

探问《论犹太人问题》及其现代性之思^{*}

林进平^{**}

【摘要】堪称马克思思想“眼睛”的《论犹太人问题》以其丰富的思想内涵吸引了众多学者的学术探索，留下了大量的富有启迪性的解读。这些解读尽管角度各异，妙论纷呈，但就解读诉求来说，可以归结为“既入乎其中，又出乎其外”与“择其要旨”。就“择其要旨”来说，马克思在《论犹太人问题》中表述的观点可概括为：（1）人权天然属于“犹太人”；（2）现代人都“是犹太人”；（3）人的解放与希望在于告别“犹太人”，成为“新人”。概言之，马克思对“犹太人”的剖析就是对“现代人”的剖析，含蕴在其中的对“犹太人”的反思正是对“现代人”的批判性反思，他希望人们告别那种视金钱为上帝、视人生为利己的占有性人生的现代性观念。

【关键词】马克思；《论犹太人问题》；现代性

中图分类号：B17 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2016）02-0001-07

很难想象马克思的《论犹太人问题》享有那么令人瞩目的理论地位。这篇不到2万3千字的回应性文章竟然吸引了有着不同理论立场、不同理论背景的学者的阅读、研究，成为研究马克思政治、法权、宗教、市民社会、现代性等思想必须认真研读的一个文本，也是马克思的赞成者与批评者都难以绕开的一个文本。究其缘由，除了这一文本含蕴的问题深广且具有“承上启下”的理论地位以外，就是马克思借“犹太人问题”之思，切入了对“现代人问题”之思。

一、《论犹太人问题》文本的独特地位

对于马克思的哲学爱好者来说，马克思的很多早期文本，如博士论文《德谟克利特的自然哲学和伊壁鸠鲁的自然哲学的差别》、《莱茵报》时期的论证性文章、《黑格尔法哲学批判》及其导言、《论犹太人问题》、《1844年经济学哲学手稿》、《德意志意识形态》等，都有着回味无穷的理论魅力。这些文本不仅哲学味浓郁，思辨性强，而且饱含理论的激情，深得理性与激情的相得益彰。但如就较多地透露了马克思思想的文本来说，我认为《论犹太人问题》是当然之选。这个文本堪称马克思思想的一个转折点，一个“过

渡”，具有承前启后的作用，不仅从中可以看到马克思此前思想的身影，而且可以看到他此后的思想发展，是了解马克思思想的一个较好的窗户。如果说眼睛是心灵的窗户，那《论犹太人问题》就恰如马克思思想的一个“眼睛”。透过这个窗户或“眼睛”，马克思早期的很多思想以及后来的思想发展都可以得到较好的理解。比如，此前存在于马克思的博士论文、《莱茵报》时期的文章中的“自由”精神和“现实”诉求在《论犹太人问题》中还依然存在；存在于《黑格尔法哲学批判》中的诸多理论论断——例如，是市民社会决定政治国家，而不是相反——在《论犹太人问题》这里得到了应用和充分的发挥；而此后在《德意志意识形态》、《资本论》等文本中关于国家、法律、宗教、市民社会等的剖析和共产主义描述等，也都能够在《论犹太人问题》中找到思想因子。

《论犹太人问题》是马克思发表在《德法年鉴》的两篇文章之一，它和另一篇文章《黑格尔法哲学批判导言》被列宁称之为标志着马克思从唯心主义向唯物主义、从革命民主主义向共产主义转变的“彻底完成”。^①这两篇堪称姐妹篇的奇文都是马克思在历经《莱茵报》时期的“物质利益”问题的困惑后的思想结晶，是马克思退回

^{*} 本文是即将出版的《马克思〈论犹太人问题〉读本研究》一书的序言。因是序言，所论内容也大多只是提纲挈领性的。
^{**} 作者简介：林进平，（北京100032）中央编译局马克思主义研究部研究员。
^① 《列宁全集》第26卷，北京：人民出版社，1988年，第83页。

书斋后，为期一年的“闭关”心得。如梅林所说，这两篇文章所涉及的问题虽然不同，但在思想内容方面却密切相关。^①前者确如标题所表明的，是《黑格尔法哲学批判》的一个导言，目的在于归结《黑格尔法哲学批判》中的思想观点和表述作者的思想诉求和阶级立场，认为德国社会的出路在于超越市民社会，而扛起这一历史责任的主体就是无产阶级；后者则是借助“犹太人问题”这一论题，切入了对市民社会的分析，暴露了市民社会的诸多弊病，揭示了犹太人的形象即为市民社会的“市民”形象，并已成为现代人的形象。因而，超越市民社会就是超越一个唯利是图、以金钱和利己主义为生活准则的社会。也因此，如果借用马克思后期的资本批判来理解这两个文本，那蕴涵在这两个文本中对市民社会的批判，对劳动（或无产者）与资本（或资本家）对立的把握，就已经具有了后期理论批判的雏形。

此外，值得一提的是，《论犹太人问题》与《黑格尔法哲学批判导言》不仅饱含了马克思丰富的思想精华，表现了马克思娴熟的哲学技艺，而且透露出一种批判性的思想反思。我们知道，在此之前，马克思在《莱茵报》时期已经看到了当时普鲁士社会的诸多病症——现实中的国家和法无不受私人利益所支配，保护的无非是有产者的利益，穷人的利益却被排斥在外，以为这样的“病症”就是现实的国家、法律之病，但在经《黑格尔法哲学批判》之后，马克思意识到，表现在现实的国家、法律中的诸多病症并不是病根所在，因为这种表征在政治社会上的病症恰是作为社会有机体的基础和核心的市民社会的病症的外部表现。在他看来，受市民社会所支配的政治国家和法律必定具有这样的病症，而要医治这样的病症，仅给政治国家和法律开出“正义”方剂的治标方式是无济于事，恰当的方式是直接诊治“市民社会”这一病根才有可能，而要诊治市民社会这样的病根就不是那种适合诊治政治社会的工具（比如正义、道德、法哲学等适合于诊治政治社会的理论工具）所能胜任，而必须运用那种能够把握市民社会的历史脉动和运作方式的工具才有可能。另据马克思后来在《政治经济学批判序言》（1859年）中的表述，他在《黑格尔法哲

学批判》中已经发现了他需要诊治的对象和用以诊治的工具——市民社会和政治经济学。^②在这个意义上，《论犹太人问题》可以说是马克思这一“发现”的牛刀小试。它浓缩了马克思这一时期的思想精华和未来的理论指向，且也许正是由于《论犹太人问题》这一文本的独特地位和丰富思想，国外、国内学者以不同的理论视野和立场对其进行了大量的研究，留下了大量有深度的理论成果和思索。^③

二、《论犹太人问题》开启的思考

正是《论犹太人问题》一文丰富的思想内涵和独特的理论地位，以及研究者众多的缘故，这一文本才开启了人们广阔的思维空间。以下就是对学界思考的一个简要的勾勒。

（1）关于马克思写作这篇文章的意图的探问。这方面的问题主要有：马克思写作这篇文章是为了驳斥“鲍威尔关于犹太人的解放的诉求和鲍威尔对作为犹太人的政治身份的评价？”^④还

① [德]梅林：《马克思传》，樊集译，北京：生活·读书·新知三联书店，1965年，第85页。

② 顺便一提，马克思诊治“市民社会”并不是要完善市民社会，而是要废除市民社会，认为政治国家和法本身就是一种缺陷性存在，这种缺陷性恰恰是市民社会这种缺陷性存在的外部表现，因而，只有废除市民社会，才能消解政治国家与市民社会的对立，从而解决政治国家和法本身的缺陷。

③ 不仅有数以百计的研究性论文，而且有数以十计的研究性著作。仅以这一文本为研究主题的专著就有尤利叶斯·卡勒巴赫的《卡尔·马克思及其对犹太教的激进批判》（Julius Carlebach, *Karl Marx and the Critique of Judaism*, Routledge&Kegan Paul PLC, 1978）；D. K. 费斯科曼的《流亡中的政治话语：卡尔·马克思和犹太人问题》（Dennis K. Fischman, *Political Discourse in Exile: Karl Marx and Jewish Question*, the university of Massachusetts Press, 1991）；而单就2015年而论，论述到这一文本的专著就有Idit Dobbs-Weinstein, *Spinoza's Critique of Religion and its Heirs*—Marx, Benjamin, Adorno, Cambridge University Press, 2015；Norman Arthur, *Fischer—Marxist Ethics within Western Political Theory—A Dialogue with Republicanism, Communitarianism, and Liberalism*, Palgrave Macmillan, 2015；Edward Royce, *Classical Social Theory and Modern Society*—Marx, Durkheim, Weber, Rowman& Littlefield Publishers, 2015；等等。

④ R. A. Nisbet, *The Sociological Tradition*, London, 1970, p. 134. 转引自Julius Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*, pp. 1-2.

只是布鲁诺·鲍威尔的写作激起了马克思的回应?^①是想借“犹太人问题”来批判鲍威尔,还是借鲍威尔的文章来阐述他所理解的“犹太人问题”?或他根本不在于探讨“犹太人问题”,而在于借“犹太人问题”这一论题,阐述他对一些问题(比如政治解放问题、权利问题、人类解放问题等)的看法?

(2) 关于马克思笔下的“犹太人问题”的思考。比如,犹太人怎么成了问题,特别是在德国成了问题?马克思所指的“犹太人问题”究竟是什么样的问题?是种族问题,还是宗教问题,抑或是市民社会的问题,或者说是政治解放问题,还是人的解放的问题?

(3) 对鲍威尔犹太观的探问,及对马克思批判鲍威尔的原因的思考。比如,鲍威尔关于犹太人解放的观点是不是完善的?^②或鲍威尔的观点是犹太人的社会解放依赖于犹太人的宗教解放?^③还是鲍威尔认为犹太教次于基督教,因而犹太教的解放比基督教的解放要更为困难,相对于基督教的解放只需一步来说,犹太教的解放则需两步?^④或鲍威尔是在为所有宗教团体的充分平等和所有建立在人权之上的、在宗教上中立的国家进行辩护?^⑤

(4) 关于如何看待马克思在这一文本中对犹太人和犹太教的批判的思考。比如,我们是否认为“纳粹时代的悲惨事件既不会使马克思关于犹太人问题的经典分析变得无效,也不需要对其观点进行修正”?^⑥或认为马克思在写这篇文章时,一点也不关心犹太人?^⑦马克思是以其犹太人的方式写作^⑧,马克思对犹太教的批判只是延续了斯宾诺莎在《神学政治论》对犹太教的批判?^⑨或马克思试图把自己从犹太性(Jewishness)中解放出来?^⑩马克思在原则上是正确的,在细节上是错误的?^⑪或他在根本上和事实上都是错误的?^⑫而争议最多的问题就是马克思是否是反犹太主义者的问题之争。^⑬

(5) 如何看待《论犹太人问题》这一文本的理论地位的问题。作品一旦面世,就有属于作品自身的命运。与《论犹太人问题》在今日备受瞩目相比,《论犹太人问题》在发表后的相当长时间并不为人们所重视,只是直到十九世纪末才引起人们的注意。^⑭不过,自从其备受关注之日

起,各种解释性的著作和文章就纷至沓来,甚至是截然不同的评价。比如,既有来自列宁、梅林等人的赞赏,认为“任何评论都将只是弱化其根本的考察,马克思这几页的文章胜过了已经出现的如山的文献”^⑮;也有来之达戈贝特·鲁内斯^⑯、以赛亚·柏林等人的贬抑,认为它只不过

① Julius Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*, p. 1.

② L. D. Easton and K. H. Guddat, *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*, New York, 1967, p. 216. 转引自 Julius Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*, p. 1.

③ R. C. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, p. 111.

④ D. McLellan (ed.), *Karl Marx: the Early Texts*, Oxford, 1971, p. xxv. 转引自 Julius Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*, p. 1.

⑤ W. Post, *Kritik der Religion bei Karl Marx*, p. 147. 转引自 Julius Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*, p. 1.

⑥ *Karl Marx: His Life and Environment*, p. 99. 转引自 Julius Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*, p. 2.

⑦ I. Deutscher, *The Non-Jewish Jew*, London, 1968, p. 49. 转引自 Julius Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*, p. 2.

⑧ 转引自 Julius Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*, p. 2.

⑨ Idit Dobbs-Weinstein, *Spinoza's Critique of Religion and its Heirs - Marx, Benjamin, Adorno*, Cambridge University Press, 2015, pp. 93-107.

⑩ E. Wilson, *To the Finland Station*, p. 121. 转引自 Julius Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*, p. 2.

⑪ 例如 H. Liebeschitz's 'German radicalism and the formation of Jewish political attitudes', in A. Altmann (ed.), *Studies in Nineteenth Century Jewish Intellectual History*, esp. pp. 156-159. 转引自 Julius Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*, p. 2.

⑫ 转引自 Julius Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*, p. 2.

⑬ 对于此问题,笔者将另外撰文论述。

⑭ Julius Carlebach, *Karl Marx and the Critique of Judaism*, p. 1.

⑮ Franz Mehring (ed.), *Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx und Friedrich Engels: 1841 bis 1850*, vol. 1, p. 356. 转引自 Julius Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*, p. 2.

⑯ 1959年由达戈贝特·鲁内斯(Dagobert D. Runes)编辑的《没有犹太人的世界》(A World Without Jews)文集中,将其视为“反犹太主义”的一个代表作。

是“乏味而浅陋的文章”^①。它似乎是一座蕴涵多种矿产资源的富矿，有着挖之不尽的价值。各种不同的解释性著作和文章不仅未能尽现其丰富，展现其中奥秘，反而是使它陷于一种解释和争论的漩涡之中。因此，如何潜入这一漩涡，窥破问题所在，也成为解读的一大任务。比如，像尤利叶斯·卡勒巴赫（Julius Carlebach）就提出：

为什么马克思就犹太人主题写了两篇独立的文章，为什么他在《神圣家族》中几乎是重写了这两篇文章，在那，他承认了早期文章中的错误和他使用“哲学术语”所带来的含糊？马克思说他写的是德国犹太人的解放。难道他真的是指德国的犹太人，还主要是关心普鲁士的犹太人？谁在为犹太人的解放呼吁，谁又是阻止他们去实现？1842—1843年间有何特殊？在那么一个特定的时间，在关于犹太人解放的问题上激起了那么多的赞成者和那么多的反对者。^②

马克思具有纯正的犹太血统，这是很多作家都重视的一个事实，但这一事实与马克思对待犹太人的方式，以及这种方式所产生的影响，又有什么相关性？马克思这篇文章的重要性是因为写的人是马克思，还是因为这篇文章给犹太人问题以实质性的解决？难道最为重要的是，马克思在犹太人问题上提出了一个最富有原创性的贡献：他试图把有血有肉的人转换成一个社会经济范畴？马克思的阐释是怎样有效的，以及它对后来十九世纪出现的政治的反犹主义产生了什么样的影响？^③

看来，要潜入这一争论的漩涡之中而又不至于在漩涡中迷失也不是一件容易的事情。特别是研读者不熟悉《论犹太人问题》文本本身，或缺乏对解读的客观性追求，而是“自以为是”地一头扎进的话，更是如此。

三、关于马克思《论犹太人问题》的两个理解诉求

不可否认的是，不同的读者在研读《论犹太人问题》时，一般都会有自己的提问方式和理解，但不论提问的方式和理解如何纷繁多样，仅就《论犹太人问题》是一篇有驳有立的文章而

论，至少存在着两个不同的理解诉求：“既入乎其中，又出乎其外”的理解诉求；“择其要旨”的理解诉求。

（一）“既入乎其中，又出乎其外”的理解诉求。

在我看来，这样的理解诉求并不局限于《论犹太人问题》，而差不多是所有解读者的一个理想诉求：比作者更为理解作者。具体到《论犹太人问题》这篇“有驳有立”的文章来说，就是研读者不仅要對马克思、鲍威尔的观点了如指掌，而且还要能够作为旁观者、评判者对双方的论战做出中肯、客观的评价；不仅要明晓马克思在《犹太人问题》所要确立的观点和论证，而且要明晓鲍威尔在犹太人问题上的所有观点和论证，甚至对他们各自的整体思想和他们的时代背景等都要有一个合理的把握。如是，才有可能对论证双方做出中肯、客观的评价，这种理解的难处不在于理解马克思所要确立的观点，而在于较为合理、客观地理解鲍威尔的观点。这样的理解就意味着不能局限于《论犹太人问题》中马克思所表述的鲍威尔，还要理解在《论犹太人问题》中“没有被表述出来的鲍威尔”。这一点恩格斯就特别自觉，他在1893年10月3日致海耳曼·布洛歇尔的信中谈到：“关于布鲁诺·鲍威尔1843年以前的经历、他的遭遇和观点，您可以在卢格出版的杂志《哈雷年鉴》、即后来的《德国年鉴》以及布鲁诺本人的著作中找到说明。1844—1846年这一段，同样可以看他的著作和他的《文学总汇报》……我觉得，如果不在柏林呆一段较长的时间，不可能顺利写出论布鲁诺的著作，因为柏林保存有全部有关材料。”^④

如是，在理解马克思与鲍威尔关于“犹太人

① Franz Mehring (ed.), *Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx und Friedrich Engels: 1841 bis 1850*, vol. 1, p. 356. 转引自 Julius Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*, London, p. 2.

② L. Schwarzschild, *The Red Prussian: Life and Legend of Karl Marx*. 转引自 Julius Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*, p. 2.

③ Julius Carlebach, *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*, pp. 2-3.

④ 《马克思恩格斯全集》第39卷，北京：人民出版社，1974年，第127页。

问题”的争论上，要客观地做到“既入乎其中，又出乎其外”，的确有些难度。因在研读马克思的《论犹太人问题》时，尽管研读者可能避免仅“听从”马克思一方的论述，并试图“同情”、“倾听”鲍威尔一方的论述，也“倾听”那些“为鲍威尔辩护”的研究，比如，兹维·罗森和道格拉斯的研究，以避免做出不利于鲍威尔的理解，但如果说，仅凭此就足以致“既入乎其中，又出乎其外”理解诉求，则难免有些自以为是。因而，以“择其要旨”的方式来对待《论犹太人问题》，就是一个有“自知之明”的选择。

（二）“择其要旨”的理解诉求。

“择其要旨”的理解诉求不在于追求“既入乎其中，又出乎其外”，或面面俱到地把握文章各种显明的、隐藏的观点和论证，而在于把握文章的要旨。就《论犹太人问题》这篇文章而论，我认为其要旨是马克思在这篇论文所要确立的观点和论证，以及透过这篇文章我们所能读到的马克思潜藏的一些思想。^①因马克思在这篇文章中重要的不在于批驳，而在于立论，正如他自己在通信中提到的，他写这篇文章的目的在于试图把“犹太人问题”带入“另一条轨道”。如是，我们就可以不必过于在意是否能够完全地掌握马克思的批驳对象鲍威尔的所有思想，而关键在于我们是否能够准确地把握马克思在这篇论文中所要“立论”的。在这样的意义上，我们在理解鲍威尔方面上的不足就是可以容忍的。

而就正确把握马克思在《论犹太人问题》这一文本中所表述的思想来说，应推《神圣家族》的第六章，因马克思曾与恩格斯在这一章中精炼地表述了他在《论犹太人问题》中的思想和与鲍威尔的分歧。但假如我们不仅想知道马克思所告知的，还想探讨马克思所没有示知的；不仅想知道争论双方的当事人是怎么思考的，还想知道争论双方为何是那样思考的，那解读就不能仅停留于马克思在《论犹太问题》和《神圣家族》中的表述，还必须具体探问马克思在《论犹太人问题》的立论与论证，特别是当我们持有“当局者迷，旁观者清”^②的成见时更是如此。

四、《论犹太人问题》的要旨及其反思精神

（一）《论犹太人问题》的要旨

在我看来，马克思在《论犹太人问题》的要旨是：从市民社会批判的视角出发揭示什么是政治解放和人的解放，以此批判鲍威尔仅从宗教批判的视角出发去看待犹太人问题，“把‘政治解放’和‘人的解放’混为一谈的根本错误”^③，并以此论辩犹太人有资格获得政治解放和公民的解放。

非常有趣的是，在马克思对其要旨进行论证的过程中，却潜藏着关于“犹太人”的一组论证：

（1）人权天然属于“犹太人”；^④

（2）现代人都是“犹太人”；

（3）人的解放与希望在于告别“犹太人”，成为“新人”。

对于（1）人权天然属于“犹太人”的论题，我们只需要注意到马克思把人权视为利己主义的人的权利，而“犹太人”就是利己主义的人，就可以看出人权天然属于“犹太人”的权利。

可以看出，“利己主义的人”成了联接“人权”与“犹太人”的一个中介，而作为这样的中介，也被表述为“市民社会成员的人”，“封闭于自身、封闭于自己的私人利益和自己的私人

① 当然，可能会有人认为对《论犹太人问题》中的鲍威尔的思想的理解，也可以理解为“择其要旨”的理解层次。但这种解读方式在我看来与其说是“择其要旨”的理解层次，不如说是“局部性理解”的层次。

② 比如未曾把自己视为宗教哲学家的黑格尔却把费尔巴哈视为宗教哲学家，视为“犹太—基督”传统的捍卫者，试图将自己与宗教家、神学家区分开来的鲍威尔却被马克思视为宗教家、神学家，试图把自己与哲学家区分开来的马克思也被后来者视为哲学家。

③ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第304页。

④ 也许我们会认为，这里的人权是资产阶级的人权，而不是人权本身，这里的人是指资产阶级，而不是指“现代人”，这样的理解似乎也不是完全没有道理，但这样的理解，难以理解马克思思想的深刻性和彻底性。史蒂文·卢克斯最近在《新劳动论坛》发文《今日的马克思主义与道德》（2015）也指出了这种观点是对马克思的误读。

任意行为、脱离共同体的个体”。而这些，在马克思看来都是与“犹太人”相通的，因而，当把人权表述为“没有超出利己的人，没有超出作为市民社会成员的人，即没有超出封闭于自身、封闭于自己的私人利益和自己的私人任意行为、脱离共同体的个体”的权利时，马克思已经把人权阐释为属于“犹太人”的权利，个中的关键就在于马克思笔下的“犹太人”被赋予了“利己的”、具有“占有性”的、“孤立的”、“封闭的”、“排斥性”的这样一些“市民社会”的人的特性。或者说，是用“犹太人”来象征和“比附”具有这样一些特性的人。

市民社会从自己的内部不断产生犹太人。

犹太人的宗教的基础本身是什么呢？实际需要，利己主义。

因此，犹太人的一神教，在其现实性上是许多需要的多神教，一种把厕所也变成神律的对象的多神教。实际需要、利己主义是市民社会的原则；只要市民社会完全从自身产生出政治国家，这个原则就赤裸裸地显现出来。实际需要和自私自利的神就是金钱。^①

这样的人在马克思看来也就是“现代人”，是生存于“市民社会”与“政治国家”相互分离的人，或者说，就是生存于脱离了政治共同体的“市民社会”的人，即现代人成了马克思笔下的“犹太人”。而这样的“犹太人”（现代人）显然不是马克思所向往的，而是马克思所试图超越的。于是才有“犹太人的社会解放就是社会从犹太精神中解放出来”^②，即现代人的社会解放就是社会要从这种追求“实际需要、利己主义”的精神中解放出来，从而告别“旧人”，成为“新人”。

“旧人”是处在市民社会中的人，“新人”则是处在“社会化”的人^③，或生活在“共产主义”共同体中的人。^④

这样一种“新人”的表述，很容易让人想到卢梭、费尔巴哈等思想家设想中的“新人”、尼采笔下的“超人”，甚至是基督教的“新人”。不过，马克思的“新人”绝不同于卢梭笔下的“新人”，卢梭等政治思想家笔下的“新人”只能是理想的政治世界中的“公民”，在马克思看来，这依然是立足于“市民社会”的“旧人”。

而尼采的“超人”和基督教的“新人”，反而与马克思的“新人”有几分类似：都表现出对“已存在过的人”、当代人的超越。但马克思笔下的“新人”毕竟不同于尼采的超人，也不同于基督教的“新人”，尼采的超人虽然表现出一种追求个体生命拓展和不在乎是否被承认的“卓立不群”，但却表现出一种对个体生命的“占有”和反“社会化”倾向，这一点不同于马克思；基督教的“新人”与马克思的“新人”也的确有些形似，都表现出对世俗社会的批判，并要求从摆脱“旧人”的过程中走向“新人”，以及组成新的“共同体”：一个是天国，一个是共产主义社会。这种类似性还一度出现基督教的社会主义和基督教的共产主义之中。但马克思的“新人”显然不同于基督教的“新人”，基督教的“新人”虽然也强调“事功”的作用，但主要是强调只有通过“信仰”才能经由“旧人”而重生为“新人”，沟通“旧人”与“新人”的主要是信仰，而不是马克思以社会生产为基础的历史必然性。^⑤

另外，马克思的“新人”也很容易让人想起毛泽东的“一个高尚的人，一个纯粹的人，一个有道德的人，一个脱离了低级趣味的人，一个有益于人民的人”，特别是把这一“新人”理解为对“利己主义”、对占有性、排他性的超越时更是如此。但假如把马克思的“新人”理解为其后来的“共产主义”的人时，就有些不太一致。因为马克思笔下的“新人”是不需要身份认同、不需要道德评判、也不需要法权来给以承认的人，霍耐特那种需要“为承认而抗争的人”并不是马克思笔下的共产主义中的人。

共产主义中的人是这样的人：

他是一个猎人、渔夫或牧人，或者是一个批判的批判者，只要他不想失去生活资料，他就始终应该是这样的人。而在共产主义社会里，任何人都没有特殊的活动范围，而是都可以在任何部

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，第52页。

② 同上，第55页。

③ 参看《关于费尔巴哈提纲》第十条。

④ 后面这一句听起来有点像循环论证，因“共产主义”共同体就是“新人”的共同体，而“新人”则只有处在“共产主义”共同体的人方可称之为“新人”。

⑤ 马克思这种把社会生产视为“旧人”与“新人”的联接，的确存在着一些缺陷。

门内发展，社会调节着整个生产，因而使我有可能随自己的兴趣今天干这事，明天干那事，上午打猎，下午捕鱼，傍晚从事畜牧，晚饭后从事批判，这样就不会使我老是一个猎人、渔夫、牧人或批判者。

阿格尼丝·赫勒曾认为马克思的理论诉求在于理性，似乎马克思是带着理性的诉求在批判非理性的一切。^① 无独有偶，阿兰·麦吉尔在其《理性的负担——马克思为什么拒斥政治和市场》(2002)一书中，也把马克思对政治、市场的拒斥，视为马克思对理性的诉求，追求普遍性和必然性所致。但在我看来，与其赋予“理性”在马克思拒斥政治、市场以过多的比重，不如将马克思的诉求理解为：做一个不需要“被承认”的人。在马克思看来，政治、市场无不意味着间接地以政治、市场给人以承认^②，以政治、市场的方式“承认”个人存在的价值，承认人是有可以出卖的人，承认是相互之间必须看为“有权利”的人，需要“相互防范”的人，假如这样，那人其实也是活得相当无奈和无趣的。

马克思在《神圣家族》中就指出：

《德法年鉴》已经向鲍威尔先生阐明，这种“自由的人性”和对它的“承认”无非是对利己的市民个体的承认，也是对构成这些个体的生活状况的内容，即构成现代市民生活内容的那些精神要素和物质要素的失去控制的运动的承认…现代国家承认人权和古代国家承认奴隶制具有同样的意义。

也许对马克思来说，人最诗意的是，可以不需要承认（特别是那种经由政治、市场的承认），不需要攀比、评判，^③ 自在地生活。这听起来有点像尼采笔下的“哲人”——可以自在地生活，但又不是神或野兽。听起来的确多少有些乌托邦的味道，但这样的一种乌托邦却历来是宗教家、哲学家等的期待与呼唤——做一个能够超越世俗社会的人，一个可以告别“旧人”的“新人”，并生活在由“新人”所组成的“天国”或共同体之中。只不过对于这样的一个人“新人”和“新人的共同体”的到来，宗教家和鲍威尔等思想家更多的是赋予心灵的力量，即信仰或精神的力量，而马克思更多的是赋予社会物质生产的力量。不过，历经历史的检验，这两种力量都是不

能偏废。

（二）《论犹太人问题》的反思精神

《论犹太人问题》还有一个独特之处是，这是一篇犹太人写的剖析、批判“犹太人”的文章，对此，有不少学者以此将马克思理解为一个反犹主义者或自我憎恨（Self-hatred）者。但我认为，就马克思在《论犹太人问题》对“犹太人”的剖析和批判来说，与其把马克思理解为反犹主义者或自我憎恨者，不如把他理解为具有一种难能可贵的卓越的反思精神。萎缩或弱小的灵魂不敢直面自身，只有伟大的灵魂才有勇气和能力去反思自身。哲人都善于自省。身为哲人的犹太人马克思不可能不对自身进行反思，不可能不对犹太人这个族群进行反思。

而就马克思在《论犹太人问题》中所要剖析的并不是“犹太人”，而是可以以“犹太人”作为象征的“现代人”和“现代社会”来看，表现在《论犹太人问题》中的马克思就不是一位反犹主义者或自我憎恨者，而是一位立足于“现代社会”的反思者和批判者。那种视他人为地狱，视金钱为上帝，视人生为利己的占有性的人生的现代性观念，一直是马克思所要批判和超越的对象。在我看来，这就是充盈于马克思字里行间作为哲学家、作为犹太人的“反思精神”。

善于反思是一个人的理性趋于健全，个性趋于成熟的标志，也是一个民族趋于成熟的标志。以我拙见，人总要在反思中，吸取动力，奋然前行；民族总要在反思中奋进，在重温历史中找到精神的寄托与榜样，不重蹈不堪回首、耻于回首的身影和劣迹，从而警惕前行。

（责任编辑 林 中）

① 参看[匈]阿格尼丝·赫勒：《现代性理论》，李瑞华译，北京：商务印书馆，2005年，第49—50页。

② “以国民经济学的观点对国民经济学所进行的批判，承认人的活动的一切本质规定，但只是在异化的、外化的形式中来承认。”《马克思恩格斯文集》第1卷，第270页。

③ 在我看来，马克思在相当程度上接受了卢梭在《论人类不平等的起源和基础》中的一个思想——人与人之间应该只存在差异性，而不应该有平等或不平等的界分。这一点从马克思在《哥达纲领批判》中关于“平等”的论述就可以看出。

卡尔·马克思与犹太人问题*

[美] 威廉·布朗沙尔/著 林进平 段 青/译**

【摘要】 卡尔·马克思通过苦难寻求美德。他以某种社会反抗的方式寻求美德，是其早年生活经历的结果。但是，他对自己犹太人出身的反应决定了他反抗的方向：经济领域。他关于犹太人问题的第一篇论文将犹太人描绘为贪婪的金钱操控者。几年之后他依然在抨击贪婪的金钱操控者，但他的攻击目标已经从犹太人转向资本家。马克思从未否认他早年关于犹太人问题的文章，但在抨击富人时，他不再将反犹太主义作为一个基本要素。在他关于历史的唯物主义理论以及资本主义概念的最终论述中，犹太人和反犹太主义都不再重要。迄今人们经常重提马克思关于犹太人问题的早期著述以试图证明恰恰相反的观点，即马克思的共产主义是一种反犹太主义的学说。

【关键词】 马克思；心理动力学；犹太人；资本主义；共产主义

中图分类号： B17 **文献标识码：** A **文章编号：** 1000 - 7660 (2016) 02 - 0008 - 07

引 言

显然，从卡尔·马克思暴躁的青年时期开始，他就有些反叛。他在与周围环境的不相容中经常存在冲突——伴随着他强烈的抱负。他早期的一首诗就充分地体现了这一点。

我的命运就是投身于斗争，
永恒的热情在我胸中沸腾，
我感到生活的圈子太窄，
随波逐流使我觉得可憎。

我能够拥抱长空，
把世界搂在怀中，
我还愿意在爱情里
和怒涛中发抖颤动。……
我自己又能创造什么？
宇宙在梦幻的魔力下
正好在旁边走向灭亡，
听不见我热情的呼唤。^①

许多作者已对马克思这一魔力般的破坏性的方面进行过评论，但这只是他性格的其中一面。他也有感受正直和高尚的强烈要求。在他关于职业选择的毕业论文中，他表达了为共同福利而劳动以及为人类牺牲自己的愿望，如此一来“高尚的人们的热泪”将会洒落在他的骨灰上。^②

因此，我们认识了一个对于个人美德感——但肯定不是为了宗教团体的个人美德感——有强烈渴望的年轻人。马克思决心将人类从痛苦中解救出来，但是他很可能会在这样的斗争中使自己受到伤害。他早年写的诗，特别是他的爱情诗，再次给我们提供了线索。他笔下的男主人公们渴望爱情，却发现爱情只存在于某个重大灾难之前的短暂时刻。最终他们满身鲜血地死去——通常将女主人公也一起带进坟墓。^③很明显在当时看来，嫁给卡尔·马克思的那个女人的日子不会好过。

在马克思青少年时期，他以为未知的事情而受苦和奋斗而感到相当自豪，这唤起了他无尽的痛苦——读书或者写诗到半夜然后第二天疲惫不

* 本文选自 William H. Blanchard, “Karl Marx and the Jewish Question”, *Political Psychology*, Vol. 5, No. 3 (Sep., 1984), pp. 365 - 374. 文章由一本新书《革命的道德观》(*Revolutionary Morality*, Clio Press, 1984) 中的一些章节压缩而来。

** 作者简介：[美] 威廉·布朗沙尔，美国加利福尼亚州圣塔莫尼卡市规划分析与调查研究院高级研究员。

译者简介：林进平，（北京 100032）中央编译局马克思主义研究部研究员。

段 青，（东莞 523710）广东亚视演艺职业学院公共思政与文化部。

① 《马克思恩格斯全集》第40卷，北京：人民出版社，1982年，第455—456页。

② 参看《马克思恩格斯全集》第40卷，第7页。

③ 参看《马克思恩格斯全集》第40卷，第21—23页。

堪地起床。但他的父亲不赞成他这样蓄意受苦，于是告诉他要改过自新、像个男人。像这样对烦恼和痛苦不加掩饰的表现是一种“软弱”。一个真正的男人从不以自己的痛苦、苦恼以及“病态的多愁善感”^① 加累于他的女眷。崇拜父亲的卡尔尽力顺从了——至少在其中一方面。他仍感到苦恼，但不再如此细致地用文字描述他的痛苦。

对犹太人和金钱的态度

但是有许多为美德感到苦恼的反抗者。决定卡尔探索的领域是什么呢？为什么是经济学领域呢？难道关于资本的书对于一个想法里充满暴力、血腥以及牺牲的革命者而言看起来不是一个枯燥的主题吗？我相信这些问题的答案能通过考查他与其父母的互动而得到。

马克思的反犹太主义是众所周知的。他给拉萨尔（他称之为“犹太男爵”）的绰号以及他在给恩格斯的一封信中的话——由于他的黑色皮肤以及卷缩发，拉萨尔或许是一个“犹太黑人”^②——都是他特有的表达自己讨厌犹太人的有点傲慢的方式。但是，他对犹太事业表现出一定程度上的吝啬的友爱并非不为人知。当他1843年在科隆时，他写信给阿诺德·卢格（Arnold Ruge）：“本地的犹太教公会会长刚才到我这里来，请我替犹太人写一份给省议会的请愿书，我答应给写。不管我多么讨厌犹太人的信仰，但鲍威尔的观点在我看来还是太抽象。应当在基督教国家上面打开尽可能多的缺口，并且尽我们所能塞进合理的东西。”^③

马克思关于犹太人的看法明显有一些矛盾。一方面，它有一种强烈的和挖苦的敌意，另一方面，有一种对于他们的福利事业的微妙而又不会被误解的关心。但是围绕着这每一种情感，有一个重要的背景：当犹太人是寻求他帮助的受害者时，他不会承认一种兄弟情谊的情感，但他至少能给他们提供足够的帮助以“在基督教国家上面打开尽可能多的缺口”；当他将犹太人视为富有的、有权力的资本经营者时，他最强烈地鄙视他们。在他关于拉萨尔（那时他处于名气和财富的顶峰时期）的“犹太黑人”那封信中，马克思也谈到“痛恨这个暴发户炫示他的钱包”。^④

在我看来，马克思对犹太人的情感是分裂的，在许多试图解释马克思著述的人的极端看法中也有类似的分裂。达戈贝特·鲁内斯（Dagobert D. Runes）编辑了一本包括马克思关于犹太人问题的文章在内的书，取名为《没有犹太人的世界》（Marx, 1959），其暗示是书名是马克思自己的，而马克思只写了一篇反犹的论文。埃里希·弗洛姆（Erich Fromm）将如尼的误译作为对马克思态度的极度曲解，以及故意试图将他描绘成丧失人性的人的一个很好的例子而提及。但是在为马克思辩护的过程中，他告诉我们“把马克思称为反犹者只是冷战宣传罢了”（Fromm, 1964）。

拉比·埃米尔·法肯海姆（Rabbi Emil Fackenheim）以十分明确的言词追击弗洛姆，称他的主张“在某种意义上是没有任何借口的一种辩解的不诚实”。这再一次将他的论点带向另一个极端，他将马克思描述为一个邪恶的反犹者，并说：“鉴于马克思思想的巨大影响远远超过一个世纪，将这种19世纪的诽谤与20世纪的苏联政府的反犹太主义或者强制反对犹太复国主义（它甚至残酷对待非共产主义的左派）联系起来，都并不牵强。”（Fackenheim, 1970）

当然，在俄国，早在马克思主义出现之前就有对犹太人有组织的杀戮，现代苏联没有将马克思关于犹太人问题的文章作为反犹太主义的基础，其政策是简单地完全忽视这些文章、并佯称在苏联并不存在反犹太主义。而且，我们越接近最早的苏联马克思主义，就会越少发现反犹太主义的迹象。列宁和托洛茨基都竭尽全力以确保完全代表了共产党中的所有少数人群体——从犹太人到格鲁吉亚人。

那么，马克思对于犹太人的矛盾情感的本质是什么呢？它又是基于什么样的早期经历呢？杰罗德·西格尔（Jerrold Seigel）最近提出一种对马克思的心理学研究，在这一研究中他断言马克

① 《马克思恩格斯全集》第40卷，第862页。

② 《马克思恩格斯全集》第30卷上，北京：人民出版社，1974年，第259页。

③ 《马克思恩格斯全集》第47卷，北京：人民出版社，2004年，第54页。

④ 《马克思恩格斯全集》第30卷上，第260页。

思对犹太人有着强烈的认同,认为对马克思而言犹太人代表着无产阶级。他告诉我们“这两种形象的相似之处有意无意地表明马克思对犹太人的看法是他通往对无产阶级看法的道路上一个阶段,是联系他当下的人格认同与他逐渐使自己的未来与其相融合的群体之间的一个纽带……”(Seigel, 1978)

在这篇论文中我将试图表明:实际上,真相正好相反,简而言之,马克思将犹太人视为资本家,他反资本主义的根源从更早期时他对称之为“犹太人的敛财”的厌恶就显露出来。

让我们从马克思的家庭出身开始讨论他的教养。他父亲是特利尔的拉比的儿子,他母亲是一个荷兰的拉比的女儿。他的名字“马克思”是“莫迪凯”(Mordechai)的缩写形式。他的父母都改信基督教以更好地与当时的德国融为一体。在莱茵兰不允许犹太人开业当律师,而卡尔的父亲,亨利希(原来的名字是 Herchel)·马克思,为了从事他的职业改变了宗教信仰。他的母亲无疑是更“犹太人的”家庭成员。直到她父亲去世后她才改变宗教信仰,而她给荷兰亲戚写的信中也充满了犹太人的表达方式。在家里她多半说意第绪语。当孩子们在1824年受洗礼时她登记的宗教信仰是犹太教,直到她父亲1825年去世后她才接受洗礼。

亨利希·马克思是一个受过良好教育的人,他很大程度上受到启蒙思想的影响,能说一口清晰的德语。他的邻居,也是他的密友之一——拜伦·冯·威斯特华伦,是燕妮·冯·威斯特华伦(后来燕妮成了卡尔·马克思的妻子)的父亲。

他的父母都很重视钱,而他的母亲绝对是吝啬的家庭成员的代表。她总是告诫卡尔在任何领域都不要没有节制——包括花钱方面、饮食方面以及晚睡晚起方面;她尤其讨厌凌乱或者污秽。卡尔在他后来生活中做的都是和她的任何建议截然相反的事情。

亨利希·马克思尽管在花钱方面并不吝啬,却决意让他的儿子在这方面有所克制。卡尔这个在很多方面性情反叛和傲慢的青年,很崇拜他的父亲,因此设法取悦父亲、赢得他的赞赏。在金钱管理方面这对父子看起来是意见不合的。在亨利希和卡尔最早的书信往来中,我们会感受到关

于金钱的这种矛盾。卡尔似乎决定将自己置于一种随时需要的经济援助的危机状态,他的父亲则一定要他把花费记录下来并做好预算。卡尔似乎在许多方面接受了他父亲的建议,但在这方面违抗了父亲。但是他的违抗从来都不是公然的,相反地,他无视所有财务问题直到自己遇到财政危机为止。

在卡尔的整个大学期间,亨利希一直告诫儿子他的挥霍倾向、节约简朴的必要以及在金钱问题上要谨慎。我们时常从亨利希信中发现这样的话:当月的金钱已被花光了;他无法再寄出更多钱;卡尔应该做记录、做预算、精确地记账。

卡尔的确给父亲寄了一些账单,但他们很难懂。以下这封信是来自于他父亲众多信的其中一封:

刚刚收到你的信,应当承认,你的信使我感到有点惊讶。谈到你附有账单的那封信,我当时就已对你说过了,这批账目我摸不着头脑。我能明白的只是:你需要钱,因此我寄给了你五十塔勒,加上你带走的,总共有一百六十塔勒。你离开已有五个月了,直到如今你究竟需要什么都没有说过。这无论如何是叫人纳闷的。亲爱的卡尔,我再说一遍,我乐意把一切都办到,但我是一个多子女的父亲,而你又知道得很清楚,我并不富裕,所以除了你的健康和前途所必需的之外,我不想再多给了。因此,既然你已经略有超支,那就不要再扯这件事了,因为事已至此。但是,我要肯定地告诉你,分给你的数目,是最高额。^①

很明显马克思对来自家庭的关于清洁、整齐以及节省方面的压力反应强烈。他母亲尤其坚持这些,在她不多的信中她强调管理金钱、擦洗房间以及保持事物井然有序以形成规律的学习习惯的必要,不要通宵熬夜。马克思的父母亲都为他挥霍时间和金钱的倾向而忧虑。

在给父亲的信中,卡尔谈到他的规划、他的想法、不眠之夜、梦想以及他心灵的痛苦。他详细地阐述这些,并没有在金钱问题上直接面对亨利希。相反,他用花掉钱以及对于预算和开支的一些不规则的、不精确的标记来回应父亲。亨利

^① 《马克思恩格斯全集》第40卷,第839页。

希的一些答复似乎是马克思后来作品中鄙夷的形象——小市民——的典型。在一封很长的信中，年轻的马克思倾诉了他的想法、感想以及规划，亨利希的回应是指示他减少如此大的信件的邮费。

要是你写给我的信很厚，而且用通常的邮寄法，那邮费会相当贵。前一封信就花了一个塔勒。包裹寄快件也是贵的——上次寄的包裹也花了一塔勒。今后如果你想多写，那就各种各样的事情都写吧，好让我们多知道一些形形色色的事。以后可把写的东西打成邮包，随行李马车运走。你总不会因这些有关节约的小意见而见怪吧。^①

但是马克思生气了，尽管他的依赖状态使其很难在当时直接抱怨。在他父亲去世之前他没有获得任何真正的经济独立。亨利希写给他的最后一封信（除了一段简短的附言以外）包括这样的提示：“当然，只有在一个问题上一切先验的东西是无能为力的，你很聪明地认为在这个问题上保持傲慢的缄默是有益的。我指的是可鄙的钱，看来它对一家之长的价值你始终都没有意识到……现在才是一个学年的第四个月，而你已经拿了二百八十塔勒。今年冬天我还没挣到这么多钱呢。”^②

据我们已知的，父亲的恼怒没有得到卡尔的反驳，但他也没有试图改变。父亲去世三年后，即1841年，他从柏林大学毕业的证书中有记录表明他是一个好学生却多次被控欠债。^③没有迹象表明卡尔曾试图与其父亲或母亲公开讨论过这个问题。实际上，在后来的岁月中，他似乎为了避免与父母在这一可鄙的品质上有任何相似之处而走向了另一极端。当卡尔和燕妮结婚时，她从我母亲那儿收到一笔礼金。卡尔和燕妮将钱放在桌上一个打开的保险箱里。任何前来拜访的人都可以根据需要取用。很快保险箱就空了。这件事发生于他父亲去世近五年后，卡尔依然反对他所认为的亨利希对金钱过度谨慎的态度，而且他依然身受母亲对其资金的严格控制。正如卡尔所说：“我不是一个像我父母那样追逐金钱的犹太人；钱对我而言毫无意义。”

在他父亲去世后，卡尔和母亲之间就金钱以及她对他那微薄遗产的控制有过多次争执。她不

允许他愚蠢地在革命杂志上花很多钱。她对她的著名评论具有他们争执的特征：“小卡尔要是积攒一笔资本，而不是写关于资本的书该多好啊！”^④

关于犹太人问题

在1842年11月，马克思的朋友布鲁诺·鲍威尔发表了两篇关于犹太人问题的文章，在文章中他认为犹太人比基督徒距离解放更远。马克思当时是《莱茵报》主编，他认为一篇较长的对鲍威尔著述的回应是阐述自己在这问题上的观点的最好办法。他已经被灌输了许多反犹太主义思想——这是当时德国的典型特征。他对穷人以及被压迫者产生了强烈的共鸣。在他对鲍威尔那两篇文章的回应中^⑤，马克思显示出他作为作家的最重要特征之一。他力争尽可能从最广的视野看待他的议题。他藐视地方性问题乃至纯粹的民族观——例如在德国的犹太主义。因此他力图根据历史、政治以及人之自由来弄清犹太人问题的世界性意义。他认为鲍威尔在关于犹太人受迫害的问题上采取了一种相当狭隘的态度。但犹太人对社会而言意味着什么呢？他是如何使自己的理解符合有关社会和经济总体状况的呢？

在回答这些问题时，马克思明显受到他那个时代和他的朋友莫泽斯·赫斯（Moses Hess）的反犹太主义的影响。但值得注意的是他集中抨击的是犹太人模式化特征的一个特殊组成部分：资本积累。在关于犹太人问题的文章中，他将犹太特性与赚钱联系起来作为对社会正义的共同威胁。摘录如下一段话：

我们现在试着突破对问题的神学提法。在我们看来，犹太人获得解放的能力问题，变成了必须克服什么样的特殊社会要素才能废除犹太教的问题。因为现代犹太人获得解放的能力就是犹太

① 《马克思恩格斯全集》第40卷，第852页。

② 《马克思恩格斯全集》第40卷，第885页。

③ 《马克思恩格斯全集》第40卷，第898页。

④ 《马克思恩格斯全集》第32卷，北京：人民出版社，1974年，第76页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第1卷，北京：人民出版社，2009年，第21—25页。

教和现代世界解放的关系。这种关系是由于犹太教在现代被奴役的世界中的特殊地位而必然产生的。

现在我们来考察一下现实的世俗犹太人，但不是像鲍威尔那样，考察安息日的犹太人，而是考察日常的犹太人。

我们不是到犹太人的宗教里去寻找犹太人的秘密，而是到现实的犹太人里去寻找他的宗教的秘密。

犹太教的世俗基础是什么呢？实际需要，自私自利。

犹太人的世俗礼拜是什么呢？经商牟利。他们的世俗的神是什么呢？金钱。那好吧！从经商牟利和金钱中解放出来——因而从实际的、实在的犹太教中解放出来——就会是现代的自我解放了。^①

这里有明显的反犹太主义思想，但马克思所做的远远超出仅仅重复他那个时代反犹太主义的陈腔滥调。正如他所说，他试图阐明的是，这种同样的唯利是图已经变成现代世界的社会风尚。他说，犹太人已经解放了自身，不是通过攫取金钱，而是因为通过犹太人的影响，金钱已经变成了一种世界性的力量。因此，在基督徒已经变成犹太人的意义上而言，犹太人已经解放了。

既然它实际上不是一个神学问题，有人可能会问，他究竟为什么将犹太人置于辩论中，或者一旦阐明了他的观点，他为什么没有继续考查金钱在现代世界中的角色。但是他似乎特别需要担忧犹太民族的那一本质及其与金钱的特殊关系。

金钱是以色列人的妒忌之神；在他面前，一切神都要退位。金钱贬低了人所崇奉的一切神，并把一切神都变成商品。金钱是一切事物的普遍的、独立自在的价值。因此它剥夺了整个世界——人的世界和自然界——固有的价值。金钱是人的劳动和人的存在的同人相异化的本质；这种异己的本质统治了人，而人则向它顶礼膜拜。

犹太人的神世俗化了，它成了世界的神。票据是犹太人的现实的神……^②

马克思的反犹太主义经常被描述成自我憎恨。但是犹太人的模式化特征有很多方面。由自我憎恨所促动的一个人会力图避免模式化特征的所有方面。他既称赞作为犹太人特性的知性主义

又谴责它。犹太人被其朋友们说成是有学问的、博学的，被其贬低者说成是书呆子气的和吹毛求疵的，而国际主义作为犹太人模式化特征的一个方面也是一样。喜欢这一特征的人把它说成是世界大同主义和善于处世的老练，那些不喜欢的人将它称作是忠诚感的缺乏、不爱国的行为甚至是不道德行为。犹太人是“书的民族”，马克思接受了自己的书呆子气，并坦率承认他最喜欢的日常活动之一是“终日埋头读书”（Anonymous, no date, 268）。这同样适合他的国际主义。他引以为傲的是他能从世界性的视角而不是从宗教教义的有限范围、民族或文化视角的角度考虑事情。就这一点而言，我认为马克思已经抛弃了父母亲使他恼怒的犹太人模式化特征的那一方面，但他保留了其知性主义和国际主义——这些都是他父亲的特质。

与资本的对抗

马克思在他后来的著作中再也没有讨论“犹太人问题”。相反，按照他的习惯，他似乎将自己对于犹太人敛财的看法阐发成一种包括了整个资本主义制度的哲学。对他而言，甚至犹太人的世界性意义也是一个太狭隘的论题。他必须继续讨论赚钱在各个方面的世界性意义。随后在《巴黎手稿》中，当马克思第一次试图阐发一种关于金钱的经济意义的全面看法时，他也更坦率地表现了自己感情上的演变。他处理问题的方法表现为抨击节约而不是为消费辩护的形式，这是他的特点。他的有些话语听起来像是对父亲曾经的斥责信的一种迟来的答复——一种当那位老人活着时他无法给出的答复。

因此，国民经济学，尽管它具有世俗的和纵欲的外表，却是真正道德的科学，最最道德的科学。它的基本教条是：自我克制，对生活和人的一切需要克制。你越少吃，少喝，少买书，少上剧院、舞会和餐馆，越少想，少爱，少谈理论，少唱，少画，少击剑等等，你就越能积攒，你的既不会被虫蛀也不会被贼盗的宝藏，即你的资

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，第49页。

② 《马克思恩格斯文集》第1卷，第52页。

本，也就会越多。^①

马克思不仅是在对他在自己周围看到的事情做出反应，也是在对他的个人经验做出反应。他反对工业国家过量的劳动时间，也反对通过工作和节约的道德观为人的贫困做辩护的企图。但在他著作的感情上的特性中还有另外一个组成部分：节约意味着自我异化。那是一个全是或者全否的命题，那是人的财富，或者是人的价值又或者是资本主义制度中死气沉沉的、单调的、非人性化的生活。

在这一点上，更多涉及个人的因素潜藏在他的论述之中。在这些早期手稿中也有对于资本家的抨击，这和他早年关于犹太人问题的文章非常相似。

没有一个宦官不是厚颜无耻地向自己的君主献媚，并力图用卑鄙的手段来刺激君主的麻木不仁的享受能力，以骗取君主的恩宠；工业的宦官即生产者则更厚颜无耻地用更卑鄙的手段来骗取银币，从自己按照基督教教义说来本应去爱的邻人的口袋里诱取黄金鸟（每一种产品都是人们想用来诱骗他人的本质、他人的货币的诱饵；每一个现实的或可能的需要都是诱使苍蝇飞近涂胶竿的弱点；对共同的人的本质的普遍利用，正像人的每一个缺陷一样，对人来说是同天国联结的一个纽带，是使僧侣能够接近人心的途径；每一项急需都是一个机会，使人能够摆出一副格外殷勤的面孔……工业的宦官迎合他人的最下流的念头，充当他和他的需要之间的牵线人，激起他的病态的欲望，默默地盯着他的每一个弱点，然后要求对这种殷勤的服务付报酬。^②

每当发觉这样的愤怒，我们都有正当理由推测，这样的描述对理论家而言有一种高度涉及个人的意义。这一点在马克思对资本家的看法中也明显适用。在这样的文章中，犹太人的模式化特征能得到更公开的揭示，因为它已经不再是犹太人的了。马克思能够证明资本家迎合、怂恿其牺牲者，刺激其感官性，贪婪地攫取金钱，因为他不再有意将这些特质与他的父亲、他早期关于犹太特性的观念联系起来。他憎恶的不再是犹太人而是资本家。

他需要对付的资本主义制度实际上是一个更大、更加广泛存在、更险恶的魔鬼。在后来的著

作中，他不再试图将资本主义意识形态与犹太人血统联系起来。他偶尔会释放一些对金钱的“犹太人的”本质的暗中讥讽，但这些表述极为罕见。它们主要是附带的评论，而且不再构成其主题思想的基本特征。

我们已经看到，尽管马克思看不起犹太教，但当犹太人组织需要他帮助时他也会援助。他并非不受反犹太主义的诋毁的影响，但他也不符合近代犹太人的反犹者的形象——那些人试图通过可鄙地抨击“另一类的犹太人”来讨好居于统治地位的基督教多数派。这在他的政治发展中是一个重要因素，但这并不是他的政治理念的唯一的——乃至最重要的——根源。

断言马克思的资本主义理论的整个体系“只不过”是他年轻时反犹主义——起于他与父母的矛盾——的结果，这是一种十足的过分简单化。他的个人经历在某种程度上说明了经济问题在感情上对他的影响。它没有解释他理论的全部特征或成熟的发展。马克思对于父母的恼怒以及对于自己视为“犹太人的”金钱饥渴的憎恶，都起到促进他发展关于资本主义制度的观点的作用，但在对历史的唯物主义的发展的研究中，他很快就不再提起这些观点。尽管他从未否认自己早年关于犹太人问题的著述（他不是会否认自己写过的任何东西的人），他也没有再讨论那一问题。他成熟期的著作中没有表明资本主义制度和犹太人之间的任何本质关系。

（责任编辑 林 中）

^① 《马克思恩格斯全集》第42卷，北京：人民出版社，1979年，第135页。

^② 《马克思恩格斯全集》第42卷，第123—133页。

霍耐特思想的前奏：纽曼之自由观^{*}

薛 鹏^{**}

【摘要】霍耐特真正的学术关怀在于如何实现自由，自由才是其思想的关键词。霍耐特的自由理论主要认为，法定自由、道德自由和社会自由对真正实现自由都是不可或缺的，并且，保障自由的机制至关重要。霍耐特的前辈，法兰克福第一代思想家弗朗兹·纽曼主张自由概念应当包含三个向度，即法律自由、认知自由和意志自由不可分割。霍耐特的自由思想与纽曼的自由观在内容上都强调全面的自由观，而更为重要的是，他们的研究方式都注重社会分析，并且或明或暗地笃信黑格尔思想。另外，第二代法兰克福学派学者哈贝马斯，实际上发展的是关于正义的康德式论证。由此，笼统地说，三代法兰克福学派学者在学术形态呈现了黑格尔——康德——黑格尔的发展模式，纽曼的自由观因而可谓霍耐特思想的前奏。

【关键词】纽曼；霍耐特；自由

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2016）02-0014-06

阿克塞尔·霍耐特是法兰克福学派第三代核心人物，他关于“承认”理论的学术成果已经在中文世界被广泛讨论。但通过阅读其晚近的主要著作《自由的权利》不难发现，关于“自由”概念的规范性重构是霍耐特最为用力的学术工作。这种努力，霍耐特坦言是以黑格尔《法哲学原理》为范例的。由此可见，霍耐特的研究方式与他的老师即法兰克福学派第二代核心人物哈贝马斯并不相同。但是，在第一代法兰克福学派学者中，信服黑格尔的弗朗兹·纽曼已经用大致同样的研究方式得出了与霍耐特比较接近的研究成果。本文以霍耐特自由观为参照，展示纽曼的自由观，以期更好地了解第一代法兰克福学派学者在自由理论研究方面鲜为人知的成就，进而为三代法兰克福学派学者学术形态内在演变图式增添新的理解。

一、纽曼其人：

世所罕见的法兰克福学派学者

弗朗兹·纽曼（Franz Neumann）生于1900

年，1954年因车祸意外去世。他在法兰克福学派中具有不可替代的地位。首先，第一代法兰克福学派学者往往被认为缺乏严肃的政治理论，尤其对法治和民主研究不够深入，而他恰恰是以沟通政治和法律领域而著称的学者，被马尔库塞称为“世所罕见的政治学学者”^①。其次，他运用多学科综合研究的方式对纳粹上台和覆灭的系统分析填补了该派第一代思想家法治建制研究的空白，尤其是《巨兽》（Behemoth）一书，出版之后在美国可谓“洛阳纸贵”，是对20世纪资本主义法治国家转型进行研究的代表性著作，也是现代政治学的经典之一^②。最后，尽管他的名字在国内学界还鲜为人知，但他却是该派第一代思想家中与法兰克福社会研究所核心人物霍克海默最为密切的学者之一。据已出版的统计数据，法兰克福学派第一代26位成员中（包括兼职和其他工作人员），纽曼是与霍克海默通信数量最多的人之一。^③

纽曼的政治实践活动在第一代法兰克福学派思想家中非常突出。首先，他是法兰克福学派到美国的学者中第一个获得正教授职位的人（哥伦

^{*} 本文系浙江省社会科学院2015年立项项目“纽曼、哈贝马斯和霍耐特法治思想比较研究”（2015CYB15）的阶段性成果。
^{**} 作者简介：薛 鹏，哲学博士，（杭州 310007）浙江省社会科学院、浙江省马克思主义执政党建设研究中心特约研究员。
^① Scheurman, William E., *Between the Norm and Exception: The Frankfurt School and the Rule of Law*, The MIT Press Cambridge, Massachusetts, London, England, 1994, p. 4.
^② Neumann, Franz. *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism, 1933-1944*, Ivan R. Dee, 2009, Introduction.
^③ 参见〔瑞〕埃米尔·瓦尔特-布什：《法兰克福学派史》，郭力译，北京：社会科学文献出版社，2014年，第19页。

比亚大学政治学教授)，是法兰克福社会研究所战后从美国搬回德国前事业上最成功的代表。其次，尽管被认为思想左倾，纽曼仍旧被聘请为美国战略情报局的德国问题专家，二战期间分析纳粹经济政治走向，战后为美国（西德）占领当局编写实用指导手册，力推西德“去纳粹化”；作为德国专家组组长协同美国首席起诉人参与了纽伦堡审判工作，影响较大。最后，他是战后德国政治学的奠基者，德国政治学家威廉·布雷克在《德国政治学历史》一书中甚至将其称为战后重建西德政治学“事实上的教父”。^①

综上所述，无论在思想还是实践方面，纽曼都是法兰克福学派第一代学者中极为突出的代表，拥有无可替代的地位。但是，他的学术贡献目前仍旧被低估了。这一方面乃由于其创业未半即意外早逝（事业刚在美国接近巅峰即返回德国重新创建政治学），美国和欧洲大陆均没有其名正言顺的学生阐释和发扬其思想；另一方面，由于其思想呈碎片化（马尔库塞），很难像其他思想家一样被贴上一种方便认知的标签（他之前的施米特被认为是决断论持有者，凯尔森被认为是规范论）。

但实际上，如果直接阅读纽曼的主要著作，不难发现，他的思想虽然表面上呈碎片化，却仍然有一以贯之的主题。所谓表面上呈碎片化，是指纽曼的思想并非如前述施米特或凯尔森一般，提出一个核心概念并实际上采用规范意义上的论证。但是，这种系统化并非是远见卓识的唯一标准，纽曼拥有一以贯之的学术关怀。在纽曼看来，政治理论的真理并不是现存权力关系的“理性化”（这种“理性”更多的乃是是权术的算计而非真理的彰显），而是政治自由。对“自由”的关心推动纽曼研究不同领域。若以“自由”观照纽曼之主要著述，则其思想乃是一以贯之的，其各个领域的研究也非浅尝辄止，乃是对时代主题和具体情境之下的人类命运反思之强音。第三代法兰克福学派学者霍耐特对自由关注与纽曼并无二致。

二、批判法定自由： 自由观的基本契合处

霍耐特对法定自由进行了批判，而他的前辈

纽曼早就做过类似工作，这与黑格尔《法哲学原理》的体例和基本态度非常接近。而纽曼出身于法律专业，法律实践生涯让他更为敏锐地捕捉到了资本主义法治国转型的剧痛（1932年被任命为社会民主党全党的官方律师），因此其对法定自由的批判非常精准，这种批判是二者自由观的基本契合之处。

霍耐特特别对法定自由的局限性进行了批判。在霍耐特看来，法定自由的核心在于设立个人的隐私区域。“一个权利主体有权支配一个普遍公认的、由法律保护的空间，并允许他在这个空间中卸去所有的社会义务和责任，以一种没有负担的自我反省，来思考和确定他的个人喜好和价值取向。”^②但是，这种自由有着消极的特征，按照霍耐特的判断，在现代社会社会生活中，如果面对的行动选择可能性迅速增加，主体往往无法判断到底该如何做，于是就退回并依附到法定要求上，保证不违反实证法法条而自保。哈贝马斯从另一个方面也印证了这一点，他认为，从根本上说，实证法的作用是降低社会复杂性。法律规则可以补偿道德规则、一般意义上非形式行动规范的认知上的不确定性、动机上的无保障性以及协调力量上的局限性。^③事实上，这种补偿有可能带来病态，霍耐特称之为法定自由的病态。这种病态大致存在两种情况：“在第一种情况下，这种独特性把主体的关注和需求转型为纯粹法律要求的形式，以致所有的主体只剩下法律实体的外套；而在第二种情况下，则对所有承担的义务做无限期推延，从而导致产生一个只有法律形式的个性。”^④这种病态导致主体逃避对生活深沉意义的追问，并且导致策略性地守法代替了信息沟通。如果说任何诊断为病态的现象都要参照“何为正常”，那么，在霍耐特眼中，正常或者理想的自由模式不能只是法定自由，还应当包括道德和社会自由，必须依靠黑格尔所主

① 同上，第228页。

② [德]阿克塞尔·霍耐特：《自由的权利》，王旭译，北京：社会科学文献出版社，2013年，第129页。

③ [德]于尔根·哈贝马斯：《在事实与规范之间》，童世骏译，北京：生活·读书·新知三联书店，2003年，第403页。

④ [德]阿克塞尔·霍耐特：《自由的权利》，王旭译，第142页。

张的作为“客观精神”的机制。

纽曼并不认为所有的实证法都保障自由，只有体现一般性的实证法才对自由有益。他要求对“实证法”这个术语进行澄清，对他而言，那种只含有体现政治决断性的实证法不能保障自由。在他看来，如果所有的主权表达仅仅由于其是主权表达尤其是领袖的意志而成为法律，那么法律就仅仅是意志而已。纽曼强调，体现一般性的实证法才能保障自由。纽曼主张不依赖于法律实质、与实证法的形式结构相关的法律一般性。在他看来，强调一般性的实证，其形式必须是一般的（或时而称为普遍的）。纽曼由此得出，法律一般性至少蕴含三个原则：第一，法律必须是不提到具体情形或特殊个人的规则，但要事先提出，以应用于所有抽象意义上的所有情形和所有人；第二，法律必须是详细的，并有鉴于其一般性表述，要尽可能详细（可以补充形式一般性的不足；第三，法律必须不是追溯的，不应“不教而诛”。^①

法定自由并不能排除国家可以干预个人自由，纽曼秉持这样的观点。传统的自由主义者往往被看作持有另一种观点，即个人不受国家或政府干涉。阿克顿曾提到过：“我所说的‘自由’，意指这样一种保障：个人能在尽其信奉的义务时，皆应受到保护，不受权力和多数、习惯和意见的影响。”^②而纽曼主张国家可干涉个人自由，只要干涉不是任意的。在他看来，并不存在那种无条件且完全地承认个人自由领域的政治系统。国家可以干预个人自由，但国家必须证明可以干涉。这种证明要援引“法律”，而法律必须作委托给专门的国家机关进行裁决（法院或法庭）。^③

更为值得注意的是，纽曼从法律无法排除权力的现实性这个角度批判了法定自由。如果把自由等同于法律，那就忽视了权力的现实性。权力不能被完全消解在法律关系中，法律中所有被实现的其它价值的确要靠权力从外部输入。纽曼认为，法律实证主义意图将所有社会关系变为法律的，这种努力乃是一种乌托邦，事实上，非理性的权力和理性的法律元素一直在冲突，我们必须面对这一“事实”。因此法律自由的局限主要集中在政治系统必须变革，但决定变化特征的价值显然来自外部非法律内容。^④纽曼这种判断在某

种程度上承认了魏玛公法学家施米特的“例外状态”，所不同的是，纽曼并未因此将法律完全置于权力之下，而是通过强调前述的法律一般性来抵制例外状态。

由此可见，霍耐特对法定自由的批判与纽曼非常相似。二者都秉承按照黑格尔《法哲学原理》的体例，对法定自由进行了批判。

三、主张自由全面性： 自由观的共同精神

霍耐特批判法定自由，实际上是在为提出一种全面的自由观打基础，纽曼亦复如是。既然法定自由不能单独实现真正的自由，那么，如何才能实现真正自由呢，霍耐特和纽曼都主张全面的自由观，这是他们自由观的共同精神。

霍耐特主张自由应是全面的自由，即法定自由、道德自由和社会自由共同凭借机制实现真正的自由。尽管在此用了“共同”一词，但霍耐特本意是道德自由高于法定自由，社会自由又能克服道德自由的病态。首先，道德自由高于法定自由，道德自由的行动领域“是政治上的法律决策者没有颁布具有约束力的规则和规范的生活领域”^⑤，“不仅赋予主体以自我认同，能够以‘非理性’为理由而拒绝现存的关系，而且同时也给予了主体以合理的方式越过现存规范体系的智慧和能力”^⑥。其次，道德自由虽然能够克服法定自由造成的社会病态，但自身也存在病态，需要社会自由来克服。道德自由要求主体“没有成见，没有偏见”，但如果主体误认为这重要求能够摆脱与自己角色相关联的义务，只由普遍认可性来决定他的行动原则，那么生活世界就会泛道德

① 参见拙著：《强权与公理的较量——弗朗兹·纽曼思想初探》，石家庄，河北人民出版社，2014年，第85页。

② [英]阿克顿：《自由与权力》，侯健、范亚峰译，南京：译林出版社，2011年，第29页。

③ 参见拙著：《强权与公理的较量——弗朗兹·纽曼思想初探》，第42页。

④ Neumann, Franz., *The Democratic and The Authoritarian State*, Edited and with preface by Herbert Marcuse, Free Press, 1957, p. 172.

⑤ [德]阿克塞尔·霍耐特：《自由的权利》，王旭译，第169页。

⑥ 同上，第166页。

化，个人行动死板僵化，反而造成了真正的偏见，严重的情形——恐怖主义者即是此病态极端表现之一。霍耐特主张社会自由对道德自由和法定自由的病态能够得到缓解，实际上是指无论法定自由还是道德自由都对社会实践有依赖性，“社会生活实践不仅总是必须出现在这两种自由之前，而且这两种自由根本就要感谢社会生活实践，正是这些社会生活实践才使它们有了存在的权利”^①。关于社会生活实践，霍耐特从私人关系的机制领域、市场行动的机制领域和公众政治的机制领域进行了详细的分析。霍耐特承认，自己的这种规范性重构工作一直在经验性事实和纯粹规范效用之间游移，不是纯粹现实关系的分析，也不是理性原则的推导，而是艰难寻找那些对实现主体互动自由的形态起最大效用的社会实践。^②由此，我们不难看出，霍耐特的自由概念沿着消极自由、反思自由和社会自由不断螺旋式地上升，可以说，真正的自由是全体，而不能停在某一环节。

纽曼主张，除了法定自由，认知自由是全面自由观的第二个向度。由于自由意味着人必须有展开其潜能的可能性，了解人类自身和环境的知识对于实现自由至关重要，这个主张与霍耐特对反思自由的论述意蕴类似。该任务包含三个部分，即掌握关于外部的自然知识、人类本性的知识、历史进程的知识。首先，对外部自然的认知可以扩大人类自由。纽曼认为，希腊自然哲学顶峰伊壁鸠鲁那里就已经有对认识必然性的肯定。他曾言：“这种自由概念的伟大传统，由斯宾诺莎、黑格尔、马克思以及其它人一再锤炼，今天仍然鲜活，这是对伟大的自然科学家的鼓舞，这些人在与外部自然世界斗争时，不仅将自然作为一种开发的客体从属于人，而且也把这种为了理解必然性而奋斗看作是对人类解放的贡献。因而，自然科学——尽管其可能被用来服务与人类自由抵触的目的——是在自由概念的建设中必不可少的元素。”^③其次，纽曼非常重视对人类心灵的认知，主张了解人类心灵是实现自由的重要保证。在讲“认知”一词时，我们必然会预设认知的主体——人。因此，自由的认知向度还应当包含对人类行动之动机的探究，即对心灵的认知。纽曼把斯宾诺莎的心理学看作是此类探究的

代表。斯宾诺莎的经典主张是：始终根据理性命令来生活的人乃是自由之人。在斯宾诺莎看来，为了能根据理性生活，人必须理解自己的心灵。人必须分清并理解情感，并因而征服它们，只有奴隶的本性才由情感统治。自由对斯宾诺莎而言，乃是对必然性的洞见。但是，纽曼并不主张对外部自然的理解以及心灵运行的知识都能让我们逐渐抓紧必然性，“内部知识”与“外部世界”不存在必然联系，因此对心灵认知不能单独保障自由。最后，对历史进程的理解对于纽曼来说是开展实践和实现自由的必要条件。纽曼把詹巴蒂斯塔·维科（Giambattista Vico）看作最早在历史分析框架中尝试政治自由科学分析的人。认为自维科开始，作为普遍历史的历史概念，并且历史进程作为可理解之发展概念，已经成为对自由进行分析的首要关注点。^④纽曼主张，历史的洞见是批判和实用的，不是决定论式的。对历史进程的认知乃是人欲求控制环境的一种抱负，是为了实现在不同社会环境下充分挖掘人类潜在自由的可能性。纽曼的观点既可以限制历史相对主义，也抑制了乌托邦激进主义。

意志自由是纽曼全面自由观的第三个向度。在纽曼看来，自由的法律和认知因素都没有穷尽自由：法律限制政治权力，知识向我们展示自由之路，但人类必须依靠行动才能创造出实际的自由。因此，纽曼的意志自由观主要强调的是人必须开展社会实践实现自由。纽曼对政治上的伊壁鸠鲁主义（不在政治系统中实现自由）进行了批判，该派认为政治系统仅提供外部秩序的框架，只有在政治系统外，才能实现自由。在纽曼看来，伊壁鸠鲁主义的态度不是胆小就是冷漠，这种态度直接给那些为一己之私而盗用政治权力之徒打开了方便之门。并且，纽曼坚持，即便人们总是把政治权力看作是异于自己的力量，政治权力却仍然不可能消解，并且不断地从更大程度上决定人们的生活。因此，个人积极参与塑造政治权力对实现个人自由是必须的。个人开展恰当

① 同上，第195页。

② 同上，第202页。

③ Neumann, Franz., *The Democratic and The Authoritarian State*, p. 204.

④ Ibid., p. 180.

的政治行动是自由的一环，是与其它元素同样不可缺少的。人只有通过其自己的行为，通过决定政治权力目标的手段，才能实现其政治自由。在这一点上，霍耐特的社会自由观念在某种程度上表达的精神与纽曼是一致的，即必须通过社会实践才能充分实现自由。

四、推崇自由实现机制： 自由观的真正关怀

自由的实现必须依靠一定的机制，黑格尔曾对实现自由的机制大加赞扬，“它们是公共自由的支柱，因为在这些制度中特殊自由是实现了的合乎理性的，所以它们本身就是自由和必然的结合”^①。黑格尔的主张在今天并未过时，当代著名的共和主义学者佩迪特（Philip Noel Pettit）呼吁要重视机制研究：“长期以来政治理论家们一直忽视这些问题（制度如何服务于无支配自由），而更偏爱形而上学问题或基础问题。他们更愿意把时间更多花在反思同意的含义、正义的本质或政治义务的基础这些问题上，而不愿意花时间考虑制度设计这类平凡的问题。用约翰·罗尔斯的术语说，他们宁愿选择理想理论，而不愿选择那种可能会告诉我们如何在现实的、不完美的世界上最好促进我们的目标的理论。这种对制度分析的疏离与某些政治哲学可能是一致的，但它意味着对无支配自由之深切关注的死亡。”^②霍耐特撰写《自由的权利》一书长达五年，其目的之一就是“克服康德主义的正义论中机制被遗忘的缺陷”^③。而克服这种缺陷的方法，就是“重构性批判”。霍耐特的这种雄心壮志，“不是以简单的外部标准来评判现存的机制和实践；而是要是在社会现实的混乱中找出那些标准，并以此来批判现存的机制和实践在体现普遍公认价值中的缺陷和不完善”^④。在《自由的权利》中，霍耐特关于社会自由的论述中，分别对个人关系、市场经济活动以及民主决策中保障自由的机制进行了分析。他主张个人关系和市场交往领域的社会自由越进步，社会成员就能够更平等、更自愿、自我意识更强地参与公众性决策，两个领域的社会自由构成了机制性网络

为了真正实现自由，就必须把关于自由的主

张建制化，这也是纽曼自由思想的落脚点。首先，将人类实现自由的机会进行建制化的系统可以克服政治权力的异化，而民主政治系统是这样的机制之一。政治自由的法律、道德和意志元素在民主系统中都能够得到声张：法律主治（公民权利中的表述）防止消灭少数人以及对不同政治见解的压制；变革的机制（内在于民主系统）允许政治系统跟上历史进程的步伐；要求公民自主，积极参与政治，给了他们避免被政治性焦虑所统治的最好保障。其次，民主的要义在于法治，因为政治行为显然应当包含对近似相同选项进行选择的可能性，并且只有伴随着那样的选项，选择——并进而行动——公民才是自由的。正是这一点，自由的意志和法律向度之间构成了关联：仅当公民能自由选择时，即当他个人和社会的权利能够得到保护时，公民方能在选项间选择，因此法治是公民个人和社会权利的重要保障。第三，因为某些自由条款可能只是原则性的自由，为了保证其操作，就需要复杂的辅助性自由和辅助性建制。^⑤

值得一提的，纽曼对他所处时代的所谓自由保障机制进行了批判。首先，他认为魏玛德国的政治建制的确是失败的——国家让位于多个互相特殊利益集团的竞争。^⑥这一点他甚至与卡尔·施米特（Carl Schmitt）得出相同结论。后者对于资产阶级议会制度的批判到了无以复加的地步，甚至认为议会制本来应该具有的公开性和辩论性在魏玛时期荡然无存。其次，基于被德国纳粹迫害的体验，纽曼还分析了反自由的建制，即极权主义专制，指出魏玛时期德国由法治国向警察国

① [德] 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，北京：商务印书馆，1961年，第265页。

② [澳] 菲利普·佩迪特，《共和主义：一种关于自由与政府的理论》，刘训练译，南京：江苏人民出版社，2009年，第240页。

③ [德] 阿克塞尔·霍耐特：《自由的权利》，王旭译，第202页。

④ 同上，第22页。

⑤ Neumann, Franz, *The Democratic and The Authoritarian State*, p. 31.

⑥ Scheurman, William E., *Between the Norm and Exception: The Frankfurt School and the Rule of Law*, p. 138.

家转变等因素导致了纳粹专制。^①最后，纽曼还认为三权分立的原则虽对于保障自由有益，但也只能起到工具运行作用，如果三种权力被同一社会利益集团控制，权力分立就起不到保障自由的作用。^②由于纽曼的早逝，其关于保障自由机制的思想还未完全展开，但已经预示了法兰克福后来的发展方向。

五、对规范与例外的超越： 共同的理论背景

纽曼政治自由思想的理论背景源于魏玛公法学论争，这种政治自由思想是对这种论争的一种超越。魏玛时期对于国家学、公法学的研究各执一词，施米特的“例外”，凯尔森的“规范”，斯门德的“整合”等等，虽是对真理的探究，影响或大或小，但都是一孔之见。他们的共同点在于提出一个核心概念作为公法学基础，围绕其加以描述或论证。这种概念要么是实质性的，要么只是形式上的，要么是一种动态的（由直观带来的描述性的概念），但这些概念本身都是实在的。魏玛公法学论争对纽曼影响非常深。他始终承认权力现实性，可以说是受到施米特的影响；他强调在国家对个人进行干预时，应援引实证法而非自然法，立场与凯尔森接近。但是，纽曼并没有提出新的概念，这源于他秉承了法兰克福学派“批判”方式。纽曼倡导多学科研究，兼容并蓄，力图克服前述魏玛时期公法学家的在事实和有效性之间的拉锯。而这种超越的尝试甚至对当代政治理论有着非常深刻的意义。这是因为在某种程度上，当代政治理论和法律理论的困境也基本上复制了魏玛时期的境遇。法兰克福学派第二代核心人物哈贝马斯认为：“这种在事实性和有效性之间的来回折腾，使得政治理论和法律理论目前处于无话可说的境地。规范主义的思路有脱离社会现实的危险，而客观主义的思路则淡忘了规范的所有方面。”^③

哈贝马斯也采取了跨学科研究方法，但仍无法摆脱“合法性与正当性”理论范式，霍耐特力则图摆脱这种范式。哈贝马斯提到“至少以一种粗线条，我要发展出一个命题，合法性只能从受道德影响的程序合理性处得到正当性”^④。他把

商议性政治看作是一种程序的民主概念，论证了人权与人民主权的同源性。^⑤但是，霍耐特还是认为这位尊敬的老师的宪法爱国主义思想太过于简单地粘连在法律的中介上。^⑥并且，无论哈贝马斯本人如何看待自己与罗尔斯的分歧，他的论证方式仍然可以被看做是康德式规范性正义论的路径。如前所述，正是为了克服规范性正义论对机制研究的缺陷，霍耐特才写了《自由的权利》，并仿照了黑格尔的《法哲学原理》模式对保障自由的机制进行了分析。霍耐特所面对的理论背景，仍然是哈贝马斯没有处理完的“规范与例外”关系，而纽曼面对的魏玛公法学论证亦复如是。

总而言之，纽曼提出了政治自由包含法律、认知和意志三个向度的思想，是第一代法兰克福学派思想家中提出系统自由观的学者，这种自由观力图摆脱“在事实性和有效性之间拉锯”的困境，某种程度上可谓霍耐特自由思想的前奏。

（责任编辑 林 中）

① 参见拙著：《强权与公理的较量——弗朗兹·纽曼思想初探》，第85页。

② 同上，第69页。

③ [德] 于尔根·哈贝马斯：《在事实与规范之间》，童世骏译，第9页。

④ Habermas, Jürgen, *Law and Morality*, translated by Kenneth Baynes, delivered by Harvard University, 1986, p. 220.

⑤ [德] 于尔根·哈贝马斯：《在事实与规范之间》，童世骏译，第314页。

⑥ [德] 阿克塞尔·霍耐特：《自由的权利》，王旭译，第553页。

新政治经济学与解放政治学

——大卫·哈维新自由主义批判之启示*

刘丽 胡大平**

【摘要】通过不平衡的地理发展和剥夺性积累两个重要维度,哈维揭示了新自由主义实践的机制和灾难性后果。在理论上,这是对马克思主义政治经济学批判的当代拓展。哈维的新自由主义批判表明,只有坚持和发展马克思主义政治经济学,才能够揭示当代资本主义新变化的实质,从而为替代资本主义的解放政治学提供理论支撑。反之,替代资本主义实践的当代迫切性也要求适用于当代资本主义发展的新的政治经济学突破。

【关键词】新自由主义;不平衡的地理发展;剥夺性积累;解放政治学

中图分类号: B561.7 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2016)02-0020-05

资本主义生产方式批判和替代,始终是马克思主义理论的核心议题,亦是它所面临的基本难题。困难源自19世纪70年代以来资本主义的复杂变化,特别是20世纪70年代之后的新自由主义实践,其运行机制与后果在现象上都大大地超出了马克思主义的原初估计。在此背景中,西方“新”马克思主义的主流以“新变化”的名义告别了政治经济学分析,转向文化研究和意识形态批判,这虽然产生了丰富成果,但其意义也明显有限。与之相对照,作为坚定的马克思主义者,地理学家大卫·哈维从空间或地理角度揭示资本积累的变化动态、机制及其后果的研究却十分突出。可以这么说,其不平衡地理发展和剥夺性积累理论是基于马克思基本立场发展出来的关于当代资本积累机制及其后果的科学分析。这些成果可以说是政治经济学的新发展,表明新政治经济学不仅能够而且必须成为当代资本主义批判以及替代它的政治实践之基础。本文以哈维的新自由主义批判为中心简单地阐明其特色和意义。在哈维看来,新自由主义实质是“一项乌托邦计划——旨在实现国际资本主义重组的理论规划,或将其解释为一项政治计划——旨在重建资本积累的条件并恢复经济精英的权力”^①。必须揭示其机制,阐明投机性掠夺在我们当今的社会生活中

出现的多样性,才能打开对资本主义替代的不同的政治方程。

一、不平衡的地理发展: 资本主义生产方式再生产的逻辑

不平衡的历史地理发展,是哈维对当代新自由主义帝国展开政治批判的关键词,这一话语原型来自马克思的历史辩证法和《资本论》。哈维基于地理学视角对之进行了重构,其目标在于揭示资本主义空间生产的内在矛盾机制,围绕资本积累和阶级斗争的动态变迁重估晚期资本主义的历史地理状况,将不平衡的历史地理发展作为谋求资本主义替代方案的基本的时间和空间条件。对于这一问题,在《资本的界限》中哈维就阐明了城市化过程和空间重构在资本主义积累中的学理表达,在不平地理发展过程中,劳动力和资本在空间中的转移通过固定资产的投资实现资本的增值。当积累达到一定程度时候,又会发生地理上的转移,进而在新的地点通过城市和空间建构实现资产增值的目的。因此,在此过程中创造性破坏是资本增值必须的手段和途径。

在《新自由主义化的空间》一书中,哈维对不平衡的地理发展理论做了较为完整的阐释。他

* 本文系“城市哲学和城市批评史研究”(11&ZD089)、江苏省高校哲学社会科学基金项目“马克思恩格斯城市思想及其当代价值”(2014SJB609)的阶段性成果。

** 作者简介:刘丽,江苏淮阴人,(南京210023)南京大学哲学系博士生、淮阴师范学院马克思主义学院副教授;

胡大平,江苏句容人,(南京210023)南京大学哲学系教授。

① [英]大卫·哈维:《新自由主义简史》,上海:上海译文出版社,2010年,第22页。

首先归纳了关于当代资本主义的不平衡的地理发展的四种相互重叠的思考路向：(1) 历史主义或播化论的解释，认为不平衡地理发展是一个源于欧洲中心的差异化扩散过程的产物；(2) 建构主义聚焦于“低度发展的发展”；(3) 环境主义的解释强调自然生态的先发优势和决定作用；(4) 地缘政治学认为不平衡的地理发展是在各种不同尺度上运作、在疆域上组织起来的强权之间政治和社会斗争的无可预料的结果。基于此不同思考路向，哈维指出他本人的任务是以关系性的方式将上述主题融会贯通起来，以建构不平衡的地理发展的“统一场”理论。在学理构建层面上，哈维紧接着又具体提出构造“统一场”理论的认识论框架：(1) 资本积累过程于社会—生态生活之网中的物质嵌入；(2) 剥夺性积累；(3) 资本积累与空间和时间中的规律特质；(4) 在各种地理尺度上的政治、社会与“阶级”斗争。“统一场”理论的基本目标是要阐明“生活网络、剥夺性积累、以及扩大再生产积累如何一起运作，以及政治与阶级斗争力量的动态，如何在资本主义不均衡地理发展中持续变化”^①。为此，哈维重申了理论化的两个基本前提：一是马克思抽象与具体、特殊与普遍相统一的那种辩证法；二是列斐伏尔“空间是一种社会产物”的命题。这样，哈维就把马克思主义政治经济学批判与地理学知识传统融合起来，改变了传统地理学关于自己研究对象——空间与地理——的定义，以不平衡地理发展理论为基本操作平台，指认“如果资本主义是透过不均衡地理发展而存活，如果资本主义就是不均衡地理发展，那么，我们肯定需要找出适当的理论架构，去涵盖这项事实”^②。

关于不平衡地理发展理论的具体操作，哈维在《希望的空间》中通过与马克思的直接对接进行了阐述。首先，哈维指出在《共产党宣言》中蕴含着空间地理革命的潜能，并试图基于身体和全球两个维度去诠释、展现作为战斗的唯物主义的阶级反抗的可能性。当然，此时的不平衡地理发展是作为其中的理论中介而出现的。接着，哈维提出了城市中下层阶级如何通过空间区隔和劳动分工而被瓦解了阶级属性，进而在元理论的建构中展望了进行资本主义替代方案的可能性，虽然这种展望体现出明显的人本主义特征和伦理向度。基于此，在新自由主义泛滥条件下，哈维提

出“不平衡地理发展的一般概念需要把不断变化的规模和地理差异的生产这两个因素结合起来，因此我们需要考虑各种规模内外的差异、交互作用和关系”^③。也就是说，地理规模和地理差异构成不平衡地理发展分析的焦点。

在《新自由主义简史》中，哈维从不平衡地理发展的视角考察 20 世纪 70 年代以来墨西哥、阿根廷、韩国、瑞典等国家如何由于不同的地缘政治和国内政治因素原因，在采纳新自由主义道路时经历不同过程的实践，表明不平衡发展“既是某些外部霸权（如美国）的强制结果，也是多样化和创新的结果，以及国家间、地区间、某些情况下甚至是大都市治理模式之间（有时是垄断式）竞争的结果”^④。由此，可以看出造成新自由主义不平衡的地理发展轨迹的原因不仅是不同规模的主体，而且是不同规模、不同层次的主体之间的竞争。在《新帝国主义》中哈维进一步指认，不平衡的地理条件不只是“由于资源禀赋的不均衡分布以及地理位置的优劣所造成的”，更重要的，它是“由于财富和权力本身通过非对称性交换，日益高度集中于某些地区所造成的”。^⑤这一表述触及了不平衡的地理发展的初始条件。自然资源禀赋的不平衡分布和地区优势确实是不平衡的地理发展的一个基本条件，但尤其值得注意的是，财富和权力在人类历史发展过程当中非对称性的积累和非对称性的交换关系加剧了自然资源禀赋之间的差异。因此导致了一个有趣现象，这就是在今天我们所遭遇的自然资源禀赋之间的差异，恰恰不是原始给定的那个地区条件，而是经人类经济活动座驾的后果。

也正是在这个意义上，我们能够获悉不平衡的地理发展的路径，即不平衡性、多样性是如何在人类活动的历史过程中被强化、加剧从而产生新的多样性。结果却是我们今天所遭遇的这一多样性恰好掩盖了人类社会生活的原始多样性，归

① [英] 大卫·哈维：《新自由主义化的空间——迈向不均地理发展理论》，台北：群学出版社，2008 年，第 70 页。

② 同上，第 111 页。

③ [英] 大卫·哈维：《希望的空间》，南京：南京大学出版社，2003 年，第 75 页。

④ [英] 大卫·哈维：《新自由主义简史》，上海：上海译文出版社，2010 年，第 132 页。

⑤ [英] 大卫·哈维：《新帝国主义》，北京：社会科学文献出版社，2009 年，第 28 页。

根结底，今天的多样性是资本积累的产物。资本积累向来就是一个深刻的地理事件。如果没有内在于地理扩张、空间重组和不平衡地理发展的多种可能性，资本主义很早以前就不能发挥其政治经济系统的功能了。因此，可以说不平衡地理发展是资本主义生产方式再生产的逻辑，哈维从资本积累角度解释这个问题，因此也带来了资本积累的深度理解。

二、剥夺性积累：

理解新自由主义与新帝国主义的中轴

哈维以地理学语言重新表述马克思关于资本主义生产关系再生产与资本积累之间关系的基本看法。在他看来，资本主义要能达到任何稳定外貌，就必须维持规模庞大的剥夺性积累。资本主义不仅通过生产性和建设性的方式，利用一系列“时间-空间修复”来吸收资本盈余而得以生存下来，而且还通过贬值和破坏得以生存下来。从当前形势看，随着新自由主义作为主流话语的确立，新帝国主义作为当代不平衡的地理发展的一个极化形式是使得地区之间高度竞争的无序状态一览无遗。这在某种程度上说明资本积累在当代是加深了，从而表现为一种剥夺性社会秩序，即建立在某种优势力量（商人、国家、殖民力量和多国组织）的外部强制之上，穿透了某种既存社会秩序和地理领域。外部强制具有多种形式，如商业资本主义、殖民主义、新殖民主义、帝国主义以及国家内部的多重形式，而多种强制形式造成的多种过程最终必然造成地理上的不平衡发展。所以哈维强调，“透过夺取而造成的不均衡的地理发展，乃是资本主义稳定性的必然结果”^①。这样，哈维就把剥夺性积累这一问题呈现了出来。

自20世纪70年代以来，新自由主义化的进程带来了非常大的“创造性毁灭”，不仅摧毁了先前的制度框架和力量（甚至挑战了传统的国家主权形式），而且摧毁了劳动分工、社会关系、福利供给、技术混合、生活方式和思考方式、再生产活动、土地归属和情感习性。这些“创造性的毁灭”为何得以发生？根据哈维的分析，资本主义生产方式的独特之处并不在于它生产剩余的能力，而是资本家占有剩余的能力，将剩余当成

自己的私有财产，并且为了追求更多剩余而将剩余投入资本循环过程。由于资本积累的空间固定问题和不平衡发展问题，资本家采取了灵活的策略，进而为获取剩余价值或者为保证获得剩余价值的优先地位，社会不同力量对资产采取了灵活处理方式，特别是其破坏性处理。

然而，从资本主义生产方式的积累运动看，资本总是会因为贬值而产生积累危机。由此出发，哈维提出了新自由主义在全球扩张还会导致严重的过度积累危机，此时危机转移与资本积累的策略问题就显得尤为重要，进而也就把剥夺性积累这个问题提到理论的前台。哈维认为，缓和或解决过度积累危机的方式主要有三种：（1）通过投资长期资本项目或社会支出（如教育和科研）来进行时间转移，以推迟资本价值在未来重新进入流通领域的时间；（2）通过在别处开发新的市场，以新的生产能力和新的资源、社会和劳动可能性来进行空间转移；（3）在某种程度上将（1）和（2）结合起来，同时进行时间和空间上的转移。如此这般通过对不平衡的地理条件的剥削，以及对空间交换关系必然产生的非对称性的利用，哈维将之称为新帝国主义实践。基于此，我们说剥夺性积累是新自由主义核心理论，同时亦是哈维讨论新帝国主义的独特所在。在哈维看来，今天的绝大多数金融投机以及其他新的积累形式都是剥夺性积累，而其核心又可以概括为四种主要形式：（1）私有化与商品化；（2）金融化；（3）危机的管理与操控；（4）国家再分配。

与此同时，哈维对马克思关于资本原始积累也进行了指认。他认为，直到今天，在资本主义历史地理学之中，马克思所提及的有关原始积累的所有特征仍然强有力地存在着。然而，如果把马克思的原始积累研究仅仅锁定在资本主义生产方式的确立阶段，似乎欠妥。所以，哈维进一步强调比资本积累漫长的历史地理学中的原始的或初期的积累的掠夺性问题所持续发挥的作用或影响力需要重新给予评价。哈维是这样认为的，并在《新帝国主义》第四章第一部分中对剥夺性积累这个问题的理论背景作了阐述。这个背景阐述从罗莎·卢森堡关于资本积累的研究，反过头来

^① [英] 大卫·哈维：《新自由主义化的空间——迈向不均地理论》，台北：群学出版社，2008年，第88页。

对马克思的资本原始积累问题进行了评估。基于这个背景，哈维认为人们对马克思有关原始积累理论的理解在过去存在简单化的做法，甚至马克思的原始积累理论自身也存在一些需要修复的漏洞。例如，马克思所讲的原始积累，如果说是强制性的把劳动者和劳动资料剥离开来就形成对劳动的剥夺，那么马克思就忽视一个问题的存在，即在整个劳动者无产阶级化过程中，这个无产阶级化的群体的技能、社会关系、知识以及信仰等可能遭受压制，更有可能在资本主义条件下被资本所挪用。因此，哈维认为，“原始积累既需要挪用和选用早先存在的文化和社会成就，又需要对抗和取代这些文化和社会成就”^①。也正是在这个意义上，我们说资本积累的剥夺性不仅是对劳动时间的剥削，同时还是对劳动者的技能和情感的剥削。这恰好是20世纪80年代人们借助于哈贝马斯通过胡塞尔的“日常生活”这样的新概念所生发出来的日常生活的殖民化问题来理解的命题。这一问题与马克思早先在《哲学的贫困》中所强调的万物商品化所带来的人们的全部的社会关系和情感价值意义的商品化高度吻合。当然，这也是今天我们人类所面临的困境。尽管我们仍然在使用“日常生活”这一术语，可今天现实的日常生活状态还是原始意义上的“日常生活”么？回答是否定的，是早就经过资本座驾从而表现为资本积累的一个后果的物化了的日常生活实践。

哈维从原始积累理论着手探讨，并不是仅仅要揭示原始积累这个理论所蕴含的连马克思自己也没有充分阐明的更大的理论空间，而是为了更深刻洞察资本积累或资本主义生产方式在发展过程中所产生的新的积累形式所蕴含的剥夺性、掠夺性。哈维指出，现在马克思所着重指出的某些原始积累的机制经过调整，比过去发挥了更为强大的作用。在新自由主义话语居于霸权地位之后，信贷体系和金融资本已经成为掠夺、诈骗和盗窃的重要手段。无论是股票促销、庞氏骗局、由通货膨胀而导致的整体性资产的破坏、由合并和兼并所带来的资产剥离、债务责任水平的提高，使得大众甚至发达资本主义国家的大众都陷入用劳役偿还债务的境地，以及公司诈骗、利用信贷和股票来进行的资产剥夺，所有这些都展现出其投机性和掠夺性特征。所以，哈维强调，从马克思

所讨论的原始积累到今天所探讨的积累的剥夺性来看，均贯穿着始终一致的东西——积累本身的剥夺性——称之为剥夺性积累。

综观当代资本主义批判文献，无论是主流的关于经济危机的回应，还是左派对资本主义本性的分析，当代资本制投机的各种形式和后果都得到了很好的描述，但是像哈维这样从积累本身的掠夺性质把马克思原始积累理论直接拉到对当代的分析，从而从机制上阐明当代混乱之根源的研究，确实凤毛麟角。可以说，哈维再次通过新自由主义批判而拓展的剥夺性积累理论，为马克思主义新政治经济学生长又提供了一种重要的思路。

三、乌托邦想象： 一种解放政治学的策略探寻

哈维并没有驻足于对资本主义内在机理的政治经济学揭示，他还试图积极寻求对资本主义的替代。在这一点，其作为解放政治经济学的乌托邦想象思想同样值得重视。

哈维强调，新自由主义的实质是资本主义为克服20世纪70年代的严重危机，借助于自由主义话语资源实施旨在重建资本积累的条件并恢复经济精英的权力的一项政治计划。因此，我们说新自由主义帝国的生成是一个历史性事件，具有伪自然性特征。哈维的目标在于刺破伪自然性幻象，通过空间诗学和新地理学规划认知探寻一种解放政治学。在他看来，解放的目标就是马克思主义的社会主义或共产主义思想，只是其道路在当代条件下与马克思的设想有所不同。更具体地说，在今天，解放政治学需要从整个乌托邦史，特别是资本主义乌托邦实践，汲取资源，打开历史想象的空间。

在哈维看来，“没有乌托邦的幻想，就没有办法来确定我们可能想要驶向哪个港口”^②。在《希望的空间》一书中，哈维区分了三种乌托邦，即以托马斯·莫尔《乌托邦》为代表的现代空想

① [英] 大卫·哈维：《新帝国主义》，第118—119页。

② [英] 大卫·哈维：《希望的空间》，南京：南京大学出版社，2003年，第183页。

社会主义之“空间形态的乌托邦”^①、资本主义实践所体现的“过程乌托邦”^②以及包含地理学想象力的创造空间实践所体现的“辩证乌托邦”^③。空间形态的乌托邦的缺陷在于它是静止和封闭的，压抑了社会过程和进一步改善的愿望，无法摆脱专制主义；同时，空间乌托邦的具体实现与被动员起来制造它们的时间过程的特性相冲突。而过程乌托邦理想与具体实现它所必须的空间框架和地区结构特性是相互冲突的，在实现过程中不得不与它意欲控制的社会过程相妥协，从而与它们的崇高目标相悖。

新自由主义，作为一种过程的乌托邦，就是“一种政治经济实践的理论”，认为通过建构一个保障市场自由的制度框架，人民的幸福生活就能得到保障。然而在当代后福特制资本主义社会，建立在自由市场与资本积累基础之上的社会解放只能是一个乌托邦。晚期资本主义正处于危机当中，解放不是来自于新自由主义的口号与理想，仅仅依靠新自由主义，无产阶级是不可能真正从奴役中解放出来而达及自由王国的。如上文所述，新自由主义并没有兑现促进人民幸福的诺言，只是一个被鼓吹的神话和意识形态。新自由主义作为一种乌托邦话语策略，在推行其旨在实现国际资本主义重组的理论计划的过程中，不断地塑造着我们生活在其中的想象的语境。然而，我们也不得不承认，借助于自由主义话语资源实施旨在重建资本积累的条件并恢复经济精英的权力的新自由主义，正遭遇诸多由反抗剥夺性积累的斗争所激起的一系列社会和政治斗争。与各种试图抵抗资本主义的新社会运动旨趣一致，哈维积极研究那些不同规模上进行的争夺空间生产权力的局部运动，关注那些围绕基本权利而进行的反资本主义斗争，并试图将之理论化，从而为寻找政治学的突破提供思路。

如果说，前两种乌托邦的共同缺陷在于将时间和空间分离，从而将它们抽象化和均质化，那么，在哈维看来，辩证乌托邦则是基于地方性知识的解放政治学的一个构建方案，它把历史的过程性与时空相当性联系起来主张社会的开放性，从而把空间差异置于未来想象的焦点。尽管哈维对辩证乌托邦的直接分析并不多，但可以看出，他的这一思路与吉登斯所言的乌托邦现实主义存有异曲同工之妙，当然也与列斐伏尔具有共同的

旨趣，即当城市成为中心问题，解放斗争的地平和形式发生了重要的转移，主张“空间生产的知识”^④。所以，哈维强调“重新解读历史地理差异之生产的更新能力，便是解放未来地方建构可能性的至关重要的预备步骤。在物质上、象征上和比喻上把地方解放出来，这是任何进步的社会生态政治学之必然组成部分”^⑤。由此，我们不难理解哈维的多种政治学设想，从与列斐伏尔相似的“城市权”主张，到“反叛的建筑师”和“反叛的城市”之主张，再到生态社会主义和各种人道主义实践主张。

尽管在马克思主义传统中，乌托邦是一个消极的、否定性的概念，但基于地理学视角对其重新定义，以期激发对资本主义的全方位替代，考虑到在当代资本主义条件下设想传统革命之难度，我们也可以说，这正是当代国外马克思主义理论家们可以做出的现实主义政治选择。在这一点上，哈维继承了整个人本主义西方马克思的思想遗产，同时又基于自身地理学实践做了丰富和发展。他将乌托邦描绘为一种理想空间的规划，认为乌托邦为时代提供了总体性的认知图绘，从而开启面向未来的想象空间，反过来也为阐释马克思主义的解放政治学概念开启了新的可能性空间。在总体上，哈维首先是“资本主义的病理学家”^⑥，我们不应该对其政治想象吹毛求疵。更重要的是，通过对新自由主义批判，哈维实际上亦重申了一个马克思主义基本结论：如果没有对资本主义最新变化的“新”政治经济学批判，那么对于资本主义替代的任何想象都是不可能的。也正是因为这一点，我们期待着新政治经济学的进步以及由其推动的解放政治学发展。

(责任编辑 林 中)

① 同上，第156页。

② 同上，第168页。

③ 同上，第177页。

④ Henri Lefebvre, *Writings on Cities*, Oxford: Blackwell Publisher Ltd, 1996, p. 196.

⑤ [英] 戴维·哈维：《正义、自然和差异地理学》，上海：上海人民出版社，2010年，第376页。

⑥ 胡大平：《大卫·哈维：资本主义的病理学家》，《江苏第二师范学院学报》2014年第7期。

资本逻辑视域下的生态文明建设^{*}

田辉玉 张三元^{**}

【摘要】资本逻辑是生态危机产生的一个重要原因。资本以追逐利润为目的,“疯狂地发展生产力”,必然对自然生态环境造成破坏,从而导致人与自然关系的异化,即生态危机。异化消费既是劳动异化的表征,也是人与自然关系异化的重要推手。在中国特色社会主义建设中,我们离不开资本,需要资本作为中国道路的铺路石,但资本逻辑又使生态环境问题凸显,使我们陷入两难境地之中。这就要求我们直面资本逻辑,承认资本逻辑及其作用的存在,驾驭好资本。中国特色社会主义生态文明建设必须是也只能是驾驭资本的结果。

【关键词】资本逻辑;生态文明;驾驭资本

中图分类号: B27 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2016)02-0025-08

生态文明建设之所以越来越紧迫和重要,根本原因在于生态危机不断演化并日益成为人类生存和发展的严重威胁。生态危机的根源尽管不能完全归咎于资本逻辑,但资本逻辑无疑是一个重要因素,甚至是根本因素。因此,生态文明建设必须面对资本逻辑,是在资本逻辑视域下展开的一种救赎,或者说,生态文明建设面临着两难处境,即既与资本逻辑相对立,又以资本逻辑为前提。在这种背景下,生态文明建设何以必要,又何以可能?这是中国特色社会主义建设面临的一个重要课题。

一、生态危机的资本逻辑阐释

在《资本论》及其手稿中,马克思深刻地揭示了资本的本质,认为“资本不是一种物,而是一种以物为中介的人和人之间的社会关系”^①,“是一定的、社会的、属于一定历史社会形态的生产关系,后者体现在一个物上,并赋予这个物

以独特的社会性质”^②。也就是说,资本不是一般的物,而是一种社会存在物,是人与人之间的社会关系,但这种社会关系以物为中介或核心,从而使物成为一切社会关系的统治者。这种认识是深刻的,它把资本的本性暴露无遗:“资本只有一种生活本能,这就是增殖自身,创造剩余价值,用自己的不变部分即生产资料吮吸尽可能多的剩余劳动。”^③因此,“资本的合乎目的的活动只能是发财致富,也就是使自身变大或增大。”^④这就是资本逻辑。在以资本为原则的现代社会中,资本逻辑是一切社会关系的根本逻辑,它是“普照的光”和“特殊的以太”,是整个社会的世俗的“上帝”。

马克思对资本逻辑的批判是辩证的,既揭露了资本的野蛮性,也充分肯定了资本的文明面。我们可以从“物的增殖和人的价值的贬值”等方面来理解资本的两重性,但实际上,马克思主要是立足于生产力发展亦即在人与自然界的关系中来考察资本的两重性,特别是资本文明的一面,

* 本文系国家社会科学基金一般项目“马克思现代性思想及其当代意义”(14BZX009)的阶段性成果。

** 作者简介:田辉玉,湖北蕲春人,(武汉430205)武汉工程大学教授;

张三元,湖北红安人,(武汉430205)武汉工程大学教授。

① 《马克思恩格斯文集》第5卷,北京:人民出版社,2009年,第877—878页。

② 《马克思恩格斯文集》第7卷,北京:人民出版社,2009年,第922页。

③ 《马克思恩格斯文集》第5卷,第269页。

④ 《马克思恩格斯全集》第30卷,北京,人民出版社,1995年,第228页。

因为资本的任务就是“疯狂地发展生产力”。在马克思看来,尽管一切生产力包括物质生产力和精神生产力,但生产力主要指的是前者,即人类改造自然界的能力。在《1857-1858年经济学手稿》中,马克思深刻地分析了资本“疯狂地发展生产力”而引起的人与自然关系的变化。“如果说以资本为基础的生产,一方面创造出普遍的产业,即剩余劳动,创造价值的劳动,那么,另一方面也创造出普遍利用自然属性和人的属性的体系,创造出普遍有用性的体系,甚至科学也同一切物质的和精神的属性一样,表现为这个普遍有用性体系的体现者,而在这个社会生产和交换的范围之外,再也没有什么东西表现为自在的更高的东西,表现为自为的合理的东西。因此,只有资本才创造出资产阶级社会,并创造出社会成员对自然界和社会联系本身的普遍占有。由此产生了资本的伟大的文明作用;它创造了这样一个社会阶段,与这个社会阶段相比,一切以前的社会阶段都只表现为人类的地方性发展和对自然的崇拜。只有在资本主义制度下自然界才真正是人的对象,真正是有用物;它不再被认为是自为的力量;而对自然界的独立规律的理论认识本身不过表现为狡猾,其目的是使自然界(不管是作为消费品,还是作为生产资料)服从于人的需要。”^①从表面上看,这是对资本文明面的肯定,这种肯定在《共产党宣言》中已经提出并加以论证。但细加分析,可以发现,肯定之中包含着否定。资本在使人类从“地方性发展和对自然的崇拜”中解放出来的同时,又使自然成为“普遍有用性体系”,并“服从于人的需要”。或者说,资本“疯狂地发展生产力”的目的不是使人类从“地方性发展和对自然的崇拜”中解放出来,而是落脚在自然的“有用性”或“有用性”的自然上。这样,以资本为基础的生产在建构一个人的对象世界的同时,又在疯狂地破坏或瓦解这个世界。因为资本对利润的追逐是无止境的,“他的目的也不是取得一次利润,而只是谋取利润的无休止的运动”^②。为了不断地增大利润,就必须不断地开发自然的“有用性”,“就

要探索整个自然界,以便发现物的新的有用属性;普遍地交换各种不同气候条件下的产品和各种不同国家的产品;采用新的方式(人工的)加工自然物,以便赋予它们以新的使用价值;要从一切方面去探索地球,以便发现新的有用物体和原有物体的新的使用属性,如原有物体作为原料等等的新的属性;因此,要把自然科学发展到它的最高点”^③。而自然界满足资本无止境需要的能力以及自身平衡能力都是有限的,当这种矛盾日益尖锐,就意味着生态危机的降临。

这里就涉及到资本主义条件下的消费问题。理查德·罗宾斯认为,“消费有如美国文化中的骑马、北美大平原印第安人文化中的放牧,是资本主义文化的一种核心要素。因此,不理解人们是如何变成消费者的,以及奢侈品是如何变成必需品的,就没有办法理解环境破坏问题。”^④这是一个合理的建议。不理解消费,就无法识破生产的秘密,也就不可能揭示出生态危机产生的原因。关于生产和消费的关系,马克思在《1857-1858年经济学手稿》中有深刻的揭示:“生产直接是消费,消费直接是生产。每一方直接是它的对方。可是同时在两者之间存在着一种中介运动。生产中介着消费,它创造出消费的材料,没有生产,消费就没有对象。但是消费也中介着生产,因为正是消费替产品创造了主体,产品对这个主体才是产品。产品在消费中才能得到最后完成。一条铁路,如果没有通车、不被磨损、不被消耗,它只是可能性的铁路,不是现实的铁路。没有生产,就没有消费;但是,没有消费,也就没有生产,因为如果没有消费,生产就没有目的。”^⑤追求剩余价值是资本主义生产方式的绝对规律。资本要实现增殖自身,首先就必须把剩余价值生产出来,然后再把它卖掉即消费掉。也

① 《马克思恩格斯文集》第8卷,北京:人民出版社,2009年,第90—91页。

② 《马克思恩格斯文集》第5卷,第179页。

③ 《马克思恩格斯文集》第8卷,第89—90页。

④ [美]理查德·罗宾斯:《资本主义文化与全球问题》,姚伟译,北京:中国人民大学出版社,2013年,第295页。

⑤ 《马克思恩格斯文集》第8卷,第15页。

就是说,剩余价值是在运动中实现的,是通过消费来实现的。只有消费,才能刺激生产,从而使资本不断处于增殖利润的亢奋之中。因此,对于资本逻辑而言,在现代世界消费具有决定性的意义。正因为如此,资本才会拼命地扩大消费,因为扩大消费本身就是扩大生产,就是扩大利润。“第一,要求在量上扩大现有的消费;第二,要求把现有的消费推广到更大的范围内来造成新的需要;第三,要求生产出新的需要,发现和创造出新的使用价值。”^①扩大消费有两个基本途径,一是生产出丰富的、能满足人们各种需要的商品,二是召唤出大量的消费人口。第一个方面没有问题,这是资本文明的最大成果,“资本主义方式占统治地位的社会的财富,表现为‘庞大的商品堆积’”^②。这也就是说,资本扩大消费即扩大生产的重要前提是催生出大量的消费人口。这个前提的形成依赖于一个基本事实:资本“创立了一个享乐世界”^③。

在以资本占统治地位的现代社会中,享乐主义是普遍而逐渐占主导的生活方式。美国学者丹尼尔·贝尔指证了这种享乐主义:“在市场上,由充满诱惑和性的漂亮图像包装起来的商品,却推动了一种享乐主义的生活方式,它允诺给人带有欲望面孔的感官满足。”^④享乐主义生活方式对物质生活资料的追逐,不是基于人的需要,而是欲望。贝尔认为,“只有欲望满足和即时需求的那部机器用化妆香水很好地上足了油,当代资本主义才能生存”^⑤。在这种条件下,消费不是正常的,而是畸形的,在生态学马克思主义者阿格尔看来,这是一种异化消费。“异化消费是指人们为补偿自己的那种单调乏味的、非创造性的且常常是报酬不足的劳动而致力于获得商品的一种现象。这种获得商品的过程并不是直接使需求和商品的通常外观对上号。这一过程要复杂得多,它使需求适应某种商标名称的产品,而不是适应‘纯’产品本身。”^⑥从马克思的异化劳动理论来看,异化消费实际上是劳动者同自己的劳动产品相异化的表现,即人们生产出来的产品成为支配人的异己的力量。或者说,消费异化是劳

动异化的表征和确证,是当代资本主义社会各种异化的集合点。正如弗洛姆所言,在享乐主义生活方式中,“人的幸福就是‘寻求快活’,而寻求快活就是通过消费得到满足”^⑦。于是,享乐主义便魔法般地召唤出大量的消费人口。异化消费体现出“商品拜物教”的极端化趋势,即人与自然的异化。所谓人与自然的异化,是指由于资本对自然的肆虐所造成的人与自然的对立,即人以自然界为掠夺对象,而自然界则不堪重负,一方面,自然生态失衡且自我修复能力不断减弱,另一方面,自然界对人类的每一次破坏都予以报复,从而使人与自然的关系恶化并呈现出恶性循环。总之,“资本主义和国家社会主义的结构上的弱点导致了人们在其中不得不通过个人的高消费来寻求幸福的环境,从而加速工业的增长,对业已脆弱的生态系统进一步造成压力。”^⑧这种异化的人与自然的关系随即形诸为生态危机。

二、资本逻辑造就的两难境地

从根本上讲,中国现代化与西方资本主义现代化走的不是同一条道路,其重要原因在于,社会主义不是以资本为基本原则的社会形式,而是“以每一个个人的全面而自由的发展为基本原则的社会形式”^⑨。这就决定了两者在生产与消费、人与自然等关系问题上的不同态度和不同状态。在资本主义生产方式中,资本“作为价值增殖的狂热追求者,他肆无忌惮地迫使人类去为生产而

① 《马克思恩格斯文集》第8卷,第89页。

② 《马克思恩格斯文集》第5卷,第47页。

③ 《马克思恩格斯文集》第5卷,第685页。

④ [美]丹尼尔·贝尔:《资本主义文化矛盾》,严蓓雯译,南京:江苏人民出版社,2012年,1978年再版前言第16页。

⑤ [美]丹尼尔·贝尔:《资本主义文化矛盾》,第295页。

⑥ [美]阿格尔:《西方马克思主义概论》,慎之等译,北京:中国人民大学出版社,1991年,第494—495页。

⑦ [美]弗洛姆:《爱的艺术》,陈维纲等译,成都:四川人民出版社,1986年,第97页。

⑧ [美]阿格尔:《西方马克思主义概论》,第493页。

⑨ 《马克思恩格斯文集》第5卷,第683页。

生产,从而去发展社会生产力,去创造生产的物质条件”^①,因而人与自然之间必然是对立的。共产主义社会则是“人同自然界的完成了的本质的统一,是自然界的真正复活,是人的实现了的自然主义和自然界的实现了的人道主义”^②,因为在这个社会中,“社会化的人,联合起来的生产者,将合理地调节他们和自然之间的物质变换,把它置于他们的共同控制之下,而不让它作为一种盲目的力量来统治自己;靠消耗最小的力量,在最无愧于和最适合于他们的人类本性的条件下来进行这种物质变换”^③。尽管这个论述是对未来共产主义社会的期许,但对当代中国实践的重要指导意义是毋庸置疑的,因为社会主义是共产主义的初级阶段,它的终极目标同样是“每一个个人的全面而自由的发展”。也就是说,资本主义生产方式造成生态危机,而社会主义生产方式则以生态文明为显著标识。

但是,中国特色社会主义即社会主义初级阶段的一个显著特点是生产力不发达。生产力不发达,意味着人们合理地调节他们和自然之间物质变换的能力还不强,还不能在最无愧于和最适合于人类本性的条件下来进行这种物质变换,从而不能为一个更高级的、以每一个个人的全面而自由的发展为基本原则的社会形式建立现实基础。按照马克思《资本论》的致思路径,考察人们的日常生活现实,必须承认,生产力不发达则意味着人们基本的、合理的物质生活需要尚不能得到满足,还没有达到真正意义上的人的自由而全面的发展。这正是邓小平提出社会主义的本质是发展生产力的根本因由。如果把马克思的上述理想看成是“自由王国”的话,那么,我们现在仍然处在“必然性的王国”之中。这个“必然性的王国”是:“像野蛮人为了满足自己的需要,为了维持和再生产自己的生命,必须与自然搏斗一样,文明人也必须这样做;而且在一切社会形式中,在一切可能的生产方式中,他都必须这样做。”^④在这个“必然性的王国”之中,我们必须同自然界搏斗,因此必须大力发展生产力。

在马克思看来,资本伟大的文明作用在于

“去发展社会生产力,去创造生产的物质条件”,从而“为一个更高级的、以每一个个人的全面而自由的发展为基本原则的社会形式建立现实基础”。根据马克思的这个意见,可以认为,在社会主义初级阶段必须借助和利用资本的力量来发展生产力。也就是说,在建设中国特色社会主义过程中,不能没有资本这个因素。在一个相当长的历史时期,由于对中国现实发展阶段缺乏清醒的认识,对唯物史观的真精神缺乏准确的把握,我们拒绝了资本,视资本为洪水猛兽。其结果呢?经济凋蔽,民不聊生。改革开放以后,我们开始认识到资本作为推动生产力发展手段的巨大杠杆作用,开始引入市场经济以及资本。由于中国特色社会主义制度的开放性和包容性,资本已经在我国社会生活的很多方面扎下根来并在不断地壮大自身。资本一旦与中国特色社会主义这种优越的社会制度联系起来,其神奇的魅力便得到了充分发挥,演绎了一场举世震惊的生产力革命的神奇话剧。短短30多年的时间,我们基本上跨越了资本主义用几百年才走过的生产力发展的历程,从而在真正意义跨越了“卡夫丁峡谷”。目前,我国的经济总量已经跃居为世界第二位,人们的生活已经从贫困中摆脱出来并正在全面实现小康。在人与自然的关系问题上,随着科学技术的不断进步,人们对自然的认识和改造有了质的提高。

然而,在经济社会全面发展的同时,我们却日益陷入一个困境,即生态问题日益严重,人与自然的关系日趋紧张。这是一个全球性问题,但毋须讳言,作为世界上最大的发展中国家,生态问题日益凸显并成为制约我国经济社会全面发展的重要瓶颈。在某种程度上和一定范围内,我国的现代化体现出资本主义现代化的相似性,先破坏再建设,先污染后治理。具体来讲,主要表现

① 《马克思恩格斯文集》第5卷,第683页。

② 《马克思恩格斯文集》第1卷,北京:人民出版社,2009年,第187页。

③ 《马克思恩格斯文集》第7卷,第928—929页。

④ 《马克思恩格斯文集》第7卷,第928页。

在三个方面。一是资源约束趋紧。重要资源人均占有量远低于世界平均水平，耕地、淡水人均占有量只相当于世界平均水平的43%、28%；石油、天然气等战略性资源对外依存度持续攀升，2014年已经达到59.5%、31%；特别是发展方式依然比较粗放，进一步加剧了资源约束，我国单位GDP能耗是世界平均水平的2倍。二是环境污染严重。污染物排放总量远超环境容量，大气、水、土壤污染问题比较突出，雾霾天气频发，2014年74个重点城市中只有8个空气质量达标。三是生态系统退化。森林总量不足，草原退化、水土流失、荒漠化等问题严峻，全国生态整体恶化趋势尚未得到根本遏制。^①之所如此，原因是多方面的，但资本逻辑是怎么也绕不开的一个因素。

正是由于资本的力量，“现代社会如同置身于朝向四方疾驰狂奔的不可驾驭的力量之中，这种力量必然将现代社会带入被人为制造出来的大量新型风险之中，这其中包括生态破坏和灾难”^②。毫无疑问，我们正面临着这种风险，而且这种风险正在演化为危机。尽管中国特色社会主义制度给资本逻辑划定了边界，即把资本逻辑限定在经济领域，但资本在面对利润时“狼一般贪婪”的本性并没有改变，为了获取利润，生态文明建设被抛诸脑后。因此，从总体上来讲，生态危机是资本扩张的结果。具体来说，有主观和客观两个方面的原因。

在客观上，经济全球化实质是资本全球化，资本全球化意味着整个世界都落入到资本的掌控之中。马克思从来不用玫瑰色描绘资本，因为自从资本来到世间，每个毛孔都滴着血和肮脏的东西。毫无疑问，在当代西方发达资本主义国家中，资本逻辑所创造的生产力以及科学技术都达到了相当高的程度，甚至可以说，离马克思所讲的资本的极限只有一步之遥。应该说，他们有足够的资金和技术还世界一个“朗朗乾坤”。然而，既然生态危机是资本逻辑负面效应的必然结果，也就是说，生态危机是资本主义生产方式内生性的危机，因此，指望西方资本主义引领人类走出

生态危机是不现实的。美国学者理查德·罗宾斯也看到了这一点：“仅美国一国就使用了世界20%多的能源，其二氧化碳的排放量超过了世界总排放量的20%，而二氧化碳是导致全球变暖的罪魁祸首。美国和加拿大是世界上人均能源消耗最多的国家，也是地球上二氧化碳排放量最高的两个国家。但是，它们也是最坚决的抵制《京都议定书》的两个国家。《京都议定书》是1992年谈判达成的一项国际协定，旨在将二氧化碳排放量减少到全球1990年的水平。”^③

在主观上，我们对资本的强烈渴求和不加限制地利用，加剧了生态危机。随着改革开放的不断深入，我们越来越意识到中国现代化需要资本的助力，离开资本的现代化只能是纸上谈兵。在人们的大脑中逐步形成一种思想观念，即资本是万能的，是解决一切问题的灵丹妙药。一方面，外资大量进入中国。资本来到中国，它奉献的绝不是玫瑰，因为它以攫取利润甚至是高额利润为自己的最高使命，它看重的是资源、环境等，它不仅要疯狂地吮吸劳动力，还要疯狂地榨取自然力。所以，在利润的诱惑下，资本完全可以置生态环境于不顾。另一方面，在实际工作中，这种思想观念表现为唯GDP主义。所谓GDP主义，就是把经济增长看作是一切工作成败的惟一标准。这里所讲的GDP，是指单纯经济量的增长，而没有把生态因素纳入其中，是一种外延式的、粗放式的增长方式的统计方法。长期以来，GDP在经济发展过程中居于灵魂或核心的地位，即使在今天经济新常态下，在一些地方和一些官员心目中，它的地位也并没有实质性降低，只是退居幕后，遥控指挥，甚至有时公开登台亮相，表明态度。GDP是一把双刃剑，它一方面表现为庞大的商品堆积，另一方面又表现为资源消耗和环境

① 发展改革委主任解读《关于加快推进生态文明建设的意见》，http://www.gov.cn/xinwen/2015-05/06/content_2857592.htm，2015年5月6日。

② [英] 吉登斯：《现代性的后果》，南京：译林出版社，2000年，第38页。

③ [美] 理查德·罗宾斯：《资本主义文化与全球问题》，姚伟译，北京：中国人民大学出版社，2013年，第289页。

破坏。也就是说，GDP的增长是以牺牲生态环境为代价的。有外国学者曾断言，一些发展中国家的经济，包括中国和印度在内，如果扣除资源消耗和环境破坏的因素，实际上是负增长。这个论断虽然言过其实，但也并非妄语。

所以，资本逻辑使我们陷入两难处境之中。一方面，中国道路不能没有资本作为铺路石，不能没有生产力的巨大发展。没有生产力的发展，中国道路不是越走越宽，而是越走越窄。另一方面，资本又不断地在中国道路上设下拦路石，使资源短缺和环境破坏成为中国道路进一步发展的严重障碍。走出这个两难处境是推动中国道路进一步发展的重要前提。习近平总书记指出：“走向生态文明新时代，建设美丽中国，是实现中华民族伟大复兴的中国梦的重要内容。”^①也就是说，没有生态文明，就没有中国梦的真正实现。因此，我们“既要绿水青山，也要金山银山。宁要绿水青山，不要金山银山，而且绿水青山就是金山银山。我们绝不能以牺牲生态环境为代价换取经济的一时发展。”^② 习近平总书记的这个重要论断，既表明我们面临着经济发展与保护生态环境的双重任务，而且表明我们克服两难处境的信心、决心和美好前景。

三、驾驭资本建设生态文明

那么，如何消除生态危机，建设生态文明呢？生态马克思主义者本·阿格尔基于对异化消费和生态危机关系的分析，提出了“期望破灭了的辩证法”。在他看来，资本主义制度所引发的生态危机，必然使人们不断膨胀的物质欲望无法实现，从而促使人们反思自己的价值观与生活方式，重新思考人的需求与商品、劳动与消费的关系，限制以广告为媒介的消费等等。^③ 显然，这条道路是走不通的。资本逻辑的邪恶本性是不会轻易改弦更张的。只要还存在着资本，只要资本逻辑仍然是这个社会的基本逻辑，理性消费就只能是呓语。陈学明教授在借鉴福斯特观点的基础上认为，资本逻辑带来了日益严重的生态危机，

不触动资本主义制度就无法从根本上消除生态危机。从根本上消除生态危机的惟一选择就是直面资本逻辑、资本主义，变资本主义制度为社会主义制度。^④ 这种观点颇具理想主义色彩，是不太现实的。我们面对的现实是，在一个相当长的时期内，世界占主导地位的仍然是资本主义，资本逻辑仍然是整个世界的基本逻辑，变资本主义制度为社会主义制度是一个漫长的历史过程，但克服生态危机却刻不容缓，是现实任务，特别是，没有生态文明，中国道路就难以继续开拓，中国梦就是海市蜃楼。但这些观点给我们的启示也是深刻的：必须驾驭资本逻辑。既然资本具有“朝向四方疾驰狂奔”的特性，我们就必须要驾驭它。叶险明教授认为，“当代中国社会发展既不可能走西方资本主义国家社会发展道路，也不可能走与资本主义相分离或无关的所谓独特的社会发展道路，而必须走也只能走通过驾驭‘资本逻辑’来发展中国社会主义的道路，即中国特色社会主义道路。只有通过对‘资本逻辑’的驾驭才能汲取‘资本主义制度所创造的一切积极的成果’，从而也才能进行真正的中国特色社会主义建设。可以认为，中国特色社会主义建设事业实际上就是围绕着如何驾驭‘资本逻辑’这一重大问题展开的，社会主义的中国特色也正是由此形成和发展起来的”^⑤。这个论述是精辟的。当代中国的生态文明建设也是如此。我们既不可能走西方国家的老路，也不可能走与资本逻辑毫不相关的道路，而必须走也只能走通过驾驭资本逻辑来建设生态文明的道路。

首先，要直面资本逻辑，承认资本逻辑的存

① 习近平向生态文明贵阳国际论坛2013年年会致贺信，强调携手共建生态良好的地球美好家园，《人民日报》2013年7月21日。

② 习近平在纳扎尔巴耶夫大学演讲：《全面阐述中国对中亚国家睦邻友好合作政策 共建丝绸之路经济带》，《人民日报》海外版2013年9月9日。

③ [美]阿格尔：《西方马克思主义概论》，第499页。

④ 陈学明：《资本逻辑与生态危机》，《中国社会科学》2012年第11期。

⑤ 叶险明：《驾驭“资本逻辑”的中国特色社会主义初论》，《天津社会科学》2014年第3期。

在。资本逻辑是市场经济的基本逻辑，是市场经济的基础和基本原则。资本主义生产方式是靠资本逻辑来驱动的，中国特色社会主义市场机制也不能没有资本逻辑这个动力因素。中国市场机制的建立，是经济全球化的必然结果，也是中国融入经济全球化这个历史过程的决定性前提。我们必须清楚地认识到，当前经济全球化的实质是资本逻辑在全球扩张的结果，或者说，经济全球化根源于资本逻辑，是资本逻辑的必然展开。这是不可否认的客观事实。因此，我们必须面对资本逻辑，面对资本逻辑给我们带来的机遇和挑战。中国特色社会主义以人的自由而全面的发展为根本目标，因而它必须借助资本力量开拓出巨大的生产力，因为在唯物史观看来，生产力的发展是实现人的自由而全面发展的根本前提和基本路径。因而，没有生产力的发展，中国特色社会主义就是空中楼阁。因此，任何脱离资本谈中国现代化，脱离资本逻辑谈中国特色社会主义建设，都是不切实际的。也就是说，我们不能超越资本这个阶段，这也正是“中国特色”的题中应有之义。直面资本逻辑，还意味着必须直面生态危机。中国实践正在开拓出具有世界历史意义的中国道路，但这条道路不是笔直的、平坦的，而是一条“之”字形的路，新的问题和困难层出不穷。生态危机就是一个突出的表现。有人一谈到中国道路的成就时，就不愿面对生态危机，更不愿把生态危机和资本逻辑挂起钩来，认为这有损中国道路的形象。这种想法和做法都是错误的，它有可能使我们失去消除生态危机、建设生态文明的历史性机遇。自然界的很多资源是不可再生的，一旦用光，就将永远失去。生态环境的自我修复能力也是有限的，一旦破坏，恢复起来很难，美丽中国可能就会与我们失之交臂。《中共中央国务院关于加快推进生态文明建设的意见》指出，总体上看我国生态文明建设水平仍滞后于经济社会发展，资源约束趋紧，环境污染严重，生态系统退化，发展与人口资源环境之间的矛盾日益突出，已成为经济社会可持续发展的重大瓶颈制约。这是一个事实求是的判断，也是生态文

明建设的一次历史性机遇，我们必须牢牢地抓住，稍纵即逝。

当然，承认资本逻辑及其作用的存在是有条件的，即把资本严格限制在一定的范围内，而且在任何时候，资本都只是工具，不是目的。这是中国道路与西方资本主义道路在资本问题上的根本不同。正是这个不同，才使我国的生态文明建设成为可能，也是我们讨论生态文明建设的必要前提。

其次，生态文明建设离不开资本，必须借力打力。资本逻辑造成生态危机，但消除生态危机也需要借助资本的力量。这似乎是一个悖论，但有的悖论违反逻辑，却不违背现实。现实生活本来就是一个充满矛盾的过程。这是基于一个基本的考量：发展生产力和保护生态环境不是矛盾的。我们既要发展经济，又要保护环境，要把两者有机地统一起来，不可偏废。正如习近平总书记所指出的：“要正确处理好经济发展同生态环境保护的关系，牢固树立保护生态环境就是保护生产力、改善生态环境就是发展生产力的理念。”^①这是一个新的理念和发展模式。这个新的理念和发展模式应该成为中国道路的重要特征。在任何时候，我们都不能离开发展生产力这个主题。

从理论上讲，生产力水平越高，既表明资本对自然的破坏性越强，也表明人们保护和改善生态环境的能力越强。所以，资本可以促进生产力的发展，当然也可以为生态环境的保护和改善创造条件。马克思明确指出：“资本的文明面之一是，它榨取剩余劳动的方式和条件，同以前的奴隶制、农奴制等形式相比，都更有利于生产力的发展，有利于社会关系的发展，有利于更高级的新形态的各种要素的创造。”^②这里所讲的社会关系，包括人与人的关系、人与自然的关系等在内。这里所讲的新形态的种种要素，当然包括人

① 中共中央宣传部：《习近平总书记系列重要讲话读本》，北京：学习出版社，2014年，第123—124页。

② 《马克思恩格斯全集》第25卷，北京：人民出版社，1974版，第925—926页。

与自然的和谐关系或生态文明观。“生产力的这种发展，归根到底总是来源于发挥着作用的劳动的社会性质，来源于社会内部的分工，来源于智力劳动特别是自然科学的发展。”^① 马克思的这个论述告诉我们，不同的“劳动的社会性质”对资本发展具有不同的规约性。在资本主义生产方式中，自觉地利用科学和管理是资本无限发展生产力的必然趋势。这个趋势，在中国特色社会主义制度的管控中，必然呈现出对资本的科学管理，从而使资本逻辑在一个合理的框架内运行。

再次，要对资本加以引导和限制，抑制乃至克服“资本主义制度所创造的一切积极成果”的局限性。毫无疑问，资本创造巨大的生产力是“资本主义制度所创造的一切积极成果”中最大的成果。但是，资本逻辑具有追求利润最大化的趋势，从而具有明显的局限性。这个局限性体现出资本的野蛮性，亦即资本的反人性。马克思认为，资本的局限性集中体现为：“资本在具有**无限度地提高生产力趋势的同时**，又在怎样程度上使**主要生产力**，即人本身片面化，受到限制等等。”^② “人本身片面化，受到限制等等”是全面的，即人在各方面的发展都受到限制。资本在**无限度地提高生产力的同时**，又造成严重的生态危机，从而使人的发展受到限制。生态危机给人的发展所造成的限制，绝不仅仅体现在人与自然的关系上，而是全面的，因为生态危机既表征着社会危机的全面性，也是全面社会危机的根源之一。因此，我们必须改变生产力的发展方式，变以物为本为以人为本，变为生产而生产为为人的发展而生产，从而使生产既能满足人的合理需要，又符合自然发展的规律性，是“按照美的规律来构造”。在生态文明建设中，应该把人民幸福作为一个矢志不移的目标。人民幸福是中国梦的重要内涵之一。当然，这里所讲的人民幸福，既指当代中国的人民幸福，也指我们子孙后代的幸福。随着生产力的不断发展和社会的不断进步，良好的生态环境日益成为人们幸福指数中的重要指标。

最后，必须重新思考人的需要和消费之间的

关系，确立一种文明健康的生活方式。在驾驭资本逻辑的过程中，人的需要及其满足是一个决定性的因素。也就是说，消费对资本具有刺激或抑制的作用。“资本同〔资本主义前的〕统治关系的区别在于：**工人是作为消费者和交换价值实现者与资本相对立，是作为货币所有者，作为货币，作为简单的流通中心**”^③ 与资本相对立。这是一个非常重要的思想。在资本主义生产方式中，工人不论是作为物质财富的创造者还是消费者，都只是资本追逐利润的工具，是资本逻辑中一个不可或缺的要素或环节，异化劳动是这个过程呈现出的基本特质。因此，不是劳动者支配、统治资本，而是资本支配和统治劳动者。但在中国特色社会主义条件下，资本只是手段，人才是目的，也就是说，是人支配、控制资本，而不是资本支配、控制人。作为生产者，劳动者利用资本创造社会财富；作为消费者，劳动者可以用健康的生活方式或消费方式引导资本，并最终消灭资本。因此，在现实生活中，既要鼓励消费，鼓励真实的需要的满足，又要控制消费，守住生态容量的底线。在人们合理的物质需要得到满足的条件下，要大力提倡并满足人们的精神生活。精神生活的丰富和提高，既是人们幸福生活的重要考量指标，也是构建人与自然和谐关系的重要保障。

（责任编辑 林 中）

① 《马克思恩格斯全集》第25卷，第97页。

② 《马克思恩格斯全集》第30卷，第406页。

③ 《马克思恩格斯全集》第30卷，第404页。

卡茨尼尔森对阶级形成理论的空间化重建^{*}

王志刚^{**}

【摘要】卡茨尼尔森认为阶级形成是涉及城市、国家、政治、文化、资本等众多因素的偶然的、易变的空间化过程，不同的空间环境生成多样性的阶级模式。其贡献在于通过“城市空间”、“日常生活经验层面的阶级”等概念中介重建现代工人阶级形成史，表明城市社会地理学如何有助于人们说明传统马克思主义的阶级范畴正丧失对资本主义世界的把握能力。尽管卡茨尼尔森努力建构一种空间化的马克思主义解释范式，但这种分析路径缺乏不平等、剥削和支配等经典概念和分析机制，呈现出的是马克思主义、韦伯主义和布迪厄主义等众多阶级分析路径的混杂。

【关键词】城市；阶级；阶级形成；剥削

中图分类号：B17 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)02-0033-06

对某些人来说，阶级就是生活方式和品位，意味着穿白色网球套装干园艺活。对另一些人来说，阶级等同于社会地位和受人尊重，如果被划分到低的阶层就是一种耻辱。还有一些人将阶级看成是集体抗争的组织和形式。在诸如此类的流行话语体系中，阶级成为社会等级和结构性不平等的同义词。但在马克思主义传统中，阶级具有更加特殊和严格的含义，它反映了经典理论原型的中心主张：(1) 围绕财产权和雇佣关系，分析其对社会不平等的形塑作用，包括社会权力(利)和生活机会的分布等；(2) 分析阶级结构对其他社会关系的塑造的基石作用；与之相对应，一方面是阶级结构的形成——阶级构型，另一方面是指社会集聚类型的形成；(3) 分析由阶级结构形成社会对抗和公开冲突的过程，即阶级斗争不仅形塑了不同的社会政治阵营，而且是社会变迁的主要动力。^①由此可见，马克思主义阶级理论包含阶级起源、阶级划分、阶级形成、阶级关系、阶级结构、阶级斗争等内容。其中，阶级划分是依据一定的标准将社会成员结构化，以构成边界相对清晰、集体认同、具有共同特征的群体(如资产阶级和无产阶级)；阶级形成则侧重于动态分析与实践建构，是一定的社会成员形成阶级意识，做出一致的选择和集体行动，由自在阶级上升为自为阶级的过程。从广义上，阶级

形成包含阶级的产生、划分及生成等内容。新马克思主义城市学者艾拉·卡茨尼尔森(Ira Katznelson)在其《马克思主义与城市》文本中提出在当代资本主义社会，不仅经济结构是阶级形成的重要因素，而且随着国家对经济社会活动的干预，权力、文化和时空条件也逐步成为阶级形成的重要原因。本文主要考察卡茨尼尔森对阶级形成的元理论阐释，讨论阶级是如何由经济关系建构为空间政治关系，成为历史前进的推动力量或阻碍力量。

一、阶级概念的四重面相

在卡茨尼尔森看来，阶级术语本身的混乱给阶级形成进程及其理解设置了种种障碍。作为阐释阶级形成的一种辅助措施，他区分出了阶级含义的四个层面。^②第一个层面是作为生产方式的阶级，卡茨尼尔森称之为“资本主义社会结构内部的阶级”。第二层面是作为生活方式的阶级，它关系到“现实的个人”如何在既定的社会关系和生活方式中生活，涉及工作之中和工作之外的社会存在的组织特征。第三层面是认知和语言倾向的阶级，它指涉人们再现其实际生活经验的方式及其行为的方式，即阶级是在一种特定的文化秩序及其独特的喜好、认知和可能性的框架之内

* 本文系江苏省社会科学青年基金项目“马克思主义空间正义理论及其当代价值研究”(14MLC002)的阶段性成果，并得到“江苏大学青年骨干教师工程项目”的资助。

** 作者简介：王志刚，(镇江 212013) 江苏大学马克思主义与当代中国政治研究所副教授。

① [美] 埃里克·欧林·赖特：《阶级分析方法》，马磊等译，上海：复旦大学出版社，2011年，第184页。

② [美] 艾拉·卡茨尼尔森：《马克思主义与城市》，王爱松译，南京：江苏教育出版社，2013年，第200—201页。

构成的。第四个层面是作为集体行动组织和形式的阶级，它和第三个层面密切相关，唯有拥有一些共同话语体系的人们，才有可能或不可能采取集体行动以追求共同目标，一旦当其成员通过组织自觉采取共同行动以影响社会时，就可以说该阶级存在于第四个层面上。

按照这一解释，阶级形成并不是一种特定的结果，而是与上述四个层面之间复杂地关联在一起。比如，第二层次以社会生活经验为基础的阶级，是在怎样的条件下发展出来的？这些经验理解应当限于工作场所关系和劳动者对其雇主所提的要求之意义上，还是应当包含社会和政治生活的其他视域？卡茨尼尔森的答案是，现代工人的阶级形成史，可以通过一种全新的方式得以理解——参照城市空间的表征和适合于这些命名的集体行动的方式，使阶级四个层面的轮廓清晰可见。在此语境中，工人阶级如何解读城市，成为解释19世纪工人阶级历史中结构与行动之间的关键中介。在确切的意义上，19世纪之后工业资本主义主要是一种城市资本主义，认识这种工人阶级生活经验的历史性努力及其表达，成为卡茨尼尔森阶级理论的主题。

由于没有踏上将城市空间、资本主义发展、阶级形成联系起来的旅程，马克思主义传统中的阶级分析路径极大地忽略了第二层次的阶级内涵。卡茨尼尔森认为，假如我们认真思考不同资产阶级国家内部作为生活方式经验的阶级内容，就会赞同上述观点。剥削——资产阶级从无产阶级那里榨取剩余价值——是在阶级分析的第一层次，是资本主义经济发展的结构性特征，是资本主义的宏观“运动法则”。^①但在第二层次上马克思主义无疑是欠缺的，因为它将注意力主要放在资本主义的工作场所上。并且，传统的马克思主义方法将这两个层次融合在一起，将资本主义的抽象逻辑和工场位置当作是“经济”，当作是资本主义社会、政治和意识形态关系的“基础”，即阶级是在生产和非生产劳动一类的范畴内被抽象地加以讨论。^②

在卡茨尼尔森看来，这种分析策略的缺陷就是压抑了工人离开工作场所后社会组织的特征。^③即使将那些没有进入劳动力市场出卖劳动力以换取工资的人的阶级位置难题悬置，马克思主义的术语将工人阶级当作一个在资本主义工场中工作

以赚取工资并处于商业与公司的等级制内的从属地位的个人所组成的群体时，我们发现他们同时也生活在特殊类型的居民区中。在其中，他们陷入了住宅、家务、公私物品消费的经济（以及社会、政治和文化）关系之中。

可以肯定地说，过去一个半世纪西方阶级形成史的一个重要标准，就是基于工作场所和居住地点的两分之上。阶级为底层群体组成政党和工会提供了结构和话语基础。然而，自19世纪40年代恩格斯进入曼彻斯特发现具有成为无产阶级潜力的工人阶级以来，没有任何一个单一的西方工人阶级成功地扮演这一角色。今天在任何地方，资本主义也没有处于被社会主义所取代的险境之中。完全在经典用法意义之上的阶级斗争并不存在，并且令人纠结的是，对传统的阶级范畴本身是否有能力对日常社会和政治生活的现实做出描述，马克思主义越来越缺乏信心。“这种苦恼，在劳动抗争停滞不前的哀叹之中不断呈现出来；在使阶级关系成为一种临时的符号中呈现出来；在对行动的思考从工人阶级向新的社会运动的变迁中呈现出来。”^④由于陷入了城市的社会政治关系之中，劳工阶级深刻地体验到了资本主义城市的诸多面相。他们的体验不仅是基于结构上和空间上隔离开来的工作世界之中，而且在居民区的家庭生活之中。通过与城市联姻以直面阶级在工作场所和离开工作场所时的社会组织的各种维度，马克思主义可以更好地表达它对工人阶级主体不革命的失望。并且，“顺着这条道路，马克思主义可以更好地说明为什么它最珍视的革命愿景，在理论上是动听的但始终没有成为现实”^⑤。

二、城市空间与阶级斗争的历史缺席

确实如卡茨尼尔森所言，现在有问题的是阶

① Ira Katznelson, *Marxism and the City*, New York: Oxford University Press, 1992, p. 258.

② Ibid., p. 258.

③ Ira Katznelson, *Working-Class Formation: Constructing Cases and Comparisons*, in Ira Katznelson and Aristide Zolberg (eds.), *Working-Class Formation: Nineteenth Century Patterns in Western Europe and the United States*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986, p. 16.

④ Ira Katznelson, *Marxism and the City*, p. 262.

⑤ Ibid., pp. 259–260.

级政治本身，承担着历史重任的阶级行动者退化成了“工人贵族”。另外，马克思主义与城市的关系处在不确定的地平上，城市本身也不是看似的那么好界定。在讨论城市对阶级形成的影响问题时，卡茨尼尔森通过评估马克·戈特迪纳（Mark Gottdiener）和埃里克·霍布斯鲍姆（Eric Hobsbawm）等新马克思主义学者对城市的持续性思考，以一种学术思想史回顾的方式表明在马克思主义与城市的联姻过程中，可以找到一些有关城市空间变迁如何影响了当代阶级形成模式的有说服力的解释。

如果说20世纪60和70年代，马克思主义者对城市兴趣的复兴，使有关资本积累和地方社会运动的问题成为焦点话题，那么今日压倒一切的主题是资本主义的重组以及伴随而来的一种独特空间的城市转型。假如恩格斯是经典马克思主义城市理论的关键创始人，那么列斐伏尔（Henri Lefebvre）则作为讨论新资本主义城市问题的先驱者而声名鹊起，他坚持将注意力从一个作为静态的、封闭的地方城市转向一个更富流动性和开放的空间概念。^① 戈特迪纳正是以列斐伏尔的空间理论为基础，创作了“城市空间的社会生产”。就像恩格斯当年力图在曼彻斯特找出工业资本主义的完美空间个案一样，戈特迪纳以今日的“令人震惊的城市”——20世纪70年代和80年代美国分散的空间安置——当作自己理论的前提。其结论是，资本、生产、人员和权力集中的传统城市，已经不再是一种生产力的表征。取代了传统紧凑的城市形式的特大都市，在形式上是杂乱的，在组织上是等级制的，并且这种新的多核心增长具有分散化的特质，“人员、商业、产业和管理在广袤的区域四散开来……重构为多中心的领域——绵延很远很远，遍布整个国家”^②。这种新的空间形态代表的不是以往模式的延续，而是一种急剧的断裂。

卡茨尼尔森十分赞同戈特迪纳针对主流生态学和马克思主义方法没有正面对待这种新的空间构型的指责，他们都认为城市不是一个独立的分析对象，而只是更大的空间重组进程的一部分，因此必须将最近的空间发展理解为全球公司的兴起、干涉主义国家、技术革新的提速的结构性联结的结果。卡茨尼尔森认为，戈特迪纳的贡献在于将这种急剧的变迁与阶级形成问题联系了起来。

后者指出有问题的不是工人阶级如何看待城市，而是缺乏一个要图绘的城市，并缺乏对城市加以图绘的工人阶级。这种去中心化的空间形态，将在地的社会关系转变成了对阶级团结（或所有单一、连贯的社会结构愿景）的深层伤害。一个巨大的悖论是，通讯的提速、信息的散播以及交通途径（尤其是道路——汽车所有权已经相当深入地渗入了西方的各种工人阶级之中）的急剧扩大，已经比过去任何时候更剧烈地将工作场所和居住地之间的关系分割了开来——将基于劳动力经验的阶级和基于地方性的阶级区分了开来。高度自主的住宅市场的运作决定了人们生活在哪里，而社会群体的空间隔离，使人们摆脱了对弱势群体的责任。更关键的是，本地空间丧失了街道和公共区域，已经基本收缩到了独立的单门独户的庭院中。“邻居们由于缺乏共同的经验变得越来越疏远，尽管在他们之间存在着点头之交，但总体而言网络虚拟社区取代了过去一度具有密集社会关系的本地化社区。”^③ 空间变得日益抽象化。假如19世纪的居住空间为工人阶级及其政治组织提供了物质支撑，那么新的空间模式通过改变日常生活的经验，减小了阶级倾向和集体行动的可能性。

相比之下，霍布斯鲍姆在工人阶级的历史命运方面，从更为传统的马克思主义方法视角得出了与戈特迪纳相当一致的结论。他重申马克思主义结构分析的活力，并通过将城市空间分析扩展到用来说明现行阶级和群体形成的模式。在霍布斯鲍姆看来，目前的阶级危机在于人们所经验的资本主义社会重组削弱了工人阶级的话语倾向和集体行动的物质与空间基础。霍布斯鲍姆试图根本不参照城市空间维度而直接在马克思主义内部说明这种危机。在纪念马克思的演讲《劳工的前行止步了么？》中，他采取了一种为英国劳工唱哀歌的方式，论证劳工运动的停滞不前较少是由于主体性和组织领域的进展，更多是由于作为一种客观生活方式的阶级领域的发展。从19世纪

① Mark Gottdiener, *Space as a Social Force of Production: Contribution to the Debate on Realism, Capitalism, and Space*, International Journal of Urban and Regional Research, 11 (Sept. 1987).

② Mark Gottdiener, *The Social Production of Urban Space*, Austin, Tex.: University of Texas Press, 1985, p. 9.

③ Ibid., pp. 285–286.

未发展,到20世纪中期繁荣起来的工人阶级的“共同风格”,在历经生活标准的提高、引入了社会性别和国籍的劳动人口的统计学等技术 with 行业转型之后,没有幸存下来。^①

卡茨尼尔森认为,霍布斯鲍姆坚持20世纪末资本主义城市社会地理的种种变化,导致了今日在城市空间中不存在一个足以维持工作场所和非工作场所的团结一致 的工人阶级政治的基础,是有一定道理的。郊区化使城市去中心化,随着制造业和服务业在城市之外找到了新的地点。市中心逐渐地越来越挤满了“五花八门的穷人”、“没有技能的人”、“社会的边缘人和问题重重的人”。此外,城市改造、道路建设、中心商业区的再开发已经破坏了传统的工人阶级邻里街区。所有这些都对大城市劳工运动产生很大影响,剥夺了其向心力。现在,“大城市的劳动者正从‘无产阶级’的地位和意识回到了前工业和五花八门的‘劳动穷人’的地位和意识……劳工运动正丧失或已经丧失了传统习惯赋予他们的力量、赋予他们以工人阶级的集体认同”^②。团结一致的阶级政治已经更多地被四分五裂的寻求联合的少数族群政治所取代。如果在20世纪初期,马克思主义不得不面对没有阶级斗争的阶级处境,那么现在它则不得不直面没有阶级的资本主义的前景。

在卡茨尼尔森看来,戈特迪纳和霍布斯鲍姆的贡献在于他们将空间分析与阶级分析联系了起来。然而,前者从少数“大”城市所做出的都市风景的变迁对阶级形成的影响和概括,以及后者对城市政治终结的信心满满和推理,“都存在某些悬而未决的东西”。^③

三、阶级形成是偶然的 空间化过程

卡茨尼尔森所谓“悬而未决的东西”,是阶级形成的偶然性与多样性,不同的空间环境会生成多样化的阶级模式。霍布斯鲍姆对前工业资本主义城市的再解读,和戈特迪纳对后阶级政治开出的处方,都只是对特殊类型而不是代表普遍类型的城市空间影响的说明。当城市的社会地理发生变化时,以往对城市的解释就不够用了,并且由于城市空间处境的范围和复杂性,阶级形成问题再一次伴随这些多元的解决方案而浮现。当

然,它们也受到比以前远为复杂和多变的城市生活特征的限制和塑造。在有些情境下,阶级认同可能有些减弱;在另一些极为相同的背景中,它们则有所增强。因此,现在必须厘清阶级认同的这种可变性与城市的社会和空间组织之间的关系。

正如霍布斯鲍姆提醒我们的,弄清城市的过程不仅受到物质和空间特征(例如工作地点和家之间的关系、人口统计学上的定居模式)的约束,而且也受到现存城市图绘的启示。正如对社会现实的所有表征一样,这些因素拥有使它们创造物的特殊条件更持久地存在下去的能力。只要想一想可能的替代性选择:考虑到资本主义在塑造城市空间之上的结构性力量,以全盘的阶级术语对城市进行描绘依然是有道理的;而考虑到碎片化的住宅市场和政治管辖权的日益重要,以韦伯式的阶级术语将城市描绘为各地区(这些地区又是通过居民在市场——地方中的细致划分的消费能力区分开来)之间的分化也是明智的。卡茨尼尔森认为,阶级理解和阶级活动方面的差异,主要不在于工作地点上的不同,而是居住地上的差异。变化的根源主要是国家当权者所奠定的政治语境,正是这些当权者塑造了新的城市工人阶级是如何理解居住地的。^④

通过比较研究的方式,卡茨尼尔森讨论了19世纪英国和美国工人阶级形成的案例。他试图达到以下几个目标:首先,英国和美国的工人阶级是如何通过广义上的城市空间的转型来感受资本主义的;其次,19世纪城市空间的分化是如何对阶级提出挑战的;再次,每一国家的民族特点在带来每一个案的“阶级性”上的变化如何是不可避免的。特别是,卡茨尼尔森想考察为什么在美国,一种分裂意识逐渐地分化了工人阶级:在工厂是劳动者,在其居住区则是种族群体的成员;而在英国,阶级的团结并没有在工厂领域和脱离工作时区分开来:劳工政治领导人直接向工

① Eric Hobsbawm, *The Forward March of Labour Halted?* in Martin Jacques and Francis Mulhern (eds.), *The Forward March of Labour Halted?* London: Verso Books, 1981, p. 18.

② Eric Hobsbawm, *Labour in the Great City*, *New Left Review* 1/166, November-December 1987, pp. 48-49.

③ [美] 艾拉·卡茨尼尔森:《马克思主义与城市》,王爱松译,第279页。

④ Ira Katznelson, *Marxism and the City*, p. 212.

厂的雇佣者提出要求，而远离工作时则在同样广义的阶级意义上向国家提出要求。

美国和英国的国家组织形式及其与政治权利相关的宪政政策与政治文化，对该国工人阶级联盟的政治内容、两国工人阶级居住空间的命名和意义有极为不同的影响。在美国，为选举的政治骚动是不必要的，社区为基于跨阶级政党的组织提供了地点，这些政党通过动员以地域为基础的非阶级的宗教和种族团结向选民发出呼吁。反过来，也允许工会公开、独立地存在。在这样的政治文化中，美国工人阶级构成为劳工阶级。在英国则不是如此，只有居住区制度能够让工人既向雇主也向国家提出要求。由于受到法律、镇压、国家组织和公共政策的共同挤压，以地方性为基础的自助组织将工人阶级生活融合成了一种共同的渗入骨髓的阶级意识。

卡茨尼尔森认为资本主义和民族国家的大规模进程，可谓是城市空间安置的基本决定因素。对工厂的监督、济贫法和公共卫生改革，直接影响了工人阶级的生活。中央政府的增长是令人震惊的。“1797年，中央政府工资名单上的1.6万名雇员，大多数是海关、税务和邮政部门人员。到1869年，这一数字增加到了19.8万，这反映除了国家管理机构所承担的新活动。就整个19世纪而言，公共支出实质上增加了15倍。”^①这些基于系统关系的结构性问题拥有一种客观的存在，这种存在独立于所有认知或谈论它们的主张。反过来，个人和集体也继续在实际的居住地和工作地经验这些进程。他们如何经验，对结构和空间的构成具有何种影响，依然是至关重要和迫在眉睫的问题。另外，从空间规模上，当工人阶级社区的自组织与更广的社会之间达成的新的和解时，英美两国的工人阶级逐步和欧洲大陆工人阶级区别开来，凝固成19世纪50年代一种著名的、持续的模式。^②

笔者认为，就案例分析本身，卡茨尼尔森主要关注的是英国和美国的都市，而忽略了欧洲和前苏联的城市经验，因此和近年来马克思主义者论述城市的著作如出一辙，没有认真地考察非资本主义社会的城市化模式。正像莫雷（Pearse Murray）所指出的：“新马克思主义主要缺陷，在于缺乏一种社会主义制度下的城市化理论。只要这种新城市社会学没有提供一种对现实的社会

主义制度下的城市本质的全面理论阐释，都可以怀疑他们在多大程度上有资格声称在西方城市中所发现的悖论，事实上与资本主义社会特征联系在一起。”^③

四、一种混杂和游弋的阶级分析路径

尽管对阶级和社会分层现象的关注最早可以追溯到古希腊哲学家柏拉图和亚里斯多德，但西方有关阶级理论的经典作家还属卡尔·马克思和马克思·韦伯。有学者提出，“马克思·韦伯在社会学意义上对社会阶层划分做出了精到独特的理论研究，占据着社会整合的一极，强调的是个人、社会与文化；而马克思从政治经济学的高度对社会阶级划分做出了历史唯物主义的科学阐释，占据着社会冲突的一极，强调的是集体、经济与政治，被定性为关于不平等、剥削、革命和争取自由解放的社会批判理论”。^④这种分类方式其实并不太确切。其一，与传统的社会学教科书一致，论者把马克思主义归为冲突理论的范畴，实际上，冲突也是韦伯主义阶级观点的显著特征。马克思主义阶级分析的特别之处，并不在于它简单地强调阶级冲突的重要性，而是把冲突的产生理解为阶级关系的本质特征所决定的。其中剥削界定了相互依存的对抗性利益的结构，在这一结构中，剥削者的利益取决于他们对被剥削者实施伤害（惩罚）的能力。这不是简单意义上的竞争，而是一种激烈的利益冲突。

其二，在更广泛的意义上，阶级的概念框架和方法论具有事实上的多样性。比如，赖特在其文本《阶级分析方法》中展示了更多的阶级分析视角。第一种就是他本人秉持的马克思主义阶级分析路径，其中心思想是由剥削过程定义的阶级概念，并将此概念与经济关系的替代性系统相连。第二种是韦伯传统的阶级分析路径，该路径主要关注个人的经济生活机遇为基础发展出的阶

① Harold Perkin, *The Origins of Modern English Society*, London: Routledge and Kegan Paul, 1969, pp. 123-124.

② Ira Katznelson, *Marxism and the City*, p. 251.

③ Pearse Murray, Ivan Szelenyi, *The City in the Transition to Socialism*, International Journal of Urban and Regional Research, 8 (Mar. 1984), p. 93.

④ 康海波：《马克思阶级概念的当代演变》，北京：中国社会科学出版社，2012年，第1页。

级概念,更具体地来说是劳动力市场所提供、工作组织所呈现的雇佣关系之特征。第三种是涂尔干社会学理论传统之下的阶级分析,其核心原则是职业劳动分工的具体位置对人们的生活产生同质化影响,因此,需要在分层系统的高度解组的类别中辨别阶级的位置。第四种是法国社会学家布迪厄的阶级分析路径。在布迪厄的框架中,阶级的定义与不同维度的“资本”有关,这里的资本被理解为一种资源的多维度空间,而这种资源可以生产权力、塑造行动者的机遇和态度。第五种是新古典自由主义经济学的阶级分析图式,按照这种路径,在一个信息完备、竞争充分的市场中,阶级根本不可能存在;只有当某些排他性抓住了由市场的不完善所产生的租金时,阶级才出现。最后一种,可以称为后阶级分析范式。这种范式认为,阶级本身尤其是在马克思主义和韦伯主义传统下理解的阶级,已经不再是经验研究中有用的类型了,在当代社会中,不平等也许仍然会是一个重要的议题,但是不平等已经不再通过阶级被组织起来了。^①

在韦伯看来,资本主义社会中市场是决定人们生活机会的主要因素。依据吉登斯的界定,生活机会被理解为个人所拥有的能够分享在既定社会中由社会所创造的经济和文化产品的机会,或简单地说就是个人能够获取稀缺有价值的成果的机会。韦伯主义者对阶级产生兴趣,是因为阶级将个人在资本主义市场位置与他们的生活机会分布的不平等联系起来了。对韦伯主义者来说,权力之所以重要,主要是因为它导致了人们生活机会的差异,而不是因为它形成剥削和支配模式的不同。对资源的控制影响到了人们在交换过程中的讨价还价能力,这反过来又影响到了交换、特别是与收入相关的交换的结果。显然,剥削和支配并不居于这种分析思路的中心。

马克思主义阶级分析路径的独特之处在于,对不平等机制的阐释集中在剥削概念上。剥削是一个复杂并且具有挑战性的概念,需要满足以下三条标准:(1) 逆向相互依赖的福利原则。剥削者的物质福利依赖于受剥削者的剥削程度。在这种关系中,行动者的利益不但是不同的,而且是对抗的,剥削者利益的实现意味着对被剥削者的伤害。(2) 排他性原则。剥削者和被剥削者之间的逆向相互依赖福利原则的实现,必须排除受剥

削者获得其他生产资料来源的可能性。(3) 占用原则。排他性原则赋予了剥削者一种物质上的优势,因为它使剥削者可以占用被剥削者的劳动成果。^② 总之,剥削揭示除了从生产资料权力上的不平等到收入上的不平等的作用过程。

在笔者看来,阶级概念具有社会理论的优势,不仅因为它植根于生产关系和剥削、支配的联系之中,更在于它把阶级分析注入到道德评判当中,即在剥削和支配的阶级关系机制中关注了阶级分析的道德含义。通过剥削和支配等概念,人们可以识别出哪些阶级关系是压迫性的、哪些阶级关系对被压迫者造成了伤害,而不仅仅是创造出了不平等。在此意义上,马克思主义阶级分析不仅是有关利益和冲突的历史科学理论,同时它也是一个有关社会公正和替代性道路的解放理论。卡茨尼尔森本人试图建构一种空间化的马克思主义解释范式,但很明显的是,他没有说明空间在何种程度上导致了剥削和压迫,并在多大程度上阻碍了工人阶级意识的形成。

卡茨尼尔森将阶级区分为生产、经验、话语、集体行动四个层面,并且将阐释的重点放在日常生活经验层面。在阐明工作场所和住宅地点分离的时候,他更加倾向于韦伯主义和布迪厄主义传统。“工业资本主义社会中的工人在生活地点上的分配机制,是伴随着自主的劳动力市场和住宅市场而出现的。土地、住宅、劳动以及资本,尽管一直和市场有关,而现在则要接受市场的指令……在劳动和住宅的市场机制下,城市劳动者被迫无保护地面对资本主义。”^③ 在直接的意义上,一个人在研究阶级形成问题时可能是一个韦伯主义者,但在研究阶级的生活方式时,他也可能成为一个布迪厄主义者,而在批判资本主义制度时,他还可能成为一名马克思主义者。在《马克思主义与城市文本》中,卡茨尼尔森很好地诠释了这一点。

(责任编辑 林 中)

① 参见[美]埃里克·欧林·赖特:《阶级分析方法》,马磊等译,第3—4页。

② 参见[美]埃里克·欧林·赖特:《阶级分析方法》,马磊等译,第25页。

③ Ira Katznelson, *Marxism and the City*, p. 230.

毛泽东与新中国纪念活动的谋划^{*}

陈金龙^{**}

【摘要】新中国成立后,毛泽东通过审批纪念方案、审阅纪念文稿、发表纪念文章或发送纪念电文、出席纪念活动,谋划实施了系列纪念活动。毛泽东借助纪念活动表达政治主张、整合各方力量、协调国家关系,彰显了纪念活动的社会功能。透过纪念活动,可以看出毛泽东尊重历史的态度、保留历史记忆的方法、彰显历史价值的路径。

【关键词】毛泽东;新中国;纪念活动

中图分类号:A84 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2016)02-0000-0

新中国成立后,围绕重要节日、重大事件、重要人物举行了系列纪念活动。毛泽东参与了新中国纪念活动的谋划,使纪念活动的功能得到了充分显现,成为表征毛泽东历史意识的重要窗口。

一、谋划新中国纪念活动的方式

新中国成立后,毛泽东面临治国理政的繁重任务,诸多要事需要拍板、定夺,但对于纪念活动的谋划,毛泽东给予了足够关注。除审批纪念方案、审阅纪念文稿、发表纪念文章或发送纪念电文外,还出席了部分纪念活动。

1. 审批纪念方案。新中国纪念活动,有周密部署和安排,对于其中重要纪念活动的实施方案,毛泽东亲自审阅并作出批示。比如,新中国成立初期的五一国际劳动节纪念,1950年以中共中央的名义发布口号,1951年改由政协全国委员会发布口号。1953年4月7日,毛泽东在审阅庆祝五一国际劳动节口号时,批示“请考虑提交政协常委会(可扩大些,多邀几个人)通过,用政协全国委员会名义发表”。17日,毛泽东再次审阅这一口号时,批示时任政务院副总理邓小

平:“政协会谈此件时,应邀各人民团体的负责人及各民主党派的宣传部长先谈一下,或在一起谈也好。”^①如此,明确了五一口号的讨论方式、发布方式。20日,这一口号经全国政协第一届常务委员会第48次会议通过,21日在《人民日报》发表,共55条。“文化大革命”时期,五一国际劳动节纪念活动尚未中止。1974年4月20日,毛泽东圈阅了周恩来报送的中央政治局成员参加五一国际劳动节庆祝活动安排的报告。报告说:“五一”期间,除主席、康生、伯承外,其他23名政治局成员一律参加所在地游园庆祝活动,并发新闻报道。^②这从一个侧面说明了毛泽东对五一纪念方案的关注。从5月2日《人民日报》的报道来看,中央政治局成员分别在北京、沈阳、南宁、广州、太原、西安、乌鲁木齐参加了五一庆祝活动。

毛泽东最为重视的纪念活动首推国庆纪念,其中部分纪念方案经过毛泽东审阅或圈阅。1956年6月13日,中央军委就国庆阅兵问题请示毛泽东并中央。报告提出,国庆由谁阅兵,军委会议讨论时有两种意见:一是从当年起由各元帅轮流担任,一是仍由国防部长担任,究应如何,请中央确定。报告还提出,近年来,国庆节阅兵所

^{*} 本文系国家社会科学基金重大项目“中国共产党纪念活动史的文献整理与研究”(15ZDB044)、中宣部文化名家暨“四个一批”人才工程资助项目“纪念活动与中共历史记忆的建构”的阶段性成果。

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

① 《建国以来毛泽东文稿》第4册,北京:中央文献出版社,1990年,第184页。

② 《毛泽东年谱(1949—1976)》第6卷,北京:中央文献出版社,2013年,第530页。

发布的命令内容大体相同,今年阅兵时拟不发布命令,是否可以,请中央决定。7月13日,毛泽东作出批示:“仍由国防部长阅兵,并照旧发布命令,不要改变。”^①依据这一批示,10月1日,国防部长彭德怀在阅兵总指挥杨成武陪同下冒雨检阅部队,并发布了《中华人民共和国国防部命令》。1969年8月31日,毛泽东审阅周恩来等报送的《参加第二十周年国庆观礼的国内代表选派方案》,方案提出邀请全国工农兵和革命知识分子、革命干部的优秀代表一万人来京参加国庆观礼。毛泽东批示同意这一方案。^②1950—1970年的国庆纪念,均在天安门举行庆祝大会、群众游行、焰火晚会,1950—1959年的国庆纪念,还举行了阅兵式。九一三事件后,国庆纪念形式有所改变。1971年9月26日,经毛泽东审阅同意,中共中央发出向群众解释当年不举行国庆游行的材料,决定当年国庆节不举行游行,也不放焰火,而改为各种形式的分散庆祝活动。1974年9月27日,毛泽东圈阅王洪文报送的《参加一九七四年国庆节招待会并拟见报的名单(草案)》和《参加一九七四年国庆节联欢活动并拟见报的名单(草案)》。当工作人员给毛泽东念这份长达两千多人的名单时,毛泽东想起萧华、侯宝林、刘志坚等人,提出应把这些人加到名单里去,还询问商震^③是否已列入名单。^④可见,毛泽东对国庆纪念口号、纪念方式、参加纪念活动的人选都用心斟酌,对纪念方案的定夺持十分审慎的态度。

2. 审阅纪念文稿。发布纪念口号,《人民日报》等媒体发表纪念社论、文章,党和国家领导人发表纪念讲话,是新中国纪念活动的重要形式,其中部分纪念文稿经毛泽东审阅之后才发布或发表。1950年庆祝五一国际劳动节口号,由胡乔木起草,经刘少奇修改后,报送毛泽东审阅。毛泽东将第24条(最后公布时为第28条)改为“台湾、西藏和其他待解放区的人民,准备一切可能条件,配合人民解放军的适时进军,解放自己,完成统一!”并批示时任中央办公厅主任杨尚昆:“印发政治局各同志及乔木、陆定一、陈伯达、李立三、聂、薄,星期三讨论。”^⑤这一口号后增至38条,于4月26日发布,《人民

日报》次日刊登。1952年4月26日晚,毛泽东召集刘少奇、周恩来、彭真、李维汉、王稼祥开会,讨论庆祝五一国际劳动节口号。^⑥这一口号最后定稿为58条,4月28日,《人民日报》公布这一口号。1953年4月17日,毛泽东在审阅五一国际劳动节口号时,加写了三条:“向革命烈士家属和革命军人家属致敬!”“男女盐民及盐业工人们,为提高盐的质量而努力!”“男女船民们,为水运畅通发展城乡物资交流而努力!”^⑦这些口号表达了毛泽东对先烈的缅怀、对军人的敬仰与对民生问题、经济发展的关注。对于国庆纪念发表的口号,毛泽东同样十分重视。1953年9月21日晚,毛泽东在中南海西楼会议室主持召开中央政治局会议,内容之一是批准庆祝中华人民共和国成立四周年口号,并委托胡乔木加以修改,提交政协常委会讨论后,送中央审阅。1954年9月25日晚,毛泽东在中南海菊香书屋召集刘少奇、周恩来、陈云、彭真、邓小平、李维汉开会,研究国庆五周年口号等问题。1966年9月10日,时任中央宣传部部长的陶铸将中共中央关于1966年国庆节挂像、抬像办法和标语、口号的通知稿送毛泽东审阅。通知稿除提出国庆节挂像、抬像的三条规定外,还列举了标语60条、口号40条,共100条。毛泽东在审阅时,对口号作了大幅删减,并批示陶铸:“标语、口号太多,是烦琐哲学,要大精简,各有十几条就够了,至多总共不要超过三十条。多了,谁也不记得,不看作一回事了。”^⑧经四次修改、删减,这次国庆口号最后定稿为25条。

对于《人民日报》或两报一刊(指《人民

① 《建国以来毛泽东文稿》第6册,北京:中央文献出版社,1992年,第131页。

② 《毛泽东年谱(1949—1976)》第6卷,第265页。

③ 商震,原国民党军将领,1949年辞职留居日本。1974年9月19日至10月23日曾回中国大陆参观访问。

④ 《毛泽东年谱(1949—1976)》第6卷,第547—548页。

⑤ 《毛泽东年谱(1949—1976)》第1卷,北京:中央文献出版社,2013年,第122页。

⑥ 同上,第549页。

⑦ 《建国以来毛泽东文稿》第4册,第185页。

⑧ 《建国以来毛泽东文稿》第12册,北京:中央文献出版社,1998年,第130页。

日报》、《红旗》杂志、《解放军报》)为纪念活动发表的社论稿或重要理论文章,毛泽东在审阅时,或给出具体修改意见,或亲自作出修改。新中国成立后,《人民日报》逢国庆发表社论,已成为一种惯例。1952年9月25日,毛泽东在审阅时任人民日报社总编辑邓拓报送的《人民日报》国庆社论提纲草稿时批示:“不要将‘毛泽东思想’这一名词与马列主义并提,并在宣传上尽可能不用这个名词。”^①9月29日,毛泽东再次审阅这一社论稿时,加写了表达中苏关系的话语,并要求30日广播,10月1日在北京及全国见报。当中苏两党出现意识形态分歧和冲突后,毛泽东力图借助列宁诞辰90周年纪念表明中国共产党的观点和态度,因而十分重视相关文稿的撰写。1960年4月10日,毛泽东就胡乔木为《人民日报》编辑部写的纪念列宁诞生90周年文章致信胡乔木,提出第五部分需要修改,认为这一部分篇幅太长、问题太多、费话太多、结尾无力,要求重新撰写。^②20日晚,毛泽东在钓鱼台12号楼召集陈伯达、胡乔木、吴冷西再次讨论这篇文章,4月22日以《沿着伟大列宁的道路前进》为题在《人民日报》发表。同年4月中旬,毛泽东三次审阅陈伯达为《红旗》杂志编辑部起草的纪念列宁诞生90周年的文章《列宁主义万岁》。在审阅时,毛泽东写下了一些批注,如“修正主义是主要危险”,“和平、战争,要有两手”。^③这篇文章在4月16日出版的《红旗》杂志1960年第8期发表,4月20日在《人民日报》刊登。

“文化大革命”时期,往往借助纪念活动发表社论或理论文章,以引起全党全社会的关注,推动理论观点的社会传播。据《毛泽东年谱(1949—1976)》记载,这一时期经毛泽东审阅的两报一刊社论稿包括:国庆18周年社论稿《无产阶级专政下的文化大革命胜利万岁》(1967年)、建党47周年社论稿《发扬党的紧密联系群众的作风》(1968年)、建党49周年社论稿《共产党员应是无产阶级先进分子》(1970年)、建党50周年社论稿《纪念中国共产党五十周年》(1971年)、国庆23周年社论稿《夺取新的胜利》(1972年)。这一时期经毛泽东审阅的两报

一刊编辑部文章包括:纪念十月革命50周年编辑部文章《沿着十月社会主义革命开辟的道路前进》(1967年)、纪念列宁诞辰一百周年编辑部文章《列宁主义,还是社会帝国主义?》(1970年)、纪念巴黎公社一百周年编辑部文章《无产阶级专政胜利万岁》(1971年)。这些社论和编辑部文章,对于“左”倾理论的系统化、社会化起了推波助澜的作用,在当时产生了广泛的社会影响。

党和国家领导人在纪念仪式上的讲话,也有毛泽东审阅的记录。比如,1950年4月29日刘少奇在庆祝五一国际劳动节干部大会上的讲话稿,1950年9月30日周恩来在国庆庆祝大会上的讲话稿,均经毛泽东审阅修改。在对刘少奇的讲话稿作出修改后,毛泽东还致信刘少奇说明修改情况,如“不要说‘今年是困难的最后一年’,因今后几年内都会有困难,而且仍将是相当严重的困难,不过将一年一年地减少罢了”^④。毛泽东还提议刘少奇讲话后即刻付排,送清样给他再看一次,然后发表。1953年9月26日,毛泽东在审阅朱德国庆阅兵命令稿时,加写了一段话:“我国人民和各人民民主国家的人民之间的友谊,亦已有了进一步的巩固与发展。在世界范围内,一切爱好和平的人民和我国人民之间的友谊,亦正在一天一天地发展着。这一切都证明,在国际上我们不是孤立的。”^⑤这段话表明了我国对外关系的改善和国际地位的提升。1961年6月下旬,毛泽东对刘少奇准备在庆祝中国共产党成立40周年大会上的讲话稿进行了多处修改,使表述更为科学、更为理性。如讲话稿说在中国“为了建成一个具有现代工业、现代农业、现代科学文化的伟大的社会主义国家,还需要相当长的时间,为了实现从社会主义到共产主义的过

① 《建国以来毛泽东文稿》第3册,北京:中央文献出版社,1989年,第563页。

② 《毛泽东年谱(1949—1976)》第4卷,北京:中央文献出版社,2013年,第371页。

③ 《毛泽东年谱(1949—1976)》第4卷,第376页。

④ 《建国以来毛泽东文稿》第1册,北京:中央文献出版社,1987年,第319页。

⑤ 《建国以来毛泽东文稿》第4册,第337页。

渡,还需要更长的时间”。毛泽东将“相当长的时间”改为“一个很长的时间”;将“还需要更长的时间”改为“则需要一个更长的历史时期”。^①这一修改,反映了毛泽东对社会主义建设艰巨性和向共产主义过渡复杂性的判断,更符合社会主义建设规律和人类社会发展规律。

3. 发表纪念文章或发送纪念电文。毛泽东不仅审阅纪念文稿,而且自己撰写文章表达纪念之情。1956年11月12日,毛泽东为纪念孙中山诞辰90周年发表《纪念孙中山先生》一文,对于孙中山在民主革命准备时期、辛亥革命时期、第一次国共合作时期的历史贡献,给予了高度评价,成为纪念孙中山、评价孙中山的重要文献。

新中国成立后,逢十月革命纪念,毛泽东代表中国人民、中国政府致电苏联领导人,祝贺苏联在经济建设、维护国际和平等方面取得的成就,诠释中苏友好的重要意义。比如,1951年11月5日,毛泽东致电斯大林,祝贺十月革命34周年,认为苏联的建设成就“使全世界劳动人民获得了为光明的未来而奋斗的无限勇气”,苏联的和平政策“团结了全世界的和平人类,使他们相信和平可以战胜战争”,中苏友谊是“世界和平进步事业必然胜利的最可靠的保证”。^②1952年11月3日,毛泽东再次致电斯大林,祝贺十月革命35周年,认为苏联建设成就给“即将进行大规模经济建设的中国人民以及全世界劳动人民以新的、强有力的鼓舞”,苏联维护与巩固国际和平的成就“增强了全世界爱好和平的人民保卫和平制止战争的信心”。^③1950—1965年,除1957年毛泽东率团参加十月革命庆典不再发送贺电外,毛泽东为十月革命纪念发送的电文达15封之多。

抗日战争初期和中期,苏联在政治、道义、外交、物资和人力上给中国抗战以支持,鼓舞了中国抗日军民的士气;抗日战争后期,苏联出兵中国东北,加速了日本的败降和中国抗日战争胜利的进程。1951—1954年,逢九三抗战胜利纪念,毛泽东致电苏联领导人,鸣谢苏联对中国抗战的支持和对中国经济建设的援助。比如,1951年9月2日,毛泽东致电斯大林,感谢“苏联在抗日战争中给予中国人民的巨大援助”,并且认

为,中苏关于共同防止日本侵略势力再起的巩固同盟,“使中国人民在反对远东侵略势力的斗争中,获得无限鼓舞”。^④1952年9月2日,毛泽东再次致电斯大林,肯定苏联在抗日战争中给予中国人民的巨大援助,苏联军队歼灭日本关东军,“帮助了中国人民在抗日战争中取得最后胜利”。同时,苏联在中国经济恢复与建设过程中给予的兄弟般帮助“使中国人民的力量获得迅速的巩固与壮大”。^⑤这些电文既体现了对历史的尊重,也有利于中苏“蜜月期”关系的维持。

4. 出席纪念活动。新中国成立后,毛泽东出席次数最多的纪念活动应为国庆纪念。据《毛泽东年谱(1949—1976)》记载,1950—1970年的10月1日上午,毛泽东连续21次出席在天安门举行的中华人民共和国成立庆祝大会,检阅中国人民解放军部队(1950—1960年、1970年)和群众游行队伍。晚上,在天安门城楼观看焰火。此外,毛泽东还出席了部分国庆宴会、招待会、晚会。比如,1952年9月30日晚,毛泽东在国庆宴会上致词:“伟大的中华人民共和国成立三周年纪念日到来了!过去的一年,为了人民的幸福和国际的和平,我们做了不少的工作;我希望在今后的一年我们能做更多的工作。”^⑥1964年10月6日晚,毛泽东在人民大会堂出席中国人民解放军总政治部为庆祝中华人民共和国成立15周年举办的晚会,同驻京陆海空军、人民公安部队官兵八千多人一起观看大型音乐舞蹈史诗《东方红》。毛泽东出席五一国际劳动节纪念活动也较为频繁。据不完全统计,1950—1971年,毛泽东15次出席在天安门举行的庆祝五一国际劳动节大会或焰火晚会,检阅群众游行队伍,观看群众联欢。此外,1960年5月1日,毛泽东在天津市中心广场出席五一国际劳动节庆祝大会,这是新中国成立后毛泽东第一次在外地参

① 《毛泽东年谱(1949—1976)》第4卷,第608页。

② 《建国以来毛泽东文稿》第2册,北京:中央文献出版社,1988年,第495—496页。

③ 《建国以来毛泽东文稿》第3册,第605页。

④ 《建国以来毛泽东文稿》第2册,第435页。

⑤ 《建国以来毛泽东文稿》第3册,第531页。

⑥ 同上,第572页。

加五一纪念活动。建党纪念以文字纪念为主，集会纪念相对较少。1951年6月30日，中国共产党成立30周年庆祝大会在北京先农坛体育场举行，毛泽东出席这次纪念活动；1955年7月1日，北京市委庆祝中国共产党成立34周年游园晚会在北京中山公园举行，毛泽东出席这次纪念晚会。1961年6月30日晚，毛泽东在人民大会堂出席中国共产党成立40周年大会，会后观看文艺演出。除重要节日纪念外，毛泽东还出席了重要历史人物的纪念活动。1956年11月11日，毛泽东为孙中山诞辰90周年纪念大会题写“孙中山先生诞辰九十周年纪念大会”，并和刘少奇、周恩来、李济深、何香凝等，出席了在政协礼堂举行的纪念大会。^①毛泽东出席纪念活动，提升了纪念规格，扩大了纪念的社会影响。

审批纪念方案、审阅纪念文稿、发表纪念文章或发送纪念电文、出席纪念活动，是毛泽东谋划新中国纪念活动的主要方式。其中，既有宏观上的设计，也有微观上的把关。

二、彰显新中国纪念活动的功能

纪念活动有其独特的功能，新中国成立后，毛泽东借助纪念活动表达政治主张、整合各方力量、协调国家关系，使纪念活动的功能得到充分表达和显现。

1. 表达政治主张。纪念活动有聚焦功能，能引起媒体和全社会的关注，借助纪念活动表达政治主张，能收到良好的传播效果。因此，历年五一纪念、建党纪念、国庆纪念，成为中国共产党表达政治主张、实施政治动员的重要节点。

借助纪念活动定位新中国的发展目标。发展目标具有引领、激励作用，是进行政治动员不可缺少的内容。在《纪念孙中山先生》一文中，毛泽东提出，进到21世纪的时候，中国的面目要大变，“中国将变为一个强大的社会主义工业国”，“中国应当对于人类有较大的贡献”。^②这一定位既勾勒了中国的发展目标、发展前景，也表达了毛泽东作为大国领袖的责任担当。1965年9月30日，毛泽东出席在人民大会堂举行的庆祝中华人民共和国成立16周年盛大招待会。

他在讲话中说：“我们的祖国是比过去强大了一些，但是还不很强大，我们至少还得再建设二三十年，才能真正强大起来。”^③这一定位反映了毛泽东对中国发展的预期，包含政治动员的意蕴。

借助纪念活动明确各个历史时期面临的任务。新中国成立后，面临社会主义革命、社会主义建设的任务。在将这些任务向全社会公布的过程中，毛泽东借助和利用了纪念活动这一平台。1953年，经毛泽东主持的中央政治局会议讨论批准的国庆四周年口号共65条，其中第26条公布了党在过渡时期的总路线，号召“全国人民一致努力，为实现第一个五年计划的基本任务而奋斗，为在一个相当长的时期内逐步实现国家的社会主义工业化，逐渐实现国家对农业、对手工业和对私营工商业的社会主义改造而奋斗！”^④借助国庆纪念公布过渡时期总路线，有助于全社会明了过渡时期的历史任务，一定程度上体现了毛泽东的传播策略。

借助纪念活动动员人民参与社会主义建设。社会主义建设有赖人民的力量，需要动员各群体、各阶层参与。1950年5月，毛泽东为《北大周刊》纪念“五四”题词：“祝贺‘五四’三十一周年，团结起来为建设新中国而奋斗。”^⑤这一题词表达了毛泽东动员全体青年建设新中国的愿望。工人阶级是生产的主体，也是技术革新的主要力量。1961年5月1日，毛泽东在与上海市的先进生产者、老工人和技术人员欢度五一国际劳动节时指出：工人要有革命骨气，要坚持独立自主、自力更生的方针，战胜困难，勇往直前。^⑥这是激励工人参与技术革新、攻克技术难关的动员。

借助纪念活动表达外交方针。新中国纪

① 《毛泽东年谱（1949—1976）》第2卷，北京：中央文献出版社，2013年，第29页。

② 《建国以来毛泽东文稿》第6册，第241、242页。

③ 《毛泽东年谱（1949—1976）》第5卷，北京：中央文献出版社，2013年，第532页。

④ 《毛泽东年谱（1949—1976）》第2卷，第169页。

⑤ 《毛泽东年谱（1949—1976）》第1卷，第149页。

⑥ 《毛泽东年谱（1949—1976）》第4卷，第582页。

念活动,引起了国际社会的共鸣,是表达外交方针、外交立场的有利时机。1963年9月30日,毛泽东审阅修改周恩来在当天晚上国庆招待会上的讲话稿时,加写了两段话:“我们坚决相信,目前的分歧,总有一天会在马克思列宁主义的基础上,得到正确解决的。”“我们向全世界一切愿意同我们建立和加强友好关系的国家、政府、党派、团体和个人,表示敬意。”^①这里表达了社会主义阵营消除分歧、加强团结的愿望,回敬国际社会的支持和帮助,也是外交上应有的礼节。1964年9月,毛泽东在修改彭真国庆15周年典礼上的讲话稿时明确表示:“对外国,永远不要大国沙文主义,一定要尊重别国的主权和领土完整,绝不能干涉别国的内政,一定要平等相处。”^②这里明示了中国的外交方针和处理国际关系的基本准则。

2. 整合各方力量。社会主义建设需要凝聚社会共识,整合各方力量。毛泽东注意利用新中国纪念活动,团结知识分子为社会主义建设服务。1957年反右派斗争的严重扩大化,使55万人被戴上右派分子帽子,轻则降职降薪、留用察看,重则送劳动教养,开除公职、学籍或党籍、团籍。1959年8月24日,毛泽东向刘少奇建议分期分批为右派分子摘帽。他提出:“在国庆十周年时机,根据确有改变的情况,给第一批改好了的右派分子,摘掉45000人左右的帽子,即10%,对于教育右派分子,一般资产阶级、知识分子,民主党派成员,将大有作用,他们会感到确有前途。”^③9月16日,中共中央、国务院作出决定:“凡是已经改恶从善,并且在言论和行动上表现出确实是改好了的右派分子,对于这些人,今后不再当作资产阶级右派分子看待,即摘掉他们的右派的帽子。”^④至年底,中央国家机关、民主党派中央机关共142人摘掉右派分子的帽子,黄琪翔、费孝通、叶恭绰、林汉达、潘光旦、浦熙修等名列其中^⑤,各地也相继摘掉了一批右派分子的帽子。“文化大革命”中,不少知识分子受到冲击甚至受到迫害。1974年9月30日,在人民大会堂举行有4500多人参加的盛大国庆招待会,经毛泽东圈阅出席招待会的全国各条战线代表、各部门负责人、各方面人士的名单

中,许多是“文化大革命”以来受到冲击的人,包括不少知识分子。1975年9月30日,邓小平以周恩来名义在人民大会堂举行有4000多人参加的国庆招待会,一批在“文化大革命”中受到冲击的老知识分子出席招待会。国庆节之后,中国科学院哲学社会科学部政工组编印的《政工简报》第31期,登载了学部老知识分子出席国庆招待会的反映材料,内称:学部有21人出席了邓小平副总理主持的以周恩来总理名义举行的国庆26周年招待会,他们听了邓小平副总理的祝酒词,看到一片朝气蓬勃、团结胜利的景象,非常兴奋。文学研究所原所长何其芳说:“出席这次盛会,深切感到党对于犯过错误,承认错误并有所改正的党员干部的关怀和鼓励。”文学所研究员俞平伯说:“这回被邀请参加国宴,还把我的名字登在报纸上,那就意味着我已经解放了。”经济所原副所长严中平说:“参加这次招待会,说明党认真贯彻对待知识分子的政策。”国务院政治研究室主要负责人胡乔木将这个简报呈送给邓小平,邓小平随即转给毛泽东。16日,毛泽东在这份简报上写下批语:“打破‘金要足赤’、‘人要完人’的形而上学错误思想。可惜未请周扬、梁漱溟。”^⑥这一批语表明了对知识分子的宽容,成为团结知识分子的重要依据。

“文化大革命”开始后,不少老干部受到冲击。1967年7月26日,毛泽东同杨成武谈话时说:“今年是建军四十周年,建军节招待会要搞好,规模要大些,请各位老师都参加。”^⑦因毛泽东明确表示朱德、徐向前及其他受到冲击的老帅都要出席八一建军节招待会,7月31日晚,朱

① 《建国以来毛泽东文稿》第10册,北京:中央文献出版社,1996年,第380页。

② 《建国以来毛泽东文稿》第11册,北京:中央文献出版社,1996年,第175页。

③ 《建国以来重要文献选编》第12册,北京:中央文献出版社,1996年,第528页。

④ 《中共中央文件选集(1949.10—1966.5)》第32册,北京:人民出版社,2013年,第110—111页。

⑤ 《中央国家机关和民主党派中央机关摘掉一批确已改好的右派分子的帽子》,《人民日报》1959年12月5日第1版。

⑥ 《毛泽东年谱(1949—1976)》第6卷,第613—614页。

⑦ 同上,第106页。

德、徐向前、聂荣臻、叶剑英等均出席了在人民大会堂举行的招待会。毛泽东力图借助建军纪念保护受到冲击的老干部，收到了实际效果。

此外，毛泽东注意利用纪念活动，协调汉族和少数民族的关系，增进少数民族的国家认同。1959年9月4日，毛泽东就邀请班禅额尔德尼来京参加国庆事作出批示：“少奇、恩来、彭真同志：现离国庆只有二十几天了，宜劝班禅于九月十五日以前回拉萨，准备于九月二十日左右飞兰州，下旬来京参加国庆。如何，请酌定。”^①毛泽东关注班禅来京参加国庆典礼的行程，并提出了具体的时间安排，表达了借国庆纪念协调民族关系的愿望。班禅到京后，受到毛泽东的接见。

3. 协调国家关系。逢国庆举行纪念是国际社会通行的做法，新中国成立后的五一纪念、十月革命纪念又具有国际性，因而纪念活动成为协调国家关系的平台和载体。新中国成立后的国庆纪念，引起了友好国家的关注，纷纷发来贺电。1950年10月6日，毛泽东就各国元首致电祝贺国庆一事作出批示：“各国贺电均应回电致谢”。8日，毛泽东审阅了外交部起草的对各国贺电的复电。^②国际交往讲究礼尚往来，“回电致谢”既是一种外交礼节，也有利于增进国家之间的友好往来。1964年9月15日，毛泽东分别致信日本、印度尼西亚、泰国、马来亚、缅甸、锡兰共产党中央委员会，邀请他们派代表团参加中华人民共和国成立15周年庆祝大会。^③毛泽东在致日共中央的信中表示：日本共产党代表团的光临，将有助于增进两党和两国人民的“战斗友谊和兄弟团结”。^④毛泽东此举意在借助国庆纪念增进与各国共产党的友好往来，通过政党关系的协调推动国家关系的改善。

新中国成立后的国庆纪念，邀请了部分外宾参加，借此增进对中国的了解。外宾来华后，除举行宴会、酒会招待外，部分外宾还受到毛泽东的接见。比如，1958年10月1日，毛泽东在天安门城楼会见了来京参加国庆典礼的外宾400余人。1959年9月28日下午，中华人民共和国成立十周年庆祝大会在新建成的人民大会堂举行。大会开始前，毛泽东会见了苏联和其他社会主义国家党政代表团全体成员、各国共产党和工人党

代表团全体成员、越南和朝鲜的军事代表团团长、亚非国家政府代表团团长和政府代表，以及六个国际组织代表团团长。^⑤1970年10月1日上午，毛泽东出席中华人民共和国成立21周年庆祝大会时，在天安门城楼休息室会见了斯诺夫妇；晚上在天安门城楼观看焰火和广场联欢活动时，会见了西哈鲁克亲王和夫人。毛泽东礼遇这些外宾，有利于赢得外宾的信任和支持，是协调国家关系不可缺少的环节。

十月革命纪念是协调中苏关系的重要桥梁。如前所述，新中国成立后，毛泽东逢十月革命纪念致电苏联领导人已成为一种惯例。1957年11月2日，毛泽东率团前往莫斯科，参加十月革命40周年庆祝典礼，随后出席了由苏联最高苏维埃联盟院和民族院联合举行的庆祝十月革命40周年大会。这既是对十月革命的肯定，也表明了对中苏关系的重视。中苏两党两国关系紧张之后，毛泽东仍主张参与苏联十月革命纪念，以借此缓和关系。1964年10月22日晚，毛泽东主持召开中共中央政治局常委扩大会议，讨论赫鲁晓夫下台及我们的对策问题。毛泽东提出：“十月革命节，他不请，我们也派副总理去。十月革命还不准庆祝？国内也举行个会，搞得热烈些。”^⑥29日下午，毛泽东在钓鱼台十号楼主持召开中共中央政治局常委会议，认为我们自己主动派重要代表团去苏联还不够，建议12个社会主义国家都派代表团去，参加庆祝十月革命节。为什么要12个社会主义国家都去呢？因为我们一家去太孤单，而且从这次初步反应来看，过去一贯跟随苏共走的那些东欧社会主义国家都希望苏共维持原来的路线不变，至少多数是这样子的。所以我们可以提出建议，请朝鲜、越南、罗马尼亚考虑去，还要请阿尔巴尼亚考虑去。^⑦毛泽东力图

① 《建国以来毛泽东文稿》第8册，北京：中央文献出版社，1993年，第502页。

② 《毛泽东年谱（1949—1976）》第1卷，第206页。

③ 《毛泽东年谱（1949—1976）》第5卷，第408页。

④ 《建国以来毛泽东文稿》第11册，第162页。

⑤ 《毛泽东年谱（1949—1976）》第4卷，第185页。

⑥ 《毛泽东年谱（1949—1976）》第5卷，第422页。

⑦ 同上，第426—427页。

借助十月革命纪念，维持社会主义阵营的团结。1966年3月18日，毛泽东主持中央政治局常委扩大会议，尽管主张不派代表参加苏共二十三大，但仍主张参与十月革命纪念。他说：“十月革命节，那是苏联国庆，中苏之间目前还有国家关系，可以照过去一样发贺电。”^①毛泽东期望通过十月革命纪念的互动，维持中苏国家关系。

表达政治主张、整合各方力量、协调国家关系，集中体现了新中国纪念活动的社会功能，毛泽东运用纪念活动的娴熟和智慧由此可见一斑。

三、从纪念活动看毛泽东的历史意识

毛泽东对新中国纪念活动的谋划，折射了毛泽东尊重历史的态度、保留历史记忆的方法、彰显历史价值的路径。

1. **尊重历史的态度。**尊重历史、敬畏历史是一个政党成熟的表现，是一个国家文明发展程度的标尺，也是领袖人物应有的情怀。新中国纪念活动是基于历史而举行的，本身已经表达了毛泽东对历史的尊重和敬畏。尤为可贵的是，在“文化大革命”时期，由于对历史采取虚无主义态度，部分纪念活动无法正常举行。在此情况下，毛泽东成为纪念活动的倡导者、坚持者。1966年10月24日，毛泽东在中南海游泳住处召集中央政治局部分成员、各中央局负责人开会。谈到孙中山纪念时提出：“中国的民主革命是孙中山搞起来的，那时还没有共产党，是孙中山反康、梁，反帝制的。今年是孙中山诞生一百周年，怎么纪念？要和红卫兵商量一下，还要开纪念会。”^②“要和红卫兵商量”孙中山纪念一事，反映了当时中国政治的非常态，但表明了毛泽东在孙中山纪念问题上的态度。11月8日，毛泽东在会见由黎笋率领的越南劳动党中央代表团时，再次表达了这一观点。他说：“中国的民主革命开始是资产阶级的民主革命，是孙中山先生领导的。要开一个会纪念孙中山诞生一百周年。”^③11月12日下午，北京举行一万多人参加的盛大集会，隆重纪念孙中山诞辰一百周年，周恩来在会上发表讲话，肯定孙中山是“伟大革命家”，领导辛亥革命“结束了中国两千多年的封建帝

制，推动了民主精神的高涨。中国人民将永远纪念孙中山先生在这个革命中所起的作用”。^④尽管毛泽东没有出席纪念大会，但举行纪念大会得到了毛泽东的支持，体现了毛泽东的主张。

“文化大革命”初期，有人提出将9月9日秋收起义纪念日作为建军节，毛泽东明确表示“这是错误的”，“我们是历史唯物主义者。八一建军节是一九三三年中央苏维埃政府做过决定的，这件事不能变。南昌起义是全国性的，是大政治，但政策错了，失败了。秋收起义是地区性的，不能因为我参加了，就吹上天”^⑤。1969年6月30日，毛泽东在南昌听取江西省革委会和省军区负责人汇报工作情况时，回顾了创建井冈山革命根据地的过程。他说：“现在解放军建军节还是定在八月一日，因为‘八一’起义是中央决定的，‘八一’是全国第一个暴动，是打第一枪。”^⑥可见，在个人崇拜弥漫的年代，毛泽东依然尊重历史、敬畏历史，无意遮蔽历史的真相。

2. **保留历史记忆的方法。**历史要为后人熟知，需要借助一定载体植入民族的集体记忆。纪念活动“通过描绘和展现过去的事件来使人记忆过去。它们重演过去，以具象的外观，常常包括重新体验和模拟当时的情景或境遇，重演过去之回归”^⑦。纪念活动以其特定方式和周期性重复，可将人们带入历史的时空，置身历史的场景，去感受历史、触摸历史，因而成为保留民族、国家、政党历史记忆的重要途径。

确立纪念日是保留历史记忆的基础。1949年10月9日，毛泽东出席中国人民政治协商会议第一届委员会第一次会议，当选为全国政协主席。这次会议建议中央人民政府以10月1日为中华人民共和国国庆纪念日。12月2日，中央人

① 同上，第567页。

② 《毛泽东年谱（1949—1976）》第6卷，第7页。

③ 同上，第15页。

④ 《在孙中山先生诞生一百周年纪念大会上周恩来总理的讲话》，《人民日报》1966年11月13日，第2版。

⑤ 《毛泽东年谱（1949—1976）》第6卷，第106页。

⑥ 同上第258页。

⑦ [美] 保罗·康纳顿：《社会如何记忆》，纳日碧力戈译，上海：上海人民出版社，2000年，第90页。

民政府委员会第四次会议接受全国政协的建议，决定每年10月1日为中华人民共和国国庆日。1949年12月23日，中央人民政府政务院通过统一全国年节和纪念日活动办法。其中，将8月15日确定为抗战胜利纪念日。1951年7月9日，东北局宣传部提议以“九三”为战胜日本纪念日，得到毛泽东的认可。东北局宣传部在报告中指出：“东北数年来均以八月十五日为解放纪念日，在群众中影响较深，但事实上苏军从八月九日出动后至八月下旬始全歼日寇关东军，最后使日寇投降，九月三日正式签字。”^①8月1日，毛泽东在胡乔木关于抗战胜利纪念日的请示报告上批示：“请乔木另拟一电，采用统一的‘九三’纪念。”遵照毛泽东的指示，胡乔木于8月2日为中央起草了一个给东北局并各中央局、各分局、各军区、并转各省市区党委及志愿军政治部的电报。电报说：“同意规定九月三日为全国统一的战胜日本纪念日，除东北应改在此日庆祝解放外，全国军民及报纸均应于此日纪念八年抗日战争的胜利。”^②九三纪念日的选择和确立，对于保留抗战的历史记忆具有重要意义。

保留历史记忆需要借助物质载体，纪念空间具有塑造记忆的功能。1950年，沈阳市各界人民代表大会为纪念中华人民共和国成立，决定在市中心区修建开国纪念塔，塔上铸毛泽东铜像。沈阳市人民政府为此致函中央新闻摄影局，请求代摄毛泽东全身八寸站像四幅。5月20日，毛泽东在来函中“修建开国纪念塔”旁批写“这是可以的”，在“铸毛主席铜像”旁批写“只有讽刺意义”。^③毛泽东同意修建“开国纪念塔”，其意在通过纪念性建筑的修建，以保存建国的历史记忆。1955年6月9日，毛泽东为天安门人民英雄纪念碑题词：“人民英雄永垂不朽。”人民英雄纪念碑浓缩了近代中国的历史，成为保留近代中国历史记忆的物质载体。

3. 彰显历史价值的路径。历史是已经过去的存在，要发挥其对现实的启迪作用，需要借助一定中介。纪念活动是连通历史与现实的桥梁，通过纪念活动，发掘纪念对象的当代价值，可以启迪现实、照亮未来，这是新中国纪念活动的旨趣所在。因此，毛泽东在谋划新中国纪念活动

时，注意寻找历史与现实的契合点。如利用五一纪念实现对工人阶级和广大劳动者的动员，培育工人阶级和劳动者的主人翁意识、劳动意识、责任意识；利用国庆纪念表达政治主张、整合各方力量、协调国家关系，在建构国家形象的同时，提升国际影响力；利用十月革命纪念肯定苏联建设的成就，赢得苏联对中国的支持，化解中苏关系面临的一些障碍。这些做法使历史与现实融为一体，彰显了纪念对象的时代价值。毛泽东在谋划新中国纪念活动时，注意提炼历史事件、历史人物的精神品格。如在纪念孙中山诞辰90周年时，毛泽东肯定孙中山“是一个谦虚的人”，“有一种宏伟的气魄”，“为了改造中国而耗尽了毕生的精力，真是鞠躬尽瘁，死而后已”。^④揭示这些优秀品格，其意在启迪后人继承孙中山的精神，以求中国对人类有较大贡献。

总之，新中国纪念活动的组织实施、功能彰显，与毛泽东的精心谋划密不可分。毛泽东对待纪念活动的态度、谋划纪念活动的方式、通过纪念活动所取得的实际效果，对于当今纪念活动的开展仍不失其借鉴意义。

（责任编辑 欣彦）

① 中共中央宣传部办公厅、中央档案馆编研部编：《中国共产党宣传工作文献选编》第3册，北京：学习出版社，1996年，第264页。

② 《建国以来毛泽东文稿》第2册，第429页。

③ 《建国以来毛泽东文稿》第1册，第362页。

④ 《建国以来毛泽东文稿》第6册，第242页。

从国民性话语到人民话语

——关于毛泽东人民话语建构的一项考察^{*}

周建伟^{**}

【摘要】青年毛泽东受时代思潮影响,接受了国民性改造思想。马克思主义的思想和分析方法,帮助毛泽东完成了对国民性话语的扬弃,创立了以阶级分析为基础、人民性为核心、合法性建构为目的、纳入和包容为基点的独具特色的人民话语。人民话语对国民性话语的扬弃,是中国现代民族国家建设的历史任务和国民性话语本身的局限使然;马克思主义的思想方法,则为超越国民性话语提供了思想资源和条件。人民话语与国民性话语之间是扬弃、超越的关系,而不是简单的对立和否定。

【关键词】毛泽东;人民话语;国民性话语;扬弃

中图分类号:A41 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-7660(2016)02-0048-07

话语是“隶属于同一的形成系统的陈述整体”^①,“从技术的意义上讲,话语是一种体现在特定语言中的专业知识体系,是一套组织见解和行为的思维形式”^②。人民话语,就是指以人民概念为中心的一系列相互联系的陈述构成的整体。人民话语是毛泽东思想和中国特色社会主义理论体系的基础性内容,是中国共产党人建构的独具特色的话语体系。对中国共产党人民话语的建构,毛泽东居功至伟,可以说,人民话语烙上了鲜明的毛泽东印记。

从毛泽东个人思想的发展历程来看,需要重视早年对毛泽东有很大影响的国民性话语与人民话语的关系。国民性话语是中国近代影响巨大的一套话语系统,毛泽东作为“五四青年”的一员,在其思想发轫之初,受到国民性话语为代表的启蒙思想的影响和浸润。有学者认为“国民性改造思想是毛泽东早期思想的逻辑起点”,“在毛泽东思想形成和发展的全过程中,他早年所形成的国民性改造思想对此都产生过影响”^③。有学者甚至提出,毛泽东一生从未真正放弃国民性话语,

“国民性改造是毛泽东晚年思想发展的根本宗旨”^④。学界公认,国民性话语对毛泽东有很大的影响,但国民性话语对毛泽东中年和晚年思想发展有多大影响,还存在争议。

人民话语是在复杂的历史语境下生成的,国民性话语与人民话语的建构关系密切。本文的重点不是探讨早年毛泽东的国民性改造思想,而是聚焦于新民主主义革命时期经历思想蜕变、成为马克思主义思想家的毛泽东,如何扬弃和超越国民性话语,创造出新的话语体系——人民话语。

一、青年毛泽东的国民性话语

国民性话语、国民性改造思想、国民性改造理论,指涉和内容大体一致。采用“话语”这一概念是因为它具有的优点:具有理论平等的价值蕴含,指涉相对更广,表述也更为简洁。为行文方便,本文个别地方仍然采用国民性改造理论这样的提法。

对敏锐的思想者而言,时代的思想氛围必然

^{*} 本文系国家社会科学基金重大项目“中国共产党纪念活动史的文献整理与研究”(15ZDB044)的阶段性成果。

^{**} 作者简介:周建伟,四川彭山人,(广州510631)华南师范大学马克思主义学院、教育部高校辅导员培训和研修基地(华南师范大学)副教授。

① [法]福柯:《知识考古学》,谢强、马月译,北京:三联书店,1998年,第137页。

② [英]安德鲁·海伍德:《政治学核心概念》,吴勇译,天津:天津人民出版社,2008年,第108页。

③ 米华:《新民与救国——早年毛泽东国民性改造思想研究》,长沙:湖南人民出版社,2008年,第11、53页。

④ 肖南龙:《论国民性改造是毛泽东晚年思想发展的主线》,《湖南商学院学报》2003年第5期。

在其身上留下深刻的烙印。要厘清毛泽东的人民话语与国民性话语的关系，需要首先分析早年对毛泽东影响很大的国民性话语。学界对青年毛泽东的国民性改造思想已有较为深入的分析，这里只对与本文主题有关的内容作简要的梳理。

国民性话语属于资产阶级民主性质的启蒙思想体系。青年毛泽东的国民性改造思想并非毛泽东的创造，而是受到时代思潮氛围浸润而接受的。对毛泽东国民性改造思想影响很大的有梁启超、陈独秀等当时风靡中国的思想领袖。

国民性话语的逻辑理路很简单，基本的言说为：作为整体的“中国人”或“民族”，在思想、文化、道德、行为模式等诸多方面存在“劣根性”；正是这些“劣根性”，使中国陷入自卑和贫弱的状况；要拯救中国，必须首先去除这些民族的“劣根性”，也就是彻底改造国民性，锻造“新民”，并在此基础上，构建新制度、新政府、新国家。用梁启超的话说就是：“苟有新民，何患无新制度？无新政府？无新国家？”^① 不过，民国初年思想界对中国人的“劣根性”认识有所不同。比如，梁启超强调中国人在民族主义、自由意志、公共精神、社会公德等方面的缺失，而陈独秀则把中国人的“劣根性”与中国传统文化思想相提并论。

同受时代思潮氛围影响、追逐思想潮流的时代青年一样，毛泽东大体接受了国民性改造思想。毛泽东认为中国问题的根源是中国人“积弊甚深，思想太旧，道德太坏”，“吾国思想与道德，可以伪而不真、虚而不实两言括之，五千年流传到今，种根甚深，结缔甚固”^②。毛泽东认同启蒙思想中“变化民质”，实现“新民”，达到救亡的目的。不过，毛泽东对国民性改造也有自己的思考 and 特点。

第一，强调“动天下之心”。1917年8月，毛泽东在致老师黎锦熙的信中写道：“欲动天下者，当动天下之心”，此乃“大本大源”。毛泽东认为，天下之心就是“宇宙之真理”，动天下之心，就是要让社会接受真理。“夫本源者，宇宙之真理。天下之生民，各为宇宙之一体，即宇宙之真理，各具于人人之心中，虽有偏全之不同，而总有几分之存在。今吾以大本大源为号召，天下之心其有不动者乎？天下之心皆动，天

下之事有不能为者乎？天下之事可为，国家有不富强幸福者乎？”^③ 毛泽东“动天下之心”的思想，含有思想先行和终极解决的意味。

第二，强调思想和身体的一致性。这同鲁迅等坚持国民性改造的新文化学者观点不同。鲁迅将体格与思想进行区分和对立，认为国民不论体格多么健全，但思想愚弱，也只能做没有意义的看客，“病死多少是不必以为不幸的”^④。而毛泽东认为思想和身体并不是分裂的，而是一致的：“德智皆寄于体，无体是无德智也。”^⑤ “欲文明其精神，先自野蛮其体魄；苟野蛮其体魄矣，则文明之精神随之。”^⑥

第三，提出“民众大联合”思想。“民众大联合”思想，前提是对民众素质的肯定和信任，这与国民性话语对民众的普遍否定有所区别。毛泽东认为，中国人不是没有“根本的能力”，而是因为“我们没练习”^⑦。他乐观地预测：“我们中华民族原有伟大的能力！压迫愈深，反动愈大，蓄之既久，其发必速。我敢说一怪话，他日中华民族的改革，将较任何民族为彻底。中华民族的社会，将较任何民族为光明。中华民族的大联合，将较任何地域任何民族而先告成功。”^⑧

可见，毛泽东对中国人的国民性有自己的思考和见解，其中一些观点和及其中蕴含的价值取向，为毛泽东扬弃国民性话语提供了可能和进路。

二、毛泽东人民话语的特点

人民是“中国共产党人为了特定的政治目的，通过对社会各阶级的经济地位和革命态度的分析而建构的一个特殊话语符号，用以指代所有

① 梁启超：《新民说》，沈阳：辽宁人民出版社，1994年，第3页。

② 《毛泽东早期文稿》，长沙：湖南出版社，1990年，第86页。

③ 《毛泽东早期文稿》，第85—86页。

④ 《鲁迅全集》第1卷，北京：人民出版社，2005年，第439页。

⑤ 《毛泽东早期文稿》，第66—67页。

⑥ 《毛泽东早期文稿》，第70—71页。

⑦ 《毛泽东早期文稿》，第393页。

⑧ 《毛泽东早期文稿》，第394页。

促进革命发展和社会进步的阶级、阶层和社会集团的总和”^①。毛泽东从接受新文化运动启蒙的民主主义者转变为马克思主义者之后，经过革命实践和理论思考，以人民概念为核心，提出了关于阶级分析、人民性、革命主体、建设主体、人民民主、人民内部矛盾等的一系列论述，创立了独具特色的人民话语。

第一，以阶级分析为基础。毛泽东是公认的阶级分析大师，对马克思主义阶级分析方法掌握纯熟，且根据中国实际有新的发展。毛泽东的人民话语以阶级为基础，建立在阶级分析之上。《毛泽东选集》第一卷的开篇之作《中国社会各阶级的分析》，就是毛泽东对20世纪20年代中国阶级状况的测绘结果。被毛泽东选为自己选集的开篇是有深意的，对理解毛泽东的思想体系具有导向作用。在《中国革命与中国共产党》中，毛泽东对新民主主义革命时期中国的阶级状况进行了更为科学、细致的分析。毛泽东阶级分析的目的，是分清敌、我、友，也就是科学判定中国革命的力量和中国革命的敌人。在《延安文艺座谈会上的讲话》中，毛泽东指出：“最广大的人民，占全人口百分之九十以上的人民，是工人、农民、兵士和城市小资产阶级。”^②在《论人民民主专政》中，毛泽东认为人民“在中国，在现阶段，是工人阶级，农民阶级，城市小资产阶级和民族资产阶级”^③。虽然具体论述有所差异，但都是以阶级为基础，结论具体而明确。

第二，以人民性为核心。人民性这一概念是笔者概括毛泽东的论述得出的。所谓人民性，简言之，就是对新民主主义革命、社会主义改造和社会主义建设的认同性、参与性、建设性。人民与人民性互为表里，人民是外显，人民性是内在。人民性来自受剥削的阶级地位和与历史发展趋势一致的阶级利益，表现为积极的思想观念、态度和行为，是主客观的统一。毛泽东的话语体系中，占据重要地位的是阶级性这一概念，但毛泽东并没有停留于传统的阶级性分析，而是将其升华为人民性。阶级性有正面和负面的内容，而人民性则是积极正面的，对中国而言，分清敌我友，既要认清敌人，更要找到自己人即人民。可以说，在毛泽东的政治哲学中，在很大程度上，人民性才是真正的核心，阶级性在很大程度上是

作为分析手段存在和使用。毛泽东的革命话语体系是人民包容阶级，以阶级分析寻找人民，人民是目的，阶级是手段，如此才能达到分清敌、我、友的目的。可见，人民性才是需要达到的目的。

第三，以合法性建构为目标。民有、民治、民享是现代政治的核心，人民是政治合法性的承载者和根本来源。近代中国处于现代民族国家建构的大变局中。现代民族国家、现代政治形成的一个重要标志是认可主权在民，人民成为主权的最终拥有者，也就成为政治合法性的最终来源。对中国共产党和毛泽东来说，自己所主张的革命和建设道路，需要得到人民的认同和支持，才具有合法性基础。合法性的获得，不仅需要革命和建设的实际成效特别是对人民利益诉求的满足，也需要创制一套人民接受和认可的话语体系——这套话语具有建构的功能，能够通俗和精巧地向社会传播价值主张，获得人民的认同和支持。毛泽东的人民话语，正是应民主革命和社会主义建设道路的合法性而生。要获得老百姓对中共革命和建设的认同和参与，必须正面认识占中国人口绝大多数的中下层民众，因为他们才是现代民族国家的主体，才是革命和建设的主体。从这个逻辑出发，毛泽东强调人民的历史地位、人民的革命性、人民道德上的高尚性。毛泽东强调：“人民，只有人民，才是创造世界历史的动力。”^④“应该使每一个同志懂得，只要我们依靠人民，坚决地相信人民群众的创造力是无穷无尽的，因而信任人民，和人民打成一片，那就任何困难也能克服，任何敌人也不能压倒我们，而只会被我们所压倒。”^⑤

第四，以纳入包容为基点。人民话语突出的特点和功效是其包容性和纳入性。包容性、纳入性意味着将原本阶级属性评价相对较低的阶级视为人民，将其纳入革命和建设的主体范畴。在中

① 吴永：《论民主革命时期中共对“人民”话语的建构及其意义》，《中共党史研究》2009年第2期。

② 《毛泽东选集》第3卷，北京：人民出版社，1991年，第855页。

③ 《毛泽东选集》第4卷，北京：人民出版社，1991年，第1475页。

④ 《毛泽东选集》第3卷，第1031页。

⑤ 《毛泽东选集》第3卷，第1096页。

国革命、建设力量的认识上，毛泽东以人民这一包容性的概念，突破了苏联和共产国际相对狭隘、固化的阶级概念。毛泽东认为：“所谓人民大众，是指一切被帝国主义、封建主义、官僚资本主义所压迫、损害或限制的人们，也即是一九四七年十月中国人民解放军宣言上明确地指出的工、农、兵、学、商和其他一切爱国人士。”^①曾被视为封建落后阶级的农民，成为毛泽东人民范畴中最为重要的部分，成为“革命的主力军”。“毛泽东的人民话语将农民纳入了人民范畴，人民进入人民范畴的阶级是积极的、革命的，甚至是先进的，他们具有开展（参与）革命、打破旧制度的意愿和能力，他们是中国社会发展当然的主体和动力，中华民族也就成为具有自我创生能力的民族。”^②民族资产阶级、城市小资产阶级被认为是中间阶级，苏联曾将中间阶级视为敌人或潜在的敌人，采用驱赶、消灭的手段来解决中间阶级的问题，而中共采取的则是赋予其人民地位，采用团结、包容、纳入、改造的方式来化解。当然，人民话语的包容性、纳入性不是无限的、无原则的，它有其区分性，就是区分敌、我、友。总之，人民话语的包容性、纳入性，有效实现了最大限度的“民众大联合”。

需要说明的是，毛泽东的人民话语，是由一系列概念和陈述构成的，是一个相互联系的整体。由于本文研究的对象和目的所限，这里不可能对人民话语所包含的陈述一一罗列，而只是对人民话语的特点进行概括。

三、人民话语扬弃国民性话语的表现

国民性话语的核心是抽象、普遍的国民性，人民话语的核心是具体的、细分的人民性。国民性话语围绕对国民性的分析和国民性改造的策略而建构，人民话语围绕人民性以及人民力量的寻找和动员来建构。国民性和人民性在价值指向、论述策略、话语实践有着根本性的不同。国民性和人民性虽然只有一字之差，但却代表着话语体系的重大发展和超越。

一是价值取向的超越。“所谓‘话语’，实际上指的乃是一些非‘实在’而有价值倾向性和权力支配性的说辞，它有‘建构’知识和现实的

能力。”^③虽然国民性话语的终极目标是建设新的中国和国民，但现实和直接的目标却是对中国人、中国社会文化、中国历史全面和普遍的否定，现实和直接的价值取向是解构。人民话语不仅终极目标是建构的，而且现实取向也是建构的——人民话语要发现人民、建构人民，为革命和建设提供主体性力量。此外，人民话语还实现了对国民性话语的“价值反转”。国民性话语在价值立场上对普通中国民众特别是工人、农民等底层民众的消极否定尤为突出，希望通过最先觉醒的社会精英来启发底层民众，用梁启超的话说就是从开绅智到开民智；而人民话语在价值上肯定的就是工人、农民等底层民众，而将地主、官僚资本家、反动知识分子等传统社会精英视为“负价值”人群，要打倒和彻底改造。概而言之，人民话语将人民视为革命和建设的主体和力量所在，是对绝大多数中国人的肯定，对人民历史的肯定，这与国民性话语对国家、民族和普通民众的否定、解构取向有本质区别，也是对其的超越。

二是理论基础和分析方法的超越。国民性话语的理论基础主要是唯心主义的进化论、社会文化整体论和简单化的西方优越论，其中社会进化论最为重要。国民性话语认为中国人的国民性，也就是中国人的心理、文化、思维方式、行为模式属于先天的、整体性的落后，心理、文化、思维方式、行为模式既是落后的表现，也是落后的原因，必须全盘否定。之所以得出这样的结论，一是中国积贫积弱的现实，二是中西、中日比较得出的差异，其中潜藏的逻辑是，与西方不同的地方，就是中国人国民性的落后所在。国民性话语的分析方法是抽象的，结论也是抽象的。人民话语以阶级分析为基础，以人民性为依归，强调通过唯物主义的阶级分析，特别是阶级地图测绘来寻找人民这一具体的革命主体，方法是具体的、科学的，结论也是具体的、可行的。

① 《毛泽东选集》第4卷，第1287页。

② 周建伟：《历史主体的建构——马克思主义农民理论中国化研究（1921—1949）》，北京：中国社会科学出版社，2014年，第203页。

③ 黄兴涛：《“话语”分析与近代中国思想文化史研究》，《历史研究》2007年第2期。

三是话语策略和实践指向的超越。国民性话语的策略和指向是首先改造中国人的国民性，走的是以人的改造来实现国家新生、精英解救大众的思想文化革命路径；人民话语的策略和指向是首先改造腐朽落后的政治经济制度，走的是发挥人民的革命性改造国家、人民自己解放自己的制度革命路径。梁启超是国民性话语的重要开创者，他强调“新民为今日中国第一急务”。梁启超将中国人视为“群氓”、“群聋”、“群怯”，“以若是之民，得若是之政府官吏，正所谓种瓜得瓜，种豆得豆，其又奚尤？”^① 国民性话语的实践指向是国民本身，它要求发挥先知先觉的社会精英的作用，彻底改造国民的心理、文化和行为模式，以西方公民为蓝本塑造中国的现代“新民”，有了“新民”，自然就有新国家、新政府。如梁启超所言，国民文明程度高，“虽偶有暴君污吏虐刘一时，而其民力自能补救之而整顿之”^②。人民话语不认为人民的落后是国家落后、政府腐朽的根本原因，相反，它认为政治经济制度的腐朽落后才是人民群众文化程度不高的原因；人民才是创造历史的根本力量，更具先进性、革命性。毛泽东认为：“最干净的还是工人农民，尽管他们手是黑的，脚上有牛屎。”“对于人民，这个人类历史的创造者，为什么不应该歌颂呢？”^③ 人民话语的实践策略指向人民自己解救自己，依靠人民所具有的革命性和蕴藏的巨大力量，进行政治革命、经济革命，夺取国家政权，创立新的国家制度，在此基础上，继续对人民进行教育和改造。简言之，国民性话语在实践策略上主张的是从“大破”到“大立”的路径，即从思想领域的彻底否定和破坏到思想政治社会的彻底重构，而人民话语走的是从“立”到“破”再到“立”的路径，即对民族力量的肯定、对人民（以中下层民众为代表）力量的发现到对旧政治社会的革命，再到新政治经济社会制度的重构。虽然二者的最终指向有其一致性，但国民性话语缺乏广泛的革命力量这一前提，导致其最终落入空想的境地，而人民话语有了人民力量的肯定和发现这一前提，确保了实践上的可行性。

扬弃、超越，意味着改造和重构，也意味着继承和发扬。人民话语超越了国民性话语，并不

是意味着完全否定了国民性话语，相反，人民话语对国民性话语的超越，含有继承国民性话语合理内核的成分。比如，对人民属性的认识上，人民话语在肯定人民历史主体地位的同时，也指出了不同阶级的人民存在的局限和不足，强调要教育人民，帮助人民更好地确立主体地位，引导人民更好地发挥主体能动性。在这点上，毛泽东继承了梁启超的“新民”观，提出了“新人”的思想。“新民”和“新人”指向经过改造后的能够成为民族国家主人的中国人。这也说明，国民性话语对毛泽东创立人民话语具有正面启示的积极意义。

四、人民话语扬弃国民性话语的背景和条件

任何政治话语的建构，都有其特定的历史背景和条件。人民话语的建构和对国民性话语的扬弃，需要注意其历史背景、理论原因以及马克思主义这一思想资源。

近代以来中国民族国家建设的历史任务，是国民性话语被人民话语扬弃的历史背景。近代中国的一大历史任务，就是推动国家形态从传统国家的转型，建设现代民族国家。人民性话语和国民性话语相比，能够为中国的现代民族国家建设提供更有效的理论基础和思想武器。人民在现代民族国家诸要素中具有基础性的地位，没有人民，或者更准确的说，没有建构出积极的人民，就无所谓现代民族国家；对人民进行否定，或者建构不出人民，就等于自绝于现代民族国家之门。美籍印度裔学者杜赞齐将中国和印度称为“新民族国家”，他认为“民族以人民的名义兴起”。不过，人民不是天生就有的，需要革命知识分子去发现和塑造：“在中国和印度那样的新民族国家，知识分子与国家所面临的最重要的工程之一，过去是、现在依然是重新塑造‘人民’。人民的教育学不仅是民族国家教育系统的任务，

① 梁启超：《新民说》，第2页。

② 梁启超：《新民说》，第3页。

③ 《毛泽东选集》第3卷，第851、873页。

也是知识分子的任务。”^①虽然国民性话语的指向，是塑造现代公民进而构建现代民族国家，但走的却是否定－启蒙－重构的路子，否定现实中的中华民族和中国人。在现代民族国家建设这一急迫的历史任务面前，普遍性地否定当下的中国人，那就意味着失去了现代民族国家建设的依凭，现代民族国家建设实际上就没有了合法性基础。相反，人民话语走的却是肯定－发现－动员－提升的路子，肯定人民是前提，视人民为革命的主体。革命的一个重要任务，是通过调查研究和理论分析去寻找现实的人民，领导和动员现实的人民，对国家制度进行重构。当然，人民群众也不是没有缺点和不足，但正确的路径是在充分肯定人民的前提下，对人民进行教育和提升，让他们更好地担负起历史主体、民族国家建设主体的责任。两相比较，国民性话语和人民话语在近代中国民族国家建设这一急迫的历史任务面前孰优孰劣，就一目了然了。质言之，国民性话语之所以被抛弃，人民话语之所以能够获得主导地位，与其是否适应现代民族国家建设这一历史任务有直接的关系。

国民性话语本身的理论局限和实践局限，是国民性话语被人民话语扬弃的重要原因。历史地看，国民性话语是晚清到民国初年，怀抱救国、强国理想的先进知识分子在痛苦的反思中，借鉴西方思想提出的救国理论，代表了一代知识分子的思考，具有一定的历史合理性，对近代中国的思想启蒙具有积极意义，这是不能否定的。但国民性话语的局限也是明显的。其一，与中国现代民族国家建构这一历史任务的不合拍甚至背离，是国民性话语最为突出、也是最难克服的问题。前文对此已有论述，此处不赘。其二，国民性话语体现的是西方话语霸权和种族主义文化逻辑。周宁指出“国民性特征的讨论，也在西方话语中进行，这套话语在杜赫德、孟德斯鸠的文本中始建，到黑格尔、明恩溥完成”，潜藏其中的是“帝国主义、种族主义的文化逻辑”。^②虽然不能以东西方划界来确定国民性话语是否具有真理性，但对中国革命知识分子来说，一旦认识到其中蕴含的种族主义文化逻辑，在情感上必然难以接受。其三，国民性话语的实践不能给中国带来即时的、实际的变革效果。革命知识分子最为看

重的，是话语对唤起民众、挽救国家危亡的实际效用。国民性话语理论逻辑虽然严密，但却无法达到即时的、实际的效果。而且，即使对国民性话语强调的思想启蒙来说，也未必有实际的成效。正如林毓生所言：“世界上没有一个启蒙运动是在否定自己民族文化的前提之下进行的，只有中国……中国的启蒙运动一开始就夭折了。”^③以上三点，恰恰是人民话语能够解决的问题，也是人民话语的优势所在。

马克思主义特别是历史唯物主义，为扬弃国民性话语提供了思想资源。从受到国民性话语的影响，到使用国民性话语分析中国，再到扬弃和超越国民性话语、建构人民话语，毛泽东无疑经历了一个复杂的思想演变过程。这一过程中，有多种因素的作用，有其他学者对毛泽东的影响、有毛泽东自己的观察和思考、有毛泽东亲身参与的社会实践，其中最为重要的，是毛泽东转变成马克思主义者，掌握了历史唯物主义的思想和分析方法。马克思主义强调生产方式的基础性作用，认为人的文化心理、行为模式都由生产方式最终决定；人是分阶级的，社会性特别是阶级性是人最为重要的属性，不存在普遍的人性，经济政治等方面的制度革命是第一位的，等等。这些理论观点，无疑给国民性话语带来了直接的冲击和解构，给求新求变的革命知识分子开启了认识中国的另一扇窗户，提供了变革中国的另一条道路。毛泽东认为：“最基本区别是人的社会性，人是制造工具的动物，人是从事社会生产的动物，人是阶级斗争的动物（一定历史时期），一句话，人是社会的动物，不是有无思想。”^④阶级分析不仅对国民性话语有直接的批判和解构作用，而且具有建构替代性的新话语的作用。阶级分析不仅直接批判国民性话语中的普遍人性观和对中国人国民性普遍落后、堕落的判断，论证革

① [美] 杜赞齐：《从民族国家拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》，北京：社会科学文献出版社，2003年，第19页。

② 摩罗、杨帆编：《人性的复苏：国民性批判的起源与反思》，上海：复旦大学出版社，2011年，第199页。

③ 林毓生：《鲁迅“国民性”论述的深刻性、困境与实际后果》，《扬子江评论》2009年第1期。

④ 《毛泽东文集》第3卷，北京：人民出版社，1996年，第81页。

命阶级的先进性，而且能够帮助分析和找寻革命的依靠力量。当然，更为重要的是，毛泽东在阶级分析的基础上，建构了具有中国特色的人民话语，从而实现了国民性话语的超越和替代。

要指出的是，国民性话语属于启蒙思想的重要组成部分，但人民话语对国民性话语的扬弃，并不意味着对启蒙思想的全盘否定和拒斥。将革命与启蒙视为非此即彼的相互否定关系，将人民话语与启蒙思想对立起来，并不符合历史实际。人民话语其实是以新的方式重构和发展了启蒙。正如刘小枫所言：“马克思主义是现代启蒙思想的转向，主张科学社会主义启蒙，以启发阶级觉悟、民族觉悟和新道德为取向。中国的民族主义（救亡）与社会主义的亲和力推进了社会主义式的启蒙……”^①从理论上讲，人民话语和国民性话语既然都有启蒙话语的成分，人民话语从国民性话语中汲取有益成分是可能的，其中也存在继承发展关系。比如，青年毛泽东思想中“民众大联合”思想，也是人民话语中的重要成分，陈志让认为，自从《民众的大联合》发表后，“毛泽东一刻也没有丧失他对人民作为能量和力量之源的信仰”^②。

五、余 论

人民话语的建构是马克思主义中国化的重要成果；人民话语对国民性话语的超越，翻开了中国近代政治思想的新篇章。扬弃国民性话语，创立人民话语，从抽象的国民性批判转为具体的阶级分析，对现实的国民从否定转为肯定，顺应了现代民族国家建设的历史任务和历史趋势，为中国革命开创了新的路径，寻找到了现实的力量，增强了中华民族的自尊心和自信心，为革命提供了合法性基础。以人民概念为核心建构的人民话语，仍然是中国建设和改革的基础话语，指明了中国革命、建设和改革的价值指向、依靠力量、目的归宿等基本问题。

人民话语同国民性话语不是泾渭分明的，从国民性话语发展到人民话语不是简单的线性进化。人民话语是对国民性话语的超越，但不是对国民性话语以及启蒙话语的简单否定。人民话语和国民性话语的终极指向具有一致性，国民性话

语指向的个体改造（文化、心理、行为模式改造），不仅是中国一直存在的现实问题，也是毛泽东人民话语中的一条“潜线”——毛泽东也从未否认过中国大多数的人民文化水平不高、思想意识还存在局限，从未否认过要对人民进行教育和改造。

新中国成立后，人民话语得到了进一步发展。毛泽东提出的人民内部矛盾等理论，进一步充实和发展了人民话语。但我们也看到，1957年后机械的阶级分析逐步取代了人民话语，社会身份制度的建立和固化，使人民话语中的包容性、纳入性逐步流失，区隔性、排斥性内容日益增加。“文化大革命”时期，人民话语实际上已经徒具形式，不再有多少实质内容。十一届三中全会后，这种状况才得到纠正，人民话语的真正内涵得以恢复和发展。

历史不是线性的，而是波浪式的发展。时至今日，人民话语与国民性话语仍然纠缠。如何看待中国的国民性以及背后的国民性话语，如何在改革开放的大背景下，在社会主义市场经济条件下，根据变化了的实际，继承和发扬人民话语建构时期的纳入性、包容性特点，汲取公民话语其他社会理论中的积极因素，进一步完善人民话语，增强人民话语的统摄力，仍然是我们要认真面对的问题。

（责任编辑 欣 彦）

^① 刘小枫：《现代性社会理论绪论》，上海：上海三联书店，1998年，第388页。

^② 转引自〔美〕布兰特利·沃马克：《毛泽东政治思想的基础（1917—1935）》，北京：中国人民大学出版社，2006年，第249页。

印度毛主义和小红书的兴衰^{*}

【印】斯瑞玛缇·查克拉巴提/著 梁长平/译^{**}

【摘要】本文通过分析《毛主席语录》（即小红书）在印度的兴起和消退，探讨了毛主义在印度共产主义运动中的发展历程。作者认为，20世纪六七十年代印度纳萨尔派领袖查鲁·马宗达对小红书的极度推崇促进了印度毛主义的深入发展。然而，马宗达的这一做法并未得到其他纳萨尔派领导人的支持，小红书在印度的热潮随着马宗达时代的终结而消退。

【关键词】纳萨尔巴里运动；小红书；印度毛主义

中图分类号：A84 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2016）02-0055-06

小红书在印度受到欢迎得益于纳萨尔巴里运动的爆发。该运动是指1967年夏天，西孟加拉的东印度大吉岭区纳萨尔村共产主义小组领导穷苦农民进行土地斗争以推翻地方士绅贵族。^①尽管这一农民起义的胜利很短暂，但影响深远。它是自从50年代中期中苏分裂以来，第二次分裂了印度共产主义运动，并且将崇尚武装革命的毛主义（或纳萨尔主义）引入到印度政治中。时至今日，印度仍将纳萨尔主义视为安全威胁，其28个邦中的12个面临此威胁。然而，第一阶段的纳萨尔运动随着其领导人查鲁·马宗达1972年的去世而终结。在那之后小红书的地位迅速下降并不再受追捧。作为纳萨尔巴里运动的主要领导人，马宗达认为《毛主席语录》是真理，他在其著作和演讲中，坚持让他的同志们在任何时候都要携带小红书的复印本，在教室里研究它，以及大声背诵以帮助不识字的农民展开“武装斗争”。许多学生和知识分子在加入组织后，认真地执行了这一命令并忠实地遵循它。然而，正如后来事

态发展的那样，其他的纳萨尔高级领导人并没有施加高压强求背诵毛主席语录；事实也证明，有一部分人并不认同小红书将毛泽东的整体思想缩减为简短的几句或几段话。同马宗达一起并肩作战的同志们认为小红书对于运动影响不大，在他去世之后，《毛主席语录》在纳萨尔运动中的重要性逐渐消退。

然而，在运动初期，《毛主席语录》在那些支持和同情运动（不管其加入与否）的学生和知识分子人群中广受欢迎。成千上万的语录复印本进入印度并摆放在加尔各答大学城街道的书店里，它们可能来自尼泊尔、缅甸和东巴基斯坦（现在的孟加拉）；20世纪70年代中期以来该书在印度被禁，加尔各答的书店老板对其去向保持沉默。^②可以确定的是，在印度共产主义运动的整个历史中，小红书是自《共产党宣言》之后最贴合年轻革命者想象力的书。本文比较了马宗达时期以来的纳萨尔宣传运动，以及对一些前纳萨尔分子的重新回顾和整理，探讨了小红书在印度

^{*} 本文的原文标题为 Empty Symbol: The Little Red Book in India，收录于 Alexander C. Cook 主编的 Mao's Little Red Book: A Global History，（Cambridge University press，2014）。译者注：《毛主席语录》一书因其红色封面和尺寸在国外又称为小红书。

本文系湖南省社会科学基金项目“毛泽东外交思想的科学内涵、风格特点研究”（15ZX03）的阶段性成果。

^{**} 作者简介：[印] 斯瑞玛缇·查克拉巴提（Sreemati Chakrabarti），印度德里大学东亚研究系中国研究教授，德里中国研究院荣誉院士。

译者简介：梁长平，博士，（湘潭 411201）湖南科技大学马克思主义学院讲师、湖南省毛泽东研究中心成员。

① 关于纳萨尔巴里运动的早期阶段，参见 Biplab Dasgupta，*The Naxalite Movement*，Bombay: Allied Publishers，1974；Sumanta Banerjee，*In the Wake of Naxalbari*，Calcutta: Subarnarekha，1980；Sohail Jawaid，*The Naxalite Movement in India*，New Delhi: Associated Publishing House，1974；Manoranjan Mohanty，*Revolutionary Violence*，New Delhi: Sterling，1977；and Sreemati Chakrabarti，*China and the Naxalites*，New Delhi and London: Radiant Publishers and Sangam Books，1990。

② 作者和其他人试图努力去从书店老板那搜集进一步的信息却无功而返。一些人明确表示，自从这一运动成为影响内部安全的严肃事物以来，他们不愿意谈论它。

的兴起和消退。

印度毛主义和纳萨尔派的崛起

在西孟加拉的纳萨尔巴里运动爆发之前，毛主义就已经在印度共产主义运动中扎根，这主要得益于东南部安得拉邦的特伦甘纳农民运动（1946-1951）和孟加拉邦的“三一”减租运动（1946-1950）。特伦甘纳农民运动是一场由共产党领导的地方农民起义，从英国殖民政府庇护的地方独裁者尼扎姆统治下解放了安得拉邦的两个地区。历史学家莫汉认为，安得拉邦的共产党人在其运动中严格遵循了毛泽东《新民主主义论》（1940）一文中的战略思想：

特伦甘纳斗争囊括了后来正式成为毛泽东战略的所有基本元素——基于清楚地理解两大阶段之间的不同和联系基础上的两大阶段革命；可以引导农民革命根据地去实现无产阶级的霸权和民主革命的胜利；工人阶级和农民群众之间组成亲密同盟，与民族资产阶级构成革命统一战线以反对帝国主义。^①

而且，莫汉认为特伦甘纳农民运动是在地方斗争中改造毛主义的核心：“安得拉共产党人已经发现了印度革命的本土表述，并寻找一个理论基础来使它在国际共产主义运动中合法化。”^②

孟加拉的“三一”减租运动差不多开始于同一时期。这是一次农民要求分配更多土地收成的运动。之前地主占有一半收成，但佃农们现在要求他们只能获得三分之一（“Tebhaga”在当地语言中指三分之一）。在这场运动中，农民再次获得了当地共产主义领导小组的支持，而那些拒绝这一要求的地主们的土地则被没收。这一运动迅速蔓延至其他地区，威胁到当地贵族的权力根基，因此，贵族士绅寻求警察的帮助。最后，一些农民积极分子和他们的党派支持者被捕入狱。尽管在这一案例中，它们与毛主义的直接联系不那么明确，但农民试着从当地士绅手中夺取权力的努力与毛泽东著名的《湖南农民运动考察报告》中描述的农民造反运动十分吻合。^③然而，特伦甘纳农民运动和三一减租运动都很快被印度国家政治发展的大事给遮蔽，即从英国殖民统治下独立以及将前印度帝国分裂为印度和巴基斯坦。

仅仅在独立之后20年，印度在60年代中期遭遇了一场经济危机和政治不稳定的大风暴。巨额的国防支出源于两大灾难性的战争（1962年印中战争和1965年印巴战争），这极大地影响了发展计划。工业和服务业增长乏力导致受过良好教育的民众失业。印度部分地区的大范围干旱引发了食品短缺。在预算赤字、贸易赤字和恶化的通货膨胀压力下印度经济陷入停滞。在政治领域，一半以上的邦在选举中出现逆转导致执政的国会党结束其权力垄断。独立的印度政府未能处理好发展和公平问题。民众对政府的不满广泛蔓延（尤其是在年轻人和学生之间），从而，在全国范围内爆发了反政府抗议运动。^④

在经济、政治和社会动乱的大背景下，纳萨尔巴里运动爆发了。1964年，印度共产党（CPI）由于中苏分歧而出现分裂。分离出来的新团体不再坚定支持苏联而改名为印度共产党（马克思主义），并反对1967年大选。在选举准备期间，印度共产党（马克思主义）的高层领导和其在大吉岭和西里古丽的地方支部之间出现了关于意识形态、战略和战术的严重分歧。一些地方领导人在地区总书记马宗达的领导下，不仅仅质疑莫斯科，而且转变为彻底的毛派主义者。马宗达和其他从印度共产党（马克思主义）中分裂出来的人员在1969年4月组建了毛主义印度共产党（马克思-列宁主义）。^⑤

马宗达声称纳萨尔巴里的起义标志着印度武装革命（也是一场毛式革命）的开始。随后他成为该党的理论家，并提出“中国的道路是我们的道路，中国的主席也是我们的主席”这样的口号。马宗达抨击议会体系，并完全拒绝印度宪法。他认为毛泽东的革命战略在中国十分成功，

① Mohan Ram, *Indian Communism: Split within a Split*, Delhi: Vikas Publications, 1969, p. 2.

② Ibid.

③ Asok Mazumdar: 《三一减租运动：孟加拉农民起义政治，1946-1950》，德里：阿卡出版社，1993；D. N. Dhanagré: 《农民抗议和政治：孟加拉三一减租运动，1946-1947》，《农民研究杂志》3. 3（1976）。

④ 斯瑞玛缇·查克拉巴提：《从激进政治到自由经济：以中国为例》，S. Narsimhan and G. Balatcandirane eds., 《印度和东亚：互相学习》，德里：曼拉克，2004。

⑤ Bhabani Sengupta, *Communism in Indian Politics*, New Delhi and Stockholm: Young Asia Publications, 1978, pp. 319-28.

也完全适合印度。因此只有中国模式才能拯救印度，印度革命者们必须全面掌握毛式哲学和理论。毛泽东的著作是必读之物，每个人都应该拥有《毛主席语录》，并随时携带。

小红书的魅力和盛行

通过阅读和讨论（有时是辩论）的政治教育是列宁主义政党实践的显著特点。在被介绍加入党组织之前，所有积极分子和同志必须十分精通马克思、恩格斯和列宁的著作。随着运动的发展，这可能也包括其他马克思主义理论家的作品，如斯大林、托洛茨基、卢森堡、葛兰西、毛泽东等。在印度共产主义运动中，尽管离中国很近，但直到 40 年代，西方（包括俄罗斯）马克思主义思想家的作品才成为主要的阅读来源。甚至在政治课堂上讨论中国的革命经验时，领导层仍然不看重阅读毛泽东的作品。然而，一些受过高等教育的新领导人开始自发阅读中国共产主义的作品。刘少奇《论共产党员的修养》（1939）一文变得家喻户晓，毛泽东关于游击战和军事战略的文章亦是如此。其他感兴趣的毛泽东的文章有《中国社会各阶级的分析》（1926），该文有力地证明了在 20 世纪初，中国和印度的农村形势有着惊人的相似；毛泽东关于辩证法的论述，即《矛盾论》（1937）、《中国革命和中国共产党》教材（1939）以及《新民主主义论》（1940）对中国革命的去、现在和未来的战时分析。这些作品的读者以年轻人和受过教育的人居多。农民共产主义者，甚至那些接受过一点教育的人，对此却没有兴趣。这主要是因为毛泽东的作品大多只翻译成英语，而不是孟加拉语和泰卢固语（译者注：印度东部德拉维拉语言）。

在马宗达的领导下，纳萨尔派采纳了林彪关于毛泽东的宣传标语。林彪是中国的军事领导人，也是文革期间提名的毛泽东的接班人。当然，小红书是基础，其他作品包括林彪的赞歌《人民战争胜利万岁》（1965）以及“老三篇”——《纪念白求恩》（1939）、《为人民服务》（1944）、《愚公移山》（1945）。起初小红书只有英译本，但很快就有了孟加拉语版本，紧接着有尼泊尔语、僧伽罗语、泰米尔语、马拉雅拉姆语、乌尔都语译本。那些年轻的刚加入进来的

党员在第一次政治学习活动中可以免费获得小红书，有时还会发放林彪关于人民战争的文章。尽管那些对毛主义真正感兴趣的农民似乎不太热烈地接受小红书和其他文本，然而那些年轻的、来自城市的以及受过教育的人、中产阶级以及潜在的“革命者”却十分愿意花钱去买一本语录复印本。

事实上，真实情况很有可能是这样：那些城市的、受过教育的年轻人在加入纳萨尔运动前就已经对毛主席语录很熟悉。一个前纳萨尔分子将小红书称为《圣经》：

我们通过重新评估马克思主义接触到革命观念，中国在这一过程中发挥了主要作用。我记得当英国经济学家琼·罗宾逊访问新德里经济学院时，戴了一顶毛式帽子，此举在新德里大学校园里引起喧哗。当时她正好从中国访问回来，并对无产阶级文化大革命充满了热情和崇拜。虽然我没有见到她，但我的好友目睹并告诉了我们这一切。他说，她其实是在炫耀评价很高的《毛主席语录》复印本。当有人丢给她一个关于中国的批判问题时，她能够引用恰当的语录来回答。比如有人问她：“难道你不认为马克思主义是教条吗？”她的回答是“毛主席说教条主义连牛粪都不如”！诸如此类。^①

同样地，印度毛派主义者将《毛主席语录》视为它们的圣经——所有答案的来源以及更大的导引。纳萨尔巴里期刊的早期文章中描述了一个农民游击队员在与警方僵持四小时后英勇牺牲的场景：“作为一个真正的革命者和毛主席的真正战士，巴步拉同志死的时候一手拿着枪，一手拿着毛主席语录。小红书一直陪伴在他身边。当年他仅仅三十岁。”^② 后一个专题讲述了刚被警察枪杀的新兵尼兰詹·拉奥的故事。文章说，虽然他还只是一个 13 岁的裁缝，但“他一有空就读《毛主席语录》，向其母复述并解释语录的意思，甚至在吃饭的时候也这样做。他的父母考虑到他年纪太小不同意他加入游击队，他不惜反抗他

^① Dilip Simeon, “Glory Days,” in Ira Pande, ed., *India China Neighbours Strangers*, New Delhi: Harper Collins Publishers India with India Today Group and India International Centre, 2010, p. 441.

^② *Liberation* 1. 12 (1968 年 10 月)。

们。他在被允许加入游击队的当天遇害。”^① 一个早前离开该运动的消息提供者说，这类报道主要是用来表明非知识分子也迷恋小红书。马宗达将青年人、新加入的成员称之为“革命知识分子”阶级，而且不断重申，阅读语录对于学习毛泽东思想和引发革命激进主义来说最重要。

在《解放》杂志发表的一篇名为《告青年和学生书》的文章中，马宗达将小红书视为年轻人和受过教育的纳萨尔派（他们离开大学以加入运动）的导师。^② 在该文中，马宗达复述了毛泽东的论断，即自从斯大林逝世之后，苏联就放弃了马克思主义—列宁主义，建立了“资产阶级专制统治”，并作为帝国主义的头号共犯。由于这些发展，毛泽东的思想现在是“唯一的马列主义”，毛通过文化大革命极大地发展和丰富了它。与林彪相呼应，马宗达称世界已经进入毛泽东思想时代——马克思主义关于帝国主义彻底消亡的时代。^③ 在这一历史阶段，“学生和青年工人的政治任务”，“是学习这一新的发展的马克思主义——毛主席的思想，并付诸实践。那些回避这一任务的人绝不可能获得关于马克思主义原则的知识。因此，他们必须学习毛主席语录”。^④ 马宗达特别强调引用《关于人民战争》一文，该文特意以口袋大小、红色塑料包装的形式单独出版。这一小册子，以英语和孟加拉语发行，马宗达说，这是专门为革命工人阶级和农民而发行的。“我们应该将这变成我们的宣传和动员材料。衡量一个工人是否是革命者，取决于他将这一本书传播给多少工人和农民。”^⑤ 马宗达建议新成员在每个地区的学校或学院组建包括四五个学生的学习小组，小组成员必须拥有语录复印本。他们受到这样的教导：在有空余时间时去乡村，与贫苦农民阶级一起工作和生活，向他们学习，以及“向他们阅读毛主席语录，并尽其所能让他们熟悉毛泽东思想”。^⑥ 对于马宗达来说，小红书是将革命知识分子、年轻人与工人和农民结合在一起的粘合剂。按照纳萨尔的宣传运动，马宗达强调阅读小红书使其年轻的追随者充满激情。一篇名为《青年学生红卫兵的故事》的文章说，向贫苦百姓阅读毛主席语录的重要章节是一项积极执行的重要任务。^⑦

马宗达可能受到了北京新华通讯社刊发的一篇文章的鼓舞，以更积极地提升毛主席语录。该

文的标题是《印度革命群众正在前进》，该文在1969年1月的《解放》杂志上再次重印：

今年见证了马克思——列宁主义、毛泽东思想在印度各地的广泛传播……印度革命者们大量翻译和出版了毛主席的著作，并在他们的革命刊物上再造毛主席的作品和语录。他们在印度人民大众之间，特别是在穷苦的受到残暴压制和剥削的劳动人民之间传播革命真理。印度出版界透露，居住在焦达纳格布尔地区、比哈尔邦的部分农民甚至能够背诵毛主席语录。^⑧

马宗达认为这一报道标志着中国领导层支持和赞成他推崇小红书的做法。《解放》杂志也再次刊登了一篇类似的报道，题为《马来西亚毛式运动》。该文说，马来西亚国民解放军中的一些战士是新入伍的士兵，而且有一些是女兵。他们缺乏军事训练、战斗经验、武器和设备。为了克服这些苦难，战士们听从了林彪的建议：坚定学习毛主席著作以用毛泽东思想武装自己。战士们阅读了老三篇和“毛主席关于人民战争、人民军队、革命英雄主义和其他主题的语录”。^⑨ 在此之后战士们信心倍增，而且他们找到越来越多的克服困难的方法。^⑩

对小红书的看重在1970年夏天更为明显。在纳萨尔起义者与警察和其他武装力量的暴力冲突之后，马宗达发表了一篇题为《全面依靠贫苦农民和对抗修正主义》的简评。他强调必须要作出牺牲和以及接受流血事件是革命的一部分。

用毛泽东思想教育贫苦农民，让他学会在毛主席语录指导下战斗。告诉他制定计划并帮助他成为领导人。为了这样做，有必要帮助他阅读语录和老三篇；同样重要的是在政治上教育大

① Liberation 2. 9 (1969年7月)。

② Liberation 2. 6 (1969年4月)。

③ 同上，第94-95页。参见林彪：《纪念十月革命50周年北京集会上的讲话》（1967年11月6日），www.marxists.org/reference/archive/lin-biao/1967/11/06.htm。

④ Liberation 2. 6 (1969年4月)，第94-95页。

⑤ 同上，（强调是作者加上的）。

⑥ 同上，第87-88页。

⑦ Liberation 3. 6 (1970年4月)。

⑧ Liberation 2. 3 (1969年1月)。

⑨ 《毛泽东思想武装的战士战无不胜》，《北京评论》（1970年1月16日），《解放》杂志5. 3再版（1970年3月）（强调是作者加上的）。

⑩ 同上。

众。今天被压迫的群众遭受了上千年的剥削和专制，因此他们希望革命，渴求解放。不要犹豫去给予他们政治。^①

开展人民战争，人民自己组建游击队，马宗达认为小红书是为革命制造和训练新兵的方式。

小红书的衰退

小红书在纳萨尔巴里运动中的兴衰与马宗达的个人命运紧密相关。在纳萨尔运动领导层中，并不是所有的同志都同意马宗达的做法，即过于强调小红书，几乎到了排斥其他马克思主义作品的程度。马宗达似乎比毛泽东本人更是毛主义跟随者——对毛的个人崇拜使得他抛弃了其他马克思主义者。从表面上看，马宗达对小红书的迷恋可能难以理解；他的一些往昔的支持者和崇拜者认为这是一种着迷。他之前的同志认为小红书的吸引力在于其形式——再也找不到像这样色彩鲜明、尺寸、形状和重量合适的作品了。并且，它不昂贵（经常是免费发放），易于随身携带，不需要携带字典来查阅其意思。马宗达认为小红书比马克思、恩格斯或列宁的深奥理论更具有可读性。这一毛泽东思想的便携本对于形成政治指示最方便：人们只需掏出小红书然后阅读一段即可。

对马宗达“走捷径”式的革命道路的不满导致了1971年中期日渐明朗的党内不合和分裂主义。马宗达在1971年10月所写的题为《加强党组织》的文章中回复了对他的批评。他表达了对同事狂妄自大的不满，以及同志们低估小红书重要性的不快。

我们团结起来以发动革命。这是我们相互尊重和合作的原因。每一个人必须深入学习《毛主席语录》中的“共产主义”章节。然后我党才会像钢铁般强大……两大阵线之间的斗争存在于党内，而且它将是常态。^②

马宗达抨击了那些认为政治工作已经足够、接着应该强调军事工作的人。这对他来说显然是背离（毛主义），并不能推动斗争向前发展。按照林彪关于人和武器的说法，政治是军事工作最重要的方面，马宗达提出：“我们的人民军队只有在通过政治工作增加农村游击队的数量后才能成功。除了政治宣传外，没有别的方法能增加游

击队。政治工作在阶级斗争的每一个阶段都应该被优先对待。这是主席的教导。”^③

然而在那时，马宗达关于小红书的观点被中国人抛弃。1970年的某个时候，纳萨尔领导人索伦·波斯秘密访问了中国。在他与周恩来的一次长谈中，波斯被明确告知，印度革命家必须避免称中国的主席是他们的主席，而且必须寻找一条印度的革命道路，而不是机械地照搬“中国模式”。^④关于这一点，纳萨尔巴里运动的宣传并没有作出公开声明，但事实是中国领导人不再赞成他的观点，这一点不可否认并众所周知。而且在一些正式和非正式的党代会上，围绕这一点产生了热烈的讨论和严厉的争辩。随着马宗达的影响消退，在纳萨尔派教导中越来越少提及小红书。

如今马宗达在另一个争议性问题上备受攻击：他的“消灭阶级敌人”政策。在这一所谓的毛式原则背景下，所有纳萨尔派的反对者，不管他们是什么阶级，都要被杀死。警员、小学教师、零售店主——这些从定义上来看不属于剥削阶级的人们——频频成为革命者的攻击目标。事实上，毛从没有鼓吹过这样不加区分地消灭敌人，毛关于游击战的作品主要针对日本侵略者。马宗达似乎忘记了这一点，因为消灭政策首先帮助他在党内树立了主导地位。然而，甚至在他自己的帮派团体中，马宗达的消灭阵线最终受到了非毛派的攻击，而且他的领导权也受到了党内其他团体的挑战。^⑤

对小红书的最后一击是林彪1971年9月的意外去世，以及认为他与苏联联合谋害毛主席的说法。毛泽东的“战友和继承者”竟然是叛徒，这一点让一些印度毛派主义者感到困惑、失望和幻灭。据一些前纳萨尔派所说，林彪事件引发了关于“伟大的、光荣的和正确的中国共产党”的质疑，甚至质疑毛泽东本人。^⑥马宗达自己对林

① *Liberation* 10. 3 (1970年8月)，第2页，演讲发表在7月14日。

② *Liberation* 5. 1 (1971年7月-1972年1月)。

③ 同上。

④ Chakrabarti, *China and the Naxalites*, pp. 110-18.

⑤ Mohan Ram, *Maoism in India*, New Delhi: Vikas Publications, 1971, pp. 132-33.

⑥ Chakrabarti, *China and the Naxalites*, pp. 118-22.

彪事件的看法在他的作品中尚不明确，但当他的早期同志安世明·查特及在1972年与马宗达分道扬镳后，查特及发表了一份严厉的和讨好的评论，主要针对那些“支持林彪黑色阴谋的人”，而且记录他们赞成毛主席的卑鄙企图。^① 马宗达攀上了林彪这个明星以及林彪的毛主义观。在林彪陨落，以及随着中国、中国革命和毛泽东的光环开始消退，小红书失去了其在印度毛派主义知识分子心中和脑海中的尊崇地位。马宗达在1972年7月16日被捕，十天后死于警察拘留所。至此，马宗达时代终结。

1975年小红书在印度被禁止，但在此之前，在加尔各答凡是拥有这本书的人都被警方烦扰过。一些积极分子或被怀疑是积极分子的人的住所被警方搜捕以寻找毛主席语录的复印本和其他“有罪”文件。70年代末，由于各种国内和国际因素，纳萨尔巴里运动差不多处于休眠状态。尽管对小红书的禁令延续至今，但拥有复印本的人民不再对此保密。这一事实让人惊奇，随着纳萨尔巴里运动在沉寂20年之后重新出现，如今有人认为它是比跨国恐怖主义更大的印度内部安全威胁。据报道，印度28个邦中的12个在不同程度上处于纳萨尔的影响下，而且时不时出现的起义者和安全人员之间的暴力事件对双方都造成了伤亡和破坏。

然而，纳萨尔巴里运动不再是小资产阶级知识分子领导的农民革命，那些生活受到民族解放和全球化影响的部落居民掀起了暴乱。在印度出现了持续的关于毛主义在如今是否应被视为社会问题还是法治问题的争辩。包括作者在内的一些人认为所谓的毛主义运动在如今已经没有了特别的毛派特征。^② 显然毛派意识形态本身不再被认为是独立的、令人畏惧的武器。

结 论

小红书在1969-1972年间盛极一时。其读者包括纳萨尔巴里运动的成员，以及其同情者和持怀疑态度的观察者。在后两个团体里，几乎所有人都接受过教育——绝大部分是大专和大学的学生——以及来自中产阶级或富裕家庭。小红书在60年代末煽动城市学生和知识分子参与运动中发挥了重要作用。在那时意识形态教育的课程

包括马克思、恩格斯、列宁和斯大林的著作，但毛的《语录》由于印度与中国的相似性和毗邻而具有特别的吸引力，印度最热衷于反修正主义的马克思-列宁主义者认为毛是具有超凡魅力的主席。一些前纳萨尔派认为，马宗达帮助传播了对毛的个人崇拜，将小红书提升到神圣地位，以及过分机械地将中国模式应用到印度。结果，由于70年代初在孟加拉运动的急躁下降而受到指责。

整合前纳萨尔派的观点，小红书的问题显而易见：它只是概述思想而空无内容。首先，印度革命的历史背景完全不同于中国。在中国，小红书被用来动员社会力量反对威胁执政的共产党；在印度，毛派主义者只是少数党的一个小分支中的一小部分。其次，文本内容缺乏。在中国，小红书只是毛泽东部分思想的简要参考书；在印度，它成了系统替代意识形态的教材。毛泽东的思想活力源于其详尽阐述的文章和讲话，而不是松散随意地引用语录。第三，没有背景支撑的哲学思想不能转变成有意义的行动。小红书将毛主义简化为一个衍生的、呆滞的思想体系，而不是充满创造力和生机、做好充分准备以适应新形势的思想体系。正如前纳萨尔活动分子说的那样，阅读和重述“革命”实践充其量只是象征性的。

(责任编辑 欣彦)

^① Ashim Chatterjee, "A Statement", *Frontier* 7. 4 (May 18, 1974).

^② 最近关于重新出现的毛派/纳萨尔派运动包括: Bidyut Chakraborty and Rajat Kumar Kujur, *Maoism in India: Re-incarnation of Ultra-left wing Extremism in the 21st Century*, Oxford and New York: Routledge Contemporary Asia Series, 2010; Santosh Paul, *The Maoist Movement in India: Perspectives and Counter-perspectives*, New Delhi: Routledge India, 2012; and Nirmalangshu Mukherjee, *The Maoists in India: Tribals Under Siege*, London: Pluto Press, 2012.

论亚里士多德建构身体主体观的基本理路^{*}

王晓华^{**}

【摘要】自希腊进入古典时代起，西方哲学中的主体概念已经与人具有特殊关联，相关论述则涉及到身心关系。大多数哲学家都倡导精神主体观，把身体当作灵魂的容纳者，但这种假说牵连出一个逻辑问题：与身体结合后，灵魂被后者涵括，无法直接参与外部运动，必须通过身体来实现自己的部分主体性。恰是根据这个逻辑，亚里士多德提出：既然外部运动的承担者只能是身体，那么身体就不可能是纯粹被动之物；至少在感觉－运动层面，它具有不可忽略的主体性；在《灵魂论》和《形而上学》等专著中，他提出了影响深远的身体主体观。虽然他最终没有超越二元论，但相关言说还是为身体的复兴埋下了伏笔。

【关键词】亚里士多德；身体－主体；感觉－运动

中图分类号：B502.233 文献标识码：A 文章编号：1000－7660（2016）02－0061－08

从20世纪初期开始，西方哲学发生了一个重要的转向：借助于自然科学提供的线索，现象学、实用主义、第二代认知科学重新估价身体的意义，提出了身体－主体（body-subject）和身体性主体（embodied subject）等概念。^①后者虽然诞生较晚，但它并非代表了某种突兀的转折，而是西方哲学内在可能性的实现。根据笔者的研究，有关身体主体性的言说可以追溯到古典时代的希腊哲学：自哲学家致思的焦点从自然转向人之后，身心问题就迅速凸显出来，德谟克利特、苏格拉底、柏拉图、亚里士多德、伊壁鸠鲁、爱比克泰德等人的论述均涉及二者的关系。其中，亚里士多德反对忽略身体的生命观，强调身体具有感知－运动层面的主体性，深刻地影响了此后的西方哲学。为了追查后一个线索，本文拟重构亚里士多德建构身体主体观的基本理路。

一、灵魂的受限性与身体主体概念的提出

要重构亚里士多德的身体主体观，首先要面对的问题是：在他所处的时代，主体和主体性概

念是否已经产生？如果产生了，又是否与身体概念建立起一定的联系？

在古希腊文中，主体一词写作 *ὑποκείμενον*，意为在下面、载体、基础。就形而上学层面而言，它意指各种属性的承载者。^②就语法层面而言，*ὑποκείμενον*又被译为句子中的主词。从这个角度看，它似乎“与人并无特殊关联”。^③有些学者据此认为此词不应该译作主体：“因为说到‘主体’，就不能不让人想到与之相应的‘客体’。”^④不过，包括海德格尔在内的大哲都曾指出：近现代西方哲学中的主体概念系从古希腊的 *ὑποκείμενον* 翻译而来，并非与前者毫无联系。^⑤事实上，自古希腊哲学进入古典时代以后，人文主义思潮业已兴起，主体概念的内涵也因此发生了改变。当普罗泰戈拉宣称“人是万物的尺度”时，一种与现代主体意识接近的理念已经显现出来。^⑥到了亚里士多德这里，主体概念已经越来越频繁地与人联系起来：“事物本身，有些可以述说一个主体，但绝不存在于一个主体里面。例

^{*} 本文系国家社会科学基金后期资助项目“西方美学中的主体观和身体意象”（12FZW052）的阶段性成果。

^{**} 作者简介：王晓华，（深圳 518060）深圳大学文学院教授。

① Mark Johnson, *The Meaning of the Body: Aesthetics of Human Understanding*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1999, p. 264.

② 参阅 Christopher Shields, *Soul as Subject in Aristotle's De Anima*, *Classical Quarterly* 38 (i): 142.

③ Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, translated and with an introduction by William Lovitt, New York and London: Harper and Row, 1977, p. 128.

④ 溥林：《〈范畴篇〉笺释》，上海：华东师范大学出版社，2014年，第171页。

⑤ Martin Heidegger, *The Question Concerning Technology and Other Essays*, p. 128.

⑥ 杨适：《古希腊哲学探本》，北京：商务印书馆，2003年，第281页。

如‘人’可以用来述说一个个别的人，但绝不存在于一个主体里面。”（《范畴篇》1^b）^①综观他的论述，与人相关的主体概念具有双重含义：一方面，他强调“作为身心联合体的人”（身魂综合体）是各种属性的主体（*The Metaphysics* 1049^a）；^②另一方面，他又认为人的属性包括思想、运动、实践的能力，而上述活动又指向他物，因此，作为属性主体的人必然涉及某些对象（如“感觉对象的活动与感觉机能都结合于感觉机能中”）（*De Anima* 426^a）^③。对此，亚里士多德的表述极为清晰：

在那些与使用不同的生成物中，现实存在于被制作的东西中，例如造屋活动在被造的房屋中，纺织活动在被纺织的东西中，其他东西也同样。总而言之，运动在被运动的东西中。倘若除了现实之外没有其他的活动，现实就存在于主体自身之中，例如，观看就在观看者中，思辨就在思辨者中，生命就在灵魂中。（《形而上学》1050^a - 1050^b）^④

落实到感觉 - 活动层面，观看意味着某物被观看，造物者必须组织所用的材料，由此所建立的是主动 - 受动关系。为了阐释感觉者与感觉对象的关系，亚里士多德曾于《自然诸短篇》中用了长达六章的篇幅^⑤，又在《形而上学》中专门论述“主动体”和“受动体”在实践活动中的关系（《形而上学》1013^a）^⑥。显而易见，亚里士多德实际上已经论及了主体 - 客体关系。正是由于意识到这点，美国学者戴维斯（Michael Davis）指出：亚里士多德的主体概念与“主体性（subjectivity）”之间的联系“不仅仅是个语言学上的偶然”。为了传达亚里士多德的本意，吴寿彭曾将感觉者（αἰσθητικός, that which feels）和被感觉者（αἰσθητόν, the thing felt）分别译为感觉主体和感觉客体。^⑦《灵魂论》的英文译者谭科瑞德（Hugh Lawson-Tancred）也使用了“感觉客体（sense-object）”等术语。^⑧由此可见，西方的主体和主体性概念并非近可追溯到近代哲学，相反，它隶属于发源于古希腊的历时性话语谱系。事实上，亚里士多德的主体概念非但与人具有特殊的关联，而且可以指称身体：“每个参与生命的自然身体都是主体（ὑποκείμενον），恰如它所构成的复合体一样。”（*De Anima* 412^a）^⑨既然如此，他的思想中就可能包含着身体主体性

思想。敞开这条线索，我们会进入一个久被忽略的理论空间。

必须指出的是，在亚里士多德思考身心关系的年代（约公元前348—322年），希腊哲学中占主流地位的是灵魂主体观。古希腊语中的灵魂（ψυχή, *psychē*）具有双重含义：其一，呼吸或风，指生命的起源和推动宇宙的力量；其二，与肉体相对的东西，指人的感觉、情感、理智等意识活动本身。^⑩对于灵魂的信仰支配着大多数古希腊哲学家。泰勒斯虽然强调万物皆源于水，但又认为灵魂是运动的产生者。^⑪阿那克西美尼则宣称：“我们的灵魂是气，把我们结合在一起，也包围着整个宇宙。”^⑫到了毕达哥拉斯学派这里，灵魂因运动而不朽的观念已经出现，身体开始被视为灵魂的容器。^⑬赫拉克利特虽然宣称毕达哥拉斯是头号骗子，但仍接受了这种重视灵魂的立场：“如果人们拥有的不是善解的灵魂，眼睛和耳朵就是无力的证明。”^⑭进入古典时期以后，哲学家开始关注人类学问题，灵魂与身体越来越频繁地结对出现。在这个过程中，一种位置意识开始显现出来：我们所看到的是身体而非灵

① [古希腊] 亚里士多德：《范畴篇》，方书春译，北京：商务印书馆，1997年，第10页。

② Aristotle, *The Metaphysics*, translated with an introduction by Hugh Lawson-Tancred, London: Penguin Books Ltd, 1998, p. 271.

③ Aristotle, *De Anima*, translated with an introduction and notes by Hugh Lawson-Tancred, London: Penguin Books Ltd, 1986, p. 193.

④ [古希腊] 亚里士多德：《形而上学》，苗力田译，北京：中国人民大学出版社，2003年，第188页。

⑤ [古希腊] 亚里士多德：《灵魂论及其他》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，1999年，第188页。

⑥ [古希腊] 亚里士多德：《形而上学》，苗力田译，第188页。

⑦ [古希腊] 亚里士多德：《灵魂论及其他》，吴寿彭译，第370页。

⑧ Aristotle, *De Anima*, p. 193.

⑨ Ibid., p. 156.

⑩ Dorothea Frede and Burkhard Reis edited, *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin & New York: Walter de Gruyter, 2009, p. 1.

⑪ Jonathan Barnes, *Early Greek Philosophy*, London: Penguin Books, 2001, p. 12.

⑫ Ibid., p. 26.

⑬ Ibid., p. 37.

⑭ Ibid., p. 69.

魂；在与身体结合时，灵魂已经内在于身体之中；如果说灵魂“寓于内”，身体则“裸于外”。于是，哲学家开始用外衣等隐喻来指称身体：按照恩培多克勒的构想，与身体结合的灵魂穿上了血肉做成的外套^①；根据色诺芬（Xenophon）的回忆，苏格拉底曾清楚地断言：神关怀人的方式之一是在身体中放置了灵魂，让后者“随意指挥”人的身体^②；在《斐多篇》（*Phaedo*）中，柏拉图借苏格拉底之口将身体比作衣服，声称“我们可以承认每个灵魂都像穿衣服一样穿过许多肉体”（《斐多篇》87D）^③。随着这种说法的流行，包括柏拉图在内的大哲都发现了灵魂处境的背反品格：虽然“灵魂在肉体中的时候是生命之源”，但进入肉体的它也为后者所“圈养和囚禁”。（《克拉底鲁篇》399D—400C）^④显然，主张精神主体观的哲学家必须正视一个问题：在与身体结合后，灵魂居于身体之中并被后者所约束，因而显然具有某种受限性，那么，它究竟是不是整全的主体呢？如果是，它能撇开身体而直接与外物打交道吗？如果不是，身体究竟扮演何种角色？为了解释这些问题，亚里士多德撰写了《灵魂论》等著作，提出了兼顾身心的主体观。

希腊语中的身体写作 *σῶμα*，意为容纳者。^⑤ 在被身体容纳时，灵魂已经“寓于内”，无法直接与外物打交道。在《动物四篇》中，亚里士多德认为：灵魂不具有体积但位于事物（如身体）之中。（《动物四篇》703^a）^⑥ 依据这样的逻辑，他强调“寓于内”的灵魂只能在身体内运动：“灵魂由于属性随附而作运动，在其所寓的躯体之内，虽此躯体之运动实有赖灵魂为之做主，但说灵魂之为运动的命意，必限于躯体之内；别于这一命意之外，而说灵魂能在空间运动，这就绝无可能。”（《灵魂论及其他》408^b）^⑦ 寓于身体的灵魂可以推动身体，但不能直接在空间中运动，因此，“所灵魂在织布或造屋”均不妥帖，正确的说法是“那个人因于灵魂而织布或造屋”。（《灵魂论及其他》408^b）^⑧ 此后，他又强调灵魂不能直接接触和收留石块等物体：“显然，石头不能在灵魂中，在其中的只能是（石头的）形式。”（*De Anima* 432^a）^⑨ 虽然灵魂非常重要，但“织布或造屋”的直接承担者只能是身体。如果身体不改变材料的原有形态，人工制品就不可能诞生。为了让材料按照人的思路重新成

形，身体必须进行劳作。当木材到了木匠手里时，“一个原来闲着的木匠转为现刻在忙碌着的木匠”，他“从一个不着力的状态转入了着力的状态”。（《灵魂论及其他》416^b）^⑩ 离开身体的劳作，桌椅就不可能诞生。在涉及外部活动时，我们必须依赖身体。依据这样的理由，亚里士多德反对身心可以分离的说法，倡导兼顾身心的联合主体观。据吴寿彭的研究，此论后来发展为心理—生理平行说（*psycho-physical parallelism*）。^⑪

二、承担外部运动和感觉： 身体主体性的基本体现

作为联合中的一方，身体具有不可替代的功能：与寓于内的灵魂不同，裸于外的它可以直接与外物打交道。承担外部运动是身体实现主体性的基本方式。

按照亚里士多德的说法，运动有两种：“（1）自身能运动的，例如身体的部分，或者船身的铆钉；（2）自身不能运动，永远是附随着运动的，例如白和学问，因为它们变换了空间是由于它们所属的主体变换了空间。”（《物理学》210^b）^⑫ 由此可见，他眼中的身体也是能运动的主体。那么，身体所能承担的运动是什么呢？在

① Ibid., p. 156.

② [古希腊] 色诺芬：《回忆苏格拉底》，吴永泉译，北京：商务印书馆，2010年，第30页。

③ 《柏拉图全集》第1卷，王晓朝译，北京：人民出版社，2002年，第93页。

④ 《柏拉图全集》第2卷，王晓朝译，北京：人民出版社，2003年，第80—81页。

⑤ [古希腊] 亚里士多德：《灵魂论及其他》，吴寿彭译，第54页脚注。

⑥ [古希腊] 亚里士多德：《动物四篇》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，2009年，第655页。

⑦ [古希腊] 亚里士多德：《灵魂论及其他》，吴寿彭译，第68页。

⑧ [古希腊] 亚里士多德：《灵魂论及其他》，吴寿彭译，第69页。

⑨ Aistotle, *De Anima*, p. 160.

⑩ [古希腊] 亚里士多德：《灵魂论及其他》，吴寿彭译，第98页。

⑪ [古希腊] 亚里士多德：《灵魂论及其他》，吴寿彭译，第86页脚注③。

⑫ [古希腊] 亚里士多德：《物理学》，张竹明译，北京：商务印书馆，2004年，第101页。

解释主体性这个概念时，亚里士多德曾说：“一个人不能被称作行走或运动，而说他是行走或运动的。”（*The Metaphysics* 1049^a）^① 作为外部运动，行走的承担者是身体：“正是通过双腿的特定运动，人才以自己的方式行走……”（*De Anima* 406^a）^② 当身体行走时，它所涵括的灵魂也随之“变换空间”。（《物理学》259^b）^③ 虽然这并不意味着身体比灵魂优越，但至少证明它具有运动能力。

除了行走之外，身体还能以更复杂的方式参与空间运动。譬如，织布或造屋。与自然物不同，布匹和房屋产生于人类的劳作。由于“寓于内”，因此，灵魂不能织布或造屋，相应的活动只能由身体承担。虽然身体的活动“应于灵魂”，但它不可能全无主动性，否则，身心之间就不存在联合关系。在织布或造屋时，人类身体是行为的承担者，显现为外部运动的原因：“没有实体就既没有属性也没有运动，故而万物都有相同的原因。进而言之，这些原因或许是灵魂和肉体，或者说，是理智、欲望、肉体。”（*The Metaphysics* 1071^a）^④ 落实到生产性过程中，身体与灵魂一样是运动的承受者：“在生产性过程中，有的部分称为思想，有的称为制作。思想从原理和形式出发，制作的出发点则是思想的结果（最后阶段）。”（*The Metaphysics* 1032^b）^⑤ 从原理和形式出发的思想无法触及外物，只能止步于身体之内。要实现“思想的结果”，身体就必须承担外部运动。

那么，身体为何具有石头和树所缺乏的主动性呢？亚里士多德的答案是：“凡具有灵魂而不是固定（能移动）的躯体，绝都不能没有感觉。”（《灵魂论及其他》434^b）^⑥ 有了感觉，人才可能在触及事物之际捉摸它们，恰当地调整自己的行动，因此，拥有诸种感觉乃是获致“优良的生活”的必备前提。（《灵魂论及其他》434^a—434^b）^⑦ 在阐释与身体相关的主体—客体关系时，亚里士多德着力最多的是感觉问题，曾于《动物诸短篇》中设专章论述之。（《灵魂论及其他》436^b）^⑧ 根据他的推理，诸感觉中最重要的是触觉：

所有的身体都是能触摸的，即，通过触摸而感觉，动物的存活需要其身体有能力触摸。其他感觉，如嗅觉、视觉、听觉，其感应需要经过其

他事物，但均以接触为前提。没有感觉，它将无法回避某物并获得他物。倘若如此，动物必将无法存活。（*De Anima* 434^b）^⑨

在亚里士多德看来，触觉是诸种感觉中最基本者，不可或缺。（*De Anima* 435^b）^⑩ 与其它依赖中介的感觉不同，触觉直接感应于对事物的“接触”。（《灵魂论及其他》435^a）^⑪ 人要与外部事物打交道，就必须接触它们。不同于自然界中的“物交物”，身体的主动性首先在于“通过触摸而感觉”这个事实。能触摸，它才可以通过触觉感知对象，并因此在运动中自我调整。能触摸的身体能够可以分辨冷与热，绝非纯然被动的容器。（*De Anima* 429^b）^⑫ 由于触摸的对象繁复多样，相应的触觉必然“具有中和的性质”。（*De Anima* 435^a）^⑬ 由此可见，动物的身体构造不可能是简单的：“诸动物不仅生存而且还能感觉，这就得有较多样的若干部分，构造上的这种变异，有些动物较甚于另些动物，于那些所营的不仅为生活而且是高级（优良）生活的动物，其构造尤多变化。”（《动物四篇》656^a）^⑭ 没有一定的身体构造，就没有相应的感觉机能：除了触觉对躯体的依赖外，视觉、听觉、嗅觉、味觉与眼、耳、鼻、舌的关系均是如此。“一位老人倘若获得青年的眼睛，他就会像青年一样视觉敏锐。”（《灵魂论及其他》408^b）^⑮ 同理，“假若耳膜受到损害，耳朵将什么也听不到，恰如角膜损

① Aistortle, *The Metaphysics*, p. 271.

② Aistortle, *De Anima*, p. 138.

③ [古希腊] 亚里士多德：《物理学》，张竹明译，第245页。

④ Aristotle, *The Metaphysics*, p. 365.

⑤ Ibid., p. 191.

⑥ [古希腊] 亚里士多德：《灵魂论及其他》，吴寿彭译，第170页。

⑦ 同上，第170—171页。

⑧ 同上，第191页。

⑨ Aristotle, *De Anima*, p. 218.

⑩ Ibid., p. 220.

⑪ [古希腊] 亚里士多德：《灵魂论及其他》，吴寿彭译，第172页。

⑫ Aristotle, *Anima*, p. 202.

⑬ Ibid., p. 220.

⑭ [古希腊] 亚里士多德：《动物四篇》，吴寿彭译，第655页。

⑮ [古希腊] 亚里士多德：《灵魂论及其他》，吴寿彭译，第70页。

害将使视力丧失一样。”(《De Anima 420^a》)^① 器官越复杂,则机能越多,生物就越高级。从这个角度看,身体不是未分化的质料,而是具有复杂组织的有机体。譬如,手的结构高度分化(由开叉的手指结合而成,手指的关节“构制得适于把握和加压之用”),搭配合理(如五指的短长搭配十分得当),功能多样(抓、握、夹、捏等)。^② 正因为如此,它是使用工具的工具,可以同时拥有许多工具的功能:“这样,手既是枪,又是剑,又是任何其他随心所欲的武器或工具;因为他具备了把持所有这些事物的能力,自身就可能是这些事物了。”(《动物四篇》687^b)^③ 有了灵活的手,人就可以“织布或造屋”。由此可见,高度分化的结构乃是身体主体性的具体依托:(1)感觉一定依赖感觉的器官:视觉之于眼睛、听觉之于耳朵、味觉之于舌头、嗅觉之于鼻子、触觉之于手,均是如此;^④ (2)离开了手和喉咙,人就无法抓取和说话,完成外部运动。^⑤

有所感觉地与外物打交道,乃是身体主体性的体现。对其中机制的阐释构成了亚里士多德身体理论的精华。不过,亚里士多德又认为身体“因于灵魂”而行动。既然如此,它究竟如何体现自己的主体性呢?或者说,我们应该怎样为身体的主体性划界呢?按照他的观察和推理,包括人在内的活动物(动物)“凭理知、臆想、爱恶、志愿与欲念而行运动”,“但这里并不是每一理知事物而只是合乎动物行动目的的理知事物才会引发运动”。(《动物四篇》700^b)^⑥ 只有与动物的行动目的相合,精神性的理知或愿望才能引发身体的行动,而动物行动的原初目的是实现其欲望,所以,“实际只有所欲(欲望客体)才是唯一的动因(致动物)”。(《灵魂论及其他》433^a)^⑦ 虽然产生欲望是灵魂的一种功能,但欲望的基本指向和实现手段都是身体性的:其一,满足身体性的需要(饮食、繁殖、避灾等);其二,“获得所企求的客体”有赖身体的行动。(《灵魂论及其他》433^b)^⑧ 例如,“我制作一件外套”是一个行为,它发源于这样的念头:“我需要一件被覆的事物,外套是一件被覆物:我需要一件外套。凡我需要的就该制作,我今需一外套:于是我制作一件外套。”(《动物四篇》701^a)^⑨ 外套被覆于身体之上,为身体避风和保暖,故而制作外套的念头指向身体的福祉。按照

亚里士多德的说法,当灵魂产生了某些念头(构思)时,它便会产生所欲客体的心理影像(如外套的意象),继而推动身体完成相应的行动。(《De Anima 433^b》)^⑩ 心理影像“相似于感觉机能所得之于可感觉客体的印象”,因此,当可感觉客体不在场的时候,人仍然可以依循它“以行趋求或违避的活动”。(《灵魂论及其他》431^b)^⑪ 举例来说,有人看见了一个火把,随后又见到火把在移动,便由此推断敌军来了:“它所依附的仿佛是灵魂内在的影像或思想,实际却只是视觉在先所见的,而据以为当前的现象,盘算并计虑将来的情况,采取相应的措施,于是,心识照感觉所显示的那样,宣称当前的事物是一个可喜的或是一个可恶的客体,该应向之趋求或即行违避。”(《灵魂论及其他》431^b)^⑫ 正是参照此前的具身性经验(看见举着火把的敌军),我们才会在看见火把时做出“敌军来了”这个推断,并因而采取相应的行动。根据他的猜测,类似意象率先影响心脏,并通过心脏这个中枢支配身体的行动:“凡有血动物,各具有一个心脏,运动的本原和首要的感觉机能,恰正位置在这里。”(《灵魂论及其他》456^a)^⑬ 具体来说,就是“自中心发起的运动传达到各部分的运动,而各部分的运动则传达到中心的运动,就是这样它们相互传递。”(《动物四篇》703^b)^⑭ 此时,相互传递意味着:由心脏、生命液、肌肉、骨骼、关节构成

① Aristotle, *De Anima*, p. 112.

② [古希腊]亚里士多德:《动物四篇》,吴寿彭译,第202—203页。

③ 同上,第202页。

④ Aristotle, *De Anima*, pp. 171—183.

⑤ Aristotle, *De Anima*, p. 179.

⑥ [古希腊]亚里士多德:《动物四篇》,吴寿彭译,第252页。

⑦ [古希腊]亚里士多德:《灵魂论及其他》,吴寿彭译,第165页。

⑧ 同上,第166页。

⑨ [古希腊]亚里士多德:《动物四篇》,吴寿彭译,第254—255页。

⑩ Aristotle, *De Anima*, p. 214.

⑪ [古希腊]亚里士多德:《灵魂论及其他》,吴寿彭译,第158页。

⑫ 同上,第158—159页。

⑬ 同上,第254页。

⑭ [古希腊]亚里士多德:《动物四篇》,吴寿彭译,第268页。

的“活的机体”可以进行相对自主的运动。为了说明这点，亚里士多德写作《动物四篇》时曾使用“自动傀儡”和“玩具小车”这两个譬喻：

诸动物的运动可以与自动傀儡的运动相比较，自动傀儡是由一微小的运动而做全部运动的；木杆（杠杆）被弛放了，于是相互触拨绞缠着的诸线；或者与玩具小车相比较也是可以的。这一经被儿童骑上，便自行向前，随后由于它的轮盘直径不等而又循一圆圈运动。诸动物备有机构相似的各个部分；于它们的诸器官中可举示筋腱与骨，诸骨像自动傀儡中的木（杠杆）与铁（铁钉）；筋腱像所缠的牵线，当这些线或被紧张或被弛放时，运动便开始。（《动物四篇》701^b）^①

此处所说的“自动傀儡”和“玩具小车”虽然有其“牵线人”和“骑行者”，但被引发后便可自主运动（包括完成奇异的表演）。以它们比喻身体，意在要强调其自主性。事实上，身体的主动性远胜于“自动傀儡”和“玩具小车”：“可是于自动傀儡与玩具小车而言，性状是不变的，即便它的内转轮更番而换为较小或换为较大，它还得循同样的行程做预定的运动。于一活动物而言，同一部分就各具有一会儿变大一会儿变小的能力，各部分或暖和而增长或着凉而收缩时，相随于性状之变也引起性质之变。而这种质变又是可由想象与感觉与观念引发的。感觉显然是质变的一式，而想象和观念具有其所想象和所思念的诸事物同样的效应。”（《动物四篇》701^b）^②与“自动傀儡”和“玩具小车相比”，身体的各部分能够因环境的变化而变化（如增长或收缩）。这是一种自动反应。由于具有这种能力，身体类似于具有自治能力的“共和城邦”：

而动物机体则必须认明是一个相似于治理良好的共和城邦这样的构制。当秩序一经在这机体内部建立，这就不再需要有一个主宰（君主）来总揽各种机能。人民各循各所承担的义务，依照习惯的程序而行事，一事跟着一事挨次地做着往常的活动。（《动物四篇》703^a）^③

由于身体的自治本性，它不需要“于每一个部分各有一个灵魂”，“灵魂只寄托在身体的某一处，类似治理的中枢”，“其余凭自然结构与之相联合的各个部分便按照自然分配给它们的……各尽其本分了”。（《动物四篇》703^a）^④正因为如

此，身体可以胜任外部运动，可以“应于灵魂”而织布、裁衣、造屋。

总而言之，有感觉能力的身体具有自我调节机制，可以在灵魂的引导下承担外部运动，在具体的生存活动中，原初目标的设定和实现都与身体相关，因此，身体是日常实践（外部活动）的出发点、承担者、目的地。（*De Anima* 433^b）^⑤从这个角度看，它具有自我关怀的能力，具有不可忽略的主体性。

三、亚里士多德身体主体性理论的悖论和内在张力

通过一系列复杂的推论，亚里士多德建立了兼顾身心的联合图式，承认身体在感知—运动层面具有主体性。在当时的语境中，这无疑是重要的理论创新。

不过，亚里士多德并非平等地对待身心，相反，他眼里的身体总是“因于灵魂而行动”。恰如具有部分自我运行能力的“自动傀儡”和“玩具小车”，它需要灵魂的推动、引导、统治。在他的体系中，灵魂司营养、感觉、智识、运动，乃有生命之物的第一原理。（*De Anima* 413^b）^⑥虽然“灵魂与身体合成一有生命之物”，但二者显然不能平起平坐。与灵魂相比，身体仅仅是外部活动（感觉和行动）的承担者，只拥有次一级的主体性。

在解释灵魂与身体的关系时，亚里士多德应用了形式（*εἶδος*, form）—质料（*ὑλην*, matter）说：“这一实是（本体）既然具有生命，便相应地具有一个物身，而且这物身就不得是‘灵魂’，物身就只能它是它原来的事物，不能是任何另属的事物，明确地讲，它就是‘物质’（即质料——本文作者注）。那么，于实是（本体）的名义上

① 同上，第256—257页。

② [古希腊]亚里士多德：《动物四篇》，吴寿彭译，第266页。

③ [古希腊]亚里士多德：《动物四篇》，吴寿彭译，第257页。

④ [古希腊]亚里士多德：《动物四篇》，吴寿彭译，第266—267页。

⑤ *De Anima*, p. 215.

⑥ *De Anima*, p. 160.

来说,灵魂就必须是一个自然事物的形式,这个自然物体则潜在地具有生命。”(《灵魂论及其他》412^a)^① 作为形式,“灵魂是潜在地具有生命之自然物体的首要现实”。(De Anima 412^b)^② 它是事物的原理,在质料之先并规定质料。(The Metaphysics 1035^b)^③ 与灵魂相比,作为质料的身体不过是被规定的存在。离开了灵魂,整个身体都将丧失生命。只有涵括灵魂,它才拥有生命。当灵魂离开时,它将沦落为死物,丧失其主体性。

在论述身心关系时,亚里士多德强调:“身体站立为主体,但仍然是质料。”(De Anima 412^a)^④ 对于他来说,质料乃是待规定之物:“我所说的质料,就其自身既不是某物,也不是量,也不是规定存在的其他任何范畴。”(《形而上学》1029^a)^⑤ 相对于感觉来说,作为质料的载体仅仅是能被“触及”的“这个”;除此之外,它缺乏其他规定性。(The Metaphysics 1070^a)^⑥ 于是,新的矛盾出现了:如果身体是纯粹的质料,它为何具有各种分化的属性?它怎么能如“自动傀儡”和“玩具小车”般进行相对自主的运动?或者说,身体具有各种属性这个事实岂不意味着它并非无规定性的质料?在解释身体的意义时,亚里士多德承认身体具有感觉功能,认为它可以在灵魂的引导下实现所欲的目标,但无规定性的质料又如何能担当这个任务呢?再如,涉及手的功能时,同样的困难也会出现:既然手具有如此分化的结构,我们怎么能将它归入质料范畴?当然,亚里士多德本人给出自己的答案:与形式结合后的质料被赋予了生命,似乎具有了各种功能。譬如,“假设眼睛是一生物(有机体),则它的灵魂就是视觉功能:这就是眼睛之为实是(本体)所由以表现的形式。”(《灵魂论及其他》412^b)^⑦ 倘若失去视觉,眼睛就不成其为眼睛。显然,亚里士多德的上述论断同样蕴含着一个根本性的矛盾:如果身体与灵魂的关系是潜能与现实的关系,那么,二者又如何“结合”呢?按照亚里士多德的说法,“恰如瞳仁与视觉合而成眼,灵魂与身体合成动物”,但眼睛与视觉功能又如何能分为二?为了阐释此间的矛盾,吴寿彭先生翻译《灵魂论及其他》时曾援引了范缜《神不灭》中的一段话:“形者神之质也,神者形之用也。神之于形,犹利于刃,未闻刃没而刀存,岂

容形灭而神在哉。”^⑧ 通过范缜所用的譬喻,我们可以再次发现亚里士多德身心观的悖理之处:“利”岂不是刃的属性吗?没有打磨得恰到好处的刃,“利”又何从谈起?同样,如果眼睛损伤了,视觉又安在?视力怎能被当作与眼睛并列的实体?身体岂能与自己的活动结合?如果“恰如瞳仁与视觉合而成眼”之类说法恐难成立,又凭什么断言“所有自然身体都是灵魂的工具”(De Anima 416^a)^⑨?为何不承认身体可能是唯一的主体?对于这些问题,亚里士多德并不避讳,甚至承认“确证灵魂是件困难的事”,但却始终未走出二元论的场域。(De Anima 402^a)^⑩

落实到认识论层面,亚里士多德的主体观则面临着一个根本性的困难:身体承担外部感觉和运动但不具有精神层面的主体性,灵魂居于内却是精神活动的主体,那么,后者究竟如何与具体事物建立联系?按照亚里士多德的说法,“在灵魂之中所能存在的,既不是石块,那么当然只是石块的形式了。”(《灵魂论及其他》431^b)^⑪ 同时,由于形式和质料不可分,灵魂不可能先验地内蕴着形式,因此,它必须与感觉建立联系:

在可感觉的空间量体之外并无独立存在,思想的客体事实上是可感觉物的形式表现;无论是所谓抽象(数理抽象)以及感觉诸事物的一切属性或种种情况之成为思想客体,也都是这样的。为此故,人若不备感觉机能,他就永远不能学习或理解任何事物;即使他在从事玄想(推理)。也必须有些影像,供为着想的材料,这些影像相似于感觉机能所得之于可感觉客体的印象,这

① [古希腊] 亚里士多德:《灵魂论及其他》,吴寿彭译,第83页。

② De Anima, p. 157.

③ The Metaphysics, p. 203.

④ De Anima, p. 157.

⑤ [古希腊] 亚里士多德:《形而上学》,苗力田译,第129页。

⑥ The Metaphysics, p. 174.

⑦ [古希腊] 亚里士多德:《灵魂论及其他》,吴寿彭译,第85页。

⑧ 引文和相应注释见《灵魂论及其他》第84-85页脚注。

⑨ De Anima, p. 166.

⑩ De Anima, p. 126.

⑪ [古希腊] 亚里士多德:《灵魂论及其他》,吴寿彭译,第160页。

些，实际上就是除去了物质质料的感觉客体（的形式）。（《灵魂论及其他》432^a）^①

既然如此，精神主体究竟如何与感觉建立联系？从表面上看，这似乎并非难题：恰如欲望和思想，感觉也被定义为灵魂的机能。（*De Anima* 414^a）^② 然而，如此说话会引致新的问题：感觉离不开感觉器官，而感觉器官属于身体，那么，灵魂又怎样操控和利用身体呢？在《动物四篇》中，亚里士多德提出了一个假设：其一，对于有血动物而言，包括感觉在内的各种机能汇通于心脏；（《动物四篇》647^a）^③ 其二，灵魂居住于心脏之中，并通过它控制全身（当然也包括感觉器官）。（《动物四篇》702^b）^④ 不过，他在做出这个解释又强调灵魂“异于方才所述及的有体积的事物”。于是，新的困难出现了：无体积的灵魂如何驱动与体积的心脏呢？两种不同性质的事物如何相互作用呢？为了解释这个问题，他又假设精炁（生命原炁）乃灵魂与心脏的中介。（《动物四篇》703^a）^⑤ 究其本意，亚里士多德所说的“炁”（πνεύματος）原指风和气，性质与灵魂接近（古希腊语中的灵魂一词原具有呼吸之意），故而可以沟通二者。^⑥ 显然，此类假设不但没有解决问题，而且会引出新的悖论：假如炁能联结身体与灵魂，就必须兼具二者的属性，而这意味着它必须同时是有体积的和无体积的。对此，吴寿彭先生的评论可谓切中肯綮：“亚里士多德在心理-生理学上分建看一个物质体系与一个非物质体系，而后求其综合时就得在两系不相通的事物中再立一个为之沟通的事物；这样，由原来的疑难引生了新的疑难。”^⑦

尽管存在诸多矛盾，亚里士多德还是维系了一种二元论的主体观：灵魂“寓于内”，身体“裸于外”，二者联合为人。吊诡的是，这套图式又蕴涵着超越二元论的可能性：在它展示的理路中，灵魂并非如内在的小人般居住在身体中，而是后者的形式和现实性，因此，它与身体并非总是并列二。（*De Anima* 413^b）^⑧ 写作《灵魂论》时，他曾专门强调：“每一物的身体盍各有其自己的特殊型式与形状”，每一灵魂“各属有其相应的躯体”。（《灵魂论及其他》407^b）^⑨ 确切地说，亚里士多德所阐释的是自我解构的二元论：如果形式就是质料本己可能性的实现，二者就绝非分立的两物；从某种意义上说，他的体系蕴含

着建构一元论身心观的可能性。

倘若敞开内在于亚里士多德主体观中的一元论图式，那么，结论可能颇符合现当代生理学-心理学的结论：“灵魂”并非纯粹的非身体之物，而是身体本己可能性的实现；或者说，它就是身体的功能-活动。从这个立场出发，哲学家们就有可能消解潜能-现实、质料-形式、功能-本体的二分法，建构出完整的身体主体性体系。遗憾的是，亚里士多德并未充分敞开这种可能性。它对身心关系的言说始终具有悖论品格。恰如其研究者谭科瑞德（Hugh Lawson-Tancerd）所言，他不想遮掩这些吊诡之处，而是为悖论的两端都提供了火药。^⑩

四、结 语

在灵魂主体观占统治地位的古希腊，亚里士多德建提出和阐释了身体-主体概念，这本身就是个重要的贡献。通过《灵魂论》、《形而上学》、《动物四篇》等名著，他建构出了较为完整的身体主体论图式。尽管这套体系蕴含着一系列悖论，尽管他本人始终未走出二元论的语境，但其思路还是为当代文化的身体复兴埋下了伏笔。

（责任编辑 任 之）

① [古希腊] 亚里士多德：《灵魂论及其他》，吴寿彭译，第161-162页。

② *De Anima*, p. 91.

③ [古希腊] 亚里士多德：《动物四篇》，吴寿彭译，第43页。

④ [古希腊] 亚里士多德：《动物四篇》，吴寿彭译，第263页。

⑤ [古希腊] 亚里士多德：《动物四篇》，吴寿彭译，第263页。

⑥ [古希腊] 亚里士多德：《灵魂论及其他》，吴寿彭译，第347页脚注①。

⑦ [古希腊] 亚里士多德：《动物四篇》，吴寿彭译，附录三，第699页。

⑧ *De Anima*, p. 360.

⑨ [古希腊] 亚里士多德：《灵魂论及其他》，吴寿彭译，第65-66页。

⑩ *De Anima*, p. 129.

亚里士多德关于本体不可定义的思想探析*

曾 云**

【摘要】亚里士多德在《形而上学》及相关著述中对本体的内涵进行了多个层面的探讨。但无论是从实体范畴还是从质料和形式以及潜能和现实的角度来说明本体，他始终把本体与个体的存在联系在一起。虽然他也试图从定义上说明本体，但基于本体的个体化和生成原则，他最终放弃给本体（Ousia）下定义的做法，并对这种做法进行了深入批判。最终，对亚里士多德来说，本体（Ousia）不是普遍的本质，而是“这一个”的个体是其所是的根据。

【关键词】本体；形式；质料；定义；本质

中图分类号：B502.233 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2016）02-0069-06

引 言

此”，不是一个种，而是“这一个”（tode it）的个体本质。

究竟如何理解亚里士多德的本体（Ousia）？长期以来，学术界围绕着这一形而上学的核心问题从不同的角度进行追问和探讨。陈康用发生学的观点研究亚里士多德的本体；当代逻辑学和分析哲学的学者如欧文、莱思齐等从亚里士多德逻辑思想的角度研究本体，揭示了《范畴篇》和亚里士多德本体论思想的内在关联；还有一些学者从语言学、实体论和术语翻译问题上来探究本体^①。这些研究成果为我们深入理解亚里士多德的本体论提供了丰富的理论视角。但“本体是什么？”这种下定义本身的问题却没有被深入地追究。本文立足亚里士多德的《形而上学》及相关著作，并借鉴海德格尔的现象学方法，系统梳理本体（Ousia）不可定义的思想脉络。

亚里士多德在《形而上学》中对存在多重含义进行探讨，对以“是什么”定义本体的质疑和放弃，并提出潜能和现实的学说来解决下定义的困境，内在地说明了本体不是也不能仅仅从“是什么”的角度来理解。本体不是“普遍的如

一、《范畴篇》中本体（Ousia）界定所隐含的矛盾

我们首先从《范畴篇》着手研究亚里士多德对本体的探究和分析，因为《范畴篇》是《形而上学》建立的一个基本前提。“在《范畴篇》这部简短的著作中，亚里士多德在分析各个范畴前，先提出两条分类原则：（1）可以表述一个 hypokeimenon；（2）在一个 hypokeimenon 内。”^②简称“表述”和“内居”原则。陈康认为，hypokeimen 既可作主词讲也可作基质讲，因此他认为“这两条原则是性质完全不同的：一个是逻辑原则，另一个是形而上学原则”。^③根据上述两条原则，亚里士多德对事物进行了四重划分，而且根据主体与属性和主词与宾词的区分，把范畴划分为实体、数量、性质和关系等十个范畴。对于实体来说，“实体，在最严格、最原始、最根本的意义上说，是既不述说一个主体，也不存在一个主体之中，如‘个别的人’、‘个别的马’”^④。

* 本文受国家社会科学基金一般项目（14BZX094）的资助。感谢德国科隆大学胡塞尔档案馆的工作人员 Doktor Dirk Fonfara 提供其博士论文 *Die Ousia-Lehren des Aristoteles*，并提出的宝贵意见。

** 作者简介：曾 云，（开封 475004）河南大学哲学与公共管理学院讲师。

① 参见颜一：《存在（to on）是什么？》，《求是学刊》1998 年第 4 期；颜一：《实体（Ousia）是什么？——从术语解析看亚里士多德的实体论》，《世界哲学》2002 年第 2 期；余纪元：《亚里士多德论 On》，《哲学研究》1995 年第 4 期。

② 汪子嵩，王大庆编：《陈康：论希腊哲学》，北京：商务印书馆，1995 年，第 283 页。

③ 同上，第 284 页。

④ [古希腊]亚里士多德：《范畴篇》，《亚里士多德全集》第一卷，苗力田主编，秦典华译，北京：中国人民大学出版社，1990 年，2a13—15。

由此可见,亚里士多德认为真正的、第一性的实体是个体,表示属性的其它范畴则不是真正的实体。“除了第一个实体,其他事物中只有属和种可以被称为第二实体,因为在所有的表语中,只有它们能够清楚地说明第一实体。如果要说明某个具体的人是什么,或者用属说明,或者用种说明,而且,用‘人’比用‘动物’说明更加恰当。”^①这表明,在亚里士多德看来,第一性的实体可以用属或种的“是什么”来表述,而“是什么”的属或种却是共同的述词。这里,亚里士多德是否意识到作为个体性的实体能否用共同的述词来表述它?这一点是值得怀疑的。在《范畴篇》里他强调的是个体性,张扬的是一种个体主义,并以个体作为本体尺度区分第一性实体和其他范畴。^②正如他指出的:“所有的实体看起来都表示‘这一个’,一个第二性的实体并不是一个个体而是具有如此某一性质的一类东西……属和种则是就一个实体来规定其性质:属和种表示具有如此性质的实体。这是一种性质的赋予。”^③换句话说,第一性的真正的实体都具有“这一个”的独特性,属和种作为第二性实体只具有普遍性,不具有个体特殊性。但是正如刚才已指出的,亚里士多德又认为这种普遍性的种或属可以说明第一性实体是什么。进而说,第一性的实体是可以种和属定义的,因为下定义总要用“是什么”的属和种来表示。正是这一点隐藏着以后亚里士多德在给本体下定义时将要面对的困难。这一矛盾和困难也可以归结为一个基本问题:个体能否被认识,个体存在是否可以被知识抽象为普遍的本质?

实际上,亚里士多德在划分第一性的实体和第二性的实体时已经间接地做出了关于存在和知识的区分,但还没明确化。因为他在《范畴篇》一开始就提出两条性质完全不同的原则,即存在论上的形而上学原则和知识意义上的逻辑原则。对此陈康指出:“不论逻辑原则和形而上学原则的明白区分是不是亚里士多德做出的,事实上这里提出的这两条原则意味着它们是彼此不同的,不然的话它们的结合便不能将事物分成四个不同的组了。因此,每一条原则必定有它自己的不同应用领域。”^④在笔者看来,亚里士多德在这一点上不仅意识到,而且试图做出新的统一。他根据对系词“是”的分析,发现“是”既具有逻辑

的判断功能或表述功能,又能表示事物的存在。一切事物都是“是”而不是“非是”,即使是“非是”也是“是”。他认为本体(Ousia)就是“本是”。作为“本是”的Ousia即可以作为知识的逻辑起点,又可以作为个体存在的始基和根据。由此我们还可以看出,亚里士多德力图克服和摆脱柏拉图的相论造成的困难。柏拉图的“相”虽然既是存在的原则,也是认识的原则,本体论和知识论在他那里是统一的。但柏拉图的问题是:相和个体事物无法关联起来,即相与可感事物的分离问题无法解决,作为种属的共相无法解释可变的个别事物成其所是的原因。也正因为如此,亚里士多德摒弃了用“相”来解释个别事物的存在原因。但是,“亚里士多德却毫不踌躇地接受了这种学说的认识论方面……所以亚里士多德提出共同的述词来代替自存的‘相’;因为这些共同的述词是知识的可能性实际需要的”^⑤。所以,才有亚里士多德后来对本体“是什么”的知识诉求。

在《范畴篇》中亚里士多德还没有展开像《形而上学》中关于本体论的知识追问,下定义的困境还没有呈现出来,虽然已隐含了知识和存在之间统一的矛盾。下面展开亚里士多德关于本体定义困境的分析,尤其集中在《形而上学》第七卷。

二、《形而上学》 对 Ousia 定义的质疑和放弃

在《范畴篇》中,亚里士多德还没有将范畴和“是”直接联系起来,但在《形而上学》分析“是”的本性和基本含义时,他指出“一事物在许多含义上统是关涉着一个原理(起点);有些事物被称为是者,因为它们是本体,有的因为是本体的演变,有的因为完成本体的过程,或是本体的灭坏或阙失或是质,或是本体的制造或创生,或是与本体相关系的事物,又或是对这

① 同上,2b29-34。

② 汪子嵩、王太庆编:《陈康:论希腊哲学》,第288页。

③ [古希腊]亚里士多德:《范畴篇 解释篇》,方书春译,3b10-20。

④ 汪子嵩、王太庆编:《陈康:论希腊哲学》,第298页。

⑤ 同上,第289页。

些事物的否定,以及对本体自身的否定”^①。因此,一切“是”者都关涉到一个“是”的“什么”。“是之一义为一事物是‘什么’,是‘这个’;另一义是质或量或其它的云谓之一。在‘是’的诸义中,‘什么’明显地应为‘是’的基本命意,‘什么’指示着事物之本体。”^②“其它的所谓‘是’,就因为那是这‘基本之是’的量或质,或其变化,或对这事物有所厘定的其他云谓。”^③由此,亚里士多德认为,本体就是基本之是的“什么”,本体就是“原始之是”(本是),本体在定义上和时间上都是在先的。“我们对每一事物之充分认识必自本体始。例如,人是‘什么’,火是‘什么’,然后再进而及其质、量或处,我们必须先认识其怎是,而后可得认识质或量等每一云谓之所以为是。”^④由此可见,亚里士多德是从原始的“是”和“什么”的角度来理解本体,而且对本体探索的出发点有两点:一是解释事物存在的原理,二是寻求认识的始点。

在具体探求本体之前,亚里士多德把本体分为可感觉本体和不可感的永恒本体。而他首先立足可感觉的经验世界,从可感觉的本体出发。在此基础上他探讨本体的本质,即怎是。亚里士多德一开始认为,形式因既是事物成其所是的根本原因,也是我们认识的起点。所以,在列举了几种可能的本体——质料、形式和二者的结合即复合物后,他根据本体的两个标准首先将质料从本体中排除出去。这两个标准是:(1)最底层不表述任何其它的事物;(2)分离性和独立性。^⑤由于最底层的质料在抽去所有的属性后,剩下的只是一堆无任何规定性的东西,质料虽然可感但不具有分离性、独立性和个体性,因此他认为分离性和独立的个体性更能体现本体的本质特征。

为什么亚里士多德首先把质料排除在本体之外?这里我们有必要深入分析一下。在笔者看来,亚里士多德首先把质料排除在本体之外有三个重要原因。其一,亚里士多德把“同一事物不能同一时既是而又不是,或容许其它类似的相反两端(矛盾律)”^⑥作为“必须永久承认其为真实”^⑦,并且认为这是一切原理中最为确实的原理。而质料的无定形使得它既可以成是也可以成非是,容许相反者,使得它具有不确定性,无法界定它是什么。这可能是亚里士多得排除质料作为本体的一个主要原因,也是他要给本体下定

义、寻找知识根据一个前提。其二,无不能生有。根据这种思想,万物生于有,“有些是自然所成,有些是技术所为,有些是自发所成。每一事物之创生必有创之者,必有所由来”^⑧。由于质料作为潜能存在的事物,或说它是非现实的实际存在物,进而说质料就是无。所以,在亚里士多德看来,万物的有和创始根据不能是实际为无的质料。此外,在《物理学》中他谈到了关于“自然”的两种解释,一种把自然解释为在每个自身具有运动和变化本源的东西中作为载体的原始质料,另一种把自然解释为依据理性的东西的形状和形式。针对这两种解释,亚里士多德指出,与质料和形式相比,还是把形式作为“自然”比较确当,因为任何事物都是在已经实际存在了时才被说成是该事物的,而不是在尚潜在着时说是该事物的。^⑨也就是说,质料不是现实的事物,它在本性上是后于形式的。换句话说,它不是作为一个存在者实存的,而是作为非存在者即无存在的,即它根本不现实存在。其三,亚里士多德这时仅仅把质料当作一个无规定性的基质,还没发现质料本身的特殊性和个体化原则。因为他在排除质料时说了这样的话:“终极底层自身既不是个别事物,也不是某一定量,也不是具有其它正面特性的事物;并且也不是这些的反面,因为反面特性也只有时偶尔附属于物质。”^⑩进而,质料(物质)不可能是本体。“因为本体主要的是具有独立性与个别性。所谓本体,与其称之为物质,毋宁是通式与通式和物质的组合。

① [古希腊]亚里士多德:《形而上学》第四卷,吴寿彭译,北京:商务印书馆,1997年,1003b5—11。

② [古希腊]亚里士多德:《形而上学》第七卷,1028a11—13。

③ 同上,1028a19—20。

④ 同上,1028b36—39。

⑤ 参见同上,1017b23—26。

⑥ [古希腊]亚里士多德:《形而上学》第十一卷,1062a1—2。

⑦ 同上,1061b35—1062a1。

⑧ [古希腊]亚里士多德:《形而上学》第七卷,1032a13—15。

⑨ 参见[古希腊]亚里士多德:《物理学》,《亚里士多德全集》第二卷,苗力田主编,徐开来译,北京:中国人民大学出版社,1991年,193a29—31,193b7—9。

⑩ [古希腊]亚里士多德:《形而上学》第二卷,102924—26。

而通式与物质的组合是可以暂予搁置的，它的本性分明后于通式。”^①这样，亚里士多德首先把质料（物质）排除在本体之外，并且认为组合物与形式相比，形式更为优先。因此，形式就成了亚里士多德《形而上学》中的第一本体，追问“本体是什么”实际上就是在追问形式是什么。

那么，这里以“形式”为第一本体是否与《范畴篇》中“个别事物”为第一实体的思想相矛盾呢？我们认为，虽然亚里士多德是在不同的层面论述他的实体学说，但也隐含了认识论与存在论无法统一的困难。在《范畴篇》中，他从逻辑学上划分范畴，区分出主词与宾词和主体与属性。之所以把个体作为第一实体，那是因为它既是基质又是主词，既有本体意义又有逻辑意义，所以简称“本体论的逻辑”^②。而在《形而上学》中，亚里士多德侧重从存在论上探讨个体成其所是的原因和原理，即从质料因和形式因探讨本体。这里他不再从主体与属性的角度探讨本体。他认为，个体的基本组成部分就是质料和形式。由于质料不具有分离性和独立性，所以就个体来说，形式才是事物成其所是的原因，即事物的怎是。换句话说，“怎是”就是各事物的本体。^③为此，亚里士多德花很大篇幅论证事物的本体就是事物的怎是。正如他指出的：“每一事物的本身与其怎是并非偶然相同而是实际合一的。”^④他举了一个典型的例子：“‘由于什么’而成为‘你’？这不是因为你文明。文明的性质不能成为你。那么‘什么’是‘你’？这由于你自己而成为你，这就是你的怎是。但这于‘怎是’，还没有说得完全明确。”^⑤“说明一个名词不应该用原名词，应该用别的字来表示它的含义，怎是的公式也得如此。”^⑥可见，亚里士多德认为事物本身即作为由己的“这一个”还不足以说明他的怎是，还必须有另外的补充，即用表达事物基本之是的定义来说明。

这里亚里士多德引入定义说明本体，是因为在他看来，“定义与怎是均在基本上以单纯涵义隶属于本体。它们也可属之其它范畴，只是在那里的涵义就不是基本的了。”^⑦只有本体可做定义，因为定义是表达事物基本之是的公式，他不需要添加任何决定性的词。“假如其他的范畴也可以界说的话就必须包含有一个决定性词，例如质就得这样界说；奇（数）不能离开了数而为之

界说；（雌）动物也不能离开动物而为之界说。”^⑧即是说，亚里士多德所要寻找的定义是表达事物基本之是的定义。但是表达事物的基本之是，即“是什么”的定义只能用共同的述词来表示。而共同的述词只能表示“如此”而不能表示具有个别性和由己的“这一个”。本体的本质特征却是由己的“这一个”性。接下来，亚里士多德逐渐意识到定义的局限性。他说：“有许多形式不同的事物，却属于一个通式，这也可能建立一个绝对通式以通概一切而否认其它诸通式为尚非真通式；然而这样，一切事物均将归于一体……欲将一切事物简化为通式而消除物质是无益的工作；有些事物确乎是某一特殊形式见于某一特殊物质或某些特殊事物见于某些特殊状态。”^⑨这表明对本体下定义不仅抹杀事物的个别性和特殊性，而且还会陷入旧的通式论。亚里士多德原来认为定义属于形式能够表达事物的怎是，现在却发现，定义不仅不能表达个别性的事物，而且仅把形式作为事物的怎是消除质料，本体不仅包括形式，还包括质料，并且质料也具有个别性和特殊性。

亚里士多德进而指出，由于普遍不变的定义形式没有生灭过程，根本无法解释具有生成变化的可感事物，所以“可感觉的个别本体既不能有定义，也不能有证明，因为它们具有的物质，其本性可以成‘是’，也可以不成为‘是’”^⑩。由此我们可以推出，可感觉的本体所具有的质料性，不可用“是什么”来确定。“当一个定义制造者来界说任何个体，他将自认他的定义必然常被推翻，因为要界说这样的事物是不可能的。”^⑪

不仅对生灭的个体不能下定义，而且对永存事物也不能下定义。“个体之不能制成定义在永

① [古希腊] 亚里士多德：《形而上学》第七卷，1029b29—31。

② 汪子嵩、王太庆编：《陈康：论希腊哲学》，第284页。

③ [古希腊] 亚里士多德：《形而上学》第七卷，1031a16。

④ 同上，1031b20—21。

⑤ 同上，1029b13—15。

⑥ 同上，1029b21—22。

⑦ 同上，1030b4—6。

⑧ 同上，1031a1—3。

⑨ 同上，1036b16—24。

⑩ 同上，1039b26—29。

⑪ 同上，1040a5。

存事物上常被忽略了，尤其是象日月一类的实体。因为人们常以某些属性附加于太阳（以为太阳的定义）……可是他们错了，假如他们取消那些属性，太阳还将存在为太阳；而且这些人们又常以另一事物的属性赋之于某一事物，例如某物若具备上述两属性，他们就明白地指为这是一个太阳，于是这公式就成为通用。然而太阳确象克莱翁或苏格拉底一样是一个个体。主张意式的人何以谁都没有为意式制作一个定义？”^①由此可见，亚里士多德在界定本体问题上的态度转变很大：由本体可定义到不仅生灭事物不可定义，而且永存事物也不可定义。因为定义是把一事物的属性赋之以事物而误以为是事物的本体。也就是说，定义只表示事物的属性，而不能表示事物的本性。本体是独立自在的，它不隶属于任何云谓、任何定义。“没有一个共通云谓可以指示一个‘这个’〈个别〉”，共通云谓只能指示一个‘如此’〈普遍〉。”^②这说明亚里士多德彻底放弃了他以前认为本体可以定义的思想，也放弃了《范畴篇》中关于属和种可以表述第一实体的思想。在《范畴篇》中，他认为本体可用属性来云谓，这里他却认为本体不能作为属性的主题云谓。

本体不能被定义的思想在亚里士多德后期的逻辑思想中也得到了充分体现。在《工具论》的《后分析篇》中他讲到定义的问题时说：“定义并没有确保被下定义的事物能够存在，也不与它们要下定义的事物相等同。人们总是可以问为什么。由于下定义者要么说明事物是什么，要么说明它们名称的意义，如果定义根本没有证明‘是什么’，那么，这样一来，定义就必定是一个其意义与名称相同的表达，但这是荒谬的。它会产生下列结果：首先，就会有非本质的定义和非存在的定义，因为非存在也有一个有意义的名称，其次，所有的表达就可以变成定义了。”^③由这段话可以看出，亚里士多德对定义本身所隐含的问题进行了彻底解析，对定义本体的思想进行了彻底批判。他认为，事物的存在和个体事物的本质都不能通过定义得到说明和确保。

三、从潜能和现实的角度讨论“Ousia”

事实上，当我们追问 Ousia（本体）是什么，并认为“什么”是事物的本体时，已经把本体普

遍化了，本体已不再是作为本性和“由己”的“本是”。事物何以成其所是，并不是“什么”或共同的属性是它的“怎是”。作为“这一个”的存在者，它之所以能成为“这一个”存在于此，并突出来向我们显现它自身，关键不是一个置身于它之外的我们说它“是什么”，“是什么”的普遍述词只能表示共同性的事物，而无法表达具有独特性、个别性的“这一个”事物。而且问“这一个”何以成其“这一个”，这不是一个知识论的问题，而是一个本原的存在问题。由上述可知，亚里士多德明确指出，对本体（Ousia）下定义是不可能的。而且追问“Ousia 是什么”本身就成问题。也就是说，作为个体存在根据的 Ousia 不是普遍的本质，而是个体的本质（Eidos）。

当然，亚里士多德并没有止于关于本体（Ousia）“是什么”的定义和追问上，而是从潜能和现实的角度来说明本体。他认为，如果把事物本身分为一项为物质、另一项为形式，其一为潜在、另一为实现，则疑难就消释了。使潜能转化为现实的原因就是两者合一的原因，即两者的怎是。^④“依据一切知识悉属普遍之说，事物之诸原理亦当为普遍性而不是各个独立个体，而实际引致了我们上所述各论点中最大困惑者，便是此说，然此说虽则在某一涵义上为不合，在另一涵义上讲还是真实的。‘知识’类于动字‘知’，具有两项命意，其一为潜能，另一为实现。作为潜能，这就是普遍而未定限的物质，所涉者皆为无所专指的普遍；迨其实现则即为一有定的‘这个’，这就只能是‘这个’已经确定的个体了。”^⑤由此看出，亚里士多德在本体论问题上遇到的最大困惑源于他对知识普遍性的诉求。所以，为了解决这一困境，他从潜能和现实的角度把知识分为普遍和个别。这种解决方式不同于下定义，即从现成规定性的实体角度来看待“Ousia”。而且，亚里士多德把潜能分为本身具有动

① 同上，1040a29—1040b4。

② 同上，1039a1。

③ [古希腊]亚里士多德：《后分析篇》，《亚里士多德全集》第一卷，余纪元译，苗田田主编，北京：中国人民大学出版社，1990年，92b28—32。

④ 参见[古希腊]亚里士多德：《形而上学》第八卷，1045b24—31。

⑤ [古希腊]亚里士多德：《形而上学》第十三卷，1087a16—21。

变根源的潜存物质（如生成物的种子）和外在于本身不动变事物的作用力（比如制作物需要的技术）。而现实就是实现，就是使潜在的物质逐步地向其目标“隐得来希”（完全实现）靠近。但作为实现的形式，亚里士多德却认为“实现对于所有这类潜能，在公式和本体上均属先于；在时间上，某一义可说‘先于’，另一义则非‘先于’”^①。潜能以实现为目的，形式是现实或实现。

亚里士多德在把实现物分为自然生成物和制作物时，认为前者是现实“后于”潜能，后者则是现实“先于”潜能。生物作为自然生成物，它的现实后于潜能，这是从时间意义上说的。从本体论来说，生物的实现形式是在先的，因为在亚里士多德看来，生物的实现形式是灵魂，灵魂是生物的形式和存在的本原。在《论灵魂》中他指出：“灵魂作为潜在地具有生命的自然躯体的形式，必然是实体，这种实体就是现实性。灵魂就是这类躯体的现实性。”^②“对于生物来说，存在就是生命，灵魂是它们的原因和本原。”^③可见，亚里士多德不仅把灵魂当作现实，而且认为灵魂就是实体。“一方面正是这种心灵，万物被生成，另一方面，心灵造就万物，作为某种状态，它就像光线一样；因为在某种意义上，光使得潜在的颜色成为实现着的颜色。”^④也即是说，灵魂在万物的生成和显现中具有本原和优先的地位。灵魂使得“这一个”显现给我们，灵魂之光使我们外观到事物本身。但是他又认为，“‘现实’这个词有两层意义，其一类似知识，其二类似思辨”^⑤。那么这样一来，灵魂作为现实，就类似于知识或思辨。但是，作为知识和思辨它又怎么能成为万物生成的本原呢？而且对于制作物来说，亚里士多德认为，它自身内不具有运动根源的形状或形式，是技术和知识凭借质料使它成其所是的。可见，亚里士多德始终把知识凌驾自然生成之上。而且，他最后根据不可无限后退的原则，诉诸于一个完全实现的纯形式，即自己不动而又制动万物的理性神，并且认为“除努斯外，没有其它类知识比科学知识更为精确，基本前提比证明更为无知，而且一切科学知识都涉及到根据……所以把握基本前提的必定是努斯（Nous）”^⑥。由此可以看出，亚里士多德把努斯作为最高知识的根据，并认为它就是知识和存在合一的永恒本体。只有纯思的努斯即神才能达到

对事物本身的认识，因为它的存在就是通过它的纯思活动得以显现的。由此，亚里士多德最终在纯思的形式上建立了他的知识本体论。

四、结 语

综上所述，无论是从个体原初的“怎是”理解本体，还是从潜能和现实的角度探讨本体，亚里士多德始终把形式（实现）作为事物的第一本体。那么，究竟如何理解这里的形式？它是否是柏拉图意义上的普遍形式呢？

根据亚里士多德，形式就是事物的本质，但是本质（Eidos）有两层含义：一是个体的本质；二是普遍的本质。^⑦如果把普遍的本质理解为Ousia的话，那就不是亚里士多德Ousia，而是柏拉图的Ousia。^⑧对于亚里士多德来说，Eidos的根本含义是作为本源的Ousia，这一点根本上不同于柏拉图。因为对于亚里士多德来说，Ousia本已地属于个体的本质，个体的本质（Eidos）具体存在于每一个体之中，是个体成其所是的根据，而不是与具体实存相分离的普遍本质。

亚里士多德认识到，对规定着个体本质的Ousia下定义是不可能的，本体论意义上的Ousia无法从认识论上进行界定，因此他放弃了围绕本体“是什么”的探索方式。虽然在《形而上学》中他把本体理解为“形式”，但这里的“形式”是个体的形式，而不是普遍的形式。因此，我们应从个体本源的存在意义上理解本体（Ousia），本体根本上是规定个体的本质（Eidos）。

（责任编辑 任 之）

① [古希腊] 亚里士多德：《形而上学》第九卷，1049b10—11。

② [古希腊] 亚里士多德：《论灵魂》，《亚里士多德全集》第三卷，苗力田主编，秦典华译，北京：中国人民大学出版，1992年，412a20—21。

③ 同上，415b13—14。

④ 同上，430a14—17。

⑤ 同上，412a11。

⑥ [古希腊] 亚里士多德：《后分析篇》，《亚里士多德全集》第一卷，余纪元译，苗力田主编，北京：中国人民大学出版社，1990年。

⑦ 参见 Fonfara, Dirk, *Die Ousia-Lehren des Aristoteles- Untersuchungen zur Kategorienschrift und zur Metaphysik*, Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2003, S. 165.

⑧ Ibid., S. 140—141.

斯宾诺莎“conatus”的历史起源及现代性意义

崔露什*

【摘要】斯宾诺莎的“conatus”指代形而下个体存在的“现实本质”，它不仅是一个具有深远起源的学术概念，同样也是一股真实的实践力量。近年来，西方不少学者关注这一概念并引发争论，但问题的关键和难点在于认清 conatus 背后掩藏的“个体”这一思想维度。“个体”在斯宾诺莎哲学中是一个向外界和未来敞开的“系统”，它与外界交流并将其特性纳入自身结构之中；作为个体本质的 conatus 也因此具有丰富的现实性，同时也对人类自身的现代性生存状态具有启发意义。

【关键词】conatus；起源；个体；系统

中图分类号：B504 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)02-0075-06

Conatus 是斯宾诺莎哲学中的一个重要概念，它起源于古希腊哲学甚至更早的实践思想，并通过中世纪经院哲学的传承与改造，在 16、17 世纪的哲学、物理学、政治学等思想中得到发展。斯宾诺莎的“努力”概念就是在这一历史背景中产生而来的，他创造性地将之设定为形而下“个体存在”的全部本质，即人类自身的“现实本质”，由此斯宾诺莎的“个体”或“个人”观念是一个“动态”和“能动”的系统，这使他的整个哲学思想和对“人”的理解都充满了主动性和现实意义。西方近代哲学家逐渐发现和重视斯宾诺莎的力量哲学，并意识到这是一股真实存在的力量；但也有学者认为 conatus 的存在完全是荒谬的。从学者们围绕此问题展开的争论，我们发现 conatus 问题背后实际隐藏着一个现代性语境下的重要问题，即“个体”在环境中的产生与塑造，以及“主体”与“他者”间的交流互动。笔者通过对斯宾诺莎“个体”及其相关概念的论述，将 conatus 从文本的窠臼中解放出来，阐发它于人类自身发挥的本质能量，从而为现代性人类个体的存在与发展注入新的解释与立场。

一、“conatus”在西方哲学中的起源及发展

拉丁语“conatus”在现代英语中经常被翻译为“striving”或“endeavor”，中文意思是“努

力”或“冲力”。研究资料中明确指出的有两种起源。首先是哈里·奥斯汀·沃尔夫森（Harry Austryn Wolfson）的考察，他认为 conatus 最早是西塞罗从希腊单词 ρμή(ormê) 翻译而来。西塞罗在《论神性》中说：“正如植物都起源于各自的种子，并在种子的规定中繁茂生长一样，宇宙的本质也有它自己的运行方式，这一‘努力’或‘欲望’被希腊人称之为‘hormai’，它引导自己的行为与愿望相一致，就如同我们受精神和感觉的激励去做一件事一样。”^①希腊语“ρμή”在字典中的意思是“朝向某个目的的剧烈运动”、“做某事的冲动”、“将要做某事”或“势头”等，在斯多葛学派中也特指“欲望”。与此同时，另段资料文献显示，“ρμή”这一概念经常在与战争相关的文献中出现，用来描述“两股势力间的争斗”，而斯宾诺莎的“conatus”概念就是在对古代战争学进行研究时开始借鉴并引用的^②。虽然我们由此粗略了解了 conatus 这一概念的原始含义，但在斯宾诺莎的哲学中它还包含更多的哲学起源和历史发展。

“conatus”作为一种力量，其形而上学逻辑内涵最早在亚里士多德对“能”（δυνάμει）的定义中找到根据。他说“‘能’是运动和变化的本原”，而“本原就是事物中运动由之开始之点”^③。按照亚里士多德的观点，“能”本身包含着导向某种结果的原因，它是变化发展的起始

* 作者简介：崔露什，河北省深州市人，（北京 100875）北京师范大学哲学与社会学学院博士生。

① Valtteri Viljanen. *Spinoza's Geometry of Power*. New York: Cambridge University Press. 2011. p. 85.

② Wiep van Bunge. *The Continuum Companion to Spinoza*. Continuum International Publishing Group, 2011. p. 186.

③ [古希腊]亚里士多德：《形而上学》，苗力田译，北京：中国人民大学出版社，2003 年，第 101、84 页。

点,并且在事物达成“可能性的现实”之前,潜存于事物之中。亚里士多德哲学的两位英文译者乔纳森·巴尼斯(Jonathan Barnes)和詹姆斯·洛布,将“能”这个概念分别转译为power和potency,前者较贴近“能”的功能效果,即它内部的运动势态和扩张能力;而后者则贴近“能”的形而上学内涵,即它于现实的潜在性和先验性。

这一概念发展到中世纪,其“潜在性”和“现实性”逐渐被分开论述,而实际上是想凸显“能”这一力量的“现实活动能力”。例如阿奎那在他的书中写道:“用动作产生某一效果,是生存现实盈极物体本体之所宜有;因为凡是作者,个个都是根据它现实生存的盈极程度,而发出动作。故此,凡是生存程度现实盈极的物体,本性生来,有能力发出动作,产生另一物,也使它实现存在。天主是一个生存现实盈极的物体。故此天主有能力发出动作,产生另一物,使它也是一个生存盈极的物体,并作为它生存的原因。”故此,阿奎那说上帝的能力是“动作的能力”,并且“不含任何潜能”;而受动物体都“因其生存的现实,而发出(向外的)动作,并因其潜能而受动于外物”。^①由此可见,在阿奎那的哲学中“力量”被解释为一种“现实的运动”或“动作”,而物体的“潜能”则被放置在一个相对次要的位置,它只是在外物的激发下发生动作。值得注意的是,阿奎那并不认为物体本身是“缺乏活力”的,从他的《驳异大全》第三部分可以看出,一切物质都与“运动”相关,物体的“潜能”是其活跃性展开的基础,一旦遇到适当的外力或刺激,它将从自身之中引发一系列必然的结果。

阿奎那的观点基本代表了中世纪晚期的哲学思想,它延续并传承至16、17世纪哲学之中,但也经历着复杂的发展与变化。笛卡尔与斯宾诺莎对力量问题产生的共识与分歧,充分呈现了这一概念的发展脉络,由此笔者总结了三点异同,用以说明它们之间的关联,并大体勾勒出斯宾诺莎“力量”或“努力”概念的内涵。首先,中世纪关于“‘上帝’产生有限个体,而个体没有产生自身的能力”这一思想,在笛卡尔和斯宾诺莎哲学中都得到了继承。笛卡尔认为“上帝”自身产生强大的存在之力,是自因性的,而个体的

存在则需借助于上帝的力量^②。同样,斯宾诺莎也认为个体存在的本质是“conatus”(努力),但它只能维持自身的存在和样态,却不能产生自身;有限个体的存在通过表现“上帝之力”(即“自然之力”)获得存在。^③其次,虽然笛卡尔和斯宾诺莎都沿袭了中世纪的这一思想,但他们对个体事物的“能动性”上却存在根本分歧。笛卡尔认为个体物质的“运动”或“静止”是一种“被放置”或“被推入”的传递力,个体仅有维持自身状态的能力,但其本质是缺乏能动和充满惰性的。^④这与中世纪阿奎那的物质观大相径庭,正如上文所表达的观点,一切事物都离不开“运动”,物质本身就是“活跃的”(active),它只是通过外因将自身内部早已存在的活动力量释放出来。这也是斯宾诺莎在其哲学中试图恢复的,他认为“个体”(individual)是由多种物体(bodies)复合而成,它们维持其状态和性质的基本形式是“运动和静止”以及“速率的快慢”^⑤。可以说,在斯宾诺莎哲学中“个体”的本质是运动变化的速率,而个体的“样态”或“状态”正是这一运动力量表现出来的“情状”(affection),从《伦理学》第三部分情感的界说以及定理也可看出,人类的情感(affect)就是其内部生命活动的特征和表现。最后,传统哲学甚至笛卡尔的哲学中都认为“力量”只是上帝本质(实体)的一个“偶性”(accident),它与“意志”(will)和“理智”(intellect)共同构成上帝的本质。但在斯宾诺莎哲学中“力量”(power)承担着上帝(即“实体”或“自然”)的全部本质。在《伦理学》第一部分命题34中他说:“神的力量就是神的本质本身。”同样“conatus”作为维持事物状态的持存之力,则承担着形而下

① [意]托马斯·阿奎那:《论万物》,吕穆迪译,南京:译林出版社,2015年,第15、17、18页。

② René Descartes. *The Philosophy Writing of Descartes II*. Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch. Cambridge University Press, 1985. p. 85.

③ [荷]斯宾诺莎:《伦理学》,贺麟译,北京:商务印书馆,2012年,第21页,第104—105页。

④ René Descartes. *The Philosophy Writing of Descartes I*. Translated by John Cottingham, Robert Stoothoff, and Dugald Murdoch. Cambridge University Press, 1985. p. 243, p. 259.

⑤ Spinoza. *The Ethics and Other Works*. Translated by Edwin Curley. Princeton University Press. 1994. pp. 125 - 127.

“有限个体”的全部本质，如斯宾诺莎在第三部分命题6和命题7中所表述的，“每一个字在的事物莫不努力保持其存在”，而“一物竭力保持其存在的努力不是别的，即是那物的现实本质”。

斯宾诺莎之所以将“力量”和“努力”设为形而上和形而下的全部本质，我认为有两方面的原因。一方面，斯宾诺莎对“本质”的认识基本沿用传统哲学的思路，即它是一个由“原因”导向“结果”的运动发展链条，正如亚里士多德的“能”所表现出的逻辑形式，它本身包就含产生结果的原因。中世纪研究学者阿尔弗雷德·弗莱德索（Alfred Freddoso）解释说，这种在内部因果力量限制下事物的发展趋势（如番茄的种子长出番茄来，火将靠近它的事物化成灰烬）成为中世纪形而上学的必然逻辑^①。所以斯宾诺莎有理由认为“power”和“conatus”最能代表因果效率这一特点，而且即使从今天的眼光来看，将“力量”理解为一系列因果关系的展开运动也并不为过，它们的内在逻辑关系为斯宾诺莎的力量形而上学提供了有力支持。另一方面，斯宾诺莎作为著名的“本质主义一元论”者，必然倡导事物之间的差异性统一于最高的本质之中，而这一本质应当最为朴素和单纯。相较于其他两个构成上帝本质的概念（“意志”和“理智”），“力量”具有更多的确定性和实在性。斯宾诺莎认为“意志”和“理智”是同一的，它们是没有实际内容的普遍概念，是从个体事物中抽象出的玄之又玄的东西，它们除了是表示意愿这个或那个的抽象名词什么也不是。^②所以“力量”在斯宾诺莎哲学中承担起形而上学的全部逻辑内涵，它与“存在”相结合使其本体论具有某种“动态”性能。这就是为什么斯宾诺莎在论述情感和伦理问题时，都以“conatus”动力运动为核心建构其体系的，这种由内向外推进演化的动态过程是斯宾诺莎哲学的重要特点。

除此之外，conatus 在 17 世纪逐渐引起人们重视，并且被斯宾诺莎设定为本体论哲学的唯一本质，其中也有时代特性这一影响因素。十七世纪随着天文学、物理学、化学等现代科学的兴起，关于“力学”的研究成为当时人们的关心的热点。尽管斯宾诺莎对笛卡尔的哲学做了诸多批判，但是在个体内部力量复杂性上却深受笛卡尔影响。笛卡尔认为所谓“某物维持其自身状态的

持存之力（即‘努力’）”，如果没有“阻力”作为前提是没有意义的；只有当一物遇到阻碍时，非但不停止运动，还与之相抵抗，才可称之为“努力”^③。所以在斯宾诺莎的哲学中才有这样的表述，即“一切事物莫不反抗凡足以取消其存在的东西。只要它是自在的，便莫不努力保持其存在”^④。显然，斯宾诺莎的“conatus”是伴随着现实的阻力和压力的竞争之力，所以他将之定义为个体“现实的本质”。而这种充满竞争和阻力的世界构想，在 17 世纪是个普遍的共识，霍布斯在《法律要义》第九章 21 节中表示，人生就像一场竞赛，它没有目的、没有光环，但却是最重要的；努力（endeavour）是一种欲望，它可以使人冲破困境获得成功，也可以使人失去领地走向没落。这些背景是理解斯宾诺莎“conatus”的关键，至少它不是一种简单或单一的力量，而是裹挟着多种力量的争夺之力，它具有努力存在于个体中并反抗外在压力的本性，我们毋宁认为这就是斯宾诺莎所理解的个体的本真状态，而人类本质表现出的诸多情态就建立在此基础之上。

二、西方学者对斯宾诺莎“conatus”的关注与争论：

吉尔·德勒兹对斯宾诺莎“力量”哲学的关注最为著名，他曾在致友人的一封信中专门谈论斯宾诺莎。他说斯宾诺莎的《伦理学》有三部：第一部是以定义、命题、论证、推理的形式呈现的，它像一股喷射而出的激流，让人看到概念的展开；第二部是隐藏在“注解”名目下，出现的一些断续、独立、相得益彰、产生强烈运动的、构成一种断裂的火山山脉的“支节”；而第三部《伦理学》是其书中的第五部分内容，它的论证手法极为简洁，像闪电一样具有穿透力和撕

① Dennis Des Chene. *Physiologia: Natural Philosophy in Late Aristotelian and Cartesian Thought*. Ithaca: Cornell University Press, 1996. pp. 216–217.

② [荷] 斯宾诺莎：《伦理学》，贺麟译，第 86—89 页。

③ Valtteri Viljanen. *Spinoza's Geometry of Power*. New York: Cambridge University Press. 2011. p. 87.

④ [荷] 斯宾诺莎：《伦理学》，贺麟译，第 105 页。

裂力；它不再是河流或隧道，而是火焰。^①德勒兹将斯宾诺莎包裹在定义、命题之下的“力量”解放出来，让人们感受到一股真实的力量。他为我们理解斯宾诺莎提供了一条崭新的路径，即不能局限于概念或体系的束缚中，而应以主体的真实感受和实践性能，来发掘个体自身当中的本质之力。德勒兹的同事安东尼·内格里（Antonio Negri）十分赞赏他对斯宾诺莎“力量”概念提供的新解，并且认为这是社会中真实存在的力量。内格里在《野蛮的异端：斯宾诺莎形而上学与政治学的力量》中认为，斯宾诺莎的哲学让我们看到了“贮藏在现代哲学形而上牢笼中的一股物质力量”，斯宾诺莎建立起一个“基于‘自由’的理性世界，它不是作为一个公式或模型，而是作为一种行动和满足；不是作为一种实证主义，而是作为一种积极的特性；不是作为一种立法，而是作为一种真理；不是作为一种对‘权力’的定义或运用，而是一种对‘力量’的表达与经营”。^②

从近代哲学家的著作中我们可以体会到，斯宾诺莎的力量哲学被放在了“现实性”这一视角下予以重新考量，它不再仅仅是学院派理论研究，而是从对“客体”的对象化研究转为对“主体”的实践性研究，这就需要在某种程度上避开《伦理学》表面上文本风格，而以主体之真实的“我”或“个体”来接近文本之外的东西。所以上面两段文字并没有指明这“力量”是与“实体”相关的 power，还是与有限“个体”相关的 conatus，因为那样的区分仍会陷入语言搭建的“空架子”之中，无法将斯宾诺莎哲学的本意与现实的通联描摹出来；无论是形而上的普遍“力量”（power），还是形而下的实践“努力”（conatus），都首先是一种真实可感之力，是与现实存在的主体切身相关的，这就是斯宾诺莎将“conatus”确定为个体“现实本质”的真正意图。

近些年越来越多的西方学者认为斯宾诺莎的“conatus”概念具有重要意义，如顿·加勒特（Don Garrett）、艾伦·多纳根（Alan Donagan）、米歇尔·德拉·卢卡（Micheal Della Rocca）、史蒂芬·巴尔博内（Steven Barbone）、瓦尔特里·维尔贾宁（Valtteri Viljanen）等等。然而也有一位学者乔纳森·贝内特（Jonathan Bennett）提出了反对意见，他认为斯宾诺莎的“conatus”概念

是“完全错误的”，它在《伦理学》中的出现和论述前后矛盾，所以整部著作实际上是断裂的。^③贝内特的批判很值得我们关注，因为这代表了一种从“文本”或“字面”理解斯宾诺莎哲学的方式，而我认为这种方式在某种程度上易造成误解。贝内特认为的矛盾之处出自于《伦理学》第三部分命题4至命题7，而这几个命题也是“conatus”书中首次被论述的地方。斯宾诺莎认为：

E3p4：一物如果没有外因，是不能被消灭的。

E3p5：具有相反性质（nature）的物体，不能存在于同一个主体（subject）中，因为其中一个会消灭另一个。

E3p6：每一个自在的事物莫不努力保持自身的存在。

E3p7：一物竭力保持其存在的努力不是别的，即是那物的现实本质。

贝内特认为，如果命题4是正确的，也就是说一物体只有遇到外因才可能被消灭；而根据命题5的叙述，一物消灭另一物，必然因为具有相反的性质。所以，假设自然为一个大的主体，物体遇到消灭自身的外因就意味着因为它遇到了与之性质相反的事物，但是根据命题5，两个性质相反的物体不能存在于同一主体中，则命题4中的物体便不可能遇到消灭它的外因，它将永远存在，但这是说不通的。要么承认“一物体没有外因，也能毁灭自身”，要们承认“具有相反性质的物体，能够存在于同一主体中”。因此，建立在这两个命题之上的命题6、7都是荒谬的，因为只要看看蜡烛燃尽自身以及人类自杀行为，就可以肯定事物中努力保持自身存在的“conatus”是不客观的。

贝内特的批判从文字上来看是极具说服力的，也使笔者初次阅读这段论述时就被它吸引，并且曾怀疑斯宾诺莎的论述确含矛盾性。但当我

① [法] 吉尔·德勒兹：《哲学与权力的谈判》，刘汉全译，北京：商务印书馆，2000年，第188页。

② Antonio Negri. *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*. Translation by Micheal Hardt. Oxford: University of Minnesota Press. Preface, 1991. p. 12.

③ Jonathan Bennett. *Learning from Six Philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume. Volume I*. Oxford: Clarendon Press, 2001. pp. 220-222.

翻阅《伦理学》前面几个章节以及他的其他著作时，我又深刻感觉到“conatus”背后潜藏的两个重要维度，即“个体”（individual）和“系统”（system）。不可否认 conatus 确乎是关于“个体的本质”，但这一“个体”并非孤立存在的。如果我们只从书面上或文本中理解“外因”、“对抗”和“毁灭”，则我们不能感受到一个真实的世界和实践领域中种种现实状态，更不能将 conatus 作为一种于人类切实相关的力量解放出来。在上面提到的学者中，有几位对贝内特的理解提出了反驳，有助于我们聚焦那种论述所存在的问题。首先是德拉·卢卡，他认为“个体”显然是由诸多部分组成的整体，但是如果这样的构成没有能力保持这种存在的运动或静止的比率，则我们不能说它是一个“个体”（individual）；“个体”实际上是在维持其体内构成部分的某种“特征”（feature），所以“conatus”与“个体”是相互认证和说明的关系。^①其次是顿·加勒特，他认为作为“自在之物”（in itself）的个体，“在”（in）并非一个空间术语，而是一个复杂的关系副词；真实存在于个体之中的事物，不一定与此物的本质相关，而很可能与“他物”产生联系。真正的“在自身”是指它的“本质”及其“特性”，而不是一切附属的偶性或表现，所以即便空间上存在于同一个个体的偶性相互抵触，也并不意味着个体的“本质”在走向灭亡。^②最后一位是瓦尔特里·维尔贾宁，他援引康德的论述：由矛盾产生的逻辑对立只能产生不可想象的结论；但事实上的对立，即使它们不发生矛盾，也会彼此抹杀对方的存在；在后面这种情况中，对立双方是可以共存于一个主体中的。所以维尔贾宁认为“conatus”是一股真实的力量，即便它们发生对立，也不是逻辑上的那种对立，而且他们的对立是可以共存一体的。^③

从贝内特对“conatus”的诘难以及其他学者对此问题的关注和争论，我们可以看到“conatus”并非一个单纯的概念术语或逻辑命题，而是一个发生在“个体之中”的实践问题，它将我们的目光锁定到个体“内部”和“外部”发生什么，“个体”与“环境”的关系是什么，以及承载着真实力量的“主体”与“主体”之间的关系是什么，甚至如何交往。这实际上是一个现代性问题，即“个体”在环境或系统下的生成与

重构。反观斯宾诺莎的“个体”观念，会帮助我们发掘 conatus 的丰富内涵和现代性意义。

三、“conatus”作为个体本质的现代性意义

斯宾诺莎在正式论述 conatus 概念之前，就已经间接地勾勒出它的本质特性。从《伦理学》第三部分命题4到命题7中我们发现，关于“主体”内部的“对抗”问题，实际上在第二部分命题13中就已涉及。此命题虽表面上讨论物理世界中的事物运动规律，但它流露出了某些系统论和辩证性思想，这些因素是理解斯宾诺莎 conatus 概念的关键。接下来笔者从三个方面论述这一思想，并对贝内特的诘难作出回应，以突出 conatus 在现代性语境下的真实性和能动性。

首先，我们不能将“个体”理解为一个容器，或一个个封闭的原子，不与外部发生交流和联系，而应将它理解为在关系与环境中的组建的“特殊单元”，它以其功能或特性凸显个体对环境的适应能力。实际上，斯宾诺莎的“个体”更像一个“开放的系统”，他在《伦理学》第二部分命题13中说“某一身体较另一身体更能够同时主动地或被动地接受更多事物”，其中身体的“感受能力”是这一主体“内部”与“外界”的感受器，它在某种程度上“压迫”、“限制”或“塑造”内部系统的运行方式，增加或减缓其运动速率，更改或变化其运动方向。身体的这种感受能力往往以不同的“程度”显现出来，也就是个体本质“conatus”之力的强弱，而这些程度在广延上客观地表现为“形变”（modification）。“形变”作为身体的样态或表现，自身包含着双重性质：一方面包含来自于外界环境的影响及其特性，另一方面也包含来自内部的反应及其功能特性。人类的“情感”和“情绪”就与此相类似，每一个“情感”实际上都必然包含外部环境

① Micheal Della Rocca. *Representation and the Mind - Body Problem in Spinoza*. New York: Oxford University Press, 1996. pp. 34 - 35.

② Don Garrett. "Spinoza's Conatus Argument". In *Spinoza: Metaphysical Themes*. Edited by Olli Koistinen, John Biro. New York: Oxford University Press, 2002. p. 135, p. 147.

③ Valtteri Viljanen. *Spinoza's Geometry of Power*. New York: Cambridge University Press. 2011. pp. 96 - 97.

的性质，并将之纳入到与主体的关系之中。所以命题4中所说的“外因”也有“程度”之分，只要它对主体的形变没有改变其内部的运动比率，则此外因便不是真正与主体的性质对立，故不会引起主体的毁灭。

其次，斯宾诺莎所谓的“一物的毁灭”，是指其“形式”（form）的改变，而形式的“存在”在某种程度上是取决于它的定义。正如他在第二部分命题13的补则6中所说：“个体即是被假定为能够保持着按照界说构成其形式的一切东西。”也就是说，无论个体内部的运动速率发生怎样的变化，只要它仍能保持这样的固有性质，则我们不能说它的“形式”发生了变化。举例来说，一个“家庭”的概念，不管其内部发生着怎样的变故或分裂，或最终只剩一个人，只要它的结构仍能照常运行，尤其是在一个更大的系统中（如“社会”）保持其应有的功能，则我们不能说这个“家庭”不存在或已毁灭。当然，我们所给出的“定义”或“界说”不是亚里士多德“种加属差”式的定义，因为这不能增加任何新的知识，且不会“道”出其事物的本质；而真正的界说应该是对本质的界定，从其定义中便推出它的基本性质，例如从三角形的定义中就能推出它内角和等于180度等等^①。所以，能够毁灭个体存在的事物，必须是对其“本质”和“功能”的毁灭，而并不是任意一个“性质相反”或“与其对立”的事物所能做到的。贝内特对斯宾诺莎命题4、5的理解有些书面化了，“具有相反性质的物体”应理解为“本质或功能上的敌对”，而并非单纯的“对立”或“不同”。

最后，斯宾诺莎所谓“维持在个体自身的存在”（即 conatus），实际上是一种对“本质”或“形式”的维持，即“大体上”人们“看到”或“认识到”某种的存在样态，因为只有在人类的感官和理智中才能发现“形式”、“整体”、“部分”等这些分裂的集群和概念，而在现实情况下，没有任何一个“物体”、“个体”、“群体”不是被“他物”包围并与之产生关联的。所以我们看到的“形式”或理解的“概念”，往往只是对对象结构框架或总体功能的掌握，而它丰富和复杂的内部活动有时很难被纳入到人类感官范畴之中。因此“维持其存在”这一说法实际上蕴含着复杂的斗争和调和，从斯宾诺莎第32封通信

中便可看到这种系统论的观点，他说：“我所谓部分相联系，无非只是指一部分的规律或本性与另一部分的规律或本性相适应，以致它们很少产生对立。”其中“很少”这一副词充分表现了维持系统运行的“量”或“程度”的要求，也就是说系统内是可以存在真实的对立或抵抗的，只要它较其余部分维持一如从前的运动和功能，则它的形式和性质将不变。

由此，conatus 作为“个体的现实本质”获得了真正意义的解放，只有联系“个体”与“系统”的关系，我们才能够理解“维持个体自身存在的努力”实际上包含多种因素和复杂的关系。作为“维持之努力”不是单纯对个体的“肯定”或“确认”，而是容纳“对立”因素间的争夺与协调。在我看来“努力”这一概念，是指一个竞争或对抗的场域；并且它之所以存在争夺性，因为它是自始至终向外敞开的系统；它从个体存在的那一刻起就随时接受“外在”因素和性质的干扰与入侵。所以笔者更愿意将真正意义上的 conatus 视作一种“被动的主动性”，如果没有“被动”、“限制”、或“约束”，conatus 也就不会存在，因此它能够承担“现实的本质”这一重任。联系到人类的存在，我们的形体被外因产生，被外因包围，并无时无刻不受外因影响，这是个体在世间存在的真实条件；但他不是一个被动的承担者，他能从外部接收能量并纳入到自身的结构当中，塑造并完善自身的性质和能力。如果说人类动力的滋生是在外力的压迫下促成的，那么哪怕一点微弱的萌发也饱含着承受的阻力；当今社会甚为流行的概念“正能量”，也正起源于 conatus 的内在逻辑，它的获得从来不是简单的接受，而是在战胜挫折、消解对立的前提下导出的结果。Conatus 不但是一个具有深远起源的学术概念，同时也是人类自身活动的实践产物；对它的研究与理解有助于我们进一步了解人类本性以及群体、社会等系统的运行状态。实际上 conatus 还关涉更多实践问题，这有待于我们进一步开拓和发展。

（责任编辑 任之）

^① 关于这部分的论述，可参考斯宾诺莎《神、人及其幸福简论》第一部分第七章，和《斯宾诺莎书信集》第8封、第9封、第10封通信。

牟宗三误解了康德的“道德情感”概念吗？

——与方旭东教授商榷

李明辉*

【摘要】方旭东在其论文《道德情感是能力吗？——论牟宗三对康德“道德情感”概念的误读》中批评牟宗三对康德“道德情感”概念的误读。经我仔细检查方旭东的论点，发现牟宗三受限于英文译本或疏忽，的确有若干误译康德文本之处，但情节并不严重，基本上无碍于他对康德思想的正确把握。反倒是方旭东，由于他自己对康德哲学的隔阂，严重误读了康德的“道德情感”概念。

【关键词】牟宗三；康德；道德情感；意志；意念

中图分类号：B261 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)02-0081-07

一

今年(2015)六月底笔者到北京大学儒学研究院出席该院成立五周年学术研讨会，在会中遇到方旭东教授。承蒙他的好意，获赠他刚出版的新著《原性命之理》。笔者立刻翻阅该书，发现书中有一篇论文《道德情感是能力吗？——论牟宗三对康德“道德情感”概念的误读》特别引起笔者的注意。因为在牟先生对儒学的重建中，他藉由重新诠释康德的“道德情感”概念来分判孔、孟与康德的心性论观点之异同，并主张“道德情感”可以“上下其讲”，以解决康德的“道德情感”理论之困境^①。笔者当年也由于受到牟先生对“道德情感”的诠释之启发，决定到德国深入研究康德的“道德情感”理论，并完成了博士论文《康德伦理学发展中的道德情感问题》^②。如果牟先生真如方教授所言，“误读”了康德的“道德情感”概念，则牟先生对儒家心性论的诠释也会受到根本的质疑，此事实非同小可。故笔者迫不及待地拜读方教授此文。拜读之后，笔者松了一口气，因为笔者发现：方教授所谓牟先生

的“误读”其实是基于他自己对康德的“道德情感”概念之“误读”。以下让我们来检讨方教授对牟先生的质疑。

众所周知，牟先生系透过康德著作的英译本来研究康德哲学。不可讳言，这对于理解康德哲学难免会隔了一层，而且有一定的风险。因为当年剑桥大学出版社的康德著作英译本尚未问世，牟先生所依据的几种英译本未必完全理想，有可能造成他的误读。方教授就是藉由检讨牟先生对相关文本的翻译，指出牟先生的“误读”。他说：“除了一些明显的技术错误之外，牟译的问题主要来自他对康德哲学的了解不够。”^③方教授显然学过德文，因为他在文中也引用了德文版的康德著作。但是笔者无法判定方教授的德文理解能力究竟达到了什么水平。须知康德使用的是十八世纪的德文，仅了解现代德文而对康德哲学欠缺深入了解的一般读者未必能准确地理解康德的德文文本。

方教授的检讨有点烦琐，所幸他在文末将牟先生的所谓“误读”归纳为以下三点：

首先，在康德那里，道德情感属于一种先天的的心灵禀赋，牟宗三不了解这一点，将道德情感

* 作者简介：李明辉，台湾人，台湾中央研究院中国文哲研究所研究员、台湾大学国家发展研究所特聘教授、台湾中央大学哲学研究所特聘教授，中山大学长江学者讲座教授。

① 参阅拙作：《再论牟宗三先生对孟子心性论的诠释》，收入拙著：《孟子重探》，台北：联经出版公司，2001年，第111—131页。

② Ming-huei Lee, *Das Problem des moralischen Gefühls in der Entwicklung der Kantischen Ethik*, 台北：中央研究院中国文哲研究所，1994年。

③ 方旭东：《原性命之理》，上海：华东师范大学出版社，2015年，第72—73页。以下引用此文时，直接将页码标注于引文之后，而不另加脚注。

归为“能力”一类范畴，失却康德原意。其次，在康德那里，与道德情感相对的是道德认识（moralischer Sinn），前者主观，后者客观，牟宗三不了解这一点，将后者译为“道德感取”，认为那仍是一种感性作用，从而未能真正认识道德情感的特性。再次，在康德那里，道德情感作为一种感受，其对象是自由意志的由理性法则推动的运动，牟宗三不了解这一点，错误地以为道德情感是对自由意志受法则推动这件事的感受。（页73）

方教授在其论文的第一至三节提出这三点批评。以下笔者将逐项讨论方教授对牟先生的翻译与诠释之批评。

二

首先，方教授质疑牟先生将康德所说的“道德情感”理解为一种“能力”，这点质疑甚至见诸其论文的标题：“道德情感是能力吗？”方教授引述康德在《道德底形上学》（*Metaphysik der Sitten*）中谈到“道德情感、良心、对邻人的爱与对自己的尊敬（自重）”时的一段文字：

（1）Sie sind insgesamt **ästhetisch** und vorhergehene, aber natürliche Gemüthsanlagen (praedispositio) durch Pflichtsbegriffe afficirt zu werden [...]^①

笔者译：它们均是感性的与预存的、但却自然的心灵禀赋，即为义务概念所触动的心灵禀赋。^②

对于这段文字，方教授指摘牟先生将 Gemüthsanlagen 误译为“能力”，而且略去括号中的拉丁文对应词 praedispositio。他认为这种做法“关系重大”（页61），因为“如果道德情感相当于禀赋，是可以将其归为道德品质范畴的。不然，如果将道德情感理解为能力，再认为它属于道德品质，那就说不通了”（页62）。牟先生根据的应当是爱尔兰康德专家阿伯特（Thomas Kingsmill Abbott）的英译本 *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics*。此书的第一版于1873年出版，以后一再重印或再版。牟先生使用的究竟是哪个版本，如今已不得而知。在英译本中，阿伯特将 Gemüthsanlagen 译为 capacities of mind (praedispositio)，并未略去

拉丁文的对应词。牟先生将此词译为“能力”，显然是采取 capacities 之义^③。

当然，就翻译而言，将 Gemüthsanlagen 译为“心灵禀赋”，更能贴合原文，较诸简化为“能力”，显然更为恰当。但牟先生将此词译为“能力”，是否会造成严重的“误读”呢？恐怕未必。因为当我们说人具有某种“禀赋”时，这显然包含“他具有某种能力”之义。例如，当我们说人具有判断道德是非的“禀赋”（孟子所说的“是非之心”）时，这显然包含“他有能力判断道德是非”之义。因此，说道德情感是一种“心灵禀赋”，与说道德情感是一种“能力”，两者之间并无矛盾。事实上，康德也曾明白地将道德情感视为一种“能力”。例如，他在《实践理性批判》中谈到“道德的兴趣”时，就将“道德情感”界定为“对法则感到这样一种兴趣的能力（Fähigkeit）”^④。因此，牟先生将 Gemüthsanlagen 译为“能力”，虽未完全贴合原文，但基本上也未违背康德的意思，更没有“说不通”之处。

方教授接着说明上述的引文（1）之涵义：

natürlich（自然的）是说道德情感是自然而然的，不是后天的习惯；vorhergehend（先在的）是说道德情感先行于道德义务；而 ästhetisch（感性的）则是强调道德情感与 theoretisch（抽象的）相对。将道德情感简单地翻译为能力，就很难理解道德情感所具有的这些丰富特质。（页62-63）

方教授将 ästhetisch 译为“感性的”，并指出英译本将此词译为 sensitive，而认为牟先生据此将它译为“敏感的”，是不对的。平情而论，在这一点上，方教授是对的。但方教授在这段说明中犯了几个错误。首先，方教授说：“道德情感

① I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*（以下简称 MS），in: *Kants Gesammelte Schriften*（Akademieausgabe，以下简称 KGS），Bd. 6, S. 399. 以下引用此书时，直接将页码标注于引文之后，而不另加脚注。为了便于讨论，笔者将康德的引文均加上编号。

② 此书有笔者的中译本：《道德底形上学》，台北：联经出版公司，2015年。由于此一中译本在边页附有德文原版的页码，读者不难找到相对应的文字，故本文不另外注明中译本的页码。

③ 牟宗三：《康德的道德哲学》，《牟宗三先生全集》第15册，台北：联经出版公司，2003年，第501页。以下引用此书时，直接将页码标注于引文之后。

④ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, KGS, Bd. 5, S. 80.

是自然而然的，不是后天的习惯。”而在文末又说：“在康德那里，道德情感属于一种先天的心灵禀赋。”（页73）换言之，他将“自然的”等同于“先天的”。我们有理由相信：方教授所说的“先天的”是指 a priori，因为它是相对于“后天的”（a posteriori）而言。若是如此，他的误解可就严重了。因为如果道德情感是感性的（ästhetisch），它便是后天的，而不可能是“先天的”。方教授可能是混淆了 a priori 与 angeboren 二词。后者可译为“天生的”，它依然属于经验的领域，因而是后天的。至少对后期的康德而言，先天的情感，即使是道德情感，都是不可能的。这也是日后的现象学伦理学家谢勒（Max Scheler, 1874 - 1928）质疑康德之处^①，也正是牟先生之所以主张“道德情感”可以“上下其讲”之故。

其次，方教授将 vorhergehend 译为“先在的”，认为这意谓“道德情感先行于道德义务”。就翻译而言，将此词译为“先在的”，不能算错，但他的解释却可能引起严重的误解。因为“道德情感先行于道德义务”之说很容易让人以为道德情感是道德义务的基础，或是道德情感产生道德义务，但这两点都是康德所反对的。因此，笔者将 vorhergehend 译为“预存的”，以表示道德情感是我们对于道德义务的意识之主观条件，或者说，我们若无道德情感，便不会意识到我们的义务。但这决不等于说：道德情感是道德义务的基础，或是道德情感产生道德义务。最后，方教授将 theoretisch 译为“抽象的”，并强调“道德情感与 theoretisch（抽象的）相对”，也犯了严重的错误。由于这是方教授在其论文的第二节讨论的重点，故笔者在下一节一并讨论。

三

方教授对牟先生的第二点批评涉及《道德底形上学》中的一段具关键性的文字：

（2）Dieses Gefühl einen moralischen Sinn zu nennen ist nicht schicklich; denn unter dem Wort Sinn wird gemeiniglich ein theoretisches, auf einen Gegenstand bezogenes Wahrnehmungsvermögen verstanden; dahingegen das moralische Gefühl (wie Lust und Unlust überhaupt) etwas bloß Subjectives

ist, was kein Erkenntniß abgiebt. — Ohne alles moralische Gefühl ist kein Mensch; denn bei völliger Unempfänglichkeit für diese Empfindung wäre er sittlich todt, und wenn (um in der Sprache der Ärzte zu reden) die sittliche Lebenskraft keinen Reiz mehr auf dieses Gefühl bewirken könnte, so würde sich die Menschheit (gleichsam nach chemischen Gesetzen) in die bloße Thierheit auflösen und mit der Masse anderer Naturwesen unwiederbringlich vermischt werden. (S. 400)

笔者译：将这种情感称为一种道德的**感觉**（Sinn），并不恰当。因为“感觉”一词通常意指一种理论性的、牵涉到一个对象的知觉能力；反之，道德情感（如同一般而言的愉快或不快）却是纯然主观之物，它并不提供任何知识。没有人完全不具有道德情感；因为一个人若对这种感觉完全无动于衷，他在道德上便等于死了；而且如果（以医生底用语来说）道德的生命力不再能对这种情感产生刺激，则“人”（仿佛按照化学定律）将化为纯然的动物性，而与其他自然物底群类泯然无分了。

方教授指出牟先生在这段文字的中译文中有两个小错误。一是牟先生将 Ärzte 误译为“物理学家”，显然是将阿保特英译文中的 physicians 误解为“物理学家”。二是将 Naturwesen 误译为“物理存有”，显然是根据阿保特的英译 physical beings 而译的。方教授的这两点批评是有道理的。如上所示，笔者将 Naturwesen 译为“自然物”。不过，方教授也承认：“就整体文意而言，这两处误译并无大碍，但如果从德文本直译或者后用德文本覆校，这类错误应当是可以避免的。”（页69）

在这段文字中出现 theoretisch 一词，如上一节末尾所说，方教授将此词译为“抽象的”。基于这种理解，他又将 moralischer Sinn 译为“道德认识”。他的理由是：

道德情感是一个有关苦乐之情的概念。认识到这一点对理解康德的想法非常重要。因为，正是这一点决定了道德情感是主观性的（Subjek-

^① 参阅拙著：《四端与七情——关于道德情感的比较哲学探讨》，台北：台湾大学出版中心，2005年，第60—64页；简体字版，上海：华东师范大学出版社，2008年，第45—48页。

tiv) 概念,从而不同于通常总是与一个对象 (Gegenstand) 相关的道德认识。依康德,后者提供知识 (Erkenntnis),而前者则否;前者是主观性的 (Subjektiv),而后者则与理论抽象有关 (theoretisch)。因此之故,康德反对将道德情感与道德认识混为一谈。这个区别在英译中多少还能看出,前者被译作 moral feeling,后者被译作 moral sense。可是一旦被中译为“道德情感”与“道德感觉”,它们的差别就不是那么明显了。(页 64-65)

这里提到的 moralischer Sinn 一词是苏格兰哲学家哈奇森 (Francis Hutcheson, 1694 - 1747) 的核心概念 moral sense 之德文翻译。康德早年在 1760 年代曾深受哈奇森的道德哲学之影响。将 moral sense 译为 moralischer Sinn 并无问题,中文可译为“道德感”。但无论是英文的 sense,还是德文的 Sinn,都有歧义。依哈奇森, moral sense 是一种情感,它是道德之“证成理由”(justifying reason)。但是 sense 一词也有“感觉”之义,例如视觉的英文说法是 the sense of sight。这种感觉涉及一个对象,因而具有知识意义。由于这种歧义,康德担心 moralischer Sinn 一词可能使人误解它是一种具有知识意义的“感觉”。

方教授将 theoretisch 译为“抽象的”,是一个极其严重的错误。在德文里,与“抽象的”一词相对应的是 abstrakt。theoretisch 通常译为“理论(性)的”,牟先生有时亦译为“知解的”或“观解的”。它是相对于“实践的”(praktisch)而言的,是具有知识意涵的。所以康德说:“‘感觉’一词通常意指一种理论性的、牵涉到一个对象的知觉能力。”在这句话中,“牵涉到一个对象”是对“理论性的”一词之进一步说明。由于感觉为我们的经验知识提供材料,所以“感觉”一词具有知识意涵。方教授将 theoretisch 译为“抽象的”,可是康德明明说“感觉”是一种“知觉能力”,“知觉能力”怎么是“抽象的”或“与理论抽象有关”呢?由于不了解这一点,方教授才会坚持将此词译为“道德认识”。在德文里,与“认识”相对应的是 Erkenntnis,而不是 Sinn。

牟先生别出心裁,以“感取”来翻译 Sinn,而将 moralischer Sinn 译为“道德感取”,并且解释说:它是“道德方面的感性作用,一般笼统地

说为道德感觉,更简单地说是道德感”(页 502)。对此,方教授质疑道:

除非牟宗三所说的“感性作用”也能提供知识,否则“感取”这样的译名终究还是不能契合康德对 Sinn (sense) 的设定:指向某个对象 (bezogen auf einen Gegenstand)、提供知识。(页 66)

感觉就是感觉,它和抽象有什么关系?同样,作为“感性作用”的感取又怎么会是一种知解性的知觉之力量?难道“感性作用”里还包括了“知解”的成分在其中?(页 67)

牟先生将 Sinn 译为“感取”,将 theoretisch 译为“知解的”或“观解的”,是否恰当,这是见仁见智的问题。但他说“感取”是一种“感性作用”,并无问题;而说这种“感性作用”会“牵涉到一个对象”,而提供知识,也没有问题。我们只要阅读《纯粹理性批判》的《先验感性论》,都可以确定这一点。艾斯勒在《康德辞典》中解释道:“‘理论性的知识’是这样一种知识:‘藉由它,我认识现存之物’。”(“Die ‘theoretische Erkenntnis’ ist eine solche, ‘wodurch ich erkenne, was da ist’”)^①可见它不限于抽象的知识,也包括关于感性对象的知识。方教授质疑道:“感觉就是感觉,它和抽象有什么关系?”这显然是由于他自己误解了 theoretisch 一词的涵义。至于他质疑说:“作为‘感性作用’的感取又怎么会是一种知解性的知觉之力量?”则是误解加上望文生义的结果。

方教授还有一个翻译上的错误。他将 pathologisches Gefühl 译为“生理性的情感”(页 64)。关于 pathologisch 一词,邓晓芒与李秋零一贯都译为“病理学的”。这些都是误译。让我们看看艾斯勒对 pathologisch 一词的解释:“以一种承受、忍受为基础的,以感性为条件的。”(“auf einem Leiden, Erleiden beruhend, sinnlich bedingt”)^②因此,笔者将此词译为“感受的”。日文的《カソト事典》(东京:弘文堂,1997年)也用汉字将此词译为“感受的”(页 49)。

① Rudolf Eisler, *Kant-Lexikon* (Hildesheim: Georg Olms, 1977), S. 534.

② 同上,第 409 页。

四

方教授对牟先生的第二点批评涉及《道德形上学》中的另一段文字，这段文字系紧接着引文（2）而出现：

（3）Wir haben aber für das（Sittlich -）Gute und Böse eben so wenig einen besonderen Sinn, als wir einen solchen für die **Wahrheit** haben, ob man sich gleich oft so ausdrückt, sondern **Empfänglichkeit** der freien Willkür für die Bewegung derselben durch praktische reine Vernunft（und ihr Gesetz），und das ist es, was wir das moralische Gefühl nennen.（S. 400）

笔者译：但是我们对于（道德上的）“善”与“恶”并不具有一种特殊的感觉，正如我们对于真理并不具有这样一种感觉（尽管我们经常如此表达），而是我们具有自由意念对于“它自己为实践的纯粹理性（及其法则）所引动”的**感受性**，而这便是我们所谓的道德情感。

在这段文字当中，方教授批评的焦点集中于“Empfänglichkeit der freien Willkür für die Bewegung derselben durch praktische reine Vernunft（und ihr Gesetz）”一语的翻译与诠释。方教授先引述阿保特的英译：“we have a susceptibility of the free elective will for being moved by pure practical reason and its law.”方教授评论道：“可是句意却并没有因此而显豁，反而因为主词 we 的出现而使句子成分变得更加复杂，尤其是‘for being moved’中的 for 究竟何解？”（页 70）其实，阿伯特在此补上 we have，只是顺着前文补上省略的主词，根本没有增加什么内容，何至于“变得更加复杂”？至于 for being moved，也是贴近原文的翻译，其涵义下文再讨论。

接着，方教授引述牟先生的翻译：“但是我们关于自由选择的意志对其为‘纯粹实践理性以及纯粹实践理性之法则’所推动这一点，却有一种感受。”（页 503）对此，方教授评论道：

虽然从英译而来，但牟甩开了英译所补的主词 we（我们），而将意志作为真正的主词，从而摆脱了语义缭绕，使整个句子结构明朗起来。经过这样疏通，康德的意思变成：自由选择的意志对于它受实践的纯粹理性（praktische reine Ver-

nunft）（及其法则）推动这一点自有一种感受，而这种感受就是道德情感。（页 71）

为了佐证他的解读，他又引述牟先生自己的说明：“它〔道德情感〕只是‘自由选择的意志’当为理性法则所推动时，所有的一种感受。”（页 503）但方教授随即强调：

这种理解及由此而来的翻译并不符合康德的本意。康德本意是说，我们感受到自由意志的运动，这个运动是受理性法则推动的。众所周知，自由意志是康德道德学说的根基，是道德律的存在理由，而这个理由之所以存在，就是因为我们感受到自由意志的运动。这种感受是道德义务的根基所在。所以，感受的对象是自由意志的由理性法则推动的运动，不是自由意志受法则推动这件事。（页 72）

基于这种理解，方教授建议将这段文字翻译为：“（我们拥有）……一种对于自由选择意志的感受性，即一种对于由实践的纯粹理性及其法则推动的自由选择意志的运动的感受性。”（页 72）

方教授认为牟先生的翻译与理解方式违背康德的原意，因为：

按照康德，当我们自由选择的意志之决定是从义务之法则而来时，主体的感受就是一种纯净的快乐之感。反之，当自由选择的意志与纯粹实践理性及其法则相违，那么主体就有一种不快乐的感受。

如果像牟宗三理解的那样，道德情感是自由选择的意志为理性法则推动时的一种感受，读者从中就很难了解康德想要表达的“道德情感是与义务法则相关的苦乐之情”那样的意思。（页 72）

以上笔者已尽可能忠实地重述了方教授对牟先生的批评，现在让我们检视方教授的批评是否有道理。

首先，方教授说：“这种感受是道德义务的根基所在。”这等于是说：“道德情感是道德义务的根基所在。”这完全违背康德的基本观点，因为这是哈奇森的观点，而为康德所反对。其次要指出的是方教授误读了牟先生的翻译。在牟先生所说的“我们关于自由选择的意志……”一语中，主词仍是“我们”，“关于自由选择的意志”必须连读，“自由选择的意志”是 the free elective will 的翻译，而后者又译自德文的 freie Willkür。

用英文来表达，方教授将牟先生的翻译误读为 our will to free selection。因此，牟先生根本没改变阿保特英译的句子结构。

但是真正造成方教授的困惑的，并非这个句子的结构，而是他对德文 Willkür 一词的严重误解。在《道德底形上学》中，康德对 Wille 与 Willkür 明确地加以区别。笔者分别以“意志”与“意念”来翻译这两个词汇^①。方教授忽而将 freie Willkür 译为“自由选择的意志”，忽而将它译为“自由意志”，可见他根本不知道康德对 Wille 与 Willkür 所作的区别。阿保特将 Willkür 译为 the free elective will，牟先生将它译为“自由选择的意志”，虽嫌累赘，但并非没有根据。其根据便在康德自己的说明。

在《道德底形上学》中，康德先后有两次说明 Wille 与 Willkür 的区别，其文如下：

(4) Das Begehrungsvermögen nach Begriffen, sofern der Bestimmungsgrund desselben zur Handlung in ihm selbst, nicht in dem Objecte angetroffen wird, heißt ein Vermögen **nach Belieben zu thun oder zu lassen**. Sofern es mit dem Bewußtsein des Vermögens seiner Handlung zur Hervorbringung des Objects verbunden ist, heißt es **Willkür** [...] Das Begehrungsvermögen, dessen innerer Bestimmungsgrund, folglich selbst das Belieben in der Vernunft des Subjects angetroffen wird, heißt der **Wille**. Der Wille ist also das Begehrungsvermögen, nicht sowohl (wie die Willkür) in Beziehung auf die Handlung, als vielmehr auf den Bestimmungsgrund der Willkür zur Handlung betrachtet, und hat selber vor sich eigentlich keinen Bestimmungsgrund, sondern ist, sofern sie die Willkür bestimmen kann, die praktische Vernunft selbst. (S. 213)

笔者译：依乎概念的欲求能力，就其行动之决定根据见诸它自身之中，而非在对象中而言，称为任意作为或不为的能力。就它与其产生对象的行为能力之意识相结合而言，它称为意念 (Willkür) [……]。如果欲求能力之内在的决定根据、因而甚至意愿都见诸主体底理性之中，它便称为意志 (Wille)。因此，意志之为欲求能力，并非（像意念一样）着眼于它与行为相关联，而毋宁着眼于它与意念底行动之决定根据相关联；而且它本身根本没有任何决定根据，而是

就它能决定意念而言，它就是实践理性本身。

(5) Von dem Willen gehen die Gesetze aus; von der Willkür die Maximen. Die letztere ist im Menschen eine freie Willkür; der Wille, der auf nichts Anderes, als bloß auf Gesetz geht, kann weder frei noch unfrei genannt werden, weil er nicht auf Handlungen, sondern unmittelbar auf die Gesetzgebung für die Maxime der Handlungen (also die praktische Vernunft selbst) geht, daher auch schlechterdings nothwendig und selbst keiner Nöthigung **fähig** ist. Nur die **Willkür** also kann **frei** genannt werden. (S. 226)

笔者译：法则出自意志；格律出自意念。在人之中，后者是一种自由的意念；意志所涉及的无非只是法则，既无法被称为自由的，亦无法被称为不自由的。因为意志不涉及行为，而是直接涉及对于行为底格律的立法（因而涉及实践理性本身），所以也是绝对必然的，而且甚至没办法受到强制。因此，唯有意念才能被称为自由的。

为了避免不必要的枝蔓，并便于接下来的讨论，我们可以将这两段文字的要点归纳如下：

1) 由意志产生法则（客观原则），由意念仅产生格律（主观原则）。

2) 意志不直接涉及行为，意念才能直接涉及行为。

3) 意志为立法能力，故无所谓自由或不自由；意念为抉择能力，始有自由可言。

4) 意志本身无任何决定根据，但可决定意念，并透过意念来决定行为；就此而言，意志就是实践理性本身。

阿保特将 Willkür 译为 the free elective will，牟先生将它译为“自由选择的意志”，就是根据第三点。

此外，在其《道德底形上学》一书的初稿中，康德对“意志”与“意念”之区别有进一步的说明。他以“理体”（Noumenon）与“事相”（Phänomenon）的关系来解释“意志”与

^① 李秋零主编：《康德著作全集》第6卷，北京：中国人民大学出版社，2007年。收入张荣所译的《道德形而上学》。张荣按照字典上的意义，将 Willkür 译为“任性”，这是非常不恰当的。因为在康德的著作中，Willkür 一词是个专门术语，而非日常语言。张荣将 freie Willkür 译为“自由任性”，实在令人觉得不知所云。

“意念”的关系。他写道：

(6) Die Freyheit der Willkühr in Ansehung der Handlungen des Menschen als Phänomenon besteht allerdings in dem Vermögen unter zwey entgegengesetzten (der gesetzmäßigen und gesetzwiedrigen) zu wählen und nach dieser betrachtet sich der Mensch selbst als Phänomen. -Der Mensch als Noumen ist sich selbst so wohl theoretisch als praktisch gesetzgebend für die Objecte der Willkühr und so fern frey aber ohne Wahl.^①

笔者译：的确，就作为事相的人底行为而言，意念底自由在于就两个相反的行为（合乎法则与违反法则的行为）作抉择的能力，而且人根据这种自由将自己视为事相。——作为理体的人不仅在理论方面，而且在实践方面，均是为意念底对象自我立法者，且就此而言，有自由而无抉择。在康德的用法中，“理体”与“事相”之区分约略相当于“物自身”（Ding an sich）与“现象”（Erscheinung）之区分^②。

“意志”与“意念”之区别对于我们理解引文（3）中那个有争议的句子极具关键性。在“Empfänglichkeit der freien Willkür für die Bewegung derselben durch praktische reine Vernunft (und ihr Gesetz)”这个句式当中，derselben 是指 freie Willkür（自由意念），durch 表示被动之意。因此，“die Bewegung derselben durch praktische reine Vernunft (und ihr Gesetz)”意谓“自由意念为实践的纯粹理性（及其法则）所引动”一事，自由意念所感受的即是此事。笔者为了便于中文读者的理解，稍稍改变句法，将此句译为：“我们具有自由意念对于‘它自己为实践的纯粹理性（及其法则）所引动’的感受性。”而牟先生将此句译为：“它〔道德情感〕只是‘自由选择的意志’当为理性法则所推动时，所有的一种感受。”意思也大体无误。

方教授之所以不接受牟先生的翻译与诠释，主要是由于他自己将“自由意念”误解为“自由意志”。既然对康德而言，意志是立法能力，因而是决定者，方教授便将 die Bewegung derselben durch praktische reine Vernunft (und ihr Gesetz) 简化译为“自由意志的由理性法则推动的运动”。按照这样的翻译，die Bewegung derselben 便意谓“自由意志的运动”，运动是由

自由意志所产生的，而全句则意谓：自由意志藉由实践的纯粹理性（及其法则）所产生之运动。这样的翻译在文法上固然说得通，但在义理上却说不通。因为 derselben 不是指“自由意志”，而是指“自由意念”，而根据康德自己的说明，意念属于直接涉及行为的“事相”，是被道德法则或感性对象所决定的。因此，当我们的自由意念为理性法则（道德法则）所引动时，自由意念对此事便会感受到一种愉快，这便是道德情感。反之，当我们的自由意念为感性对象所引动时，自由意念对此事便会感受到一种不快，这是一种负面的道德情感。根据这样的诠释，我们并不会如方教授所担心的，“很难了解康德想要表达的‘道德情感是与义务法则相关的苦乐之情’那样的意思”。反之，如果依方教授的诠释，这种感受性便是“自由意志的感受性”；但依康德的说明，自由意志属于不直接涉及行为（包括“运动”）的“理体”，如何会有感受性呢？可见他对于 freie Willkür 的误解导致“一着错，全盘皆错”的严重后果。

方教授在其论文的末段评论道：“作为有自己观点的哲学家，牟宗三与康德的看法容有不同，只是，他在译注康德时受自身观点的干扰未能准确地传达对方意旨。”（页73）然而，根据以上的讨论，我们固然发现牟先生受限于英文译本或疏忽，他的确有若干误译之处，但情节并不严重，基本上无碍于他对康德思想的把握。故大体而言，牟先生并未误解康德的“道德情感”概念。反之，方教授虽然在语文条件上优于牟先生，但由于他自己对康德思想的隔阂，反而严重误解康德的“道德情感”概念。方教授在文末又说道：“反省前人是为了总结经验教训，无论如何，用中文消化康德学，道路既阻且长。”（页73）看来这句话更适于用在他自己身上。

（责任编辑 任 之）

① Vorarbeiten zu Die Metaphysik der Sitten. Erster Teil Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, KGS, Bd. 23, S. 248.

② 参阅拙作：《牟宗三哲学中的“物自身”概念》，收入拙著：《当代儒学之自我转化》，台北：中央研究院中国文哲研究所，1994年。第28—30页；简体字版：《当代儒学的自我转化》，北京：中国社会科学出版社，2001年，第25—26页。关于“意志”与“意念”之区别，参阅拙作：《孟子的四端之心与康德的道德情感》，收入拙著：《儒家与康德》，台北：联经出版公司，1990年，第114—116页。

为什么用先验现象学能够更好地做数学哲学？^{*}

何浩平^{**}

【摘要】数学哲学在当代更被分析哲学阵营所重视，但胡塞尔式的先验现象学对数学哲学研究可以提供新的视角和资源。在分析传统的数学哲学中，人们更多的是通过一种还原主义式的自然主义来解决数学哲学问题，他们试图将抽象的数学对象还原为物理对象；与此相对，先验现象学则从第一人称视角的纯粹意识出发，就数学经验本身即数学对象的显现模式，来理解数学对象。通过对自然主义进路和现象学进路的比较，本文试图说明，现象学进路可以更好地用来做数学哲学。

【关键词】先验现象学；自然主义；数学对象；理念性

中图分类号：B089 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2016）02-0000-0

当前，数学哲学在分析哲学传统中得到了更多关注。在某种程度上，数学哲学已成为分析哲学中的一个子学科。但这并不意味着欧陆哲学传统对数学哲学无话可说。相反，现象学的创始人胡塞尔，一开始就是因为数学哲学及数学基础等问题而从事哲学的，并最终建立了现象学哲学。那么，究竟在现象学框架下是否能够对数学哲学问题进行一定处理？现象学进路比之其他哲学进路有何优势？如何才能利用现象学来做数学哲学？下文就将致力于回答这些问题，并希望以此证明，即使在当前，数学哲学家们仍能从先验现象学中找到可供利用的理论资源和方法。^①

为此，本文首先将简要说明当前数学哲学中所需处理的核心问题，并且说明胡塞尔也意识到了这些问题，以证明双方有着类似的论域；接着，评论当前流行的对数学哲学的自然主义进路，揭示这一进路的短处；最后，表明如何利用

现象学更好地做数学哲学。

一、当前数学哲学中的核心问题

当前，在数学哲学领域活跃的学者普遍认为，数学哲学的核心任务是回答贝纳塞拉夫问题（Benacerraf's Problem/Dilemma）。^②对这一难题的讨论，将有助于理解在此问题背后的由数学对象所引发的哲学迷思。首先，请思考下述数学陈述：

[1] 至少有三个比17大的完美数。^③

这是一个关于“数”的陈述。它说，存在一些具有“完美性”性质的数；并且，存在多于三个具有此性质且比17大的数。如果某人明白什么是完美数，那么他或许会开始判定[1]的真假。但在得到结果之前，他已预期这是个“对或错”的问题，即[1]的真值是二值的。并且，

* 本文系国家社会科学青年项目“胡塞尔数学哲学演进历程研究”（15CZX039）的阶段性成果。

** 作者简介：何浩平，江苏苏州人，哲学博士，（南京211189）东南大学人文学院博士后。

① 在现象学圈子之外，哥德尔或许是第一个认同胡塞尔的工作对数学哲学之意义的大数学哲学家。他认为借助先验现象学，可为数学奠定基础，建立起一门实在论式的数学哲学。参见 Kurt Gödel, “The Modern Development of the Foundations of Mathematics in the Light of Philosophy”, in Kurt Gödel: *Collected Works Vol. III*, Oxford: Oxford University Press, 1995, pp. 364-387. 另，倪梁康：《哥德尔与胡塞尔：观念直观的共识》，《广西大学学报》哲学社会科学版2015年第4期，第1—12页，对这两者的关系进行了清晰的说明。

② 见如 Stewart Shapiro, *Thinking about Mathematics: The Philosophy of Mathematics*, Oxford: Oxford University Press, 2000, pp. 21-38, 等主流教科书的说明。

③ 贝纳塞拉夫的文章，见 P. Benacerraf, “Mathematical Truth”, in *Philosophy of Mathematics: Selected Readings*, 2nd edition, Ed. P. Benacerraf and H. Putnam, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, pp. 403-420. 完美数为有如下性质的数：它由除它自身之外的所有因子之和相加而成，如6可以被分为1*6或者2*3，同时，1+2+3=6，因此，6就是一个完美数。

人们不能随意给它赋值，而要通过对数的研究才能得出答案。如果我们不知道捷径，那么可以挨个检验在 17 之后的数，看它们是否具有那性质。这需要一点计算，费时间，但简单。我们会看到 28 是完美数，因为 $28 = 1 + 2 + 4 + 7 + 14$ ，而这些数又是 28 的真公约数。如有耐心，我们会逐渐“遇见”496、8128 等。然后，豁然间，陈述 [1] 就显得完全正确了。即使对自己的发现没有信心，我们也能再一次验证此前的计算过程，或者将结果与他人进行比较，抑或诉诸书本及网络信息等。简言之，计算过程及其结果是可重复的，并且能够传递给他人知晓。

以上是典型的数学活动或数学实践。在生活中，人们多少有过这类数学经验。在进入哲学讨论之前它们没有神秘可言。

现在，让我们把它与下述陈述作一个比较：

[2] 至少有三个比纽约更古老的大城市。

[2] 与 [1] 看起来就算不完全一样，也极其相似。[2] 是关于城市的。它以与 [1] 类似的方式谈论城市所具有的性质，比如“大”以及“比……更古老”这个关系性质。它要么真、要么假，但人们无法自由地判定结果。要想知道陈述 [2] 是否为真，人们需要研究现实世界。渐渐地，我们会找出一些城市，如巴黎、伦敦或柏林等，它们比纽约更古老。然后，我们说这是个真陈述。同样，我们的结果也能与他人的作比较。

上述两个陈述的类比迫使我们承认，如同现实世界中存在着城市等客观事物，在现实中也存在着完美数等数学对象。^① 为突出这一点，贝纳塞拉夫强调了这两个陈述在语义上的同构性。普遍认为，塔尔斯基语义学是一个自然的、成功的语义学。据此，陈述 [2] 为真的真值条件是现实世界存在至少三个大城市，它们比纽约更古老。这就是塔尔斯基著名的“T 约定” (Convention T)^②：

[3] “至少有三个比纽约更古老的大城市”是真的，当且仅当，至少有三个比纽约更古老的大城市。

由于陈述 [1] 与陈述 [2] 相似，自然地，我们会应用相同的语义学去分析它，于是得

到：

[4] “至少有三个比 17 大的完美数”是真的，当且仅当，至少有三个比 17 大的完美数。

根据陈述 [4]，现实世界存在着数学对象完美数。但是，数学对象具有什么性质呢？他们不是普通的物理对象。人人都知道在几何学中我们关心的正方形不是黑板上画的正方形图。几何学的正方形是以四条封闭直线为边的图形，这些边是“完全笔直的”、“没有宽度的”；然而黑板上的图却不那么精准，它的边有宽度、颜色等。用标准的哲学术语，我们将数学对象称为“抽象对象” (abstract object)；相应地，物理对象被称为“具体对象” (concrete object)。我们认为抽象对象（包括数学对象）是非时空的 (non-spatiotemporal)，非因果性 (non-causal) 的实体；而具体对象存在于一定的时空中，并处于因果链中。历史上，柏拉图以相信抽象对象的存在而闻名，他所提出的“形式” (Platonic Forms) 就是一种抽象对象。因此，我们将认为存在着抽象数学对象的观点称为“数学柏拉图主义” (Mathematical Platonism)。注意，说它们是存在的，意为它们是独立于心灵的存在物。即使没有人类，数学对象也依旧存在，就如同在人类之前世上已有恐龙等对象一样。

现在，对于柏拉图主义者，贝纳塞拉夫问题就出现了：根据当时最好的认识论理论，我们拥有具体对象的知识是因为我们与具体对象之间有因果联系。人，作为自然界中的一元，也是具体对象。然而，数学对象不在因果链中，它们不能通过因果作用与我们发生联系。由此，拥有数学

① 在比较中，我有意扩展了贝纳塞拉夫的原有讨论。在他的原文中，他关注数学陈述及日常经验陈述在语义上的类比。由于这篇论文将展示胡塞尔现象学的数学哲学，所以我试着在普遍意义上粗略地描述数学经验与日常经验的类比。从现象学的观点看，它们二者之间具有相似性并不意外，它们都是对象化的经验。对数学经验的现象学更加丰富及深入的描述，见 R. Tieszen, “Mathematical Problem-Solving and Ontology: An Exercise”, *Axiomathes* 20 (2–3): 295–312, 2010.

② 见 A. Tarski, “The Concept of Truth in the Languages of the Deductive Sciences”, in *Logic, Semantics, Metamathematics, papers from 1923 to 1938*, eds. John Corcoran, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983. pp. 152–278.

知识是不可能的；或者说，如何能够有一个不是特设的（*ad hoc*）或神秘的，说明数学知识何以可能的认识理论是不清楚的。^①但另一方面，数学知识是我们目前的知识中最高级和最可信的知识。它们被广泛应用于自然科学以及生活实践中，大大推进了人类的生活。如果数学知识不算知识，那么还有什么能够成为知识？

尽管如今因果理论在认识论中并不流行，但这一问题不依赖于因果理论。哲学家们已经发展出了这一问题的各种变体。例如，按照知识论中的外在主义（*externalism*）的说法，数学知识如何得以可信？并且，在认识论之外，我们可以发展出该问题的语义学版本。举例说明，现今有关指称的最好理论是因果历史指称理论（*causal-historical referential theory*）：一个名称可以指称某对象，是因为在命名仪式中被命名的对象与其专名之间存在一种因果指称关系。可是数学柏拉图主义者很难说明这一过程何以可能。据此，这个难题的关键在于抽象数学对象与日常的具体对象之间具有很大不同；它们的“抽象性”很难被理解。

如贝纳塞拉夫注意到的，大多数反数学柏拉图主义思想都是被上述“认识论问题”（*epistemological problem*）所引发的。根据这些反实在论，数学对象并不是独立于心灵的对象，甚至它们根本就不是什么对象，而只是心灵的创造或约定俗称。持这种观点将马上面临一系列的问题。首先，如果说不存在数学对象，那就得重新解释我们表面上对数学对象的谈论，如陈述[1]。这意味着塔尔斯基语义学不能简单地应用于数学陈述。^②其次，尽管易于解释数学知识，因为它们不再是关于客观对象的知识，而是我们创造的某种“知识”。^③但是，以这种方式，似乎数学知识就不再是科学知识的典范。这些困难是针对反数学柏拉图主义者的贝纳塞拉夫问题。

由上述讨论，柏拉图主义和反柏拉图主义都面临难题。贝纳塞拉夫的经典论文不是单纯地提出一个问题，而是提出了一个两难。在当代数学哲学中，解决这个两难成了最核心的工作。

最近，有研究者认为在贝纳塞拉夫之前，胡塞尔已经发现了这一难题。并且，胡塞尔的工作

可被理解为要为这问题寻找答案。^④但也有学者建议此问题不能在胡塞尔哲学的框架中被提出。^⑤我倾向前一理解。在胡塞尔成熟的本体论中，数学对象是纯粹形式对象（*pure formal objects*），是与实在对象（*real object*）不同的理念对象（*ideal object*）。他说：

一个命题或者一个数不是宇宙中实在的（*real*）事件，因此它们不是产生在这里或那里的东西，也不是不可重复出现的东西（*irrepeatability*），它们不移动或静止，并且它们也不具备实在的因果性。^⑥

“理念对象”概念基本上与“抽象对象”概念的内涵是等同的。并且，胡塞尔也意识到，要说明如何能够具有理念数学对象的知识是数学哲学中最重要的难题。他写道：

没人去，也没人有这个勇气去，在理念对象它自己本来的、自足性的“世界”之形式中，把握逻辑的构成物之理念性，与此同时直接去面对那令人痛苦的问题：主体性如何能够在自身中纯粹从自己的自发性的源泉那里产生出那些构成物——那些能够是理念“世界”中的理念对象的构成物。^⑦

而在《逻辑研究》第一版前言中，他甚至坦承正是由于要解决主体如何能够把握到理念对象这一问题，他才必须要发展出现象学，“对认识

① 对贝纳塞拉夫而言，给出一个统一的认识论，一并解释数学知识以及其他知识何以可能，是重要的。

② 对于塔尔斯基语义学，有兴趣的读者请进一步参考，H. Field, “Tarski’s Theory of Truth”, in H. Field, *Truth and the Absence of Fact*, New York: Oxford University Press, 2001, pp. 3–29.

③ 或者，如形式主义者那样，认为数学是对具体符号的操作，那么一个数学陈述的真假或好坏只意味着它是否能够按照既有的规则从原有的符号组合中得出，数学证明的过程就是一个操作符号的过程。

④ 参见 James Burrowes, *Husserl on Mathematics and Logic*, Doctoral Dissertation, La Trope University, 2013, chapter 1.

⑤ 如 Hartimo and Haaparanta, “Philosophy of Mathematics”, in *The Routledge Companion to Phenomenology*, ed, Sebastian Luft and Soren Overgaard, London: Routledge, 2011, pp. 449–460.

⑥ E. Husserl, *Phenomenological Psychology: Lectures, Summer Semester*, 1925, Trans. John Scanlon, The Hague: Martinus Nijhoff, 1977, p. 15.

⑦ [德] 胡塞尔：《形式逻辑和先验逻辑——逻辑理性批评研究》，李幼蒸译，北京：中国人民大学出版社，2012年，第221页。（笔者注：译文经过了修改。）

的主观性和认识内容的客观性之间的关系作出普遍批判的反思”^①。

由此，我们相信，胡塞尔意识到了数学哲学中的“认识论难题”，并且他的现象学哲学是对这难题的回应。尝试从现象学进路进行数学哲学研究符合胡塞尔本意。粗略说来，现象学是对经验（experience）本身的研究，而不是对被经验之物（the thing experienced）的研究。在第2以及第3节，我将对比两种进路：一种从被经验之对象角度出发进行研究；另一种进路则从经验本身出发。前者是“自然主义进路”，而后者就是“现象学进路”。

二、对数学哲学的自然主义进路

对数学哲学的自然主义进路始于“被经验的”方面（the experienced），即始于对我们所经验到的对象的研究。需要指出，胡塞尔并没否认从“被经验的”开始做哲学的合法性。他把这类哲学叫做“独断论”式的或“实证主义”式（positive）的哲学。独断论哲学家将某一对象领域内的对象的存在性视作理所当然的真理。他不会自找麻烦去考虑对对象的经验究竟如何。相反，他只会去分析对象所具有的各种性质，继而给出这类对象所具有的本质属性。由此，独断论哲学能够直接地建立起一个明晰的本体论，而不进入到各种难解的哲学思辨。这被胡塞尔视作是这种哲学的理论美德。举例来说，在独断论式的对自然/物理对象的本体论研究中，哲学家们得出结论说自然对象的本质特征之一就是它们受因果作用。然后，他们不会继续去思辨是否因果性只是心灵用来对感性材料进行组织的一种心智范畴。这种哲学只会粗暴地（brutally）认为因果联系就是自然界本身的一种必然性法则。能够避免无谓的思辨是值得肯定的；此外独断论哲学中的结论也能够为现象学家所利用，可以成为现象学分析的导引（clue）。现象学家将会关注我们如何经验到某个自然对象及其因果联系，或者说自然对象和其因果联系是如何给予我们的。但是，很多时候，现象学研究不会改变独断论哲学中所给出的结论，毋宁说，这种研究只是给予这些结

论新的澄清，或先验的说明。上例中，胡塞尔就很愿意承认因果性是自然对象的本质属性，但他的分析会揭示为什么因果性和自然对象概念紧密相联。

在数学哲学中情况稍有不同。当代数学哲学中的自然主义大致可以分为三种版本。^② 它们的分类基于其各自对于数学在科学中所处地位的不同理解。第一种版本认为我们应该将数学本身视作一门恰当的（proper）科学，由此也应将数学证明和公理化方法视作是获得数学知识的恰当手段。除了数学本身之外，不需要任何别的科学或哲学来教导我们关于数学的任何知识。并不存在一门“第一哲学”（first philosophy），用以修正现有的数学实践；数学也不需以任何其他的科学门类作为其范本。第二种认为，我们必须同时将数学和其他的自然科学都看做是恰当的科学，哲学并不具有比这些科学更高的地位。如果科学之间出现了矛盾，哲学只能根据这些科学本身来决定如何处理这些矛盾。第三种观点则只将自然科学认作是恰当的科学，数学只是因为它在这些科学中要被用到而具有合法性。

自然主义的上述第一种版本与胡塞尔所说的独断式的数学哲学相对应。独断论哲学家会简单地接受数学对象的存在，并且进而将分析出这些数学对象的形而上学性质，即它们的抽象性或理念性。但是他们并没有能力说明为什么人们能够获得抽象数学对象的知识，只是盲目相信数学证明或者别的历史中流传下来的认识手段作为获得数学知识的可靠途径。这样，他们的研究仍然是对现象学研究有用的，因为我们能够进而研究如何能够将某物经验为抽象数学对象。此外，胡塞尔也认为这种对数学对象存在性的素朴设定保障了数学的发展。原因是，如果数学家们在哲学家的影响下进而开始对数学对象的本性进行过多地思辨，他们或许会开始把数学还原为别的经验科学，由此阻碍数学作为一门独立学科的发展。

① [德] 胡塞尔：《逻辑研究》修订版第一卷，倪梁康译，上海：上海译文出版社，2006年，第3页。

② P. Maddy, “Three Forms of Naturalism”, in *The Oxford Handbook of Philosophy of Mathematics and Logic*, Eds Stewart Shapiro, Oxford: Oxford University Press, 2005, pp. 437–459.

但如上文,数学哲学中还有别的版本的自然主义进路。胡塞尔在很多著作中都注意到,在他的时代对数学哲学存在着一种经验主义式的(empirical)自然主义倾向。这种倾向对数学和逻辑等理念科学造成了很大的震动。尽管这一自然主义也是一种从被经验的对象方面开始的进路,但胡塞尔认为,它与上述版本的自然主义数学哲学相比,是一种更为狭隘的观点,它只将自然对象看做唯一可能存在的对象种类,认为此外不存在其他类型的对象。这种自然主义认为任何知识都是直接基于感性经验的,经过后天的经验性(empirical)调查研究才得以可能。所以,知识都是后天归纳的或然性知识。这些经验主义者否认任何形式的能够给与我们先天知识的“本质直观”(eidetic intuition)。由于他们只承认自然对象,所以数学对象作为一种理念对象对他们而言只是一个“神话”。这种被胡塞尔着重讨论的狭隘自然主义相当于上文中所提到的当代的第三种自然主义。但胡塞尔并不认为他们发现了某种蒯因式的对数学对象的“不可或缺性论证”(Quinean indispensability argument)。^①毋宁说,他们就是要将数学还原为别的经验科学,而不认为至少部分数学是其他经验科学得以可能的条件。

这一狭隘的自然主义认为所有能够存在的对象都必须存在在时空中。它们要能够被我们触摸到或看到,或者至少能够被我们通过某些手段和设备间接地观察到。而数学对象作为理念对象,它们似乎不能够被我们所摸到或看到,也不能通过显微镜等仪器观测到。从定义上来讲它们就不是感性对象,不能通过感性经验而被发现。所以,对他们而言,存在这样的对象就显得很怪异。此外,狭隘的自然主义者认为在整个宇宙中只存在着有限数量的自然对象,因此他们认为“存在包含有无限多个元素的数学集合”等论断都是荒谬的。为了要决定是否存在无穷集合,这些经验论者只愿意去数他们在这个世界上所能观察到的对象,如果他们发现宇宙是有限的,那么就不存在无穷集。面对由数学对象的特殊性质而产生的此类哲学问题时,他们除了以经验自然科学为参照外想不出别的办法来理解。

在各种奇怪的哲学术语的外衣下,他们声称不能理解人们如何能够与理念数学对象建立起任何认识上的联系,声称不能理解为什么数学陈述能够成功地指称数学对象等。但事实上,他们只是在表达那“根本焦虑”,即他们不能通过感觉器官感觉到数学对象。他们没法指着一个对象,然后喊出“看!这就是那个无理数Pi”。换言之,他们不能拥有对任何理念数学对象的指示定义(ostensive definition)。胡塞尔将这种由自然对象为准绳来解释任何存在物以及由感性经验来证实任何类型的知识的倾向,叫做“自然主义的基本错误”以及“自然主义式的误解”(naturalistic misinterpretations)^②。

当人们从“被经验的”对象层面开始思考数学哲学时,我相信正是这一类错误和误解导致了数学哲学中的“反柏拉图主义”倾向:尽管表面上在从事数学实践时我们似乎经验到了什么,但是我们在“被经验的”那一端找不到任何像石头或桌子这样的实在的(substantial)物体,所以人们干脆就认为不存在数学对象。“根本焦虑”的起源就是人们只将自然对象看做正常的(normal)或典型的(typical)对象,并且将认识这些对象的方式看做是正常的获得知识的方式。这当然可以理解,因为在生活中,多数情况下,我们与之打交道的都是在周围的看得到摸得着的物质对象。一旦进入到了狭隘的自然主义态度,我们就会将任何看起来“不正常”(abnormal)的对象吸收进自然对象的模型中来加以考虑。与此同时,自然科学在近代所取得的成功也强化了这一态度。自然科学的发展给人类带来了极大福利,我们倾向于认为它们揭示了现实世界的真理。事实上,就连胡塞尔也认为经验论式的自然主义源自最值得赞赏的动机,因为它并不诉诸权

① 蒯因认为,至少部分的数学是为自然科学所必须要用到的,因此我们要承认这一部分数学所刻画的数学对象的存在性。

② 参见[德]胡塞尔:《纯粹现象学通论》,李幼蒸译,北京:商务印书馆,1996年,第226页。另见《观念2》英文版E. Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to Phenomenological Philosophy, Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, Trans. R. Rojcewicz and A. Schuwer, Dordrecht: Kluwer, 2002, p. 11; [德]胡塞尔:《哲学作为严格的科学》,倪梁康译,北京:商务印书馆,1999年。

威，如传统的形而上学或是宗教迷信等。^① 它的问题只在于它只确认了感性经验的合法性，并由此对可能的其他类型的经验和对象闭起了“眼睛”。

所有上述提到的自然主义进路，都预设了某一区域的对象的存在性，无论这是数学区域或是自然区域。进而它们只将这一区域的对象看做是唯一一种可能存在的对象。由此，对于其他类型的存在物，他们都会采取一种“还原主义”（reductionism）策略，试图将那些奇怪的对象还原为他们认为的正常对象。这就是自然主义进路的实质。在下一节中，我将论证现象学进路将有助于我们克服自然主义中的盲区。

三、对数学哲学的现象学式进路

在这一节，我将给出从现象学角度思考数学哲学的某些明显的益处（benefit），并表明上述所谈到的“根本焦虑”将可以被现象学式进路所克服。经过这一节的讨论，我希望能够说服那些仍然沉浸在自然主义态度的人开始尝试现象学式的数学哲学研究。由此，首先将简要介绍胡塞尔的“意向性”概念；之后，将论证对经验所展现的各种不同的意向性的反思，相较于直接从对象层面开始研究的自然主义进路，能够使得我们对数学对象的思考更为方便。

如我们所强调的，现象学进路始于经验活动本身（the experiencing）。经验或者意识^②的最根本的特征就是其它展现出一种意向性，即每一个（episode）意识都是对某物的意识。在知觉活动中，我们知觉到某一对象；在判断活动中，我们对某一事态进行判断；甚至于在想象活动中，我也在想象某物。此外，我们还能继续列出一系列的其他的展现意向性的意识活动。胡塞尔认为一旦我们对自己的经验进行反思，就能看到所有的意识活动都具有意向性结构，这是一个明显的事实。

注意，胡塞尔认为不仅各种不同样式的意向活动都展示意向性，并且我们也能够意向各种不同类型的对象。简单的单个对象能够被我们所意向，复杂的事态也能被我们所意向。在读古代的

神话时，在想象活动中，我们也在意向独角兽、飞马等根本不存在的事物。我们甚至可以拥有对“金山”甚至“圆的方”等“对象”的意向活动。这之所以可能是因为意向性不是意识活动和被意向的某一现实对象之间的一种关系，意向性是意识活动的一种内在属性。正如玻璃具有“易碎性”，意识活动具有那样一种“指向性”（directness），不论被指的东西是否是存在现实世界中的事物。有争议是，胡塞尔认为由于意义（meaning）或诺依玛（Noema）的作用，意识才具有这种指向功能。^③ 将意向性理解为是一种意识本身的属性，而不是意识与某物的关系，胡塞尔就能够避免布伦塔诺式意向性理论的难点，即必须去假设意向内存在物（intentional inexistence）。对胡塞尔来说，在意向活动中，我们并不在意向意识活动内的心智实体。

由此，在对数学经验的反思中，我们也发现它们具有意向性。当我思考毕达哥拉斯定理时，我意向那定理所表达的数学事态。我将它视作是一个理念性的数学事实、法则，而不是什么心智构造物、经验的归纳总结或其他种类的实体。在数学经验中所展现的意向性与其他经验中所展现的意向性在种类上不同（different in kind）。这种不同不仅展示在我们借以意向对象的诺依玛中，它们也可以由意识本身的活动性质（act-character）所揭示。换言之，我们能够画出展示各种不同的意向活动类型的图谱：我们能够就这些活动的类型来研究它们的种和属（即对它们进行描述

① 参见[德]胡塞尔：《纯粹现象学通论》，李幼蒸译，第19节。

② 在本文中，我将“经验”和“意识”视作是近义的。胡塞尔更多地将经验用作是对现实存在的对象的经验，即真正的直观活动。在经验中对象给予其自身，不论它们是实在对象还是理念对象。另一方面，意识比经验更广，比如想象、记忆等非原初性给予活动也是意识活动。

③ 这就是著名的“西海岸”现象学派（加州学派）的解读。参见D. Føllesdal, “Husserl's notion of noema”, *Journal of Philosophy*, 6, 680 - 7, 1969. 以及D. Føllesdal, “Noema and Meaning in Husserl”, *Philosophy and Phenomenological Research* 50: 263 - 7, *Supplement*, 1990. 东海岸现象学派的解读，参见John Drummond, “The Structure of Intentionality”, in *The New Husserl: A Critical Reader*, Eds. Don Welton, Bloomington: Indiana University Press, 2003, pp. 65 - 91. 以及John Drummond, *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism*, Dordrecht: Kluwer, 1990.

分类)。他写道:

我们只关注对我们来说至关重要的一点:意向关系,或者简言之,意向——它们构成“行为”的描述性的种属特征——具有各种本质特殊的差异性。对一个实事状态的“单纯表象”意指它的这个“对象”的方式不同于那种将此事态认之为真或认之为假的判断方式……存在着本质不同的意向的种和亚种。尤其不可能仅仅借助于那些不属于意向属的因素而将所有行为的区别还原为那些织入进来的表象和判断的区别。^①

在此,胡塞尔认为意向活动之间的不同不仅是由于它们所意向的对象的不同,此外,仅就这些活动(noesis),我们也能明白它们之间的不同。这一点应当是无疑的,因为我们具有对同一对象的不同种类的意向活动。比如对同一张桌子,我们能知觉它,也能回忆它。此外,对于复杂活动(即那些被奠基的活动)来说,它们的性质(act-character)并不能够被还原为那些起着奠基作用的活动的性质。例如,即使某一情感与某一判断都奠基于相同的感性直观之上,但它们仍然具有不同的活动性质。

我认为这是我们能够借以克服“自然主义的误解”或者我所说的“根本焦虑”的重要原则。就“被经验”的那头来说,我们似乎很难“指着”(point to)某一理念数学对象,因为它们不具有任何的感性性质;但是,现在如果对自己的意识活动进行反思,我们可以很清楚地看到数学经验,或者清楚地看到朝向数学对象意识活动不同于其他种类的意识活动。它们不朝向自然对象,也不朝向虚构对象。在《逻辑研究》第二研究的第一节“一般对象(即共相)是在一种与个体行为有本质差异的行为中被意识到”^②中,胡塞尔强调,朝向“共相”(universal)等理念对象的活动(即行为)与朝向实在对象的活动之间的不同是自明的(self-evidential)。说这是自明的仅意味着我们能在反思中看到其不同处。他说:“对这两方面行为的反思将会使我们看到,这些行为的进行方式是否具有本质区别。”^③

之所以能够更为清楚地看到不同活动间的区分是因为意识活动是“实在的”(real),它们不是理念性的。尽管我们在先验现象学中所讨论的

意识是“纯粹”意识,而不是经验自我的心智活动,但是这些意识活动与理念数学对象相比,仍然易于被我们所看到。胡塞尔有时也将意向活动(Noesis)称作意识活动的“真正内在”的组成部分。反思活动本身就属于意识活动的一种,它们与别的意识活动从属于同一个意识流。如果我们严肃地对待各种不同的意向活动类型,包括数学意向性,那么我们可以清楚地看到在这些活动中,“指向性”是不同的。由此,与从被经验的数学对象方面相比,我们发现如果从数学经验本身出发,能够更便利地开始思考数学哲学问题。

下面这个例子可作为例证:上文中我们提到数学中讨论的“无穷”在数学哲学中是一个备受争论的话题。从“被经验的”那一面来考虑,这确实是一个迷。整个宇宙或许只包括有限个数的对象,那么从哪里我们才能找到无穷多的对象?因此,有些哲学家拒绝这个概念的合法性,另一些人则认为只有“潜无穷”才是有意义的,还有一些哲学家则接受“实无穷”。对“无穷”这一概念的讨论似乎是“无穷无尽”的。如果从现象学角度出发来思考这问题会如何?似乎我们能够很清楚地看到我们具有意向无穷对象的意向性活动,比如我们具有对“所有自然数所组成的自然数集”等对象的经验。确信了这一点后,我们能够开始研究这样一个意向活动何以可能、它是否奠基在别的活动之上、它是否能够被充实或者如何能够被充实,等等。这样一种进路从一开始就比自然主义进路所采取的还原论式策略具有优

① [德] 胡塞尔:《逻辑研究》修订版第二卷第一部分,倪梁康译,上海:上海译文出版社,2006年,第434—435页。胡塞尔虽然在这里用了“意向关系”,但他这里只是在强调从他的老师布伦塔诺那里获得了其意向性理论的最初启发。在这段引文的后面,我们可以读到:“如果将意向关系纯粹描述性地理解为某些体验的内部特殊性,那么我们就把这种意向关系看成是‘心理现象’或‘行为’的本质规定性了……”(同上)这里,胡塞尔还是把所谓的“意向关系”看作是意识活动的内在的本质属性。

② 同上,第123页。胡塞尔说:“现在,就行为的进行方式而言,比较性的考察告诉我们,我们意指种类之物的行为与我们意指个体之物的行为是根本不同的;无论我们在后一种情况中所意指的是整个具体之物,还是意指一个在这个具体职务上的个体部分或个体特征。”

③ 同上,第123页。

势。并且，至少我们可以从真正的数学实践出发来进行研究，而不是一开始就设定了某种框架。

在对胡塞尔现象学的研讨中，一直存在着一个对为何自然态度中的人忽然要开始进行先验现象学还原的讨论，即现象学研究的动机问题。^①如果自然态度是人们习惯的经验的模式（mode），那么是什么使得人们改变这一态度，转入到“不自然的”先验态度。这必须得到说明。一个答案是，“怀疑论”的存在迫使我们重新思考我们对外在世界存在性的素朴信念（doxa），我们具有去获得真正知识（episteme）的意愿。由此，现象学态度本是一种哲学态度。在上文中，我提议正是理念数学对象使得处在经验的自然主义态度中的人产生了不安。理念数学对象的“不寻常性”（abnormality）能够促使我们暂停与客观世界的交涉，开始反思我们为何能具有对这些奇怪的对象的经验。同时，我也指出了现象学式进路所具有的优势，我们可以看到实在的数学意识与其余种类的活动之间就“指向性”上来说是不同的。因此，与自然主义进路相比，这一取向至少提供了一个更为便捷的立足点。在做数学哲学时，我认为以上的考虑能够促使我们严肃地考虑现象学进路。

四、结论：先验唯心论 现象学和意义建构分析

至此，上文已经说明了用现象学能够更好地做数学哲学。事实上，根据胡塞尔的先验唯心论，先验现象学进路也是唯一可行的进路。他认为，只有纯粹意识领域是绝对存在的第一性的领域；包括数学对象在内的其余本体区域都是相对存在的。如要获得无预设的哲学理解，人们必须从纯粹意识（经验）这一端出发去思考对象的存在性和客观性意义。用比喻来说，我无法“跳出”第一人称的意识，从被经验的对象那头来看究竟世界上是否存在着数学对象。那么，最终胡塞尔的现象学哲学提供了什么答案呢？一个粗略的回答是，包括数学对象在内的一切对象的客观性意义都是由纯粹意识所建构的。每一类的对象的客观性都是与相应的主体性意识活动一一相关

的（correlated）。有什么样的意识形式，就会有什么样的对象向之显现；反之亦然。并且这种相关性并不是偶然的经验事实，而是由先天规律所决定的。这就克服了胡塞尔之前所犯的心理主义错误。而对不同的对象类型及其相关联的建构其意义的意识结构的描述，也就成为了现象学的主要工作。这样，对于如何认识客观的数学对象这个问题的答案就依赖于说明纯粹意识如何一步步建构数学对象所具有的存在性意义和客观性意义。这要求现象学家对真实的数学经验进行细致地现象学建构分析。由此，我们才能获得一个完整的现象学式的数学哲学理论。^②

（责任编辑 任 之）

^① 参见 R. Bernet, I. Kern, and E. Marbach, *An Introduction to Husserlian Phenomenology*, Northwestern University Press, 1993, pp. 62–65.

^② 这一工作的初步成果，可参见 R. Tieszen, *After Gödel: Platonism and Rationalism in Mathematics and Logic*, New York: Oxford University Press, 2011. 及 R. Tieszen, “Mathematical Realism and Transcendental Phenomenological Idealism”, in *Phenomenology and Mathematics, Phaenomenologica* 195, Eds. M. Hartimo, Dordrecht: Springer, 2010, pp. 1–22.

从存在论差异谈“是与存在”之争的哲学含义

曲立伟*

【摘要】印欧语系的系词关联着西方传统存在论的根本经验。因此，虽然从表面上看，“是与存在”之争仅仅是一个哲学翻译的问题，但实际上却潜藏着古典哲学中的“存在论差异”基本结构。海德格尔提出的存在论差异问题，为我们重新审视在汉语学界盛行已久的是与存在之争提供出新的视角。

【关键词】是；存在；存在论差异

中图分类号：B016 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)02-0096-07

西方哲学语境下古希腊语系词 *einai*（及其对应德译 *Sein*，英译 *Be*）各种语法形式的翻译问题，引起了汉语学界诸多的争议，很多学者质疑之前对于希腊语 *einai*（对应的德译为 *Sein*，英译为 *Be*）所惯常的“存在”翻译，主张将其翻译为“是”。这一立场最早由陈康（“是”派的最早代表）为肇端，在 2000 年左右由其弟子汪子嵩和王太庆所重新发起，而王路引入卡恩的研究成果使得这场争论愈演愈烈。这些争议所产生的文章收录在宋继杰编录的《Being 与西方哲学传统》中。这次争论触及到汉语学界对于西方形而上学理解合法性的“底线问题”。本文无意介入“翻译”的争论，而是试图探究这一争论的“哲学”根据。

“是与存在”之争是否仅仅是一个汉语译名的翻译之争？抑或其中有着西方传统存在论本身结构的原因？赵敦华在《“是”、“在”、“有”的形而上学之辩》的结束语部分当中提出了一个对于“是与存在”之争至为关键性的问题：“‘有’、‘在’、‘是’的译法究竟是用中文去理解和表达西方人的思维而产生的歧义呢，抑或是西方人的语言和思维自身固有的差异呢？西方哲学家是否像中国翻译者一样意识到形而上学对象有这三种不同的意义呢？”^①这个问题的实质是：

本文所讨论的问题仅仅是一个语言翻译和理解的问题，抑或有着更深层的哲学意义？

我认为，“是”与“存在”之争并不仅仅是一个简单的译名争论，即使是西方学者内部对于“*einai*”“*to on*”的本源含义是什么也充满着争议，卡恩的研究就是在西方学者之间对 *einai* 含义争论中的一例。英国汉学家葛瑞汉指出：“欧洲传统的形而上学家难以消除自身在存在性和系词性的‘being’之间的混淆。”^②他指出中世纪经院哲学衰落以后，在现代欧洲语言的日常用法当中，*einai* 的“存在”含义（即 *X is*）逐渐弱化，*einai* 附属于系词功能的 *there is X* 则成为代替 *X is* 的表述方式。但是在哲学领域仍然恪守着“*einai*”的存在性规定。在他看来 *einai* 系词性含义与存在性含义之间的纠缠是一种“混淆”和“谬误”，而西方哲学的汉译文本则“力图用一种语言再生西方的谬误”^③。

einai 的系词性含义与存在性含义之间的关系，与海德格尔所指出的作为形而上学主导结构的“存在论差异”有着紧密的关系。但是从卷入这场争论的学者所发表的文章来看，*einai* 的两重性含义、主-谓结构与海德格尔所提出的存在论差异之间的关系并未得到关注。

* 作者简介：曲立伟，山东莱州人，（上海 200092）同济大学人文学院博士生。

① 宋继杰编：《Being 与西方哲学传统》，广州：广东人民出版社，2011 年，第 117 页。

② 同上，第 392 页。

③ 同上，第 391 页。

—

在西方文化的背景下，存在问题换言之即是语言学和逻辑学意义上的“系词”问题，而系词并不是为原初的古汉语所拥有的^①。在欧洲哲学史上，*einai* 系词性含义与存在含义之间的分裂源自柏拉图，而得到明确的主题化讨论，则是在亚里士多德那里。存在论意义上的存在问题和语言分析意义上的系词问题，在亚里士多德那里就是思考存在问题的两个基本方向。

印欧语系的系词本身就有两个基本的含义：一个是系词的主谓连接和判断功能，偏向于作为 *essentia*（本质）的“存在”，可以用汉语翻译为“是”，另一个则是偏向于 *existentia*（实存）的“存在”。这一系词的双重含义一直折磨着西方哲学的汉语学界，但其哲学根源却并未得到过严肃的考察。将欧洲语言中的系词（存在）翻译为普通动词“存在”还是系动词“是”构成当下汉语哲学界一个热门的争论问题。

而上述所提到的来源于欧洲形而上学“本质与实存”古典差异结构的“是/存在”两重含义正是“存在论”的枢要所在，这一点直到海德格尔才得到明确，他第一次将“存在”含义的两重性问题拎出来作为一个核心题“域”，把对其根据进行追问的答案明确地命名为“存在论差异”，并将其规定为形而上学的基本结构。在他之前的哲学家并没有明确地将存在含义的两重性区分作为一个核心问题域进行命名，更不用说对其进行主题化论述了。从狭义上来理解，“存在论差异”（*Ontologische Differenz*）这一命名是直到海德格尔才开始出现的，而这一命名所针对的传统存在论中存在含义的两重性问题则是从亚里士多德的形而上学就已得到概念化显明的。

为了深入到 *einai* 双重含义与海德格尔存在论差异之间的关系，我们首先需要回到这一区分的概念化表述者——亚里士多德那里。亚里士多德是通过范畴来理解“*einai*”的，坚持将 *einai* 相关词翻译为“是”的学者^②往往将亚里士多德的范畴理论作为理论出发点，因为按照一般的解释，范畴理论最为根本的乃是述谓判断功能。

汪、王两位先生的文章已经很详细地介绍了亚里士多德的范畴理论，下面我们只想出于本文的立意方式作一些补充性说明。

范畴概念的哲学并不是和哲学反思共同开端的……而是在一种对哲学反思自身的批判性回归中，在对“逻各斯”的规定中开端的，而逻各斯同样地为语言和思想所有，只要这两者都关乎于存在和存在者，并且进行着内涵型的解释性定义和分类。^③

逻各斯所呈现的语言思想与存在的一体性经验成就了范畴哲学的出现，也成就了 *einai* 的双重含义最终的概念化。与这一学说并行而生的是：判断性的陈述成为了传统哲学解释“逻各斯”言语含义的核心要义，也成为了论述存在问题的唯一语言用法。

与“判断性陈述”领域一致，范畴 *kategoria* 的一个含义是“谓词”^④，强调 *einai* 的系词功能，主张将 *einai* 翻译为“是”的学者往往是从“主词—谓词”的连接关系才能构成真假判断的命题为由，来强调希腊哲学传统“认识论”维度的求真、求是精神。“是”派学者的主要论断理由是：西方世界的真理观奠基于系词所表现出的“主谓一致性的语言逻辑结构”，如果不将 *einai* 翻译为“是”，那么我们就无法真正理解传统存在论和真理观之间的关系。在汉语里只有一个能执行系词功能的词——“是”。尽管语言具有各种各样的功能，但是“判断性的陈述”功能被理解为语言的根本特征。“命题”是“判断性陈述”的主要语言形式，逻辑判断则是命题陈述的核心要义，因此进行真假判断的命题陈述领域是

① 语言学家王力经过考察得出结论说：“汉语真正系词的产生，大约在公元第一世纪前后，即西汉末年或东汉初叶。”参见王力：《汉语史稿》中册，北京：中华书局，1980年，第353页。郭锡良：《关于系词“是”产生时代和来源论争的几点认识》，《王力先生纪念论文集》，北京：商务印书馆，1990年，第222页以下，转引自孙周兴：《语言存在论——海德格尔后期思想研究》修订版，北京：商务印书馆，2011年。

② 以下简称“是”派学者。

③ *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, herausgegeben von Joachim Ritter, Karlfried Gründel und Gottfried Gabriel Basel, Schwabe Verlag, Band4, S. 714.

④ 在汪子嵩和王大庆的文章当中，突出了范畴的这一含义，参见《Being与西方哲学传统》，第11页。

传统真理观的核心栖居地。以此领地为核心，从亚里士多德的范畴理论中发展出以“概念、判断、定义、论证”为核心骨架的传统形式科学的基本结构。

这些都是一般的范畴理论解释者所看到的，但是容易被忽视的是，除了“谓词”，kategoria还有一个重要的含义：substantia（主体，基底，根据），这一含义关联着存在者的基本“在场状态”和常性（即不随时间流逝，而是能够保持稳定的在场和逗留）。一切判断系词都必然关联着一种“在场状态”的现实性、现成性。也正是因为，相对于系词的连接功能，亚里士多德更为强调的是词项逻辑中“主词”的基底、载体和根据作用，即具体的个体存在者。“‘主体’和‘载体’在古希腊语中都是τὸ ὑποκείμενον。希腊语 ὑποκείμενον 一词是由‘在……下面’（ὑπο）和‘躺、位于’（κείμεναι）构成，本意是‘躺在下面的东西’或‘位于下面的东西’。就逻辑学而言，当翻译为‘主词’或‘主项’，与‘谓词’或‘谓项’相对应；就形而上学或是是态学（存在学〔存在论〕ontologie）而言，可翻译为‘载体’‘基体’‘自主体’等，与各种‘属性’相对应。”^①

是与存在之争的问题关键点在于是否通过系词的联结和表真功能就可以理解亚里士多德形而上学意义上的范畴结构？“主-谓”结构仅仅是西方存在论预设的结果还是导致了西方存在论的预设，是因还是果？

二

范畴理论的“谓词（述谓）含义”体现了欧洲哲学一以贯之的“认识论”倾向，我们在上面指出西方传统的真理观是以语言的“判断性陈述”功能为核心形成的。从逻辑和语法层面上，不论是主词还是谓词都是从传统的逻辑三段式中作为前提的陈述句中分析出来的。在一切判断形式中都包含着“主-谓”范畴结构，不仅仅包含着“谓词”，而且包含着起基底作用的“主词”。

除了主词和谓词之外，陈述句中还包含了被

“是”派学者所强化的重要成分：连接系词。这一“成分”是理解亚里士多德所区分开来的第一实体与第二实体“同一性”的关键所在。如果einai的系词语法连接功能直接性地呈现了范畴的谓词含义，那么由其我们能够通达范畴的“实体”、“基底”含义吗？

在古典哲学当中，对于这一成分的定位出现了很大的争议：无敌大卫在《前分析篇》评注中指出在“前提的三分成分当中，最重要的是主词和谓词”^②，但是对于第三部分“连接系词”则称为“附加谓词”——“既然是附加的，那么去掉它也是可行的。”^③而亚历山大则认为“‘是/存在’不是第三个词项，也不是附加谓词……在这样的前提中，‘是’不是词项，相反，它以附加的方式指明谓词和主词的综合，而且能够断明肯定陈述；以否定的方式，它被说出，则将词项彼此分离和区分，而且能够断明否定陈述”^④。但是在另一个语境下，他又指出当einai不再作为连接词而是单独使用表示某某存在时则还是词项。^⑤

不论einai是第三词项还是附加谓词，它都是普遍地存在于陈述逻辑三段式的前提之中：“所有前提的谓词都有一个‘是’在旁边，或者潜在地，或者现实地。”^⑥

关于“einai的普遍性”，陈康曾经指出古希腊系词einai所表示的比汉语中的“存在”广得多，正如在汉语本身当中是的含义比“存在”外延更大：

第一，“是”表示的意义比“存在”广泛很多。第二，“存在”只是一种特殊的、分化了的是，而“是”是未分化的、普遍的。^⑦

另一些学者则表达了不同的观点，汉语中的

① 溥林译笺：《〈范畴篇〉笺释：以晚期希腊评注为线索》，上海：华东师范大学出版社，2014年，第170页。

② 何博超：《无敌大卫及其古亚美尼亚文〈亚里士多德〈前分析篇〉评注〉研究》，上海：华东师范大学出版社，2015年，第346页。

③ 同上，第347页。

④ 同上，第349页。

⑤ 同上，第349页。

⑥ 同上，第352页。

⑦ 宋继杰编：《Being与西方哲学传统》，第12页。

“是”其实更对应 *estin*, 王晓朝在《读〈关于“存在”和“是”〉一文的几点意见》当中指出了 *estin*、*einai* 和 *on* 几个词的抽象程度差别: “相比而言, *estin* 的抽象程度最低, 因为有一个逻辑主语, 撇开这个逻辑主语, 它在句中与后续成分一起作表语, 用以表述主语的性质和名称。 *einai* 的抽象程度比 *estin* 高, 因为它已经完全名词化。后世所谓本体论就源于这个词, 也就是说, 只有 *on* 才最适宜表达本体化了的 *eimi*。”^① 在巴门尼德时, 更多的是使用 *estin*, 在 *eimi* 的多种变化形式当中 *estin* 是最具有系词“连接”功能的词形形式。

王路则一改是派学者的传统观点, 借用卡恩的成果指出 *einai* 的“存在”用法的抽象性: “尽管‘存在’是 *einai* 这个动词的最容易查验的意义, 但是‘存在’这个概念‘太抽象, 太理性’, 无法当作这个动词的原初意义”。^②

要理解系词的普遍性, 关键在于系词连接功能的“附加”特征, 它并不具有自身的独立性, 而是依附于它所连接的主词含义的范畴和谓词含义的范畴。那么系词的普遍性到底是出自主词范畴的基底功能还是谓词范畴的判断性陈述功能呢? 撇开具体“是”派学者的具体观点差异不谈, 我们来看他们理论立基点的相似之处: 我认为“是”派学者多数在范畴理论的谓述逻辑结构层面上去辨析系词功能和存在功能之间的“普遍与特殊”关系, 却忽视了系词含义的普遍性实际上与存在论功能不可分割, 系词的普遍性当中潜藏着深刻的存在论意义。

德国逻辑学家 Bruno Freytag Löringhoff 指出概念和判断的区分关键在于系词, 但不是系词的主谓语法连接功能, 而是存在论功能。概念仅仅表述的是意识表象的内容, 而判断则必须涉及到“现实性”的具体东西, 涉及到逻辑主语的“个体”。没有判断就没有概念, 概念源自判断。因此判断的系词功能实际上是建基于存在论功能基础之上的。“任何判断都关涉于某个特定的存在领域和实事内容, 通过系词, 判断谈及这一存在领域中的存在……”^③

要理解“*einai*”在陈述句当中的抽象普遍性, 最为关键的一点是对于其作为“潜在地”基

底的理解, 这一点对于汉语世界的人较难理解。因为不只是出现“是”的陈述句才含有一个“是/存在”, 而是一切陈述句, 比如一个老人在河边走、一只猫躺在草坪里、下雨了。这些在印欧语系的语言形式中不论是否实际含有一个系词, 逻辑上都含有系词, 即都可以在语言形式上补充上一个系词。

而在汉语中, 如果我们也随时随地补充上一个“是”, 那么就会出现语言混乱。孙周兴在《存在与超越: 西方哲学汉译的困境及其语言哲学意蕴》一文当中曾经举过一个很典型的例子: “在日常的(正常的)语境里, 我们总是会问‘狗在哪儿?’——答曰‘狗在花园里’, 而不至于问‘狗是在哪儿?’——答曰‘狗是在花园里呀’。只有在异常的、需要特别加以强调的情境下, 比方说, 当‘狗在花园里’这个陈述句的真实被质疑而受到进一步追问时, 我们才会说‘狗是在花园里呀!’”不过, 在后一种情况下, 句子中的“是”与其说是一个系词, 还不如说是一个副词了。”^④ 而同样的情况用英语或德语表达, 系动词起到的是一个“基底”的功能, 这也印证了汉语的“是”并没有主词含义的范畴存在论层面上的“基底”功能, 在很大程度上是因为“是”并像 *einai* 那样具有自身独立性, 无法成为一个“基底”。

在此基础上, 如果我们回头审视亚里士多德的形而上学, “实体理论”和“范畴理论”共属一体的秘密不仅仅在于谓词判断的“述谓规定性”, 而且更为重要的是处于主词基底存在论意义上的“根据——被奠基者”区分结构之中。要理解这一“同一”, 问题的关键在于回到亚里士

① 同上, 第45页。

② 有意思的是在“是”派学者之间对于“是”的抽象程度有着正好相反的理解: 王路立足于英语研究语境因为“存在”太抽象, 缺乏生动、具体的东西而否定 *einai* 的存在翻译, 而陈康先生却出于汉语的立场, 因为“存在”的用法太特殊不够抽象和普遍而论证“是”来翻译 *einai* 的合理性。同上, 第188页。

③ Bruno Freytag-Löringhoff: *Logik, Ihr System und ihr Verhältnis zur Logistik*, Stuttgart: Kohlhammer, 1955, S. 72f.

④ 孙周兴:《存在与超越: 西方哲学汉译的困境及其语言哲学意蕴》,《中国社会科学》2012年第9期,第33页。

多德区分第一实体和第二实体所使用的两个迥异的标准：1. 是否述说一个主词；2. 是否在载体之中，即“述谓”与“载体”、“基底”之间的关系之中。与之一致的是，*einai* 系词普遍性不能仅仅盯着逻辑学上的“谓述”功能，而是必须关注它的“主词、实体的基底和载体功能”。亚里士多德在论述第一哲学对象时不使用 *einai* 也不使用 *estin*，而是使用了系词的变体 *ousia*（实体）。*ousia* 是亚里士多德根据 *einai* 的阴性分词 *ousa* 所改造的一个词语，这即是说亚里士多德实际上赋予根本意义上的 *einai* 以名词的性质，欧洲形而上学的典型抽象性的思维始终和“名词”这一特殊词类有着解不开的纠结。

三

亚里士多德范畴理论中 *einai* 的述谓判断功能与存在论功能的关系已经逐渐明晰，那么它又与海德格尔所提出的“存在论差异”有何关系？

按照海德格尔的形而上学历史解释，在传统存在论的范围内，存在论差异的问题集中的表现在对于存在概念的两个基本含义的讨论，即思想层面的本质（基础）与存在层面的实存。这一区分具有高度的复杂性，并不简单地对应着精神与物质，更为重要的是它涉及到欧洲哲学寻求根据和论证的理性“奠基”精神。

用谢林的表述更能体现出这两个基本含义之间的关系：“我们时代的自然哲学首先在科学上区分了两种存在：一种存在是在实存的意义上，另一种是在它只是实存之根据的意义上。这一区分如同对其的第一科学表达一样古老。”^① 在谢林那里，本质和根据是同义使用的，我们可以举两个简单的例子来阐释他在这里所作出的区分：技术的本质不等同于技术，上帝的根据不等同于上帝的存在。在传统哲学中，本质与根据总是偏向于“理念性”的“形式可能性”，与现实性的实存、存在相对立。谢林还在对“人的自由”进行哲学追问时关联于“泛神论”问题考察过系词与存在论问题的关系。泛神论的一个经典主题是：神是一切，一切是神。在其中的系词“是”经常被视为执行语法连接功能的等同，或者无差

异的连接关系，但是谢林认为这里的系词恰恰不是无差异的“等同”性连接，而是形成了一种上面所指出的“存在论”层面的差异，即主词和谓词、基底和属性、本质与实存之间的差异。严格意义上讲，只能说神是一切，却不能说一切是神，因为在形而上学层面当中只有神能占据主体和基底的位置。“主词是谓词，这指的是：S 建基了 P 的存在可能性，它是 P 立基于其上的如此先行的基础，S ist（是）P 说的是 S 为 P 奠基，为 P 提供一个基础。”^② 在形而上学问题中，系词的连接功能依附于一种“依据”和“被奠基者”的存在论区分。

海德格尔则更为明确地立足于与“根据”问题相联的存在论差异展示出了古典存在学——神学——逻辑学一体性结构，这涉及到“根据”、“基底”在古典哲学中的重要意义：“存在者之存在先行被思考为奠基性的根据了。所以，一切形而上学根本上地地道道是一种奠基，这种奠基对根据作出说明，面对根据做出答辩，并最终质问根据。”^③

西方学者鲁曼发表的一篇文章《海德格尔的存在论差异和语言》，试图揭示存在论差异结构单属于某些特定语系语言形态，并且深入剖析了存在论差异如何通过特定语系的语言形态和语法结构表现出来。他的论述恰如其分地揭示了印欧语系的逻辑学、语言学和存在论差异的古典哲学形态之间的关系，而把上述的这些联系在一起的就是海德格尔在《论根据的本质》当中所引用到的莱布尼茨的主词-谓词一致的真理观。这种主词-谓词的真理观紧密关涉于根据律，并且通过欧洲形式逻辑和语法得以呈现。

“没有根据便一无所有”的根据律是由“主词和谓词的同-性关系”的述谓命题真理观所引述出来的，在这种真理观看来，谓词内在于主词的这种连接关系乃是一种自明的“真理”，但是

① F. W. J. Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, 1809 – S. W. I/7, S. 357.

② Heidegger, GA 42, S.

③ [德] 海德格尔：《同一与差异》，孙周兴、陈小文、余明峰译，北京：商务印书馆，2001年，第62页。

这种主词和谓词的联结，即一致性必然存在一个“依据”，否则这种一致性就不成立，这样的话就会与“真理的本性相矛盾”，因此没有东西是没有根据的，因为一切东西都必须在主谓关系得到表达。而“根据”便是在主词和谓词之间构成“有所分解的联结”^①的必然性原理。从这里我们可以看到其实主谓结构与系词的判断连接功能都必须通过回溯到一个“根据”方得以可能，而“根据”即是古典形而上学理解“存在”的方式，海德格尔所提出的存在与存在者的差异在古典哲学中表现为作为根据的本质与奠基于其上的实存之间的差异。

由此可见，“范畴”理论所导向的主一谓结构实际上建基于将“存在”理解为“根据”的存在论预设基础之上的。“范畴”式的陈述判断作为存在论唯一言语方式的核心要义并不是“主—谓”逻辑联结，而是对于“基底”的存在论信任。

根据鲁曼的研究，以“主词—谓词”的述谓结构为基本形式的逻辑学—存在论完全是西方世界特有的产物。古典的存在论差异说到底涉及的乃是逻辑—存在论的根本运作机制，这种存在论差异体现在语言的具体形态之中。鲁曼认为只有某些特定语系的语言结构才是假设性的，即以一个断言式的存在理解作为前提，因为在欧洲语言的结构当中包含着“概念和对象的关系”^②，在其中抽象概念与具体对象之间的区别是通过主词和谓词之间的区别得以体现的。“‘主词与谓词’之间的区分就像在印欧语系的谓述表达中所发现的那样，必然性地预设了事物和它的存在之间的区分，即存在论差异。”^③

鲁曼进一步指出印欧语系和闪族语系都是以“主—谓一致性”为原则的存在论差异语言。而汉语则没有这种以存在论差异为形态的存在理解：“原因在于与印欧语言相对，汉语并不明显的使用假设，因此缺乏存在论差异的传统概念，而这一概念对于真理概念是本质性。”^④

鲁曼也特别指出了系词对于印欧语系的重要性，欧洲的系词 *es - ti* 将存在论差异当中的具体性实存与纯粹概念性的抽象意义上的“本质”、“什么”（*quiddity*）融合于自身，因此系词典型

地体现了西方世界的真理观与存在论差异之间的关系。某种意义上，系词的出现就是为了缝合主词与谓词、本质与实存之间的存在论差异。因此系词功能与存在论差异是分别从同一与差异的角度表达了存在论问题。“在印欧语言的动词 *es - ti* 当中包含着实存（*existence*）的含义和存在之真与对于本质性的什么（*quiddity*）和偶性的‘如此’”^⑤，这个动词甚至可以总括 *being* 的整个领域，撇开 *being* 的特殊形式将所有的超越性特征融于自身，因此它是一个超越性的概念，最高普遍性和最高的存在者以及“真理”观念，都与这个动词紧密相关。系词的综合功能使得不同的陈述句句形式共同构成了一个论题联合体。

四

如果汉语中缺乏“存在论差异”的经验，即缺乏真正的系词经验，系词的两重含义对我们而言就是一个陌异经验。但是我们却不能以此为借口避开这一问题。实际上，用“是”还是“存在”来翻译 *einai* 的一个关键点在于，*einai* 的系词功能是否能够呈现其在存在论传统中的主要功能。

按照亚里士多德的范畴理论，能作为陈述句主词的有三种：个体、种和属。他们都是 *ousia* 意义上的，也只有在 *ousia* 的意义上，才能成为“主词”。真正哲学意义上的主词只有个体，因为种和属也都是描述个体的，而个体不描述种和属。当亚里士多德用 *ousia* 而不是 *einai* 来阐述存在论问题时，我们很难通过系词形式的 *estin* 来理解亚里士多德的 *ousia*。

汪子嵩和王太庆指出在希腊语向拉丁语的翻译当中，翻译者曾经力图保持 *ousia* 与系词之间

① [德] 海德格尔：《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2004年，第151页。

② 鲁曼将概念和对象的差异关系理解为存在论差异，参见 Joseph J. Kockelmans: *On Heidegger and Language*, Northwestern University Press, 1972, p. 311.

③ Ibid., p. 233.

④ Ibid., p. 232.

⑤ Ibid., p. 329.

的衍生关系，因此用拉丁语的系词 *sum* 的阴性分词 *esse* 所衍生的 *essence* 来翻译 *ousia*，但是在波埃修用 *substantia*（实体、载体）翻译 *ousia* 之后，*ousia* 和 *einai* 的关联就被掩盖了。^①

但是必须指出的是，波埃修用 *substantia* 来翻译 *ousia* 并不是空穴来风，而是有着相当强的哲学意义。*essence* 只能反映出 *ousia* 哲学含义当中的一层含义，而 *substantia* 恰恰将 *existentia* 的含义补充到 *einai* 中系词功能所未能表述出的“持存性在场”的含义，即我们用汉语所表述的“存”、“在”、“存在”的时间性持续状态。只有在这层含义的基础之上，*ousia* 才可能作为主词－谓词结构的真正载体和基底具有形而上学的意义。或许在某种意义上将巴门尼德的箴言翻译为“是”是合理的，但当亚里士多德更多的使用 *ousia* 和 *on* 时，一“是”到底，就很难真正进入到“存在论”抽象传统（与系词的分词形式 *on* 和 *ousia* 有着紧密的关系）的真正要义，也无法理解主－谓结构与抽象概念和具体事物之间存在论差异之间的关系。

在古希腊语中系词其实和“主－谓”奠基关系是一体的，那么对于汉语学界，汉语文化传统缺乏存在论的关键因素到底是“系词”抑或是“主词－谓词”结构呢？

相比于“系词”，张东荪更加突出了“主－谓”因素所导致的“无主体”：“中国言语上没有词尾变化，以致主语和谓语不能十分分别，这件事在思想上产生了很大的影响，现在以我所见可举出四点：第一点是因为主语不分明，遂致没有‘主体’的概念；第二点因为主语不分明，遂致谓语亦不成立；第三点是因为没有词尾，遂致没有 *tense* 和 *mood* 等语格；第四点是因此遂没有逻辑上的‘辞句’”。^②张先生也提到了“是”的问题，但是仅仅放在第四点被视为汉语整体构造缺乏主－谓分明而导致的结果。

要真正理解表达古希腊存在论的 *einai*，就不能仅仅以“系词”理解 *einai*，主－谓结构实际上是建立在某种存在论预设、断定、某种存在理解基础上的一种具体形态，它只是抽象概念和具体对象、根据和建基于其上的存在者之间存在论差异的“果”，而不是因。如果我们仅仅抓住这

样一个“果”作为论据来为将 *einai* 翻译为“是”进行辩护似乎不甚合理。海德格尔曾经将 *ousia* 翻译为 *Anwesenheit*（持存性的在场状态）已经清晰地揭示出这一点。过分强调 *einai* 的语言学和逻辑学上的系词连接功能，就会失掉西方哲学传统当中的一条非常重要的哲学经验：海德格尔所揭示出的将 *einai* 理解为 *Anwesenheit*，即持存性的在场状态。没有这一维度，西方传统哲学就会仅仅是一种“形式逻辑学和语法学”而不是哲学。

在上面的论述中，我并不是想要为 *einai* 的“存在”译法进行辩护，而只是试图补充上海德格尔哲学中所指示出的作为形而上学主导结构的“存在论差异”一环，指出用述谓判断来理解 *einai* 存在论功能的不合理之处。“是”和“存在”两种翻译方式实际上都不足以真正理解西方哲学的基本经验，这在某种程度上是一个无法弥补的缺憾。

“是与存在”的翻译之争并不是简单的译名讨论，而是根本地涉及到形而上学的“存在论差异”基本结构。“是”派学者的哲学趋向多是英美“分析哲学”背景并非偶然，在这种翻译的立场中已经隐含着“分析哲学”以逻辑语法分析取代存在论问题的取向。

（责任编辑 任 之）

① 宋继杰编：《Being 与西方哲学传统》，第 26 页。

② 宋继杰编：《Being 与西方哲学传统》，第 399 页。

二程关于政治改革的构想与实践^{*}

敦 鹏^{**}

【摘要】以往学界对北宋社会改革多聚焦于王安石身上，事实上包括二程在内的北宋儒家同样有过一系列的构想与实践。理论方面，二程自觉将天理本体作为儒家政治改革的根本规范，在更高水平上为思考政治本性以及现实政治改革所应遵循的原则提出了要求；实践方面，二程主张改革应以义为先，在理财、用人、对外用兵、君臣关系方面提出了有别于王安石变法的不同主张。在对王安石新法的批判中，二程以大中之道显示出儒家在现实政治危机中为捍卫自身文化价值而进行的探索与坚守。

【关键词】二程；天理；王道；改革

中图分类号：B244.6 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660（2016）02-0103-05

宋代的社会改革有其独有的特点。作为我国古代社会政治经济文化高度发展的时代，宋代改革涉及的范围之广、时间之长、内容之深刻，在整个古代中国历史上都是不多见的。先有北宋庆历新政、王安石变法两次大的改革运动，后有南宋时期孝宗的中兴改革、理宗的“端淳更化”变革运动，可以说，改革一直是宋代政治生活的主旋律。以往学界对北宋熙宁、元丰年间进行的改革研究（一般称“王安石变法”）多聚焦在王安石身上，人们对这次变法的肯定或批评、功绩或责任给予了深入的评价，但事实上围绕变法所进行的学理与实践的辩论和斗争远不止某一人或某一派所能包含。譬如，包括二程在内的儒家士人对新法和新学进行了多方面的批判，也为如何推动政治改革提出了自己的社会改造构想，显示出儒家在社会改革中为捍卫自身文化价值而进行的探索与坚守。

一、改革的必要性 ——对现实政治危机的认识

庆历四年（1044），在经历八十多年后，北宋政权已经巩固，但政权内部潜藏的问题也开始暴露。庞大臃肿的低效官员、慵懒无能的军事队伍、西北频频告急的边关危机，都使朝野上下弥漫着变法革新的舆论气氛。无论在朝或不在朝的

范仲淹、富弼、欧阳修，得势或失势已经不再成为变与不变的关键，改革成为当时士大夫的共识。现实状况的恶化最终导致了北宋第一次“革新政令”——庆历新政的出现。由范仲淹倡导、推行的庆历新政以考核吏治为首要，以砥砺士风、兴办教育、改革贡举、培养人才为本源，兼及整治军备、削减赋役，旨在从总体上扭转内外交困的局面。然而，新政将整饬吏治放在变法的首位，很快就激起了“谤毁浸盛”“攻者益急”等议论，攻击范仲淹“功未验则俗称于迂阔”“以远大为迂说”。新政不到一年，即遭失败。

其实，范仲淹远非“迂阔”而不理功利，而是改革直接触及到权贵阶层的利益。有鉴于此，北宋改革的第二次“革新政令”就不免格外突出在理财方面的作为。事实上，随着神宗皇帝的即位，改革的重点矛头也放在如何解决财政问题上的困难——冗兵、冗官、冗费造成的沉重财政负担。在神宗看来，理财是改革的第一要务，要尽快缓解这种压力，增加中央政府的税收是最直接的办法。身为新法执行者的王安石也认为，改革弊治应以财政为先。但王安石主张通过发展生产、改善生产条件来增加财源，更重要的是，国家财政困难的解决不能给农民增加或转移新的负担，变法要分清轻重缓急。他给神宗上奏的札子说：“变风俗，立法度，方今之所急也。”不过，神宗与王安石的分歧是通过既斗争又让步解决

^{*} 本文系河北省高等学校人文社会科学研究项目“北宋二程政治改革思想及其当代价值研究”（SD151107）、河北省社会科学发
展课题“北宋二程关于政治改革的构想与实践研究”（2015040101）的阶段性成果。

^{**} 作者简介：敦 鹏，河北石家庄人，哲学博士，（保定 071002）河北大学政法学院副教授。

的, 意见的讨论一旦形成决议, 颁布为法令, 到最终的贯彻执行就可能将此前的原意埋没殆尽。

此时, 相当一批文人士大夫仍沿袭庆历以来的观念, 并不赞成采取激烈的现实主义策略, 更倾向采取温和的文化保守主义和高调的道德理想主义立场, 来建设理想的社会秩序。司马光认为: “治天下譬如居室, 敝则修之, 非大坏不更造也。”^① 文彦博说: “朝廷行事……以静重为先, 陛下励精求治而人心为安, 盖更张之过也。”^② 熙宁初, 富弼为相。神宗问边患之事, 富弼告知: “陛下即位之初, 当布德行惠, 二十年不言用兵二字。”^③ 改革虽是大势所趋, 但他们不希望国家出现过分的动荡而增加新的差池。二程就是其中的成员, 大体也持这种看法。

二、改革的哲学基础与根本原则

不过, 在早期儒家那里, 并没有遇到制度改革的问题。传统儒家不强调政治权力的分配和实现, 也不热衷政治制度的改革与创新。春秋以来, 以“礼”为代表的制度安排确立了整个政治关系的特质。面对礼崩乐坏的社会状况, 孔子一方面认为要想改变当时无道的政治局面, 根本举措在行先王之道, 即恢复自尧舜以至文、武、周公历代圣王的治国方略; 另一方面突出了对执政者德行的要求。孔子认为, 政治是不能脱离道德的, 脱离了道德的政治也就不复为政治了。因此, 政治必须放在价值的善恶中给予评价, “为政以德”“政者, 正也”都以道德教化和道德表率作为治理国家的主要依据。

好的政治和如何实现好的政治, 是古今儒家学者无一例外必须面对的问题。早期儒家认为, 三代之治既是规范性的社会状态, 又是尽善尽美的理想国。在孔子看来, 三代之所以值得追求和效法, 在于尧舜文武的先王之道本身是绝对符合道义的政治, 或者说是国家统治意义上的绝对正当——王道。孔子在评价齐鲁两国政治时说: “齐一变至于鲁, 鲁一变至于道。”(《论语·雍也》) 按照孟子、荀子的解释, 夏商周三代的圣王之所以能够称王天下, 靠的不是暴力, 而是美德。这是儒家对王道的一般界定。由此, 肇始于孔子的先秦儒家就对现实政治持整体批判的态度, 而批判的根据是他们心中的三代, 三代之治

即是王道之治。既然三代或王道是现实政治应该效法的榜样, 那么, 回到三代和遵循王道就成为当下政治改革所遵循的总目标和总方针。

先秦儒家将三代和王道作为评判政治好坏的标准, 但对于理想政治的讨论还不是一个纯粹的理论问题。宋代是中国传统思想哲理化的重要阶段, 也是儒家进行政治实践的重要时期。随着哲学水平的提高, 宋代对于理想政治的标准发生变化。思想家可以在更高的水平上思考政治(标准)的普遍形式, 对现实政治的批判和改革要求发生了认识的深化。

首先, 在二程哲学中, 政治生活所应遵循的最高原则来源于天理。二程说: “天下只是一个理, 故推至四海而准, 须是质诸天地, 考诸三王不易之理。”^④ “天有是理, 圣人循而行之, 所谓道也。”^⑤ 将政治、伦理原则提高到超越性的天理, 使其成为社会生活遵守的绝对法则, 这表明二程与先秦儒家对政治理想和政治变革的标准有着不同的理解。在二程看来, 理想政治蕴含的普遍原则, 不是来源于历史经验, 而是逻辑地先验于历史现实之外; 天理映照下的政治理念是对现实政治批判的重要武器, 三代是理想的政治, 但必须承认三代已然成为先验的价值符号, 是批判历史和要求历史的应然之法。虽然二程对三代也加以赞美和认同, 但对他们而言这只是儒家传统思维的一贯方式, 谁都不可能将以往的儒家传统, 特别是包括孔子在内的理想视域彻底否定掉。任何历史中出现的理想政治可以作为指引现实方向的合理对象, 但不能代替真正的对象本身。

其次, 二程不仅以应然之理理解历史, 而且以更加严格的态度转向对人的内在修养提出要求。二程认为, 秦汉之后的历史与三代圣人之治相比, 只是架漏牵补度日。汉高祖、唐太宗虽事功有余, 但心术有亏。以天理的标准判断汉唐历

① [元] 脱脱等: 《宋史》, 北京: 中华书局, 1977年, 第10764页。

② 同上, 第10261页。

③ [北宋] 邵伯温撰, 李剑雄、刘德权点校: 《邵氏闻见录》, 北京: 中华书局, 1983年, 第41页。

④ [北宋] 程颢、程颐著, 王孝鱼点校: 《二程集》, 北京: 中华书局, 1981年, 第38页。

⑤ 同上, 第158页。

史，无论君主取得多大的功业，由于其心术的不纯，都只是作为为己谋利的工具而已。程颢说：“先王之世，以道治天下，后世只是以法把持天下。”^① 在二程看来，事功只是政治的末而非本，政治人物应当首于抓住其本。外在的功业虽非完全为二程所排斥，但历史上的君主、臣子在动机上的私心杂念已经破坏了“为君尽君道，为臣尽臣道，过此则无理”^② 的根本原则，因此，为政者的政治行为必须与天理合一。二程说：“人之学莫大于本末终始。致知在格物，则所谓本也，始也。治天下国家，则所谓末也，终也。治天下国家，必本诸身，其身不正而能治天下国家者无之。”^③ 在二程看来，在政治场上，权力拥有者首先在于完成内圣的修养功夫，内圣是外王的道德前提。改革虽为大势，但王安石学术不正，身心修养不足而背离儒家正道，因此新法的危害也是必然的。程颢就批评王安石：“其身犹不能自治，何足以及此。”^④ 有人问二程：“介甫‘言尧行天道以治人，舜行人道以事天’，如何？”二程回答：“介甫自不识道。道未始有天人之别，但在天则为天道，在地则为地道，在人则为人道。”^⑤ 就像余英时所指出的，二程对王安石新学的不满从根本上在于不满其内圣之学的不足，认为内圣之学的不足又使外王建立在错误的性命之理上面^⑥。正是看到了王安石新学的巨大影响和危害，所以二程认定这种危害超过了佛老之学，今日的大患是介甫之学，所以要想在现实条件下建立合理的政治生态环境，必须“先整介甫之学”。

可以说，二程不但提出天理作为本体的思想建构，而且自觉将天理作为儒家政治改革之道的根本规范，很大程度上继承和发展了儒家政治思想，而且在实践中，天理论形成了对王安石新法和新学强有力的批判与挑战。在二程那里，天理与王道是现实改革的根本前提，而外王理想的实现必须先从内圣做起，内圣与外王的结合才是推动政治革新的充分条件。

三、改革的具体举措

面对改革大潮的到来，二程充满改革弊治的决心。程颐说：“革天下之弊，新天下之事，处而不行，是无救济世之心，失时而有咎也。”^⑦

为了进一步提出变革去弊的理论主张，程颐以天地自然论证社会人事的求变之理：“推革之道，极乎天地变易，时运终始也。天地阴阳推迁改易而成四时也。万物是生长成终各得其宜，革而后四时成也。时运既终，必有革而新之者。”^⑧ 这些深奥抽象的义理并非空论。面对国家危机四伏、内困外交的严峻局面，从熙宁元年开始，程颢先后上书皇帝《论王霸劄子》《论十事劄子》《谏新法疏》《再上疏》，陈述对变法的主张和意见。他对变法改革的思想与其兄程颢一致，态度更为坚决。《上仁宗皇帝书》严厉抨击当权者苟安偷惰的政治心态，指出只有重建政纲、推行改革才是解决危机的根本出路。治平二年（1065），程颐直陈当时的危机局势：“朝廷纪纲汙漫离散……政治废乱，生民困苦，朝廷虽有惠泽，孰能宣布以达于下？……百姓穷蹙，日以加甚，而重敛繁赋，消削之不息；天下户口虽众，而自足者益寡。”^⑨ 以上陈述意在鼓励最高统治者打消顾虑，坚定改革决心。

但是，二程也认为，变法是件关系国家政局的大事，必须采取谨慎小心的态度。程颐说：“变革，事之大也。必有其时，有其位，有其才，审虑而慎动，而后可以无悔。”^⑩ 这就是说，“革天下之弊，新天下之治”必须具备时、位、才三个基本条件：时，就是遭逢变法革新的时机，时机不能早，也不能晚；位，就是要有政治变法的地位，取得上下的信任；才，就是要具备进行变法的才干。三者同时存在、缺一不可，才是改革的必备条件。相反，在不具备条件下的改动，如果只看眼前的利益，不能对思想、风气和制度进行全面的审视，希冀于激烈的实用主义策略来扭

① [北宋]程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，第4页。

② 同上，第77页。

③ 同上，第316页。

④ 同上，第17页。

⑤ 同上，第282页。

⑥ 余英时：《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究》下册，北京：三联书店，2004年，第12页。

⑦ [北宋]程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，第860页。

⑧ 同上，第860页。

⑨ 同上，第860页。

⑩ 同上，第952页。

转全局，那只会酿成更大的祸事。

在二程看来，改革要想使天下转危为安，首先在于作为统治者的皇帝加强自身道德修养，所谓“格君心之非”即克服君主道德品行上的缺点，只有君心之正才是实现王道的最终途径。二程说：“治道亦有从本而言，亦有从事而言。从本而言，惟从格君心之是非、正心以正朝廷，正朝廷以正百官。”^①“天下之治乱系乎人君仁不仁尔，是而是非，则生于其心，必害于其政。”^②二程认为，君心“仁”还是“不仁”决定着天下安危治乱，格除君心之非使归于正，就能使百官弃邪归正，朝廷施政也会符合正道。

如何进行改革呢？二程认为，改革应以义为先，义是改革的总原则和总归旨；王安石等在新法目标上以利为先，这本身与儒家以义为先的根本原则相违背，并且在改革实践中，新法逐渐发展为急于求成的行为。为此二程借用董仲舒“正其谊不谋其利，明其道不计其功”的名言来对当时急功近利的状况提出批评，强调政治改革中道义的优先性。二程说：“人皆知趋利避害，圣人则更不论利害，惟看义当为不当为，便是命在其中也。”^③“义与利，只是个公与私而已。”^④义与利不是不能统一，但必须以义为利，而不是相反。王安石以理财为核心的变法最终只能兴利，只能“以天下徇其私欲”，延伸到新法的实践中势必导致人人“汲汲于财利”。以青苗法为例，二程认为，青苗法在推行中间，朝廷和地方官吏强行向农民贷款收息，这是兴利之举。程颢数次上书神宗皇帝说：“臣近累上言，乞罢预俵青苗法利息及汰去提举官事。”^⑤不但如此，针对王安石新法在贯彻过程中出现的用人不当，程颢给宋神宗上疏中忧心忡忡地说：“兴利之臣日进，尚德之风浸衰，尤非朝廷之福。”^⑥并指责王安石新法在用人上也存在重大失误：“熙宁初，王介甫行新法，并用君子小人。君子正直不合，介甫以为俗学不通业务，斥去。小人苟容谄佞，介甫以为有才，知变通，适用之……君子既去，所用小人争为刻薄，故害天下益深。”^⑦程颢认为，在用人上的正确取舍是决定改革成败的关键，而王安石以理财最为急务，强推新法，两党之间已不是政见不同，而是上升到道不同，以至于王安石不得不君子、小人并用，最后专用小人。小人凭借野心与权谋把持了改革的权力，致使旧党

“诸公退散”，主持变法的新党又越次提拔了一些并非品学兼优的“晓财利之人”，这在变法时机、策略和用人路线上为以后更加激烈的党争以及新党的“愈变愈下”埋下了祸根。

四、大中之道：政治改革的出路

治理国家不能离开人才，而选择什么样的人作为官吏来执行改革的决议，这是决定改革成败的关键。在王安石看来，治国就是要用能人。一方面，他批评程颢、司马光等空谈，指责程颢的学说“公之学如壁上行”；另一方面，他对于支持变法的新人采取超常规的用人思想。这种实用主义的用人策略虽有立竿见影的执行便利，但也为投机钻营之徒留下了空子，导致新法的初衷也在执行过程中变质走样。

与此相对，在二程等旧党看来，改革尤其需要注重心性修养，致力于内在超越的道义型人才来担当。程颢说：“治天下不患法度之不立，而患人才之不成……人才之不成，虽有良法美意，孰与行之？”^⑧修己成德是变法改革的起点，由此出发才能在涉及现实利益面前保持气节和人格独立。二程说：“大凡出义则入利，出利则入义。天下之事，惟义利而已。”^⑨正是兴利与兴义之间的对立，必然要求改革者拥有崇高的道义理想和人格追求。换句话说，士大夫在变法面前转入实用、巧智的官吏角色，无异于放弃师道尊严，将整个为政以德的价值要求完全丢弃而沦落为小人之列。

在二程看来，新法的实施一是倡导建立自我道德的完善，二是在实践中必须找到更加合适的变革路径。程颢早年的《上仁宗皇帝书》提出政治改革的另一条出路——大中之道——作为现实变革的指导思想，试图通过思想文化来建立一条

① [北宋]程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，第165页。

② 同上，第390页。

③ 同上，第176页。

④ 同上，第176页。

⑤ 同上，第456页。

⑥ 同上，第458页。

⑦ 同上，第423页。

⑧ 同上，第69页。

⑨ 同上，第124页。

政治宪纲，主导大一统帝制下的政治方向。他说：“臣所学者，天下大中之道也。圣人性之为圣人，贤者由之为贤者，尧、舜用之为尧、舜，仲尼述之为仲尼。其为道也至大，其行之也至易，三代以上，莫不由之。”^①在程颐看来，大中之道即儒家圣王坚守的王道，王道是顺应天理的政治，三代圣王之治所遵循的道义原则来源于作为世界本原的天理。但更重要的是，先王之道作为历史存在，在现实面前却遭遇到前所未有的挑战。如何才能在复杂多变的政治事务中既不背叛自己的操守与信念，又能通权达变、具体灵活地做出更为有效的政治抉择，这才是儒家存身立世的现实要求。对此，二程有感而发：“事事物物各有所，得其所则安，失其所则悖。圣人所以能使天下顺治，非能为物作则也，惟止之各于其所而已。止之不得其所，则无可止之理。”^②大中之道就是要将理念在政治实践中推行开来，面对现实困境坚守道统理想的儒家士大夫要做好随时来自政统的压迫。

从呼吁改革到反对王安石变法，这是二程对激进主义策略的抗拒或抵触，但反对王安石变法并不意味着彻底放弃改革或一味转向对天道性命的抽象谈论。早在熙宁三年（1070）与王安石变法产生分歧之前，程颢上书朝廷为推荐变法提出了包括改革农业问题、赋役问题、君臣关系问题、政府建构问题、储备问题、教育问题、军队问题等十项措施，这十条建议都是针对当时现实之弊而有其可操作性的具体设计，与王安石的许多做法颇有相似之处。冯友兰曾说：（北宋士大夫）在挽救危机面前，他们的基调是相同的^③。

既然基调相同，二程为何又在王安石推行新法时，由当时的支持者和参与者最后演变为新法的反对者呢？由前文可知，对于改革，二程认为应有经、有权：权即变通，变通意味着在具体措施和方法上可以采取灵活多样的决策行动；经指常道，是对王道原则的坚守。在程颢看来，天理或天道是指导现实的理想标准，是整个社会整体利益和目标的共同实现；霸道是纯粹争权夺利、以私用智作为工具的政治权谋。奉行霸道虽也能“崎岖反侧于曲径之中”而实行权变，但这种权不过是异化的阴谋诡计，与王道所奉行的灵活调整有着本质区别。真正的权内涵着经的道义品格：“权之为言，秤锤之义也。何物为权？义

也。”^④二程认为，变通只能存在于具体措施层面，更重要的是在关乎王道的根本原则上却不能发生一丝一毫的动摇。概言之，“经”是本，“权”为末，经权的统一才是在现实改革中站稳脚跟的必备之法。

从本而言，大中之道首先要求每个人都应当呈现人性本有的道德自觉：“‘中者，天下之大本。’天地之间，亭亭当当，直上直下之正理，出则不是，唯敬而无失最尽。”^⑤二程将这种道德的自觉引入治理国家和改革变法的实践中，认为：“人能守中正之道，久而必亨，况大明在上而同德，必受大福也。”^⑥从末而言，大中之道认为要实现美好的政治理念，关键在于将理念转化为可赖以运行的社会稳定秩序，这就要求政治改革立足于社会现实，又通权达变。二程说：“中之理至矣。独阴不生，独阳不生，偏则为禽兽，为夷狄，中则为人。中则不偏，常则不易，惟中不足以尽之，故曰中庸。”^⑦在对待新法和新党的态度上，二程认为新法带来的弊端，新党固然要负主要责任，但同时也对司马光等一概废除新法表现了异议。程颢后来亦不无反思地说：“新政之改，亦是吾党之争有太过，成就今日之事，涂炭天下，亦须两分其罪也。”^⑧可见，他们认为改革的失败，旧党也有一定过失，也要承担历史的责任。

总之，审视二程的政治改革思想，不难看出二程始终强调改革指导思想的道义性，这既不同于安习受旧的保守做法，也非激进功利的改革策略。大中之道是二程为当时改革提出的另一条出路。究其实质，二程力图建立一种政治与道德的互为关联又保持张力的平衡理论，这种探索无论成功还是失败都值得我们加以严肃的思考。

（责任编辑 杨海文）

① 同上，第510页。

② 同上，第1211页。

③ 冯友兰：《中国哲学史新编》第5卷，北京：人民出版社，2001年，第96页。

④ [北宋]程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，第164页。

⑤ 同上，第132页。

⑥ 同上，第877页。

⑦ 同上，第122页。

⑧ 同上，第28页。

宋型文化背景下的宋代孟子升格运动

武 勇*

【摘要】唐宋之际中国经历了一场大变革，宋型文化形成。在这一文化背景下，孟子经历从政治地位到学术思想、治学方法的全方位变革，称为“孟子升格运动”。孟子其人、其学的升格，又推动了宋型文化的衍生、发展及其民族意识、道德精神的形成。

【关键词】宋型文化；孟子升格运动；唐宋变革

中图分类号：B222.5 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)02-0108-05

唐宋之际，中国经历过一场大变革，秦汉以来的社会文化结构因当时政治、经济状况的改变而渐趋解体，新的文化类型——宋型文化逐步形成。受此潮流影响，宋代经学发生明显转变，“四书”地位超越“五经”成为社会各阶层的必读书。其中又以孟子升格最为显著，经历了从政治地位到学术思想、治学方法的全方位变革，称为“孟子升格运动”。目前国内关于孟子升格运动的论文已有数十篇之多，如徐洪兴的《唐宋间的孟子升格运动》、周淑萍的《宋代孟子升格运动与宋代儒学转型》、李传印的《孟子在唐宋时期社会和文化地位的变化》等，对孟子升格的过程、孟学的转型等问题均有涉及，而以宋型文化为背景探讨宋代孟子升格的文章则不多见，因此就这一问题展开探讨很有必要。

一、宋型文化背景下 宋代孟子升格运动的成因

自20世纪初内藤湖南提出“唐宋变革论”起，国内外学者先后从经济、政治、文化、社会影响等视角对唐宋时期复杂多变的历史图景展开种种重构，“宋型文化”范式即是近三十年来探

讨唐宋变革的又一重要成果。目前所知最早提出宋型文化的学者是傅乐成。通过对比宋型文化与唐型文化，傅先生指出中唐以后儒学的逐步复兴使“文化精神及动态亦转趋单纯与收敛”，“道统的思想既立，民族本位文化益渐强固”，文化态度日趋排外^①。王水照、刘方等学者则将宋型文化视为一种具备“新的文化特质的、与此前的文化范型有着深刻差异”的新文化范型，其滥觞于中唐成型于宋，且以宋最为典型，故称“宋型文化”^②。学者们都不约而同将儒学复兴与理学形成作为宋型文化形成过程的核心问题看待。而伴随理学的逐步形成，儒学核心经典和诠释方式也发生了深刻变化，孟子升格运动即其突出表现。孟子在宋代受到重视并实现升格，原因在于顺应了文化转型的需要，表现在：

其一，顺应了宋型文化民族化、政治化趋势。从唐中期到宋代，地方混战不已，百姓流离失所，故孟子的尊王抑霸、“以德行仁”^③、“亲亲而仁民”^④、“乐以天下，忧以天下”^⑤等思想受到重视，造就了宋初士人忧患忘身、道忠君重的强烈使命感。同时，政治上与少数民族政权冲突不断，文化上外来佛教不断挤压儒学，故有民族本位观念之兴起。宋代士人力求在政治上树立

* 作者简介：武 勇，山西太谷人，（武汉430079）华中师范大学历史文化学院博士生。

① 傅乐成：《唐型文化与宋型文化》，氏著：《汉唐史论集》，台北：联经出版事业公司，1977年，第380页。

② 王水照：《“祖宗家法”的“近代”指向与文学中的淑世精神——宋型文化与宋代文学之研究》，氏著：《当代名家学术思想文库·王水照卷》，沈阳：万卷出版公司，2011年，第2页；刘方：《宋型文化与宋代美学精神》，成都：巴蜀书社，2004年，第19页。

③ [南宋]朱熹：《孟子集注》，氏著：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第235页。

④ 同上，第363页。

⑤ 同上，第216页。

华夏正统观念，文化上复兴儒学、排辟佛教。而孟子在政治上主张“用夏变夷”，反对“变于夷”^①；文化上则主张排辟异端，“正人心，息邪说”^②。这些学说为宋人在文化上排辟外来佛教思想、复兴民族传统儒学以及在政治上树立华夏正统观念提供了重要启示。

其二，符合了宋型文化道德精神趋向理性、精纯的特质。唐中期以来的种种社会问题引发了社会道德沦丧和信仰危机，“士大夫对传统‘天人之际’宇宙体系的终极依据发生怀疑与动摇”^③。佛学重思辨的特点吸引了诸多士人，“儒门淡薄，收拾不住，皆归释氏”^④。故欲兴儒学，必先排佛。宋初学者已意识到要想有效排佛，学术上必须打破汉唐儒学之弊，“直指人伦，扫除章句之繁琐”^⑤，深入挖掘儒学精深理论；思想道德上则力图建立以儒学本体论、心性论为核心的新道德体系，以有效排击佛学的精致理论。孟子重视心性问题，认为人性已天然具备恻隐之心、羞恶之心、恭敬之心、是非之心等善的萌芽^⑥，应通过培养生发发自内心的浩然之气来修养道德。在孟子这些学说基础上，宋人逐步建立了以道德本体论、心性论为特征的理学，文化精神也渐趋理性、精纯。

实际上，孟子能够在两宋实现升格，有着充分的理由。如南宋施德操所说，孟子“道性善”“明浩然之气”“辟杨墨”，“遏邪说于横流，启人心于方惑”^⑦。正是由于符合了宋型文化形成的种种需要，孟子才逐渐受到重视，从而实现了在学术、政治上的升格。

二、宋型文化背景下宋代孟子升格运动的进程及其表现

孟子作为传统儒家的一支，其在宋代的升格不仅指政治上被立为官学、配享孔庙、受到封爵等，还指其在学术上被升格为经学、新的治学范式形成以及被纳入道统等，是宋型文化民族化、政治化趋势及理性、精纯特质的重要体现。

（一）孟子升格的历史进程

清代赵翼指出：“宋人之尊孟子，其端发于杨绂、韩愈，其说畅于（皮）日休也。”^⑧孟子升格运动导源于中唐，但均未引起当时人们的重视。孟子升格运动真正兴起于宋代，大致包括四

个阶段：

第一阶段为理论准备阶段，大致为宋初太祖、太宗、真宗三朝。当时朝廷对孟子缺乏重视，而学者则对孟子推崇有加，多有理论建设。如柳开指出：“继孔氏者，轲之下，虽扬雄不敢措一辞。”^⑨当时在学术上对孟子升格起关键作用的还是孙复、石介，他们提倡并改进了韩愈的道统论，使得孟子的道统继承者地位深入人心。

第二阶段为政治准备与学术进一步发展阶段，大致为宋仁宗时期。这一阶段是孟子升格运动中学术发展的一个承前启后阶段，名家辈出，上承孙复、石介等，下启二程、张载、王安石等，孟学理论发展迅速，尊孟成为重要思潮之一。当时尊孟的核心人物是范仲淹、欧阳修等人。学术上，他们推崇孟子，如欧阳修认为“孔子之后，唯孟轲最知道”^⑩；政治上，又凭借自身影响力使尊孟思潮在士人、官员中迅速扩展。如仁宗景祐五年（1038年），兖州知府孔道辅在邹县建成孟庙^⑪。官员、士人的关注，在政治上为孟子升格打下了坚实基础。

第三阶段为孟子实现政治升格和学术迅速发展的阶段，大致为神宗熙宁、元丰时期。学术上，二程、张载等众多学者在孟学上卓有成就。如张载认为“古之学者便立天理，孔孟而后，其

① [南宋] 朱熹：《孟子集注》，氏著：《四书章句集注》，第260页。

② 同上，第273页。

③ 刘方：《宋型文化与宋代美学精神》，第95页。

④ [南宋] 陈善：《扞虱新话》上集，王云五主编：《丛书集成初编》，北京：中华书局，1985年，第23页。

⑤ 陈寅恪：《金明馆丛稿初编》，北京：三联书店，2001年，第321页。

⑥ [南宋] 朱熹：《孟子集注》，前揭书，第237页。

⑦ [南宋] 施德操：《施先生孟子发题》，《四库全书存目丛书·经部》第154册，济南：齐鲁书社，1997年，第134页。

⑧ [清] 赵翼：《陔余丛考》第1册，北京：中华书局，1963年，第79页。

⑨ [北宋] 柳开：《河东先生集》第1册，张元济等辑：《四部丛刊初编》第799册，上海：商务印书馆，1919年，第20页。

⑩ [北宋] 欧阳修著、李逸安点校：《欧阳修全集》第3册，北京：中华书局，2001年，第979页。

⑪ [北宋] 孙复：《孙明复小集》，《景印文渊阁四库全书》第1090册，台北：台湾商务印书馆，1986年，第174页。

心不传”，“要见圣人，无如《论》、《孟》为要”^①，体现出鲜明的道统色彩和尊孟倾向。但当时影响最大的还是王安石。《郡斋读书志》载：“王安石介甫素喜《孟子》，自为之解。其子雱与其门人许允成皆有注释。崇、观间场屋举子宗之。”^②其主要贡献还是在政治上采取许多措施，推动了孟子升格。如熙宁四年（1071年）《孟子》升“兼经”^③，成为科举科目；元丰六年（1083年）孟子受封邹国公^④；元丰七年官方准许孟子配享孔庙^⑤，这些在历史上都是第一次。尽管王安石变法失败，但后来的主政者均接受了其尊孟取向，如徽宗政和五年（1115年）朝廷正式认可邹县孟庙^⑥；宣和间《孟子》第一次被刻成石经^⑦，标志着其正式升格为经。至此，孟子升格运动的政治目标已大致实现。

第四阶段是孟子升格的学术理论完善与政治地位巩固阶段，大致为整个南宋。南宋初局势未稳，孟子升格运动转入低潮，但官方仍有一些尊孟活动，如高宗御书石经即包含《孟子》。孟子学术升格的真正完成，要归功于南宋后期的朱熹。朱熹著作中论及孟子之处比比皆是，其以理学为核心的《孟子集注》影响极大。到宋宁宗年间，刘燾等奏请将包含《孟子集注》在内的《四书章句集注》列入官学，终获朝廷准许^⑧。之后，理宗又下诏承认以周敦颐、张载、二程、朱熹接续孔孟道统^⑨。官方在政治上褒奖朱熹，实则亦是对孟子学术、政治地位的再次确认，至此孟子升格运动得以最终完成和巩固。

（二）孟子升格运动的具体表现

其一，孟子道统地位确立。孟子认为“五百年必有王者兴”^⑩，据此提出从尧、舜、禹、汤、文、武、周公到孔子的学术传承体系，并以自己接续其后^⑪。中唐以来，韩愈等学者在此基础上构建了道统论^⑫，其说为宋初孙复、石介师徒所推崇。孙复指出孔子以后“夹辅我圣人之道”者以“孟子为之首”^⑬。石介则明确提出，经“孟轲、荀卿、扬雄、王通、韩愈，孔子之道复”^⑭，即在韩愈从尧、舜、禹、汤、文、武、周公到孔、孟的道统之上，续以荀子、扬雄、王通、韩愈，改造成为一个新的道统体系。

在石介等人的道统体系中，孟子仅仅被视为道统传承者之一，地位并不突出。经后来学者反复论证，孟子最终被确定为宋以前道统的唯一传

承者，这一过程中以二程、朱熹贡献最大。二程明确论证了孟子作为道统的最后传承者的合理性，认为“孔子没，传孔子之道者，曾子而已。曾子传之子思，子思传之孟子。孟子死，不得其传”^⑮。程颐又以其兄程颢接续道统，“孟轲死，圣人之学不传”，至程颢“开历古之沉迷，圣人之道得先生而后明”^⑯。朱熹继承其说，指出“程夫子兄弟者出，得有所考，以续夫千载不传之绪”^⑰，将伊洛诸公纳入道统。后学又加入朱熹，“孟子而后，周、程、张子继其绝，至先生而始著”^⑱。这一道统传承谱系后来被官方所认可，孟子的道统地位亦得以最终确立。

唐宋学者之提倡道统，意在增强其学说的可信度、合法性，在学术上排击佛道、复兴儒学，并通过对本民族道术传承系统的严密认证，从政治上稳固华夏正统地位。这是宋型文化政治化、民族化趋势的重要体现，也揭示出宋型文化与之前文化的连续性与差异性。

① [北宋]张载著、章锡琛点校：《张载集》，北京：中华书局，1978年，第272—273页。

② [南宋]晁公武著、孙猛校证：《郡斋读书志校证》，上册，上海：上海古籍出版社，1990年，第420页。

③ [元]脱脱等：《宋史》第11册，北京：中华书局，1977年，第3618页。

④ [南宋]李焘：《续资治通鉴长编》第23册，北京：中华书局，1995年，第8186页。

⑤ 同上，第8291页。

⑥ [元]脱脱等：《宋史》第8册，第2551页。

⑦ [南宋]晁公武著、孙猛校证：《郡斋读书志校证》上册，第417页。

⑧ [元]脱脱等：《宋史》第35册，第12171页。

⑨ [元]脱脱等：《宋史》第3册，第821页。

⑩ [南宋]朱熹：《孟子集注》，前掲书，第250页。

⑪ 同上，第376—377页。

⑫ [唐]韩愈著、马其昶校注、马茂元整理：《韩昌黎文集校注》上册，上海：上海古籍出版社，2014年，第20页。

⑬ [北宋]孙复：《孙明复小集》，前掲书，第174页。

⑭ [北宋]石介著、陈植锬点校：《徂徕石先生文集》，北京：中华书局，1984年，第141页。

⑮ [北宋]程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》上册，北京：中华书局，2004年，第327页。

⑯ 同上，第640页。

⑰ [南宋]朱熹：《中庸章句序》，氏著：《四书章句集注》，第15页。

⑱ [南宋]黄榦：《勉斋集朝奉大夫华文阁待制赠宝谟阁直学士通议大夫谥文朱先生行状》，朱杰人主编：《朱子全书》第27册，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年，第566页。

其二，孟学著作数量激增。孟子的政治升格是其学术影响扩展的必然趋势，而政治升格又必然推动学术快速发展。当时孟子政治地位的迅速确立，对社会和学术的影响是显而易见的。如南宋陈振孙《直斋书录解题》载“今国家设科，《语》、《孟》并列于经”^①。书中增设“语孟类”，这是《孟子》首次作为经书被写入目录类著作，直接反映出孟子地位的提升及其学术作品数量的激增。据顾宏义《宋代〈四书〉文献论考》所著录宋代孟学作品统计，去除重复后得182种，其中留存至今者46种，存佚不明者11种^②。它们间接反映出民间对孟学著作需求大大提高，足见孟子的地位已受到社会大众认可。

其三，孟学轻训诂、精义理的新范式形成。历代孟学著作大致可分两种：一是文献学式的整理，注重词章训诂、考据；二是着眼于对孟子思想、义理体系的研究。宋代孟学研究整体表现为轻词句训诂而重义理阐发，这种转向的主要原因在于受到宋型文化核心——理学的深刻影响。解经方式上，宋代孟学经历了从章句之学到义理之学的转变。宋初三朝孟学沿袭章句之学，如旧题孙奭《孟子注疏》即采用了唐代《五经正义》“义疏体”。随着孟子地位逐渐提升，受宋型文化理性风潮影响，孟学主流转向义理阐发，其中以朱熹《孟子集注》最为著名。理论高度上，《孟子注疏》之类的章句之学是形而下的，而宋代重义理的孟学研究是形而上的。如《孟子·梁惠王上》首章“孟子见梁惠王”，赵岐注曰：“此章指言治国之道，明当以仁义为名，然后上下和亲，君臣集穆，天经地义，不易之道，故以建篇立始也。”^③疏云：“其次第盖以圣王之盛，唯有尧舜，尧舜之道，仁义为首，故以梁惠王问利国，对以仁义为七篇之首也。”^④《注疏》着眼于治国与仁义，以彰显孟子的治国之道在行仁义，正是传统章句之学旧范式。朱熹《孟子集注》则认为“此章言仁义根于人心之固有，天理之公也。利心生于物我之相形，人欲之私也”，继而指出“循天理，则不求利而自无不利；殉人欲，则求利未得而害已随之”^⑤，即将孟子“义利”之说引入其“存天理，去人欲”的思想体系中，使之理学化。足见宋儒在对治道的研究上已深入形而上学新领域，试图以世间之道对接宇宙之道，理论高度远超前人。

宋代孟学弃训诂而精义理，是宋型文化趋向理性、精纯的重要表现。宋儒即物穷理、善于思辨的精神，使之逐步扬弃了形而下的章句之学，催生了一种更精纯、更具形而上特质的义理学新范式，很快这种新范式便成为孟学的主流。

三、宋代孟子升格运动与宋型文化的精神

孟子之所以能在唐宋变革时期实现升格，与当时的文化环境密切相关。而孟子之升格吸引更多学者深入研究孟学，为宋型文化持续发展提供了重要思想资源，宋型文化的民族意识、道德精神也逐渐形成。

（一）孟子升格与宋型文化的民族意识

两宋较之历代，民族矛盾较为突出。孟子夷夏论中的“南蛮貊舌之人，非先王之道”、“吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者也”之说^⑥，为学者所吸收，有利于华夏正统观念的形成。同时，两宋对少数民族及外来文化也采取了一种审慎态度，民族本位意识兴起，文化逐趋内敛，表现为对儒学的回归和对佛学的排击。宋儒意识到正是儒学自身的弊端造成排佛不力，故绕过注疏，直接求诸原典，尝试摸索新的排佛模式，孟学为此提供了理论支持。如欧阳修认为孟子能够排辟杨、墨在于“专言仁义”，故欲胜佛教就应从思想入手，“使天下皆知礼义”，“中心有所守”，“则胜之矣”^⑦。宋儒受此启发，开始将排佛重心转移到“道德性命”方面，进一步构建起儒学本体论和心性论。其中孟子的心性论最为重要，日益成为宋儒抗衡佛教的重要理论资源，促进了儒学本体论、心性论的不断完善。如程颢所说：“孟子曰：‘尽其心者，知其性也。’彼所谓‘识

① [南宋] 陈振孙撰，徐小蛮、顾美华点校：《直斋书录解题》上册，上海：上海古籍出版社，2015年，第72页。

② 顾宏义：《宋代〈四书〉文献论考》，上海：上海古籍出版社，2014年，第329—424页。

③ [汉] 赵岐注、[宋] 孙奭疏、李学勤主编：《孟子注疏》，北京：北京大学出版社，1999年，第3—4页。

④ 同上，第1页。

⑤ [南宋] 朱熹：《孟子集注》，前掲书，第202页。

⑥ 同上，第260—261页。

⑦ [北宋] 欧阳修著、李逸安点校：《欧阳修全集》第1册，第290页。

心见性’是也。若‘存心养性’一段事则无矣。”^① 佛家引人痴迷的“识心见性”说并不如孟子的“尽心知性”说精密、完善。宋儒最终能够成功排辟外来佛教学说、重振本民族儒学思想，与孟子夷夏论、心性论等学说的理论支持是分不开的。宋儒从孟子那里获得的丰富的思想、理论资源，对宋型文化中民族本位意识的兴起起到了极大的推动作用，促进宋型文化走向内敛、排外。

（二）孟子升格与宋型文化的道德精神

宋代以科举取士，出身平民的士人得以进入仕途。他们多富有时代主人翁意识，关心百姓疾苦，讲求立世风范，对道德精神的探讨也逐渐深入。孟学在其中亦发挥了积极作用，推动宋型文化道德精神的逐步形成。对于道德修养方法，孟子有“养浩然之气”说。“浩然之气”之“为气也，配义与道”^②，是道德高尚的人内心生发的大义凛然、无所畏惧的正气，是一种道德精神。宋人发挥此说以建立新的道德修养理论。如张载认为世间万物均有“气质”，“能克己则为能变，化却习俗之气性”，即经过道德转化才能“生浩然道德之气”^③。二程亦认为所谓“养气”就是要摒弃人在禀气成形过程中所得到的“昏塞”之气，使之“清明纯全，而昏塞之患去矣”^④。但直到南宋朱熹集前人之大成，才将这一理论定型。朱熹认为“浩然之气”是一般的气禀宇宙本体之义理、天理而成，“义理附于其中，则为浩然之气”，是物质与道德精神的结合体。同时，浩然之气“与天地为一，更无限量”^⑤，但“到人得之，便自有不全了”^⑥，故需“养浩然之气”，扩充其中的天理，“存天理，去人欲”^⑦，才能实现道德对生命的转化，实现物质世界与天地精神、宇宙本体的对接。宋儒对孟子“养气”说的发展，既促进了宋型文化道德精神的形成，也促进了宋型文化日益趋向精纯。

同时，宋儒发挥孟子“心性论”，逐步将道德准则本体化。宋代诸多学者赞成孟子性善论，如二程认为孟子提倡性善意在“极本穷源之性”^⑧，“性中只有仁、义、礼、智四者”，即人天然具备“四德”^⑨。随着孟子地位提升，理学心性论亦不断发展，到朱熹大体定型。朱熹认为“理在人心，是之谓性”^⑩，“性即理，理即天”^⑪。并将“性”与“气”结合，将人性分为禀理而

生、纯粹至善的“天命之性”和禀气而生、有清浊善恶的“气质之性”，又以“天命之性”等同于“理”，实质是将道德中“善”的标准本体化，以社会道德标准作为道德本体，建立起以先验的、绝对的道德准则为人性基本特质的道德本体论，即理学。宋儒发挥孟子“心性论”，将心性与伦理对接，促进了宋型文化道德准则的本体化。

这样，作为宋型文化核心的理学最终成形，使以孟子“心性论”、“养气说”为基础的道德准则及修养方法成为整个社会的道德共识，推动了整个社会崇德尚理之风的树立，逐渐孕育出宋型文化的道德精神。宋型文化尚德行、重修养的道德精神，在宋代士人中蔚然成风，“中外搢绅知以名节相高，廉耻相尚”，“故靖康之变，志士投袂，起而勤王，临难不屈，所在有之。及宋之亡，忠节相望，班班可书，匡直辅翼之功，盖非一日之积也”^⑫。宋代孟学与理学的彼此融会，共同催生了宋型文化的道德精神。

综上所述，孟子在宋型文化背景下经历了从政治地位到学术思想、治学方法的全方位变革，即孟子升格运动。正是宋型文化民族化、政治化的趋势及其理性、精纯的精神，选择了孟子作为精神资源，决定了孟子在两宋的地位及其基本学术路向。孟子地位与学术的升格，也推动了宋型文化的衍生及其意识、精神体系的建构。

（责任编辑 杨海文）

① [北宋]程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》上册，第139页。

② [南宋]朱熹：《孟子集注》，前揭书，第231页。

③ [北宋]张载著，章锡琛点校：《张载集》，第281页。

④ [北宋]程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》上册，第274页。

⑤ [南宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第4册，北京：中华书局，1986年，第1244页。

⑥ 同上，第1259页。

⑦ [南宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第7册，第2824页。

⑧ [南宋]程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》上册，第63页。

⑨ 同上，第183页。

⑩ [南宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第7册，第2514页。

⑪ [南宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》第4册，第1424页。

⑫ [元]脱脱等：《宋史》第38册，第13149页。

《民功篇》无今文经学观念论^{*}

黄开国^{**}

【摘要】房德邻认为《民功篇》有今文经学，但其提出的三个新论点都不能成立。《民功篇》关于改革社会制度的思想，确与龚自珍的“自改革”相近，但由此推不出就是今文经学的结论；《民功篇》确有对上古怀疑的只言片语，但总体肯定上古帝王功绩，而与《孔子改制考》的“上古茫昧不可考”观念根本不同；《民功篇》确有将中国自秦代以后的政治黑暗归结为“经义不明”之义，但并没有否定古文经学之义。

【关键词】康有为；《民功篇》；今文经学

中图分类号：B258 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)02-0113-05

房德邻是近代史研究专家。他十多年前就提出，康有为的《教学通义》已有今文经学的观念。最近他发表《论康有为从经古文学向经今文学的转变》（以下简称《转变》），又以《民功篇》来证明康有为早年就有今文经学观念。笔者认为，《转变》提出的三点新论据完全不能成立。

一

《转变》没有认识到康有为早年著作所涉及到的经学问题，并不是讲经学本身，而是对经学思想资料的利用。一定要从经学的角度来论证康有为早年并不存在的今文经学观念，是找错了方向。《转变》恰好又一次沿着这个方向，提出了《民功篇》也有今文经学观念的新说，这是《转变》为康有为早年就有今文经学观念找到的新论据，也是房德邻先生以前所没有的新说法。

《转变》指出《民功篇》的经今文学观点，并进行了深入的辨析：“在《教学通义》之前，康还写了一篇《民功篇》，内中有这样一段明显的经今文学观点：‘至于春秋，列侯并争，民日事兵，暴骨如莽，盖军功、民功之进退消长，在此时矣。孔子有元宗之才，尝损益四代之礼乐，

于《王制》立选举，于《春秋》尹氏卒讥世卿，又追想大同之世，其有意于变周公之制而光大之矣。’这是讲孔子改制，只是未用‘孔子改制’这四个字。但是这一段孔子改制说并非原稿所有，而是依据《今古学考》修改过的。这一段中的‘于《王制》立选举’与《今古学考》如下一段对应：‘周制到晚末积弊最多，孔子以继周当改，故寓其事于《王制》，如因尹崔世卿之事乃立选举之政，因阖弑吴子之事乃不使刑者守门……’我查阅《中国基本古籍库》，发现仅有廖平的《今古学考》说《王制》‘立选举之政’，而其他人都没有说过，所以《民功篇》的‘于《王制》立选举’一定是袭用《今古学考》。又《今古学考》有‘书之《王制》，寓之《春秋》’，将《王制》列于《春秋》之前，以说明今学以《王制》为主，而前引《民功篇》也是《王制》在前，《春秋》在后。”^①《民功篇》这段话出于后来的改窜，本于廖平《今古学考》中的相关论述，房德邻先生此说可谓追根溯源之论。仅就此而论，不该存在异议。但是，说《民功篇》这段话表现了今文经学的观念，却大错特错。

这里涉及人们研究廖平经学的一个流行误

* 本文系2013年国家社会科学基金课题“清代今文经学新论”（13BZX046）的阶段性成果。

** 作者简介：黄开国，四川大英人，（成都610068）四川师范大学经学研究所教授。

① 房德邻：《论康有为从经古文学向经今文学的转变》，《近代史研究》2012年第4期，第101页。

解。这就是廖平经学第一变是讲今古文经学之分的经学史问题，而非发明今文经学的理论。虽然经学第一变已经表现出偏重今文经学的倾向，但廖平并没有只肯定今文经学、否定古文经学，而是认为今古文经学如水火，相反相济，如行道的陆路与水路，相辅相成，各有存在的价值。平分今古之名很清楚地表达了这一点。所以，经学第一变的代表作《今古学考》只能是经学史研究的成果，而不是廖平今文经学的代表作。但学术界许多论著，包括一些很有价值的学术论著，都错误地将《今古学考》作为廖平今文经学的代表作来对待，以至于周予同先生在他的著作中也将《今古学考》列为今文经学的“重要书籍”^①。正是出于这样的误识，加之孔子改制说确出于今文经学的春秋公羊学，房德邻先生将《今古学考》中的孔子改制说，认定为今文经学的观念，这是情有可原的。

廖平经学第一变的孔子改制说绝不是发明今文经学之说，只是借以来解释今古文经学异说的原因，而与今文经学的孔子改制说有很大的不同。廖平经学第一变的孔子改制说认为，孔子早年从周，早年跟随孔子的弟子就只知从周之论，古文经学即据孔子早年的从周之论而形成；孔子晚年有鉴于周文之弊，而改文从质，今文经学即据孔子晚年改制之论而形成。这表明廖平经学第一变所说的孔子改制，不过是指孔子有见于周文之弊，对周礼所做的损益改变。这一解释完全是历史学的解读，而不是今文经学的义理发明。同时，经学第一变不仅讲孔子改制，也讲诸子改制，认为讲改制是春秋诸子的普遍现象，“春秋时有志之士皆欲改周文，正如今之言治，莫不欲改弦更张也”^②。这与春秋公羊学以神化孔子为基础的孔子改制说，只讲孔子改制，不承认诸子改制，存在本质的区别。《转变》将《今古学考》的孔子改制说，视为今文经学的孔子改制说，与廖平经学第一变的本义是不合的。但由于《转变》正确地看到了这是康有为的后来增窜，而没有以此作为《民功篇》有今文经学观念的根据，这又是很有见地的。

而这不影响房德邻先生从《民功篇》的其他地方，找到康有为早有今文经学观念的证据。为了证明自己的论点，《转变》指出：“但问题是康为什么要通过修改《民功篇》和《教学通义》这两篇文章来说明他早已有经今文学的思想，而不修改其他的文章呢？我带着这个问题仔细阅读了这两篇文章，发现这两篇原本就有些经今文学的观点，可能就是因为这个原因，康选择这两篇进行修改，使其经今文学的观点更为突出些。”^③康有为是否没有修改过其他文章，这是需要进一步证实的问题。至少关于康有为研究的诸多成果已经证明，康有为有喜欢修改前期作品的爱好。但说康有为之所以修改《民功篇》《教学通义》，就在于两文本有今文经学的观点，这却是需要证明的观念。房德邻先生就提出了《民功篇》有今文经学的三点证据，来说明他的这一观念。

二

《转变》说明《民功篇》有今文经学观念，见于文中的三段论证。然而，这三段论证都是不能成立的。

第一段重点谈到《民功篇》关于后代社会制度必须改革的思想，并将其与龚自珍联系为说：“篇中所讲的上古史主要采用马骥的《绎史》，而社会批判的理论主要来自今文经学家、政论家龚自珍的‘自改革’思想。康写道：‘……以炎、黄、尧、舜皆出一家，而能变政以利民，故可美也……夫法久则弊必生，令久则诈必起，若代逾百年，时代贸迁，人皆知非而必泥祖宗之成法，不通变以宜民，百政壅蔽，民气郁塞，下不蒙德，国受其灾，必待易姓者改其政，而祖宗实不血食。汉不知通变……唐不知通变……使汉、

① 周予同：《经今古文学》，朱维铮编：《周予同经学史论著选集（增订本）》，上海：上海人民出版社，1996年，第35页。

② 廖平：《今古学考》卷下，李耀仙主编：《廖平选集》上册，成都：巴蜀书社，1998年，第85页。

③ 房德邻：《论康有为从经古文学向经今文学的转变》，前掲刊，第101页。

唐、宋、元、明之君臣，知师黄帝、尧、舜，早知变改，虽至今存可也。后之人舍黄帝、尧、舜之圣而不师，而甘蹈汉、唐、宋、明之覆辙，明知其非而乐循之，祸不旋踵矣。’这很明显就是龚自珍的‘自改革’的观点。”所谓龚自珍的“自改革”观念，出于龚自珍的《乙丙之际著议第七》：“一祖之法无不敝，千夫之议无不靡，与其赠来者以劲改革，孰若自改革。”^① 房德邻先生正确地说明了这一点。但他却忽略了龚自珍的思想发展，把还没有接触到今文经学的龚自珍，错误地定位为今文经学家。

《乙丙之际著议》是龚自珍 24—25 岁所著，文中有不少在封建正统派看来触犯时忌政论时评的内容，那些批评社会现实、主张社会改革的观念是龚自珍一生最有价值的思想。但龚自珍是清学^②家段玉裁的外孙，在见到刘逢禄之前，他学习的内容主要是清学的文字训诂，即以考证为中心的“虫鱼学”。乙丙之际的龚自珍还没有今文经学思想，甚至还没有接触到今文经学。所以，他 28 岁到北京首次参加会试，见到讲春秋公羊学的大师刘逢禄，知晓今文公羊学后，欣喜地写下：“昨日相逢刘礼部，高言大句快无加；从君烧尽虫鱼学，甘作东京卖饼家。”^③ 见到刘逢禄之后，龚自珍才接受春秋公羊学的某些观念。但由于清学的深刻影响，龚自珍一直没有成为真正的今文经学家。他关于经学的诸多重大问题，如六经的性质、六经的作者、经与史的关系等的看法，都与今文经学的观念不同，甚至是相对立的^④。龚自珍晚年所著《己亥杂诗》的第 303 首诗还表现出重视清学的倾向：“俭腹高谈我用忧，肯肩朴学胜封侯。五经烂熟家常饭，莫似而翁啜九流。”^⑤ 学术界根据龚自珍从学刘逢禄，而认为龚自珍就是今文经学家，实难成立。至于一说龚自珍的思想就定性为今文经学，更是无稽之谈。房德邻先生据以为说的龚自珍“自改革”，是龚自珍还没有接触到今文经学之前的观念，不属于今文经学是可以肯定的。所以，《转变》以《民功篇》有龚自珍的“自改革”观念，就说是今文经学观念，完全是以误解龚自珍为前提的不

实之论。同理，《转变》以《教学通义》^⑥ 中有龚自珍《乙丙之际著议第九》的影响，也不能说明康有为早年就有今文经学观念。

这一段的后半部分，《转变》正确地指出康有为“主张变革，所以他强调孔子是一个主张自变其政的圣人”。自康有为的思想基本确立以后，主张社会变革一直是康有为思想的一条主线，但这与今文经学并不存在理论的必然联系。历史上的王莽、王安石都讲改革，而他们重视的都是古文经学的经典《周礼》。所以，言改革未必就是今文经学，就一定与今文经学相联系。

第二段分析了《民功篇》对上古的怀疑，并认为“这些疑古思想与后来他写《孔子改制考》的‘上古茫昧’、‘诸子托古’等观点有联系”。按照这一说法，《民功篇》已经有后来《孔子改制考》的某些观念。这同样是站不住脚的。

这里的关键问题在于，《转变》没有全面准

① 龚自珍：《龚自珍全集》，上海：上海人民出版社，1975 年，第 6 页。

② 我这里不用学术界通行的汉学家，是因为我将汉学、宋学、清学视为经学发展的三个阶段。这三个阶段也因信奉经典重点的不同，而形成以重《六经》、《四书》、《尔雅》的三大流派，汉学是指重《六经》的经学学派，清学是指以《尔雅》《说文》为经典的经学学派。用汉学家称呼清代重视文字训诂的经学家，将混淆重《六经》之学与重《尔雅》之学的经学学派。参见黄开国：《经学流派与分期新议》，《光明日报》2010 年 9 月 20 日，《国学》。

③ 龚自珍：《杂诗·乙卯自春徂秋，在京师作，得十四首》，《龚自珍全集》，第 441 页。

④ 关于这个问题，参见黄开国：《龚自珍对经史关系的定位》，《中国社会科学院研究生院学报》2008 年第 6 期；黄开国：《龚自珍经学的特色与影响》，《河北学刊》2009 年第 3 期；黄开国：《龚自珍对经学纷争的评议》，《中山大学学报》2009 年第 4 期；黄开国：《龚自珍的尊史说》，《中华文史论丛》2011 年第 2 期。此外，我在《公羊学发展史》一书中关于龚自珍的部分，也有所论及。参见黄开国：《公羊学发展史》，北京：人民出版社，2013 年，第 578—586 页。

⑤ 龚自珍：《龚自珍全集》，第 537 页。

⑥ 房德邻说：“《教学通义》受龚自珍的影响更为明显。如它开篇写道：‘朝无才臣，学无才士，闾无才将，伍无才卒，野无才农，府无才匠，市无才商，则国弱。’这是袭用龚自珍的《乙丙之际著议第九》：‘左无才相，右无才史，闾无才将，庠序无才士，陇无才民，廛无才工，衢无才商，抑巷无才偷，市无才狙，藪泽无才盗，则非但黜君子也，抑小人甚黜。’”（房德邻：《论康有为从经古文学向经今文学的转变》，前揭刊，第 102—103 页。）

确地论述康有为的思想，只说康有为有“上古史的怀疑”，而没有看到《民功篇》广引博证，正是为了证实自伏羲以来至大禹的历代圣王皆有功于民，《民功篇》就是考证伏羲至大禹为人民所建的巨大功勋，此为《民功篇》得名之旨。由此出发，康有为对经史子集关于古代圣王的业绩，都是尽可能地详尽搜罗，甚至连充满神秘主义的讖书、纬书中的记载也几乎无遗漏地收集其中，以表彰古圣王的民功。就《民功篇》的主旨而言，绝不是“对上古的怀疑”，而是对上古圣王功绩的考证论说。如康有为论伏羲，对古籍中的伏羲画八卦、制历法、定九州、教民渔猎、做琴瑟等，皆一一引用，信以为说。为证其说，他甚至以讖书、纬书为据。如论伏羲立六佐，就引《论语讖·摘辅象》：“伏羲六佐，金提主化俗，鸟明主建福，视野主灾恶，纪通为中职，仲起为海陆，阳侯为江海。”并加按语说：“六佐之职，虽不见经，而纬亦时有古说，如化俗敷教之职也，海陆则并治河矣。”^①明明是不见于经典的古史，因为涉及到伏羲的功绩，康有为也要据纬书来加以肯定。这最为有力地说明，肯定古圣王的历史记载是康有为在《民功篇》的基本思想。对其余古代圣王，《民功篇》都是本着这样的宗旨来论说的。如果对康有为连篇累牍地引用各种书籍，不厌其烦地证实古代圣王民功的大量内容视而不见，却对其中怀疑个别古史记载的只言片语，给予放大的过度解读，这只能是只见树木不见森林的片面之论。

康有为的确说过“余考上古事，诸子时有荒诞”、“仙道、庄、列之辞，多假托，不足信之”之类的话，但他怀疑的只是仙道、庄列，而不是诸子的全部；他讲诸子也只说“时有荒诞”，而不是全部否定诸子之说。康有为此说正确地看到古史记载并非都是信史，其中也存在值得怀疑的地方。但就其主要倾向而论，康有为对诸子是相信的。所以，《民功篇》中引用《管子》、《尸子》、《鬻子》、《庄子》、《吕氏春秋》、《新语》、《淮南子》、《抱朴子》等诸子之说，主要是信以为说，而不是怀疑其说。如他引《鬻子》之语：

“万世为福、万世为教者，唯从黄帝以下，舜禹以上而已矣。”还给予极高评价：“鬻子盖知政教之宗已。”^②即使他在讲“仙道不足信”时，对《抱朴子》黄帝“生而能言”之说，也是采取的“择存之”^③的态度。而对五经、史书、讖书、纬书等古史的记载，康有为则是完全相信的，并无所谓怀疑。所以，《民功篇》对诸子等古籍的古史记载基本上是相信的，而不是怀疑的。

康有为评述皇甫谧《帝王世纪》的“女蜗氏没，大庭氏王有天下……”一段话，说“上古茫昧不可考，以功德不流闻，今皆从略”；其语与《孔子改制考》的“上古茫昧无稽”文字相近，但含义却不同。《民功篇》的“茫昧不可考”是特称肯定判断，只是指那些对人民没有功德的君王而言，相反，那些对人民建立巨大功勋的君王，是可考的，不仅可考，而且大考特考。不然，《民功篇》洋洋数万言，考证伏羲等古代圣王的功绩，岂非空话连篇？而《孔子改制考》的“上古茫昧不可考”，则是全称肯定判断，是对孔子以前所有古史的否定。此外，《孔子改制考》的上古茫昧说，是为神化孔子提供的历史根据，是今文经学之论；而《民功篇》的上古茫昧说，并没有丝毫神化孔子意味，甚至可以说完全与孔子无涉，是属于史学考证之列。所以，房德邻先生说《民功篇》的怀疑上古，与《孔子改制考》的上古茫昧有联系，是缺乏理据的。为证实自己的说法，房德邻先生还将康有为不是怀疑上古记载的内容，说成是怀疑之说。《民功篇》说《鬻子》、《吕览》所记上古史，“炎、黄、尧、舜之间仅百年，决无疑也”，这本是肯定古史的可信无疑，而房德邻先生却说是康有为“疑

① 康有为：《民功篇》，姜义华、张荣华编：《康有为全集》第1集，北京：中国人民大学出版社，2007年，第66页。

② 同上，第89页。

③ 同上，第75页。

古思想”^①。这种以不疑为疑的解读，难以令人接受。至于所谓“诸子托古”，除了康有为有一句“仙道、庄、列之辞，多假托”外，《转变》也没有在《民功篇》找到其他说辞来证明，且仙道、列庄主要指道家、道教而言，不可以与诸子百家等量齐观。而以道家、道教之言多假托，为古往今来学术界的公论，是一个客观存在的事实，绝非今文经学的私利。

第三段引用《民功篇》对秦汉以来政治的批判，得出如下结论：康有为“认为二千年来的恶政都是因为经义不明造成的，这就有否定长期占统治地位的经学（即古文经学）的意思，所以他后来比较容易地接受经今文学，以否定古文经”。为了说明房德邻先生解读存在的问题，我将这段话照录如下：“自秦立首功，以杀人为得爵之质，此盗贼夷狄之行也……呜呼！晦盲否塞，大道不明，青黄颠倒，以杀人为贤，而置人生于不论不议之间，使二千年民功不兴，日即于偷，民日以艰，皆经义不明之咎也。夫以中国礼义之邦，尧、舜治法之美，而今生民涂炭至此，君子所为痛心疾首于秦、汉之君，而深罪二千年之学者也。孟子曰：‘民为贵，社稷次之。’又曰：‘我能为君约与国，战必克。’^②今之所谓良臣，古之所谓民贼也。’知此义者，孟子而后，其绝矣乎？绝之者盖二千年矣。惻惻哉！大道之晦，生民之艰，而遂至此乎？”^③

康有为这段话确有将中国自秦代以后的政治黑暗归结为“经义不明”之义，但并没有否定古文经学之义。因为《民功篇》所说的经义是指先秦以孔孟为代表的儒学所言经义，康有为引用所谓经义的语录，主要是孟子重民的政治观念，也可以证明这一点。康有为批评经义不明的危害，从时间说是从秦代开始算起，从内容说是指秦汉以来不以民为念的贼民政治。而经学出现在汉武帝尊儒术罢黜百家，立五经博士之后，所谓今文经学、古文经学，都是汉代才出现的，秦代根本没有古文经学、今文经学的问题，所以，《民功篇》批评从秦代开始就出现的经义不明，与古文经学并没有关系，至少说没有直接关系。既然

没有关系，又怎么能说是批评古文经学呢？准确地说，康有为这段话是批评秦以后君主专制政治制度对孔孟儒学的民功理念的背离。

仅就《转变》据《民功篇》所提出的康有为早年有今文经学观念的这几个新论据而言，都是以误解《民功篇》的思想而得出的，这再次说明康有为早年确无今文经学观念，硬要在康有为早年的著作中去寻今文经学观念，只能徒劳无功。

（责任编辑 杨海文）

① 原文为：“他（康有为）表示相信《鬻子》、《吕览》所记上古史，‘炎、黄、尧、舜之间仅百年，决无疑也’。这些疑古思想与后来他写《孔子改制考》的上古茫昧”、“诸子托古”等观点有联系。”（房德邻：《论康有为从经古文学向经今文学的转变》，前揭刊，第102页。）

② 《康有为全集》无引用孟子原文的明确标点。房德邻此处标点为引号，误以为孟子原文终此。查《孟子·告子下》，孟子原文当在“民贼也”后。

③ 姜义华、张荣华编：《康有为全集》第1集，第94页。

康有为论《大学》*

马永康**

【摘要】虽然康有为没有留下关于《大学》的专门著述，但其不同时期的部分著述都有涉及《大学》。梳理这些相关论述可以发现：康有为一直对朱子提升《大学》持肯定态度；宗今文经学前虽否定《大学》是古代大学的教学内容、但对朱子的肯定较多，宗今文经学后以“公羊学”来解释《大学》，流亡海外后更将重点放在阐发“三世”说，以强化儒学的经世，虽然均与朱子有别，但基本依照朱子的逻辑从本末关系来理解“明德”“新民”，将“至善”看作是理想状态。因此，梁启超说康有为“独好陆王”，至少从康有为对《大学》的论述来看并不可靠。

【关键词】康有为；《大学》；公羊学；“三世”说；朱熹

中图分类号：B258 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)02-0118-06

康有为思想成熟时宗今文经学，本与程朱理学不同，而自梁启超称其“独好陆王，以为直捷明诚，活泼有用，故其所以自修及教育后进者，皆以此为鹄焉”^①后，更强化了程朱理学对康有为影响不大的印象。但从康有为的教育背景、后期注解“四书”多沿用朱注等来看，似乎和梁启超所言不合。由此，康有为与程朱理学的关系就显得耐人寻味。对此，已有学者进行过讨论^②。由于这涉及到康有为后期儒学重建中理学的定位问题，本文以康有为对《大学》的论述为例再作申述。虽然康有为没有留下关于《大学》的专门著述，但不少著述直接或间接涉及《大学》，覆盖了其在宗今文经学前、戊戌变法前及流亡海外等几个重要时期。而《大学》是宋明儒学核心经典之一，朱子视之为学纲，王阳明也以之指示初学者，两人的分歧也在《大学》的解释中显现出来。因此，通过梳理康有为对《大学》的论述，能更好地了解其与宋明理学的交涉。

一、宗今文经学前： 对“学制”“格物”的驳正

康有为早年接受的理学教育主要来自家庭熏陶和从师学习。前者以其祖父康赞修的影响最大。康有为“自八岁依于大父”^③，而康赞修笃守程朱，对他“日援贤哲诲淳淳，理学传家忠孝身”^④。后者中最重要的是朱九江。虽然其师从朱九江不足三年，但由此“得闻圣贤大道之绪”^⑤。朱九江“主济人经世”，以“四行五学”教人（“四行”为敦行孝悌、崇尚名节、变化气质、检摄威仪；“五学”为经学、文学、掌故、性理、词章）^⑥，扫去汉、宋门户之见，以孔子为宗，但颇尊朱子：“宋之学，朱子集之。朱子又即汉学而稽之者也，会同六经，权衡‘四书’，使孔子之道大著于天下。宋末以来，杀身成仁之士远轶前古，皆朱子力也。朱子百世之师也。”^⑦

* 本文系教育部人文社会科学研究规划青年基金项目（15yjc720018）、广东高校优秀青年创新人才培养计划项目（wym11007）、中央高校基本科研业务费专项资金的阶段性成果。

** 作者简介：马永康，广东广州人，哲学博士，（广州 510275）中山大学哲学系讲师。

① 夏晓虹编：《追忆康有为（增订本）》，北京：三联书店，2009年，第4页。

② 例如，吴义雄：《理学与戊戌前后康有为的思想体系》，王晓秋主编：《戊戌维新与近代中国的改革》，北京：社会科学文献出版社，2000年；唐文明：《数教在宽——康有为孔教思想申论》，北京：中国人民大学出版社，2012年。

③ 姜义华、张荣华编：《康有为全集》第5集，北京：中国人民大学出版社，2007年，第61页。

④ 姜义华、张荣华编：《康有为全集》第12集，北京：中国人民大学出版社，2007年，第295页。

⑤ 姜义华、张荣华编：《康有为全集》第5集，第62页。

⑥ 姜义华、张荣华编：《康有为全集》第5集，第61页。

⑦ 简朝亮编：《朱九江先生集》，香港：旅港南海九江商会，1962年，第14页。

朱九江的经世意识、推尊朱子及教学理念等对康有为有着很大的影响。

贯穿康有为理学学习的主要动机之一是获取功名。从康有为幼龄开始，长辈即对其寄予厚望，而他也颇想藉此光宗耀祖。他14岁开始一直参加科考，虽自言30岁时“绝意试事，诸父皆强之，母意属望迫切”^①，但后来还两次参加会试。1910年康有为大病，写下“吾欲除姓用氏”辞别留言^②，其功名心不难想见。不过，这是当时读书人相当普遍的心态，未可诟病。

学习《大学》是理学教育必不可少的一环，康有为自言六岁开始读《大学》。在转向今文经学前，康有为对《大学》的看法主要集中在1886年撰著的《教学通议》^③。此稿探讨了古代的教学制度，其中涉及《大学》是否古代大学的教学内容及文义训诂等问题。

（一）《大学》“非先王学规之明制”

朱子《大学章句序》说“《大学》之书，古之大学所以教人之法也”^④，视《大学》为古代大学的教学内容。

康有为依据经籍记载对此进行了驳正，断定：古代学制全民在冠岁（20岁）前接受“公学”教育，学习“六艺”等；冠岁后分流，普通人从官师学习“私学”，即学技能等“世事之实学”^⑤，而“天子之元子、公卿、大夫、元士之适子与乡学之俊秀”则进入“惟乐是教”的大学。大学何以“惟乐是教”？这由于大学的目标是成德，而人在气质上都有偏失，优秀人才更是如此。大学学子是将来掌管国家命运的优秀人才，先王深忧气质偏失会带来弊病，故在大学中特别强调用乐来使学子变化气质、涵养性情，以达致中和。不教其他内容，是由于进入大学的学子此前已接受“公学”教育，身通“六艺”等，而国子因其父是执掌某一技能的官师，深受家庭熏陶，也没必要重复教导。而且，大学由司乐执掌，按照官师各有专学、各不相通的原则，司乐专门负责与乐相关的内容，也无法教导其他内容^⑥。

基于古代大学“惟乐是教”的断定，康有为说：

考后夔教胄，司乐教国子，皆曰乐德、乐言、乐舞，未闻格物、致知、诚意、正心、修

身、齐家、治国、平天下，条目之精详，而八条皆为虚义。家、国、天下，既未有之物，身、心、知、意，非日课之功。而于后夔、司乐相传之教诵诗习乐，似以为粗器，而非关大道，无一言及之。则《大学》一篇，殆后儒论学之精言，而非先王学规之明制，微妙精深，尤非十五岁之童子所能肄业也。^⑦

《大学》的纲目过于微妙精深不具可操作性，且不涉及乐，故而康有为从教学内容上断定它“非先王学规之明制”。

同期的《民功篇》也以相同的理由批评宋明儒学误将《大学》视作先圣之学，未能把握先圣创制乐教的精义：

近世学术，大端有朱、王之二派，一在格物理，一在致良知，二者皆托于《大学》，而自以为先圣之学，传其绪者，相攻若寇敌，余以为皆非也。^⑧

康有为否定了《大学》是古代大学的教学内容，是否意味着要否定《大学》呢？这涉及其对《大学》的定位：

然则《大学》何书也？程子以为孔氏之遗书，近是也。先王创法立制，公卿世官，士庶世业，皆以粗迹实器相传。德义之精微，经纬之宏大，则惟卿士之贤者讲求辨析之，不遽以责天下之学子也。儒者不用于世，无官师可藉，故舍器

① 姜义华、张荣华编：《康有为全集》第5集，第82页。

② 姜义华、张荣华编：《康有为全集》第9集，第122页。

③ 《我史》“光绪十二年”条载“又著《教学通议》成”。《康有为全集》将此稿系于1885年，不知何据。但此稿具体成文时间目前有争议：朱维铮、黄开国等认为康有为在受廖平影响后曾大幅改作，而刘巍、唐文明等则认为修改较少。本文持后一立场，因为现存康有为的一些早期文本与《教学通议》在思想上一致。参见朱维铮：《教学通议》“编者按”，《中国文化研究集刊》第3辑，第343—344页；黄开国、唐赤蓉：《〈教学通议〉中所杂糅的康有为后来的经学思想》，《近代史研究》2010年第1期；刘巍：《〈教学通议〉与康有为的早期经学路向及其转向》，《历史研究》2005年第4期；唐文明：《数教在宽——康有为孔教思想申论》。

④ [宋]朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第1页。

⑤ 姜义华、张荣华编：《康有为全集》第1集，第21—26页。

⑥ 姜义华、张荣华编：《康有为全集》第1集，第29—30页。

⑦ 姜义华、张荣华编：《康有为全集》第1集，第31页。

⑧ 姜义华、张荣华编：《康有为全集》第1集，第82页。

而言道。又从学之士多英才，讲学日精，亦不能以寻常官学之科条为限。于是儒学规模阔大，条目精详，专为任道之学，此真王、公、卿、士、师、儒之大学。^①

康有为认为，先王注重“粗迹实器”，关注现实操作，这是官学的特色；而且，“古之敷教在宽。自宋儒后，敷教在严……故以宽为教，人皆欢愉而乐于为善；以严为教，中人惮而不勉，适以便小人”^②。作为国家制度，官学需要营造宽松乐学的环境。如果要求过严，不仅在学制内无法做到，而且会产生负面效应。与官学不同，《大学》是儒者之书。儒者因不得位，故而可“舍器言道”，“规模阔大，条目精详”。《大学》陈义过高，要求过严，是“任道之学”，不能作为普遍标准要求天下学子。正是从任道的角度，康有为表彰朱子提升《大学》之功：“然《大学》之义包涵宏大，条序精详，宜朱子搜求遗书而独尊之，令学者人人有圣贤之阶梯，诚有功学者也。”^③

由此可见，康有为一方面将《大学》与古代学制脱钩，另一方面从求道上确认《大学》指示着成圣成贤之道。这限制了《大学》的适用范围，在一定程度上淡化了儒学在社会政治中的作用，但没有否定其意义。基于此，康有为接续着讨论《大学》的文义训诂问题。

（二）“朱子格物之说非也”

如何解释“格物”向来是《大学》的争论点。朱子重视“格物”，训“格”为“至”、“物”为“犹事”，“格物”是格天下之物以穷尽事物之理，借助于“一旦豁然贯通”来实现^④。

对此，康有为认为有三个“不可解”：第一，解释跳跃，“夫至与穷异，事与理隔，始以至事代格物，继以穷理代至事，愈引愈远，渐忘本旨”。第二，用“格物”来穷尽物理不可行：“以圣人神力所不能，而于始入大学之十五岁童子，责其尽格物理，即使今日格一件，明日格一件，安有至极之时哉？”第三，“又穷理之义与致知合，古无致本心良知之说，则致为多见多闻，自是穷理。若是，则条目有七而无八，格物为赘辞矣”^⑤。康有为此处不仅批评朱子，而且连带批评王阳明。

由此，康有为得出“朱子格物之说非也”，

认定司马光的“扞格物欲”为确解，并引用《乐记》《学记》《孟子》等为据，并用朱子的“主一无适”“常惺惺”来印证这一解释也符合朱子的义理。对王阳明，康有为说：“王阳明：格，正也，格其不正以归于正也……巧说破碎，只增笑柄。”^⑥从中不难看出康有为的义理偏向。

批评朱子“格物”解，通常会涉及“格物补传”。康有为认为朱子的“补传”：“于义未协，殊为可删。必欲补传，则《乐记》‘人生而静’一节，可以移来为确诂。且同是《戴记》之文，纯粹古雅，又于乐不切当，即《大学》之错简也。以此补传，不犹愈乎？”^⑦

康有为的文义训诂不一定优于朱注，但其目的是修正朱注。在各种不同的《大学》版本中，康有为更倾向于朱子：“王栢、季本、高攀龙、崔铣、毛奇龄皆改本，黎立武、董槐、叶梦鼎、车清臣、方正学、王阳明、李安溪皆主古本，则徒为纷纷，不若朱子之条理矣。”^⑧康有为大体上接受了朱子的版本，只是修正了“格物”的解释。亦即在义理上，康有为坚持了三纲八目的次序，这和阳明以致良知为核心相去甚远。

二、戊戌变法前：以“公羊学”入《大学》

康有为在1890年因与廖平相晤而受到启发，找到了更适于表达政见的经学形式，由此宗今文经学。此时期康有为对《大学》的看法与早期有很大差别：独尊孔子，用“公羊学”发挥《大学》的微言大义，不再提周公学制。这转变有一过程。

1891年，康有为因讲学需要撰写了《长兴学记》，亦将“格物”释为“扞格物”，所持

① 姜义华、张荣华编：《康有为全集》第1集，第31—32页。

② 姜义华、张荣华编：《康有为全集》第1集，第82页。

③ 姜义华、张荣华编：《康有为全集》第1集，第32页。

④ [宋]朱熹：《四书章句集注》，第4、6—7页。

⑤ 姜义华、张荣华编：《康有为全集》第1集，第32页。

⑥ 姜义华、张荣华编：《康有为全集》第1集，第32—33页。

⑦ 姜义华、张荣华编：《康有为全集》第1集，第33页。

⑧ 姜义华、张荣华编：《康有为全集》第1集，第33页。

理据不出《教学通义》范围^①。值得注意的是，康有为将今文经学视作经世（政事）之学，理学为义理（德行）之学，统一于“孔子之学”^②。

稍晚几年的万木草堂讲学则明显不同。从已刊的讲学记录来看，康有为延续了早年的看法，表彰宋儒提升《大学》，坚持将“格物”解作“扞格外物”，但与《教学通义》不同的是，认为“阳明又作‘正’解，与扞格颇近”^③。“颇近”显示出对阳明的一定认可，但仍带有一定的间隔。同时出现了不少新变化，如“《学》、《庸》无分经传，朱子误矣”^④，不同于前此赞扬朱子改本有条理。这源于康有为认定“经为孔子所作”^⑤，《大学》因非孔子所作而不得称为经，经传之分被否定。同时，明确提出“朱子谓曾子所作者，谬也”^⑥，显题化地排斥曾子，这不同于《教学通义》含糊地说“孔氏之遗书”。这体现了其对曾子的不满：“曾子专讲守，发挥孔子少。”^⑦

此时最大的变化是以“公羊学”入《大学》，以经世为核心发挥被朱子忽略的“非常异义”，主要体现在“新民”“至善”的解释上。对于“新民”，康有为说“新者，养魂之道也。治人之道新，新可足”，“外国之强亦由讲求新理，中国几千年来皆守旧民”，“高丽、安南百姓无事端坐大树下，不作‘新民’也，故亡国”。康有为接受了朱子“新民”的改动，但与朱子重在道德教化不同，赋予了“新民”较强的政制指向，包含了治人之道、强国等内容。对于“至善”，康有为说：“太平之世无讼，然后谓至善。”^⑧太平世是理想的社会世态，与之联接的“至善”因而也带有强烈的政制意味。朱子也将“至善”视为极致的理想状态，但着重点在心性修养，康有为则注入了强烈的制度色彩。这显然与康有为倡导变法有关。

而伴随着以“公羊学”入《大学》，康有为认为《大学》“错简极可信”，调整了文本结构。与此前重在“格物补传”不同，此时的重心在“至善”，将“子曰听讼”放在“止于至善”后：“‘无讼’节，宜归入‘至善’。”“‘子曰听讼’至‘此谓知本’，当置在‘知止’（疑缺‘前’字——引者注）。”“止于至善”，“至善”发到“无讼”。然止于至善之极，即太平之世也。”至

于原接的“知止而后有定”，“宜在‘止于信’之下为更接”或者“置在‘邦畿千里’亦得”^⑨。康有为此时虽然还没有完备的调整方案，但明确要将“至善”与“无讼”节连在一起，目的是通过“无讼”导入太平世，与“至善”相联结，赋予“至善”以明确的世态指向。

康有为在讲学中以“公羊学”阐述《大学》，但并非废弃理学，而是在朱子等心性修养的基础上增加经世维度，即实现《长兴学记》所言义理加经世的模式。故而其说“‘明德’、‘新民’二字，宋儒发之熟矣”，赞赏“朱子‘明德为本，新民为末’，说得甚好”，并维护朱熹：“凌次仲攻朱子解‘虚灵不昧，谬为佛学’，谬也。虚字不甚好，灵字甚好。”^⑩对朱子不无赞赏之处。

与私下讲学不同，康有为此时期的公开著述对《大学》的引用与解释主要集中在“新”。如：

《大学》称日新又新，其命维新；伊尹称用新去陈，病乃不存。故新则和，旧则乖；新则活，旧则板；新则疏通，旧则阻滞；新则宽大，旧则刻薄。自古开国之法无不新，故新为生机；亡国之法无不旧，故旧为死机。^⑪

用“新”来倡导变法，目标显然在反对守旧。不使用有争议的“新民”说及阐发太平世的“至善”，很可能出于策略需要。从逻辑来看，倡导变法要先营造求变的氛围，再讨论变的方向。

① 姜义华、张荣华编：《康有为全集》第1集，第342—343页。

② 姜义华、张荣华编：《康有为全集》第1集，第347—348页。

③ 楼宇烈整理：《长兴学记 桂学答问 万木草堂口说》，北京：中华书局，1988年，第253页。

④ 楼宇烈整理：《长兴学记 桂学答问 万木草堂口说》，第254页。

⑤ 姜义华、张荣华编：《康有为全集》第2集，第282页。

⑥ 姜义华、张荣华编：《康有为全集》第2集，第300页。

⑦ 姜义华、张荣华编：《康有为全集》第2集，第282页。

⑧ 姜义华、张荣华编：《康有为全集》第2集，第300—301页。

⑨ 姜义华、张荣华编：《康有为全集》第2集，第301页。标点有改动。

⑩ 分见姜义华、张荣华编：《康有为全集》第2集，第284、300、300页。

⑪ 姜义华、张荣华编：《康有为全集》第4集，第13页。

在前者没有达成共识前，引入不必要的争论显会节外生枝。而强调“新”的目的正是着力于前者。

此时期康有为对《大学》的解释既不同于朱子，又不同于阳明。他虽然对阳明的格物有一定的认同，但远不及对朱子的认可，如维护朱子的“明德”解，接受“新民”。而从三纲的解释逻辑来看，朱子以本末关系来解释“明德”“新民”，“至善”是将两者推到极致的理想状态；阳明的“明德”与“亲民”是体用关系，“至善”是“明德”“亲民”的“极则”^①。在朱子和阳明之间，康有为的逻辑更近于朱子而远于阳明。

三、流亡后：以“三世”说为重心

1900年勤王事件失败，流亡海外的康有为转向注解儒家经典，希望通过注解重建儒学，使儒学回复到无所不包的状态^②。这一时期康有为的理论重心转向阐发“三世”说。

在这时期中，康有为注解了《大学》，但正文已佚，现仅存序。序现存两个版本，一为手稿，一为刊于1913年的《不忍》，两序文字有差别^③。序中自言《大学注》是“戊戌之难，旧注尽失，逋亡多暇，补写旧义”。序言涉及《大学》的两个层面：

第一，关于文本。康有为说：

是篇存于《戴记》，朱子以为曾子所作，误分经传。夫《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》，孔子圣作，乃名为经，余虽《论语》只名为传，《礼记》则为记为义，况一篇中岂能自为经传乎？篇中仅一指曾子，亦无曾子所作之据。

康有为明确否定曾子作《大学》，并反对正文中分经传。这和讲学记录一致。至于要否定曾子作《大学》的意图，《论语注》说曾子重在守身，将曾子列入道统，导致了“中国之言孔学者，仅在守身，而孔子重仁之大道，一切皆割弃，甚至朱子见《礼运》之大同且疑之矣。此则后儒轻说妄尊之罪，而于曾子无与也。以关学术之大，不得不明正之”^④。为了突显“三世”“大同”等学说，康有为将曾子剔出道统，另立从子游到子思、孟子的传承。

同时，序中也提出了“其旧文错简，亦窃正焉”。调整是否和讲学记录一致，因正文佚失无法考究。

第二，关于文义。序言开首即引《庄子·天下篇》对孔子“内圣外王”之道的评价为准的，以此来肯定《大学》：“若夫内圣外王，条理毕具，言简而意该者，求之孔氏之遗书，其惟《大学》乎？”《大学》的价值在于言简意赅地概括了孔子“内圣外王”之道。康有为随后用一句话概括了《大学》的内容，手稿本为：“明德为始，则先不欺以修身；新民为终，则絜矩以平天下。”《不忍》本为：“明德为始，则灵魂不昧，先不欺以修身；而至善为止，推絜矩以平天下。”两者都以“明德”为基础，《不忍》本增加了“灵魂不昧”，这回应了讲学时期对朱子“虚”字用得不好的问题。差别最大的是后半句，手稿本强调“新民为终”，《不忍》强调“至善为止”，两者都是讲学时期阐发的重点，而且都可从朱子的逻辑来理解：前者基于本末关系，后者指向达致的终极状态。康有为重视序言，按照“书必有序，以发明其意”^⑤的原则作序。序言的变化应体现了康有为意图的变化。

手稿本以“新民为终”，明显遗漏了“至善”。而且有趣的是，康有为此时期理论重心已转向阐发“三世”说。在同期的《礼运注》《中庸注》《孟子微》等著述中，序言都特别强调“三世”。《大学注序》也表明，康有为的重心放在“三世”：

惟朱子未明孔子三世之义，则于孔子太平之道，暗而未明，郁而不发……僻在绝国，文献无征，聊复发明，庶几孔子内圣外王之道，太平之理，复得光于天下云尔。

与《教学通义》批评朱子不明“孔子改制

① [明]王阳明：《大学问》，吴光等编校：《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，2011年，第1067页。

② 参见马永康：《康有为的〈中庸注〉与孔教》，《中山大学学报》社会科学版2014年第4期。

③ 两个版本的序都收录于姜义华、张荣华编的《康有为全集》第6集第355页。手稿本见于该页正文，《不忍》本见于校注。除了特别说明外，本节所引序文均为手稿本。本节来自序文的引文，不再标注。

④ 姜义华、张荣华编：《康有为全集》第6集，第437页。

⑤ 姜义华、张荣华编：《康有为全集》第2集，第310页。

之学”^①及讲学时期批评朱子“不治《春秋》”^②相比，此时康有为批评的重心落在“三世”，更具体、落实。“新民”是个相对的概念，基于不断地进化，不能直接反映终极目标，需要另加解释。“至善”是理想状态，在讲学时期就已经接入“三世”说，应该更符合有利于康有为阐述“三世”。

手稿本何以突出“新民”而不是“至善”？有必要结合其此前著述来理解其用意。稍早于《大学注》的《孟子微》说：

孔子道主进化，不主泥古，道主维新，不主守旧，时时进化，故时时维新。《大学》第一义在新民，皆孔子之要义也。^③

“新民”被视为“《大学》第一义”“孔子之要义”，其意图非常清楚，就是反对守旧，倡导维新。如果再往前溯，康有为在1899年《我史》中将戊戌变法的失败归结为守旧派的阻挠。如此看来，强调“新民”应是延续了这一意图。但略早于序文的写作，康有为公开发表了《答南北美洲诸华商论中国只可行立宪不能行革命书》，显见其也把捉到革命风潮的蔓延。康有为此时仍强调“新民”，很可能当时觉得反对守旧比反对革命更重要。

到了1913年，社会风气激变，共和已成事实。而此时，康有为却创办《不忍》杂志倡导“虚君共和”及推动孔教运动。依据康有为的思想，民主共和高于“虚君共和”，倡导“虚君共和”显然是旧而非“新”。显然，此时强调“新民”已经没有意义，反而不利于倡导“虚君共和”，必需予以弱化。而推动孔教运动，最重要的是解决孔子思想与君主制度的关系问题。这对康有为而言并非难题，其自得的“三世”说一经注入孔教后，就能让孔教笼罩整个人类社会历史。孔子思想自然不再囿于君主制度，而是具有了伴随人类政制发展的弹性。所以，康有为1912年致信陈焕章：“吾注有《礼运》、《中庸》、‘四书’、《春秋》及《礼记》选，可以宣讲，发明升平、太平、大同之义，令人不以君臣道息而疑孔教之不可行。”^④而“至善为止”所含有的理想向度，尽可涵括太平世。至少在同期的著作中，康有为抓住《大学》中的“平天下”来阐发太平世的价值追求：

《大学》言平天下，不言治天下，《春秋》、《孟子》言平世，不言治世，盖以平为第一义耳。平政者，行人人平等之政，如井田，其一端也。^⑤

孔子之言治，取诸平均，平者无一不平之义。故《大学》言“平天下”，不言“治天下”；言太平、升平，不言大治、升治。^⑥

通过解释，“平”被赋予了平等、平均的价值色彩。如此，“至善为止”正好也呼应了序文对朱子“不明三世之义”的批评，可以接入“三世”说。故而，康有为在《不忍》本中弱化了手稿本对“新民”的强调，转而突出“至善”。

由此可见，无论强调“新民”还是“至善”，其背后体现着康有为对现实的考量。虽然强调重点前后有变，但康有为对三纲的解释逻辑仍与朱子相近：“新民”以“明德”为基础，“盖自天分气，人已同体，自当成己而后成物，若明德之后而不新民，则于仁道有阙，此圣人合内外之道也”^⑦，最后的目标是达至“至善”的理想状态，即“大同”社会。

通过梳理康有为不同时期的文献，可以看到其在宗今文经学前对朱子的认可度较高，宗今文经学后便以“公羊学”入《大学》，以“明德”为基础强化经世，意图使儒学回复到“内圣外王”的状态，故而对朱子不讲改制的批评甚多。但是，康有为一直表彰朱子提升《大学》的功绩，而且对三纲的解释逻辑近于朱子而远于王阳明。即使在“明德”层面，康有为对朱子亦时有表彰，但很少涉及王阳明。因此，梁启超说康有为“独好陆王”，至少从其对《大学》的论述来看并非如此。对于梁启超的描述，康有为曾说：“惟以汝为我写真，人必信之，然大不肖，则吾亦不敢谓汝写我之像认为我像也。”^⑧此语应可提醒我们审慎对待梁启超的说法。

（责任编辑 杨海文）

① 姜义华、张荣华编：《康有为全集》第1集，第46页。

② 姜义华、张荣华编：《康有为全集》第2集，第107页。

③ 姜义华、张荣华编：《康有为全集》第5集，第455页。

④ 姜义华、张荣华编：《康有为全集》第9集，第337页。

标点有改动。

⑤ 姜义华、张荣华编：《康有为全集》第5集，第472页。

⑥ 姜义华、张荣华编：《康有为全集》第6集，第290页。

⑦ 姜义华、张荣华编：《康有为全集》第6集，第409页。

⑧ 姜义华、张荣华编：《康有为全集》第9集，第278页。

文化民族主义者的文化认同

——章太炎民族主义思想探析*

崔海亮**

【摘要】作为文化民族主义者的章太炎，一生以弘扬国粹为己任。章太炎的文化民族主义思想是特殊时代下的产物，与他的家世、人生经历和复杂的国内外环境密切相关。他通过考证民族源流、梳理语言流变、建立无神宗教、举办国学讲习等途径，来增强国民对中华民族的文化认同。章太炎以国学为根基建构民族国家的理论与实践，对于增强中华民族的国家认同具有重要借鉴意义。

【关键词】章太炎；文化民族主义；文化认同；国学

中图分类号：B259.9 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)02-0124-05

20世纪初中国的民族主义实际上是文化民族主义。对此，美国学者费正清指出：“当一个世纪前近代压力促使中国广泛的民族主义上升时，它可能是建立在一种强烈的认同感和暂时的文化优越感基础之上的，我们应当把它称之为文化民族主义，以把它与我们在其它地方所看到的通常的政治民族主义相区别。”^①这种看法的前提预设是传统中国是一文化共同体而非政治共同体，并不否认中国文化民族主义的政治诉求，而是强调其突出的文化特点。实际上，中国民族主义的兴起也确是由文化认同危机而推动的。有学者认为，20世纪初中国的民族主义主要是由“国粹派”掀起的，与日本的“保存国粹”运动以及国内的欧化主义思潮存在密切关系^②。20世纪初的中国，欧洲文明中心论被一些中国学人所接受，民族虚无主义和民族悲观主义进一步盛行，中国文化的优越感与中国人的民族自尊心和自信心日益丧失，中国人面临着严重的文化认同危机。在中西文化冲突的背景下，面对西方帝国主义的军事侵略与文化侵略，如何挽救民族危亡？以什么样的文化为本位建立中国的民族国家？这些都成为当时先进中国人所思考的需要迫切解决的问题。章太炎就是在我国建立民族国家

过程中做出突出贡献的革命家和思想家。

一、章太炎文化民族主义思想的来源

章太炎文化民族主义思想的来源十分复杂。概括来讲，它是特殊时代下特殊环境的产物，与他的家世、人生经历和复杂的国内外环境密切相关。

（一）“严夷夏之防”的家庭教育

章太炎出生于书香世家，学有根本。其父章濬，曾任杭州诂经精舍监院，无意仕途，以学问品节训勉子孙。其外祖父朱有虔给他讲授“夷夏之防，同于君臣之义”的道理，对其民族主义思想的产生有重大启蒙作用。后来他在东京留学生欢迎会上的演讲中这样讲：“兄弟少小的时候，因读蒋氏《东华录》，其中有戴名世、曾静、查嗣庭诸人的案件，便就胸中发愤，觉得异种乱华，是我们心里第一恨事。后来，读郑所南、王船山两先生的书，全是那些保卫汉种的话，民族思想渐渐发达。”^③后来，章太炎虽然放弃了“排满”的民族主义思想，但是坚持民族平等、保持中华民族的独立性、反抗外敌入侵的民族革命思

* 本文系2013年国家社会科学基金重点项目“社会主义核心价值观的认识发展研究”(13AKS008)、2015年西藏高校优秀中青年思想政治理论课教师择优资助计划项目“西藏高校《毛泽东思想和中国特色社会主义理论体系概论》课教学中培育和践行社会主义核心价值观研究”、西藏民族大学科研项目“城市藏族女大学生文化适应与民族交往研究”(13myY06)的阶段性成果。

** 作者简介：崔海亮，河南浉池人，哲学博士，(咸阳712082)西藏民族大学马克思主义学院副教授。

① [美]费正清编：《剑桥中华人民共和国史(1949—1965)》，谢亮生等译，北京：中国社会科学出版社，1990年，第15页。

② 王玉华：《多元视野与传统的合理化——章太炎思想的阐释》，北京：中国社会科学出版社，2004年，第69—82页。

③ 汤志钧：《章太炎年谱长编》增订本上，北京：中华书局，2013年，第4页。

想仍然根深蒂固并贯穿始终。晚年的章太炎坚持抗日救亡的民族主义立场,认为民族主义寄托于历史典籍之中,只要保存国粹,国家就有希望。因此,晚年章太炎极力倡导国学,虽病不辍。“卒前数日,虽喘甚不食,勉为讲论。夫人止之,则谓‘饭可不食,书仍要讲’。”^①1936年章太炎去世时曾留下遗嘱:“设有异族入主中夏,世世子孙毋食其官禄。”^②章太炎的墓志铭云:“外祖朱氏,尝授以《春秋》大义,谓夷夏之辨,严于君臣,服膺片言,以至没齿。”^③章太炎家庭教育中所孕育的民族主义思想不断发展和成熟,并在民族革命和国学研究的实践活动中贯彻始终。

(二)“革命家”与“学问家”相结合的特殊人生经历

章太炎少年时就有“反满”的思想,但当时对清政府还抱有幻想,并不主张暴力革命。康有为发起维新运动时,章太炎积极参与,并曾经上书李鸿章,加入张之洞幕僚,希望清王朝能通过自身改革实现自强。维新变法的失败,使章太炎丢掉了对清政府的幻想;辛丑条约的签订,使章太炎进一步认清了清政府腐朽的本质。严酷的现实使他认识到,只有通过暴力革命推翻清政府的腐朽统治,建立民族国家,中国才能挽救灭亡的命运。《驳康有为论革命书》是章太炎正式向清政府宣战、与维新派分道扬镳的标志。在流亡日本期间,章太炎又阅读了大量的西方哲学、政治学、社会学、文化人类学著作,同时修订《馥书》,在《客帝匡谬》和《分镇匡谬》里对自己的改良思想进行了彻底清算。《苏报》案后,章太炎在狱中潜心研究佛学,树立了民族平等的观念。出狱后,再次流亡日本,以《民报》为阵地,章太炎同立宪派和无政府主义进行反复论战,系统地阐述了他的民族主义思想。在“齐物平等”的思想成熟后,章太炎以“无生主义”作为构建民族关系的最高理想,“排满”只不过是手段,而民族主义也是权宜之计,在光复汉民族主权的同时,也要帮助其他被压迫的弱小民族恢复主权。经过不断的反思与自我否定,“章太炎的‘汉民族主义’经由‘排满’的环节而最终超越了‘排满’的狭隘性,实现了自我突破和自我圆满”^④。这种以通过光复主权为途径、以实现各民族的解放和平等为目的的民族主义,也就成了具有道德感通性的“伦理民族主义”,从

而具有世界意义。

(三)民族危机的日益加深

章太炎的文化民族主义思想与当时国内、国际环境密切相关,日益深重的民族危机最终使章太炎走上了民族革命道路。

20世纪初,自由主义、民族主义成为盛极一时的世界思潮。走出国门的中国留学生深受当时民族主义思潮的影响。“今日者,民族主义发达之时代也,而中国当其冲,故今日而再不以民族主义提倡于吾中国,则吾中国乃真亡矣!”^⑤1902年,章太炎到日本后,接触了西方大量的社会学、政治学著作,初步受到西方民族主义思想的影响。不过,直接刺激章太炎产生民族革命思想的,当是国内民族危机的不断加深。“其言种族革命,以满人为巨敌者,乃因庚子事变足证满洲无以救中国之亡。”^⑥维新运动的失败、辛丑条约的签订,满族统治者彻底沦为洋人的朝廷。中华民族处于生死存亡的关头。腐败软弱的清政府激起了章太炎心中原有的“反满”的种族意识,发表了《正仇满论》,批驳了资产阶级改良派的谬论,论述了民族革命不得不行。随后“排满”的民族革命逐渐为革命党人接受。

二、章太炎文化民族主义思想的主要内容

笔者认为可以通过1906年章太炎在东京留学生欢迎会上的演讲辞来把握他的文化民族主义思想。他认为当时最要紧的是要办两件事:“第一,是用宗教发起信心,增进国民的道德;第二,是用国粹激动种姓,增进爱国的热肠。”^⑦根据讲话的主旨以及他一生的革命活动和国学研究,其文化民族主义思想可以概括为以下四个方面:

① 同上,第563页。

② 同上,第4页。

③ 张志强:《一种伦理民族主义是否可能——论章太炎的民族主义》,《哲学动态》2015年第3期,第12页。

④ 余一:《民族主义论》,张枏、王忍之编:《辛亥革命前十年间时论选集》第1卷,北京:三联书店,1960年,第485页。

⑤ 汪荣祖:《康章合论》,北京:新星出版社,2006年,第43—44页。

⑥ 汤志钧:《章太炎年谱长编》增订本上,第123页。

（一）考证民族源流

章太炎民族主义思想的基本点“是在中国建立一个现代的民族国家”^①。要想建立一个现代民族国家，首先就要让国民清楚民族的起源与演变。《馗书》重订本有《原人》《序种姓上》《序种姓下》《原变》四篇文章来说明中华民族的起源与演变。

《原人》主要说明人都是动物进化而来的，但不同的部族进化有早晚，文明程度因“文”“犷”的不同而产生了华夏与戎狄的区别。华夏与欧美国家虽然人种不同但文明程度相仿。戎狄进化较晚，还处于兽类的阶段，因此没有资格统治华夏。那么，与中国文明程度相近的欧美国家能否统治中国呢？章太炎对此明确作出了否定的回答：“是何言也！其贵同，其部族不同。观于《黄书》，知吾民之皆出于轩辕……安论其戎狄与贵种哉？其拒之一矣。”^②章太炎不仅接受了中国传统的“华夷之辨”的观念，同时也吸收了西方的进化论和人类学理论，以文明和人种作为区分部族优劣的标准，不仅反满，也反帝。《序种姓》上下篇对中华民族的复杂演变过程进行了非常具体的说明。他认为，民族是历史形成的，而不是天然生成的。中华民族的演变也经过了复杂的过程，期间经过多次的民族融合，中国境内民族在血缘上已经很难划分清楚。只有满族与蒙古族“犹自为妃耦，不问名于华夏”，因此应当“攘斥之”。由此可见，《序种姓》上下篇是为“排满”和最终建立民族国家提供理论依据。章太炎强调中华民族有着共同的祖先，中国境内各民族血脉相连，这些观念在当时的民族革命过程中还是起到了团结人心、凝聚力量的作用，为推翻清政府的专制统治进行了思想动员。不过，我们也要看到，当时章太炎的民族思想存在着历史的局限性，不久以后，他就抛弃了狭隘的“排满”立场和“中国人种西来说”的理论，主张“五族共和”和国家统一，这又反映了章太炎勇于修正错误、坚持真理的思想家品质。

（二）梳理语言流变

20世纪初，受西化思潮影响，以吴稚晖为代表的“新世纪同人”认为汉语是落后文字，认读、书写、理解都颇为困难，不利于同世界文化的交流，主张废除汉语，用万国新语来取代。这一思路直接威胁着汉语的合法性存在。在章太炎

看来，汉语文字是中国区别于外国最基本特征，传承着中华民族的文化信息和血脉精神，是中华民族文化心理认同的精神纽带，汉语亡则国亡。他说：“国与天地，必有与立，非独政教飭治而已，所以卫国性、类种族者，惟语言历史为亟。”^③章太炎将语言看作是国家和民族的象征，把保全中国的语言文字看作是自己的神圣使命。他说：“清末妄人，欲以罗马字易汉字，谓为易从，不知文字亡而种姓失，暴者乘之，举族胥为俘虏而不复也……尊信国史，保全中国语言文字，此余之志也。”^④另外章太炎还从俄罗斯灭波兰先灭其语言的事实认识到，同化语言文字已经成了文化帝国主义的“灭国新法”。鉴于波兰、印度、中国语言文字被同化的现状，章太炎萌发了强烈的民族危机意识和文化自觉意识，“他急于从本国文化传统中找到确认本民族‘文化身份’的标识，建构一种现代民族国家的‘文化认同’”^⑤。这个“标识”就是中国的文字。在《驳中国用万国新语说》《规新世纪》等文章中，章太炎对“新世纪同人”的观点进行了坚决、彻底、有力的批判。他认为各国的语言文字因地理环境、风俗人情不同而各具特点，欧洲语音及字母不能表达汉语音及文字的复杂性。《规新世纪》一文揭示了废除汉字的极大危害性。章太炎认为如果废除汉字，中国将不可避免被西方文化同化，将沦为西方的殖民地，而中国历史将自此断绝。

同时，章太炎也认识到中国地域广阔，风俗各异，各地方言存在很大差异。这种状况不利于语言的交流与发展，也不利于建立一个统一的民族国家。中华民国成立后，章太炎深入思考了如何统一语言这个关系国运存亡的问题，写下了《方言》《新方言》《语言缘起说》《转注假借说》等一系列文章，非常全面地考证了中国语言

① 马骅：《章太炎的民族主义：天下、世界与民族国家》，《云南民族大学学报》2011年第5期，第200页。

② 章太炎：《馗书》重订本，《章太炎全集》，上海：上海出版集团，2014年，第168—169页。

③ 章太炎：《重刊〈古韵标准〉序》，《章太炎全集》第4卷，上海：上海人民出版社，1985年，第203页。

④ 傅杰：《章太炎学术史论集》，昆明：云南人民出版社，2008年，第483页。

⑤ 李群、王成：《章太炎的东方语言文化观与日本》，《湖南大学学报》2015年第2期，第83页。

文字的起源及各地方言的演变，在音韵学方面用功尤深，对汉语语音的统一提出了改造的方案。他认为应该把“正音”作为标准语通行全国。他创制了58个“切音字母”作为标注“正音”的符号。经过增减，成为全国统一语言的标准注音符号，后来一直沿用多年。章太炎通过对汉语流变的梳理，其目的是为了说明华夏大地上的所有中国人都有着共同的语言载体，共同的精神命脉。他提出的统一汉语读音的改造方案，则体现了他对建立统一民族国家的深刻思考。

（三）建立无神宗教

“用宗教发起信心，增进国民的道德”是章太炎所致力民族革命的重要任务。章太炎早年接受西方进化论和自然科学的观点，并不相信有上帝鬼神的存在。他主张建立宗教，并不是关注宗教本身，而是为了增进国民的道德。章太炎曾经直接参加了同盟会的革命活动，深刻体会到革命党人缺乏道德和组织纪律是革命失败的重要原因。他认为通过建立宗教可以增进国民的道德。

章太炎所主张的宗教不同于以往的宗教。1906年，章太炎发表《革命道德说》《无神论》《建立宗教论》等一系列文章，来阐明他所建立的宗教的宗旨。章太炎主张众生平等，反对唯神论的宗教，因为崇敬神必然贬低人，从而远离平等。章太炎建立的宗教是“以自识为宗”的无神的宗教，以“自性”“真如”为本体，“自贵其心”，“依自不依他”，反对任何人造的“公理”来压制人。建立这样的宗教，必须破除我执，圆成自性，达到“无我”的境界才能实现。章太炎借助佛教唯识学的概念建立的无神宗教理论，“其根本点，就是摆脱神权和一切世俗权威观念的束缚……以众生平等为出发点，以利益众生为归宿。它实际上是想给正在进行中的革命，从终极关怀上提供哲学的基础”^①。不过，由于其理论“暗昧难解”，并没有产生多大实际影响。

（四）举办国学讲习

“用国粹激动种姓，增进爱国的热肠”是当时民族革命的重要任务，也是章太炎终生努力的方向。他自以为“上天以国粹付余”，他的使命就是弘扬国学，传承中华民族的精神命脉。从他一生的革命活动和学术研究来看，也在终生践行着这个宗旨。章太炎的《国故论衡》《国学概论》《国学讲演录》等著作仍是我们今天研究国

学的重要参考文献，发挥着重大作用。

章太炎所理解的国学不是我们今天的“泛国学”，“而是特指中国固有的‘四部’之学”，主要包括小学、经学、史学、诸子学和文学^②。章太炎一生共举行四次国学讲习活动。第一次是从1906年到1911年。1906年，章太炎在日本东京成立“国学讲习会”，公开讲授“国学”。在《国学讲习会序》中，章太炎说明了弘扬国学的极端重要性：“徒恃国学固不足以立国矣，而吾未闻国学不兴而国能自立者也。吾闻有国亡而国学不亡者矣，而吾未闻国学先亡而国仍立者也。故今日国学之无人兴起，即将影响于国家之存灭。”^③1910年在日本出版的《国故论衡》基本涵盖了这次讲国学的內容。第二次讲国学从1913年到1916年。1913年12月，章太炎在北京开讲国学，主要讲授经学、史学、玄学、子学。1914年春，章太炎被袁世凯软禁，其弟子吴承仕经常前去问学，后师生二人讲论国学的內容编为《蒯汉微言》一书。第三次讲国学从1916年到1922年，主要在上海讲授，所讲内容汇编为《国学概论》一书。第四次讲国学从1932年一直到1936年章太炎去世，主要是在苏州讲学。这次讲学的规模最大，影响也最大。所讲内容有《国学略说》和《国学讲演录》二书流传^④。从1906年到1936年，章太炎有30年的时间持续地讲国学，一直到去世的前几天，还在坚持讲学。由此可见，国学在章太炎心目中的地位。他不仅把国学看作是维系国运的精神命脉，而且也把国学与他内在的精神生命融为一体。

三、章太炎文化民族主义思想的“现代性”意义

在由传统国家向现代民族国家转型的过程中，章太炎试图以“保存国粹”作为建立现代民族国家的文化根基，“他对国学内涵的重新发掘

① 姜义华：《章炳麟评传》，南京：南京大学出版社，2002年，第423页。

② 蒋国保：《章太炎国学观述评》，《孔子研究》2012年第4期，第84页。

③ 汤志钧：《章太炎年谱长编》增订本上，第125页。

④ 蒋国保：《章太炎国学观述评》，《孔子研究》2012年第4期，第81—84页。

就是意在建构国人对现代中国认同所必需的稳定而持久的价值体系、社会制度和行为规范”^①。通过他自己的国学研究与宣讲国学活动，试图激起国民对中华文化的认同，产生“存学、保种、爱国”的爱国主义情怀。那么，章太炎建构民族国家的理论对当今中华民族的国家认同有什么启发意义？章太炎的文化民族主义思想是否具有“现代性”的意义？

首先，在章太炎那个时代建构民族国家面临的问题今天仍然存在。今天，传统与现代、中国与西方这两个问题依然存在，而且呈现出比以往更复杂的多个面向。当今世界范围内多元文化的交流交融交锋日益频繁，特别是受第三次民族主义浪潮的冲击，民族分裂主义、极端民族主义势力抬头，国内民族宗教问题日益复杂。在中国走向现代化的过程中，仍然面临着如何增强文化认同与国家认同的难题。既然今天的文化认同问题仍然存在，章太炎的文化民族主义思想自然也有借鉴意义。

其次，章太炎并不排斥现代性。相当长的一段时期，章太炎都被看作是文化保守的、维护传统的代表人物。如鲁迅说：“太炎先生虽先前也以革命家现身，后来却退居于宁静的学者，用自己所手造的和别人所帮造的墙，和时代隔绝了。”他认为晚年的章太炎“既离民众，渐入颓唐”，“先生的业绩，留在革命史上的，实在比在学术史上还要大”^②。鲁迅主要是表彰章太炎作为“有学问的革命家”的一面，今天看来，鲁迅的评论未必准确。但鲁迅对章太炎盖棺论定的评价影响却很深远。章太炎的确可以称为“文化保守主义者”。但文化保守主义者并不是维护传统专制制度的顽固派，他们并不排斥现代性。相反，章太炎是具有世界眼光的，通过吸收涵化中西印文化，比较不同国家民族革命的道路后，他更深刻理解持守中国文化的重要性。他不仅弘扬国粹，而且借助西方文化对“国学”进行改造。他晚年的著作都是他思想成熟后的代表作，其中许多观点都包含了“现代性”内涵，从而成为建构民族国家的重要思想资源。

比如，章太炎的《明独》《国家论》《四惑论》等文章就主张国民应该具备独立自主的精神，“人本独生，非为他生”，反对以“公理”压制个人。《齐物论释》主张自由平等和多元文

化观，反对“文化帝国主义”的文化侵略。《俱分进化论》主张“善亦进化，恶亦进化”，反对单向进化论的盲目乐观主义和对科技的迷信。《代议然否论》则对西方的议会制进行反思，认为如果不能真正实现经济地位上的平等，则“代议政体必不如专制为善”。这些观点涉及到国民个体的独立性、公德与私德、个人与国家、代议民主的合法性、科技的负面作用等问题，而这些问题也正是我们今天需要解决的问题。结合当今面临的现实问题来反观章太炎的这些观点，会理解作为思想家的章太炎的睿智和深刻洞见。

第三，章太炎以国学为根基建构民族国家的理论与实践，对于增强中华民族的国家认同仍然具有借鉴意义。章太炎以弘扬国学为己任，一生大部分时间都在进行国学研究和宣讲活动，革命活动尚在其次。章太炎的国学讲习活动，“其动机是要建构现代中国应有的历史、文化的传承性，并意图通过保存本民族的历史、语言、风俗以保持民族文化的独立性”^③。章太炎认为中国的语言文字、典章制度、历史风俗才是中国区别于外国的“国粹”，大力弘扬国粹，才能保持中国文化的主体性，才能增强国民对中华民族的文化认同，从而建构一个现代民族国家。

从章太炎对当今的影响来看，恐怕是“留在学术史上的比留在革命史上的要大”，而非鲁迅当年的预言。在当今文化软实力竞争日益激烈的文化多元的时代，非常有必要重新认识和评价章太炎的民族主义思想。我们要不断深化对章太炎思想的研究，从中挖掘出有助于构建现代民族国家的新的思想资源，增强对中华民族的文化认同。

（责任编辑 杨海文）

① 谢亮：《文化寻根与章太炎对现代国家认同的建构》，《兰州交通大学学报》2009年第5期，第87页。

② 鲁迅：《关于太炎先生二三事》，《鲁迅全集》第6卷，北京：人民文学出版社，1981年，第546—550页。

③ 谢亮：《文化寻根与章太炎对现代国家认同的建构》，《兰州交通大学学报》2009年第5期，第91页。

探问《论犹太人问题》及其现代性之思	林进平	1
卡尔·马克思与犹太人问题	[美] 威廉·布朗沙尔/著 林进平 段青/译	8
霍耐特思想的前奏：纽曼之自由观	薛 鹏	14
新政治经济学与解放政治学		
——大卫·哈维新自由主义批判之启示	刘 丽 胡大平	20
资本逻辑视域下的生态文明建设	田辉玉 张三元	25
卡茨尼尔森对阶级形成理论的空间化重建	王志刚	33
毛泽东与新中国纪念活动的谋划	陈金龙	39
从国民性话语到人民话语		
——关于毛泽东人民话语建构的一项考察	周建伟	48
印度毛主义和小红书的兴衰	【印】斯瑞玛缇·查克拉巴提/著 梁长平/译	55

论亚里士多德建构身体主体观的基本理路	王晓华	61
亚里士多德关于本体不可定义的思想探析	曾 云	69
斯宾诺莎“conatus”的历史起源及现代性意义	崔露什	75
牟宗三误解了康德的“道德情感”概念吗？		
——与方旭东教授商榷	李明辉	81
为什么用先验现象学能够更好地做数学哲学？	何浩平	88
从存在论差异谈“是与存在”之争的哲学含义	曲立伟	96
二程关于政治改革的构想与实践	敦 鹏	103
宋型文化背景下的宋代孟子升格运动	武 勇	108
《民功篇》无今文经学观念论	黄开国	113
康有为论《大学》	马永康	118
文化民族主义者的文化认同		
——章太炎民族主义思想探析	崔海亮	124

Examining <i>On the Jewish Question</i> and Its Reflection on Modernity	<i>Lin Jinping</i>	1
Karl Marx and the Jewish Question	<i>William H. Blanchard Trans. Lin Jinping</i>	8
Neumann’s View of Freedom as a Prelude to Honneth’s Thinking	<i>Xue Peng</i>	14
New Political Economics and Political Science of Liberation; David Harvey’s Critique of Neoliberalism	<i>Liu Li Hu Daping</i>	20
The Building of Ecological Civilization from the Perspective of the Logic of Capital	<i>Tian Huiyu Zhang Sanyuan</i>	25
Katznelson’s Spatial Restructuring of the Theory of Class Formation	<i>Wang Zhigang</i>	33
Mao Zedong and the Projecting of Memorial Activities in New China	<i>Chen Jinlong</i>	39
From the Discourse of Nationality to the Discourse of People; A Research into the Making of the Discourse of People by Mao Zedong.	<i>Zhou Jianwei</i>	48
Empty Symbol; The Little Red Book in India	<i>Sreemati Chakrabarti Trans. Liang Changping</i>	55
On the Basic Logic of Aristotle’s Construction of the Subjectivity of the Body	<i>Wang Xiaohua</i>	61
Aristotle on <i>Ousia</i> ’s Impossibility to be Defined	<i>Zeng Yun</i>	69
The Historical Origin of Spinoza’s <i>Conatus</i> and Its Modern Implication	<i>Cui Lushi</i>	75
Has Mou Zongsan Misunderstood Kant’s Concept of “Moral Feeling”?	<i>Li Minghui</i>	81
How to Do Philosophy of Mathematics Better with the Help of Phenomenology?	<i>He Haoping</i>	88
On the Philosophical Meaning of the Debate between “Shi” and “Cunzai” from the Perspective of Ontological Difference	<i>Qu Liwei</i>	96
The Conception and the Practice of Cheng Hao’s and Cheng Yi’s Political Reform	<i>Dun Peng</i>	103
The Culture Type in Song Dynasty and the Movement of Upgrading the Status of Mencius	<i>Wu Yong</i>	108
The Absence of Thoughts Related to “the Study of Confucian Classics in Official Script of the Han Dynasty” in the Article <i>Ming Gong</i>	<i>Huang Kaiguo</i>	113
Kang Youwei on <i>The Great Learning</i>	<i>Ma Yongkang</i>	118
The Cultural Identification of Cultural Nationalists; An Analysis of Zhang Taiyan’s Nationalist Thoughts	<i>Cui Hailiang</i>	124