改成了“意义”，在蒲鲁东的语义中“公式”一词蕴含着的科学性便荡然无存了，取而代之的是“意义”一词所强调的公平概念的实质与性质，实质、性质、意义联合起来又表明，埃德加·鲍威尔要探究的无非是公平的原则——抽象的、无科学根据的原则，这不能不说是老调重弹了。

寻求抽象原则的埃德加·鲍威尔与寻求科学规律的蒲鲁东自然会用不同的方法来探讨公平的含义。在法学家与公平的关系上，蒲鲁东认为，法律只是公平的事物的“宣告”（declaration），法律不能够创造公理，所谓的“法律的规定”这种说法既可以表示法律被某种其他的东西所规定，又可以表示法律本身规定某种其他的东西；而埃德加·鲍威尔却只承认法律对其他事物的规定性，看不到法律也是被其他事物所规定的，即如他对社会原则的认识一样，他只是看到了社会原则的规定性，却不理解其被规定的特质。

蒲鲁东较为确切地表达了他对正义的认识。他说，在社会政治事物当中，正义是灵魂，是一切事物的原则和标准。人与人之间的一切行动，无一不是以正义的名义发生的。所以，正义决不是法律的产物，法律不过是正义的表示和应用。而这种表示和应用取决于我们关于公平的事物和合法的事物的观念，只有足够明确的、完备的而不是虚妄的公平观念的运用，才可能在立法上呈现出来。埃德加·鲍威尔当然也懂得这一点，但他秉承思辨的传统，仍然认为，即使是显而易见

① Edgar Bauer: “Proudhon”, in *Die Allgemeine Literatur-Zeitung*. Charlottenburg, April, 1844, H. 5, S. 38.

② [法] 蒲鲁东：《什么是所有权或对权利和政治的原理的研究》，第51页。

③ Edgar Bauer, “Proudhon”, in *Die Allgemeine Literatur-Zeitung*. Charlottenburg, April, 1844, H. 5, S. 38.

的事实，也必须从理论上和原则上加以证明。

据此，马克思断定，与其说埃德加·鲍威尔想要证明人们对公平的认识对于法律制定的指导和决定意义，倒不如说他是想要证明自己的判断和原则本身。这一点正是埃德加·鲍威尔思想的核心所在。虽然他也承认，人们对于公平的见解是会随着时代而变化、进步的，但他并不是像蒲鲁东那样去探讨如何将公平贯彻于立法中，而是企图证明公平在人们的心目中永远就是被歪曲的。如此一来，在蒲鲁东那里历史光辉地证明了公平的不固定性、变异性和进步，但在埃德加·鲍威尔这里，光辉的历史也只不过是思辨哲学的证明而已。我们看到，在蒲鲁东看来，罗马帝国的衰亡是“贤者”所预料到的，而在埃德加·鲍威尔看来，则是“哲学家”所预料到的——只有哲学家才是贤者；照蒲鲁东的看法，罗马“法经过千年来的法律实践或司法活动而神圣化了”，而埃德加·鲍威尔讲的却是，在罗马存在着“被千年来的公平所神圣化了的法”；蒲鲁东认为，“奴隶是罗马的最大富源，因此各族人民的解放就等于罗马财政的破产”，“罗马的野心通过万民法而合法化了”；埃德加·鲍威尔却把这些话表述为：罗马是靠其政治和众神而获胜的，宗教信仰和公众精神的任何一种改革都是愚蠢的事情和亵渎的行为，如果罗马决心解放各族人民，那它就会由此而背弃自己的法。“可见，罗马既为自己打算的事实，也有为自己打算的法”；蒲鲁东说：“罗马在宗教方面的各种制度的基础是偶像崇拜，在国家生活方面，是奴隶制，在私人生活方面，是享乐主义”；而在埃德加·鲍威尔看来，是“偶像崇拜、奴隶制和软弱无能构成了罗马各种制度的基础”；蒲鲁东说，在罗马的这种情况下，出现了“自称为上帝的旨谕的伟人”，伟人称僧侣为“蝮蛇”，埃德加·鲍威尔则说“出现了”“上帝的旨谕”，这个伟人的言谈却比较温和，他称僧侣为“蛇”^①……总之，埃德加·鲍威尔根本就不明白、甚至根本就无意于去推测蒲鲁东究竟想用历史的演绎来证明什么东西，更不用说去理解蒲鲁东意在通过否定历史上的实在法来证明法的观念的演变，证明公平的不断实现的演绎方法了。当然，对于蒲鲁东的历史贡献，即他以事实证明了，“罗马法的否定导致了法的概念在基督教的法的观念中的扩大，征服者

的法的否定导致了自治团体法的确立，法国革命对全部封建制法的否定导致了更广泛的现代法律秩序的建立”^②，批判哲学家埃德加·鲍威尔也是无从知晓的。

本文的梳理和甄别表明，深入到文本细节中的探究与分析对于厘清复杂思想的思路、逻辑和意旨是多么关键和重要！马克思为了批判青年黑格尔派的思维方式，蒲鲁东成为他与其批判对象共同面对的重要议题，于是他对蒲鲁东的《什么是所有权》和作为青年黑格尔派重要成员之一的埃德加·鲍威尔的著作《蒲鲁东》进行了包括对这些原始文本的字词斟酌、逻辑分析、相关内容的比照和考证以及在这样大量的细节分析基础上的解读，不仅生动地呈现了蒲鲁东思想的复杂状态以及埃德加·鲍威尔思辨式理解的荒谬性，最终透视出两种思维方式的分歧和对立，而且由于马克思扎实的解读功力、论证技巧和逻辑力量，使得他对于绝对的批判的批判更加深刻、更加有力、更加无懈可击！以马克思的做法来关照我们对于《神圣家族》这部马克思、恩格斯首次合作、作为他们在世时公开发表的为数不多的重要作品的研究，除了注目于“唯物史观形成的前夜”的定性、满足于宏观观照和外围言说外，绝少内容细节的挖掘，呈现出一种不求甚解、浅尝辄止的状况。这不能不让人感到遗憾！因此，只有首先深入到文本的微观层面，进行细节的考究，以文本解读为出发点，才有可能弄清他与青年黑格尔派之间复杂的思想关系，理解他与青年黑格尔派进行思想剥离的艰辛，真正领略马克思理论建构的意旨与价值。这是掌握马克思主义真正的“看家本领”。

（责任编辑 林 中）

① [德] 马克思、恩格斯：《神圣家族》，《马克思恩格斯全集》第2卷，第35—36页。

② [德] 马克思、恩格斯：《神圣家族》，《马克思恩格斯全集》第2卷，第38页。

蒲鲁东^{*}埃德加·鲍威尔/著 李彬彬/译^{**}

【摘要】蒲鲁东的《什么是所有权》以所有权和社会平等相冲突为论据否定所有权存在的合理性，把社会公平和平等视为绝对的原则，陷入了神学的窠臼。批判哲学反对蒲鲁东把平等绝对化的做法，实现平等的新社会形式的前提是，先要有具有新的观念和精神，这是批判哲学的创造物。

【关键词】蒲鲁东；所有权；平等；批判

中图分类号：B516.3 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)01-0015-09

我对蒲鲁东的观点的阐述，从评定它^①的著作《什么是所有权》开始。

他说，“我不想提供任何新东西的体系，除了废除特权、消灭奴役，平均法权，法律至上以外，我别无其他愿望。公平，除了公平而外别无其他，这就是我的主张；我让别人负责治理这个世界。

有一天我问自己，社会上为什么有这么多的痛苦和贫穷？难道人应该永远是不幸的吗？我对改良主义者的解释并不满意，他们时而谴责政府软弱无能，时而谴责密谋者和叛变者，时而谴责普遍的困境造成的普遍无知和腐化；讲坛和出版物上的无休止的争论使人不堪劳顿，我就想自己去研究这件事情。我请教科学大师，阅读千百卷的哲学、法学、国民经济学和历史学著作。我最后认识到，我们从来没有理解公平、公正、自由这些词的意义，我们对这些对象的看法还是非常模糊的。

贫穷包围着我们，不幸尾随着人类，我们过去的无知是贫穷和不幸的唯一原因。

我们关于道德规则的知识不是一开始就很充分的，因此，在一定的时间内它可能足够社会进

步之用，但是到后来它就会把我们引入歧途，并最终把我们推入不幸的深渊。但是，对新知识的需要一经出现，旧偏见和新思想之间立即就会爆发残酷的斗争。提图斯·李维曾经高呼，你们应当反对一切改革。但是，如何做呢！如果人生而无知，如果他的生存条件就是按部就班地教育自己，他就会拒绝知识、放弃自己的理性、屈服于命运的控制吗？施洗的约翰和耶稣·基督高呼过：改革、改革，我们的父辈在50年前高呼过：改革、改革，我们也还要长时间地呼吁：改革、改革、改革。

身为这个世纪的苦难的见证人，我告诉自己：在作为社会基础的诸原则中，有一个原则是社会所不理解的，社会的无知已经败坏了它，因而它也是一切祸害的根由。虽然如此，如果人们不奉行这个原则，它就不会有任何影响了。

这个原则就其本质而言固然是正确的，但我们对它的理解却是错误的，这个原则，和人类一样古老；它究竟是什么呢？

有些专家告诉我们，这个法则已经深入人心，如果我们询问这些专家，我们很快就会发现，他们在对自己毫无所知的东西争吵不休。鉴

* 《蒲鲁东》一文是青年黑格尔派重要成员埃德加·鲍威尔(Edgar Bauer)1844年4月发表在《文学总汇报》(Die Allgemeine Literatur-Zeitung)第5期第37—52页的评论性文章，该文是对蒲鲁东的《什么是所有权》的评论。本文系国家社会科学基金青年项目：“《神圣家族》及其当代价值研究”(15CKS001)的研究成果。

** 作者简介：埃德加·鲍威尔(Edgar Bauer, 1820-1886)，德国哲学家，青年黑格尔派的重要成员之一，哲学思想深受其兄长布鲁诺·鲍威尔的影响，其基本理念是，必须对包括神学在内的旧的思想观念进行批判，才能推动人类历史达到新的阶段。

译者简介：李彬彬，河南息县人，(北京100091)中共中央党校马克思主义学院讲师，北京大学和柏林洪堡大学联合培养博士。

① “它”指代的是前文的“蒲鲁东的观点”。这种荒诞不经的表述方式受到了蒲鲁东本人的影响。蒲鲁东在《什么是所有权》序言中以第三人称的口吻写道，“蒲鲁东在写作他那篇《关于星期日的讲话》时，已经看到一个关于探讨和研究的整个计划呈现在他面前。”

于各种看法互相对立，非常混乱，我们要说：“我们研究的对象是法则，即社会原则的规定。政治家，也就是社会科学家受到一些极不明确的错误束缚：但既然每一种谬误都有某种现实的东西作对象，那么，我们在阅读他们的著作时，就会发现他们在不知不觉间提出的真理。”

法学家和时事评论员在谈论什么呢？谈论“公平、公正、自由”，谈论“自然法、民法”。但是，什么是公平，它的本质、特征、含义是什么？针对这些问题，我们的专家显然无法给我们任何回答。

神学家说：一切公平源出上帝。就算这是真的，我们的知识也没有获得任何进步。

让我们试着稍微接近一些我们的对象吧！

公平是中央恒星，社会围绕着它运转，是中轴，政治世界围绕它转动，是一切契约协议的原则和规范。公平不是法律的创造物，毋宁说法律是公平的一个表达、应用。因此，如果我们关于公平的事物和合法的事物的观念是错误的，那末显而易见，这种观念在法律上的一切运用就必定是不好的，我们的一切制度也必定是有缺陷的。

蒲鲁东企图用历史的经验证明这一点。1800年前，罗马皇帝统治之下，这个世界在奴隶制、迷信和懦弱中耗竭了。哲学家预见到了这个帝国的终结；但是他们提不出任何建议。他们能想出什么来呢？要想挽救这个老弱破败的社会，就需要改变那些受人尊重和崇拜的对象，需要否定已经被古老的公平概念神圣化了的权利。当时有人说，“罗马是靠它的政治和它的保护神而获胜的；对宗教信仰和公众精神做任何改革都是愚蠢的事情和褻渎的行为。罗马对待那些战败的民族是非常仁慈的，因为它饶恕了他们的生命：如果罗马决心解放各族人民，那它就会因此而背弃自己的权利。”可见，偶像崇拜、奴隶制度和懦弱一类的事实和权利自为地形成了罗马制度的基础：动摇这个基础就意味着动摇社会的根基，亦即，用现代的话说，就意味着揭开了革命的深渊。

这时出现了一个人，自称是“上帝的发言人”。他到处流浪，宣传说，社会在动摇，世界就要经历一次新生；传教士是阴险的人，律师是无知的人，哲学家是伪君子、骗子；主人和奴隶是平等的；高利贷和一切类似的东西都是盗窃；

富人和游手好闲的人该受诅咒，而贫穷和纯洁的人会上天堂。

但是人们不去关心上帝发言人宣讲的道德和政治的原则的实际结果。旧世界的恶魔一再重复出现。

革命也不能塑造出公平的完备概念。引起1789年的运动的精神是对立的精神：这足以使人相信，代替了旧秩序的新事物本身并不是方法严整、思虑成熟的东西；这个从愤怒和怨恨中产生出来的新秩序，不可能具有以观察和研究为根据的科学的效果；一句话，新事物的基础并非起源于对自然和社会法则的深刻认识。因此，我们在所谓的新制度中发现，共和国浸透着共和国本身就反对的那些原理。人们以轻率的激情讨论1789年的新政：谎言，完全是谎言！

当我们对物理、理智或社会事实的看法彻底改变了的时候，我会说这是“革命”：与此相反，在我们的这些看法的现成基础上出现了发展或改变，这是“进步”。因此，1789年是一场斗争、一次进步，而不是一场革命。

这个民族保留了旧的立法原则，人权虽然宣扬一切人都是平等的，但是却保留了包括等级、徭役在内的等等事情上的不平等；权利上的平等连影子也找不到了：不平等的事实倒保留下来了。”

于是，蒲鲁东发现了某种绝对的东西，发现了历史的永恒基础，发现了为人类指引方向的神，它就是公平，公平是人类社会的“中央恒星”、“中轴”。他在自己著作的一开始承认，他被迫“颠倒对过去诸多关系的理性认识”，公平在他看来是高于对这些关系的理性认识的，过去“非理性”一直处于统治地位，公平对此并不负有责任。对于蒲鲁东而言，公平、法则和平等是我们的天堂，不公平是尘世的深渊，它必然不属于天国。罗马人滥用了权利、法律的概念，实行压迫，干了非人的事，原因“只在于错误理解了这些概念。”

每一种宗教观念的特点都是把这样一种情况奉为信条：两个对立面中最后总有一个要成为胜利的和唯一真实的。教会过去一直忍受着异教徒和不信神的人的激烈反对，并一直在和他们抗争，教会即将胜利，恶魔终将失败，那时千年王

国就出现了。政治家说：“小集团被消灭了，法律的王国即将来临，权利开始占据统治地位。”蒲鲁东说：“必须首先正确理解公平的概念。”在宗教领域，人们的反思并没有超出千年王国：人并不知道，它什么时候出现，它也许明天就来临，也许要两年才会来临，但是，想要批判地得出千年王国的出现或者认为它的出现依赖于历史的进步，这是非宗教的做法。政治家几乎每一天都在说一些空话套话，说什么千年王国近在咫尺。蒲鲁东宣布，天国正在靠近；但是他是以批判的态度对待这一切的：他还想说明为什么天国不久就会应验。

贫穷困苦的事实使蒲鲁东片面地进行了一些思考；他认为这个事实是同平等和公平相抵触的；这个事实使他有了自己的武器。于是，对于他而言，这个事实就成了绝对的、合理的，而所有权这个事实则成为不合理的了。与此相反，批判把贫穷和所有权这两个事实合而为一；它认清了二者的内在联系，使它们成为一个整体，并且根据这个整体本身探询其存在的前提。蒲鲁东著作的很多地方都表明，他尤其关注社会的一个方面，即受压迫的穷人、“无产者”，而且相信自己必须要为他们写作。“不论你们是什么样的工人，你们都是改革的先行者。你们将综合、完善社会的要素，它们都是造物主的杰作：单靠你们就能完善它们。因为一切以民族为出发点的东西都是综合，只有哲学家有才能把它们综合在一起。想必你们已经理解了，我们的改革的最突出的特征必然是劳动和工业。我们的出发点是后代的人，未来属于后代的人，他们将征服一个新的世界。”

由于蒲鲁东以这种方式把人类社会的一个方面绝对化了，把它变得具有支配性的重要意义，他就必须像他写的那样写作——所有这一切我们都能看得清清楚楚——即他必须把社会范畴视为主导性的，并坚持它们的主导地位，从这些范畴开始进行演绎，他把这些范畴视为原始的；只有这样，这些范畴也才能得到更好的理解。——不过，你们该问了，那么人们该怎么写作呢？除了自由、平等这一类已有的概念而外，难道还可能运用什么其他的概念吗？我的回答是，当希腊语和拉丁语所表达的思想领域被穷尽的时候，这两

种语言也就死亡了。

蒲鲁东接下来依然完全忠实于他的批判的方式方法。他用这样一句话证明起源于占有的财产是不可能的，占用只能得出“平等的拥有”，因为占有权对于一切人都是“平等的”权利。约瑟夫·杜当曾经提道：“所有权对于每一个人来说都是自然的、不可让渡的权利：所有权的不平等是自然的必然结果。”蒲鲁东并不接受杜当的结论。蒲鲁东说道，“这意味着，一切人都有一个不平等地拥有财产的平等权利。”

蒲鲁东在这一点上还说道，“当这个法则面对所有权时，它能得出什么指南呢？令人难以置信的是：得出了平等的原则。土地耕作者彼此间分割土地；平等只是把占有神圣化；趁此机会，它把所有权也神圣化了。但是，我们的祖先对统计学和国民经济学一无所知，难道他们是向我们学的这些立法原则？这个法则一直以来表达的只是一种需要。古代的财产创建人由于过分关心自身的需要而忽略了这样一个情况：转让、出卖、赠送、获得与丧失的权利也就相当于所有权，这就消灭了作为它们的出发点的平等。”

蒲鲁东根据什么来证明所有权是不可能的？令人难以置信：根据那个平等的原则。

蒲鲁东竭力反对哲学，这件事本身我们不能归咎于他。但他为什么反对哲学呢？他认为，哲学到现在为止还是不够实际的，它昂然骑在思辨的高头大马上，因此人们在它的面前显得过分渺小。我认为，哲学是高于实际的^①，也就是说，它到现在为止无非是事物现状的抽象表达；它总是受被它认为是绝对的东西的事物现状的前提的束缚。例如，蒲鲁东的哲学家堂兄以人的自由和神圣性为出发点，证明所有权是不可侵犯，什么能比他堂兄更切合实际呢。可见，蒲鲁东也是很实际的：他发现了平等这个概念是证明所有权的根据以后，就从这个概念出发振振有词地反对所有权。但是蒲鲁东也想成为讲求实际的人，他想证明，按照很快就会出现平等，现成的、现有

① 在埃德加·德吕斯原文中，“高于实际的”为“überpraktisch”。《马克思恩格斯文集》的译者将其译为“超实践的”。译者以为，这个词和“不够实际的”（nicht praktisch genug）构成了对应。“超实践的”译法无法联系起上下文。——译者注。

的东西如何证明了他的原则；他想证明理论中的平等和现实存在的平等的共同点，围绕着这些共同点，他又无法研究那些原则了。

如果平等的原则所造成的结果比平等本身更强有力，那么蒲鲁东怎么还要帮助这个原则获得这么意外的强力呢？

他说，一个国家有数以万计的人口，就要分成数以万计份，如果居民达到了34,000,000，它也必然要分为34,000,000份。“因此，行政和政府部门设立了工作、交接班和继承顺序，工作手段都是相同的，每个人都是自由的，社会得到了全面发展。”在一个按照这种原则建立的社会中，最终每个人都会分到半粒沙子，这种平均分配的原则只不过是排他性原则的一个结果，如果撇开这些都不谈，那么人们就会发现，按照蒲鲁东的观点，这样的平等已经是存在的了。这些原则会向哪个方向发展？向蒲鲁东反对的状态发展。蒲鲁东没有把拥有的概念和所有权的概念结合在一起。前一个概念应该存在，在蒲鲁东的抽象的辩论中，它和后一个是不同的，但却没有说明，拥有如何引出了所有权。

我们一再提起这一点：蒲鲁东是为了无产者的利益而写作的。他说道，我没有写我反对所有权的过程，因此除了使我们破产，你们和我都没有别的出路。蒲鲁东是为了那些一无所有的人的利益而写作的。拥有和一无所有，在他看来是两个绝对的范畴。拥有在他看来是最重要的东西，因为在他看来不拥有同时也是最重要的思考对象。蒲鲁东认为，每一个人都应当拥有，但是只应当和别人一样多。但是请想一想，在我所拥有的一切东西中，我有兴趣的只是唯我独有的东西，我比别人多的东西。在平等的情况下，拥有与平等本身对我来说都将是无关紧要的了。

蒲鲁东进一步推论道，人们说劳动是创造财产的基础。但是只有所有者在劳动吗？按照这个所有者自己承认的东西，那些为他劳动的人所丧失的东西，不就是他据为己有的东西吗？萨伊在他的国民经济学中提出，可以种植的地产本身就必然会被归到自然的占有者名下，因为获得它们比获得空气和水更无关紧要，因此，萨伊从这种更大的可能性中得出了一种权利，即由于排挤开了其他提出要求的人，就可以把土地变为财产

了。对此只补充说明一点：人们在占有一块土地的同时还占有了一些其他的要素——空气、水、火。

沙尔·孔德认为，人要生活就必须有空气、食物和衣服。这些东西中的某几种，例如空气和水，据说是取之不尽、用之不竭的，因此它们始终都是公有财产，而其他几种则为数有限，据说因此就成了私有财产。可见，沙尔·孔德是从有限和无限这两个概念出发来进行论证的。如果他把非必需和必需这两个概念当作主要范畴的话，他就可能会得出另一些结论。借助于时效概念，人们证明财产是不可侵犯的。时效权利让古老的意见、看法和惯例具有了顽强的抵抗力，新事物以自己的方式埋葬了它们。每一个新的发现和发明都针锋相对地反抗时效权利。我们还一无所知，而群体的无知造成了群体的暴政：但是理性总是有能力修正、改变自身：昔日的错误并不会束缚未来。

就像他自己说的，蒲鲁东为了“忠实于他自己的方法”，现在假定时效概念是一个正确的、合理的概念，并试图从这个概念证明财产的平等。同样，他还试图证明，劳动是财产的基础，它只会造成财产的平等，亦即，它必然消灭财产。

蒲鲁东推断：沙尔·孔德是从民族可以成为土地所有者这种观点出发的；可是，即使财产本身就产生使用和滥用的权利——即使用和滥用自己财物的权利，那也不能承认民族有使用和滥用土地的权利。”沙尔·孔德进一步认为，在一个这样的国家中，现在存在着大片的土地，如沼泽地，一个勤劳的人会把这些土地变得可以耕种，从而把这些土地变成他的财产：这不是抢夺，因为很明显，如果一块今天值上万法郎的土地，在他抢占的时候只值5个银币，事实上这个国家的价值只被抽去了5个银币。

与此相反，蒲鲁东讲述了下面的故事：一个农民在告解时承认，他毁掉了一个证物，这个证物能证明他是负债几百塔勒的人。告解神父说道，你必须归还这几百塔勒。不，农民反驳说，我要为那份证物花两个十字币。——蒲鲁东补充道：如果我出让一块土地，那么，我就不仅使我自己丧失了本年的收获，而且还剥夺了我的儿孙

的一种永恒的福利。土地不仅仅在今天有价值，它还具有一种潜在的、未来的价值。

沙尔·孔德说：我用我自己的劳动赋予一件东西新的价值，这个新价值就是我的财产。蒲鲁东却想以下述的说法来推翻他的这个论点：在这种情况下，一旦停止劳动，人也就应该不再是所有者了。产品所有权无论如何绝不能产生对构成产品基础的材料的所有权。另外，我借助工作获得对材料和产品的权利，这条公理在当今社会完全无法贯彻；例如，工人们把一块沼泽地弄得干爽，他们只得到自己的日薪，资本家用这点日薪买下的并不是工人添加到产品上的那一部分：因为工资只是工人日用饮食和休养生息所必不可少的开支。但是工人的联合、和睦相处、集体行事所产生的巨大力量，没有人来买单。两百个步兵在短时间内就把卢克索方尖碑立起来了：一个人200天能完成这项工作吗？然而，工资的总额还是那么多。

蒲鲁东认为，以这种方式就达到了财产的平等，由此，他还讨伐傅立叶主义者和圣西门主义者提出的下面这两条基本定律：“对于每个人要看他的资本、劳动和天赋”（傅立叶）——“对于每个人要看他的能力，对于每个人的能力要看他的成果”（圣西门）。这两句口号受到追捧，但却把不平等作为原则，因为自然在不平等地分配能力的时候就是不平等的。

蒲鲁东提出，“工作不是战争：人应该和其他的人一起平和地工作。工人的数量越多，每个人的工作范围越狭窄，为社会做出的工作总量也会更大。由此可见，随着社会的发育，自然的不平等也越来越多地失去效力。

生活是一场战争，但不是人与人之间的战争，而是人与自然之间的战争，我们每一个人在这场战争中都必须依靠自己。如果今天强壮的人能够帮助瘦弱的人，那么他的善行就会得到赞扬和爱戴，但是必须以自由的方式得到他的帮助，既不能通过暴力强迫他人帮助，也不能定价购买这种帮助。

有人反驳说，所有的工作并不是同样轻松的，有些工作需要更高的天分和见识，因此也必须按照这些东西来定价。经济学家和自由党派人士对于这种异议总是义愤填膺：巴贝夫希望，严

格压制任何超凡的能力，要像对待社会灾害一样追究它们。

在人类社会，日常事务并不都是一样的：因此需要不同的能力来处理它们；某些活动需要更高的见识：因此就有了那些有超群的精神和能力的人；我们的活动源自于我们的需要：我们敬佩大自然充满智慧的安排，大自然给了我们不同的需要，单个的人不能满足这些需要，它根据不同的需要，给了整个人类以单个人所不具备的力量。但是单个的日常事务彼此是一样的：人们让一个人从事一件事，其他人再和这个人建立自由的交换合同。

假如荷马给我朗诵他的诗篇，我将聆听这位旷世的天才，和他相比，我是一个无知的牧人、低微的农夫，是微不足道的。事实上，如果拿作品和作品相比较，在他的《伊里亚特》面前，我的那些干酪和豆荚又算得了什么呢？但是，如果荷马要想把我所有的一切当作他的那部无可比拟的史诗的价值全部拿走，并且想要使我成为他的奴隶的话，我就宁愿谢绝他，放弃欣赏他的诗歌。荷马却不能24小时没有我的产品。所以让他接受我的奶酪面包，然后再让他的诗篇教育我、鼓励我、安慰我吧。

我付给荷马的稿酬应当和他所给予我的东西相等，可是怎样确定荷马所给予我们的东西的价值呢？

首先，让我们假定这篇《伊里亚特》——这篇应当得到公允报酬的杰作——的价值实际上是无限的、至高无上的：人们还能要求比这更高的价值吗？但是如果自由的公众拒绝购买这篇杰作，那么，这个诗篇的内在价值并没有因而减低，但是它的交换价值、生产效用就会等于零。我们要在一方面是无限、另一方面是零之间，找到应付的价格；换句话说，要加以确定的不是出卖品的内在价值而是相对价值。

一双鞋子值多少颗钉子呢？既不能读又不能写的乡下人却毫无难色地做出了答复：把做鞋子所用去的时间和费用来制造钉子，能制造多少，鞋子就值多少钉子。

为了酬劳某些工业，购买某些产品，就需要有一个社会能在规模上符合人材的稀少、产品的昂贵、艺术和科学的门类众多等情况。例如，倘

使一个拥有 50 个农民的社会可以维持一个小学教员，那么它就需要有 100 农民来养活一个鞋匠，150 个农民来养活一个铁匠，200 农民来养活一个裁缝等等。所以最高级的职务只有在最强大的社会中才有存在的可能。只有这样才是以标价褒奖才能。

相应地，所有的生产者的地位都是平等的；才干是社会的产物，它的存在归因于社会，用物质手段并不能报酬偿它。在它们之间做比较以及任何外在的标价都是不可能的。

事实上，一切由人的双手产生出来的东西，和造成这个产品所用的原料相比，其价值都是不可估计的。在这一点上，它们两者之间的距离和一双木屐与一块胡桃木之间的距离以及斯谷巴的雕像与一块大理石之间的距离一样大。你们要求给予才干和天才相当的荣誉和报酬：如果你们给我确定一个伐木者的才干的值，我就可以给你们确定像荷马那样伟大诗人的才干的值。如果有什么东西可以用来酬报智慧的话，那就是智慧本身；不论哪里出现了产品交换，都不会把天才和才干作为交换的标准。

但是人们不相信，当我以达成协议的那一部分自由作为证据的时候，我在群众的冷漠中发现了与才干对应的平衡力量。不是的，从事科学工作和有才干的人在社会中应该感觉到自己同其他一切人都是平等的，因为他的才能和他的洞察力都只是社会的洞察力的产物。他只对社会负责。此外，他应当感谢社会使他摆脱了其他各种工作，使他有可能致力于科学。

没有一个人不是靠千百个实业家的产品过活的。每一个人的消费都以整个世界为前提；每一个人的产品也都处于同样的关系中，以所有人的产品为前提。与世隔绝的工业是不可能的。从这个毋庸置疑的事实中能够得出，所有的私人产品都是公共的，因此，从生产者手中生产出来的每一种产品都被社会预先抵押出去。正如每一个人都对某一个产品拥有平等的权利，这一个人也对一切人的产品有一份权利。”

最简短地说，这就是蒲鲁东基于劳动概念做出的证明过程。人们不会判断错他的基本思想。在他看来，劳动就其特征而言是某种公共的东西，而不是孤立的、私人的东西。但是由于蒲鲁

东反对报酬和工资，他又消灭了劳动的这种社会特质。他提出，人为了能够生活，必须劳动，例如，荷马为了自己的诗篇也不能缺了牧人的奶酪：因此，他再次把个人的安康说成是劳动的目的，他这样定义劳动，而劳动又是由社会组织起来的。现在的工人只考虑自己，也就是说，他只是为他个人而索取报酬。正是工人自己不考虑他在同其他力量合作中所产生的那种巨大的、不可估量的力量。

工资这个范畴在蒲鲁东那里是如此的根深蒂固，以至于他把社会都称作商业社会。在他看来，它都成了工人的协会，这些工人互相交换自己的产品：在这个范畴里，只是在用时间、工作和生产它们的费用之类的观点来考察人生产的一切。

人在他的日常事务中必须用到的那些不同力量造成了人的不平等。因此，蒲鲁东担心，他当作主要范畴的工作在他那讲求平等的社会中并没有重新产生不平等。他做了什么？他限制了工作的权利，而他之前又简短地说工作的权利是不受局限的权利，同时人们还应该接受，人们在自己的工作群体中并不是社会性的，即并不足够勤劳。他首先提出了一个基本原则，即社会不可以干涉某个人做了过多的工作；他本不想要任何私人的东西，却又被迫把这种过量的工作叫做私人的工作，提出这种私人的工作可以用来交换，这种做法和社会的产品并不相悖，而只是和另一份私人工作相悖；第二，女主人要给每一个人分配一份平等的工作。他说，“就像在印刷厂里，当工作紧缺的时候，有序地分配工作，在更多的工作中磨练出娴熟技巧的那些人会像叛徒一样受到厌恶，因此，立法者也应该把平均分配这条公正原理引入社会中：这样一来，自由和平等就有了历久弥坚的根基，人们也不会再为了财产权利和社会嘉奖而争吵了。”

蒲鲁东从自己的主张中得不出这样的结论。虽然他说，社会产生了有才干的人，虽然人们由此必然可以得出，一个社会的社会性越发达，有才干的人就会越常见：虽然蒲鲁东在社会本身中找到了反对有才干的人的狂妄的有效力量，他还是相信我们害怕有才干的人突然增加，并且认为：“大自然可以像创造农夫和牧人那样，创造许多个柏拉图、维琪尔、牛顿和居维埃，但是它

不想这样做，因为它在有才能的人口和他们才能的必要性之间维持着平衡。”他不应该得出这样的结论：具备社会性的社会并非只能够创造这么多有才干的人，而且也是必须只创造这么多有才干的人。

社会凭什么和有才干的人保持对立呢？就凭有才干的人必须生活，就不能离开牧人。怎么计算他的薪水，按照有才干的人创造自己所需要的“时间和花费”。薪水这个范畴强迫蒲鲁东采取一种和要衡量的对象完全没有任何关系的标准。他把这个标准搞得像前面那个农民一样，那个人认为自己付了纸钱的价值，就弥补了它所替代的东西的价值。既然他保留工资的概念，如果他把社会看作一个给我们工作并支付我们工作报酬的机构，那么，他就更不能把时间当作报酬的尺度，因为他不久前曾跟随胡果·格劳修斯看法，认为在事物的效用方面，时间是无关紧要的。

为了强迫有才能的人接受上述尺度，蒲鲁东竟滥用自由交易这个概念，并断言，社会和社会的单个成员本来就有权利拒绝有才能的人的产品。但是，这样一来，他又和自己的主张是对立的，他曾提出，社会人创造的工作同时也是属于社会的。

另外，蒲鲁东看起来十分尖锐的辩证法完全是无力的，它造成的结果是：他从劳动是财产的基础这条基本原则得出了两个相互对立的结果：1) 劳动导致财产的平等，2) 劳动破坏了财产。他能够说清这两个结果的关系，才可以说，与财产相关的公平概念又消灭了财产的特征，即排他性的特征，消除了差别，因此，财产的公平恰恰破坏了财产。尽管他没有这样做，我们还是必须否定他的批判的这种意识。

蒲鲁东根据人类因利息和利润制度以及消费和生产的不平衡而特别遭到损害这一点，对所有权的不可能性进行了证明；这个证明缺少一个反题，即指出私有财产在历史上是可能的。

蒲鲁东以贫困和人类的需要为出发点，他把贫困和需要这两个范畴变成绝对的范畴，设想每个人都是为了自己的需要同时也为了社会必需的需要而工作的工人，这就是他的做法。人类和社会对他而言像是一个联盟，其中，每个人的任务都是平等的，工资也是平均分配的。蒲鲁东把贫

困、需要和劳动作为他的社会的主要范畴，贫困、需要和劳动也把社会凝聚在了一起，创造了所有权并承认所有权，创造了临时工，这也让劳动失去了社会特征。

蒲鲁东用来证明所有权的不可能性的论据是，工人不能用自己劳动的报酬买回自己的产品。蒲鲁东在探究资本的实质时，没有提出详尽透彻的论据。工人不能买回自己的产品，是因为产品始终是集体的产品，而工人本身无非是单个的被雇用的人罢了。

蒲鲁东相信，现在的国家机构会乐意倾听他的观点，它们只是在等着他揭示真理，蒲鲁东把他的著作《什么是所有权》呈送给贝桑松科学院：他在呈给贝桑松科学院的书的献词中说道，“如果说我揭示了一个颠扑不破的真理的话，这条真理过去由于我解释过的原因一直没有得到承认；如果说我借助一种可靠的方法抓住了地位平等的教条；如果说我确定了市民权利的原理、公正的本质以及社会的形式，如果说我一劳永逸地否定了所有权，我的先生们，请您注意，一切光荣将归诸你们，因为幸而有你们的帮助和启发，我才获得这种光荣的。我的先生们，但愿你们像我一样地渴望平等；但愿你们为了我们祖国永恒的幸福，成为平等的传布者和先驱。”

但是科学院却畏惧那份光荣和愿望。它认为“为了维护它的尊严”必须公开指出蒲鲁东的“反社会的学说”要负的责任；它揭露、谴责蒲鲁东的著作，并让他在第二版时删除献词。

蒲鲁东在第一篇讨论所有权的作品后面还放上了第二篇作品，题为“致布朗基的信”。

在这封信和两年后出版的著作“论人性秩序的创造或政治组织的基础”中，他讲话的方式比论述所有权的著作更平稳了：那些暗示和他的对象做了过多斗争的表达都被删掉了，而在讨论所有权的论文中，我们发现了大量的口号和夸张。他认为他已经有了平稳的认识，而且靠他的认识能获得平静；他在致科学院的信中已经写道，“为了摆脱仇恨，这些知识足够了。”但我们现在还是应该否认他有了认识的宁静，因为他只达到了忍耐的平静。正如法官由于年老体衰而给要判死刑的罪犯判处了死缓，只有这样做他才保持了应有的内心平静，蒲鲁东也知道，时间会造就一

切，他在这里发现了批判家的宁静。他对阿比·康斯坦说道，“你对着苦难大喊大叫，除了宽容的苦难之外，并没有别的苦难。”

这种忍耐的平静推动着他在现存的东西中再一次发现了他的原理和这个原理的出发点，换句话说，把他的原理和现存的东西相调和。我们从他“致布朗基的信”中摘引几处，以表明他怎样很少考虑自己对社会的态度。蒲鲁东知道，他对读者群体持什么态度，他期待读者做什么反应；他说，“不幸的作家啊，你们公布真理和履行义务是不同的！如果他指望随大流的群众，如果他相信贪财和虚荣会被忘记，而他会受到赞赏，如果他没有给自己的自我意识设置重重防护，他就会输掉。”他发现，他所反对的所有权精神不只是充满了社会的一个部分，而是充满了整个社会。他说，“百万富翁并不比每天为了三十个十字币而工作的临时工更受到所有权的腐蚀。在这两方面，错误是相等的，意向也是相等的。以效果来说，虽然在前者是积极的，在后者是消极的，也没有什么不同。”他对无产者说，“你们这些真实的人是低贱的，因为你们缺少力量和意向；你们也许就是派来工作、斗争的，但是对于自由，尤其对于平等，你们既不具备勇气，也不具备品性。”他继续说道，“今天，整个世界都有罪过；整个世界都缺少行动和榜样，今天的国王和前一任国王一样，只不过是一个人格化的理念。”所有权的原理统治着我们的整个生活：“一个民族如何设置所有权，也就会如何设置家庭、婚姻、统治与行政组织、立法和审判制度。”“1789年的自由不够用了。”

除了这些名言警句，我们还发现了：“人不能犯法，却可以完善法律。”人们必须为无产者“正名”。“为了改变制度和法律，人们必须找到制度和法律的根基。”“人们必须在社会的最高层找到志同道合的人。”“人们必须利用高层人士的自私，呈给内务部一个内容大致如下的请愿书：部长先生！当国王宣布创办模范国营工厂的敕令在《通报》上披露的那一天，下列为数一万的签名人都愿前往杜伊勒里王宫，并在那里用他们肺部的全部力量，高呼：路易·菲力浦万岁！在《通报》告知公众这个请愿书遭到拒绝的那一天，下列为数一万的签名人将在他们的内心悄悄地

说：打倒路易·菲力浦！——享受人民的敬意可以抵消百万法郎的牺牲，我会乐意以人民的名义向国王说道：您听着，这是全国人民要向陛下您说的话：啊，国王！你知道要赢得公民们的赞扬必须拿出多大的代价。你是否愿意我们今后把‘如果我们帮助国王，国王会就会帮助我们’作为我们的口号呢？你是否希望人民高呼‘国王和法兰西民族’呢？那就抛弃这些贪婪的银行家、这些爱好争吵的律师、这些卑鄙的资产阶级、这些丑恶的作家、这些可耻的人吧。陛下，所有这些都恨您，他们不过是因为惧怕我们才继续支持您。完成我们国王的事业吧；扫除贵族和特权吧，征求这些忠实的无产者的和全国的意见吧，只有他们能够尊崇一个君王并诚恳地高呼，‘国王万岁！’。”

“我支持现在的哲学；不是破坏曾经存在的东西并完全从头开始，我希望的是，人们在改变事物时把一切都变得符合法则。我一方面要求人们保持所有权不变，但是人们又要逐步消除对一切资本的兴趣；另一方面，保持制度不变，但是人们要把方法引入行政和政治中。”

下面的内容出自《敬告所有者》。

“当我阅读杂志，翻开周刊，浏览政治家的小册子的时候，我立即就会发现‘错误的教条’、‘烦心的教条’和‘可恶的教条’，这些教条诱骗了这个民族，使社会面临着危险。人们为什么没有更好地比较这些颠倒的学说？没有人再倡导这些伪真理了吗？善意的人会得到坏的报偿吗？人们可以谩骂所有新的学说，但却找不出理由来反对它。为什么没落宗教的神甫，宣扬纯粹伦理、哲学和永恒权利的人会看不起为了民族福祉而和他们斗争、争吵的人？我在官方使用的众多范畴中间寻找，我上上下下询问各种同业公会的各级领导和职员；我发现到处的人都在吃吃喝喝、夸夸其谈，没有一个地方的人在思考、沉思。谁让这个民族学会了思考，谁解开了社会科学和哲学科学的混乱？是我们的哲学家、神甫、公务员、学者、新闻工作者、代表、政府吗？人们在这里只看见，正如我们的善良市民的草率在与日俱增，他们也越来越耽于享乐。他们说，‘不要有恐惧；社会主义者是可笑的，共产主义者是卑鄙的，平均主义者是不可能的，圣西门主

义者要受人唾弃，因为他们和娼妓联合起来了。就算战败者痛苦地死去，他们也要拉上革命者一起受死。’你还认为，腐朽的心灵中会燃起神圣的火花？如果你说，你革新一切是为了维护这一切，因此人们不会革命，这样说对你有什么好处呢。”

最后这段话似乎说出了这样的观点，蒲鲁东希望革命，他在当前社会中的任何一方都没有找到自己理论的出发点。信奉傅立叶主义的敌人在他的著作中找到了这种根本观点，由此引起了这样的批评，即他不切“实际”。这个敌人说道，“不容置疑的是，每一个为了建设更美好的社会组织而工作的哲学家都必须在当前的社会中找到建设这种社会组织材料，而财产在所有这些材料中是最必要的。我们很乐意承认，社会正在消灭财产：人们让我们得以发现，这条路的尽头离我们还有几个世纪之远，多年以后的前景不会改变当下的人类和事物处境中的任何东西。”

蒲鲁东对指责他不切实际无法释怀：他像过去的经济学家、傅立叶主义者、圣西门主义者创造的体系那样把一切都指向行政而非政府，指向平等，他写道，人们必须让私有财产的运动平静地运行，运动在获得平等的时候就达到了平静，私有财产阶段只是进入社会组织的一个过渡时期。他说道，“财产并不是永恒的；如果人们想要找到对立，那么人们会在我的敌人那里看到它，我的敌人说财产是绝对的，又承认财产在时间的长河中会消失。是的，财产是法定的；但这只是因为它是在为秩序做准备，而不是因为它是秩序本身：它只是自然第一次努力所取得的成果，如果说它是完善的，这就意味着使极端的混乱长存不朽。因此，我发现财产是过渡到有组织的生活的手段。”

最终，他达到了讲求实际的结果，他说：“要找到一个绝对平等的体系，现在所有的制度——除去所有权和一切滥用所有权的情形——在这个体系中都不仅能够存在，而且本身就是实现平等的手段：个体自由、权力分立、检察机关、陪审团制度、行政组织和司法组织、教育的统一和完整、婚姻、家庭、直系或旁系的继承权、买

卖权和交易权、立遗嘱权、甚至长子继承权；——一个比所有权更能保证资本的形成，更能维持一切人的积极性的体系，它能从一个更高的观点去解释、纠正或补充从柏拉图起到傅立叶为止至今所提出的各种关于社团的学说；——最后，这是一个立即可以实行的体系，因为它本身就是过渡的手段。现在还有人对我说，我忽略了自然和社会的前提条件。”

按照蒲鲁东的观点，财产是现存关系的灵魂，支撑着婚姻、家庭生活、个体自由，他想扼杀这个灵魂。

“社会的主要制度必须保存下来，它必须有一个领导机关，如立法机关和公务员：为了事物的新的状况只应做小的改变。”虽然蒲鲁东在其著作快结尾的时候说道：“每一个政府都想维持自己的存在，并认为自己是合法的，它会动用它的整个力量来和进步抗衡；”虽然他在与爱国人士论战时提出，一个选举产生的君主不会理解退位是怎么回事：他在几页之前还提出建议说，现在选举的是立法权力机关，王位还是继承的，新的情景与此并不相同，而是必须选举公务员、参议院、军官、国王、总统，或者说所有的管理层（“我们对任何政府形式都没有偏爱”）。蒲鲁东做的所有努力都是为了把这种既没有高层也没有底层的状态说成平等；他还把自己的那种看法建立在选举领导机构之上，领导机构作为“上层人士”离开了下层人士的尊重、服从和爱戴就不能有成效地发挥作用；人们不能靠信念来获得这些尊重、服从和爱戴，毋宁说这些尊重、服从和爱戴只有借助于大多数人的声音才能表明自己是存在的。利用这些最后的演绎，蒲鲁东很像政治家在做理智的判断：正如每个政治家都是爱国人士，蒲鲁东也说自己是一个爱国者。他说：“为一个观点献身肯定不如为了祖国献身。”因此他并不知道，对人类社会的所有权的批判并不会受限于国家的边界。

（责任编辑 林 中）

阶级意识的文化发生学与“文化唯物主义” ——汉语学界 E. P. 汤普森哲学思想研究*

黄其洪 杜 丹**

【摘要】尽管汉语学界对汤普森的研究已经有二十多年了,也出了一些有分量的成果,但是,对汤普森的研究的系统性、整体性和深度都不够,有待学术同仁进一步努力。在未来推进汤普森研究的进程中,需要树立自觉的“阶级意识的文化发生学研究”的立场,强化对汤普森历史性思想的研究,加强对汤普森阶级学说、文化学说及历史研究的统一性的研究,以构建一个整体性的汤普森的哲学形象,将汤普森的哲学思想真正转化为我国哲学建设的一种有利资源,而不是仅仅增添又一个学术泡沫。

【关键词】汤普森;阶级思想;文化思想;历史性;文化唯物主义

中图分类号:B516.7 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2016)01-0024-08

爱德华·帕尔默·汤普森是英国新马克思主义的代表人物之一。虽然汉语学界已经出现了零星地对他的译介和评述性研究,但是这些研究基本上处于各自为政、各执一偏的状态,没有勾勒出他的整体性轮廓,也没有对他的一些术语的含义达成共识,有鉴于此,写作一篇对于汤普森哲学思想的研究的评述性的文章,有利于推进该研究领域的规范化和深化。我们在对汤普森的大量文献进行研读后,认为可将其哲学思想大致分为阶级思想和文化思想两大部分,本文将采用这种分类方式对汉语学界对汤普森哲学思想的研究展开反思和评述。

一、汤普森的阶级意识的文化发生学研究

在我们看来,直达目前,汉语学界对汤普森阶级思想的研究主要围绕着三个问题展开的:一是汤普森阶级思想的总体性质是一种历史唯心主义还是历史唯物主义,它的独特性究竟在哪里?二是汤普森有关阶级意识的学说的独特性究竟在哪里?这种阶级意识学说与卢卡奇、葛兰西、列宁等人的学说有什么不同,这种学说的方法论原

则是什么?三是汤普森工人阶级形成理论中有关个体的工人的自觉阶级身份的选择中包含的生活经验、民族传统、文化心理等要素与意识的客观性的关系,这些要素涉及到文化发生学的问题,这种文化发生学的具体机制是什么?这三个问题不是完全并列的关系,而是层层推进的关系,对第一个问题的回答有赖于对第二个问题的回答,第二个问题的回答又有赖于对三个问题的回答。我们认为汤普森的阶级学说最深层、最独特的地方就是这种关于阶级意识的文化发生学研究。之所以要把这三个问题分开来分析,不仅因为这三个问题相互之间具有相对的独立性,还因为我们所面对的文献侧重点确实有所不同。

(一) 围绕着汤普森阶级思想总体性质的讨论

大陆地区对汤普森阶级理论进行总体研究的文献有两篇,刘军的《E. P. 汤普森的阶级理论述评》(1996)和黄光耀的《爱德华·汤普森阶级理论述评》(2000),台湾地区王振寰先生的论文(1990)属于这一类。在第一篇文献中,刘军认为汤普森的阶级概念根据上下文的不同有两种不同的含义,即作为历史主体的阶级和作为历史客体的阶级,作为历史主体的阶级具有阶级

* 基金项目:本文是重庆市社会科学规划项目一般项目“马克思的实践观念及其在当代中国的发展研究”的阶段成果,项目批号:2014YBZX009;本文也得到了国家留学基金的支持,项目批号:201406995067。

** 作者简介:黄其洪,四川隆昌人,哲学博士,(重庆 400715)西南大学马克思主义理论研究中心副教授,硕士生导师;
杜 丹,重庆永川人,(重庆 400715)西南大学马克思主义学院国外马克思主义研究方向硕士研究生。

意识,理解自己在社会中的地位和在历史中的角色,具有能动性,是社会革命的主体力量。作为历史客体的阶级,只是在客观上处于一定的阶级地位,但却缺乏阶级意识,不是一个自为的阶级,而仅仅是自在的阶级,这个阶级要想成为革命的力量还必须接受革命思想的灌输,因而,这个阶级是有待被塑造的阶级^①。汤普森的阶级思想特别强调如何由作为历史客体的阶级转变为作为历史主体的阶级,因而特别强调阶级意识的产生和灌输的重要性,在这一点上和列宁具有一致之处。正因如此,汤普森的阶级思想仍然是一种历史唯物主义思想,而不是像某些学者所说的那样是一种历史唯心主义。

在我们看来,刘军先生的这篇文章对大陆地区汤普森阶级思想研究具有开创之功,但是,仅仅因为汤普森的阶级思想与列宁的阶级思想有某种一致之处,就匆忙地得出结论说,汤普森的阶级思想是一种历史唯物主义,这未免太不严格,这里存在着三个方面论证的缺陷:一是仅靠结论来判定一种观点的理论性质,这是危险的,因为不同理论性质的观点有可能在结论上是一致的,但是前提却不同,推论的过程也不同,所以,判定一种理论的性质如何还需要考察这种理论的思想前提和推论过程;二是如果仅仅强调阶级意识完全取决于这个主体的主观选择,这样的观点并不是历史唯物主义的观点,恰恰是历史唯心主义的观点,汤普森和列宁都不是这样的意思,他们都强调在客观的经济条件之下,相应的阶级意识才有可能被接受和被选择,而不是任意的选择;三是判定汤普森的阶级思想在总体上是否是历史唯物主义的关键在于考察他的观点是否坚持了社会存在决定社会意识的基本原理和历史性的原则,而在这方面刘文几乎没有触及,因此,在我们看来,虽然刘文的结论也许是有道理的,但是,立论却是不严谨的。

黄光耀的文章强调汤普森在坚持历史唯物主义基本原理的同时,“补充了对某些细节的研究,尤其是他对文化传统意义的强调,表现出他对阶级意识形成中历史因素的重视。”^② 这种研究“在继承马克思主义的基础上不断开拓马克思主义的新视野。”^③ 因此,汤普森阶级思想具有与时俱进的品质。但是,此文似乎并没有对汤普森

独特的阶级意识学说进行环节性的刻画,没有勾勒出汤普森阶级思想的整体。王振寰先生的论文在传统马克思主义与新马克思主义的脉络中全面清理了汤普森阶级思想的基本内容、主要特色和历史贡献^④。王先生认为,汤普森在对英国工人阶级的形成的分析中,也许出于矫枉过正的考虑,一味强调文化因素和个体主体性选择的意义,在事实上基本上没有讨论生产关系对阶级形成的影响。强调这种个体的主体性和能动性,虽然给人一种耳目一新的感觉,但是,却存在着对历史唯物主义基本原理的背离,陷入到历史唯心主义之中。

在我们看来,虽然刘军先生和黄光耀先生对汤普森阶级思想的总体性质的研究存在着论证不严格或者缺乏细节刻画等问题,但是,对汤普森阶级思想的总体性质的判断还是准确的,汤普森的阶级思想不仅继承了历史唯物主义的基本原理,这表现在汤普森坚持了社会存在决定社会意识,个体意识要受一定历史条件的最终决定,阶级身份的选择不是纯粹主观任意的选择等方面,而且确实补充了经典历史唯物主义没有关注的方面,比如阶级意识的个体选择,文化心理和生活经验对阶级身份选择和阶级意识的形成的作用等等,使历史唯物主义思想具有更强的体验基础,具有更微观的心理机制。因此,黄先生对汤普森阶级思想的与时俱进的品格的强调是准确的。相反,王振寰先生对汤普森阶级思想进行了细节的刻画和历史脉络的清理,但是,可能是对历史唯物主义基本原理本身的体会不够深入,导致了汤普森阶级思想总体性质的误判,这再一次说明了,对于一个理论的研究,关于其总体性质的判断是非常重要的,如果总体性质的判断发生误判,对其细节的研究往往是得不偿失,往往会发生方向性的错误。

① 刘军:《E. P. 汤普森的阶级理论述评》,《世界历史》1996年第2期。

② 黄光耀:《爱德华·汤普森阶级理论评述》,《学海》2000年第1期。

③ 黄光耀:《爱德华·汤普森阶级理论评述》,《学海》2000年第1期。

④ 王振寰:《工人阶级形成的分析——E. P. Thompson 与“新马克思主义”》,《台湾社会研究季刊》第2卷第3、4期,1990年12月。

（二）对汤普森阶级意识思想的讨论

在大陆地区关于汤普森阶级意识的思想的研究文献有三篇：刘建洲的《工人阶级意识：从马克思到汤普森的理论探索》、王立端的《论卢卡奇、葛兰西和汤普森的阶级意识理论》和张亮的《汤普森阶级意识学说的当代审视》。在台湾有两篇文献涉及到这个问题，分别是罗世宏先生的《新左派公共知识分子与批判思想遗产》^①和孟冰纯先生的《没有保障的马克思主义》^②，但是，这两篇文章都是纪念和讨论斯图尔特·霍尔（Stuart Hall）的文章，只是在交代霍尔的思想背景的时候才提到了汤普森的阶级意识思想，它们不是专门讨论汤普森阶级意识的思想的文章，我们在这里就不做专门的评述。刘建洲的论文主要讨论了汤普森阶级意识学说的独特性。在刘建洲看来，“汤普森阶级意识研究的一个客观成果是有力地反击了精英主义文化偏见，证明平民文化、工人阶级文化不仅存在，而且具有丰富的内涵和重要的历史作用。”^③在我们看来，刘文抓到了汤普森的阶级意识观点的主要特色，即阶级意识具有一种民族文化传统的形塑功能，但是，这是否又有将阶级与民族相混淆的问题？不可否认，不同民族的工人阶级具有不同的文化心理，比如英国工人阶级特别强调个体的主观选择，法国的工人阶级特别强调平等主义传统，而德国的工人阶级特别强调个人与个人之间的团结与协作，强调伦理共同体的意识，从这意义上来说，刘文的观点是有道理的。但是，我们应该进一步思考的是，在汤普森那里，民族文化传统是如何具体地影响工人的阶级意识的形成的，存在哪些中介性的因素？对于这些问题，刘文基本上没有触及。

王立端的文章分析了卢卡奇、葛兰西和汤普森的阶级意识理论的不同之处：在阶级意识的形成问题上，卢卡奇和葛兰西遵循列宁关于工人阶级的无产阶级意识的形成要靠知识分子的培养和“灌输”这一思路，把阶级意识的形成看作是一个外在的被动的过程，而汤普森则强调了无产阶级的阶级意识形成的内在的、历史的根源^④。汤普森则把工人阶级意识看成是工人群体对自己阶级经历的一种体验和共识，在这种体验和共识中逐渐生发出卢卡奇和葛兰西所说的那种总体性和

使命感，使得这种阶级意识显得更加亲切。在我们看来，王文的有关卢卡奇、葛兰西和汤普森的阶级意识理论的不同之处的分析，是非常重要的，它有利于我们把握到汤普森阶级意识理论的独特性，有利于我们发现汤普森阶级意识学说的历史贡献。汤普森不再强调工人阶级的阶级意识是由知识分子从外边强行灌输给工人阶级，而是由工人个体基于自己的生活经验和文化心理自主选择的结果，这挺立了工人个体阶级意识的主体性，更加难能可贵的是汤普森在挺立这种主体性的同时，并没有丢掉马克思强调客观性和历史性原则，实现了这种文化心理的主观性与客观性、连续性与历史性的统一。

这种统一是如何发生的呢？这涉及到汤普森阶级意识学说的方法论问题。张亮教授的文章分析了这个问题。张亮认为汤普森的阶级意识学说“填补了马克思主义阶级意识理论相关空白”^⑤，因为此前没有人从个体心理和文化传统的角度去分析阶级意识的产生过程，汤普森却这样做了，这实际上是英国经验主义和个人主义传统在马克思主义阶级意识理论中的反映，具有很强的英国特色。在我们看来，汤普森的这种个体意识分析对后来于20世纪80年在美国和英国出现的“分析的马克思主义”产生了重要的影响，可以说，汤普森是“分析的马克思主义”的开路者和先驱。张亮教授的这个分析是非常到位的，他给我们提供了一个深入理解汤普森阶级意识学说的重要视角，具有一种方法论的定向的作用。但是，汤普森的方法论与后来“分析的马克思主义”的方法论是否完全一致，在何种程度上二者是有区别的，在何种程度上汤普森的方法论与“分析的马克思主义”的方法论有一致之处，这些问题有

① 罗世宏：《新左派公共知识分子与批判思想遗产》，《传播研究与实践》第4卷第2期，2014年7月。

② 冰纯：《没有保障的马克思主义》，《传播、文化与政治》第1期，2015年6月。

③ 刘建洲：《工人阶级意识：从马克思到汤普森的理论探索》，《2008年度上海市社会科学界第六届学术年会文集（马克思主义研究学科卷）》，2008年11月。

④ 王立端：《论卢卡奇、葛兰西和汤普森的阶级意识理论》，《淮北煤师院学报》2001年第10期。

⑤ 张亮：《汤普森阶级意识学说的当代审视》，《社会科学辑刊》2008年第3期。

待进一步被澄清。

（三）对汤普森工人阶级形成理论的讨论

这些问题在对汤普森的工人阶级形成理论的讨论中得到了进一步澄清。这方面的文献有两篇，张亮的《爱德华·P·汤普森的工人阶级形成学说：批判的再考察》和冯旺舟与华倩合著的《从阶级意识到阶级经历》。张文介绍了柯亨和安德森对于汤普森的批判。在柯亨和安德森看来，汤普森对工人阶级产生过程的分析，虽然涉及到个人的心理问题和文化因素，但是还过于宏观，还不够个体，他们认为应该贯彻彻底的方法论的个人主义。而张亮教授却认为，汤普森没有贯彻彻底的方法论个人主义，这不是汤普森的缺点，反而是他的优点，正因如此，汤普森才仍然可以捍卫和坚持马克思的历史唯物主义基本原则。彻底的方法论个人主义最终必将导致总体性视域的缺失，导致与历史唯物主义的背离^①。

我们认为，这篇文章对柯亨、安德森与汤普森观点差异的分析是非常重要的，这有利于我们更加细致而深刻地去体会汤普森阶级思想的真正独特性和创造性。确实如张教授指出的那样，如果汤普森贯彻了彻底的方法论个人主义，思考问题以抽象的个人为基点，把个人脱离开其从属于期间的那个群体，脱离开他被抛入的现实的社会历史条件，而只考察这个抽象的个人的主观心理的话，虽然这看起来好像更加经验化和心理化了，好像更符合分析的精神，但是，如果这样考察个体，工人的个体产生阶级意识就完全变成了主观任意的行为，围绕着个体而产生的意见都只能是片面的和局部的意见，不可能形成对社会总体的认识，从而也就必然偏离马克思的历史唯物主义的基本方向。因此，我们认为尽管汤普森强调个体的意识能动性，强调个体文化心理的选择，强调个体的生活经验对个体的阶级意识的影响这些方面与后来“分析的马克思主义”在方法论上有一致之处，但是，二者在本质上却是不同的，汤普森的个体意识能动性是建立在社会历史的客观性和社会意识的总体性的基础上的，他力图要做的工作是在个体意识的主观性与社会意识的客观性之间、在个别经验的片面性与社会存在的总体性之间建立一个桥梁，而不是将二者对立起来，“分析的马克思主义”不知不觉就造成了

这种对立，从而带来了对资本主义意识形态的归顺与认同。

第二篇文献主要是介绍了伍德对于汤普森的工人阶级形成理论的解读。伍德认为，在汤普森那里，阶级的形成是有前提的，那就是生产力的发展产生了剩余产品，从而进一步产生了社会分工，在此基础上，才会有不同的文化心理的产生，进而才会有不同的阶级意识的产生。在剩余产品出现的前提下，不同的个体之所以归属于不同的阶级，既与个体的教育程度、价值观念有关，也与个体的冒险精神和不同的生命选择有关。因此，在阶级形成的过程中，社会生产力的发展，劳动率的提高以及个体文化心理的能动选择是决定性的因素^②。

在我们看来，伍德没有看清自己的观点与汤普森观点的差异。伍德是一个比较极端的方法论个人主义者，而汤普森很显然是拒绝这种彻底的方法论个人主义的。如果混淆二者，确实容易遮蔽汤普森阶级学说的特性。这再次提醒我们，千万不要将汤普森看作是一个“分析的马克思主义”者，虽然毫无疑问汤普森可以被看作是“分析的马克思主义”的先驱，但是，二者确实存在着本质的不同。同时这也提醒我们，对于被称为“分析的马克思主义”的人物，他们是否是真正的马克思主义，在何种意义上是马克思主义的，这是需要认真鉴别的。我们在研究当代西方左翼思潮的时候，不应该不加选择地就将那些谈论马克思或者马克思主义的人看作是马克思主义者，否则我们的理论研究将变得非常不严格，而这一点在当下我国的当代西方马克思主义研究中显得尤为突出。

二、汤普森的文化思想研究

在我们看来，汉语学界对于汤普森文化思想方面的研究主要关注了三个方面的问题：一是汤普森的文化思想究竟是一种经验的社会学反思，还是一种系统的哲学反思？二是汤普森的文化史

① 张亮：《爱德华·P·汤普森的工人阶级形成学说：批判的再考察》，《山东社会科学》2008年第10期。

② 冯旺舟、华倩：《从阶级意识到阶级经历》，《湖北经济学院学报》2014年第6期。

书写与传统历史学的区别是什么,这种文化史书写的基本特色是什么?三是作为汤普森文化研究和文化史书写的基础的文化唯物主义的本质是什么?

(一) 对汤普森的文化思想的总体性质的研究

这方面的文献包括三篇,分别是李林洁的《汤普森的文化研究》,傅光敏的《汤普森与文化研究——〈英国工人阶级的形成〉的文本学解读》和吴春生的《重构与拯救:E. P. 汤普森的文化研究》。李林洁的文章是一篇硕士论文,对作者说来,汤普森的文化思想涉及到对文化的基本结构、基本来源和分析文化的方法论的分析,因而是其哲学思想的重要组成部分,而不是一般意义的对文化现象的经验分析^①。与此不同,傅光敏的文章却认为,汤普森的文化研究是一种经验的研究,不属于哲学的分析,因为汤普森提出了“经验主义”的研究范式,拒绝对文化问题进行纯粹概念的思辨,力图找到文化问题体验的基础,这与传统的哲学研究方式截然对立^②。而吴春生却认为虽然汤普森的文化思想虽然有经验主义的特点,但从中依然能够挖掘“阶级意识”、“人的主观能动性”、“文化传统”等这些哲学思想^③,所以,应该从文化哲学的意义上来解读汤普森的文化思想的。汤普森所做的实际上是以一种经验主义的较弱的方法论个人主义为基点,通过对主体的文化心理的分析,来讨论阶级意识的形成,进而讨论阶级现象作为一种总体性的现象会如何发生的,可以把这种意识分析叫做“阶级意识的文化发生学研究”。

在我们看来,傅光敏的观点是站不住脚的,因为哲学是多元的,具有多种工作方式和写作风格,不能因为汤普森在文化研究中反对抽象概念的纯粹思辨,也不能因为汤普森主张一种经验主义的研究范式,就认为汤普森的文化研究仅仅是一种经验的社会学研究,而不是哲学研究。这是以一种狭隘的哲学观来作为判断标准的。事实上,只要对西方哲学史熟悉的人,都知道纯粹的概念思辨只是西方哲学典型的工作方式之一,经验主义的研究方式也是一种哲学的工作方式。所以,判断一种研究是不是哲学研究,重要的不在于形式,而在于内容。只要这种研究的内容是具有哲学的目的和用意,讨论的主题具有哲学性,

这种研究当然是属于哲学的研究。汤普森的文化研究最终分析的是工人阶级的阶级意识的形成问题,是对这种阶级意识的文化发生学的考察,而且在他的文化研究中使用了大量的哲学术语,提出了大量的具体的哲学问题,因此,我们可以肯定的有三点:一是汤普森的文化研究从总体上看不是一种经验的研究,不是对具体的文化现象的分析和描述,而是与他的阶级思想紧密结合在一起的,汤普森的阶级思想与文化思想不能完全分开,只是在具体的论述中侧重点不同而已;二是连接汤普森文化思想和阶级思想的关节点恰恰就是我们在前面曾经分析过的阶级意识概念,所以,这三篇文献再一次印证了我们的看法,汤普森的哲学思想的独特性和创新性概念就是阶级意识概念;三是基于以上的理由,我们可以将汤普森的哲学思想命名为“阶级意识的文化发生学研究”,找到了这个根本的问题意识,我们才能提纲挈领地理解汤普森的其他具体的命题和论述。

(二) 对汤普森的文化史的研究

这方面的研究有四篇文献,分别为大陆地区乌仁其其格的《文化的马克思主义史学家——E. P. 汤普森》,王立端的《新社会史的文化语境——以E. P. 汤普森的文化史研究为例》、李曦的《E. P. 汤普森的文化史观探讨》和台湾学者李长穆的《新文化史与新马克思主义的历史研究》。乌文提出汤普森在文化研究中突出了人的文化心理形成过程中的能动选择问题,个体并不是被动地被文化传统所塑造,个体通过能动的选择还影响和塑造了文化传统,因而,个体的主体性被挺立起来^④。王立端的文章针对一些人对汤普森的误解,强调汤普森的文化史观没有脱离历史唯物主义的框架,因而不能被称为“文化马

① 李林洁:《汤普森的文化研究》,北京语言大学,2007年硕士论文。

② 傅光敏:《汤普森与文化研究——〈英国工人阶级的形成〉的文本学解读》,四川外语学院,2011年硕士论文。

③ 吴春生:《重构与拯救:E. P. 汤普森的文化研究》,《绥化学院学报》2005年第4期。

④ 乌仁其其格:《文化的马克思主义史学家——E. P. 汤普森》,《前沿》2004年第11期。

克思主义”^①。虽然汤普森借用葛兰西的“文化领导权”理论,强调对工人个体进行文化心理的主体分析,包含一种较弱意义上的方法论个人主义倾向,但是,汤普森只是为总体性的历史分析找到了个体性的文化心理基础,而不是抛弃了马克思的历史唯物主义框架。李曦的文章在推动应用汤普森文化史研究的方法来反思中国当代文化现实方面做了开创性的工作,但是还不系统,还只是对汤普森个别观点的简单挪用^②。李长穆的论文概括出汤普森文化史研究的三个基本特征:一是不再关注精英的故事,而是关注底层人民的故事,关注 the history from below;二是不再只是关注英雄的个体,而是关注底层的群体,关注这个群体的文化心态和行为传统;三是不再只是关注宏观的经济和政治结构,而是关注微观的文化心理,关注普通人的社会自我定位的文化选择^③。正因如此,李先生认为汤普森的文化史是对传统历史观的一种挑战和更新,同时还更新了历史唯物主义的经济基础与上层建筑的关系的理论,为二者之间的关系找到了可以被个体感知的中介,进而使历史唯物主义实现了宏观与微观的统一。

我们认为,以上四篇文献虽然都是在讨论汤普森的文化史观,但是第一篇文献着重强调的是把汤普森的文化史研究放到阶级意识的文化发生学研究的问题意识之中去理解,把文化史研究作为汤普森哲学思想的一种应用。第二篇文献着重强调的是汤普森的文化史观在凸显了个体的文化主体性选择的能动性的同时,并没有陷入彻底的方法论个人主义,而是捍卫了历史唯物主义的基本原则。第三篇文献着重强调汤普森文化史研究对当代中国文化反思的借鉴价值。第四篇文章着重强调了汤普森的文化史观对于传统历史学的挑战,在此基础上凸显了新文化史对于历史唯物主义的更新的作用。我们认为,这四篇文章分别展示了把握汤普森文化史研究的四个基本点,这四个基本点对于研究汤普森的文化史思想是不可或缺的,汤普森的文化史研究确实具有阶级意识的文化发生学研究的问题视域,如果脱离这个视域,我们很容易将汤普森的文化史研究仅仅看作是一种经验的社会学研究,从而发现不了它的哲学意义,这无疑是对汤普森文化史研究的误判。汤普森的文化史研究确实在凸显了个体的文化主

体性选择的能动性的同时,并没有陷入彻底的方法论个人主义,这也确实是汤普森在马克思主义哲学史上的重要贡献。相较于苏联马克思主义哲学对于马克思的历史唯物主义的教条化和狭隘化的理解,这是明显的进步。对于这样的进步,我们确实应该有所借鉴,用这种宏观与微观相结合的分析方法来反思中国当代的文化问题,相信会出现一些令人意想不到的成果。只可惜这四篇文章各自仅仅凸显了其中一点,这说明直到目前国内对汤普森文化史思想的研究还带有明显的片面性和局限性,那种整体性和立体性的研究还是空缺的,这是我们今后进一步的研究需要突破的方向。特别是应用汤普森的文化史研究方法来反思和解决中国当代的文化问题方面,这可能既是未来中国马克思主义哲学发展的一个生长点,又是中国文化批评的一个生长点,我们期待着这样的突破。

(三) 对汤普森的“文化唯物主义”的研究

汤普森的文化研究和文化史书写是建立在他的独特的哲学观点的基础上的,我们把这种哲学观点叫做关于阶级意识的文化发生学研究。但是,一些学者喜欢用另外一个词来指代关于阶级意识的文化发生学研究,这就是“文化唯物主义”。在关于“文化唯物主义”的文献中,张亮教授的《E. P. 汤普森“文化唯物主义”视野中的文化概念》和《汤普森“文化唯物主义”的理论范式》最为典型。

在第一篇文章中张亮指出,“汤普森的文化概念始终是隐含在他对斯大林主义的批判、对威廉斯相关著作的评论以及自己的实证社会史研究中的。”^④ 汤普森认为苏联马克思主义的文化概念具有过强的机械唯物主义倾向,没有看到文化相对的独立性和能动性,也没有看到文化与经济基础之间的多元关系。汤普森在对苏联马克思主义的文化概念进行反思的同时,也对威廉斯提出

① 王立端:《新社会史的文化语境——以 E. P. 汤普森的文化史研究为例》,《吉首大学学报》2006 年第 4 期。

② 李曦:《E. P. 汤普森的文化史观探讨——以〈英国工人阶级的形成〉为例》,《合肥工业大学学报》2014 年第 4 期。

③ 李长穆:《新文化史与新马克思主义的历史研究》,《新北史学》第 12 期。

④ 张亮:《E. P. 汤普森“文化唯物主义”视野中的文化概念》,《浙江学刊》2008 年第 5 期。

的“文化是整体的生活方式”的观点进行了反思,在他看来,威廉斯的观点虽然相对于苏联马克思主义的观点具有一定的能动性和主体性,是一种进步,但是总体性有余而个体性不足,决定性过强而选择性不足,制度性约束过强而心理内化不足,客观性过强而主观性不足^①。汤普森文化概念突出了这一概念内在所包含的个体性、主观性、选择性和主体性与总体性、客观性、决定性和客体性两个矛盾的维度之间的统一关系。在第二篇文章中张亮强调,由于英国第二代新左派批判汤普森的“文化唯物主义”只强调文化传统的作用而忽视生产方式、经济基础的最终决定作用,所以汤普森为了回应这种批判,把自己的“文化唯物主义”区分为作为理论的“文化唯物主义”和作为范式的“文化唯物主义”^②。作为理论的“文化唯物主义”由于针对的是对于文化的机械唯物主义理解从而有必要强调文化的主观性、个体性、能动性和选择性等维度,所以,容易给人造成一种假象,好像作为理论的“文化唯物主义”忽视或者否定了生产方式、经济基础的最终决定作用似的。但是,这实际上是误解。因为即使是作为理论的“文化唯物主义”也只是为客观的总体的阶级意识找到可以体验的基础而已,最终还是在历史唯物主义的框架下思考问题。这后一点在作为范式的“文化唯物主义”中就显得更加明显。作为范式的“文化唯物主义”是建立在“自下而上”的观察视角、“人民历史”观念和超越资本主义的乌托邦议程这三点之上的,这三个支撑点是层层推进的关系,并且发挥了两种基本作用:真实的经验整体的倾述和再创造以及大众文化的社会功能的分析与评价。由这两种基本作用生发出作为范式的“文化唯物主义”的两个组成部分:第一部分着重重建人民群众日常生活文化的多样性、完整性和延续性;第二部分则更接近于马克思的传统主题,即生产方式分析方式和阶级斗争分析方式。因此,作为范式的“文化唯物主义”旗帜鲜明地捍卫和发展了马克思的历史唯物主义原则,第二代新左派对汤普森的批判是无效的。

我们认为,张教授的文章很好地回应了人们对汤普森“文化唯物主义”的理论性质的质疑,提出了一个圆融的解释系统,可以正确地厘定汤

普森“文化唯物主义”的理论性质和特色所在,对于我们完整地理解汤普森的哲学思想具有重要的意义。不仅如此,当汤普森为了把自己的哲学学说与经典的历史唯物主义相区别的时候,也确实使用过“文化唯物主义”这个标签,但是,在我们看来,这个标签却不是一个恰当的名称。因为尽管汤普森的分析重点确实瞄准了文化领域,这与经典历史唯物主义把分析的重点瞄准物质生产领域及其派生的生产关系领域确实有所不同,但是,这只是领域的不同,这个标签并不能说明为什么汤普森的思想在文化领域是唯物主义的,而且为什么这是一种继承了历史唯物主义基本原则的唯物主义,而不是朴素的、机械的或者直观的唯物主义。同样是对文化领域的反思,可能是唯心主义的,也可能是朴素的、机械的或者直观的唯物主义,因而这个名称并不能说明它与历史唯物主义之间的继承关系。不仅如此,这一名称还容易让人联想到“社会意识决定社会存在”的观点,而这种观点无疑是与马克思的历史唯物主义相背离的观点。所以,我们认为,汤普森虽然在学理上确实有创新之处,在某种程度上,确实是对历史唯物主义的一种推进,但是,他给自己的这种理论创新却贴了一个不好的标签,这直接导致了人们对他的思想的种种误解。

三、结 论

通过以上的清理,我们不难发现,尽管汉语学界对汤普森的研究已经有二十多年了,也出了一些有分量的成果,但是,对汤普森的研究的系统性、整体性和深度都不够,有待学术同仁进一步努力。既然研究汤普森的哲学思想不仅有利于我们理解英国的马克思主义的发展脉络,有助于理解分析的马克思主义的理论来源和理论主旨,还有利于我们把握当代西方马克思主义的走向,以及深度分析当代西方资本主义国家的文化和社会现象,那么,推进国内的汤普森哲学研究就有了充分的必要性。我们认为,今后一段时间内,

① 张亮:《E. P. 汤普森“文化唯物主义”视野中的文化概念》,《浙江学刊》2008年第5期。

② 张亮:《汤普森“文化唯物主义”的理论与范式》,《吉林大学社会科学学报》2008年第5期。

有必要从以下几个方面推进国内的汤普森研究：

一是站在自觉的“阶级意识的文化发生学研究”的立场上，去研究汤普森对个体阶级意识的主体性选择的微观机制的分析，并将这种分析与历史唯物主义的宏观分析结合起来，重构一种完整的建立在意识分析和文化分析基础上的历史唯物主义阶级学说，以此来推进历史唯物主义学说的创新。并应用这种阶级学说来分析当代西方的社会结构与文化现象，甚至可以用来分析中国的文化现象，开展中国的历史唯物主义文化史研究，发现当代中国存在的某些矛盾和困境，并积极寻求某种解决之道。这个方向既有待于对《英国工人阶级的形成》一书的进一步开掘，也有待于对《理论的贫困及其他》的翻译及解释，正因如此，我们期待《理论的贫困及其他》尽快出版忠实的中译本，以推进这个方向的研究。

二是从我们已有的研究来看，汤普森这里有一种独特的历史性思想，一种个体文化心理选择的历史性，这种历史性涉及到一些基本的逻辑要素和生存要素，围绕着这些要素以及它们之间的相互关系，汤普森实际上已经建构起一种独特的历史哲学。这种以个体文化心理选择的历史性为中心的历史哲学是他的阶级学说和文化学说的更深层的基础，也正是因为这种历史哲学，使汤普森的哲学思想可以和马克思、海德格尔、伽达默尔等哲学大师对话。但是直到目前为止，在已有

的研究汤普森哲学思想的文献中，还没有一篇文献是专门研究他的以个体文化心理选择的历史性为中心的历史哲学的。在我们看来，这是必须要尽快突破的方向，因为没有这种突破，汉语学界对汤普森的研究就还无法真正上升到形而上的高度，在一定程度上也就找不到将汤普森的阶级学说与文化学说统一起来的基础。

三是要加强对汤普森阶级学说、文化学说及历史研究的统一性的研究，力图实现“阶级意识的文化发生学研究”与“文化唯物主义”的统一，实现个体性、主观性、选择性和主体性的心理与文化分析与总体性、客观性、决定性和客体性的历史与阶级分析两个矛盾的维度之间的统一。我们认为只有实现了这些统一，我们才能够摆脱目前的各自为政、各执一偏的状态，才有可能客观地形成对汤普森的总体判断，形成一个完整的汤普森的理论形象，进而给出公允的对汤普森哲学思想的历史地位的判断，才有可能使汤普森真正成为中国学术的一种有利的资源，以解决理论和现实的问题，而不是使之成为又一个昙花一现式的学术泡沫，在学术史上，这样的学术泡沫已经太多，再增加一个，实在没有必要。

（责任编辑 林 中）

法语语境下的现代性批判溯源：马克思和波德莱尔

郑劲超*

【摘要】马克思在写下《克罗茨纳赫笔记》的过程中，通过对法国革命史的阅读找到了一种不同于德国法哲学的新的逻辑方法，我们可以把它概括为一种“把握特殊对象的特殊逻辑”的政治现代性批判，马克思通过对市民社会的批判开始逐渐走向对社会历史本质的探寻。与此同时，作为资本主义社会“观察者”的诗人波德莱尔，则是在巴黎革命的余烬中构建起一个关于现代生活的精神世界，并提出了一个文化批判意义上的“现代性”概念。两者如何在理论与实践、革命与诗情之间作出抉择，这对于我们当今社会批判理论研究而言依然是绕不开的经典话题。

【关键词】马克思；波德莱尔；现代性批判；历史辩证法
中图分类号：B565 文献标识码：A 文章编号：1000 - 7660（2016）01 - 0032 - 08

伊曼纽尔·沃勒斯坦曾在一篇名为“法国是关键”的评论中写道：“法国是当今世界上唯一的一个能对美国的地缘政治地位产生重要影响的国家……这不是因为法国有多么的强大，而是因为它坚持不懈地推动着一个多极的世界，并因而代表着一股强大的世界力量”，而更为重要的影响在于，“法国在某种程度上为大部分国家的大部分人创造出某种他们所需要的东西。我们很快就能知道法国如何出牌。整个世界都会感觉到它的影响。”^①我们能够明显体会到这种影响，不只是在沃勒斯坦所谈论的 21 世纪初伊拉克问题上，不只是在 1968 年五月革命时期的西方，也不只是在 20 世纪初新文化运动时期的东方。马克思的资本逻辑批判理论也经历了 19 世纪法国革命及其精神的洗礼，问题在于，法国革命在多大程度上影响了马克思对“现代”社会的看法，他由此而形成的还处于初始阶段的历史辩证法，能够为我们今天带来何种启示。

对于“现代”一词，人们往往把它与“科学”、“技术”、“艺术”等联系在一起，而很少考虑到前者的具体用意是什么，而当新的事物出现时，“现代”又“自然而然”地与之结合成新的东西。列斐伏尔在《现代性导论》一书中描述了这种现象：“‘现代’是一个威名赫赫的词，是一个护符，是一把能打开所有门的钥匙，它经久不衰……然而事实上我们根本没说出什么。我

们仅仅指出了一种在时尚、当前、‘有效性’、持续性和当代之间错综复杂的含混。在类似的含混中间，这个词已经多次改变了意义。”^②“现代”所具有的这些意义毫无疑问已经成为了我们意识的一部分，而至于它们是如何穿透到我们的意识之中以及如何发生作用，我们对此并非深有了解。列斐伏尔的这一观点虽然距今已有半个多世纪，但它无疑道出了关于“现代”和“现代性”的起源和意义问题，尤其是在独特的法语语境下的现代性批判问题，这对于当今的理论和实践依然非常关键。他把这一理论贡献归功于风格截然不同的两位思想家——马克思和波德莱尔，并且重要的是，他们的理论构成了某种影响深远的对应和互补。

“现代”不管是通过我们的日常语言、建筑风格，还是通过其所推销的“新事物”、“新产品”，它都成为了我们生活中的一种具体的现实，甚至成为一种可供交换的“商品”，似乎打上“现代”的标签就能带来更多的价值。这里所讨论的现代和现代性的问题，是尽可能与这些社会现实结合在一起的。这样一方面是为了避免对这一问题的回答仅仅停留在文学表达、理论设计和思想史的抽象层面，另一方面也避免了经验主义的方法，以免从一开始就得出结论，把现代性确定和简化为诸多方面，然后再反过来去迎合它的前提预设。现代性问题是有一个有待于被理解的问题

* 作者简介：郑劲超，（南京 210046）南京大学哲学系博士生。
① Immanuel Wallerstein, “France is the Key”, *Commentary*, Fernand Braudel Center, Binghamton University, No. 106, Feb. 1, 2003.
② Henri Lefebvre, *Introduction à la modernité*, Paris: Les Editions de Minuit, 1962, pp. 184 - 185.

题，我们需要回到它的土壤之中，也就是回到它的经济基础和社会关系之中去寻找其内在的本质。马克思和波德莱尔在这一问题上，也是把“现代”看作是具体社会关系的定语来描述19世纪西欧资本主义社会的，这与他们自身的现实体验和视角交织在一起，我们暂且把这种对当下特殊的历史情境的批判称为“现代性批判”，再通过细致的历史研究对它进行补充和论证，这不是为了完成某种理论或体系，而是为了进一步揭示它所抓住的那个现实问题。

一、马克思与现代国家的问题

马克思的现代性批判首先面对的是处于普鲁士宗教政策和半封建专制主义统治下的德国，特别是与他的编辑工作密切相关的1841年底颁布的新书报检查令，这一法令表面上放宽了新闻出版自由，实际上只是反映了普鲁士家长式政府一厢情愿的“意志”而已。虽然黑格尔的法哲学以法国大革命思想为原型得出“国家是具体自由的现实”这一结论，而实际上德国的政治状况却远远滞后于此。黑格尔从“现代国家”中看到是，“国家的理念具有一种特质，即国家是自由依据意志的概念，即依据它的普遍性和神圣性而不是依据主观偏好的现实化”^①，而在德国的现实是，书报检查制度可以按照政府的意愿随心所欲地控制思想的声音，出版自由成为了特殊人物的特权。德国只有在法哲学上超前地走到了法国和英国的前面。马克思的法哲学批判就是要揭示这种现代国家的矛盾性。在讨论葡萄酒酿造者的贫困状况时，马克思开始意识到国家的现象不能从主观形式上去理解，也不能从黑格尔的人类精神的发展逻辑中去理解，他写道：“在研究国家生活现象时，很容易走入歧途，即忽视各种关系的客观本性，而用当事人的意志来解释一切。但是存在着这样一些关系，这些关系决定私人 and 个别政权代表者的行动，而且就像呼吸一样地不以他们为转移。”^②现实的经济利益问题和对德国法哲学进行批判的需要，促使马克思开始正视现代国家的问题。

《莱茵报》的被查封促使马克思无论在职业选择上，还是理论探索上都开始把眼光投向国外，尤其是投向社会主义运动中心的法国。卢格

把法国看作是新世界的入口，把巴黎看作是新欧洲的摇篮，费尔巴哈更是认为未来哲学家必须具有思想上的“法德的混合血统”。为了给新创立的《德法年鉴》撰稿，也为了从新的视角来清算黑格尔的法哲学，1843年夏天马克思利用在克罗茨纳赫的三个月时间“回到书房”，写下了以法国革命史为中心的、长达250多页的历史学政治学的读书笔记，也就是我们所说的《克罗茨纳赫笔记》（以下简称《笔记》）。

《笔记》到底给马克思带来了什么样的新视角？首先，就笔记本身而言，虽然马克思对英国、美国、德国和欧洲各国的历史均有涉猎，但他对法国史、特别是1789年和1830年以来的法国革命史所作的阅读和记录，明显占据了大量的比重。这些阅读使马克思克服了之前对法国和社会主义思潮上认识的不足。马克思对这部分历史的阅读也不是漫无边际的，而是有主题索引的，他分五个笔记本同时进行，其中就包括以“法国史笔记”为标题的第二笔记本，它的基本内容与马克思在1844年底写下的名为《关于现代国家的著作的计划手稿》是一致的，后者的第一部分正是“现代国家起源的历史或法国革命”^③。尽管这本著作没有最终写出，但可以看出，现代国家的问题成为了马克思接触社会现实以来的长期关注的焦点。

第二，《笔记》对现代国家问题的考察，是与马克思自身的黑格尔哲学批判密切相关的。马克思在阅读到列·兰克的《历史—政治杂志》时，在对法国的复辟时期、1830年七月革命以及德法政治制度的比较有了更深入了解的基础上，写下了整个笔记中最长的注释：“在路易十八统治之下，立宪制度是国王的恩赐（国王强令颁发的宪章），在路德维希·腓力浦统治下，国主是立宪制度的恩赐（强令实行的王政）。我们完全可以指出：下一次革命总是主体变成谓语，谓语变成主体，决定者与决定者互易其位。这不仅仅是涉及到革命方面。国王制定法律（旧的

① [德] 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，北京：商务印书馆，1979年，第260—261页。

② 《马克思恩格斯全集》第一版第1卷，北京：人民出版社，1960年，第216页。

③ 《马克思恩格斯全集》第一版第42卷，北京：人民出版社，1979年，第238页。

君主政体),法律造就国王(新的君主政体)。立宪政体也是这样,反动政体还是这样。长子继承权是国家的法律。国家要求长子继承法。因而黑格尔把国家观念的因素弄成主体,并把旧的国家存在弄成谓语,而在历史的现实中事况则与此相反,国家观念永远是国家存在的谓语。”^①我们在其中还能看到费尔巴哈的“主谓颠倒”批判方法的影子,但此时马克思的立场与费尔巴哈的却大不相同。马克思意识到对当前国家问题的研究不能像过去对自然的研究那样,沉醉于其中的概念而不考虑其中的社会关系。黑格尔仅仅从法国革命精神中总结出“具体自由的现实”这一国家观念,而马克思则是从革命与复辟的现实矛盾中总结出黑格尔的国家观念实际上是把对旧世界的形而上学的表达当作是新世界的客观实在,在本质上这只是一种“时代的政治的神学”。

第三,《笔记》直接影响了《黑格尔法哲学批判》(以下简称《批判》)的思路和走向,为后者提供了更广泛和更具体的材料和论据。苏联学者拉宾甚至认为,马克思在世界各国历史的比较研究中已经发现了“历史过程的一般趋势”,而且“历史发展规律的发现同马克思自觉地转向唯物主义立场是同时发生的”^②。马克思当时是否就已经发现了历史发展的一般规律?答案显然是否定的,马克思只是通过笔记对各国的历史、政治和制度的变迁有了进一步的了解,才刚刚开始意识到现代私有制是长期发展的产物,还没有对私有财产本身及其经济的关系有充分的认识,更谈不上发现了历史发展的规律。但值得我们注意的是,拉宾指出了在《黑格尔法哲学批判》第23印张前后马克思叙述逻辑和方式上的转变,使我们能够从另一种角度看待这部笔记所带来的理论影响。

马克思的《批判》写于1843年夏的克罗茨纳赫,与《笔记》几乎是同时进行的,《批判》是围绕黑格尔《法哲学原理》一书第261-313节展开的,而这部分黑格尔主要探讨的正是国家问题。《批判》一开头,马克思按照黑格尔的命题的顺序一个个的进行评论,批判了黑格尔把具体现实转化为抽象规定的、同语反复的神秘主义逻辑,指出黑格尔神秘地把国家变成主体,此时他运用的“主谓颠倒”的批判方法相比之前并没有太多的新颖之处。而到了第279节,马克思才

终于通过具体现实的例子,从各国政治制度发展的特殊性中,指出黑格尔的神秘之处到底在哪里:“问题就在于,所谓集中于君主身上的主权难道不是一种幻想吗?不是君主的主权,就是人民的主权——问题就在这里!”^③

通过《笔记》对法国革命史和民主制度史的认识,马克思意识到他理解的民主制与黑格尔的君主制的根本区别:“黑格尔从国家出发,把人变成主体化的国家。民主制从人出发,把国家变成客体化的人。正如同不是宗教创造人而是人创造宗教一样,不是国家制度创造人民,而是人民创造国家制度。”^④马克思举例说,在君主制中,政治国家是普遍物,而财产、契约、婚姻、市民社会则是受政治制度管辖的特殊物,而在民主制中,它们实际上与政治国家一样,都只是特殊的存在方式而已,也就是说在“真正的民主制”中,政治国家已经失去了它的整体性而回到具体社会存在方式的特殊性。马克思把这一理论贡献归功于“现代的法国人”,他也在后文中多次指出法国政治改革的先进之处。马克思也由此越来越多地使用“现代历史”、“现代国家”和“现代的市民社会”来讨论当下的具体问题。值得注意的是,这里的“现代”是相对于中世纪而使用的。与马克思所期望的普遍与特殊相统一的“真正的民主制”相对的,是中世纪的“不自由的民主制”,因为在中世纪,一切私人领域都受到国家领域的控制,马克思指出了中世纪和现代政治制度的区别:“抽象的反思的对立性只是在现代世界才产生的。中世纪的特点是现实的二元论,现代的特点是抽象的二元论。”^⑤这里抽象的二元论,直指黑格尔法哲学中的异化逻辑,这后来成为了马克思1844年进行经济学哲学研究的理论焦点。

《批判》直到第307节,在讨论到市民社会的问题时,马克思才开始不再按照黑格尔命题的

① 《马克思列斯研究资料汇编(1981年)》,北京图书馆马列著作研究室编,北京:书目文献出版社,1985年,第15-16页。

② [苏]尼·拉宾:《马克思的青年时代》,南京大学外文系俄罗斯语言文学教研室翻译组译,北京:三联书店,1982年,第171页。

③ 《马克思恩格斯全集》第一版第1卷,第279页。

④ 《马克思恩格斯全集》第一版第1卷,第282页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第一版第1卷,第284页。

顺序，而是从自身的批判逻辑出发来展开他的批判，甚至退回到前几节来重新思考政治国家和市民社会的矛盾。他承认黑格尔命题中的某种深刻性：“黑格尔把市民社会和政治社会的分离看做一种矛盾，这是他较深刻的地方。但错误的是：他满足于只从表面上解决这种矛盾，并把这种表面当做事情的本质……”^①。马克思作出判断的依据并不是费尔巴哈的“主谓颠倒”方法，而是根据现实斗争的历史对“时代的政治的神学”提出质疑：“历史的发展使政治等级变成社会等级，所以，正如基督徒在天国一律平等，而在人也不平等一样，人民的单个成员，在他们的政治世界的天国是平等的，而在人世的存在中，在他们的社会生活中却不平等。”而且，马克思所依据的历史正是在《笔记》中所强调的法国革命的历史：“只有法国革命才完成了从政治等级到社会等级的转变过程，或者说，使市民社会的等级差别完全变成了社会差别，即没有政治意义的私人生活的差别。这样就完成了政治生活同市民社会分离的过程。”^②只要对市民社会进行深入的历史考察就会发现，黑格尔法哲学的“神秘之处”就在于把现象的矛盾，即政治国家和市民社会之间的矛盾理解为理念中的统一，并满足于对现象的抽象理解。这样，矛盾当然无法被认识，也无法得到解决。对此时的马克思而言，“对现代国家制度的真正哲学的批判，不仅要揭露这种制度中实际存在的矛盾，而且要解释这些矛盾；真正哲学的批判要理解这些矛盾的根源和必然性，从它们的特殊意义上来把握它们。但是，这种理解不在于像黑格尔所想像的那样到处去寻找逻辑概念的规定，而在于把握特殊对象的特殊逻辑。”^③

可以看出，马克思通过《笔记》建立了对法国革命和现代国家的广泛而具体的认识，在《批判》中逐渐抛弃“主谓颠倒”费尔巴哈式的批判方法，开始不再以哲学家而是以历史学家的口吻，力图抓住黑格尔所揭示的但却用神秘主义遮蔽起来的政治国家和市民社会之间的现实矛盾，并形成自己独特的“把握特殊对象的特殊逻辑”的批判方法。之所以把它称之为一种“现代性批判”，不是与一些西方理论家一样，为了把马克思打扮成一位“现代性理论家”，也不是与传统的马克思主义哲学体系相对立，而是为后者提供另一种解释和补充。可以确定的是，马克思对现

代国家问题的研究发生在重大的社会政治动荡之后，但这些现象和矛盾在当时却仍未得到充分的解释。除了在经济和制度上的反映，人们对新事物的体验在文学上、审美上的反映也是各不相同的。这里的“现代性”指的就是那些具有抽象的与具体的、连续的与非连续的、确定的与不确定、神秘的与真实的特征的、有待于通过历史而作出解释的暂时性的东西。

马克思对“现代”一词的使用也不是一直固定不变的，而是随具体的历史语境而发生变化的。它首次在《笔记》中的大量的、集中的出现，反映了马克思对法国革命这一新事物有所认识，但依然难以理解：一方面，马克思尽管指出了现代国家现象的矛盾本身，但还是无法用新的术语解释和指认其中的社会经济关系；另一方面，他开始站在了法国民制改革的立场上，却没有预料之后伴随着法国1848年革命而来的君主制的复辟。这些不确定性都构成了这里所说的马克思的“政治现代性”批判本身，因此我们在一开头预设了现代性批判的这种不确定性，使我们能够在这种“理论的历险”中随时准备好应对新的情境和问题。这里仅仅介绍马克思现代性批判在《笔记》和《批判》中的一个开端，它同时也是在法语语境下讨论现代国家问题的具有决定性意义的理论生发点，马克思在《批判》中的那个质朴的现代国家的观念，昭示了延续至今的、无法被精神哲学的逻辑所统一的社会政治实践的问题。马克思的现代国家的观念还没来得及形成，1848年的革命就已经开始了。

二、波德莱尔与现代生活的问题

法国的“现代性”（Modernité）这一词汇最早出现在1823年巴尔扎克的早期作品中，并且从始至终紧密地与文学结合在一起。在《最后一位仙女》（La Dernière Fée）这部小说中，巴尔扎克描述了一位沉醉于科学研究的化学家的形象。男主人公阿贝尔从小就喜欢关于仙女的故事并笃信她们的存在：“因为他对历史学家的真实性永

① 《马克思恩格斯全集》第一版第1卷，第338页。

② 《马克思恩格斯全集》第一版第1卷，第344页。

③ 《马克思恩格斯全集》第一版第1卷，第359页。

远毫不怀疑，其次，这一令人愉悦的现代性神话与他柔弱的心灵有着如此大的关系，并使他处于那种美妙的神秘宗教之中，以至于别人对他的指正都会让他感到伤心。”^①波德莱尔的现代性概念也与巴尔扎克一样，指向的是现代生活中那些隐隐约约的神秘特征。波德莱尔认为巴尔扎克是一位能够勾画出现代法国社会所有日常生活特征的伟大的“洞观者”，他以巴尔扎克为榜样，把现代性推向了一个更深的文化批判层面。

同样是以19世纪私人生活的体验为出发点，波德莱尔所走的道路与马克思却大相径庭。1821年波德莱尔出生于巴黎，他的父亲曾在巴黎大学学习哲学和神学，作为神甫的他依然保持着18世纪的古典的气质。年过六旬的老父亲在波德莱尔6岁的时候去世了，母亲改嫁给奥比克上校。对于小波德莱尔从事文学事业的愿望，家里一开始就表示反对，为了扭转他固执的想法，家人迫使他出国旅行，波德莱尔因此坐上了开往印度的轮船，但这并没有改变他原初的理想，反而让他看清了欧洲之外的另一片天地。1842年回到巴黎以后，波德莱尔继承了父亲遗产并开始了他的创作的生涯。

法国革命一方面使人民大众开始登上历史的舞台，另一方面人民的私人生活也越来越不可分割地与社会生活交织在一起。仅就文学生活而言，以期刊为中心的整个文学市场的面貌在1830年革命前后发生了根本的改变，报刊订阅数从四万上升到20万，而价格则下降到一半，这得益于商业化的广告的植入。广告的增加使专栏作家的地位显得更为重要，其报酬和政治意义也进一步提高，形成作家与党派之间相互吹捧的利益关系，并随着政局的变动时而亲密，时而疏远。马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》中就已经注意到了报刊和专栏作家在资产阶级共和派中所发挥的作用。相反，波德莱尔在当时文学市场上的地位几乎是微不足道，显然波德莱尔的作品显然不是写给任何政治党派的，那么，他的对象又是谁呢？

首先，尽管波德莱尔感叹他所处的时代是一个伟大的传统业已消失而新的传统尚未形成的时代，但他依然视维克多·雨果为大革命后法国文坛的领袖，“一位不可多得的、背负着天命的英才，就像其他英才在政治上那样，他在文学上拯

救着世人。维克多·雨果所开创的运动还在我们眼前继续着。”^②雨果为波德莱尔提供了面向“大众”的视野，雨果是第一位以下层的、复数的群众为题材的伟大作家，他的《悲惨世界》可以直译为《悲惨的人们》（*Les Misérables*）。波德莱尔在《恶之花》中献给雨果的两首诗《七个老头子》（*Les Sept Vieillards*）和《小老太婆》（*Les Petites vieilles*）也是模仿雨果而作的。波德莱尔这样形容雨果的作品：“维克多·雨果写出了他那个时代的人可能为他那个时代的读者写出的唯一一部史诗……当他想要写出这部现代的史诗，也就是想从历史中提取来源或者毋宁说是提取缘由的时候，他注意只借用历史能够合法地、有益地借给诗的其他东西，我指的是传说、神话、寓言，它们仿佛是民族生命的凝聚，仿佛是一个幽深的水库，其中沉睡着的人民的血和泪。”^③波德莱尔像雨果那样用仁慈的目光看待那些被社会抛弃的穷人，正如他在《小老太婆》开头所说：“我受制于我那改变不了的脾气，窥伺那些衰老、奇妙、可爱的人物。”^④不同的是，波德莱尔把“恐怖”也看作是“魅力”，看作是一种“现代美”。由于波德莱尔对当时文人的处境深有体会，对那些与政治题材和金钱挂钩的文学艺术作品深恶痛绝，因此他试图通过对“恶”的揭露，让我们看到现代生活中的伪善。

其次，这种从怪诞或丑陋的东西中发掘出神秘的、象征的美的写作手法，来自于波德莱尔的同时代人、老师和挚友泰奥菲尔·戈蒂耶，波德莱尔把雨果称为“崇高的诗人”，而把戈蒂耶称为“精巧的诗人”^⑤，整本《恶之花》就是献给后者的。在波德莱尔眼中，戈蒂耶是一位完美的文人、一位既新又独特的作家，他是最早在1830年革命后用最贴切的语言描述出新事物的诗人。戈蒂耶给波德莱尔最重要的启示是：“一个人如

① Honoré de Balzac, *La dernière fée ou La nouvelle lampe merveilleuse*, Tome I, Genève: Slatkine, 1976, pp. 65-66.

② Charles Baudelaire, *Oeuvres complètes de Charles Baudelaire*, Tome III, Paris: Michel Lévy Frères, 1868, p. 314.

③ Charles Baudelaire, *Oeuvres complètes de Charles Baudelaire*, Tome III, p. 328.

④ [法]波德莱尔：《恶之花 巴黎的忧郁》，钱春绮译，北京：人民文学出版社，1991年，第207页。

⑤ 《波德莱尔美学论文选》，郭宏安译，北京：人民文学出版社，1987年，第117页。

果被一个微妙、不可预料的思想弄得不知所向，他就不是一个作家。不可表达之物是不存在的。”^① 每个客体，特别是新出现的事物，在进入文学艺术领域之前都必须经过变形，从而才能适应于它的媒介（语言、色彩、声音等等），因此作者才能把它们从琐碎的现实中抽象出来。波德莱尔对巴黎景象的描述，正是要把那些现代生活中的新事物，那些尚未成为人类语言、成为诗的对象的东西表达出来，与其说他是为了表现“恶”而写“恶”，不如说19世纪工业繁华掩盖下的“美”中的“恶”才是巴黎社会的真实写照。

最后，波德莱尔借助对美国作家爱伦·坡的作品的翻译来阐明他自己的诗歌的原理。爱伦·坡也写了自己的《诗歌原理》，他认为诗除了自身之外不应再考虑别的东西，简而言之，就是“为诗而诗”，这与戈蒂耶“为艺术而艺术”的观点不谋而合，这实际上与美国和法国的社会风气也有着密切的关系。以“民主”、“进步”为口号的资产阶级革命，却不约而同地创造出贪婪的、追求物质的现代社会，现实的压力往往使这些不得志的文人站在进步观念的反面，走向一个纯粹的、思辨的艺术领域，这反而让诗人在普通人看不到不公正的地方发现了不公正之处。幻觉、荒诞和痛苦是他们借以揭露现代生活中那些光怪陆离的现象的手段，波德莱尔形容爱伦·坡的诗歌方法：“他分析最短暂的东西，他掂量不可称量之物，他用细致而科学的、具有骇人效果的方式描写飘浮在神经质的人周围的、并将他引向恶的想象之物。”^② 波德莱尔的诗歌正是通过这种方法，如同显微镜一般把现代生活最细微的“恶”放大，使之成为人们的可见之物。

波德莱尔在此基础上，最早从这种现代生活中提炼出了一个“现代性”的概念。他在1863年发表的《现代生活的画家》认为美本身具有两种成分：一种是永恒的、不变的，另一种是相对的、短暂的，前者是古典美，后者是现代美，两者是一种建立在人类历史基础上的双重性。古典美之所以能成为古典，不是在于模仿过去的风尚，而是在于艺术家抓住了当下的具有历史价值的东西而使之成为经典，不通过现代美人们就无法理解古典美，而曾经是一种现代美的古典美把它的历史的魅力铭刻在服装、绘画乃至人们的观

念之中，因而保存了它的生命力。波德莱尔之所以这样区分，是因为当时的文学界和艺术界往往只关注于古典和权威的作品，而忽略了反映当下风俗时尚的应时之作，没有把握住现代生活中的特殊性，也根本无法理解社会公众的需求，因此产生的作品要么是陈词滥调，要么是政治的附庸。

文学与艺术在表现市民生活的特殊性的意义上是相通的，波德莱尔所推崇的法国画家贡斯当丹·居伊的速写和水彩画，正好与波德莱尔的诗歌有着相似之处。他们两人都不是那种纯粹地依附于自己手中的笔的创作者，而是积极与社会生活打交道的观察者和记录者。居伊善于用画笔记录出各国的民族节日、战争和军旅、1848年革命以及大城市中的少女和车马，这些都是市民所熟悉的场景，然而在当时却为其他艺术家所不齿，就像波德莱尔的《恶之花》并不被世人所待见一样。波德莱尔认为居伊所要寻找的正是他自己孜孜以求的东西，就是那个称为“现代性”的东西：“对他而言，问题在于把在时尚中可能包含着的、富有诗意的东西从历史中解放出来，从短暂中提取出永恒……一句话，为了使整现代性都值得变成古典性，必须把人类生活无意间置于其中的神秘美提炼出来。”^③ 可以说，致力于观察现代生活的短暂和瞬间的波德莱尔的“现代性”观念，已经不再从属于任何纯粹的美学，波德莱尔也没有一种使之理论化的基础和倾向，它更接近于一种抽象的历史学，它记录的是现代生活细微处的具体现实，它时而虚构时而乖张，但却无不忠实地反映着宏观历史在人们日常生活和思想观念中所带来的变化，它比那些与资产阶级政党勾结的官样文字要来得真实得多。波德莱尔在1848年革命中高喊着打倒他的继父奥比克将军的口号，在革命结束后又逐渐远离政治，他的兴趣始终是对现代生活中不可见的统治现象的揭露，而不是对导致这些现象的社会本质的理论思考，但毫无疑问的是，波德莱尔的影响不仅限于提出“现代性”这一论题，而是改变了法国整个

① Charles Baudelaire, *Oeuvres complètes de Charles Baudelaire*, Tome III, p. 174.

② 《波德莱尔美学论文选》，郭宏安译，第188页。

③ Charles Baudelaire, *Oeuvres complètes de Charles Baudelaire*, Tome III, pp. 68-70.

日常生活批判和意识形态批判的面貌。

三、两种现代性批判的联系与意义

我们可以从马克思和波德莱尔的对现代社会的解释中找到一些共同之处，从而能够更好地限定和阐释这里所讲的“现代性批判”。1843年夏天当马克思发现黑格尔法哲学中的现代国家问题所在的时候，他已经开始断断续续地阅读政治经济学，其中包括古典经济学和他的同时代人的著作。当他读得詹姆斯·穆勒《政治经济学原理》一书时，马克思开始大量加入他个人的意见和论述，正如他在《克罗茨纳赫笔记》中通过法国革命史而发现黑格尔的政治神学时写下大量的评论那样，也正如他在《黑格尔法哲学批判》中找到新的批判方法的时候那样，马克思这时候开始从现代法权国家的哲学批判逻辑，过渡到一种新的逻辑，即现代社会中的人的异化逻辑。在谈到信贷、货币和人的关系时，马克思认为在现代的信用业中，无论是个人还是国家，为了骗取信用都不得不把自己变为货币，变成一种信贷关系中的物，个人道德和国家道德的秘密也随之从这种虚情假意中暴露出来，这样，人的本质就不再以自身的社会关系，而是以异化的货币关系表现出来，财富表现为贫穷，主人表现为奴隶，他认为这是“一幅描绘他的现实的社会联系，描绘他的真正的类生活的讽刺画”^①。马克思的描述与波德莱尔笔下的巴黎社会之间的高度相似性，难道不值得我们关注吗？原本为自己而写作的文人，因为报刊专栏的利益而成为资产阶级政党的写手墨客，波德莱尔借助居伊的现代画指出了这种“丑恶中的美”：“使这些形象具有特殊美的，是它们的道德的丰富性。它们富于启发，然而却是残酷的启发……”^②

马克思主义该如何看待波德莱尔这种“恶的启发性”或者说“文化现代性批判”？我们从马克思对巴尔扎克的评价中可以略知一二。马克思在《资本论》中提道“巴尔扎克曾对各式各样的贪婪作了透彻的研究”^③，并强调了这种批判性描述对于揭示资本逻辑的意义：“在资本主义生产占统治地位的社会内，非资本主义的生产者也受资本主义观念的支配。以对现实关系具有深刻理解而著名的巴尔扎克，在他最后的一部小说

《农民》里，切当地描写了一个小农为了保持住一个高利贷者对自己的厚待，如何情愿白白地替高利贷者干各种活，并且认为，他这样做，并没有向高利贷者献出什么东西……”^④。资本的可怕性就在于能够让人不知不觉地陷入它的“蜘蛛网”之中。根据拉法格的回忆，马克思“非常推崇巴尔扎克，曾经计划在完成自己的政治经济学著作之后，就动手写一篇关于巴尔扎克的重大著作《人间喜剧》的文章。马克思认为巴尔扎克不仅是当代的社会生活的历史家，而且是一个创造者，他预先创造了许多在路易·菲力普王朝时还不过处于萌芽状态、而直到拿破仑第三时代即巴尔扎克死了以后才发展成熟的典型人物。”^⑤用波德莱尔的话来说，巴尔扎克构思的这些人物形象是“现代生活的英雄”，他们之所以比希腊神话中的英雄更伟大，原因在于他们反映了现时代巴黎社会中最为奇特的和富有诗意的、而人们却往往视而不见的题材。

马克思和波德莱尔对巴尔扎克人物形象的两种评述，有助于我们对两者的现代性批判作出区分。无论是马克思的“把握特殊对象的特殊逻辑”的方法，还是波德莱尔从巴黎生活中寻找到的“恶的特殊美”，都包含了他们对当下社会的想象，都包含了某种历史的辩证法，以及对过去与未来的不确定性的理解。但两者不同的是：第一，马克思是以现代世界的政治性思考作为切入点，在阅读了法国革命史之后，马克思对其革命精神在德国的结晶——黑格尔法哲学形成了新的理解，并通过揭露市民社会的在现实层面与精神层面中的双重性来展开他的政治现代性批判，并逐步深入到市民社会的社会历史本质；波德莱尔则通过现代生活、文化和时尚方面提取出“现代性”的概念，这一概念之所以强调古典与现代、永恒与瞬间之间的统一，是与当时巴黎资产阶级文艺界趋炎附势的现状直接相关的。第二，从内

① 《马克思恩格斯全集》第一版第42卷，第25页。

② Charles Baudelaire, *Oeuvres complètes de Charles Baudelaire*, Tome III, p. 110.

③ 《马克思恩格斯全集》第一版第23卷，北京：人民出版社，1972年，第646页注（28a）。

④ 《马克思恩格斯全集》第一版第25卷，北京：人民出版社，1974年，第47页。

⑤ [法] 保尔·拉法格：《忆马克思》，载于德文杂志《新时代》1890—1891年合订本第1卷。

容上来讲，尽管马克思开始学习和研究前人的政治学、历史学和经济学著作，并以此开始逐渐整理自己的世界观基础，但就当时而言，这更多是表达了一种唯心主义的哲学话语和失落的理想主义情怀；波德莱尔的诗则是在诗歌领域开创了一个全新的时代，不仅在诗歌内容上展现了一个前所未有的现代人的精神世界，而且在体裁上也影响了后来的象征派诗人如马拉美、魏尔兰等人，而只有从事艺术批评时波德莱尔才承认，艺术中存在的道德触及到某种政治或哲学，他的文化现代性批判更多是诗人对现代社会的一种真挚的、诗意的情感流露。第三，在经历了1848年这一革命性的历史时期之后，马克思看到了哲学的局限，开始以不同的方式思考经济和历史材料，从而建立他的历史唯物主义的基础框架，它不再是一种简单的“理想与现实”之间的批判，而是建立在物质生产层面之上的总体的革命性实践。在《路易·波拿巴的雾月十八日》这一纪念法国1848年革命的经典文本中，马克思一开头依然以批判的口吻讽刺了黑格尔的历史哲学和路易·波拿巴在革命中的粉墨登场，值得注意的是，马克思这时候的前提已经从市民社会的法哲学批判转向更为深层的现代资本主义社会的政治经济学批判，因此他的批判也不再是一种随心所欲的哲学话语，而是建立在从《克罗茨纳赫笔记》到《伦敦笔记》的政治经济学研究基础之上。而反观波德莱尔，当他的革命热情冷却之后则开始陷入一段痛苦的精神历程之中，革命的失败使他拒绝接受资产阶级，但从文学创作和生活上又离不开这个光怪陆离的巴黎社会，唯一的自我解救的办法就是抽离出一个独立的文化现代性的语言世界。

再回到马克思的语境，如果说1830年革命及其历史的研究激活了马克思的政治现代性批判视角，使他开始从市民社会的法哲学批判走向市民社会深处的政治经济学批判的话，那么，1848年的革命则是让马克思更坚信这种理论转型的必要性。路易·波拿巴的上台让马克思反思，为什么无产阶级和资产阶级的革命都未能成功，而革命的成果却让一个平庸的政治人物窃取了？“政治形式的外表”与“社会生活的深层”^①之间的矛盾与反差让马克思意识到政治历史本身并不可靠，因此现代的社会批判理论不能依赖于上层建

筑的外部历史，而是要转向“内史”，转向以政治经济学批判为中心的对历史社会结构深层的批判，如果无法认清楚历史代表人物与大多数人民的利益之间的关系，革命就容易成为历史的“笑剧”。因此，马克思在19世纪50年代全力投入到政治经济学批判研究和自身理论的科学建构之中，通过对具体的经济权力关系的理解来加强对社会历史发展规律的把握。革命真正成功与否不能依靠“诗情”和“辞藻”，而是看它是否代表了广大人民群众利益这一根本“内容”。

从马克思和波德莱尔的两种质朴的现代性批判视角中，我们能够找到20世纪全球化背景下的社会批判、地理政治学和民族国家研究的诸多起源，现代性的批判实际上也并非完全是德法的产物，而是国际的产物，没有马克思对世界史的阅读、没有波德莱尔的那趟亚洲之旅，他们的政治批判和文化批判也很难形成，19世纪的巴黎只不过提供了一个思想汇聚的舞台。没有人比本雅明更痴迷于把马克思和波德莱尔的现代性批判结合在一起，他借用法国历史学之父米什莱的话写道：“辩证法的思想是历史觉醒的关键。每个时代不仅梦想着下一个时代，而且还在梦想时推动了它的觉醒。它在自身内孕育了它的结果，并且以思辩揭示了它——这是黑格尔早已认识到的。”^②然而，历史辩证法不能满足于抽象的哲学批判，也不能永远是一首面向过去的、随心所欲的即兴诗，而是要回到政治经济学的层面，超越那些空想的革命，成为消灭现存状况的现实的运动，这就需要我们以当下的资本主义最新形态为研究对象，构建出我们当代的现代性批判话语和历史唯物主义体系，才能对全球化市场上流行的各式各样的现代性理论提出自己的批评和反思，从当下的具体社会现实的特殊性中寻找未来解放之路。

（责任编辑 林 中）

① 刘怀玉：《祛除历史能指的幽灵，解开历史代表问题之谜——马克思〈路易·波拿巴的雾月十八日〉之当代解读》，《洛阳师范学院学报》2004年第1期，第14页。

② [德]本雅明：《发达资本主义时代的抒情诗人》，张旭东、魏文生译，北京：三联书店，1989年，第195页。

毛泽东的思想与实践：一个值得深度开发的“学术富矿”

徐俊忠 刘红卫*

【摘要】毛泽东的思想与实践，是历史馈赠给中国共产党和中国人民的一笔丰厚遗产。然而，我们对于它的开发总体上看，仍然严重不足。必须深入毛泽东的思想与实践的深层逻辑，把握其独特的思维方式和实践的独特价值取向，才能使其“学术富矿”的价值得以充分展开，以服务于国家全面深化改革的伟大实践。

【关键词】毛泽东思想；“虚君共和”；农村人民公社；社会主义民主

中图分类号：A84 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660（2016）01-0040-08

—

我国的毛泽东研究，历史既长又短。自从毛泽东登上中国的政治舞台，就有对于毛泽东的社会关注和理论宣传。遵义会议后，毛泽东在全党、全军的领导地位逐步得到确立和提高，他的各类著作也开始以多种方式得到较大规模的传播。根据我国著名的红色收藏家柏钦水先生的介绍，国内出版的第一部《毛泽东选集》是在1944年5月，由晋察冀日报社编辑出版。1945年召开的中国共产党第七届代表大会，正式确立了毛泽东思想对于全党工作的指导地位。宣传和阐发毛泽东思想成为党的重要工作。于是就有更多版本的《毛泽东选集》问世。把毛泽东的著作结集出版，为世人全面理解毛泽东的思想，提供了巨大的方便。这是研究的基础。

建国以后，在毛泽东的领导下，中国共产党领导全国人民开始了一个全新的探索过程，开始进行社会主义革命与建设。这一过程交织着胜利的喜悦与激动，也饱含着曲折的徘徊和悲歌。这里留下了太多太多感人至深的壮烈故事，创下了太多太多震撼世人的壮举，积淀着太多太多宝贵的智慧与经验，也涵养着太多太多光彩人间的精神财富。但是，当一个思想仍然被作为国家革命与建设的主导性意识形态时，不论如何，人们是

无法把它当做纯属学术的研究对象去看待的。因为在这种态势之下，它更多的是要求人们去说明它，阐发它，以使其逻辑更加明晰和透彻，其微言大义得到合目的性的充分展示，成为具有更好说服力的“指导思想”。尤其在国家的发展和社会的治理出现困难以至出现微妙而复杂的变局时，统一思想而抑制政治杂音，甚至堵住通向与其目的性相背离的任何观点、思想和学说，就会成为国家治理和意识形态操控的必然选择。可以说，长期以来，中国舆论界的主要工作是把毛泽东作为党的领袖，把他的思想作为党的意识形态去加以阐释和传播的。

只有在毛泽东去世后，在中国的政治、经济与意识形态环境发生了巨大变化以后，主导中国社会的意识形态由“中国特色社会主义理论”的不断强化而逐渐位移和变化，毛泽东及其思想由此而渐入历史的范畴，对其严格意义上的学术研究才逐渐成为可能。事实上，正是随着毛泽东去世岁月的延长，历史的间距性加大了，毛泽东的许多文献、档案和其他资料等的出版也有了较大的进展，海外关于毛泽东的大量撰述也不断传入大陆，多元的观察视野和判断才开始普遍形成，学术研究的条件才逐渐地完备起来。

在这一过程中，两个因素的作用不可忽视。

第一，是党的十一届六中全会所形成的《关于建国以来党的若干历史问题的决议》（简称

* 作者简介：徐俊忠，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导师，广州大学教授。
刘红卫，河南鲁山人，中山大学哲学博士，（广州 510300）广东轻工职业技术学院思政部讲师。

“决议”)。“决议”对于毛泽东思想的定义，客观上促进了毛泽东研究的“多分”向度的发展。“决议”提供的定义是：“毛泽东思想是马克思列宁主义在中国的运用和发展，是被实践证明了的关于中国革命的正确理论原则和经验总结，是中国共产党集体智慧的结晶。”^①显然，未被实践证明为正确的内容，就应该被剔除于“毛泽东思想”之外。这一定义适应了党在特定时期意识形态的需要，也体现了对于毛泽东思想解释权的强有力的主导意向。但与此同时，它也从逻辑上打开了毛泽东研究多个向度的可能。因为“决议”拥立起作为党的意识形态象征的毛泽东思想。它从理论到实践，都被定义为“被实践证明了的”、“关于中国革命的”、“正确的理论原则和经验总结”，因而至少是不包含错误的。与此相应，“决议”特别强调毛泽东“晚年犯了严重错误”。这样，在逻辑上，至少就有了两个不同的毛泽东：一个是作为被定义为党的指导思想因而不包含错误的“毛泽东思想”代表的毛泽东，一个是包含对错于一身，特别是“晚年犯了严重错误”的毛泽东。其实，说毛泽东思想是“被实践证明了的”，是否意味着应该把那些带有未来预见性质的思想剔除于外呢？说它的内容是“关于中国革命的”，是否意味着不包含“关于中国建设的”内容呢？事实上，在历史上真实存在的毛泽东毕竟就是一个。他叱咤风云几十年，书写出一部部历史的鸿篇巨制，留下了许多理论与实践的遗产，其内容不仅是关于“中国革命的”，也有大量是关于中国建设的，还有一些是远超中国而属于世界范围的。它既有一些是被实践证明的，也有一些属于对未来预见性质的因而现在还没有也不可能完全被实践证明了的。在被实践证明了的內容中，有些被证明是正确的，有些也被证明是过失的和错误的，甚至是严重错误的。如果考虑到实践证明是一个过程，甚至是反复的过程，问题就更不那么简单了。至于某些宏大的社会改造计划，其影响因素十分复杂，依据其实践的后果，在多大程度上能够很有把握就说它被证明了是“正确的”还是“错误的”，这都是一个十分困难的问题。但无论如何，历史呈现出来的毛泽东就是一个包含着多面向、多维度的高度复

合性人物。“决议”对于“毛泽东思想”的定义选取其中的一个面向，从统一全党认识的维度看，无可非议，但从逻辑上却使人得到的毛泽东至少不是一个而是多个。毛泽东研究的多面向逻辑基础由此而生。

第二，被指称为“历史虚无主义”的思潮。这一思潮以反思毛泽东晚年错误为发端，逐渐延伸到深挖毛泽东晚年错误的历史由来，进而引发对于毛泽东的道德声讨与清算。各种“揭秘”、“鲜为人知的故事”也大行其道。尽管这类撰述在史料选择和运用、在逻辑与文字的表达等方面，都不是无懈可击的，有的甚至是大有问题乃至是荒谬的，但他们在长期以来都以“红、光、亮”为主色调的毛泽东形象世界上，投进了另外一种复杂的色块。这种空前的新鲜感，激起了人们对于历史的猎奇心态。供给与需求由此得到了互动，并创造出一个持续的市场。时下，专事质疑、非议、“解密”、“揭秘”毛泽东和中国共产党的历史政治书刊，销量持久不减的现象，就是这种状况的体现。而这种状况在瓦解一部分人原有政治信仰与政治态度的同时，也激发了另外一部分人走向历史深处的动力。由此，促进了多元史料的挖掘、呈现和整理，推动了执持不同立场观点的人以不同的文体推出多种多样的撰述。不论如何，这在客观上推助了毛泽东研究的多个面向的开启与深化。因为没有这种多面向研究的开启与深化，至少失去了许多比较、鉴别的资源和动力。

然而，我们获得把毛泽东作为严格意义上的学术对象的时间毕竟不长，许多文献仍需进一步激活、整理和深耕，多维的研究面向仍需进一步打开和拓深，尤其许多涉及毛泽东，涉及中国共产党乃至中国革命、建设的重大历史与理论问题也由于社会环境急剧变化的不断刺激，仍然处于不断提出和展开的活跃时期。毛泽东研究不仅仍然是一个需要继续加大力度去耕耘的重要学术领域，更是一个“学术富矿”。

^① 《三中全会以来重要文献选编》(下)，北京：中央文献出版社，2011年，第156页。

二

所谓“学术富矿”，既指丰富而又尚未被充分开发，也指其意义和价值突出而仍未被充分发现，或者至少部分仍处于被遮蔽的状态。我一直认为，毛泽东的理论与实践具有非常独特的魅力。以建国后的毛泽东为例，毛泽东最具有超越意义的思想与实践就在于他明确地反对党内对于苏联社会主义建设模式采取教条主义态度，从而开始探索一系列基于中国国情的社会主义建设构想。这是我们所说的“学术富矿”的重要所指。

人们对于毛泽东的最大误解、误读的内容，莫过于关于毛泽东与党的“八大”所形成的社会主义建设路线的关系。这些年来，人们对于中共“八大”的路线是充分肯定的。《关于建国以来党的若干历史问题的决议》指出，“1956年9月党的第八次全国代表大会开得很成功”^①。这次大会确认了“国内主要矛盾……是人民对于经济文化迅速发展的需要同当前经济文化不能满足人民需要的状况之间的矛盾，全国人民的主要任务是集中力量发展社会生产力，实现国家工业化，逐步满足人民日益增长的物质和文化需要。”^②实事求是地说，对于发展生产力的问题，毛泽东是任何时候都不会有任何反对意见的。问题在于中共“八大”有一个“关于政治报告的决议”。其中提到我们国内的主要矛盾的实质是所谓“先进的社会主义制度同落后的社会生产力之间的矛盾”^③。这一提法，当然是为了论证发展生产力的合理性。但是如果确认了这一提法，那就意味着否认社会制度改革与调整的必要性。但这恰恰是毛泽东无法认同的。因为在毛泽东看来，社会主义根本制度的建立确实开辟了中国人民解放的广阔前景，但是，我们所建立起来的那个制度系统，是否都属于“先进的社会主义制度”范畴，这是大有问题的。

在他看来，我们通过“第一个五年计划”期间建立起来的这个制度系统，并非都能以“先进的”去统称的。1955年关于国家机关工作人员全部实行货币工资制的改革方案中，毛泽东就觉得这个最高工资与最低工资的巨大倍差，至少就

不是“先进的”。在1956年11月的“八届二中全会”的总结讲话中他明确指出：“现在高级干部拿的薪金和人民生活水平相比，悬殊是太大了，将来可以考虑，也减少一些薪金，并且取消特殊待遇，和人民群众打成一片，艰苦奋斗，不能脱离人民。”^④他还经常批评那个严重脱离群众的高干保健制度。尤其不能容忍新中国一成立，北京医院就马上变成只供中南海里的高官看病的贵族医院。他也多次明确反对在中小学教育体系中，开办干部子弟学校的做法。透过这类制度安排，最令他不安的是，他真切地感受到在党的干部群体中，存在着脱离人民群众的诸多政治危险。

这些危险的存在，有些来自于干部对于特殊利益的追求，有些则是来自于对苏联不好制度的照搬照套。他说：“规章制度从苏联搬来了一大批，如搬苏联的警卫制度，害死人，限制负责同志的活动，前呼后拥，不许参观，不许上馆子，不许上街买鞋，陈云同志让他的亲戚煮饭，警卫部门认为不得了。这是讲公安部。其他各部都有规章制度问题，搬苏联的很多，害人不浅。那些规章制度束缚生产力，制造浪费，制造官僚主义。”^⑤

更为全局性的判断是他认为建国后的那一段时间里，我们在经济与文教工作中，“产生了教条主义”。他说，“全国解放后，1950年至1957年，在经济工作中和文教工作中产生了教条主义……经济工作中的教条主义，主要表现在重工业工作、轻工业工作、计划工作和统计工作方面，特别在重工业和计划方面，因为我们不懂，完全没有经验，横竖自己不晓得，只好搬，统计几乎全部是抄苏联的。教育方面搬得也相当厉害……卫生工作也搬。”^⑥

① 《三中全会以来重要文献选编》（下），第136页。

② 《三中全会以来重要文献选编》（下），第136页。

③ 《建国以来重要文献选编》第9册，北京：中央文献出版社，1994年，第341页。

④ 《毛泽东思想万岁》（1949—1957），第121页。

⑤ 《在成都会议上的讲话》，《毛泽东文集》第7卷，北京：人民出版社，1999年，第365页。

⑥ 《在成都会议上的讲话》，《毛泽东文集》第7卷，第368页。

正是依据于这种认识，他主张对于我们建立起来的这个制度系统，应该进行具体分析。至少不能把它们笼而统之地都看作“先进的社会主义制度”的内容。因此，党在新时期的任务也不应该仅仅被归结为“集中力量发展社会生产力”这样的单一问题上，而应该是“改革与建设”^① 同时并举。因此，如果说，毛泽东与党的“八大”的政治判断，与当时中央其他领导同志的主张有什么冲突的话，问题不在于要不要发展生产力的上，而在于究竟是“集中力量发展社会生产力”还是坚持“改革与建设”并举的问题上。

这一分歧现在看来，是一个具有实质性意义的重大分歧。毛泽东从来都不是教条主义者。他不相信贴上社会主义标签的制度就真的有什么天然的先进性。他也清醒地看到，苏联的那套社会主义建设模式本身就有许多不好的东西。对它采取教条主义的态度，更是有悖中国革命、建设与国情的实际的。甚至在毛泽东看来，在苏共“二十大”揭开了“盖子”之后，如果我们还执迷于它的那套社会主义建设制度，那就不是亦步亦趋的问题了，会犯极大的错误。因此，中国共产党在新的时期里，既要建设，同时也要改革。全党全国的主要任务不应该被归结为“集中力量发展社会生产力”，而必须坚持“改革与建设”并举的方针，以便借助改革，使我们的制度更加符合中国的国情，更好地体现社会主义的本质要求。因此，不论如何，毛泽东无法同意“八大”政治报告决议关于“先进的社会主义制度同落后的社会生产力之间的矛盾”的表达，因为它不仅忽视了改革，还可能掩盖我们制度的弊端。

问题的提出，预示着中国共产党自觉地开始马克思主义与中国实际相结合的又一个新的征程。这一时期毛泽东的《论十大关系》、《关于正确处理人民内部矛盾问题》以及一大批关于农村发展、工业政策、关于行政体制改革、关于教育改革、关于医疗卫生改革、关于文化建设等等的文献，都体现了毛泽东的这种自觉追求。从毛泽东后续的思想与实践中，我们发现，“改革与建设”并举几乎成为稳定的主线，成为不可移易的逻辑。后来发生的批判“唯生产力论”，反对“经济主义”等等，都与这一主线和逻辑直接相

关。也正是对于这一主线和逻辑的坚持，他在后续的历史进程中，力图依据国情和社会主义的基本价值原则，进行广泛的改革和制度创新的探索。遗憾的是，这些年来，由于社会思潮的影响，毛泽东这些探索的意义仍然没有引起人们足够的重视，毛泽东研究的这一“学术富矿”显然拥有巨大的开发空间和潜力。

三

我们可以先从下面几个侧面来管窥毛泽东研究中的“学术富矿”。

第一，关于“虚君共和”的改革思路。毛泽东十分不满通过“第一个五年计划”后，中国形成起一个中央高度集权的体制。高度集权体制的好处是便于社会动员，可以“集中力量办大事”。但是它易于滋长官僚主义，不利于调动地方的积极性，因此，毛泽东认为它不是也不应该是支撑国家持续发展的好的体制。为了推动改革，毛泽东纵论古今中外，指出：“欧洲的好处之一，是各国林立，各搞一套，使欧洲经济发展很快。而中国自秦朝以来形成大帝帝国，那时以后，少数时间是分裂、割据，多数时间保持统一局面。缺点之一是官僚主义，统治很严，控制太死，地方没有积极性，不能独立发展，大家拖拖沓沓，懒懒散散，过一天算一天，经济发展很慢”^②。他的结论是“我们的国家这样大，人口这么多，情况这样复杂，有中央与地方两个积极性，比只有一个积极性好得多。我们不能像苏联那样，把什么都集中到中央，把地方卡得死死的，一点积极性也没有”^③。又说：“中央集权太多了，是束缚生产力的……我是历来主张‘虚君共和’的，中央要办一些事情但是不要办多了，大批的事放在省、市去办，他们比我们办得好，要相信他们。”^④ 在毛泽东的这种构想的推动下，他在在

① 《在中国共产党全国宣传工作会议上的讲话》，《毛泽东文集》第7卷，北京：人民出版社，1999年，第275页。

② 《毛泽东读社会主义政治经济学批注和谈话》下册，中华人民共和国国史学会，1998年，第755页。

③ 《毛泽东文集》第7卷，第31页。

④ 薄一波：《若干重大决策与实践的回顾》下册，北京：中央党校出版社2008年，第559页。

世时，曾经有过两次中央向地方放权的重大改革，也曾经创造过共和国历史上政府机构、人员编制最为简约的时期。当然，也由于历史的复杂性和曲折性，这种改革在历史的过程中，也伴随着一些混乱而被终止了。然而，在他逝世后的一个时期里，他的这种思想重新被作为“改革”的理论武器而出现在邓小平的许多关于体制改革的论述中。回头审视历史，可以说，一直到今天，如何处理中央与地方的关系，仍然是中国一个重要的体制性困难。显然，我们并没有超越于毛泽东当年探索解决的问题，更为遗憾的是，由于“非毛化”思潮的影响，我们其实还没有认真地去直面和消化毛泽东这个探索留下的思想、经验与教训。

第二，关于中国农村现代化的路径选择问题。建国后，尤其是实现合作化以后，对于中国农业如何发展的问题，毛泽东是十分明确的。这就是从“精耕细作”加“多种经营”，到“精耕细作”加“工农商学兵”。“精耕细作”既是中国农业的传统，也是“人多地少”这一国情约束下的必然选择。“多种经营”则与中国农村许多地方盛行“兼业”的传统有关。然而，把两者结合起来，形成为中国农村集体经济组织的产业发展方针，则是农业合作化运动的发展和毛泽东的积极倡导的直接结果。因为，尽管农业合作化运动在全国快速发展的迫切性，有着降低农民对于国家的“统购统销”政策的抵制、对抗而引发的紧张和冲突的消极性因素的意义，但是，农业合作化运动的发展，也为农村发展输入了积极的因素。尤其是借助农业合作化的发展，劳动力的集约化使用成为基本常态，创造了向生产的深度与广度进军的重要条件。许多经验显示，它使得许多农村原有的耕种方式更加精细化并朝着“科学种田”的方向积极发展；使得兴修农田水利，大搞开荒拓耕、农田规划整修等等得以轰轰烈烈地开展起来；也使得分工、合作、发展多种经营不仅成为可能，也十分迫切，更成为许多地方的现实。在这一过程中，毛泽东不仅亲自推广许多地方积极发展多种经营的经验，还异常清晰且斩钉截铁地告诫各省、市、自治区党委：“有必要号召各农业生产合作社立即注意开展多种经营，才

能使百分之九十以上的社员每年增加个人的收入，否则就是一个很大的偏差，甚至要犯严重错误。”^①正是在农村的这种发展中，尤其看到一些农村在多种经营过程中，因地制宜地发展出许多“草根工业”，他认为中国农村发展的光辉灿烂希望就在这里。

因此，在农业合作化的基础上，他又及时地推动农村人民公社的发展。不少人认为，农村人民公社实际上是苏联集体农庄在中国的翻版。但实际情况与此恰恰相反，中国的农村人民公社正是毛泽东探索不同于苏联农村发展道路的重要产物。毛泽东认为，中国农村的出路在于集体化，但绝对不能照搬苏联集体农庄的模式。“苏联的集体农庄不搞工业，只搞农业，农业又搞广种薄收。”^②中国农村必须借助集体化的组织优势，既大力发展农业，又大力发展多种经营，有条件的要因地制宜发展小工业，以此推动农村实现“工农商学兵”、“农林牧副渔”的全面发展。毛泽东对于农村人民公社的这种产业发展构想十分自信，也十分坚持。他认为，如果我们能够沿着这条路子发展下去，就可以避免重蹈西方城市化发展道路的覆辙。他说：“在社会主义工业化过程中，随着农业机械化的发展，农业人口会减少。如果让减少下来的农业人口，都拥到城市里来，使城市人口过分膨胀，那就不好。从现在起，我们就要注意这个问题。要防止这一点，就要使农村的生活水平和城市的生活水平大致一样，或者还好一些。有了公社，这个问题就可能得到解决。每个公社将来都要有经济中心，要按照统一计划，大办工业，使农民就地成为工人。公社要有高等学校，培养自己所需要的知识分子。做到了这一些，农村的人口就不会再向城市盲目流动。”^③这里展现出来的，就是一条借助农村集体化而实现“在地工业化”进而“在地城镇化”的发展思路。

然而，这些年来发展，农村人民公社被否定了，各种批评的声音也都发出了。但遗憾的

① 《毛泽东文集》第7卷，第67页。

② 《毛泽东思想万岁》（1958—1960），第144页。

③ 《毛泽东读社会主义政治经济学批注与谈话》上册，第197页。

是，人们在批评毛泽东的人民公社构想时，聚焦点都在所谓“公社”一词上，并想当然地演绎那个“一大二公”的提法，却忽视了这个提法背后的丰富内涵。历史的吊诡之处就在于，随着农村人民公社和与之相联系的农村集体经济体制的解体，中国的许多农村在经历过短暂的发展之后，很快也就凋敝了、破败了，农民作为“农民工”的身份大规模地进城打工了，由此造成大批留守妇女、留守儿童、留守老人的同时，城市变得拥挤了、混乱了，社会的摩擦和对抗增多了，许多农村回归于“一盘散沙”状态，各种矛盾也错综复杂起来了。

与此同时存在的也有另外一种景象，这就是一批坚持集体经济体制的农村，通过走农工商综合发展的路子，延伸在地经济的价值链，既把在地的经济发展得一片欣欣向荣，又解决了农民的就业和收入问题，农民就地农工商融合发展，既免去农民进城打工为家庭带来的辛酸苦辣，也借助农工商融合发展的获益，兴办各种公共福利而使这里充满着宜居宜生的人文气息，完善的社区设施使它一点也不逊色于城里的小区。这一切使得那种仅仅停留于“一公二大”的提法而不及它的具体内容的批判变得那么苍白无力，也以其直观、有力的方式，显示了毛泽东构想的巨大魅力与合理性内涵。

我们究竟应该如何对待毛泽东的遗产，在许多历经 30 多年的背离与耦合的农村发展案例中，问题的确并不像那些自负的理论家和政治家想象得那么简单。

第三，关于社会主义民主问题。可以说，这是毛泽东留下的又一份丰厚的历史遗产。它的重要性既在于遗产本身内容的丰富性和独特性，也在于如何对待社会主义民主的问题深深地困扰着当下的中国，我们需要科学地总结和借鉴历史的经验与教训。当然，它也是评价毛泽东的一个重要的内容。

自从毛泽东投身于中国革命的生涯，民主就成为一个重要的主题。早在井冈山斗争时期，毛泽东在改造红军那种来自于旧军队的军阀气习、造就新型军队时，就采取了被称作“民主主义”的一系列做法，包括组织“士兵代表委员会”，

实行“军事民主”和由士兵代表管理“伙食尾子”等的所谓“经济民主”。他说，“中国不但人民需要民主主义，军队也需要民主主义。军队内的民主主义制度，将是破坏封建雇佣军队的一个重要的武器”。一直到晚年谈及井冈山的传统时，他还念念不忘那个“士兵代表委员会”，因为它是士兵参与军队和军事管理的一种重要形式，是人民军队区别于旧军队的一个重要标志。在延安，毛泽东在会见中外记者时，明确指出，“民主必须是各个方面的，是政治上的、军事上的、经济上的、文化上的、党务上的以及国际关系上的，一切这些都需要民主。”^①毛泽东还与黄炎培先生有过一个著名的“窑洞对”，提出了“只有让人民来监督政府，政府才不敢松懈，只有人人起来负责，才不会人亡政息”的著名论断。

新中国建立以后，毛泽东一直是战战兢兢于如何使新政权永葆人民本色的问题，这一忧虑随着实践的推进，使他更加重视民主的理论与实践问题。在他看来，社会主义与民主有着天然的本质联系。一方面，民主只有奠基于社会主义经济基础之上，才有可能避免把民主当作不同利益集团竞争领导权的博弈过程，从而走向真实和全面。另一方面，社会主义只有充分体现民主，才能充分实现它的应有价值。这意味着社会主义与民主在本质上属于“双重互构”的关系。同时，社会主义固有的集体主义原则和集体性机制，客观上容易诱导长官意志、官僚主义，甚至滋长专权、专制的倾向。因此，必须在政治生活和社会公共领域中，为“让人民来监督政府”的有效实现，留下足够的空间，以便能够及时有力地抑制和矫正集体主义机制和体制可能导致的消极现象。

毛泽东对于社会主义民主的理解，最有代表性意义的思想，体现在他对于苏联社会主义《政治经济学教科书》一段关于“真正的社会主义的民主”的论述的评论上。教科书认为：“由于全国社会主义改造的结果，于 1936 年，通过了新

^① 《毛泽东文集》第 3 卷，北京：人民出版社，1996 年，第 169 页。

的苏联宪法，从立法上，把社会主义的原则和基础巩固下来。这个宪法不仅在形式上把公民的权利固定下来，而且把重点转移到从实际上来保证这些权利。例如，苏联宪法不仅仅宣布劳动者有劳动的权利，休息的权利，受教育的权利，年老、患病及丧失劳动能力时获得物质保证的权利，而且采取多种措施，来保证这些权利，如社会主义的国民经济计划制度，消灭失业现象，缩短工作日，实行劳动保护，工人和职员每年有工资照付的休假，国家出资为工人和职员举办社会保险，国家保护母亲和婴儿的利益，为劳动者广泛设立疗养院、休养所、中小学校、高等学校、俱乐部，实行普遍义务教育和免费教育，国家发给高等学校学生助学金，以及其他物质保证。这样，社会主义在苏联的胜利就创造了保证劳动者实际享受各种权利的牢固的经济基础。真正的社会主义的民主就表现在这里。”^①毛泽东对于以上观点的评论一针见血，他说：“这里讲到苏联劳动者享受的各种权利时，没有讲劳动者管理国家、管理军队、管理各种企业、管理文化教育的权利。实际上，这是社会主义制度下劳动者最大的权利，最根本的权利。没有这种权利，劳动者的工作权、休息权、受教育权等等权利，就没保证”。又说：“人民自己必须管理上层建筑，不管理上层建筑是不行的。我们不能够把人民的权利问题，了解为国家只由一部分人管理，人民在这些人的管理下享受劳动、教育、社会保险等等权利。”^②显然，对于毛泽东来说，社会主义民主不仅不应像资本主义国家那样，让人民几年参加一次投票来决定由统治阶级中哪一个集团的哪一个人来统治，也不应像“教科书”所理解的，人民仅仅是在一部分人管理下，享受福利。只有人民全面参与管理，才是真正体现人民当家作主的要求，因而才是“真正的社会主义民主”的要求。这应该是在马克思主义思想史上，对于社会主义民主的最为明白和透彻的说明了。可以说，在后续的一系列治国理政的实践中，如何结合国情，具体地、历史地推进和实现人民全面参与管理的问题，成为毛泽东积极探索、试错的重要内容。由此留下的遗产几乎丰富和复杂得令人感到无力、无法把握，毛泽东的声名荣辱也与此紧紧

相连。

基于这一理解，毛泽东开始打破了一系列既有秩序，例如，他打破官场的既有规则，直接从人民群众中，选拔杰出人物进入上至中央政治局、国务院各部委，下至企业、基层农村人民公社、大队和生产队的各层级的领导岗位；又如，他打破企业管理的既有秩序，积极推荐“两参一改三结合”的模式，推进干部参加劳动，工人参加管理，改革不合理的规章制度，以及技术革新实行干部、技术人员和工人三结合的方针；他还打破教育的既有秩序，不仅创造条件，千方百计让广大的普通人民群众及其子女接受教育，而且提出让人民群众领导和管理学校的要求。这一观点的著名表达，就是流行于“文革”时期的下列说法：“实现无产阶级的教育革命，必须有无产阶级的领导，必须有工人群众的参加……工人宣传队要在学校中长期留下来，参加学校中全部斗、批、改任务，并且永远领导学校。在农村，则应由无产阶级最可靠的同盟军——贫下中农管理学校。”^③在这一时期里，医疗卫生、甚至文艺领域等等这些被认为是高度专业性和精英化的领域，几乎都被推进让人民群众参与管理的新政试验之中。这一切，究其实都是对于“人民自己必须管理上层建筑”这一思想的社会实验，是对于所谓“我们不能够把人民的权利问题，了解为国家只由一部分人管理，人民在这些人的管理下享受劳动、教育、社会保险等等权利”的思想的践行。

正是基于“人民自己必须管理上层建筑”的思想，毛泽东大力度推行中央管理机关与管理体制的改革。这种改革包括推动中央机关大力度权力下放，大幅度裁并机关的部、委、办，大规模地下放科室人员，大批中央管理的大型企业，包括大庆油田、吉林化工、长春一汽等等，也先后下放于地方管理。他始终认为，中央集权过多，束缚地方手脚。中央部、委、办及其人员编制过

① 苏联科学院经济研究所编：《政治经济学教科书》下册，北京：人民出版社，1959年，第414页。

② 《毛泽东读社会主义政治经济学批注与谈话》上册，第275、276页。

③ 《工人阶级必须领导一切》，《红旗》1968年第2期。

多，容易出现官僚主义。他的经典型说法是：立一个部，就要革命，就要干事，于是就要开会，就要发文件，发报表，结果搞得下面忙于应付。因此，制止这种官僚主义，就必须釜底抽薪。

同时，也正是由于毛泽东已经牢固地形成了“让人民来监督政府”的理念，他一直怀疑那种以体制内的机构专事监督的制度安排的有效性，力倡应该把监督的权利交给人民群众。因此，人民群众应该有罢工的权利，也应该有所谓的“四大自由”，即所谓“大鸣、大放、大字报、大辩论”的权利。在一个时期里，这些内容作为人民群众的权利清单，真真切切地写进了宪法。他认为，把这些权利交给人民群众，谁如果活得不耐烦，不关心群众死活，搞官僚主义，人民群众就可以便利地运用这些权利，来反对他们。这是对于官员最直接和有效的监督。当然，我们也注意到，后来有不少人对于毛泽东的这种主张非常不以为然，认为这是他的政治思维没有与时俱进地实现从革命党向执政党转变的表现。然而，在取消了上述内容作为人民群众的权利后的30多年里，我们再一次地转向于主要依靠体制内的专设机构去监督官员与政府。但它并没有像我们初始转向时所期待的那样，带来政坛的清明与廉洁。

相反，这些年来，政坛上的窝案、串案、“一坨坨”地冒出，黑金政治的连片污染，“系统性、塌方式腐败”、“断崖式腐败”这类新词的不断出现，一次次打翻了人们的政治信仰。面对着这种状况，我们难道不应该重新思考如何“让人民来监督政府”这一构想的合理性与有效实现的问题吗？

可以说，在社会主义民主的问题上，毛泽东的态度是十分真诚的，他的思考也是系统、全面、深刻和独到的。在我国发展面临着内外的民主压力的情况下，忽视或者屏蔽毛泽东所留下的这笔丰厚的遗产，我们不仅会失去一笔宝贵的资源，也会对不起历史与先人。

总之，毛泽东的思想与实践，是一笔不可多得的厚重精神与历史的遗产。罔顾它的意义和价值，是一种致命的自负。深入对于它的研究与开发，不仅可以极大地有益于国家全面深化改革的伟大事业，也可以成就学者的学术追求而无愧于学者的学术人生。

（责任编辑 欣彦）

认知性研究与深化毛泽东研究的新路径^{*}

张 明^{**}

【摘要】毛泽东研究超越了对单纯历史人物或历史事件的研究而呈现出复杂综合性理论定位的特征,加之当前国内研究因认知不足而导致难以向纵深挺进的理论困境,共同构成了提出认知性研究的主要“针对域”。所谓认知性研究就是将研究视为达成认知目的的辩证过程,即一方面研究目的在于实现对研究对象的认知与把握,另一方面认知目的实现必须通过学术性研究才能完成。理解毛泽东研究中的认知性研究范式,需要实现对认知主体、认知对象与认知中介三者之间多元互动关系的综合把握。尽管以认知性研究为依托深化毛泽东研究是一个重要的理论尝试,但它仍处于不断探索性实践之中,仍面临着如何化解认知背后的利益纠葛、如何形成共识性认知等问题的挑战。

【关键词】毛泽东研究;认知性研究;综合定位;理论困境;认知因素;现实挑战

中图分类号:A84 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-7660(2016)01-0048-09

在当前历史条件下,深化毛泽东研究不仅仅是一个单纯的学术议题,而且更是一项关涉中国未来社会发展的重要政治议题。因为毛泽东在当代中国所具有的多元复杂影响,甚至在一定条件下成为判断当代中国社会政治走向的“晴雨表”与“参照系”,这使得毛泽东在当代中国愈发成为一种象征性存在或政治符号。正如国外有学者所言,毛泽东的持续性意义不仅因为他是一个具有重要影响的历史人物——领导社会主义革命和发动具有灾难性影响的“文革”,而且因为他的思想改造了中国这样一个幅员辽阔的大国,并且仍然构成了当代中国政治争论的基础性内容。^①在此背景下,关于毛泽东的研究也超越了单纯学术研究的范围,从而具备了更加广泛的现实性与政治性意蕴。如何深化拓展毛泽东研究,一直构成了国内相关研究者不断尝试进行“理论突围”的重要话题。近年来,有学者在对目前毛泽东研究困境进行“理论诊断”的基础上,明确提出以“认知性研究”为依托深化毛泽东研究的新思路,^②并以此为理论抓手,重新解读毛泽东时代的诸多重大理论和实践问题,为进一步深化和拓展毛泽东研究提供了一种新的理论空间。

本文拟就认知性研究的针对域、理论规定性以及现实挑战等问题做一些不成熟的思考,期冀学界能够重视并深化对此问题的研究与讨论,并最终为拓展毛泽东研究提供新的路径支撑。

一、“针对域”:毛泽东研究的综合定位及其理论困境

认知性研究的提出,并非是单纯的学术兴趣使然,而是理论与现实发展双重需求所共同决定的。认知性研究之所以在此时被明确提出,既是国内毛泽东研究学术化路径经过三十余年发展历史之后的内在本质要求,也是当前国内毛泽东研究进一步发展所不得不克服的理论困境,更是以显性或隐性形式受毛泽东及其思想影响的当代中国社会未来发展所必须加以求解的“难题”。正如徐俊忠教授所指出的那样,“在毛泽东研究问题上,提出强化认知性研究的问题,是对于当下社会政治思维对立、混乱的一种反应,是对于学术界学风空疏、‘曲笔’盛行、历史虚无主义泛起的一种表达。”^③具体而言:

一方面,毛泽东研究超越了单纯历史研究或

* 本文系江苏省社科基金项目(15MLC006)阶段性研究成果。

** 作者简介:张明,江苏溧水人,哲学博士,(南京20046)南京大学哲学系、马克思主义社会理论研究中心助理研究员。

① Timothy Cheek (ed.), *A critical introduction to Mao*, New York: Cambridge University Press, 2010, p. xi.

② 此观点由徐俊忠教授明确提出,并在其主编的“毛泽东与当代中国”丛书(北京:社会科学文献出版社,2015年)序言中进行了详细阐释。这套丛书的出版也可看作是徐俊忠教授及其团队在毛泽东研究领域实践认知性研究方法的重要理论成果。

③ 徐俊忠等著:《毛泽东与当代中国——认知性研究的视角》,北京:社会科学文献出版社,2015年,第30页。

人物研究，它作为一项复杂综合性思想议题的定位，决定了必须依赖认知性研究以获得关于毛泽东思想肖像的共识性勾画。诚然，毛泽东及其思想在历史的长河中属于某一阶段或某一点，因此，可以将其作为一个具体历史人物加以研究。但由于毛泽东在“三大历史坐标”（中国近代以来革命史、马克思主义发展史与人类现代化史）上的非替代性影响，使得关于他的研究从根本上区别于单纯历史人物研究，而具备了复杂历史与现实因素相互交织的综合意蕴。在此背景下，关于毛泽东的研究不仅构成了理解20世纪中国历史及其争论的钥匙，而且也成为理解当代中国社会发展及其走向的关键。^①关于毛泽东研究的综合意蕴，最突出的表现便是当前研究以直接或间接方式所呈现出的政治意蕴，无论是在国内亦或是国外，都很难摆脱意识形态与政治的纠葛而获得其纯粹独立的学术地位。就国内研究而言，对毛泽东的解读始终存在着主流意识形态与非主流意识形态的冲突；就异域研究而言，国外毛泽东研究的兴起在起源上无外乎首先是从属于“区域研究”（Area Study）的范畴，并且在很长一段时间内发挥着服务于政府政策咨询的功能，这一点从作为国外毛泽东研究重镇的哈佛大学费正清研究中心的发展史中便可窥见一斑——该中心最初成立的两笔经费分别来自美国空军与国防部。^②

可以毫不夸张地说，当前关于毛泽东的研究始终不是以纯粹独立的学术性研究而出现的，它在当代中国甚至构成了政治权力话语建构与反建构争夺的核心之场。因为如何理解毛泽东、如何评价毛泽东显然已经超越了对单纯历史人物的定论，而从更加广泛的意义上关乎如何理解中国的过去（中国共产主义革命的历史）、中国的现在（中国特色社会主义与毛泽东时代传统社会主义实践“两个三十年”之间的逻辑关系）以及中国的未来（以毛泽东为坐标衡量中国特色社会主义的未来走向，“回到毛泽东”、“背离毛泽东”抑或是“发展毛泽东”）。因此，在毛泽东研究与评价的问题上，始终存在着不同立场、观点之间的差异甚至是尖锐对立，官方主流意识形态在“决议”中所设定的评价认识毛泽东的基本原则，不断遭受各种思潮的挑战与冲击。如徐俊忠教授所明确指出的那样，正是因为毛泽东研究以学术

化方式（改革开放以后真正开启）所展开的历史之短、推进之难，以及当代中国社会多元化价值观的冲击导致在毛泽东认识与评价问题上的分立态势，再加之历史虚无主义思潮对毛泽东的歪曲以及对主流认识的解构与畸形化重构，构成了当前历史条件下提出认知性研究的根本依据。^③

另一方面，毛泽东研究因认知性不足而导致的“理论贫困”状态，是当前提出认知性研究的直接动因。实事求是地说，当前国内毛泽东研究在一定程度上确实走向了理论发展的困境，但吊诡的是，这一研究领域学术化路径开启的时间却并不算太长。如何解释二者之间的矛盾？是何种原因导致认知性研究的缺失？笔者以为，最主要的原因在于意识形态的固化与思维惯性，以及在此基础上所催生的方法论上的非自觉性。许多研究基于意识形态的固化结论，以标签化思维对待毛泽东晚年的社会主义探索性实践，直接贴上“yes”或“no”的标签，其在本质上是极端化约主义思维的表现。这种认知方式抽空了毛泽东时代的历史性，研究者并非以一种“在场”的身份去审视、评价毛泽东及其时代，而是一种非历史性理论臆测。倘若毛泽东研究可以超越历史认知与情感纠葛基础上实现贴标签式的“排队占位”式处理，那么如有学者所言的那样，这种研究将不过是最为无聊的事情罢了。^④其实，毛泽东晚年社会主义探索性实践的经验与教训，在很大程度上不能用简单“正确”或“错误”的标签就可以衡量。毛泽东在其中蕴含的伟大战略构想与现实运行中复杂阻力之间的紧张张力关系，必须要回到历史的原初语境、回到毛泽东时代，通过对丰富历史信息的真实而全面的把握，方能洞察其中所具有的长远而深刻的价值，而这一目标的

① Nick Knight, *Rethinking Mao: Explorations in Mao Zedong's Thought*, Lanham, MD: Rowman&Littlefield publishers, 2007, p. 3.

② [美] 薛龙：《哈佛大学费正清中心50年史（1955-2005）》，欧立德 审，路克利 译，陈松 校，北京：新星出版社，2012年，第94页。

③ 徐俊忠等著：《毛泽东与当代中国——认知性研究的视角》，第24页。

④ 萧延中：《近期中国的毛泽东研究：一个政治意识形态的框架草图》，《湖南科技大学学报》2011年第6期。

实现必须依赖于认知性研究。^① 上述非认知模式在本质上是研究者的理论不自觉性使然，因为他们关于毛泽东的研究在很大程度上不是基于真实历史情境展开的，而更多地是在抽象理论逻辑框架内进行理论思辨或推演的结果，并以此建构出关于毛泽东晚年理论与实践的“伪生长状态”，并在这种认知不足的基础上展开相关理论模型的建构。诸如，毛泽东晚年错误就是违背实事求是原则，因此在评述毛泽东晚年实践时，以实事求是原则为出发点，通过列举毛泽东晚年实践违背这一原则的方面加以组合拼接，从而形成了毛泽东晚年实践的基本图景——不断违背实事求是原则、不断走向失误。但问题是，缘何毛泽东会违背实事求是原则？在现象层面所罗列的诸多违背实事求是原则的实践背后，其内在本真价值诉求又究竟为何？这种价值诉求与现实实践中诸多因素之间的张力关系又究竟如何？上述问题只有建立在对历史发展情况真实而全面的把握基础之上，方能得到清晰的彰显。而这种通过抽象逻辑推演或者理论拼盘所建构出的毛泽东及其思想肖像，更多地不过是研究者一厢情愿的主观想象。甚至，在意识形态多元化的背景下，研究者基于不同立场、不同理论偏好及其利益限制，他们并不期望建构出所谓真实的毛泽东思想肖像，而更多地倾向于建构出符合自身诉求的毛泽东的形象，这就是毛泽东肖像的多元化存在。换言之，每个主体心中都存在着一个从属于他自身的毛泽东的思想肖像，毛泽东对于不同国人代表着不同意义，其多元变动的理解会催生不同的效应，这就是毛泽东形象丰富性与差异性并存的现实。^② 因此，正如徐俊忠教授所言，目前国内毛泽东研究所遇到的困难与障碍，究其本质原因，在于“认知不足而难以强有力地回应各种对于毛泽东的误解、歪曲和妖魔化，也表现在由于认知的广度、深度的不足，影响了我们对于毛泽东思想这份遗产的全面体认、估量和继承。”^③

二、理论规定：认知主体、 认知对象与认知中介的多元互动

“所谓‘认知性研究’就是把研究作为达成对于对象认知目的的过程。”^④ 这其实是一个

双向可逆性过程：研究的目的在于实现对研究对象的认知与把握；认知目的的达成必须通过学术性研究才能实现。因此，认知过程与研究过程二者在本质上是合二为一的。认知性研究既可以被理解作为一种研究方式或认知范式，也可以被理解作为一种研究过程或认知过程。进一步而言，深化对毛泽东研究中认知性研究范式的理解，可以被细化为：认知主体、认知对象与认知中介三者之间的多元互动关系。具体而言：

（一）认知主体理论立场、知识结构与经验结构构成了认知性研究必须要注意前要问题

任何认知都依赖于特定认知主体的作用，认知的过程从来都不是“主体性缺场”的消极被动接纳过程。就毛泽东研究而言，认知性研究范式尤为强调认知主体在其中的显著作用。

第一，认知主体的理论立场或出发点直接影响认知过程与认知目标。作为毛泽东研究的认知主体，研究者在展开相关研究之前必然受先在理论立场或出发点的限制，有何种理论立场必然催生相应的研究目标。以毛泽东晚年研究为例，研究主体的理论立场问题至关重要。历史虚无主义思潮对毛泽东晚年理论与实践的关注，其主要目的不是为了实现对毛泽东真实原始思想肖像的认知，而是通过对于晚年失误“碎片化史料”的恣意拼接甚至夸大化、歪曲化处理，以实现最终否定毛泽东与社会主义在中国实践的合法性基础（包括前后两个三十年）。相反，历史唯物主义研究范式对毛泽东晚年失误的认知，并不是为了揭露、鞭笞以最终否定毛泽东，而是为了总结历史经验与教训并使之成为指导中国特色社会主义进一步开展的宝贵财富。由此可见，认知主体以何种目的或立场为指导进行认知毛泽东，就会相应地催生出符合这一目的或立场的毛泽东思想肖像。

第二，毛泽东及其理论实践的多元复杂性需

① 徐俊忠：《毛泽东社会主义建设道路几个问题再探讨》，《马克思主义与现实》2010年第6期。

② Nick Knight, *Rethinking Mao: Explorations in Mao Zedong's Thought*, p. 3.

③ 徐俊忠等著：《毛泽东与当代中国——认知性研究的视角》，第24页。

④ 同上。

要认知主体具有完备的知识结构。从毛泽东本人思想及其实践的复杂性角度而言，他集政治家、军事家、哲学家、历史学家与诗人等多重身份于一身，使得后世研究者关于他的认知性研究需要以跨学科的方式进行，因为其中必然涉及到哲学、政治学、历史学等多种学科知识。而当前国内高等教育，学科分化趋势与学科壁垒日益严重，中国传统治学方式中强调的“文史哲不分家”研究方法很难在当前“学术化”研究中得到体现。近年来国内毛泽东研究领域的中青年学者大多是具有博士学位的知识分子，其所接受的专门化学术训练一方面造就了相关研究领域的“精细化”趋势，但另一方面也造成了研究视界的狭窄与单一化趋向。诸如，历史界毛泽东研究与哲学界毛泽东研究，很少有机会在同一学术会议上就某一共同关心的主题展开相关讨论。这主要不是学术交流机制问题所导致的，而是研究者的单一化、专门化学科训练所导致的必然结果。因此，关于毛泽东的认知性研究对研究主体提出了较高的要求，即要求研究主体具备以交叉学科或跨学科方式进行毛泽东研究的能力。

第三，正是毛泽东及其研究的复杂性决定了研究主体必须具有丰富的经验结构。毛泽东本人并非是单纯从事抽象思辨活动的理论家，他首先是一个从事革命活动的实践家。因此，关于毛泽东思想肖像的勾画从来都不可能从封闭的书房与抽象的知识演绎中得以真实展现，而必须要深刻地根植于其具体的历史的实践活动之中。“毛泽东对实践的首要性的强调应当成为一种警告，即不要从它的系统表述开始研究他的政治思想。”^①这就对毛泽东研究者的经验结构提出了较高要求，即必须对毛泽东及其时代有着深刻的感性经验与体悟。这一点在老一辈毛泽东研究者那里问题不大，但对于青年学者而言确实产生了较大挑战。因为大多数70年代以后的青年学者都没有亲身经历过毛泽东时代的政治实践，因此，对于这一时代的理解大多数是从史料的阅读中感受到的，这种经过后天阅读中介所建构出的毛泽东及其时代的存在样态——尽管研究主体努力尝试建构出真实性存在，但它在很大程度上不过是一种拟象化存在。正因为青年学者这种“历史在场性”的相对缺失，使得其研究在面对浩瀚复杂的

史料时难以作出恰如其分的甄别、切割与取舍，也正是因为毛泽东研究“史感”（对毛泽东时代有着切身感性经历与理性反思是构成这种“史感”的关键要素）的力度不足，造成诸多青年学者的毛泽东研究都陷入了史料的陷阱——被史料牵着鼻子走的“怪圈”。

（二）关于认知对象的总体性特征及其综合定位的准确把握是达成认知性研究的关键

在认知性研究看来，认知对象作为独立于认知主体的客观存在并且是以哲学认识论上的可知论为理论支撑，即承认认知对象的被可知性。那么，究竟应当如何准确把握认知对象呢？

一方面，认知性研究需要全面把握认知对象的总体性特征。认知性研究是认知主体把握、感知认知客体的动态过程，是认知客体在认知主体观念中具象化呈现过程。就毛泽东研究而言，认知主体对于毛泽东思想肖像的建构，其实就是一种认知测绘的过程，即认知主体基于自身研究背景、主观偏好、感性经历等因素对毛泽东及其形象所作出的一种理论建构。毛泽东研究中的认知性研究也遵循着认知测绘的一般逻辑进程，从点到面、从片面到全面，在不断的动态调适与修正中建构出相对丰满与符合实际的毛泽东思想画像。在这一过程中，尤其需要注意的是毛泽东的总体性特征问题。其实，前面已经部分涉及到这一问题，即毛泽东的多重“出场”身份。研究者因自身知识背景、理论旨趣或者主观偏好的限制，在认知过程中不可避免地会自觉或不自觉地将认知对象拉向自己的认知范围。诸如，哲学研究者更加侧重于毛泽东哲学思想的解读、而政治学研究者更多地希望从毛泽东的文本中解读出政治意蕴，等等。这种认知上的“路径依赖”存在两个问题：一是不可避免将毛泽东整体思想肖像细化乃至分割、撕裂化，即不同研究主体可以建构出作为哲学家、政治家、军事家等不同的毛泽东形象；二是研究主体基于自身的理论偏好，很可能将毛泽东打造成趋向自身学科分类的单纯学问家加以研究。“这种定位的最大问题是研究者囿于自身学科偏狭性，养成了学科的‘洞穴假

① [美] 布兰特利·沃马克：《毛泽东政治思想的基础（1917-1935）》，霍伟岸等译，北京：中国人民大学出版社，2013年，第182页。

象’，把一个具有一定学科知识修养的革命家和政治家错位地当作某种学科化的学问家。”^① 尽管毛泽东本人呈现出多元复杂面相增强了研究主体进行认知测绘与理论把握的难度，但研究主体仍需要厘定毛泽东的“总体性特征”，即毛泽东首先是作为一位革命家与政治家的身份，这决定了对他的研究应当区别于对单纯历史人物的研究。

另一方面，认知性研究需要准确锚定认知对象的综合定位。就把握毛泽东总体性特征而展开的认知性研究而言，需要准确锚定这一研究的综合定位。尽管我们不能将毛泽东研究简化为一种可以脱离历史与现实的抽象学术空谈，但关于毛泽东认知性研究的达成必须依靠学术化路径加以推进。对于学术化毛泽东研究，究竟应当如何定位？笔者以为，认知性研究的深入推进需要转变毛泽东研究的范式，实现从“人物”向“问题”的转换，即密切关注毛泽东关于“社会性问题”的不断试错与艰难求索过程。^② 传统“人物研究”范式主要是围绕毛泽东这一研究对象而展开的，相关研究更多地停留于叙述性话语描述层面，以研究对象的历史性活动——理论活动与实践活动为叙述线索。这一方面造成研究的视角很难触及现象背后的本质，难以透视研究背后的深层“问题式”；另一方面过分围绕研究对象而展开逻辑叙述，必然会导致研究方向的倾斜化，即视域难以摆脱研究对象的限制而实现对人物之外的具体历史情境与当下维度的把握，往往较多地停留于“就人论人”、“就事议事”的单一性维度，而较难实现“人事结合”、“古今结合”的拓展性解读的多元维度。^③ 相反，从问题出发，研究视域就不仅仅停留于研究对象之上，而更多地关注研究对象某一理论或实践背后存在的问题域。诸如，毛泽东某一理论与实践的提出，其背后关涉当时的具体历史情境，也可能与同时期党内政治家的思考存在密切关联，通过对问题情境的发掘，可以激活上述关联性因子，从而为认知性研究打开一种无限链接的动态关联性网络。

（三）革新毛泽东研究的资料库及其运用方式构成了认知性研究的保障

认知性研究是认知主体对认知对象的把握，这一目标的实现须臾离不开特定的认知中介，即

对毛泽东研究资料的全面占有与多元利用。“可以说，没有关于研究对象的足够资料和文献，没有对于这些资料和文献的深入细致的耕耘与研究，所谓‘认知性研究’根本就不可能。”^④ 基于毛泽东研究的相对特殊性，有必要对认知中介进行特定的分类处理。

1、大量存在的毛泽东本人著述、党史材料等“有形文本”，构成了认知性研究必须依靠的基础性文献。这里需要对“有形文本”作出如下几个类型的基本分类：

一者是由毛泽东本人所撰写的著述，这是反映毛泽东思想最为真实与直接的中介。就毛泽东本人的文献而言，同样需要加以区分对待。笔者曾提出需要对此进行文本学的基本分类，即划分毛泽东文本资源库中的不同类型文本并加以区分对待。第一种文本是具有完整逻辑结构与话语形态的“正式文本”，诸如，公开出版发行的各类著述，其占据了毛泽东文本资源库的主导地位，构成了对毛泽东展开认知性研究的基础性载体。第二种文本是初步具有基本逻辑结构与话语系统的“生成性文本”，诸如信函、讲话、报告、电文等。这些文本表明作者思想或处于某种探索之中，或是针对某个问题而作的思考，它们较之于“正式文本”——侧重于对研究对象思考结果的展现，更加侧重于对研究对象理论思考之过程的揭示。第三种文本是缺乏一般文本所具有的基本逻辑结构和话语体系的“拟文本”，诸如读书笔记和批注。尽管此类文本在整体资源库中所占分量不大，但通过对这些文本的研究可以细化对毛泽东的认知与理解。^⑤ 关于毛泽东“一手文献”的研究，研究者需要注意正式出版的文本与原始文稿之间的差异性问题。以《毛泽东选集》为例，“选集”作为呈现毛泽东思想（作为集体智慧的结晶）的主要文本载体，它的编辑是经过毛

① 徐俊忠等著：《毛泽东与当代中国——认知性研究的视角》，第25页。

② 同上，第26页。

③ 参见拙文：《从“人物”到“问题”：深化毛泽东研究的新视点》，《湘潭大学学报》2013年第12期。

④ 徐俊忠等著：《毛泽东与当代中国——认知性研究的视角》，第28—29页。

⑤ 参见拙文：《毛泽东研究中的文本学分类方法与意义》，《南京大学学报》2013年第5期。

泽东本人与专门编委会修改、润色之后的产物，原稿中的一些概念、话语甚至是观点在后来的修改中都发生了重大变化。因此，“选集”的受众范围主要是普通干部群众，他们的定位是“学习者”，即学习毛泽东思想中基本正确的理论、观点。但对于毛泽东研究者而言，仅仅停留于学习层面是不利于勾画出毛泽东思想发展的动态历史过程及其整体性思想肖像的。因此，研究主体对于毛泽东文本的把握应当努力从文本的原初语境出发、从文本的原初状态出发，这需要在版本的收集、整理、对比等问题上花功夫。

二者是丰富的党史资料，它构成了认知毛泽东的重要场域。因为毛泽东在中国共产党历史上的非替代性影响，很长一段时间内党史都是围绕毛泽东为中心而展开的。正如德里克所指出的那样，在过去的四五十年里，关于中国社会主义历史的思考和书写都是围绕毛泽东个人传记的范式所展开的，通过毛泽东坐架中国社会主义、通过毛泽东的个体透视中国社会主义成为中西方学界研究的固定化路径。^①就党史资料而言，作为毛泽东时代政治实践的历史性记录（诸如会议记录、讲话整理等材料），对于重建毛泽东实践的历史场景具有重要的支撑作用。当然，也可以对党史研究资料进行分类学思考：第一类是以毛泽东为直接论述对象或叙事线索的传记、年谱，其中较为权威、参考价值较大的是由中共中央文献研究室主编的《毛泽东传》与《毛泽东年谱》，传记中诸多无原文出处但标明时间细节的脚注，都是从中央原始文献档案中摘录的，具有较高的参考价值。有学者明确指出读《毛泽东传》就是读党史^②，这一判断其实指涉了毛泽东研究与党史研究之间的密切关联；第二类是以党内同时期重要领导人物回忆录为代表的党史材料，这类材料作者对毛泽东时代有着亲身经历甚至是高层政治实践的参与者或执行者，对于深化毛泽东的认知性研究具有重要参考意义。当然对于回忆录应当辩证的加以看待，因为立场、情感等主观因素与时间流逝造成的记忆错位等客观因素，在很大程度上影响了回忆或记忆的可信度与可利用度，必须辩证地加以对待、有所舍取、有所参照。

2、以毛泽东时代社会历史性实践活动为代表的“无形文本”，构成了认知性研究的重要外

部支撑。毛泽东认知性研究目的的实现，不仅需要依靠大量客观存在的“有形文本”，还需要对于毛泽东及其时代实践的把握，这从文本的存在形式上而言，可以称之为“无形文本”。因为对毛泽东时代历史与实践的感知，已经不再从属于传统意义上的文本学范畴，它并不具有客观的物质存在形态，而是研究主体在研究过程中展现出的某种感知、体悟或领会。

一方面，较之于“有形文本”的存在方式及其逻辑结构，“无形文本”在某种程度上具有更加重要的支撑意义。尽管传统研究十分注重对“有形文本”的占有与解读，但依现代主义解释学原理而言，研究主体因为自身先在理论支援背景的限定，在阅读过程中必然存在研究主体与研究对象二者“视域融合”的问题。因此，从某种意义上来说，毛泽东研究的文本并不能自动彰显毛泽东的原初理论意图，毛泽东真实思想究竟如何，在一定意义上关涉研究主体如何对待毛泽东研究中的“有形文本”，即研究主体以何种方式面对并打开“有形文本”的问题。在国外毛泽东研究领域，以施拉姆为代表的传统“经验主义”阅读模式就过分将理论注意力集中到对毛泽东文本的占有之上，误认为只要全面占有了毛泽东的文本便可以清晰完整地揭示毛泽东的原初思想肖像。但问题是，一方面，文本并不能脱离其产生的具体历史语境而孤立自存，这种具体历史语境构成了文本表层符码背后深层次的“有根性”支撑；另一方面，文本并不能自动彰显作者的理论意图，读者在阅读过程中也具有重要地位。关于如何对待毛泽东研究中的文本以及读者在阅读过程中的地位，构成了国外毛泽东研究领域的“第五次论战”，即“经验阅读”与“症候阅读”模式之间的对立。^③上述两个方面的争论其实都关涉了认知性研究历史场景的回归问题，即必须回

① Arif Dirlik, *Anarchism in the Chinese Revolution*, Berkeley: University of California Press, 1991, p. 5.

② 陈晋：《读〈毛泽东传〉，读什么？》，《人民日报》2010年11月12日。

③ Nick Knight, “The Marxism of Mao Zedong: Empiricism and Discourse in the field of Mao Studies”, *The Australian Journal of Chinese Affairs*, No. 16 (July, 1986); Paul Healy, “Reading the Mao’s Texts: The Question of Epistemology”, *Journal of Contemporary Asia*, Vol. 20 No. 3 (1990).

到毛泽东时代的实践场景之中，一方面将毛泽东研究“有形文本”置于其实践背景中，另一方面将研究主体自身置于研究对象当时的实践背景之中。

另一方面，从现实实践活动出发定位毛泽东、认知毛泽东，改变了毛泽东认知性研究的文本存在方式。尽管“有形文本”构成了毛泽东认知性研究的基础，但仅仅通过单纯文本层面的逻辑演绎或理论推演，很难真正建构出毛泽东的真实思想肖像。毛泽东究竟在何种历史背景下撰写了文本，文本的理论旨趣究竟为何？这些存在于文本背后的深层次问题，并不能通过对单纯文本字面的解读就可以获得，而必须深入到文本生存的历史语境之中进行具体的历史分析。也就是说，对毛泽东的认知必须要将其置于现实的历史活动之中，在这种研究范式下，毛泽东的实践活动也构成了可供解读的“文本”——“无字之书”，民间感性生活、社会史的基本材料，诸如基层档案、民间口述历史等似乎与毛泽东本人撰写的文字并无任何直接联系的材料都从更广泛意义上构成了毛泽东研究的“文本对象”。单纯侧重对毛泽东本人文献与党史文献的收集、分析、梳理，其理论聚焦更多地是以“自上而下”的方式加以展开的。然而，毛泽东时代底层民众与基层社会对于上层政策是如何接受、反应甚至是反对态度，这在“自上而下”的研究范式中是很难触及的。“毛泽东与中央领导的决定有助于理解事件发生的原因，但其不可能清楚地阐明这些事件在基层草根层面是如何展开的。”^①并且，不同于关涉上层政治实践的中央档案大部分仍处于保密状态，各省市县级的基层档案大多可供研究者自由查询，这无疑为从社会史视角切入毛泽东及其时代研究提供了充实的史料保障。

三、现实挑战： 利益纠葛、共识性认知的调适

认知性研究在认知主体、认知对象与认知中介等方面所作出的精深理论规划，使得这一研究范式在毛泽东研究中发挥了重要的理论启示作用。可以说，以认知性研究为依托展开相关研究，正是针对当前历史条件下毛泽东研究中诸多

不利现象的一种学术态度表达，是深化拓展毛泽东研究的重要理论创新。尽管如此，由于毛泽东研究领域思维固化、意识裂化、政治干涉等因素的影响，使得当下提出的认知性研究在现实运用过程中仍然面临着诸多现实挑战，这构成了进一步推广认知性研究必须要加以妥善处理的重要问题。

（一）必须妥善处理认知背后存在的学术利益与政治利益纠葛问题，以开放性姿态建构毛泽东研究中的认知性研究范式

认知主体对于认知对象的认识与把握，从来都不是无目的的过程，认知背后始终存在着推动认知得以展开的内在驱动力。毛泽东研究亦是如此，研究的背后存在着多角利益因素的纠缠——政治利益与学术利益，如何处理不同利益之间的对立与分歧，构成了认知性研究必须要解决的重要问题。

一方面，关于毛泽东研究的不同评价取向不单纯是学术观点的争论，在很大程度上折射出研究背后政治利益的考量，即对当代中国政治走向的不同理论规划。鉴于毛泽东在当代中国政治谱系中存在的非替代性影响，毛泽东研究在很大程度上都带有特定的政治诉求与意识形态色彩。“我们历史的看毛泽东研究，不难发现，人们研究毛泽东似乎总是摆脱不了某种特定的政治化的功利目的，带有强烈的感情色彩，这大概已经成为毛泽东研究的基本特色。”^②以往对于毛泽东的研究而言，大致可以区分为主流意识形态的“综合评价说”、左翼思潮的“全面肯定说”与右翼思潮的“全面否定说”。上述三重不同评价倾向并非仅仅是一个理论上关于毛泽东认知判断的分歧，其实背后折射的是关于当代中国社会政治走向的三重不同理论规划：“综合评价说”坚持对毛泽东功过是非的整体性评价，既强调了前后两个三十年之间的连续性——社会主义在中国实践的“在场性”，又凸显了二者之间的差异性，即中国特色社会主义的“特色”所在。因此，它

① Jeremy Brown, *City Versus Countryside in Mao's China: Negotiating the Divide*, New York: Cambridge University Press, 2012, p. 8.

② 侯且岸：《毛泽东研究史论》，北京：北京出版社，1995年，第217页。

为当代中国政治走向所设定的是一条既联系又区别于毛泽东时代传统社会主义实践的“新路”；“全盘肯定说”通过对毛泽东理论与实践（尤其是晚年）的全面肯定，甚至是在对改革开放实践过程中出现问题的激励批判中，人为割裂前后两个30年之间的内在逻辑继承性，以前30年的发展反对后30年历史。因此，这种评价模式为中国政治和社会发展所规划的是一条寄希望回到毛泽东时代的“老路”；相反，“全盘否定说”是建立在对毛泽东理论与实践的全面否定基础上，甚至将毛泽东时代在社会主义建设探索中的失误直接归结为毛泽东的个人政治、道德品质上，在这种歇斯底里式的道德鞭笞与谩骂攻击中，通过否定毛泽东从而否定前30年历史乃至社会主义在中国实践的合法性，其为当代中国政治走向所预设的是一条从社会主义发展路径“异轨”从而导向资本主义的“邪路”。

另一方面，就单纯学术研究而言，因研究旨趣、研究路径以及学术流派等因素的限制，也会导致认知性研究背后存在学术利益的争议。政治利益的纠葛更多地存在于非学术化或“伪学术化”的相关研究之中，因为政治性研究更多地是居于意识形态层面的宣传与阐释，与单纯学术性研究之间在研究方法、研究路径等方面都有重要的差异。尽管单纯学术研究力图以一种学术化方式对待毛泽东，但必须承认的是，因研究主体先在知识构架、理论旨趣的差异，或是学术流派的不同直接构成了影响认知性研究开展的学术利益纠葛问题。这种学术利益的争议在很大程度上会直接影响毛泽东研究以何种方式展开，以何种态度对待毛泽东及其研究工作。其中最显著的例子便是国外毛泽东研究领域在上世纪90年代以施拉姆为代表的“保守主义”解读模式与以德里克、奈特等为代表的新“左”翼“批判性阅读”模式之间的争论。“保守主义”解读是由费正清开启的西方毛泽东研究的基本逻辑线索，期间经历了史华慈的学术性奠基、施拉姆的资料性补白与沃马克等新生代学者的创造性解读等不同发展阶段，它们秉持了内在基本延续的学术规范与理论旨趣——研究主体大都是“中国学”出身，更加侧重在中国传统的谱系内定位毛泽东；认为通过全面占有毛泽东的文本便可全面揭示毛泽东的

思想肖像，即方法论上的经验主义阅读模式；坚持毛泽东只存在唯一的思想肖像，并且这一思想肖像正是由这一学术理论共同体所勾画的，垄断关于毛泽东的解释权与话语权。上述学术范式及其开启的学术研究，在西方一直居于毛泽东研究的主流地位。对此，新“左”翼学者提出了明确的批判，认为关于毛泽东的定位应当从马克思主义理论谱系中展开，并不存在关于毛泽东的唯一排他性思想肖像，因为在阅读方法上的“症候阅读”模式决定了毛泽东研究的开放性空间，等等。^①可见，“保守主义”解读模式与“批判性阅读”模式之间的对立与分歧，在很大程度上是由研究背后学术利益之争所导致的，关涉研究的话语权与影响力。从这个层面上来说，认知性研究在毛泽东研究中运用的效果究竟如何，必须要妥善处理研究背后所涉及的学术利益问题，应当以包容的姿态面对研究中出现的不同研究范式、不同研究路径的分歧，在平等自由的学术环境中构筑毛泽东研究的开放性空间。

（二）必须妥善处理好毛泽东多元面相所形成的多元认知分歧，以构筑出相对统一的共识性认知图式

毛泽东多元化形象的呈现可以从不同维度加以把握：就毛泽东本人思想的发展历程而言，不同历史时期其具有不同的特征与理论表现形式；就后世对于毛泽东思想肖像的勾画而言，不同历史条件、不同地域下，不同认知主体具有不同的认知与理解。国外学者奈特曾以“棱镜”比喻毛泽东思想肖像的复杂性与易变性，即最近的过去与现在的变化造就了一个可以折射出毛泽东生平与思想的棱镜，一旦棱镜转动，毛泽东的思想肖像也会发生相应的变化。^②无论是在中国还是西方，由于毛泽东理论与实践的复杂性以及主体基于不同目的所展开的对毛泽东的不同理解，催生了从学术研究层面到普通大众意识层面对毛泽东思想肖像认知的多元化图景。甚至在很长一段时间内，对于毛泽东的认知与理解存在着巨大的对

① Arif Dirlik Paul Healy and Nick Knight (ed.), *Critical Perspectives on Mao Zedong's Thought*, New Jersey: Humanities Press, 1997, p. 11.

② Nick Knight, *Rethinking Mao: Explorations in Mao Zedong's Thought*, p. 3.

立，即神圣化与妖魔化的两极分化。这一点在当代中国社会历史发展过程中表现的尤为明显，关于毛泽东认识呈现出比任何历史人物认知更为复杂的格局，当代中国社会意识在毛泽东认识问题上似乎表现出某种理论上的“无解命题”，也使得意识形态呈现出多元对立的极端趋势。

那么，究竟如何处理毛泽东认知中的多元分歧以构筑出相对统一的共识性认知图景？笔者以为，应当注意如下两个方面的内容：一方面，承认毛泽东认知的多元化与差异性，摒弃建构绝对唯一的排他性思想肖像的理论意图。正如前面所集中探讨的那样，毛泽东的思想肖像具有多元复杂性，这既是由研究对象自身的复杂性所决定的，也是由研究主体的差异性所催生的，更是由研究时代背景的不同所构筑的。因此，承认不同主体对于毛泽东认知的不同路径及其所获得的不同结论，构成了研究需要承认的理论前提。任何寄希望获得关于唯一的、排他的毛泽东思想肖像的理论企图，都是对毛泽东整体性思想肖像的损害。

另一方面，从大的历史坐标出发定位毛泽东，可以获得关于毛泽东思想肖像的共识性认知。之所以在毛泽东认知上存在着诸多分歧与差异，除了研究对象的因素之外，研究主体基于不同理论立场、情感好恶等多重因素是造成分歧的重要原因所在。以不同时代研究主体对于毛泽东的研究为例，这种内在差异性表现得尤为明显。“曾经生活在毛泽东时代与未经历过毛泽东时代的人之间存在着难以链接的鸿沟，‘毛泽东崇拜’在社会中提供了一个共同基础与模糊性共识，在这一社会中代际鸿沟使得这一崇拜的影响愈发被感受到。”^① 所以，对于毛泽东的认知性研究而言，应当尽量摒弃研究主体自身主观因素对于研究所造成的影响（当然，从解释学意义上而言，不可能完全摒弃研究主体自身主观因素对于研究的影响），使得相关研究不再是围绕研究主体自身的利益诉求、主观偏好、理论依赖等因素展开，以期清除因上述主观因素影响所产生的研究视域矮化或窄化。这就需要研究主体拓展研究视域、从更加宽广的时段展开对毛泽东的研究工作，从更加宏大的历史坐标定位毛泽东。因为只有超越了研究主体主观因素限制之后，从历史真

实的深层维度与宏大历史坐标中定位毛泽东，才有可能获得关于毛泽东的共识性思想肖像。

概言之，如何发掘新的理论生长点构成了当前深化毛泽东研究的重要着力点，而认知性研究正是针对研究所遇到困境而提出的建设性方案，它对于研究主体、研究对象以及研究中介三者动态关系的系统性阐释具有重要的理论启示意义。当然，作为国内毛泽东研究领域进行“理论突围”的一项重要尝试，认知性研究仍然面临着诸多挑战，这也需要理论研究者在实践中进一步深化对这一方法论问题的思考，以期深化毛泽东研究提供更大的理论空间。

（责任编辑 欣彦）

^① Geremie R. Barné, *Shades of Mao: The Posthumous Cult of the Great Leader*, New York: M. E. Sharp, 1996, P. 48.

现代性的乌托邦与当代性的异托邦*

杨大春**

【摘要】乌托邦和异托邦是异质思维的两种主要形式，前者代表的是可以被同化的“异”，后者展示的则是无法被同化的“异”。他者在现代性进程中有其相对他性地位，在当代性中则有其绝对他性地位。福柯重点关注的是现代性批判，但当代性描述才具有实质意义。他关于乌托邦和异托邦两者之关系的论述，为我们揭示了西方文化是如何实现从现代性向当代性转型的，他性从相对他性到绝对他性、从观念性到物质性的变迁则是这一转型的最重要的方面。

【关键词】当代性；异质思维；他性；乌托邦；异托邦

中图分类号：B565.59 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)01-0057-09

从整体上看，现代性与同质思维或同一思维联系在一起，当代性则以异质思维或他性思维为其特征^①。当然，在现代性进程中也存在着分化，因而免不了要容纳某些异质思维，尽管最终维护的是同一性。他者或以在场或以不在场的方式存在着，但它在同质思维和异质思维中具有完全不同的命运。依据我们对福柯思想的分析，乌托邦(utopie, 译为乌邦也许更好)和异托邦(hétérotopie, 译为异邦似乎更佳)是异质思维的两种主要形式。在现代性进程中，前者试图以“革命”的姿态超越现实(实在)秩序，但它毕竟是在一种二元对立的框架内关注相对他性，最终还是受制于整体性，并因此会重新回到同质思维的怀抱；后者既与现实(实在)秩序共存又指向绝对他性，它不再主张“革命”却又不可能被真正整合的，并因此不会向同质思维回归。

一、异质思维的两种形式

在福柯的代表性著作中，他者以及他性始终是极其重要的课题^②。他者在现代性进程中始终受到同质思维或专断或狡诈的控制，其异质性或他性要么被排斥，要么被规训，以至完全归于消失。然而，他者也始终尝试着超越这种同质思

维，并因此展示出不同程度的他性，尽管乌托邦思维因其整体方案而回归同质思维，异托邦思维则籍其局部策略维护了异质思维。福柯在乌托邦和异托邦概念下对异质思维进行的探讨主要出现在《词与物》出版的前后一段时间，也就是所谓的考古学时期。主要文本是其《词与物》前言以及一些相关讲座稿，但全部著述的背后都涉及到这两种思维方式之间的张力。在该前言一开始、也因此在该书一开始，他就以某种非常有趣的方式引出了两种异质思维的小“同”大“异”：其“同”在于关注“不同”，其“异”在于“异中有异”。在我们看来，它们分别代表的是“现代人”对相对他性和“当代人”对绝对他性的关注，尽管“现代”和“当代”在某些情形下是跨界的，而且异托邦必定有其前当代史。

按照福柯本人的说法，《词与物》的出生地是著名作家博尔赫斯的一个文本，诞生自他阅读它时发出的“笑声”。在他眼里，这一笑声“动摇了思维(我们的思维：掌握我们的时代和地理的思维)的全部亲密性”，它“使我们关于同一与他者(le Même et l'Autre)的上千年来的实践发生了动摇”。^③笑点就在于该文本所引用的中国

* 本文系作者主持的国家社科基金重点项目《福柯与当代法国哲学的当代性问题》(14AZX013)和重大招标项目《〈梅洛-庞蒂著作集〉编译与研究》(14ZDB021)的阶段性成果。

** 作者简介：杨大春，(杭州 310028)浙江大学人文学院哲学系教授。

① 关于当代性概念，参拙文《现代性之后：福柯哲学与当代性的提问法》，《哲学动态》2015年第4期。

② 关于这一问题，参拙文《现代性与他者的命运：福柯对理性与非理性关系的批判分析》，《南京社会科学》2001年第6期。

③ Foucault, *Les Mots et les Choses*, Éditions Gallimard, 1977, p. 7.

某部百科全书对动物进行的分类：a) 属于皇帝的，b) 加防腐香料保存的，c) 驯养的，d) 乳猪，e) 美人鱼，f) 寓言中的，g) 放养的狗，h) 包括在目前分类中的，i) 兴奋得发狂的，j) 数不清数目的，k) 用精致的骆驼毛画笔画成的，l) 等等，m) 刚刚打破水罐的，n) 远看像苍蝇一样的。没有必要追问博尔赫斯究竟引用了中国哪部百科全书，因为中国的一切在福柯所说的“我们”那里都是“他们”，类似的中国式分类或处理事情的方式可以信手拈来。重要的是，透过这一令“我们”惊奇的分类，被揭示为具有“异域”魅力的东西是“我们的思维”的限度：完全不可能就此进行思考。^①

德里达关于“边缘”的思考或许为我们提供了一个有趣的例证：“哲学始终就是由思考它的他者这一点构成的。”^② 吊诡之处在于，边缘一旦成为主题，边缘就丧失了；同样，他者在思考中就不再成其为他人。马里翁关于“饱和现象”的看法也富有启示：饱和现象“摆脱了针对一般思维的任何关系”，把自己突出地作为他者“强加给思维”，并且“以一种反意向性的方式淹没我们的注视”。^③ 于是，“我们”以及视觉中心论意义上的“思维”（在理智直观基础上进行演绎推理）被动摇了。福柯并不是在笑“中国人”怪异的分类！他在笑“我们”自己的过分自恋和“西方”中心论的极度自信——这里的“我们”有其“时间”（时代：突出现代并回溯千年历史）和“空间”（地理：从严格的欧洲到宽泛的西方）的限定。他发现，用“我们”既有的概念、思维方式和理论策略去对待非西方世界是有问题的，针对“我们”自身的历史也是如此。事实上，正像他在整本书中通过对“西方”文艺复兴时期、古典时期（早期现代时期）和19世纪以来的现代时期（后期现代时期）的“词”与“物”关系进行的分析所表明的，根本就无法找到一个接纳各种迥异事物的实在空间，无法为各种异质因素找到一个共存的地盘。

关注“亲密性”的同质思维显然无法应对“疏远的”他者及其他性。正是在这里，福柯发现了乌托邦和异托邦两种异质思维方式，并且发现了它们与思维的时空图式的复杂关系。按照他

的说法，面对差异巨大的事物，“各种乌托邦提供了安慰”，这是因为，“尽管没有实在的地盘，它们仍然在一个神奇而平静的空间中成长起来，它们开发了拥有宽阔大道的城市、种满植物的花园和方便的故乡，虽然它们的通道是虚幻的”；然而，“各种异托邦却让人不安”，原因在于，“它们秘密地损害了语言，因为它们阻碍命名这和那，因为它们破坏或混淆了那些普通名词，因为它们事先摧毁了‘句法’，不仅有那些构建句子的句法，而且还有促使词与物‘结成一体’的不那么明显的句法”；比较起来，乌托邦思维“承认寓言和话语：因为乌托邦处在语言的笔直方向、处在寓言的正面维度中”，异托邦却“使言语枯竭，使词停滞在自身中，并且从根基里否定语法的可能性”。^④ 乌托邦代表的是想象中的他者，异托邦则意味着实在的他者。前者依然可以获得语言表象，后者则是无法用言语来描述的别一种实在。这就涉及到了语言的本性问题。

福柯曾就写作与语言发表这样的看法：“写作在几个世纪当中都按照时间排列”，有其“古老的时间迷恋”；对于“西方语言”来说，“写作就是回顾，就是重新回到起源，重新把握最初的时刻，就是再次处于黎明”，由此有了文学的“神秘功能”，有了它“与古代的关系”，有了它“赋予相似、同一、同一性的全部奇迹的优先性”，尤其有了“一种规定其存在的重复结构”。^⑤ 语言显然被视为内在时间意识或思维的时间性的如实表象。然而，在福柯所处的时代出现了一种新的情形，在写作中，“语言”是或者可能成为了“空间的东西”；按照他的说法，如果说“空间在如今的语言中是隐喻最迷恋的东西”，这是因为，“在空间中，语言一开始就摊开，滑向它自己，确定其选择，勾勒其外观和移动”，于是，“间隔、距离、中间、分散、破裂、差异不是如今文学的主题，而是目前语言赋予给

① Ibid.

② Derrida, *Marges de la Philosophie*, Les Éditions de Minuit, 1972, p. i.

③ Marion, *De Surcroit*, PUF, 2001, pp. 135 – 136.

④ Foucault, *Les Mots et les Choses*, p. 7.

⑤ Foucault, *Dits et Écrits I* (1954 – 1975), Éditions Garlimald, 2001, p. 435.

我们的东西、一直向我们而来的东西：使语言说话的东西”。^① 在内在时间思维中，一切东西都被观念化了，语言也丧失了自身维度或者说自身物质性，成了表象观念的单纯工具；但在外在空间思维中，语言不再充当或不满足于充当表象的工具，而是有其自身密度，并因此可以充分地实现其物质性。

无论如何，在福柯看来，语言“必须具有一种物质的存在”，它“透过一种物质的厚度被给予”，它“以物质地位为其特征”。^② 正因为如此，语言不再归属于时间，而是融入于空间，并因此不是推进同一，而是引进差异。“异”存在于空间中而不是时间中，虽然有想象的乌托邦空间和实在的异托邦空间之别。在早期现代哲学家康德那里，时间不仅是整理内感杂多的形式，经由空间形式整理的外感杂多最终也要纳入时间形式中；不仅如此，作为感性直观的时间还和知性范畴一样具有先验观念性，思维的时间图式由此可以沟通感性和知性，成为一种整合或同化的力量。在后期现代哲学家海德格尔那里，时间代表的则是此在的操心（或实存）的整体结构。早期现代性更关注“知”，后期现代性更重视“行”，但时间思维在两者那里都意味着同一或同质。然而，按照福柯的看法，思维的时间图式已经过去，有必要启用一种空间图式。他这样说道：“现实的时代或许毋宁说是空间的年代。我们处在同时的时代，我们处在并列的时代，处在远近、并肩和分散的时代。我们处在这样一个时刻：我相信这个世界当此之时更多地被证明为不是一个历经时间而发展的伟大生命，而是一个把点连接起来、把线交织起来的网络。”^③ 乌托邦思维是一种空间思维，但最终被现代性的时间思维或内在思维所同化；异托邦思维在现代性进程中已经有其萌芽，但它主要属于当代性的空间思维或外在思维。

从总体上看，空间思维是一种非连续性的或断裂性的思维，根本有别于具有连续性的时间思维。黑格尔和马克思等人在 19 世纪围绕时间性展开历史研究，福柯的哲学前辈萨特在 20 世纪上半叶只不过延续了他们的努力。萨特的《辩证理性批判》“是一个 19 世纪的人为思考 20 世纪

而做出的充满魅力的、哀婉动人的努力”，他本人在这一意义上是“最后的黑格尔主义者”，甚至是“最后的马克思主义者”。^④ 梅洛-庞蒂对身体空间性的强调预示了某种新的方向，但空间在他那里最终还是被时间化了。正因为如此，身体现象学依然受制于时间图式，或者说空间及其外在性在这种哲学中最终要被时间化和内在化。但是，列维-斯特劳斯、阿尔都塞以及福柯本人在 20 世纪下半叶积极推动的结构分析的相关努力关注的却完全是不可内在化的空间性，他们宣布主体死亡，并因此冻结了时间，宣布了历史的终结。当然，这并不意味着福柯完全否定时间，他其实只是想启用一种处理时间和历史的新方法；同样，空间问题在他眼里也不是一个出现在当代的新论题。真正说来，现代性强调时间的支配性，当代性突出空间的核心地位；但此时的空间与彼时的空间是根本不同的。福柯这样表示：“今天出现在我们的关心、我们的理论、我们的体系之视域中的空间概念并不是一种创新；空间本身在西方经验中有一种历史，不承认时间与空间无法避免的交织是不可能的。”^⑤ 福柯重点关注的不是文化或知识的历时性的发展演变，而是考虑其同时性的静态结构，也就是其空间部署或物理定位。

从前也谈论空间，但不管是定位空间(*espace de la localisation*)、广延空间(*espace de l'étendue*)还是场所空间(*espace de l'emplacement*)，归根结底都是内部空间(*espace du dedans*)，并因此是同质空间。按照康德的说法就是：“空间本质上是惟一的”；也就是说，“我们只能表象一个惟一的空

① Ibid.
② Foucault, *L'Archéologie du Savoir*, Éditions Gallimard, 1996, p. 132.
③ Foucault, *Dits et Écrits IV* (1980-1988), Éditions Gallimard, 1994, p. 752.
④ Foucault, *Dits et Écrits I* (1954-1975), pp. 569-570.
⑤ Foucault, *Dits et Écrits IV* (1980-1988), pp. 752-753.
⑥ [德] 康德：《纯粹理性批判》，邓晓芒译，杨祖陶校，北京：人民出版社，2004 年，第 29 页。

式把外部事物纳入到同一性的秩序中，纳入到内在的观念秩序中，并因此让外感空间服从内感时间，最终接受思维的时间图式。非常有意思的插曲是，柏格森也强调时间，但不承认时间是同质的；在他眼里，空间才是同质的。福柯感兴趣的是外部空间（espace du dehors），它既可以克服时间的同质性，又可以克服空间的同质性。他表示，“我们生活于其中的，我们籍以被吸引到我们之外的，我们的生命、时间和历史恰恰在其中受到侵蚀的空间，这一腐蚀和弄皱我们的空间本身也是一个异质空间。”^①以想象的空间为其支撑的乌托邦思维没有能够摆脱时间图式，异托邦思维则完全依赖空间图式；前者只能揭示他者的相对他性，唯有后者能够展示他者的绝对他性。

二、乌托邦的观念性

我们完全可以把乌托邦看作是“理想”的另一个名称。正是针对圈地运动中“羊吃人”的现实，16世纪的人文主义者莫尔才虚构或想象了一个乌托邦。乌托邦当然代表了一种空想社会主义，但它尤其预示了一个受理性主义（rationalism）或观念主义（idealism，或译理想主义）支配的时代。事实上，它所代表的理想秩序与福柯所说的古典时期的观念秩序大体上是一致的。在一个符合大写的秩序的社会里，是不可能存在任何真正的异质性和他性的。通过转述水手拉斐尔关于“一个国家理想盛世的谈话”来描述“乌托邦人的生活方式和风俗”^②，莫尔确实以其独特的方式前瞻了西方文化的古典时期（早期现代时期），即由17和18世纪构成的“大理性主义”时代，诸如“自由”“平等”“博爱”“劳动创造财富”“精神辩证法”之类启蒙“大叙事”在那个封闭的岛国中部分地获得了“实现”。福柯尤其关注的是19世纪以来的后期现代性，在这一时期，纯粹观念性已经让位于观念性与物质性的结合，而他的相关批判旨在克服任何观念性的残余。乌托邦的观念性（理想性）正是这一批判的重要内容。

作为一个正迈进现代性门槛的人，莫尔通过拉斐尔在乌托邦见到的是“生活得秩序井然的人

民”，是比“我们”熟知的这个世界中的人民“生活得更秩序井然的人民”。^③但这种秩序显然不是自然的，而是人为的。虽然乌托邦处在一个封闭的岛上，但它最初却与大陆相联，只是借助于人为的努力，它才成为四面环海的。在这个国度里，一切都出于设计而非天然，并因此是大同小异的：“我们只要熟悉其中一个城市，也就熟悉全部城市了，因为在地形所许可的范围内，这些城市一模一样。”^④我们甚至注意到乌托邦人在道德哲学方面与形成中的英国经验论、进而与后来的早期现代哲学的一般精神的一致性。莫尔写到：“在哲学上论及道德的部分，他们所进行的争论和我们相同。”^⑤乌托邦人强调快乐，但尤其指向的是精神快乐，“乌托邦人特别不肯放过精神的快乐，以其为一切快乐中的第一位的、最重要的”；他们认为“主要的精神之乐来自德行的实践以及高尚生活的自我意识”。^⑥人性、观念性、精神生活正是其后的早期现代哲学的核心关怀。

乌托邦的确代表了人们的普遍向往，以至于拉斐尔“很高兴看到至少乌托邦人享有我巴不得所有的人都能享有的那种形式的国家”。^⑦但这种同质追求毕竟牺牲了丰富多样性。罗素评论说：“必须承认，莫尔的乌托邦里的生活也好像大部分其他乌托邦里的生活，会单调枯燥得受不了。参差多样，对幸福来讲是命脉，在乌托邦中几乎丝毫见不到。”^⑧虽然乌托邦在别处，但它始终是“我”的“托邦”或“我们”的“托邦”：因为“我们”完全可以“移民”到那里，并因此同化它。不仅人类生存于斯的地球，甚至人类可能殖民的其他星球都是“我们”的立身之处，而非别人的国度。在人类开始走向太空的时候，“我们”曾经对自身家园产生某种焦虑，这

① Foucault, *Dits et Écrits IV* (1980–1988), pp. 754–755.

② [英] 莫尔：《乌托邦》，戴镗龄译，北京：商务印书馆，1996年，第14页。

③ 同上，第45页。

④ 同上，第52页。

⑤ 同上，第73页。

⑥ 同上，第80页。

⑦ 同上，第118页。

⑧ [英] 罗素，《西方哲学史》下卷，马元德译，北京：商务印书馆，1981年，第40页。

是因为，“地球被免除了‘形而上学中心’的优势：实际地而不再是理论地成为诸其它天体中的一个”；其实，这种焦虑未免多余，这是因为，“进入其他星球并没有相对化地球，没有把它构成为像其他星球一样的一个物体，相反把前客观的土壤的功能延伸到了其他星球”，也就是说，“其他星球变成成为地球的附属物或者说地球扩大了，但我们始终在某处”。^① 既然他乡就是故乡，既然我们甚至会乐不思蜀，何谈他者和他性呢？

真正说来，整个现代性进程本身就是一种单向的、同质的进步主义乌托邦。福柯借用莫尔的概念，显然表达了现代性的基本思维模式：以理想的名义追求同一性。其实，他对乌托邦思维的分析 and 批判是针对整个柏拉图主义或观念主义（尤其是早期现代性的先验观念主义）的一种反思。莫尔之所以会提出所谓的乌托邦，也确实深受柏拉图的影响。他们都认为，“只有哲学家做国王或是国王从事研究哲学，国家最后才能康乐”。^② 他们诉诸一个想象的或虚构的乌托邦，以期完全由理性和观念来支配一切。乌托邦思维与西方主流传统合谋，代表了理性主义的实质和根本。当然，乌托邦毕竟已经引出了“他”或“异”，从而对“托邦”的秩序或者说现存秩序构成了威胁。依据曼海姆的知识社会学理论：“一种思想状况如果与它所处的现实状况不一致，则这种思想状态就是乌托邦。”^③ 乌托邦意味着异于现存秩序，这种思想状况在经验上、思想上和实践上都朝向于在实际环境中并不存在的目标。更明确地说，如果我们“将每一种实际存在和不断发展着的社会秩序称为‘托邦’，那么，那些具有革命功能的意愿就是‘乌托邦’”。^④

这里的“革命”首先并主要是“观念”中的革命，并因此意味着“革命意识”。心灵的本质是思维，思维或思想无异于“批判”或“否定”。“乌”即“无”，“托邦”即“乡”；“乌托邦”因此是“乌有之邦”或“乌有之乡”（no place），但它同时又是所谓的“好邦”或“佳乡”（good place）。“乌托邦”具有“无性”（nothingness），而“无性”与“观念性”（ideality，“理想性”）是可以画等号的。这是因为，“否定”和“观念”都出自于意识，而至少依据

萨特的理解，“意识”是“虚无”（nothingness）、不是“存在”。观念中的东西只有与“物性”（thingness）相对立的“无性”。但是，“虚无纠缠着存在”^⑤ 并使之“无化”。正是“虚无”的“否定”或“无化”功能成就了“意义”与“价值”，从而有了“好”或“理想”。在早期现代哲学中，心物二分似乎获得了普遍接受，尽管存在着实体二元论（比如笛卡尔心身二元论）和属性二元论（比如斯宾诺莎的心身平行论）之区分。就意识哲学的基本倾向来说，“革命”或“否定”当然针对的是现实，从而导致对它们的观念化。福柯表示：的确存在着不可能在任何地图上或任何星空中显示其踪迹的“一些没有场所的国度”，“一些没有编年的历史”，“一些城邦”，“一些行星”，“一些大陆”，“一些宇宙”，这纯粹是因为“它们不属于任何空间”；它们其实诞生在“人们的大脑里”，真正说来，诞生在“他们的言词的缝隙中”，“他们的叙事的厚度中”，“他们之梦幻的没有场所的场所中”，简言之，诞生在“各种乌托邦的美妙中”。^⑥

更具体的说，“革命”是心灵对身体（身体）的“革命”。在现代哲学中，身体往往成了观念化的身体，或是早期现代哲学中的完全观念化、或是后期现代哲学的部分观念化。无论如何，现代性在“身体的乌托邦”中获得了极好的体现。这意味着抛弃身体，或者说把身体从现实的空间安置到想象的空间中，把绝对的身体变成相对于心灵而言的身体。就像福柯在演讲中表明的，“我们”正是为了“抵制”身体、为了“消除”身体才形成了“全部这些乌托邦”；“乌托邦的魅力、乌托邦的美丽和奇迹，归功于什么呢？乌托邦是外于全部地方的一个地方，但它是我将拥有的一个无身体的身体”；“在人们的心中

① Merleau-Ponty, *Notes de Cours* 1959–1961, Éditions Gallimard, 1996, p. 45.

② [英] 莫尔：《乌托邦》，第33页。

③ [德] 曼海姆：《意识形态与乌托邦》，黎鸣、李书崇译，北京：商务印书馆，2000年，第196页。

④ [德] 曼海姆：《意识形态与乌托邦》，第197页。

⑤ Sartre, *L'Être et le Néant*, Éditions Gallimard, 1996, p. 46.

⑥ Foucault, *Le Corps Utopique, suivi de Les Hétérotopies*, Nouvelles Éditions Lignes, 2009, p. 23.

最无法根除的乌托邦恰恰是一个无身体的身体之乌托邦”。^①按照他的说法，还有一种取消身体的乌托邦，那就是死亡的国度，这在埃及文明、迈锡尼文明和中世纪文明中以不同的形式表现出来。比如埃及文明就为我们确立了“被否定和被变形的身体的乌托邦”，因为“木乃伊乃是历经时间而不朽的乌托邦身体”；换言之，“在死亡的乌托邦城里”，“我”的身体“就像一个神灵一样永恒”。^②身体必定是会死亡的，但观念化却让身体成为永恒的。无论如何，身体不再是其自身，而是被观念化、甚至被神圣化的东西。

福柯由此引出西方历史中关于心灵（灵魂）的伟大神话：“心灵在我的身体中以一种神奇的方式起作用”；尽管它“寓于我的身体中”，但它“完全懂得逃离它”，以便“透过我的眼睛之窗户看到万物”，以便“在我睡觉时做梦，在我死亡后继续活着”；它是“美丽的”“纯洁的”“洁白的”；它“长久绵延，比我老朽的身体将要腐烂时的长久还要长久”；在“心灵万岁！”的呼喊中，展示的是“我的清澈的、净化的、有道德的、敏锐的、活动的、温和的、清新的身体”；总之，通过“全部这些乌托邦，我的身体已经消失了”。^③似乎是借助于魔法或魔术、通过身体的死亡或心灵的不朽，乌托邦才得以确立。身体的乌托邦意味着身体在别处，在不同于身体的地方，即在观念中、想象中。我们完全可以通过“面具”“纹身”“化妆”等方式实现身体的乌托邦，它们“把身体安置到别的空间中，它们使它进入一个不直接发生在世界上的地方，它们使这一身体成为一个将与神性的宇宙或他人的宇宙相交流的想象的空间片断”，通过它们的作用，“身体被夺去了它固有的空间，被投入到别的空间中”。^④每一个身体都被投入到这种想象的空间中。正因为如此，乌托邦归属于启蒙理性或现代性的观念主义和普遍主义，根本不可能真正地关注“他”和“异”。

某些20世纪英美哲学家也和福柯一样注意到了乌托邦思维的同一体性或整体性关怀。诺奇克表示：“在某种严格的意义上，乌托邦必须是对我们所有的人最好的世界，是对我们每个人的可想象的最好的世界。”^⑤波普则批判性地表示：

“乌托邦工程”或“整体工程”就在于“按照一个确定的计划或蓝图来改造‘整个社会’”，并因此“从关键地位上控制那些影响着社会未来发展的历史力量”。^⑥这种与“渐进工程”有别的“乌托邦工程”显然把一切都理想化、甚至神秘化了。按照福柯的分析，前面所说的中国式动物分类所表象的正是“西方人”想象中的“神秘王国”：单单它的“名称”就“为西方人构建了一个巨大的乌托邦储藏地”，因为在“我们的梦境”中，“中国”恰恰是“这一优先的空间地盘”，在“我们的想象系统”中，“中国文化”是“最谨慎的”“最区别等阶的”“最无视时间事件的”。^⑦“我们”虚构了一个“理想”的、也因此“观念化”的非时间的“中国”，根本无视那个实在的、多样的、异域的、他性的中国。最终说来，“乌托邦”是“一些没有实在地盘的场所”，它们是“与社会的实在空间维持或正向或反向的一般类比关系的场所”，它们是“完美的社会本身”或者是“社会的反面”，但无论如何，它们从根本上说是“一些本质上非实在的空间”。^⑧“正向”关系意味着日趋美好、越来越进步，“反向”关系则意味着颠覆丑陋和落后的现实。乌托邦的这种非实在空间或想象空间完全是内在的、观念中的，也因此受制于时间，最终会回归同质思维。

三、异托邦与物质性

乌托邦思维其实是同质思维的某种曲折或迂回，它根本就没有打算走出内在性或同一性，甚至连《1984》之类文学作品所描述的非人性的、政府集权的、环境恶化的“反托邦”（dystopia）或“不好之乡”（not good place）也没有走出同

① Ibid. , p. 10.

② Ibid. , p. 11.

③ Ibid. , p. 12.

④ Ibid. , pp. 15 - 16.

⑤ [美] 诺奇克：《无政府、国家与乌邦》，北京：中国社会科学出版社，1991年，第297页。

⑥ [英] 波普：《历史决定论的贫困》，北京：华夏出版社，1987年，第52—53页。

⑦ Foucault, *Les Mots et les Choses*, p. 10.

⑧ Foucault, *Dits et Écrits IV* (1980 - 1988), p. 755.

质思维。反托邦代表的不过是一种最极端的同质思维模式而已。福柯不会接受乌托邦，更不会接受反托邦，但他同时又不满足于通常意义上的托邦。他打算为我们展示代表真正异质思维的异托邦。身体的乌托邦通向纯粹观念，身体的异托邦回归身体经验，尤其是某些与疯癫、疾病、犯罪、性错乱联系在一起的反常经验。身体抵制乌托邦，以其多样的形式展示自身。观念化不可能取消身体，因为观念化得以某个被观念化的身体为起点；没有身体，就不可能有乌托邦。在包括舞者的身体等情形中，身体的确也会出现在别处，但它最终会回到它自身之中。其实，完全抵制乌托邦也是不必要的。福柯表示：“我刚才相信身体从来都不在别处、它是一个不可救药的此而且它反对任何的乌托邦是愚蠢的”；事实上，“我的身体总在别处”，它“和世界的一切别处相连”；它“与其说在世界中，不如说在别处”，这是因为，“正是围绕它事物才得以组织起来，正是相对于它——相对于它就如同相对于一个君主，才有了上、下、左、右、前、后、远、近”；于是“身体”成了“世界的零点”，它“成了乌有之处”：它“处在世界的中心”，成为“一个小小的乌托邦核心”，我“以之为起点梦想、说话、前行、想象、感知各居其位的事物”，我“也用我所想象的各种乌托邦的无限权力来否定它们”，我的身体“就像太阳城”，它“没有地方”，但“一切可能的地方，不管真实的还是乌托邦的地方都出自那里并辐射开来”。^①

福柯要的不是那种理想的身体，而是现实的身体，从而要求从理想回归现实、从想象回归真实。他似乎注意到了梅洛-庞蒂等人所描述的后期现代意义上的身体。他说道：“为了我能够既是不透明的又是透明的、既是可见的又是不可见的、既是生命又是事物，既不需要魔法也不需要梦境，既不需要心灵也不需要死亡：为了我是乌托邦，我是一个身体就足够了。我借以逃避我的身体的全部这些乌托邦全都在我的身体本身中有它们的模子和最初的应用处，有它们的起源地。我前面说乌托邦反对身体并注定消除它是错的，它们从身体本身中诞生，接下来才能够反对它。”^② 换言之，我们完全可以在身体中实现心

灵与身体、物质与精神、现实与理想、真实与想象的统一。无论如何，并非心灵而是身体扮演了全部乌托邦的主要角色。梅洛-庞蒂等后期现代哲学家强调的是本己身体，即身心统一体，从而在身体之中看到了观念性与物质性的统一。他们不再追随前辈哲人对身体进行意识革命或观念革命，相反，他们要求恢复身体的自主性，认为身体有其自身物质性。但在福柯等当代哲学家那里，这种革命被完全放弃了，因为观念性在身体中几乎不再有任何位置，从而完全让位于物质性。身体有其密度，它以其物质性抵制乌托邦，抗拒任何无化的努力。无论如何，回归身体本身是一种当代性姿态，完全有别于现代性姿态。在当代性视域中，由于每一个体都有其独特的身体经验，这个世界不可能是同质的，它只能意味着异质因素的共存。于是就会出现许多实在的异托邦而不是同质的乌托邦。

福柯从空间维度而不是时间维度来读解普鲁斯特的意识流小说，发现的不是心灵而是身体，不是情感而是欲望。欲望从前被观念化，因为欲望被视为需求，从而与匮乏联系在一起。但在当代哲学中，欲望意味着生命力的充盈，意味着异质力量之间的充满张力的共存，从而导致了身体的异托邦。这一切在做爱中获得了最好的表达：“做爱就是感受自己的身体封闭于自身之中”，因为“这最终是要在任何乌托邦之外，带着自己的全部密度在他者的双手之间实存”，我们“很喜欢做爱，这是因为，在爱当中，身体就在这里”。^③ 通常会突出两个人在做爱中的交融，而福柯关注的是两个异质的身体、也因此各有自身性的身体在做爱中的共存。每一身体都有其绝对性，多样性或异质性由此形成，同质性被突破了。福柯这样描述身体空间的绝对性：“一旦我睁开眼睛，我就不再能够逃离普鲁斯特每次醒来就会缓慢而焦虑地重新占据的这个场所。不是因为我被它固定在原地了（毕竟我不仅能够移动和摇动，而且我还能够‘移动’它，摇动它，改变

① Foucault, *Le Corps Utopique, suivi de Les Hétérotopies*, pp. 17—18.

② Ibid., p. 14.

③ Ibid., pp. 19—20.

其位置)，而只是因为这一点：没有它，我就不能移动；我不能把它留在我自己从别处向它走去的地方。我完全可以走到世界的尽头，我完全可以在早上蜷缩在我的被子里让自己尽可能地变小，我完全可以在沙滩上让自己融化在太阳下面，但它将始终在我所在的地方。它无法挽回地在这里，从来都不在别处。我的身体乃是一个乌托邦的反面，它从来不在另一片天空之下，它是绝对的场所，是我在严格意义上与之连成一体的空间小碎片。”^① 绝对场所（绝对空间）或对身体没有为虚无或无性留下任何位置。

体质柔弱、生性敏感、富于想象的普鲁斯特深受柏格森的影响，明显接受了后者有关绝对绵延的时间学说。在他们两个人那里，所谓的意识流与笛卡尔式的或康德式的纯粹思维活动有别，因为他们突出的都是情感意识。按照梅洛-庞蒂的解读，柏格森通过强调本能对于智力的优先性已经走在通向身体主体的途中，并因此弱化了身体的观念性，在很大程度上恢复了身体的物质性。但在福柯对普鲁斯特的上述借用中，完全回归身体的物质性才是至为重要的。事实上，福柯晚期思想中的生命主义，一如德勒兹的生命主义，极端化了梅洛-庞蒂对柏格森的解读，并因此展现了完全物质性的身体。福柯说：“我的身体，无情的乌托邦。”^② 如果说柏格森和梅洛-庞蒂等后期现代哲学家言“情”的话，早期现代哲学家笛卡尔或康德和当代哲学家福柯都是无“情”的。情感是物质性和观念性的统一，当代哲学家因为完全物质性倾向而无情，早期现代哲学家则因为纯粹观念性而无情。问题在于，在早期现代哲学家对“思”的重视和后期现代哲学家对“情”的关注之间还是有共同性的，他们都突出了“心”对于“身”的主导地位。这是因为，“情感之思”仍然是一种“思”，而思之所思是观念。早期现代哲学以其“纯粹之思”完全关注观念性，后期现代哲学以其情感之思弱化了观念性，而在当代哲学中，对我思和情感的抑制几乎完全排斥了观念性。正因为如此，福柯从“无情”通向“物”（我的身体，物性或物质性）而不是“无”（乌托邦，无性或观念性）。

我们在思考中、在梦幻中、在想象中可以摆

脱身体，但思考、梦幻和想象都必须立足于“现实”，依赖于身体。正因为如此，福柯把身体说成是“乌托邦的反面”，是定位的是乌托邦、典型的异托邦。他这样描述异托邦：“或许在所有的文化中、在所有的文明中，同样也存在着某些实在的地盘，某些实际的地盘，某些出现在社会建制本身中的、属于反-场所类型的地盘，它们是某些已经实际地获得实现的乌托邦类型。在这些已经获得实现的乌托邦中，实在的场所、我们能够在文化内部找到的全部其他实在的场所同时被表象、被否定和被颠倒了，尽管它们可以实际地获得定位，它们是在地盘之外的地盘。因为这些地盘与它们所反映的、它们所谈论的所有场所是绝对他异的，所以我把它们与乌托邦相对立，称之为异托邦。”^③ 在任何社会中都有一些“有一个精确而实在的场所、一个人们可以在地图上定位的场所”的乌托邦，有一些“有一个确定的时间、一个人们可以依据全部日历来确定和衡量的时间”的乌托邦；这些乌托邦就是所谓的“异托邦”，它们涉及的是各种“反空间”（contre-espaces），是“定位的乌托邦”（utopie localisée），是“在全部场所之外的实在场所”，比如“花园”“墓地”“收容所”“关闭的房子”“监狱”“地中海俱乐部的乡村”，等等，它们是一些“绝对他异的空间”（espace absolument autre）。^④

既然异托邦不过是定位的乌托邦，在它乌托邦之间就必定存在着交叉之处：可能存在一种作为一面镜子的混合的、中间的经验。镜子既是一个乌托邦，又是一个异托邦。当我照镜子时，镜子既与实在的空间又与非实在的空间相关联。不过，福柯更关注的是两者的区别。乌托邦和异托邦都意味着他者及其他性，但前者代表的是可以被同化的“异”，后者显示的则是无法被同化的“异”。我们不是生活在我们可以在其内部定位某些个体和某些事物的真空之中，我们生活在各种关系构成的网络之中。正是这些关系确定了

① Ibid., p. 9.

② Ibid.

③ Foucault, *Dits et Écrits IV* (1980-1988), pp. 755-756.

④ Foucault, *Le Corps Utopique, suivi de Les Hétérotopies*, pp. 23-24.

某些彼此不能还原的、绝对不会重叠的场所。福柯把这些不同的空间、别样的地盘描述为一种与我们生活其间的空间既神秘地又实在地对抗的空间，而这一描述被称为异托邦学(hétérotopologie)。^①他总结出了异托邦学六原则^②：第一，世界上可能没有一种文化不是由某些异托邦构成的，但它们在时代以不同形式出现。第二，在其历史进程中，一个社会可能以一种非常不同的方式使存在的和从未停止存在的异托邦发挥作用；实际上，每个异托邦在社会内部都有精确的、确定的作用，依据异托邦所处文化的同时性，同一个异托邦可以具有这种或那种作用。第三，异托邦有能力把几个本身不能并存的空间和场所并置为一个唯一的实在地盘。第四，异托邦往往与时间的分割联系在一起，也就是说它们向人们所说的异时性开放。第五，这些异托邦总是预设了一个打开和关闭的系统，这个系统既孤立它们又使它们是可以渗透的。最后，它们对于剩下的空间有一种功能。

上述原则表明，任何社会都有许多异质因素，关键在于如何发挥其独特作用。异托邦承认绝对他者，意味着让这些异质的东西完全回归自身。对于福柯来说，首要的问题是摆脱观念性，回到有密度的物质性身体。曼海姆关注乌托邦的革命性，认为没有了乌托邦的世界可能会产生生物化的危机，“乌托邦成分从人类思想和行动中的完全消失”可能意味着“人类的本性和人类的发展会呈现出全新的特性”，这会“带来事物的静态”，而在静态中，“人本身变成了不过是物”，于是我们将面临可以想象的最大的自相矛盾状态，即“达到了理性支配存在的最高程度的人已没有任何理想，变成了不过是有冲动的生物而已”。^③然而，福柯想抵制的恰恰是那种观念化、理想化的乌托邦冲动，对于他来说，恰恰应该回到完全物质性的身体和现实，回到各种物质性力量相互作用的场所，或者说各种异托邦共存的状态。曼海姆思想具有明显的理想主义色彩，他是在20世纪二、三十年代警告这种物化危险或危机的，并因此维护的是现代性。福柯显然会批判其主张，因为异托邦思维恰恰是建立在承认物化或物质性的基础上的，从而代表了一种当代

性姿态。

结 语

福柯重点关注的是现代性批判，但当代性描述在其哲学中的重要地位也不容忽视。真正说来，不管消极批判占有何等份量，它最终都只是积极描述的铺垫。乌托邦和异托邦两种异质思维形式理应属于不同的时代，并相应地代表观念主义（唯心主义）和物质主义（唯物主义）这两种迥异的时代精神。福柯关于两者之关系的论述，为我们揭示了西方文化是如何实现从现代性向当代性转型的，他性从相对他性到绝对他性、从观念性到物质性的变迁则是这一转型的最重要的方面。

（责任编辑 任 之）

① Ibid. , p. 25; *Dits et Écrits IV* (1980-1988), p. 756.
 ② Foucault, *Dits et Écrits IV* (1980-1988), pp. 756-761; *Le Corps Utopique, suivi de Les Hétérotopies*, pp. 25-33.
 ③ [德] 曼海姆：《意识形态与乌托邦》，第268页。

主观空间与建筑风格

——来自梅洛-庞蒂现象学的启示*

方向红**

【摘要】组建着空间的诸要素，例如方位、大小、深度和运动等等，通常被看作是客观自在的，但实际上这些要素是先于且高于客观事物乃至客观世界的“非现实事物”。梅洛-庞蒂通过对个体在黑夜、睡梦中所感到的空间以及中毒者和精神分裂症患者所看见的空间的描述和分析向我们证明，这些要素是现象身体的成就，它们来自“存在的基本结构”。这些要素也是建筑空间的要素，正是它们的运动方式和运动所趋向的意义节点构成了建筑风格的本质。

【关键词】梅洛-庞蒂；现象学；主观空间；建筑风格

中图分类号：B565.59 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)01-0066-05

主观空间在本文中是一个与通常意义上的客观空间相对立的概念，它指示的是为个体所独有的体验性空间，如个人在黑夜中和梦中所感受到的空间，也包括个体的非正常的空间感，如中毒者和精神分裂症患者所看见的空间^①。对于建筑学而言，建筑风格似乎是一个顶层概念，无法再对它加以恰当的定义，通常都是用“特色”、“特征”、“品格”、“格调”或“风尚”等词汇作同义反复的描述^②。我们在此暂不作定义，先把通常意义上对“建筑风格”的理解接受下来，以期通过我们的分析为“建筑风格”提供现象学的奠基并最终辨明“建筑风格”的真正涵义。

由于梅洛-庞蒂对主观空间的讨论主要集中在《知觉现象学》中，因此本文首先梳理该书所讨论的诸种主观空间并依据梅洛-庞蒂的知觉场和身体图式理论进行解析和阐发，然后，在此基础上论证，在包括建筑空间在内的任何空间中都具有使空间乃至建筑空间得以显现但自身从不显现的先天要素，并进一步说明，这些先天要素并非主体的特质，而是前自我的成就或身体图式的功绩，最后，文章将从身体图式及其运动方式出发，根据梅洛-庞蒂知觉现象学理论的启发，对建筑风格做出自己的思考。

具有使空间乃至建筑空间得以显现但自身从不显现的先天要素，并进一步说明，这些先天要素并非主体的特质，而是前自我的成就或身体图式的功绩，最后，文章将从身体图式及其运动方式出发，根据梅洛-庞蒂知觉现象学理论的启发，对建筑风格做出自己的思考。

—

主观空间，在梅洛-庞蒂看来，大致有以下几种：中毒或患者的空间、黑夜的空间、梦的空间、神话的空间和错觉的空间。为了叙述上的简洁起见，我们选择前三者作一个介绍。

我们先来看一看人们在麻醉和精神分裂状态下的空间感^③。有些人在接受仙人球毒硷麻醉时会感觉到，正在接近的物体变小了，身体的一个部分，如手、嘴或舌头变大了，房间的四壁都相

* 本文系国家社科基金重点项目(13AZX015)的研究成果。

** 作者简介：方向红，(广州510275)中山大学哲学系教授。

① 需要指出的是，除了“主观空间”(l'espace vécu)和“客观空间”之外，在梅洛-庞蒂那里还有第三种类型的空间概念：“前个人的空间”或“原空间”。后者是前两者的根据和基础。有学者将客观空间与原空间对置，错误地指责梅洛-庞蒂没有说明这两种空间之间的关联(参见Edward S. Casey, “‘The Element of Voluminousness’: Depth and Place Re-examined”, *Merleau-Ponty Vivant*, ed. M. C. Dillon, Albany: State University of New York Press, 1991, p. 12)

② 查阅国内学者关于建筑风格的论文，发现他们或者直接把建筑风格当作自明的概念并以此为基础讨论不同地区不同历史时期的建筑物的特色，或者用上述同一位阶的概念进行循环注释。也有个别文献提及主观性视角，如“关于建筑风格的讨论”(《关于建筑风格的讨论》，《建筑学报》1961年第6期)中谈到的“社会思想意识”对建筑风格的主导作用，“关于建筑风格的几个问题——在‘南方建筑风格’座谈会上的综合发言”(林克明：《关于建筑风格的几个问题——在“南方建筑风格”座谈会上的综合发言》，《建筑学报》1961年第8期)提到的“小风格”，《辞海》(《辞海》，上海：上海辞书出版社，2009年第1版，第615页)中对风格的主观方面即创作者的“生活经历、艺术素养、思想气质”的肯定等等，但都流于大而化之语焉不详。

③ [法]梅洛-庞蒂：《知觉现象学》，姜志辉译，北京：商务印书馆，2001年，第357—359页。

距150米，在墙壁之外只有广袤的荒漠，伸出的手和墙壁一般高，人看起来像玩偶，以一种不可思议的方式从一点移到另一点。一些精神分裂症患者也有类似的体验，他们知道鸟儿在花园中叫，他们也听得见，但他们发现，鸟儿和鸟叫是完全不同的两回事，它们之间似乎没有任何共同之处；还有的患者不能理解，为什么时钟的指针可以从一个位置移动到另一个位置，特别是指针的移动和机械推力的关系。

我们在黑夜中的空间感很好地说明了“最初的空间性”的样态^①。在黑夜中，明亮的、彼此联系着的物体所组成的世界被取消了，我的知觉与世界分离了，知觉面对的不再是物体，而是黑暗，可是，黑暗本身不是在我面前的一个物体，“它围绕我，它透过我的所有感官进入我，它窒息我的回忆，它几乎抹去我的个人同一性”，它给我带来偶然性、焦虑、无法在物体上固定自己和超越自己等一系列的感受。

与黑夜相比，睡眠可以更好地用来说明主观空间的特性，因为在黑夜中，我仍然可以凭借白天的记忆在熟悉的环境里摸索行走，就是说，在黑夜中仍然存在“某种令人安心的、人间的东西”^②。梅洛-庞蒂以一个梦境来阐述这种黑夜与梦在空间性上的不同^③。在梦中，一只在空中翱翔的巨鸟被子弹击中后开始坠落，落地后化为一小堆黑纸。研究表明，梦中出现的这种景象可能与当时的呼吸状态和性冲动有关。若这种解释是正确的话，那么可以看出梦比黑夜走得更远。梦不仅像黑夜那样，让对象（在梦里是呼吸和性冲动）与其在客观空间里的位置分离，而且更进一步，将其“镶嵌”在新的空间里，并与这个空间里的新的景象交织在一起。有人可能会说，梦中的景象不过是一种象征而已，可是问题在于，我们即使在清醒状态下也无法想到如此恰当的象征，为什么梦可以让我们做到这一点？

问题不止于此。一个更大、更一般的疑问在于，这三种主观空间案例向我们暗示了什么？它把通常意义上所谓的客观空间向我们隐瞒的何种要素置于光明之下？下面我们根据梅洛-庞蒂的知觉现象学理论对上述空间状况作一个剖析。

正是仙人球毒硷改变了被试者的视大小、深度感、运动觉和因果理解这些属于主观层面的要

素，物体的大小、房间墙壁的距离才会发生畸变，人的运动才会变成像木偶的移动，鸟叫与鸟儿、时钟的指针的移动与机械推力之间的因果关系才会发生分离，成为毫不相干的两个事件。

在黑夜中，我们的视大小、深度感、运动觉和因果理解的能力全部失去了应用对象，我们无法通过它们对物体进行规定并以此固定我们自身，使我们具有个体的同一性。如果我们把白天看作是对现实对象的体验，那么我们可以说，黑夜让我们体验到的是对“非现实事物的印象”^④，是对麻醉状态下的各种主观要素的进一步证实。

理论上来说，如果“非现实事物”先于现实事物，主观要素高于客观事物乃至客观世界，那么，单单通过视大小、深度感、运动觉和因果理解这些要素，我们可以创造出其他类型的“现实事物”和“客观世界”——准现实事物和拟客观世界。这一切在梦中都得到了实现。尽管这是一种仿佛的实现，其精确性、细腻程度和可靠性无法与交互主体的世界相比，但我们在梦里的私人空间中，对其中所呈现的具有不同方位、大小和深度、高度的物体及其相对运动和相互之间的因果关系是深信不疑的。显然，在上面的案例中，客观事物不是我们梦中事物的来源和原型，客观空间也与呼吸和性冲动相分离了。这时我们不禁要问，呼吸和性冲动在客观世界中的位置与其在梦中的位置之间是一种什么样的关系？梅洛-庞蒂回答说^⑤，“向着作为物质空间方向的高处的运动和欲望向着其对象的运动”是一种“相互象征”的关系，它们有着共同的来源，都来自“我们的存在的同一种基本结构”。正是这种基本结构，让我们在梦中可以找到我们甚至在清醒状态下也无法发现的象征关系并以景象的方式将其幻化出来。

那么，如何理解这些“非现实事物”呢？它们与“存在的基本结构”有什么关系呢？这是我们接下来要考察的问题。

① [法] 梅洛-庞蒂：《知觉现象学》，第359—360页。

② [法] 梅洛-庞蒂：《知觉现象学》，第360页。

③ [法] 梅洛-庞蒂：《知觉现象学》，第360—361页。

④ [法] 梅洛-庞蒂：《知觉现象学》，第360页。

⑤ [法] 梅洛-庞蒂：《知觉现象学》，第361页。

二

如所周知,康德在感性事物中发现了非感觉的要素,在经验中挑出了不是来自经验的先天之物,胡塞尔在实项的体验流中找到了超出体验的对象和自我,海德格尔在存在者中指出了绝对的超越者即存在。这些了不起的洞见在当时都给人们带来了哲学上的惊讶并在理论上取得了重大突破。堪与这些突破相提并论的是,梅洛-庞蒂通过日常生活经验和现代科学实验令人信服地证明了方位、大小、深度和运动这四种通常被人们看作是客观事物或客观事物的性质或状况的东西实际上是非客观、非现实的主观要素,它们源自作为现象的身体。

如果我们无法拒绝相信,作为方位的上和下是不依赖于我们的意志和认知的一种客观存在,那么,视网膜映像不颠倒实验便给我们出了一道很大的难题。据梅洛-庞蒂的介绍^①,如果让一个被试戴上使视网膜映像变正的眼镜,那么整个景象最初是颠倒的,而且显得不真实;在实验的第二天,正常的知觉开始恢复,除了被试者感到自己的身体是颠倒的。在持续八天的第二阶段实验过程中,最初,物体看上去是颠倒的,但不真实的尺度小于第一阶段的实验。第二天,景象不再颠倒,只是被试感到身体处在不正常位置。从第三天到第七天,身体逐渐恢复到正常位置,最后,身体完全处在正常位置,尤其是在被试者能自由活动的情况下。

面对这样的实验结果,无论是经验主义还是理智主义,无论是所谓的唯物主义还是唯心主义,都无法加以解释。梅洛-庞蒂通过详尽的分析后指出,“对于景象的定向,重要的”既不是客观空间里既成的方位区分,也不是“作为在客观空间里的物体的我实际所处的身体,而是作为可能活动系统的我的身体,其现象‘地点’是由它的任务和它的情境确定的一个潜在身体”^②。这个“潜在的身体”就是现象的身体,它具有统一的结构和整体性的领悟能力,它为了完成在情境中的任务的需要,可以自动地调整上和下的位置,甚至让“空间平面扭转”^③。

我们都知道“两小儿辩日”(《列子·汤

问》)的故事,都知道用介于太阳和眼睛之间的物体的有无和多寡来解释其中的原因,但直到格式塔理论发现“视大小”规律之前,我们并不能令人信服地说明这其中发生作用的机制。梅洛-庞蒂说,“格式塔理论的贡献就是在于证明一个正在离去的物体的视大小不是像视网膜映像那样发生变化……在我的知觉看来,一个正在离去的物体的变小慢于我的视网膜上的物理映像的变小,一个正在接近的物体的变大也慢于我的视网膜上的物理映像的变大。这就是为什么在电影中向我们开来的火车的变大超过实际开来的火车的变大,这就是为什么在我们看来很高的山峰在照片上却不太显眼”^④。不过,梅洛-庞蒂紧接着便提醒我们^⑤,不能认为物体除了在视网膜上留下一个物理映像之外还在心理活动中引发了一个“心理映像”。要理解这里的视大小规律,我们还必须引入深度和距离概念。

梅洛-庞蒂一方面认为深度和距离是确定无疑地存在着的,但另一方面又明确地否认它们是物体的特征^⑥。如果它们不是像物体那样客观地存在,那么它们存在于哪里呢?梅洛-庞蒂将其归于视觉角度。我的目光力求看到某个东西,这样,它便把清晰度高的物体视为近,把清晰度低的物体视为远,因此,深度或距离不过是“对把握能力来说的物体的情境”^⑦,也就是说,它们意味着我们对物体的把握的程度。

在知觉场中,由于深度或距离的扰动,物体在视觉中的视大小的变化方式便不同于通过照相机等科学仪器所观测到的呈现方式。梅洛-庞蒂在《眼与心》中就曾惊叹于塞尚竟然通过自己的观察把坛子的中间地带的椭圆部分画得比照片上向外凸出一些^⑧。

运动同样不是物体的属性,而是我和两个视觉场之间的关系,它取决于视觉点的转变,一个

① [法] 梅洛-庞蒂:《知觉现象学》,第312页。

② [法] 梅洛-庞蒂:《知觉现象学》,第318页。

③ [法] 梅洛-庞蒂:《知觉现象学》,第319页。

④ [法] 梅洛-庞蒂:《知觉现象学》,第330页。

⑤ [法] 梅洛-庞蒂:《知觉现象学》,第331页。

⑥ [法] 梅洛-庞蒂:《知觉现象学》,第326页。

⑦ [法] 梅洛-庞蒂:《知觉现象学》,第332—334页。

⑧ [法] 梅洛-庞蒂:《眼与心》,刘韵涵译,北京:中国社会科学出版社,1992年,第25页。

简单的实验可以证明这一点。如果我们注视船舷，则河岸在我们前面移动，如果我们注视河岸，则船在移动。如果黑暗中有两个亮点，一个亮点是不动的，另一个亮点在移动，那么我们注视的那个亮点看起来在移动。如果注视云和河流，则云在钟楼上飘过，河流在桥下流淌。如果我们注视钟楼和桥，则钟楼穿过天空往下掉，桥在不动的河流上移动。因此，梅洛-庞蒂总结说，“构成运动的特殊关系”的东西既不在物体之中，也“不在物体之间”^①。

上文正面阐述了，方位、大小、深度、运动等通常被认为客观存在的东西既不在经验主义所谓的经验中存在，也不在理智主义所谓的心灵中存在，既不是唯物主义者所指的物质，也不是唯心主义者所说的观念，它们是现象身体的成就，它们来自“存在的基本结构”。

我们是否可以深入到这种基本结构之中并对它进行说明呢？梅洛-庞蒂认为，我们是无法做到的，因为这种结构就是一种格式塔、一种不同于完型心理学意义上的格式塔，前者“是世界的显现本身，而不是世界的可能性条件，这种格式塔是一个准则的形成，但本身不是按照一个准则实现的”^②。不过，尽管我们无法直观这种结构，但通过日常经验和科学实验，特别是通过主观空间中的诸种体验，我们还是可以追寻其踪迹并从不同侧面进行描述的，例如，我们可以把世界在分裂为外部世界和内部世界之前的状态称为“现象场”^③，将认识的生活、欲望的生活的支撑者看作是“意向弧”^④，把这种新型的主体视为“前个人的存在”^⑤，甚至视为“一部史前史的继续”^⑥，将现象身体的原初空间看作是“第三空间”，用非知识、非自动性的“习惯”来阐释身体图式^⑦，用“风格”来解释模棱两可的空间知觉的意义^⑧。

下面我们根据梅洛-庞蒂所给予的启发，尝试从风格出发来间接地描述现象身体的基本结构并反过来从得到描述的结构来理解一种特定的风格——建筑风格。

三

一般来说，风格一词用在人身上时，指人的

风度格调，与事物连用时，泛指事物的特色。分析起来，风格有两个特点。第一，风格表示人具有某种特殊的倾向性，表示事物具有某种独特性；第二，这种倾向性和独特性具有时间上的延展或空间上的并存，就是说，它表现为“始终如此”、“常常这样”或“处处相似”的性质，譬如说，我们谈到一个人的行事风格很谨慎或很鲁莽，这就表示，这个人在处理事情时“始终”三思而后行或者“常常”不考虑时机、环境和后果，这种态度甚至在他的面部表情、说话的嗓音、走路的方式上都可以看出来；我们在描述一个事物或一个地区的风格时还会考虑到同时存在的相似性因素，梅洛-庞蒂在谈到巴黎的风格时说的一段话可作为例证：“我游览巴黎时得到的每一个鲜明知觉——咖啡馆，人的脸，码头边的杨树，塞纳河的弯道——同样也清楚地出现在巴黎的整个存在中，都表明巴黎的某种风格或某种意义”^⑨。

从不同的风格中我们间接地看出身体图式的不同的运作方式。在行事谨慎的人那里，每一个感觉材料和体验过程在身体图式中的位置和运行模式、形成新的意义“节点”的路径与行事鲁莽的人都是完全不同的。梅洛-庞蒂从儿童学习颜色范畴的例子出发谈到了身体图式的重组和意义“节点”的形成：“学看颜色，就是获得某种视觉方式，获得一种身体本身的新用法，就是反复和重组身体图式……有时，新的意义节点形成了：我们以前的运动融合进一种新的运动实体，最初的视觉材料融合进一种新的感觉实体，我们的天生能力突然与一种更丰富的意义联系在一起，这种意义到那时为止仅出现在我们的知觉场或实践场中，只是由于某种缺乏，才出现在我们的体验中，他的出现突然重建我们的平衡并满足

① 参见[法]梅洛-庞蒂：《知觉现象学》，第352—353页。

② [法]梅洛-庞蒂：《知觉现象学》，第91页。

③ [法]梅洛-庞蒂：《知觉现象学》，第91页。

④ [法]梅洛-庞蒂：《知觉现象学》，第181页。

⑤ [法]梅洛-庞蒂：《知觉现象学》，第418页。

⑥ [法]梅洛-庞蒂：《知觉现象学》，第323页。

⑦ [法]梅洛-庞蒂：《知觉现象学》，第190页。

⑧ [法]梅洛-庞蒂：《知觉现象学》，第356—357页。

⑨ [法]梅洛-庞蒂：《知觉现象学》，第357页。

我们的盲目的期待”^①。

从这段话里我们可以看出风格与身体图式的活动方式的关系。对于具有某种风格的人，他总是让他的新进入的体验材料沿着相似的路径运动、重组、融合并趋向于一个既成的意义节点。而任何一个想在风格上有所创新的人，都必须让他的新进入的体验材料放弃原有的运动路径，与一种新的感觉实体融合在一起，进而形成更新的、意义更丰富的节点。

如果我们结合上文从主观空间中发掘出来的理论成果将风格与身体图式的关系具体应用到建筑风格的思考中，我们即便会得到一些非常有趣的观点。

由于身体图式是一种前个人的存在，因此，对于建筑风格，我们是无法谈论真正意义上对它的反叛的，因为我们就在风格之中，风格规定了我们对方位、大小、深度、运动乃至色彩、质地这些非现实要素的理解和运用，不仅如此，它还设定了所有这些主观要素力求朝向的节点。常常是这样，我们有意识地背叛风格，但却无意识地接受了它。

风格是无法背叛的，除非我们用另一种风格取而代之。我们接受一种新的风格，就意味着我们对那些主观要素给予了新的理解，让它们在身体图式中沿着新的路径、向着新的意义节点进行重组。

可是，这是否表明我们在风格上只能因循守旧却无法推陈出新呢？是否只能对风格本身进行取舍而不能创造出崭新的风格呢？建筑的历史已经作了否定的回答，可这是怎样发生的呢？有意识的创新不是流于平庸就是投向传统的怀抱，可谁能进行无意识的创新呢？我们知道，建筑风格上的创新是指我们对建筑材料在方位安排上重新进行定位，让它处于新的深度中，使它带来新的视大小和运动觉，让它具有新的色彩和质地。为了让这些要素具有新的特征，我们必须让它们在身体图式或现象场中以新的方式进行重组并沿着新的运动路径去发现新的意义节点，以便最终让这个节点得以成型和显现。

在这一过程中的关键之处在于，我们应该意识到，所有这些建筑风格要素，如方位、大小、深度、运动乃至色彩、质地等等，都是“主观”

之物，它们并不存在于外在的客观对象之中，它们是身体图式或现象场以格式塔的方式进行运动的产物，这就是说，要想改变建筑风格，首先必须使我们的身体图式的运动方式和运动所趋向的目标——意义节点——发生改变。这一点是如何做到的呢？梅洛-庞蒂关于主观空间的价值和作用所说的一番话也许可以给我们带来启迪：

“在梦中和在神话中，我们知道现象在哪里，我们体验到我们的欲望之所向，我们的内心之所惧，我们的生命之所靠”^②。

（责任编辑 任 之）

① [法] 梅洛-庞蒂：《知觉现象学》，第202—203页。

② [法] 梅洛-庞蒂：《知觉现象学》，第362页。

生命进化与宇宙意识

——柏格森的生命哲学*

邓 刚**

【摘要】 柏格森的生命哲学是一种“关于生命的哲学”，但并非一种“基于生命的哲学”。柏格森区分了生命概念的两种含义，而他在《创造的进化》一书中所讨论的生命主要是生理生命。这样理解的生命，实际上是宇宙的两种运动，物质和意识的互相作用的结果。但值得注意的是，意识概念在一种宇宙论的意义上来加以理解，因为柏格森哲学有一种宇宙论的转向。

【关键词】 柏格森；生命；意识；绵延；宇宙论

中图分类号：B565.51 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660（2016）01-0071-07

在人们眼中，柏格森往往与狄尔泰、齐美尔等人一起被归入“生命哲学”思潮。这一分类不无道理，但也过于简单化。在柏格森的思想之中确实有一种“关于生命的哲学”，他关于生命的思考，几乎见于他的所有著作，特别是1907年发表的著作《创造的进化》（*L' évolution créatrice*）^①之中。这部著作并不只是“在绵延中思考”（*penser en durée*）这一方法在生命领域的应用和发展，同时也是他对19世纪的生命科学和生命哲学的总结和反思。不过，我们还得进一步追问的是，这种“关于生命的哲学”是否就是“基于生命的哲学”？换言之，柏格森是否基于某种“生命”原则或者某种生命理论，以之为出发点，从而建构出其整个哲学？在笔者看来，答案是否定的。实际上，对于柏格森而言，并没有什么先天的（*a priori*）体系或者原则，而只能有一

种“后至的和谐”（*harmonie en arrière*）^②。这种“后至的和谐”是生命冲力（*élan vital*）、物质、人的智力等多方面综合作用的结果，而就每一个体、每一物种所体现的生命进化运动而言，都是一种无法预期、不断变化、不断创造的运动。同时，柏格森认为，生命现象及生命各物种的形态，可以视作宇宙中的两种根本运动互相作用的结果，即朝向精神的运动和朝向物质的运动，可以视作精神或者生命既接受物质界的限制又努力突破物质界的束缚从而顽强地将自身表现出来的结果。因此，我们认为柏格森哲学是一种精神论（*spiritualisme*）^③。本文试图说明，柏格森哲学是一种“关于生命的哲学”，但并不是一种“基于生命的哲学”，而是一种“精神哲学”，或者说一种基于“精神”的生命哲学，从而可以视之为一种新的“精神论”。

* 本文为国家社会科学基金重大项目“欧洲生命哲学的新进展”（项目编号：14ZDB018）子课题“法国生命哲学的新发展”的阶段性研究成果。

** 作者简介：邓刚，（上海200240）上海交通大学人文学院哲学系讲师。

① 此书有多个中译版本，大多译作“创造进化论”，容易让读者误认为书名原文用的是“进化论”（*évolutionnisme*），而书名所用的却是进化（*évolution*）一词。关于这一点，王理平辨析甚详。参见：王理平：《差异与绵延：柏格森哲学及其当代命运》，北京：人民出版社，2007年，第148页，注2。

② 这一说法来自于法国学者米格尔。参见：Paul - Antoine Miquel, 《Une harmonie en arrière》，in Frédéric Worms (éd.), *Annales bergsoniennes*, vol. IV, Paris, PUF, 2009, p. 133 sq.

③ *Spiritualisme* 一词，常被译作唯灵论。此词有多种含义，但在柏格森这里，此词主要与 *matérialisme*（唯物主义）相对。二者皆涉及对精神之观点，后者认为一切精神现象、心理现象皆可化归为生理现象，并最终化归为物理化学过程；前者则认为精神、意识、心理相对于生理活动有其独立性，并往往主张精神和物质二者并存的二元论。

一、生命的双重意义

讨论柏格森的生命哲学，当然应该重点考察《创造的进化》。不过，在进入这部作品之前，有必要解读柏格森在1901年的一个重要文本。1901年5月2日，柏格森在“法国哲学学会”（Société française de philosophie）作了一场学术报告，并与多位学者展开讨论，此次讨论的笔录经过整理后，被命名为“心理物理平行论和实证形而上学”（Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive），出版于该年的《法国哲学学会学报》，后来收入1972年出版的《杂著集》（*Mélanges*）^①。柏格森指出，心理物理平行论并非一个严格的科学命题，而是一个来自形而上学中的命题，因此，有必要通过实证的经验研究，来确定这种平行论在何种程度和何种范围内有效、在何种意义上僭越了经验。他在文本中如是说道：“如果经验研究是可行的，它将更好地衡量思维和思维自身开展活动之际所凭借的物理条件之间的关系。换言之，经验研究将更好地揭示出作为思维的存在的人（l’homme, être pensant）和作为生命存在的人（l’homme, être vivant）之间的关系，并因此揭示出生命的意义（la signification de la vie）”^②。在另一处，他说道：“由此，在我看来，以经验方式循序渐进地规定我所说的‘生命的意义’是可能的，也就是说灵魂与身体的区分的真正含义和二者之间融为一体并相互协作的理由”^③。由此可见，在柏格森这里，生命的意义揭示的就是身心关系，即身体与灵魂、精神与物质的关系。

我们还注意到，柏格森在文章中作了一个重要的区分，即生理生命（vie physiologique）和精神生命（vie spirituelle）之区分。而在“生命的意义”这一表述中，所说的生命正是前者，生理生命^④。所谓生理生命，指的是人作为一个生命体的各种生理过程，这些过程一方面不同于用来构成生命体的各种物质和组织的物理化学过程，另一方面，又不同于人的心理过程和思想活动（这些构成人的精神生命）。也就是说，生理生命

处于物质和精神生命之间。不过，生理生命并不与精神生命完全分离，相反，生理生命对于精神生命而言，既为其提供基础，又构成其限制。而柏格森的方法在于，始终基于这种限制，基于这种生理生命的基础来考察精神生命。另一个问题在于，为何在一个物质世界之中，会有某一部分或者某些部分，可以同时既是物质，又同时某种超越物质的东西（即生命）？而且，生命现象不同于物质，生命不断地创造出新的形式，其本身就是一个充满不可预见性的过程，生命去到哪里，哪里就体现出自由、新奇和创造。

在1901年所作的上述思考，是与柏格森之前的研究一脉相承的。在1896年发表的《物质与记忆》一书的结论之中，柏格森写道：“在意识和科学的旁边，还有生命……个体意识被赋予以通过行动来表现自身的能力（le pouvoir），从而要求形成某些互相区别的物质区域，这些物质区域正好对应于生物的身体”^⑤。也就是说，生命在延续不断的物质世界之中建立了一些与不同于物质的不连续的区域。但是，个体意识凭借什么能力，通过何种方式，出于什么原因，得以在物质世界之中建立起有别于物质的特殊区域？对于这些问题更为系统和深入的探讨，需要我们进入到《创造的进化》一书中加以考察。

二、物质、生命、精神的辩证运动

毫无疑问，1907年出版的《创造的进化》是柏格森思想成熟时期的作品，也是最能代表其生命哲学的作品。出版后引起了同时代人的惊奇和赞叹，美国哲学家詹姆斯写道：“这是哲学史

① 《杂著集》，第463-502页。（Henri Bergson, *Mélanges*, Paris, PUF, 1972, pp. 463-502.）

② 同上，第464页。

③ 同上，第478页。

④ 同上，第493页：“我应该更清晰地定义在此讨论中我所用的‘生命’（vie）一词的意义。此处所涉及的是生理生命”。

⑤ 《物质与记忆》（Henri Bergson, *Matière et mémoire*, 1896, Paris, PUF, 2008），第221页。此处“科学”和“意识”指的是两种符号体系，前者指的是用物理化学等数理科学所描述的世界，即物质世界。

上的一个真正的奇迹；从根本上来说，这是一个全新的时代的开端”^①。全书多处谈论生命，但是1901年时对两种生命的区分，即“生理生命”和“精神生命”之区分，在这本书中仍然有效，虽然并未明言。而且，《创造的进化》中使用“生命”（vie）一词时，大多数情况下是在“生理生命”的意义上来使用的，当然也有个别地方，同时兼顾两种意义。这样，世界中的存在就可以归结为三个层次：物质的、生命的、精神的（意识的）。在柏格森看来，精神生命，或者说人的意识活动和思想活动，无法被简化为人的生理活动；同样，人的生理活动，亦无法被简化为物理化学过程。19世纪末、20世纪初的生物学、生理学、心理学，满足于从外部来描述生命现象和精神现象，从而根本不可能把握到生命之本质。“在纯粹逻辑的形式下，我们的思想没有能力呈现出生命的真正本质，呈现出进化运动的深刻意义”^②。因此，必须重新思考生命问题。

表面看来，由低到高，依次有三种层次的存在：物质、生命、意识。因此，有必要进一步澄清生命概念，以及生命与物质、生命与意识之间的区别与联系。实际上，三者之间呈现为一种互相联系、彼此交错的复杂运动，而意识始终扮演一个核心的角色。《创造的进化》的前三章，正好呈现为物质、生命、意识三者之间的辩证运动：第一章，研究物质和生命的关系，并揭示出某种超越个体、超越物种的普遍生命；第二章，讨论生命和意识的关系，揭示出进化的各种趋势、各个方向；第三章，研究智力和物质的生成，这勿宁是从意识（宇宙意识）出来，返回到物质和生命。

在《创造的进化》中的第一章，柏格森在无机物（corps inorganisé）和生命体（vivant）之间建立了区分。在物质世界之中，有着各种各样的物体，有些是生命体，有些是无机物，而二者之间似乎很难找到清晰的界限。在柏格森看来，无机物首先似乎表现出一些与绵延相反的特征。与之相反，生命体有其历史，有其绵延。如果说数学化的、空间化的时间支配着无机物，那么，在生命体这里，体现出来的却是绵延的时间。对于

柏格森而言，这种空间化的时间，其实是将时间转化为空间，从而最终与真正的时间无关，所以：“我们对于物体的全部信念，我们对于科学所孤立的各系统所作的操作，实际上都基于这样的观念：时间与之无关”^③。而唯有在生命中，我们才有可能摆脱空间化的时间观，重新回到绵延之中，因此，“在有生命的任何地方，都是在某处敞开一个新的书册以书写时间”^④。

在区分了无机物和生命体，从而也就是区分了物质与生命之后，柏格森接着证明，存在着一种超越个体的普遍生命（la vie en général）。“这种生命之流，穿过逐个逐个形成的躯体，从一代传到另一代，分散成各个物种，分散在各个个体之中，但丝毫不散失其自身的力量，并随着自身的前进而不断强化”^⑤。在柏格森看来，生命体一方面自身形成一个系统，一个个体（individualité）；另一方面，生命体自身又孕育着个体的对立面，这种对立面表现在生殖现象体现得尤为明显。因为，如果一个生命体是一个个体，那就意味着它的身体的任何一个部分，一旦与之分离就无法单独存活。但在生殖现象中，分离的部分（例如，受精卵）与生命体脱离之后，却可以形成一个新的生命体。这也意味着，在生殖现象中，有着某种东西，从一个生命体过渡到另一个生命体，从一代过渡到另一代。由此推论出，亿万年前祖先的某个部分，可以一直传递到今天的物种，这一点似乎也为今天的基因科学所证实。因此，柏格森的普遍生命概念，并无神秘之处，而只是基于当时的生物学知识作出的合理推断。

柏格森进一步指出，生命的个体之间、代际之间递相传送的这种普遍生命，同时应被视作一种努力，一种冲力，一种需要克服物质和环境的

① William James, *Extraits de sa correspondance*, Paris, Payot, 1924, p. 293. 转引自 Alexis Philonenko, *Bergson ou de la philosophie comme science rigoureuse*, Paris, Cerf, 1994, p. 243.

② 《创造的进化》（Henri Bergson, *L'Évolution créatrice*, 1907, Paris, PUF, 2007），VI 页。

③ 同上，第 8 页。

④ 同上，第 16 页。

⑤ 同上，第 26 页。

种种困难从而表现自己的生生不息的卓绝抗争，从而这种普遍生命同时也是一种“生命冲力”（*élan vital*）。在许多无比艰苦的环境，例如靠近火山熔岩的高温地域，以及温度极低的极地，人们都发现了生命的迹象。在光秃秃的石头缝隙之间，偶然落下的一粒种子，却能够从缝隙间慢慢发芽、长大，直至把石头撑开，成长为一棵大树。所以这些现象，无不显示出生命的“冲力”和“威力”。生命现象所表现出来的“努力”（*effort*），使得柏格森得以引出“一种生命的原始冲力”（*un élan originel de la vie*）的观念。这种冲力从这一代的胚胎传到下一代的胚胎，而生命有机体本身似乎成为实现这一冲力的中介或者载体。所以柏格森写道：“生命如流，以发育充分的有机身体为中介，从一个胚胎传到下一胚胎”^①。我们可以从三个方面来理解生命冲力概念：1）这种生命冲力，是一切生命得以可能的源头（*origine*）；2）这种生命冲力受到物质的限制，物质构成生命冲力的障碍（*obstacle*）；3）生命冲力是一种努力，类似于斯宾诺莎所说的 *Conatus*^②。

接下来，在《创造的进化》的第二章，柏格森讨论的是生命进化的各个方向。生命的分化的第一步，在于动物和植物的分化。实际上，在动物和植物之间，根本不可能找到一条清晰的分界线，但是二者分别代表着两种不同的趋向，代表着生命本身的两种基本活动：收集能量和消耗能量。植物偏向于收集能量的活动，于是它们具有收集、储存、制造能量的优势，因此它们不需要运动和感觉。而动物自身无法收集和制造能量，不得不直接或间接地以植物为食，而为了获得食物不得不四处移动。正是对两种不同活动的取舍，决定了不同的进化方向，而在较为原始的一些生物那里，仍然兼具这两种活动。动物和植物各有其优点和缺点，各自体现着生命冲动的不同方面，从生命的角度来看，并无高低优劣之分。生命分化的第二大阶段在动物界进行。柏格森认为有四大方向：甲壳动物，软体动物，节肢动物，脊椎动物。前两类动物，都一定程度地放弃运动，从而走向麻木（*la torpeur*），从而在这方

面和植物归为一类。节肢动物代表着本能的方向，脊椎动物则代表智力的方向。在后两个方向，生命得以表现出较为自由的运动和较为清醒的意识。节肢动物这一方向，其发展的最高点是昆虫，尤其是某些膜翅类昆虫，如蚂蚁、蜜蜂。脊椎动物这一方向，其发展的顶点是人类，代表着智力的最高发展。本能和智力都是意识，只是表现的形式不同。

在第二章的最后部分，柏格森进而讨论了关于生命和意识之关系的两个命题：一，生理生命是意识的原因；二，意识是生理生命的原因。依前一命题，认为生理活动和意识活动之间有着某种严格的平行对应关系。这一命题其实都是现代哲学中的身心平行论命题的翻版，在《物质与记忆》中对此已作严格的批判^③。身心平行论的根本谬误在于用物质科学的方法和概念来说精神科学的对象，从而根本无法正确地把握意识和精神的本质。身心平行论本身并非一个科学命题，而是来自于现代哲学，特别是笛卡尔和斯宾诺莎哲学中的一个形而上学命题，但是却被19世纪的科学家们当成了普遍适用的真理。

在柏格森看来，只有从第二个命题，“意识是生理生命的原因”这一命题出发，才有可能真正地澄清生命和意识之间的关系。为此需要结合柏格森在第三章中关于热力学第二定律的讨论来加以考察。在第三章中，柏格森讨论了物理学的两大定律：一个是能量守恒定律，一个是热力学第二定律，并且从形而上学层面加以诠释。根据热力学第二定律，一切物理变化，最后都趋向于温度相对稳定的状态，在这种状态下一切趋向于静止。柏格森认为，这一定律，实际上是物理学中“最形而上学的一条法则”^④，因为它描述的

① 《创造的进化》（Henri Bergson, *L'Evolution créatrice*, 1907, Paris, PUF, 2007），第27页。

② Frédéric Worms, *Vocabulaire de Bergson*, Paris, Ellipses, 2000, pp. 22 - 23.

③ 关于柏格森对身心平行论的批判，参见拙著《身心与绵延：柏格森哲学中的身心关系》（北京：人民出版社，2014）第一章。

④ 《创造的进化》（Henri Bergson, *L'Evolution créatrice*, 1907, Paris, PUF, 2007），第244页。

实际上只是一种趋势、一种走向，而不是两个变量之间的不变关系。根据这一规律，物质世界沿着这一趋势发展，将走在一条渐渐下降、分解和衰弱道路，其最终的结果，将是一个静止和死亡的世界，在一种稳定状态中，一切都是均质的、一切都不断地重复自身。如果说，大部分物质都是朝着这个方向演进的，那么，却有一小部分物质，似乎是朝着与之相反的方向，这就是生命的方向。如果说物质是一种自我分解的实在（une réalité qui se défait）^①，生命则是透过这些自我分解的实在来自我实现的某种实在（une réalité qui se fait à travers ce qui se défait）^②。生命并不违背热力学第二定律，也不改变物质不断衰减和分解的趋势，但却能够一定程度上延缓这一趋势，从而将物质和能量在一定的方向上以特定方式聚焦起来和组织起来，从而形成有机物和生命体，从而在一定范围内能够逆转物质运动的方向，能够一定程度上抵抗物质的运动，表现出生命与自由。这就好比，水往低处流，但是通过风车、水泵等机械手段，有可能把水引往高处。于是宇宙的两种运动得以描述为两种方向相反的运动，一种朝上的运动，朝向生命、意识、精神；一种朝下的运动，朝向物质。而这两种运动的极端，分别是物质性（matérialité）和精神性（spiritualité）。物质性不同于物质，而是意味着物质衰减到极点、下降到极点的状态，从而是一个纯粹几何的、静止的、不断重复的世界。而精神性，则是纯粹的绵延，意识完全如其自身呈现出来，在这之中，一切意识状态都不分彼此、互相渗透，过去、现在、未来都彼此交融为一。纯粹的物质性和纯粹的精神性都只是一种理想状态，实际存在的世界，则是介于二者之间的由两种运动互相作用而形成的无数中间层次的存在。

在这样一种形而上的宇宙图景之中，生命就成为宇宙的两种运动，即物质运动和精神运动的综合作用的产物，似乎生命体只是一个中介，借以让意识得以通过某一部分物质（这一部分物质形成有机生命体）表现出来。因为物质是趋向于分解的，所以生命的原则不可能是物质，而只能是精神或者意识。在物质之中，始终潜伏着意

识，而一旦有机会，就将物质重新组织起来，使之形成生命。于是，正如我们之前所说的，生命最终要通过意识来解释，柏格森的生命哲学，不是一种基于生命的哲学，而勿宁是一种精神哲学，或者说意识哲学。也就是说，柏格森所说的“生命”、“生命冲力”，都不过是精神的某种变体或者表现，正是在这个意义上，我们说柏格森哲学是一种精神论。不过，值得注意的是，此处的精神或者意识，应该放到一种宇宙论的背景来理解。

三、柏格森哲学的宇宙论转向

深受 19 世纪的法国实证主义和英国经验主义的影响，柏格森哲学在方法论上，要求成为一种“真正的经验论”；只有“这种真正的经验论才是真正的形而上学”^③。因此，柏格森的哲学，始终在与各种具体的实证科学的对话中展开，因为唯有这样，才有可能使得哲学思考摆脱抽象概念和个体感受的局限，才有可能成为一种“整体经验”（expérience intégrale）^④。正是这样一种追求，使得柏格森哲学有可能超越主体哲学和意识哲学，在一种宇宙论的视角之中展开。

当代法国学者米格尔（Paul - Antoine Miquel）在一篇文章中指出，在《创造的进化》中有一种“宇宙论转向”（tournant cosmologique）^⑤。他认为，在 20 世纪的哲学家之中唯有柏格森和怀特海进行了这种转向。在他看来，柏格森是从一种宇宙论而非人类学的角度来处理各类形而上学问题，从而指出绵延不只是自我的绵延，也是世界的绵延。但是，世界的绵延先于自我的绵延，唯有从前者出发，才有可能解

① 《创造的进化》（Henri Bergson, *L'Evolution créatrice*, 1907, Paris, PUF, 2007），第 246 页。

② 同上，第 248 页。

③ 《思想与运动》（Henri Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, édition critique, 2009），第 196 页。

④ 同上，第 227 页。

⑤ 米格尔，“《创造的进化》第三章之评注”（Paul - Antoine Miquel, *Commentaire du chapitre III*），in Arnaud François éd. *L'Evolution créatrice de Bergson*, Vrin, 2010, p. 178.）

释和设想后者，也就是说，在自我之中发现绵延，其实只是整个宇宙内部的一个事件，正是通过这个事件我们赋予世界以意义，并在自我与世界之间建立某种差异，并因此形成各种的关于世界的观点。

另一位法国学者蒙特贝罗（Montebello）也认为，柏格森和尼采等人一起，代表着在某种宇宙论中来建立本体论的努力^①。他在《自然与主体性》（*Nature et subjectivité*）关于何谓“宇宙论”写道：“同时坚持诸多差异的共同体和共同者的差异化，这就是宇宙论观点所要求的。诸多差异的共同体和共同者的差异化所意指的不是别物，就是单义性。自然哲学是这样一种单义性，所有的差异都互为本质的差异，这些本质性的差异同时只是某种共同存在的差异化的不同级别”^②。简言之，在蒙特贝罗看来，一种宇宙论观点意味着，一切现象都可以理解为某个共同存在（宇宙）的差异化运动以不同方式、在不同阶段的产物。很多被视作有着性质的差异（*différence de nature*）的现象，如果上升到更高层次，特别是从整个宇宙的绵延来看，不过只是程度的差异（*différence de degré*）。只有从这种观点出来，才得以透过事物“已然生成”（*déjà fait*）的各种状态，去回溯到事物之所以如此的“生成着”（*se faisant*）。不再执着于各种差异本身，而是寻找使差异之所以可能的宇宙运动。

以上两位学者的观点，有助于我们更好地理解 and 把握柏格森的方法和理论。柏格森自己也说过，形而上学的任务在于：“逆着物理学下降的方向溯流而上，把物质带回到其起源之处，从而循序渐进地建构起一种宇宙论，而这种宇宙论将是一种倒转的心理学”^③。不过，具体说来，柏格森的宇宙论转向是如何实现的？笔者认为分为三个步骤：1）在自我之中发现绵延（《论意识的直接材料》）；2）将绵延的概念扩展至宇宙（《物质与记忆》）；3）在宇宙的运动之中设想智力和物质的生成（《创造的进化》）。我们对此作简单的描述。

在《论意识的直接材料》一书中，柏格森在绵延和空间之间建立了一种对立关系。表面看

来，似乎是以一种新的方式重建了一种类似于笛卡尔的二元论。笛卡尔把物质简化为广延，把灵魂简化为知性（*entendement*）。在柏格森看来，笛卡尔的做法是将几何式思维方式运用于物质和精神，从而无法把握到精神的真正本质，也忽略了世界的丰富性和多样性。只有重新返回到意识的直接材料，在绵延之中才有可能重新把握到精神。也就是说，绵延和空间是用来把握精神的两种方式，那么这两种方式也应该可以用于物质。不过，此时的柏格森明确地拒绝把绵延赋予外在的物质。因此，柏格森的二元论亦以不同方式遭遇笛卡尔曾经遭遇的身心论难题。

在《物质与记忆》之中，柏格森尝试克服他在第一本著作所遇到的二元论困境。概括而言，他的解决方案在于把绵延扩展到物质，并进而扩展到整个宇宙。对于整个柏格森哲学而言，这一步至关重要。物质与绵延的这种沟通，主要借助于纯粹记忆理论，从而使得绵延不再只是意识的特权，也可以归诸于物质。我们在此无法展开全部的论证，只是指出一个关键要点。在讨论记忆的保存问题时，柏格森指出，记忆不同于物质，物质需要保存在一个容器之中，而保存的问题对于记忆实际上只是一个假问题。相反，与其设想记忆如何保存在物质之中，不如设想，物质本身即潜在的包含有记忆，只是大多数情况下，这些记忆无法显现出来，而仅仅在某些生命体特别是某些动物之中，这些记忆才得以显现出来。物质也有记忆，这一说法，从科学的视角来看，似乎显得荒谬，不过柏格森本人也并不认为这是一个科学命题。在柏格森看来，许多科学问题，如何仅仅停留在科学领域，是无法得到解答的，唯有走出科学领域，科学与形而上学的反复对话之中，才有可能找到答案。于是，绵延也被赋予给

① 蒙特贝罗，《另一种形而上学》（*Pierre Montebello, L'autre métaphysique, essai sur Ravaisson, Tarde, Nietzsche et Bergson*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003）

② 蒙特贝罗，《自然与主体性》（*Pierre Montebello, Nature et subjectivité*, Grenoble, Edition Jérôme Millon, 2007, p. 263 - 264.）

③ 《创造的进化》（*Henri Bergson, L'Évolution créatrice*, 1907, Paris, PUF, 2007），第209页。

物质，从而物质与精神之间不再是本质的区别，而只是程度的区别，这样，身心二元的困境也被化解了。

不过，通过《物质与记忆》，柏格森只是把主体重新置入到宇宙之中，还需要进一步从宇宙出发来考虑主体问题。因此，只有在《创造的进化》之中，才能找到其宇宙论转向的最完备的形式，柏格森不仅描述了宇宙的运动和生命的进化，并且把物质和智力阐释为宇宙运动在不同方向上的产物。正如我们前面所说的，宇宙的运动分为两种，一种是上升的运动，朝向生命，精神，自由，创造；一种是下降的运动，朝向纯粹的物质，朝向均质的空间，重复，机械论，这两种运动互相补充。两种运动的互相作用，使得宇宙意识得以在不同的点形成一些片断化和个体化，从而形成了各个物种和各个生命个体。而由于人类能最充分的表现意识自由和行动自由，因此宇宙意识在人类这里就表现为人格（*personne*）。人类的智力，作为朝向精神性的上升运动的产物，毕竟未能达到纯粹的精神性，而是在物质的作用和影响下有所下降，从而表现在智力总是倾向于在空间中和概念中表象事物和把握事物，从而忽视了生命的真正意义和绵延。另一方面，物质在一定程度上仍然分有一定程度的精神性，这就导致，人们在用空间来把握事物时，总发现物质的某些特征被遗漏了。因此，人们常常在两种秩序中表现自然，一种是几何秩序（*ordre géométrique*），一种是生命秩序（*ordre vital*）。实际上，这两种秩序表现的不过是智力对物质的不同把握方式。对于柏格森来说，物质和智力是相互补充的，对物质的认识的深度和广度扩展到哪里，智力就扩展到哪里；而一切物质，都现实地或潜在地是智力的对象。而物质和智力二者之间，之所以始终有着某种相应，只是因为二者皆是同一宇宙运动在不同方向的产物，都是同一宇宙意识的分化的产物。

四、小 结

简单总结一下本文的主要观点：一、柏格森

区分了生理生命和精神生命，生命一词多指生理生命；一、在柏格森哲学中，生命是一种意识和物质互相作用的产物；三、生命通过自身的不断努力，最终在某些物种之中，突破物质障碍，最终表现为自由的运动和清醒的意识；四、这种意识是一种宇宙论意义上的意识，在柏格森哲学中有一种宇宙论转向。因此，柏格森的生命哲学，不是一种基于生命的哲学，而勿宁是一种意识哲学或者精神哲学。也许正因为这一点，法国学者维亚尔—帕隆（Jean - Louis Viellard - Baron）将柏格森称为法国的黑格尔，正如黑格尔影响和决定着 19 世纪的德国哲学，柏格森也影响和决定着 20 世纪的法国哲学^①。他不仅直接影响着法国的现象学家，如萨特和梅洛—庞蒂，而且也对 20 世纪法国的知识论（*épistémologie*）（巴什拉、康吉耶姆）有着直接的影响。在我们看来，在现象学和分析哲学之外，柏格森的哲学为我们提供了一种新思路，有助于我们重新理解科学与形而上学、主体（自我、意识）与世界（自然、宇宙）之间的关系。

（责任编辑 任 之）

^① Jean-Louis Viellard-Baron, *Bergson, la durée et la nature*, Paris, PUF, 2004, p. 23

自我·他者与生命

——米歇尔·亨利对胡塞尔交互主体性的反思与批判^{*}

江海全^{**}

【摘要】他者是如何被给予我的，我和他者的关系如何？对这一问题的回答鲜明地区分出两种现象学。胡塞尔立足于意向性现象学，利用显现和随显的理论把他者构造出来；而亨利则从生命现象学恻隐-与共的角度，把我和他者的关系归结为先验生命的共同感发。虽然他们都从现象学角度研究他者的被给予性模式，但得到的却是根本不同的结论：胡塞尔把空间事物的意向性被给予模式应用到生命的被给予模式；而亨利另辟蹊径，把自我-感发看作生命独有的显现自身的方式。

【关键词】他者；生命；交互主体性；亨利

中图分类号：B565.59 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2016）01-0078-08

意识哲学自 17 世纪诞生之日起就面临一个棘手问题，意识如何超越自身走向他者，与他者的关系成为意识哲学绕不过去的坎。胡塞尔现象学的横空出世，也给予这个主题无比寻常的关注，成为胡塞尔现象学中无比重要性的主题，他比后来的任何一个现象学家给予这个主题以更大篇幅。^①胡塞尔之后，海德格尔、萨特、伽达默尔、马丁·布伯、哈贝马斯、莱维纳斯、马里翁等等哲学大家继续进行了卓有成效的阐发，从而使“交互主体性”的研究在不同领域里得以磅礴发展。但是法国当代杰出的现象学家米歇尔·亨利（Michel Henry，1922—2002）对此论题所进行的彻底反思，似乎尚未进入我们的研究视域。亨利创造性地开辟了一条崭新的研究路径，使他者以新异的面孔在生命现象学的视野下在场。笔者将依据米歇尔·亨利的“恻隐与共”^②的写作思路，深入到胡塞尔的文本之中，一起对这一重要论题进行反思。

胡塞尔在《笛卡尔式的沉思》第五沉思中对他者经验的分析遵循三个前提：首先，我必须有一个对他者的经验，他者无论如何必须以某种形式或方式被给予我，结果他者就以某种形式或方式在我之中，我在自己的生命者中发现了他者。如果没有任何与他者的接触，我甚至不会有对他者的观念。胡塞尔分析的第一个前提条件非常清晰地表明：他者必须进入我的经验。“这些经验及其他的作用属于我的现象学的研究领域。”^③

其次，他者怎样进入我的经验之中？他者如何被给予我？他者的存在是在我意向性中构造出来的，他者所具有或者能具有的一切意义，是一个在我的意向生命中而且由我的意向生命构造的意义。这是胡塞尔方法的第二个前提条件，它适用于对他者的经验问题，也是一个无论任何形式

^{*} 本文系部长堉教授主持的国家社科基金“现象学中的逆意向性理论研究”（批准号 10BZX050）的阶段性成果。
^{**} 作者简介：江海全，哲学博士，（海口 571158）海南师范大学马克思主义学院副教授。
^① [丹] 丹·扎哈维：《胡塞尔现象学》，李忠伟译，上海：上海译文出版社，2007 年 8 月第 1 版，第 116 页。
^② *Pathos-Wuth*（恻隐与共）是 *Material Phenomenology* 一书的第三章。亨利基于生命现象学的基本原理对胡塞尔《笛卡尔式的沉思》中“第五沉思”展开彻底批判，同时建立了生命现象学视域中的他者理论。
^③ Edmund Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, trans. Dorion Cairns (The Hague: Martinus Nijhoff, First published in 1960), seventh impression, 1982, p. 90.

经验都遵循的绝对的一般前提条件，因为一切任何形式的存在，既然它是一个存在者的存在，它必须能够被经验到。胡塞尔对这个前提条件的陈述：“我一定要沉着地坚守以下的洞悉：任何存在的事物相对于我所具有或者能具有的一切意义——就其‘是什么’和它的‘它存在而且真实地存在’——是一个在我的意向生命中而且由我的意向生命引起的意义。”^① 胡塞尔将其应用到对他者的经验上：“系统地阐明这个隐秘和明显的意向性，以此作为一个开端是非常必要的，在意向性中，相对于我的他人的存在变成了‘被造’（made）而且其合法的内容——也就是说，它的充实的内容——被恰当地阐释。”^②

最后，意向的被给予性的普遍化，意向的被给予性覆盖了我自己经验中的被给予性，结果我也必须在这个意向中被给予。对他者的经验必须以先验自我为基础，因为他者的存在是先验自我在意向性中构造出来的，胡塞尔要解释清楚他者的意向性构造，必须首先要将先验自我自身构造出来。所以胡塞尔的意向性构造不仅仅涉及到他者的存在而且涉及到一切可能的一般性存在，包括自我（ego）自身的存在，因为自我也进入到了对他者的经验之中。胡塞尔把意向性分析的方法普遍地应用到整个现象学中，把任何一个对象都看做某种意识活动的构造的产物，自我也没有逃避意向性之光的照耀。

基于以上的分析，胡塞尔在《笛卡尔式的沉思》第五沉思中对意识活动构造的分析至少要包含三个层次：1、先验自我自身如何构造出来；2、先验自我如何构造出来他者；3、先验自我和由它构造出的他者一起构成交互主体性的共同体。

二

在《笛卡尔式的沉思》第五沉思中，第44节的标题是“先验经验向本己性领域的还原”，暗含着胡塞尔把考察的目光限制在先验自我自身的构造领域里，暂时把其他主体悬置起来而不予考虑。亨利如此描述胡塞尔的“先验经验向本己

性领域的还原”——“从我对世界的经验中，我排除一切与其他人关联的事物，包括：将生命存在者的特征赋予动物的一切事物，将人性的特征赋予人类的一切事物，将由于为某人而存在的所有决定性的都赋予对象和周围的世界的一切事物。”^③ 进行这样的排除之后，即胡塞尔说的主体性悬搁之后，“我的本己性领域（Eigenheits-sphere），与‘包括在我的本己性领域的自然’一起出现了。”^④ 有了本己性领域，胡塞尔就可以在这个领域内，进行他的意向性构造活动。胡塞尔接着在第47节这一节的开头讲到：“这种作为自我的我的本己本质性的东西不仅涉及了体验之流的各种现实性和潜在性，而且还涉及了各种构造系统，因而同样地，也涉及了已构造出来的诸统一体。”^⑤ 先验自我是包含着一个以时间为基本形式和基本层次的先天的构造系统。先验自我通过以时间为基本形式的构造系统，把自己展开、对自身说明和把自身形成类似本质的东西。“在这种意向性中（包括纯粹现象学和现象学哲学的反思—引者注^⑥），自我就在它的本己性（Eigenheit）中构造了自身，并且构造了与它的本己性密不可分、从而它本身可以被看做是它的综合统一体。”^⑦ 纯粹自我（或先验自我）和人格自我就在先验自我自身的构造系统中被构造

① Ibid. , p. 91.

② Ibid. , pp. 91 -92.

③ Michel Henry, *Material Phenomenology*, trans. Scott Davison, New York: Fordham University Press, 2008, p. 105.

④ Ibid. , p. 105.

⑤ [德] 胡塞尔著：《笛卡尔式的沉思》，张廷国译，北京：中国城市出版社，2002年版，第141—142页。

⑥ 纯粹自我是一哲学（纯粹现象学）的反思把握的对象，而人格自我是第二哲学（现象学哲学）的自然反思（如心理学反思）把握探的对象。这与胡塞尔在《观念》第一卷中的构想是一致的：在现象学还原之后，人格自我被排斥，留存下来的是纯粹自我，它成为现象学的分析对象；在进一步展开的现象学分析中，人格自我作为意向相关项的构造逐步被把握。（参阅倪梁康：《自识与反思：近现代西方哲学的基本问题》，北京：商务印书馆，2002年版，第433页。）

⑦ [德] 胡塞尔著：《笛卡尔式的沉思》，张廷国译，第127页。

出来,^① 胡塞尔把先验自我自身构造活动称为“自身时间化”,先验自我有三种“自身时间化形式”。第一种形式为纯粹自我随意向性活动之时间化的“一同时间化”,纯粹自我伴随着每一个现时的体验活动,并因此而构成整个体验流的统一;第二种形式为“自我的滞化和生命统一”;第三种形式理解为“习性的自我”,自我在时间化的过程中获得一些习性,诸如兴趣、习惯、知识等与自我能力有关的东西,形成一种稳定的自我,被称之为“人格自我”。^② 人格自我与身体结合在一起,才能把他人联想为某个存在。^③

对于胡塞尔“先验经验向本己性领域的还原”,亨利敏锐地意识到这个向先验自我的回溯导致了对本己性问题的置换。在我们前面的引文“我的本己性领域,与‘包括在我的本己性领域的自然’一起出现了。”^④ 亨利对它所做的解释中,已经颇有微词:“这种自然不同于客观化的自然以及包含在它之内的我活生生的身体(Leib),我的这个身体不同于所有他人的身体。在这个被还原为本己性的自然中,他人是事物而且我是客观的现象,总之,‘人类’——以及它的有机体、灵魂——是一个心理物理学的统一体。”^⑤ 正是在本己性的领域以及包含在本己性领域内的诸要素的基础之上,对他者的经验将被构造出来。对于这些要素,都是世间的要素。在本己性领域里对他者经验的构造也因此使“他者的经验丧失了原初的身份”,因为显现是它们存在的基础而且显现为了理解它们的存在而显现,显现首先是在本己性的世界里的显现,或者换种方式说,显现总是构成现实,显现意味着他者的原初经验在意向中被撕裂、分离、异化。

对原真本己性领域的置换还导致“先验自我本身让位于它的自我澄清的过程中,这有赖于其自我-建构的过程中,这总是使我们置于构成性要素的在场之中。因此,自我的本己性的先验领域——它所特有的东西必须被奠基——与被还原为本己性的人类自我被证明具有相同的本质结构:一个世界的结构。”^⑥ 对于原真的本己性领域的置换,胡塞尔本人并不是没有意识到,而是在故意弱化它,甚至置之不理。胡塞尔断言,先

验自我的获得,是我根据我的感知、尤其是根据我正在把握的感知而被给予的。尽管在我感知到先验自我之前,先验自我没有被我所把握,但它已经在那里,已经被给予,当自我进行反思的时候,先验自我就以客体的形式显现出来。胡塞尔说:“我的本己性的东西也是通过阐明活动来揭示自己,并借此得到其原初的意义。在连续一致的对原初的自我-经验的合成中,当我的体验着的-解释性的观看(regard)朝向我自身,朝向我的感知,并且甚至朝向被给予的‘我在’,以及朝向自我与自身的同一性时,我的本己性就本源地得以揭示。”^⑦ 因此,对胡塞尔来说,自我的自我性(ipseity)被还原为自我的存在的意义,被还原为自我显示自身;在这个意向性得以

① 胡塞尔对“构造”一词的使用并不始终严格。一般说来“构造”要指自然观点中的超越性的意向活动(例如外感知)的特征。胡塞尔也多次把作为内在直观的反思活动称作是“构造”(参阅:胡塞尔,《全集》IV, S. III f.) 胡塞尔把对纯粹自我(先验自我)的反思性把握理解为一种原本的自身直观的行为,把“纯粹自我”的被给予方式看作是一种“内在的被给予”,因而本质上不同于“作为超越的客体被构造出来的”“实在自我”:“纯粹自我只能从每个‘cogito’的本原被给予性中……本源地并且绝对自身地获取,并且因此……不能并且也不需通过‘杂多性’,来进行构造;而实在自我和所有实在的情况则完全相反。”(《全集》IV, 111) 在这个意义上,胡塞尔把实在自我(人格自我)称作是“单纯意向的统一”,也就是说,它是被构造的统一,而纯粹自我则是内在的、自身被给予的统一。纯粹自我不是在确切意义上被构造的,至多是一种“本源地被构造的”统一。(关于胡塞尔自我问题的研究,详细请参阅倪梁康:《自识与反思:近现代西方哲学的基本问题》,第419—446页。)

② 参阅倪梁康:《自识与反思:近现代西方哲学的基本问题》,第438页,具体分析可以参阅:Klaus Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*, Den Haag: Martinus Nijhoff 1966, S. 83 - 88.

③ 身体是经过先验还原的自我在本己性领域中所拥有的唯一对象,身体是先行存在者,作为主体的身体和作为对象的身体是自我通向他者的桥梁,有关身体在胡塞尔交互主体性理论中的重要性,具体分析请参阅[丹]丹·扎哈维:《胡塞尔现象学》,李忠伟译,第103—116页。

④ Michel Henry, *Material Phenomenology*, trans. Scott Davison, New York: Fordham University Press, 2008, p. 105.

⑤ Ibid., pp. 105 - 106.

⑥ Ibid., p. 106.

⑦ Edmund Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, trans. Dorion Cairns (The Hague: Martinus Nijhoff, First published in 1960), seventh impression, 1982, p. 102.

被展开的原初世界里，被还原为被感知的一个自我的存在，也就是说，意向把在这个世界中所显示的东西感知为一个自我并赋予它一个自我的存在意义。

亨利批判胡塞尔：“不是以一种激进的方式在解释之前思考被给予性，并且尤其不是质疑这个被给予是否首先存在于视域的绽出（ek-stasis）之中，对这些问题的把握有待于深入研究，但是文本在此实施了两次暴力行为。首先它断言：自我的启示在这个把握中，从而在这个视域之中，在自我-澄清的过程中；其次它还断言：作为自我的存在而被揭示的东西因而也是它自己的东西。”^①一旦任何一个自我通过意向性被构造，给它一个自我的存在的意义，更确切地说，是我的自我或你的自我的存在的意义，那么胡塞尔现象学就遗漏了已经在那里存在而且自我-给予的真实的自我，因为它的存在地位不需要意向性的构造，在意向性投射到它之前已经存在在那里，“意向性只在黄昏升起……意向性总是迟到。”^②

亨利认为，胡塞尔“先验经验向本己性领域的还原”导致了灾难性的后果：原初自我降级到心理-物理的自我，这个心理-物理的自我以一种客观形式在世界上属我的领域里显现，原初的自我降级成为一个构造性的自我，不仅构造我自身，而且在对他者的经验中，把他者构造出来。胡塞尔文本中可以找出的依据是：“这里涉及的我就是我自身，是在我原初本己性中构造出来的，而且独特地作为心理-物理统一体（这个原真的人）（the primordial man）。”^③它居住在我的身体里而且在这一本己性领域中以及在这个世界中，使身体成为一个有机体。身体是经过先验还原的自我在本己性领域中所拥有的唯一对象，身体是先行存在者，作为主体的身体和作为对象的身体是自我通向他者的桥梁。因此，要获得对他者的经验，实质上必须有一个情感性生命的恒常在场。亨利认为，“这个先验生命的恒常性，独立于任何一个理解的行为以及完成这种行为的场所，虽然我的身体在这个归属领域里相于我的感性在场，然而却没有丝毫东西要求或者暗含着它

的恒常性。”^④亨利批判胡塞尔，认为他将我的身体对它自身的原初在场——同理也将他者的身体对它自身的原初在场——降低到感性层次，从而在胡塞尔那里，“我的身体——超越世界和构造——在我的本己性领域里对我的感性的恒定的在场，我们已经充分表明，它却成为派生的和构造的现象，而不是我的身体在它的纯粹肉体里对它自身的原初在场，也不是先验自我对它自身的原初在场。”^⑤结果，我的原初的情感性生命从意向性中逃离，生命的地位被降低到物理的层面，我的生命以一种相应的方式被还原为时空的形式而存在于这个世界上，停留在世界的经验层面，从而才有可能经验异于我自身的东西。从下文的阐述中，我们将可以清楚地看到它所呈现出的完全意义：就像胡塞尔所理解的那样，先验自我的降级如何成为对他者经验的条件，如何发挥了与他者的身体结对联想的功能作用。

三

他者如何在我本己性领域里构造出来？胡塞尔认为，先验自我以一种原初的方式将我的身体构造成一个有机体，而且以这样的方式，我只能构造我的身体，他者的身体只能作为一个身体进入我的经验，他者在我的本己性里被感知，在我的本己性领域里显现，他者的身体只能够作为一个有机体被给予。由于统觉转移的结果，这种转移从我自己的身体开始，一个有机体的存在意义从我自己身体转移到他者的身体上，这个身体同样被一个构造性的自我占据着身体，他者就被赋予了意义。由此可以看出，他者感知为精神的身体是以必要的统觉转移为前提条件，统觉转移通

① Michel Henry, *Material Phenomenology*, trans. Scott Davison, New York: Fordham University Press, 2008, p. 107.

② Ibid., p. 122.

③ Edmund Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, trans. Dorion Cairns (The Hague: Martinus Nijhoff, First published in 1960), seventh impression, 1982, p. 110.

④ Michel Henry, *Material Phenomenology*, trans. Scott Davison, New York: Fordham University Press, 2008, p. 112.

⑤ Ibid.

过相似和类比推断将赋予这个有机体像我这个有机体一样的存在的意义。

统觉转移实质上是一种联想活动，是我们人类认识活动当中最基本的一种现象，它是按照相似性原则进行的活动，如果两个事物被感知为相似的，那么我们会由一个事物而联想到另一个事物。胡塞尔把同时被感知到的对象之间的被感知的相似性称为“结对”，“结对”的两个东西通过统觉转移同时被凸显出来。胡塞尔说：“一旦诸结对的东西已经同时被意识凸现出来，那么，在发生学上（而且在本质上）就立即会呈现出一种意向的重叠（*übergreifen*），更进一步说，我们会发现一种生动的互相的自身唤醒，一种按照对象的意义而相互递推着的自身叠合（*Sich-überdecken*）。”^①当结对发生的时候，结对之中的两个对象把自己的意义或者说规定性都会传递给对方。举个例子^②，假设我第一次看到榴莲。在研究它的过程中，我感知到它有一种特殊的气味。然后，与第一个榴莲外表相似的另一个榴莲出现了。我会立刻认为这第二个榴莲也有那种独特的气味。除了它的视觉显现之外，第一个榴莲的被构造的“对象意义”的一部分，即它的气味，也会被转移给第二个榴莲。如果我没有品尝过第一个榴莲，但确实品尝了第二个，那么“统觉转换”会以相反的方向发生，我也知道了第一个榴莲的口味，因而“意向的延伸”是双向的。通过相互的意义传递和叠合，我就实现了在两个对象之间的统觉。

当这种统觉转移被应用于他人的身体时，他者就会在我本己性领域里构造出来。一开始他者自我在自我视域之外，我仅可以感知他的躯体，他者的躯体被给予我，在我原真领域内，一个与我的物质的身体相“类似的”物质的身体与我的物质的身体达到了现象上的结对，那么在意义的递推中，它一定会从我的身体中立即获得一个身体的意义。胡塞尔认为，“尽管他者从来没有如其自身的样子被给予，但是通过对他者的物质身体的把握，对他者心灵的把握是作为一个对象在我的本己性领域里被呈现（一个由于含义的联想转移从我的身体到他者的身体而产生的随显

（*appresentation*）），在感知给予我他者的物质身体的同时，这种呈现把他者的心灵作为共同被给予和被表征给予了我。换句话说，他者自我在一系列的随显中被给予我。”^③就像对一张桌子的感知，被给予的仅仅是桌子的一个侧面，而且我们最多也只能看到它的三个面。但是我们坚持认为我们知觉到了整张桌子。胡塞尔提供的原初解释：我们对对象当下侧面的意识总是伴随着对对象的诸多缺席侧面的意识。也就是说，正是因为缺席侧面作为当下显现的侧面的随显，我们才有对整张桌子的知觉。

胡塞尔认为，随显是联想的基础，因为随显可以自身证实的而不需要别的东西来证实，在随显里面潜含着类比、结对等一系列联想活动，这些联想活动不断地从我的有机身体转移到他者的有机身体，把一个陌生的东西转换为本己的、熟悉的东西，也就是将之“实现”出来，最后把它把握成了与自己相似的对象。

胡塞尔一方面承认他者主体性的绝对自我显现，我不能够以他者经验他/她自身同样的方式来经验他者，另一方面，整个“第五沉思”的分析却利用显现和随显理论，授予了对他者经验的可信度。胡塞尔并没有质疑：通过意义的转移而赋予其上的他者，还是不是他者自身的那样感知他者的含义？亨利站在生命现象学的角度，对胡塞尔展开了彻底的批判，认为胡塞尔失败的原因：

胡塞尔仍然是沿用了适合于通达空间事物的模式置换了它（另一个主体性）。也就是说，感知在本质上只是对一个对象的外部感觉。因此，活生生的和恻隐的（*pathetic*）交互主体性——在那里，我和他者共在——第一人称的交互主体

① Edmund Husserl, *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, trans. Dorion Cairns (The Hague: Martinus Nijhoff, First published in 1960), seventh impression, 1982, p. 112. 中译文参阅胡塞尔著：《笛卡尔式的沉思》，张廷国译，第154页。

② 案例参考 [英] A. D. 史密斯著：《胡塞尔与〈笛卡尔式的沉思〉》，赵玉兰译，桂林：广西师范大学出版社，2007年，第260页。

③ Michel Henry, *Material Phenomenology*, trans. Scott Davison, New York: Fordham University Press, pp. 111-112.

性已经让位于对事物的经验，对僵死的事物的经验，它的“精神性”的（psychic）品质仅仅是一个与事物的存在紧密相连的非真实的意义。^①

空间事物的显现遵循侧显的模式，也是视域性的显现模式。任何显象通过视域性（horizontality）得以描述，以对苹果树的知觉为例，苹果树在整体性上，从来没有被给予，总是以一定角度持续地将无限个视域性侧面呈现给我们。而生命主体性的显现遵循的是一种不同于空间事物的意向性的、视域性的、侧显的模式。意向性的凝视只能投射到可见之物上面，而生命是不可见的，永远逃离意向性的凝视。无论我的自我的主体性还是他者的自我的主体性的显现总是一种自我－显现的模式。亨利对现象学的发展体现在，他看到了这种与空间事物——例如躯体——不同的被给予性模式，即心理的被给予性，我们也可以称为情感性生命的被给予性模式。胡塞尔对两种被给予性模式的差异进行回避和伪造，两种被给予性模式的差异，在胡塞尔那里变成了两种类型的意向性之间的差异，这种差别在意向性的现象学内部并通过它来解释：

当他者的身体被呈现给我，那就是说，真正被给予我的感觉，我的感觉如他者自身所是的样子通达了他者，对方的心灵只是被随显。我的身体和我感知到的他者身体的结对中，对方的心灵被给予，但他者的心灵自身既没有被给予也没有被感知。它不是被呈现而仅仅是被再现。对他者的身体和他者的灵魂的感知之间的差异是亲自给予某物的行为和仅仅给予事物一个表象而不是给予事物本身的行为之间的差异。也就是感知和影像，摹仿或复本之间的差异。这是两种类型的意向性之间的差异，这种差别在意向性的现象学内部并通过它来解释。在对他者的经验中，意向性的现象学不仅仅维护而且验证其最终的预设，借此任何一种为我的存在能够拥有的每一种意义——就其本质或存在——根源于意向性的生命。^②

因此，亨利认为，感知类型的显现适用于空间事物的显现，但不适用于思考生命，生命遵循一种非意向性的自我－显现，较之意向性的显现模式，生命的自我－显现是一种更原初、更基本

的显现模式，生命的自我－显现为空间事物的意向性显现奠基而不是相反。而胡塞尔对他者经验的分析，恰恰颠倒了亨利的奠基次序。胡塞尔对他者的经验类型碰巧是感知类型，而且另一方面，像任何一个被感知的对象一样，他者在存在论上被还原为我的本己性领域里他者的身体。他者以身体－对象的方式被给予，也就是说，在一个感觉经验里被给予，它的时间性（temporality）回溯到新的意向的视域，注定要被新的感觉直观地充实。他者不再是已经在那里存在而且将永远在我的表征之外的他者。相反，他者将它的存在委托给表征，并等待被它确认，被它核实，被它纠正，甚至可能被它划掉。亨利认为，第五沉思有一个核心的而且是尚未阐明的宣称：意向和感知不可能通达他者的真实的存在。^③

四

通过以上分析，可以看出，胡塞尔将他者在意向活动中构造出来，他将生命者之间的关系定义为一种认知关系。事实上，生命者之间的关系，不是一种认知关系，而是一种恻隐－与共（pathos－with）^④的关系；认知关系是一种世界关系，存在于世界之中，而恻隐关系是一种生命关系，超越于世界而存在于生命之中。因此，胡塞尔的意向性构造理论没有揭示出生命者之间的最源初的关系。亨利生命现象学创造性地开辟了一条崭新的对他者的研究路径，从生命角度思考自我与他者的关系。

① Ibid. , p. 113.

② Ibid. , p. 125.

③ Ibid. , p. 116.

④ 法语词汇“pathos”源于希腊文 paschein，其原始含义表示“to suffer, endure”，也就是说，我们每个人的生命时时刻刻都在进行情感的发动，每时每刻都拥有自己的情绪（如愤怒、同情、恐惧等），我们的身体就是在 suffer 和 endure。因此“pathos”既可以指：当“一个人蒙受苦难，遭受经历”，从而“发生在一个人身上的一切事情”，也可以指：人的“任何被动的状态和情况”。“pathos”在中文里很难找到一个精确对应的词汇，但是这个词的含义里也包含有引起怜悯或同情的含义；在亨利生命现象学里，“pathos”的各种样态构成了生命的样态，也构成了生命的本质，成为众生命者之间关系的基础。

根据亨利生命现象学的观点,此在与他者的关系中,情感是一种最先呈现出来的源初现象。比如,当我面对街边落魄的乞丐,首先是以第一人称,在内在情感中油然而生怜悯之情,升起一种对他者倾囊相助的道德责任,然后才是站在第三人称角度,从认知角度甄别他者抑郁和无助眼神的真假,不至于上当受骗。即使我面对的是一个假乞丐,我的第一种情感反应也是真实的。我之所以对乞丐的窘迫深感同受,是因为我们拥有同样的一个基础:生命,是生命的恻隐构成了我与他者之间关系的基础。

因此,亨利认为,构成我与他者、我们与他们共同存在的关键要素不是感知。如果是感知,这共同的存在会随感知本身的消失而消失。“他者的生命和他者的死亡,共在或它的中断,丝毫不属于感知”。^①亨利甚至得出结论“感知的不可能性将是共在的条件”。^②他举例说明:一个由康定斯基的崇拜者组成的共同体。假设这个共同体的成员从来没有见过面,彼此也相互不了解。我们一定会认为,虽然他们从来没有成为彼此感知的对象,但是仍有客观的东西使这些人的诸多自我连在一起,使他们团结起来,这就是他们崇拜的作品,准确地说,是康定斯基绘画色彩的情感力量。对于康定斯基,绘画里的世界是不可见的世界:每种颜色的存在仅仅存在于颜色在自我创造的印象中。“印象才是颜色的真正本质……世界上并不存在红色。红色是一种感觉,这种感觉是绝对地主观的,最初并不可见。原始的颜色是不可见的,但是它们通过一种投射的程序在各种事物上得到了延展。”^③一个画家之所以能够在绘画里描绘物质的世界,而且还可以描绘不可见的灵魂和情感,因为所有的颜色都表现出一种情感和触动力,它们在人身上产生了情感的效果。因此这个由康定斯基的崇拜者组成的共同体,他们共有共享的东西是对作品的恻隐(pathos),同时这也是创造这个作品的康定斯基的恻隐和所有这些“佩服”它的人的恻隐。这个对作品的恻隐超越表征和时间,也就是说,无论我在哪里,这种恻隐的力量都会把我和他者的存在链接在一起。

亨利认为,任何一种可能的共在,比如我与他的关系甚至我与上帝的关系,都是先于我对它感知之前并且在我们之中实现的,这种先验的共在对绝对主体性进行直接的改变,奠基了我对他者的感知,从而我才有对他者的经验。

把他者意向地把握为另一个之前和感知对方的身体之前,任何一个对他者的经验——在一个与他者一起真实存在的意义上——作为一个感发(affect)在我们中间发生。不是一个意向相关的(noematic)或意向行为(noetic)的显现模式奠基了通达他者的路径。相反,它是一个被给予性——包括先验的感发性(affectivity)从而也包括生命自身——奠基了通达他者的路径。这种普遍的对他人经验的先验性——以其原真的方式——位于生命的本质里,不是在意向性和构造里。^④

也就是说,在感知他者以前,我与他人之间就有一种源初的感发发生。因为我与他人共同拥有生命,是生命的先验的感发性和生命自身的被给予性,生命自身的恻隐和生命自身的运动早已作为内驱力和欲望,把我推向了他人,使我与他人连接起来。我与他人源初地恻隐地居住在这个非世间的交互主体性的生命的共同体里。这就意味着,生命者之间的关系必须在世界的结构、意向性和意义之外被理解。这些关系根本上不是位于世界和它的表象中,不遵循表征规律和意识规律。相反,这些关系位于生命中,遵循生命规律和生命的本性。

因此,亨利认为,生命共同体的每一个成员在生命中与其他人关联,生命先于任何世界上的相关存在。生命的原初的经验几乎是不可以想象的,因为它逃脱任何思想。“这里的生命存在者既不为自身也不为他人;它仅仅是自身一个纯粹的经验,没有主体,没有视域,没有意义,而且

① Michel Henry, *Material Phenomenology*, trans. Scott Davison, New York: Fordham University Press, 2008, p. 115.

② Ibid., p. 115.

③ [法] 米歇尔·亨利:《艺术和生命现象学》,载于高宣扬编:《法兰西思想评论/2012》,北京:人民出版社,2012年,第258页。

④ Michel Henry, *Material Phenomenology*, trans. Scott Davison, New York: Fordham University Press, 2008, p. 115.

没有对象。”^① 亨利把生命的恻隐 - 与共刻画为
我与他者关系的基础，并非孤音少合。在中国古代，
对人性有敏锐洞悉的儒学大师孟子，乐观窗前
小草而生恻隐之心的理学家周敦颐，对他人的
痛苦体验全然是切己、切身之体验的王阳明……
他们对生命体验的感悟似乎与亨利有异曲同工之
妙。孟子曰：“今人乍见孺子将入于井，皆有怵
惕恻隐之心，非所以内交于孺子之父母也，非所
以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也”；^② 周
茂叔窗前草不除去，问之，云：“与自家意思一
般”；^③ 王阳明曰：“夫人者天地之心，天地万物本
吾一体者也。生民之困苦荼毒，孰非疾痛之切于
吾身者乎？不知吾身之疾痛，无是非之心者
也。”^④

面对落水呼救者，舍身相救是一个纯粹感发
的行为，绝非一个思索的行动，他者和自我拥有
一个共同的生命；早晨看见窗边新生的草芽，顿
生怜悯之心，一种对生命的敬重，人心同草心融
为一体；看见街边落魄的乞讨者，恻隐之心油然而
生，倾囊相助，他者和自我体验着同样的窘迫。
我的舍身相救，我的怜悯之心，我的倾囊相助，
是一个纯粹感发的行为，每一个人这样做——
在自我、他者和生命的基础之间没有认识，
没有区分；生命存在者既不为自身也不为他者；
既不是在遵守什么道德律令，也不是出于某种道
德信念。

结 语

根据以上所有分析，我们可以看出，在对
他者的经验中，亨利的解释与胡塞尔截然不同：
胡塞尔立足于意向性现象学，利用显现和随显的
理论把他者构造出来；而亨利则从生命现象学
恻隐 - 与共的角度，把我和他者的关系归结为
先验生命的共同感发。虽然他们都从现象学角
度研究他者的被给予性模式，但得到的却是根
本不同的结论：胡塞尔把空间事物的意向性被
给予模式应用到生命的被给予模式；而亨利另
辟蹊径，把自我 - 感发看作生命独有的显现自
身的方式。

尽管亨利凭借对胡塞尔文本敏锐的洞察力，

睿智的论证，从根本上颠覆了经典现象学的
主体间性理论，完成了从意向性现象学向生命
现象学的突破，但我们并不能因此就可以轻视
甚至忽略胡塞尔的现象学运思。在此，我觉得
有必要为胡塞尔辩护一句：胡塞尔毕竟在“以
表达的性质去接近生命，通过具体的表达去呈
现处于世界中的生命以及生命具有的无数种形
式”；^⑤ “在生命中观看世界的呈现的本质”，^⑥
这一点，亨利应该也是认同的。而且胡塞尔早
在《逻辑研究》第五研究第3节中，他已经提
出了体验的现象学意义，我们认为胡塞尔在这
里已经触及到了生命的非对象化的自我 - 显
现的领地，在意向性的框架外把握生命，只不
过在随后的对生命的体验澄清中（第4节及其
以后的部分），由于青睞反思经验的形式，这
种意义丢失了，但其细致入微的分析和论证直
到今天仍然具有巨大的启发意义^⑦。

（责任编辑 任 之）

① Ibid. , p. 133.

② 《孟子·公孙丑上·第六章》。

③ 程颢、程颐：《二程集》（上），北京：中华书局，2004年
第2版，第60页。

④ 王阳明：《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992
年，第79页。

⑤ 高宣扬主编：《法兰西思想评论/2012》，第279页。

⑥ 同上，第281页。

⑦ 晚近的相关讨论可以参见汉斯·莱纳·塞普：“现象学是
如何被动机促发的？”，余洋译，《广西大学学报》，2014年
第4期。

现象学与书写

罗丽君*

【摘要】现象学与书写(writing)活动之本质或研究书写的实践理论之间到底有何关系?针对此问题,本文尝试以现象学考察去揭露书写的语言含义(Bedeutung)、结构和目的,进而厘清书写之实践活动的本质,提出有别于其他现象学研究学门之书写现象学(phenomenology of writing)的观点。然而,不仅构思“现象学式地书写”(writing phenomenologically)的理论原则,并且于最终将主张:现象学研究本身即是一种对生活世界之存有意义进行理解和说明的书写活动。而为了陈构上述“现象学式地书写活动”之本质,本文将首先说明现象学中有关现象、意义和语言之思考,以此思考为基础,进一步去澄清现象学对书写活动的反思,最后提出现象学书写的理念。而研究主题的理论背景主要采用胡塞尔的现象学哲学,另亦收纳当代诠释学家伽达默尔和利科等人之观点。

【关键词】现象学;书写;语言;意义

中图分类号: B505 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2016)01-0086-08

一、前言

胡塞尔之现象学可被界定为一门研究“意识如何认知整体生活世界之意义(Sinn)”^①的科学。如此之科学——实质上开展的是超验(transzendente)哲学的思想理论——与书写(writing)活动之本质或研究书写的实践理论之间到底有何关系?针对此问题,目前学界研究的方向粗略区分为二:其一,以现象学研究方法引导书写活动或书写教育的执行;^②其二,以现象学分析去厘清书写之实践活动的本质,进而提出有别于其他现象学研究学门之书写现象学的观点。^③本

文主题偏向于后者,尝试以现象学考察去揭露书写的语言含义(Bedeutung)、结构和目的;然而,不仅构思“现象学式地书写”(writing phenomenologically)的理论原则,并且于最终将主张:现象学研究本身即是一种对生活世界之存有意义进行理解和说明的书写活动。

为了陈构上述“现象学式地书写活动”之本质,本文将首先说明现象学中有关现象、意义和语言之思考,以此思考为基础,进一步去澄清现象学对书写活动的反思,最后提出现象学书写的理念。而研究主题的理论背景主要采用胡塞尔的现象学哲学,另亦收纳当代诠释学家伽达默尔和利科等人之观点。

* 作者简介:罗丽君,台湾人,台湾政治大学哲学系副教授。

① 在胡塞尔的现象学术语中有区分 Sinn 和 Bedeutung。前者通常被中译为“意义”,指现象和存有自显的本质;后者则被中译为“含义”,指与字词有关的概念内涵。因本文论及存有与语言的关系,故沿用此区分。

② 比如位于墨西哥之金塔纳罗奥大学的语言中心(The Language Center of University of Quintana Roo)即将现象学研究方法应用于写作教育之中,相关资料可参考:R. A. V. Argente,“Phenomenological research in teaching writing: The case of the language center of the University of Quintana Roo.” In: *Memorials Del vi Foro De Estudios en Lenguas Internacional*, Universidad de Quintana Roo-Departamento de Lengua Educación, 2010, 679-694.

③ 比如加拿大埃布尔达大学(The University of Alberta)的退休教授 Max van Manen 即提出一系列有关书写现象学理论的研究成果,其相关著作有: *Phenomenology of Practice: Meaning-Giving Methods in Phenomenological Research and Writing*, California: Left Coast Press, 2014; “Pedagogical Text as Method: Phenomenological Research as Writing”, *Saybrook Review*, Vol. 7, No. 2, 1989, 23-43; “Phenomenology of Practice”, *Phenomenology and Practice*, 1: 1, 2007, 11-30 等等。其他相关的参考资料如下: Andrew Waywood, “The beginnings of a phenomenology of writing-to-learn.” In: Mathematics Education Research Group of Australasia (MERGA), Conference Proceedings 1996, 605-611; Don McEachern, “On the Phenomenology of Writing”, *Phenomenology and Pedagogy*, 2: 3, 1984, 276-286; Thomas M. Seeböhm, “The Significance of the Phenomenology of Written Discourse for Hermeneutics”, Joseph J. Pilotta (ed.), *Interpersonal Communication: Essays in Phenomenology and Hermeneutics*. University Press of America, 1982, 141-159. etc.

二、存有、意义与语言

针对存有之现象、结构和本质意义进行整全和真正的理解 (Verstehen) 与解释 (Auslegung), 这是当代现象学——事实上, 亦是当代诠释学 (Hermeneutik) ——的终极目的。根本上, 此目的涉及了两个亟待澄清的问题: 第一, 存有现象和本质意义如何源生? 第二, 存有现象的结构和本质意义如何被认知? 根据胡塞尔的观察, 回应前者, 首先必须回溯人对存有显现的意识体验; 回应后者, 则必须反省人对存有之体验内容进行判断和构造命题的能力。

存有现象和本质意义如何源生? 能够提出和回应此问者, 不外乎就是具有与存有显现遭逢之经验的人了。^① 根据胡塞尔对知识有效性施与全面之笛卡儿式普遍怀疑的结果, 存有只能通过人之意识活动的运作才能够获得显现的可能性。换言之, 在人之意识通过普遍怀疑而被确证为不可怀疑之知识的绝对起点——因此被称为“绝对意识”——之后, 存有只能作为其意识活动的体验内容而得以显现和揭示其本质。至于存有是否仍能具有独立于绝对意识之外的实在性 (Realität)? 这点则已在现象学悬搁的运作下被存而不论了。^②

当存有只能作为绝对意识的体验内容而显现自身时, 显然, 存有即作为“意识对象”而与意识作用产生必然相应的关系——此相应关系被称为“意向性”^③; 比如, “看”即指向“被看的对象”、“听”即指向“被听的对象”。因此试想: 存有所涵盖的实质内容到底是什么? 其范围又有多大? 一方面, 若仅对应于单一主体——即绝对意识的超验主体——的意识作用, 则存有不外乎就是此主体通过自身诸般意识活动而获取的诸多意识对象的统合, 后者构成了其所寓居和所体验之生活世界的整体内容。然而, 另一方面, 通过辩证他我的存在,^④ 胡塞尔不仅让生活世界突破独我论的 (solipsistisch) 框架, 并视其为所有主体之全部意识活动共构的对象, 因此存有即相应地作为主体际世界所包摄的整体内容而显现自身。

就发生的 (genetic) 面向而言, 不管是单一主体的抑或主体际的生活世界皆源生于个体的意

识活动的运作, 因此, 其原初的形态是直接知觉的、主观的 (subjektiv) 和相对的。胡塞尔肯认, 如此之原初形态的生活世界不外乎就是具体存在之人 (Person) 于其日常生活之中所经验到的、不经思索地即去习惯性接受之素朴的周遭世界; 后者显然会于时间流之中显现层出不穷的杂多内容。^⑤ 而这就是人首先和最初所接触到存有现象: 杂多、素朴和主观的生活经验。

人到底是如何通过这种杂多、素朴和主观的生活经验而去理解存有的整全和真正的意义呢? “意义”一词是胡塞尔针对意识意向性建构作用而提出的中心概念, 它泛指“意识内容”, 但另一方面, 它亦指意识通过自身之意识内容而指向的某“意识对象”。^⑥ 如此之界定首先并不企图

① 与存有遭逢的体验, 并循此体验之内容去理解存有现象和本质意义, 这是所有现象学研究的最初起点。不论是胡塞尔分析意识的意向性建构活动 (Konstitution)、抑或海德格描述此在之在存有的存活结构, 甚至是梅洛庞蒂强调身体性之感知活动作为通向存有世界的媒介, 他们的论述基点纵然不同, 但是都在探讨以人之本位而能与所处之存有界域往来的可能性条件。

② 对胡塞尔言, 存有是否具有超出绝对意识的体验活动之外的独立实在的自存性? 就人之认知可能性条件而论, 这点是无从判断的。Cf. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch (Husserliana Band III/1), § 27–32. (Hrsg. v. Karl Schuhmann, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976), 56–65. (下文引用此著作皆缩写为: Hua III/1)

③ “意向性”的基本定义即: 意识总是“有关某物的意识”; 换句话说, 意识总是“意向地关涉于某物”。Cf. Hua III/1, 74.

④ 胡塞尔对于“他我”之存有意义和主体际世界之构成的说明发表于其著作: *Cartesiansche Meditationen und Pariser Vorträge* (Husserliana Band I). (Hrsg. v. S. Strasser, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2. Aufl., 1991.) (下文引用此著作皆缩写为: Hua I)

⑤ 在胡塞尔现象学中, “生活世界”是个具有多重概念含义的术语, 它可以指人于自然态度之中所经验的日常生活世界, 亦可以指执行实践活动的主体际世界, 或者指一个通过意识运作而被多样给予的知觉世界。然而, 不管是日常生活世界、实践领域的主体际世界或是知觉世界, 它们的共同特征都是直接经验性、素朴性和主观相对性。面对如此之生活世界, 现象学的课题即在考察其先天性结构, 以及说明其作为所有科学知识之原初基础的客观性。有关生活世界的讨论, 可参考胡塞尔著作: *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie* (Husserliana Band VI) (Hrsg. v. Walter Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976) (下文引用此著作皆缩写为: Hua VI)

⑥ Cf. Hua III/1, § 129, 297–299.

让“意义”一词即等同于对意识内容或意识对象之真正本质的宣称，它只不过是指出：凡是于意识中呈显之内容或对象——不管它是杂乱、含糊或有序清楚的——皆有源出于其自身所要表达的“什么”（Was）；比如我看到书桌前窗外的花园，我的意识作用“看”之“看的内容”——此花园的所有景象——即共构了我通过看的活动而掌握到有关“此花园”作为花园而存有的整体表现或即意义。然而，意识在其作用之中对应于意识内容所表达之意义的方式，并非仅仅单纯的被动接收，而是于被动接受的同时给出了“理解”和“解释”——已包含了某种主动的“判断”；基于后二者，意识才能确定自己看到的是“花园”（而不是“菜园”）。如此一来，意识对“意识内容”之意义的掌握即指向“如何理解意识内容作为一整体？”和“如何解释和判断意识内容作为特定意识对象？”等问题，而这就关涉到对于意识内容或对象之意义的本质规定了。^①

针对意识内容或对象之意义的本质规定，胡塞尔运用了“意识之意向性建构”和“本质直观”两种现象学方法去说明之。任一意识内容都是基于使其显现的某种特定意识活动而表现出相应的意义；比如“视觉内容”的意义必然相应于“视觉作用”，而不同的视觉作用方式——伴随其作用当下的环境条件——会产生不同的视觉内容。这种意识作用和意识内容的对应即为意向性的构成关系；前者称为意向活动（noesis），后者称为意向相关项（noema）。正因为意向相关项的意义是随着意向活动而发生，所以执行意向活动的意识主体对单一意向相关项或整全意识内容的显现具有一定程度的主动性（不是仅仅的被动接收而已），就此而言，若欲理解意识内容所表达的意义，即必须先去分析意识主体：如何于其诸般意向活动之中逐步地显现杂多之意向相关项，并进而有序地组织它们成为统合的整体，甚至使它们归属于同一意识对象？^②

在分析意向活动和意向相关项的对应结构，并藉之说明存有意义作为意识主体之意识内容而开显时，胡塞尔指出两个重点：第一，尽管意识主体对意识内容意义之统握和对意识对象之本质界定具有意向性建构的主动性，然而意识内容并非由其凭空创造，意识对象的本质界定也不是任

其虚构；比如我将眼睛从闭着至张开的那一刻，瞬间进入眼帘的景象如其所如的显现，它既非我的想象，也不能被我否认或任意更改。因此，当意识主体欲对意识内容或对象进行主动的意向性建构（包含理解、解释、判断、界定抑或描述等）时，必须符合于意识直观中“如其所如地”直接被给予之物（das Gegebene）的实相，亦即符合“面对实事本身”之现象学基本原则。^③

“实事”（Sache）——即在意识活动中“如其所如地”直接被给予之物——有属己的和不可矫变的意义；它通过意向活动而作为意向相关项被给予，并成为构造意识对象的要素。当意识主体通过一系列意向活动而接收到杂多的意向相关项（noemata），并将之有序地统合起来去构成一完整的意识对象时，其实他已在进行两种判断：其一，他掌握了意向相关项的本真意义，其二，他将不同意义的意向相关项判定给同一对象。比如，我环顾书桌桌面，先后看到红色的笔、白色的书本；在看到的当下，我“知道”那是红色的笔、白色的书本，因为当我直接收纳各种不同的视觉内容时，我亦已同时直观到红色之为红色、笔之为笔的本真意义，另外也判定红色属于笔，白色属于书本（不会倒置）。而使这些直观判断得以不会出错、而且有效的前提必须是：我已掌握了各种不同意向相关项显现的本真意义，同时也具有对意识对象作为“某物”的本质理解。据之，胡塞尔指出了意识之主动意向性建构活动的第二个重点，即：意识主体必须和能够执行对实事的本质直观。

所谓“本质”意指规范实事在其个体性之自身存有中作为某物——作为某意识对象或客体——的内在形式，而“本质直观”即是主体对于其意识内容中作为被给予物之实事的本真形式进行

① Cf. Hua III/1, § 130, 299 – 301.

② 胡塞尔有关意识主体之意向性建构作用的说明，即以意向活动和意向相关项之间的对应结构为分析重点，相关资料可参考 Hua III/1, 第三编第三章：《意向作用和意向对象》，以及第三编第四章：《关于意向作用—意向对象结构的一系列问题》。

③ Cf. Hua III/1, § 19, 41 – 43.

全面掌握的方法,^① 其操作为: 主体意识通过一种观念化的抽象作用从诸般相似的意向相关项中直接领会使它们被界定为同一类型之物的普遍规范; 比如, 我看到许多不同程度的红色, 从中直接领会出能够使不同程度的红色都被归属于“红色”范畴的共同或普遍的形式原则。^② 根据胡塞尔的看法, 若意识主体无法对意识内容进行本质直观, 那么他也就无法区分各种意识对象的差异, 当然也就无法去宣称某物作为“特定的某物”; 比如, 他无法从一堆颜色之中指称某一种颜色为“红色”。^③

本质作为界定意识对象的普遍形式规范, 它必须是绝对的、必然的和客观的, 但却是非精确的, 原因在于: 关涉到意识对象之实事根本上是通过意识之诸般多样意向相关项而被显现的, 因此, 意识对象的表象亦将随主体之各种不同意向活动的发生而不断变样 (modifiziert), 如此一来, 其本质内涵将相应地于主体的直观中被不断修改, 据之, 本质作为普遍形式即使可以规范作为意识对象成为某物, 但也只是一种近似本真和完美的规范原则——亦即只能被理解为趋近于理想 (Ideal)。^④

至此, 回顾现象学研究的目的是: 针对生活世界——作为主体或主体际所共构的意识内容全体——的存有现象、结构和本质意义进行全面的和真正的理解与解释。就理解的面向而言, 前述意识之意向性建构作用和本质直观提供了方法学的分析原则; 藉助于前者, 我们掌握了存有现象的显现结构, 通过后者, 我们则统握 (auffassen) 到存有或存有之物的本质意义。整体而言, 我们理解到: 生活世界的实相是主体通过不断的意识经验去获取变动的内容、并以其为基础不断进行本质意义之探讨和修正的结果。

事实上, “理解”亦已指出“解释”的可能。除非主体只将理解留存在自身意识内在, 否则所有的解释都应包含二面向: 其一, 主体对于存有之生活世界之解释都具有主体际的关联性; 其二, 所有的解释都必须通过语言来陈构。针对前者所考虑到的是: 出自单一主体的任何有关生活世界结构之宣称和存有物之本质的解释, 皆不能只对其自身有效, 因为生活世界是主体际共有的存有界域。换句话说, 对于存有现象之结构和

本质的解释必须是所有于时间和历史流程中存在之主体能共同肯认为“真的”——亦即符合存有的实相。

对存有现象之结构和本质的解释根本上已包含了“判断”和“描述” (Deskription) 的运作, 而后二者必须通过语言才能具体化。相应于语言问题, 胡塞尔分析了判断命题的结构。比如, 当我看到一枝笔, 指着它说: 这是一枝笔。整个过程是: 我执行了“看”的意向活动, 统握了相应“看”所得到之诸般“意向相关项”的内容而将之理解为构成“笔”的属性, 据之, 我解释整个意识对象的本质意义为“这是一枝笔”; 这句话具有语言命题的逻辑判断形式: “S 是 P”, 它让我的意识内容由仅作为被内在理解的对象而转换成可被解释和描述的外在化样态。在此转换的过程中, 应该被考虑的是: 判断命题的构成使用了“概念”——即指称普遍对象的普遍语词, 而当主体宣称“S 是 P”时, 实质上, 他是企图选择最适当的概念去表述他对意识对象之本质意义的真正理解。^⑤ 因此, 语言不只是判断命题的构成要素, 也不是单纯作为转译意识内容的工具; 语言更应该作为存有本质意义的载体。

总而言之, 若现象学研究是以理解和解释生活世界之存有现象的本质意义为目的, 那么考察“存有、意义、语言”三者之间的连结关系是必

① “本质直观”又称为观念直观 (Ideation) 或观念化的抽象 (ideierende Abstraktion), 是胡塞尔于其早期著作《逻辑研究》 (Logische Untersuchungen, 1900/1901) 中即已提出的方法概念。

② 通过本质直观而获得的普遍意义是一种主体意识的构造物, 因此又被称为“观念” (Idee; idea) 或观念性的普遍对象, 用以指称实事之如此存有的规范形式。Cf. Hua III/1, 8-9, 13.

③ Husserl, *Logische Untersuchungen, zweiter Band, zweiter Teil* (Husserliana Band XIX/2). (Hrsg. v. Ursula Panzer, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984), 634. (下文引用此著作皆简称为: Hua XIX/2)

④ 胡塞尔于《欧洲科学危机和超验现象学: 现象学哲学导论》 (Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie; Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, 1936) 一书之第45节开始逐步说明, 如何从有关生活世界之诸般多样的意识体验内容之中直观通过实事呈显的事物之本质意义。换句话说, 胡塞尔所欲把握的普遍对象或本质不应被理解为一种与事物之显相无关的“完善的原型”之形上学预设。

⑤ Cf. Hua III/1, § 133-134.

要的工作。存有作为生活世界自身是原初意义的
发生场域，对此原初意义之本质的理解则是出自
主体意识的运作，而语言其实就是使原初发生之
意义与通过主体意识理解统握的本质得以联结一
致（*einheitlich*）和可被说明（*auslegbar*）的媒
介。^①然而，语言到底具有何种特性而得以说明
生活世界原初显现之意义本质呢？

三、语言与书写

对生活世界原初显现之意义本质的说明涉及
了语言的表述（*Ausdruck*）结构。根据胡塞尔的
分析，原则上，构成表述语言的要素有二：符号
（*Zeichen*）和含义（*Bedeutung*）。符号指表述的
物理成份，比如由书写或发音所构成的“字词”
（*Wort*），^②含义则指表述所意指（*meinen*）的内
容或对象的意义^③；二者结合成为“表述”，即
指包摄被意指的内容或对象之意义的符号，^④比
如“花”这个字词符号包摄了被主体实际意识
到的花所显现的意义。就以上界定来看，当主体
意识理解到于生活世界中原初显现之某被给予
物的意义，而企图将它解释或说明出来时，即是
将此物之意义通过物理性的字词符号表现出来，
换句话说，字词符号是物之意义作为精神性或
观念性内容的肉身化（*Verkörperlichung*）表现。

必须注意的是，与字词符号结合而构成表述
语言的含义实质说明的是被意识意指的“种类
之物”，亦即含义反映的是种类之“普遍对象”；^⑤
后者构成了字词使用上之“一般概念”（*Univer
sal*）的意涵，因此，具有含义之字词符号实际
上是作为普遍对象的一般概念。比如我看到一
朵花，而后说：“这是一朵花”。这句话中所使
用到的表述字词“花”的含义并非单纯用以说
明被看到的那朵特定之花所显现的个殊意义，
其作用更在于规范后者作为“花”之种类意涵；
因此，“花”之表述字词的使用拥有一般概念
的效果，它可以使人——说者和听者——对个
别之物产生共同的意义理解，换句话说，通过
表述语言的作用，人类实际上开展了一个具有
普遍性和客观性之概念范畴的含义世界。

若表述语言揭示的是普遍客观的——属主
体实际共有的——概念意涵，它就不仅是反映
主体意

识中直接被给予之物的杂多显现意义了，而是
指出了此物之作为“某物”的规范式本质界定，
而后者是从诸般杂多之个殊的意识内容中被
直观抽象——即本质直观的运作——而得的
观念性构造物。如此之表述含义是否能如实
反映物被意识到的原初意义？此质疑的重点
涉及到：“杂多的意向关系项之诸般意义”与
“统合为一的本质界定”二者间的一致性关系。
而这是一个有待仔细考量的问题。

前述曾说明：本质作为界定意识对象的普
遍形式规范，它必须是绝对的、必然的、普遍
的和客观的，但却是非精确的，因为它会随
主体之意向活动的不断发生与变样而相应地
被不断修改。若依此说明，则表述语言所表
现出来的含义——具有本质界定的作用——
似乎并不会和也不应该会脱离原初的意义。
然而，于追究意义肉身化——即原初意义被
具体化而成为表述语言之含义——的过程中，
胡塞尔实际上指出了表述语言扭曲原初意义
的危险。

在《欧洲科学危机和超验现象学：现象学
哲学导论》一书中，胡塞尔反省观念（*Idee*）
（即本质）^⑥之意义的起源（*Ursprung*）而提
示说：就意义的起源和本质直观运作目的而
言，本质观念——

① 简言之，胡塞尔认为：世界始终是于经验上通过主体
共同说明的世界，亦即世界始终是可通语言去说明的世界。
Cf. Hua VI, 213.

② 胡塞尔指出“符号”（*Zeichen*）并不同于信号
（*Anzeichen*），后者只具有指示和意指功能，但没有包摄
意识对象的意义，其类型包括标号（*Kennzeichen*）、记号
（*Merkzeichen*）等等。以上区分可参考胡塞尔著作：
*Logische Untersuchungen, zweiter Band, Erster Teil. :
Untersuchung zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis.*
（*Husserliana* Band XIX/1）（Hrsg. v. Ursula Panzer,
Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984），30-31。（下文引用
此著作皆缩写为：Hua XIX/1）

③ Cf. Hua XIX/1, 56f.

④ Cf. Hua XIX/1, 30f. 但是在独语的情况下，表述并不
需要符号。

⑤ Cf. Hua XIX/1, 103.

⑥ 胡塞尔称“本质”为 *Idee*（观念），意指实事之如此存
有的本性；而因为本质观念可以通过意识（精神）之直观
而从诸般多样之经验实事之中被把握成有关意识客体的
统合意义，所以它可谓为一种由精神构想而得的“普遍
对象”。（Cf. Hua XIX/1, 113f; Hua III/1, 153f.）然
而，为了避免观念一词被误解为一种与事物之显相无关
的“完善的原型”之形上学预设（比如柏拉图式的观念），
因此胡塞尔又启用“*eidos*”或“*Wesen*”来取代之。
详见：Hua III/1, 8-9, 13.

——作为一种关涉意识之意向相关项的统合原则——
 一是非精确的、可修改的规范形式，尽管如此，却也基于其必须作为形构杂多意义而成为统一同一之整体的规范形式，本质观念即在被统握构造的过程中——观念化（Idealisierung）的过程中——不断被要求修改至具有几近绝对理想（absolut ideal）的同一性，亦即它会被形构成一个几近完善的理想观念自身。^① 而为了符应理想观念的完善性，本质观念亦被要求具有宛如数学观念一般之同一化和精确化的特征。只不过，一旦本质观念被当成同一和精确的理想观念，它将可能变成只具有固定意涵的知识概念，因此也就陷入了脱离杂多原初意义之实相的危险。^②

当然，在正确操作本质直观和观念化的前提下，本质观念不必然会被构造成为只具固定意涵的知识概念。然而试想一下：我到底是如何从看到一朵活生生的花而尝试以作为概念之表述语言去忠实地描述它的过程？通常的情况是：我会尝试从已知的概念之中捡选“最合适的”字词去进行描述。然后也许我会说：那是一朵粉红色的花；因为我觉得“粉红色”是对这朵花最合适的形容词。但是吊诡的是，往往我所看到的花的实际“粉红色”和我用“粉红色”的字词去表述的概念意涵始终有些差距，后者相较下是固定和精确的含义，不若花之实际的粉红色那般活泼生动，而且在我宣称了“那是一朵粉红色的花”这句话后，仿佛活生生的花之杂多显现意义就退居幕后，留下来被肯认的反而是抽象的“粉红色之花”的概念，换句话说，“那朵花是粉红色”的判断命题脱离了实际花之显现而具有认知效力，而事实上，此有效的命题显然比较能够普遍和客观地传递给他人。

上述例子突显了表述语言之含义——作为概念意涵——取代存有物之原初显现意义的权力；而这种权力在书写的表述语言中更加明确。诚如诠释学家伽达默尔的分析，书写性（Schriftlichkeit）的语言比口语（Sprechen）语言更能传递纯粹的意义理想性，因为它脱离一切心理或情感的干扰、时空环境的限制而能将意义完全客观地流传下去，同时让凡是读到它的人皆能通过文字形式再重新参与到其所承载的意义界域之中。^③ 口语表述语言则不然；在说话中，被说出来的字词

本身常常含义不清，因此需要借助于手势、脸部表情、声音的抑扬顿挫来帮助澄清语义，而且，一旦说话活动停止，语言的意义似乎也停止传递。由此可见，书写性表述语言比口语表述语言对纯粹意义的再认（Rekognition）更具效力，换句话说，书写性表述语言具有客观知识的特征。

正因为书写性表述语言以固定的文字形式能将存有显现之事态（Sachverhalt）的纯粹意义作为知识客观地流传下去，所以才成为诠释学进行理解与解释任务时的真正对象。^④ 然而，若我以作者的身份从事书写活动，藉之企图将自身理解到的存有意义固定下来和递传出去，那么我会如何面对字词？“解读书写文本”和“以字词进行书写”二者是不同的活动，然而，字词于书写文本中被要求去彰显的纯粹意义同样也在作者进行书写时产生作用，亦即：作者会要求自己所写下的字词能精准地表达其欲描述之对象的纯粹显现意义，后者最初仅是作者意识内在的理解，然而在被字词固定下来后，即能成为公共性地被解读的文本，而且在被解读的过程中开启了作者和读者都能理解的有关存有意义的客观知识。

在书写活动的理想状况中，作者应能将其所理解的有关存有显现的纯粹意义以相应的字词进行表述，以至于让读者在阅读其所书写的文本时，也能透过字词所反映的含义而去领会相同的

① 对胡塞尔而言，Idealisierung 原本是指形成观念性之构造物的过程，因此可译为“观念化”；它在古希腊时代之理论活动中早已作为一种科学特有的方法。（Hua VI, 18f., 26f., 375f.）然而，在观念化的运作中，往往以构造“理想的”（ideal）观念或即理想的原构造物（das ideale Urkonstituierte）为目的，因此一般又被译为“理念化”。必须注意的是，自文艺复兴时代以降，这种特殊的观念构造方法却在欧洲科学的要求下被当作追求类似精确之数学观念的操作方法，因此而导致了科学研究偏离古希腊时代的原初理论理想而产生欧洲文化的内部危机。

② 胡塞尔于著作《欧洲科学危机和超验现象学：现象学哲学导论》一书和此书附录文章《几何学起源》中仔细分析了这种观念理念化的危险，并说明其所引起之当代欧洲科学的危机。

③ H. -G. Gadamer. *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. - Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.* (Gesammelte Werke, Band 1) (Tübingen: Mohr Verlag, 1999), 398. 类似的看法亦可见于胡塞尔之文章《几何学起源》。（Hua VI, p. 371f.）

④ Gadamer. *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode*, 397

纯粹意义。^①然而,这种对书写与阅读之同一性的要求——即对被描述的意义与被解读的意义之间一脉相承的要求——其实是难以达及的。理由是:作者在进行书写活动时,他已经采用了字词去转译其自身所理解的原初意义,而字词作为具有含义的符号必须首先从已被赋与既定概念意涵的限制中解脱,才能将其应承载的原初意义再次彰显出来。这种意义转换的困难宛如翻译活动所会遇到的窘境一般;翻译者作为对话双方的媒介,他必须考虑到两种语言之字词含义的一致性转换问题,然而却会基于找不到相应意义的原因而无法百分百地忠实进行翻译。^②

字词作为具有含义的符号之所以难以从已被赋与既定概念意涵的框架中解脱,原因在于:往往符号会被视为外在性的象征(Symbol)或图像(Bild),并且与特定意指对象的意义相连接;比如当我们看到“白色”此字词,即会习惯性地想到“纯洁”的意义。这种语言上使用的习惯常影响着我们在书写时对于字词的捡选或在阅读时对文本的理解,以至于让我们几乎忘记了字词本身有一种“言外之意”的可能性。然而,字词的“言外之意”并非空穴来风,而是随着人于历史文化流程中通过各种生命经验而不断给出之意义才被构造出来;只不过,字词的丰富含义常会因时因地、基于人本身的认知倾向而被忽略。

为了让字词符号所欲象征的对象或意义真正得以被揭露,即必须对之进行一种隐喻解码的工作。诚如利科的分析,象征符号包含双重意指的对象:其一是字面上的、明显的含义,其二是类比的、不透明性的意义;^③比如“白色”此一字词,字面上是意指“白”的颜色,类比的是指“纯洁”的意义。因此,对于字词的隐喻解码即必须去反思到字词被赋与之各种含义、意义的历史背景和重迭的构造,并且深入其与主体生命之具体经验的关系。

对象征字词进行隐喻解码,这不仅是读者面对理解文本时应进行的工作,对于书写活动中的作者亦是必要的。比如,当作者将“善恶之争”描绘成“黑白之战”时,他必然已掌握到“黑”与“白”二字词所具有的“恶”与“善”之类比意义,也就是说他已超越前二字词的字面含义,而去扬揭其隐喻的内涵。

根本上,在书写活动中,作者为了去描述、解释自身所直观到的有关存有显现的本质意义,他在选择表述的字词时,一方面必须去理解到字词作为象征符号所具有之字面的和隐喻的双重意指的含义,另一方面亦必须慎重面对表述字词之含义对自身思想可能造成的宰制和误导。总之,通过对于字词之本质的深入理解,作者才能避免使用僵化之表述语言而对存有显现之原初意义进行片面性的描绘。此外,作者在选定表述字词的那一瞬间,事实上也通过将其诸般含义与存有原初意义的结合而赋与此字词新的意义内涵。换句话说,在书写活动中,作者不仅是慎重地在面对存有与语言的关系,他同时也在尝试重新激活存有的实相和重构语言的含义。

四、现象学与书写

(phenomenology and writing)

借着前述一系列针对存有现象、意义本质、表述语言和书写活动的分析,我们获取了说明“现象学”与“书写”二者之关系的可能性。首先,就书写活动的实践本质而言:诚如前段已提及,作者从事书写的目的在于将其所理解的存有显现之原初意义具体化为表述语言,因此在其写作的过程中,他至少必须考虑两面向的问题:其一、如何理解存有现象之原初意义与本质?其二、如何掌握表述语言的结构和含义?针对第一个问题,现象学悬搁和还原方法可指导作者忠实

① 此处所提到理想状况,是以作者在进行书写活动当下的心态和期待之效果去进行假设,而与伽达默尔的诠释学理论无关。依伽达默尔的看法,对于文本的解释并不是去回顾原初作者本人在写作当下对意义的理解心理;因为文本是视域融合的构造,它早已超越作者或任一读者的个体意识了。(Cf. Gadamer. *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode*, 396f.)

② 伽达默尔以翻译的例子突显出语言对话之中有关理解和解释的困难,而诠释学的任务就在于去面对这种意义转译的窘境。(Cf. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 388f.)

③ Paul Ricoeur, *Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretation II*. (München: Kösel-Verlag, 1974), 65f. 另外,有关符号隐喻的问题可参考 Ricoeur 之文章,“Metaphor and the central problem of hermeneutics.” (In: John B. Thompson (ed. and trans.), *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. Cambridge University Press, 1981, 165 - 173.)

地去面对其个体生命体验中所遭逢的所有原初意义，而意识意向性建构和本质直观二者则提供了分析和统握原初意义之结构和本质意义的操作方法。至于有关掌握表述语言的结构和含义的问题，胡塞尔分析了表述语言之符号和含义相应的结构、命题判断的逻辑运用和概念（观念）的意涵之原初起源，再加上伽达默尔有关书写语言之客观性论述与利科对于字词符号的象征含义的拆解，此等种种对语言的反省皆有助于作者去考量字词的表述能力和限制。

然而，在以上的说明中有两要点被忽略了：第一，作者在书写活动中的心理历程；第二，书写活动对存有之知识化的作用。表面看来，因为作者具有理解和解释的能力，所以在书写活动中拥有将存有之原初意义转译成表述字词的含意之主控权，但是，作为一个忠实面对实事本身意识主体，作者于反思中会察觉到：周遭存有世界与其自身的关系是一种问与答的往来。^① 他的写作灵感源出于原初意义对他的召唤，仿佛周遭生活世界之存有氛围向他提问：“你到底领会了什么？”因此书写活动变成了作者回应存有有问题的一种方法；在此情况下，作者是相对地被动承受存有意义的降临。但是另一方面，通过他所拣选的表述语言，作者将心领神会的存有意义以被他赋予创新象征含义的字词写下，如此一来，他不仅揭露了存有被隐蔽的实相，事实上也主动地让存有实相仿佛如其所欲的被开展——这可谓作者的创造。藉由上述而意图指出的是：于书写活动中，作者之内在心理的主动性和被动性的双面作用；而作者必须对自我主体意识的双面性格亦时时进行现象学反思，否则将会在书写历程之中或是迷失于存有意义而无所适从，或是过度运用文字矫饰存有。^②

另一个至今被忽略未处理的问题是：书写活动对存有意义之知识化作用。于书写活动中，存有之杂多、变动的意义将通过表述语言无可避免地被概念化、固定化、公共化和普遍化，而且后述特质的完成即让已流逝的存有意义超越时、空限制而成为可被再认知的对象，如此之转变，存有意义实质上已被构造成有系统的知识。知识化并非绝对的负面，只不过知识化的危险就在于对于存有原初意义的遗忘；正因为遗忘存有意义的

危险是可设想的，诠释学的任务才显重要。为了避免上述危险的发生，书写活动的过程中更需要时时伴随现象学反思，以提醒作者去了解：书写是不断意义重述的历程。

最后，就现象学研究本身的特性来看，现象学以理解和解释存有的原初意义为目的，整个研究根本上就是一系列运用语言命题去陈构的存有科学。因此，凡是在反省书写之实践活动本质时会出现的种种考虑，对现象学作为一门解释存有的科学都同样有效。在此基点上应可说：现象学研究是一门通过不断地书写活动而去建构对存有意义之理解和解释的实践科学。

（责任编辑 任 之）

① 此处借用了伽达默尔有关文本与读者的“问与答”之关系的想法。（Cf. Gadamer. *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode*, 375ff.）

② 在谈及文本诠释的现象学研究时，利科提出三条进路：对存有之意义的现象分析、对文本之文字与表述的语言分析，以及对个体生命体验的心理分析。于本文中，特别强调作者之心理分析的层面，此理解受利科的心理分析之观点启发。

绘画艺术中笛卡尔式的透视主义^{*}

周午鹏^{**}

【摘要】笛卡尔式的透视主义对绘画产生了很大影响,但这一影响常常被忽视和贬低。他对透视在绘画中的存在样式的哲学反思,触及了从柏拉图直至梅洛-庞蒂等哲学家所所谓的绘画的本质。与梅洛-庞蒂及其含混倾向不同,笛卡尔的理性主义借助于“自然之光”使得绘画得到了清楚分明的表达。他和梅洛-庞蒂各自表达着绘画传统中的两个可以并行不悖的走向:“心看”与“眼看”。

【关键词】绘画;透视主义;印象主义;心看;眼看

中图分类号: B565.5 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2016)01-0094-06

柏拉图曾在《理想国》中说,我们是和囚徒一样的人^①。他几乎是对的。我们时代的状况表面上正远离他所描述的处境,但实际上我们仍旧在洞穴之内,执迷于各种实在的阴影。科学的恋物情结一方面让我们认识了物,另一方面却在某种意义上远离了物。1992年,托马斯·米歇尔在《艺术论坛》上提出了所谓的“图像学转向(the Pictorial Turn)”,这无疑重新把人们带到了洞穴的更深处。在某种意义上,我们并没有比历史上的同类更接近真理本身,我们接近的只不过是岩壁罢了,看到的只是更为清晰的影子或图像。“穴喻”所暗示的那个真实世界的本质在起源处只获得了非常模糊的表述。正是在那里,绘画第一次作为一个哲学反思的对象被哲学家关注。但不管它属于维特根斯坦“可说的”的还是“不可说的”东西,从笛卡尔直到梅洛·庞蒂,似乎谁也没有能够完全表达清楚。但是,对绘画的哲学反思无疑会有助于我们理解这个日渐被图像化的生活世界,所有问题的关键便是如何理解绘画艺术中的透视主义。

一、笛卡尔对绘画的透视: 从“眼”到“心”

“透视主义(Perspectivalism)”一词原指笛

卡尔主义的透视方法论。马丁·杰伊把他在《低垂的眼睛》里所提到的那种法国哲学思想中的视觉中心主义倾向称之为“笛卡尔主义的透视主义”^②。他在文中将笛卡尔视为一个典型的视觉哲学家,他像一个热衷于透视法的画家一样透过一个摄影框架去构建被观察的世界。这一点在《屈光学》和《谈谈方法》中表现得尤为明显。但不像柏拉图对绘画有着一一种持续关注,笛卡尔从来没有从艺术视角出发谈论过绘画。他只是认为素描乃是绘画的关键,他还将色彩作为一种次要属性排除在物质的本质之外^③,以便能够符合一种从“眼”到“心”的视觉跨越。梅洛-庞蒂后来在《眼与心》中就此评论道,为了能够讨论绘画,笛卡尔“就不得不去研究颜色的含糊的低语如何能够向我们表象事物、森林、风暴,最后还有世界,或许他还不得不把透视作为一个特例整合到更广泛的本体论能力中去。”^④这种批评无疑是对的。人们去观看一幅图画,并不只是为了“看”形式,而是要“看”到形式与思想(内容)的统一。绘画中思想的绵延单纯依靠一种目光之中的形式(线条)是远远不够的。当笛卡尔把目力所及都纳入到形式之中时,绘画的生命就被窒息了。不过,针对绘画,笛卡尔仍然一语中的地指出画家无法同等地表现物体的所有不

* 此文系国家社科基金重大招标项目《〈梅洛-庞蒂著作集〉编译与研究》(编号:14ZDB021)的阶段性成果。

** 作者简介:周午鹏,湖北蕲春人,(杭州310023)浙江大学哲学系博士研究生。

① [古希腊]柏拉图:《理想国》,郭斌和、张竹明译,北京:商务印书馆,1986年版,第272页。

② Martin Jay, *Downcast Eyes the Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, University of California Press, 1994, p. 69.

③ René Descartes, *The World and Other Writings*, translated and edited by Stephen Gaukroger, Cambridge University Press, 2004, p. 22.

④ [法]梅洛·庞蒂:《眼与心》,杨大春译,北京:商务印书馆,2007年,第55页。

同面向，他们“选择主要面向中的一个，让它朝向光，将其他面向遮蔽以使其能在某一个被选择的视角中显现”^①。与梅洛-庞蒂对色彩的强调不同，在笛卡尔那里，色彩并不是物质的本质属性，而只存在于物质含混的表象中^②。所以，他说“……像光、颜色、气味、味道、热、冷以及落于触觉的其他一些性质，它们在我的思维里边是那么模糊不清以致我简直不知道它们到底是真的还是假的（仅仅是一些假象）。 ”^③ 它们明显违背了笛卡尔在反思时所遵循的一种清楚而分明的认识原则，从而被怀疑所清除。

从本质上看，笛卡尔在《屈光学》和《论光》里所透露的是“一种不再打算与可见者打交道的，并决定按照它自己提供的模式来重构可见者的思想”^④。这种思想使得他明确把人的感觉（sentiment, sensation）和产生感觉之物区分开来，由此他可以谈论一种寓于火焰与太阳之中物质性的自然光所生产的“自然之光”，正如同他把笑声与喜悦，泪水与哀伤区分开来^⑤。这种区分的悖论之处在于，他力图建构一种没有自然光参与其中的“自然之光”所照亮的“我思”，同时也为一种没有身体依赖性的精神实体提供存在的依据。他没有看到知觉现象中的“交织”：笑声与喜悦、泪水与哀伤相互缠绕，身体与精神“共在”。于是出现了这样的疑问：“如果语词……足够使我们思考某物，并且它们（话语与物体）之间没有任何共同之处，为什么自然（Nature）不能够构建一些迹象使我们能够拥有一种对光的感觉，并且这种迹象与对光的感觉本身也没有任何相似之处呢？”而笛卡尔的回答是，正如耳朵使我们意识到声音，心灵（mind）使我们回想起内容，那么，在同等的意义上，当每一次自然光触及我们的眼睛时，也是心灵向我们表象了光的观念。^⑥ 不过，让笛卡尔忧心的不是自然光从何而来，而是内在于身体的“自然之光”应当具有一种存在的合理性。他认为这必须要有一种形而上的保证，他于是求助于上帝的存在。并且，如果人能够通过上帝颁布的某些自然法则^⑦（the Laws of Nature）精确“看见”事物的背面，这难道不正好印证了这些法则的超越性，特别是它们不来自于日常经验而只是纯粹理性的构造这一事实？

在笛卡尔看来，科学的透视方式不仅是人观

看世界的方式，同时也是上帝观看世界的方式。马勒伯朗士说“我们在上帝之中看见所有事物”^⑧，笛卡尔则认为我们是在上帝允诺的“自然之光”的照耀下认识世界。马勒伯朗士进一步要问：既然完满性的观念是由上帝给予理性的，那么为什么不应该是所有的观念都如此，为什么不是上帝就在所有这些被给予的观念之中呢？^⑨ 然而，与马勒伯朗士的宗教立场不同，笛卡尔进行反思不是为了上帝，而是为了给科学确定一个可靠的根基。他建构起来的透视法并非一种先验的直观或降临的神迹，而是在对经验进行细致还原之后所得到的剩余，即一种数学化和几何化的自然法则。在他那里，人能够在理性反思中自行实现从“眼看”到“心看”的跨越，无需借助于宗教神启。据此对古典绘画进行分析，我们会发现它们虽然大多倾向于写实，但由于不懂得“自然法则”故而在视觉上必然歪曲了实在——比如古希腊人通晓缩短法，但不清楚要遵循什么数学原则，所以图像会显得十分怪异——使得绘画成为一种柏拉图意义上拙劣的模仿。正是笛卡尔所发现的几何透视法彻底解放了画家们的“眼看”之束缚，在方法论的意义上实现了古典哲学一直梦寐以求的“心看”。因为，在此之前，画家几乎总是基于自身的视点去作画，以近似去追逐真实，导致视角之差。在此之后，画家完全可以根据透视法采用他者的视点甚至多视点去作画而不会产生混淆，如上帝视角和立体主义表现出

① René Descartes, *Discourse on Method*, translated by Donald A. Cress, Hackett Publishing Company, Inc., 1998, p. 23.

② René Descartes, *The World and Other Writings*, translated and edited by Stephen Gaukroger, Cambridge University Press, 2004, p. 91.

③ [法] 笛卡尔：《第一哲学沉思集》，庞景仁译，北京：商务印书馆，1998年，第44页。

④ [法] 梅洛-庞蒂：《眼与心》，杨大春译，北京：商务印书馆，2007年，第50页。

⑤ René Descartes, *The World and Other Writings*, translated and edited by Stephen Gaukroger, Cambridge University Press, 2004, pp. 3-4.

⑥ Ibid., p. 4.

⑦ Ibid., p. 25.

⑧ Malebranche, *The Search after Truth with Elucidations of The Search after Truth*, translated and edited by Thomas M. Lennon and Paul J. Olscamp, Cambridge University Press, 1980, p. 230.

⑨ Ibid.

复杂的多点透视那样——人们不理解立体主义，在于人们从未习惯站在一个他者的角度去观看世界——从而一个真正自由的绘画世界被笛卡尔打开了。所以，梅洛-庞蒂会在《眼与心》中评论说：“线性透视绝不是终点，它相反地为绘画开启了许多条路子：通过意大利画派开启了表现物体的路子，通过北方画派则开启了高空投影、圆形投影以及斜投影等等路子。这样一来，平面投影法并不像笛卡尔相信的那样总是能够刺激我们的思想去寻找事物的真实形式经过一定程度的变形之后，它反过来求助于我们的视点。”^①

显然，笛卡尔在《第一哲学沉思集》里所说的“自然之光”应当指一种理智直观意义上的严格透视性，如此才能与他在《屈光学》与《论光》中的劳作保持一致。正是他对自然光的反思引出了所谓的“自然之光”。这种严格透视性不是广延，而是对广延的综合。长、宽、高只是被透视物经过平面化处理所得到的数值，它们并不符合直观体验。因为，无论从哪个视角去看，长、宽、高都不可能同时存在，尤其是“宽度”作为宽度把握时已是一种对不可见的深度与可见的长度（横向投影）的综合，其间隐藏着“交织”现象。如果我们变换视角，宽度不像高度和长度保持稳定不变，它会发生明显变化，但它仍然会作为“宽度”被把握是因为深度，它被透视法统一于二维图像中。而我们之所以能够在二维图像中获得一种立体感，在于我们自然地总是用“心”或这种自然法则去观看世界以及被创作出来的画作，我们同时也会因此被错觉、幻觉和梦境等图像所困扰，只是在笛卡尔之后我们才对这种植根于肉身之中的透视规律有所意识。所以，对笛卡尔来说，身体也未完全消失，而是被隐藏于“心灵之眼”中，成为一幅身体的图像。在这个意义上，存在者对绘画的欲望及其探索反而有可能先于语言成为人回答存在之谜题的钥匙。

另一方面，笛卡尔认为形式是绘画之所以可能的条件，是因为它把握了事物的永恒性，而色彩永远在变化中。他认为物质并不独自产生色彩，除了将一些细微的物质反射到我们的眼睛中^②，与光一起产生色彩的印象。但是当物质（蜡）的色彩变了，它的形状和原来不一样了，必须承认原来的物质（蜡）还继续存在^③，因为它具有广延，也就是物质的形式。如此，笛卡尔

式的绘画在某种程度上是一种科学；与之相对，崇尚色彩表达的印象主义在他看来可能是一种“幻觉”。因为从色彩出发的绘画，它的形式模糊不清。在这里，印象派画家确实是不诚实的，他们声称描绘了事物的本质，但实际上从未完整地画出过一个印象，因为每时每刻印象都在发生微妙的变化，有些变化甚至是画家不可能觉察的。这也是因为印象派画作不是一种对空间的精准布置，而是对时间的微妙把握。

印象主义与透视主义之间的冲突可以追根溯源到“眼看”与“心看”之间的对立。梅洛-庞蒂评论说：“一个笛卡尔主义者是不会在镜子里看到自己的他看见的是一个假人，一个‘外部’。”^④他进而表示：“一个笛卡尔主义者可能相信现存世界是不可见的，唯一的光明是精神，全部视觉都在上帝那里形成。一个画家却不会同意我们向世界的开放是虚幻的、间接的，我们所看到的东西不是世界本身，精神只与它的思想或者另一种精神打交道。”^⑤笛卡尔式绘画并没有向观者直接展现深度，而是把深度隐藏在一个蹲伏在黑暗中的绝对主体那里，没有合理性的“观看”也就不能发现图像的“深度”。印象主义则拉平了物体之间的深度，它使可见的与不可见的事物都融化在了纯粹色彩的变幻之中。这一行动却使得每一个事物都真实地显出，因为它们之间互不遮掩，互相映衬。在莫奈之前，有谁会注意到伦敦的雾竟然是紫色的呢？对梅洛·庞蒂而言，正是印象派画家如塞尚通过一种“眼”与“心”的交织超越了笛卡尔这个建筑师，目击了“真实”。

二、梅洛·庞蒂对绘画的透视： “眼”与“心”的交织

梅洛·庞蒂表示：“任何绘画理论都是一种

① [法] 梅洛·庞蒂：《眼与心》，杨大春译，第60页。

② René Descartes, *The World and Other Writings*, translated and edited by Stephen Gaukroger, Cambridge University Press, 2004, p. 91.

③ [法] 笛卡尔：《第一哲学沉思集》，庞景仁译，第29页。

④ [法] 梅洛·庞蒂：《眼与心》，杨大春译，第51—52页。

⑤ 同上，第85页。

形而上学。”^① 实际上，绘画自身作为一种行动本身也是形而上的，它以自身的奇迹向存在致敬。^② 对于绘画以及画家自身而言，两种风向俨然成形：“眼看”与“心看”。笛卡尔透视法促成了绘画从“眼看”到“心看”的跨越，直到现代，我们对绘画的看法也总是始于线条，而非色彩，始于分析，而非知觉。但对梅洛·庞蒂来说，在印象派那里，情况却发生了逆转。当笛卡尔这个“画家”把色彩视为一种添加物时，塞尚却认为色彩才是绘画的本质。印象派画家使用色彩作画而非画笔，使用身体而非思维。弗莱曾评价塞尚的作品，称其为对自然的一切赋予形式的表达——“色彩也是‘几何式的’”^③——他强调塞尚感性中的知性部分。这种阐释几乎是笛卡尔式的，因为他哪有什么知性的表达！塞尚说：“要做到充分的艺术展示、实现彻底的翻译，唯有一条路：色彩。”^④ 正是色彩使得风景成为“风景”，使得绘画具有一种**绘画精神**。笛卡尔并不能告诉我们一个心灵何以能够绘画^⑤，但是塞尚却可以。

梅洛·庞蒂说，身体的神秘之处在于它“同时是能看的和可见的”^⑥。这同样是绘画的神秘之处。因为他把绘画归结为一种“视觉与运动的交织”^⑦，它从来都只是在“颂扬可见性之谜”，它“唤醒并极力提供了一种狂热，这种狂热就是视觉本身”。^⑧ 印象派正是这种狂热的存在之一。对他们而言，质量、光线、颜色、深度，它们都当着他们的面在那儿，它们不可能不在那儿，因为它们在他们们的身体里引起了共鸣。^⑨ 笛卡尔无视这种“共鸣”，他在看见事物形式的同时闭上“心灵之窗”，获得事物轮廓的同时又失去了一个被知觉的世界。他说“盲人们用手来看”，梅洛-庞蒂对此批评道：“笛卡尔的视觉模式乃是触觉。”^⑩ 只有触觉才对色彩无动于衷。这种触觉透视法本质上是对距离的取消，当事物的前面、背面和侧面同时被看见的时候，身体就陷入了一种数学幻相之中：世界不再是有厚度的存在，它变得完全透明从而不被看见。但是，难道不是图像中的阴影告诉我们事物是彼此并置的“共在”，光无法穿透的地方才存在着一种神秘的联结吗？绘画意义上的“看”保持适度距离而非取消它——与此同时，不能因此走向超然旁观的姿态，因为距离本身是真实的存在，距离产生一种可见

的深度。在梅洛·庞蒂看来，“对笛卡尔来说，一个明显的事实是，我们只能画一些现存的事物，它们的实存就是其广延，素描通过使广延的表象得以可能，从而使得绘画成为可能。”^⑪ 由此，绘画在笛卡尔那里只能成为一种人为的技巧。这种技巧能够把众多三维事物合理性地放置于一个二维平面之上，但是“深度”不见了，它变成了一种侧面的宽度。只有当我们注意到宽度时，我们才会意识到“深度”的存在：我们看到了一个在前，一个在后。但真实的深度并不是如此。正如梅洛·庞蒂所言，“事物永远不是一个在另一个后面。……事物彼此侵越，因为它们一个外在于另一个。其证明是，通过注视一个画面，我能够看见其深度……”^⑫ 在印象派画家的视觉中，每一个事物都争执着从背景里凸显出来成为画作中的存在；在他们的画作中，并没有一个主要和次要部分、前景和后景之分，所有元素共同成为一个视觉之整体被把握，也就是成为一个印象。

“印象”在梅洛·庞蒂那里乃是一种“眼”与“心”的交织，它既是一种视觉体验，也是一种思想。它是含混的，模糊的，正因为此，它的意义无法被穷尽。印象不是心灵的产物，而是一种原初的身体知觉的体验。当塞尚说他“通过绘画思考”^⑬时，他也是在说他绘画时不思考。印象派的美学主张是将自然视为其模型。但在梅洛·庞蒂看来，塞尚却有一种特别的现象学主张，即回到事物本身。他试图描绘的是一个为科学奠

① [法] 梅洛·庞蒂：《眼与心》，杨大春译，第54页。

② [法] 梅洛·庞蒂：《世界的散文》，杨大春译，北京：商务印书馆，2005年，第52页。

③ [英] 罗杰·弗莱：《塞尚及其画风的发展》，沈语冰译，桂林：广西师范大学出版社，2009年，第177页。

④ [法] 约阿基姆·加斯凯：《画室：塞尚与加斯凯的对话》，章晓明、许蔚译，杭州：浙江文艺出版社，2007年，第44页。

⑤ [法] 梅洛·庞蒂：《眼与心》，杨大春译，第35页。

⑥ 同上，第36页。

⑦ 同上，第35页。

⑧ 同上，第42页。

⑨ 同上，第39页。

⑩ 同上，第51页。

⑪ 同上，第55—56页。

⑫ 同上，第57页。

⑬ 同上，第68页。

基的原生的世界^①，这使得他对色彩非常着迷，因为他认为在色彩中存在着“真实”^②。埃米尔·伯纳德（Emile Bernard）曾提醒塞尚，古典艺术家绘画时需要勾勒轮廓、构图和光线布置。塞尚回答他说：“他们制造图片；我们撷取自然。”^③在塞尚看来，在原初自然中，视觉与触觉、形式（素描）与色彩都没有得到区分。依据梅洛·庞蒂的解读：“在某种意义上，绘画即勾勒；色彩越是谐调，轮廓也就是越精确……当色彩最强烈时，形式也达至丰富。”^④所以印象派画家会看见事物的深度，光滑，柔软与坚硬，塞尚甚至会看见味道^⑤。他们画中的事物的形式近乎融化在色彩之中，融化在光影变幻中。这是视觉的真实体验，是感觉材料的本真流动，而不是笛卡尔意义上透视几何的体现。塞尚的《苹果》不是一个苹果，而是无数个苹果，因为它是一个知觉连续体，一个存在的过去、现在和未来不断交织的过程，最终它具有了“苹果”这一身体——也就是《苹果》这幅画，一个时间与空间的具象——而非一个概念，一种抽象。笛卡尔式的画家把世界分割成了形式与色彩的组合，唯有塞尚们把世界变成了“画”——形式和色彩的交织。而塞尚所做的，就是像一个真正的画家一样把一切都画在一个真正的二维平面上——他不试图去虚构一种立体感，他让世界扑面而来——“平面的中心消失了”^⑥，其作品将是一个个“平面与平面在阳光中交会”^⑦。但在这里，我们不能认为深度被抹平了，因为这种平面的交汇既是深度最大程度的交织，也是对深度的直接展现。它不隐藏深度，它是对深度的完全表达。并且，不像笛卡尔式画家总是需要一个画框，印象派的画通常没有一个明显可见的边缘，因为它的无限延展溢出了画本身，与自然有着肌肤之亲。

不过，可见性在梅洛·庞蒂那里仍然是一个谜。因为他把透视也仅仅看作一种“机械技巧”，认为“视觉是一种受制于条件的思想……需要借助于身体而思考”^⑧。但对笛卡尔来说，这种绝对主体所拥有的视觉技巧有着更深刻的内涵，它是一种自然法则。即便是在印象派的画作中，我们仍然可以看见形式的残余，它使得画作保持着某种固定的结构。更不用提，后来形式主义对自身的超越，形成抽象主义、极简主义、实在主义等流派，使得印象主义好似昙花一现。笛卡尔式

的画家也不再过分关注事物的形式，而是关注形式本身，进而扩展到物质的形式——形状与质料——使得绘画的领域再次扩大了，但同时绘画的本质也受到质疑。比如，当观者面对着一块粗糙的带有灰色斑点的没有任何“内容”的画布时，又或者面对一大片“红色”，他很可能觉得自己不是在看一幅画作，而是在鉴定一个物品。这些创作重新定义了“绘画”，它们是梅洛·庞蒂所始料未及的。

三、透视主义与印象主义：并行不悖

在日常生活中，观看不只是观看，绘画也不只是绘画。绘画的神秘存在向我们表明了某种困惑。绘画对观看者的高要求和其实用价值接近于零不成比例地嵌套在我们生活世界的框架里。对某一幅画作进行一次恰当的评品就好像在攀登语言的巴别塔。但实际上，无论从何种角度切入对绘画的理解，我们都只有两种可识别的绘画之标准。要么是印象主义，爱上塞尚，要么是抽象主义，迷恋笛卡尔。要么身体在作画，要么心灵在作画。只是对笛卡尔的透视主义的迷恋者而言，他们设想自己在世界之外俯瞰，但又无法实质上摆脱“在世界之中存在”的本体论预置——他们有一个身体；对印象派的信徒而言，他们认为自己在世界之中作画，但又试图远离“世界的中心”，成为在边缘游走的不思不响者。一种是在离心中向心，另一种则是在向心中离心。绘画就是这样一种在不同方向的两种距离之间徘徊不定的现象，它们并不是绝然断裂的，它们之间的冲突体现了存在的张力。所以“我思故我在”不能仅仅是“我思”而已，“存在”比笛卡尔意义上

① Maurice Merleau-Ponty, *Sense and Non-sense*, Northwestern University Press, 1964, p. 13.

② [法] 约阿基姆·加斯凯：《画室：塞尚与加斯凯的对话》，章晓明、许蔚译，第148页。

③ Maurice Merleau-Ponty, *Sense and Non-sense*, Northwestern University Press, 1964, p. 12.

④ Ibid., p. 15.

⑤ Ibid.

⑥ [法] 约阿基姆·加斯凯：《画室：塞尚与加斯凯的对话》，章晓明、许蔚译，第60页。

⑦ 同上，第60页。

⑧ [法] 梅洛·庞蒂：《眼与心》，杨大春译，第61页。

的“我思”所拥有的东西要多一点，正是这多余的一点——绘画的欲望——为“世界”这幅图像奠基。透视主义与印象主义同是这种欲望的化身及其表达。

但在二者的对抗中，我们不能因为笛卡尔式的抽象否定塞尚们的具象，正如同我们不能以纯粹形式的名义与存在者无限丰富的感知断绝关系，不能够仅让纯粹我思为存在担保，因为正是身体知觉为我们圈出了梅洛·庞蒂所关注的意义的始源领域，一个现象场——在那里诞生着存在。但是，我们也不能因为塞尚们的含混而否定笛卡尔式的清晰，正因为后者对超越身体所做出的抽象努力，我们才能够在世界隐藏自己的踪迹，给予客观存在以客观性。因为假如我们一直持有世界为我存在的独断印象，不反思自身存在的被动性，就不可能获得他者的视角，不可能诞生任何客观的科学认识，我们的世界也不会更加丰富多“彩”。总之，与自然过于疏远，使我们缺乏成为理性的存在的动机；与自然过于亲密，则使我们缺乏一种作为人的存在的深度。而这两种特质都是存在者之为存在者的本性。正如在塞尚那里，我们依然能够瞥见形式的努力；在古典绘画那里，色彩也并非不表达一种深刻的情感。

于此，绘画作为一种视觉现象是模棱两可的，但这不是说它的本质就是模棱两可的，而是说在一种行动的意义之上，在一种选择之中，我们才能确定绘画的本质，才能回答“一个心灵何以能够绘画”这个形而上的问题。不过，和身体体验以及对风格的偏向保持距离，对任何绘画以及观看都是必要的。视觉经验告诉我们，太近或太远，世界均模糊不清，太明或太暗，我们看到的也不会更多或更少。画家和观看者的身份是暧昧的，他并不清楚谁会去看他的画，笛卡尔或塞尚。但对于观看而言，视觉元素总是充满视野，观看从来都不会缺乏对象。但如果我们要求一种观看的深度呢？我们会发现，画家的作品虽然是对自然或自身存在的某种反映，但为了有深度，有艺术品的“光晕”，首先必须生产一定的距离。这个距离不单纯是为了透视世界的存在，也不只是为了亲近自然，还是为了在画布上勾勒出“我思”的面庞。画家“通过绘画思考”至少在一个意义上是正确的，他通过绘画得以勾勒出画家的自身存在。塞尚说：“生活真是可怕！我愿意

死于作画……死于作画……”^①对于画家而言，绘画并不是一种外在的行动，而就是他们的生活本身，甚至是全部的意义所在。不同时期的不同流派，乃至每一个画家都是不同的风格，伦勃朗光、点彩法、立体主义等等，他们的作品都深深地被打上了画家个人化的烙印，成为他们存在的肖像。如果稍加注意的话，我们会发现，越是抽象的，面孔越清晰，越是印象的，面孔越模糊。画家如此，观看者同样面临着认出的难题。由于“认出”是一种对“我”的认出，才使画作晦涩难解。绝大多数观看者无缘看到作画的过程，他站在那里面对的是一面被给予的他者之镜。他观看作品的经验和观看生活的经验一样多，我们从中可以理解艺术领域的评论家为什么会具有严重的理性主义倾向。如果只是观看形式，文本和工程图便够了，但只有从作品中认出“我”或者“他”，这幅画才算是被理解的，成为观者的世界中一个有意义的存在。反之，它便是一个在生活世界里游走的障碍，时不时会沮丧地相遇，它推迟着“我”与世界之间理解时刻的到来。

观看一幅画，就是为了和画家保持同等的面对世界的距离，如同在镜子的两端，画家在这端，观者在那端，意义在其间涌现。在这个意义上，笛卡尔式的透视主义与印象主义并不存在本质的分歧，它们都是对绘画深度的一种特殊表达，也都没有穷尽绘画的意义。或许我们可以说，它们只是使用不同的镜子去描绘世界这幅图像，以身体为镜或以心灵为镜，但是在绘画的道路上，它们并行不悖。

（责任编辑 任之）

^① [法] 约阿基姆·加斯凯：《画室：塞尚与加斯凯的对话》，章晓明、许蔚译，第169页。

善与正当性：孟子政治哲学的内在架构^{*}

陈志伟^{**}

【摘要】文章从善与正当性这两个概念来探讨孟子政治哲学的内在架构，区分了作为事物之属性的善与实体之善，认为在孟子那里善是与人的存在直接相关的范畴，分析了善内在关联于人与世界的意义创生的深层含义；考察了正当性的双重意义，即个人道德行为的正当性和政治领域内的正当性，指出孟子并没有将这两者加以清晰区分；并且指出善更多地具有作为整体的实质的价值意义，而正当则更多地是一个单独的道德和政治哲学概念，并且往往带有较强的形式色彩，其基本含义与一定的原则、规范相一致。在上述区分和考察的基础上，文章初步厘清了善与正当性的关系，进一步分析孟子是如何将具有形式意义的正当性加以落实的，最终得出正当性从客观的天命落入行为主体的理性自觉之自主性中的结论。

【关键词】善；正当性；孟子；政治哲学

中图分类号：B222.5 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2016)01-0100-06

众所周知，孟子以人性善的明确判断作为其思想的发端和基础，其伦理道德思想和政治哲学理论无不肇始于他的性善论。但问题在于仅有人性善这一开端，孟子无法展开其整个哲学体系的内在框架。甚至可以这样说，人性善观念强调的是人的存在特性，具有一种本体论特征，从人禽之辨这个角度来看，孟子以人性善这个观点意在突出人与其他动物的根本差异。另外，孟子对人性善的论证（“今人乍见孺子将入于井”）表明，人性之四端是善的萌芽状态，孟子将这四端比喻为人之四体，同时他又将之归为人之心，由此可见，人性善与人的存在本身密切相关。虽然在孟子那里作为德性的善是人之为人的内在根据，这是孟子内在心性论的方面，但如何将内在德性外化并诉诸于人的行为之中并展现于政治生活领域之内，从而由个体的存在出发，知言养气集义而至不动心，正己修身以俟天命，进一步推己及人，亲亲仁民而爱物，由个体、家庭而至国家天下以实现王道政制，很显然，此为孟子哲学体系的关键性问题。正由于此，我们还需要另一个概念，才有可能从总体上概括孟子的思想体系。与“善”相对应，我们找到了“正当性”。

一、孟子的善

孟子并没有对善做出明确界定^①。他只是确定了人性是善的，而所谓人性之善在他那里即是指仁义礼智四种德性或这四种德性的发端（四端），但这是对“人性善”这一论断的说明，并不是对“善”本身的定义。甚至说善是仁义礼智四种德性或四端，这一说法却没有逃脱摩尔（G. E. Moore）所指出的以“善”论“善”的窠臼，在论证上是逻辑循环的，是无效的^②。我们应该如何思考儒家或孟子意义上的善概念呢？

孟子论证人性善，用了两种截然不同的方法：其一是经验主义的方法，即“今人乍见孺子将入于井”那一段，用情境假设来描述人在现实生活中的善的行为表现，以此凸显出这种行为的根源即人的自然或人性；其二却是先验主义的方法，即孟子著名的“良知”“良能”说，当然这种先验主义的论证方法仍然与经验主义方法相结合，即他以家庭经验为背景，强调亲亲、仁人的先天性和自然性。问题是“今人乍见孺子将入于井”这一论证过程所呈现的是行为的善，或德行

* 本文为国家社会科学基金项目“西方汉学中的孟子学与心性哲学研究”（14BZX058）的阶段性成果。

** 作者简介：陈志伟，山东莒南人，哲学博士，（西安710071）西安电子科技大学人文学院副教授，（咸阳712082）西藏民族大学马克思主义学院副教授。

① 孟子说过“可欲之谓善”（《孟子·尽心下》），但它明显不是严格的定义。

② [英]摩尔著：《伦理学原理》，长河译，北京：商务印书馆，1983年，第16页。

之善，这只是提供了一种事物的属性，即认为世界上存在着一种属性为善的事物，虽然这种善是显而易见的，但其仍不过是某种事物的属性而已，却不能说孟子界定了善这个概念本身；另外，孟子对“良知”“良能”的论说，所提出的这两个概念其本身即已蕴含了“善”在内，也就是说，“良知”“良能”的“良”字，本身即带有“善”的含义。这个包含于良知、良能之内的“善”很大程度上类似哈奇森所说的“道德感”。在后者那里，“道德感”并不依赖于反思，而是先于反思的。孟子的“良知”是“不虑而知”，“良能”是“不学而能”，所谓“不虑”“不学”很明显是强调良知、良能先于反思意识的意义。这种先于反思意识的良知良能又发端于人心；同时显而易见的是，由孟子人性善所反映的是人的一种道德性向（moral disposition），而此性向发源于人心，故所谓性向即是人心的自然的内在倾向性，孟子将这种倾向性判断为善的，因此我们说孟子以心善言性善。我们是否就此而能窥到孟子对“善”的理解？也即是说，孟子在论述其性善论及其所包含的内容时，内心中已经对“善”的含义先行地有所领悟。因为如果孟子没有对“善”这个概念的含义先行地有所领悟，他就不可能判断某种行为或某种事物是善的，也不可能认定人的某种先天之“知”或某种先天的能力是“良”的，从而提出性善论的命题和“良知”“良能”这样的术语。因此，孟子必定对“善”这个概念先行地有所认识和理解，否则“人性善”这样的核心命题在孟子那里将不会出现。孟子所理解和认识的这个善，是什么呢？

我们将“善”这个概念区分为两种含义：其一，善作为一种属性，如某某是善的，一般作为形容词出现在我们的言辞之中。说有人将“善”这个概念看作是如同“存在”一样的最具普遍性的价值概念，认为就像我们只能说“什么存在”而不能说“存在是什么”一样，我们也只能说“什么是善的”，却不能说“善是什么”，这即是坚持认为善只是事物的一种属性或状态，而不是一种实体。这种理解无疑是有问题的，因为如果否认了善的实体性，那也就随之否认了善的内在性，从而儒家的心性哲学将无法讲得通顺。其二，善作为目的和内在德性，如《孟子》的

“驱而之善”（《梁惠王上》）、“子欲子之王之善与”（《滕文公下》）、“不明乎善，不诚其身矣”（同上）、“其为人也好善”（《告子下》）、“古之贤王好善而忘势”（《尽心上》）、“民日迁善”（同上）、“利与善之间也”（同上）、“可欲之谓善”（《尽心下》），以及《大学》的“止于至善”等。从儒家成己一面看，善作为目的和内在德性，已经表明本体论上人与善的同一性，即不是人拥有善，而是人就是善。从这个角度而言，在孟子那里，所谓性善及其所包含的内容——仁义礼智或良知良能等等，其中存在的对象物，“人并不是拥有它们，而是‘就是’它们”^①；孟子用“人之异于禽兽者几希”这一种表述方式来说明内在德性与人的关系：内在德性标志着人之为人，善是人之为人的内在根据。孟子对人性善的相关论述一再向我们表明，仁义礼智作为四端从整体上而言标志着一个完整的自我人格的实现之可能性，而圣人人格的达成则意味着仁义礼智在个体生命中的完美展现与自然表达（“践形”）。另外，孟子认为“万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉；强恕而行，求仁莫近焉”（《尽心上》），这句话其实是强调世界与作为完整自我的心灵结构的相互关联。而这里的“世界”并非是纯然的以物理的形态存在的与人毫无关系的外部本然世界，而是表现为观念层面的意义境域或精神世界^②。世界与自我心灵结构的相互关联，这一点在以德国古典哲学为代表的先验观念论体系中得到最为充分的论证。康德（Immanuel Kant）指出：自我的心灵结构包括感性直观形式、知性范畴以及知性的先验统觉能力三个方面。感性直观形式与知性范畴是知识得以可能的先验根据，知性的先验统觉能力即统觉的先验统一性将感性直观形式和知性范畴与经验世界联结起来，为杂多和碎片化的对象诸表象提供统一性。无论是感性直观形式，还是知性范畴，其最终指向都是经验世界；统觉的先验统一能力则在

① 海德格尔语，参见[德]瓦尔特·比默尔、[瑞士]汉斯·萨纳尔编：《海德格尔与雅斯贝尔斯往复书简（1920—1963年）》，李雪涛译，上海：上海人民出版社，2012年，第114—115页。

② 杨国荣：《成己与成物——意义世界的生成》，北京：北京大学出版社，2011年，第190—191页。

为经验材料提供统一性的同时，也为完整而持续的自我意识提供同一性^①。就此而言，康德的自我心灵结构亦先天预设了外在的经验世界，其先验哲学要解决的问题是这个经验世界与自我意识之间的统一性问题，还包括自我意识本身的同一性问题，而这两个问题都是康德实践哲学或道德哲学的基本前提，因此“如果没有一个世界的概念，在这个世界中，善的行为最后会导致有益的结果，那么就不会有作为道德行为者（moral agent）的心灵概念”^②。由此可知，一个外在世界的存在是作为道德行为者的自我心灵（自我意识）得以存在的基本前提。然而，如果不突出这个世界与道德行为者的自我心灵的相互关联，世界之为世界的意义将不复存在。因为当我们将自我心灵的内在结构定义为一个拥有仁义礼智四端的道德存在者时，就已经预设了某一个世界图像，这个作为整体的世界图像是自我人格的心灵结构所指向的实在，因此其意义奠基于道德存在者的自我心灵的内在结构，即仁义礼智四端或者说就是这四个内在德性。就此而言，自我意识或心灵总是有对应的世界图像，离开自我意识与世界图像的这个相互关联，任何有关心的概念或理论都是不可能的，所谓“万物皆备于我”，其含义即在于此；“反身而诚”则强调自我意识或心灵的内在结构对于世界意义的奠基性，这个奠基性以世界的“诚（实在）”为结果，这个结果却又显示在人的“仁（善）”之上，由此世界（万物）与自我意识构成了相互关联的整体。这个作为整体的世界图像是形上视域所关注的存在本身，其中内含秩序、法则、原则和规范，这即是意义世界的存在方式（世界之如何存在）^③。所以善作为一种内在德性或作为人之存在的内在目的，既是人之为人的内在根据，同时也是世界之为世界、显示为某种特定意义之世界的一个根据，显然，人在如此生意盎然的世界内生存，离开这个作为实在的善的存在是绝对不可想象的。《周易·系辞上》曰：“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也。”所谓“继之者”，即是生生不已，是源生性。孟子在“知言养气”章中所说“集义所生”，因此善又是源生性，与“仁”相通。这个源生性所源生者是人之存在的意义与世界的意义。在孟子那里，“集义所生”

之源生结果是浩然之气，此气可解释为人的生气或精气，它直接关联到人的生命或生存性，所以善与人的生存以及世界的意义源生息息相关^④。作为“善”本身，它是一种能够满足人的需要的具有实质性意义的价值形态。

二、善与正当性

以上是从生存论这个角度来看孟子的善的含义。另外，从政治哲学角度而言，在孟子那里人性善的观念提供了一种先于经验的对善恶的判断力，这一点孟子以“良知”“良能”这样的概念来表达。这里的“经验”是指经验知识，而“先于经验的对善恶的判断力”则是前理论的（未受特定的知识观念或理论学说影响的）辨别是非、善恶的能力。显然，“良知”“良能”与经验无关，因而也与任何特定的知识观念或理论学说无关，因为孟子明确说过，良知即是“不虑而知”，良能则是“不学而能”（《尽心上》）。众所周知，政治哲学的核心主题之一是确定最佳或最善的政制形式，孟子区分王道政制和霸道政制，即是在两种政制形式之间予以比较，从而判断何种政制形式是最好的。而要做出这种判断，首要的前提是必须明了什么是善，必须对何者是善、何者是恶已然有某种原初的判断。孟子以其对人性和道德哲学的考察表明，某种对善恶的先天判断在政治哲学中具有基础性的地位。

就此而言，我们说一种政治体制或一种政治

① [德] 康德：《纯粹理性批判》，“纯粹知性概念的先验演绎”，邓晓芒译，北京：人民出版社，2004年，第1—87页；另参见[美] 罗伯特·皮平：《黑格尔的观念论——自意识的满足》，陈虎平译，北京：华夏出版社，2006年，第1—35页。

② [德] 迪特·亨利希：《在康德与黑格尔之间——德国观念论讲座》，乐小军译，北京：商务印书馆，2013年，第92、274、279页。

③ 参见杨国荣：《成己与成物——意义世界的生成》，第170—171页；另参见杨国荣：《成己与成物——意义世界的生成》，第191页，作者分析孟子“万物皆备于我”这段话时极为清晰地展示了意义世界与价值主体——“我”之间的相互关系，以及世界之如何在与人的精神境界的内在关联。

④ 曾振宇：《“仁者安仁”：儒家仁学源起与道德形上学建构——儒家仁学从孔子到董仲舒的哲学演进》，《中国文化研究》2014年第1期。此文将孟子的“命”看作“内在的生命本然”，而在孟子那里，性—命本就相通，因此与笔者的源生性概念相一致。

理念是正当的，其终极根据是：无论从哪个角度来说，这种政治体制或政治理念都是善好的。因此，正当性与善存在某种必然的关系。与“正当性”最密切的应该是《孟子》中的“义”字，不仅如此，孟子对人性论的界定从总体上关联着“正当性”的理论诉求和现实关切。在西方哲学语境下，这种善与正当性的内在关系极为显著地表达于卢梭（Jean - Jacques Rousseau）的如下言辞中：

哪里是一切都好，哪里就没有不正义的事情。正义和善是分不开的，换句话说，善是一种无穷无尽的力量和一切有感觉的存在不可或缺的自爱之心的必然结果……凡是因为有极大的能力而成为至善的人，必然是极正义的人；否则他本身就会自相矛盾，因为，我们所谓的“善”，就是由于爱秩序而创造秩序的行为，我们所谓的“正义”，就是由于爱秩序而保存秩序的行为。^①

卢梭的目标直指近代自然法中善与正当的内在关联。自然法本身即坚持一种善的道德立场，同时这种善的道德立场又为政治哲学提供基础，在斯多亚学派中，自然法被认作是“道德善”，是人的各类行为的“正当理由”，最终而言是“按自然而生活的规则”^②。洛克（John Locke）亦将自然法与道德规则相提并论，认为两者是一致的^③。后来，自然法学家们更直接认为自然法即是一种“道德律”，认为透过这种道德律，“我们认识到我们应当做什么、不做什么”^④，这是将自然法与以善为目的的道德哲学相等同。上述言论中卢梭在“善”与“正义”之间所作的区分也正好符合上文对“善”的分析，因为“由于爱秩序而创造秩序的行为”恰恰反映出“善”的源生性，而“由于爱秩序而保存秩序的行为”则是“正义”或“正当”的基本原则。

善与正当性的这种内在关联可表述如下：善是一切法则之所从出的最终原则，同时又是遵循这些法则而行动的动机；不仅如此，善还是制定行动法则并依此法则而行动的目的；当善作为一切法则之所从出的基本原则时，它即化身为正当性。善这个概念的范围要远远大于正当性的概念所范围的领域，善为正当性提供内在基础，而正当性则是善的外在显现，即正当性是表现于人的道德行为和政治行动之中的善，而善则既是内在

的，又可外显于人的行为之中，这集中表现于孟子的性善论与“践形”这两个方面。我想强调一种先于经验而为经验提供可能性的有关善的前提性概念。也就是说，我们在实施或开展某个道德行为和政治行动之前，总是已经先在地明了或知道了什么是正当的或善的，什么是不正当的或恶的；在这个前提之下，我们的道德行为或政治行动才有可能加以实施，并对这种行为或行动进行善恶或正当与否的判断。有时候，我用“内在信念”这样的术语来表示，这种信念我将之归结为前哲学的或前科学的内在意识结构。

一般而言，善是一个整体性概念，它内在地包含着各类德性品质，以及由这些德性品质构成的自我人格，还涵盖了一切道德规范和政治原则，正当性本身也在其涵括之下。对于个人来说，自我人格的实现以善为目的，所谓“成己”即是成就自我的德性；对政治共同体或国家来说，政治原则以及在这些原则指导下的政治行动也以善为目的，这即是亚里士多德（Aristotle）在《政治学》开篇所说的无论何种政治团体均以善为最终目标^⑤。由此可见，善更多地具有作为整体的实质的价值意义；正当更多地是一单独的道德和政治哲学概念，且往往带有较强的形式色彩，其基本含义与一定的原则、规范相一致。

三、正当性及其落实

在孟子那里，仁义礼智均是善，因此才有人性善的结论；其中的“义”与正当的关系最为密切。在中国传统思想中，“义”一般是指“合宜”，例如《中庸》有“义者，宜也”的论断，《韩非子·解老篇》云：“义者，谓其宜也，宜

① [法] 卢梭：《爱弥尔》第4卷，李平沅译，北京：商务印书馆，1978年，第403—404页。

② [英] 洛克：《自然法论文集》，刘时工译，上海：上海三联书店，2012年，第97页。

③ [英] 洛克：《自然法论文集》，刘时工译，第114页。另外，丹麦学者努德·哈孔森也将自然法与道德法则等而论之，参见哈孔森：《自然法与道德哲学——从格老秀斯到苏格兰启蒙运动》，马庆、刘科译，杭州：浙江大学出版社，2010年。

④ [德] 海因里希·罗门：《自然法的观念史和哲学》，姚中秋译，上海：上海三联书店，2007年，第164页。

⑤ [古希腊] 亚里士多德：《政治学》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，1965年，第3页。

而为之。”^① 贾谊《新书·道术》有：“行充其宜谓之义。”^② 后人在诠释注疏经典时也一再地将“义”解释为“宜”，比如说《毛诗传》：“义，宜也。”^③ 刘熙《释名》：“义，宜也，裁制事物，使合宜也。”^④ 孔颖达《尚书正义》：“义者，宜也，得其事宜。”“义者，宜也，动合自宜。”^⑤ 我们注意到，古人释“义”，往往是从人的行为、动作、事件等意义上而言的，如“宜而为之”“行充其宜谓之义”“裁制事物使合宜”“得其事宜”“动合自宜”。孔颖达对“德”与“义”的区分，强调了这一点：“德在于身，故言‘有德’；义施于行，故言秉执。”^⑥ 韩愈的《原道》也是这样规定“义”：“行而宜之谓义。”^⑦ 孟子有“由仁义行”（《离娄下》）之说；朱熹在界定孟子“仁义”二字时说：“仁者，心之德、爱之理；义者，心之制、事之宜也。”^⑧ 由此可见，“义”字是专就人的行为、人所做之事上提供评价标准的，是用来约束（制）人的内在动机（心）并由此而引发之事物的规范、规矩。也即是说，“义”是一个实践的原则。而在评价人的行为、人所做的事情时，我们往往说这个行为应该不应该，这个事情应当不应当或合适不合适等等，这种应该、应当或合适的标准即是“义”，所以“义（宜）”就是合宜、合适、应该、应当的意思。综合起来看，“义”即是“因其合宜而应当”的意思。“正当”这个词却蕴含着“因其正确而应当”的含义，“合宜”则是指在某个具体情境之下的行为正确性，在特定情境之下，只有这样做才是对的，所以“义”与“正当”的含义基本相同^⑨。

正当性有两个层次：其一是个人的正当性，其二是政治的正当性^⑩。现实生活中每个人都在具体情境中思考、权衡并决断，其中蕴含着他的利益、原则、动机和目的，在其行为中表现出他的态度、品性，从而展现其内在德性。我们对这样的人进行评价，往往由其表现而确定其行为正当与否，此之正当性主要适用于道德领域，但当行动者在特定政治情境下予以行动时，道德领域内的个人正当性也会展现在政治领域之中，往往体现普遍的政治原则和法律规范。任何个体都必然生活于某一制度框架之内，外在的社会结构、人际关系、婚姻家庭、经济或教育制度以及特定

的法与国家无一不规定、限制或约束着个体的日用常行，后者即是政治的正当性得以展现自己的舞台。个人的正当性反映出个体自我的内在信念和坚定意志，同时又是一个人的基本态度或立场也即是其性格品质的持续恒一表达。然而，在现代社会里，在强调个人的正当性时，我们往往突出表现于个人从事某种行为上的意义，而不去在意这个人的基本态度和内在观念，仅从此而言，正当性的约束力才具有人们之间要求相互承认的可能性。而我们在孟子那里却发现情况与此完全相反：孟子在描述个体的“义”或正当性时，极其强调个体的动机、态度和内在观念，比如孟子与梁惠王之间关于义利之辨的对话就突出了作为君主的个人动机和观念对于其政治行为的正当性的极端重要性。另外孟子还说过：“大人者，言不必信，行不必果，惟义所在。”（《离娄下》）这里的“义”即指作为“大人”之言行所遵循的内在信念和动机及行为处事的主观态度。因此，很多时候孟子都将行为者的主观态度、内在信念和动机作为评价其行为正当性的根本标准，这显然是一种把正当性看作是人的一种品性或德性从而将善与正当性不加区分的思路。但是，孟子在这样做的同时又有意识地将个体个人的主观态度、内在信念和动机加以普遍化。他评价孔

① [清]王先慎：《韩非子集解》，钟哲点校，北京：中华书局，1998年，第131页。

② [西汉]贾谊：《新书》，卢文昭校，北京：商务印书馆，1937年，第82页。

③ 李学勤主编：《十三经注疏》之《毛诗正义》，北京：北京大学出版社，1999年，第1158页。

④ [东汉]刘熙撰：《释名》，北京：中华书局，1985年，第52页。

⑤ 李学勤主编：《十三经注疏》之《尚书正义》，北京：北京大学出版社，1999年，第257、273页。

⑥ 李学勤主编：《十三经注疏》之《尚书正义》，第273页。

⑦ 屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》，成都：四川大学出版社，1996年，第2662页。

⑧ [宋]朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第201页。

⑨ 国内亦有将孟子的“义”看作“生命旅程的正途”。参见高晓成：《孟子“仁义礼智”伦理观之再考察》，《中国文化研究》2013年第2期。

⑩ [德]奥特弗利德·赫费：《政治的正义性：法和国家的批判哲学之基础》，庞学铨、李张林译，上海：上海译文出版社，2005年，第34—37页。

子：“孔子进以礼，退以义。”（《万章上》）这是强调孔子这样一个个体的行为之合乎德性与规范，因而显然具有正当性。孟子还说过：“夫义，路也；礼，门也。惟君子能由是路，出入是门也。”（《万章下》）明确地将个体的正当性加以普遍化，成为一切理性存在者所必须遵循的根本法则。孟子随后又引用《诗经》来表达这种普遍化：“周道如底，其直如矢；君子所履，小人所视。”这里“履”突出君子的自觉践行，而“视”则显示普通人的被动遵守。不论君子还是小人都必须以礼义为门路或法度，否则他们将无法生存。正是由于此，孟子才说：“自暴者，不可与有言也；自弃者，不可与有为也。言非礼义，谓之自暴也；吾身不能居仁由义，谓之自弃也。”（《离娄上》）另外，孟子讨论天子不能以天下予人这一政治哲学中最核心的政治权力的正当性来源问题明确提到“天不言，以行与事示之而已矣”（《万章上》），表明他对政治正当性关涉到政治领域中的行为与事由亦有所觉察。

正是由于道德领域内个人正当性展现于政治领域中时也会体现某种政治原则或法律规范，因此孟子也没有对上述个人正当性与政治正当性加以明确区分。中国传统社会里君主与国家是统一甚至是同一的，作为个体个人的君主同时也代表着整个国家，这种“朕即国家”的现实政治结构决定了思想家们思考正当性问题的特定视角必然是着眼于君主之位的合法性及其政治行动的合法性这两个方面。当然，孟子与先秦其他思想家的不同在于，在其有关王霸之辨的论述中，他明确提出建立在其性善论基础上从而奠基于君主不忍人之心的王道政制，由此确立了政治正当性的基本原则，同时这个基本原则还以天道或天命为其终极根据。这个原则在中国历史上源远流长，在文本上至少可以追溯至《尚书》中的相关文献，例如《尚书·高宗彤日》记载：

惟天监下民，典厥义。降年有永有不永，非天天民，民中绝命。民有不若德，不听罪。天既孚命，正厥德。

这篇文献以人的生命长短来比喻国家的兴亡衰替，文献作者认为国家政权与政治行动的正当性即是“义”。普通人的生命为何有长有短？原因是他不具备德性，不顺应天命，上天会让那些

拥有德性者长命。同样国家政权也是如此。政治正当性名义上以天命为终极根据，但实际上却端赖于君主个人的德性，因为按照《中庸》所说“天命之谓性”，人的德性原是天之所命，那么，正当性问题就从客观的天命落入行为主体的理性自觉之自主性中。《尚书》中其他篇章也多在强调政治正当性的这一层含义，如《尚书·西伯戡黎》中祖伊力谏商纣后，商纣满不在乎地说：“呜呼！我生不有命在天？”祖伊立即予以反诘：“呜呼！乃罪多，参在上，乃能责命于天？”天命不能保证国家政权的正当性，关键要看君主自身的作为；当政治正当性丧失时，作为君主不能将其归咎于天命，而应该反思其自身的罪恶。对此，孟子称这种丧失了任何政治正当性的君主为“一夫”，普通人对这样的人都可以诛杀，而实施诛杀的行为，既因被诛杀之君主的“残贼”之恶，又因行为主体的德性而拥有了政治正当性（《梁惠王下》）。

由上可知，孟子以性善论为基础的政治正当性的理论视角在中国传统现实政治实践中有其根源，孟子亦自觉吸收了在其之前历史上源远流长的传统资源。孟子曾强调“天子不能以天下予人”，并以《尚书·泰誓》“天视自我民视，天听自我民听”作结（《万章上》）。这样，孟子意义上的政治正当性就经由人性而将天命落实到有位君主的德性上，同时政治正当性又展现在民众的选择之中。如此一来，人性善的前提决定了理想君主的具体政治行动的合法性与正当性，从而获得民众的同意或选择，这种同意或选择即是终极意义上的天道或天命。在这种逻辑上相对而言比较完整的理论体系中，善与正当性并非被严格区分，而是一再纠结、缠绕在一起，形成了孟子政治哲学突出的理论特色。孟子明确强调：“徒善不足以为政，徒法不能以自行。”（《离娄上》）这句话就极为鲜明地表现了孟子政治哲学的如上理论特色。善不能成为政治正当性的唯一根据，政治正当性还必须依赖于一定的礼法制度。当然，孟子对礼法制度这方面的论述不多，这是其政治哲学明显的缺陷。

（责任编辑 杨海文）

性朴、性恶与向善：荀子人性学说的三个层次^{*}

王 军^{**}

【摘要】荀子将人性定义为人与生俱来的自然属性，包括人的欲望、情感、材质和能力等内容。荀子的人性学说包括三个层次：其一，性朴是荀子对人性的基本认定，这是对“生之谓性”古义的继承；其二，性恶是荀子人性学说的独特贡献，这是关注人性消极的层面（欲）的结果；其三，人性向善是荀子对儒家基本立场的坚守，包括人性应该向善、愿意向善、能够向善等内容，并给出了礼义、师法与乐等向善的途径。荀子的人性学说层层递进、逻辑清晰，并不存在不可调和的矛盾。在诠释荀子的人性学说时，首先要注重其层次性，其次要处理好文本上的“矛盾”，再次要跳出以孟判荀的窠臼，最后要掌握好诠释的度。

【关键词】荀子；性朴；性恶；向善；诠释方法

中图分类号：B222.6 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)01-0106-06

“人之性恶，其善者，伪也”^①是《性恶》反复论证的命题。也许是这一主张太过醒目或刺眼，性恶几乎成了荀子人性论的标签。然而，除了性恶之外，荀子还有“性者，本始材朴也”^②的论断。初看起来，荀子既倡性恶又主性朴，其人性学说前后矛盾、逻辑混乱。其实不然。深入阅读《荀子》的文本，可以发现，荀子的人性学说具有性朴、性恶、向善等多个方面，并且各个方面之间层层递进，完全做到了理论上的自洽。

一、荀子“性”概念之辨析

在诠释荀子的人性学说之前，必须清楚荀子所说的“性”究竟是什么。显然，从定义入手最为方便。先看荀子关于“性”最经典的定义：

1. 生之所以然者谓之性。^③

2. 性之和所生，精合感应，不事而自然谓之性。^④

依第1条，性乃人与生俱来的自然属性。第2条的中心是“不事而自然”，关键是如何理解“不事”。此处的“事”与《性恶》的“不可学、不可事而在人者，谓之性”^⑤中的“事”同义。物双松训“事”作“为”，也就是熊公哲所说的“勉力作为”^⑥；而“不事”即不为、顺从、放任。进而，此处的性即放任人的自然属性而产生的结果。此两种性是何关系？安积信云：“生之所以然者，是就其初而言。性之和所生，是就其后而言。虽均之谓性，亦有先后之别。”^⑦钟泰则指出，第1种性是“性之体”，第2种性是“性之用”^⑧。既然“生之所以然”与“不事而自然”是先后、体用关系，则前者是性最基本的含义。

* 本文系江苏省教育厅高校哲学社会科学指导项目“社会转型期的国民是非观建构研究”（2012SJD720003）、江苏科技大学人文社会科学项目“儒家秩序观及其当代价值研究”（项目编号：2012RW074J）的阶段性成果。

** 作者简介：王 军，江苏宿迁人，哲学博士，（镇江212003）江苏科技大学人文社科学院副教授。

① 王天海：《荀子校释》下册，上海：上海古籍出版社，2005年，第934页。

② 王天海：《荀子校释》下册，第780页。

③ 王天海：《荀子校释》下册，第882页。

④ 王天海：《荀子校释》下册，第882页。

⑤ 王天海：《荀子校释》下册，第938页。

⑥ 王天海：《荀子校释》下册，第939页。

⑦ 王天海：《荀子校释》下册，第885页。

⑧ 王天海：《荀子校释》下册，第885页。

再看性包括哪些具体的内容。荀子云：“性者，天之就也；情者，性之质也；欲者，情之应也。”^① 杨倞注：“性者，成于天之自然。情者，性之质体。欲又情之所应。”^② 作为天然之性，其具体的内容即情；欲乃情与外界感应的结果，因此也属于性（性之用）。易言之，性包括情和欲。《荀子》虽然对情和欲的概念分别进行了界定，但很多时候两者连用，如“圣人纵其欲，兼其情”^③，又如“养其欲而纵其情”^④。所以，廖名春对性的内容做了二分法的处理：情、欲为一组，知、能为一组^⑤。这也提醒我们，除了情、欲外，性还包括质、能。荀子所说的质、能，即人生而具有的材质与能力，又有认知能力——“知仁义、法正之质”^⑥，行为能力——“能仁义、法正之具”^⑦，意志能力——“故强学而求有之也”^⑧，反思能力——“故思虑而求知之也”^⑨之分^⑩。

综上，荀子所说的性，其最基本的含义即人与生俱来的自然属性，包括人的欲望、情感、材质和能力等内容。

二、荀子人性学说的三个层面

（一）“性者，本始材朴也”：荀子对人性的基本认定

在荀子，性的最基本的含义即人与生俱来的自然属性，其最大的特点即“本始材朴”。据此，荀子乃性朴论者。路德斌先生认为：性朴说乃荀子“全部学说的理论基石”，并从“‘性朴’观念与荀子‘礼学’之建立”、“‘性朴’观念与荀学义利观之取向”^⑪两个方面进行了论述。非但如此，性朴说还是荀子自然天道观的延续。荀子天论最重要的特点即阐发了天的“自然义和规律义”^⑫，这种天当然“不具有宗教的神性”^⑬，自然而然、无善无恶是其基本特色：“治乱天邪？曰：日月星辰瑞历，是禹、桀之所同也，禹以治，桀以乱，治乱非天也。”^⑭ 由于性是“天之就也”^⑮，是“不可学、不可事而在人者”^⑯，也就是说，性的根据在天，因此，性的最基本特色也是自然而然、无善无恶。综上，笔者认为，性朴乃荀子对人性的基本认定。

与性恶相比，主张性朴是荀子对人性的基本

认定，在逻辑上更为自洽。其一，性恶说在面临“化性起伪”是“改变不能改变的东西”^⑰的诘问时，虽然可以勉强自圆其说，但不符合思维经济原则。性朴说则不然。据郝懿行的考证，“朴”应作“櫟”^⑱，其本义即未经加工的木材^⑲。如此，“化性起伪”即对“朴之性”进行加工和改造，这在逻辑上十分顺畅。其二，如果性恶是荀子对人性的基本认定，那么“恶之性中何以包含质、能等非恶而向善的种子”？反之，将性朴作为荀子对人性的基本认定，则根本不存在这样的问题：朴之性自然而然、无所谓善恶，既包括可能下堕的“情欲”，也包括可以向善的“质能”。其三，荀子对欲的基本态度是“以礼节欲”、“以礼养欲”，其中“养欲”比“节欲”更为重要，所谓“礼者，养也”^⑳。若荀子对性的基本认定为恶，则对恶之性为何要养？性朴说则很好地解决了这一问题：作为“性”内容之一的

① 王天海：《荀子校释》下册，第915页。

② 王天海：《荀子校释》下册，第923页。

③ 王天海：《荀子校释》下册，第856页。

④ 王天海：《荀子校释》下册，第925页。

⑤ 廖名春：《荀子新探》，台北：文津出版社，1994年，第125页。

⑥ 王天海：《荀子校释》下册，第950页。

⑦ 王天海：《荀子校释》下册，第951页。

⑧ 王天海：《荀子校释》下册，第943页。

⑨ 王天海：《荀子校释》下册，第943页。

⑩ 李贤哲云：“荀子所言‘性’之内容，实含自然情欲、自然本能及能思之心也。”（氏著：《荀子之核心思想——礼义之统及其时代意义》，台北：文津出版社，1994年，第68页）显然，自然情欲也属于自然本能，而将能思之心归入性显然与荀子心性二分的做法不一致，因此李氏的划分不太合理。

⑪ 路德斌：《荀子人性论：性朴、性恶与心之伪——试论荀子人性论之逻辑架构及理路》，《邯郸学院学报》2015年第1期，第62—63页。

⑫ 郭齐勇：《中国哲学史》，北京：高等教育出版社，2006年，第107页。

⑬ 侯外庐：《中国思想史纲》，上海：上海书店出版社，2004年，第99页。

⑭ 王天海：《荀子校释》下册，第686页。

⑮ 王天海：《荀子校释》下册，第915页。

⑯ 王天海：《荀子校释》下册，第938页。

⑰ 周炽成：《荀子与韩非子的历史哲学》，广州：中山大学出版社，2002年，第4—5页。

⑱ 王天海：《荀子校释》下册，第785页。

⑲ [汉]许慎：《说文解字》，上海：上海古籍出版社，2007年，第278页。

⑳ 王天海：《荀子校释》下册，第751页。

“欲”乃与生俱来的，因此荀子并不提倡禁欲：“欲不可去，性之具也。”^①但放纵欲望则可能导致恶的结果，所以荀子提倡以礼节之、以礼养之。其四，在荀子看来，性的最终依据是天。性恶说必然意味着天有恶，这不仅违背了儒家对天的基本认定，而且与荀子天道自然的观点相抵牾。性朴说则不存在这样的问题。

既然性朴乃荀子对人性的基本认定，那为什么几千年来，人们会对对此视而不见？主要有以下几个原因。其一，荀子“人之性恶”的论断太显眼，对以正统自居的儒者来说甚至太刺眼，从而掩盖了性朴的论断。其二，以孟子之性判断荀子之性，没有认识到两者乃名同而实异。孟子所说之性乃人之异于禽兽者，是“人之所以为人的特性，而非指人生来即具有的一切本能”^②，或者说是人的本质，因此只能有性善之论；而荀子所说的性，并不排斥人禽之同者，以孟子为标准判定荀子，只能得出荀子为歧出乃至异端的结论，至于其性朴之说也就无关紧要了。其三，对“伪”的误解。《说文解字》云：“伪，诈也。”^③这一负面的解释十分流行，以至于很多人并没有认真思考荀子所说“伪”之含义，进而强化了性恶说而遮蔽了性朴说。其实，荀子所说之“伪”并未“诈”。杨倞云“伪，为也”，意为“作为”^④。梁涛先生指出“伪”的本字^⑤即心在思虑后的选择、行为^⑥。无论是释“伪”为“人为”还是“心为”，都比以“诈”释“伪”有利于认识荀子人性学说的全貌。

性朴说并非荀子的发明。除告子明确主张“性无善无不善”^⑦外，孔子在某种程度上也是性朴论者。子曰：“性相近也，习相远也。”^⑧又曰：“绘事后素。”^⑨这些无非是说，修为是在“素/朴”的人性基础之上进行的。性朴说是荀子对传统人性学说的继承，其真正的独创之处是性恶说。

（二）“人之性恶，其善者，伪也”：荀子对人性消极层面之强调

荀子关于人性最有名的论断即“人之性恶，其善者，伪也”。此论断究竟何义？且回到《荀子》的文本：

今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉；生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而

忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义、文理亡焉。然则从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴。故必将有师法之化，礼义之道，然后出于辞让，合于文理而归于治。用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也。^⑩

这段话的关键有两点：（1）性的内容即人的欲望，也就是“以欲为性”^⑪。《荣辱》亦将欲望视为人性：“饥而欲食，寒而欲煖，劳而欲息，好利而恶害，是人之所生而有也，是无待而然者也。”^⑫（2）恶是“从人之性，顺人之情”的结果，这与荀子关于人性定义的第二方面“不事而自然”紧密相连。荀子认为“目好色，耳好声，口好味，心好利，骨体肤理好愉佚，是皆生于人之情性者也”^⑬，是“禹、桀之所同也”^⑭，是无所谓善恶的，但欲望的过分膨胀则可能带来恶。如此，我们可以得出这样的结论：荀子所说的性恶，其实是“人欲可能为恶”，或者说“人欲倾恶”。

显然，人欲可能为恶/倾恶并非人性本恶：人欲并非人性之全部内容，除了欲望，人性中尚有质、能等因素，此其一；其二，人欲可能为恶/倾恶是从结果论善恶，是“由行为而非动机”^⑮

① 王天海：《荀子校释》下册，第915页。

② 张岱年：《中国哲学大纲》，北京：中国社会科学出版社，1983年，第187页。

③ [汉]许慎：《说文解字》，第394页。

④ 王天海：《荀子校释》下册，第935页。

⑤ 上“為”下“心”。

⑥ 梁涛：《荀子人性论辨正：荀子的性恶、心善说》，《哲学研究》2015年第5期，第73页。

⑦ 杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，1960年，第258页。

⑧ 杨伯峻：《论语译注》，北京：中华书局，1980年，第181页。

⑨ 杨伯峻：《论语译注》，第25页。

⑩ 王天海：《荀子校释》下册，第934页。

⑪ 陈大齐：《荀子学说》，台北：中华文化出版事业委员会，1954年，第47页。徐复观亦认为荀子是“以欲为性”（氏著：《中国人性论史·先秦篇》，上海：上海三联书店，2001年，第205页）。

⑫ 王天海：《荀子校释》上册，第141页。

⑬ 王天海：《荀子校释》下册，第942页。

⑭ 王天海：《荀子校释》上册，第141页。

⑮ 韦政通：《荀子与古代哲学》，台北：台湾商务印书馆，1992年，第72页。

考察人性得出的结论，而非从根本上认定人性恶。但人欲毕竟有一种下堕的倾向，所以有研究者认为：荀子的人性学说可归结为“性危说”^①。用“性危说”解释荀子的人性论确实有其合理之处，不过也淡化了荀子人性学说的特色，因为几乎每一个儒者都是性危说的支持者。比如，力倡性善的孟子也认为人性是“危”的：“富岁，子弟多赖；凶岁，子弟多暴，非天之降才尔殊也，其所以陷溺其心者然也。今夫粢麦，播种而耰之，其地同，树之时又同，淳然而生，至于日至之时，皆熟矣。虽有不同，则地有肥饶，雨露之养、人事之不齐也。”^②也就是说，受到环境的影响，“善端”有可能被埋没乃至消失。又云：“虽存乎人者，岂无仁义之心哉？其所以放其良心者，亦犹斧斤之于木也……其日夜之所息，平旦之气，其好恶与人相近也者几希，则其旦昼之所为，有梏亡之矣。梏之反覆，则其夜气不足以存；夜气不足以存，则其违禽兽不远矣。”^③如果受到类似于“斧斤之于木”的不断戕害，存于人心中的善端就会被扼杀，最终与禽兽不远。“善端”如此脆弱，又何尝不是性危说？其实，我们还可以从历代儒者对修身的极端重视反证出：儒家基本上都是承认性危说的。

荀子关于“欲性”的论述与凸显，是“对原始儒家人性论的转进”^④。正是这个转进，将人性消极的一面进行了深入的揭示，也使得儒家乃至整个中国的人性学说有了新的突破。因为，无论是性朴说还是性善说，在荀子之前都已存在，而只有这个基于对人欲可能产生的消极结果的深入考察的基础之上所得出的性恶论，才是荀子对人性学说的独特贡献。因此，笔者认为“人欲可能为恶/倾恶说”，也就是通常认为的性恶说，是荀子人性学说的特色。

既然荀子所说的性包含情、欲、质、能等多种内容，那么他为什么偏偏挑出欲望作为论述的重点并且做出“人之性恶”的全称判断？其原因主要有两点：其一，对社会现实的反应。东周时期人欲横流，“强者害弱”、“众者暴寡”^⑤已成常态，臣弑其君、骨肉相残屡见不鲜，“争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城”^⑥司空见惯。面对这样的现实，荀子由果索因，得出性恶的论断^⑦。其二，对孟子性善论的回应。孟子之

后，性善论在儒家内部日益得到认可，荀子认为性善说不仅违背了“生之谓性”的古义，而且存在诸多问题，因此力倡性恶，是“有意地和孟子的性善说对立的”^⑧。

（三）“涂之人皆可以为禹”：荀子人性学说的最终归宿

荀子的人性学说若仅停留在性恶的层面，则显然有背离儒家立场之嫌疑。使荀子人性学说重现儒家特色的，是其人性学说的第三层次：人性向善。荀子所说的人性向善即人向善，包括三个方面：

其一，人性应该向善。荀子云：“学恶乎始，恶乎终？曰：其数则始乎诵经，终乎读礼；其义则始乎为士，终乎为圣人。真积力久则入，学至乎没而后止也。故学，数有终，若其义则不可须臾舍也。为之，人也；舍之，禽兽也。”^⑨儒家重人禽之别，作为一个儒者，荀子亦如此。荀子认为，人禽之别的关键是礼或能否守礼，守礼的最终目的即为圣人，也就是向善，而人应该向善即人性应该向善。

其二，人性愿意向善。荀子云：“夫薄愿厚，恶愿美，狭愿广，贫愿富，贱愿贵，苟无之中者，必求于外；故富而不愿财，贵而不愿势，苟有之中者，必不及于外。用此观之，人之欲为善者，为性恶也。”^⑩如果说应该向善是人性向善的客观要求，那么愿意向善则是人性向善的主观愿望。

其三，人性能够向善。荀子认为：“涂之人

① 谢晓东：《性危说：荀子人性论新探》，《哲学研究》2015年第4期。

② 杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，1960年，第260—261页。

③ 杨伯峻：《孟子译注》，第263页。

④ 赵法生：《荀子人性论辨证》，《哲学研究》2014年第6期，第35页。

⑤ 王天海：《荀子校释》下册，第947页。

⑥ 杨伯峻：《孟子译注》，第175页。

⑦ 杨大膺云：“因为性是因，恶行是果，果由因生，果即是恶的，因当然是恶的，故由行恶可以推定性恶，这种推定，完全是应用因果律的。”（氏著：《荀子学说研究》，北京：中华书局，1936年，第8页）

⑧ 郭沫若：《十批判书》，北京：人民出版社，1954年，第194页。

⑨ 王天海：《荀子校释》上册，第22—23页。

⑩ 王天海：《荀子校释》下册，第942—943页。

可以为禹。”^①这与孟子“人皆可以为尧舜”^②的说法如出一辙。显然，荀子与孟子一样，“认为普通的人只要肯努力，也能成圣贤”^③。人能向善即人性能向善。那么，人性为什么能够向善？荀子云：“涂之人也，皆有可以知仁义、法正之质，皆有可以能仁义、法正之具。”^④也就是说，人性中具有向善、为善的材质与能力，这也是人性向善的内在依据。

人性如何向善？荀子给出的方案即化性起伪：“古者圣王以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，是以为之起礼义、制法度，以矫饰人之情性而正之，以扰化人之情性而导之也。使皆出于治、合于道者也。”^⑤化性起伪除了礼义、法度之外，还离不开师法的作用：“必将有师法之化，礼义之道，然后出于辞让，合于文理而归于治。”^⑥因为，师乃是礼义法度的三本之一：“君师者，治之本也。”^⑦化性起伪的另一个手段是乐：“夫声乐之入人也深，其化人也速，故先王谨为之文。”^⑧又云：“乐者，圣王之所乐也，而可以善民心，其感人深，其移风易俗易。”^⑨当然，在化性起伪的过程中，更需要发挥主体的能动性，积极地修为（“为学”），并且要“不可以已”^⑩，如此才能性道相合，最终达到“与天地参”的境界。如此，荀子设计了一套人性迁善的可行途径。

总而言之，性朴、性恶与向善是荀子论性的三个层次，其中，性朴、性恶是人性的实然状态，而向善则是人性由实然状态向应然状态的进发与超拔。但实然毕竟不同于应然，因此我们不能将人性向善等同于人性本善，更不能说荀子是性善论者。毕竟，人性向善只是一种倾向、意愿与潜能，要变为善的现实，还需要一个修为的过程。由于人性向善是一个不断发展、完善的过程，因此人性在某种程度上就是一个未完成状态。如此看来，荀子的人性学说蕴含着将人性动态化的倾向，很自然地，荀子理解的人也应该是一个动态的、未完成的存在者，这也蕴含了王船山“夫性者生理也，日生则日成也”^⑪的种子。

三、关于荀子人性学说诠释方法的几点思考

在解读荀子的人性论时，有几点需要特别注

意：

首先，在诠释荀子的人性学说时，必须注重其层次性。这是本文最重要的结论。荀子思想的最大特色之一是“明分”^⑫，因此，在诠释荀子思想时，大而化之的论述往往容易出错，而必须充分关注其层次性。以往的研究或囿于性恶的论断，或执于性朴之说，往往忽略了荀子人性学说的层次性。坚持性恶说者，其最有力的证据即荀子《性恶》篇的论述。也有学者认为：荀子性恶的主张一目了然，不仅透射出荀子对人性有别于孟子等人的思考，而且展现了荀学风采、儒家神韵、先秦特质和中国印记等四重视界^⑬。执于性朴说者，最著名的代表即周炽成先生，他认为《性恶》篇乃荀子后学所著，如此就彻底排斥了性恶说^⑭。其实，性恶与性朴之间并不存在绝对的冲突，因为两者并不在同一层面上，其地位也不相同——性朴是基本认定、是性之未发、是性之体；性恶是特殊判断、是性之已发、是性之用。

其次，在诠释荀子的人性学说时，要处理好文本上的“矛盾”。关于文本上的矛盾，罗尔斯有一段很有启发的论述：“在阅读这样一本如此巨大、有着如此多之思想要素的著作时，如果我们想最大限度地挖掘其内容，我们就必须尽量以

① 王天海：《荀子校释》下册，第950页。

② 杨伯峻：《孟子译注》，第276页。

③ 邹化政：《先秦儒家哲学新探》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，1990年，第456页。

④ 王天海：《荀子校释》下册，第950—951页。

⑤ 王天海：《荀子校释》下册，第934—935页。

⑥ 王天海：《荀子校释》下册，第934页。

⑦ 王天海：《荀子校释》下册，第757页。

⑧ 王天海：《荀子校释》下册，第814页。

⑨ 王天海：《荀子校释》下册，第815页。按：引文改“圣人”为“圣王”，改“移风易俗”为“移风易俗易”（参见王天海：《荀子校释》下册，第817、818页注一四、一五）。

⑩ 王天海：《荀子校释》上册，第1页。

⑪ [明]王夫之：《船山全书》第2册，长沙：岳麓书社，2011年，第299页。

⑫ 储昭华：《明分之道：从荀子看儒家文化与民主政道融通的可能性》，北京：商务印书馆，2005年。

⑬ 魏义霞：《“人之性恶明矣”——荀子人性论的四重视界》，《衡水学院学报》2015年第3期。

⑭ 周炽成：《〈性恶〉出自荀子后学考——从刘向的编辑与〈性恶〉的文本结构看》，《中山大学学报》社会科学版2015年第6期。

最好且最有趣的方式来阐释它。试图反驳它，试图说明作者在某些方面是错误的或他的论据是站不住脚的，这些都是没有意义的。我们要做的是，尽量阐发其思想，尽量从最好的角度说明，作者的总体思想是如何顺理成章地发展的。我想，不这样的话，阅读……不过是浪费时间。”^①这也就是陈寅恪在《中国哲学史上册审查报告》中提出的“了解之同情”^②。表面看，荀子既倡性恶又主性朴，似乎是前后矛盾、逻辑混乱。但是，如果我们换个角度思考荀子对人性为什么会有不同的论断，就很容易发现：性恶与性朴的语境并不相同。在不同的语境下对同一事物做出不同的论断十分正常，遑论性恶与性朴之性的含义又不尽相同？非但如此，读儒家的书最要紧的是行。当荀子说性恶、性朴时，我们更应反躬自省：自己是否有此恶性？若有此恶性，则必须用朴之性中向上的“质能”约束之。只有这样，我们阅读的文本才能“活”起来：思想是有生命的，思想的生命若要绽放，必须借助读者与文本之间的互动，而不是过分纠缠于文本上的矛盾。另外，荀子的思想具有一个发展的过程，前后矛盾或不一致亦可理解，关键是要“先立乎其大者”，从整体上把握荀子的运思过程。

再次，在诠释荀子的人性学说时，要跳出以孟判荀的窠臼。如果诠释者先认定孟子为正统甚至真理，再以孟子为标准去判定荀子的人性学说，则无法得出可靠的结论，这也是历代以正统自居的儒者最容易犯的错误。程颐云：“孟子言人性善是也。”^③“荀子极偏驳，只一句‘性恶’，大本已失。”^④甚至直接判了死刑：“荀子，悖圣人者也。”^⑤这种做法也被牟宗三继承：“荀子只认识人之动物性，而于人与禽兽之区以别之真性，则不复识。”^⑥牟氏所言之“真性”即孟子所言之性，也可以称之为人的本质，至于荀子所说的人生而具有的自然属性之性则非“真性”，这是典型的以孟判荀。以孟判荀者心中已有结论，因此这种诠释就很容易曲解荀子的思想，更无法挖掘出荀子思想的价值。

最后，在诠释荀子的人性学说时，要掌握好诠释的度。傅伟勋先生认为，诠释活动包括实谓、意谓、蕴谓、当谓、必谓（创谓）五个层次^⑦，其中“实谓”是诠释的基础。易言之，任

何诠释活动都要以文本为依据，不能为了创新而进行过度的诠释。有些诠释确实很有“新意”，比如笔者曾试图用人性向善诠释荀子的人性学说，但这种诠释最大的问题就是忽略了荀子人性学说的特色：因为所有的儒家都坚持人性向善。非但儒家，几乎所有劝人向善或追求良性秩序的学说/学派/宗教都坚持人性向善。因此，这种诠释不过是说了句正确的废话。

（责任编辑 杨海文）

① [美] 约翰·罗尔斯著、杨通进等译：《政治哲学史讲义》，北京：中国社会科学出版社，2011年，第51—52页。

② 冯友兰：《三松堂全集》第2册，郑州：河南人民出版社，2001年，第612页。

③ [宋] 程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》第1册，北京：中华书局，1981年，第204页。

④ [宋] 程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》第1册，第262页。

⑤ [宋] 程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》第1册，第325页。

⑥ 牟宗三：《牟宗三先生全集》第2册，台北：联经出版事业公司，2003年，第194页。

⑦ 傅伟勋：《从创造的诠释学到大乘佛学：哲学与宗教四集》，台北：东大图书公司，1990年，第10页。

庄子“为善无近名，为恶无近刑”思想新解

罗祥相*

【摘要】庄学史上的注家试图用各种方法，避免诠释出庄子的“为善无近名，为恶无近刑”有许人“为恶”之思想。然他们的这一做法，并不得当。应老实承认，“为恶无近刑”之本义就是：人若“不得已”为恶时，应以“无近刑”作为自己的行事底线原则。庄子这一思想，虽放低了对人们的道德底线要求，但它是一有特殊情境针对性的思想原则。故它并非在主张两间之苟且做法，以为全生避患之计。

【关键词】为善无近名；为恶无近刑；保身；全生；养亲；尽年

中图分类号：B223.5 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)01-0112-05

《庄子·养生主》提出：“为善无近名，为恶无近刑，缘督以为经。”本来，庄子主张人们以“缘督”为“经”^①，即以顺守中道为处世经法，以保身、全生、养亲、尽年，非常具有思想启发性和现实指导意义。但因其“为恶无近刑”一句，一定程度上允许人们“为恶”，故一直为朱子等人所批评。本文拟新解庄子这一思想，以澄清人们的一些误解。

—

庄学史上，批评庄子“为善无近名，为恶无近刑，缘督以为经”最厉者，要数朱子。朱子曾依这一思想对庄子本人有过激烈之批评：

老庄之学，不论义理之当否，而但欲依阿于其间，以为全身避患之计，正程子所谓闪奸打讹者。故其意以为为善而近名者为善之过也，为恶而近刑者亦为恶之过也，为能不大为善，不大为恶，而但循中以为常，则可以全身而尽年矣。然其“为善无近名”者，语或似是而实不然……至谓“为恶无近刑”，则尤悖理。夫君子之恶恶，如恶恶臭，非有所畏而不为也。今乃择其不至于犯刑者而窃为之，至于刑祸之所在，巧其途以避之而不敢犯，此其计私而害理，又有甚焉。乃欲以其依违苟且之两间为中之所在而循之，其无忌惮亦益甚矣……庄子之意，则不论义理，专计利

害，又非子莫之比矣。盖迹其本心，实无以异乎世俗乡原之所见，而其揣摩精巧，校计深切，则又非世俗乡原之所及，是乃贼德之尤者。^②

朱子认为，老庄之学，不论义理、是非、善恶，但欲以两间之苟且方法，以为全身避患之计，因而主张不大为善，不大为恶，但循中以为常。其以为，“为善无近名”的主张，看似正确而实不然；至若“为恶无近刑”，则尤其违反道德伦理。因其“不论义理、专计利害”，主张在为恶时，专门择取恶行中，不至于犯刑者而窃为之，故尤其“计私而害理”。朱子以为，若探迹庄子提出这一思想时的“本心”，其与世俗乡愿之所见，没有差别；但就庄子提出这一思想时的“揣摩精巧，校计深切”而言，乡愿都比不上庄子。故他将庄子称为“贼德之尤者”。朱子将庄子贬得连没有是非善恶之原则、为媚世不惜同流合污的“乡愿”都不如，可见其是何其看轻庄子，何其激烈批评庄子这一思想。

客观而言，“为恶无近刑”，在庄子整个思想体系所呈显出来的整体思想倾向观照下，的确显得非常刺眼。因其一定程度上首肯了为恶，“有引人为恶之嫌”^③。也因为此，庄学史的注家常为庄子这一思想曲为解说。如郭象云：“忘善恶而居中，任万物之自为，闷然与至当为一，故刑名远已而全理在身也。”^④郭象试图将“为善无近名，为恶无近刑”释为“忘善恶”之义，以掩

* 作者简介：罗祥相，福建永安市，哲学博士，（北京100872）中国人民大学国学院历史博士后。

① 《经典释文》：“‘缘督以为经’李云：缘，顺也。督，中也。经，常也。郭、崔同。”（[清]郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，2004年，第117页）

② [宋]朱熹：《养生主说》，《朱子全书》第23册，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年，第3284—3285页。

③ 参见王叔岷：《庄学管窥》，北京：中华书局，2007年，第107页。

④ 见[清]郭庆藩：《庄子集释》，第116页。

盖庄子此处之文义。然庄子原文明明在说“为善、为恶”，非是“忘善恶”。故郭象以“强本作释”的做法，以图将“为恶无近刑”的“悖理”之处掩掠而过的方式，并不恰当。

司马彪则试图将“刑”释为“形”，来将此一“节”掠过。其曰：“勿修名也。被褐怀玉，秽恶其身，以无陋于形也。”^①司马彪将“无近刑”释为“无陋于形”，乃是以“陋”释“近”、以“形”释“刑”。故其试图将“为恶”释为“秽恶其身”，即“自污其名、自恶名声”之义。然诚如王叔岷先生所指出的：“庄子所谓恶，与善对言，恐非美词也；又释‘无近刑’为‘无陋于形也’，刑、形古固通用，而近与陋之义实不相涉。”^②故司马彪的这一释解也不恰当。

将“刑”释为“形”也不通，故一些注家试图在“无”上做文章。清人张文虎曾云：“两‘无’字皆转语辞；与‘无乃’、‘将无’、‘得无’辞气相近。”^③张文虎将“无”释为转语辞，从而试图将“为善无近名，为恶无近刑”释为：“为善得无近名乎？为恶得无近刑乎？”但此一释解，还是非常勉强，因“庄子此二语之下句，无论如何曲解，皆难自圆其说”^④，即还是存在着如何解说下句“缘督以为经”的问题。

有见于前人之解皆不太恰当，故王叔岷先生自己试图提出新解，其曰：“所谓的善恶，乃就养生言之。‘为善’，谓‘善养生’。‘为恶’，谓‘不善养生’。‘为善无近名’，谓‘善养生无近于虚浮’。益生、长寿之类，所谓虚浮也。‘为恶无近刑’，谓‘不善养生无近于伤残’。劳形、亏精之类，所谓伤残也。”^⑤然王叔岷先生的这一新解，虽发有新意，但与前人之解相似，还是勉强。因庄子这一段话虽出自主旨为“养生”的《养生主》，然其前后文并没有提到“养生”，而只有“养亲”之说法，故将“为善”释为“善养生”，“为恶”释为“不善养生”，有不当添字作释之嫌；再者，将“名”释为“虚浮”，将“刑”释为“伤残”，也有过度引申的嫌疑；而且，此解也与上下文之义不是非常协调。

以上这些注家和学者，想方设法在“为善、为恶”，或“无”“近”“形”等方面做文章^⑥，就是想避免解释出庄子有许人“为恶”之思想。这些注家如此维护庄子之形象，其用心很好，然方法并不得当。应老实承认，“为恶无近刑”之

本义就是：人若“不得已”为恶时，应以“无近刑”为自己的行事底线原则。

庄子原文之义就是如此，那么朱子主要依此一思想，对庄子所进行的激烈批评是否在理？笔者以为，因朱子之批评，乃是建立在对“为善无近名，为恶无近刑，缘督以为经”思想的误解之上，因此不尽合理。朱子之所以对庄子存有误解，乃因庄子这一思想，是一有特殊时代情境问题针对性，即特殊“立言宗旨”的思想。而朱子根本不管庄子在什么时代背景、针对何种情境问题提出此一思想，其直接将之放入普遍化的情境中去理解，故其在诠释庄子这一思想时，犯有解释方法论的错误。因在解读这些具有特殊时代情境问题针对性的思想时，对此有其特殊“立言宗旨”的思想，就不应再将之放入普遍化的理解情境，而应将之放入这一思想所由以产生的“历史背景”中加以理解，如此才能真正理解这一思想所针对的问题之所在，求得其真正的“立言宗旨”。故在诠释《养生主》首章之思想时，至为关键的问题是：庄子当初为何要提出“为善无近名，为恶无近刑，缘督以为经”的思想？

二

《至乐》开篇曾以强烈的语气接连提出六问：“天下有至乐无有哉？有可以活身者无有哉？今

① 见[清]郭庆藩：《庄子集释》，第116页。

② 王叔岷：《庄学管窥》，第106页。

③ 钱穆：《庄子纂笺》，上海：上海三联书店，2010年，第30页注引。

④ 参见王叔岷：《庄学管窥》，第107页。

⑤ 王叔岷：《庄学管窥》，第109页。

⑥ 此外，还有学者试图在原文有误或句型上做文章。如郭沫若曰：“象善象恶两个象字，书上都误为‘为’字去了，古文‘为’从爪象，故容易讹变。外象美不要贪名声，外象丑不要拘形迹，守中以为常，那便可以安全寿考了。”（氏著：《十批判书》，北京：东方出版社，1996年，第208页）他将两“为”字看作“象”之误，然其说没有任何版本或史料的依据，故属“不当改字作解”。张默生认为：“为善无近名，为恶无近刑”“当系倒句，当解作‘无为善近名，无为恶近刑’也”（氏著：《庄子新释》，济南：齐鲁书社，1993年，第134页）。“倒装说”可通，但视为倒句后，“那末不近名之善，不近刑之恶是否可为呢？问题仍没有解决，只是被掩盖了而已”（参见王鍾陵：《对〈养生主〉篇疑难歧异的解说》，《铁道师院学报》1996年第5期，第1页）。

奚为奚据？奚避奚处？奚就奚去？奚乐奚恶？”^①由前两问可以想见，当时身处战国中期的人们，生活何其艰难，生存环境何其恶劣，因它竟使庄子提出“天下有至乐无有哉？有可以活身者无有哉”这样的问题。生活在战争频发、人祸胜于天灾的战国时代，人们面对复杂的生存情境，极需一些伦理原则以指导自己处世，如此才能保证他们在恶劣的生存环境中，保全自己的身家性命。如此自然就会碰到，该以何种伦理原则处世的问题。故庄子才会接连提出“今奚为奚据？奚避奚处？奚就奚去？奚乐奚恶”四问，反映了当时思想家面对恶劣的时代生存环境，应选择何种伦理原则处世的困惑。

人们去选择处世原则时，经常会碰到“两难”的选择困境：首先，人在世肯定应追求“善”，以“为善不为恶”作为自己的处世原则；然恶劣的生存环境，常无法使人在每一情境中都贯彻这一原则，有时候需要“为恶”“保身、全生以养亲、尽年”，若“不为恶”则无法“保身、全生以养亲、尽年”；那么在面对“保身、全生以养亲、尽年”原则与“为善不为恶”原则发生冲突时，人当如何抉择？

《至乐》就提出了前述的“两难”问题：

烈士为天下见善矣，未足以活身。吾未知善之诚善邪？诚不善邪？若以为善矣，不足以活身；以为不善矣，足以活人。故曰：“忠谏不听，蹲循勿争。”故夫子胥争之以残其形。不争，名亦不成。诚有善无有哉？

从“烈士为天下见善矣，未足以活身”可见，庄子其实非常希望能够实现“为善”与“活身”这两种价值的统一。但恶劣的生存环境常使人不得不面对这两种价值撕裂的情况，需要在“为善”与“活身”中，做出“非此即彼”的选择。若面对这类“非比即彼的”两难选择困境，那么人该选择“为善”不活身，还是为不善以“活人”？

庄子是主张“为善”不活身，还是为不善以“活人”？庄子之做法，非如常人一般就在此“两难”的困境中直接作选择，而是想方设法破解此一难题。庄子如何破解此一难题，下文详之，先来看其对其他人之选择的看法。从上文“忠谏不听，蹲循勿争”，“不争，名亦不成”等说法，以及其对伍子胥因执意谏争而残其形躯的

批评可知，庄子并不赞成为成就所谓的“为善”之“高名”，宁可残其形躯，甚至于杀身以成“名”的做法^②。

庄子对“名”之态度，殊异于先秦的其他思想家，特别是儒家的思想态度。“为善无近名”就提出应对“名”保持警觉、保持距离，体现了对“名”拒抗之态度。庄子为何如此拒抗“名”？

庄子曾对“名”下定义：“名者，实之宾也。”（《逍遥游》）其以为，“名”只是由“实”而立的附属物。然“名”虽由“实”立，是“实”的附属物，但“名”一旦确立，反过来对“实”就有规定和限制之作用。正因为此，“名”极易异化为控制和伤害“实”之物。“名”在现实生活中，首先极易异化为人们相互争斗之具。庄子曾指出：“德荡乎名，知出乎争。名也者，相轧也；知也者，争之器也。二者凶器，非所以尽行也。”（《人间世》）他认为，“名”只不过是用来相互倾轧的工具，极易动摇和荡毁人们的德行，所以“名”与“知”一样，都是人们用来相互争斗的“凶器”，非是用来“尽行”的正道。

故庄子主张“为善”应对“名”保持警觉和距离，首先是因为“名”是一种极易动摇和荡毁人之德行的“凶器”。“为善”，作为一种道德行为，只有它是基于自己的“良知”，出于自觉的责任，才保持着它可贵的道德之价值。一旦“为善”这一行为是出于其他的原因，如因为“名利”之好而为善，那么这一行为虽然会带来有益于他人和社会的功利之价值，但就不再具有出于责任的自觉性而来的道德之价值^③。因此，

① 本文所引之《庄子》皆从《续古逸丛书》之影印宋刊本。下引《庄》书，皆简标篇名。

② 注意，庄子在此所反对的是“杀身以成名”，而非“杀身以成仁”。历史上，孔子虽然曾提出“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁”（《论语·卫灵公》），但他也提出“邦有道，不废；邦无道，免于刑戮”（《论语·公冶长》）、“邦有道，危言危行；邦无道，危言行孙”（《论语·宪问》）等思想。可知，孔子也非常反对“忠谏不听，犯颜谏争”等错误地激怒君主，招来残身、杀身之祸的做法。

③ “只有出于责任的行为才具有道德的价值。”（[德]康德著、苗立田译：《道德形而上学原理》，上海：上海人民出版社，1986年，第49页）康德以为，一个人若是出于对荣誉，即“名”的爱好而为善，那么他的为善之行为，虽然值得鼓励，但并不具有真正的道德之价值。

“为善”若“近名”，极易让由“为善”确立起来的“声名”，反过来异化人们为善行为的自觉性，不再使其保持道德的纯粹性，甚至于有可能将其异化为实现邪恶之目的的工具。

进而言之，庄子主张人们应对“名”保持警觉和距离，还在于“名”极易异化为残害人之生命和纯朴性情之物。“名”对人之生命和纯朴性情的异化，主要表现为历史上，很多的贤士为了成就“高名”而不惜“残生损性”，甚至于殉献自己生命的做法。庄子尝曰：

自三代以下者，天下莫不以物易其性矣。小人则以身殉利，士则以身殉名，大夫则以身殉家，圣人则以身殉天下。故此数子者，事业不同，名声异号，其于伤性以身为殉，一也……伯夷死名于首阳之下，盗跖死利于东陵之上，二人者，所死不同，其于残生伤性，均也。奚必伯夷之是而盗跖之非乎！（《骈拇》）

与小人多“以身殉利”，大夫多“以身殉家”，圣人多“以身殉天下”不同，历史上的贤士则多“以身殉名”。在庄子看来，这些人所从事的事业及其“名号”虽不同，但从他们都犯了“伤性以身为殉”这一错误来说，其行为性质都是相同的。故无论是伯夷死名于首阳之下，还是盗跖死利于东陵之上，其所死虽不同，但于“残生伤性”都是均同的。从这一批评也可知，庄子以为，人之生命和纯朴性情的价值，是高于名利之物的价值的；人不应为了名利之物而残损自己的纯朴性情，甚至于殉献自己的宝贵生命。

庄子因为深刻认识到“名”对人之德行、性情和生命的可怕异化作用，因而主张应对“名”保持警觉和距离，应抗拒“名”对人之德行、性情和生命的异化。抗拒“名”对人之德行、性情和生命的异化，必然反对为名利之物而不惜“残生伤性”的错误做法。故《至乐》批评了伍子胥为成就所谓的“善名”，而不惜残其形躯的错误行为。《人间世》还批评了历史上一向被评为“忠臣烈士”的关龙逢和比干：“昔者桀杀关龙逢，纣杀王子比干，是皆修其身以伛拊人之民，以下拂其上者也，故其君因其修以挤之，是好名者也。”庄子以为，关、比二人之所以招致杀身之祸，是因为他们皆“修其身以伛拊人之民，以下拂其上”，而他们这么做的原因很大程度上是因为“好名”。以史实所载二人之事迹揆之，庄

子的这一看法，未必尽是。但关、比二人最终招致杀身之祸，与他们不看时机，不分场合地“犯颜直争”的不当做法有很大关系。故若对关、比二人的做法进行定性，它其实属不管任何情境都绝对坚持“为善不为恶”原则的做法。

如果在现实生活中，无论碰到什么情境，都绝对坚持“为善不为恶”原则，那么在碰到“若以为善矣，不足活身；以为不善矣，足以活人”这类两难选择困境时，就会陷入无法“活身”的死局。故当人们为“保身、全生以养亲、尽年”，需要放弃绝对坚持“为善”的做法，如“忠谏不听”，需“蹲循勿争”时，甚至迫不得已要为一些“不善”才能“活身”时，庄子以为，相对于不分场合地无限坚持“为善”原则，绝对不为恶，而不得“保身、全生以养亲、尽年”而言，有所选择地放弃“为善”原则，甚至于迫不得已为一些“不善”，如“不近刑”之“小恶”^①，让自己保全性命，以完成“养亲”“尽年”这两重要责任，这是可以接受的做法，因它属一种“权”之做法。庄子曾曰：“知道者必达于理，达于理者必明于权，明于权者不以物害己。”《秋水》这一思想，不仅解释了《至乐》的“忠谏不听，蹲循勿争”，而且还解释了《养生主》的“为恶无近刑”思想。因为无论是“忠谏不听，蹲循勿争”，还是“为恶无近刑”，其实都属于“明于权者不以物害己”。

“为恶无近刑”提出，当人们迫不得已要“为恶”时，要以“无近刑”为自己的最后底线原则，即“权”中之“经”^②。就“经”和“权”的关系而言：经者，常道也；权者，非常之道也。“权”乃非常之情况下，对“经”之原则的变化性运用。“权不失经”，始能谓之“权”，否则就是无道之行。庄子曾提出，人在行权变时，应“行小变而不失其大常”（《田子方》），即“权不能失经”。依此一思想，那么反过来说，只要“不失其大常”，“行小变”是允许的。故在碰到“若以为善矣，不足活身；以为

① “声色之类不可名之为善者，即恶也。”（[清]王夫之：《庄子解》，北京：中华书局，1964年，第30页）船山先生将庄子所谓的“恶”，释为“声色之类不可名之为善者”，即是看到了庄子所允许人们为的“恶”，只是“声色”之类的小恶”。

② “为善无近名，为恶无近刑，缘督以为经”，字面上主张以“缘督”为“经”，但如果联系“为善”和“为恶”的具体情境，可知“无近名”和“无近刑”就是“缘督”之“经”。

不善矣，足以活人”这类非常之情境，为“保身、全生以养亲、尽年”，迫不得已而为一些“不近刑”之“小恶”，其实属“行小变而不失其大常”的做法。因为这一行为虽然为了“小恶”，行有小变，然“无近刑”，故依然“不失其大常”。

故若联系庄子提出“为恶无近刑”思想的时代背景，可见庄子是为了解决生活在战国中期的人们，经常需面对“若以为善矣，不足活身；以为不善矣，足以活人”这类两难的选择困境，因而才提出这一思想，用以指导人们在那个危惧的时代，在碰到此类两难选择困境时，作出一个既不太违反道德伦理，又可以保全自己的生命，完成“养亲”“尽年”之重要责任的选择。

“为恶无近刑”，确如朱子等人所批评，在“身”与“善”之价值对比中，存在着一重“身”之的思想倾向。故在“保身、全生以养亲、尽年”与“为善不为恶”原则发生冲突时，更选择坚持前者。但从《至乐》等论述可知，庄子同意放弃“为善不为恶”原则，是有其条件的：这一做法只针对“忠谏不听”须“蹲循勿争”，以及必须“为恶”才能“保身、全生以养亲、尽年”这一类特殊的情境而言。故这一思想原则，也是只在此类情境中才能加以运用的一种原则。

还应当看到，“为恶无近刑”，放低了对人们的道德要求，它不再以“为善不为恶”作为自己的绝对底线原则，允许了人们为一定程度的“恶”。但庄子所允许为的“恶”，只是“不近刑”之恶。“不近刑”之恶，若以古代的刑法条文来圈定，也只是一些“不道德但不犯法”的恶，类似于船山先生所说的“声色”之类的恶。因此，从庄子对就算“为恶”，也应“不近刑”的坚持中，我们依然能够感受到庄子对“善”的坚持，只不过它是以另外一种面目出现罢了。

三

假如人们只有为“犯刑”之恶，才能活身；若不为“犯刑”之恶，不能活身；那么在此情形下，人们当如何抉择？庄子是否同意可以为“犯刑”之恶以活身？在《庄子》一书中，我们找不到任何材料，证明庄子是同意此一做法的。在

这种情境下作选择，对于想坚持“活身”与“为善”两种价值统一的人而言，是一个根本无法抉择的问题。正是为了避免陷入这样的“两难”困境，因此庄子想方设法破解此一难题。

庄子认为，若不想陷入“若以为善矣，不足活身；以为不善矣，足以活人”这类“两难”的选择困境，莫若于“无为”。其曰：“至乐、活身，唯无为几存。”（《至乐》）其以为，在混乱的时世，唯有“无为”，才几存“活身”之法；唯有“无为”，才能让自己不被世俗事务所纠缠，最终被拖入这样一种“两难”选择困境。因此，庄子最终是以“无为”之法，来破解“若以为善矣，不足活身；以为不善矣，足以活人”这类“两难”的选择困境。“无为”，并不是什么都不作为，而是“不为其所不当为”，它“是一种把不合时宜的‘作为’放弃掉的‘为’”^①。故在混乱的时世，惟有将不合时宜的作为都放弃掉的“无为”，才能使人们实现“为善”与“活身”这两种价值的统一。

庄子以“无为”之法，来破解前述的“两难”选择困境，实属无奈。因为是战国中期那个混乱的时世，使人们根本没有其他办法来破解此一难题。从庄子“天下有至乐无有哉？有可以活身者无有哉”这样深重的呐喊中，我们深切地感受到，庄子其实非常希望时代本身能够给人们提供活身之法，提供和乐的生活环境，从而使他们不必再面对各种的“两难”选择困境。

总之，庄子的“为善无近名，为恶无近刑，缘督以为经”，是一有其特殊时代情境问题针对性，即特殊“立言宗旨”的思想原则。特别是“为恶无近刑”，是庄子为指导生活在战国中期的人们，如何应对“若以为善矣，不足活身；以为不善矣，足以活人”这类两难选择困境而专门提出来的特殊思想原则，故它也是只在此类情境中才能运用的思想原则。因此，朱子批评庄子这一思想，不论义理之当否，但欲依阿于“善恶”之间，以为全身避患之计，这是对庄子思想的误解。朱子并没真正理解庄子这一思想的“立言宗旨”及其苦心之所在。

（责任编辑 杨海文）

① 罗安宪：《老庄论道》，沈阳：沈阳出版社，2012年，第35页。

刘向对儒家乐教思想的继承和发展

左康华*

【摘要】刘向提升了乐教在儒家教化体系中的比重,使乐不再是从属于礼的、反映着礼的价值内涵的附属品,也使乐教具有了不低于礼教的、无可替代的地位与作用。刘向提出性情相应,性不独善、情不独恶的人性假设,认为音乐可以感通人情进而善化人性,使儒家的乐教理论建立在了更为可信的哲学根基之上,也在一定程度上完成了乐教合理性的论证。刘向以阴阳五行思想修正乐理,以黄钟之数为基础,完善声、数、度、量、衡的律历体系,并初步建立起具有相对严谨逻辑性的乐教逻辑,从而促进了儒家乐教思想在汉代的发展。

【关键词】刘向;礼学;乐论;教化

中图分类号: B234.99 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2016)01-0117-05

一、雅乐危机与乐教地位的上升

自周公制礼作乐开始,儒家就有以乐教化的传统。然而,在相当长的时间里,乐教在儒家的教化体系中,并不具有完全独立的地位。在礼乐同用、礼乐一体的大背景下,乐被视为礼的成分而被重视,乐教也因此与礼教具有完全相同的价值导向而隐没在后者的体系当中。

礼乐一体,自古已然。《左传·襄公四年》载“先君之礼,藉之以乐”^①,郑玄认为“凡用乐必有礼”^②。就仪礼的层面而言,礼、乐通而为一,礼所代表的等级、高低自然也反映在与礼偕行的乐中。王国维作《天子诸侯大夫士用乐表》,根据先秦典籍的记载,对礼仪中天子、诸侯、大夫、士用乐之次序与形式进行了详尽的归纳与考证,明白无误地告诉人们用乐也有尊卑隆杀之分^③。孔子反对“三家者以《雍》彻”,因季氏“八佾舞于庭”(《论语·八佾》)^④而觉是可忍孰不可忍,是因为“惟器与名,不可以假人”(《左传·成公二年》)^⑤,乐的享用也有等级之

分,不合身份的使用,就是僭越。

在周礼兴盛的时代,乐与礼结合在一起,不但维系着周代等级制度,而且也担负着道德教化的特殊职能,正如荀子所言:“由士以上则必以礼乐节之,众庶百姓则必以法数制之。”(《荀子·富国》)^⑥有学者对此概括为“礼乐同构”。也有学者明确指出:“礼是乐、诗的内在标准,礼教内在的规定了乐教、诗教的原则,并渗透到乐教、诗教的精神之中,乐教、诗教遂成为辅助礼教的特殊手段。”^⑦然而,“礼乐同构”的模式也使周代的礼教与乐教在面临春秋之际的社会巨变时,表现出同样的价值危机:礼崩乐坏。有学者认为“乐坏”即是“礼崩”,但细究其实,礼与乐的崩溃表现为两个不同的维度:礼成为一种形式化的东西,“仪”不及“义”,因此礼制大防就显得脆弱不堪;乐则表现为郑卫之音兴起、雅颂之声日渐式微,负面价值的、“坏”的乐声逐渐压倒甚至取代了正面价值的、“好”的乐声。

早在孔子时,“乐坏”的征兆就已显露。孔子要求“行夏之时,乘殷之辂,服周之冕,乐则韶舞。放郑声,远佞人”,盖因“郑声淫,佞人

* 作者简介:左康华,河北邢台人,哲学博士,(广州510006)广州大学政治与公民教育学院讲师。

① 杨伯峻编:《春秋左传注(修订本)》第3册,北京:中华书局,1990年,第933页。

② [汉]郑玄注、[唐]孔颖达正义、吕友仁整理:《礼记正义》上册,上海:上海古籍出版社,2008年,第736页。

③ 参见王国维:《释乐次》,氏著:《观堂集林(外二种)》,石家庄:河北教育出版社,2003年,第36—47页。

④ [清]刘宝楠撰、高流水点校:《论语正义》,北京:中华书局,1990年,第77、79页。

⑤ 杨伯峻编:《春秋左传注(修订本)》第2册,第788页。

⑥ 梁启雄:《荀子简释》,北京:中华书局,1983年,第121页。

⑦ 夏静:《礼乐文化与中国文论早期形态研究》,北京:中华书局,2007年,第65页。

殆”(《论语·卫灵公》)^①。《韩非子·十过》载卫灵公“闻鼓新声者而悦之”^②,齐宣王向孟子承认“寡人非能好先王之乐也,直好世俗之乐耳”(《孟子·梁惠王下》)^③,赵烈侯甚至因“有爱”于郑声而对歌者“赐之田,人万亩”(《史记·赵世家》)^④;被后人赞为“最为好古”的魏文侯也承认“吾端冕而听古乐,则唯恐卧;听郑卫之音,则不知倦”(《礼记·乐记》)^⑤。与“朱弦而疏越,壹倡而三叹”^⑥的雅乐相比,多用丝竹、过分渲染人的情绪感受的郑卫之声^⑦,虽然破坏了雅乐所形成的乐律规范,却是音乐表现形式及演奏技法的极大丰富与创新。

乐通人情。波兰语言学家沙夫的《语义学引论》说:“如果音乐反映任何东西的话,那么,它只反映感情状态;如果音乐有所传达的话,即传递什么东西给别人的话,那么,它就是只传达感情状态。”^⑧苏珊·朗格的《情感与艺术》说:“我们叫做音乐的音调结构,与人类的情感形式,在逻辑上有着惊人的一致。”^⑨乐首先是审美体验,其作为美感对象的表现力和感染力,并不受道德规范的约束。诚然,儒者在美之上,更看重理想的价值判断与理性反思,正如孔子对于三代乐制的感慨:“子谓《韶》,‘尽美矣,又尽善也。’谓《武》,‘尽美矣,未尽善也。’”(《论语·八佾》)^⑩但这样一种价值取向只能作为驱人向善的引导,并不能完全代替审美本身。忽视乐的独特性,一味追求礼乐同构的道德教化功能,必然使乐本身只余下了伦理的力量,而在面对世俗的、情感的音乐冲击时,显得不堪一击。

在重构礼乐传统的努力中,儒者们逐渐认识到了问题所在,开始正视乐之区别于礼(狭义)、乐教之区别于礼教(狭义)的价值与功能。《荀子·乐论》提出“乐和同,礼别异”^⑪,《礼记·乐论》认为“乐者,天地之和也。礼者,天地之序也”^⑫,其中不约而同提到的“和”,无疑抓住了乐的某种根本特性。然而,与其说此时的儒者找到了“人同此情”的乐的本质功能,毋宁说他们是借助这种功能以缓解礼制之别带给人的压迫感,使人们“和乐”“安燕”而又不逾越各自所应居的等级。

在继承以上乐教思想的基础之上,刘向重新定义了礼、乐的功能及乐教的目的,提出“以礼正外,以乐正内”:礼、乐不仅仅是“别异”与“和同”的风格的不同,更是“正外”与“正

内”的功能的明确区分。《说苑·修文》篇中,刘向引《礼记·乐记》之言,认为音乐“可以善民心,其感人深,其移风易俗。故先王著其教焉”^⑬,并在其后议论:“君子以礼正外,以乐正内。内须臾离乐,则邪气生矣。外须臾离礼,则慢行起矣。”“乐之动于内,使人易道而好良;乐之动于外,使人温恭而文雅……是以君子慎其所以动人也。”^⑭不同于礼的规整社会、直接指向行为的规范作用,刘向认为乐具有以声感人、以情正性的道德教化作用,可以使人在内“易道而好良”,在外“温恭而文雅”(《说苑·修文》)。礼由外而内,乐由内而外,二者交织并用、刚柔相济,共同实现以文教化的目的。

与上文提及的儒家传统教化思想相比,刘向乐论无疑大大提升了乐教在其中的比重:乐不再是从属于礼的、反映着礼的价值内涵的附属品;乐教具有了不低于礼教的、无可替代的地位与作用,从而促进了儒家乐教思想在汉代的发展。

这种价值在与后世教化理论的对比中显得更为明显。晚出的《汉书·礼乐志》提出:“乐以治内而为同,礼以修外而为异;同则和亲,异则

① [清]刘宝楠撰、高流水点校:《论语正义》,北京:中华书局,1990年,第621—624页。

② [清]王先慎集解:《韩非子集解》,《诸子集成》第5册,上海:上海书店,1986年,第42页。

③ [清]焦循撰、沈文倬点校:《孟子正义》,北京:中华书局,1987年,第99页。

④ [汉]司马迁撰、[宋]裴骃集解、[唐]司马贞索隐、[唐]张守节正义:《史记》第6册,北京:中华书局,1959年,第1797页。

⑤ [汉]郑玄著、[唐]孔颖达正义、吕友仁整理:《礼记正义》中册,第1520页。

⑥ [汉]郑玄著、[唐]孔颖达正义、吕友仁整理:《礼记正义》中册,第1458页。

⑦ 参见修海林:《古乐的沉浮——中国古代音乐文化的历史考察》,济南:山东文艺出版社,1989年,第34页。

⑧ [波兰]沙夫著、罗兰等译:《语义学引论》,北京:商务印书馆,1979年,第128页。

⑨ [美]苏珊·朗格著、刘大基等翻译:《情感与形式》,北京:中国社会科学出版社,1986年,第36页。

⑩ [清]刘宝楠撰、高流水点校:《论语正义》,第135页。

⑪ 梁启雄:《荀子简释》,第281页。

⑫ [汉]郑玄著、[唐]孔颖达正义、吕友仁整理:《礼记正义》中册,第1477页。

⑬ [汉]刘向撰、向宗鲁校证:《说苑校证》,第502—503页。

⑭ [汉]刘向撰、向宗鲁校证:《说苑校证》,第508页。

畏敬；和亲则无怨，畏敬则不争。揖让而天下治者，礼乐之谓也。二者并行，合为一体。”^① 与《荀子·乐论》“乐和同，礼别异”、《说苑·修文》“以礼正外，以乐正内”的主张相比，明显可以看出某种理路的延续与发展。

二、人性假设与乐教的合理性

刘向以前，论及乐的学者不乏其人，反映在文本中，《荀子·乐论》、《礼记·乐记》甚至《史记·乐书》等，都是专门讨论乐的篇章，其中又以《礼记·乐记》的论述更为系统。然而，在最为关键的合理性——或者说，在“乐教何以可能”——的关键问题上，《礼记·乐记》及其他儒家典籍却都语焉不详。也无怪会有学者认为“乐教的基本逻辑‘乐和一心和一人和一政和一天和’并不具备必然性”，甚至质疑儒家乐教理论“只见结论没有依据和推理”，难以“建立一种具有确切定义和严谨逻辑性的理论体系”^②。对此，刘向提出“性情相应”“以情善性”的人性假设与教化主张，从而在乐教合理性的相关问题上，做出了巨大理论贡献。

东汉学者荀悦记录了刘向关于人性的论说：“‘……孟子称性善，荀卿称性恶。公孙子曰：性无善恶。杨雄曰：人之性善恶浑。刘向曰：性情相应，性不独善，情不独恶。’曰：‘问其理。’曰：‘性善，则无四凶。性恶，则无三仁人。人无善恶，文王之教一也，则无周公、管、蔡。性善情恶，是桀纣无性，而尧舜无情也。性善恶皆浑，是上智怀惠，而下愚挟善也。理也，未究也。惟向言为然。’”（《申鉴·杂言下》）^③ 王充也有记载：“刘子政曰：‘性，生而然者也，在于身而不发；情，接于物而然者也，形[出]于外。形外，则谓之阳；不发者则谓之阴。’”（《论衡·本性》）^④

从荀悦及王充的记载来看，刘向认为“生而然者”为性，有善有不善；“接于物而然者”为情，同样有善有不善；性居于内而不发，情接于物而形于外；性、情相应，有其情而有其性，有其性而有其情。这样一种独特的性情相应，性不独善、情不独恶的人性假设，使刘向的人性论形成了一个完整而又开放的理论系统：性为血气心知，情为喜怒哀乐；性居于内而与情相通，情形于外而易为外物所感；性、情并无一定之常，而

在于其所感。

与“性情相应”的人性论相结合，“物一情一性”的人性论就进升为“（德）乐—感情—善性”的教化论。荀悦对这样的理论构架极为赞赏，正如前文所言，他认为性善情恶“是桀纣无性，而尧舜无情也”，性有善恶则“是上智怀惠，而下愚挟善”，其理有未究之处。他认为“唯向言为然”，正是因为刘向的人性论使得乐教理论（乃至儒家的整个教化理论体系）建立在了更为可信的哲学根基之上，也在一定程度上解决了前文提出的“乐教何以可能”的理论困境。

事实上，刘向以前的儒家乐教典籍并非完全忽视了人性论这一哲学根基。以《礼记·乐记》为例，不断有学者指出其持有性善论、性恶论或是性朴论等观点，也有学者根据“德者，性之端也。乐者，德之华也”“人生而静，天之性也。感于物而动，性之欲也”^⑤等论述，认为“在《乐记》这里，未发之性和已发之情性恰可通过外在礼乐而贯通起来”^⑥，但细究其实，“乐—性”与“乐—情”两套关系之间并未被打通，从而使得《礼记·乐记》的理论体系，因为缺乏“乐—性—情”逻辑链条的闭合而呈现出某种断裂。

三、音律的规整与天人谐和

对于刘向稍有了解的人会发现，在刘向的思想中，“言灾异”与“言礼乐”^⑦同时存在而又

① [汉]班固撰、[唐]颜师古注：《汉书》第4册，北京：中华书局，1962年，第1028页。

② 魏石成：《乐教祛魅》，《人民音乐》2014年第11期，第78页。

③ [汉]荀悦著、吴道传校：《申鉴》，《诸子集成》第7册，上海：上海书店，1986年，第25—26页。

④ 黄晖：《论衡校释》第1册，北京：中华书局，1990年，第141页。

⑤ [汉]郑玄著、[唐]孔颖达正义、吕友仁整理：《礼记正义》中册，第1507、1459页。

⑥ 余开亮：《〈乐记〉人性论新论与儒家乐教美学理论体系》，《哲学动态》2014年第12期，第103页。

⑦ 钱穆将汉代的学者分为“言灾异派”和“言礼制派”，认为“言灾异者上本之天意”，“言礼制者下揆之民生”。前者以董仲舒、刘向等人代表，后者以王吉、贡禹等为代表。本文并不认同钱穆对于刘向“言灾异”的断定，但借用这种区分，表达刘向思想中同时存在的、看似矛盾的两股潜流。参见钱穆：《秦汉史》，北京：三联书店，2004年，第209—220页。

并行不悖。在《汉书·五行志》中，他大谈灾异、祥瑞，被视为董仲舒之后汉代天人感应学说的重要代表人物；在《汉书·艺文志》中，他与其子刘歆提出诸子出于王官说，从人事的演进考察学术史的发展，甚至会批评阴阳家“舍人事而任鬼神”^①。多有学者对此困惑地称为“二重真理观”或是“二元的折衷主义的思想系统”^②。

之所以出现这种困惑，原因就在于以往对刘向天人感应学说的认识有误。在天人关系中，刘向坚持以人事为本，而以天道为人事之应，这就将人事放在主要的位置上，以天随人，其天人感应学说也被限制在相对合理的范围内，而不至流为荒诞不经之论。因此，对于刘向来说，阴阳五行思想是其礼学主张的天道依据，是把握天道、观察人事得失的工具；其对于阴阳五行思想的态度，绝无宗教之迷思，而始终抱以清醒的理性认识。具体而言，刘向言灾异本就为了言礼制，言礼制则以言灾异为佐证；对礼乐教化的重视，与其阴阳五行思想并不构成矛盾，相反，发端于西周初年、积累了数百年发展的阴阳五行学说为刘向所用，成为其礼学的无可置疑的天道信仰与依据。在乐教理论框架之下，以阴阳五行思想修正乐理，完善“乐和一心和一人和一政和一天和”的教化逻辑，是刘向乐论的另一个突出贡献。

《说苑·修文》集中论说了音律的由来与十二律的生成：“黄帝诏伶伦作为音律，伶伦自大夏之西，乃之昆仑之阴，取竹于嶰谷，以生窍厚薄均者，断两节间，其长九寸而吹之，以为黄钟之宫……黄钟生林钟，林钟生大吕，大吕生夷则，夷则生太簇，太簇生南吕，南吕生夹钟，夹钟生无射，无射生姑洗，姑洗生应钟，应钟生蕤宾。三分所生，益之以一分以上生；三分所生，去其一分以下生。黄钟、大吕、太簇、夹钟、姑洗、仲吕、蕤宾为上，林钟、夷则、南吕、无射、应钟为下……天地之风气正，十二律至也。”^③

古人将音律定为十二律，即十二个标准音，其名称最早见于《国语·周语下》，以黄钟、太簇、姑洗、蕤宾、夷则、无射为六律，大吕、夹钟、仲吕、林钟、南吕、应钟为六吕，六吕、六律交错，如《吕氏春秋·大乐》所言：“阴阳变化，一上一下，合而成章。”^④黄钟是音律的起点，其具体的音高则是黄帝通过“吹律知音”的方式确定下来；在此基础上，通过“三分所

生，益之以一分以上生；三分所生，去其一分以下生”的损益之法^⑤，此后的十一律逐一得到确定。

音高与数字（管长或弦长）之间线性相关的关系，直观而清晰，古人在乐器的制作、演奏过程中，很容易观察到这一现象，并进而总结规律、制定乐理。依刘向所言，黄钟之管，其长九寸，以下逐次乘以三分之二或四分之三，以各自的律管长度吹出相应的标准音。从现代音乐学的角度解释，以3:2纯五度音程为基础的音乐谐和感，与人的听觉器官构造有密切联系^⑥。这种计算方式，应当是古人在长期的音乐实践中摸索、总结出来的以人的音乐审美条件的听觉生理心理为基础的乐理；这种“三分损益”的生律方法，又以数为基础，与历法的制定原理相贯通。

以黄钟之数为基础，十二律配以地支、月份，宇宙运行的规律清楚地显现于音律之中，使天施、地化、人纪各得其统，如《汉书·律历志》所载：“十一月，乾之初九，阳气伏于地下，始著为一，万物萌动，钟于太阴，故黄钟为天统，律长九寸。九者，所以究极中和，为万物元也。”^⑦

至于度、量、衡，莫不如此。“度者……本起黄钟之长”，“量者……本起于黄钟之龠”，“衡权者……本起于黄钟之重”^⑧。以黄钟为共同基础，声、数、度、量、衡被构造为一种和谐有序的，天体运行、社会政治、伦理生活、艺术创造莫不调协的天人范式。

但就具体的理论建构而言，这种架构的细节

① [汉]班固撰、[唐]颜师古注：《汉书》第6册，第1735页。

② 侯外庐等编：《中国思想通史》第2卷，北京：人民出版社，1957年，第205—207页。

③ [汉]刘向撰、向宗鲁校证：《说苑校证》，第502页。

④ 杨坚点校：《吕氏春秋》，长沙：岳麓书社，2006年，第28页。

⑤ “三分损益法”在《吕氏春秋·音律》及《淮南子·天文》篇中均有记载。参见杨坚点校：《吕氏春秋》，长沙：岳麓书社，2006年，第34页；杨坚点校：《淮南子》，长沙：岳麓书社，2006年，第239页。

⑥ 修海林：《古乐的沉浮——中国古代音乐文化的历史考察》，前掲书，第160页。

⑦ [汉]班固撰、[唐]颜师古注：《汉书》第4册，第961页。

⑧ [汉]班固撰、[唐]颜师古注：《汉书》第4册，第966—969页。

处并未臻于完善。一方面,乐律的“三分损益法”决定了律家的原则是九进制,与度量制度的十进制无法完全切合;另一方面,《吕氏春秋》的阴阳图示出现了“蕤宾重上生”的现象,即应钟三分益一生蕤宾,蕤宾本应三分损一而生大吕,却继续三分益一,致使十二律分配以七阳五阴,与《国语》所载六律、六吕,《周礼·春官宗伯》所载六律、六同并不相符。对此,刘向及其子刘歆做了细致的调整与修正,以解决上述理论设计的缺陷。

刘向曾著有《五纪论》,其子刘歆“究其微眇,作《三统历》及谱以说《春秋》,推法密要”^①,被班固辑入《汉书·律历志》。从其中看,刘歆进一步将“黄钟数”定为与秦汉度量衡制度相匹配的标准数。同时,十二律的生成次序也被调整:黄钟“参分损一,下生林钟。参分林钟益一,上生太簇。参分太簇损一,下生南吕。参分南吕益一,上生姑洗。参分姑洗损一,下生应钟。参分应钟益一,上生蕤宾。参分蕤宾损一,下生大吕。参分大吕益一,上生夷则。参分夷则损一,下生夹钟。参分夹钟益一,上生亡射。参分亡射损一,下生中吕。阴阳相生;自黄钟始而左旋,八八为伍。其法皆用铜”(《汉书·律历志》)^②。

刘歆调整了前述“蕤宾重上生”的问题,在应钟三分益一生蕤宾之后,将本继续三分益一而生的大吕调整为三分损一,将大吕的管长 8.43 寸改为 4.13 寸,也相应地将大吕以后受到影响的夹钟、仲吕两律改为符合三分损益原则的管长。在十二律及其对应月份的排布上,七阳五阴被调整为六阳六阴。明显看出,刘歆调整后的音律次序更为整齐,其所代表的月份也阴阳相间,并且与《周礼》中的六律、六同组合完全吻合。自此,“儒家经典中的话语可用来阐述律学原理”^③。在此基础上,刘歆又汲取汉代易学的爻辰说,将卦象、爻象分拆,按《易经》的卦序两两相偶,一阴一阳,十二爻配以十二辰,各主一月,六十四卦计主三十二年,以乾、坤二卦为首岁,最终实现“阴阳之施化,万物之终始,既类旅于律吕,又经历于日辰,而变化之情可见矣”(《汉书·律历志》)^④。

经刘向、歆父子的整理,宇宙间万物无不与音律相通,可以“稽之于古今,效之于气物,和之于心耳,考之于经传,咸得其实,靡不协同”

(《汉书·律历志》)^⑤。乐律成为依据天道的运行、德运的气数而制定的人间的制度秩序,“不仅是人的内在世界即精神、情感的表现,也是外在世界即大自然的运动(包括人体生命运动)节奏的表现”^⑥,“无论是时间上的古与今,空间里的气物与人的心灵感官,还是宇宙自然与圣人的经典,都达到了‘靡不协同’,天人合一的境界”^⑦。儒家“乐和同”的乐教理论,也就从人与社会的和谐上升至人与整个宇宙万物的和谐,真正实现了“顺乎天地,序乎四时,应人伦,本阴阳,原情性”(《汉书·律历志》)^⑧的教化学说。

在刘向生前最后一封奏疏中,他要求成帝“兴辟雍,设庠序,陈礼乐,隆雅颂之声,盛揖攘之容,以风化天下”(《汉书·艺文志》)^⑨。从礼教之约束,归于乐教之和乐,是刘向针对当时的现实问题所提出的救世之方。在其身后,嵇康作《声无哀乐论》,肯定音乐自身独特的美学价值,试图将音乐从政治的附庸中解放出来;《乐纬》则在天人感应的路上越走越远,认为从五音的顺逆可以推知社会的治乱。无论如何,在儒家教化思想发展的过程中,乐教能够具有不低于礼教的、无可替代的地位与作用,能够与人性论结合而完成合理性的论证,能够建立具有相对严谨逻辑性的理论学说,都绕不开刘向在其中的贡献。这也使刘向乐论成为儒家乐教思想的不可或缺的组成部分。

(责任编辑 杨海文)

① [汉]班固撰、[唐]颜师古注:《汉书》第4册,第979页。

② [汉]班固撰、[唐]颜师古注:《汉书》第4册,第965页。

③ 徐兴无:《刘向评传(附刘歆评传)》,南京:南京大学出版社,2005年,第316页。

④ [汉]班固撰、[唐]颜师古注:《汉书》第4册,第965页。

⑤ [汉]班固撰、[唐]颜师古注:《汉书》第4册,第956页。

⑥ 章启群:《星空与帝国——秦汉思想史与占星学》,北京:商务印书馆,2013年,第332页。

⑦ 徐兴无:《刘向评传(附刘歆评传)》,第320页。

⑧ [汉]班固撰、[唐]颜师古注:《汉书》第4册,第972页。

⑨ [汉]班固撰、[唐]颜师古注:《汉书》第4册,第1033页。

情即自然：朱谦之的唯情哲学自然观^{*}

方 用^{**}

【摘要】朱谦之的唯情哲学以“情即自然”为核心，倡引主情意的“自然主义的新生活”。他以“真”规定“自然”并将“真”建基于“情”，以不断进化的“真情之流”为宇宙生命、天地万物之“自然”，以“直觉”为人之“自然”、为格物致知的不二法门。朱谦之以“情”拯救、复活、沟通人之内在自然与万物之外在自然，以自然为善、为美，进而从自然出发论进化、自由、平等。这些洞见不仅确立了“自然”的根基地位，也为20世纪中国哲学重思“自然”开启了新的理论空间。

【关键词】真；情；自然

中图分类号：B261 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)01-0122-06

19世纪后半叶以来，中国思想界对西方思想由倾慕到师事，再到新文化运动时期以西打中，中国文化几遭灭顶之灾。在此危难之际，一批思想家沉潜积健，自觉回归并以中国传统的核心观念来融贯中西之学，遂致中国思想一阳来复。在这批思想家中，朱谦之的“唯情哲学”个性鲜明，充满洞见，颇为当时学界瞩目。唯情哲学以“情即自然”为核心，倡引主情意的“自然主义的新生活”。从“自然”出发，他一度激烈地批判科学、道德、宗教乃至一切知识和文化，同时试图以“自然”为“进化”“自由”“平等”等现代观念奠基，以回应西方的核心观念。朱谦之在批判中重建了“自然”观念，也拉开了20世纪中国哲学重建“自然”的序幕。

一、“自然”即“真”

何谓“自然”？朱谦之认为“自然”有本体和现象两个层次：作为科学家研究材料的“耳目可以接触”的“自然”、或作为艺术出发点的“自然”等等，都只是就现象界而言，是本体之“自然”所派生者。他更关心的是本体意义上之自然，即“自己如此的实体”。

朱谦之形而上学的建构侧重从宇宙观出发，

再推至人生观、社会观。他以“自己如此”来阐释“自然”，“自然”即宇宙万物本来就有、生即如此的最初之状态。由于“自然”不曾被外力、后天所干预、限制、改变，所以是最真实的。在他看来，“真”是“自然”的首要品格，“自然”因“真”而可贵。

本体之“自然”，是天地万物的根据与归宿。万物自“自然”而出、遵循“自然”之道展开生命之旅，又归于“自然”。由“自然”的宇宙观出发，“自然”也是人生、社会的本来面目，故能持守淳厚质朴的混沌状态，能顺其自然、返璞归真的人生和社会才有存在的可能和意义。“自然”亦是一切价值的源泉与核心：“因为自然的就是真实的，所以自然即善。”^①“真正的美，是和‘真’相合。”^②作为本体的“自然”是无限的、绝对的，是真善美的融洽合一，但“真”是自然之“善”“美”的根基。

作为“自己如此”的“自然”，与“人为”正相反对。所以一切人工造就的、或后天勉力而得的，都是“不真实”的，或至多只有有限的、相对的“真实”，因而本质都是“虚伪”的，亦是“恶”的，是“美”的分散与堕落。一言以蔽之，无“真”故“不自然”，亦非“善”、“不美”。朱谦之曾经强烈地抨击科学、道德、宗教

* 本文系国家社会科学基金项目（项目号15BZX058）的阶段性成果。

** 作者简介：方 用，安徽歙县人，哲学博士，（上海200092）同济大学哲学系副教授。

① 朱谦之：《革命哲学》，选自《朱谦之文集》第1卷，福州：福建教育出版社，2002年，第374页。

② 朱谦之：《无元哲学》，选自《朱谦之文集》第1卷，第433页。

乃至一切知识和文化，以其为“与自然相反”的，故而不真、虚伪。比如他斥责现存的道德是“虚伪的假面具”，因为它以命令、权威来规定人们的行为，而真正的道德应该源于自然，即出自人性本有的良心。“良心即自然”，与其说是儒家性善论的延续，不如说是道家之遗响：即以自然之“真”揭露礼法之虚伪、及其对人之自然本性的践踏。他亦反对以制造工具发明机械为代表的现代文明，不仅因其是人做出来的东西，更由于机器将人固定为生产线上的“物”，剥夺了人自由劳动的愉悦，并使“人们的机械心，也不知不觉的增到可怕的地步”^①。被机械化了的人心，与纯白素朴的自然本性已渐行渐远，甚至已迷不知返。以“不自然”为由而将知识文化判定为虚伪、大乱之根本，此虽是偏颇之论，但却恰当地反衬出现代文明之弊端：既表现在对外在自然——宇宙之本来面目的肆意改造，也体现在对内在自然——人性之原初状态的背离与异化。在一个崇尚科学技术的时代，他的批评无疑有其合理之处。

“自然”即“真”，在这一点上，朱谦之也常常将老庄、卢梭等古今中外高扬“自然”的哲学家引为同道。老子首倡“道法自然”（《道德经》25章），庄子高扬“圣人法天贵真”（《庄子·渔父》），卢梭以“自然状态”为真实、可靠，这些都是以“真”论“自然”，并因其“真”而崇尚之。朱谦之因“真”而崇尚自然，以自然之“真”来彰显、拒斥现实生活的种种“不自然”，希求抽身回返于淳朴未散、世风无侵的自然生活。

二、“情”即“自然”

朱谦之进而将自然之“真”建基于“情”之上，以“情”为宇宙人生之“自然”。他首先以精神为宇宙的本体，认为精神变起宇宙；进而又以心理学的新观点为根据，认为无论从心之内容，还是从认识活动的次序来看，唯有“情”才是心灵最根本的要素，是精神作用最重要的基础。由此他宣称：“‘情’就是本体，就是真实，就是个性自存的实体。”^②换言之，“情”即“自然”。显然，作为心灵要素及其作用之一的

“情”，首先是人的“感情”及其活动。但以“情”为“真”，“情”同时也是宇宙人生之“实情”。在他这里，“情”一字实合两义：人心之“感情”与宇宙人生之“实情”是统一的，感情就是最真实的存在。

朱谦之自觉以人心之好恶规定“情”。他明确指出：所谓“情”，就是《礼记·礼运》“弗学而能”的喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲之“七情”，“七情”就是人人生而有之、生命不假人为的自然本性。“情即自然”的命题所内含的对“情”（感情）的肯定、高扬，显然已经逸出了老庄的自然观，而有着比较突出的原始儒家色彩，这无疑也是其必然出道入儒的内在根据之一。

以“情”论“自然”是朱谦之自然观一贯的观点。在《革命哲学》中，朱谦之以“虚无”论“情”：“情是虚无的……是无元的，就是无心、无物、无神的‘无’。”^③以“无”为“情”之本质，“无”是宇宙一切现象的本质和究竟，亦即“自然”。“无”与“有”相互连结，二者的关系就是“自然”与“不自然”。他后来以《周易》为本，将“情即自然”提升到了宇宙本体的层面构建其唯情哲学，从而在世界观上自觉而明确地折向了儒家一路。在《周易哲学》中他开宗明义：“本体不是别的，就是人人不学而能不虑而知的一点‘真情’，就是《周易》书中屡屡提起而从未经人注意的‘情’字。”^④他申明在儒家传统中，“情”是真实的、自然的，更是本有不无的。作为宇宙本体、绝对实在的“情”，是宇宙万物之“真生命”。“无”中不能生“有”，宇宙生命只能源于“有”，天地万物只能自“有”而出。对于个体之“我”而言，“情”即“性”，即人人生而皆有、不虑而知不学而能的“良知良能”，“情”即我之“自然”，以“情”为根柢的“我”才是“真我”。人以此

① 朱谦之：《无元哲学》，选自《朱谦之文集》第1卷，第409页。

② 朱谦之：《革命哲学》，选自《朱谦之文集》第1卷，第323页。

③ 朱谦之：《革命哲学》，选自《朱谦之文集》第1卷，第324页。

④ 朱谦之：《周易哲学》，选自《朱谦之文集》第3卷，福州：福建教育出版社，2002年，第102页。

“情”灌注流通于天地万物，与之相感相应，故而万物皆有生、天地亦有情。以“有”论“情”，朱谦之由此转出了虚无寂灭的道家学说，并将人伦日用中逃不脱的“情”如孝悌、爱美、恋爱等都确定为“自然”。

“自然”是宇宙和“我”的真实存在，但现实生活中的人们常常溺于物欲的牵扯，或忙于理智的计较，从而偏离了生命的正途。以“情”论自然，朱谦之由此倡扬“复情”的“自然主义的新生活”。他否认物质的实在性，主张以心役物的精神化的生活；他亦反对理性的生活态度。“自然主义的新生活”的主张是：“摆脱物质的牵制，化理知的生活，复为真情的生活。”^①通过去除物欲的诱惑而回返恬静的自然，这是儒道皆有的修养方法；但以“情”化“理”，复归于“情”，不仅与魏晋玄学的“性其情”观念相反，与后儒“性即理”的主张亦相左。在他看来，化理复情的人生是对“自然”之“有”的肯定，是自强不息的生命之美的呈现。

自“无”而“有”的转变折射出儒道两家相异的“自然”观念，这首先表现在，道家的“自然”贵“真”（实情），儒家的“自然”重“情”（感情），以“感情”为宇宙人生之“实情”、最初状态。朱谦之对儒家注重“感情”这一传统的发掘，在20世纪初无疑是极具洞见且深有启发的。随着朱谦之对“情”之本质的体悟自“无”而“有”，“自然”的内涵、回归自然的具体路径也呈现出殊异的规定性。

三、“进化”即“自然”

朱谦之将本体之“情”称作“真情之流”，因为本体并非静止不变的定体，而是如滔滔不绝之流水般活泼至动，流行不已，变动不息。“进化”是宇宙生命之真象，亦是天地万物之“自然”。

朱谦之标榜自己的进化论为“流行的进化”。在他看来，只有以真情为起点，才能触及进化的实质。进化源于生命内心的“绵延创化”，源于真情的自然流行，进化是生命必然展开的真实，是宇宙“自己如此”的运动。他评价老庄是“很彻底的自然主义”，并强调“自然的现象乃

是必然的现象”^②。一方面，进化是不可避免、不以人的意志为转移的事实，无人可以阻挡、改变宇宙进化的趋势，“自然”故不假人为；另一方面，进化无需宇宙之外的发动者、主宰者，“自然”故“无神”。可见，“自然”亦指的是宇宙万物“自己”变化的必然性与规律性。

作为宇宙自然而然的变化，“进化”所展示的具体轨则或宇宙的自然律如何？

如前所述，朱谦之的学路是由道及儒的。当他以老庄为思想根柢时，他亦以“无”为宇宙生命之真象，“无”即“自然”，宇宙万物以“有”为生，而“有”生于“无”，又归于“无”，所以“宇宙的进化，只是‘自然了又不自然，不自然了又自然……因有无限的不自然生活，所以有无限的自然生活’”^③。换言之，进化不得不遵循的自然规律即：自无而有，自有而无。

以“无”为本体，朱谦之亦将“流行的进化”称作“虚无主义的进化”。宇宙生命展开为“自无而有，自有而无”的连续中，现存的一切都是出自“无”之本体的“有”，因而是非自然的、虚伪的；“现在”是“自无而有”的结果，也是“自有而无”的起点。虽然进化是不可避免的“自然”，但“我”应顺着“自然”的潮流因势利导，“自然+因而为之=进化”，“我”应该顺着“自有而无”的进化之流，摧毁现在之“有”，将其引渡向“无”的未来。

“虚无主义的进化”是朱谦之宇宙革命的哲学基础。他认为真正的革命旨在求真，是求“自然”的向上努力。以“无”即“自然”来反观现实的生活、知识和文化，都是由“无”而生起的“有”，是不真实、非自然的，在进化中也必将自“有”而“无”；而革命正是本于真情的创造冲动，是“我”在进化“自有而无”的自然基础上的“因而为之”，即以人力策助进化，所以“自然+革命=进化”。革命即摧垮一切不自然的牢笼，是开创回归自然的新生活：“自然的

① 朱谦之：《周易哲学》，选自《朱谦之文集》第3卷，2002年，第100—104页。

② 朱谦之：《庄子哲学》，选自《朱谦之文集》第3卷，第308—309页。

③ 朱谦之：《革命哲学》，选自《朱谦之文集》第1卷，第374页。

迁移，便是新生活的创造……新生活就是自然的生活。自然生活只是摆开一切不自然的限制，而为自己向上创造之正常运动。”^① 朱谦之以有为、奋斗为进化必有之条件，从而呈现出与老庄过于倚重自然忽视人为之“观化”“待化”态度不同的特征。但以“无”来规定“自然”，宇宙革命以“虚空平沉大地破碎”为目的——这个以“天翻地覆人类绝种”为终结的“自然”，又怎能揭示生命的真象、阐明进化的价值，并给人以希望？虚无主义正是那一个时代救世的激情与无路的苦闷相互纠缠的写照。

“世界观的转变”之后，朱谦之意识到“真情之流”是“本有不无的”，生命的真象是“有”，“有”才是自然，“流行的进化”即自“有”而“有”。本体之情流行于万有之中，天地万物皆含情而生，为情所摄，因而“任举眼前的一个东西，莫不是本体的全体大用了”^②。“有”确保了宇宙人生都是真实无妄的，随处体认，皆是自然。他更以“事情”为真正的人生——即将着衣吃饭这样的生活日用之“事”与我的自然本有之“情”打成一片。

自“有”而“有”的进化展现的正是《周易》随时变易健行不息的精神，而“生命自身即因是极自然，同时又极有法则，所以才生生不已”^③。这个保障自然的生命能够永恒绵延的法则即是《周易》的“一阴一阳之谓道”，即生命之间以“调和”为根本原理的感应之道。进化就是从调到不调和，又归于调和，生命以调和为自然，调和故能天长地久，生生不息。

如前所言，朱谦之主张“因”即顺应自然之道的“有为”。在他看来，儒家的“礼乐”就是“因”——即“顺其自然趋势，放开一线，使自家真诚恻怛的一点‘情’，都一流露出来”^④。调和通过生命之间的相互感应，实现彼此的和谐之乐。礼乐不是节制、约束人的“情”的，也不会扭曲、抹煞人之“自然”，而是基于自然、直接作用于“情”的，是返朴归真的“复情”方法。礼乐的教化就是以“自然”为本体，以“扩充”为工夫，使“情”不断增进、日渐放大，使生命更加活泼、丰盈、长久，这种自然主义的生活充满了爱与乐，是真正的绵延、进化。与以“无”论自然时强调突变、绝缘不同，自

“有”而“有”的进化则主张“化”即渐变成为“常”、而革命的突变只是时运既终时的“非常”，并强调生命无法被割截，“止息”与“生息”是接续统一的，所以革命不仅是破坏，更是以承继优秀传统文化为基础的创造。

以礼乐“返回自然”的方式反对避世，亦有别于老庄乃至宋儒的“静的复性说”，契合的正是《周易》“生生之谓易”“日新之谓盛德”的精神。此为“复性”，更是自然的实现、终日乾乾的“成性”。将“礼乐”作为“自然”基础之上的“因”，首先强调了礼乐的践履应发自内心的真情，自然才是美；其次强调了自然与人为的统一，“情”创化不已，生命自强不息。

四、“直觉”即“自然”

朱谦之认为自然是“绝对的真理和实在底合一体”，而此真理，“实基于个人的直觉力所认识的真情而来”^⑤。绝对真理即“合下元有的自然”，真理与实在是合一的，真理即存于实在之中。真理亦是我们天赋的生命和智慧，只要我们一本真心，随处体认，自然能与天地万物契合合一、发现真理，“真”是泯灭主客之分、二者融合为一体的状态。直觉既是“我”的自然之知，亦是发现、归返自然的不二法门。

朱谦之把“知”分为“元知”和“推知”两类：所谓“推知”便是“见闻之知”，依赖感官中的种种意象、以归纳为逻辑、以语言为表示；与此相反，“元知”即“不假见闻”、超出感觉与理性之外的、本于真情的直觉，其亲证本体，与“自然”直接相合。直觉就是真情的随感而应，当下顿悟，所谓“当体即是，动念即乖”。同时，直觉无法诉诸名言，只是“现证”而无法

① 朱谦之：《革命哲学》，选自《朱谦之文集》第1卷，第374—375页。

② 朱谦之：《周易哲学》，选自《朱谦之文集》第3卷，第102页。

③ 朱谦之：《周易哲学》，选自《朱谦之文集》第3卷，第125页。

④ 朱谦之：《周易哲学》，选自《朱谦之文集》第3卷，第105页。

⑤ 朱谦之：《革命哲学》，选自《朱谦之文集》第1卷，第302页。

以言语文字形容。与“推知”相比，“元知”的特点是“无知”“无名”。直觉是人与生俱来的本来面目，是生命内部本有的机能即人之“自然”“本能”，就进化之途而言，直觉就是生命之“自然”。

朱谦之声明，直觉是求本体、“求自然”的唯一方法。他认为自己以往以“无”为自然，堕入虚无主义的窠臼，主要是因为“由怀疑去求真理”。“怀疑”的实质是将“自然”割裂成本体与现象对立的两个层次。与“怀疑”相反，“信仰”强调的是直觉的当下性，即直接于宇宙万有中默契灵识，直接证会，寻找处处皆在的“自然”；这是真正的即体即用，本体与现象的合一，所以触处即真，自然就在现实的人间生活中。

“信仰”以耳目所及的现象为真、为美的意象，信其有，爱其美，以此为直觉的第一步。信仰主义的直觉所领会的“真”，亦是一个“美的世界”。“只要我们自家心美，便一切都美化。”^①与大多数的现代新儒家偏重道德情感与道德直觉不同，朱谦之在强调“情”即善、良心即自然的同时，更重视艺术情感以及情感的审美意义，倡导“自然”即“美”。“信”不仅是肯定现前世界之“真”，更要以爱美之心创造一个温暖的、美化的世界，“自然的生活”即是以艺术为核心的，理想的社会即是艺术与生活的结合。

“自然”即一本真情的直觉，这也是朱谦之抗拒知识和文化之利器。他认为，知识和文化所倚仗的理知是从本能分散下来的、其作用是与“真情”相逆的，而“推知”所依赖的感觉所得只是事物的幻相，归纳所成只是含有“假设”的“或然数”，语言只是人为的抽象的“名”，所得无法与具体、变动的真实接近，故而只是“虚伪”。知识和文化还常常将宇宙万物加以区别，其实质是拘于物质、向着空间的，结果难免在本来一情相贯的人与物、人与人之间造成人为的隔离，使人们遮蔽真情，远离自然，故而成为乱人心、坏世道的罪魁祸首。但作为超脱利害与能自内省的本能，直觉能够驾驭物质，能避免心逐物迁人为物役的悲剧，从而持守真情、回归自然。

五、“自然”故“自由”、“平等”

“真情”是宇宙与“我”的自然，而“真

情”在“我”心中。朱谦之反复强调“自然”与“我”的关系：“我的就是自然，自然的就是我……所以自然，即自我的自然，主观的自然。”^②“自”，即有自己、本身之意。有“我”之“自然”，首先确立了作为个体的人、以及人之“情”在宇宙之间的特殊地位。

朱谦之以人之“情”贯通宇宙人生，凸显“因而为之”在“流行的进化”中的作用，这些无疑都点明人在天地之间，是要参赞宇宙之化育的。不仅如此，有“我”之“自然”，更彰明了“我”在宇宙进化中的重要意义。他认为理想的“新生活”即“自然的生活”，不仅是“主情意的”，亦是“自我的”。“自我的”首先意味着“自觉”，即我对自己的生活有着主观的省察与评判；其次意味着“自由”，即我要努力自做主宰，抗拒一切束缚和压迫。将“我”从宗教、道德、科学等等迷梦中唤醒，追求“我”与生俱来的自由，此即是回归自然之途。

朱谦之批驳了西方以及当时国内盛行的种种自由学说，并指出“真正的自由，就是无限制的自由”^③。他以自然为基，认为自由本于自然，其实质就是真情的自然流行。如其所言，“自然”即“自己如此”，是不假人为而“不得不”自己如此展开的运动及其规律。“不得不”是必然，但就“必然”即意味着没有任何外力和他人能改变、主宰自然之道而言，“自然”与他人、权威、上帝等“我”之外的力量无关，所以“自由……是自己发动力和个性的表示”^④，“自由”首先意味着“我”就是一个独立的、进化的个体，任何外在力量对自由的限制或剥夺都是对自然的法则、真实的生命之偏离。其次，变动不居的自然以本于真情的永恒进化为“自然律”，当真情被压受限时，必定会起而抗之，冲破阻隔，挣脱牢笼，通过行动积极摧毁所有“不自然”的网罟，以返归自然的进化之途，重获自由。作为本

① 朱谦之：《周易哲学》，选自《朱谦之文集》第3卷，第144页。

② 朱谦之：《革命哲学》，选自《朱谦之文集》第1卷，第374页。

③ 朱谦之：《革命哲学》，选自《朱谦之文集》第1卷，第350页。

④ 朱谦之：《革命哲学》，选自《朱谦之文集》第1卷，第317页。

于真情的创造冲动，“自由”同时是超越了物质的羁绊、理性之算计的精神解放，是心的超脱与物的灵化。可见，“自由”不是上帝或他人赋予我的，自由是我“自己”的，是自然的自我实现，生命的扩充与伸展。

更重要的是，万物皆有其“自然”，人人自有此“真情”，与他人以情相感是“调和之内的自由”，即不破坏、不影响他人的自由。朱谦之理想的政治就是“无为”“无治”。在他看来，老庄的至德之世，貌似消极，但亦是以“在宥”的方式主张人民的绝对自由；而儒家的大同社会，以“情”为人性基础，以礼乐为教化，以游艺为依归，是顺其自然的扩而充之，是以“有为”的方式保障人民的自由。基于自然，个体是“不得不”自由的；但朱谦之强调个体的自由不能危及他人，自由是“全体人民的自由”——这不能不说是其思想中极其宝贵的遗产。

“自由”是生命之自然，“平等”亦然。相较于理性，感情的确有着更多的个体性、主观性。在强调“我”的同时，朱谦之亦明确指出人同此心，心同此情；每个人都有其“情”，但本体之“情”不是一己之私，它是公共的、普遍的，无私之“情”才是人之“自然”。就本体之“情”是人情之“共相”、人人生而俱有、自作主宰的自由而言，人与人是平等的；就“真情之流”就是宇宙生命，天地万物都是“情”的化身而言，人与宇宙、万物亦平等。

朱谦之指出道家的自然平等基于辩证法的“死生存亡一体之平等观”。无疑，这种从“无”中来，到“无”中去的平等，虽可让人超脱通透，但更亦使人悲观厌世。所以在其归宗儒家之后，他以“调和”为生命的主流，并主张通过“有为”的方式积极地实现平等——以礼乐来扩充一己之情，通过“情”在生命之间的流通、扩充而打破“我”与他人、他物的阻隔。一己之私的“我”只是“小我”“假我”，只有去除和化解了这点私心，才能发现“真我”。平等的实现亦即重归我之自然。

与大多数儒者特别注重以“孝悌”为人的自

然情感不同，朱谦之尤其关注男女的恋爱之情，甚至以恋爱为人生第一大事；他以《周易》“一阴一阳之谓道”为本，认为尊重自由恋爱是儒家的特色，批评宋儒受佛教影响而无视恋爱的意义，并回应了时人对恋爱的种种轻蔑和曲解。以男女之爱为人情之自然、为爱的起点而大加弘扬，高呼男女平等，这是其以自然论平等的思想中非常有个性的地方。这不仅是对两千年来男女之间巨大不平等的抗议，亦是为20世纪以来恋爱自由、男女平等的呼声寻找形而上学基础的尝试。不过，朱谦之由自然论证自由、平等观念之合理性之思路并没有深入展开，其对以自然为根基的自由、平等观念之具体内涵亦无深入阐发，这无疑弱化了以自然为自由、平等奠基之伟大洞见的理论力量。

六、结 语

朱谦之坦言其世界观的出老人儒受益于梁漱溟，他们的“自然”都是精神化的，并非物质性的客观之物，亦非与“我”相对或隔绝的自在之物。梁漱溟曾以“生命”“善”（良知）规定“自然”，以对抗理智、科学，从而在积极回应科学主义挑战的同时，自觉重建着中国思想传统。朱谦之则以“真”规定自然，以“情”（真情与情实）拯救、复活、沟通人之内在自然与万物之外在自然，这不仅是会通儒道自然观的重要尝试，也为20世纪中国哲学重建自然筑建了更坚实朗阔的门径，在揭示科学主义之弊的同时，也打开了中国思想新的运思方向。他指出自然的本质即进化并探讨其规律，以直觉为人之自然以及契合本体之自然的不二法门，以自然为自由、平等现代观念奠基，这些深刻的洞见无疑是对西方核心观念的自觉回应，也为20世纪中国哲学重思自然开启了新的理论空间。

（责任编辑 杨海文）

“中山大学马克思主义哲学与现代化研究所”成果推介 “毛泽东与当代中国”丛书首批研究成果出版

日前,由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导师、广州大学教授徐俊忠主编的“毛泽东与当代中国”丛书第一批研究成果已由社会科学文献出版社出版。

该套丛书力图坚守严肃的学术立场,立足重大社会现实,在把握好“学术性”与“现实性”之间张力和弹性的前提下,以认知性研究视角和理念,通过深入挖掘文本、爬疏义理,重新清理毛泽东时代的一系列重大概念和重要思想,全面总结毛泽东为中国现代化留下的丰厚历史资源。丛书第一批成果包括:《毛泽东与当代中国——认知性研究的视角》、《中国革命的现代变奏——毛泽东革命思想研究》、《现代中国文艺的价值转向——毛泽东文艺思想与研究新探》。

徐俊忠教授在丛书序言中指出,将毛泽东研究作为其治学领域的一个重中之重,既包括着对未来学术规划的考量,更体现了当代中国学者对于国家的历史和未来应有的关注:其一,中国的马克思主义研究者应着力于对中国问题的原创性研究,而不能满足于充当西方学术领域的“搬运工”或“学徒工”;其二,毛泽东的思想与实践,诸如关于“虚君共和”的改革思路、中国农村现代化的路径选择以及社会主义民主等,都具有非常独特的魅力,在经过了两个三十年后愈益显现出其价值与意义,是值得深度开发的学术富矿;其三,在坚持应有的基本价值前提下,针对当下社会政治思维对立和混乱,学术界学风空疏、‘曲笔’盛行、历史虚无主义泛起的状况,应强化对毛泽东思想的“认知性研究”,走史学与哲学相结合的毛泽东研究路向,重视多元史料的发掘,重视方法论的汇通,重视学力、学识、学品和学德的培养,重视学术“戒世”与“示后”功能的发挥,形成多向度相统一的研究特色。

《毛泽东与当代中国——认知性研究视角》

(徐俊忠等著)集中体现了丛书主编所提出的毛泽东研究的新思路与新方法。该书收录了徐俊忠教授研究团队近年来所取得的一批理论成果,围绕毛泽东研究理论与实践的诸多重大问题,如毛泽东的国家治理思想、农治思想、中国现代化问题、革命、文艺、教育等思想加以探讨,力图做出符合其发展的内在逻辑分析和符合历史实际的学理分析。

《中国革命的现代变奏——毛泽东革命思想研究》(宋婕著)立足于“现代性”视角,以贯穿毛泽东一生思想与实践的“革命”作为关键词展开研究。该书深入分析并揭示了毛泽东“革命”思想所独有的逻辑与特质,从政治、经济、文化三个侧面,结合中国现代化的历史进程,对毛泽东时代的重大革命事件以及由此所体现出的毛泽东“革命”思想的独特意蕴进行了解读。该书认为,毛泽东的“革命”,既是一场驱动着古老中国由传统走向现代的卓绝的努力,又强烈地体现出对于“现代性”弊端进行反叛的价值维度。走向现代性与超越现代性,是毛泽东“革命”的永恒主题。

《现代中国文艺的价值转向——毛泽东文艺思想与实践新探》(罗嗣亮著)以“文艺”为关键词,探讨兼具哲人、诗人、政治家等多重身份的毛泽东对文艺问题的重大而独特的思想和实践。该书没有选择一种单纯的理论论说方式来构建毛泽东文艺思想的精整体系,而是紧紧扣住“价值诉求”这一维度,通过详实的文献梳理和细致的理论和历史研究,还原毛泽东对文艺问题的真实思考及其蕴含的价值诉求,并在此基础上探讨它对中国文艺价值转向和现代转型的意义。对于毛泽东时代文艺发展的曲折,该书亦试图从毛泽东与文艺知识分子的价值冲突中来寻找答案,体现了其独特的思考视角。

海德格尔的 Ereignis：人之“无”	邹诗鹏	1
重温《神圣家族》对《蒲鲁东》的分析和评判	刘秀萍	7
蒲鲁东	埃德加·鲍威尔/著，李彬彬/译	15
阶级意识的文化发生学与“文化唯物主义”		
——汉语学界 E. P. 汤普森哲学思想研究	黄其洪 杜 丹	24
法国语境下的现代性批判溯源：马克思和波德莱尔	郑劲超	32

毛泽东的思想与实践：一个值得深度开发的“学术富矿”	徐俊忠 刘红卫	40
认知性研究与深化毛泽东研究的新路径	张 明	48

现代性的乌托邦与当代性的异托邦	杨大春	57
主观空间与建筑风格		
——来自梅洛－庞蒂现象学的启示	方向红	66

生命进化与宇宙意识

——柏格森的生命哲学	邓 刚	71
------------------	-----	----

自我·他者与生命

——米歇尔·亨利对胡塞尔交互主体性的反思与批判	江海全	78
-------------------------------	-----	----

现象学与书写	罗丽君	86
--------------	-----	----

绘画艺术中笛卡尔式的透视主义	周午鹏	94
----------------------	-----	----

善与正当性：孟子政治哲学的内在架构	陈志伟	100
-------------------------	-----	-----

性朴、性恶与向善：荀子人性学说的三个层次	王 军	106
----------------------------	-----	-----

庄子“为善无近名，为恶无近刑”思想新解	罗祥相	112
---------------------------	-----	-----

刘向对儒家乐教思想的继承和发展	左康华	117
-----------------------	-----	-----

情即自然：朱谦之的唯情哲学自然观	方 用	122
------------------------	-----	-----

“中山大学马克思主义哲学与现代化研究所”成果推介

“毛泽东与当代中国”丛书首批研究成果出版		128
----------------------------	--	-----

Heidegger’s Ereignis: The Nothingness of Man	Zou Shipeng	1
Revisiting the Critique of Proudhon in <i>Die heilige Familie</i>	Liu Xiuping	7
<i>Proudhon</i>	Edgar Bauer Trans. Li Binbin	15
The Cultural Genetics of Class Consciousness and “Cultural Materialism”: A Survey of Studies on E. P. Thompson in Chinese Academic World	Huang Qihong Du Dan	24
A Genealogical Look into the Critique of Modernity in the Context of France: Marx and Baudelaire	Zheng Jingchao	32
Studies on Mao Zedong: An Academic Goldmine Worth Exploring	Xu Junzhong Liu hongwei	40
The Cognitive Research and the New Path of Deepening Mao Zedong Studies	Zhang Ming	48
The Utopia of Modernity and Heterotopias of Contemporality	Yang Dachun	57
Lived Space and Architecture Style: Revelations from Merleau-Ponty’s Phenomenology	Fang Xianghong	66
The Evolution of Life and Cosmological Consciousness: The Life Philosophy of Bergson	Deng Gang	71
Self, Other and Life: Reflect on Husserl’s Intersubjectivity with Michel Henry	Jiang Haiquan	78
Phenomenology and Writing	Luo Lijun	86
Cartesian Perspectivism in the Art of Painting	Zhou Wupeng	94
Goodness and Righteousness: The Internal Architecture of Mencius’ Political Philosophy	Chen Zhiwei	100
Natural Simplicity, Natural Evil and Tendency towards Good: Three Aspects of Xunzi’s Theory on Human Nature	Wang Jun	106
A Reinterpretation of Zhuangzi’s Thought of “Aloofness from Fame in Doing Good while that from Penalty in Doing Bad”	Luo Xiangxiang	112
On Liu Xiang’s Inheritance and Development of Confucian Music Education	Zuo Kanghua	117
Emotion is Nature: Nature from the Perspective of Zhu Qianzhi’s Philosophy of Emotionalism	Fang Yong	122
Recent Publications of the Institute of Maxist Philosophy and Chinese Modernization: The First Three Books of Book Series “Mao Zedong and Contemporary China” have been published		128