

后历史时期中资本的内部空间：没有距离的内爆

——斯洛特戴克《资本的内部空间》解读^{*}

张一兵^{**}

【摘要】在斯洛特戴克看来，西方人通常讲的世界历史不过是资本的世界体系建构的全球化的历史。大写的历史就是资产阶级开发地球的世界历史，这是一个由资本关系链接起来的关联性存在。不同于西方世界的第一次形而上学的全球化、第二次殖民主义和帝国主义的大地全球化，我们这个星球现在迎来第三次资本主义电子全球化，这第三次全球化是由资产阶级发动的以电子化和信息化为核心布展的资本主义部署，它终止了单边殖民和帝国主义强盗逻辑，通过密集存在消除了空间与时间的客观真实存在，使资产阶级的权力控制和制造欲望的商业盘剥更微细地植入到存在的微分断面。

【关键词】斯洛特戴克；《资本的内部空间》；资本主义电子全球化；密集存在；去空间化

中图分类号：B516.6 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2016)04-0001-07

在今天的德国学术界，斯洛特戴克^①可能是哈贝马斯之后最具原创性和影响力的思想家。他出版于2005年的《资本的内部空间：全球化的哲学理论》（*Im Weltinnenraum des Kapitals: Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*）^②一书是目前欧洲激进思潮中分析全球化问题的力作。在此书中，斯洛特戴克区分了西方世界的第一次形而上学的全球化、第二次殖民主义和帝国主义的大地全球化，以及我们这个星球现在迎来第三次资本主义电子全球化。这第三次全球化是由资产阶级发动的一次新的全球化进程的启始，不同于形而上学全球化的完全虚无玄想，也异质于大地全球化的航海与土地实际占领，由电子化和信息化为核心布展的资本主义部署，从根本上终止了单边殖民和帝国主义强盗逻辑，消除了空间与时间的客观真实存在。斯洛特戴克说，在今天，资本主义“文明这个概念其实就是指远程现实主义（Telerealismus）”。^③新的全球化建构了一个非实体性的第二地球，并开始了一个后单边主义的后历史时代，也是一种资本主义布展的全新远程在场的密集存在论。

一、非实体的第二地球与后历史

斯洛特戴克说，在哥伦布航海400年之后，今天的地球在资本主义的大地全球化进程中已经被彻底解蔽了，它的一切资源都得到挖掘，一切秘密都被揭示，它成了被完全利用的对象。一是从空间上看，资本主义全球化已经吞食了全球，“地球表面已经没有任何一个地方，只要货币在那里经过并停留，能够幸免成为一个场所（Standort）”，我们这个星球上，已经不再存在一个资本之外的盲点（blinder Punkt）。二是从人类的全球生存方面看，

人类学上的集团首先是通过殖民主义的强制联系而产生，然而在其消亡后，又继续通过实体的商品交通、信贷系统、投资、旅游业、文化输出、学术交流、国际警备干涉以及生态学标准扩张生产效力的网络结构存在着。^④

这是说，在过去是殖民主义强盗真刀真枪强

* 本文系国家社会科学基金重大项目“当代国外马克思主义研究”（2015MZD026）的阶段性成果。

** 作者简介：张一兵，（南京210093）南京大学特聘教授、马克思主义社会理论研究中心主任。

① 斯洛特戴克（Peter Sloterdijk，1947-）：德国当代著名哲学家。1975年获得德国汉堡大学博士学位，1992年起任德国卡尔斯鲁厄艺术设计大学的教授，后任校长。代表作有：《犬儒理性批判》（*Kritik der zynischen Vernunft*，1983）、《球体》（*Sphären*，I-III，1998-2004）、《资本的内部空间》（*Im Weltinnenraum des Kapitals*，2005）等。

② Peter Sloterdijk, *Im Weltinnenraum des Kapitals: Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*, Frankfurt: Suhrkamp, 2005.

③ [德] 斯洛特戴克：《资本的内部空间：全球化的哲学理论》，常暄译，北京：社会科学文献出版社，2014年，第243页。

④ 同上，第221页。

占和掠夺的地方，今天已经被市场的无形之手强捏在一起。

斯洛特戴克认为，这里发生了一个重大的转变：今天的资本主义全球化建构的是一种全新的“第二地球（Zweite Ökumene）”。这个新的球体不是殖民者踏上的实体性的地球，而是一个由资本主义的**世界市场（Weltmarkt）**建构起来的非实体的**第二地球**：

由表面构成的球不是为了所有人而存在的家，而是所有市场的总体，在这些市场上，没有人能够处在自己的近旁；没有人应该试图以那些货币、商品和虚构交易主人的地方为家。所有的供货商和顾客都在一个普遍的外部（allgemeinen Äußerlichkeit）相遇，世界市场的概念既是对这个事实的认定，同时也必然提出这样的要求。^①

显然，这个第二地球是**哲学存在论**意义上的概念。在斯洛特戴克看来，恰恰是由资本主义的世界市场的交易总体，它生成了一个我们之外的“普遍的外部”，这个外部不是在我们之外，而是由不可见的社会关系建构起来的客观存在。同时，这个“外部”也反过来构序着“集成的人类内部空间（Menschheits - Innenraum）”。^② 相比之可见的刀枪和皮鞭，商品 - 市场构序生成的**社会关系栅格**更加牢不可破地内居于我们的生存之中。甚至，“关于资本主义，人们直到现在才可以说，它总不止是一种生产关系；它的塑造力量一直以来都波及到了比‘世界市场’这个概念所能及的更远的地方。它蕴含着将它所涵盖的人的所有劳动、愿望和表达的生活全部置于购买力的内在固有之中的项目”。^③ 第二地球就是海德格尔所说的今天的占有性的存在。这也正是斯洛特戴克所要我们理解的资本存在的**内部世界**。

斯洛特戴克说，西方人通常讲的世界**历史**不过是资本的世界体系建构的**全球化的历史**。这一点，与马克思的观点一致。在1845年开始写作《德意志意识形态》书稿时，马克思与恩格斯共同指认有着丰富历史哲学意识的德国没有“历史”，或者说，德国当时是一个“只有很可怜的历史发展”或“历史发展的不足”的国家。^④ 德国拥有农业生产之上悠久的历史**持存**，却缺乏现代工业、商业和交往（交换）的**现代性历史**生存！所以，西方所谓“大写的历史”就是资本主义世界体系诞生的神话，它“只允许以大地全球

化的英雄史诗的方式被叙述着”。^④

只有全球化的历史时期才能被称为“世界历史”或者说是“历史”而不加任何其它定语。它的内容就是开发地球（Erschließung der Erde）作为地域文化的载体以及将彼此连网像泡沫般膨胀的世界关联（Weltzusammenhang）压缩起来的戏剧。如果人们是严肃地对待“历史”这个限定语的话，那么应该只有1492至1945这个时间段的事件可以被确定为历史。^⑤

大写的历史就是资产阶级开发地球的世界历史，这是一个由资本关系链接起来的关联性存在。1492年，在卡斯蒂利亚王国和阿拉贡王国联合的基础上成立了西班牙王国。在斯洛特戴克这里，历史或者资本主义的世界体系的历史，时间上就是从1492年到1845年，1492年8月3日，哥伦布的三桅帆船队于帕洛斯港扬帆出海，而在1944年，布雷顿森林会议上，签订协议美元与英镑与黄金挂钩，奠定了全球时代的有约束力的世界货币。这个终结，可以以1974年葡萄牙最后的殖民地作为所谓的康乃馨革命的后果而脱离宗主国为标志。在斯洛特戴克看来，“1945年以来就已经明确，构成历史的欧洲扩张载体的潜在能力已经灭绝。旧世界已经在对星球本身的开发当中将初始的潜能消耗殆尽，它剩余的能量也在两次世界大战中被挥霍一空”。^⑥ 1945年之后，这个历史终结了。于是，我们就开始面对**后历史（Posthistoire）**。

斯洛特戴克认为，自1492年肇始的西方中心主义的进步的大地全球化终结了，西方殖民者所编造的走向民主、自由和文明的启蒙幻想破灭了。第三次全球化宣告了大写的**历史目的论**的终结。由此，我们迎来了**后历史（Posthistoire）**时期。什么是斯洛特戴克所指认的后历史呢？他用了一个对比性的双重构境来说明后历史的质性。他告诉我们：在那个西方化进步历史观的全球化进程中，西方殖民者制定了历史进步的启蒙起点

① 同上，第229页。

② 同上，第276页。

③ [德] 马克思、恩格斯：《费尔巴哈》，北京：人民出版社，1988年，第19页。

④ [德] 斯洛特戴克：《资本的内部空间：全球化的哲学理论》，常暄译，第246页。

⑤ 同上，第245页。

⑥ 同上，第257页。

和走向文明解放的伟大目的。大写的历史的生成是西方文明使者的单边奋斗，整个世界都是西方文明的受赐者。在这种历史存在中，

在宽松的环境中，行动的矢量会向着开放奔跑，能量的流动是表现式的，很少有回流的情况。世界还像一张白纸，还在等待着鹅毛笔的进攻，行动不会回馈到行为者自身来，如果一旦还是有这种情况发生，这个封闭起来的循环就被看成是庆典需要庆祝，或是一种悲剧结局而着沉思。^①

西方殖民者消灭野蛮和专制的单边拯救的行动目的是明确的，很少会有抵抗和回流，整个地球像一张白纸一样等待西方救世主来进行命名和分封建。

而与此相反，后历史时期中的人们开始“相信没有开始（das Anfangslose）：他们渐渐已经到处都可以从错综复杂地交织在一起的情况为出发点，而这些情况则无法再去查证清楚，谁，什么东西，使用了什么方法或者出于什么目的将事情开始了”。^② 没有了起点，也没有了终点，后单边主义时代的行动和思维模式从起源论走向了无根性共振。

在后历史的密集状态下，发出的每个脉冲都能截获反馈的信号，甚至经常会在这种脉冲完全发展起来之前。一切向前挤，向外扩张，想有所建设的意志，很久以来在开始做出第一个挖掘动作之前就已经在抗议、反驳、相反建议以及终曲中映射出了自身；一切的所谓欲采取的措施都会被相对抗的措施所超越。^③

在今天，单边行动的解放话语已经穷途末路，每种扩张和强权意志都会遭遇坚决的抵抗。经典的原创性就和单一原因性一样，是个“属于过去的人们的概念”，现在更重要的是在交互存在与“交互文本的控制中枢来表现自我”。当然，斯洛特戴克也指认了美国当代单边主义的一个例外。^④

斯洛特戴克说，今天的资本主义全球化构序在后历史时期中是通过建构一种密集（Dichte）存在来实现的。“全球性建立起来的显著标志就是被迫与无数偶然共同存在者成为邻居。这一事实情况最适合用拓扑学上的密集概念（topologischen Terminus Dichte）来确定。通过密集，人们可以来描写微小粒子和作用者之间共存压力的程

度”。^⑤ 这里的密集并非物理学空间意义上的构境，即数量很多的事物聚集在一起，如“劳动密集型”。斯洛特戴克特设的这个密集概念是处于拓扑学^⑥构架之中的，它是功能活动中的众多要素的复杂博弈状态。其实，这已经是一种极为抽象的哲学存在论概括，拆解一下其中的构境层，我们会发现，斯洛特戴克是在解释在网络化信息社会中，资本重新构序世界历史时所发生的存在论和后历史事件。

在斯洛特戴克所指认的后历史时期中，资本的密集存在重新建构出一种不同于单边力量关系的交互性游戏规则。斯洛特戴克认为，“高密集性的过程理论意义在于：单边实践的胜利阶段已经一去不复返了”。前面我们看到过，整个第二次全球化进程是以西方殖民主义强盗的占领和掠夺开始，帝国主义列强单边强暴彻底瓜分世界结束，而这种状况今天已经不再可能了。这是因为，“密集性提升隐含着行动中心之间更加频繁的相遇可能性，即可能是在交易，也可能是以撞击或者是准撞击的意义上”。^⑦ 所以，今天人们

① 同上，第300页。

② 同上，第289—299页。

③ 同上，第300页。

④ 斯洛特戴克承认，美国在今天仍然坚持单边主义强权的逻辑，“伊拉克战争在历史哲学方面重要的动机在于从实践上再次显性的把单边主义的风格建立起来”。他说：“美国在使用它们的空中和太空力量，以期在完全不对称的战争中，实现对于完全无力与之抗衡的弱小力量的绝对打压；像一个修士一样的强权，主张自己的入侵权利，按其意识，把上帝赐予的礼物——在有些情况下，这个被叫作‘民主’（democracy）——强制地塞到那些并不情愿的接受者手里，如果可能，也不惜动用武力。我们顺便记住一个事情，现代阿拉伯语中出现了一个词汇叫‘damakrata’，它的意思大概相当于‘西方以在这个国家建立起市场经济为目的入侵一个国家’”。[德] 斯洛特戴克：《资本的内部空间：全球化的哲学理论》，常暄译，第385页。

⑤ [德] 斯洛特戴克：《资本的内部空间：全球化的哲学理论》，常暄译，第277页。

⑥ 拓扑学（topology）是近代发展起来的一个数学分支，Topology原意为地貌，起源于希腊语 ΤΟΠΟΛΟΓΙΑ。形式上讲，拓扑学主要研究“拓扑空间”在“连续变换”下保持不变的性质。简单的说，拓扑学是研究连续性和连通性的一个数学分支。拓扑学起初叫形势分析学，是德国数学家莱布尼茨1679年提出的名词。19世纪中期，德国数学家黎曼在复变函数的研究中强调研究函数和积分就必须研究形势分析学，从此开始了现代拓扑学的系统研究。在20世纪，拓扑学发展成为数学中一个非常重要的领域。

⑦ [德] 斯洛特戴克：《资本的内部空间：全球化的哲学理论》，常暄译，第278页。

“相互都在成功的制约着对方，同时也学会了如果去相互计算双方的利益。鉴于他们都会在利益划分的情况下合作，那么以下假设就显得很可信了：交互性游戏规则为双方同样理解和掌握。这一原则不仅适用于互动的国与国之间，也适用于个体的行动者之间”。^①

二、去空间化的共同存在者为邻

在他看来，今天的资本主义发动的第三次全球化的根本是资本关系通过电子化和信息化的全面布展，它的直接结果是构序了一种全新的去空间化密集存在状态。

在普遍的空间感觉方面，对于全球化的第三次潮流来说起决定意义的在于，真实的地球被去空间化了，在原来的拱穹形的地球的位置上取而代之的是一个近乎无法膨胀的点，或者说是一个由结点和线组成的网络，它不过是把相隔任意远的电脑连接在一起罢了。如果说第二次浪潮是通过较低或者是中等的速度让人们去集训地球巨大的膨胀延伸的话，那么第三次浪潮中，超高速令人们失去了新时期时获得的广袤感觉。^②

在斯洛特戴克看来，“在可到达性的方面，资本则是将一切空间点视作技术和经济的手段”。^③但相比之第二次全球化初期那种资产阶级以航海和徒步远征的“中等速度”脚踏实地的全球侵占，甚至相比之19世纪铁路交通——“在地点间移动”（Lokomotive）的火车（那时铁路交通和电报“使空间距离完全蒸发”紧密相连，因为后者的线路往往都是随着铁路的铺设而延伸的），今天的资本主义全球化的可达性及恰恰是在信息网络和卫星传递的“超高速度”中去空间化的。原来的球面大地现在越来越成为一个“无法膨胀的点”，说它是点状存在，是由于今天在全世界任何一个点上，通过连上网络的电脑终端，一切存在都会共在于此。这样，传统的空间广袤感已经不复存在。斯洛特戴克说，

现代化的交通和远程通信往来犹如密集的蜘蛛网遍布。虚拟的壳取代了想象中的苍穹天，随着电子通讯系统的发展，距离的去除已经有效的植入到了权力和消费中心。全球的游戏者（global players）生活在一个没有距离的世界（Welt ohne Abstände）。^④

这里的构境层有三：一是如同“密集的蜘蛛网”遍布全球的海陆空交通—物流网和由对地卫星和海底电缆建构起来的远程通信“万维网”，它们的出现消除了资本布展的一切距离；二是与大地全球化取代形而上学的全球化中的“想象中的苍穹天”反向，今天的资本主义全球化再一次铸造了新的虚拟世界外壳；三是距离（空间）的消除使资产阶级的权力控制和制造欲望的商业盘剥更微细地植入到存在的微分断面中去。对此，我们不得不再进行一些具体的分析。

首先，斯洛特戴克所说的消除距离，是指物理空间在今天的现代化交通工具中变短。这个变短当然是爱因斯坦相对论构境中的参照性的改变。过去走路和骑马要很长时间才能到达的路途，现在由飞机和高速公路—铁路极大地缩短了。如果说，在第二次全球化进程中，过去的殖民者是“手持滑膛枪、大砍刀和模糊不清的地图”，登上驶离港口的船，在漫长的航程中等待靠岸，而今天资产阶级的“全球时代的演说者们，则是手持机票，带着准备好的讲稿，登上飞机”。^⑤现在，“从航空的角度来看，乘坐喷气式客机，整个地球都可以被缩减到最多五十个小时；而卫星环绕地球，俄罗斯米尔空间站，以及新近的国际空间站（ISS）环绕地球一圈的单位时间则缩减到了大约只需要90分钟；而对于无线电和光信号的传播来说，地球已经成了一个几乎不动的点”。^⑥是的，当地球成为一个不动的点状存在时，这就构序了一种全球化的新的可能：资本通过每秒30万公里的速度电子符码的流动和转移，这个非物理学的内部空间的容积是无限的。现在资本对全球存在的支配和控制，已经达到了无所不能的内爆神位。斯洛特戴克说：“在否定了距离的尊严的地方，地球就连同地方性的癫狂一起缩减成近乎于虚无。”^⑦

其次，恰恰是今天已经无所不在的网络和新媒体构筑起来的远程通信，实现了我们这个星球

① 同上，第278页。

② 同上，第18页。

③ 同上，第44页。

④ 同上，第215页。

⑤ 同上，第244页。

⑥ 同上，第215—216页。

⑦ 同上，第19页。

上的一种全新的密集存在状态，它生成着一种“本体论”的理解，或者叫密集存在论。斯洛特戴克说：

如果说远程通信（Telekommunikation）表示了一个有着存在论的（ontologischem）严肃性的概念，那是因为它描述了变密集的实践操作（praktischen Vollzug）过程。通过当今风格的远程通信，产生出了当前每分钟发送一千万封电子邮件，每天转账达万亿美元电子货币的世界。这个太过流行的概念因此也时时不能正确的理解，如同它不是以高度的明晰性强调建立交互式的，在合作基础上，也就是说在相互束缚之上建筑的世界关系。它还包括了一切远程业务、远程帮助、远程强制、远程冲突。只有这个强的远程通信概念是适合远程影响（*actio in distans*）的资本主义形式，用以描写玻璃宫殿中的此在调式和方法（*Tonus und Modus des Daseins*）。远程通信还在实践操作上支持了伦理家们关于束缚的能量可以制约摆脱束缚的力量的世界的旧梦。^①

斯洛特戴克所指认的“远程影响（*actio in distans*）的资本主义形式”，是创造今天历史存在论的关键性构件。他指认出的事实是，在今天的资本全球化布展中，网络上虚拟世界中发生着“每分钟发送一千万封电子邮件，每天转账达万亿美元电子货币”的密集性实践操作。此处的构境层有三：一是**虚拟此在**（个人主体）把过去需要面对面交往的共在变成一种远程登录在场共在，具体到资本家与劳动者，商品供给侧与消费者，资本家与资本家的关系，都转换成一种电子化的界面交易关系。在过去，“作为主体存在（*Subjekt - Sein*）意味着占据一个位置，行动者以此出发，可以实现从理论到实践的过渡”^②，过去主体的占位是指一个真实的空间位置，而现在不同主体的在场只是一个虚拟的网络和新媒体登录。问题是，虚拟主体似乎比现实主体更真实奔放，更有效地成为此在去存在的调式。二是资本有机构成的前端构序方式从实体性的金融交易转换成“远程业务、远程帮助、远程强制、远程冲突”的网络电子交互实践，**虚拟市场经济**存在已经取代传统商品集市。并且，资本主义的虚拟市场比传统的物性市场更迅速更有效。三是这种坐在家就能构序世界的奇怪生存状态，让人再一次萌生了**挣脱旧式生存束缚**的解放冲动。然

而，从根子上看，密集存在论却可能会是不可见的更深的资本主义束缚。

其三，新的资本主义全球化建构了全新的**虚拟球面存在**，它是通过电子信息化和远程在场将一切外部消融在自己的内部来实现的。

全球的资本主义内部空间，惯常被称作西方或者叫作西化了的球面，或多或少地拥有充满艺术感的建筑结构：它从作为由舒适的长廊结成的网的地面上拔地而起，从策略和文化上生动的结点扩建成为密集的工作和消费的绿洲——通常情况下是以开放的大都市以及风格统一的郊区为形态，但却越来越多的以乡村驻地、渡假村、电子化乡村和门禁社区的形式。群体交通半个世纪以来的一个史无前例的形式就是通过这些长廊和结点。居住和旅行在宏大装配（*Große Installation*）中成为共生现象——它反应在话语中关于古老游牧生活方式的回归以及犹太人遗产的最新形式。^③

这是斯洛特戴克对第三次全球化的重新观念塑形，他说，今天我们“使用全球化这个概念，实际上指的是在贫困的世界海洋上漂浮着一个移动的，有着兴奋的舒适感的人造大陆”。^④这个人造大陆是由网络和新媒体链接起来的“乡村驻地、渡假村、电子化乡村和门禁社区的形式”，人们的所有家居生活和外出旅行都被一个巨大的远程装配线包裹和座架，看起来像一个“充满艺术感的建筑结构”，这是一个比陀斯妥耶夫斯基提到的1851年伦敦的水晶宫更迷人的资本主义全球化幻象。斯洛特戴克指认说，

“全球化了的世界”的表达仅指能够作为人类当中，拥有购买力的那批人的“生活世界”的移动设施。在他们的内部不断向稳定了的不可能的
新高度攀登，就好像强消费能力的少数人的赢得游戏要脱离平均水平而无穷无尽地玩下去。^⑤

这是对第三次资本主义全球化幻象破境之后的真相披露。今天看起来电子化信息化景观化的全球世界，真正的主人仍然是属于“拥有购买力”的那帮资产阶级成功人士，这是支撑他们生活世界的移动设备。在网上狂欢狂喷“刷存在

① 同上，第279页。

② 同上，第87页。

③ 同上，第307页。

④ 同上，第305—306页。

⑤ 同上，第305—306页。

感”的草根，其实无法打“飞的”周游世界，也不能操盘万亿资本电子移动，这个远程共在的虚拟球面世界的内部空间说到底还是布尔乔亚的自留地。

三、资本世界的内部空间

斯洛特戴克这本书的标题就叫“资本世界的内部空间”。据他自己说，这个世界的内部空间（*Weltinnenraum*）的概念来自于诗人里尔克^①，“里尔克在1914年晚夏时，在关于空间和共存的生活哲学和新柏拉图主义风格的诗学反思背景中使用了这个概念”。^②里尔克是现代诗境中的思辨大师，他从外部对象性的投射复归于内心世界，将走向存在本质的思想构境带入了诗的喻境。

“世界内部空间”这个表达首先来自于诗人里尔克，他试图以自身的体验力量，用一种诗化的泛灵论方式来使世界重新焕发生机；体验不再是柏拉图式的世界灵魂，而是一种与有时代特色的（同时代的）“诗人式居住”相适应的个体—宇宙强度。^③

依斯洛特戴克的理解，在大诗人的诗境中，那句“穿过一切本质，只有一个空间可及：世界内部空间”最要紧。他解释道：

合成词“世界内部空间”（*Weltinnenraum*）显然更合适以一种典型的基本的顾影自怜的方式描绘世界经历。当这种情绪模式明确下来，周围世界（*Umwelt*）和它想像的延续就会被一种灵活的，情绪高昂的，不加区分的心理的温暖体验和意义猜测倾泻而出。这种心理拥有一种原型的魔力，一切它所及的物体，皆被变为被赋予了灵魂的共同居住在同一空间内的人。^④

能体知到，这里的“世界内部空间”是诗人的一种独特的情绪构境模式，其中，对象性外部世界转换为充满着我们存在的“温暖体验和意义猜测”的周围世界，在这里，内外沟通，心物沟通，彼岸和此岸沟通，世界被体知为某种没有外部边界的灵魂共存的内部空间。斯洛特戴克说：“在这种体验方式中，地平线也不再是之于外部的边界和过渡，而是内部世界的外部边框。灵魂流淌而出可以升华为海洋般的连贯感觉，这种感觉可以可信地解释为在外部场景中，胎儿的感觉

的重复。”^⑤依他的说法，这个“海洋般的连贯感觉”后来流传很广。并且，里尔克的这个灵魂共有的内部空间恰恰是与海德格尔《存在与时间》中的“在……之中（*In-Seins*）”相对立，因为，海德格尔的“*in*”是个此在“脱出生存”（*Ek-sistenz*）到外部世界去的位置表达，“去在”已经是外部沉沦，而里尔克的这个独特的世界的内部空间则是依从巴什拉《空间诗学》中的“内部无限性”——“周边的空间就失去了陌生性的品质，从而整体地变成了‘灵魂的房子’”。^⑥这是一种从陌生性的外部世界走向存在内部的无边界的灵魂共存空间。

我们复构思境的重点并不在于解释里尔克这里的诗境，而是斯洛特戴克将“世界的内部空间”概念挪用到自己的资本主义全球化批判上来。在斯洛特戴克看来，要深刻地把握资本主义存在中“渗透到各个领域中的金钱关系的魔力下的生活状态”，传统资产阶级所使用的简单空间情境中的“世界市场”是多么的不合适。他断言：资产阶级的“全球时代”正在塑形成一个新的世界形式的“水晶宫”，以生成一个资本世界的内部空间概念。那么，什么是斯洛特戴克指头理论构境是重构的资本的世界内部空间呢？不同于本雅明注重外部空间场所的拱廊街象征，

资本的世界内部空间不是古罗马广场上的市场，也不是露天的交易所，而是一个温室，它把一切原本处于外部的东西都吸纳到内部中来。随着全球消费宫殿的观念的确立，就不能不提及完

① 里尔克（Rainer Maria Rilke, 1875-1926）：奥地利著名诗人，当代文学大师。代表作有《布拉格手记》（1910年）、《杜伊诺哀歌》（1911-1922）等。

② [德] 斯洛特戴克：《资本的内部空间：全球化的哲学理论》，常暄译，第308页。斯洛特戴克引述了里尔克的这首诗的相关内容——《几乎一切中都在向感觉招手》（*Es winkt zu Fühlung fast aus allen Dingen*）

“穿过一切本质，只有一个空间可及：

世界内部空间。鸟儿静静地飞翔
从我们中穿行。噢，愿生长的我啊，
我向外看去，而在我之中长着大树。
我担忧，我心中矗立着房子。”

③ [德] 斯洛特戴克：《资本的内部空间：全球化的哲学理论》，常暄译，第38页，注释1。

④ 同上，第308—309页。

⑤ 同上，第309页。

⑥ 同上，第309页。

整的商品内部世界的刺激性气候。在这样一个水平方向上的巨大的罪恶渊藪中，做人首先变成了一个购买力的问题，而自由的意义则表现在在市场上不同的产品中做出选择的能力——或者是自行生产这样的产品。^①

资本的存在不是可见的市场或空间暗影外的交易场所，它像是一个可以排除一切外部条件的温室，把它想要同化的东西通通吸纳到自己的内部。外部世界只能在资本内部的“巨大的罪恶渊藪”获得存在。对此，斯洛特戴克仔细地解说道：

“资本世界的内部空间”则应该理解为一个社会拓扑学（sozialtopologischer）概念。它的使用就是为了同时代的交往和交流媒体（Verkehrs- und Kommunikationsmedien）的创造内部的强力：它转写了由货币开发出来的，进入到地点、人物、商品和数据的机会的视域——机会无一例外从在大内部中，主体性决定性的形式（maßgebliche Form von Subjektivität）受制于是否拥有购买力的事实派生而来。在打下了购买力形体的烙印的地方，就产生了内部空间和自我形式的操作半径——这些是通道口走廊，一切形式的购买力在这里徜徉。^②

我们第二次遭遇这个拓扑学概念了，前面一次是斯洛特戴克讨论密集概念时的说明。这一次，斯洛特戴克是指认出社会拓扑学这一重新构序的组合构境。依斯洛特戴克的想法，首先，在今天资本全球化的世界中，内部空间并非诗意的灵魂共存，而是一个由货币（资本）编织起来的商品交换关系中的拓扑结构空间，按照拓扑学本身的定律，也就是由资本构序起来的充满连续性和连通性的变换空间。在这里，打破一切外边边界的不是诗境化的灵魂冲动，而是金钱交往和物化了的媒介，这突现了一个“海洋般感觉”的巨大存在装配线，一切“人物、商品和数据”都在这个存在装配线内构着一个新的存在空间，即资本世界的内部空间。其次，主体性决定性的形式是由购买力塑形起来的。在上述资本的内部空间中起真正操作作用的主体，只是被“打下了购买力形体的烙印”的人。

如果说，购买、卖出、租用、出租、贷款以及借贷都是触及到宏大装配的全部生活方面的操作的话，通过货币的传递而产生的物的可及性就

不可避免地产生一种连通的世界感觉。首先是体验到一种无法测量的可及客体的增长——最后则是世界内部空间和购买力空间极有可能的同时产生，后果则是为了日常生活中围绕我们的器具的地位。一俟曾经不可能获取到了物品进入到能买到的物品的行列，不可支配性渐渐为可支配性以及可替换性所取代。^③

资本的内部空间与购买力塑形的伪主体是一个双向建构的辩证总体。伪主体的“购买、卖出、租用、出租、贷款以及借贷都是触及到宏大装配的全部生活方面的操作”，正是这种功能性的操作，通过金钱的交往使一切不可及的物成为“可及性”的欲望对象，这种可购买的对象在我们的日常生活是建构起一种新的物化器具的“连通的世界”。

只要用钱能够买得到商品，就到达了一种迄今为止的历史上从未有过的可及性和可支配性限度的事实。购买力便给获取各种以商品的形式存在的东西提供了便利，同时也就拥有了一种魔法般的美德，用一个很轻松的动作便可撞开通向世界的大门。^④

钱能买到，就是物的可及性和可支配性，下载是购买力撞开资本的内部世界的厦门。这也是说，世界内部的可及物空间和购买力构序的伪主体空间是共生共存的。

客观地说，斯洛特戴克关于资本世界的内部空间的讨论有一些思辨性，但在马克思主义对资本主义批判的学术思想史尺度上，并没有取得重要的新进展。因为，他在自己理论思考构式的通篇言说中，只是达及通过货币购买发生的商品流通领域，他看不到在商品交换和流通领域背后，资本主义生产过程中资本关系更强有力的构序和支配作用。资本世界的可及物存在构序不是货币购买力的表象层面构成的，而是资本控制生产实践现实改变和构式全部存在的。

（责任编辑 林中）

① 同上，第18页。

② 同上，第310页。中译文有改动。参见 Peter Sloterdijk, *Im Weltinnenraum des Kapitals: Für eine philosophische Theorie der Globalisierung*, Frankfurt: Suhrkamp, 2005, S. 308-309.

③ [德] 斯洛特戴克：《资本的内部空间：全球化的哲学理论》，常暄译，第325页。

④ 同上，第336页。

“知性”、“无意识”与“一般智力”

——在当代激进哲学话语中重新发现索恩-雷特爾

周嘉昕*

【摘要】阿尔弗雷德·索恩-雷特爾，在当下的西方激进话语中正引发越来越多的关注。这些关注的主要焦点，是他在《脑力劳动与体力劳动》一书中提出的“现实抽象”概念。围绕“现实抽象”问题，建构索恩-雷特爾的思想史谱系，可以发现：破除商品交换形式背后的“超越论原则”，“商品形式中的无意识”即“意识形态现象的第三大陆”的发现，“后福特主义”中“一般智力”的剖析，构成了当代激进哲学话语中“现实抽象”概念的三大作用域，同时也折射了西方激进思想发现索恩-雷特爾的三种类型，或三个阶段。

【关键词】现实抽象；商品形式；思维形式；认识论

中图分类号：B516.6 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)04-0008-07

阿尔弗雷德·索恩-雷特爾(Alfred Sohn-Rethel)，堪称一个学术史上的另类存在。穷其一生，只留下了两部作品。其中一部反复修改长达一个甲子，这就是当代西方激进哲学越来越关注的《脑力劳动与体力劳动——西方历史的认识论》^①。据说，这本书的作者与阿多诺惺惺相惜，但却遭到了霍克海默的批评。然而，齐泽克在自己的成名作《意识形态的崇高对象》中，却一上来就大段引述这位“法兰克福学派的同路人”。维尔诺在自己的一次访谈中，也坦承，“重要的是重读索恩-雷特爾的《脑力劳动与体力劳动》”^②。那么，到底是什么激发了当代激进哲学的理论兴趣？“历史唯物主义2014年会”将“现实抽象与商品形式和思维形式的关系(索恩-雷特爾)”列为议题之一，或可作为答案。换言之，正是借助于“现实抽象”(real abstraction)这一概念^③，索恩-雷特爾被重新发现，并进入到当代激进哲学的话语语境之中。“从内部摧毁唯心主义”的工作、“意识形态现象的第三大陆”的发现、“后福特主义中一般智力”的剖析，构成了重新发现索恩-雷特爾的三种类

型，或三个阶段。

一、“历史唯物主义是对起源的回忆”

在齐泽克的表述中，索恩-雷特爾是法兰克福学派的“同路人”(fellow-traveler)。而维尔诺更加直接，将其表述为“外围人员”(outsider)。这是符合历史真实情况的。根据魏格豪斯的记载，1936年在英国，阿多诺曾经申请社会研究所为索恩-雷特爾提供资助，但是霍克海默反应冷淡，并对其《知识社会学理论》(《脑力劳动与体力劳动》的草案之一)提出了批评^④。但是，就阿多诺本人来说，不仅与索恩-雷特爾保持了长期的私人友谊，而且在理论上高度肯定了后者的工作。与霍克海默的态度不同，阿多诺在1936年11月给索恩-雷特爾的回信中写道：

如果我对您说，您的信意味着，我受到了自从在哲学上与本雅明首次相遇——这发生在1923年——以来最大的精神震撼，我相信这并不过

* 作者简介：周嘉昕，(南京210093)南京大学马克思主义社会理论研究中心暨哲学系副教授。

① [德]阿尔弗雷德·索恩-雷特爾：《脑力劳动与体力劳动——西方历史的认识论》，谢永康、侯振武译，南京：南京大学出版社，2015年。

② “Interview with Paolo Virno”，Branden W. Joseph, Alessia Ricciardi trans., Grey Room 21, Fall 2005.

③ 笔者曾撰写过一篇讨论齐泽克意识形态理论的文章，其中将“real abstraction”译为“真实的抽象”。主要考虑的是齐泽克的拉康语境。在同张一兵教授讨论之后，笔者同意采用“现实抽象”，并认为这一表述在本文阿多诺、维尔诺部分的讨论中，较之“真实的抽象”，也更加切合本文本身的语境。

④ 参见[德]魏格豪斯：《法兰克福学派》，赵文、刘凯译，上海：上海人民出版社，2010年，第222—223页。

分。这种震撼引起了深刻的共鸣，这种共鸣远远超出您与我自己所能预料到的范围。^①

对于这种共鸣，索恩-雷特尔后来援引阿多诺自己的话，将其界定为“历史唯物主义是对起源的回忆”。在《阿多诺与索恩-雷特尔谈话笔记》（1965）中这样写道：

诸范畴之间的争辩并不是发生在其纯粹性之中，而是发生在客体（Objekt）身上。范畴的建构，即交换抽象的哲学反映，要求撇开（遗忘）它们的社会起源，撇开一般的起源。而历史唯物主义是对起源的回忆（Historischer Materialismus ist Anamnesis der Genese.）。^②

有关“历史唯物主义是对起源的回忆”，我们可以在《否定的辩证法》中找到相对集中的说明。当然，这一说明也是《否定的辩证法》中唯一一次提到索恩-雷特尔。阿多诺这样说道：

阿尔弗雷德·索恩-雷特尔第一个指出，在超越论原则、精神一般的和必要的活动中，隐含着一种前提性的社会劳动……自脑力劳动和体力劳动在精神的统治也是被证明为特权的旗号下分离之后，分裂的精神就被迫用令人不安的夸张，来证明一种由它是第一性的和起源性的主题所派生的控制诉求——并且努力忘记这一诉求的基础，以免其失效。^③

由此，我们可以发现：阿多诺对索恩-雷特尔的认可，主要是在批判康德超越论哲学，“为从内部摧毁唯心主义而工作”的意义上给出的，这“同他本人的工作目的完全一样”^④。显然，这里的唯心主义指的首先不是黑格尔，而是康德。为了探索一种“唯物主义认识论”，索恩-雷特尔着力批判的对象是康德的“唯心主义认识论”或“超越论原则”。在《脑力劳动与体力劳动》的开篇《1. 批判性联结：与黑格尔还是康德》中，他明确提到：

康德表述中的知识问题是在由黑格尔归纳的历史唯物主义（Geschichtsmaterialismus）基础上提出的，不是所谓的康德还是黑格尔，而是在黑格尔框架中的康德。^⑤

也就是说，为了彻底批判资本主义的物化现实，正确理解现代自然科学在社会历史中的作用，索恩-雷特尔的工作是通过黑格尔回到康德，去发现“先验认识论”背后“超越论原则”

的秘密，从而彻底打碎卢卡奇和海德格尔都曾提到的“物化意识”。正是在这个意义上，结合索恩-雷特尔的早期经历，我们可以发现：支撑其“商品形式”研究、“先验认识论”（“思维形式”）批判、“脑力劳动和体力劳动”基础上的“社会综合”剖析的，除了阿多诺之外，还包括卢卡奇的物化批判、本雅明的“第二自然”概念、卡西尔对机械论自然科学的分析等。而这些不同的观念所面对的共同思想史背景，不外乎西方马克思主义早期所直面的新康德主义（实证主义）思潮，以及当时马克思研究中的商品拜物教主题^⑥。

在《脑力劳动与体力劳动》的英文版前言中，索恩-雷特尔回忆自己的早期经历时，曾谈到自己是在第一次世界大战临近结束时开始研究工作的。在这一阶段，索恩-雷特尔与布洛赫、本雅明、霍克海默、克拉考尔和阿多诺结识，并接触到卢卡奇和马尔库塞的著作^⑦。根据艾力（John Ely）的考察，

在本雅明1920年代旅居意大利期间，围绕他形成了一个“思想圈子”，这个圈子中的人在批判理论的形成中扮演着重要的角色。他们是：阿诺多、布洛赫、克拉考尔，以及索恩-雷特尔。这个文化批判的小团体，在相互之间友谊的

① [德] 阿尔弗雷德·索恩-雷特尔：《脑力劳动与体力劳动——西方历史的认识论》，谢永康、侯振武译，第104页。

② 同上，第80、176页。

③ T. Adorno, *Negative Dialectics*, Routledge, 2004, p. 177.

④ 参见[德]魏格豪斯：《法兰克福学派》，赵文、刘凯译，第222页。

⑤ [德] 阿尔弗雷德·索恩-雷特尔：《脑力劳动与体力劳动——西方历史的认识论》，谢永康、侯振武译，第6页。

⑥ 在上世纪20、30年代，西方所能直接接触到的马克思主义文献，除了马克思在世时已公开出版的著作外，就是恩格斯、考茨基所整理出版的《资本论》，以及《新时代》杂志上所发表的部分文献（《1857-1858年经济学手稿》《导言》便是其中之一）。所谓“青年马克思”问题，是在30年代之后，准确的说是在50年代才成为西方学界研究的重心。因此，20年代有关马克思主义哲学思想的阐发，大都集中在《资本论》，尤其是第一章“商品拜物教”部分。这一点不仅体现在卢卡奇、柯尔施等西方马克思主义者，而且体现在鲁宾、帕舒卡尼斯等苏俄马克思主义研究者身上。

⑦ 参见 Alfred Sohn-Rethel, *Intellectual and Manual Labour*, Humanities Press, 1977, p. xi.

确立中，形成了一个思想和观念的关系网络。^①

就卢卡奇的物化批判来说，无需多言。面对新康德主义的理论背景和第二国际以来的社会主义现实境遇，卢卡奇批判性地吸收韦伯和齐美尔的观念，从马克思的商品拜物教分析出发，建构了打碎物化、重建历史总体性的新黑格尔主义的马克思主义阐释。索恩-雷特尔认为：

我们与卢卡奇共同的一点是，将马克思的拜物教概念应用到逻辑学和知识理论上。另一方面，我们与他的不同点在于，我们从理性思维的有条件性出发，通过物化与剥削并没有推论出这种思维只是单纯的虚假意识……与剥削一样，物化与理性要在它们的辩证本性中得到理解。^②

换言之，索恩-雷特尔与卢卡奇的不同可能就在于不仅强调物化批判，更强调知识理论，关注商品形式与思维形式之间“发生学上的关联格式塔”。这一方面体现了其聚焦康德“超越论原则”、“从内部摧毁唯心主义”的理论诉求，同时另一方面，也就不难理解：齐泽克为什么会援引索恩-雷特尔来建构自己的意识形态理论，并批评卢卡奇通过“无产阶级意识”重建历史主体的诉求了。就物化来说，作为同一枚硬币的两面，一面是机械的决定论，另一面则是抽象的意志主义。对于这种机械的决定论的批判，索恩-雷特尔同样受到了本雅明和卡西尔的启发。受本雅明影响，索恩-雷特尔将商品形式所塑造的、作为“唯心主义认识论”基础的“社会综合”，称为“第二自然”。对于这样一种“自然”概念的剖析，索恩-雷特尔回到卡西尔的《实体概念与功能概念》，发现了“机械论”、“精确的自然”与“纯粹知性”在功能上的同源关系。用索恩-雷特尔自己的话说：

我用第二自然（zweite Natur）这一表述来概括商品交换的所有的形式方面，第二自然被理解为一种纯粹社会的、抽象的和功能的实在性，从而与第一或者原始的自然相对立。实际上，我努力获得的关于纯粹知性的理解，相较于康德的理解而言，更为接近古典机械论者的精确的自然科学中对它的理解。为此，我在恩斯特·卡西尔那里发现了一个值得注意的证据。（精确的自然概念植根于机械论思想，并且只有在这一思想的基础上是可获得的。）^③

经由阿多诺对索恩-雷特尔的引介，我们可以发现：就其早期思想发展而言，物化（意识）批判和商品形式分析，不仅构成了“现实抽象”概念的直接思想源起，而且就是那个时代共通的理论主题。这一主题的直接诉求，就表现为对于康德“唯心主义认识论”背后的“超越论原则”的批判。索恩-雷特尔的探索，就是在商品交换的形式之中，建构一种揭示“第二自然”和“纯粹知性”本质的“功能社会化理论”。这也就是“历史唯物主义是对起源的回忆”的最初含义。此外，需要注意的是：索恩-雷特尔是否知晓马克思有没有使用过“现实抽象”的说法，尚无从考证。在上世纪20、30年代，“现实抽象”这个表述，在直接的意义上来讲，来自于齐美尔的《货币哲学》。^④

二、“现实抽象” 与“意识形态的基本维度”

实话说，对于今天的国内学界来说，知道索恩-雷特尔这个人，可能并不是通过他的老朋友阿多诺，而是借助于那位耀眼的学术明星——齐泽克。在他的成名作《意识形态的崇高对象》中，同时在很大程度上也是他自己最满意的一章《马克思怎样发明征候？》中^⑤，一上来就引述并介绍了这位“法兰克福学派的同路人”，并认为他是“在揭示商品形式的普遍影响方面走得最远的理论家”。如果读者真地认为，齐泽克要借助索恩-雷特尔来分析马克思的“商品形式”或“商品拜物教”概念，就大错特错了。齐泽克从来都是一只学术上的“寄居蟹”，擅长于借别人

① John Ely, “Intellectual Friendship and the Elective Affinities of Critical Theory”, *The South Atlantic Quarterly* 97: 1, Winter 1998.

② [德] 阿尔弗雷德·索恩-雷特尔：《脑力劳动与体力劳动——西方历史的认识论》，谢永康、侯振武译，第127页。

③ 同上，第46、53页。

④ 该书中这样写道：“一旦人们认识到人类行为在精神活动的每一个领域运用抽象的程度，那么不仅是经济研究，而且经济本身，都是由从普遍的价值实在中得出的真实的抽象（real abstraction）构成的这一点，就不像乍看起来那么奇怪了。”参见 Georg Simmel, *The Philosophy of Money*, Routledge, 2011, p. 84.

⑤ 该文同时被齐泽克收入自己后来所编纂出版的《图绘意识形态》之中。参见 S. Zizek, *Mapping Ideology*, Verso, 1994.

的分析来论证自己的观点^①。其实，隐含在“商品形式”问题背后的是“无意识”的形式秘密。众所周知，“无意识”是拉康在上世纪50年代通过“回到弗洛伊德”，所发现的精神分析的“新大陆”。而齐泽克在这里，将“商品形式”和“无意识”的形式嫁接起来，无非是为了发现新自由主义意识形态的“新大陆”。用齐泽克的话说：

（意识形态现象的第三大陆）既不是特定的信条，也不是物质形式的存在，而是隐含的看法结构，形成“非意识形态”实践再生产的不可还原的瞬时的准“自发”前提和态度……它（商品拜物教）不是一种（资产阶级）政治经济学理论，而是构成“现实”的市场经济实践结构的一系列条件——在理论上，资本家是功利主义的唯名论者，而在实践中，他却遵循“神学上的种种奇思怪想”并成为一思辨的唯心主义者。^②

这样一种意识形态的理解，在《马克思怎样发明征候？》一文中，直接针对的是阿尔都塞的“意识形态国家机器”概念。也就是说，与阿尔都塞的学生朗西埃相类似，齐泽克也不同意《读〈资本论〉》的作者关于“思维对象”和“现实对象”的区分，强调“‘现实抽象’引入了一个将颠覆这一区分的第三要素：思维之外且先于思维的思维形式——简言之，象征秩序”^③。也就是说，与阿多诺强调“现实抽象”的剖析，是“从内部摧毁唯心主义”，对超越论原则的“起源的回忆”不同，齐泽克直接将“现实抽象”等同于作为“真实域”建构环节的“无意识”形式，即“象征域”。这样一种“现实抽象”的作用机制，便是以置身“商品拜物教”这种的行动主体的“无意识”为前提的。而这正是新自由主义条件下“意识形态的基本维度”：

当行为的抽象发生时它并不为人所注意，因为其发生只是因为行为主体的意识被他们的俗务和使用之物的经验表象所占据。行为的抽象之所以超越现实是因为行为主体的意识以这样一种方式存在：一旦他们意识到这种抽象，交换就会停止，而抽象也就消失了。^④

“批判的武器不能代替武器的批判”。在齐泽克意识形态批判的最新进展中，我们竟然以另一种方式同索恩-雷特尔意外遭遇。这场遭遇，直

接涉及到对“商品形式”理论的批判。其中介，就是另外一位讨论“现实抽象”问题的左翼学者普殊同（Moishe Postone）。齐泽克近来在其“回到政治经济学批判”的讨论中，专门引述了这位著名的美国马克思主义学者、《资本论》研究专家。

“回到政治经济学批判”是齐泽克意识形态批判理论的最新动向之一。虽然早在十多年前，他就已经提出了这一口号，但也只是在2010年出版的《活在末世》（*Living in the Ending Times*）第三章《讨价还价：回到政治经济学批判》中，才给出了集中的分析和说明。在该文中，齐泽克又一次提到了索恩-雷特尔，只不过在直接的意义，是为了给柄谷行人的“视差”概念提供一个科学的基础。他说：

必须将（今天完全被忽视的）索恩-雷特尔的作品，用作理解柄谷行人的必要指南。索恩-雷特尔直接指出了康德超越论批判与马克思政治经济学批判之间的并列关系。但这是在反向的批判意义上说的：商品普遍性的结构也就是康德超越论空间的结构……当人们交换商品时，他们从特定的交换价值中抽象出只有价值才是重要的。马克思将这一抽象称为“现实的”，是因为它在交换的社会现实中，不依赖于意识而发生……对于索恩-雷特尔来说，这种抽象是形式和抽象思维的现实基础：诸如空间、时间、质、实体、偶然性、运动等等，所有康德的范畴都内蕴于交换的行为之中。^⑤

相应的，索恩-雷特尔将社会历史的中介拓展到自然本身：它不只是一种基于由商品拜物教

① 笔者已经证明，在齐泽克对索恩-雷特尔的引介过程中，不仅借用了后者的理论阐释，甚至于连《资本论》中的关键引文都是直接转引的。参见拙作：《真实的抽象》，《马克思主义与现实》2014年第4期。

② 参见 S. Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, p. 16.

③ 参见 S. Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, p. 14.

④ 参见 S. Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, p. 14; Alfred Sohn-Rethel, *Intellectual and Manual Labour*, p. 27. 但是，在该书的最终版本中，这段话却不知所踪。这是一个值得令人玩味的文本事实。参见 [德] 阿尔弗雷德·索恩-雷特尔：《脑力劳动与体力劳动——西方历史的认识论》，谢永康、侯振武译，第13—17页。

⑤ 参见 S. Žižek, *Living in the Ending Times*, Verso, 2010, p. 217.

所决定的特定现实的抽象。取消任何意义和价值、作为“客观现实”同我们的主体价值相对立的自然概念，只能在商品形式成为统治的社会中才能出现。^①

有趣的是，在这里作为对索恩-雷特尔“商品形式”分析，或者说“马克思政治经济学批判”阐释的思想背景，普殊同赫然在列。关于齐泽克“回到政治经济学批判”，讨论“劳动价值论”的原因，已经溢出了本文主题。概言之，面对“新自由主义”或“后福特主义”的胜利，面对苏联马克思主义和西方马克思主义的失败，与生命政治同行，齐泽克在用拉康精神分析重构黑格尔和马克思的过程中，从“商品形式”批判重新发现了“政治经济学批判”。其中，普殊同关于资本主义社会中抽象劳动与社会统治的分析，构成了齐泽克分析的直接思想来源和文本基础。

然而，在这一引证过程中，齐泽克只是在揭示全球化资本主义“主体”，也就是意识形态“无意识”之症候的反向建构，之“不可能性”的意义上，将索恩-雷特尔和普殊同拼接起来，但却有意无意忽略了后者对前者的不满和批判。在《时间、劳动与社会统治》一书中，普殊同虽然也提到“根据索恩-雷特尔，特定思维形式的起源问题必须在更深的层面上加以探索”，但是，

索恩-雷特尔关于社会构成的理解同其著作中的表述相去甚远：他并没有分析那种作为社会构成性要素的，资本主义条件下的劳动的特殊性，而只是列举了社会综合的两种形式——第一种是通过交换方式，第二种是通过劳动……索恩-雷特尔认为，资本主义条件下存在一种劳动抽象，它只是发生在生产过程而非交换过程之中。但他并没有将劳动抽象的观念同异化社会结构的产生结合起来，而是实证性地考察了一种社会综合的形式。这种形式看起来受到了作为非资本主义的工业生产中的劳动的影响。并且他将这种形式同他所贬低的交换影响下的社会化形式对立起来。^②

（索恩-雷特尔所持有的）关于资本主义矛盾的传统解释模式……拉低了他关于马克思范畴的认识论研究的理论水平。^③

简言之，对于普殊同来说，“现实抽象”的

确发生在“商品形式”的交换过程之中，但更是发生在资本主义的生产过程之中，因而是一种作为“社会统治”性力量的“劳动抽象”。这样一种“劳动”，不是一个可以实证考察的，或是人本主义意义上的存在，而就是现实资本主义的存在方式本身。索恩-雷特尔的问题在于，他没有区分资本主义条件下的“劳动抽象”同前资本主义中的劳动分工。抑或可以说，将资本主义生产方式中特有的价值形式分析，抽象地放大到人类历史的全程，从而不能理解资本主义生产过程中，在劳动过程中所发生的更为深刻，也更为“现实”的抽象。这一点，也已经为西方学者近来的研究所关注。贾普就曾撰文指出：

索恩-雷特尔不仅阐释了一种唯物主义的知識论，而且将“现实抽象”的概念引入了马克思主义的争论之中。然而，他只是将商品抽象的根源定位在交换过程中，从而将生产仅仅理解为人与自然的物质变换。从这种仍然普遍流传的观念出发，对资本主义的批判将局限于分配领域，并且无法理解马克思的“抽象劳动”概念。因此，有必要批判这种观点以便更好地阐发马克思的资本主义生产方式批判理论。^④

普殊同和贾普的分析，显然有助于我们从马克思生产方式概念出发，评价索恩-雷特尔的“现实抽象”概念。但问题是，在齐泽克那里，无论是“商品形式”还是“生产方式”中的“现实抽象”，都是一种可以同拉康精神分析相嫁接的“形式”分析。这种“形式”本身，才是齐泽克关注的焦点。而恰恰又是借助于齐泽克，索恩-雷特尔才为当代学界所广泛接受。如果索恩-雷特尔在世的话，一定对此倍感欣慰，同时也颇为无奈。

① S. Zizek, *Living in the Ending Times*, p. 218.

② 参见 M. Postone, *Time, Labor and Social Domination*, Cambridge University Press, 1993, p. 177.

③ 参见 M. Postone, *Time, Labor and Social Domination*, p. 178.

④ Anselm Jappe, "Sohn-Rethel and the Origin of Real Abstraction: A Critique of Production or a Critique of Circulation?", *Historical Materialism* 21. 1 (2013), p. 3.

三、“一般智力”中的“现实抽象”

几乎与齐泽克同时，或者说略迟于齐泽克，意大利激进哲学家维尔诺（Paolo Virno）也关注到了索恩-雷特尔和他的“现实抽象”概念。用他自己的话说：

更进一步，在大众脑力劳动的时代，对我来说重读（确切地说是，发展）索恩-雷特尔，这位法兰克福学派的外国人员（然而，阿多诺从他那里吸收了很多东西），在《脑力劳动与体力劳动》中的分析，是十分重要的。^①

只不过，与《意识形态的崇高对象》的作者不同，维尔诺是在“生命政治”语境中的“一般智力”阐发中“重读”《脑力劳动与体力劳动》的。正如上文已经提到的那样，齐泽克对索恩-雷特尔的引介，主要是为了藉由其“现实抽象”概念中“商品形式”和“思维形式”的同构性，来为自己的拉康式意识形态批判撕开理论缺口。因而，尽管齐泽克在后来的理论叙述中，又十分时髦地引证了普殊同的观点——即便普殊同非常尖锐地批判了索恩-雷特尔，并提出回到政治经济学批判和劳动价值论的理论诉求，但是他对于脑力劳动与体力劳动的分工本身，却一点也不感兴趣。

由此，可以认为：在字面的意义上，最关注“脑力劳动与体力劳动”的，不仅不是索恩-雷特尔的好友阿多诺，也非索恩-雷特尔“第二次降世”（the second coming）的助产士齐泽克，而是关注“生命政治”问题的意大利激进哲学家维尔诺。

在维尔诺看来，面对 20 世纪 70 年代以来“后福特主义”的滥觞，特别是“非物质劳动”（借用内格里和哈特的观点）成为当代资本主义条件下的主要劳动形式，那么，对于资本主义的批判就应该超越传统的阶级斗争和剩余价值理论，转向关注“后福特主义”条件下的资本形式，即越发表现为“一般智力”（general intellect）中的统治性的“现实抽象”。与内格里相似，为了建构这样一种以“现实抽象”为批判目标的“生命政治”规划，维尔诺在马克思的《1857-1858 年经济学手稿》中发现了“一般智

力”这个概念。

回到马克思的《固定资本和社会生产力的发展》（“机器论片段”）中，基于“自动机器体系”的社会历史作用，“固定资本”、“社会知识”和“一般智力”的内在关联，在资本生产方式的分析中得到了揭示：

固定资本的发展表明，一般社会知识，已经在多大程度上变成了直接的生产力，从而社会生活过程的条件本身在多么大的程度上受到一般智力的控制并按照这种智力得到改造。^②

这段引文实际上也是维尔诺建构“一般智力”所内含的“现实抽象”概念最为重要的依据。用维尔诺自己的话说：

马克思的“机器论片段”，是分析和阐释后福特生产方式的关键文本……（在这一文本中）马克思使用了一个充满吸引力的隐喻，来指代那种占据社会生产的核心并控制生命各个方面的知识，这就是“一般智力”……根据马克思的分析，“一般智力”（例如，知识作为主要的生产力）在固定资本身上得到了全面地体现。固定资本是机器系统中“对象化的知识力量（the power of knowledge, objectified）”。^③

但是，“一般智力”中所涉及的“现实抽象”，与“商品形式”中的“现实抽象”却不尽相同。

作为对生产过程和“生活世界”的主导，一般智力就是一种特定的抽象，是一种同时具有物质的和控制功能的“现实抽象”。然而，由于一般智力包含了知识、信息和认识论范式，因此它

^① “Interview with Paolo Virno”.

^② 《马克思恩格斯全集》第 31 卷，北京：人民出版社，1998 年，第 102 页。

^③ 需要注意的一个文本细节是，在“对象化的知识力量”这一表述中，“对象化”是马克思从黑格尔那里所袭得的一个术语，在英文中常常被翻译为“objectified”。维尔诺所谓“机器论片段”中的“现实抽象”概念，实际上经过了一个中介和转译，这就是从“对象化的抽象”到“客观的抽象”，再到“现实的抽象”。而这样一种理解，在借助“一般智力”和“非物质劳动”获得新的哲学含义的同时，也就错过了在正确理解马克思“对象化”概念基础上，所能实现的有关索恩-雷特尔的科学分析。关于马克思文本中的“对象化”范畴，参见拙作：《“物象化”“物化”还是“对象化”》，《哲学研究》2014 年第 12 期。引文参见 P. Virno, “General Intellect”, in *Lessico postfordista, Dizionario di idee dell'ammutazione*, ed. A. Zanini and U. Fadini, Milan: Feltrinelli, 2002.

与体现在交换原则中的、现代性的“现实抽象”有着明显的区别。

在另外一篇文献中，维尔诺更加直接地提到：

马克思赋予思维一种外部特征，两种不同情况下共同的外观。首先，当他使用“现实抽象”这个源于一种哲学观点的漂亮表述时，当他讨论“一般智力”时。举例来说，货币就是“现实抽象”，它体现了人类思维的基本原则，即等价原则，并使其成为现实。这一观念，本身完全是抽象的，但却在叮当作响的钱包中获得了具体的存在。思维变成了物（thing），这就是现实抽象。另一方面，一般智力概念彻底推进了对现实抽象的理解。马克思用这一术语指涉这样一个阶段：特定实在（如，硬币）不再具有价值和思维的有效性，而就是那种直接获得物质实物价值的思维。如果在抽象思维中，经验事实体现了纯粹思维的精巧构架，那么在一般智力中则恰恰相反：现在是我们的思维通过重量和可感的事实来自我显现。一般智力就是精神抽象直接在自身中成为现实抽象的阶段。^①

简单说来，借用马克思“机器论片段”中关于“机器体系”和“固定资本”的分析，维尔诺从中抽取了“一般智力”这个范畴，来建构一种面向“后福特主义”（更加准确地说是：知识经济、“信息方式”、“后工业社会”等等），基于“非物质劳动”的当代资本意识形态批判。这种意识形态就是当代激进哲学话语中的一个关键词：“犬儒主义”。维尔诺明确指认说：

“现实抽象”的本质的改变——即社会关系由抽象知识而非交换均衡来规定的事实——具有明显的现实效应。确切地说，它构成了当代犬儒主义的基础。^②

显然，在这一“生命政治”的理论建构中，“现实抽象”是一个重要的中介，或者说过渡性概念。它既来自于索恩-雷特尔，但又同索恩-雷特尔的分析大相径庭。托斯卡诺就曾敏锐地指出：

换句话说，（维尔诺）这里提出是一种超越商品形式的现实抽象：它不是由商品交换的拜物教现实所驱动的，而是根源于“大众”之中的认识和理智的交互作用。^③

结合上文提到的普殊同对《脑力劳动与体力劳动》的诘问，我们反倒可以认为：恰恰是维尔

诺真正坚持了对脑力劳动与体力劳动的分析，只不过，在“一般智力”的语境中，似乎只有“脑力劳动”才有存在的必要。因为基于这样一种“现实抽象”，当代资本主义的矛盾不过是“一般智力”对“大众智力”奴役和排斥罢了。

但无论如何，维尔诺对“现实抽象”的考察，坚持了索恩-雷特尔最初从“商品形式”出发理解“思维形式”，“从内部摧毁唯心主义”的理论诉求，同时也提供了一种全球化资本主义时代对于“犬儒主义”意识形态的批判。同时，维尔诺基于马克思“机器论片段”关于“固定资本”和“一般智力”的分析，紧扣“后福特主义生产方式”的变化，以一种更加“具体”的方式，直接呈现了“现实抽象”的秘密。在此基础上，维尔诺在“一般智力”中发现的“现实抽象”，不仅批判了索恩-雷特尔，而且宣告了卢卡奇、阿多诺时代（韦伯式马克思主义）的终结，并构成了同齐泽克意识形态批判话语的有力竞争。

在文章的最后，重新面对索恩-雷特尔的《脑力劳动与体力劳动》，我们有理由得出这样一个颇为戏剧性的结论：这份文本本身恰恰就是一个“现实抽象”。一方面，在漫长的60年中，这位“法兰克福学派的同路人”不断修改自己的写作计划，最终成为在“商品形式的分析道路上走得最远”的人。另一方面，从“知识社会学理论”到“商品形式与思维形式”，再到“脑力劳动与体力劳动”，索恩-雷特尔的发现和重新发现，同时也就构成了上世纪20年代以降，从西方马克思主义早期发展，到法兰克福学派“批判理论”，再到当代激进哲学百舸竞流的“具体”写照。作为其“起源”的，需要“历史唯物主义”去“回忆”的，是破除对资本主义生产方式的再现（价值形式），及其不同历史阶段性特征的“无意识”。

（责任编辑 林中）

① P. Virno, *A Grammar of the Multitude*, New York: Semiotext (e), p. 65.

② 参见 P. Virno, “General Intellect”, in *Lessico postfordista, Dizionario di idee dell'ammutazione*, ed. A. Zanini and U. Fadini, Milan: Feltrinelli, 2002.

③ Alberto Toscano, “The Open Secret of Real Abstraction”, *Rethinking Marxism*, (2008) 20: 2.

巴迪欧的数学本体论究竟意味着什么?

袁 蓓*

【摘要】 数学本体论的提出从直接意义上说是巴迪欧反叛海德格尔“诗歌本体论”的理论尝试,后者一方面既未摆脱传统形而上学“本原”和“在场”的叙事逻辑,另一方面又脱离社会历史语境抽象地讨论存在问题。巴迪欧认为,超越传统形而上学既需要将“存在”从“一之规范性权能”中释放出来,同时也要对理论所由以产生的社会生活本身进行批判改造。在此基础上,数学本体论首先提供了一种新的关于存在的理解,即“一不存在”、“存在是多”。更为重要的是,面对当代裹挟电子媒介而来的数码操控,以及资本主义商品世界呈现出的统一性量化趋势,数学本体论还构成了对这一新的社会现实的历史映现和超越。

【关键词】 数学本体论;超越形而上学;一与多;数码操控;资本主义量化;事件

中图分类号: B565.59 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2016)04-0015-10

尽管哲学的数学想象早在毕达哥拉斯学派提出“数本原”时就被点燃,而纵观整个西方哲学思想谱系,从巴门尼德到柏拉图,从笛卡尔到康德,直至现代语言分析哲学,一种数学的敏感性也从未消散于哲学理论的建构。但是,诚如巴迪欧(Alain Badiou)自己所言,把数学与本体论直接等同起来还是足以让哲学家与数学家难以接受的。^①不过,争议的焦点并不在于哲学叙事中的数学介入,毕竟长久以来,这种介入恰恰为哲学的持存释放了活力。而是在今天,面对终结形而上学的呼声愈演愈烈以及虚无主义的普遍蔓延,沦为实证科学并与技术万能主义相纠缠的数学非但无法开出一剂有效药方,反而对此难逃其咎。对海德格尔来说,数学就绝不构成消除“对存在的遗忘”这一形而上学羁绊的主要途径,因为“数学本身就是盲点,是虚无的巨大力量,是知识对思想的抵消”。^②既然如此,那么为何巴迪欧仍要不遗余力地重申数学本体论呢?

这里再度回到海德格尔将有助于问题的澄清。从直接意义上说,“数学本体论”的提出是巴迪欧力图替代海德格尔“诗歌本体论”的一种尝试。^③众所周知,当代的形而上学几乎笼罩在

了海德格尔的名下,其独特之处在于,指认自柏拉图和亚里士多德以降的形而上学历史其实是存在的意义被遮蔽和遗忘的历史。为此,他宣称要返回前苏格拉底的早期希腊时期,一个存在之“思”与“诗”同时发生的时代。在那时,存在的原始意义,即“涌现”(Physis)、“无蔽”(Aletheia)和“聚集”(Logos)尚未被遮蔽,它们还未经过柏拉图主义理性化操作与科学技术加工而变为今天广为人知但却更为狭隘的“自然(物理)”、“真理(符合论意义上的)”和“逻辑”。海德格尔指出:“自早期思想以来,‘存在’就是指证明着一遮蔽着的聚集意义上的在场者之在场。”^④在巴迪欧看来,海德格尔的上述思路并没有超越传统“在场的形而上学”的基本逻辑。如果说以往的形而上学总是会设定某种本原、实体或中心,对于现象而言,它是一种藏而不露的本真(即原初、根本和自明)状态,是使现象得以持存的原因和根据。而哲学的任务就是无限接近、到达和揭示这种本真状态,使其“在场”。那么,海德格尔的哲学追根溯源一种消隐的“存在的原始意义”,强调寓居并借助于“存在者”的“存在之显现”,就仍然是一种“由在

* 作者简介:袁蓓,(北京100871)北京大学哲学系博士生。

① Alain Badiou, *Being and Event*, London: Continuum International Publishing Co, 2005, p. 9.

② Ibid., p. 9.

③ Ibid., p. 10.

④ [德]海德格尔:《海德格尔选集》上,孙周兴选编,上海:上海三联书店,1996年,第564页。

场的弥散与本原的丧失所萦绕的本体论”。^① 只不过他将传统所惯常言说的本原，如上帝、意识或绝对理念等替换成了“存在”（to be）。因为在他看来，前者（所谓的上帝、意识）其实已经是一些“存在者”（beings），即已被确定之物（对象）；而“存在”本身不是某种对象，它是使“存在者”得以可能（成其为自身、显现自身）的背景和条件^②，所以“存在”才是更为原初和本真的。虽然海德格尔区分了“存在者”与“存在”，但是“本原”和“在场”的叙事逻辑在他那里并没有消失。^③ 当然不同的是，传统形而上学往往用“理性”来书写“存在”，所以柏拉图的“理想国”最终留下了数学家而驱逐了诗人。相反，海德格尔却用“诗歌”来书写，因为他认为数学同谋于技术恰恰是使存在被遮蔽的始作俑者，而“诗的声音——只有诗的声音——作为汇聚去蔽力量的可能性根基而唱响，能够抵制技术强加于有用性存在的无限封闭”。^④ 所以我们就并不难理解，为何巴迪欧给予海德格尔的“诗歌本体论”以激烈的反叛，因为它“与历史一样一陷入了过度在场的死胡同，存在于其中隐藏了自身”。^⑤ 不过仍然有待追问的是，巴迪欧为何一定要选择数学本体论来进行反叛？“数学是本体论”展现出哪些不同于传统话语的理论特质？它的意义和价值究竟何在？

一、何以“存在”是“多”而不是“一”？

事实上，当现代技术已然将人类从地球上彻底地“连根拔起”，巴迪欧并非没有洞悉海德格尔转向隐喻和诗歌的旨趣所在。毋庸置疑的是，自笛卡尔提出“我思故我在”从而为近代以来的哲学奠定了主体-客体辩证法的理论基调，实证科学（数学与物理学等）的兴起非但没有改变反而促使哲学在这条“客体化”（即把对象当作主体的表象物，主体能够对其进行处理和操控）的道路上渐行渐远，以致当我们的生活世界身陷于资本操控与技术座架而歧途难返时，哲学除了宣称自我终结之外竟做不出任何反应。^⑥ 在哲学郁郁寡欢与茫然无措的情况下，诗歌的想象被再度点燃。巴迪欧指出：“时至今日，海德格尔思想中令人信服的影响力在于他汲取了诗歌中的重要

因素，这就是客观拜物主义的缺席，真理与知识的对立，最后是表征我们时代本质的无方向性（disorientation）。”^⑦ 显然，由于诗歌远离现实、弥散着自由的隐喻（抵制客体化）且表征了某种晦暗朦胧（不指向明确方向），所以把它与哲学进行“缝合”（suture）就构成了海德格尔反叛（对抗）现实的一种策略。但是这种“缝合”却带来了一个消极后果，这或许是海德格尔自己也始料未及的，就是原本逼仄狭小的哲学空间被彻底侵占。换句话说，哲学本身被搁置和取缔了。“哲学没有完成‘笛卡尔式的沉思’，便误入歧途热衷于意志的审美，完满的悲怆，遗忘的命运以及迷失的踪迹。”^⑧ 而这一点恰恰是巴迪欧不甚满意和难以接受的。巴迪欧固然不反对诗歌介入哲学思虑，这其实是他颇为赞赏海德格尔的地方。他所不能接受的是把哲学与诗歌、政治或是科学等单一条件进行“缝合”，即哲学将全部思想和功能交付给某一个孤立的条件（如纯粹诗歌），从而放弃一种诸条件^⑨同时共存空间的建构。“缝合”的理论操作意味着诸条件对称的局面被打破，哲学成为某种单一话语的“独白”，因而这在本质上就没有摆脱巴迪欧长期以来所极力反对的传统形而上学诉诸于“一之规范性权能”（the normative power of the One）的思维方式和问题框架。在巴迪欧看来，传统形而上学的本

① Alain Badiou, *Being and Event*, pp. 9-10.

② “存在”（to be）是系词结构，它在定义和陈述任何对象（beings）时是必不可少的。比如在定义“苹果”时，我们会说“苹果是红色的”、“苹果是甜的”、“苹果是圆的”等等。通过描述“红的”、“甜的”、“圆的”等属性，“苹果”得到了界定。但其实这些不同陈述包含着一个共同的东西，即系动词“是”（to be）。这个“是”才是更为根本和原初的，它本身尚未被确定，有待于成为任何东西。一切既定之物都要借助“是”来确定和显现自身。

③ 也即是说，在海德格尔的视域中仍然存在着一个最为原初和根本的东西（“存在”），它是一切对象（“存在者”）的根据，这其实并没有超越传统形而上学的“本原”逻辑。

④ Alain Badiou, *Manifesto for Philosophy*, New York: State University of New York Press, 1999, p. 50.

⑤ Alain Badiou, *Being and Event*, p. 10.

⑥ 比如，当代广为人知的“形而上学的终结”、“主体之死”无一不表征着“哲学之死”。

⑦ Alain Badiou, *Manifesto for Philosophy*, p. 74.

⑧ Ibid., p. 58.

⑨ 巴迪欧认为存在着四种条件，分别是爱、艺术、科学和政治。

质特征可以用一句话来概括，这就是“一将存在框住”（the enframing of Being by the One）。^① 那么它是如何表现的呢？按照海德格尔的理解，“存在”（Being，也即 to be）本是尚未确定，有待成为任何对象的。但由于传统形而上学所关注的是“是什么”（What is）而非“是”（is）的问题，所以未确定的“存在”被理解成了既定的“存在者”（beings）。而近代来自笛卡尔提出“我思故我在”，“存在”就完全变成了主体表象物，即所有存在物都是由意识所构造的，存在等于被意识的存在。滥觞于笛卡尔、中经康德和黑格尔直至尼采，形而上学将原本未确定的“存在”全然变成主观设定的（由主体审视、控制和利用的）“存在者”，这种主体性话语霸权的确立（即主体设定存在，主体成为永恒在场的本原和根据）就体现出了“一框住存在”的性质。后来海德格尔反叛这种主体理性形而上学，指认诗是存在最原初的语言，不过是用一种话语霸权替代另一种话语霸权，而“一将存在框住”的情况并未改变。^② 巴迪欧认为，只有将“存在”从“一的规范性权能”中彻底释放，才能谈得上反叛传统形而上学，而他的“数学本体论”恰好提供了可能的视域和途径。

首先，巴迪欧的策略是探寻柏拉图的踪迹宣称“一不存在”（the one is not），也就是从根本上取消“一”之存在的可能性。柏拉图曾在《巴门尼德篇》中指出，如果“一存在”，这个假设就首先说的是“一”，肯定“一”就意味着它不是“多”。也就是说，“一”与“多”是漠不相关、彼此孤立的。那么从这个孤立的“一”出发进行推导最后得到的结论却是“一”本身的自我矛盾和毁灭。^③ 这个结果自然是柏拉图难以接受的，所以他推翻了“一存在”的前提，指认并不存在一个孤立的、与“多”相分离的“一”。对于“一”，必须把它同“多”联系起来才能理解。应该说柏拉图还是敏锐地抓住了问题的关键所在。事实上，当我们说“一存在”时，并不意味着只有“一”，不是说我们只谈到了“一”而没有论及他者。将“一”与“存在”看成完全等同、彼此毫无差异，这是巴门尼德的观点。“一存在”其实是一个判断，任何判断都有主词和谓词，二者具有不同含义。在“一存在”

这个判断中，我们为主词“一”加上了谓词“存在”，这就意味着“一”被增加了新的内容。后来康德区分“综合判断”与“分析判断”进一步表明，一切真正的知识必须首先是综合判断，即谓词不包含在主词概念之中，二者的连接为主词增加新的内容。而康德之后，黑格尔更是激烈抨击形式逻辑“A是A”的无差别同一，指认后者完全是一种纯粹的同义反复，没有说明和增加任何内容，因而也就不可能构成知识。所以，柏拉图后来提出“一不存在”，显然也是看到了真正的命题都是主词与谓词有差异的统一。因为当我们说“一存在”时，假如这个命题是有意义的，我们就绝不是在单纯地意指“一是一”，而是“一”与“存在”两个差异内容的统一连接。这里面其实已经发生了“一”同“他者”的联系，而“他者”的出现（差异性）就包含了“多”的意思，所以绝对孤立的“一”是不存在的。柏拉图在《巴门尼德篇》中所进行的“一”和“多”的讨论后来得到了巴迪欧的高度评价。他指出，由柏拉图的“一不存在”我们可推导出一种“多之他者性无止境的自我区分”（otherness of the multiple becomes an unending self-to-self differentiation），在这里“非一致性多”（inconsistent multiple）的主题被发现了。^④ 正是在这个意义上，巴迪欧确立了数学本体论的理论基石，即“存在是多”而不是“一”。

虽然否认“存在是一”，巴迪欧却又宣称存在着一种“一的影响”（effect of one-ness）。他指出，仅仅纯粹的多，也即“非一致性的多”实际上是不可思的。“一切思想都以可思之物的某一情势（situation）为前提，也即一个结构（structure），一种‘计数为一’（count-as-one），在其中被显现的多（the presented multiple）是一致的和可数的。因此，非一致性的多——在给它

① Alain Badiou, *Briefings on Existence: A Short Treatise on Transitory Ontology*, New York: State University of New York Press, 2006, p. 34.

② 因为海德格尔的“存在论”并未突破传统形而上学“本原”和“在场”的叙事逻辑。

③ 由于本文篇幅有限，柏拉图的详细论证可参见《巴门尼德篇》的相关章节，本文不再赘言。

④ Alain Badiou, *Briefings on Existence: A Short Treatise on Transitory Ontology*, p. 36.

以被结构的一之作用 (the one-effect in which it is structured) 之前——只能是一个无法被捕捉的存在视域。”^① 简单来说, 巴迪欧虽然并不承认“一存在”, 但却认为存在着针对“非一致性多”进行的“计数为一”的“操作”(operation) 和“结构”, 也即“情势”。那么这意味着什么呢? 其实巴迪欧还是在强调, 对于“多”, 我们也必须把它同“一”联系起来才能理解。不过在这里, 他对于“一”与“多”关系的处理却借鉴了集合论“属于”(belonging, \in) 的数学逻辑。巴迪欧指出: “多是根据一种属于的逻辑形式被内在设定的, 也即根据这样一种模式, 在其中‘某物 = a’一般是按照一个多元 β 来显现的。这可以写成 $a \in \beta$, 即 a 是 β 的一个元素。被计数为一的不是多的概念 (concept); 对一 - 多 (one-multiple) 是什么的思考无法被书写。一只不能被归于 \in 的标记; 也就是说, 被归于一种赠予的操作 (the operation of donation), 它指向一般意义上的‘某物’与多之间的关系。符号 \in , 即对任何一之存在的取消 (unbeing of any one), 规定了被多所指引的‘某物’以一种统一的形式显现。”^② 也就是说, 在巴迪欧看来, 存在本质上是多, 所以当我们宣称一个“多”存在时, 是在这个多属于另一个多, 也即它成为另一个多的一个元素的意义上指认其“存在”的。举例来说, 对于一个叫“张三”的人, 由于他本人是多 (有待成为任何一种人, to be anyone), 如“张三是中国人”、“张三是男人”、“张三是哲学家”、“张三是父亲”等等。所以当宣称“张三”存在时, 我们会追问到底是在哪个意义上说他是存在的。因此, 想要确证“张三”的“存在”, 我们必须在具体情势中, 在他适合于某个集合计算和识别其要素的法则的意义上进行讨论。也就是说, 需要首先给予限定, 比如指明是针对一个“中国人集合”, 即一个所有元素都是中国人且被计数为一个整体 (count as one) 的集合。在“张三”属于“中国人集合” (不是“哲学家集合”), 也即他被这个集合计数为一个成员的意义, 我们可以说“张三存在”。

将数学引入本体论, 巴迪欧的目的是想要超越传统形而上学“本质主义”的话语方式。我们知道, 哲学自古希腊以来就表现出“多中求一”

的理论冲动, 也就是说, 人们想要从感性万物 (“多”) 中找到一个永恒在场的不变根据 (“一”), 以解释万事万物的生灭变化。这使得传统哲学从一开始就呈现为一种由“本原”和“在场”所萦绕的本体论叙事, 其逻辑后果则是巴迪欧已经指出的“一框住存在”。不同于海德格尔走向诗歌的不甚成功的反叛之路, 巴迪欧选择了数学作为批判的武器。不过显见的是, 尽管巴迪欧以回归数学的姿态重构本体论, 但是他所推崇并诉诸的既不是被毕达哥拉斯学派视为“第一原理”的数学, 也不是与技术主义纠缠不清的实证数学, 更不是语言分析哲学视域中沦为语言游戏或语法规则的数学。因为在他看来, 以上形式的数学都无法改变传统形而上学的解释框架, 而真正富有借鉴意义的是集合论。那么集合论究竟具有哪些特质呢? 事实上, 所谓集合, 是就“属于”关系而言的诸种元素 (“多”) 的“聚集” (collection), 也即“计数为一”, 它“排除了任何对多的明确界定”。^③ 也就是说, 集合论关注的是不同方式的计数问题, 也即诸种元素如何被整合和计算为一个整体, 而对于它所操作的元素究竟“是什么” (即本质问题) 则并不关心。“通过对各种变量进行统一 (uniformity), 集合论表明它不讨论这个一 (the one), 也不下定义 (without definition)^④, 在其法则内部所全部显现的都是多。任何多都内在必然地是诸多之多 (multiple of multiples): 这是集合论所展开强调的东西。”^⑤ 可以看到, 集合论同样讨论“一”与“多”, 但其特殊之处在于, 它是从一种结构和关系的视角出发去考察二者的。在这里, “一”不是传统形而上学中框住存在的本原或实体, 而是一种“计数为一” (也即“使……成为一个元

① Alain Badiou, *Being and Event*, p. 34.

② Ibid., p. 44.

③ Ibid., p. 60.

④ 集合论不讨论“the one” (这个“一”), 这与巴迪欧宣称“the one is not”是相一致的。因为讨论“the one”还是从传统形而上学实体论的视角去理解“一”, 即把“一”视为现象背后永恒在场的某种本原、本质或根据, 比如这个“一”是“上帝”、“意识”、“绝对理念”等等。集合论也不“下定义”。因为按照亚里士多德的形而上学, “下定义”就是通过“属+种差”的方式揭示某个事物的本质, 以把它同其他事物区分开来。因此“下定义”仍然属于传统形而上学的理论操作。

⑤ Alain Badiou, *Being and Event*, p. 45.

素”)的操作、结构和影响。这意味着“一”与“多”所关涉的不是本质与现象,而是指向一种关系性的存在方式。“属于一个多的东西(what belongs to a multiple)通常也是一个多;成为一个元素(being an ‘element’)并不指涉一种存在地位(a status of being),一种内在性质(intrinsic quality),而仅仅是关系(relation),将要成为……元素(to-be-element-of)的关系,借此一个多通过另一个多被显现。”^①由于“一”是“计数为一”的操作,是给予“多”的一种影响。所以“存在是多”在本质上并未改变,只不过是“多”的显现方式发生了变化,即在“一的影响”下,“多”由“非一致性”的变为了“一致性”的。这样一来,在“一”与“多”之间并不存在哪一个更为根本的问题,由此传统形而上学“本原”和“在场”的叙事逻辑也就被取消了,存在作为“多”彻底地从“一之规范性权能”中释放出来了。

二、数学本体论的历史性之维

当数学本体论宣称“存在”是“多”而不是“一”,当话语逻辑从“多中求一”转向“诸多之多”,这似乎足以表明巴迪欧完成了对传统形而上学的超越。但事实上,问题远没有那么简单。巴迪欧指出:“哲学直到最近才懂得如何与资本相称的术语来思考,因为它曾让这个领域最本质的方面去徒劳地怀念神圣的束缚,执迷于在场(Presence),服从于诗歌的模糊的统治,怀疑其自身的合法性。它不曾知道如何让思想理解下述事实:即人已经无可逆转地成为‘自然的主人和占有者’,而这里的问题既不是丧失也不是忘却,而是至高无上的目标——尽管仍然以计算时间愚蠢的含混性为特点。”^②以上叙述所针对的虽然还是海德格尔,但是巴迪欧却在这里揭示了一个更为关键的问题。事实上,传统形而上学的症结并非海德格尔所指认的存在意义的遮蔽或是存在本身的遗忘,所以,他作为药方所提出的“诗歌本体论”也就自然会沦为一种浪漫式怀缅。不管是做出存在论区分(即区分“存在”和“存在者”),还是用诗歌去书写存在,倘若理论建构的终极旨趣依然锁定于“奠基”,那么传统

形而上学就不会从根本上被颠覆。因为超越形而上学并不在于某种话语逻辑的改变或是理论根基的重置,而是在于对思想所由以产生的社会历史本身的批判和改造。在这一问题上真正带来变革的是马克思。针对青年黑格尔派所热衷的以思想上的变革取代现实中的革命,马克思就曾直截了当地给予批判:“思想、观念、意识的生产最初是直接和人们的物质活动,与人们的物质交往,与现实生活的语言交织在一起的。人们的想象、思维、精神交往在这里还是人们物质行动的直接产物……意识在任何时候都只能是被意识到了的存在,而人们的存在就是他们的现实生活过程。”^③马克思的非凡之处就在于,他并没有通过开启一种新的理论视角或是寻找一个新的话语逻辑来重建形而上学,相反,他所要做的是彻底颠覆一切形式的形而上学。这表现在:一方面,他着眼于理论逻辑与历史逻辑的内在同构关系,揭示形而上学建构的现实基础;另一方面,他清楚地看到,思想本身的改变是以现实生活的变革为基础的,所以超越形而上学必须以批判和颠覆它所由以产生的社会生活为基础。这样一来,我们也就不难理解缘何在《资本论》开篇伊始马克思选择“商品”而非传统哲学普遍言说的“存在”作为研究起点了。倘若说“存在”就是人们的现实生活过程,它实际上包含着整个社会结构和组织关系。那么在资本主义社会中,当商品成为统治一切的普遍性力量,商品结构表现为资本主义社会生活的主导性结构,当一切物和人无不受到商品形式的规制时,“存在”也就获得了“商品”这一具体的历史规定性。马克思深知,只有理解并超越资本主义商品经济生活才能真正洞察存在之本质问题。所以,他从一开始便选择“商品”而非“存在”作为其理论研究的对象。也正是在这个意义上,巴迪欧并没有给予海德格尔的诗歌本体论以过高评价,尽管后者可以说重新奠定了现代哲学的理论基调。因为海德格尔同样脱离了现代资本主义商品经济生活的现实语境来追问存在本身的意义,如此一来,他的解释框

① Alain Badiou, *Being and Event*, pp. 44 – 45.

② Alain Badiou, *Manifesto for Philosophy*, p. 58.

③ 《马克思恩格斯选集》第1卷,北京:人民出版社,1995年,第72页。

架依旧是抽象乏力的。相比之下，当巴迪欧提出“数学是本体论”的命题，绝不意味着他要为形而上学重新奠定一种数学基础，而是“数学作为一种存在的历史情势建构了本体论”。^①也就是说，数学本体论在巴迪欧那里不单纯是理论思辨，它还与当下社会历史生活的建构相联系，是其时代定位与现实诊断的一种表达。

从最直接意义上说，将数学视为本体论，这源自“数”在当代社会生活与日俱增的地位和影响。只有当现实存在本身获得了“数”的普遍规定，才会在哲思层面产生数学本体论。历史唯物主义早就指出，意识形态本身“没有历史，没有发展”^②，思想、理论和观念的变化是“发展着自己的物质生产和物质交往的人们，在改变自己的这个现实的同时也改变着自己的思维和思维的产物”。^③因此，数学本体论的提出是当代社会历史条件发展变化的产物。按照巴迪欧的定位，今天“我们生活在一个由数统治的时代；思想臣服于可数的多的法则”。^④这表现在“数”不仅操控了日常的政治与经济生活，甚至也控制着人们心灵和文化的表达。比如，当代民主政治的主要表现与实现形式就是“一人一票”的公民投票，而投票制度首先遵循的原则就是“少数服从多数”，这里面其实已经蕴含着一种“计数”法则，更不用说计算选票结果所需要的各种算法直接与数学密切相关了。特别是在计算机网络普及化的今天，随着各种投票系统、软件和网站层出不穷，投票也逐渐由“线下”的真实活动变为“线上”的虚拟操作。这意味着整个投票活动不仅是一个不断“计数”的过程（计算选票），而且投票本质上表现为一种由“0”和“1”两个数字操控的代码运行模式。根据鲍德里亚的分析，在当代，无论是公民公决、还是民意调查，一种“数字性在纠缠我们这个社会的一切信息，一切符号，它最具体的形式是测试、问/答、刺激/反应”。^⑤也就是说，人类整个交流模式都可被还原为一种0/1、问/答的二元信号系统。这样一来，原本旨在彰显自由和民主的公民投票则走向了相反面，变得强制和随机起来。因为选民的回答事实上早已按照预先设计好的程序（系统）被控制了。“当民主达到先进形式阶段时，它的分配比例将大致相等（50/50）。投票酷似

粒子布朗运动或概率论，就好像是大家都在盲目地投票，就好像是一些猴子在投票。”^⑥在这里，“数字性”，这种新的操控形态的生成是显而易见的。

鲍德里亚曾指出，受代码支配是当今时代的主要模式，这从根本上不同于工业时代的生产模式。在他看来，现代资本主义社会经历了从“生产主导”向“消费主导”的根本转型。在消费社会中，伴随现代电子媒介（电视、手机、互联网）的迅速发展及全面普及，一切物、人及其活动都被编制到符码体系之中。这意味着重要的“不是商品价值，而是计算价值，即这一切不是为了生产而被调动，而是作为操作变量被编目，被传唤，被勒令运转，不是变为生产力，而是变为代码棋盘上那些遵守相同游戏规则的棋子。生产的公理仍然倾向于把一切都仅仅简化成要素，代码的公理则把一切都简化成变量。前者通向一些力量的等式与平衡，后者则通向一些变动而随机的集合……”^⑦今天，消费社会的符码操控主要表现在以下几个方面：首先，在当代资本主义消费过程中，消费品并不以其自身的物理功能或使用价值，而是以象征性符号价值获得确证。换句话说，“人们从来不消费物的本身（使用价值）——人们总是把物（从广义的角度）用来当能够突出你的符号，或让你加入视为理想的团体，或参考一个地位更高的团体来摆脱本团体”。^⑧其次，主体一旦参与到消费活动中，也就进入到了一个“全面的编码价值生产交换系统中”^⑨，从而获得一种符号认同与交流。最后，伴随消费逻辑取代生产逻辑，当代资本主义社会的意识形态操控策略也发生变化，即由工具理性和科学技术意识形态统治转变为消费意识形态统

① Alain Badiou, *Number and Numbers*, Cambridge: Polity Press, 2008, p. 212.

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，第73页。

③ 同上，第73页。

④ Alain Badiou, *Number and Numbers*, p. 1.

⑤ [法] 鲍德里亚：《象征交换与死亡》，车槿山译，南京：译林出版社，2008年，第88页。

⑥ 同上，第99页。

⑦ 同上，第17页。

⑧ [法] 鲍德里亚：《消费社会》，刘成富、全志刚译，南京：南京大学出版社，2012年，第41页。

⑨ 同上，第60页。

治：“消费是用某种编码及某种与此编码相适应的竞争性合作的无意识纪律来驯化他们；这不是通过取消便利，而是相反让他们进入游戏规则。这样消费才能只身替代一切意识形态，并同时只身担负起整个社会的一体化，就像原始社会的等级或宗教礼仪所做到的那样。”^① 简而言之，在鲍德里亚看来，当今时代已经进入了一个由数码、符号全面操控的时代，他甚至将其视为一种“代码恐怖主义”。^② 如果鲍德里亚的这一判断并非危言耸听，现代电子媒介的符号编码确实深入日常生活的方方面面，“数字化”成为当今时代的本质特征之一，那么巴迪欧从理论层面提出“数学是本体论”也就绝非偶然了。

倘若我们更进一步思考就会不难发现，这种数字化在当今时代的全面崛起，实际上正是资本力量作用的结果。巴迪欧指出：“如果数的支配——比如在民意调查或选举中，在国民核算或私人企业中，在货币经济中，或是在对主体的反主体的评价中——并不是以数本身或是对数的思考为依据的，那么这是因为它遵从了一种简单的情势法则，这就是资本的法则。”^③ 那么资本的法则是如何体现的呢？简单来说，在今天，资本趋向于抹平“质”的差异，将一切都还原为可计算的“量”。这种“量化”的“统一性”霸权逻辑就是资本的法则，其直接后果就是“数”对我们日常生活无处不在的支配。根据马克思的分析，作为现代资本主义社会细胞的商品包含使用价值与交换价值二重属性。使用价值是商品的有用性，它决定于商品体本身的物理属性，因而体现了商品质的差别。交换价值“表现为一种使用价值同另一种使用价值相交换的量的关系或比例”^④，它表现了商品量的差别。尽管一切商品都可从质与量之双重维度加以考察，但是“在考察使用价值时，总是以它们的量的规定性为前提”。^⑤ 因为交换活动得以进行的关键在于，商品总是在量而非质的层面上被加以比较和衡量。比如我们可以说一担米等于若干量铁，但却不能直接说米等于铁。所以说，“在商品的交换关系本身中，商品的交换价值表现为同它们的使用价值完全无关的东西。”^⑥ 特别是在商品经济普遍发达的现代资本主义社会中，当交换价值超越使用价值成为交换的终极目的，这意味着“量”超

越了“质”占据主导。因为此时，人们更为关心的是通过商品生产和交换获得的价值增殖，而价值增殖无非就是一种数量的增长，至于具体交换的商品究竟是小麦还是钢铁则无关紧要。所以马克思指出：“所以要生产使用价值，是因为而且只是因为使用价值是交换价值的物质基质，是交换价值的承担者。”^⑦ 只是这里仍需追问的是，既然商品只能从量的层面加以比较，比如一定量小麦等于一定量铁，那么两种不同商品之间所共同等量的那个东西是什么呢？按照马克思的理解，这种共同的东西就是凝结在商品中的抽象人类劳动。抽象劳动是去除了劳动的各种具体形式，即去除了质的差别的劳动。它“只是无差别的人类劳动的单纯凝结，即不管以哪种形式进行的人类劳动力耗费的单纯凝结”。^⑧ 正是由于抽象人类劳动物化在商品中，商品才具有价值。所以，商品的价值量最终是由凝结在其中的劳动的量来计算的。而劳动本身的量又是由劳动时间来衡量的，也即是用小时、天等一定的时间单位作为尺度的。到这里已经不难发现，在经过一系列的追溯后，其实商品最终是落脚于一种时间的量。因此可以说，在现代商品经济中，真正给予商品以本质界定的其实是形式化的量，而商品原本内在的质反倒不那么重要了。

在当代社会中，一切“存在”可以说都具有了商品形式。这意味着存在物“已经不再作为在劳动力有目的地发挥作用时执行一定职能的物质因素了。它们只是作为一定量的对象化劳动来计算。无论是包含在生产资料中的劳动，或者是由劳动力加进去的劳动，都只按时间尺度计算”。^⑨ 与之相伴随，一切劳动过程也无一不成为价值形成过程。前者，即劳动过程的本质在于它是生产

① [法] 鲍德里亚：《消费社会》，刘成富、全志刚译，第78页。

② [法] 鲍德里亚：《象征交换与死亡》，车槿山译，第14页。

③ Alain Badiou, *Number and Numbers*, p. 213.

④ [德] 马克思：《资本论》第1卷，北京：人民出版社，2008年，第49页。

⑤ 同上，第48页。

⑥ 同上，第51页。

⑦ 同上，第217页。

⑧ 同上，第51页。

⑨ 同上，第228页。

使用价值的有用劳动，在这里“运动只是从质的方面来考察，从它的特殊的方式和方法，从目的和内容方面来考察”。^①而在价值形成过程中，“同一劳动过程只是表现出它的量的方面。所涉及的只是劳动操作所需要的时间，或者说，只是劳动力被有效地消耗的时间长度”。^②这种交换价值取代使用价值，价值形成过程取代劳动过程，即质的方面被扬弃并进而过渡到可数的量，可以说是现代商品世界的一个本质特征。而数学本体论正是对这种统一性量化现实过程的一种表现。前文已述，巴迪欧本体论的基础是取消“一”的存在，而宣称“存在是多”。但是巴迪欧又认为，纯粹的多是无法显现和被思考的，所以他指认存在着“一的影响”，即一种给予“非一致性多”以“计数为一”的操作和结构。在这种“一的影响”下，纯粹的多被整合和集聚，变成一致性和可数的“多”。从这里我们可以看到一种“统一化”的过程，即“非一致性多”被统一化为“一致性多”的过程。反观现实，无论是从“质”的层面被加以规定的使用价值以及生产使用价值的具体劳动，还是从“量”的层面被加以规定的交换价值以及生产交换价值的抽象劳动，可以说它们本质上都是“多”。但不同的是，“质”是“非一致性的多”，因为某一定在之物与他物相互规定的链条总是无限的，所以“质”是无限多样化的，也即是“非一致性的多”。而“量”是“一致性的多”，在马克思的商品分析中，商品的价值与抽象劳动最终都落脚于一种时间的量。这种时间的量一方面是以秒、分钟、小时和天等一定的时间单位为尺度，是由每分每秒、每时每刻累加而成的，所以它是一种“多”。但另一方面，时间的量是可被计算和限定的（可数为一），因而作为一个可被规定者，“量”是“一致性的多”。当代资本主义商品世界出现“量化”趋势，即将多样化的“质”还原为（统一化为）可数的“量”，正是“非一致性多”被统一化为“一致性多”的过程。事实上，资本积累与增殖始终与对时间量的计算密切相关。资本的本性在于最大限度的获得剩余价值，而要实现这一点，无论是通过增加绝对剩余价值还是相对剩余价值，都与劳动时间量投入的多少直接关联。此外，资本流通时间的长短也制

约着资本能否迅速增值。正是由于时间的量对于资本运行至关重要，所以“量化”才成为资本主义商品世界的本质特征和主要趋势。巴迪欧指出：“要思考并超越资本及其平庸的规定（对时间的一般运算），我们必须从资本已经揭示出来的起点出发：存在从本质上说是多……”^③这样来看，巴迪欧宣称“存在是多”并且引入数学集合论讨论“多”的统一化（即计数为一）过程，这是从资本所由以揭示的起点出发进行的理论建构，是一种回到历史生活同时又旨在揭示历史生活的“历史性”思考的结果。

三、再思考：数学本体论究竟意味着什么？

如果说数学本体论与当下资本主义社会历史情境具有一种内在同构关系，那么这是否意味着巴迪欧的理论探索仅仅停留于单纯地描述和解释资本主义发展的诸种新情况呢？事实正好相反。在巴迪欧那里，数学本体论同时也是建构新的解放政治学的一种理论探索。也就是说，巴迪欧理论建构的真正旨趣在于对理论所由以产生的社会生活本身进行批判性改造，更具体地说，就是对裹挟数码操控的资本力量进行超越。正是从这一点出发，再度审视数学本体论将具有特别意味。

巴迪欧指出，数学本体论的功能不仅是阐释现代哲学的特殊问题，而是也要解决“什么不是关于存在之为存在”的问题。而“‘什么不是关于存在之为存在’的领域（这并不是一个领域，而是一个切口，或如我们将要看到的，是一个增补）是根据两个相近的和全新的概念组织的，这就是真理和主体的概念”。^④如果说传统本体论是在“一之规范性权能”的框架中追问“什么是存在之为存在”，那么当数学本体论宣称“一不存在”，也就同时遭遇了“什么不是存在之为存在”的问题。在巴迪欧的视域中，解答“什么不是存在之为存在”的关键最终落脚于“事件”（event）。^⑤这里“事件”概念的提出可以说是巴

① [德] 马克思：《资本论》第1卷，第227—228页。

② 同上，第228页。

③ Alain Badiou, *Manifesto for Philosophy*, p. 57.

④ Alain Badiou, *Being and Event*, p. 15.

⑤ *Ibid.*, p. 189.

迪欧哲学的一个重要事件，因为它勾画出了其替代性想象的基本轮廓。那么究竟什么是事件呢？简单来说，巴迪欧将“事件”视为一种“超越-存在”（trans-being），一种“存在的中断点”。（Being's breaking point）。^① 我们知道，巴迪欧本体论的基本命题是“存在是多”，但与此同时他认为“多”是不能脱离与“一”的关系被理解的。不过迥异于传统的是，在处理“一”与“多”关系时，巴迪欧引入了数学集合论的“属于”逻辑。也就是说，“存在”作为“多”，总是在它属于另一个“多”、被另一个“多”计数为一的意义上说是“存在”的。所谓“存在”（to exist）就是“属于一个情势”（to belong to a situation）。^② 与之相对，“事件”则是一种纯粹“偶然性”的出现，它不被“计数为一”。“从情势的角度来看，如果存在一种事件，那么它是否属于该情势是不可判定的（undecidable）。”^③ 正是在这个意义上，巴迪欧将“事件”看作是“超越-存在”，是对“什么不是关于存在之为存在”问题的解答。假如“情势”是被“计数为一”的“一致性多”的领域，它象征一种有序、封闭和僵死的结构，那么“事件”所代表的就是对任何既定结构的中断和打破。在《存在与事件》的英文版前言中，巴迪欧还曾对“事件”做过一个相当精炼但却富有深意的界定：“真理只有通过支撑它的秩序决裂才得以建构，它绝非那个秩序的结果。我把这种开启真理的决裂称为‘事件’。真正的哲学不是始于结构的事实（文化的、语言的、制度的等），而是仅仅开始于发生的事件，始于仍然处于完全不可预料的突现的形式中的事件。”^④ 在这里，给予真理性事件以积极忠诚的行动者就是“主体”。巴迪欧认为，主体是致力于人类解放运动的“真理斗士”。^⑤ 可以看到，倘若说今天我们身处于其中的“当下”正是由资本力量所塑造和操控的，而资本本身又表现出一种不断结构化的螺旋式发展。尽管资本结构并非僵死静止的，但它却也呈现出一种吞噬性的封闭状态。这种封闭性就体现为所有人与物无一例外都要遭受资本结构的统摄，资本家不过是资本的人格化，主体-客体历史辩证法亦丧失效力。那么巴迪欧赋予“真理事件”以突发性决裂的理论内涵，并且强调主体是对这种真理

事件的忠诚，就无疑彰显出了中断和打破资本结构化之平衡与封闭的理论旨趣。更为重要的是，资本主义从其诞生到今天的发展，其背后往往需要“契约精神”、“诚信理念”等这种包含忠诚形式和要素的主体支持。那么这也就意味着，主体的认同与忠诚反过来亦可以成为超越资本力量的一种解放策略的突破口。正如哈贝马斯已经看到的，当代资本主义危机转变为一种“认同危机”，即资本主义社会经常无法有效维持大众的普遍认同和积极忠诚。

所以，数学本体论在今天究竟意味着什么？在《存在与事件》中，巴迪欧曾这样写到：“我们的目标是确立元本体论（meta-ontological）的命题，即数学是关于存在之为存在的话语的历史。这个目标的目的是给予哲学以两种话语（和实践）的可能的连接，而这两种话语自身并不是哲学：即数学，这个关于存在的科学，以及事件的介入性学说，准确地说它表达了‘什么不是存在之为存在’。‘本体论=数学’的命题是元本体论的：这排除了它本身纯粹是数学的，或纯粹是本体论的可能。这里必须承认一种话语的分层。这个命题的展开规定了某些数学片段的使用，然而它们受到的是哲学规则的制约，而不受当代数学法则的制约。简言之，数学所扮演的重要角色就在于它在历史上说明了每一个‘对象’都可化约为一个纯粹的多……”^⑥ 关于数学本体论，巴迪欧的这段论述可以说向我们释放了足够的信息。在他看来，数学本体论首先提供了一种新的关于存在的理解，它旨在揭示“存在”是“多”而非“一”。其实，巴迪欧将数学（主要是集合论）这一原本意在考察各种数量关系的形式科学引入本体论讨论，无非是要建构一种“数多”的理论景观。而这一操作就其直接的意义来说，不过是一种用与资本相称的术语进行思考的

（下转第49页）

① Alain Badiou, *Briefings on Existence: A Short Treatise on Transitory Ontology*, p. 60.

② Alain Badiou, *Being and Event*, p. 372.

③ Ibid., p. 181.

④ Ibid., pp. xii-xiii.

⑤ Ibid., p. xiii.

⑥ Ibid., pp. 13-14.

重新理解“异化劳动”与马克思哲学革命的关系

——以《黑格尔法哲学批判》与 《1844年经济学哲学手稿》的内在关联为视角*

龙 霞**

【摘要】讨论“异化劳动”概念与马克思“哲学革命”的关系，应从《黑格尔法哲学批判》与《1844年经济学哲学手稿》两大文本的内在关联入手。尽管马克思在《手稿》中表述“异化劳动”的用语直接承袭自费尔巴哈的“类本质”，但“异化劳动”所葆有的真正“本质规定”，却是《黑格尔法哲学批判》这一文本所开启出来的“普遍性与特殊性的同一性”的价值视域。在青年马克思的思想发展进程中，正是这一价值视域，自始至终奠定和引领了“异化劳动”概念的产生、发展及蜕变，并最终推动了马克思“哲学革命”的发生。从这个意义而言，“异化劳动”概念理应被视为马克思“哲学革命”的真正起步；而“普遍性与特殊性的同一”的价值视域，亦被置入马克思哲学自身之中，成为其不可或缺的本质规定。

【关键词】异化劳动；哲学革命；类本质；普遍性与特殊性的同一

中图分类号：B27 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2016)04-0024-07

马克思在《1844年经济学哲学手稿》(以下简称《手稿》)中所阐述的“异化劳动”概念，与其“哲学革命”之间究竟存在何种关系？对此问题，学界历来不乏争议。而这一追问，本质上还关联到另一更重要的原则问题：在成熟时期马克思的“实践”哲学原则中、以及历史唯物主义的存在论基础中，究竟是否包含某种价值或规范内核？或者更进一步看，马克思到底有没有一个伦理理论？本文拟从勾连马克思的《黑格尔法哲学批判》与《手稿》两大文献的内在关联的视角出发，尝试对“异化劳动”与马克思“哲学革命”的关系做出一种新的理解。

一、重思“异化劳动”的问题缘起

按照惯常的理解，辨析“异化劳动”概念与马克思“哲学革命”的关系，首要任务在于厘清费尔巴哈的“人本学”要素在“异化劳动”中

的位置。倘若认为，费尔巴哈的“人本学”作为包含某种价值设定的原则，是“异化劳动”本身所固有的规定，或是对这一概念而言具有决定意义的要素，那么其结果便如科尔纽所说的，“由于对经济和社会关系进行深刻分析的结果，异化作为一个中心概念，越来越坚决地被实践这一基本概念所排挤和代替”^①；反之，倘若认为费尔巴哈的“人本学”并非“异化劳动”的本质规定，则“异化劳动”与马克思实践概念和哲学革命的关系又会呈现不同的理解。长期以来，学界在这一问题上一直众议纷争，莫衷一是。

笔者以为，有必要跳出上述思路或阐释定势，从新的角度切入探讨这一问题。“异化劳动”概念毋庸置疑是马克思伴随“国民经济学”维度的契入、运用费尔巴哈“类本质”理论于“劳动”分析的结果。故此，厘清费尔巴哈“类本质”要素在异化劳动中的位置诚然很关键。但问题在于，对费尔巴哈“类本质”概念的运用，是

* 本文系国家社会科学基金重点项目“历史唯物主义的现实研究”(15AZX002)、广东省社会科学基金项目“哈贝马斯政治哲学与康德政治哲学关系研究”(GD14XZX07)、广东省社会科学基金项目“马克思主义与儒学的关系研究”(09C-05)的阶段性成果。

** 作者简介：龙 霞，广东英德人，哲学博士，(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讲师。

① 参阅[法]奥古斯特·科尔纽：《马克思恩格斯传》(II)，管士滨译，北京：三联书店，1965年，第232页。

否便意味着马克思的“异化劳动”概念必然从属于费尔巴哈的人本学逻辑？是否一旦运用费尔巴哈的“类本质”，便意味着这一要素成为异化劳动的本质规定？

在《手稿》文献中，马克思对异化劳动理论的阐述，主要集中于“第一手稿”的最后一小节——“异化劳动和私有财产”。由该小节的标题可知，“异化劳动”离不开马克思对“私有财产”的“本质”进行追问的问题语境。马克思追问“私有财产”的“本质”究竟是什么。除却“异化劳动”的四个规定，马克思的回答还体现在如下至关重要的一段表述：“诚然，我们从国民经济学得到作为私有财产运动之结果的外化劳动（外化的生命）这一概念。但是，对这一概念的分析标明，尽管私有财产表现为外化劳动的根据和原因，但确切地说，它是外化劳动的后果，正像神原先不是人类理智迷误的原因，而是人类理智迷误的结果一样。后来，这种关系就变成相互作用的关系。”^① 这段从表象看近似陷入“循环论证”的悖论式表达，学界常常认为它表明马克思开启了不同于国民经济学的实证研究方法的所谓“现象学人学”方法。限于篇幅，笔者在此不欲对这个牵涉现象学研究的复杂问题展开讨论，而只想表明，在马克思那里，作为“私有财产”背后的本质或本源，“异化劳动”与“私有财产”之间的确存在互为表里的一体性关系。

这项“本源追问”显然便是“异化劳动”概念所以“产生”或“生成”的前提性问题背景。那么，马克思又为何要对“私有财产”进行“本源追问”？我们有必要作进一步的深入追问。

笔者以为，从问题本身的起源、发生和构成来看，这项“本源追问”应追溯到马克思更为早期的文献——《黑格尔法哲学批判》。也就是说，《手稿》对“私有财产”的“本质”进行追问的问题视域，实质上早在《黑格尔法哲学批判》中便已奠基及制定出方向了。切实地说，《黑格尔法哲学批判》构成了后来马克思写作《手稿》的根本问题背景。为理解这一点，我们需要回到《黑格尔法哲学批判》这份文献当中来看。

正如许多研究者所指出，马克思成熟时期的观点，与其1843年的写作之间，存在着密不可

分的关联。^② 的确，在青年马克思的思想进程当中，1843年写作的《黑格尔法哲学批判》是一份有着特殊重要意义的文献。但笔者以为，它的“重要性”，与其说体现在“作为历史唯物主义的起步”，又或作为马克思“脱出黑格尔立场”的真正开端等，毋宁说在于黑格尔“法哲学”本身的“主题”所带给马克思毕生持久和深远的影响上。

众所周知，克服近代以来市民社会与政治国家相分离和对立的“二元分裂”状况，是黑格尔“法哲学”的根本主题。如依波利特所言，“市民和资产阶级社会与政治生活之间的对立在黑格尔的思想中由来已久；这种对立揭示了黑格尔一直想克服的二元论。”^③ 黑格尔写作“法哲学”的根本目标，乃旨在消除市民社会与政治国家、特殊性与普遍性之间的二元性。而对于马克思而言，黑格尔法哲学的这一根本“主题”，亦具有决定性的影响——这一影响即便对于《手稿》之后转向“政治经济学批判”的马克思来说，也丝毫不例外。从《黑格尔法哲学批判》开始，马克思决定性地接纳了黑格尔法哲学克服近代“市民社会”与“政治国家”、“普遍性”与“特殊性”的二元分裂状况的主旨目标。对此，洛维特曾申言：“马克思在他的《黑格尔法哲学批判》中，并不否定黑格尔的原则，而是仅仅否定由他自己所断言的理性与现实以及普遍本质与个别实存的统一的具体落实。”^④ 洛维特所谓的马克思“并不否定”的“黑格尔的原则”，乃是指在《黑格尔法哲学批判》的现存文稿中，马克思于开篇处所论及的黑格尔的“具体的自由”概念：“具体的自由在于（家庭和市民社会的）特殊利益和（国家的）普遍利益体系的同一性。”^⑤ 总而言

① 《马克思恩格斯文集》第1卷，中央编译局编译，北京：人民出版社，2009年，第166页。

② 参考[英]安德鲁·奇蒂：《马克思1842年的“国家”基础》，杜文丽译，《求是学刊》2013年9月。

③ 张世英：《新黑格尔主义论著选辑》下，北京：商务印书馆，2003年，第462页。

④ [德]卡尔·洛维特：《从黑格尔到尼采——19世纪思维中的革命性决裂》，李秋零译，北京：生活·读书·新知三联书店，2006年，第195页。

⑤ 《马克思恩格斯全集》第3卷，中央编译局编译，北京：人民出版社，2002年，第7页。

之，马克思批判黑格尔法哲学，并非旨在反对其价值诉求——“普遍性（利益）与特殊性（利益）的同一性”。马克思非但并不反对黑格尔法哲学的这一“价值诉求”，反而恰恰是在对这一“价值”的“接纳”之下，以之为前提对黑格尔法哲学展开批判。

然而，“批判”的展开，对于《黑格尔法哲学批判》写作阶段的马克思而言，却主要是由“费尔巴哈的立场”所主导的。在《黑格尔法哲学批判》中，马克思指出“黑格尔觉得市民社会和政治社会的分离是一种矛盾，这是他的著作中比较深刻的地方”^①，但是，黑格尔的错误则在于，他把“现象的矛盾”直接归入“本质中的理念中的统一”，故此，黑格尔通过“国家”所建立的“普遍性与特殊性的同一”，不可避免地陷入了“普遍性与特殊性的虚幻同一”。黑格尔国家方案所陷入的这样一种“虚幻同一性”，马克思主要是借助于费尔巴哈而意识到的。在《关于哲学改造的临时纲要》中，费尔巴哈说：“正如神学先将人分割为二，加以抛弃，以便后来再将这抛弃了的本质与自己等同起来，黑格尔也是先将自然与人的简单的、与自己等同的本质化为多数，加以分割，以便后来把那粗暴地分开的本质再粗暴地调和起来”^②，“抽象就是假定自然以外的自然本质，人以外的人的本质，思维活动以外的思维。黑格尔哲学使人与自己异化，从而在这种抽象活动的基础上建立起它的整个体系。它诚然将它分离开的东西重新等同起来，但是用的只是一种本身又可以分离的间接方式。黑格尔哲学缺少直接的统一性，直接的确定性，直接的真理。”^③正是借助于费尔巴哈的这一观点，马克思意识到，“政治国家是从市民社会中得出的抽象”^④，而黑格尔仅仅把“现象的矛盾”直接归入“本质中的理念中的统一”，因此，黑格尔对于“市民社会与国家”、“普遍性与特殊性”的二元分离“矛盾”的克服，只不过是一种表面的克服——它只是通过所谓中介作用或推论，在理论上制造一种妥协的、自相矛盾的“居间者”；而这种居间者，作为“合乎理性的关系”或“推论”，实际上无非是“普遍性和单一性之间的被掩盖了的对立”。因此，黑格尔的国家方案

所提供的只是表面的“虚幻同一性”，并未克服其骨子里的“二元论”立场。马克思据此揭示说：“这种同一具有非常肤浅的和二元论的性质”^⑤。

黑格尔法哲学批判的基本任务，除却方才所说揭示黑格尔国家方案的“虚幻同一性”外，如洛维特所说，还在于马克思最终反过来要求“普遍性与现实性的同一”——这项“黑格尔原则”的“具体落实”，即要求一种以“市民社会”为基础的“普遍性（利益）与特殊性（利益）的同一性”——或者说在真正“现实的个人”身上实现“普遍性与特殊性的真正同一”。这也正是马克思在《黑格尔法哲学批判》当中，花费不少大幅阐述所谓“民主制”时所意图表达的价值诉求。

从思想史的情形来看，在《黑格尔法哲学批判》之后，由该文献所开启出来的这样一种价值视域——诉求一种以“市民社会”为基础的“普遍性与特殊性的真正同一”，亦被此后的马克思持续承袭下来——尽管到了《手稿》阶段，“问题”本身已然发生了向“政治经济学批判”的“语境变迁”。在《手稿》之前，不难看到，从《黑格尔法哲学批判》的“民主制”，到《论犹太人问题》的“人类解放”，再到《〈黑格尔法哲学批判〉导言》对“共产主义”的探讨，马克思这一系列的思考，本质上都属于对《黑格尔法哲学批判》所引发“主题”的持续性追问，是马克思探索究竟何为一种以“市民社会”为基础的“普遍性与特殊性的真正现实的同一”的价值形态时所给出的不同答案、或者说不同的“规定形态”。而经过从“宗教批判”到“政治批判”、再到“政治经济学批判”的一系列语境转移，至《手稿》阶段，这一追问最终引发出了马克思对“私有财产”的“本源追问”，进而促使

① 同上，第94页。

② [德]路德维希·费尔巴哈：《费尔巴哈哲学著作选集》上卷，荣振华、王大庆、刘磊译，北京：商务印书馆，1984年，第103—104页。

③ 同上，第104—105页。

④ 《马克思恩格斯全集》第3卷，中央编译局编译，第99页。

⑤ 同上，第64页。

马克思开展出了对“异化劳动”的研究。在《手稿》阶段，尽管马克思转向了“政治经济学批判”的主题，但根本而言，他并未放弃对“普遍性与特殊性的真正现实的同一”的追问——《手稿》的问题意识仍持续性地由《黑格尔法哲学批判》的奠基性问题视域所主导、引领以及制定方向。不同之处在于，对于经历了《论犹太人问题》从而转入“对市民社会的解剖”的马克思而言，探索“普遍性与特殊性的真正现实的同一”，决定性的“要务”乃在于探寻和剖析出造成“普遍性与特殊性的二元分裂”的“现实根源”。而这一“现实根源”——马克思在《手稿》中最终将它锁定在了“私有财产”上——“私有财产”被判定为造成“异化”的“现实根源”，它表征着人们之间真实的感性关系的分裂。从这一角度，诚然可以认为，马克思对“私有财产”展开“本源追问”，从初始便指向的是这样一种问题域：“私有财产”究竟如何造成了“人与人关系”的“异化”？而这里所谓的“异化”，不能不加分析地简单看作是费尔巴哈“类本质”的异化；毋宁认为，马克思此处受到了《黑格尔法哲学批判》所开启出来的问题视野的限定、范导和引领。在马克思看来，在私有财产中，人与人之间不是实现了符合其“类本质”（即社会本质）的联合，而是产生了相互隔离与相互对立。而这里的“类本质”，根本上意指的是“普遍性与特殊性的真正同一”这项由《黑格尔法哲学批判》所开启出来的价值视域。马克思的意思是，在“私有财产”当中，作为本质的“普遍性”遭到褫夺、被占有，从“特殊性”中被割裂和分离了出去，这就造成了“普遍性与特殊性的二元分裂”。因此，真正说来，“普遍性与特殊性的二元分裂”，方才是马克思关注“异化”的真正主导性问题意识。“异化”所表征的，无非是“普遍性与特殊性的分离和分裂”；而造成这一分裂的“现实根源”，即是“私有财产”本身。这就是《手稿》中马克思为何要对“私有财产”进行“本源追问”的根本问题缘起，也是理解马克思“异化劳动”概念所不可或缺的问题视域。

实际上，佐证这一观点的还有更为直接的证据。早在《关于哲学改造的临时纲要》发表之

初，马克思就曾评论道：“费尔巴哈的警句只有一点不能使我满意，那就是，他过多地注重自然界，而过少地注重政治。然而，唯有把二者结合起来，现今的哲学才能成为真理。如果像在16世纪那样除了最新自然界的人之外还存在着醉心国家的人，那么一切就会走上轨道了。”^①倘若联系马克思后来的思想发展来看，这句话实则有至关重要的提示意义。实际上，在马克思整个哲学思想逐渐成熟的过程中，“政治”的维度——而非费尔巴哈所强调的“自然”的维度——起了至关重要的推动作用。而这一所谓“政治”维度，其“核心”正是马克思从黑格尔法哲学中批判性地继承的“普遍性与特殊性的真正同一”的价值视域。就此意义而言，洛维特的看法无疑是正确的，“费尔巴哈的命题和原理限定着马克思的整篇论文，但它的真正问题却是由与黑格尔的争辩规定的。”^②

综合来看，就对《手稿》中“异化劳动”的讨论而言，马克思对“私有财产”所做的“本源追问”，始终被“范导”在了“私有财产”如何造成了“普遍性与特殊性的二元分裂”的问题方向上；也正是通过《黑格尔法哲学批判》文献所开启出来的这一问题视域的引领，费尔巴哈的“类本质”概念被引入到了对“劳动”的分析之上。故此，我们并不能因为这一学说的费尔巴哈式的表述就断定其为费尔巴哈人本学在劳动分析上的简单运用。《手稿》虽然沿用了费尔巴哈的一些词句或术语，但是马克思谈论的人的“类本质”概念与费尔巴哈有着原则性的区别——尽管马克思借助了费尔巴哈的术语，但其真正的内核，却是由“普遍性与特殊性的同一”这项“价值视域”所主导的。马克思虽然将费尔巴哈的“类本质”运用于对“劳动”的分析之上，但根本而言却是在黑格尔法哲学批判的问题域、意义域中来领会及把握费尔巴哈的“类本质”。就此意义而言，马克思所使用的费尔巴哈的“类本质”思想，从一开始就超出了费尔巴哈本人的

^① 转引自[德]梅林：《马克思传》上卷，北京：三联书店，1965年，第73页。

^② [德]卡尔·洛维特：《从黑格尔到尼采——19世纪思维中的革命性决裂》，李秋零译，第370页注4。

视野。因此，我们并不能以费尔巴哈“类”概念的某些使用为由，将其视作“异化劳动”概念的本质要素或规定；我们也无法以此为由，轻易就将“异化劳动”与马克思的“哲学革命”割裂开来——如同阿尔都塞和广松涉所代表的通行做法那样。^① 因为，接下来我们很快会看到，正由于“异化劳动”的“本质内核”由“普遍性与特殊性的同一”这一“本源价值视域”所规定和引领，这从根本上注定了在马克思那里，“异化劳动”还将继续被带入到更为“纵深”和辽远的问题域、意义域之中。

二、再论“哲学革命”的发生动因

这个往“纵深”推进的新的问题域，依然得自“普遍性与特殊性的同一”这一奠基性价值视域的推动，乃《黑格尔法哲学批判》“批判主题”的自然延伸和深化。

前面说过，从问题本身的缘起背景看，《手稿》对“私有财产”进行“本源追问”，实则是受《黑格尔法哲学批判》所奠定“价值视域”的驱动和引领的结果。而“普遍性与特殊性的同一”这一价值视域，也因此成为“异化劳动”实际上葆有、潜存其中的一项“本质”预设。正是在这一潜在预设的引领下，当马克思于《手稿》中再度开启对黑格尔哲学的批判时，“异化劳动”随之被推向更为纵深的意义域——“哲学革命”随之被实际地开展出来。

众所周知，马克思对其“哲学革命”的阐述，主要集中于《关于费尔巴哈的提纲》、《德意志意识形态》以及《1857-1858年经济学手稿》等文献。而《手稿》当中直接关涉到马克思哲学革命的内容，主要集中在“第三手稿”的“对黑格尔辩证法和整个哲学的批判”这一节。然而，由于该文本状况的复杂性以及马克思表述态度的前后不一，有关这一文献的写作动机，其与“异化劳动”以及马克思“哲学革命”的关系等问题，向来存在争议。笔者以为，“对黑格尔辩证法和整个哲学的批判”这部文献实则是马克思“异化劳动”理论的纵深拓展，也是贯通“异化劳动”与马克思“哲学革命”的必要中

介。要理解这一点，依然需要回到《黑格尔法哲学批判》的批判主题当中来看。

在《黑格尔法哲学批判》中，尽管借助费尔巴哈，马克思已然意识到，造成黑格尔国家方案“虚幻的同一性”的“根源”，乃是那“先将自然与人的简单的、与自己等同的本质化为多数，加以分割，以便后来把那粗暴地分开的本质再粗暴地调和起来”的“理念本体”，但对1843年的马克思而言，他还尚未能够对黑格尔的“理念本体”、整个黑格尔哲学乃至整个形而上学——在“纯粹哲学的地带”上——开展真正彻底的清算；这一再度开启出来的批判，直到《手稿》、尤其直到“对黑格尔辩证法和整个哲学的批判”这一部分，方才真正得以实行。原因并不难理解。当马克思透过“本源追问”而寻找到“异化劳动”这一“异化”的“现实根源”时，此时他终于可以回过头来与黑格尔哲学的“理念本体”进行对话。从《手稿》前后相连的批判思路不难发现，正是《黑格尔法哲学批判》所遗留下来的这个关键的哲学任务，把马克思的批判再度引向黑格尔的整个体系，尤其引向这个体系的诞生地和秘密——《精神现象学》。因此，“对黑格尔辩证法和整个哲学的批判”这篇文献的写作主题，可以看作是马克思“异化劳动”理论的纵深推进；在这纵深推进之中，马克思最终要求从存在论（ontology）的根基上重新审视和检讨黑格尔哲学乃至整个形而上学。也因此，这一再度开启出来的批判，才特别地联系着黑格尔的《精神现象学》。

阅读“对黑格尔的辩证法和整个哲学的批判”这部文献，不难发现，这一阶段的马克思处于哲学变革的酝酿和草创初期，其思想发生着急剧变化，前后的态度并非始终如一。最为明显的是，在《对黑格尔的辩证法和整个哲学的批判》中，马克思从称赞费尔巴哈对黑格尔的批判入手，但结果却似乎发现了黑格尔辩证法的伟大意义；马克思的本意是想要批判黑格尔而高扬费尔巴哈，但在论述过程中，却奇妙地发现了黑格尔

^① 阿尔都塞、广松涉以及望月清司等学者尽管各自的具体看法不同，但对“异化劳动”与马克思哲学革命的关系，本质上都持某种性质的相似的“断裂说”。

哲学中的劳动、人的自我生成以及辩证法的积极意义。整部文献可谓饱含了“费尔巴哈哲学”与“黑格尔哲学”之间错综复杂的相互批判及相互阐释。而在目前对这部文稿的研究中，一个得到普遍认同的观点是，通过对“费尔巴哈要素”与“黑格尔要素”的辨析与创造性结合，马克思发展出了“感性活动”这一概念。它尤其体现在马克思这段著名的表述中：“当现实的、肉体的、站在坚实的呈圆形的地球上呼出和吸入一切自然力的人通过自己的外化把自己现实的、对象性的本质力量设定为异己的对象时，设定并不是主体；它是对象性的本质力量的主体性，因此这些本质力量的活动也必须是对象性的活动。对象性的存在物进行对象性活动，如果它的本质规定中不包含对象性的东西，它就不进行对象性活动。它所以只创造或设定对象，因为它是被对象设定的，因为它本来就是自然界。因此，并不是它在设定这一行动中从自己的‘纯粹的活动’转而创造对象，而是它的对象性的产物仅仅证实了它的对象性活动，证实了它的活动是对象性的自然存在物的活动。”^①这段论述表明，马克思创造性地将费尔巴哈的“感性-对象性”原理、与黑格尔的乃至作为整个德国古典哲学中心的“自我意识的纯粹活动”概念结合起来，最终发展出了其独特的“感性活动”概念。而这一概念的提出，对于马克思的哲学革命而言，则具有异乎寻常的重要性——《手稿》之后，在《关于费尔巴哈的提纲》以及《德意志意识形态》当中得到充分阐释的、作为马克思哲学核心的“实践”概念，被视作对“感性活动”概念的直接的逻辑继承。

笔者大体上认同学界这样一种比较通行的看法。但是，有必要追问的是：是什么力量，推动了“感性活动”概念的生成？在“异化劳动”与“感性活动”的提出之间，究竟存在何种逻辑关联？笔者以为，“感性活动”概念的提出，恰恰是由潜存于“异化劳动”概念中的“普遍性与特殊性的同一”这一价值视域的推动所致；“感性活动”概念可以说是在这一价值视域的推动下，对“异化劳动”概念本身的一种合乎逻辑的发展。

这里头一个关键的论证在于，恰恰是在批判黑格尔国家方案之时，马克思实际上已经奠定下了一个对黑格尔哲学——以及由此而及对整个形而上学的一种“批判”和“检视”的视域，这就是通达彻底的“存在论”奠基的要求。透过黑格尔法哲学批判，实际上马克思已经决定性地“要求”了日后的彻底的存在论的重新奠基。借助于费尔巴哈，马克思意识到黑格尔的“理念主体”乃是一种“抽象本质”。但是，当马克思批判黑格尔因囿于“理念本体论”从而无法逃离形而上学二元论（一切柏拉图主义都不可避免是二元论），因而注定只能造成“普遍性与特殊性的虚幻同一”时；到了《手稿》阶段，当他再度开启出对黑格尔哲学的批判时，同样一种“批判”和检视的视域，也合乎逻辑地被“激发”出来，并将之同样对准了费尔巴哈哲学。换言之，由于“普遍性与特殊性的真正现实的同一”的价值视域一直“潜存于”马克思的“异化劳动”概念之中——马克思自始至终为这一视域所指引和推动，它虽然只是起极限坐标式的引领作用，但却无时无刻不监控式地在场——因此，当在《对黑格尔辩证法和整个哲学的批判》当中马克思肯定费尔巴哈而批判黑格尔时，马克思也正是带着同样一种“检视”视域从而不可避免地觉察出费尔巴哈的“类本质”也存在着与黑格尔哲学相似的困难。这一困难就是，尽管费尔巴哈通过“类本质”概念所要求的是，恢复黑格尔哲学所缺少的那种“直接的统一性，直接的确定性，直接的真理”；恢复那种在“本质”尚未发生“抽离”之前的“人的非异化的直接统一的源初状态”；尽管费尔巴哈要求铲除形而上学的二元论，从而以“感性存在否定逻辑上的存在”，并试图以此克服黑格尔乃至整个柏拉图主义形而上学之本质的“二元论”，但最终其用以替代黑格尔哲学的“类本质”方案，却并未能真正从形而上学的二元论中超脱出来——实际的状况是，“类本质”仍然驻留于与黑格尔“理念本体”无异的超感性世界之中，而与真正现实的感性世界构成二元分离与对峙之势。因此，莫过于可以说，恰

^① 《马克思恩格斯文集》第1卷，中央编译局编译，第209页。

恰正是“普遍性与特殊性的同一”——这个从始至终作为“异化劳动”的“本质预设”、作为与“私有财产”异化之比照的“价值本源”、同时也是马克思援引费尔巴哈“类本质”所真正想要表达的内核——最终将马克思导向了对费尔巴哈“类本质”的批判和瓦解。

因此，追根溯源地看，正是在诉求于以市民社会和现实的人为基础的“普遍性与特殊性的同一”这一价值视域的逼迫之下，马克思于“清算”黑格尔的同时，也最终意识到了费尔巴哈“类本质”的理论困难；而其最终的理论结果，则是必欲将费尔巴哈的“类本质”从超感性世界之中、形而上学的二元论之中拯救出来。而某种意义上，“感性活动”可以合乎逻辑地看作是马克思对费尔巴哈“类本质”进行拯救的结果——实际上，作为以“普遍性与现实性的真正同一”价值视域的为本质预设的“异化劳动”，在这一视域的彻底推动下，“异化劳动”必然要求的是对实体与主体、人与自然客体、人与人之真正“感性关系”的彻底抵达。

最后，值得插说的一句的是，尽管马克思将费尔巴哈的“类本质”概念从超感性世界中拯救和释放出来，使其真正回到感性世界的源初关联之中，但是，那自始至终规范、引领和推动“异化劳动”发展的价值视域——“普遍性与特殊性的同一”，却并未在彻底抵达“感性活动”之后，便转身“抽离”和“消失”了。毋宁说，它作为一种规范维度，仍然内嵌于马克思的“感性活动”以及“实践”范畴中，成为马克思哲学乃至历史唯物主义的存在论基础所内在葆有的

本质性要素，并一再阐述着异化劳动与马克思哲学革命之间不可切断的内在关联。

三、结 语

综合来看，在马克思的《黑格尔法哲学批判》与《1844年经济学哲学手稿》两大文本之间，存在着千丝万缕的内在关联。而《手稿》当中所阐发的“异化劳动”概念，尽管其表述的用语直接承袭自费尔巴哈的“类本质”，但真正作为“异化劳动”概念的“本质预设”的，却是《黑格尔法哲学批判》所开启出来的“普遍性与特殊性的同一”的价值视域。这一价值视域自始至终规范和引领了马克思“异化劳动”概念的产生和发展，并最终推动了马克思“哲学革命”的发生。

一旦上述观点可以成立，诚然可以认为，“普遍性与特殊性的同一”这项价值视域，实质上已然蜕变为一项不可脱除的“规范内核”，潜存于马克思哲学自身之中。我们有理由认为，在成熟时期的马克思思想当中，这项价值维度很可能以转化为“政治经济学批判”的理论样式，继续潜存于马克思的实践概念中、植根于历史唯物主义的存在论基础之中。我们期待可以循此方向，进一步探索历史唯物主义的价值论维度，努力挖掘马克思思想中的伦理及政治哲学资源。

(责任编辑 林中)

新疆生产建设兵团与新中国区域主义治疆范式*

王立胜 杜武征**

【摘要】新疆生产建设兵团的组建与发展,是新中国区域主义治疆的一个有力彰显。毛泽东时代,新疆生产建设兵团对西北边疆的建设性改造,使新疆成为新中国区域主义治边的范本,它是确保边疆区域安全、稳定与繁荣的强大力量。新疆生产建设兵团一直遵循着毛泽东的嘱咐,发挥着作为“生产队”、“突击队”和“战斗队”的历史作用,至今仍发挥着区域主义治疆的强大效用。

【关键词】毛泽东;新疆生产建设兵团;区域;区域主义;治疆

中图分类号:A84 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2016)04-0031-10

一、引言

新疆问题是当前中国共产党的执政难题,也是当代国家治理体系和治理能力现代化难以避开的敏感话题,有着不同于内地的最大“异质性”。国内的一些学者认为,新中国在治边问题上主要采用了族际主义模式。例如,周平认为“中华人民共和国成立以来的边疆治理,则主要采取了族际主义的方式”^①;云南大学的王江成则认为,“且把对陆地边疆问题的治理笼统的归结到民族问题的治理中来,既强化了民族问题的界限,又忽视了边疆地区的区域治理”^②。综合以上两类观点,笔者认为新中国的治疆模式是族际主义和区域主义的并向采用,这一点可从民族区域自治的制度特质上得到有效确证。2005年5月27日,胡锦涛在中央民族工作会议暨国务院第四次全国民族团结进步表彰大会上指出:“民族区域自治制度……体现了民族因素与区域因素、政治因素

与经济因素、历史因素与现实因素的统一。”^③也即是说,“区域”向度始终是中国共产党治理民族地区的一个制度特质,在一定程度上起到了“区域主义”的实践范导作用。那么,究竟什么是区域主义的治疆模式呢?

(一)“区域主义”:一个多重向度的理念

恩格斯曾指出:“一切存在的基本形式是空间和时间。”^④区域(area)是一个多角度、多层次且相对性极强的概念,一些基本层意也与地区(region)相同。研究视角的不同,决定了区域的界定就有所不同。政治学通常认为,区域是国家管理的行政单元;社会学经常将区域看作是具有共同语言、共同信仰和民族特征等的人类社会聚落;地理学则通常把区域定义为地球表壳的地域单元,如《牛津地理学词典》中所指出的,区域是“指地球表面的任何一个单元,它以自然或人文特征而有别于周围的地区”^⑤,从而强调整个地球由无数区域组成。也即是说,区域体现的一定是地理和地缘的相对差异性,可用俗语中的

* 本文系2015年度国家社会科学基金项目“宗教与新疆南疆长治久安研究”(15XMZ001)、2015—2016年度德育专项课题“社会主义核心价值观融入中职德育工作的研究——以新疆艺术学院附属中等艺术学校为例”(DGW1516AZH072)的阶段性成果。

** 作者简介:王立胜,山东莒南人,法学博士,(北京100836)中国社会科学院经济研究所党委书记、研究员。

杜武征,安徽亳州人,(上海200234)上海师范大学博士生,(乌鲁木齐830001)新疆艺术学院教师。

① 周平:《中国的边疆治理:族际主义还是区域主义?》,《思想战线》2008年第3期,第25页。

② 王江成:《21世纪以来中国的边疆治理研究》,《云南行政学院学报》2016年第1期,第57页。

③ 胡锦涛:《在中央民族工作会议暨国务院第四次民族团结进步表彰大会上的讲话》,《人民日报》2005年5月28日,第01版。

④ 《马克思恩格斯选集》第3卷,北京:人民出版社,1995年,第392页。

⑤ [英]梅休:《牛津地理学词典》,上海:上海外语教育出版社,2001年,第354页。

“一方水土养一方人”或者“十里不同俗”来界定，但前提是区域的存在。并且，这种区域概念，既可以是国际或者周边关系的区域，也可以是一个国家内部的行政区域，从而衍生出基于国家内部的区域主义思路。

区域主义，在国内外的学术话语中，大部分都与国家层面的地缘关系挂钩。这方面的观点所指甚多，例如：其一，区域“是一个多种共同因素塑造出来的有着地缘色彩的国家政治经济概念……是国际体系中现实存在的和正在出现的一种以经济合作和解决共同问题（如市场、发展、安全和生态）为中心的次级国际体系”^①。其二，区域主义不仅有外在性的国家之间的区域关系解读，更有一个国家内部区域的可理解空间。尹枚认为，“区域主义有两个层次，一是在国家之上的层次，一是在国家之下的层次”^②。其三，区域主义“从目前来看主要有经济说、政治说、主观建构说和综合说四种观点”^③。王在亮认为，区域主义就是一种“坚持认为区域层次安排是实现国家利益的最有效方法的信仰，体现的是一种对区域秩序的价值追求”^④。其四，舒尔茨所言的区域主义“表示正式的、往往是由国家主导的计划、过程，或者是一组规范、价值、目标、观点，或者是一种国际秩序或社会的类型，它是带有一定目的的政治、经济或安全合作进程”^⑤。在此，无论是国家之下的层次，实现国家利益的最有效方法的信仰和区域秩序的价值追求，还是国家主导的计划、过程，一组规范、价值、目标、观点，或是一种社会类型，显然都带有国家地域内部的政治、经济和安全等方面的合作进程。此外，著名学者汪晖在论述“跨体系社会与区域作为方法”时，指出了“地方的非地方性：稳定与流动的辩证，区域的中心-边缘及其相对化……”^⑥等问题。笔者认为，汪晖以区域主义以及区域作为方法的观点，较为成功规避了一个难题——“一旦以族群划分政区，势必形成对这一区域内其他族群的压抑、排挤和驱离”^⑦，从而比较接近当前比较流行的新区域主义，“新区域主义概念内涵具有相对模糊性、多意性，因而

新区域主义概念的弹性度相对较大”^⑧，即区域主义的内涵是多维的。所以，区域主义不能仅仅是局限于国际层面以及国家周边关系的认知和理解，在新的历史条件下，区域主义也可以理解为统一国家内部的区域语境。

（二）“区域主义”的新范式：应中国共产党治理新疆而生

新中国成立以来，在中国共产党治理新疆的实践过程中，最为典型的就组建了新疆生产建设兵团，这是对民族地方的区域主义治理典型。之所以选取新疆建设兵团，一方面，其本身就是一个行政单位，在新疆地区内有着各层级的行政区划及其所驻地域的典型；另一方面，新疆生产建设兵团是以汉族干部和人民为主体的，这一组织里面的汉族群体在新疆社会能够存在，有赖于一个法理依据，即“新疆是中华人民共和国的区域”，是多民族共存的边疆区域。汉族干部和人民对于新疆发展的意义，在新疆生产建设兵团的《宣传要点》中已经有所定位：“没有汉族干部和人民来新疆参加工作和建设，今天新疆的面貌就不可能有这样大的转变，经济、文化建设事业就不可能有这大的发展。”^⑨由此，可以进行明确的定位，新疆生产建设兵团之所以能够在新疆组建和发展，汉族干部和人民之所以能够来新疆扎根和定居，首要的是基于一个国家内部的区域

① 鹿中英：《地区主义与民族主义》，《欧洲》1999年第2期，第41页。

② 尹枚：《区域主义理论与东亚区域主义实践——兼论中国的政策选择》，暨南大学博士学位论文，2003年，第12页。

③ 王在亮：《改革开放以来中国区域合作理论研究》，东北师范大学博士学位论文，2014年，第30页。

④ 肖欢容：《地区主义理论的历史演进》，中国社会科学院研究生院博士学位论文，2002年，第5页。

⑤ Schulz M et al, "Regionalization in a Globalizing World: A Comparative Perspective on Forms", Actors and Process, New York: Zed Books, 2001, p. 5.

⑥ 汪晖：《东西之间的“西藏问题”（外二篇）》，北京：生活·读书·新知三联书店，2014年，第147—188页。

⑦ 同上，第96页。

⑧ 袁政：《新区域主义及其对我国的启示》，《政治学研究》2011年第2期，第104页。

⑨ 《新疆生产建设兵团工作文献选编（1949—2014）》，北京：中央文献出版社，2014年，第87页。

流动合理性，而不是人为的民族划分属性，更不是—些民族分裂分子、不良民族情绪者和国外的所谓智库专家学者散布的“侵略殖民和移民机构”以及“某一区域绝对等于某一民族”的地方民族主义。依据张紧跟的观点，区域主义体现的是政府主导的区域整合现象，是一种“区域行政管理模式”^①，这种区域主义的解读显然与毛泽东语境中“区域”的逻辑前提不谋而合，他们都是在“所言区域是中国的区域”这一逻辑语境下阐述问题的。而且，依据顾光海在其博士论文中的观点，“新疆独特的社会历史环境、人文环境和地理环境，使中央政府在—区域实质上实行了两个相对独立主体的协同治理”^②。为此，新疆生产建设兵团不仅是一种稳疆的模式，而且是解决民族问题—种有效的现实载体，更是规避族际主义治疆弊端的有益补充，从而使新中国在国家整体利益的价值取向下实现了对民族区域的改造和整合。所以，新疆生产建设兵团的组建，彰显的新中国的区域主义治疆理念，不仅是理论的、想象的和思维的，更是实践的、现实的和可操作执行的。

总体而言，毛泽东时代的新疆建设兵团，是以毛泽东为核心的党的第一代领导集体智慧的结晶，是毛泽东屯垦思想的光辉成果。新疆建设兵团的组建和发展，在社会功能性方面，具体可表现为：—是在社会群体性的力量对比方面，奠定了民族之间关系和谐的现实基础；二是在社会动力方面，一定程度上力避和抵制了极端宗教和民族分裂思想产生及蔓延的根基；三是形成了打击暴力恐怖主义的基层主体和社会群体性力量。并且，以汉族干部和人民为主体的新疆生产建设兵团的组建和发展，促进了新疆原有社会结构的调整，起到了新疆整体社会结构实现现代化和最优化的社会功能。直至今日，新疆生产建设兵团在解决民族团结途径的社会功能方面依然是新疆实现民族交流交往交融的最重要载体，依然发挥着区域主义治疆的重大效用。由此，笔者认为，区域主义的治疆模式，之所以如此重要和值得提倡，根本的缘由就是以区域的内外整合功能，可

以有效地减轻边疆社会与内陆社会的“异质性”和“固化性”，从而有序地扩大边疆和中心地带的“同质性”和“流动性”，防止不同民族之间的空间区隔。由此，我们有必要对毛泽东时代新疆生产建设兵团的组建与发展进行重新梳理和解读。

二、区域主义的治疆主体： 新疆生产建设兵团的组建及其作用

1952年2月1日，毛泽东主席签署《中央人民政府革命军事委员会命令》，他对驻疆部队号召：“你们现在可以把战斗的武器保存起来，拿起生产建设的武器。当祖国有事需要召唤你们的时候，我将命令你们重新拿起战斗的武器，捍卫祖国。”^③此后，中央与驻疆部队历经多番关于改编和建置的协商，最终于1954年12月5日正式成立新疆生产建设兵团。^④对此，江泽民在视察兵团时曾明确指出，“组建生产建设兵团……是毛主席亲自作的决定”^⑤，“新疆生产建设兵团是伟大的毛泽东思想的产物，没有毛泽东思想，就没有生产建设兵团”^⑥。新疆生产建设兵团的成立之所以能够成为新中国区域主义治疆的有效载体，其所因在于：

（一）人民军队就地生产的逻辑前提：“新疆是中华人民共和国的区域”

人民军队在完成解放新疆任务之后，需要在新疆地区从事生产，它不仅具有维持自身生存和发展的现实需要，还有维护国家统一的政治任务。这一历史事实所彰显的一个大逻辑前提是：新疆是中国的区域，人民军队就地从事生产是合法合

① 张紧跟：《从区域行政到区域治理：当代中国区域—体化发展的路向》，《学术研究》2009年第9期，第48页。

② 顾光海：《新疆生产建设兵团体制转型研究——基于组织同构的视角》，武汉大学博士学位论文，2009年，摘要。

③ 《毛泽东文集》第6卷，北京：人民出版社，1999年，第224页。

④ 《新疆生产建设兵团工作文献选编（1949—2014）》，第55页。

⑤ 《新疆通志·生产建设兵团志》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，1998年，第1137页。

⑥ 《新疆生产建设兵团发展史》，五家渠：新疆生产建设兵团出版社，2011年，前言第9页。

理的,任何中国人、中国的任何民族来这里也是合理合法的。对此,《共同纲领》中已经有明确的规定:“中华人民共和国的军队在和平时期,在不妨碍军事任务的条件下,应有计划地参加农业和工业的生产,帮助国家的建设工作。”^①此外,毛泽东在签发的《关于1950年军队参加生产建设工作的指示》中也明确指出:“人民革命军事委员会号召全军,除继续作战和服勤务者而外,应当担负一部分生产任务,使我人民解放军不仅是一支国防军,而且是一支生产军,借以协同全国人民克服长期战争所遗留下来的困难,加速新民主主义的经济建设。”^②从此,“兵团存在的合法性就在于其社会价值被人们所接受、认可和服从,进而获得合法性和支持”^③。自驻疆部队就地专业从事生产开始,新疆这片区域就已经长出了民族交融的嫩芽。作为区域主义治疆力量的驻疆部队需要在确保战斗力的基础上,维持边疆的社会秩序,国家和人民的负担,这不仅是为了实现新疆地方区域的社会可持续发展,更是避免依靠新疆地方政府的供给而“吃地方财政”,从而加重新疆各族人民的负担。一些国外反动势力鼓吹兵团来新疆就是“掠夺资源”或是“抢饭碗”的观点,显然是荒谬的。

(二) 人民军队自身的属性和现实条件决定了其能够担当新中国区域主义治疆的主体

人民解放军的“劳动队”属性,决定了其在边疆从事生产的过程特质,即需要传承“自己动手、丰衣足食”的革命传统,这也是新中国能够实现区域主义治疆的内在要素,而人民军队在新疆从事生产,是其能够在边疆扎根的现实条件。正如毛泽东在《关于1950年军队参加生产建设工作的指示》中所指出的,这一生产任务能够实现,“是因为人民解放军绝大多数来自劳动人民中间,有着高度的政治觉悟和各种生产技能,并曾在抗日战争最艰苦的岁月,担负过生产任务,具有生产的经验与劳动的传统”;并且,“还因为在战争结束的地区,人民解放军除了担负保卫国防、肃清土匪、巩固治安、加强训练等项任务外,已有余裕时间参加生产建设工作”。^④进而,

一方面,毛泽东勉励驻疆的人民解放军在民族区域进行革命生产,要有吃苦耐劳、克服艰难的光荣传统,要在革命中训练出劳动技能和生产经验;另一方面,毛泽东也点出了人民解放军从事生产的必要性,即驻疆部队成为区域主义治疆力量而必须发挥革命的能动性,实现区域内的改造和整合,并为新疆区域社会的建设性改造奠定主客观基础。因而当年毛泽东一声令下,驻扎在新疆的10.55万人民解放军就毫不犹豫的、迅速的投入到艰苦卓绝的生产和创业进程当中。

(三) 和平时期的中心环节和特殊区情决定了人民军队在此区域从事生产的必然性

人民解放军从事生产,是和平时期建疆任务的中心环节。对此,毛泽东曾指出,为了克服战争创伤所带来的经济建设困难,“人民解放军则必须担负一部分生产任务,方能和全国人民一道共同克服此种困难”^⑤。王震在《方针与任务》更是指出:“新疆十九万三千人民解放军负有守卫祖国边防—帕米尔和昆仑山,警卫新疆全境,肃清土匪特务,严防奸霸和封建反革命分子的阴谋破坏,加强训练等项任务,这是国防军的光荣任务。围绕着这些任务的中心环节就是生产建设。”^⑥所以,人民解放军在新疆这片民族区域从事生产的功能,不仅是实现区域主义治疆和平属性的必然要求,更是维护特定区域社会稳定和发展大局,守卫边疆,严厉打击暴力恐怖主义、宗教极端主义和民族分裂主义等敌对势力的群体性力量。并且,这一从事生产的属性已经上升到国家区域的战略高度,从而在配合国家经济社会发展大局的过程中实现新疆地方区域的社会稳定和发展。

归结起来,新中国进入新疆的主体力量就是和平解放新疆的人民军队,而新疆生产建设兵

① 《新疆生产建设兵团工作文献选编(1949—2014)》,第10页。

② 《毛泽东文集》第6卷,第27页。

③ 顾光海:《新疆生产建设兵团体制转型研究——基于组织同构的视角》,武汉大学博士学位论文,2009年,第11页。

④ 《新疆生产建设兵团工作文献选编(1949—2014)》,第11页。

⑤ 同上,第10—11页。

⑥ 同上,第21页。

团，就是以和平解放新疆的人民解放军为主而组成的。毛泽东同意组建新疆生产建设兵团，就是为了使新疆治理实效化，从而在现实中彰显新疆是中国不可分割的组成部分，是中国的边疆区域。这是新中国区域主义治疆的现实依据，也是新疆生产建设兵团作为新中国区域主义治疆的载体和方法的体现。它的存在彰显了“区域”的属性，它的发展内含了“区域主义治疆”的过程；而且，在新的时代条件下，新疆生产建设兵团会被赋予更多的“区域主义治疆”内涵。

三、区域主义的治疆过程： 兵团对新疆地方的建设性改造

过程，也即是时间持续性和空间延展性的统一。区域主义的治疆过程，即是新疆生产建设兵团对新疆区域社会实现建设性改造。伴随这一过程的是兵团政治、经济、社会、文化和生态等功能的有机统一。毛泽东在指示中曾特意强调：“要帮助解决到新疆的汉族劳动人民的婚姻和其他困难问题。”^①这体现了以毛泽东为核心的党中央对建设兵团这一治疆主体政治上的关心、工作上的支持和生活上的关爱。进疆前，毛泽东特意指示进疆部队：“你们到新疆去的主要任务是为各族人民多办好事。”^②从而赋予了进疆部队以及由进疆部队转化而来的区域主义治疆主体更深的含义和更多的职能。

（一）兵团从事生产的过程为实现特定区域自然生态的改造树立了典范

新疆生产建设兵团从事生产过程的一开始受到了各种自然、生态与环境等条件限制。首先，地理气候等自然条件的制约。“军队驻在全疆各地……要根据气候、土质、水量情形来决定”^③，从而“发展新疆农业生产须兴修水利”^④。另外，生产建设兵团“在开发山区时，要特别注意做好水土保持工作，封山育林育草，严禁在陡坡开荒和毁林开荒，真正做到土不下山”^⑤。其次，农牧业科学技术的制约。为此，“请专家讲授农牧业生产科学技术知识，以提高干部指导管理生产

的能力，克服保守思想，发挥集体劳动与使用苏联农具的效率，推广优良品种，提高棉麦单位面积产量”^⑥，就是必要的。最后，劳动力资源的制约。为此，党中央曾经动员知识青年上山下乡以支援边疆。陈云在讲话中指出，“像柴达木、克拉玛依戈壁滩和新疆大面积垦荒区，至于用什么方法动员人去是另外一回事”^⑦，而新疆生产建设兵团则是知识青年进疆支援的首要平台。新疆生产建设兵团克服了种种艰难险阻和自然条件限制，在“不占用地方土地、不与民争利”的原则下，在天山南北的塔克拉玛干、古尔班通古特两大沙漠边缘和边境线上大规模开荒造田，兴修水利、植树造林、防风固沙、排盐治碱。许多农师兵团在一片荒无人烟的沙地和沙漠边沿上落地生根，凸显了新中国区域主义治疆的拓疆功能，实现了对特定区域自然生态的改造。

新疆生产建设兵团在解决困难的过程中，十分注重新疆地方区域内的人地关系和环境保护问题。正如贺龙在听取新疆生产建设兵团负责同志汇报后的讲话中所表扬的：“你们来了，沙漠变成了绿洲良田，戈壁滩变成了绿洲良田，盐碱地也变成了绿洲良田，这是不容易的。”^⑧这使得作为区域主义治疆主体的新疆生产建设兵团在自然生态的改造、保护和建设方面，以先进生产的模式而示范于民族地方。并且，在解决劳动力这一关键性问题上，新疆生产建设兵团实现了地方性和非地方性、稳定性和流动性的有机统一，加速了兵团和地方以及特定区域和内陆社会的人际流动和交往，使新疆生产建设兵团的文化呈现多元性、交融性和动态性的特点，从而为持续进行的民族交往交流交融打下了良好的社会基础，为

① 同上，第94页。

② 《人民军队在新疆》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，1987年，第295页。

③ 《新疆生产建设兵团工作文献选编（1949—2014）》，第23页。

④ 同上，第24页。

⑤ 同上，第104页。

⑥ 同上，第34页。

⑦ 同上，第62页。

⑧ 同上，第108页。

民族区域的生态文明建设树立了典范。

（二）兵团从事生产的过程为实现特定区域社会的整合奠定了物质基础

兵团在从事生产的过程中，依据自身的条件和现实需求，在配合国家经济社会发展大局的过程中实现了产业的层次性和多样性。对此，王震在《方针与任务》中曾指出，“军队从事生产建设，首先一定要扩展农业生产”^①，“为建设工业化的新疆打下有力的基础”^②。王恩茂亦曾指出：“我们部队从参加生产开始，就是实行多种经营的，经营了农业、畜牧业、运输业、建筑业、供销合作事业以及其他经济事业，这是对的。”^③新中国在从事区域主义治疆的过程中，一开始是从解决新疆生产建设兵团的自身生存状况而开展农业建设的。兵团克服了区域间的空间阻隔，即边疆远离内陆、交通运输艰难和商品交换相对滞后的弊端，实现了自给自足的生产状态，即使在新中国建立以后的一段困难时期，兵团依然能够保持自身“吃喝不愁”的状态。当然，单纯的农业生产并不能满足兵团发展的更高层次需求，只有把农业和工业建设有效的结合起来，才能保证兵团生存和发展的长久需要，这也是毛泽东时代中国共产党人强调的“工农联盟”式工业化路子。而且，新疆生产建设兵团从事生产的层次性和多样性，并不是脱离民族区域的地域性而孤立存在的，它在促进兵团同地方的产业协作和民族交往方面显然是互动的。在此，兵团充分利用自身优势先行先试，辐射带动周边，探索促进民族团结、兵地团结、宗教和谐、双语教育、文化引领的途径方式，推动建立公共资源联手服务机制。兵团在民族区域实现的生产过程，为民族区域经济的后续发展打下了良好的支援、互动和融合基础，为民族区域的地方发展起到了良好的生产示范作用，从而为实现民族区域社会的整合，以及整个新疆社会融入新中国的大家庭奠定了扎实的物质基础。正如第一位全面介绍新疆生产建设兵团的西方学者唐纳德·麦克米伦（Donald H. McMillen）在其1981年文章中所言的：兵团“为新疆整合到新中国的进程创造了条件”。^④

（三）兵团从事生产过程表现出的革命品质为先进文化示范民族区域提供了精神性动力

新疆生产建设兵团从事生产过程的开始阶段处于极端困难的经济条件下。这一点，从以毛泽东为核心的党中央直接关心新疆生产建设兵团的现状中可以看出。周恩来《在新疆生产建设兵团视察时的讲话》中特意强调的“第四句话是艰苦奋斗”^⑤。王震在《方针与任务》中“指定各部屯垦区首先用帐篷、蒙古包、简筑地下平房，以资‘聊避风雨’的住处”^⑥。兵团作为区域主义治疆主体，在如此艰难的条件下从事生产是需要一点精神的。新中国在实行区域主义治疆的过程中，充分地调动了新疆生产建设兵团革命的精神动力，发挥兵团的主体能动性，克服了自然—社会不利的客观条件和因素，实现了新疆生产建设兵团作为区域主义治疆主体的承受性和抗压性。另外，新疆生产建设兵团在从事生产的过程中，与党的领导密不可分，因为充分发挥人民军队政治动员优势，激发了新疆生产建设兵团从事生产的积极性和创造性，这是地方党委的工作职责，也是党组织在边疆区域的自我改造。正如王震在《方针与任务》中指出的：“我们要反对不愿参加劳动生产过程的剥削阶级和军阀主义分子，反对将人民当奴隶，专来吸吮人民血汗的寄生思想。”^⑦由此可以明确，新疆生产建设兵团之所以能够克服艰难险阻扎下根来，之所以能够克服从事生产过程的艰巨性和制约性，与自治区党委、兵团党委正确领导和政治动员激发是分不开的，与以毛泽东为核心的党中央和国家大力支持是分不开的，与新疆生产建设兵团自身的主体抗压性和精神动力是分不开的。并且，新疆生产建

① 同上，第22页。

② 同上，第26页。

③ 同上，第26页。

④ Donald Mac Millen, "Xinjiang Production and Construction-Corps: A Han Organization in a non-Han Region", *The Australian Journal of Chinese Affairs*, No. 6, (Jul., 1981), pp. 65-96.

⑤ 《新疆生产建设兵团工作文献选编（1949—2014）》，第97页。

⑥ 同上，第24页。

⑦ 同上，第26页。

设兵团还维持着战争年代高度的政治纪律性和行动一致性等革命传统，因而在政治动员方面，能够将生产热情升华为革命的精神性动力，进而激发了作为区域主义治疆主体的自我超越境界和耐力，从而在精神引领和先进文化方面给新疆民族地方做出了示范，为新疆地方区域内的各民族大团结提供了先进文化的精神性动力。

（四）兵团从事生产的过程增进了新中国民族区域内部和区域之间的各民族大团结

毛泽东曾对军垦战士指出，“我们要诚心诚意地积极帮助少数民族发展经济建设和文化建设”^①，进而告诫军垦战士，在农业生产时，必须注意不要因为开荒引起水灾，不要因为争地而引起人民不满^②。周恩来更是指出，“你们新疆生产建设兵团的人来自五湖四海，哪里人都有……你们还要吸收一些兄弟民族，可以搞一些民族生产队”^③，由于“民族团结不是靠一两个突击工作就能够做好的，而是要做长期的工作，要各个方面打破界限才能够团结”^④，所以“今后生产兵团所办的农场，除继续吸收内地来的移民外，还可吸收附近的居民参加”^⑤。兵团在从事生产之初，就按照毛主席“为各族人民多办好事”的方针，采取了一系列促进民族团结的有效做法。“据兵团政治部1959年9月关于《兵团十年来支援自治区农业生产的基本情况》披露，仅新中国成立后前10年……无偿为各族群众代耕代播、代收土地4378余亩，支援劳力951700个工天，畜力1027852个工日。为农业社调换各种优良品种9712200余斤……赠送各种农具42940件、农药4800余斤，转让已经开好的土地61万余亩……修建房屋1318间，为各族人民医疗疾病395480余人……无偿接济和赠送贫困农民食粮1921500斤。”^⑥正是区域主义治疆主体的这些有力的、扎实的民族团结行动，高度融入新疆社会，长期与地方各民族毗邻而居、和睦相处、守望相助，民族之间的双向互动和交流，构成了各民族相互交往交流交融的“嵌入式”社会发展模式，做到了边疆同守、资源共享、优势互补、共同繁荣，增进了新疆区域内和新中国区域之间各

民族人民的大团结，受到了当地各族群众的热烈拥护和支持。当地各族群众也在土地、水利、草场、矿山资源等方面，无私地支持兵团的发展壮大。并且，新疆生产建设兵团在干部队伍建设方面，畅通干部的交流渠道，推动体制机制创新，促进兵地干部交流任职、挂职兼职，让干部融合成为兵地融合的重要抓手，吸引了更多地方各族干部人才到兵团工作。由此，使得新中国在区域主义治疆的过程中，改变了新疆地方区域社会的旧有结构，实现了民族区域的社会经济再造，使得“民汉一家亲”成为真真切切的事情，兵团也由此成为“凝聚各族群众的大熔炉”。贺龙元帅曾评价，“民族问题解决得好。它不是从表面上解决的，是从根本上解决的。这种团结是发自内心的，是从阶级感情上流露出来的”^⑦。由此可知，新中国区域主义治疆的根本目的，是实现民族区域“一体化”的建构过程。当然，这种“一体化”的建构，不仅是某一个区域的兵团和地方一体化，更是国家内部不同区域之间的一体化，从而激发区域意识和区域认同，走向统一国家内部不同区域和区域内部的“共通社会”，进而打破新疆地方区域不同民族之间的一切隔阂和界限，从而使中华民族的凝聚力进一步增强。

四、区域主义的治疆范式： 毛泽东对新疆生产建设兵团的定位

针对兵团存在的时效性问题，毛泽东曾指出，“人民解放军参加生产，不是临时的，应从

① 《毛泽东文集》第7卷，北京：人民出版社，1999年，第34页。

② 《农垦资料文件工作选编》，北京：农业出版社，1983年，第20页。

③ 《新疆生产建设兵团工作文献选编（1949—2014）》，第97页。

④ 同上，第100页。

⑤ 同上，第68页。

⑥ 《新疆生产建设兵团历史文件选编（1952—1981年）》，王家渠：新疆生产建设兵团出版社，2015年，第190页。

⑦ 《新疆生产建设兵团工作文献选编（1949—2014）》，第108页。

长期建设的观点出发”^①。在此，新疆生产建设兵团从事生产的长期性，表明了新中国区域主义治疆的长期性原则。这一方面是基于历史渊源的正确决策，因为“在新疆这样一个特殊的地方，屯垦兴，则西域兴，屯垦废，西域乱”^②。另一方面也是对取消新疆生产建设兵团的有力回击，“我们特别需要批驳一种观点：新疆不需要兵团，兵团在新疆的存在破坏了民族区域自治制度”^③，更需要批驳“完成了屯垦戍边的使命，该撤销了”的论调。为此，区域主义治疆主体所彰显的不是特定区域的“冲突论”，在其现实性上是“兼容论”，在其更高的指向方面是“过渡论”，从而践行兵团“经济上是加快新疆开发的生产队，政治上是维护新疆稳定和祖国统一的突击队，军事上是保卫西北边防和防御外敌侵略的战斗队，民族关系上是增加民族团结的工作队”^④的区域和国家的双重属性。

（一）兵团是保卫祖国边疆和边防区域安全的一个强大力量

针对兵团在新疆所发挥出来的独特作用，毛泽东曾称赞道：“新疆军区生产建设兵团有了情况能打仗，我看有希望。”^⑤所以，在根本宗旨方面，“生产建设兵团是建设和保卫祖国边疆的一个强大力量”^⑥。在此，区域主义治疆的原则性，不仅体现为和平稳定时期的单一生产功能，更体现为“非常时期”辨别“大是大非”的政治属性功能，不能因为生产发展的矛盾方面，而忽略维护边防安全、民族关系团结等任务，这一点可以从“平息富蕴暴乱”、“备战备荒为人民”的三线建设，以及对“伊塔事件”的处理过程中体现出来。1962年，新疆伊犁、塔城地区连续发生居民非法外逃事件，事发之后“根据国家部署，兵团调遣了1.7万余名干部、职工奔赴当地维护社会治安，施行代耕、代牧、代管，并迅速在新疆伊犁、塔城、阿勒泰、哈密地区和博尔塔拉蒙古自治州等长达2000多公里的边境沿线建立了纵深10公里到30公里的边境团场带。这对于稳定新疆、维护国家边防安全发挥了不可替代的重要作用，改善了国家西北边防的战略态

势”^⑦。并且，新疆生产建设兵团与边防部队一起担负着2019公里的守卫任务，构筑了一道坚不可摧的国防屏障，新疆生产建设兵团也由此成为祖国边防永挪不动的界碑。在此期间，毛泽东作出了指示：“农业师每年要有三个月时间的训练，边防要做些工事。”^⑧邓小平更是指出：“新疆生产建设兵团要搞民兵师。这等于正规军。你们要把北部边界一块一块地经营起来。”^⑨正是以毛泽东为核心的党中央的决断，确保了“非常时期”祖国边疆和边防区域的安全。从“少数民族分裂主义分子把兵团视为进行分裂活动的最大障碍”^⑩，更可以看出新疆生产建设兵团对新疆安全的重大意义，另外，“中印边境自卫反击战期间，兵团派出1100多人和400多辆汽车，出色地完成了调运物资、抢救伤员、押解俘虏等任务，有力地支援了中印边境自卫反击战”^⑪；在“反蚕食斗争”中，“新疆兵团边境农场的民工和职工，为了捍卫祖国领土主权的完整，面对强敌，不屈不挠，展开了反蚕食、反破坏、反敌特的英勇斗争，表现了崇高的爱国主义精神”^⑫。所以，区域主义治疆的出发点，不仅是为了维持新疆地方区域的社会稳定，更是为了应对“非常

① 《农垦资料文件工作选编》，第19页。

② 包雅钧：《新疆生产建设兵团体制研究》，北京：中央编译出版社，2010年，第44页。

③ 同上，第56页。

④ 李福生主编、方英楷撰著：《新疆兵团屯垦戍边史》下卷，乌鲁木齐：新疆科技卫生出版社，1997年，第1474页。

⑤ 陈建中：《屯垦戍边铸伟业——党中央三代领导集体关怀、支持新疆生产建设兵团建设事业纪略》，《人民日报》1999年11月27日。

⑥ 《新疆生产建设兵团工作文献选编（1949—2014）》，第73页。

⑦ 李书卷：《老军垦战士眼中的新疆生产建设兵团》，《党史博览》2015年第6期，第45页。

⑧ 《新疆生产建设兵团工作文献选编（1949—2014）》，第79页。

⑨ 同上，第118页。

⑩ 李福生：《新疆生产建设兵团简史》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，1997年，第109、306页。

⑪ 李福生主编、方英楷撰著：《新疆兵团屯垦戍边史》下卷，第1539页。

⑫ 李福生主编、方英楷撰著：《新疆兵团屯垦戍边史》上卷，乌鲁木齐：新疆科技卫生出版社，1997年，第721页。

时期”的祖国边疆和边防区域的安全，从而彰显区域主义的治疆功能。而且，“历史证明，在新疆必须坚持屯垦与戍边两手都要抓，两手都要硬，才能完成保卫边疆与建设边疆的重任”^①。

（二）兵团的发展壮大有利于实现特定区域的社会稳定

维护新疆社会稳定，是以毛泽东为核心的党中央赋予新疆生产建设兵团的重要职责，也是实现其长治久安的现实需要。为此，1963年9月27、28日，毛泽东专门同中央有关领导同志讨论新疆出现的问题，就防范国际敌对势力渗透、保持新疆的稳定多次发表讲话。在新疆生产建设兵团曾经被撤销、后决定恢复的过程中，邓小平与王恩茂的谈话中更是明确的指出：“新疆生产建设兵团，就是现在的农垦部队，是稳定新疆的核心。”^② 这一点，从20世纪80年代以来，“三股势力”破坏活动对新疆社会稳定的危害日益凸显的情况下，新疆生产建设兵团根据统一部署，在所属师、团、连和企事业单位建立应急民兵营、连、排，随时应对各种暴力恐怖突发事件，在反恐维稳斗争中发挥了特殊作用。尤其是1990年阿克陶县巴仁乡“4·5”事件、1997年伊宁“2·5”事件发生后，兵团民兵发挥熟悉情况、就近就便的优势，快速反应、迅速出击，与武警部队和各族群众携手联动，共同打击了暴恐犯罪，维护了新疆社会的稳定。而在2009年乌鲁木齐“7·5”事件发生后，兵团迅速组织民兵担负起执勤、巡逻和对重点目标的守卫任务。进入21世纪后，兵团发挥了出兵迅速、应急果断、处置坚决的优势，狠狠打击了“三股势力”的气焰，赢得了中央的赞誉和信任，成为“三股势力”无法逾越的屏障，兵团也由此成为“安边固疆的稳定器”。这表明作为区域主义治疆的主体的新疆生产建设兵团，是解决“三股势力”问题和维护新疆社会稳定的强大力量。当前，兵团正着力建设全国一流民兵队伍，建立融生产、训练、执勤、应急于一体的民兵常态化轮训备勤机制，在维护稳定上，同地方共同构建兵地一体、上下联动、应对及时、处置有力的维稳反恐体

系，加强兵地相互配合，积极参与地方重大突发事件处置，共同做好社会面联防联控，合力维稳反恐，从而在新疆整个区域的现实群体性力量方面，彰显新中国区域主义治疆的“大是大非”辨别功能。

（三）兵团的发展壮大有利于实现特定区域经济社会的繁荣发展

针对新疆生产建设兵团从事生产的经济社会功能，以毛泽东为核心的党中央认为，人民解放军参加生产，“使国家节省一部分开支并将在全国人民中产生良好的影响”^③。为此，王恩茂在讲话中指出：“要有大量的粮食、棉花、油料、活畜、畜产品上缴给国家，供应国家出口的需要和支援自治区、内地工业发展的需要。”^④ 新疆生产建设兵团从事生产不仅为国家节省开支，更是有利于新疆民族区域经济社会发展的，有利于全国经济社会发展大局的。对此，王震在《方针与任务》中特别强调：“我们不是与民争食，相反的要助民求食，我们要以集体劳动、集体经济的优越条件，示范于新疆人民。”^⑤ 据相关资料统计，“到1966年底，新疆生产建设兵团工农业总产值9.77亿元，占自治区的26.3%”^⑥。新疆生产建设兵团从事生产的发展历史已经证明，兵团的发展是新疆经济社会发展的重要动力，对整个新疆经济社会的发展做出了巨大的贡献，在推动经济社会发展的全局中给民族地方作出了示范。这一点在朱德的讲话中是得到明确肯定的，“现在生产兵团已经成为亦工、亦农、亦商、亦学、亦兵五位一体的典型示范，实际上就是一个最先进的大公社”^⑦。新疆生产建设兵团的示范

① 王翰林：《毛泽东屯垦思想研究论文选》，乌鲁木齐：新疆人民出版社，1998年，第209页。

② 《新疆工作文献选编（1949—2010年）》，北京：中央文献出版社，2010年，第253页。

③ 《新疆生产建设兵团工作文献选编（1949—2014）》，第14页。

④ 同上，第71页。

⑤ 同上，第22页。

⑥ 《新疆生产建设兵团发展史》，第158页。

⑦ 《新疆生产建设兵团工作文献选编（1949—2014）》，第66页。

性是全面的,既是“五位一体”对特定民族区域的跨越式发展、社会稳定、长治久安的“引擎”和“压舱石”示范,更是从精神性的层面以先进文化示范民族区域的地方要自力更生、艰苦创业,坚决摒弃“等靠要”的惰性思想状态,从而“创造了在少数民族地区大规模地迅速地发展农、工、牧业生产,帮助少数民族发展社会主义经济的成功经验”^①,彰显了新中国区域主义治疆的软区域主义和开放性区域主义的功能。所以,新疆生产建设兵团,无论是过去的“五位一体”,还是现今的“党、政、军、企”合一,都有利于促进新疆民族区域经济社会繁荣发展,有利于新疆民族区域社会稳定。新疆生产建设兵团的稳疆固边,所彰显的是区域主义治疆的核心功能,其它定位所彰显的是区域主义治疆的边缘和派生功能,它们在内部联系和作用方面是相互促进、不相矛盾的,并共同彰显新中国区域主义治疆的本质属性和大逻辑前提。

五、结 语

新疆生产建设兵团的组建、发展和壮大是新中国区域主义治疆全过程的生动体现,它充分彰显了毛泽东屯垦思想的伟大意义,“是毛泽东思想中爱国主义思想、军事思想和经济思想的紧密结合,是我国社会主义农垦事业实践经验的科学总结,是党和国家制定农垦方针政策的理论依据,是中国共产党人集体智慧的结晶,是我们党和国家宝贵的精神财富”^②。

时下,尽管对新疆生产建设兵团有些“怪论”和“非议”,但“把兵团屯垦戍边工作放到边疆历史长河中、放到当前国际国内形势发展变化中、放到新疆稳定和发展大局中加以观察,其深远意义可以看得更加清楚”^③。“新疆兵团不仅是兵团人的兵团,不仅是新疆人的兵团,而且是全国人民的兵团,是中华民族的兵团。”^④新疆生产建设兵团曾经被撤销,但在时隔六年后又“决定恢复新疆生产建设兵团”^⑤。为此,王震曾明确表态:“解散新疆生产建设兵团是错误

的。”^⑥新疆生产建设兵团之所以被重新恢复,根本的现实缘由是因为其在反对民族分裂主义、宗教极端主义和暴力恐怖主义,调节社会结构、推动文化交流、促进区域协调、优化人口资源、加速兵地融合发展以及促进民族团结和谐、屯垦戍边和保卫祖国边疆区域安全和稳定等区域主义治疆方面有着不可替代的社会功能。它既是新疆社会互动的示范性群体力量,又是缓解新疆底层社会局部冲突的减压阀,是促进新疆社会结构最优化的驱动力量。

(责任编辑 欣彦)

① 《新疆生产建设兵团发展史》,第158页。

② 李福生主编、方英楷撰著:《新疆兵团屯垦戍边史》上卷,第77页。

③ 江泽民:《听取新疆生产建设兵团工作汇报时的讲话(1998年7月9日)》,《党的文献》2004年第6期,第6页。

④ 李福生主编、方英楷撰著:《新疆兵团屯垦戍边史》下卷,第1500页。

⑤ 《新疆生产建设兵团工作文献选编(1949—2014)》,第143页。

⑥ 《新疆生产建设兵团发展史》,乌鲁木齐:新疆人民出版社,1998年,第352页。

多维度与范式转换：国内关于“中共治疆”的研究述评

龙其鑫*

【摘要】近十几年来，中国大陆学界在关于“中共治疆”问题的探讨上呈现出多维化的研究趋势，而台湾地区的相关研究也日渐多元化与客观化。此外，两岸学者在一些具体问题的认知上逐渐趋同。国内关于“中共治疆”的研究日臻繁荣，往后的研究在文献材料、叙述话语、借鉴视阈与研究范式等方面可有更进一步的探索与提升空间。

【关键词】中国大陆；台湾；民族；新疆；中国共产党

中图分类号：B2 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)04-0041-09

21世纪以来，尤其是乌鲁木齐7·5事件的发生，新疆的区域局势成为了人们关注的重要领域，并引发了学界对中国共产党治理新疆（下文简称“中共治疆”）的研究热潮。所谓“中共治疆”问题，可看作是边疆区域化了的中国共产党国家治理所面临的困境，因而其与人们常言的“新疆问题”具有高度的耦合性。近十几年来，国内学者进行了多维的跨问题式研究，在文献的搜集和耕耘、研究范式的转换以及研究方法的拓新等方面，开辟了许多新的研究进路，照亮了该问题的研究前景。由于研究者所掌握的历史文献、实证材料与社会信息的差异，关于“中共治疆”问题的研究呈现出地区性的分化特征，而中国大陆与台湾地区的汉语学界是相对集中的研究区域。因此，笔者以中国大陆与台湾地区的相关研究为考察对象，对近十几年来的研究状况作一简要述评。

一、多维化的研究：中国大陆的研究动态

“中共治疆”之所以成为中国大陆学术界乃至整个社会讨论的热点问题，与新疆地区在中国共产党国家战略部署和中国边疆经略史中的地位密切相关。“中共治疆”问题是中国社会“总体”治理中的“区域”范本，全国形势与新疆局势之间存在着“结构互动”的关系，这一基本前提构成了具体研究的分析框架和参照系。于是，许多中国大陆的学者，分别从不同问题入

手，深入探讨了中国共产党新疆治理的各方面内容。

（一）“治疆”问题之缘起与多维化探讨

鉴于近十几年来的新疆局势，学界对“新疆问题”之缘起有着许多探讨，并努力将探讨视域拓展开来，以全面认识“中共治疆”所面临的基本问题。无论是对于中国共产党，或是学者本身而言，其必须直面新疆治理在各方面涵盖性极强的“问题丛”，“中共治疆”折射出的是新疆社会的复杂性和跨问题结构。

在以往人们的认识中，外来因素的影响是导致治疆问题产生的重要根源，既包括外部国家的政治介入，也包括旧有的“双泛主义”与极端势力的渗透。其中，美国的国家政治干涉被视为“惯性”存在的外来因素。中国社科院学者刘卫东就指出，苏联解体后，美国成为新疆问题的主要国外干涉者，“除了不断使用立法机构手中固有的权力之外，还借助媒体、非政府组织、学术界之口影响社会舆论，并以此向美国行政部门和中国政府施压”^①。此外，土耳其对新疆局势的介入具有历史的常态性，并与困扰新疆社会治理甚久的“双泛主义”有密切关系，但以往在美、苏（俄）等国家的“掩护”下未能成为人们注意的主要对象。随着苏联解体与中亚、西亚局势的变动，新世纪以来“双泛主义”残渣泛起，土耳其的政治介入性干涉逐渐为部分国内研究者所深入了解。例如，兰州大学硕士田毅在其硕士论文中指出，土耳其国内弥漫着“泛突厥”情结，

* 作者简介：龙其鑫，（广州510275）中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所暨哲学系博士生。

① 刘卫东：《美国国会对中国新疆问题的干涉》，《国际资料信息》2010年第2期，第1—8页。

“土耳其从政府到一般民众对境内的‘疆独’势力进行或明或暗的支持与纵容”，这将是影响中土关系的主要绊脚石，也是新疆问题产生的直接原因。^①

然而，“如果一味将新疆问题主要归为外来影响，某种程度是减弱责任意识，减少对工作失误的反思，客观上不利于自身的改善”，新疆社科院社会学所所长李晓霞指出。她还强调，新疆的内部治理方面也是问题缘起之所在，如“疆内经济发展相对滞后、社会矛盾累积难解、社会治理方式调整难度大等。对于什么是影响新疆稳定的最主要因素，有政治、经济、宗教、民族等不同说法”^②。即是说，“中共治疆”所面临的问题之缘起是复杂的，而问题缘起的复杂性往往需要在长时段的历史性探讨中进行辨明，从而将治疆“问题丛”梳理与归纳，并逐一展现出来。

因此，不少学者已经着手从长时段的历史性研究去进行探讨。例如，马大正就指出，民族分裂主义是新疆地区由来已久的历史问题，我们对这一历史问题的研究“必须区分割据与分裂是两个不同的概念”，以避免“双泛主义”分裂史观的扰乱。此外，以往在社会管理、意识形态、教育出版事业与政府干部等方面存在着偏差，这是问题缘起的多结构原因，接下来要以大力度进行政策纠偏。^③姚新勇也指出，新疆问题之缘起是“复杂面向”的，尤其是诸如民族、宗教与人种等方面有着长时间的矛盾积累，近几十年来又有诸多内外部因素交织在一起，“新疆问题既带有古老地区性宗教冲突的色彩，也是原有东突厥斯坦分裂运动的继续，同时是现代多民族国家文化认同断裂的暴力表现，是新形式下国家制度及民族政策失效的征兆，是新疆内部不平衡、欠公平发展的产物，是社区、乡村有机结构坍塌的结果，是全球化浪潮及国际政治因素的刺激效应，也是境内外舆论过度放大的结果。这一切加之新疆绿洲生态的脆弱性，就决定了‘新疆问题’注定是复杂的、长期的”^④。

随着中国大陆研究者的深入探讨，“治疆”问题缘起之复杂性逐渐成为主流认识，单一的外部因素已经不能够作为充分原因。如李晓霞、马大正与姚新勇等学者所言，新疆问题涉及新疆治理史的方方面面，必须置于历史总体进程中进行

考察。中国共产党所面临的一系列问题症结，包括“历史与现实、世俗与宗教、经济与政治、民族文化差异、地缘等诸多内外部因素”，都可藉历史的总体性和跨问题结构，以提纲挈领地把握。

（二）“民族区域自治”及其民族政策：“治疆”核心问题及其争论

民族问题，是研究者们探讨“中共治疆”问题的切入点，而党与政府也一直坚持以“民族区域自治”为制度基础解决民族问题。因此，“民族区域自治”成为了研究者的关注焦点，被视作为“中共治疆”的核心问题，并引发了许多讨论。中国大陆学界对“民族区域自治”这一问题进行激烈讨论的背后，跨越并涵括了多个问题的争论，隐含着多维的价值立场和取向，但力图有效地解决问题是学者们的共通诉求。

随着新疆、西藏等民族地区局势的日趋紧张，不少研究者认为“民族区域自治”需要进行一定程度的调整，并作深刻的反思。其中，北京大学马戎就指出，民族自治地方与非自治地方在人们心中创造了“一个地理上的二元‘空间区隔’”。这是因为：第一，“自治地方的居民并不全都属于某一个（或几个）‘自治民族’的成员，如新疆维吾尔自治区，除了维吾尔族，还有哈萨克族、蒙古族、回族、汉族、柯尔克孜族、塔吉克族等，并不是一个民族就可以概括了的”；第二，在包括新疆在内的自治地方，政策优惠与自治民族之间存在非匹配性，除教育政策优惠外，行政流动、就业与福利保障等方面也存在着区域与民族的差异性，这就形成了一种“民族空间区隔”体系，“在客观上有可能加强了各族居民之间的空间区隔与感情隔阂”。^⑤就此，马戎

① 田毅：《反“疆独”视角下的中国与土耳其关系研究》，兰州大学硕士论文，2012年。

② 李晓霞：《不能把新疆问题一味归于外来影响》，共识网，2014年10月10日，http://www.21ccom.net/articles/china/ggzl/20141009114366_all.html

③ 马大正：《论百余年来新疆反分裂的几个问题》，《新疆师范大学学报》哲学社会科学版2014年第1期，第9—16页。

④ 姚新勇：《“新疆问题”的复杂面向》，《文化纵横》2014年第2期，第52—57页。

⑤ 马戎：《如何看待中国社会的“汉—少数民族二元结构”》，包智明主编：《社会学名家讲坛》第1辑，北京：中国社会科学出版社，2013年，第183页。

延续其提出的民族问题“去政治化”观点，认为包括新疆在内的“民族区域自治”及相关的民族政策应当要“以苏为鉴”，主张民族与区域之间的关系应当逐步淡化。此外，他还指出，欧美以“族群”（Ethnic）而非“民族”（Nation）为族际问题基本话语，其处理少数民族群的“文化化”政策导向较为成功，值得我国借鉴，政策优惠或权利机制应该从地方性行政运作向全国性法制运作实现过渡。相应地，他主张中华民族“多元一体”格局应具体为“政治一体”和“文化多元”两个层面，且应当强化前者，逐步淡化后者。若包括“民族区域自治”及相关民族政策等民族问题解决不好，这些民族问题或被高度“政治化”，那么“中国在21世纪可能面临的最大风险就是国家分裂”。^①

然而，也有一些学者认为，虽然当前中国民族关系出现了新的问题，但处理的关键是要坚持与完善“民族区域自治”制度，把自治地方与自治民族的相关政策与权利制度化和法规化，而不是否定“民族区域自治”。其中，中国社科院郝时远就认为包括新疆在内的自治地方，在一系列社会经济发展指标中都处于发展劣势，这使得民族问题与社会问题交织在一起，也决定了包括新疆在内的民族问题不能急于求成地“一劳永逸”式解决。民族问题需要通过“构建社会主义和谐社会与民族区域自治制度”来逐步解决，“我们需要借鉴和吸取世界范围的成功经验和失败教训”，其中包括前苏联与欧美国家的经验教训，“但绝非照搬、照抄，或妄加推断”。^②此外，关于“民族区域自治”制度下的政策优惠，郝时远认为包括新疆在内的少数民族聚居地区经济社会滞后，在此情况下“对少数民族共享社会公益权利的照顾性政策是有限的”，他也承认社会发展程度不同地区的少数民族“共享同样的照顾政策，当然是不合理的”，但是将这些比较效应“作为‘逆向歧视’例证而动议取消这些政策则更不合理，关键在于如何避免政策的‘一刀切’问题”，重点是要做到“从各个少数民族地区的实际出发去进行调整，而这正是民族区域自治地方的自治权利，也是民族工作部门的责任”。^③中国社科院陈建樾则认为，“之所以要赋予少数民族群体及其地区优惠政策”是因为：其一，市场

在处理国内地区与群体收入差距方面失灵；其二，市场失灵需要通过政府干预来改善；其三，政府提供的公共物品有助于缩小和均衡群体收入与地区差距，实现社会和谐。^④

在关于包括新疆在内的自治地区局势是否会导致国家分裂的问题上，郝时远认为这是否与民族区域自治制度、各项民族政策（包括民族教育政策）有关，是值得深思的问题，而“回答这些问题都需要科学的实证研究，而不是情绪化的主观判断”^⑤，不能因为一些问题而全盘否定包括新疆在内的各自治地方政策优惠。此外，陈建樾则从现代政治制度史的视角分析认为，自治是现代民主的必要前提，“民族自治的政治模式为实现国内各民族的平等、发展和繁荣提供了一个制度平台”，自治模式可以“通过不同的赋权管理方式换取各个少数民族对多民族国家政治和发行的认同”，但是他也承认，如果自治制度不能充分体现各民族的利益诉求，“多民族国家的族际整合就会受到破坏”。^⑥

在关于民族区域自治制度实施下的族际关系问题上，郝时远强调“中国实行民族区域自治制度不是为了‘区隔化’各个民族，而是为了实现各民族一律平等”^⑦，各自治地方的民族内部事务问题与社会发展问题，需要通过完善民族区域内的自治条例、法制与工作方法等制度而解决。国家民族（state nation）与民族权利之间是非矛盾的，“对一个多民族国家来说，国家民族的整合是各个组成部分在共享和互利秩序中的协调”，统一并不消除多样性，关键在于实现各民族共同

① 马戎：《族群、民族与国家建构——当代中国民族问题》，北京：社会科学文献出版社，2012年，第224页。

② 郝时远：《构建社会主义和谐社会与民族关系》，谢立中主编：《理解民族关系的新思路：少数民族问题的去政治化》，北京：社会科学文献出版社，2010年，第35—42页。

③ 郝时远：《坚持和完善民族区域自治制度三题》，《当代中国民族宗教问题研究》第7集，北京：中国社会科学出版社，2013年，第19页。

④ 陈建樾：《多民族国家和谐社会的构建与民族问题的解决》，《世界民族》2005年第5期，第1—13页。

⑤ 郝时远：《坚持和完善民族区域自治制度三题》，《当代中国民族宗教问题研究》第7集，第21页。

⑥ 陈建樾：《多民族国家和谐社会的构建与民族问题的解决》，《世界民族》2005年第5期，第1—13页。

⑦ 郝时远：《坚持和完善民族区域自治制度三题》，《当代中国民族宗教问题研究》第7集，第28页。

发展,从而逐渐消除各方面的民族差距。^①王希恩则指出,这一问题关乎的是民族区域自治制度的性质,即“它是趋向于‘分’,还是趋向于‘合’”,一方面民族区域自治给予少数民族充分的自治权利,另一方面这不是一种纯粹的“民族自治”,“而是经济因素和政治因素结合、民族因素和地域因素结合”,即本质上是“一种着眼于各民族的‘合’的制度”,包括新疆在内的各自治地区成立时,在制度设计上已经奠定了“合”的基础了。然而,民族区域自治“这一制度还有着诸多的不完善之处,在如何更好地发挥它的优势方面还有这很多的工作要做”。^②

(三)“视野向下”的范式转向:社会(基层)的向度及其实证化

以往的“中共治疆”问题,主要以论述中共治疆政策的合法性和长久性问题为主,多属地方党史或政治史的“上层”研究路径。例如,《中共新疆地方党史(1937-1966)》^③与“中共新疆地方史丛书”^④就主要讲述民主革命时期共产党人在新疆的活动,以及和平解放之后中国共产党对新疆地方的一系列治理政策与重大事件。此外,朱培民、王宝英的《中国共产党治理新疆史》是近年关于中共治疆政策的代表作,作者综合了以往的研究成果,主要阐述毛泽东、邓小平与江泽民三代领导集体治理新疆的政策与历史,以及中国共产党在新疆的领导地位、指导思想、重要指示与工作部署。^⑤

然而,随着新疆地方局势的变动,社会(基层)作为问题缘起的基础渐成共识,于是有许多学者指出,地方党史与政治史的“上层”研究已经难以适应当前社会的变动趋势,因此新时期的研究应该实现“视野向下”,即由政治层面下移至社会(基层),着力于反思方面,从实证考察与社会(基层)治理实效化等方面加强研究。例如,马大正的《国家利益高于一切:新疆稳定问题的观察与思考》就是该领域较早的研究成果,作者将历年对新疆的调研报告精选结集成书,指出“随着边疆历史研究的深入,我们日益感到研究历史与了解现状密不可分,只有了解了现状,才能更好发挥以史为鉴的文学功能。同时史学工作者也应直接从事现状调研,并进一步开展相关的对策性研究”,并综合“党、政、军与学”等

各方的协作力量进行调研工作,进而上升至治疆的战略高度,提出对策,实施综合治理。^⑥再如,在对新疆、西藏等民族地区的研究上,马戎就主张“实证调查和文献阅读,二者不可偏废”,因此他带领其团队“先后在我国各民族地区开展了不同专题的社会调查,在这些调研活动基础上汇集出版了12本文集”,“这些文集的各篇大多集中于基层社区的专题调查,收集了反映当地各族民众的教育、就业、生活消费和族际交往基本情况的数据,讨论了各地区有关民族关系的一些具体政策,也间接涉及部分相关的制度问题”^⑦,其中很大部分是新疆社会方面,涉及对口援疆项目调查、民族教育与双语教育、职业结构变迁与跨地域流动等方面,大大拓宽了社会(基层)的研究向度。

正由于马戎与马大正等学者鼓励并亲身进行实地性的调研研究,使人们从以往“上层”研究走向社会基层,使研究的“视野向下”,也为实证调研与治理实效化的研究路径指明了道路,所以相关研究相继出现。

近年来,人们日益注意到基层治理对于新疆局势的重要性,所谓中国共产党治理新疆“重在基层”,该论题已经受到研究者的高度重视。中国共产党在新疆基层的党组织建设主要分为农牧区与城市两部分。其中,在农村整体方面,左兰的《新疆农村基层党组织建设面临的挑战和应对措施》指出了农村在社会经济各项指标上对于新疆地区的重要性,而“乡镇党委和村党支部是党在农村执政组织体系的末端,直接面对一大农民群众”,加之新疆农村在民族、宗教、经济与自

① 同上,第29页。

② 王希恩:《也谈在我国民族问题上的“反思”和“实事求是”——与马戎的几点商榷》,《西南民族大学学报》人文社科版2009年第1期,第1—17页。

③ 中共新疆维吾尔自治区委员会党史研究室:《中共新疆地方党史(1937-1966)》,北京:中共党史出版社,2011年。

④ 《自治区2001-2005年党史工作规划》,《新疆党史》2002年第1期,第8—9页。

⑤ 朱培民、王宝英:《中国共产党治理新疆史》,北京:当代中国出版社,2015年。

⑥ 马大正:《国家利益高于一切:新疆稳定问题的观察》,乌鲁木齐:新疆人民出版社,2002年,附录。

⑦ 马戎:《如何思考中国民族研究》,《当代中国民族宗教问题研究》第7集,第81—83页。

然结构方面相较于内地具有一定的复杂性，因此新疆需要加强基层党组织的建设与提高干部队伍整体素质，大力发展村级集体经济，以及拓宽丰富文化生活。^① 在新疆，农牧业是农村社会结构的一项传统部分，因此然娜的硕士论文《新疆少数民族农牧区基层党组织建设的现状及对策研究——以富蕴县为例》以富蕴县为考察对象，分析了少数民族农牧区农村基层党组织建设的重要性，指出了其中存在的问题，例如“基层党组织自身建设的滞后，党在农村的执政能力不强，经济发展不平衡挑战村级党组织的工作能力等”，并提出要在思想、制度、组织、经济与作风等五方面加强新疆农牧区的基层党组织建设。^② 此外，新疆社会的城市及社区基层党组织也是学者们关注的部分。乔中明的《多民族聚居城市社区党组织是维护稳定的基础——以乌鲁木齐市为例》指出，“多民族聚居的城市社区基层党组织处在反对民族分裂主义和非法宗教活动的最前沿”，因而城市社区党组织建设是重要且急迫的，而主要工作是要使社区党组织成为维护社会稳定的“第一道防线”，当前应在实体化管理、重点复杂区域社区、社区党组织及其社会掌控力等方面加强建设^③。近年来，新疆生产建设兵团在维护新疆社会稳定上的作用也逐渐为人们所关注，其中，兵团基层党组织的作用尤为重要。张旭团的《发挥机关基层党组织在新疆稳定与发展中的作用研究——以新疆生产建设兵团为例》就指出：“兵团要切实履行‘屯垦戍边’的职责使命，使自身成为‘安边固疆的稳定器，凝聚各族群众的大熔炉，先进生产力和先进文化的示范区’，其必须发挥好机关基层党组织的作用。”^④

长久以来，宗教问题及其相关政策，被视为中国共产党“民族区域自治”的最主要部分之一，也是研究者们最为关注的方面之一。关于该问题的研究，中共地方党史与政策史的跨结构研究是常用路径。以陈旭的《中国共产党宗教政策在新疆的运用与实践》为例，一般以重点叙述中国共产党宗教政策在新疆的成功实践与历史经验为主，而中国共产党的宗教政策“促进了新疆的民族团结、社会稳定、经济发展，维护了国家安全和统一”是基本结论。^⑤ 然而，随着新疆局势的变动，一些相关人士批判指出，“必须清醒认

识当前新疆宗教工作中存在的突出问题”，必须转换以往的研究路径，社会实地的考察研究应是新的研究路径。例如，宗教极端化是近年新疆社会的非正常氛围，兵团学者白关峰以解剖麻雀式的个案分析指出，新疆穆斯林妇女和青少年的宗教行为变迁被认为是宗教极端化的一个典型现象，“受到宗教极端思想的影响，一些青少年和妇女的行为表现变得极端化，穿着的服饰更趋保守，更具宗教色彩，宗教情绪加重”。宗教极端思想，在青少年和妇女中渗透的手段和途径多样化、隐蔽化，除了通过地下讲经与日常交往之外，新媒体已经成为宣扬宗教极端思想的重要途径，并有向实施暴力转变的倾向。白关峰还介绍了兵团党政机关的工作，在团领导的群众工作、社会管控的“网格化管理”、宗教人士培养等方面加强工作，以防止宗教极端思想向青少年和妇女中渗透。^⑥ 也有一些学者主张，关于新疆宗教的研究与工作视野要往实处转移，当下的工作时要“去极端化”，同时端正“去极端化”工作的态度，并在全社会形成共识。例如，徐卫刚主张，党政机关与干部要“通过不断提高老百姓对伊斯兰教宗教知识和教义的正确理解，自觉抵御各种形式的宗教极端思想，进而切断非法视频和非法讲经人士散布的歪曲伊斯兰教义的宗教极端思想流向社会的渠道，引导信教群众自觉区分正常宗教活动和非法宗教活动”^⑦。

① 左兰：《新疆农村基层党组织建设面临的挑战和应对措施》，《西安社会科学》2010年第6期，第54—57页。

② 然娜：《新疆少数民族农牧区基层党组织建设的现状及对策研究——以富蕴县为例》，新疆大学硕士论文，2012年。

③ 乔中明：《多民族聚居城市社区党组织是维护稳定的基础——以乌鲁木齐市为例》，《新疆大学学报》哲学·人文社会科学版2009年第5期，第30—33页。

④ 张旭团：《发挥机关基层党组织在新疆稳定与发展中的作用研究——以新疆生产建设兵团为例》，《兵团党校学报》2014年第6期，第36—39页。

⑤ 陈旭：《中国共产党宗教政策在新疆的运用与实践》，《宗教学研究》2014年第1期，第8—12页。

⑥ 白关峰：《宗教极端思想向妇女和青少年渗透问题研究——以兵团第三师四十四团十八连为例》，《兵团党校学报》2015年第1期，第40—43页。

⑦ 徐卫刚：《“去极端化”不是一件小事情》，《新疆日报》，2014年11月6日，A10：时评。

二、递进与互动：台湾地区的研况

台湾地区的边疆学界是大陆知识界分化出去的一个群体，其关于“中共治疆”问题的处理和看待，有一个客观化与深化的递进过程，在反思上世纪前半期的治疆教训之后，再观察20世纪后半期新疆治理的新景象，这是迁台后的边疆学人的治学理路。

（一）台湾地区的研究变迁

早期的台湾学界，主要是从大陆知识界分化出去的中国边政学研究者，尤其关注20世纪后半期中国边疆的社会政治变迁，这与他们归纳20世纪前半期中国边疆治理的经验教训之反省式研究遥相呼应。20世纪后半期的新疆政制变迁是台湾地区研究者关注的内容之一，但受到资料来源与政治立场的限制，所以台湾研究者多选取政治学的研究方式，如有学者就从“中共政权”性质入手分析“维吾尔自治区”^①，但不免存在一定的意识形态与体制偏见。

然而，自上世纪90年代之后，随着资料获取的丰富化，台湾学者的研究趋于平和。除了新疆民族问题一直为台湾学者所关注之外^②，中国共产党的新疆治理政策也得到了重新认识^③。此外，也有一些新论题得到重视，如关于中国共产党治理新疆的移民政策研究^④，对中国共产党在新疆的宣传工作及其促进少数民族的国家认同功能等^⑤。其中，“民族区域自治”仍然是台湾学者较为关注的问题，并视作为中国共产党的政制新创，尤其是“自治区”政治制度及其与“中共中央”（中央政府）之间的关系^⑥，成为台湾研究者需要理清的问题。近十几年来，台湾地区的新疆研究者对“民族区域自治”大致上有两种代表性看法：

其一，中国共产党的“民族区域自治”有成也有不足。例如：国立台湾大学法律系客座教授陈东壁在《大陆民族区域自治制度之研究》一文中认为，“民族区域自治”是中国共产党吸纳欧美、苏联与中国历代经验所得的“宪政制度的一个重要组织部分”，有其自身的沿革史。在民族区域自治各项制度的操作上观察，新疆等民族自治区少数民族权利得到照顾，却也有许多地方

法制需要规范化。新疆、西藏等边疆民族自治地方在立法、社会、文化与经济发展等方面的自治权得到特殊化照顾，但又与内地存在一定的距离。由于中国共产党突出新疆等少数民族地区的制度及其操作特殊性，以至于许多少数民族地方制度与全国统一局面不相协调，于是中国共产党不得不“进行事实上的变通”。陈东壁“肯定大陆民族区域自治实践所取得的一些成就，同时还指出，大陆若欲以此一制度彻底解决民族矛盾，尚需时日”。^⑦

其二，中国共产党的“民族区域自治”成效显著，其中包括对新疆的有效治理。例如，吴启讷在《民族自治与中央集权——1950年代北京藉由行政区划将民族区域自治导向国家整合的过程》一文中认为，“民族区域自治”是中国共产党对清末与民国边疆政策的改弦更张，但也继承清朝与民国政府的国家整合目标，汲取中国历代中央王朝与苏联政府强化中央集权、防止边疆民族分离的历史经验。以新疆为例，中国共产党的“民族区域自治”具有“自上而下、广封众建、分而治之”的制度制衡功能，使维吾尔族的新疆主体民族地位受到“其他少数民族的稀释与制衡”。中国共产党的“民族区域自治”，既实现边疆自治，又达成国家整合，从而实现了中央政府对新疆、西藏等边疆民族地区直接有效的政治统治和行政管辖。^⑧

① 陈嘉猷：《中共政权“维吾尔自治区”之研究》，国立政治大学边政研究所硕士论文，1983年。

② 孙承一：《新疆维吾尔自治区少数民族问题研究》，国立政治大学东亚研究所硕士论文，1995年。

③ 单文雄：《中共的新疆政策（1949-1992）》，国立政治大学政治研究所硕士论文，1993年。

④ 罗联芳：《中共移民新疆之研究》，国立政治大学边政研究所硕士论文，1983年；康添财：《中共移民边疆政策之研究》，国立政治大学边政研究所硕士论文，1987年。

⑤ 吴凯莉：《多民族地区运用传媒塑造国家认同的研究——以中共运用新疆日报社论为例》，中国文化大学硕士论文，2000年。

⑥ 万仁政：《中共中央与新疆维吾尔自治区关系之研究》，淡江大学中国大陆研究所硕士论文，1997年。

⑦ 陈东壁：《大陆民族区域自治制度之研究》，《台大法学论丛》第24卷第1期，第73—119页。

⑧ 吴启讷：《民族自治与中央集权——1950年代北京藉由行政区划将民族区域自治导向国家整合的过程》，《近代史研究所集刊》第65期，2009年，第81—137页。

吴启讷是近年台湾地区崛起的边疆史研究新锐，在陈永发的指导下，吴启讷的博士论文《新疆：民族认同、国际竞争与中国革命，1944—1962》以详实的历史材料，叙述了20世纪以来，新疆突厥语穆斯林民族主义及其政权与苏俄当局和中国政府的历史关系，并论述中国共产党通过一系列政治手段将伊宁“三区革命政府”统合在其“党—国家”体制之内：在新疆推行民族区域自治制度，但又在“维吾尔”省级自治区以下设置各级民族自治地方，从而形成“众建以分其势”的民族间行政制衡效果，再辅以“经济整合、驻军屯田和移入汉族居民”等政策，使得中国共产党实现了在新疆的稳固统治。然而，吴启讷也指出：“伴随中国对新疆控制的加强，本地民族的民族主义情绪也同步上升，对抗中共统治的活动从未止歇。此一过程仍处在进行状态中。”^①

当代中国共产党治理新疆的状况是台湾研究者最直接的素材，尤其2009年乌鲁木齐7·5事件发生之后，台湾研究者将目光投向了中国共产党在新疆的维稳政策、族际关系处理，新疆少数民族的国家认同^②，以及新疆少数民族文化状况及治理政策^③。近年来，随着中共中央对新疆生产建设兵团的重视有加，台湾学者对新疆生产建设兵团的研究兴趣也被带动起来，其中有学者从新疆屯田戍边历史进程去看待中国共产党建立新疆生产建设兵团的功用^④，也有学者对新疆生产建设兵团发展史的考察，肯定“兵团的发展不仅关系新疆的稳定与发展，更关系中国边防的安全”^⑤。

（二）陆台互动与跨史观叙述

伴随着两岸的相互开放以及时代形势的变迁，大陆与台湾的中国边疆研究者在互动中取长补短与相互借鉴，对一些关键的历史问题的认知日益接近共识。大陆方面，自上世纪90年代以来，在关于一些新疆历史问题的研究上，阶级史观日渐褪色，维护国家利益与统一的史观话语逐渐增强。例如，对“三区革命”的认识与评价就有了一定的变动，近年来关于“三区革命”的书写逐渐强化了以国家统一的立场看待问题的角度，也坦陈了苏联在其中所扮演的地缘挑动角色。著名学者厉声指出，三区革命具有多面性，

其内部的“统一与分裂的斗争，成为20世纪新疆历史上第一次由民族领袖带领民族群众反对分裂新疆的重大政治斗争。斗争的焦点是拥护和平与中国统一，还是实行反汉排汉、分裂中国”^⑥。台湾方面，随着体制性偏见与意识形态的淡化，以及大陆文献史料的开放，台湾学者在一些具体问题的研究上，如关于“伊宁事件”（即“三区革命”）的论述逐渐从更大的历史格局进行审视，对中国共产党在其中的作用也有了更为客观的评价。例如，吴启讷就认为“伊宁事件”是苏联的地缘政治“筹码”，而中国共产党也是其中的博弈力量，并在新国家建构中将“三区”由“国中之国”变化为“省中之省”。^⑦近年来，随着台湾政治气候的变迁，台湾的“中国边政学”研究者们更加注重与大陆学界的互动，以在台办刊五十多年的《中国边政》为例，“除了坚持‘大中国’研究方向，还进一步扩大两岸学术交流，缩减意识形态对立的内容，使两岸的边疆民族研究在学术上更为趋向统一，出现了相互交流边疆民族研究的历史和现实可能”^⑧，而包括当代新疆局势及其治理在内的“大陆边疆政策、中国共产党民族政策”是其主要刊发内容之一。

① 吴启讷：《新疆：民族认同、国际竞争与中国革命，1944—1962》，台湾大学博士论文，2006年。

② 徐碧霞：《中共治理新疆的困境与挑战——以7·5事件为例》，清云科技大学硕士论文，2006年；侍建宇、傅仁坤：《乌鲁木齐七五事件与当代中国治理新疆成效分析》，《远景基金会季刊》第11卷第4期，2010年11月，第149—190页。

③ 季茉莉、邱荣举：《中国少数民族文化政策：以新疆维吾尔自治区为个案分析》，《中华行政学报》2011年第8期，第177—193页。

④ 孟鸿：《从屯田戍边到新疆生产建设兵团》，《中国边政》第176期，2008年12月，第17—34页；刘学铤：《再论新疆生产建设兵团》，《中国边政》第188期，2011年12月，第1—34页；

⑤ 李淑芬：《中共治理新疆与生产建设兵团前期发展之研究（1949—1966）》，国立中央大学历史研究所硕士在职专班学位论文，2012年。

⑥ 厉声：《苏联与新疆三区革命》，《中国近代民族史研究文选》中册，北京：社会科学文献出版社，2013年，第1062页。

⑦ 吴启讷：《从“国中之国”到“省中之省”：1949—1955年伊宁与北京在新疆民族自治问题上角力的背景、过程与结果》，《两岸发展史研究》第4期，2007年12月，第217—275页。

⑧ 吴楚克：《台湾〈中国边政〉述评》，《中国边疆史地研究》第14卷第2期，2004年6月，第130—135页。

虽然两岸保持着原本的一些史观话语,如大陆方面依然持存对“三区革命”是反抗国民党当局的“人民民主革命的一部分”的革命定性,而台湾方面则维持着从国民政府与民族主义的立场出发的评述,但是这并不妨碍两岸在新疆研究的关键问题上逐渐趋同,也不妨碍两岸对新疆治理史的共同书写。例如,近年两岸学者共同编写的《中华民国专题史》就是研究趋同化的成果,其第13卷(“边疆与少数民族”专题)就涉及中国共产党的近代新疆政策问题——“三区革命”,并由台湾方面的吴启讷博士执笔。^①该部分从“全球两大阵营冷战的视野”出发,采取了新的更为宏大的视野,也圆融了各方的看法,两岸非一致的观点以述说而价值无涉的书写形式得以兼顾,既有国民政府的立场,也有中国共产党的革命战略,更论述了伊宁政权的施政状况与苏联的地缘利益,呈现出“跨史观叙述”的圆融互动局面。

三、关于“中共治疆”研究的评述与展望

通过对以往中国大陆与台湾地区关于“中共治疆”研究的考察,笔者认为:一方面,以往的研究积累了许多基础性的材料、视角与方法,为之后的研究提供一定的可参考观点;另一方面,以往的研究也存在一些可商榷性的观点与方法,往后的研究应当引以为鉴,以下是具体的评述与展望:

第一,加强两岸学界在当代新疆问题或“中共治疆”等问题的研究互动,在跨史观交流中取长补短。例如,以往两岸学界的研究在文献材料的搜集与运用上存在着良莠不齐的局面。虽然中国大陆学者占据搜集第一手文献的客观优势,但是台湾地区的学者对第一手文献的运用更为深入。以台湾吴启讷的博士论文《新疆:民族认同、国际竞争与中国革命,1944-1962》为例,他在新疆维吾尔自治区档案馆所搜集的中共西北局、中共西北局新疆分局与中共新疆党委的党政工作文件,被充分地运用到其博士论文之中,且有深度的文献梳理与解读,从而对中共领导人的新疆治策思想有较深入的探讨,这是大陆学者较少重视的工作。然而,部分中国大陆学者在对地

方通志、统计年鉴、新闻报刊、人物回忆录、口述记录与社会经济调查报告等等能够体现历史场景的材料之掌握上,又比台湾与国外学者所掌握的要广泛且多样,从而在经验认知方面更有优势。因此,以后的研究在文献材料的处理上,两岸学者需综合彼此之长处,鉴彼此之不足。

第二,“民族”或“族际关系”的话语色彩趋浓,往后研究可考虑淡化。在近十几年的新疆研究中,援“论”入“史”的研究范式成为趋势,基本上能够合理地处理“史”与“论”之间的关系,但是在“论”方面存在着史观方法单一化的趋势,“民族主义”与“族际主义”的强化,使“民族”话语掩盖了诸如阶级、职业、性别、政党、单位与区域等因素,以至于研究的视野被窄化,纠结于民族与民族关系问题而难以抽离,同时使部分研究陷入单一的民族主义立场。例如,自上世纪90年代以来,中国大陆的相关研究强化了“中华民族多元一体”的国族主义史观,而阶级史观则有被淡化的趋势。与之相对,在国外研究中,同情乃至支持民族分离主义的话语也相应强化,部分国外学者在后殖民主义史观与社会冲突论的主导下,将新疆比附为中国的“内部殖民地”(Internal Colony)^②,夸大民族之间的差异与对立。在国内外族际主义话语的持续渲染下,新疆研究容易向单一的民族问题研究转化,不利于拓宽分析与解决问题的研究视域。因此,往后的研究需考虑淡化民族或民族主义话语,同时注重阶级、区域、职业与单位等因素,这不仅可开阔研究的视野,越过“族际主义”的视野,也可使研究扬弃单一的民族主义立场。

第三,中国学者可批判地借鉴国外相关研究的研究范式。一些国外学者,如澳大利亚亚格里菲斯大学(Griffith University)的亚洲研究所研究员 Michael E. Clarke 与美国乔治城大学历史系教授 James Millward,擅长在现代性、全球化进程和地缘政治博弈等视域中,以宏大而富有战略高度地研究新疆问题,诸如中亚“大博弈”

^① 王川、张启雄、蓝美华、吴启讷等:《中华民国专题史(第十三卷 边疆与少数民族)》,南京:南京大学出版社,2015年,第215—253页。

^② B. Sautman, *Is Xinjiang An Internal Colony? Inner Asia*, Volume 2 (2), 2000, pp. 239-271.

(Great Game) 的时局分析^①，以及“欧亚十字路口” (Eurasian Crossroads) 的地缘分析等视角^②，在一定程度上为我们呈现出新颖的“中共治疆”研究思路。然而，在西方族际主义主流研究视角及其强势话语的覆盖下，加之国外学者对中国社会历史了解程度的良莠不齐，国外关于“中共治疆”的研究并未充分考虑该问题的复杂性和跨问题结构，因而在一定的历史阶段内，部分国外学者的意识形态偏见依然会继续存在，我们应当持存一种批判的借鉴态度。

第四，关于中共治疆的政治上层研究路径依然是主流，往后的研究应当注重多维的研究路径。虽然已有部分学者试图跳出以“政权更替”为划分标准的历史思维，转而从民族、地缘政治、政策改革与文化氛围等因素去关注中共治疆的全体构象。但是，当前的很大部分研究都以政权更替、政治事件与政策变迁作为论述结构的基础，过于注重政治层面的研究，从而导致政治上一层的叙述逻辑长期占据主流，在一定程度上掩盖

了政治上层之下的社会结构、经济制度与文化状况等等底层方面。因此，往后的研究可考虑将视野从政治下移至社会层面，应该开拓“中共治疆”的经济史、环境史及文化史等方面的内容书写，以社会基层或社会总体的角度去研究“中共治疆”问题。因此，笔者认为，具有跨学科研究特质的区域社会史应当是“中共治疆”研究的可取路径。如此，“中共治疆”的研究不仅可以在社会层面拓展研究视野，使运用的社会历史材料来源多样化，以及使分析问题的思考空间扩大化。

(责任编辑 欣彦)

① Michael E. Clarke, *Xinjiang and China's Rise in Central Asian-A History*, Routledge Press, 2011.

② James Millward, *Eurasian Crossroads: A History of Xinjiang*, New York: Columbia University Press, 2004.

(上接第 23 页)

结果。“存在是多”，这是从资本所由以揭示的起点出发得出的。因为在今天，资本主义商品世界展现出统一性量化的形式化趋势，我们的生活到处充斥着数量关系的冷酷算计，而当今时代又是一个全然由数码操控的时代。正是从这一点出发来看，数学本体论就不单纯是一种“存在论”，即从纯理论逻辑层面抽象地、一般地思考何谓“存在之为存在”，而是它提出“存在是多”的命题本身构成了对当下资本主义社会现实的一种历史的映现。其次，在巴迪欧的视域中，数学本体论还是元本体论的。这意味着哲学本身不是某种单一话语的“霸权”（比如海德格尔的“诗歌本体论”），而是诸种条件（主要指爱、艺术、科学和政治）相聚共存的场所，是多元话语的内在生产。就此而言，巴迪欧提出“数学是本体论”的命题就不仅仅是关于世界的命题，而也是关于话语的命题。它标明了一种存在的言说得以发生的多元化空间状态。而要实现这一点（即吸

收多元哲学条件并使之共存），巴迪欧认为，我们就需要打破传统哲学“存在之为存在”的“一”之理论框架，引入“什么不是存在之为存在”的问题，后者所关涉的就是“事件”。因为“事件”所代表的就是对一切既定情势和结构的中断和增补。从这个意义上来看，数学本体论还彰显了一种解放政治学的维度，即主体通过对真理性事件的忠诚以从资本结构化的束缚中解放出来。由此再度审视巴迪欧的数学本体论，或许借用他本人评价阿尔都塞的一个表述倒是再合适不过——“哲学就是一个行动，而不是解释”。^①

(责任编辑 林中)

① [法] 巴迪欧：《小万神殿》，蓝江译，南京：南京大学出版社，2014年，第57页。

从“土改补课”到合作化： 改造落后乡村运动中的再次动员与制度转化*

李飞龙**

【摘要】土地改革以后，新政权虽然对乡村社会进行了一系列的整合，但远未达到政令通行贯彻无阻的目的。尤其在“山高路远、地广人稀”黔南地区，仍有一些被认为是土改不彻底的三类村，因而需要对这种传统内向型的落后乡村进行再次改造。在宣传引导、组织建立、利益与情感启发等措施的动员之下，改造落后乡村运动得以完成。但是，这场立足于“土改补课”的改造落后乡村运动却随着合作化运动的深入最终演变为集体化的实现途径。

【关键词】合作化；土改；黔南；改造落后乡村

中图分类号：B2 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)04-0050-08

1954年到1956年，正值农业合作化运动推进之际，全国“仍有一部分（全国大约有10%）乡村的工作处于落后状态”。为此，在中共中央召开的第二次全国农村工作会议上，特意讨论了《关于改造落后乡工作的指示》^①，试图解决“土地改革运动中反封建斗争发展不平衡和不彻底而遗留下来的落后”问题^②。不过，这场立足于“土改补课”的改造落后乡村运动却随着合作化运动的深入最终演变为集体化的实现途径。

这种转变和发展在基层是如何体现的？改造落后乡村运动的动员效果又怎样？目前还未有专门的讨论。笔者曾经梳理了土改后改造落后乡村政策的历史演变过程，尝试去解释改造落后乡村过程中分配土改斗争果实与农业集体化实践之间的关系^③，但仅限于政策层面的考察。因此，对土改后基层改造落后乡村运动的研究，可为我们从微观和实践层面反思土地改革和合作化提供一个切入点。有鉴于此，本文拟以新解放区的黔南为考察中心，通过对黔南乡村社会状况、运动发

起、村庄动员与制度转化的梳理，试图呈现国家与山区社会之间的关系，以期对建国初期的政治运动进行反思。

一、黔南乡村社会与 “土改补课”的发起

黔南位于贵州省中南部，自古以来由于多山，交通极其闭塞。清代，黔南对外联系基本上是靠驿运，陆运靠人挑、马驼，水运则靠木船运输。清乾隆年间爱必达曾对黔南乡村这样描述，都匀府“四乡村寨，徒步皆山，溪流萦绕，田颇膏腴”^④。近代以后，公路、航运、无线电、邮政等新式交通、通讯的兴起推动了贵州现代化年的发展。不过，相比较全国，贵州仍是最为落后的省份之一，尤其在黔南乡村。李菲记载，惠水县有一个乡下病人到县城医院住宿，“不睡病床而睡在地板上，据他说：‘床上白白的布、太干净，恐怕弄脏，我不敢睡。’由这个故事，我们可知

* 本文系国家社会科学基金一般项目“中国共产党领导西南民族地区农村社会治理的历史经验研究（1949—1966）”（12BDJ024）的阶段性成果。

** 作者简介：李飞龙，江苏东海人，（西安710062）陕西师范大学博士后流动站研究人员，（贵阳550025）贵州财经大学经济史研究所教授。

① 《中央农村工作部关于第二次全国农村工作会议的报告》（1954年5月10日），中共中央文献研究室编：《建国以来重要文件选编》第5册，北京：中央文献出版社，1993年，第261—273页。

② 《中共中央关于改造落后乡工作的指示》（1954年8月1日），黔南州档案馆：1-1-229。

③ 李飞龙：《土改后改造落后乡村政策的历史演变》，《东岳论丛》2013年第10期。

④ [清]爱必达、[清]张凤笙著，杜文铎等点校：《黔南识略·黔南职方纪略》，贵阳：贵州人民出版社，1992年，第87页。

道一般乡下人的生活，是怎样的苦楚了！”^①抗战时期，黔南多县遭到了战争的巨大破坏。贵州商人吴禹丞在1944年日军侵犯黔南后写到：“独山、荔波、三都、丹寨、都匀五县，焚掠之惨，历史上恐为前例。”“以独山而论，人民之无家可归者比比皆是，为饥寒、疾病所困者，仍占十分之八九，为数在十万以上。”^②可以说，在新政权接收贵州之前，黔南乡村处于一个相对封闭而又十分落后的境地。

新政权建立以后，黔南开展了大规模的剿匪斗争和镇压反革命运动，建立和巩固了各级人民政权。到1952年下半年，伴随着以民族地区为重点的第四期土改的结束，黔南地区的土地所有权发生了激烈变动，以前无地少地的农民获得了大量的土地和生产工具。不过，即便如此，黔南地区的实际情况仍十分复杂。山多林密、坡陡沟深的地貌特征并未改变，传统的社会形态依旧存在，加之又是少数民族众多的民族杂居之地，民间秘密会社根基深厚，地方势力盘根错节，向来自成系统。历史上，贵州曾多次爆发反对中央政府的民变。新中国成立以后，也曾出现大规模的匪乱。1950年3、4月份，贵州全省性的匪乱达到高潮，较大的土匪计约460余股，武装土匪达到十二三万人，机枪在千挺以上。^③实际上，虽然新政权对乡村社会进行了一系列的整合，但远未达到政令通行贯彻无阻的目的，黔南地区仍有一些被认为是土改不彻底的地区。

而且，基层干部出现了“松劲”的现象。土改后所涌现的新型乡村干部为了追求生活质量的改善和生产资料的积累，逐渐恢复了传统乡村社会发财致富的手段，对政治运动的热情和精力较土改前大为降低。黔南地区就存在很多干部“不想干工作了，去搞个人发财”的现象，都匀县138个农村支部书记，有20个不愿意干工作，有34个农村党员要求退党。^④乡村干部利用其权力追逐个体利益的现象也十分普遍，雇工、放高利贷、买卖土地等趋利手段成为主要的实践形式。据都匀等9个县4055个农村党员的统计：雇工的党员有51人，放高利贷、出租土地的有66人，买卖土地的有61人，自由经营的有123人，

总计有301人，共占农村党员总数的7.4%。黎平尚重支部22个党员有6个买田、1个卖田、3个雇工，这部分党员占支部党员总数的45%。^⑤在乡村干部中，甚至出现了套购粮食、黑市交易、隐瞒产量等抵触国家统购统销政策的现象。据黔南地区福泉等八县2851个农村党员的统计：对粮食统购统销抵触、闹缺粮的有367人，违反粮食统购统销政策的有256人，拦路抢购、抬高价格、黑市出售的有82人，三者合计705人，占核查党员总数的25%。对丹寨、平塘1773个积极分子的检查，上述情况的计有715人，占核查积极分子总数的48.3%。三都县二区发生过全区性闹粮事件，平塘县卡罗党支部全体党员全部闹粮。^⑥新型乡村干部是由普通小农转变而来，土改前积极参与政治的目的或许就是为家庭经济水平的提高，在政治参与和家庭致富之间，乡村干部的选择和倾向十分明显。

即便是减租退押和土地改革的持续推进，民族地区仍不能做到政令的通行无阻，“仍有一部分（全国大约有10%）乡村的工作处于落后状态”。为此，在中共中央召开的第二次全国农村工作会议上，特意讨论了《关于改造落后乡工作的指示》^⑦，试图解决“土地改革运动中反封建斗争发展不平衡和不彻底而遗留下来的落后”问题。^⑧基于“土改补课”的改造落后乡村运动随即在全国范围内展开。实际上，早在1953年1

① 李菲：《患水一瞥》，刘磊主编：《抗战期间黔境印象》，贵阳：贵州人民出版社，2008年，第439页。

② 吴禹丞：《不堪回首话黔南》，刘磊主编：《抗战期间黔境印象》，第478—479页。

③ 潘焱：《回忆贵州剿匪斗争》，《回顾贵州解放》（一），贵阳：贵州人民出版社，1982年，第12页。

④ 中共都匀地委：《关于各县开展批评富农思想所揭发检查的富农思想情况汇集》（1955年11月27日），黔南州档案馆：1-1-366。

⑤ 中共都匀地委：《关于开展批判富农思想的情况报告》（1955年12月13日），黔南州档案馆：5-1-64。

⑥ 同上，黔南州档案馆：5-1-64。

⑦ 《中央农村工作部关于第二次全国农村工作会议的报告》（1954年5月10日），中共中央文献研究室编：《建国以来重要文件选编》第5册，第261—273页。

⑧ 《中共中央关于改造落后乡工作的指示》（1954年8月1日），黔南州档案馆：1-1-229。

月29日,中共都匀地委就发出在汉族第三类地区(即土改不彻底的地区)进行复查的指示。指示强调,复查问题确定只在汉族地区的第三类村进行,其他地区不进行,少数民族地区一律不进行复查。重点放在领导生产、建设和检查贯彻执行民族政策等工作上,并强调在复查中,要按照土地改革的方针路线进行,重点打击的对象是土改中漏网的地主和土改后进行破坏活动的地主。^①

到1954年,在全国范围内推行改造落后乡村运动之前,黔南地区还存在189.5个三类村,占整个黔南地区行政村的14.8%,其比例远高于《关于改造落后乡工作的指示》中10%的判断,也说明了黔南地区乡村社会的复杂性。这些三类村一般具有这样的特点:一是处于沿边地区,多数处于省与省、县与县的结合部,交通不便,生产落后,生活贫困,并且多为少数民族聚集或杂居地区。在榕江县21个三类村中,少数民族聚集的村庄有13个,少数民族杂居的村庄有5个,汉族村只有3个。二是社会治安比较混乱,地痞流氓、烟民较多,行凶、偷盗、开赌场、强奸妇女、贩卖大烟等现象还时常发生,影响着乡村日常治理的正常运行。三是镇反不彻底,土匪(匪首、惯匪)、特务、恶霸、反动会道门头子和反动党团骨干这五类人并没有彻底清查。黎平县肇兴乡一村就查出20名。^②面对如此复杂的局面,对三类村进行再次动员和整合不可避免。

二、落后乡村改造中的再次动员

土地改革运动后,土地的经营权和所有权高度集中于农民手中,农民既是土地的所有者,又是土地的自主经营者。土地的产权可以自由流动,允许买卖、典当、出租、赠予等交易行为;同时,国家通过土地登记、发证、征收契税等方式对土地进行管理。在这种土地制度下,黔南乡村的农业发展、农村经济与农民生活都表现出了截然不同的两面性,即传统生活的延续性和新型社会的变迁性共存。在“山高路远、地广人稀”的三类村,这种延续性显然大于变迁性,因此需

要对这种传统内向型的三类村进行再次动员。

(一) 宣传引导:村庄动员的再次介入

宣传引导是通过各种各样的会议、报纸等媒介集中、反复地宣传鼓动民众来促使群众动员的实现。从社会心理学的角度看,它是“一个社会改变或形成民众特殊态度、意见和舆论的重要工具”^③,甚至是“统治的支柱,也是运动的支柱”^④。有的学者更是认为,宣传是“社会运动传播其思想、主张和认同感的一个最为有效的渠道,是社会运动动员大众和寻求同盟的有力武器,是取得社会同情和关注以及舆论上击败对手的法宝”^⑤。

在改造的三类村中,亟需通过宣传引导来达到村庄再次动员之目的。1955年10月的《对改造落后乡工作的指示》中,中共都匀地委要求工作组在“进村后首应召开党团支部会(有党团支部的乡),贫农会、积极分子会等各种会议,说明我们的意图,解除群众顾虑”;并且对会议的时间进行控制,“目前农村任务艰巨繁杂,应控制开会时间,易短不易长,以免影响生产”。^⑥改造落后村政策的传达多采取在民众聚集的场合公开进行,所以开会是最基本的方式,干部会、小组会、贫雇农会、民兵会、妇女会等一系列的会议,形形色色,不一而足。通过宣传,工作组将国家的意志向乡村社会作了广泛的传达。实际上,开会“可以使人们从人数上产生一种安全感”,而且“一个人的话可以启发另一个人”。^⑦

① 中共黔南州委党史研究室编:《中共黔南州历史大事记:1930-1989》,内部资料,1996年,第62—63页。

② 中共都匀地委:《都匀地委关于加强边沿区工作消灭三类村的几点意见》(1954年4月1日),黔南州档案馆:1-1-258。

③ 朱启臻等:《社会心理学原理及其应用》,北京:中国社会科学出版社,2000年,第61页。

④ 王海光:《旋转的历史:社会运动论》,上海:上海人民出版社,1995年,第194页。

⑤ 赵鼎新:《社会与政治运动讲义》,北京:社会科学文献出版社,2006年,第251页。

⑥ 中共都匀地委:《对改造落后乡工作的指示》(1955年10月26日),黔南州档案馆:1-1-407。

⑦ [加]伊莎白·柯鲁克、[英]大卫·柯鲁克:《十里店——中国一个村庄的群众运动》,安强、高建译,北京:北京出版社,1982年,第33页。

对于谨小慎微的个体农民来说，人数上的安全感和优越感可以消除他们的种种顾虑，促使其行动起来。

中共都匀县四区潘洞乡（四村）的三类村改造就是靠宣传引导实现了农民阶级观念的树立。在改造落后乡村的工作组进村后，广大贫雇农并不认为地主是斗争的头号对象，干部才是最让人愤恨的群体。贫雇农认为“干部多占果实，作风不民主，比地主阶级的破坏活动更要明显”，因而贫雇农（特别是土改中未分到东西的贫雇农）要求斗争干部比斗争地主迫切。而乡村干部则出现了分化，落选的老干部对政府表现不满，开始诉群众的苦，摆自己的功，内心恐慌，又怕追贪污，暗地骂提意见的人无情。新干部则表现谨慎，当老好人。通过宣传，打通了干部和农民的思想隔阂，耐心地说服，解决了干部和农民的思想顾虑，使得乡村干部认识到自己的缺点，能够接受群众意见，武装委员蒙玉位就在小组会检讨说，“我们团结不好，最主要的是我自私……”。而干部的认错态度也得到了群众的谅解，最有意见的农民蒙银贵说，“不能光怨村干，也是我们的觉悟低”。之前干群紧张的关系得到好转，改变了连开会都是偷偷摸摸的局面，斗争锋芒基本上转向地主阶级。^①

（二）组织网络：村庄动员的结构建制

鼓动社会成员最终参与到社会结构中来，还要依靠组织和社会网络来实现，“组织在一个具体社会运动的微观动员过程中确实发挥着关键作用”。^② 在新中国成立以前，中国共产党所领导的社会动员就是依靠其强大的组织和社会网络来实现的。新中国成立以后，这种组织随着执政党成员的增加和组织的扩大在全国几乎所有的村庄建立起来。不过，黔南地区的党组织力量并非那么强大，中共都匀县的云朵农业生产合作社，在1955年前只有2名党员。^③ 经过落后乡村运动的改造和发展，黔南地区的党组织和党员数量都有大幅提升。1954年，中共都匀地委在境内发展党员6600名，建立农村党支部699个，党支部和党员在农村社会主义改造运动中发挥了积极的作用。^④ 云朵农业生产合作社不仅从三类社上升

为二类社，党员的数量也增加到7人。^⑤ 福泉县在1955年的改造工作中，在9个落后乡发展党员39人，新建党支部5个。^⑥ 丹寨县在改造落后乡村运动中共发展党员77人，团员101人，党组织在落后乡村普遍建立起来。^⑦ 正因为有了强有力的党员队伍和党组织，才保证了落后乡村改造的顺利推进。

作为上级党政组织向传统村庄社区传递和贯彻意志的重要渠道，工作队在改造落后乡村运动中扮演着极为重要的角色，因为上级干部直接进入村庄，参与社区管理，领导群众运动，对于相对封闭的山区而言，其动员的效果更为明显。1954年，中共贵州省委共派出150人的工作队到黔南各县进行三类村的改造工作。同时，中共都匀地委又要求各县均应加配一部分干部，从而强化三类村改造的领导机构和组织力量。^⑧ 为此，中共都匀地委1954年共投入改造落后乡（村）干部155人（包括社会力量），其中县级干部6人、区级干部26人、少数民族干部40人；1955年共投入改造落后乡（村）干部85人，其中县级4人、区级20人、少数民族干部29人。^⑨ 在都匀县四区潘洞乡（四村）的三类村改造中，最先建立的就是工作队。该工作队以都匀县四区

① 中共都匀县委员会：《关于四区潘洞乡（四村）三类村工作简报》（1954年5月8日），黔南州档案馆：5-1-94。

② 赵鼎新：《社会与政治运动讲义》，第240页。

③ 中共都匀县委农村工作部：《云朵生产农业合作化经过整顿变三类社为二类社》（1955年4月29日），黔南州档案馆：5-1-94。

④ 黔南州布依族苗族自治州志编纂委员会：《黔南布依族苗族自治州志（第40卷）·党群志》，贵阳：贵州人民出版社，2003年，第82页。

⑤ 中共都匀县委农村工作部：《云朵农业生产合作化经过整顿变三类社为二类社》（1955年4月29日），黔南州档案馆：5-1-94。

⑥ 中共福泉县委农村工作部：《福泉县改造落后乡工作总结报告》（1955年9月30日），黔南州档案馆：5-1-67。

⑦ 中共丹寨县委：《丹寨县委关于改造落后乡工作总结报告》（1956年3月31日），黔南州档案馆：5-1-94。

⑧ 中共都匀地委：《都匀地委关于加强边沿区工作消灭三类村的几点意见》（1954年4月1日），黔南州档案馆：1-1-258。

⑨ 中共都匀地委：《都匀地委关于改造落后乡工作计划》（1955年9月24日），黔南州档案馆：1-1-407。

委委员陶铸之为组长，都匀县抽4个干部，四区抽3个干部组成工作组，同时派遣农民积极分子5人，工作队共有13人。^① 针对民族地区的特点，中共都匀地委还十分重视民族干部的选派和培养。在1955年上半年选派的干部中，有各县委抽派县委级干部15人，区委级干部40人和若干一般干部，除有一定政治水平和工作经验，一定领导能力和作风正派，民族观念较强的公安、武装干部的要求外，绝大部分要求选派少数民族干部，以适应民族地区的特点。^② 实际上，工作队帮助党和国家实现了民众动员、干部监控、乡村治理的目标。此外，治保组织、民兵队伍等其它组织网络也在村庄动员的结构建制中起到了维护村庄治安、防止阶级敌人破坏的作用。

（三）利益与情感：村庄动员的运作方式

村庄动员还需要利益诱导和情感启发。“社会运动最常见的决定因素是利益……因为只有运动参与者承认他们的共同利益，社会运动潜能才可能变为现实。”^③ 在土地改革运动中，通过土地、财产等重新分配动员了乡村社会的民众，促使他们参与到群众运动中来。韩丁在描述山西张庄发动群众时这样描述道，农民“只要积极参加斗争，就可以实实在在地分到土地、房屋、衣服和粮食。大伙一旦看清了这个事实，就相继投入到以后的运动中去”^④。在黔南改造落后乡村运动前，地主仍在乡村社会中具有一定的权势。大麻寓乡地主涂克堂、朱玉祥（红帮头子）操纵2个行政组，在乡村社会中具有很大的影响力，农民对此仍存敬畏之心，甚至不敢在公共场所随便讲话。在和平乡，地主邓家势力仍未打垮。因此，在落后乡村的改造中，打击封建势力仍是村庄动员的主要内容之一。麻江县共开展了24场斗争会，参加人数达13500多人，斗倒了45个罪大恶极的反革命分子（地主36人、富农3人、其他成分6人），依法逮捕了17人。^⑤ 黎平县高河乡，逮捕了掌握乡政权（正副乡长）的反革命分子4人。^⑥ 荔波县览革乡7户地主，退出帮工粮1831元。三都县孟明乡3户违法地主上交罚款850元。^⑦ 其实，改造落后乡村运动就是通过重划阶级、斗倒地主，再将大量的地主富农的财

产分配给贫雇农，以满足贫雇农对物质财富的要求。这些得到物质财富的贫雇农自然成为村庄运动的主力军。

在利益诱导的同时，情感启发也必不可少。裴宜理在《重访中国革命》一文中认为，“激进的理念和形象要转化为有目的和有影响的实际行动，不仅需要有益的外部结构条件，还需要在一部分领导者和其追随者身上实施大量的情感工作。事实上，中国的革命案例确实可以读解为这样一个文本，它阐释了被动员起来的情感能力如何可能有助于实现革命宏图”。^⑧ 杜赞齐也持有相似的观点，中国共产党获得政权的基本原因之一是共产党能够了解民间疾苦，从而动员群众的革命激情。^⑨ 关于这一点，中共都匀地委有清晰的认识。在1955年的《关于中心八县改造落后乡工作会议情况报告》中，中共都匀地委总结了“前段落后乡村改造工作中主要经验和教训”，其中第三条就是“要有领导有组织有准备的召开斗争会，并注意掌握群众情绪，以免会场冷淡，地主顽强斗不垮”。^⑩ 在情感启发下，农民的生存反应发生了很大变化，阶级意志逐渐取代了家庭伦理。福泉县大麻寓乡马骆新寨的少数民族，以往民族意识强烈，不愿意批斗和再划本族内部地

① 中共都匀县委员会：《关于四区潘洞乡（四村）三类村工作简报》（1954年5月8日），黔南州档案馆：5-1-94。

② 中共都匀地委：《都匀地委关于改造落后乡工作计划》（1955年9月24日），黔南州档案馆：1-1-407。

③ [美]西德尼·塔罗：《运动中的力量：社会运动与斗争政治》，吴庆宏译，南京：凤凰出版传媒集团译林出版社，2005年，第152页。

④ [美]韩丁：《翻身——中国一个村庄的革命纪实》，韩惊等译，北京：北京出版社，1980年，第172页。

⑤ 中共都匀地委：《地委于三个月来改造落后乡工作情况的报告》（1956年1月20日），黔南州档案馆：1-2-150。

⑥ 中共都匀地委：《落后乡改造工作简报》（1955年12月20日），黔南州档案馆：1-1-407。

⑦ 同上。

⑧ [美]裴宜理：《重访中国革命：以情感的模式》，李冠南、何翔译，刘东主编：《中国学术》，2001年第4期，北京：商务印书馆，2001年，第98—99页。

⑨ [美]杜赞奇：《文化、权力与国家》，王福明译，南京：江苏人民出版社，1994年，第239页。

⑩ 中共都匀地委：《关于中心八县改造落后乡工作会议情况报告》（1955年10月17日），黔南州档案馆：1-1-407。

主，经过情感启发之后，阶级斗争意识增强。和平乡农民郑必才斗争他的哥哥郑必仁（地主），揭发他在解放前曾压迫群众和勾结土匪。^①

三、从“土改补课”到合作化的制度转化

在改造落后乡村的再次动员之下，黔南地区各县的改造落后乡村工作于1956年4月基本结束。其中，丹寨县于1956年3月基本完成落后乡的改造工作，前后进行了7个多月，在运动中落后村寨发动起来的群众达到85%以上。^②平塘县的改造工作从1955年10月到1956年3月达到高潮，共持续了5个月，改造约合15个乡，占总乡数的25%，改造工作基本完成。^③地理位置最边缘的从江县也于1956年4月基本完成。第一批改造10个落后乡和4个落后村，第二批改造13个落后乡和4个落后村，改造落后乡约占全县总乡数的32%。^④至此，黔南地区改造落后乡村运动基本结束。

在此过程中，中国乡村社会完成了从“土改补课”向合作化的制度转变。以1954年的第二次全国农村工作会议和《关于改造落后乡工作的指示》为标志，中共中央决定在全国范围内开展改造落后乡村运动。此时改造工作具有明显的“土改补课”性质，《指示》强调，“乡村反封建的历史任务是绝不能跳跃的，过去遗留下来的任务必须进行补课”。同时，也十分明确地规定了劳动剥削分配的去向，“依法处理某些封建分子非法据有的土地与其他重要生产资料，以补足贫雇农的要求”。^⑤也就是说，改造落后乡村运动在斗争果实的分配上，都是分配给贫雇农，为农民个体所有。由此判断，早期的改造落后乡与土地改革基本无异，是实行农民土地所有制。

将“改造并建立互助合作组”作为改造的目的也说明了这一点。因为互助组时期，不论是临时互助组还是常年互助组，都是组织农民在一起进行集体劳动，“土地、耕畜、农具和产品仍属农民个人所有”。“互助组并没有改变生产资料的私有制。”^⑥只是，此时“过渡时期总路线”和社会主义改造已经提上国家实践农业集体化的议

事议程。为此，《指示》也对此进行了说明，“改造落后乡村，完成上一阶段遗留的反封建的历史任务，既须在性质上和新的历史任务——社会主义革命划开，又须在工作步骤上密切联结进行，前者要为后者直接创造条件，开辟道路”。^⑦

在黔南地区，中共都匀地委也明确地规定了改造落后乡村要“补足贫雇农”的要求，“错划阶级、农民、富农、小土地出租者、地主，划错成份者要订正。富农错划地主，其土地财产土改被没收分配，现有者坚决退回，无则了之。农民之间互相划错成份者，根据群众意见决定订正与否，地主错划农民成份或其他成份者，应坚决纠正，并按照政策进行没收和退减”。^⑧不管是没收的剥削所得，还是退回的土地财产，都要求给予其本人，而非集体所有。在福泉县的8个落后乡村改造中，没收漏网地主的田889挑、土253挑、山林15幅、房屋226间，共有1117户农民分到了价值19773元的斗争果实。大麻寓乡有朵少成、杨树清2户，解放前住20多年岩洞，靠讨饭为生，在土改中分了田地，仍未分到房，在改造落后乡村运动中分到了房，才从岩洞搬到房子中。^⑨其实，全国其他地区的改造亦是如此。天津郊区没收、征收及收回国有土地47270余亩（其中菜田4256亩，稻田、水浇田25220余亩），马达水车357台，普通水车590台，大车626辆（其中胶皮车275辆），其他大件农具4900余件，

① 中共福泉县委农村工作部：《福泉县改造落后乡工作总结报告》（1955年9月30日），黔南州档案馆：5-1-67。

② 中共丹寨县委：《丹寨县委关于改造落后乡工作总结报告》（1956年3月31日），黔南州档案馆：5-1-94。

③ 中共荔波县委：《关于改造落后乡工作总结》（1956年4月16日），黔南州档案馆：5-1-93。

④ 中共从江县委：《改造落后乡情况总结与今后意见》（1956年4月6日），黔南州档案馆：5-1-93。

⑤ 《中共中央关于改造落后乡工作的指示》（1954年8月1日），黔南州档案馆：1-1-229。

⑥ 《政治经济学名词简释·社会主义部分》，南京：江苏人民出版社，1977年，第29页。

⑦ 《中共中央关于改造落后乡工作的指示》（1954年8月1日），黔南州档案馆：1-1-229。

⑧ 中共都匀地委：《关于加强边沿区工作消灭三类村的几点意见》（1954年4月1日），黔南州档案馆：1-1-258。

⑨ 中共福泉县委农村工作部：《福泉县改造落后乡工作总结报告》（1955年9月30日），黔南州档案馆：5-1-67。

牲口 1192 头（其中骡子 758 头），房屋 7357 间，大件农具 5800 余件，余粮（折玉米）709 万斤。共有 20947 户农民（包括少数中农和非农业）分到了果实，其中贫雇农为 19677 户，约占这些村全体贫雇农（包括新中农）的 50%。分得果实的贫雇农约有三分之一以上具备了上升为中农的条件。据 195 个村统计，有 141 个村完全或基本上解决了贫雇农的问题。^①

不过，随着农业合作化运动的深入，改造落后乡村运动的“土改补课”取向逐渐发生转向，农业集体化的实践成为改造落后乡村运动最为重要的衡量标尺。1955 年 7 月 31 日，毛泽东在省、市、自治区党委书记会议上所作的《关于农业合作化问题》报告中预言，“农村中不久将出现一个全国性的社会主义改造的高潮，这是不可避免的”。^②他进而认为，落后乡村也应立即组建合作社。他强调“现在各省还存在着一些土地改革不彻底的落后乡村”，“在这类乡村中，也可以把可靠的贫苦农民积极分子组成合作社，同时，必须在最短的时间内，充分地发动群众，坚决消灭封建势力和反革命势力，为顺利地开展农业合作化运动创造必要的条件”。^③在此背景下，黔南地区很快就将农业合作化与改造落后乡运动结合起来，并将合作化发展作为考量改造落后乡村的标尺之一，改造落后乡村运动也就成为了集体化运动的实现途径。在 1955 年 10 月 17 日中共都匀地委的《关于中心八县改造落后乡工作会议情况报告》中，确定了完成改造落后乡村工作的五个标准，即“（1）彻底打垮封建势力。（2）肃清一切反革命分子现行活动。（3）树立起以贫农为核心的政治优势。（4）把生产互助合作运动掀起来。（5）在改造落后乡期间，不但要完成落后乡的改造任务，而且要同时完成各项工作任务”。^④10 月 26 日的《对改造落后乡工作的指示》也明确规定，各县将合作化运动“贯彻到落后乡改造工作中去”。^⑤到 1956 年年初，中共都匀地委更加明确地要求，各县“完成初级合作化，在有条件的县份要求完成社会主义改造的高级社”。^⑥其实，在全国合作化的浪潮中，合作化运动实际上已经成为改造落后乡村最为重要的

内容。

此后，黔南农业社在落后乡村普遍建立起来。据黔南地区中心八县统计，到 1956 年 1 月已在落后乡村建成农业社 76 个，正进行建立的社 107 个（这部分农业社在元月 25 日前全部结束）。三都县巴佑乡建社后，入社农户达到总农户的 60%。这八个县的落后乡村已经形成合作组雏形 330 个，组成联组 190 个，提高常年组 502 个，发展临时组 398 个，90% 以上的农户都参加了互助合作组织，为合作化运动做了充分准备。麻江县的落后乡村还总结出创办合作社的经验：一是由老社负责派出骨干帮助建社；二是定期召开互助合作会；三是互助组和党团积极分子进行串联。^⑦丹寨县在完成落后乡村改造时，建立了高级社 17 个，入社农户为 1917 户，初级社 5 个，入社农户 348 户，组织起来的户数达到 2263 户，占落后乡寨户总数的 87.3%。^⑧截止 1956 年底，黔南地区基本上实现了农业合作化。自 1952 年开始，4 年间共建社 5026 个，其中高级社 1219 个，初级社 3807 个，入社农户为 182946 户，占总农户数的 94.12%。^⑨至此，包括落后乡村在内的黔南农村已被完全纳入到农业合作化之中，土地和主要的生产资料完全归集体所有，而不是贫雇农，早期改造落后乡村的“土改补

① 《天津市郊区改造落后乡村的总结》（1955 年 4 月 1 日），中共天津市委党史研究室、天津市档案局编：《天津土地改革运动》，天津：天津人民出版社，1998 年，第 304—305 页。

② 毛泽东：《毛泽东选集》第 5 卷，北京：人民出版社，1977 年，第 188 页。

③ 《关于农业合作化问题的决议》（1955 年 10 月 11 日），中共中央文献研究室编：《建国以来重要文件选编》第 7 册，北京：中央文献出版社，1993 年，第 301 页。

④ 中共都匀地委：《都匀地委关于中心八县改造落后乡工作会议情况报告》（1955 年 10 月 17 日），黔南州档案馆：1-1-407。

⑤ 中共都匀地委：《对改造落后乡工作的指示》（1955 年 10 月 26 日），黔南州档案馆：1-1-407。

⑥ 中共都匀地委：《地委于三个月来改造落后乡工作情况的报告》（1956 年 1 月 20 日），黔南州档案馆：1-2-150。

⑦ 同上。

⑧ 中共丹寨县委：《丹寨县委关于改造落后乡工作总结报告》（1956 年 3 月 31 日），黔南州档案馆：5-1-94。

⑨ 中共黔南州委党史研究室编：《中共黔南州历史大事记：1930—1989》，第 94 页。

课”取向也最终发生转变，演变为合作化运动的实现途径。

四、结语：乡村社会的持续动员

在中国共产党的革命历程上，乡村动员早已有之。从抗战开始，中国共产党就将强大而高效的乡村动员用于征兵、减租减息、政权建设等方面的实践中。就征兵而言，各村最普遍的做法是开展“革命竞赛活动”，用先进的个人带动落后的个人，先进的家庭带动落后的家庭，先进的村庄带动落后的村庄，^①形成了典型的“模范—仿效”的波浪式动员机制。^②解放战争时期，分清敌我为核心的阶级斗争成为乡村社会动员最为核心的内容之一，阶级身份、阶级利益、阶级矛盾、阶级冲突取代了传统乡村旧的身份、利益、矛盾、冲突，乡村社会原本多元化的柔性结构被改造为两极对立的刚性结构。^③

新中国成立以后，中国共产党继续将原有的乡村动员手段和策略应用于新解放区，比如中国的大西南。由于近代以来国民党中央政府迟迟未能实现对西南乡村的直接控制，中国共产党组织也没有建立广泛的群众基础，加之地理条件的“山高路远、地广人稀”，使得国家权力与西南乡村之间并未建立起紧密联系。为此，乡村社会的动员力度和难度也较老解放区有很大不同。在经过减租退押和土地改革以后，包括黔南乡村在内的边远地区仍有大量被认为是土改不彻底的三类村。为此，国家通过改造落后乡村运动，借助于宣传引导、组织网络、利益情感等手段，对落后村庄进行了再次动员，一定程度上达到了国家权力贯彻畅通的目的，从而为农业合作化创造了条件。在此过程中，伴随着社会主义改造的浪潮，原来立足于“土改补课”的分配方式也发生了根本改变，没收地主富农的土地和其它生产资料不再归贫雇农所有，而直接属于集体。也可以说，改造落后乡村的群众动员成为农业合作化最终完成的保障和手段。

合作化运动之后乡村社会的动员仍未结束。人民公社、大跃进、整风整社、“四清”、农业学

大寨、文化大革命等运动都与乡村社会动员密不可分，甚至生产救助、卫生扫盲也伴随着这种乡村动员，因而中国乡村社会的动员具有持续性和制度化的特征。1978年以后，中国农村的经济和社会结构发生了深刻的变化，乡村政治生活渐入正轨，动员型的政治参与已为自主性的公民权责所代替。尽管如此，非常规乡村社会治理手段仍未真正终结，革命年代理念的延续性和路径的依耐性仍旧存在，这一点尤应为当今乡村政治所重视。

（责任编辑 欣彦）

① [美] 胡素珊：《中国的内战：1945—1949年的政治斗争》，王海良等译，北京：中国青年出版社，1997年，第343页。

② 陈周旺：《从“静悄悄的革命”到“闹革命”——国共内战前后的土改与征兵》，《开放时代》2010年第3期。

③ 李里峰：《中国革命中的乡村动员：一项政治史的考察》，《江苏社会科学》2015年第3期。

纪念海德格尔逝世四十周年专栏之一

“先验想象力”抑或“超越论形象力”

——海德格尔对康德先验想象力概念的解释与批判

王庆节*

【摘要】通过讨论海德格尔对康德先验想象力概念之批判的核心,文章强调海德格尔所理解的康德的“想象力”概念首先不是一心理学、人类学意义上的,作为一种心理、心智能力的“感性创作能力”,也不仅仅是一先验哲学的,即既独立于感性经验,而又使得任何科学的经验认知成为可能的认识论意义上的“先验构想力量”。相反,相比较两者,它更是一种渊源性的“奠基力量”或在存在论上“更为源初的‘可能性’”。

【关键词】海德格尔;康德;先验想象力;超越论;直观

中图分类号: B516.54 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2016)04-0058-08

海德格尔关于康德哲学中“先验想象力”概念的批判,牵涉到西方哲学上两位著名哲学家基本哲学立场之承继与分疏的理解,它不仅是当代西方哲学思发展史上的一段著名公案,也是一桩让人困惑难解、充满谜团的“悬案”。海德格尔对康德“先验想象力”之批判的核心线索是什么?两人的基本立场分疏究竟何在?本文试图就这一问题展开初步的讨论,旨在强调海德格尔所理解的康德的“想象力”概念不单单是一种心理学、人类学意义上的,作为一种心理、心智能力的“感性生产能力”(das sinnliche Dichtungsvermögen),也不仅仅是一种先验哲学的,即既独立于感性经验,而又使得任何科学的经验认知成为可能的认识论意义上的“先验构想力”(die transzendente Einbildungskraft),而更是一种在存在论上“渊源性的”的“奠基力量”或“更为源初的‘可能性’”。^①换句话说,它作为存在性的亲在(Dasein),即生存论意义上的人,在

时间性之激发的存在论境域中,通过超越论图式化的时间模块程式自行成像。^②这就不仅在知识论意义上构成“一般经验之可能性的诸种条件”,而且更在存在论上“同时就是经验对象之可能性的诸种条件”。^③通过如此这般的解释,康德的“先验论想象力”就成了海德格尔的“超越论形象力”。这种超越论的形象力/想象力作为生存性-历史性的人生在世之时间绽出活动本身,在聆听存在本身的召唤以及对存在问题的不断发问中,展开自身,成形、成像和成就自身,而又不不断地超越出自身。

一、西方哲学史上“想象力”的概念传统以及休谟问题

按照一般哲学史以及现代心灵哲学和心理学的说法,“想象”是心灵的一种能力,即心灵主体无需对象在场的直观能力。由于这种能力,

* 作者简介:王庆节,香港中文大学哲学系教授。

① 参见[德]海德格尔:《康德与形而上学疑难》,王庆节译,上海:上海译文出版社,2011年,第130—133页。

② “时间模块程式”是笔者用来理解和解释海德格尔对康德超越论或先验图式化(der transzendente Schematismus)之核心要义的一个概念。这里的“时间”是指一种“到时过程”(zeitigen),指向“图式化”的存在论面向或层面,这在后期海德格尔那里更应揉入关于“空间”的哲学思考,所以,它更应被理解为指向“图式化”得以展开的“超越论时-空境域”(der transzendente-raumzeitliche Horizont)。“模块”指的是在图式化过程中的“图式”(Schema)和“图式塔层”(Schemata)的“中转枢纽”及其功能作用;“程式”指的则是这一过程中的具体实施和运算、运作程序、做法(Verfahren)。如此理解下的海德格尔之康德解释,完全可以被视为现今流行的人工智能计算理论中植基于卷积神经网络系统的“深度学习”理论模型的哲学先驱。

③ 参见[德]康德:《纯粹理性批判》,李秋零译,北京:中国人民大学出版社,2004年,A158/B197。

“想象”区别于心灵的其它种种心理和心智能力。例如，想象区别于“感觉”、“回忆”、“相信”这些心智能力的地方就在于：心灵主体可以想象某物 S 而既不必然需要 S 的实际存在，也不一定需要它按其原来的样子存在。“想象”也不同于“欲求”、“期待”这样的心理能力。心灵主体完全可能“想象”某物，不仅不需要这个某物实际存在，而且也不需要此想象主体自身同时“希望”或者“期待”这个物体成为他所“想象”的样子。它同“构想”、“假设”也有不同。它对某物的“想象”不能是彻底地，即完全无现实形象依托的凭空构造。也就是说，我们对某物 S 的“想象”常常需要有对 S 的某种至少接近感觉或实证的意象作为基础。但另一方面，“想象”与“臆想”、“幻想”之间的区别则在于：“臆想”和“幻想”视为现实存在的对象，常常实际上并不存在，或者至少并不以其被臆想和幻想的方式存在。

想象在哲学中第一次作为专题得到系统的讨论应该出现在亚里士多德的《论灵魂》中。在这里，“想象”（phantasia）被定义为一种心理过程，借助这一过程，一个意象（phantasma）展现在我们面前。在后来的拉丁文中，“phantasia”被翻译为“imaginatio”。按照亚里士多德的分析，“想象”有两个基本的功能：第一，作为心灵（psyche）的一部分，它将零散个别的感官感觉依照其中的“通感”（sensu communis）拢集起来，将之成为可直观呈现出来的原始统一体；第二，它启发我们、帮助我们进行思想，因为它可以让我们跳出某个具体的“象”的限制，尽管它本身还不能完全算作是思想。所以，亚里士多德得出结论，“倘若没有心灵的想象，灵魂绝无可能去思想”。^① 这也就是说，“象”和“想”之间天生就有关联，离开了“象”，“想”也就无从谈起。

由于“想象”作为一种心灵能力具有某种出脱具体实在事物存在的限制，甚至出脱逻辑思维规则的限制的能力，去“臆想”和建构某些从未存在、也不可能实际存在的东西，所以，它往往就被贬为具有某种负面的含义的东西，即“幻想”或“幻像”力（fantasy）。另一方面，想象

力不仅帮助思想，它也帮助“欲求”，即帮助“欲求”去达到那不在感官感觉面前的事物。这后来在基督教神学思想占统治的情况下，就被斥为与人类“原罪”欲求相连的“邪恶”能力，所以被认为理应遭到压抑和控制。

由于这一背景，在以寻求“确实”、“明晰”为主要特征的真理知识为目标的现代哲学知识论主流框架中，“想象力”的位置就变得有点尴尬。无论在经验论还是唯理论的知识谱系中，它常常处在一个多少被贬斥、忽视，甚至被取消的地位，或者说难逃被边缘化的命运。但这种情况在休谟那里有所不同。休谟认为，“想象”无疑是“意象”的一种，应被归入“观念”的谱系，或是人类“心智”的一个重要部分。而心智无非就是一束束意象（印象 impression/观念 idea）而已。想象力的重要作用就在于它“连接”我们心中出现的相似、相近和相续的印象，以支持我们有一自然倾向去相信心灵外的事物的实在性与持久性，由此我们形成习惯性联想，并从而以为事物之间存有一种客观必然的因果关联或因果律，也恰恰因为如此，我们的经验知识成为可能。它和感觉印象以及回忆的不同就在于其保持感觉经验之新鲜、活泼的程度上。随着物体印象新鲜程度的丧失，想象受到的制约得以解除，从而有可能成为“完全”或“纯粹”的观念。^② 在这个意义上，休谟理解观念和思想的本质就是“拥有意象”，于是休谟就认为，在某种意义上，“思想的理论就成为想象的理论”。^③ 但另一方面，休谟也指出，这种建立在“想象力”的链接、联想基础之上的经验知识，由于“想象力”的主观心理特质以及由此而来的“不受原始印象的次序和形式的束缚”^④，“可以自由地移置和改变它的观念”^⑤，甚至有“堕落为疯狂或愚痴”的危险^⑥，

① 参见 [古希腊] 亚里士多德：《灵魂论及其他》，吴寿彭译，北京：商务印书馆，1999年，431a15-16。

② 参见 [英] 休谟：《人性论》，关文译译，北京：商务印书馆，1981年，第20页。

③ 参见 E. J. Furlong, “Imagination in Hume’s ‘Treatise’ and ‘Enquiry’ concerning the Human Understanding”, *Philosophy*, Vol. 36 (1961), p. 63.

④ [英] 休谟：《人性论》，关文译译，第21页。

⑤ 同上，第21页。

⑥ 同上，第143页。

所以就不可能在根本上保证真正的科学知识所要求的、或所声称具有的“客观性”和“普遍性”。^①

二、康德哲学中的“想象力” 概念及其地位

休谟对人类经验知识构成中“想象力”及其本质所属的“联想力”之核心地位的揭示，对于当时许多实在论或者有实在论倾向的哲学家、科学家们来说，都无疑是一声“断喝”。被休谟的这一断喝“唤醒”的康德自然要面对这一由“想象力”而来的挑战。于是我们也许可以说，一方面康德似乎回到了亚里士多德关于想象力的传统立场，他将想象力置于感性与知性之间的位置，并将之视为是联结感性与知性的一种心灵能力；另一方面，他又通过赋予想象力以先验的地位，就像他对感性力和知性力所做的一样。这也就是说，想象力不仅仅而且首先不再是一种心灵的主观联想能力，而且更是一种独立与经验联想而又使得经验联想成为可能的先验性力量。这样，康德就力图来避免休谟知识论思考中的怀疑论倾向和结论，从而确保我们人类经验知识的科学客观性与普遍性。

具体说来，康德对想象力的理解和定位服从于他对整个人类认知能力与科学知识系统构成的考虑。在康德看来，我们人类的一切科学知识都是判断性的知识，其中包括分析判断和综合判断，因为分析的本质也在于某种纯粹先天的综合，所以，科学经验知识如何可能的问题就成了先天综合判断如何可能的问题，也就是我们认知能力之批判和考察的问题，因此，这也被视为是全部康德知识理论或《纯粹理性批判》的核心问题。

具体说来，康德认为我们人类科学经验知识之树有两个主干或主枝，即感性知识和知性知识。它们分别是由先天纯粹形式与后天质料内容综合统一而成。感性知识又叫直观，其先天形式为纯粹时空，它们用来整理由感官感觉领受而来的杂多质料。知性知识的先天形式为范畴概念，它们用来整理经由感性直观的综合而来的感觉材

料。对应于人类知识的这两个基本部分，康德指出，我们人的心灵有“两个基源”（zwei Grundquellen des Gemuetes），即两种基本的能力，前者叫感觉的接受性（Rezeptivitaet），后者叫理智的自发性（Spontaneitaet）。康德说：“通过前者，对象被给予我们，通过后者，对象被思维。”（KrV 第1版序言）先天时空形式下的感性直观之接受性综合被称为“综观”（Synopsis），而先天范畴规整中的概念知识的自发性统觉活动被称为“统一”（Einheit）。^②

现在的问题是，出于感性直观之接受性的“综观”如何能够与范畴规整的自发性统觉的“统一”联系起来，从而获得知识的必然统一性和普遍性？康德提出，除了上面所说的“两个基源”之外，我们的心灵还有一个“也许不为我们所知的”第三个基源，这就是“纯粹的想象力”。康德说：“因此，我们有一种纯粹的想象力，作为人类灵魂的基本能力，它先天地为一切知识建基。凭借它，我们一方面把直观的杂多，并且另一方面把纯粹统觉的必然统一性连接起来。两个终端，即感性和知性，必须借助想象力的这种先验功能而必然地相互联系，因为若不然，感性虽然会提供显现，但却不会提供一种经验性知识的对象，从而就不会提供经验。”^③

如果说我们心灵的感性力对应于直观的综观性综合，知性力对应于概念的统一性综合，那么，想象力作为人类心灵的一种基本能力，对应于什么呢？为了回答这个问题，康德提出了他著名的“图式”（Schema）概念和“图式化”（Schematismus）学说。“图式”的作用和“图式化”的过程就在于将原本两个“异类”东西连接、“中和”在一起。因此，康德说：“如今显而易见的事，必须有一个第三者，它一方面必须与范畴同类，另一方面必须与现象同类，并使前者运用于后者成为可能。这个中介性的表象必须是纯粹的（没有任何经验性的东西），并且毕竟

① 关于想象力概念在哲学史上的概念内容、历史分疏与传承的详尽讨论，参见 *Dictionary of Philosophy of Mind - Imagination*，载于互联网网站：<http://philosophy.uwaterloo.ca/MindDic/imagination.html>。

② [德] 康德：《纯粹理性批判》，李秋零译，A94。

③ 同上，A124。

一方面是知性的，另一方面是感性的。这样的表象就是先验的图式。”^① 康德接着还说：“想象力为某个概念提供其图像，我把对想象力的这样一种普遍做法的表象，称为导向该概念的图式。”^②

需要强调的是，康德这里所关注的“想象力”，作为人类灵魂的“基本能力”，并不仅仅是在亚里士多德和休谟意义上的，或者说是在人类学、心理学经验意义上关注的认知能力或表象能力，而更是“纯粹的”和“先验的”想象力。在康德那里，所谓“纯粹”指的是那种在所有经验之先，而又不依赖于经验的东西。而所谓“先验”则指的是“那种虽然先于经验（先天的），但却是使经验认知成为可能的东西”。正是在这个意义上，康德将“纯粹的”“先验想象力”称为“灵魂不可或缺的功能”，而且“……如果没有这种功能，我们在任何地方都根本不会有知识”。^③ 这也就是说，想象力和感性直观、知性统觉一起，除了经验性的应用之外，还有一种更为根本的先验性的应用，而这种先验性应用仅仅关注先天可能的形式。用康德自己的话来说就是：“感性、想象力和统觉，这就是一般经验和经验对象之知识的可能性所依据的三种主观的知识来源。它们中的每一种都可以被视为经验性的，亦即处于对被给予的现象的应用中的，但它们也都是本身使这种经验性的应用成为可能的先天要素或者基础。”^④ 借助于先验性概念的引进，康德力图避免休谟主义，亦即那植基在心理学的联想性想象基础上的知识论难题。

三、康德在“想象力”问题上的“摇摆”与海德格尔的批判性解释

我们知道，康德在想象力问题上的立场并非十分清楚，也非前后一致。由于康德本身立场的这种不甚清晰和前后不一，导致了今天关于与康德哲学“想象力”概念理解的桩桩“疑案”，以及后世的康德研究者和解释者们对康德哲学的基本精神解释的不同方向。在这里，德国当代哲学中的现象学哲学家海德格尔的解释独具一格，它不仅成为现代康德学述的一个重要方向，也构成海德格尔自身哲学展开和发展的一道亮丽风景。

正如以前有学者评论康德哲学时说到的那样，康德对于现代哲学来说就像是一座桥，无论你同意还是不同意他，喜欢还是不喜欢他，你要想进入现代意义上的哲学，你必须经过康德哲学。对于康德哲学中的想象力概念，我想也许我们也可以说同样的话，无论你喜欢还是不喜欢，同意还是不同意海德格尔的康德解释，但如果你想真正思考和理解康德乃至全部当代哲学中关于“想象力”问题的要害，你绕不过海德格尔。

海德格尔从康德关于“纯粹想象力”的讨论中不甚清楚和前后不一的两个主要地方入手来探讨康德的“想象力”问题。就具体文本而言，第一个地方以及所导致的问题是，我们究竟是以康德的《人类学》的思路还是以《纯粹理性批判》的思路为主来定位康德的“想象力”概念？海德格尔的结论是后者。第二个地方以及所导致的问题是，我们究竟以《纯粹理性批判》的第一版还是以后经修订的第二版为主来解释和理解康德的“想象力”概念？海德格尔似乎倾向前者。但这些分歧都还是表层的，关键究竟是在何处呢？

让我们先来看第一点。海德格尔指出，康德在引入纯粹想象力的概念的时候，将之首先介绍为一种“灵魂不可或缺的功能”。这也就是说，康德关于“想象力”思考的进路是亚里士多德的经典理论。想象力是与感性力、知性力平行且在两者“之间”起“中和”作用的第三种基本认知能力。海德格尔认为，这是康德在《人类学》中谈论“想象力”的重点。关于这一点，海德格尔解释道，想象力是某种在双重意义上的形象能力。一方面，想象力是关于存在物的经验直观，或者说，任何想象都在根本上是关于存在物的想象，否则它就会成为“幻想”和“幻象”；另一方面，它又具有一种特有的与存在物的“不关联性”，这也就是说，想象力往往“不受拘束”，它作为一种不依赖于任何具体在场的可直观者的能力，创造和生产图像。所以，按海德格的说法，“这个‘形象力’（die bildende Kraft）就是

① 同上，A138/B177。

② 同上，A140/B179。

③ 同上，A78/B103。

④ 同上，A115。

一种同时在领受中（接受的）和在创造中（自发的）的‘形成图像’。在这个‘同时’中有着其本己的本质。然而，如果接受性意味着感性，自发性意味着知性，那么，想象力就以某种特定的方式落入两者之间”。^①但是，海德格尔接着指出，仅仅停留在《人类学》的层面上谈论康德的“纯粹想象力”是肤浅的和绝然不够的，我们必须进到《纯粹理性批判》的层面，即进到“先验想象力”，或者用海德格尔的话说，进到“超越论的想象力”的层面，才能真正把握住康德“想象力”概念的真髓。所以，海德格尔又说：“这样，想从人类学出发，试图将有关想象力的更加源生性的东西，经验为存在论的已奠立起来的基础，这在任何一种情况下都是毫无结果的。不仅如此，这一企图根本就是一个失策，因为它不仅认错了康德《人类学》的经验特质，而且另一方面也没有考虑到，《纯粹理性批判》的特质就在于对奠基的考虑和对渊源的揭露……《人类学》根本就不提关于超越的问题。同样，那种想要借助《人类学》来更为源初地解释想象力的不幸尝试表明，在对灵魂能力的经验解释中——这一经验解释在其自身根基处绝非是经验的——总已经有着一种对超越论【先验】结构的指向。但在《人类学》中，这些结构既不能被奠基，也根本不能通过单纯的接纳而从其中创生出来。”^②

如果仅仅指出这一点，似乎还看不出海德格尔在想象力问题上对康德有什么根本性的推进，因为这大概本来就是康德的意思。当康德讲“想象力”时，就像他讲其它的灵魂能力，即感性力与知性力一样，首先都不是在心理能力的经验层面上，而是在先验（即独立于/先于经验而又使经验成为可能）或超越论的意义上讲的。心理经验层面的“想象力”惟有进到先验论或超越论的层面才可能得到真正的解释。所以，海德格尔这里所做的批评，应当说更多不是针对康德，而是针对当时人们对康德真正哲学意图的曲解、误解和不解。这样来看，海德格尔这里充其量不过是对康德思想的澄清罢了。相比较第一处的发问，海德格尔针对康德“想象力”概念的不甚清楚和前后不一的第二处发问则似乎更具“本质性”的

意义。

我们知道，康德一生最重要的哲学著作《纯粹理性批判》初版于1781年，六年之后即1787年出版修订过的第2版。而第一版和第二版的一个重要区别就在于关于如何理解和解释“先验想象力”在纯粹理性批判中的作用。

在海德格尔的康德解释中，问题从《纯粹理性批判》初版中关于“先验想象力”说法的前后不一谈起。在海德格尔看来，康德在《纯粹理性批判》中一方面提出人类心灵有感性力、想象力和知性力三种基本能力或要素，由此康德来回答“先天综合判断”如何可能的终极问题。但另一方面，康德又多次明确地说，“感性”和“理性”是我们心灵的两个“基源”。因此我们的认知力就只有这样两个“枝干”，而“除了这两种知识的源头之外，我们别无其它的源头”。^③而且，从康德《纯粹理性批判》的主要部分“先验要素论”的二分结构：先验感性论与先验逻辑论来看也是如此。于是，在康德这里，认知力的“二元枝干说”与心灵能力的“三分说”之间出现了明显的“前后不一”，甚至可以说是“严重的对立”。按照“三分说”，“先验想象力”“不可或缺”，因为它中介“感性”和“知性”，使两者得以“亲和”；而按照“二元说”，则“先验想象力无家可归”。^④

按造一般康德学者的解释，为了求得前后一致，也为了避免沦入对人的认知能力的定位过分偏重心理主义的方向，康德在第二版的修订中，就将“先验想象力”从原先与“感性”、“知性”比肩并立的位置改写为从属于“知性”的地位。用海德格尔的话来说就是：“在《纯粹理性批判》的第二版中，超越论想象力，比照它在第一次筹划中光鲜夺目的出场亮相，这次却出于讨好知性的缘故，被排斥在一旁且被改变了意义……康德现在要把‘灵魂的功能’写为‘知性的功

① 同上，A122-123。

② [德]海德格尔：《康德与形而上学疑难》，王庆节译，第126页。

③ [德]康德：《纯粹理性批判》，李秋零译，A294/B350。

④ [德]海德格尔：《康德与形而上学疑难》，王庆节译，第129页。

能’，这样，纯粹综合就被归附给了纯粹知性。纯粹想象力作为特有的能力就变成可以舍弃掉的，而这样的话，那种恰恰是超越论想象力可能作为存在论知识的本质根据的可能性似乎就被腰斩掉了。”^①

与传统康德学界在“心理主义”与“逻辑主义”的框架下来解释这一改变并予以肯定性的赞赏不同，海德格尔力排众议，坚持康德第一版的思路并试图予以全新的解释。海德格尔将康德的这一立场改变斥之为“在超越论想象力前的退缩”并试图解释造成这一退缩的原因。^②

四、“想象力”、“形象力”与海德格尔的“超越论形象力”

按照我的理解，海德格尔对康德“纯粹想象力”的创新性和革命性的解释大约可以沿着如下的思路来进行。

首先，在海德格尔看来，康德《纯粹理性批判》第一版对“先验想象力”的定位首先应当被理解作为一种存在论或超越论层面上的工作。这样，它作为“灵魂能力”就应当被理解作为一种存在论—超越论的能力。此“能力”所以“基本”并不意味着它是某种在灵魂中现成的力量，而是说“奠基性的”力量或力道。这种基本力量是“使某种这样的现象成为可能，即使得存在论的超越的本质结构成为可能……如果这样理解的话，超越论的想象力就不仅仅，而且不首先是一种位于纯粹直观与纯粹思维之间的能力，相反，它是和它们一道出现的一种‘基本能力’，它使得前两者的源初统一成为可能，并因此使得超越之整体的本质可能性成为可能”。^③

如果“先验想象力”或“超越论想象力”在康德的纯粹理性批判，也就是人类知识力批判中所起的不仅仅是“中介性的”、“亲和性的”第三种能力的作用，而且更是更源初的“奠基”作用、“根柢”作用，所谓康德第一版中关于认知的“二元枝干说”与灵魂的“三分说”之间的表面不一致和对立就可能得到化解。这也就是说，海德格尔试图用“二枝干+共同根柢”的新说来对应灵魂三分说。当然，随着这样的解释，

海德格尔就超出了从亚里士多德开始，经由休谟，一直到康德的关于“想象力”的思考，并将之带入了一个更深的层面或基础。正如海德格尔所说：“如果设定的基础不像那现成的地基，而且如果它有着根柢一样的特征，那么作为根基，它就一定可以让枝干从自身中长出，给予它们支持和支撑。但是，这样就已经得到了所寻求的方向，在这一方向上，康德在其本来的疑难索问中进行奠基的源初性就可以得到讨论。”^④

如果奠基意味着对全部认知之可能性基础的发掘，那么，感性力、想象力、知性力三者之间的关系就不再像一般传统理解的那样，即感性力、想象力必须依据概念性思维来进行剪裁。这也就是说，我们一般以为在认知过程中“知性力”和“概念思维”乃绝对的主宰，而海德格尔则认为实情也许恰恰相反，概念性思维在此只具有“仆人”和“衍生”的伺候地位。关于知性思维的这一“仆人”和“衍生”性质，海德格尔似乎又分了两个层面来予以说明。

第一，海德格尔指出，在康德《纯粹理性批判》的解释中，关于感性的“经验直观”与知性的“思维概念”的地位孰先孰后，有着一种明显的紧张和不洽。正因如此，传统的康德解释才会用“在直观与思维之间存有一种相互作用着的，而且是完全同等重要的关联”以及用所谓的“内容”与“形式”的关系来解释和调和。^⑤而在海德格尔看来，“为了充分领悟《纯粹理性批判》，必须斩钉截铁地说，认知原本就是直

① 同上，第152—153页。

② 同上，第151—162页。

③ 同上，第127—128页。

④ 同上，第130—131页。

⑤ 海德格尔引证《纯粹理性批判》的第一句话或者“第一命题”来说明思维对直观的依赖和隶属关系。“一种知识，无论以什么方式以及通过什么手段与对象发生关系，它与对象直接发生关系所凭借的以及一切思维作为手段所追求的，就是直观”。(KrV A19)但另一方面，海德格尔明显注意到了康德本人也曾明确地说，感性与知性这两个特质中的“任何一个都不应优先于另一个”的说法，也正因如此，才有康德的那个“思想无内容则空，直观无概念则盲”(KrV A51/B75)以及“举凡涉及人的每一种知识都由概念与直观而来”([德]康德：《关于自莱布尼茨和沃尔夫以来的形而上学的进步》)的著名论断。

观”。^①在这里，我们可以明显看出，海德格尔首先并不是从“直观”与“概念”在整个人类认知过程中的认知功能或功用的角度来论证和捍卫“直观”对于“概念”的优先地位。在海德格看来，感性与知性的认知活动首先都是人的存在生存活动，而人，由于其存在生存的本质有限性，决定了其认知活动的有限性质，这是人类认知的绝对本质。这样来看，人类的有限认知过程，经验直观和知性概念的作用，就都只不过是存在的自身展开过程，这一过程通过人的有限生存活动来“表象”出来或者“现象”出来。所以，“认识原本就是直观”说的首先就是“存在”的源头来说的，说的就是那无限的绝对“神”的“创世性”直观，以及神人交会、交道过程中的存在之领会的“源生性”直观，这就是存在本身或知识本身的渊源开显/遮蔽过程。

第二，在区分了神的无限知识或纯粹直观和人的有限认知的基础上，海德格尔再来说明人的知识“超越论演绎”的“综合”过程，以及经验直观与知性概念的在其中的认识论功能。一方面，海德格尔试图在人的有限性认知的基础上说明“经验直观”。人的感性的经验直观是怎么回事呢？并不像传统经验主义宣称的那样，我们通过感官感觉，作为感知主体去“发现”外部事物或者得到感觉印象。相反，在我们的存在生存活动中，我们早已就和外部事物“直接地”、浑然天成地“在一起”，因为这个“在一起”，我们才能对个别事物“有感觉”。所以，海德格尔才说：“人的直观，并不因为其感触通过‘感觉’器官发生才是‘感性的’。恰恰相反，正因为我们的亲在是有限的，生存在已然存在物之中，并被抛向这一已然存在物，所以它才必然而且必须领受这已然存在物，即为此存在物提供呈报自身的可能性。”^②这里，海德格明确区分“纯粹直观”和“感觉直观”，前者乃“源生性”的表现，是纯粹的时间空间本身，是使得“感觉直观”成为可能的先验论或超越论基础；而后者则是“衍生性”直观，局限于个体存在的感官感触。也正因为如此，它才需要借助于概念获得“普遍性”和“必然性”，同时又作为某种“思维性直观”的统一体显现出来，或者说，作为

“综合性的”判断显现出来。由此，海德格得出结论：“仅当纯粹知性作为知性是纯粹直观的奴仆，它始能保持其为经验直观的主人。”^③结合我们前面所讲的“二枝干+共同根柢”说，海德格尔这里所说的“纯粹直观”，无疑才是作为人类存在和认知之“基本”力量或“共根”的“超越论想象力”或“先验想象力”的源头活水。

倘若如此理解，海德格尔说的先验想象力首先就不是什么心理学、人类学意义上的灵魂能力，而是存在论意义上的奠基力。所以，想象力首先应当被理解为“形象力”或“形成力”，这不仅和这个德文词（Einbildungskraft）的字面意义相契合，海德格本人也正是首先在这层意义上理解康德“先验想象力”的。这种形象力不仅是使得知识论意义上的“意象”、“图像”得以显现出来和成像出来的基本条件，而且甚至就是使得任何存在物本身得以“形成”、“形象”的基本条件。所以，在海德格尔看来，《纯粹理性批判》乃至全部康德哲学，首先就不是一个知识如何可能的问题，而更是存在如何开显出来以及此存在物之为此存在物如何可能的问题。于是，先验想象力就首先不是个知识论层面上的问题，而是存在论的问题，所以，它不仅是知识论上“先验的”，而且更应当是存在论上“超越论的”想象力，它是使得所有的“超越活动”（经验认知行为只是人类诸多超越活动的一种）成为可能的源初根基。由此，海德格尔来解释康德的“一切综合判断的至上原理”，即一般经验之可能性的条件同时是经验对象之可能性的条件。“在‘经验的可能性’中，问题不在于‘可能的’经验与现实的经验，而在关涉这两者的、从一开始就使之成为可能的东西。”^④

正是沿着这一思路，海德格尔来解释康德《纯粹理性批判》中所谓最关键、最核心的篇章，即关于“图式化”（Schematismus）学说。海德

① [德] 海德格尔：《康德与形而上学疑难》，王庆节译，第18页。

② 同上，第203页。

③ 同上，第70页。

④ 同上，第111页。

格尔这里提出的问题是：如果按照康德的解释，“图式化”在《纯粹理性批判》中所占据的位置与“先验想象力”在先验演绎中的位置相对应，即起着“连接”（1）“接受”经验杂多的感性直观和（2）进行着“自发”统一规整的概念性范畴思维活动。换句话说，“图式化”过程的核心就是作为“中介”的先验想象力为概念提供图像。这一过程使概念能够在经验对象那里运作，同时又使杂多个别的经验对象能够被“统摄”到统一的概念范畴那里去。如果这是一个认知过程中的“关键性”的核心作用，那么，康德在《纯粹理性批判》第二版将“先验现象力”的独特位置抹去，将之降格为知性的一种功能，并将纯粹综合完全归附给纯粹知性，就使得“超越论想象力”，同时也使得“先验图式化”或“超越论的图式化”原先在纯粹综合中的核心位置变得不伦不类。尽管康德直到晚年还是将它视为全书最重要的章节之一，但它也由此变得“困难重重”，变得连权威性的康德专家都“不能窥其堂奥”，这些成为康德本人都无法否认的事实。在海德格尔看来，正是将感性的领受力、知性的自发力与想象力的连接综合力三者平行而列，导致我们看不清“超越论的想象力”在存在论上的“根柢”作用。作为“形象力”的超越论想象力，其“综合”作用的秘密并不在于将“感性”的一方和“知性”的另一方“连接”、“串连”起来，而是说，若无“超越论想象力/形象力”的作用，我们关于任何事物的经验知识，乃至这个事物之为这个事物，根本就不可能“成形”和“成像”。所以，问题的真正关键不在于究竟是将超越论的想象力归于领受着的感性直观主观方面，还是归诸于自发性的知性概念的客观方面，更不是有那么一个实体性的东西叫做“超越论的想象力”，在“时间上”存在于感性力和知性力之前，决定着后来的感性与知性。海德格尔强调存在物的“成形”或“成像”过程是一个“同时”的过程，而这正是“超越论想象力”的“综合”、“连接”的秘密所在。在此意义上，海德格尔说：“超越论的想象力就不仅仅，而且首先不是一种位于纯粹直观和纯粹思维之间的能力，相反，它是和它们一道出现的一种‘基本能

力’，它使得前两者的源初统一成为可能，并因此使得超越之整体的本质可能性成为可能。”^①以此，海德格尔来解释康德所说的“因此，我们有一种纯粹的想象力，它是人类心性的一种基本能力，它先天的作为一切知识的基础”^②，以及这种想象力是“心灵的一种不可或缺的功能，若没有它，我们甚至根本就不会有知识”^③。

唯有在存在论和超越论的层面来理解“形/想象力”的“综合”作用，我们才能真正理解和解释康德的“图式化”学说。简略地说来，“图式化”就是存在物之为这个存在物的“成形”和“成像”过程，例如用康德的例子，讲的就是一只狗之为这只狗或者一个三角形之为这个三角形的根据和过程。换句话说，我们怎么就“知道”这是一条狗？在什么意义上康德可以说“一条狗”就是“一个规则”？“狗”和“三角形”的成像和成形程序有何不同？而这些即简单又复杂的问题实质上恰恰正是康德所谓的“先验演绎”或者全部《纯粹理性批判》的要害核心，也是海德格尔的康德批判和解释孜孜关注并试图在不同层面上开放的“形而上学疑难”之所在。^④

（责任编辑 任之）

① 同上，第127—128页。

② [德]康德：《纯粹理性批判》，李秋零译，A124。

③ 同上，A78/B104。

④ 还有一些重要专题，诸如海德格尔解释康德在超越论想象力面前退缩的原因、面对虚无的恐惧与对时间本质的迷失、超越论的想象力与时间性境域的开显、对康德著名的三元综合的分析，以及超越论想象力与人的存在、亲（临存）在/存在亲临的关系等等，这些均是海德格尔的康德解释的重要话题。鉴于篇幅，在此不能详细一一展开，要留待日后续文再论。

海德格尔与胡塞尔关系史外篇：反犹太主义与纳粹问题

倪梁康*

【摘要】从海德格尔三卷黑皮本《思考》和两卷《说明》(第94-98卷)已经可以看出,海德格尔试图在其犹太老师胡塞尔的现象学以及他自己所理解的犹太思维方式之间寻找和建立某种根本联系。而这也意味着,他试图将胡塞尔的思想贬低为一种仅仅代表了某个低劣的或邪恶的“种族”之思维方式和思维结果的东西。他最终未能完成他的论证。

【关键词】海德格尔;胡塞尔;反犹太主义;政治与哲学

中图分类号: B516.54 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2016)04-0066-15

一、引 论

在以往对胡塞尔与海德格尔私人关系与思想联系的观察与思考中,我始终觉得在这个关系与海德格尔对待犹太人的态度以及对待纳粹的态度之间没有内在的联系,就像他与阿伦特、洛维特等人的关系与他对待纳粹和对待犹太人问题的立场没有实质性的关系一样。海德格尔对胡塞尔的态度此前在我看来主要表明他的人格品德的问题,而非他的哲学思想的问题。因此,我始终将海德格尔与此相关的政治感觉和政治立场搁在一边,不做评论,对他在涉及胡塞尔现象学时所私下表达的另类的、甚至敌对的哲学看法时也是另做处理,就像我也并不完全认可胡塞尔对海德格尔哲学思想的所有批评与反驳一样。我比较认同哈贝马斯的说法:“海德格尔的著作早就与他的人格分离开来了。”^①在我看来,哈贝马斯的“海德格尔:著作与世界观”完全也可以在“海德格尔:思想与人格”的标题下来讨论。

然而《海德格尔全集》中三卷黑皮本《思考》和两卷《说明》(第94-98卷)的编辑出版,促使我在这方面重新思考,并在一定程度上改变了我的上述基本看法。这主要是因为,在这些笔记中已经可以看出,海德格尔试图在胡塞尔的现象学与他理解的犹太思维方式之间寻找和建

立某种根本联系。而这也意味着,他试图将胡塞尔的思想贬低为一种仅仅代表了某个低劣的或邪恶的“种族”之思维方式和思维结果的东西。据此,要想在这里的论述中与以往一样在海德格尔对待胡塞尔的态度上只谈他的人格品德,不谈他的存在问题和存在历史,不谈他的政治哲学以及相关的基本存在论问题,已经不再是可能的了。这也是我在这里要附加一个对海德格尔的反犹太主义与纳粹问题的特别说明的主要原因。由于这里的思考和说明虽然围绕胡塞尔-海德格尔私人关系与思想联系进行,但常常已经超出这个问题的语境而自成一个专门的论域,因此我用“海德格尔与胡塞尔关系史外篇:反犹太主义与纳粹问题”的标题来界定它。

二、海德格尔的反犹太主义动机

关于海德格尔与反犹太主义与纳粹问题的讨论如今已汗牛充栋,尤其是在特拉夫尼的编后记著作《海德格尔与犹太人世界阴谋的神话》中,这个问题在海德格尔《黑皮本》等笔记的背景下得到了再次审理。我在这里并不打算去再现和重构如今海德格尔与纳粹或犹太人关系问题的研究背景或研究脉络或研究成果,而是将目光主要集中在海德格尔与一位犹太人的关系上,即海德格尔与他老师胡塞尔的关系。

* 作者简介:倪梁康,(广州510275)中山大学哲学系教授。

① Jürgen Habermas, “Heidegger-Werk und Weltanschauung”, in V. Farias: *Heidegger und der Nationalsozialismus*, S. Fischer: Frankfurt am Main 1989, S. 12.

特拉夫尼在该书中专门用一章来讨论其中涉及的海德格尔-胡塞尔关系。在他看来，“在海德格尔与胡塞尔之间关系的问题潜能似乎已经超越出师生关系问题。二十年代末有一些力量开始在摧毁这个关系，它们既不能从一种哲学的竞争出发来解释，也不能从某些心理学动机出发来解释。即是说，海德格尔越来越多地让人认识到他是反犹太主义者。在这里不应当将他与胡塞尔的关系归结为一种仅仅是私己的反犹太主义的怨恨。毋宁说，这里涉及的问题必定在于：海德格尔从哲学上拒绝胡塞尔现象学的做法是否受到一种存在历史的反犹太主义的污染。”^①

的确，海德格尔的反犹太主义心态很难被看作是私己的。至少在1933年之前，他对当时在他周围的犹太人没有反感，反过来，海德格尔也像约纳斯所说的那样对“年青的犹太人”有吸引力。胡塞尔曾在1933年致其哥廷根学术曼科的信中谈到，“近年来他[海德格尔]的越来越强烈地表露出来的反犹太主义——在他那一组热情的犹太青年面前以及在系里也是如此”^②。似乎在海德格尔与犹太人之间有一种特殊的关系。特拉夫尼对此列出以下犹太学生的名单：汉娜·阿伦特、卡尔·洛维特、汉斯·约纳斯、维尔纳·布洛克、列奥·施特劳斯、伊丽莎白·布洛赫曼、威廉·斯基拉奇、马莎·卡勒寇、保罗·策兰。当然，特拉夫尼给出的这个名单并不完整。我们还可以做一些补充。例如，雅各布·克莱因、布鲁诺·施特劳斯、赫伯特·马尔库塞，甚至他后来的教椅继承人维尔纳·马克思，在法国还有让·华尔，即使不把勒维纳斯、德里达等人算在内。在海德格尔的爱好者和追随者中，犹太人似乎要多于非犹太人。反过来说，直至海德格尔在纳粹时期担任校长期间，他还能够将他的校长讲演带着友善的题词寄给理查德·克罗纳这样一位不久便不得不流亡他国的犹太裔哲学家。^③海德格尔本人在给阿伦特的信中也解释过，他在大学问题上的反犹太主义立场与十年前在马堡时一样，“它与我与犹太人的私人关系（例如胡塞尔、米施、卡西尔和其他人）无关。而且也更不涉及与你的关系”^④。

熟悉海德格尔生平的人会认为，海德格尔确

实没有多少私人的理由反犹，因为在他职业生涯的关键处帮助过他的老师胡塞尔是犹太人，他的情人中至少有一个是犹太人，他的战前的最好朋友雅斯贝尔斯的太太是犹太人，他的学生中有许多出色的犹太人，包括他最亲近的学生洛维特，如此等等。的确，在他那里很难找到心理好恶方面的动机或可以用作精神分析的反犹太主义动机。反犹太主义在他那里看起来的确不太像是私人的事情。

但在完成了诸多历史考证并公布了诸多历史资料之后，海德格尔的反犹太主义又是无法质疑、铁板钉钉的事实。因而人们面临问题就首先在于，推动他反犹的动机究竟在哪里呢？特拉夫尼在编完《黑皮本》等笔记后曾对海德格尔的反犹太主义动机做过猜测：“为什么存在历史的反犹太主义在1937年左右出现于《黑皮本》中，在1939年至1941年之间进一步升级，这个史学问题十分重要。但是我们只能根据推测给予回答。令人关注的是：海德格尔把犹太人等同于战争的敌人。当德国和他自己关于德国人肩负的西方特殊使命的思想，在政治和军事危机中陷入得越深，再加上他的两个儿子海尔曼和约尔克越来越直接地卷入到战争冲突之中，海德格尔调动他的反犹太主义思想行动就越来越频繁。”^⑤海德格尔本人在《黑皮本》中的确曾写下这样的笔记：“世界

① P. Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main 2014, S. 87. ——这里所说的“二十年代末有一些力量开始在摧毁这个关系”是需要得到修正的，如笔者在其他文章中所述，这些力量自1923年5月起已经开始私下地、但明白无疑地显露出来。（引自此书的部分引文参照了靳希平的中译文：[德]彼得·特拉夫尼：《海德格尔与犹太世界阴谋的神话》，《中国高校社会科学》2015年第1期，第61-85页。这里特别致谢！恕不逐一标明。）

② 参见《胡塞尔1933年5月4、5日致迪特里希·曼科的信》，倪梁康译，《世界哲学》2012年第6期，第134页。

③ 参见O. Pöggeler, “Den Führer führen? Heidegger und kein Ende”, in *Philosophische Rundschau* 32, S. 44 f.

④ 参见H. Arendt/M. Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main 2002, S. 68. ——不过这里也要留意阿伦特在1946年致雅斯贝尔斯的一封信中对海德格尔言行一个评价：“无非是愚蠢的谎言，带有明显的病态气质。”（H. Arendt/K. Jaspers: *Briefwechsel 1926 - 1969*, Piper: München 2001, 1966, S. 84.）

⑤ P. Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, a. a. O., S. 34, Anm. 1.

犹太人，受到从德国被放逐出去的[犹太]移民的煽动，到处都变得不可把握，在所有权力扩张过程中都不需要参与战争行动。而与此相反，我们所能做的惟有去牺牲自己民族的最优秀者的最优质的鲜血。”^①——尽管在海德格物的思想中包含了诸如二次大战是因为世界犹太人的阴谋而引发的论点，但有一点看起来是清楚的：在海德格物的反犹主义动机中有可能包含一定的私人的和情感的因素。

然而，反犹主义在海德格物那里并不仅仅存在于1937年至1941年的笔记中，而且在1939年之前就已若隐若现地存在着，1939年期间则是明目张胆地存在着，而在1944年以后更是死不悔改地存在着。如果考虑到这些事实，那么我们又可以说：海德格物的反犹主义的情感因素占有的比重很少，时间也很短。在这里更多起作用的是他对他所理解的犹太人及其思想的政治哲学的和历史哲学的敌对和反制。这就是特拉夫尼所说海德格物的三种类型反犹主义中的一种，即“存在历史的反犹主义”，它涉及胡塞尔及其现象学哲学。^②

对于海德格物的反犹主义思想史，我们可以指出这样一种解释的可能性：海德格物很早便抱有某种日常的反犹情绪，包括他所说的在有关大学理念问题上的反犹主义倾向，但它只是个人经验方面的取向，并不具有种族主义和生物主义的理论基础。而在1933年到1945年的十二年里，他可以说是受到了某种群体性瘴病的感染，从而与被纳粹煽动起来的大多数民众一起陷入反犹主义的狂热。即使后来对纳粹有所失望，他在1937年至1941年期间也仍然试图从其哲学理论出发对“存在历史的反犹主义”进行论证，并在此期间达到他反犹主义思想的顶峰。而后，随着二战后纳粹的消亡和反犹主义狂热的退烧，他一方面对自己在二战期间一些做法抱有一定程度的羞耻和懊悔，同时作为学者和思者又羞于承认自己在这方面的浅薄和冲动，因而始终而不愿公开表明自己的态度，但另一方面则在犹太人世界阴谋论方面仍然坚信不疑，甚至仍然希望通过自己的哲学理论来为自己的历史以及世界历史和西方思想史做一种不同于流俗的、而是“贵族的”德国民

族社会主义的或雅利安式的辩护。就此而论，海德格物的情感反犹主义是可以忽略不计的，但他的哲学反犹主义或“存在历史的反犹主义”则需要受到讨论和分析，它一度是海德格物的哲学自我主张，但后来也不排除这样的可能：它只是为自我辩解而采用的权宜之计。而在所有这些思想道路上，犹太人胡塞尔都作为犹太思想的范本忽隐忽现地伴随着。

接下来的阐述和论证将会为上述可能性解释的各个层面提供说明和论证。

三、反犹主义的情感倾向

二战结束后不久，胡塞尔的忘年交、鲁道夫·奥伊肯之子、时任弗莱堡大学的国民经济学教授的瓦尔特·奥伊肯曾在战后清理委员会上作证，指责海德格物具有反犹立场，主要是在两个方面。一方面，他指出海德格物与他的犹太血统的老师胡塞尔的冲突与海德格物的反犹主义立场有关。但海德格物否认这一点，在他看来，他们的疏离是由于胡塞尔在“1930年或1931年”首先公开表露出的“哲学上的意见分歧”所致。当时的记录为：“据奥伊肯先生所了解的，胡塞尔曾认为，海德格物是因为其反犹主义才背离开他。奥伊肯先生没有进一步通报具体的细节，因为这样的报告与胡塞尔的意思不相符合。”^③的确，如前所述，胡塞尔在世时很少向他人透露他与海德格物的私人分歧。帕托契卡和勒维纳斯都曾指出过这一点。除了在《观念》英文版后记中不指名的、以及在柏林演讲中对包括海德格物在内的流行哲学趋向的顺带批评之外，胡塞尔只是在几封私人信件中谈到他对海德格物的极度失望。而且，在1931年给亚历山大·普凡德尔的

① Martin. Heidegger, *Überlegungen XII-XV*, (Schwarze Hefte 1939-1941), GA 96, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main 2014-2015.

② P. Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, a. a. O., S. 87.

③ 参见“Bericht über das Ergebnis der Verhandlungen im Bereinigungsausschuß vom 11. u. 13. XII. 45”, in B. Martin (Hrsg.), *Martin Heidegger und das Dritte Reich. Ein Kompendium*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt 1989, S. 196.

信中描述海德格尔接任他教椅之后的表现之后，他还特别要求：“我迫切地请您私密地对待这封信。我在学术上如何对待海德格尔，这一点我已经在各种场合明确做了表述。现在流言蜚语已经足够多了，而我自己对海德格尔的失望等等与任何人都无关。”（书信 II，184）奥伊肯显然了解胡塞尔在海德格尔问题上的这个态度，因此并未深究。

另一方面，奥伊肯还作证指出海德格尔于1931年试图阻挠哲学系招聘哥廷根大学的拉丁文语言学家、犹太人弗兰克尔（Eduard Fraenkel），以便维持弗莱堡大学哲学系无犹太人的现状。当时的记录如下：“海德格尔先生解释说：他反对聘任弗兰克尔是出于专业方面的理由；他说他与弗兰克尔也有私人交往。奥伊肯则有不同看法。他听说海德格尔在系里讨论弗兰克尔时海德格尔曾表述说：他来到一个无犹太人的系，并且不希望聘任一个犹太人。这个表述尤其也刺痛了胡塞尔。海德格尔先生解释说：他没有说过这样的话。”^① 记录表明，对此在哲学系也找不到其他的证人。海德格尔究竟是否说过这样的话现在已经无从稽查，但实际上也已无关紧要了，因为海德格尔心里的这类想法已经或多或少通过他的书信得到或多或少的表达。^② 还在1906年写给他当时的女友埃尔弗雷德的信中，他就已经提到：“诚然，我们的文化与我们的大学的犹太化是令人惊恐的，而我认为，德意志种族还应当激发起如此多的内心力量，以便能够奋起向上。”而在1920年给已成为其妻子的埃尔弗雷德的信中，海德格尔抱怨说：“村里的牲口都被犹太人买走了……这边山上的农民们也逐渐变得厚颜无耻，一切都被犹太人和投机商所淹没。”^③

对于某类人群或某个种族表现出的种类特征或民族性抱有反感乃至产生歧视，这并不是问题所在。通常它与我们的未经反思的自然政治情感有关。对于目前在世界政治舞台上演出的各种悲喜剧以及其中的各类人物角色，我们作为观众对其都会持有一定的态度，无论他们是以色列人还是阿拉伯人，是日本人还是越南人，是黑人还是白人。即使在旁观本民族人或者本乡人的日常生活时，我们也会从我们的自然政治情感出发而对

他们的所作所为抱有或喜或恶的感受。

以胡塞尔为例，勒维纳斯在回忆他与胡塞尔与他的太太马尔维纳的交往时，曾对胡塞尔太太的一种被舒曼称之为“犹太式的反犹太主义”（jüdischer Antisemitismus）^④ 做过负面评价。根据勒维纳斯的观察，“胡塞尔太太在谈论犹太人时完全用第三人称，连第二人称都不用”^⑤。由

① “Bericht über das Ergebnis der Verhandlungen im Bereinigungsausschuß vom 11. u. 13. XII. 45”, in a. a. O., S. 196; 还可以参见 E. Wirbelauer (Hrsg.), Verlag Karl Alber: Freiburg/München 2006, S. 306, Anm. 11.

② 海德格尔反对聘任弗兰克尔的原因实际上与他始终反对的“大学犹太化”的态度有关。这不仅表现在前引致阿伦特的信中（H. Arendt/M. Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, Vittorio Klostermann; Frankfurt am Main 2002, S. 68.），也表现在他与雅斯贝尔斯的1933年谈话中：德国的哲学教授席位过多地被犹太人占据，实际上“整个德国只需两、三个教授就够了”。（K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, R. Piper: München 1977, S. 101）——不过后来在弗兰克尔作为犹太人的继续任职的问题上，海德格尔的确曾有正义感方面的表现：他于1933年7月12日作为弗莱堡大学校长致函卡尔斯鲁厄的教育部长，表态支持弗兰克尔继续其教职。（参见 M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA 16, Vittorio Klostermann Verlag; Frankfurt am Main 2000, S. 140f.）这可能就是雅斯贝尔斯所说的：海德格尔“偶尔也有确确实实的真诚”。（参见 M. Heidegger/K. Jaspers, *Briefwechsel 1920 - 1963*, Piper: München/Vittorio Klostermann; Frankfurt am Main 1990, S. 293.）或者说，海德格尔的正义意识“可以说只是偶尔有之”。（参见 H. Arendt/M. Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, a. a. O., S. 666.）

③ “Mein liebes Seelchen!” -*Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride (1915 - 1970)*, Deutsche Verlags - Anstalt: München 2005, S. 51, S. 112.

④ 这个说法源自卡尔·舒曼。他在为马尔维娜撰写的“胡塞尔生平素描”的“编者引论”中提到：“赫伯特·施皮格伯格谈到她有一种也为勒维纳斯所证实了的犹太式的反犹太主义。”（Karl Schuhmann, “Einleitung”, in “Malvine Husserls ‘Skizze eines Lebensbildes von E. Husserl’”, in *Husserl Studies*, No. 5 (1988), S. 107.）但在舒曼所引证的施皮格伯格家信中（Herbert Spiegelberg, “Als Student bei Husserl: Ein Brief vom Winter 1924/25”, in *Husserl Studies*, No. 2 (1985), S. 243, Anm. 15.），并不能找到施皮格伯格的这个说法。我们可以猜测：舒曼或施皮格伯格在出版这封信时将相关的内容删除了。但奇怪的是，舒曼在那封信的一个提及马尔维娜的编者脚注中，仍然引用勒维纳斯这里的说法而非施皮格伯格信的其余未刊部分来说明马尔维娜的“犹太式的反犹太主义”。无论如何，从笔者目前掌握的资料来看，“犹太式的反犹太主义”的说法应当是出自舒曼本人，而非出自施皮格伯格或勒维纳斯。

⑤ 参见 E. Lévinas, “La ruine de la représentation”, in *Fdmund Husserl 1859 - 1959*, *Phaenomenologica* 4, Martinus Nijhoff 1959, S. 121, Anm.

于勒维纳斯与胡塞尔夫妇都是犹太血统，因此他的回忆也涉及胡塞尔在此问题上的态度。在施特拉斯堡之前，胡塞尔从未与勒维纳斯谈到犹太人问题。而在斯特拉斯堡期间，马尔维娜在海林母亲陪同下当地商店购物。回来后马尔维娜当着勒维纳斯的面说：“我们找到一家负责的店铺，尽管是犹太人，但还是非常可信的。”勒维纳斯听到后并未掩饰自己觉得受到了伤害。胡塞尔回答说：“算了，勒维纳斯先生，我自己就出生在一个商人家庭，而且……”胡塞尔并未继续说下去。但勒维纳斯已经领会其中的意思：“犹太人彼此激烈地针锋相对；尽管如此，他们也不能容忍非犹太人向他们讲述的‘犹太人故事’，就像教会人士不喜欢那些反对教会干预政治的笑话一样，只要它们是来自世俗人士的；可是他们在自己内部却肯定在相互讲述这类笑话。胡塞尔的解释使我平静下来。”^①在这个意义上，我们可以理解或谅解当时许多人的政治感觉以及与此相关的社会行为，包括例如胡塞尔本人在一战期间的所持有的民族主义情感与思想。^②

尤其是在希特勒上台之后，纳粹政府的宣传和煽动之广泛和深入的程度如今已实难想象，但当时造成的效果却是有目共睹的。随着1933年4月1日反犹太人法令《重设公职人员法》的颁布，犹太人被禁止经商、从军和担任公职，德国抵制犹太人运动便如火如荼地开展起来。不仅是纳粹宣传机器的鼓噪，还是民众街头的喧嚣以及对犹太人的围攻侮辱，知识分子们也在学院内外一次又一次的大会上签名表达对纳粹政府的支持。1933至1934年期间，随着希特勒的上台以及通过一系列措施而导致的经济复兴乃至经济奇迹的形成，随着失业问题的被解决和犹太人资本的被剥夺，笼罩在德国上空的是一种全民亢奋的反常气氛。

这也是海德格尔政治生涯中最为活跃和辉煌的时期。从海德格尔于1933至1934年担任弗莱堡大学校长期间撰写和发表的各种文字中可以看出：他于1933年4月21日被选为弗莱堡大学校长；4月28日签署包括胡塞尔在内的“犹太民族的学校聘任人员”暂时休假、等待核查的通知；5月3日公开宣布加入纳粹党；5月20日，

他以弗莱堡大学校长的身份向致电首相希特勒，请他“推迟计划中的对德国大学联盟理事会的接见，直至该联盟对恰恰在这里尤为必要的一体化实施了领导”^③；5月27日发表“德国大学的自我主张”的讲话；11月11日在莱比锡大学的德国学者庆祝“纳粹革命”的大会上致辞，并在随后于会上宣读的“德国大学和高校教授们对阿道夫·希特勒和民族社会主义国家的表白”的公开信上签名^④以及诸如此类。在记录海德格尔生平的《讲话以及一个生平的其他见证》文献资料集（《海德格尔全集》第十六卷）中，1933-1934年任弗莱堡大学校长期间撰写的文字篇幅有近200页，篇幅占了这里公布的整个生平资料文字的近四分之一！这一年实在也可以说是海德格尔的政治亢奋期。

不过，在此期间像海德格尔一样亢奋的哲学家也不在少数，出于各自的原因。姑且不论J. 哈贝马斯当时加入纳粹青年团是因为年少无知，我们在这封表白信的签字名单上看到的哲学家名字除了海德格尔之外还有：解释学哲学家H. - G. 伽达默尔、生命哲学家O. F. 波尔诺夫、哲学人类学家A. 格伦、美学家H. 福克特、哲学史家（十二卷本《哲学概念历史辞典》的主编之一）J. 利特尔，如此等等。而在此前有几位与胡塞尔走得相对较近的学生如哲学史家D. 曼科、现象学哲学家汉斯·利普斯、心理学家和哲学家E. 彦施，他们的签字也在这个名单上赫然在目。

四、反犹主义与纳粹主义

需要在此提醒的一点：在这个时期认同和追随纳粹的哲学家们很可能只是受到纳粹宣传和民

① E. Lévinas, “La ruine de la représentation”, in a. a. O., S. 121, Anm.

② 对此可以参见笔者文章：《胡塞尔于一次大战期间的政治践行与理论反思》，《中国现象学与哲学评论》第十五辑：《现象学与实践哲学》，上海：上海译文出版社，2014年。

③ 这应当是海德格尔首次“领导元首（den Führer führen）”的尝试。我们后面还会回到这个问题上来。

④ 以上参见M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, a. a. O., S. 105-193.

主情绪的一时迷惑和感染，但内心并不一定会附和与赞同当时的反犹思潮。这从他们在此前后的各种表现中可以看出。例如伽达默尔，签名时他在马堡大学担任私人讲师，在政治上保持矜持内向，“总地说来，更聪明的做法是不要引人注目”。^①而在1937年获得莱比锡大学哲学教授的位置后，他在那里仍然开设了有关胡塞尔哲学的课程。

又如，胡塞尔曾在1933年5月4/5日的一封信中向他的哥廷根学生迪特里希·曼科倾诉对自己五十年学术生涯与生命历程的回顾和体会，包括对海德格尔，尤其是对其三天前公开加入纳粹党的做法失望。^②然而，曼科作为马堡大学哲学系主任（1932-1934年）不仅在半年后也在这封信上签名，而且还在1934年加入了纳粹冲锋队。^③但曼科一直还写信给胡塞尔夫妇，包括在胡塞尔去世之后的致哀信。^④

还有汉斯·利普斯，他是特奥多尔·利普斯的侄子，是胡塞尔哥廷根时期的学生，属于现象学哥廷根学派的主要成员，当时与犹太人阿道夫·莱纳赫和埃迪·施泰因、弗里茨·考夫曼过从甚密。按照考夫曼的回忆：“在利普斯如此困苦的时候，施泰因就像是他的一个守护天使。”^⑤但利普斯与曼科一样，于1934年在表白信上签字，后来还于1934年加入纳粹冲锋队，并于1941年作为团部军医死于二战的纳粹对苏战役中。^⑥

再如，马堡大学的柯亨哲学教椅的继任者埃利希·彦施曾于1905/06年冬季学期在哥廷根参与过胡塞尔关于纳托尔普的高级练习课，并与胡塞尔有数十次的书信往来和思想交流。他可以算是胡塞尔的哥廷根学生，所倡导的心理学的“遗觉理论”（Eidetik）很可能也受到过胡塞尔“本质学说”（Eidetik）的影响。但在纳粹统治期间，他成为一名比海德格尔更为明确而坚定的纳粹党成员和纳粹教师同盟会成员，并从心理学-生物学出发为种族理论提供科学论证。他领头在表白信上签名，并于1939年成为马堡大学校长，直至1940年因手术失败而病逝。^⑦

当然，对纳粹的认同不一定意味着对反犹的认同；而反过来，对反犹的认同也不一定意味着

对纳粹的认同。前面提到几位马堡哲学家（彦施除外）属于第一种情况。而海德格尔属于第二种情况。从他给希特勒所发电报的内容来看，他的“领导元首（den Führer führen）”^⑧的主要想法与反犹太主义有关。一年后海德格尔辞去校长职务，主要原因据他自己所说是与他对纳粹的失望和抗议有关。^⑨

这里还可以参考奥托·珀格勒的回忆。他与海德格尔有过十多年的交往，他的写于1963年的《海德格尔的思想道路》也受到海德格尔本人的认可。他曾至少两次在访谈中重述海德格尔的“忏悔”。在一次访谈中他说：“他[海德格尔]说过，他在1933年时完全迷惘了。他将希特勒看作一个如今人们所说的‘绿色’政治家。他在当时选举时还投票给了一个葡萄农党，即当时的‘绿党’，并且当时他说：现在只有这个希特勒能够对此做出改变，改变这种崇美主义和布尔什维克在德国的侵入，他们恰恰想要毁灭所有这些存留下来的农民乡土的东西。他当时是对我这样解

① H. - G. Gadamer, *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen, Register*, GW 2, J. C. B. Mohr: Tübingen 1986, S. 490.

② 参见《胡塞尔1933年5月4、5日致迪特里希·曼科的信》，倪梁康译，《世界哲学》2012年第6期。

③ 参见维基百科的“Dietrich Mahnke”条目：https://de.wikipedia.org/wiki/Dietrich_Mahnke

④ 胡塞尔夫妇在1934年6月4日之后便没有再给曼科回过信，包括曼科在得知胡塞尔去世后给马尔维纳的致哀信。参见《书信》III，第516页。

⑤ 参见弗里茨·考夫曼致马尔文·法伯的一封信，载E-dith Stein, *Biographische Schriften, Selbstbildnis in Briefen, Zweiter Teil 1933 - 1942, Gesamtausgabe Band 3*, Herder Verlag: Freiburg u. a. 2000, S. 596 - 598, Brief Nr. 781.

⑥ 考夫曼在这封信中还写道：“随着汉斯·利普斯和埃迪·施泰因的去世，我失去了两个最好的哥廷根朋友，生活显得更为贫乏。”考夫曼当时并不知道，汉斯·利普斯在1934年便加入了“连修道院大门也无法阻止的那些畜生”的行列。

⑦ 以上几位都是时任马堡大学哲学系的私人讲师或教授的学者。或许马堡大学当时是纳粹精神运动的学院重灾区。

⑧ 参见Willy Hochkeppel, “Heidegger, die Nazis und kein Ende”, in *Die Zeit*, vom 6. 5. 1983. 也可参见K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, Piper Verlag: München, 1977, S. 102f.

⑨ 参见海德格尔在致马尔库塞的信中所说的第二点：“1934年我认识到自己的政治错误，出于对国家和党的抗议而辞去了我的校长职务。”（M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, a. a. O., S. 430.）

释的，而我从他那里接受了这些。”在另一次访谈中珀格勒还回忆说：“他〔海德格尔〕也与我谈过关于他在1933年时的情况。他对我说：‘当时我犯了可怕的错误’。他当时相信，需要有一次起义，那时有五百万失业者，他们得不到失业救济金，而是真的会饿死的。”然而，当珀格勒在1972年的《海德格尔的哲学与政治》一书中公开了海德格尔的这些说法之后，海德格尔非常生气，认为这是私下里说的东西，不能公开发表，因此要与他断绝来往。^①

除了在给雅斯贝尔斯、阿伦特、马尔库塞等人信中表露出来的一些羞耻感之外，海德格后来在公开的和可能公开的文字中对于他在二战期间的所作所为十分用心地保持沉默。而且一旦涉及，也多半是为自己辩护，如在前引致马尔库塞的回信中，亦如在《明镜周刊》的访谈中。但这样一种羞耻与懊悔的心态并没有表露在海德格尔对待犹太人的问题上，也没有表现在他对待希特勒的整体消除犹太人的国家计划上。在此意义上，“海德格尔与纳粹”以及“海德格尔与犹太人”是两个相互交切，但并不完全相合的问题。

五、“存在历史的反犹主义”与道德虚无主义的内在关联

从肉体上彻底清除整个犹太民族的计划可能与当时包括希特勒在内的一些高层决策人物的根本心理好恶有关，当然也是与一定的政治和经济的策略需要有关。纳粹鼓动并利用了当时德意志民族的总体反犹心态，以国家的名义和手段来实施这样一个有组织灭绝一个种族的计划。没有理由认为海德格尔赞成对犹太人进行种族的灭绝，但有充分的证据表明，海德格尔对此恶行始终持一种不以为然的态度。

海德格尔二战后对希特勒政权的种族灭绝的做法以及自己的对此的立场始终保持沉默，而从海德格尔在《黑皮本》等笔记中的表达的心态来看，他的确是在赞同或默认纳粹的迫害犹太人的计划。更准确地说：在了解纳粹的犹太人灭绝计划及其后果（六百万犹太人死于大屠杀）之前，他对纳粹的反犹主义是赞同的，在此之后是默认

的，尤其是在充满个人感受的《黑皮本》中，他对此一词未置。但“默认”的说法在这里还不完全贴切。海德格尔的态度要比沉默地认可更复杂一些，它在海德格尔这里具体地意味着：他承认大屠杀是恶行，但他认为类似的恶行到处都在发生。在此意义上，他对大屠杀持不以为然的態度。因为在他看来，如果人类正在遭受自己的厄运，那么这在奥斯维辛之前就已经开始了，而且在奥斯维辛之后仍在继续，行恶的方式、行恶的结果大同小异。

可以在海德格尔那里通过他的一些言论而清晰地看到他所持守的这种立场。在1948年答复他的学生马尔库塞的信中，他写道：“对于您所表述的对一个政权的沉重而合理的谴责——它杀死了几百万犹太人，使恐怖成为常态，并将一切真正与精神以及自由和真理概念相联结的东西转变成它们的对立面——，我只能补充说：这里的‘犹太人’也可以是‘东德人’，而后同样对同盟国中的一个成员有效，区别在于：自1945年以来发生的一切都是为世界公众所知的，而纳粹的血腥恐怖在德意志民族面前事实上始终是被隐瞒的。”^②

在此之后，在1949年的臭名昭著的不来梅讲演中，海德格尔冷冰冰地问：“成千上万的人大批死去。他们死了吗？他们丧命，被处死。他们死了吗？他们成为尸体工厂之组成的组成部分。他们死了吗？他们在毁灭营中悄悄地被清除了。而即使没有这些——在中国也有几百万人现在因为穷困和饥饿而毙命。”^③

从根本上说，海德格尔是将纳粹的大屠杀相对化，比作他所认为的所有不合理、但仍然是现实的事情：“农耕现在是摩托化的食品工业，本质上与毒气室和毁灭营中对尸体的处理是一回

① 参见 O. Pöggeler, “Erinnerungen-Hegel, Heidegger und Gadamer”, in *Information Philosophie*, <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=2945&n=2&y=1&c=3>); O. Pöggeler, “Ich schwimme lieber.” -Ein Gespräch mit Otto Pöggeler, in *Journal Phänomenologie*, 11/1999.

② M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, a. a. O., S. 430.

③ M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge 1949 und 1957*, GA 79, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main 1994, S. 56.

事，与对各州的封锁与遏制（Aushungerung）是一回事，与对氢弹的制造是一回事。”^①

这样一种道德相对主义和历史虚无主义的观点已经脱掉了所有外衣和内衣，完全赤裸裸地展现出来。它把人类文化中和人类历史上的无论高低的所有价值都颠覆和砸碎，平铺在他自己营造的看似能够超越善恶、超越良知正义的狭窄小径上。从这个角度看，海德格尔式的“平庸”^②实际上最终可以还原为尼采式的“平庸”。归根结底，这与犹太人亚伯拉罕为了证明对上帝的信仰而准备杀掉自己的两个儿子做祭品没有什么两样。如果这就是所谓“善与恶的彼岸”，那么我所能做的要么是冲它吐口水，要么是干脆连珠子也不转过去。

这个问题的要害在于，海德格尔试图占据一个道德制高点，对人类历史的整个发展做出一个或是上帝、或是超人的评判，抹平一切的罪恶，将它们纳入人类原始过失的笼统范畴。由此可以理解，珀格勒为何将海德格尔三十年代的思想道路纳入“从希特勒到尼采”的标题下面。而且，他认为还可以问的一个问题是：是否也存在一条从尼采到希特勒的思想道路。^③

在海德格尔的反犹太主义与纳粹主义之间的这个交切点，也正是珀格勒在另一处提到的海德格尔的“贵族纳粹主义”。这可能是海德格尔战前投身纳粹党，战后羞于承认失败的内在原因。珀格勒曾在一次访谈中说：“后来我当然很吃惊地看到那个说法（这个说法后来被公开，但这也是不公平的）：他在1933年，直至1934年都想‘领导元首（den Führer führen）’，因而完全带有一种‘贵族’纳粹主义的意思。我后来才如此地看到这些具体联系，因而在我的1963年的书[《海德格尔的思想道路》]中，我就已经以此为出发点，即从海德格尔那里无法学到政治学方面的任何东西，还是应当去马克思·韦伯那里，并从那里出发来探问：如何可能发展一门政治哲学。”^④

实际上，在海德格尔那里不仅无法学到政治学方面的东西，同样也无法学到伦理学方面的任何东西。这可能是海德格尔从不讨论伦理学的原因之一。但无论是从他的政治实践来看，还是从

他的世界历史的思义来看，海德格尔都远远未能达到善与恶的彼岸。

总而言之，无论依据什么样的政治感觉方面的伦常好恶，无论遵照什么样的世界历史方面的价值判断以及国家政治学说方面的逻辑论证，我们是否有权将一批人按照他们的血统和种族来划分，并据此划分来进行反对和排斥，甚至默认和赞成用暴力的方式，利用国家机器，有组织、有计划地将这个民族的所有成员加以肉体上的灭绝，这是一个无法通过相对化的策略来消解的政治问题，而是一个政治哲学与道德哲学的大是大非问题。

很可能是因为意识到了这一点，阿伦特才特别要从政治哲学和道德哲学的层面出发讨论在“平庸的恶”与“本底的恶”之间的根本差异：“恶表明自己比预见的要更本底……西方传统的毛病就是病在这样一个成见上，即：人所能做出的最恶乃是出于自私自利的恶习；而我们知道，最恶者或本底之恶与这些人性上可以理解的邪恶动机已经根本没有关系了。本底的恶究竟是什么，我不知道，但我觉得，它以某种方式与下列现象有关：人使人成为多余（不是将他们当作工具——这不会触动他们的人的存在，而只是损害了他们的人的尊严——而是使他们的人之为人为多余）。”^⑤

阿伦特在这里要表达的基本观点在于：与本底的恶相对的是在人性上尚可理解的普通的恶，即将人视作工具。在这里没有触及人的存在，而只关系人的尊严。而“最恶”和“本底的恶”则在于“人使人成为多余”。她以此来告知在二

① M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge* (1949, 1957), a. a. O., S. 27.

② 这是南希借用阿伦特的政治哲学术语对海德格尔的刻画。参见 Jean-Luc Nancy, “Heideggers Banalität”, in P. Trawny und Andrew J. Mitchell (Hrsg.), *Heidegger, die Juden, noch einmal*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main 2015, S. 11-42.

③ O. Pöggeler, “Den Führer führen? Heidegger und kein Ende”, in *Philosophische Rundschau* 32, S. 47.

④ 参见 “Ich schwimme lieber.” -Ein Gespräch mit Otto Pöggeler, in *Journal Phänomenologie*, 11/1999; Pöggeler, “Den Führer führen? Heidegger und kein Ende”, in *Philosophische Rundschau* 32, S. 26-67.

⑤ H. Arendt/M. Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, a. a. O., S. 68.

战期间人类道德下坠的本底深度和因此面临的前所未有的本质危险。在此问题上，一个人不必是犹太人，也不必是犹太人的亲戚、朋友、近邻，就可以得出“奥斯维辛之后”人类应当如何的结论，除非他继续持守尼采以来甚嚣尘上的历史虚无主义与道德相对主义的立场。这种立场同时也表现为一种以绝对主义和整体主义的方式来处理历史成败和道德善恶问题的方式：将权力意志作为绝对价值凌驾于所有价值之上，以权力斗争的成败来取代政治生活中的对错以及道德生活的善恶。这就是海德格尔怀着绝对自信所理解的和实践的尼采。

阿伦特一再感受到在尼采与希特勒之间存在的具体联系，甚至谈到从柏拉图到尼采再到希特勒的欧洲思想史的可能联系，原因也在于此。就这点而论，阿伦特与海德格尔不可能是同路人。她确实是海德格尔所说的无本无根的犹太人，或者更像是吉普赛人。但从阿伦特那里，我们学到的政治思想和道德智慧要比在海德格尔那里学到的多得多。

六、反犹太主义的哲学论证

在海德格尔的反犹太主义问题上我们至少可以确定以下三点：

其一，海德格尔相信有一个犹太人的世界阴谋存在。这从他于雅斯贝尔斯战前的谈话中已经可以看出：1933年期间，在面对妻子是犹太人的雅斯贝尔斯时，海德格尔也毫不避讳，他对雅斯贝尔斯说：“的确存在一个危险的犹太人国际联盟。”^①他认为德国的大学以及哲学教授的席位已经过多地被犹太人占据，大学的犹太化是他早已预见到危险。据此他也坦承自己抱有一种在大学理念方面的反犹太主义。^②这一点有可能作用于他对待其老师胡塞尔的态度，如特拉夫尼所说：“在对海德格尔与胡塞尔关系的考察中不无重要的一点在于，海德格尔对胡塞尔现象学的哲学反感有可能从一开始就含有反犹太主义的因素。”^③

其二，他希望能够“领导元首”，亦即在遏制和排斥犹太人、强化和优化德国人方面给希特

勒以思想上的引领。海德格尔在1933年担任弗莱堡大学期间给希特勒发电报提出具体的建议，虽然没有得到希特勒的回应。但这无疑是海德格尔在“领导元首”这方面的初步尝试与实践。在1933-1934年担任弗莱堡大学校长期间，海德格尔有一大批与此类似和与此相关的尝试。^④

其三，他把雅利安-德意志人视作犹太人的根本对立面，两者处在此消彼长的关系中。因此，他不断尝试从理论上区分德意志思维和犹太思维，将前者视作直接源自古希腊的，尤其是源自亚里士多德的和前苏格拉底-赫拉克利特的基本精神。与此相对的是另一种同样源自古希腊，但却为犹太人所传承，因而与德意志思维相对立的基本精神：由巴门尼德斯-柏拉图-亚里士多德所代表的传统。在这点上，海德格尔与尼采又站在了一起。但与尼采不同，海德格尔相信他的哲学为从根基上克服和消除犹太人思维方式提供了可能，他以另一开端的方式，重建德意志的、本己的、本土的、家乡的、土地的任务。^⑤

在这三个方面，海德格尔的反犹太主义都与胡塞尔有或多或少的关联。通过《黑皮本》而得到明确的尤其是第三个方面。而在此之前，海德格尔从未明确将胡塞尔与犹太主义联系在一起谈论。我们可以从以下几个角度来展开分析。

（一）“本质决断”的问题

在写于1939-1941年的笔记中，海德格尔记录下他对胡塞尔哲学的思考：一方面他批评说“胡塞尔的现象学观察方式从来没有进入到本质决断的领域之中”，另一方面他自夸说“我对胡塞尔的‘攻击’……创建了（gründen）一个在存在者的优先地位与存在真理的创建之间做出的

① K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie*, a. a. O., S. 101.

② 参见 H. Arendt/M. Heidegger, *Briefe 1925 bis 1975 und andere Zeugnisse*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main 2002, S. 68.

③ P. Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, a. a. O., S. 91.

④ 参见 M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, a. a. O., S. 81-274.

⑤ 参见 M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA 65, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main 1989.

最高决断的历史时刻”。^①

这里两次谈到的“决断”（Entscheidungen）都是复数。自《存在与时间》以来，海德格尔就一直在强调“决断”或“决心”，但并没有具体说明需要对什么做出决断。洛维特曾对他在弗莱堡大学的学习生涯回忆说：“海德格尔……最早能够对我们产生影响，并不是我们期待他会提出一套崭新的哲学系统，反而是因为他的哲学意愿所具有的内容的不确定性与纯粹的呼吁性格，以及他的精神之强度以及对于那‘唯一的要务’之专注。一直到后来我们才明白，这个‘唯一’其实什么也不是，而只是一个纯然的决心，没有一个确定的目标。‘我已经下定了决心，只是不知道为了什么。’这是一名学生某日想出的一个笑点准确的玩笑话。”当然，洛维特此时已经发现：“这个面对着虚无的赤裸裸的决心，将虚无主义甚至‘民族社会主义’隐藏在内。然而这决心一开始却也带有一些特征，使人以为它带有宗教意味的忧虑，因而将他的虚无主义与‘民族社会主义’掩盖了起来。”^②

而在1933年11月11日于莱比锡大学举办的德国学者庆祝“纳粹革命”大会上所做祝辞的第一句话中，海德格尔已经给出对“本质决断”的一个略为具体的说明：“元首召唤德意志人民做出选择。但元首并不想从人民那里得到什么。毋宁说他给予人们以最高的自由决断的直接可能性：它——全体人民——究竟是要它的本己的此在，还是不要它。”^③即是说，人民在这里所面临的决断是要不要本己的存在。这是一个十分形而上学和诗话哲学的说法，但又怪异地与元首的恩赐联系在一起，让人感觉这更多是海德格尔受戈培尔宣传风格的影响。

然而另一个同样有所具体化的说明是在《黑皮本》中，它更多地标明所有这些宣传最终有其哲学思考的根基。海德格尔在这里写道：“本质决断绝不意味着：战争还是和平，民主还是权威，布尔什维克还是基督教文化——而是意味着：究竟是思义（besinnen）并通过‘存有（Seyn）’去寻找开端性的本成（Ereignung），还是妄想去最终地‘人化’那些失去了根的人类。”^④

至此，我们已经无须在海德格尔的批评面前为胡塞尔辩护了。因为胡塞尔当然“从来没有进入到”、也永远不会进入到这样一种“本质决断的领域之中”。实际上，海德格尔的这些“攻击”总的说来都是无法反驳，也是无需反驳的，因为它们既没有给讨论留下空间，也完全是无意义的，无论是这些命题所预设的前提，还是从这些前提推导出的结论，终究是一种在自言自语中的自说自话。

但特拉夫尼在海德格尔的这段话中似乎看到海德格尔反犹太主义的整个存在历史和存在论背景：“胡塞尔的现象学‘从来没有’达到过、进入到‘本质性决断的领域’之内的水平，这应归罪于胡塞尔属于犹太族。除此而外，更成问题的是，这使得‘二战’以后他经常在讲演中对与‘思义的思（besinnlichen Denken）’相区别的‘算计的思（rechnendes Denken）’的批评，带上了一种腐臭的异味儿。——而这种计算的思维永远不会像‘思义的思（besinnlichen Denken）’一样，在其身上发现‘本土性’，因为，‘家乡’中的‘本土性’的对立概念之一，就是‘无世界性’，而作为‘制作性’之结果的‘无世界性’，根据海德格尔的观点，恰恰是犹太人的特征。到底理性本身应该是犹太人的存在历史上的发明呢，还是海德格尔把犹太人解释成：是‘制作性’在其中发展实现自身的一种形式？”^⑤

事实上，在特拉夫尼于此提到的一系列海德格尔式的概念或“行话”之间存在着一个逐步展开的思路，它的起点是“本质决断”，在此决断中已经包含着对两种“思”的区分。所谓“决

① M. Heidegger, *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, a. a. O., S. 46f.

② [德] 卡尔·洛维特：《一九三三：一个犹太哲学家的德国回忆》，欧立远译，台北：行人出版社，2007年，第52—53页。

③ M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, a. a. O., S. 190.

④ M. Heidegger, *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1939-1941)*, GA 95, Vittorio Klostermann; Frankfurt am Main 2014, S. 191f. 另参见 M. Heidegger, *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, a. a. O., S. 16f.

⑤ P. Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, a. a. O., S. 37.

断”，说到底就是在这两种“思”的类型之间做出抉择。

（二）“思”（denken）与“思义（sinnen）”的问题

在从概念和方法上放弃了“哲学”连同与它内在相关联的“沉思”（笛卡尔、胡塞尔）和“反思”（康德、胡塞尔）之后，海德格尔曾提出后哲学的“思”的任务。无论是在他自己的“什么叫做思？”或“哲学终结与思的任务”或“科学不思”等等说法中，还是在理查德森的《通过现象学到思想》对海德格尔思想阶段的划分中，海德格尔都赋予或同意赋予“思”以一种不同寻常的深刻含义，甚至用它来取代通常意义的“哲学”、“逻辑”、“沉思”、“反思”，乃至“形而上学”。但现在，“思”也被视作有问题的。为了将他的哲学思考与犹太人的理性算计区分开来，他甚至不惜放弃他一直持守的“思”的概念，或至少对它做进一步的限定。他似乎认为必须在“思”前面加上“思义（besinnend）”的定语，才能使它有别于“算计的思”或“理性的思”。^①随之，所谓“科学不思”的说法在这里实际上也已被放弃，因为科学也是“思”，是一种“算计的（rechnend）思”。

通过对“思义的思”和“算计的思”的区分，海德格尔实际上放弃了“思”，同时寻求将“思义”作为其方法论的核心。如果我们看到“思义”和“自身思义”在狄尔泰和胡塞尔的历史哲学思想中所起的核心作用以及在他们那里被用于“历史性理解”的广泛程度，那么我们会认为，海德格尔至少是想从狄尔泰那里获得方法论方面的支持；我们会觉得，这很可能是他后期对狄尔泰遗产的唯一的坚持不懈所在。^②但若果如此，海德格尔就是迈出了回到了狄尔泰之前的一个大退步，因为狄尔泰恰恰认为已经在胡塞尔那里找到了更为有效的把握精神生活的方法和手段。

就此而论，早期的现象学海德格尔诉诸于胡塞尔现象学的方法，后期的解释学海德格尔试图在方法上回溯到狄尔泰那里。而他自己始终持守的、只是偶尔放弃的方法论意义上“思”，在后期逐步向“诗”过渡，几近于“诗”。从总体上

看，海德格尔的“思”有其特色，但最终还是失于散漫，并没有能够超出现象学本质直观的意识描述方法，甚至没有掌握对精神生活之思义与对历史性之理解的狄尔泰精神科学操作方法，遑论形成自己的方法。这是海德格尔思想道路一个主要问题所在。

如今我们不得不感叹纳托尔普所具有的哲学上的敏锐！早在1922年，在读完海德格尔的所谓“纳托尔普报告”并表达了诸多的赞叹和认同之后，他就已经说出了唯一一句对海德格尔之思的保留意见：“要从这样一种通观出发向前逼进到一种方法的可靠性上，确实还有不少事情要做。”（书信V，163）

（三）雅利安-德意志人与犹太人的差异与对立问题

在雅利安-犹太人的差异与对立的问题上，与其说海德格尔在“领导元首”，不如说是他“被元首领导”。还在其写于1924年的《我的奋斗》（1925/26年出版）中，希特勒就明确提到：“雅利安人的最大对立面就是犹太人。”在另一处他还说：“对种族问题和犹太人问题如果没有最清楚的认识，德意志民族就不会复兴。”^③

海德格尔在其后期思想中常常考虑的一件事就是划清德国人和与犹太人的界限。但首先他的所谓语言是存在之家的说法在这里无法成立，否则德国人与说德语的犹太人胡塞尔、弗洛伊德、马克思、爱因斯坦等便是一家人。在此意义上，海德格尔是无法将他的语言主义立场贯彻到底的。而后，如前所述，他也试图将德国人和犹太人归入到不同的思的方式之中：算计之思和思义之思。于是，思的任务被限定在思义的任务上。所谓科学不思，最终转变为科学不思义。不过“思义”或“自身思义”也恰恰是犹太人胡塞尔

① 关于海德格尔的“思义之思”和“算计之思”方法，还可以参见 Renato Cristin, “Rechnendes Denken und besinnendes Denken: Heidegger und die Herausforderung der Leibnizschen Monadologie am Beispiel des Satzes vom Grund”, in *Studia Leibnitiana*, Bd. 24, H. 1 (1992), pp. 93-100.

② 我们在其他文章中已经指出：“在后期的海德格尔那里，狄尔泰历史哲学的元素事实上是被淡化和忽略了。”

③ 对此，可以参见 [德] 迪特尔·拉甫：《德意志史——从古老帝国到第二共和国》，中文版，Inter Nationes：波恩，1987年，第281页。

已经提出的命题和方法，在他之前当然还有狄尔泰，在他之后还有狄尔泰的犹太女婿米施等等。

按照纳粹的口号，德意志的本源是血与土地。海德格尔虽然没有将德意志与犹太人的差异建立在以血或血统为基础的生物学种族主义基础上，但他最终是将这个差异回溯到犹太人的居无定所的游荡和德意志人的立足本土的定居的空间范畴上。在1933/1934年的讨论班上他曾说过这样一段话：“对于一个斯拉夫的民族来说，我们德意志的空间的自然本性的规定，显然是不同于对于我们来说的规定。对于居无定所的闪米特民族来说，对这种规定就从来没有过感觉。”^①可能因为这种说法过于勉强，海德格尔并未在其他文本中再次提及这种经不起推敲的主张。而之所以经不起推敲，一方面是因为德意志人并不从来就立足于或定居在他们目前所理解的本土上；另一方面，这种立足本土的特点与假定存在的自成一体的、固定不变的德意志性是什么关系，也是一个难以解答的问题。也许我们只能满足于特拉夫尼对在海德格尔那里这两者之间的关联性的确定：“‘大地’对海德格尔而言不是一般意义上的地球的意思。而是指，对于不同的民族而显得完全不同的、在其相应的水土中的‘生根’。在这个意义上，德意志的国土唯一地适应于德意志人。”

这样，在家园的观点上，海德格尔恰恰就站到了他的哲学立场的对立面上。此时对持久稳定的空间性的弘扬，与他早年对变化流动的时间性的强调形成对比。与此时强调土地的海德格尔相比，始终强调河流的胡塞尔实际上要离赫拉克利特更近些。

（四）现代与科技问题以及第一开端与另一开端问题

海德格尔的“形而上学的反犹太主义”或“存在历史的反犹太主义”带有一个鲜明的理论特征：将犹太思维视作当代科学技术发展以及所有类型的现代化的根本原因。倘若这种做法只是海德格尔的一种策略，那么他的反科技和反现代就仅仅是他的反犹太主义的外衣；但如果它是海德格尔的真信念，那么就意味着，他将其反犹太主义建立在与反科技和反现代的立场相同的理论基础

上。在这个意义上，海德格尔虽然不是生物学的种族主义者，但仍然还是哲学的种族主义者或思想的种族主义者。

这时也就可以理解，海德格尔的存在历史的思义为何会表现为一种“存在历史的反犹太主义”，海德格尔为何要将胡塞尔的哲学以及其他犹太思维贬低为“空泛理性和算计能力”^②。但进一步的问题就在于，在海德格尔那里，他的形而上的“存在历史的思义”能否与这种形而下的“存在历史的反犹太主义”剥离开来。而对于海德格尔的研究者来说，这个问题也就意味着是否能够将他的存在哲学思想与他的政治哲学主张分离开来。

事实上，将犹太思维等同于当代科学技术的发展乃至所有现代发展的做法是建立在犹太世界阴谋论的虚构基础上，因此是一个很容易证伪和反驳的命题。这是在海德格尔那里常常会出现的情况：一旦他的“存在历史思义”下坠到“世界历史思义”的阶段，一旦他从形而上的存在走入形而下的存在者的空间，他在“道德思义”和“政治思义”方面的“平庸”就无可掩饰地凸现出来。

但在这里还需要留意，后期海德格尔并未完全陷于拙劣而平庸的世界历史的思义。他在形而上学的“存在历史思义”方面也仍然处在不断的运作中。

就科技与现代问题而言，在当代思想史上，无论在海德格尔之前，还是在他之后，思想家们对现代科学技术及其无限扩张提供了各种方式的警醒和各种对其进行遏制的建议，而且其中有许多恰恰是犹太思想家，例如胡塞尔通过对欧洲科学危机的尝试原因的分析而展开的历史现象学，约纳斯在责任伦理学与生态哲学等方面所做的倡导。但所有这些在海德格尔的眼中应当都还属于旁枝末节的思考，甚至仍然属于算计理性的范畴，没有把握到古希腊形而上学传统中的“隐秘

^① 参见 A. Denker und H. Zaborowski (Hrsg.), *Heidegger und der Nationalsozialismus, Dokumente. Heidegger - Jahrbuch 4*, Karl Alber Verlag: Freiburg u. München, 2009, S. 82. 也可参见 P. Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, a. a. O., S. 33, Anm. 2.

^② M. Heidegger, *Überlegungen XII-XV*, a. a. O., S. 67.

的决定因素”^①。海德格尔的许多说法表明，他将犹太思维的根源一直追溯到古希腊人那里，因而在他那里与在尼采那里一样，古希腊带有双重的含义。例如，他在充满反犹主义味道的不来梅讲演中说：“路标不仅仅回指地表现在从 $\lambda\gamma\omicron\varsigma$? $\gamma\omicron$? 而来的思的起源中，而且它也前指地表现在算计之思的极端形式中以及它的主宰的日益加固中。”^② 在这里，古希腊“逻各斯”意义上的理性话语被视为当代和未来的算计理性与制作性意义上的科学技术的起源和先驱。这与特拉夫尼的说法一致：海德格尔想要在犹太人的“算计的熟练”以及“计算能力”中找出某种特定的思维形式，最终是“非常宽泛地把算计与理性连接在一起，以便把他以前的老师胡塞尔也纳入到某种历史序列之中去”^③。类似的努力还表现在海德格尔用 Dichten、Sagen、Reden、Denken、Sinnen、Sein/Seyn 等德语词来重新诠释或替换 θεωρία、λόγος、ἐπιστήμη、φιλοσοφία、ἰδέα、οὐσία 等希腊概念的尝试中。

因此，海德格尔所说的“第一开端”并不是指整个古希腊思想，而只是其中的某些部分。而且在很大程度上可以说，就是尼采追求的那个部分。古希腊的“理论”、“逻各斯”、“认识”、“理念”等等核心范畴，在海德格尔看来都需要得到德意志角度的重新思考和解释。在此意义上，海德格尔所说的德意志的“另一开端”也只是对“第一开端”的复兴与再审。这里展现的分歧和冲突最终回归到古希腊自身包含的对立之上：科学与文学、理性与诗性、知识与浪漫、日神与酒神、表象与意志、明智与癫狂，诸如此类。

可是在充满尼采气味的思考中为何要将犹太人作为替罪羊牵扯进来？这很可能与如何合理地将尼采与希特勒联系在一起的问题有关。海德格尔究竟是从形而下的世界历史意义中的犹太人及其罪责的思考而意欲上升至对古希腊开端的某些部分的形而上的存在历史意义中，还是反过来从存在历史的意义下降到关于世界历史意义的反犹主义结论中，这恐怕是一个唯有海德格尔自己才能回答的问题了。

海德格尔与尼采的关系是一个值得深究的问

题。尼采的思想，很可能引领着后期海德格尔思想中最形而上的那个部分。^④ 但与尼采相比，海德格尔在个人气质上已经先输一筹，而后在语言风格上再输一筹。这两者之间存在联系。或许可以说，海德格尔在个人气质方面越是表现为算计和狡黠，他在语言风格上也就越是显得娇柔和做作。

七、作为结尾的几点补充说明和感想

1. 海德格尔去世前曾将一篇写于 1945 年的就其 1933 年担任校长职务所做的自我说明文字，或者不如说，自我辩护文字交给他的儿子海尔曼，让他在适当时间发表。他在其中向责难他的人反问：“如果人们在寻找有罪者并对其进行量罪，那么难道不也有一种本质错失的罪责吗？那些当时就如此具有先知的才华，看到未来将会到来的一切——我没有这么智慧——，那么他们为什么等了十年才来对抗这个灾祸呢？为什么当时恰恰不是他们挺身而出将一切从根本上转向好的方面呢？”^⑤

海德格尔的这个自我辩护常常会让人联想到耶路撒冷的艾希曼，因此让 - 吕克·南希也将阿伦特标示艾希曼的“恶的平庸”（Banalität）^⑥ 的语词转用于海德格尔，并将自己的论文标题直接定义为“海德格尔的平庸”！^⑦

海德格尔何以是“平庸的”？作为一个存在历史的思义者和世界历史的思义者，海德格尔说服人们相信，而且他的追随者们也的确相信：海德格尔具有比普通民众和纳粹政权更为深邃的历

① M. Heidegger, *Überlegungen XII- XV*, a. a. O., S. 67.

② M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge* (1949, 1957), a. a. O., S. 158.

③ P. Trawny, *Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung*, a. a. O., S. 37.

④ 毋庸置疑，海德格尔思想中的现象学部分是由胡塞尔引领的。

⑤ M. Heidegger, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, a. a. O., S. 376f.

⑥ Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Faber & Faber, London 1963.

⑦ Jean - Luc Nancy, “Heideggers Banalität”, in P. Trawny und Andrew J. Mitchell (Hrsg.), *Heidegger, die Juden, noch einmal*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main 2015, S. 11 - 42.

史洞察力和政治敏锐性。然而当他在这方面能力的缺失得到明显证明之后，他反过来用“没有这么智慧”来进行自我辩解。这里不得不感叹，一旦涉及犹太人，海德格尔的这个“天才思想家”或“大师思想家”就会立即显得像是一个上帝的弃儿，无论是在他的理论论证方面，还是在他对此所做的自我辩护方面。他已无法再扮演那个冷眼静观、无所不知的智者之师的角色了。

桑巴特在其海德堡回忆录《与时代精神相遇——海德堡往事 1945 - 1951 年》中曾写道：“在正直、聪明及纳粹三项特质中，一个德国人只能具有其中两项。如果他是纳粹，并且聪明，那他就不会正直；要是身兼纳粹与正直，那就不聪明；如果他聪明正直，就不会是纳粹。这是当时流传的‘笑话’之一，大家都知道其含意。不过这基本上一直是划分不同德国人的最简单的方法。”^①

这个划分标准，如今用在海德格尔身上依然灵验。若我们无法确证海德格尔是否是纳粹，那我们还要为海德格尔是否能够集聪明和正直于一身而耗费心神。现在，海德格尔是纳粹，尽管只是某种贵族纳粹，这一点已然确定无疑。至于他的另一项是聪明还是正直，已经无关紧要了。

但我们有许多因为聪明而正直而无法成为纳粹的例子或榜样：文化哲学家和社会哲学家特奥多尔·里特（Theodor Litt，1880 - 1962 年）。当时他曾收到来自学生圈的一个带有反犹色彩的通信问询：在他的哲学中是否没有充分顾及民族的因素和生物学的意义？他情绪激动地在回信中写道：“我应当站到那面钩十字旗下去吗？我应当将右手伸向天空，并且用发誓和恳求的声音呼喊：亲爱的朋友们：我也与你们同在，我也是民族的！？难道人们看不出，在这后面丧失殆尽的是什么样的尊严？人们在向我要求何种道德的不可能？人们究竟在要求什么？人们在要求无条件地服从党的纲领，服从党的纲领的所有要点！这对我来说是不可能的，我就是做不到！”^② 此后，里特作为莱比锡大学校长与纳粹当局发生分歧。他于 1937 年被禁止讲演，并且于 57 岁时便提前被退休。但他仍然发表文章批评主流的意识形态。战后他执教于波恩大学，并在那里建立了教

育科学研究所，继续推行他的带有狄尔泰烙印的精神科学教育学。

2. 哈贝马斯曾批评德国的专业哲学家们在对待海德格尔政治参与的问题上不做表态，虽然也能看到对海德格尔的相关政治哲学和历史哲学思想的批判，“但这种批判的影响却很小。无论是弗兰森关于海德格尔哲学的所提供的批判性阐述，还是胡戈·奥托和奥托·珀格勒就海德格尔的政治参与所提供的最近认识，它们的影响都没有能超出专业的范围”^③

而另一方面，德国的专业哲学家们则反过来抱怨，由于过多纠缠于海德格尔的世界观而非著作，海德格尔的思想至今没有受到严肃的学术讨论。弗莱堡大学哲学教椅的持有者君特·费伽尔在其《马丁·海德格尔：自由的现象学》一书开篇写道：“尽管海德格尔无可争议地属于这个世纪最重要的哲学家，人们也还是不能说：他的工作不言而喻地体现在当下的哲学论辩中。虽然海德格尔被阅读，被讨论，但他并非毫无争议地被视作哲学经典作家。即使有时将他称作经典作家，人们也并非没有顾虑。而且人们一开始就会觉得必须赞同这种顾虑。人们在做论证时会依据康德、亚里士多德，依据弗雷格和维特根斯坦，也会依据胡塞尔，但最终却不会依据海德格尔；当人们在澄清和解决哲学问题的过程中用其他概念手段无法进一步前行时，人们会咨询上述作家和其他作家的文本，但不会咨询海德格尔的文本。海德格尔也不会像康德始终还在做的那样给出问题；几乎没有一部关于海德格尔的研究是将他严肃地视作讨论伙伴的，同样也找不到可以为理解他的那些需要阐释的文本减轻难度的注疏，类似伟大的注疏家们对康德和亚里士多德所做的

^① Nicolaus Sombart, *Rendezvous mit dem Weltgeist. Heidelberger Reminiszenzen 1945 - 1951*, S. Fischer, Frankfurt, 2000; 中译本参见 [德] 尼古劳斯·桑巴特:《海德堡岁月》, 刘兴华译, 南京: 江苏人民出版社, 2007 年, 第 62 页。

^② 参见 Peter Gutjahr - Löser, “Ist Theodor Litt im November 1933 zu Hakenkreuze gekrochen?” in *Theodor - Litt - Jahrbuch 7*, 2010, S. 256.

^③ Jürgen Habermas, “Heidegger-Werk und Weltanschauung”, in V. Farias: *Heidegger und der Nationalsozialismus*, S. Fischer: Frankfurt am Main 1989, S. 35f.

那种注疏。”^①

但费伽尔描述的这种海德格尔研究现状并不会令人感到诧异，因为看起来这种研究现状的形成颇受海德格尔本人的认可。一方面，海德格尔身前问世的几部重要海德格尔研究著作都得到他某种程度的赞许，例如理查德森和珀格勒的相关著作，它们都属于对道路而非对著作的研究。另一方面，对海德格尔的研究确实有别对弗雷格、维特根斯坦、胡塞尔、狄尔泰、布伦塔诺等人的研究。费伽尔描述的海德格尔研究现状，也类似于现今的尼采研究现状。但这恰恰满足海德格尔本人的意愿。他自己在《哲学论稿》中就声言：“使自己变得可理解，此乃哲学的自杀。”^②因此，如果海德格尔还在世，他或许不会去在意费伽尔的抱怨。

之所以会形成这种海德格尔研究现状，背后的原因固然有很多，而且其中必定包含着一个与海德格尔本人要求相关的原因：他强调要更多关注他的道路而非著作。在这个要求背后起作用的，或者说，与这个要求本质相关的，与其说是胡塞尔的“永远的初学者”的自我要求，还不如说是基于黑格尔“真理是全体”以及尼采的“权力意志”的历史哲学思想。

在著作中得以固定下来的真理有效性与在思想道路上不断流动起作用的权力意志相比，前者相对而言是无关紧要的。如果过多关注前者而忽略后者，那么这就会违背权力意志的发现者和倡导者的意向与宗旨。因为如果在世界史和思想史上真正起作用的是“权力意志”，那么这个意志所意欲的权力、所表达的话语、所留下的文本，就应当是无关紧要的。如果那些被称作“海德格尔思想著作”的东西不过是海德格尔权力意志的宣泄物，那么那些或可被称作“海德格尔思想道路”的东西才真正代表着海德格尔的权力意志本身。

3. 海德格尔自己在“黑皮本”的扉页上曾摘录过莱布尼茨的话：“谁仅仅从我发表的著述中了解我，他就不了解我。”^③他的意思是指，如果没有读过他的这些笔记，也就谈不上对他的了解。因而我们至少可以从中读出，在笔记本中显露出这类语言风格的海德格尔，很可能要比在

著作与讲座中的海德格尔更为真实。海德格尔在自己的遗嘱方面一直十分用心，将许多文本安排在自己身后发表，如在本节第1点中提到的文字，《明镜周刊》的访谈文字。这样也可以大致理解海德格尔在遗嘱中为什么要规定这些笔记必须作为他的全集的最后部分发表。或许他希望在研究者们熟悉了公开的海德格尔之后面对一个私密的海德格尔时会大吃一惊；或许他归根结底将这些笔记看作他的本真哲学遗嘱。而且这个问题最终还会回溯到与海德格尔这些后期笔记的编者彼得·特拉夫尼在其编后记著作《海德格尔与犹太人世界阴谋的神话》中提出的一个根本问题上去：他的反犹主义是否可以被视作一种存在历史的反犹主义？甚至可以反过来问：海德格尔哲学是否可以被视为一种反犹主义哲学？

而以上的阐释与论述，可以算作对特拉夫尼问题的一个回答尝试。

（责任编辑 任之）

^① Günter Figal, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Beltz Athenäum; Frankfurt am Main 2000, S. 11.

^② [德] 海德格尔：《哲学论稿——从本有而来》，孙周兴译，北京：商务印书馆，2012年，第9页。

^③ M. Heidegger, *Anmerkungen I-V*, GA 97, Vittorio Klostermann Verlag; Frankfurt am Main 2015, S. 325.

利玛窦《天主实义》中“人性善”一说的经院学背景*

江璐**

【摘要】本文旨在论证利玛窦《天主实义》中所论述的“人性善”属于宗教改革前基督教历来的传统学说，以此来纠正明清西学东渐学界中将儒家人性善论点视为与基督教思想不兼容的倾向。并将第七篇与托马斯·阿奎那的伦理学加以对照，揭示这一部分在阿奎那伦理学体系中的位置，同时也通过后者解读和分析第七篇的内容和思路。

【关键词】利玛窦；托马斯·阿奎那；人性善；目的论；自由意志

中图分类号：B976.1 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)04-0081-07

一、人性善：利玛窦和经院学

1568年，16岁的利玛窦遵从父命来到罗马的智慧大学(Sapienza)学习法律，在此一年前，碧岳五世(Pope Pius V)将托马斯·阿奎那尊为教会博士(Doctor Ecclesiae)，从而确立了后者在神学上的权威地位。1571年，利玛窦加入了耶稣会，从1572年9月17日起，他在耶稣会的罗马学院(Collegium Romanum)学习并在罗马一直待到1577年。罗马学院由耶稣会创始人罗耀拉(Ignatius of Loyola)于1550年所创立。按照罗耀拉的设计，罗马学院的学生要学习人文学科、哲学和神学。罗耀拉要求他修会的成员在神学上跟随圣经和托马斯·阿奎那，在哲学上跟随亚里士多德的学说。^①那里，对利玛窦成长有着深远影响的是白拉明(Robert Bellarmine)和克拉维乌斯(Clavius)这两位教授。^②后者所编辑和注释的《几何原本》之后通过利玛窦在中国得到译介，他也由此在国内研究中较为知名。然而

就白拉明对利玛窦的影响，至今还鲜有较深入的研究。白拉明于1569-1576年间在卢汶大学任教，讲授托马斯·阿奎那的《神学大全》。在他的努力下，这部作品成为了耶稣会的基本教材。1576-1588年，白拉明在罗马任教。^③白拉明刚刚来到罗马的时候，正是利玛窦在那逗留的最后几个月，但就这短短的时间之内，这位著名人文主义学者就在利玛窦身上深深打下了烙印。随后，决定去中国传教的利玛窦于1577年5月来到葡萄牙等待去印度的帆船，在此期间，他在科因布拉大学继续他的学业，当地哲学院使用的教材是亚里士多德的哲学书卷，另外此学院当时正在编撰《科因布拉亚里士多德作品评注系列》(Coimbra Commentaries)。^④从而可见，利玛窦的知识背景是亚里士多德哲学和托马斯·阿奎那的哲学、神学。这对本文将要讨论的“人性善”的论题，有着关键的联系。

众所周知，利玛窦在《天主实义》第七篇中明确树立了“人性善”这一观点。然而，至今仍然没有理清的是这一观点在当时西学东渐之错

* 本文受到教育部留学人员基金“中世纪唯名论派在哲学探讨中对逻辑的使用”(1502004-11300-41050002)、“西学东渐与广州21世纪海上丝绸之路”项目、“广州市人文社会科学重点研究基地”项目的资助。

** 作者简介：江璐，(广州510275)中山大学哲学系讲师。

① Cf. Mordechai Feingold (ed.), *Jesuit Science and the Republic of Letters*, Cambridge M. A.: MIT Press, 2003, p. 162.

② 参见[美]邓恩：《一代巨人：明末耶稣会士在中国的故事》，余三乐、石蓉译，北京：社会科学文献出版社，2014年，第10-11页。不过此书在第10页上有一个错误，利玛窦并不是先进入德意志学院，在1568年他进入的是罗马的智慧大学。

③ Cf. Jan van Engen, “Bellarmine, Robert”, in *Evangelical Dictionary of Theology*, edited by Walter A. Elwell, Grand Rapids MI: Baker Academic, 2001, p. 148.

④ 参见[美]邓恩：《一代巨人：明末耶稣会士在中国的故事》，前揭书，第11-12页。

综复杂的知识背景中的具体位置。在西学东渐研究中，还常常有人喜欢把儒家的“人性善”观点与基督教的原罪观对立起来，在这种做法之下，利玛窦所提出的“人性善”就更加费解了，因而国内对利玛窦《天主实义》研究出现了一个误区：有不少研究者认为，利玛窦提到这一点时，是出于传教目的而对儒家做了妥协。^① 最先应该是罗秉祥在2010年的一篇文章中揭示了这种解释的偏失之处，他提醒研究者更多地去了解利玛窦的天主教神学背景，并指出阿奎那认为人性中趋向美德的天性本身在始祖堕落后的状态中仍然完整无损，这一点给利玛窦留下了肯定儒家之人性本善一说的余地。^② 同时他评论到：“尽管欧洲天主教神学以前没有‘人性本善’的神学命题，但却有足够论述支持这个看法。利玛窦大胆肯定人性本善，使汉语神学迈出了重要的一步。”^③ 这一评价却仍然欠妥，笔者要指出的是“人性本善”其实就是欧洲中世纪神学的正统说法，利玛窦仅仅是在传达传统学说。应该说，利玛窦在这一点上，找到了与儒家的真正共通之处，儒生所提出的问题，也与中世纪关于行为之善恶的讨论有着相通之处。国内研究过分偏重基督教原罪观，或许是因为宗教改革之后基督教学说的变化，使得宗教改革前的传统学说变得鲜为人知。比如，加尔文在他的《基督教要义》第二卷第一章第八节中就说到，通过原罪，人之本性是整个都败坏了，他灵魂之每一个部分都被损伤。这样的“人性恶”的观点，通过霍布斯、康德等出自新教传统的思想家，影响了国内学界对基督教的认识。然而，就这一点而言，利玛窦所代表的耶稣会和罗马天主教传统却与新教传统有着巨大差异：就前者而言，中世纪关于人性善的传统学说一直（甚至直到今日）得到保留。因为籍着这一点所要强调的是人作为受造物的肖像性（*imago Dei*）的地位，而这是人就是在原罪之后也不会遗失的本质特征。^④

在下文的第二部分中，笔者将先简要勾勒一下托马斯·阿奎那的伦理学，特别是与利玛窦在《天主实义》第七篇内容相关的部分；然后在第三部分中，将结合阿奎那的学说分析《天主实义》第七篇，从而论证“人性善”为阿奎那伦

理学之传统学说的这一论点。

二、托马斯·阿奎那关于人之行动的学说

阿奎那的学说具有很浓的亚里士多德目的论和智性主义（*intellectualism*）的色彩：他肯定了人之行动是自发的，也就是其行动的本原在于人自身。而人之所以为其自身行动的原因，是因为人有对其行动的目的之认识（*notitia finis, cognitio finis*）。因为只有这样，他行动的原因才会是内在的，即他的目的因在他自身中。人之行动所涉及的人之机能有两个：理智（*intellectus*）和意志（*voluntas*），后者被阿奎那定义为“理性欲求”（*appetitus rationalis*）。^⑤ 所以，意志欲求能力的特性就在于它以一个目的为其欲求的目的，而在理性的人那里，意志作为一种理性欲求则以理智所领会到为“善”的东西为其欲求目的。^⑥ 理性以目的因的方式来推动意志，而意志则为某一具体行动的动力因（*causa efficiens*），因为它推动了人灵魂中使得人得以活动的机能。^⑦ 理智颁布一个形式为“你该做……”的命令，以此规定了意志，而意志则推动灵魂的其他机能而引发一个相应的行动。^⑧ 意志的行动有两种，一种是内在的，即欲求某个目的，而另一种则籍着人的行动能力（*potentia motiva*）而执行某一外在的行为（比如行走等等）。就前者而言，人是不可能被强迫的，因为这种内心的欲求活动是发源于人之本性的。^⑨ 意志其实是一种本性（*natura*），而每一个由上帝所安排以善为其终极目的

① 罗秉祥：《利玛窦性善论：天学与汉学宋学之辨》，《哲学与文化》2010年第11期，第42页。

② 同上，第43—44页。

③ 同上，第45页。

④ Gerhard Ludwig Müller, *Katholische Dogmatik*, Freiburg: Herder, 1994, S. 113.

⑤ Cf. *De Veritate*, q. 22, a. 4, resp.

⑥ Michael Sherwin, *By Knowledge and by Love: Charity and Knowledge in the Moral Theology of Thomas Aquinas*, Washington D. C.: CUA Press, 2011, p. 21.

⑦ *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 4, resp.

⑧ *Ibid.*, I-II, q. 9, a. 1, resp.

⑨ *Ibid.*, II-II, q. 6, a. 4, resp.

的确会受到感性欲求的影响，意志的对象是普遍的善（*bonum in communi*），在具体个人的情况下，由于每人的习性会有不同，所以在个体人的判断之下，什么为善和合适的，这也会因人而异。^①意向（*intentio*）是意志的行动，阿奎那将“意向”定义为“就目的而言的意志行动”（*actus voluntatis respectu finis*）。意志是一种理性的欲求能力，它所欲求的对象是为理智所认识到为善的对象。^②

这样，阿奎那关于行动的学说大致上采用亚里士多德的哲学概念来做分析和阐述。其中特别突出的一点是，亚里士多德的目的论在阿奎那得到强调，并被融入后者以基督教为背景的伦理学之中。《尼各马可伦理学》开篇第一句话“人的每种实践与选择，都以某种善为目的”^③，就在阿奎那的伦理学中得到了相应的理论阐述：至善的上帝作为造物主创造了万物，他为他创造的受造物所意愿的同样为善，这样，每一个受造物都自身就拥有一个朝向善的倾向。就人而言，作为理性欲求的意志同样具有向善的倾向。^④这一说法，除了加入了基督教神学中造物的理论，以及用此来为万物向善的倾向来做一种形而上的奠基之外，符合亚里士多德的学说。

另外，阿奎那还使用了亚里士多德的理论来阐述中世纪特有的关于人之行动的概念，比如所谓的“*liberum arbitrium*”的概念。首先，人之行动是由潜能进入到现实的过程，而每一个行动也就需要有一个动者使之进入现实。行动潜能可以通过两种方式被激发进入现实：通过行动主体对其自身潜能的执行（*exercitium*），以及通过对其执行对象的规定（*determinatio*）。在第一种方式中，行动主体可以执行或不执行某一潜能，比如可以看或不看，而第二种方式则指的是决定一个特定的执行对象。按此区分也就可以区分理智和意志在人之行动中的不同角色：第二种激发行动潜能的方式其实在一个具体行动中是在时间上在先的，理智必须规定某一个具体的对象，在此，它作为形式因推动意志，而意志则作为动力因激发自身进入现实，并针对这一对象来执行这一具体行动。在阿奎那看来，并不是一切对象都是可以供行动主体自由选择的。幸福在一切方面都被

理智视为“善”，那么，意志也就必然要以此为其目的，而当行动涉及到那些在理智的权衡之下并非在任何方面都为善的对象时，意志也就有了选择的自由。在此，意志也就被称作自由选择（*liberum arbitrium*），它与意志是心灵的同一机能。^⑤由于除了幸福和对上帝的直观之外，其它理智认为善的对象都不是绝对的善，由此与意志之间也没有必然联系，就这些对象而言，行动主体也就有选择的自由。^⑥而且，仅仅有理智所提供的从对象方面出发的推动是不足够的，必须要有行动主体本身的意志活动，才可执行针对某一特定对象的行动。此时，意志就籍着对理智所提供的对象的欲求，而推动它本身，并继而推动心灵的机能以及身体机能来具体执行这一特定行动。从而可得出，上面所描述的两种方式都是使得人得以行动的必然条件，首先要理智通过判断确定某个行动对象，这是从对象的方面来看，或是说，行动在形式上得到了规定，然后，意志必须要欲求此对象，才可激发实际行动，这是从行动主体的方面来看，或是说，行动有了动力因。一个具体行动的实现需要这两个原因，这两者不可缺一。然而，意志也是理智的动力因，因为理智开始进行思考和判断，也就是从潜能进入现实，这是由意志所引发的。因而，即便是针对那些作为意志自然倾向的必然目的，意志也可以使得理智做判断或不做判断，也就是上述的第一种方式的实现；在这个意义上来说，意志在第二种方式上依照其自然倾向的目的而行动，也是以意志引发理智的判断为前提条件的；所以，就是在此情况下，意志也不是被理智必然性规定的，而

① *Ibid.* I-II, q. 9, a. 2, resp.

② P. S. Eardley, “Thomas Aquinas and Giles of Rome on the Will”, in *Review of Metaphysics*, Vol. 56, 4 (2003), p. 839.

③ [古希腊] 亚里士多德：《尼各马可伦理学》，廖申白译注，北京：商务印书馆，2003年，第3页。

④ Eleonore Stump, “Aquinas’s Account of Freedom: Intellect and Will”, in *The Monist*, Vol. 10 nr. 4 (1997), p. 578.

⑤ Cf. Eardley, “Thomas Aquinas and Giles of Rome on the Will”, pp. 839-847.

⑥ Cf. Stump, “Aquinas’s Account of Freedom: Intellect and Will”, p. 580.

是自由的。^①

在《论恶》(De Malo)中,阿奎那说到,从神学角度来看,不可以认为意志是被规定行动之对象的理智必然推动的,因为这样一种认为使得奖罚变得毫无意义。^②但是,从哲学角度来看,也可论证,并非在所有行动中,意志都是被理智必然推动的,而且即使是在那些被理智必然推动的行动中,意志仍然是自由的,因为它发自于一个内在的原理,因而也就是自愿和自发的,且没有受到强迫。^③由于作为人性之最终目的的幸福或至善是普遍的善,所以在具体的行动中,人具有针对两种相对立可能性的选择自由,用阿奎那自己的例子来说,也就有选择看或不看某物的自由,或是说,有着选择某个具体目的或不选择某个具体目的的自由。而针对意志的必然对象,比如幸福,意志也是可以使得理智思考或不思考此对象的,如同上一段所述。

人是如何会犯错的呢?或以基督教的词语来说,何以犯罪(sin)的呢?阿奎那将其归咎于无知、情欲、以及邪恶。^④奥古斯丁认为,恶在于人之意志。阿奎那赞同这一点,在他看来,意志之意向(intentio)是一个以其外在实现而言为罪(比如通奸等等)的行为之主观及内在的一面。作为有理智的人,人之行为总是具有内在的、属于意志的一面的。是意志使得行为成为可称赞的或是要被谴责的。^⑤在阿奎那看来,就其本性而言,意志是善的,这样,意志之本性的行动也是善的,这指的是人对生存、生活和享受幸福的欲求,然而,在道德上,意志是有两种可能的,即为善或为恶。^⑥

三、利玛窦《天主实义》第七篇中关于“人性善”以及“恶从而来”这两个问题的回答和论述

梅谦立解释到,《天主实义》的第七篇并不属于初稿,而是利玛窦在与雪浪洪恩就此“人性善”辩论之后所加。梅谦立还将第七篇划分为三部分:(一)性善论(421-439);(二)论修行(440-487);(三)三教合一(488-520)。^⑦与

我们这里讨论的主题相关的为其中的第421-438段。这一部分可以围绕着中士所提出来的三个问题分成三个部分:1)人性是否善?(421-429),2)恶从何而来?(430-432),3)德性是否属于人之本性?(433-438)。虽然这些问题是在儒家背景下提出的,然而经院学中对此都有充分的讨论,利玛窦在这拥有丰富的理论资源供他回答中士提出的疑问。在这只需分析前面两个问题便足以达到本文之论证目的。

在421段中,中士提出了一个新儒学的核心问题,即王阳明所提出的人之本性为全然至善的说法,^⑧且提出了一个对此说的辩护:假设人性并非是完美为善的,那么也就无法做到儒家所倡导的“率性修道”,因为一个不完满的本性不可能成为修身养性的标准和指南。利玛窦的回应肯定了性善论一说,但也留下了解释道德上的恶之可能性的余地。

利玛窦的论述结构和方法其实非常符合经院学中亚里士多德主义的思维习惯。在中士一提出问题之后,他马上说到,儒家正因为会有此类相互矛盾的命题(比如孟子的性善说与荀子的性恶说相对立),是因为儒家不懂得求本(第422)。“本”也就是亚里士多德一直强调的“原因”(causa)。亚里士多德的知识论中一直强调的是,要认识一个事物,必须要认识其原因。从而,他先对“人性”和“善恶”进行了定义,他将“性”定义为“各物类之本体”、“善”则为“可

① Cf. David M. Gallagher, “The Will and its Acts”, in Stephen Pope (ed.): *The Ethics of Aquinas*, Georgetown University Press, 2002, p. 76.

② *De Malo*, q. 22, q. 7. resp.

③ Cf. Stump, “Aquinas’s Account of Freedom: Intellect and Will”, p. 590.

④ Cf. Bonnie Kent, “Thomas Aquinas and Weakness of Will”, in *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 75, No. 1 (2007), p. 73.

⑤ *De Malo*, q. 2, a. 2, ad. 3.

⑥ *De Malo*, q. 2, a. 3, ad 2.

⑦ [法]梅谦立:《〈天主实义〉的文献来源、成书过程、内容分析及其影响》, [意]利玛窦:《天主实义今注》,梅谦立注,谭杰校勘,北京:商务印书馆,2014年,第48页。下文引用的是梅谦立校勘的《天主实义》版本,不再逐一标注。

⑧ 参见罗秉祥:《利玛窦性善论:天学与汉学宋学之辨》,前揭书,第49页。

爱可欲”的东西，而“恶”则为“可恶可疾”者。在这一点上，利玛窦追随经院学传统^①，比如，托马斯·阿奎那把善定义为万物所欲者（“bonum sit quod omnia appetunt”，《神学大全》，第1集第5题第4节释疑1）。

利玛窦认为，只有在对所要讨论的对象加以定义之后，才可进一步进行论述。他按照经院学的传统将人性定义为能够推理的生觉者。在确定了上述几个核心概念的定义之后，利玛窦进而得出中士所提出的问题的确定回答：“若论厥性之体及情，均为天主所化生，而以理为主，则俱可爱可欲，而本善无恶矣。”（第427段）这里他所说的“厥性之体及情”指的其实是人性之本质（体）及属性（情^②），人之本性和其本质特性（“情”），都是造物主所造，这一点符合阿奎那的学说：在《神学大全》第1编第90题第2节和第3节的正解中，阿奎那说到，人的理性灵魂是唯独通过直接的造物所创造的（而非由父母所遗传，比如早期教会中灵魂遗传论一说所认为的那样）。虽然他并没有说人性的属性也是由天主所创造的，然而由于“能推理”是人之固有属性，所以，天主如创造了理性灵魂，那么人之推理能力固然来自天主的创造。

单独从这一点，仍不足确立“人性善”的结论，利玛窦还要结合他所给出的“善”的定义才可达到目的。人之本性如“以理为主”，而人之理性认知对象却是可爱可欲的（笔者在这将“理”诠释为作为认知对象的真理，在宋明理学中也是将“天理”作为认知对象的^③），因而为善。也就是说，理智所认识到为可欲求的对象是善的。利玛窦的这一思想体现了阿奎那在《反异教大全》中所说的每一个智性实体都倾向普遍的善^④，同时也体现了亚里士多德在《尼各马可伦理学》开篇第一句话中所说的“人的每种实践与选择，都以某种善为目的”。^⑤

利玛窦使用了“用”的概念（第428段）来阐述意志行动的自发性。“用”与第427段中所提到的性之体相区分，后者为天主所造，所以为善。“体用”这一对概念为理学的概念，理学家们倡导体用同源，宋儒并没有清晰划分体和用，而是认为“用”中有“体”，两者“显微无

间”。^⑥ 利玛窦对这一对概念的使用有别于儒家，他将体理解为“本质”、“本体”，而将“用”理解为“理性之实践运用”。托马斯·阿奎那在《神学大全》中即说到，“良知”（conscientia），恰当地说来，并非是一种能力，而是一种行动（actus），因为“conscientia”从其词的构造上即可看出（也就是“con”：与……一同；加上“scientia”：认识、认知），所指的是知识与某个具体事物间的关系，他认为将其改写为“cum alio scientia”（与他者相连的认识）更加确切地表达了这一词的含义，并且将其定义为“就某行动而言的认识之运用”（applicatio autem scientiae ad aliquem actum）。^⑦ 就良知即所谓的实践理性而言，它却并不自身进行善恶间的选择，因而，利玛窦会说“用之善恶无定焉”（第427段），而是要由“情”来决定行动（“所为情也”，同上文）。

第429段中利玛窦写到“情也者，性之足也”，并将“情”与“理”对立起来。这一表述中所说的“情”则是情欲、爱欲（affectio, amor），因为这一说法在奥古斯丁、波纳文图拉、路德等人那均能找到。奥古斯丁在对《诗篇》第9章的注疏中解释到，“灵魂之足（pes animae）正确地理解是爱（amor）：而当它为扭曲的时候，

① 梅谦立已经指明这一点，参见[法]梅谦立：《〈天主实义〉的文献来源、成书过程、内容分析及其影响》，前掲书，第181页。

② 这可通过与耶稣会传教士的圈子中所撰写、翻译的文献之对比得以佐证。比如，在《名理探》中，傅汎际和李之藻将玻菲力之五谓词中涉及到本质的两个，即“宗”（genus，我们现在称之为“属”）和“殊”（differentia specifica，现为“属差”）视为“性”，而将“独”（proprium，现为“特性”）和“依”（accidens，现为“偶性”）则视为“情”。参见《名理探》，傅汎际译义，李之藻达辞，北京：三联书店，1959年，第33页。

③ 参见孙铁琦：《宋明理学伦理知识论的学理批判》，《哲学动态》2013年第10期，第35页。

④ Summa contra Gentiles, II, cap. 46-47.

⑤ [古希腊]亚里士多德：《尼各马可伦理学》，前掲书，第3页。

⑥ 邓国光：《“体用”：从佛学判教至经学义理》，《亚洲禅学研讨会论文集》，香港：中国文化研究院，2013年，第412页。

⑦ Summa Theologiae, I, q. 79, a. 13, resp. and I-II, q. 19, a. 5, contra.

则被叫做贪爱 (cupiditas) 或情欲 (libido); 当它为正当的时候, 则被称为纯爱 (dilectio) 或圣爱 (caritas)”; 并且, 将“爱”比喻为“灵魂之足”, 是因为“籍着爱, 灵魂被推动”而进行选择。^① 如果“情”随着它自身之所欲, 而偏离正当的目的 (“理所指”) 的话, 那么人之行动则会出现偏失。但在这里, 我们不可以将“情”理解为“情感”, “情”在这所指的其实是意志 (voluntas)。因为阿奎那说到, 爱 (amor) 或情欲 (concupiscentia) 如果被理解为单纯的心理状况 (affectus), 而并不是心灵之情欲 (passio animi) 或心灵之受动 (concitatio animi) (这两者是灵魂的受动状况, 而非自发的状况), 则可被视为意志之行动 (actus voluntatis)。^② 选择善还是恶, 那是属于“情”的行动。

利玛窦以身体上的疾病打比方, 来解释实践行为上的失误。身体在有病的时候, 会有感知上的判断错误, 比如将甜的东西判断为苦的。而在心灵 (性情) 入病之际, 则会偏离它本应有的理性判断 (“误感而拂于理”), 以至于所爱与所憎、是非判断, 很少有正确的, 而偏失真实的判断 (“其所爱恶、其所是非者, 鲜得其正, 鲜合其真者”)。在此, 产生偏失的其实是理性判断能力, 而并非是意志选择了不当的目的 (恶)。与此不同, 上面所说的“情”随“其欲”, 而偏离“理所指”, 却更多体现了奥古斯丁传统, 即理性与情欲之对立; 然而在他进一步的阐述中, 利玛窦又转向了亚里士多德传统和托马斯主义的传统, 以理性判断之失误来解释道德上的失误。这在他在阐述中转向判断之偏失, 而并非继续讨论意志这一点上可察觉。阿奎那提到“出错的理智” (ratio errans), 如此的理智会把恶的东西作为行动的目标而提供给意志, 比如说, 理智要求意志去他人的妻子那去寻找, 这就是要求意志去作恶, 意志若服从它, 那意志也就是恶的。然而如果“出错的理智”是判断失误, 比如将他人的妻子错当成了自己的妻子, 那么, 在此为行为的失误所负责的是理智, 而意志则并不是恶的。前一种情况是对神法 (lex divina) 的无知^③, 后一种情况则是对情况的错误判断。具有“出错的理智”或“出错的良知” (conscientia errans) 并非

是人在堕落之后的普遍状态, 而是即便在人所处的堕落状况中也是可以避免的, 因为人是可以获知神法的。阿奎那认为, 人作为上帝所创造的理性生物, 基础在神法之上的自然法也就潜在与人之自然的性向中, 而人若籍着自然理性之光对此加以反思, 永恒的律法 (神法) 也就会颁布给他。^④ 所以利玛窦也就写到, 因为人能够推理 (即具有理性思维能力), 也就可以认识到理智的错误, 而对其加以纠正。由于是人之良能 “可以认本病, 而复治疗之”, 很明显, 利玛窦在这所说的是人自身的纠错能力, 而并非是超性的神恩 (supernatural grace)。

下一部分中士提出了一个关于恶的来源的问题, 这个问题其实也是经院学中讨论得非常多的“unde malum” (恶从何而来?) 的问题。中士提到了一个儒家的原则 “出善乃善, 出恶乃恶”, 以此来质问以 “性善论” 为前提下关于恶之来源的问题。利玛窦在此引入了自由意志的思想。首先他进一步定义了“恶”, 先前他将“恶”定义为要躲避的东西 (而善则是要追求的东西), 而在此他则引入了自奥古斯丁以来对“恶”的标准定义, 即“对善的缺失”, 用他在《天主实义》中的话来说, 即“无善” (第431段)。在这一段的论述中, 利玛窦突出了自由意志的价值, 他写到“生而不能不为善, 从何处可称成善乎?” 也就是说, 如果人的行动不是自由的, 而是出于本性即必然地以善为目的, 那么, 他的行为也无从被称之为善。这是在经院学中讨论得很多的一点。在奥古斯丁的《论自由意志》一文中, 即可找到类似的说法: “如果人是善的, 且他只有如此意愿才能行正当, 那么他应当有一自由意愿。”^⑤ 不过奥古斯丁在这里还是在基督教背景下来对此加以论证。比如, 他说到如果没有自由意志, 则没有公义的奖惩, 在此他指的是上帝对

① Augustinus, *Enarratio in Psalmum* 9, nr. 15.

② *Summa Theologiae*, I, q. 82, a. 5 ad 1.

③ *Ibid.*, II-II, q. 19, a. 5, resp.

④ Cf. Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, vol. II, New York etc.: Image books, 1993, p. 409.

⑤ [古罗马] 奥古斯丁: 《论自由意志——奥古斯丁对话录二篇》, 成官泯译, 上海: 上海世纪出版集团, 2010年, 第100页。

人的奖惩。^①而托马斯·阿奎那却可以从纯粹哲学的立场出发来对此加以论述,比如在《神学大全》第1集第83题第1节的正解中,他论述到,就偶性的个别行动而言,实践理性的判断是自由的,因为它就此会有选择的余地。在同一节释疑3中,他解释到,人籍着在他理智中的自然质性而自然地欲求他的最终目的,即真福(beatitudo)。我们有自由意志,是因为我们能够进行选择,也就是说,我们可以接纳一个事物、而拒绝另一个(同上,第3节,正解)。在随后的第2节的正解中,他将奥古斯丁所创立的术语“liberum arbitrium”(台湾版的《神学大全》将其翻译为“自由抉择”^②)则定义为“人籍着它进行自由判断的行动原则”(huius actus principium, scilicet quo homo libere iudicat)。阿奎那在同一节的释疑中说明,由于原罪,人所失落的是他原初所有的幸福和无罪责的状态,却并没有失去自然的自由(libertas naturalis),后者指的是不受强迫的状态。也就是说,尽管按照启示和神学的教条,原罪后的人是堕落的人,然而这却不影响到他有着自发的行为。其实,在阿奎那看来,人出于本性必然追求善,正因为是发自本性,也就是不受强迫的,在这个意义上,人具有不受外部强迫的自由。^③从而,我们也可以在阿奎那的这一阐述下,来理解利玛窦在第432段中“吾能无强我为善,而自性为之”以及“人之性情虽本善”的这些表述。另外他还强调了可自由选择的意志的可贵,此“能行二者”是可以对善加以取舍的,从而也就使得某一行动可以归责于某一行动主体且由此具有功绩或罪责。这一点也符合阿奎那的看法:人籍着他的自由意志而做到应做的,他也就获得了功绩。^④由此,在阿奎那看来,恶也就是出自于意志,虽然客观地从行动上来看,恶行是一种扭曲的行为,即偏离善的行为,而由此也就为一种“缺失”,然而从行动的主体这一方来看,这要多于简单的“缺失”,而为道德上的恶,它在于具有意向性地舍弃善而择恶。^⑤

四、结 论

利玛窦试图使用儒家术语来传达经院学的思

想,这给《天主实义》的文本诠释造成了不小的困难,因为首先要确定哪些看上去为理学的概念其实是对某个特定的经院学概念的表述。笔者在(三)中尝试以经院学体系为解读的钥匙来分析 and 揭示《天主实义》第七篇中的论证步骤和理论背景。从上面的分析中可见,利玛窦所使用的论据和理论不仅可以在阿奎那的伦理学那里找到相对应之处,而且必须在后者的体系中才可得到充分理解。可以说,“人性善”一说是阿奎那明确确立的论点,尽管他以亚里士多德的目的论来阐述这一点,这一观点却并非是亚里士多德主义特有的,或是阿奎那新树立的观点,而是由来已久:在奥古斯丁那就可读到:“一切善都从上帝而来,由此我们能理解人也是从上帝而来,因为人就其本身来说是善的,既然他若意愿就能正当地生活。”^⑥以及“没有人出于本性为恶,恶的人是由于恶习而为恶的。”^⑦不过,对照(二)与(三)的分析,则可见利玛窦的论述思路大体上是追随着阿奎那的伦理学体系的,后者给我们理解《天主实义》中的人性善一说提供了理论框架。

(责任编辑 任 之)

① 同上,第100页。

② 参见托马斯·阿奎那,《神学大全》,第3册,周克勤等译,台南市:碧岳学社,2008年,第130页。

③ Cf. Eileen Sweeney, “From Determined Motion to Undetermined Will and Nature to Supernature in Aquinas”, in *Philosophical Topics*, Vol. 20, no. 2, (1992), p. 193.

④ *Summa Theologiae*, I-II, q. 114, a. 1, ad 1.

⑤ Cf. Gregory M. Reichberg, “Beyond Privation: Moral Evil in Aquinas’s De Malo”, in *The Review of Metaphysics*, Vol. 55 no. 4 (2002), pp. 754-758.

⑥ [古罗马]奥古斯丁:《论自由意志——奥古斯丁对话录两篇》,前揭书,第100页。

⑦ *De Civitate Dei*, xvi, 6.

《理想国》只是一部政治哲学著作吗？

——对于成官泯教授的一种回应^{*}

张波波^{**}

【摘要】《理想国》是一部关于什么的著作，一直是柏拉图思想研究界争论的焦点。本文基于对《理想国》题目、内容和国内外众家之言的考察，反对施特劳斯及其追随者的仅把它定性为政治或政治哲学著作来加以研究的视角，而是主张：(1)《理想国》主要处理的不是，也不仅仅是，政治学或政治哲学关心的涉及国家学说、政治理论、政治制度和政治思想史以及人与社会应当有怎样的关系问题，而是着重讨论了幸福论框架下的道德哲学（或伦理学）长期关注的一个人应该过怎样的生活以及人为什么要有道德的基本问题；(2)《理想国》不只是一部政治哲学著作，并且不主要是一部政治哲学著作，而是一部道德哲学著作或一部反政治的著作。

【关键词】正义；《理想国》；道德哲学；政治哲学

中图分类号：B502.232 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)04-0088-09

成官泯教授在2008年发表于《世界哲学》第4期《试论柏拉图〈理想国〉的开篇——兼论政治哲学研究中的译注疏》一文中，通过对《理想国》开头几句话的简单梳理就为整个《理想国》的基调做出这样的大胆断言：“柏拉图最伟大的政治哲学著作，或者说古今最伟大的政治哲学著作就是《理想国》……《理想国》是一部政治哲学的著作，它的主题是哲人与城邦，而哲人与城邦的故事是一个永无结局的故事。”他的这种看法显然是受施特劳斯(L. Strauss)及其追随者的影响，这一方面反映在他的参考文献中，另一方面我们确实可以发现施特劳斯及其弟子在不同场合或明或暗地强调：《理想国》(*Politeia*)是一部政治哲学著作。^①但《理想国》仅仅是一部政治哲学著作吗？这个问题还可以问得更为激进：《理想国》仅是一部政治著作吗？

以往的研究基本上都侧重于从美好城邦(Kallipolis)的乌托邦主义(utopianism)、共产主义(communism)、女权主义(feminism)和极

权主义(totalitarianism)等四个特征出发来进行回答这个问题。^②本文不打算做这样的尝试，而是希望通过立足于对《理想国》的题目和主题的分析来进行回答。

一、*Politeia*应当作何解？

《理想国》仅是一部政治著作吗？对于这个问题，我们首先从这篇对话的希腊文原标题谈起，这是因为人们通常认为一篇文章的标题有充当文眼、概括文章主要内容、点明中心、揭示主旨或阐明文章主题等作用，而柏拉图的每篇对话都含有一个标题。毫无疑问，这篇对话的原标题是*politeia*，而且它在对话中出现过好多次。那么，*politeia*是否与政治有关呢？这个问题必然与如何理解*politeia*一词的含义有关。尽管*politeia*是古希腊时期人们经常论述的一个主题^③，但

* 本文系国家社会科学基金项目“柏拉图与古典幸福论研究”(12bzx050)的阶段性成果，并得到中央高校基本科研业务费专项资金的资助。

** 作者简介：张波波，陕西榆林人，(杭州300058)浙江大学哲学系博士生。

① L. Strauss, *The City and Man*, Chicago: University of Chicago Press, 1964, p. 50; S. Benardete, *Socrates' Second Sailing: on Plato's Republic*, Chicago: University of Chicago Press, 1989, p. 161; *The Republic of Plato*, trans. with Notes and An Interpretive Essay by Allan Bloom, New York: Basic Books, 1991, p. 381; S. Rosen, *Plato's Republic: A Study*, Yale: Yale University Press, 2005, p. 163.

② Eric Brown, *Plato's Ethics and Politics in The Republic*, 2009. 斯坦福哲学百科全书·柏拉图《理想国》中的伦理与政治学: <http://plato.stanford.edu/entries/plato-ethics-politics/>.

③ 比如，亚里士多德《政治学》这本书的题目也是“*politeia*”。但通常认为亚里士多德理解的“*politeia*”与柏拉图理解的“*politeia*”十分不同。这方面有启发性的论述，参见M. Schofield, *Plato: Political Philosophy*, OUP, 2006, pp. 33-34.

《理想国》中的 *politeia* 该作如何解释，学者们大致形成了三种声音。

第一种声音来自施特劳斯及其追溯者如伯纳德特 (S. Benardete)、布鲁姆 (A. Bloom) 和罗森 (S. Rosen) 等人。他们一致主张 *politeia* 最好译为“政制” (regime) 或“政体” (polity)。具体说来，施特劳斯首先提出，政治之中的政治就是希腊人所谓的 *politeia* 现象，而且这个词可以宽泛地解释为“constitution” (宪法)。其次，他又强调这个词的两个重要的方面：(1) *politeia* 规定政府的性质、政府的权力；(2) *politeia* 更为重要的意义在于，它还规定了一种生活方式，而一个社会的生活方式根本上是由这个社会的等级制度 (社会分层) 来决定。^① 作为他的弟子，布鲁姆则在此说法上进一步追本溯源地强调，这个词从根本上说源于“*polis*” (城邦) 一词。^② 他的另外一位弟子罗森则言简意赅地强调，*politeia* 是城邦之魂，及城邦律法之基。^③

第二种声音来自斯科菲尔德 (M. Schofield)。他认为，*politeia* 的核心含义是“公民权” (citizenship)，即“成为公民的条件” (the condition of being a citizen)，因为《理想国》所属的文学传统本身就或明或暗指出，《理想国》意在论述一个构成公民生活的法律和惯例的制度。因此，在他看来，一篇论述 *politeia* 的论文可能会探讨适当的社会分层。此外，就这个词的译法而言，斯科菲尔德还特别强调，*politeia* 如果要译为英文，最好译为“constitution” (宪法) 或“political and social systems” (政治-社会制度)。^④

第三种声音来自沃特菲尔德 (R. Waterfield) 和谢泼德 (J. Sheppard) 等人。他们一致认为，*politeia* 的意思是指“政事” (political business) 或“共同体的公共政治生活” (the public and political life of the community)。^⑤

以上这三种解释尽管在表述上略有相同，但它们都侧重强调 *politeia* 的政治性含义。或许正是因为 *politeia* 很容易让人联想到政治，所以，这篇对话的标题常常被后来的译者用带有强烈的政治色彩的词来翻译。比如，它的拉丁文译名为“*Res publica*”，德文译名是“*Der Staat*” (国家)，日文译名则是“国家”；^⑥ 英文遵从拉丁文译法译为“*The Republic*”。国内的吴献书、郭斌和、张竹明等老一辈译者主张把它汉译为“理想

国”^⑦；陈康和范明生等人译为“国家篇”^⑧；王太庆则译为“治国篇”^⑨；刘小枫等人主张译为“王制”。^⑩ 本文采纳了吴献书等人的“理想国”译名，理由主要归纳为三点：

第一，柏拉图在这篇对话中确实运用了较多篇幅论述一个由哲人王统治的“理想之国” (Ideal State) 或“美好之邦” (Kallipolis)，所以就

① L. Strauss, *Leo Strauss on Plato's Symposium*, Chicago: University of Chicago Press, 2001, p. 8; cf. L. Strauss, *The City and Man*, Chicago: University of Chicago Press, 1964, p. 56.

② *The Republic of Plato*, trans. by Allan Bloom, pp. 439 - 440, 注释 1.

③ S. Rosen, *Plato's Republic: A Study*, Yale: Yale University Press, 2005, p. 11; cf. S. Benardete, *Socrates' Second Sailing: on Plato's Republic*, Chicago: University of Chicago Press, 1989, p. 9.

④ M. Schofield, *Plato: Political Philosophy*, OUP, 2006, pp. 33 - 34; cf. M. Schofield, "Approaching Plato's Republic", in C. Rowe and M. Schofield (eds.) *The Cambridge History of Greek and Roman Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p. 199.

⑤ R. Waterfield, *Plato's Republic*, trans. Waterfield, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. xi; D. J. Sheppard, *Plato's Republic: An Edinburgh Philosophical Guide*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009, p. 5.

⑥ 关于拉丁文译名的介绍，参见 D. J. Sheppard, *Plato's Republic: An Edinburgh Philosophical Guide*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009, p. 5; 德文译法，参见 Plato and Karl Vretska, *Platon: Der Staat, Politeia*, Reclam Verlag, 1958; 关于日文的译法，参见中畑正志 REEVE, CDC, *Philosopher - Kings The Argument of Plato's Republic*, pp. xv + 350, Princeton University Press, Princeton, 1988, 西洋古典学研究, 1991, 39: 141 - 144.

⑦ [古希腊] 柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，北京：商务印书馆，1986年。

⑧ 对于这个译名，范明生是这样解释的：“《国家篇》被许多人译为《理想国》，就其希腊原名 *Politeia* 而言，它没有‘理想’的意思，所以我们还是译为《国家篇》。但就其内容说，柏拉图在那里确实是阐述了一个理想的国家，它是柏拉图的‘理想国’。” (汪子嵩等：《希腊哲学史》第2卷，北京：人民出版社，1993年，第603页。) 在笔者看来，他给出的理由很弱，因为按照他的这种逻辑，*politeia* 也没有现代意义上的“国家”之意。

⑨ 王太庆：《柏拉图对话集》，北京：商务印书馆，2004年。

⑩ 这种译名的介绍，参见 [德] 弗里德兰德、[美] 克里格、[德] 沃格林：《〈王制〉要义：柏拉图注疏集》，张映伟译，刘小枫编，北京：华夏出版社，2006年，第3页；刘小枫：《王有所成：思考柏拉图“*politeia*”的汉译书名》，《哲学与文化》2013年第11期，第3—17页。在笔者看来，“王制”这个译名很容易让人误以为柏拉图的这篇对话相当于古书《礼记·王制》，即谈论了古代君主治理天下的规章制度，但我们随后可知，就这篇对话的内容而言，柏拉图这方面的意图并不明显。

论述比例来看,用“理想国”翻译 *politeia* 并不偏题。但为何没有采用《国家篇》、《理想国篇》^① 或《治国篇》这样的译名和写法,主要在于这些译者把“篇”字放到书名号里面,这在笔者看来是不妥的。因为柏拉图各篇对话的名称都有特殊的含义。有的对话多以人名为篇名(如《泰阿泰德》、《菲丽布》等),有的以事件为篇名(如《会饮》),有的则以对话者的社会身份为篇名(如《政治家》、《智术师》等),有的则是以论题为篇名(如《理想国》、《法义》),还有的是以人名和事件的合写为篇名(如《苏格拉底的申辩》)。目前柏拉图研究的学者当中已有不少人注意到柏拉图对话中各个名称蕴藏的深刻内涵,并撰写了大量文章论述篇名在解读柏拉图思想中所起的提纲挈领的作用。^② 所以,我们如果尊重柏拉图的作品,那么,无论作为译者或解读者,都不应该擅自(也无权)更改他人的作品或者在其著作的标题上增添额外的内容。如果有些人执意要在写作中加上“篇”字,那么,按照书名号的使用规则,这个字应该放在书名号之外才更为合适(比如,我们在汉语中会说《诗经·大雅·灵台》篇,但严谨的学者肯定不会把这个“篇”字放在书名号里边)。

第二,翻译有时特别讲究“约定俗成”,而“理想国”这个译名在汉语界已通行已久,广为人知,所以用“理想国”一词来译也未尝不可,尽管它像英文译名“The Republic”一样容易引起误解,让人误以为它仅是一篇专门论述理想之国或共和主义的著作。^③

从 *politeia* 一词似乎确实可以得出这篇对话的主题具有很强的政治性色彩,但我们能就因为这个缘故而说它只是一部政治著作吗?这样断言恐怕为时过早。因为这篇对话除有一个主标题外,据说还有一个副标题——“论正义”,这就同拥有副标题的柏拉图其他对话一样。比如,《会饮》和《斐德若》的副标题分别是“论好”和“论爱”。一些译者如布鲁姆就在翻译中标出了这个副标题,尽管他本人以及塔兰特(Tarrant)也承认,这个副标题极有可能是后来的对话编者塞拉西鲁斯(Thrasylus)添加的,理由在于:1. 加副标题的做法与柏拉图本人的写作风格很不相同;2. 如果《理想国》有一个副标题,那为何亚里士多德在《政治学》

(1261^{a-6})中论述《理想国》的时候却对这个副标题只字未提呢。^④

此外,也一些人基于伦理学(或哲学)与政治学不能分离这一理由来反对添加副标题的这种做法。比如,法国著名思想史研究者亚历山大·柯瓦雷(Alexandre Koyré)在《发现柏拉图》中就这样说:

在我们的手稿和修订本中,《理想国》总会被附上一个“论正义”的副标题。帝国时代的古代评注者们,也就是柏拉图著作的第一批编辑,曾严肃自问:这本书的主题是什么——它首要关注的是正义还是城邦政制?是道德还是政治?这个问题在我看来无关紧要;更糟糕的是,这是个谬论。因为这个问题揭示了存在于编辑意识中的伦理学和政治学的分离(也可说成是政治学和哲学的分离),这样的分离可谓是柏拉图最不想看到的。^⑤

假如《理想国》的副标题确实是后来的人添加的,而且柏拉图本人很可能也不赞成这种添加,那么,后来的编辑为何要冒犯柏拉图的本意而做出这样的尝试呢?唯一比较合理的解释可能

① 徐学庸把 *politeia* 译作“理想国篇”,参见[古希腊]柏拉图:《〈理想国篇〉译注与诠释》,徐学庸译,安徽:安徽人民出版社,2013年。

② 关于柏拉图对话篇名及对话人名特殊含义的深刻论述,参见 Leo Strauss, *Leo Strauss on Plato's Symposium*, Chicago: University of Chicago Press, 2001, pp. 11-12; David Sedley, *Plato's Cratylus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 25-50.

③ 英语界对于“The Republic”这个译名的由来与批评,参见 Terry Penner, “The Forms in the Republic”, *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, 2006, p. 258, n. 8; Blössner Norbert, “The City-Soul Analogy”, in G. R. F. Ferrari, ed. *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge University Press, 2007, p. 369; C. J. Emlyn-Jones, William Preddy, Loeb classical library Volume 1, Books 1-5 of Plato, *Republic*, William Preddy Volumes 5-6 of Works, Plato, Harvard University Press, 2013, p. vii. 鉴于“The Republic”这样的译名容易误以为它是一部论述共和国的作品,所以一些学者为了避免产生误解,干脆选择不译,如 J. Beets, *Socrates on the Many and the Few: A Companion to Plato's Politeia*, Part II Books VI-X (Companion to Plato's Politeia, Part 2), Duna, 2002; Ludlam Ivor, “Thrasymachus in Plato's Politeia I”, *Maynooth Philosophical Papers*, 2011, 6: 18-44.

④ H. Tarrant, *Plato's First Interpreters*, Cornell University Press, 2000; *The Republic of Plato*, trans. by Allan Bloom, p. 440, 注释 2.

⑤ A. Koyré, *Discovering Plato*, New York: Columbia University Press, 1945, p. 72.

是，《理想国》的主题是不好确定的，这主要表现在它的讨论重心在“正义”与“理想城邦”之间摇摆不定。因此，如何理解这篇对话的题目与《理想国》的主题是什么这个问题是分不开的。

二、《理想国》的主题是什么？

那么，《理想国》的主题或主要计划是什么？换言之，它是一部探讨什么的著作？正义，还是理想城邦？一些人不假思索地认为是后者，即强调《理想国》全篇的“主要部分叙述了苏格拉底对理想城邦的勾画”。^①但也有不少人认为是前者，即通过对于正义的探究，找到个人所需要的道德德性，从而使个人对他人实践善举。^②比如，法国哲学家阿兰·巴迪欧就认为“《理想国》……处理的恰好是正义的问题”。^③著名柏拉图研究者安娜斯（J. Annas）和桑塔丝（G. Santas）等人也都认为《理想国》是一部论正义的著作，其重要性不亚于罗尔斯的《正义论》。^④即便有些人如泰勒（A. E. Taylor）认为按照苏格拉底和柏拉图的观点，在道德与政治之间除了方便的区分外，没有区别，而且正义法则对阶层和城邦跟对个人是一样的，但也特别强调这些法则首先是个人道德的法则，因为政治是建立在伦理之上，而不是相反。^⑤

如果细读文本和观察对话脉络，我们就会发现，正义的确是贯穿整篇对话漫长讨论的主线，而且似乎“在美德回报问题的讨论中充当美德的典范”。^⑥《理想国》中最先提出的并最后在其结尾处作答的首要问题，事实上是一个严格的伦理问题：一个人应该用来管理其生活的正义规则是什么。具体而言，第一卷中苏格拉底与克法洛斯（Cephalus）、玻勒马霍斯（Polemarchus）以及色拉叙马库斯（Thrasymachus）最初讨论的主题正是正义。对于城邦的讨论只在第二卷才初见端倪，并以下列方式引入：埃德曼图（Adeimantus）和格罗康（Glaucon）要求对这个主题进行更为仔细的考察，但是要从更大的层面上通过类比的方式来考察。最重要的是，苏格拉底不止一次向他的谈话者表明“个体的正义才是本篇对话探讨的对象”，并且最值得注意的是，《理想国》以末世神话收尾，从而表明正义的生活会在来世

得到奖赏。就此而论，《理想国》分别处理的德性（*aretê*）与幸福（*eudaimonia*）的关系问题、德性的回报问题以及与此相关的责任与利益是否存在冲突的问题都围绕正义这个中心议题展开。如果《理想国》的重要主题果真如以上证据所表明的是正义，那么，《理想国》谈论的 *dikaionês*（正义）与现代人日常使用的“正义”在概念上一样吗？显然，这不是一句简单的翻译用词选择就可以一言蔽之的问题。^⑦相反，它必然与 *dikaionês* 一词在《理想国》中的特定含义是什么以及现代人所谓的正义究竟意指什么这些问题交织在一起。首先来看对话中的苏格拉底是如何理解 *dikaionês* 的。

① 傅佩荣：《柏拉图哲学》，北京：东方出版社，2013年，第31页。

② M. Schofield, *Plato: Political Philosophy*, OUP, 2006, p. 30.

③ [法]阿兰·巴迪欧：《柏拉图的理想国》，曹丹红、胡蝶译，开封：河南大学出版社，2015年，第2页。

④ 如今有不少人肯定罗尔斯对正义的贡献而贬低《理想国》的价值，这其实是不对的，因为即便是研究罗尔斯思想的大家也都承认《理想国》对于罗尔斯本人的启发是不容忽视的。相关讨论参见 J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford: Clarendon Press, 1981, pp. 10–11, 23; A. Kosman, “Justice and Virtue: The Republic's Inquiry into Proper Difference”, in *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, edited by G. R. F. Ferrari, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 118–119; G. Santas, *Understanding Plato's Republic*, Hoboken: John Wiley & Sons, 2010, pp. 1–14.

⑤ A. E. Taylor, *Plato: The Man and His Work*, Courier Corporation, London: Methuen, 1949, p. 265.

⑥ A. Kosman, “Justice and Virtue: The Republic's Inquiry into Proper Difference”, in *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, edited by G. R. F. Ferrari, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 118.

⑦ 对 *dikaionês* 应如何翻译，英语界有很大争议。比如，有人主张译为“justice”（Reeve），也有人主张“morality”（Annas 和 Waterfield），也有人主张“righteousness”（Rudebusch），也有人主张“appropriateness”（Pappas）。（相关讨论参见 J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford: Clarendon Press, 1981, pp. 11–12; G. Rudebusch, *Socrates, Pleasure, and Value*, Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 140; N. Pappas, *Routledge Philosophy Guidebook to Plato and the “Republic”*, New York: Routledge, 1995, pp. 15–16; C. D. C. Reeve, *Republic*, Reeve Edition, Indianapolis: Hackett Publishing, 2004, p. 328.）但笔者认为这样的争论意义不大，因为 *dikaionês* 的含义问题显然不是一个纯粹的语言哲学的问题。因此，在笔者看来，在汉语语境下因选用“正义”、“公平”或“公正”来翻译“*dikaionês*”的问题上争论不休，是没有太大意义的。

第一，苏格拉底在《理想国》第一卷中开宗明义指出，所谓正义就是指“正确的生活方式”，而对正义的探究就等同于在查明什么样的生活方式才是正确和正当的（I 352d - e）。正是如此，人们通常认为，《理想国》谈论的 *dikaiousunê* 相当于一般意义上的“伦理正当性”^① 或“人对于其同类的全部责任”。^② 但现代人所指的“正义”似乎常常体现为一种政治、经济性的“资料分配”原则。^③ 所以柏拉图所使用的 *dikaiousunê* 一词的含义通常被认为要比现代人的正义概念更为宽泛，也就不足为奇了。^④

第二，“权利”常常被认为现代正义理论中的核心概念，而且按照现代人的价值理论，“正义”与涉及“权利”的其他诸美德应当被区分开来，分而待之。熟悉柏拉图对话的人会发现，柏拉图没有表达权利概念的专门词汇，但柏拉图（及其同时代的人）往往会用“平等”和“信守属己之物”等概念来把正义规定为人特有的美德或者是“属人的一种美德”（I 335c）。比如，《理想国》卷一中的玻勒马霍斯就借用传统诗人的权威提出“正义就是把欠人的还人”，即把别人的应得之物给人家，而苏格拉底也承认“正义”的反面应该叫做 *pleonexia*（贪婪），即是去拥有和想要超出有权享有的东西。^⑤ 因此，尽管柏拉图缺乏表达“权利”概念的专门词汇，这是事实，但这并不意味着《理想国》所谈论的“正义”就不是我们现代人所探讨的“权利”。^⑥

第三，在谈论 *dikaiousunê* 的时候，人们通常猜测柏拉图很可能是在广义和狭义两个层面上使用这个词。比如，柏拉图最伟大的弟子亚里士多德在《论题》（*Topics* 106^b29）^⑦ 这本书中就曾明确指出，仅就在意义上模棱两可的词语而言，*dikaiousunê* 是这一类词的绝佳典范。此外，他又在《尼各马可伦理学》第5卷开头接着这个话题进一步指出 *dikaiousunê* 包含两种截然不同但又彼此相关的含义：1. 它既可以用来表示“守法”，又可以代指一般意义上的其他“有德性的行为”；2. 它还可以用来表示同 *pleonexia* 截然对立的而被人们冠之以“正义”这种更加专门化的美德（*E. N.* , 1129^b - 1130^a）。后来的人常常读到这段评论时会倾向于认为亚里士多德说这番话是在隐射柏拉图在《理想国》中用词模棱两可、含糊不清。^⑧ 这或许是真的。但是换一个角度来看，

这或许也可以说明柏拉图极有可能有意挖掘 *dikaiousunê* 在广义和狭义两个层面上的含义。所以由此观之，《理想国》谈论的 *dikaiousunê* 一方面是指国家政治和经济层面的“正义”（公平），另一方面也指一般意义上的“个人道德”。

如果说，《理想国》的主题的确是“*dikaiousunê*”（正义或道德），那么，柏拉图为何可以让他的 *dikaiousunê* 在“共同体层面的正义”（狭义）与“个体层面的道德”（广义）之间自由切换呢？这样做岂不更容易扰乱读者的思绪吗？他难道有意混淆“正义”与“道德”之间的界限？

首先，可以肯定，柏拉图没有把“正义”与“道德”混为一谈的意思，因为苏格拉底在对话中有意不让“正义”篡夺“美德之整体”的地位，而是把“正义”仅视为一种美德，并把它与其他美德区分开来。比如，在早期对话中，正义一直被视为美德中的一种，即“美德之整体”的一个部分；而在中期对话《理想国》中，正义则被小心翼翼地与另外一种社会美德——“节制”（*sôphrosunê*）——相区分开来（II 360b2 - d6）；在晚期对话《菲丽布》中，苏格拉底则更是通过进一步强调“正义本身”（而非所有其他美德）才是精确的科学——辩证法——所研究的对象来凸显正义的统摄地位（*Philebus* 62a2 - b4）。

其次，按照安娜斯等人提出的柏拉图坚持一种“扩展性正义理论”（*Expansive Theory of Justice*）的说法，“正义的生活”归根结底是“道德的生活”。因为在柏拉图看来，（1）回答“正义与不义各自是什么”的问题与（2）“思考产

① C. D. C. Reeve, *Republic*, Reeve Edition, Indianapolis: Hackett Publishing, 2004, p. 328.

② J. Adam, ed. *The Republic of Plato*, Cambridge, 1963 [1902], vol. 1, p. 12.

③ 古今正义的理解差异，参见 [美] 迈克尔·桑德尔：《公正》，朱慧玲译，北京：中信出版社，2012年，第八章。

④ J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford: Clarendon Press, 1981, p. 11; C. D. C. Reeve, *Republic*, Reeve Edition, Indianapolis: Hackett Publishing, 2004, p. 328.

⑤ J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford: Clarendon Press, 1981, p. 11.

⑥ *Ibid.*, p. 11.

⑦ 文中涉及亚里士多德的文本，参见 Jonathan Barnes, ed. *Complete Works of Aristotle*, Princeton University Press, 1991.

⑧ *Ibid.*, p. 12.

生于社会关系中的主要道德”的问题，是分不开的。换言之，《理想国》中讨论的正义问题是从我们主要的道德关怀发展而来的，而柏拉图打算修正我们的道德直觉，从而一方面给出一种既能解释又能丰富我们日常道德观的新道德观，另一方面又能借此表明为什么道德于己于人都是值得选择和有益无害的。这正是柏拉图的与众不同之处。他没有采用一种道义论式或结果主义式的路径去介入道德问题，而是提供了另外一种路径，即把“什么是正义”与“为什么要正义”这两个问题捆绑在一起，并让前者屈从于后者来解决正义问题。

第三，持有“扩展性正义理论”的人与不坚持这种理论的人对于正义社会的要求有很大的不同。一般而言，前者比后者更为理想、激进。具体而言，后者可能认为，只有当人们的特定权利受到侵犯或先行的法律被破坏时，一个社会才产生不义。但前者并不这么看，而是认为一个社会如果达不到更为广的道德要求，就是不义。比如，在一个社会中，财富比美德更受人尊敬，那么这个社会就不义。柏拉图相信，一旦弄清楚了正义的本性，我们就会认识到，一个社会要想达到真正意义上的“正义”，它就必须各个方面都做到正义才行。可见，在柏拉图看来，正义的问题不单单是法律的执行问题，而且是涉及各个权力部门的重组问题；“不义”这种顽疾不可能仅仅通过纠正几处既有的错误就能得到根治，相反，对财富、荣誉以及社会中各种益物的整体再分配必须符合基本的道德要求。

因此，有些人认为，“正义”是一种规定人际关系的美德，具体表现为“做自己的事而不干涉他人之事”。^①这是很有道理的。这不仅适用于城邦正义，同样也适用于个体正义，至少从《理想国》看是如此（IV 433a1 - c3；cf. IV 441d）。持有“扩展性正义理论”的人倾向于让我们与他人的关系成为道德生活的中心。相形之下，一种侧重于强调个体独特性及其道德决定的自主性的正义理论则趋向于在狭义层面理解“正义”，而且否认一个社会要想祛除不义，就需要对整个社会在道德上进行重新排序。因为如我们一开始假定的，柏拉图的正义理论属于一种“扩展性正义理论”，所以他对个体性的关注从一开始就可能少于西方自由主义者所期待的。^②

的确，没有哪个自由主义会把自己的思想来源追溯到《理想国》。但我们就应该据此认为柏拉图在《理想国》中关注个体少于关注城邦吗？长期以来，人们一直就有这样的误解（尤其在经济学领域）。这些人认为“希腊哲学家那里没有我们今天讲的‘个体’概念，柏拉图撰写《理想国》的时候，把重心放在城邦，而不是公民个人，他认为城邦作为整体的幸福远比个人的幸福重要”。^③但真是这样吗？细读《理想国》之后，我们会发现，事实很可能恰恰相反。

首先，从《理想国》论述理想城邦的篇幅在整篇对话中所占的比例来看，柏拉图对理想城邦的描述仅占这部作品很小的一部分——它过于简短粗略，不足以成为政治行动的一个蓝图或指南，因此也就无从谈起这部的框架是理想城邦赋予的。整篇对话的核心议题是在第一卷 352d 处论述主要论点的时候才首次提出，并在第二卷开头得到重申，然后在第九卷结尾处得到彻底的答复：“如果想生活得幸福，我应该怎样生活”和“我为什么应该正义（道德）”。^④正义似乎是让他人受益，而于我有害。我选择过一种追求满足一己之欲而忽视或损害他人利益的生活岂不于我更好吗？这可能是平常人的看法。但柏拉图认为，即使在现实世界上最糟的环境中，正义也比

① 苏格拉底这里所说的“自己的事”被认为是指对于某人适合的工作，即如苏格拉底所说的对于个人“天生最为适合”的工作。正义恰是这个原则，即职能应由那些最适合执行它们的公民来执行。国内一些学者把它简单等同于“各司其职”或“各尽其责”，这是不对的，因为柏拉图这里并非指“个人各自负责掌握自己的职责，做好所承担的工作”，而是指“各自做最适合于自己做的事，而互不僭越”。有关《理想国》中正义原则的详解，参见 A. Kosman, “Justice and Virtue: The Republic's Inquiry into Proper Difference”, in *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, edited by G. R. F. Ferrari, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 124.

② Ibid., p. 13; cf. *An Introduction to Plato's Republic*, by J. Annas Review, by: Mary Margaret MacKenzie, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 103 (1983), pp. 170 - 171. Published by: The Society for the Promotion of Hellenic Studies.

③ 张维迎：《博弈与社会讲义》，北京：北京大学出版社，2014年，第409页。

④ C. D. C. Reeve, *Republic*, Reeve Edition, Indianapolis: Hackett Publishing, 2004, p. ix; G. Santas, *Understanding Plato's Republic*, Hoboken: John Wiley & Sons, 2010, p. 1; Mark L. McPherran, ed. *Plato's 'Republic': A Critical Guide*, Cambridge University Press, 2010, p. 2.

不义于己更有益，而且奉行正义至上的生活也可以被合理地证明是于己于人的最好生活。为说明这点，柏拉图才引入了平行于正义之人的灵魂结构的理想城邦。正如苏格拉底在第九卷论证结尾处说的，理想城邦向我们展现了这种抽象结构，而这种抽象结构正是道德之人作为一种使自己心怀过上美好生活的愿望得以内在化的理想——内心之城（IX 592b2 - b5）。可见，无论从篇幅还是从《理想国》的主线看，理想城邦都不是构成《理想国》全书内容的主体部分，这恰如一些敏锐的解读所观察到的，柏拉图所提出的涉及现实世界的问题也无法在不完成书中论证最主要部分的情况下而借助于一个理想城邦得以解决。^①

其次，从《理想国》的内容主线看，它侧重于处理的是个体问题，而非集体行动，因为它详细论述了道德对于个体选择及其对于个体幸福的影响，而对道德产生的社会结果则置若罔闻（II 367a5 - e5）。

再次，从灵魂结构与城邦结构的类别看，苏格拉底在《理想国》中明显让政治学从属于心理学，把社会结构说成是类似于并对应于个体内在品性结构的一种东西（II 368e7 - 369b1）；理想城邦的图景仅是一个有关灵魂的寓言，而非独立成章的政治纲领。

因此，与其说《理想国》的重心在于城邦，不如说它主要关注的是什么是正义、正义是不是一种美德、正义对于正义的人来说是不是好或是否能带来幸福，以及个体是否应该正义的伦理学核心问题。如果说，我们应该怎样生活是柏拉图道德哲学的核心问题^②，那么，《理想国》本质上关注的，确如沃特菲尔德（R. Waterfield）所言，是“道德的本性以及道德怎样使人的生活日臻完备”的问题。^③ 所以，综合各个角度看，它更像是一部关乎个体德性的伦理著作，而非政治或社会哲学著作。此外，如果说，伦理学加以理性反思的对象是德性与正确的行为，道德哲学则主要关注的是“好”的本性^④，那么，鉴于“好之相”（The Form of the Good）无论从本体论层面还是从认识论层面看都是《理想国》中苏格拉底所认为的“最大研究对象”（VI 504d4 - 505b4；cf. VI 508e2 - 3），《理想国》更确切地说，主要是一部道德哲学著作。

三、《理想国》的家长式统治与反参政倾向

谈到此，有人可能会反驳说，以上说法只解释了《理想国》的重心，但并没有触及“城邦作为整体的幸福远比个人的幸福重要”这个老生常谈的问题，因而也就无从反驳城邦大于个人的观点。因为按照一般的观点，《理想国》中个体的幸福完全从属于城邦的幸福，城邦的幸福则由权力、名誉和安全等这样的“好”共同构成。但事实真是如此吗？显然不是。因为苏格拉底曾在《理想国》第四卷中给自己设定了一个目标：哲人王要让整个社会繁荣，阻止任何阶层或个体以牺牲整体的代价达到繁荣，理想上正义城邦的宗旨不在于谋求某一个阶层的幸福，而在于让整个城邦尽可能幸福（IV 420b - 421c）。这意味着，城邦的功能和宗旨仅仅是为了提升其公民的福利和幸福，而后者则被诸如知识、健康和幸福（内心和谐）这样的“个体之好”独立地规定。因此，城邦的良好状态被定义为让公民的幸福达到最大值的状态，个体之好在根本上是有价值的，而且城邦的“好”衍生于前者。波普尔（Karl Popper）曾在《开放社会及其敌人》一书中正是据此而反对柏拉图：苏格拉底是指城邦是一个不同于其公民的实体，理想上正义之邦的宗旨仅在于提升这个“超级有机体”（super - organism）的幸福，而不是致力于提升其成员的幸福。因此，波普尔得出结论，《理想国》本质上是一种

① 详细论证参见 Nicholas D. Smith, *Plato's Analogy of Soul and State*, *The Journal of Ethics*, Vol. 3, No. 1, 1999, pp. 31 - 49; Julia Annas, *Platonic Ethics, Old and New*, Cornell University Press, 1999, pp. 72 - 95; J. Annas, *Ancient Philosophy: A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2000, pp. 32 - 33. 《理想国》中的一个主导思想就是柏拉图在卷二中提出并加以解释，继而在卷四中加以论证的城邦与个人灵魂之间的类比。毫无疑问，这样理解这一类比对我们把握《理想国》整体对话的思想脉络意义深远。

② T. Irwin, *Plato's Ethics*, Oxford: Oxford University Press, p. 3.

③ R. Waterfield, *Plato's Republic*, trans. Waterfield, Oxford: Oxford University Press, 1993, p. xii.

④ 有关伦理学与道德哲学的区分，参见 Osborne, Catherine, "Book Review: *Plato's Ethics* by Terence Irwin", *The Philosophical Quarterly*, 1999, Vol. 49, No. 194, p. 133.

极权主义的产物。^①但只要仔细结合文本的语境，我们就会发现，事实并非如此。柏拉图的真实意思是指一切典章制度和行为规范都必须以增进全体公民的幸福为出发点，而不能以维护一部分人的利益为出发点，更不能为了一部分人而牺牲另一部分人的利益。这是正义的标准，也是判断善恶的标准。在此，我们还可以顺便反驳另外一个普遍流行的误解：有些人认为柏拉图真正的代言人或传声筒并非《理想国》中的苏格拉底，而是主张正义是强者利益的色拉叙马库斯。^②这其实是大错特错。熟悉柏拉图对话的人都能隐约感觉到柏拉图是一个整体论者，他始终相信，理想上正义的城邦的目的在于保障生活在其中的所有公民的幸福，而不是仅仅锁定某一个阶层的幸福作为行动指南（VII 519d9 - 520a4）。所以，在这个问题上，与其说柏拉图是一个“邪恶的极权主义者”，毋宁像泰勒（Christopher Taylor）所言，他是一个心怀善意的“主张家长式统治的人”（paternalist）^③，理想城邦中的哲人统治者应该像父母对待孩子一样对受其管理的公民负责。

有人可能会对以上说法提出异议：我们为什么要相信柏拉图的“让哲人统治城邦符合每个人的最佳利益”的看法。《理想国》给出的回答是，哲人们参与统治不仅仅是为了确保他们自身的幸福，更重要的是为了保障其中的每个公民的幸福，而且在柏拉图看来，一个人若不是护卫者或哲人-统治者，那么，他或她最好是由护卫者或哲人-统治者所统治，因为唯有如此，他或她才会最幸福或者尽可能地接近其所能获得的幸福。

但问题是，为什么我作为公民被护卫者或哲人-统治者统治却符合我的最佳利益呢？我作为个体要是有更多的“自主性”或“自由”岂不更幸福？《理想国》的回应是，非哲人没有那种分辨善恶和分清好坏生活的知识，所以他们没有能力凭借一己之力让自己变得尽可能美好和幸福起来，因而他们如果想幸福就需要哲人们的指引。这种看法不仅假定了一个人唯有拥有适当管理自我的能力之后方可管理他人，而且还预设了个体的自主性和自由的重要性并非高于一切。《理想国》偏爱“家长式统治”（paternalism）胜于其他类型的统治，本质上并不是因为它把城邦这样的“超级有机体”的利益看得重于个体的利

益，而是因为理想上正义的城邦将会提供生活在其中的每个个体尽可能幸福的最大机会。^④

如果说极权主义对应的是民主制，那么柏拉图明显是拒绝民主制的，因为他假定存在一种客观好，而后者是大众无法知道的。但也有人会提出反驳：柏拉图相信“存在一种客观好”的信念并不必然要求人们拒绝民主制，因为支持民主的人可能会反驳说民主制本身在客观上就是好东西。的确，即使柏拉图认为，充其量只有少数人才能知道什么是客观好，但他的这个信念也并非与民主制不相容，相反只能说明，至多只有少数人才能知道民主在客观上是不是好的东西。

总之，《理想国》肯定整体的价值大于单个个体的价值，但并没有从根本上否定单个个体的独立价值；柏拉图并非是极权主义的代言人，反而很可能是反极权主义的，这集中体现在《理想国》中苏格拉底的反参政倾向上。具体而论，亚里士多德曾在《政治学》中第一章开宗明义指出，人是政治动物，社会的目的不仅仅是活着，而在于美好生活（*Politics* 1125^a1 - 1252^a8）。但苏格拉底却在《理想国》一开始中就表现出一种强烈的反参政倾向，并认为一个社会应该由那些最没有统治之欲的人来管理，而且正派人士（好人）同意去统治是为了避免被次于他们的人统治：

对不肯统治的人来说，最大惩罚莫过于受治于不如自己好的人……好人去统治，不像是去做好事，也不像是去享乐其中，而是像把统治看成一种必要之事，因为他们无法把统治交给任何比自己好或与自己一样好的人……有识之士宁可受人之惠，也不愿烦劳助人（I 347b - d; cf. VII

① 对波普尔看法的总结，参见 C. C. W. Taylor, “Plato’s Totalitarianism”, *Polis*, 1986, 5. 2: 4 - 20.

② [美] 凯瑟琳·扎科特、[美] 迈克尔·扎科特：《施特劳斯的真相：政治哲学与美国民主》，宋菲菲译，：三辉图书、商务印书馆，2013年，第204—205页。

③ C. C. W. Taylor, “Plato’s Totalitarianism”, *Polis*, 1986, 5. 2: 4 - 20.

④ G. Fine ed., *Plato 2: Ethics, Politics, Religion and The Soul*, Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 26.

520b - d)。^①

在卷七洞穴寓言的论述中，人们通常认为这种反政治倾向甚至达到了顶峰，让“轻蔑的避世主义情绪”彻底抑制住“积极的改良主义情绪”^②：哲学生活是最好的，倘若让已走出城邦洞穴看到朗朗乾坤的哲人的灵魂自己选择，他们不会愿意再度下降到昏暗的、受到歪曲的人造洞穴当中，而是希望留在“福佑岛”（the island of blessed）“如神一般”（*homoiôsis theô*, cf. *Theaetetus* 176b; *Timaeus* 90c）沉思真理，寻求真正的理解；同政治生活相比，哲人的灵魂更爱过一种与政治生活相脱离的哲学式的沉思生活（*Republic* VII 519b7 - d8; cf. VII 521b7 - 10, VII540b - c, VI 496c - e, IX 592a, VII 520a - b）。

在这个问题上，国内传统的看法是把柏拉图设计的理想城邦国家看成是一种现实性的政治规划并讨论其如何才能实现的条件。^③但从现在的研究资料来看，这其实是一种误解。理由在于：第一，哲人，即便是成为一国之君的哲人，也不指望社会成为他或她可以运用自由实现其美德的王国，而是指望它成为自己可以实现心智自由生活的领域；第二，哲人并不用社会地位或公民权价值，而是用追求智慧来定义自己。^④这可能正是为何自诩为过隐居生活的哲学家典范的苏格拉底在《理想国》中没有给我们提供太多有关政体或政体观念的非常严肃的分析的根本原因（VI 496b1 - e2）。在解读《理想国》中的核心人物格罗康的问题上，施特劳斯派尤其倾向于把格罗康视为一个具有贪婪的政治野心的案例——有可能被引诱成为僭主的性格。但我们听从费拉里（G. R. F. Ferrari）的看法而去反对这种解读的倾向并认为这兄弟两人用例子解释了 *apragmasyne* 或“寂静主义”（*quietism*）。^⑤按照费拉里的解读，这些不再抱幻想的贵族已经退出政治而具有了一种与世无争的心态。因此，苏格拉底打算说服他们，使他们相信政治是一种既美好又有价值的追求。然而，他在对话第九卷结尾处又向他们表明政治不及一个人对于自己的灵魂进行明智地管理重要（IX 291d11 - 292b6），而且存在一种比正义的城邦和正义的灵魂更高的目标，即对于“宇宙”（the cosmos）和“相”（the forms）进行探究与沉思（VII 540a - 541b）。正如费拉

里指出的，有智慧的领导力是一种“了不起”的成就，但对柏拉图而言，最“美好”的成就是包括写作在内的哲学思考。^⑥这种立场并不等于回归到“清静无为”（*quietism*），因为它并没有排除这种可能：政治行动可以既是高贵的又具有男子气概的，尽管它不是终极的追求。^⑦此外，就上文谈论的《理想国》压制个体自由而言，尽管《理想国》不是自由主义的先驱，但它对个体格外重视。诚如费拉里所强调的，《理想国》并不把个体视为一种授予所有人权利、赋予社会其决定性根基的财产，而是把它看成少数人的一种成就，即社会在其中至多只能起次要作用的成就。^⑧因此，从这个角度看，《理想国》并不是一部严格意义上的论述如何治理政事或政治制度的政治著作，也主要不是一部政治著作，更不只是一部政治著作，而很可能是一部反政治的著作。既然它连严格的政治著作都算不上，那何谈它仅是一部政治哲学著作呢？^⑨

（责任编辑 任之）

① 文中涉及柏拉图《理想国》中的言论及编页码主要基于 S. R. Slings 最新编订的希腊原文（S. R. Slings, *Platonis Rempublicam*, Oxford: Clarendon Press, 2003），并参考：Plato, *Complete Works*, J. M. Cooper & D. S. Hutchinson eds., Indianapolis: Hackett, 1997.

② 有关这两种情绪的分析，参见 D. K. O'connor, "Rewriting the Poets in Plato's Characters", in *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, edited by G. R. F. Ferrari, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, pp. 55 - 90.

③ 姚介厚：《西方哲学史：古代希腊与罗马哲学》第2卷（下），南京：江苏人民出版社，2005年，第626—629页。

④ G. R. F. Ferrari, T. Griffith, *Plato: 'The Republic'*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. xxiv.

⑤ G. R. F. Ferrari, *City and Soul in Plato's Republic*, Chicago: University of Chicago Press, 2004, p. 13, p. 80, p. 93; "quietism" 有时也被译作“寂静主义”或“无为主义”。坚持这种看法的人基本上把哲学的作用视为治疗性的或矫正性的。

⑥ *Ibid.*, pp. 107 - 108, p. 118.

⑦ *Ibid.*, p. 29.

⑧ G. R. F. Ferrari, Griffith T. *Plato: 'The Republic'*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. xxiv - xxv.

⑨ 本文在撰写过程中吸收了 G. R. F. Ferrari 教授以及 Alexius 博士的有益建议，特此感谢。

忠恕之道与孔门仁学*

——《论语》“忠恕一贯”章新解

董卫国**

【摘要】孔子之仁学并非抽象的理论体系,从根本上说,乃是归本于人格教养的实践智慧。“一以贯之”由孔子的人格境界展示了仁之通性的精神内涵。忠恕之道则是仁学最为根本的实践方法和必然性的诠释原则,集中体现了传统儒学“即工夫即本体”的学术精神。曾子由忠恕来把握仁道,符合孔子仁学的基本精神,对孔门仁学的传承有重要意义。

【关键词】一以贯之;忠恕;仁学;孔子;论语

中图分类号: B222.1 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2016)04-0097-06

《论语·里仁》载:“子曰:‘参乎!吾道一以贯之。’曾子曰:‘唯。’子出。门人问曰:‘何谓也?’曾子曰:‘夫子之道,忠恕而已矣。’”(下文简称《里仁》忠恕章)此章是《论语》中最为重要的章节之一,然而也是历来争论最多的一章。“吾道一以贯之”是孔子总说自己学问之宗旨,对此历来学者皆无疑问。前人争论的焦点在于,曾子把孔子所言“一以贯之”诠释为“忠恕而已矣”,是否符合孔子之意?因为从这句话的语境来看,曾子之言并未得到孔子之确证,而曾子又是孔门儒学传承的重要人物,他对孔子学问宗旨的理解,势必影响孔门后学思想的发展。

一、“一贯”公案

宋代以前,此章并未引起学者们的充分重视,更没得到系统的诠释。从程颢、程颐两兄弟开始,理学家们对一贯和忠恕给予了高度关注,在他们看来忠恕之道关系到整个原始儒学之核心精神的传承问题,是其道统思想的核心内容。二

程认为孔门之中能够深造自得,得孔子之道者是颜子和曾子,而颜子早卒,传道者实为曾子。曾子传之子思,子思传之孟子^①。这就是通常所说的“思孟学派”的传承谱系。而二程认定曾子传道的一个很重要的根据,就是曾子对于孔子所言“一贯之道”的承当和诠释^②。朱子对此章也高度重视,认为“‘一以贯之’乃圣门末后亲传密旨,其所以提纲挈领,统宗会元,盖有不可容言之妙”^③。程朱不仅认为曾子对孔子一贯之道的理解和诠释是正确的,而且认为此正是孔曾之间道统相传的明证。程朱之论成为宋明理学中的主流观点。

然而曾子忠恕传道说也一直受到怀疑。与朱子并时的叶适批评程朱之论说:“余尝疑孔子既以‘一贯’语曾子,直唯而止,无所问质,若素知之者……未知于‘一贯’之指果合否?曾子又自转为‘忠恕’,忠以尽己,恕以及人,虽曰内外合一,而自古人经维天地之妙用,固不止于是。疑此语未经孔子是正,恐亦不便以为准也。”^④清儒也多对忠恕一贯传道说提出质疑。如阮元认为“一以贯之”即“壹是皆以行事为

* 本文系西南政法大学校级项目“儒家忠恕之道的理论内涵与历史源流”(2014BS015)、国家社会科学基金项目“孔门后学与儒学的早期诠释研究”(12CZX029)的阶段性成果。

** 作者简介:董卫国,山东东营人,哲学博士,(重庆401120)西南政法大学哲学系讲师。

① [北宋]程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集》,北京:中华书局,1981年,第327页。

② 同上,第153页。

③ 朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》第22册,上海:上海古籍出版社、合肥:安徽教育出版社,2002年,第2059页。

④ [南宋]叶适:《习学记言序目》,北京:中华书局,1977年,第178页。

教”，此与道统传承无关，并批评宋儒传道之说近似禅学^①。清儒立论多从文献入手，他们批评程朱之说亦是嫌其言之无据。

现代新儒家的代表人物牟宗三先生认为叶适以事功判定儒家的道统传承是错误的，从儒家道德形上学的立场出发给予反驳。牟先生支持宋儒以来的道统说，认为孔曾忠恕一贯之传，确实蕴含着仁学的真精神^②。徐复观先生认为，孔子总言“一以贯之”即是仁。忠恕正是为仁的工夫与方法，但同时又体现着仁的意义。徐先生认为曾子把孔子的一贯之道诠释为忠恕是正确的。但徐先生认为此章只是指点学生仁的含义而已，并无传道之意^③。

对此问题的争论延续至今。李景林先生从思想学术传承的角度，支持孔曾传道说，认为“以忠恕行仁为途径达成性与天道的贯通，不仅表现了孔子思想的整体结构，而且也成为孔子后学构成其思想系统的方法原则”^④。颜炳罡和梁涛等学者则对曾子传道说持怀疑态度。颜炳罡先生认为曾子以“忠恕”解一贯就成了“二以贯之”，与“一以贯之”不符。孔子以“恕”答子贡“有一言而可以终身行之者”之问，据此认为“恕”才是孔子的一贯之道。^⑤梁涛先生认同叶适之说，认为曾子是孔子晚年弟子，听闻孔子一贯之教时年纪尚幼，并未真的明白孔子之义，“孔子言一以贯之当然是仁”，认为曾子对孔子一以贯之之道的诠释并不符合孔子本意^⑥。

尽管诸家之说莫衷一是，但忠恕一贯问题的重要性是毋庸置疑的。对这个问题的理解不仅关系到孔子之学的核心宗旨，还关系到孔子之学的传承。有鉴于此，我们认为有必要对忠恕一贯的问题进行一次彻底的考察，在现代语境下来澄清相关的问题。要说明忠恕是否符合孔子“一贯”之旨的问题，必须分别梳理忠恕之道和一以贯之的内涵，在此基础上才能对忠恕之道在孔子思想中的地位做合理定位。

二、忠 恕

忠恕的观念，在先秦儒家尤其是孔子思想中占非常重要的地位。《论语·卫灵公》载：“子

贡问曰：‘有一言而可以终身行之者乎？’子曰：‘其恕乎？己所不欲，勿施于人。’”《礼记·中庸》载孔子言曰：“忠恕违道不远。”可见孔子对忠恕之道的重视。然而，忠恕这个观念可能是当代语境下误解最多的观念之一，而在这些误解之中，忠恕之道本来的思想内涵逐渐被遮蔽了^⑦。对忠恕的理解不能望文生义，亦不能过多比附西方哲学的概念，必须回归于经典文本和历代注疏。

《里仁篇》忠恕章朱子注曰：“尽己之谓忠，推及之谓恕。”^⑧《朱子语类》有较明确的说明：“忠者，尽己之心，无少伪妄。”^⑨忠是保持内心情感的诚实。关于推己，朱子以具体的生活事例做解释：“推己及物，则是要逐一去推出。如我欲恁地，便去推与人也合恁地，方始有以及之。如吃饭相似……推己及物底，便是我吃饭，思量道别人也合当吃，方始与人吃。”^⑩恕是能够即自己的情感欲望而通情于他人者。朱注还保存了另外说法，所谓“中心为忠，如心为恕”，此说乃是朱子取汉唐古义。王应麟《困学纪闻》卷2：“中心为忠，如心为恕，《诗》、《春秋》正义之说也。”^⑪王说是也。《毛诗正义·卷一之一》孔颖达正义：“衷与忠，字异而义同，于文，中

① [清] 阮元著、邓经元点校：《擘经室集》，北京：中华书局，1993年，第53页。

② 牟宗三：《心体与性体》，上海：上海古籍出版社，1999年，第209—220页。

③ 徐复观：《中国思想史论集》，上海：上海书店，2004年，第201页。

④ 李景林：《教养的本原》，北京：北京师范大学出版社，2010年，第75页。

⑤ 颜炳罡：《生命的底色》，济南：山东友谊出版社，2005年，第65—66页。

⑥ 梁涛：《郭店竹简与思孟学派》，北京：中国人民大学出版社，2008年，第77页。

⑦ 详见董卫国：《忠恕之道思想内涵辨析》，《中国哲学史》2013年第3期。

⑧ [南宋] 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第48页。

⑨ [南宋] 黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》卷27，北京：中华书局，1986年，第692页。

⑩ 同上，第691页。

⑪ [南宋] 王应麟著，[清] 翁元圻等注，梁保群、田松青、吕宗力校点：《困学纪闻（全校本）》，上海：上海古籍出版社，2008年，第274页。

心为忠，如心为恕。”又，《左传·桓公六年》孔颖达疏曰：“中心为忠，言中心爱物也；人言为信，谓言不虚妄也。”“中心为忠”，此“中”为“内在”义，即真实的内心情感也。“如心为恕”，此“如”为“相似”义，即将他人之心比为己心，亦通情之义也。此说汉唐古注多用之。《楚辞·离骚》王逸注曰：“以心揆心为恕。”^①皇侃疏曰：“忠谓尽中心也，恕谓忖我以度于人也。”^②皆同此义。可见，程朱之说渊源有自。

程朱又认为忠恕非平行并列之两厥，而是体用关系。此说出于其修养工夫的真实体证，而从文献资料来看，盖古人之通义。《大戴礼记·小辨篇》载孔子言曰：“忠有九知。知忠必知中，知中必知恕，知恕必知外，知外必知德……内思毕心曰知中，中以应实曰知恕，内恕外度曰知外，外内参意曰知德。”中，内也；又曰“内思毕心曰知中”，毕是穷尽的意思，句意是尽量保持自己内心道德意识的真实。“知忠必知中”，明白了忠道，也就获得了自己真实的内心；“知中必知恕”，内心回归于其真实的情感状态则自然能恕（产生与他人的一体通情），进而对外在的价值事实做出判断和应对。由此可见，忠恕在道德实践中是同一情感过程的不同面向。保持内心诚敬的一面称忠；待人接物时，通情、体谅他人的一面称为恕。忠恕之含义虽然略有偏指，但是当落实于道德实践时乃是一体互通的。朱子说“忠是体，恕是用，两者只是一事”^③，准确揭示了忠恕的关系。

综上，忠恕思想内涵之要点可以概括如下：第一，根本意义上的忠恕之道，是实践仁德、追求仁道的修养工夫，即所谓“为仁之方”，而绝非抽象的伦理原则，更非抽象的德目。第二，忠恕是同一道德实践工夫的不同面向。忠即“中心”，义为“去除私欲和偏见的遮蔽，保持真实的内心”；恕即“如心”，义为“以己心体谅、通情于他人之心”。忠重在强调保持内心道德情感的真诚和道德理智的觉醒，恕重在强调以通情作为待人处事之情感基础。忠恕之道是本于人情感发用的普遍规律而指点的道德实践方法。当人心能做到忠时，则自然能做到恕。忠恕之道是从人心上指明的道德实践方法，而非抽象的原则或

德目。孔门之学不同于知识理论形态的西方哲学，从其根本说，乃是一种归本于人格教养的实践智慧。由此学术性格的定位，才能对具体问题做出合理解读。

三、一以贯之

既阐明忠恕之道的的基本内涵，再来考察“一以贯之”的含义。“一以贯之”四字，自古以来颇费思量。综合古今学者的注解和论述，我们发现对“一以贯之”存在四个层面上的解读：第一为“观解形上学”的解读^④；第二为境界论的解读；第三为学术性格的解读；第四为学理结构的解读。

皇侃的《论语义疏》从一种观解的形上学的层面来诠释“一以贯之”。皇侃注《里仁篇》忠恕章曰：“道者，孔子之道也。贯，犹统也。譬如以绳穿物，有贯统也。孔子语曾子曰：‘吾教化之道，唯用一道以贯统天下万理也。’故王弼曰：‘夫事有归，理有会，故得其归，事虽殷大，可以一名举；总其会，理虽博，可以至约穷也。’”^⑤天下万事之理指形而下的、具体的事理，能贯通天下万事之理的一道或“一善之理”则必然是形而上的、普遍的理。故“一以贯之”就是以超越的形上之道来统御具体的天下万事之理。皇、王二人由“一以贯之”而读出形上学的意义，是很有见地的。但二人深受老子思想的影响，用“一理”来解释孔子所言“一以贯之”

① [汉]王逸、[宋]洪兴祖著，夏剑钦点校：《楚辞章句补注》，长沙：岳麓书社，2013年，第11页。

② [南朝梁]皇侃著、高尚架点校：《论语集解义疏》，北京：中华书局，2013年，第91页。

③ [南宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》卷24，第672页。

④ “观解形而上学”一语借用自牟宗三先生。牟先生认为西方传统的哲学重视理知分解，其成立一种“观解的形而上学”。这里把皇、王之说定位为一种观解形上学式的解读，是因为魏晋玄学对于道体、境界等超越性问题的讨论只做辨名析理的分析，但缺乏实践工夫。参见氏著：《中国哲学的特质》，上海：上海世纪出版集团，2008年，第9页。

⑤ [南朝梁]皇侃著、高尚架点校：《论语集解义疏》，第90页。

却是不妥当的^①。因为这个意义上的贯通还只是抽象的、学理上的贯通，只能成就一种“观解的形上学”。形上本体并不能落实为人文教养的创造性力量，不能体现于道德实践的工夫之中。这种理解并不符合儒家形上学的真精神。

朱子则从境界论的层面理解一以贯之。与皇、王之解相比，朱子对一贯之道的诠释则契合于孔子仁学的基本精神。朱子认为一以贯之实际是圣人的道德境界。《里仁篇》忠恕章朱子注说“贯，通也。夫子之心，浑然一理，泛应曲当”^②，又说“夫子之一理浑然而泛应曲当”，《朱子语类》解“一以贯之，犹一心以应万事”^③。普遍的形上之道的贯通性意义必须落实为具有超越性价值的理想人格。圣人是这种完美人格的体现。圣人之心浑然天理，理即是心，心即是理，形上之理的超越性意义必须由人道德心灵的创造性活动而展现。一理统贯天下万理，这是从义理上说，或者说是观解的、客观地说；而“一心以应万事”，则是落实于人生境界上说，是从人格成就中活生生地展现出来的本体的超越性、贯通性意义。

孔子并不悬空地讨论形上之道，而是主张在具体的道德实践生活中不断证显道的意义。孔子说“下学上达”（《宪问》），一方面重视下学的工夫，即重视在人伦世界中的博文约礼的人文教养；另一方面又说“君子不器”（《为政》），“士志于道”（《里仁》），“不知命，无以为君子也”（《尧曰》），强调对超越性价值的追求。“下学”“上达”并非两个过程，“上达”必须经过“下学”的工夫；“下学”的过程也必须以“上达”为明确的志向。在孔子这里，形上之道与形下之器是合一的（或说天道性命相贯通、即内在即超越^④），本体的创造性意义必须由生命实践的过程而开显（或说即活动即存有^⑤），这是儒家形上学的根本精神。由此可知，朱子的诠释符合孔子仁学的精神。

皇侃之说虽然未得儒家形上学之真意，但是在重视孔子之学的形上学性格方面与朱子相同。至清儒，这种形上学的解读思路为之一变。清儒解“贯者，行也”，一以贯之即一以行之，乃是说孔子“壹是皆以行事为教”，不空谈义理^⑥。

孙诒让、阮元、刘宝楠持此说。现代学者多对后说表示怀疑，徐复观先生又从文字训诂方面指出清儒的谬误之处，辟之甚详^⑦。笔者认为何晏、朱子的理解是可靠的。而且只从思想方面说，所谓“壹是皆以行事为教”，只是外在地说明了孔子之道的实践性特点，并没有指明其实际内容。

在现代语境下，一以贯之的问题被转化为“孔子思想核心是什么”的问题。现代学界一般认为孔子思想的核心是仁。有学者认为，孔子言“一以贯之”，一即仁，一以贯之也就是以仁贯之^⑧，即仁是贯通其整个思想学说的核心。但必须认识到，这也是一个深陷现代语境的表述，因为它或多或少地把孔子与现代意义上的思想家等同起来。所谓“孔子的思想核心为仁”，也并非等于说“仁”是孔子建构理论体系的逻辑起点或者一条抽象逻辑线索。根据孔子学问的基本性格，此贯通并非逻辑上、知识体系意义上的静态关联，而是德行教养意义上的动态统摄。如果把一以贯之解为“仁以贯之”，那就是把孔子之学做平面化的理解了，可以说这种理解是从客观上说明了孔子仁学的学理结构，但无从敞开仁道本身的义理内涵。

综上，笔者认为“一以贯之”之“一”不是仁，“一以贯之”的整体方且是仁的境界。张彦陵曰：“此章是悟后语，最忌支离。”^⑨此论亦颇得古人之心得。后人辗转附会，反而多有盲人摸象、痴人说梦之嫌。综合前人之说，要理解“一以贯之”，关键要把握住“贯”的精神。贯者，

① 徐复观：《中国思想史论集》，第179、201页。

② [南宋]朱熹：《四书章句集注》，第72页。

③ [南宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》卷27，第670页。

④ 牟宗三：《中国哲学的特质》，第19页。

⑤ 牟宗三：《中国哲学十九讲》，上海：上海世纪出版集团，2005年，第310—311页。

⑥ [清]刘宝楠著、高流水点校：《论语正义》，北京：中华书局，1990年，第151—154页。

⑦ 徐复观：《中国思想史论集》，第200页。

⑧ 梁涛：《郭店楚简仁字与孔子仁学》，《哲学研究》2005年第5期；张践：《“仁”是儒学一以贯之的核心价值》，《齐鲁学刊》2011年第2期。

⑨ [清]陆陇其：《四书讲义困勉录》卷7，上海：文渊阁四库全书电子版、上海人民出版社，1999年。

通也。宋明儒以“一心融贯万事”^①、“以天地万物为一体”^②诠释仁之内涵，恰是契合了“一以贯之”的意味，把握了仁道之贯通性的精神^③。

孔子之学以仁为宗旨，这是绝大多数古今学者的共识。在这个意义上说，把孔子之学称为仁学是有道理的。究竟意义上的仁可以由圣人的生命境界得以展现。然而，生命境界具有主观体验性，不是可以传递的知识，非深造自得者不能为言。因此，对一以贯之的仁者境界，最好的诠释只能是指点追问者达到此境界，而不是仅客观地分析仁是什么。而忠恕之道恰恰是为仁之方。所以，曾子不以仁诠释“一以贯之”，而是由工夫而诠释境界恰是因为对仁学有深刻的理解。然而，通观《论语》，夫子指点学生求仁之路径颇多，为何曾子独以忠恕答之？笔者认为，这是因为忠恕之道乃是最为根本的仁学实践方法，因此也是具有必然性的仁学诠释路径。

四、忠恕与仁学

在孔子这里，仁的含义具有多层次、多面向的特点。仁道是对整个儒家人文世界之根本精神的概括。仁的范围几乎包括了言行举止、人伦规范、心灵体验、政治功业等社会人生的各个方面。同时，仁的义理也贯通乎本体、心性和道德评价标准等诸多层次。但这诸多面向是融汇互摄的，各个义理层次也是纵贯互通的，而从根本上说，皆以道德本心的自觉为基础^④。孔子说：“仁者，人也。”（《礼记·中庸》）孟子进一步说：“仁者，人心也。”（《孟子·告子上》）此所谓道德本心的自觉，亦即对生命与天地万物通而不隔之本真状态的觉悟。此即大程子所言“仁者与天地万物为一体”。故所有求仁工夫，最终之目的必归于启发其“一体之仁”的本心方可见其功，以此道德本心的自觉为根基，必以落实为成己成物的人文理想方可见其效。

忠恕之道恰是从心地上指明的求仁工夫，以启发人本心之自觉为核心要领。在这个意义上说，忠恕实为最具普遍意义的求仁工夫。如前所述，忠恕二字皆从心，其初意皆是对人内心状态的描述。忠恕作为求仁之方，也是从人之情感意

识之运用处指明的实践方法。忠恕之道强调突破私己小我之局限，以个人之真诚的道德情感去同情、体谅他人，即显然体现了仁道之人我一体互通的基本精神。同时，忠恕虽为求仁之方，但践行忠恕之过程，本身也体现着仁的部分意义。终极意义的仁，作为一种超越的价值理想，几乎遥不可期，故孔子尚不敢以仁德自居；但仁的意义恰恰就在于行仁、求仁的进程之中。只要反求于心，忠恕之道则人人当下即可用力，故“我欲仁，斯仁至矣”就容易理解。唯独持守忠恕之道而为一贯的存心应世之法，乾乾不息，方才契合了仁道。可见，忠恕之道实则贯穿于整个追求仁德的生命实践过程中，是孔子仁学最为根本的实践工夫。

孔子所指点的求仁工夫，从根本上说，皆可归结于忠恕。忠恕作为孔门一贯之旨确是先秦儒学传承的核心义理，但是恐怕并非宋儒所说的“秘传”而是“共法”。如前所说，忠恕是于心地上指明的求仁工夫。以传统儒家看来，心伴随人一切生命活动而显示其意义，或者说心是人全部生命活动展现的场域。阳明说“心外无物”（《传习录上》），梁漱溟也说“生命与心同义”^⑤，皆说明了儒学对心的基本看法。由此可见，此心亦非空洞的精神意识而已。心之作用，必见于其言行举止、应物处事等生命活动的全部内容。孔子指点学生求仁之方，有时虽未明言忠恕，但是却可以说处处指向忠恕。孔子答仲弓问仁，诚敬以存心是忠，推己及人是恕，显然是忠

① [南宋]黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》卷27，第669页。

② [北宋]程颢、程颐著，王孝鱼点校：《二程集》，第15页。

③ 《卫灵公》记载另一处孔子提到“一以贯之”。此处孔子所言“一以贯之”之义，与《里仁篇》无根本差别，皆可视为对仁之境界的诠释。然而，此处言一贯对“多学而识”讲，因此涉及到此问题：具体知识技能的学习与超越性人格境界的实现之间的关系。朱注比较此章与《里仁篇》忠恕章的差别说：“彼以行言，此以知言。”（参见[南宋]朱熹：《四书章句集注》，第161页。）

④ 徐复观先生说：“仁本身来说，它只是一个人的自觉的精神状态。”（氏著：《中国人性论史先秦篇》，上海：华东师范大学出版社，2005年，第98页）

⑤ 梁漱溟：《人心与人生》，上海：上海人民出版社，2011年，第31页。

恕（《颜渊》）。答子张问行曰：“言忠信，行敬笃，虽蛮貊之邦行矣。”（《卫灵公》）答樊迟问仁曰：“居处恭，执事敬，与人忠。虽之夷狄，不可弃也。”（《子路》）言行举止之谨慎庄重，待人接物之信义，必以内心之诚敬为根基。子路问君子，孔子以“修己以敬”“修己以安人”“修己以安百姓”（《宪问》）答之。治国安民之事业也必从内心之敬德开始。从根本上说，这些皆是忠恕之道见之于言行举止，待人处事，乃至治国安民者。凡此种种不必尽举。但是须知，孔子虽无秘密传授之意，但学生领悟的程度则随其工夫和资质之不同而各有浅深。曾子把孔子所言“一以贯之”直接诠释为忠恕，可见其把握住了仁学工夫之根本。宋儒据此而推断曾子在孔门之中的传道地位，这是颇有见地的。

曾子把孔子所言的“一以贯之”诠释为“忠恕”，把握住了孔子仁学的根本精神，并且在儒学思想史上具有重要的意义。忠恕是诠释孔子仁学的必然性理路，孔子身后的仁学思想以忠恕为核心线索而展开。孔子身后，曾子学派重视对孔子仁道思想的落实，强调由忠恕之道贯通于孝亲之情以修身成仁。在子思子学派中，忠恕之道被发展为由推致中和之情以成己成物的工夫宗旨。孟子重视推扩四端之心以成德，以实现“亲亲而仁民，仁民而爱物”的王道理想。总而言之，曾子从忠恕之道诠释孔子所言“一以贯之”，在学术史上具有重大意义。

孔子所开创的仁学不同于西方知识理论形态的哲学体系，而是一种归本于人格教养的实践智慧，其哲理的成就附属于人格的完成。这就决定了儒学的实践工夫与哲理诠释是必然统一的，将道德实践的工夫排除于哲学方法之外，在某种程度上说就是关闭了经典诠释的源头活水。明朝晚期的儒学尤其强调“即工夫即本体”（《明儒学案·发凡》）的命题。刘蕺山说：“学者只有工夫可说，其本体处直是著不得一语。才著一语，便是工夫边事。然言工夫，而本体在其中矣。大抵学者肯用工夫处，即是本体流露处；其善用工夫处，即是本体正当处。”^①“即工夫即本体”的命题虽然为晚明儒家明确提出，但也是儒学一贯的精神。所谓本体即超越的、形而上的道，所谓

工夫即人的道德实践。“即工夫即本体”，或“工夫之外别无本体”，都是强调必须由道德实践来体证道的超越性价值。若脱离了道德实践的工夫而讨论本体，所谓的本体论则容易流为对心性、道德等义理的空谈，不仅仅学理上游谈无根，也无从实现其对社会人生的教化意义。明末儒者对“即工夫即本体”的强调，当然是针对当时的学术氛围有的而发，但是防止脱离道德实践根基的空谈，确实是儒家道德哲学一贯的主张。在当代学术范式下，依然要充分尊重儒学作为实践智慧的学术性格，这样才能更合理的对儒学做出当代性的义理诠释。

（责任编辑 杨海文）

^① 吴光主编：《刘宗周全集》第3册，杭州：浙江古籍出版社，2007年，第309页。

墓祭“非礼”与“成俗”研究

毛国民*

【摘要】“墓祭”是儒家文化中一项重要的礼仪，但“古”代是否有“墓祭”一直存在争议，需要进一步厘清。究其缘由，主要有三：一是“墓祭”概念界定不清，二是“古无墓祭”之“古”的时间节点不清，三是墓祭“非礼”与“有无”因不属于同一层次的话题而纠缠不清。“非礼”属于价值层面的话题，而“有无”属于事实层面的问题。从价值上看，狭义墓祭乃“非礼”勿容置疑；从事实层面看，广义墓祭在秦汉之后已经“成俗”。

【关键词】墓祭；礼；成俗；朱熹

中图分类号：B2 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)04-0103-06

先秦前期，“凡葬而无坟，谓之墓，言不封也”^①。一般情况下，“墓”葬庶人或者下层贵族，而“冢”（大坟或大防）则葬王及上层贵族。这样，贵族有“墓祭”可能，而平民阶层几无“墓祭”可能。原因很简单，即平民无“坟”，后人也许都找不到“先人”之墓。

至秦汉时期，坟与墓、冢开始通用，且“墓”上不仅加丘，还开始在墓侧添加建筑，如“享堂”、寝、陵等。由此，“墓祭”应有广义与狭义之分。广义上说，“墓祭”别于庙祭，是指凡在墓地进行的一切祭祖行为，包括在墓侧建筑如享堂、寝、陵等场所中的祭祀祖先活动。而狭义的“墓祭”，即后人定期（清明或其他时节）到坟墓（肉身埋藏处）前，祭祀自己特定祖先的行为。当然，狭义概念不包含享堂、寝、陵等墓侧建筑或坟墓之外的旷野中的祭祀活动（如“祭后土”、祭于陵等）。狭义“墓祭”的特点是：“墓祭”是一种在墓成之后举行的祭祀仪式，不包括下葬时的墓祭和祭后土等；祭祀对象十分明确，主要祭祀自己的祖先，对象是特定的墓主，而非天地、神灵或者其他的祭祀对象；祭祀地点是“安放死者肉体”的“坟”前，而非墓上的建筑物“陵”、“寝”或“享堂”里，也非“墓内”的祭祀。

根据“墓祭”概念的界定，皇家的祭“陵”、贵族的家庙祭祀以及庶人的祭于寝，地点上都不是在“安放死者肉体”的“坟”前，故而不属于狭义上的墓祭。分清“墓祭”概念仍然不够，必须还要界定“古”。古有墓祭否？此“古”应以“秦”作为界点，之前即为“古”，即先秦。

一、“墓祭”之争议

古有墓祭否？主要有两种观点，即古有墓祭和古无墓祭，但他们有的因“墓祭”概念的界定不严，有的则是“古”之时间节点划定不明，从而导致很多争议。

(一) 古有墓祭

古有墓祭，即是说先秦就有墓祭之事，持此观点者众。当代，以董坤玉和胡厚宣等学者为代表，从史籍和考古材料两个角度，论证“春秋以前王与贵族存在冢祭行为”^②。从史料看，“墓祭”有可能起于武王。“《史记》周本纪九年武王上祭于毕，毕，文王墓地名也。”^③《吴越春秋》也记载夏代即有祭王于冢墓的行为，曰“春

* 作者简介：毛国民，安徽巢湖人，（广州 510275）中山大学哲学系博士生、（广州 510631）广东外语外贸大学政治与公共管理学院教授。

① [汉] 杨雄撰、[晋] 郭璞注：《方言》卷13，《丛书集成初编》第1177册，上海：上海书店出版社，2015年，第134页。

② 董坤玉：《先秦墓祭制度再研究》，《考古》2010年第7期，第61页。

③ [清] 徐乾学：《读礼通考》卷86，《景印文渊阁四库全书》第114册，台湾：商务印书馆，1986年，第82页。

秋祠禹墓于会稽”^①。从考古上看，1976年在河南安阳武官村北地殷王陵区，共发现250座商代祭祀坑。在已发掘的191座祭祀坑中，共发现被屠杀的奴隶骨架1178具，祭祀坑纵横排列有序，分布十分有规律。这些卜辞中的人祭，基本上是用于祭祀祖先的，其中除部分明确为宗祭外，以考古学材料相印证，多是用于墓祭的^②。

杨鸿勋、商言、王世民、李伯谦、傅熹年和黄展岳等人，在《战国中山王陵及兆域图研究》^③、《关于秦代墓上建筑的问题》^④等文章中，从“享堂”的性质与功能着手分析，从而推测战国时期已有墓祭现象，而且“享堂”为秦汉时期“陵寝”祭祀建筑的雏形。

清代，以毛奇龄等学者为代表，根据《周礼》记载的“冢人”之“祭墓为尸”的职责，以及《韩诗外传》提到曾子“椎牛祭墓”等文献，断定早在先秦时期就已经有了墓祭^⑤。还有学者，从《孟子》一则故事推断“古有墓祭”现象：“齐人有一妻一妾而处室者……蚤起，施从良人之所之，遍国中无与立谈者，卒之东郭墦间之祭者，乞其余，不足，又顾而之他，此其为履足之道也。”^⑥故事中，一丈夫在东郊墦（坟墓）间乞食，学者们从“出则必饜酒肉而后反”、“乞其余不足又顾而之他”等情节，推断出齐国已有墓祭现象。孙诒让《周礼正义》、阎若璩《四书释地》、尚秉和《历代社会风俗事物考》、钱玄《三礼通论·名物篇》（丧葬）以及吕思勉《读史札记·墓祭》等，也持“古有墓祭”之类似观点。

以上诸多学者的论证，角度各异，各有道理。但是，笔者认为，以上部分论述值得商榷。

首先，从“武王上祭于毕”、“春秋祠禹墓于会稽”和一些考古资料，不能必然推出“古有墓祭”结论。“礼不墓祭，而尧祠灵台、武王祭毕，则古人固有行之者矣。”^⑦“毕”虽然是“文王墓地名”，武王上祭于毕，但不等于这种行为一定是“墓祭”，因为祭于此墓地，有祭地神、祭上帝等多种祭祀仪式的可能。当代大量考古发现的“祭祀坑”，只属于“下葬”时的一种祭祀行为；战国时期出现的“享堂”，也属于坟墓之外的建筑。因此，这些行为至多符合广义“墓祭”，而不属于狭义“墓祭”的界定。

其次，毛奇龄等从《周礼》“冢人”之“祭

墓为尸”职责，推断先秦之前就有墓祭，有些牵强。《冢人》曰：“大丧既有日，请度甫窆，遂为之尸……凡祭墓，为尸。”^⑧从“遂为之尸”看，冢人初次为尸受祭，是在“甫窆”之初。此时，墓穴刚刚挖成，距离天子下葬之日尚有数月之久，因为按照古代的礼制“天子七月而葬”。可见，此时天子的灵柩尚不在墓中，所以要在墓地“设尸”祭祀墓主似乎不太可能，这恐怕只能是“祭祀后土”、“礼地神”之类的行为而已，至少不属于狭义的“墓祭”范畴。从“凡祭墓为尸”看，此处是“冢人为尸”，而非子孙为尸，恐非墓祭。正如皮锡瑞评价：“古不墓祭，惟奔丧、去国哭于墓；祭是吉礼，必行于庙……后人乃引《周官·冢人》‘祭墓为尸……’以为古已墓祭，不知冢人为尸，后郑以为‘或祈祷焉’，先郑以为‘始窆时祭以告后土’，与墓祭无涉。”^⑨古人只有在特殊情况下如“奔丧”“去国”会哭于墓前，如果说是墓“祭”，那就是吉礼了，而吉礼一般行于庙中，非墓前。古人之冢人“祭墓为尸”，尸扮演的不是先祖形象，而是后土、上帝之类的角色。

最后，根据“墦间乞食”故事，确实可以断定东郭一定有祭祀活动，但无法确切证明其一定是“墓祭”行为。一是因为很多祭祀活动都有摆放祭祀食物，非墓祭一种，如葬礼、祭祀后土、祭祀天地、祭祀神灵等都有摆放食品的惯例；二是因为此“丈夫”获得食物的频率之高（每天出去回来都吃饱了）、方式之容易（这家食物不

① 周生春：《吴越春秋辑校汇考》卷4，上海：上海古籍出版社，1997年，第108—109页。

② 董坤玉：《先秦墓祭制度再研究》，《考古》2010年第7期，第61页。

③ 杨鸿勋：《战国中山王陵及兆域图研究》，《考古学报》1980年第1期，第120页。

④ 杨鸿勋：《关于秦代以前墓上建筑的问题》，《考古》1982年第4期，第402页。

⑤ [清]皮锡瑞：《经学通论·三礼通论》，北京：中华书局，1954年，第43页。

⑥ 杨伯俊译注：《孟子译注》，北京：中华书局，1960年，第203页。

⑦ [清]徐乾学：《读礼通考》卷86，前揭书，第82页。

⑧ [汉]郑玄注、[唐]贾公彦疏：《周礼注疏》，北京：中华书局，1980年，第786页。

⑨ 钱玄：《三礼通论》，南京：南京师范大学出版社，1996年，第39页。

够，又很方便、很快地找到另一家），说明这些祭祀活动很频繁、很普遍。这与“定期”（清明、重阳等）举行的墓祭礼，也不太吻合。

（二）古无墓祭

古无墓祭，是指先秦因礼经无此礼，故墓祭“非礼”，故而不墓祭。持此种观点和立场的，也大多能从一些经典史书和相关文献中找到依据。郑樵曰：“三代以前，无墓祭。至秦始皇出寝起于墓侧，汉因秦上陵皆有园寝，故称寝殿起居衣服象生人之具，古寝之意也。”^①刘埏曰：“寒食上墓，礼经无文，近代相传，浸以成俗，士庶有不合庙享何以用展孝思？宜许上墓同拜埽礼，不得作乐，仍编入五礼，永为恒制，故议者以为墓祭始于唐也。”^②

记载此时期历史的主要史书，多有“古无墓祭”记载。例如，《后汉书》曰：“四时所祭高庙一祖二宗，及近帝四。凡七帝，古不墓祭。”“秦始皇起寝于墓祭，汉因而不改。”^③《晋书》曰：“舜葬苍梧二妃，不从……无十五日朝夕上食礼，不墓祭，但月朔于家设席，以祭百日而止。临必昏明，不得以夜；制服常居，不得墓次。夫古不公墓，智也。”^④按此记载，古人舜葬苍梧二妃无十五日朝夕上食礼，不墓祭，但月朔于家设席而已。同时认为“制服常居，不得墓次”，因而“古不公墓，智也”。《旧唐书》曰：“古者庙有寝，而不墓祭。秦汉始建寝庙于园陵，而上食焉。”^⑤也就是说，古者庙有寝，祭祀一般设在此处，而不在墓前；秦汉始建寝庙于园陵，才有“上食”之礼。

一些名人和学者也有“古不墓祭”之说。东汉蔡邕就是代表之一，其曰：“古不墓祭，至秦始皇出寝，起之于墓侧。”^⑥蔡氏认为秦始皇之前是肯定“不墓祭”的，至秦始皇以后才开始建设寝殿，才有墓祭活动。清人赵翼也说：“按《周礼·小宗伯》虽有成葬而墓祭之文，乃葬日，孝子先归虞祭，而使有司在墓以祭地神，实非祭先祖。”^⑦还有，清代顾炎武等人也坚持“古不墓祭”说，把孔子所言的“望墓而为坛以时祭”只是看作礼之权变。刘洁认为祭祀在先秦时期的墓葬营建过程中就已经存在，但因受祭对象不固定，所以不能据此断言这些祭祀属于“墓祭”，故“古不墓祭”具合理性^⑧。杨宽及曾布川宽等学者坚持“古不墓祭”说，认为至少春秋以前确

无墓祭，春秋战国之际民间可能有墓祭^⑨。

从上述“古无墓祭”论证看，他们认为先秦“无”墓祭，至秦汉以后开启了“陵祭”模式，才有真正意义的“墓祭”；以前的一些祭祀活动，不是祭祀祖先，不属于“墓祭”，只是祭祀地神、上帝等行为。对此，笔者持有异议，因为“武王上祭于毕”、“春秋祠禹墓于会稽”、战国“享堂”的出现、“冢人祭墓为尸”以及大量考古发现的“祭祀坑”等，虽然不能确定它们属于狭义墓祭，但有可能属于广义的墓祭。

综合上述立场，我们可以断定“有”与“无”两派若以本文“古”之时间节点来计算，恐怕都承认秦汉以来“有墓祭”，对此不会有争议。若其争议，可能主要集中在“先秦”是否有墓祭的问题上。对此，笔者比较赞同董坤玉等学者的观点：“先秦庶民葬所称墓，墓上无封土，墓祭只在下葬之时举行，此后墓上再无祭祀；而贵族葬所称冢，冢上有高大的封土堆，甚至建有宏伟的冢上建筑，应有冢祭。”^⑩即先秦时期庶民应该没有“墓祭”，至于贵族以上“应有墓祭”。当然，这些贵族墓祭可能也只是广义上的，因为目前还没有特别有力的证据（如史料或考古等），能证明有狭义墓祭行为的存在。

① [宋]郑樵：《通志》卷43《上陵》，杭州：浙江古籍出版社，1988年，第575页。

② [元]刘埏：《隐居通议》卷27（墓祭），《景印文渊阁四库全书》第866册，第230页。

③ [南朝]范晔：《后汉书》，北京：中华书局，1973年，第99页。

④ 《晋书》卷51，《景印文渊阁四库全书》第255册，第855页。

⑤ [后晋]刘昫等撰：《百衲本旧唐书第3册》卷160，北京：国家图书馆出版社，2014年，第1175页。

⑥ [东汉]蔡邕：《独断》，上海：上海古籍出版社，1990年，第14页。

⑦ [清]赵翼撰、曹光甫校点：《陔余丛考》卷32《墓祭》，《赵翼全集》第3册，南京：凤凰出版社，2009年，第590页。

⑧ 刘洁：《“古不墓祭”之我见》，《许昌学院学报》2009年第1期，第90页。

⑨ 杨宽：《中国古代陵寝制度史研究》，上海：上海古籍出版社，1985年，第32、36、108页。

⑩ 董坤玉：《先秦墓祭制度再研究》，《考古》2010年第7期，第57页。

二、墓祭非礼

“墓祭有无”属于事实层面的分析，讨论先秦历史中是否存在“墓祭”行为。而“墓祭非礼”则属于价值或义理层面的探讨，即“墓祭”的应当性，它是否被载入礼书、是否合于儒家义理等。

（一）墓祭非礼，也害义理

《檀弓》篇记载：“子路去鲁，颜渊曰：‘吾闻之，去国则哭于墓而后行，反其国，不哭，展墓而入。’”^①郑玄注：“去国”之后返其国，仅“展墓而入”即可，“展，省视之”，不用进行墓祭。墓祭，是古人在特殊情况（如去国和奔丧等）下才采用的礼仪。《礼记》又曰：“既反哭，主人有司礼虞牲，有司以几筵舍奠域墓左，反，日中而虞。”^②葬礼之“反哭”中规定，在死者下葬以后，“有司以几筵舍奠域墓左”，即只在墓旁祭祀地神。但是，没有祭祀墓主的礼节，若要祭祀刚刚下葬的死者，必须回到死者原来所居的“寝”中进行，即“祭于寝”。《礼记》再云：“望墓而为坛，以时祭。其宗子死，告于墓，而后祭于家。”^③也就是说，按礼即“告于墓”而“祭于家”，非“墓祭”也。尊古礼之义，人之死也，骨肉归于土，而魂气无不之，魂依于主，魄藏于圻。魂有灵而魄无知，故圣人祭魂于庙，而不祭魄于墓。可见，在《礼记》等礼学经典中，皆规定祭祖之礼在寝、在庙，依四时而举行，按礼则死不墓祭也。

《宋书》记述南朝刘宋一代历史，有曰：“文帝黄初三年……夫葬者，藏也，欲人之不能见也。礼不墓祭，欲存亡之不黜也。皇后及贵人以下不随王之国者，有终没皆葬涧西前，又已表其处矣。”^④据此，公元222年人们也认为“礼不墓祭”，因为“夫葬者，藏也，欲人之不能见也”。按礼是不墓祭的，皇后及贵人皆葬涧西前即可。

宋代，张栻坚决反对世人的“墓祭”行为，认为“墓祭非礼”，也害义理。他说：“古者不墓祭，非有所略也，盖知‘鬼神之情状’不可以墓祭也。神主在庙，而墓以藏体魄。体魄之藏而祭也，于义何居而乌乎飨乎？若知其理之不可行，而徇私情以强为之，是以伪事其先也。若不

知其不可行，则不知也……此所疑一也。”^⑤在张栻看来，“墓祭非礼”的主要理由有三：其一，祭祀地点应该在庙，而非坟墓。祭祖应该祭其魂，而神主在庙，因此当祭于庙。死者下葬后，坟墓埋藏其体魄，其魂则附于“主”，而主应该归于庙。如此，如果祭祖，则应当祭于庙才为合理。否则，在体魄之藏处祭祀，祖先如何享用啊？如果明知此理，还要强行去做，是以伪事其先也。其二，墓祭乃“徇乎情”而不知礼。主享陵之礼，开始于汉明帝，蔡邕等人盖称之以为盛事，张栻则认为这是“情笃”，但“不知礼”也。如果不知礼而只徇乎情，则隳废天则，非孝子事其先者的行为也。其三，祭不可疏，亦不可数也。张栻质疑人们的祭祀行为，人们俯伏拜跪号哭、洒洒省视，而设席陈饌以祭后土于墓左，认为这样就可以了，这是值得怀疑的。因为祭祀当从良心之发而天理之安，不能因祭后土而忘其亲也。

确实如此，墓祭与礼明显不符，“不知礼而徒徇乎情”，是非礼之礼。依照《仪礼》和《礼记》，丧礼经过埋重迁主后即转入祭礼，宗庙成为祖灵的凭寄之处，精神依附于神主，而四时祭祀时通过“立尸”来作为祖先的替身。与之相对应，坟墓虽然藏先祖体魄，但是因为人之魂气已散，祖先亡灵凭依于神主，所以墓不能被视为祭祀的对象。

（二）墓祭非礼，但不害义理

与张栻如此激烈的反对世人“墓祭”行为不同，二程、朱熹等稍显温和。他们认为“墓祭非礼”，但于人情可以理解，也不甚害义理。程颐曰：“生不野合，则死不墓祭……后世习俗废礼，有踏青、藉草、饮食，故墓亦有祭。如礼望墓为坛，并墓人为墓祭之尸，亦有时为之，非经礼。后世在上者未能制礼，则随俗未免墓祭。既有墓

① [汉]郑玄疏、[唐]孔颖达正义：《礼记正义》，台湾：中华书局，1980年，第1311页。

② 同上，第1311页。

③ [清]孙希旦撰，沈啸寰、王星贤点校：《礼记集解》第19卷《曾子问》，北京：中华书局，1989年，第540页。

④ [南朝梁]沈约：《宋书》卷15，《景印文渊阁四库全书》第257册，第249页。

⑤ [宋]张栻：《新刊南轩先生文集》卷20《答朱元晦秘书》，《宋集珍本丛刊》第60册，北京：线装书局，2004年，第127页。

祭，则祠堂之类亦且为之可也。”^①程颐首先确定“墓祭非礼”之立场，因为“生不野合，则死不墓祭”。其次，由于后世习俗废礼，有踏青、藉草、饮食等，故墓亦有祭。这些都不是经礼，可是后世未能及时制礼，那么随俗未免墓祭了。

朱熹承接二程观点，承认“《祭仪》以墓祭、节祠为不可”，但是却认为“先正皆言墓祭不害义理，又节物所尚，古人未有，故止于时祭。今人时节随俗，燕饮各以其物，祖考生存之日，盖尝用之。今子孙不废此，而能愬然于祖宗乎？”^②他也多次与弟子讨论此事，并明确指出：“墓祭非古。虽《周礼》有‘墓人为尸’之文，或是初间祭后土，亦未可知。但今风俗皆然，亦无大害。国家不免亦十月上陵。”^③

可见，在朱子看来，墓祭非古也；“墓祭”也许是由最初人们“祭后土”转化而来。祭后土，虽曰土神，而只以小者言之，非如天子所谓祭皇天后土之大者也，因而庶民可祭。现今风俗皆然，也无大害，国家也可在十月上陵。乾道三、四年间，朱子曾回复张栻“墓祭害义理”的疑问。朱熹答曰：“祭说辨订精审，尤荷警发。然此二事初亦致疑，但见二先生皆有‘随俗墓祭，不害义理’之说，故不敢轻废。至于节祠，则又有说……其它如此修定处甚多，大祇多本程氏而参以诸家，故特取二先生说。”^④

从回信看，朱子对张栻的批评并不以为然，认为程颐、程颢二先生皆有“随俗墓祭，不害义理”之说，故不敢轻废，仍然坚持“墓祭非古，但今风俗皆然，亦无大害”之观点。朱子一者从原典寻找其立场的合法性，因为“《周礼》有墓人为尸”之文，不管是“祭后土”或是“墓祭”，即使朱子怀疑其不是“墓祭”，但有一点可以确定，即在坟墓处是可以祭祀的；二者有当今法律支撑，即“国家不免亦十月上陵”，符合现行政令合法性；三者有学者支持，程颐和张载“二先生皆有随俗墓祭不害义理之说”。

明代，丘浚认同朱熹观点：“《文公家礼》附‘墓祭’于时祭忌日之后，可谓顺人之情、得礼之意矣。”^⑤丘氏认为，礼经无墓祭之文，墓祭非古也。但是，自汉明帝时有上陵礼开始，自时厥后“墓祭”遂以成俗。柳宗元的墓祭文和唐人的诗中，都有“墓祭”的场景和情节描述。朱熹《家礼》顺人情，而主张墓祭，是“得礼”

之意。通过墓祭能够聚合家族之人，这种定期的祭祀仪式，对综合大小宗、凝聚家族力量也起到十分重要的作用。

清代也不乏同情之理解者。如徐乾学云：“墓祭非古也……然考之《周礼》则有冢人之官，凡祭于墓为尸，是则成周盛时固亦有祭于其墓者，虽非制礼之本经，而出于人情之所不忍，而其义理不至于甚害，则先王亦从而许之。”^⑥可见，徐乾学“墓祭非古”的立场十分鲜明，因为“体魄则降”“知气在上”，故“立之主以祀，以致其精神之极”，当祭祀于“主”所在的位置“庙”也。但是，古之人笃于孝爱，而谨藏其体魄以竭其深长之思，故“祭于墓为尸”，虽然不是制礼之本经，但也是出于人情之不忍，又不特别有害于义理，则先王亦从而许之。

因此，从本节可知：先秦之古，甚至到唐宋之前，墓祭属“非礼”无疑。直到二程与朱熹之后，才开始从义理上被儒家和人们接受，作为“不害义理”而默许。

三、墓祭“成俗”

墓祭虽属“非礼”，但自秦汉以来已经“成俗”，已经由先秦贵族所行之礼，变成庶民所行之礼。

在汉代，“墓祭”已“成俗”。赵翼的《墓祭》曰：“盖又因上陵之制，士大夫仿之，皆立祠堂于墓所，庶人不能立祠，则祭于墓，相习成俗也。”^⑦按此处记载，皇族有“上陵之制”，士

① [宋]程颢、程颐：《二程遗书》卷1，上海：上海古籍出版社，2000年，第56—57页。

② [宋]朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷43《答林择之》（熹奉养祖安），朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第22册，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2010年（修订版），第1964页。

③ [宋]朱熹：《朱子语类》卷90，朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第17册，第3058页。

④ [宋]朱熹：《晦庵先生朱文公文集》卷30《答张钦夫》（祭说辨订精审），朱杰人、严佐之、刘永翔主编：《朱子全书》第21册，第1325页。

⑤ [明]丘浚：《大学衍义补》卷52，《景印文渊阁四库全书》第172册，第621页。

⑥ [清]徐乾学：《读礼通考》卷86，前揭书，第83页。

⑦ [清]赵翼撰、曹光甫校点：《咳余丛考》卷32，《赵翼全集》第3册，第590页。

大夫有祠堂之制，但因“庶人不能立祠”，则祭于墓。由此发展，“墓祭”便“成俗”了。毛奇龄在《清明日霜降日行墓祭礼》中也指出：“唐侍郎郑正则《祠享议》谓始于后汉，光武诸将出征有经乡里者，诏有司给少牢扫墓，《闻见录》谓始于曹公过桥玄墓致祭。而《性理》载宋儒引周元阳《祭录》，且谓始于唐开元二十年诏，士庶于寒食日上墓、拜扫，则不惟不读《汉书》，且不读《孟子》矣。”^①在毛氏看来，后世书籍或祭祀文中有“墓祭”记载，如郑正则《祠享议》谓始于后汉，光武诏有司给少牢扫墓，《闻见录》“曹公过桥玄墓致祭”，《性理》“周元阳《祭录》”等。

隋唐“墓祭”已获官方认可，并成为“公假”。例如，隋炀帝曾令刺史们回乡“谒坟墓，宴故老”，“亦赐物千段，令上先人坟”^②。从唐开始，便有“拜扫”之事。《通典》有云：“开元二十年四月，制曰：‘寒食上墓，礼经无文，近代相传，浸以成俗，士庶有不合庙享，何以用展孝思？宜许上墓同拜扫……编入五礼，永为恒式。’”^③可见，唐朝政府因“士庶有不合庙享”，但又要让他们“展孝思”，故而制定相关制度，允许士庶上墓、拜扫等。虽然寒食上墓等，礼经无文，但是在近代已经相传，并浸以成俗了。《大唐开元礼》也有类似记载：“凡内外官，三年一给定省假三十日，五年一给拜墓假十五日，并除程。”^④按此记载，至少从开元二十年始，人们有寒食、清明上墓之俗，并逐渐合并为一个时节，并得到官方的正式“给假”^⑤。

宋明期间，墓祭之风更盛。至宋代，每到清明节，“官员士庶，俱出郊省坟，以尽思时之敬”^⑥。至明代，墓祭之风更盛。章潢曰：“上自万乘有上陵之礼，下逮庶人有上墓之祭。田野道路，士女徧满，皂隶庸丐之徒，皆得以登父母丘垄，马医、夏畦之鬼，无有不受子孙追养者。”^⑦墓祭世代相传，寝以成俗，上自万乘有上陵之礼，下逮庶人都有上墓之祭。当下（明代），墓祭呈现出“田野道路士女徧满”、“皂隶庸丐之徒皆登父母丘垄”以及“马医、夏畦之鬼都受子孙追养”的盛况。明代《帝京景物略》中，也有类似“墓祭”盛况的记载，其云：“三月清明日，男女扫墓，担提尊榼，轿马后挂楮锭，粲粲然满道也……望中无纸钱，则孤坟矣。”^⑧可见，

在清明日，男女都行扫墓，他们“担提尊榼”、“轿马后挂楮锭”，呈现出“粲粲然满道”的盛景，如果哪座坟“无纸钱”，则一定是孤坟。这些客观场景，描绘了“墓祭”在明代已经是一个重要的世俗“节日”，即使其有“非礼”之嫌。

四、结 语

“古礼庙祭，今俗墓祭。”^⑨按照古礼经文，只有庙祭之礼，而无墓祭之礼，即墓祭非礼也。但是，自秦汉以降，即使在价值导向上（是否合乎礼、是否符合儒家义理等）没有给予狭义“墓祭”的支持，但是广义墓祭已经拓展开来并逐渐“成俗”，也是铁一般的事实。时至宋代，在二程和朱熹的推动下，墓祭在后世逐渐成为重要的世俗“节日”，一直延续至今。

笔者赞同明代陆容的观点。他说：“古人谓墓祭非礼，故礼无墓祭之仪，朱子亦尝谓其无害于义，盖以孝子感时物之变，有不忍遽死其亲之心，不能不然。”^⑩狭义“墓祭”虽有非礼之嫌，但也不太伤义理，并能合乎人性与人情。因此，作为儒家文化的一项传统礼仪——墓祭，其“成俗”对提倡人们慎终追远、感恩祖先、聚合家族、和谐社会都有重要的作用。

（责任编辑 杨海文）

① [清]毛奇龄：《辨定祭礼通俗谱》卷2，《景印文渊阁四库全书》第142册，第764页。

② [唐]魏征等：《隋书》，《景印文渊阁四库全书》第264册，第916页。

③ [唐]杜佑：《通典》卷52《上陵》，《景印文渊阁四库全书》第603册，第639页。

④ [唐]萧嵩等撰：《大唐开元礼》卷3，《景印文渊阁四库全书》第646，第66页。

⑤ [唐]杜佑：《通典》卷108《杂制》，《景印文渊阁四库全书》第604册，第347—348页。

⑥ [宋]吴自牧：《梦粱录》，北京：商务印书馆，1935年，第11页。

⑦ [明]章潢：《图书编》卷111《墓祭附》，《景印文渊阁四库全书》第972册，第325页。

⑧ [清]吴景旭：《历代诗话》卷80，《景印文渊阁四库全书》第1483册，第812—813页。

⑨ [东汉]王充：《论衡》，上海：上海人民出版社，1974年，第357页。

⑩ [明]陆容：《菽园杂记》卷12，《景印文渊阁四库全书》第1041册，第346页。

“言知行合一，则天下始有实学”

——陈确《瞽言》“素位之学”疏解*

张瑞涛**

【摘要】陈确治学，尊崇素位实功。他将质疑儒圣先贤的言论辑集哀纂为《瞽言》，开显其“素位之学”的三重逻辑结构：天道之性本善，但由人道“扩充尽才”以见“性之大全”，素位之中有性命，明性即是素位之功；人性本善，且情、才、气为善，人伦日用常行之间，已然葆合性善之天命，即此用素位工夫，即是本体流行时；素位之学是君子“戒慎恐惧”实功实行的工夫路向，当寡欲见理、切实为己、改过迁善。学者但肯切实体验日用事功，重素位而轻谈性命，自可素行诚身、居易正己。

【关键词】素位之学；性善；知行合一；实学

中图分类号：B248.99 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2016)04-0109-07

一、“吾只与同志言素位之学”

明末大儒刘宗周创构蕺山学派，学术成就斐然的门弟子有黄宗羲、张履祥、陈确等人，而陈确更是特立独行、异见迭显之徒，全祖望即视之为“畸士”——“说经尤夸夸”^①。陈确（1604-1677）初名道永，字非玄，后改名确，字乾初，浙江海宁人，于崇祯十六年癸未（1643）师事刘宗周^②，“虽事夫子之日浅，而屈指刘门高弟，众口遥集”^③。乾初先生本蕺山证人之学，奉慎独之教，用功于见善必迁、知过必改，其黯然之学践履卓然、矫立风尘。他著述颇丰，较有影响者有《大学辨》《葬书》《瞽言》等，但《大学辨》《葬书》公布于世、散播学肆之后，

陈确受同门学友诸多批评，尤其《大学辨》甚有被视为“洪水猛兽”之势。张杨园曾借为乾初母做寿序之机，讽喻乾初曰：“近世学者，于道粗知向方，遂自矜许，上无古人，甚至信一人之臆见，薄尊闻为流俗，足己自贤，而无复求益之意，非圣人日进无疆、绥其福履之道也。”^④乾初答张杨园书信曾为己辩言：“至《大学辨》，实出万不得已，前数书略见苦心，非所谓挟也。而兄藐然之听，日甚一日，殊失所望。盖以弟《大学辨》为愚昧无知则可，谓当置之不足议论之列则不可。”^⑤本文无意探讨陈、张二人之间的学术论辩，只是，乾初因是时同门学人对自己学术创造的不屑苟同，颇多心伤无奈，故有辑集言论、拯救学弊之《瞽言》名品的问世。

何以题名“瞽言”？乾初自嘲指出，他因眼

* 本文受到教育部人文社会科学研究青年基金项目“蕺山后学文献整理及思想研究”（11YJCZH232）、中央高校基本科研业务费“比较视域下的宋明新儒学政治哲学思想研究”（14CX04072B）的资助。

** 作者简介：张瑞涛，山东肥城人，哲学博士，（青岛266580）中国石油大学（华东）马克思主义学院暨琅琊文化研究中心副教授。

① [清]全祖望：《子刘子祠堂配享碑》，吴光主编：《刘宗周全集》第6册，杭州：浙江古籍出版社，2007年，第648页。

② 据陈确年谱“崇祯十六年癸未（公元一六四三年）”条记载：“（八月）偕钱圣月、祝开美同渡钱塘。时圣月归省甬上，而先生与开美入剡，从学蕺山先生。案《祝子开美传》：‘癸未秋，开美与余同事刘先生于云门、若耶之间。’是先生之受业蕺山先生，实在癸未岁。或谓先生甲申与族叔令升渡江，受业蕺山刘夫子之门，非也。又案：明年甲申，又偕吴仲木至山阴，初未尝与令升同至山阴。《西渡书感诗》注云：‘自癸未八月，同祝子开美，继与吴子仲木问学山阴，今无复存者。’计其时，令升尚存，此尤足证其误者也。”（[清]吴鸾辑、陈敬璋订补：《陈乾初先生年谱》，[清]陈确：《陈确集》下册，北京：中华书局，1979年，第832页。）故以1643年为陈确执贄蕺山门的确切时间。

③ [清]黄宗羲：《陈乾初先生墓志铭（初稿）》，沈善洪主编、吴光执行主编：《黄宗羲全集》第10册，杭州：浙江古籍出版社，2005年，第359页。

④ [清]张履祥：《陈母叶太君九袞寿序》，[清]陈确：《陈确集》上册，第53页。

⑤ 《大学辨·答张考夫书》，[清]陈确：《陈确集》下册，第590页。

睛近视，虽有两目，但却瞥见；后幸赖西洋眼镜，遂屑屑撰著《葬论》《大学辨》，但时人又多以其言为荒诞“瞥言”：“且吾即瞥矣，吾言葬，言《大学》，则世皆切切然莫不以我言之瞥。”^①殊不知其敢质疑圣贤、主张言理之是非不必为圣人跼之求真精神和旨趣之坚实！何以编纂《瞥言》？乾初曾以“狂药”隐喻时人。在他看来，是时士子学人诵读尊拜《葬书》《大学》，犹如饮“狂药”者，未饮之前尚辨白黑东西，一饮“狂药”则黑白颠倒、东西反向，《葬书》《大学》靡然醉人而人不自觉^②。为唤醒饮“狂药”之学人，乾初“滋辨之亟”，以还圣学本真。此之谓《瞥言》撰著之缘起。倘言《瞥言》之为学大旨，则当以“素位之学”括之。陈确有言曰：“学者高谈性命，吾只与同志言素位之学，则无论所遭之幸与不幸，皆自有切实工夫，此学者实受用处。苟吾素位之学尽，而吾性亦无不尽矣。今舍素位，言性命，正如佛子寻本来面目于父母未生之前，求西方极乐于此身既化之后，皆是白日说梦，转说转幻，水底捞月，愈捞愈远，则何益之有乎！”^③他还说：“井田既废，民无恒产，谋生之事，亦全放下不得，此即是素位而行，所谓学也。学者先身家而后及国与天下，恶有一身不能自谋而须人代之谋者，而可谓之学乎？但吾所谓谋生，全与世人一种营营逐逐、自私自利之学相反。即不越《中庸》所谓‘素位’者是。玩下文‘正己不求人，居易俟命’等语，可见素位中自有极平常、极切实、极安稳工夫。此学不讲，便不自得，便要怨天尤人。”^④由此可见，陈确明确反对高谈性命之玄远之学，提倡和持循“素位之学”，重视当下笃实工夫。

“素位”本出自《中庸》，乾初于此发挥创造，构设为《瞥言》乃至他自身学术思想的为学大旨^⑤。《中庸·素位章》有云：“君子素其位而行，不愿乎其外。素富贵行乎富贵，素贫贱行乎贫贱，素夷狄行乎夷狄，素患难行乎患难。君子无入而不自得焉。在上位不陵下，在下位不援上。正己而不求人，则无怨。上不怨天，下不尤人。故君子居易以俟命，小人行险以徼幸。”孔颖达对“素”的解释是：“素，乡也。”所谓“素其位而行，不愿乎其外”，就是“乡其所居之位，而行其所行之事，不愿行在位外之事”。^⑥

朱熹释曰：“素，犹见在也。”“君子但因见在所居之位而为其所当为，无慕乎其外之心也。”^⑦君子居其位，若固有之，此“位”者，本身外之事。是故，君子处富贵、贫贱、夷狄、患难，当如大舜之处富贵而朱轮駟马、不骄不淫、不以为泰；如颜回处贫贱而簞食瓢饮、不谄不摄、不以为忧；如孔子处夷狄而九夷之居、守道不改、不以为陋；如周公处患难而临危不倾、守死不变、不失其圣。君子性分之中自有天道，虽极至之天下富贵、贫贱、夷狄、患难既无加于吾身之完美，又无减于我性之自在，君子时时泰然自若，上不怨天，下不尤人，道其常而居易俟之，决不道其怪而行险以徼之，只是尽心知性而知天、存心养性以事天而已，即此可见素位之旨。

乾初尊崇并依循《中庸》素位之学，甚至在《中庸》素富贵、素贫贱、素夷狄、素患难的基础上再加上“素疾病行乎疾病”^⑧，并使之成为自己为己之学的核心主旨。终极而言，“素位”即是依循当下，践履笃实，不逾位中有自得，素

① 《别集卷二·瞥言一·瞥言序》，[清]陈确：《陈确集》下册，第424页。

② 同上，第424页。

③ 《别集卷二·瞥言一·近言集》，[清]陈确：《陈确集》下册，第429页。

④ 《别集卷三·瞥言二·井田》，[清]陈确：《陈确集》下册，第438页。

⑤ 以“素位之学”括陈确为学大旨，已然成为学界的共识。如姜广辉指出：“陈确主张《中庸》的‘素位之学’，认为‘素字是中庸之髓’，这意思是说行道德之事要根据现在的地位和处境，实事求是，不装假，能本色。”（姜广辉：《走出理学》，沈阳：辽宁教育出版社，1997年，第145页。）王瑞昌指出：“乾初后半生对‘素位而行’践之笃实，体之入微，论之详明，倡之不遗余力，他自己称其为‘素位之学’。”（王瑞昌：《陈确评传》上册，南京：南京大学出版社，2011年，第174页。）申淑华指出：“从素位即中庸、即日用、即下学、即工夫来看，素位可以涵盖其学说全部内容……素位之学，甚至可以涵括王阳明之致良知，刘宗周之慎独，‘所谓慎独者慎此，所谓致良知者致此。’”（申淑华：《素位之学——陈乾初哲学思想研究》，北京：中国社会科学出版社，2012年，第33页。）台湾学者詹海云亦以“素位之学”为乾初论学要旨。（詹海云：《陈乾初大学辨研究——兼论其在明末清初学术史上的意义》，台北：明文书局，1986年，第3—6页。）

⑥ [汉]郑玄注、[唐]孔颖达疏：《礼记正义》，北京：北京大学出版社，1999年，第1432页。

⑦ [宋]朱熹撰、陈戍国标点：《四书集注》，长沙：岳麓书社，2004年，第29页。

⑧ 《别集卷五·瞥言四·与刘伯绳书》，[清]陈确：《陈确集》下册，第471页。

位之中显天性，由素位之泰然而见性善之自然，即正己之工夫而见天道之本体。故，乾初志于君子人格，高扬“素位之学”，以成就为己之学。

二、“人性无不善，于扩充尽才后见之”

前引乾初所言“苟吾素位之学尽，而吾性亦无不尽矣。今舍素位，言性命，正如佛子寻本来面目于父母未生之前，求西方极乐于此身既化之后，皆是白日说梦”，已然表明他对“素位”与“性”二者关系的理性勘定：素位之中有性命，明性即是素位之功。天道本性至善，而人之性亦无不善，惟人须时时扩充善性，以见性善之全体。

乾初始终遵从“人性本无不善”的天下至道。他所撰《性解》指出，孔子言人“性相近”时时从“善边”说，而孟子“道性善”，全然是使自暴自弃之徒无从躲闪，而其论断根据则在于孟子之“尽其心者知其性”一语：“盖人性无不善，于扩充尽才后见之也。”^①诚如虽有五谷之性，人若不艺植耕耘，则世人无所知谷种之美。依此推知，纵有天性之善，倘无人行践履，则何善可陈、何恶可恶？究其原委，终不离孟子之“扩充”一说。因为在乾初看来，孟子谆谆教人存心养性、求放心，扩充无欲害人之仁心，荡涤穿窬窥逃之私心，有所不忍，有所不为，终将达至无所不为，老老幼幼以及人之老幼，已然诵尧舜之言、行尧舜之行，足以立于尧舜圣贤之列，“学者果若此其尽心，则性善复何疑”^②。乾初举《易传》“继善成性”以说性善见之于日用常行之道。在他看来，天道之一阴一阳亦即圣人之道、《中庸》之中节之和，所谓“继之”即天道不离人道、人道不离天道之“须臾不离、戒慎恐惧之事”；所谓“成之”即仁知刚柔不偏不颇、中正至善之“中和位育之能”。人之百行故事之真切展开，其若合符节之质即是己性之成；百行故事之合情合理，又自承载天道，性由天成。百行故事之必然开显、自然涵韵着天道，有其合理性之根源，故称之“继善”而已；已然存有之百行故事，合情合理之处自在张显天命本然，故称之“成性”而已。自天道而落脚于人道，孟子所言“居仁由义”“有事勿忘”即是“继之之功”；

自人道反观天道，则“反身而诚”“万物咸备”即是“成之之候”^③。因有阴阳天道之“可能”继之之功，故人之百行故事自然能够刚柔不偏、粹然至善。正因人之百行故事之刚柔不偏、粹然至善，故可追溯天道本性之无善而至善。因此，以现实之人生故事、己性善根追溯天道本性，是孔、孟“本天而责人、因人而见天”的认识进路，是以“实”言性，不似后来的濂洛周程以“虚”言性，所谓“刚柔善恶，气质义理之说，去告子所见，不甚相远”^④。

在乾初看来，人一方面要扩充善性、笃行善事，以此彰显“性之全”、性善之天道^⑤；另一方面，人又教养成就物之性。《性解》有言：“各正、葆合，虽曰天道，孰非人道？今夫一草一木，谁不曰此天之所生，然滋培长养以全其性者，人之功也。”^⑥诚如庶民本天之所生，然有圣人教养成就以成人之性一样，倘无人之滋培长养，并无草木生物之性。而且，诚如圣人教养成就人之性并非是有加于人之性，只是成就教养而张显人之性一样，人于草木生物之性亦只是滋培长养而已，并无使物之性有所增减，惟成就凸显物之性。凡言“性”，皆天道自然本有：就天道

① 《别集卷四·警言三·性解上》，[清]陈确：《陈确集》下册，第447页。

② 同上，第447页。

③ 同上，第447—448页。

④ 同上，第449页。

⑤ 陈确扩充善性以见性全的观点受到同门黄宗羲的批判。梨州有言：“夫性之为善，合下如是，到底如是，扩充尽才而非有所增也，即不加扩充尽才而非有所减也。不为尧存，不为桀亡。到得得亡之后，石火电光未尝不露，才见其善确不可移。故孟子以孺子入井、呼尔蹴尔明之，正为是也。若必扩充尽才始见其善，不扩充尽才未可为善，焉知不是荀子之性恶，全凭矫揉之力而后至于善乎？”（[清]黄宗羲：《与陈乾初论学书》，[清]陈确：《陈确集》上册，第148—149页）虽然黄宗羲与陈确皆从《孟子》一书为自己学说寻求理论根源，但二人对性善的理解多有不同：梨州认为人性本善，并不待人“扩充尽才”方始为善；乾初认为人要“扩充尽才”才能实现“性全”。乾初的立论是从设教的需要，强调生存世界之自暴自弃一辈人当重视迁善改过，以成就自我性善，这种重视当下道德践履的做法也是“素位之学”的必然要求。当然，从对“性善”的理解而言，陈确的扩充尽才更符合现世人的实际状况（参见姜广辉：《陈确思想研究》，《中国哲学史》1996年第1—2合期，第143—152页）。

⑥ 《别集卷四·警言三·性解下》，[清]陈确：《陈确集》下册，第450页。

万物资始、气化流行言，天生万物，物物各有其“生”；就物物各正性命、葆合太和而言，物成而性正，人成而见性、全性。万物资始之时，万物之性已具，但终究要经由人道之各正性命、葆合太和，方能彰显“性之全”。诚如乾初所言：“是故资始、流行之时，性非不具也，而必于各正、葆合见生物之性之全。”^①就中可以看出人道之于天道的重要性，惟有人道以张显天道，因人之忍性、养性、尽性、成性而主宰生物之性、成就生物之性，拟或说，因人而物物有其价值与意义，物物之意义和价值正是“生物之性”的必然体现，只是这个“生物之性”因人而见。既然如此，那么人须修养“人道”，人道不修、不纯，天道不能彰显，连物性亦无从谈起。是故，乾初言曰：“成之也者，诚之也；诚之也者，人道也，而天道于斯乎见矣，故曰性也。凡经文言忍性、养性、尽性、成性，皆责重人道，以复天道。盖人道不修，而天道亦几乎息矣。”^②

既然如此，则君子须时时体认人道之与天道的融贯特质，“君子立言，务使贤者益勤于善，而不肖者咸悔其恶”^③。贤者“勤于善”，表明天道“性善”的现实展开，而不肖者“悔其恶”则标明人性本善的潜存自在，善人之性故为善，即便是恶人之性亦无不善，之所以有恶人之“恶”，乃其人不见其善性而已。君子体认人道，即是教养恶人“悔其恶”，而“悔其恶”的过程就是善根开显、性善天道见在的过程。改过即是迁善，迁善自然无过。

三、“言心言情言才言气，皆是言性”

天命之性落实于人道，且须经由情、才、气得以开显，即由人道之“扩充尽才”以见性善之全体。不过，现世生命个体之情、才、气自然涵韵着天道性善，性之至善不会因情、才、气之是否开显善而“始有”，只是因三者之开显的程度深浅、范围广阔与否而展现出性善之“全否”。是故，人若能体认生命历程中真切的情、才、气，即是天道性善的流露充周。也就是说，人伦日用常行之间，已然葆合了性善天命。即此用工夫，即是本体流行时。

在乾初看来，天命之性善见之于情、才、

气。可以说，乾初受业师刘蕺山“性只是气质之性，而义理者，气质之本然，乃所以为性”^④观点的直接影响，撰《气情才辨》而对“性情之辨”作更深入地考察。他指出：“一性也，推本言之曰天命，推广言之曰气、情、才，岂有二哉！由性之流露而言谓之情，由性之运用而言谓之才，由性之充周而言谓之气，一而已矣。”^⑤在蕺山那里，天下只有“气质之性”，因为言“气质”则“义理”自在其中，气质与义理不可分割，且构成为圆融一体的思辨特质^⑥。在乾初这里，与业师的思辨起点不同，他立定天道性善说情、才、气，天下只有一个“性”，既可从天道言其为“天命”，又可从“推广”言其为情、才、气，性与情、才、气本质皆是“善”。当然，天命之性、天道之性善需人道之“继善”得以张显，人道教化世人、成己成物的过程即是性善凸显、尽才全性的过程。诚如乾初所言：“性之善不可见，分见于气、情、才。情、才与气，皆性之良能也。天命有善而无恶，故人性亦有善而无恶；人性有善而无恶，故气、情、才亦有善而无恶。”^⑦循乾初之意，《中庸》言喜怒哀乐是明“性之中和”，孟子言恻隐、羞恶、辞让、是非是明“性之善”，皆是从情、才、气作为工夫践履的角度而上溯天命本性本体之“性善”。

正因如此立论，乾初反对宋儒分气质之性与义理之性。在他看来，“性中之气，更何有不善耶？”“既以气质属性，何得又以不善污之？”诚如业师蕺山所言“人只有气质之性”，其实质在于表明“气质亦无不善者，指性中之气言”，终究而言，“孟子言心言情言才言气，皆是言性，

① 《别集卷四·警言三·性解下》，[清]陈确：《陈确集》下册，第449页。

② 同上，第450页。

③ 同上，第451页。

④ [明]刘宗周：《中庸首章说》，吴光主编：《刘宗周全集》第2册，第301页。

⑤ 《别集卷四·警言三·气情才辨》，[清]陈确：《陈确集》下册，第451—452页。

⑥ 参见张瑞涛：《心体与工夫——刘宗周〈人谱〉哲学思想研究》，北京：人民出版社，2004年，第249—250页。

⑦ 《别集卷四·警言三·气情才辨》，[清]陈确：《陈确集》下册，第452页。

分之无可分”^①，宋儒之言则是处处为告子“性有善恶”之说做注脚。

乾初之所以不遗余力地论说情、才、气与性相通融的“善”端，无非是强调和告诫世人当重视生命个体当下的践履德行。他说：“今夫心之有思，耳目之有视听者，气也。思之能睿，视听之能聪明者，才也。必欲冥而思虑，黜而睿智，以求心之本体，收而视听，杜而聪明，以求耳目之本体，安得而不禅乎？故践形即是复性，养气即是养性，尽心、尽才即是尽性，非有二也，又乌所睹性之本体者乎？要视本体之性，便是蒲团上语，此宋儒之言，孔、孟未之尝言也。”^② 乾初不喜言“本体”，实不喜言先说个“本体”然后立定本体用工夫的践履路径，而主张立定现在当下的情、才、气而笃实践履，因为此在的情、才、气本然地内蕴了性善天道。他说：“子曰‘性相近’，则近是性之本体；孟子道性善，则善是性之本体。而此本体固无时不在，不止于人生而静之时也。”^③ 依循其意，人皆有“不忍人之心”，乍见孺子入井，必伸手相救，以至于“四端之心”之全体，无不时时显见于日用常行之中。进而可追溯，无论何人何事、何时何处，皆有“天命皇降”之体，世人学者惟时时存察此心，即时时是本体用事，若不思切实反求，而欲悬空构想“人生而静”以上之“本体”，所谓天命为性之体段，则是愈求愈远。故而，立定当下做工夫，自然见天命本体，勿须先立本体大端再去践履笃行，后者往往是立定了本体而淡化工夫。人生而静之时，黜然默然，人道未见、人心未发，性不可见；即所谓赤子之有心、孩提之有爱、成人之有敬，若不能通情尽才，亦只是萌而未达，不可语性之全。因此，“必自知学后，实以吾心密体之日用，极扩充尽才之功，仁无不仁，义无不义，而后可语性之全体”。此种逻辑思辨理路正建基于“盖工夫即本体也，无工夫亦无本体”^④之“即工夫即本体”^⑤的工夫哲学。可以这样说，“即工夫即本体”的思辨进路成为乾初“素位之学”重当下践履的思想铺垫。

此外，乾初还提出个体生命之“气禀清浊”说。在他看来，作为“性之充周”的气质有清浊之分，但气之清非聪明才智之谓，气之浊亦非迟钝拙呐之谓，聪明材辨之人亦多轻险之流，迟钝

拙呐之人亦多厚重之器：“气清者无不善，气浊者亦无不善。有不善，乃是习耳。若以清浊分善恶，不通甚矣。”^⑥ 是故，人之气质之“气清”与“气浊”无关乎个体生命道德水准与质量，而且无论气质是非清浊，实皆有承载“善”之“可能”，因为善性必见之于情、才、气。然而，基于气质秉具的世人之德性善恶之所以有差异，乃归因于“习”之差异：“清者恃慧而外驰，故常习于浮；浊者安陋而守约，故常习于朴。习于朴者日厚，习于浮者日薄。善恶之分，习使然也，于性何有哉！”^⑦ 气清者“习于善”则聪明材辨、德行高远，气浊者“习于善”亦能敦笃切实、守约素朴；相反，气清者若“习于恶”，势必轻险狡猾，为祸大焉。因此，从人之德行修养进路言，无论气清气浊，皆当“慎习”以复见天性。

无论是践行复性，还是慎习复性，皆遵循着离工夫无天道的立场。既然情、才、气本于天命之性，则天命之性不越情、才、气，生命个体自

① 《别集卷四·警言四·与刘伯绳书》，[清]陈确：《陈确集》下册，第466页。

② 《别集卷四·警言三·气情才辨》，[清]陈确：《陈确集》下册，第454页。

③ 《别集卷四·警言四·与刘伯绳书》，[清]陈确：《陈确集》下册，第467页。正因为乾初有重视当下践履，批判宋儒、禅学重言“本体”的特性，有学者即指出，陈确代表了晚明清初时代“形上玄远之学”的没落，他以回归先秦儒学的朴素而又平实的思想学术，并且将个人的修身与乡村的治理相结合，“走出了自己独特的学术道路”。（参见张天杰：《蕺山学派与明清学术转型》，北京：中国社会科学出版社，2014年，第316-327页。）

④ 《别集卷四·警言四·与刘伯绳书》，[清]陈确：《陈确集》下册，第467页。

⑤ 以“即……即……”表明对偶性哲学概念之间的关系，前者“即……”与后者“即……”有作为逻辑起点的地位之不同。（可参见张瑞涛：《心体与工夫——刘宗周〈人谱〉哲学思想研究》，《导论》第14页。）另外，陈确重工夫、轻本体的思想与蕺山一脉相承。在刘宗周看来，工夫之外无本体，善用工夫处即是本体流露处。其《答履思二（辛未十一月）》有言：“学者只有工夫可说，其本体处直是著不得一语。才著一语，便是工夫边事。然言工夫，而本体在其中矣。大抵学者肯用工夫处，即是本体流露处；其善用工夫处，即是本体正当处。若工夫之外别有本体，可以两相凑泊，则亦外物而非道矣。”（吴光主编：《刘宗周全集》第3册，第309页。）

⑥ 《别集卷四·警言三·气禀清浊说》，[清]陈确：《陈确集》下册，第455页。

⑦ 《别集卷四·警言三·气禀清浊说》，[清]陈确：《陈确集》下册，第455页。

然而地无须俟深求于玄穆之乡，而是于日用伦常之间用工夫，即此即是“修道之教”。

四、“素位是戒惧君子实下手用功处”

世人君子时时于日用伦常开展戒慎恐惧之切实工夫，便是“素位之学”。总体而言，《誓言》所论说的“素位之学”内蕴三层意涵，即寡欲见理、切实为己、改过迁善。

其一，君子素位之学当“寡欲见理”。理欲之辨是宋儒的重要话题之一。自朱子言“存天理，灭人欲”^①以来，后世学者对此的诠释展现出“多义性”和不确定性。朱熹所彰显的通过加强道德教化防范个人欲望过度膨胀的哲理思辨不经意间成为后世俗儒的禁锢思想，甚至被狭隘地变异为剿灭人欲、以礼杀人的教条主义。倘若再往上推演，则周敦颐《太极图说》所言的“无欲故静”^②更是宋儒倡导天理、斩断人欲的“肇端”。陈乾初围绕“理欲之辨”作《无欲作圣辨》文，其核心思想即是“人欲恰好处，即天理”^③。在他看来，圣人之心与常人之心无异，圣人与常人皆有“欲”，诚如富贵丽泽、忠孝节义，圣人、常人皆所欲，并非常人庸人欲之，圣人君子不欲之。实际上，饮食男女皆义理所自然从出，功名富贵亦道德之本然攸归。诚如日用常行之中已然蕴涵天道，人欲之中亦自然兼具天理，“天理正从人欲中见，人欲恰好处，即天理”而已。倘无人欲，又何谈天理？圣贤之所以为圣贤，只缘他们“不纵欲”。“不纵欲”不是“无欲”，圣贤庸俗之界分只在“纵与不纵”之间，而非“有与无”。乾初还引孟子“生与义”之论表明“寡欲见理”之论。生与义皆人之所欲，但“杀身而成仁”、“舍生而取义”建立于君子有所弃“生”之“欲”的基础之上，而且是弃欲见真理，“两欲相参，而后有舍生取义之理”^④。与“所欲”之取舍相关联的问题在于任何其中的一个“所欲”都是人正常合理的“欲”，生、义、富贵、仁为人的自然欲求，只是“不可兼得”而已，而选择的标准就是“道”、“理”。乾初“人欲正当处即是天理”的观点显然受业师刘蕺山的影响，且他多次引用蕺山关于“欲”正当性的论断来支撑此种观点^⑤。当然，这样的观点利于解

放程朱教条主义的禁欲主义，也利于开展基于现世当下生活的道德践履。

其二，君子素位之学当“切实为己”。在乾初看来，君子为学修身当处理“虚实”关系，因为君子之学在为己，小人之学在为人；君子之学真心而切实，小人之学虚情而危殆。陈乾初同门学友吴蕃昌有“学莫若虚心”之论，他对此“虚”字作义理演绎。在他看来，学人若能太虚完满，于人心上不着一物，无所挂碍，且时时切己问思、若合符节，自然能唯善是取，可称之为圣人；但倘若漫无主张，不辨是非可否，仅惟人之言而唯唯诺诺，则全是浮气，虽世人误以为“虚心”，实与圣学、真学问大相径庭，自然也是大害无垠。因此，陈乾初拟定如此治学路向：“学者但言虚心，不若先言立志，吾心先立个主意：必为圣人，必不为乡人。次言实心于圣人治学，非徒志之而已，事事身体力行，见善必迁，知过必改。终言小心于圣人之学，细加搜剔，须从有过得无过，转从无过求有过，不至至善不止。”^⑥所谓“虚心”向学即是脚踏实地的“事事身体力行”，是在“圣人之学”志向之下所展开的“小心”工夫。小心工夫析理深而赴义决，心小者自能虚一而向道、求其放心而体道，犹如《诗经》所言“惟此文王，小心翼翼”而已。至

① 如朱熹言：“言明明德、新民，皆当止于至善之地而不迁。盖必其有以尽夫天理之极，而无一毫人欲之私也。”（[宋]朱熹撰、陈成国标点：《四书集注》，第5页。）

② [宋]周敦颐著、陈克明点校：《周敦颐集》，北京：中华书局，2008年，第6页。

③ 《别集卷五·誓言四·无欲作圣辨》，[清]陈确：《陈确集》下册，第461页。

④ 《别集卷五·誓言四·与刘伯绳书》，[清]陈确：《陈确集》下册，第468页。

⑤ 陈确《誓言》引蕺山言“欲”之论主要是：“生机之自然而不容已者，欲也；而其无过不及者，理也。”其实，蕺山在体认“欲”正当性的同时还指出，“欲”尚受“宰制”，因人所处地位、条件、方式的不同，耳目口鼻之欲定然有多元性和差异性，“盖曰耳目口鼻之欲，虽生而有之之性乎！然独无所以宰制之乎？是即所谓命也。故君子言命不言性，以致遏欲存理之功。”（[明]刘宗周：《学言》，吴光主编：《刘宗周全集》第2册，第466页。）人世间所作所为必然有“当然之则”，有一定的“命定性”，要人“向善去恶”，须合德符节，不可“随心所欲”（参见张瑞涛：《心体与工夫——刘宗周〈人谱〉哲学思想研究》，第173—174页。）

⑥ 《别集卷二·誓言一·近言集》，[清]陈确：《陈确集》下册，第427页。

虚自能观理真切，不为俗学蛊惑。在乾初看来，世俗在行、筋节、便宜、公道等处啧啧称夸、惑人犹深，尝以“道眼”佐之：“所谓在行，即市侩之别名；所谓筋节，即刻薄之转语；所谓便宜，即攘夺之招词；所谓公道，即自是之写照也。”^①是故，学术之旨在于“虚实”之间，君子为学求实求至虚，则穷理、尽性而实功实行；若为学空洞自是，则市侩、刻薄而浅陋浮夸。素位之学自是切实工夫，学者君子实受用之地。

其三，君子素位之学当“迁善改过”。人生天地之间，在短暂的生命历程之中，何人无过？即便是圣贤，若以之为无过，实已落入“妄想”一途。须知，被誉为万世师表的孔子即有“假我数年，五十以学《易》，可以无大过”（《论语·述而》）的感叹！而且，孔子所言“无过”亦只是“无大过”而已。可见，无过之学，谈何容易！当然，圣贤自能有过自知，直从千兢万业中磨练出圣人品质，故以其“知过”谓之“智”，以其“改过”谓之“勇”。既智且勇，视为圣贤大端，犹如颜渊“有不善未尝不知，知之未尝复行”^②之态，又如子路“人告之以有过则喜”^③之境。圣贤之过甚微，甚至似过而非过、无过而实有过，或偶失之无心，或事出不得已，非他人之所知，惟个人自我之一点灵冥感悟，若颜回之“智”，能自知己过，以己慎独戒惧之功，成就无过至善之体，此正大贤智慧、独步工夫。落后一着之君子贤人，心有浮气，有过而不自知，他人基于共识、普适之道而善意提醒，他人以公知使己自知，亦如子路之“勇”，高明而乐闻己过，勇决而改之亦喜，贤哉斯人。基于此，陈乾初论曰：“学问之道无他，惟时时知过改过。无不知，无不改，以几于无可改，非圣而何！”^④无论是颜渊“不远复”之知过改过，还是子路“闻过则喜”之喜闻迁善，终是知过即能及时改过，就其“知过即改”而言，知过即是改过，改过即是迁善，“有不善未尝不知，知之未尝复行，则知行合矣，则性无不善”。知行合一，即知即行，事上修养敦笃即是体贴天道之性善。故而，“言性善，则天下将无弃人；言知行合一，则天下始有实学”^⑤。

总之，陈确《警言》的素位之学以人性本善、天道自然为思辨始基，以人道彰明天道、扩

充尽才以见全性为现实道德践履理据，理论的思辨与遮诠落实于生存世界之下个体生命价值与意义的自觉体认，归宿于虚一而实理、淡泊而纯粹、波澜不惊却意蕴绵绵、当下平常却至真完美的朴素生活，素位诚身的工夫完全可以囊括尧舜之揖让、汤武之征诛、周公之制礼作乐、孔子之笔削，“素位之学是戒惧君子实下手用功处”^⑥。日用伦常的礼义廉耻、子臣弟友的忠孝仁爱，字字着实，即便是顺逆常变，亦处处现成，素位之中有大道，学者但肯切实体验于日用事为之间，重素位而轻谈性命，自是素行诚身、居易正己。

（责任编辑 杨海文）

① 同上，第431页。

② 周振甫：《周易译注》，北京：中华书局，2001年，第264页。

③ [宋]朱熹、陈戍国标点：《四书章句集注》，第268页。

④ 《别集卷二·警言一·近言集》，[清]陈确：《陈确集》下册，第429页。

⑤ 《别集卷三·警言二·圣学》，[清]陈确：《陈确集》下册，第442页。

⑥ 《别集卷五·警言四·与刘伯绳书》，[清]陈确：《陈确集》下册，第470页。

廖平经学与中国哲学*

李长春**

【摘要】廖平经学在现代中国的哲学史叙事中显得极其尴尬。冯友兰等哲学史家一方面承认它极其重要，另一方面又觉得它毫无价值。这种自相矛盾的看法体现了哲学史研究的内在困境。廖平全面继承了汉唐哲学的思想方法，把“比附”“验推”之法运用得出神入化。但是，因其不够“客观”和“科学”、缺乏“逻辑”和“实证”而被现代“哲学”所鄙弃。廖平思想与宋学开山人物之一邵雍有着隐秘的关联，他把邵雍的历史哲学和政治哲学结合经学资源进行了创造性转化。廖平以其独特的话语方式在他自己开辟的论域里回应宋儒争论的问题。

【关键词】冯友兰；廖平；知圣篇

中图分类号：B249.9 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2016)04-0116-06

把廖平写进哲学史的第一个人是冯友兰，《中国哲学史》的结尾部分写道：“廖平所说，如上所引者，吾人若以历史或哲学视之，则可谓无价值之可言。但廖平之学，实为中国哲学史中经学时代之结束。自此方面观之，则廖平在哲学史中之地位，亦有相当重要。”^①冯著之后的大多数通史性著作对于廖平经学要么一笔带过，要么根本不提。近几十年来学界对于廖平的研究已相当可观，但是对其思想的了解和认识始终无法被成功纳入到中国哲学史的学科体系之中而成为有效的知识积累。换言之，尽管像冯友兰这样的现代学人能认识到廖平的地位“相当重要”，却无法以“哲学”的方式说明他何以“相当重要”，不得已只好承认他的思想“无价值可言”。本文试图从廖平的代表性作品之一《知圣篇》入手，尝试对廖平思想的重要性予以“哲学”的说明，并进而讨论它为何难以进入哲学史视野，并借此对于我们惯常的中国哲学观念进行某种程度的反思。

—

《知圣篇》成书于廖平经学思想转变剧烈的“二变”时期，写成十年后才修订付梓，在其思想已趋成熟的“四变”之后仍有补充完善，可见

此书在廖平经学中的特殊地位。据说廖平曾于光绪十五年(1889)客居广州广雅书局时以《知圣篇》初稿示康有为，因而启发康氏著成《孔子改制考》^②。果真如此，则此书所具有的历史意义便非同一般了。然而，《知圣篇》之所以重要，并不仅仅因为它和康氏的改制学说扯上关系而被视为戊戌变法的精神资源，更因为它是近代思想史上一部真正严肃地去追问今文经学的根究竟何在的作品。

《知圣篇》由141则经话组成(包括《正编》70则，《续编》71则)。我们现在看到的版本是《新订六译馆丛书》中的定本。在定本中，《正编》中被有意加入了许多写作《续编》时才有的想法，《续编》也力图对一些《正编》中仅被稍稍提及的说法做出引申和发挥。由此可知，廖平试图将两《知圣篇》熔铸为一个有机的整体。作者大概是想让读者忽略这些经话是写于不同时期，而刻意强调文中的内容具有某种不可忽视的一贯性。所以，我们不妨按照廖平的意图，将两篇直接看成一篇，看看是否有助于我们挖掘出该篇的一些隐藏的意图。

细心的读者会注意到141则经话的首、尾两端所隐含的某种信息。《知圣篇》开篇即言：

孔子受命制作，为生知，为素王，此经学微言，传授大义。帝王见诸事实，孔子徒托空言，

* 本文系中山大学“三大建设”专项资助的阶段性成果。

** 作者简介：李长春，甘肃榆中人，哲学博士，(广州 510275)中山大学哲学系讲师。

① 冯友兰：《三松堂全集》第3册，郑州：河南人民出版社，2000年，第435页。

② 黄开国：《廖平评传》，江西：百花洲文艺出版社，1996年，第236页。

六艺即其典章制度。与今《六部则例》相同。“素王”一义，为六经之根株纲领，此义一立，则六经皆有统宗，互相启发，针芥相投。自失此义，则形体分裂，南北背驰，六经无复一家之言……洵能真知孔子，则晚说自不能惑之矣。^①

第141则是：

孔子制作，于一定之中，立为三统之变。三统则为三王，“大统”则为三皇。三王之说，《尚书》、《春秋》详之；三皇之说，则义存《诗》、《易》……六爻分应三统，如《诗》之一《风》分应三统。实则小王统见于《小雅》、《上经》，大皇统见于《大雅》、《下经》。二经虽以大为主，亦以小配大。由小可推大，大亦可化为小矣。^②

不难看出，第1则讲“素王”受命制作，为今文经学之义理根本；第141则讲孔子制作的内容就是大一统（分为小统、大统两个阶段，每个阶段都有各自的三统之变）。素王和大一统，恰好是《知圣篇》最主要的两个论题。其余139则经话中的所有论述，或多或少，或远或近，都与这两个论题有关，都围绕这两个论题展开。

既然有两个议题，廖平为何不分开处理？放在一起的为何偏偏是这两个，而不是其他议题？难道廖平不知道“一林二虎”，会使《知圣篇》含混晦涩，让读者难辨方向、不得要领吗？当然，也有人会认为《正编》偏重于素王改制、《续编》偏重于大一统论，分开来看就不会存在“一林二虎”的问题。但是，一旦分开来读，两篇中的大部分内容就会越发显得破碎支离，更加难以理解。

为了解答何以会“一林二虎”这一问题，我们似乎可以先回顾这样一个思想史旧案：素王（孔子）“受命制作”与儒家“大一统”论说是怎样被提出来的？它们原本就相互关联，还是毫无干系？回答这个问题并不困难：孔子“受命制作”，是在公羊家通过解释《春秋》经的结尾“西狩获麟”而提出的；而“大一统”则是公羊家通过解释《春秋》经第一句“元年春王正月”而提出的。《春秋》经以“元年春王正月”开篇，以“哀公十四年，春，西狩获麟”终篇。“始元终麟”是《春秋》经最基本的形式特征。公羊家以“大一统”解读“始元”，以孔子“受命制作”解读“终麟”，绝不至认为“始元”和

“终麟”之间毫无关系。正如“始元”和“终麟”共同构成《春秋》基本的形式特征，“大一统”和“受命改制”也共同构成了公羊学义理的大体框架。正如拙作曾经论述过的那样：“大一统”制是公羊学的总纲（三统、三世、内外，皆统于“大一统”）^③，“大一统”作为经制（而非史制），它是孔子“受命制作”的结果。

如此看来，《知圣篇》由素王“受命制作”开始，以“大一统”论终结，原来是对《春秋》经的“始元终麟”的模仿。

至此，我们为《知圣篇》在思想史中找到了一个大致坐标：1）它是有意模仿了《公羊传》的论述框架。它是廖平在晚清时代全面回应汉儒之政治哲学的一部著作。2）它不但对汉儒依据《公羊传》所立之说多有发挥，而且对其进行了系统地改造。关于这一点，拙作曾有较多讨论，此处不再重复^④。3）它在回应汉代思想的同时也对常州今文学的很多议题予以总结和转化（这一问题另拟专文讨论）。廖平对今文经学所做的改造和转化正好体现了儒学在晚清历史变局（也可以说是对应宋元以来就已经在缓慢发生的历史变局）下所进行的自我调适。

如果稍稍比较一下晚清今文学和常州今文学，我们不难发现，除宋翔凤外，常州今文学并不十分强调孔子为素王，更很少谈受命制作；晚清今文学家却无人不张“素王”之帜，康有为甚至以“长素”为号。所以，对于《知圣篇》及素王说在晚清思想学术中的影响力和重要性，我们无须赘言。

以往的哲学史写作几乎不提《春秋》，当然也就没有《公羊传》的位置。连《公羊传》尚且不能进入一般研究者的哲学史视野，回应《公羊传》，并且试图改造《公羊传》的《知圣篇》当然就更难找它的思想坐标了。相比于一般的哲学史家，冯友兰的见识和眼光还是高人一筹。虽然冯友兰对今文经学既无兴趣也无心得，但“经

① 舒大刚、杨世文主编：《廖平全集》第1册，上海：上海古籍出版社，2015年，第324页。

② 同上，第450页。

③ 李长春：《春秋大一统与两汉时代精神》，《中山大学学报》社会科学版2011年第2期，第133—140页。

④ 李长春：《三统与疆域》，曾亦主编：《儒学与古典学评论》第2辑，上海：上海人民出版社，2013年，第159页。

学时代”依然是以董仲舒开始，一直写到廖平。无论他对廖平的理解是否到位，论述是否恰当，能把廖平作为重要的哲学家写进哲学史，非常值得称道。何况，他是把廖平放在和董仲舒相对应的位置上，以董仲舒和廖平为线段的两端来划定哲学史上一个长达两千年的时代，这就更了不起。

二

哲学史家是否提到或者忽略一个人，往往取决于他本人的哲学观。哲学史家们虽然不大会像“哲学家”们那样迷恋某一种哲学，但也都会有一个他们认定的“哲学”标本。他们往往会用这个“标本”的特征去衡量一个思想家的作品是否属于“哲学”。无疑，哲学史家们的这些“标本”都是直接或者间接从西方哲学中采集的。譬如谢无量，他以“与科学相对者为哲学”作为标本，则庄子所言之“道术”为哲学、“方术”为科学；以苏格拉底之“爱智”为标本，则孔子之“好学”亦勉强算是哲学。无论他怎样理解哲学，这个标本总是从西方采集的。

廖平完全不同。《孔经哲学发微》一书从区分经典世界与历史世界入手来确立“哲学”概念。在廖平看来，“哲学”就是与“实事”相对的空言。“托诸行事”的空言就是孔子秘而不宣的“微言”。所以，“哲学”又是“微言”。称“空言”，强调它与“实事”相对；称“微言”，强调它与“大义”不同。“空言”就是纯粹的思想，与过往的历史无关；“微言”乃是隐秘的思想，而非公开宣讲的教条。前者说明哲学是理想的，后者说明哲学是神秘的。按照廖平的理解，符合这个“哲学”标准的只有孔子的思想。当然，这个孔子是经典世界的孔子，是受命制作的素王。孔经“哲学”，可以被不断地“繙译”（诠释），但是永远不可能被取代。强调哲学不但是理想的，而且是神秘的，这是一种理想主义和神秘主义的哲学观。它与现代以来中国哲学流行过的各种各样的哲学观都显得格格不入。所以，廖平被晚近各种各样的“哲学史”所忽略，也就在情理之中了。

廖平的哲学观是否能够成立，我们姑且不做评价。学者只要不持过于狭隘的本质主义的哲学

观，就应该对它有些“了解之同情”。毕竟，廖平确立这样一个哲学的观念，是为了在“性理”“考据”之外，接续“微言”这个更为源远流长的学术传统。至于如何看待这个学术传统，却是仁者见仁、智者见智。

然而，廖平之所以不能被纳入现代的哲学研究视野，不仅因为他的哲学观念，更是因为他的哲学方法。

陈德述等人合著的《廖平学术思想研究》中，曾有一节专门论述廖平的学术方法^①。陈德述将廖平的学术方法总结为“比较分析”“主观附会”“以小推大”“执中调和”四个方面。陈德述说：“廖平正是运用了比较综合的方法，才使他在经学史上建立一块丰碑。”^②又说：“廖平根据‘中行’观对长期处于矛盾对立的古文经学和今文经学加以改造，使之调和起来，消除二者之间的对立……廖平用‘中行’的观点调和了儒家与诸子学说之间的矛盾，熔诸子百家之学于一炉，把诸子百家都集合在孔子的旗帜下，把孔子抬高到神圣诞天教主的地位。”^③可见，陈德述对于廖平运用“比较分析”的方法是完全赞同的，对于廖平“执中调和”的方法则是基本肯定的，只是对他将一切思想学说折中于孔子稍有不满罢了。

但是，陈德述对于“主观附会”“以小推大”的评价就完全不同了。他说：“善于附会是今文经学家思想方法的特点……廖平的主观附会就是把毫不相干的东西相比附，纯粹‘因心作则’，主观臆造出种种联系来。这也可以说是春秋公羊说的‘微言大义’所导出来的必然结果。”^④又说：“廖平的‘验小推大’法本质上也是一种主观附会法……其实同样是不科学的……他的想象力虽十分丰富，但缺乏科学的依据，缺乏客观的现实模型，因而得出十分可笑的结论。”^⑤陈德述也看到廖平的哲学方法渊源有自，比附作为一种经解方法被董仲舒、何休等汉代哲学家广泛使用；验小推大则是邹衍立说的主要基

① 陈德述、黄开国、蔡方鹿：《廖平学术思想研究》，成都：四川社会科学院出版社，1987年，第118页。

② 同上，第121页。

③ 同上，第130页。

④ 同上，第121页。

⑤ 同上，第129页。

础。但是他对此颇不以为然。显而易见，陈德述评价廖平的方法是否“正确”的主要标准是“客观”与否、“科学”与否。在这两个标准的衡量下，廖平依据此方法对经典所做的一切解释是否有价值自然就值得怀疑了。

陈德述所总结的四个特征中，“比较分析”是一般学术研究的基本方法，“执中调和”是中国哲学固有的思维特点，这两个都不能算作廖平方法论的独特之处。而廖平哲学方法论的独特之处就是比附和验推。陈德述肯定了比较分析和执中调和，就是肯定了廖平与一般学者的相同之处；但他又否定了比附和验推，这实际上是否定了廖平的方法论所独具的特色，这就等于从根本上否定了廖平的哲学方法。对廖平哲学方法的否定不能看作该书作者的私见，更不能看作是某一特定政治或学术风气的产物。因为“客观”和“科学”本来就是现代学术的“意缔牢结”（ideology）。在现代学者眼里，假如一种古典学问不够“客观”，不符合“科学”，就不能算“政治正确”。乾嘉学术为什么会被现代学人如此热情地追捧？不就是因为它追求“客观”、貌似“科学”，因而“政治正确”吗？今文经学为什么会被很多现代学人所不屑？不就是因为它从理论到方法都不符合“现代哲学”的“意缔牢结”吗？

“比附”原本是中国古代思想的一个源远流长的传统。从有《易》之八卦开始，就有了以比附为特征的思维方式。岂止《易》家，阴阳家、五行家的所有学说不都是比附？受其影响的秦汉诸子的著作不都充满了比附？比附是秦汉哲学普遍使用的思想方法。不仅董仲舒用，其他儒者也用；不仅儒家用，其他诸子也在用。“比附”是一种“前科学”的思想方法，“前科学”的思维方法不一定就是不科学的思想方法。但是，在一些研究者看来，“比附”作为一种“前科学”的思想方法，就是一种“不哲学”的思想方法。所以，一般的哲学史著作对董仲舒这一类思想家的处理，往往是刻意地截取一部分被认为属于“哲学”的内容，同时有意地回避另一部分被认为“前哲学”的内容。由于同样的原因，影响和意义并不低于董仲舒太多的何休，通史类的哲学史则基本上不会提到。

现代以来的中国哲学研究者，除了在心中暗藏了一个来自西方的哲学“标本”，还在中国传

统内部寻找了一个中国哲学的“标本”——宋明儒学（实际上此“标本”不过只是彼“标本”的“副本”罢了）。一般的哲学史论著在叙述晚周秦汉哲学时，大多是根据对宋明儒学的影响程度来判断其内容的重要与否。对宋明儒学毫无影响或者影响不大的很多内容，便会被视作“前哲学”或“非哲学”而被筛汰。哲学史论著作这样的处理当然是有根据的：冯友兰说得很清楚，与西方的“哲学”相对应的就是中国的“义理之学”。“义理之学”正式作为一个“客观的”学问门类被确定下来，似乎应该归功于清代的桐城派。但是在桐城派之前，义理之学已经是一个指代宋明儒者的义理之学的约定俗成的概念了。宋明儒学成了“义理之学”的标本，“义理之学”又成了“中国哲学”的标本。这也就是说，现代的哲学工作者大多是通过宋儒来理解古典学问的；现代学者理解古典学问的视野和眼光，其实并不是到了“现代”才有，早在宋明时期它就已经在逐渐形成。中国古典思想实际上遭遇了两次过滤：一次是宋儒所进行的哲学化（实际上是理性化）过滤，它淘汰了那些非理性的“前科学”内容；一次是现代学者（尤其是以冯友兰、牟宗三为代表的现代新儒家们）所进行的哲学化（实际上是西学化）过滤，它使得儒学中那些不能被某种西方哲学所解释的内容退居边缘。

在对中国思想的第二次过滤即将到来（或者已经到来）的时候，廖平所做的工作恰恰是与整个“时代潮流”背道而驰。当谢无量开始思考中国有哪些思想可以被解释为西方的“哲学”之时，垂暮之年的廖平却要执拗地宣讲从中国的角度来讲什么才是真正的“哲学”。不仅如此，廖平还力图纠正宋明儒学对中国思想传统的选择。对于“比附”和“验推”两种思想方法的采用，是他试图复活秦汉哲学精神的一个艰辛的尝试。只不过，廖平不是生活在秦汉，而是生活在晚清。儒学不但经历了宋儒的理性化改造，还经受了清儒的实证化的洗礼。在这样一个时代，廖平具有非理性色彩的思想如此不合时宜，就只能被看作怪诞无稽了！

三

钱穆认为，廖平之学“非考据，非义理，非

汉，非宋，近于逞臆，终于说怪，使读者迷惘不得其要领”^①。钱穆说的“汉学”，大抵是乾嘉之学。因为廖平之学并不承接乾嘉学绪，所以说它“非考据”“非汉”。钱穆秉持宋学（尤其是朱子学）立场，从朱子学视野来看，当然也有理由说廖平之学“非义理”“非宋”。但是，如果我们放宽汉学的视野来看，廖平力图复兴汉代哲学精神，怎么能武断地说它就是“非汉”呢？假如不把“宋学”仅仅看成性理之学，假如能够拓宽对于宋学的理解，我们会看到说廖平之学“非宋”同样很成问题。廖平思想与宋学也有极大的关联。

最显著的例子莫过于廖平《知圣篇》对邵雍经世之学的继承和转化。

在整个宋明儒学的系统中，邵雍可谓独树一帜。不但朱子对邵雍有极高的评价，朱子的论敌陈亮等亦从邵雍之学中得到不少启发。然而，邵雍之学殊不易知，这可能是因为其学以《易》之象数为根柢而言《河图》《洛书》的缘故。他对于政治治乱和历史演变所做的具体推演虽然很难说清，但其结论却极易了解。《观物篇第五十一》将《易》分春、夏、秋、冬四季，分别配以《易》《书》《诗》《春秋》。《易》主“三皇”、《书》主“五帝”、《诗》主“三王”、《春秋》主“五霸”，故四经代表了皇、帝、王、霸。春生、夏长、秋收、冬藏，所以，皇、帝、王、霸亦对应于生、长、收、藏（这是非常典型的汉人的思维方式——比附）。正如一年有春、夏、秋、冬四季，整个人类历史也有皇（生）、帝（长）、王（收）、霸（藏）四个阶段（这又是非常典型的“验小推大”）。

仅仅从形式特征上看，邵雍历史哲学对于廖平思想的影响也是显而易见的。假如没有邵雍的皇帝王霸说，廖平的大统、小统说几乎不可能提出。邵雍以四经分配历史发展的四个阶段，启发廖平把《春秋》《王制》与《尚书》《周礼》四经划分为小、大两个系统。邵雍讲三皇“以道化民”故“尚自然”、五帝“以德教民”故“尚让”^②，启发廖平把三皇五帝之说与道家哲学联系起来。《知圣篇》以皇帝为道家、以王霸为儒家。邵雍虽然没有直接这样讲，但显然他已为廖平提出这一说法留下了火种。当然，廖平对于邵雍不仅仅是简单地承袭，而是做了全面地改造之

后，将其纳入新“三世”说的系统。

在邵雍看来，三皇、五帝、三王、五霸乃是真实存在的历史，《易》《书》《诗》《春秋》都是真实历史的记录。皇、帝、王、霸作为历史发展的四个阶段，不断退化的特征非常明显。邵雍也强调皇帝王霸不仅指历史上的三皇五帝和三王五霸，无论哪朝哪代，“用无为则皇”“用恩信则帝”“用公正则王”“用智力则霸”。但是，他又认为战国以后的历史总是在王、霸之间摇摆振荡，似乎看不到任何实现皇道或帝德的可能。所以他的历史哲学总体上走的仍旧是中国传统中退化论的老路。廖平区分了经典世界的皇、帝、王、霸和历史世界的皇、帝、王、霸。他将经典中的时间顺序倒映在历史中成为一个相反的时间顺序。在经典里，皇、帝、王、霸依次退化，而在历史中，“小统”（由霸而王）、“大统”（由帝而皇）依次进化。过去的两千年，完成了“王霸小一统”，从现在开始，人类社会的目标应该是“皇帝大一统”。邵雍思想中退化论的历史观就这样被廖平改造为一个进化论的历史观。

换言之，正是经典世界与历史世界的划分，经典相对于历史的理想性才彰显出来。邵雍虽然可以用他的象数之学推算数十万年的历史变迁，但是他无法为人类当前的生活提供实实在在的可以追求的价值目标。廖平把邵雍哲学的“皇道”与公羊学的“太平世”嫁接，既以“皇太平世”作为人类理想社会的最高阶段，又强调“皇太平世”的实现尚在千万年后。经过这样的改造，霸、王、帝、皇之说就具有了阶段论和目的论的双重特征。其阶段论特征使人类生活的具体处境得以清晰呈现，而其目的论特征又使得人类生活不失其最高理想。实际上，维持阶段论和目的论的统一，乃是公羊“三世”说的基本原则。廖平是在坚持这一原则的前提下创造性地发展了今文家的历史哲学。

经典世界与历史世界的划分首先意味着把经制（素王之制）与史制（时王之制）剥离开来。六经不是对三皇五帝、三王五霸时代真实历史的

^① 钱穆：《中国近三百年学术史》，北京：商务印书馆，1997年，第724页。

^② [宋]邵雍：《皇极经世》卷11上，《中华道藏》第17册，北京：华夏出版社，2004年，第627页。

记录，而是孔子以隐恶扬善为原则进行笔削加损的结果。素王之制也不是对以往历史中存在过的一切制度的记载，而是孔子禀受天命对其改造和再造的产物。孔子有德无位，对于时王制度的改造不能公开地宣讲，所以必须以隐秘的形式载之空言，借行事而托其王心。素王制作之前，史制被完全改造为经制；素王制作之后，经制逐渐实现为史制。经制是理想的制度，所以经典寄托着制度的理想。经制实现为史制的过程，也就是理想转变为现实的过程。经制不断地实现为史制，就是经典不断地展开为历史。经典如何才能展开为历史？当然是通过贤人的“繙译”（诠释）。经典能不能够顺畅地展开为历史，取决于贤人能不能够恰如其分地对经典进行“繙译”。经典的诠释不仅是认知性质的个体行为，而且是教化性质的政治事件。因为经典的诠释往往会成为某一政教系统之形成和运转的关键因素。如果说制度问题是汉学所关注的核心议题，那么廖平的论说显然始终紧扣着这一论题。何况，廖平还试图主动披上被宋儒所抛弃的汉代哲学的魅影。所以，钱穆以“非考据”为由将廖平之学摒诸汉学之外，既是狭隘地定义了汉学，更是放错了廖平的位置。

如果把经典与历史的关系“繙译”为价值与存在的关系，则以整个宋学传统为背景对廖平思想进行考察也不困难。

依冯达文先生的梳理，宋儒处理价值与存在的关系，大体上有两种较为典型的进路：一种是“价值存在化”，以程颐、朱子为代表；另一种则是“存在价值化”，以象山、阳明为代表。前者“不仅把价值意识的源头安立于存在世界，更且设定为存在世界的‘客观必然法则’、‘天理’，具有恒久的确定不变性”。“（天理）它又是可以被人的认知所把握的……而儒家的价值信念，借‘理本论’的支撑与理性的认取，亦最大限度地获得了普遍有效性的意义”^①。但是这一进路自有其困难所在：将价值认认为客观存在，则势必偏离人（主体）的真实生活和情感世界，最终导致价值世界中主体的缺失；仁、义、礼、智等是特定族群特定阶段的价值信念，将其植入“客观必然法则”的“理”中，价值便失去了其独特的意义。后者则认为价值之理只在一心，为心所认定，从而肯定了价值来自于人的情感和信仰。

这当然很大程度上克服了朱子学主体缺失的困难。但是，阳明“存在价值化”的进路也面临一个困难：既然“无心外之理”“无心外之物”，则“心”（价值之理）与存在界的关联便被彻底隔断。如果不能为心之理提供存在论的依托，则其普遍有效性便很难证明。

廖平既不取“价值存在化”的进路，也不取“存在价值化”的进路，而是另辟蹊径。他试图通过重建经典与历史的关联，来勾通价值与存在。对廖平而言，经典是素王受命制作的产物。素王制作的“空言”当然是指“一王大法”，但是，作为“一王大法”的“空言”未尝不是某种“神圣价值”的体现。说它是“神圣价值”，乃是因为今文家对经典中的价值信念采取一种宗教化的认信方式（这与宋儒理性化的认信方式不同）。纬书家与今文家合力塑造孔子“受命之王”的神圣品格便是明证。历史则是我们生存于其中的人文世界的时间性结构。作为存在界一部分的人文历史是一个持续不断地自然展开的过程。经典不同于历史，价值也不等于存在。但这并不是说两者之间毫无关联，更不表明两者之间无法沟通。在廖平看来，人类生存于其中的时间性结构可以被素王制作分为两截。孔子制作之前的历史，只是充当了六经的质料（“行事”），其形式（“空言”）则由受命的素王所赋予，故历史的意义消弭于经典之中；素王制作之后的历史，则是经典制度的次第展现，其意义自然来自于经典。这即是说，存在是价值的源头之一（而非全部），但价值并不取决于存在。素王（圣人）对人类生活的正当秩序的规定，才是价值信念最重要的源泉。价值也并非与存在无涉，相反，它会在一个时间性结构之中规范和导引存在，会在一个有限但可以不断扩展的范围内实现为存在。由此可见，虽然廖平的论著没有直接延续宋明儒学的话题，但其关注的问题，未必与宋明儒学毫无关系。将廖平的论题稍作“繙译”，将其视为对朱子、阳明之学的回应也未尝不可。

（责任编辑 杨海文）

^① 冯达文：《中国古典哲学略述》，广州：广东人民出版社，2009年，第147—158页。

庄周梦蝶：章太炎生死观的诠释特色^{*}

王晓洁^{**}

【摘要】在中国古代思想史上，儒释道对于生死问题皆有论述。近代以来，在西学东渐的文化背景下，知识分子肩负救亡图存的历史重任，生死问题成为动荡年代最需直面的问题。章太炎的生死观主要通过以佛教的生死轮回观来诠释庄子的“庄周梦蝶”得以彰显，他将己意蕴于庄意，巧妙地表达了自己的经世理想与救国情怀。章太炎从佛教的生死轮回和庄子的“庄周梦蝶”入手来充分挖掘并诠释庄子的这一命题，较之以往注家更有特色。

【关键词】庄周梦蝶；生死轮回；经国济世

中图分类号：B259.2 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2016)04-0122-05

生死问题是自人类诞生以来便不得不直面的永恒话题。在中国传统文化中，无论是道家、佛家还是儒家对生死皆有论述，且其观点亦不尽相同。近代以来，在西学东渐的大潮之下，中国知识分子的肩上又承担起了参与救亡图存的历史重任，因而生与死便往往成为动荡年代最需面对的问题。

在这种时代背景下，近代知识分子除了用一己之学和西方文化、佛学来建构自己的哲学思想体系之外，还需要对生死问题进行合理性诠释和精神超拔，以鼓舞和慰藉那些为革命舍生忘死的英雄们，并培养他们的革命道德。章太炎生死观的出现正是基于这样一种理论背景和时代诉求，其生死观主要通过以佛教的生死轮回观来诠释庄子的“庄周梦蝶”而得以彰显。在此过程中，他将己意蕴于庄意，巧妙地表达了自己的经世理想和救国情怀。因此，本文需从佛教的“生死轮回”和庄子的“庄周梦蝶”两个方面入手，以彰显在疏解和理论思想方面章太炎所独具的特色。

《齐物论释》说：“诸有梦者，皆由颠倒习气未尽耳。然寻庄生多说轮回之义，此章本以梦为同喻，非正说梦。”^①章太炎将大乘佛教的生死轮回理论应用于对庄周梦蝶这一著名论题的解读。对于此种做法，章太炎解释：“质言轮回，

既非恒人所见，转近夸诬，故徒以梦化相拟，未尝质言实尔。”^②可见，章太炎认为，庄子之所以用梦来比拟轮回之意，其原因在于他无法感知生死轮回的每一个阶段。从此处来看，他更多的是将自己的理解投射在庄子身上，可谓是“六经注我”的典型代表。不仅如此，章太炎对轮回生死进行了界定：“佛法所说轮回，异生唯是分段，生死不自主故。圣者乃有变易，生死得自主故。”^③可见，他将轮回生死界定为了分段生死，是区别于菩萨等圣者的变易生死。

—

在佛教看来，生死轮回是指众生因无明业感而流转于天、人、阿修罗、饿鬼、畜生、地狱等六道迷界中，生了又死、死了又生，如同车轮转动，永无穷尽之意，与“涅槃”相对。生死在唯识宗那里又被分作两类，《成唯识论》卷8云：“生死有二：一、分段生死。谓诸有漏善、不善业，由烦恼障缘助势力，所感三界羸异熟果。身命短长随因缘力，有定齐限，故名分段。二、不思议变易生死。谓诸无漏有分别业，由所知障缘助势力所感殊胜细异熟果，由悲愿力改转身命，

* 本文系2013年国家社会科学基金项目(13XZX014)的阶段性成果。

** 作者简介：王晓洁，陕西延安人，哲学博士，(西安710065)陕西省社会科学院中国马克思主义研究所助理研究员。

① 章太炎：《齐物论释定本》，《章太炎全集》，沈延国等校，上海：上海人民出版社，2014年，第138页。

② 同上，第138页。

③ 同上，第138—139页。

无定齐限，故名变易。无漏定愿正所资感，妙用难测，名不思议，或名意成身，随意愿成故。”^①可见，凡夫之生死轮回其实就是分段生死，无有穷尽，因业力所感之果报而使其身形寿命受到限制。与凡夫所不同的是，阿罗汉、辟支佛、大力菩萨等不受分段生死之轮回，但有所知障和分别业之因缘，因此于三界获得殊胜之果报身，再来三界修菩萨行，以至成佛果。其所受之身，因悲愿力之故，寿命、肉体皆可自由变化改易，而无一定之限制，这就是变易生死。

与生死对应的涅槃是何义呢？涅槃亦称作泥洹，是指不生不灭的佛之境界，亦是真如之境。这样的境界需要断烦恼障和所知障才可显现^②。《大乘入楞伽经》卷2说：“诸声闻畏生死妄想苦而求涅槃，不知生死涅槃差别之相一切皆是妄分别有。无所有故。妄计未来诸根境灭以为涅槃。不知证自智境界转所依藏识为大涅槃。”^③《大乘庄严经论》谓：“生死涅槃无有二。乃至无有少异。何以故。无我平等故。若人善住无我而修善业。则生死便尽而得涅槃。”^④可见，在大乘佛典论集中，并不赞成将生死与涅槃分为二种。执著于生死与涅槃为二而厌离生死，趋向涅槃是小乘的做法。对于大乘菩萨来说，涅槃和生死在佛智的层面上看是不一不异的。

基于上述大乘佛教义理，在《齐物论释》中，章太炎不仅用生死轮回观来解读庄子的蝶梦义，而且用生死即涅槃的理论来论证庄子为大乘菩萨一阐提。他认为庄子了断二障，不排斥生死，亦不向往涅槃，已达到“内存寂照，外利有情”^⑤之境界。因此，庄子就是适应中土众生之根器而应机说法的大乘菩萨一阐提，从而将庄生纳入到佛教体系之中。

二

“庄周梦蝶”出自《庄子·齐物论》：“昔者庄周梦为胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻适志与！不知周也。俄然觉，则蘧蘧然周也。不知周之梦为胡蝶与，胡蝶之梦为周与？周与胡蝶，则必有分矣。此之谓物化。”^⑥

千百年来，庄周梦蝶对中国传统文化的影响非常深远，在文学、艺术、哲学等领域都留下其

痕迹。同时它也是千古谜题，直到现在人们仍然只能从中去体味庄生所表达的那种生死无常之美，却无法对其给予确定的解释。因此，在很多人看来，庄周梦蝶是庄子思想中最唯美和最不具有确定性的命题。

关于庄周梦蝶，古往今来注家的注解虽各有不同，但大都将其视为一种物化，抑或是作为对于“吾丧我”的总结。关于“物化”这种非常传统的解释，从郭象一直延续到了当代学者。

郭象云：“今之不知胡蝶，无异于梦之不知周也；而各适一时之志，则无以明胡蝶之不梦为周矣。世有假寐而梦经百年者，则无以明今之百年非假寐之梦者也。”“夫时不暂停，而今不遂存，故昨日之梦，于今化矣……方为此则不知彼，梦为胡蝶是也。取之与人，则一生之中，今不知后，丽姬是也。而愚者窃窃然自以为知生之可乐，死之可苦，未闻物化之谓也。”^⑦蝶梦之物化的义涵，在郭象这里被视为一种生死的物化，当“各适一时之志”，即没有必要非要区分蝴蝶与庄周之间的关系抑或生与死之间的差异。其原因在于，物化之后，就没有一个确定的价值标准来确定这一切^⑧。

宋人林希逸说：“在庄周则以夜来之为蝴蝶梦也，恐蝴蝶在彼，又以我今者之觉为梦，故曰不知周之梦为蝴蝶与？蝴蝶之梦为周与？这个梦觉须有个分别处，故曰周与蝴蝶必有分矣……此之谓物化者，言此谓万物变化之理也。”^⑨林希

① [唐]玄奘译、韩廷杰校释：《成唯识论校释》，北京：中华书局，1998年，第559—560页。

② 紫虚居士：《唯识论简介》，台湾：中华药师山居士佛学会编印，第45页。

③ 《大正新修大藏经》第16卷，第597页上。

④ 《大正新修大藏经》第31卷，第599页上。

⑤ 章太炎：《国故论衡疏证》，北京：中华书局，2008年，第479页。

⑥ [清]郭庆藩辑、王孝鱼整理：《庄子集释》，北京：中华书局，2004年，第112页。

⑦ 同上，第113页。

⑧ 成玄英对郭象的解释进行疏解：“夫新新变化，物物迁流，譬彼穷指，方兹交臂。是以周蝶觉梦，俄顷之间，后不知前，此不知彼。而何为当生虑死，妄起忧悲！故知生死往来，物理之变化也。”（[清]郭庆藩：《庄子集释》，第114页。）可见，成玄英是赞同郭象的看法的，并对其进行了进一步论述。

⑨ [宋]林希逸著、周启成校注：《庄子庸斋口义校注》，北京：中华书局，1997年，第44—45页。

逸对于庄周与蝴蝶的物化关系做了分析，并得出了自己的结论，那就是庄周与蝴蝶必有分，或者庄周变为蝴蝶，或者蝴蝶变为庄周。故而，林希逸将此看作一种真实存在的事物，而非仅仅是一则寓言。可以肯定的是，作为以禅解庄的林希逸，其所进行的解读并未脱离佛学的视野，因而，庄周变为蝴蝶或者蝴蝶变为庄周实则是生死轮回之说。可能与此相关，章太炎后来的解读亦借鉴了这一理念。

与以上注解相比，比较有新意的是有学者将庄周梦蝶作为“吾丧我”之境界的总结和呼应。如刘武说：“末段，则以自喻梦蝶不知周也结，亦丧我也，以与篇首之‘丧我’相照应。”^①

此外，陈鼓应等学者^②，包括郑峰明等港台学者均认为，庄周梦蝶实为“吾丧我”之互应。如郑峰明将庄周梦蝶定义为：“庄周化蝴蝶，即隐喻人需能破除外在现象之有形藩篱，方能与外物相互会通交感，而入于物我融合之空灵境界，如此，则无拘无束，逍遥自适矣！”“庄子以为与物同化的工夫，首先在忘去‘自我’，消却‘我执’，也即‘丧我’‘忘我’之谓。”^③可见，以上几位学者的解读都不仅仅立足于传统所谓“物化”的意义上来进行解读的，而是从整个《齐物论》着眼来审视庄周梦蝶的重要性的。

除此之外，当今有学者将其看作是庄生的寓言或者是美学的意境^④，或者是认识论意义上的主客二分^⑤，或者是精神分析层面的实在之梦境^⑥，抑或有人将其与卡夫卡《变形记》中的主人公变甲壳虫进行对比研究^⑦。总而言之，每个人的视角不同，就往往可能会有不同的理解，这就使得蝶梦在不同的解读中更加缺失了确定性。当我们深入到《齐物论释》文本中时就会发现，章太炎的解读较之以上解读者有着更为深刻和丰富的内涵。

三

《齐物论释》用佛学的生死轮回观来解释并论证庄周梦蝶，进而论述庄生对于轮回的态度，从而将庄子判摄为佛教的大乘菩萨一阐提。实际上，将轮回应用于对本土文化的解读，章太炎的这种做法是有根可循的。因为中国本土文化当中

本来就有轮回的思想资源，诸如《尔雅》释“鬼”字为“归”，称死人为“归人”，即是说人生于鬼神界，死归于鬼神界。又如《左传·庄公八年》记载齐公子彭生被害、化猪报仇的故事。这些都是佛教传入中国以前本土所记载的轮回思想萌芽，虽然较之佛教的轮回思想还不够明确和系统。

在中国佛教的视域中，庄周之梦亦是一场轮回之梦。宋代嘉兴府报恩法常首座于入寂前的清晨，依《渔父词》声律写下：“蝶梦《南华》方栩栩，斑斑谁跨丰干虎？而今忘却来时路，江山暮，天涯目送鸿飞去。”^⑧此乃佛教高僧以蝶梦

① 刘武：《庄子集解内篇补正》，北京：中华书局，1987年，第35页。

② “由‘丧我’而达到忘我、臻于万物一体的境界。与篇末‘物化’一节相对应。”参见陈鼓应：《庄子今注今译》上册，北京：中华书局，1983年，第41页。

③ 分见郑峰明：《庄子思想及其艺术精神之研究》，台北：文史哲出版社，1987年，第69、67页。

④ 李泽厚表示：“它之所以是审美态度，是因为它的特点在于：强调人们必须截断对现实的自觉意识，‘忘先后之所接’，而后才能与对象合为一体，获得愉快。”“庄子这里强调的是完全泯灭物、我、主、客，从而它已不只是同构问题（在这里主客体相吻合对应），而是‘物化’问题（在这里主客体已不可分）。这种主客同一却只有在上述那种‘纯粹意识’地创造直观中才能显现，它既非心理因果，又非逻辑认识，也非宗教经验，只能属于审美领域。”（李泽厚：《华夏美学》，《李泽厚十年集·美的历程》，合肥：安徽文艺出版社，1994年，第286页。）

⑤ 张恒寿曰：“虽然‘周与蝴蝶（在客观上）则必有分矣’，但庄周自己梦为蝴蝶时自以为‘栩栩然蝶也’，不知道自己与蝴蝶的区分，可能蝴蝶也有梦为庄周时而不知自为蝴蝶的情境。这种怀疑，仍在认识论的范围内而不在本体论的范围内。”（胡道静主编：《十家论庄》上海：上海人民出版社，2008年，第387页。）

⑥ 如刘文英教授所言，庄子蝴蝶梦寓意丰富。前人解读只在文字训诂和义理分析，我们认为还要重视精神心理分析。其内在意蕴主要包括：主体自我的“物化”体验，自由快乐的“逍遥”心态，消解物我的“齐物”之义。（参见刘文英：《庄子蝴蝶梦的新解读》，《文史哲》2003年第5期。）

⑦ 陈鼓应说：“卡夫卡的这个寓言，写出了现代人的生活的时间压缩感、空间囚禁感、与外界的隔离感和宗教的罪孽感，描写这些给人们带来的沉重的负担。庄周蝶化的‘变形记’，和现代人的这种感觉恰恰成了鲜明的对照。在庄子那里，如果说人生如梦的话，那么，应该说是一个美梦。”（胡道静主编：《十家论庄》，第346页。）卡夫卡笔下的甲壳虫，在笔者看来，是现代性压迫之下的现代人逐渐枯竭之灵魂的物化，与庄子那种美好的物化形成了一种鲜明的对比。

⑧ [宋]普济著、苏渊雷点校：《五灯会元》下册，北京：中华书局，1984年，第1216页。

来表达人生在生死轮回中如梦如幻的典型之一。在此诗句中，生命如同蝶梦，蝶化人，人化蝶，本无区别，都只是一场梦而已，最终不过曲终人散，飞鸿远去，而进入下一个梦境当中去。对比其他的诠释和理解，我们可以看出，从佛学角度去把握庄生梦蝶似乎要好过于近现代的心理、精神分析、认识论、美学等立场和方法论所做出的理解。

由前文可知，章太炎首先认定庄子梦蝶正是生死轮回义。他认为庄子借梦来表达轮回之义，庄子和蝴蝶是共同的精神载体在轮回中所现的不同身形。章太炎用《知北游》中的“生也死之徒，死也生之始”等语来证明庄子是了解轮回的，只是未明确说明而已。这在庄学史上是独一无二的看法。

章太炎认为，梦是轮回，而醒来正是觉醒世间幻像。他说：“梦似颠倒，佛于一切颠倒习气皆已断尽，故无有梦。如于觉时心心所法无颠倒转，睡时亦尔。”^① 因为颠倒，所以就有了轮回大梦，而佛因为断除了所有的障碍和习气，因而已不再轮回，已经超越了三界。而众生因为“由颠倒习气未尽耳”，即执著世间与自身为实有而生种种障碍习气，故而有轮回之梦。众生因为存在各种无明业障，因而障蔽本有之清净真如，而流转生死无有出期。对于轮回的性质，章太炎认为“轮回生死，亦是俗谛，然是依他起性，而非遍计所执性”^②，即轮回生死亦无有自性，只是在世俗的层面上才有一定的意义，当破除了二执和二障之后，轮回在第一义谛的层面上亦是无有自性的，只是随俗说有轮回罢了。

在论证了庄子本身借梦说轮回之后，章太炎进一步分析了庄子对于轮回大梦的看法。他认为庄子的态度是无厌轮回、无欣涅槃的：“《天地篇》云：‘其与万物接也，至无而供其求，时骋而要其宿，（至无者即二无我所现圆成实性也。供其求者，即示现利生也。时骋者，即不住涅槃也。要其宿者，即不堕生死也。）大小，长短，修远。’”^③ 在此，章氏将佛学的二无我、圆成实性、涅槃、利生等术语用以比附庄子的思想，彰显了在其视野中庄子对于轮回的态度。同时，他又以《天下》篇谈庄子的精神：“上与造物者游……而下与外生死无始终者为友。其于本也，弘

大而辟，深閔而肆；其于宗也，可谓稠适而上遂矣。”^④ 可见，章太炎在这里又将庄子的“外生死、无始终”解释为了佛教的不住生死，无有生死。

对于庄子的这种精神，章太炎将之比附为大乘菩萨一阐提精神，大乘菩萨一阐提因无法度尽众生而使其成佛之路遥遥无期，故而又称之为“大悲阐提”。庄子思想中所体现的种种精神风范正符合这种大悲阐提的特质。因而他说：

《起信论》说初心者，尚云“离于妄见，不住生死”，“摄取众生，不住涅槃”，转至穷尽。《大乘入楞伽经》指目菩萨一阐提云：“诸菩萨以本愿方便，愿一切众生，悉入涅槃。若一众生未涅槃者，我终不入。此亦住一阐提趣，此是无涅槃种性相。”“菩萨一阐提，知一切法，本来涅槃，毕竟不入。”此盖庄生所指之地。^⑤

庄生本不以轮转生死遣忧，但欲人无封执，故语有机权尔。又其特别志愿本在内圣外王，哀生民之无拯，念刑政之苛残，必令世无工宰，见无文野，人各自主之谓王，智无留碍然后圣，自非顺时利见，示现白衣，何能果此愿哉。苟专以灭度众生为念，而忘中涂恻怨之情，何翅河清之难俟，陵谷变迁之不可豫期，虽抱大悲，犹未适于民意。^⑥

在此，章太炎首先对菩萨一阐提做了分析。菩萨一阐提最大的特性就是“不住生死”“不住涅槃”。庄生就具有这样的特质，对于轮回和涅槃没有执著和分别，虽然有上与造物主游的精神归宿，但又不忍看百姓的苦痛无人救拔，因而便以“白衣”的身份来世间度生。其内圣外王体现在了内已无烦恼障和所知障、外以灭度众生为念之上。依章太炎的论证，庄子已经由道入佛，成为佛教体系中依据中土众生之根器来应机说法的大悲菩萨。对此，陈少明先生表示：“太炎此说，实也系以佛陀之心度庄生之腹，然否不必深究，但颇感人。所以尽管太炎迷于佛，但不是逃于

① 章太炎：《齐物论释定本》，前揭书，第138页。

② 同上，第139页。

③ 同上，第141—142页。

④ 同上，第142页。

⑤ 同上，第140页。

⑥ 同上，第141页。

佛，相反，表面上是退，实际姿态是进。他要借佛法入世以至救世。”^①这一观点表达出章氏与庄生在承当民族使命中的共鸣感：二者同样生于乱世，同为具有使命感的知识分子，虽然时代不同，但解救众生的心情却是一致的。在此，章太炎对于庄子角色的界定正是自己内心救世愿望的投射。正如陈鼓应先生所言：“面对不幸的现实，虽然庄子追求着‘逍遥游’的境界，然而他的逍遥游却是寄沉痛于悠闲的——表面看来是悠闲自适，但内心中却充满着处世的忧患感。《天下篇》说‘天下之治方术者多矣’，说的是当时的知识分子在普遍关心如何拯救乱世的心情中提出了许多不同的方案。《庄子》书上提出的‘内圣外王’，便成为当时知识分子共同的理想和抱负。”^②这不仅是庄子那个战乱时代的知识分子的理想和抱负，亦是清末民初时期知识分子的理想和抱负。近代危机面前，康有为以大乘菩萨行愿为己任，将菩萨大慈大悲之愿带到了他的大同理想之中，以期赋予人人平等、幸福之权利。谭嗣同则在佛教“无我”之精神和信念的支撑下，敢于为民族国家献出生命，表现出大无畏的精神风范。

四

综上所述，章太炎通过以生死轮回解蝶梦而得出庄子是大乘菩萨一阐提的结论，其所体现的正是唯识宗所说的四种涅槃中的第四种——不住涅槃，即生死即涅槃。章太炎以此来解读庄子之精神，正是要破除众生对生与死的执著和分别。较之传统注家，他既继承了郭象“生死物化”的说法，同时又将其解释得更加透彻。《齐物论释》用《庄子》的其他篇章来论证“庄周梦蝶”，体现了章太炎的般若中道之思路，将真俗结合在一起，从而避免了偏执一边之弊病。

较之其他解读者对于庄周梦蝶的解读，本文认为章太炎之解读具有不可替代的价值。原因在于，首先，他敢于直面这一千古谜题，敢于在当时做出明确的界定和论证，并充分运用佛学这一重要理论资源从根上去解决问题。其次，较之其他解读者仅从纯学术角度的理解来看，章太炎的这一解读表达了他与庄子的共同之处，隐含了更

多对现实的关注，对民生、对国家的热情和悲悯。可以说，作为一位具有忧国忧民意识的知识分子，章太炎所做的解读和论证不可能只停留在哲学思辨的层面上，更不可能一直都是“高蹈太虚”的，其最终目的还是要回到现实中来，以形而上的论证作为指导来发挥自己经国济世的重要理念。百日维新失败后，身为排满战将的章太炎亲眼目睹了康、梁等人的惨烈结局，经过反思他认为戊戌变法失败的主要原因是变法者缺乏道德意识，因此，在民族存亡面前，革命道德建设迫在眉睫。可以说，章太炎通过以佛解庄而呈现的生死观就是服务于这样一种道德建设的，不仅希望给予其理论的支持，亦赋予其精神的力量，用大乘菩萨一阐提的精神鼓舞革命者要有舍生忘死、舍己救人的道德情怀。

章太炎的“生死观”只是他齐物思想的一部分。古往今来，“齐物”一般被认为是“齐物”或者“齐‘物论’”，即齐一万物之间的差别性或齐一是非。庄子所认为的齐一是在精神上泯除差别的基础上实现的。对于这种方式和境界，章太炎通过佛教义理对其做了更为透彻的解读，即通过对唯识思想中心识关系的应用，我法二执的破除，使得庄子之吾丧我、万物与我为一以及物化之思想都得到了佛学式的论证，深层次地揭示出了庄子的境界，从而构成了章太炎形而上学的理论框架和人生的终极归宿——“不齐而齐之平等观”。当然，这样的平等并非近代西方政治学意义上的平等，而是从哲学的层面来破除对于物我、是非、生死等等对待的平等，为除去分别心而得之平等之心及境。

“平等”这种形而上的理论建构并非章太炎的最终目的，他还是要回到形而下的层面来发挥其经国济世思想和情怀，以指导、服务现实需求为旨归。

（责任编辑 杨海文）

^① 陈少明：《〈齐物论〉及其影响》，北京：北京大学出版社，2004年，第165页。

^② 陈鼓应：《老庄新论》，北京：商务印书馆，2008年，第428页。

矛盾融合 承传创新

——“中国文化的历史反思和当代构建”学术研讨会综述

钮则圳 左康华*

2016年5月21—22日,由广东省社会科学界联合会主办,中山大学文化研究所、《学术研究》杂志社承办的“中国文化的历史反思和当代构建”学术研讨会在广州举行。广东省社会科学界联合会党组书记、主席王晓女士出席开幕式并致辞。九十高龄的知名学者、中山大学教授李锦全先生,以及来自中山大学、武汉大学、华东师范大学、黑龙江大学、四川师范大学、深圳大学、广东省社会科学院等高校和研究机构的近百位专家学者,围绕中华优秀传统文化的历史价值、创造性继承与创新性发展、儒学在当代中国文化构建中的作用等主题,进行了深入交流与探讨。

中华优秀传统文化的理论体系及具体人物思想的梳理,是讨论优秀传统文化现代价值的起点。华侨大学王四达教授认为,中华优秀传统文化核心价值凝练出“道”的核心概念,通过“天道”的自然理性、“人道”的社会理性,综合历史理性、技术理性与文化理性,构成了中华优秀传统文化的理论体系。华东师范大学陈卫平教授通过对比康德的星空、道德律和孔子的性与天道,认为儒学之道是真善美相统一的中国智慧,并在汉代之后成为中国人的精神信仰所在。佛山科技学院宁新昌教授探讨了中国哲学的特质,认为中国哲学是关于生命的学问,属于境界形而上学,其意义在于通过理解、体贴和涵养来确立人的信念,对于塑造人的自由品格、提升人的精神境界具有至关重要的作用。

先秦诸子学与清代经学作为中国哲学史的开端与尾声,呈现了中国哲学研究的丰富内容。学者们对于庄子、韩非子等人学派归属问题的讨论,对于《论语》《庄子》《礼记》等文献中若

干重要问题的个案研究,展现出传统文化在不同学派的影像。四川师范大学黄开国教授从思想史的角度考察清代今文经学的兴起及其与考据学的关系,梳理了传统文化发展至晚期尝试求新求变却最终失败的历程。

中华优秀传统文化是中华民族的精神命脉,是涵养社会主义核心价值观的重要源泉,是我们在世界文化激荡中站稳脚跟的坚实根基。在新的条件下,探索创造性继承、创新性发展中华优秀传统文化的路径,探析中华优秀传统文化的现代价值,是重要的时代议题。中山大学李锦全教授将中国传统哲学发展的特点概括为“矛盾融合”与“承传创新”,认为中国传统思想文化自身包含矛盾两重性,其中凡是能适应社会主义精神文明建设需要的,都应在承传的基础上有所创新,这符合历史的辩证法。武汉大学李维武教授认为儒学的现代转化需要注意三个方面:第一,以历史主义的态度和方法看待、研究和评价儒学,把儒学的存在看作动态变化的过程;第二,客观认知儒学在历史发展中存在积极合理和负面不足的二重性;第三,要使儒学在现代中国得到生存和发展,需要在形态与功能上做出更新。中山大学李宗桂教授指出中华传统文化中蕴涵深厚的“均平”思想传统,其中又以儒家的“调均”思想为主调,这种思想不仅反映出儒家重视整体和谐的社会理念,更有助于促进社会公平意识的增长、和谐社会的构建。广东财经大学于霞副教授认为刚健自强是中国文化的主流精神,其当代价值主要表现在百折不挠的奋斗精神、自作主宰的主体意识与积极乐观的人生态度。南昌航空大学平飞教授认为佛教的最大特色与功能是“治心”,

* 作者简介:钮则圳,内蒙古包头人,(广州510275)中山大学哲学系硕士生;

左康华,河北邢台人,哲学博士,(广州510006)广州大学政治与公民教育学院讲师。

其中“心的自度”思想有利于实现自我价值的更高关怀、克服虚伪的利他主义，对于改造众生主观世界与客观世界具有双重意义。广东省社会科学院冯立鳌研究员阐述了传统文化与马克思主义的关系，认为传统文化在理论本位、价值信念、思想精神与方法论等方面都能从马克思主义那里找到契合点，可以为马克思主义中国化提供深厚的理论土壤。深圳大学王兴国教授从“中”的概念出发，指出中国文化一直具有“崇中”“尚中”的精神，“中”的哲学对儒释道三家产生过重要影响；在当代重新发掘“中道”思想，建立“中道”哲学，有利于人类文明的和谐发展。

中华优秀传统文化的当代表现形态，是本次会议关注的议题之一。武汉大学郭齐勇教授分析了国学的当代形态，认为国学中不仅有丰富的社会与国家治理的经验与智慧，也包含两千多年来中华民族的内在生活信念与“日用而不知”的道德律令。国学内在精神正在回复到中国百姓的日常生活中去，其精神价值不断内化，并为中国人提供文化认同、伦理共识与终极关怀。贵州安顺学院杨清虎副教授回顾了近年来学界有关儒学宗教性问题的争议，认为所谓“儒学宗教性”的争议实质是儒学存有的合理性反思，是从自省角度提出的解决自身地位的问题；当代儒学要想继续发展，必须融入民间、根植于生活，进入小传统的方方面面，以此来符合儒学宗教性提出的终极目的，让儒学找到存在价值与发展方向。黑龙江大学柴文华教授从伦理学的角度进行分析，认为中国传统道德处于被重新肯定的阶段，民族的复兴带来民族文化的复兴，国家实力的增强为传统道德的复兴提供了坚实基础，中国传统道德对于当代社会的影响已经是实然的状态，我们应对这种影响进行更为细致的剖析，使其具有更强的生命力。

此外，与会学者特别指出中华优秀传统文化不仅是国家文化软实力的核心组成部分，更可以为中华民族提供重要的价值认同。郭齐勇教授认为国学就是文化软实力，中国文化的重建与价值系统主体性的彰显不仅有助于国民文化认同与凝聚力的增强，还可以为现代世界提供新的营养。四川师范大学蔡方鹿教授指出，社会主义核心价值观中富强、文明、和谐、平等、公正、爱国、敬业、诚信、友善等内涵均与儒家思想密切相

关，反映出儒家思想和中华优秀传统文化及其内在精神具有超越时代的普遍价值。李宗桂教授认为，要培育和弘扬社会主义核心价值观，必须立足中华优秀传统文化，开掘民族优秀传统文化的价值资源，并把握三个思想前提或价值准则：优秀传统文化是当代核心价值观的源头活水、核心价值观是优秀传统文化的当代升华、转化创新是弘扬优秀传统文化的必然路径。

在具体实践层面，学者们对传统文化的当代发展进行了深入探讨。广东省社会科学院张造群研究员论述了优秀传统文化与文化产业发展之间的关系，认为传统文化是发展文化产业的根基，可以为文化产业提供精神价值支撑与独特创意。在挖掘传统文化、发展文化产业的过程中，应遵循经济效益与社会效益相统一、政府与市场相协调、保护和开发相兼顾、传统与现代相衔接等原则，促进传统文化与文化产业的有机融合与健康发展。华南理工大学黄有东副教授探讨了中国文化创意产业与优秀传统文化互补双赢的发展模式，认为文创产业可为传统文化提供强有力的媒介支持，优秀传统文化可以为文创产业的发展提供源源不断的内容资源，应该积极主动地把二者关联起来。广东省社会科学院夏辉副研究员以客家文化在地方社会治理上的内在功能与实践创新为例，说明区域文化是承载社会地方治理资源的重要载体，是社会治理地方化探索与创新的重要支撑。推进国家治理体系的现代化，不仅需要吸收借鉴现代治理理念与制度，也需要强化本土传统治理资源的发掘与利用。

中华优秀传统文化的现代价值一直是近年来学界研究的热点问题。此次会议有关中华优秀传统文化及其现代价值的研究，内容涉及中国哲学史代表人物与代表学派的思想研究、中国哲学的特征与意义、中华优秀传统文化理论体系的建构与传承、优秀传统文化与当代中国文化的融合等方面。与会学者对若干焦点问题展开了不同学科的对话与交流，颇具启发意义，表明学界对于中华优秀传统文化的研究逐步走向多元化与细致化。

（责任编辑 曹蒲塘）

后历史时期中资本的內部空间：没有距离的内爆

——斯洛特戴克《资本的內部空间》解读 张一兵 1

“知性”、“无意识”与“一般智力”

——在当代激进哲学话语中重新发现索恩-雷特尔 周嘉昕 8

巴迪欧的数学本体论究竟意味着什么? 袁蓓 15

重新理解“异化劳动”与马克思哲学革命的关系

——以《黑格尔法哲学批判》与《1844年经济学哲学手稿》的内在关联为视角

..... 龙霞 24

新疆生产建设兵团与新中国区域主义治疆范式 王立胜 杜武征 31

多维度与范式转换：国内关于“中共治疆”的研究述评 龙其鑫 41

从“土改补课”到合作化：改造落后乡村运动中的再次动员与制度转化

..... 李飞龙 50

“先验想象力”抑或“超越论形象力”

——海德格尔对康德先验想象力概念的解释与批判····· 王庆节 58

海德格尔与胡塞尔关系史外篇：反犹主义与纳粹问题····· 倪梁康 66

利玛窦《天主实义》中“人性善”一说的经院学背景····· 江璐 81

《理想国》只是一部政治哲学著作吗？

——对于成官泯教授的一种回应····· 张波波 88

忠恕之道与孔门仁学

——《论语》“忠恕一贯”章新解····· 董卫国 97

墓祭“非礼”与“成俗”研究····· 毛国民 103

“言知行合一，则天下始有实学”

——陈确《瞽言》“素位之学”疏解····· 张瑞涛 109

廖平经学与中国哲学····· 李长春 116

庄周梦蝶：章太炎生死观的诠释特色····· 王晓洁 122

矛盾融合 承传创新

——“中国文化的历史反思和当代构建”学术研讨会综述

····· 钮则圳 左康华 127

The Implosion of Capital in Post-historical Period: A Interpretation of <i>Im Weltinnenraum des Kapitals</i>	Zhang Yibing	1
Knowledge, Unconscious and General Intellect: Rediscovering Sohn-Rethel in Contemporary Radical Philosophic Discourse	Zhou Jiaxin	8
What Exactly does Badiou's Mathematical Ontology Mean?	Yuan Bei	15

Revisit the Relationship between Alienated Labour and Marx's Philosophical Revolution: A Perspective on the Inherent Connection between <i>Critique of Hegel's Philosophy of Right and The 1844 Manuscripts</i>	Long Xia	24
---	----------	----

Xinjiang Construction and Production Corps and A Case Study of Regionalism in People's Republic of China	Wang Lisheng Du Wuzheng	31
Dimensions and Paradigm Shift: A Review of Chinese Domestic Research on Managing Xinjiang by Chinese Communist Party	Long Qixin	41
Re-mobilization and Institutional Shift in the Movement of Reforming Underdeveloped Rural Areas in China	Li Feilong	50

Transcendental Imagination or Transcendental Graphic Power: Heidegger's Understanding and Critique of Kant's Transcendental Imagination	Wang Qingjie	58
Another History of Heidegger and Husserl's Relationship: Anti-Semitism and the Nazi Issue	Ni Liangkang	66

The Scholastic Background of the Inherent Goodness in Matteo Ricci's <i>The True Meaning of the Lord of Heaven</i>	Jiang Lu	81
Is Plato's <i>Republic</i> Just a Work of Political Philosophy ?; A Reaction to Professor Chen Guanmin	Zhang Bobo	88

The Way of "Zhong-shu" and the "Ren" Theory in Confucianism: A New Interpretation of a Chapter on Moral Consistency in <i>The Analects</i>	Dong Weiguo	97
A Study on the Ceremonial and the Secular Dimensions of <i>Muji</i> (Burial Ritual) in Ancient China	Mao Guomin	103
On the Integrated Whole of Knowledge and Practice: A Interpretation of the "Study of Suwei" in Chenque's <i>Gu Yan</i>	Zhang Ruitao	109
Liaoping's Study of Confucian Classics and Chinese Philosophy	Li Changchun	116
Chuang Chou's Dream about Butterfly: The Hermeneutic Features of Zhang Taiyan's View on Life and Death	Wang Xiaojie	122

Amalgamation、Tradition and Innovation: The Symposium Review of "Historical Reflection and Construction of Chinese Culture"	Niu Zezhen Zuo Kanghua	127
---	------------------------	-----