

“共产主义的虚无主义”及其批判^{*}

张有奎 白锡能^{**}

【摘要】伯曼与马克思的根本不同在于，他虽然批判资本主义的虚无主义，但不是把共产主义看作虚无主义的克服，而是看作一种虚无主义的变种，从而提出“共产主义的虚无主义”一词。伯曼的主要问题在于，他过分强调马克思的现代主义者形象，按照现代资产阶级的方式想象共产主义，从而把共产主义错误地理解为比资产阶级先驱更具破坏性和激进的乌托邦。在马克思看来，真正的共产主义使得人们摆脱了自身仅仅是生产-消费机器的异化状态和无意义感，摆脱虚假意识形态的束缚，摒弃超验的价值、意义和真理的理论预设，破除资本逻辑的统治和霸权，变革现存世界并实现人的解放，因而是破解虚无主义的密钥。

【关键词】伯曼；资本主义的虚无主义；共产主义的虚无主义；共产主义

中图分类号：B712.7 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)03-0001-06

资本主义与虚无主义的本质牵连激起种种克服虚无主义的规划，共产主义是最具影响力的一种方案。然而，囿于资本主义意识形态的自我辩护和遮蔽，人们对共产主义的理解存在种种偏颇，“共产主义的虚无主义”就是一种代表性的说法。这一说法的重心是后半部分的“虚无主义”，前半部分的“共产主义”仅仅是类型性的修饰语，与它对应的是“资本主义的虚无主义”。

一、“共产主义的虚无主义”的提出

美国学者马歇尔·伯曼(Marshall Berman)在他的著作《一切坚固的东西都烟消云散了》中对马克思、现代主义和现代化进行了专题性论述，提出了“共产主义的虚无主义”一词。他说：“很容易想像，一个致力于每一个人和所有的人的自由发展的社会，会怎样地发展出它自己的独特的各种虚无主义的变种。的确，一种共产主义的虚无主义或许表明要比它的资产阶级先驱更具有破坏性——尽管也更加大胆更具原创性，因为当资本主义用基本的限制消除了现代生活的无限可能性时，马克思的共产主义会将被解放的自我投入到没有任何限制的巨大的未知的人类空

间中去。”^①伯曼对共产主义的犹疑和动摇离不开他对共产主义的误解，也与他对于资本主义的虚无主义的理解和批判有关。

伯曼认同马克思对资本主义的虚无主义的批判。在伯曼看来，资产阶级的一切真正有价值的活动就是挣钱、积累资本和堆积剩余价值，其他事业仅仅是这一目的的暂时性的手段而已。资产阶级的创造力在于通过迅速的破坏实现资本的增殖，这种破坏表现在不断拆除旧的世界，那些坚固的厂房和住宅，往往经过短短的几十年，尚在完全可以继续使用的时候就被拆除了。这种破坏——无法无天、无法衡量、爆炸性的冲动——就是虚无主义。尼采无法揭示现代灵魂和现代经济两者之间的联系，因而从上帝之死的“宇宙性创伤”的角度进行解释，马克思却从政治经济学的层面进行解释。伯曼赞扬马克思对资本主义的虚无主义的分析说：“他揭示了，现代资产阶级是一些技艺高超的虚无主义者，其程度远远超出了现代知识分子的想像能力。这些资产阶级已经使自己的创造性异化了，因为他们无法忍受去考察他们的创造性所开辟的道德的、社会的和心理的深渊。”^②这个“深渊”是资产阶级无法控制的黑暗和惊恐的对象，它是现代主义文化中不断创造

* 本文系国家社会科学基金一般项目“价值虚无主义对马克思主义信仰养成的影响和对策研究”(15BKS112)的阶段性成果。

** 作者简介：张有奎，陕西凤翔人，(厦门 361005)厦门大学马克思主义学院教授；

白锡能，福建厦门人，(厦门 361005)厦门大学马克思主义学院教授。

① [美]伯曼：《一切坚固的东西都烟消云散了》，徐大建、张辑译，北京：商务印书馆，2003年，第147页。

② 同上，第129页。

和更新的另一面：“虚无主义、永不满足的破坏、生活的碎裂和吞没、黑暗的中心、恐怖。”^① 在马克思看来，商品的交换价值支配着现代社会的一切领域，包括人们的尊严和情感生活，旧的价值结构被商品价值模式吞并，一切现代社会的存在物都贴上了价格的标签。“任何能够想像出来的人类行为方式，只要在经济上成为可能，就成为道德上可允许的，成为‘有价值的’；只要付钱，任何事情都行得通。这就是现代虚无主义的全部含义。陀思妥耶夫斯基、尼采和他们的20世纪的继承者们会将之归罪于科学、理性主义和上帝的死亡。马克思则会说，其基础要远为具体和平凡得多：现代虚无主义被化入了日常的资产阶级经济秩序的机制之中——这种秩序将人的价值不多也不少地等同于市场价格，并且迫使我们尽可能地抬高自己的价格，从而扩张我们自己。”^② 面对尼采和马克思对资产阶级虚无主义力量的不同分析视角及其结论，伯曼的态度非常明确，他认为“马克思的理解要比尼采深刻得多”^③。资产阶级虚无主义的本质表现还在于，传统令人尊崇的职业光环的丧失。也就是说，知识分子变成了资产阶级出钱招募的雇佣劳动者，他们不得不为了生存零星地出卖自己的精神劳动产品和服务，出卖自己的最深层的情感、感受力和想象力，并且受到市场波动和竞争的影响，一切神圣的东西都被褻渎了，生活的世俗化取代了神圣化。

在伯曼看来，共产主义的虚无主义与资本主义的虚无主义的共同之点在于，它们同样是一种虚无主义。也就是说，伯曼并不认为克服资本主义虚无主义的替代品就是虚无主义的彻底解决，而仅仅是一种新型的虚无主义而已，这种新型的共产主义虚无主义固然与资本主义虚无主义有所不同，但也只是虚无主义的变种，而且是更具破坏性的虚无主义，原因在于它缺乏基本的限制。伯曼与马克思的分歧不在于他们对资产阶级的虚无主义的价值取向，而在于对资产阶级虚无主义命运的态度。伯曼认为，“没有道德的”自由贸易原则允许反对资产阶级虚无主义的敌人的存在，比如允许革命和共产主义的观念的存在，前提在于这种观念必须商品化且能够实现市场价值，换句话说，它的印刷品必须能够卖出去赚到

钱。通过这种方式，革命者变成出售革命的商人和推销员。而且，由于资产阶级在对自由市场的歌颂中具有操纵和控制市场的倾向和本性，因而真正的共产主义思想传播困难重重。一句话，伯曼不相信共产主义是对资产阶级虚无主义的克服。伯曼把马克思看作一个最伟大的现代主义者，而不是现代主义的拯救者。他明确地说：“我论述他（指马克思——引者注）的思想，与其说是寻求他的答案，不如说是寻求他提出的问题。在我看来，他能够给予我们的宝贵礼物，不是一条摆脱现代生活的矛盾的出路，而是一条更加有把握更加深入的进入这些矛盾的道路。”^④

伯曼引证阿伦特（Hannah Arendt）的观点证明马克思的共产主义虚无主义的问题所在。他说：“阿伦特懂得，马克思的共产主义含有深刻的个人主义基础，她也理解，这种个人主义可能会导向何种虚无主义。在每个人的自由发展乃是一切人的自由发展的条件性质的共产主义社会中，什么东西将把这些自由发展的个人捏在一起呢？”^⑤ 也就是说，在个人和共同体的关系问题上，他认为马克思不是权威主义者，不是个体屈从于共同体，而是过分地强调个人，以致于寻找不到共同体的基础，无法建立真正的公共空间。在阿伦特看来，“共同世界是一个我们出生时进入、死亡时离开的地方，它超出我们的生命时间，同时向过去和未来开放；它是在我们来之前就在那儿，在我们短暂停留之后还继续存在下去的地方。它是我们不仅与我们一起生活的人共同拥有，而且也与我们的前人和后代共同拥有的东西”^⑥。现代人对不朽的真正关切的丧失，从而对公共领域的关切的丧失，失去了共同体的根基，这是个人主义的问题和症结。阿伦特认为，马克思的共产主义是一个虚构，共产主义的个人主义走不出虚无主义的误区。伯曼没有否定阿伦特对马克思的批判，而是批驳她的解决方案也不

① 同上，第131页。

② 同上，第143页。

③ 同上，第144页。

④ 同上，第165页。

⑤ 同上，第164页。

⑥ [美] 汉娜·阿伦特：《人的境况》，王寅丽译，上海：上海人民出版社，2009年，第36页。

够高明。

“共产主义的虚无主义”与“虚无主义的共产主义”不同。詹姆斯·劳勒认为，虚无主义的共产主义与辩证的共产主义是对立的概念。虚无主义的共产主义聚焦于资本主义的消极部分，完全否定资本主义及其与之相关的一切事物，从而否定市场的历史合理性，对资本主义制度进行抽象的批判，要求共产主义取代资本主义，但把共产主义理解为将来才能实现的理想，个人自由依赖于共产主义的实现。辩证的共产主义聚焦于资本主义的积极方面，它把资本主义视为共产主义新世界的母体，强调共产主义不是未来的遥远现实，而就是当下消灭歪曲和阻碍人的自由创造性活动的现存状况的现实的运动。劳勒说：“概括地讲，辩证的研究共产主义的方法对资本主义不是采取非此即彼式的否定方法，而是承认存在连接对立的社会存在形式的辩证的‘中间环节’。共产主义形成于历史的母体即资本主义之中。”^①虚无主义的共产主义的重点在于强调共产主义是一种形而上学的否定方法，具体就是对资本主义的否定，进而存在对共产主义的错误理解；共产主义的虚无主义的重点在于强调未来共产主义社会的创造性和破坏性，同样存在对共产主义的错误想象。

二、批判性的分析

“共产主义的虚无主义”这一提法的主要问题在于，它过分强调马克思的现代主义者形象，按照现代资产阶级的方式想象共产主义，从而对共产主义的理解出现偏差，误判共产主义的现实性和超越性。

伯曼的分析和结论站不住脚。他认为，共产主义具有比资本主义更大的破坏性，原因在于它的主体是解放的自我，又没有任何限制性。资本主义的建设性和历史性意义是不容否认的，但它的悖论在于，工业和科学的力量带来的却是衰颓的征兆。马克思说：“在我们这个时代，每一种事物好像都包含有自己的反面。我们看到，机器具有减少人类劳动和使劳动更有成效的神奇力量，然而却引起了饥饿和过度的疲劳。财富的新源泉，由于某种奇怪的、不可思议的魔力而变成

贫困的源泉。技术的胜利，似乎是以道德的败坏为代价换来的。随着人类愈益控制自然，个人却似乎愈益成为别人的奴隶或自身的卑劣行为的奴隶。甚至科学的纯洁光辉仿佛也只能在愚昧无知的黑暗背景上闪耀。我们的一切发现和进步，似乎结果是使物质力量成为有智慧的生命，而人的生命则化为愚钝的物质力量。现代工业和科学为一方与现代贫困和衰颓为另一方的这种对抗，我们时代的生产力与社会关系之间的这种对抗，是显而易见的、不可避免的和无庸争辩的事实。”^②按照马克思的理解，造成这一悖谬状况的根源在于生产力的社会化与生产资料的私人占有之间的矛盾。也就是说，资本的增殖与强制性的分工把工人变成机器的单纯的附属品，造成工人的目的和手段的颠倒。资本逻辑造成的人对自然的过度开发和利用、浪费和破坏，目的仅仅在于利润的最大化，而不是满足人的真实需求并实现幸福的最大化。马克思给出的根本解决途径在于废除私有制，也就是废除全部现有的占有方式，改变财产的社会性质。伯曼不理解的地方在于，解放的自我摆脱了资本逻辑的支配和控制，从而不是物欲主义者，不是经济动物，不是虚假需求的生产者和受害者，进而不会过度地压榨和剥夺自然，绝不会为了实现利润最大化而牺牲一切，不会无限地拆解整个世界，不会无限地破坏和浪费。屈从于分工的工人们为了生存就要工作，就要按照资本的要求充当过度生产和过度消费的中介。过度的破坏和过度的消费是资本主义的特征，而不是解放的自我所在的共产主义的特征。就此而言，伯曼的担心似有过敏的嫌疑。

伯曼对共产主义虚无主义的说法和理解表明，他尽管严厉批评资本主义的虚无主义，但没有接受马克思的共产主义思想。马克思恩格斯在《共产党宣言》中批判了三种不同类型的社会主义：1. 反动的社会主义，它又可分为三种类型：（甲）封建的社会主义、（乙）小资产阶级的社会主义、（丙）德国的或“真正的”社会主义；

^① [美] 詹姆斯·劳勒：《虚无主义的共产主义与辩证的共产主义》，段忠桥等摘译，《国外理论动态》2006年第2期，第9页。

^② 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第775页。

2. 保守的或资产阶级的社会主义；3. 批判的空想的社会主义和共产主义。^①反动的社会主义固然也会抨击资本主义的弊端，但由于它不能理解资本主义的历史必然性及其意义，而且批判者的行为常常背叛了他的理论，亲自践行他所批判的资产阶级的活动，或者提出了一套过时的陈旧的主张，或者仅仅是脱离直接实践意义的思辨，且常站在落后于资本主义的立场上批判资本主义，因而是反动的开历史倒车的形象。资产阶级的社会主义的代表人物是蒲鲁东，他割裂事物的对立和矛盾的两方面，只要资本主义的好，不要资本主义的坏，主张改善工人的经济状况，但反对政治变革，反对废除资本主义的生产关系，声称资本主义的一切都是为了工人阶级的利益。空想的社会主义者意识到了阶级的对立，他们同情工人阶级的命运，试图改变工人的地位，但由于他们看不到无产阶级的历史主动性，由于他们倡导的普遍的禁欲主义和粗陋的平均主义的反动性，由于无产阶级解放的物质条件尚未具备，因而他们尽管有消灭雇佣劳动、消灭阶级差别的一些想法，但注定只是纯粹的空想。各式各样的社会主义者站在不同的立场批判资本主义，开出不同的药方。马克思恩格斯毫不妥协地分析和批判了他们各自的问题和症结。在马克思恩格斯看来，实现共产主义的关键在于，一是物质条件的具备；二是采取革命的方式实现社会关系的根本性变革，包括经济关系和政治关系的改变，而不仅仅是工人阶级经济生活条件的改善，更不是虚假的形式民主权利的获得；三是共产党人对无产阶级的阶级意识教育，使他们认识到自身的阶级地位和历史使命；四是工人阶级的普遍联系。伯曼没有明确地表明自己的政治态度，但他对共产主义的质疑和否定性态度，对资本主义的留恋和尚存的幻想，对现代主义的矛盾性的困惑和接受，这一切证明他依然受到现代主义的纠缠，还没有找到走出资本主义虚无主义的出路。

伯曼的共产主义虚无主义之说法的重要性在于，一是他对虚无主义的破坏性的深刻认识及其反对态度。虚无主义是超越性与神圣性的丧失，它是对传统和历史的拒绝，这种拒绝带来的社会问题和灾难性后果迄今难以估量。伯曼显然不是盲目的乐观主义者，也没有与两次世界大战之后

的悲观主义者一样陷入绝望。他试图寻找走出资产阶级虚无主义的道路，只是看到资本主义自我调整后依然具有活力和生机，又对诸多教条式的共产主义的说法不能接受，从而陷入困惑和危机。按照马克思的理解，“无论哪一个社会形态，在它所能容纳的全部生产力发挥出来以前，是决不会灭亡的；而新的更高的生产关系，在它的物质存在条件在旧社会的胎胞里成熟以前，是决不会出现的”^②。也就是说，资本主义的灭亡是不可避免的，只是它的灭亡的条件还不具备而已，或者说，它暂时还有存在的合理性。这种合理的资本主义必将随着历史的发展而成为不合理的存在，从而成为灭亡的对象。伯曼在这里的问题不在于他对资本主义虚无主义的批判，而在于他把对虚无主义的理解错误地移植到了共产主义，认为共产主义会有甚至超过资本主义的虚无主义问题，从而有了共产主义虚无主义的不妥说法。虚无主义的现代图景与一切社会生活领域的商品化有着密切的联系。二是他对共产主义替代方案的关注。马克思的共产主义不是观念的革命，而是社会物质关系的改变，这是治疗资产阶级虚无主义的妙药。伯曼显然很欣赏马克思的这一深刻洞见。问题在于，他把共产主义看成一种激进的乌托邦。简言之，伯曼赞赏和肯定的是马克思的批判精神，反对的是马克思的具体解决方案。

三、共产主义与虚无主义的真实关系

驳斥共产主义的虚无主义的关键在于，正确理解共产主义，阐明共产主义与虚无主义的真实关系。这里的要点在于，不仅把共产主义理解为虚无主义的终结，而且要进一步洞悉共产主义如何终结了虚无主义。“如何”的问题涉及它的逻辑机制，这是定性研究的必然要求和内在延伸。一般而言，共产主义是一种理想、一种社会运动、一种社会形态。我们下面就从这三个方面展开。

第一，共产主义是崇高的社会理想，它与虚

^① 同上，第295—305页。

^② 《马克思恩格斯选集》第2卷，北京：人民出版社，1995年，第33页。

无主义的去神圣化、嘲笑理想、拒绝崇高、生活的平面化、意义的丧失、追求感性欲望的满足完全不同，且恰是虚无主义的遏制和克服。就其目标和内容而言，共产主义理想是人的解放的理想，它不仅是个体的解放，也是类的解放；不仅是感性的解放，也是理性和情感的解放。这种人类解放理想的关键在于，它不是彼岸的乌托邦，而是要求此岸的实现，乃是具有现实性的精神追求。而且，这种解放绝不是先验的预设和主观主义的构造，而是从现实出发的理想。有人反对把共产主义理解为一种理想，反对的理由是马克思的一句话：“共产主义对我们来说不是应当确立的状况，不是现实应当与之相适应的理想。”^①乍一看似乎有理，仔细分析就发现这种反对者误解了马克思的意思。原因在于理想有两种，一种是抽象的超验世界的理想，这种理想是一种纯粹理论的建构，现实仅是理论的验证和附属性的存在，而不是理论的根据和基础，它是柏拉图以来的西方古老的传统；另一种是源于现实和经验的并基于历史发展逻辑的科学把握的理想，它不相信彼岸的虚幻性存在，但也不陷入动物性的感性生存。马克思反对把共产主义理解为第一种理想，也就是说，他反对把共产主义看作某种完美的永远无法实现的终极性的乌托邦，这也是他不同于传统形而上学和黑格尔的地方。但是，如果据此认为马克思没有理想和精神追求，变成感性与物欲的俘虏，就大错特错了。他从青少年时期确立为人类解放而奋斗的人生理想，要做盗火的普罗米修斯，毕生研究人类解放的条件、动力、机制、规律等等，积极投身于人类解放的社会实践，牺牲了健康、幸福和家庭，完全是一个理想主义者。马克思的理想是第二种理想，它源自于生活、现实和经验，但又是对它们的超越和提升，具有形而上的意义。马克思通过对资本主义生产方式以及和它相适应的生产关系和交换关系的研究，揭示了现代社会的经济运动规律，剖析了资本主义的内在矛盾和未来命运即共产主义（资产阶级的私有制之废除）。共产主义不是超验的理想，而是源自资本主义批判的现实理想。

第二，共产主义是消灭现存状况的现实的运动，这种社会运动依赖于生产力的进步和交往的普遍化，目的在于克服人的异化和片面发展，使

人摆脱物的奴役并不再受抽象物的统治，从而走出虚无主义。虚无主义是历史文化的激烈否定和破坏，它在从传统社会向现代社会的转折时期有积极意义，即破除专制观念的束缚和克服思想僵化的解放作用，但在资本主义统治时期，它主要表现为拜物教，真实作用在于资本的增殖，结果是现实的一切存在货币化。共产主义就是要破除造成虚无的物质根源，即废除私有制，破除造成人的异化的强迫性分工，进而拂去资产阶级的意识形态迷雾，破除虚无主义的思想根源。这种破除不是不顾历史与现实条件的主观任意行为，而是充分考虑到现实的技术发展水平、实践条件以及世界历史的形成等因素。马克思说：“历史向世界历史的转变，不是‘自我意识’、宇宙精神或者某个形而上学怪影的某种纯粹的抽象行动，而是完全物质的、可以通过经验证明的行动，每一个过着实际生活的、需要吃、喝、穿的个人都可以证明这种行动。”^② 资本逻辑主导下的世界历史的形成之结果就是人们受到世界市场的支配，受到完全异己的力量支配。对这种异己力量的重新占有和支配，只能是共产主义。共产主义对现存状况的消灭，绝不是纯粹的否定和破坏，而是否决那些损害人的健康和生命、践踏人的尊严的物质关系和思想关系，辩证地传承民族性的、历史文化特色的优秀传统。所以，共产主义固然也有否定和破坏，但它不是虚无主义式的否定一切，而是有否定也有肯定，肯定和否定的标准在于历史的进步和人的幸福最大化。

历史上的共产主义运动，巴黎公社、十月革命、中国革命和社会主义改造等等，总是表现出激烈的表象，有时候甚至有矫枉过正的嫌疑，似乎要横扫一切旧传统、旧习俗、旧文化，似乎要与过去的一切彻底决裂。但是，共产主义运动与虚无主义的根本区别在于，虚无主义只是否定而没有建设；共产主义的否定仅仅是手段，否定的对象往往是理应送入历史博物馆陈列的展品，它的目的在于建设，在于把目的和手段的颠倒关系再颠倒过来。

第三，共产主义是脱胎于资本主义的社会形

^① 《马克思恩格斯选集》第1卷，第87页。

^② 《马克思恩格斯选集》第1卷，第89页。

态，它与资本主义有着质的不同，因而也解决了资本主义的虚无主义问题。它有高度发达的生产力，这种生产力是被全体社会成员共有共享，而不是少数人赚钱的工具；它有新型的生产关系，这种生产关系不同于市场经济和新自由主义鼓吹的自由竞争，而是人们之间的团结协作，劳动产品直接是社会产品；劳动是人们的自由自觉活动（这当然也是非常严肃、极其紧张的事情），而不是力图逃避的异化活动，也不是娱乐和消遣；它有形式和实质统一的自由；它有拥有自由个性的个体对真善美的追求；作为一个自由人联合体，每个人的自由发展是它的条件；自然不是宰制和压榨的对象，而是人们的家园。恩格斯说：“一旦社会占有了生产资料，商品生产将被消除，而产品对生产者的统治也将随之消除。社会生产内部的无政府状态将为有计划的自觉的组织所代替。个体生存斗争停止了。于是，人在一定意义上才最终地脱离了动物界，从动物的生存条件进入真正人的生存条件。人们周围的、至今统治着人们的生活条件，现在受人们的支配和控制，人们第一次成为自然界的自觉的和真正的主人，因为他们已经成为自身的社会结合的主人了。人们自己的社会行动的规律，这些一直作为异己的、支配着人们的自然规律而同人们相对立的规律，那时就将被人们熟练地运用，因而将听从人们的支配。人们自身的社会结合一直是作为自然界和历史强加于他们的东西而同他们相对立的，现在则变成他们自己的自由行动了。至今一直统治着历史的客观的异己的力量，现在处于人们自己的控制之下了。只是从这时起，人们才完全自觉地自己创造自己的历史；只是从这时起，由人们使之起作用的社会原因才大部分并且越来越多地达到他们所预期的结果。这是人类从必然王国进入自由王国的飞跃。”^① 这一飞跃的后果，从精神层面来讲，由于破除了种种激发资产阶级虚无主义的条件，因而乃是资产阶级虚无主义的消解。当然，由于生命本身的有限性和对无限的追求与向往，人们对生命意义和虚无主义之关系的思考并不会停止。有必要表明，这种共产主义并不是“过分地”强调个人，不是原子式的个人主义，它走出了个体和共同体的对立与非此即彼的关系。个人与他人的共在是其基本的在世结构，这

种共在构成共同体的基础，共同体不是外在于个体的异己力量，而是个体自由全面发展的前提，正如个体的自由发展是一切人的自由发展的条件一样。

总之，共产主义构成虚无主义的边界和终结。它把人从动物状况中解放出来，使得人们摆脱了自身仅仅是赚钱工具的异化状态和无意义感，摆脱虚假意识形态的束缚，摈弃超验的价值、意义和真理的理论预设，重建形而上的根基，重建人类道德秩序和精神家园，它破除资本逻辑的统治和霸权，变革现存世界并实现人的解放，而人的真正解放是破解虚无主义的密钥。

（责任编辑 林 中）

^① 《马克思恩格斯选集》第3卷，北京：人民出版社，1995年，第633—634页。

谁是虚无主义的“极致”?

——海德格尔存在论视域中的马克思与尼采思想比较*

张红军**

【摘要】根据海德格尔的存在论，马克思和尼采思想都是形而上学的完成，都是现代技术的形而上学基础，都属于追问存在者而遗忘了存在的西方形而上学传统，因而都是虚无主义的极致。但是实际上，马克思思想已经不再追问存在者之为存在者的真理，因而不是形而上学的完成；也不再强调人的表象意志，因而不是现代技术的形而上学基础；更没有主张人对自然的征服，因而不是遗忘存在的形而上学。马克思思想因此和尼采思想存在根本区别，从而不可能是虚无主义，遑论“虚无主义的极致”。

【关键词】虚无主义；形而上学；海德格尔；尼采；马克思

中图分类号：B17 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)03-0007-06

1973年，在与一群法国哲学家组成的讨论班上，海德格尔指出：“马克思达到了虚无主义的极致(mit Marx ist die Position des äußersten Nihilismus erreicht^①)。”^②马克思真的达到了“虚无主义的极致”?这是国内学界近年来持续关注的一个重要问题。其实，马克思并非唯一受到如此攻击的思想家。早在1936年的《尼采》讲座中，海德格尔就曾指出，虚无主义在尼采思想那里获得了“它自己的本质(sein eigenes Wesen^③)”^④。在1943年《尼采的话“上帝死了”》这篇演讲中，海德格尔更加明确地指出，尼采克服虚无主义的努力实际上正是“虚无主义的完成(die Vollendung des Nihilismus^⑤)”^⑥。由于德文 des äußersten Nihilismus 和 die Vollendung des Nihilismus 都指虚无主义的本质(Wesen)得到彻底、极端的表现的意思，所以海德格尔对尼采和马克思的论断其实是基本相同的。这意味着，要想驳倒海德格尔对马克思的论断，最好的办法就是首先证明马克思并非尼采那样是虚无主义的本质表

现。由于海德格尔在谈论尼采和马克思时采用的是一套相同的思路，即认为他们的思想首先是形而上学的完成，其次助长了现代技术的泛滥，从而最终遗忘了存在，本文尝试从上述三个方面比较马克思与尼采思想，指出海德格尔的运思套路也许适用于批判后者，却不适用于批判前者，由此进一步证明马克思思想的本质并非虚无主义，遑论“虚无主义的极致”。

一、谁是形而上学的完成

受尼采影响，后期海德格尔也把虚无主义作为自己思想的主题，但又赋予虚无主义新的内涵，即对存在的遗忘。^⑦海德格尔还把整个西方形而上学视为虚无主义的“本质领域和发生领域”^⑧，因为形而上学一直致力于追寻存在者之为存在者的真理，而遗忘了存在本身的真理。这

* 本文系河南省教育厅重点项目“马克思美学与虚无主义关系研究”(2015-ZD-259)的阶段性成果。

** 作者简介：张红军，哲学博士，(洛阳471934)洛阳师范学院文学院、河南文化传播与社会发展研究中心讲师。

① Martin Heidegger, *Seminare*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986, S. 393.

② [法] F·费迪耶等：《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》，《哲学译丛》2001年第3期。

③ Martin Heidegger, *Nietzsche*, Band 2, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997, S. 282.

④ [德] 海德格尔：《尼采》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2002年，第913页。

⑤ Martin Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980, S. 255.

⑥ [德] 海德格尔：《林中路》，孙周兴译，上海：上海译文出版社，2004年，第272页。

⑦ 同上，第277页。

⑧ 同上，第234页。

样,要证明尼采或马克思思想是虚无主义,首先需要证明它们是形而上学。

海德格尔认为,尼采的强力意志哲学不仅是形而上学,还是形而上学的完成。虽然尼采的强力意志哲学一直都在和形而上学作斗争,但在海德格尔看来,这种哲学还是形而上学,因为这种哲学把一切形而上学都视为一种价值思考和价值设定,而它自身所强调的“强力意志”本身就是意愿价值的意志,就是一切价值设定的原则。这样,一种把强力意志作为存在者之为存在者的基本特征的哲学,必然也是一种根据价值来进行思考的形而上学。尼采的强力意志哲学之所以还是形而上学的完成,是因为相比于“理念”、“上帝”、“理性”、“主体”等价值,“强力意志”是更为基础和根本的价值,是其他一切价值必须建基其上的终极价值。

那么,马克思思想是否也是形而上学的完成?马克思早期文稿中有一句话:“所谓彻底就是抓住事情的根本。而人的根本就是人本身。”海德格尔认为,如果把这句话放到费尔巴哈所做的对黑格尔形而上学的颠倒这个境域中,就可以看清楚,它是一个“形而上学命题”:“对于黑格尔来说,知识的事情,是处于其辩证生成中的绝对。通过把人而非绝对做成知识的事情,费尔巴哈颠倒了黑格尔。”^①这就是说,马克思和费尔巴哈一样,也颠倒了黑格尔形而上学,使“人”成为知识的事情的“根本”。海德格尔曾指出,任何单纯的颠倒,仍然“拘执于它所反对的东西的本质中”^②。根据这种看法,马克思思想当然是形而上学。不仅如此,马克思思想还是形而上学的完成,因为就像尼采用强力意志替代了其他一切价值那样,马克思思想也用人替代了其他一切“事情的根本”,从而完成了形而上学对存在者之为存在者的真理的追寻。

显然,海德格尔把马克思纳入了西方形而上学的历史运动。但马克思思想真的是形而上学的完成吗?我们不妨通过比较黑格尔、尼采和马克思的文本来予以说明。作为形而上学的集大成者,黑格尔旨在调和实体性的传统形而上学和主体性的现代形而上学。他提出“实体作为主体”^③的观点,把实体性的绝对理念改造为主体性的绝对理念,让绝对理念在对象化为自然万物

的过程中,证明自己的主体地位。绝对理念原本的特征是主观性、抽象性和普遍性,它只与自我相关联,但是在对象化为无机体的过程中,它完全沉溺在客观性、具体性和特殊性中,从而失去了自我意识。不过,在对象化为有机体的过程中,尤其是在人的身体那里,它的主观性、抽象性和普遍性逐渐恢复,它的自我意识也开始回归:相较于绝对理念在植物的机体那里还不具有自我意识,在动物的肉体(Leib)那里也仅仅显现为具有欲念的灵魂(Seele),绝对理念在人的身体(Körper)那里完全表现为具有自我意识的精神(Geist)。^④

在这里,黑格尔把人规定为精神与身体的统一。由于这种统一不是身体对精神的统一,而是精神对身体的统一,因而人最终被规定为精神。尽管这种哲学并不谈论人的主体性,而只是谈论绝对理念的主体性,但是这种谈论反而更加肯定了人的主体性地位,因为绝对理念只有在人的身体这里获得自我意识,这意味着人就是绝对理念的现实表现。尼采并不满足这种主体性哲学,他不但没有把人规定为精神(Geist),也没有规定为身体(Körper),反而规定为肉体:“我全是肉体(Leib),其他什么也不是;灵魂(Seele)不

① [法] F·费迪耶等:《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》,《哲学译丛》2001年第3期。

② [德] 海德格尔:《林中路》,孙周兴译,第231页。

③ [德] 黑格尔:《精神现象学》,贺麟、王玖兴译,北京:商务印书馆,1979年,第12页。

④ [德] 黑格尔:《美学》第1卷,朱光潜译,北京:商务印书馆,1979年,第188页。朱光潜先生在翻译 Geist 这一语词时,参照鲍桑葵英译本译作“心灵”。这样翻译固然和人们的日常语言习惯符合,但却人为增加了理解黑格尔哲学和美学的难度,因为 Geist 这一语词的本义就是“精神”,即开始具有自我意识的绝对理念,它分别以“主观精神”、“客观精神”和“绝对精神”的形式贯穿于黑格尔整个精神哲学的始终。有鉴于此,本文把“心灵”改译为“精神”。本节所有关键词的德语翻译参见:Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, Stuttgart: Friedrich Frommann Verlag, 1971.

过是指肉体方面的某物而言罢了。”^① 这样，尼采思想完成了对黑格尔形而上学的彻底颠倒。但是，这种颠倒实际上并没有否定黑格尔的形而上学本身，因为尼采思想也和黑格尔一样在努力确定人的主体性地位，只不过是黑格尔找到的是具有自我意识的人类精神，而尼采找到了具有强力意志的人类肉体。对此，海德格尔有着明确的判断。他指出，尼采对自我意识意义上的主体性的反驳，是“与他对一般主体的形而上学意义上的主体性的无条件接受相一致的”。^②

相比之下，仔细翻阅马克思的德文原著，我们会发现，凡是在谈论人的存在的地方，马克思既没有像黑格尔那样把人规定为具有自我意识的精神（Geist），也没有像尼采那样把人规定为具有强力意志的肉体（Leib），而是把人首先规定为自然存在物（Naturwesen^③）。如果用海德格尔的话来区分这三种观点，那么把人规定为精神或肉体，是为了确定最高存在者，为了追寻存在者之为存在者的真理；而把人规定为自然存在物，却不是为了确定最高存在者，不是为了追寻存在者之为存在者的真理，而是为了追寻存在本身的真理。当然，马克思所谈论的存在，并不是海德格尔所谓的天地人神的映射游戏，而是人和自然的对象性关系。这种对象性关系不是黑格尔意义上的对象性关系，即一个意识存在物与意识所设定的对象之间的关系，也不是尼采意义上的对象性关系，即一个意志存在物与意志所意愿的对象之间的关系，而是一种自然存在物与自己身处其中的自然的关系。人在这种关系中所扮演的角色，也不是以自然为客体的意识主体或欲望主体，而是与自然互为彼此的对象。正如马克思所言，人与自然的关系，就像植物与太阳的关系：“太阳是植物的**对象**，是植物所不可缺少的、确证它的生命的对象，正像植物是太阳的对象，是太阳的唤醒生命的力量的**表现**，是太阳的**对象性**的本质力量的**表现**一样。”^④ 这就是说，人与自然的关系，不是一种主体与客体的关系，而是互相依存、互为条件的共生关系。试问，关注这种关系的马克思哲学，怎么可能是形而上学的完成呢？

二、谁是现代技术的形而上学基础

海德格尔不仅持续批判形而上学，还不遗余力地关注现代技术，并把现代技术“植根于形而上学之历史中”^⑤。海德格尔指出，在希腊文中，“技术”的含义与制作和操作无关，而指的是解蔽，即引发某种不在场的东西从自身涌现出来的“产出”。现代技术也是一种解蔽，但不再是自身展开意义上的产出，而是一种“促逼”，即“向自然提出蛮横要求，要求自然提供本身能够被开采和贮藏的能量”。现代技术之所以是一种促逼，是因为现代技术建基于一种表象活动，而这种表象活动本身就已经是促逼：“当人在研究和观察之际把自然当作他的表象活动的一个领域来加以追踪时，他已经为一种解蔽方式所占用了，这种解蔽方式促逼着人，要求人把自然当作一个研究对象来进攻，直到连对象也消失于持存物的无对象性中。”^⑥ 当然，这种表象活动就产生于现代主体性形而上学。

根据这一思路，海德格尔认为尼采的思想是现代技术的形而上学基础。尼采根据求真理的意

① [德] 尼采：《查拉图斯特拉如是说》，钱春琦译，北京：三联书店，2012年，第31页。在《查拉图斯特拉如是说》和《权力意志》这些文本中，凡是谈论人的身体的地方，尼采几乎全部用的是 Leib 一词，只在极少的地方使用了 Körper。孙周兴先生的翻译不仅没有区分 Leib 和 Körper，还把它们大都译成了“身体”；钱春琦先生虽然准确区分了 Leib 和 Körper，但由于大量运用“身体”来翻译文中的反身代词，并没有能够突出“肉体”在尼采文本中的主宰地位。参见 [德] 尼采：《查拉图斯特拉如是说》，钱春琦译，北京：三联书店，2012年；[德] 尼采：《查拉图斯特拉如是说》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2010年；[德] 海德格尔：《尼采》，孙周兴译，商务印书馆2002年版；Friedrich Wilhelm Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1967; Martin Heidegger, *Nietzsche*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996/1997.

② [德] 海德格尔：《尼采》，孙周兴译，第818页。

③ Karl Marx, *Ökonomisch - philosophische Manuskripte* (1844), *Marx/Engels Gesamtausgabe*, Band 2. Berlin: Dietz Verlag, 1982, S. 408.

④ 《马克思恩格斯全集》第3卷，中央编译局译，北京：人民出版社，2002年，第325页。

⑤ [德] 海德格尔：《路标》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2000年，第401页。

⑥ [德] 海德格尔：《演讲与论文集》，孙周兴译，北京：三联书店，2005年，第9—17页。

志来说明笛卡尔的基本原理 *Ego cogito, ergo sum* (我思故我在), 并且最终把这种意志规定为强力意志, 这意味着我思主体对自然的促逼, 是肉体主体中的强力意志本身固有的东西。也就是说, 西方形而上学一直刻画的人的本质特性, 即作为表象能力的理性, 现在“被移置到肉身地存在的强力意志意义上的动物性之中了”。^① 尼采对笛卡尔主体性形而上学的推进, 使人的主体性成为“绝对主体性”, 使人对一切存在者的对象化运动体现出一种“暴动性”, 使得整个自然“普遍地显现为技术的对象”。于是, “争夺地球统治地位的斗争的时代”到来了。^②

那么, 马克思思想也是现代技术的形而上学基础吗? 马克思曾在《关于费尔巴哈的提纲》里指出: “哲学家们只是以不同的方式解释世界, 而问题在于改变世界。”对此, 海德格尔提出: 马克思所谈论的改变世界, 主要是指改变生产关系; 生产在实践中获得地位; 实践被某种理论所规定, 这种理论将生产的概念塑造为人的自身生产和社会的自身生产; 马克思的生产理论属于伽利略以来产生的一种新的理论, 这种理论不是古希腊意义上的理论, 即“逗留盘桓在对存在的关照之中”, 而是对存在的表象, 对自然的计算和统治; 所以思考这种生产的马克思思想, 必然是现代技术的形而上学基础。^③

要想驳倒海德格尔的这一观点, 关键在于比较马克思与尼采的“生产”概念, 证明二者的根本不同。海德格尔注意到, 尼采在谈论艺术问题时, 只谈论“艺术家现象”, 而很少谈论艺术的其他构成要素, 但这恰恰说明尼采的艺术观: “他要从艺术家角度来认识艺术及其全部本质, 而且是有意识地、明确地反对那种从‘欣赏者’和‘体验者’角度来表象艺术的艺术观。”之所以从艺术家角度来谈论艺术问题, 是因为艺术家具有一种生产能力, 而“生产”意味着“把某种尚未存在的东西设置入存在中”。^④ 这种生产至关重要, 因为面对上帝之死所导致的无意义世界, 人们必然会产生强烈的虚无主义体验, 摆脱这种体验的最好方法就是在无意义的现实世界里再造一个艺术世界, 但这必然需要一种“把某种尚未存在的东西设置入存在中”的能力。而这种能力在海德格尔看来, 正是现代技术的促逼能

力:

人在自然不足以应付人的表象之处, 就订造 (*bestellen*) 自然。人在缺乏新事物之处, 就制造新事物。人在事物搅乱他之处, 就改造 (*umstellen*) 事物。人在事物使他偏离他的意图之处, 就调整 (*verstellen*) 事物。人在要夸东西可供购买或利用之际, 就把东西摆出来 (*ausstellen*)。在要把自己的本事摆出来并为自己的行业作宣传之际, 人就摆出来。在如此多样的制造中, 世界便被带向站立并被带向站立位置中。敞开者变成对象, 并因此转入到人的本质上去。人把世界当作对象, 在世界的对面把自身摆出来, 并把自身树立为有意来进行这一切制造的人。^⑤

相较于尼采对“生产”概念纯粹形而上学的使用, 马克思文本中的“生产”概念主要有两种意义。其中一种用于说明资本的自我增殖逻辑, 即剩余价值的再生产, 它体现在海德格尔所谓“人的自身生产和社会的自身生产”中, 就是作为劳动力的劳动者的再生产, 和被资本逻辑主宰的社会关系的再生产。马克思当然会同意海德格尔的判断, 认为这种生产就是“统治当今世界的”的生产, 即导致“强制之统治”的生产, 从而是导致人“自身毁灭的危险”的生产^⑥。因为马克思的大部分著作及手稿都是在揭示资本逻辑的形而上学本质, 都是在批判资本再生产对世界的强制性统治及其带给劳动者的深重苦难。比如, 早在《1844年经济学哲学手稿》中, 马克思就指出, 这种生产“作为劳动, 即作为对自身、对人和自然界因而也对意识和生命表现来说完全异己的活动的人的活动的生产, 是人作为单纯的劳动人的抽象存在, 因而这种劳动人每天都可能由他的充实的无沦为绝对的无, 沦为他的社会的从而也是现实的非存在”^⑦。但不幸的是,

① [德] 海德格尔:《尼采》, 孙周兴译, 第925页。

② [德] 海德格尔:《林中路》, 孙周兴译, 第269页。

③ [法] F·费迪耶等:《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》,《哲学译丛》2001年第3期。

④ [德] 海德格尔:《尼采》, 孙周兴译, 第74—75页。

⑤ [德] 海德格尔:《林中路》, 孙周兴译, 第301—302页。

⑥ [法] F·费迪耶等:《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》,《哲学译丛》2001年第3期。

⑦ 《马克思恩格斯全集》第3卷, 第283页。

海德格尔把这种马克思在否定的意义上使用的“生产”概念，当作了代表马克思本人思想的概念。其实，真正代表马克思本人思想的是另一种“生产”概念：“动物只生产它自己或它的幼仔所直接需要的东西；动物的生产是片面的，而人的生产是全面的；动物只是在直接的肉体需要的支配下生产，而人甚至不受肉体需要的影响也进行生产，并且只有不受这种需要的影响才进行真正的生产。”^① 据马克思在手稿中的多处论述，这种“真正的生产”，首先是摆脱了对劳动者身体自然的奴役的生产，其次是摆脱了对劳动者身体自然的功利态度的生产，最后是摆脱了对他人的身体自然片面占有的生产，总之，是摆脱了海德格尔所谓对存在的表象、对自然的计算和统治态度的生产。当然，这种“真正的生产”也是按照“美的规律”^② 来进行的生产，但是这种生产不是为了在现实世界中再造一个作为幻象的艺术世界，而是为了实现现实世界本身的审美化，即实现人与自然、人与他人、人与自我关系的审美化。试问，这样的一种“改变世界”的哲学，怎么可能是助长现代技术的泛滥的形而上学呢？

三、谁是遗忘存在的形而上学

海德格尔把尼采和马克思思想规定为完成了的形而上学，规定为现代技术的形而上学基础，根本上是为了把它们规定为遗忘存在的形而上学，因为完成了的形而上学仍然执着于追问存在者而遗忘了存在，而现代技术根本上是对存在之真理的发生领域的遮蔽。^③

尼采思想为什么是遗忘存在的形而上学？在《尼采的话“上帝死了”》中，海德格尔指出，尼采的价值形而上学旨在克服虚无主义，但“如果价值不能让存在成其为存在，让存在作为存在本身而存在，那么，所谓的克服首先就是虚无主义的完成”。^④ 这就是说，当尼采急着用一种新的价值来填补上帝之死所带来的虚无状态时，他错过了“让存在成为其存在，让存在作为存在本身而存在”的良机，因为存在恰好就是那个“虚无”。尼采之所以逃避这个作为“虚无”的存在，是因为他把“虚无”仅仅经验为纯粹的空虚、空洞或空无一物，仅仅经验为非存在。但实

际上，“存在同时既是最空虚的又是最丰富的东西，既是最普遍的又是最独一无二的东西，既是最明白易解又抗拒一切概念的东西，既是最有用的又是首先还在到达中的东西，既是最可靠的又是最深不可测的东西，既是最多被遗忘的又是最令人回忆的东西，既是被言说最多的又是最缄默的东西”。^⑤ 正因为尼采的价值形而上学仅仅把存在经验为“最空虚、最普遍、最明白易解、最常用、最可靠、最多地被遗忘、最多地言说的东西”，所以“尼采对虚无主义的经验——即认为虚无主义就是最高价值的废黜——也是一种虚无主义的经验了”。^⑥

那么，为什么马克思思想也“达到了虚无主义的极致”呢？海德格尔的运思套路一如既往，他说道，在那个明确说明“人是人的最高本质”的学说中，得到了最终论证和确认的是“作为存在的存在对于人不（nihil）再存在”^⑦。何以如此？因为马克思所谓的那个“人”不是“此－在”（Da－sein），而是“识－在”（Bewusst－sein）。所谓“识－在”，就是一种意识性存在，由于意识具有内在性和封闭性，这种意识性存在就只是内在性存在。在这种意识性存在中，任何物都不可能作为物自身而存在。但是，“与意识（Bewusstsein）的内在性相反——识－在（Bewusst－sein）中的那个‘存在’就表达了这种内在性——此－在中的‘在’表达了在……之外……存在（Sein－ausserhalb－von……）。那个于其中一切可被称作物的都能自身前来照面的领域是这样一个地带，它把明明白白地‘在那儿外面’（dort draussen）的可能性让渡给该物。此－在中的存在必须守护着一种‘在外’（Draussen）……因而严格地说，此－在的意思就是：此出－离地在（das Daek－statis chsein）”^⑧。由于马克思所谓的“人”不是此－在，而是识－在，不能

① 同上，第 273 页。

② 同上，第 274 页。

③ [德] 海德格尔：《路标》，孙周兴译，第 401 页。

④ [德] 海德格尔：《林中路》，孙周兴译，第 272 页。

⑤ [德] 海德格尔：《尼采》，孙周兴译，第 884—885 页。

⑥ [德] 海德格尔：《林中路》，孙周兴译，第 272 页。

⑦ [法] F·费迪耶等：《晚期海德格尔的三天讨论班纪要》，《哲学译丛》2001 年第 3 期。

⑧ 同上。

让物作为物自身而存在，所以马克思思想必然达到虚无主义的极致。

现在，问题的关键在于证明马克思所谓的人并非“识-在”，而是“能让物作为物自身而存在”的存在。我们不妨再来比较尼采与马克思的相关思考。在比较尼采与叔本华关于意愿（Wollen）的观点时，海德格尔注意到，在叔本华看来存在一种纯粹意愿之类的东西，在这种意愿中被意愿者和意愿者都被排除掉；而在尼采看来，意愿本质上就意味着被意愿者和意愿者必然被一道纳入意愿之中。究其原因，就是因为意愿意愿者为这样一个意愿者，意愿也把被意愿者设定为这样一个被意愿者。^① 这就是说，在尼采的强力意志形而上学中，人注定了是意愿者，而他人和他物注定了是被意愿者。但无论是意愿者还是被意愿者，它们都不可能作为它自身而存在，因为它们已经先在地被意愿所设定。

但是，在马克思的共产主义学说中，共产主义者能够让人和万物都作为自身而存在。马克思注意到，在资本主义社会的现实中，劳动者个体只有在运用自己的动物机能时，才觉得自己是在自由活动，而在运用人的机能时，却觉得自己只不过是动物。这表明劳动者不能作为自身而存在；男人对女人的关系本是人对人最自然的关系，但把女人作为共同淫欲的虏获物和婢女来看待，这表明人在对待自身方面的无限退化，表明人只能作为物而存在；私有制使我们变得如此愚蠢而片面，以至于一个对象，只有在它被我们拥有、占有和消灭时，我们才觉得自己富有，而这表明我们已经陷入一种绝对的贫困，也表明万物不能作为自身而存在。马克思指出，这些现象只有在共产主义社会才能消失。共产主义社会是“通过人并且为了人而对人的本质的真正占有”，是“人向自身、向社会的即合乎人性的人的复归”。^② 人的本质之所以是社会的，是因为人的存在是一种对象性的存在，人的自由必须以自己的对象的自由为条件。但人的自由和对象的自由只有在共产主义社会才能同时实现，因为在资本主义社会，人的一切对象都异化为私有财产，人也因为失去对象而失去自己的社会性存在。只有在共产主义社会，作为占有对象的私有财产被积极扬弃，人也才会向自己的社会存在的本性复

归。在共产主义社会里，自然界对人来说才是人与人联系的纽带，才是他为别人的存在和别人为他的存在；只有在共产主义社会，自然界才是人自己的人的存在的基础，才是人的现实的生活要素；只有在共产主义社会，人的自然的存在对他来说是自己的人的存在，并且自然界对他来说才成为人。因此，共产主义社会“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”。^③ 试问，这样一种强调让人和自然各是其所的共产主义理论，怎么可能是对存在的遗忘呢？

结 语

置身于20世纪法西斯主义、苏联主义和美国主义的纷争之中，看清这些主义实际上是欧洲虚无主义运动的世界化，再把欧洲虚无主义的历史运动追溯至柏拉图主义的传统形而上学，并指出这种虚无主义运动应该为当下人类此在的无家可归状态负责，这些都表现了海德格尔这位20世纪最伟大的思想家的“良心”。但是，把自己之前的所有思想都视为虚无主义的，尤其把马克思思想视为虚无主义的极致，这又多少显示了这位伟大思想家的“虚妄”。其实，某种程度上可以说，早在马克思那里，海德格尔所期望的某种存在论哲学革命已经悄然发生。并且比起海德格尔的哲学革命，马克思哲学革命标志出的那条克服虚无主义危机的道路，可能更具体，更切实可行。

（责任编辑 林 中）

① [德] 海德格尔：《尼采》，孙周兴译，第42页。

② 《马克思恩格斯全集》第3卷，第297页。

③ 《马克思恩格斯全集》第3卷，第301页。

凶手、寻找者、超越者：“上帝之死”中“超人”的三副面孔^{*}马新宇^{**}

【摘要】“超人”是“上帝之死”这一事件中的主角之一，而不理解“疯子”及其与“超人”的关系就无法完全读懂“超人”。上帝死了，“疯子”承认自己是凶手之一，而以权力意志为本质的“超人”也是上帝走向死亡之路的推手，“疯子”或者凶手是“超人”的第一幅面孔；上帝死后，“疯子”呼喊寻找上帝，“超人”作为本质上失去上帝的人，不知所寻为何却同样处于寻找的维度之中，寻找者是超人的第二幅面孔；在“上帝之死”这一事件的发生过程中，“疯子”对围观者和“超人”对“迄今为止的人”都体现出一种超越，并在信仰之可能性、寻找之态度、思之有无这三个方面表现相同，超越者是“超人”的第三幅面孔。对这三幅面孔的描绘有助于我们深入理解“超人”之超越性，并有助于全面把握尼采视阈中人之本质的绽出历程。

【关键词】疯子；超人；上帝之死；权力意志

中图分类号：B516.47 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)03-0013-06

“超人”是尼采哲学的核心词汇之一，按照海德格尔的解读，这一术语与权力意志^①、虚无主义、相同者的永恒轮回、合法性^②一起构成了尼采形而上学的五重内涵^③。因而在对尼采的研究中，“超人”吸引了太多目光，而那个宣布“上帝死了”的“疯子”则黯然失色。这不由得让人追问，“疯子”的出现仅仅是为了宣布“上帝已死”，其使命就此完结？断言其为“疯子”的根据何在，仅在于“疯子”之言与理性思维相悖？“疯子”若然已疯，言语何以如此睿智、诗意并充满历史感？他与“超人”有无关系，若有，是何关系？这一系列问题既是理解“疯子”的关键，也是理解“超人”的关键。

—

对“疯子”与“超人”之间的关系的探究

绕不开尼采的一句话，即“上帝死了”。尼采正是通过“疯子”之口宣布了上帝的死讯：“疯子跃入他们之中，并用眼光逼视他们。‘上帝去哪儿了？’他呼喊道，‘我要告诉你们！我们杀死了他，——你们和我！我们所有人是杀他的凶手’。”^④这段话鲜明地告诉我们，“疯子”已经意识到了上帝之死，并指出了杀死上帝的凶手。

“疯子”的德文原文是“Der tolle Mensch”，形容词“toll”除了具有“发狂的，发疯的，疯狂的”等意之外，还有“了不起的，极好的”“非常的，非同寻常的，惊人的”等意。在口语中，后者用得反而更多。因此，“疯子”不仅仅是疯了的人，还有可能是异乎寻常之人^⑤。因而原文可能包含两层意思：一是意识到上帝之死的这个人是疯子，因为按照一般的理性思维，上帝能决定生死，但他自己不会死亡，高呼“上帝死了”的人很有可能是疯掉了；一是意识到上帝之

* 本文系陕西省社会科学基金项目“资本的逻辑与价值虚无主义的关系研究”（2014C14）的阶段性成果。

** 作者简介：马新宇，哲学博士，（西安 710127）西北大学哲学与社会学学院讲师，（武汉 430074）华中科技大学哲学博士后流动站博士后。

① 权力意志原文为“Der Wille zur Macht”，又译作“强力意志”。

② 合法性原文为“Die Gerechtigkeit”，又译作“公正”、“正义”等。

③ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*. Bd. 6. 2, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1997, S. 233. 中译本参见[德]海德格尔：《尼采》下，孙周兴译，北京：商务印书馆，2002年，第892页。

④ Nietzsche Friedrich, *Morgenröte u. a.*, *Kritische Studienausgabe* (KSA). Bd. 3, hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari, Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin · New York, 1999, S. 480. 中译本参见[德]尼采著，黄明嘉译：《快乐的科学》，上海：华东师范大学出版社，2007年，第208页，译文略有改动。

⑤ 笺注本尼采著作全集对此亦有说明，参见上书第208页注释一。

死的这个人异乎寻常，能超越一般的理性思维，并说出振聋发聩的话语的人，一定异于常人。在中文语境中，我们一般都在第一个层面理解“疯子”。

此外，“疯子”不光意识到上帝之死，他还参与到上帝之死的进程中，并起着主导作用。他说“我们所有人都是凶手”，但其他人对这一点无动于衷，“他重又注视听众，听众缄默不语，诧异地望向他”^①。这些人根本没有办法理解“疯子”的言语，因而虽然所有人都是凶手，但明确意识到这一点的只有“疯子”，这说明了“疯子”之异于寻常。

接下来的问题在于，如果上帝之死属于伟大事件，并且所有人都参与到其中，但不是所有人都意识到这一点，那么这是不是意味着这些人与这种行为根本就不相匹配。“这种行为之伟大对于我们是否太过伟大？我们自己是否必须变成上帝，以看起来配得上这种伟大？”^②也就是说，完成杀死上帝这一伟大行为，可能意味着实施这一行为的凶手即使不能变成上帝，也在地位上接近上帝，以与行为之伟大相称。但所有凶手中只有“疯子”对上帝之死有直接意识，这就意味着“疯子”对自己的身份有清晰的定位，其他凶手即使和他地位相同，也对此毫无感觉。

更重要的问题在于，“上帝究竟怎能被杀死？人们曾经怎能杀死上帝？”^③这从常识角度来看几乎是不可能的，特别是在西方文化中，因为“按照基督教的传统，人与上帝密不可分。对人的诠释离不开上帝，反过来也一样”^④。回答这一问题的关键在于上帝之死究竟实现了什么。因为如果上帝之死是一种既成事实，并且找到了凶手，那么剩下的问题就是再现杀死的过程，以明晰杀死的动因和途径，而实现这一点的惯常做法是由果溯因。尼采认为，由于杀死上帝这一行为，“始终在我们之后出生的人，应被放入比迄今为止一切历史更高的历史中！”^⑤也就是说上帝之死开启了一种更高的历史。

海德格尔正是通过对这一更高历史的分析探究到了杀死上帝的途径。他首先指出，“上帝这个名称——形而上学地思——代表超感性世界。”^⑥超感性世界是理念的世界，上帝之死就意味着超感性世界的瓦解和理念的转变，“理念

从柏拉图的εἶδος[外观、爱多斯]转变成 res cogitans[思想之物]的 ego cogito[我思]的 perceptio[知觉]，笛卡尔把尘世的人的有限实体思作这种 perceptio[知觉]”^⑦。在柏拉图那里，理念属于可知世界，人与其他存在者藉由分有理念而获得存在性，理念的超越性代表的就是上帝的超越性。现在，理念转变成了“我思的知觉”，而知觉是主体的一种感知能力，与主体相对应的自然是客体，因此从这句话背后引出的是主客体关系。这种转变也意味着主客体关系是决定性的关系。主体在其中拥有至高无上的地位，成了所有客体的尺度；客体只有对主体而言，进入主体的意识之中才成其为客体，成其为存在者。在海德格尔看来，这就是上帝被杀死的方式，“所有仅仅可能的存在者之真理被安排到这主体-客体-关系中。人以此实施了杀死了上帝这个行为”^⑧。

笛卡尔的“我思”虽然强占了传统形而上学中上帝、理念的地位，但它还不是设定价值的最后的根据，实现这一点的是尼采。因为他提出了权力意志，并将其视作重估一切价值的尺度。“主体性就到达价值设定本身最后的根据……当形而上学将权力意志经验为所有现实之物的现实性”^⑨，人就是承载这种主体性的存在者，并因具备权力意志而超越其传统本质。“人——超越了其迄今为止的本质，进入被明确经验和接受的权力意志之‘更高历史’——就是‘超人’”^⑩。因此，以主体性作为价值设定的最后根据就是将

① Nietzsche Friedrich, *Morgenröte u. a., Kritische Studienausgabe (KSA)*. Bd. 3, S. 481. 中译本参见上书第210页，译文略有改动。

② Ibid., S. 481. 中译本参见上书第209页，译文略有改动。

③ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*. Bd. 67, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main, 1999, S. 180.

④ 刘森林：《“上帝之死”与“现实的个人”》，《山东社会科学》2013年第5期。

⑤ Nietzsche Friedrich, *Morgenröte u. a., Kritische Studienausgabe (KSA)*. Bd. 3, S. 481. 中译本参见[德]尼采：《快乐的科学》，黄明嘉译，第210页，译文略有改动。

⑥ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*. Bd. 67, S. 181.

⑦ Ibid., S. 181.

⑧ Ibid., S. 182.

⑨ Ibid., S. 182.

⑩ Ibid., S. 183.

“超人”作为根据。并且，“如果超人创造了一种新的价值，那他不是在抽象的思想高度虚构这种价值，他多数情况下基于新的生活表象”^①。

由此可见，杀死上帝的过程中有两个非常关键的因素，一是笛卡尔的“我思”强占上帝、理念的地位，获得对其他存在者的优先性；二是尼采的“权力意志”成为主体进行价值设定的最后根据，并使具备这一意志的“超人”超越了传统意义上的人。

“超人”的出现是一个历史的过程，“权力意志之人属，在他以出自权力意志的形而上学的话语显露之前，就已经是历史的。如果他说另一种语言并从权力意志而说——这意志按照产生过的权力的本质从未说出他想说的——那么他同样是历史的，并且之后仍是。”^② 这意味着，在杀死上帝中起着关键作用的“超人”不是一个临时起意的凶手，而是自始至终与人对上帝的信仰、质疑、杀害同步。

通过前文对“疯子”这一词语的分析可知，该术语本身包含非同寻常之义。“疯子”也是所有凶手中最具特性的一位，在地位上接近上帝以配得上行为之伟大，在本质上迥异于上帝之死这一事件的围观者。而“超人”在杀死上帝中亦处于关键地位，他以权力意志这样一种无条件的主体的形式强占了传统哲学中上帝的地位，并在本质上超越了传统意义上的人。因此，从“上帝之死”这一事件来看，“疯子”与“超人”不过是一体两面。那么为什么会有两种截然相反的称呼呢？

海德格尔的回答是：“超人走出迄今为止的人（理性动物）所遗留的、形而上学的、未成熟而思的本质，只不过是进了到理性和动物性的本质基础即权力意志中。因此，在所见的迄今为止的人属和他的形而上学世界的迄今为止的海平面中，超人必然被视作疯癫的人，亦即疯子。”^③ 这就是说，“超人”是以权力意志为本质的人，在没有到达这一点之前，人依旧停留在理性动物的层次。从这一层次出发，必然会把“超人”视作“疯子”或者凶手，这是“超人”的第一幅面孔。

二

通过分析“疯子”与“超人”在上帝之死这一事件中的性质和作用，并以超越了理性动物的眼光为视角，可以发现“疯子”本质上就是“超人”。又因为现实上我们囿于理性动物的眼光之中，必然把会“超人”视作疯子，但两者本质上同一。这种同一亦可被上帝之死中的种种表现所证实，而在这些表现中，我们可以发现超人的另一幅面孔。

“疯子”已然经验到了上帝已死，为了宣布这一消息而寻找上帝，从表象上看就体现为寻上帝不见而宣布上帝已死。“他在大白天点着灯笼，跑向市场，不停地呼喊：‘我找上帝！我找上帝’。”^④ 这种寻找的目的不是为了找出，而是为了说明为什么找不到，因为他已经知道了上帝之死。寻找更深层的目的在于找出上帝之死实现了什么。这一点我们在前文有所提及，即上帝之死开启了一种更高的历史。但需要进一步明确，更高的历史究竟高在何处？

“疯子”在宣布上帝之死后接着说道：“我们怎能吸干海水？谁给我们海绵，以拭去海平面？当我们让地球脱离太阳的锁链，我们意欲何为？”^⑤ 按照海德格尔的解释，这里的“吸干海水”“拭去海平面”意指传统的超感性世界、本质世界、理念世界、可知世界的瓦解，以及上帝对世界的支配地位的消除，代之而起的是主体地位的上升和主体性的兴起。

“地球脱离太阳的锁链”含义更为丰富，“一方面使人想起普罗米修斯这个帮助人类、反对诸神的人。他被宙斯用铁链锁在石头上，后又被赫拉克勒斯（一说被宙斯本人）解开锁链放出来。另一方面……暗示由哥白尼学说引发从地球

① Hans - Martin Schönherr - Mann, *Der übermensch als Lebenskünstlerin*, Matthes & Seitz Berlin, Berlin, 2009, S. 23

② Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*. Bd. 67, S. 185.

③ Ibid., S. 186.

④ Nietzsche Friedrich, *Morgenröte u. a.*, *Kritische Studienausgabe* (KSA). Bd. 3, S. 480. 中译本参见[德]尼采：《快乐的科学》，黄明嘉译，第208页，译文略有改动。

⑤ Ibid., S. 481. 中译本参见上书第209页，译文略有改动。

中心说到太阳中心说的转变。这两件事都……“赞颂‘生命’的创造性和独立性”^①。表面上看，把这句话与哥白尼革命联系起来似乎稍显牵强，因为哥白尼革命确证地球围绕太阳旋转，这句话则是让地球脱离太阳，两者在方向上完全相反。但哲学上讲的哥白尼革命不纯粹以事实类比，更强调思维方式的转变。这从康德把自己所实现的哲学变革称作哥白尼革命可以看出。事实上，“地球脱离太阳的锁链”更应该让人想起康德的哥白尼革命，因为他通过这种革命确立了主体的绝对地位，“人为自然立法”是对这一地位最直接的概括。

由此可知，“疯子”找到的就是人的地位的改变。上帝之死带来的后果就是人摆脱了上帝、摆脱了理念的阴影，确证了人相比其他存在者的优先地位，从而开启了一种更高的历史。这是作为上帝寻找者的“疯子”寻上帝不果而告诉我们的，但寻找不光是“疯子”之所为，上帝寻找者也不单指“疯子”，海德格尔同时以之意指“超人”。

如果说“超人”也是上帝寻找者，那么首先面临的一个问题就是他为什么寻找？“超人”走上寻找之路是由其特点决定的，因为“超人不是从上帝的位置上抛弃上帝，以占据这个位置自身。这样，超人就是本质上失去一上帝的人”^②。因为失去了上帝，所以要寻找上帝，这就是他寻找的原因。这一点和“疯子”对上帝的寻找是同一个路径，因为“疯子”也是预设了上帝之死而走上了寻找之路。

更重要的问题在于，“超人”究竟要寻找什么，他能找到什么？“超人”因为失去了上帝而寻找上帝，但他必须意识到寻找上帝只是寻找的出发点，而不是归宿。因为“上帝死了”是一种无法改变的事实，必须坦然面对。人成为超人，就是为了“能忍受谋杀上帝”，并且“只有超人能忍受自己创造的祛神之后的世界的空虚”。^③也就是说，“超人”必须面对并超越“上帝死了”这一事实这样他才能有所寻获。这一点也和“疯子”所面对的情况一样，“疯子”正是通过确证上帝已死这一事实而发现人的地位的改变。

海德格尔据此确证了“超人”与“疯子”的同一，并进一步追问：“不能从这个新的位置，

从超人之思中，还并且正好开始新的寻找吗，这寻找——如同疯癫之人所表现的那样——甚至成了一种对上帝的‘永不停歇的呼喊’？”^④这里的疯癫之人（Der verrückte Mensch）与“疯子”（Der tolle Mensch）虽然在原文中用的是不同的形容词，但海德格尔将两者用“也就是”等同起来。之所以出现书写上的区别，是因为后者含有非同寻常之义，前者则无。这句话用“疯子”的寻找方式注解从“超人”开始的寻找，充分说明了“疯子”与“超人”之间的同一关系。

然而，我们还是没有回答“超人”到底找到了什么这一问题。可能的答案包含在这段话中：“一种总的来说按照超人方式的思，出自权力意志的思向来能找到寻找上帝的维度吗？这种思能把具有神性的东西思为存在吗，这思究竟能思存在吗？”^⑤“按照超人方式的思”与“出自权力意志的思”是同一种思，这种思的第一重任务是寻找上帝，这一点我们已经很明确，另一重任务是思存在。海德格尔对这一点抱以怀疑的态度。他区分了“作为存在的存在”和“作为存在者的存在”，并且不认为超人之思能实现对存在本身的思考，而只能实现对“作为存在者的存在”的思考，所以他说：“尼采把权力意志思作存在者之存在。这是肯定的。但是，对于在权力意志的意义上经验存在者本身的思者来说，什么是存在？‘存在’是一种在权力意志中被设定的价值。”^⑥

因此，“超人”找到的就是作为存在者的存在即权力意志，但“超人”本身就是以权力意志为本质的人，他找到的东西就在自身之中。但由于超人从超越传统而来，因而必须寻找上帝，找寻的过程更加明确了自身所具备的权力意志的超越性。这个过程使“超人”实现了从自在地具备权力意志向自为地具备权力意志的转变。权力意

① [德] 尼采：《快乐的科学》，黄明嘉译，第210页注释一。

② Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*. Bd. 67, S. 193.

③ Bernhard Sorg, *Homunculus als übermensch*, Unveränderter Text einer im Wintersemester 2003/2004 an der Universität Bonn gehaltenen Vorlesung.

④ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*. Bd. 67, S. 194.

⑤ Ibid., S. 195.

⑥ Ibid., S. 195.

志“乃是权力本身的本质，这个本质就在于权力的那种强势作用，也就是使权力进入它能支配的自身提高之中的强势作用”^①。权力所能支配的自身提高就是主体相对客体而言的优先性，也正是在这个意义上，权力意志才能成为重估一切价值的尺度，因此，以权力意志为本质的超人所获得的无非是一种无条件的主体性。这和“疯子”所找到的人的地位的改变异曲同工。

由此可见，“疯子”和“超人”寻找的动机相同，无非是宣布“上帝死了”；寻找的出发点也相同，“疯子”必须面对上帝之死这一事实才能有所寻获，“超人”也必须超越“上帝死了”才能找到寻找的维度；所寻找的东西更是相同，“疯子”找到的是人地位的改变，即成为主体，“超人”获得的无非是无条件的主体性。因此，我们可以从寻找的维度断定“疯子”与“超人”的同一，并且在上帝死后，两者都作为寻找者而出现，寻找者因而是超人的第二幅面孔。

三

我们不仅可以从“疯子”与“超人”在上帝之死中扮演的角色来断定两者之间的同一，也可以从他们在上帝死后的表现来确证这种同一。这种同一关系还体现在“疯子”之于围观者与“超人”之于“迄今为止的人”的超越中。这两种超越本质上是同一种超越，只是因为我们在不同的阶段接触这种超越，因而形成不同的认识。超越者正是“超人”的第三幅面孔。

“疯子”对围观者的超越首先体现在他对待上帝之死这一事件的态度中。当他以寻找上帝的形式宣布上帝已死时，得到的是其他人的嘲讽。“其中一个问，上帝走丢了吗？另一个问，他像小孩一样迷路了吗？或者他把自己藏起来了？他害怕我们？乘船走了？流亡了？——他们就这样乱糟糟地又嚷又笑。”^②海德格尔把这些人称作围观者（die Herumsteher），该词在德文原文中是指“站着不做事、无所事事”的人。这些人从来没有认真对待过上帝，更没有严肃地考虑过上帝之死，自然无法理解上帝之死。这些话语如果只是用来形容那些不信仰上帝的人，当然非常恰当。但这些围观者不仅仅是不信仰上帝的人，

因为疯子说地非常明确，“你们和我，我们所有人都是杀他的凶手”，因而围观者“也指那些认为自己信仰过上帝的人。‘我们所有人’——这个词让人想到西方的历史的人属，他的历史建基于形而上学的历史进程”^③。也就是说，这些人的历史在形而上学中获得了基础，在形而上学的视阈内看到的所有人都被包含在内。他们都没有严肃认真地对待上帝之死这一事件。所以，疯子才会说：“我来得太早，还不在于对的时间，这惊人的事件还在途中并徘徊着，它还没有渗透进人的耳朵。”^④这种状况把“疯子”与围观者鲜明地区分开来，通过“疯子”的先知先觉证明其对围观者的超越。

这里所讲的围观者还有另外一种说法，即“迄今为止的人”。“尼采把迄今为止的人——其本质仍没有从权利意志意愿并同时思——称作‘尚未被固定的动物’。”^⑤这一说法主要针对“人是理性的动物”这一论断。在尼采看来，理性并不足以作为最后的根据来定义人，“只要理性没有建基于权利意志意义上的存在者之存在，既不会固定理性本身，也不会固定人之本质的动物状态”^⑥。即是说，以理性为本质的人尚未实现人之本质的完全形态，因而人本质上就是“尚未被固定的动物”。

不过，“超人”与“迄今为止的人”即这些尚未意识到上帝之死的围观者并非截然对立。海德格尔在多个地方明确地表明了这种关系，最具代表性的有两处。

第一处在刚引入“超人”这个概念时：“尼采用这个极其令人误解的称呼不是意指任何一种迄今为止的‘人’种的被隔开的样本……相反，这个称呼指的是这样一种人属的本质形态，即在未来将其本己的人之存在，经验并承认为权利意

① [德] 海德格尔：《尼采》下，孙周兴译，第646页。

② Nietzsche Friedrich, *Morgenröte u. a., Kritische Studienausgabe* (KSA). Bd. 3, S. 480. 中译本参见[德]尼采：《快乐的科学》，黄明嘉译，第208页，译文略有改动。

③ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*. Bd. 67, S. 186.

④ Nietzsche Friedrich, *Morgenröte u. a., Kritische Studienausgabe* (KSA). Bd. 3, S. 481. 中译本参见[德]尼采：《快乐的科学》，黄明嘉译，第210页，译文略有改动。

⑤ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*. Bd. 67, S. 183.

⑥ Ibid., S. 183.

志之人属。”^①

第二处是在论述权力意志之后：“超人走出迄今为止的人（理性动物）所遗留的、形而上学的、未成熟而思的本质，只不过是为了进到理性和动物性的本质基础即权力意志中。”^②

把这两段话综合起来，我们可以从三个方面理解“超人”：一是“超人”不是“迄今为止的人”，即使我们把他和其他存在者隔开，以彰显其特殊地位，他根本就不在迄今为止的领域；二是“超人”并非横空出世，他的出现是超越“迄今为止的人”的结果；三是“超人”是以权力意志为自己的本质形态的人，这是他的超越性的体现，也是他和“迄今为止的人”的最大不同。

如前所述，“超人”就是“本质上失去上帝的人”，因为他以权力意志为本质，因而对上帝之死有明确认识，但“迄今为止的人”根本就没有经验到这一点。这是“超人”超越性的体现之一。这一点和“疯子”对围观者的超越是同一维度的。需要指出的是，在论述“疯子”对围观者的超越时没有从“疯子”的未来样态展开论述，而超越了“迄今为止的人”的“超人”则“代表原则上的开放状态、不可固定状态”^③。这是由“疯子”与“超人”的出场顺序决定的，不代表这种超越不处于同一维度。

海德格尔正是经验到了“疯子”之于围观者、“超人”之于“迄今为止的人”的这种同维超越，因而在论述时直接将“超人”与“疯子”放在一块儿进行论述：

超人虽然——从迄今为止的人出发并仅仅这样来看——是在其本质中疯癫的人。但“疯子”与那种类型的不信仰上帝的围观者没有共同之处，原因在于，围观者不是因此而不信仰（因为对于他们说上帝已经难以置信），而是因为他们本身已经放弃了信仰的可能性并且不能再寻找上帝。他们不能再寻找，因为他们不再思……与之相反……“疯子”对这一点毫不含糊……还更为坚决，他以呼喊上帝的方式寻找上帝。^④

这段话简明扼要地讲清楚了“超人”、“疯子”与围观者的不同。这种不同体现在以下几个方面。第一，围观者已经放弃了信仰的可能性，“超人”与“疯子”没有放弃。但这并不意味着

他们还继续信仰上帝，因为上帝已死。毋宁说，他们信仰某种不期而遇的找到物，这找到物必须在寻找上帝的过程中找出。第二，围观者不再寻找上帝，“超人”与“疯子”还在继续寻找。他们已经经验到了上帝之死，所谓的寻找只是为了找到寻找的维度，以在这维度遭遇某种找到物，因而他们以寻找上帝为出发点，但不以找到上帝为归宿，而围观者根本就没有尝试寻找。第三，围观者不再思，“超人”与“疯子”以思为己任。“疯子”呼喊上帝而寻找上帝，这“也许就是一位思者在作真正地歇斯底里的呼喊？我们的思的耳朵呢？它总听不到这种呼喊，只消它没有开始思，它就会长期听不到这呼喊”^⑤。这里把“疯子”和思者等同起来，这思者可能是尼采，可能是海德格尔本人，也可能意指任何一个走上了思之道路的人，但作为上帝寻找者就是“超人”。“我们”没有走上思的道路，因此“我们”听不到这种呼喊，并将呼喊上帝的人视作“疯子”，这个“我们”就是围观者。故而超越者是“超人”的第三幅面孔。

综上所述，我们从“疯子”与“超人”在杀死上帝中所扮演的角色推定，“疯子”或者凶手是“超人”的第一幅面孔；从上帝死后“疯子”与“超人”的行为可以看出，寻找者是“超人”的第二幅面孔；从杀死上帝和寻找的过程中所表现出的“疯子”与围观者、“超人”与“迄今为止的人”的关系可以看出，超越者是“超人”的第三幅面孔。因此，“疯子”就是“超人”，凶手、寻找者、超越者是“超人”的三幅面孔。

（责任编辑 林 中）

① Ibid., S. 183.

② Ibid., S. 186

③ Johanna Rahner, *Zwischen Projektion und Wahn*, Akademie der Diöcese Rottenburg Stuttgart, Weingarten, 9 - 10, Januar 2010.

④ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe. Bd. 67*, S. 193.

⑤ Martin Heidegger, *Gesamtausgabe. Bd 5*, Vittorio Klostermann Gmbh, Frankfurt am Mein, 1977. S. 267. 中译本参见[德]海德格尔：《海德格尔选集》，孙周兴译，上海：三联书店，1996年，第819页，译文略有改动。

两个关于“世界史”的哲学论述^{*}

——京都学派与柄谷行人之间

廖钦彬^{**}

【摘要】当日本进入太平洋战争与欧美诸帝国进行一场世纪大战时，以西田几多郎与田边元为首，底下包括务台理作、西谷启治、高坂正显、铃木成高、高山岩男及大岛康正等人在内的京都学派因应现实，在哲学理论的建构上提出“近代超克”论。结果带来的是“世界史的建构如何可能？”的历史哲学问题。事隔七十余年的现在，柄谷行人以《世界史的结构》(2010)一书，思考人类如何克服“国族(nation)、国家(state)、资本”在当代所产生的问题，借以建构新的世界史图像。

柄谷在该书中透过贯穿“漂泊者、氏族社会/国家/资本/世界共和国(A/B/C/D)”的“交换模式”理论，来取代马克思的商品交换模式，并援用以康德“永久和平”理念为基础的“世界共和国”概念，来提出现今人类所应朝往的理想境地。此种“世界史”结构的论述，在超越“国族、国家、资本”的问题意识上，与京都学派的“世界史”理论截然不同。

柄谷借用弗洛伊德的“被压抑之物的回归”说法，探讨超越国族、国家、资本的可能性，后者以大乘佛教的空或无的思想为基础，探讨超越固执于自我同一性存在的可能性，也因此为国族、国家、资本保留了存续的可能性。虽说如此，两者在建构世界史图像时有个共同点，那便是透过哲学的想象力主张“过去不再只是过去，它会透过现在而在未来中被改变”、“未来的形成是透过现在改变过去才可能”。

【关键词】京都学派；世界史；近代超克；交换模式；世界共和国；想象力

中图分类号：B313.5 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)03-0019-11

一、前言

在今日，我们需要何种史观，已经不是一人、一国、一个区域或任何一个权力机构所能提供与掌控的了。事实上，到目前为止，有众多史观可供我们参考。譬如宗教上的有末世论史观、正像末世观，哲学、政经或生物上的有观念论史观、唯物论史观、进化论史观、性史观、循环论史观、殖民史观等等。这些冠上某某概念或名称的史观都在告诉我们，历史有无限的解释可能性，同时也意味着任何可能性只能作为一种可能性存在，而不是一个绝对的必然。今日人们无论在客观认知上了解了多少史观，每个人必拥有一个与自身生命、信念贴近的史观或价值观，姑且不论它是否会随时间而有所改变。而这种立场正传达出一种讯息，即生命、信念(甚至行动)本身就是一种史观。这种“生命即是历史”、“历

史即是生命”的表现和用实证的方式搜集、专研史料并拼凑出历史的具科学及客观的精神恰恰相反。两者最大的不同就在于，是否有自身生命的跃动。

笔者在本文透过对京都学派与柄谷行人(Karatani Kōjin, 1941-)的“世界史”论述之探讨，所欲思考的正是“生命即是历史”与我们自身有何种关连的问题。因为无论是京都学派还是柄谷行人，都是以自身对人类或世界的关怀，来勾勒“世界史”的蓝图并对它赋予当代性的意义。

二、昔日的“世界史”图像

当日本进入太平洋战争与欧美诸帝国在意识形态上进行一场理念性(一种随处既是中心亦不是中心的理念)的世界大战时，以西田几多郎(Nishida Kitarō, 1870-1945)与田边元(Tanabe

* 本文系“西学东渐与广州21世纪海上丝绸之路”的阶段性成果，并获得中山大学“三大建设”专项资助。

** 作者简介：廖钦彬，(广州510275)中山大学哲学系、中山大学广州与中外文化交流研究中心副教授。

Hajime, 1885 - 1962) 为首, 包括务台理作 (MudaiRisaku, 1890 - 1974)、西谷启治 (NishitaniKeiji, 1900 - 1990)、高坂正显 (Kōsaka Masaaki, 1900 - 1969)、铃木成高 (Suzuki Sigetaka, 1907 - 1988)、高山岩男 (KōyamaIwao, 1905 - 1993) 及大岛康正 (ōshimaYasumasa, 1917 - 1989) 等京都学派的哲学家因应现实状况, 在哲学理论的建构上提出“近代超克”论, 结果带来的是“世界史的建构如何可能”的历史哲学问题。事隔七十余年后, 柄谷行人以《世界史的结构》^①一书, 思考人类如何克服“国族 (nation)、国家 (state)、资本”在当代所产生的问题, 借以建构新的世界史图像。前两者的“世界史”论述虽都以自身面临的现实状况出发, 但因时代背景的不同, 所以本文将在此章与第三章先阐明“世界史”图像的昔与今, 之后再探讨两种图像之关连。^②

(一) 铃木成高的世界史学

关于京都学派“世界史”概念的成立, 首先必须检视铃木成高的世界史学。铃木世界史学的形成来自于兰克 (Leopold von Ranke, 1795 - 1886) 的世界史学。铃木在其第一本著作《兰克与世界史学》^③中对兰克史学的出发点、形成过程、基本概念、结构等做了详细的分析, 并认为在其史学中有一个精神在贯穿着整体。此精神即是透过历史来掌握个别的事实 (个别史), 并将这些个别史连接到一个“普遍的关连”的世界史精神。^④兰克史学的成立奠基在以史料客观地考察历史 (纯粹的历史认识), 并显示出内在于各个历史中的原理, 藉此接近神。^⑤也就是说, 他的史学既是个别的也是普遍的学问。而这种“个别即普遍”或“多即一”的兰克史观, 造就了他自身的世界史学。^⑥

然而, 兰克的世界史学绝不是像历史哲学那样, 以抽象概念或理论来建构学问, 也不是基督教末世论下的产物。对兰克而言, 各个历史是不被任何概念与理论所包摄的绝对性存在, 绝不会被神所包摄。然而, 各个历史事实越是清楚就越和神有关连。而且各个历史并非是分裂的状态, 而是透过客观、实证的彻底历史主义, 拥有各自的绝对性价值, 同时亦被神的摄理所连结。很明显的, 兰克的史学里潜伏着个别与普遍这两个基本概念。但这并不意味着兰克想以哲学理念或理

论来建构历史, 应该说那是意味着因他那虔诚的神信仰, 而自发性地表现出来的历史。铃木将兰克的史观和十八世纪以降的启蒙主义或理性主义史观以及基督教末世论史观做了明显的区分, 认为那是尊重个别历史事实的世界史观。

兰克所谓的世界为何? 它是指讲义录“近代史的诸时代” (*über die Epochen der neueren Geschichte*, 1854) 中说的西罗马帝国瓦解后 (中世以降) 所形成的西欧世界。^⑦兰克在此讲义录所意图的是, 将东罗马帝国从西罗马帝国排除的西欧世界 (西方欧洲) 之形成史。铃木指出此形成史正是兰克所谓的世界史, 并认为此世界史以欧洲世界为界线而没有能超越它, 是因为世界史不是并列的历史, 而是“建构的历史”。^⑧兰克的世界史并非来自史料的数量积蓄或诸多历史事实的罗列, 而是来自他自身的“个别即普遍”或“多即一”的史学立场及民族的“道德生命力 (moralische Energie)”^⑨。

昭和 18、19 年 (1943 - 1944) 铃木撰写《欧洲的形成》^⑩时, 便是批判式地继承上述的兰克史观, 并重新解释“欧洲的世界史”即是“世界史中的欧洲”。因为世界史已经无法停留在兰克所说的西欧世界史。新的世界史之建构, 既是为了世界史, 也是为了欧洲本身, 这是一个来自新世界的要求。^⑪此时的铃木世界史学之出发

① [日] 柄谷行人:《世界史的结构》, 东京: 岩波书店, 2010 年。

② 关于京都学派与柄谷行人的“世界史”论述, 在根本上虽然是截然不同的, 但笔者认为两者在建构世界史图像时有个共同点, 那便是透过哲学的想象力主张“过去不再只是过去, 它会透过现在而在未来中被改变”、“未来的形成是透过现在改变过去才可能”。关于其异同, 笔者将于以下的探讨中突显出来。

③ [日] 铃木成高:《兰克与世界史学》, 京都: 弘文堂, 1939 年。

④ 同上, 第 16 页。

⑤ 同上, 第 23—26 页。

⑥ 同上, 第 49 页。

⑦ 参见 [德] 兰克:《世界史概观: 近世史的诸时代》, [日] 铃木成高-相原信作译, 东京: 岩波书店, 1941 年。

⑧ [日] 铃木成高《兰克与世界史学》, 第 126 页。

⑨ 同上, 第 48 页。

⑩ 《欧洲的形成》收录于 [日] 铃木成高:《欧洲的建立——工业革命》, 京都: 灯影舍, 2000 年。

⑪ [日] 铃木成高:《欧洲的建立——工业革命》, 第 6 页。

点，便是兰克的世界史学。然而，两者对古代罗马史的掌握却不同。铃木并没有接受兰克将古代罗马视为世界史以前的历史（即世界史的前史）的立场。如前述，兰克的世界史是指中世、近代的西欧世界史。而此世界史形成的原因来自兰克将东罗马帝国排除在西罗马帝国之外。也就是说，兰克的世界史决定于如何掌握该前史，即古代罗马史这一态度上。相对于此，铃木并没有将从古代到中世的转换视为罗马—日耳曼式世界（西欧世界）的成立过程，而是从新的世界史视野，来阐明东罗马帝国与西罗马帝国、Orient 与 Occident（即东洋^①与西洋）的分裂过程。^②

铃木指出，若说从古代到中世的转换即是兰克西欧世界史的成立根据的话，那么他早已将原本在古代罗马史中的欧洲与亚洲（西洋与东洋）之复合体排除。无疑的，这是一种狭隘的世界史观。^③因为这表示西欧世界切断了包含东罗马帝国的东洋世界文明，而形成了一个独自闭锁的文明。铃木指出兰克史学特征后，特别注意古代罗马史中的西洋与东洋的关连，并以此为基础来建构自身的欧洲图像。因为他认为西洋和东洋的关联，在欧洲图像形成过程中，有着极为重要的功能。^④据此可知，铃木的古代罗马史观一直包含着东洋与西洋。

若兰克与铃木的欧洲图像之差异，是在于上述古代罗马史观的不同，那么针对两者所追求的世界史图像，我们可做以下的理解：兰克的世界史是排除东洋的西欧世界史，而铃木的世界史则是包含东西洋的世界史。原本应包含东西洋的世界史，经由兰克的主观选择，被转换成欧洲（即西欧）的世界史。而此种史观支配、影响着十九、二十世纪欧洲人的世界史观。欧洲人自此以其史观为中心，来看欧洲以外的世界及其历史。铃木认为，此种到世界任何地方都只是欧洲的延伸的欧洲中心主义思维，正是兰克所造就出来的欧洲中心史观。藉此可知，铃木世界史学的核心就在于克服此种兰克所造就出来的欧洲中心史观，并重新将欧洲的世界史建构成世界史中的欧洲。

（二）西谷启治的“世界史的哲学”

和上述铃木的世界史学不同，西谷关注的是世界史哲学的成立可能性及其课题。西谷认为世界这一概念，是近世欧洲各国将其势力扩张到世界各地后，才开始被世人所意识。而在此意识

下，世界本身才能得以自存。在那之前，世界的意识并不存在。因此欧洲的近世，已经是属于世界史的近世。然而，这种世界的概念，却只是欧洲人的世界。也就是说，欧洲即是世界的意思。但这种观念，随着日本的崛起，而有所改变。世界也因此才开始以其原本的、真正的面貌出现。^⑤这道出因日本的出现，欧洲中心主义下的世界观，显然已开始产生变化。

如铃木所指出，兰克的历史研究是经由客观的史料分析所产生，因此是一种纯粹的历史认知。其做法是透过历史掌握个别的事实（个别史），同时将它连接到一个“普遍的关连”。而西谷指出，这种具有实证性及客观性的世界史立场在欧洲成立，也是在倪布尔（Barthold Georg Niebuhr, 1776 – 1831）与兰克之后的事。然而，这只是欧洲人的世界史立场而已。日本人在世界史的认知上，亦是以其立场出发，因此带有浓厚的欧洲世界史观色彩。但此情况，因日本在世界地位的改变，显然已面临一个精神上的转换。世界史不再是某个特定主体或民族的所有物。西谷认为，世界史观虽根源自既有的世界意识（过去的观念），但它必须因应现实的历史世界（现在的局势）而有所改变。此可说是世界史哲学的立场。^⑥也就是说，世界史哲学的立场意味着日本在现实世界的地位，显然面临担负改变欧洲中心主义世界观的责任。世界史经由日本的参与，更能达到彻底排除具有主体性的世界史的意思。^⑦在这层意义上，世界史的哲学可说是把被主体遮蔽的真理呈现出来的思考活动。

另一方面，西谷却又指出真正的世界史建构，也不完全是无主体性的历史，它还必须透过

① 此处的东洋和近现代所言的东洋不同，是指西洋史上的“古代东方”。这里指邻接地中海的西亚地区，特别是指东罗马帝国的领域。（〔日〕铃木成高：《欧洲的成立——工业革命》，第92—101页。）

② 〔日〕铃木成高：《欧洲的成立——工业革命》，第43页。

③ 〔日〕铃木成高：《兰克与世界史学》，第142—153页。

④ 〔日〕铃木成高：《欧洲的成立——工业革命》，第109页。

⑤ 〔日〕森哲郎编：《世界史的理论：京都学派的历史哲学论考》，京都：灯影舍，2000年，第17—18页。

⑥ 同上，第20—21页。

⑦ 同上，第25页。

回归古代与中世恢复主体的立场，来克服近世的部分客观立场。如此一来，西谷的世界史所欲呈现的即是将近世的客观立场推到极致的主体实践史观。而统一这种客观与主观、观看与创造的矛盾对立，成了西谷世界史哲学的最重要课题。^①

西谷认为自己的世界史立场，并不是由经验科学，也不是由斯宾格勒（Oswald Arnold Gottfried Spengler, 1880 - 1936）所说的文化形态学，更不会黑格尔（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770 - 1831）所说的，由观念或理念所形成。“总之，世界史的时代是具有新结构的世界在旧世界开始发生的同时所酝酿出来的。该世界随着破坏旧世界结构的同时，又作为新时代而出发。”^②西谷断言道，每个时代的历史只是世界的自我实现过程而已。

西谷指出近世欧洲的世界史哲学完成于黑格尔。黑格尔所谓的世界史的哲学，事实上是启蒙主义以来的哲学式世界史观发展之完成。完成的理由是，超越历史的理性再次以具体形式内在化于历史性的世界史当中。而兰克的史学立场排除了像黑格尔那样以理性这种客观的角度来观看历史的立场，他认为应该以没有任何角度与动机的立场，来观看历史本身^③。很明显的，这里透露出近世欧洲的世界史经历了黑格尔的哲学化（世界史的哲学）与兰克的历史化（世界史的史学）过程。然而，西谷并不满意这两种立场。前者因黑格尔主张世界史的发展是精神的开展、是自由意识发挥的具体表现，而缺乏主体对现实世界的实际创造。相同的，后者也因兰克的实证性及客观性立场，而缺乏主体的实践。

兰克的世界史就西谷来看，只是以国家史、民族史为出发的欧洲中心史。相对于其静态的观照史观，西谷主张动态的实践史观，并认为历史世界应该是西田几多郎所谓“我和汝”^④关系下的世界，是多民族作为主体相互交涉下的世界。唯有在这种我和汝的相互关系下，才会有真正的主体性。而真正的历史世界正是此种交互主体关系的场所。因为“一即多、多即一”才是世界的原本形态。兰克虽然脱离了黑格尔的观念论史观，但其实证史观下的世界史，却只停留在欧洲里。^⑤西谷认为日本正处于突破兰克世界史观（以欧洲为中心的世界史观）的处境。世界史不仅要有客观的分析还要有主体的实践，也就是

说，理念与实践必须互为根据。^⑥世界史必须是世界的世界史。显然的，西谷援用西田几多郎“我和汝”、“一即多、多即一”的世界观，来辩证黑格尔与兰克的世界史立场，企图建构一个有日本参与的世界史图像。

（三）高坂正显的“世界史观的类型”

高坂就像呼应“世界史必须是世界的世界史”一样，因当时的历史现实及日本在世界的主导地位，认为世界史的问题不仅是现代的也是日本的问题，并指出世界史意识的形成来自两个情况。一是一个历史世界和其他异质的历史世界接触的情况（不同地区及文化的接触），另一是一个世界史的时代转移到另一个不同的世界史的情况（不同时代及价值观的转变）。也就是说，这是空间与时间所带出来的世界史意识。而日本当时所处的状况，在空间上是东洋诸世界的抬头，在时间上则是近代的即将被超克。也就是说，当时是一个世界旧秩序转换到世界新秩序的时代，而日本史的原理，因其地位，也必须是世界史的原理。高坂主张世界史的哲学须奠定理论基础（Grundlegung）与实际方向（Orientierung）。除了上述两种世界史的发展类型外，高坂还强调不可忘记主体性世界史的存在^⑦。高坂提出空间、时间与主体性这三种世界史类型，是为了藉由思考这些类型的意义与局限，来建构日本的世界史原理。

关于空间型的世界史观，高坂将焦点放在黑格尔《历史哲学》“世界史的地理性基础”（die geographische Grundlage der Weltgeschichte）上。黑格尔将世界史的三大阶段与地理条件分别列举

① 同上，第26—27页。

② 同上，第29页。

③ 同上，第37、39页。

④ 关于“我与汝”，西田如此说道：“我与汝是绝对的他者，包摄我与汝的并不是任何一般者。然而，我透过承认汝，才是我。汝透过承认我，才是汝。我的内部有汝，汝的内部有我，我透过我的内部向汝结合，汝透过汝的内部向我结合。正因为是绝对的他者，才能于内部结合。”（〔日〕西田几多郎：《西田几多郎全集》第6卷，东京：岩波书店，1979年，第381页）。我与汝在此是一种辩证法的存在形态，即绝对二物的统一态。

⑤ 〔日〕森哲郎编：《世界史的理论：京都学派的历史哲学论考》，第50页。

⑥ 同上，第54页。

⑦ 同上，第59—62页。

如下：一、拥有巨大草原及干旱高地的蒙古、阿拉伯等游牧民族的场所，这些属于文明未开的状态，因此是矿物阶段；二、拥有河流平原，大地丰饶，有人定居，有法、财、文化的中国与印度等地方，这些属于文明半开化的状态，因此是植物阶段；三、靠海，沿海有土地，海洋让人勇于冒险、创造财富的欧洲地中海诸国等，这些属于文明开化的状态，因此已达到开放、具体的普遍者阶段。然而，高坂指出黑格尔的世界史包含时间与空间，相对于时间叙述下的抽象世界史呈现出比较具体的面向有其意义存在，但它毕竟还是以精神、理性的发展来谈论历史，因此空间只是次要的因素而已。^①

关于时间型的世界史观，高坂举出奥古斯丁（Aurelius Augustinus, 354 - 430）《上帝之城》中的基督教史观。奥古斯丁认为世界历史是神救赎人类的历史。历史只有一次，是神创造的，开始于神也结束于神。他将人类一生的自然经过分成六个时期，即婴儿、少年、青年、壮年、高年、老成，并将这些阶段比拟于基督教从亚当堕落到末世审判之间的六个时期：一、亚当到罪恶洪水的时期；二、接着到亚伯拉罕的期间；三、从亚伯拉罕到戴维的时期；四、接着到巴比伦囚虏的时期；五、接着到耶稣基督的时期；六、最后是耶稣基督复活的时期。然而，此六时期只是神国的一小部分。最后，由神所创造的人类历史会再次回归到神，因此人类的历史只有一次，不会重来或循环。另外，高坂还简略说明了孔德（Isidore Auguste Marie François Xavier Comte, 1798 - 1857）的人类历史三阶段说：第一、神学的阶段，这是魔法、禁忌、咒术的世界，是一个从多神教发展到一神教（如基督教、天主教）的时代；第二、哲学的阶段，这是从宗教改革、怀疑主义的批判到启蒙、无政府主义的时代；第三、科学的阶段，这是从法国革命到实证、社会主义的时代。未来则属于第三阶段。孔德将人类社会的历史划分成上述三阶段的世界史，其特征在于对人类理知（理性、科学至上）与社会生活对应关系的阐明。显然，这是以实证主义精神朝向将来乌托邦世界的直线上升之人类史及世界史。^②

关于时间型的世界史观，高坂归纳出以下几点共通的特征及缺点。一、世界史无论是摄理（神意）、悟性或理念，都被认为是某种合理性的

东西，在那里并没有偶然性或非合理性，只有历史的乐观主义。而此种史观只不过是观念的史观。空间型与时间型的世界史观，分别具有特殊性与普遍性，但两者却都缺乏真正的主体性，也就是个别性。二、人类虽然拥有各种区域和时代的差别，但由一贯的普遍性所贯穿，所以能看到连续性的进步或发展。其缺点是历史的哲学化或合理化。历史既不是理念的产物，也不是体系性的东西。历史不能只属于合理性，因为历史的主体是非合理性的世界史之诸民族。若将世界史视为先验的世界计划之显现的话，那是对历史诸时代的抹杀。在这种视点下，不会有历史多样性的产生，三、在空间型的世界史观里，世界被否定而分散在各地区，缺乏一个统一性，相对于此，时间型的世界史观因自身的普遍性格而拥有一个统一性。然而，问题是人类的理念并无法由自由或知性的原理来道尽。^③

至于主体型的世界史观之分析，最具代表性的是尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844 - 1900）的史观。尼采在《悲剧的诞生》对欧洲一切价值进行颠覆。他在批判基督教的同时，主张回归希腊酒神——狄奥尼索斯的生命奔放、狂欢的世界。这意味着对理性、神性、信仰的反抗。他在《查拉图斯特拉如是说》崇尚的是取代基督教理想的“超人”（übermensch）。而这个具有个性的主体——英雄或“超人”，正是高坂所说的主体型世界史观的主角。历史的意义对尼采而言，不在于神、理性、民族、国家，而在于英雄或“超人”。尼采在《道德的系谱学》中说明贵族（君主）的道德（Herrenmoral）以强力、高贵为重，以弱小、卑微为误，奴隶（众愚）的道德（Herdenmoral）强调世俗的善与恶。而后者对前者的怨恨（Ressentiment），正如同禁欲的僧侣对自由的超人之怨恨。尼采基本上认为，历史的流动可从这两种道德的斗争中看到。高坂虽评价尼采上述非合理性的思维及主体性的实践，但却认为他只不过是世界史的心理学家。因为在尼采的史观里既没有宗教，也没有国家、社会、

① 同上，第64—68页。

② 同上，第79—81页。

③ 同上，第83—85页。

民族，只有高贵的超人而已。^①

然而，高坂宣称日本面对世界史的问题，已无法再利用以上的任何一种类型，主张必须要有新的类型来对应当代，此即为世界史的第四种类型，也就是“绝对无”的世界史。因为空间、时间、主体这三类型，如上所述，各有其长短处。空间型史观虽强调土地、区域的重要性及自然主义与多元性，但缺乏普遍与个别性。时间型史观虽具有连续性、发展性、普遍性、一元性及理性主义色彩，却缺乏特殊与个别性。主体型史观虽具有实践性，带有人类中心主义色彩，但缺乏特殊与普遍性。而第四种类型则虽包含这三种特性，却不为三者所束缚，因为它只是“绝对无的象征”而已。高坂说道：“世界历史是绝对者的发现、象征。原本绝对者就是绝对无，在对象上是无。世界历史只是象征性地显现它而已。只要人类的理念和此种绝对者能够有所连系，人类的理念就应该能在世界史中被象征性地显示出来。世界史毕竟是象征人类命运的象征式人类的历史。”^②对高坂而言，“世界史是绝对无的象征的历史”^③。

（四）务台理作的“世界史的系谱学”

务台主张时代的区分不仅是世界史哲学，也是现代日本自身的历史实存课题，并认为每个时代必有其系谱，也就是时代自身的来源、出自与形成，因为时代是一种历史情境的“非连续之连续”。而追求世界史的系谱学（Genealogie）的成立可能性，可说是务台世界史哲学的最大课题。

关于时代区分法，务台提出凯勒（Christoph Keller, 1638 - 1707）的时代三分法，即“古代→中世→近代”。凯勒认为此三分法，是来自“古典→非古典→恢复、再生古典”的区分方式。他之所以会如此解读，是因为每个时代虽有异于其他时代的特质，但绝不是完全不相关、完全被裁断的历史。而此种三分法的区分方式在世界史，已成为一种难以被推倒的公式。^④

然而，务台认为日本所处的世界史情况，已无法再用凯勒时代三分法来加以解释。它应该是如此的区分方式，即“古代→中世→近代→现代”。因为人类的历史已经来到一个转换的时期。务台所勾勒的模式是“世界史的系谱=时代的系谱=切断、停止历史的连续、延伸、圆环”。对务台而言，“古代→中世→近代→现代”的时代

转换是一种世界观的转换、价值的颠倒。而日本所要超越、克服的正是源自西方且蔓延到世界各地的机械文明、近代国家及无宗教信仰等。但此种对近代的超克，并不是意味着历史（事实）的变更，而是历史世界观的变更。他强调造形美术、雕刻、建筑等样式的变迁，亦和近代超克的模式有异曲同工之妙。^⑤这不禁让人联想到，世界史的形成是来自于人类的创造力与想象力。

上述的世界史四分法，目的是在于确立否定近代的现代，也就是恢复、再造中世。务台认为恢复中世的宗教性，是现代的课题之一。然而，这并不意味现代是一种既进步又倒退、既非宗教性（理性）又宗教性（反理性）的背理时代。因为务台所谓的系谱是指从现在追溯到过去，藉此形成自身的意思。对务台而言，世界史的系谱的主体是时代本身，而对现在的掌握、定位则是各个时代的系谱之原型。因此日本人作为具有历史性的民族，也应该要完成自身使命、成就自身，接受时代的挑战，自主性地解决该时代的课题。此课题即是对现在的确认，也就是对西洋近代的超克。如务台所说的，“向过去追寻现在系谱的意志，事实上和把现在设立在未来的意志是一样的”^⑥，正意味着务台的世界史的系谱学是属于朝向未来的学问^⑦。

三、柄谷行人的“世界史”想象

京都学派哲学家的世界史论述让我们感受到，人在面对自身生命的困顿及在困境下该如何生存或行动的问题时，自然会对自身所处世界的价值观（无论是被给予或自身持有的价值观）进行一种改造或转变。而京都学派哲学家的世界史建构，便是属于其中一种自然反应。

那么活在当代的我们，难道对生命自身及所

① 同上，第87—90页。

② 同上，第94页。

③ 同上，第96页。

④ 同上，第191—192页。

⑤ 同上，第195—196页。

⑥ 同上，第206页。

⑦ 务台在这里谈的世界史的系谱学，实是一种时代区分学。至于如何区分的问题，在战后为大岛康正《时代区分的成立根据》（京都：灯影舍，2001年）所继承。

处世界都没有任何不满、失望或绝望吗？在面对无国界的跨国企业之自由资本主义行动，人们只能束手无策，任由其宰割，国家社会在自身的存亡上，已疲于奔命，对内不仅得安抚人民的不满情绪，对外还得应付国际间的尔虞我诈，甚至是无形的资本猛兽。在这种“人、国家社会、资本”三者纠缠难解的情况下，柄谷行人感到人类自身有必要重新认识世界的结构及它所应该朝往的理想形态。

柄谷的世界史与京都学派的世界史目的有所不同，前者企图超越国家、民族、资本，后者则保留了这三个要素。然而笔者认为两者的哲学行动或态度，却没有太大的差异。因为当两者在面临过去（历史）与现在（现实）的压迫与束缚时，自然会对未来产生一种想象，渴望在朝往充满希望的未来之途中，能改变过去与现在所带来的窘境。柄谷说明自己会在当代提出世界史，完全来自对现实的关怀，并认为要对世界史有一个当代性的创造，必须倚靠人类自身勾勒过去与未来的“抽象力”及“想象力”。^①

（一）世界史的结构与交换模式理论

柄谷在《世界史的结构》的序文开头处便告知读者，自己并不是要撰写世界的历史，而是企图从交换模式重新检视社会构成体的历史，藉此提出一条能超越现代的“国族（nation）= 国家（state）= 资本”^②三者结合之道路。在这过程中，他试图透过马克思（Karl Heinrich Marx, 1818 - 1883）来重读康德（Immanuel Kant, 1724 - 1804），并透过康德来重解马克思，当然在其中不可缺漏的就是对黑格尔的批判。因此，这本长达 504 页的大著作，可说是他对古典哲学的再诠释。当然，此著作还包括对近现代哲学家、人类学家、精神分析学家、经济学家、政治学家（包括地政学家）、社会学家等学说的继承与批判，在此无法一一列举。柄谷谈到社会构成体的历史时，举出马克思对黑格尔历史哲学进行转换的过程。马克思认为黑格尔把人类历史的进程视为自由能够普遍被实现的过程（其发展过程是从非洲、亚洲、希腊 - 罗马到日耳曼社会及近代欧洲的过程）是对历史的一种观念论式掌握，并指出历史必须以生产模式，即谁拥有生产手段这种观点来加以掌握。人类的历史透过马克思的解释，变成以下的结构：“无国家→氏族社会”、

“亚洲型国家→王与一般的隶属人民（农业共同体）”、“古典古代国家→市民与奴隶”、“封建国家→领主与农奴”、“近代国家→资本与无产—劳动阶级”。^③柄谷认为此种模式的史观虽有可取之处，却必须加以改造与再诠释。

柄谷首先将马克思从资本主义社会归结出来的生产模式及商品交换（狭义的交流模式）观点，转换成广义的交流模式观点，并将交流模式分别以 A、B、C、D 来表示。此四种交流模式被归纳成“互惠、赠与与还礼关系”、“掠夺与再分配、支配与保护关系”、“商品交换、货币与商品关系”以及“X（指透过 B、C 的扬弃恢复 A 的交流模式）”，分别代表着以下四种社会构成体，即“氏族、部族”、“国家（亚洲、古典古代、封建型国家）”、“资本主义”、“世界共和国”。^④

显然，马克思从生产模式或商品交换来解释世界史，已经不合时宜^⑤。当然这是就柄谷的世界史观点来评判的。而之所以不合时宜，全然是来自柄谷对世界史建构所发挥出来的“抽象力”与“想象力”。因为他在氏族社会以前设置了漂泊者（band）的存在，并在资本主义之后提出“世界共和国”的理念。^⑥这两种被构想出来的

① [日] 柄谷行人：《世界史的结构》，第 48、322—326 页。

② 超越、克服这三者对人类的宰制是柄谷在《世界共和国—资本=ネーション=国家を超えて》（东京：岩波书店，2006 年）的主要思想工作。中译本参见 [日] 柄谷行人：《迈向世界共和国：超越资本=国族=国家》，墨科译，台北：台湾印书馆，2007 年。

③ [日] 柄谷行人：《世界史的结构》，第 33 页。

④ 同上，第 15、39 页。

⑤ 京都学派左倾哲学家三木清（Miki Kiyoshi, 1897 - 1945）在《人学的马克思形态》（1927）便表示马克思的唯物史观是一种意识形态（Ideologie）。该史观必须与具有人的基础经验与反省经验的人学（Anthropologie）以及无产阶级者的基础经验处于一种对立与统一的辩证关系，否则只是一种抽象的观念史观（[日] 三木清：《三木清全集》第 3 卷，东京：岩波书店，1984 年，第 5—41 页）。三木的主张不能说是直接影响了柄谷将马克思的商品交换转换成广义的交流模式，但当时与现今的无产阶级者之意涵，有极大的不同。那便是现代的无产阶级者同时也意味着消费者，也就是说基础经验已经改变。因此马克思的唯物史观要套用在今的世界史观，显然已不合适。

⑥ 当然漂泊者与世界共和国并非柄谷的独创。前者早已由莫斯（Marcel Mauss, 1872 - 1950）、列维·斯特劳斯（Claude Lévi-Strauss, 1908 - 2009）、泰斯塔（Alain Testart, 1945 - ）所提及，而后者则由康德提出。

社会构成体，可说是柄谷世界史理论的关键。^①其交换模式的时态分别是过去与未来。就笔者来看，此种对历史的构想，完全是来自柄谷自身对未来的憧憬与期待，这与京都学派历史哲学的基本立场没有太大的不同。譬如田边元提出“人类因现在如何行动，甚至在未来朝向何种目标，来改变过去”的说法便是明证。^②

漂泊者是由柄谷配合交换模式 A 所想象出来的存在。漂泊者为一个极为松动、没有固定居所的 3-50 人的采集狩猎之小集团。在此集团中的互惠行为里，并不存在上下权力或约束关系。然因地球天气变迁，开始定居在海边，才形成氏族集团或部落。自此交换模式 A 开始有些许转变，但还尚未进入交换模式 B，也就是国家权力下的行动模式。柄谷指出，无论是漂泊者或他们定居后所产生的氏族集团、部落或共同体，都与集权国家有一线之隔。前者因“互惠、赠与与还礼”模式保持和平与平等状态，拒绝成为后者。^③

柄谷在《迷你世界系统》的最后篇幅，提出弗洛伊德 (Sigmund Freud, 1856-1939)《图腾与禁忌》的精神分析概念“杀父”，来说明氏族社会不会变成集权国家的理由。兄弟杀父亲代表着氏族社会拒绝变成集权国家，亦即兄弟永远不想变成残暴、威权的父亲。而柄谷采取弗洛伊德的精神分析立场，认为氏族社会不会变成集权国家，是来自“被压抑之物的回归”，也就是说那是被压抑、忘却的东西（无拘束、自由、平等的状态）又回来的意思。其理由是人类无论处在“氏族”、“国家”、“资本”或交换模式 A、B、C 任何一个比较强势的状况下，都会面临“被压抑、忘却的东西又回来的”情况。这是柄谷在勾勒世界共和国时所必备的条件，因为他认为唯有如此，才能超越、克服当代社会的形态——国家或资本社会形态（交换模式 B 或 C）所带来的人类危机。而其最好的解释自然会落在人有回归到被压抑、忘却之前的状态之本能。以此为基础，柄谷称世界共和国 D 即是超越、克服“世界 = 帝国”与“世界 = 经济”（即国家 B 与资本 C），并在更高的次元恢复“迷你世界系统”（漂泊者或氏族社会 A）的理念。^④

在此因文章篇幅关系，不深入讨论柄谷对国家（如亚洲、古典古代、封建型国家）的区分及资本主义之各种形态的分析。总之，他最后归结

出，无论是前者还是后者，都无法摆脱彼此，单独成为纯粹的国家 B 或资本 C 模式，两者在当代社会仍然以联手的方式压迫、拘束着人类。

对柄谷而言，世界共和国（交换模式 D）并不存在于人类的现实世界里。当他在重新解读康德《论永久和平》时，将世界共和国解释成“诸国家联邦”之形态，也就是一个各国不断往世界公民共同体迈进的未来形态。这里存在的只有对现实国家的扬弃运动，而能使这项运动不断前进的是“赠与的力量”。此力量代表的不是分配的正义（柄谷的罗尔斯批判），而是交换的正义（具有来自超越、普遍的命令、义务），也就是交换模式 A 的高层次恢复。^⑤此外，柄谷还提出消费者联合运动模式，来解决现代劳资关系下所产生的危机（资本对人的控制与压榨）。总之，柄谷试图分别从如何超越国家 B 或资本 C 模式的思考进路，来勾勒交换模式 D 的形象。

（二）对古典哲学的再诠释——康德、黑格尔、马克思

如果我们想从《世界史的结构》来检讨柄谷的康德、黑格尔、马克思哲学诠释，就必须要有——一个心理准备，即该诠释绝不会是一般所认为的那种样貌，因为那里充满着解构与重构的思维活动。如前所述，柄谷想透过马克思来重读康德，并透过康德来重解马克思。当然在其中还包含对黑格尔的批判。此节将探究柄谷如何利用自己的世界史想象，来重新诠释康德、黑格尔及马克思的哲学。在此必须说明的是，柄谷透过往来于自身哲学理论与西洋古典哲学之间的运动，来达到对彼此的解构与再创造，因此我们应该把这种运动视为一种过程。

① 柄谷在《世界共和国へ》中大抵勾勒出《世界史的结构》的内容，但从他在后著增加第一部“迷你世界系统”（“ミニ世界システム”），以及在各处增加弗洛伊德的精神分析与交换模式理论的关系，可见其重要性。此外，作为“迷你世界系统”的延伸，柄谷在《游动论：柳田国男与山人》（东京：文艺春秋，2014 年）一书中，为柳田国男进行辩护的同时，提出山人的理论，藉以说明漂泊者（band）在日本的存在。

② 参见拙论：《战后京都学派的历史哲学与“近代超克”：以田边元与大岛康正为中心》，《台湾东亚文明研究学刊》第 8 卷第 1 期，2011 年 6 月，第 275—300 页。

③ [日] 柄谷行人：《世界史的结构》，第 62—72 页。

④ 同上，第 461 页。

⑤ 同上，第 446—451、458—462 页。

首先让我们来追寻柄谷透过上述的世界史结构如何重读康德哲学。当柄谷试图透过“想象力”来描绘世界共和国时，不仅是后者有迹可寻，就连前者亦是康德哲学脉络下的概念。柄谷指出“想象力”在哲学史上地位很低，处于知性以下的知觉再现能力及肆意的空想能力。康德虽然在《纯粹理性批判》或《判断力批判》都没有很积极阐明“想象力”，然而柄谷却特别强调康德将“想象力”的地位提高，视它为感性与知性的媒介与综合体，并说明它具有先于知性的创造能力。柄谷会如此解读康德的“想象力”，只不过是拉拢康德哲学来为自己对世界史建构的“想象力”加持而已。^①

柄谷还认为自身所想象的世界共和国图像，非常接近康德《道德形上学的基础》中谈到的“目的王国”，因为康德认为“不仅要将他作为手段，同时还须作为目的”这个准则即是普遍的道德法则。柄谷表示康德的普遍道德法则，正意味着自由的相互性（互惠性），也就是交换模式D。因为在这里，无论是自己还是他者，都是具有尊严而不会被替代的单独个体。此外，康德在《纯然理性界限内的宗教》中肯定宗教能开示出道德法则，但却主张道德法则存在于人的理性当中。柄谷指出康德的道德法则并非是在内的，而是外在的东西，而且是外在的交换模式D，并分析康德所处的时代是一个商人资本的资本主义生产刚开始的时代，其关怀的是劳方若被资方当成一种制造或赚钱手段的话，人必会失去尊严及自由。因此康德的道德法则必然会和社会有所关连，也就是说，道德法则包含了扬弃雇用劳动与资本制的生产关系等。^②我们在此显然可以发现，柄谷透过马克思观点来重读康德的踪迹，但更应该说，这是柄谷对康德的主观解读。

至于黑格尔，柄谷评价他在《法哲学纲要》中将“国族（nation）= 国家（state）= 资本”三者视为一个复合的社会构成体，有其创见，并指出马克思将资本视为下层结构，将国族与国家视为上层结构，反而无法正视三者皆是由交换模式B、C所形成的社会构成体之事实。柄谷批判黑格尔的其中一个重点他只重视事物的结果。也就是说，看事物的任何发展，都是一种事后论或结果论，并不是采事前或未来态势。这关系到需不需要有理念的问题。柄谷认为康德提出目的王

国或世界共和国，都意味着在未来必有一个人人可以追求的理念。因为理念正是理性所需要的一种“超越论的假象”。马克思的共产主义和康德一样，亦是采取未来态势。

根据柄谷说法，马克思本身虽然拒绝谈论未来，但他在《德意志意识形态》里说道：“共产主义对我们而言，既不应该是一个被实现的某种状态，也不是一个现实朝往那里而被形成的某种理想。我们把扬弃现状的现实运动称为共产主义。而此运动便是从现有的前提产生的。”这显示了马克思拒绝在前方设置历史的目的（终结），他不仅否定黑格尔，也排拒康德。^③总之，柄谷认为没有必要否认马克思的事前立场（未来态势）。

如前述，柄谷指出黑格尔虽在《法哲学纲要》中提出“国族=国家=资本”三者的不可分性，但却没有想要扬弃、超越此复合的社会构成体，因为黑格尔只不过是结构性地、概念式地来掌握这三者而已，并没有想到这三者的结合是由想象力所形成。^④黑格尔对“国族=国家=资本”三者的掌握，竟然在当代美国（unilateralism）与欧洲（multilateralism）之间的世界竞争当中，变成一种意识形态。柄谷认为，这象征着美国与欧洲（黑格尔与康德之意识形态）的对立，前者不放弃帝国与资本主义式的想法，后者为与之抗衡，采取代表世界共和国的“诸国家联邦”之态势。^⑤简言之，要不要扬弃“国族=国家=资本”这种复合的社会构成体，也成了康德与黑格尔哲学之间的问题。最重要的是，我们必须认知这种模拟方式，全然来自柄谷建构世界史的当代性需求^⑥。

至于柄谷如何重解马克思？柄谷企图透过康

① 同上，第323、328—330页。

② 同上，第345—347页。

③ 同上，序文。

④ 同上，第336页。

⑤ 同上，第451—458页。

⑥ 柄谷于2013年2月4日出席台湾心灵工坊出版社为《世界史的结构》这本翻译书所举办的发表会。他在演讲的一开始便提到触发他想要超越“国族（nation）= 国家（state）= 资本”这种复合的社会构成体的是，当代日裔美籍的政治思想家法兰西斯·福山（Francis Fukuyama, 1952—）的“历史终结”论。因为柄谷认为人类不会只停留在“国族—国家—资本”这个历史漩涡里，必定会朝往世界共和国迈进。

德的普遍道德法则、目的王国或世界共和国（其实这些也带有浓厚的柄谷色彩）与弗洛伊德的精神分析，分别创造出自己的漂泊者、氏族社会与世界共和国图像，并借以提出广义的交换模式（A、B、C、D）取代马克思的生产或商品交换模式。其目的在于，为世界史建构提供一个更基础的、也更具有想象力与伦理性的行动理论。柄谷深切感到，现代的社会问题并无法按照马克思的想法解决。也就是说，只要破坏劳资对立的生产模式就能解决国族或国家的权力问题，已经不合时宜。因为国家与资本既处于彼此不离的关系，又是分别的二物。柄谷认为同时扬弃两者，才是人类世界史所应该前往的方向。总之，马克思的共产主义必须以柄谷提供的方向进行，才有当代的生命力可言。

关于上述的马克思思想再诠释，最明显的是出现在“世界同时革命”的观点上。马克思认为，要打破现行资本主义下的阶级关系，必须一时掌握国家权力，当前者消失时后者自然也会跟着消失。此立场与蒲鲁东派同调。但当蒲鲁东派要参与巴黎公社时，马克思却反对。理由是与其夺取国家权力，更应该专心在巴黎与法国的重建，因为巴黎公社很快会被普鲁士军歼灭。事实也是如此。柄谷透过《德意志意识形态》的解读，指出马克思反对的理由是：一国之内之革命起不了作用，必须透过各国的同时革命，也就是说“世界同时革命”才可能。而后人记得的，只是马克思对巴黎公社的赞美，并没有注意到其反对的理由在于社会主义革命必须是“世界同时革命”。^① 柄谷的马克思再诠释，透露出现代人若要推翻控制人类的国家与资本，非得透过“世界同时革命”不可的讯息。这在柄谷解读“世界同时革命”的历史过程中，很明显可以看到。^② 而这“世界同时革命”的观点，被柄谷连接到康德在《何谓启蒙》中所提到的市民革命。因为他认为康德应该是要主张市民革命追求的是政治的自由与经济的平等，而要实现此理想，就不能只停留在一国之内。而此正呼应能实现世界共和国的“诸国家联邦”之构想。^③ 显然，马克思所主张的社会主义革命，已被柄谷从康德观点，置换成“诸国家联邦”的构想。

（三）弗洛伊德的精神分析

关于柄谷的世界史建构，笔者最后要探讨的

是弗洛伊德精神分析的影响。当柄谷检讨漂泊者、氏族或部落与交换模式A（互惠、赠与与还礼）之间的关连时，弗洛伊德的“杀父”概念，在他对氏族社会与国家社会的区分上，有很大的帮助。因为在压抑者与被压抑者之间所产生的对失去东西的恢复之本能、欲望，正是推动人类无论在任何处境或行动模式下，都会对当下体制具有反抗能力，并追寻一个类似但并非失去物本身的东西，我们可以说这是一种迂回到过去的未来理念。吊诡的是，此并非是对自我同一性的恢复，相反的，是对恢复自我同一性的抗拒。我们也可以这样说，人对自身的自我同一性，应该是采取不断想象、追寻与建构的态度，因为并没有一个真正的理念会存于我们的现实生活中。而回归到原始社会绝非是柄谷的本意。

上述的立场我们也可从柄谷对弗洛伊德的《摩西与一神教》之解读得到一些讯息。柄谷注意到弗洛伊德对摩西的想象根源自“被压抑之物的回归”。弗洛伊德认为摩西是埃及王族的成员，企图要恢复阿肯那顿（Akhenaten）创始之后被废除的一神教。摩西向俘虏、囚犯的犹太人说，若他们相信一神教，就帮助他们脱离埃及。这是所谓的神人契约，但这并非双方面的契约（因为双方面契约代表权力国家的意思），而是神单方面对犹太人的契约。弗洛伊德还假设犹太人脱离埃及进入绿洲迦南之地前，就将摩西杀害了。因为摩西命令他们要停留在沙漠（这不仅代表游牧民时代的生活方式，即独立与平等，也是否定国家社会的象征）。但被杀害后的摩西，最后以摩西之神的姿态回到专制国家迦南。柄谷认为这正是杀父的反复。因为摩西及其神被杀害后作为“被压抑之物的回归”，又以强迫的姿态出现。^④

透过柄谷的弗洛伊德解读，我们能够知道的是杀父概念及“被压抑之物的回归”，正是引领人类透过迂回到漂泊者或氏族社会（过去），进而朝往世界共和国（未来）的动力。若交换模式D是交换模式A的高层次之发展的话，就不可能是交换模式A本身。因此停留在沙漠或摩西之神

① [日] 柄谷行人：《世界史的结构》，第378—382页。

② 同上，第441—446页。

③ 同上，第446—451页。

④ 同上，第207—211页。

的回归，都是象征性的说法。这意味着人对自身的自我同一性，应该采取不断想象、追寻与建构之姿态的意思。

四、结 论

历史不仅是过去不变的事实，它会因人类在面对当下的闭塞状况所产生的想象力与创造力，而有所改变。也就是说，过去不再只是过去，它会透过现在而在未来中被改变。相反的，未来的形成亦是透过现在改变过去才可能。因此我们可以说，过去发生的事亦是未来发生的事，反之亦然。京都学派哲学家的世界史图像，因日本当时所面临的状况，将近世欧洲的世界史图像转变成是世界（包含日本）的世界史图像。就如他们一再强调的，一个世界必然是由无数的人事物所形构而成，相反的，无数的人事物也必然是由一个世界所形成。这是承继西田几多郎在《日本文化的问题》中的说法。“一到哪都是多的一，多到哪都是一的多。多和一的矛盾且自我同一，则是所谓的现实世界。”^①“一即多、多即一”的世界观，其实背后潜伏的是绝对无。当然在绝对无的背书下，柄谷欲超越的“民族－国家－资本”（法兰西斯福山所谓的“历史的终结”）还能以否定媒介的方式运转下去。

反观柄谷行人的世界史图像，在某个程度上，和京都学派有相通之处。两者其实都不是在研究或撰写世界的历史，而是用一种哲学想象，将世界史该如何建构视为问题来思考。当然他们的出发点都是对人与世界（包含自然）的关怀。他们的做法都是先从想象未来开始，在未来设置一个形上的理念（京都学派是绝对无，柄谷是世界共和国），继而回到过去并改变它（过去）。如此一来，人类的历史该如何发展或会如何发展，就非常清楚了。

京都学派与柄谷的世界史理念显然是透过现在的行动来连接过去与未来。对柄谷而言，现在的行动即是“世界同时革命”。关于这点，不可否认的，是京都学派哲学家所缺乏的。不仅如此，就如柄谷所指出的，无论是现代世界史的建构或人类该朝往何处去的问题，都不能漠视“国族－国家－资本”的关系。柄谷在这点上与京都学派完全不同，他不认为人类在“国族－国家－

资本”内能够幸福美满，唯有超越这个循环才能摆脱这个循环的宰制。这意味着人类必须彻底脱离京都学派所提倡的让任何东西都能得以存续的“绝对无的场所”。

当然我们透过比较日本世界史图像的昔与今，除了了解当代问题（柄谷的问题意识）对我们的重要性之外，也不应该忽视昔对今的参考价值。我们必须试问的是，“世界同时革命”是如何可能的？也就是说任何一种实践的成立根据是什么？田边元于战后，以“存在即罪恶”的姿态，提出绝对他力的忏悔行（自我否定行）。这意味着人类所有行动的成立根据，不再是理性主体，而是一种与他力慈悲的救济行一同进行的“为救他人而牺牲自我”的爱。当然柄谷在谈到普遍宗教中的不求任何回报的赠与力量（交换模式意义下的），亦提出类似的观点。但笔者并无法辨识出那是出自于宗教的慈悲力，还是哲学（或文学）的想象力。^②若是后者的话，相信这会有待日后研究的新课题。

（责任编辑 林 中）

① [日] 西田几多郎：《西田几多郎全集》第12卷，东京：岩波书店，1979年，第292页。

② 关于想像力在柄谷思想当中的重要性，并非笔者的肆意想像，柄谷在2014年11月14日台湾大学人文社会高等研究院举办的座谈会中，以“移动与批判：跨越性批判”为题进行演讲时，便特别强调想像力与社会实践的关系。（参见《台湾大学人文社会高等研究院院讯》第9卷第4期，2014年，第41—48页。）

Fetischismus: 是拜物教, 还是物神化?

韩许高 刘怀玉*

【摘要】国内外学者通常把马克思《资本论》中的“拜物教”概念理解为主体性的社会意识范畴。个别学者一直试图挖掘其客体性社会存在内涵,但囿于旧的翻译术语依然陷在一种有理说不清的困境之中。本文欲从《资本论》“商品的拜物教性质及其秘密”一节标题的翻译问题入手,对马克思的“Fetischismus”和“光线”比喻的客体内涵展开词源学和语用学分析,提出新的翻译,以便于证明“商品物神化”指的是商品关系的镜像化形式之谜,不属于主体性社会意识范畴,而属于客体性的社会存在范畴;不属于一种资产阶级意识形态批判理论,而属于一种揭穿“商品的形式之谜”的资本主义生产方式批判理论。

【关键词】拜物教;物神特征;商品物神化;镜像形式;客体内涵

中图分类号: B27 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2016)03-0030-12

马克思一生最重要的著作《资本论》第一卷(1867)已经出版将近一个半世纪了。此书最困难的、也是最著名的哲学问题无疑是所谓的“拜物教”(Fetischismus/fetishism)批判理论。学界一般认为,马克思在《1844年经济学哲学手稿》前后的文本中就已经开始使用“拜物教”这个意识形态批判概念,并在《资本论》第一卷第一章第四节中最终完成其“商品拜物教”批判理论。更为关键的是,学界一般把该书中的“拜物教”概念理解为人们对商品物的迷恋或崇拜,即一种“虚假意识”、“主观幻觉”或“错认”,也就是把“拜物教”概念归于主体性的“社会意识”范畴,继而把《资本论》中的“三大拜物教”批判理论也当作一种意识形态批判理论^①。

根据《马克思恩格斯全集》历史考证版(MEGA²)的信息,1867年《资本论》德文第一版第一卷第一章第三节末尾论述了商品的神秘特征,并使用了“Fetischismus”这个概念,但并

没有把相关内容划为第四节。马克思1872年修订过的德文第二版中开始出现题为“Der Fetischcharakter der Waare und sein Geheimni?”^②的第四节。于1872-1875年间修订出版的《资本论》法文版中也有单独的第四节,题为“Le caractère fétiche de la marchandise et son secret”,直译即“商品的物神特征及其秘密”,在国内通行法汉译本中则为“商品的拜物教性质及其秘密”^③。在1886年的英文版中,该节标题为“The Fetishism of Commodities and the Secret Thereof”。《资本论》第一卷最早由郭大力和王亚南先生于1938年译出,1953年由人民出版社修订重版,其中该节标题都译作“商品的拜物教性质及其秘密”^④。《马克思恩格斯全集》(下称“《马恩全集》”)第一版第二版中的《资本论》分别于1972年和2001年出版,也都保留了“商品的拜物教性质及其秘密”这个译名^⑤。

本文拟以《马恩全集》中文第二版和英文版

* 作者简介:韩许高,(南京210023)南京大学哲学系博士生;

刘怀玉,(南京210023)南京大学哲学系教授。

① 该理解范式是学界主流,笔者不再一一列举详细内容,其中一例可参看[日]河上肇:《资本论入门》,北京:人民出版社,1988年,第233、236页。

② Karl Marx, *Das Kapital, Kritik der Politischen Ökonomie*, Erster Band, Hamburg, 1890, *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe*, zweite Abteilung, Band 10, Dietz Verlag Berlin, 1991, 70. 在学界通行的《资本论》德文版本中,商品一词一般写作“Ware”,但在MEGA²中写作“Waare”。另外,笔者引用的是国内外最常用的1890年《资本论》第四版原文。特此说明。

③ [德]马克思:《资本论》(根据作者修订的法文版第一卷翻译),北京:中国社会科学出版社,1983年,第50页。法文原题参见 *Le Capital: Critique de l'économie politique, Livre Premier, Le procès de production du capital*, Ouvrage Publié Sous La Responsabilité De Jean - Pierre Lefebvre, Presses Universitaires de France, 1993, 81.

④ 参见《资本论》第1卷,郭大力、王亚南译,上海:读书出版社,1938年,第32页;北京:人民出版社,1953年,第52页。

⑤ 参见《马克思恩格斯全集》第1版第23卷,北京:人民出版社,1972年,第87页;《马克思恩格斯全集》第2版第44卷,北京:人民出版社,2001年,第88页。

为重点, 考证下列翻译及理解问题。首先, 英汉学界对《资本论》修订版该节德语标题“Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimniß”^①的通行翻译是不确切的, 遮蔽了该节论述的实质内容。更为重要的是, 汉译者把《资本论》中的“Fetischismus”概念译为“拜物教”虽不算错, 却有字面上影响广泛的误导性。因为“拜物教”这个汉语概念属于主体意义上的“社会意识”范畴, 而“Fetischismus”原本比喻的是商品形式的神秘特征, 属于客体(客观)意义上的“社会存在”范畴。因此, 译文和原文之间有一种主客体意义混淆的翻译问题, 其根源之一是汉译者把马克思“光线”比喻中的核心概念“die phantasmagorische Form”译成了“虚幻形式”, 误导读者随之把“Fetischismus”理解为“虚幻”的。本文拟从词源学和语用学分析出发, 详细考证《资本论》中的标题翻译和相关内容的理解问题, 为“die phantasmagorische Form”以及“Fetischismus”找到一个更好的符合马克思实际用法的汉语表达, 以期为一般学者更好理解商品的神秘特征提供某些不同的参考意见。

一、国内学者关于“Fetischismus”概念新解之得失及本文提出的问题

自从上世纪20年代开始, 国外就有一些学者开始挑战第二国际与苏联理论正统, 对马克思的“Fetischismus”概念提出了一些突破传统的理论阐发, 比如卢卡奇还有同时期的苏联经济学家I·I·鲁宾^②以及后来的阿道诺等人, 均把它当作现实中占统治地位的“物化”(verdinglichung/reification)现象, 1950年代之后的广松涉把它解释为“物象化”, 列斐伏尔则把它理解为“具体的抽象(abstraction concretes/concrete abstraction)”^③。汉语学界对马克思“拜物教”概念的理解模式长期因袭苏联学界主流观点, 但从改革开放以来不断有学者提出理论质疑。

(一) 国内学者对主体意义上的“拜物教”概念的理论质疑及其局限性

1983年范敬凯在《“商品拜物教”并不是拜物教》一文中指出:“商品拜物教并不是一般意义上的拜物教, 二者不能完全等同; 马克思只是在一个特定意义上才将商品和一般的拜物教联系

起来, 从而形成了商品拜物教的概念。”范文承认“拜物教”是一种“物神崇拜”, 但认为马克思所说的“商品拜物教”只是一种比喻, 其比喻的重点不在“崇拜”, 而在于表明商品具有一种神秘性质, 因而“商品拜物教不是一种社会意识或观念形态, 而是私有制条件下生产商品的劳动的社会规定所具有的物的外观, 是商品形式的内在的性质”。^④

1992年, 赵惠明发表了《商品拜物教是一种“社会意识”吗?》一文, 把国内学界流行的拜物教理论概括为“社会意识论”, 并再次质疑国内学界对马克思“拜物教”概念的理解“混淆了事物的客观表现形式与人的视神经本身的主观兴奋之间的界限”, “混淆了商品拜物教和宗教的界限”, “混淆了商品的拜物教形态和商品拜物教的观念的界限”。他认为, 马克思采用“拜物教”比喻想说明的是商品世界在人们面前表现为物与物之间的内在关系, 后者是人们之间的社会关系的“虚幻形式”, 但这种“虚幻形式”不是“人们视神经本身产生的主观兴奋, 而是表现为商品世界外在的客观形式或可感觉形式”。^⑤

我们认同以上两位学者对马克思“拜物教”概念的客体内涵的初步挖掘, 但同时认为他们的“论证”还有进一步深入的必要: 因为“商品拜物教”这个翻译术语“顾名思义”指的就是一种“拜物教”, 即一种“社会意识”, 所以范敬凯和赵惠明的论题——“商品拜物教”不是一种“拜物教”、不是一种“社会意识”——可能会

① Karl Marx, *Das Kapital, Kritik der Politischen Ökonomie*, Erster Band, Hamburg, 1890, *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe*, zweite Abteilung, Band 10, Dietz Verlag Berlin, 1991. 70. 1867年《资本论》德文第一版第一卷第一章末尾论述了商品的神秘特征, 并使用了“Fetischismus”这个概念, 但并没有把相关内容划为独立的一节, 因而没有这个小标题。马克思1872年修订过的德文第二版第一章中开始出现这一节。笔者采用的是最为常用的德文第四版原文。

② Cf. Isak. Illich Rubin, *Essays on Marx's Theory of Value* (1928), New York: Aakar Books, 2007.

③ 对西方学界相关解读的批评性总结参看: Chris O' Kane, *Fetishism and Social Domination in Marx, Lukacs, Adorno and Lefebvre*, Thesis for Doctor of Philosophy for the University of Sussex, March 2013.

④ 范敬凯:《“商品拜物教”并不是拜物教》,《苏州大学学报》哲学社会科学版1983年第1期。

⑤ 赵惠明:《商品拜物教是一种“社会意识”吗?》,《湖北大学学报》哲学社会科学版1992年第1期。

陷入一种“辞不达意”的矛盾困境，从而无法阻止一般学者“望文生义”地把马克思的“拜物教”概念理解为一种虚假的“社会意识”。

这就是说，一般学者根据汉语词汇来理解“拜物教”，很容易从“顾名思义式的理解”走向“望文生义式的误解”。即便已经有越来越多学者提出了正当的质疑与理论辨析，但仍然达不到“正本清源”的效果。这还得从对德语概念的翻译问题的重新厘定入手，为马克思的“拜物教”概念找到一个可以顾名思义、但不易“望文生义”的汉语表达。直到2010年代，国内学界对马克思的“拜物教”概念到底是属于“社会意识”还是“社会存在”范畴依然存有争论，并出现了刘召峰、吴琼等学者对“拜物教”概念的重新辨析，但还没有对马克思《资本论》中的“拜物教”概念进行合理地重新翻译。

（二）国内学界对“Fetischismus”概念的再辨析及其不足之处与本文的论题

刘召峰在其《马克思的拜物教概念考辩》一文中，对马克思所用的“拜物教”进行了一番词源学考察，为学术界区分出了马克思使用“拜物教”的三种含义：第一，崇拜意义上的拜物教，即马克思1844年前后所说的“偶像崇拜”意义上的拜物教；第二，错认意义上的拜物教，即马克思在《1857-1858年经济学手稿》中嘲笑或批评其他经济学家持有的“幻觉”、“错认”或“拜物教观念”；第三，“社会存在”意义上的“拜物教”，即马克思在《资本论》及其手稿中所论述的商品客观上具有的“神秘性质”。刘文明确指出《资本论》及其手稿既考察了作为“社会存在”的商品、货币和资本的拜物教性质，又考察了作为“社会意识”的拜物教观念，这二者必须明晰区分开来。^①

为了把“拜物教”概念的不同内涵明确区分开来，最好的方法就是给“拜物教”的不同内涵找一个不同的贴切翻译。但刘文似乎没有发现《资本论》中“社会存在”范畴上的“拜物教”概念不能用汉语“拜物教”一词翻译，依然沿用了旧有术语。术语新译的工作由吴琼在其《拜物教/恋物癖：一个概念的谱系学考察》一文中开了先河，凸显了一般学者对马克思“拜物教”概念的误解及问题的根源就在于翻译。

吴琼明确地指出马克思所用的“Fetischis-

mus”概念在人类学、宗教学中应该译为“物神崇拜”，但依然在讨论马克思的相关理论时沿用了旧有翻译“拜物教”。其实，一般学者所说的“拜物教”概念就是“物神崇拜”的意思，因而即便把吴文的新译法用于马克思的概念，也只是明确了该词的主体性内涵，避免了把“Fetischismus”翻译为“拜物教”带来的把它理解为一种“宗教形态”的错误倾向。^②

但即便把《资本论》中的“Fetischismus”译为“物神崇拜”，还是不能有效避免望文生义性的误解，反而是凸显了这个问题：马克思《资本论》中所说的“Fetischismus”指的是人们对物神（商品、货币以及资本）的迷恋或崇拜吗？马克思到底把什么比作“Fetischismus”？吴琼对这个问题做出了一个类似于一般学者的回答：马克思把人们归于商品的“神秘的、可感觉而又超感觉的性质”称为“拜物教”^③。

我们的疑问是：商品具有可感觉的、超感觉的神秘性质，这跟人们对它的迷恋或崇拜是一回事吗？等于是汉语意义上的“物神崇拜”吗？商品具有一种超感觉的神秘性质，这可以成为人们崇拜商品的根本原因，但“商品具有神秘性质”这种现象本身是一种社会存在现象，不等于“人们把商品当作物神来崇拜”这种社会意识现象。另外，商品及其使用价值是人手的产物，但商品的使用价值没有神秘性可言，其神秘特征来自于商品采取的价值形式。商品虽然是人手的产物，但商品的价值形式不是人手的产物，而是人们之间的社会关系被体现在了商品身上的结果；其神秘特征也不是人手（或人们）归于它的，既不属于一种思想意识行为，也不属于一种物质实践行为，而是商品在自身的交换体系中取得的一种形式规定性，不管处在商品关系中的人们是否意识到这一点。^④

① 刘召峰：《马克思的拜物教概念考辩》，《南京大学学报》哲学社会科学版2012年第1期。

② 据笔者所知，马克思学者不会把“拜物教”真的理解为一种宗教，因为马克思明确说过这是一个比喻，但从汉语词汇来看，“拜物教”确实是一种宗教形态，因而不如译为“物神崇拜”，后者更能避免不熟悉马克思的其他学者的望文生义式误解。

③ 吴琼：《拜物教/恋物癖：一个概念的谱系学考察》，《马克思主义与现实》2014年第3期。

④ 《马克思恩格斯全集》第2版第44卷，第91页。

本文将力图阐明的是, 一般学者把马克思的“Fetischismus”的理解并翻译为“拜物教”, 只是抓住了“拜物教”概念本身在宗教学领域中具有的词源学内涵, 更多地是从马克思在青年时期对这个概念的“人本主义异化观式”使用, 来解释《资本论》中的“拜物教”概念, 但忽视了它在《资本论》中已经被第一章的整个语境及其比喻性用法附加了新的科学内涵。进而言之, 马克思考察问题时采用两种截然不同的主体向度和客体向度, 但一般学者对“拜物教”概念的理解却只有主体向度的主观内涵, 甚至混淆了马克思看待事物的主客体向度。我们将会根据词源学考证和马克思的特殊用法为“Fetischismus”提出一个有待检验的新译法, 直接体现马克思的比喻用法的要点及其客体内涵。

二、《资本论》第一卷第一章第四节 德语标题的英汉翻译问题

前面已经指出马克思在《资本论》第一版第一卷第一章中已经开始使用“Fetischismus”这个概念。笔者下面将从“Fetischismus”的词根开始进行词源学和语用学分析, 为正确理解和翻译这个概念奠定基础。

(一) “Fetisch”的词源学意义及其在马克思著作中的使用和翻译问题

“Fetisch”来自于葡萄牙语的“feitio”, 原意为“手工制品”, 后来代指非洲原始部落所崇拜的“具有魔力的符咒或护符”, 一般代指人们迷恋或崇拜的各种对象, 尤其是指被相信为具有魔力或体内驻有神灵的物体^①, 同时该词也可以表示人们对某物的迷恋或崇拜。正是人们(原始部落)对有形之物的迷恋或崇拜活动把“物”神化了, 其结果就是该“物”被当作了“物神”。

“Fetischismus”一词是从“fetisch”引申而来的更为抽象的名词, 它更多地不再代指被人们迷恋或崇拜的具体对象, 而是表示“物神崇拜”这种现象, 其对应面是人们对人格神、理性神的崇拜。“Fetischismus”也可以表示人们(原始部落)“把物神化”的心理过程或社会机制, 但不能被理解为理论流派意义上的“拜物主义”。在宗教学领域, 法国历史学家德布罗斯(Charles de Brosses, 1709-1777)于1760年出版了《论

物神崇拜》(*Du culte des dieux fétiches ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie/Ueber den Dienst der Fetischengötter*)一书, 最先把这个词汇用于宗教研究之中, 把原始部落民族对各种有形物体的崇拜叫做“物神崇拜”^②。在心理学中, “Fetisch”和“Fetischismus”侧重于表示人们对有形物体或其一部分的性兴趣、性迷恋, 通译“恋物癖”, 比如“恋足癖”。一位学者比较深刻地指出, 不仅是马克思, 而且马克思同时代的资产阶级思想家们都普遍地认为, 现代人就像古代人崇拜偶像一样崇拜更为抽象的理性的神。可以说, 传统意义上的恋物癖绝对是现代的以商品拜物教为核心的文明挥之不去的诅咒。资本主义虽然取代了原始的、公社的、封建的或父权制经济, 但后者却是尚未发展起来的现代拜物教的先驱。现代拜物教形式既是对传统“异端”宗教的唯物主义世俗化重复, 又是对它的颠倒。“它重复了结构的转移与忘却因素, 却引进了一个新的理性范畴: 现代物恋……”^③

对“fetisch”和“Fetischismus”进行词源学考察之后, 我们来看看马克思对它们的一般用法, 因为用法本身才能确定该词在文本中的意义, 单纯用词源来为概念界定意义可能会走向恩格斯所说的“词源学唯心主义”^④。

马克思毕生对意识形态形象特征的最为著名的隐喻, 一个来自于当时刚兴起的摄影中“颠倒的幻相”(比如在《德意志意识形态》中), 另外一个借自于宗教中颠倒的偶像, 他对后者的关注是毕生的。马克思早在大学时代的“波恩笔记”(1835)中就对德布罗斯的宗教学著作做了摘录, 由此说明马克思的用法是从宗教学而非心理学来的, 这种宗教史人类学史研究一直持续到

① 参看 Louise J. Kaplan, *Cultures of Fetishism*, 2006, Palgrave Macmillan, pp. 1-2.

② 参看刘召峰:《马克思的拜物教概念考辨》,《南京大学学报》哲学社会科学版2012年第1期。

③ [美] W. J. T. 米歇尔:《图像学: 形象、文本、意识形态》, 陈永国译, 北京: 北京大学出版社, 2012年, 第251—252页。

④ 参看《马克思恩格斯选集》第4卷, 北京: 人民出版社, 1995年, 第234页。

他的晚年^①。马克思在1842年的《关于林木盗窃法的辩论》中提到“古巴野人认为，黄金是西班牙人崇拜的‘fetisch’”。马克思在《大纲》中把财富的物质化身，也即金银等物叫做“fetisch”，意即“物神”。马克思在《资本论》中还用过“Kapitalfetisch”这样的合成词，其内涵是说，资本具有神秘力量，就像“物神”体内驻着一个神灵一样，因而可以比喻为“资本物神”。与此相应，马克思还说过，在生息资本形式上，资本取得了纯粹的“物神”形式，成为一个“主体”、一个“automatische Fetisch”（“自动的物神”）、一个“自行增殖的价值”，因为“利息长在货币资本上就像长在一个物上一样，已经不需要生产和流通等“中介过程”了^②。

汉语学界原先把“fetisch”译为“拜物教”，后来改译为“物神”。比如，《马恩全集》第一版把“automatische Fetisch”译为“自动的拜物教”^③，在第二版中改译为“自动的物神”^④。《马恩全集》第一版中还出现过这样的短语或句子“资本的拜物教形态（die Fetischgestalt des Kapitals）和资本拜物教的观念（Die Vorstellung vom Kapitalfetisch）”，“资本取得了它的纯粹的拜物教形式（Fetischform）”^⑤。这些合成词在第二版中已经相应地改译为“物神形态”、“资本物神的观念”和“物神形式”^⑥，因为其中的词根Fetisch仍然是指人们所迷恋或崇拜的对象，即“物神”。

《马恩全集》第二版对第一版的译文改动充分说明了，马克思所用的“fetisch”一词应该译为“物神”，这不但具有词源学依据，而且比译为“拜物教”更容易避免让读者从“拜”和“教”两方面去理解作为一种对象的“物神”。笔者下面将根据上文对“Fetisch”做出的词源学和语用学分析，着重分析《资本论》第一卷第一章第四节小标题的英汉译法的不妥之处，为进一步考证《资本论》中的“Fetischismus”概念的具体内容奠定新的译文基础。

（二）标题词“Der Fetischcharakter der Ware”的英汉翻译问题

马克思修订过的《资本论》各个版本中均出现了题为“Der Fetischcharakter der Waare und sein Geheimniß”的一节内容，是国内外学界构建马克思的“商品拜物教”理论的文本来源。《资本

论》英译本把该节德语标题翻译成了“The Fetishism of Commodities and the Secret Thereof”^⑦，汉语意为“商品拜物教及其秘密”。

这种英语译法值得商榷，因为德语标题中的核心概念“Der Fetischcharakter”在英语中可以找到一个直接对应词“fetish - character”，英译者却把它译成了明显不同的“fetishism”。从词源学分析来看，“Fetischcharakter”可以译为“物神特征”。再根据马克思对它的具体用法来看，马克思的意思是说商品具有像物神一样的神秘特征，因而该词不仅可以而且必须译为“物神特征”。英译者把该词译为“fetishism”（汉译“拜物教”或“物神崇拜”）是不确切的，因为它表示的不是人们对物神的迷恋或崇拜。

本文对英语译名的质疑可以在美国和英国学界获得支持。比如，德裔美国学者汉斯 - G - 埃尔巴（Hans G. Ehrbar）认为，把“Der Fetischcharakter der Ware”译为“The Fetishism of Commodities”是错误的，因为马克思在“Fetischismus”和“Fetischcharakter”之间做出了区分：前者是指（人们）对世界的一个错误理解（a misconception），后者指的“不是一个幻觉而是社会关系的真实特征”（not an illusion but a real characteristic of social relations）^⑧。对此，英国苏塞克斯大学的一篇博士论文也给出了同样的佐证：商品拜物教（commodity fetishism）得到了很多学者的阐发，但马克思在那一节中论述的却是“商品的物神特征及其秘密”（“the fetish - char-

① 参看 *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, ed. Lawrence Krader (Assen, Netherlands: Van Gorcum, 1972, p. 89, p. 396; 并参看 [美] W. J. T. 米歇尔:《图像学: 形象、文本、意识形态》, 第238页。

② 《马克思恩格斯全集》第2版第46卷, 北京: 人民出版社, 2003年, 第443页。

③ 《马克思恩格斯全集》第1版第25卷上, 北京: 人民出版社, 1974年, 第441页。

④ 《马克思恩格斯全集》第2版第46卷, 第441页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第1版第25卷上, 第441页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第2版第46卷, 第442页。

⑦ Karl Marx, *Capital. A Critical Analysis of Capitalist Production*, London 1887, *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe*, Band 9, Dietz Verlag Berlin, 1990, p. 61.

⑧ Hans G. Ehrbar, *Annotations to Karl Marx's 'Capital'*, 2011, <http://www.econ.utah.edu/ehrbars/akmc.htm>, p. 158.

acter of commodity and its secrets”)。^①

我们赞成以上观点, 认为可把该德语标题英译为“The Fetish – character of Commodities and the Secret Thereof” (“商品的物神特征及其秘密”)。英译者之所以出现翻译错误是因为他们在翻译标题时借用了马克思正文中的不同概念“Fetischismus” (英译 fetishism), 来“替换”德语标题中的核心概念“Fetischcharakter”, 但这种“替换”体现了译者的一种误解。

汉语学界常用的几版翻译都把该节标题译成了“商品的拜物教性质及其秘密”, 避免了英语译法的明显错误, 但对德语标题中的核心概念“Fetischcharakter”的翻译也是不确切的。汉译者把“Fetischcharakter”这个合成词的词根“Fetisch (物神)”译成了“拜物教”, 再配以“性质 (Charakter)”一词才得到了“拜物教性质”这个译法。但反过来从汉语来看, “拜物教”对应的不是“Fetische”, 而是“Fetischismus”。再根据本文上述对“Fetische”及“Fetischismus”的词源学、语用学分析来看, 这个译法是不准确的。

汉语译法的不严谨之原因可能有两个: 一是直接把“Fetische”错误地译成了“拜物教”, 二是先把“Fetischcharakter”的词根“Fetische”错误地替换成了“Fetischismus”, 然后再把后者译成了“拜物教”。但不管到底是出于哪种原因, 汉语合成词“拜物教性质”都是一个错误的组合, 它虽然正确翻译出了“Fetischcharakter”这个概念中的一个组成部分“Charakter” (性质), 但却把这个概念中的另一个组成部分“Fetische”译成了或替换成了“Fetischismus” (拜物教)。

这种译法不仅放弃了《马恩全集》第二版把“fetisch”译为“物神”的正确改动, 而且容易引起误解的。因为在这个汉语合成概念中“拜物教”指的是人们对某物的迷恋或崇拜, 属于主体向度的社会意识范畴, 但“性质”这一成分指的是商品的一种性质, 属于客体向度的社会存在范畴。请注意, 马克思这里所使用的“性质” (Charakter) 一词, 其本来意思有“图像”与“人格化形象”两个方面^②: 一个是指刻印的与固定的, 就仿佛用印刷机器或摄影过程印制的“属性”, 也就是刻印的排字 – 图像 – 象形性质; 另外一个是指其人格化的比喻, 被赋予生命与表

达属性的物的生命客体。也就是说, 这种谜一般的性质指的是一种颠倒性的物神, 即有生命的人死去了, 而没有生命的自然物或者商品物却被赋予仿佛具有生命力的形象, 有生命的人的形象被颠倒的表现为无生命的物, 而无生命的物却成了仿佛可以开口说话的人格化的神。因此, 这个混合译法为“商品”附加了它作为客体所没有的人类主体行为特征和宗教信仰意味——“拜”和“教”, 但商品是被当作物神来崇拜的客体对象, 不是去崇拜的主体。商品具有像“物神”一样的神秘特征, 这是商品自身采取价值形式之后表现出来的客观神秘性, 不等于人们对它的迷恋或崇拜, 尽管人们看到它具有这样的神秘力量之后可能对它产生迷恋或崇拜, 但这是人们主观上产生崇拜的必要而非充分条件。

总之, 汉语学界把该节标题翻译为“商品的拜物教性质及其秘密”是不确切的, 实际上为人们误解马克思的相关论述打开了方便之门, 甚至导致以往的理论解读具有方向性的问题。因为这个汉语翻译标题直接遮蔽了马克思相关理论分析的实际内容, 甚至混淆了“商品的物神特征”和“人们对商品物神的崇拜”这两个主客体向度方面的不同内涵。比较而言, 英语标题错译带来的理论后果更为严重, 因为它会直接引导读者从“虚假意识”、“错误理解”或“意识形态”等主体向度的“拜物教”概念来理解马克思, 而忘记了他在该节讨论的是“商品的物神特征及其秘密”。

三、《资本论》中“Fetischismus”概念的确切内容及其翻译问题

如上所述, 《资本论》第一卷第一章第四节的标题不能译为“商品拜物教及其秘密”或“商品的拜物教性质及其秘密”, 但由于这个并不确切译出的标题已经广为人知, 英汉学界通常所谓的“商品拜物教”理论需要重新进行基础性的概念辨析: 马克思在该节正文中确实两次使用过

^① Chris O’Kane, *Fetishism and Social Domination in Marx, Lukacs, Adorno and Lefebvre*, Thesis for Doctor of Philosophy for the University of Sussex, March 2013, p. 57.

^② 参看 [美] W. J. T. 米歇尔: 《图像学: 形象、文本、意识形态》, 第 243 页。

比喻性概念“Fetischismus”，但他所比喻的具体内容指的不是人们对某物的迷恋或崇拜，因而不能用“拜物教”或“物神崇拜”来翻译。为了避免望文生义性的误解，确切传达“Fetischismus”在《资本论》中所指的确切内容，笔者考虑通过分析它的同义词的具体内涵，尝试是否存在新的翻译之可能性。

（一）《资本论》第一次使用“Fetischismus”所比喻的具体内容及其理解问题

《资本论》第一章前三节论述了商品和劳动的二重性以及商品价值的各种表现形式之后，马克思在第四节对该章做了一个总结性设问：“劳动产品一旦采取商品形式就具有的‘谜一般的性质’（der rätselhafte Charakter^①）究竟是从哪里来的呢？”并自己回答说：“商品的神秘性质”（Der mystische Charakter^②）不是来源于商品的使用价值，而是“从这种形式本身来的”。^③

马克思进一步解释了商品形式之谜的具体内容：“人类劳动的等同性，取得了劳动产品的等同的价值对象性这种物的形式。”“生产者的劳动的那些社会规定借以实现的生产者关系，得到了劳动产品的社会关系的形式。”^④ 马克思又对此内容做了详细论述：“可见，商品形式的奥秘不过在于：商品形式在人们面前把人们本身劳动的社会性质反映成劳动产品本身的物的性质，反映成这些物的天然的社会属性，从而把生产者同总劳动的社会关系反映成存在于生产者之外的物与物之间的社会关系。由于这种转换，劳动产品成了商品，成了可感觉而又超感觉的物或社会的物。”并着重强调这“是同劳动产品的物理性质完全无关的”，“只是人们自己的一定的社会关系，但它在人们面前采取了物与物的关系的**虚幻形式**（die phantasmagorische Form^⑤）”，就像“一物在视神经中留下的光的印象”一样，“不是表现为视神经本身的主观兴奋，而是表现为眼睛外面的物的客观形式”。随后，马克思为这种现象找一个比喻：在宗教领域里，“人脑的产物表现为赋有生命的、彼此发生关系并同人发生关系的独立存在的东西。在商品世界里，人手的产物也是这样”^⑥，并最终“把这叫做 Fetischismus”^⑦。

这里，马克思论述的要点在于：第一，物品采取商品的形式，这一形式转换就像光线反映在

人的眼睛会产生外物的映像一样，把生产者之间的社会关系**反映**在物与物之间的社会关系中，形成一个独立存在的商品世界；第二，商品世界具有自身的生命力和相互关系，不是完全与人无关，而是生产者只要进入商品生产关系就可以感觉到的“虚幻形式”的映像世界；第三，商品世界从人手的产物变成了赋有生命的独立存在的“虚幻”世界，就像宗教世界里“神”也是从人脑的产物变成了赋有生命的独立存在的东西，前者虽然与人脑无关，但在形成机制和外在表现上都类似于后者，因而被马克思比作宗教领域中的“Fetischismus”。

这是马克思在《资本论》中第一次使用“Fetischismus”一词，其所比喻的要点不在于人们是否迷恋或崇拜人手的产物，甚至也不在于人们会不会对商品世界的“独立化”过程有所意识，而在于商品变成物神，从而具有超感觉的神秘性质。

笔者认为这是一种“商品被神秘化”的客观现象，与人们的主体意识无关。对此，马克思在该节中明确说过：人们“没有意识到这一点，但是他们这样做了”^⑧。这也表明，此时被马克思提到的“人们”指的是商品的生产者，是商品生产关系的一个承担者，是马克思此时的研究对象，而不是社会生活中的相关行为人，不是进行或不进行物神崇拜的相关主体，所以这里谈不上商品的物神特征是人们归于它们的。而且，因为马克思此时所谓的“人们”是社会关系层面的人，不是物理层面上的人，也不是精神层面上的人，所以从这方面来看，这里也谈不上“人们”

① Karl Marx, *Das Kapital, Kritik der Politischen Ökonomie*, Erster Band, Hamburg, 1890, *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe*, zweite Abteilung, Band 10, Dietz Verlag Berlin, 1991, 71.

② Ibid.

③ 《马克思恩格斯全集》第2版第44卷，第88页。

④ 《马克思恩格斯全集》第2版第44卷，第89页。

⑤ Karl Marx, *Das Kapital, Kritik der Politischen Ökonomie*, Erster Band, Hamburg, 1890, *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe*, zweite Abteilung, Band 10, Dietz Verlag Berlin, 1991, 72.

⑥ 《马克思恩格斯全集》第2版第44卷，第90页。

⑦ Karl Marx, *Das Kapital, Kritik der Politischen Ökonomie*, Erster Band, Hamburg, 1890, *Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe*, zweite Abteilung, Band 10, Dietz Verlag Berlin, 1991, 72.

⑧ 《马克思恩格斯全集》第2版第44卷，第91页。

对商品的“迷恋或崇拜”, 而只能在社会存在意义上讨论人手的产物变成了独立存在的东西(物神), 以及人们的社会关系被反映在商品物的身体上面的客观现象, 也即商品物神化。

对于商品关系的物神化现象, 英语学界权威的《马克思主义思想辞典》在汉译为“拜物教”的一个词条中指出: “在资本主义社会中物质的东西具有某些占优势的社会关系赋予它们的特性, 并表现出这些特性似乎生来就是属于它们自己的”, “马克思把这比喻为拜物教(fetishism)”; 且着重强调“然而, 这不是一种确切的类比, 因为马克思认为, 赋予资本主义经济中的物质东西的各种特性都是真实的, 而不是想象的产物”。^① 在译为“商品拜物教”的词条中, 该书又充分肯定了商品物神化现象的客观性: 在生产者面前, 社会关系“反映成存在于生产者之外的物与物之间的社会关系”, “但马克思很快指出, 这种作为物与物关系的商品关系的现象并不是虚幻的。这种现象不仅存在, 而且掩盖了生产者之间的关系”。^② 而在同一本辞典的“物化”词条中, 作者认为可以把物化与拜物教作同义词来使用, 并提出在卢卡奇那里, “物化现象或商品拜物教已被区分出两个方面……在客观上, 对象与物之间的关系的突然世界出现(商品及其在市场上的运动的世界)……在主观上——只要市场经济得到充分发展——人的活动与他本身疏远, 它成为一种商品, 服从社会的自然规律的非人的客观性”^③。

“Fetischismus”一词具有客体内涵的文本证据还在于, 马克思把它当作这些概念——“der Fetischcharakter”、“der rätselhafte Charakter”、“der mystische Charakter”——的同义词; 后者相应地表示商品的“物神特征”、“谜一般的特征”、“神秘特征”, 意即商品像“物神”一样体内驻着一个神灵。因而马克思才说人手的产物“表现为赋有生命的、彼此发生关系并同人发生关系的独立存在的东西”, 形成了一个二重化的副本世界、表象世界。由此可见, 该词可以理解为“二重化”、“副本化”或“独立化”。

笔者下面将从马克思第二次使用该词的语境出发, 期为它找到一个更为确切的“客体性”翻译。

(二)《资本论》第二次使用“Fetischismus”概念之内涵及其翻译问题

《资本论》第一章第四节中第二次出现“Fetischismus”概念是在这个句子中: “Wie sehr ein Theil der oekonomen von dem der Waarenwelt anklebenden *Fetischismus* (“拜物教性质”) oder (或) dem gegenständlichen Schein der gesellschaftlichen Arbeitsbestimmungen getäuscht wird, beweist u. a. der langweilig abgeschmackte Zank über die Rolle der Natur in der Bildung des Tauschwerths.”

汉译者把这个句子译成了“商品世界具有的拜物教性质(Fetischismus)或劳动的社会规定所具有的物的外观, 使一部分经济学家迷惑到什么程度, 可以从关于自然在交换价值的形成中的作用所进行的枯燥无味的争论中得到证明”。熟悉德语的读者可以看到, 该句子中出现的“Fetischismus”被不确切地译成了“拜物教性质”。译者出错的原因或许是回想到了该节标题的核心理念是“der Fetischcharakter”, 因而把两者进行了错误替换。

更重要的一点是, 根据德语语法, “oder(或)”字前后的内容是同位语关系, 因而“dem gegenständlichen Schein der gesellschaftlichen Arbeitsbestimmungen”(劳动的社会规定所具有的物的外观)是对“Fetischismus”的解释性补充说明。换言之, 在这一句话中, 马克思对“Fetischismus”的具体定义就是劳动的社会规定具有了物的外观。“Fetischismus”在这个定义中是主观范畴还是客观范畴, 该怎么翻译呢? 要回答这个问题, 读者需要认真理解一下其同位语“劳动的社会规定所具有的物的外观”的客体内涵。

在“Fetischismus”的一长串同位语词组中, 容易误导读者的关键概念是“dem gegenständlichen Schein”(物的外观)。“gegenständlichen”的词根是“gegenständ”, 意即站在那里的对象或客体, 变成形容词之后可以译为“对象的”、“对象性的”、“对象化的”、“客体的”或“客体性的”; 而“Schein”本意是

① [英] 汤姆·博托莫尔主编:《马克思主义思想辞典》, 陈叔平等译, 郑州: 河南人民出版社, 1994年, 第199页。

② 同上, 第104页。

③ 参看同上书, 第500—501页; 并参看[匈] 卢卡奇:《历史与阶级意识》, 北京: 商务印书馆, 1999年, 第153页。

“光”，可以引申为“表面”、“外观”、“表象”，恰好符合马克思第一次使用“Fetischismus”时的光线比喻。根据这个词源学分析，“dem gegenständlichen Schein”可以有多种组合译法，比如“对象性的外观”、“对象化的外观”、“客体的表象”。

但不管采取哪个翻译，“Fetischismus”都是客体性的或对象性的，而非主体性的或意识性的，这可以在英汉译文中找到佐证。在英语翻译中，“Fetischismus”的同位语词组被译成了“the objective appearance of the social characteristics of labour”^①，意思是“劳动的社会特征的客体（客观）表象”，正确地补充说明了“Fetischismus”的客体内涵。汉语翻译“物的外观”也没什么大问题，也能表明“Fetischismus”所指的具体内容就是“劳动的社会特征”的“物的外观”，也即客体性或对象性外观。

既然英汉译者分别把“dem gegenständlichen Schein”理解成“客体表象”和“物的外观”是没有问题的，并确认了它的客体内涵，那么它的同义词“Fetischismus”的客体内涵到底应该怎么翻译呢？

单从词源学分析来看，“Fetischismus”是对“Fetische”这个名词的进一步抽象化，既可以指人们对某物的迷恋或崇拜，又可以指“某物变成了物神”这一客观的社会现象，因而具有不同的主体内涵和客体内涵，可以分别译为“物神崇拜”和“物神化”。但若加上前面的语用学分析，笔者认为，马克思只是把商品“比作”物神，其重点不是人们对它的迷恋或崇拜，而是**商品关系神秘化的客观现象**：商品作为人手的产物变成了赋有神秘力量的独立存在的东西，也即人们的社会关系“物化”或“对象化”成了商品物之间的关系世界。简言之，马克思是把商品变成物神的现象叫做“the fetischismus of commodity”，这应该被译为客体性的“商品物神化”，而非主体性的“商品拜物教或物神崇拜”。

但读者或许会问，马克思在把商品比作物神之前，首先用光线比喻解释了商品的形式之谜，把它叫做“人们的社会关系在商品物上采取了一种虚幻形式”。这“虚幻形式”不就是主观幻觉或错认吗？“虚幻”的意思不就是主观的吗？换言之，既然马克思在第二次使用“Fetischismus”

时说它是“客观表象”，那他为何在第一次使用它时却说社会关系采取了物之间关系的“虚幻形式”？马克思前后两次使用该词是不是有矛盾呢？笔者下面将通过词源学分析表明汉语概念“虚幻形式”是对德语原词的误导性翻译，并通过分析马克思对商品之镜的论述，再次表明“商品物神化”是一种客体性的镜像化现象。

（三）“die phantasmagorische Form”的翻译问题及第三次使用“物神化”的客体性

马克思在光线比喻中说，人们之间的社会关系采取的商品之间的物物关系是一种“虚幻形式”。笔者现在欲回答的问题是“虚幻形式”的商品关系世界不是主观上的“虚幻”世界，而是客观上的“镜像”世界。

“虚幻形式”一词来自于马克思在第一次使用“Fetischismus”时采用的“光线比喻”，其德语原词是“die phantasmagorische Form”^②。从词源学分析来看，该词来自于“phantasmagoria”^③，指的就是玻璃镜片产生的光学镜像，是专门为英国伦敦1802年开始进行的“光学镜像”展览取的名字，而马克思在1851年确实参观了“水晶宫”的“光学镜像”展览。据此，笔者认为，郭大力和王亚南1953年版《资本论》把该词翻译为“幻想的形态”^④，具有非常明显的主观幻觉色彩，不如《马恩全集》中修善过的“虚幻形式”一词较为“客观”。为了强调其客观性，笔者建议把《资本论》中的“die phantasmagorische Form”一词译为“镜像形式”^⑤。这样一

① Karl Marx, *Capital. A Critical Analysis of Capitalist Production*, London 1887, Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe, Band 9, Dietz Verlag Berlin, 1990, p. 72

② Karl Marx, *Das Kapital, Kritik der Politischen Ökonomie*, Erster Band, Hamburg, 1890, Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe, zweite Abteilung, Band 10, Dietz Verlag Berlin, 1991, 72.

③ Hans G. Ehrbar, *Annotations to Karl Marx's 'Capital'*, 2011, <http://www.econ.utah.edu/ehrbart/akmc.htm>, p. 172.

④ [德]马克思：《资本论》第1卷，郭大力、王亚南译，第54页。

⑤ 有关马克思的意识形态概念何以突破简单的照镜子式反映论，而上升到“反视觉中心论”的生产方式性质的“辩证的镜像”高度，从而看破拜物教式的虚假现象，可参看[美]W. J. T. 米歇尔：《图像学：形象、文本、意识形态》，第263—264页。

来, 读者就可以避免根据“虚幻形式”这四个字来望文生义地或先入为主地认为它是主观的。对于“镜像形式”到底是不是客观的, 笔者下面将通过对马克思的“光线比喻”的语用学分析来进行论证。

概括地说, 马克思在“光线比喻”中对光、外物及其在眼睛(镜面)中的映像的相互关系的基本理解是这样的: 外物必须由光线射在外物之上并反射到眼睛里才会被人看到, 外物在人眼中的映像不是视神经本身主观刺激的产物, 这是一种物理关系。马克思把这个光线折射成像原理用于解释商品关系在“人们的眼睛之镜”中的客观折射现象, 即其镜像化现象。

这个比喻的“可比之点”是: 生产者的社会关系在人们眼前(眼睛之镜中)呈现为“镜像形式”, 这跟劳动产品的物理性质无关, 但也不是人们主观心理或意识的产物, 商品关系必须像“普照的光”一样存在于人们面前、眼前(不是心中、意识中), 才能反射到商品之身体上面, 并被人们的眼睛接受成一种映像, 即商品关系的“镜像形式”。换言之, 马克思认为, 商品具有一种神秘力量, 在人们眼前留下了堪称物神的客观印象, 因为商品关系就像“普照的光”一样, 确实射到了劳动产品(外物)之上, 把劳动产品变成了商品, 又把商品变成了物神, 并反射到了人们眼中, 形成一个充满奇幻色彩的镜像世界。但归根结底, 劳动产品变成商品、商品变成“物神”只是生产关系给它们涂上的神秘色彩, 其根源不在于人们对它的迷恋或崇拜, 更不在于经济学家们对这种现象的不解或误认。因此, 马克思比喻的要点在于说明商品被物神化的客观现象及其秘密, 而商品具有这样的神秘特征才可以被比做是一般经济学家误认或理解不了的“物神”。

这个比喻中“不可比”的一点是: 商品形式及价值关系作为生产者社会关系的镜像形式是与劳动产品作为物的物理性质完全无关的, 因为这里只牵涉到生产者之间的社会关系及其在人们眼睛中的“倒映成像”问题。但读者不能根据商品神秘化现象与商品物的物理性质无关, 就把商品之镜像形式看作是人们主观幻觉或错认的产物。

回想一下人们照镜子的过程, 读者就可以更加理解到, 镜像是在人们眼前产生的并进入了人们的眼中, 但镜像不是人们主观意识的产物, 不

是人们归于它的, 也与人们对镜像的惊奇或不解无关, 只要人们站在镜子面前就必然会看到自己的镜像客观地存在于镜中。

只有一两岁的婴幼儿才会在镜子中看到自己的镜像之后试图在镜子里面寻找自己本身, 成年人一般都不会被镜像所迷惑。相应地, 成年的生产者也不会试图在商品中寻找商品的价值, 因为生产者本来就在这个商品生产关系之中看着商品镜中的价值关系, 他们不对镜像表示惊奇或不解^①, 不会在商品镜像中寻找“价值”, 因而也就不会在主观上陷入幻觉。

只有一些庸俗经济学家就像婴儿一样看不穿镜像的成像原理, 试图在商品的身体里面去寻找其价值, 试图在“商品之镜”里面寻找构成其交换价值的“化学物质”, 可是马克思认为, 直到现在“还没有一个化学家在珍珠或金刚石中发现交换价值”^②。在这个意义上, 马克思指出“商品形式”的“物神特征(Fetischcharakter)”比较容易看穿, 但货币主义者没有看出“金银作为货币代表一种社会生产关系, 不过这种关系采取了一种具有奇特的社会属性的自然物的形式”, 而藐视货币主义的“现代经济学”在考察资本时也依然陷入了一种“物神化(Fetischismus)”^③。这是马克思在该节中第三次也是最后一次使用“物神化”概念, 其定义为: 一种“社会生产关系”采取了一种“具有社会属性的自然物”的“形式”。在这个意义上, 马克思指出货币主义者、重商主义者和“现代经济学”都被“商品物神化”的镜像世界给迷惑了, 因而陷入了一种理论幻觉。但即便如此指责他们, 马克思也没有把商品物神化现象归于他们的理论幻觉, 也没有把他们的理论幻觉比作商品物神化。

与此相应, 马克思认为, 商品物神化现象作为一种客观的“镜像形式”是用“理解”消除不了的, 就像客观的镜像是不可消除的, 虽然对

① 当生产者对商品镜像产生惊奇或不解, 并寻找其成像原理的时候, 他们此时的身份就不再是生产关系的物质承担者了。但在《资本论》第一章的语境中, “人们”只是生产关系的承担者, 只是马克思的研究对象。

② 《马克思恩格斯全集》第2版第44卷, 第101页。

③ Karl Marx, *Das Kapital, Kritik der Politischen Ökonomie*, Erster Band, Hamburg, 1890, Karl Marx Friedrich Engels Gesamtausgabe, zweite Abteilung, Band 10, Dietz Verlag Berlin, 1991, 81. 译文参见《马克思恩格斯全集》第2版第44卷, 第101页。

镜像的科学理解可以消除“婴幼儿”试图“在镜子里面找人”的主观误认。反过来说,某些经济学家主观的理论错认是可以用“科学发现”揭穿的,马克思揭穿商品物神化现象的秘密就是要揭穿其他经济学家的理论幻觉,虽然马克思自己的科学发现也不能消除客体性的商品物神化现象本身。

马克思在《关于费尔巴哈提纲》第四条中已经论述过世俗社会分裂为宗教“独立王国”的社会根源^①,在《资本论》中再次提及宗教幻象的时候,其侧重点也是进一步揭示人脑的产物变成赋有生命的“神”的“二重化”过程的社会根源,而不是仅仅像费尔巴哈那样去描述分析人们对某物的信仰或崇拜本身,更不是像庸俗经济学家那样陷入这种客观现象之中,把它当作商品物永恒的内在的自然属性。

对于马克思所说的“虚幻形式”的客观性,西方学界也早有论述,比如 G. A. 柯亨在论述“物神”的“真实一面”时就指出:它表面上具有的神秘力量不是来自于思想过程,而是来自于生产过程:“虚的表象(false appearance, 通译‘假像’)是处在外部世界的,更像是海市蜃楼(mirage, 也译‘倒影’)而不像是幻觉(hallucination)”^②。笔者同意柯亨的分析,因而建议将该词译为“虚像形式”,或更加直接地译为“镜像形式”,以便表明它与光线在镜片中的折射成像原理有关。

四、结论:“物神化”不是主体性社会意识范畴而是客体性社会存在范畴

马克思在《资本论》中首先花了三节篇幅论述了商品及劳动的二重性,商品的交换能力及其价值的神秘来源,然后才把开始论述商品世界何以“二重化”为一个独立存在的“虚幻形式”的物神世界。而在论述商品时,马克思曾把商品 A 比作表现商品 B 的价值的镜子,并提到一个人来到世间没有带着镜子,而把“保罗”这个人当作表现人类自身的一面镜子^③。笔者下面采用这个“镜子”比喻来总结“商品物神化”的客体内涵。

商品本来只是人类劳动的产物,但劳动产品一旦成为商品就具有一种“神秘特征”。这是因

为商品就像“镜子”一样把生产者之间的社会关系折射到了自己的身体里面去了,因而也就把生产者之间的社会关系从他们那里拿走了。而且在商品生产社会中,生产者只能通过“商品之镜”看到自身劳动的价值,因而他们也只能通过镜子的折射作用表现出自身的社会关系。但由于镜子的折射成像作用,生产者在镜像中的社会关系已经不再是他们自身的社会关系,而是取得了商品之间的社会关系的镜像形式。最终,商品之镜倒映出来的镜像世界独立于生产者之外,相互倒映的好像只是商品之间的自然关系。

正是在这个商品镜像世界中,马克思认为商品、货币、资本和生息资本具有可感觉而又超感觉的神秘特征,就像“物神”一样体内驻着一个神灵,因而可以“比作”物神。所以,马克思把劳动产品变成商品、商品在其价值形式中变成“物神”,并“独立化”、“二重化”、“副本化”的现象,也即人们之间的社会关系采取商品之间的物物关系的“镜像形式”的现象叫做“商品的物神化”。

马克思认为商品物神化现象是经济学家看不穿的,因而说他们陷入一种“理论迷误”。但马克思并没有把经济学家的理论幻觉,而是把他们所不能理解的商品关系的二重化现象比作“商品物神化”。《资本论》第一章第四节——“商品的物神特征及其秘密”——所论述的主题是揭穿商品物神化现象的秘密和本质:商品世界是商品关系在人们眼中留下的镜像世界,既不是主观意识的产物,又与商品物的物理性质无关,而是像世俗世界分裂为神的世界一样,根源于社会关系的镜像化、物神化、二重化、副本化。

根据旧的翻译术语,读者很容易望文生义地把“商品拜物教”理解为一种物神崇拜,遮蔽了它的客体向度的客观内涵。但笔者已经表明,马克思的“物神化”概念不是主体性的社会意识范畴,而是客体性的社会存在范畴,其“商品物神化”理论也不是一种揭穿人们对商品的迷恋或崇拜的资产阶级意识形态批判理论,而是一种揭穿

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第55页。

② G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History: A Defense*, Princeton University Press, 2000, p. 115.

③ 《马克思恩格斯全集》第2版第44卷,第67页。

“商品的形式之谜”的资本主义生产方式批判理论。其实,这也并非什么新的观点,而是最为基本的马克思主义道理。早在上世纪60年代,苏联最权威的《资本论》研究大师卢森贝便再也清楚不过地指出了:“商品拜物教……是一种派生因素,它是由商品生产方式决定的。因此,在理论上商品拜物教必须从这种生产方式的特点引伸出来。”^①但令人遗憾的是,今天却有越来越多的、越来越脱离《资本论》经典语境的、从而越来越玄乎的意识形态化的拜物教批判。

总之,在我们看来,“商品拜物教(物神化)”作为马克思“最有水平”、“最困难的”、因而仍然需要解决的总问题式,主要困难还不在于字面上如何翻译的问题。商品形式作为这个资本主义世界最原始的细胞,这种“可感觉而又超感觉的神秘的特殊的物”,是隐喻性地压缩了全部欧洲宗教、神学、文明与形而上学,乃至政治等等秘密的一个载体或者细胞或者个案。这个问题从表面上看,是被马克思惜墨如金地用了一章甚至是一节就打发了。但正是这样的问题折磨了马克思的一辈子,也因此又折磨了一代又一代那些想成为最聪明的、智商最高的马克思主义者们的神经。这个名单上最杰出的头脑自然包括卢卡奇、阿多诺、本雅明、拉康、阿尔都塞、科西克、列斐伏尔、伊里延科夫、索恩-雷特尔、广松涉等等,也包括现在还活着的思想家齐泽克、巴迪乌、朗西埃等人。

马克思最真实的深刻的想法是,商品的价值形式、货币、形而上学、神、资产阶级的法律、平等、自由等等意识形态观念,它们是现实世界上不可能解决的矛盾的一种表面上的统一性或者掩盖其空洞无物性的虚假存在。人们之所以崇拜这种抽象的神,是想把它固定在某种物的形式之中,使其成为操纵一切的神。马克思认为,问题并不在于商品交换这种物的形式掩盖了它背后的人与人的社会关系,而是在于为何人与人不能够直接发生社会关系,而必须采用这种一般等价值物的抽象物的关系形式。也就是说,困难在于,并不是把人与人之间的物的关系形式还原成为人与人之间直接的主观意志关系就万事大吉了,而是在于为何人们把自己的关系通过这种观念化的一般抽象物来表现。

马克思的问题的深刻与难度就在于,他要求

我们必须不断地处于对资本主义社会的矛盾无限展开与表现的现象研究与把握之中,而不能奢望找到一个新的概念或者实践形式就可以解决问题。这是让人似乎绝望的或者考验人的毅力的无穷无尽的批判思想活动过程。正像马克思并不满意于费尔巴哈把人的自我异化问题通过诉诸于天国与尘世之间的二重化矛盾来解决问题一样,也像他并不满足于黑格尔通过国家形式来解决市民社会内部的矛盾问题一样,马克思认为,宗教天国与市民社会尘世之间的矛盾,并不能过简单的消灭天国而把神学还原为人的问题就可以解决;他同样认为,一般价值形式这种观念物的神秘存在,并不能通过把它直接理解为自然物的关系,或者理解为人与人之间透明的社会关系,就可以解决与消除,而应当从资本主义生产过程交换过程内在的永恒的矛盾产生与转化过程中,才能得到辩证理解与解决。这种解决并不像李嘉图社会主义者想得那样简单,通过消灭货币,通过共同占有社会财富,形成新的共同体就可以解决。这个过程也并不可能通过聚焦于一场总体性革命就可以完成。

这个拜物教(物神化)难题的解决,需要非常细致的日常意识形态与文化等等的研究批判,需要无数次微观具体的生活实践、特别是通过不断地“去资本化”的新的实践惯习的形成培养。这是一个需要漫长而反复的修复才能逐渐克服的痛苦的自然历史过程。所以,马克思有些耐人寻味地告诉我们:“只有当社会生活过程的即物质生产过程的形态,作为自由联合的人的产物,处于人的有意识有计划的控制之下的时候,它才会把自己的神秘的纱幕揭掉,但是,这需要有一定的社会物质基础或一系列物质生存条件,而这些条件本身又是长期的、痛苦的发展史的自然产物。”^②因此,马克思的“拜物教”问题之难在于,它不仅是一个认识论问题或意识形态批判、心理学、教育学问题,而是漫长的细致的反复地“修复”、“纠正”人类历史生活误区的实践问题。

(责任编辑 林 中)

① [苏] 卢森贝:《〈资本论〉注释》第1卷,上海:上海三联书店,1963年,第103页。

② 《马克思恩格斯全集》第2版第44卷,第97页。

湘籍群体与马克思主义意识的早期启蒙*

谭群玉 董方明**

【摘要】区域性群体与马克思主义意识在中国早期启蒙之关系，是学界研究相对比较薄弱而且值得进一步开拓和深化的新视角和领域。在马克思主义意识启蒙中地位极为重要的湘籍群体，在启蒙他者之前经历了自我被启蒙，并在个体与团体交流、整合依托作用下，实现从个体意识向群体结构意识的递进和转化。他们接受、解读马克思主义的内容有所侧重，对不同受众采取区别启蒙的策略和多路径影响，努力回击了非马克思主义的异向启蒙，从而使正向启蒙不仅效果明显，而且影响范围超越本省，辐射全国。这既是中国马克思主义早期启蒙的典型缩影，又有鲜明的地域传统特色。其强调实践理性，注重切合实际及收获实效，可视以为改造世界为己任的马克思主义理论品格与以“外王经世”、“即知即行”、“注重事功”为特征的湖湘文化的天然契合和主动对接。

【关键词】马克思主义；湘籍群体；意识启蒙

中图分类号：B27 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)03-0042-13

意识启蒙之所以必要，因其乃社会改造之工具，所谓“欲动天下者，当动天下之心”，而要“动其心者，当是有大本大源”。所谓“本源者，宇宙之真理”^①。马克思主义被信奉者看作改造世界之真理，马克思主义意识启蒙是马克思主义中国化之重要课题。以往学界相关研究，多注重启蒙者个人微观作用的揭示，或是长时段整体启蒙的宏观探讨。然如何加强连通微观与宏观的中观研究，既接近有影响思潮多由众人促成之真实，又明晰思想成功传递之策略及其对社会意识转型之影响，伸展空间颇大。为此，区域性、阶段性的群体研究，为学界所热衷提倡。北京^②、上海^③、广州^④、武汉^⑤等中心城市以及山东^⑥等沿海省份的相关研究因此展开。对于深居内陆而

特色、影响均极鲜明的湖南省籍马克思主义群体的研究，以往学者已注意到新民学会及其成员之办刊、立校、设会对湖南成为当时最具传播成效省份之影响；以及湘籍无产阶级革命家群体的成长道路和思想对毛泽东思想形成的影响。^⑦本文则主要关心湖南区域群体与马克思主义意识在中国早期(1917-1927)整体启蒙的关系，研究对象为该时期对马克思主义正向启蒙做过贡献的湖南人群体代表(为行文简练起见，以下概称作“湘籍群体”)。通过揭示该群体接受、解读马克思主义的内在动因，条分缕析其分层启蒙之运作、辐射范围、传受正歧互动之情形，既凸显中国本土糅合传统与现实而成的地域文化与外来的马克思主义对接时契合的程度，以及启蒙主体主

* 本文系教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“二十世纪上半叶中国马克思主义启蒙与社会意识转型”(12JJD710001)的阶段性成果。

** 作者简介：谭群玉，湖南祁阳人，(广州510275)中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系副教授；董方明，河南商丘人，(广州510275)中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系硕士生。

① [日] 竹内实监修：《毛泽东集补卷》第1卷，东京：苍苍社，1983年，第20页。

② 潘李军：《马克思主义在北京的早期传播探究》，《中共乐山市委党校学报》2014年第4期。

③ 杨国华：《马克思主义在上海早期传播的历史经验》，《中国浦东干部学院学报》2015年第2期。

④ 胡为雄：《中国共产党建立前后马克思主义在广州地区的传播》，《中共浙江省委党校学报》2012年第2期。

⑤ 周行、田子渝：《马克思主义在武汉地区的早期传播》，《湖北大学学报》哲学社会科学版2009年第6期。

⑥ 闫化川、李丹莹：《地方精英的文化弄潮与政治博弈——早期马克思主义在山东传播系列研究之一》，《上海党史与党建》2015年第3期。

⑦ 参见刘金如：《新民学会与马克思主义在湖南的传播》，《湘潭大学学报》哲学社会科学版2007年第1期；陈元九：《论湘西共产主义知识分子群体与马克思主义中国化早期探索历程》，《湖南师范大学社会科学学报》2014年第6期；唐正芒等：《马克思主义中国化历程中的湘籍无产阶级革命家思想研究》，北京：人民出版社，2009年；刘华清：《湘籍无产阶级革命家群体成长道路研究》，长沙：湖南人民出版社，2006年。

观努力和启蒙特色对实际功效之深层影响，也从一个侧面展现新的社会意识生成之复杂、艰难情形，并为今日的主流意识建构提供历史借鉴。

一、启蒙主体形成及个体意识向群体意识的递进

一个群体形成必有其共同意识作支撑。近代湖南学风“义以淑世，行必厉己”，它能开一代风气，有学者认为“盖地理使之然也”。^① 湖南学风素以“好学深思”和“辅世长民”^② 著称，当这种学风遭遇到以改造世界为己任的马克思主义会产生怎样的对接，它对湘籍群体在马克思主义意识启蒙中的极为重要的地位带来怎样影响，颇值得探讨。湘籍群体成员分别接受马克思主义，进而结合成一个区域性启蒙共同体，有其生成历程。十月革命的成功，使“注重事功”的湘籍有识之士敏锐地意识到，马克思主义很可能是改造中国的可行思想武器。于是，以毛泽东等人代表，“在准备时代，都要存一个‘向外发展’的志”^③ 的湘籍群体，主张“欲从天下国家万事万物而学之，则汗漫九垓，遍游四宇尚已”。^④ 他们因此走出湘关，分别到北京、上海、日本、法国、俄国等国内外，获取相关讯息。而“即知即行”^⑤ 的地域文化熏陶，又使他们注意在理论学习与社会改造的实践中，对马克思主义加深理解，树立认同，实现个体意识的转型，并于各个渠道的相互交流和影响中达成共同信仰，通过师友互动和团体组织内部之交流，实现了个体意识到群体意识的递进和凝聚，从而形成一个阵容庞大的、以马克思主义启蒙与实践为重要使命的湘籍群体。

湘籍群体认可马克思主义，系通过多种主义比较抉择而得到的结果，故能具备坚定的信仰。如毛泽东在选择马克思主义之前，其思想曾是康梁维新主义、孙中山的民主革命学说、西方自由主义、民主改良主义及空想社会主义和俄国克鲁泡特金的无政府主义的混合物。^⑥ 但在他人和自己一连串的社会改造实践失败后，他深感要改弦易辙，另造环境。^⑦ 李达的思想则经历了从“教育救国”到“实业救国”再到“以俄为师”的变化。归国请愿救国行动失败后，他信奉了俄式

道路。^⑧ 蔡和森也有过“教育救国”和社会改良主义等前意识经历。^⑨ 他曾因此想当教员^⑩，也计划过与毛泽东、张昆弟等人在岳麓山下实行“新村主义”。^⑪ 但当他们认定马克思主义是改造中国的最有效的思想武器后，即再未改变，并为之奉献了余生。启蒙主体自身对信念的坚定程度，是启蒙得以动人的重要原因。

而马克思主义之所以能被湘籍启蒙主体所服膺，与二者关切之契合度密切相关。以毛泽东为代表的湘籍群体关怀宏大：“以为当今之世，宜有大气量人，从哲学伦理学入手，改造哲学，改造伦理学，根本上变换全国之思想。此如大纛一张，万夫走集，雷电一震，阴暄皆闻，则沛乎不可御矣。”他们要用大力改掉者，是不仅来自东方而且包括西方的空泛而不切实际的思想：“思想道德，必真必实，吾国思想与道德，可以伪而不真、高而不实两言括之。五千年流传至今，种根甚深，结叶甚固，非有大力，不易推陷廓清。”“日本某君以东方思想，均不切于实际生活，诚哉其言。吾意即西方思想，亦未必尽是，几多部分，亦应与东方思想同时改造也。”^⑫ 所以，当强调实践理性且成效已十分卓著的马克思主义传

① 钱基博：《近百年湖南学风》，上海：上海古籍出版社，2012年，第5页。

② 同上，第95页。

③ 中国革命博物馆、湖南省博物馆编：《新民学会资料》，北京：人民出版社，1980年，第59页。

④ 李锐：《早年毛泽东》，沈阳：辽宁人民出版社，1993年，第65页。

⑤ 中国革命博物馆、湖南省博物馆编：《新民学会资料》，第345页。

⑥ [美]埃德加·斯诺：《西行漫记》，董乐山译，北京：生活·读书·新知三联书店，1979年，第113—125页。

⑦ 中共中央文献研究室、中共湖南省委《毛泽东早期文稿》编辑组编：《毛泽东早期文稿》，长沙：湖南人民出版社，2008年，第493页。

⑧ 李达：《沿着革命的道路前进》，《中国青年》1961年第13—14期合刊；转见中共党史人物研究会编：《中共党史人物传》第11卷，西安：陕西人民出版社，1983年，第2页。

⑨ 中共党史人物研究会编：《中共党史人物传》第6卷，西安：陕西人民出版社，1982年，第3—5页。

⑩ 中国革命博物馆、湖南省博物馆编：《新民学会资料》，第50页。

⑪ 中共党史人物研究会编：《中共党史人物传》第6卷，西安：陕西人民出版社，1983年，第7页。

⑫ [日]竹内实监修：《毛泽东集补卷》第1卷，第20—21页。

入中国时，崇真尚实的湘籍群体即奉为主臬，已无足为奇。

湘籍启蒙主体接受认同马克思主义，分别受北京和日本、法国、俄国等国内外多种渠道影响，在空间上呈现出多源性特征。据李维汉回忆，相对法国渠道而言，北京渠道接触马克思主义的时间更早。^①毛泽东即是1918年在北京大学图书馆馆长李大钊手下工作时，“就迅速地朝着马克思主义的方向发展”^②，特别是第二次到北京期间，毛泽东广泛阅读十月革命和共产主义书籍，逐渐树立起“对马克思主义的信仰”的。^③李达则受日本渠道影响颇深。1918年6月他再赴日本，入京都大学，通过研读马列原著及介绍解读唯物史观、剩余价值论和阶级斗争学说的大量书刊，建立自己的信仰。^④蔡和森等则得益于法国渠道。他1919年12月前往法国，认真研读马列经典原著并做了大量笔记；广泛搜罗介绍俄法革命的报刊，并以湖南人特有的蛮劲，翻译了若干法文版马列著作的重要章节及若干宣传俄国十月革命的小册子；^⑤而且走出书斋，实地考察和参加法国工人和学生运动。1921年2月，蔡和森自认已成为“极端马克思派”，“极端主张：唯物史观；阶级战争；无产阶级专政”^⑥。在他的影响下，法国凝聚了一批信仰相同的湘籍群体，如向警予、蔡畅、徐特立、李维汉、李立三、罗学瓚、何长工等。其中向警予系在与蔡和森前往法国船上多次谈话之后，开始抛弃教育救国的幻想而倾向于共产主义的。二人并由此产生爱恋，而共同热衷于共产主义运动。^⑦受俄国渠道影响较早者，则是在毛泽东、何叔衡等组织的湖南俄罗斯研究会推动下，从1921年始赴俄留学的一些湖南学生，如刘少奇、任弼时、罗亦农、肖劲光等。他们分批就学于莫斯科东方大学，通过系统学习马列主义，尤其是辩证唯物主义和历史唯物主义，认真考察研究俄国革命经验和政治经济制度及社会生活，从而成为信仰者。^⑧

多源吸纳到的马克思主义意识，通过群体之间的相互信件来往，在湘籍启蒙主体内部实现了交融。1920年李达曾致信毛泽东，邀请他在湖南开展建党活动，并寄来一批他主编的党组织机关刊物——《共产党》月刊。毛泽东对这个刊物上宣传的马克思主义部分尤其关注，给尚在法国

求学的蔡和森的信中称赞该刊：“颇不愧‘旗帜鲜明’四字。”^⑨1920年8、9月间，蔡和森从法国来信中提到：“我现认清社会主义为资本主义的反映，其重要使命在打破资本主义经济制度。其方法在无产阶级专政，以政权来改建社会经济制度。”蔡和森通过对各种主义“综合审缔，觉社会主义真为改造现世界对症之方”，“对于中国将来的改造，以为完全适用于社会主义的原理和方法”。^⑩毛泽东对此表示赞同，指出：“唯物史观是吾党哲学的根据，这是事实。”^⑪其他赴法勤工俭学成员也常在信中讨论一些问题。如李维汉和毛泽东对俄国革命问题的讨论^⑫，罗学瓚给毛泽东、蔡和森、萧子璋的信中对法兰西工人运动的介绍等等^⑬。于是，原生环境下的马克思主义，通过书信形式，逐渐输入次生环境下的国内成员的头脑，从而使湘籍群体对马克思主义的认同，具备了多源的学理依据。

从个体意识向群体意识递进，由个人信仰升华为共同信仰，直至形成一个阵容庞大的区域性传播群体，与社团组织的凝聚作用有很大关系。作为“中国共产主义的胚胎”^⑭，新民学会即是这种社团的重要代表。新民学会曾于1920年召

① 中国革命博物馆、湖南省博物馆编：《新民学会资料》，第474页。

② [美]埃德加·斯诺：《西行漫记》，董乐山译，第132页。

③ 同上，第131页。

④ 中共党史人物研究会编：《中共党史人物传》第11卷，第5页。

⑤ 中共党史人物研究会编：《中共党史人物传》第6卷，第12—14页。

⑥ 中国革命博物馆编：《蔡和森文集》，北京：人民出版社，1980年，第74页。

⑦ 戴绪恭、姚维斗：《向警予文集》，长沙：湖南人民出版社，1985年，第2页。

⑧ 肖劲光：《肖劲光回忆录》，北京：解放军出版社，1987年，第15—32页。

⑨ 中共中央文献研究室编：《毛泽东书信选集》，北京：中央文献出版社，2003年，第11页。

⑩ 中国革命博物馆、湖南省博物馆编：《新民学会资料》，第129页。

⑪ 同上，第162页。

⑫ 同上，第143—152页。

⑬ 同上，第66—68页。

⑭ [美]斯诺等：《早年毛泽东：传记、史料与回忆》，刘统编注，北京：生活·读书·新知三联书店，2011年，第314页。

集法国会员和国内会员，分别在蒙达尼和长沙开会，通过团体内部的自由探讨，对马克思主义达成一致认同，群体意识形成。蒙达尼会议讨论了新民学会宗旨及实现途径问题。蔡和森主张新民学会的宗旨应从“砥砺品行，革新学术”更改为“改造中国与世界”，即从关注个人小团体走向关照中国与世界现实，这一提法受到与会会员一致赞同。尽管对实现宗旨的途径，有蒲鲁东式的温和改良（萧子升又名萧三、萧瑜）和俄式革命（蔡和森）两种声音。后者主张立即在中国组织共产党，进行“急烈革命”并建立无产阶级专政。^①长沙会议反复讨论结果，在对采取什么途径实现学会宗旨，即达到目的的方法的多种方案中，最终认同了以布尔什维克的劳农主义和无产阶级专政改造中国与世界的方法。毛泽东认为：“急〔激〕烈方法的共产主义，即所谓劳农主义，用阶级专政的方法，是可以预计效果的。故最宜采用。”何叔衡在改造中国问题上，赞成行俄式过激主义^②；彭璜虽同意“俄之过激主义可以行于中国”，但不主张“抄袭过激主义”，认为只须有同类精神，“即使用革命的社会主义”就可以了。^③表决结果，何叔衡、毛泽东、陶斯咏、易礼容、陈章甫、钟楚生、彭荫柏、陈启民等三分之二的成员赞成布尔什维克主义，认可以俄式无产阶级专政的革命方法改造中国与世界。^④经过蒙达尼和长沙两次大会，新民学会明确以“改造中国与世界”为新的宗旨，以无产阶级专政为“改造中国与世界”的唯一制胜法宝，^⑤表明该团体已成为以马克思主义为共同信仰的团体。

此后，新民学会会员通过建立社团，以组织力量促成了马克思主义的内部扩散和共识凝聚，使许多社团成为新民学会团体意识转型成功的复制。当时新民学会参与建立的较著名社团主要有：毛泽东、彭璜、何叔衡、方维夏等人发起成立的俄罗斯研究会，长沙社会主义青年团^⑥，李富春、李维汉等发起成立的勤工俭学励进会，向警予、蔡畅等倡导组织的湖南女子留法勤工俭学会等^⑦。这些社团在共同研究和马克思主义启蒙方面，发挥了重要作用，实现了个体意识向群体意识的递进和转化。毫无疑问，有团体组织依托的群体意识启蒙效果，较个体启蒙要大许多。

二、启蒙主体对马克思主义的解读侧重

湘籍群体对马克思主义意识早期启蒙的内容和水平，与他们解读马克思主义的内容和水平密切相关。这一时期他们所重点解读的是马克思主义的阶级斗争理论，也涉及马克思主义唯物史观的系统理论。这与当时世界与中国的革命与战争的大势密切相关。

湘籍群体对马克思主义阶级斗争理论的重点解读，表现在他们对该理论的高度重视。李达、蔡和森、毛泽东就是在“以阶级斗争的途径解决中国问题”的意义上，接受马克思主义的。如李达认为，社会革命宜采取直接行动，即“最普遍最猛烈最有效力的一种非妥协的阶级争斗手段”^⑧，蔡和森则认为，“社会主义必要之方法：阶级战争——无产阶级专政”^⑨。毛泽东通过对1920年流传于中国的马克思主义基本文本之研读，从中截取了“阶级斗争”四个字，认识到“人类自有史以来就有阶级斗争，阶级斗争是社会发展的原动力”，并将之作为“认识问题的方法论”，开始“老老实实”研究“实际的阶级斗争”。^⑩用阶级斗争观点观察中国历史，毛泽东得到了中国封建社会的发展动力就是阶级斗争，即农民反抗地主阶级的斗争的结论。^⑪用阶级分析法界定中国社会的各个阶层，毛泽东更是完成了脍炙人口的《中国社会各阶级的分析》一文。

湘籍群体中对马克思的唯物史观解读较为系

① 中国革命博物馆、湖南省博物馆编：《新民学会资料》，第137页。

② 同上，第23页。

③ 同上，第24—25页。

④ 同上，第26页。

⑤ 同上，第21—26页。

⑥ 中共湖南省委党史委员会编：《湖南人民革命史》，长沙：湖南出版社，1991年，第46—58页。

⑦ 同上，第27—29页。

⑧ 《李达文集》编辑组编：《李达文集》第1卷，北京：人民出版社，1980年，第72页。

⑨ 中国革命博物馆编：《蔡和森文集》，第50页。

⑩ 中共中央文献研究室编：《毛泽东文集》第2卷，北京：人民出版社，1993年，第379页。

⑪ 中共中央文献编辑委员会编：《毛泽东选集》第2卷，北京：人民出版社，1991年，第625页。

统治者，当以蔡和森和李达为代表。蔡和森对唯物史观的解读，主要从马克思主义的两种生产理论和无产阶级专政理论两方面展开。一方面他在《社会进化史》中，对生活资料 and 人类自身两种生产理论作了如下解读。他说：“人类进化的主要动因有二：一是生产，一是生殖。前者为一切生活手段的生产，如衣食住等目的物及一切必要的工具皆是；后者为人类自身的生产，简言之即为传种。”^① 另一方面蔡和森主要从经济方面入手，以考察阶级问题，特别主张在无产阶级革命后要实行无产阶级专政，并且依据唯物史观基本原理，结合中国实际，反复论证中国革命的历史必然性。他指出，生产力是阶级存亡的决定因素，阶级随生产力发展到一定阶段产生，并随生产力高度发达而灭亡；但阶级及建立在阶级基础上的国家灭亡，并非一蹴而成，而须经历一定历史过程，经历由一国到世界性无产阶级革命才能做到。^② 所以，无产阶级革命后须行无产阶级专政，才能保护革命、改造经济制度、解放被压迫阶级，达到真正改造社会的目的。^③ 在蔡和森这里，无产阶级专政只是保护革命成果的手段，改革经济制度才是实现社会改造目的之主要内容。

李达对马克思主义唯物史观基本原理的系统论述，不仅在湘籍群体中，而且在当时中国，均为最高水平。他并以之为指导，探讨中国实际问题的解决之道。关于社会革命发生的根本原因，李达指出：“一切革命的原因，皆由生产交换的方法手段而生，不是人的智力发明出来的，也不是抽象的真理产生出来的。”^④ 即社会革命发生的根本原因要从经济领域寻找，而不能凭空想象或从抽象理论推导出。根据生产关系反作用于生产力原理，当生产关系滞后于并阻碍生产力发展时，必然引起社会变革，并由社会革命来完成。通过国际国内经济现实比较，李达认定中国已到了组织无产阶级进行社会革命的地步。因为《共产党宣言》所考察的欧洲经济、社会状况，比此时中国产业状况“高明不多”，既然马克思认定当时欧洲生产力已“没有可以发展的余地”而主张“即时革命”，那么，“中国的现在不是也可以举行革命吗”？^⑤ 结合中国实际，李达进一步分析道，“中国无产阶级经济上受本国有产阶级的压迫，政治上受封建阶级的压迫”^⑥，压迫愈

深，反动越大，无产阶级因此必然生发组织起来、进行社会主义革命的强烈意志，在中国发生社会主义革命早晚必成事实。

李达对科学社会主义解读之超前，也为当时国人所不及。期间他所发表的系列著作，对社会主义的内涵、目的、实现路径做了系统解读。他对社会主义内涵和宗旨的凝练表述，即“社会主义，是反对个人独占主义，主张社会公有制。社会主义，是打破经济的束缚，恢复群众的自由”^⑦，突出了社会主义在所有制、生产、分配方面较资本主义的优越性。由于资本主义的弊端在其社会内部无法根除，只能另换一种主义即社会主义以重建社会秩序。而社会主义的目的，“一面是救济经济上的不平均。一面是恢复人类真正平等的状态”^⑧，即在经济上消灭剥削、实现共同富裕，在政治上消灭压迫、实现人人平等。李达为社会主义归纳的实现路径有二，一是夺取政权，二是发展产业。二者缺一不可，但推行时间可分先后，即先发动无产阶级革命，“颠覆有产阶级的权势，建立劳动者的国家，实行无产阶级专政”，然后大力度发展生产力，“无产阶级凭借政治的优越权，施强迫手段夺取资产阶级一切资本，将一切生产工具，集中到劳动者的国家手里，用最大的加速度，发展全生产力”^⑨。当时人多在关注现实的阶级斗争时，他已强调未来新社会的经济建设问题，并认定社会主义必以更快速度发展生产力，确具前瞻性。

湘籍群体对马克思主义的解读既有差异，也有共通性，体现了特有的群体特色。其差异性在于：由于接受渠道不同，群体内部对马克思主义理论体系的解读各有侧重。受本土语境影响的解读，习惯于将外来理论与中国实际相结合，以能否解决本土问题作为判断理论是否适用的试金

① 中国革命博物馆编：《蔡和森文集》，第444页。

② 同上，第616页。

③ 同上，第65页。

④ 《李达文集》编辑组编：《李达文集》第1卷，第47页。

⑤ 同上，第207—208页。

⑥ 同上，第211页。

⑦ 同上，第1页。

⑧ 同上，第5页。

⑨ 同上，第31页。

石；受日本影响的解读，更侧重于科学社会主义和唯物史观的学理认识，在强调政治斗争同时，也非常看重经济层面之内容；而受法国语境影响的解读，则更侧重于对马克思的唯物史观和阶级斗争学说的系统阐释。湘籍群体解读的共通性在于：特别重视马克思主义的实践功能，强调马克思主义改变社会现实的效力，认同阶级斗争是改造中国社会的根本途径，共同论证出无产阶级革命到来的历史必然性，及革命后应该实施无产阶级专政。湘籍群体对马克思主义解读的群体特色在于：不囿于学术本身，而具有鲜明的实践旨趣。这突出表现在：都把马克思主义放在中国革命的历史与现实语境中加以解读，注重用马克思主义解决中国革命的实际问题。充分表现出与“经世致用”、注重事功湖湘文化传统的契合性。

三、对不同受众的区别启蒙策略

有共同意识做支撑的群体，往往肩负着以自身意识启蒙他者的使命。湘籍群体马克思主义启蒙的具体路径在于：以报刊为媒介，实现意识的智识群体启蒙；灵活运用生活话语，对底层工农群体开展面对面的阶级意识启蒙；设置公共空间，促进受众的意识和凝聚；以极富渲染力的政治口号，强化受众的意识认同；以学校为阵地，促进学生群体革命意识生成。

（一）以报刊为媒介，实现马克思主义意识的智识群体启蒙

报刊是向知识阶层传播新思想、新文化的重要舆论平台，充当了启蒙者与知识群体联系的重要媒介。因此创办刊物，以之为阵地构筑马克思主义话语网络，成为湘籍群体传播马克思主义的有效手段之一。他们该时期主办或参与撰稿的报刊，主要有《湘江评论》、《湖南通俗报》、《女界钟》、《政治周报》、《向导》、《共产党》等。这些报刊的启蒙效果，可从它在读者中引起的反响、刊物的发行数量和范围、读者及其反馈、同行评价、公众影响等维度衡量。

湘籍群体主持的启蒙报刊，以《湘江评论》（长沙）、《共产党》（上海）、《向导》（上海）、《政治周报》（广州）最为有名。这四个刊物于1919、1920、1922、1925年创刊，分别由毛泽

东、李达、蔡和森和毛泽东主持，同时他们也是重要撰稿人。读者主要有全国各地的青年学生、进步教师和各阶层知识分子。它们对于宣传民主革命思想和纲领、十月革命、马克思主义和列宁建党学说，打破反革命宣传、推动工人运动和国民革命，均产生了重要影响。上海出版的《湖南》月刊曾评《湘江评论》：“著论选材，皆极精粹，诚吾湘前未有之佳报。预知世界趋势及湘中曙光者，不可不阅。”不少进步青年如任弼时、肖劲光、郭亮等受其影响至深。据肖劲光回忆：《湘江评论》等刊物对马列主义的传播和革命道理的宣传，“对湖南青年影响很大”。^①《向导》周报“读者之声”栏目刊发的衡州三师晓晴来信，颇能代表《向导》对民众的强烈影响：“在麻木不仁的中国，很少激烈的警钟，把一般醉生梦死的人们警醒。贵报很可算闾[闾]然无声的社会当中底木铎，当能警醒一般迷蒙。”^②

以上湘籍群体主持的报刊，发行范围从湖南向全国辐射，发行量少则几千，多则四万，显现了湘籍群体对知识分子的影响程度和范围。虽就某份刊物的读者数看，在总人口中占比重很小，但各刊物读者群数量集合则相当可观。因这些读者多为具有一定文化修养的智识分子，以他们为中介向各家庭、学校和社会辐射，即可能在全国构建范围更大、影响更深的马克思主义话语网络，促成马克思主义启蒙思潮形成，并推进中国的社会改造运动。

（二）灵活运用生活话语，对底层工农群体开展面对面的阶级意识启蒙

启蒙者底层启蒙的有效性，取决于启蒙内容是否能被受众所理解认同，而这又取决于它是否符合受众的接受心理和接受能力。这就需要传播者把外来高度理论化、学术化的马克思主义学说，转化为中国大众的生活话语，渗透进大众日常的生活世界，以符合受众的实际需要和具体利益，并不断提升受众的接受能力。湘籍群体代表在安源煤矿、湖南农民运动中的意识启蒙，即提供了成功有效实现马克思主义大众启蒙的范例。

^① 中共中央文献研究室综合研究组编：《任弼时同志八十八诞辰纪念集》，北京：中国青年出版社，1985年，第34页。

^② 李永春：《蔡和森年谱》，湘潭：湘潭大学出版社，2008年，第124页。

着眼于矿工根本利益和彻底解放的安源工人阶级意识启蒙。1921年秋冬,毛泽东来到安源煤矿,深入矿井和工人生活区,在与矿工一起吃住、劳动过程中,因势利导地把马克思主义原理寓于日常生活场景,通过大众话语方式直接输进煤矿工人心中,进而启发工人的阶级觉悟。在一次与工人拉家常中,针对矿工们把自己受苦的原因归结于命苦,毛泽东用平实的语言向他们说明,工人生活境遇苦不是命不好,而是因为工人创造的财富都叫洋财东和官僚资本家剥削去了^①,从而使马克思主义的剩余价值学说,逐渐被煤矿工人所接受。

关注农民切身利益的阶级联合意识启蒙。农民问题是中国革命的中心问题。国民大革命时期全国农民运动的迅猛发展,使湘籍群体深刻意识到,农民身上蕴藏着巨大的革命力量。通过马克思主义启蒙开发这种力量,对革命成功尤为重要。他们因此纷纷深入湖南农村,开展农民阶级意识启蒙工作。如毛泽东在家乡韶山开展启蒙时,发现农民深受宿命论影响,习惯于默默承受被压迫、受剥削的命运,于是用通俗易懂的事例,向他们反复陈述,农民命苦的根本原因在于受“人”的压迫而非“神”的赋予,这个“人”就是土豪劣绅和洋财东,因此必须打倒他们。由此,马克思主义的阶级斗争理论以浅显明白方式进入农民头脑,内化为农民的革命意识。^②又如,邓中夏在衡山农会总代表联席大会上,向农民呼吁:

可敬爱的农友们!我们在世界上占了士、农、工、商四民之一的地位,但是,我们在民权的地位上,除开叫苦叫冤,啼饥号寒,日夜劳得汗水如淋外,什么都没有的呵!……我们现在种种的压迫,因为从前忘记了团结力是我们的武器,以致从来没有向敌人反抗!现在我们知道了,要为自己解除困苦,争谋利益,只有大家联合起来呵!^③

在如此的教育启发下,农民清楚地意识到了本阶级应该争取的利益,以及联合起来才能争取到自身利益的道理。

(三) 创设极富渲染力的政治口号,争取受众的广泛共鸣

在国民大革命时期,中国共产党由于成立时

间较短,尚未掌握国家政权,这决定了党的马克思主义启蒙,不可能主要依靠官方报社、广播电台等大众传播媒介完成,而在多数场合下,只能通过开讲座、读报纸、作报告等口头形式进行。为此,党内宣传工作者往往将马克思主义的主要精神,凝炼成简单易记的极具鼓动性和感召性的政治口号,使之充当底层受众与深邃的马克思主义理论之间的沟通桥梁,以唤起受众政治意识的觉醒,明了革命方向。使马克思主义的无产阶级专政学说、唯物史观、国家政权学说等,通过口号形式,植入受众心里,形成某种共鸣,并进而内化为他们的政治意识。

正是在这种宣传策略指引下,湘籍群体依托于湖湘地区的工会、农会,在启发工农觉悟、领导工人罢工、农民运动时,着重提出与人民利益和政治利益密切关联的极富感染力的口号。前者如在安源工人罢工期间,毛泽东和刘少奇、李立三在“口号要起得哀而动人,能够争取到社会上广泛的同情”的理念下,提出了“从前是牛马,现在要做人”的口号;^④粤汉铁路工人罢工期间,提出了“争自由,争人格,争人权”,“不自由毋宁死”的系列口号;^⑤湖南农民运动时期,又提出“打土豪,分田地”等口号。这些口号揭露了工农受剥削压迫的事实,明确了斗争目标,反映出工农利益和情感需求,抓住了工农的兴奋点,从而得到广泛共鸣,起到了很好的宣传鼓动作用。后者针对该时期严重的民族矛盾和阶级矛盾,顺应国内形势和中国共产党的政策纲领,提出了“打倒国际帝国主义”、“打倒军阀

① 长沙市博物馆、中共湘区委员会旧址陈列馆编:《中国共产党湘区执行委员会史料汇编》,长沙:湖南出版社,1993年,第360页。

② 湖南省哲学社会科学研究所现代史组党史学习班编:《第一次国内革命战争时期的湖南农民运动》,长沙:湖南人民出版社,1977年,第18页。

③ 《中国共产党湘区执行委员会史料汇编》,第245—246页。

④ 长沙市革命纪念地办公室、安源路矿工人运动纪念馆合编:《安源路矿工人运动史料》,长沙:湖南人民出版社,1980年,第701页。

⑤ 中国人民解放军政治学院党史教研室编印:《中共党史参考资料》第2册,1979年,第344页。

政府”、^①“劳动者联合起来”等政治口号，指明中国革命的对象，鼓舞起受众的斗志，从而将新民主主义革命推向高潮。

（四）设置公共领域，促成受众意识的相互交流和凝聚

公共领域的设置，有利于构建社会关系网络，将不同受众分别纳入公共空间，使受众从孤立分散的状态走进群体组织生活，在组织的互动交流中，形成越来越多的意识认同，完成了分散意识向群体意识的凝聚。安源工人俱乐部通过开设补习学校、阅报栏、各种各样的讲座和演讲、举办与马克思主义和工人运动有关的纪念活动，收到了很好的意识启蒙效果。

公共领域的开设对马克思主义意识启蒙的影响，或者革命的对象即当时官方的材料会更有说服力些。据称：

迨自共魁李隆郅等，前往安源组织工人俱乐部后，把那些组织团体的常识，都输入了。从前不会说话的人，公然能在大会场中说起话，演讲起来！并且这些人都无形的受李隆郅指挥，做了工人的领袖，能领导工人一致行动，这是共党在安源的教育宣传工作第一步的成功！^②

由于工人活动的公共领域系以俱乐部命名，故而各种非正式的聚会均可开办，俱乐部实际上起到了重要交流平台作用。聚会中成员间的直接接触及思想交流、碰撞和磨合，有助于促成群体意识的凝聚。

（五）以学校为阵地，加速学生群体革命意识的生成

青年学生是中国未来的希望，他们的意识方向往往主导着中国的未来。肩负着以自己的信仰启蒙社会的使命，湘籍群体将学校讲堂当作了马克思主义启蒙的重要阵地。

湖南自修大学在培养革命干部方面，起到了“党校之源”的效用。1921年8月，毛泽东、何叔衡、易礼容在长沙创办湖南自修大学。毛泽东自任教务主任，聘请李达担任学长。在他们的领导下，该大学开展了形式多样的马克思主义理论教育。一是依靠学生自修马克思主义著作和进步书刊，提高理论水平。当时学校图书馆进步书刊丰富，大家通过自学加深认识。如1924年下学期，有学生在作文“大家何不都信仰共产主义”

中写道：“人类社会的进化已指示我们：不能不走共产主义的新路了。”^③二是通过成立各种研究会和经常开展学术讨论，使学生在交流中互相启发，达成共识。三是通过开办讲座，给学生以必要辅导。如李达常向学生作马克思主义专题讲座，系统传授马克思主义基本原理。四是通过创办校刊，向社会宣传马克思主义。1923年4月正式创办了自修大学的校刊——《新时代》，大学学长李达担任主编。该刊关注的是将来“国家如何改造，政治如何澄清，帝国主义如何打倒，武人政治如何推翻，教育制度如何改革，文学艺术及其他学问如何革命，如何建设”等问题，期望能贡献“根本的研究和具体的主张”。^④就在该刊上，李达发表了《马克思学说与中国》，初步提出了马克思主义与中国实际相结合的问题，认为马克思学说在中国，“已是由介绍的时期而进到实行的时期了”。^⑤五是引导学生积极参加社会革命实践活动，实施理论与实践结合策略，使学生于革命实践中加深对马克思主义的理解和认同。只存在两年多时间的湖南自修大学，通过多种形式的马克思主义理论教育，造就了夏明翰、毛泽民、陈赓、郭亮等一批坚信马克思主义的杰出领导人才。

由湘籍人主持和主导的上海大学，则有“红色学府”之称。1922年10月，国共合作创办上海大学，邓中夏担任校务长，实际主持校务工作。在他主持下，该校创办了社会学系，聘请共产党内的理论工作者和进步知识分子讲授马克思主义，以大学讲堂为阵地，传播马克思主义社会科学理论。在社会学系执教者中，汇集了一批湘籍教员，他们通过课程讲授或发表著作，向学生群体灌输马克思主义的社会科学理论。如蔡和森讲授社会进化史和私有财产及家族起源，李季讲授通俗资本论和马克思主义，彭述之讲授社会进

① 《中国共产党湘区执行委员会史料汇编》，第128—130页。

② 《安源路矿工人运动史料》，第671页。

③ 李锐：《早年毛泽东》，第398页。

④ 《李达文集》编辑组编：《李达文集》第1卷，第749页。

⑤ 同上，第202页。

化史和经济学，任弼时讲俄文，^① 邓中夏讲授工人运动，他们的讲课，对青年学生的马克思主义社会科学意识启蒙起了重要作用。据社会学系学生阳翰笙回忆：“他们的学术水平都是第一流的，而且又是党中央的领导人，各方面的水平都很高”，“以上课程对我们启发很大”。^② 上海大学社会学系为马克思的科学社会主义理论传播提供了一个平台，很多革命家如王稼祥、秦邦宪、杨尚昆、刘华、何秉彝、顾作霖、杨之华等，都是从这里走上革命道路的。当时敌视共产党的上海公共租界工部局《警务日报》的报道，从侧面反映出该校对学生政治信仰的广泛影响：

最近几个月来，中国布尔什维克之活动有显著之复活，颇堪注意。这些过激份子的总机关设在西摩路132号上海大学内，彼等在该处出版排外之报纸——《向导》，贮藏社会主义之书籍以供出售，如《中国青年》、《前锋》。该大学之大部分教授均系公开的共产党人，彼等正逐渐引导学生走向该政治信仰。^③

广州农民运动讲习所，则是农民运动干部的重要培养基地。农民群体意识提升的程度，与他们的接受能力密切相关，而这种能力的提高，离不开文化政治教育和干部的引领。为培养农运干部，中国共产党以国民党的名义，在广州创办了农民运动讲习所，并利用这一载体，开展了卓有成效的马克思主义理论教育，以提高学员的革命和阶级觉悟。1926年5月15日，毛泽东主办的第六届农民运动讲习所开学，并担任所长兼教员，讲授《农民问题》、《农村教育》等课程。毛泽东在教学过程中，坚持把马克思主义放入中国历史的大背景中，并通过生动、形象的大众语言，使马克思主义这一“舶来品”以“中国本土化”面貌呈现出来，内化为学生的群体意识。^④ 农讲所当时为中国革命造就了一批农民运动的领导骨干。该所第六届学生来自全国20个省区，入学327名，毕业318名。他们在校学习革命理论（共24门课程），接受军事训练（占三分之一课时），参加社会实践（农运实习和反帝反军阀集会游行），^⑤ 并在毕业后奔赴各地领导农民运动等革命斗争，推动了农民革命运动的发展。

湘籍群体对马克思主义的早期启蒙其特色十

分明显：在传播方式上，注重引导受众把马克思主义自觉运用于自身的生活实际和革命实际，以加深对主义的理解认同；在传播对象上，针对受众的不同特点，实施不同的启蒙方式，以增强主义的传播功效；在话语使用上，针对受众文化层次的不同，使用不同的话语形式，从“生活话语”、“学术话语”、“政治话语”切换自如的使用中，拉近与受众的距离，促成其意识转型。

四、努力回击歧论者的异向启蒙

湘籍群体的马克思主义启蒙之路并非一路顺畅，而是迷雾缭绕，歧路横生。五四时期，各种社会主义思潮相继传入，中国大部分知识分子对这些思潮认识不清，如“隔着纱窗看晓雾”^⑥，因此，澄清各种思想界限，回击其他意识观念攻击，明确意识应有的发展方向，成为马克思主义启蒙的重要任务。湘籍群体参与的论争，主要在与社会改良主义者、无政府主义者的交锋中展开，集中于两个焦点：

（一）革命与改良之争

罗素来华的系列演讲，中心思想是主张在中国先进行教育改良，然后再实行社会主义。^⑦ 受其影响，张东荪、梁启超主张借助于资本主义以发展实业，认为“社会主义不适宜于中国”。这实际上是强调当时中国应走改良道路。为回击此类逆革命潮流而动之启蒙，湘籍群体中的李达、蔡和森、毛泽东有针对性地阐明了两点：一是改良主义不切合中国实际。李达认为，梁启超“在中国先发展资本主义以开发实业，借资本主义以养劳动阶级而为实行社会主义之准备”的论调，

① 王家贵、蔡锡瑶：《上海大学（1922—1927）》，上海：上海社会科学出版社，1986年，第142页。

② 同上，第80页。

③ 周永祥：《瞿秋白年谱新编》，上海：学林出版社，1992年，第137页。

④ 刘文治：《广州农民运动讲习所回忆片段》，《文史天地》2003年12期。

⑤ 广州农民运动讲习所旧址纪念馆编：《广州农民运动讲习所资料选编》，北京：人民出版社，1987年，第350—378页。

⑥ 瞿秋白：《瞿秋白文集·文学编》第1卷，北京：人民文学出版社，1985年，第26页。

⑦ 袁刚、孙家祥、任丙强：《中国到自由之路——罗素在华讲演集》，北京：北京大学出版社，2004年，第30页。

系为了实行社会主义而造劳动阶级，为造劳动阶级而发展资本主义，实为“挖肉补疮”，等于为了解放妇女，先“故意为伊缠足，使伊得着有被解放的资格，然后再替伊解放”，陷入“循环定理”。而张东荪、梁启超宣扬的改良主义和阶级调和论等“温情主义”的矫正态度，也不是解决社会问题的根本之道。请求资本家不要过分掠夺，乃不切实际，因为资本家本性就是“唯利是图”。^① 毛泽东则直接批评罗素的改良主张，“理论上说得通，事实上做不到”^②。身在法国的蔡和森在信中，也旗帜鲜明地反对改良主义。^③ 二是社会主义是解决中国社会根本问题的唯一途径。李达批评梁启超改良主义社会政策的实质是“一定要把现在中国的病症移做资本主义的病症而后照西洋的原方用药”，“是庸医杀人”，指出“资本主义是社会的病，社会主义是社会健康的标准，社会主义运动是治病而复于健康的药”，解决中国社会问题最有效的手段就是俄式革命。^④ 蔡和森在信中则明言：“我现认清社会主义为资本主义的反映，其重要使命在打破资本经济制度，其方法在无产阶级专政，以政权来改建社会经济制度。”他认为中国将来的改造，“完全适用社会主义的原理与方法”。^⑤

湘籍群体参与的这场改良主义与科学社会主义之争，其正面意义与不足共存。由于论争划清了社会主义与改良主义的界限，使之前部分思想未成熟的青年中，对是否接受社会主义“呈一种徘徊歧路和裹足不前的状态”者，对社会发展的方向有了清晰认识。^⑥ 所以这场讨论一定程度上清除了马克思主义在中国启蒙的障碍，推进其更为广泛地传播。但由于刚刚接受马克思主义的湘籍群体，还不善于把马克思主义的普遍原理同中国的具体实际相统一，所以在评价中国资产阶级时，过分强调其反动共性，而忽略了其在特殊形势下可能的革命性。如李达说：“就社会主义者的立场而论，不论本国外国，凡见有资本主义就认为仇敌，总要尽力扑灭他；也不论在本国或外国，凡见有掠夺压迫的资本阶级，就认为仇敌，总要出死力战胜他。”^⑦ 这表明他当时对革命的两步走策略还未有充分意识，不明确中国革命的第一步应先完成资产阶级民主革命，即首先打倒帝国主义和封建势力。此外，梁启超、张东荪等

借资本主义以发展实业的主张，在当时中国虽不具备实行之条件，但并不排除条件具备后的启示意义。

（二）政权与分配形式之争

尽管无政府主义在主张由无产阶级和普通民众行社会主义革命，以推翻资本主义等方面，与马克思主义同出一辙。然前者的本质特征，是在政治上竭力反对一切权威，包括一切形式的国家政权，在经济上主张绝对平均分配。这与马克思主义的无产阶级专政学说和分配制度具有本质上的不同，但易被混淆，有待澄清。因此，从1920年始，马克思主义与无政府主义的论争在中国展开。以李达、蔡和森、毛泽东为代表的湘籍群体，主要借助报刊和信函等舆论工具参与论战，或表明自己的态度。

针对无政府主义的主张，湘籍群体从政治、经济两方面予以回击。关于革命后是否要消灭国家政权问题，李达的《马克思派社会主义》一文，依据马克思主义的经典著作，阐述了无产阶级专政的基本原理。^⑧ 蔡和森则在信中表明态度，“我以为现世界不能行无政府主义，因为现世界显然有两个对抗的阶级存在，打倒有产阶级的迪克推多，非以无产阶级的迪克推多压不住反动，俄国就是明证。”^⑨ 毛泽东对此表示“深切的赞同”。^⑩ 关于生产和分配问题，无政府主义者主张“各尽所能，各取所需”之原则，李达认为这不切实际。他说：“共产主义主张用一种方法调

① 李达：《讨论社会主义并质梁任公》，《新青年》第9卷第1号，1921年5月1日。

② 中国革命博物馆、湖南省博物馆编：《新民学会资料》，第148页。

③ 同上，第129页。

④ 李达：《讨论社会主义并质梁任公》，《新青年》第9卷第1号，1921年5月1日。

⑤ 中国革命博物馆、湖南省博物馆编：《新民学会资料》，第129—130页。

⑥ 李季：《社会主义与中国》，《新青年》第8卷第6号，1921年4月1日。

⑦ 李达：《讨论社会主义并质梁任公》，《新青年》第9卷第1号，1921年5月1日。

⑧ 李达：《马克思派社会主义》，《新青年》，第9卷第2号，1921年6月1日。

⑨ 中国革命博物馆、湖南省博物馆编：《新民学会资料》，第130页。

⑩ 同上，第150页。

剂各个人的收入，用货币经济，借助货币的形式，分配生产物。各人消费的物资有一定的限制，不能超过自己收入所得的价值。”而无政府主义则“全不调剂各人的收入，甚至连消费都不调节的”，这种分配方式“非待世界的产业发达至极境的时候，不能办到”，因此他认为，“若果社会生产力达到无限制的程度，生产物十分丰富，取之不尽，用之不竭，这各取所需的分配原则是很可实行的”，但如用于“生产力未能发达的地方与生产力未发达的时期内，社会的经济秩序岂不是被弄糟了吗？”^①

论争明辨了不同主义的界限，推动了部分人的思想转向。如湖南工人运动领袖黄爱、庞人铨即实现了由无政府主义向马克思主义的世界观转变。但也有无政府主义者对论战无动于衷：“比方一个基督教的牧师，或是佛教的和尚，管他神道学和佛学有多高深或竟不识丁东，我们不信基督教佛教就是了，还有工夫理论到这些吗？”^②

总体而言，通过湘籍群体积极参与思想交锋，一定程度上清除了马克思主义在中国启蒙的思想障碍。但是，社会整体思想观念的转变并非短期能够奏效，马克思主义早期启蒙中遭遇的阻力，折射出一个事实，即马克思主义此时在中国的影响力还相对有限。或许这更接近马克思主义在中国早期启蒙的真实。不过，主体努力之成效仍然颇为显著。

五、马克思主义早期启蒙的实际功效

社会意识启蒙是否有效，除了启蒙主体的意识信念、理论水平、启蒙方式和迎战智慧外，还与受众的认同程度、接受水平息息相关。而受众的认同程度，又与他们所关心的切身利益联系着。所以马克思主义意识启蒙的内容，需将社会革命的目标与受众的阶级地位、阶级利益和阶级使命联系起来。从早期工农和妇女的阶级意识的觉醒看，湘籍群体早期的马克思主义启蒙收效明显。

（一）工人的阶级意识及领导意识增强

鉴于工人群体的阶级意识和觉悟程度与接受能力密切相关，毛泽东提议，开展工人运动与革命斗争应从开办工人教育入手。^③李立三因而于

1921年创办了安源路矿工人子弟补习学校。该校白天为工人子弟教学，夜晚变成工人的补习学校，即工人所称之“夜校”。1922年，从俄国学成归国的刘少奇来到安源，对工人开展了社会主义教育。

安源路矿的文化和意识教育收效明显，许多工人有了自觉的阶级与领导身份认同，并参与或领导了争取阶级利益的集体行动。安源大罢工时，工人夜校的教员和学员或参加工人监察队，阻止工贼破坏；或上街宣讲，教育调来弹压罢工的兵士，纪律性、秩序感极强，他们共同努力促成了罢工胜利，一大批革命干部随之造就。1927年，湖南和江西的农民学会大多由前安源路矿工人组织领导。^④国民党官方媒体对工农暴动尽管多有指斥，但对安源教育效果却不得不折服：

安源共党之所以有根深蒂固的基础，确实是过去共党在安源有充分的“赤色教育”……安源的共党既能以巧妙的手段训惑一般工人，所以安源能成为共党的小“莫斯科”。湖南全省各县农协的重要分子，几无处不是安源的工人。去年的秋收暴动，今年的醴陵大暴动，都有安源的工人从中指挥，完全实行了共党所谓“以工人阶级领导的工农大暴动”。把华丽的湘东、湘南，闹成遍地焦土，民不聊生。所以共党这种成功，确是他在过去工人中的教育宣传工作做得有成效的结果。^⑤

（二）农民的组织意识增长

中国传统小农意识以散漫为典型特征，但阶级教育使农民的组织意识增长，对革命对象已有了清楚意识。据毛泽东1927年1月4日至2月5日对湘潭、衡山、湘乡、长沙、醴陵五县农民运动情况之考察，此时农民通过政治口号的传递，已把外国资本主义、本国军阀、贪官污吏和土豪

① 江春（李达）：《社会革命底商榷》，《共产党》第2号，1920年12月7日。

② 葛懋春、蒋俊、李兴芝编：《无政府主义资料选》下，北京：北京大学出版社，1984年，第586页。

③ 《安源路矿工人运动史料》，第695页。

④ 中共萍乡市委《安源路矿工人运动》编纂组编：《安源路矿工人运动》上册，北京：中共党史出版社，1991年，第659页。

⑤ 《安源路矿工人运动史料》，第670—672页。

劣绅作为本阶级的敌人。^①

阶级意识初步觉醒，组织起来反抗压迫便成了共同的迫切需要。当时的农民组织可谓是盛况空前：

在湖南农民全数中，差不多组织了一半。如湘潭、湘乡、浏阳……等县，差不多全体农民都集合在农会的组织中，都立在农会领导之下。农民既有了广大的组织，便开始行动起来，于是在四个月中造成了一个空前的农村大革命。^②

由于宣传教育工作的推进，湖南农民运动发展势不可挡，农民地位发生了根本改变：“其结果，把几千年封建地主的特权，打得落花流水。地主的体面威风，扫地以尽。地主权力既倒，农会便成了唯一的权力机关，真正办到了人们所谓‘一切权力归农会’。”^③

（三）女性的解放意识和革命意识生成

女子解放问题被视为20世纪早期新思潮中的一个重要问题，以及“社会改造的一个根本问题”。^④ 妇女问题的解决被认为与劳动问题解决密不可分，妇女的彻底解放，须在劳动解放亦即人类总的解放之后，所以妇女解放不能仅仅关注妇女本身，^⑤ 而要与劳动解放即人类解放联系起来。蔡畅认为，由于劳动妇女运动是整个无产阶级运动的一部分，所以要将两个运动相互联系，^⑥ 以追求妇女的“彻底”、“实际”和“整个”的解放。^⑦ 要通过无产阶级革命，使妇女在法律意义上获得在经济、政治、教育上与男子“完全之平等自由权”。^⑧ 苏俄妇女对此已树立榜样，中国妇女若要求得彻底解放，也“只有团结起来，积极参加革命运动”。^⑨ 所以妇女解放意识启蒙需与革命意识启蒙联系起来。

女子教育是马克思主义妇女解放意识和革命意识早期启蒙的重要渠道。对此李达认为，创办平民女学是到达新社会之“第一步”，通过根本改变大多数劳动妇女很少受教育机会和识字者极少的现状，可使女子解放先锋队到处组织起来。^⑩ 向警予则强调了“组织研究与宣传的机关”之重要：设立女子问题的专门机关，集合人才开展专门研究，以得解决之端绪；再就是设立专门持久的出版物，以见其效率，使更多女子尽快觉醒，争取解放。^⑪

刊物是妇女解放意识启蒙的主阵地。向警予

认为，中国妇女由于历史和社会原因，被认为最缺乏“政治的常识”和“社会的关心”。通过刊物，使她们常常与政治和社会信息相接触，关切与本身密切相关的妇女、社会和国家问题，有利于达到“思想改造”目的。^⑫ 这可以对1919年长沙女子赵五贞因不满包办婚姻自杀案的宣传为例。时湘籍群体以《大公报》、《女界钟》、《湘江评论》等报刊为阵地，纷纷撰文揭露封建礼教之罪恶。毛泽东指出，该自杀事件背后，“是婚姻制度的腐败，社会制度的黑暗”。^⑬ 将个别悲剧发生原因上升到制度层面，指明了恋爱自由的努力方向。彭璜也以此为契机，主张引发控诉旧社会、呼吁女子解放之舆论，以免更多女子重蹈覆辙。^⑭ 向警予则在《少年中国》上建议组织婚姻自决同盟，以使个体不至陷于孤立无援的绝境。^⑮ 此外，省女界联合会创办的《妇女先锋》，及李达任主编的上海《妇女声》，对妇女解放意识启蒙也多有推动。向警予在报刊发表了大量文章，呼吁妇女将自身解放与国民革命相结合。^⑯

在对妇女的马克思主义启蒙过程中，湘籍群体特别强调切合实际。要求妇女运动者及时关注实际的妇女问题，组织工作讲究实效，以真正了解妇女的痛苦何在、要求为何，使妇女运动具有针对性。鉴于当时女工罢工多因要求加薪而起，所以妇女生计问题是组织者需担负解决与帮助责

① 中共中央文献编辑委员会编：《毛泽东选集》第1卷，北京：人民出版社，1991年，第34页。

② 同上，第13—14页。

③ 同上，第14页。

④ 戴绪恭、姚维斗：《向警予文集》，第14页。

⑤ 中华全国妇女联合会妇女运动历史研究室编：《中国妇女运动历史资料（1921—1927）》，北京：人民出版社，1986年，第275页。

⑥ 同上，第300页。

⑦ 同上，第301页。

⑧ 同上，第303页。

⑨ 同上，第305页。

⑩ 同上，第45页。

⑪ 戴绪恭、姚维斗：《向警予文集》，第18—19页。

⑫ 《中国妇女运动历史资料（1921—1927）》，第276—277页。

⑬ 《毛泽东早期文稿》，第377页。

⑭ 殷柏：《对于赵女士“自杀的批评”的批评》，长沙《大公报》，1919年11月19日。

⑮ 戴绪恭、姚维斗：《向警予文集》，第19—20页。

⑯ 同上，第237页。

任的实际问题。^① 向警予并号召妇女“多与实际的社会接近”，“站在时代的前面，大踏步向革命之路”。^② 组织研究与宣传机关的重点“不在架空，而在求实”。^③

湘籍群体妇女解放及革命意识启蒙成效明显。首先，湖南新知识女性日渐觉悟，成为中国共产主义运动之先驱。如工读互助团等即是“为求理想社会的实现起见”而组织^④，向警予、蔡畅、葛健豪等湖南女性于赴法勤工俭学中成为了坚定的共产主义者。又如各种女性社团纷纷组建，其中向警予等1925年发起的“妇女解放协会”，全国各地会员达到三十万。^⑤ 其次，高层启蒙颇有成效。以向警予为代表的湘籍群体的启蒙运作向全国辐射的结果，甚至予以宋庆龄很大影响。据说宋“思想之左倾，此亦重大关键”。^⑥ 再则，底层妇女的反抗意识增强。之前关在“保节堂”坚守“贞操”的寡妇们，在湖南省妇协“打破牢狱式保节堂”口号鼓舞下，摆脱了束缚，得到了追求幸福的权利。^⑦ 此外，妇女参加国民革命成为一种社会时尚，“妇女解放万岁”与“国民革命万岁”口号广泛流传。妇女不仅以各种方式在后方支援北伐，还亲送饮食到火线。^⑧ 1927年在向警予的组织下，湖北有五、六万女工参加了赤色工会。^⑨ 妇女解放开始自觉与无产阶级解放结合起来。

总之，湘籍马克思主义早期启蒙主体的核心成员接受信奉马克思主义，系经过多种主义比较后的自觉选择，并持之以恒。启蒙主体的信念坚定，是启蒙具有感染力的重要成因。作为湘籍核心团体的新民学会，以不尚“空谈高论”为初始原则，^⑩ 最终服膺于注重实践理性的马克思主义，以“改造中国与世界”作为学会定旨，显示了传统湖湘文化“外王经世”、注重事功的典型特征，这影响到湘籍主体早期的马克思主义被启蒙与启蒙，具有切合实际、即知即行、注重事功的特点。故而他们能适应世界新思潮勃兴之现实，派遣同志“散于世界各处”、“天涯海角”去考察，以开辟、打开不同方面之阵地；^⑪ 并为此组织赴法、赴俄勤工俭学团队^⑫，寻求开辟新社会之理论，且成为首批赴法留学生最多之省份。^⑬ 其对于外来理论武器的最终抉择，则主要以能否有效

改造社会为标准；而对马克思主义的解读，更关注对现实改造有利成分；对于接受群体的启蒙，注重的也是其实际效果，故能根据受众层次之不同，采取文字、日常用语和口号等“学术话语”、“生活话语”、“政治话语”自如切换的灵活宣传策略，并将理论与现实结合，契合了以改造世界为己任的马克思主义的理论品格。虽然湘籍群体的早期启蒙在国内受到重重阻力，其实际影响力一时也未能占据主流，其“即知即行”启蒙特点具有模糊理论与实践边界的隐忧，但湘籍群体所促成的工农运动高涨、以及不同层次受众意识观念的变化走势，仍显现了这一群体努力的功效和新的意识成长的希望。他们共同促进了当时马克思主义思潮形成，并为日后马克思主义成为中国的意识主流奠定了良好基础。其种种启蒙经验，对于今日的主流意识教育，或有启示意义。

（责任编辑 欣彦）

① 同上，第206—207页。

② 同上，第307页。

③ 同上，第18—19页。

④ 同上，第23页。

⑤ 同上，第308页。

⑥ 同上，第306页。

⑦ 中华全国妇女联合会：《中国妇女运动史（新民主主义时期）》，北京：春秋出版社，1989年，第231页。

⑧ 《中国妇女运动历史资料（1921—1927）》，第659页。

⑨ 戴绪恭、姚维斗：《向警予文集》，第3页。

⑩ [美] 斯诺等：《早年毛泽东：传记、史料与回忆》，第315页。

⑪ 中国革命博物馆、湖南省博物馆编：《新民学会资料》，第60页。

⑫ 同上，第61页。

⑬ 据回忆，赴法勤工俭学计划进展“异常良好，一年之内，便有二千多名学生抵达法国。湖南表现最佳，共占五百多人；川、粤次之，每省约三百人；江浙又次之，各占二百余人。还有其他省份，但人数较少。”（参见萧瑜：《毛泽东和我的游学经历》，[美] 斯诺等：《早年毛泽东：传记、史料与回忆》，第407页。）又据统计，1919年至1920年间，全国各地赴法勤工俭学的青年1700多人，湖南去了430多人，为各省之冠。（参见李锐：《早年毛泽东》，第182页。）

毛泽东“共和国”概念的符号演变与政治意蕴*

胡国胜**

【摘要】“共和国”是中国共产党民族民主革命的一种政治追求和建国主张。毛泽东既是“共和国”符号的创造者，又是“共和国”概念的阐释者；既是“共和国”建立的缔造者，又是“共和国”实践的推动者。毛泽东的“共和国”概念经由“中华苏维埃共和国”到“中华民主共和国”的语义探索和现实境遇、“三民主义共和国”到“新民主主义共和国”的话语建构与政治表达、“中华人民民主共和国”到“中华人民共和国”的革命隐喻与政治认同，让我们认识到这些概念的变迁并非表面上的符号演变，而是革命环境、革命对象、革命动力、革命任务的变化而产生的多重政治意蕴表达。

【关键词】毛泽东；“共和国”概念；政治意蕴

中图分类号：A84 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)03-0055-08

一、问题的提出

“共和国”是中国共产党民族民主革命的一种政治追求和建国主张。虽说“共和国”一直都是中国共产党整个民主革命阶段的目标追求，但其却经历“中华联邦共和国”、“中华苏维埃共和国”、“中华苏维埃人民共和国”、“中华民主共和国”、“三民主义共和国”、“新民主主义共和国”、“中华人民民主共和国”、“中华人民共和国”等符号演变和概念重构。不同符号指称所表达的概念内涵随着革命形势的变化而产生不同政治意蕴。即便是“中华苏维埃人民共和国”中的“人民”与“中华人民共和国”中的“人民”所代表的内涵也是有区别的。目前学界对于“中华人民共和国”这一国号的来龙去脉的研究更多强调国家名称符号的变化，并未深入涉及不同符号指称下“共和国”概念的变迁。

当前，学界关于“中华人民共和国”国名最早使用的考证研究争议较大。有学者认为，“中华人民共和国”这一国家名称是民主人士、清华大学教授张奚若先生首次提出。^①有学者认为，“中华人民共和国”这一国号是新政协会议上大家商讨的结果，是根据一些民主党派人士的意见和建议所提出的。特别是在“中华民主国”、“中华民国”、“中华人民民主共和国”这几个国号使用上存有异议基础上提出的“中华人民共和国”国号。^②宋月红的《“中华人民共和国”国名补考》和《“中华人民共和国”国名是怎样确定下来的》全面系统地论述了从“中华人民民主共和国”到“中华人民共和国”国名变化的过程、原因及结果，并提出“中华人民共和国”国名与其说是由“中华人民民主共和国”演化而来，不如说是中国共产党与各民主党派和民主人士共同协商，在“中华人民共和国”和“中华人民民主共和国”之间优选的结果。^③并且，他还提出

* 本文系2014年度国家社会科学基金一般项目“‘政治符号’与中国共产党形象塑造研究”(14BDJ016)的阶段性成果。

** 作者简介：胡国胜，安徽肥西人，(广州510631)华南师范大学马克思主义学院副教授。

① 参见《张奚若：为新中国起国名的文人》，《记者观察》2013年第3期；高士振：《张奚若深思熟虑提国号》，《湖南党史》1999年第9期等。

② 参见《新中国国号诞生内幕揭秘》，《共产党员》2006年第9期；张蕊：《对〈新中国建立时代国号之争〉之补充》，《炎黄春秋》1995年第9期；日一夫：《国名国旗国歌的诞生》，《新湘评论》2009年第2期；何广余：《新中国国名考》，《党校论坛》1989年第10期；司徒丙鹤：《新中国建立前夕关于“国号”的一次讨论》，《文史精华》1994年第1期；罗平汉：《张奚若：特立独行的政治学家》，《百科知识》2005年第3期；《张治中与新中国的国号国旗》，《广西党史》1996年第10期等。

③ 宋月红：《“中华人民共和国”国名补考》，《党的文献》2007年第5期；《“中华人民共和国”国名是怎样确定下来的》，《北京日报》2007年12月10日。

任弼时是“中华人民共和国”国号的最早提出者。^①也有学者指出,“中华人民共和国”这一名称最早是党中央在1947年十二月会议上根据当时革命形势的发展提出来的,并由中央领导集体讨论确定的。^②

实际上,“中华人民共和国”国家概念的最早提出是经中共中央集体讨论,由毛泽东于1948年1月18日在《关于目前党的政策中的几个重要问题》一文中正式提出来的^③,比当下学界认为在新政治协商会议上的商榷提出要早一年多。并且,毛泽东自提出“中华人民共和国”概念后,又根据形势变化提出“中华人民民主共和国”,后又改回“中华人民共和国”。其实,要了解国号历次变更的缘由,必须考察毛泽东“共和国”概念的符号演变,这样才能弄清“中华人民共和国”这一国号的真正来源和内涵。

毛泽东在中国革命实践中根据客观形势的变化和现实任务的要求对“共和国”国家符号的变化及概念的建构作出了历史性贡献。他既是“共和国”符号的创造者,又是“共和国”概念的阐释者;既是“共和国”建立的缔造者,又是“共和国”实践的推动者。作为“中华人民共和国”的缔造者和这一国家概念的最早提出者,毛泽东先后就“中华苏维埃人民共和国”、“中华民主共和国”、“三民主义共和国”、“新三民主义共和国”、“新民主主义共和国”、“中华人民共和国”等国家概念的内涵与外延做出过合理的回应和阐释,使得这些“共和国”概念在不同时期成为指导和引领中国革命发展的方向,体现出中国共产党带领全国人民追求国家独立、民族振兴、人民解放的历史轨迹。

二、“中华苏维埃共和国”到“中华民主共和国”的语义逻辑与历史境遇

毛泽东是“中华苏维埃共和国”和“中华苏维埃人民共和国”临时中央政府主席,是“中华苏维埃共和国”和“中华苏维埃人民共和国”的国家元首,是“中华苏维埃共和国”的创建者、见证者、实践者,同时又是“中华苏维埃人

民共和国”概念的最早提出者。中国共产党早期局部执政尝试为什么会选择使用“苏维埃”符号?这主要是由中国革命形势的复杂性以及中国共产党早期革命具有许多苏俄因素的特点决定的,“苏维埃共和国”是这种特定情境的历史产物。1928年1月20日,中国共产党在宣布国民党为国民公敌宣言中提出要“创立苏维埃的中国——工农贫民兵士代表会议的政府”^④。1928年7月10日,中共六大通过了《苏维埃政权的组织问题决议案》指出:“苏维埃的正式名称应当是工农兵代表会议(乡区的可简称农民代表会议)。中国的苏维埃政权的正式名义应当是:中国工农兵代表会议(苏维埃)政府。”^⑤1929年3月28日,中共中央、共青团中央在反对军阀战争宣言中提出:“要根本消灭军阀战争,更只有广大工农劳苦群众一致起来,以革命斗争的力量,推翻国民党的统治,建立自己直接管理的政权——工农民主苏维埃共和国!”并且号召全国贫苦商人、学生和一切手工业者与工农兵士联合起来,推翻国民党军阀政府,“建立我们自己直接管理的工农兵士贫民代表会议的民主共和国”^⑥。可见,对于“苏维埃共和国”中“苏维埃”的符号指称一时也难以明确。因而,根据当时的历史背景,“中华苏维埃共和国”意为“中国工农兵士贫民代表会议民主共和国”,简称“中国工农民主共和国”,实际上这个“苏维埃”更多指称的是“工农兵士贫民”或“工农”而非“代表会议”。1931年在江西瑞金成立的“中华苏维埃共

① 宋月红:《党对新中国命名问题的探索》,《中国井冈山干部学院学报》2008年第4期。

② 张晓峰:《新中国名称的提出和确定》,《中共党史研究》1991年第2期。

③ 根据《毛泽东选集》第4卷中《目前形势和我们的任务》一文的题解,中共中央在1947年12月25-28日陕北米脂县杨家沟召集的会议上,详细讨论了当时党内的倾向问题以及土地改革和群众运动中的几个具体政策问题。会议讨论的结果后来由毛泽东写在《关于目前党的政策中的几个重要问题》一文中。

④ 《建党以来重要文献选编(1921—1949)》第5册,北京:中央文献出版社,2011年,第60页。

⑤ 《中共中央文件选集》第4册,北京:中共中央党校出版社,1989年,第392页。

⑥ 《建党以来重要文献选编(1921—1949)》第6册,北京:中央文献出版社,2011年,第100—103页。

和国”，“苏维埃”作为“贫苦大众”的指称且代表穷苦民众的意蕴得到广泛认同。“农民们听到‘苏维埃’就像他们先辈听到佛祖释迦牟尼和上帝耶稣基督那样肃然起敬呢！当农民从现实生活中弄清了它的实际含义后，他们便更怀着极大的热情投身于苏维埃运动。”^①

随着中国抗战形势的到来，“中华苏维埃共和国”又加称“人民”一词，即“中华苏维埃人民共和国”。对此，毛泽东作出解释：“为什么要把工农共和国改变为人民共和国呢？我们的政府不但是代表工农的，而且是代表民族的。这个意义，是在工农民主共和国的口号里原来就包括了，因为工人、农民占了全民族人口的百分之八十至九十。我们党的第六次全国代表大会所规定的十大纲领，不但代表了工农的利益，同时也代表了民族的利益。但是现在的情况，使得我们要把这个口号改变一下，改变为人民共和国。这是因为日本侵略的情况变动了中国的阶级关系，不但小资产阶级，而且民族资产阶级，有了参加抗日斗争的可能性。”^②

虽说改名是全国抗战形势使然，但却增加了对“苏维埃共和国”概念的理解难度。根据语义逻辑，“中华苏维埃共和国”大意为“中国代表会议民主共和国”，“中华苏维埃人民共和国”则意为“中国代表会议人民共和国”。或者根据之前“苏维埃”指称“工农兵士贫民”的意思，“中华苏维埃人民共和国”意为“中国工农兵士贫民代表会议人民共和国”。可见，“中华苏维埃人民共和国”从字面意思上很难说的通。毛泽东是中华苏维埃共和国、中华苏维埃人民共和国主席，对“苏维埃共和国”的国家符号建构和概念阐释作出了自己的努力。但从建国前夕的两次讲话可以看出，他对“苏维埃”一词的使用一直存有疑虑。1948年9月，毛泽东在《中共中央政治局会议上的报告和结论》中说：“过去我们叫苏维埃代表大会制度，苏维埃就是代表会议，我们又叫‘苏维埃’，又叫‘代表大会’，‘苏维埃代表大会’就成了‘代表大会代表大会’。这是死搬外国名词。现在我们就用‘人民代表会议’这一名词。”^③1949年3月13日，毛泽东在《在中共七届二中全会上的总结》中指出：“代表会议

就是苏维埃。自然，在内容上我们和苏联的无产阶级专政的苏维埃是有区别的，我们是以工农联盟为基础的人民苏维埃，‘苏维埃’这个外来语我们不用，而叫做人民代表会议。”^④

随着抗日战争形势的急转，国共合作呼之欲出，“中华苏维埃人民共和国”也难挡历史洪流而面临取消。“苏维埃的取消不过是一种历史的需要，不过是尚未完成的中国革命的一个新阶段。而他们称之为资产阶级民主革命的中国革命，本是要从土地革命阶段发展到反帝阶段的。”^⑤毛泽东开始考虑将“中华苏维埃人民共和国”改为“民主共和国”，提出了“中华民主共和国”的国家概念。1936年7月、9月间，毛泽东在和美国记者斯诺的谈话中指出：“我们认为必须建立民主共和国，建立国防民主政府。它的主要任务应该是：一、抵抗外国侵略者，二、给广大人民以民主权利，三、加速发展国民经济。这样一个纲领符合当前人民的意愿，并将得到人民的一致拥护，苏维埃政府赞成建立这样一个统一的人民民主政府的理由也即在此。”^⑥1936年9月18日，毛泽东在《致章乃器、陶行知、沈钧儒、邹韬奋》信中指出：“我相信我们最近提出的民主共和国口号，必为诸位先生所赞同，因为这是团结一切民主分子实行真正抗日救国的最好方策。”^⑦9月22日，他在致蔡元培的信中指出：“召集各党各派各界各军之抗日救国代表大会，召集人民选举之全国国会，建立统一对外之国防政府，建立真正之民主共和国，致国家于富强隆盛之域，置民族于自由解放之林。”^⑧10月，在其起草的《国共两党抗日救国协定草

① 杨炳章：《从革命到政治：长征与毛泽东的崛起》，郭伟译，北京：中国人民大学出版社，2006年，第25—26页。

② 《毛泽东选集》第1卷，北京：人民出版社，1991年，第158页。

③ 《毛泽东文集》第5卷，北京：人民出版社，1996年，第136页。

④ 同上，第265页。

⑤ [美]尼姆·韦尔斯：《红色中国内幕》，马庆平、万高潮译，北京：华文出版社，1991年，第193页。

⑥ 《毛泽东文集》第1卷，北京：人民出版社，1993年，第408页。

⑦ 《毛泽东书信选集》，北京：人民出版社，1983年，第63页。

⑧ 同上，第67页。

案》中，他提到“实现依据民主纲领而建立的中华民主共和国”^①。11月2日，他又在致许德珩等人的信中提到：“为驱逐日本帝国主义而奋斗，为中华民主共和国而奋斗，这是全国人民的旗帜，也就是我们与你们共同的旗帜！”^② 这些表述既阐释了“民主共和国”的国家概念，又阐发了中国共产党的政策主张。

其实，“中华苏维埃人民共和国”与“中华民主共和国”表达的政治意蕴是一个意思，但在名称字面上，“中华民主共和国”更易表达中国共产党的政策主张。“中华民主共和国”是针对之前的“中华苏维埃共和国”即“中国工农民主共和国”，它更能体现出整个“中华民族”概念，更加符合全民族抗战的政治形势。毛泽东在1937年5月2日至14日延安召开的中国共产党全国代表会议上作了《中国共产党在抗日时期的任务》的报告，指出：“新的民主共和国所包括的成分是什么呢？它包括无产阶级、农民、城市小资产阶级、资产阶级及一切国内同意民族和民主革命分子，它是这些阶级的民族和民主革命的联盟。这里的特点是包括了资产阶级，这是因为资产阶级在今天的条件下，又有重新参加抗日的可能，所以无产阶级政党不应该拒绝他们，而应该招致他们，恢复和他们共同斗争的联盟，以利于中国革命的前进。”^③ 毛泽东这段话很好地解释了“中华民主共和国”的符号指称和革命意义。

三、“三民主义共和国”到 “新民主主义共和国”的话语建构与政治表达

抗战爆发之初，国共虽合作抗战，但两党的建国主张有异。这涉及到“中华民主共和国”与“中华民国”这两个国家概念的话语建构与政治表达问题。毛泽东此时也开始考虑到“中华民主共和国”国家概念的形式与内容。

首先，在“中华民主共和国”国家符号上突出了“资产阶级”表述。1937年9月1日，毛泽东在中央一级积极分子会议上的报告大纲《中日战争爆发后的形式与任务》中提到任务之一就是“战争中建立工农资产阶级民主共和国”^④。

“工农资产阶级民主共和国”虽说与“中华民主共和国”的概念内容相同，但刻意标出“资产阶级”的政治意蕴则意味深长。

其次，在“中华民主共和国”的性质上强调其三民主义性质。1937年9月29日，毛泽东在《国共合作成立后的迫切任务》中指出：“共产主义是在革命发展的将来阶段实行的，共产主义者在现在阶段并不梦想实行共产主义，而是要实行历史规定的民族革命主义和民主革命主义，这是共产党提出抗日民族统一战线和统一的民主共和国的根本理由。”“我们用以代替工农民主专政的各阶层联合的民主共和国的主张。”^⑤ 10月，毛泽东在《目前抗战形势与党的任务报告提纲》中指出：“向国民党人说明，共产党不但要在抗日问题上与国民党合作，而且要在实现三民主义建立新中国上同国民党合作。”“我们的目的，是要实现议会制的民主共和国，这在国内外的形势均须如此。”^⑥

最后，在“中华民主共和国”的内容上寻求各抗日阶级联合执政的民主政府。1937年10月25日，毛泽东和英国记者贝特兰的谈话指出：“共产党还在一九三六年八月就提出了‘民主共和国’这个口号。这个口号政治上组织上的含义包括如下三点：（一）不是一个阶级的国家和政府，而是排除汉奸卖国贼在外的一切抗日阶级相互联盟的国家和政府，其中必须包括工人、农民及其他小资产阶级在内。（二）政府的组织形式是民主集中制，它是民主的，又是集中的，将民主和集中两个似乎相冲突的东西，在一定形式上统一起来。（三）政府给予人民以全部必需的政治自由，特别是组织、训练和武装自卫的自由。”^⑦ 1938年2月，毛泽东在同合众社记者王公达的谈话中指出：“我们所主张的民主共和国，

① 《毛泽东文集》第1卷，第446页。

② 《毛泽东书信选集》，第84页。

③ 《毛泽东选集》第1卷，第260页。

④ 《毛泽东文集》第2卷，北京：人民出版社，1993年，第9页。

⑤ 《毛泽东选集》第2卷，北京：人民出版社，1991年，第367—368页。

⑥ 《毛泽东文集》第2卷，第53—54页。

⑦ 《毛泽东选集》第2卷，第382—383页。

便是全国所有不愿当亡国奴的人民，用无限制的普选方法选举代表组织代议机关这样一种制度的国家。这种国家就是民权主义的国家，大体上是孙中山先生早已主张了的，中国建国的方针应该向此方向前进。”^①

当然，毛泽东并非简单地寻求“中华民主共和国”与“中华民国”的共同点，而是在此基础上建构中国共产党自己的国家概念。1938年4月28日，毛泽东在鲁迅艺术学院的讲话中指出：“不但要抗日，还要在抗战过程中为建立新的民主共和国而努力，不但要为民主共和国，还要有实现社会主义以至共产主义的理想。”^②可见，毛泽东已经考虑构建新的“民主共和国”。10月12—14日，毛泽东在《论新阶段》中提出要建立“一个‘三民主义共和国’”，“我们所谓民主共和国，就是这样一种国家，就是真正三民主义的中华民国。不是苏维埃，也不是社会主义”，而是“赶走日本帝国主义，就有一个独立、自由、幸福的三民主义新中华民国”。^③这里的“三民主义共和国”国家概念，既强调了“三民主义”的国家性质和“独立、自由、幸福”的国家目标，又彰显了“三民主义”、“中华民国”、“新中华民国”等符号的统战意义。此后，毛泽东又在此基础上进一步提出了“人民民主的共和国”，即“革命的三民主义的共和国”，强调其反帝反封建的民族民主革命任务。1939年5月4日，毛泽东在延安青年群众举行的五四运动二十周年纪念会上指出，革命的目的就是“打倒帝国主义和封建主义，建立一个人民民主的共和国。这种人民民主主义的共和国，就是革命的三民主义的共和国”^④。

此外，在毛泽东那里，“革命的三民主义共和国”还必须坚持无产阶级领导。1939年12月，毛泽东在《中国革命和中国共产党》一文中指出：“中国现阶段的革命所要造成的民主共和国，一定要是一个工人、农民和其他小资产阶级在其中占一定地位起一定作用的民主共和国。换言之，即是一个工人、农民、城市小资产阶级和其他一切反帝反封建分子的革命联盟的民主共和国。这种共和国的彻底完成，只有在无产阶级领导之下才有可能。”^⑤这也为“新民主主义共和

国”的提出埋下伏笔。

毛泽东在建构“三民主义共和国”国家概念基础上正式提出了“新民主主义共和国”的国家概念，即无产阶级领导下的中华民主共和国，是新三民主义共和国，就是中华民国。1940年1月9日，毛泽东在陕甘宁边区文化协会第一次代表大会上提出了：“现在所要建立的中华民主共和国，只能是在无产阶级领导下的一切反帝反封建的人们联合专政的民主共和国，这就是新民主主义的共和国，也就是真正革命的三大政策的新三民主义共和国。”“国体——各革命阶级联合专政。政体——民主集中制。这就是新民主主义的政治，这就是新民主主义的共和国，这就是抗日统一战线的共和国，这就是三大政策的新三民主义的共和国，这就是名副其实的中华民国。我们现在虽有中华民国之名，尚无中华民国之实，循名责实，这就是今天的工作。”“新民主主义的政治、新民主主义的经济和新民主主义的文化相结合，这就是新民主主义共和国，这就是名副其实的中华民国，这就是我们要造成的新中国。”^⑥至此，毛泽东完成了“中华民主共和国”与“中华民国”在理论上的对接，既表达了中共的抗战主张，又建构了引领抗战形势和革命未来的“新民主主义共和国”国家概念。

当然，虽说“新民主主义共和国”建构了新的话语体系，但毛泽东并未抛弃抗日民族统一战线这一大旗，而是一直坚持“共和国”的三民主义性质。1940年2月1日，毛泽东在延安民众讨论会上指出：“我们共产党是最主张统一的人，我们发起了统一战线，我们坚持了统一战线，我们提出了统一的民主共和国。”^⑦1945年4月24日，毛泽东在中共七大上所作口头政治报告中指出：“全国的解放，全国人民的解放，建立一个新中国，一个新民主主义的中国，一个独立的、

① 《毛泽东文集》第2卷，第102页。

② 同上，第123页。

③ 《建党以来重要文献选编（1921—1949）》第15册，北京：中央文献出版社，2011年，第633页。

④ 《毛泽东选集》第2卷，第563页。

⑤ 同上，第649页。

⑥ 同上，第675—709页。

⑦ 同上，第718页。

自由的、民主的、统一的、富强的中国。”^①毛泽东所提出的“独立、自由、民主、统一、富强”的新中国，直接对应了三民主义的奋斗目标，坚持了三民主义性质。

抗战胜利之际，国共的建国主张将决定中国未来走向。1945年8月13日，毛泽东在《抗日战争胜利后的时局和我们的方针》的讲话中指出：“蒋介石说要‘建国’，今后就是建什么国的斗争。是建立一个无产阶级领导的人民大众的新民主主义的国家呢，还是建立一个大地主大资产阶级专政的半殖民地半封建的国家？这将是一场很复杂的斗争。”^②从中可见，中共要建立的“无产阶级领导的人民大众的新民主主义国家”其实就是“新民主主义共和国”，并未放弃三民主义这一国共合作的政治基础。8月30日，毛泽东在《同国民党谈判的十一条意见》中指出：“在和平、民主、团结基础上实现全国的统一，建设独立、自由和富强的新中国，彻底实现三民主义。”^③9月27日，毛泽东在答路透社记者甘尔贝问题中提到：“如果联合政府成立了，中共将尽心尽力和蒋主席合作，以建设独立、自由、富强的新中国，彻底实行孙中山先生的三民主义。”^④10月8日，毛泽东离开重庆前在张治中举行的欢送宴会上发表演说：“全国人民、各党各派一致努力几十年，在蒋主席的领导下，彻底实现三民主义，建设独立、自由、富强的新中国！”^⑤毛泽东的这些政治主张，一方面体现中国共产党在重庆和谈上的态度，另一方面也体现了中共为争取“独立、自由、民主、统一、富强”的新民主主义共和国而做出的努力，反映了中共争取和平统一的决心。

解放战争的爆发，“三民主义”失去应有的政治意蕴，“新民主主义共和国”的符号指称必将作新的调整。此时，“独立、和平、民主”成为建国的一种心声。1947年1月1日，毛泽东在《解放日报》发表的新年祝词中提到“独立、和平、民主的新中国”，指出“只要全国人民团结一致，坚持不屈不挠的奋斗，那末，在不久的将来，自由的阳光一定要照遍祖国的大地，独立、和平、民主的新中国一定要在今后数年内奠定稳固的基础”^⑥。

实际上，“独立、和平、民主”的新中国就是要打倒独裁政府，成立民主联合政府，即“联合工农兵学商各被压迫阶级、各人民团体、各民主党派、各少数民族、各地华侨和其他爱国分子，组成民族统一战线，打倒蒋介石独裁政府，成立民主联合政府”^⑦。1947年11月6日，毛泽东在修改新华社社论稿《星星之火，可以燎原》时加写的一段话中指出：“中国人民现在正在进行伟大的革命战争，其目的是打倒美国帝国主义及其走狗蒋介石在中国的统治。这个战争业已取得伟大的胜利，必将继续胜利，直到打倒一切敌人，建立一个崭新的中国。”^⑧可见，毛泽东此时又开始考虑和建构一个崭新中国的发展图景。这让人回想到，“三民主义共和国”到“新民主主义共和国”话语建构前的“中华民主共和国”，“中华”所表达的是全民族抗战的政治意蕴，而这里毛泽东所强调的“中国人民”则是指“各被压迫阶级、各人民团体、各民主党派、各少数民族、各地华侨和其他爱国分子”，因而，为了打倒蒋介石独裁政府，成立民主联合政府，“新民主主义共和国”的符号指称已难以满足现实革命需要，“中华人民共和国”和“中华人民共和国”的国家概念应运而生。

四、“中华人民共和国”到“中华人民共和国”的革命隐喻与政治认同

其实，“中华人民共和国”与“中华人民共和国”虽在符号上多了“民主”二字，但所表达的政治内涵是相同的，然而二者的革命隐喻却呈现出不同的政治意蕴。毛泽东差不多最早同时提出这两个国家概念。1948年1月中旬，毛

① 《毛泽东文集》第3卷，北京：人民出版社，1996年，第304页。

② 《毛泽东选集》第4卷，北京：人民出版社，1991年，第1130页。

③ 《毛泽东文集》第4卷，北京：人民出版社，1996年，第20页。

④ 同上，第26页。

⑤ 同上，第31页。

⑥ 同上，第211页。

⑦ 《毛泽东选集》第4卷，第1237页。

⑧ 《毛泽东文集》第4卷，第316页。

泽东提出了“将中国建设成为独立的强盛的人民民主共和国”^①这一号召，但随后又提出了“中华人民共和国”这一国号。实际上，毛泽东是最早提出“中华人民共和国”这一国家概念的。1948年1月18日，毛泽东在《关于目前党的政策中的几个重要问题》中正式提出了“中华人民共和国”的称谓。他指出：“所谓人民大众，是包括工人阶级、农民阶级、城市小资产阶级、被帝国主义和国民党反动政权及其所代表的官僚资产阶级（大资产阶级）和地主阶级所压迫和损害的民族资产阶级，而以工人、农民（兵士主要是穿军服的农民）和其他劳动人民为主体。这个人民大众组成自己的国家（中华人民共和国）并建立代表国家的政府（中华人民共和国的中央政府），工人阶级经过自己的先锋队中国共产党实现对于人民大众的国家及其政府的领导。这个人民共和国及其政府所要反对的敌人，是外国帝国主义、本国国民党反动派及其所代表的官僚资产阶级和地主阶级。”^②这里的“中华人民共和国”就是“建立各革命阶级联合政府的新中国”。2月15日，毛泽东在《中国的社会经济形态、阶级关系和人民民主革命》一文中指出：“无产阶级、农民及其他劳动人民的任务，是联合自由资产阶级，以人民民主革命的方法推翻帝国主义、封建主义和官僚资本主义的剥削和压迫，建立中华人民共和国。”^③4月1日，毛泽东在晋绥干部会议上的讲话指出：“由这个人民大众所建立的国家 and 政府，就是中华人民共和国和无产阶级领导的各民主阶级联盟的民主联合政府。”^④

由于统一战线的需要，特别是针对民主党派及无党派人士，毛泽东又提出了“中华人民共和国”的概念。1948年8月1日，毛泽东在《复各民主党派与民主人士电》中指出：“现在革命形势日益开展，一切民主力量亟宜加强团结，共同奋斗，以期早日消灭中国反动势力，制止美帝国主义的侵略，建立独立、自由、富强和统一的中华人民共和国。”^⑤11月，毛泽东在《全世界革命力量团结起来，反对帝国主义的侵略》一文中指出：“中国共产党的任务，是在全国范围内团结一切革命力量，驱逐美国帝国主义的侵略势力，打倒国民党的反动统治，建立统

一的民主的人民共和国。”^⑥12月30日，毛泽东为新华社写的1949年新年献词《将革命进行到底》中指出：“人民解放战争愈接近于最后胜利，一切革命的人民和一切人民的朋友将愈加巩固地团结一致，在中国共产党的领导之下，坚决地主张彻底消灭反动势力，彻底发展革命势力，一直达到在全中国范围内建立人民民主共和国，实现统一的民主的和平。”^⑦1949年1月8日，毛泽东在《目前形势和党在一九四九年的任务》中指出：“一九四九年必须召集没有反动派代表参加的以完成中国人民革命任务为目标的各民主党派各人民团体的政治协商会议，宣告中华人民共和国的成立，组成共和国的中央政府，并通过共同纲领。”^⑧可见，毛泽东在建国前一直坚定使用“人民民主共和国”这一国家概念。这在司徒美堂传记里得到印证：“1948年，在中共中央文件和中共领导人的著作中就已开始用‘中华人民共和国’来称呼即将问世的新中国。但自这一年10月起，则较多地改用‘中华人民共和国’”^⑨。

随着革命形势的变化，毛泽东在国家名称上一直摇摆不定，“中华人民共和国”又被改回了“中华人民共和国”。1949年6月15日，毛泽东在新政治协商会议筹备会上发表讲话指出：“中国人民将会看见，中国的命运一经操在人民自己的手里，中国就将如太阳升起在东方那样，以自己的辉煌的光焰普照大地，迅速地荡涤反动政府留下来的污泥浊水，治好战争创伤，建设起一个崭新的强盛的名副其实的人民共和国。中华人民共和国万岁！”^⑩6月30日，毛泽东在《论人民民主专政》一文中指出：“资产阶级的

① 《毛泽东年谱（1893—1949）》下卷，北京：人民出版社，北京：中央文献出版社，1993年，第266页。

② 《毛泽东选集》第4卷，第1272页。

③ 《毛泽东文集》第5卷，第60页。

④ 《毛泽东选集》第4卷，第1313页。

⑤ 《毛泽东文集》第5卷，第114页。

⑥ 《毛泽东选集》第4卷，第1359页。

⑦ 同上，第1378—1379页。

⑧ 《毛泽东文集》第5卷，第234页。

⑨ 张健人、黄继烨：《司徒美堂》，广州：南方日报出版社，2013年，第65页。

⑩ 《毛泽东选集》第4卷，第1467页。

民主主义让位给工人阶级领导的人民民主主义，资产阶级共和国让位给人民共和国。这样就造成了一种可能性：经过人民共和国到达社会主义和共产主义，到达阶级的消灭和世界的大同。”^①

对于为什么要把“中华人民共和国”改回“中华人民共和国”这一问题，周恩来在《关于人民政协的几个问题》中给出了答案：“在中央人民政府组织法的草案上去掉了中华人民共和国的‘民主’二字，去掉的原因是感觉到‘民主’与‘共和’有共同意义，无须重复，作为国家还是用‘共和’二字比较好。”“今天，为了使国家的名称合乎国家的本质，所以我们的国名应该是中华人民共和国。我们的国家属于四个民主阶级的人民民主专政，反动的封建阶级、官僚资产阶级的分子不能列入人民的范围。等到他们彻底悔悟和改造后才能取得人民的资格。中国的少数民族也应该包括在中华人民共和国之内，承认他们的自治权。因此，我们认为中华人民共和国这个国名是很恰当的。”^②对此，董必武于1949年9月22日在中国人民政治协商会议第一届全体会议上报告做出解释。他指出：“国家的名称问题：本来过去许多人写文章或演讲都用中华人民民主国；黄炎培、张志让两先生曾经写过一节略，主张用中华人民民主国。在第四小组第二次全体会议讨论中，张奚若先生以为用中华人民民主国，不如用中华人民共和国。我们现在采用了最后这个名称，因为共和国说明了我们的国体，‘人民’二字在今天新民主主义的中国是指工、农、小资产阶级和民族资产阶级四个阶级及爱国民主分子，它有确定的解释，已经把人民民主专政的意思表达出来，不必再把‘民主’二字重复一次了。”^③由此可见，张奚若并非“中华人民共和国”这一国号的创造者，而是选择“中华人民共和国”国号的倡导者。

1949年9月27日，中国人民政治协商会议第一届全体会议通过的《中华人民共和国中央人民政府组织法》规定：“中华人民共和国是工人阶级领导的，以工农联盟为基础的，团结各民主阶级和国内各民族的人民民主专政的国家。”^④9月30日，毛泽东在《中国人民大团结万岁》中指出：“按照新民主主义的原则，制定了中国人

民政治协商会议组织法，制定了中华人民共和国中央人民政府组织法，制定了中国人民政治协商会议共同纲领，决定了中华人民共和国定都于北京，制定了中华人民共和国的国旗为五星红旗，采用了义勇军进行曲为现时的国歌，决定了中华人民共和国的纪年采用世界公元，选举了中国人民政治协商会议全国委员会，选举了中华人民共和国中央人民政府委员会。中国的历史，从此开辟了一个新的时代。”^⑤至此，“中华人民共和国”的国家概念经过不断的历史演变最终确立并得以实现。

总之，毛泽东的“共和国”概念是由“中华苏维埃共和国”到“中华民主共和国”、“三民主义共和国”到“新民主主义共和国”、“中华人民民主共和国”再到“中华人民共和国”的不断变化升级，表面上是几个文字的符号演变，实际上是革命环境、革命对象、革命动力、革命任务的变化而产生的多重政治意蕴表达。毛泽东“共和国”概念的每一次变化都是一次革命策略上的调整与成熟，体现了他对中国革命美好前途的规划与憧憬，同时也呈现出毛泽东驾驭复杂革命形势的超高领导艺术。

（责任编辑 欣彦）

① 《毛泽东选集》第4卷，第1471页。

② 《建党以来重要文献选编（1921—1949）》第26册，北京：中央文献出版社，2011年，第701页。

③ 同上，第737页。

④ 同上，第750页。

⑤ 《毛泽东文集》第5卷，第348页。

中共创建时期传播马克思主义主要刊物的比较 ——以《新青年》和《星期评论》为中心*

江巍**

【摘要】中共创建时期,涌现了很多传播马克思主义的刊物,其中最为引人瞩目的当属《新青年》和《星期评论》。《新青年》一直被视作近现代史上最有影响的刊物之一,长期倍受关注;而《星期评论》则因种种原因,在国内知名度一直不是很高。事实上,《星期评论》在传播马克思主义、参与中共筹备建党及当时的影响力等方面,并不比《新青年》逊色。

【关键词】中共创建;马克思主义;《新青年》;《星期评论》

中图分类号: B27 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2016)03-0063-07

自1920年2月陈独秀、李大钊相约建党,到1921年7月中共一大召开的中共创建时期,马克思主义在中国的传播呈现出空前的繁荣。当时传播马克思主义有相当影响的报刊包括《新青年》、《星期评论》、《民国日报》“觉悟”副刊、《晨报》副刊、《时事新报》“学灯”副刊等。但目前学术界对《新青年》的研究远多于其他刊物,对其评价也远高于其他刊物。事实上,中共创建时期,《星期评论》在马克思主义传播、与中共建党的关系以及当时的影响力等方面并不比《新青年》逊色多少。本文试图以《新青年》和《星期评论》为中心,对两刊作出比较,以阐明此问题。

之所以选择《新青年》和《星期评论》为中心来考察,主要基于三个方面的考虑:一是两刊与中共创建都有密切关系。在党史研究资料中,提到上海的马克思主义研究会、上海中共发起组的成立,几乎同时都会提到《新青年》和

《星期评论》,以及与两刊相关的重要人物。二是两刊之间有密切关联。《星期评论》的创刊与《新青年》有渊源关系。《星期评论》“可以说是五四运动的产物之一,也可以说是六五运动的产物之一”。刊物的主旨“就是在发挥五四六五两大运动的精神,来创造继五四六五两大运动而起的人类运动”^①,因此《星期评论》也是《新青年》主导的新文化阵营的重要力量,在精神实质上与《新青年》保持高度一致。同时,《新青年》由民主主义刊物转向传播马克思主义刊物,又与《星期评论》有密切关联。三是建国后很长一段时间对两刊的评价过于悬殊,《新青年》被认为是研究中共创建最重要的刊物,而《星期评论》被定性为“不是一个革命的刊物”^②。目前学术界虽然逐渐矫正了这一评价^③,认识到该刊也是传播马克思主义的主要阵地之一,但很少有将两刊放在一起比较的。欧阳军喜在《国民党与新文化运动——以〈星期评论〉、〈建设〉为中

* 本文系安徽省高校人文社会科学研究重点项目“《新青年》与早期马克思主义在安徽的传播研究”(SK2014A202)的阶段性成果。

** 作者简介:江巍,安徽宁国人,(芜湖241000)安徽师范大学政治学院博士生,(芜湖241000)安徽机电职业技术学院副教授。

① 本社同人:《星期评论半年来的努力》,《星期评论》第26号,1919年11月30日。

② 中共中央马克思、恩格斯、列宁、斯大林著作编译局研究室编:《五四时期期刊介绍》上册第1集,北京:生活·读书·新知三联书店,1979年,第1、181页。

③ 学界重新评价《星期评论》,肯定其在中共建党和传播马克思主义方面重要贡献的文章有:田子渝、陈绍康:《〈星期评论〉新论》,《文史哲》1990年第3期;韩部善:《五四时期的社会主义阵地——评〈星期评论〉》,《徐州师范大学学报》1999年第2期;杨宏雨、肖妮:《试析新中国成立以来对〈星期评论〉的评价》,《中共党史研究》2010年第4期;陆米强:《〈星期评论〉社对中共发起组创建所起的重要作用》,《上海革命史资料与研究》2010年第10期;张忠山、费迅:《〈星期评论〉与五四时期的马克思主义传播》,《扬州大学学报》人文社会科学版2011年第1期;杨宏雨、肖妮:《〈星期评论〉——五四时期舆论界的明星》,《同济大学学报》社会科学版2012年第5期等。

心》一文中,虽然涉及《新青年》与《星期评论》的比较,认为两刊同中有异,但主要是从新文化运动角度进行比较。田子渝在《〈星期评论〉新论》一文结论中虽将《星期评论》与《新青年》传播马克思主义的贡献放置在同一高度,但这一结论并非建立在对两刊的具体比较基础上,而且对《星期评论》在中共筹备建党方面的研究还有待深入。笔者从马克思主义传播、中共筹备建党、两刊影响力三方面做比较,试图更全面、清晰地展现两刊在中共创建时期各自所扮演的角色,从而更客观地评价二者。

一

《新青年》和《星期评论》传播马克思主义的主要成员大多有留日背景,对马克思主义的认识深受日本社会主义者幸得秋水、河上肇、堺利彦等人的影响,对马克思主义具体内容的理解和传播颇为相似,只是角度略有差异,而且两刊在步入传播马克思主义的历程上有先后之别。关于两刊传播马克思主义的动机、立场,学界有些分歧,笔者在此浅述一己之见。

第一,在马克思主义具体内容的传播上,《星期评论》与《新青年》一样都着重介绍过马克思主义唯物史观、剩余价值理论、科学社会主义等最核心思想。如林云陔的《唯物史观的解释》谈到“须知物质的状况,虽是历史的基础,然而仍旧要各种原料,方能成为历史构造的模型”^①,就含有马克思主义唯物史观中上层建筑对经济基础具有反作用的思想。李汉俊在《强盗阶级底成立》中指出社会有两大对立阶级,一是“管理全社会财产、享用全社会财产的资本家阶级”,一是“制造全社会财产的劳动者阶级”,劳动者“做工时间内造的价值,超过所得工银”,劳动者阶级所得并非生产创造财富的全部,资本家付给工人的只是劳动者的部分价值^②,这道出了资本家剥削工人的秘密,揭示了剩余价值的内涵。关于科学社会主义,《星期评论》对当时流行的社会思潮很敏感,介绍各种社会主义流派的思想,发表了关于克鲁泡特金的无政府主义、新村主义、工读互助主义的文章,更可贵的是还将马克思的科学社会主义与其他社会主义流派区分开来,清晰地认识到“马克思主义的社会主义,自来就是与无政府主义立于不两立的地位”^③,

并号召在鱼龙混杂的社会主义流派中,“希望中国人多研究以马克思经济学为骨干的科学社会主义”^④。关于这些内容,《星期评论》并不比《新青年》介绍的少。

此外,《星期评论》对马克思主义的传播,还在于报道了不少世界各国工人运动情况,介绍国际共产主义运动。而《新青年》自八卷一号开辟“俄罗斯研究专栏”,其视角主要集中于苏俄国内的政治、经济、文化教育等方面。相比较而言,《星期评论》传播马克思主义的视角更为广阔、内容更为丰富,但在研究深度上稍逊《新青年》,因此两刊对马克思主义具体内容的传播可谓各有千秋。

第二,在由民主主义刊物转向传播马克思主义刊物的历程上,《星期评论》较《新青年》更早。李占才依据《星期评论》围绕中国的现状、病根、向何处去等问题的不同回答,将该刊划分为三个不同的时期:创刊至19号的以民主主义理论为指导的“暗淡期”;20号至44号介绍新思潮,日趋转向马克思主义的“动荡期”;45号至终刊竖起马克思主义旗帜,宣传介绍马克思主义的“光明期”。^⑤张忠山也认为45号是《星期评论》的政治主张由民主主义向马克思主义转轨的分水岭。^⑥笔者认同二者的观点。因为在45号(1920年4月1日)之前,该刊虽然有不少介绍马克思主义的文章,但只能说是具有传播马克思主义的趋向,当时统领刊物的指导思想仍是民主主义,直到第45号上全文发表了苏俄对华宣言,并刊载了戴季陶《俄国劳农政府通告的真我》、沈仲九《为什么要赞扬俄国劳农政府的通告》等积极赞扬俄国革命的文章,才开始真正以传播马克思主义为其主旋律,而且这一政治趋向在45号后愈加鲜明,译介、赞扬社会主义,宣传俄国

① 林云陔:《唯物史观的解释》,《星期评论》双十节纪念号,1919年10月10日。

② 李汉俊:《强盗阶级底成立》,《星期评论》劳动节纪念号,1920年5月1日。

③ 戴季陶:《劳农政府治下的俄国》,《星期评论》第39号,1920年2月29日。

④ 戴季陶:《关于劳动问题杂感》,《星期评论》劳动节纪念号,1920年5月1日。

⑤ 李占才:《五四时期的〈星期评论〉》,《民国档案》1991年第2期。

⑥ 张忠山:《论〈星期评论〉从民主主义向马克思主义的转轨》,《社会科学论坛》2014年第6期。

劳农革命的文章络绎不绝。《新青年》也经历了由传播民主主义转变为传播马克思主义的过程，但其转向在1920年9月的八卷一号才得以实现^①，相较于《星期评论》，滞后了近5个月。

第三，在传播马克思主义的动机立场上，国民党背景一直笼罩着《星期评论》，有称其为“国民党最重要的言论机关”^②的，有定位其“是在孙中山与国民党指导下与经济支持下出版的”刊物^③。该刊是国民党人戴季陶创办，与国民党有着千丝万缕的联系是肯定的，那么是否可以就此认定该刊是国民党在传播马克思主义？由于戴季陶、沈玄庐后来又反对共产党、反对社会主义，尤其是刊物前期戴季陶称要用“温和的思想指导社会上的多数人”，以免“那些做煽动功夫的人，就拿了一知半解系统不清的社会共产主义传布在无知识的兵士和工人里面”^④，他还发表了《对付“布尔色维克”的方法》一文，由此该刊被认定“不是一个革命的刊物”^⑤。还有的怀疑刊物传播马克思主义的动机，认为“以戴季陶为代表的国民党人的阶级立场决定了其对马克思主义只是功利利用”^⑥。总之，在学界，《星期评论》的国民党背景成为其传播马克思主义与《新青年》的最重要区别，但笔者认为这是值得商榷的。

首先，戴季陶并非在孙中山的指导下创办的《星期评论》，这从他与孙中山的谈话中可以洞悉。孙中山问：“你这几天研究什么东西？”戴回答：“我和两个朋友，办了一个《星期评论》。”^⑦可见孙中山并不知晓他办了这样一个刊物。刊物创办时间是1919年6月8日，即上海“六三”运动爆发的第5天。刊物创办直接动因是受五四和六三运动的影响，是“五四精神的产物”^⑧。该刊物除戴季陶外，还有另外三位核心人物沈玄庐、孙棣三和李汉俊。沈、孙二人也是刊物的创办人，李则是主要撰稿人。戴季陶、孙棣三是国民党身份，但沈玄庐和李汉俊当时并非国民党人。而且该刊传播马克思主义的核心人物是李汉俊。借用李占才的观点，刊物自1919年10月（第20号）逐渐转变为赞同和接受马克思主义后^⑨，李汉俊的文章大大加重了刊物传播马克思主义的味道。如他最著名的文章《浑朴的社会主义者底特别的劳动运动意见》，反驳了张东荪的观点，捍卫了科学社会主义。虽然刊物的撰稿人有很多国民党的重量级人物，如孙中山、廖仲恺

等，但后来成为中共创始人的李大钊、陈独秀等也为其撰稿。因此，并不能将刊物笼统地定性为国民党在传播马克思主义，笔者认为该刊更多的是几个志趣相投的人自发创办的有几分类似《新青年》同人性质的刊物。

其次，戴季陶、沈玄庐走到共产党的对立面，这是后话，笔者认为历史的真实是不容倒推、假想的。不能以此就认为当时戴、沈在《星期评论》上传播马克思主义用意不纯，只是功利地利用马克思主义来宣传三民主义。这种判断是缺乏事实根据的。可以肯定的是当时国人对马克思主义的宣传都比较浅显，只是选择性地传播以期解决中国的现实问题，都有一定的功利心理。戴季陶在刊物初期的文章也只代表他开始时并未真正了解马克思主义，不清楚布尔什维克的真相。在《星期评论》逐渐转向传播马克思主义后，戴季陶对马克思主义及布尔什维克的态度有很大变化，这在他的很多文章中都有体现，如《劳农政府治下的俄国》一文认为要想于社会主义的政府以外建设任何政府，在俄国都是决做不到的，称赞列宁政府是最稳健的一派^⑩。

因此，《星期评论》传播马克思主义的立场动机与《新青年》并无实质性的差异，我们不能以今天的推测去臆断过往的历史。回到历史场景中，如果怀疑《星期评论》传播马克思主义的动

① 江巍、徐生：《〈新青年〉传播马克思主义起点初探》，《江汉大学学报》社会科学版2014年第1期。

② 欧阳军喜：《国民党与新文化运动——以〈星期评论〉、〈建设〉为中心》，《南京大学学报》哲学·人文科学·社会科学版2009年第1期。

③ 中共中央马克思、恩格斯、列宁、斯大林著作编译局研究室编：《五四时期期刊介绍》上册第1集，第162页。

④ 戴季陶：《访孙先生的谈话》，《星期评论》第3号，1919年6月22日。

⑤ 中共中央马克思、恩格斯、列宁、斯大林著作编译局研究室编：《五四时期期刊介绍》上册第1集，第181页。

⑥ 滕峰丽：《关于五四时期〈星期评论〉、〈建设〉对马克思主义传播的评析》，《信阳师范学院学报》哲学社会科学版2012年第4期。

⑦ 戴季陶：《访孙先生的谈话》，《星期评论》第3号，1919年6月22日。

⑧ 杨宏雨、肖妮：《五四新文化运动与〈星期评论〉的创刊》，《历史教学问题》2011年第3期。

⑨ 李占才：《五四时期的〈星期评论〉》，《民国档案》1991年第2期。

⑩ 戴季陶：《劳农政府治下的俄国》，《星期评论》第38号，1920年2月29日。

机,那么为何陈独秀、李汉俊可以与《星期评论》时期的戴季陶、沈玄庐有密切往来,并且他们在该刊停刊后,《新青年》还发表过戴季陶的多篇文章。所以,笔者认为今天我们更不应该妄加揣测。

二

众所周知,《新青年》汇聚了一批具有早期共产主义思想的知识分子,他们积极讨论、研究马克思主义和建党策略,为中共创建做了重要准备。那么同时期与其联系密切的《星期评论》在筹备中共建党方面又有什么作为呢?与《新青年》相比又有哪些异同呢?

第一,在培养共产主义知识分子骨干力量、为中共筹建积聚人才方面,《星期评论》不输《新青年》。早在《新青年》成立自己的社团新青年社之前,《星期评论》就已建立了星期评论社(以下简称星评社)。星评社是早期共产主义知识分子的活动基地,俞秀松在致友人的信中谈到:“这里的同志,男女大小十四人,主张都极彻底,我实在还算不得什么。”^①另据杨之华回忆:“有不少外地学生到上海来找《星期评论》的领导人,多半由戴季陶和沈玄庐接见。”^②俞秀松、施存统、陈公培等很多人就曾住在《星期评论》的办公室里。俞秀松在自传中写道:“在上海生活的最初日子里,我认识了戴季陶(国民党的理论家)、沈玄庐等人。他们多方面帮助我了解马克思主义和革命运动,其中包括十月革命,我认为十月革命是解放人类摆脱压迫的唯一道路。”^③这是《星期评论》影响理想青年的一个例证。

受《星期评论》影响或参加过星评社并加入到早期共产主义知识分子行列的人有很多,除了《星期评论》的编辑、撰稿人以及上面提到的俞秀松、施存统、陈公培、杨之华等,还有蔡和森、恽代英等也与星评社有一定联系。田子渝依据李汉俊1919年9月翻译的日本社会主义者山川菊荣的《世界思潮之方向》连载于上海《民国日报》“觉悟”副刊,认为“最早提出建党思想的是星评社成员李汉俊”^④。在《星期评论》停刊后,李汉俊、陈望道加入到《新青年》编辑队伍,正因为他们的加入,才逐渐加重了《新青年》传播马克思主义的色彩,使其逐渐成为中共

的理论机关刊物。

第二,在筹备中共建党的过程中,《星期评论》的参与度不低于《新青年》。《星期评论》与《新青年》一样全程参与、见证了中共筹备建党的整个过程。筹建具体工作的开展可以说始于维经斯基来华之后,他是俄共(布)远东州委海参崴(今符拉迪沃斯托克)分局外国处全权代表。维经斯基来华的重要使命之一就是帮助中国建立共产党。1920年4月,他到上海时最初的联系对象就以《新青年》和《星期评论》等报刊的成员为主,《星期评论》的办公室即李汉俊的寓所(上海白尔路三益里17号)就是他们讨论问题最初的据点。维经斯基经常召集陈独秀、戴季陶、沈玄庐、李汉俊、邵力子、张东荪等《新青年》、《星期评论》、《民国日报》、《时事新报》的成员聚谈、研讨。1920年5月,陈独秀、李汉俊等筹建了上海“马克思主义研究会”,星评社的全体成员几乎都参加了初期党的筹建活动。在该会的基础上,于1920年春夏之交正式成立上海共产主义小组。

目前,学术界对于上海共产主义小组参与人员有争议。美国学者萧邦奇依据二十年代苏联顾问舍维寥夫的记载,认为这相较于中共创建亲历者后来的回忆,距历史事件发生的时间更近,且未受国民大革命后国共两党对立的政治两极化影响,也相对客观。据舍维寥夫记载,马克思主义研究会成员有7人,分别是沈定一、戴季陶、陈望道、施存统、俞秀松、李汉俊和陈独秀。而这7人中,前6人都是《星期评论》的编辑或撰稿人^⑤。国内学者金立人依据施存统、陈公培、李达、俞秀松等人的回忆、日记,考证参加上海中共发起组的成员是陈独秀、李汉俊、俞秀松、施

① 中共浙江省委党史研究室编纂:《俞秀松纪念文集》,北京:当代中国出版社,1999年,第158页。

② 《杨之华的回忆》,《“一大”前后:中国共产党第一次代表大会前后资料选编》(二),中国社会科学院现代史研究室、中国革命博物馆党史研究室选编,北京:人民出版社,1980年,第26页。

③ 中共浙江省委党史研究室编纂:《俞秀松纪念文集》,第230页。

④ 田子渝、陈绍康:《〈星期评论〉新论》,《文史哲》1990年第3期。

⑤ [美]肖邦奇:《血路:革命中国中的沈定一(玄庐)传奇》,周武彪译,南京:江苏人民出版社,2010年,第84页。

存统、陈公培 5 人^①。其中李汉俊、俞秀松、施存统 3 人是星评社成员。此外还有“8 人说”^②以及其他各种不同的说法。事实上，不论是哪种说法，相较于《新青年》，《星期评论》成员都占大多数。这说明《星期评论》成员是中共筹备建党时期的主要力量。

第三，在形成正确的建党思路、领导中共上海发起组的成立方面，《星期评论》成员的贡献不逊于《新青年》。关于组建党组织曾引发过激烈争论，邵力子的回忆中提到马克思主义研究会转变为共产主义小组经历了一番曲折过程：“在马克思主义研究会里，当时有两种意见：（一）建立严密的组织，过组织生活；（二）赞成成立有严密组织的团体，但自己不能积极参加组织生活。”^③《星期评论》的主编戴季陶属于持第二种意见的人，据张国焘的回忆，戴季陶对上海发起组是知情的，因陈独秀与之商谈过，而且戴是赞成的^④。但他最后没有参加，这也成为人们质疑戴季陶及《星期评论》传播马克思主义动机和建党贡献的原因之一。笔者很认同蔡和森对戴这一行为的评价，他退出的理由不是因为不相信马克思主义，而是为避免国民党攻击起见^⑤。

事实上，也不能因为戴季陶的瑕疵，而遮掩了《星期评论》另一位重要成员——李汉俊在筹备中共建党方面的杰出贡献。他与陈独秀一起发起马克思主义研究会，一起筹备中共上海发起组的成立。在马克思主义研究会内部出现意见分歧时，李汉俊当时在一篇文章里谈到“与其由混杂分子组成一个庞大不纯的团体不若由纯粹分子组成一个虽小而纯的团体”^⑥。这与陈独秀的建党思路如出一辙。据金立人研究，陈的建党思路是以单个个人为对象，经过考察了解，把有共同信仰的人吸收进来，追求相对纯洁性。^⑦最终，正是在陈独秀、李汉俊这一正确建党思路的引导下，终止了与无政府主义的合作，解散了社会主义同盟，成立了中共上海发起组。

三

就刊物在整个近现代史发展过程中的影响力而言，《星期评论》当然远在《新青年》之下，没有什么可比性。但如果将这一影响力置于当时在传播马克思主义和中共建党方面，依据当时社会上对这两刊的评价以及两刊的出版发行情况

等，还是可以作些比较的。

第一，同时代人对两刊的评价。蔡和森至少两次评价过《星期评论》，分别在刊物停办不久的 1921 年和国共合作时期的 1926 年。1921 年他致信陈独秀，称“国内言论沉寂，有主义有系统的出版物几未之见（从前惟《星期评论》差善）”^⑧。1926 年，他撰文论述“党的形成及其初步的工作”时，着重谈到《新青年》和《星期评论》及在两刊基础上成立的新青年社和星期评论社，称“当时主要的为这两个组织，但后来即渐渐影响到一些小组织”^⑨。瞿秋白在 1927 年谈到：“五四运动之际，《新青年》及《星期评论》等杂志，风起云涌的介绍马克思的理论，我们的前辈陈独秀同志，甚至于李汉俊先生，戴季陶先生，胡汉民先生及朱执信先生，都是中国第一批的马克思主义者。”^⑩他在 1930 年撰写的《中共党史纲要大纲》中，又将星期评论社与新青年社、新民学会等并列，赞其为“共产党的细胞”^⑪。1930 年，李立三回顾中共创立的历史时，谈到有许多团体组织与中共产生关系密切，“这

① 金立人：《中共上海发起组成立前后若干史实考》上，《党的文献》1997 年第 6 期。

② 中共中央党史资料征集委员会编：《共产主义小组》上，北京：中共党史资料出版社，1987 年，第 26 页。

③ 邵力子：《党成立前后的一些情况》，《“一大”前后：中国共产党第一次代表大会前后资料选编》（二），第 69 页。

④ 张国焘：《我的回忆》第 1 册，现代史料编刊社出版，供内部参考，1998 年，第 97 页。

⑤ 蔡和森：《中国共产党史的发展（提纲）》，《“一大”前后：中国共产党第一次代表大会前后资料选编》（三），中国社会科学院现代史研究室、中国革命博物馆党史研究室选编，北京：人民出版社，1984 年，第 81 页。

⑥ 李汉俊：《自由批评与社会问题》，（上海）《民国日报》副刊《觉悟》，1920 年 5 月 30 日。

⑦ 金立人：《中共上海发起组成立前后若干史实考》下，《党的文献》1998 年第 1 期。

⑧ 蔡和森：《马克思学说与中国无产阶级》，《新青年》第 9 卷 4 号，北京：中国书店，2011 年，第 428 页。

⑨ 蔡和森：《中国共产党史的发展（提纲）》，《“一大”前后：中国共产党第一次代表大会前后资料选编》（三），第 59、60 页。

⑩ 《瞿秋白文集》第 4 卷，北京：人民出版社，1993 年，第 414 页。

⑪ 瞿秋白：《中共党史纲要大纲》，《中共党史报告选编》，中央档案馆编，北京：中共中央党校出版社，1982 年，第 200 页。

中间最占势力的是新青年社和星期评论社”。^① 1946年,周恩来在谈及自己早年经历时说:“当时戴季陶在上海主编的《星期评论》,专门介绍社会主义,北平胡适主编的《每周评论》,陈独秀主编的《新青年》,都是进步读物,对我的思想都有许多影响。”^② 以上这些都是中共党的重要历史人物对两刊的评价,他们在谈到两刊传播马克思主义和对中共创建的影响时,几乎一致地将两刊相提并论,不分伯仲。

第二,两刊出版发行情况比较。《星期评论》为周刊,除“双十纪念号”、“新年号”、“劳动纪念号”外,一般每号1张4开4版,类似今天的小型报纸。起初每号定价铜子二枚,外埠大洋两分,后来为推动销量,又细分零售、团购,一年期、半年期及海外不同地域的定价,推出一些优惠。该刊发行代理点遍及全国,除北京、上海、杭州等发达省份、一线城市外,在兰州、长沙、开封等内地省份、二三线城市也设有代理点。发行量由最初的1000份,逐渐增加到十几万份。^③ 《新青年》为月刊,以杂志形式出版,起初定价是一册2角、半年1元、一年2元,其营销策略也非常灵活,推出过很多吸引顾客的营销模式,但在1920年5月出版7卷6号时,陈独秀与群益书社老板因期刊定价问题闹僵,成立新青年社独立发行,却陷入经济危机,四处筹款。其发行量最高峰时,为1919年春的一万五六千份^④。相比较而言,《星期评论》周期短、价格低、发行量大,有其优势一面。《新青年》在中共创建时期,由于编辑部问题、经济问题一度陷入危机,再加上其较长的周期、相对昂贵的价格,在1920年5月停刊4个月后才复刊等因素,势必对刊物的影响力有所削弱。此外,在特定地域,《星期评论》的影响力还有明显高过《新青年》的情况,如在浙江,第一师范的学生订阅《新青年》100多份,而订《星期评论》有400多份,全校学生几乎人手一份^⑤。

不但如此,《星期评论》的另一重影响力,还体现在对《新青年》的思想转向的影响上。学界一般都认可《新青年》的转向与陈独秀离京南下有直接关联,可为什么陈独秀南下后就推动了《新青年》的转向呢?笔者认为上海的《星期评论》对其影响不容小觑。1920年春,陈独秀自北京到上海后住在环龙路老渔阳里2号,与6号《星期评论》的主编戴季陶比邻而居,自此两刊

之间变得极为密切。1920年4月《新青年》上就可以看到《星期评论》作者的身影,第八卷开始,《星期评论》的很多作者都加入到《新青年》阵营,如戴季陶、沈玄庐、李汉俊、陈望道等。《星期评论》在1919年10月就已经有传播马克思主义倾向,在新年号上表露心迹:“黑暗里突然的透出一线儿红。这是什么?原来是北极下来的新潮,从近东卷到远东。那潮头上拥有着无数的锤儿锄儿,直要锤匀了锄光了世间的不公不平。”^⑥ 可见,此时《星期评论》已经开始宣传俄国革命与社会主义。《星期评论》对马克思主义的宣传及刊物重要成员加入到《新青年》编辑作者队伍,这些无疑有助于强化陈独秀选择马克思主义道路的的决心和信心。1920年4月1日,他在《新青年》上发表《新文化运动是什么》,指出“新文化运动影响到产业上,应该令劳动者觉悟他们自己的地位,令资本家要把劳动者当做同类‘人’看待”^⑦。4月2日,他又同《星期评论》的沈玄庐、李汉俊一起参加上海船务栈房工界联合会成立大会,作了《劳动者底觉悟》的演讲。5月,他又出版了《新青年》“劳动节纪念号”。无怪乎,1920年底胡适在给陈独秀的信中言道:“北京同人抹淡的工夫决赶不上上海同人染浓的手段之神速。”^⑧ 这里的“上海同人”正是《星期评论》的重要成员,即陈望道、李汉俊等人。还有学者曾论证过陈独秀不在北京建党而远赴上海是有计划的,原因之一是上海“已有

① 李立三:《党史报告》,《中共党史报告选编》,第209页。

② 《周恩来同美国记者李勃曼谈自己的经历》,《瞭望》1984年第2期。

③ 李立三:《党史报告》,《中共党史报告选编》,第209页。

④ 汪原放:《亚东图书馆与陈独秀》,上海:学林出版社,第33页。

⑤ 施复亮:《中国共产党成立时期的几个问题》,《“一大”前后:中国共产党第一次代表大会前后资料选编》(二),第33页。

⑥ 《红色的新年》,《星期评论》新年号,1920年1月1日。

⑦ 陈独秀:《新文化运动是什么?》,《新青年》第7卷5号,北京:中国书店,2011年,第6页。

⑧ 张静庐:《关于〈新青年〉问题的几封信》(之二),《中国现代出版史料(甲编)》,北京:中华书局,1954年,第8页。

一批聚集在星期评论社周围的中国社会主义者”^①。国外也有学者研究称，陈独秀去上海是因为那里有戴季陶主办的讨论马克思主义的刊物，即《星期评论》。^② 张国焘回忆陈独秀时，也认为“他的信仰马克思主义，最初也许是受李大钊、戴季陶等朋辈的影响”^③。由此，《新青年》的转向受到《星期评论》的影响可初见端倪。

小 结

由上述三方面的比较可以发现，在中共创建时期，《星期评论》和《新青年》有很多相似性并且关系密切。首先，两刊内容很相似，都大力传播马克思主义。其次两刊都为中共筹备建党准备了人才，贡献了智慧。再次，两刊在当时传播马克思主义的影响力上不分伯仲。最后，两刊之间人员往来密切，甚至《新青年》最终转向传播马克思主义也与《星期评论》有关。尽管如此，但两刊最终的结局却不同，建国后《新青年》倍受学界的关注和好评，而《星期评论》却受到很多非议几至被冷落。究其原因有以下几点：

第一，就刊物主创人员而言，相较于《新青年》的主要成员陈独秀、李大钊、瞿秋白等，《星期评论》的主创者们并非真正的马克思主义者，并不真正信仰马克思主义。刊物的两大主编戴季陶和沈玄庐对待马克思主义的态度很是矛盾，传播马克思主义立场不坚决。从本质上说，他们不是真正的马克思主义者。戴季陶是国民党党员，他研究马克思主义而不信仰马克思主义，他协助成立了上海共产主义小组却没有加入其中。沈玄庐虽然加入了中国共产党，但最后又反对共产党。这是造成了建国后很长一段时间，学界对《星期评论》评价和关注度都不高的主要原因。

第二，就办刊时间而言，相较于《新青年》，《星期评论》是个短命的刊物。《星期评论》1919年6月创刊，1920年6月终刊，只办了一年的时间。而《新青年》1915年创刊，到1926年终刊，持续了十年以上，虽然因经费问题和反动统治的阻挠等原因，曾几次歇刊，但每次都很坚韧地复活过来，坚持继续办刊。而《星期评论》只办一年就停刊，与刊物经不起革命烽火的洗礼有一定关系。由《星期评论》的最后一期的“刊行中止宣言”中可知，刊物并非遭到封禁而停刊，而是感受到外在的革命压力自行停刊的，

这也是其深受诟病的原因之一。

第三，就刊物风格而言，《新青年》表现出激进革命的风格，而《星期评论》则相对保守温和。以1920年两刊都出的“劳动节纪念号”为例。《新青年》上陈独秀发文号召劳动者赶快觉悟起来，提出“劳力者治人，劳心者治于人”^④的观点。而《星期评论》上戴季陶文章则认为劳动运动，“暂时不要用什么‘政治的罢工’来运动工人”，因为空空洞洞、无头无脑的政治运动没什么必要，工人最需要的是“生活的改良”，并在文章结尾承认自己思想保守。^⑤ 前者主张以疾风骤雨的革命手段来解决工人生存问题，后者主张从具体问题如八小时工作制、工人住宅的改善等方面一点一滴的去解决。在顽症需要猛药的时代，相较之下后者的保守温和就会被定性为不是“革命刊物”而影响后世评价。

综观上述，由于《星期评论》主创成员不是坚定的马克思主义者，刊物没有表现出不惧艰险、勇往直前的革命精神和高亢激进的革命风格，因而影响到刊物的后世评价。事实上，这些因素具有较明显的个人主观主义色彩，如果不单纯以革命视角审视，在中共创建时期，《星期评论》在马克思主义传播、中共建党及影响力等方面表现的确并不输于《新青年》。因此，应该对类似刊物的历史贡献有更为客观的评价。这也提醒我们在评价五四时期的刊物时应该有一些新的视角，例如回到刊物本身、将刊物还原至其所处时代等。在中共建党史和早期马克思主义传播史上，还有其他很多报刊媒介都曾起过重要作用，“高树靡阴，独木不林”，在大力研究《新青年》的同时，也应多加关照同时期其他刊物，这样才能更加接近历史的真实，更好的展现历史的丰富性。

（责任编辑 欣彦）

① 李丹阳：《李汉俊与中国共产主义运动起源》，《史学月刊》2012年第7期。

② 韦慕庭、郝莲英：《共产主义、民族主义和苏俄在华顾问》（C. M. Wilbur & J. L. How, Communism, Nationalism and Soviet Advisers in China），纽约：哥伦比亚大学出版社，1956年，第48页。

③ 张国焘：《我的回忆》，现代史料编刊社出版，供内部参考，1980年，第93页。

④ 陈独秀：《劳动者底觉悟》，《新青年》第7卷6号，北京：中国书店，2011年，第175页。

⑤ 戴季陶：《关于劳动问题的杂感》，《星期评论》劳动节纪念号，1920年5月1日。

现象学心理学与经验的世界

游淙祺*

【摘要】 本文阐释胡塞尔的现象学心理学在胡塞尔现象学中不明确的定位，说明它如何衔接超越论现象学和经验科学，并特别凸显经验的世界这个概念在其中所扮演的角色。论文主要分成两个部分：第一部分探究现象学心理学和超越论现象学之间的关系，说明“现象学心理学如何是超越论现象学的预备”，以及“现象学心理学如何平行于超越论现象学”这两个问题；第二部分阐述胡塞尔如何藉由经验的世界此概念来为事实科学奠定基础。

【关键词】 胡塞尔；现象学心理学；超越论现象学；经验的世界；自然态度

中图分类号：B516.52 文献标识码：A 文章编号：1000-7660 (2016) 03-0070-06

前 言

现象学心理学（phänomenologische Psychologie）在胡塞尔的整体现象学中定位是暧昧不明的。它被呈现为现象学，但却立足于自然的态度。它与超越论现象学有所不同，但却接近超越论现象学（transzendente Phänomenologie）；它连接着经验科学，因为它与经验科学分享自然态度的共同基础，但作为本质科学它也有别于经验研究。从不同的角度看，它既不是超越观想的，也不是经验的，但分别连接了超越论现象学和经验研究。由于带着这种混乱的特质，现象学心理学通常被忽视。另一方面，来自经验心理学的阵营似乎有更多的学者比哲学家对现象学心理学更感兴趣。然而，专业的心理学家更多把现象学心理学看成他们的质性研究的一种方法论，而非胡塞尔所理解的那般。（Davidson, 1988; Ashworth, 2003; Davidson/Cosgrove, 2003; Finlay, 2008）就其介于超越论现象学和经验研究之间的现象学心理学的暧昧状态而言，胡塞尔把现象学心理学更看作文人文社会科学的基础，而不仅仅是经验心理学的方法论而已。在此脉络下，经验的世界这个概念扮演了举足轻重的角色。在本文中，我的目标是藉着经验世界（Erfahrungswelt）的概念来帮助阐述胡塞尔如何制定出人文社会科学的基础。为此，我的论文将分成两个主要部分：第一

部分是针对现象学心理学的基本特性，探究现象学心理学和超越论现象学之间的关系。具体而言，阐述“现象学心理学如何是超越论现象学的预备”，以及“现象学心理学如何平行于超越论现象学”这两个问题。然后，我将在第二部分阐述胡塞尔的经验世界概念，以便探讨胡塞尔的现象学心理学如何藉着经验世界的概念来为事实科学奠定基础。

一、现象学心理学和超越论现象学

胡塞尔在处理现象学心理学的文本中区分了两种意义的现象学。早在 1925 年夏季学期现象学心理学讲座的一段话中，他已经提到这样的区分（Hua IX: 188/ Scanlon, 144），但直到阿姆斯特丹讲座（1929）中，他才公开地带出这样的区分，甚至以如下方式介绍他的现象学：

在其发展的进一步过程中，它 [现象学] 向我们提出了它的双重意义：一方面，作为心理学现象学，它是作为基本科学，是心理学的基础；在另一方面，作为超越论现象学，就其与哲学的连接中而言，有第一哲学的巨大作用；这是说，作为哲学的科学，哲学从源头涌出。（Hua IX, 303/Sheehan eds., 214）

很显然，对胡塞尔而言，现象学与哲学并非完全等同。哲学可以看作仅是他的整个现象学计划的一部分。相对于哲学家集中在自我反思

* 作者简介：游淙祺，台湾人，台湾高雄中山大学哲学研究所教授。

(Selbstbesinnung), 探究意义、有效性和各种存在者的构造之起源, 现象学心理学家关注那些深入参与世界的人之心理过程, 对之进行本质描述。在胡塞尔眼中, 哲学家和心理学家关注是不同的, 然而非常明显地, 他们却共享现象学, 这是耐人寻味的一个情况。

我们都知道, 胡塞尔以其超越论现象学而闻名, 在超越论现象学中他为哲学奠定最终基础。这样一来, 他的目标是提供方法给哲学以克服所有种类的反论——主观主义与客观主义、经验主义与理性主义、绝对主义与相对主义、存有学主义与超验主义、实证主义对形上学等等。(Hua IX, 300/McCormick eds., 34) 在胡塞尔的观念中, 具有完整形式的现象学无非是普遍的哲学, 而这是一个源自于根本的自我反思所导致的严谨科学。只有超越论现象学是合法地满足这一要求。而正是在这个意义上, 胡塞尔把“最终和最高的”的问题看成是现象学的问题。所以, 他解释说:

在其普遍的连接回到自己中, 现象学在人类的可能生活当中认识其在超越观想层面的特定功能。(Hua IX, 299/McCormick eds., 33)

我们对于胡塞尔的这一特征是再熟悉不过了, 不过胡塞尔还有另一张面孔, 披露他关注所有事实性科学的基础, 这并不亚于他对哲学终极基础之关注。亦即, 他讲到一个经验现象的理念, 这是相同于“实证科学的完整系统化领域”。((Hua IX, 298/McCormick eds., 33) 而这种现象学当然是方法论地建基于本质现象学。通过本质现象学的奠基, 经验现象学方能被确定, 而胡塞尔认为事实性科学的基础危机在这样的方式下也才得以被克服。(Hua IX, 297/McCormick eds., 32)

胡塞尔交替使用心理学现象学或现象学心理学术语, 而我自己更喜欢前者甚于后者, 因为实证心理学家们理所当然地认为现象学心理学是为了心理学作为一门特殊科学而有的质性方法论。但对于胡塞尔来说, 非常清楚的是, 现象学心理学比心理学包含更多的内涵, 也就是说, 它是关系到所有人文社会科学 (Geisteswissenschaft 或译精神科学), 甚至各种科学。胡塞尔指出, 只要

所有的人文社会科学涉及到精神层面的东西 (das Geistige), 它们都可以被看作是属于心理学 (Hua IX, 221/Scanlon, 169)。在这个意义上, 心理学被视为普全的精神科学 (universale Wissenschaft vom Geistigen)。(Hua IX, 91/Scanlon, 68)

胡塞尔一方面定位心理学现象学或现象学心理学是作为超越论现象学的前导或预备; 但另一方面, 他也强调前者是平行于后者的。由于超越论现象学对于平常人是极其陌生的, 胡塞尔就把现象学心理学看成是有用的设置以提升到超越论现象学。藉着现象学心理学的帮助, 人们得以一步一步地熟悉现象学, 然后就准备好走向超越论现象学。(Hua IX, 296/McCormick eds., 31 - 32) 最后一步需要“其学说内容的仅仅回转”(Hua IX, 296/McCormick eds., 32), 其中涉及态度的转变。对此, 胡塞尔解释说:

相对于心理学家在他自己所自然接受的世界中运作, 把发生在那里的主体性 (但仍在世界内) 化约成纯心理的主体性, 超越论现象学家通过他无所不包的悬搁, 把这个心理学的纯粹因素化约成超越观想的纯粹主体性。(Hua IX, 293/McCormick eds., 30)

具体来说, 它涉及世界的统觉 (Weltapperzeption) 及其转型。心理学家, 无论是经验的心理学家或现象学的心理学家, 永远不会停止他们对这种统觉的依赖, 所以纯心理的主体性也是如此。(Hua IX, 340 - 341/Sheehan eds. 246) 世界的统觉不只是包括对象的统觉, 还包括他们自己的统觉, 藉由它, 世间我 (Mensch - Ich) 乃被构成。这种自我是在世界中被客观化。所有这一切都需要一个哥白尼式转向, 以便达到超越观想的层次。(Hua IX, 341/Sheehan eds. 248) 超越观想的纯主体性在其自身内设定这种统觉的有效性。胡塞尔描绘这样转化过程的过程如下:

它们蜕变成我的超越观想心理过程, 如果通过一个根本的悬搁, 我设定作为世界的单纯现象, 包括我自己的人存在, 而现在跟进意向的生命过程, 在其中整个世界“的”统觉, 特别是我的脑海、我心理真正的感知过程的统觉等等就被形成了。(Hua IX, 293/McCormick eds., 30)

这些过程的内容被保存下来。也就是说,所有被包含在纯心理主体性的心理过程被保留在超越观想的纯主体性;而所有这些内容则变成了“超越观想的内心体验”。因此,这种新型的超越观想领域是平行于纯心理领域。

胡塞尔主张没有两个分开的自我(即世间我和超越观想我),但同样的我在不同的态度中运作。就内容而言他们彼此平行,仅就态度而言,一个是世俗的,而另一个是超越观想的。由于这种平行,“超越观想自我体验的领域……可以仅仅通过态度的改变而转变为心理上的自我体验”(Hua IX, 294/McCormick eds., 31)。

这意味着,反过来说,凡是在超越观想领域的研究结果都有可能被应用到世俗的层次。而每当一个人是非常熟悉现象学心理学的还原做法时,也因此能知道心理的主体性,他可说是做好超越观想还原的准备,去达到了解超越观想的纯主体性。如同胡塞尔所说的那般:

一旦这种心理学已经变成清楚,至少根据其清晰的思路,那么只有超越观想哲学领域的问题和超越观想还原的真正意义之说明是必需的,以便它进入超越论现象学的拥有,作为其学说内容纳入超越观想语词的单纯回转。(Hua IX, 296/McCormick eds., 32)

在这里,我们察觉到胡塞尔区分两种不同类型的还原:现象学心理学的还原和超越观想的还原。这种区分首次是在《第一哲学》(1923年至1924年)被介绍,但没有取得清楚的定位,直到1927年在关于现象学心理学的文章,如《大英百科全书文章》、《阿姆斯特丹讲座》(1929年),最后在《危机》(1936年)的第三部分才有明确阐释。

一般来说,胡塞尔把现象学心理学放在经验心理学和超越论现象学之间。然而,正如上面所提到的,他也将它定位成所有的人文社会科学的核心科学。此外,因其先验性,它对人类现象的所有经验研究也是普全科学。(Hua IX, 127, 128/Scanlon, 96, 97)这是非常接近超越论现象学的,但它却仍然只是实证科学,因为它处于自然的态度。有鉴于此一学科的这些特性,人们可以看到它在超越论现象学和经验研究之间扮演了

桥梁的作用,但它也涉及表面上的矛盾。它是本质的科学,也是积极的科学。它实行悬搁而获得进入心理主体的纯粹性,但它也保留了世界的预设。如果我们看胡塞尔如何谈论人类的双重性——他是活在世界上的人,同时也是使得世界获得有效性的超越观想自我(Hua IX, 294/McCormick ed., 31; see also Hua VI, § 53),那么心理学现象学可以被看成是在考虑到世界的状态时最适切地反映出这种双重性。胡塞尔一方面通过还原来排除世界的预设,另一方面他则坚持认为世界由于其连接到自然态度而从来没有完全被排除,而自然态度显然地是对立于超越观想态度。

在胡塞尔的观念里,心理学不应该只限于经验心理学。心理学也可以被理解为针对心理现象的重要部分之研究,即意向性。在这个意义上,现象学心理学是一门先验的、本质的、直观的、并且是纯粹性描述领域的研究。这种心理学是以存在于世界中的个人或社群的意识生活(Bewußtseinsleben)为研究对象的。(Hua XX-VII, 213-214; Hua IX, 335; Hua XV, 142)

为了使研究成为可能,现象学心理学家需要操作还原,使得他们可以成为“非参与的旁观者”(unbeteiligte Zuschauer)(Hua IX, 313/Sheehan eds., 222)和意识到研究对象意识生活。心理学家必须放弃他们在自然态度中所坚持的一切,并藉着制定出他们自己主体性的纯粹性来准备研究的工作。(Hua IX, 312/Sheehan eds., 222)他们还需要排除对世界存在的信念,而所剩下的就是各种的意识,例如:知觉、记忆、判断等(Hua IX, 282/McCormick, 24)。藉着所有这些做法,他们就不同于他们所研究的对象。还原要求凡与心理的重要组成部分无关的东西被括号起来。研究者仅专注在心理活动及其意识对象之间的相关性。

如前所言,心理学现象学针对在世界中的个人或社群进行研究。这些种类的主体深入地参与世界,以致于若没有世界的相关部分,主体的心理现象可能是难以解释的。在这个意义上,研究必须预设世界。而这导致关于世界状态的矛盾,也就是说,一方面世界是通过还原的操作而被悬搁起来,另一方面它却又为了研究的缘故而被保

留下来，只要他们所研究的对象是深入参与世界的。这种矛盾在超越论现象学中被克服，因为整个世界已经变成现象。因此，与哲学家相比较，由心理学家所实行的还原可说是不完整及矛盾的，从而在其中所获得的纯粹性也只有相对的纯粹性。(Hua IX, 225/Scanlon, 172)

二、现象学心理学和经验世界

不过，是否因为这种矛盾便可贬低现象学心理学的价值？只要这门学科着力于从“超越因素”的解放，即心理现象的心理和身体方面，它就抓住基础来制定出心理现象的本质。而这导致了“整全的经验世界”(einheitliche Erfahrungswelt)的研究，这是自然学科和人文社会科学所包罗万象的世界。(Hua IX, 232/Scanlon, 178)

所有的人文社会科学需要处理在人们精神层面(das Geistige)所进行的东西，他们所想的东西以及他们如何思考。但只要人类生活在这个世界中，世俗的层面便需要被考虑到。传统上，物质性和心理性之间的关系自从笛卡尔17世纪初以来便受到哲学家和科学家的关注。虽然胡塞尔提出了类似的问题，但他拒绝把“自然”或“精神”看成是不容置疑的概念，以之作为我们处理这个问题的开始之处。事实上，这两个概念产生于我们的理论思维，而不是我们原初的经验。只要“自然”和“精神”的概念是理论思考的结果，它们在这样的背景下就不应该被认为是理所当然的。

通过前理论的经验所表明世界从来不是世界本身，即那种纯物质性的世界，相反地它关连于主体。胡塞尔描绘这样一个世界为周遭世界(Umwelt)。这是经验的一个前科学、前理论的世界，涉及到主观方面。即使每个主观经验都有其特定的、具体的内容，它仍然包含了稳定的意义(fester Sinn)，即世界中不变的东西(das Invariante)。(Hua IX, 225/Scanlon, 172)胡塞尔的现象学心理学的目的，恰好要对世界中不变的东西做出澄清。只要它涉及主观的时刻，它便没有缺少心灵或精神的层面。此外，人们必须补充的是，主体是与世界紧密相连的。它是“在世界的

主体”。那么，这样一个主体如何被理解？

主体是带有心灵与精神的存有者，但它不是纯粹的精神而已，它也是带有身体的。主体参与了空间，与物理现象和物质密切相关。那么，这样的连接如何被解释？胡塞尔以新的方式来处理这个老问题。

基本上，胡塞尔认为在对人类的定义中精神比身体更是必不可少的。然而，就精神不能自身存在的程度而言，精神不是与空间无关的。精神是通过身体而参与空间，藉由这种参与，精神可以说定位在空间中，虽然是间接地。胡塞尔认为这是精神在空间中的原初被给予。当我们确定精神不能没有物理维持而存在时，后者可以说是构成前者的预设。其结果是，当身体被消灭时，精神或心灵也随之消灭。这是胡塞尔之所以认为死亡是在世界中的一个真实事件之缘故。(Hua IX, 109/Scanlon, 82)因此，胡塞尔并不支持灵魂可以超出身体的毁坏而生存的想法。他坚持精神要有身体存在的必要前提。然而，他也没有按照自然主义观点认为精神或心灵可以只被视为物理身体的副产品。借用自然科学的设置来研究精神或心灵，对他来说这是不可接受的。对他来说，这样的做法构成了恰当理解精神或心灵的最大障碍。他解释说：

在一个完全一边倒的方式中，人们总是试图完全以自然科学的模式来继续进行，并把所有关于现实的研究化约成归纳研究。对许多人而言，归纳科学和经验科学直到现在仍然代表着等同的表达。与那连接的就是从自然的科学理念到精神本质暨心理自身的科学之不清楚的转移，这作为一项规则甚至在原则上是错误的。(Hua IX, 142/Scanlon, 108)

在自然科学家眼中，精神或心灵只不过是基于生理基础所发生的现象而已。因而，精神被解释为在自然世界中的客观现象。人类通常被理解成这样，而自我基本上则被看成是空间的存在。但胡塞尔拒绝这样的自我概念。他主张纯粹的自我是远远超过了身体现象所能揭示的。

胡塞尔藉着这般的询问重新诠释了传统的精神/身体哲学问题：精神如何参与空间的世界？这个问题的答案就在于激活(Beseelung)，它可

以在胡塞尔称为人格态度的背景下显得更清楚。

作为世界中的主体，人类以胡塞尔称之为为人格态度来处理周遭世界的事情。这种态度意味着攸关于事物的意义和价值。而在这样的态度中，“我的身体……是在周遭世界中给予我，作为其他周遭世界的中心，作为一个拥有躯体性的周遭世界的空间事物，我在其中占据主导地位，甚至作为我在其他周遭世界行使影响力”（Hua IX, 228/Scanlon, 175）。这种态度是明确地不同于自然主义的态度，后者的兴趣在于完全被剥夺了价值与意义的纯自然。对于胡塞尔，周遭世界关系到人格态度，而纯自然则源自人格态度的阙如。

原初上，世界从来都不是独立于我们的经验，我们所遇到的事物从来都不只是自然的材料，但始终涉及某种超出纯粹自然的意义，更何况我们所遇到的人。作为世间我（Mensch - Ich），我正住在世界上，与所有这些事物和其他人一起。而这是人文社会科学所要处理个人生活在他周围的、文化的世界。（Hua XXVII, 211）在这种情况下，他周围的事都是富有意义的（bedeutsam）。（Hua IX, 111/Scanlon, 84）胡塞尔甚至注意到个人与其对象之间有相互交织的关系。（Hua IX, 226/Scanlon, 173）简言之，基于某些用途或目的，事物的意义和价值故而产生，文化之物（Kultur objekt）也因此形成。

关于纯自然的知识是绝然不同于对世界的理解。周遭世界中的事物是充满意义和价值，它们是文物。虽然文物有天然材料的组成部分，它们不仅是自然的对象而已。胡塞尔认为“在其原有的生产中被添加到对象上的工作目的和意义是永久地归属于物质的对象”（Hua IX, 115/Scanlon, 87）。价值和意义是附着于文物，作为其不可分割的一部分。以箭头为例，胡塞尔解释：

物理上，箭头是感官地被看到，并在同一时间，如我们所说，在其最终意义被理解为箭头。它本身显示出，在可能和实际经验中，只要它被显示出并被证明为由于这个意义并作为对应于它而已产生了。（Hua IX, 115/Scanlon, 87）

依此看来，人格态度的本质描述可以为我们提供一个合适的方法来认识世界。胡塞尔也称这个世界的研究为“自然经验世界的本质研究”

（die Eidetik der natürlichen Erfahrungswelt）。只要这门科学的目的是描述经验世界的先验性，它事实上是等同于上述的现象学心理学和普全的世界科学（universal Weltwissenschaft）。

现象学心理学，普全的世界科学，或“自然经验世界的本质研究”，所有这些都被确定为先验的、本质的、直观的、描述的和意向的。除此之外，它仍然是在自然的态度中，而不是在超越观想的态度中。先天意味着主体与世界之间存在着一个普遍结构，它通过持续的风格和种类显现出来。这样先天普遍的结构是日常生活的预设。然而，这些预设都没有被察觉到。即使是参与的主体也没有察觉到。在日常的生活中，人们关心所有关乎他们生活的各种对象。一个人必须后退一步，以便与这些预设以及不断在发挥作用的主体取得联系。它是胡塞尔所谓的还原。

通过还原我们察觉到日常生活的预设以及接触到经验世界，胡塞尔解释：

通过“经验世界”的标题，我们清楚地意指所构成的和谐总实体，它是在我们经验的过程中不断地重新被建立。（Hua IX, 59/Scanlon, 44）

如前所述，世界是连接于主体的世界，不仅是世界本身而已。而这样的经验世界具有一个普遍结构，在稳定的类型和风格中被揭示。该结构一方面是连接于主体，另一方面是连接于世界。主体和世界恰好是彼此相关。

胡塞尔进一步指出，拥有本质结构的经验世界是“自然学科和人文社会科学所包罗万象的世界”（Hua IX, 232/Scanlon, 178）。它包含了世界的真理（Weltwahrheit）（Hua IX, 63/Scanlon 47），而世界的真理构成了事实性（无论是自然的，还是社会文化的）科学的全部真理之基础。在原初经验世界所揭示的真理意味着这样一个真理世界不是一个没有内容的世界。正是因为其卓有成效的内容，它可以成为所有科学的基础。基于这样一个世界的真理，我们可以确定在科学知识的真理。世界是前科学的经验领域，其结构将反映在其他科学领域中。（Hua IX, 64, 46, 232/Scanlon, 33, 47, 178）

因此，经验世界是所有科学研究的基础。经验拥有它，作为人类生活在自然态度中，我们持

有大量的不可动摇的信念，这涉及到世界的现实和整体。它是被我们尽可能坚定地接受。但是对胡塞尔来说，在原初经验所揭示的有太多被科学文化所污染，以致于我们几乎无法重返世界的原初经验，并且完全承认它。为此，胡塞尔建议通过现象学还原，特别是心理学现象学还原来克服这些困难。

结 论

在我的论文的第一部分，我探讨了现象学心理学和超越论现象学之间的关系。当胡塞尔在说明现象学心理学时，他自己不断触及这个主题。然而，当处理现象学心理学时，这样的关系不应该是我们唯一关心的部份，相反地，现象学心理学和事实性科学、特别是人文社会科学之间的关系也应被考虑到。正是在这样的背景下，经验的世界方被引入并起着举足轻重的作用。

因此，在我的论文的第二部分，我藉着指涉我们经验和世界的相关性来凸显现象学心理学的重要性。在处理自然世界的概念时，现象学心理学相当于普全的世界科学。如果，作为心灵的自我认识，现象学心理学侧重于主体这一面，那么普全的世界科学便侧重于世界这一面。就像一枚硬币的两面，这两个学科都彼此属于对方，它们都符合“自然经验世界的本质研究”，只要它们是本质的科学。

世界不断地对我们显露它自己，它从来没有被打乱。世界的经验构成了一个和谐的流动，而世界无非是经验所给予我们的那一切。（Hua IX, 326/Sheehan eds., 234）胡塞尔一再表明，如果世界没有在原初经验中预先给予我们，没有科学活动是可能的，因为没有基础可提供给我们。（（Hua IX, 56, 62 – 63/Scanlon, 41, 45 – 46）这个世界不是世界在其自身，即纯粹的自然。相反地，只要世界在我们的经验中被揭示，它便是与我们相互关连的世界。

在这个前理论的世界中有着一般的、系统的结构，它渗透和规定事实性科学的系统形式。在这个意义上，对于经验世界的科学便是世界的普全科学。通过对于预先给定世界的描述，这门科

学提供了人文社会科学的理论基础。也就是说，没有哪一门科学是可以没有经验世界的本质结构作为其基础的。以此来看，对于经验世界的科学，无论是现象学心理学、普全的世界科学、或是“自然科学世界的本质研究”都构成人文社会科学的基础。

参考文献：

- [1] Ashworth, Peter. (2003) An Approach to Phenomenological Psychology: The Contingencies of the Lifeworld, *Journal of Phenomenological Psychology*, 34:2, 145 – 156.
- [2] Davidson, Larry and Lisa Cosgrove. (2003) Psychologism and Phenomenological Psychology Revisited, Part II: The Return to Positivity, *Journal of Phenomenological Psychology* 33, 141 – 177.
- [3] Davidson, Larry. (1988) Husserl's Refutation of Psychologism and the Possibility of a Phenomenological Psychology, *Journal of Phenomenological Psychology*, 19:1, 1 – 17.
- [4] Finlay, Linda. (2008) A Dance Between the Reduction and Reflexivity: Explicating the “Phenomenological Psychological Attitude”, *Journal of Phenomenological Psychology* 39, 1 – 32.
- [5] Giorgi, Amedeo. (2012) The Descriptive phenomenological psychological Method, *Journal of phenomenological psychology* 43, 3 – 12.
- [6] Husserl, Edmund. (1962) *Phänomenologische Psychologie, Vorlesungen Sommer Semester 1925*. Den Haag: Martinus Nijhoff. (Lecture Summer Semester 1925: *Phenomenological Psychology*, tr. by John Scanlon, The Hague: Martinus Nijhoff, 1977.)
- [7] Kern, Iso. (1977) The Three Ways to the Transcendental Phenomenological Reduction in the Philosophy of Edmund Husserl, in F. Elliston & P. McCormick (eds.), *Husserl: Expositions and Appraisals*, University of Notre Dame Press.
- [8] Kockelman, Joseph J. (1967) *Edmund Husserl's Phenomenological Psychology: A Critical-historical Study*, Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press.
- [9] Lohmar, Dieter. (2012) Husserl's Psychology: A Contribution to the Foundation of the Humanities, in *Investigating Subjectivity: Classical and New Perspectives*, ed. by Gert-Jan van der Heiden et al, Leiden/Boston: Brill.

（下转第 98 页）

感觉、意向性与第一人称视角 ——论胡塞尔现象学中的“质料”问题

赵 猛*

【摘要】在胡塞尔的知觉理论中,感觉材料是一个关键的问题。本文讨论胡塞尔关于感觉材料的两种处理方案——反思模型与第一人称视角的说明,并论述第二种方案如何推动了胡塞尔从对知觉意向和感觉概念的简单处理,进入到对知觉活动的感性层面的深入分析。对感觉材料问题的讨论,一方面将引导我们重新审视感觉概念,另一方面可以深化我们对胡塞尔的知觉理论进展的哲学动力的理解。

【关键词】胡塞尔;感觉材料;反思模型;第一人称视角

中图分类号:B516.52 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2016)03-0076-06

现象学学者威廉·麦基那(William R. McKenna)指出,“在埃德蒙德·胡塞尔的知觉理论中,或许没有其他方面,比他关于感觉或‘质料’材料所受到的否定性批评更多,甚至包括,那些在其他许多方面对他的哲学抱有相当同情的人的批评”^①。在《纯粹现象学与现象学哲学的观念》(第1卷)(以下简称《观念1》)中,胡塞尔关于感觉的“无形式的纯粹中立性材料”概念,看上去承诺了一个作为知觉认知的建筑材料的、最终的和纯粹的给与。^②这一概念处在一个关于意识活动的“意向活动项-感觉材料”的模式之下。根据这一模式,胡塞尔将意向性看作纯粹形式性的意向活动项(noesis)的功能。^③而感觉材料或质料是纯粹给与的、无形式的、中立性的材料,自身并不含有意向性。意向活动项赋予无形式的感觉材料以意向性形式,使得后者成为感觉内容,呈现意向对象。然而,这种解释模型,特别是中立性的感觉材料概念招致了许多严厉的批评,甚至来自现象学阵营内部的批评。法国现象学家让-保罗·萨特(Jean-Paul Sartre)指出,“我们必须丢弃这些中立

的‘给与’,根据所选择的指称的体系,它们无法‘在世界中’或‘在心灵中’找到其位置”^④。现象学传统中,阿荣·古尔维奇(Aron Gurwitsch)、莫里斯·梅洛-庞蒂(Maurice Merleau-Ponty)和艾尔玛·豪伦诗坦(Elmar Holenstein)等人,也对胡塞尔的中立性感觉材料概念做了批评。

胡塞尔在其他著作和手稿中的研究表明,“意向活动项-感觉材料”的模式是对意向性、意向活动与感觉的关系的简单化,它本身确实存在一定的误导性。但是,这种分析模式仅仅是对主动意识活动的临时性的处理。胡塞尔强调了意识活动的第一人称视角特征,并对知觉体验与感觉要素作了第一人称视角的体验式的说明:一方面感觉是主体的第一人称视角的感觉活动,另一方面感觉又构成了呈现知觉对象的感觉内容。感觉活动与感觉材料以双重把握的形式结合在主体的第一人称视角体验之中。脱离了第一人称视角特征,割裂了感觉活动与感觉材料的统一性,将感觉材

* 作者简介:赵 猛,哲学博士,(北京 100089)中国青年政治学院中国马克思主义学院讲师。

① William R. McKenna, “The Problem of Sense Data in Husserl’s Theory of Perception”, in *Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. III, edited by Rudolf Bernet, Donn Welton and Gina Zavota, New York: Routledge, 2005, pp. 145-158.

② Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Neu hrsg. von Karl Schuhmann, The Hague: Martinus Nijhoff, 1976. English version: *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First book: General Introduction to a pure Phenomenology*, Trans. F. Kersten, the Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1983. 以下正文中简称《观念1》。

③ Ibid., pp. 192-193/203-204. 正文中出现的译文,皆为笔者参考相关英文、中文等译本做出的翻译。

④ Jean-Paul Sartre, *L’être et le néant: Essai d’ontologie phénoménologique*, 1943, Trans. Hazel E. Barnes, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, Oxon: Routledge, 1969, p. li.

料界定为“无形式的、纯粹中立性材料”是行不通的。^①

本文首先考察胡塞尔对感觉材料的处理,从而说明一个纯粹给与的、无形式的材料概念是临时性的、有局限性的,胡塞尔的知觉理论绝不囿于这样一个概念;其次,将揭示反思模型在处理感觉问题上的局限性;再次,回应一些哲学家对胡塞尔的相关批评,并站在胡塞尔现象学的立场上,拒绝直接否认感觉材料的存在及其对知觉的重要性的建议;最后,将讨论胡塞尔现象学对感觉的第一人称视角体验特征的说明。

一、“感觉材料”:胡塞尔的处理方案

在《观念1》中,胡塞尔区分了意向活动项(noesis)与感觉材料。他认为,意向活动项赋予无形式的感觉材料以一个意义,从而使得感觉材料成为感觉内容,呈现具体的知觉对象。在不同类型的意识活动中,意向活动项对感觉材料赋予不同的意向性形式。在有些意向活动之间,存在一个奠基与被奠基的关系。底层的意向性形式奠基了高层的意向性形式,如知觉意向性形式奠基了判断的意向性形式。在胡塞尔看来,意向性分析的核心问题是“功能问题”(die funktionellen Probleme),即对这些不同类型的意向性形式,以及它们之间的奠基与被奠基关系的分析。虽然如果没有感觉材料的给与,意向活动项的功能无从发挥,那么就不会有感觉内容呈现对象。但是,如果没有意向活动项赋予其意向性形式,感觉只是无形式的、纯粹中立性的和无意义的材料。因此,他声称,功能“完全唯独地建立在意向活动项的纯粹本质上”^②。以意向性形式为主题的功能性问题中,没有感觉材料的位置。

在胡塞尔的其他著作和手稿中,感性材料的“被给与”意味着一个丰富的、复杂的、感性的被动综合活动。胡塞尔对意识活动的感性的被动层面做了深入而细致的系统分析。这些手稿既有早于《观念1》的《物与空间》(1907),也有紧接着《观念1》的《观念2》^③,还有《内时间意识现象学》(1893-1917)、《被动综合分析》(1922)和《现象学心理学》(1925)等。^④胡塞尔对被动层面的分析展示出,意向性并不单独是知觉、想象、判断等

主动意向活动的标志,主动的意向性已经包含意向性的被动构成的贡献。在知觉等活动的底层,主体已经生活在一个通过被动发生而形成的、一个具有被动综合结构的感性意识活动的统一体中。这个感性的被动层面为主体的主动知觉等意识活动奠定了基础。

胡塞尔对知觉的感性层面的被动构成的分析,打破了他原来持有的无形式的感觉材料概念。在《欧洲科学的危机与先验现象学》(1936)中,胡塞尔明确指出,纯粹给与的感觉材料概念掩盖了被动发生的层面。“首先——为了预先指出一个重要的东西——我们不能立即回溯到被假设的直接给与的‘感觉材料’,仿佛它们直接刻画了生活世界的纯粹直观的给与性。”^⑤尽管如此,胡塞尔

① 例如,在1925年的《现象学心理学》中,胡塞尔讨论了“质料的体验统一性”(eine hyletische Erlebniseinheit)或“功能性的质料材料”(fungierende hyletische Daten)。Edmund Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Ed. Walter Biemel, The Hague: Martinus Nijhoff, 1962; *Phenomenological Psychology: Lectures, Summer Semester, 1925*, Trans. John Scanlon, The Hague: Martinus Nijhoff, 1977, p. 154/118.

② Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Neu hrsg. von Karl Schuhmann, The Hague: Martinus Nijhoff, 1976. English version: *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. First book: General Introduction to a pure Phenomenology*, Trans. F. Kersten, the Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1983, p. 176/207.

③ 文中《观念2》指的是Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Hrsg. von Marly Biemel, The Hague: Martinus Nijhoff, 1952. English version: *Ideas pertaining to a pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, Trans. Rojcewicz Rojcewicz and André Schuwer, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989. 以下正文中皆简称《观念2》。作为Husserliana 4出版的是胡塞尔的助手Edith Stein对胡塞尔从1912年到1928年的《观念2》手稿的整理稿。另有未经Edith Stein加工过的胡塞尔《观念2》,正在科隆大学胡塞尔档案馆的整理中。本文使用的版本是Husserliana 4。

④ 这里所标注的时间是胡塞尔对相关手稿写作和修改时间,而不是出版时间。

⑤ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. von Walter Biemel. The Hague, Martinus Nijhoff, 1976. English version: *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Trans. David Carr, Evanston: Northwestern University Press, 1970, p. 127/125.

并没有否认感觉材料作为知觉体验真正组成部分的存在,以及其对知觉认知的重要意义。他只是否定了“感觉是纯粹给与的无形式的、中立性的材料”的观点。

这些努力表明,胡塞尔在《逻辑研究》和《观念1》中对知觉认知的处理仅仅是临时性的和简单化的。而在胡塞尔对身体意识的描述和感性的被动发生的分析中,“追溯到《逻辑研究》的行为-质料(act-matter)模式、质料-形态(hylo-morphic)框架现在坍塌了”^①。胡塞尔否定了“纯粹被给与的无形式的中立性材料”的观点,并采纳了“功能性的质料材料”(fungierende hyletische Daten)的概念。^②通过相继出版的胡塞尔文稿,我们也能看到,对知觉的感性被动层面的分析,构成了胡塞尔发生现象学的一个重要课题。胡塞尔并没有抛弃感觉材料概念,而是抛弃了传统的反思模型,采取了对感觉的第一人称视角分析与被动发生分析。

二、关于感觉的反思模型的局限性

我们知道,知觉是涉及感觉的意识活动。在知觉中,我们有如此这般的感受,并把握到如此这般的对象。但是,这里的问题在于,我们能否通过一个反思模型来理解感觉呢?让我们通过知觉体验的第一人称视角特征、时间性,以及反思模型自身蕴含的矛盾,来说明反思模型的局限性。

在反思模型之下,反思者从当下切身进行的知觉活动中脱离出来,采取一种超然的姿态理解知觉体验。反思模型的执行意味着,体验的主体停止正在发生的意识活动,将第一人称视角从中移开,进入到另一个意识,即反思的活动中。在反思的活动中,主体以观察者的姿态,对自己原来进行的知觉体验进行把握,试图去界定知觉体验的感觉要素。但是,以反思模型来理解的知觉体验,使其失去了原来的第一人称视角体验的特征,因为主体不再切身经历这个体验,不在原初的意义上拥有相关的感受,而成为一个观察反思的主体。

在这里,关键的问题在于:脱离了对知觉体验和感觉的第一人称视角切身体验的主体,能够真正把握到感觉吗?对于这个问题,根据胡塞尔的相关描述分析,我们需要做出一个否定的回答。因

为作为知觉活动要素的感受,带有一个本质性的特征,即主体第一人称视角体验的性质。这就意味着,在知觉活动中,“我”直接地、前反思地进行着体验,拥有相关的感受,而并不对当下进行的体验进行反思。

当主体带着自己的第一人称视角进入了一个反思的意识活动的时候,原来的知觉活动,及其一切感受要素,则失去了第一人称视角特征。活生生的知觉体验被“异化了”,成了它自身所不是的东西。反思模型所界定的“纯粹被给与的无形的中立性质料”,不是在活生生的知觉体验中的感受,因为后者本质上就不是“中立性的”,而是被主体以第一人称视角所体验的。

从意识体验的时间性角度,胡塞尔也指出,反思难以把握当下知觉活动中的原初印象,也难以将以原初印象形式出现的感受界定为无形式的材料。在《被动综合分析》中,胡塞尔在处理知觉经验的确定性时,诉诸作为内在材料的原初印象的充分给与性。在原初印象-滞留-前瞻的内时间意识结构中,作为原初印象给予的感受材料处于流逝之中,不断转变形态,进入到意识的滞留之中。“当我们谈论一个被确定地确认的真正的自身、一个呈现时,我们已经超出了当下瞬间的意识,并通过回忆重复性地回到相同的呈现,达到同样被回忆所意指的对象。”^③在这里,胡塞尔认识到,当主体对自身的原初体验采取反思视角朝向自身时,主体“已经超出了当下瞬间的意识”,原来的意识已经不再是原初当下的体验。对于在知觉的当下作为原初印象的感受要素,一旦我们变换到反思的视角,试图在反思中去把握、界定它,它

① J. N. Mohanty, “Intentionality and the Mind/Body Problem”, in *The Possibility of Transcendental Philosophy*. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1985, pp. 121-138.

② Edmund Husserl, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Ed. Walter Biemel, The Hague: Martinus Nijhoff, 1962; *Phenomenological Psychology: Lectures, Summer Semester, 1925*, Trans. John Scanlon, The Hague: Martinus Nijhoff, 1977, p. 154/118.

③ Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, Ed. Margot Fleischer, The Hague: Martinus Nijhoff, 1966, Trans. Anthony J. Steinbock, in *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis, Lectures on Transcendental Logic*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001, p. 110/155.

就已经不是原初印象了。在这里,胡塞尔不得不诉诸回忆来确定原初印象意识的同一性。而在同一页的一个脚注中,胡塞尔明确承认,仅仅通过事后性(*ex post facto*)的反思,不可能真正把握当下切身经历的瞬间意识。即使进行把握,这种把握也是一种重新建构。因此,反思地把握到的原初印象不是严格和原初意义上的原初印象。反思模型试图通过反思,把握作为原初印象出现的感材料,将其界定为无形式的中立的材料。但是,感材料不断从原初印象的时间形态过渡到滞留的时间形态,它本身就已经具有了时间性的形式。恰恰由于感材料不断在时间性中流失,试图剥离感材料的时间形式,将感材料看作孤立地、仅仅在原初印象中出现的材料,就变得徒劳无功了。

并且,反思模型中的“无形式的、纯粹被给与的中立性材料”概念本身也包含着矛盾。我们假设有一种所谓的“无形式的、纯粹被给与的中立性材料”,但是如何能够在反思活动中如其所是地对它做忠实的描述,从而形成一个关于它的概念或理论?如果我们将反思的注意力投射到这种材料,它就被赋予了特定的意义,即它被把握为某种东西。无形式中立性材料必须一方面保持自身的无形式和中立性,另一方面在反思活动中又被赋予了“作为某种东西”的意义。“感性的材料这个观念能够通过不同的把握而保持不变、内部不受影响,正是古尔维奇所称的‘恒常性-假设’的信条。”^①这种信条预设了,感材料是无形式、无意义的,又试图通过反思赋予它某种意义,但是又假定它始终保持原来无形式、无意义的态势。因此,在反思模型下,纯粹无形式的材料概念本身就包含理论困难。

根据以上的分析,我们看到了,反思模型在把握当下意识体验和感觉上的局限性。因此,这种模型下的“无形式、纯粹被给与的中立性材料”概念也不是对感觉的真正的描述。

三、“质料问题”:批评与回应

胡塞尔的一些批评者认为,我们应该将感材料解释为对象的客观的性质。他们的理由如下。在完全不指涉对象的性质的情况下,我们能

否反思地描述感材料呢?一般看来,合理的回答是否定性的。胡塞尔也认为,知觉经验中的感材料与对象性质之间总是相关的。根据许多哲学家包括现象学家的分析,知觉体验是“透明的”。每当反省地或反思地观察知觉意识的时候,我们的目光总是会穿透感觉要素,从而到达外部对象的性质。例如,当我反思我关于天空的蓝色感觉时,我的反思目光投射到了在感觉中显现的天空的蓝色,而不是我的感觉的蓝色,或感材料中的蓝色。根据肖恩·加拉格尔(Shaun Gallagher)的介绍,“如梅洛-庞蒂,古尔维奇,阿瑟米森(Asemissen)和其他人提出,质料材料自身表明为属于对象世界的感性性质,它们在与意向活动相关的意向活动相关项中意向性地显现”^②。因此,根据知觉体验的透明性,一些哲学家认为,在知觉经验中并没有这种独立的质料被发现。他们从这种分析中得出结论:所谓的感材料实际上是对对象的性质,而不是意识的内在的成分。

萨特在所谓的“感性知识的问题”(problem of sense knowledge)的讨论中,表达了类似的观点。^③萨特认为,感觉或感性是“类对象的”(objectlike)。进行刺激的对象与感性(心理对象)之间的关系是对象之间的关系。我们假设了其他人的意识或心灵及其感觉,认为在他人的感觉与进行刺激的对象之间有一种关系。然后,出于普遍性的考虑,我们将所设想的他人的意识、感觉,及其与对象的关系投射到我们自己身上。因此,我们认为自己经验了对象并且体验到了感觉。以这种方式,“感觉变成了一种特殊类型的对象——惰性的、被动的和单纯地被体验的”^④。根据萨特的观点,感觉这一概念纯粹是虚构,它“并不对应任何我在自身中或他人那里所经验到的东西”^⑤。意识与世界之

① William R. McKenna, “The Problem of Sense Data in Husserl’s Theory of Perception”, in *Edmund Husserl: Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. III, edited by Rudolf Bernet, Donn Welton and Gina Zavota, New York: Routledge, 2005, p. 146.

② Shaun Gallagher, “Hyletic Experience and the Lived Body”, in *Husserl Studies* 3: 131–166, 1986.

③ Jean-Paul Sartre, *L’être et le néant: Essai d’ontologie phénoménologique*, 1943, Trans. Hazel E. Barnes, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, Oxon: Routledge, 1969, p. 310ff.

④ Ibid., p. 314.

⑤ Ibid., p. 314.

间的关系,在于世界的直接显现,不需要感觉来做中介。所以,在萨特看来,感觉材料是反思投射的产物,这一概念也应该被抛弃。

直接否认感觉材料的论证的主要思路是:由于通过反思无法在体验中发现感觉材料,所以它们事实上必须是显现的对象的性质。但是,笔者认为这一论证路线并不成立。无法通过反思发现知觉体验中的感觉材料,并不直接蕴含对感觉材料的存在否定,或是将其归属于对象性质的范畴。因为还有这样的一种可能性,即无法通过反思模型把握感觉,但是却可以通过其他方法来理解或描述它。

在关于反思模型的问题上,现象学家路德维希·兰德格雷博(Ludwig Landgrebe)与肖恩·加拉格尔的观点更激进一些。他们甚至认为感觉材料超出所有反思,包括现象学反思。兰德格雷博认为,存在一个“构成的过程的深层维度,它是无法通过现象学反思所达到的”^①。与兰德格雷博的看法相近,加拉格尔声称感觉材料“对于现象学直观来讲就是无法达到的”^②。但是,他们并不由此得出感觉材料不存在的观点。他们用其他方案来替代反思模型,认为我们应该对“感觉”做一个“体验的阐明”(lived account),应该通过第一人称视角,理解活生生的知觉活动,以及它的感觉材料要素。

四、感觉的双重把握

现在,我们根据胡塞尔对身体性和双重感觉的研究,来理解感觉的第一人称视角切身体验性的特征,并说明这种分析描述方式与反思模型有何根本不同。

反思模型脱离了主体切身体验地进行的知觉活动,而采取了一个超然的视角来观察知觉体验,试图对其中的感觉要素做出界定。在这点上,德国现象学家伯恩哈特·瓦登费尔斯(Bernhard Waldenfels)明确指出了现象学的洞见,“感觉(Empfindung)在单纯的 *sensatio* 的意义上是一种中立化的感觉(Empfindung),不再具有活的意义(Lebensbedeutung),因为它被从相关的关系组联中抽离出来”^③。在这种反思模型中,所谓的中立的感觉材料只不过是瞬间性的或者说非时间性的

存在于某些心灵状态中的僵硬的和惰性的东西。例如,作为中立性的感觉材料,红色或者冷的感觉只不过是碰巧在心理过程中存在的一些事态的感受性质(qualia)。而在下一个瞬间,作为感受性质的新的红色或者冷的感觉取代旧的感受性质。在这种模型的把握中,知觉活动及其感觉要素被剥除了它们的“体验的维度”,不是一个主体以第一人称视角所切身经历的体验。

这一图景中,身体对知觉认知的作用被极端地边缘化了,它只具有为知觉认知提供无形式的材料的功能。身体只不过是原始感觉材料的收集器(collector)和感觉刺激的发动器(trigger),只能作为躯体提供“原子性的刺激”(atomare Reiz)^④。当然,胡塞尔的“意向活动项-感觉材料”模式,严重忽略了身体在知觉认知中的作用。这也导致了一些批评者对胡塞尔的观点作出极端化的理解,从而产生严重的误解。在解释胡塞尔《观念1》中的相关观点时,美国哲学家休伯特·德莱弗斯(Hubert Dreyfus)说:“这种组织预设了已经结构化、但是非意向性的材料(质料材料)。无论是什么导致了这种组织:身体接收器、类比的过程、或是对感觉输入的代数运算,这些过程都处在对意向性状态内容的分析之外,也处在先验现象学这门学科之外。”^⑤德莱弗斯根据自己的理解得出结论说,身体完全不属于胡塞尔先验现象学的领域。德莱弗斯对胡塞尔的这种歪曲解释,一方面由于他无视胡塞尔在其他手稿中对身体进行的系统和

① 欧根·芬克(Eugen Fink)和兰德格雷博指出,“胡塞尔对‘构成’一词的使用在‘意义赋予和生成’(sense-formation and creation)之间徘徊”。Ludwig Landgrebe, *The Phenomenology of Edmund Husserl*, ed. by Donn Welton, Ithaca and London: Cornell University Press, 1981, p. 50. 这里的“意义赋予”所说的是,通过意向活动项的功能性把握,感觉材料被赋予呈现对象的意义。这种意义上的构成典型地属于胡塞尔在《观念1》等早期著作中所对主动意识活动的分析。而生成意义上的构成概念则指向了被动发生的领域。

② Shaun Gallagher, “Hyletic Experience and the Lived Body”, in *Husserl Studies* 3: 131-166, 1986.

③ Bernhard Waldenfels, *Das leibliche Selbst: Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2000, p. 77.

④ Ibid., p. 47.

⑤ Hubert Dreyfus, “Introduction”, in Dreyfus (ed.) *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, MA: The MIT Press, 1982, p. 13.

深入的研究,另一方面由于《观念1》对这个问题的简单化处理。我们知道,胡塞尔在《观念1》中的“意向活动项-感觉材料”模式是一种临时性的处理。胡塞尔在其他手稿中,对身体和感觉予以重视和系统深入的分析。因此,我们无法认同德莱弗斯的观点。

在现象学态度中,主体在知觉活动中、而不是在生物体或心理事件中拥有感觉材料。我们并不是在眼睛或视网膜上拥有视觉感觉材料,在皮肤表面或神经末梢中拥有触觉材料,或者在耳朵中的鼓膜上拥有听觉材料。相反,我们在活生生的当下的体验中,切身地去看、去触摸、去听。我们以独特的第一人称视角体验、经历和执行活动,带着作为主体知觉器官的身体,切身经历所有的体验要素。这些知觉体验和其中的感觉要素,带上了第一人称视角的特征。

在《物与空间》与《观念2》等文本中,胡塞尔讨论了对感觉的双重把握。在知觉活动中,感觉要素经历了双重的把握,一方面它是主体所切身地进行的感受活动,另一方面它又构成了感觉内容,使得主体在这种体验中,把握到对象的感性性质。“我们发现,它们采取一种双重把握(Doppel-auffassung),一方面使得自然物以及身体作为自然物显现,而另一方面使得身体显现为活生生地进行的感觉活动(als empfindenden)的身体,是这种或那种感觉载体。”^①胡塞尔又将“感觉内容”称为“呈现内容”(darstellende Inhalte),以说明知觉主体在对感觉内容的把握中知觉到对象。在胡塞尔的被动综合分析中,在第一重的把握中,感觉作为感受活动发生,在内时间意识结构中自动地进行被动综合,而在另一重的把握中,感觉作为感觉材料,通过被动综合,组织为具有统一性的感觉内容。在知觉活动中,通过双重把握,主体一方面进行活生生的感受活动,另一方面又拥有呈现对象的感觉内容。或者说,主体既以第一人称视角进行知觉活动、感受活动,又在对感觉内容的把握中,知觉到对象。

在德语中,“Empfindung”作为一个名词指称感觉。然而,我们根据胡塞尔的分析知道,“感觉”一词是含混的,它既可以指感受活动,也可以指对象在主体意识中呈现的感性特征;既可以被用来指一般意义上的感觉材料,也可以指感觉内容。

“感受活动”(Empfinden)直接以动词转化为名词的形式(首字母大写)来表示,正在进行中的主体的活动。^②胡塞尔放弃谈论一般的感受(Empfindung)概念,而是讨论对感受的双重把握,将感受活动(Empfinden oder Empfindniss)与感觉材料看作第一人称视角体验的感的两个方面,反对脱离了第一人称视角的体验,脱离了主体切身进行的感受活动,孤立地讨论感觉材料。正是在这种深入的分析中,胡塞尔深入到知觉活动的底层,讨论感性的被动综合活动。

以上分析了胡塞尔现象学对感受问题的处理。我们分析并批评了反思模型,并追踪胡塞尔的研究,强调知觉体验与感受要素的第一人称视角体验的特征。在主体切身进行的知觉体验中,与感受活动的被动综合进程相应,感觉材料也向着综合统一即感受内容的前进过程中。在对感受问题的处理上,胡塞尔突破了狭隘的“无形式的、纯粹给与的中立性材料”概念,进入对知觉感性层面的被动发生分析中。我们以上的分析说明了,胡塞尔对感受的第一人称视角说明的转向,打开了现象学通向被动发生分析的入口。

(责任编辑 任之)

① Edmund Husserl, *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, Hrsg. von Ulrich Claesges, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973; *Thing and Space: Lectures of 1907*. Trans. Richard Rojewicz. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997, p. 163/138.

② 正如瓦登菲尔斯指出的,“在感受活动(Empfinden)这里并不处理一种在某个有机体处于或不处于其中的状态,而是一种活动方式、一种发生和一种过程”。Bernhard Waldenfels, *Das leibliche Selbst: Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2000, p. 78.

Interpretation:对“诠释”的诠释^{*}张浩军^{**}

【摘要】哲学本质上就是诠释学。对概念的理解与解释,构成了哲学工作的核心。作为一个哲学概念,“interpretation”通常与诠释学关联在一起,有时甚至就被看作“诠释学”的同义词。然而,在哲学文献中,这个词往往是不同语词的翻译,比如“hermeneutics”、“Interpretation”、“Auffassung”或“Auslegung”。虽然作为翻译的结果,这些词都有一个统一的形式“interpretation”,但其意义或用法不尽相同,甚至完全对立。从诠释学的视角对“interpretation”这一术语的考察在一定程度上是对维特根斯坦意义理论的呼应和补充:语词的意义不仅在于其用法,也在于对其用法的理解与解释。

【关键词】诠释;诠释学;理解;解释

中图分类号:B01 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2016)03-0082-08

引言

依照《哲学历史词典》,“intrepretation”是希腊语 ἐρμηνεία 的拉丁语(interpretatio, interpres, interpretari)同义词,最初来源于罗马的商业和法律语言。^①一般认为,这个词的日常意义“解释、说明”(Auslegung)、“注释、阐明”(Ausdeutung)是从作为“神圣解释者”(interpretes divum)的占卜者和释梦者那里来的。^②后来,“interpretation”被看作“文字记录的生命表达之合乎技艺的理解”(kunstmäßiges Verstehen schriftlich fixierter Lebensäußerung)。^③因此,这一“解释模型”(Interpretation-Modell)便有了对文本进行解释的含义。这一说法适用于弗朗西斯·培根,因为他把自然知识称作“对自然的解释”(interpretatio naturae)。^④黑格尔通过对圣经解释传统的考察,使人们注意到,解释不应只是单纯的语词解释,而更应该是对意义的解释,因为“单纯的语词解释只能是

这样的,即,对一个语词来说,我们为其划定了一个相同的思想范围。但是就解释而言,进一步的思想规定却与此关联在了一起,因为发展就是让思想更进一步,虽然从表面上看,人们还停留在原来的意义那里,但事实上,思想已经得到了进一步发展”。^⑤

依照《在线词源学词典》,“interpretation”作为一个英语词出现于14世纪中期,在13世纪晚期时用于盎格鲁法语(Anglo-French,也即诺曼时代英国所用的法语)中,其意为“被翻译的文本、翻译”。此盎格鲁法语源于古法语“interpretacion, entrepretatiun”(意为“解释”、“翻译”),而这一古法语直接源出于拉丁语名词“interpretationem”,意为“说明、揭示”。^⑥

作为一个哲学概念,“interpretation”往往与诠释学(hermeneutics)关联在一起,有时甚至就被看作“诠释学”的同义词。然而,在哲学文献中,这个词往往是不同语词的翻译,比如“hermeneutics”、

* 本文系中国政法大学青年教师学术创新团队支持计划资助项目(2016)、中国政法大学优秀中青年教师招聘支持计划资助项目(2015)、中国政法大学校级人文社会科学项目(2013)、北京市哲学社会科学规划项目(13ZXB002)的阶段性成果。

** 作者简介:张浩军,甘肃武威人,哲学博士,(北京102249)中国政法大学哲学系副教授。

① *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Band 4, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, S. 514.

② *Ibid.*, S. 515.

③ W. Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik* (1900), in *Gesammelte Schriften* 5 (1924). 转引自 *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Band 4, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, S. 515.

④ *Ibid.*

⑤ G. W. F. Hegel, *Werke*, hg. Glockner 15, 45f. 转引自 *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Band 4, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, S. 515.

⑥ http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=interpretation

“Interpretation”、“Auffassung”或“Auslegung”。虽然作为翻译的结果,这些词都有一个统一的形式“intrepretation”,但其意义或用法往往有差异,甚至完全不同。为此,本文试图从以下三个方面对“interpretation”这个概念进行考察,在清理其翻译和用法的同时,揭示隐藏在这些翻译和用法背后的思想差异:1) Interpretation 与 Hermeneutics; 2) Interpretation 与 Auslegung; 3) Auffassung 与 Auslegung。

一、Interpretation 与 Hermeneutics

诠释学(Hermeneutics)脱胎于圣经注释和古典语文学,是一门与神学、哲学、文学等学科密切相关的学说。“诠释学”一词源自古希腊语的动词“ἐρμηνεύειν”(hermēneuein)和名词“ἐρμηνεία”(hermēneia),而这两个希腊词常常被英译为“to interpret”和“interpretation”,比如,亚里士多德的 *Peri Hermēneias* 就被译为 *On Interpretation*。可见,在英语翻译中,“interpretation”被看成了“Hermeneutics”的同义词。

那么,究竟什么是“诠释学”呢?就诠释学的定义而言,迄今为止尚未形成统一的理解,经典作家们各有自己的定义:1)海德格尔认为,“此在的现象学就是诠释学[Hermeneutik]”^①,因为“现象学描述的方法论意义就是解释(Auslegung)”,而只有通过诠释,存在的本真意义与此在之本已存在的基本结构才能向居于此在本身的存在之领会宣告出来^②; 2)伽达默尔说:“诠释学是‘ἐρμηνεύειν’[诠释]的艺术,也就是说,是宣告(Verkünden)、翻译(Dolmetschen)、说明(Erklären)和解释(Auslegen)的艺术”^③; 3)保罗·利科认为,诠释学“是关于与‘文本’(text)的解释相关联的理解程序的理论”^④,“是一门关于注释规则的理论,这些规则支配着对一个特殊文本或能被看作一个文本的符号集合的注释或诠释”^⑤。

帕尔默(Richard E. Palmer)在《诠释学》一书中总结了诠释学的六个现代定义,依次是:1)作为圣经注释的理论;2)作为语文学的方法论;3)作为语言学的理解之科学;4)作为精神科学方法论的基础;5)作为此在的和存在论的理解之现象学;6)

作为一种诠释体系:意义的恢复与拆毁之对峙。^⑥

在这里,笔者不想给出一个关于诠释学的标准定义,也不打算对帕尔默所总结的这六个定义逐一进行分析,而只想通过对“诠释学”这个概念的词源学考察,说明其与“interpretation”的关系。

让我们从古希腊语“hermeios”谈起。在古希腊语中,“hermeios”指德尔菲神庙中的祭司,它与动词“hermēneuein”和名词“hermēneia”共同指向的是希腊神话中诸神的信使赫尔墨斯(Hermes)。古希腊作家赫西俄德在其《神谱》中说:“阿特拉斯之女迈亚睡上宙斯的圣床,为他生下永生诸神的信使,光荣的赫尔墨斯。”^⑦赫尔墨斯足上有双翼,行走快速,因此也被称为“快速之神”,其任务是往来于诸神和凡人之间,向凡人传达神的消息和旨意。由于诸神的语言与人类的语言不同,所以赫尔墨斯的传达就不是单纯的告知或简单的重复,而是需要翻译和解释,“前者是把人们不熟悉的诸神的语言转换成人们自己的语言,后者则是对诸神的晦涩不明的指令进行疏解,以使一种意义关系从陌生的世界转换到我们自己熟悉的世界”^⑧。也就是说,“赫尔墨斯是和这样一种功能联系在一起的,即:把超出人类理解的东西转化为人类智力可以把握的形式。该词的各种形式都表明,它是将某个事物或某种情境从不可理解引入理解的过程。希腊人把语言和书写——它们是人类理智用来把握意义,并将其传达给他人的工具——的发现归功于赫尔墨斯”^⑨。

① Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 1986, S. 37. 中译文参见:〔德〕海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,熊伟校,北京:商务印书馆,2015年,第48页。

② 〔德〕海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,第48页。

③ *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von Joachim Ritter, Band 3, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, S. 1061.

④ 〔法〕利科:《解释学的任务》,李幼蒸译,《哲学译丛》1986年第3期,第35页,译文有所改动。

⑤ Paul Ricoeur, *De l'interprétation*, Seuil, 1995, p. 18. 转引自 Richard E. Palmer, *Hermeneutics*, Northwestern University Press, 1969, p. 43.

⑥ Richard E. Palmer, *Hermeneutics*, pp. 33-45.

⑦ 〔古希腊〕赫西俄德:《工作与时日·神谱》,蒋平、张竹明译,北京:商务印书馆,1991年,第54页。

⑧ 洪汉鼎:《诠释学:它的历史和当代发展》,北京:人民出版社,2001年,第2页。

⑨ Richard E. Palmer, *Hermeneutics*, p. 13.

海德格尔认为,哲学本身就是(或应当是)“诠释学的”,他明确地把作为诠释学的哲学(philosophy – as – hermeneutics)与赫尔墨斯关联在了一起。他说:“‘诠释学的’这个表达是从希腊文的动词 ἐρμηνεύω (hermēneuein) 中派生出来的。这个动词与名词 ἐρμηνεύς (hermēneia) 相关。在一种比科学的严格性更有约束力的思想游戏中,我们可以把名词 ἐρμηνεύς (hermēneia) 与神赫尔墨斯 Ἑρμῆς (Hermes) 之名挂起钩来。赫尔墨斯是诸神的信使。他带来天命的消息。ἐρμηνεύω (hermēneuein) 是那种展示 (Darlegen), 它带来音信,因为它能听到某个消息。这种展示后来成为对已经由诗人道说出来的东西的解释 (Auslegen); 而按照柏拉图对话《伊翁篇》(Ion, 534e) 中苏格拉底的话来说,诗人本身就是 ἐρμηνής εἰσιν τῶν θεῶν (hermēnēs eisin tōn theōn), 即‘诸神的使者’。”^①

在帕尔默看来,这种与赫尔墨斯相关的“达至理解”的居间传话与带来消息的过程,隐含于“hermēneuein”和“hermēneia”这两个希腊词的古代用法的三个基本意义向度中。以动词“hermēneuein”为例,这三个向度是:1) 用语词大声地表达 (to express), 即“言说”;2) 说明 (to explain), 如说明一种情况;3) 翻译 (to translate), 如翻译一门外语。^② 帕尔默认为,“这三种意义似乎都可用英语动词‘诠释’ (to interpret) 来表达,但每一种又都构成诠释的一个独立且重要的意义。这样一来,不论在希腊语的用法中,还是在英语的用法中,诠释都可以指称三种相当不同的东西:口头的吟诵、合理的说明以及对语言的翻译”^③。如果我们把包含这三种意义的“interpretation”看作广义的“诠释”的话,那么,从帕尔默的观点来看,其与“Hermeneutics”应为同义词。下面我们具体分析一下“hermēneuein”这一概念的三个意义向度。

1) 诠释作为“言说”。“‘诠释’这个词的意义”的第一个基本向度是‘表达’ (to express) 、“断定’ (to assert) 或‘言说’ (to say)。这是与赫尔墨斯的‘宣告’功能相联系的。”^④ 不论是赫尔墨斯,还是德尔菲的祭司,他们的任务都是向人们传达神的消息或旨意,但这种传达不仅仅是说明,还有宣告。宣告往往是仪式性的,宣告者要大声说出他

所带来的消息或者郑重地宣读神的旨意,就像太監或钦差大臣宣读圣旨那样,臣子要跪拜,而宣告者则高高在上,一副威严肃穆的姿态。此外,宣告并非像留声机播放唱片那样只是被动地阅读纸上的文字,它同时也是一种理解和解释。宣告者不仅要用人们能够理解的语言传达他所带来的消息或旨意,而且要通过自己的理解将那些隐而不显的、未被言明的东西告诉听者。宣告者的语言、语气、语调、神情、姿态也构成了宣告的一部分。因此,从这个意义上来说,“言说、断定或宣告就是一个重要的‘诠释’行为”。^⑤

不仅信使的宣告是一种诠释,而且任何口头的言说、诗人的吟诵、歌者的歌唱也都是一种诠释。^⑥ 正如帕尔默所说:“在古希腊时代,hermēneia[诠释]就可以指对荷马诗篇的口头吟诵。在柏拉图的《伊翁篇》(Ion)中,年轻的诠释者吟诵荷马的诗作,他通过不同的语调来‘诠释’荷马,来表达甚至巧妙地解释他,传达出比荷马自己所意识到的和理解到的东西还要多的东西。”^⑦ 事实上,在弥尔顿看来,荷马本人就是一位见证了神-人之间沟通方式的“诠释者”。^⑧

2) 诠释作为“说明”。“‘诠释’之意义的第二个向度是‘说明’ (to explain)。作为说明的诠释强调的是理解的说理 (discursive) 方面,它指向的是诠释的说明维度而非表达维度。”^⑨ 言说并非只是“说出”某种东西,重要的是要“说明”,即使其所说出的东西清楚明白,或者说,把事情、道理说明白。那些与德尔菲神庙的神谕相关的神秘消息,一方面使某种东西得以表达出来,而另一方面也带来了对此前所表达的某种东西的说明。神秘消息在说明着某种情况,但其自身也有待说明。^⑩

① Martin Heidegger, “Aus einem Gespräch von der Sprache”, in *Unterwegs zur Sprache*, Neske Verlag, 1982, S. 121 – 122. 中译文见《海德格尔选集》下,孙周兴编译,上海:上海三联书店,1996年,第1033页。

② Richard E. Palmer, *Hermeneutics*, p. 13.

③ Ibid., pp. 13 – 14.

④ Ibid., p. 14.

⑤ Ibid., p. 15.

⑥ Ibid., p. 15.

⑦ Ibid., p. 15.

⑧ Ibid., p. 15.

⑨ Ibid., p. 20.

⑩ Ibid., p. 20.

亚里士多德在《诠释篇》(Peri Hermēneias)中将“诠释”(interpretation)定义为“宣告”(enunciation)。^① 这一定义表明,“诠释”之意义的第一个向度是“言说”或“宣布”。然而,通过对文本的仔细分析就会发现,亚里士多德已经偷偷地将宣告转换成了说明。在亚里士多德那里,“诠释”指的是理智系统地表达一个事物之真实判断的基本活动,而宣告也不再是传达有关神的消息,而是对有关事物的陈述本身进行系统表述。由于宣告所关注的并非单纯的对象,而是有关这个对象的真实判断,所以,它已经不再是一种神性的活动,而是一种理智的活动;它的目的不再是打动听众,而是通过对事物的说明来获得真理。^②

在日常生活中,“to explain”往往被用来对某一现象、事态、事件或行为的原因或理由做出说明,虽然原因或理由常常被混淆在一起。^③ 比如,当你看到插入水里的筷子弯曲时,你会问:“为什么会发生这样的现象?”老师回答说:“因为光线进入水中时发生了折射。”再比如,当你上学迟到时,老师会问:“你为什么迟到?”或许你会回答说“我睡过头了”,或者“自行车坏了”,或者“我就是想迟到!”对于“为什么?”这个问题的回答,不论是客观的原因,还是主观的理由,都是要“to explain”或给出一个“explanation”。

3) 诠释作为“翻译”。“‘诠释’的第三个向度之含义,几乎与前两个向度一样暗含了诠释学和文学诠释理论。在这一维度中,‘诠释’(to interpret)的意思是‘翻译’(to translate)。当文本使用的是读者自己的语言时,文本世界与它的读者世界之间的冲突可能不会引起人们的注意。然而,当文本使用的是一种外语时,文本与读者在视角与视域上的对立就不容再被忽视了。”^④

伽达默尔认为,从“诠释学”这个词的原初含义来看,翻译也是其中应有之义。他在《古典诠释学与哲学诠释学》一文中写道:“赫尔墨斯是神的信使,他把诸神的消息传达给凡人——在荷马的描述里,他通常是从字面上转达诸神告诉他的消息。然而,尤其在世俗的使用中,hermēneus(诠释)的任务却恰恰在于把一种以陌生的或不可理解的方式所表达的东西翻译成可理解的语言……‘诠释学’的工作就总是这样把一个世界转换/翻译(übertragung)为另一个世界,把神的世界转换/翻译为人的世界,把一个使用陌生语言的世界转

换/翻译为另一个使用我们自己语言的世界。”^⑤

在笔者看来,人们之所以用“interpret”而非“translate”来翻译“hermēneuein”这个希腊词,一个很重要的理由在于,“interpret”不仅意味着译者要将一种语言翻译成另外一种语言(在语言之间),而且意味着,作为“居间者”、“中介者”(在“神-人”之间,或“人-人”之间),他要把语言中隐而不显的东西“揭示”出来,把那些“晦暗不明”的东西解说清楚,让交谈的双方相互理解。由于这种“翻译”、“揭示”、“阐明”的活动本质上是通过口头言说的方式进行的,所以“interpret”源始的意思就是“口译”。虽然在日常用法中,“translate”往往既指口译,也指笔译,但它主要强调的是将一种语言翻译成另一种语言,是一个语言“转换”(trans-)的过程,而并未突显出“揭示”、“阐明”的含义。

二、Interpretation 与 Auslegung

海德格尔在解决存在论问题时,利用了诠释学的方法。他把《存在与时间》中对人类此在之存在意义的现象学分析称为“此在诠释学”(hermeneutics of Dasein)。在他这里,“诠释学”既不是指文本诠释的科学或规则,也不是指精神科学的方法论,而是指对人类存在本身的现象学说明。他的分析表明,“理解”(Verstehen)与“解释”(Auslegen)都是人类存在的基本方式。^⑥

众所周知,海德格尔的现象学方法源于胡塞尔,但又在一定程度上背离甚至否定了胡塞尔。在《纯粹现象学和现象学哲学的观念》第一卷中,胡塞尔曾说:“现象学就其本质而言必须提出这样的要求,它要求成为一门‘第一’哲学,并且它必须为所有须待进行的理性批判提供手段;因此它要求最完善的无前提性和对自身的绝对反思性明

① Ibid., p. 20.

② Ibid., p. 21.

③ G. E. M. Anscombe, *Intention*, Harvard University Press, 1957, pp. 15 - 16.

④ Richard E. Palmer, *Hermeneutics*, pp. 26 - 27.

⑤ Hans-Georg Gadamer, “Klassische und Philosophische Hermeneutik”, in *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen & Register*, Gesammelte Werke, Bd. 2, Tübingen: Mohr Siebeck, 1993, S. 92.

⑥ Richard E. Palmer, *Hermeneutics*, p. 42.

察。它的最独特的本质在于,最完善地澄清它自己的本质,从而也最完善地澄清它的方法原则。”^①当胡塞尔提出,现象学的理性批判必须建立在“最完善的无前提性和对自身的绝对反思性明察”的基础之上时,实际上是在主张现象学必须建立在明见的直观原则上。“明见的直观”或“直观的明见”是对事物的一种直接的、原本的把握,而直接的、原本的把握也就意味着它是“无前提的”、“无成见的”,是“面对实事本身”的。^②因此,作为“一切原则之原则”或“第一方法原则”的直观就在于“每一个原本给予的直观都是一个合法的认识源泉,将所有那些在直观中原本地(可以说是在其切身的真实性中)展示给我们的东西就当作它们自身所给予的那样来加以接受,但也仅只是在其自身给予的范围内加以接受”^③。

海德格尔虽然也主张现象学必须坚持直观的原则,但他所谓的直观已经不再是“无前提的”、“无成见的”直观了。相反,直观必然是一种带着“前见”(Vormeinung)、“前理解”(Vorverständnis)的“有前提的”、“有成见的”“理解”和“解释”。“对上手之物的一切先于命题的、单纯的看(Sehen),其本身就已经是有所理解、有所解释的……这种视(Sicht)的看向来已经有所理解、有所解释了。”^④

在《存在与时间》第32节“理解与解释”这一标题下,海德格尔首次系统地阐述了他的现象学诠释学。通过对“理解”和“解释”这两个概念间的联系和“诠释学循环”的解说,海德格尔得出了与胡塞尔截然相反的结论。海德格尔在这一节分析大致是从五个方面进行的:^⑤

(1)此在即是“理解”。理解是此在对存在者和存在的理解,更确切地说,是对存在者之存在意义的理解。^⑥“理解是此在本身之能在。”^⑦在这一节的开篇,海德格尔写道:“此在作为理解向着可能性筹划其存在。由于可能性作为展开的可能性反冲到此在之中,这种理解着的、向着可能性的存在本身就是一种能在。理解的筹划活动本身具有使自身成形的可能性。我们把理解使自己成形的活动称为解释。理解在解释中有所理解地占有它所理解的东西。理解在解释中并不成为别的东西,而是成为它自身。”^⑧

由于此在之存在总已经是一种朝向死亡的存在,所以从对死亡的理解中意识到自身之有限性

的此在,便在良知的呼唤下从常人中跳脱出来,有所筹划地向着其本真之能在存在。既然此在之本质就是理解,那么此在理解其存在意义的过程也就是自身之筹划与被筹划、形成与被形成的过程。因而,理解(此在)与被理解者(存在)的关系是一种相互依存的关系。^⑨对于海德格尔而言,理解不是对关于对象之客观知识的把握,也不是以移情的方式设身处地地感受他人之处境的能力,而是把握其自身之存在可能性的力量,是“在世界之中存在”的一种样式或构成要素。理解是生存论、存在论的基础。^⑩

(2)一切理解都需要“解释”。“解释”是对已被理解之物的解释。用海德格尔的话说,解释是“理解使自己成形的活动”。^⑪海德格尔对“理解”与“解释”的关系做了如下规定:“在生存论上,解释植根于理解,而不是理解来自于解释。解释并非要对被理解的东西有所认知,而是把理解中所筹划的可能性整理出来。”^⑫

在海德格尔看来,此在之寻视操劳本身是对世界的理解,是对存在者之存在意义的揭示。正是在寻视操劳中,非此在式的存在者作为上手之物因其“可作……之用”而得到了解释:“寻视揭示着。这话意味着:已经被理解的‘世界’现在得到了揭示。上手之物现在明确地映入有所理解的视见之中……寻视依其‘为了作……之用’而加以

① Edmund Husserl, *Ideen I*, Hua III, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950, S. 151. 中译文参见倪梁康:《现象学及其效应》,北京:三联书店,1994年,第178页。

② 倪梁康:《胡塞尔现象学概念通释》,北京:三联书店,2007年,第39页。

③ Edmund Husserl, *Ideen I*, Hua III, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950, S. 52.

④ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 2006, S. 149.

⑤ 倪梁康教授认为是从四个方面进行的,但我认为应该还有第五个方面,即“诠释学循环”。

⑥ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 2006, S. 152. 中译文参见[德]海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译。以下同。

⑦ Ibid., S. 153.

⑧ Ibid., S. 148.

⑨ 倪梁康:《现象学及其效应》,第179—180页。

⑩ Richard E. Palmer, *Hermeneutics*, p. 131.

⑪ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 2006, S. 148.

⑫ Ibid., S. 148.

分解的东西,即明确得到理解的东西,其本身具有‘某某东西作为某某东西’(Etwas als Etwas)这样一个寻视上的结构。寻视寻问:这个特定的上手之物是什么?对这个问题,寻视着加以解释的回答是:它是为了作某某东西之用。”^①

(3)一切解释都具有存在论诠释学的“作为”(Als)结构,它是理解所具有的先天的生存论建构。海德格尔说:“在理解中展开的东西,即被理解的东西,总已经是按照下述方式而被通达的,那就是在它身上可以明确地提出它的‘作为什么’。这个‘作为’[Als]造就着被理解的东西的明确性结构。‘作为’组建着解释。寻视地解释着和周围世界的上手之物打交道,这种活动把上手的东西‘看’作桌子、门、车、桥,这种打交道不必同时以进行规定的命题来分解寻视着加以解释的东西。”^②

海德格尔认为,一切“解释”都具有这一“作为”的结构,但这种结构有别于作为其衍生样式的命题所具有的“作为”结构:“我们把寻视着有所理解的解释的源始‘作为’称为存在论诠释学的‘作为’,以别于通过命题进行判断的‘作为’。”^③存在论诠释学的“作为”是通过命题进行判断的“作为”的基础,因为源始的解释过程不在理论命题句子中,而在世界之中,在寻视操劳着与事物打交道的活动之中。虽然命题能够把现成事物作为某某东西加以规定,但这个“某某”不是命题本身就有的,而是从现成事物中汲取出来的。换言之,道出命题并不是一种漂浮无据的行为,它必然有其生存论的基础。此外,寻视解释的源始“作为”本身是一个分环勾连的意义整体,但命题的特点在于它是一种救平活动。由于它“有所规定地只让人看现成的东西”,所以“寻视解释的源始‘作为’被救平为规定现成性的‘作为’”。^④

(4)一切理解都有“在先”(Vor)的结构。由于此在在世界之中的寻视操劳活动总是在有所理解、有所解释的处境下进行的,所以它不是无前提、无成见的把握。海德格尔说:“把某某东西作为某某东西加以解释,这在本质上是通过先行具有(Vorhabe)、先行视见(Vorsicht)与先行掌握(Vorgriff)来起作用的。解释从来不是对预先被给予的东西所作的无前提的把握。”^⑤即使是那些所谓最先便“有典可稽”的东西,也只不过是解释者的不言而喻、无可争议的先入之见(Vormeinung)罢了。“任何解释工作之开端处都必然有这种先

入之见,它作为随着解释就已经‘被设定了的’东西是预先被给予的,这就是说,是在先行具有、先行视见和先行掌握中预先被给予的。”^⑥

(5)一切理解都是在诠释学循环中进行的。理解先于解释,解释植根于理解,而有所理解的解释在实现理解的同时重又构成了理解的前提,因此,一切理解都是“前理解”,理解处在循环之中。然而,这种理解的循环不是逻辑学意义上的“恶的循环”,而是生存论、存在论的意义结构:“理解中的‘循环’属于意义结构。意义现象植根于此在的生存论结构,植根于有所解释的理解。为自己的存在本身而在世的存在者具有存在论上的循环结构。”^⑦海德格尔认为,我们无需像逻辑学那样避免这种循环,也不是要把它降低为一种可以容忍的循环,而恰恰应该保留这种循环,因为“在这一循环中包藏着最源始的认识的一种积极的可能性”。^⑧也就是说,作为本真能在此在,从一开始就置身于一个“先行具有”、“先行视见”和“先行掌握”的处境中,而唯有这种“先行”或“在先”的结构,才使理解成为可能。但理解是一个不断生成和自我实现的过程,或者用亚里士多德的话说,是一个从潜能变为现实的过程,此在只有在寻视操劳的解释活动中将理解所筹划的可能性不断整理出来,此在自身和世内其他存在者之存在意义才能得到实现。

在对海德格尔《存在与时间》的英译中,“Verstehen”被译为“understanding”,而“Auslegung”则被译为“interpretation”^⑨,但作为德语词的“Interpretation”对应的英译也是“interpretation”^⑩。在《存在与时间》的汉译中,陈嘉映教授将“Verstehen”译为“领会”,将“Auslegung”译为“解释”,而“Interpretation”则被译为“阐释”。针对“Auslegung”与“Interpretation”这两个德语词的区别,陈

① Ibid., S. 148 - 149.

② Ibid., S. 149.

③ Ibid., S. 158.

④ Ibid., S. 158.

⑤ Ibid., S. 150.

⑥ Ibid., S. 150.

⑦ Ibid., S. 153.

⑧ Ibid., S. 153.

⑨ Martin Heidegger, *Being and Time*, Trans. John Macquarrie & Edward Robinson, Harper Collins Publishers, 1962, p. 188.

⑩ Ibid., p. 122.

嘉映教授在第三十二节的译注中做了解释。他说:“Auslegung 及其动词形式 auslegen 是本书中经常出现的一个概念。它与另一常用概念 Interpretation、interpretieren[阐释]相近。但比较起来,Auslegung 常常在‘解开而释放’的意义上使用,而 Interpretation 所指的解释更具体系性和专题性,所以我们一般将前者译为‘解释’,而将后者译为‘阐释’。”^①陈的说法不无道理。在《存在与时间》中,海德格尔赋予了“Auslegung”这个词以特殊的含义,它不是一般意义上的解释、说明(explanation),而是特指对存在者的存在意义的解释,这一解释是生存论、存在论的解释,而非日常意义上因果解释、理由说明。就“interpretation”这个概念而言,海德格尔的确更多地是在系统性、专题性的分析和讨论的意义上使用的,它更接近于“诠释学”意义上的“诠释”。

三、Auffassung 与 Auslegung

“Auffassung”在胡塞尔现象学中是一个意向分析的核心概念,它基本上是一个与“赋义”、“意指”、“给予意义”等表述相平行的术语。在胡塞尔著作的英译中,“Auffassung”这个词有两个译名,一个是“interpretation”^②,一个是“apprehension”^③,后者的接受程度似乎更高一些。在汉译中,倪梁康教授将“Auffassung”译为“立义”,而李幼蒸先生则将其译为“统握、理解”。^④倪的理由在于:“Auffassen 这个动词的前缀‘auf-’是‘向上’的意思,‘fassen’具有‘把握’、‘领会’的意思,它们的复合所给人的感觉是:杂乱的感觉材料通过意义的给予而被统一,从而一个统一的对象得以成立并对我显现出来。”笔者认同倪的译法,但有时也会依语境将其译作“把握”。事实上,胡塞尔本人在《观念 II》第 10 节中也曾说过,“立义”(Auffassung)是“把握”(Er-fassugn)的一种意向性的划分。^⑤

在早期的意向分析中,胡塞尔认为,意识活动之所以能够构造出意识对象,是因为意识活动具有赋予一堆杂多的感觉材料(sense data)以一个意义,从而把它们统摄成为一个意识对象的功能。因此,意识的最基本结构就在于“将某物立义为某物”(Auffassen von etwas als etwas)。^⑥前一个“某物”是指尚未被立义的感觉材料,如对一个物体的

颜色、声音、气味等的感觉;后一个“某物”是指被立义后的对象,如这张桌子、这个茶杯等。在此意义上,胡塞尔也把这种立义的过程称之为“赋予灵魂”(bseelen)或“激活”(beleben)的过程。^⑦胡塞尔认为,“立义”也可以看作“统觉”(Apperzeption)这个拉丁语外来词的德语同义词:“我们在这个意义上把‘立义’称之为超越的统觉,它标志着意识的功效,这个功效赋予感性素材的纯内在内涵,即所谓感觉素材或原素素材(hyletische Daten)的纯内在内涵以展示客观的‘超越之物’的功能。”^⑧

依照倪梁康教授的分析,海德格尔所使用的“解释”(Auslegen)一词也是由两个部分构成的:前缀“aus-”具有“从……中出来”的意思,“legen”则意味着“放置”。这个词的原义是“陈列”、“展示”的意思,转义后指“解释”、“注解”。在海德格尔那里,“将某物解释为某物”(Auslegen von etwas als etwas)也具有赋予意义的功能,因而也可以译作“释义”。^⑨但在倪看来,“释义”(Auslegung/interpretation)这个词与“立义”(Auffassung/interpretation)这个词的意义完全不同:“立义”是通过意义给予而使一个以前不曾有(意义)的东西立起来,显现给我,因而这是一种原初的、原本的意义构造活动;而“释义”则是把一个原先已有(意义)的东西解脱出来、释放出来,从而展现

① [德]海德格尔:《存在与时间》,陈嘉映、王庆节译,第 187 页,中译注。

② Cf. Edmund Husserl, *Logical Investigations*, Volume 2, Trans. J. N. Findlay, Routledge, 2001, p. 6.

③ Cf. Dermot Moran and Joseph Cohen, *The Husserl Dictionary*, Continuum, 2012, p. 40.

④ 参见[爱尔兰]德尔默·莫兰、[爱尔兰]约瑟夫·科恩:《胡塞尔词典》,李幼蒸译,北京:中国人民大学出版社,2015 年,第 17 页,“Apprehension”词条。

⑤ Edmund Husserl, *Ideen II*, Hua IV, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950, S. 23.

⑥ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Hua XIX, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984, A390 = B₁415, S. 430.

⑦ Edmund Husserl, *Ideen I*, Hua III, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976, § 41, § 85, § 97 等。参见倪梁康:《现象学及其效应》,第 183 页;《现象学概念通释》,第 60—61 页。

⑧ Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, Hua XI, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966, S. 17. 转引自倪梁康:《现象学概念通释》,第 61 页。

⑨ 倪梁康:《现象学及其效应》,第 184 页。

给我,因此,这不可能是一种原初的、原本的活动。^① 据此,可以说,“‘立义’这个概念所要表明的是通过直观所把握到的一种意识功能的绝对的‘原初性’和‘无预设性’;而‘释义’这个概念所标志的恰恰是与此相对立的东西:绝对的‘在后性’或‘有预设性’”^②。

在胡塞尔这里,现象学的原初性是指在摒弃了自然态度,对作为一切设定之总体的世界进行悬置以后,经受了现象学还原的先验自我在纯粹意识体验中去感知对象、构造对象,并赋予对象以意义。这种“感知”、“构造”、“赋义”的活动是完全建立在直观的明见性基础之上的,它是“无前提的”、“无成见的”,甚至可以说是“无世界的”、“无历史的”。^③ 但在海德格尔这里,现象学的原初性含义已经发生了变化。依照奥托·珀格勒(Otto Pöggler)的考察,海德格尔认为“现象学中的‘原初性’不是一个‘外在于历史或超越于历史的观念’,毋宁说它带有现成的结果,即带有那种具有彻底破坏性的‘在先工作’”^④。

如此一来,胡塞尔所主张的那种“最完善的无前提性”和“绝对的无成见性”便遭到了海德格尔的彻底否定。在《存在与时间》的第31节,海德格尔指出:“所有的‘视’原初地都建立在理解之中……由于指明了这一点,纯粹直观的优先地位就被取消了。这种纯粹直观在认识论上的优先地位同现成事物在传统存在论上的优先地位相适应。‘直观’和‘思维’是理解的两种远离源头的衍生物。连现象学的‘本质直观’也植根于生存论的理解。”^⑤ 海德格尔对理解而非直观的强调,对此在而非先验自我的分析,一方面把现象学改造成了一门理解的科学、一门现象学的诠释学,另一方面则把现象学改造成了一门存在现象学或此在现象学。^⑥

结 语

哲学本质上就是诠释学。对概念的理解与解释,构成了哲学工作的核心。本文从诠释学的视角对“interpretation”这一术语的考察,并未涉及诠释学的整个历史和各种理论,而只是选取了与其相关的几个概念,比如“Hermeneutics”、“Auffassung”、“Auslegung”以及“Interpretation”(德语),并透过这些概念分析了哲学家的相关理论和思想

差异。这样做的目的,不是要建构别的什么理论或方法,而只是对诠释学方法的一种实践。这种实践在一定程度上也是对维特根斯坦的意义理论的呼应和补充:语词的意义不仅在于其用法,也在于对其用法的理解与解释。

(责任编辑 任 之)

① 同上,第184页。

② 同上,第184页。

③ 对于胡塞尔来说,不论是自我之意义的历史,还是对象之意义的历史,都是由先验自我构造的。参见 Edmund Husserl, *Formale und transzendente Logik*, Hua XVII, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974, S. 314.

④ Otto Pöggler, “Heideggers Neubestimmung der Phänomenologie”, in *Neuere Entwicklungen des Phänomenbegriffs*, Freiburg, 1980, S. 132. 转引自倪梁康:《现象学及其效应》,第185页。

⑤ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, 2006, S. 147.

⑥ 倪梁康:《现象学及其效应》,第186页。

人的觉醒、迷失与寻求

——叔本华意志哲学的人学意义研究^{*}

杨玉昌^{**}

【摘要】叔本华通过确立意志将人从传统基督教和柏拉图主义的所谓理想世界中唤醒过来,开始独立地面对世界和人生。然而,意志的局限性又使人陷入存在的暧昧和自我的分裂、矛盾状态,使人因丧失目的而迷失和寻求自己。叔本华意志哲学的人学意义在于率先提出人的价值和意义问题,促使尼采等现代哲学家继续对此进行深入的探索。

【关键词】意志;人学;觉醒;迷失;寻求

中图分类号:B516.41 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2016)03-0090-08

在西方哲学史上,叔本华创立的意志哲学可以说是继文艺复兴和近代启蒙之后人的又一次觉醒。叔本华提出意志是自在之物,彻底抛弃了康德的基督教神学残余,使人获得了真正的独立。然而,与文艺复兴和近代启蒙将人从中世纪神权专制的黑暗、愚昧中唤醒,树立起人的自信、乐观精神和进步意识不同,叔本华在使人从传统基督教对人的压迫中解放出来的同时却陷入了悲观主义和虚无主义,他的意志哲学中充斥着关于人的生存的焦虑、恐惧和绝望。叔本华所带来的人的觉醒和迷失对现代哲学产生了深远的影响。那么,叔本华意志哲学是如何使人觉醒的?人在觉醒后何以迷失了自己?人如何才能重新找回自己?思考这些问题有助于我们准确理解叔本华意志哲学的人学意义及其影响。

一、意志的确立与人的觉醒

叔本华基于其对发生在世界上的经验事实的观察和对自我内部的直观将意志确立为世界和人的本质,这一做法将西方从长期沉浸于传统基督教和柏拉图主义的“另一个世界”当中唤醒过来,

使人开始独立地面对世界和自我本身,探索人的生存的意义。这是一个从外向内、从上帝到人、从理想世界到现实世界的具有根本性的转向。

叔本华通过提出意志是自在之物回答了康德所留下的自在之物之谜。他说:“虽然没有人能够透过感觉形式的帷幕认识自在之物,但在另一方面,每个人在其自身之内就携带着它,事实上他本身就是它,因此,在自我意识中,它对于他来说必定是以某种方式可以通达的,尽管仍是有条件的。”^①“事实上,我们的意志(willing)是我们唯一拥有的从内部去同步地理解一切在外显现其自身的事情(event)的契机。因此,它是一个被我们直接知道的东西,而不是像所有其他东西那样仅在表象中被给予。”^②“自在之物是什么呢?就是——意志。”^③原来物自身就是我自身,我自身是意志,因而物自身是意志。由此可见,从自在之物到意志其实是从外部到内部,从客体到主体。叔本华说:“‘上帝’一词对我来说是令人厌恶的,因为在一切情况下它都把存在于内部的转移到了外部。据此可以说有神论与无神论之间的区别是空间性的。但情况不如说是这样:‘上帝’在本质上是一个客体,而不是主体,只要上帝被假定,我

* 本文系2013年广东省社会科学规划项目“人的觉醒及其出路”(GD13CZX03)的阶段成果。

** 作者简介:杨玉昌,(广州510275)中山大学哲学系副教授、中山大学实践哲学研究中心研究员。

① Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, Translated by E. F. J. Payne, New York: Dover Publication, 1966, Vol. 2, p. 182.

② Ibid., p. 196.

③ [德]叔本华:《作为意志和表象的世界》,石冲白译,北京:商务印书馆,1982年,第177页。

就因此什么都不是。”^①他还指出,上帝一词在所有语言中都意味着一个创造了这个世界的人,为了避免误解,我们不要使用这个词。正是在此基础上,尼采说“上帝死了”,人应该成为超人。因此,意志是自在之物的实质是用人取代上帝。如果说从中世纪神权专制到近代启蒙是一个人从完全依赖上帝到开始相信人的理性的半独立和半觉醒的过程,那么,叔本华提出意志是自在之物则标志着人推倒上帝而获得完全的独立和觉醒。叔本华对此有着自觉的认识:“渐渐地,尤其是在经院哲学时代及其后,上帝被穿上了有着各种属性的衣服,但是启蒙又迫使他将它们脱去,一件接着一件。如果不是顾虑到这样做的结果可能会是只有衣服而其中什么也没有,人们愿意将它们都脱去。现在还剩下两件不能被脱去,换句话说它们是上帝的两个不可分割的属性,即人格和原因(personality and causality)。它们在上帝的概念中总能被发现,是上帝的最为必然的特征。一旦将它们都清除,我们或许还可以说到上帝,但我们对于他不再有任何概念。”^②叔本华确立意志是自在之物正是脱去了上帝的这最后两件外衣,因为意志是自在之物意味着世界是一个非人格性的东西,世界也不再需要一个外在于它的原因。

众所周知,康德通过自在之物为上帝保留了地盘,叔本华将自在之物归结为意志就等于剥夺了上帝的地盘,使上帝再无容身之地。在康德看来,自在之物具有作为现象的原因的含义(现象除了作为主体的客体之外还必然有其作为自身的一面,不然现象就成了幻相),正是这一含义使得上帝成为可能乃至必需。康德一方面通过理性批判将上帝驱逐到不可知的自在之物领域,另一方面又根据理性自身要求条件制限者的统一推出不受条件制限者的必然存在,这实际上等于将上帝又请了回来。上帝虽然不能为理性所认识,却是理性成立的必要前提。叔本华切断了自在之物与现象之间的因果关系,认为充足理由律只要求最近一个条件的完整而决不要求一个系列的完整,理性的本质并不在于要求一个不受条件制限的绝对,这样一个绝对对于理性来说是一个不存在的怪物,因为理性所要认识的一切客体必然要服从根据律。这意味着,世界并不是一个原因的结果,

而是独立存在,始终处在生成变化之中。叔本华认为世界是作为意志和表象的世界,意志与表象之间并非因果关系,而是客体化的关系,表象是意志的客体化,表象与意志就像人的身体与意志那样具有同一性,这就彻底消除了上帝作为世界的始因存在的一切可能性。不同于康德仍是一个隐蔽的基督徒,叔本华是一个真正意义上的无神论者,他既不相信上帝,也不相信个人死后的所谓灵魂不朽。在此叔本华与康德之间的断裂,也是叔本华与经院哲学乃至柏拉图以来的西方哲学传统之间的断裂。Magee说:“不用努力将叔本华的思想影响按其重要性进行排列就可以发现,这些影响中首先是他的无神论。也许令人惊奇,叔本华是阐述无神论的第一个主要的西方哲学家(霍布斯和休谟都曾在事实上是无神论者,但他们都偏离了自己的道路,宣布与无神论断绝关系。自从罗马帝国陷落以来所有其他的伟大的哲学家都相信上帝。)”^③其实,叔本华对作为始因的上帝的否定不仅批判了基督教信仰传统,而且同时也批判了自柏拉图以来的西方哲学传统。此后尼采和海德格尔等人正是沿着叔本华所开辟的道路,开始颠覆柏拉图主义传统,将目光转向前苏格拉底哲学。

叔本华的意志是自在之物使无神论真正成为可能,从此人成为哲学研究的主题。叔本华把从人理解自然而非相反看作“我的革命性的原则”,这一原则的“革命性”首先体现在它颠覆了西方传统哲学以上帝为中心的研究思路,把人作为哲学研究的中心。Eichenwald说:“叔本华特别选择意志作为自在之物,是因为他将他的哲学奠基在人之中,通过与人的类比来建构它。他公开地、大胆地追随苏格拉底的自我知识原则,不仅不隐藏他的教导的人类学和人类中心论的来源,而且在其中看到真理的保证以及他的哲学优越于其

① Arthur Schopenhauer, *Manuscript Remains in Four Volumes*, Translated by E. F. J. Payne, New York: ST. Martin's Press, 1989, Vol. 3, p. 363.

② Arthur Schopenhauer, *Manuscript Remains in Four Volumes*, Translated by E. F. J. Payne, New York: ST. Martin's Press, 1988, vol. 1, p. 44.

③ Bryan Magee, *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford: Oxford University Press, Revised edition published 1997, p. 287.

他人的哲学的保证。我们只认识我们自身,而从我们自身出发我们可以建立起与周围半径内所有其他东西的联系(只要有别的东西存在的话)。宇宙整体所有单一光线汇聚的焦点是我们的心灵(psyche),由此我们可以得到关于一切事物的结论。”^①的确,叔本华与苏格拉底有着类似之处,他们都肩负着要求人们“认识你自己”的使命,并由此成为哲学新道路的开辟者。苏格拉底在古希腊率先起来反对早期的自然论者,声称自己关注的问题不是自然,而是人的生活(美德),从而把哲学从天上引回到人间。这与叔本华从自然回到人的转向异曲同工。然而,令人印象更加深刻的是叔本华与苏格拉底的对立。苏格拉底虽然关注人的美德,但他追问的却是人的美德本身“是什么”,这样一种为事物本身思考的理性主义直接开启了柏拉图的形而上学传统。柏拉图的“洞穴”隐喻表明他的哲学道路是从黑暗到光明,从本能、感觉到理性、灵魂,从不确定到确定。这是一条从下向上、从人到上帝、从现实世界到理念世界的道路。这样一条理性主义道路成为西方哲学的正统,直到康德的自在之物表明理性的限度才发生改变,出现了从理念世界到现实世界的转向。叔本华的意志是自在之物是康德从客体到主体的哥白尼革命的进一步完成。因此,与苏格拉底和柏拉图相反,叔本华开启的哲学道路是从理性到意志,从灵魂到身体,从确定到不确定。这是一条从上到下、从上帝到人、从理念世界到现实世界的道路。这样一条道路从根本上改变了人的处境。

二、意志的局限与人的处境

如同所有的思想先驱在挑战传统的同时其自身也必然有其局限性一样,叔本华建立意志哲学也是有其局限性的,这种局限性主要体现在以下四个方面。

第一,自在之物是意志在严格的认识论的意义上并不能成立。叔本华本人已自觉意识到并明确地指出了这一点。在他看来,自在之物是意志源于我们对自身是意志的认识,而后者是一种借助身体的直接认识,这种认识虽然已经摆脱了空间和因果律的形式,但并未摆脱时间的形式,因而

从本质上说仍然属于现象的领域,不能等同于物自身。Janaway说:“如果物自身是不可知的,我们必定对于它和任何现象之间的相似的接近是无知的。即使关于一种仅仅预设时间为中介的意志的内部经验可以给出一个清楚的说明,在原则上也不存在这样的保证:一个较少数目的主体的认识形式比一个较大数目的使我们更‘接近’物自身。”^②虽然叔本华称意志的活动是物自身的“最近和最清晰的现象”^③,但是,现象毕竟不同于物自身,对意志的活动的认识仍是对现象的认识而不是对物自身的认识,正如再逼真的摹本也不能等同于原作一样。即使摹本可以以假乱真,我们也不能以假作真。在原作已经失去且不可复得的情况下,我们可以把最好的摹本当作离原本最接近的,但我们也必须清楚两者之间仍有着质的区别。同样,把意志视为物自身是我们不可能直接认识物自身的一种其次的无奈的选择,这样做虽属不得已之举,但仍有以假乱真的嫌疑。事实上,叔本华确立意志是自在之物虽然解答了康德所留下的物自身之迷,但也同时堵塞了康德的物自身所具有的开放性和可能性,与独断论有类似之处。在此意义上说,这是一种向前康德哲学的倒退。

第二,从身体是意志到世界是意志即从内到外的推理存在着难以克服的困难。退一步说,即便我能够通过内感知直接认识到我的身体是意志,我是身体和意志的同一,如何能够由此得出外部事物除了是表象之外也是意志,是需要加以说明和论证的。叔本华根据我的身体是意志进行类比,推理出外部事物也像我的身体一样除了是表象之外的另一面也是意志,因为它除了是我的表象之外也必然是别的什么即是其自身,否则我就会陷入唯我论,即认为除了我之外的一切都是幻觉,这是叔本华所不能接受的。如果是这样,外部事物除了像我的身体一样同时是意志之外不能是

① Schopenhauer: *New Essays in Honor of his 200th Birthday*, (ed.). Eric von der Luft, New York: The Edwin Mellen Press, 1988, p. 145.

② Christopher Janaway, *Self and World in Schopenhauer Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1989, p. 197.

③ Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, Translated by E. F. J. Payne, Vol. 2, New York: Dover Publication, 1966, p. 197.

别的什么,因为物自身既然处于时间和空间的直观形式之外,而时间和空间的直观形式又是事物个体化和多样化的必要条件,物自身就只能是一而不是多。不难看出,这种类比推理是不严格的,实际上具有猜想的性质,并没有充分的客观证据。这也是为什么叔本华热衷于在自然科学中寻找能够支持他的意志学说的证据,为此他还专门写了《自然中的意志》。因此,关于世界是意志的论证是成问题的。叔本华也认识到了这一点,他把自己看成一个猜谜者,其做法是通过不断地尝试看看自己对世界之谜的解答是否能够对世界上的现象给出合理的解释,如果能够就说明这一解答是可以成立的。继叔本华之后的尼采同样认为人是一个猜谜者,他的权力意志、超人和永恒轮回也是这种思想方法的产物。弗洛伊德关于人类的无意识和性本能等学说,也具有这种猜想性质并因此不断受到人们对其科学性的质疑。

第三,盲目的意志如何在柏拉图的理念中客体化其自身是一个难以回答的问题。叔本华试图以柏拉图的理念为中介连接作为本体的盲目意志和作为现象的世界,说明世界何以同时既受盲目的意志的支配又服从根据律,即意志首先客体化为不同等级的理念然后再根据这些理念客体化为各种具体现象,理念是意志的直接客体化,现象是意志的间接客体化。然而,这样一来,叔本华的世界就不只是意志和现象的世界,而是意志、理念和现象的世界,意志与理念和现象的关系成了一个难题。在柏拉图的世界观中,理念是原型,现象是摹本,在它们之上还有造物主,是造物主根据理念制造出现象。但在叔本华这里,作为本体的意志是一种盲目的无尽的追求,而理念作为现象的原型却是客观的、不变的,两者性质截然相反,相互之间的关系不是单凭一个“直接客体化”就能解释清楚的,同时,现象处在不断的流逝变化之中,它与不变的理念之间的关系也同样不是所谓“间接客体化”所能说明的。如果世界只是意志客体化的现象,那么一切就都处在生成变化之中(赫拉克利特的“一切皆流”),理念就成了多余的东西。理念的引入说明叔本华的意志世界观和柏拉图的理性世界观之间存在着难以调和的矛盾。叔本华既接受了从柏拉图直到康德的对世界的理性主义

(充足理由律)说明,同时又要取消作为这一说明基础的造物主和理念世界而代之以盲目意志,这就势必造成他的理论的不自恰,即遵从充足理由律的理性主义的世界最终却是以盲目的意志为根据的。“他在对待作为本体的意志上也是自相矛盾的……他自己从来没有处理这样一个问题:一个盲目的没有目的的驱动力(drive)在一个充满目的的行为的世界里如何客体化其自身——进一步说,这是一个所有部分和运动都服从牛顿物理学定律的世界。把问题退后一步说,他从未问过自己一种盲目的冲动在柏拉图的理念(如牛顿的法则)中直接显现自身是如何产生的。除了说本体在现象中的自我客体化是不可解释的之外,他什么也没有做。”^①

第四,作为人的真正目的的否定意志与意志的全能之间存在着无法调和的冲突。叔本华提出的救赎之路有审美和禁欲两种,其核心都是否定意志。问题在于既然认为意志是世界和人生的本质,世界只是意志的客体化,那么否定意志如何可能呢?确信意志的终极黑暗的人如何能够从理念的审美中得到安慰呢?所谓审美的安慰不过是一种自欺,叔本华也看到了其虚幻性,称之为魔术,认为这是只属于天才的一种暂时的解脱方式,真正的解脱只能来自禁欲。然而,禁欲其实是人将自己本来向外的追求转向了内部而造成内部的冲突,禁欲并未解决问题而只是加深了问题,这也就是尼采后来所说的人的内向化和病态化。叔本华解释说否定意志并不是人自己去否定意志,而是否定意志发生在人的身上。这似乎预示着人与生命意志是可以分离的,人可以没有生命意志,这显然与人作为生命意志的客体化不符。王国维曾指出,叔本华关于否定意志只是引经据典,并未能提出令人信服的证明。即便个人能够否定其生命意志,他又如何能够否定作为整体的生命意志呢?叔本华自己也说否定意志只是根据圣人的事迹(如古代东方印度教、佛教和基督教的圣人以及现代的一些圣人)提出来的,他只能用否定性的术语来描述否定意志后的情形。这就像康德相信人类科学发展的事实已经说明科学能够成立,他并不

^① Bryan Magee, *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford: Oxford University Press, Revised edition published 1997, pp. 237-238.

是想论证科学是否能够成立,而只是想说明科学何以能够成立。然而,如果不能对否定意志作出理论上前后一贯的清楚明白的说明,那么,所谓否定意志就只能是作为一种神秘的信仰而存在,其能否真正成立是可疑的。叔本华本人主张禁欲苦行却喜欢享乐的言行不一更是增加了人们对他的怀疑。尼采说:“悲观主义,纯净而新鲜,只有通过悲观主义者先生们的自我反驳才能证明自己:人们得在他的逻辑中向前推进一步,不仅仅像叔本华那样,用‘意志和表象’来否定生命——,人们得首先否定叔本华……”^①因此,叔本华在用他的生命意志解答康德的物自身之谜之后,他的生命意志本身成为一个新的问题。即便我们承认意志就是自在之物,但意志是如此难以忍受的东西,意志的出路又在哪里呢?

叔本华的意志哲学存在的这四个方面的问题揭示出人的处境并不美妙。首先,前两个问题反映了人的存在的暧昧性。既然意志是自在之物在严格意义上说并不成立,从身体是意志到世界是意志的推论是成问题的,所谓人和世界是意志也就只不过是人的一种可疑的猜测。在叔本华看来,自在之物是人不可企及的,意志只是人透过身体这一“最轻的帷幕”所看到的自在之物的影子。这实际上意味着事物的原型已经丢失,人只有摹本。进一步说,原型与摹本即真实与虚假之间已不再有什么区别。人的存在随之陷入一种暧昧不明的状态。叔本华说:“我们抱怨我们所过的生活的模糊性,就是说我们不认识作为一个整体的存在的连续性,尤其是我们自己的存在与整体的存在之间的连接(connexion)。我们的生命是短暂的,我们的知识完全被限制在这一点上,我们不能回顾我们出生前的时间或者向前展望我们死后的时间。因此,我们的知识只是夜里的电光一闪,就好像一个精灵为了幸灾乐祸地看我们的困窘而恶作剧般地阻碍了我们拥有进一步的知识。”^②“存在的问题对于我们多么重大,多么切近,这一存在是可疑的,成问题的,折磨人的,流逝着的,像梦一样的,这一问题对于我们如此重大和切近以致于它遮蔽和隐藏了所有其他的问题和目的。”^③叔本华已经丧失了笛卡尔所怀有的那种试图通过反思去区分梦与现实的希望和努力,他认为两者是无

法区分开来的,“人生和梦都是同一本书的页面”^④。正是从叔本华开始,存在失去了以往西方柏拉图主义传统所赋予的明确答案,成为哲学关注的中心问题。

其次,后面两个问题反映了人的自我的自我分裂和矛盾。盲目的意志与柏拉图的理念,意志的肯定与否定之间存在着的矛盾使人陷入作为行动者和作为认识者,作为“盲目的”有机体和作为有意识的理性自我之间的冲突之中。一方面,意志作为世界的本质是一种盲目的无尽追求,意志处于不断地客体化其自身的过程中,人作为意志客体化的最高级别的体现必然也处于不停的追求之中;另一方面,柏拉图的理念作为意志客体化的等级是不变的,人可以通过直观认识这些理念,并且人只要认识了它们就止息了自己的欲求,否定意志对于人不仅是可能的,而且还是其唯一的目的。显然,这是两个截然不同的世界:意志的充满躁动、喧嚣的世界和理性的超然宁静的世界。这两个世界分别对应着两种截然不同的人:被意志所支配的沉浸于欲求中的凡人,和摆脱了意志、单纯作为认识者而存在的超脱的天才、圣人。可是,如果按照叔本华的理论,意志是唯一的,世界是意志的客体化,怎么可能有二个截然不同的世界,两种截然不同的人呢?叔本华一方面通过意志取消了柏拉图和康德的作为物自身的另一个世界,把传统的两个世界变成了同一个世界即意志世界,另一方面又不愿意接受一个只是为意志所统治的世界,而仍然希望以一种变化的形式保留柏拉图和康德的理想世界(目的王国),这就不能不使他陷入分裂和自相矛盾:人既作为意志又否定意志。“在叔本华的哲学中,自我被陆续看成是一个经验和知识的主体,一个意志和行动的主体,一个生命意志在身体中的显现,一个关于无时间

① [德]尼采:《偶像的黄昏》,卫茂平译,上海:华东师范大学出版社,2007年,第154页。

② Arthur Schopenhauer, *Manuscript Remains in Four Volumes*, Translated by E. F. J. Payne, New York: ST. Martin's Press, 1989, Vol. 3, p. 200.

③ Arthur Schopenhauer, *Manuscript Remains in Four Volumes*, Translated by E. F. J. Payne, New York: ST. Martin's Press, 1989, Vol. 3, p. 678.

④ [德]叔本华:《作为意志和表象的世界》,石冲白译,第45页。

性的实在的纯粹的镜子。”^①这些自我之间,尤其是作为意志的自我和作为纯粹认识主体的自我之间存在着张力,难以被统一在一个自我之中。这实际上反映出叔本华面对意志的困境和无能:人如何能够同时作为两种截然不同的人,处于两个截然不同的世界之中呢?叔本华无法在理论上自圆其说,只能借助所谓不可解释的神秘体验来为自己辩解,这样一来他就滑入了神秘主义的泥潭不可自拔。

三、人的迷失与寻求

人的存在的暧昧与人的自我的分裂和矛盾,意味着叔本华在确立意志摧毁传统目的论的同时未能真正为人树立一个新的目的,由此造成人因失去目的而迷失了自身。用意志解释世界和人生与传统用上帝或理性解释人生存在着尖锐的冲突,意志作为一种盲目的无尽的追求使得后者关于人生的目的论解释不再可能成立,叔本华的无神论与基督教有神论,其意志悲观主义与科学乐观主义无法进行调和。叔本华的意志论与传统的目的论相互对立,不能共存。叔本华试图放弃传统的目的论而在意志论的基础上重新理解人生的目的。既然传统的目的论已经破产,人已经失去了传统的目的,否定生命意志就成了唯一的目的。然而,这样一种对人生目的的回答却是令人不能满意,更不能接受的:既然人本身就是生命意志的显现,人如何能把否定生命意志当成人的目的呢?否定生命意志怎么能成为生命意志的出路?叔本华把否定意志当成人的目的并没有实现他提出意志的初衷:建立一种积极的形而上学,回答自在之物是什么,从而摆脱人的无所是从状态。他比康德往前走了一步,但他依然是消极的,陷入悲观主义和虚无主义。因此,叔本华留下了一个严肃的亟待回答的问题:在失去传统的目的论之后,人生还有无肯定的意义?人如何克服悲观主义和虚无主义?

其实,把否定意志当成人的目的反映出叔本华还没有真正能够摆脱传统的目的论,他用意志推翻传统的目的论之后发现人生失去了目的,于是把否定意志当成人生的目的,而没有看到把生

命意志本身当成目的的新的可能性。叔本华因为生命意志的世界充满痛苦、斗争和死亡而否定生命意志,这说明他如同尼采所指出的那样依然停留在传统道德的藩篱之中,尚没有力量走向对生命意志的肯定。他没有看到正是随着他所提出的意志是自在之物,上帝及其所代表的另一个世界已经不复存在(如海德格尔所说形而上学已穷尽了其可能而对人丧失吸引力),否定生命意志已经失去了根据和可能。现在,既然只有一个生命意志的世界,我们就没有基于另一个世界的道德上的理由再去谴责这个世界,而应如其所是的那样接受它,按照自然的价值而非传统所谓神圣的价值去生活。换言之,随着意志取代自在之物,我们已经不再能够根据传统的价值标准来评判这个新的生命意志的世界,而要首先接受和肯定这个意志如此客体化其自身的世界。这就是尼采在叔本华之后所提出的“价值重估”,即抛弃旧的价值评判标准,根据权力意志确立新的价值评判标准。叔本华虽然通过提出意志是自在之物而取消了柏拉图主义和基督教的“另一个世界”(所谓真正的世界),但他仍然处在“另一个世界”的阴影之中,而没有看到自己已经来到一个新世界的门口。把否定意志即自我舍弃当成人的目的意味着人还没有自己的目的,由此可见,叔本华只是推倒了传统的目的论而为人的自立提供了可能,却并未使人真正站立起来。正如尼采所说:“人类还根本没有一个目标……如果人类还没有目标,岂不是也还没有——人类自身吗?——”^②

叔本华对于人生有两个基本性的认识:一、人生是痛苦的;二、人生需要希望和安慰。在叔本华看来,形而上学就是要满足这样两个认识,既要揭示人生的痛苦,同时又要给人以希望和安慰。形而上学与其说是基于人作为旁观者对世界的惊奇,不如说是基于人生的痛苦和人对希望和安慰的需要。叔本华指出人生的真实是没有客观真理,只有盲目的无尽的欲求,这样的人生不是理性的,而是荒谬的;不是乐观的,而是悲观的。叔本

^① Christopher Janaway, Schopenhauer, in *German philosophers*, Oxford New York, Oxford University Press, 1997, p. 265.

^② [德]尼采:《查拉图斯特拉如是说》,孙周兴译,北京:商务印书馆,2010年,第89页。

华引用诗人迦尔德隆的诗句说：“‘因为一个人的最大罪过就是：他已诞生了。’在永恒的规律之下，‘生’的结局既然就是死，怎么能教‘生’不是一种罪过呢？”^①出生是人的第一个错误，所有的痛苦，包括死亡，都是由此而来。尼采对人生的认识继承了叔本华这一极其悲观阴暗的观点，他在《悲剧的诞生》第三节中借希腊神话中精灵的口说：“可怜的浮生呵，无常与苦难之子，你为什么逼我说出你最好不要听到的话呢？那最好的东西是你根本得不到的，这就是不要降生，不要存在，成为虚无。不过对于你还有次好的东西——立刻就死。”^②这样的人生是真实的，同时也是人难以承受的，因此，人必须逃避和掩饰真实的人生才能生存。就此而言，人的生存与其说是需要真理，不如说是需要幻想。事实上，当叔本华提出意志是自在之物时，原来被认为独立于人之外的自在之物意义上的客观真理就不复存在了，人生失去了真实性。他认为个体只是物种维系自身存在的手段，物种作为理念并不关心个体的生存，而只是担心自己客体化的形式消失。“纯粹客观地去看，甚至视为与我们无关，整个事情看起来好像是自然关注的只是她的所有（柏拉图的）理念、永恒的形式都不要失去。因此，看起来像是自然完全满足于她对这些理念的幸运的发明及其结合，她当下唯一关注的是这些好的想像（fancies）中的任何一个会丧失，换言之，这些形式中的任何一个可能会从时间和因果系列中消失。”^③这里叔本华把物种的形式等同于自然的想像，与之相比，个体的生存就更是无关紧要。他形容人努力延长自己的寿命“就好比吹肥皂泡，尽管明知一定要破灭，然而还是要尽可能吹下去，吹大些”^④。

在叔本华之后，尼采要面对的问题是：如果失去了客观真理而又不想也不能把否定生命意志当成目的的话，人要依靠什么才能生活下去？人的生存如何还能有正当理由（justification）？换言之，人如何能够面对叔本华所揭示的人生真相而去生存？或者更确切地说，人如何能够克服人生没有客观真理这个可怕的真理而去生存？正如康德说他要限制理性而为信仰留地盘，尼采对叔本华留下的人生问题的回答是：要废除真理，拥抱幻想！在尼采看来，人的生存不是依靠真理，而是依

靠幻想，不是依靠科学，而是依靠艺术。与苏格拉底把追求真理视为人生第一要务相反，尼采在叔本华的人生观的基础上提出，追求真理是一个致命的错误，苏格拉底是希腊本能颓废的开始。与理性和真理相比，身体和本能是更加值得信赖的，所谓理性、精神都是产生并服务于人的身体和本能。叔本华一方面发现了人生的盲目和荒谬，另一方面想继续保持传统的理性和真理，希望人遵从理性和真理的指导，从人生的幻想中觉醒过来，不再受意志的支配。尼采接受了叔本华关于人生是盲目、荒谬的前提，但他拒绝接受叔本华通过认识否定意志的结论：既然根本就没有真理，人生在本质上是一种幻觉，我们又怎能摆脱这种幻觉？叔本华所谓觉醒其实是一种逃避，一种自我麻醉，一种迷误。那么，就让我们把生存当作幻觉来过。即便人生是一场梦，也让我们好好去做这场梦，因为做梦也是一个有价值的经历。“事实清楚地证明，我们最内在的本质，我们所有人共同的深层基础，带着深刻的喜悦和愉快的必要性，亲身经验着梦。”^⑤这是一种尼采所说希腊人的那种“出自深刻的肤浅”。我们不再追求所谓深层的真理，而宁愿生活在表面。“在我这个善待生命的人看来，蝴蝶和肥皂泡，以及人间与此相类的东西，似乎最懂得幸福。”^⑥这样一来，幻觉这个一直被从苏格拉底直到叔本华的西方哲学传统所要否定和消除的东西，转而成为尼采认为值得肯定的人的真正有价值的生存方式。尼采说：“宁可让人追求虚无，也不能无所追求。”^⑦按照叔本华的意志论，人生是一种追求，所谓目的是一种虚幻的诱惑，觉醒就是要看透这种诱惑，停止徒劳无功的追求，获得宁

① [德]叔本华：《作为意志和表象的世界》，石冲白译，第486页。

② [德]尼采：《悲剧的诞生》，周国平译，南京：译林出版社，2011年，第14页。

③ Arthur Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, Translated by E. F. J. Payne, New York: Dover Publication, 1966, Vol. 2, p. 352.

④ [德]叔本华：《作为意志和表象的世界》，石冲白译，第427页。

⑤ [德]尼采：《悲剧的诞生》，周国平译，第7页。

⑥ [德]尼采：《查拉图斯特拉如是说》，孙周兴译，第56页。

⑦ [德]尼采：《论道德的谱系》，周红译，北京：三联书店，1992年，第136页。

静。而尼采说,即便目的是一种虚幻的诱惑,人也要追求,因为人生就是一种追求,人只能作为一种追求而存在。终极目的的丧失并不意味着追求的终止,而是意味着追求的永无终止即追求的永恒轮回。这样,就像叔本华之于康德,尼采从叔本华出发,走到了叔本华的反面:“在这个时候我理解了,我的本能所谋求的东西乃是与叔本华相反的,那就是要为生命辩护,即使在生命最可怕、最模糊、最具欺骗性的现象中:——对于后者,我已掌握了‘狄奥尼索斯’公式。”^①然而,尼采提出的权力意志、超人、永恒轮回等所谓重新肯定生命的思想真的能够成为人类新的目的吗?尼采尝试用它们克服悲观主义和虚无主义,但它们本身不就是人类陷入更深的悲观主义和虚无主义泥潭的标志吗?权力意志的形而上学排斥了传统的上帝和理性,表面上把人推到超人这一至高的地位,而实际上却使人陷入空前的孤立。所谓高处不胜寒,超人的唯我独尊、目空一切难以掩饰其背后对人的生存的焦虑、恐惧和绝望。尼采并没有真正解决悲观主义和虚无主义问题,而只是为人类提供了

不同于苏格拉底和柏拉图的另一种虚妄的幻想。此后,悲观主义和虚无主义继续成为海德格尔、萨特等人的哲学思考的主题。从叔本华开始,因目的的失落而导致的悲观主义和虚无主义问题一直困扰着现代哲学。人怎样才能在获得觉醒的同时而不致迷失?人的存在的意义究竟是什么?叔本华虽然并未能真正回答这些问题,但他的人学探索仍给予我们许多有价值的启示。人是十分复杂的,任何想从单一的角度如信仰、理性或意志出发来给人下定义都是不恰当的,只有正视人之谜的复杂和困难,保持一种清醒的态度和不断求索的精神,才能在回答这一问题的正确的道路上走得更远,收获更多。

(责任编辑 任 之)

① [德]尼采:《权力意志》上卷,孙周兴译,北京:商务印书馆,2007年,第405页。

(上接第75页)

[10] McCormick, Peter and Frederick A. Elliston (eds.). (1981) "Phenomenology: Edmund Husserl's Article for the Encyclopedia Britannica (1927)" (revised translation by Richard E. Palmer), in *Husserl: Shorter Works*, University Of Notre Dame Press/The Harvester Press.

[11] Sheehan, Thomas and Richard E. Palmer (eds.). (1997) *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927 - 1931)*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.

[12] Sheehan, Thomas and Richard E. Palmer (eds.).

(1997) "Edmund Husserl's Amsterdam Lectures (1929)" in *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927 - 1931)*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.

[13] Ströker, Elisabeth. (1997) *The Husserlian Foundations of Science*, Dordrecht/Boston: Kluwer Academic Publishers.

(责任编辑 任 之)

乔姆斯基方案的笛卡尔贡献*

刘小涛**

【摘要】笛卡尔究竟为乔姆斯基语言研究方案作出了何种贡献？这个问题对于乔姆斯基语言哲学研究和理性主义思想史研究具有重要意义。着眼于历史和学理两个方面，本文从麦吉利夫雷提供的答案入手讨论，致力于论证两个观点：（1）否定性的论点：语言的创造性算不上是乔姆斯基方案的笛卡尔贡献；（2）肯定性的论点：乔姆斯基方案真正的笛卡尔贡献是一种理智化的解释人类认知能力（特别是语言能力）的思路。

【关键词】语言能力；语言知识；理智主义；笛卡尔；乔姆斯基

中图分类号：B712.59 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)03-0098-07

—

自《笛卡尔语言学》(1966)出版以后，在相当长一段时间里，乔姆斯基称自己的语言研究纲领是“理性主义的(rationalistic)”；甚至，按照詹姆士·麦吉利夫雷(James McGilvray)的判断，乔姆斯基早些时候的“生物语言学”旗号也不过是“笛卡尔语言学”的“升级”而已^①。以历史的眼光看，不管是就语言研究这一特殊领域来说，还是就一般性的哲学倾向而言，乔姆斯基都已成为二十世纪理性主义发展史的重要环节。众多理性主义哲学家里，笛卡尔或许是影响乔姆斯基最深的一位。因此，出于语言哲学研究的动机（特别是如何评价乔姆斯基方案对语言能力和语言知识作出的解释），抑或出于哲学史或语言学探究的兴趣，笛卡尔究竟在哪些方面影响了乔姆斯基都是一个有点意思的问题。

讨论这个问题，需要预先作出一个限制。

一方面，乔姆斯基强调当代语言研究（指生成语法研究）有其现代理性主义哲学的根源，或者说，它跟一种特定的心灵理论有关联。更明确地说，他指的是当代语言研究和现代理性主义哲学都特别重视语言的创造性特征，后者曾是促使笛卡尔发展一种区别于机械论的心灵哲学的重要原因。^②正因此，《笛卡尔语言学》用了相当的篇幅讨论语言的创造性，乔姆斯基将发现语言这一特征对于语言研究的重要性归功于笛卡尔；^③在他的语言哲学著述里，在提到“理性主义”的语言研究时，乔姆斯基想着的也往往是笛卡尔，其它理性主义者的相关理念常常起了佐证或强化的作用。

另一方面，在哲学文献里，“Cartesian”这一语词标记的观念常常并不单单来自笛卡尔，有些观念甚至与笛卡尔本人的想法相抵牾。比如，赖尔就特别声明过，他要攻击的笛卡尔神话（或

* 本文受到国家社会科学基金重大项目“基于虚拟现实的实验研究对实验哲学的超越”(15ZDB016)、国家社会科学基金重大项目“实用主义研究”(14ZDB022)的资助。

本文曾先后在复旦大学分析哲学读书会(2014年5月)、第九届全国分析哲学大会(2014年8月)宣读。一些尊敬的师友以及一位匿名审稿人曾先后提出若干修改意见，谨此致谢。

** 作者简介：刘小涛，哲学博士，(上海200444)上海大学社会科学院哲学系副教授。

① James McGilvray, Introduction to the Third Edition, in *Cartesian Linguistics*, Cambridge University Press, 2009, p. 4.

② 按照笛卡尔的意见，动物（以及机器）的行为都可以按照机械论的方式给出解释，然而，因为人有心灵，人类的行为（包括语言行为）在很大程度上不能根据机械论的方式来解释。

③ 乔姆斯基在多种著述里阐发了笛卡尔式的理性主义观念对语言研究和心灵研究的重要性，比如《笛卡尔语言学》(1966)、《语言与心灵》(1968)、《语言知识：它的本质，来源，与使用》(1986)，等等。就语言和心灵研究之关系而言，这些文献的核心理念非常一致；不过，根据麦吉利夫雷的意见：“《笛卡尔语言学》比任何乔姆斯基的其它著述都更关注语言的创造性这一事实，并就它对心灵科学和行为解释的重要性做了探究。”(James McGilvray, Introduction to the Third Edition, in *Cartesian Linguistics*, Cambridge University Press, 2009.)

者说“官方理论”)并不仅仅是来自笛卡尔的理论(《心的概念》,第19页)。确实,无论是“Cartesian Linguistics”这一书名,还是它的副标题——“A Chapter in the History of Rationalist Thought”,都意味着乔姆斯基讨论的范围不限于笛卡尔。实际上,乔氏在赫尔德(J. G. Herder)、施莱格尔(A. W. Schlegel)、洪堡特(W. von Humboldt)等人那里都找到了同“语言的创造性”相联系的概念,并且收获了其它一些概念资源,比如洪堡特所说的“语言形式(form of language)”。

“理性主义”(跟“经验主义”一样)这个词可以容纳繁杂的东西,要作出准确而不贫乏的讨论过于困难。这里,我打算让自己的目标更有节制些,仅仅关心乔姆斯基方案的笛卡尔贡献(Descartes' s contribution),换言之,不以笛卡尔作为理性主义的代表来探究乔姆斯基方案中的“笛卡尔式的贡献(Cartesian contribution)”。

接下来,我们先分析麦吉利夫雷提供的一种答案;然后,着眼于历史和学理两个方面,我要尝试论证两个核心观点:(1)否定性的论点:语言的创造性算不上是乔姆斯基方案的笛卡尔贡献;(2)肯定性的论点:乔姆斯基方案真正的笛卡尔贡献是一种理智化的解释人类认知能力的思路。

二

以上述基本问题为导向,如果在笛卡尔和乔姆斯基之间作个比较的话,根据他们之间一般哲学倾向的差异,可以获得一些否定性的判断,即笛卡尔哲学中的哪些内容并没有对乔姆斯基构成实质性影响。有些论题易于识别,比如:(1)不是笛卡尔式的心身二元论。因为乔姆斯基从来没有假定一个不依赖于身体的心灵(笛卡尔式的心灵跟一个自然化的语言理论方案天然地不相容)。(2)不是笛卡尔式的以普遍怀疑为特征的方法论。乔姆斯基从没有怀疑过某些语言经验的真实性,反而一门心思要给语言经验提供充分描述和解释。语言习得的刺激贫乏和语言的创造性特征,如果它们是真实的语言现象的话,都不过是经验观察。(3)不是笛卡尔式的基础主义知识

论。乔姆斯基的语言理论并不是以笛卡尔式的方式从某个第一原则通过演绎逐步建立起来的,因为笛卡尔的知识论和其心灵哲学之间的关联,我们也可以合理地怀疑,乔姆斯基式的天赋语言知识是否能够承担笛卡尔式的辩护功能。(4)不是笛卡尔式的天赋观念论。典型的笛卡尔式天赋观念是诸如“上帝”、“三角形”之类的东西。作为一个社会政治领域里的左翼精神领袖,上帝的观念在乔姆斯基的理论里没有任何位置;而生成语法的原则(乔姆斯基确实认为它们是天赋的)跟“三角形”之类的观念有着方方面面的差异。一个显然的差异是,笛卡尔式的天赋观念是意识可及(accessible)的,而乔姆斯基式的语法规则是一种“隐知识(unconscious knowledge);进而,它们的认识论作用也因此有重要差异。

这些判断的某些方面仍然让人心存疑虑。拿乔姆斯基的语言知识论来说。因为假定语法规则有天赋来源(普遍语法的原则和参数),这些天赋的语法规则是人们获得语言能力的基础,并且在解释和描述人的语言行为中起着特别重要的作用。^①在这种意义上,也许,可以说它们具有一种近似于“基础”的知识论地位。然而,因为笛卡尔式的天赋观念是意识可及(accessible)的(或者用Zenon Pylyshyn的术语说,是“认知可穿透的(cognitive penetrable)”),而乔姆斯基式的语法规则是一种“隐知识(unconscious knowledge; tacit knowledge)”,这使得说话者和语言学家获得这些知识(以及语言知识系统)的方式都不可能是笛卡尔式的演绎。

这些否定性的判断,或许都还有些讨论的空间。不过,即便这样,它们仍然能刺激人进一步思考,究竟笛卡尔在哪些方面影响了乔姆斯基,进而影响了当代的语言研究?

就我们对文献的了解,这个问题还没有一致的意见。根据阿弥陀佛·达斯·古普塔(Amita-bha Das Gupta)的判断,乔姆斯基主要受惠于笛卡尔的两个观点:“首先,语言是表达思想的媒介;其次,存在天赋观念。根据乔姆斯基的解

^① 按照乔姆斯基的意思,它们要能为说话者的特定语言表达式提供结构描述(表层结构和深层结构),以确定表达式的语音和语义解释。

释,这两个论题对于语言研究都有深远的意义。第一个论题解释语言的创造性,乔姆斯基将它刻画为语言学中的笛卡尔问题;第二个是一个认识论论题,乔姆斯基利用它来解释说话者的语言知识的本性。”^①

在《笛卡尔语言学》(第三版;2009年)的《序言》里,詹姆士·麦吉利夫雷表达了同样的探究兴趣,并且也给出了一个正面答案。按照他的意见,笛卡尔对于语言科学以及乔姆斯基方案的贡献是间接的,并且主要集中于三个方面:(1)笛卡尔促进了自然科学研究方法的建立,包括运用形式方法(主要是数学)研究自然现象、为待解释的现象建立操控实验、建立理想化模型、追求描述和解释的充分性,等等。(2)语言的创造性,主要因为笛卡尔在《谈谈方法》(第五部分)里指出的人和动物、自动机的两个根本区别:其一,人能创造性地使用语言;其二,人依靠理性行事,这样一种能力可以适合于一切场合。(3)一个计算主义的心灵理论;特别是开启了一种计算主义的视觉理论。^②

古普塔的判断有诸多可争辩之处。詹姆士·麦吉利夫雷的答案经过乔姆斯基本人审定^③,它值得我们严肃对待。

三

从态度上讲,麦吉利夫雷对于乔姆斯基的工作极其赞赏,他甚至称《笛卡尔语言学》是“前无古人,迄今无匹的一项关于语言创造性以及产生语言的心灵的本质的语言-哲学研究”^④。同样作为理论工作者,他对于乔姆斯基方案也抱有十足的信心,换言之,他是一个彻头彻尾的乔姆斯基追随者;当然,是根据他诠释后的乔姆斯基(以理性主义、自然主义、天赋论、内部论等为特征)。

有可能,乔姆斯基会对麦吉利夫雷解说的某些判断不以为然。比如后者强烈的自然主义论调,“要将人类语言和概念带到自然主义研究的领域之外,这是一种非理性的执着”^⑤;实际上,乔姆斯基坚持方法论的自然主义,但对形而上学自然主义有自觉的抵制。以及麦吉利夫雷对理性的解释——“我们认知能力的运用”^⑥;乔姆斯

基的“理性”概念跟笛卡尔的“理性”概念有非常近的亲缘关系,至少,就根据理性解释理智行动这一点而言。然而,麦吉利夫雷的“理性”概念无论如何都不同于笛卡尔式的“理性”概念,因为笛卡尔承认动物的认知能力,但不会认为动物也有理性。

考虑到乔姆斯基方案引起的众多非议^⑦,一种批判性的眼光对于获得更客观的评价就非常必要;对于麦吉利夫雷的评论,我们同样需要一种批判性的眼光。相比于他对乔姆斯基语言科学方案的说明,麦吉利夫雷对乔姆斯基的笛卡尔影响的说明显得不那么让人信服。有许多理由让人怀疑上述判断的基调是否准确,以及上述三个方面是否切中要害。

首先,乔姆斯基称自己是一个理性主义者,“笛卡尔语言学”的旗号更是直接纹上了笛卡尔的名头,这看起来总意味着某些比“间接影响”更重要的东西。其次,就麦吉利夫雷所说的三个方面而言:第一,没有理由认为乔姆斯基是等到阅读笛卡尔的著作时才领会到现代意义的科学方法。诚然,笛卡尔为现代科学方法做出了贡献,但是,就像说亚里士多德因为其逻辑研究而间接地影响了当代任何一个学者,说笛卡尔对现代科学方法的贡献间接地影响了乔姆斯基这实在过于贫乏。第二,认知科学的许多争议使得我们尚不清楚戴维·马尔(David Marr)式的计算主义视

① Das Gupta, “Descartes and Chomsky: An Interface between Language and Mind”, in *Indian Philosophical Quarterly*, Vol. XXVI No. 1, 1999, pp. 125 – 147.

② James McGilvray, Introduction to the Third Edition, in *Cartesian Linguistics*, pp. 36 – 48.

③ Ibid., p. 6.

④ Ibid., p. 1.

⑤ Ibid., p. 23.

⑥ Ibid., p. 34.

⑦ 除了学术观点上的争议外,我特别注意到,有些学者——他们曾是乔姆斯基的同事并且是早期生成语法研究的重要成员——曾批评乔姆斯基犯有某些学术不端,比如,有意欺骗(在明知道论点错误的情况下,仍然选择发表自己的论文);采纳了别人的成果但不注明出处,等等。甚至,他们严厉地指责乔姆斯基“漠视、蔑视真理;鄙视探究的标准;持续、无耻地自我推销和拔高;显然的不融贯;以及对异见者口诛笔伐的癖好”。(cf. Robert D. Levine & Paul M. Postal, “A Corrupted Linguistics”, in *The Anti – Chomsky Reader*, Lanham, Md.: Encounter Books, 2004, p. 204.)

觉理论会不会是视觉理论的正确方向。即便是的话,说笛卡尔预示或开启了这一正确方向,并因此预示了一种计算主义的心灵理论,从而至少间接地影响了乔姆斯基对待心灵的态度,这个推断的每一步都非常可疑。第三,关于语言的创造性特征,问题因为几个原因显得稍微复杂些。一个原因是,语言向来不是笛卡尔关心的直接主题,即便在其著述的某几个段落里论及语言,也仅仅寥寥数语,而且是服务于别的目的;对这些相对简单的论述,看起来可以发展出多种不同的解读。另一个重要的原因是,我们还并不真正清楚笛卡尔、语言的创造性、以及乔姆斯基的语言学方案之间真实的关联是怎样的。这两方面都需要作更深入的讨论。

四

以下是《谈谈方法》中那个因乔姆斯基而更为出名的段落:

如果有那么一些机器,其部件的外形跟猴子或某种无理性动物一模一样……我们还是有两条非常可靠的标准,可以用来判明它们并不因此就是真正的人。第一条是:它们决不能像我们这样使用语词,或者使用其他由语言构成的讯号,向别人表达自己的思想。因为我们完全可以设想一台机器,构造得能够吐出几个字来,甚至能够吐出某些字来回答我们扳动它的某些部件的身体动作,例如在某处一按它就说出我们要它说的要求,在另一处一按它就喊疼之类,可是它决不能把这些字排成别的样式适当地回答人家向它说的意思,而这是最愚蠢的人都能办到的。第二条是:这些机器虽然可以做许多事情,做得跟我们每个人一样好,甚至更好,却决不能做别的事情。从这一点可以看出,它们的活动所依靠的并不是知识,而只是它们的部件结构;因为理性是万能的工具,可以用于一切场合……依靠这两条标准我们还可以认识人跟禽兽的区别。因为我们不能不密切注意到:人不管多么鲁钝、多么愚蠢,连白痴也不例外,总能把不同的字眼排在一起编成一些话,用来向别人表达自己的思想;可是其它的动物相反,不管多么完满,多么得天独厚,全都不能这样做。^①

乔姆斯基在谈及语言的创造性的时候,常常直接或间接地引用笛卡尔的这段论述,特别是其中加了着重号的文字(着重号是我加的)。在《笛卡尔语言学》一书里,乔姆斯基用了相当的篇幅讨论语言的创造性;并且,很明确地讲,他用“语言的创造性方面”这个短语指的是“(日常的语言使用)没有范围限制和不受刺激决定的性质”^②。正是根据这些论述,麦吉利夫雷将语言的创造性概括为三个特征:(1)非决定性:指的是语言行为并不是由环境因素以因果的方式决定的;(2)无限性或创新性:指人们能说出的语句的数量(以及长度)特别大,且不受制于既有知识或环境;(3)恰当性:指在各种环境里,人们总能作出恰当的言语反应。^③

我本人不太能从笛卡尔的评论里读出乔姆斯基所理解的“语言的创造性”,也不太认为笛卡尔心里想着的是乔姆斯基意义上的“创新性”;尤其是考虑到,有些时候,乔姆斯基用“语言的创造性”指的是人们能理解或生产以前没有听到过的无限数量的语句(甚至潜在无穷长的语句)的能力,笛卡尔的评论里完全没有提及这一点。自然,语言行为的非刺激决定性和应对环境的恰当性都是笛卡尔的评论里包含了的东西。但是,这两个特征都并非语言所独有,毋宁说,它是一切人类理智行动都体现了的特征。对笛卡尔来说,使得人类的行动体现这两个特征的原因在于人有心灵和理性(它们都可以普遍地应用于一切场合),而不是因为有语言,言语行为不过是人类智能行为的一种类型罢了。

乔姆斯基关于语言创造性的讨论依赖于他从笛卡尔的评论里引出的一个重要判断——“(语言)是一项特有的人类能力,它不依赖于智能”^④。自然,语言能力对于一般智能的独立性是获得语言机能假设(language faculty hypothesis)的一个重要基础,然而,将“语言能力不

① [法] 笛卡尔:《谈谈方法》,王太庆译,北京:商务印书馆,2001年,第44—45页。

② Noam Chomsky, *Cartesian Linguistics*, Cambridge University Press, 2009, p. 60.

③ James McGilvray, Introduction to the Third Edition, in *Cartesian Linguistics*, pp. 41–44.

④ Noam Chomsky, *Cartesian Linguistics*, p. 59.

依赖于智能”的判断归属给笛卡尔，这特别可疑。虽然笛卡尔提示说，即便一个愚拙（*dullest*）的人，也能将语词组织成语句来表达思想，但是，这个理由并不能推出语言能力是一项不依赖于一般智能的能力。首先，没有特别有力的理由认为，笛卡尔在心灵的理性能力之外还假定了一种作为语言行为基础的语言能力；根据乔纳森·雷（Jonathan Rée）的解读，笛卡尔反对那种认为心灵由多种不可还原的心智能力（如感觉、理智、意志、记忆、想象等）构成的多元主义，并认为所有的心智操作都可以还原为思想（*thinking*）。^① 其次，如果假定在具备智能的人和不具备智能的人之间存在严格且明晰的分界，那么，从文献上看，笛卡尔所说的愚拙的人或者白痴应当落入于“具备智能的人”这一概念之下而不是相反。再次，乔姆斯基们曾区分了语言能力的两种意义——实际使用语言的能力以及一般性的理解和生产语言表达式的能力；^② 以完全同样的运思，我们也可以区分理智能力的两种意义——智能的实践运用和一般性的运用智能进行理智活动的的能力。关于语言能力的哲学思考（为语言能力提供解释）并不关心如何把话说得风趣幽默；关于一般智能的哲学思考也不关心如何运用理智能力来发现自然或人类社会的某些真相。在区分智能和智能的实际运用之后，一个很显然的观察是，要获得语言能力不依赖于一般智能的结论，必须要证明一个缺乏智能的人也能表现出语言能力；一个具有语言能力的愚拙的人却不能作为恰当的例证，因为他虽然在智能的实际运用上糟糕些，但他并不缺乏智能。

如果不过度解释的话，看起来，笛卡尔说的不过是，我们不可能设想有一台如此复杂的机器，它在任何环境里都能像人一样好地作出恰当的言语反应，而这归根结底是因为机器不具备理性能力，或者说没有心灵。对笛卡尔而言，这自然意味着，要解释人类的语言行为，我们需要引入心灵（笛卡尔式的）；纯粹机械论的解释是行不通的，它只能解释我们身体的动作。但是，笛卡尔的评论绝不意味着我们需要假定一个人类独有的语言机能（模块化的）来解释语言行为（我们知道，笛卡尔的心灵是不可分的，而且其唯一的本质就是思想），甚至，如果要用某种方

式来刻画语言机能的话，它就需要一种能进行递归构造的结构。

在乔姆斯基赋予了语言的创造性以特别的重要性之后，围绕这个议题，产生了一些有趣的讨论。比如，玛格丽特·德拉克（Margaret Drach）指出，乔姆斯基第一次在论文里引入“语言的创造性”的时候，指的是“产生和理解以前从未听到过的语句的能力”^③。特别有意思的是，玛格丽特·德拉克发现：如果考虑到乔姆斯基的语言能力/语言行为之区分的话，那么，乔姆斯基众多讨论语言创造性的论述并没有一种前后清晰一致的用法；有时候，文献上的依据让我们认为语言的创造性在于语言的使用，有时候，他的论述又试图告诉我们，语言的创造性指的是语言能力^④。对于当前目的而言，玛格丽特·德拉克的重要教诲在于，从笛卡尔的评论，怎么样也不能说他是在讨论“产生和理解以前从未听到过的语句的能力”；自然，笛卡尔也不会有类似乔姆斯基似的麻烦，即究竟创造性是语言能力的内在性质，还是语言使用中体现出来的特征。我本人也留意到，《笛卡尔语言学》初版于1966年，据麦吉利夫雷云，此书的早期形式完成于1964年。然而，在乔姆斯基1966年的另一篇论文里，当乔姆斯基为语言的创造性援引学术史资源的时候，他确实只讲到了洪堡特和叶斯泊森^⑤。

既然从笛卡尔的评论看不出乔姆斯基所描绘的语言的创造性特征，而且，乔姆斯基首次使用“语言的创造性”这个短语时也没有特别强的笛卡尔关联，这些理由就极有可能表明，语言的创造性以及这一特征在乔姆斯基理论中所起的作用很大程度上都是乔姆斯基自己勾勒出来的，尽管他在笛卡尔那里找到了些模糊的影子。然而，这还够不上说是笛卡尔为乔姆斯基语言方案所作的贡献；要说有的话，也只是为“笛卡尔语言学”

① Jonathan Rée, *Descartes*, Allen Lane, 1974, p. 92.

② 乔姆斯基有时候分别称它们为一阶能力和二阶能力。

③ Margaret Drach, “The Creative Aspects of Chomsky’s Use of the Notion of Creativity”, in *The Philosophical Review*, XC, No. 1, 1981, p. 49.

④ Ibid., pp. 44–65.

⑤ [美] 乔姆斯基：《乔姆斯基语言哲学文选》，徐烈炯等译，北京：商务印书馆，1992年，第2页。

的旗号提供了一个可依附扳援之处。确实，笛卡尔和乔姆斯基都认定语言是人类这一物种独有的东西。然而，虽然笛卡尔强调了语言的某些特异方面（笛卡尔也许不会反对用“创造性”来概括这些方面），不过，很显然的是，区别于笛卡尔，乔姆斯基诉诸完全不同的理论术语和运作机制来解释这一现象。就解释语言的创造性这一现象而言，笛卡尔的运思并没有对乔姆斯基方案产生特别实质性的影响（虽然他们都意识到语言现象对于解释心灵的重要性）。我想，这些理由已足够让我们怀疑，对于乔姆斯基方案，语言的创造性是不是一个真正的笛卡尔贡献。

五

虽然语言的创造性经过官方认定，但仔细想来会发现它有些似是而非之处，那么，较之语言的创造性（以及麦吉利夫雷所说的其它两方面），对于乔姆斯基的语言研究方案而言，是不是还有别的更称得上是笛卡尔贡献的东西呢？

对这个问题，我以为，有另一个值得考虑的备选答案：一种理智化的解释人类认知能力的思路，即我们可以通过阐明具有某种认知能力的人的特定领域的知识，来表征（或刻画）人的特定认知能力。对于乔姆斯基而言，这里所说的特定的认知能力和特定领域的知识就分别是语言能力和语言知识。显然，这一思路体现了一种更一般性的看待心灵的态度，以及心灵和行动之间关联的方式（更准确地说，可以根据行动者的知识来解释其智能行动）；依据乔姆斯基的方案，我们应该把生成语法看作是一个生成机制，它根据特定的刺激输入产生特定的语言行为输出，因此，辅以必要的补充（特别是可以通过说明机制来说明行为这一运思），认知能力的理智化解释思路也就是行为的理智化解释思路。按照我的判断，对于乔姆斯基的语言研究方案，这才是特别重要的笛卡尔贡献；意识到这一点，容易获得一种发现奥秘的喜悦，当然，心理体验还不能为这一发现的确切性辩护。

因为缺少像麦吉利夫雷般可以依赖的文本依据，我的意见，看起来像是一个心理的或者学理上的假设。它的优点是不太好证伪，它的缺点是

不太好证实。不过，我希望，至少能给出些说得过去的理由。

提出这一假设的消极理由在于：一方面，我一直不太能理解乔姆斯基语言研究方案和笛卡尔之间的真正关联；特别是，当意识到笛卡尔式的心身二元论，天赋观念论，以及他对待经验和理性的方式都并没有在乔姆斯基身上产生实质性影响的时候（任何认真想过这问题的人都应该会同意我的判断），我的困惑就变得愈加强烈。另一方面，我们不太满意于已有的解释；如果以麦吉利夫雷的解释为典型代表的话，我想我已经说明了这一点。

从正面讲，提出这一假说主要基于以下考虑。

首先，在对“能力（capacity）”这个概念作分类和解释的时候，乔姆斯基断言：“能够做某事和知道如何做某事是有区别的；特别是，知道如何做某事包含重要的理智成分”^①。为了进一步说明这一点，乔姆斯基援引了乔纳森·雷关于笛卡尔的评论，“（Jonathan Rée）敏锐地注意到笛卡尔那更宽泛的思想（thinking）概念的后果，笛卡尔提出了‘这一特别重要的论题：人类的行动和知觉比它们看起来要更理智些，因为它们总是包含了思想，观念或心灵；并且因此它们是奠基于这样一些结构，这些结构跟柏拉图式理论所称作的理智知识并无不同’”^②。

如果暂时不考虑知觉是否一定包含概念性内容的话，乔纳森·雷的这一评论里所概括的笛卡尔论题包含两个主论点：其一，人类的行动总是包含思想以及心灵的运作，从而都是理智行动；其二，理智行动奠基于知识（这里自然指的是命题知识）。看起来，乔姆斯基所认可的东西（以及他的语言研究方案所假定的东西）以乔纳森·雷的解读为桥梁与笛卡尔发生了真正和谐的共鸣；如果对比笛卡尔二元论或者是天赋观念论的命运，这个印象会愈发鲜活。

其次，像其他一些以研究乔姆斯基著称的学者一样，我留意到，在许多语境里，乔姆斯基的

① Noam Chomsky, *Rules and Representations*, Columbia University Press, 1980, p. 4.

② Ibid., p. 255.

“语言能力 (linguistic competence)” 和 “语言知识 (knowledge of language)” 概念常常是可以互换的。要获得更清晰的理解,不妨考虑他的这两个观点:(1) 生成语法是说话者知道的语言知识;(2) 生成语法表征说话者的语言能力。看起来,“语言知识”是一个心理学和认识论的概念,而“语言能力”是一个饱含生物学意味的概念,仅当在假定了理智化的解释思路之后,乔姆斯基才能忽略这两个概念面貌上的差异而在某些语境中互相替用。

再次,从理解的角度说,即便乔姆斯基从未明确表达说从笛卡尔那里继承了这样一种理智化的解释思路,我们仍然可以发现,赖尔勾勒的理智主义神话可以作为理解乔姆斯基关于语言能力和语言知识的解释的有效模型(也许,需要改动某些细节以适应不同年龄阶段的乔姆斯基)。

根据赖尔的勾勒,理智主义传奇 (intellectualist legend) 主张如此区分智能行动和非智能行动,“主体的任何一个智能行动都有一个在先在的内在驱动行动,即对一个适合于解决问题的调节性命题的考虑”^①。

对于当前讨论,可以获得的启发是,如果用“语言行为”替换上述表达中的“智能行动”,用“生成语法知识(或者普遍语法的原则)”替换其中的“调节性命题”,理智主义传奇就可以获得一种乔姆斯基版本。我想,这就为我们根据赖尔勾勒的理智主义传奇来理解乔姆斯基的语言方案提供了最充分的理由;着迷于最佳解释推理的读者也可以这样想,因为理智主义模型能够很好地帮助我们理解乔姆斯基方案,因此后者实际上很可能就是这样的。

另外,说乔姆斯基假定了一种理智化的解释人类智能的方式,这一点在认知科学和心灵哲学的讨论里能得到些旁证,乔姆斯基处理语言能力的方式是崇尚符号主义认知模拟和计算主义心灵哲学的学者们的一个重要思想来源,目前,他们已普遍感受到一种需要面对赖尔无穷后退论证的压力,如上述,赖尔的论证针对的就是一种理智主义的解释人类理智能力和智能行动的方式。^②

六

医生对病情的诊断,常常不依赖于病人自己的判断;对乔姆斯基语言研究方案的笛卡尔贡献的诊断,也许并不必然依赖于乔姆斯基本人的判断。基于前述理由,看起来,相比于天赋观念、或者是语言的创造性,认知能力的理智化解释思路更值得称作是乔姆斯基方案的笛卡尔贡献。在另一些地方,我力图论证,语言机能假设对于解释语言能力既不充分,又不必要^③;而且,对于解释语言能力和描述语言行为而言,生成语法规则不可能是充分的语言知识^④。如果诉诸语言知识来说明语言能力会遇到种种困难,这或许意味着,一般性地讲,认知能力的理智化解释思路还有待更进一步的审察。

(责任编辑 任 之)

① G. Ryle, *The Concept of Mind*, Chicago: University of Chicago Press, 1949, p. 31.

② Avrum Stroll 曾费力解释一个现象,即为什么《心的概念》在出版后的头十年里引起了热烈讨论,但之后便被大多数人忽视了(Avrum Stroll, Gilbert Ryle, in *A Companion to Analytic Philosophy*, Edited by A. P. Martinich and David Sosa, Blackwell Publishers Ltd, 2001, p. 121)。Avrum Stroll 没有预见到,《心的概念》(特别是 Knowing-how 和 knowing-that 的区分)会在 21 世纪的头十年再次引起热烈讨论。

③ 刘小涛:《乔姆斯基的“学习理论论证”和模块性假设》,《哲学研究》2008 年第 10 期。

④ 刘小涛:《作为语言知识的句法规则系统?》,《自然辩证法研究》2009 年第 11 期。

知识的定义对于解决怀疑论问题的重要性

柴伟佳^{*}

【摘要】以笛卡尔和阿格利帕为代表的全局怀疑论的论证结构表明怀疑论暗含着对于知识之理解的三个预设：1. 关于证成的内在主义观；2. 关于真理的实在论；3. 关于知识的不可错论，这三个预设与柏拉图对“知识”的传统定义——JTB理论是相一致的，而葛梯尔问题的提出表明这种对知识的定义是有缺陷的，从而为我们解决怀疑论问题提供了一个新的方向。

【关键词】知识；葛梯尔问题；内在主义；不可错论；实在论

中图分类号：B08 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2016）03-0105-06

一、什么是怀疑论？

怀疑论是一种认为我们没有某些方面的或者任何方面知识的理论，而我们之所以无法拥有知识可能是因为我们人类的信念往往会出错，或者我们往往对于同一事物有各种各样的看法而无法判断哪一种才是真的，或者我们常常会被现象所欺骗而无法了解世界的本质。总的来说，怀疑论是一种对我们人类的认知能力的悲观认识，它怀疑我们能否真正获得知识，同时它拒绝轻易地将那些还不具有完全的确定性的信念当做真理，而这些信念可能在我们通常看来是无可置疑的，比如说我拥有两只手、明天早上太阳将从东方升起、我周围的人也是具有心灵的。

怀疑论按照强弱程度和覆盖面可以分为弱的或局部的（local）怀疑论与强的或全局（global）怀疑论^①，前者只是认为我们无法拥有某些领域的知识，比如关于归纳法、他人心灵与自由意志的知识等，而后者则认为我们几乎不能知道任何东西。怀疑论按照年代划分可以分为古代怀疑论和现代怀疑论，在古代以学院派怀疑论与皮浪主义（Pyrrhonian）为典型，在现代以笛卡尔哲学

和休谟哲学为典型。

本文所讨论的怀疑论指的是全局怀疑论（下文中简称“怀疑论”），这种怀疑论对于知识论的挑战是最强的，也是最具有争议性的，有很多哲学家为这种怀疑论提出了不同的论证，接下来我们将通过考察两种最著名的怀疑论论证来发现怀疑论论证的一些共同特征。

二、怀疑论的论证结构

怀疑论的目标是要证明我们没有任何的知识，而要证明我们没有任何的知识首先需要确定知识是什么。知识的传统定义是“得到证成的真的信念（Justified true belief，简称JTB）”，这一思想最早出自柏拉图的作品中^②，并且在之后的两千年来一直都没有受到挑战，直到20世纪美国哲学家葛梯尔（Edmund Gettier）提出著名的葛梯尔问题后这一定义才被发现面临着诸多难题^③。不过古今怀疑论者的论证其实主要还是针对“知识”的JTB理论展开的，而且葛梯尔问题只是证明了JTB不是知识的充分条件，并没有证明JTB不是知识的必要条件，而怀疑论的论证所针对的正是我们的所有信念都无法满足这三个必

^{*} 作者简介：柴伟佳，（广州510275）中山大学哲学系博士生。

① Louis P. Pojman, *What can we know?: An Introduction to the Theory of Knowledge*, Wadsworth/Thomson Learning, 2001, p. 57.

② [古希腊] 柏拉图：《柏拉图全集》第2卷，王晓朝译，北京：人民出版社，2003年，第737页。

③ Gettier, Edmund L, *Is Justified True Belief Knowledge?*, *Analysis* (1963), pp. 121-123.

要条件，所以在下面的讨论中，笔者还是按照 JTB 理论来分析怀疑论的论证结构。记住这一点是非常重要的，因为怀疑论的解决与对“知识”的定义密切相关，基本上所有值得重视的对怀疑论的反驳都是提出了某一种新的对知识的理解，下文会详细解释这一点。

怀疑论在古代和现代的最著名的两个论证分布是来自阿格利帕三难悖论 (Agrippa trilemma) 与缸中之脑难题，这二者分别代表了皮浪主义的怀疑论和笛卡尔主义的怀疑论 (这两种怀疑论是最主流的两种怀疑论理论)，接下来将依次考察它们的论证结构。

阿格利帕是一位古希腊的哲学家，他提出的三难悖论试图证明我们无法拥有真正的得到证成的信念^①，他的论证是这样的：

1. 或者，我们的所有信念都是被另一个或几个信念证成的，而这些信念又是被其他的信念证成的，而那些信念又是被另一些信念证成的，无限后退.....

2. 或者，我们的所有信念都是被其他的信念证成的，每个信念都是相互得到证成的；

3. 或者，我们大多数的信念都是被其他信念证成的，而存在某些最基础的信念是没有被任何信念所证成的；

4. 1, 2, 3 情形下的信念都没有得到完全的证成；

5. 所以，我们没有任何真正得到证成的信念；

6. 所以，我们没有任何知识 (因为知识即得到证成的真的信念)。

在该论证中，1 代表了无限主义 (infinetism) 的观点，这种观点认为一个无限长的信念链条可以证成一个信念，但是这种观点被很多人认为是不合常理的，因为我们人类的认知能力和认知时间是有限的，我们不可能在有限的时间内在有限的头脑中拥有无限个信念。2 代表了融贯论 (coherentism) 的观点，这种观点认为我们的所有信念是相互得到证成的，所有信念构成了一个封闭的信念圈，可是这种以循环的方式得到的证成一般不会被看做是真正的证成。3 代表了基础主义 (foundationalism) 的观点，这种观点也是最符合

常识的一种观点，可是这种观点的难题在于如果那些基础性的信念都是没有得到证成的，那我们如何能相信它们是真的呢？基础主义认为我们的某些信念的真是是不证自明或者显而易见的，可是反对者会说这其实是预设了这样一个信念：如果某个信念的真是看起来是不证自明的或者显而易见的，那么该信念就是真的。可是该信念又如何能得到证成呢？如果该信念又通过其他的信念得到证成，那么基础主义可能最终又沦为无限主义了，因为我们又会对那个其他的信念进行追问下去。而如果该信念无法得到证成，那么它又成为了独断论。所以基础主义似乎也没有真正证成任何信念。所以 4 是正确的，并且因为 1、2、3 已经涵盖了逻辑上所有可能的证成模型，所以 5 是正确的。而根据 JTB 理论，则 6 是正确的。

缸中之脑思想实验是由普特南 (Hilary Putnam) 在《Reason, Truth and History》一书中提出的^②，它是笛卡尔在《第一哲学沉思集》中提出的梦境世界和魔鬼造成的幻觉世界的一个变种，并且借助于现代科技理论使得笛卡尔原先的怀疑论论证更加具有说服力。它描述了这样一个情景：假设我们都是放在一个装满营养液的玻璃缸中的大脑，该营养液可以使得我们的大脑如往常一般保持活力并进行生理活动，我们的大脑被连接上了很多各种各样的电极，某台非常先进的计算机通过这些电极给我们的大脑输入各种的信息——正如一个正常人在真实环境中大脑收到的各种信息一样，那么我们如何能分辨得出我们是不是缸中之脑呢？因为如果我们真的是缸中之脑，我们所感知到的虚拟世界与我们在真实环境下感知到的真实世界也是无法区分的。而如果我们不知道自己是否是缸中之脑，那么我们怎么知道有关真实世界的知识呢？该思想实验的论证形式一般被如此表述：

1. 如果我知道 p (p 是任何一个我自认为自己知道的有关这个世界的命题，如：我现在坐在

① Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, Julia Annas trans., Cambridge University Press; 2 edition, August 15, 2000, p. 40.

② Putnam, Hilary, *Reason, Truth and History*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982, p. 1.

电脑前)，那么我就知道我不是缸中之脑；

2. 我不知道自己不是缸中之脑；

3. 所以，我不知道 p （即我不知道任何命题）。

这是一个过分简化了的怀疑论论证结构，我们需要详尽的考察才能确定它是否成立。命题 3 是命题 1 和 2 的逻辑蕴涵（否定后件式），这个没有问题。关键是命题 1 和 2 是否为真呢？

通常认为命题 1 其实是利用了封闭原则 (The closure principle)^① 作为论证基础。简单地说，封闭原则是：如果我知道 p ，而且知道 p 蕴含 q ，那么我知道 q 。比如说：如果我知道我现在坐在电脑前，而且我知道如果我现在坐在电脑前，则我就不是缸中之脑，那么我知道我不是缸中之脑。这是一个看起来非常合理和正确的原则，也是一个我们在日常生活中经常会用到的一个原则。问题在于是否我们知道的关于世界的所有命题都蕴含着“我不是缸中之脑”呢？假设命题 p 为“我现在坐在电脑前”，则命题 p 的确蕴含着“我不是缸中之脑”，因为缸中之脑没有身体，所以无法“坐”在任何地方。

但是假设命题 p 为“ $1 + 1 = 2$ ”呢？“ $1 + 1 = 2$ ”是一个数学命题，关于数学知识是否是属于有关这个世界的知识是有争议的。大多数哲学家认为数学命题和逻辑命题都是分析命题，而分析命题是与经验无关的，也就是说与你处于一个什么样的世界无关，因而是不论在真实世界还是在虚拟世界（如缸中之脑感知到的世界）都是成立的，并不蕴含着“我不是缸中之脑”。但是笛卡尔不这么想，在《第一哲学沉思集》中他甚至认为我们具有什么样的数学信念也跟处于什么环境有关，因为一个恶魔的存在甚至能够让我们对“ $1 + 1 = 3$ ”深信不疑^②。如果我们抛弃笛卡尔的恶魔论看法，并且认为数学命题和逻辑命题是分析命题，那么怀疑论所能毁灭的对象就只包括有关这个世界的经验命题了，但是这依然是个很大的挑战，毕竟我们有太多信念是有关这个世界的经验命题。根据之前所述，全局怀疑论是一种认为我们几乎没有任何知识的理论，缸中之脑这个思想实验主要是为了证明我们没有任何关于外在世界的知识，而笛卡尔的怀疑论甚至对数

学知识都产生了怀疑。

在这里值得一提的是笛卡尔的怀疑论论证及其解决方案，这是因为笛卡尔的怀疑论是一种典型的全局性怀疑论，它也是缸中之脑思想实验的理论源头，反映了怀疑论的两个重要特征。第一，它要求我们所有的信念都能达到准确无误的地步。笛卡尔认为我们从小到大接受了很多错误的信念，所以他要对我们所有的信念进行重新怀疑和批判，他要从一个不可怀疑或不可出错的地方开始重建所有的信念。第二，它认为我们要相信一个信念必须有充分的理由，凡是有一点错误的信念都必须重新进行考虑，比如说虽然我们被恶魔欺骗的可能性很低（因为恶魔存在的可能性本身就很低），可是我们不能因此就贸然接受一般的数学知识。

但是笛卡尔从“我思故我在”来破除自己设置的怀疑论是不成功的，因为他首先说凡是在心灵中明晰而清楚信念就是真的，可是又说这个事实也需要上帝来保证，而他对上帝的证明又是以他明晰而清楚地意识到上帝的存在为基础的。这样就构成了一个循环论证。可以看出在这里他面临着跟基础主义同样的难题，即如何证成最基础的那些信念。笛卡尔敏感地意识到他对知识的重建是以“凡是在心灵中明晰而清楚信念就是真的”这一信念为基础的，而这一信念本身也是需要证成的，而且他也试图对这一信念作出证成，但是他的证成却是失败的。

三、怀疑论的三个预设

我在此所说的“预设”的含义是这样的：只有在预设了所有这些观点的前提下怀疑论问题才会产生，怀疑论才会成为一个难题，而如果我们不接受这些观点中任何一个的话怀疑论就可以被轻而易举地解决掉了。这并不是说怀疑论者在论证时有意偷偷地加入了一些预设，因为这些预设

① Luper Steven, The Epistemic Closure Principle, <http://plato.stanford.edu/archives/fall2012/entries/closure-epistemic>, retrieved Mar 11, 2014.

② [法] 笛卡尔：《第一哲学沉思集》，庞景仁译，北京：商务印书馆，1986 年，第 73 页。

很可能是一种常识的观点，一种怀疑论者及其很多反对者都默认接受的观点，只是说这些预设可能从未被怀疑论者自己以及很多反对者仔细地审查过而已。下面将一一解释这三个预设是什么。

（一）关于证成（justification）的内在主义观

在知识论领域内在主义与外在主义分别是两种有关知识的证成与认知主体的推理或思考之间的关系的学说，这里的“内”与“外”是以认知主体的思维为分界线的。内在主义认为知识要得到证成，则在认知主体的思维里必须拥有相信某个信念的充分理由（reason），而外在主义认为知识的证成只需要认知主体的信念是以一种可靠或者正确的方式产生的（而主体不必知道这是一种什么样的方式），即只要这个信念的产生是通过某种适当的原因（cause）产生的，则认知主体可以没有理由地相信某个信念。传统上对知识的理解都是内在主义的，JTB理论认为知识是一种得到证成的真的信念，这里的证成一般被理解为是内在的证成，存在于意识领域的证成。由于“证成”（justification）最初的含义就是为某行为提供理由（reason），而外在主义认为信念要成为知识甚至不需要内在的理由，所以外在主义者来更倾向于用“保证（warrant）”这个词来代替“证成”（或者说这是一种广义的证成），更准确的说，他们对知识的定义是“得到保证的真信念”，这显然与传统的JTB理论是不同的^①。

怀疑论都是以内在主义的证成观为基础的，从历史原因看这是因为在怀疑论产生时外在主义的证成观尚未产生，从理论上讲是因为外在主义的证成观不要求我们对自己所持的信念提供内在的理由，而怀疑论给我们造成最大的麻烦就在于它证明我们无法对自己所持的信念提供充分的理由，阿格利帕的三难悖论所证明的就是这一点，而缸中之脑思想实验也表达了这一点。

在阿格利帕的三难悖论中最具有直觉吸引力的一种选择无疑就是基础主义了，而基础主义的问题在于它承认总有一些信念（即那些基础性的信念）是无法得到其他的信念的证成的，但这不等于说这些基础性的信念是没有得到任何证成的，而是这些证成不属于来自信念的证成，而是来自于感觉和其他认知能力的证成。通常基础主

义认为最基础的那些信念除了数学的和逻辑的命题之外就是那些直接来自感觉的信念了，比如说“我的面前是一片红色”这个信念，这个信念似乎并不来自“我相信我的面前是一片红色”或者其他类似的信念，而是直接产生于我的身体。这个信念因而就是没有得到其他信念的证成的，但是只要我的感觉能力或者其他的认知能力是正常的，那么“我的面前是一片红色”这个信念就是正确的。从内在主义看这个信念（在此我们假设它真的不需要以其他的信念为基础）并没有得到真正的证成，因为它好像是凭空产生的，因而是独断的。或者换用笛卡尔的话说，我们往往会有各种各样的错觉和幻觉，因而经验命题都是偶然的、可错的。而外在主义看来只要我们的认知能力是正常地发挥着作用，我们的信念是可靠地形成的，那么这个信念是可以得到证成的。所以只有在内在主义的立场下阿格利帕的三难悖论才可以成立，由此引发的怀疑论问题才可以产生。

而缸中之脑的论证试图说明我们没有充分的理由证明自己不是缸中之脑，根据封闭原则，我们也没有充分的理由证明自己具有关于真实世界的知识。很多学者都通过反对封闭原则来反对缸中之脑的论证，而封闭原则本身就是一个在内在主义立场下才能成立的一个原则。封闭原则认为只要一个人知道p而且知道p蕴含q，那么他就知道q，即一个人要知道q只需要他具有相信q的内在的充分理由即可，而不需要再有外在的客观条件。外在主义要反驳缸中之脑的论证是很容易的，因为只要我们的信念是通过某个可靠的途径产生的，那么我们就具有关于世界的知识，而缸中之脑的论证并无法证明我们必然是缸中之脑，而只是证明了我们无法分辨自己是否是缸中之脑。假设我们事实上不是缸中之脑，哪怕我们并无法确定这一点，那么我们是否具有关于这个世界的知识呢？在内在主义看来不具有，因为我们虽然的确具有很多关于这个世界的真的信念，

① 有些学者对于传统JTB模型下的“证成”是否一定是内在主义的可能会有不同的看法，不过在此该如何理解传统的JTB模型其实不重要，重要的是我们已经认识到对“知识”的理解与怀疑论问题的相关性。

但是这些信念并不是得到证成的，因为这些信念的证成需要我们预先知道自己不是缸中之脑，如果我们不知道自己是否是缸中之脑，我们又怎么能证成自己的信念都是真的呢？在内在主义看来任何信念的证成必须有充分的理由。而外在主义认为如果我们不是缸中之脑，那么哪怕我们无法确定这一点，我们也是具有知识的。因为在外在主义看来，如果我们生活在一个真实的世界，那么我们的信念就是通过一个可靠的方式形成的，那么我们就具有知识。所以从外在主义看来我们还是可能具有关于这个世界的知识的（如果我们恰好不是缸中之脑的话），而这正好与怀疑论的论证目标相矛盾——怀疑论所要证明的是我们不可能具有任何知识。有人可能会说因为外在主义者无法确定自己是否是缸中之脑，所以他们是无法知道自己是否有关于世界的知识，但是无法确定自己是否有知识与确定自己没有知识是不同的，而后者才是怀疑论的论证目标。

（二）关于真理（truth）的实在论

真理的非实在论（anti-realism）认为真理即最好的意见（opinion），而真理的实在论认为最好的意见也可能不是真理，我们相信什么信念并不能就使得该信念成为真的。显然怀疑论是预设了真理的实在论的，因为如果承认真理的非实在论，那么怀疑论就不再成为一个难题了。另外，我们知道传统的 JTB 理论也否认真理即最好的意见，在柏拉图的对话录中苏格拉底还专门区分过意见与真理，他认为这二者是不可等同的。

当怀疑论者利用阿格利帕三难悖论来为其观点论证时，基础主义者对于那些基础性的信念往往会说，这些信念已经是不证自明或显而易见的了，也就是说我们能达到的最好的信念就是这些信念了，如果连这些信念都是有问题的，那么我们还有可能知道些什么呢？怀疑论者当然会说，事实上我们就是什么都不知道，而我们不能仅仅为了让自己貌似知道些什么就降低了真理的标准，将那些还不完全确定的信念当做确定的信念。如果真理就是最好的信念，那么我们只要找出那些最不证自明和最显而易见的命题就具有知识了。而阿格利帕想要证明的恰恰是哪怕最显而易见的命题也是没有得到证成的。

而在缸中之脑思想实验中，由于缸中之脑所处的虚拟世界与真实世界不可区分，则一个缸中之脑所能达到的关于世界的最好的信念也还是关于那个虚拟世界的信念，如果真理即最好的意见，那么缸中之脑也同样具有关于世界的知识了，但是如果不论我们是否是缸中之脑都具有关于世界的知识，那么能否知道自己是缸中之脑也无关紧要了，该思想实验就失去了存在的意义，怀疑论也因而失去了根基。

怀疑论的一个隐含的思想即无论我们如何努力，我们还是有可能无法达到真理，这可能是由我们人类本身认知能力的不足造成的，或者是由环境的某种偶然因素（运气因素）造成的。比如笛卡尔就认为我们人类是有限的存在，是永远可能犯错误的，只有通过完美的上帝才能保证我们具有可证成的真信念，而葛梯尔问题的提出也让我们认识到我们的各种真信念的获得是多么容易受到运气的影响。而如果预设了真理的非实在论，真理也就等同于我们付出最大努力获得的那些信念了，那么怀疑论难题也就不复存在了。

（三）关于知识的不可错论（infallibilism）

可错论（fallibilism）认为任何信念都不可能获得完全的证成或被理性完全地支持，而我们所有的知识总是有错误的可能的，都是可以合理地怀疑的——哪怕我们已经尽了最大的努力。而不可错论认为知识按照定义就是一个无可置疑的真信念，如果一个信念是被证成的，那么它就必须排除所有错误的可能性，它就是不可错的（infallible）。所以说可错论已经是背离了传统的对知识的定义，即知识必然是真信念、是不可错的信念。正是基于这种对知识的理解，怀疑论才成为一个难题，怀疑论不满足于基本正确，而是要达到完全正确。正如真理的非实在论一样，可错论也降低了对知识的标准，而怀疑论者却认为知识必须是一种准确无误、不可怀疑的信念。

正是因为想要排除日常信念的哪怕很小的出错的可能性（譬如说被魔鬼欺骗的可能），笛卡尔才要立志从头建立知识的大厦，从最无可怀疑的地方起步。而在阿格利帕三难悖论中，基础主义者虽然会说那些最基础的、不证自明的信念其实就是知识，但他们也会承认这些信念是有出错

的可能性的，毕竟我们没办法通过理性来证明这些信念的正确性，所以我们不得不承认它们是可能出错的（虽然我们可能不知道这是如何可能的）。

事实上怀疑论同意可错论的这个观点，即我们无法获得任何不可错的信念。它不同意可错论的在于它不承认这样的信念就足以构成知识。怀疑论者认为因为我们没有任何得到完全证成的信念，所以我们日常具有的那么多信念都不是知识。而可错论者认为我们日常具有的那么多信念就是我们一般叫做知识的事物，而如果这些信念都是没有得到完全的证成的，那么知识就应该是一些不必得到完全证成的信念，或者说一个得到完全证成的信念也可以是可能出错的——这取决于你怎么理解“完全的证成”。这与摩尔主义（Mooreanism）对怀疑论的反驳是类似的，摩尔主义也是首先承认了我们的日常信念大多都是知识，然后借此来反驳怀疑论的观点^①。这是否是一种有效的反驳当然是有疑问的，因为这种论证看起来是预设了结论。可是如果说摩尔主义是预设了结论，那么说怀疑论者也是预设了结论似乎也无不可（它预设了我们的大多数日常信念可能不是知识）。不论这种反驳是否是一种真正的反驳，怀疑论预设了不可错论却是真的。

四、怀疑论的三个预设与知识的定义

证明怀疑论含有这三个对于知识之理解的预设并不意味着怀疑论就可以被驳倒了，除非我们能证明这三个预设本身是不正确的。而怀疑论问题之所以如此难缠正在于这三个预设都是非常符合直觉的观点。但是自从葛梯尔问题被提出后，人们逐渐对这种对知识的传统的理解是否正确产生了疑问，人们开始审查传统上对知识理解的各种隐藏的预设，并为了解决葛梯尔问题提出了多种多样的新的对知识的定义（或者对传统的 JTB 模型做出新的诠释），然后人们发现这三个预设的对立观点也在很多方面是符合直觉的，只是没有经过细致的反思之前我们通常不会发现这三个预设的对立观点的优点。

综上所述，我们可以看出怀疑论问题与知识

的定义是密切相关的，内在主义与外在主义对知识的理解或定义肯定是不同的，而真理的实在论者与非实在论者对知识的定义也肯定不同，可错论与不可错论对知识的定义也必然不同。内在主义、真理的实在论和不可错论是与传统的 JTB 模型相一致的，而怀疑论之所以成为难题也是因为我们已经预先接受了这种 JTB 模型。自从葛梯尔问题出现后很多学者开始对 JTB 模型做出不同的修改。如果我们能获得一种新的对知识的定义，那么怀疑论问题可能就被消解掉了。目前对于葛梯尔问题还没有一个完善的解决方案，正如对于怀疑论问题也没有完善的解决方案一样，这是因为对于知识的理解本身就是一件非常困难的事情。相信通过对知识的定义的反思可以帮助我们更好地解决怀疑论问题。

（责任编辑 任 之）

^① Moore, G. E., 1962, "Certainty" in *Philosophical Papers*, New York, NY: Collier Books, p. 226.

《尚书》“予一人”义理初断

黄 星^{*}

【摘要】“予一人”作为殷周传世文献中常见的君主自称，有着丰富的义理内涵。从现存《尚书》看，“予一人”体现的并非传统意义上的专制君主与普通民众的天然对立，而是在“天命—君主—臣民”这一政权体系中，借由对君主这一核心的强调，申明彼时君主稳固这一政权体系的现实职责，以及君王保持天命、臣民与自身的有效沟通，乃至稳固各方力量配比平衡的戒慎之意。

【关键词】予一人；尚书；以德配天

中图分类号：B21 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)03-0111-04

“予一人”，此一语词组合的连续使用早已有之。作为殷周传世文献中常见的君主自称，此处的“予”同“余”，即代词“我”之义，“予一人”在某种程度上可以直译为“我一人”。《尚书》文本中，“予一人”凡25见：其中《尚书》11见，《周书》14见。与“予一人”近似的“我一人”亦3见于《周书》。由《虞》《夏书》不见“予一人”，我们或可初步推论，“予一人”可能与汤武革命以来日益兴起的君主以德配天的思想相关。

对于“予一人”，当代学人不乏文字学疏解。如李香平、朱红倾向于将“余（予）一人”与“一人”“我一人”等同期语词对比，认为其并非彼时已固定的词语组合^①。在本文论及的义理研究方面，据胡厚宣研究，早在殷王武丁时，“余一人”即成为帝王自称，是专制暴君的称号^②。刘泽华亦有类似观点：“上帝与王同为帝，王具有人神结合的性质，因此，王同一切人对立起来，成为人上人，故自称‘余一人’。”^③傅佩荣对这一语词的使用进行了更深入的区间化阐发，

认为对于早期君王，这是其对自身居于天人之间独特地位的认知；而对后期君主，由现知甲骨卜辞记载，这多是其卜求自身祸福时的特权自称^④。

为了准确把握“予一人”这一君主自称的义理内涵，我们先回归文本，对《尚书》文献中的这一用语做区间式梳理。

“予一人”11见于《尚书》，其中5次是商王明确号召臣民服从自己的统治权威：

尔尚辅予一人，致天之罚，予其大赉汝。（《尚书·汤誓》）^⑤

嗟！尔万方有众，明听予一人诰……俾予一人辑宁尔邦家，兹朕未知获戾于上下，栗栗危惧，若将陨于深渊。（《尚书·汤诰》）

非予自荒兹德，惟汝含德，不惕予一人。（《尚书·盘庚上》）

汝无侮老成人，无弱孤有幼，各长于厥居，勉出乃力，听予一人之作猷。（《尚书·盘庚上》）

《汤誓》的“尔”指代众臣民，“尚”同“倘”^⑥，“致”为“极”^⑦，“赉”从郑玄之解、

* 作者简介：黄 星，江苏徐州人，（北京100872）中国人民大学哲学院博士生。

① 李香平：《重释“余一人”》，《考古与文物》2003年第1期；朱红：《再释“余（予）一人”》，《渤海大学学报》哲学社会科学版2012年第3期。

② 胡厚宣：《释“余一人”》，《历史研究》1957年第1期。

③ 刘泽华主编：《中国政治思想史（先秦卷）》，杭州：浙江人民出版社，1996年，第9页。

④ 傅佩荣：《儒道天论发微》，北京：中华书局，2010年，第51—52页。此书实系其在美国耶鲁大学就读时的博士论文，应为早期研究。

⑤ 李氏、王健：《尚书译注》，上海：上海古籍出版社，2004年，第105页。下引《尚书》，皆参照此本。

⑥ 顾颉刚、刘起舒：《尚书校释译论》，北京：中华书局，2005年，第884页。

⑦ 同上，第884—885页。

“赐”^①。全句可解为：倘若你们辅弼我，彻行天罚，我将厚赐你们。此处“予一人”是成汤号召臣民辅佐自己，爰革夏正，代行天罚。《汤诰》的“予一人”，则是成汤克夏归亳后，训导臣民，申明自己“予一人”或者说君主的优越地位是由上天赐命决定的。由《汤誓》《汤诰》两篇引文可知，成汤伐夏的正统性在于其是“致天之罚”，亦即代替上天惩处多罪的夏桀，也即其对臣民宣告的“夏氏有罪，予畏上帝，不敢不正”（《尚书·汤誓》）。而成汤拥有这种“替天行道”的特权也是基于天意，亦即“俾予一人辑宁尔邦家”，上天赐命我来安宁你们的国与家^②。

但是上天赐命似乎也不能完全保证政权的长久稳固，同时也需要臣民对君主的完全服从，或者更确切地说，所谓天命在某种程度上只是君主诱使抑或迫使臣民服从自己的必要手段。而其目的也就是“盘庚迁都”时所强调的“听予一人之作猷”^③，臣民听从君主一人的命令、谋划。而“惟汝含德，不惕予一人”，其意为臣民隐藏才德不惠及君王^④。

所以，君主实际需要的是众臣民用虔敬诚心来回应自己、上下戮力同心。《尚书·盘庚中》盘庚言：“钦念以忱，动予一人。”孔安国释：“敬念以诚感动我。”^⑤同文又曰：“暨予一人猷同心。”孔颖达释：“与我一人谋计同心。”^⑥君主要求的是臣民与君主的“同心同德”，是君民的协同一致。盘庚甚至借助祖先权威，对臣民做出威胁。《尚书·盘庚中》曰：“故有爽德，自上其罚汝，汝罔能迪。”如果臣民不与君王同德，那么已与君王同德的上天或是祖先就会对臣民降下灾殃。为了保持君主与臣民的这份连接，使臣民不至于“协比谗言予一人”（《尚书·盘庚下》），亦即臣民联合起来毁谤、抵制君王政令，盘庚甚至答应“罔罪尔众”（《尚书·盘庚下》），不再追究臣民先前表现的怨望。由此可见，君主是何等在意君、臣、民心意的一致，在意臣民对自己身意志的服从。民心、民意对于君主维持统治的重要性，决不亚于“天命所归”对于政权的有效性。君主一方面宣扬其统治乃“天命所归”，以昭示其政权的合法性；另一方面又非常在意臣民对于己身政权的支持。天降命非降于他人、亦非众人，而是降于“予一人”，尔等臣民亦须坚

决服从“予一人”。上述3则“予一人”，表明君主对臣民服从己身统治权威的期待。

从《尚书》相关记载来看，“予一人”试图彰显的并不是基于暴君心理的自矜自伐，而是君主力图通过建立天命与自身、自身与臣民的沟通连接，使自己乃至后世子孙的统治得以延续的不易决心。君王虽因自身德行获降天命乃至奄有四海，但也必须依靠君主与臣民的“同心同德”才能使后世子孙永保天命。所以“予一人”实际上强调君主与上天、臣民基于自身德行乃至公共意志的体系化关联。虽然事实上这种统治模式的构建是以君主为关联体系的核心，但是除却上文言及的君主在“上承天命”“代行其正”方面的无上权威，君主也往往面临着独自承担上天可能降下的罪责的现实，如：

其尔万方有罪，在予一人；予一人有罪，无以尔万方。（《尚书·汤诰》）

邦之臧，惟汝众；邦之不臧，惟予一人有佚罚。（《尚书·盘庚上》）

所以君主在名义上富有天下的同时，也比普通臣民承担了更多职责：臣民有罪，在君一人；君若有罪，与民无涉。政权的稳定与兴盛归功于臣民的努力，而国祚倾颓之天罚只降于君一人。由此看来，彼时之君主远非后人假想的暴君。

从《尚书》的上述记载，我们得出答案若此。那么《周书》中的“予一人”以及“我一

① [清]孙星衍：《尚书今古文注疏》，北京：中华书局，1986年，第219页。此亦为《说文》之常解。孔安国解“赉”为“与”，其意差之不大。[汉]孔安国传、[唐]孔颖达正义、李学勤主编：《尚书正义》，北京：北京大学出版社，1999年，第191页。

② 孔安国将传文“天使我辑安汝国家”中的“国”解为“诸侯”，“家”解为“卿大夫”（[汉]孔安国传、[唐]孔颖达正义、李学勤主编：《尚书正义》，第201页）。国、家实为不同等级的臣属封地名称。

③ “猷”从《释诂》之解，为“谋”（[清]孙星衍：《尚书今古文注疏》，第231页），《尚书校释译论》亦从此说（顾颉刚、刘起钎：《尚书校释译论》，第947页）。

④ 孙星衍据《史记》语，以“含德”为“舍德”（[清]孙星衍：《尚书今古文注疏》，第226页）；顾颉刚、刘起钎引俞樾，解“含”为“藏、怀”，并以“惕”为“施”（顾颉刚、刘起钎：《尚书校释译论》，第938页）。笔者从顾、刘考证。

⑤ [汉]孔安国传、[唐]孔颖达正义、李学勤主编：《尚书正义》，第236页。

⑥ 同上，第238页。

人”是否也可被我们归入同样的体系？

首先，《周书》中“予一人”的使用似乎并不严格限定于帝王，如《金縢》中周公向先祖陈辞的“兹攸俟，能念予一人”。但周公此处本意就是祝祷先祖让自己暂代武王职责，所以周公对“予一人”的使用也不可称为僭越。考之《周书》，“予一人”14见^①，“我一人”3见。其使用不类《商书》，只集中于成汤、盘庚两位商王，而是历任周王多有使用。

《周书》中之“予一人”，大多沿袭前朝用法。其中6则是周王（或代宣王令的周公）明确号召臣民服从王朝的统治权威。在此6则中，与武王相关的有2则：“尔尚弼予一人，永清四海。”（《周书·泰誓上》）“尔其孜孜奉予一人，恭行天罚！”（《周书·泰誓下》）其中的“尔”，指代的是周王治下的臣民，所以此2则强调的依然是号召臣民服从周王的统治权威。与成王相关的亦有2则。虽然周朝在武王时已取得天下，但真正巩固此一新政权的却是周公辅政下的成王。所以《微子之命》中的“弘乃烈祖，律乃有民，永绥厥位，毗予一人”，是在成王平定纣王之子武庚叛乱后，“黜殷命，杀武庚，命微子启代殷后”（《周书·微子之命》），欲令殷人始终服从自己王朝的统治权威。其中的“毗”作“辅”解，为辅助之意^②。另一则见《酒诰》：“有斯明享，乃不用我教辞，惟我一人弗恤，弗蠲乃事，时同于杀。”此处与前则相较，更为严厉。据朱骏声《尚书古注便读》之解：如果卫国（殷民居地）的故民臣属在初步教育后仍未遵从周王朝颁布的戒酒令，就面临着被杀戮的风险^③。其中的“蠲”从《尔雅·释言》之解，“蠲，明也”^④，为“明了、通晓”之意。与成王之子康王相关的“予一人”只有1处，即《康王之诰》中康王莅位之初为了彰显绝对权威而对各封国大小诸侯宣布的：“庶邦侯甸男卫，惟予一人钊报诰。”其中的“钊”为周康王之名，“邦侯甸男卫”统指方国诸侯^⑤。与穆王相关亦只有1处，即《吕刑》篇：“尔尚敬逆天命，以奉我一人。”这是穆王对臣属敬慎刑罚、恪尽己则的告诫之言，也是对周王权威的一贯强调。其中的“逆”，依孔颖达之解，为“迎”之意，指臣民上辅天子，与天命赐降人主相对^⑥。

除却君主号召臣民遵从自身统治权威的传统用法，“予一人”还可以彰显臣民之心对君主之重要性。《周书》和“予一人”相关的记述中，有5处间接表明了君主对与臣民保持连接、使臣民服从自身统治权威的期待。其中与成王相关的“予一人”有4处。《康诰》：“汝亦罔不克敬典，乃由裕民，惟文王之敬忌，乃裕民。曰：‘我惟有及。’则予一人以怵。”是成王封康叔为卫君时的诫命之辞，表达了成王对叔父恪守祖先之道、正确引导民众的希冀。其中的“怵”，从《说文》之解：“懾（怵），说（悦）也。”^⑦成王喜悦与否和康叔能否绍继文祖的宽民之政直接相关。与之类似的是《蔡仲之命》：“详乃视听，罔以侧言改厥度。则予一人汝嘉。”此时获得册命的是成王族弟、叛乱的蔡叔之子胡。《君陈》：“允升于大猷，惟予一人膺受多福，其尔之休，终有辞于永世。”此时获封洛邑、监管殷民的是成王族弟、周公之子君陈。分封的诸侯臣属能否治政无违法度、永循大道，关系着君主能否欣悦乃至承接、保有上天之赐福。《周官》：“少师、少傅、少保，曰三孤。貳公弘化，寅亮天地，弼予一人。”依孔安国之解，“三孤”为“三公”的协助者，其职责是在自身敬信天神地祇的基础上，辅佐君王稳定与天命乃至万民的关联^⑧。由此可见，诸侯臣属的心之向背，实是君主保有万

① 此14处包含先前所论及的周公告祈先祖时所使用的自称或代称，所以周公这一例应在后续讨论中予以排除，后续讨论实际只有13例。

② [宋]蔡沈：《书经集传》卷4，《文渊阁四库全书》第58册，台湾：商务印书馆，1982年，第87页。

③ 清朝朱骏声将此句解读为：“言殷臣之洒酒者，则皆纣之所导，染恶既深，未能骤革，虽归于周，弗杀姑教，盖宽恕此而明欲其迁善也。若不率教而不悛，则予一人弗能救之，弗善汝事于后，则同于群饮之周臣，杀无赦者也。”[清]朱骏声：《尚书古注便读》卷4，华西大学国学丛书本，第9—10页。

④ [晋]郭璞注、[宋]邢昺疏、李学勤主编：《尔雅注疏》，北京：北京大学出版社，1999年，第69页。

⑤ 参见李民、王健：《尚书译注》，第275页，注12与注13的解读。

⑥ [汉]孔安国传、[唐]孔颖达正义、李学勤主编：《尚书正义》，第544页。

⑦ [汉]许慎撰、[宋]徐铉校订：《说文解字》，北京：中华书局，1963年，第224页。

⑧ 孔安国解之为：“副贰三公，弘大道化，敬信天地之教，以辅我一人之治。”[汉]孔安国传、[唐]孔颖达正义、李学勤主编：《尚书正义》，第483页。

民之心的重要中间环节。关于穆王的“予一人”记载只有1处，即《罔命》：“惟予一人无良，实赖左右前后有位之士，匡其不及，绳愆纠谬，格其非心，俾克绍先烈。”其中“予一人无良”应是承袭《商书·太甲下》的“一人元良，万邦以贞”。贞者，正也。君主本身的优良德行才是王朝治世得以归正的根本。所以穆王强调自身德行的略有不及以突显贤良辅臣对君心的匡正作用，这也是《商书》与臣民“同心”进而“同德”思想的延续，重视贤良辅臣亦是重视万民之心。

《周书》中与武王相关的“予一人”还有一处：“百姓有过，在予一人，今朕必往。”（《周书·泰誓中》）它申明了身负天命的武王对深受商王压迫的大小诸侯的拯救义务^①。虽然此处强调更多的是武王拯救天下的职责，但其中蕴含的使命感与大无畏的勇气丝毫不亚于殷商君主独自承受上天震怒的气魄。此亦是殷商以来君主往往独自承担上天可能降下罪责的延续，君王实系天下兴亡祸福于一身。《多士》中与成王相关的“予一人”亦有此意：

予一人惟听用德，肆予敢求尔于天邑商，予惟率肆矜尔。非予罪，时惟天命。

猷，告尔多士，予惟时其迁居西尔。非我一人奉德不康宁，时惟天命，无违。

周公此举实是代成王用天命威慑不愿迁居洛邑的殷民。此处之“予一人”诚为周王巩固新生政权时所不得不反复强调的天之权威。虽然其中不乏成王即位初年管、蔡二叔并武庚作乱的客观影响，但此时“予一人”体现的权威意味远胜于开国君主秉承的对天命以及天下的敬慎之心。“既历三纪，世变风移，四方无虞，予一人以宁。”（《周书·毕命》）此处对康王时太平景象的描述，揭示了君主本身情感意志与天下风俗气象的直接相关。

《周书》最后一例“予一人”的记载，是迁都洛邑的平王在《文侯之命》中感激扶持自己登位的诸侯们所说的：“有绩予一人，永绥在位。”平王认为自己的王位其实是依赖祖辈父辈的诸侯大臣们才得以获得乃至维系，亦即“惟祖惟父其伊恤朕躬”。虽然它不失为君臣间的一种关联形式，但平王这里却对君臣的关联做出了不同于其

祖先的倒置处理。对平王而言，不是如其先祖一般，身为君王，永保天命，进而大小诸侯自然归附、服从，是依靠诸侯而非虚无缥缈的天命，才在事实上保有王位。平王“予一人”的自称只是徒具其名，其在忽略自身永赖天命的同时，也在事实上失却了周天子的无上尊权。这也就是“平王之时，周室衰微，诸侯强并弱，齐、楚、秦、晋始大，政由方伯”^②之始端。

纵览《尚书》记述的“予一人”自称，其所试图彰显的并不是前人认定的、基于独夫之心的骄狂傲慢，而是君主力图通过建立天命、臣民与自身的有序连接而使自己乃至子孙后裔终可永保天命的不易决心。君主作为政权体系的核心，上承天意、下达民心，虽凭借己身德行奄有四海，然则诸侯臣属作为君主与万民的中间阶层、君主的直接联系者，君主也必须与之建立恰当的连接才能确保自己可以体察民意，克享天心，此亦即君主与臣属进而与万民的“同心同德”。而“予一人”除却强调君主在“上承天命”“代行其正”方面的无上权威，更申明了君主承担的更多职责：臣民有罪，在君一人；君若有罪，与民无涉。这即是殷周中央王朝普遍采用的政权构建模式，借由君主这一核心，天命、臣属、万民有效联结起来。而王朝衰微时，君主与天命、臣民间联系的失却，抑或这一体系中任一要素因君王失德而僭居君主的核心地位，都会造成该政权体系的瓦解与崩坏。“予一人”之自称，恰恰蕴涵了其时君主既要保持关涉各方的真正联通，又要不使各方力量的配比失衡的戒慎之意。此为君道之根本，亦不失为“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”（《尚书·大禹谟》）执政纲领之精义：民心动荡难安，天心精微难测，但只要人君恪尽其诚、矢志不二，定可谨守“中道”，引领治下臣民一并优游天地之间且无失天地神人之序。

（责任编辑 杨海文）

① 彼时庶民无姓，此处“百姓”应指百官贵族。

② 语出《史记·周本纪第四》。[汉]司马迁撰、[宋]裴骃集解、[唐]司马贞索隐、[唐]张守节正义：《史记》，北京：中华书局，1999年，第108页。

让国的争议

——以《春秋》季札叙事为研究案例*

黎汉基**

【摘要】春秋末叶，专诸受阖庐之托刺杀吴王僚。这一变故的源头，可从季札让位说起。尽管三传对季札让国的美德并无异辞，但自唐宋以降，像胡安国等人却总是怪责季札的各种不足，因而引发宋元明清许多儒者的争议。本文透过季札让国一事为研究主线，阐述不同时代、不同立场的人对《春秋》经传的不同理解，从而澄清一些政治伦理的问题。

【关键词】政治哲学；儒学；《春秋》

中图分类号：B222.2 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)03-0115-05

一、引言

春秋末叶，吴国刺客专诸受阖庐之托，置匕首于鱼腹中，刺死吴王僚。之所以发生这一变故，追溯源头，该从阖庐和僚的叔父季札让位说起。本来可以继位的季札，事前放弃君主，事后放弃了内部斗争，甘愿退隐。崇礼让，弃争逐，本是儒家崇尚的政治美德。《春秋》三传对季札并无异辞，但自唐宋以降，却出现一些怪罪和责难的声音。同样是让国，泰伯及仲雍让位于季历，几乎是有口皆碑无可疵议，而季札所得到的认可显然不如乃祖。究竟该如何认识这一思想现象呢？

要真正解决这个问题，光是对某一部传注进行哲学分析，肯定不够^①；仅对三传进行比义，同样找不到关键，因为真正的质疑声音来自三传以外^②；一般的经学史研究，通常简单介绍某些经师及写作背景，未能考察各种诠释意见的具体

变化状况^③。鉴于季札让国的问题尚未得到深入的剖析，本文将会另辟新径，重新清理这一段罕为人知的思想史，藉以深化人们对儒家政治伦理的认识。

二、三传贤札的基调

《春秋》提及季札的经文，只有一条，即襄二十九年“吴子使札来聘”。以国君（而非聘者）为主体，若是中原国家，所遣大夫依例称名书氏，但吴国没有受天王命的大夫，季札仅名不氏。《谷梁》这样解释：“吴其称子何也？善使延陵季子，故进之也。身贤，贤也。使贤，亦贤也。延陵季子之贤，尊君也。其名，成尊于上也。”^④吴国本属夷狄，其君尊时称子，贬时称人称名。此经之所以称子，是因为吴王余昧派遣季札这样的贤者聘问鲁国，成尊于上。钟文烝《补注》说：“能使贤则亦贤矣，故有可进之理，所谓欲知其君，视其所使。又缘札之贤，有尊君之

* 本文系国家社会科学基金后期资助项目“《谷梁》政治伦理学探微”(14FX030)的阶段性成果，并获得中山大学“三大建设”专项资助。

** 作者简介：黎汉基，广东中山人，(广州510275)中山大学政治科学系副教授。

① 这方面的专著甚多，例如，蒋庆：《公羊学引论：儒家的政治智慧与历史信仰》，福州：福建教育出版社，2014年。全书无一语谈及各种质疑《公羊》颂扬季札的声音。

② 例如傅隶朴考察三传对季札的记载，也没有发现这方面的问题；参阅傅隶朴：《春秋三传比义》，北京：国际友谊出版公司，1984年。

③ 例如，近年一些唐宋经学史的作品，根本没有注意独孤及批判季札的声音，参阅葛焕礼：《尊经重义：唐代中叶至北宋末年的新〈春秋〉学》，济南：山东大学出版社，2011年。李建军：《宋代〈春秋〉学与宋型文化》，北京：中国社会科学出版社，2008年。

④ [唐]杨士勋：《春秋谷梁传注疏》，李学勤主编，北京：北京大学出版社，1999年，第272页。

⑤ [清]钟文烝撰，骈宇騫、郝淑慧点校：《春秋谷梁经传补注》，北京：中华书局，1996年，第590页。

心，故如其意而进称子，此别为一义。”^⑤中国传统歌颂的臣道，讲究含章可贞，不为事主；上述“使贤亦贤”的意见，正是成其美于君上，肯定季札之贤在于“尊君”的心意，故进吴王余昧为子。

相比于《谷梁》行文的简约，《公羊》比较详细地交代了季札的故事：季札年幼有才，诸樊、余祭、余昧三位兄长共同宣誓，兄终弟及，把王位留给季札，但轮到余祭死后，季札没有登基，反而出使在外走掉了，等到余昧的长庶子僚继立，他才回国并承认僚为国君，这实际上是继承了三位兄长让国的做法。不过，诸樊子阖庐却不服气，认为僚不遵从先君之命，即位的人该是阖庐而非僚，于是他派专诸刺杀了僚，然后致国于季札。季札不接受，说：“尔弑吾君，吾受尔国，是吾与尔为篡也。尔杀吾兄，吾又杀尔，是父子兄弟相杀，终身无已也。”季札认为阖庐刺僚，若自己接受，等于二人同谋；若自己杀了阖庐，就是父子兄弟相杀，终身无已。由于不肯同谋合污和骨肉相残，季札遂到了延陵，终生不入吴国国都。因为这样，《公羊》予以高度评价：“故君子以其不受为义，以其不杀为仁。”^①就是因为季札仁义兼具，吴国才能有君有大夫。

《左传》信守时序叙述，襄二十九年传仅记载季札出访诸事，把让国所引起的政争延至昭二十七年传交代；这方面的叙述与《公羊》襄二十九年传大体吻合，文长不具引^②。简单地说，《左传》更加详尽地描写了阖庐派专诸刺僚的细节，还记载了阖庐的野心，又记载了季札在刺僚后的讲话，显示授位季札之意，起于寿梦，成于诸樊，他们皆以泰伯传国季历的典故自勉。

总而言之，《公羊》和《左传》叙事大同小异，跟《谷梁》称贤的论调一致，没有明显的分歧。在三传笔下，季札完全是形象正面的贤者，让国后发生弑君惨剧，固是不幸，但要说罪责，似乎怪不到他的头上来。先秦两汉对季札的评价，大抵如此。像司马迁叙述吴国的一系列变故时，同样不认为季札需要为以后的篡弑变局负责，反而高度歌颂他的品格直追泰伯：“延陵季子之仁心，慕义无穷，见微而知清浊。呜呼！又何其闳览博物君子也！”^③班固撰写《古今人表》，把季札置于第二等“上中”一级，地位仅次孔子圣人一级，与遽伯玉、子产、晏平仲等仁

人相同，反映了汉人对季札的崇敬^④。

三、反札的新典范

中唐时期，对季札的德行出现了另一种截然不同的新评价。与韩愈一起努力复兴儒学的独孤及，写了一篇《吴季子札论》，认为季札让国不能与其祖泰伯相比：

彼诸樊无季历之贤，王僚无武王之圣，而季子为泰伯之让，是徇名也，岂曰至德？且使争端兴于上替，祸机作于内室，遂错命于子光，覆师于夫差。陵夷不返，二代而吴灭。以季子之闳达博物，慕义无穷，向使当寿梦之眷命，接余昧之绝统，必能光启周道，以伯荆蛮，则大业用康，多难不作，阖庐安得谋于窟室？专诸何所施其匕首？呜呼！全身不顾其业，专让不夺其志，所去者忠，所存者节，善自牧矣，谓先君何！与其观变周乐，虑危戚钟，曷若以萧墙为心，社稷是恤，复命哭墓，哀死事生，孰与先衅而动，治其未乱，弃室以表义，挂剑以明信，孰与奉君父之命，慰神祇之心，则独守纯白不义于嗣，是洁己而遗国也。国之覆亡，君实阶祸。且曰非我生乱，其孰生之哉！其孰生之哉！^⑤

独孤及经历安史之乱的变局，他在评述季札时有否暗地影射唐室中枢屡变的意思，如今不得而知；但可以肯定的是，他讨厌缺乏政治承担的人，才会觉得季札不应得到“至德”的美誉，因为在他眼中，季札违背君父的期盼，只顾自己，没有考虑到让国所带来的祸机，终致阖庐弑君夺位。

不过，并非所有人都拥护独孤及的新论。宋儒好辨旧注之非，蔚为风潮，但仍有不少人参照三传的诠释而肯定季札。《资治通鉴》开篇写道：

① [唐]徐彦：《春秋公羊传注疏》，北京：北京大学出版社，1999年，第464—466页。

② [唐]孔颖达：《春秋左传正义》下册，北京：北京大学出版社，1999年，第1480—1484页。

③ [西汉]司马迁：《史记》第5册，北京：中华书局，1959年，第1475页。

④ [东汉]班固：《汉书》第3册，北京：中华书局，1962年，第923—924页。

⑤ [唐]独孤及：《昆陵集》卷7《吴季子札论》，《文渊阁四库全书》第1072册，上海：上海古籍出版社，1987年，第214页。

“以微子而代纣则成汤配天矣，以季札而君吴则太伯血食矣，然二子宁亡国而不为者，诚以礼之大节不可乱也，故曰礼莫大于分也。”^①这是拿季札和微子二人相提并论，认为他们放弃君位而宁愿流亡，真正体现了“礼之大节”。此外，刘敞对汉唐旧说多有不满，但不否定季札，反而辩护说：“季子岂不欲簒一国哉，又恶不由其道；岂不欲讨国乱哉，又恶父子兄弟之相篡夺无已时。此固季子之所以称贤也。”^②司马光与刘敞皆对汉唐注疏做出大胆的怀疑，但他们同样不因刺僚一事而质疑季札，说明三传意见仍有很大的学术市场^③。

真正发扬独孤及新见的是程颐、刘绚师徒。程颐在谈论让国问题时，沿袭独孤及贬札的意见，说：“札让不立，又不为立贤而去，卒有杀僚之乱，故圣人于其来聘，书曰‘吴子使札来聘’，去其公子，言其不得为公子也。”^④刘绚受业于二程，信守师说，同样认为季札不值得称道：“札何以不称公子？辞国而生乱者，札为之也。”接着简单交代吴国让国的背景和公子光的弑僚，然后说：“是以吴之乱，札实为之也。故《春秋》因札来聘，去其公子，以示贬焉。”^⑤回头比较独孤及的批判见解，便可以发现他们三人同样都是批评季札礼让导致吴国内部冲突，但独孤及是单纯史论的意见发挥，而程、刘二人则企图从没有记载“公子”的称呼上找解释，这显然在经典诠释上比较容易让人接受。胡安国按照程、刘二人的解经线索，认定季札不称公子显示圣人示贬，因为季札不过是独善其身的自了汉，难以企及“圣王之道”的要求，比不上伯夷、叔齐：“惜其择乎中庸，失时措之宜尔，此仲尼所以因其辞国生乱而贬之也。”^⑥总言之，季札要为后来的动乱负上全责，因此孔子对他的评价只有贬抑，而非褒扬。

胡安国标榜绍承程门解经义法，他的意见迅即成为《春秋》研究的典范观点。朱熹认为“季札辞国，不为尽是”，又说“胡文定《春秋》解这一段也好，说吴季札让国事，圣人不取之，牵引四五事为证”^⑦。他的晚年弟子陈淳讨论权变时，提出了类似的批评意见：“季札终于固让而不肯立，卒自乱其宗国，是于守经中见义不精者也。”^⑧这是把后来吴国的祸乱归咎于季札，认为一切都是错在他不肯接受兄长的让国。一般

理学史都把朱熹和张栻归类为不同流派的学者，但他们在政治见解上却有许多不谋而合的地方，至少在季札的评价上如此。张栻认定季札不过是“好名之人”，批判说：“季子三辞焉，是未究夫当立之义。”^⑨这里质疑季札好名而不合天理，却没有举任何心理史料证实其说。

无论是否接受程朱理学，接受的程度有多少，南宋以降许多儒者都把胡传理解为《春秋》真义，相信季札罪不容赦，即使不是存心行恶，但也不可能得到圣笔的赞许^⑩。迨至元朝，胡传成为钦定的官方教科书，贬札之论同样流行，但大抵重复胡传之论，新意不多^⑪。

① [北宋]司马光：《资治通鉴》第1册，北京：中华书局，1956年，第3—4页。

② [北宋]刘敞：《春秋权衡》卷13，《文渊阁四库全书》第147册，第315页。

③ 除了司马光和刘敞外，叶适、高闾和陈傅良三人对季札都是持肯定的态度。参阅[南宋]叶适：《习学记言序目》上册，第281—282页；[南宋]高闾：《春秋集注》卷35，《文渊阁四库全书》第151册，第545页；[南宋]陈傅良：《春秋后传》卷10，《文渊阁四库全书》第151册，第707页。

④ [北宋]程颐、程颐撰，王孝鱼点校：《二程集》上册，北京：中华书局，1981年，第282页。

⑤ 刘绚的《春秋传》已佚，其书责难季札的意见，参阅[元]汪克宽：《春秋胡传附录纂疏》卷23，《文渊阁四库全书》第165册，第595页；另参阅[元]李廉：《春秋会通》卷19，《文渊阁四库全书》第162册，第490页。

⑥ [南宋]胡安国撰、钱伟强点校：《春秋胡氏传》，杭州：浙江古籍出版社，2010年，第381—382页。

⑦ [南宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》，北京：中华书局，1986年，第3册，第882页；第6册，第2170页。

⑧ [南宋]陈淳：《北溪字义》，北京：中华书局，1983年，第52页。

⑨ [南宋]张栻：《癸巳孟子说》卷7，杨世文、王蓉贵校点：《张栻全集》中册，长春：长春出版社，1999年，第499页。

⑩ 例如[南宋]洪咨夔：《洪氏春秋说》卷26，《文渊阁四库全书》第156册，第679页；[南宋]赵鹏飞：《春秋经筌》卷12，《文渊阁四库全书》第157册，第386页；[南宋]陈深：《读春秋编》卷9，《文渊阁四库全书》第158册，第636页；[南宋]余允文：《尊孟辨》卷上，《文渊阁四库全书》第196册，第525页。

⑪ 例如，王元杰这样抨击季札：“《春秋》因其来聘，贬而示法，望之深而责之备也。”又如，郑玉说：“变父兄相让之风为君臣相戕之祸，斯实季子之罪也。”王、郑二人皆是元代著名的《春秋》学者，但都是受到胡传影响，却没有提出更新颖的见解。参阅[元]王元杰：《春秋诂义》卷9，《文渊阁四库全书》第162册，第160页；[元]郑玉：《春秋阙疑》卷38，《文渊阁四库全书》第163册，第589页。

四、对胡传的反思和抵制

胡安国对季札做出的批评，其根据主要有二：一是文本的根据。自程颐、刘绚起，都着眼于《春秋》本经书名而不书公子。但是，三传皆无称为贬之说，范宁《集解》已有明确解释：“札名者，许夷狄不一而足，唯成吴之尊称。直称吴，则不得有大夫。”^①换言之，季札书名，是由于吴属夷狄的特殊情况使然，不一定包含贬抑之意。的确，“公子”是尊称，比“人”或直称名字显得更尊贵些，但不一定都是善辞。庄三十二年“公子牙卒”和“公子庆父如齐”两则经文，皆称公子，但叔牙和庆父是鲁国著名的反贼，尊称公子绝不包含肯定其人的意思。《春秋》用辞变化多端，随语脉不同而各有不同的含义，称公子不代表是褒，不称公子不代表是贬，没有理由因为季札没有公子之称就断定圣人是贬。

另一根据是后果的考虑。上述抨击季札的人，都在谴责季札不学季历受国，反而学泰伯让国，酿成弑僚的悲剧。他们都是根据差劣的后果来质疑季札行为的正确性。这种想法的最大破绽，在于忽略了实践推理不可避免的时间变异性。季札是襄二十九年出访（前544年），吴王僚被刺是昭二十七年（前515年），前后相差了二十九年（虚岁计算则是三十年）。假设季札决心让国，是由父亲寿梦逝世（前560年）时开始酝酿的想法，由这时算起至吴王僚被刺，就是相差四十五年。吴王僚继位是昭十六年（前526年）的事情。由季札准备让国，至后来真的让国，君位已从他的大哥诸樊传至二哥余祭、三哥余昧已有三十四年，中间未有任何继位上的矛盾。在季札让国后，吴国内部并无动乱，吴王僚在位也有十一年有多年，其间阖庐也没有清晰地呈露谋反之心。为何季札不肯接受三位兄长的让国？

限于个人心理史料不足，这个问题难以确言，可以肯定的是，季札让国是回报三位兄长让国的恩情，而他在让国前得到正面信息远多于负面信息，因为由准备让国、落实让国，再到吴王僚被刺，是发生在不同时间的东西，而且相距的时段颇远；问，季札又怎能预知后来的变局？同样由于史料阙如的问题，读者已不清楚季札在

让国后思想有没有发生变化，毕竟中间历经的时间太长，究竟他对吴国内部政情的问题是什么想法，也无法说清楚、道明白。发生吴王僚的悲剧，真的全是季札让国所致吗？阖庐固然是利用季札作为托辞，但像阖庐这样野心勃勃的人，即使是季札接受君位，又真的可以确保没有弑君行为吗？谁可以担保季札在位就能使阖庐口服心服，从此杜绝暗杀的事件呢？

因为胡传的诠释存在上述两方面的漏洞，所以宋元以降很多有批判力的经学家，对之抱持反对意见的，大不乏人。家铉翁曾经借用刺僚一事讽喻宋初史事^②，但他绝不苟同胡安国以后果否定季札的做法，认为季札不称公子，不书大夫，正所以著其“高让之节”：“季子避而去之，尚太伯之风，《春秋》何贬焉？世沦俗败，中国礼义所自出，而臣弑其君，子篡其父，下陵其上，不夺不饜，而季子独以让国闻，圣人嘉其为中国而来，将使篡君之贼，僭上之人，观感而内愧，必不以让而少之。胡公持论太偏，恐为后来惑，不得不辨。”^③这是认为季札避位是无可疵议的善举，胡安国持论不当，必须辨白。

此外，元儒程端学也驳斥胡传，他的意见比较特别，认为书公子与否，是按照史书常法，并非孔子有意去之。他在诠释聘鲁一事上，虽不同意《公》《谷》褒扬季札的某些说法，但也不同意胡安国借此贬低季札：“且札让国致乱，在三十年之后。孔子安得预去公子而贬之乎？《春秋》者，即此事而论此事之义者也，未尝因此事而论他事之善恶也。”^④程氏准确地抓着让国与行刺之间的时间差，反对让国致乱的意见，别具只眼。

《春秋》虽非明儒讲学的热门项目，但努力

① [唐] 杨士勋：《春秋谷梁传注疏》，第272页。

② 家铉翁借余昧父子私相授受，批评说：“呜呼！以此垂训，犹有受位于其兄而杀其兄之子，并及其弟，而以天位私于其子者，岂不痛哉！”这话的典故是源自宋太宗从太祖手中得到帝位，曾逼死其弟赵廷美及其侄赵德昭，物议甚多。参阅[南宋] 家铉翁：《春秋集传详说》卷26，第447页；[元] 脱脱等：《宋史》第1册，北京：中华书局，1985年，第59—61页；第25册，第8668页。

③ [南宋] 家铉翁：《春秋集传详说》卷22，《文渊阁四库全书》第158册，第399页。

④ [元] 程端学：《春秋或问》卷8，《文渊阁四库全书》第160册，第657页。

在朱子学的牢笼下寻找有用的经义，却是许多有眼光的明儒的共同归趋。尤其明代中叶以后，随着心学的勃兴，思想界出于对陈腐旧说的反感，普遍要求解经需要更多活泼的新义；胡安国许多刻以绳人的经说，便成为众矢之的。大略地说，明儒反胡传的思路，可以分为两类：

一是家铉翁式思路，即强调让国本是美德的体现，即使让国不成功，也不该过分苛责没有私心的季札。王樵觉得即使有错，也是错在季札父兄身上，而非存心让国的季札。“寿梦过中，而反谓季子之不成父之非正为过中，古今有几太王乎？……诸君（即诸樊、余祭、余昧三人）之轻死为勇，饮食必祝为过中，而反谓季子之不成兄之非正为过中，古今有几季历乎？”^① 这个意见说得极好：即使季札不如太王，但鉴于吴国本有让国的传统，所以季札也很难预料他的让国反而导致日后的祸难。诚如朱朝瑛所言，“乱之作也，何定之有！”^② 说到底，阖庐若真要作乱，季札即使继位也可能发生弑谋，胡安国罪其让国致乱，怎么看也是过当的意见。

另一是程学端式思路，即强调经文找不到否定季札的明显证据。湛若水认为季札不书公子，“名之无他义”，指责胡传“非圣人洒然大公，无意必固我之心矣”^③。此外，陆槩也沿袭程学端的故智，认为《春秋》立义“不在一二字之间”。他虽觉得季札可以在政治上有更多的作为，但并不因此怀疑他的为人，强调“不接夷昧之绝统，非狗名也”^④。言下之意，就是认为胡传是否具有公子之书，也不是褒贬的关键。

有趣的是，清儒普遍鄙夷明儒空疏的学风，但因崇尚考据而不得不回归旧注，于是胡安国违逆三传的意见就成为许多清儒唾弃的对象；在评价季札的问题上，清儒与明儒态度一致，大多抨击胡传，不相信书名去氏为贬札让国的说法。例如，毛奇龄这样为季札辩护：“札弃其室而耕而后舍之，此又何罪？”^⑤ 又如，孔广森强调经文示贤的笔法，说：“迄《春秋》，吴大夫皆不得以名见，足知札特书名为贤故矣。”^⑥ 又如，钟文烝更不客气地批判贬札之论“皆非经义”^⑦。毛、孔、钟三人，各宗《左》《公》《谷》三传，立论各有不同，但不约而同地反对胡传，可以说明清儒治经实事求是的作风，没有因为讨厌明儒的偏见而左右了对季札的正确评价。

五、小 结

《春秋》内容丰富，不同的人对不同的经文可以各有不同的诠释方向，难以划一而论：有些可能由某种旧说主导着诠释格局，任何挑战也难以成功；有些可能因为思想价值的变化而成功颠覆旧说；也有些诠释面临尖锐的挑战，但因经传文本和其他历史证据找不到佐证，所以无法撼动旧说；而围绕着季札的各种争议，就是这样的情况。从以上的思想史叙述，可以得出三点教益：

（1）经典诠释囿于文本的限制，不可能在进入语脉前设定任何一套“本然的观点”（view from nowhere），预先确认某人、某事、某价值的是非对错。试想，脱离了三传的叙述和吴国历史的背景，读者有可能确切掌握季札政治选择的情境吗？

（2）让国不是放诸四海而皆准的绝对价值，怪责季札要为僚亡负责固然不是，但不能反过来认为凡有让国之心必是正确和正义的。

（3）由胡安国等人对季札的责难，可以发现《左》《公》二传的长篇叙事没能使季札免于被质疑和被否定。众口悠悠，莫衷一是，政治世界有些问题并非愈辩愈明，《谷梁》对季札的评述点到即止，在某程度上更能体现《春秋》为贤者讳之义。

（责任编辑 杨海文）

① [明]王樵：《春秋辑传》卷9，《文渊阁四库全书》第168册，第862页。

② [明]朱朝瑛：《读春秋畧记》卷9，《文渊阁四库全书》第171册，第170页。

③ [明]湛若水：《春秋正传》卷28，《文渊阁四库全书》第167册，第493—494页。

④ [明]陆槩：《春秋胡氏传辨疑》卷下，《文渊阁四库全书》第167册，第770—771页。

⑤ [清]毛奇龄：《春秋毛氏传》卷28，《文渊阁四库全书》第176册，第319页。

⑥ [清]孔广森：《春秋公羊经传通义》，第221页。

⑦ [清]钟文烝：《春秋谷梁经传补注》，第590页。

佛玄之间：从《不真空论》析僧肇佛学玄学化问题

方映灵*

【摘要】僧肇是东晋时期的著名佛学家，他以“即体即用”的理论贡献，在中国哲学和佛学史上占有极重要地位。由于其出入于佛玄之间的思想特色，学界历来对其佛学玄学化问题评判不一。本文试图通过对其最重要的代表作《不真空论》的解读分析，梳理、点评五种不同观点，并进一步探讨这一问题。由于僧肇佛学与魏晋玄学有不同的理路、不同的理论建构和不同的境界追求，从而使两者有内容实质上的区别，而“即体即用”的中道空观是僧肇佛学虽运用了玄学但没有玄学化的根本原因。

【关键词】僧肇；《不真空论》；佛学玄学化

中图分类号：B94 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2016)03-0120-07

僧肇(384-414)是我国著名佛经翻译家鸠摩罗什的四大弟子即“四圣”(道生、僧肇、僧融、僧睿)之一^①。他以擅长般若空宗著称，有“秦人解空第一者，僧肇其人也”之誉^②，是东晋后期极为重要的佛教哲学理论家。他的最主要代表作《不真空论》《物不迁论》《般若无知论》被汤用彤评价为“实无上精品……为中华哲学文字最有价值之著作也”^③。

僧肇的突出贡献，是以“即体即用”的“体用不二”论，既解决了佛教般若学六家七宗空色分离难题，开启了佛学中国化发展方向，又解决了魏晋玄学的体用二分问题，推进了中国哲学本体论建构。由于这种即佛即玄、出入于佛玄之间的思想特色，学界历来对僧肇佛学与玄学的关系评判不一。本文试图通过对僧肇“解空”的重要篇章——《不真空论》的解读分析，进一步探讨和梳理僧肇佛学玄学化问题。

—

“空”是佛教的核心基本概念，不同的佛教宗派对“空”有不同的解读。般若中观学派对

“空”的解读是“缘起性空”、空有相待而存。它认为：宇宙的一切存在都是由于各自的因和缘假合而成的，并没有实在自性，不能自己规定自己、自己成为实有本体。也就是说，一切事物的现象都只是因“缘”(外部条件)而“起”(虚假呈现)，没有自性(“性空”)，即只有相对性，没有实体性^④。既强调要看到“有”，同时又要看到“无”，是非有非无，亦有亦无，不落两边，合乎中道，这就是般若中观学派对“空”的解读。

作为“解空第一者”，僧肇的《不真空论》“从不真的角度来解说空……把不真和空统一起来，阐发了中观学说”^⑤。在对“空”的阐发中，由于所处时代和所具学养，出入于佛玄之间成为其重要特色。

文章一开头便体现了即佛即玄的特色：“夫至虚无生者，盖是般若玄鉴之妙趣，有物之宗极者也。”^⑥这里，“玄鉴”“有无”均是玄学词句，而把无作为万物的宗极、根本，则是魏晋玄学“贵无论”的基本思想。

自非圣明特达，何能契神于有无之间哉？是以至人通神心于无穷，穷所不能滞；极耳目于视

* 作者简介：方映灵，广东汕头人，(深圳 518028)深圳市社会科学院中国思想文化研究中心主任、研究员。

① 参见许抗生：《僧肇评传》，南京：南京大学出版社，1998年，第119页。

② 参见吕澂：《中国佛学源流略讲》，北京：中华书局，1979年，第100页。

③ 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，武汉：武汉大学出版社，2008年，第224—225页。

④ 参见冯达文、郭齐勇主编：《新编中国哲学史》上册，北京：人民出版社，2004年，第322页。

⑤ 方立天：《佛教哲学》，北京：中国人民大学出版社，1986年，第179页。

⑥ 《中国哲学史教学资料选辑》上册，北京：中华书局，1981年，第450页。

听，声色所不能制者，岂不以其即万物之自虚，故物不能累其神明者也？^①

有无问题是玄学和般若“六家七宗”集中讨论的主题。这里，僧肇仍然讨论这一问题并提出自己的观点——“即万物之自虚”，为进一步论证“不真空”这个核心主题奠定了基础。

是以圣人乘心而理顺，则无滞而不通；审一气以观化，故所遇而顺适。^②

《庄子·知北游》有“通下一气”的说法，这里，“审一气以观化”显然援用了《庄子》这一玄学经典的词句和思想，说明诸法没有差别。

无滞而不通，故能混杂致淳；所遇而顺适，故则触物而一。如此，则万象虽殊，而不能自异。不能自异，故知象非真象；象非真象，故则虽象而非象。然则物我同根，是非一气，潜微幽隐，殆非群情之所尽。^③

这里，“一”是指万物混沌的统一性，僧肇认为万物虽然有各种各样，但它们是有统一性的。由于它们是有统一性的，所以实际上它们是没有差别的。事物的差别，是人强加上去的，其实事物都没有独立的自性，这就是“不自异”。既然万物自身不具有差别，所以是不真实的，“象非真象”，所以事物表面上虽然存在，但却不是真实的存在，“虽象而非象”。他认为这个道理由于非常深奥微妙，一般人不易理解。这里，“物我同根，是非一气”一句，与《庄子·秋水》中“万物一齐”和《庄子·齐物论》中“是非一气”密切相关，显然援用了道家玄学的词语。

阐明自己的观点后，僧肇接着对当时般若学六家七宗进行总结与批判。他集中批判了三个代表“六家七宗”基本观点的宗派：一是以支愍度为代表的心无宗（无心于万物），二是以支道林为代表的即色宗（即色是空），三是竺法汰的本无宗（诸法本性自无）^④。

这三宗在宇宙“色”“心”之分并同判为“空”及以无解空这些问题上都是一致的，但在宇宙万物本性之“无”与现象之“有”的关系解释上，则各有不同。心无宗认为无心于万物即是空，也就是说，空就是心体绝对的无，至于万物之有则并不加以否定；即色派认为以色为色之

色是空，换言之，认识上的色是空，但色法本身还是存在的，只空心，不空色，这是相对的讲空，也是相对的讲有。显然，以上两宗都不能彻底否定万物之有。而本无派则彻底地以无为本，主张绝对的空，不但心是绝对的空，色也是绝对的空，一句话，万物本无。

作为准确掌握了般若中观方法的“解空第一人”，僧肇显然不会满意这三宗对空的解释。他认为，万物是有，但它是假有；由于是假有，所以不真；由于不真，所以是空，是无。万物既是有非有非无，也是亦有亦无，“有”中有“无”，“无”中有“有”。由于人们不了解万物的这种不真而空的本性，不理解有与无的辩证关系，所以在解空时就自然出现了各种彼此无法统一的观点。

故顷而谈论，至于虚宗，每有不同。夫以不同而适同，有何物而可同哉？故众论竞作，而性莫同焉。何则？心无者，无心于万物，万物未尝无。此得在于神静，失在于物虚。即色者，明色不自色，故虽色而非色也。夫言色者，但当色即色，岂待色色而后为色哉？此直语色不自色，未领色之非色也。本无者，情尚于无多，触言以冥无，故非有，有即无；非无，无即无。寻夫立文之本旨者，直以非有非真有，非无非真无耳，何必非有非无此有，非无无彼无？此直好无之谈，岂谓顺通事实，即物之情哉？^⑤

在僧肇看来，心无宗不执着于万物，但不执着并不等于外物不存在；这种观点的得在于使心不受外物干扰，但失在于不懂得物性本空。即色宗只明白万物是依靠各种条件而存在的，是没有自性的一种假象，却不明白万物本性就是空的（“万物自虚”）。而本无宗则过于偏重“无”，在言论上抬高“无”的地位，认为既然要否定“有”，那就要把“有”判为“无”；既然要肯定“无”，那无就是绝对的“无”。他认为，寻思佛

① 同上，第450页。

② 同上，第450页。

③ 同上，第450页。

④ 本来道安是本无宗的代表人物，但按吕澂先生的分析，僧肇在此批判的不应是道安，而是竺法汰。参见吕澂：《中国佛学源流略讲》，第47页。

⑤ 《中国哲学史教学资料选辑》上册，第451页。

教圣者立言的本旨，无非是讲“非有”不是真有，“非无”不是真无罢了，何必说“非有”就没有这个“有”，说“非无”就是绝对的“无”呢？这种好“无”的言论，哪里能够真正说明事实、符合事物的实际情况呢！因此在他看来，世界万物还是“有”，只不过是假象、是不真而已，怎么能说是绝对的“空”和“无”呢！

夫以物物于物，则所物而可物；以物物非物，故虽物而非物。是以物不即名而就实，名不即物而履真。然则真谛独静于名教之外，岂曰文言之能辩哉？然不能杜默，聊复厝言以拟之。^①

用物的名称概念加之于物，则凡被指名的都可以称为物；用物的名称把不是物的叫做物，那么虽然称为物但却不是物，也就是说，物并不是有了一个名，就一定有其实。名实并不对应，名言概念表达事物是有限度的，更何况般若的真谛——“空”更是超然于名言概念之外，不是名言概念所能表达的。这里“真谛独静于名教之外”一句，又与玄学经典《老子》的“道常无名”（37章）和“寂兮寥兮，独立不改”（25章）密切相关。

试论之曰：《摩诃衍论》云：“诸法亦非有相，亦非无相。”《中论》云：“诸法不有不无者，第一真谛也。”^②

这里，僧肇引用般若中观典籍《摩诃衍论》、《中论》，进一步阐发自己的不真空思想。

寻夫不有不无者，岂谓涤除万物，杜塞视听，寂寥虚豁，然后为真谛者乎？诚以即物顺通，故物莫之逆；即伪即真，故性莫之易。性莫之易，故虽无而有；物莫之逆，故虽有而无。虽有而无，所谓非有；虽无而有，所谓非无。如此，则非无物也，物非真物；物非真物，故于何而可物？故经云：“色之性空，非色败空。”以明夫圣人之于物也，即万物之自虚，岂待宰割以求通哉？^③

在他看来，不有不无、非有非无、合乎中道的“空”并不是摒弃万物、闭目塞听、绝对虚无，而是就万物的假有看出它的本性空无，万物空无的本性就直接体现在万物假有当中。万物虽然看起来是有，但实际从本性上看则是无；反过来，虽然万物的本性是空无，但从假象上看则是有。因此，万物并不是没有物，只不过它们不是

真物，不是真有。而既然万物不是真有，那么它们虽有万物的名称，实际上并没有其实，怎么能说是真有其物呢？所以，《维摩诘经》说，万物本性的空无，并不是万物毁灭了才叫空无。圣人对于万物的看法，就是就万物的假有直接看出万物的虚无性（“即万物之自虚”）。

在此，僧肇还对“宰割以求通”的观点进行了批判。佛教小乘有一个观点是“析色明空”，认为物质现象经过细致的分析、分割之后，就能明白物质现象是空无的；有些大乘派别则把世界分割为有、无两部分，然后却有存无。这在僧肇看来都是“宰割以求通”，都是不能明了“万物自虚”的本性，所以只能通过“宰割”分析才能看到万物的虚无。

是以寢疾有不真之谈，《超日》有即虚之称。然则三藏殊文，统之者一也。故《放光》云：“第一真谛无成无得，世俗谛故，便有成有得。”^④

这里引用了佛教典籍说明宇宙万物的“不真”“即虚”和空无。“三藏”指佛教典籍的经、律、论。僧肇指出，佛教典籍虽然有经、律、论之分，但讲的都是一个“空”字。《放光》是指佛教典籍《放光般若经》。这里说，就佛教所认为的真理（“第一真谛”）说，万物毕竟空，故无成无得；就人间世俗的道理（“俗谛”）说，万物缘生，故有成有得。

夫有得即是无得之伪号，无得即是有得之真名。真名故，虽真而非有；伪号故，虽伪而非无。是以言真未尝有，言伪未尝无。二言未始一，二理未始殊。故经云：“真谛俗谛，谓有异邪？”答曰：“无异也。”此经直辩真谛以明非有，俗谛以明非无。岂以谛二而二于物哉？^⑤

这是说，有得只是无得的伪号，无得才是有得的真名。由于无得才是真名，所以虽然是真但并非是有，而又由于有得毕竟还是无得的伪号，故虽然是假象，但并不是无。所以，讲到真未必就是有，讲到伪也不能说就是无。言真和言伪未

① 同上，第451页。

② 同上，第453页。

③ 同上，第453页。

④ 同上，第453页。

⑤ 同上，第453页。

尝是一样的，有之理和无之理也未尝不一样。虽然是两种说法，但都是一个道理；虽然是两种道理，但归根结底还是一个道理。所以佛经说，真谛和俗谛其实是一致的，只不过真谛使人明白了万物是非有、是空无，而俗谛则使人看到了万物的非无和假有。因此，岂能够因为有真谛和俗谛之二分而把万物的有与无两个方面割裂呢？

然则万物果有其所以不有，有其所以不无。有其所以不有，故虽有而非有；有其所以不无，故虽无而非无。虽无而非无，无者不绝虚；虽有而非有，有者非真有。若有不即真，无不夷迹，然则有无称异，其致一也。故童子叹曰：“说法不有亦不无，以因缘故，诸法生。”《璎珞经》云：“转法轮者，亦非有转，亦非无转，是谓转无所转。”此乃众经之微言也。何者？谓物无耶，则邪见非惑；谓物有耶，则常见为得。以物非无，故邪见为惑；以物非有，故常见不得。然则非有非无者，信真谛之谈也。故《道行》云：“心亦不有亦不无。”《中观》云：“物从因缘故不有，缘起故不无。”寻理即其然矣。^①

所以，万物不是真有，也不是真无，而是有其理由和条件的。正因为有其理由和条件，所以它们虽是有但并不是真有，虽是无但不是了无踪迹；有与无虽然名称不同，但实质是一样的。所以众多佛典用“因缘”“转法轮”等来说明万物存在的这种条件性及有与无的相对性。这是为什么呢？通常我们说某物不存在、是无，世人心里是比较清楚的；说某物存在着、是有，大家也能见到，但说见不到的某物是有不是无，这就不是世人都能理解的了。但是，万物在一定条件下是非有非无的，这却是佛学的真理所在。所以《道行般若经》和《中论》才有“因缘”和“缘起”之说，道理就在这。

由万物存在变化的条件性（“因缘”“缘起”）而判其为假有，否定其实体性与实在性，从而把“无”直接寓于“有”之中。这里，僧肇不仅完全把握了般若中观“解空”的方法，而且准确地阐发了般若中观的中心论题——“缘起性空”。

所以然者，夫有若真有，有自常有，岂待缘而后有哉？譬彼真无，无自常无，岂待缘而后无也？若有不能自有，待缘而后有者，故知有非真

有。有非真有，虽有不可谓之有矣。不无者，夫无则湛然不动，可谓之无。万物若无，则不应起，起则非无。以明缘起，故不无也。故《摩诃衍论》云：“一切诸法，一切因缘，故应有。一切诸法，一切因缘，故不应有。一切无法，一切因缘，故应有。一切有法，一切因缘，故不应有。”寻此有无之言，岂直反论而已哉？若应有，即是有，不应言无；若应无，即是无，不应言有。言有是为假有，以明非无，借无以辨非有。此事一称二，其文有似不同；苟领其所同，则无异而不同。^②

“有”如果是“真有”，那就是不需要任何条件的绝对存在；“无”如果是“真无”，那就是不需要任何条件的绝对虚无；但实际上“有”和“无”的存在是有一定的条件性和相对性的，因此，“有”只是假有，“无”则是非无。就是说，各种现象尽管是由于各种条件和合而成的，但它毕竟存在过，故应该为有；但又由于它们是各种条件才生成的，故不能说它是真正意义上的有；各种还未成为真正出现的现象，由于它们在各种因缘条件下仍可生成，故也应该说它是有；而各种存在的现象由于它须借助各种因缘条件才能存在，故不应该说是真有，应判为无。如果领会了有无相通的道理，则一切的差别都是相同的，是可以消除的。

般若中观学的奠基者龙树在《中论·观四谛品》中说：“众因缘生法，我说即是无，亦为是假名，亦是中道义。”即诸法是因缘假合而生，所以为空、为假名，认识到这个道理，便把握了中道。显然，僧肇以上对有与无、真与假等的阐发，很精准地把握了中道空观。

然则万法果有其所以不有，不可得而有；有其所以不无，不可得而无。何则？欲言其有，有非真生；欲言其无，事象既形。象形不既无，非真非实有。然则不真空义，显于兹矣。故《放光》云：“诸法假号不真。”譬如幻化人，非无幻化人，幻化人非真人也。^③

万物因为有它不存在的条件和原因，故一旦

① 同上，第453—455页。

② 同上，第455页。

③ 同上，第455页。

条件不存在，它就不能判为有；因为有各种条件的存在使它不无，也就是有，故就不能判为无，它还是有，只不过它是假有、假号、不真实，犹如假人不是真人、但假人还是存在的一样。

夫以名求物，物无当名之实；以物求名，名无得物之功。物无当名之实，非物也；名无得物之功，非名也。是以名不当实，实不当名。名实无当，万物安在？故《中观》云：“物无彼此。”而人以此为此，以彼为彼，彼亦以此为彼，以彼为此；此彼莫定乎一名，而惑者怀必然之志。然则彼此初非有，惑者初非无。既悟彼此之非有，有何物而可有哉？故知万物非真，假号久矣。^①

万物是没有任何质的规定性的，万物的名称是完全主观随意的，名与实并不相当、不对应。所以，佛典《中观》说：“物无彼此。”这就是说，一切事物从本质上说是没有彼此的分别的，这种分别是人们强加给事物的。万物一开始是没有名称、没有分别的，对此人们并不感到奇怪，名称是后来人们加上去的。既然如此，怎么可以说有了某物的名称就一定有某物的存在呢？由此可知万物只是假号而已，并没有任何的客观真实性。

这里，“人以此为此，以彼为彼，彼亦以此为彼，以彼为此；此彼莫定乎一名”，是僧肇援用了《庄子·齐物论》中“物无非彼，物无非是……故曰：彼出于是，是亦因彼。彼此方生之说”，来阐发佛典《中论观·如来品》的“诸法实相，无有彼此”，说明事物本质的无分别，都是空无。

是以《成具》立强名之文，园林托指马之况。如此，则深远之言，于何而不在？是以圣人乘千化而不变，履万惑而常通者，以其即万物之自虚，不假虚而虚物也。故经云：“甚奇世尊，不动真际，为诸法立处。”非离真而立处，立处即真也。然则道远乎哉？触事而真。圣远乎哉？体之即神。^②

明白了万物的虚假不真本性，纵是身处世间也能体会到出世的空无清静（“即万物之自虚”），这才是佛者修行的最高境界（“触事而真”）。这里，“园林托指马之况”一句，又明确援用了《庄子·齐物论》“天地一指也，万物一马也”，来最后佐证总结自己即体即用的不真空

观，精妙地完成了他对般若中道空观的阐发。

二

从《不真空论》可见，僧肇在阐述自己的思想时，不仅运用了魏晋玄学的概念名词（有无等）、基本命题（有无之辩），还援用了道家玄学的思想作为论据（“审一气以观化”“物我同根，是非一气”“此彼莫定乎一名”等），因此，学界对僧肇之学到底是佛学还是玄学历来众说纷纭、莫衷一是。归纳起来主要有如下几种看法：

第一，玄学说，以汤用彤为代表。其《汉魏两晋南北朝佛教史》说：“肇公之学，融合《般若》《维摩》诸经，《中》、《百》诸论，而用中国论学文体扼要写出……盖用纯粹中国文体，则命意遣词，自然多袭《老》、《庄》玄学之书。因此《肇论》仍属玄学之系统……其所作论，已谈至‘有无’‘体用’问题之最高峰，后出诸公，已难乎为继也。”^③这里，汤先生把僧肇之学归于玄学，是魏晋玄学发展的最高阶段和终结者。《魏晋玄学论稿》又说：“……当时佛学的专门术语，一派大都袭取《老》《庄》等书上的名辞，所以佛教也不过是玄学的‘同调’罢了……所以从一方面讲，魏晋时代的佛学也可说是玄学。”^④他认为不仅是僧肇之学，整个魏晋佛学都属玄学。

第二，佛学未能摆脱玄学影响说，以吕澂、方立天为代表。吕澂先生说：“《肇论》的思想以般若为中心，比较以前各家，理解深刻，而且能从认识论角度去阐述。这可以说，是得着罗什所传龙树学之精神的。他的说法也有局限之处，一方面他未能完全摆脱所受玄学的影响，不仅运用了玄学的词句，思想上也与玄学划不清界限。如在《不真空论》里有这样一些句子：‘审一气以观化’，‘物我同根，是非一气’，这就大同于玄学思想了……一碰到关于宇宙论问题，就会不

① 同上，第456页。

② 同上，第456页。

③ 汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，第228页。

④ 汤用彤：《魏晋玄学论稿》，北京：三联书店，2009年，第132—133页。

知不觉地走进玄学的圈子。”^① 方立天先生认为：“僧肇的《不真空论》等，不仅是对道安时代佛教般若学的批判性总结，也是对魏晋玄学的某种总结，是对魏晋玄学的丰富和发展。在僧肇的上述‘三论’中，我们还可以看到一种企图摆脱玄学影响，而又没有能完全脱离玄学影响的矛盾现象。一方面，僧肇不仅对与玄学贵无派相一致的般若学本无派等作了明确的批判，而且回避了玄学家常用的‘本’、‘末’等范畴……另一方面，僧肇虽然本于印度龙树一派中观学说，但是实际上仍然受魏晋玄学体用观念的支配……再是，僧肇有时还直接采用玄学的词句和思想，如《不真空论》说的‘审一气以观化’，‘物我同根，是非一气’，更是汉代以来道家乃至玄学影响的明显表现。这就表明，整个魏晋时代的般若学都没有完全摆脱魏晋玄学的思想影响。”^② 两位先生都认为僧肇佛学虽然继承弘扬了龙树中观学，但未能摆脱玄学的影响。

第三，亦佛亦玄说，以汤一介、许抗生为代表。汤一介先生说：“……可以说僧肇的‘不真空义’是接着王弼、郭象而发展了玄学。僧肇的思想虽然是从印度佛教般若学来的，但却成为中国哲学的重要组成部分，使魏晋玄学成为由王弼——郭象——僧肇，构成中国传统哲学的一个发展圆圈。”^③ 又更明确地说：僧肇既是魏晋玄学的终结者，又是中国佛教哲学的开创者^④。许抗生先生认为：“僧肇佛学是对两晋大乘空宗般若学的总结……可称之为中土三论学的开创人。僧肇在中国佛学史上，是一位承上启下的人物，更是一位划时代的人物……是在玄学的彩色（玄学的语言）下，宣扬的佛教中观哲学。”^⑤ 但又说：“同时他又是魏晋玄学中的人物……僧肇哲学是玄学哲学发展的最高峰，也是玄学发展的最后总结和终结。”^⑥ 两位先生都认为僧肇之学既是佛学又是玄学，是佛学的开创者，又是玄学的终结者。

第四，佛学玄学化说，以冯契、任继愈为代表。冯契先生说：一方面，由于佛教是外来的，不易为中国人所接受，必须经历一个中国化过程，而“魏晋时玄学盛行，佛学的中国化首先表现为玄学化”^⑦；另一方面，“佛教作为一种外来的宗教，必须依附于中国封建统治才能得到发

展”^⑧。因此，“经过道安、慧远、僧肇、竺道生等人的努力，佛教大乘空宗的学说实现了玄学化，开始成为中国传统思想的有机部分”^⑨。任继愈先生说：“……当时佛教既建立在玄学理论的基础上，因此，佛教中流行的有关‘般若’的学说，实际上都是有意地发展玄学的观点。”^⑩ 两位先生认为佛教必须经历中国化过程，所以包括僧肇之学在内的整个魏晋佛学都在有意识地玄学化，以图融入中国文化。

第五，佛学说，以侯外庐、冯达文为代表。侯外庐等著《中国思想通史》认为：“从僧肇的现存著作看来，他撷取龙树中观学说，发挥了中土般若学的玄学命题，在形式上是魏晋玄学的遗绪，而在内容上则更多地渗透着印度的佛学思想。”^⑪ 他们认为僧肇之学的内容实质上是佛学的。而冯达文先生则更明确地说：“在用语上，僧肇虽也沿习了玄学的一些提法，但在义理上却已甚为不同。”^⑫ 他认为“僧肇是契合佛理的”，它与魏晋玄学有着“不同的理路与不同的理论建构”，开启着“不同的境界追求”^⑬。因此，僧肇之学是佛学而非玄学。在他主编的《新编中国哲学史》中又进一步说：“僧肇对空的这一阐释，无疑不是玄学化的，而正是反玄学化的。玄学‘贵无论’始终在努力建构一根源性的实体论，而僧肇则反复消解一个‘常我而主之’的实体存

① 吕澂：《中国佛学源流略讲》，第102页。

② 方立天：《魏晋南北朝佛教论丛》，北京：中华书局，1982年，第232—233页。

③ 汤一介：《佛教与中国文化》，北京：宗教文化出版社，1999年，第28页。

④ 参见汤一介：《佛教与中国文化》，第42页。

⑤ 许抗生：《僧肇评传》，第255页。

⑥ 同上，第256—257页。

⑦ 冯契：《中国古代哲学的逻辑发展》中册，上海：上海人民出版社，1984年，第580页。

⑧ 同上，第581页。

⑨ 同上，第595页。

⑩ 任继愈：《汉唐佛教思想论集》，北京：人民出版社，1998年，第43页。

⑪ 侯外庐、赵纪彬、杜国庠、邱汉生：《中国思想通史》第3卷，北京：人民出版社，1957年，第457—458页。

⑫ 冯达文：《中国古典哲学略述》，广州：广东人民出版社，2009年，第251页。

⑬ 参见冯达文：《理性与觉性——佛学与儒学论丛》，成都：巴蜀书社，2009年，第62—65页。

在……”^① 僧肇之学不仅不是玄学，还是反玄学的。

以上大家从不同视角和理路精辟地评判了僧肇之学，尽管有歧见，但在一定程度上都反映了僧肇思想与玄学之间千丝万缕的联系。依笔者之浅见，汤用彤先生的“玄学说”不免低估了僧肇思想的贡献与价值，不仅低估了僧肇对六家七宗玄学化的批判与超越价值，也低估了僧肇对龙树中道空观准确把握的意义。吕澂、方立天先生的“未能摆脱玄学影响说”略嫌不能体察僧肇的思想姿态，因为僧肇不仅没有“企图摆脱”玄学影响、与玄学“划清界限”，反倒是不时援用玄学词句和思想来佐证自己的观点、构建自己的理论。汤一介、许抗生先生的“亦佛亦玄说”不免有主观折衷调和之意味，因为发展总结了玄学不应是僧肇之学的主旨，所以将他作为玄学家无疑是颇勉为其难的。冯契、任继愈先生的“佛学玄学化说”更多地带着一种社会政治考量，从而忽略了佛学与玄学在认识事物上的一些相似性（如玄学最高本源—本体的神秘性及强调事物的条件相对性等），正是这种相似性使佛学无需刻意玄学化而与玄学具有一种天然亲近感；而对于僧肇来说，说他批判六家七宗阐发龙树中道空观等的所作所为都是为了使佛学更加中国化、玄学化，显然更是不恰当的，因为六家七宗就是与玄学太一致了才遭到僧肇的批判，而由此也才使这种批判有了佛学和玄学双重意义。尽管事实上他“即体即用”的佛学观开启了此后佛教的中国化走向，但这已是后话。

本文窃以为，还是侯外庐、冯达文等先生的“佛学说”较为中肯、客观、贴切。僧肇在用语词句上确是沿用了玄学的一些提法，但他作为一个佛者，这种“拿来主义”做法的宗旨目的是为了构建自己的佛学思想，阐发龙树的中道空观，而绝不可能是为了发展玄学。在思想理路和境界上，玄学“贵无论”是通过在万有之上构建一个“无”的最高本体，从而获得一种超越现实世界的精神自由境界；而僧肇佛学则始终在论证现实世界虚假不真和空无，以求获得在世而出世的精神解脱——涅槃境界。正因为这种不同的思想理路、不同的理论建构和不同的境界追求，使僧肇佛学与魏晋玄学有了内容实质上的区别。

其实，我们忽略了最重要的一点：僧肇是准确掌握中道空观、体悟龙树“诸法实相，即是涅槃”的佛学家。因此，在对玄学的把握上，他既能运用玄学提法又能保持自己的佛学宗旨，如同他提倡“即万物之自虚”一样，玄学在他那里就是“触事而真”“体之即神”的形式工具，只有佛学才是他所要阐明的主旨。一句话，即体即用的中观方法使僧肇佛学虽运用了玄学但没有玄学化。至于他的佛学思想客观上也总结发展了魏晋玄学，一方面是因为中观学派的“体用不二”“有无双遣”本来就较玄学“贵无”或“崇有”的单向高扬全面圆融、高出一个阶段；另一方面我们也应看到，僧肇佛学身处魏晋玄学时代，它与玄学相互影响，相互推进，这在中外思想发展史上也很常见而非孤例。

（责任编辑 杨海文）

^① 冯达文、郭齐勇：《新编中国哲学史》上册，第325页。

玄学氛围中的《招隐诗》和《反招隐诗》

孙菱羲 许云和*

【摘要】两晋招隐诗反映了诗人在残酷现实中对自身出处问题的思考，同时深深地留下了当时不同流派玄学思想的烙印。就思想背景而言，招隐诗的出处对立、尚隐弃显与王弼以无为为本、因循“自然”的思想密切相关，而它的调和出处、显隐存心则与郭象“夫圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中”的思想极度吻合。但是，招隐诗显示的思想理路并不能说明其作者就是这一派思想的坚守者。事实上，对不同玄学思想的接受和对出与处的看法，在他们的思想里贯彻得并不彻底。

【关键词】玄学；招隐诗；反招隐诗；出处；内在理路

中图分类号：B235 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)03-0127-07

关于晋代招隐诗的创作，朱熹早就指出：“淮南小山作《招隐》，极道山中穷苦之状，以风切遁世之士，使无暇心，其旨深矣。其后左太冲、陆士衡相继而作，虽极清丽，顾自为隐遁之辞，遂与本题不合。故王康琚作诗以反之，虽正左、陆之误，而所述乃老氏之言，又非小山本意也。”^①这已注意到招隐诗在各历史时期的不同特点和变化。遗憾的是朱子只注意到了内容与题材的离合，并未深入推究产生这种变化的社会、思想等方面的原因。实际上，从淮南小山的招致隐士出山到西晋诗人的寻访隐士与之偕隐，再到后来的调和出处、显隐存心，其背后玄学思想力量的推轂是极为明显的，这一点，学界已有不同程度的关注。然而，立足于当时深刻的哲学思想背景，深入到玄学思想的具体内容及其变化发展的层面来看待二者之间的关系，却显得有所不足。因此，从这一角度对招隐诗歌进行更为细致深入的探讨，就显得尤为必要。

一、王弼玄学与招隐诗的出处对立、尚隐弃显

作为魏晋玄学的开创者之一，王弼哲学思想的核心是强调以“无”为本，认为天下万物皆是

由“无”而生。他说：“道无形无名始成万物。”“故未形无名之时，则为万物之始。”^②又说：“天下万物，皆以有为生。有之所始，以无为为本。将欲全有，必反于无也。”^③这就把“无”视为生化万物的本体，勾勒出了一条从“无”生“有”的宇宙生成论的轨迹。在王弼看来，要想把握“道”的玄奥，就要返回到“无”这个本体去。他明确表示：“《老子》之书，其几乎可一言而蔽之。噫！崇本息末而已矣。”^④因此他不断强调要“守母以存其子，崇本以举其末”^⑤，又说“夫以道治国，崇本以息末；以正治国，立辟以攻末”^⑥，并进而批判儒、墨、名、法各家是“用其子而弃其母”^⑦。在王弼这里，“道”是“本”、是“母”，返回“无”这个本体就是把握“道”，而任何有人为目的性的做法皆是“末”、是“子”，因而是应该遭到反对的。

与之相应，王弼心中的圣人也是要善于体“无”的。他说：“上德之人，唯道是用，不德其德，无执无用，故能有德而无不为。”^⑧在他眼中，圣人应当是“不立形名以检于物”^⑨的。因为“无形无名者”才是“万物之宗”^⑩，而“形”只是“物之累”^⑪，因此圣人应该是“居无为之事，行不言之教，不以形立物”^⑫的。这与儒家提倡仁义、歌颂美善的圣人大不相同。王

* 作者简介：孙菱羲，贵州贵阳人，（广州510275）中山大学中文系古代文学研究生。

许云和，云南曲靖人，（广州510275）中山大学中文系、中山大学中国古文献研究所教授。

① 刘永翔、朱劭文校点：《晦庵先生朱文公集》，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2010年，第223页。

②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫ [魏]王弼注、楼宇烈校释：《王弼集校释》，北京：中华书局，2011年，第1页，第110页，第198页，第95页，第149页，第196页，第93页，第71页，第195页，第213页，第40页。

弼认为儒家圣人的“造立施化，有恩有为”只会令“物失其真”^①，不仅不是依道而行，反而离道更远了。他甚至激烈地批判儒家强调的“礼”是“忠信之薄而乱之首也”^②。这就令人想到“每非汤武而薄周孔”（《与山巨源绝交书》）的嵇康和高唱“礼岂为我辈设也”^③的阮籍。

嵇康和阮籍的作品中有颇多类似崇尚自然无为而诋毁名教的言论。嵇康说：“故知仁义务于理伪，非养直之要术；廉让生于争夺，非自然之所出也。”（《难自然好学论》）阮籍的批判更为直接：“汝君子之礼法，诚天下残贼、乱危、死亡之术耳，而乃目以为美行不易之道，不亦过乎？”（《大人先生传》）王弼这种本无末有的思想，无异于暗示了“与‘无’相应的自然秩序就处于与‘有’相应的道德秩序之前，与‘无’相应的自然人性就处在与‘有’相应的社会人性之前”^④。这种“名教本于自然”的论证，势必导致“越名教而任自然”的行为结果。这样，王弼强调的“体用如一”，到嵇、阮处则已变为将“本”与“末”割裂为两种实体。自然与名教、出与处的选择产生尖锐的对立，遁世归隐更是被升华为更趋近“道”的方式和更为超越的人生境界。

在上述思想背景下，西晋时期的《招隐诗》发生质的改变，从淮南小山的招致隐士出山变为了与隐士偕隐，处处透露尚隐弃显的风气。先看陆机的《招隐诗》其一：

明心发不夷，振衣聊蹢躅。蹢躅欲安之，幽人在浚谷。朝采南涧藻，夕息西山足。轻条象云构，密叶成翠幄。激楚伫兰林，回芳薄秀木。山溜何泠泠，飞泉漱鸣玉。哀音附灵波，颓响赴曾曲。至乐非有假，安事浇醇朴？富贵苟难图，税驾从所欲。

诗一开始就表达了满怀心事的作者欲往山中寻访幽人的愿望。诗人想象自己在山间采掇花草、悠然驻足，又有泠泠山涧、漱漱飞泉映带左右。在这派清幽之景的感召下，诗人不禁感叹只有享受自然才是“至乐”之事。相比之下，像尧、舜这样带有人为目的性的施化则不可避免地有“浇醇散朴”之弊。因此诗人在诗末说，如果世间的功名富贵难以企及，那就顺从心中的向往归隐山林。这显示出在陆机的心灵深处，他并非是一个真正钟情于山林之隐的放达之士，相反，

恰恰是因其现实中求取功名之心受挫，才退而向山林中寻求心灵的慰藉。正如元代刘履所言：“此特托为空言而不及践者，盖其幽隐之情，卒无以胜夫功名之志焉尔。”^⑤可谓一针见血，揭穿了陆机这类文人求隐的真实想法。

其实，作为一个生于将门之家、从小服膺儒术、吴亡后在洛下积极寻找倚靠的人，陆机心中的雄心壮志绝不在小。只是故国飘零，由南入北，无亲无故，其遭遇的坎坷和艰辛可想而知。《世说新语·方正》载：“卢志于众坐问陆士衡：‘陆逊、陆抗是君何物？’答曰：‘如卿于卢毓、卢珽。’士龙失色，既出户，谓兄曰：‘何至如此，彼容不相知也？’士衡正色曰：‘我父、祖名播海内，宁有不知，鬼子敢尔！’”^⑥陆机以贵介公子而获此辱，心中的愤怒可想而知。正是这种艰难境地，使他的诗屡屡流露出休咎难料、仕途不易的感叹，如其《君子行》就写道：“天道夷且简，人道险而难。休咎相乘蹶，翻覆若波澜。”因此，他在仕途劳顿之际想找一片休憩之地也就是很自然的事。其《招隐诗》其二曰：

驾言寻飞遁，山路郁盘桓。芳兰振惠叶，玉泉涌微澜。嘉卉献时服，灵术进朝餐。寻山求逸民，穹谷幽且遐。清泉荡玉渚，文鱼跃中波。

此诗虽然不全，但从现存的这些诗句来看，与其第一首所描写的内容与意境是极为契合的，皆是描写向往山林之景，耽着隐士之乐。然而，自然之乐往往只是他仕途失意时的一剂安慰剂，诗人毕竟只是一个寻幽访古的客人，山林并不是他想永远栖止的归宿，他最终还是渴望回到现实的世界，奋力找回那已逐渐远去的家族辉煌。在陆机的这种想法中，显然暗含了一种将自然与名教对立起来的逻辑前提。也即是说，在陆机这里，山中的“至乐”是需要“税驾”来完

① [魏] 王弼注、楼宇烈校释：《王弼集校释》，北京：中华书局，2011年，第13页。

② 同上，第94页。

③ 余嘉锡：《世说新语笺疏（修订本）》，上海：上海古籍出版社，1993年，第730页。

④ 葛兆光：《中国思想史》，上海：复旦大学出版社，2001年，第330页。

⑤ 《四库全书》第309册，台北：商务印书馆，1986年，第77页。

⑥ 余嘉锡：《世说新语笺疏（修订本）》，第299页。

成的，仕与隐二者只能择一而处。

同样的思想在寒门出身的左思的诗中也十分显著。左思《招隐诗》其一曰：

杖策招隐士，荒途横古今。岩穴无结构，丘中有鸣琴。白雪停阴岗，丹葩耀阳林。石泉漱琤瑤，纤鳞亦浮沈。非必丝与竹，山水有清音。何事待嘯歌，灌木自悲吟。秋菊兼糗粮，幽兰间重襟。踟躇足力烦，聊欲投吾簪。

隐者身栖岩穴之下，抚琴以自娱。面对赏不尽的美景，伴以灌木和飞泉协奏的清音，诗人感叹就连人们的丝竹之乐和嘯歌之声也可以摈弃了，流露出对天然的崇尚和对人工雕琢的反对。最后，诗人表达出对世务劳促的厌倦，深怀投簪归隐之意。这首诗可以说是最早将自然与世务对立的一个典范，已然是对“越名教而任自然”作了形象的展示，这也无怪乎昭明太子要借其中的“非必丝与竹，山水有清音”之句来转达自己的“性爱山水”之情，讥讽番禺侯“此中宜奏女乐”^①的庸俗了。其二曰：

经始东山庐，果下自成榛。前有寒泉井，聊可莹心神。峭蒨青葱间，竹柏得其真。弱叶棲霜雪，飞荣流馥津。爵服无常玩，好恶有屈伸。结绶生缠牵，弹冠去埃尘。惠连非吾屈，首阳非吾仁。相与观所尚，逍遥撰良辰。

诗中极力展现栖隐生活的适意和美好，而与此种适意生活相反的，则是“理无常玩，时有好恶”的仕途生活。故而诗人感受到，人生不过是“结绶以生缠牵之忧，或弹冠而去埃尘之累”^②的两途。此前张华《招隐诗》有句云“连惠亮未遇，雄才屈不伸”，为柳下惠和少连的不遇而感到惋惜。而左思在此则表示，自己既不为惠、连，也不为夷、齐，他追求的是各崇所尚，类似孔子所说的“天下有道则见，无道则隐”^③般的待时而动。毕竟，寒门出身的他曾自认才高志雄，有着强烈的用世之心，所以这里的“结绶生缠牵，弹冠去埃尘”，也何尝不是像其《咏史》诗中的“振衣千仞冈，濯足万里流”一样，是一种对黑暗现实极度失望和不满而生出的鄙弃。但在内心深处，仍然“梦想骋良图”，希望才为世用。

可见，左思同陆机一样，在对隐士表达企慕与赞美的同时，也是将归隐和出仕看作截然对立

的两种选择。在现实失意的情况下，归隐成为了一种解除烦忧之举，而且也能达到遁世保真的高洁。其《咏史》诗中的“功成不受爵，长揖归田庐”之句，就是对截然对立的两种选择很好的诠释。

将出、处视为异途的思想，在张载、张协兄弟的《招隐诗》中，更有诸多深沉的思考。张载的《招隐诗》云：

出处虽异途，居然有轻易。山林有悔吝，人间实多累。鸛鹄翔穹冥，蒲且不能视。鸛鹭遵皋渚，数为罾所系。隐显虽在心，彼我共一地。不见巫山火，芝艾岂相离。去来捐时俗，超然辞世伪。得意在丘中，安事愚与智。

张载明确讨论出与处的问题。他认为山林虽有悔吝，但人间实在太多烦累，人处其间，犹如鸛鹭之于罾缴，芝艾之于山火，常有不虞之祸。因而他渴望捐时俗、辞世伪，回归山林丘壑，过上惬意自适的山居生活，从此无需计较是为贤君还是为昏君服务。

张协的《招隐诗》曰：

结宇穷岚曲，耦耕幽数阴。荒庭寂以闲，山岫峭且深。凄风起东谷，有淦兴南岑。虽无箕毕期，肤寸自成霖。泽雉登垒雉，寒猿拥条吟。溪壑无人迹，荒楚郁萧森。投耒修岸垂，时闻樵采音。重基可拟志，回渊可比心。养真尚无为，道胜贵陆沉。游思竹素园，寄心翰墨林。

诗虽通篇表现结庐山间、躬耕于野的隐逸之乐，畅谈“养真尚无为，道胜贵陆沉”的玄言真义，似乎并没有把隐逸与出仕对立起来谈。但《七命》中张协通过徇华大夫与冲漠公子的对话，却透露了其欲遁隐的原因：冲漠公子隐于山林，徇华大夫向其陈说“皇道焕炳，帝载缉熙”，冲漠公子为其言所动，欣然表示不再遁世。这已然是从反面道出了作者的屏居草泽是由于世风不淳、世道险恶。了解了这一点，其最后两句“游思竹素园，寄心翰墨林”隐含的意思也就不难体

① [唐] 姚思廉：《梁书》，北京：中华书局，1973年，第168页。

② [梁] 萧统编、[唐] 李善注：《文选》，上海：上海古籍出版社，2014年，第1028页。

③ [清] 刘宝楠：《论语正义》，北京：中华书局，1990年，第303页。

味了，它表达的就是一种逃脱人世樊笼、回归山林、以吟咏自娱的心境。

值得注意的是，二张晚年都曾辞官归隐，张载之隐，是“见世方乱，无复进仕意，遂称疾笃告归”。张协之隐，是于时天下已乱，所在寇盗，“遂弃绝人事，屏居草泽，守道不竞，以属咏自娱”^①，隐的原因竟完全一样。对于他们在乱世中的这种选择，明代的张溥表示了极大的赞赏，惊为达人：“二子守道，嫉众贪位，高尚之怀，每形歌咏，时或訾之玄之尚白。及观二凤齐倾，金谷并殒，华亭上蔡，嗟呼叹晚，然后知达人早识长谣，二疏高歌招隐，所以能自脱于巫山之火也。”^②可见，二张诗中的尚隐弃显倾向实际上是现实思考的形象表达。

陆机、左思和张氏兄弟等人的招隐诗，流露出十分一致的尚隐弃显倾向。他们歌颂隐士的怡然生活，赞赏隐士的高洁品质，感叹现实中仕途之累，思想里隐含将隐与显对立起来的逻辑前提，并且以隐居生活的自然无为为高尚。对此，张协的“养真尚无为，道胜贵陆沉”做了充分的表达。这种思想的出发点，与王弼玄学崇尚无为、因循自然的思想一脉相承。

二、郭象玄学与招隐诗的调和出处、显隐存心

王弼玄学所导致的自然与名教的割裂，在郭象这里得到了调和。与王弼“天下万物以无为本”、“有自无生”的观点不同，郭象不认为有一个本体之“无”的存在。他说：“无既无矣，则不能生有。有之未生，又不能为生。然则生生者谁哉？块然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，则我自然矣。自己而然谓之天然。”又，其在解释“天”这一概念时也并不将其等同于“道”这样的本体，而是将“天”视为“万物之总名”。他说：“莫适为天，谁主役乎？故物各自生而无所出焉，此天道也。”^③在他看来，所谓“天”不过是天下万物的总名罢了，万物各自生化，并没有一个主宰。因此他提出了独创性的著名论断：“故造物无物，而物各自造。物各自造而无所待焉。此天地之正也。”^④

既然万物是“上不资于无，下不待于知，突然而自得此生”^⑤的，那么个体就无需要外界的群体来相济，是“无待”的。由此，郭象认为个体与群体间最为和谐的关系是“独化”，“夫相因之功，莫若独化之至也”^⑥，将每个个体的“独化”发展到极致，则是事物间最为和谐的状态。

基于这样“自生”“无待”的论点，郭象认为把握“道”的关键在于把握“自性”；而“自性”只能自知，因此需要反求于物自身去寻找。他说：“明斯理也，将使万物各反宗于体重，而不待乎外。外无所谢，而内无所矜，是以诱然皆生而不知所以生，同焉得而不知其所以得也。”^⑦这就把关注点从对外转向了对内的自我体认，将外在的选择与内在的精神沟通了起来。

由于每个个体都是“物各有性，性各有极”^⑧的，因此只要能把握自己的性分，就可以“无所悲”。在郭象看来，人的一生就是由性分规定好的，无法改变，“故知者守知以待终，而愚者抱愚以至死，岂有能中易共性者也”^⑨。这样，人们只需要反求于内心，尽其与生俱来的性分就够了，而不必再为外界的是非、人我和小大的差异而感到介怀。如大鹏与斥鸫、泰山与秋毫，各自以顺性、自足为逍遥，因此不必互相羡慕。甚而对于生死这样困扰人生最大的课题，他也可以用“死生之状虽异，其于各安所遇，一也”^⑩来进行安慰。由此，世间的一切是非差别均被消弭、瓦解了。

与上述思想一脉相承，郭象理想中的圣人也是要从内心体验出发，来实现“与物冥合”的。他说：“圣人者，物得性之名耳，未足以名其所以得也。”^⑪圣人因能顺其性分，故能“知与变化俱”^⑫，能“物自来而理自应也”^⑬。像这样向内寻求自己的性分，向外“安时而处顺”^⑭，于是内与外的界限就此取消了。孔子曾经所谓的“方外”与“方内”的差异，到郭象这里成为了

① [唐]房玄龄等撰：《晋书》，北京：中华书局，1974年，第1518页。

② [明]张溥著、殷孟伦注：《汉魏六朝百三家集题辞注》，北京：中华书局，2007年，第181页。

③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭ [晋]郭象注、[唐]成玄英疏：《庄子注疏》，北京：中华书局，2001年，第26页，第60页，第230页，第133页，第60页，第6页，第31页，第35页，第12页，第108页，第52页，第143页。

“外内相冥”。故而郭象说：“未有极游于外之致而不冥于内者也，未有能冥于内而不游于外者也”，真正的圣人应该是“常游外以（弘）〔冥〕内，无心以顺有，故虽终日（挥）〔见〕形而神气无变，俯仰万机而淡然自若”^①。

因此，郭象批评那些“厉然以独高为至而不夷乎俗累”之辈，认为他们是“山谷之士，非无待者也”^②；又批评那些“谓拱默山林之中而后得称无为者”，是“守一家偏尚”的“尧之外臣”^③。历来以品格高洁而为人们所歌颂的伯夷、叔齐、箕子诸人，则被郭象视为“舍己效人，徇彼伤我”^④。他甚而说：“天下皆以不残为善，今均于残生，则虽所殉不同，不足复计也……尧桀将均于自得，君子小人奚辩哉！”^⑤公然把尧和桀、亢志归隐的君子与小人相提并论。因而郭象提出“夫圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中”^⑥，又说“所谓无为之业，非拱默而已；所谓尘垢之外，非伏于山林也”^⑦。至此，名教与自然的分裂和冲突在郭象这里得到了完美地调和，而隐逸的方式也从回归山林变为了纯粹的内心情感体验。

有意思的是，这一时期的“招隐”题材诗作中也出现了与郭象玄学十分一致的思想转向，其代表作家就是闾丘冲和王康琚。闾丘冲《招隐诗》云：“大道旷且夷，蹊路安足寻。经世有险易，隐显自存心。嗟哉岩岫士，归来从所钦。”此诗一反此前左、陆等人尚隐弃显的思想，开篇即云“大道旷且夷，蹊路安足寻”，明确地将出仕视为“大道”，归隐视为“蹊路”。在他看来，虽然仕宦之路是沉浮不定、有险有易的，但或出或处并不是看一个人的身迹，而是应考求其内心。这种将出处问题归结于内心自我体认的思想，与郭象玄学明显契合。诗人在结尾以充满叹息的口吻，对世之假隐士“虽情投于魏阙，或假步于山扃”（《北山移文》）的行为表示了不屑，告诫其从身隐走向心隐，做真正的隐士。从现存文献来看，闾丘冲的《招隐诗》，实际上是其自身形象的一个写照，生活中的闾丘冲，俨然就是那个时代心隐的典范。荀绰《兖州记》说他“虽不能立功盖世，然闻义不惑当世，莅事务于平允，操持文案，必引经诂，饰以文采，未尝有滞”，对所职事务兢兢业业，不敢稍有懈怠；但

又是“性尤通达，不矜不假”，“淡然肆其心志”^⑧，真正做到了“终日（挥）〔见〕形而神气无变，俯仰万机而淡然自若”。

至此，招隐题材的诗终于又回到淮南小山招致隐士出山的本意，虽然披着相同的外衣，但其内核却已增添了不少玄学的因子。在间诗中，出与处的界限从“心隐”的角度被瓦解，只要内心的体验是得意自足的，那么无论身居魏阙还是身在山林，都只是无碍的形迹而已。

王康琚的《反招隐诗》，更是从题目上就一反左、陆之旨，给世人带来全新的视角和思想冲击。其诗云：

小隐隐陵薮，大隐隐朝市。伯夷竄首阳，老聃伏柱史。昔在太平时，亦有巢居子。今虽盛明世，能无中林士？放神青云外，绝迹穷山里。鷗鸡先晨鸣，哀风迎夜起。凝霜凋朱颜，寒泉伤玉趾。周才信众人，偏智任诸己。推分得天和，矫性失至理。归来安所期，与物齐终始。

王康琚公然将山林之隐称为小，朝市之隐称为大，这与郭象的“圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中”^⑨的说法十分一致，认为“心隐”才是最佳的存在方式。其贬伯夷而崇老聃，与郭象的鞭撻伯夷、叔齐、箕子的言论是何其相似。此前在左思笔下的那种“前有寒泉井，可以聊心神”的隐居之乐，在他这里则变为了“凝霜凋朱颜，寒泉伤玉趾”的山林之苦。而“以出仕为周才，隐居为偏智”^⑩，则反映了他崇尚出仕一端的思想倾向。在魏晋士人的眼中，圣人能循“道”的变化，故如自然一般中正和平、不偏不倚；而世俗之人则抱有一家之偏尚，好为异行以显其奇。傅玄曾说：“圣人之道如天地，诸子之异如四时，四时相反，天地合而通焉。”^⑪王康琚推崇的“周才信众人”的形象，与郭象所谓

①②③④⑤⑥⑦ [晋]郭象注、[唐]成玄英疏：《庄子注疏》，北京：中华书局，2001年，第147页，第18页，第13页，第129页，第179页，第15页，第148页。

⑧ 余嘉锡：《世说新语笺疏（修订本）》，第508页。

⑨ 同上，第15页。

⑩ 《文选》，第1031页。

⑪ [晋]傅玄：《傅子》，[清]严可均辑：《全晋文》，北京：中华书局，1999年，第506页。

“游外以（弘）〔冥〕内，无心以顺有”^①的圣人形象极其吻合。其“推分得天和，矫性失至理”一句，讲的是“混俗自处足以免患，何必山林然后为道”^②，显然秉承了郭象“至理尽于自得”的意思，要求人们各自向内寻求自己的性分。诗的末句“归来安所期，与物齐终始”，也正如郭象所云，是“物各有宜，苟得其宜，安往而不逍遥也”^③。何焯云此诗“俊迈”^④，是就其在“隐”的问题上表现出的疾伪存真的强烈批判精神而言的。

三、招隐诗人思想的复杂性

从以上所述的内容来看，似乎很容易形成一个印象，即在两晋时期创作招隐类题材的诗人中存在着两个派别：一派在心中将隐、显截然对立，自然与名教无法调和，因此往往在失意时流露出尚隐弃显的倾向，这种思想与王弼玄学一脉相承；另一派则把出、处的选择转为内心的情感体验，用“心隐”的方式调和名教与自然，并认为身在魏阙而心无异于江海的选择是更为难能可贵的，这种思想与郭象玄学具有一致性。

谈及魏晋玄学的著作也往往将玄学的发展史分为正始、竹林和元康时期，似乎玄学在每一个时期都有一个截然的分野，每一时期都有一种玄学主张作为思想主导，前一时期的主张如同后浪推前浪一样被新的主张取而代之了。在论及作为玄学接受者的诗人的政治和思想倾向时，也往往将之简单化。比如陈寅恪、唐长孺就从政治的角度分析，把魏末晋初以自然为宗的人归为眷怀魏室的一派，把崇尚名教的人归为支持司马氏政权的一派^⑤。

然而仔细考察诗人们的生平，并结合他们的其他作品来看，现实的情况并非那么简单。与泾渭分明的描述比起来，诗人们的思想往往更显得暧昧不清、甚至是相互抵牾的。对不同玄学思想的接受和对出与处的看法，在他们的思想里贯彻得并不彻底。

比如在《招隐诗》中宣称“富贵苟难图，税驾从所欲”的陆机，却又在《应嘉赋》中说“苟形骸之可忘，岂投簪其必谷”。此借用何劭“奚用遗形骸，忘筌在得鱼”^⑥之意，说明只需

遗忘形骸之累，而不必非要归隐山林才可谓之解脱。这明显有些接近郭象“至理尽于自得”之意，与郭象“所谓无为之业，非拱默山林而已；所谓尘垢之外，非伏于山林也”的思想是极为相似的。

又如在《招隐诗》中歌颂隐居之乐、对归隐充满强烈向往的左思，却在《咏史》其八中说：“饮河期满腹，贵足不愿余。巢林棲一枝，可为达士模。”用《庄子·逍遥游》“鹪鹩巢于深林，不过一枝；偃鼠饮河，不过满腹”的典故，表明像鹪鹩、偃鼠那样，虽然只栖居在一个枝头、饮水不过饱腹而已，但是它们适应了自己的性分，不贪求更多，因此是十分自足的。这与郭象“性各有极，苟足其极，则余天下之财也”^⑦的理解十分相合。

再如张载，他的《招隐诗》虽持“得意在丘中”的尚隐弃显倾向，但“隐显虽在心，彼我共一地”的说法明显与郭象将出处归为内心的思想相仿。郭象有云：“是非虽异，而彼我均也。”^⑧张载此处明显袭用郭象的说法，用以说明出处的判定不可拘于形迹，而是在于自己的内心。通过这种内心体认的方式，从而达到“玄同死生”“弥贯是非”的境界^⑨。

因此，简单地将以上几位诗人归为承袭王弼玄学一派的做法是不可取的。只能说，他们在《招隐诗》中所流露出的大致倾向是尚隐弃显的，且在思想里隐含有很深的将出、处对立起来的逻辑前提。至于其具体的思想过程，则不止是仅仅

① [晋] 郭象注、[唐] 成玄英疏：《庄子注疏》，第147页。

② 《六臣注文选》，北京：中华书局，1987年，第404页。

③ [晋] 郭象注、[唐] 成玄英疏：《庄子注疏》，第20页。

④ [清] 何焯：《义门读书记》，上海：上海古籍出版社，1992年，第672页。

⑤ 参见：万绳楠整理：《陈寅恪魏晋南北朝史讲演录》第三篇，合肥：黄山书社，1987年。唐长孺：《魏晋玄学之形成及其发展》，氏著：《魏晋南北朝史论丛》，武汉：武汉大学出版社，2013年，第291页。

⑥ 逯钦立辑校：《先秦汉魏晋南北朝诗》，北京：中华书局，1983年，第648页。

⑦ 同上，第23页。

⑧ [晋] 郭象注、[唐] 成玄英疏：《庄子注疏》，第23页。

⑨ 同上，第59页。

接受了王弼玄学的影响那么简单。作为同时代的人，在玄学的氛围中自然也应有自身对玄学的体察和思考，而不是一味被动的接受。比如陆机，与其弟至洛下后，受北方上流人士好谈玄理之风气的影响，也曾自觉地加入了清谈的行列，留下诸如“不鸣不跃”^①之类的名言。观其《大暮赋序》，其“使死而有知乎，安知其不如生”及“虽万乘与洪圣，赴此途而俱税”之言，明显地打上了庄子“齐死生”的烙印，而“齐死生”“等祸福”又是那个时代玄学家一个说不尽、道不完的话题，这说明陆机是主动参与了这个话题的讨论的。由于这个时期的诗人兼有玄学家的身份，有自己的思想历史过程，因此要求他们具有某一种玄学思想，并将其自始至终贯彻到底显然是不大现实的。

同样，在《反招隐诗》中高呼“小隐隐陵薮，大隐隐朝市”的王康琚，也并非是将“心隐”的思想贯彻到底的。他的另一首《招隐诗》，从残存的“登山招隐士，褰裳蹑遗踪。华条当园室，翠叶代绮窗”几句来看，似也有羨隐之意，与左、陆等人寻访隐士与之偕隐的《招隐诗》一脉相承。由于王康琚可考的资料十分有限，因此很难说这是诗人在早期受时代风气的感染下所作，而后在写《反招隐诗》时思想上发生了转变，开始倾向于郭象的“心隐”；抑或是两种思想都存于其心，只是在遭遇不同的境遇时选择不同的哲学来作为自己的慰藉。然而从左、陆等人的情况来看，王康琚的诗倾向于后者的可能性更大。

需要提起注意的是，玄学本身作为一种立足于以“本末有无”为中心对形而上问题进行讨论的哲学^②，从何晏、王弼对有无问题的探讨，发展到郭象的即本即末，将一切问题通过“心隐”这种更为便捷的、感悟式的方式来消弭差异，虽然更符合文人们那种寻求“得鱼忘筌”“得意忘言”的心理习惯，但是这样一来，其理路中也就潜含了瓦解自身的因子。因为将一切选择和境界都归之于内心体认，而无法从外在形迹进行辨识的方式是多么玄不可测。虽然王弼玄学也触及到了个人的心理体验，强调圣人要通过“茂于人”的“神明”^③才能把握符合道的自然，但是其本无末有、“崇本息末”的主张仍未能免于将本、

末分为两截之弊。郭象玄学倡导的即本即末，则能很好地将此进行调和。至此，出与处的矛盾心理和形迹上的界限均被瓦解了，《招隐诗》也就在其内在理路上走向了终点。此后，《招隐诗》流入山水诗和玄言诗两脉，间有同题作者，也是事类续貂，难于附骥。这虽不能完全归咎于其内在理路的终结，但至少也与之有着不可磨灭的关系。陈寅恪曾指出，魏末西晋时期的玄学关涉到诗人们的现实选择，即政治上的进退出处问题，而东晋后就变为口中的玄谈，成了名士身份的装饰^④。葛兆光也注意到了玄学发展过程中其思路本身的分化，以及之后的游戏倾向与文学取向的现象^⑤。但是不得不进行补充和提起强调的是，恰是因玄学理路的分化，才对其转变为思辨游戏和文学演练起了推波助澜的作用。这种转变，正是玄学理路转为从内心体认消弭差别的方式后，缓和了与现实的冲突，反而给名士们带来“开务成物的能动性”^⑥所造成的结果。

在那个“天下多故，名士少有全者”^⑦的时代，仕与隐始终是困扰文人们的一大问题。玄学家们通过在“文本自身内部寻求指示”^⑧的方式构建一套哲学思想体系，文人们则从不同的哲学思想中汲取养分来作为自己人生境遇的慰藉。通过对他们作品里所传达的思想进行考察，可以看到诗人们如何对其所生活的环境做出有意识的回应，以及这种回应在不同时期所产生的不同变化。

（责任编辑 杨海文）

① 余嘉锡：《世说新语笺疏（修订本）》，第431页。

② 汤一介：《郭象与魏晋玄学（增订本）》，北京：北京大学出版社，2000年，第13页。

③ [晋]陈寿撰、[宋]裴松之注：《三国志》，北京：中华书局，1959年，第795页。

④ 参见万绳楠整理：《陈寅恪魏晋南北朝史讲演录》第三篇，《清谈误国（附“格义”）》。

⑤ 葛兆光：《中国思想史》，上海：复旦大学出版社，2001年，第335—340页。

⑥ 罗因：《般若学对魏晋玄学课题的深化与开展：以〈肇论〉为中心》，永和：花木兰文化出版社，2010年，第48页。

⑦ 《晋书》，第1360页。

⑧ 区别于“师徒相及”“家族相继”“伪托亲命”等传统的注疏方式。[德]鲁道夫·瓦格纳：《玄学解释学》，乐黛云、孟华主编：《多元之美》，北京：北京大学出版社，2009年，第251页。

自然与益生之间：道家道教生命态度比较的重要向度^{*}

李友广^{**}

【摘要】道家倡自然，道教重益生。在生死立场与生命态度上，道家和道教之间发生重大转向与变化。它既与“道”在先秦诸子文化当中地位的下降有关，也与道教产生的思想资源之驳杂性密切相关；既是政治社会历史发展的现实要求，也是人们应对和解决人与宇宙及社会关系的理论需要与精神诉求。

【关键词】道；自然；益生；生命态度

中图分类号：B223 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)03-0134-05

道家倡自然，道教重益生。从中国哲学史的角度看，对于人的生命、生死所持的立场与态度，道家与道教之间确实发生重大变化。发生这种变化的原因、表现及影响，是本文着力解决的重要理论问题。

在对道家和道教生命态度进行比较研究之前，我们先简单考察一下其对人的来源的看法。关于人的来源问题，《老子》认为，天地万物皆根源于道，由道而生，“万物恃之以生而不辞”，“衣养万物而不为主”（第34章），“道生一，一生二，二生三，三生万物”（第42章），“道生之，德畜之，物形之，势成之”（第51章）等等。既然道生万物，那么对于人而言最为合理的生存方式便是要效法道、合乎道，因而《老子》反复强调“天乃道，道乃久，殁身不殆”（《第16章》），“人法地，地法天，天法道，道法自然”（《第25章》）。在道家的哲学理论体系当中，“道”高于“天”，所以《老子》告诫人们不仅要效法地和天，最终还要效法道之自然。

在人的生命构成问题上，老子、庄子都认为人的生命形体是由气构成的^①。《老子》第42章云：“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”《庄子·

知北游》更明确地说：“人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患！故万物一也……‘通天下一气耳’。”人的生命形体由气构成，人的生死便与气的存在形式密切相关。换句话说，人的生死本身就是自然一气的不同变化形态^②。

既然作为有限性的存在，人是有生死的，而道是超越时空的无限性存在^③，那么，人想解决自身存在的种种有限性问题，就不得不在精神上试图超越“物”的层面，以与“道”合一，进而寻求超越生死的可能。正是在这个意义上，“庄子试图从道的无限性来加以超越及转化”^④。但是，作为有限性的存在，人是无法直接把握作为无限性存在的“道”的，必须经由中间环节和桥梁才能把与“道”合一变成可能，而这个中间环节和桥梁便是气。正因为道家道教多认为人是由道经气化而成的，所以他们在探讨养生和生死问题的时候往往与“气”结合起来言说。只是有所不同的是，道家更关注“道”及由“道”所显发的自然本真之样态，故其对人之生死的看法多立足于“道”，并以合乎“道”之自然本真样态的存在方式为人之本然合理存在方式。由于气

* 本文系国家社会科学基金西部项目（15XZX006）、陕西省社会科学基金项目（13C009）、陕西省教育厅2015年重点科学研究计划项目（15JZ075）的阶段性成果。

** 作者简介：李友广，山东莒县人，（西安710069）西北大学中国思想文化研究所副教授。

① 除了老庄，《管子》大量探讨了气（精气）与人之生死之间的关系，比如：“有气则生，无气则死，生者以其气。”（《枢言》）“凡物之精，此则为生。”“精也者，气之精者也。气，道乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣。”“凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以为人。和乃生，不和不生。”（《内业》）

② 除了老庄，《管子》四篇更将“道”与“气”等同起来，用“气”诠释“道”的生成（《内业》：“夫道者，所以充形也。”），“道”不只位阶下降，范围也缩小了（《心术上》：“道在天地之间也”“虚之与人也无间。”）。“道”由超越天地、高于天地、超现象，变成了天地间、现象世界的存在。详见陈丽桂：《近四十年出土简帛文献思想研究》，北京：中华书局，2015年，第44页。

③ 《庄子·秋水》：“道无终始，物有死生。”

④ 详见陈鼓应：《论道与物的关系问题（下）——中国哲学史上的一条主线》，《哲学动态》2005年第8期。

是人生生命形体的基本构成，较之“道”的形上性与超越性，气与人身之间的关系更为具体切实，故而道教虽然也尊崇“道”，但其在应对社会 and 解决个体生命问题的时候，往往将目光下移，多关注气之样态、功能与身体生命之间的关系，从而在对待个体生死问题的时候将道家的“自然”之立场与态度转向了“益生”。

一、道家、道教如何看待生死

关于人的生死问题，《老子》第55章有云：“益生曰祥，气使气曰强。物壮则老，谓之不强，不强早已。”“祥”指不祥、殃祸。意思是说，贪生纵欲就会遭殃，欲念主使精气就叫做逞强。事物过于壮盛就会变衰老，这就叫不合于“道”，不合乎常道就会很快死亡。于此，老子与“道”结合在一起来谈生死，他认为人要预防外界的各种伤害和免遭不幸就应该效法道，以合乎“道”之自然样态生活，否则就容易危害自身和他人的生存^①。

顺此理路，《庄子》在以“道”的高度来审视人之生命与生存状态的同时，又非常关注人存在的有限性与悲剧性^②，而且常常会将有限性的人投放到无限性的道和无穷尽的天地、时间之中^③，这种做法突显了人的悲剧性和无可奈何性。由于人自身存在的种种局限性^④，人们对于生死这一类问题是无法做到自我主宰的。对于这种不可更改的必然命运^⑤，我们除了接受它别无选择。故而《庄子》为了化解或超越死亡的悲剧性，在对待和处理生命问题上持有自然式的立场，认为生命的生死“是相与为春夏秋冬四时行也”（《至乐》），认为人的生死是气聚散的结果，而气的聚散是自然的^⑥，气的聚和散并无好坏、高下之分，人的生与死自然并无质的差异^⑦，因而人们不应该好生恶死，要安于命运的安排。正如《庄子·德充符》所言：“知不可奈何而安之若命，唯有德者能之。”人世间总有诸多无可奈何之事，很少有人明知如此却仍能安于这种境遇，并视其为必然命运的安排，只有有德的人才能做到这一点。根据庄子的思维理路，文本中的“德”显然并非一般意义上的“德”，而是“玄德”^⑧，承“道”而来，与“道”相合。当然，既然人本身存在着种种有限性，那么仅靠对生命的自然式理解来加以化解是远远不够的，毕竟这

并不具有多少方法论意义。因而，在如何消解人生命的有限性对人存在价值所产生的冲击这一问题上，庄学一派最终不得不归之于道。他们发现，人的生命虽然有限，但道却是恒在的，人只要以合乎道的方式存在，便能超越生死的束缚进而获得内在的逍遥与自由，尽管这更多的是精神上的。至于怎么才能与道相合，庄子所谈论的“心斋”“坐忘”“吾丧我”等内容多少具有一定的方法论意义，尽管在具体如何去做法上还是比较含混，这恐怕与“道”本身所具的抽象性、含混性有关。

后来的道教也意识到了这种悲剧性，所以除了使自己的养生修炼方法更为精致化以外，还融入了传统道德、儒家伦理和佛教教义以及事功等因素^⑨，以试图消解和克服人的这种有限性及所衍生的悲剧性。同时，道教还认为命运在我，道在体内，基于在社会面前的避害保全的目的，认为经由种种努力肉体可长生乃至成仙^⑩，将庄子的内在式超越与解脱变成了对外在形体与生命无

① 《老子》第75章：“夫唯无以生为者，是贤于贵生。”

② 《庄子·齐物论》：“一受其成形，不忘以待尽。与物相刃相靡，其行尽如驰，而莫之能止，不亦悲乎！终身役役而不见其成功，茶然疲役而不知其所归，可不哀邪！人谓不死，奚益！其形化，其心与之然，可不谓大哀乎？”这里集中表达了人秉承天地之气形成形体后所带来的包括形骸衰竭、最终死亡等种种束缚、局限与悲剧性。

③ 《庄子·盗跖》：“天与地无穷，人死者有时。”《庄子·则阳》：“吾观之本，其往无穷；吾求之末，其来无止。”

④ 在种种局限性当中最直观和最具体的是人处于变化之中，天地万物莫不变化：“天地虽大，其化均也。”（《庄子·天地》）“万物皆化。”（《庄子·至乐》）在庄学一派看来，人的生死是天地变化的具体表现，终无所逃。

⑤ 《庄子·达生》：“生之来不能却，其去不能止。”

⑥ 《庄子·知北游》：“人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。若死生为徒，吾又何患！”

⑦ 《庄子·大宗师》：“死生，命也，其有夜旦之常，天也。”《庄子·至乐》：“死生为昼夜。”

⑧ 《老子》第10章：“生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。”《庄子·天地》：“其合缙缙，若愚若昏，是谓玄德，同乎大顺。”

⑨ “始创于东晋中期的新道派——上清派的成立和南、北天师道的改革，使道教从教义、修行术到组织制度都发生了显著变化，这突出地表现在新问世的道经大量吸收佛教教义，如涅槃轮回、因果报应等等，加以改造，成为道教教义的一部分。”参见周可真：《追求自然生命过程的正常进行——老庄生命哲学论要》，《学术界》2013年第1期。

⑩ 《抱朴子·地真》：“生可惜也，死可畏也。然长生养性辟死者，亦未有不始于勤，而终成于久视也。”

限性的执著追求，具有浓厚的功利性与世俗性。如果以庄子的理路来看，这无疑是将肉身形体置于社会笼牢乃至天地笼牢之内，加剧了人本身无法克服其有限性之悲剧性，无形中也消解了人的内在超越性和存在的哲学意味。由此看来，庄学所言“以天下为之笼，则雀无所逃”（《庄子·庚桑楚》），可用于对道教汲汲于全生避害、长生成仙这类事情的评判。

二、道家道教：从自然顺生到养生益生

从春秋战国时期的历史文献看，在这一历史阶段，天人关系是诸子从事学术思考的共同理论视域，再加上这一时期人文理性主义思潮的深入发展和持续不断的战争对人生命的危害，都让诸子们普遍关注与思考人在天地之间存在的合理性及其价值性问题。从道家对“命”的理解来看，形体寿命、生死皆属命运的领域，是不可更改的。既然如此，那行走于人世间的人们其存在的合理性何在呢？老子是以对“道”的言说为起点的。《老子》第1章说：“道，可道，非常道。”老子的“道”为什么不可道？实际上，老子的“道”具有抽象性与普遍性，让人难以充足把握，因为人的主观意志与知识智慧是有局限性的，以人的种种有限性自然难以把握“道”的无限性，或者说有限性的人是无法完全把握无限性的“道”的。

既然“道”是不可把握的，而道家又主张人的生命展开要合乎道，这不是矛盾吗？实际上，这确实在老庄那里体现了一定的矛盾性。而这种矛盾性实际上就是有限性的人与无限性的道及天地之间所彰显的矛盾，又突显了人的悲剧性和无可奈何性，这在庄子那里表现得尤为明显。人既然是无可奈何的，那就不要过分作为，因为任凭你如何作为终究都是有限性、悲剧性的存在，只有“法道”“法自然”（《老子》第25章）才能接近“道”甚至合乎“道”，只有合乎“道”了才能在某个层面上实现对人本身所具有的有限性和悲剧性的消解与超越。故而道家往往主张人们应以自然本真的态度去生活，换句话说，在道家眼中，抱持自然主义式的生命态度、人生态度才是最为合理的，所以《庄子·马蹄》云：“马，蹄可以践霜雪，毛可以御风寒。齕草饮水，翘足而陆。此马之真性也。”

当然，仅凭自然主义式的生命态度、人生态度还不足以应对人与道之间的这种矛盾性，所以《庄子》在强调“以天为宗”“以道为门”（《天下》）的同时，还强调内外的问题。对此，《庄子·知北游》说：“古之人，外化而内不化；今之人，内化而外不化。与物化者，一不化者也。”所谓“外化”，实际强调外在世界（包括天地）的变化是必然的，作为有限性的人只能随顺外界的这种必然性，“任何脱离和抗拒命运之必然的企图都是徒劳的”^①。不过，光一味随顺必然性的命运是不能彻底解决问题的，人的悲剧性反而更被突显。因而，庄子后学在《知北游》中对人的生命态度做了划分与区别性对待，故有了内外之别。他们强调在随顺命运的同时，还要内合于道之自然本真之特性，只有“不以好恶内伤其身”，“常因自然而不益生”（《庄子·德充符》），才能不执著于生（因为“生”也是一种有情），才能“无情”，才能“常因顺着世俗以尽其天年”^②。

在对待生命和生死的态度上，道家因“自然”而强调“顺生”，道教则以“益生”的方式追求“长生”。两者之间为何会有这种变化呢？这应该从道教的兴起谈起。道教的产生和形成过程，其原因纷繁驳杂，并非一语可以道尽。在此，我们想说的是道教的兴起过程实际上就是道家的“道”地位下降、世俗性特征不断增强的过程^③。道教是多神教，祭祀对象包括诸多鬼神精灵，此外，“它还吸收了中国古代人们所知道的种种礼俗方术，诸如祖先奉献牺牲，乞求风调雨顺，五谷丰登，禳灾避祸……它具有很强的世俗特征”^④。由此来看，道教所持“益生”的生命态度，无疑与其形成根源的驳杂性以及所具有的浓厚的世俗性特征是密切相关的，与道家的生命态度正好相反。道家是以合乎“道”、反向复道

① 刘笑敢：《庄子人生哲学中的矛盾》，《文史哲》1985年第2期。

② 王博：《庄子哲学》，北京：北京大学出版社，2004年，第192页。

③ 日本学者池田知久先生将此称之为“‘道’的形而下化”。参见〔日〕池田知久：《道家思想的新研究（下）——以〈庄子〉为中心》，王启发、曹峰译，郑州：中州古籍出版社，2009年，第531页。

④ 刘笑敢：《道教》，陈静译，上海：上海古籍出版社，2008年，第5页。

的方式来超越生死，故而认为人们没有必要追求长生。道家哲学的奠基者认为人不能也不应该在生死之间厚此薄彼，人应该超越生死的差别。与此相反，道教却把长生不死的可能性与重要性视为其核心的原则，是一种悦生恶死的态度，从这个角度来看，可能是对道的背离。正因为道教悦生恶死，具有浓厚的世俗性与功利性，所以导致了其强大的吸纳性和包容性，规定了其对君王的尊崇^①、对儒家伦理道德的吸纳^②、对医术修习的重视^③以及对炼制丹药的迷恋^④。道教的世俗性与功利性，一方面决定了其对各种有利于自身发展的思想资源的充分汲取与吸收，另一方面也导致了道教的理论水平与实践方法在根本上是受制于其世俗性与功利性的，因而其理论分析与形上建构并没有道家哲学那么突出，但道教将修道长生与积善事功密切联系起来，实则正体现了其欲弥合“道”本有的形上超越性与客观存在之社会政治之间的罅隙，故而这些人是“在出世与入世中徘徊，在隐遁与现实中出入”^⑤。

三、自然与益生之间的思想关联

从思维理路看，道家道教都从“道”和天地之长久看到人存在的有限性与困境，只不过在如何超越人的有限性与悲剧性上出现了较大差异。道家鼻祖老子认为人应该自然无为，尤其是他眼中的圣人更应该“处无为之事，行不言之教”（《老子》第2章），“无为”“好静”“无事”“无欲”（《老子》第57章），“无为”“无执”“欲不欲”“学不学”（《老子》第64章）等等，以真正效法道和天地存在与变化的自然本真之状态。我们发现《老子》中“圣人”往往与“民”（有时候用“天下”）对举连言，非常具有“王”的色彩，而且在这种对比言说中更突显了圣人体道、践道的典范意义^⑥，可以说是天下万民的榜样，简直是“道”在人世间的化身。那么圣人践道何以可能呢？这是因为天地万物莫不由“道”而生、从“道”而出，故天下万物没有不尊崇“道”而重视“德”的^⑦。既然圣人有着“道”在人间化身的一面，那他治理天下，往往是以合乎“道”的方式进行的，是谓“治大国若烹小鲜”“以道莅天下”（《老子》第60章）。于此，老子以从上而下的视角推阐出“道”在人间运转流行的合理性与有效性，从而告诉人们天

下事物皆从“道”出，我们在认识事物的时候应以“道”观之。不仅如此，老子还告诫我们，掌握事物和把握规律只是认知“道”的途径与手段，这并不是人生的最终目的，我们最终还必须回归和坚守万物的根本——“道”，从而就能终身没有危险。《老子》第52章云：“天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子。既知其子，复守其母，没身不殆。”

同样，对于“道”和“天地”的无为，《庄子》给予充分关注。《至乐》说：“天无为以之清，地无为以之宁。故两无为相合，万物皆化生……故曰：‘天地无为也而无不为也。’人也孰能得无为哉！”“杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生。今又变而之死。是相与为春秋冬夏四时行也。”于此，庄子后学在强调道和天地无为的同时，还意在彰显万物的自然生成与变化过程，而在天地万物的生成与变化过程中便处处透着“道”的精神与功用。以此知之，庄子后学在继承老子之“道”形上性与超越性的同时，还非常关注“道”与现实世界的结合问题，并在探讨这一问题的过程中用“气”作为沟通两

① 《抱朴子·良规》：“夫君，天也，父也。君而可废，则天亦可改，父亦可易也。”

② 《抱朴子·对俗》：“欲求仙者，要当以忠孝和顺仁信为本。”《抱朴子·微旨》：“览诸道戒，无不云欲求长生者，必欲积善立功，慈心于物。”

③ 《抱朴子·杂应》：“古之初为道者，莫不兼修医术，以救近祸焉。”

④ 《抱朴子·金丹》：“夫金丹之为物，烧之愈久，变化愈妙；黄金入火，百炼不消，埋之毕天不朽。服此二物，炼人身体，故能令人不老不死。此盖假求于外物以自坚固。”“百炼不消，埋之毕天不朽”的丹药虽在特性上近于天地之长久（将人与天地类比，以天地之长久为依据来探讨人之长生问题，是道教的一贯做法。如《上清灵宝大法·序》说：“人禀中和之全气，故像天地之大体，及其气血运动，密契阴阳。”《钟吕传道集》说人“气液升降如天地之阴阳，肝肺传导若日月之往复”），但作为气化形成之人体如何能化融此坚物呢？虽有种种炼药入体之法，但万物之性毕竟各有差异。故而由此来看，道家在延年长生之法的探索上仍显得不够精致自洽。

⑤ 参见谢路军：《中国道教源流》，北京：九州出版社，2004年，第57页。

⑥ 《老子》中的圣人“是道之原则的体现者，可以为‘天下式’”。参见刘笑敢：《老子古今》，北京：中国社会科学出版社，2009年，第338页。

⑦ 《老子》第51章：“万物莫不尊道而贵德。”

者的桥梁与纽带^①，从而在对“道”的认知和把握上便成为一种可能。可以说，在道家思想框架内虽然也有着强调养生、长寿的内容，但那也是在“道”的观照下展开的，因而道家对生死与生命的态度主要还是自然无为和顺生的，更何况道家所强调的养生、长寿都是以天道无为和因任自然为根本前提的。从思维理路上看，庄子后学对“道”之神秘性与宿命论成分所作的弱化处理，再加上又将“气”处理为连接“道”和现实世界的中介桥梁，这无疑为道家（主要指老庄之后的道家）持续而深入地探讨人如何在乱世中合理地生存与延长寿命做了学理上的准备，进而为道教对“道”所做的功利性、世俗性处理，为道教转向对长生不死、得道成仙现实功用的浓厚关注奠定了理论基础。

与道家多强调自然、顺生不同，道教则往往执著于对生命形体的养护，并试图以把养护方法系统化、精致化的“益生”方式来实现肉体的长生不死，进而以之来化解因人之有限性所产生的困顿与悲剧性。在对待生命态度上，道家和道教之间产生这么大变化，原因何在？

在此，我们首先要指出的是，就老子所开创的道论思想体系而言，“道”在道家、道教那里，本身就不同程度地含有宇宙万物的本原；万物化生、生成的动力和根据^②；天地运转的自然规律等义项与内容。因而，道家强调自然、顺生，道教强调养生、益生，本身就包含在“道”所蕴含的不同义项当中，是符合“道”之外延的。所以道家多强调“益生曰祥”（《老子》第55章^③），“不知说生，不知恶死”（《庄子·大宗师》），“常因自然而不益生”（《庄子·德充符》），“莫之为而常自然”（《庄子·缮性》）。而道教则悦生惧死，强调生对于作为类概念的人的重要性，故而衍生了一系列与行善、积福、炼形、长生等相关的重生理念与养生文化。

其次，汉代道家道教对“道”所做的“术化”处理，与这一历史时期尚用崇功社会风气密切相关。“汉人治学，经世企图强烈，闳博而大气，儒道皆然。汉代思想家重视对实际政治与人生事务之讨论而不尚玄虚。”^④这种社会风气进而影响到这一历史阶段的理论导向与治学风气，因而汉代道家道教崇尚“道”用，以术释道，是社会历史发展在思想文化上的具体反映。可以说，汉代道家道教注重“道”用，自然包含像

《老子想尔注》那样将道与益生、长生联系起来的理论向度与现实需求。《想尔注》注解《老子》，往往有“行道致生”“行道者生”“能致长生”的话语。不仅如此，《想尔注》甚至还视“生”为“道”之别体，彰显了道教在东汉时期对长生的重视而将其抬高到了与“道”几无差别的地步。

最后，道家道教对于生死、生命态度发生的重大转向，还与道教本身成立之初的复杂情形以及实践形式大有关联。关于道教的产生情形和实践形式，“实与老庄之说并无太多的本质上的直接关联，而毋宁是作为思想形态的黄老之学、作为信仰形式的万物有灵、作为诠释模型的阴阳——五行以及作为实践方式的秦汉方术诸方面之协力互动而产生的一种结果；这一结果在原因上的复杂性同时即决定了其可能的理论诠释空间的广阔性”^⑤。道教之所以能够在生命态度上发生如此大的转向，实与道教产生过程的复杂性以及道教实践方法的多元性密切相关。理论诠释空间的广阔性，自然就蕴含着学术理路发生转向的可能性。因而，在道家道教之间生死和生命态度上发生的这种重大转向与变化，既是政治社会历史发展的现实要求，也是人们在应对和解决人与宇宙及社会关系的理论需要与精神诉求。

（责任编辑 杨海文）

① 《老子》虽三次出现“气”字（第10章有“专气致柔”，第42章有“万物负阴而抱阳，冲气以为和”，第55章有“心使气曰强”等等），但主要指涉气或精气本身而言，尚看不出具有沟通“道”与现实世界的功能及意义。

② “道生万物之后，又内在于万物，成为万物各自的本性（道分化于万物即为‘德’）。”参见周耿：《“道生、物形”论：先秦道家万物生成论的基本模式及其理论意义》，《“黄老道家研究的新拓展”学术研讨会会议论文集》，中国社会科学院历史所、中国人民大学国学院及哲学院主办，2015年11月14—15日，第279页。

③ “‘祥’，古时用作吉祥，有时用作妖祥，这里是指的灾殃、妖孽。《庄子·庚桑楚》：‘孽孤为之祥’，《左传》昭公十八年：‘将有大祥’，‘祥’字都是指的灾祸。”参见任继愈：《老子绎读》，北京：北京图书馆出版社，2006年，第121页脚注。另参钟泰：《庄子发微》上海：上海古籍出版社，1988年，第127页。

④ 陈丽桂：《汉代道家思想》，北京：中华书局，2015年，第131页。

⑤ 董平：《庄子与葛洪——论道家生命哲学向宗教信仰的转变》，《浙江社会科学》2004年第4期。

“共产主义的虚无主义”及其批判	张有奎 白锡能	1
-----------------------	---------	---

谁是虚无主义的“极致”?

——海德格尔存在论视域中的马克思与尼采思想比较	张红军	7
-------------------------------	-----	---

凶手、寻找者、超越者：“上帝之死”中“超人”的三副面孔	马新宇	13
-----------------------------------	-----	----

两个关于“世界史”的哲学论述

——京都学派与柄谷行人之间	廖钦彬	19
---------------------	-----	----

Fetischismus：是拜物教，还是物神化？	韩许高 刘怀玉	30
--------------------------------	---------	----

湘籍群体与马克思主义意识的早期启蒙	谭群玉 董方明	42
-------------------------	---------	----

毛泽东“共和国”概念的符号演变与政治意蕴	胡国胜	55
----------------------------	-----	----

中共创建时期传播马克思主义主要刊物的比较

——以《新青年》和《星期评论》为中心	江 巍	63
--------------------------	-----	----

现象学心理学与经验的世界	游淙祺	70
--------------------	-----	----

感觉、意向性与第一人称视角

——论胡塞尔现象学中的“质料”问题	赵 猛	76
-------------------------	-----	----

Interpretation：对“诠释”的诠释	张浩军	82
-------------------------------	-----	----

人的觉醒、迷失与寻求

——叔本华意志哲学的人学意义研究	杨玉昌	90
------------------------	-----	----

乔姆斯基方案的笛卡尔贡献	刘小涛	98
--------------------	-----	----

知识的定义对于解决怀疑论问题的重要性	柴伟佳	105
--------------------------	-----	-----

《尚书》“予一人”义理初断	黄 星	111
---------------------	-----	-----

让国的争议

——以《春秋》季札叙事为研究案例	黎汉基	115
------------------------	-----	-----

佛玄之间：从《不真空论》析僧肇佛学玄学化问题	方映灵	120
------------------------------	-----	-----

玄学氛围中的《招隐诗》和《反招隐诗》	孙菱羲 许云和	127
--------------------------	---------	-----

自然与益生之间：道家道教生命态度比较的重要向度	李友广	134
-------------------------------	-----	-----

A Critique of the “Nihilism of Communism”	Zhang Youkui Bai Xineng	1
Who is the Completion of Nihilism? A Comparison of Marx and Nietzsche from the Ontological Perspective of Heidegger	Zhang Hongjun	7
Murderer, Seeker and Transcender: Three Faces of the “Overman” in the “Death of God”	Ma Xinyu	13
Two Philosophic Discussions on “World History” between the Kyoto School and Kojin Karatani	Liao Qinbin	19
A Clarification of the Concept of <i>Fetischismus</i>	Han Xugao Liu Huaiyu	30
A Study of Mao Zedong’s Concept of the “Republic”: Semiotic Evolution and Political Connotation	Hu Guosheng	42
Early Enlightenment of Marxist Consciousness Embodied in Intellectuals of Hunan Origin	Tan Qunyu Dong Fangming	55
A Comparative Study of Major Publications Disseminating Marxism during the Creation of the Chinese Communist Party: Based on <i>New Youth and Weekly Review</i>	Jiang Wei	63
Phenomenological Psychology and the Empirical World	You Congqi	70
Sensation, Intentionality and First-person Perspective: The Problem of “Hyle” in Husserl’s Phenomenology	Zhao Meng	76
Interpretation as a Hermeneutics of “Interpretation”	Zhang Haojun	82
Man’s Awakening, Loss and Quest: A Study on the Hominological Significance of Schopenhauer’s Will Philosophy	Yang Yuchang	90
Descartes’s Contribution to Chomsky	Liu Xiaotao	98
The Importance of Defining Knowledge in the Understanding of Skepticism	Chai Weijia	105
A Clarification of “Yu Yi Ren” within the Context of <i>Shang Shu</i>	Huang Xing	111
The Controversy of Giving Up the State: A Case Study of the Jili Narrative in <i>The Spring and Autumn Annals</i>	Li Hanji	115
Between Buddhism and Taoism: A Study of <i>Bu Zhen Kong Lun</i>	Fang Yingling	120
“ <i>Zhaoyin</i> (Appealing for Hermitage) Poetry” and “Anti- <i>Zhaoyin</i> Poetry” Viewed in the Atmosphere of Metaphysics	Sun Lingxi Xu Yunhe	127
Between Obeying Nature and Procrastinating Life: A Pivotal Dimension in the Comparison of Taoism’s Philosophical and Religious Outlooks on Life	Li Youguang	134