

马克思主义的中国化和 中国马克思主义的国际化^{*}

——兼论普遍性与特殊性的辩证关系

俞吾金^{**}

【摘要】在通常的情况下,“马克思主义的中国化”和“中国马克思主义的国际化”是两个相互分离的研究领域。本文认为,在马克思主义中国化的研究领域中,人们一般注重的是中国社会和实践的特殊性,而在中国马克思主义国际化的研究领域中,人们一般注重的则是国外马克思主义理论的普遍性。本文主张,只有把这两个研究领域综合成一个研究领域,才有可能深化对马克思主义中国化和中国马克思主义国际化这两个主题的认识。与此同时,在当代中国社会追求现代性这一普遍性价值的实现时,也必须充分兼顾到当代中国社会和实践的特殊性,而这种特殊性尤其表现在传统的亚细亚生产方式、近代以来中国社会的历史错位和启蒙的缺失上。只有立足于当代中国社会和实践的特殊性,努力在特殊性和普遍性之间建立必要的张力,才能创造性地推动马克思主义普遍真理的发展,并使中国的现代化事业沿着健康的轨道向前发展。

【关键词】马克思主义的中国化;中国马克思主义的国际化;普遍性;特殊性

中图分类号: B27 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2009)01-0001-06

长期以来,在我国马克思主义研究领域里,存在着一个十分奇特的现象,即“马克思主义的中国化”和“中国马克思主义的国际化”这两个重要的领域常常是在相互分离、相互割裂的状态下得到研究的。也就是说,研究马克思主义中国化的学者始终关注的是如何把马克思主义的普遍真理与中国的具体国情紧密结合起来。在这里,关注的起点和重点主要落在中国社会和实践的特殊性上,但对理论上的普遍性,即应该把马克思主义的哪些普遍真理引入到中国社会中来,却缺乏全面的、深入的反思。反之,研究中国马克思主义国际化的学者始终关注的则是如何把握国外马克思主义的一般理论。在这里,关注的起点和重点主要落在国外马克思主义理论的普遍性上,但对中国社会和实践的特殊性却缺乏兴趣,即使有兴趣,也缺乏认真的调查、考察和探究。我们发现,不光在这两个研究领域中存在着特殊性

与普遍性之间的分离,而且这两个研究领域之间的隔绝状态也正是特殊性和普遍性分离的重要标志。事实上,从新增设的马克思主义理论一级学科下设的5个二级学科——马克思主义基本原理、马克思主义发展史、马克思主义中国化研究、国外马克思主义研究、思想政治教育——的分类来看,尽管“马克思主义中国化研究”与作为“中国马克思主义国际化”的出发点的“国外马克思主义研究”处于同一个一级学科之下,但实际上,它们之间的关系是疏远的,甚至是隔绝的。

本文认为,对“马克思主义的中国化”和“中国马克思主义的国际化”进行分门别类的研究是必要的,但仅仅停留在这种分门别类的研究方式上又是远远不够的。应该把这两个领域综合成一个领域,并从特殊性和普遍性的辩证关系中来考察这一领域,舍此,便无法对其中的任何一个主题进行深入的研究。

^{*} 本文在写作过程中得到了2004年度教育部攻关课题《国外马克思主义的现状、发展趋势和基本理论》(课题批准号:04JZD002)、复旦大学国外马克思主义与国外思潮创新研究基地2005年度研究项目《后现代主义与马克思主义》(项目批准号:05FCZD008)、上海市重点学科建设项目(B103)和2002年教育部重大项目《西方马克思主义的意识形态理论及其最新发展趋势研究》(课题批准号:02JAZJD720005)的资助,在此一并表示感谢。

^{**} 作者简介:俞吾金(1948-),复旦大学当代国外马克思主义研究中心、哲学系教授(上海200433),主要从事马克思主义哲学和西方哲学的研究。

马克思主义的中国化

什么是“马克思主义的中国化”呢？如前所述，马克思主义的中国化就是把马克思主义的普遍真理与中国的具体国情相结合，走出富有自己特色的革命或建设的道路来。

众所周知，在新民主主义革命时期，以王明等人为代表的左倾机会主义路线试图模仿俄国十月革命，率先在大城市里发动武装暴动，结果使革命事业遭受了严重的挫折。正是毛泽东，通过对中国国情，尤其是农村情况的深入调查和考察，形成了率先在农村建立革命根据地，以农村包围城市，最后夺取城市，解放全中国的正确的思想路线。中国新民主主义革命的伟大胜利表明，毛泽东关于新民主主义革命的思想路线是完全正确的，而这一思想路线的正确性正是以毛泽东对中国新民主主义时期的具体国情（中国革命的特殊性）的正确把握为前提的。

在社会主义建设时期，尤其是从上个世纪50年代后期起，毛泽东没有再对这个时期的中国国情做出深入的考察和认真的研究，而是轻率地沿用了与新民主主义革命时期相适应的“以阶级斗争为纲”的政治路线；而在60年代中期，他又亲自发动并领导了“无产阶级文化大革命”，进一步提出了“无产阶级专政下继续革命”的错误口号，从而使中国的国民经济几乎濒临崩溃。在粉碎“四人帮”、结束“无产阶级文化大革命”后，直到1978年召开的中国共产党十一届三中全会上，以邓小平为代表的正确的思想路线才得以确立。按照这条思想路线，在社会主义建设时期，中国共产党的中心工作不再是“以阶级斗争为纲”，而是“以经济建设为中心”，而贯彻这一新的思想路线的根本路径则是改革开放。改革开放30年来，中国经济社会发生了巨大的变化，而这一举世瞩目的变化表明，新的思想路线的正确性正是以邓小平等领导人对中国社会主义建设时期的具体国情（中国建设的特殊性）的正确把握为基础的。事实上，也正是基于对这种特殊性的认可和强调，以邓小平为代表的正确思想路线被称之为“中国特色社会主义理论”。所谓“中国特色”，强调的正是中国社会

主义建设时期具体国情的特殊性。正如邓小平所说的：“马克思主义必须是同中国实际相结合的马克思主义，社会主义必须是切合中国实际的有中国特色的社会主义。”^①

当我们回顾中国共产党及其中国社会在新民主主义革命时期和社会主义建设时期走过的坎坷历程时，深切地体会到，马克思主义中国化的要害在于，必须把马克思主义的普遍真理（理论上的普遍性）与中国革命或建设的具体国情（实践上的特殊性）密切结合起来。而在这一结合中，中国具体国情这一特殊性始终是我们思考的起点和重点。当我们说“马克思主义的活的灵魂就是对具体问题进行分析”，或者说“一定要实事求是、从实际出发”时，我们强调的正是这种特殊性的优先地位。

无论如何，对于历史上的和当代的中国人来说，从中国社会和实践的特殊性出发来思索问题、探索解决问题的途径是正确的。但我们也要注意，在特殊性与普遍性的关系中，存在着一个度的问题。实际上，在马克思主义中国化的过程中，经常出现以下两种错误的思想倾向：一是对中国社会和实践的特殊性估计不足。我们前面提到的新民主主义革命时期的左倾机会主义错误和社会主义建设时期，尤其是在“文化大革命”中“左”的思想路线的肆虐表明，在很多情况下，人们对不同历史时期的中国社会和实践的特殊性缺乏认真的思索和深入的把握。二是对中国社会和实践的特殊性做了过度的诠释。什么是“过度的诠释”？所谓“过度的诠释”，就是把中国社会和实践的特殊性阐释成超越任何普遍理论制约的绝对的特殊性。比如，权力制衡，尤其是立法权、司法权和行政权之间的制衡，是现代文明社会普遍认可的政治法则，但某些中国的研究者竟然认为，中国社会政治生活的运作完全是特殊的，以至于可以超越权力制衡这一普遍的政治法则。显然，这样的见解就属于“过度诠释”的范围。按照辩证法的理论，任何特殊性都蕴含着普遍性，世界上并不存在与任何普遍性相分离的绝对的特殊性。

^① 《邓小平文选》第三卷，人民出版社1993年版，第63页。

上述两种错误倾向都涉及到一个共同的、值得引起我们高度重视的理论问题，即在马克思主义中国化的过程中，应该把马克思主义所蕴含的哪些普遍性的真理引进来并加以中国化。显然，这里涉及到历史性意识，即对不同历史发展时期中国社会和实践的本质性理论需求的意识。无庸讳言，在新民主主义革命时期，中国社会和实践的本质性的理论需求主要体现在以下各个方面，如民族独立和民族解放、阶级分析和阶级斗争、政治革命和统一战线、中国共产党的政策和策略等。这就要求我们把马克思主义理论与上述理论需求相关的普遍性真理引进来并加以中国化。在社会主义建设时期，中国社会和实践的本质性的理论需求已不再是工人阶级与资产阶级的矛盾，而是人民对于经济文化迅速发展的需要同当前经济文化不能满足人民需要的状况之间的矛盾。在这种情况下，全国人民面对的主要任务是集中力量发展社会生产力，实现国家工业化，逐步满足人民日益增长的物质和文化需要。基于这样的历史性需求，正确的做法是把马克思主义理论与与这些理论需求相一致的普遍性真理引进来加以中国化。晚年毛泽东所犯的政治错误表明，他不但对社会主义建设时期中国社会和实践的特殊性缺乏足够的估计，而且也没有对马克思主义理论中蕴含的相关的普遍真理做出正确的选择。

这就深刻地启示我们，在马克思主义中国化的过程中，尽管中国社会和实践的特殊性是我们思考问题的起点和重点，但我们对这种特殊性的估计应该保持在适度性的范围之内。事实上，只有正确地理解特殊性和普遍性之间的辩证关系，即特殊性必定蕴含着普遍性，而普遍性必定在特殊性中显现自身，才能保持对中国社会和实践的特殊性保持适度的估计，并对马克思主义理论中蕴含的普遍性真理做出合乎历史性意识的正确的选择。

中国马克思主义的国际化

什么是“中国马克思主义的国际化”？其实，这个问题又可以进一步分解为以下两个问题：一是“什么是中国的马克思主义”？二是“什么是国际化”？就第一个问题来说，在当代

中国社会的语境中，答案是不言而喻的，即中国的马克思主义就是中国特色社会主义理论体系。正如胡锦涛总书记所说的：“在当代中国，坚持中国特色社会主义理论体系，就是真正坚持马克思主义。”^①就第二个问题来说，国际化意味着，当代中国的马克思主义研究者们对国外马克思主义的历史和现状有着全面的、透彻的了解；他们能与国外马克思主义者们进行学术上的全方位的、实质性的对话；他们也能把中国特色社会主义理论体系正确地介绍到世界各国去，使之成为国际上最有生命力和影响因子的理论思潮之一。其实，在全球化的背景下，中国不但成了“世界村”的一个成员，而且其马克思主义也成了国际马克思主义思潮中的一个有机的组成部分。也就是说，中国的马克思主义只有自觉地把自身国际化，才能健康地生存和发展下去。

我们发现，在作为“中国马克思主义的国际化”的出发点的“国外马克思主义研究”中，普遍地存在着一种错误的倾向，即研究者们通常会自觉地或不自觉地受到马克思·韦伯所倡导的“价值中立说”的影响，即把客观地阐释国外马克思主义思潮中的普遍理论作为自己的根本目标。正如阿尔都塞所批评的，这种对“中立性”和“客观性”的崇拜体现出研究者们自身在理论上的麻木和立场上的无根基状态。与马克思主义中国化过程中经常出现的、对中国社会和实践的特殊性的倚重相反，在中国马克思主义国际化的过程中，研究者们通常推重的却是空疏的普遍性，即满足于对国外马克思主义者们所倡导的普遍理论观念的介绍和诠释。这些研究者们热衷于自己的专业，对国外马克思主义阵营中任何一位微不足道的小人物的言论、对他们撰写的任何一本肤浅的著作、对他们提出的任何一个荒谬的观念，都视若至宝，孜孜不倦地加以翻译、介绍和阐释。然而，他们对中国的历史和现状（即中国社会和实践的特殊性）却不甚了了，对中国共产党几代领导人在社会主义革命和建设的实践中创造性地提出的中国特色社会主义理论体系所知甚

^① 胡锦涛：《高举中国特色社会主义伟大理论，为夺取全面建设小康社会新胜利而奋斗》，人民出版社2008年版，第12页。

少，也缺乏理论兴趣和关注的热情。仿佛只有国外的马克思主义才是真正的马克思主义，而中国的马克思主义却什么也不是，或者至多不过是一种意识形态！

显而易见，这种完全漠视中国社会和实践的特殊性，满足于停留在空疏的理论普遍性中的思想倾向是完全错误的。凡是熟悉马克思主义思想发展史的人都知道，马克思生前就严厉地批判过类似的错误倾向。当俄国民粹主义思想家尼·康·米海洛夫斯基把马克思在《资本论》第一卷中对西欧资本主义原始积累状况的描述解释为世界上一切地区资本主义起源的方式时，马克思对这种懒汉式的思维方式予以无情的嘲弄：“我一定要把我关于西欧资本主义起源的历史概述彻底变成一般发展道路的历史哲学理论，一切民族，不管他们所处的历史环境如何，都注定要走这条道路，——以便最后都达到在保证社会劳动生产力极高度发展的同时又保证人类最全面的发展的这样一种经济形态。但是我要请他原谅。他这样做，会给我过多的荣誉，同时也会给我过多的侮辱。”^①在马克思看来，停留在抽象理论的普遍性上，这种理论必然蜕化为教条，只有把理论的普遍性与实践的特殊性紧密地结合起来，理论的普遍性才能保持其生命的活力。

我们知道，在《改造我们的学习》一文中，毛泽东也透彻地批判过当时中国共产党内存在的类似的错误倾向。当时，许多党员学习马克思主义不是为了中国革命实践的需要，而是为了单纯的学习。他们在言谈中“言必称希腊”，但对中国的历史和现状却不甚了了，甚至是“漆黑一团”。针对这种错误的思想倾向，毛泽东大声疾呼：“不单是懂得希腊就行了，还要懂得中国；不但要懂得外国革命史，还要懂得中国革命史；不但要懂得中国的今天，还要懂得中国的昨天和前天。”^②在毛泽东看来，这种夸夸其谈的、完全漠视中国社会特殊性的所谓“马克思主义”是不可能引导中国革命走向胜利的。毛泽东自己则努力结合中国社会和实践和特殊性来理解和阐释马克思主义，他的《中国革命和中国共产党》、《新民主主义论》等都是这方面的典范之作，而晚年毛泽东之所以犯了严重的错误，因为他在理解马克思主义的普遍真理时，把它们与中

国社会（社会主义建设时期）的特殊性完全割裂开来了。

我们也注意到，作为中国社会主义建设时期的总设计师，邓小平在理论上的伟大的原创性不是源于他对马克思主义的本本和普遍的理论观念的熟悉程度，而是因为他确信，只有坚持有的放矢，坚持理论联系实际，把国外马克思主义的普遍理论与中国社会主义建设时期的特殊国情紧密结合起来，才是对这些普遍理论的真正理解和把握。他反复告诫我们：“实事求是马克思主义的精髓。要提倡这个，不要提倡本本。我们改革开放的成功不是靠本本，而是靠实践，靠实事求是。”^③比如，在农村经济改革中，邓小平从当时的实际情况出发，倡导了“家庭联产承包制”的新措施；在城市经济改革中，他考虑到当时不少城市的自我封闭状态，提出了“办好经济特区，增加对外开放城市”的新思路；在解决香港回归这一棘手的历史问题时，他又从当时的政治格局出发，提出了“一国两制”的新方案。所有这些都表明，邓小平始终是立足于中国社会和实践的特殊性的基础上来解读并发展马克思主义的普遍理论观念的。

这就深刻地启示我们，中国马克思主义国际化的关键，主要不在于中国的马克思主义研究者们对国外马克思主义的文本和普遍观念的熟悉程度，而在于他们对当代中国的马克思主义，即中国特色社会主义理论体系的兴趣和理解程度。也就是说，只有全面地、深入地把握中国特色社会主义理论体系的内涵和实质，才能超越理论上的“中立性”、“客观性”和“麻木性”，正确地理解和阐释国外马克思主义的理论观念和思想遗产，从而真正实现中国马克思主义的国际化：

这里是罗陀斯，就在这里跳跃吧！

这里有玫瑰花，就在这里跳跃吧！

中国化和国际化之间的张力当我们不是把“马克思主义的中国化”和“中国马克思主义的

① 《马克思恩格斯全集》第19卷，人民出版社1963年版，第130页。

② 《毛泽东选集》第三卷，人民出版社1991年版，第801页。

③ 《邓小平文选》第三卷，人民出版社1993年版，第382页。

国际化”作为两个各自分离的领域和主题来加以研究，而是把它们综合在一起的时候，不但问题的复杂性大大地增加了，而且它完全以新的方式呈现在我们的面前。

在这种新的呈现方式中，普遍性体现为当代中国社会对现代性的不懈的追求。正是这种追求促使当代中国的研究者们对经典马克思主义及其当代的表现形式之一——国外马克思主义的普遍理论做出了与现代性的价值取向相契合的理解和阐释。然而，当他们这样做的时候，常常忽略了问题的另一个侧面，即在经典马克思主义及其当代国外马克思主义理论中也蕴含着批判、反思和超越现代性价值取向的另一个维度。而这个维度正是通过对东方社会，尤其是中国社会与西方社会的差异的深入反思而展现出来的。也就是说，在这里特殊性体现为中国社会追求现代性的独特的社会背景、历史境遇和现实道路。我们认为，要在马克思主义的中国化和中国马克思主义的国际化之间建立必要的张力，关键在于透彻地理解并把握当代中国社会和实践的特殊性。这一特殊性主要通过以下三个方面表现出来：

一是社会背景。长期以来，对马克思主义理论来源的片面解读导致了当代中国研究者们对中国社会和实践的特殊性的漠视。众所周知，列宁在《启蒙》杂志1913年第3期上发表了一篇著名的文章《马克思主义的三个来源和三个组成部分》，肯定德国哲学、英国经济学和法国社会主义是马克思主义的三个理论来源。平心而论，列宁的这一见解大体上是合理的，但它包含着一种把马克思理论解释为欧洲中心主义理论的危险。事实上，马克思从19世纪50年代后期起就开始通过对人类学著作的大量阅读，深入研究古代非欧社会，如印度村社、斯拉夫公社、俄国土地制度、亚细亚生产方式等，而列宁生前当然没有见过马克思在这方面留下的大量笔记。因此，我们认为，要按照事实的真相，把马克思理解为世界主义者，而不是欧洲中心主义者，就应该超越列宁的观点，把以古代非欧社会作为主要研究对象的人类学理解为马克思主义的第四个理论来源。^① 长期以来，由于马克思主义理论的人类学来源被边缘化，甚至完全被遮蔽起来了，因而马克思关于亚细亚生产方式的重要论述也被遮蔽起

来了，现、当代的中国研究者，如历史学家郭沫若就完全根据欧洲社会演化的“五形态说”来解释中国社会，从而抹杀了中国社会历史背景的特殊性。马克思在1853年6月2日致恩格斯的信中写道：“东方一切现象的基础是不存在土地私有制。这甚至是了解东方天国的一把真正的钥匙。”^② 四天后，恩格斯在致马克思的回信中也表明：“不存在土地私有制，的确，是了解整个东方的一把钥匙。这是东方全部政治史和宗教史的基础。”^③ 显然，马克思和恩格斯关于亚细亚生产方式的这些重要论述正是我们透彻地认识中国社会和实践的特殊性的思想武器。

二是历史境遇。作为发展中国家，中国与西方国家之间存在着巨大的历史落差。19世纪下半叶，中国的一批知识分子努力学习西方国家的先进技术，发展自己的民族资本主义，试图“师夷之长技以制夷”。然而，与此同时，在西方国家中，却掀起了一个批判资本主义制度的社会主义思潮。20世纪初，在资本主义思潮和社会主义思潮的双重夹击下，中国知识分子陷入了歧路亡羊的窘境，而在俄国十月革命的推动下，他们义无反顾地选择了社会主义的道路。20世纪70年代，当尚处于“文化大革命”冲击下的中国政府提出了“实现四个现代化”的宏伟目标时，西方国家又掀起了后现代思潮，开始对现代化和现代性所蕴含的价值系统进行全面的反省和批判。有趣的是，每当中国社会追求什么的时候，西方社会就开始抛弃什么。正是这种巨大的历史错位显示出当代中国社会和实践的特殊性。事实上，在当代中国社会中，前现代性、现代性和后现代性这三大价值系统是并存的，因此，当当代中国人追求现代性时，必须把现代性的价值系统与前现代、后现代的价值系统区分开来，既要坚持现代性的立场，又要批判地借鉴前现代、后现代价值系统中的合理因素，从而对现代性的价值系统做出必要的修正。换言之，当代中国社会所

① 俞吾金：“马克思主义的第四个来源与第四个组成部分”，载俞吾金：《寻找新的价值坐标》，复旦大学出版社1995年版，第320—333页。

② 《马克思恩格斯全集》第28卷，人民出版社1973年版，第256页。

③ 同上，第260页。

追求的，不是西方国家已经经历过的那种原初的现代性，而是反思的现代性。正是通过这种反思的现代性，中国社会和实践的特殊性得到了充分的展现。

三是现实道路。当代中国社会是从传统的宗法等级制社会和近代以来的殖民地、半殖民地社会中脱胎出来的。这一现实的发展道路蕴含着一个明显的缺陷，我们不妨把它称为“启蒙的缺失”。比较起来，从14世纪到18世纪，欧洲社会经历了文艺复兴、宗教改革和启蒙这三大思想文化运动。从这三大运动内在精神的连贯性来看，不妨把它们统称为“启蒙运动”。众所周知，启蒙运动的主旨是肯定人性、理性和个性，维护人权、人格和自由。实际上，启蒙的主旨正是现代性价值系统中的基础性的部分。

然而，当我们把考察的目光转向中国社会时，看到的却完全是另一幅景象。传统中国社会是东方专制主义社会，黑格尔在历史哲学中曾经批评说，在传统中国社会中，人人都等于零，只有皇帝是自由的。其实，这个貌似深刻的批评仍然是肤浅的，因为连皇帝的自由也是十分有限的，甚至他们的废立也都完全处于皇族和大臣的操控中。从19世纪40年代起，由于西方国家的入侵和种种不平等条约的签订，中国传统社会沦为殖民地、半殖民地社会。在这样的态势下，对

于中国当时的知识分子来说，争取民族独立和解放就成了压倒一切的重任。于是，在近、现代中国社会中萌发出来的启蒙思潮，在这个压倒一切的重任的支配下，完全处于边缘化的状态中。也就是说，当代中国人是在启蒙缺失的条件下接受并奉行社会主义价值系统的。然而，必须指出的是，社会主义价值系统是奠基于启蒙运动的价值系统之上的。这就启示我们，当当代中国人在社会主义制度的框架内追求现代性时，还必须补上启蒙这一课。事实上，当人们在伦理学领域里谈论所谓“普世性价值”（universal value）时，他们谈论的也正是蕴含在启蒙运动中的基本价值取向，而马克思在《经济学手稿（1857 - 1858）》中所说的“个人全面发展”、“自由个性”和《共产党宣言》中所说的“每个人的自由”实际上都是对启蒙运动的积极成果的认可和继承。

综上所述，在马克思主义中国化和中国马克思主义国际化的进程中，在当代中国社会追求现代化和现代性的道路上，我们必须从当代中国社会的具体国情出发，努力处理好特殊性和普遍性之间的关系，创造性地应用马克思主义的普遍真理，使中国经济社会和思想文化沿着健康的轨道向前发展。

（责任编辑 林 中）

历史进步论研究二题

丰子义*

【摘要】 马克思的历史进步论时下主要遇到两种思潮的挑战：一种是历史“末世论”和“终结论”，另一种是后现代历史观。本文就历史进步论与这两种思潮的关系作了具体的辨析、考察。马克思的历史进步论并不是“末世论”所讲的“历史目的论”或“神话预言”，而是依据历史发展规律和人的创造性活动而确立起来的；社会进步是一个不断实现的过程，宣布“历史终结”未免荒唐。后现代历史观虽然对历史进步提出了一些值得思考的问题，但否定历史进步观的基本看法则是偏激的、片面的，科学的历史观不能没有对历史的本质、规律、发展趋向的基本把握，仅仅玩弄历史碎片只能导向历史虚无主义、相对主义。

【关键词】 历史进步论；末世论；历史终结论；后现代历史观

中图分类号：K02 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2009)01-0007-06

谈到社会发展，必然涉及历史进步问题。虽然自近代以来历史进步观念受到不同程度的质疑，但各种怀疑论思想并没有成为社会历史研究的主流，历史进步依然是人们追求的基本目标和所持的基本观念。自20世纪下半叶以来，情况开始出现了较大变化。伴随西方各种思潮的兴起，历史进步的观念受到了前所未有的冲击。在新的历史条件下，如若继续持守进步的观念与价值，似乎有迂腐、过时之嫌，不是被看作对现存社会制度、秩序的维护，就是被看作对现代主义的偏执。历史进步观确实遇到了尖锐的挑战。本文不想对各种思潮作全面的评析，只想就马克思历史进步观讨论中的两种具有代表性的而且影响较大的思潮和观点作一些分析考察，试图廓清认识上的迷雾，深化历史进步问题研究。

一、历史进步论与历史“终结论”、“末世论”

马克思的历史进步观因直接涉及历史发展的必然趋势以及未来社会的指向，因而遭致各种各样的非议和歪曲。其中重要的一条，就是认为马克思的历史进步观与“历史终结”之类的末世论思维是一样的，不仅带有神秘的、理想的色彩，而且是一种激进的乌托邦哲学。

“末世论”起源于基督教。基督教认为人类历史起源于上帝造人，终结于末日审判。后来，“末世论”又逐渐演化成这样一种观念：历史是一个有始有终的过程，在这一过程中，人类均朝着一个目标前进，目标一旦实现，历史就会终结。所谓“历史终结”，不是说人类历史不再有什么发展变化了，也不是说社会生活不再发生什么问题了，而是指从此以后不再会出现大的问题，社会历史也因此不再需要彻底的变革，所需要的最多不过是一些简单的修补和调整。

西方一些学者认为，马克思的社会进步观就属于末世论，因为马克思认为共产主义社会是人类社会发展的最后一种社会形态、一种终极状态，社会发展由此进入了真正的人类史。按照这样的认定，一些学者对马克思均作出了类似“末世论”的理解和评价。如美国社会学家阿斯巴图连就认为，马克思的社会历史思想乃是预言救世主义和科学理性主义混合的产物，前者产生于犹太基督教的预言救世传统，后者产生于古希腊罗马的理性传统。^①德国哲学家卡尔·阿佩尔认为，马克思的思想实际上是古老的基督教的历史目的论的当代变形，它一方面以一种对历史无条件进步必然性的信念取代了经验实证科学对未来的有条件的预测，另一方面又以一种揭示客观必然性的科学名义完成了对历史进步问题的道德化论

* 作者简介：丰子义(1955-)，北京大学哲学系教授(北京100871)，主要从事马克思主义哲学、社会发展理论研究。

① 参见[美]R. 海布罗纳等：《现代化理论研究》，华夏出版社1989年，第84页。

证。^① 英国科学哲学家卡尔·波普认为，马克思主义是一种类似《旧约全书》中的神话预言，它相信历史未来可预测，相信规律决定进化的方向和特点，这是一种具有宗教迷信色彩的观点，因而一部马克思主义的发展史就是一部从《资本论》的理论体系堕落为《二十世纪神话》的历史。^②

上述观点之所以把马克思的历史进步观列入“末世论”，主要的理由就是认定马克思的进步观所持的哲学立场是“历史目的论”，所运用的解释方式是抽象的历史哲学，即抽象的历史决定论。这样的理解是否符合马克思的真实思想，有必要加以厘清。

首先，应当明确指出，马克思的历史进步观并不是一种“历史目的论”。这里关键是要区分两种不同形式的目的：一种是存在于历史本身之中的隐秘的“目的”，另一种是人从事活动的目的。按照前者，历史的发展虽然也要借助于人的活动，但归根到底还是受一种神秘莫测的“目的”驱使和引导的，因而历史的发展不过是这种目的的追求和实现而已。按照后者，历史的发展并不存在什么隐秘的、先定的目的，存在的只是现实的人的具体活动目的，正是这种目的的产生及其实现推动历史发展。所以，只有主张前者才能导致历史目的论，承认后者则无论如何不会导出这样的目的论。马克思的历史进步论，实际上就是作这种严格区分的。马克思所讲的目的，并不是历史本身的目的，而是人活动的目的，由此建立的历史观当然不同于西方学者所谓的“历史目的论”。事实上，马克思正好是在批判青年黑格尔派，尤其是在批判和清算鲍威尔一伙思辨唯心主义基础上实现这一思想变革的。

鲍威尔的历史观，从一定意义上说就是历史目的论。如果说，以前的目的论主要是从生物进化链来立论的，即植物之所以存在，是为了给动物充饥，动物之所以存在，是为了给人类充饥；而鲍威尔的目的论则主要是从“自我意识”的实现来立论的，即人为了历史而存在，而历史则为了证明真理（达到“自我意识”）而存在。对于这种神秘的历史目的论，马克思给予了深刻的揭露，同时阐明了自己的观点：“‘历史’并不是把人当做达到自己目的的工具来利用的某种特殊的人格。历史不过是追求着自己目的的人的

活动而已。”^③ 历史是通过各个时代的依次更替来体现的，每一代都利用以前各代遗留下来的生产力和环境来从事新的活动。“然而，事情被思辨地扭曲成这样：好像后期历史是前期历史的目的，例如，好像美洲的发现的根本目的就是要促使法国大革命的爆发。……其实，前期历史的‘使命’、‘目的’、‘萌芽’、‘观念’等词所表示的东西，终究不过是从后期历史中得出的抽象，不过是从前期历史对后期历史发生的积极影响中得出的抽象。”^④ 在这里，马克思对历史目的论的拒斥态度是非常鲜明的。拒斥历史目的论决不是讳谈目的，而是要正确说明人的活动的目的。正因如此，马克思始终是从人的活动的合规律性与合目的性的统一中来谈论历史的。所以，不能一讲目的，就是历史目的论。

其次，应当指出，马克思的历史进步观也并不是抽象的历史决定论。按照一些西方学者的理解，马克思的历史进步观是建立在对历史无条件进步必然性的信念基础之上的，而这种必然性的信念又奠基于抽象的历史发展规律；这样的发展规律不仅为未来社会的论证提供了保证，而且要求人们相信人类的未来是可以预言和预测的。这样一来，马克思的历史进步观被解释成一种无视人类文明多样性发展的抽象历史哲学，同时也被解释成充满神话预言的历史决定论。其实，承认历史发展规律并不就是主张决定论的抽象历史哲学。一种历史哲学是不是超历史的、抽象的，不在于它是否承认历史发展规律，而主要在于它所承认的规律究竟是如何提炼出来的，或者说，是按照某种抽象的理念或既定的原则推论、演绎出来的，还是依据人类社会发展的实际联系总结概括出来的。马克思关于历史发展规律的理论正是在批判黑格尔的泛逻辑主义历史哲学以及德国历史编纂学的基础上，通过研究人类社会生产方式的内在矛盾，特别是资本主义生产方式的内在矛盾而形成的。由此发现的社会发展规律显然不同于抽象的历史哲学。而且，马克思所讲的社会发

① 参见[德]K. O. 阿佩尔：《哲学的改造》，第263、266页，上海译文出版社1993年。

② 参见[英]卡尔·波普尔：《开放社会及其敌人》第二卷第三篇“马克思的预言”，中国社会科学出版社1999年。

③ 《马克思恩格斯全集》第2卷，第118页。

④ 《马克思恩格斯全集》第1卷，第88页。

展规律（尤其是五种社会形态依次更替的规律）也只是就人类社会发展的趋势、世界历史整体的大致走向而言的，而并不是指每个国家、民族的具体发展道路，根本不存在什么用抽象历史发展规律来否定人类文明多样性的问题。马克思非常厌恶有些人将他的社会发展理论解释成抽象的“历史哲学”，曾经公开声明：有人“一定要把我关于西欧资本主义起源的历史概述彻底变成普遍发展道路的历史哲学理论，一切民族，不管他们所处的历史环境如何，都注定要走这条道路，……这样做，会给我过多的荣誉，同时也给我过多的侮辱。”^①

至于把马克思依据历史发展规律而确立起来的历史进步论说成是神话预言，更是妄加评说和比附。这里的主要问题是如何看待预言或预测。按照西方一些学者的观点，只要在社会历史领域中一讲预言或预测，就是宗教性的，因而马克思的进步论也难脱这一窠臼。严格说来，预测也有宗教与非宗教之分。如果完全像宗教的“先知”那样来看待预测的话，马克思的进步论绝对与这种预测无缘；如果依据社会发展规律来看待预测的话，马克思的进步论自然含有这样的意蕴。当然，社会发展的预测是非常复杂的，需要合理把握。假如完全用自然科学的尺度来衡量，那么社会发展确实难以预测，即使分析、考虑得再周密、再准确，也难以精确到像自然科学那样的程度。而且，即使可以运用一些现代自然科学方法，如系统方法、数学统计方法、模拟方法等，对社会发展的各个方面以致整体进行定量的分析，也只能作出近似正确的判断。不过，社会领域终归不同于自然领域，前者的预测也终归不同于后者的预测。社会生活中由于加进了许多人为的因素，因而社会生活的联系远比自然界复杂。所谓社会预测，只能是对这些联系的大致走向或发展趋势作出判断，而不是要对社会发展具体进程乃至具体细节作出精确断定。具体的历史事件是很难预料的，但历史发展的趋势是可以预见的。诚然，有时根据预言而采取某些行动避免或延缓了预言的实现，但这并不意味着预言不能实现，而只不过表明预言的实现方式发生了改变。就像人可以创造条件改变规律作用的方式来为自己服务一样，人也可以创造条件改变预言的实现形式来达到自己的目的。在这里，承认历史预见

的可能性与承认历史发展规律是完全一致的，前者正是以后者为依据的。因此，马克思所提出的预见与宗教预言显然是大相径庭的。

再次，还应当看到，马克思的历史进步论所追求的目标也并不是末世论式的“乌托邦”。共产主义无疑是人类社会追求的目标，但共产主义决不是一个宣布人类历史已经终结、人类社会种种矛盾彻底消除、千年王国最终实现的终极图景，相反，“共产主义对我们来说不是应当确立的状况，不是现实应当与之相适应的理想。我们所称为共产主义的是那种消灭现存状况的现实的运动。这个运动的条件是由现有的前提产生的”。^② 在《法兰西内战》一书中，马克思则以更明快、更坚决的口气来反对这种乌托邦，认为“工人阶级并没有期望……推行什么现成的乌托邦……工人阶级不是要实现什么理想，而只是要解放那些由旧的正在崩溃的资产阶级社会本身孕育着的新社会因素”。^③ 这就是说，共产主义并不是先验地构造出来的，而是从对历史运动的批判认识中，从对现实社会条件的实际改造中产生和发展起来的。共产主义的实现肯定是一种社会进步过程，但这种进步过程决不是一个朝着所谓的终极理想迈进的末世论过程，而是一个不断适应改变着的历史前提条件、不断改变着解决现实问题能力的进化过程，因为“人类始终只提出自己能够解决的任务，……任务本身，只有在解决它的物质条件已经存在或至少是在生成过程中的时候，才会产生”。^④ “人们每次都不是在他们关于人的理想所决定和容许的范围之内，而是在现有的生产力所决定和容许的范围之内取得自由的”。^⑤ 而且，共产主义作为一种“自由王国”，决不是与经济必然性王国毫无干系的彼岸世界，相反，它是在同不断扩张的经济必然性王国的盲目性进行斗争的过程中存在和发展起来的。这样的自由王国决不是必然王国的彻底终结和人类获得绝对自由的“千年王国”。实现这样的自由王国，其前提是社会生产力的充分发展和物质财富的极大丰富，人们能够自觉地调节和控制生产，

① 参见《马克思恩格斯全集》第19卷，第130页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷，第87页。

③⑤ 《马克思恩格斯选集》第3卷，第60页，第507页。

④ 《马克思恩格斯选集》第2卷，第33页。

使生产变为“发展人类的生产力，也就是发展人类天性的财富这种目的本身”。^①

关于共产主义与“末世论”的看法，日裔美国人弗朗西斯·福山的观点颇具代表性。他的“历史终结论”把苏东社会主义体制的崩溃看作是西方资本主义自由民主制度的胜利，认为历史终结于自由民主制度，此后是这一制度在世界的扩张，人类最终将进入普遍的自由民主社会。

这种“历史终结论”显然有悖于社会历史发展实际。历史总是在向前发展的，社会进步是一个不断实现的过程，为历史设定一个终点未免荒唐。每一个时代都有每一个时代的问题，原有问题解决了，新的问题又出现了，历史就是在这种不断提出问题又不断解决问题的过程中向前推进的。对于这种“历史终结论”，且不说马克思主义者，就连一些西方学者也深表怀疑和不满。如有人问到哈贝马斯如何看待随苏东剧变而来的东西方对抗结束时，哈贝马斯明确表示，福山关于“历史终结”的说法曾经风靡一时，但“我得声明我对历史终结的这种诊断不以为然”，并不是历史到了终结点，而是“被操纵的世界已经到达了崩溃点”。^②在哈贝马斯看来，虽然自马克思以来，资本主义发生了重大变化，但它仍然是一个病态社会，需要进行彻底的改造。苏东剧变只是使资本主义世界面对新形式的危机，而不是消除了所有形式的危机，不是资本主义的胜利。今天，资本主义原有的矛盾并没有克服，外在的对立面虽然旧的消失了，但新的又产生了。如欧美的工具理性把一个全球化的工业文明推向世界，特别是向苏东国家均质扩张，这种扩张导致了当地生活方式、文化样式的新的多元化和个性化，进而导致文化原教旨主义的兴起，因而“它现在面对的是来自外部的全新的挑战”。^③因此，哈贝马斯认为，苏东剧变并没有终结历史，它只是使资本主义面对新的困难和问题；要解决这些困难和问题，应当诉诸他所理解的社会主义。正是在这种意义上，哈贝马斯说：“马克思和圣西门又一次处在正确无误地揭示我们这种类型的社会发展趋势的位置上。”^④

二、历史进步论与后现代历史观

社会进步问题的当代争论，很大程度上源于

后现代哲学的兴起。深化社会进步论的研究，不能不关注后现代历史观所提出的问题。

我们知道，自近代以来确立起来的历史观，其基本特点是以理性为特征，以历史本质、规律的认识和把握为重点，以追求社会进步为目标。到德国古典哲学，尤其是到黑格尔哲学那里，这种历史观逐渐发展成为一种严密的逻辑体系，并对此后的历史研究产生了重要影响。对于这种历史观，后现代哲学深表不满并予以颠覆。其批判和否弃的态度主要是基于对近现代特别是20世纪以来人类历史境况的体认和直观：以科学的名义所发展起来的人类历史并没有符合人性地发展，历史的理性化诉求迎合和带来的是种族主义乃至法西斯主义的肆虐，对进步的追求竟遭致可怕的现实灾难……“历史进步”本身成为一个沉重的甚至令人生畏的话语。为此，后现代哲学要从根本上颠覆这种历史观的理论基础：拒绝谈论社会历史的本质、规律，拒绝研究社会进步的必然性和内在根据，拒绝进行历史的宏大叙事。如福柯的“谱系学”方法，其核心是对历史文本进行解构式阅读。他颠覆了以往史学方法对历史所作的系统化、总体化归纳，反对将历史看成必然如此的发展过程，放弃对历史起源、本质、基础、目的的追问，进而拆解近代以来历史观的所谓因果性和必然性链条，将研究对象转向癫狂、监狱、权力等局部的、边缘的课题。这样，在福柯解读的历史中，历史的统一性问题、本质和规律问题等统统受到质疑。利奥塔则干脆回避理性进步、社会进步之类的“神话”，反对对历史进行宏大叙事或元叙事，不再相信也不去探讨那些历史性的伟大主题，转而主张摆脱二元对立的思维模式，放弃穷尽真理的企图，改用小叙事和开放变动的语言规则寻求新的理解和认识。总之，反基础主义、反本质主义、反中心主义、反宏大叙事，构成了后现代历史观的基本倾向。不少后现代主义思想家大都倾向于这样一种认识，即认为马克思的历史观特别是他的历史进步观就属于基础主义、本质主义、中心主义的思想脉络，因而其理论价值是值得怀疑的，自然也属于

① 《马克思恩格斯选集》第26卷Ⅱ，第124页。

②③④ 哈贝马斯：《作为未来的过去》，内布拉斯加大学出版社1994年，第79页，第80页，第82页。

解构的对象。

应当说,后现代哲学对近代以来历史观的片面性的揭露是深刻的,对其产生的社会后果的评析也是敏锐的,但就其对待历史的基本立场、观点来讲,则是极端的、片面的。

首先,科学的历史观不能不涉及历史的整体和基础。按照后现代主义的观点,任何对世界整体的表达和逻辑描述都是不可能、不合理的,世界由此成为一地碎片。既然我们所面对的就是这样一个破碎的世界,那么历史哲学的主题也就是如何处理这些碎片;既然世界本来就不是一个整体,那么任何改造世界整体的活动都是不可能的,可能的只是操作世界碎片的活动。福柯的“自我技术”便是这样的活动或实践,他将其视为“允许个人运用他自己的办法或借他人之帮助对自己的躯体、灵魂、思想、行为、存在方式施加某种影响,改变自我,以达到某种愉悦、纯洁、智慧或永恒状态”。^① 这样的看法在鲍德里亚的哲学中更是被推向极端:“世界已经毁掉了自身。它解构了它所有的一切,剩下的全部是一些支离破碎的东西。人们所能做的只是玩弄这些碎片。玩弄碎片,这就是后现代。”^② 如果人们面对的世界真的就是一地碎片,人类历史确实是难以把握的。但是,世界并非如此。尽管世界上各种社会现象纷繁复杂,人们的思想行为各有不同,但这并不妨碍世界会形成为一个整体。在社会生活中,虽然每个人、每个群体都有自己特殊的甚至相反的意志、目的、行为,但这些意志、目的、行为均产生于一定的社会历史条件,这种社会历史条件便是社会生活的基础,即特定历史阶段的基础;虽然各种社会现象形形色色、异常复杂,但这些现象之间还是存在着一种内在的联系,其中一些现象处于决定性的地位,另外一些现象处于被决定的地位,由此形成一个具有结构、层次和动态演化的整体。正是有了这样的基础、形成了这样的整体,对社会历史才能有一个总体的把握,才有可能真正研究历史。仅仅玩弄碎片,无论如何不能算作严肃地研究历史。

后现代哲学之所以拒斥对历史进行整体的、同一性的研究,主要是从这样一个前提出发的:意识(包括认知、规范、体验等)是无法把握对象整体的,对象、认识、语言、文字、阅读之间并无必然的逻辑关联,因而要对历史观进行逻辑

化的理论构造无法实现。这里虽然涉及到认识、语言、对象之间的复杂性,但最后还是回到哲学上一个老问题,即对象究竟能不能被认识?如果仅仅按照旧唯物主义来理解、认识的话,对象的真正把握确实是困难的。但是,认识并不只是语言、理解、文字、对象之间的逻辑关联,而是有其更为深刻的基础,这就要求充分注意实践与认识的观点。离开实践来谈论认识的对与错,是一个永远无法解决的玄学问题;离开实践过程来谈论认识的反映程度,也是一个无法判定的理论难题。

其次,科学的历史观不能没有对历史本质、规律的探索,宏观叙事是必不可少的。用某种抽象的理性或其他精神实体来解释历史的发展固然是错误的(如历史研究中的理性独断论等),但由此不能走向另一极端:否定历史本质、规律的探索。没有本质、规律的世界,是一个没有历史深度的平面世界,而这样的世界并不是一个真实的世界。在实际生活中,尽管各种社会现象和历史事件是各不相同的,但并不是杂乱无章的,其间有着内在的必然的联系。这种内在的必然的联系就是社会历史的规律和本质。正确地揭示社会历史的规律与本质,对于正确地研究历史并对历史作出合理评价至关重要。马克思之所以在历史观上实现了一场革命性变革,就在于从历史的表层走向了历史的深处,即发现了历史发展的真实联系与本质,从而对社会生活作出了科学的说明。可以说,没有对社会历史本质与规律的深刻把握,就不可能有对各种具体社会现象的透彻理解,更不可能有对现象间相互关系的深刻认识。就现象谈现象,就碎片谈碎片,永远不会谈出什么结果来。就此而言,宏观的把握、宏观的叙事对于历史研究来说是无论如何不可或缺的。

应当承认,现象与本质并不是完全一致的,其间的关系也不是线性的,“如果事物的表现形式和事物的本质会直接合而为一,一切科学就都成为多余的了”。^③ 正因为事物的现象与本质不是直接同一的,才有历史探究的必要。假如在社会历史领域仅仅停留于现象的“谱系学”描述

^{①②} 转引自凯尔纳、贝斯特:《后现代理论》,中央编译出版社1999年,第79页,第165页。

^③ 《马克思恩格斯全集》第25卷,第923页。

或热衷于一般的“讲故事”，那么，历史研究能否成为一门科学则大可怀疑，因为不同的人讲故事的意图不同、方式不同，最后的结果是历史的真实性和可靠性无法判定。在后现代主义的影响下，对历史非本质化式的重写已成为一种时髦。然而，这种时髦并不能随意改写历史，不能直接否定社会发展的真实过程。试图通过否定本质性的历史来获得主体的解放，不过是崂山道士式的法术。真正的社会批判就意味着重新面对那个基础性的历史也即对它的当代表现形式的审理。^①

再次，科学的历史观不能简单地等同于本质主义、基础主义。说到历史观，免不了对历史本质、基础的寻求，但这样的寻求并不等于本质主义、基础主义。何为本质主义、基础主义？简要说来，就是用一种抽象的本质和基础来解释历史、演绎历史，排斥历史发展多因素、多样性的解释，从而使历史发展论完全陷入某种历史独断论。像历史上产生过的神学独断论、理性独断论、意志独断论等大都属于这样的历史学解释方式。马克思的历史观无疑包括对历史本质、基础的提示和探求，但这与独断论的本质主义和基础主义是完全不同的两回事。注重对社会历史本质、基础的探讨，决不是要轻视对具体社会现象、历史事件的研究，轻视对历史偶然性的研究，一句话，不是要把历史本质、基础的解释绝对化。

过分强调多样性、差异性、不确定性的“均一性逻辑”，其结果必然是否定进步的观念。正如有的学者所说：“对于一个流浪者而言，只存在着一些有差异的地方，但这些地方也是相同的，因为这些地方的差异简直就构不成什么差异。”^② 既然一切地方、一切事物没什么差异，其价值都是同样的或等价的，那就必然抹杀事物之间发展程度的差别，从而否认历史的进步性。这样的否定显然是轻率的。尽管传统的进步观念是有缺陷的，但在否定传统进步观时连进步概念本身也予以否弃，则是极为错误的。传统进步观的局限不在于它提出了进步的主张，也不在于它将历史本质、规律引入进步的研究之中，而主要在于它对历史本质、规律作了独断论的解释，以致历史没有非理性、偶然性的容身之地，进步也由此成了命定的东西。

其实，唯物史观所讲的历史发展规律并不是

一种“普罗克拉斯铁床”，它不可能规定社会发展、进步的具体图式。规律只是指出了社会进步的基本方向，它无法确定各个国家、民族实现进步的具体道路。究竟如何实现、以什么方式实现，这决不是规律本身所能直接决定的。在这方面，应当注意马克思的社会进步论同以传统理性主义为基础的社会进化论的原则区别，即马克思的进步论不是理性独断论，而是实践创造论。马克思的进步论决不像后现代学者用传统理性主义所解释的那样，把社会规律视为同自然进化规律那样凌驾于人活动之上的绝对的决定力量，历史完全由这种铁的必然性所驱使，相反，恰好是突出实践主体的能动创造和选择，从人的实践活动来看待和把握历史发展。既然承认人的活动、创造是能动的，同时也就承认社会发展、进步不可能是刻板的、机械的。因此，将马克思的进步论同传统理性主义混为一谈，并非是公正的。

总的说来，后现代历史观虽然在社会进步问题上提出了一些值得深入研究的课题，但其基本看法是偏激的、片面的。作为一种流浪者的思维，持续不断的摧毁、否定、批判是它对待现代进步观的基本特点。正是这一特点，使它走向虚无主义、相对主义的历史误区。但是，历史是无情的，它并不因其外在的摧毁和否定而改变自己的本性。马克思当年在批判青年黑格尔派视批判为一切时曾经指出，这种批判实质是“极端无批判性的批判”^③ 或“极端非批判”，“难道批判的批判以为，只要它从历史运动中排除掉人对自然界的理论关系和实践关系，排除掉自然科学和工业，它就能达到即使是才开始的对历史现实的认识吗？难道批判的批判以为，它不去认识（比如说）某一历史时期的工业和生活本身的直接的生产方式，它就能真正地认识这个历史时期吗？”^④ 这一批评对于流浪者的思维也是适用的。

（责任编辑 林 中）

① 参见胡大平：《后革命氛围与全球资本主义》，南京大学出版社2002年，第301-302页。

② B. G. 常：《存在的遮蔽：海德格尔与德里达》，载美国《国际哲学季刊》1985年6月号。

③ 《马克思恩格斯全集》第2卷，第195页。

④ 《马克思恩格斯全集》第2卷，第191页。

马克思究竟如何超越黑格尔?

——深入理解马克思主义的“原点问题”

夏林*

【摘要】作为市民社会的典型意识形态,黑格尔哲学有两重意境,一般唯心主义与资本主义的物化意识,这使它成为显性的概念拜物教与隐性的资本拜物教的形而上学耦合体。马克思对黑格尔的超越不能只在一重意境中进行,必须同时反对一般唯心主义与物化意识,既要反对概念拜物教,又要彻底批判资本主义生产方式。因而,马克思对黑格尔的超越是全面、深刻、总体性的超越。既要超越哲学,又要超越市民社会,马克思主义理论的根本特质在于改变世界。

【关键词】马克思;黑格尔;超越;市民社会;概念拜物教;资本拜物教

中图分类号: B015 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2009)01-0013-07

马克思颠倒了黑格尔的唯心辩证法,创立了唯物辩证法。这是一个学术常识,也是马克思主义的“原点问题”。但是,对于这一问题的理解却又见仁见智,莫衷一是。马克思究竟怎样超越黑格尔,这一超越到底意味着什么?

引言 “颠倒”黑格尔: 一个亟待深入的话题

马克思超越了黑格尔,关键在于颠倒黑格尔的唯心辩证法,吸取了“合理内核”,使辩证法由唯心主义变成唯物主义。对于研习马克思主义哲学的人来说,这似乎再为简单不过。其实,这个问题并不简单,甚至越说越复杂。“马克思确实颠倒了黑格尔。但是,困难就从这里开始。”^①这似乎是一个永远讨论不完,具有永恒魅力的学术焦点问题,历来的研究已经汗牛充栋。远的不说,光是近年来,这个问题就仍然屡见于各大有影响的学术期刊与论坛。如果做一个粗略的统计,就会发现,直接或间接涉及马克思与黑格尔关系问题的既有论文、又有专著,蔚为大观,已经成为马克思主义研究的出发点,也是一个热点问题。

马克思与黑格尔,这些研究给人一个印象:

关于这个问题,远未取得深入而又一致的意见,只能肯定一条:马克思超越了黑格尔。至于怎样超越,这种超越意味着什么,都有待进一步深入讨论。国内如此,国外也分歧甚多,情况甚至还更加复杂,连国内讨论语境中存在的马克思成功超越黑格尔的共识都成了问题。对这一问题提出疑问的学者比比皆是:阿尔都塞指出:“不能想象黑格尔的辩证法一旦被‘剥去了外壳’,就可以奇迹般地不再是黑格尔的辩证法而变成马克思的辩证法。”^②海德格尔则认为“马克思仍然保持在黑格尔的形而上学里。”^③

可见,就马克思与黑格尔的关系而言,无论国内还是国外,都不是已有定论,不需深究。恰恰相反,这个话题及其解释的含糊性本身就是一个问题,需要深入探讨。它已经成为马克思主义的“原点问题”,其它问题的进展都不同程度地受制于这一“原点问题”。因为,要标榜自身为马克思主义,首先就要弄清楚它和黑格尔的原则区别,否则马克思就会失去自身的特色而隐没在黑格尔的阴影中。

仅仅强调马克思把唯心主义辩证法改造成了唯物辩证法,把马克思与黑格尔的关系理解为唯物主义与唯心主义之间的差别,这种理解多半是就事论事。只看到唯物主义原则上对唯心主义的

* 作者简介:夏林,男,湖南临澧人,哲学博士,中山大学教育学院教师(广州510275),研究方向为唯物史观与现时代, E-mail:linzig1910@yahoo.com.cn.

① 柄谷行人著、中田友美译《马克思,其可能性的中心》,中央编译出版社,2006年,第130页。

② 阿尔都塞著、顾良译《保卫马克思》,商务印书馆,1984年,第69页。

③ 见张祥龙《海德格尔思想与中国天道》,附录,三联书店,1996年,第446页。

扬弃,认识不到马克思的政治经济学批判尤其是《资本论》对唯物史观的阐释、充实甚至发展,也就认识不到《资本论》在超越黑格尔所代表的传统形而上学意识形态中所起到的作用。这样,关于马克思对黑格尔的超越就无法获得一个深刻的、总体性的理解。虽然,目前国内学术界对“超越”谈得很多,甚至在每一个具体领域都能煞有介事地提出与黑格尔针锋相对的“马克思主义的”观点,但是,缺乏对总体性超越背景之意蕴的深刻性理解,这种形式主义的学术深入往往仍然局限在肤浅的同义反复与循环论证当中。

因此,要解决马克思与黑格尔的关系问题,首先需要厘清两个必要的理论前提:1. 黑格尔学说的现实意蕴是什么? 2. 政治经济学批判对哲学意味着什么? 所有在马克思与黑格尔关系问题上产生的错误、含混及语焉不详,差不多都与上述两个问题有关。而且,这两个问题最终又与对黑格尔学说的真正意蕴的不理解和政治经济学批判在辩证法中的地位漠视联系在一起。

一、黑格尔哲学的两重意蕴

黑格尔是柏拉图以来两千多年唯心主义与辩证法传统的代表与总结,是西方形而上学的集大成者,这大约没有人反对。这的确是一般所理解的黑格尔及其哲学,黑格尔是一位哲学家,还可能是最大、最后的一位古典哲学家。这固然没错,但是,必须明白:这种理解只能把握住黑格尔哲学的一重意蕴,问题在于黑格尔哲学不止这一重意蕴。换言之,这只是黑格尔的一部分而不是全部。

黑格尔主要是一位哲学家,其哲学具有两重意蕴。一方面,它的确是西方自柏拉图以来形而上学传统的代表与总结。这是一层显在的意蕴,其哲学表现为一般唯心主义(若要细究,其中也有宗教神学的意蕴)。同时,也更重要的是,它又是现代市民社会精神最精致、最复杂的意识形态表达。这是一重隐性的意蕴,也是一种特殊的唯心主义,以抽象思辨的形式反映着现实的经济内容,即“思辨现实主义”。简而言之,黑格尔哲学是抽象的形而上学与现实资本的社会统治的奇妙耦合,是一般唯心主义概念拜物教与特殊

唯心主义资本拜物教联姻的产儿。如果说黑格尔哲学表明无人身的理性统治和支配着人类历史,那么,这种理性对人的支配既有其源远流长的深沉传统,又基于市民社会的深刻现实。

英国的黑格尔专家斯特林说过一句意味深长的话:“亚里士多德属于古希腊,黑格尔属于近代欧洲。”^①这句话对于我们现在要理解的黑格尔哲学来说至为关键。近代欧洲显然不同于古典希腊,根本区别在于市民社会基础的确立。“真正的市民社会只是随同资产阶级发展起来的”,^②黑格尔所属的“市民社会”,也就是现代资本主义社会。吉登斯认为近两百年里社会理论大师们的写作,多为理解“什么是现代社会”而展开。黑格尔也不例外。

毫无疑问,黑格尔哲学属于马克思所说的“时代精神的精华”。黑格尔时代,真正对市民社会展开卓有成效的科学研究的当属以亚当·斯密和大卫·李嘉图为代表的古典政治经济学。那么,黑格尔怎样对待政治经济学?依阿维纳里的说法:“黑格尔的市民社会概念以及他的全部政治哲学是以结合近代政治经济学的主要原则于他的哲学体系为前提的。”^③法国学者罗桑瓦隆指出:“黑格尔是懂得了作为市民社会科学的政治经济学重要意义的首位哲学家,也是提出要对其进行有效批判的第一人。”^④在这个问题上,卢卡奇最先探讨了黑格尔辩证法与政治经济学的关联,他在其所著《青年黑格尔》一书中有充分根据指出,黑格尔哲学在很大程度上是类似于古典政治经济学的一种思想运动。“黑格尔不仅在德国人对法国革命和拿破仑时代持有最高和最正确的见解,而且他同时是唯一的德国思想家,曾认真研究了英国工业革命问题;他是唯一的德国思想家,曾把英国古典经济学的问题与哲学问题、辩证法问题联系起来。”^⑤夏莱特也清楚地

① 斯特林《黑格尔哲学的秘密》,见杨寿堪等编译《黑格尔之谜》,北京师范大学出版社,1988年,第78页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社,1995年,第130页。

③ See R. Plant: Hegel and the Political Economy, in Hegel on Economics and Freedom, Mercer University Press, 1987, p. 95

④ 罗桑瓦隆著、杨祖功等译《乌托邦资本主义——市场观念史》,社会科学文献出版社,2004年,第203页。

⑤ 卢卡奇著、王玖兴译《青年黑格尔》,选译本,商务印书馆,1963年,第23页。

表明：黑格尔遵循亚里士多德和古典政治经济学的教导，他已经洞悉了市民社会的矛盾。“古典政治经济学家的门徒黑格尔坚持认为市民社会，根据其定义被不可解决、毋庸置疑的矛盾穿越。不存在综合的可能。……市民社会的主要矛盾是对利益的竞争和冲突。他在这一点上完全同意亚当·斯密和李嘉图的观点。”^①

这样，不能不得出一个重要结论，而这个结论又构成我们领会黑格尔哲学意蕴的重要前提。黑格尔的辩证法参照了古典政治经济学的发展，或说古典政治经济学在很大程度上参与了黑格尔辩证法的理论构建。黑格尔哲学是现代市民社会最重要、也最关键的意识形态表达，黑格尔也就是现代资本主义最大的意识形态家。他对政治经济学的批判有自己的目的，也的确达到了当时哲学所能达到的高度。卢卡奇甚至认为，青年黑格尔在耶拿时期（1801年1月—1807年3月），通过对政治经济学的研究已经提出了资产阶级社会的客观本质，洞察到了被马克思称为商品拜物教（偶像化）的问题。^②

黑格尔的辩证法既然参照了古典政治经济学的发展，问题就在于政治经济学批判对黑格尔哲学的意义所在。西方两千多年的抽象唯心主义传统一旦遭遇现代市民社会的政治经济学会产生怎样的结果，这才是关键所在。抽象的理念王国与现实的资本统治相结合所产下的黑格尔哲学最终究竟意味着什么？这只能说明柏拉图以来的一般唯心主义传统融入到了现实的经济生活之中，我们有理由把黑格尔哲学看作现代市民社会生产关系的形而上学。

马克思曾经说过：“黑格尔的《现象学》及其最后成果——作为推动原则和创造原则的否定性的辩证法——的伟大之处首先在于，黑格尔把人的自我产生看作一个过程，把对象化看作失去对象，看作外化和这种外化的扬弃；因而，他抓住了劳动的本质，把对象性的人、现实的因而是真正的人理解为他自己的劳动的结果。”^③这岂不是说黑格尔已经表述了人通过劳动而产生的逻辑？非也，黑格尔并没有自觉地探讨劳动对于人类社会的基础性意义，更没有把它上升到自己哲学的最高原则。上述解读是马克思站在自己的立场上对黑格尔思辨辩证法的批判性理解，也可以说是一种唯物主义的提升。究其根本，黑格尔哲

学囿于资本主义的物化意识，始终没有达到唯物主义地理解社会生活。依卢卡奇看来，德国古典哲学是资本主义社会的自我意识，这在黑格尔哲学中得到了最典型的体现。他的自我意识实际上是资产阶级意志的表达，他视拿破仑为“马背上的世界精神”更加使人确信这一点。作为先验主体，绝对理念具有最深刻的普遍性。马尔库塞肯定：“以抽象的形式表现的理性的普遍性，是社会共同体在哲学上的摹本。”“确实应该承认，黑格尔进一步接近了马克思的抽象和普遍劳动的理论。我们将遇到黑格尔的本体论观念被一个特殊秩序的社会内容的表述所浸透这一事实的最初证明。”^④阿多尔诺也指认：“这种普遍性是对劳动的社会本质的一种表达，是一个既精确又为了普遍的唯心主义论题的缘故而将自身遮蔽起来的表达，只有当劳动成为其他事物的尺度而超越个人主体偶然性的时候，它才成为劳动。”^⑤

可见，黑格尔自我意识的辩证运动一方面表象的正是近代以来由资本推动的交换价值对社会生活的统摄过程；另一方面又是由理性所主导的对这种物化力量的反思与批判。柯尔施颇有洞见：“在李嘉图的经济学体系和黑格尔哲学中，资产阶级社会达到了批判的自我认识不超出它自己的原则可能达到的最高程度。”^⑥自我意识同化一切，削平一切差异的强制过程就如同交换价值必须成为使用价值的尺度，所以马克思认为“逻辑学是精神的货币”^⑦。在某种意义上可以说黑格尔绝对理念哲学是资本创造近代世界历史的理论缩影，不理解马克思的《资本论》，也就无法真正理解黑格尔的辩证法。马克思也曾经点破

① 夏莱特著、冀可平、钱翰译《理性史》，北京大学出版社，2000年，第168-169页。

② 卢卡奇著、王玖兴译《青年黑格尔》，选译本，商务印书馆，1963年，第89、104页。

③ 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社，1979年，第163页。

④ 马尔库塞著、程志民译《理性与革命》，重庆出版社，1993年，第48、71页。

⑤ Adorno: Hegel: Three Studies, trans, Shierry Weber Nicholsen, The MIT Press, 1993, p. 18

⑥ 卡尔·柯尔施著、熊子云等译《卡尔·马克思》，重庆出版社，1993年，第32页。

⑦ 《马克思恩格斯全集》第42卷，人民出版社，1979年，第160页。

黑格尔看似虚悬的逻辑范畴与现实交往之间的内在联系：“要是老黑格尔有在天之灵，他知道德文和北欧文中的一般不过是公有地的意思，而特殊不过是从公有地分离出来的私人财产，那他会说什么呢？真糟糕，原来逻辑范畴还是产生于‘我们的交往’！”^①

柏拉图以来传统的理念论形而上学把概念看得高于一切，人的尘世生活被放置到次要位置。这表明人脑的产物支配了现实生活，是一种概念拜物教。黑格尔的绝对理念既来源于传统的理念论，又扎根于现实市民社会的经济基础，既是概念拜物教，又是资本的形而上学。现在，这两重拜物教统一在黑格尔哲学中，传统的、抽象的理念论与资本主义的意识形态纠结在一起，难分难解。它不光表明人脑的产物（理念）支配了人，也昭示人手的产物（资本）统治着人。因而，要反对黑格尔哲学，就得同时反对传统的理念论与现实的资本拜物教。不光要反对思想领域的概念统治，更要反对现实经济领域的资本奴役。这已经蕴含了哲学想要达到目的就必然要超出自身、扬弃自身的必然性。

马克思认为资本的界限就是资本生产本身。因此，作为资产阶级意志表达的黑格尔本身从一开始就注定了无法冲破资本拜物教的藩篱，最终只能是一种物化意识。自我意识并没有真正达到对资本主义的自我认识，尽管如此，它又向人们展示了资本主义社会存在与意识形态相互矛盾的一个极其发人深思的现实文本。黑格尔表述的是资本主义生产方式，交换价值全球扩展的思辨逻辑。在他那里，辩证法并没有一往无前地冲破物化社会的同一性强制，人类的历史终结于市民社会。“黑格尔试图让历史的动力在资本的永恒化展示的关节点上武断地终结”。^②

可见，黑格尔哲学不只是西方理性形而上学的最高展示，它还有更为深刻的现实背景，是对市民社会生产方式的思辨表达与批判。如果失掉了这层语境，对他的辩证法的简单颠倒得到的就不可能是真正的辩证法，辩证法的真精神就会逸出，思辨现实主义就有可能沦为粗俗的唯物主义。黑格尔，因其学说的市民社会意识形态底色，本身已经是市民社会的象征。不超越黑格尔，谈何超越市民社会！

二、政治经济学批判与形而上学

《资本论》是马克思政治经济学批判的最高成就，其副标题也的确是《政治经济学批判》。它是公认的马克思毕生的两大发现之一，但这并不意味着政治经济学批判是独立于唯物史观之外的东西。因为资本主义的三重拜物教是马克思政治经济学批判的焦点，这种发现拜物教的视角本身就是唯物史观的运用与实现。如果不从人的生产劳动入手，不以劳动发展史这个唯物史观的根本原则为引线，就不可能发现人被资本拜物教奴役这种现象，更不要说展开分析与批判了。

在《资本论》中，马克思穷四十年之心力解剖资本主义生产方式，留下了一个关于辩证法的实践的经典范例。马尔库塞指出，“迄今为止还没有一个比马克思的资本主义的概念更恰当的辩证概念形成的例子。”^③列宁认为马克思没有留下大写字母的逻辑，但留下了《资本论》的逻辑，辩证法、唯物论、逻辑学三者是同一个东西。可见，必须把《资本论》本身理解为辩证法。阿尔都塞认为马克思的经济学范畴同时又多半是哲学范畴。“列宁常说，我们应该在马克思的《资本论》里寻找他的辩证法——他指的就是马克思主义哲学本身。《资本论》必定包含了某种东西，可以用来完成或锻造新哲学的范畴——这些范畴肯定是在《资本论》里以‘实践状态’起作用的。”^④

“以‘实践状态’起作用”意味着什么？意味着必须把《资本论》理解为辩证法的原始阐发和真正实现。阿瑟也点明：“马克思《资本论》中阐述的社会关系和黑格尔《逻辑学》中的对应关系的基础，在于交换的‘抽象性’。……‘价值’的交换范畴是同资本结合在一起的，而价值可以被证明为物质事物之间的一种

① 《马克思恩格斯全集》第32卷，人民出版社，1974年，第53页。

② 梅扎罗斯著、郑一明等译《超越资本》，上册，中国人民大学出版社，2003年，第22页。

③ 马尔库塞著、程志民等译《理性和革命》，重庆出版社，1993年，第145页。

④ 阿尔都塞著、陈越编《政治与哲学——阿尔都塞读本》，吉林人民出版社，2003年，第145页。

‘形而上’的关系。”^① 柄谷行人还进一步强调：“为了马克思的‘价值形态论’真正成为解构黑格尔辩证法之著作，那么，我们就应该从《资本论》文本里阅读出马克思的‘提问’——派生出‘主语和谓语的结构’的‘起源’到底在哪里？——而不是简单阅读出他对主语和谓语所颠倒的事实。”^②

政治经济学批判的焦点在于揭示出资本主义的商品、货币、资本拜物教对人的统治。马克思在分析商品的拜物教性质时指出，商品具有“幽灵般的对象性”，并且充满“形而上学的微妙和神学的怪诞”，这种“形而上学的微妙和神学的怪诞”完全源于其所处的生产关系。可见，马克思穷毕生精力所分析的资本主义生产方式并不完全是实证科学的对象，它本身也是形而上学的体现与思辨逻辑的最终根源。因此，《资本论》远不能被简单地理解为唯物史观的论证或实现，它本身就是历史辩证法的原始阐发。如果把《资本论》仅仅理解为政治经济学，看不到其中的深刻哲学批判，那就是把它看成了十足的实证科学。应该看到，它是对以黑格尔为代表的西方形而上学抽象传统的总体性批判。这也是马克思在《资本论》中很多时候把资本主义的哲学家和经济学家放在一起加以批判的原因。既然以黑格尔为代表的理性形而上学同时表达了唯心主义的抽象传统与现实资本主义的抽象统治，马克思对资本主义生产方式的科学分析就决不止于政治经济学问题。黑格尔具有两重意蕴，马克思对他的批判与超越又焉能只从一个层面进行？《资本论》的确是一部现代形而上学批判的经典之作。

正如柄谷行人所言：“所有货币形态以及根据货币形态而展开的思考也可言都是形而上学；反过来说，凡是对于货币形态以及根据货币形态而展开的思考所进行的批判，都化为对于一切形而上学的批判。‘货币形态’就在于形而上学的根底那里。”^③ 阿多尔诺也充分肯定马克思关于商品拜物教（价值形态）的分析透析了资本主义生产关系的形而上学性质，是康德“自在之物”理论的升华。“这种物性诱使主体把自身的生产的社会关系归于自在之物。这一点在马克思论拜物教的一节里已被阐明了，该节实际上是来自德国古典哲学遗产的一部分。甚至德国古典哲学体系的动机也幸存于这一节中：商品的拜物教特性

并不归罪于主观上迷路的意识，而是客观地从社会的先验，即交换过程中演绎出来的。”^④ 资本主义的生产与流通过程也是十足的形而上学（“自在之物”）演绎过程。

中世纪，人的命运一直由天国或神主宰着，这种统治甚至还通过阐释、改造柏拉图和亚里士多德哲学而得以巩固，唯心主义被整合到神学的阵营当中，成为僧侣主义的表现形式。近代，理性个体得到极大的张扬，但理性原则的彻底贯彻完全迎合了资本的本性，思辨哲学中理性掌控的人的命运转换成了资本统治下人的异化处境。“到了十九世纪，至上的实在不再以超验的上帝的身份在天国实行统治；而是下降到地上，以超验的‘经济’的身份实行统治。”^⑤ 一般唯心主义的概念拜物教在中世纪表现为神的统治，现代则与资本拜物教联姻，一起巩固了资本生产中人受抽象统治的命运。“个人现在受抽象统治，而他们以前是互相依赖的。但是，抽象或观念，无非是那些统治个人的物质关系的理论表现。关系当然只能表现在观念中，因此哲学家们认为新时代的特征就是新时代受观念统治，从而把推翻这种观念统治同创造自由个性看成一回事。”^⑥ 一旦马克思揭示交换价值与理性形而上学统治的同构性与市民社会经济基础的关系，政治经济学批判就对资本主义现实统治与意识形态辩护做了双重清算。柄谷行人强调马克思对价值关系所做的分析对现代社会意识形态产生了决定性的影响：“这就是马克思在《资本论》说明叫做‘商品’的物的奇异性之理由，因而《资本论》也就是一种意识形态论。反过来说，不以《资本论》入手，则无法理解何为意识形态。”^⑦

现代社会，黑格尔绝对理念创造世界历史的

① 参见杨·亨特《马克思的商品生产论》，见《现代哲学》2005年第3期。

②③ 柄谷行人著、中田友美译《马克思，其可能性的中心》，中央编译出版社，2006年，第130页，第41页。

④ 阿多尔诺著、张峰译《否定的辩证法》，重庆出版社，1993年，第187-188页。

⑤ 科西克著、傅小平译《具体的辩证法》，社会科学文献出版社，1989年，第85页。

⑥ 《马克思恩格斯全集》第46卷（上），人民出版社1979年，第111页。

⑦ 柄谷行人著、中田友美译《马克思，其可能性的中心》，中央编译出版社，2006年，第91页。

过程就表现为资本推动下的交换价值这个真正的共同体重塑社会生活、激发人类个体与群体自我意识形成的过程。经济模式是逻辑的母体,从现实的资本生产与流通过程中产生的自我意识这种形而上学的精灵为资本主义奠定了坚实的意识形态基础。自由、平等的理念都可以从其资本拜物教的经济母体中找到原初形态。马克思分析道:“如果说经济形式,交换,确立了主体之间的全面平等,那么内容,即促使人们去进行交换的个人材料和物质材料,则确立了自由。可见,平等和自由不仅在以交换价值为基础的交换中受到尊重,而且交换价值的交换是一切平等和自由的生产的、现实的基础。作为纯粹观念,平等和自由仅仅是交换价值的交换的一种理想化的表现;作为在法律的、政治的、社会的关系上发展了的东西,平等和自由不过是另一次方的这种基础而已。”^①这不正是立足于生产关系的形而上学分析与批判吗?政治经济学批判也就是意识形态的大批判,是对资本主义生产方式与形而上学意识形态的双重拒绝。因此,可以说《资本论》蕴含着对于以往哲学史的总体性批判。

三、超越黑格尔的基本原则及其意蕴

列宁曾经说过:“不钻研和不理解黑格尔的全部逻辑学,就不能完全理解马克思的《资本论》,特别是它的第1章。因此,半个世纪以来,没有一个马克思主义者是理解马克思的!!”^②这就肯定了马克思与黑格尔辩证法在政治经济学背景、即市民社会批判根基上的学理关联。正是鉴于此等理由,阿尔都塞以并非完全夸张的语调反套列宁的话:“一个半世纪以来,没有一个人是理解黑格尔的,因为不钻研和不理解《资本论》,就不能理解黑格尔!”^③二者的话都说得很重,但无非强调一点,而这一点又一直被忽略:马克思的政治经济学与黑格尔哲学存在学理上的印证、参较关系。这决不是过甚其辞!

明了上述两个方面,就可以对马克思与黑格尔的关系做一个宏观的透析。笔者认为,马克思对黑格尔的超越至少体现下述三条原则。

1. 学说隐性背景的超越:劳动的逻辑对资本逻辑的扬弃。

黑格尔哲学表达了资本的逻辑,绝对理念以

思辨的形式创造世界历史,马克思就应该阐述现实的生产方式,描述现实的世界历史进程。唯物史观在人类的劳动发展史中找到了理解社会现象的钥匙,对黑格尔以绝对理念的显在形式所表达的资本隐性逻辑的破除就只能立足于人类的劳动。马克思用劳动的逻辑扬弃了资本的逻辑,用生产劳动的历史改写了资本创造的世界历史。他对资本主义生产方式的分析以劳动价值论为出发点,无产阶级终将在劳动中打破现存的生产关系,获得解放。只有以生产劳动为基础,才能超越经由资产阶级法权所巩固起来的资本拜物教,也才能彻底扬弃黑格尔思辨逻辑的顽固的现实基础——市民社会。劳动的逻辑对资本逻辑的扬弃是马克思唯物史观的根本点,也是超越黑格尔的关键点。黑格尔立足于市民社会,马克思立足于“人类社会或社会化了的人类”。

2. 理念论内在性的穿透:“现实的人的历史发展”逻辑对自我意识的扬弃。

基于隐性的资本逻辑,黑格尔哲学还表现为一般唯心主义,即绝对理念的辩证运动。这是其显在的意蕴,也是自柏拉图以来哲学理念论的基本表达方式。这种根深蒂固的概念拜物教在黑格尔这里表现为无人身的理性或绝对理念的辩证进展。因此,马克思对黑格尔的超越必然伴随着对一般唯心主义的批判,他以“现实的人及其历史发展”扬弃了自我意识的自我反思。更重要、更关键的是,西方理性形而上学在其实现自身的过程中逐渐发展出一种抽象的内在性原则,就是摒弃现实生活、仅凭概念自身的反思所达到的自足性与肯定性逻辑。当马克思用现实的人的历史发展逻辑扬弃自我意识的抽象逻辑时,西方形而上学的内在性传统被彻底穿透。这就意味着真正的反思性、批判性力量决不在概念自身,也不在自我意识的纯洁性中,而是来自人的生产实践。

3. 形式主义的破除:生产关系的历史性逻辑对抽象同一性哲学体系的扬弃。

除了资本的隐性逻辑,无人身的理性或自我

① 《马克思恩格斯全集》第46卷(上),人民出版社,1979年,第197页。

② 《列宁全集》第38卷,人民出版社,1986年,第191页。

③ 阿尔都塞著、陈越编《政治与哲学——阿尔都塞读本》,吉林人民出版社,2003年,第520-521页。

意识的辩证运动，黑格尔哲学还有一个很重要的方面——体系所加于辩证法的形式主义。他把历史发展的最高形式局限于普鲁士国家主义表明体系最终窒息了辩证法。黑格尔体系就是资本主义生产方式的思辨表达，资产阶级生产方式构成了黑格尔哲学追求抽象同一性的原罪。因此，要想扬弃形式主义，解除体系对辩证法的扼制，只有彻底阐明生产方式的历史性原则。基于现实的人的物质生产活动，生产方式范畴揭穿了西方哲学史上追求确定性的抽象同一性形式主义假象，揭示了辩证法的精髓与人的历史境遇之间的关系。通过现实的人的实践改造现有的生产关系正是马克思历史辩证法的应有之义和根本立场。生产关系范畴所内具的批判性态度既改变了哲学基本问题的提法，把思辨问题变成了现实问题，实现了哲学史上的伟大变革。

上述只是我们宏观把握的马克思超越黑格尔的基本原则。可以看出，这些原则体现了马克思超越黑格尔哲学的基本意蕴，即马克思对黑格尔哲学的超越是一种全面、深刻、整体性的超越。之所以说这种超越是全面的，是因为它既要黑格尔哲学所代表的一般唯心主义展开批判，揭露其与宗教神学的同质性和虚妄性，又要彻底反对其隐性逻辑——隐藏在概念拜物教外衣下的资本拜物教。说它是深刻的，是指它必须在反对两重拜物教理论的过程中同时展开对资本主义社会存在的批判，从对副本（黑格尔所代表的资本主义意识形态）的批判转到对正本（经济基础）的批判，从批判的武器转到武器的批判，以实现哲学的方式扬弃哲学本身。这一点使马克思超越了所有的西方形而上学家。说它是整体性的，是因为马克思面对黑格尔所表达的资本主义意识形态与社会经济现实相互矛盾的现实文本，必须彻底予以反对，立足于“社会化了的人类”，对现存的一切展开无情的批判，整体性地扬弃市民社会。哲学家们只是解释世界，而问题在于改变世界。马克思对黑格尔的批判最终不光是超越黑格尔，还要超越哲学本身。

结语：理论后果的检视

现在，必须回过头来，重新检视由于缺乏对马克思如何超越黑格尔这一马克思主义“原点问

题”的深入理解所招致的理论后果。看不到黑格尔的市民社会的意识形态背景，或者不理解马克思政治经济学批判的形而上学意蕴，忽视了《资本论》对现代社会基础与意识形态的双重批判，就无法理解马克思对黑格尔的超越，或者说这种所谓超越就会沦为毫无意义的空话。这种情况表现在两个方面，但都导致一个共同的后果：马克思无法真正超越黑格尔，也无法超越市民社会。

一方面：不理解黑格尔辩证法中的政治经济学批判意蕴和他的市民社会意识形态背景，认为黑格尔只是一个哲学家，对他的超越就仍然是一种纯“哲学的工作”。这种超越只能看作是对一般唯心主义的形式主义的反对，是在抽象中反对抽象，最终不可能真正超越黑格尔。青年黑格尔派与费尔巴哈是典型。

青年黑格尔派只把黑格尔当作一般唯心主义与宗教神学的最大代表，因而无法超出其隐性的资本拜物教逻辑。他们始终只能在一种抽象中反对另一种抽象，在资本拜物教中反对概念拜物教，无法走出黑格尔的意识形态迷宫，更无法超出他所划定的市民社会的地平线。费尔巴哈看出了一般唯心主义与神学的同质性，并且进一步得出了“神是人的本质的异化”这一深刻的命题，似乎要进一步把握宗教与现实生活的关联。但是，他仍然无法超出市民社会的黑格尔地基，无法理解神人异化的原因在于世俗社会基础的分裂。总体上他和青年黑格尔派一样，只把黑格尔当作一个思辨哲学家来对待。卢卡奇认为“费尔巴哈一点也不懂得包含在黑格尔‘异化’观念中的经济和哲学的结合”^①，也就不懂得辩证法的市民社会意识形态语境。对他而言，只需把黑格尔从醉醺醺的概念王国赶走，就可以打倒唯心主义而恢复唯物主义的王座。所以他通过颠倒唯心主义所得到的唯物主义就完全是一种抽象的东西，已经丧失了与现实对话的能力，无法深入到社会基础当中。辩证法因无法深入现实而失去了激活的机会，退化成了“思辨哲学家的思辨独白”。一句话，反对了概念，却逃避不了现实。

（下转 126 页）

^① 转引自贺麟、王玖兴译《精神现象学》，上册，商务印书馆，1997年，译者导言，第39页。

法兰克福学派与中国专题

【编者按】为了总结、探讨中国(以至东亚)法兰克福学派研究的成就、问题和需要继续推进的空间,检思法兰克福学派在中国(以至东亚)的影响,关注法兰克福学派新近的发展,法兰克福歌德大学与广州中山大学于2008年9月25-28日在德国美茵河畔法兰克福市举办了“批判-理论-批判理论:法兰克福学派在中国的影响”学术研讨会,来自中国(包括台湾)、德国、美国、日本、韩国的40位学者参加了会议。会议的德方主办单位是:法兰克福歌德大学语言文化学院汉学系、法兰克福社会研究所,中方的举办单位是广州中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所。本刊将分期刊登数篇论文,以飨读者。

法兰克福学派与中国

——“法兰克福学派在中国”国际学术研讨会开幕致辞

[德]霍耐特*著,王才勇译

中图分类号: B089.1 文献标识码: A 文章编号: 1000-7660(2009)01-0020-02

对于我们今天召开的这次会议,阿多诺如泉下有知,也许会茫然而不知所云。不仅会议的主题,就连与会人员的组成或许都会让他大有所惑:与会者来自一个自成一体的文化地域,而这个地域又是阿多诺在其哲学和美学思考中从未涉及过的。这个地域的代表何以会有这样的想法,去研究他的理论在这个国度的影响和被接受情况?

黑格尔曾说:“中国从未有过历史”。而阿多诺所持观点与这一说法也并无多大出入。就像法兰克福学派所有核心人物的理论一样,他的理论也是十分欧洲化的,确切说是灌注着欧洲中心主义视野的体系:他有关文明发展的阐述不假思索地与欧洲历史联结在一起——从远古的希腊城邦开始,经由中世纪惩罚巫婆的火刑和十字军东征,最后解析了对犹太人大屠杀的暴行。此间,埃及和亚洲地区并未有顾及,美洲的殖民化过程也未有提及,至于非洲方面更是只字未提,整个世界历史往往被用欧洲历史的那一小部分来得到权衡。如此用以阐释文明史的方式也同样体现在

对理论的运用以及美学关联性的构建:法兰克福学派的核心人物在构建自己的理论时提及的只是欧洲或德国思想家们的理论,也就是说康德,黑格尔,马克思,尼采,韦伯以及不断被论及的弗洛伊德。在阐述文学,音乐和绘画中的审美感知时触及的也局限于欧洲内部,连东欧邻国或美国的情况也只是被用疑虑的眼光审视着。

当然,我这样说只是就法兰克福社会研究所的核心成员而言,而在其外围却无疑有一些对欧洲以外事件、态势和发展投以较大关注的学者:在本雅明那里总是会有一些昭示出对自身眼界的空间局限表示某种疑虑的反省;上世纪二十年代末,卡尔·奥古斯特·维特弗戈尔致力于将中国的“亚细亚生产方式”作为前资本主义社会的一个独立发展类型来研究;而与法兰克福社会研究所脱离关系后的弗洛姆不久便开始了墨西哥和西方国家早期单纯的社会化进行比较分析。但是,在法兰克福学派外围出现的所有这些将理论视野拓宽到欧洲之外的趋势却丝毫不能改变这个普遍的,并已经沉淀下来的理论方式。法兰克福

* 霍耐特(Axel Honneth 1949-),法兰克福歌德大学哲学系教授、系主任,社会研究所所长,法兰克福学派的第三代(当下)掌门人。该文本系他2008年9月25日在法兰克福大学召开的“法兰克福学派在中国”国际学术研讨会上的开幕致辞。原文标题为“法兰克福学派在亚洲的接受史及影响”,现标题系译者加。译者王才勇系上海社会科学院哲学所研究员。

学派的批判理论一直到学生运动时期在三重意义上都是一种深深的欧洲中心主义论说：只是指向欧洲的历史进程；只是以欧洲思想家为依托并将作为世界一部分的欧洲看成是世界的全部。

随着大学生运动的兴起，非欧洲国家进入了理论思考的视野，当哈贝马斯在这样的情况下开始对批判理论进行重新构建时，法兰克福学派的这个视角显然狭窄的传统才被打破。交往行为理论不仅试图在理论渊源，而且也试图在理论与社会的关联域问题上从对欧洲现实的唯一依附中解脱出来。如今，在构建核心概念时，一些非欧洲国家的著作也被顾及，而范畴框架也被界定得很抽象，以使之也能适用于其他历史发展进程。总体上，人们已越来越注意到自己学说可能带有的局限性。随着哈贝马斯的转型努力，批判理论进入到了这样一个阶段：对于自己所阐释和陈述内容的普遍性开始越来越感到怀疑。虽然它还没有全方位地去考察完全不同的现代化路径的可能，但是它正处于一个绝佳的状态中：在理论思考的一开始就顾及到不同文化、传统和历史进程中出现的事实。如今，批判理论面临的重要问题无疑是，必须把亚洲、俄罗斯、西欧以及南美洲不同现代化进程这个事实考虑在内。即便批判理论继续遵循它本来的目标，即在揭示现代化进程中的各种极端理性化和病理时，它也应该看到，这些将理性推向极致的做法和出现的社会病症也是与不同文化条件、政治体系和经济形式息息相关的。

看一下我们这次会议的内容会尤其惊讶地发现，大多来自中华人民共和国的同事并没有关注批判理论的这些最新发展，而是关注着批判理论在社会研究所成立和流亡时期的一些代表，如本雅明、霍克海默尔、阿多诺以及马尔库塞的著作。其间，哈贝马斯的理论是个例外。这些关注探讨的问题是，这些人的思想在亚洲地区的被接受是如何发生和展开的，以及他们在今天的亚洲又具有着哪些发生影响的可能。这里便出现了一个特有的不对应性：一方面我们这里恰好在渐渐看到了批判理论在文化指向上的局限性；另一方面目前亚洲则尤其关注着批判理论带有欧洲中心色彩的方面。这个不对应性便促使我们做进一步思考，这是我来与会乐意做的事。我觉得，我们之间在对待批判理论这个问题上的特有差异可以由三种彼此互启的方式得到解释。我提出来，供

在座与会者进一步思考，哪一种可能会是最具说服力的解释。

第一，法兰克福学派在今天的中华人民共和国被接受的首先是老一代的思想。这一事实或许与此相关：《启蒙的辩证法》中所分析的社会和心理问题在那里是于完全不同的资本主义现代化背景下出现的，也就是说，由大众传媒而来的越来越厉害的操控；对自我力量越来越强烈的消除以及在日常生活上对非理性主义悖论性的普遍回归。如果这个听上去不太可能的论断能站住脚，那么，紧接着就可以推断，法兰克福学派早期代表所披露的由现代化而来的特定倒退和社会病症，对不同路径的资本主义现代化具有普遍意义。

第二，法兰克福学派在今天的中华人民共和国被接受的首先是老一代的思想这一事实或许也与此相关：该学派的经典著作在今天的中国被看成是欧洲文化遗产的一种，了解这样的遗产本身具有某种特定的价值。这也许正是该理论的欧洲中心主义色彩使然，这样的色彩必然使它在亚洲地区像诸如莎士比亚的戏剧或歌德的抒情诗一样被接受，也就是说作为外来文化宝藏被接受。这样，它就是由于自身价值的缘故而必须被接受和当下化。如果这个看法能站住脚，那么，紧接着就可以推断，批判理论的早期代表于此成了哲学经典，这并不是因为他们对资本主义弊端的披露或所拥有的对资本主义的批判性题旨，而是因为他们思想的丰富文化内涵得到了全世界的认可。

第三，中国对早期批判理论的关注或许体现了中国学术知识分子一个不良的自我误读，也就是说，法兰克福学派的著作被认为是具有澄明问题的威力而被接受，但在事实上却并不真正掌握这样的力量。如果这第三个说法能站住脚，那么，紧接着就可以推断，当今中国对阿多诺、霍克海默尔或本雅明的关注不经意地与那里的社会和心理问题相关，这些问题是在当今中国强力推行的工业化和市场化情况下出现的。

对于这三种解释中哪一种最具说服力的问题现在我不想做定论，但我希望我的中国同事们能告诉我们的，批判理论在今天中国到底具有怎样的意义。

（责任编辑 林 中）

毫无保留服从预期和思想的艺术作品

阿多诺与美学的矛盾

[德] Thorsten Benkel* 成沁 译

中图分类号：B83 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2009)01-0022-05

西奥多·阿多诺的《美学理论》如由碎片组成，几乎是一部程序内既定的告别之作：书的不完整性，篇章出其不意中断的特点，强调了一个事实，美学的思考没有终点没有圆满可言。表面上看来此书犹如石矿，标题所示的理论需被发掘整理出来。谁没有被那些黑暗隧道吓倒而要勘探前行的，很快就认识到，随处翻开作品，随处都可以是章节开始和结束，却仍然能够从散漫叙述中发现理论的系统性。于尔根·哈贝马斯^①提出，阿多诺的《美学理论》已经呈后结构主义发展趋向了。这个意见对阅读者的阅读自由而言是正确的，阿多诺这样做，比德勒兹和瓜达里写没开头没结尾的书早了好几年。

为这本书分篇断章谈何容易。这里讲的是艺术谜一样的特点，是精英和创造力，模仿和哲理，却也同样在讲去艺术性，顶礼膜拜的特点以及错综相连的盲目。当阿多诺研究美学与社会的关系时，一定程度上，以上所有包含在这个框架之内，他是身为社会学家去研究社会现象——还是利用哲学家更大的辩论自由，在讲一个极为抽象的综合体，一个唯一适合于艺术的概念？好几年前一篇相关的介绍阿多诺的理论体系的文章^②认为，阿多诺完全没有作真正意义上的艺术社会学研究。这毫无疑问是真的，这也适用与所有其他的定义之争，还在《本真的行话》时期，按学科分类思考对阿多诺而言是陌生的。他从未打算靠《美学理论》或者他的音乐评论成为联结社会学和哲学的主角人物。音乐评论是阿多诺涉

足的多个兴趣领域中陪伴他最为长久的（也将他这样一个业余作曲家指向一个特别的理论和实践相交的密林），如果用学术专业划分的标准将阿多诺归类，跨越学科的问题于是不可避免。

我在当前的框架里将《美学理论》几个元素分割开来并按一定的联系归入美学传统，尽管这跟阿多诺的观点大相径庭。他的果断的现代艺术理论，这些理论本身也是雅致的，美学的，与（当代的，带实验性质的）中国书法发展趋势的联系，不得不承认，是非常复杂的。人们在寻找坚实的立足点的过程中发出疑问，书法这种艺术体在数个世纪之中的转化，是否展示了与中国社会变化相关的特殊的“美学情景”（关于中国社会变化此处不展开论述），远与近的辩证法作为答案浮出水面，也就是阿多诺所提出的普遍的艺术与社会的矛盾关系。更甚者，现代书法（或者它已经进入了后现代时期？）存在一个新的背景和耐人寻味的美学变化中，对书法的传统理解已经不合时宜，被断定为积极的和谐的书法受到批判眼光的审视，现代艺术家对这种规则持怀疑态度。因此，作为正统的中国文化表现形式的书法发展到一个新的认知点，按照阿多诺的意思，社会现实的消极性，因不适应和不可估算而来的压抑，表现在艺术中，这不该受到责难。“在被管制的世界里的平衡形态，体现在艺术作品里，是不可交流的交流，是被具体化的意识的超越。”（p. 292）^③世界本非清晰纯洁美丽，艺术也无须如此，尤其艺术能够通过展示消极，而反映出积

* 作者简介：Thorsten Benkel，法兰克福歌德大学。

① 于尔根·哈贝马斯：《新的非了然性》，法兰克福 1985，191 页。

② 参考阿尔方斯·西尔伯曼（编撰）：《文学社会学导论》，慕尼黑，1979，223 页及续页。

③ 如无进一步说明，引文页码所指文献是：提欧多·W·阿多诺：《美学理论》，法兰克福 1970 年。

极并凸显它的不存在。恰恰由于书法这一原本内容明确的交流系统在当代中国社会中，为了以独创的形态表现不可交流性，倾斜于它的（向来最现代的）潜在美学发展方向，而消减了沟通作用，如何从字里行间洞察设计和形象化是当下话题。

将中国书法定义为一种艺术类型不会受到很大争议，撇去交流的成分，笔道的灵巧和精致体现了美的瞬间。汉字原属于象形文字，以图形代表所指之物。用查尔斯·桑德斯·皮尔士所创的专用名词，文字原本是符号。就此而言，它的形状符合一定的创作原则，与它所代表的物体有紧密关联。文字是对非文字事物被简化的指示，这个指示通过在文字语言的框架里组合勾划提点的笔画实现一个小小的实体。在这种形式里，作为象形文字，书法汉字仍然带着明显的模仿物体的美学痕迹，但实践中已不作文字用途。当美学功能被植入汉字系统，书法汉字丧失了实用功能，而这是无法预见的。这种变化今天看来无可避免而且近在眼前，它回到了有标准化的规则，也是创造新字形的规则。草书的例子表明了潮流：汉代的编年史高官负责规范统一文字书写，他们选择了隶书，基层官员对文字局部做了一边变动（草书），以更利于手写。这里一来书写汉字时在它的交流功能以外加入艺术家的私人的印记，有了些游戏的味道。书法使象形文字变得完整而且不那么拘束。通过书写者的想象力和书写技艺，文字语言成了一张个性化，富有美感的名片。美化字符组合的潮流直到今天也不断发展更新，过往数十年汉字摹绘的本质几乎完全被摒弃了。修饰的元素，美化的手势（西班牙语里谓之：“Adorno”！）时而刻意时而偶然给文字加了分，“除了信息还要漂亮”：从美学角度来看这是解放的一步，更远离了可感受的客观化。书法在中文里的含义是“字的法则”（或者是“书”的法则），事实上它被理解为一种书写形式，最初的交流功能逐渐被其独创的美学魅力所超过，直至20世纪末书法已经成为一种艺术形态，其字体本源已被压倒。

尽管中国书法的美学声誉仍让人惊为天才之作，结合上述趋势，归根结底朝着实用的手工

艺术发展。我们会认为，动手书写汉字其实关乎技艺，以及一个书法家所有可发挥的创作，以这种富有魅力的方式服务于交流的功能。美学的成分在（传统）书法中实际上与传递内容的功能并行，但存在这样的威胁，这一美学功能退到了次要角色的位置。字体暗含着富有影响力的实用功能性，是艺术的对立面。运笔行书无疑是美学的技艺^{（同书p.315）}，工艺美术行业里也是如此，因为书法显然也可以，忽略字体系统由历史发展而来的现状与书法之间必然的冲突，不含艺术抱负地发展。实用的印刷技术与书法在中国并行存在，而且其字形参照了书法的审美标准，这一联系让笔者的猜想至少值得讨论。

阿多诺把美学的创作作品与艺术领域以外的目的性之间的结合归纳为不门当户对的婚姻。与格奥尔格·齐美尔所持观点不同，后者认为艺术品有其艺术欣赏价值，阿多诺不赞成，而认为作品的独立自主性不容置否应推为首位。不能对美学对象要求合法化，意义，实用价值，除了艺术外它们不是别的，这一艺术的魔力会消失，如果它们突然被要求更多。凡是可被定义为实用的（除了当无功能实用为唯一功能时），就为非艺术：“毫无保留服从预期和思想的艺术作品不是艺术作品”^{（p.184）}，它存在的原因则变成满足可用性，只在于“美学内的符合目的的绝对性”^{（p.323）}。

书法作为传统意义上的字体而言充满美感，并无神秘。当代中国书法却出现了一些流派如现代书法，新古典主义，书法主义，创新地影响了历史发展，并且剔除了非美学目的，尤其是交流目的。这些现象站在与字体相关的典型的“应用目的一手段一理性”^{（p.338）}的对立面，将传统流派一方面与书法在现代社会中的位置，另一方面与艺术家主观理解进行对比。在某些作品里刻意扭曲的美学字体作品的创意，强调了书法的艺术性。里面应含有结合美学与譬如政治或者社会目的的意图：“社会斗争，阶级关系影响艺术作品的结构”^{（p.344）}。特别是在这有助身份认同的一种观点背景之下，将书法（首先是传统的书法）在近现代重新定位为中国的“国宝”，艺术家投放市场的产品，会引起失望，其行为犹如挑衅，

证实了以上引言。书法告别了唯美以后要求对附带情况进行研究,不管如何要区别作品的特征和目的;后者对阿多诺而言是“附带现象,使设计艺术品变得艰难的,最后也让其事实含量变小”(p. 同页)。现代书法或者书法的现代性以摈弃传统的交流及解码模式作为定界的策略,同时也许包含书法一直以来的实质。书法有一种创作的力量,来源于书法批判的自我反省,即是书法的一种自我艺术化的意识,已经在挣脱祖先传下的规则和传递可读懂信息的负担时明确表达出来了。

书法刻意与传统的使命疏离,这让它从手工行业中区别开来。笔锋的游走不再只是“对材料的掌握”。具体的工作,即是书画,应与胡赫的“盲目制作”区分。后者按照阿多诺的说法,体现了每一种艺术“内含手工技艺的一个侧面”(p. 286)。这并不意味着,当代书法按照“艺术外现实”(p. 287)的观点显得(更确切地说力图显得)既富有艺术性也含有人造,是想疏离世界:“正因为是人工制品【…】书法也与经验相关,书法告别经验,但也是从经验中汲取了自己的内容”(p. 15)。书法在中国社会有其实用功能,它用一种艺术的方式记录说过的话,因此作为一种工具具备经验性,这种工具同时作为历史和社会因素参与确认中国文化。书法的形式决定了以上情况,并且基于一种社会用途而与其他任何一种用途保持距离,为了抛弃其他用途而庆贺这种用途,以阿多诺的观点来看,违背了经验现实禁令,然而“不是从一而终,而是一而再再而三直接、无意识的挑衅它在历史中的地位。”(p. 15)。不管它一直扮演了什么社会角色,书法在美学自足的抽象层面上——只要它达到了这个高度——可以挣脱它原来必须实践的义务,保持与它的起源之间的关联,书法通过自主凸显了并强调了它的起源。

艺术,没有统治者的一个自主王国,因着社会根源占有独立性。假如它不能从这个根源挣脱,它就没有自己的社会性。它不可能毫无渊源而存在于一个纯粹的真空里。尽管在阿多诺那里,艺术是连接不可定义物,对立元素的神秘套环,对立元素抗拒理性(即是器械的)的实用逻辑。这里存在着一个危险,提供给观察者的表

象会被误解成被真正实现的修好的证明,对这种证明艺术事实上只能有一种意见。就是阿多诺言简意赅概括的,“社会的社会对立面”(p. 19)。艺术同时在表达“从身份认同压力中释放出来的自我等同”(p. 190),并非矛盾,而恰恰是不断努力成为“社会对立面”的结果(p. 335)。“在反对社会的时候,它不能拥有任何与之对立的观点;反对只成立在确认抨击对象的时候”(p. 201)。

阿多诺将艺术与社会的关系比作失和的两性关系,但也无法与对方分开。美学有着双重性格“独立性和社会性”;它“一直表达着两个范畴紧密的联系和冲突”(p. 340)。艺术与社会互相困扰,偶尔有艺术作品体现出一种假象,仿佛分割二者是可能做到的。在这种看似成立的分裂里艺术可以无瑕,单纯地美,与此同时一旦社会的矛盾还是出现了,显得像纯粹的美学构想而脱离了真实的社会基础,犹如美学本质上是经验的敌对方。针对这种艺术的去艺术性阿多诺用了一个词特定的消极性,这是当下唯一理解“艺术作品真相”的途径(p. 195)。在美学方面特定的消极性由废止积极肯定的供给构成,看起来就如同“艺术的反社会性”(p. 335)因反对反映社会而被增值。事实上“反社会性【…】是艺术的社会合法性”(p. 348):现实世界并不庇佑各种和谐,无艺术性的作品却在承诺这一点,为了认识清楚,我们需要特定的消极性来证明,如何现实地面对批判和分解。这种消极性消灭关于社会错误的真相(错误的真相导致错误的意识),为正确的意见腾出位置。

消极性对阿多诺并不消极。“不谐之音是关于和谐的真相”(p. 168),因为在谐和之音里一直包含不谐和音,而它能通过一次微弱的倾覆,一次小小的浮现——就像打错字,表明,毫无瑕疵地书写是一个永久地压制所有别的可能性的系统。关于唯美(犹如艺术的社会主义阶段)纯粹的均衡压抑了内含的消极性;现代作品让人不可理解以及无语的谜样特点与此相对却有力维护着消极性。在这样的思想指导下出现的独立的艺术,在美丽的外表下并无隐藏,而是试图表现别人想要隐藏的东西。再升级将会是一种不追求目的的艺术,但并不会无视面对试图挣脱的各种困难。

“做一些我们并不了解实质的东西，^(p. 174)”，可以如此概括这个程序。这样的不实用性将会在摒弃实用性是发挥巨大功能。

对阿多诺而言走在时代最前列的艺术是不可被理解的。这样会激起“文化爱好者”的怒气和反对，因为他们希望从美学作品中看到绝无误解的崇高和美好的媒介。坚定的作品在一定程度上靠这种不妥协为生，不妥协肯定它们应该表现得像不协调的现实那样。（在这样的挑战之下只剩惊叹可被允许称为“美学感受”，而不是愤慨的情绪，阿多诺这样写到^(p. 246)。）针对难以理解的艺术作品的狂怒会产生，“因为艺术作品也会暴露传统作品的谜样特点”^(p. 186)。这意味着一方面在艺术领域中厌恶创新在各段发展历史中都很典型，这是自我选择的发展趋势。另一方面，这里与书法特别有关的，创新与传统的关系占了中心位置。如今的书法作品也许真让人见识了传统（一语双关：见识以及斥责，但也表示与传统相关），是传统与新潮碰撞时具有代表性的冲突。阿多诺写道：“关于艺术是什么的定义，一定会涉及到从前它是什么，对将来它希望达成或者能够达成的目的则是开放的态度。”^(p. 11)。新旧集合体是后现代才被明确的一个概念^①。追溯前身，阿多诺和后现代眼中都不应该是未来的教科书，否则所有美学（以及社会或政治方面）的发展只能是原来设定的。现代艺术回顾根源，用不同形式“表现”这种复古，但是要小心不可偶然将自己弄成老气横秋了，因为主题应该是逃离原有的轨迹和规则^(p. 272)。“高质量的艺术品在历史的沉淀后会获得认同”^(p. 285)，它可以脱去最贴身的历史装饰，但不会脱得彻底干净：“历史是作品固有的”^(p. 同页)。书法不可能完全脱离它的起源，这起源根本就是脐带，让新的作品归入到书法的行列变得可能（或者属于一个定义的反面）^②。另一方面艺术一直希望成为“它过去不曾达到的样子，但是所有现在的形式，都是已经出现过的”^(p. 203)，这点在书法方面更甚之，书法不可能失去传统对它的影响。在隔离历史既成的倾向把书法带到一个无法辨识的“无字”状态时，我们能理解到：认为新作品跟书法无关的想法，事实上也确实是这样，作品正想表达这个意

思（而大环境也促使它如此表达），补充的正是艺术作品原来缺乏的；缺失的批判本身就是足够的批判。阿多诺强调，艺术的历史中创造力表现出自己的生命，正好与“社会生产力”相对；而对过往的记忆则通过艺术建立在这个基础上。通过改变，它保存及再现了历史：“是它时代核心的社会理解”^(p. 339)^③。书法，表面上要挣脱它的本源，从字面上反对笔画，这本质更接近从来死板的一成不变的复制。

阿多诺在《美学理论》里分析的，是艺术精神的“现代结构”^④。持续变换表达的形式和设计让艺术保留了它经典的功能：还给这个任务，还给这个失去魔力的世界一点魔术。现代艺术的消极性用教学的方式实践这个任务：“它的魔法就是失去魔法”^(p. 337)，因为它已不需要被现实世界所左右，而是——透过装饰的面纱——将眼光投向现实。另一方面被阿多诺定义为“被管制的世界”以艺术市场的形式不仅仅含有流行的漂亮产品，早也就有了“无用的”，“不起眼的”作品，艺术市场青睐它们，一如艺术理应得到重视。现代艺术早就非常畅销；也因为这样那一种彻底的自主——艺术系统天生具备的能力——灭绝了。非常正式被归入到先锋一系列的作品，面对成为投资投机目标的处境无能为力，存在与必须的苦痛对比（或者说“存在与不存在”，艺术的乌托邦形象^(p. 347)）只还在扮演一个无关紧要的角色。

当现代艺术的消极性，就如哈贝马斯^⑤提到的，被当作一个近似超自然的不凡之辈而被捍卫，在此背景下就显得感人地天真。美学带着非美学的故障，这已发生的“迷途”不可逆转，只关心自己的艺术的理想，拒绝呈交关于周遭的

① 更详细的阐述请参阅沃尔夫冈·韦尔施的作品：《美学思想》，斯图加特1998年。

② 现代书法的初级阶段可作为历史与美学元素创造性的联系的一个例子，它在当代重用古老的书法体例如篆书强调书法初始象形文字的特点。

③ 续文为：“艺术通过凸显经验现实是否具体说明了与被凸显事物的关系，这里决定了美学和社会评判单位。”^(p. 379)。

④ 请参考博客哈德·林德纳/W·马丁·吕德克（编辑）：《美的物质性。阿多诺阐述的现代性》，法兰克福1980年。

⑤ 于尔根·哈贝马斯：《事实与价值》，法兰克福1993年，631页。

报告，固执地实践下去，自己变成漫画的危险。“但是对艺术作品而言”，阿多诺这样认为，“欲作意义综合体之念越来越难。最后它们交的答案是否定这个主意”^(p. 229)。在《美学理论》里无意识的艺术是非常有意义的事物，后现代主义作为思潮试图将这些矛盾通过意义概念多样化。迎面而来的是书法的流派，完全只是艺术而不再愿作文字。它们的问题在于，它们前进的足迹从前是为精准传递信息，也就是易懂的资料，而服务的。传统而言书法中美学的部分常被信息部分质疑，正是：“语言作为艺术只是文字这部分”^(p. 189)，对阿多诺来说艺术要传递的意义应该超越所有语言。

值得发问的是，书法如何能从它的意义历史逃离。“当下【…】艺术最为活跃在于分解它的上层概念”^(p. 271)。美丽又好看，但是对象征和指示的肃清如何由美学符号的基础而维持？这种肃清让书法的分门别类得以维生。这个问题不能简单回答，但书法的（后）现代化有趣的发展中，比如书法主义，给这个问题带来了思维的冲击。“（后）现代化”作为一个概念在这里很合适，因为阿多诺的美学理论早就倍受批判，它的现代化是，正如吉尔·德勒兹有一次这样总结，一个“反应期”^①的孩子“回归抽象”^②，并不是最后的结论。这与《美学理论》其实并不矛盾，如果我们批判地把其当作被当下的艺术理论和实践超越的一页。未来的发展，与过往的争论将会被未来的艺术理论和汉学理论所证实，到底有几分道理，“新生事物【…】往往不如它的前身那般有力对抗旧事物”^(p. 312)。将否认美学应用在书法中，阿多诺一直为其辩护，引发了现代社会的不同观点和发展趋向。书法的其中一个特点在于，我们要考虑到，字体表现了艺术家私人的以及生活环境的印记。阿多诺虽然不赞成社会对作品的印记，但他也说过：“能不能成为艺术，如何成为艺术，在这样的窘境中，如何以不可教授的无损性自居，如何适应当下社会，不将现有的工具利用在自己身上，包括因着艺术批判的意识可能被艺术所用的器具，而是致力达到一种从经验得出的真实性，一种从不自缚于遗失的直接性的真实性”^(p. 325)。错误的直接性否认艺术主观性的影

响存在于世界与艺术的之间近似值，这种直接性无疑在书法中并不存在。

传统与（后）现代的矛盾具体到书法这个领域会怎样发展下去，一切还不得而知；这里特例允许借用哈伯斯的句子，显然是一个“未完成的项目”，从未完成的部分开始继续前进。

（责任编辑 林 中）

①② 吉尔·德勒兹：《斡旋》，1972年-1990年，法兰克福1993年，175页。

《启蒙辩证法》与中国虚无主义

刘森林^{*}

【摘要】中国学界往往把霍克海默、阿多诺的启蒙辩证法解读为启蒙已经、也必然转化为自己的反面,即转化为神话、迷信和野蛮。启蒙辩证法只有这一条不归路径。这种颇成问题的解读与讲究操作和手段的当代中国操作主义思维相结合,促生和加重着当代中国的虚无主义。按照中国传统辩证思维方法解读《启蒙辩证法》,对于正确理解《启蒙辩证法》、中和日趋严重的虚无主义,具有重要意义。

【关键词】启蒙辩证法; 解读; 操作主义; 中国传统辩证思维

中图分类号: B089.1 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-7660(2009)01-0027-08

中国缺乏审视和反思《启蒙辩证法》的足够经验。按照中国的当下经验,如何阅读《启蒙辩证法》呢?中国现代性发展的水平和特定的问题给予这种阅读怎样的限制、导引,使之发生了怎样的变形?我在这篇论文中将要分析的是,《启蒙辩证法》对启蒙发展逻辑过于悲观的看法在中国导致了一种怎样的解读,这种解读又如何与中国本土的重视操作与手段,而不关注理论与长远目的的操作主义与实用主义结合,不但促生了和加重着虚无主义,影响中国当代的文化建设;而且对中国的制度改革和建构也起着明显消极的作用。立足中国传统思维和当代境况,在中国传统辩证法的氛围下解读《启蒙辩证法》,不但更为合理,也显得颇为关键。

启蒙辩证法就是启蒙走向神话、 野蛮和虚无的不归路?

中国学界对《启蒙辩证法》的解读基本上都是把启蒙辩证法理解为启蒙转化为自己当初向往的反面,包括野蛮、迷信、欺骗与神话,并且对启蒙已经丧失信心。按照这样的理解,启蒙走向了野蛮、神话和迷信的不归路,启蒙因而没有希望了。这种至今仍为许多学者津津乐道、实际上颇值得怀疑的后现代式解读,在哈贝马斯那里找到支持性依据之后,就更加自我肯定了。鉴于

哈贝马斯在中国学术界影响甚大,基本听不到认真的学术质疑声音。我了解的唯一质疑,还是来自海外华人。

的确,《启蒙辩证法》更多得益于尼采,而不是马克思。从这一角度来看,就霍克海默与阿多诺对启蒙的批判反思来说,至少存在着三种不同的解读:

第一,他们与尼采一样,揭露启蒙内在的矛盾与自悖谬。或许他们没有自觉地意识到批判采取的标准问题和内在悖谬性问题,而只是诉说一种启蒙走向反面的无奈。虽然似乎与尼采一样诉诸了个体审美,但尼采似乎仍然是转向了另一种内在,而霍克海默与阿多诺没有转向对内在性的诉求。

更多的中国学者把启蒙辩证法解读为启蒙蕴涵着的自否定逻辑的自我转化。他们以为,霍克海默、阿多诺在《启蒙辩证法》中的意思就是:第一,那种由启蒙发端并以启蒙为目标的现代性文明依其本性必然地、辩证地转化为“启蒙”的反面,即转化为神话、迷信和野蛮。第二,启蒙也已经转化为“启蒙”的反面,即转化为神话、迷信和野蛮了。第三,启蒙按照自己内在逻辑的发展只有自我转化为“启蒙”的反面,即转化为神话、迷信和野蛮这一条路径。因而,启蒙辩证法就只能是悲凉和没希望的。这就是说,启蒙的辩证法就是从启蒙的正面转化到自己的反

^{*} 刘森林(1965-),中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所、哲学系教授(广州510275),主要从事马克思主义哲学、社会哲学研究。

面,而不是两种倾向此消彼长的永恒争斗。以此为基础,很多学者对《启蒙辩证法》施以后现代的目光,认定它是一种重要的后现代导向,把启蒙辩证法的解释纷纷导向了后现代理论:方向红在《理性自身的启蒙——阿多诺‘祛魅’观重构》^①一文中就认定,阿多诺既要反思传统哲学,又要揭穿现代哲学的秘密。并且“昭示了一种独具一格的‘后现代’理论正在潜滋暗长。”虽然作者写这段话时主要指的是《否定的辩证法》一书,但从作者征引的文献来看,这个结论涵盖《启蒙辩证法》是无疑的。

第二种解读认为,霍克海默与阿多诺比尼采更悲观。尼采对启蒙辩证法至少还抱有希望,霍克海默与阿多诺却完全对启蒙失去了希望。孙玉良在分析尼采对《启蒙辩证法》的影响的文章中说,《启蒙辩证法》对尼采的援引是存在明显的曲解的。他也引用哈贝马斯的观点,来说明“《启蒙辩证法》存在着对尼采思想的误用:第一,尼采仍然有着对启蒙的梦想。尼采并没有对启蒙丧失信心。对于启蒙辩证法,尼采并没有表现出《启蒙辩证法》中所描述的那种悲观的态度。在他看来,启蒙的问题说明了基督教的基础没有彻底被打垮,所以才有启蒙的不断折返,必须借助历史中的反作用力继续推进启蒙的计划,而不是要放弃启蒙。”^②显然,作者是要把尼采对启蒙的希望和信心跟《启蒙辩证法》对启蒙的绝望和无信心直接对比。“误用”意味着,《启蒙辩证法》对启蒙无梦想了,对启蒙丧失信心了。也就是说,在作者看来,《启蒙辩证法》的两位作者“认定”启蒙已经放弃了自身,已经按照“内在的”逻辑走向了自己的反面。所以,启蒙没有前途,启蒙追求的那些理想价值都是虚幻的和不可靠的。这样散发和传播出来的见解,不折不扣的就是一种十足的虚无主义见解,似乎《启蒙辩证法》在传播一种虚无主义,也就是告知我们,启蒙许诺给我们的那些现代性价值全都是虚假的,没有什么东西是可以确信的!

第三种解读认为,《启蒙辩证法》抛开了理论,直接走向了实践。

在《启蒙与神话的纠缠》一文中,哈贝马斯把《启蒙辩证法》中的启蒙批判看得比较极端。在他看来,霍克海默与阿多诺“把启蒙看作

是摆脱命运力量的失败努力”。“理性失去了采取‘肯定’立场或‘否定’立场的批判能力,失去了区别有效命题和无效命题的能力,因为权力要求与有效性要求已经同流合污了。”理性只是工具理性。^③文章上来一开头就这么定论:阿多诺与霍克海默“把启蒙的自我毁灭过程加以概念化。据他们分析,人们不可能再对启蒙的拯救力量抱有希望。”^④为了凸现自己“找到了”解启蒙辩证法之症结,重新把启蒙推向前进的路径这样的新发现,哈贝马斯如此定论霍克海默与阿多诺的启蒙辩证法,是可以想象得到的,也是可以理解的。不过需要质询的是,霍克海默与阿多诺对启蒙的批判能力从何而来呢?批判的理论必要性又何在呢?批判难道不是从启蒙中内在地产生出来的吗?如果批判是从启蒙中内在地产生出来的,那不意味着启蒙还有自我纠偏的潜能吗?而批判不意味着对于启蒙的某种更好的期盼和希冀吗?哈贝马斯也承认,当霍克海默与阿多诺发现意识形态批判必须转向总体性批判时,“他们依然想坚持启蒙的基本框架。因此,他们把启蒙对神话所做的一切再一次完整地应用到启蒙过程当中。”^⑤而把从启蒙自身中诞生出来的批判潜力用于对启蒙的总体性批判,这里存在一种内在的悖谬或矛盾。在审美中找到新的批判标准,在谱系的追踪中找到更源始、更高贵、更纯粹、更具创造性的存在作为批判标准,也许是两种可能的趋向。反正如果“仍想继续进行批判,他们就必须保留一种标准,用来解释一切理性标准的堕落。”^⑥哈贝马斯认为,霍克海默与阿多诺所做的不同于尼采的选择是,鉴于理论反思已经失去了根基,就干脆放弃理论,直接把“确定的否定”付诸实践。^⑦这在推崇和附会哈贝马斯的一些学者中也不乏追随者。

在我看来,上述三种看法都过于灰暗地看待

① 方向红:《理性自身的启蒙——阿多诺‘祛魅’观重构》,载《江苏社会科学》2000年第4期。

② 孙玉良:《尼采对〈启蒙辩证法〉的影响》,载《社会科学研究》2007年第6期,第119页。

③④⑤⑥⑦ 哈贝马斯(Juergen Habermas):《现代性的哲学话语》(Der philosophische Diskurs der Moderne),译林出版社2004年版,第132、130、128页,第122页,第137页,第147页,第148页。

了《启蒙辩证法》关于启蒙及其发展趋向的见解。受自由主义日益兴盛的持续性影响,《启蒙辩证法》的灰暗性被人们过于夸大了。我们完全可以更正面地看待《启蒙辩证法》,并相应地解释霍克海默、阿多诺的本意。

两位作者在申明“启蒙的自我毁灭”构成该项研究的第一个对象后,特别指出了,“我们并不怀疑,社会中的自由与启蒙思想是密不可分的。但是,我们认为,我们也同样清楚地认识到,启蒙思想的概念本身已经包含着今天随处可见的倒退的萌芽。……如果启蒙没有对这一倒退的环节进行反思,它也就无法改变自身的命运了。”^①反思是为了校正和改变命运,启蒙的自我毁灭因而只是一种趋势。即使人与自然的异化作为当代西方文明危机的核心已经是不可逆转的趋势,也不能说启蒙唯一的可能性就是自我毁灭。因为批判本身就意味着对更好状况的希望,就像 Martin Jay 所评价的,“对更好的状况的希望,如果不完全是幻想的话,它也是依赖于对现存者的明确否定而不是实现希望的许诺。”^②而且,从逻辑可能性角度而言,自我毁灭也并非唯一的趋势,而只是多种可能的趋势中的一种。到底哪一种趋势更大可能和更大程度地获得实现,取决于多种力量的较量。其中就包括启蒙对自身蕴含着的毁灭趋势的揭示批判并自我纠正这一力量的积极作用。所以,在这样的意义上,这反思是启蒙的自我反思,是启蒙内在的产生出来的纠偏式的自我反思,是启蒙自我拯救的努力之一。《启蒙辩证法》也正是要把哲学对社会现实的批判力量重新动员起来,这是为一个肯定的启蒙概念奠定根基的一个关键所在。在《启蒙辩证法》一书中,阿多诺与霍克海默自己也曾谈到要为一个肯定的启蒙概念做好准备。^③他们也明确表示,这种从成熟到不成熟,从自主解放到被管理和组织,从启蒙到欺骗的辩证法,其“逻辑必然性尚未盖棺定论。”^④

何况,真正的启蒙是认识到自己的局限的启蒙。在这个意义上,《启蒙辩证法》的启蒙观虽然并不就是真正启蒙的样板和代表,但却是走向真正启蒙的一个必要和极为重要的可能性环节。它对启蒙的反思批评,是真正启蒙,或启蒙自身走向深入的一个起码的标志。就像 Jochen

Schmidt 在论及《俄狄浦斯王》与古老宗教启蒙的失败时所指出的,“通过认识自我,俄狄浦斯发现自己有局限、有欠缺的脆弱本质。对索福克勒斯来说,只有这一经验才是真实而完全的启蒙。这一经验使理性启蒙对胜利的信心、对权力的要求相对化。这一观点表现在俄狄浦斯渐渐增强的震怒中。而俄狄浦斯最终发现的不仅仅是外部现实关系中客观隐藏的东西。他一直纠缠在这些关系里,他整个身份都依赖于这些关系。俄狄浦斯同样发现他个人的无知。最终他知道,他其实一无所知。所以,通过唤起某些人类本质经验,反启蒙本身求的其实是一种更高的启蒙状态。”^⑤按照类似的逻辑,我们也可以说,《启蒙辩证法》对启蒙的分析有助于构建一种真正的启蒙。固然,《启蒙辩证法》没有能够为我们建构起这样的启蒙来,它过于悲凉的论调给人以启蒙似乎已经失去希望的印象,但它并没有给启蒙判死刑。希望在那里它固然还没有发现,不过这希望仍然存在的可能性是肯定的。这种可能性至少存在于他们对启蒙促生的统治、专制、欺骗、敌视人等内在特质的揭示、批判和否定之中。如果启蒙只能走向神话、迷信和野蛮,已经不存在另外的可能性,不存在任何希望了,那这种揭示、欺骗和否定就毫无意义了。

从“实践”到“身体”:陷入虚无主义

既然启蒙已经走向了野蛮、统治他者客体、技术治国、数字和力量神话以及蒙骗大众等日趋盛行的不归路,世俗和经验的存在日益取得了决定性的优势,那么,“反对超感性价值,否定它

①④ 霍克海默/阿多诺 (Max Horkheimer/Theodor W. Adorno):《启蒙辩证法》(Dialektik der Aufklärung),上海人民出版社 2003 年版,前言第 3 页,第 34 页。

② Martin Jay: The Dialectical Imagination, Little, Brown And Company · Boston · Toronto 1973, p. 266.

③ 参见 Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften (Band 3), Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1970, S. 16.

⑤ Jochen Schmidt: Sophokles, König Ödipus. Das Scheitern des Aufklärers an der alten religion. In ders.: Aufklärung und Gegen Aufklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1989, S. 50.

们的存在，取消它们的一切有效性”的虚无主义问题就会随之而来。由于在汉文化尤其是中国儒家思想中，超验性与经验性、人性与神性、“常”与“圣”、感性与超感性等本来就密切联系在一起，没有像基督教文化中有那样的巨大鸿沟存在；而且在从孔夫子到王阳明再到当代的发展进程中，这种联系似乎是愈来愈密切，远比从路德以至青年黑格尔派力图从现实的此在中，从世俗的当下之在中找到神圣的种子，从而在世俗此在中成就神圣的做法更为密切。当中国按照西方社会的发展逻辑实施以世俗化为基础的现代化之时，借助20世纪“五四运动”以来全面反传统主义激进思潮的推动，这种否定超验价值的虚无主义就更加复杂和麻烦了。

30年前，中国大陆开始改革开放。邓小平奉行的策略是，对改革的方向、目标和策略等关涉改革的重大问题，不搞争论，尤其是不搞理论性的争论。这就促使思想退出了实践，也致使思想中隐含着的约束当下经验现实的超验原则与理想弱化甚至退出了对实践的约束。陈经在《官办经济》这篇网络文章中指出，“只要你开始‘实践’去解决那怕是很小的一个实际问题，你就知道理论是个多没意义的事。很多人还在幻想反了贪官让好人搞，这都是思想上理论太多的毛病。”江泽民时代继续这一策略，只搞纯粹的经济，不搞政治变革和理论论争。值得注意的是，不争论就正意味着不搞理论性的争论，其中包括拒斥站着说话不腰痛式的乱批一桶却拿不出一点可行的实践方案的路子——很容易看出，这恰恰与阿多诺、霍克海默的致思倾向几乎完全相反。不过，我们感兴趣的还不是中国社会目前盛行的不搞理论争论、只讲求操作的这种做法，与《启蒙辩证法》施行的只讲求批判而不管是否握有操作方案的理论反思做法恰好相反；而是两种恰好相反的做法却在共同驱动着中国虚无主义的有意思现象。

阿多诺后来曾指出，第一，贬低知识，匆忙要求实践，这种做法“在封闭理论的同时，从目的论上来讲，它从自身方面也给自己规定了，它已经在自身中与错误的、也就是与压制别人的、盲目的、甚至暴力的实践发生了关系。”所以，出现鲁莽草率的行动“这种情况很可能与某种憎

恨思想的情绪有关于这种贬低理论的态度有关，而这种态度发展到最后只能是贬低知识。”祛除理论思考的事务主义态度很容易变成非理性主义，变成“一种压制的和压迫的实践”。^①第二，批判理论只是批判，没有发现因而也不能提供行动指南，哪怕是具体的实践策略也无法提供。但这不能因此就否定批判当下现实的意义。按照阿多诺的解释，“实践优先”的康德式观念决不意味着任何类别和层面的“实践”都具有优先的资格。具有优先资格的“实践”只能是“正确的实践”，而这“正确的实践”必须首先进行理性的或理论的分析。可以说，只是从最终目的意义上说，“实践”才是优先的；而从操作的意义上，“理论”探讨才是优先的。看得出来，他对康德的这种见解很是欣赏。而这与改革开放以来中国大陆的奉行策略是显然不同的。此时的中国也主张“实践优先”、“实践是检验真理的唯一标准”，但优先的这种“实践”却绝对不是需要先进行理论探讨的“实践”，而就是经验状态的、试错性的“实践”。理论，特别是经济学理论，在中国往往更多只是解释既成事实，而不是指导现实。这种操作主义至上，摸着石头过河的路向，对于最终走向何处是没谱的。一切都在探索和调节之中。按照西方思想的既有逻辑，这种状况的问题是相当严重的。但在一次又一次西方社会发出的崩溃预言之后，它不但一次又一次地挺了过来，而且似乎越活越好。

当然，探讨这种复杂现象的社会经济机理不是我们的兴趣之所在。我们感兴趣的问题是，对“实践”两种迥然不同的态度如何协调一致地促生和加重着中国的虚无主义。

在讲究操作和手段的这种操作主义之中，虚无主义势必成为其中的一个严重的问题。本来，在中国的文化大革命结束之后，理想主义的日益衰落和世俗化的日益加重，就必然蕴含着虚无主义的日渐到来。但是文革后的中国并没有立即丧失理想主义。《启蒙辩证法》中遭到批判的诸多启蒙理想，诸如与同一性直接相关的平等、民主和世俗的大众文化，仍然是改革开放的中国所追

^① 阿多诺：《道德哲学的问题》，人民出版社2007年版，第4~5页。

求的。可是，在西方拒斥形而上学的后现代思想的夹击之下，启蒙的理想已经在学理上被攻击得百疮千孔，面临着需要拯救的窘境。在它迫切需要拯救的境况下，在它日益遭受来自西方学术界的学理上的拒斥形而上学的思潮的攻击之时，中国社会中盛行的这种不争论，让理论和思想靠边站的策略至上主义，使得那些无助于直接的经济发展，无助于策略和效率的文化理念，更加缺乏立足之地。这就必然更加重了虚无主义问题的严重性。

操作主义思维推崇“所谓摸着石头过河”式的“实践”。把伽达默尔的这句话用在这里很合适：“人们在用实践一词时有着一种反教条的意味，怀疑自己对某些还没有任何经验的东西仅有理论和生搬硬套的知识”。^①为了摆脱某些旧“理论”束缚，应对新环境，求解新问题，解决新任务，就打起了这种“实践”的旗号。“实践是检验真理的惟一标准”获得的广泛认同使这种“实践”成了防范旧“理论”干扰的有效武器。表现在文化上，就产生了一种“实践”日益被逼进一个狭小的经验地带的危险。“实践”、“现实”日益与“经验”贯通起来：从实践出发、尊重现实，就意味着拒斥理论，并认可经验，尊从经验。由于约束经验的既有框架、范畴、方法似乎比以前变得更为“抽象”、“玄”了，就致使作为经验的（简单）归纳的理论，产生了常常上升不到应有高度的危险。从黑格尔的“凡是现实的就是合理的”，经过“凡是实践着的就是合理的”，最后过渡到了“凡是合乎经验的就是合理的”。把理论与实践划清界限，严格区分开来，让理论不要再对实践横加干涉，赢得了众多学者和官员的支持。于是，理论在与现实做广泛妥协的过程中有渐渐被埋没的危险。“实践”就这样不断地在滑向“经验”、“感觉”，甚至责任意识淡薄的“试错”，或者对自己有利的“试错”。成为“跟着感觉走”和“摸着石头过河”的莽撞性探索。而这势必导致一种经验与实践的密切联盟，或者理性与实践的脱节——在这种脱节中，弱化责任意识、弱化价值规范、视一切为虚无、只有实实在在的物质利益才是唯一价值的虚无主义是这种“实践”无法杜绝的必然结果。

在这方面，最突出的表现就是从批评启蒙理

性的“启蒙辩证法”发展到了推崇肉身的“欲望辩证法”。

旧的神话退场，新的神话登台。在新神话中，“身体”占据了一个很重要的位置。以肉身取代灵魂，身体替代精神，日益被看作是祛魅、革除形而上学的后现代转向的基本内容。在这种深受上述《启蒙辩证法》解读影响的“后启蒙”思想中，虚无主义被进一步地拓展开来，使得“启蒙辩证法”变成了“欲望辩证法”。

在《启蒙辩证法》中，霍克海默与阿多诺批判了“身体”的“尸体化”、“机器化”和“实体化”，认为“身体在被作为卑贱的东西而遭到叱责和拒斥的同时，又作为禁止的、对象化的和异化的东西而受到了追求。”^②这倒比较符合当前中国的境况。只是“禁止”紧紧停留在形式上，而实际上早已呈宽容甚至放纵之势。张光芒在一篇文章中指出，“随着一种‘哲学的肉身化’运动的推演，‘身体’以及与之相关的欲望、快感、非理性、潜意识、无意识等概念日益成为西方理论家关注的焦点，而‘身体’以及与之相关的上述一系列概念在90年代以来创作与批评界的盛行，正是受到了包括法兰克福学派‘启蒙辩证法’在内的各种西方理论的影响，成为建构‘后启蒙’思想文化潮流的话语群落。”^③

所谓“后启蒙”思想，就是要颠覆启蒙推崇的现代价值，解构启蒙的神话。这种在文学、文化、哲学领域较为流行的倾向，恰恰是社会奉行民众生活方式的反映。官方意识形态的形式化，传统文化观念的被掏空，世俗化的快速进展，更增强了人们对所谓“后现代”转向的信任，强化着人们对《启蒙辩证法》的后现代式解读。“肉”对“灵”的辩证关系被理解为前者对后者单向度的胜利。而在众多的文学作品中，“身体”甚至“不再是进攻启蒙的武器”——因为在“肉”与“灵”的关系维度上，虚无主义

① 伽达默尔（Hans-Georg Gadamer）：《科学时代的理性》，国际文化出版公司1988年版，第61页。

② 霍克海默/阿多诺：《启蒙辩证法》，上海人民出版社2003年版，第264页。

③ 张光芒：《从“启蒙辩证法”到“欲望辩证法”——90年代以来中国文学与文化转型的哲学脉络》，《江海学刊》2005年第2期。

的快速蔓延使得这个意义上的启蒙已经无需进攻了，因而，它也就变成了“欲望的载体”。当施加在多种欲望之上的枷锁被虚无主义虚化消解之后，“欲望的神话”和“身体的神话”也就堂而皇之地登台了。就像张光芒说的，

“世纪之交对启蒙辩证法囫圇吞枣式的机械认同在推进时代文化诉求的表象下面，深隐着日益走向其反面逻辑方向的‘真正问题’，‘后启蒙’这一概念所蕴涵的对传统启蒙进行纠偏的积极意义层面被忽略了。一些后学者在‘启蒙终结了’的意义上认同‘后启蒙’，‘后启蒙’的含义发生了歧变，由对传统启蒙的纠正变成了对它的弃绝，由‘启蒙的新觉醒’摇身成为欲望时代的文化描述。于是我们看到，当欲望本体主义洋洋自得地与启蒙主义的‘宏大叙事’告别，当它自以为彻底解构了‘启蒙的神话’之后，当它自以为彻底解构了‘启蒙的神话’之后，它自身也不知不觉地异化为另一种‘宏大叙事’，并最终堕落为一种宏大的‘欲望的神话’，人们在对理性与乌托邦进行了充分的‘祛魅’后，又将欲望鬼魅化。这就是欲望时代的缪斯和缪斯的‘欲望辩证法’。世纪之交文学思潮的发展脉络就是这一从‘启蒙辩证法’到‘欲望辩证法’哲学文化逻辑的表征，情欲泛滥、金钱角逐、精神分裂、平面复制等一系列启蒙偏枯症候在世纪之交文本中密集出现，形形色色的欲望化叙事涌动在世纪之交文坛上。”^①

造成这一结果的理论动因，第一步就是对启蒙辩证法的偏颇式理解，伴随着这种理解，对启蒙的建设性批判转化为对启蒙的弃绝。这意味着，启蒙转化为野蛮与欺骗的启蒙辩证法注释就被当成了正面的东西来理解了，也就是说，它被当成了拥抱感性，拒斥理性，迎合身体，燃烧欲望，解放冲动的论说工具，而其中的批判意蕴被忽视和遗忘了。在这样的意义上，启蒙辩证法的发展被理解为是向着经验、感性、冲动、欲望、情感获得至上地位与权威的方向进行的。启蒙辩证法的结局就是后现代主义的逻辑指向。即使学者还没有这么严重和露骨地拥抱这一施蒂纳式的极端逻辑，也更多是把我看来主要展示启蒙内在悖谬的《启蒙辩证法》一书看成了开创后现代思潮的文本。这一理解的大面积传播得到认

同，成了开启中国虚无主义的一颗重要理论种子。

纠偏：两类文本的作用

意识形态的虚化、社会生活的快速世俗化以及后现代主义的大规模侵入，使得抑制虚无主义的力量异常薄弱，甚至失去招架之功。好在“肉”对“灵”取得的胜利还没有彻底蔓延倒“野蛮”对“进步”、“欺骗”对“真理”的胜利上。在这个意义上，以下两类文本对于正确理解《启蒙辩证法》、从而中和日趋严重的虚无主义就有了颇为重要的意义：

第一类文本以田辰山的“启蒙运动、辩证法和哈贝马斯”一文为代表。这是一个强调中国传统辩证思维方法作为《启蒙辩证法》解读基础的文本。它会拒斥单向化的逻辑，拒斥极端和偏执，强调共生、平衡，凸现辩证平衡的维持对于事物之存在意义。虽然它与霍克海默与阿多诺在《启蒙辩证法》所揭示的西方启蒙的辩证结构在怎样的程度和意义上贴切一致，还是需要考察的，但它更能凸现这种批判性揭示的建设性意义，凸现启蒙过程的复杂性、未终结性并拒斥启蒙过程就是以野蛮、欺骗终结的简单之见，凸现处在辩证过程中的我们主动行为的迫切性和重要性，则是无疑的。

在这篇文章中，田辰山强调按照中国传统辩证思维方法解读《启蒙辩证法》的重要性。这种解读会给《启蒙辩证法》更高、更积极的评价。在他看来，中国人传统的思维方法与西方的辩证法虽然并不完全一致，但非常类似。它的特点是，认为任何一个事物都不是只由一种单一的成分构成，一切事物都含有尚未显露或显露不够充分的对立成分，因而都是相对的，处于一种暂时和相对平衡之中的状态。平衡的打破就意味着一种绝对化和极端化，一种需要中和、校正和合理化的契机。用这样的视角来看，霍克海默与阿多诺的《启蒙辩证法》因为对启蒙中隐含着的神话、野蛮、迷信、非同一性的被统治、自我悖

^① 张光芒：《从“启蒙辩证法”到“欲望辩证法”——90年代以来中国文学与文化转型的哲学脉络》，《江海学刊》2005年第2期。

谬的揭示和阐明，而应比只在这种悖谬处境中寻找仍然存在的希望之乡的哈贝马斯得到高得多的评价：“霍克海默和阿多诺对启蒙运动的辩证法分析是顺理成章的。任何事物在一定情况下都可以向对立面转化：好事可以引出坏的结果，坏事可以引出好的结果”。^① 霍克海默与阿多诺的《启蒙辩证法》非常符合中国传统辩证思维的模式，“霍克海默和阿多诺对启蒙运动的分析不愧为入骨三分。因为你读他们著作，那种对权力和成功的盲目崇拜，人类灵魂被金钱和享乐所驱使的那种癫狂，在‘自由’、‘个人主义’和‘资本主义经济’的名义下滋生的犯罪和社会疾病，会在他们犀利和具有强烈‘启蒙’作用的分析之中呼之欲出，淋漓尽致地展现在你的眼前。在我看来，他们书中的许多段落都充满着精彩的辩证法的魅力。”^②

相反，哈贝马斯对霍克海默与阿多诺的批评却是，“哈贝马斯没有给我们提供任何讲得通的概念和理由来说明启蒙运动不是一个自毁过程，也没有说明启蒙运动的科学为什么不是工具理性。他的反驳文字更多充斥的只是对他们的情绪和态度、他们著作的‘奇怪’结构的抱怨；还有就是他对霍克海默和阿多诺二人的思想逻辑未能理解的困惑。他们的辩证法对他来讲只显得是一种自相矛盾的逻辑。其实，哈贝马斯对霍克海默和阿多诺进行的批评，到处使用的都是残缺不全的概念和不通的逻辑。”^③ 说哈贝马斯不理解霍克海默与阿多诺，可能有些夸张。实际上，哈贝马斯是为了凸现自己在前辈耕耘的园地里的那点发现，才如此看低自己的前辈的。按照中国的辩证法，启蒙在自我实现的过程中陷入了极端过度的境地，迫切需要校正与中和，以恢复必要的平衡。而哈贝马斯的工作只不过是，要在系统与生活世界之间联立平衡，以生活世界及其逻辑中和“系统”过于极端的逻辑罢了。他在霍克海默与阿多诺开拓的地盘上取得的一点工作进展实在比不上他的前辈的工作业绩。他太看重自己的成绩了；而且，为了凸现自己的成绩，不惜贬低前辈的业绩，多少有些哗众取宠之嫌。也许哈贝马斯著作在中国的翻译介绍远远多于阿多诺与霍克海默著作的翻译介绍，才导致了出现了学者们过于重视哈贝马斯的理论成就，而相对忽视了阿多

诺的理论成就的后果。这是需要纠偏和校正的。

这就意味着，中国传统辩证法可以为更合理的解读《启蒙辩证法》一书注入某种清新的活力，凭借它，我们可以更容易地体悟到，霍克海默与阿多诺对启蒙的批判只是一种在启蒙陷入极端化境地时拯救启蒙，也就是通过展示和发现启蒙内在的批判力量，揭示启蒙失去平衡，并陷入滑向野蛮与迷信内在困境的理论努力。这种理论努力具有提醒、纠正的功能与作用。至少在客观上，这种理论努力是致力于把这种内在的批判力量用于纠正启蒙偏向野蛮、迷信和神话，并把启蒙重新拉回正常轨道，重新使启蒙的进程回到平衡状态。这意味着，启蒙本身就是无法革除因而必然包含着迷信、神话和摩纳哥中残酷与野蛮的一种文明化进程，包含着多种相互冲突和矛盾着的趋向、目标和力量，而绝非它自己声称的那样，是一种谋求真理、正义和光明的纯粹之善行过程。它在谋求自己声称的那一系列美好东西的过程中，隐含着暴力、某些野蛮、迷信的塑造与使用，它本身就是一种美化自身之善、掩盖自己内在之恶的意识形态。霍克海默与阿多诺通过《启蒙辩证法》向我们更清晰地展示了这一点，对此我们应该感谢他们。但启蒙内在的向善之力也完全可以压过内在的趋恶之力，在启蒙的趋恶之力猖獗之时，启蒙内在的向善之力能够做的，也就是批判、揭穿自身内含的恶行和驱动恶行潜行的那些做法、结构和逻辑了——这也是《启蒙辩证法》提醒和告诫我们的。在我看来，《启蒙辩证法》蕴含着很高的哲学智慧，这种智慧的诉说固然调子有些悲凉，也无法给人指出光明的出口到底何在，但绝对不至于丧失了智慧的制高点，并且像哈贝马斯所说的那样，喻示着启蒙的光明和向善之力已经与自己的反面同流合污了。没有，也不会！

在我看来，确切地理解《启蒙辩证法》对启蒙的批判及其正面意义，按照中国的“辩证思维”传统注释《启蒙辩证法》，可以加重这种对《启蒙辩证法》的正面理解，如上所述，这不仅

①②③ 田辰山：《启蒙运动、辩证法和哈贝马斯》，载金惠敏主编：《差异》第一辑，河南大学出版社2003年版，第125页，第132页，第133页。

是应该的,而且更是完全可能的。这个断论主要奠基于一两点之上:一是中国传统辩证法与启蒙辩证法之间具有内在的相似性和一致性,至少存在着使两者建立密切关联的共同点。二是启蒙自身就蕴含着真理与神话、科学与迷信、文明与野蛮的内在冲突,其中的一方无法彻底消除对立自己的另一方,因而现实状态就是以某种架构使对立方获得平衡、自悖谬获得明显约束的常态而已。对第二点,我们已经在本文的第一部分做了初步的分析论证,也就是说,它符合霍克海默与阿多诺自己在《启蒙辩证法》中对启蒙的理解。对此,这里就不再展开。而第一点需要作出的论证就不是三言两语便能完成的。本文姑且接受两个假定,其中一个便是上述第一点所包含着的中国传统辩证法与启蒙辩证法的类似性。这种类似性完全可以通过比较来获得。二是朱谦之先生在其《中国哲学对欧洲的影响》一书中提出的黑格尔“《精神现象学》所用的精神辩证法,也和中国古经典《大学》之辩证法完全符合”的论点。^①按照朱先生的分析,黑格尔《大逻辑学》第一部中的“有”、“无”、“生成”三个辩证法的基本范畴,第一个是从巴门尼德而来,第二个是从东方尤其佛教而来。第三个是从赫拉克利特和东方而来。而《精神现象学》的阶段行程,与《大学》之三纲领、八条目,竟然处处暗合。考虑到《大学》在《精神现象学》之前的德国早就有多个译本出现,即使找不到黑格尔阅读过《大学》和含有《大学》内容的书籍的确证,也完全可以给启蒙辩证法与中国传统辩证法的类比关系增添更多的遐想和论说兴趣。思想史上存在着一流思想家参考、吸收了他人思想而不加注释的大量例证。使得我们更愿意相信朱先生的细心发现和猜想。

这使得我们有更多的底气和兴致,采用中国传统辩证法思想于启蒙辩证法的类比,来纠正后现代主义逻辑对《启蒙辩证法》的误读。考虑到《启蒙辩证法》对于中国人理解启蒙进程及其前景的巨大影响,对于正在追求启蒙价值、推行现代化的中国来说,就显得更为重要。

第二类文本,是以劳伦斯·E.卡洪(Lawrence E. Cahoon)的《现代性的困境》(The Dilemma of Modernity)和斯蒂芬·埃里克·

布隆纳(Stephen Eric Bronner):《重申启蒙:论一种积极参与的政治》(Reclaiming The Enlightenment: Toward a Politics of Radical Engagement)为代表的文本。这类出自西方文化内部的文本,力欲在当代的背景下重新检思《启蒙辩证法》对西方启蒙过程的批判。它们在批评《启蒙辩证法》时各自的立场、角度以及批评的激烈程度各不相同,但如下观点非常值得正在追求社会现代化的中国社会关注:1.《启蒙辩证法》所做出的启蒙自我否定结论,只是针对文化层面的论断,不是涵盖政治、经济等一切社会方面的整体性诊断,或者至少在扩展到其他层面和领域时,需要严格地进行批判性审查。在参考霍克海默与阿多诺对启蒙的反思时,区分文化、心理、社会、政治、经济等不同层面与领域是非常重要的。2.在政治层面上,《启蒙辩证法》的悲观结论是把一种特殊的,也就是仅仅在德国这个自由主义传统不够发达的国度里出现的现象当成了自由主义世界里普遍必然出现的现象。因此,它作出的许多结论是需要重新审查,特别是需要严格确定其适用的社会层面、领域和空间的。在一些层面、领域,启蒙的进步性还是需要坚持的。而且《启蒙辩证法》中得出的结论,它所担心的负面东西正是启蒙本身才可以并能够抑制的。不仅仅是启蒙制造了它们,而且启蒙的进一步发展还会进一步抑制它们。所以,《启蒙辩证法》的诸多结论是需要严格限定其适用层次和空间的。

就本文的论题来说,第二类文本起辅助性的作用,第一类文本起着更为关键的作用。

(责任编辑 林 中)

^① 朱谦之:《中国哲学对欧洲的影响》,见《朱谦之文集》,福建教育出版社2002年版,第240页。朱先生指出,《精神现象学》中的“对象意识”对应于《大学》的“致知在格物”;“自我意识”对应于“修身”;而“理性意识”则对应于“明明德于天下”。更详细的比较请参见该书240-242页。

习性：“具有席卷一切的解释力” ——布尔迪厄建构的结构主义神话

余乃忠 陈志良*

【摘要】文化特权的再生产始终是布尔迪厄社会关系研究中的中心问题之一，“习性”作为其基本的理论范畴，揭示了社会的区分化过程，特别是同社会制约条件以及社会场域的相互转化、相互渗透的“同质关系”。他的思想是新颖的，观点是鲜明的，论证是复杂的，路径是迂回的。普遍的看法是，习性作为他权力场域的“核子”，具有席卷一切的解释力或者说能量。与普遍理解不同的是，习性是多余的，不仅没有帮助他凿挖到险境的机锋，反而损害了其观照的敏锐性与直击力。

【关键词】习性；结构主义；实践；权力场域

中图分类号：B089 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2009)01-0035-05

“习性”一词来自于拉丁语 *habitus*，本来是很古老的范畴，布尔迪厄为了在后现代话语系统上独树一帜，赋予了它更多的意义。如果说，他的学术荣誉来起步于“习性”概念的再创造，那么他的“思想空洞”也受牵于“习性”的伪造与流俗。

一、“既避免客观主义又避免主观主义”：概念的含混与虚假的超越

布尔迪厄认为，“习性是社会铭写在肉体之中的，铭写在生物学意义上的个体之中的，它使得游戏的无数行为得以产生。”^[1]也就是说，如果说习性具有遗传学的意义，那么这种遗传基因也是来自于生理外部的社会关系。这里值得注意的是，代代相传的遗传过程是习性的基本特征和重要方面，另一方面来自于时间化的社会关系对生物个体内化的沉淀，两个方面的结果促成不同群体的习性结构以及同一社群的不同个体的习性都存在着不同程度的差异。在布尔迪厄看来，习性不是单纯已生成的内在化的主观心理状态，而是同时积累行动者行为活动经验和凝聚社会历史发展轨迹，并不断外化的“生成原则”。对此，布尔迪厄有这样一个注解，“习性不过是一个内在

规律 (*lex insita*)，此规律由相同的历史印入身体，它不但是行为协调的条件，而且是协调行为的条件。”^[2]也就是既要遵循自己的原则，也要与他人相协调。

不难看到，布尔迪厄强调了他的“习性”的社会性，但并没有指出其与人们普遍理解的“习性”或“习惯”的区分，因为在一般看来，人们的“习惯”也表现了外部社会关系内化或铭写成个人或社会群体的心理和行为，同时也不断地与外在世界发生吻合的作用。为了找到区分点，布尔迪厄进一步指出，“习性这个概念，揭示的社会行动者既不是受外在因素决定的一个个物质粒子，也不是只受内在理性引导的一些微小的单子 (*monad*)，实施某种遵照完美理性设想的内在行动纲领。社会行动者是历史的产物，这个历史是整个社会场域的历史，是特定于场域中某个生活道路中积累经验的历史。”^[3]既不偏向外在，也不偏向内在的所谓社会场域的历史论，似乎不偏不倚的万全法，不仅没有揭示出他“习性”的个性，反而使“习性”概念的边界变得任意扩大与模糊。当“习性”的外延无限扩张，成为包罗万象、涵盖一切的时候，或者说真的具有席卷一切的解释力的时候，实际上它已经什么也不能解释了，万能意味着什么也不能。

* 作者简介：余乃忠(1961-)男，江苏盐城人，中国人民大学哲学院博士生，研究方向：马克思主义哲学、后现代主义哲学。

陈志良(1945-)男，上海人，中国人民大学哲学院教授，博士生导师，研究方向：马克思主义哲学、后现代主义哲学。

也许布尔迪厄觉得这些解释有点不得要领，不得不直截了当地道明：“在人为地造成社会科学分裂的所有对立中，最基本、也最具破坏性的，是主观主义和客观主义的对立。”^[4]似乎布氏“习性”与传统及其他“习性”的决裂点就在于他既避免了客观主义又避免了主观主义。问题是过去的“习性”只有客观主义与主观主义的相互排斥，没有融合？布氏的“习性”真的是实现了主客的融合，而没有对立？首先，人们对传统的“习性”或“习惯”的理解也总是看成是一种外在在社会化在个体的生成，必然意味着客观因素与主观自觉的一种吻合。至于布尔迪厄所强调的“习性”没有主客对立，他的盟友华康德说：“习性是通过体现于身体而实现的集体的个人化，或者是由社会化而获得的生物性个人的‘集体化’”。^[5]这两化过程就是在对立基础上矛盾双方的贯通性，没有集体与个人对立的基础，哪来的融合。更重要地是，就是两化实现了，外在集体与内在个人的对立也并没有完全消失，因为这种实现不过是一种动态的过程，每一个瞬间是贯通与分裂的无止运动。

不过最后，华康德的一点注解泄露了布尔迪厄的玄机：“所谓方法论上的一元论，都声称要确立要么结构要么能动者，要么系统要么行动者、要么集合体要么个人在本体论意义上的先在性。与这些方法论的一元论不同，布尔迪厄主张关系的首要地位。”^[6]第一，这种所谓方法论上的关系主义早不是布尔迪厄的发明，古希腊哲学以及中国先秦哲学早就有关系方法论了。第二，从矛盾论角度看，企图在矛盾双方寻求本体论的先在性也是不可能的。第三，矛盾双方还会统一到一个新的本体意义上的存在，这无论在哲学上还是科学上都是基本的方法。布尔迪厄由于无法掌握矛盾辩证法的实质，因此对所谓一元论的超越只能是荒谬的。

二、“有结构的结构”：叙事的 琐碎与策略的粗糙

布尔迪厄多次强调，我们对“习性”的理解，一定要克服字面的理解，它是外部成像与内
在意图的重合，也可理解成个人与社会、主观与

客观的复杂关系的中介与相互作用的必然环节。但是，究竟“习性”是什么，尽管简洁的断言很多，就是没有让人们有个完整和精确的界定。在外在的质疑声中，在1980年他对“习性”有过这样的一个很复杂，在他看来很完备的定义：“条件制约与特定的一类生存条件相结合，生存习性。习性是持久的、可转换的潜在行为倾向系统，是一些有结构的结构，倾向于作为促结构化的结构发挥作用，也就是说作为实践活动和表象的生成和组织原则起作用，而由其生成和组织的实践活动和表象活动能够客观地适应自身的意图，而不用设定有意思的目的和特定掌握达到这些目的所必需的程序，故这些实践和表象活动是客观地得到‘调节’并‘合乎规则’，而不是服从某些规则的结果，也正因为如此，它们是集体地协调一致，却又不是乐队指挥的组织，是作用的产物。”^[7]这里我们为了期待一个涵义丰富的伟大概念的诞生，容忍了如此琐碎但愿是穿越思维边界的拓荒之旅。首先他指出，与一类特殊生存状况相联系的各种条件产生“习性”。显然，各种条件产生“习性”是不需要说明的，至于特定性的生存不知道特定在哪里。“习性是持久的”这也是普通“习惯”概念早就有的特点。“可转换的”应该是指“习性”永远不会一成不变，这也是旧“习惯”里包含的。大家都知道，尽管“习惯”很顽固，但“习惯”是可以改变的。“潜在行为倾向系统”——习性是潜在的行为也不应该有人持异议，至于是倾向系统不过的“习惯”的同义语。因此，上面的这些表述完全是毫无意义的。关键是下面“一些有结构的结构”，大概布尔迪厄发现了存在没有结构的结构，否则决不会有这样的异想。紧接着“结构化的结构”已经不是发现了没有结构化的结构，而是发现上面的词汇没有作用，而且再也找不到更好的词来掩盖他思路的混乱。毫无办法，只有把实践的概念搬出来，“实践活动和表象的生成与组织原则”、“客观地适应自身的意图”——除了“实践”本身以外没有任何超出“实践”的内容。“而不用设定有意思的目的”、“达到这些目的的程序”不过是他一贯的所谓“无目的实践”理论的再版。“客观地得到‘调节’并‘合乎规则’”、“而又不是服从某些规则”，不知道“不

是服从地客观符合”和他极力反对的“客观主义”区别在哪里？他所推崇的“无意识的实践”如何能够“不是服从的客观符合”，而且还不是客观主义？

也许会有人为他辩解，所谓“有结构的结构”其用意是强调“习性”的符号化结构，至于符号化结构所组成的世界维持着不同的社会化关系，以及把不同意义领域统一起来，一切复杂的制度化程序最终归并到一个符号化总体，这样的想法在布尔迪厄之前早已被其他更有雄心的“后现代大师”所先行。鲍德里亚在1973年《生产之镜》中就说：“符号的超意识形态以及能指的普遍可操作性——今天，它到处被结构语言学、符号学、信息论、控制论等新学科的认可——已被作为这个体系的理论基础代替了旧的政治经济学。”^[8]

为了挖掘有结构的结构，似乎光在“结构”的概念上反复不能制造出奇效的效果，不得不制造出新的概念。这样运用“策略”的策略就登场了，他指出，“策略这个概念是我用来摆脱客观主义观点的手段，是我用来摆脱结构主义预先假定的排除行动者的行为的手段。但人们可以不把策略当成有意识的、理性的计算的产物，从而在策略中排除无意识计划的产物。策略是实践意义上的产物，是对游戏的感觉，是对特别的、由历史性决定的游戏的感觉，……策略是在儿童游戏中获得的。”^[9]琐碎的解释，“策略”还不过是在重复一个陈旧的摆脱客观主义话题，就是增加了一个所谓无意识，不仅没有给有结构的结构添加任何新的内容和有力的解释，反而混淆了策略自身确定的定义。在空洞概念的周围再围上形色诡异的虚夸概念，看似结构复杂，结果只能是适得其反、不堪一击。

三、“习性是创造性的，但又受限于结构”：关系的悖论与准则的背叛

布尔迪厄的习性与场域的同步耦合论，避重就轻地绕过了“习性”的逻辑起点，“习性，作为一种塑造和被塑造的结构，把理解的实践性的框架放到了实践与思想之中，这些理解的实践性框架（通过社会化、个体发育）从社会结构的

具体化中产生的，社会结构本身是从代代相传（种系发生）的历史性工作中产生的。”^[10]因此有人批评他是“结构产生习性，习性决定实践，实践再生产结构”的循环悖论。对此，华康德帮他解释到，“习性是创造性的，能体现想象力，但又受限于结构，这些结构则是产生习性的社会结构在身体层面的积淀。”^[11]华康德的解释力显然是十分微弱的，也许华康德也觉得逻辑上的困境，说出了布尔迪厄不愿承认的事实，“习性所产生的行动方式并不像根据某种规范原则或司法推演出来的行为那样，具有严格的规律性，事实上也不可能如此。这是因为‘习性是含混与模糊的同义词，作为一种生成性的自发性，它在变动不居的各种情境的即时遭遇中得以确定自身，并遵循一种实践的逻辑，尽管这种逻辑多少有些含混不清，但它却勾勒出了与世界的日常关联’。”^[12]如果真是华康德的认为，习性的逻辑是实践的逻辑，那么“习性”概念专门化的意义在哪里？而且，实践的逻辑就是含混的逻辑？只能说明布尔迪厄既无法走出自己编造的概念的困境，也没有理解实践的规定性。“习性和场域的概念使布尔迪厄得以摒弃个人的自发性和社会约束、自由和必然、选择和责任之类的虚假问题，从而避免了在个人与结构、微观分析与宏观分析之间进行人们熟知的那种抉择。”^[13]这些似是而非的语言不仅没有解开“习性”理路的任何死结，反而说明了布尔迪厄思想的散落。

当然布尔迪厄并未就此罢休，他试图通过所谓的关系方法论来进一步的阐释，“在这些通过社会和历史建构而成的感知和评价范畴的基础上，社会行动者将积极主动地去决定那个决定他们的情境。你甚至可以这么说，只有当我们说社会行动者是决定自身的时候，我们才可以同时说社会行动者是被决定的。话说回来，这种（自我）决定原则是由感知和评价的各种范畴提供的，可是在很大程度上，这些范畴本身又是由制约它们的建构过程的社会条件和经济条件所决定的。”^[14]尽管语言是生涩而弯曲的，但还是能找到接头的，也就是说，社会行动者决定社会条件，社会条件决定范畴，范畴决定自我，即社会行动者。

陈旧的关系方法论无法帮助他走出困境，不

得不转移目标，不过在这里，“结构”已经变成“社会秩序”，“建构的结构”被转换成“再生产”，“社会秩序的再生产远不是什么机械过程的自动产品，它只能通过行动者的各种策略和实践来实现自身。在这样的策略和实践中，行动者把自身时间化了，并塑造出这个世界的时间。”^[15] 布尔迪厄在这里不仅没有划破任何思想的樊篱，而且违背了后现代的一贯主张，宏大叙事式地重复一个无比简单的事实，个人的时间性、世界的时间性，也就是历史性。在时间问题上，不仅德国古典哲学家，而且后现代哲学家都不遗余力地去阐释所谓的存在与时间，尽管都逃不过科学的嘲弄，但总还比布尔迪厄概括得细致。

四、“置身于同世界的实践关系之中”： 解释的困顿与求助马克思

由于布尔迪厄在迂回重复的叙事中，跌进了解释的死海，不得不再次向实践求救，“作为实践活动的实践的理论”与实证主义唯物论相反，它提醒我们，认识的对象是构成的，而不是被动记录的；它也与理智主义唯心论相反，它告诉我们，这一构成的原则是有结构的促结构化的行为倾向系统，即习性，该系统构成于实践活动，并总是趋向实践功能”。^[16] 尽管并仍然没有把“有结构的结构”解释清楚，但他的一个基本主张已经很明确了，具有无比能量的，也是无比复杂的“习性”其实就是“实践”的产物。换句话说，与实践的同构就是习性的本性。至于从马克思得到的帮助，他也并不回避，“的确，随同《费尔巴哈论纲》的作者马克思，人们能够放弃客观主义唯心论据以对待世界的极端观点：它组织世界，但无须把对世界的领悟的‘积极方面’留给世界，将认识简化为一种记录；要放弃这一观点，人们只需进入‘实践活动本身’，也就是说置身于同世界的实践关系之中，这是以事先占据和主动的方式存在于世界”。^[17] 当然，布尔迪厄反复强调的是他的“习性”既不是客观主义也不是主观主义的“非二元论”逻辑，“客观主义是与原初经验的决裂和客观关系的构成所必须的阶段，当它把这些关系当作已经在个人和集体历

史之外形成的现实事物而使它们实体化时必然导致结构实在论。所以关键是摆脱这种结构实在论，而又不重新陷入完全不可能阐明社会世界之必然性的主观主义。为此必须回到实践中来，因为实践是实施结果和实施方法、历史实践的客观化产物和身体化产物、结构和习性的辩证法所在。”^[18] 实际上，他创意的所谓既摆脱客观主义又摆脱主观主义的“生存形态”，不过是受到马克思实践唯物主义的启发。马克思批判从前的一切唯物主义（包括费尔巴哈的唯物主义）在这里不过是他批判的实证唯物主义。

需要注意地是，布尔迪厄对于马克思的接近使他走出了解释的泥潭，但他并没有直截了当地与马克思对接，而是不断地在马克思周围设置屏障。布尔迪厄指责马克思的实践是一个完全意义化的行为过程，排斥了非目的性、非连贯性可能性，似乎马克思的实践只有对象性的劳动和革命的实践。但是，马克思早就说过：“社会生活在本质上是实践的。凡是把理论引向神秘主义的神秘东西，都能在人的实践中以及对这个实践的理解中得到合理的解决。”^[19] 显然，马克思对实践的理解，不仅是广泛的，而且也预料到了把实践神秘化的倾向企图。在马克思看来，人的社会性使得行动者表现为不同类型的实践活动，无产阶级为了自己的命运更关注革命的行为。马克思指出费尔巴哈，“他不了解‘革命的’、‘实践批判的’活动的意义。”^[20] 同样，布尔迪厄渲染游戏性、象征性实践活动的目的，并不是他不了解马克思实践的全面性，却是反映了他无视马克思的革命性实践。“遗憾地”是，华康德在这个问题上给予了直白：“也许正是卡尔·马克思最简明清晰地表达了这一思想，他在《1857-1858 经济学手稿》中写到：‘社会并不只由个人组成；它还体现着个人在其中发现自己的各种联结和关系的总和。’布尔迪厄的独特之处在于，他持之以恒地热心推广这一观念。这可以拿他的两个关键观念习性与场域（它们都指一些关系束）作为例证。”^[21]

可以这样说，布尔迪厄的理论系统尽管在结构主义基础上做了方法论上重建，但始终没有超出马克思的理论视域。布尔迪厄声称对结构主义进行改造，认为传统结构主义超然于生活之外，

制造了静止的、受制于某些规则的现实假象，而现实是流动的、模糊的，而更应该借鉴结构主义的框架，揭示出结构的遗传密码，找出结构的发生学机制和动力学原理，探索一条更具解释力的建构方法。他特别强调以实践概念为中心，对行动者进行动态的分析。

尽管如此，他对资本主义及其权力体系的再认识，应该说是富有启发性的。在布尔迪厄看来，资本主义的成熟，不仅表现在资本的更进一步高度积聚，更在于存在着资本的存在形式趋向更隐蔽与转化要求更强烈的特征，在资本在向合法性祈求的过程中，表现出更加制度化和公正性的建构。精英社会的出现，呼应了所谓知识经济，使得资本的形式划分得更细，而且资本的周转和再分配变得更加频繁。权力不仅反映各种有效资本的总量，还会体现在对不同资本的交换能力上。而所谓权力场域，不过是各种资本为权力而争夺与竞技的空间。“就其结构而言，权力场域就是力量场域，它是由不同的权力形式或资本类型之间的力量关系所决定的。”^[22]也就是说，不同资本之间的力量对比在权力场域的布局 and 定型中起关键作用，而场的强度或辐射能力应由资本总量、资本间的争夺程度、交换频率等因素所决定。

布尔迪厄发生的或者建构的结构主义目的就是建立布氏权力场域理论，可以这样说，正是他

的权力场理论为他赢得了更受大众阶层响应的荣誉。他的权力场域建构不仅视域是开阔的，洞察是深刻的，对当代生活的权力运作的把握也是准确的。然而，我们发现，自始至终伴随着权力场域旋转的“习性”，不仅是没有必要的，而且还削弱了布尔迪厄的思想穿透力，同时，还引起了人们对权力场域理论合法性根基的怀疑。

[参考文献]

- [1] [9] [10] 《布尔迪厄访谈录：文化资本与社会炼金术》，包亚明译，上海：上海人民出版社，1997年，第63、62、186页。
- [2] [4] [7] [16] [17] [18] 布尔迪厄：《实践感》，蒋梓骅译，北京：译林出版社，2003年，第90-91、37、80-81、79、79-80、80页。
- [3] [5] [6] [11] [12] [13] [14] [15] [21] 布尔迪厄、华康德：《实践与反思》，李猛、李康译，北京：中央编译出版社，1998年，第181、19、15、19、24、24-25、181、184、16-17页。
- [8] 鲍德里亚：《生产之镜》，仰海峰译，北京：中央编译出版社，2005年，第108页。
- [19] [20] 《马克思恩格斯选集》第1卷，北京：人民出版社，1995年，第60、58页。
- [22] 布尔迪厄：《国家精英》，杨亚平译，北京：商务印书馆，2004年，第457页。

(责任编辑 也 思)

马克思论权利与正义：答胡萨米^{*}

[美] 艾伦·伍德^{**}著，林进平 译

【摘要】伍德重申他先前论文的观点——“对马克思来说，经济交易或社会制度中的正义与否依赖于其与既定的生产方式的关系”，认为胡萨米将“正义不仅受生产方式所决定且受阶级立场所决定”的观点归于马克思是一种误解，认为马克思是从一种资本主义之后的正义标准去批判资本主义社会，更是对马克思文本的误读。在他看来，马克思对资本主义的批判是基于对社会生产分析的总体批判，其批判是基于自由、共同体和自我实现等非道德的善的批判，而不是基于权利或正义的道德的善的批判。

【关键词】马克思；权利；正义；胡萨米

中图分类号：A81 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660(2009)01-0040-10

从某一方面来看，马克思主张推翻资本主义是相当清晰的。资本主义是一个不合理的非人道的社会，是一个剥削社会大多数生产者、缺乏人性的社会制度，在这种奴役状态下，它甚至变得越来越难以维持资本的奴役者。不管我们是否认同这些看法，其意思至少是相当清晰的，即任何人都难以否认这样的观点：假如它们都是正确的，那马克思就有充分的理据去批判资本主义和主张推翻资本主义。

但从另一方面来看，马克思又极少不满地指出他谴责资本主义社会的原因。他极少探问哲学家们热衷于追问的社会制度的评价问题。他毫不费力地说明了他用以断言资本主义是一个难以忍受的制度的规范、标准或价值。在马克思攻击资本主义的过程中，可能表明他接受了某种价值，但马克思又极少反思这些价值是什么，或怎样才能从哲学上证明它们是正确的。无论这种沉默是否在马克思的思想中构成了一个大缺口，但对于他的一些读者来说，这必然会使他们更加困惑。对于那些总体上认可他对资本主义批判的成效的人来说，有时甚至会引起争论。

齐雅德·I. 胡萨米最近的文章《马克思论分配正义》，在我看来，就是一个最好的例子，该文认为马克思谴责资本主义，至少有部分原因是因为他认为资本主义的分配不正义。^①尽管胡萨米的论点是站不住脚的，但胡

萨米的例子却可以作为攻击我的观点缺乏力度的佳例。

第一部分

在我早期的一篇文章中，即胡萨米对之作全面和有力批判的那一篇，我论证了，对马克思来说，经济交易或社会制度中的正义与否依赖于其与现行生产方式的关系。如果它与生产方式相适应就是正义的，如果与生产方式不相适应，就是非正义的。^②我认为，马克思持这一观点，是因为他将权利和正义视为法权概念，这些概念的恰当功能在于社会的道德和法律制度之中，即马克思所说的法权关系。然而，这些制度和法权关系，依据马克思的历史唯物主义理论，是社会“上层建筑”的一部分，他们仅仅是社会的“生产关系”的法权表述。在既定的社会中，法权关系的内容和由法权准则规约的法权关系是由生产关系所决定的，而生产关系又受与之相对应的生产力所决定。

此外，适应于特定社会的权利和正义准则在实际上是在该社会中履行了其功能的那些权利和正义的准则。比如在资本主义社会，人们可以主张的权利和可用来判别他们之间的交易正义与否的准则是与资本主义生产方式相适应的那些权利和准则，它们与生产方式相协调，并履行了相对于生产方式的实际功能。假如马克思认为

* Allen W. Wood, "Marx on Right and Justice: A Reply to Husami" 原载 *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 8, No. 3. (Spring, 1979), pp. 267-295.

** 作者简介：艾伦·伍德(Allen W. Wood)现是美国斯坦福大学知名的政治哲学、伦理学教授。该文既是他对他先前《马克思对正义的批判》(1972年)中表述的观点的进一步完善，也是他对胡萨米的《马克思论分配正义》(1978年)的回应。译者林进平系华南师范大学政治与行政学院教师。

① *Philosophy & Public Affairs* 8, no. 1 (Fall 1978): 27-64, hereafter cited as Husami.

② Allen W. Wood, "The Marxian Critique of Justice," *Philosophy & Public Affairs* I, no. 3 (Spring 1972): 244-282, hereafter cited as Wood.

通过资本对工人劳动的剥削是资本主义生产方式的实质（马克思也确实这样认为），那我们就不应该因发现他说这样的话——通过资本剥削工人的交易没有什么不正义的，或资本家通过对剩余价值的占有或资本主义的分配制度并没有侵犯人的权利——就感到惊奇。

当然，说资本家的剥削是正义的这一事实（假如以马克思理解这一事实的方式）并不是为资本主义辩护，而且以正义为它辩护也是没有意义的。正如马克思所解释的，资本家交易的正义仅仅在于这是资本家的本质，在于与资本家的占有和服务于资本主义制度的分配正义标准是相适应的。既然马克思对资本主义的攻击是攻击这个制度的总体，而不仅仅是它的分配方式。既然关键之处不在于这个制度侵犯了我们的法权标准，那这些攻击就不能从权利或正义的角度去设想。

胡萨米注意到，要把在社会中占支配地位或在社会中被认可的某种权利或正义标准的事实的解释与对符合这些标准的实践就是正确的或正义的认可（或他误导性提出的，“评价它们为正义的” p. 61）之间作一区分。我认为这是误导性的，是因为它暗示了一个错误的理念，假如我们使用了诸如“正义”这样的语词并就它的合适外延制定理论，我们就必须预定到它通常被用来表示的偏见和评价。对马克思来说，正义财产交易的性质，存在于生产方式之中并在其中发生作用的某种功能联系。正义的交易是否有意义及在什么时候有意义，与从谁的立场来看才有意义是一个不同的独立问题。从马克思解释了资本主义社会下的流行标准——资本和劳动之间的交易是正义——的事实，并不能得出他接受这些标准，甚或赞成资本主义，但可以得出，假如马克思相信，应用于交易或制度的任一正义标准的唯一理性基础是这一标准与交易或制度赖以建立的生产方式是相一致的。那在我看来，这是马克思的信念。

马克思说：“生产当事人之间进行的交易的正义性在于，这些交易是从生产关系中作为自然结果产生出来的。这种经济交易作为当事人的意志行为，作为他们的共同意志的表示，作为可以由国家强加给立约双方的契约，表现在法的形式上，这些法的形式作为单纯的形式，是不能决定这个内容本身的。这些形式只是表示这个内容。这个内容，只要与生产方式相适应，相一致，就是正义的。只要与生产方式相矛盾，就是非正义的。”^①

胡萨米应该读出这一段的意思是不同于他所说的：“马克思是解释为什么那种交易会被认为是正义的，或为什么某种正义观念会变为显明的。”（Husami, p. 37n.）显然，胡萨米对这一段的解读是曲解。在上下文语境中，马克思揭示吉尔伯特的任务是试图通过宣称借钱付息是合乎自然正义，因而是正当的。马克思的观点是没有所谓的“自然正义”：经济交易的正义仅是与现行的生产方式相适应的事情。^② 其解释是借钱付息不在于它是合乎

“自然”的，而在于它适合资本主义的生产方式。而且马克思继续说明它是怎样运作的。然而，却没有一个地方能够显示马克思认为借钱付息是非正义的。胡萨米试图通过指出马克思引用了路德对高利贷的野蛮的谴责来否认这一点。但问题不在于马克思是否被借贷付息的机构所迷住，而在于马克思是否认为利息的收取是非正义的。胡萨米引用了马克思在《资本论》中从路德的话推论而来的相当明确的一段话是：“‘垄断公司’（路德语）是资本积聚的强有力的手段。”^③

马克思在这里没有动机仅关注“什么是被视为正义的”或“正义的主流观念”以区别于什么是真正的正义。因吉尔伯特不是试图解释借贷付息是立基于主流的观念，而是立基于在性质上什么是真正的正义。假如马克思关注的仅是胡萨米所宣称的主流的正义观念，那他将是误解吉尔伯特解释的意图，而他对这一解释的批判就是不着要点。我们所能做的只能是把马克思的话带到他评论的相关语境。

第二部分

关于马克思看待权利和正义的任何解释的重要检验是他对资本主义正义或非正义的事情说的实际解释。我们马上就要考虑多一些这样的事情。但任何解释的另一重要检验是其对马克思极少说资本主义正义或非正义的事实的解释力。（如胡萨米提到的：“他在这个论题上直接的明确的观点极少，且游离于这两者之外” p. 28.）就我对马克思的解读，这一事实的解释是资本主义制度的正义或非正义对马克思来说极少或不具备解释性或评价性的意义。非正义的制度或实践（诸如消费者欺诈或股票市场的诈骗）只是制度的滥用，而不是它的根本缺陷。至多，它们是这些缺陷的一些症状。^④ 而资本主义制度的非正义，就马克思的理解，实际上并没有给资本主义的本质添加什么。

但假如有人认为（如胡萨米）马克思对资本主义的谴责在相当大的程度上是基于资本主义是非正义的理论，那应该会使人感到困惑，马克思从来没有“直接和明确的”地阐述这方面的理论。更加令人不解的是，马克思嘲讽其他社会主义者所持的关于权利和分配正义问题的成见为“意识形态的胡说”。在胡萨米的论文中，找不到马克思对那些指控资本主义非正义的轻视性沉默的习惯

① 《马克思恩格斯全集》第25卷，第379页。

② 如马克思指出：“在这里，同吉尔伯特一起说什么自然正义，这是荒谬的。”《马克思恩格斯全集》第1版第25卷，第379页。

③ 《马克思恩格斯全集》第23卷，第822页。

④ On this point see Engels, Selected Correspondence (Moscow, 1955), pp. 454–455.

的解释。

依据胡萨米之见，我对马克思的解读是“建立在一个单一的段落上，在这个段落中，马克思似乎说到，剩余劳动的占有，即对劳动力的剥削“对买者（劳动力的购买者，资本家）是一种特别的幸运，对卖者（劳动者）也绝不是不公平。”^①（Husami, p. 29）

胡萨米在这里的评论至少有两方面是不准确的。首先，我用他所引证的那段话只是说明了马克思拒绝某些李嘉图的社会主义者的观点，他们认为资本家与工人之间的交换是不正义的，因为他们的交换是不等价的。既然马克思的剩余价值理论假设了资本和劳动之间的交易是平等交易，甚至以不违反这一假设而成功地解释了剩余价值地起源而自豪，我就发现很难理解胡萨米怎会这一点上与我分歧。

在我看来，根本就找不到什么根据说剩余价值的基本假设只是代表“庸俗的政治经济学评价资本主义的标准。”（husami, p. 54）马克思显然认为，在只有等价交换的假设中有一个好的经济学方法，因为他做出的满足了任何解释剩余价值谜团的可接受途径的一个条件。当然，胡萨米说这一假设从马克思方面来看包含一个有意的简化是正确的。马克思知道所有商品（包括劳动力）经常以高于或低于社会必要劳动时间衡量的价值出售。但是，对马克思来说，以基本假设为“标准”来“衡量”资本主义交易是没有意义的。体现在商品上的社会必要劳动时间对马克思而言决不象（亚里士多德学派的）一个“公平价格”。如果商品供过于求（无论是黄金，扁豆，抑或是劳动力），其价格都会低于其价值。马克思并没有认为我们有权利去要求消费者付出更高的价格，并且如果他们拒绝这样做就是对我非正义的。所以，现实有时会违背马克思的基本假设与资本家有时能够成功将劳动力的价格压低到其价值之下的事实至少不表明资本对劳动的非正义。当然，在所有条件相同的情况下，劳动力以低于其价值被购买时工人受到的剥削要比当劳动力等于其价值或高于其价值时大。但是，这并不能说明工人受到不公正的对待，除非我们已经假设，所有的剥削对马克思来说都是非正义的。而这正是问题的争论所在。胡萨米诉求的另一个事实是用以定期购买劳动力的资本正是从工人身上榨取的剩余价值。然而，这一点也没有暗含资本与劳动之间的交易是否是平等交易。我想，马克思肯定相信它暗示着交易包含着剥削，或至少它使交易同时是剥削工人这一方面显示出来。但这一点也不能证明交易就是非正义的，除非我们假设对马克思来说，剥削是非正义的。

其次，在马克思（和我引述）的其它一些文章中，他至少明确地认为资本主义的分配并不是非正义的或侵犯了工人的权利。我们很快就会看到这两篇短文。

胡萨米声称，在马克思说通过资本购买劳动力对工

人来说并没有牵涉对错或者非正义的那一篇文章中，马克思是在“讽刺”地说，是在“挖苦资本主义”他是在从庸俗经济学的角度，描述资本家“窃取”工人剩余产品的“伎俩”。我认同马克思讽刺资本家窃取剩余价值是正义的观点，因为这一事实（按他的解释）是毫无价值的。它表明资本主义的批评者和辩护者都被这种关于权利和正义的观点所唬弄了。但是，我不同意那种说法，认为当马克思说资本占有剩余价值对工人而言一点都不意味着非正义时，他并不是真正在说他自己要说的。因为在这一部分中，马克思与资本家进行了一场想象中的对话，资本家为自己获取利润是缘于投资的事实提出了由庸俗经济学家们提供的正当理由。但是这个对话是我引用的那一段话的前一段话的结尾。在这段文字中，马克思最后给出了他自己关于剩余价值的源泉的理论，阐释了资本家的“伎俩”为何能够取得成功。显然，胡萨米认为，马克思并没有说出自己要说的，因为他代表着资本家（在现实中他对经济学家颂扬的信条并没有给予一丝一毫的关注）赞同了马克思自己所说的剩余价值的说法。但是，马克思告诉了我们为什么他代表了资本家，好像赞同了资本家是因为：“他自己是一个讲求实际的人，对于业务范围之外所说的话，虽然并不总是很好地考虑，但对于业务范围之内所做的事，他始终是知道的。”^②很明显，马克思所陈述的是资本家的那种实际、实效性的方面，而不是陈述他的剩余价值这种业余性质的经济学理论，即由马克思介绍的认同资本家剩余价值的理论。此外，如果马克思没有对这段文字中的剩余价值理论作些批注解释的话，我们是很难了解他自己的剩余价值理论究竟是什么的。

第三部分

但是，由于还有其它语段可资证明，我们就没必要在这里犹豫不前。为求简洁起见，我将只讨论马克思做了“直接和明确”阐述的两个文本。在这两个文本中，马克思指出，资本和劳动力之间的分配和交易并不是非正义的。在《哥达纲领批判》（这是胡萨米用以描述马克思如何对待分配正义的经典文本）中，马克思以一连串的反问来回答哥达纲领关于劳动收入公平分配的要求：

什么是“公平的”分配呢？

难道资产者不是断定今天的分配是“公平的”吗？难道它事实上不是在现今的生产方式基础上唯一“公平的”分配吗？难道经济关系是由法权概念来调节，而不

① 马克思：《资本论》第1卷，《马克思恩格斯全集》第23卷，第219页。英文版见网页：<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1877/anti-duhring/ch19.htm> 2008-02-08。

② 《马克思恩格斯全集》第23卷，第219页。

是相反地由经济关系产生出法权关系吗？

我认为，第二和第三个问题是可以肯定地回答的。资产阶级确实认为现行的分配是正义的，且在事实上是现行生产方式基础上的唯一分配正义。为免我们认为分配的正义或非正义是由其它基础所决定，第四个反问所包含的答案告诉我们，法权概念不是支配经济关系，而是相反，法权关系（在生产者之间的交易的实际正义或非正义）是从经济关系中产生的。这些都与马克思在《资本论》中提到的交易的正义的描述相一致。

虽然我在早期的文章中引用了这个语段，但胡萨米从未提到它。他可能会说马克思在这里也并没有谈论什么是真正的正义或非正义，而只是谈论了在现行的生产方式的基础上什么是“被认为正义的”或正义的“权威性观念”（“dominant conceptions”）。在这里，这种解读可能会又一次把马克思犀利的批判变成离题的话语。因为起草《哥达纲领》的拉萨尔主义者的要求大概不是否认现行的分配是通常“被认为正义的”或依据（虚假的）权威性观念可能是正义的。他们的要求是分配必须是真正的正义，正义必须是根据正确的正义概念。除非当马克思对资产阶级的宣称表示认同时，谈论他自己所思考的真正的正义，他是不会就《哥达纲领》的“公平分配”谈论什么与之相关的东西的。另外，假如胡萨米对马克思的诠释是正确的，就难以明白马克思反对“公平分配”这一简单的要求，因正如胡萨米的解读，这恰是马克思自己的要求。

接下来，我要讨论的文本出自于马克思对阿道夫瓦格纳的政治经济学教科书的批注。我将引用其中两段：

这个蠢汉偷偷地塞给我这样一个论断：只是由工人生产的“剩余价值不合理地为资本主义企业主所得”。然而我的论断完全相反：商品生产发展到一定的时候必然成为“资本主义的”商品生产，按照商品生产中占统治地位的价值规律，“剩余价值”归资本家，而不归工人。^①

但是，在我的陈述中，“资本家的利润”事实上不是“仅仅对工人的剥削”或“掠夺”。相反地，我把资本家看成资本主义生产的必要的职能执行者，并且非常详细地指出，他不仅“剥削”或“掠夺”，而且迫使进行剩余价值的生产，也就是说帮助创造属于剥削的东西；其次，我详细地指出，甚至只是在等价物交换的商品交换情况下，资本家只要付给工人以劳动力的实际价值，就完全有权利，也就是符合于这种生产方式的权力，获得剩余价值。^②

在这些语段中，当马克思假设资本家和工人的交易是平等交易，且说资本家“完全有权利获取剩余价值”的时候，绝对没有理由认为马克思是在进行不真诚地论述，也许，胡萨米将辩称马克思是在含蓄地把与这种生产方式相对应的权利与其它权利标准（更好的或更真实的）做对比，以便谴责资本主义是不正义的。但这却降

低了观点的可信度。依照瓦格纳的理解，马克思认为资本主义对工人是不正义的，剩余价值不是由资本家所带来的，却被他们以一种简单的“剥削”或“掠夺”方式非法占有。瓦格纳相当有把握地认为，马克思作出这一判断，不仅与人们普遍接受的权利或正义标准相关，而且与马克思自己所接受的标准相关。假如马克思对瓦格纳“塞给”他的观点的拒斥仅涉及马克思没有接受的权利标准，那它终究是瓦格纳解释的一个拒斥。我在这里提出的对这些语段的自然解读，是把它们作为对胡萨米对马克思所做的非常解释的一个直接和明确的（不必说是愤慨的）拒斥。

第四部分

胡萨米显然承认（我认为真正的）马克思从来没有明确地说资本主义是不正义的或侵犯了工人的权利。然而，胡萨米不承认恩格斯也是如此。相反，恩格斯的文章说到马克思的剩余价值的解释使“有产阶级胡说现代社会制度盛行公道、正义、权利平等、义务平等和利益普遍和谐这一类虚伪的空话，就失去了最后的立足之地，”^③（胡萨米，p. 53）但这一段，依我的解读，并没有直接说资本主义是不正义的。相反，他表明了马克思的理论成功地拒斥了那些以正义等虚伪空话对资本主义的辩护。马克思的理论以两种方法对此进行拒斥：首先，资产阶级的道德学家相信（如胡萨米所认为的）如果资本主义剥削工人，那它就不是正义的。马克思由此使他们的道德信念与他们对资本主义的辩护性宣称处于冲突之中。其次，即使马克思在一定意义上认同辩护者所宣称的资本主义是正义的，但当我们理解他的认同的真实意味，那它对资本主义社会就没有构成真正的辩护就是显明的。

但是，让我们假设恩格斯在这一语段中说的是资本主义是不正义的。他却明确指出他不认为这和马克思对资本主义的批判有什么联系：“依据政治经济学规律，产品的绝大部分并不属于生产它的工人所有。现在，假使我们说：那是不正义的，那是不应该的，那这与经济学一点也不相关。我们所说的只是这种经济学事实是与我们的道德情感相冲突的。因此，马克思从来没有把他的共产主义建立在道德情感上面。”^④这一段甚至使我们有理由认为恩格斯并不认为资本主义是非正义的。另外，

①② 马克思：《评阿·瓦格纳的“政治经济学教科书”》，《马克思恩格斯全集》第1版，第19卷，第428页，第401页。

③ 恩格斯：《卡尔·马克思》，《马克思恩格斯全集》第1版第19卷，第125页。

④ MEW 21: 178; Poverty of Philosophy, New York, 1963, p. 11. 网页见 http://en.wikisource.org/wiki/The_Poverty_of_Philosophy/Preface_to_the_First_German_Edition.

他坚持认为对象的正义与否不是取决于社会关系和我们的道德情感的联系，而是取决于“研究生产和交换这种与物质有关的事实的科学——政治经济学”^①。当然，这一评论听来非常类似于马克思在《资本论》中的论述。恩格斯在说到人们谴责古希腊的奴隶制是不正义的制度也有类似的批评。^②

当然，马克思确实在很多地方说资本剥削工人，而胡萨米由此宣称马克思认为所有的剥削是不正义的。^(p.58)然而，他没有引用任何语段，——而我知道没有一段他能够引用——马克思没有在任何地方说出了这样的话。应该承认，说马克思认为资本主义剥削有可能是正义的听起来是矛盾的。但是，它却显然有助于解释与我昔先写的论文的明显冲突。然而，胡萨米却向那些受我对马克思的阐释所吸引的人们引用了其它听起来冲突更大的语段。他引用的是马克思称侵占剩余价值不只是对工人的“剥削”，而且甚至是“盗窃”和“抢劫”的语段。事实上，胡萨米用这些语段作为明确的证据来支持他的主张：马克思批判资本主义是因其对工人的不正义。但这样做，他就必须把以下的论证归结到马克思身上：“假如资本家掠夺了工人，那他占有的就不是直接属于他自己的，或他占有的是属于工人的。因之，说资本家在掠夺工人的同时又正义地对待工人是完全讲不通的。”(Husami, P. 30)

然而，不管这个论证的内在优点是什么，马克思没有接受它却是显明的。因在对瓦格纳的评注中，马克思认同他所说的资本家掠夺工人的说法，然而，他基于他的理论又同时（就在同一句子）说资本家“完全有权利获取剩余价值”。简言之，资本对劳动的占有包含有某种“剥取”或“掠夺”在马克思那里不被看为是那种窃取或侵占人们权利的不正义。

当马克思用“掠夺”这个词来描述资本家的剥削行为时，在他头脑中是指怎样一种抢劫呢？我认为，他不是指那种可能会偷车、强行入屋或当街抢劫的小偷、强盗和武装抢劫者的实际行为。在马克思看来，资产阶级对无产阶级的关系，与征服者和那些在组织和武器装备都较弱但财产富有的人的关系相当类似。如果这是相似点，那假定马克思关于正义的设想成立，“掠夺”是不正义的思想就反而变得含糊了。因为根据马克思和恩格斯的观察，掠夺者或征服者与他们的受害者或进贡者之间的关系不是合乎经济效益地偶然发生的。但当到了一定程度，它构成两个集团生活方式的一部分时，就会形成一种有规律地生产关系，它取决于受害者生产能力发展的存在时期。因此存在一个好的理由来认为：在马克思看来，掠夺者与被掠夺者之间定期的交易，从武装侵略到征税，与现行的生产方式是一致的，这仅仅是依据马克思关于正义的设想来看。同样的，如果这是相似点，就有一个好的理由来认为，马克思把资本家“掠夺”工

人当成正确的和公平的，正如瓦格纳的评注中提到的一样。此外，在马克思的学说中，资本主义情况下这些强盗们甚至在生产中起了积极的作用，“帮助创造”他们所偷窃的东西。

除了胡萨米之外，我相信，在马克思看来，所有经济剥削的一个基本特征是强迫。征服者用武力强制，资本家则更为狡猾和文明，通过对生产方式的控制来实行强迫。即，通过持续的威胁来强制：除非工人连续为资产阶级生产剩余价值，否则要剥夺工人维持生计的手段。马克思经常暗示，资本不仅盗取而且欺骗或诈骗工人，他相信资本的强制为资本家和工人之间的自愿契约的形式所粉饰。但是很少有人会认为这样的强制是不正义的，也没有理由将这样的观点归于马克思。没有人怀疑资本家剥削工人劳动的强制冲击了我们的情感，让我们觉得是不正义的（如恩格斯所说的，“它冲击了我们的道德情感”）。但马克思是否也有这些情感所表露出来的观点却是争论的焦点。一些道德学家认为所有强制的谈论（都或隐或显的）依赖于人们关于权利的假设。但依我对马克思的解读，他却是试图拒斥这种关于强制的本质的论述。

第五部分

胡萨米抱怨我对马克思的解释“使被压迫者不能批评他们所处的生存状况的非正义。”(p.37)但依马克思的观点，这里涉及的只是抛弃“意识形态的胡说”，而不影响工人推翻资本主义的任何真实理由。与此相似，资本家拥有剩余价值的权利的事实至少不是在暗示工人不应该使用他们的力量去剥夺资本家的权力。

胡萨米(pp.58-59)似乎认为我对马克思的解释是陷马克思于“两个极端的原则之中”：即工人应该推翻资本主义，但不应该在资本主义社会中试图提高他们的工资或改善他们的工作环境。但真正赋予给马克思的是他拒斥纠正社会不正义的努力（当然，马克思是大力支持的）。在我早期的一篇文章中，我说到，“那些主张从资本中抽离出剩余价值的任何‘改革’都是不正义的。”但我从来没有暗示马克思是把这看为他反对从资本中抽离出剩余价值的任何理由。相反，马克思认为，为了解放被压迫者，“在财产权上要专制的侵占”。

工人废除资本主义的真实理由究竟是什么？假如我早期的文章给人们产生的印象是“马克思（对资本主义）的反对只限于对私有财产权的本质和命运做大量的技术的和社会历史学的分析”，^③ 那它并没有传达出我的

①② 《马克思恩格斯全集》第20卷，第160页，第196页。

③ See George G. Brenkert, "Freedom and Private Property in Marx," *Philosophy & Public Affairs* 8, no. 2 (Winter 1979), hereafter cited as Brenkert.

真实意思。我认同胡萨米所说的，马克思谴责资本主义的理由（依据马克思）是基于资本主义制度是剥夺了人们的自由、共同体和自我实现等这些基本善的事实。但胡萨米奇怪我在这里怎能不把冲突归于马克思而认同他的观点：

…塔克尔和伍德说，马克思对资本主义的批判，至少有一部分，是基于资本主义社会的不平等和不自由。但是，如果正义适用的唯一规范是与这种资本主义生产方式的一致，那相应地，平等和自由的唯一适用的规范也一定是与这种生产方式相一致的。因之，塔克尔和伍德所采取的立场意味着马克思不能有效地批评资本主义的自由为不自由，以及资本主义的平等为不平等。因一旦这样做的话，就预设了马克思所使用的自由标准与平等标准是与资本主义生产方式不一致的。但是，无论是塔克尔还是伍德都不能在这个问题上发现马克思的不一致之处。且事实上，也不可能。他们观点存在的问题在于，他们认为马克思论述规范仅联系生产方式，但事实上，马克思还联系了生产方式内的各社会阶级。[Husami, pp. 37 - 38.]

我认同胡萨米所认为的马克思对资本主义的谴责是建立在对自我实现、共同体和自由的诉求的基础之上。关于“平等”我则难以确定。《哥达纲领批判》能清楚地看出马克思对“平等”自身就是善的理念并不认同，但马克思也清楚地相信，不同社会阶层之间的财富和社会权力之间的制度不平等（马克思喜欢称之为阶级压迫）给诸如自由、共同体和自我实现产生了有害的结果。从这一意义上来看，马克思谴责资本主义似乎真的是因为资本主义的“不平等”。马克思对平等要求在当且仅当从这一意义上理解时的认可（endorsement）和他对作为意识形态的平等的置疑，都为恩格斯所确认。他在指出平等这一理念的资产阶级的起源后，就随之指出：

“因此，平等的要求在无产阶级口中有双重的意义。或者它是对极端的社会不平等，对富人和穷人之间、主人和奴隶之间、骄奢淫逸者和饥饿者之间的对立的自发的反应——特别是在初期，例如在农民战争中，情况就是这样；这种自发的反应，就其本身而言，是革命本能的简单的表现，它在这上面，而且也只有在这上面找到了它成立的理由。或者它是从对资产阶级平等要求的反应中产生的，它从这种平等要求中吸取了或多或少正当的、可以进一步发展的要求，成了用资本家本身的主张发动工人起来反对资本家的鼓动手段；在这种情况下，它是和资产阶级平等本身共存亡的。在上述两种情况下，无产阶级平等要求的实际内容都是消灭阶级的要求。”①

当然，马克思从来没有把自由和自我实现描述为与现行的生产关系相适应的东西（不象他描述权利和正义那样）。但这样做，并没有意味着马克思存在不一致性。所有这些，意味着他的权利和正义概念在这方面不同于

他的自由和自我实现概念。为胡萨米的评论所激起的唯一问题是，这一差别是什么？这一问题提出了我原先论文没有说出的一些深层次的问题。我当时没有说出的主要原因是马克思的文本在这些问题上也几乎是沉默的，因此，任何试图说明马克思对此问题的态度的文章必然带有很强的主观臆测。在这里，我仅对我的推测作一个大概的纲要性说明。我主要想阐明的是：在我看来，下面将要说到的东西是对马克思的实际看法的最好解释，而且它不与文本中的任何一点相矛盾（这不限于胡萨米关于马克思分配正义所能说的解释）。即使我把以下的观点归到马克思身上也是完全错误的，我们仍然没有任何理由（如我对他的阐释）认为马克思在这个问题上是有矛盾的。除非我们能证明马克思运用论证权利和正义的相同方式去论证自由、共同体和自我实现等一系列价值。

那么，我的建议是：权利和正义作为一种法律或者道德观念，它们必须与自我实现、共同体（community）和自由等非道德的善区分开来。在马克思看来，法律和道德事实是关于现行生产方式的行为、交易或制度的关系的事实。人们自由与否，自我实现或异化依赖于他们对生存条件的理解和控制的程度，以及这些条件使他们能够发展和践行马克思所说的“人的本质力量”的程度。在这个问题上，我认同布连克特的看法，他坚持认为，马克思关于正义和自由的思考有差别（contrast）。（Brenkert, p. 135）。社会关系可能会促进或抑制自由、共同体和自我实现。但这三者的内容并不是由人们是什么或做什么的现行社会关系的一致性所决定的。然而，正义、权利和其它道德标准的内容和意义是由既定的生产方式所赋予并作为规范发挥其作用的。

马克思从来没有在道德的善和非道德的善之间做明确的区分，但两者之间的区别对我们而言是熟悉的（无论是在哲学上还是在日常生活中），而在马克思甚至没有自觉地处理这种区分时，又假设马克思已经注意到了是难以令人置信的。

当然，我们都知道缘于良知或“道德律令”告诉我们应该做出的评价或应该做的事情与为了满足我们的需要、我们的欲求、或对我们是好的观念（或为了他人谋求我们想促进的福利和并不一定是自私的非道德善的欲望）而做出的评价或做出的事情是不同的。这种区分将我要在这文章中谈论的“道德”的善与“非道德”的善粗略地区别开来。非道德的善包括诸如快乐和幸福的事情，我们认为可欲的、甚或对人们追求或获取它们有非道德荣誉（no moral credit）的事情。自由、共同体和自我实现是相当清楚的善，这是真实的。另一方面，道德的善包括诸如美德、权利、正义、职责的履行和道德上

① 《马克思恩格斯全集》第20卷，第117页。

值得嘉奖的性格品质的拥有或培育。

这两种类型的善,虽然不同,但不可能没有联系。被我们认为是非道德善的品质(诸如仁慈、勇气和自我控制)也是我们具有的非道德善的观点是有争议的。另一方面,一些道德理论家(诸如功利主义者)认为,什么是道德的善是由那些能够导向最大化的非道德的善所决定的。(马克思看到它一方面坚持说资本主义产生了悲惨和大多数人的不幸,另一方面又看不到资本主义的根本的道德缺陷这一有力证据的事实使他对这种理论没有什么大的认同感。)道德学家通常(typically)认为人们拥有对非道德善(诸如自由和经济机会)的权利,以及正义的实现要求有一定数量的非道德善(诸如财产和社会权力)的分配。但道德和非道德理论之间存在各种各样(真实的或想象的)的关系并没有消除(erase)二者之间的区分。

第六部分

布连克特并不承认自由对马克思来说是非道德的善。但他和我的分歧可能部分仅是语词的表述。他说:“马克思有时被认为持有一种自由的非道德观念,因为他被认为持有一种道德的功利主义的观点,那自由就成为一种可以最大化的非道德的善,但是,相当清楚的是,马克思不是一个功利主义者。当他被认为一点也不持有道德理论时,他的自由观念就被说是非道德的。”(Brenkert, p. 144)然而,布连克特坚持说,马克思的确持有这一理论。

马克思是非功利主义者,这一点我目前是认同布连克特的。然而,我还是要认为,马克思是把自由和其它非道德的善看作是被追求甚至可以最大化到人们可以清楚地把握自由、共同体和自我实现这些异质(不可通约)的、无法量化的善的程度。马克思不是功利主义者是因为(在其它事情之间)他认为道德标准是占统治地位的生产方式的要求所决定的,而不是为最大化的非道德的善的追求所决定的。

当我意识到布连克特所理解的“道德理论”是指“与一种对所有人而言具有根本性的压倒一切的重要性的善相联系的理论”时,(Brenkert, p. 146)我想我不得不同意马克思持有“道德理论”。但是我要质疑的是,马克思到底是否存在这个形式所暗示的唯一的这样的善。大概布连克特以这种方式所使用的“根本的”语词的意思可能是只存在唯一的“根本的”善。那样的情形,我将否认自由(或其它东西)对马克思来说是根本的善,而是说,象诸如自由、安全、舒适、共同体和自我实现在他的观点中都是人类极为重要的人类的善,这些 he 认为是资本主义欠缺的。

假定布连克特的“道德理论”是合理的,并假定道德的善在“道德理论”中认定(figures)为根本的一种

善,那就没有人会认为自由是马克思的“根本的人类善”的同时而又否认自由对马克思来说是一种“道德的善”。但布连克特对“道德理论”和“道德的善”的语词的理解接近于在弱化意义上宣称马克思持有一种“道德理论”和说自由对他来说是一种“道德的善”。这样做,就搅混了论题。

考虑尼采的情形,我认为他谴责所有的道德、道德原则、价值和目的的观点就相当具有代表性,因为他认为它们败坏(甚至敌视)了某种他认为是人类最根本最重要的善(诸如力量、创造力和丰富的生命),它们更是所人们尊重的道德基础。但是如果(遵循布连克特)我们说任何关于什么是人类最根本的善的观点是“道德理论”,且在这种观点中被认定的善是“道德的善”,那么尼采自己关于力量、创造力和充实的生活(abundant life)是根本的善的观点就应该视为一种道德理论,而这些善就应该视为包括在尼采自己所攻击的道德价值之内。而且这些善必须包括在尼采自己所攻击的道德价值在内。但是,即使它在其它方面是不一致的,尼采对道德的攻击就绝对不包括琐碎的、不连贯的这一类。自然的是,并不是有人把被人类视为最根本善的东西都视为“道德的善”,在尼采那里,最根本的善被他理解为非道德的(甚或反道德的)。由此得出的结论是,布连克特的“道德”理解包含的东西太多了,以致不能被用来有效地描述象尼采那样的观点。

正如我所读解的,马克思象尼采一样是一个的道德的批评家。与尼采相似,他寻求理解道德价值和道德准则在人类生活中的实际功能,并在非道德善的基础之上对它们做出评价。(虽然在我看来,马克思的评价没有象尼采那样完全消极。)也许对马克思的这种读解在总体上是错误的(altogether mistaken)。但是,假如我们不能停止以布连克特那样的极端方式去理解“道德善”,那我们就一点也不能对它有所严肃认真的思考。我认为权利和正义是道德的善,而自由、共同体和自我实现是非道德的善。这意味着要解释布连克特注意到的马克思关于道德的善和非道德的善的“差别”(“contrast”)。我们首先要单独地或主要地寻求附属于它们的道德价值的描述;其次,我们要找到可欲的,甚至要从值得赞扬和应该谴责的道德思考中去抽取。

道德的善与非道德的善之间的这一区分当然能为道德哲学家所意识到。康德在把道德的善从自然的(或机体的)善区分开来或把“善”从“幸福”中区分开来时,^①就已清楚地认识到这一点。密尔在把“生活的功

^① See Kant, *Gesammelte Schriften*, Berlin Academy Edition, 5: 59 - 60; *Critique of Practical Reason* tr. L. W. Beck (New York, 1956), pp. 61 - 62. See also John Stuart Mili, *Utilitarianism* (Indianapolis, 1957), p. 10.

利主义理论”（关于非道德善的快乐主义理论）从“道德的功利主义理论”（这种观点认为道德的善有利于导向最大化的非道德的善）区分开来时，也注意到了这一点。这种区分甚至有可能使康德和密尔在两个基本问题上存在分歧：

A. 对道德善的追求是否根本不同于对非道德的善的追求？

B. 哪一种善更具有根本性且高于人类的其它善（假如这两者存在根本分歧）？

在 A 的论题中，康德给出了一个肯定性的回答，而密尔却给出了一个否定性的回答。康德当然不会认为这两种善是不相容的或完全相反的，只是道德所要求的有时与最大的非道德的善（他视之为我们自然感性部分的福利）有冲突。密尔承认道德的善可能会与很多特殊的非道德的善相冲突（一种特殊的愉悦，或特殊人群或个人的快乐）。但是，既然什么是道德的善被什么有助于最大的总的非道德善所决定，那这两种善之间就没有什么根本分歧。

在 B 的论题中，康德认为道德的善是无条件的善，每当两种善有冲突时，道德的善都应该有优先权。密尔认为非道德的善是基本的，他把道德仅仅看作是一个使非道德的善最大化的策略。

就我的读解，马克思在 A 的论题中会赞成康德的观点，而在 B 的论题中又会赞成密尔的观点。但这意味着马克思的观点与康德、密尔的观点都不相同，在某种情形中，他会认为非道德的善在系统上高于道德的善。我认为这就是他实际上所做的，在倡导推翻资本主义之时，而又认为资本主义是正义的。（也许是这样理解才导入了误解之途。我想马克思是认为过时的社会制度的正义是对它们没有任何辩护作用的。为了说服推翻资本主义无人性的剥削，马克思不得不与那些看似正义的事实相抗争。）我认为马克思区别于康德和密尔的是他们的非道德善的理论是快乐主义的，而这一点我没有理由把它归之于马克思。

第七部分

马克思经常把他对资本主义的谴责明确地建立在其未能向人们提供非道德的善（自由、共同体、自我实现和安全）基础之上，而这些是现有社会生产力所能提供的，假如社会能更为合理地组织的话。但如果我们没有象布连克特那样使用“道德理论”，那依据马克思所暗示的我们有义务给人们提供非道德的善，就草率地得出马克思持有某一道德理论，就是一个错误。马克思从来没有宣称这些善应该提供给人们是因为他们有主张权利或正义（或其它道德准则）的要求。

马克思早期（1843 年）相当出名的文章，对我来

说，它太弱了，以致不能得出马克思在其生涯中对资本主义的批判是建立在道德的基础之上这样的论题。^①从总体上，我看不出有任何理由假设在马克思的早期作品和成熟期的作品之间存在根本的不一致或“断裂”。但也有一些情形（这是情形之一）看起来的确是一定态度的转变。假如 1843 年文章中的一些内容是在道德的基础上对资本主义批判的表述，那当他形成历史唯物主义观念并把道德阐述为一种社会现象之时，在后期的作品中就不存在有这样类似的段落和基于道德的社会批判的一贯贬抑就确然地提供了他观点转变的有力证据。

有这样的举证：马克思对工人阶级运动的关注有可能部分出于道德的考虑（或至少是对他人受痛苦漠不关心的这类人的厌恶）。但马克思在说服他人支持这一运动时从来没有诉诸于这种考虑。很显然，他认为，这些善的显明的非道德价值是充足的，它完全排除了我们对美德的爱或负罪感的诉求，而确信任何一个理性的人都会推翻这一不一定阻止了他们发展的社会秩序，并主张由另一能够实现这些善的社会秩序来取替它。

另一方面，马克思一直都避免把他的社会批判建立在道德善或规范上面，他一贯对那些致力于这种批判的人持一种怀疑和敌视的态度。同样地，他对被象瓦格纳那样把他理解为是基于道德的基础之上对资本主义的批判的人表示愤怒。我想，其原因是马克思把非道德善看作立基于实际潜能（虽然受历史所限制且处于变化之中）、需要和人类的利益之上，他看到人类社会的共同体的暂时形式在操作性上相较于道德规范更是社会的理性基础，且对于既定的生产方式来说，它最为根本。

这种对道德的理性基础的相当怀疑的态度在很多地方都可以明显看到。《德意志意识形态》中宣称历史唯物主义通过展示道德和道德赖以产生的生活条件之间的联系已经“打断了所有的道德的拐杖”（“broken the staff of all morality”）。当空想的资产阶级批评家指责“共产主义要废除永恒真理，它要废除宗教、道德，而不是加以革新”时，《共产党宣言》所做的回应，不是拒斥这种谴责的真实性，而是宣告“共产主义革命就是要最坚决地打破过去传下来的所有制关系；所以，毫不奇怪，它在自己的发展进程中要最坚决地打破过去传下来的各种观念。”^②

① 马克思的确说（批判的）“主要情感是愤怒”，且“对宗教的批判最后归结为人是人的最高本质这样一个学说，从而也归结为这样的绝对命令：必须推翻那些使人成为被侮辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西的一切关系。”（见《〈黑格尔法哲学批判〉导言》）与恩格斯的早期论文《政治经济批判大纲》作比较，在那里，资产阶级的经济制度和马尔萨斯的人口理论都被斥为是“不道德的”。

② 《马克思恩格斯全集》第 4 卷，第 489 页。

这些夸张的、打破旧习的论断也许给我们以一种极度夸大的景象,认为马克思的历史唯物主义是对道德的摧毁。我相信马克思并没有完全地拒斥道德准则可以作为社会批判或社会辩护的可接受的工具(至少在根本的社会革命的情形中,既定的生产方式的整个框架都会做一些改变或辩护)。但是我非常怀疑马克思把道德看成是支持或反对个人行为或判断人们对制度的态度的正当理由。当然,马克思在他自己的著作中(贯穿了他整个生涯)充满了对那些麻木的、安于现状、虚伪的人们的道德义愤,他们可以容忍(甚至是有苦衷的辩护)那些让大多数人遭受不必要的奴役、异化、悲惨的生活制度。在这里,马克思道学气(moralistic)的自我放纵和他对使用道德规范和价值(诸如权利和正义)对基本的社会制度进行批判或辩护的节制甚至轻视的态度形成了惊人的对比。我相信这种对比会有可信的解释,尽管我不想在这里给出解释。至少在道德上谴责人们面对大量的、可以挽回的非道德罪恶无动于衷与拒斥在道德上谴责非道德罪恶本身没有显然的差别。但在共产主义是否将真正地“废除宗教、道德,而不是加以革新”的问题上,《共产党宣言》与恩格斯关于存在于阶级社会之外的“真正人的道德”^①前景是难以调和的。无论我们是否采用马克思关于道德观点的解释,这种困难都依然存在,它或许代表了《共产党宣言》和《反杜林论》之间的真实紧张。

胡萨米指出马克思并没有混淆“理念的社会起源与它们的真实性”。^(p.40)但我认为马克思从来没有因为是无产阶级的观念就认为它是真实的;或者因为是资产阶级的观念就认为它是虚假的。他确实相信道德观念的情形就如同宗教观念的情形一样,即道德观念的历史唯物主义解释及其真实,即它们起源的历史唯物主义解释使得我们可以看到它们支撑特定社会秩序和作为阶级利益的掩饰的唯一理性基础。

道德准则和观念服务于这样功能的事实的确没有显示自身就没有其它理性基础;但我认为马克思的观点是一旦我们看到道德和宗教观念的诉求所真正依托的,我们将不再受其束缚,而且我们将最终以一种立场认识到(什么是显而易见的其他理由)与马克思的理论对它们解释相比,它们没有牢靠的基础。

第八部分

服务于既定社会秩序的道德准则同时促进了这一社会秩序的压迫阶级的利益。然而,被压迫阶级也有利益,其利益也可以通过道德观念表现出来(Husami, p. 32)。马克思为什么不在道德上通过诉诸从无产阶级观念抽象出来的准则批判资本主义?我相信答案就在此。资本主义是正义的(以与资本主义生产相适应的标准判断)事

实没有给资本主义社会提供什么理性辩护。同样地,运用某一外在标准谴责资本主义为不正义的事实对资本主义关系构成的是无效批判。无产阶级的道德观念的内容是由被这些观念所表现的真实的无产阶级利益所构成,而其(非道德的)善将在历史的斗争中作为这些利益的一个胜利结果产生。马克思宁可按照这些理性的内容直接地批判资本主义,因之,设想以一种道德观念的神秘形式来介绍他的批评是不着要领的。

恩格斯确实与“基督教—封建的道德”和“现在资产阶级道德”作对比时,谈到“将来的无产阶级道德”。但不仅是马克思,而且恩格斯都未曾运用将来的道德准则谴责现存的社会秩序。事实上,恩格斯明确否认与作为先前道德做对比,“将来的无产阶级道德”是“真实的”。他声明其代表的仅是代表更高类型的社会(大概作为可以衡量的非道德善将会为这社会中的人们所享有),而且它许诺比基督教的或资产阶级的道德拥有更大的持久性和对未来的适用性。^②

胡萨米对“按劳分配”和“各尽所能,按需分配”的原则提出了一个相当长的讨论。他显然相信,在《哥达纲领批判》的语境中,这些原则被用来作为“无产阶级”的正义原则来反对马克思所评估的资本主义的分配原则,且(含蓄地)宣布它是不正义的。但这对我来说,这是一个误解。我认同胡萨米的一个观点,马克思“还表明,这两个标准将在资本主义以后的社会得到实现。”(Husami, p. 31)因为马克思介绍它们的要点是对一旦工人们获取了控制权之后,什么样的分配制度会被采用的预测。但我看不到胡萨米所说的“这两个标准适用于无产阶级或为无产阶级政党所采用。”(Husami, p. 31)有何合理依据。马克思并没有因为《哥达纲领》没有包括这些或那些分配正义原则而说其是缺陷的。相反,正如他对“公平分配”的要求的讽刺性评论所表明的,马克思对《哥达纲领》第三部分的批判是关于权利和正义的要求不应纳入工人阶级的纲领之中。马克思对资本主义之后的社会的分配方式的前景的描述目的只是为了附加地(补充地)指出哥达纲领的要求特别模糊、原始和天真。他接着批判把“平等权利”观念(虽然我们设想它)本身作为目的,指出即使在社会主义形式中,它所导向的也必然是一种缺陷的分配方式。为了消除这些缺陷,他认为必须完全超出表现平等原则的资产阶级法权的狭隘眼界。^③马克思提到路易斯布朗(Louis Blanc)的“各尽所能,按需分配”的口号是正确的,因为它不是任何意义上的平等原则;它不是没条件地把人们同等对待,

① 《马克思恩格斯全集》第4卷,第103页。

② 《马克思恩格斯全集》第20卷,第102页。

③ 《马克思恩格斯全集》第20卷,第23页。

而只是简单地把他们作为具有各自不同需要和不同能力的个体来考虑。马克思强调，在资本主义之后的社会出现不同的（更加进步的）分配制度，为的是直接地说明是没有任何一个根据特殊的分配制度而提出的要求能真正代表工人阶级的长远目标。最后，他在整体上谴责分配导向（orientation），认为它是一个罪恶，因它“一方面企图把那些在某个时期曾经有一些意思，而现在已变成陈词滥调的见解作为教条重新强加于我们党，另一方面又打算用民主主义者和法国社会主义者所惯用的关于权利等等的空洞的废话，来歪曲那些花费了很大力量才灌输给党而现在已在党内扎了根的现实主义观点。”^①在我看来，胡萨米严重地误读了《哥达纲领批判》的整个章节，因他给它赋予了他自己的无产阶级的正义原则。

马克思并不持有这样的观念：只因为是无产阶级的观念就认为是真实的。如果马克思用胡萨米的“无产阶级的正义标准”来衡量与谴责资本主义，那对这些标准的合理基础以及认为它们适用于资本主义的理据仍然需要慎重地追问。这些问题不能仅凭其被称之为“无产阶级”的甚或显示其大众化或将满足于为无产阶级利益服务就得到解决（马克思也没有想过它们能被解决）。我对马克思的理解是，立足于现存生产方式之上的正义准则是能够赋予某种合理性依据（尽管这种依据在批判上和辩解上没有价值）。不过，另一无产阶级的标准也不能给予更多的依据。

对于另一标准能够说的唯一事情就是那些头脑充满了错误的意识形态观念的人们将会很容易地转向（他们错误理解的）无产阶级事业。但是，正如马克思所描绘的，无产阶级事业的主要目的之一是使人们从所有的意识形态中解放出来，抛弃对意识形态的需要。通过散播工人阶级鼓动者发现在政治上有用的一套想法来创造“无产阶级的道德”或“无产阶级的正义观念”将使马克思降低为一个追求运动被采用的短视的、走自我挫败的路线的思想家。从长远来看，依靠人们希望推翻一个落后的、不人道的社会制度而代之以更为高级的社会形式的这一简单的真正（非道德的）原因是更安全和有效。

功利主义者可能会在这里说，权利和正义的“无产阶级”准则（假定是马克思的其它信念）可能是基于它们被采用将会有（不是道德上的）好的结果的事实。然而，这并不表明这些准则对现存社会是实际有效的，只是表明如果存在一种能够让这些准则发挥作用的社会秩序将是美好的。（换句话说，这并不表明资本和劳动力之间的剥削交易是实际不正义的；而只是表明如果存在一种社会秩序，在这种社会秩序中，没有剥削交易与之相适应，那会是美好的，但这样一来，这样的交易就是不正义的。）考虑道德准则在其被采用地方的实际有效将促进最大的非道德善是（以马克思的社会理论）怀有一种道德在人类社会中发挥实际作用的虚假且荒诞的观念

（这一观念证明了它对于那些利益可通过与现行生产方式确实相适应的道德准则来服务的阶级的“有用性”）。

然而，一些功利主义者可能会认可马克思这样的观念：在社会中流行到现在的道德准则已经无助于非道德善的最大化。但他们将回应说，他们功利主义的真正力量只是有助于非道德善最大化的道德准则应该流行。但这里的“应该”不能从道德意义上解释，如果从道德上去解释，我们的功利主义者会诉诸于一些无法证明的道德准则去给他们宣称提供了非道德基础的道德准则以依据。但那样的情形的话，为什么不直接说（没有了道德言谈的神秘性）社会生产“应该”以一种有助于非道德善的最大化的方式来组织呢？我认为主要的原因是这些功利主义者仍然不加批判地认为“经济关系是由法权观念支配的”，而要带来经济变革的正确途径是改变人们头脑中的道德观念。相反，马克思则认为对某一特定社会有效的一般的道德意识与道德、法律关系是由属于这个社会生产方式的经济关系产生出来的。现行的权利和正义标准的变化并没有引起社会变革，相反，而是随社会变革而至。当然这并不是要否认在道德、法律和政治等社会上层建筑带来的变化对马克思来说是革命的实践运动的重要补充。但在马克思的理论中，权利的新标准变得有效是因为经济关系产生了革命性变化；而不是因为革命后的权利标准已经在革命前的社会里有效而使革命要发生或者应该发生。（Wood, pp. 267 - 272）

也许马克思对道德的理性基础和以道德准则对社会批判的怀疑态度过于苛刻。马克思可能会把这一论证（他从来没有真正提供过）归咎于那些相信权利和正义准则比马克思理论所能提供的更能给出更为有力的基础和更广的应用性的人们。当然，想为马克思观念辩护的人会把这个回应归给那些宣称能给正义提供一个更为牢靠基础的人们。如果马克思在这里是错的，那看马克思对资本主义的批判在多大程度上能够以什么更为强力的理性基础的正义标准来衡量才能支持资本主义是不正义的判断可能是可取的（甚或必要的）。对于那些想从事这一任务的人来说，胡萨米的论文通过辨别一些相关的马克思学说和文本可能证明是有益的。通过区分马克思的学说和文本之间的关系，可能被证明是一个有力的帮助。但我继续认为，马克思关于权利和正义的实际观点就它本身的意义来说，是十分的不落俗套、有趣和颇值得考虑的。

（责任编辑 也 思）

^① 《马克思恩格斯全集》第20卷，第23页。

毛泽东与纪念活动的政治功能表达^{*}

陈金龙^{**}

【摘要】纪念活动是一种政治仪式，也是一种政治象征，有其独特的政治功能。民主革命时期，毛泽东通过多种途径和方式，使纪念活动的政治功能得以充分表达和释放。具体表现为：借助纪念活动诠释马克思主义基本原理与中国化马克思主义，纪念活动成为理论诠释的重要载体；借助纪念活动提出自己的政治主张，表达自己的政治诉求，纪念活动成为政治动员的重要契机；借助纪念活动协调国共关系、整合各派力量、凝聚各方人心，纪念活动成为政治整合的重要途径；借助纪念活动给予共产国际、苏联和世界其他国家以配合和支持，纪念活动成为协调国际关系的重要媒介。

【关键词】毛泽东；纪念活动；政治功能；表达

中图分类号：A84 **文献标识码：**A **文章编号：**1000 - 7660 (2009) 01 - 0050 - 08

纪念活动是一种政治仪式，也是一种政治象征，有其独特的政治功能。民主革命时期，毛泽东策划、组织或参与了一系列重大历史事件、重要历史人物、重要节日纪念活动，通过纪念活动有效进行了理论诠释、政治动员，促进了国内、国际各方关系的协调，纪念活动的政治功能也因此得到充分表达和释放。

一、借助纪念活动进行理论诠释

马克思主义中国化的过程，既是马克思主义在中国传播和中国化马克思主义形成的过程，也是马克思主义与中国化马克思主义为群众所掌握、所接受的过程。理论要为群众所掌握、所接受，必须借助一定的载体对理论的基本内涵、精神实质、实践要求进行诠释和解读。民主革命时期，毛泽东善于利用纪念活动诠释马克思主义基本原理与中国化马克思主义，纪念活动成为理论诠释的重要载体。

1. 对马克思主义基本原理的诠释。马克思主义是包含若干基本原理的科学体系，由于现实的需要，中国共产党人对马克思主义的了解与接受是从其阶级斗争理论开始的。在这一理论的传

输、诠释过程中，纪念活动发挥了积极作用。1926 年 3 月 18 日，毛泽东为纪念巴黎公社 55 周年在国民党政治讲习班上发表演讲^①，针对当时国内有人怀疑或否定阶级斗争的观点，阐发了马克思主义的阶级斗争理论。他提出：“马克思说：‘人类的历史，是一部阶级斗争史。’这是事实，不能否认的。人类由原始社会进化为家长社会、封建社会以至于今日之国家，无不是统治阶级与被统治阶级之阶级斗争的演进。巴黎公社便是工人阶级第一次起来打倒统治阶级的政治的经济的革命。我们向来读中国史，不注意阶级斗争的事实，其实四千多年的中国史，何尝不是一部阶级斗争史呢？”^②这就结合人类历史演进、巴黎公社和中国历史发展主线，诠释了马克思主义的阶级斗争理论，批驳了戴季陶等人宣扬的阶级调和论。

国家是人类社会的一种历史现象，它伴随阶级的产生而出现，也将随着阶级的消灭而消亡，这是马克思主义的一条重要原理。毛泽东为纪念中国共产党成立 28 周年而撰写的《论人民民主专政》一文，结合中国共产党的历史发展诠释了这一原理。他说：“人到老年就要死亡，党也是这样。阶级消灭了，作为阶级斗争的工具的一切

^{*} 本文系教育部“新世纪优秀人才支持计划”（NCET-07-0316）的阶段性研究成果之一。

^{**} 作者简介：陈金龙（1963-），湖南益阳人，历史学博士，华南师范大学政治与行政学院、马克思主义研究院教授（广州 510631）。

^① 演讲原题为《纪念巴黎公社应注意的几点》，编入《毛泽东文集》第 1 卷时，改为《纪念巴黎公社的重要意义》。

^② 《毛泽东文集》第 1 卷，人民出版社 1993 年版，第 34-35 页。

东西，政党和国家机器，将因其丧失作用，没有需要，逐步地衰亡下去，完结自己的历史使命，而走到更高级的人类社会。”“消灭阶级，消灭国家权力，消灭党，全人类都要走这一条路的，问题只是时间和条件。”^①这样，毛泽东借助中国共产党诞辰纪念，通过论证中国社会阶级、国家、政党的发展趋势，实际上传输、诠释了马克思主义关于阶级消灭、国家消亡的原理。

2. 对新民主主义革命理论的诠释。新民主主义革命理论的形成有一个过程，在这个过程中，毛泽东通过借助纪念活动，及时诠释了新民主主义革命理论的基本内涵。在上述纪念巴黎公社 55 周年的演讲中，毛泽东通过总结巴黎公社的经验教训，实际上论证了新民主主义革命过程中党的领导、武装斗争的重要性。他说：巴黎公社存在不过 72 天，何以失败这样快呢？有两个主要原因：“没有一个统一的集中的有纪律的党作指挥”，“对敌人太妥协太仁慈”。由此，他得出两条重要结论：“我们欲革命成功，必须势力集中行动一致，所以有赖于一个有组织有纪律的党来发号施令”；“我们对敌人仁慈，便是对同志残忍”。^②这就借巴黎公社纪念之机，说明了党的领导、武装斗争在新民主主义革命过程中的重要地位。

经过土地革命时期、抗日战争时期的经验积累与理论升华，新民主主义革命理论日益走向成熟。由于五四运动是新民主主义革命的开端，借五四运动纪念诠释新民主主义革命理论也就顺理成章。1939 年 5 月，为纪念五四运动 20 周年，毛泽东发表《五四运动》一文，勾勒了新民主主义革命理论的基本内涵，说明了新民主主义革命的开端、性质、动力、前途等问题。随后，毛泽东在延安青年举行的五四运动 20 周年纪念会上的讲演，进一步诠释了新民主主义革命理论，把新民主主义革命理论所解决的主要问题梳理得十分清晰。

3. 对中国革命经验的诠释。历史经验包含诸多启人心智的道理，善于总结和反思历史经验，是一个政党成熟的重要标识。民主革命时期，毛泽东组织、参与的诸多纪念活动，其出发点之一就在于总结历史经验，以为中国革命提供有益的启示和借鉴。比如，毛泽东在延安青年举

行的五四运动 20 周年纪念会上的讲演，就初步总结了鸦片战争以来近百年中国革命的基本经验。在借鉴孙中山遗嘱的基础上，毛泽东指出：中国革命的经验教训“根本就是‘唤起民众’这一条道理”。^③尽管毛泽东强调“唤起民众”意在动员青年群众参加抗战，但由于这一点是从历史经验中引伸出来的，是基于历史经验的观点表达，也就容易为人所理解和接受。在《论人民民主专政》一文中，毛泽东则系统总结了中国共产党成立 28 年来所积累的经验，即通常所说的“三大法宝”。因为有了 28 年的经验积累，新民主主义革命时期也即将终结，在此背景之下诠释中国革命经验，可谓水到渠成。

毛泽东之所以选择纪念活动作为诠释理论的载体，有如下几个方面的因素：其一，纪念活动能增强理论的说服力。在民主革命时期的诸多纪念对象中，有些纪念对象与理论本身的形成、发展具有内在关联。比如，巴黎公社既是马克思主义理论的第一次尝试，其经验教训又促进了马克思主义的发展和成熟；五四运动既是新民主主义革命的历史起点，也是建构新民主主义革命理论的实践依据。当纪念对象与理论本身密切相关时，借助纪念活动将人们带回历史的时空，置身历史的场景，将理论诠释奠基于历史的基础之上，有助于增强理论的说服力。其二，纪念活动能增强理论的影响力。一般说来，纪念活动会成为一定时期舆论关注的焦点，通过纪念活动传输、诠释的理论，容易引起媒介的关注，也容易赢得社会的共鸣，从而使理论具有广泛的社会影响力。其三，纪念活动能促进理论的大众化。纪念活动是具有一定规模的群体性活动，往往有众多的民众参加，借助纪念活动诠释理论，能使理论直接进入民众的视野。同时，为了赢得民众的理解和认同，在诠释理论的过程中，将依据民众的接受能力、认知水平、职业特点，用通俗易懂的语言、简明扼要的方式来诠释理论。如此，将

① 《毛泽东选集》第 4 卷，人民出版社 1991 年版，第 1468 页。

② 《毛泽东文集》第 1 卷，人民出版社 1993 年版，第 35—36 页。

③ 《毛泽东选集》第 2 卷，人民出版社 1991 年版，第 565 页。

促进理论走向大众，为大众所掌握和接受。

从毛泽东借助纪念活动所进行的理论诠释可以看出，纪念活动对于推动马克思主义在中国的传播，对于促进新民主主义革命理论的形成与大众化，对于中国革命经验的总结与升华，发挥了积极效应。可以说，纪念活动是传播马克思主义的媒介，也是推进马克思主义中国化的重要力量。

二、借助纪念活动进行政治动员

政治动员是一定阶级或政党，通过运用政权或政党的力量，激发社会成员的积极性和创造性，以实现特定政治目标的行为。民主革命时期，逢各种纪念活动之机，毛泽东依据现实的需要或起草通电、宣言、社论进行政治动员，或发表文章、演讲进行政治动员，纪念活动在政治动员过程中的效能得到了充分展现。

1. 借助重要节日纪念进行政治动员。“三八”妇女节是全世界妇女的节日，利用这一纪念节日来动员妇女谋求自身解放，具有不同寻常的效果。1939年3月8日，延安召开纪念“三八”妇女节大会，毛泽东发表讲话明确表示：“今天开纪念‘三八’的大会，就是一个号召，一个动员，要把全国女同胞的大团体结合起来，把全国男女同胞的大团体结合起来。”团结起来的目的，就在于“争取妇女们的自由与平等”。在这次纪念活动中，毛泽东还进一步论述了妇女解放与社会解放的关系。他说：“要真正求得社会解放，就必须发动广大的妇女群众来参加；同样，要真正求得妇女自身的解放，妇女们就一定要参加社会解放的斗争。”^①从这里可以看出，毛泽东借“三八”妇女节纪念以动员广大妇女参加革命、谋求自身解放的意图，是非常明确的。但这种动员不是一般的简单号召，而是注意从理论上予以引导和说明。1940年3月，毛泽东出席延安纪念“三八”妇女节大会时发表演讲，既肯定妇女是新民主主义革命的一支重要力量，又对妇女的政治参与提出了明确要求，其政治动员的意蕴清晰可见。

“五一”劳动节是全世界劳动者的节日，利用这一纪念节日进行政治动员，具有广泛的社会

影响力。早在1922年5月，毛泽东便开始借“五一”纪念表达自己的政治主张。他为纪念“五一”而撰写的《更宜注意的问题》一文，呼吁全社会关注劳工的三件事：生存权、劳动权与劳动全收权。1934年4月24日，毛泽东以中华苏维埃共和国中央执行委员会主席的名义发表《中华苏维埃共和国中央政府“五一”劳动节宣言》，针对国民党对苏区发动的第五次“围剿”，号召苏区每一个工人、农民武装起来，加入红军，保卫苏区。^②1939年5月，毛泽东在延安各界纪念“五一”劳动节大会上发表演讲，亦呼吁“把全国人民的思想、意志、力量统一起来，集中起来”，以收复一切失地，赢得抗战的最后胜利。^③因此，无论阶级矛盾的处理，还是民族矛盾的解决，毛泽东都注意利用“五一”劳动节纪念进行政治动员。

五四运动纪念对于青年力量的整合，无疑具有积极意义。1938年5月4日，毛泽东出席延安青年纪念“五四”晚会时，就号召青年为建立独立、自由、幸福的新中国而奋斗。^④《五四运动》一文则首次提出：“革命的，或不革命的，或反革命的分子之最后的分界，看其是否愿意并且实行结合工农民众，他们的最后分界仅仅在这一点”。毛泽东提出这一标准，其实践指向在于动员知识分子“把自己的工作与工农民众结合起来，到民众中去，变成民众的宣传者与组织者”^⑤，动员青年正是这篇文章的落脚点。毛泽东在延安青年举行的五四运动20周年纪念会上，重申“中国的知识青年们和学生青年们，一定要到工农群众中去，把占全国人口百分之九十的工农大众，动员起来，组织起来。”^⑥这一倡议指明了青年成长的道路和肩负的使命，同样具有政治动员的效果。

“七一”建党纪念是中共纪念活动的重要内

①⑥ 《毛泽东文集》第2卷，人民出版社1993年版，第170、169页，第565页。

② 《毛泽东年谱（1893—1949）》上卷，人民出版社、中央文献出版社1993年版，第425页。

③ 《解放》第71期（1939年5月15日），第6页。

④ 《毛泽东年谱（1893—1949）》中卷，人民出版社、中央文献出版社1993年版，第66页。

⑤ 《解放》第70期（1939年5月1日），第9页。

容,也是进行政治动员的有利时机。1943年7月1日,中央办公厅举办纪念中共成立22周年和抗战六周年干部晚会,毛泽东发表《英勇斗争的二十二年》的讲话。他对两次世界大战进行了对比,对两次世界大战期间中国的情况进行了分析,其目的在于使中国共产党人对“光明的新世界和光明的新中国增强信心”。^①1947年6月30日夜,刘邓大军强渡黄河,向大别山进军,揭开了中国人民解放军战略进攻的序幕。在此关键时刻,毛泽东借中共成立26周年之机,鼓舞国人士气。7月1日,新华社发表社论《努力奋斗,迎接胜利》,其中“努力奋斗”四个字是毛泽东加上的。他在修改社论时,还加写了这样一段话:“前进的道路上还会有困难,我们一定要正视这些困难,宁可作长期打算,不要有速胜论。有困难,我们一定要克服,也一定可以克服。同胞们,同志们,勇敢前进,努力奋斗,迎接胜利。”^②在战争年代,这种号召无疑具有政治动员的效果。

2. 借助重大历史事件纪念进行政治动员。近代中国发生了一系列具有历史意义的重大事件,重大事件纪念也是进行政治动员的有利时机。抗日战争时期和解放战争时期,毛泽东极为重视“七七”纪念活动,充分发挥了这一纪念活动的政治动员效能。1939年6月30日,毛泽东为纪念抗战二周年撰写《当前时局的最大危机》一文,针对当时的“主战派”与“主和派”之争,号召全国人民“团结抗战以求解放”,“反对投降与分裂”^③。1942年7月7日中共中央所发表的《为纪念抗战五周年宣言》,正是根据毛泽东在6月19日中央政治局会议上的提议,综合大家的意见起草而成。^④1943年7月,毛泽东亲自起草《中共中央为抗战六周年纪念宣言》,提出了加强作战、加强团结、改良政治、发展生产四大主张。^⑤1946年“七七”九周年纪念前夕,正值全面内战爆发,毛泽东要求借此发表宣言,“以便动员全国人民反对反动派的进攻”。宣言起草前,毛泽东致信任弼时并告胡乔木,就宣言起草要点提出了明确要求。^⑥宣言起草后,毛泽东在修改时又加了这样一段话:“我们一定要打败中外反动派的一切企图,我们一定要实现独立、和平与民主,我们一定要实现停战

令、政协决议与整军方案。”^⑦这种肯定的语气和口吻,实际上是为了强化政治动员的效果。1949年6月24日,毛泽东还致信胡乔木:“拟一单纪念七七的口号”,“写一篇七七纪念论文(带总结性)”,“起草一个各党派的纪念七七的联合声明”^⑧。毛泽东还提议,“七七举行军民示威游行,开大会,上海、南京、武汉、杭州、南昌、九江等城举行盛大的军队检阅及大示威,纪念抗日,反对美国扶日,要求早日成立日本和约,消灭国民党残余。”^⑨因此,无论抗日战争时期,还是解放战争时期,“七七”纪念的政治动员功能得到了充分发挥。

“九一八”事变是日本发动全面侵华战争的序幕,其纪念活动对于动员民众参加抗战同样具有积极意义。1939年9月18日,毛泽东出席延安各机关、学校、团体纪念“九一八”八周年大会。他在讲话中指出:“我们的口号只有一个,就是‘打到鸭绿江边,收复一切失地’。”^⑩这在当时足以激发国人抗日的热情和勇气。一二九运动在中国青年运动史和中国新民主主义革命史上占有重要地位,是具有纪念价值的重大事件。1939年12月9日,延安各界集会纪念一二九运动四周年,毛泽东发表讲话,认为一二九运动“推动了‘七七’抗战,准备了‘七七’抗战”,是“动员全民族抗战的运动”,一二九运动“准备了抗战的思想,准备了抗战的人心,准备了抗战的干部”,“将成为中国历史上的一个非常重要的纪念”。^⑪毛泽东肯定一二九运动对于抗战

① 《毛泽东文集》第3卷,人民出版社1996年版,第29页。

②④ 《胡乔木回忆毛泽东》,人民出版社1994年版,第495页,第169页。

③ 《解放》第75、76期(1939年7月7日),第4页。该文编入《毛泽东选集》第2卷时,题目改为《反对投降活动》。

⑤⑩ 《毛泽东年谱(1893-1949)》中卷,人民出版社、中央文献出版社1993年版,第448-449页,第138页。

⑥ 参见《毛泽东文集》第4卷,人民出版社1996年版,第141页。

⑦⑨ 《毛泽东年谱(1893-1949)》下卷,人民出版社、中央文献出版社1993年版,第105页,第515-516页。

⑧ 《毛泽东书信选集》,人民出版社2003年版,第301页。

⑪ 《毛泽东文集》第2卷,人民出版社1993年版,第252、253页。

的积极作用,其着眼点仍在激励青年学生、知识分子投身抗战。

3. 借助重要历史人物纪念进行政治动员。中国近代历史上,涌现了一批对历史发展产生深刻影响的重要人物,他们为民族独立、人民解放和国家富强、人民幸福建立的不朽业绩,对于后人是一种激励;他们的精神品格、道德情操是民族精神的凝聚和折射,对于后人是一种典范。民主革命时期,毛泽东在纪念重要历史人物时,往往着眼于其思想遗产、精神品格的提炼和总结,以此作为进行政治动员的资源。在中国近代历史人物纪念活动中,毛泽东最为重视的当数孙中山纪念。1938年3月12日,延安举行纪念孙中山逝世13周年及追悼抗敌阵亡将士大会,毛泽东在讲话中提出:纪念孙中山一定要注意这样三项:“第一,为三民主义的彻底实现而奋斗;第二,为抗日民族统一战线的巩固与扩大而奋斗;第三,发扬艰苦奋斗、不屈不挠、再接再厉的革命精神。”在毛泽东看来,这三项是孙中山留给后人“最中心最本质最伟大的遗产”,“一切国民党员,一切共产党员,一切爱国同胞,都应接受这个遗产而发扬光大之”。^①在这里,毛泽东既表达了对孙中山的推崇,也表达了中国共产党人的政治主张,使孙中山纪念带上了政治动员的色彩。

鲁迅始终站在时代的前列,受到全党和全国人民的尊敬。1937年10月19日,毛泽东在陕北公学纪念鲁迅逝世周年大会上发表讲话,对鲁迅的政治远见、斗争精神和牺牲精神给予了高度评价,强调“我们纪念鲁迅,就要学习鲁迅的精神,把它带到全国各地的抗战队伍中去,为中华民族的解放而奋斗”^②。因此,毛泽东参与鲁迅纪念活动的旨趣之一,就在于动员民众加入抗日的行列,以完成民族解放的历史使命。

毛泽东之所以选择纪念活动作为政治动员的载体,是由纪念活动的特点所决定的:第一,纪念活动具有感染性。纪念活动所建构的特定空间、特定符号、特定程序和特定仪式,往往极富情感影响力,置身于这一特殊场景,能调动参与者的情绪,影响参与者的政治情感与政治态度,甚至给参与者以强烈的心灵震撼。第二,纪念活动具有传导性。纪念活动都是围绕一定主题、为

了一定目的而举行的,借助标语口号、书刊特辑、陈列展览、纪念仪式、纪念大会等纪念活动的具体形式,可向国民传递政治动员的信息,明示政治动员的目标。而民众参与纪念活动的过程,也是理解、接受、认同政治主张的过程,民众政治认知在参与中发展和提升。第三,纪念活动具有人本性。民主革命时期的不少纪念活动是对重要历史人物、革命先烈的纪念和缅怀,这种纪念彰显了对人的价值的尊重、对生命的尊重,这是引起纪念活动参与者情感共鸣的重要因素,也是赢得民众认同的重要基础。

正因为如此,在为纪念活动而发表的有关宣言、文章、演讲、题词中,毛泽东一般要结合纪念对象和时代特征提出自己的政治主张,表达自己的政治诉求。利用纪念活动进行政治动员,是毛泽东政治动员的重要策略。

三、借助纪念活动促进政治整合

纪念活动既有理论诠释、政治动员之功,亦能收政治整合、凝聚人心之效。借助纪念活动协调国共关系、整合各派力量、凝聚各方人心,也是毛泽东发起、组织或参与纪念活动的重要出发点。

1. 借助纪念活动协调国共关系。国共关系协调的过程,在一定意义上是国共双方寻求共识、缩小分歧的过程。孙中山是中国民主革命的先行者,中共以孙中山革命事业的继承者自居,国民党则称之为“中华民国国父”。因此,孙中山是国共两党共同推崇的历史人物,对孙中山的纪念成为协调国共两党关系的突破口之一。如前所述,毛泽东在延安各界举行纪念孙中山逝世13周年及追悼抗敌阵亡将士大会上的讲话,特别强调孙中山的伟大、孙中山对于中华民族的贡献,誓言继承孙中山的遗产,成为孙中山的忠实信徒。毛泽东推崇孙中山,一方面是基于孙中山的历史功业、思想遗产和人格魅力,另一方面则是出于协调国共两党关系的考虑。1939年3月12日,毛泽东出席延安纪念马克思、孙中山晚会时

^{①②} 《毛泽东文集》第2卷,人民出版社1993年版,第112-113页,第44页。

又说：“现在马克思主义与三民主义联系起来，在唤起民众和联合世界上以平等待我之民族以求达到中国之自由平等上基本上是相同的，国共应该很好地团结，长期合作。”^① 马克思主义与三民主义是两种不同的思想体系，毛泽东此番论证尽力寻找两者的相通，其目的也在为国共合作寻找理论支撑。

为协调国共关系，毛泽东在延安追悼抗战阵亡将士时，超越党派分野，将郝梦麟、佟麟阁、赵登禹等国民党将领列入纪念对象，并称他们“给了全中国人以崇高伟大的模范”，表明中华民族“富于民族自尊心与人类正义心”。^② 毛泽东高调评价这些将领，固然是因为其抗战的精神与业绩值得后人景仰，但也包含借此协调国共关系的考虑。

为协调国共关系，1939年5月，毛泽东在延安各界纪念“五一”劳动节大会上发表演讲时，明确表示认同蒋介石提出的“意志集中，力量集中”，赞成蒋介石发起的“国民精神总动员”，主张“改造全国国民的精神”，将“许多人中间流行的那种自私自利、贪生怕死、贪污腐化、萎靡不振的风气，根本改变过来”。^③ 这种回应，也是为协调国共关系作出的努力。1942年6月30日，毛泽东曾致电周恩来，请他考虑利用纪念“七七”机会，找王世杰谈一次国共两党关系问题，并表示愿见蒋介石一谈，请王向蒋转达。^④

可见，在国共关系协调过程中，毛泽东通过利用纪念活动作出了多方面的尝试和努力，尽管国共两党之间始终存在分歧、磨擦和斗争，但不能由此而否定纪念活动在协调国共关系过程中发挥的作用。

2. 借助纪念活动整合各方力量。民主革命时期的政治整合，除国共两党的关系协调外，还包括中国共产党与其他各党、各派、各阶层力量的整合。在促进各方力量整合的过程中，毛泽东也借助纪念活动表达整合的愿望和要求。1938年6月30日，在抗战一周年和中国共产党成立17周年前夕，《新华日报》发表了毛泽东的题词：“共产党员，应与各党各派各界人民一道坚持抗战，为驱逐日寇建设新中国而奋斗，并在斗争中起模范作用，不达目的，决不停止！”^⑤ 这

一题词，释放的是政治整合的信号。1940年7月，毛泽东为纪念抗战三周年撰写《团结到底》一文，强调“只有团结到底，才能抗战到底”，并重申建立统一战线政权，“既不赞成别的党派的一党专政，也不主张共产党的一党专政，而主张各党、各派、各界、各军的联合专政，这即是统一战线政权。”^⑥ 毛泽东还表示，中共在军事、财政、经济、文化、教育、锄奸等方面，“均必须从调节各阶级利益出发，实行统一战线政策”。^⑦ 统一战线性质政权的建立及各项统一战线政策的实施，其目的也在于实现政治整合。

解放战争时期，毛泽东亦注意利用纪念活动促进政治整合。1946年7月，中共中央发表纪念“七七”九周年宣言。毛泽东在起草《关于学习和宣传中央‘七七’宣言的通知》时，要求“引导党外人士在座谈会中讨论时局，争取他们同意我党主张，团结一切进步分子及中间派和我党一致行动”。^⑧ 这种安排，意在通过“七七”纪念促进中国共产党与其他党派之间的整合。1947年7月1日，新华社为纪念中国共产党成立26周年，发表了经毛泽东修改的社论。毛泽东在修改这一社论时，特意加写了如下一段话：“我们有个伟大的民族统一战线，这个统一战线包括工人、农民、知识分子、小资产者、爱国的民族资本家、开明绅士、少数民族及海外侨胞，这就是全中国的人民大众。”^⑨ 这就借纪念中国共产党成立之机，进一步表明了党的统一政策，以力图促进各方力量的整合。

3. 借助纪念活动协调党与人民群众的关系。党群关系协调不仅关系新民主主义革命的成败，也关系党的形象与党的生存。民主革命时期，纪念活动也被用于党群关系的协调之中。1941年6月，毛泽东为中央书记处起草的《关于中国共产党诞生二

①④⑤ 《毛泽东年谱（1893—1949）》中卷，人民出版社、中央文献出版社1993年版，第115页，第390页，第78—79页。

② 《毛泽东文集》第2卷，人民出版社1993年版，第113页。

③ 《解放》第71期（1939年5月15日），第6页。

⑥⑦ 《毛泽东文集》第2卷，人民出版社1991年版，第760页，第761页。

⑧ 《毛泽东文集》第4卷，人民出版社1996年版，第148页。

⑨ 《毛泽东年谱（1893—1949）》下卷，人民出版社、中央文献出版社1993年版，第200—201页。

十周年、抗战四周年纪念的指示》提出：“在党外要深入地宣传中共二十年来的历史，是为中华民族与中国人民解放事业英勇奋斗的历史。它最忠实地代表中华民族与中国人民的利益。”^① 借助纪念活动明示党的历史主线、党的性质宗旨，意在协调党群关系，塑造党的形象，以赢得人民群众的支持。1943年7月，毛泽东起草的《中共中央为抗战六周年纪念宣言》，进一步表明了中国共产党人对待人民群众的态度。宣言指出：“共产党员应该紧紧地 and 民众在一起，保卫人民，犹如保卫你们自己的眼睛一样，依靠人民，犹如依靠自己的父母兄弟姊妹一样。”^② 因此，毛泽东借助纪念活动阐明了党的性质与宗旨、党对待人民群众的态度，力图以此促进党群关系的协调。

毛泽东之所以选择纪念活动作为促进政治整合的契机与手段，究其原因，有如下几个方面：其一，不少纪念对象本身具有超越阶级与党派的魅力，是促进政治整合的重要因素。如孙中山纪念、“九一八”纪念、“七七”纪念，就具有超越党派的性质。南京国民政府为纪念孙中山，1929年决定将孙中山逝世日定为植树节，赋予植树活动继承、弘扬孙中山遗教的政治象征意义，全国各地在这一天都将举行孙中山纪念仪式。^③ 抗日战争时期，南京国民党政府逢“九一八”、“七七”等纪念日，也发表告全国同胞书予以纪念。在这种背景下，毛泽东发起、组织相关的纪念活动，实际上有助于增加国共两党的共识与默契，对于国民党也是一种回应和支持，自然有助于协调国共两党关系。其二，纪念活动所表达的尊重历史的形象，是促进政治整合的重要基础。历史是客观的真实存在，尊重历史是一个政党对待历史应持的正确态度。毛泽东组织、参与的各种纪念活动，其意也在表达对历史的尊重、追忆和缅怀。这种对待历史的态度与尊重历史的形象，也有助于消弥党派之间、阶级之间的分歧，达成对于诸多历史问题的共识，这是政治整合的重要基础。其三，纪念活动所具有的影响力，是促进政治整合的重要力量。纪念活动借助各种媒介和仪式，能形成一定的舆论、声势和氛围，在纪念活动中所表达的政治主张、意见态度，具有较强的影响力和较高的权威性，由此使纪念活动具有政治整合的功能。

应当说，民主革命时期毛泽东所组织、参与的

诸多纪念活动，对于促进政治整合、协调国内各方关系发挥了积极作用，其影响不能忽视。

四、借助纪念活动协调国际关系

民主革命时期，中共面临与共产国际、苏联和世界其他国家关系协调的问题，也需要扩大自身的国际影响、融入国际社会。通过组织纪念活动，给予共产国际、苏联和世界其他国家以配合和支持，是协调国际关系、党际关系的重要途径，也是中共扩大自身国际影响、融入国际社会的有效形式。

1. 借助纪念活动协调与共产国际的关系。中国共产党成立之初，是共产国际的一个支部，至1943年5月共产国际解散之前，中共一直面临如何协调与共产国际关系的问题。由于“三八”妇女节、“五一”劳动节都是国际性的纪念日，共产国际存在时，往往要对这些纪念活动作出统一部署。如1939年，共产国际执委会发表“五一”宣言，呼吁“国际工人阶级行动的统一”，并要求全世界的工人“供给中国军需品和信用借款”。^④ 1940年，共产国际执委会又发表“五一”宣言，要求全世界的无产者、劳动民众在五一“举行示威，来拥护和平，反对战争的挑拨者及放火者”^⑤。在这种情况下，毛泽东组织、参与“五一”纪念活动，向世界其他国家的无产者、劳动民众表达中共的声音，既是对共产国际的配合，有利于协调与共产国际的关系，也有助于中共步入国际舞台，协调与世界众多国家的关系。

2. 借助纪念活动协调中苏关系。共产国际和苏联每逢十月革命纪念日均有纪念活动的安排，中共相应地组织纪念活动既是对十月革命道路的认同，对中苏关系的协调与中共国际影响的扩大，无疑具有积极意义。1939年9月28日，毛泽东应中苏文化协会之请，撰写《苏联利益和人类利益的一致》一文，以纪念十月革命22周年。针对当时国

① 《毛泽东年谱（1893—1949）》中卷，人民出版社、中央文献出版社1993年版，第310页。

② 《毛泽东文集》第3卷，人民出版社1996年版，第45页。

③ 参见陈蕴茜：《植树节与孙中山崇拜》，《南京大学学报》2006年第5期，第76—90页。

④ 《解放》第77期（1939年7月20日），第3、4页。

⑤ 《解放》第114期（1940年9月1日），第4页。

内存在的一些不利于苏联的错误言论或对苏联的种种误解,毛泽东强调:“苏联对于世界的和平事业,尽了很大的努力”;“苏联红军决不会无原则地参加帝国主义战线”,相反,将“积极地援助正义的、非掠夺的、谋解放的战争”;“苏联的利益和中国民族解放的利益决不会互相冲突,而将是永久互相一致”^①。这些观点,澄清了当时国内存在的种种不种于中苏关系协调的言论,在舆论上给了苏联以强有力的支持。1942年11月6日,毛泽东又撰文纪念十月革命25周年,称“十月革命的旗帜是不可战胜的,而一切法西斯势力则必归于消灭”。^②1948年11月,中国革命胜利在望,新民主主义革命的实践,进一步证实了十月革命道路的正确性。毛泽东在为纪念十月革命31周年而撰写的文章中,明确表示认同斯大林对十月革命的评价,认为“十月革命给世界人民解放事业开辟了广大的可能性和现实的道路,十月革命建立了一条从西方无产者经过俄国革命到东方被压迫民族的新的反对世界帝国主义的革命战线”。^③这种借助十月革命纪念而表达的对于十月革命、苏联、斯大林的推崇,无疑有助于协调中苏关系、赢得苏联的支持。

为协调中苏关系,毛泽东不仅组织、参与十月革命纪念,而且对于苏联红军的纪念也十分重视。1939年2月,为纪念苏联红军建立21周年,毛泽东应苏联《真理报》之约,撰写《中国军队应当学习苏联红军》一文,称苏联红军是“工人农民的军队”,“具有坚强的技术装备,深厚的军事素养,正确的政治工作”,“不但早已成为保卫社会主义苏联的柱石,而且早已成为保卫世界和平反对法西斯侵略的中坚力量,成为全世界任何真正愿意反抗法西斯侵略的武装部队的模范”。^④1943年2月21日,毛泽东致电斯大林、联共中央和红军将士,祝贺苏联红军成立25周年,称苏联红军是“抵抗法西斯暴力的中流砥柱,是创造新的和平世界的急先锋”,对于苏联红军为世界反法西斯战争作出的贡献给予了高度评价。^⑤毛泽东高度评价苏联红军,固然因为苏联红军对世界反法西斯战争作出了重大贡献,同时也有借此协调中苏关系之意。

3. 借助纪念活动协调中美关系。中美关系的协调受制于多种因素,纪念活动在其中所能发挥的作用是有限的,但毛泽东并没有放弃这方面的努力。1942年,美国总统罗斯福发起以每年的6月14

日作为联合国日,全世界反法西斯各国都在这天举行纪念活动。为回应这一倡议,1944年6月,逢第三次联合国日,延安举行“热烈的民众大会”,毛泽东为《解放日报》撰写社论《纪念联合国日,保卫西安与西北》。毛泽东提醒国人,“在中国纪念联合国日,不要忘了苏、美、英人民的艰苦奋斗,不要忘了斯大林元帅、罗斯福总统与丘吉尔首相的英明领导和他们所指道路之正确”。他还寄希望于美国“帮助中国人民解决团结与民主的问题,借以克服中国正面战场存在的危机”。^⑥毛泽东借联合国日纪念,肯定美国在世界反法西斯战争中的作用,对于改善中共与美国的关系不无积极意义。

可见,毛泽东组织、参与的诸多纪念活动,由于一些纪念对象自身具有国际性,也就使这些纪念活动具有协调国际关系的效能。同时,借助纪念活动回应国际社会的要求,表达对于国际问题的主张,也有助于展示中共的国际形象,扩大中共的国际影响,从而使中共逐渐步入国际舞台。

总之,毛泽东娴熟运用了纪念活动作为理论诠释、政治动员、政治整合、协调国际关系的有效载体,纪念活动在新民主主义革命历史进程中的作用由此可见一斑。历史经验告诉我们,纪念活动的功能是多方面的,合理发挥纪念活动的功能有助于政治目标的实现,也有助于政治空间的拓展。

(责任编辑 欣彦)

① 《毛泽东选集》第2卷,人民出版社1991年版,第593—600页。

② 《毛泽东选集》第3卷,人民出版社1991年版,第890页。

③ 《毛泽东选集》第4卷,人民出版社1991年版,第1357页。

④ 《群众》第2卷第17、18期合刊(1939年3月11日),人民出版社1955年影印本,第682页。

⑤⑥ 《毛泽东文集》第3卷,人民出版社1996年版,第6页,第172、175页。

毛泽东时代的庆祝游行： 中国五十年代的国家景观^{*}

洪长泰 著，罗嗣亮、马海霞 译^{**}

【摘要】中华人民共和国的政治性的庆祝游行是一个内容丰富而驳杂的文化主题，于此，史家可以更深入地理解中国共产党的性质及其政策。中国共产党的国家景观，其中首推二十世纪五十年代天安门广场举行的五一节和国庆节（10月1日）庆祝活动，都是精心组织并有着多重目的的政治仪式：既是打破旧秩序、迎接社会主义新时代的反传统的节日，也是对中国共产党权威的合法化，又是共产主义领导下无数成就的展示，亦是对中国现代革命史上毛泽东中心地位的肯定，同时还宣告着中国在国际社会主义阵营中的存在。尽管受到苏联的影响，这些庆祝游行还是表现出浓重的民族风格。它们也反映了一个国家正在经历着的政治上和经济上的变化。最终，毛泽东和其他党内高层领导，同时充当着演员和导演，小心翼翼地控制和编排游行者的动作，让作为观众的游行者在天安门广场上对党和党的主席所取得的成就大加赞颂。

【关键词】毛泽东；庆祝游行；国家景观

中图分类号：D621.6 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2009)01-0058-10

1949年2月3日上午，在拿下国民党控制的北平（1928年以前的叫法，1949年10月更名为北京）后四天，解放军凯歌高奏，开进这一传说中的城市，正式宣告政权的变更及现代中国历史上一个崭新时代的开启。军事指挥官林彪（1907-1971）、罗荣桓（1902-1963）在正阳门城楼上检阅行经此地的部队，接着，部队迅即向东转，进入外国使馆区（东交民巷）腹地，然后继续向北京的其他地区行进。年轻的美国富布莱特学者德克·博迪目击了这一壮观的军事威力表演，并在他的日记中写道：

我没来得及看到步兵和骑兵的先遣队，以及部分的机动部队。但是我亲眼看到了持续一小时左右的场景。我数了一下，有超过250台各式各样的载重机动车辆——坦克、装甲车、装载士兵的卡车、安放机械枪支的卡车、牵引重炮的卡车。后面跟随着数不清的救护车、吉普车和其他小型车辆。作为中国历史上可能是最强大的军事威力的展示，如此景观让人印象极为深刻。而它对美国人来说尤其值得铭记，因为这基本上是美国军事装备的展示，事实上这些装备都是在短短两年半的时间内从国民党军队中缴获或收买得到的。^①

但博迪以及许多北京居民所不知道的是，在值得铭记的那一天，这样的阅兵活动并不是随便汇集的。活动从一开始就由中国共产党精心安排和细心计划。1月29日傍晚，北平的共产主义地下电台收到了刘仁（1909-1973）这一高层领导，同时也是庆祝游行的组织者，所发来的秘密电报，电报发出指令：“让人民在街道上列队欢迎[我们的部队]！”^②决策者设计了最佳的行程，以产生最激动人心及最有象征意义的效果。通过从正阳门——进入中心市区的南大门，原来是为皇帝而保留的——进入北平，接着前行进入过去洋人们高高在上的使馆区，红军强有力地宣称它将要粉碎旧中国的两种邪恶势力：封建主义和帝国主义。展望着光明新世界的共产党军队，即将“解放”中国。

庆祝游行丰富的文化和政治背景使历史学家们可以更深入地理解社会的本质。传统中国的社会庆祝活动（社火）形象地说明了这一问题。这种民众的乡村庆祝游行在旧历新年来临之际举行，此时，农民们向地方神灵进献供品，以期来年五谷丰登。^③然而，中国共产党的军事性的游行却大为不同，而有着广阔的地域渊源和重大的政治含

* 本文的研究工作得到了香港研究资助局的大力资助。【本文英文篇名为“Mao's Parades: State Spectacles in China in the 1950s”，原载《The China Quarterly》第190期（2007年6月）。因本文所引文献多为档案资料，不便查阅，故引文多据英文译出，未能逐一核对中文原文。——译者注】

** 作者简介：洪长泰（Chang-tai Hung），哈佛大学博士，香港科技大学人文学部教授。罗嗣亮系中山大学教育学院博士后，马海霞系湖南省岳阳县第三中学高三历史备课组组长。

① 德克·博迪（Derk Bodde），《Peking Diary: A Year of Revolution》（《北京日记——革命的一年》）（New York: Henry Schuman, 1950），pp. 103-04.

② 《缅怀刘仁同志》，北京：北京出版社，1979，第111页。

③ 董晓萍：《田野民俗志》，北京：北京师范大学出版社，2003，第612-626页。

意。从历史上来看，庆祝游行和游行历来都是政治的重要组成部分。在对伊丽莎白一世时代的英国、十四世纪的爪哇和19世纪的摩洛哥这三个不同社会的研究中，克利福德·吉尔兹论证说，统治者们用皇家游行来“证明他们存在的正当性并根据汇集起来的故事、典礼、勋章、仪式及附属品来组织他们的行为，这些东西要么是他们承传下来的，要么是在一些比较革命的情形中创造的。”^① [不管这些精英统治成员是如何以民主的形式选取（一般而言，并不是这样）或他们之间的分歧有多深（一般而言，它们远比局外人所能想像的深得多）他们都以一些各色集结的阅兵、典礼、徽章、手续以及那些他们或者世袭来的，或者以一种更革命性的手段发明来的形形色色的附属物来昭示其存在的合理性以及他们的行为的权威性。见王海龙，张家瑄译中央文献出版社2000年版，第165-166页。我觉得这一段译得并不符合原文。] 莫纳·欧若弗认为，在法国大革命期间，以民众参与为标志、露天举行的节日和庆祝游行，是强调现代世俗社会中的公开和平等的新型革命文化至关重要的组成部分。^② 纳粹文化以大众集会而兴旺。希特勒是用步伐协调的行军和盛大的体育活动来对人群进行情感操控的里手。^③ 在苏联，五一节和十月革命周年纪念日红场庆祝活动是对苏维埃权威和社会主义制度至高无上地位的肯定。^④ 在美国，诸如7月4日庆祝美利坚独立之类的庆祝游行是市民上演的戏剧，也是公共的节日，用玛丽·瑞恩的话来说，即相当于“民众至上权威的一种演练”。^⑤ 与此相比，中国的共产主义庆祝游行又如何呢？

对于中国国家景观的研究已经显著提升了我们对于国家主义发展中仪式和符号象征的作用之认识。最近有论著研究了中华民国国庆节（10月10日）纪念辛亥革命周年的庆祝活动，揭示了民国早期新兴国家共同体的发展情况。^⑥ 一位艺术史家对社会主义中国10月1日国家庆祝游行的研究，也在共产党政治仪式和符号象征方面提供了某些洞见。^⑦ 但是很少有人考察这些国家景观是如何在制度上组织起来的，或者发现关键的策划者；更少有人深入调查西方的国家典礼对中国庆祝游行的影响（就社会主义中国来说，即苏联模式的影响）。本文试图通过对中国五十年代负责筹划国家庆祝游行的官方机构及苏联对筹划过程的影响的双重考察，填补这些空缺。更重要的是，本文不仅集中关注五十年代天安门广场举行的国庆游行，还集中关注此时的一二·九运动庆祝活动，以寻求对中国国家景观本质的理解。我论证了中国共产党的庆祝游行是精心组织并有着多重目的的政治仪式：既是打破旧秩序、迎接社会主义新社会的节日，也是对中国共产党的合法化，又是共产主义领导下无数成就的展示，亦是对中国现代革命史上毛泽东（1893-1976）的中心地位的肯定（因而表达了对毛泽东的崇拜），同时还

宣告着中国在国际社会主义阵营中的存在。庆祝游行也反映了一个国家正在经历着的政治和经济上的变化。尽管如上海等大城市同样举办了庆祝活动和庆祝游行，但首都所举办的则最让人难忘，也最有意义，它们为其他城市提供了一个可资仿效的模范。地方的观察员经常被送到首都去学习北京的经验。^⑧

市容布置和群众庆祝活动

由于政治上和社会上的不确定因素，民国早期的国庆节庆祝活动断断续续，先由北京的军阀政府举行，继而由南京的国民党举行。20世纪前二十年中，国庆节的军事游行偶尔由军阀们在天安门和北京南部的军事基地南苑举办，但二十年代后期国民党政权则在南京的机场举办。^⑨ 然而，极少大规模的庆祝游行是由国家组织的，

① 克利福德·吉尔兹 (Clifford Geertz), "Centers, kings, and charisma: reflections on the symbolics of power," (《核心、王者和卡里斯玛：权力符号的反照》) in Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology* (《地方性知识：阐释人类学论文集》) (New York: Basic Books, 1983), p. 124.

② 莫纳·欧若弗 (Mona Ozouf), *Festivals and the French Revolution* (《节日和法国大革命》), trans. Alan Sheridan (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988), pp. 126-57.

③ 乔治·默塞 (George Mosse), *The Nationalization of the Masses: Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich* (《群众的国家化：自拿破仑战争到第三帝国德国的政治象征和群众运动》) (Ithaca: Cornell University Press, 1975), pp. 100-26.

④ 克里斯泰尔·莱恩 (Christel Lane), "The Rites of Rulers: Ritual in Industrial Society—The Soviet Case" (《统治者的仪式：工业社会的典礼——以苏联为例》) (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), pp. 153-88.

⑤ 玛丽·瑞恩 (Mary Ryan), "The American parade: representations of the nineteenth-century social order," (《美国的庆祝游行：十九世纪社会秩序的呈现》) in Lynn Hunt (林·亨特) (ed), *The New Cultural History* (《新文化史》) (Berkeley: University of California Press, 1989), p. 138.

⑥ 亨利埃塔·哈里森 (Henrietta Harrison), *The Making of the Republican Citizen: Political Ceremonies and Symbols in China, 1911-1929* (《共和国公民的形成：1911至1929年的中国政治庆典和符号》) (Oxford: Oxford University Press, 2000), pp. 93-132.

⑦ 巫鸿 (Wu Hung), *Remaking Beijing: Tiananmen Square and the Creation of a Political Space* (《重建北京：天安门广场和政治空间的开创》) (Chicago: University of Chicago Press, 2005), pp. 85-104.

⑧ 王丰德 (Wang Fengde, 意译): 《报告》，上海市档案馆，档号：A22-2-894。

⑨ 《申报》1914年10月14日，1916年10月11日，1917年10月10日，1929年10月10日，1929年10月12日。

庆典常常体现了一种即兴的精神。^①这一时期，曾有一个典型的国庆节庆祝活动被上海有影响力的报纸《申报》描述为公众用国旗和灯笼热情布置市容。^②

在中华人民共和国建国不久的1949年12月，政府正式宣布了新的公众假期和节日名单，以表明昔日封建时代的毁灭和一个崭新时代的开端——这种声明类似于法国大革命和十月革命中的声明。^③这些节日包括五一节（5月1日）、青年节（5月4日）、建军节（8月1日）和国庆节（10月1日）。其中最值得纪念和最具政治意义的节日是五一节和国庆节，二者以群众性的庆祝游行和大狂欢为特点。

和苏联的节日一样^④，中国共产党的国家庆祝活动包含三个基本的组成部分：礼仪性的市容布置、群众景观和最重要的一个部分，即传达震撼人心的视觉场面和扣人心弦的政治讯息的游行。五一节和国庆节数周之前，北京城的市容布置工作就开始了。建筑物上和马路旁展出了红旗和海报；商店橱窗和街道牌标被饰上标语和红星。在城市的不同地方，陈列各不相同。天安门广场这一象征性中心的周边地区近水楼台先得月，这在面对正阳门即前门的街道上得到了体现。同样地，上海市中心的人民广场最引人注目。为举办1951年国庆节庆祝活动，上海市委命令：通往人民广场的主要道路，尤其是南京路和西藏路这两条关键的庆祝游行路线，应当成为“荣耀的中心”。^⑤正对着广场、时为全亚洲最高建筑之一的国际饭店，将被披上红布结成的巨大花彩，红布上写着诸如“中国人民的伟大领袖毛泽东主席万岁”之类的标语。^⑥

由一系列公众庆祝活动组成的群众景观是由政府密切指挥的。在北京，天安门东边的工人文化宫、西边的中山公园、颐和园和其他场所举行了免费的游园会，有数千市民参加。晚上，天安门广场举行了舞蹈狂欢，还举行了焰火表演。^⑦东单和西单的露天影院里，市民们燃放鞭炮，并观看了充满爱国激情的电影。^⑧据《人民画报》描述，在这些事件中，人们全都“为新中国的前途鼓掌”。^⑨

庆祝游行

公众和世界的最大关注，集中在五一节和国庆节天安门广场或者上海人民广场一年一度的游行上。首次游行是在1949年10月1日，紧接毛泽东在天安门上宣布人民共和国成立。这次游行以阅兵式开始，随后，数千普通市民欢呼着走过天安门广场。毛泽东非常重视这次建国日的军事游行，评论说：“这样的庆祝游行是开国第一次，一定要搞好！”^⑩游行者们举着毛泽东等国家领导人的大幅肖像，伴着他们敲打的腰鼓声有节奏地摇动着，

扭着华北农村的传统舞蹈——秧歌，穿过长安左门（那时以东三座门而闻名），进入宁静而封闭的天安门广场，列队经过天安门，以便接受新的国家统治者的检阅，然后从长安右门（以西三座门闻名）出来，最后消散在附近的街道中。一年之中，盛大的游行将会重复两次。

1951年，市政府设立了两个委员会：首都庆祝中华人民共和国国庆节筹备委员会和北京庆祝五一国际劳动节筹备委员会。每个委员会都类似于苏联管理节日的中央结构^⑪，负责协调庆祝游行中的行动。但是，不同于苏联的委员会直到布尔什维克革命差不多15年后，即1930到1931年间才产生，而北京的这两个委员会在共和国初期就成立了，这证明了共产党加强控制的迫切性。它们名义上在市政府及市长彭真（1902-1997）属下，其对庆祝游行的组织受到后者的监督。^⑫然而它们的指示则来自于最高层。

每年5月1日和10月1日清晨，游行者们就会在天安门广场的指定地点集合，通常是在广场东面、南面和北面，如王府井和东单。^⑬一些人甚至凌晨3点就聚集在一起，准备在10点开始游行。^⑭庆祝游行都经过很好的彩排，彩排一般在晚上进行，而且至少在3个月前就开始了。和1949年10月首次游行一样，它们有两部分的内容：一部分是军事的，另一部分是民众的，后者一般被称作“群众游行”。军事部分在典礼中是打头的，各军区区的分遣队被编成不同分队前行，与此相伴随进行的

① 学校有时也组织即兴的庆祝活动。例如1917年10月10日，上海超过4,757名学生参加了庆祝国庆节的游行。参见1917年10月11日《申报》。

② 《申报》1917年10月12日；1919年10月11日；1929年10月10日。

③ 1949年12月24日《人民日报》。

④ Lane. *The Rites of Rulers*, P. 172.

⑤ 《一九五五年“五一”节市容布置工作计划》，上海市档案馆，档号：B56-2-3。

⑥ 《关于几个主要的高楼大厦的巨幅标语的布置》，上海市档案馆，档号：B56-2-2。

⑦ 《关于五一游行和晚会布置准备情况的报告》，北京市档案馆，档号：99-1-110。

⑧ 中国人民政治协商会议北京市委员会文史资料委员会编：《庄严的庆典》，北京：北京出版社，1996，第151页。

⑨ 《人民画报》1950年第1卷第1期照片。

⑩ 树军：《天安门广场历史档案》，北京：中共中央党校出版社，1998，第227页。

⑪ Lane. *The Rites of Rulers*, P. 179.

⑫ 《群众游行队伍组织方案等》，北京市档案馆，档号：99-1-1。

⑬ 《游行队伍序列和行进路线》，北京市档案馆，档号：99-1-61。

⑭ 《编队工作的几项规定》，北京市档案馆，档号：99-1-200。

还有武器展出。接下来是民众部分，包括数百数千的工人、农民、学生和艺术家。^①然而1952年后的五一节庆祝游行则取消了军事部分，仅保留了民众部分。^②这种政治仪式的操作决不简单。与官方的乐观报导相反的是，组织者遇到了许多的问题。

共和国开国之初的两年，代表国家未来的少先队员，紧随阅兵式之后引领着游行队伍。少先队员们大多是从天安门广场附近学校选出的小学生，这样做是为了减少这些少年在彩排和实际表演期间长途跋涉的麻烦。^③对于许多参加者来说，这项任务为他们带来了许多荣誉。“当我发现整个小学只有我唯一被选中参加国庆节庆祝游行时，我感到非常幸福”，一个出身于有着坚定共产主义信仰的家庭、原来曾是少先队员的女性回忆道。“为了这个激动人心的场合，我的祖母甚至给我做了一件鲜红的衣服。但是在典礼过程中”，她补充说，“我不得不在衣服上套上一件白色制服。”^④少先队员后面是工人、农民、干部、学生、文艺大队。^⑤在接下来的年份中，又加上了其他的分队，包括荣誉军人、运动员、来自不同城区的城市居民和来自工商界的代表，这些人被包括进来，据官方报导，是因为他们已经“立志粉碎资本主义，帮助建立社会主义”。^⑥到1951年，一个大致标准模式确立了，即由十个大队来代表不同的选举者，次序是这样的：荣誉军人、少先队员、工人、农民、干部、城市居民、工商界代表、学生、艺术家及演员、运动员。^⑦文艺团体表演华美的舞蹈，在庆祝游行结束时，还有群众体操表演，以展示得到控制和协调良好的健身运动这一纪律和秩序的标记。其他城市遵循着这一模式，尽管如在上海等地，还是出现了些微的地区差异，在这里，1959年的国庆节庆祝游行中增加了生动活泼的火炬传递。^⑧

游行通常组成九个纵队，110人并成一排。1959年天安门广场和东西长安街大规模扩建以迎接共和国成立十周年庆祝活动时，这一人数增加了到150。^⑨参加游行的总人数则从300,000增加到了450,000。^⑩另外手持旗帜的50,000到100,000人，也聚集在广场上，组成一种壮观的政治符号。^⑪“真是人山人海，他们豪情万丈、欢呼雀跃”，一位体验过1956年、1957年和1958年天安门广场国庆景观的游行说。^⑫包括军事部分和民众部分在内的整个庆祝游行，通常持续近三个小时，民众部分占四分之三的时间。^⑬

与所有庆祝游行一样，也有五颜六色的彩车、红旗、被装点起来的模型、巨大的气球、响亮的音乐、生动活泼的舞蹈、鲜艳的服装以及作为和平象征的放飞鸽子的活动。工业机器和农业用具的复制品也用来充实游行。^⑭走在前列的荣誉军人举着巨大的国旗，展示着国徽和共产党领导人的肖像，其中占支配地位的是毛泽东的照片。

1951年国庆节庆祝活动是毛泽东和孙中山（孙逸仙，1866-1925）的肖像开路的。^⑮随后，在第二排是周恩来（1898-1976）、刘少奇（1898-1969）、朱德（1886-1976）；马克思、恩格斯、列宁和斯大林的头像出现在第三排，其后是国外社会主义领袖，即一般被称之为“人民领袖”的那些人的画像，如金日成、胡志明、卡冈诺维奇和赫鲁晓夫。^⑯

这些照片的顺序稍微有些变化，但是毛泽东的首要位置是相当明显的。长期以来，学者们认为毛泽东个人崇拜对于中国政治文化形成具有重要作用^⑰，五十年代国家景观无疑为共和国建立以后毛泽东逐渐被神化增加了另外的维度。

例如，1955年国庆节庆祝活动中，孙中山的肖像被归入第二排，在毛泽东、刘少奇、周恩来、朱德和陈云（1905-1995）之后。五十年代毛泽东的肖像有时和党的其他成员混在一起，但主席的卓越地位仍然是无疑的，因为他的肖像总是最靠近整个游行活动中被认为乃最庄严之地的天安门。即使在早期的庆祝游行中，毛泽东的

① 《群众游行队伍组织方案等》。

② 1952年5月3日《人民日报》。

③ 对游行A的访谈，2006年1月6日于北京。对游行B的访谈，2006年1月13日于北京。

④ 对游行C的访谈，2006年1月4日、5日于北京。

⑤ 《一九五一年国庆节游行计划》，北京市档案馆，档号：99-1-1。

⑥ 《游行队伍介绍》，北京市档案馆，档号：99-1-162。

⑦ 《工作日程和简报》，北京市档案馆，档号：99-1-13。

⑧ 关于上海的火炬传递，参见上海市档案馆，档号：B55-2-6。

⑨ 《编队工作的几项规定》。

⑩ 《游行人数》，北京市档案馆，档号：99-1-94。

⑪ 《庄严的庆典》第83页。

⑫ 对游行D的访谈，2006年1月5日于北京。

⑬ 《群众游行准备工作情况的报告》，北京市档案馆，档号：99-1-94。

⑭ 《各队伍队容情况》，北京市档案馆，档号：99-1-45。

⑮ 《领袖像排列顺序及旗帜排列的规定》，北京市档案馆，档号：99-1-1。

⑯ 《关于游行队伍中所抬领袖像及排列顺序的重要通知》，上海市档案馆，档号：B55-1-5。

⑰ 斯图尔特·施拉姆（Slaur R. Schram），“Party leader or true ruler? Foundations and significance of Mao Zedong's personal power,”（《党的领导人还是真正的统治者？毛泽东个人权力的基础和意义》）in Schram (ed), *Foundations and Limits of State Power in China*（《中国国家权力的基础与范围》）（London: School of Oriental and African Studies/Hong Kong: Chinese University Press, 1987），pp. 203-56；白杰明（Geremie R. Barmé），*Shades of Mao: The Posthumous Cult of the Great Leader*（《毛泽东的阴影：伟大领袖身后的崇拜》）（Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1996），pp. 3-73。

肖像与孙中山的肖像同时出现，毛泽东的肖像在被展出时，也是离天安门最近的，因此看起来更重要。^① 毛泽东的肖像唯一不在最前排的时候是每年的五一节，这时最前排是以国外共产党领袖的肖像为特色的。^② 然而，五一节庆祝活动是纪念世界范围内无产阶级的胜利，不限于中国，而且诸如铁锤和镰刀之类的世界通用符号随处可见。^③

政治修辞在中国的庆祝游行中占据了独特的位置，就像在法国大革命和布尔什维克革命中一样。^④ 皮埃尔·布尔迪厄这样写道：“在政治上，‘说就是干’，换言之，即让人们相信你能够做到你所说的，具体来说，让他们了解和认识社会世界的划分原则和那些口号，后者通过形成群体及进而形成社会秩序而得到确证。”^⑤ 一般来说，在庆祝游行中两种政治修辞是显而易见的：游行者携带的承载着政治格言的标语，和在游行中异口同声喊出的口号或名言。“中华人民共和国万岁！”和“解放台湾！”是不断使用的口号。^⑥ 由于无数的口号中喊出了毛泽东的名字，毛泽东的个人崇拜获得了新的推动力。“我们不得不多次重复‘毛主席万岁’这个口号”，一位曾经是少先队员的妇女深情回忆起天安门广场的难忘时刻，如是说。^⑦ 尽管这种对毛泽东的赞颂是中国共产党精心安排的，但我所采访的游行者都表达了他们对主席的崇敬之情，这标志着毛泽东在当时党内所享有的至高权威。^⑧ 其他口号是与个别事件有关的。例如1951年国庆节时，从诸如“向人民解放军致敬！”、“向人民志愿军致敬！”、“祝贺中朝人民取得胜利！”之类的口号的军事属性来看，朝鲜半岛正在展露的冲突是显而易见的。^⑨ 五一节庆祝游行的口号传达了类似的主题，但是更着重国际主义。比如，1957年五一节游行的口号宣告：“世界无产者大团结万岁！”、“马克思列宁主义万岁！”、“以苏联为首的社会主义阵营万岁！”^⑩

游行的另一个主题是不同民族的团结，强调的是在中国这一和谐国度，人民和平相处。考虑到西藏的紧张局势，民族问题是一个敏感问题，例如在1959年年尾，中国共产党的军队在那里结束了中共的统一战争。未出人们所料，“民族团结”主题被设计成一个民众舞蹈，并出现在口号中。^⑪

游行者被告知当他们进入天安门广场时要展现出“热情洋溢的精神面貌”，并且，当他们从东边走近时，要向看台上的观众挥手示意。^⑫ 当纵队经过天安门接受国家领导人的检阅时，高潮出现了。庆祝游行的基本组成与苏联庆祝游行的设计近似，在苏联，游行者们行经列宁墓时，受到领导人从陵墓顶端的高台上发出的致意。^⑬ 然而，中国人增加了一项新的传统。当所有纵队经过天安门后，集合起来的人群，即负责在庆祝游行中组成各种艺术图案、大多数为工人和少先队员的人群马

上冲到天安门前的金水桥，向国家领导人欢呼、致意。与此相伴随的是高涨的曲调，如《团结就是力量》，以示拥有相似目标的中国人民紧密团结在一起。^⑭

尤其让人难忘的是1959年庆祝中华人民共和国成立十周年的庆祝游行。在首都、在诸如上海之类的主要城市都举行了一场壮观的游行。^⑮ 包括赫鲁晓夫在内的40多位外国政府显要人物被邀请到北京参加典礼^⑯，由地方民兵组成的一部分新人参加了行进纵队^⑰。纵队参加者的人数也由110增加到150，构成了中国当代历史上最大型的庆祝游行之一。^⑱

主 题

政治主题和经济主题支配了每年的这两个庆祝游行，不过根据当年政治运动的不同，游行侧重于不同的具体主题。早期的庆祝游行以“抗美援朝”运动及谴责外国

① 《普天同庆》，北京电影制片厂生产的一部电影，1950年；《一九五一年国庆节：大型纪录片》，中央电影局北京电影制片厂生产的一部电影，1951年。

② 《“五一”节游行队伍领袖像排列办法》，北京市档案馆，档号：99-1-3。

③ 《少先队》，北京市档案馆，档号：99-1-196。

④ 林·亨特（Lynn Hunt），*Politics, Culture, and Class in the French Revolution*（《法国大革命中的政治、文化与阶级》）（Berkeley: University of California Press, 1984），pp. 19-51；Lane, *The Rites of Rituals*, p. 167.【作者似将书名 *The Rites of Rulers* 误作 *The Rites of Rituals* 了，以下同类错误不再赘述。——译者】

⑤ 皮埃尔·布尔迪厄（Pierre Bourdieu），*Language and Symbolic Power*（《语言和符号权力》），ed. and intro. John B. Thompson, trans. Gino Raymond and Matthew Adamson（Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991），p. 190.

⑥ 《呼唤的口号》，北京市档案馆，档号：99-1-94。

⑦ 对游行者C的访谈。

⑧ 对游行者A、B、C、D的访谈；对游行者E的访谈，2006年1月7日于北京。

⑨ 《北京庆祝国庆大会口号》，北京市档案馆，档号：99-1-11。

⑩ 《关于五一游行和晚会准备情况的报告》。

⑪ 《各队伍队容情况》，北京市档案馆，档号：99-1-61。

⑫ 《游行计划》，北京市档案馆，档号：99-1-2。

⑬ Lane, *The Rites of Rituals*, p. 156.

⑭ 《第三次指挥部会议》，北京市档案馆99-1-47。这也被称为“一涌而上”。另可参见《庄严的庆典》，第50页。

⑮ 上海为这个特别日子所举行的庆祝活动的有关情况，参见上海市档案馆，档号：B55-1-14。

⑯⑰ 《庄严的庆典》，第487页，第90页。

⑱ 《首都庆祝十周年国庆节游行组织工作要点（草案）》，北京市档案馆，档号：99-1-193。

帝国主义尤其是美国人为中心。^①五十年代中期，第一个五年计划（1953—1957）的主题支配了庆祝游行。^②五十年代后期，中心点是大跃进和人民公社，运动口号将其概括为“多、快、好、省”和“人民公社万岁”。^③

荣誉军人和少先队员是首先出场的礼仪队伍，他们分别代表着庆祝活动的开始和共产主义革命的接班人。紧随这两个队伍前行的工人，证明了他们在社会主义政权中的领先地位，这已经载入了1949年中国政府所发布的《组织法》，它宣布：工人是新的共和政体的领导力量。当然，这一观点与作为中国共产主义革命基础的马克思列宁主义正统观念正相符合。

紧随工人的是农民，这是两个阶级团结的象征，也是社会主义修辞中常见的主题，这一主题因随处可见的锤子镰刀图标而得到了强化。虽然二者紧密团结在一起，但工人阶级的支配地位是毫不含糊的，因为即使荣誉军人也大多是工人。^④的确，工人是行进纵队中最为庞大的团体，数量超过农民好几倍。例如，1952年国庆节庆祝游行有85,000个工人参加，与此相比，农民仅为20,000人。^⑤此外，庆祝游行的组织者让工人携带最重要的标语和标牌。1956年国庆节庆祝活动中，工人举着关键性的横幅“庆祝党的八大胜利召开！”^⑥这样，工人在新的社会主义国家的象征性领导角色就清楚了。工人在庆祝游行中的自豪感也是显然的。“当毛主席检阅工人时，我感觉特别荣耀”，一位1949年到六十年代早期多次参加过每年两次庆祝游行的工人游行者这样说道。^⑦

庆祝游行并不意味着国家主义。事实上，中国共产党人已经宣布他们的革命是世界无产阶级社会主义运动的一部分，庆祝游行的组织者积极弘扬着一种全球性的精神，正如普遍存在的锤子镰刀图标和马克思肖像的内涵所显示的那样。中国和苏联的友谊、苏联在世界共产主义运动中的领导角色，都在标语和口号中得到强调，这些标语和口号是中国对五十年代莫斯科给予的经济和技术援助的感激之情的标记。

国际主义精神在五一国际劳动节期间尤其被着重强调，该节日是一个从外国输入的节日，也是全世界纪念工人反抗资本主义和反抗压迫的事件。在为1956年五一节庆祝游行所举行的筹备会议期间，当讨论到是否将毛泽东的肖像作为唯一的肖像展出时，彭真说：“只举毛主席的肖像，会使得外国人不确信我们是不是真的有国际主义的姿态。”^⑧即使如此，国家主题常常压倒庆祝活动中的国际主义精神。尽管也播放外国音乐，“但只应在适当的时候使用”，一份官方文件这样规定道，“主要的中心部分应保留中国篇目。”^⑨这一指示可能直接来自于毛泽东，因为他已经命令庆祝活动必须“以我为主”。^⑩

对本土产品的强调在使用许多本土艺术形式方面特别明显。当然，革命使得创造与过去那些符号相对立的

新的符号成为必需，但是共产主义革命家常常选取一些能引起大众共鸣的样式和视觉符号。前文已经说过，生动活泼的秧歌舞和腰鼓的表演是与毛泽东的指示相一致的、最具魅力的民间表演艺术中的两项。中国的莲花舞是另一种经久不衰为人们所喜闻乐见的艺术^⑪，同样吸引人们的还有舞龙，尤其是四川式的，以及舞狮。^⑫通过各种各样的地方表演艺术，地方风格被包括进来，比如山东的伞舞就在1956年的国庆节庆典中被采用。^⑬着重中国形式、部分是出于实践方面的动机，因为它们是中国观众喜闻乐见的，但是更为重要的是，它们能够证明某种民族艺术的价值，证明这一新的国家的独立精神。实际上，更具国际主义导向的五一节庆祝游行，无论比之国庆节庆祝游行的规模还是象征意义，都要逊色。党的领导人们经常把五一节游行仅仅看作十月份的国庆活动这一更具意义的事件的准备。这在1959年十周年国庆游行中被证明为事实。那一年的五一节庆祝活动被宣告为即将到来的国庆节庆典的一场“盛大的预演”。^⑭

组织和控制

国家景观最与众不同的特征之一，毫无疑问是中国共产党的严密组织和小心谨慎的监控机制。党作为一个列宁主义的组织，自然要求所有的决定毫不含糊并且有效率地执行。共和国早期的不确定性和不稳定性因素，也要求政府在处理严重的安全事务时极为谨慎。尽管有着喜庆的热情，但国家庆祝游行都是在严密的监督之下规划的，这部分是因为安全方面的原因。比如，1949年5月4日，国民党飞机袭击北京南部的机场，造成了很大的惊扰。^⑮1950年2月6日上海也被袭击，国民党的轰炸

① 《北京市庆祝国庆大会口号》，北京市档案馆，档号：99-1-1。

② 《一九五五年国庆节群众游行时呼唤的口号》，北京市档案馆，档号：99-1-61。

③ 《队容》，北京市档案馆，档号：99-1-144。

④⑩ 《庄严的庆典》，第89页、271页，第47页。

⑤ 《计划人数》，北京市档案馆，档号：99-1-2。

⑥ 《北京庆祝一九五六年国庆节群众游行队伍队容情况》，北京市档案馆，档号：99-1-94。

⑦ 对游行者E的访谈。

⑧ 《彭真同志召集的“五一”筹备工作会议记录》，北京市档案馆，档号：99-1-93。

⑨ 《工作日程》（1953），北京市档案馆，档号：99-1-32。

⑪ 对游行者A的访谈。

⑫ 《关于五一游行和晚会准备情况的报告》。

⑬ 《文艺大队目前工作进行情况》，北京市档案馆，档号：99-1-95。

⑭ 《组织工作要点》，北京市档案馆，档号：99-1-178。

⑮ 《庄严的庆典》，第56页。

员破坏了该市的发电厂，导致供水系统停止工作。^① 1950年中国安全局揭露了一项密谋，据说是美国间谍策划的，他们计划在国庆游行期间用追击炮炸死毛泽东和其他高层要员。涉嫌的数人都被关押了，其中的两个一年后被处死：一个是意大利人李安东，一个是日本人山口隆一。^②

小心谨慎的组织是需要的，这不仅仅是出于安全方面的原因。极为巨大的规模要求任何事情都必须小心翼翼地协调，因为它们是被指望平稳进行、不出差错的国家活动。然而我认为，严密的控制更多是由中国共产党对于自身的非常处境，尤其是共和国早期处境的焦虑而促成的。庆祝游行总是得到中央领导小心谨慎而又强有力的指导，而给基层的主动性或自发的行动留下的空间很少。这些景观是在一系列控制之下上演的，一些控制通过可见的制度手段，其他一些通过个人影响力和更高层的指示来实现。因此有一个中央委员会负责全面管理，并有党政要员监督，还有党的高层领导施加影响。

从组织上来说，每年的庆祝游行都是由上文提到的北京的两个委员会规划的。其他市级或中央的部门也协助监督计划编制。档案资料显示，1950年市委下属的文化局和国家文化部也参与了计划编制过程。^③ 最重要的是，以陆定一（1906—1996）为部长的中共中央宣传部，即掌管意识形态事务的党的最具权威的机构，监控着有关庆祝游行的所有决定，包括口号的最终批准。^④ 1955年党中央的一个指示规定：“不允许个别单位自行提出口号”。^⑤

高层的制度控制只是事情的一方面。党的高层领导从来都是留心着国家庆祝活动的整个计划编制过程的。政治局委员兼市长彭真在筹备庆祝游行时的积极介入众所周知。例如，在为1955年五一节庆祝游行所开的一个筹备会议上，在是否用孙中山肖像这一问题上发生了争论，这时，市长表达了他的主张：“去掉孙中山肖像是错误的，因为他为民主主义革命做出了贡献。”^⑥

彭真还不是唯一介入的党的高层成员。其他还有副总理陈毅（1901—1972）、文化部副部长钱俊瑞（1908—1985）和市委副书记刘仁。^⑦ 周恩来总理尽管并不以他的指挥角色闻名，但也对这些事件表示出个人兴趣，尤其是文化方面的事务。据说在1955年，总理“对文艺表演节目的安排发表了个人意见”。^⑧ 这是不足为怪的，因为周恩来对文艺活动的兴趣广为人知，而且他还和许多有影响力的艺术家及热衷于共产主义事业的知识分子保持着紧密联系。档案还显示在接下来的年份中，尤其是在文化大革命期间，庆祝游行活动需要得到总理签署才可以开展。^⑨ 对于许多忠诚于党的人来说，严格的纪律和严密的控制是中国共产党负责的标志。在参观首都的庆祝游行后，上海市的一位委员以赞赏的口吻报告说：

“北京市委紧紧地抓住了庆祝游行的内容”。^⑩

政治科层的空间

中国共产党盛大庆祝游行的意义也可以从另一个角度来考察，即作为科层空间内至高无上领袖的毛泽东的个人崇拜发展的空间政治角度，在这一空间中有一系列同心圆，最外层的环代表首都北京，内层的环依次对应着天安门广场、天安门、毛泽东的高层同僚、最后集中于毛主席这一崭新国度的化身。

五十年代早期北京曾经进行了重大改造^⑪，其中最重要的项目是天安门广场，这项工程包括拆掉旧城墙，迁走装饰性的牌楼。天安门广场扩建的象征意义是极为重大的。在毛泽东看来，1919年五四学生在此举行了反对帝国主义的示威游行活动并由此催生了中国共产党历史的这个广场^⑫，将由一个封闭的禁地变成人民的广场，正如党掌握的《人民日报》所描述的：“为中国人民开辟辽阔的狂欢天地”。^⑬

天安门广场扩建的首要目的无疑是为每年两度的庆祝游行和大量的观众群体提供场所。这受到了苏联经验，特别是三十年代红场扩建经验的浓重影响^⑭，尽管天安门广场扩建的规模更大。在苏联，唐人街的墙和伊比利亚教堂都被迁走了，高尔基大街（现在的特维斯卡亚大

① 《关于一九五〇年二月六日杨树浦发电厂遭受国民党飞机轰炸的报告》，上海市档案馆，档号：B1-2-390-1。

② 主要的美国间谍据说是前美国驻华大使馆陆军武官戴维·巴雷特。有关这一所谓杀害毛泽东的密谋的情况，参见1951年8月18日《人民日报》。

③ 《庆祝一九五五年首都国庆节文艺大队工作总结》，北京市档案馆，档号：99-1-62。

④ 《工作简报》，北京市档案馆，档号：99-1-46。

⑤ 《第二次指挥部会议》，北京市档案馆，档号：99-1-47。

⑥ 《第三次指挥部会议》。

⑦⑧ 《庆祝一九五五年首都国庆节文艺大队工作总结》。

⑨ 《周总理对市革委会关于一九七二年“五一”节庆祝活动的请示的批示》，北京市档案馆，档号：99-1-784。

⑩ 王丰德（Wang Fengde，意译）：《报告》。

⑪ 北京建设史书编辑委员会编：《建国以来的北京城市建设》，北京：内部资料，1986年，第23-61页。

⑫ Mao Zedong（毛泽东），“The May Fourth Movement,”（《五四运动》）in Mao Tse-tung, *Selected Works of Mao T. seung*, 5 vols（《毛泽东选集》5卷本）.（Peking: Foreign Languages Press, 1967-77），Vol. 2, pp. 237-39.

⑬ 1959年9月27日《人民日报》。

⑭ 苏联的一些城市规划专家和建筑专家如穆欣和巴拉金于五十年代早期来到北京，帮助重新设计天安门广场。参见洪长泰：《空间与政治：扩建天安门广场》，这是提交2004年11月4日至5日中央研究院近代史研究所举办的“冷战时期海峡两岸的政经发展”研讨会的论文。

街)这一通往红场的重要林荫大道,被改造以容纳五一节和十月革命周年纪念日的大型公众集会。^①红场被大大扩建,以致用卡冈诺维奇的话来说,来自莫斯科不同城区的集会者能“在同一时间涌入红场”,情绪空前热烈。^②

共和国早期,封闭的广场以及通往此处的古旧城门成了庆祝游行规划者面临的主要问题。档案资料显示,早在1950年,五一节和五四青年节庆祝游行中的拥挤就引起了高层领导的深切关注。当时的北京市长聂荣臻(1899-1992)报告说:“[东西]三座门至多仅能并列通过二十三人。以二十万人纵队前进,游行时,群众队伍历四小时半始行通过完毕……因之全路交通阻塞终日。参加游行者,则均感疲倦。”^③因而1955年作出了一项提议,即修建能够容纳“一百万游行者参加盛大庆祝游行”的大街。^④

天安门广场扩建经过了几个阶段。1949年8月,中华人民共和国成立之前两个月,市委决定扩建广场以便“可容纳十六万人”。^⑤据说,毛泽东曾经发布一个命令,要求广场扩建到能容纳“一百万人”。^⑥广场在五十年代后期进一步扩建,以纪念共和国建立十周年,到1959年面积达44公顷。^⑦在重建计划的指导下,长安大街东边和西边的长安门及广场周围的旧城墙都被迁走了。构成相邻一环的游行者们此刻可以从东单径直进入天安门广场。接下来是广场上预先选出的参与者,他们行至金水桥,向党的领导人欢呼,如此便完成了科层空间的又一环。在天安门上,朱德、周恩来等党的高层领导组成了最内层的一环,而毛主席则是整个典礼的中心。

克利福德·吉尔兹在他关于权力符号的研究中主张,重要性和神圣性是紧密联结的。政治中心因此常常形成最为神圣最富感染力的空间。^⑧毛泽东在节日庆祝活动中的卓越地位是明确的,同样他在党内和国内也具有至高无上的权威和神圣的姿态。正是主席在1949年10月1日正式宣告了新中国的成立;他的巨幅肖像使天安门前生辉;他是国庆节庆祝游行时唯一从两位少先队员那里接过花束的领导人^⑨;他的肖像在所有中国领导人的肖像中是被举在最前面的;新发明的传统即群众“前行至金水河”的活动是以他这一中国最高领导为中心的。毛泽东位于符号世界中心的极点。

中国景观与苏联景观的比较

中国景观受到了苏联的影响吗?虽然在这一问题上并没有详实的资料,但有证据显示苏联模式得到了赞同、学习,并在一定程度上被沿用。中国共产党的早期领导人无疑对苏联的庆祝游行惊叹不已。瞿秋白(1899-1935)在二十年代早期侨居莫斯科期间,曾目睹五一节

庆祝游行中工人和农民在红场上跳舞,并极为钦羡。瞿秋白称赞其为“佳节”。^⑩共和国早年,中国的组织者曾经向苏联军事顾问征询阅兵式方面的建议,并向包括曾在莫斯科的军事学院受过训练且熟悉苏联庆祝游行的刘伯承将军(1892-1986)在内的党的高层领导请教。^⑪1954年,北京市干部曾平被送到苏联首都学习游行。他报告说,苏联的庆祝游行和中国的一样,将工人和学生作为最重要的代表团,尽管苏联人较少在他们的群体编队上进行区分,而且他们的游行是以自由人的精神为特点的。^⑫

的确两国在各自的国家喜庆日之间存在着许多相似之处。和苏联人将五一节和十月革命周年纪念日看作他们最重要的节日一样,中国人也认为五一节及国庆游行是他们最重要的公众庆祝活动。和苏联早期历史上出现过的一样,中国早期的庆祝游行中也盛行着高度的革命热情。然而,二者之间也存在着明显的区别。詹姆士·格尔德恩指出,早期的布尔什维克节日受到了1917年以前先锋精神的影响,欢庆活动是自发的、创造性的,才华出众的艺术家和剧作家按照艺术惯例自由地描绘。^⑬许多自发的参加者参与了俄国早期的国家活动,如1925年列宁格勒的五一节庆祝活动,200,000人即该市的21%

① Greg Caslillo, “Gorki Street and the design of the Stalin revolution,” (《高尔基大街与斯大林革命的设计》) in Zeynep Çelik, Diane Favro and Richard Ingersoll (eds.), *Streets: Critical Perspective on Public Space* (《街道:公共空间的批判视角》) (Berkeley: University of California Press, 1994), pp. 57-70.

② 理查德·史蒂特斯(Richard Stites), *Revolutionary Dreams: Utopian Vision and Experimental Life in the Russian Revolution* (《革命之梦:俄国革命中的乌托邦想象和经验生活》) (New York: Oxford University Press, 1989), p. 243.

③ 聂荣臻的报告可查阅北京城市建设档案馆,档号:C2-46-2。【此处中文译文参照洪长泰:《1958:冷战年代的天安门广场扩建》,载《世界博览》2008年第2期。——译者】

④ 《天安门广场东西两端道路系统设计说明书》,北京城市建设档案馆,档号:C2-46-2。

⑤ 《天安门前将辟广场》,1949年8月31日《人民日报》。

⑥ 树军:《天安门广场历史档案》,第25页。

⑦ 《天安门广场工程的基本情况》,北京市档案馆,档号:47-1-92。

⑧ Geertz, “Centers, kings, and charisma,” pp. 121-46.

⑨ 《庄严的庆典》,第321页。这一活动在1954年取消了。

⑩ 瞿秋白:《赤都心史》,载《瞿秋白文集》第1卷,北京:人民文学出版社,1985,第145页。

⑪ 《庄严的庆典》,第5页。

⑫ 《一九五四年八月四日国庆节筹备会》,北京市档案馆,档号:99-1-33。

⑬ 詹姆士·格尔德恩(James von Geldern), *Bolshevik Festivals, 1917-1920* (《布尔什维克的节日,1917-1920》) (Berkeley: University of California Press, 1993), pp. 40-71.

的人口都参与了，基层的活动很普遍。^①然而，随着三十年代斯大林主义统治的增长、政治控制的膨胀，在接下来的年份里群众的公共节日中民众的主动性减少，并出现了陈腐而整齐划一的情形。

与此相对照，中国共产党从一开始就牢牢抓住活动中的每一个要素。游行者是精心挑选的，游行线路沿线的观众受到谨慎的监视，尤其是在东、西长安街等主要通道上。那些被召集到广场上、作为典礼的组成部分的人们，在不同场合数量从50,000到100,000不等，愈加被精心保护起来。^②这些超大型的活动在最微小的细节上都是由国家操控的。

苏联早期的庆祝游行也表明快乐的情绪常常使大众狂欢活动生气蓬勃。这在庆祝游行中通过嘲笑来攻击敌人的行为中特别明显，如在红场上烧毁富农肖像、游行中将敌人作为动物园中的动物一样示众。^③然而，中国共产党人禁止敌人的否定性符号出现。^④当河北省一个县在1951年庆祝活动中描绘了哈里·杜鲁门和道格拉斯·麦克阿瑟时，《人民日报》的一篇文章批评这一行为古怪：“我们什么时候看到过杜鲁门、蒋介石、李承晚和吉田[茂]等反动分子和劳动人民一起生活，载歌载舞呢？”^⑤

游行中的问题

中国共产党给这两大政治景观赋予了重大的意义。而且的确庆祝游行的庞大阵容、华美的彩车、游行者的一丝不苟以及喜庆的热情都使得这些活动实实在在让人印象深刻，并赢得外国观察者的赞美。“将来，中国会变成世界上最强大的国家”，据说一位外宾在观看1955年国庆节庆祝活动后这样称赞道。另一位则评论说：“蒋介石如果看到这样的庆祝游行可能会哭。”^⑥

但是尽管小心翼翼地规划，严密地控制，这些景观从没有如官员们希望公众相信地那样平稳。在游行前、游行期间和游行后要协调数百数千的游行者是最让人感到头痛的问题，这是不足为奇的。经常有人抱怨说参加者不是在步调一致地行进，有时是跑步跟上落下的步伐的。“前行至金水桥”的仪式中，无数的人们涌向天安门，经常造成事故，有时还会造成严重事故。例如在1955年五一节庆祝活动中，许多人受了伤。一位记者警告说：“这可能让外宾产生不好的印象”。^⑦

另一个担忧是夜间焰火表演。1955年4月，在为五一节庆祝游行举行的一次筹备会议上，有人回忆起明清两朝古老皇宫中的木结构建筑曾被烧毁数次。彭真下了一道作为预防措施的命令，要求在5月1日前将宫殿关闭三天。^⑧

具有反讽意味的是，虽然是庆典，但两大庆祝活动

都在戒备森严的情况之下进行的。来自中国大陆以内和以外的国民党势力所形成的军事性和破坏性的威胁，始终留在组织者的脑海中。前文所提及的1950年2月上海发电厂所遭到的空袭，大家仍然记忆犹新。每一次庆祝游行都上演了空军演习，都启动了空中防卫系统。^⑨每一年都“发现了[反政府的]反动口号”，就如1956年的一份档案资料显示的那样，不过资料没有提供细节。^⑩如果敌机真的在游行期间袭击怎么办？组织者们指示游行的人们要听从庆祝游行指挥部发出的指挥。用彭真的话来说，“不管是空袭、还是投原子弹、氢弹，下雨或者下冰雹，我们都必须按原计划进行。人们必须呆在原处。”^⑪尽管口气夸张，但彭真的指示反映了他担心混乱情形爆发后有可能继发的致命后果。1954年国庆节游行期间，下雨引起混乱，并导致在出口处惊跑时几人被踩伤踩死。^⑫

结 语

在一个筹备会议上，彭真描绘了他所理解的国家景观的目标：“庆祝游行是反对帝国主义的盛大示威游行。它们展示了我们的力量，而且可以影响资本主义国家。”^⑬为了实现这一目标，他指示说，游行必须以“最宏大的方式”举行。^⑭但是彭真简要的评论只涉及到庆祝游行最一般的方面。实际上，正如我本文所认为的，庆

① Lane, *The Rites of Rulers*, pp. 169–72.

② 《组织群众在西长安街参观阅兵、游行的工作计划》，北京市档案馆，档号：99-1-75。据此文件，毛泽东曾经说：“人民现在已经高度组织起来了。”

③ 维多利亚·邦纳尔（Victoria Bonnell），*The Iconography of Power: Soviet Political Posters under Lenin and Stalin*（《权力的肖像学：列宁和斯大林时期的苏联政治海报》）（Berkeley: University of California Press, 1997），p. 193；Lane, *The Rites of Rulers*, p. 168.

④ 当然如纸老虎等消极的符号在反对帝国主义的游行中，例如在五十年代早期的“抗美援朝”运动中，也会被采用。参见1950年12月18日《人民日报》。

⑤ 1951年2月18日《人民日报》。

⑥ 《外宾对游行队伍的反应》，北京市档案馆，档号：99-1-48。

⑦ 《中直各机关同志对五一游行的意见》，北京市档案馆，档号：99-1-48。

⑧⑨⑩ 《北京庆祝一九五五年“五一”劳动节筹备会议》，北京市档案馆，档号：99-1-60。但是这个文件没有指出采取了哪些安全措施。

⑪ 《彭真同志召集的国庆节游行及保卫工作会议》，北京市档案馆，档号：99-1-78。

⑫ 《庄严的庆典》，第187页。

⑬ 《第三次指挥部会议》。

⑭ 《彭真同志召集的国庆节游行及保卫工作会议》。

祝游行是一个复杂的政治主题，发挥着作为赞颂、合法化、英雄崇拜、国家主义的手段的功能。表面上看，每年的两个国家景观可能被理解为中国共产党所举行的一种自娱自乐的联欢会。不过从本质上来看，它们都是中国共产党每年重塑自身形象、并重温革命的一种有计划的措施。有着非常华丽的壮观景象的天安门广场庆祝游行其意在于使其以最宏大的方式被理解。它们的目的在于通过使一个年轻的国家接受统一的社会主义景象来宣传党的政治议程，获取大众对政权合法性的拥护，强调毛泽东的中心地位，以及激发民族自豪感。阅兵式和民众游行的目的在于展示人民和他们心爱的党之间的融洽，以及使反对者们望而生畏以至屈服。诚然，中国人的景观受到了他们的苏联样板的影响，但是外国模式被改造以满足中国的需要，而决不是盲目照搬。显然，建立独立中国的国家主义诉求大大推进了中国共产党在1949年的胜利。完全基于外国模式即使是苏联模式的庆祝游行，缺乏明显的本土特征，就可能削弱政府的民众支持，最终削弱其合法性。

控制问题是这些庆祝游行最为突出的方面之一。事实上，这两个公众庆祝活动使得党能够通过其多层次的国家机器举行一场盛大的仪式。时间上的不确定性（朝鲜战争），以及来自国内敌人（资本家和特务）和国外敌人（国民党和美帝国主义）的真实的和想象的威胁，无疑要求政府极为警惕。但是，更重要的是，中国共产党的特性要求对平民进行严密控制，需要政治上及艺术上的一致性。与苏联早期庆祝游行的多元特征不同，中国共产党对群众节日的紧密控制从中华人民共和国早期就开始出现了。尽管一开始大众对新的政权感到兴高采烈，但是很少观众被允许参加庆祝游行。接下来计划编制过程的标准化，也导致群众节日中各方面的一致。的确，标准化是所有仪式的基本特征，因为它让人感觉到永恒。^①但是它也容易蜕变为僵化的东西，中国的情形正是如此。不久之后，中国的国家景观变得统一、重复、老套且缺乏创造性。

弗拉迪米尔·帕普尼在其关于红场庆祝活动的研究中提出了一个问题：“十九世纪三十年代华而不实的庆祝游行和示威游行的观众是谁？”他的答案是：“领导人不是观众，他们是演员，而演示者则充当了观众”，因为“‘只喝彩不参与’的观众被‘强拖’到台[列宁墓]前，以便使每个人都有机会看到‘国王和他的全班人马’。”^②这一观察也同样可以适合于中国的情形。天安门广场上的中国游行者和预先被保护起来的参加者，都是精心挑选来参与国家景观的。在游行中游行者的不仅仅是演员，也是观众的一部分，他们想要观看，也想要被观看。“前行至金水桥”是仪式的终曲，此时作为演员的游行者们迅速转变为观众，迫切希望看到真正的演员，

即站在天安门这一庄严舞台上的毛泽东和其他高层领导。在我最近对一些参加过共和国早期游行的人的采访中，许多人仍然兴奋地说起涌向金水桥去见他们钦佩的领导人尤其是毛主席的情景。一个游行者的回忆说：“游行一结束，我们就去到金水桥，站在天安门下面。毛主席在城楼上向我们走来，手里拿着帽子，用湖南口音说：‘中国人民万岁！’”^③这是主席和群众团结的奇妙的一刻，肯定了党代表人民和为人民说话的权利。最后，毛泽东和其他党的高层成员不仅充当了演员，更具意义的是，他们成了在典礼中指挥游行者的观众的每一行动的导演。党总是掌着舵，指挥着预先选出的观众，小心翼翼地引领他们做出某些动作，引导他们进入巨大的广场即仪式的舞台，对党及其神圣的主席大加赞颂。

（责任编辑 欣彦）

^① 戴维·柯泽（David I. Kertzer），*Ritual, Politics and Power*（《仪式、政治与权力》）（New Haven: Yale University Press, 1988），p. 42.

^② 弗拉迪米尔·帕普尼（Vladimir Paperny），“Moscow in the 1930s and the emergence of a new city,”（《十九世纪三十年代莫斯科及一个新城市的出现》）in Hans Günther（汉斯·君特）（ed），*The Culture of the Stalin Period*（《斯大林时期的文化》）（New York: St Martin's Press, 1990），p. 232.

^③ 对游行者的访谈，2002年10月17日于北京。

中国应走后现代农业之路

[澳] 大卫·弗罗伊登博格* 著 周邦宪 译

【摘要】 本文认为，中国应该发展一种独特的后现代农业。现代农业太依赖矿物燃料（煤、气和油），因而释放二氧化碳。它需要太多太多的人离开农村的家园，迁居到本就人满为患、遭到污染的大城市。此外，它并未解决土壤退化等问题。虽然在过去的一百年里，现代农业的发展颇多创造，但在今后的一百年，甚至一千年里，现代农业再也不能以现在的形式继续发展下去了。一种后现代社会是否可能，这取决于一种后现代农业。中国很适于发展一种在社会方面以及环境方面都很和谐的后现代农业。

【关键词】 农业；后现代；中国；可持续

中图分类号：S-02 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7660 (2009) 01-0068-04

现代农业的不可持续性

虽然现代农业暂时解决了养活 65 亿人的问题。但是，现代农业没有解决土壤侵蚀、土壤盐化以及农村贫困问题。更有甚者，现代农业虽然支撑着现代城市和经济，它却依赖矿物能源（煤、气和油），因此其基础摇摇欲坠。

城市勃兴，上百万的贫穷农民迁居到世界各地的城市和工厂，以摆脱农村的赤贫。现代农业只为少数利用机械、石油化学制品进行大片土地耕作的农民带来了财富。在澳大利亚，仅 98,000 农民就生产了足够的食物，养活了 21,000,000 澳大利亚人，另外还可出口可养活 5 千万人的食物。同样在美国，仅仅 1 百万农民就可养活两亿八千五百万城镇居民。还有成百万的人也靠这些为数不多的农民出口的粮食养活。我们甚至不该把这叫做“务农文化”，还不如叫它“务农工业”，或者干脆把它称为由跨国公司控制的“务农商业”。

难道中国真的渴求发展与澳大利亚和美国相同的“现代”农业吗？如果真的那样，那么，中国充分“现代化”的农业只需要一千三百万农民（中国人口的百分之一）。充分“现代化的”农业工业会让大约 8 亿人继续向业已拥挤的大城市大规模地迁移。这一迁移会迫使中国再建 80 个象北京上海那样能容纳 1000 万人的城市。

正如人们所见，这在美国，欧洲的大部分国家以及澳大利亚（它是全球最城市化的大陆）是可行的。然而，中国需要 80 个巨型城市吗？或者说，是否存在着一种适于中国的后现代的未来？

就象世界上很多地方一样，对于澳大利亚的很多地方来说，要挽回局面已为时太晚。森林已经消失，剩下的是贫瘠的土地和遭罪的农民。我目前在“绿化澳大利亚”组织（www.greeningaustralia.org.au）的工作就是帮助农民重新种植澳大利亚森林，以保持当地野生动物，恢复土壤肥力，改变河水质量。这将是一项长期的任务，需要新的思维和新的农业方法。现代农业不可能为澳大利亚提供将来。

我们认为，中国别无选择，惟有发展一种独特的后现代农业。现代农业完全依赖矿物燃料，随后又要释放二氧化碳。它需要太多太多的人离开农村的家园，迁居到本就人满为患、遭到污染的大城市。现代农业是靠过去 100 年的发明创造发展起来的，它不可能以它现在的形式再持续 100 年了，更不消说 1000 年。必须发明一种后现代农业。

后现代农业的原理

后现代农业必须建立在伦理和环境的可持续性理论上。根据这一理论，我们既要满足当前的需要，又不能损害后代满足他们需要的那种能

* 作者简介：大卫·弗罗伊登博格（David Freudenberger）系著名后现代农学家，澳大利亚国家级工程“绿色澳洲项目”主任。

力。(United Nations, 1987)。这对于后两代人是极大的挑战,因为这意味着既要保证多至 100 亿的人体面地吃住,又不能继续破坏环境(Goodall, 1995)。要应对这一挑战,惟有创建一种后现代农业,它应建立在实质上不同的环境和伦理的原理之上。我们并不知道它看起来会是一种什么样的后现代农业,但我们可以提出它需要以之为基础的那些基本原理。我们将之概括为下面四条规则。

(一) 必须认识并尊重土地的潜力

表现为山坡土壤流失和沙漠侵蚀的土地退化,就是人们妄自尊大、无知无识、不顾一切所造成的后果。在澳大利亚,大多数土地退化的根源都在于傲慢的政府政策。那些政策鼓励农民耕作和灌溉那样的土壤,该土壤上的保护性林地和灌木地却本是永不该清除的。澳大利亚政府的政策还允许富有的农民在那些每十年才能得到一、两次充足雨水的贫瘠土地上养太多的牛羊。在中国西部的贫瘠而寒冷的大草原,过度的放牧是因为太多的牲畜要在恶劣而无情的环境里求生存。在中国西部进行可持续性放牧是可能的,只要人们懂得并尊重土地的容纳力。

(二) 裸露土壤是对地球的犯罪

我们已逐渐认识到,栽种小麦这样的庄稼,需要牲口拉犁头,或农民开拖拉机来耕地。不管怎么说,耕地这事一直是过去一万年农业史上的一桩传统。然而历史表明,耕地造成了土地侵蚀和沙漠化。世界上很少有旱地农业持续了一千年以上的地方。在很多情况下,只持续了几百年或更少。为数不多的例外之一便是中国南部和东南亚的水稻田。水稻田特别经受得起犁,但旱地耕作(小麦)却不是那么回事。

必须找到一种方法,既能使小麦那样的庄稼高产,又无须耕犁土壤,使之遭受风蚀和水蚀。无害的耕作是可能的。永续农业(permaculture)的科学和实践是可持续性后现代农业中的一个重要成分。在美国堪萨斯土地研究院(<http://www.landinstitute.org/>)试图种植常年生小麦和玉米,无须每年栽种。目前他们正取得进展。这些只能算是后现代农业的初步开端。

(三) 彻底生物化的、太阳能化的农业方法

现代农业醉心于大量投入石油制品,用以耕作、施肥、灌溉、收获、加工以及杀虫。耗费的能源超过生产出的能源——显然是不可持续的。

如此依赖矿物燃料是不可持续的,其理由有二:1) 世界廉价石油的供应正在迅速消失。2) 生产和消费这些依赖石油的产品,会释放温室气体,这引起迅速而危险的气候变化。

我们必须记住,农业的基本生物化学过程是以太阳能为基础的。农业的基础就是,通过光合作用将阳光的能转换成养料的能。表现为燃料、化肥、杀虫剂、除草剂的矿物能被引进了现代农业,只是因为它们便宜、好用、速效。用生物的方法控制杂草和昆虫要复杂得多,但世界各地成千上万农民的生物和有机方法的实践证明,这种方法是可能的(请访问 www.bfa.com.au)。用于收割的燃料(生物燃料)可产自长年的作物。氮肥不一定非出自耗费大量矿物燃料的化肥厂不可。氮其实是空气中含量最高的气体。根瘤菌在与许多类植物共生的过程中发展出这样一种能力,它可以把空气中的氮气转变为对植物有用的形式。应将更多的植物和动物与农业结成一体,以大大减少对矿物燃料和有毒杀虫剂的依赖。这样做是可能的,但却是复杂的。所以需要大量的农民,而不是少量的。

现代农业的目标现在是不恰当的。以尽可能少的农民生产最大量的庄稼和肉类,耕耘最大面积的土地,这样的目标是不能持续的。而后现代农业所追求的目标却应包括:

1. 每公斤食物所燃烧矿物的最小量。
2. 每公斤食物所需的最小水量。
3. 每公斤食物所含的土壤中及农场中的最大生物多样性。
4. 每公斤食物所占的最小量的时间和裸露土壤的面积。
5. 每公斤食物所含的最小土壤流失量。

现代“绿色革命”是以每公顷土地生产大量的粮食为基础的,但其代价却是投入和环境的损失。后现代绿色革命的目标是最小的投入和最小的环境损失。后现代绿色革命是要加强对知识和太阳能的利用,而不是加强对物质的利用。

后现代农业的社会—经济原理

我们也要把后现代或者再生农业的社会—经济因素归结为下面几条原则:

(一) 教育和医疗服务

为什么在过去的 50 年间,大量的美国和澳

大利亚农民及其家庭迁居到城市去？为什么很多中国农民现在也这么干？答案是，他们普遍渴望他们的子女获得好的教育和医疗。教育和医疗服务在过去的三千多年中在城市里发展起来，至今大多数还停留在那里。只要教育和医疗服务不能传播到农村地区，人们就会继续蜂拥进越来越庞大的城市里。后现代农业经济应该承担起成熟的、针对农村男女老少的教育和医疗服务

现在，这是可能的了。在澳大利亚，互联网的突出好处之一便是，年轻的农民可以从离他最近的千里之外的大学接受良好的教育。澳大利亚率先开始了针对这个广漠大陆僻远地区居民的“远程教育”服务。现在，互联网的威力已把世界大图书馆搬到了每个澳大利亚人的电脑屏幕上。这要求澳大利亚每个僻远的农家都能享有电和卫星通讯服务。澳大利亚政府在短短的20年完成了此事。由于低价电子通讯的卓越发展，在一代人期间（25年）可望普及高等教育。现在所需的只是一块太阳能发电板，一个小型的卫星接受器和一台便宜的电脑。在上个世纪七十年代，澳大利亚曾致力于让每一个农村家庭有电话。现在中国在工业和技术上完全有能力在今后的十年内在每一个村子至少安装一个互联网上网处。澳大利亚的经验表明，这种在低能消耗电子通讯方面的投资，会极大地有助于改变中国的农村。

最后还有一条途径，那就是把城市的好处带到农村去，而不必花费巨大资金去建设城市。要让全体中国人吃得好、有书读、有地方看病，不必一定要走一条“现代化”的路，让人们住在庞大水泥城市的小公寓里。应该用一种后现代的方式来驾御现代通讯和分散的电力生产系统。应把城市的好处带往农村，而不应把农村的人弄到城市里来。

（二）农业的崇高地位和职业特性

后现代农业是一种持续性农业，这是一桩挑战性的职业，需要的是有才干的人才。传统上，农业一直是穷人和没文化的人的职业。这是不道德的：65亿人居然要依赖农民的才干和艰苦劳作。为什么这一在任何社会都要算最重要的工作却注定是人们最不想干的、报酬最低的、最不受尊重的？没有了人类中的农民的聪明才智，所有的现代经济在几周之内就会停止运行。我们无须经常去见医生、律师或政府官员，但我们却必须

每天同我们的农民同事打交道，因为我们要吃饭。城市居民不能自己种粮食吃。

世界上最重要的工作却偏偏被给予最少量的正规教育。为什么政府官员就需要大学教育，而人们却希望不识字、不能打电话、不能得到及时保健的农民把农业搞好？前现代农业依靠穷人干农业，现代农业不依靠人干农业，后现代农业依靠的却是让成百万的农民受良好的教育，得到很好的保健，从事各种不同的工作，参加多样的消遣活动，包括艺术活动。后现代农业不仅要求转变基本的人的服务，而且要求转变人的态度。农民的价值应该与教授，医生，官员是一样的。

有才能的农民需要三种资本以便持续地从事农业。

1. 自然资本，它包括肥沃的土地，水，树，以及恰当的庄稼种类。

2. 社会资本，它包括对土地使用权、医疗和教育服务的保障、以及公平的管理（法律，法规以及执行机构）。

3. 财政资本——低息贷款。

没有这三种形式的资本，农民将永不会有足够的资源和保障从事农业，以便“既要满足当前的需要，又不能损害后代满足他们需要的那种能力。”

（三）分中心化

要更方便地获得社会和财政资本，就要求在电力生产和电子通讯方面大力投资。几年前，这会要求在集中化电力生产（用煤、气、核能和水力发电）方面进行巨大投资。能源然后必须通过高压线和气管道远距离传送，而这些传送工具都是由消耗矿物燃料的工厂生产的。现在，再也不需要这种昂贵的“老式”发展方式了。人们现在已有了先进的方法，可以分散地、相对低廉地进行小型水力和风力发电了。中国的生产技术已大大提高，毫无疑问她能够提高分散化电力的效用。在以往，电是城市人享有的方便，农村居民是得不到的。

后现代农业的伦理学原则

西方哲学家，从柏拉图到现今的，都是城市哲学家。除了利奥波尔德（Leopold）是个例外，很少有哲学思想是基于对乡村环境及其生态关系的深刻理解。因此，现代哲学专注于在城市环境

里占主导地位的人与人之间的关系。后现代哲学必须记住它的前现代的根——人与自然环境的关系。在发明农业和城市出现之前，这种关系维持着所有的人。

我们对后现代农业提出两条基本的伦理原则，这两条原则一是基于我们对现代哲学和大量耕作方法的认识，二是基于我们对支撑可持续性农业的诸生态关系的认识：

1. 我们更需要建立以生态为中心的社区，而不是个人所追求的那种以自我为中心的社区。

2. 人与人之间以及人与土地之间的良好关爱的关系是可持续性农业和和谐社会的基础。

通向中国后现代农业的步骤

我们不知道一种后现代的中国农业会是个什么样子。我们只是为这样一种农业提出一些生态的、社会—经济学的以及伦理的原则。为中国的后现代农业作设计，那不应出自西方的现代农业。要设计出在社会和环境方面和谐的中国农业，那将依靠中国的研究和农民的创新。

中国可从西方得到启发，尤其是从那些正在进行试验、意在选择某种不同于高投入现代农业的新途径的革新的农业团体，比如澳大利亚的STIPA 团体（请访问 <http://www.stipa.com.au/bwWebsite/>）。也可通过对持续了上千多年的那些中国传统农业方法的研究来获得启发。

后现代农业的研究必须是整体性的、跨学科的。这样的研究需要把经济学、生物学、工程学等现代科学简略地整合为一体。后现代农业研究应包括哲学、农村社会学和艺术。后现代农业应该是参与性的。研究者应与农民合作。在技能技巧、用语、组织方面都要下工夫，以便农民和研究者能有效地合作。重要的是，农民应参加进农业研究的每一方面。这是过去 50 年我们在 5 大洲所作的农业研究给我们的教训之一。

现代农业的历史就是农民、研究者和工业家共同进行革新创造的历史。然而，现代农业没有用以下三个重要的问题来检验其技术和方法：

1. 现代农业在环境上是可持续的（可再生的）吗？
2. 它有助于公正和社会和谐吗？
3. 它如何才能在经济上切实可行？

后现代农业一定不要犯同样的错误。新的农

业技术和方法一定要用以上的三个问题来检验。第一个问题是首要的检验，或者说是一个保证可持续性的“过滤器”。如果一个新的农业观点无助于长期的环境可持续性，那就应该终止它，或重新考虑它。农业革新应有助于减缓土壤退化，有助于提高生态体系服务。如果一个新的农业观点通过了这第一个检验，随后就应提出第二个问题。后现代农业的技术和耕耘实践应有助于社会公正及和谐。农业革新应有助于社区的福利，而不止是个人的福利。

只有当新的耕耘实践被认为是既有助于环境和谐又有助于社会和谐时，才可以提出第三个问题，即经济可行性的问题。该问题并不是“它是赢利的吗？”而是，一项农业的革新如何才能在经济上可行。可能需要投资，市场可能需要扩大，一些法规可能需要改革，农村的基础设施（比方说通讯和运输）可能需要改进。现代农业一直狭隘地以利润为中心。后现代农业需要以共同福祉为中心，以生态为中心。

结 论

我们展望了一种后现代农业，它将使土地复壮，同时让持续地从事它的人们得到尊严和舒适。我们展望了一种农业，它是一种高度发达经济的一部分。这种经济通过低能耗的技术，将城里人和乡下人联系起来。显著的例子就是，利用最近通讯方面所取得的进步（互联网），给大众提供受教育的机会；这间接地将大学图书馆开放给地球上的每一个居民。

对于中国来说，挑战在于，要从自己过去和当前的那些高度污染能源和侵蚀土地的非持续性做法中吸取教训。挑战还在于，应创造一种后现代的“务农文化”，其中有数百万的受过良好教育的富裕农民参加。而不应该是由少数人依靠矿物燃料、肥力枯竭的土地和大量的资金来经营一种“务农商业”。要发展一种后现代的“务农文化”，关键在于创造在社会方面公正、在生态方面健康的种种成套的方法，它们将把农场和城市、城市和农村人的需要紧密地结合起来。一个后现代社会是否可能，这取决于一种后现代农业。

（责任编辑 林 中）

东亚视野下的儒家经典诠释传统： 黄俊杰教授访谈录

胡 城*

【编者按】黄俊杰教授是在海内外享有盛誉的台湾学者。现任台湾大学历史系特聘教授、中央研究院中国文哲研究所合聘研究员、台大人文社会高等研究院院长，并兼任台湾通识教育学会荣誉理事长。曾任新加坡儒家伦理小组顾问，美国华盛顿大学、马里兰大学、Rutgers大学客座教授、东吴大学讲座教授、台湾清华、交通、阳明、中央四校联合大学系统讲座教授、台湾通识教育学会理事长。黄俊杰教授长期从事史学史与史学方法论、孟学史、战后台湾历史和大学通识教育研究，近十几年来尤着力于中国经典诠释学与东亚儒学研究。他对儒家经典诠释传统的研究、对儒家身体观的关注、对中国历史思维模式的探讨以及对东亚视野的倡导，均可谓开两岸研究风气之先，被誉为台湾学界新一代学术领袖。获得学术荣誉包括美国王安汉学研究奖(1988)、杰出人才讲座(1997-2002)、胡适纪念讲座(2005-2006)、台大学术研究杰出专书奖(2006)、中山学术著作奖(2006)。著有《东亚儒学：经典与诠释的辩证》、《德川日本论语诠释史论》、*Taiwan in Transformation* (1895-2005)、《东亚儒学的新视野》、*Mencian Hermeneutics: A History of Interpretations in China*、《孟子》、《孟学思想史论》(两卷本)、《大学通识教育的理念与实践》等专书。2008年春，黄俊杰教授岭南讲学期间，本刊编辑部就东亚儒学研究等问题采访了黄先生，以下是谈话内容。

中图分类号：B222 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2009)01-0072-04

问：黄先生，您是汉语学术界儒家诠释学研究最早倡导者，能不能介绍一下您当初提出这项研究计划是出于何种考量？与西方当今的诠释学相比照，儒家诠释传统都具有哪些基本特质？

黄：我从读研究生时代就非常受到孟子精神的感召，我当年在美国的博士论文就是研究孟子解释的思想史。随着对儒学的深入了解，我深深感觉到儒家的诠释传统值得开发，因为儒家经典诠释传统可以鲜明展现中华文化的性格，这是一种实践诠释学的性格。儒家思想基本上是一种实学传统，历代的注家、思想家、知识分子，他们除了是儒家价值承载者之外，同时在现实生活中，大部分也是官员，政治家。这种双重身份，使得他们在解释经典时，念兹在兹，要在现实生活中实践、实现经典世界中的价值理念。

这不仅是中国儒家诠释学的性格，实际上也是东亚儒学诠释传统的性格。我最近花了一番功夫，系统考察了中国汉代与唐代君臣对话中所引

用的经典资料、明代科举考试试题以及德川时代日本宫廷讲官进讲《孟子》时所批注之“御读禁忌”资料，从中可以看出东亚儒家经典诠释者的这种双重身份决定他们的经典诠释事业与政治权力开系密切。约言之，两者之关系有三：第一，经典解释与政治权力有其不可分割性；第二，两者之间有其竞争性；第三，诠释者致力在两者之间维持平衡性。东亚儒家经典诠释者实透过他们所处的“实存结构”(existential structure)而理解经典，也赋予经典以“实存的”(existential)内涵。

儒家经典阅读者多半是在政治脉络里面来解读经典，诸多不同的解释者也是在政治领域里面互相冲撞，比如说，孟子不从周王的历史经验，在两宋期间成为大量知识分子的争辩的主题。这应该是儒家经典解释传统的基本特质，与西方解释传统不同，这个不同在很大程度上是由于经典本身的基本内容决定的。在儒家经典中，与人对

* 作者简介：胡城，《现代哲学》编辑。

话的他者并不是一个“异类”，一个鲁道夫·奥托（Rudolf Otto）所说的“全然的他者”（“the wholly Other”），而是一个圣人，是人里面境界最为高超、品格最为高尚的圣者，他的眼光一直在于经世济民。正如陆象山所讲的，“儒者虽至于无声无臭、无方无体，皆主于经世”，到了无声无臭的境界时候，还是依然要主张经世，这一点可以反映很多前辈学者都讲过的，中国文化并没有两个世界的区隔，没有奥古斯丁所说的上帝之城与人间之城的区隔，没有神圣的世界与凡俗世界的区隔，中国文化的主流，如李泽厚所讲，是一个世界。

问：您近年来一直倡导从比较思想史的立场，对中、日、韩儒家经典的诠释传统，进行全盘的研究与反思，以期建构一种儒家经典诠释学，这种“东亚视野”是如何形成的？它对于今天全球化视野下的文明对话、对于儒家应该如何参与这场对话能不能提供某些资源？

黄：这个问题说来话长，早在十年前，我就整合台大文、法两学院教师近二十人，展开《中国文化的经典诠释传统研究计划》（1998 - 2000），其后我又负责主持台湾教育部门所推动的“大学学术追求卓越计划”中唯一的人文领域计划：《东亚近世儒学中的经典诠释传统研究计划》（2000 - 2004），2002年起，以上述两计划为基础，我的研究团队又执行“东亚文明研究中心”研究计划（2002 - 2005）。经由前述三项计划之努力，终得累积丰硕之成果，陆续由台湾大学出版中心印行，共出版专书七十余种，依性质分为《东亚文明研究丛书》、《东亚文明研究资料丛刊》、《东亚文明研究书目丛刊》等三大系列。2006年，台湾大学人文社会高等研究院成立，其中由我负责的“东亚经典与文化”研究计划是四项创始研究计划之一。

回顾这十年来的研究，我有一个总体的设想，就是以东亚为研究之视野，以经典为研究之核心，以文化为研究之脉络，既宏观东西文化交流，又聚焦东亚各地文化之互动，并在上述脉络中探讨经典与价值理念之变迁及其展望，以期在二十一世纪文明对话新时代中，深入发掘东亚文化的核心价值，在东亚经典与文化研究上推陈出新，开创新局。

所谓东亚为视野的提法，是着眼于20世纪儒学非常辉煌的研究基础之上，而更进一步。20世纪的儒学论述基本上是一种“国族”论述，如唐君毅先生当初所感慨：中国文化与中国人之人心，已失去一凝摄自固的力量，如一园中大树之崩倒，而花果飘零，遂随风吹散；只有在他人园林之下，托荫避日，以求苟全；或墙角之旁，沾泥分润，冀得滋生。出于这种民族文化的悲情与民族意识的危机感，现代新儒家希冀为民族文化的慧命开除一条生路。儒学与文化民族主义、政治民族主义挂钩，可以抚慰民族创伤的心灵，发挥某种程度的治疗的效果。当代新儒家以强韧的生命力，在一个动荡的时代里面，在一种悲怨的氛围下，创造出不废江河万古流的著作，今天我们以非常景仰的心情阅读《唐君毅全集》、《牟宗三全集》、《徐复观全集》、《钱宾四先生全集》等等。可是我觉得21世纪是一个全球化的世纪，儒家研究不应该只是局限在作为国族论述的狭隘民族主义的格局上面，今天，我们更应该把儒家看作是东亚文明的共同文化资源。前不久，上海葛兆光先生主持召开了一个从周边看中国的会议，我由于日程安排紧张无法与会，会上澳洲学者梅约翰（John Makeham）的论文围绕着我的东亚儒学的提法而有所讨论。不过“东亚”二字的提法由于历史的背景，容易引起心理上、文化上不快的反应，往往联想到所谓的“大东亚文化共荣圈”这种历史记忆。但是今天我们不应该作历史的奴隶，而应该作历史的主人，也就是说，放眼21世纪，儒学确实在很大意义上确实是东亚文明面向未来的共同文化资产。我这样讲并不预设着“中心”相对于“边陲”，也不预设着一个牟先生在《中国哲学的特质》讲的“从属原则”凌驾“并立原则”，恰好相反，东亚儒学的提法，希望宏观地看中、日、韩、越各地儒学论述过程中，如何彰显出各地文化思想的主体性，因此，我们不能说朝鲜儒学就是中国宋明理学的朝鲜翻版，也不能说日本德川儒学就是中国明清儒学日本版本。倘若如此看的话，那就把所谓所有边陲的多元性、多样性过度加以简化、化约成为单元的一套价值观念，这不是21世纪儒学研究应走的道路。我在最近的著作《东亚儒学：经典与诠释的辩证》中，用了很大的篇幅专

门讨论“东亚儒学如何可能”这个话题。

总的来说,东亚儒学作为21世纪亚洲研究的一个新领域,不应该是一种企图在东亚地区寻找西方思想的对应物的“反射的东方主义”,更不是孤芳自赏带有某种自恋倾向的、自我肯定的新“国学”。在全球话文明对话的格局下,越深入了解传统,就越能开辟新的文化资源。方法就是以东亚为视野,以经典为核心,以文化为脉络。作为思考的原点,越深入经典世界,就越能开掘地域性知识,提炼其全球化的意义。以文化为脉络就是着眼于东亚各地文化的多样性、多元性。东亚各国儒家价值的承载者与解释者各有不同的政治、社会的功能,这一点必须加以注意。在中国,公元1313年以后,朱熹的四书集注成为以后科举考试的定本,儒家经典的解释者基本上是政权的分享者,宋朝皇帝曾说“我朝与士大夫共天下”,可谓一语中的,在韩国,他们是“两班”,是贵族,也是权力的分享者,但在德川日本,儒者基本上都是读书人,并不分享权力,但却与中、韩、越的读书人一样分享相近的儒学意识。

问:您与杨儒宾先生在上个世纪八十年代就开始关注儒家的身体观研究,您关于中国传统思想中的“身体政治论”、儒家身体隐喻思维均有深入的揭示,这些研究成果与杜维明先生倡导的“体知”研究一起构成了当代儒学研究一个具有相当潜力的论域。您当初儒家身体论域的开展的具体设想是什么?

黄:围绕儒家的身体观,我的研究团队已经开过两次研讨会,我过去讲过,《论语》的《乡党》篇就是一篇生动活泼的身体政治学,孔子是一位超级身体政治展演者。儒家身体政治论是一种“具体性思维方式”的表现,它将身体/国家视为有机体,并将身体视为符号倾注大量意义。这种身体政治论述,假定私/内在领域(身体)与公/外在领域(国家)之间并没有断裂,“修身”可以由内向外层层推进而为治国之术。身体/国家内部各器官有其相互依赖性,由此引出“君臣互为主体性”与“君对臣之支配性”的互异结果。儒家身体政治论的核心问题在于修身如何可能,而不在于权力如何获得?

古代儒家是透过身体而对世界及自我进行思

考,常常将身体作为隐喻使用,储存丰富的意义。它涉及两个重大问题。一是如何使自己的身体在空间作最适当的安顿或展现?二是如何从身心的不完整性走向身心一如的境界?这根本上就是修身工夫论的问题。这里的“空间”不是物理学意义上的空间,而是社会空间与政治空间,这个问题发展出一套严谨的礼学;第二个问题触及修养功夫的内在层面,用传统的术语来说是“治气养身”的问题,儒家以“践形”说为中心,提出了一套内在的修养功夫论。

我最近受到Mark Johnson等人的启发,觉得身体作为“容器”隐喻值得认真思考,身体作为容器,既有上下左右的空间位置的意义,也有充盈与虚欠的意味,孟子讲“气者,体之充也”就和这个意味有关联。东亚儒学的身体论述确实值得进一步开发。

问:儒家经典在两岸的当代处境下都出现了得到不断诠释的现象,并得到了各种现代传媒的推波助澜。您曾将儒家诠释传统划分为三种类型:作为解经者心路历程之表述的诠释学,作为政治学的诠释学,以及作为护教学的诠释学。您觉得当今儒家经典的诠释属于哪一种类型?具有哪一些新的特点?

黄:这是一个有趣的话题。我个人认为当代新儒家都部分地属于传统的三大类型,唐、牟、徐解释经典的著作,带有强烈的心路历程表述的性质。徐复观先生最为特别,他的很多著作都有很强的现实针对性,呈现出儒学政治学的特点,比如,他说《离骚》是中国政治史上的第一篇弃妇吟,里面就有他个人政治参与经验的投影。

至于作为护教的诠释学,学院派的身份决定了不能在研究工作中以护教为职责。儒家护教性的工作的开展,儒家价值的落实,往往是在佛门里面,如慈济的证严上人推动社会福利运动,慈济志业体几年前也推动“克己复礼”运动。台湾的佛教团体的很多理念与实践都在推广儒家的价值。一千年前,程明道至禅寺,方饭,见趋进揖逊之盛,感叹说,“三代威仪,尽是在是矣”。倘他活到今天,不知会发何感慨?在建制化的学院里面,儒学研究是一个严谨的学术论述,而不是一个行动纲领。这使我想起日本文学家、小说

家三岛由纪夫。他是个军国主义者、大右派，死得很壮烈，他让学生砍自己的头，学生手发抖，一刀砍下去，没有砍准，他就大骂学生：“笨蛋，对准脖子！”在他身上体现了作为革命哲学的阳明学的性格。如何将学院的研究与儒学作为生命的学问结合在一起，也就是说，今天的儒家学者如何将解释者与实践者统贯为一，这确实是一个问题。毕竟知行合一是儒家的精神，孔子就是一位不喜欢多言的人，“予欲无言”，“讷于言”等等，或多或少都是要强调言与行的合一，所谓“古者言之不出，耻躬之不逮也。”

问：我知道您在专业研究领域之外，还长期推动台湾的通识教育，是台湾教育界的通识教育的设计人之一，就我的理解而言，通识教育实际上就是成人教育，在现时代的通识教育中，儒家经典的地位与作用何在？

黄：通识教育是建立人的主体性，并使人与他所处的客体世界达到互为主体性的教育。古代儒家论教育，莫不以“全人教育”为其鹄的。这是自古以来所有教育工作者“永恒的乡愁”。远在二千年前的庄子就发出“不见古人之全”、“道术为天下裂”的浩叹。到了今天知识分工日趋细密，职业分工日趋零碎。真是“耳目鼻口，皆有所明，不能相通”。早在1906年王国维就提出教育的宗旨在于使人称为“完全之人物”而已。社会分工是人类形成社群生活以来，就不断发展的社会现象，不同的人从事不同的职业，才能营造社会整体之生活。但是，所谓“职业有高低，人格无贵贱。”社会每一个个体都有其不可剥夺的人性之尊严。教育不应当是教导学生“做事”（to do）而不启示学生“做人”（to be）。在人性之尊严的基础之上，开发学生的理性思维以及德性思维之能力，均有赖于博雅教育（Liberal education）或通识教育。我认为，儒家观点下的全人教育，应当包括三个互有关连并交互渗透的层面：（1）身心一如，（2）成己成物不二，（3）天人合一。

问：余英时先生认为您进入中国思想史专业与一般的职业史家不同，您是自始就带着沉重的

使命感而来的，这种使命感乃是扎根于中国文化之士的传统。余先生认为您属于新儒家的第三代，而且深受第二代新儒家特别是徐复观先生的影响。我想知道的是，您如何看待余先生给您的身份归类？我知道您也很有很深的佛教情怀，儒与佛在您身上是如何调和的？

黄：“新儒家”在余先生那里可能不是一个褒义词。我大学二年级的时候，通过一位原籍湖北的长辈的引荐而向徐复观先生问学。至今犹记徐先生那摄人的眼光，磅礴的气质，颇有孟子之风。这给20岁的小伙子多么深刻的震撼啊！在向徐先生问学之前，我在大学一年级就接触到熊十力的《读经示要》，自己一读到序言，就被其中所展现的古典情怀深深触动。当时我能把整个《读经示要》的序文全背诵下来。后来读徐先生的东西就很有感应。我是新儒家吗？惭愧，虽不能至，心向往之。

我的佛缘很早，1966年，我就跟随李炳南老居士去台中，听他讲《佛学十四讲表》一个月，大三的时候，1968春，在一位长辈引导下去皈依印顺导师，可惜自己事后没有很认真阅读佛教经典，更遑论实践了。宋明儒大多把儒、佛作为思想光谱的两极加以对立，他们其实有相当多的民族文化立场的观点，认为佛法是从葱岭来的。以我的了解，两者并非完全不可会通，我前几年读明末藕益大师的著作就很受启发。儒家介入现实世界而且要改变世界，这与“我不入地狱，谁入地狱”的佛陀本怀并无二致。虚云和尚就是一个很好的例证。我觉得儒佛差别在于：佛门相信无限生命观，曾子曰：士不可以不弘毅，任重而道远，仁以为己任，不亦重乎！死而后已，不亦远乎！可藕益说，人不是死而便了的，生命是无限的。儒家很少看到这种类型的无限生命论。不过，儒家连续性的宇宙观，认为宇宙部分与整体、部分与部分之间，相互贯通，这个观点与佛教，特别是中国的大乘佛教，如华严宗的因陀罗境界可以相互发明。

（责任编辑 里 声）

解释学分类及其他^{*}

张志扬^{**}

【摘要】本文之所以要讲解释学分类，因为研究、实施解释学的人往往有三个忽略：（一）不注意海德格尔为什么要中断解释学循环；（二）不反省“现代人比古代人更好的理解古代人”的启蒙教条；（三）还原解释经验比作为知识学的解释学更能面向事物（文本）本身。

【关键词】解释经验；解释学；解释学分类

中图分类号：B089.2 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2009）01-0076-09

传统人文学科文、史、哲、政不分，其文本研读都离不开解释，即便“改变世界”也仍然要“解释世界”做引导和做疏解。除了自然科学的坐实，如果考证、训诂、注疏到阐发都属于解释的话，那么，没有什么不需要解释的。但必须意识到，解释是有不同的，还不仅是外在的类型不同，尤其是品质品性不同，决非“千篇一律”，更谈不上“怎样都行”，别以为进入现代解释学，想怎么解释就怎么解释，根本没有这种现代人自主自傲的自由度。

一、解释学

我想先从进入解释学的一个叙事例子分析谈起。

- A “我说的之所以是真理，因为我说的符合真理。”
- B “我说的之所以是真理，因为真理就是我说的那个样子。”
- C “我说的之所以是真理，因为真理就是我说真理的那个说法。”

A 可以叫做“聆听者说”，身位谦卑，或听神言，或听道行。但其中仍不乏暗渡陈仓的翻转，如，后起的形而上学家自以为他发现了形而上学同一性“本体”，意识形态家自以为发现了意识形态“真理”，他们不假思索地用自己的“专名”去命名这个普遍真理的发现——“某某主义”：

- 康德——“康德主义”
- 马克思——“马克思历史唯物主义”
- 等等。

B 可以叫做“聆听者升格为主述者说”，身位高抬，俨然“我即真理”。如，按照“马克思主义”加时间地点条件的转移出现了“列宁主义”和“毛泽东思想”。原来的“马克思主义”也就被说成了“列宁主义”和“毛泽东思想”，尽管与“生产力决定生产关系”的基本原理相去甚远。

这时有一个现象值得注意，马克思曾在“马克思主义者”面前明确表示自己“不是马克思主义”。如果面对今天普遍掩盖“自在之物”和“二律背反”的“康德主义”或“新康德主义”，康德肯定也会说：“我不是康德主义”。柏拉图、亚里士多德肯定也不会承认自己是“柏拉图主义”或“亚里士多德主义”。真正的开创者贴近源头反而审慎得多。

C 可以叫做“指涉物的知识学化”，听和说的“那个东西”（指涉物）常常被现身为没有主体的主体，即以知识学的面貌独行主体之间。被谁？被具有中介性质的“语言”、“逻辑”等。于是，解

^{*} 本文系 2008 年 6 月 3 日中山大学哲学系演讲稿。
^{**} 作者简介：张志扬（1940-），武汉人，现任海南大学社会科学研究教授（海口 570228）。

释学（说法）便成了获得解释“学”之为“知识学”的必要条件——“说法”作为动词则倾向方法论。如伽达默尔之所为。

如此转变当然有一个背景：“启蒙主义”、“进化论”、“民主主义”。对此我不细说了，因为它几乎成为今天不言自明的前提。在此背景上，解释学经历了一个本体论转变，走上了现代知识学的道路。其标志性范畴如下。

（1）“前理解”——“历史学命运”

这是海德格尔在《存在与时间》中提出的。

“先有”——进入共在境域：问“是什么”必须先行进入“是”中，即与所问“什么”共同在世而是其所是，也就是使问者获得该问的处身性。例如，“唐山地震”和“汶川地震”，如果仅仅问“是什么”的“什么”，不过“7.8级”和“8.0级”，但是两个地震决不单纯是自然现象，人在其中，它危及人的生存也自然关联着人的态度或处身性。因而“是其所是”的“是”呈现出的“处身性”，在1976年时代或在2008年时代，便“是”出完全不同的“意义生成”关联域。

“先见”——在“是”中展现其视域、视角、维度、层次等，进而表现在取向性的问题意识中，如上述例子的意义，或“阶级”，或“民族”，或“人本”等。还有更外围的即世界性的“亲疏之分”、“主从之分”、“观望之分”等。

“先行”（把握）——上面两点已基本进入把握问题的进路了，它甚至还可能预设着问题方向及其目的：“问题的提法已经把问题的解决包含着。”所谓“视阈”、“时限”是很重要的，决非抽象的时空范畴。古希腊以来的“完善”归属于“有限性”，或相对“恶无限”而言的“善无限”，否则无法把握，也如柏拉图所言：“给无限以限定”。

当然，接踵而来的问题是：既然有限，又如何变换成形而上学的甚至意识形态的独断？例如，“不确定的确定性”如何变成“确定的不确定性”、“有限的无限性”如何变成“无限的普遍必然性”、“相关性”如何变成“独断性”、最后，“审慎的真理”如何变成“主宰一切的霸权真理”，等等。人的降解的欲望在背后起着颠覆的作用——前提当然是承认“欲望分有等级”：从低级的“食色性也”到高级的“爱智慧之审慎而敬神”。然而现代性首先表现为“知识即力量”、“知识即功利”，使与“善、美”脱节的“真”成为主导，再将标榜“真”之人性欲望本能化、对象化，所有这一切，启蒙主义者全把它当成“技术进化论”使然，并赋予“天然的合理性”。于是，历史的反讽结伴而行。

（2）“视野融合”——“历史效果融合”

这是伽达默尔的概念。前提是承诺了达到“共同思想”，尽管可能不是当下兑现，但将来已经预设着可能性。

可惜，伽达默尔完全不追问对话中隐藏了的“视野融合”究竟是“谁融合谁？”比如，柏拉图最早把“是”区分为“存在于”和“归属于”，从而把“最高存在者”的“本相”分离开来，它存在于“具相”中但不归属于“具相”，反过来看，“具相”归属于“本相”但不存在于“本相”。显然，柏拉图对基本词语“存在”（“有”、“是”、“给出”，或“解蔽”、“涌现”、“聚集”）进行了“强力意志”的“视野融合”即融合到柏拉图的视野中。亚里士多德进一步融合到“实体”的范畴主谓逻辑中，让以名词为主导的“主谓结构”对应从而构造世界的“事物结构”，由此确立了“强力意志”（“人是万物尺度”）的命名原则，开创了西方形而上学时代。它一直走到今天的技术主宰一切的“手段王国”地步。

总而言之，所谓“视野融合”无非就是“权力意志融合”。

这就是海德格尔多次警示过的，现代语言剥夺古代语言自行言说，正如强者剥夺弱者的自行言说一样。根据当然是启蒙进化。

也难怪德里达要叫喊：“反对保护性剥夺。”

(3) “解释学循环”

“前理解结构”已经预设着循环了。具体到文本阅读则可分为“内循环”与“外循环”以及“双向循环”。

仅以“内循环”为例。看青年马克思《巴黎手稿》“异化劳动”的四重规定：

- “劳动产品”的异化
- “劳动行为”的异化
- “劳动”的异化
- “劳动关系”的异化

在社会现象和一般社会生产领域，每一个前者的异化都是后者异化的结果，而“劳动关系的异化”本身就是“私有制”。也就是说，私有制是异化的总根源，它产生异化同时又被异化再生产，从而把私有制作为永恒轮回的生产关系确定下来了。这正是资产阶级经济学家论证资本主义永恒的事实根据和理论根据。

如何突破它，马克思发现了第三个规定“劳动的异化”隐含着“异化的界限”而有“出离”的可能。它首先表现为“抽象劳动”与“具体劳动”的区分，然后发现劳动力的自然分工与社会分工只有到了一定程度才产生私有制，因而确立了私有制是生产力一定阶段的产物。于是有了历史唯物主义，于是私有制永恒的迷梦打破了。

《巴黎手稿》无论从整体结构，还是异化劳动的四个规定，表面看起来是典型的解释学循环，但实际上，它恰恰掩盖了解释学循环结构中心的“界限”——正是这界限隐含着“出离”的可能。循环只有在明眼人那里露出了隐蔽着的裂隙。（请参阅我的《疏远化的劳动与私有制的起源》见《德国哲学》第3辑，北京大学出版社1987年）

如何重建历史唯物主义？“西马”的法兰克福学派，特别是哈贝马斯做了许多准备，甚至连德里达也参与其中。不另赘述。

对《巴黎手稿》的研究给我提供了理解下面问题的事实性角度：

海德格尔为什么中断“解释学循环”？

当然，要深入理解这个问题，还必须到海德格尔的思想进路上寻求答案，如从带着形而上学阴影的“基本存在论”即“此在中心论”（前期）到“把形而上学带到其边缘状态”的“回归步伐”的探索（后期）。但这已经超出了本文论述的范围很远了。

(4) 解释学的现代性原则——进化论

严格地说，作为知识学的解释学，乃是现代化的产物。它是现代人立法的一个自由条例。首先建立在进化论信念上：

“我们能够比前人更好地理解前人”——康德

“时间之后得逻辑之先”——黑格尔

“人体解剖是猴体解剖的一把钥匙”——马克思

有了这些启蒙理性、逻辑理性、科学理性的保证，几乎可以肯定地说，进化论没有回头路可走了。

除非，只有深刻意识到“现代性危机”的人，才能进入现代性反省，所以，现代的古典经学是现代学诊断后的反省产物。它全然有别于没有经过现代性洗礼与现代性批判的前现代古典主义的单纯保守立场。其中尤其是对形而上学及其意识形态的非两极摆动地批判。所以，真正的思想运动像深流样在解释学背后悄悄进行着——解释学分类便是它的一个回声。

(5) “现代性危机”的几个主导方面

“主体性危机”——从“人是主体”到“没有主体的主体”的所谓“主体已死”

弗洛伊德（无意识）、马克思（异化）、

海德格尔（非人类中心主义、技术追问）

“合法性危机”——也叫价值危机，绝对的合法性基础丧失

“天”命——“人”授——“技术”决定

“同一性危机”——也叫必然性危机，从形而上学颠覆到上帝之死

两极震荡或两极摇摆

一切都在有条件的规定模式中

“技术性危机”——手段王国、生态危机

表现为（所谓“数”说）：

“技术—欲望—大众同质化”

“精神降解运动”

“个人主义—工具理性主义—自由主义”

“功利实用原则”

“手段王国”——“生态危机”

“技术造反人”

（“人造反神”之后）

“民族性危机”——“古今之争”及其“诸神之争”

不可解决问题

上述五个方面，在这里一概存而不论。它们本来属于所谓“后现代”课题，如果要我对它们重述，会置换到根本不同的语境上，如“偶在论”。但这样牵扯的问题太多，只好悬置起来。

另外，也还有一个常识，像宗教一样，所谓“现代性危机”，对不信者是不存在的，或以为科学技术产生的问题只能靠科学技术解决——白色希望遮蔽着黑色现实；对于信者，后果滔滔天下，耐心收集、谨慎分类，立案救治，在灾难中等待转变时机的到来。

以上都是必要的准备。下面才是我今天谈话的主题：解释学分类。

二、解释学分类

首先我们把问题暂时局限在文本阅读上。那么，在进入解释学分类之前，自然应该先行文本分类：

第一类 作为文化类型开端之元典、经典

上述两者的经典研究

第二类 作为知识学开端之经典、形而上学经典

上述两者的经典研究

第三类 作为铺垫性、过度性、降解性的一般论著

第四类 通俗读物

出于对写作的敬意，我没有列出“垃圾读物”类（事实描述，非价值判断）。它用非常炫耀的方式充斥着今天的商品市场，作为民主言论自由的一个奢侈的代价。

再看解释学分类：

“两极性”（“缪斯”说、“神”说／“人”说）

（1）传统解释学——以作者为中心（先知、圣人、哲人）

（2）接受解释学——以读者为中心（智者或民主运动）

“中介性”（“语言”说。仍在两极中摇摆）

（3）对话解释学——许诺在对话逻辑中“无限开放的共同思想”

（4）解构解释学——反对“同一性”的“保护性剥夺”而让延异无限增补

“回归性”（“道”说。独立而互补）

（5）回归解释学

海德格尔式回归——回归自然奠基的裂隙而有出离边缘的可能

施特劳斯式回归——回归自然权利的法典而保守文化原型主导

解释学分类中已将各类解释学的标志性特征标示出来了。大而言之,“两极性”就是解释学的两个基本形态。后面的“中介性”两种,主要把解释学的两极倾向(本体/虚无)从方法上突显出来。就思维的训练而言,德里达的解构解释学活泼强劲得多,但要调教到防止两极震荡的偶在论立场,还需要某种关切“裂隙”、“悖论”、“临界”的定力。至于“回归性”两种,它要花大力气矫正“接收解释学”,同时还得不同于“传统解释学”,其关键是必须对“现代性危机”有切实而深刻的诊断。否则很容易滑入单纯的保守主义。所以,“回归性”解释学在学养以及解释经验的体悟上有很高的要求。

下面我要做的,不再沿着“是什么”的问题方式,而是侧重于“为什么”、“如何是”的问题方式,澄清某些理解的障碍。

(一) 科学对传统的权限——未了的古今之争(科玄之争)

黑格尔在《哲学史讲演录》的绪论中说,“用头立地是人类最壮丽的日出”。连带文字记载的诸民族文化史至今也不过三千多年。但人类族居生活已经少说也有几万年了。如此漫长的前时间与习惯(人的精神是否原初地保留着与自然、神灵交感的另类渠道,我们只能存疑),一旦被“立地的头脑”用文字记载下来作为诸民族文化的开端,它储藏的精神威势,决不是随意可被现代性取消的。它几乎就像血液流动在诸民族的躯体内。在这个意义上,最早的“主述者”其实都是最早的“聆听者”——听得久之又久实乃魂魄所系。

我想把讲课后发生的一个提问先行安放到这里来。有一个本届毕业的研究生问我:如果,原来把月亮当作月神膜拜是可以理解的,今天,人类的足迹已经踏上了月球,还要当作月神膜拜,就只能看作迷信了。在解释学上,难道没有启蒙进化之分吗?

问题是很尖锐的。但尖锐者只在一个自我设定的“线性数轴”上,他以为从迷信到科学是唯一的进化论之路。人的身体除了可见的神经系统,还有不可见的经络系统——它不是解剖刀下的死器物。神秘的宇宙中,谁知道在人已知的四维空间外,还有多少未知的“弦”、未知的“维度”、未知的“空间”?假如有一个民族历来崇拜月神,以至月神崇拜成为这个民族成其为这个民族的存在象征。现在,科学观进入了这个民族,打破了这个民族的月神崇拜,把这个民族启蒙到现代科学上来。结果呢?“迷信”消失了,这个民族也不复存在了,剩下的惟有科学而已。就像今天的地球,有无数的物种消失了一样。等它消失到一定程度,地球也不复是地球了,地球不存在了。这样的现象,或许在宇宙中发生过或发生着……

惟有语言保留着无数生死的隐喻。连维特根斯坦都意识到语言划界要求的“说出”与“显示”的区分。如分析哲学“说出了”——“月亮是什么?”——仍不排除“月亮”在“说出的什么”之外,还有“显示出的”意义存在。维特根斯坦强调,“说出的”决不能取代“显示的”,两者既不能合一也不能分开。我把它们看作是意义的“偶在”形态。所以,英美派以为他们的优势在于穷尽或确定“说出的”,但事实上,“显示的”仍在你“说出的”沉默处沉默地显示着!它决不是消极地沉默,有时它会成为置疑:“你说出的月亮是月亮吗?”或者,“月亮不在你说出的月亮外存在吗?”

再说回来。

已经逝去了的古代蛰伏在成为诸民族文化类型的“元典”开端中。那是靠了少数能听者能记者转述而成。这少数者被称为“先知”、“圣人”、“哲人”。他们是远古时代进入风俗(神典、道象、礼法)言说的“信使”,确切地应是自我听说的“传记”。所谓同个人甚至同主体相关的“自我意识”,还是后来很久的事。

元典后的经典,也还在听中说——听命之说,远没有今天想说就说的自由。把它们叫做“以作者为中心”的“传统解释学”,正因为他们(作者)都离传统最近都听命于传统成为传统的听说实录。作者个人与其说是“个人”,不如说是传统的“代言人”、“命符”。尊崇他们其实是尊崇传统。

科学兴起,解释系统为之一变,与传统相对的现代,才以“轻视”传统为前提。因为在现代看

来，传统无非蒙昧，现代就是启蒙。好比，纺成了线的线就是这样嘲笑一团棉花的，它忘了棉花除了线外还有其他取向，结果都被启蒙了的线掩盖丢失了。

“传统”并非与“君主”有必然联系，但一定与“诸神”、“天道”相联系。所以“传统”与“现代”相对，与其说是“君主”与“民主”相对，不如说是“诸神”与“科学”相对。民主运动如果抽去科学启蒙，它其实是一个非常表面的社会现象，历来都有的。现在之所以每一个人都能够成为主述者，并非得益于民主运动，而是得益于科学启蒙的进化论思想。反过来，民主运动的制度化只是给每一个个人自主言说提供了法律保证。然而，在网络之前，法律保证其实是很有限的。网络仍然得益于科学技术之功。

科学是否能完全推翻、取代或抹平传统呢？比如，现代人靠科学理性是否能够获得否认《圣经》“神迹”的合法性？一般人都会不假思索地回答：“当然能。”

未必这么简单。施特劳斯提供了这样的反驳方式。

现代启蒙大师康德明确承认理性先验理性也好，是有限的，其界限就是“二律背反”，它使理性达不到“自在之物”。现代科学也从来没有否认理性自身的有限性。既然如此，施特劳斯问，一个有限的理性怎么能够判断无限的神迹？换句话说，你怎么能知道你根本不知道的东西，还要对它妄下判断？其所以如此，盖原于理性常常处在不自知的理性僭越之中。形而上学理性如此、意识形态理性如此，科学理性也如此。它们膨胀得习以为常了。逻辑只在逻辑平面内有效，可它却有意无意跨入平面外的非逻辑空间去伸展逻辑的推理。这是“逻辑与罪”的另类表现。

在现代，施特劳斯算得是重新给“现代理性”划界的人。他尤其懂得经典阐释的界限。例如，犹太人对《圣经旧约》的阐释，只能是非置入开端的延续性解释。在这个意义上，耶稣的开端性置入，由“旧约”转变为“新约”，并以耶稣命名，在旧约传统中算非法的。尽管后来有“三位一体”的“视界融合”。其分合之举，他避而不说。

可见，历来有两种基本解释：

解释

注疏形式（向心：延续、传承）
阐发形式（离心：出新、转折、置换）

插曲

据说今天
有人问：“什么是经典？中国有没有经典？”
有人答：“没有什么经典，后人阅读解说的多了就成了经典。”
看来答客套用了鲁迅的“地上本没有路，走的人多了就成了路。”
有朋友用玩笑反讽：“地上本来有路，走的人多了就没有了路。”
真是妙绝！

(二) 开端的显隐二重性

文化类型的开端也并非人们解读的直陈，它处在显/隐二重性中：

		中国	希腊	希伯来
(隐)	无形之神	道	前苏格拉底	旧约创世记第一章
(显)	形而上学开端	儒	柏拉图亚里士多德	新约耶稣福音

以上图表是就展开而言，其实，更深地还在每列其中，如道的“知其白守其黑”，赫拉克利特的“自然喜欢隐匿自身”，创世记第一章“神的灵运行在黑暗的水面上”，等。第二列不过是敞开成为遮蔽着遮蔽的，即“双重遮蔽”。正是这种开端的显/隐尤其是显即隐，造成了解释学难题。开端之所以

是开端，不在于时间之开端的一次性获得，而在于空间生成性使时间成为历史的（包括无意识遮蔽造成的历史迷误），因而开端才具有掌控始终的持久的威势。我们仅拿最习见的事说项。

有多少个《哈姆雷特》的研究者就有多少个“哈姆雷特”。

但哈姆雷特再多也否定不了那唯一的哈姆雷特。无论你怎么解释，也决计解释不成堂吉珂德。

可是，唯一的哈姆雷特在哪里？隐而不显，确切地说：“显即隐”。

这又只有回归解释学才能做到。也就是说，接受解释学走多的路线，

而回归解释学则能走向“一”所标示的“裂隙”。

在“回归解释学”中，回归源头所发现的“显隐二重性”几乎成为“本体”与“方法”的基本特征，全然与形而上学不同。海德格尔重读哲学史步步如此，回归前苏格拉底尤其如此。在施特劳斯那里则表现为“显说”与“隐言”甚至最后有“不可解决问题”的“金苹果”。

（三）“回归解释学”与“传统解释学”如何区分？

除了前面提到的未曾经受“现代性洗礼”的传统解释学与经过“现代性危机诊断”的回归解释学，两者间的差别显然在于“现代性的得失与取向”——这是一个致命的“剩余物”。

我再拿海德格尔哲学与传统形而上学哲学做一个比较。

传统形而上学在古代也是相对神话时代的启蒙产物。比如，作为西方形而上学始作俑者的柏拉图主义，建立了这样一个逻辑清晰的宇宙论图景：

设定“造物主”，

再设定造物主首先造的是“本相”（即“理念”）

现实界是“本相”分呈的影象

哲学与诗是从“影象”到“本相”或从“本相”到“影象”的两种交互升降途径。

政治整个都是上述逻辑的城邦式（或洞穴式）模仿。

单纯一个“设定”，可以有完全不同的解释取向：

（1）“虚构”、“伪造”，但也可翻身为“创造”，如尼采式虚无主义，或柏拉图主义是颠倒的虚无主义；

（2）“发现”，意即它本来客观存在着，如今由我（形而上学家）发现为“本体”，如形而上学和政治哲学意识形态；

（3）悬置为“最高目的”，但仍难免现实的政治哲人有自我指涉的嫌疑，如施特劳斯现代性中的古典政治哲学；

（4）将“开端”或“奠基”还原为“裂隙”式的临界状况，从而使“本体”与“虚无”处在相互限定的悖论式偶在中，如临界思想谱系。

上述四类，其中的差别显然是相当微妙的。但又是现代哲学必须经受的思想分层。（1）、（2）仍然是典型的两极摆动，特别是（2），遭受了现代性批判后，理论上早已破灭了，但在实际的理论行为中由于抵抗“虚无主义”而有意无意身陷回潮状态，这是没有出路的不得已法门——重复；或者，干脆像英美派走有条件的相对论规则系统或规则模型——“当且仅当，必然如此”——逼上了技术一途。

最困难的是（3）、（4）两类。（3）能够悬置“最高者”的人是真正智慧的人，因为，到了欲望之最高等级也是灵魂的崇高部分的“智慧”，才真正懂得节制与审慎，它们是智慧自身的属性。然而，对于现代人来说，这种智慧太高不可及了，现代政治才立足于平庸、立足于恶，无须灵魂转向甚至根本否认灵魂转向至善的可能，于是，政治制衡与政治普选就成了决定性的政治技艺。古代以“美德”

为目的的教育到现代还剩下什么？功利实用计量而已。

至于（4），它几乎还是一个未思的领域。大多不知“临界思想”为何物，更不知“临界思想”进路的非形而上学性质。即便能深察“奠基”之“裂隙”，并领略形而上学“边缘”，如海德格尔之所为，那也只走完了一半的路程，仍在晦暗不明的黑夜中。海德格尔墓碑上的那颗“星”期待的“黎明”是什么？当然不再是形而上学的“概念白昼”；但究竟如何不同于概念形而上学，仍是一个迷团。“诗”或“诗思”、“诗哲”，以为“新开端”，不过是习以为常的误解。总之，能领悟者暂时还停留在对“形而上学”的检测与防御阶段，无非探幽发微地洞察形而上学与虚无主义两极震荡的历史机缘。另类生活还有待建立，它或许就在显隐二重性地展开之中。

所以，回归是向不同于“现代/传统”（对立）的另类开放。夜行临近拂晓。

（四）“在假象本质的批判中承认假象本质”的虚假解释

“回归解释学”中施特劳斯式回归，如前所述，处境常常尴尬：不带现代性问题地回归，有复古的嫌疑；带现代性问题地回归，又难免落入黑格尔式反讽：“在假象本质的批判中承认假象本质”。

比如修昔底德的《战争志》（即《伯罗奔尼撒战争史》）中有一段雅典人与弥罗斯人的“弥罗斯对话”。身陷伯罗奔尼撒战争16年的雅典帝国，出于自身安全利益考虑，先礼后兵地派遣雅典人要求岛民弥罗斯人离开他们属向的斯巴达拉西代蒙人，加入“雅典同盟”。说服的理由是“自然正当”：“力量就是正义”，即“拒绝屈从平辈，好好地顺从优势者，审慎地对待劣势者”，因此，“占优势的强者做他们能够做的一切，弱者向强者臣服”——没有比这更自然正当的事了。简言之，“自然”、“必然”、“正义”向“力量”看齐获得其同一性。

弥罗斯人拒绝了。其理由是出于“自由、信义和神圣的至善”。

谈判失败，雅典人离开谈判桌时说，“从你们的决定中我们似乎可以这样判断，你们认为未来比目前更为可靠，渴望把不可预知的事情当成已经发生的事实，你们冒着一切风险相信拉西代蒙人、命运和希望。就此而言，你们将遭毁灭。”

同年的第四个季节“冬季”，雅典残酷地毁灭了弥罗斯。

修昔底德一改钟爱的“公开演说”的雄辩言辞，采用了典范的戏剧性“对话”，其动机被研究者分析得莫衷一是，坚持直观者仍在于事实本身的自我言说。它被一位研究者说到这样的“明处”：“倘若由于不赞成帝国的冷酷，无法明白弥罗斯人的愚蠢而非雅典人的残忍才是‘弥罗斯对话’所思考的首要主题，就不可能真实评价修昔底德和他的思想形态；修昔底德具有奇特的观察和讲述一个事实的素朴真理的能力，他没有以任何方式尝试把真理带入到人们所怀抱的信仰范围内；因此，修昔底德常常不被理解。”

既然强调“事实的素朴性”，那就必须继续补充另一个更戏剧性的结尾：不久，雅典败于伯罗奔尼撒战争，从此一蹶不振直至灭亡。兑现了弥罗斯人对话中的警告：“你们要求我们谈论权宜之计而不是正义，你们不应该破坏共同善，但处于危险中的那些人来说，总是有公平和正义；即便一个人没有完全证明他的观点，他仍然可以从中得到一些益处。这个原则对于你们的益处不少于我们，某种程度上，如果你们倾覆之时，你们不仅会遭受最大报复，也会成为警示别人的一个例证。”

然而，雅典人的回答冷静得近似冷酷：“至于我们帝国的结局，如果那是末日，我们也不会沮丧”，对于统治他人的人，真正危险的不是被更强大的人征服，而是被自己统治的臣民颠覆。前者是正义的因而是光荣的，后者才是耻辱。

（此节资料完全来源于中山大学哲学系魏朝勇博士的博士论文《自然与神圣——修昔底德的修辞政治》。特此说明并致谢。）

似乎还有一句话，奇怪的，彻底得竟至于此的雅典人怎么没有说出口：

“现实地灭亡的是你，我可管不着后来的报复哪怕洪水滔天。”

最后一句话是我加上的。不，我加的这一句话，其实早已包含在雅典人说过话中，也包含在

它的许多现代研究者中。如果不怕夸大地说，它其实具有现代政治哲学最要命的特征。或者这样说吧，“弥罗斯对话”，虽然发生在古希腊，却几乎分毫不差地影射着现代国际政治——“何其相似乃尔！”

试问，被雅典帝国灭亡的弥罗斯人为什么能预言雅典帝国的灭亡？

是依据神圣的道德法则，还是来自于力量较量的自然正当？

简言之，制胜者源出的是“知识即德性”，还是“知识即力量”？

问题的提法或许是一个陷阱，问题的答案可能并不在非此即彼的二值逻辑中，但现实——现实就是这样取舍的，从古到今，历来如此。道德批判总是随后而行。回归古希腊的回归解释学，究竟应该怎样走出功利实用主义的惯性而获得“至善规定正义”的合法解释？

（五）政治哲学修辞和解释学修辞

施特劳斯进入中国后，柏拉图政治哲学中的“高贵的谎言”一时成了流行语。而只要成了流行语，其特定的意义难免扩大到不着边际的地步。“地上本来有路，走的人多了就没有了路。”（语出陈嘉映）

有些柏拉图研究者认同尼采对柏拉图的批判，柏拉图的“本相”说、“灵魂不死”说全是编造出来为了安顿城邦的道德基础。这应该是“高贵的谎言”的最高定义。由此引申，几乎一切形而上学“本体”或意识形态“真理”，都可以看作“高贵的谎言”为了安顿世界的道德基础。结果呢？历史战场上堆满的可是比形而上学“头盖骨”真实百倍的活人头盖骨！——有人愿意出来承担责任吗？

谎言再高贵还是谎言。“高贵的谎言”只对虚无有效——聊胜于无。换句话说，历史肯定着：道德没有基础。所以，不虚构，只有无，仍然等待强力意志虚构道德基础——永恒轮回。

是这样彻底吗？政治哲学“修辞”导致如此结果，当真是初衷？

为了振聋发聩，尼采从不惮用词之毒，结果没有不遭报应的。玩修辞把戏还是谨慎的好。

如果把政治哲学修辞还原成解释学修辞呢？

别忘了，海德格尔与施特劳斯都提供了正当思路。

应该把“谎言”纳入“在一言一思”的“显即隐”的二重性关系中。只有这种二重性关系才是解释学修辞从而政治哲学修辞的存在基础。

可惜，时间不容许我说下去了，还是把这个题目留给下一次讲座吧。

2008 年 6 月 17 日补充 海甸岛

（责任编辑 里 声）

芭特勒对萨特身体观的阅读探析

文洁华*

【摘要】美国哲学家茱迪恩·芭特勒认为连串理所当然地跟性相关的论述，同时存有化了及固定化了物质性的身体。芭特勒阅读波伏娃的《第二性》，认为这并非就是萨特的《存在与虚无》于女性问题或处境上的应用。波伏娃曾说意识存在于一个人的身体当中，并且在文化的脉络里，参与形成一个人的性别。芭特勒认为对萨特身体哲学的理解，在很多方面都能提高我们对波伏娃思想的欣赏，并认定她是一个具原创性的思想家。

【关键词】身体；笛卡儿主义；心物二元论；超越；性别表演；为己存有；堕落的信念；他者；为他存有

中图分类号：B086 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2009)01-0085-07

背景

近年，女性主义哲学家及生物学家都在致力于对“生物之性”（biological sex）的反思。美国哲学家茱迪恩·芭特勒（Judith Butler）便是其中一位。其著名的结论即说：身体不过是被“置放”于（posited）或“符示”（signified）为在其行动之先的一个存在。假若真的如此，那便不能说所谓身体在模仿些什么或再现些什么了，虽然这种置放的过程同时在组成及条件化着身体的“物质性”。^①芭特勒认为这种置放的出现，跟一种性别化的问题项有关，其中的思考早已化成连串理所当然地跟性（sex）与性性（sexuality）相关的论述，并同时存有化（ontologizes）了及固定化了身体物质性，将之理解为一个不可约化的观念。^②

法国思想家艾惠嘉维（Irigaray）跟芭特勒同一口径，认为在男性与女性（形式与物质，心灵与身体）的二元性中，“女性”并不是一个智性的语辞，而是被言说成一种更深层的物质性，也就是使任何存有成为可能或不可或缺的必然性。^③除了哲学以外，社会上的不同禁制与及性别文化制约标准，亦同时在建构及规划着形形

种种的身体。芭特勒有关的著名作品包括 *Gender Trouble*（1990），*Bodies That Matter*（1993）以及 *The Psychic Life of Power*（1997）等。

芭特勒亦曾再思西蒙·迪·波伏娃（Simone de Beauvoir）的著名命题：“一个人不是天生为女人，而是渐渐成为女人”。芭特勒认为这话虽为黠语，但仍意涵着生物之性乃一不可或缺的本质。芭特勒并不认为性别是不自然的，或不过为一项文化的建造（见芭特勒“Sex and Gender in Simone de Beauvoir's *The Second Sex*,”一文，1986）。早在1987年，芭特勒已透过法国女性主义者蒙妮克·维堤（Monique Wittig）及法国思想家福柯（Michel Foucault）来讨论她自己波伏娃的阅读，并提出其所谓性别发明论提纲（a schematic outline of a theory of gender invention）。^④她小心强调说，讨论性别的“发明”并不就是说那是一种截然的创作行为，相反地，性别乃是不在渐渐形成的。它是在一个不能没有性别文化中的一种建设，一个过程，一项计划。

波伏娃的《第二性》并非就是萨特的《存在与虚无》于女性问题或处境上的应用。事实上，对萨特哲学的理解，在很多方面都能提高我们对波伏娃思想的欣赏，并认定她是一个具原创性的思想家。^⑤波伏娃便曾说意识存在于一个人

* 作者简介：文洁华（1956-），香港人，哲学博士，香港浸会大学宗教哲学系教授。

①②③ Judith Butler, *Bodies That Matter*, New York, N. Y. & London, U. K.: Routledge, 1993, p. 30, p. 29, p. 39.

④ Judith Butler, “Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, Foucault” in Sara Smith & Judith Butler (ed). *A Judith Butler Reader*, Oxford (U. K.): Blackwell, 2004, p. 21.

⑤ Rosemarie Tong, *A Comprehensive Introduction: Feminist Thought*, Colorado: Westview Press, 1989, p. 196.

的身体当中，并且在文化的脉络里，参与形成一个人的性别。^①关于这点，芭特勒有如下的阅读。^②

(1) 对波伏娃来说，成为一个女人，乃连串具目的性及调适性的行动，且要渐渐掌握的一种技巧。这便是萨特之所谓“计划”，并假定在文化上已建立好了一套身体的风格及意义。芭特勒的问题是：当“成为”乃意谓“既定的目的或体现”的时候，波伏娃的宣言便似已肩负了萨特的“选择”。但如果性别在某意义上是一种选择，那又怎么解释说我们的存在，早已是文化地界定了或演绎了呢？性别又怎么可能同时是一种选择又同时是一项文化的建构呢？

(2) 波伏娃在《第二性》中以性别为一项计划，带来了思疑。芭特勒则尝试建议一套能从存在性的选择中标示出文化意义的性别理论来。“选择”在这里便表示了一整套“泥足深陷”的，于文化规范中的身体演绎过程，意即它并非从一种“虚无”或自由的意义里来。当身体被理解为性别意义的文化场，那便说不清身体的哪些方面是自然的，哪些又可以脱离文化的印记。事实上对芭特勒说来，根本不可能找到一个可以先于文化演绎的身体，而性别则是肉身的文化场。

(3) 芭特勒提出的问题包括：如果性别是在文化及选择的辩证过程中决定的，那“性”（sex）的角色又是什么？我们是否应该结论说性与性别的区别不过是次序问题？波伏娃有没有把其著名的宣言的原本意义推翻了，还是那个宣言比原先的阅读其实更耐人寻味？

芭特勒认为要解答上述问题，必须要再思波伏娃对性及性别的区别，而其中即触及到本文要探讨的萨特对波伏娃的影响。

萨特的身体与笛卡儿之幽灵

芭特勒就萨特和波伏娃的思想应用于性别时是否涉及了选择提出了疑问。她说我们选择自己的性别这一想法，带来了一个存有性的疑问。首先，要我们站在一个性别以外的位置，继而退后去选择自己的性别似乎是不可能的。她说：“如果我们常常经已是性别化了的，那又说

我们选择了我们所已经是，又有何意思呢？”^③这一点，不单看来是个“套套络基”（tautology），且也假设了有一个在选择的我，存于它所选择的性别之前。这我同时是笛卡儿式的我，即一个自我结构，在语言及文化生命以先生活着和挣扎着。芭特勒说萨特在《存有与虚无》中欲言又止地回答着这个问题：意识离开了身体以后，还有没有任何存有性的位置呢？这一个隐晦项再现了一种笛卡儿的心物二元论；这情况在波伏娃的《第二性》里虽然没有那么明显，但她的理解却也包括了下列几点：

(1) 在“第二性”中，我们可见波伏娃在努力把萨特理论中关于身体自由的言论推向极化。在《存在与虚无》一书中关于身体的一章，明显可以阅读出笛卡儿主义对萨特思想的影响，虽然从中亦见出萨特驱走笛卡儿幽灵或修正有关思考的尝试。

(2) 虽然萨特说个人的身份与身体有着共同的广延性（身体乃一个人生活的面相），但他亦建议说意识在某些意义来说是超越了身体的。^④但在芭特勒的阅读中，萨特其实并没有否定笛卡儿主义，而是将其有关心物的思考同化为意识的一个内在性的部份或特点。他也试图把个人身份缺乏身体性或视之为超越性的看法视为吊诡，又以意识为身体性的。

(3) 依萨特来说，意识同时具有身体性同时又为超越的这种二元性乃内在于个人的身份，将其单视为其中一项是不切实际的。

我们可以在《存在与虚无》中，见出上述的阅读。在其中，萨特有如此详细的见解：

“笛卡儿说过‘心灵比身体更加容易认识’。

①②③ Judith Butler, “Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, Foucault” in Sara Smith & Judith Butler (ed). *A Judith Butler Reader*, Oxford (U. K.): Blackwell, 2004, p. 21, p. 23, p. 24.

④ “身体既然是被超越的，就是‘过去’，它是对诸可感知事物的自为的直接在场，这种在场指出一个归属中心并且指出这个在场已经被超越，或者走向一个新的‘这个’的显现……在每一个感知中，身体都在那里，它是与逃避它的‘现在’还处在同一水平上的刚刚过去的东西。这意味着它同时是观点又是出发点：我所是的并且我同时向着我应该是的东西超越的观点和出发点。”萨特著、陈宣良等译：《存在与虚无》，北京：三联书店，1987年，页425。

由此他要根本区别能够反思的思想的行为和应该通过神明保证其认识的身体的行动……但是这些现象完全不是意识的纯粹行为……自为的身体绝不是我能认识的结合物：它在此处被超越，它只有在我通过自我虚无化而逃避它时才存在……因此在一个意义下，身体是自为的必然特性，身体必然来自作为身体的自为的本性，就是说，自为虚无化地逃避存在，这种逃避是在介入世界的形式下进行的。”^①

芭特勒强调说，虽然萨特的所谓“越过”（surpassing）身体不能被理解为预设了一种心物二元论，但我们还须明白这种自我超越其实是一种身体性的活动，从而再思我们惯常对“超越”及心物二元的意念。在毕氏对萨特的阅读中，我们可以越过身体，但并不等如说我们可以离开身体。这是因为身体并不是静态的，而是具意向性的一种模式，也是带有方向和欲望的力量。她说：

“作为参与世界的一个条件，身体是依存于自身以外的存有。它参照着世界亦因而将自己的存有性状态为一个参照性的现实。对萨特来说，身体乃活出及经验人类一切追求的脉络及媒体，因为萨特认为所有人皆追寻未经实现的可能性，人类也是这情况下‘超越’自己。”^②

这情况是一种体会（身体性的经验），而身体乃经验为一个“成为”的模式。萨特在《存在与虚无》中说存在便是我们自己的选择，不能掌握的身体便是一个选择，说明我们并不就是固定了的。^③

芭特勒强调，在波伏娃的观点中，我们虽然是“成为”我们自己的性别的，性别却不能追溯到一个可堪定义的来源，因为它自身是一个不断在创造和形成的活动。波伏娃对萨特的阅读，导致她把性别强调成一个不断在组织着过去及未来的文化规范的当代方式。因此，性别作为把主体置身于此等规范的方式，也同时使身体在世界中活出一种主动的风格。^④

性别即选择身体即处境

那么说来，性别是否是一项选择呢？对芭特勒来说，答案是肯定的，一个人在选择性别。但

这并不是说一个人在选择主体与及被选择的性别之间的一种存有性接口上作出选择。对芭特勒来说，笛卡儿式的那个可以自由选择主体是虚构的。她把波伏娃的性别观跟萨特的前反省式的选择结合起来，并赋予之一个具体的文化意义。前反省性的选择是萨特的所谓“半知识”（Quasi-knowledge）的一种即兴的行动，它并不是全然知觉的，而是属于我们作出了选择而懵然不知，后来才知觉的那种。

从波伏娃的表述看来，她似乎把“成为女人”的概念看成为一种逐步进行的性别选择。有关的计划是阴晦的及具策略性的，特别当一个人身处于一个充满了禁忌，偏见及防守的文化现实里，性别更是一项别具用心的过程。芭特勒强调说性别的选择乃预设了某种身体，或在一个经已建立了不同身体风格的世界里，去选择如何活出或穿戴着一个人的身体。^⑤ 这提醒了我们芭特勒著名的性别表演论，以及当性别出了问题或脱轨的时候的痛苦。芭特勒说如果人类的存在总同时是性别的存在，那在既成建制里的性别游离便同时也把一个人的存在变作了问题。我们得常常面对作为一个男人或女人，或其它性别身份活着时会碰上的选择和负担，而这种自由又会因为社会的箝制而显得沉重起来。^⑥

但芭特勒对波伏娃的作品有更多的阅读，并认为她平衡了萨特模棱两可的心物观，以及指出了笛卡儿式非体性的自由概念的限制。^⑦ 她的阅读包括以下两点：

（1）在《第二性》中，波伏娃指出了男人在传统上总跟人类存在的非体性或超越性性质，女人则跟身体及人类存在的内在性性质关连一起的这种文化处境。把女人定义为“他者”，男人便看似跟身体无关，且同时把身体视为人类的腐朽及人生的过渡性及限制性等象征。男性的“我”因而便是一个非身体性的心灵。可是，对非体性的追求是自欺欺人的，因为我们总不能否

①③ 萨特著、陈宣良等译：《存在与虚无》，北京：三联书店，1987年，页400-405，页400-405。

②④⑤⑥⑦ Judith Butler, “Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, Foucault” in Sara Smith & Judith Butler (ed). *A Judith Butler Reader*, Oxford (U. K.: Blackwell, 2004), p. 25, p. 26, p. 26, p. 27, pp. 28-29.

定身体的存在。芭特勒认为波伏娃以一个人的身份总包涵着身体及超越性两种性质，跟上述的观点便并不一样。^①

(2) 波伏娃提出了以身体作为处境 (Situation) 的观点，这观点正好有别于把男性视为非体性以及把女性从属于身体这两种概念。把身体作为处境，至少有两重涵意：其一，身体乃文化意义的一道轨迹，因为它是一个在社会环境下被定义及被设置的物质现实；其二，身体同时是一个处境，要不断接收，阅读或再阅读。这便是所谓“存在”于一个人的身体之中，其中的接受过程正在具体地政治化了一个人的生命。

波伏娃说：

“每个主体都要十分明确地通过开拓或设计去扮演自己的角色，而这种开拓和设计被视为一种超越的方式。他只有不断地追求别的自由，才能够取得自由。我们没有理由为目前的生存进行辩护，除非它发展到无限开放的未来……每个打算为自己生存辩护的人，都会认为他的生存含有一种不明确的需求，即超越自我、参与自己所选择的设计的需求。”^②

无怪芭特勒本着其著名的对“性”(sex)及“性别”(gender)二元对立的批评，说我们接受身体作为一个文化处境，那所谓自然的身体以及自然的“性”等概念便会成为疑问了。此外，如果一个人的身体是一个处境以及一个文化意义场，不断在接受着规范和被阅读，那性及性别便全是文化的事件。现在以波伏娃自己的语句来加以说明“一个人成为女人”的意思：

“女人的身体是她在世界上的处理的主要因素之一。但是她的身体不足以解释她是个女人，除了有意识的个体在社会中活动的表现，没有任何真正活着的现实。”^③

芭特勒加予注释，说女人作为存有的本体，并非是一种经已完成的东西，也不是同一的或静态的，而是一个不断在形成中的，在经验中发现着可能性的存有，包括那永远不会成为一个固定的，自我同一的女人的可能性。^④

萨特的错失

萨特身体观中的笛卡儿幽灵是甚么意思呢？

我们可以在萨特著名的“为己存有”(Being-for-Itself)以及“在己存有”(Being-in-Itself)中见出端倪。一般看来，在己存有所指人跟动物、植物和矿物都共有的所谓恒常的物质性存在，而为己存有则意指只有人类才有的，在恒常变动中的知觉性存在。^⑤

在己存有与为己存有的区别，对关于人的分析是有特别意义的，尤其当我们把在己存有与身体关连一起的时候。身体有一个恒常和客观的存有体，因为它可以被看见、被抚摸、被听见、被嗅觉、被味尝及被知觉。相比之下，知觉者自己虽然并非被知觉的对象，但萨特说，知觉者依然有着某种存有的方式，那便是他所说的为己存有。他认为分割开一个人的“我”——即一个人的意识或心灵——与及一个人的身体，吊诡地说，便是虚无。

事实上，萨特与波伏娃都曾经说明活存于一个人的身体是甚么意思。波伏娃着眼于女人在各种社会及文化处境中如何活出自己的身体，而萨特则更感兴趣去了解意识与身体之间的存在性的关系。他说：

“身体不可能为我地是超越的和被认识的；自发的，不反思的意识不是对身体的意识。毋宁应该说，在把动词存在(exister)当作及物动词使用时，意识使它的身体存在……意识和身体的系是一种存在的关系……首先，很明显，意识只能作为意识使其身体存在。那末，我的身体是我的意识的意识的结构……非位置的意识是(对)

① Judith Butler, “Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, Foucault” in Sara Smith & Judith Butler (ed). *A Judith Butler Reader*, Oxford (U. K. : Blackwell, 2004), pp. 27 - 28. 如果翻看波伏娃在《第二性》中如下的段落，我们也会同意芭特勒的看法吧：“男人由于优越感忽视了他身体里也有腺，如睾九，这些腺也能分泌荷尔蒙。男人相信他的身体同世界的关系是直接的、正常的，认为他的认识是客观的，同时却认为女人的身体是障碍和禁锢，处在它所特有的东西的重压之下。”氏著、陶铁柱译：《第二性》，台北：猫头鹰出版社，1999年，页3。

②③ 氏著、陶铁柱译：《第二性》，台北：猫头鹰出版社，1999年，页12-13，页46。

④ Judith Butler, “Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, Foucault” in Sara Smith & Judith Butler (ed). *A Judith Butler Reader*, Oxford (U. K. : Blackwell, 2004), p. 36.

⑤ Cf. Rosemaire Tong, *A Comprehensive Introduction: Feminist Thought*, Colorado: Westview Press, 1989, p. 196.

身体（的）意识……就是说，如同对意识不应该是而是的，并且意识在其上通过以便是甚应该是的某种事物的意识。总之，（对）身体（的）意识是未经修饰的东西，‘寂静下的过去’…”^①

对于萨特的名句“存在先于本质”，一般说来有以下的理解：

（1）人不过像蝼蚁般生活，直至人能透过意识的行动进行选择、作出决定，重审旧有的目的或肯定新的计划，从而为自己创造身份。

（2）由于没有任何东西逼使人们如何行动，人是绝对自由的。我们的未来是全然开放的，空白之处任由我们填上。但当我们填上的时候，我们为自己选出一个可能性之际，我们同时便使其它选择都落空了。

（3）“为己存有”是没有任何本质或定义的。我们必须透过相关的决定和行动来自我界定。

在萨特“为己存有”的意义下，波伏娃反思了女人作为妻子、母亲、职业女性、性服务工作者、自恋者及神媒者的社会角色。她结论说，此等角色的悲剧在于它们基本上都不是女人们自己的决定，而是男人的构造和建制所组织成的。但女人像男人一样没有本质，或所谓永恒的女性本质，她也无须要继续成为他人要她成为的东西。波伏娃说：

“迄今为止，女人的发展前景一直在受着压制并且丧失了人性，现在是时候了，让她为了她自己的利益，为了全人类的利益去冒险吧！”^②

但吊诡地，如果萨特的身体观及笛卡儿的幽灵在女人的性别反思上有任何错失的话，也有人会立时想到波伏娃如何对待女人的身体。有说在《第二性》里，女人的身体是总是负面的：不幸、不重要、污秽、羞耻、麻烦以及疏离。波伏娃对身体的明显的不信任，被怀疑乃建基于存在主义者对肉身的朽坏性及肉欲性向来的疑虑，以及认为女人身体常常给予女人特别的负担这种态度上。正如波伏娃的看法，一个女人的个体性或人格，总得以拒绝她自身的生育能力这代价来赢取。^③

身体如果被当作一个不能避免的及固执的事情，不过在限制着有意识的主体的自由，那身体便是存在主义者的难题。这种见解，正好蕴涵在

笛卡儿的心物二元论里。^④亦即说，即使波伏娃对身体怀疑，以及对心灵侧重，但其心物二元主义，无论如何也没有萨特的那样彻头彻尾；而且她对于跟身体所关连的情感也没有萨特那样负面。事实上，波伏娃曾经提醒萨特，说他对于身体及情感的态度实在缺乏了弹性。她说：

“我曾批评萨特，说他把他的身体不过视为一团被折腾的肌肉；并将之与他的感情世界割离。他亦说，如果您让步给眼泪或神经或晕浪，那您不过是脆弱而已。我则认为我的肠胃及泪腺，甚至我的头髓，全都在当下具有不可抗拒的力量。”^⑤

从这里回看芭特勒的阅读，便难以分辨生物性的事实与及社会性的事实。女人的身体常常负载着一种对她应该如何存在的期望；但在那些限制的范围内，每个人依然可以在“虚无”的意义下模塑自己的存在。明显地，波伏娃认明了那些限制着女人的关于法律、政治、经济、社会及文化的环境，且她也认明了女人容让自己被此等环境限制的方式及原委。^⑥这其中便存在着萨特的所谓“堕落的信念”（Bad Faith），即人会假装自己不过像事物一样，我们不过是一个身体或在世界中的一件东西，跟我们的选择没有关系。

萨特确曾认为一个主体必须要从一种体性或跟身体有关的角度去知觉世界。可是萨特的主体如果要依附于身体，那不过是要重申主体的独立性。身体可以口渴或饥饿，它也可以把主体置身于一个家庭、一个阶级或文化之中，但这些不过都是一些被赋予的东西（givens），让主体越过（surpass）。^⑦一个存有的社会及文化构成，包括

① 萨特著、陈宣良等译：《存在与虚无》，北京：三联书店，1987年，页429-430。

② 氏著、陶铁柱译：《第二性》，台北：猫头鹰出版社，1999年，页658。

③④ See Elshtain's critique of Beauvoir's views in *The Second Sex* in Tong, p. 212, p. 213.

⑤ Simone de Beauvoir, trans. by Peter Green, *The Prime of Life*, Harmondsworth, England: Penguin Books, 1965, p. 109.

⑥ Rosemaire Tong, *A Comprehensive Introduction: Feminist Thought*, Colorado: Westview Press, 1989, p. 215.

⑦ See Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, translated by Hazel E. Barnes, New York, N. Y.: Philosophical Library, 1966, Part IV, Chapters I, II, and "The Situation".

性别，都是属于萨特理论中的“他者”的难题。但避免为脱离了它们而沦于“独我”（solipsism），主体在世界中建造自我的时候总又会遇上了那些奇军异起他者。这一点在讨论性别的问题及社会期望时，有关他者的意义便被形容为一个“基本的萨特时刻”（A Primal Sartrean Movement）。^①

为他存有与及他者的难题

有说在萨特芸芸种种的讨论中，“为他存有”（Being-for-Others）似乎最能应用于女性主义的分析。依萨特的理论看来，人际关系便是自我和他人两种基本敌对意识的变奏。

萨特对有关的敌对关系或冲突，正好被波伏娃用来解释男人和女人之间一直存在着的平等。有说虐待者以自身为主体而被虐待者则依附另一个主体，但在这密不透风的关系中，他者还是存在的。萨特便曾清楚说明，只有透过他者如何看我，那我才会知道自己是谁，也因此我才可获知我的外观。正如在《存在与虚无》中“为他身体”（The-Body-for-Others）这一节中的说明：

“作为为我的他人的‘他人的存在’本身意味着它被揭示为拥有认识属性的工具并且这种认识的属性与任意一个客观的存在联系着。我们正是把这称作我的偶然存在的为他必然性。”^②

但萨特亦说他人的呈现或其外表，正正是他的存有作为一个当下存在者的品味的表明，而“我”却不能同样地掌握着这种品味。不但如此，这里亦存在着萨特所说的“身体的第三种存有性维度”（the third ontological dimension of the body）：

“我使我的身体存在：这是身体的存在的第一维。我的身体被他人使用和认识的，这是它的第二维。但是因为我是为他的，他人对我表现为我对其而言是对象的主体……我作为被身为身体的他人认识的东西而为我地存在，这是我的身体本体论第三维。”^③

当波伏娃接受萨特对意识及意识之间的关系解释时，她也藉此论证说女人常常降服于男人，并同意遵从他的计划而放下自己的，并因此而使其自身成为了一件对象来安慰男人，男人也需要女人心目中的自己以作安慰，但却又害怕女人的

独立自主。^④ 无怪有人说在萨特的“为他存有”的概念里，性别差异的对立性不只是因为有一个主体性的存在，其实也是因为有人自身成了一件对象。^⑤

萨特的意思是说每当有他者的独立存在，主体的自主性便会实时受到威胁，而性别亦带出了“为他存有”问题的严重性。正如安德莉雅·妮尔（Andrea Nye）的分析，这个看法跟存在主义者的基本信条存在着不协调性。有关的信条认为人可以真诚地活出自己的抉择，但如果我们的身份乃是他人所建构的，那我们的自由和责任又如何可能？主体的活动便不过是自主的虚妄，而这种虚妄正是笛卡儿主导的。^⑥

体现与自主

一直以来，芭特勒都在辩说性别只能从先于主体而存在的文化所提供的尺度里来。她并建议返溯性别的构成史，从中见出性别如何从性别二元的限制中逐渐释放开来。芭特勒对性别、性以及性别表演论（即以性别为演出）的看法，明显地从精神分析、福柯的理论及马克思思想里获得了支持。

前文说波伏娃的名句“一个人成为女人”中的“成为”二字，曾经为芭特勒带来困扰；她认为“成为”这个动词包涵了一种暧昧性的结论。波伏娃在《第二性》的序言里，显然也没有以女性或女性主义者自居，而是以一个存在主义者的身份来强调个人的选择及自由。如果一个人可以自由地选择自己的性别，又如果自由有任何意义的话，那便是一个人为自己的行动负责，同时表明选择是有余地的，即使一个人身处的环境如何充满了限制。正是在这种意义下，芭特勒坚说发明或创造比性及性别的超越更为

①④⑤⑥ Andrea Nye, *Feminist Theory and the Philosophies of Man*, New York, N. Y. Routledge, 1988, p. 104, pp. 85 - 86, p. 87, p. 104.

②③ 萨特著、陈宣良等译：《存在与虚无》，北京：三联书店，1987年，页44，页456。

有效。^①

有说萨特的主体意识中唯一实在的是“否定”(negation),而萨特以主体为意志的纯粹行动或选择。在某些意义下,世界只有“我”与“非我”。他曾说虚无即人类以自己在存在以外以及不断在存在背后,其跟不存在(nothing)是共通的。^②

一种克服笛卡儿心物二元主义的方式,便是论证说性已经是性别(sex is already gender)了,正如波伏娃与芭特勒所作的。因为如果说性别不过是一种身体的作为(doing),那身心分裂便没有意义了。当芭特勒说性经已是性别时,身体并非性别之因,而是性别限制了身体的选择之果。是的,我们“成为”了我们的性别,但性别之外,却再没有先于这个成为的东西了。^③

芭特勒认为波伏瓦并非全然否定了萨特,而不过是取用了其中的非笛卡儿成素。让我们再思《存在与虚无》以下的一段:

“身体不可能为我是超越的和被认识的;自发的,不反思的意识不是对身体的意识。毋宁应该说,在把动词存在(exister)当作及物动词使用时,意识使它的身体存在……意识和身体的关系是一种存在的关系……首先,很明显,意识只能作为意识使其身体存在。那末,我的身体是我的意识的意识的结构。”^④

芭特勒指出波伏瓦理论的张力,在由自然到文化身体的过渡。当她说一个人并非生而为女人,而是成为女人的时候,这其中的“成为”并不是由一种非体性的绝对的自由、迈向文化的身体。她说:

“由性到性别的运动,正发生在身体的内在生命里;这把原来的身体塑造成一种文化的形式。如果把萨特及波娃的辞语结合起来,我们可以说‘存在’于一个人的身体在文化的具体用语里,至少有部分便是指成为一个人的性别。”^⑤

在这成为的过程中,有关的选择并不易为,正如芭特勒清楚的说明:

“我并非单单在选择我的性别,也不只是在文化的用语中选择了它。每当我在街上或在这个世界里生存,我便不断为他人所建构着,因而我自己选择的性别模式,极可能跟他人所认为我该如是性别,发生或诙谐或悲剧性的矛盾

冲突。”^⑥

本文的结论:当波伏娃要求女人们超越自己的内在限制时,她并非要求她们否定自己,而是要卸除那些妨碍她们迈向真诚的自我实现的种种负担。有些负担可能对任何人来说都过于沉重,但有些却真的可以以大大小小的实际行动来卸除。现在所是的并不就常常必须如此。没有任何人或任何事情能永远阻碍女人们的发展。^⑦

(责任编辑 里 声)

① Judith Butler, “Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, Foucault” in Sara Smith & Judith Butler (ed). *A Judith Butler Reader*, Oxford, Blackwell, 2004, p. 22.

② Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, translated by Hazel E. Barnes, New York, N. Y.: Philosophical Library, 1966, p. 251.

③⑤⑥ Judith Butler, “Variations on Sex and Gender: Beauvoir, Wittig, Foucault” in Sara Smith & Judith Butler (ed). *A Judith Butler Reader*, Oxford, Blackwell, 2004, p. 21, p. 25, p. 35.

④ 萨特著、陈宣良等译:《存在与虚无》,北京:三联书店,1987年,页429。

⑦ Rosemaire Tong, *A Comprehensive Introduction: Feminist Thought*, Colorado: Westview Press, 1989, p. 216.

施特劳斯论耶路撒冷和雅典之争^{*}

陈建洪^{**}

【摘要】施特劳斯是二十世纪的著名政治哲学家，也是在诸多方面皆有建树的犹太裔学者。他关于耶路撒冷和雅典之争的论述观点独特而且影响重大。耶路撒冷和雅典之争这个命题对于理解施特劳斯的政治哲学具有什么样的重要意义？带着这个问题，文章相继探讨了施特劳斯关于这个争论的一般解释，批评了德国学者迈尔应用这个命题分析施特劳斯和施米特思想对话的方案，突出了犹太教与基督教之间的分别对于理解这个命题的重要性，最后从言行二元论和追求完美正义的角度重新阐释了耶路撒冷和雅典之争的根本意义。

【关键词】施特劳斯；耶路撒冷；雅典；政治哲学

中图分类号：B08 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2009）01-0092-07

引言

施特劳斯是二十世纪的著名政治哲学家和独树一帜的政治哲学史家。当然，他也是犹太人，也是一个在多方面卓有建树的学者。但是，政治哲学家仍然是对他的最基本也是最根本的形容。耶路撒冷和雅典是两座既古老又现代的城市。从现实政治的角度来看，耶路撒冷因为它与华盛顿的关系在一定程度上也体现了它在二十世纪政治版图中的一定地位。但是，它毕竟不是二十世纪世界政治格局的指挥和决策中心。雅典这座城市则对二十世纪政治现实的影响可谓微乎其微。这些都是二十世纪世界政治结构方面的现实情况。象征着二十世纪世界政治核心的城市，在上半期可以说是伦敦和柏林之间的紧张，后半期则是华盛顿和莫斯科之间的紧张。二十世纪许多政治理论家的着眼点都关心伦敦和柏林、华盛顿和莫斯科的紧张关系，不管他的政治立场最终落在哪里。作为一个政治哲学家，施特劳斯为什么要去思考耶路撒冷和雅典这两个城市之间的紧张问

题？或者更准确地说，为什么这两座城市对于一个政治哲学家来说具有非同一般的意义？

施特劳斯并非完全不关心伦敦和伯林、华盛顿和莫斯科之间的紧张，他并没有漠视世界政治现实版图中的紧张关系。但是，他显然更加重视两座古城——耶路撒冷和雅典——之间的紧张。作为二十世纪的政治哲学家，施特劳斯更加关心耶路撒冷和雅典之争，而不是更加关心比如说伦敦和柏林、华盛顿和莫斯科之间的紧张。耶路撒冷和雅典已经不是世界政治格局的核心，但是这两座城市的名称包含着某种永恒的东西。正是这种永恒的东西，抓住了世世代代思想家的心，也抓住了施特劳斯的心。这两座城市之名背负着西方文明的两种永恒因素。

耶路撒冷和雅典之争，在施特劳斯那里，也就是两种生活方式之争。一种生活方式的最终根据是启示信仰，另一种生活方式的最终根据则是理性分析。^①耶路撒冷一般而言代表着启示，代表着人类追求美好生活的神学之路；当然从具体

* 本文为教育部人文社会科学规划基金项目（项目批准号：07JA720011）和南开大学 2007 年度人文社会科学校内青年项目（项目批准号：NKQ07001）的阶段性成果。

作者曾于 2008 年 5 月 16 日在广州中山大学哲学系何世明博士文化讲座上讲过文章初稿内容，也曾在荷兰提尔堡大学哲学系于 2008 年 5 月 29-30 日举办的施特劳斯会议（Law and Politics, Nature and Revelation: Leo Strauss in the European-American Conversion）上择要宣读文章的英文版。在此，由衷感谢中山大学比较宗教研究所及其所长刘小枫教授和荷兰提尔堡大学哲学系 David Janssens 博士的邀请，并感谢广州讲座和荷兰会议参与者的问题、评论和建议。

** 作者简介：陈建洪（1973-），浙江瑞安人，北京大学文学学士和哲学硕士，比利时鲁汶大学哲学硕士和博士，现为南开大学哲学系副教授（天津 300071）。

① 施特劳斯，《自然权利与历史》，彭刚译，北京：三联书店，2006 年，第 76-77 页。

来讲,耶路撒冷又可以单指犹太教。雅典一般而言代表着理性,代表着人类追求美好生活的哲学之路。当然,雅典还有辉煌的神话、诗歌和艺术成就。但是,一般而言,提及耶路撒冷和雅典之时,人们通常指启示和理性、神学和哲学之间的关系,代表了西方关于人类美好生活的两种思路,代表了西方文明的两种根本要素。

一、施特劳斯的一般解释

施特劳斯心仪古典政治哲学,这一点在他的著作中也表现得非常明显。施特劳斯究竟如何看待宗教——尤其是犹太教——这个问题则众说纷纭。这些争论都在一定程度上根据施特劳斯关于哲学与神学关系的论述各取所需。所以,首先需要了解施特劳斯关于耶路撒冷和雅典之争、或者说神学和哲学之争的一些基本观点。

首先,哲学与神学是在根本上截然相反两种生活方式。神学生活的根基在于神的启示,在于虔心服从神法;哲学生活的根基则在于人类理性,在于追求自由洞见。其次,哲学和神学作为不同的生活方式,在根本上不可通融。想要综合二者的企图,必然都以失败告终,因为综合二者的后果,要么是哲学成为神学的婢女,要么是神学成了哲学的牺牲品。最后,施特劳斯认为,西方思想的生命力恰恰就在于哲学和神学根本上的不可通融,在于保持这两种生活方式之间的紧张。施特劳斯强调神学和哲学——也就是耶路撒冷和雅典——之间的紧张,这种紧张显然和许多当代宗教思想家的观点不一致。比如说,新教神学家蒂利希和天主教神学家吉尔松都强调神学和哲学之间在根本上相通,也就是说哲学家的上帝和亚伯拉罕的上帝在根本上是一个上帝。^①不过,施特劳斯的立场也并非标新立异。从德尔图良到路德到帕斯卡尔再到克尔凯郭尔,耶路撒冷和雅典之间的紧张和冲突一直以不同的形式得到强调。

施特劳斯强调这种紧张,根本上在于他认为哲学在本质上是非宗教的。作为试图以真知取代意见的努力,哲学必然不满足于为大多数人所信奉的传统、习俗和宗教。哲学家在本质上是牛

虻,他在根本上质疑城邦及其公民视为当然的既定生活、习俗和宗教。另一方面,施特劳斯又强调,在言行上顺从自身所属共同体的习俗和信仰,是成为一个哲学家的必要条件和政治义务。哲学生活如果自认为是完全正当的生活,它便不能随意削弱自身所属共同体的基础,因此必须学会尊重政治意见和宗教习俗。哲学在思想上是完全自由的,但要在言论和行为举止上注意自我约束。施特劳斯认为,古典哲学家及其在中世纪犹太和伊斯兰世界的追随者都对哲学的非宗教本质及其政治义务有非常深刻的领悟。他们都极其小心地隐藏他们的哲学思想与宗教之间的本质紧张,并且在言行上公开捍卫哲学对宗教的顺从。

由于古典政治哲学家隐微教诲的方式,理性真理对于大多数人来说显得隐晦不明,资质平常的凡夫俗子对此完全不得要领。古典政治哲学家视此隐微/显白手法为政治义务。与此相反,现代启蒙哲学家则将古人刻意隐而晦之的教诲大白于天下。由此,施特劳斯认为古代和中世纪的理性启蒙本质上是隐微的,现代启蒙运动本质上则是显白的。^②现代哲学家不仅将哲学的非宗教性质全然公之于众,而且公开捍卫这种性质。这么做的目的在于企图一劳永逸地解放被束缚了的人类理性,从而使之彻底脱离外在权威尤其是宗教权威的束缚。比如,培根将知识区分为神学和哲学两大块,认为前者的根基在于神圣启示,后者则扎根于自然理性之光。^③又如,斯宾诺莎宣称,启示和哲学立于完全不同的根基之上,并且明确表示,其《神学政治论》的首要目的就在于把哲学从神学那里独立出来,从而赢得哲学理性的彻底自由。^④既然哲学与神学的分离自现代

① Paul Tillich, *Biblical Religion and the Search for the Ultimate Reality*, Chicago: The University of Chicago Press, 1955, 85; Étienne Gilson, *God and Philosophy*, New Haven: Yale University Press, 1941, 103-04, 144.

② Strauss, *Philosophy and Law*, trans. Eve Adler, Chicago: The University of Chicago Press, 1995, 102-3.

③ F. Bacon, *Advancement of Learning*, Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952, Second Book, V: 1, XXV: 3.

④ Spinoza, *A Theologico-political Treatise, A Political Treatise*, trans. R. H. M. Elwes, New Haven: Yale University Press, 1951, 9, 42, 183. Compare Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, 165-66, 192.

以来便是一个公开的秘密,那么施特劳斯对神学与哲学、耶路撒冷和雅典之间紧张关系的公开强调便也承续了现代哲学的传统。如此看来,施特劳斯便不是一个完全意义上的古典主义者。

施特劳斯一方面推崇古典政治哲学家的绝对隐微手法,另一方面又承续现代政治哲学家的路线公开强调哲学与神学之间的紧张和冲突。究竟该如何理解这两者之间的矛盾呢?施特劳斯认为,无论今贤古哲都坚持哲学的非宗教本质。施特劳斯公开强调哲学的非宗教本质,可以说是坚持了现代启蒙者的立场。从这个角度来看,施特劳斯已经是一个很“现代”的哲学家。但是,施特劳斯毕竟和现代启蒙哲学又有重大分歧之处。现代启蒙将古代贤哲刻意隐藏的观点完全公之于众,因此他们在思想和言行上都表现出了十分彻底的坚决意志。他们放弃了古代政治哲学的绝对的隐微/显白手法,而采取了相对的隐微/显白手法,以达到彻底解放哲学理性的目的。在这一点上,施特劳斯又表现出了和现代哲学路线的不同。他更为欣赏古典政治哲学家的审慎品格而非现代政治哲学家的勇敢品格。也就是说,他对哲学理性是否可以并且应该大众化这个问题保持了谨慎的态度。这种谨慎态度源自对通过大众教育建立理性世界这一现代文明理想的根本怀疑。由于这一审慎态度,施特劳斯虽然和现代启蒙者一样公开强调哲学与神学的紧张,但是他的口吻远比后者温和。

现代启蒙的意图十分明显,就是要使哲学脱离神学的束缚和制约。施特劳斯则有意采取了一种貌似中立的口吻。他主要讨论“耶路撒冷和雅典之间的紧张”而非直接宣扬将哲学从神学的束缚下解放出来。这一种谈论方式至少给予了双方以同样的敬意,强调了它们之间的不可通融性。现代启蒙者则明确摆出和启示神学划清界限的姿态,并且实际上嘲笑启示神学为偏狭甚至迷信。施特劳斯以貌似中立的口吻将耶路撒冷和雅典相提并论,这很好地说明了一个政治哲学家的温顺品格。谈论耶路撒冷和雅典之间的紧张,不只是陈述虔敬生活和自由生活之间的冲突和不可通融,也同时暗示了哲学作为正当生活应当保持理性审慎的态度,应当显白地遵从城邦及其公民认

可并遵从的宗教教诲。

通常来说,施特劳斯的思想中有三个争论至关重要:诗和哲学之争、古今之争或者说古今政治哲学之争、还有耶路撒冷和雅典之争。这三个争论也可以看作一个争论的三个方面。换句话说,这三个争论其实就是古典哲学在三条战线上作战。诗歌和哲学之争,主要就是指希腊哲学和希腊诗歌之间的紧张;古今之争,也就是指古代希腊哲学和现代哲学之争;耶路撒冷和雅典之争,也就是希腊哲学和圣经启示之争。那么,施特劳斯对耶路撒冷和雅典之争的强调,对于理解其思想整体有多大重要性?这只是施特劳斯思想的一个部分或者一个面相?它们具有同等的重要性,还是其中一个起着更为根本的作用?尤其是,到底如何定位耶路撒冷和雅典之争在施特劳斯思想中的地位?由此,我们转向分析德国学者迈尔的研究思路。因为没有人比迈尔更为强调耶路撒冷和雅典之争对于理解施特劳斯政治哲学的根本重要性。虽然迈尔没有否认其他两个争论的重要性,但是显然他认为耶路撒冷和雅典之争是勘定施特劳斯政治哲学立场的根本。

二、迈尔的研究思路

迈尔的起点在于确定施米特政治思想的根本,他首先致力于论证施米特政治思想的核心是政治神学。他强调,施米特政治理论的根本立足点在于启示,在于他的基督信仰。迈尔还认为,通过施特劳斯从政治哲学角度的批评,施米特的政治神学立场才变得明确而清晰起来。施特劳斯和施米特的对话因此是一个政治哲学家和一个政治神学家的思想交锋。迈尔的研究为施米特思想研究提供了一个新思路,由此引发了施米特研究中的所谓“神学转向”。^①

在迈尔之前,为什么就没有学者认识到施米特的政治神学立场?迈尔认为,这是因为施米特

① 迈尔:《隐匿的对话:施米特与施特劳斯》,朱雁冰、汪庆华等译,北京:华夏出版社,2002年;《古今之争中的核心问题:施米特的学说与施特劳斯的论题》,林国基等译,北京:华夏出版社,2004年。对迈尔思路的批评分析,参拙文“*What Is Carl Schmitt's Political Theology? Interpretation: A Journal of Political Philosophy* Vol. 33 No. 2 (Spring 2006): 153-75.

有意隐藏了其政治理论的神学根基。但是他又认为，有一个人准确地读出了施米特的隐秘神学根基。这个人就是施特劳斯。迈尔认为，施特劳斯在1932年的评论中已经准确地把握到了施米特隐秘的政治神学立场。这样，迈尔不仅为他自己的施米特神学化方案找到了一个重量级证人，而且还将施米特和施特劳斯的对话演绎为政治神学和政治哲学立场的一场现实较量。政治神学的根本点在于启示，在于信仰，政治哲学的立足点则在于人类理性。迈尔把施米特和施特劳斯对照来读，意在说明这两种立场的根本冲突。虽然施特劳斯和施米特的根本立场相互不可调和，但是迈尔认为他们都十分清楚对方的根本立场。总而言之，迈尔的研究包含着双重论证：就施米特而言，其根本立场在于政治神学，在于启示信仰；就施米特和施特劳斯的思想对话而言，两者的交锋是一场政治神学和政治哲学之间的较量。对于理解施米特和施特劳斯的思想及其根本立场，他们在1932年的思想对话有着至关重要的指示作用。迈尔的缜密研究充分揭示了这一点。

由于耶路撒冷和雅典之争本身就是施特劳斯思想中的一个重要因素，迈尔的研究思路在施特劳斯研究者中间的影响力度不如它在施米特研究者中间所引起的反响和反弹力度。无论在欧洲还是美国，对迈尔思路的反响毁誉参半。迈尔的悉心研究揭示了，施米特和施特劳斯之间有过一场精彩的思想对话。凡是关注施特劳斯和施米特之间思想对话的研究者，确实都无法忽视迈尔的研究思路。但迈尔的研究也的确创造了一个学术神话：施米特和施特劳斯之间的思想对话是一场政治神学和政治哲学的交锋。

如果施特劳斯确实把施米特理解为一个政治神学家，迈尔的主要论点便获得了一个强有力的支持。如果并非如此，他便有利用施特劳斯为自己的观点作证之嫌。事实上，几乎没有明确的直接文本证据表明，施特劳斯认为施米特是一个政治神学家。相反，施特劳斯倒在1932年的书评中明确表示，施米特的反自由主义在根本上仍然没有逃脱现代自由主义的窠臼。^①2006年，剑桥大学出版社出版了迈尔的《施特劳斯与神学—政治问题》的英文本。此书后附施特劳斯的两篇讲

演底稿，皆属首次整理出版，其中一篇（1940年）讨论第一次世界大战后德国哲学的精神演化。在其中，施特劳斯提到施米特将政治权威视为最终权威。施特劳斯同时也提到，施米特对政治权威的最终诉求进一步演化为巴特对神学权威的最终诉求。^②显然，认为施米特的政治思路最终会导向巴特的神学思路是一回事儿，认为施米特本人的政治理论扎根于神学则是另一回事儿。总而言之，施特劳斯其实并没有把施米特看作一个政治神学家。

当然，从另一个角度来看，即使施特劳斯没有把施米特看作是一个政治神学家，也不能完全否定施米特是一个政治神学家的可能性。但是，这至少可以说明，迈尔的论证本身并不恰当。迈尔把施米特和施特劳斯的对话读作是政治神学和政治哲学之争，基本上是施特劳斯的耶路撒冷和雅典之争这个命题的一个应用分析。但是，如果施特劳斯没有把施米特理解为一个政治神学家，那么这个运用本身便属无效。总体来看，施特劳斯更加认同对施米特的一种传统读法，也就是认为施米特是一个政治存在主义者或者说政治现实主义者。另外，施米特是否也像施特劳斯那样如此重视哲学与神学、理性与启示之争，也颇为可疑。迈尔运用施特劳斯的耶路撒冷和雅典之争这个命题将施米特的政治神学和施特劳斯的政治哲学对立。但是迈尔模糊了施特劳斯对犹太教和基督教的分别，只是突出了耶路撒冷和雅典之间的一般紧张。

三、犹太教和基督教

并举耶路撒冷和雅典之时，施特劳斯所说的耶路撒冷主要指犹太教，尤其是传统犹太教所信奉的生活方式。迈尔虽然应用了施特劳斯的思想框架，但也做了一个非常关键的修正。迈尔所解

① 施特劳斯：〈《政治的概念》评注〉，刘宗坤译，载刘小枫编：《施米特与政治法学》，上海：上海三联出版社，2002年，第10和24页。

② Strauss, "The Living Issue of German Postwar Philosophy," in Heinrich Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 115–39, at 127–128.

释的施米特政治神学立场，首先是基督教的，其次是反犹的。施米特的反犹态度和言论，一直就是一个非常有争议的问题。敏锐如迈尔者自然没有回避这个敏感问题，而是最终归之为宗教问题，因此也就区别了施米特的宗教反犹态度和纳粹的种族反犹政策。这个宗教根源问题实际上触及到了西方的一个根本问题：耶稣是不是基督？如果认信耶稣是基督，就是承认耶稣是救世主，是神。这也是基督教最为根本的信条。对于犹太人来说，耶稣只是一个人，是一个犹太人，而不是神。犹太人在源头上否认了基督教的根本信条。迈尔的解释隐含着这样一个意思：施米特既然是一个基督教政治神学家，那么他的反犹态度从宗教角度来看属于自然而然之事。

迈尔将施米特定位作一个基督教政治神学家，同时将施米特放到施特劳斯的思想框架中来理解。迈尔有意无意地忽略了一个重要的事实：施特劳斯实际上将耶路撒冷等同于传统犹太教。所以，要彻底理解施特劳斯关于耶路撒冷和雅典之争的论述，还需要弄清楚他怎么样理解犹太教，怎么样从犹太教的角度理解耶路撒冷和雅典之争。

在《迫害与写作的艺术》的前言中，施特劳斯明确说：“传统犹太教对哲学的问题也就是耶路撒冷和雅典的问题”。^①从这个断言里面可以看到，施特劳斯把传统犹太教等同为耶路撒冷和雅典之争的耶路撒冷一方。这个等同，其实表现了施特劳斯思想的一个倾向。这个倾向就是，施特劳斯实际上认为犹太教比基督教更为高明。那么，究竟高明在什么地方呢？

在《迫害与写作的艺术》的前言里，施特劳斯说明了传统犹太教和基督教之间的一些根本分别。主要分别可以大致归为两点，一是神的启示在传统犹太教那里是律法，在基督教那里则是教义信仰。二是哲学作为一种生活方式在传统犹太教世界中，它的地位一直是可疑的；在基督教那里，哲学则在神学体系中地位非常稳固。^②这样就涉及到施特劳斯对哲学本身的看法。在他看来，犹太教对哲学本身的警惕，更好地把握了哲学作为一种生活方式的本质。哲学不断追问事物本质的热情，必然会最终动摇律法的根本，所以

传统犹太教对哲学始终抱有深刻的怀疑和警惕。那么反过来呢，也恰恰因为这样，哲学作为一种生活方式也更好地保持了它的完整性和纯粹性。在基督教神学体系里边，神学对哲学本身不但没有敌意，而且把哲学作为进入神学殿堂的门槛学科。这样，哲学就成了基督教神学体系的坚实基础，但同时也不得不成为神学的婢女，因为它必须在根本上服务于神学信条。

施特劳斯还将基督教传统看作是现代性的根本渊源。1936年，施特劳斯发表了论述迈蒙尼德和法拉比的一篇文章，文中强调了中世纪犹太—阿拉伯思想与古典思想在政治科学方面存在着“一种深刻的一致性”，并且明确断言：“新约也许导致了而宗教改革和现代哲学则无疑导致了与古代思想的决裂”。^③根据施特劳斯的分析，现代政治哲学企图通过启蒙让世人完全摆脱愚昧，摆脱宗教，从而建立一个理性的世界。这也就是说，这种启蒙教育是放之世界而皆准的理性教育。这个目标推到极致，就是要建立一个天下大同的人类世界。

就基督教和犹太教的关系来看，基督教是普世的宗教，而犹太教是一个民族的特殊宗教；因此，从犹太教到基督教有一个从特殊到普遍的飞跃。犹太教的主体局限于一个特殊民族，也就是犹太人。基督教则把信仰主体推广到所有世人。所以，从犹太教到基督教，便是从特殊民族的拯救和普世大众的拯救。根据犹太人的律法，神拣选犹太人作为神的子民。根据施特劳斯的解释，神选择犹太人并令他们受苦是为了向世人表明：这个世界得救的时刻还没有来临。犹太人坚持自己的选民身份，就是坚信救世主还没有来临。基督教把这个问题给解决了，因为对于基督教来说，救世主已经来临了，这就是耶稣基督。相信耶稣是基督，就得拯救。施特劳斯认为，现代哲学的大众启蒙和基督教的普世拯救是一种乌托邦，是一个不可能。所以，相对于基督教，施特

①② Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago: The University of Chicago Press, 1952, 20, 8-9.

③ Strauss, "Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi," trans. Robert Bartlett, *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 18 (1990) 1: 3-30, at 4-5.

劳斯倾向于回到传统犹太教；相对于现代政治哲学，他倾向于回到古典政治哲学的精神。^① 最后的问题是：究竟该怎么样了解政治哲学和犹太智慧的关系问题？

四、犹太教和政治哲学

在1962年的一次讲演中，施特劳斯将自身的思考主题确定为“犹太人问题”。^② 施特劳斯不是一个政治哲学家吗？为什么他的思考主题反而是“犹太人问题”？

从哲学史的角度来看，是苏格拉底把哲学从天上带到地上，把自然哲学转变为伦理学。在这个意义上，苏格拉底是第一个政治哲学家。苏格拉底哲学使命的起点，在于对神谕的怀疑。神谕说，世间没有人比苏格拉底更加聪明。为了挑战这条神谕，苏格拉底想尽办法找世间的聪明人交谈。希望因此找到比他更为聪明的人，从而反驳神的谕示。犹太精神的起点和希腊哲学精神的起点完全不同。希腊哲学精神的起点是在接受神的谕示之时企图质疑神的谕示，犹太精神的起点则是完全服从神的律法。希腊人的智慧在于理性盘诘，在盘问中超越一切，犹太人的智慧则在于恭行上帝的诫命、谨守摩西律法。苏格拉底因其不依不饶的盘问而显智慧，犹太人则因恪守笃行神法而显其聪明。这是施特劳斯所论耶路撒冷和雅典之争的一个重要方面。

同时，两者之间的一个根本的类似点对于理解施特劳斯所说的耶路撒冷和雅典之争也十分重要。希腊哲学和犹太传统都对普世教育和普世拯救持怀疑态度。传统犹太教坚持特殊拯救论，希腊哲学坚持少数人启蒙的观点。可以说，犹太民族作为民族在世上各族中的地位和苏格拉底作为个人在人群中的地位，有其类似之处。换个角度来说，犹太人作为民族在这个世界上所背负的命运和苏格拉底所背负的使命极为相似。

苏格拉底这样的哲学家人间稀有，散落在万千大众之中。其不依不饶的盘问既令人头痛，又令人警醒。哲学盘问表明了，哲学的落脚点根本就不在政治生活之内，虽然追求哲学者都置身于政治生活之中。只要哲学没有王位，哲学与政治

在根本上的冲突就不会完结。哲学的存在见证了世界还没有摆脱恶。作为没有自己土地的民族，犹太人散落在尘世万族之中，以其笃信重重黑暗之中的上帝而贵为世上的稀有民族。对犹太人来说，尘世的一切王位皆为虚妄。犹太人的笃信表明了他们的落脚点也不在任何万族所依赖的政治生活，尽管他们不得不生活在万族之中。犹太人对神治的盼望与万族尘世政治之间的冲突不会完结。犹太人的存在见证了，弥赛亚还没有来临，世界还在恶的统治之下。犹太人的谨守神法在万民之中既赢得敬重，也引来嫉恨和迫害。

施特劳斯认为，犹太人散落万民之中受苦，这是捡选民族的使命。犹太人被捡选出来以证明救赎尚付阙如，这是犹太人作为捡选民族在这个世界上的使命。^③ 只要犹太人问题还没有解决，就表明弥赛亚还没有来临，世界就还没有得救。犹如苏格拉底是神送给雅典人民的礼物，犹太人是神送给尘世万民的礼物，用以警醒万民。所以，在这个世界上，犹太人问题无法解决，除非弥赛亚来临；就好像哲学与政治冲突无法缓和，除非哲学拥有王位。苏格拉底在一定意义上是神拣选的个人。这个人在世上的存在就证明了，世人还缺乏真正的知识和智慧。施特劳斯对耶路撒冷和雅典之争的特别强调，在一定程度上也令人容易忽略了：两种生活态度除了在根基上针锋相对之外，还拥有十分类似的高贵命运。

最后，需要强调一下理解这个耶路撒冷赫雅典之争的另外一个重要维度。

1955年，施特劳斯在耶路撒冷大学讲演〈什么是政治哲学？〉。开篇便说，政治哲学的主题——“义人之城、虔诚之城”——在耶路撒冷比在世界上任何其他地方都得到了更为严肃的对待。^④ 这句话说明了，追求完全正义和虔诚的城邦乃是耶路撒冷和雅典的共同主题。然而，两

① 参见陈建洪：《施特劳斯论古今政治哲学及其文明理想》，《世界哲学》2008年第1期：第51-55页。

②③ Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, edited with introduction by Kenneth Hart Green, New York: SUNY, 1997, 312, 327.

④ Strauss, *What Is Political Philosophy?* Chicago: The University of Chicago Press, 1959, 9.

者通往正义之城的道路截然相反。一条道路是通过理论沉思建构一个绝对完美的正义城邦；另一条道路则是通过践行神法而渴望绝对完美的神治状态。如此说来，耶路撒冷和雅典之间的紧张也是理论和实践的紧张。在〈神学和哲学的相互影响〉这篇文章的第一节尾段，施特劳斯就直接将圣经传统和希腊传统的紧张归结为人类生活中最为基本的二元论：言与行的紧张。两者的紧张关系因此最终可以归结为言与行何者优先的问题。具体来说，雅典选择了言语的优先性，耶路撒冷则选择了行动的优先性。^①

要真正理解施特劳斯所说的这种言行二元紧张，需要将它与对正义之城的两种真诚渴望和永恒追求结合起来分析。犹太律法强调在行动上服从摩西律法，服从上帝的诫命和拣选。犹太人之为拣选民族，他们要通过笃行律法而渴望正义之城的最后来临。最终正义是否最后来临以及何时来临，这一切都依赖于神。犹太人对正义之城的渴望以及他们在这个世界上的受苦，都表现出了最终的正义尚未来临。希腊政治哲学选择通过对话言辞建立最佳政治秩序，建立起“理想中的城邦”。只有哲学家称王，这个理想国才有可能。然而，哲学家称王的可能性微乎其微，完全依赖于那不可依赖的运气。所以格劳孔说，“这种城邦在地球上是不找不到的。”但是，苏格拉底回答说，这样的城邦“现在存在还是将来才能存在，都没关系。”最重要的事情是，理性的人“只有在这种城邦里才能参加政治”。^②也就是说，哲学家的根基同样也不在这个大地上。

结 论

无论耶路撒冷还是雅典，从正面来说，都追求最完美的正义之城；从反面来说，都否定了人间政治现实的完满性。两者之间的根本争议在于究竟如何（通过行动还是通过言辞、通过实践还是通过理论）建立最佳政体，追求正义之城。两种对正义之城的追求道路虽然不同，但是都提醒并见证了世间尚未摆脱恶苦的事实。施特劳斯所说的耶路撒冷和雅典之争的问题，因此根本上要追踪到如何追求正义城邦和最佳政治秩序的

问题。

施特劳斯始终坚持，人类虽然始终生活在政治之中，但是人类生活的尊严恰恰在于保持超越政治生活的希望。政治是人类生活的根本现实，但是人类生活的尊严在于追求高贵的政治。施特劳斯始终秉承古典政治哲学精神，通过辩证法建立语言中的完美城邦，并悉心教导其必要性、可行性和可能性。

（责任编辑 里 声）

^① Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, 120.

^② 柏拉图：《理想国》，郭斌和、张竹明译，北京：商务印书馆，1986年，592b。

《致外省人信札》与中国礼仪之争

——从决疑论角度试析帕斯卡尔对耶稣会士在华传教策略的解读

黄佳*

【摘要】詹森派是对耶稣会在华传教活动进行攻击的主要力量之一，其影响主要局限于西方基督教世界，帕斯卡尔的《致外省人信札》则是双方激烈论战的重要文献。本文以帕斯卡尔信札中涉及中国礼仪的一段文字为切入点，结合詹森派和耶稣会双方各自的神学观点和道德神学立场，尝试剖析帕斯卡尔代表的詹森派攻击耶稣会在华传教活动背后的思想因素，希有助于加深对中国礼仪之争历史的了解。

【关键词】帕斯卡尔；《致外省人信札》；詹森派；耶稣会；决疑论；中国礼仪之争

中图分类号：B975 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2009)01-0099-05

中国礼仪之争是中西文化交流史上的一件大事。最近几年来这个问题得到了国内学术界的广泛关注及深入研究，国内涌现了一大批以各种学科方法和理论视角分析中国礼仪之争的著作和文章^①。其中部分学者以政治话语论断学术问题的倾向，面对当下这一情况，有学者指出“礼仪之争中的这些矛盾，有的不是由礼仪之争引起的，而是原来就存在着……。争论的实质……‘是传教的两种方式’……”，“也就是教会内两种自由争辩的神学观念在对立：拥护者是强调圣宠不消减本性的原则，反对派则是偏重圣奥斯定的理论，强调圣宠的效能。”^②本文即尝试从天主教神学角度，即从“恩典与自由意志”这个充满张力的理论角度出发，具体分析法国帕斯卡尔《致外省人信札》^③第五封信中有关中国礼仪之争的文字，结合耶稣会决疑论、詹森派与耶稣会的争论，来分析帕斯卡尔《致外省人信札》对中国礼仪问题所作的解读，为理解中国礼仪之争提供另外一种理解视角。

1656年3月20日，帕斯卡尔的第五封致外省人信札在巴黎发表。这也是帕斯卡尔在《致外省人信札》中从恩典与自由意志这一神学问题转向讨论耶稣会的伦理学——决疑论的第一封书信。信札的主要内容是描述耶稣会的决疑论思想以及耶稣会士如何以决疑论来指导忏悔者的，其中涉及到了当时在基督教社会已经闹得沸沸扬扬的中国礼仪之争。从内容上来看，帕斯卡尔对于中

国礼仪之争的内容及过程在事实层面上有着一定程度的了解，那他对这一争论的见解则另当别论，这也正是下文将要着力探讨的一个问题。兹将帕斯卡尔信札中有关中国礼仪之争的文字录入如下：

“……他们^④为各色人等都有所准备，他们能够满足这样的要求：如果他们正好处在一个普遍认为上帝被钉十字架是一条愚蠢的教义的世界，他们对于十字架的冒犯会暂表隐忍，而只是宣扬那位荣耀的而不是受苦的耶稣基督。他们在印度和中国所实行的就是这一谋略，在那些国家，他们允许基督徒崇拜偶像，并教会当地基督徒如下的计谋：让那些皈依基督者在他们的衣服下面藏上一张耶稣基督的画像，教导他们要把对于孔夫子偶像的公开赞美在精神上转到耶稣基督上面去。有位多明我会士叫格拉文那(Gravina)的就谴责他们，这在格拉文那呈给西班牙国王菲利普四世的西班牙文奏折中、在菲律宾岛屿上的方济各会士那里都得到充分证明，托马斯·胡尔塔多(Thomas Hurtado)在其《信仰的殉教者》第427页有摘引。这种做法甚至让传信部被迫公开禁止耶稣会士允许以任何借口实行偶像崇拜，或者向慕道友隐瞒十字架的奥秘，违者以绝罚论处；责成他们不得为任何没有受到这些教导的人领洗；命令他们在教堂里面悬挂基督受难的画像：所有这些在1646年7月9日由卡波尼(Capponi)枢机签署的传信部部令中一一具明。”^⑤

寥寥数百字的一段话，涵盖了在华耶稣会士在对待

* 作者简介：黄佳(1982—)，女，浙江温岭人，北京大学哲学系宗教学系博士生(北京100871)，主攻宗教社会学。Email: hjtheodora@163.com。

① 《中国礼仪之争历史·文献和意义》，李天纲，1998年，上海古籍出版社；《从中西初识到礼仪之争 明清传教士与中西文化交流》，张国刚，2003年，人民出版社；《基督教与明末儒学》，孙尚扬，1994年，东方出版社。

② 安希孟，《对礼仪之争的文化反思》，《维真学刊》，维真学院中国研究部，2006年。

③ 巴莱西·帕斯卡尔，姚蓓琴译，《致外省人信札》，上海社会科学院出版社，2002年。

④ 指耶稣会士。

⑤ [法]巴莱西·帕斯卡尔，姚蓓琴译，《致外省人信札》，上海社会科学院出版社，2002年，第57-58页。

中国传统祭祖、祀孔仪式方面的宽容策略以及其他修会对“利玛窦规矩”的抵触态度。从洋洋洒洒的十九封信中截取的短短几行字，究竟为什么值得我们去细加探究？仔细推敲这些文字又有什么意义呢？那就需要来看一下它在中国礼仪之争过程中所发挥的微妙而惊人的作用。

《致外省人信札》与中国礼仪之争

随着梵蒂冈编译出版中国礼仪之争的相关档案^①，以及《康熙与罗马使节关系文书》的影印出版，中外学者就中国礼仪之争展开的研究分析逐步揭开了笼罩着中国礼仪之争的神秘面纱，中国礼仪之争也为越来越多的人所熟知。

中国礼仪之争包含两个层面的问题：第一个层面是术语问题，即“Deus”的中文翻译问题；另一个是仪式问题，即中国的祭孔祭祖仪式的性质问题。1643年，西班牙籍多明我会士黎玉范（Jean-Baptiste Morales）向教皇乌尔班八世（Urban VIII）提出他对中国传教区的一些疑问，并向传信部递交了一份正式报告，请求就报告中所涉及的内容正确与否做出裁断，使得在华传教士内部存在歧见的中国礼仪问题突破中国传教区的限制，进入西方基督教世界。很长一段时间，有关中国礼仪的讨论一直局限于罗马天主教会内部。而且，面对这一棘手的问题，罗马教廷似乎一直在搞拖延战术。直至帕斯卡尔《致外省人信札》的面世，罗马天主教内部各修会在向中国人传教问题上存在的这场争论才为公众所熟知，同时这场争论的性质也在不同程度上发生了改变。^②当时欧洲境内不乏攻击在华耶稣会士传教策略的小册子秘密印刷发行，其破坏力与《致外省人信札》相较则不可同日而语。继《致外省人信札》之后，帕斯卡尔所属的詹森派团体针对耶稣会在中国、日本、印度的传教手段发表了一系列论战作品。其中《耶稣会士的实用伦理学》第二卷，以大量的具体情节阐述耶稣会士在华的行径，其造成的反响却远不及帕斯卡尔的《致外省人信札》。^③1715年3月19日，教宗克莱芒十一世颁布《自登基之日》通谕，近代天主教文化意义上的入华历程在耶稣会内部、各修会之间以及教会外三个层次因素的共同作用下遭致失败。《致外省人信札》即促使中国礼仪之争冲破“修会之间——教会外”这道界限，在中国礼仪之争的性质发生转变过程中起到了一个关键性的推动作用，进而使得罗马教廷处于社会舆论的重压之下，不得不对历时一百年之久的中国礼仪之争做出决断，挽回天主教会的声誉。

与此同时，我们要看到：《致外省人信札》中有关中国礼仪之争的文字，不是作为两派论争的一个主题出现的，而是帕斯卡尔对耶稣会决疑论和或然论进行口诛笔伐的副产品，是一个用来支持其有关耶稣会决疑论观点的有力例证。因此，要了解帕斯卡尔为什么要攻击耶

稣会对中国礼仪的态度，他又是在什么意义上涉及到中国礼仪之争的，就需要从法国的詹森派运动和耶稣会的决疑论说起。

帕斯卡尔与詹森派运动

帕斯卡尔是17世纪法国著名的数学家、物理学家和哲学家，曾提出“帕斯卡定律”并制造了世界上第一台手摇计算机，但其作为一名虔诚的天主教徒的一面却鲜为国人所知。身为17、18世纪法国詹森派运动的一员干将，帕斯卡尔积极投身于詹森派与耶稣会士之间展开的论战，而《致外省人信札》就是帕斯卡尔从詹森派立场出发，对耶稣会的神学理论^④和伦理学说^⑤猛烈攻击的产物，因其攻击的猛烈程度及其所造成的破坏性后果，被形象地称为是詹森派投向耶稣会“心脏”的一把匕首。

詹森派运动是17、18世纪法国天主教会内部的一场旨在净化教会的运动^⑥，它以巴黎附近的波罗亚尔（Port-Royal）女隐修院^⑦为中心，以《奥古斯丁（Augustinus）》一书为其经典文本，以《奥古斯丁》一书的作者詹森（Cornelius Jansen）^⑧命名的一场天主教会内部的改革运动。运动一开始以詹森的好友圣西朗（Saint-Cyran）为领导核心，在其离奇地被黎世留囚禁、身陷囹圄之时^⑨，由波罗亚尔修道院院长的兄弟大阿尔诺（Antoine Arnauld）接过领导者的旗帜。在据称取自詹森《奥古斯丁》一书的五个命题被罗马教廷定为异端并加以谴责之前，在詹森派运动转变为一场两个宗教团体之间互相攻击之前，詹森派运动一开始的性质定位为

① [美] 苏尔诺尔编，沈保义 顾卫民 朱静译，《中国礼仪之争西文文献一百篇（1645-1941）》，上海古籍出版社，2001年。

② [法] 维吉尔·毕诺著，耿昇译，《中国对法国哲学思想形成的影响》，商务出版社，2000年，第80-82页。

③ Fortunat Strowski, *Pascal et Son Temps*, Plon-Nourrit, 1907-21, p. 88-90.

④ 即耶稣会士莫林那有关恩典与自由意志问题的论述，因其强调人的自由意志，而遭到罗马教廷的谴责，被称为莫林那主义（molism）。

⑤ 即决疑论（casuistry）。

⑥ 很难说冉森派运动是一场非常有组织性的宗教运动，充其量是一群松散地围绕在圣西朗、以及后来的大阿尔诺周围的一群向往纯结的隐居修道生活的人。冉森派这个称号是耶稣会士给冠的，因此可以说在某种意义上，冉森派是耶稣会的创造物。

⑦ 也有译为皇港修道院。

⑧ 科尔内留斯·詹森：Cornelius Otto Jansen, 1585-1638，荷兰神学家，其三卷本代表作《奥古斯丁》以圣人和奥古斯丁的思想为根据，阐述了恩宠论的思想。1642年，教皇乌尔班八世颁布通谕 In Eminenti，否决了詹森的《奥古斯丁》。

⑨ 黎世留囚禁圣西朗的原因不明，两者之前曾是朋友。据称黎世留是因为从圣西朗的思想看到与其自身的政治设计背道而驰的内容，而将其囚禁可能是一种防患于未然的手段。

一场纯粹的有关恩典与自由意志这一问题的神学争论。詹森派与耶稣会之间的基督教思想分歧关键在于恩典与自由意志问题。詹森派追随的是奥古斯丁和圣保罗的传统，主张上帝的“恩典”总是“有效的”（efficacious）。世人得救或堕落不是因为个人的功过，而是依据是否接收到了恩典。而新兴修会——耶稣会秉持的是另一种更为引人注目，却不那么严格的“充分恩典（sufficient grace）”观。根据耶稣会的思路，上帝公平地赐予所有人足够的恩典，但这种恩典并不取消个人的自由意志，人们能够拒绝或接受它。因此，人们最终获救或堕落不仅取决于恩典，同样也取决于人们的自由行动。

《致外省人信札》的作者帕斯卡尔是在二十三岁时，随同家人接触到并接受了詹森派学说。投身于撰写《致外省人信札》之前，帕斯卡尔接受波罗阿尔修道院森格林先生（Singlin）的精神指导已逾一年，并经常往来于乡间波罗阿尔修道院和圣米歇尔街的家中，大有献身宗教、脱离世俗社会的意向。^①而直接促使他加入詹森派论争小册子的撰写行列的事件则发生在1656年1月，当时的詹森派精神领袖大阿尔诺被索邦神学院剥夺神学博士头衔，被迫隐匿于乡间波罗阿尔修道院。为扭转詹森派在不明就里的人们心目中危险的异端形象，阿尔诺起草了一份辩护书，却未得到同伴们的认可。阿尔诺便转向身旁的帕斯卡尔，要求这位年轻人写点什么。次日，帕斯卡尔便呈上第一封致外省人信札，他自认行文粗糙、还欠雕琢，却得到阿尔诺的高度评价和赞扬，几乎一字未改便于1656年1月23日印刷出版。至1657年3月24日第十八封信札出版，《致外省人信札》全部面世。按照内容，《信札》大体可以划分成三个部分。第一部分是从第一封到第四封信札，作者着力于介绍大阿尔诺与耶稣会士之间关于恩典与自由意志的神学争论，并就耶稣会高举人的自由意志提出自己的质疑和批判。第二部分从第五封信札开始，由于阿达尔诺和耶稣会士的神学争论已经由巴黎索邦神学院下了定论，帕斯卡尔开始将矛头指向耶稣会的道德神学观——决疑论（casuistry）和或然论（probabilism），指出耶稣会的道德观为各色忏悔者的各种违背天主教道德律令的行为寻找借口，允许甚至鼓励信徒随心所欲地行事，认为耶稣会的决疑论应为当时社会道德废弛的状况负责。随着信札收到越来越多读者的追捧，信札在社会上引起的反响越来越大，信札作者的真实身份也为某些耶稣会士所参透。于是在第十一封信札中，作者干脆卸下前十封信中的假身份，笔锋一转，直接面对诸位撰写小册子反驳并攻击信札作者的耶稣会士神父，回应其对信札所提出的各种质疑，并继续对耶稣会道德观进行揭露和批判。《致外省人信札》在社会舆论方面获得了极大的成功，一经面世，读者们便争相传阅，造成了轰动性的社会效应。尤其是1658年拉丁文译本的出版，使其影响力跨越法兰西国境，为整个欧洲所熟知。可以这么说，帕斯卡尔在《致外省人信

札》中对耶稣会士道德观的描画几乎主导了当时以及之后耶稣会士及其决疑论在人们心目中的形象，间接对耶稣会之坚强后盾——罗马天主教会——的形象造成了负面的影响。1657年9月，《致外省人信札》被罗马教会列入《禁书目录》。

《致外省人信札》之所以引起教会这么大的惊恐，将其视为教会正统的对立面，列入《禁书目录》并公开焚毁，仅从帕斯卡尔受人追捧的精彩文笔来解释是不够的，那就要从宗教改革之后罗马天主教会内部的新趋势和新道德体系（systems of moral）的崛起说起。本文将集中探析耶稣会决疑论，詹森派与耶稣会在神学、道德神学上的对立立场。

帕斯卡尔笔下的耶稣会决疑论

决疑论在西方思想史上具有悠久的历史，其源头远可追溯到亚里士多德的伦理学^②，近至奥康的唯名论，16、17世纪，决疑论达到鼎盛状态（High Casuistry）。

决疑论在16、17世纪的鼎盛是以教义问答手册（manual）的流行为载体的。中世纪后期，过度顾虑的氛围盛行，人们为能否达到教会制定的道德及精神标准而苦恼。经历了宗教改革和特利腾大公会议（Council of Trent）的罗马天主教会开始注重教士的教育培养和教义问答手册的编撰，为那些低级教士在听取忏悔的时候提供指导，并因此极大地推动了决疑论这一道德神学形式的发展。从16世纪下半叶到17世纪初，决疑论在西班牙得到了极大的发展，教会神学家编纂的手册几乎涵盖了人们生活中可能遭遇到的所有情形。可以说几乎没有一个良心问题（case of conscience）在卷帙浩繁的决疑论著作中找不到相对应的条款。

决疑论（casuistry）由拉丁文“casus”而来，是指一系列基于个案的论证，通常用于法律和伦理学的讨论中，作为基于原则的严格论证方法的对立面出现。决疑论包含六个学派，各个学派之间也存在差异。根据其在有疑问之个案的判断标准上采取的不同立场，进至其处理良心问题的不同方式，决疑论可分为散漫主义（laxism）、或然论（Probabilism）、较大可能论（Probabiliorism）、同等可能论（probabiliorism）和严格主义（rigorism）。其中或然论是指一个人可以遵循一种或然的观点，即便相反的观点具有更大的或然性。较大可能论则认为一个人总是应该遵循那一更具或然性并得到更多理性支持的观点。至于同等可能论，它强调一个人总是应该遵循与法律一致的观点，避免破坏法律。真正意义上的耶稣会决疑论，也就是帕斯卡尔矛头所指的决

① [法] 帕斯卡尔，何兆武译，《思想录》，商务印书馆，1997年，第504页。

② 指《尼各马可伦理学》。

疑论,是指吸收了或然论之后的决疑论。值得指出的一点是,作为耶稣会标志的或然论并非耶稣会首创,它最早由西班牙多明我会士梅迪纳(Medina)提出,后由两会共同倡导和发展。接受或然论之后的耶稣会内部涌现的一大批决疑论理论家和编纂者,前者以苏亚雷斯(suárez)和瓦斯科(Vásquez, 1551-1604)为代表,后者以埃斯科巴(Escobar)为代表。后因多明我会转向更为严格的较大可能论,两会之间在决疑论问题上产生了诸多的争论。帕斯卡尔的《致外省人信札》将决疑论与耶稣会紧紧连在一起,也使决疑论从此背上了败坏道德的恶名,发展势头急转直下。直至梵二会议以后,决疑论始呈现复兴的势头,并且在法律、生物伦理学和商业道德领域成功运用,重新确立了声誉。天主教会内部的神学家在恢复对天主教决疑论传统的记忆的同时,也对这一传统作出了深刻的反思,雨雨绸绸地指出决疑论可能导致的各种极端形式,以防微杜渐。罗农斯(Romanus Cessario)罗列的决疑论八大缺陷:道德行为的单子化(the atomization of the moral action)、终极因(final cause)、道德倾向的消失(disappearance of virtuous disposition)、人类自主的严格性(the punctual character of human autonomy)、外在的法律和自由观(extrinsicist view of law and liberty)、决疑论至上原则(the juridicism of casuistry)、个人主义(individualism)、最少主义(minimalism),^①从某个角度表明帕斯卡尔对于耶稣会决疑论的攻击是不无道理的。^②

决疑论之所以存在这么多易受反对者攻击的漏洞是与其所由出的理论基础——奥康的唯名论以及耶稣会在恩典与自由意志问题上的立场——一脉相承的。贯穿奥康整个思想体系的一个精神就是,反对把个别、具体、经验的现实归属于普遍、抽象、超验的原则。他认为上帝与个体之间只有直接、偶然的联系,个体之间也无内在的、必然联系。不论上帝与被造物之间的上下关系,还是被造物之间的并列关系,都是人在经验基础上用概念把握的个别性;本质、关系、原则、规范、权力等都是思想或人工产物。在神学上,奥康的唯名论则体现为意志主义,即认为理念和事物同样是偶然产物,理念与理念之间也无内在的必然联系。这就意味着上帝以偶然的方式,知道世界发生的一切。奥康将意志主义运用于伦理学领域,就得出了人的道德活动被上帝意志直接、偶然地决定的结论,否认存在发自人内在本性的普遍道德规范。^③

作为耶稣会决疑论另一理论基础的莫林那主义(molinism)的恩典观在恩典与自由意志问题上这架天平上过分倾向于强调个人自由意志的作用。以莫林那主义为理论基础,耶稣会决疑论赋予行动者的自由意志在恩典与自由意志这一关系中以极大的权力。^④而作为耶稣会恩典观对立面出现的詹森派预定论思想非常接近加尔文主义,他们相信上帝是全知全能的,所有人必须完全

仰赖于上帝的恩典,无法凭借自身的行为保证恩典的获取。人们唯一能做的就是为其原罪悔过。被拣选的人苦修、勤勉、祈祷、斋戒。相反,那些游手好闲、追求奢侈和享乐的人则属于未被拣选者之列^⑤。因此,詹森派要求个人的全部生命应时刻与基督教的基本教义保持一致。每一个行为都应该是那种基督徒生命态度的体现。一个人应该严格约束自己的行为方式,并时刻警醒自身的罪恶,严禁沉迷于享乐。詹森派严格主义行为规范的背后是对充满罪的世界的根本拒斥。人类以及人类的世界是堕落和败坏的,每一个人都是罪人,只有上帝的恩典能提供最终的拯救,有罪之人唯一正确的态度就是赎罪。从詹森派的基督教思想和道德观角度审视,耶稣会决疑论和或然论随意为天主教律法添加限定条件,或为律法的适用性设定范围,使得耶稣会士可以为每一位忏悔者的罪行寻找出解脱的理由,这就容忍并变相地鼓励人们去犯罪,那么决疑论和或然论自然就“成为一切不道德的根源和基础”^⑥。而耶稣会的海外传教策略,尤其是耶稣会士对待中国礼仪的态度,在帕斯卡尔眼中都是决疑论的运用和体现,是对基督教道德传统的败坏。

帕斯卡尔对中国礼仪的解读

在此历史背景和神学理论基础之上,回到《致外省人信札》中有关中国礼仪之争的那段文字,我们可以看出其中包含了三方面的信息:

首先,中国礼仪的性质问题。帕斯卡尔认定祀孔属于偶像崇拜,基督徒参加祭孔仪式即崇拜偶像。帕斯卡尔没有到过中国,对于中国礼仪没有直观的认识,也无法形成他自己的判断。他的有关中国问题的知识都是来自于传到欧洲的二手资料,其中可能既包括耶稣会士的资料,也有其他修会或商人的纪录资料。作为耶稣会对立面的冉森派的一份份子,即便帕斯卡尔对于两种有关

① Romanus Cessario, O. P., *Introduction to Moral Theology*, The Catholic University of America Press, 2001, p. 237-240.

② 帕斯卡尔对于决疑论的攻击也绝非公正不阿,其中夹带着很多宗派争论的敌对情绪和蓄意丑化的情绪在里面。具体参见 Albert R. Jonsen, Stephen Toulmin, *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1988.

③ 赵敦华,《基督教哲学1500年》,人民出版社,2004年,第497、519页。

④ 耶稣会基督教哲学与奥康哲学之间不存在直接相关的联系,耶稣会士自称托马斯主义者,将其称之为奥康主义者是不恰当的。参见 *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law 1150-1625*, p. 32.

⑤ 詹森派跟加尔文主义在恩典问题上存在微妙的差异。

⑥ [法]巴莱西·帕斯卡尔,姚蓓琴译,《致外省人信札》,上海社会科学院出版社,2002年,第58页。

中国礼仪性质的截然相反的描述都有了解，作为撰写攻击檄文的材料，他必然会选择多名我会等与耶稣会敌对的修道会有关中国礼仪的描写文字，即中国礼仪的性质为偶像崇拜，而非耶稣会士所称的习俗。作为一神论的宗教，基督教的经典《圣经》对偶像崇拜的问题就有明确的文字。上帝在西奈山上颁布十诫，要求“除我之外，你不可有别的神。不可为你制造任何仿佛天上或地上、或地下水中之物的雕像。不可叩拜这些象，也不可敬奉……”（出谷记 20：2-5）。中国基督徒在祭孔仪式中向孔子画像叩拜、献祭，在帕斯卡尔看来就是对基督教的基本信仰——崇拜独一真神——的违犯。

其次，耶稣会对待中国礼仪的态度。帕斯卡尔指出，在华耶稣会士不仅允许基督徒参加祭孔等偶像崇拜仪式，而且教导当地基督徒应对偶像崇拜之指责的计谋，助长偶像崇拜的现象。即是说耶稣会士用决疑论的方法来指导中国基督徒进行偶像崇拜：即意图定位法（directing intention）。具体来说，即耶稣会士“教导他们（指中国基督徒）要把对孔夫子偶像的公开赞美在精神上转到耶稣基督上面去。”因为耶稣会士认为他们“不能阻止这样的行为发生时，我们至少可以净化他的动机，通过目的之善来纠正其行为之恶。”^①沿袭自亚里斯多德——阿奎那这一传统的耶稣会决疑论的“意图（intention）——行为（act）”二分法，与詹森派所秉持的奥古斯丁一元论是正相反对的。在帕斯卡尔看来，意图——行为二分原则指导下的行为缺乏信仰作为其内核，不仅是无意义的，而且缺乏约束和界限，极易冲破基督教道德的底线，滑向道德废弛的深渊。

以上两点是紧密相连的。对中国礼仪之为偶像崇拜的性质认定，是帕斯卡尔批判耶稣会意图定位法的理论基础。既然孔子之为偶像，祭孔之为偶像崇拜，耶稣会士教导中国基督徒的意图定位法则不仅是在容忍偶像崇拜，甚至为偶像崇拜提供便利，助长了中国基督徒群体中偶像崇拜的风气，有损基督教教义、教仪的纯洁。而且，耶稣会士以意图定位法来教导信徒避免偶像崇拜的职责，也从侧面说明了耶稣会士本身也认定中国礼仪的宗教性质，故需要将意志引导到耶稣像上，他们在礼仪之争中的辩白之辞也完全就是策略性的。

最后，耶稣会士迎合当地风俗取舍宣讲福音的内容。帕斯卡尔指责耶稣会士传教过程中一味迎合中国、印度当地人。因为当地人普遍认为上帝被钉十字架是一条愚蠢的教义，耶稣会士就只宣扬那位荣耀的，而不是受苦的耶稣基督。耶稣会士在宣讲福音的内容取舍方面集中体现了决疑论和或然论。从决疑论的立场出发，中国和印度传教区都是“个案”，要根据个案的具体情况来确定传教策略。中国人、印度人难以理解耶稣被钉十字架这一教义，在中国、印度这两个个案中，传教士避而不谈被钉十字架的耶稣是有事实理由来支持的，具有一定的或然性。即便相反的观点，即必须向每一位基督徒宣

讲耶稣基督被钉十字架的教义，有坚实的神学理论基础，从基督教教义角度来看具有更大的或然性，耶稣会士选择前一种观点作为其在中国、印度传教策略的立论基础，从或然论的角度来说是合法的。事实上，在华耶稣会士传教过程中在这一方面确做了一些妥协和让步。耶稣会士将传教策略建立在偶然、变动的现实基础上，而非内在、永恒的基督教教义基础上，便触到了帕斯卡尔所代表的詹森派严格主义的雷区。帕斯卡尔在信札中说道：“他们（指耶稣会士）把肉体的世俗的策略隐藏在圣袍和基督教的审慎下面；好像信仰，以及与信仰相关的圣传因不同时间和不同地点可以有所不同的；好像对于它的臣民欲擒之必先纵之，乃是一条规则似的；好像灵魂要得到净化，涤除污染，就只有破坏上帝的律法，取消清明、纯洁的上帝的律法似的，让沉浸在罪恶中的灵魂去听从耶稣会的有益教训似的！”^②

由此可见，对中国礼仪性质的认定、17-18 世纪天主教会内部围绕决疑论、或然论形成的道德体系（systems of moral）是帕斯卡尔诟病中国礼仪以及耶稣会对待中国礼仪之态度的两大原因。很难说帕斯卡尔对于中国礼仪的性质有多客观、全面、深刻的了解，这也是 17、18 世纪欧洲对中国在认识上普遍存在的一种现象。单凭游记和传教士书信获取有关中国信息的欧洲人，很难跳脱自身的基督教文化传统，从中国文化传统的整体上来把握和认识中国礼仪。

此外，从其资料来源上来说，帕斯卡尔也很难称得上是稳扎稳打。帕斯卡尔关于决疑论和或然论的知识资源主要来自于耶稣会士埃斯科巴（Escobar）编纂的手册。由于编辑过程中难免掐头去尾，极易令读者断章取义。所以说，帕斯卡尔对于耶稣会伦理学的攻击在根基上是不够稳固的，有些地方是不够客观的，存在某些误读。

小 结

帕斯卡尔对于中国礼仪问题的解读是西方基督教社会剧烈变动时期的思想状况和中西文化交流共同的产物。耶稣会与詹森派之间的争论和中国传统文化向欧洲社会的输入催生了这一误读，这一误读又反过来推动了西方社会的变动并改变了中西文化交流的走向。在欧洲，耶稣会因此而在本次争论中从此处于守势；在中国，明末清初天主教向中国的输入受此影响而宣告结束，这是历史给我们上的一课。经由理清帕斯卡尔解读中国礼仪问题的理论背景、历史背景和文化背景，或许可以窥见中西文化交流之间存在误读之可能性及其成因。

（责任编辑 胡 城）

①② [法] 巴莱西·帕斯卡尔，姚蓓琴译，《致外省人信札》，上海社会科学院出版社，2002 年，第 91、92 页，第 58 页。

心（画）与目（画）* ——中西绘画中的视觉及其位置

贡华南**

【摘要】作为一种思想方式，中西绘画的自我理解与各自的存在论大体一致：相应于形式即本质的存在论，西方绘画之创作自觉根源于以距离性为基本特征的视觉原理；相应于以气（味）为性的形上趋向，中国绘画以“象”胜“形”，以“墨”胜“色”，遂寓“目”于“心”，“心”主宰“目”而消弥距离，视觉味觉（感）化而以“进入”、“合”为基本特征，并成为贯穿于绘画创作、赏鉴的基本原理。

【关键词】象；墨；心；目

中图分类号：B83-02 文献标识码：A 文章编号：1000-7660（2009）01-0104-12

“目画”与“心画”之说源于邓以蛰先生，他在《南北宗论纲》（手稿）中说：“南宗者心画也，北宗者目画也。心画以意为主，目画以形为主。”^① 南北宗之分野在学界颇受质疑^②，以“心画”、“目画”来界定南北宗是否恰当也颇成问题，但以“心”、“目”论画自有其理论意义，尤其是在视觉主导绘画，乃至主导整个文化取向之际。

作为视觉艺术的绘画的最终形态由形与色这些视觉质料构成。不过，视觉艺术是不是只遵循“视觉原理”？“中国绘画”以视觉原理为其第一原理吗？众所周知，眼与心原理根柢形式即本质的思想传统，故得画形即得“相”，而获得终极的目标。可是，在不具备形式即本质的中国绘画传统中，视觉原理还能成为绘画活动的主导机制吗？如果不，中国绘画遵循什么原理？

进一步追问的话，以下的问题当为急务：心是按照眼的原理活动的，还是眼按照心的机制活动？“心画”说以“心”为本，可是，心按照何种模式活动？心的原理如何展开？心是如何活动的？心的原理规定下画家的眼是如何看世界的？

一、从“画，形也”到“画，象也”

中国最早的词典《尔雅》对“画”有一个经典规定：“画，形也。”由于《尔雅》“经”的地位，它对《画》的这个规定也为士人所熟知。按照邓以蛰的观点，以形释画是形与体分离之后“形”^③的自觉的表现与产物。如中国绘画史所展示，形体分离之后，形的分离马上产生“形神”关系、“形意”关系问题。其原因在于，在中国思想世界中，“形”不具有独立的意义，确切地说，“形”不是“本质”、“本体”，独立的“形”不具有独立自足的意义。“形”与“体”未分化时，“形”以“体”

* 本文系华东师范大学哲学系中国哲学、上海市重点学科建设（项目编号：B401）的阶段性成果。

** 作者简介：贡华南（1971-），男，安徽泗县人，哲学博士，华东师范大学中国现代思想文化研究所、哲学系副教授（上海200241），研究方向为中国哲学。

① 《邓以蛰全集》第344页，安徽教育出版社1998年。

② 比如著名绘画史家、画论家俞剑华认为，南北宗之说源于莫是龙、董其昌的编排，见俞剑华《中国绘画史》下册，第132页，上海书店1984年。

③ “形唯观其变化之方式乃可，故兹以商周为形体一致时期，秦汉为形体分化时期，汉至唐初为净形时期，唐宋元明为形意文化时期。”（《邓以蛰全集》第198-199页）邓以蛰并认为，形的方式的发展之根源是“艺术自求解放”（《邓以蛰全集》第200页）。诚然，“净形”只是说形无体的拘束，而不是指“形”自身具有独立自足的意义，所以，“净形”非西方哲学中“纯粹的形”、更不是柏拉图“纯粹的相”。所以，邓以蛰说：“汉至唐艺术之本体是由‘体’而入于‘理’。”（《邓以蛰全集》第201页）

为本体、本质，而形与体分化之后，形就失去了本体、本质。对形的关注、思考遂产生了“形而上”之思想要求，即产生由上而下灌注“形”以意义（本质）的思想道路。在哲学中，大家熟知“形而上者之谓道”这个模式，在绘画中，这个思想道路表现为：寻求在“形”之上存在高于“形”并灌注“形”以意义、主宰“形”的本体，如伦理。但很快，“气韵”、“生动”、“神”这些“形”“之中”（而不是“之上”）的“本体”被触及（而不是被确立）^①。按照邓以蛰先生的看法，先是生动，再进于神^②。

唐张彦远在《历代名画记》中引用“画，形也”这个解释，并一再旁征博引^③来论证这个观念：“夫画者，成教化，助人伦，穷神变，测幽微，与六籍同功，四时并运……无以传其意，故有书；无以见其形，故有画。天地圣人之意也。”^④画以见形被理解为天地与圣人的安排。画之“形”包含造化之秘、灵怪之形，也包含人事善恶美丑之形象：“记传所以叙其事，不能载其形，赋颂所以咏其美，不能备其象，图画之制，所以兼之。”^⑤这里也将画与“象”联系，但重点在于突出绘画之视觉性，其所表现的仍是形的自觉。

众所周知，在中国文化系统中，“形”自身并不是本质，自身本质的缺乏使纯粹的形难以继续充当画的本质规定，所以，形总被引向“形”之“上”。如顾恺之：“以形写神。”^⑥宗炳则曰：“圣人含道映物，贤者澄怀味像……圣人以神法道而贤者通，山水以形媚道而仁者乐……以形写形^⑦，以色貌色……夫以应目会心为理者。类之成巧，则目亦同应，心亦俱会。应会感神，神超理得。”^⑧对于绘画来说，“形”当然很重要，但“形”自身显然没有成为目的。

对绘画来说，“形上”的思想无疑蕴涵着使绘画面临被引向画外而失去自身的趋向。庆幸的是，中国绘画史上的“象^⑨”观念扭转了这个趋势，而使画回归了自身。我们注意到，宋郭熙在《林泉高致》引《尔雅》“画，象也”，并补充道“言象之所以为画尔”^⑩。《尔雅》对“画”的说法只有一处：“画，形也。”显然，郭熙引用有误。不过，从观念史来说，将《尔雅》“画，形也”改为“画，象也”并非无所本，南朝宋王微《叙画》曰：“图画非止艺行，成当与易象同体。”^⑪郭熙以“象”释画可以看作是画与易象同体观念的生长。“以形释画”体现的是形体分离后“形”的自觉，而“以象释画”则体现以神（意）为体、形意交化（象）的特征。撇开《尔雅》原意不说，我们不难发现汉唐人以形释画与宋人以象释画之间观念的差异。以形论画则需要引出“形而上”作为“形”之“体”，形而上又往往被理解为“无形”（如道、神），反过来会消解“形”。以象论画不存在这样的问题，象与道内在相契合。类似的说法尚有很多，唐朱景玄《唐朝名画录》序：“画者圣也，盖以穷天地之不

① 如顾恺之的“以形写神”、谢赫“气韵生动”等等奠定了中国绘画的基调，但在实践、理论方面都还有待拓展、确立。

② 邓以蛰说：“艺术之发展，于兹已进于生动，再进于神矣。神之用在能得物之全，沙汰物之肤泛，凝化物之个别，使范围周洽，物自连贯。今以生动之故，物之而为活物焉；以神之故，物之内无个别参差，但形结气通而成一全体，含生动与神庶几达于意境矣。”（《邓以蛰全集》第202页）

③ 张彦远还引用顾光禄：“图载之意有三，一曰图理，卦象是也，二曰图识，字学是也，三曰图形，绘画是也。”引用陆机：“宣物莫大于言，存形莫善于画。”（《历代名画记》之《叙画之源流》）

④⑤⑥ 张彦远：《历代名画记》江苏美术出版社2007年，第1页，第2页，第135页。

⑦ 如后文“心”、“目”之争所示，就“以形写形”言，可理解为以（我）形写（物）形，或以（物）形写（物）形。后者被称为“写生”、“写实”，前者则是“写意”、“抒情”。

⑧ 宗炳《画山水序》，引自张彦远：《历代名画记》第161-162页。

⑨ 我们今天所见的“象”之含义异常丰富，比如中国人常说“宇宙万象”、“万象更新”，商周时“象”就被理解为神圣性的存在，乃至神圣性的标志。《易·系辞》曰：“在天成象，在地成形。”《老子》41章曰：“大象无形。”“象”属于“天”，属于“道”，属于这些崇高者。万物与人乃这些崇高者所创生，故他们也如“象”一样具有了神圣性，具有“象”一般的力量、生命力，成为生生不已的宇宙“万象”。由秉承大象之生机言，“物”有其“象”，“象”成其“物”，简言之，“物”即“象”，“象”即“物”。万物有其象，乃可说宇宙万象，乃可说万象更新。“象”不仅有“形”义，它还包含着与“形”相对的“质”、“神”。“象”不仅是空间性的（形式），而且是时间性的秩序、绵延（四象）。故“象”不仅可“观”，还可“想”、“可”“意”、“可”“表”、“可”“味”。

⑩ 宋·郭熙《林泉高致》，引自《美术丛书》第1066页，江苏古籍出版社1997年。

⑪ 引自张彦远：《历代名画记》第163页。

至，显日月之不照。挥纤毫之笔，则万类由心，展方寸之能，而千里在掌。至于移神定质，轻墨落素，有象因之以立，无形因之而生。”^①画者所立之象既包含有形也包含无形，更包含天地之外（穷天地之不至）、日月之外（明且幽）。所谓画与易象同体正此谓也。正因为画象有《易》的指向，“心与目”之辨在本体论上获得相对确定的定位。王微曰：“目有所极，故所见不周。于是乎以一管之笔，拟太虚之体。”^②目有所极而心无极，以手所出之心及心画才可以穷天地之不至，显日月之不照。

画为象，故画家优先需要关注的是“万象”、“气象”，需要追求并创生“象”。那么，象是如何产生的呢？看之即创造之，西方画家以看创造出“形”，那么，中国画家是如何创生出“象”的呢？

二、墨与色之辨

形色乃画之基本元素，相应于形与象之辨，中国绘画同样展开了以墨还是以五色来作画，来表达画“象”，来表达“自然”与“心灵”的墨与色之辨。

先秦即有“五色”之说，《左传·昭公二十五年》有：“生其六气，用其五行，气为五味，发为五色，章为五声。”“五色”指青、黄、赤、白、黑五个色素。考察绘画文献不难发现，先秦至魏晋一直有以五色图写物象的说法，《周礼·考工记》有：“画绩（同绘）之事，杂五色……设色分工，谓之画。”宗炳《画山水序》提出“以形写形，以色貌色”，王延寿则曰：“图画天地，品类众生。杂物奇怪，山神海灵。写载其状，托之丹青。千变万化，事各繆形。随色象类，曲得其情。”^③“随色象类”之可能，乃在于五色作为万物自身的基本规定，以五色摹写万物亦是理所当然。但至唐时，对五色的看法发生了颠覆性变化：“夫画道之中，水墨最为上。肇自然之性，成造化之功。”^④“夫阴阳陶蒸，万象错布，玄化亡言，神工独运。草木敷荣，不待丹碌之采；云雪飘扬，不待铅粉而白；山不待空青而粹，风不待五色而瘁。是故运墨而五色具，谓之得意。意在五色，则物象乖矣。”^⑤

“五色”是外物自身规定性，专注于“五色”即将外物当作对象而摹写之、映照之，那么，这个画就属于物之形色的写照、写真而“失意”，“失意”则与“物象”违。“得意”而得“物象”，“物象”非纯粹物体之“象”，而牵涉人之“意”、人之“心”。“目遇之而成色”，“五色”与“眼”相应；墨具“五色”，而与“心^⑥”相应。“墨”与“象”、“心”之间如何确立内在关联？

王维把水墨理解为肇始且成就自然造化之性功者，肇始自然之性很重要，这表明“墨”有深厚的根据，但更重要的是水墨能够成就造化之功。对于“自然之性”、“造化之功”，后人有不少说法：“笔以立其形质，墨以分其阴阳。”^⑦“笔与墨会，是为氤氲。氤氲不分，是为混沌。”^⑧“墨受于天，浓淡枯润随之；笔操于人，勾皴烘染随之。”^⑨“自天地一阖一辟而万物之成形成象，无不由气之摩荡自然而成。画之作也亦然。古人之作画也，以笔之动而为阳，以墨之静而为阴，以笔取气为阳，以墨生彩为阴。……以笔墨之自然合乎天地之自然。”^⑩

笔墨之会是天人之会，阴阳之会，是创生之氤氲。墨以浓淡枯润彰显“阴阳陶蒸，万象错布”之

① 《美术丛书》第1007页，江苏古籍出版社1997年。

② 引自张彦远：《历代名画记》第163页。

③ 引自俞剑华《中国古代画论类编》第10页，人民美术出版社1998年。

④（传）王维：《山水诀》，引自张彦远：《历代名画记》第252页。

⑤ 引自张彦远：《历代名画记》，第48页。

⑥ 墨与五色之争并不是南北宗之争，实际上北宋也用墨，只不过墨法不同罢了。沈宗骞说：“南宗多用破墨，北宗多用泼墨，其为光彩淹润则一也。”（引自《清代画论》第19页）南北宗差异只具有相对的意义。

⑦ 韩拙《山水纯全集》第4卷，引自《美术丛书》第2944页。

⑧ 石涛：《石涛画语录》第5页，江苏美术出版社2007年。

⑨ 《石涛画语录》第2页。

⑩ 唐岱《绘事发微》，引自俞剑华《中国古代画论类编》第864页。

自然，随一画之立而解分氤氲。以墨分阴阳，或以墨表“阴”，这些表述尽管有差异，但无疑都将墨与自然之性联系起来。

严格说来，“墨”不是“色”，而是“浓淡枯润”（石涛），或“黑白干湿浓淡”（清·唐岱^①）等“非色”之性。将五色还原为“墨”，或以墨写色，以墨消解色，与其说是“绚烂之极，归于平淡”，不如说是向“为腹不为目”之“众妙之门”的复归。

画象首要特征亦如万象一样是“阴阳”交合。阴阳交合之“玄”、之“黑”乃是贯穿于自然始终的根本特征^②，水墨“肇自然之性”，即此谓也。水墨之象“成”则可以“成造化之功”也。万象之阴阳显现为“幽”与“明”、“显”与“隐”、“聚”与“散”之一体。“显，其聚也；隐，其散也。显且隐，幽明所以存乎象，聚且散，推荡所以妙乎神。”^③“盈天地之间者，法象而已矣；文理之察，非离不相睹也。方其形也，有以知幽之故；方其不形也，有以知明之故。”^④“幽明”、“显隐”存乎象，“五色”仅对应于“明”、“显”而不及“幽”、“隐”。对于“阴阳陶蒸，万象错布”之自然，“五色”尽管绚丽，但却不及自然之性、造化之功。“墨”却不同，墨自身即是一阴阳交合之自然，它呈现出来的首先不是“色”，而是其形上特征：“阴阳”一体。“墨”之阴阳氤氲而生发出“五色”，专注五色则无由生出更具有气韵的“画象”。“天下之物，不外形色而已。既以笔取形，自当以墨取色。故画之色，非丹铅青绛之谓，乃在浓淡明晦之间。能得其道，则情态于此见，远近于此分，精神于此发越，景物于此鲜妍。所谓气韵生动者，实赖用墨得法……苟能参透墨色一贯之理，则著手便成光彩。”^⑤王原祁说得好：“惟不重取色，专主取气，于阴阳向背处，逐渐醒出。则色由气发，不浮不滞，自然成文。”^⑥以墨取色与专主取气意欲略同，取色则难及“情态”、“精神”、“气韵”，而以墨取色、取气则可得阴阳明晦及光彩。王原祁并非不用“色”，但他对墨与色之主次关系还是拿捏笃定，设色即“用意所以补笔墨之不足，显笔墨之妙处”^⑦。类似的表述尚有：“山有四时之色。风雨晦明，变更不一，非着色无以像其貌……水墨虽妙，只写得山水精神本质，难于辨别四时。山色随时变现呈露，着色正为此也……着色之法，贵乎淡，非为敷彩喧目，亦取气也……以色助墨光，以墨显色彩，要之墨中有色，色中有墨。”^⑧“画以墨为主，以色为辅，色之不可夺墨，犹宾之不可溷主也。”^⑨

“气”之阴阳向背醒出色来，“气”即“色气”也，即由气发出“五色”来，此乃自然之文采。唐岱更是将水墨与五色的表现层次有个明确交代：“水墨虽妙，只写得山水精神，本质难于辨别。四时山色，随时变现呈露，著色正为此也。”^⑩“本质”不是指本体，而是指本来的形质。以水墨对应精神，五色对应形质，这实在是非常奇妙的观念。

如前文所述，画不仅是有关“形”的技艺，而且是道的直接显现，所谓象道为一也。就形说，有形无形统一之象近道，就“色”说，墨最近道之本色——玄，故最能表现玄远之道。与以墨作画对应，对墨画的赏鉴亦非赖于“目”，而主要是“心”。“可行”、“可望”不如“可游”、“可居”^⑪之

① 唐岱说：“墨色之中分为六彩。何谓六彩？黑白干湿浓淡是也。六者缺一，山之气韵不全矣。”（《绘事发微》，引自俞剑华《中国古代画论类编》第852页）。华琳则疑曰：“前人口五墨，吾尝疑之。夫干墨固据一彩不烦言而解；若黑也，浓也，淡也，必何如而后别乎湿？湿也，又必何如而后别乎黑与浓与淡？今何不据前人之画摘出一笔曰：此湿也，于黑与浓与淡有分者也……盖湿本非专墨，缘黑与浓与淡皆湿，湿即藉黑与浓与淡而名之耳。即谓画成有湿润之气，所谓苍翠欲滴，墨冲淋漓者，亦只谓之彩而不得谓之墨，学者其无滞于五墨之说焉可耳。”（《南宗秘诀》，引自《清人画论》第329页，湖南美术出版社2003年）。

② 中国绘画由道家精神主导已是不宣之秘密，画家之“墨”与道家“玄”观念之间的勾连，论家多有论述，此处不赘。

③④ 《张载集》第54页，中华书局2006年，第8页。

⑤ 清·沈宗骥《芥舟学画编》，引自《清代画论》第20页。

⑥⑦ 引自《清人论画》第82页，湖南美术出版社2004年。

⑧⑩ 《绘事发微》，引自俞剑华《中国古代画论类编》第854-855页，第854页。

⑨ 盛大士语，引自《清代画论》第254页，湖南美术出版社2003年。

⑪ 郭熙：“山水有可行者，有望者，有可游者，有可居者。画凡至此，皆入妙品。但可行可望不如可游可居之为得……君子之渴慕林泉者，正为此佳处故也。故画者当以此意造，而览者又当以此意求之。”（郭熙《林泉高致》，引自《美术丛书》第1066页）

说正体现在对水墨赏鉴中“心”（“游”、“居”）对“目”（“望”）的优胜。

三、得之目，寓诸心

朱景玄《唐朝名画录》载：“明皇天宝中忽思蜀道嘉陵江水，遂假吴生驿驷，令往写貌，及回日，帝问其状，奏曰：‘臣无粉本，并记在心。’后宣令于大同殿图之，嘉陵江三百余里山水，一日而毕。时有李思训山水擅名，帝亦宣于大同殿图，累月方毕，明皇云：‘李思训数月之功，吴道子一日之迹，皆极其妙。’”^① 中国绘画史上这段关于吴道子与李思训图写嘉陵水的公案一直为后人所称道^②。同样面对三百里嘉陵江，吴道子是“记在心”，绘画时一夕而就。李思训作画大体以粉本为底，描摹形迹，忠实于视觉之所得（所见即所得），故画嘉陵江需累月方毕。张彦远对吴道子作画发挥道：“守其神，专其一，合造化之功，假吴生之笔，向所谓意存笔先，画尽意在也。……夫用界笔直尺，界笔，死画也。守其神，专其一，是真画也。死画满壁，曷如污墁？真画一划，见其生气。”^③

论者多谓其丘壑成于胸中。邓以蛰说：“丘壑有形迹者也，寓丘壑于心是化有迹为神情，后之所谓胸襟、意境者是也。”^④ 所谓“化有迹为神情”即将山水摄入己身，成为自心一部分。所谓“应目会心”，所谓“得之目，寓诸心”^⑤，所谓“积好在心，久则化之，凝念不释，殆与物忘，则磊落奇特，蟠于胸中”^⑥。山水寓诸心，山水则不在外。山水经过“心”的吸取、消化，不再是本然的山水，而是“心”的山水，是画家自家的山水。心的山水属于“心”，属于性情之山水，或者说，它是有性格、有品格的山水。作画就被理解为心的表达、心的创作^⑦：

“画者圣也，盖以穷天地之不至，显日月之不照。挥纤毫之笔，则万类由心，展方寸之能，而千里在掌。至于移神定质，轻墨落素，有象因之以立，无形因之而生。……妙将入神，灵则通圣。”^⑧

“夫丹青之妙，未可尽言，皆法古而变今也。立万象于胸怀，传千字于豪墨。”^⑨

“夫画者笔也。斯乃心运也。索之于未状之前，得之于仪则之后。默契造化，与道同机，握管而潜万象，挥毫而扫千里。故笔以立其形质，墨以分其阴阳。山水悉从笔墨而出。”^⑩

“故画竹，必先得成竹于胸中，执笔熟视，乃见其所欲画者，急起从之，振笔直遂，以追其所见，如兔起鹘落，稍纵即逝矣。”^⑪

“子云以字为心画，非穷理者，其语不能至是。画之为说，亦心画也。上古莫非一世之英，乃悉为此，岂市井庸工所能晓？”^⑫

① 张彦远：《历代名画记》第224页。

② 《太平广记》对此也有记载，但李思训没有活到天宝年，这显然是一种象征性而非真实性说法。

③ 引自《美术丛书》第1010页。

④ 《邓以蛰全集》第207页。

⑤ 明·沈周《石田论画山水》，引自俞剑华《中国古代画论类编》第711页。

⑥ 董道《广川画跋》，《宋人画评》第286页。

⑦ 邓以蛰先生对心画及其表达有着精辟论述：“物出于眼，则状拟之，描摹之；物出于心，抑将描摹之，状拟之耶？曰：否。手所动者有体而形出焉。眼所见者为形而生动与神出焉，心所会者唯生动与神，生动与神合而生意境。……形者眼所限，生动与神则为心所限耳。心之所限，庶为无限。是生动与神亦可无限也。”（《邓以蛰全集》第202页）“随寤发之间，笔墨自然流露者，本非天然物象之描摹，但为心中灵机所策动而出，正所谓心画也。心本无迹可见者也。若胸襟、意境、诗意、古意、逸格、人格云云无往而非无形迹可见之物也。无形迹可见而能表而出之，谓之为气韵、神理、神韵可也。”（《邓以蛰全集》第210页）

⑧ 朱景玄《唐朝名画录》序，引自《美术丛书》第1007页。

⑨ 李嗣真《续画品录》，引自《美术丛书》第1676页。

⑩ 韩拙《山水纯全集》第4卷，引自《美术丛书》第2944页。

⑪ 苏轼《文与可画筍谷偃竹记》，引自《三苏全书》第14册，第495页，语文出版社2001年。

⑫ 南宋·米芾《题新昌戏笔图》，引自《中国历代画论》第79页，江苏美术出版社2007年。

“画与书同源，亦心画也。”^①

“夫画者，从于心者也。”^②

“画家所写者何？盖写其胸中所寓之意象耳。非如西画之绘物象也。所画既非物象，故不重体圆。”^③

画家不是描摹山水，而是将心胸之中的山水借笔墨表达出来，在这个意义上，画山水就是创生山水。这样的山水乃是“发于生意，得之自然，待其见于胸中者”^④。郑板桥则进一步阐述胸中阴阳二气生物：“未画之前，胸中无一竹；既画之后，胸中不留一竹。方其画时，如阴阳二气挺然怒生，抽而为笋为篁，散而为枝，展而为叶，实莫知其然而然。”^⑤画中之物由心中阴阳二气创生出来，画从属于心，是将心所创生之物表达出来。苏轼所谓执笔熟视者，非熟视自然之竹，其所见乃胸中之竹也。

画为心画，心中阴阳之气为心所规定，表现为“胸中逸气”、“胸中灵和之气”等心气、神气。如：“余之竹聊以写胸中逸气耳，岂复较其似与非。”^⑥“以目入心，以手出心，专写胸中灵和之气。”^⑦眼睛所看之物不是胸中之物，郑燮说得明白：“江馆清秋，晨起看竹，烟光、日影、露气，皆浮动于疏枝密叶之间，胸中勃勃，遂有画意。其实胸中之竹，并不是眼中之竹。因而磨墨、展纸、落笔，倏作变相。手中之竹，又不是胸中之竹也。总之，意在笔先者定则也，趣在法外者化机也。独画云乎哉？”^⑧眼睛是摄物之具（而不是两端任意通达的桥梁），“看”化“自然之竹”为“眼中之竹”，“心”接受“眼中之竹”为“胸中之竹”，“手”则将“胸中之竹”化为“画中之竹”。“画中之竹”直接源于“胸中之竹”而不是“眼中之竹”，是对“胸中之竹”的表达。

作为心的原理的贯彻，画的品格由作画者规定，因此，画者的精神境界往往成为绘画取得成功的前提。从庄子起，“解衣礴嬴”就被理解为“真画者”（《庄子·田子方》）。郭若虚则将人品与气韵生动联系起来：“窃观自古奇迹，多是轩冕才贤，岩穴上士；依仁游艺，探赜钩深，高雅之情，一寄于画。人品既高矣，气韵不得不高；气韵既高矣，生动不得不至，所谓神之又神而能精焉。”^⑨类似的说法尚有：“画之六法，一曰气韵生动。气韵不可学，此生而知之，自然天授。然亦有学得处。读万卷书，行万里路，胸中脱去尘浊，自然丘壑内营，成立郛郭，随手写出，皆为山水传神。”^⑩“姜白石论书曰：‘一须人品高。’文征老自题其《米山》曰：‘人品不高，用墨无法。’乃知点墨落纸，大非细事，必须胸中廓然无一物，然后烟云秀色与天地生生之气自然凑泊，笔下幻出奇诡。若是萦萦世念，澡雪未尽，即日对丘壑，日摹妙迹，到头只与髣髴采朽漫之工争巧拙于毫厘也。”^⑪“绘事必多读书，读书多，终日谈道，见古今事变多，自然胸次廓彻，山川灵奇，透入性地时一洒落，何患不臻妙境。”^⑫

石涛、沈宗骞则从反面论胸襟的重要：“人为物蔽，则与尘交。人为物使，则心受劳。劳心于刻画而自毁，蔽尘于笔墨而自拘。”^⑬“笔墨虽出于手，实根于心。鄙吝满怀，安得超逸之致？矜情未释，何来冲穆之神？故一曰清心地以消俗虑，尤当会其微妙之至，以静参其消息，岂浅尝薄植者所得

① 张庚《浦山论画》，引自《清人论画》第425页。

② 《石涛画语录》第1页。

③ 《邓以蛰全集》第225页。

④ 董道《广川画跋》，《宋人画评》第285页。

⑤⑧ 郑板桥：《郑板桥集》第350页，岳麓书社2002年，第340页。

⑥ 倪瓒语，引自《元代书画论》第430页，湖南美术出版社2002年。

⑦ 清·戴熙《习苦斋画絮》，引自《中国历代画论》第82页。

⑨ 宋·郭若虚：《图画见闻录》第23页，江苏美术出版社2007年。

⑩ 明·董其昌：《画旨》第17页，西泠印社出版社2008年。

⑪ 明·李日华语，引自《明代画论》第229页，湖南美术出版社2002年。

⑫ 李日华语，引自《美术丛书》第782页。

⑬ 《石涛画语录》第11页。

预?若无书卷以佐之,既粗且浅。失隼士之幽深,复腐而庸,鲜高人之逸韵。”^①“凡笔墨本是写人之胸襟,胸襟既开阔,则立意自不凡。”^②对中国画而言,不仅需要以“林泉之心”摄取物象,更重要的是,中国画需要以超凡的胸襟容纳万象,吞吐万象,需要以无限之创生之心赋予物象以气韵生动,创化心象。原本无形迹的心象不为有限之目所限制,特别是不再为“形”所限制而以“神”、“意”、“气韵”、“胸襟”为“体”。

四、先观气象——物的气韵生动——特一气运化尔

从信息之获取量来说,视觉无疑是最主要的供给者。绘画亦然,对形色所构成的“象”的把握首先需要“观”,但“观”不是以距离性为特征、以形式为指归的“纯粹的看”。

(传)王维在《山水论》中首先对“观”的秩序有个清楚的交代:“观者先看气象,后辨清浊。定宾主之朝揖,列群峰之威仪。”^③观者先看山水之“气象”,何谓“气象”?“气象”何以能看出来?弄清楚“气象”并不是一件容易的事,不过,古人对此有不少说法可供参考。宋画评家董道说:“观天地生物,特一气运化尔。”^④稍早的道学家张载说:“凡可状,皆有也;凡有,皆象也;凡象,皆气也。”^⑤“象”是“气”,“气”可以“蒸郁凝聚”而成“象”,但气不必“蒸郁凝聚”,即使在未成“形”,未对眼睛呈现(“接于目”)状态仍可称作“象”。问题就出在这里:“见乃谓之象,形乃谓之器。”(《系辞上》)“见”(现)与“形”不同,“形”对着视觉开放,“象”在目不得接的情况下对何种官觉开放呢?按照中国传统思想的说法,“象”是对着“感”开放的。比如,张载说:“圣人则不专以闻见为心,故能不专以闻见为用。无所不感者虚也,感即合也,咸也。天地生万物,所受虽不同,皆无须臾之不感……感者性之神,性者感之体。”^⑥气或聚或散而有蒸郁凝聚之象,或健顺、动止、浩然、湛然之象,不必“接于目”而可以“感”之。感的官觉是“性”,即整个人而不仅仅是耳目等具体的器官^⑦。感的特征是“合”,即如味觉般地相互的进入而不是拉开距离。当然,耳目作为人之“性”同样参与着人之“感”,只不过,不是距离性地“看”与“听”,而是以“合”为特征、感化了的看与听。我们这样就可以理解所谓“气象”虽然不必对着视觉呈现(有形、明),但人仍然可以“观”得到(无形而有象、幽)。更重要的是,对着“气”,我们还调动着视觉之外更多的官觉参与着“感”,比如,味觉、嗅觉、触觉,等等。

就画家来说,万物之气象具体表现在万物有情、有生意、有气韵:“或曰:‘草木无情,其有意邪?’不知天地间,物物有一种生意,造化之妙,勃如荡如,不可形容也。”^⑧“凡画山水最要得山水性情。得其性情,山便得环抱起伏之势,如跳、如坐、如俯仰、如挂脚,自然山性即我性,山情即我情,而落笔不生软矣。水便得涛浪滢洄之势,如绮、如云、如奔、如怒、如鬼面,自然水性即我性,水情即我情,而落笔不板呆矣。或问山水何性情之有?不知山性即止而情态则面面生动,水性虽流而情状则浪浪具形……岂独山水,虽一草一木,亦莫不有性情。若含蕊舒叶,若披枝行干,虽一花而或含笑、或大放、或背面、或将谢、或未谢,俱有生化之意。画写意者正在此著精神,亦在未举笔之先,预有天巧耳。不然,则画家则首云气韵生动,何所得气韵耶?”^⑨“画山水贵于气韵。气韵者,非

①② 清·沈宗骥《芥舟学画编》,引自《清代画论》第101页,第98页。

③ 引自《历代名画记》第252页。

④ 宋·董道《广川画跋》,引自《宋人画评》第278页。

⑤⑥ 张载:《张载集》第63页。

⑦ “性”是指“整个人”,身体发肤皆可感也。来知德则说:“一身皆感焉,……四体百骸,自拇而上,自舌而下,无往而非感焉。”(来知德:《周易集注》,九州出版社2004年,第74页。)

⑧ 明·祝允明:《枝山题画花果》,引自俞剑华《中国古代画论类编》第1078页。

⑨ 明·唐志契《绘事微言》,引自《中国历代画论选》下册,第123页。

云烟雾霭也，是天地间之真气，凡物无气不生。山气自石内发出，以清明时望山，其苍茫润泽之气，腾腾欲动，故画山水以气韵为先也。”^① 山水有形有色有质有气韵有阴阳，但山水之为山水者不在形色，而在气韵。气韵是天地间之真气，是万物之性情，而非云烟雾霭，接近这些要素诚非距离性的观看所能及。

我们先揣摩中国文献对画家“观”的神态的详细记述：“曾云巢无疑，工画草虫，年迈愈精。余尝问其‘有所传乎？’无疑笑曰：‘是岂有法可传哉？某自少时，取草虫笼而观之，穷昼夜不厌。又恐其神之不完也，复就草地之间观之，于是始得其天。方其落笔之际，不知我之为草虫耶？草虫之为我也？此与造化生物之机缄盖无以异，岂有可传之法哉！’”^②

类似的文献不胜枚举，如：“看得熟，自然传神。”^③ “画不但法古，当法自然。凡遇高山流水，茂林修竹，无非图画。又山行时见奇树，需四面取之。树有左看不入画，而右看入画者，前后亦然。看得多自然笔下有神。”^④ “今以万物为师，以生机为运，见一花一萼，谛视而熟察之，以得其自然，则韵致丰采，自然生动，而造物在我矣。”^⑤ 视觉的重要性显而易见。未画之前，胸中无一物，物从外到胸中需要“看”。“看”的距离性源于物的“陌生性”，对于我来说，物首先从远处经过视觉不断走来。我谛视而熟察，物的陌生性逐渐消减，物我之间的距离性不断缩减。“取草虫笼而观之”，其昼夜不厌之所“观”不离形色，值得玩味的是，昼夜不厌地看还“恐其神之不完”，而“就草地之间观之”则可得其“神”、得其“天”。

我们感兴趣的是中国画家之“观”（“视”）的结构。草虫为我，我为草虫，我不再“看”草虫，草虫也不再“看”我。草虫与我不再是谁“看”谁的关系。草虫与我已经融入到我与草虫组成的统一体中，草虫与我已在我与草虫所组成的一体中得到了位置。由“观”而“不观”，草虫已不再对我拥有任何距离。我们知道，（西方的）“视觉原理”本身以看者与被看者之间的“距离”为基本特征，如梅洛—庞蒂说：“绘画唤醒并极力提供一种狂热，这种狂热就是视觉本身，因为看就是保持距离，因为绘画把这种怪异的拥有延伸到存在的所有方面：进入到绘画中，它们必须以某种方式让自己成为可见的。”^⑥ 西方绘画之狂热也还是“保持距离”，而不是物我一体之“物化”。草虫已被咀嚼而变形为我的有机体。这个统一体乃在“胸中”，草虫已成为胸中之草虫。

罗大经所举李伯时画马例同样围绕由“观”而入“胸”展开：“伯时每过之，必终日纵观，至不暇与客语。大概画马者，必先有全马在胸中，若能积精储神，赏其神骏，久久则胸中有全马矣。信意落笔，自然超妙，所谓用意不分乃凝于神者也。”^⑦ 李伯时“观”马旨在将全马置入胸中，“观”不是距离性的了解，而是消除距离、实现物我交融的“摄入”。李伯时“观”马至“不暇与客语”，乃是自我目光之消弭，这在苏轼《书晁补之所藏与可画竹》诗中有清晰明确的写证：“与可画竹时，见竹不见人。岂独不见人，嗒然遗其身。其身与竹化，无穷出清新。庄周世无有，谁知此‘疑神’。”^⑧ “不见人”不是因为我处于“着迷”状态中与竹互相“对视”，不是因为“竹”在“看”我而使我脱不开身，“不见人”乃由于“遗其身”，即这个看者之身及作为被看者之身的隐退。“遗其身”是由于“其身与竹化”，即身隐退到了“竹”那里，竹不是在“看”，而是在吐露着天性神气。

我们现在可以大致明白，所谓“观气象”、“观气韵”是以“我性”、“我情”与充满真气、性情

① 清·唐岱《绘事发微》，引自《清人论画》第336页。

② 宋·罗大经：《鹤林玉露》第343页，中华书局2005年。

③ 董其昌：《画旨》第29页，西泠印社出版社2008年。

④ 唐志契《绘事微言》，引自《中国历代画论选》下册，第120-121页。

⑤ 清·邹一桂《小山画谱》，引自《美术丛书》第513页。

⑥ 梅洛—庞蒂：《眼与心》第42页，商务印书馆2007年。

⑦ 宋·罗大经：《鹤林玉露》第343页。

⑧ 苏轼：《书晁补之所藏与可画竹》，引自《三苏全书》第8册，第385页。

的万物相交往，迎之、接之、应之、受之。以自己与世界万物相感，物我交融而成象于胸中。“观”不再是距离性的“纯粹直观”，而已经“心化”了。但“心”为何呈现出这种结构？或者说，“心”的这种运行方式如何获得？我们知道，西方思想世界中“心”（理智、理性）以“眼”的活动方式（如距离性）为原型而建构^①，那么，中国思想世界中的“心”以何种“官觉”为“师”^②？在中国思想世界中，物我交融之“合”乃“感”的特征，而“感”正是“咸”味的基本特征，也即“味觉”的基本特征^③。

物我交融之癫狂状态：分不清胸中之物与世界中的物，两物因物我交融实一体也。画家之“观”遵循的不是纯粹的以距离性为首要特征的视觉原理，而是“味觉原理”：交往中寻求各自在由彼此组成的统一体中的位置，而不是单纯反映对象。此即味觉原理之典型表现。所以，观气韵、气象乃“同气相求”^④。

这种将“身与竹化”作为最终旨趣而消弭看者之身、与所看化而为一的“观”，我称为“味觉化的看”，或“感化的看”。感化了的看对于绘画当然重要。这样的“看”把自在的万物带到了画家的世界，它是自然状态的物体进入绘画中的第一步。显然，眼中之物还不是画中之物。在弄清楚眼中之物与画中之物之前，我们有必要弄清楚感化的看所带来的是什么。

“现象”对着“感”开放，所谓“谛视而熟察”，所谓“看”都是这种感化了的“看”（视、察）。故有“味象”之说：“圣人含道映物，贤者澄怀味像……圣人以神法道而贤者通，山水以形媚道而仁者乐。”^⑤“味象”之味乃体味、玩味，“味”的前提是“澄怀”。“澄怀”不是抛弃一切的个人存在，而是功利态度的悬置，以及“林泉之心”的培养。“看山水亦有体。以林泉之心临之则价高，

① 西方思想家对视觉与心灵之相互通达的考察大有人在，如法国现象学家汉斯·乔纳斯：“视觉所及之处，心灵必能到达。”（引自卡罗琳·考斯梅尔《味觉》，中国友谊出版公司，第31页）

② 明代王履在《华山图序》中有个说法常为人称道：“吾师心，心师目，目师华山。”（引自《明代画论》第7页）“心师目”反对的是创作仅仅将心停留在“纸绢相承”层面，他强调的是“外师造化（华山）”，即亲自去“看”，去迎接、感受，而不是像西方绘画理论所强调的以视觉原理为根据。

③ 在中国文化系统中，感与味具有直接的渊源关系，具体地说，感由五味之中的“咸”而来，感觉原理即是味觉原理。

味觉的官能是“舌”。中国人对“舌”的理解非常有意思，在汉语思想中，舌又名灵根、心窍。与这些名称同样神奇的是舌的功能：主辨味和表音声。《灵枢·忧恚无言》：“舌者，音声之机也。”音声以及语言都由舌的活动产生，语言对世界的辨别、呈现都通过舌来实现，其道出的东西又与心相关。而在实质层面，“舌”又承载着辨味的功能。舌之能表音声与辨味，乃在于它与“心”的关联：“南方生热，热生火，火生苦，苦生心……在味为苦，在志为喜……在窍为舌。”（《黄帝内经·素问·阴阳应象大论》）“心气通于舌，心和则舌能知五味矣。”（《黄帝内经·灵枢·脉度篇》）“舌为心之苗”（明·马蒔：《黄帝内经素问注证发微》第61页，学苑出版社2005年）“舌者，心之官也。”（张隐庵：《黄帝内经素问集注》第52页，学苑出版社2004年）

心在内，其接物应事的载体为何？诚然，五官七窍身体发肤之活动皆由心主宰，皆可作心之载体。但就关联的密切性来说，舌又拥有特别的地位。舌为心之窍，为心之苗，为心之官，这些说法无疑都是为了强调舌与心的一体性。心开窍于舌。惟其有窍，故能授受万物；惟其根抵于心，故能辨百味。尽管此处的心为“肉团心”，但心与舌的内在关联无疑使味觉拥有较之视觉、听觉更为突出的地位（《素问·金匱真言论》：“南方赤色，入通于心，开窍于耳，藏精于心。”王冰注：“舌为心之官，当言于舌，舌用非窍，故云耳也。”有些注家则认为“耳”字误，应作“舌”。参见《黄帝内经素问》第10页，人民军医出版社2005年）。对舌是否有“窍”，医家还是有争论的。明医家吴昆在素问注中说：“舌惟有窍，故辨被味。”（吴昆：《黄帝内经素问吴注》第25页，学苑出版社2001年）“窍”当为混沌开窍之“窍”，即显现腑里之通道。能入通腑脏者，腑脏即现于外，因此，窍既是腑脏的感应器，也是腑脏外现之“象”（外候）。另外，《素问·解精微论》还有：“夫心者，五藏之专精也。目者，其窍也。”说“目为心窍”实质上是谈心的统摄作用，《素问·灵兰秘典论》说得很清楚：“心者，君主之官，神明出焉。”联系“以味为性”的思想，心开窍于舌的说法似乎更融贯。舌与心互为表里也（历史地）造就了两者活动机制的一致性。理解了“感”或“心”的活动机制与“舌”（味觉）的活动互为表里的特征（关于味与感的亲缘关系，请参见贡南：《咸：从味到感》，《复旦学报》2007年第4期），我们就不难理解中国思想方式的特性。

④ 自谢赫《古画品录》提出“六法”以来，“气韵生动”就被放在“六法”之首。“气韵生动”不仅被理解为对象的性质，它还是画者及画本身的特质，俞剑华论之极其精彩：“气韵生动有三方面：一、画家本身的气韵生动，二、对象本身的气韵生动，三、画面上的气韵生动。首先画家本身必须具有蓬勃的生气……这是气韵生动最主要最基本的一环。”（俞剑华：《中国画论选读》第167页，江苏美术出版社2007年）正因贯穿画家、对象及画三者，故气韵生动既是赏鉴的第一原则，同时也是贯穿于作画过程的首要原则，从而成为中国传统绘画的首要原则。

⑤ 宗炳《画山水序》，引自张彦远：《历代名画记》第161-162页。

以骄侈之目临之则价低。”^①“林泉之心”是“看”山水之“体”，以“林泉之心”临之，山水就不仅是形色构成的空间体，而是具有情性气韵的可人之物了。

五、“相”与“目画”

如果说中国画论中以心画、目画区分南北宗仅具有相对的意义，那么，以心画、目画来区分中西画则具有实质的意义。

审视西方哲学理论、绘画理论都会发现，或爱或恶，或批评或颂扬，或精神或身体，视觉在西方文化中一直占据着诸觉的核心。梅洛—庞蒂是属于颂扬视觉阵营的思想家。“我只要看着某一事物，就足以能够与之会合，足以通达它，即便我对这一切在神经器官当中如何进行是一无所知的。”^②问题是“以视通达”是何种通达，能通达事物之本质吗？古希腊哲学已经完备地回答了这个问题。

柏拉图的相论^③认为，“相”是最真实的实在，它是纯粹的、永恒的普遍形式。形式即本质的观念在亚里士多德四因说中得到继承与加强，在他那里，形式因始终被理解为目的因与动力因，即被理解为能动的、本质性的因素。形式等同于本质的观念在欧洲思想中根深蒂固。康德将形式等同于先验与本质正体现了这个传统，并以其在近代哲学中的权威地位而加强了这种传统。黑格尔亦将绝对理念理解为概念的纯形式^④。相应于形式即本质观念，在方法论上，视觉理所当然地被突显出来。“形式”与视觉相对应，人们把握事物靠的是两种看：肉眼的看与理智的看。肉体的看所把握的是事物的形状，但对于这些形状之所本即“相”来说，视觉经验又是不可信任的。“相”的世界对于视觉经验来说是“不可见世界”，需要借助“理智的看”才行^⑤。普通视觉的观看就是“透过肉体的看”，灵魂用心眼的观看是摆脱肉体诱惑的“自由观看”^⑥。心眼观看事物用的是概念，概念是抽象而不是具体的，因此它不会变化，心眼所把握的真相或本质或“相”是一种“永恒的普遍形式”。当然，把握这些理性的“形式”只能借助“心眼”（理智的眼睛）。

在形式即本质观念主导下，绘画的终极任务——美的追寻——与“相”，也与最接近“相”的几何形式，以及与几何相通的代数及数学化的“科学”紧密相连^⑦。柏拉图说：“我说的形式美，指的不是多数人所了解的关于动物或绘画的美，而是直线和圆以及尺、规和矩所形成的平面形和立体形

① 《林泉高致·山水训》，引自《美术丛书》第1066页。

② 梅洛—庞蒂：《眼与心》第35页。

③ “相”的翻译取自陈康先生。参见陈康《巴曼尼得斯篇》，商务印书馆1997年，第41页。eidos的意义是“看”。由它所产生的名词即指所看的。所看的是形状，但这只是外形，由此复转指内部的性质。中文里的字可译这外表形状的是“形”或“相”。“形”太偏于几何形状，“相”即无此弊病；“形”的意义太板，不易流动，“相”又无这毛病。

④ 黑格尔：《小逻辑》第237节，商务印书馆1995年。

⑤⑥ 如柏拉图说：“要探求任何事物的真相，我们得甩掉肉体，全靠灵魂用心眼儿去观看。”柏拉图：《斐多》，辽宁人民出版社2000年，第16—17页，第47页。

⑦ “希腊人用他们的作品显示了在艺术和科学以及还有绘画和雕塑等等方面的高度技巧，而绘画和雕塑的起源，据一般认为，应当归结于他们的伟大的哲学学说。毕达哥拉斯、苏格拉底和亚里士多德，显然已经向那时的画家和雕塑家指出了研究大自然的正确道路（后来画家和雕塑家在分别走上他们各自职业本身所要求的小路时看来也坚持了这条道路）。”（荷加斯：《美的分析》第15—16页，广西师范大学2002年）

代数与几何的统一在古代以毕达哥拉斯的想法为代表，他认为一是最神圣的数字，一生二、二生诸数，数生点、点生线、线生面、面生体、体生万物；在近代，笛卡儿创立的解析几何打通了代数与几何；现代则是数理逻辑、广义相对论一道将数、理、形打通。

欧几里德几何开始于点、线、面的假设。“点”是无大小、无质量的纯粹点，是脱离时空的纯粹点。线由点构成，是有长度无宽度的纯粹线。“定义1. 点是没有部分的。2. 线只有长度而没有宽度。”（欧几里德：《几何原本》，陕西科学技术出版社1990年）纯粹的点、线自身是一个仅仅存在于思维中的存在，即是柏拉图的“相”。毕达哥拉斯数学的“一”亦与其有相通之处。

科学与哲学在古代表现为一体，在现代表现为二者的结盟，盟约仍由哲学规定。数学化是其具体表现：数学可以将一切带到“自然”之上或之后，而欧几里德几何学构成了数学的样板。

……这些形状的美不像别的事物是相对的，而是按照它们的本质就永远是绝对美的。”^①几何上的点线面最纯粹、最美，绘画尽管达到不了纯粹、绝对美的高度，但如果能模仿这些纯粹的几何图形，绘画亦可以趋近美。

西方绘画与算术、几何学有亲缘关系，西方思想家对此亦有高度自觉。活动于公元前三世纪的色诺克拉底说：“他（潘菲洛斯）是第一个在各学科里进行彻底钻研的画家，特别致力于算术与几何学，他认为没有这些成就，绘画不可能臻于完善。”^②荷加斯指出：“公元前363年就已享有盛名的帕姆菲尔（古代希腊画家）曾说：谁不懂数学，谁就不能在绘画上达到完美的境界。他是帕拉西的学生和阿贝列斯的老师。……如果没有这种科学知识，希腊人就会仍然像他们的祖先那样无知了。”^③

欧洲绘画史上一再出现对几何体的兴趣，很多画家忙着画几何体，更有甚者，西方涌现出很多以几何精神为口号与指导精神的几何画派：如几何抽象画派（创始人杜斯柏格和蒙德里安）主张用纯粹几何形的抽象来表现纯粹的精神，在抽象化和单纯化的口号下，提倡数学精神，不以描绘具象为目标，通过点、线、面、色彩、形体、构图来传达各种情绪，激发想像；以马列维奇为代表的德国几何抽象派；以库波卡为代表的捷克几何抽象画派；在俄国则有纯几何形抽象绘画艺术运动（至上主义）……科学与绘画的亲缘性也一再为欧洲的画家们提起^④，“绘画科学”（达芬奇）、“沉默的科学”（里尔克）^⑤种种提法基于此都不难理解。

形式与视觉相应，美感亦由视觉给予。柏拉图说：“凡是美的人，颜色，图画和雕刻都经过视觉产生快感，而美的声音，诗文和故事也产生类似的快感。”^⑥“真正的快感来自所谓美的颜色、美的形式，它们之中很一大部分来自气味和声音。”^⑦在这个形式即本质传统中，绘画被理解为视觉原理的贯彻：“画家，不论他是谁，只要他在作画，都在实践一种神奇的视觉理论。”^⑧视觉原理也在谈“进入”，但这种“进入”是以视觉为依据的“进入”：“画家确实必须同意，要么万物进入到他那里，要么……精神通过眼睛走出来，以便穿梭在万物之中。”^⑨“进入”乃是“穿梭在万物之中”，而不是进

① 柏拉图：《文艺对话集》第298页，人民文学出版社1980年。

② L·文杜里：《西方艺术批评史》第28页，海南人民出版社1987年。

③ 荷加斯：《美的分析》第17-19页，广西师范大学出版社2002年。

④ 当然，绘画虽然与科学同源，但自柏拉图以来，绘画卑微的地位使其始终被规定为科学、哲学的从属者，接近纯粹的“相”一直是绘画的使命，但绘画之自性并没有因此而彻底泯灭。基于此，我们或许可以理解“绘画的数学”这样奇怪的提法。“数学的数学和绘画的数学，是完全各异的领域——一根竖立线和一横线结合着，产生一种近于戏剧性的音响。一个三角形的尖角和一个圆圈接触产生的效果，不亚于米开朗基罗画上的上帝的手指接触着亚当的手指。……圆圈和三角不是几何学，而多过于此，它们也是绘画手段。”（赫斯：《欧洲现代画派画论》第199-201页，广西师范大学出版社2002年）康定斯基强调“数学的数学”与“绘画的数学”的差异无疑是以绘画自身规定性的守护为指归的。

⑤ 达芬奇说：“绘画是自然界一切可见事物的唯一的模仿者……绘画的确是一门科学，并且是自然的合法的女儿，因为它是从自然产生的。为了确切起见，我们应当称它为自然的孙子。”（《达芬奇论绘画》第17-18页，人民美术出版社1979年）不仅如此，达芬奇还列举了绘画科学的两条原理：“绘画科学的第一原理：——绘画科学从点开始，其次是线，再次是面，最后是由面规定着的形体。物体的描画，就此而止。事实上绘画不能越出面之外，而正是依靠面以表现可见物的形状。绘画的第二条原理：——绘画第二条原理涉及物体的阴影，物体靠此阴影表现。”（《达芬奇论绘画》第15页）绘画如古典几何一样，从点、线、面开始，而且是以“表现事实”为胜：“在表现事实上，画胜诗……事实归肉眼管辖……绘画无言，它如实地表现自己，它的结果是实在的。……绘画确实地把物像陈列在眼前，使眼睛把物像当作真实的物体接受下来。”（《达芬奇论绘画》第20页）

康斯太布尔则曰：“绘画是科学，从事绘画就是探索，就像探索自然的规律。既然如此，为什么风景画就不能被认为是自然哲学的一个分支呢？对此而言，绘画不就是实验吗？”（《美术译丛》1986年第1期，第9页。）

“沉默的科学”引自梅洛—庞蒂《眼与心》第84页：“里尔克谈到罗丹时说，这一沉默的科学来自于眼睛，又投向眼睛。”

按照梅洛—庞蒂的说法，“绘画科学”属于“古典科学”，即“保持着对世界的不透明性的情感”的科学（梅洛—庞蒂《眼与心》第30页），而不是现代科学。尽管如此，我们通过达芬奇的规定也可以发现西方绘画与科学之间的实质关联，这种关联的中间项是：视觉、欧氏几何、事实等。

⑥⑦ 柏拉图：《文艺对话集》第198页，第298页。

⑧⑨ 梅洛—庞蒂：《眼与心》第43页。

入事物之中，这在西方绘画之核心理论之一的“透视”中有着最完整的体现^①。可以相对照的是，味觉原理追求的是物与我的“相互进入”，精神是通过“味”、“感”相互进入，就“我”说，即是以“味”、“感”生成、接受、迎接万物，是在“胸中”生成万物——这往往被处于狂热中的画家称为“物化”^②。

不错，绘画仰赖于“看”。梅洛—庞蒂说：“通过其身体浸没在可见者当中，自身也是可见者的看者并不把它所见的东西占为己有：他仅仅通过注视而接近它，他面向世界开放。”^③“注视”乃是我与物交往、沟通的唯一通道，画家简约为“眼睛”，尽管在梅洛—庞蒂这里首先是“肉眼”而不是“理智的眼睛”。绘画被理解为视觉原理的贯彻，“看”不仅是眼睛的功能，而且也是视觉化了的身体的功能。梅洛—庞蒂说：“我的身体同时是能看的和可见的。身体注视一切事物，它也能够注视它自己，并因此在它所看到的东西中认出它的能看能力的‘另一面’。”^④相较“一身皆感焉”的中国思想传统，由视觉文化传统导出“一身皆看焉”的结论再自然不过的了。当然，视觉在着迷状态中由会被给予万物，万物因此有了“眼睛”，也会“看”我。“画家生活在着迷中……在画家与可见者之间，角色不可避免地相互颠倒。这就是为什么许多画家都说过万物在注视着他们。”^⑤看与被看之间的相互颠倒是因为画家都在实践着“视觉理论”，即他们都是以眼睛作为迎接、对待万物的载体。

我们似乎可以理解为什么西方的画家们喜欢画自己，特别是画在作画的自己^⑥——精神通过眼睛走出，以视觉诞生、生成可见者的人，而自己或注视着万物，或万物在注视着自己。真正进入万物者，是物化的人，我以物形，物以我形，不再关心这个在看、在作画的自己，而是让自己从世界中涌现——以一草一木之象涌现。中国有“文如其人”、“画如其人”之说，就画来说，不仅画的风格，更重要的是所画与画者之间的无间不二性。“外师造化，中得心源”，一草一木，一鸟一虫，皆是造化与我相逢而化的作品。如八大山人写意花鸟画，芭蕉、枯荷、古松、无名之鸟等形象怪诞，表情奇特，冷酷逼人。这些花鸟因八大山人而会聚，不过，显然不是视觉在召集，更不是物我视觉之交汇，而毋宁说是味觉之交汇。花鸟得八大山人之“味”而成为八大山人之像，花鸟之像在这个意义上就是八大山人的自画像。

（责任编辑 杨海文）

① “透视”一词原于拉丁文“perspectre”，意即“看透”。透视学即在平面画幅上根据一定原理，用线条来显示物体的空间位置、轮廓和投影的科学。传统透视的基本特点是拥有一个固定的“视点”，“视点”（眼睛的位置）与被画物之间假想有一面玻璃，在玻璃上呈现的各个点的位置就是所要画的三维物体在二维平面上的点的位置。假想的玻璃既是“视点”的保证，也是客观写真的保证，因此也是物我距离的保证。

② 类比于“透视”，研究者多以“散点透视”、“游目”、“以大观小”来描述中国绘画的特质。但中国绘画之能“看透”乃在于自由出入，在于进入万物之后的“仰观俯察”，乃至从内向外、自物向人的涌现、散发。在这个前提下，对中国绘画中的“透视”才会有真切的理解。

③④⑤ 梅洛—庞蒂：《眼与心》第36页，第36-37页，第46页。

⑥ Jean Fouquet 于1450年前后创作的自画像或为西方传统中现存的最早的自画像，其后自画像一直与达芬奇、鲁本斯、梵高、丢勒、雷诺兹、伦勃朗、罗特鲁夫、毕加索等伟大画家联系在一起。

从汉语水系词汇的哲学分析 看汉民族的存在世界

乔清举*

【摘要】语言构成并反映了使用这门语言的民族的存在世界,分析一种语言是达到使用它的民族的存在世界的途径。治水是汉民族根源性智慧的发源地,通过对水部、泉部、川部等与水系词汇的分析可以达到对汉民族的存在世界的理解。从水系词汇出发可以把汉民族的存在世界分为感性具体性、动作与行为、一般普遍性、对水的性质的认识、普遍性五个层次,每一个层次都对应一个专门的词汇类型。词汇可以跨界使用,这表明汉民族的存在世界是变动不居、生生不息的。从对词汇的分析中,可以看出汉民族存在世界的时间意识、法律意识、以主客体的同一性为内涵的主体性、主体性的生命力和人的境界等。“永”、“恒”分别表示客观与主观的时间;“灋”(法)有一个从行动优先到普遍原则优先的转化;“渊”在老子为道、心,在《中庸》为“诚”,这是二者对于根源性智慧的不同运用;“湊泊”见证了道学从理学到心学的转型;“活”同为禅宗和儒家的境界哲学;“洋”将会有一个从价值判断到事实描述的演变史。

【关键词】语言;分析;水系词汇;存在世界

中图分类号:C955 文献标识码:A 文章编号:1000-7660(2009)01-0116-11

一、水系词汇与存在世界的概况

“昔者仓颉作书,而天雨粟,鬼夜哭。”(《淮南子·本经训》)文字的出现打乱了天地人神各安其位的自然状态。没有文字的世界全然是属于神的,有了文字,人类便开始与神对立、斗争,夺取属于自己的世界,神遂失去对世界的主宰;“天雨粟”正是天地秩序被打乱的表现。秩序之乱,令鬼神恐怖,所以鬼哭了。“天雨粟,鬼夜哭”以神话的形式告诉了我们某些关于人的存在的真理。海德格尔说,命名给出存在,“语言是存在之家”^①。加达默尔在此基础上指出,“能被理解的存在是语言”^②。的确,语言构成并反映了使用它的民族的存在世界,对语言进行分析是达到使用这种语言的民族的存在世界的途径。所以,海德格尔说,我们“通过不断地穿行于这个家中而通达存在者”^③;加达默尔也说:“诠释学的问题不是正确地掌握语言,而是对发生于语言媒介中的事情的正确理解。”^④本文的目的就是通过对汉语语言的分析达到对汉民族的存

在世界的理解。这里的存在世界不纯是客观世界,也不纯是主观世界,而是二者的统一。本文分析的对象是汉语的水系词汇(包括传统的水部、泉部、川部)。当然,并非只有水系词汇才反映汉民族的存在世界。六书中有象形、形声、指事、会意,其他部首文字的“形”、“意”、“事”部分也都反映汉民族的存在世界。水系文字的特殊之处在于汉民族的历史是从治水开始,与水的广泛交往是汉民族根源性智慧的发源地(关于此,拟另文论述),如在箕子所陈的五行中,水处于首位;八卦中坎卦、兑卦都是水^⑤;《周易》经传21次提到“涉大川”等等。水系词汇揭示了汉民族存在世界的重要方面,对之进行分析是提高汉民族自我认识的根本途径。

据笔者初步统计,东汉许慎《说文解字》收录篆字9353个,分为540个偏旁部首,其中水部文字469个,占《说文》所收全部汉字的4.91%。每个偏旁平均合17.32字,水部文字是平均比例的27.1倍。如果加上川部、泉部、永

* 作者简介:乔清举(1966-),男,河南禹州人,哲学博士,南开大学哲学系教授(天津300071),主要从事中国哲学研究。

①③ [德] 马丁·海德格尔:《诗人何为》,《林中路》,孙周兴译,上海:上海译文出版社,1997年,第316页。

② Hans-Georg Gadamer *Hermeneutik 1*, Mohr Siebeck Verlag, Tübingen, 1990, p. 388.

④ *Hermeneutik 1*, p. 388.

⑤ 乔清举:《七卦还是就卦——关于〈周易〉含有两个水卦的分析》,《中国哲学史》2006年第4期。

部等,则水系文字达522字,占《说文》全部汉字的5.46%。据郭宝钧统计,甲骨文中表示河流、山川方位的字占总字数的7%^①,与《说文》中水系词汇的比例大致相当而略多。《康熙字典》收录汉字47035个,仍是迄今为止收录汉字最多的字典之一,其中水部文字1655个(包括异体字),占所收全部汉字的3.52%。如果加上川部、彳部139字,则水系文字达到1794个,占3.814%。《康熙字典》共有204个部首,每个部首合230.564字,水部文字达到1655个,是部首平均值的7.178倍。水成为水部等,构成汉字,反映了汉民族的存在世界的重要环节。下面,我们进一步探讨这些文字如何地构成了我们的先人和我们的存在世界。

二、水系词汇与存在世界的关系

在此,我们提出一种对于词汇进行哲学分析的研究方法。我们按抽象程度的高低,把水系词汇所反映的汉民族的存在世界分为五个层次,每一层次都对应一个词汇级别。第一级是感性具体性的存在世界,其词汇为离现实最近的、直接表达具体存在对象的词汇,即专有名词。第二级为动作世界,词汇为表示动作的词汇。第三级为一般普遍世界,词汇为普遍名词。第四级是性质世界,反映水的性质。第五级是抽象世界,为一般抽象概念和哲学概念。水从一种纯粹的自然现象通过人与它的交往、诠释和实践的中介,转变为人们精神生活的对象,启发、引导和塑造人们的精神生活,促成了汉民族的存在世界的形成。

(一) 感性具体性世界: 专有名词。专有名词指具体的水,如河流或湖泊等,只有一个外延。表示河流的名称,都是专名。如,江、河、淮、济古称“四渎”,是专名;伊、洛、洙、泗、汾、沚也都是专名。还有许多词汇,现在已经转变成为一般普遍词汇,但在古汉语中却曾经是专名,如活、洋等。专名是通过观察、命名而得到的。《易传》云:“古者包羲氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文,与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。”这里的仰观俯察的“观”就是观察。从认识的角度看,专名为个别,不具有普遍意义;所反映的是感性具体

性、直接性或曰直接的客观存在世界,不能普遍应用。但是,命名给出存在,感性具体世界是进入抽象世界的门径。黑格尔曾经指出,像河海山岳星辰之类的个别自然事物,不是以零星的直接存在的面貌被认识,而是上升为观念,作为一种绝对普遍的存在形式得到认识的。这可以作为理解专名的意义的方法论参考。《易传·系辞下》说:“天地之道,贞观者也。”成中英先生说:“观是本体诠释学思维或者简单地说就是本体诠释学。”^②我们同意成先生的分析,所谓“贞观”即正于观,使事物在观察中获得一定的规定性,进一步把具体物上升为普遍的概念或范畴。

(二) 动作与行为世界: 关于动作的词汇。这类词汇有很多,如流、淘、汰、污、泛、冲、洗、涮、浸、泡、清、汛、沴、治等等,都表示动作,无疑是具体的、可感的。“河水洋洋,其流活活”、“秋水时至,百川灌河”,流、灌,都指水的动作。这些动作和水具有天然的联系,不能与其他非表示水的动词互换。比如,我们不能说“秋水时至,百川烧河”,不能说“秋水时至,百川爱/恨河”;也不能把“治水”说成“制水”等。与水的联系决定了这些词汇的适用范围。拟人类的跨界使用作为文学当然是可以的,有时还很生动,并且也能反映真理。有人这么表达一滴水和湖的关系,说水滴到湖里,湖水说,痒;似乎是说一滴水轻轻地搔痒了湖水。不过,通常的表述对于词语的跨界使用还是有十分严格的限制的,这表现了人类的认识和存在的确定性。

和专名不同的是,动作词汇已经包含了一些普遍的因素。“河”作为专名,只能指“黄河”,这是不能变的。专名尤其被空间严格限制,动词则具有超越时空的特点。无论何时何地,水的流动都可以叫做“流”。由于“流”不受“这里”、“这时”的限制,所以它具有一定程度的普遍性,包含了一般和个别的统一。在印欧语系中,

① 郭宝钧:《中国青铜时代》,北京:三联书店,1963年,第241页。

② Cheng chong-ying, *Philosophical Significances of Guan (Contemplative Observation): On Guan as Onto-Hermeneutical Unity of Methodology and Ontology*, 见朱伯崑主编《国际易学研究》第1辑,北京:华夏出版社,1995年,第163页。

把动词的一般性提取出来,就可以得到“动名词”。动名词是能够单独使用的,它不仅具有动词的超时空的特点,也超越了“动作”本身的具体性。比如“流”在英文中为“flow”,动名词形式是“flowing”。汉语虽然没有时态、词尾的变化,但还是有动名词意义的。假如我们说“河水的特点是流动”(“flowing is characteristic of a river”),这里的“流动”就是动名词,指一般意义的动作,不受时间、空间和流动的限制。动词只有名词化以后,才能作为概念,得到更为广泛的应用,其特点是跨界,即跨越它的属性的限制。“流”作为一个概念,不仅可以脱离时间、空间,而且也可以脱离水的限制,或者说种类的限制,指一切具有流动特点的事物,这样就上升为普遍概念:人流、物流、现金流、时间流、意识流等等。跨界使用也是人类语言运用的一个规律,跨界是抽象化的结果,反映了人类的纯粹理性和精神世界的变动不居的特点,这里的纯粹理性指在未经过认知、道德、审美区分的前理性。作为普遍概念的“流”是一个抽象概念,“意识流”就是一个哲学概念。老子说“大道泛兮,其可左右”,“泛”就是广泛的流动,这就从直接的客观存在世界达到了精神存在世界。

(三) 一般普遍性世界: 普遍名词。此类词汇仍然有可感的具体对象,但不是某个具体对象。如,“水”无疑是一个具体名词,但也是一个普遍概念,表示一切水,而不是具体的某条河或某口井里的水。又如,“河”作为一级词汇,仅指黄河;随着语言的发展,“河”逐步获得了抽象的意义,泛指天下所有的河。三级名词和二级名词一样,都是普遍性和具体性的统一。这类词汇很多,如渠、沟、洫等。

《尔雅》、《说文》、《艺文类聚》、《初学记》等典籍都为我们提供了不少与水相关的三级词汇的定义。这些定义反映了古人的存在世界,属于中国文化知识宝库中的一部分,至今仍被广泛应用着;有的还构成了科学知识的基础。“大波为澜,小波为沦,直波为径。”^①这是《尔雅》给三种水波所下的定义。但什么是“波”,《尔雅》没有做出定义。《初学记》说:“风吹水涌曰波。(亦曰浪。)大波曰涛,小波曰沦,平波曰澜,直波曰径。风行水成文曰涟,水波如锦文曰漪。”^②两组定义相比,《初学记》更为全面,反

映了认识的深入。当这些定义被数学化以后,就变成科学知识的一部分。现代科学关于波的定义是:“水波主要分为两类,一类是波长很小(小于2厘米)的表面张力波(涟漪),另一类是波长较长的重力波,重力波又分为深水波和浅水波;当水深大于半波长时,就认为是深水波;水深小于1/4波长时为浅水波。”^③设水深为H和(H+h),水速为c和(c-u),则质量为m的质点流向和离开波的能量方程为: $1/2mc^2 = 1/2m(c-u)^2 + mgh$,或 $cu = gh + u^2/2$ 。^④我们不厌其烦地引用这些公式是要表明,前人的定义和后来的科学认识形成了一个连续,前人的认识构成了科学认识的基础。

其他如“山夹水曰涧。水注川曰溪。水注溪曰谷。水通谷曰壑。石绝水曰梁。筑土遏水曰塘。(一曰堤。又曰妨。)大防曰坟,水所钟曰泽,广泽曰衍,泽曲曰皋,障曰陂,泽无水有草木曰藪。水通流曰川,水本曰源。源曰泉”等^⑤,都是古人关于水的认识,反映了汉民族以水为基础的存在世界。

(四) 水的性质世界。水的性质词汇多表示抽象概念,但由于是水的性质,是通过具体来表示抽象性质的,所以一般情况下还具有可视或可触的特点。《说文解字》中有不少这类说明,如,泊,水貌;泓,下深貌、水清貌;洌,“水清也”;淑,“清湛也”等。这类词汇可以直接反映汉民族的精神存在世界,我们把此类词汇和抽象存在词汇合并分析。

(五) 抽象存在世界。抽象存在世界词汇包括哲学概念和范畴,它们脱离了具体,上升到普遍。抽象思维是一个民族思维的最高水平和精神自由的表现。一个民族,其文化只有进展到哲学的层次,才可以说是一个成熟的民族。与水的交往是中华民族形成抽象存在世界的重要途径之一,中国哲学的抽象概念有不少是与水有密切的联系,以下略举几例进行分析。

① 《尔雅注疏》:《十三经注疏》下,北京:中华书局,1980年,总第2619页。

② [唐]徐坚:《初学记》上册,北京:中华书局,1962年,第112页。

③④ 《简明不列颠百科全书》第7卷,北京:中国大百科全书出版社,1986年,第378页。

⑤ 《初学记》上册,第112页。

1. 时间概念：永、恒

时间意识和时间概念是进入抽象思维的门径。在汉语语言中，“永”、“恒”作为时间概念，是与水有关联的。

“永”在《说文》中属于水部，它的各种写法如下。甲骨文：“𠂔”；《颂鼎》：“𠂔”；《九年卫鼎》：“𠂔”；三体《石经·君奭》：“𠂔”；《说文》：“𠂔”。关于“永”的解释，《说文》说“水长也。象水迆理之长”，《尔雅》说“远也，遐也”。从具体的水长引申为抽象的“永远”、“永恒”，就进入了哲学思维世界。

在汉语构词上，“永”具有较强的结合力，能够与许多概念结合在一起形成复合的抽象概念。“永”与另外一个时间概念结合在一起，表示那一时间的极限，如“永夕”、“永夜”。南朝刘孝标《广绝交论》说：“范、张款款于下泉，尹、班陶陶于永夕。”范、张是东汉的范式与张劭，尹是尹敏，班是班彪。他们都是生死之交。“永夜”出自唐骆宾王《别李峤得胜字诗》：“寒更承永夜，凉景向秋澄。”朗士元《极玄集·宿杜判官江楼诗》“故人江楼月，永夜千里心”也有“永夜”的概念。此类概念还有“永日”、“永世”等。《尚书·微子之命》篇有“做宾于王家，于国咸休，永世无穷”，《诗经·周颂·闵予小子》篇有“於乎皇考，永世克孝”，这些“永世”都指终生。佛教还有“永劫”的概念，指永无穷尽。

“永”和生命结合在一起，表示永生、长生、不死等。这样的概念有“永生”、“永年”、“永命”等。三国时，魏王曹丕《七启》诗说“轻禄敖贵，与物无营，耽虚好静，羨此永生”。这里的“永生”是道家的虚静的养生观念，也有道教的影响。佛教也使用了“永生”的概念。佛教从其生死观出发，主张永无断灭、超出轮回的涅槃为永生，佛教也把弥陀净土称作永生，唐善导《观经疏玄义分》说“开示长劫之苦因，悟入永生之槃果”。《尚书·召诰》有“王其德之用，祈天永命”的说法，这里的“永命”指永远保有“天命”。把“德”和天命结合在一起，是周朝特有的意识形态。

《诗经》中出现了“永久”的概念，《小雅·六月》诗说：“来归自镐，我行永久。”上文

的“永”都是和一个具体的时间概念结合，“永久”则是把两个纯粹表示时间的概念结合起来，抽象程度极高。“久”在《说文》中写作“𠂔”，解释是“从后灸之也，象人两胫后有距也”^①，义是“针灸”。段玉裁认为，“距”各本作“距”错误。“相距则其候必迟，故又引申为迟久。迟久之义行而本义废矣。”^②可见，“久”原来也是一个表示具体词汇，在后来的演变中逐渐脱离具体成为抽象观念的。“永”逐渐发展出超时间的永恒意义，汉民族的存在世界由此也就有了“永恒”的维度。从文字构成来看，“永”在“水”部，水和它的流动都是一种自然现象，都是客观存在的，所以，“永”所表达的是客观意义的时间。

“永”字还结合了一大批地名、帝王的年号。这是中国人精神存在的非常独特和有趣的一面，表达了从普通人到帝王将相力图超出主观达到客观的永恒的愿望。永作为地名基本可以分为五类，第一类是“永远”加“安宁”等，如：永平、永安、永定、永宁、永康、永清。康，可作安康讲，“永清”意思是“永远清平”，来自《尚书·泰誓上》“尔尚弼予一人，永清四海”。第二类是与道德相结合，如“永新”，这个“新”应当来自“苟日新、日日新、又日新”，《易传》“日新之谓盛德”。第三类是与兴旺的概念相结合，如永昌、永兴、永丰。第四类是和祝愿类概念相结合，如永寿、永和、永福、永嘉等。第五类是跟行政区划单位结合，如永州、永城等。从中国语言的特点来看，这些地名可以理解为事实陈述，也可以理解为祝愿、祈盼。在中国文化中，祝愿和祈盼的色彩尤为重要。

“恒”在《说》文中写作“𠂔”，属“二”部。关于“二”，《说文》解释为“地之数也”、“天地也”^③。天地之间，属于客观存在。关于恒，《说文》曰：“常也，从心舟，在二之间上下，心以舟施，恒也。”^④这里的“常”，段玉裁认为应作“长”，古代表示时间长久只用“长”，甚是。许慎这么解释，可能受了“道可道、非恒道”因避讳而被改为“非常道”的影响。与“永”不同的是，“恒”还包括“心”。恒字中间

①② 《说文解字注》，第237页。

③④ 《说文解字注》，第681页，第237页。

左边为“心”，右为“舟”。上、下即“往复”，“心以舟施”。段玉裁认为，“恒”是“往复遥远，而心以舟运旋，历久不变”^①。这表明，恒包括有主观性。舟的运动是由无数个从某一出发点到达目的地的运动组成的，是连续性和绵延性；心对舟的这种在天地之间的绵延运动的感觉为“恒”。可见，“恒”作为一个时间概念，是主观的绵延的感觉，包含了康德的主观性和柏格森的绵延性。所以，在中国哲学中“恒”常常用来表达与主观状态相关联的或者表达属人的事物。如“恒产”、“恒心”、“恒言”、“恒常”。恒产、恒心都出自孟子。孟子说：“无恒产而有恒心者，惟士为能。若民，则无恒产，因无恒心。苟无恒心，放辟邪侈无不为已。”孟子强调“恒”，恰好与他主张恻隐羞恶、良知良能的道德主体性相一致。“恒常”出自《史记·秦始皇本纪》。秦始皇统一六国后，到泰山封禅、刻石，纪念自己统一国家的功劳，说：“初平法式，审别职任，以立恒常。”^②这里的“恒常”是日常行为规范。

老子的道是用“恒”来描述的。“知足之为足，此恒足也。”“道恒亡为也，亡为而亡不为。”“道恒亡名，朴虽微，天地弗敢臣也。”“至虚，恒也；守中，笃也。”^③马王堆帛书《老子》说：“道可道也，非恒道也；名可名也，非恒名也。”道是先天地生的，这个“先”是同一时间序列的“之前”，还是根本在这个时间序列之外的“超越之前”？或者说是一种“逻辑在先”？当说到逻辑在先时，“先”已不是时间经验的“先”了。在老子那里，道内在（immanent）于事物，也超越（transcend）于事物。照他的思维逻辑看，道包含了超越时间的含义。如果有人问他，道和时间哪个更根本？他一定会说，道更根本，道生时间。“道生一，一生二，二生三，三生万物”，万物包含时间。这样，时间次要于道，道超越于时间。道的超时间性说明道是永恒的。可是，道的内在性又表明，它必须在可感的时间内表现其“永恒”，所以，他用表示主观时间的“恒”而不是客观时间的“永”来表达道。他说“大道泛兮”，庄子则更进一步说道在屎溺，无所不在。这避免了道成为海德格尔所说的“在手”的东西，而是要让它成为“上手”的东西。道的“永恒”是在时间中的永恒，具有当下的特点，通过这种永恒达到超越性。“恒”也是通

行本《周易》六十四卦的第三十二卦，卦象是雷风，其《彖传》曰：“恒，久也。刚上而柔下，雷风相与，巽而动，刚柔皆应，恒。恒亨无咎，利贞；久于其道也，天地之道，恒久而不已也。利有攸往，终则有始也。日月得天，而能久照，四时变化，而能久成，圣人久于其道，而天下化成；观其所恒，而天地万物之情可见矣！”这里所表达的也是通过具体的“恒”达到“久”。魏晋时玄学家王弼特别强调“无”。“无”其实还是有，只是没有“有”的各种具体规定性，这样就成为“无”，甚至连“无”之作为无也没有。如，“无”作为音调，不能是宫商角徵羽的任何一个，因为是某一个就意味着不能是另外几个，不能有另外几个的规定性，如是温则不能凉，宫则不能商。这样的“无”是无规定性的纯无、本体的“无”，是超时间的。朱熹的“理”在思维方式上与王弼的“无”有一致性，也是超时间的永恒，达到了绝对客观。王弼、朱熹的超越的时间具有“永”的特点，和老子不同。

可见，“永”和“恒”，一个是客观的时间，一个是主观的时间；一个表示时间的超越性，一个表示时间的内在性；客观时间是主观时间的逻辑基础，超越是内在的基础；主观时间是客观时间的外在表现，是对客观时间的量度。海德格尔曾经提出，时间是存在的本质和规定性，是不可超越的。我们认为，客观的时间是不可超越的，这恰好说明了存在的有限性和时间的永恒性，正因为永恒所以不能超越。人所能够超越的、并且能够与之打交道的，只是主观的、可量度的时间。我们非常同意加达默尔此论：海德格尔从时间的视域对存在的解释并不是把存在彻底时间化，“以致于它不再说任何能作为恒在或永恒的东西而存在的东西，而是指此在只能从其自身的时间和未来的关系上去理解”^④。《存在与时间》

① 《说文解字注》，第237页。

② 《史记·秦始皇本纪》：《史记》第1册，北京：中华书局，1959年，第261页。

③ 湖北荆门博物馆编：《郭店楚墓竹简》，北京：文物出版社，1998年，第111、112、112、112页。

④ [德] 汉斯—格奥尔格·加达默尔：《真理与方法》，洪汉鼎译，上海：上海译文出版社，1994年，第127-128页，第128页。

的想法是：“存在和客观性的全部意义只有从此在的时间性和历史性出发才能被理解和证明。”^①准此，我们认为，道只能从“恒”而不能从“永”来把握。加达默尔指出：“由于哲学揭示了时间是自我理解的隐秘根基，因而哲学不是教导一种出自虚无主义绝望盲目的义务，而是开辟了一条迄今是封闭的，超越出自主观性的思维的经验，海德格尔把这种经验称为存在(Sein)。”^②我们认为，加达默尔的说法是准确的。

当然，也不能认为“永”和“恒”在任何场合都是截然分开的，语言的实际运用不是这样的。每一个词都有不同的义项，形成一个义项群，义项之间的过渡不能截然分割，而有一个如同色谱那样的渐进过渡。永和恒各自的深色部分的义项群是二者的常用义，其浅色部分的义项群则可以相互交叉。随着时间的发展，词的义项群的浅色、深色部分还会发生逆转。事实上双音复合词成为汉语的普遍现象以后，“永”和“恒”被合并为“永恒”，它们原初的根源性差别就被模糊了，通常人们都是把它们当作同义词使用的。按照现代汉语的规则，“永恒”中的“永”和“恒”不可以分开解释。这也是语言的符号化特点所在。

2. 法律原则：灋（法）

“法”也是一个一般抽象概念。在《说文解字》中，“灋”属于“廌”部。这很出人意料，也很有趣。《说文》对于“法”的解释是：“法，刑也。平之如水，廌所触不直者去之，从廌、去。”^③从字形上分析，“灋”的结构有三个部分，分别是“氵”、“廌”和“去”。这三部分作用各不相同。“氵”是“水”，“水”在中国文化中是准、平的意思。《说文》说：“水，准也。”^④准，《说文》的解释是“平也”^⑤。段玉裁注释说，准“谓水之平也。天下莫平于水，水平之为准”^⑥。古人所制的测量水平的器具就叫“准”。直到今天建房屋都还有“准地”、“水地”的程序，利用水之面平的特点确定地基的高下。《周礼·考工记·匠人》记载：“匠人建国，水地以悬。”水之面平的特点被引申为水的公平性。“灋”字中有水，表明法律的原则是公平。许慎关于法的定义也说明了这一点，段玉裁特别引汉代张释之“廷尉，天下之平也”解释来说明^⑦。

“廌”，古人认为是一种神兽，能够分辨善恶，用角触去恶者留下善者。“去”所表达的是“廌”的去恶留善的作用。实际上，“廌”所代表的是人，而不是神，更不是兽。“灋”字合起来说，就是根据公平的原则除恶留善。法律的这一规定至今仍有积极意义。古代不把灋字放在水部，而是放在“廌”部，是因为古人还不善于从抽象原则的高度看问题，还没有认识到灋首先是一种普遍的抽象规则，而首先把法律看作一种行动，重视的是它的实行意义。在内涵上，灋作为刑法和刑罚的观念还很重。这一点，我们还可以从“刑也”的解释中得到证明。段玉裁说：“刑者，罚罪也。《易》曰‘利用刑人，以正法也’。”^⑧刑是刑罚、刑具，《尚书·吕刑》“惟作五虐之刑曰法”。饶有趣味的是，在《康熙字典》中，“灋”已经被转移到了水部。这说明，随着时代的发展，在汉民族的精神世界中，法律的规范意义已被作为首要原则了。“灋”还有制度、礼法、效法等义项。关于“效法”，老子说“人法地，地法天，天法道，道法自然”，《易传》说“崇效天，卑法地”，表示的都是抽象的天人合一的存在方式。

3. 人的存在与人的主客统一的主体性的建立：泊、溲泊

“泊”为船停靠岸边。它还可以与“漂”结合在一起，表示浮于水面的东西随水流向四方。如果把社会比作河流、大海，则漂泊正可比做人生居无定所、游无定方的流浪状态。泊作为性质表示水、气厚薄的“薄”。王充认为，人禀气渥厚则寿命长，反之寿命短。《论衡·率性》说：“非厚与泊殊其酿也，麴蘖多少使之然也。”^⑨在老子那里，泊还表示淡泊、恬静、无为，是道的状态。《老子·第22章》说“泊乎其未兆”，又说“我独泊兮其未兆，如婴儿之未孩”。

“泊”作为船靠岸，所泊之处即船行终止的地方，是船行的目的地。但是，船本质上毋宁说是没有停泊之所的，任何一次停泊对船来说都是起航的准备。所以，如果说船有一个本质，那么

①② 《真理与方法》，第329页，第128页。

③④⑤⑥⑦⑧ 《说文解字注》，第470页，第516页，第560页，第516页，第470页，第470页。

⑨ 《论衡》，《诸子集成》第7册，第17页。

它的本质或宿命就是离开停泊地，重新走上旅程。泊对于船只具有暂时的意义，是一个不定之定、定而不定的地方。船如果总是在一个定所，那么不是被毁坏了就是成了博物馆的展品。泊的这层含义被禅宗拿了过来，表示因缘和合的暂时性。《续传灯录》卷31 湛堂智深禅师说：“浮世虚幻，本无去来。四大五蕴，必无终尽。虽佛祖具大威德力，亦不能免这一着子。天下老和尚一切善知识，还有跳得过者无？盖为地水火风因缘和合，暂时凑泊，不可错认为己有。”^① 这里的“凑泊”是五蕴的和合，是无尽轮回历程中短暂的一站。袁州仰山慧寂禅师还提出了另外一种“凑泊”的意义，“我今分明向汝说圣边事。且莫将心凑泊，但向自己性海如实而修。此心体毕竟不可得，无可知觉。触目皆如，无非性也”^②。这里的“凑泊”，也是动词，是凝聚而不能展开，去理解佛理。无论上述哪种意义，事实上都是对人生存在状态的一种摹状。

禅宗的“凑泊”对于宋明道学有极其重要的影响。道学从程朱理学到陆王心学的转型，与这个词有密切的关系。陈献章是改变有明一代哲学风气的先驱。《明史·儒林传》指出：“原夫明初诸儒，皆朱子门人之支流余裔，师承有自，矩矱秩然。曹端、胡居仁笃践履，谨绳墨，守儒先之正传，无敢改错。学术之分，则自陈献章、王守仁始。”^③ 黄宗羲也指出：“有明之学，至白沙始入精微，其吃紧工夫，全在涵养。喜怒未发而非空，万感交集而不动。至阳明而后大。”^④ 白沙是如何改变有明一代学风的呢？他在回忆自己的求学经历时说：

仆才不逮人，年二十七始发愤从吴聘君学，其于古圣贤垂训之书，盖无所不讲，然未知入处。比归白沙，杜门不出，专求所以用力之方。既无诗友指引，惟日靠书册寻之，忘寐忘食，如是者亦累年，而卒未得焉。所谓未得，谓吾此心与此理未有凑泊吻合处也。于是舍彼之繁，求吾之约，惟在静坐。久之，然后见吾此心之体隐然呈露，常若有物，日用间种种应酬，随吾所欲，如马之御銜勒也；体认物理，稽诸圣训，各有头绪来历，如水之有源委也。于是涣然自信曰：“作圣之功，其在兹乎！”^⑤

朱熹主张即物穷理，人心是认识、求知的功能；理为规范或规律，在心外，“在物为理”。

心中能够存有理，但心不是理。陈白沙在自述求学经历时提出“吾此心与此理未有凑泊吻合处”，值得注意。这里的“凑泊”和禅宗的“凑泊”在语义学和思维方式上是一致的。“凑泊”就是聚合、集中，即把此心和此理凝聚、统合在一起，“吻合”是使二者同一，具有一致性而不再是两个独立的、分裂的东西。也就是说，建立一宗具有客观规定性的主观性，是一种主客统一的状态。所谓“未知入处”、“未得”等，表达的都是未能同一的苦恼意识。和禅宗不同的是，陈白沙是在积极的、肯定的意义上使用这个概念，他所谓的心与理的凑泊状态就是“此心之体”。“心理凑泊”的提出改变了明代哲学发展的方向，开辟了汉民族存在世界的新样式。

4. 主体性的生命力与人的境界：活、活泼泼

在中国哲学中，主体性表现为活动性和生命力。主体性的生命力的内涵是西方主体性所没有的。“活”是主体性的生命力概念的表达。活，属于水部。照《说文》的解释，“活”是一个象声词，是水流的声音。这是“活”的原始意义^⑥。在《诗经》中还可以看到这个义项。《卫风·硕人》有“河水洋洋，北流活活”的句子。流水活活意味着它还是有活力、有生命的，所以，活也表示生命、生存。段玉裁指出：“引申为凡不死之称。”^⑦ 《诗经·周颂·载芟》“播厥百谷，实函斯活”、《孟子·尽心上》“民非水火不生活”都表示生存的意思。有生命，意味着有根源、有源头，这成为儒家修养的根本原则。这一原则在《孟子·滕文公上》那里表现为“自得”：

君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，则居之安；居之安则资之深；资之深，则取之左

① [宋]道原：《续传灯录·景堂智深禅师》：《大正新修大藏经》第51卷，高楠顺次编，东京大正一切经刊行会，1925年，第682页。

② [宋]道原：《景德传灯录·袁州仰山慧寂禅师》，《大正新修大藏经》第51卷，第283页。

③ 《明史·儒林传》，《明史》第24册，北京：中华书局，1974年，第7222页。

④ [明]黄宗羲：《明儒学案·白沙学案》上，北京：中华书局，1987年，第145页。

⑤ 《陈献章集》上，孙海通点校，北京：中华书局，1987年，第145页。

⑥⑦ 《说文解字段注》，第547页。

右逢其原，故君子欲其自得之也。

“自得”也是有本，即有根源。孟子借助于有源之水和无源之水的对比，对此作了非常明确的说明：

徐子曰：“仲尼亟称于水，曰：‘水哉，水哉！’何取于水也？”

孟子曰：“源泉混混，不舍昼夜，盈科而后进，放乎四海。有本者如是，是之取尔。苟为无本，七八月之间雨集，沟浍皆盈；其涸也，可立而待也。故声闻过情，君子耻之。”

朱熹用一首生动的诗说明了自得的道理：“半亩方塘一鉴开，天光云影共徘徊。问渠那得清如许，为有源头活水来。”源头活水在哪？孟子提出了“反求诸己”的说法，这表明源头就在自己，在本心。《孟子·公孙丑上》说：

夫仁，天之尊爵也，人之安宅也。莫之御而不仁，是不智也。不仁、不智，无礼、无义，人役也。人役而耻为役，由弓人而耻为弓，矢人而耻为矢也。如耻之，莫如为仁。仁者如射：射者正己而后发；发而不中，不怨胜己者，反求诸己而已矣。

西方哲学也用源泉说明哲学思想。“源泉(Quelle)作为哲学的比喻具有柏拉图——新柏拉图主义的来源，它的主要意思是从不可见的深层涌流出洁净而新鲜的水。”^①这个词在历史主义时代指回到源泉，即语文学所指的回到语文学本身发现古典作家的未被歪曲的真理。加达默尔又用它指历史流传物中的精神源泉。“在源泉中总是流淌着新鲜的水”^②，新鲜的水即文本不断被理解的意义。普拉提诺的流溢说或流射说也是一个例子。明代陈献章在进行理学和心学的学术转型时，所找到的正是“自得”概念。他说：“故道至大而已，而君子自得之。一身之微，其所得者，富贵、贫贱、死生、祸福，曾足以谓君子所得乎？君子之所得者有如此，则天地之始，吾之始也，而吾之道无所增；天地之终，吾之终也，而吾之道无所损。天地之大，且不我逃，而我不增损，则举天地之间物既归我，而不足增损于我矣。天下之物尽在我而不足增损我，故卒然遇之而不惊，无故失之而不介。”^③

水有源，所以有生命力；有活动、活跃、不拘、不滞、畅流等动态意象，这种意象汉民族引申到对于真理的追求和境界的描述；佛教、儒

家都如此。无住禅师说：“真心者，念生亦不顺生，念灭亦不依寂，不来不去，不定不乱，不取不舍，不沈不浮，无为无相，活泼泼平常自在。”^④心如活水，不滞不碍，流通四达，活泼泼的，这是禅宗的心。连无住禅师的法号“无住”，也包含了水的意象。无住，即是不停留、不执着。禅宗用这种水流随形的思维方式，不立文字，直指本心，看透万物的本来面目。本来面目就是如实地看事物。《坛经》记载说，未悟禅法时看山是山，看水是水；初入禅法时看山不是山，看水不是水；彻悟以后发现山还是山，水还是水。这是的山是山、水是水的感悟，已经包含了全部的苦思历程和觉悟内涵，不再是懵懂未开时的山是山、水是水了。就像黑格尔所说，同一句箴言出自儿童与出自老人内涵不同。老人说这话，包含了他一生的阅历和思考；儿童的人生尚未真正展开，他所说的话，还不具有内涵的丰富性。辛弃疾有首禅味浓厚的词说：“年少不知愁滋味，爱上层楼，爱上层楼，为赋新词强说愁。而今识尽愁滋味，欲说还休，欲说还休，却道天凉好个秋。”正是此禅宗是中国特点十分明显的宗教，它不欲人心枯寂，反倒希望它饱满、充满活力、灵动不滞。这是受了儒家的影响。《论语》中孔子赞成“风乎舞雩，咏而归”的曾点气象，《中庸》中有“鸢飞戾天，鱼跃于渊”的境界，都对禅宗的“活”有所影响。反过来，禅宗对于“活泼”的重视和强调，又影响了后来儒家对于孔颜乐处的理解，丰富了孔颜乐处的内涵。对于“鸢飞戾天，鱼跃于渊”，程子解释说：“此一节，子思吃紧为人处，活泼泼地，读者其致思焉。”^⑤程子也用“活泼泼”，可谓禅宗在儒学的回响。儒、禅的这种往来耐人寻味。

三、存在世界的流动性

上述词汇分析表明了汉民族存在世界的丰富性和深刻性，也是汉民族纯粹理性的活力所在。不过，汉民族的纯粹理性是“活泼泼”的，不

①② 《真理与方法》，第667页。

③ 《陈献章集》，第54-55页。

④ [宋]道元纂：《景德川灯录》卷4，《大正藏》第51卷，第235页。

⑤ 《四书章句集注》注引，第22-23页。

拘不滞的；汉民族的存在世界不是固定不动的，而是变动不居的。不同层次的存在世界的变动表现为词汇的级别的变动和词汇的跨界使用。前文的“活”、“流”都是跨界使用的典型例子。下面我们再看看其他水系词汇的级别变动情况。

“涯”，表示水域与土地的交接线，是水的边际。《庄子·内篇·养生主》把它引申为人生和认识的界限：“吾生也有涯，而知也无涯。”

“混”，属于水的性质世界，义为“丰流”^①，表示水盛大、无穷。《老子·第25章》说“有物混成，先天地生”，“混”即指道的盛大和无穷。道是先天地而生的，故必盛大而源源不尽方能滋养万物。下文的“强字之曰道，强为之名曰大”与此相应。“混”在本体上指道的存在状态，在认识上是对道的摹状。自来解老多把“混”作为阴阳不分解，实误。不清为“浊”，混杂为“溷”，二者都不是老子这里的“混”。

“衍”属于动作世界，《说文》的解释是“水朝宗于海貌也”^②。“‘衍’于文为水行，水行归海，合之象也。”^③郑玄曰“衍，演也”，蜀才曰“衍，广也”^④。这个词扩展为对于一种学说的解释说明，如《五行衍义》、《老子衍》、《庄子衍》等。不仅如此，它还是解释天地万物的根本词汇。《易传》说“大衍之数五十，其用四十有九”。朱伯崑先生指出，《易传》的语言分为两个层面，既是对天地本身的描述，也是对筮法的描述。“大衍之数”作为天地之数，是天地万物的秘密的表述；作为筮法，则说明了《周易》排卦的程序。“衍”作“演”。无论如何，在这两层含意中，“衍”都与宇宙的奥秘结下了不解之缘。

渊，深潭，属于一般普遍世界。潭水的幽深不可测的性质使这个词很容易扩展为单纯的“深”，由此与其他词汇结合成为表达与深刻、玄妙相关的意思。渊博、渊识、渊塞都指人的见识深邃广博。“渊源”，指事物最初的根源，这种根源决不是一目了然的。《后汉书·班固传》“与之乎斟酌道德之渊源，肴覆仁义之林藪”^⑤，是探究道德的根源。儒、道都用“渊”来形容道、心，这表明了产生于与水交往的民族的根本性智慧对二者的普遍影响和二者对于这种智慧的不同运用。根本性智慧是汉民族精神存在的普遍背景。《老子·第4章》在描述“道”时说：

“道冲，而用之或不盈。渊兮，似万物之宗；湛兮，似或存。吾不知谁之子，象帝之先。”“渊”，《说文》的解释是“渊，回水也，从水，象形，左右岸也，中象水貌”^⑥。从水，指左边的三点水，岸指由米部分左右两边的竖道，中象水指两竖道中间的部分。《管子》说水“出地而不流者命曰渊”^⑦，《荀子·致士》说“水深而回”，都把“渊”作为“深”。《诗经·国风·邶风·定之方中》有“秉心塞渊”之句，即作“深”讲。“湛”，《说文》释云“湛，没也”；段注认为“湛、沉，古今字”^⑧。《玉篇》提供了“盛”、“安”、“水不流”等义项^⑨。综上可知，老子此处所谓道具有以下特点：1. 有源。渊水有源，“水出地”即其证明。2. 深，引申为深远。渊水是深的，“湛”也是深水；一眼见底不是道。3. 流。这里是指现象上的流动，是浅薄的哗哗作响，道作为深沉的东西自然不会哗哗作响地流动的。当然，这也不是说“道”是固定不动的，道有自己“动”的方式，是一种不动之动，稳重的动，具有静水流深的特点。4. 清静。这个性质也是从水的性质中引申出来的。老子说：“静胜躁，寒胜热。清静为天下正。”（第45章）《庄子·在宥》在描述人得道后的一个状态是“尸居而龙见，渊默而雷声”。可见得道的人有一种深刻的沉默，他的沉默是道的外在表现，具有“震惊百里”的效果。

《中庸》用“渊”来说明圣人至诚的德性：“溥博渊泉，而时出之。溥博如天，渊泉如渊。”“溥博”，指广大周遍。《中庸》用“渊泉”表明圣人之德是有本的，是发自内心的。“诚”既是德的名称，也是德的性质。圣人至诚之德也是不断地涌现的，如泉涌一样，“时出”正是德涌现的说明。这种涌现不是间断性的，而是连续的，如同泉源不断一样，所以，《中庸》说“至诚无

①② 段玉裁：《说文解字注》，第546页，第546页。

③④ 《周易集解纂疏》，第579页，第579页。

⑤ [宋]范晔：《后汉书·班彪传》第5册，北京：中华书局，1959年，第1385页。

⑥ 《说文解字注》，第550页。

⑦ 黎翔凤：《管子校注·度地》下，北京：中华书局，2004年，第1054页。

⑧ 《说文解字注》，第550页。

⑨ [梁]顾野王编撰：《玉篇》，《原本玉篇残卷》，北京：中华书局影印本，1985年，第354页。

息”。圣人至诚之德也是宁静、深远的，它的表现是如同天，无所不发育，无所不覆载；它的性质则如同深渊，深远、深厚、神秘、神妙，不可臆度揣摩猜测。关键是“有本”。孔颖达对于渊泉二段解释非常形象，对我们理解水与德性的关联十分有益：

溥博渊泉者，“溥”谓无不周遍，“博”谓所及广远。以其浸润之泽，如似渊泉博大也。……溥博如天者，言似天无不覆帔。渊泉如渊，言润泽深厚，如川水之流。“渊渊其渊”，水深貌也。言夫子之德，渊渊然，若水之深也。“浩浩其天”，言夫子之德浩浩盛大，若如天也。^①

不过，朱熹解释说：“渊泉，静深而有本也”^②；“渊渊，静深貌，以立本而言也。浩浩，广大貌，以知化而言也。”^③“渊渊其渊，浩浩其天”正说明圣人道德广大无边，普被万物。这就叫做“配天”，与天等同。与孔颖达相比，朱熹的解释更为准确而深刻。《中庸》下文又进一步指出又说：“肫肫其仁！渊渊其渊！浩浩其天！”这说明，仁也是“渊渊如渊”，把诚和仁统一了起来。《中庸》以“渊”说明“诚”，“渊”的静、深之意与老子的“心善渊”的渊是重合的。《中庸》与老子在强调“有本”上也是相同的，不过，《中庸》的本是诚、善，老子的本是道，二者内涵不尽相同。这是二者对于民族根源性智慧的不同运用，也是儒道不同的存在世界的展示。

“清”是四级词汇，表示水的一种性质。《说文》谓“𣶒也，澄水之貌”^④。《康熙字典》列出了“青、静、河流宴清、目视清明、洁”等义项。清源于青，“去浊远秽，色如青也”^⑤。静、澄、洁，都是清的义项，“清静无为”与此有语义学关联。这是老子和汉初黄老学说的特点，是黄老道家的精神世界。其实，《康熙字典》所列的义项并不完备，清还可以与廉、白等结合起来表示人的品格，这样的词汇很多。如描述人的类型的清人、清士、清公、清介，指人的高洁的清廉、清白、清尚、玉洁冰清等。此外清还能与许多方面结合。如用于祭祀：清酌、清供、清酒、清祀、清涤；用于音乐：清角、清音、清唱、清脆、清越、清徵、清乐；用于人的操守：清操、清抗、清高、清节、清徽、清厉。“清”的文化生命并没有终结，相反，在当代依然有旺盛的表现。“清”成为一个词根，可以与

相应的字或词配合，构成新词。和《康熙字典》比，《现代汉语词典》在“清”的条目下列举了这样一些新词：“清偿”、“清算”、“清单”、“清样”、“清一色”等^⑥。这些都是康熙时代所没有的，表现了汉民族存在世界的进展。可以想见，随着社会政治经济的发展，“清”还能配合出许多新词来，由此展现汉民族生生不息的存在世界。

作为一级词汇，“洋”曾经指两条河流，一条出自山东中部，一条出自昆仑山；也指地名“洋州”。作为三级词汇，“洋”指波澜，如《庄子》“望洋向若而叹”。作为四级词汇，指水的状态或性质，多、广、盛等。《庄子·秋水》说：“秋水时至，百川灌河。泾流之大，两涘渚崖之间，不辩牛马。于是焉河伯欣然自喜，以天下之美为尽在己。顺流而东行，至于北海，东面而视，不见水端。于是焉河伯始旋其面目，望洋向若而叹曰：‘野语有之曰：‘闻道百，以为莫己若者。’我之谓也。’”这一段话告诉我们，河、海、洋的关系是河水通向大海，海水浩渺无垠。河是内陆，海是陆地的边缘，海之离开陆地的方向是洋，是另外的世界。于是海就成了河与洋之间的过渡，海内、海外有了区别。古人往往把“海内”作为自己，把“海外”作为存而不论的异己的世界。孔子说“四海之内皆兄弟也”、脍炙人口的诗句“海内存知己，天涯若比邻”，地理范围都是很明显的。战国时期，邹衍有大小九州之说，认为中国之内的九州为小九州，整个中国为大九州的一个，这一说法的视野明显超过了当时人们的地理知识，很有气魄，可惜没有得到人们的认可从而推动中国人进行地理探索。鸦片战争后，我们接受日本的译法，把“ocean”译作“洋”，Pacific Ocean、Atlantic Ocean等分别译作太平洋、大西洋，把“sea”译作“海”，都是很准确的，在西文中，ocean和sea的确有这样的区别。不过，“洋”在汉语中原来指水面，并不具体指某一个洋，太平洋等译

① 《十三经注疏》下，北京：中华书局，1980年，总第1635页。

②③ 《四书章句集注》，第38页，第39页。

④ 段玉裁：《说文解字注》，第550页上。

⑤ 《康熙字典·巳集上·水部》，第30页。

⑥ 《现代汉语词典》第3版，北京：商务印书馆，2002年，第1032-1034页。

法把“洋”具体化了，变成了专名。在地理概念上，我们并没有把洋和洋彼岸的陆地分开，而是把洋和洋外的陆地算在一起的，然后增加了西洋、洋人等概念。由于鸦片战争以后的历史是一部割地赔款的屈辱史，所以我们对于“洋”就有了一种复杂的感情，既恐惧又崇拜，既痛恨又羡慕，既拒斥又生吞，既无奈又不甘，于是，在整个文化氛围上，我们便“崇”起了“洋”，也“媚”起了“外”。“洋”在近代以后有了“外国的”、“发达的”、“现代化”、“有钱的”、“武力强盛的”等含义。直到今天为止，“洋”仍然有某种自卑和崇拜西方的微妙意味。《现代汉语词典》没有把这一层意思说明出来。日本在历史上一直是学习中国的，明治维新以后学习欧美超过了中国，所以我们开始把日本的称呼“东洋”的“洋”中，赋予了崇拜的意蕴。这和古代形成鲜明的对照。北宋时期，欧阳修得到一把日本

刀，曾经作了一首日本刀歌，那个时候，宋朝是天下政治经济文化的中心，虽然欧阳修也称日本为“东洋”，但在他那里，洋的那边不是“洋”，而是“夷”。

“洋”的概念史无疑既是中国历史、尤其是近代史的一个侧面，也是汉民族的才能在世界的一个缩影。对于“洋”的未来史，我们可以这样预测，随着中国将来在科技、经济、文化、军事、政治全面走向强大，“洋”所包含的崇洋媚外的意味可能会进一步削减至于无，使这个词仅仅成为一个事实描述词汇，而不包含任何价值判断，甚至有可能进一步发展为贬义词：“洋”意味着落后、贫穷、不开化等。这将为汉民族存在世界的演变史所证明。

（责任编辑 杨海文）

（上接19页）

另一方面：不理解马克思《资本论》的形而上学意蕴，把它理解为一本纯粹的经济学著作，政治经济学批判翻转成了马克思的政治经济学。这样，只能认为马克思对黑格尔的超越已经由哲学完成了。这种认识最终仍然把超越黑格尔看作一种“哲学的”事业，其结果是马克思同样无法真正超越黑格尔与市民社会。此外，对当前国内马克思主义理论界来说，更为严重的是，它使人对马克思主义本身得不出一个明晰的理论轮廓，对马克思主义的总体性理论特质不甚明了，无法理顺马克思主义各组成部分之间的关系及其在马克思主义中的地位。目前，国内仍然流行把马克思主义机械地划分为三大板块的作法，这样就无法用一个更高的原则统摄理论全局，以致对于马克思哲学当以什么来命名都还莫衷一是，见仁见智。这是一个十分严重的理论问题。究竟应该如何理解传统教研中马克思主义三大板块之间的一致性以及马克思主义理论的根本特质，我们有专文论述。

马克思能否超越黑格尔，此时已事关重大。不能超越黑格尔，就意味着无法超越市民社会，

马克思还是马克思吗？行文至此，笔者认为不能形成一种超越目的论的印象，似乎马克思的存在就是为了超越黑格尔。马克思之为马克思，不是为了超越黑格尔，而是为了改变现实，使现存世界革命化。但是，黑格尔的确构成了马克思不得不面对的现实，这种现实仍然是双重的，同时又是矛盾的。黑格尔辩证方法所面对的就是市民社会，马克思也无法回避。前苏联女思想家杜娜叶夫斯卡娅说得好：“他（指马克思——引者注）并没有离开黑格尔的辩证方法，也没有离开他（指马克思——引者注）的绝对……当我们进入对马克思《资本论》的分析时，我们会看到他的‘绝对’，即建立新社会的‘新激情和新力量。’”^①

套用斯特林的话：黑格尔属于市民社会，马克思属于人类社会。

（责任编辑 林 中）

^① 杜娜叶夫斯卡娅著、傅小平译《马克思主义与自由》，辽宁人民出版社，1998年，第13页。

什么是人道？

沈顺福*

【摘要】 古希腊哲学家认为，人的根本标志是沉思。后来的哲学家将沉思形式化，以为人的标志是语言，语言是符号，符号是主体的表达。因此，语言承载了某种价值，有善恶品质。我们自然得出结论：人的根本标志是价值判断，善恶是人道。这正是中国古代哲学家的一个重要命题。人的最根本特征是价值。人是价值存在者。

【关键词】 人道；沉思；语言；价值

中图分类号：B821 文献标识码：A 文章编号：1000 - 7660（2009）01 - 0127 - 06

什么是人道？这是哲学人类学的最基本问题。本文将从道德哲学的角度出发，思考并回答这一问题。在回答这个问题之前，我们首先必须明白“人道”（human being）的内涵。人道，顾名思义，人类的道。什么是道呢？在古汉语中，道有多种含义，如道路、言说、价值等。其中的最基本、最原始的含义，据许慎《说文解字》说，是达。达的意思是行走，或者说，有目的地行走，所以叫“行不相遇”。道的最原始意思便是有目的的行走。人与道结合起来，意思便是：人类行走。“人类行走”是人类的生存的最基本状态，因此可以被换成一个哲学味道浓一点的概念，即“人类在世”。人道的意思因此是人类在世的基本形式，人类生存的基本状态。人类生存的基本状态揭示的是人的根本规定性。这和这个概念的英文意思是一致的。英文 human being，准确地说应该是 to be human。对 Being（to be 的名词形式）的追问，在西方哲学中，是本体论的任务。对 human 的 being 的追问，实际上从本体论的角度思考并回答了哲学人类学的基本问题，即“究竟什么是人”，这和“什么是人道”所追问的问题是—致的。“什么是人道（human being）”追问的是：什么是真正的人？人的本体是什么？

一、人道是沉思

这是古希腊哲学家的理论成就之一。他们将

沉思与理性活动视为人的标志。柏拉图以为，人的最主要的品格是理性的灵魂（soul，神气）。灵魂不是人的特有的品格，因为动物也有灵魂（神气）。人的灵魂具有理性的品格。所以，理性是人的基本特征。它表现为正义。所谓正义，意思是一种合理安排，这就好比一个本性适合于做鞋匠的人，自己克制自己去做鞋匠一样^①。这类类似于孔子所说的“君君臣臣父父子子”的礼。亚里士多德接受了柏拉图的理性灵魂说，并且进一步将理性深化为沉思，认为沉思是人类的最好的活动：“首先，这类活动是最好的（不仅仅理性是我们拥有的最好的东西，而且理性的对象也是最好的认识对象）；其次，它最持久，因为我们对真理的沉思比做任何其他的事情都要持久。我们认为幸福应当和快乐相混合，但是，哲学智慧活动是最快乐的德性活动。在所有的事件中，对它的追求被视为为它们的纯粹性与持续性提供了很大的快乐。人们通常认为，那些知道的人度过自己的时间比那些追求的人要快乐得多。被提到的自足一定大多属于沉思的行为。因为一个哲学家，以及一个公正的人或者其他拥有其他美德的人，需要生活必需品。当他拥有了充足的生活必需品时，这位公正的人需要人们：只有面对这些人，他才能够做到公正。温和的人、勇敢的人等也是如此。但是哲学家，甚至在他自己的时候，能够沉思真理，他越聪明，沉思得越好。……理性活动，即沉思显得既在严肃的价值上优越于其他、以自己为目的，同时享有与其相称的快乐

* 作者简介：沈顺福（1967 - ），男，安徽人，哲学博士，山东大学哲学系教授（济南 250100），主要研究中国哲学、道德哲学、形而上学。

① Plato, Republic, 北京：外语教学与研究出版社，1998 年，Book IV。

(这也有利于活动)。自足性、闲暇性、不厌倦性(这对于人来说是可能的)以及其他的归属于幸福的人的属性,都很显然与这类活动相关联。因此,如果可以用一个彻底的术语来概括人生的话(因为没有一个幸福的属性是不彻底的),这便是人的彻底幸福。”^①幸福是沉思。沉思,第一,是人类的行为;第二,伴随着人类存在的始终,有人类即有沉思,具有绝对性;第三,是自足的,不依赖于他者的存在;第四,它是自目的性的,因此能够给人带来欢乐。具有这类品质(即行为、绝对、自足、自目的)的东西,从形而上学的角度来看,是存在的本体,即being。因此,人的沉思是人的产品,它是human being。沉思是人道。

到了中世纪,或许是受到了亚里士多德的沉思理论的影响,人们依然过多地关注沉思的心理活动,以沉思为人类的基本活动形式。奥古斯丁认为,人是一种理性物质,它不仅有肉体,而且有灵魂。他相信沉思,相信自己的内心活动,认为语言并不能表达人的心理沉思活动,因此拒绝将这种内在的心理活动形式化^②。托马斯·阿奎那继承了亚里士多德的观点,认为人是一种“理性动物”^③。近代的笛卡尔继承了亚里士多德的沉思论,以为:“‘我思故我在’这一观念是当人们按照正确的方式进行哲学思维时所获得的第一,也是最确定的知识。”^④笛卡尔只承认一点是确实存在,其他的存在都值得怀疑。这一点即我思考。我思考这一事实是毋庸置疑的,是自明的事实。他把人类的思考当作存在的本体,即思考不仅仅是人类的根本活动,是人类存在的基础,而且是世界万物存在的基础。休谟说:“人是一种理性存在。”^⑤沉思是人的最基本的特征。人道在于沉思。

沉思、思(Denken)是人类的一种独特的活动形式。它不同于知、认识。中国古代哲学家荀子说,人区别于动物的地方不在于知,动物也有知。二者的区别在于人有心、有义。心的功能在于思。因此,思是人的一种活动方式。显然,思不同于动物也有的知。西方哲学家胡塞尔主张通过“思的行为”(Denkakt),从整体上领悟对象,因为思“拥有一个统一性的、整体性意图,后者与统一的、整体性对象相一致”^⑥。思从总体上把握整体的对象。整体的把握即整体之思。

人们运用知识对对象的整体性把握,亚里士多德称之为哲学智慧:“哲学智慧是和直觉理性相结合的、对事物的最高本性的科学知识。”^⑦所以,思更多地指向主体的智慧活动。因此,沉思是人类的根本活动。人道是沉思。

二、人道是言说和语言

沉思本质上要求言说与语言的参与。从语言哲学的角度来看,沉思只能在言说与语言中实现自己的存在。人们首先依赖语言进行思维。思维是一种逻辑活动形式。其活动的基本形式是语言,即,语言构成思维的基本材料。没有语言作为工具,思维是不可能的。霍布斯说:“在希腊语中,表达语言与推理的意思的词只有一个,即逻各斯。逻各斯的意思并不是他们以为的没有推理便没有语言,而是相反:没有语言便没有推理。”^⑧人们依赖于语言进行思维。其次,思维最终落实为言说和语言。思维活动,事实上也是一种言说,是一种在心里的言说。当这种智慧活动发生以后,它必然地伴随着一种形式的东西,即语言必然伴随着言说而产生:当言说发生以后,它必然地进入人们(包括言说者自己)的经验视野,并因此留下痕迹,形成现象。因此,人类的智慧活动必然表现为某种现象的东西。这种现象的东西,在此处便是语言。思维、沉思的发生必然伴随着语言而出现。霍布斯说:“语言是对思维的结果的记载。”^⑨第三,作为人类经验对象的沉思、智慧活动,只有当它具有了一定的

① Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, Translated by W. D. Ross, Oxford University Press, 1980, X. 7.

② Christopher Kirwan, *Augustine's Philosophy of Language*, the Cambridge Companion to Augustine, Cambridge University Press, 2001.

③ Basic Writings of Saint Thomas Aquinas, Volume Two II, 北京:中国社会科学出版社,1999年。

④ Descartes, *Principles of Philosophy*. translated by Valentine Rodger Miller and Reese P. Miller, D. Reidel Publishing Company, 1983, p. 5.

⑤ Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Oxford, At The Clarendon Press.

⑥ Edmund Husserl, *Allgemeine Erkenntnistheorie*, Vorlesung 1902/03, Husserliana, Band III, Kluwer Academic Publishers, p. 117.

⑦ Dordrecht/Boston/London, 2001.

⑧⑨ Hobbes, *Leviathan*, Encyclopaedia Britain Inc. 1952, pp. 56-57, p. 55.

形式、成为一个事物时，我们才能够思考它、论述它。认识与研究的需要必然使沉思活动以语言等理性方式出现。否则的话，我们对它的研究便走向神秘。奥古斯丁不相信语言的表达功能、过分地依赖宗教体验、从而走向了神秘的例子，便证明了这一点。这样，在承认人的本质属性是思维的同时，我们就不得不承认：言说与语言是人之所以为人的本质规定性。在柏拉图、亚里士多德等看来，语言仅仅是一种命名工具。它可以有所指，但是似乎和沉思没有关联。或者说，他们对语言能够承担的责任缺乏信心。

人们通过言说和语言表达自己。这样，语言便成为一种符号。所谓符号（Symbol），有三层含义：第一，它和主体相符；第二，它有所指；第三，它是现象。

作为符号的语言是主体的表达，和主体的内在的拥有是相符合的，二者具有一致性。手舞足蹈是某种心情的显现、表达与符号。艺术家通过艺术创作来表达自己。艺术品便是一种符号。伽达默尔说符号是“被感知物与不能够被感知的物体之间的吻合”^①。这个被感知物，即作为现象的符号，它能够被人们经验到。这个不能够被感知的东西，指的是本体：本体是不能够被经验的。在言说中，这个本体便是言说者的故意及其展开。这个故意及其展开，我们又称之为主体。日常语言和主体具有一致性。这种一致性表现在：日常语言是主体的表达。作为符号的语言，它的最基本特点是：它表达了主体的主意，是主体的主意、故意的呈现。言说是主体的故意的展开。人类的行为，比如言说，不仅仅是一种躯体活动，而且是身体活动。它是主体的表达。主体不仅指身体，更为重要的是它有心。人有心。在中国古代哲学中，心这个概念几乎等同于主体。德国语言哲学家洪堡将语言看作人类精神力量的产品，认为人类通过声音将自己的内在心理表现出来^②。语言与心相符。洪堡因此通过对语言进行分析，对世界上的一些语言进行了等级划分。在他看来，语言是人类心灵的体现。日常语言的主体性使私人语言成为可能。

语言有所指。我们所有的语言，在表达的同时，必然指向什么。这一原理，塞尔称之为同一性原则（principle of identification）。在日常语言中，所指不仅包含在一般陈述语言中，而且包含

在诸如命令句中。当我们说“举起手来”时，从形式上看，这里包含着一个主体的强烈的命令。不过，它还包含着一个共识性所指，即举起手来的行为现象。当这句话出现时，人们既知道这是一个主体的命令，表达了主体的某种强烈的心愿，同时也知道这个命令所包含的所指，即举起手来的现象。人们听到这句话，如果愿意接受的话，他便不会做出其他的举动，而是举起自己的手。这说明，在这句话里包含着一个和某种事实现象相关的陈述。当人们听到这个陈述，便会再现相应的现象。相应的现象便是语言中的所指。这种语言中的内容和现实中的某种现象的一致性便是语言符号的指称性。维特根斯坦所担心的私人语言的泛滥，在语言的指称性中可以得到有效的抑制。

语言是现象、记号。作为符号的日常语言显现为一个现实的实有。奥斯汀（Austin）说：“说些什么（A. a）总是一种产生噪音的行为（一种声音行为），言说是一种声音……”^③ 当言说发生以后，它必然会进入人们（包括言说者）的经验视野，从而成为一种声音。人们能够通过自己的感官经验到它的存在。这意味着该存在者是人们经验中的存在。经验中的存在，在哲学上，我们把它叫做现象：当存在者向人们走来、并被拥有先天的感知能力的人类经验到的存在者。这种经验到的实有，是一种有，而不是无。佛教称之为色。色的意思是妨碍。所谓妨碍，意思是说有一个东西占据着某个位置，并因此阻碍了人们的行动。深夜里的尖叫声是一种符号：熟睡的人会因此而被惊醒。这种符号声音，奥斯汀称之为声音行为（locutionary act），具体为语音、语调、符号等。日常语言是能够被经验到的符号。

具有符号性、现象性和指称性的语言，在海德格尔看来，是真（Wahrheit）。所谓真，和儒家的诚的意思十分接近：“作为展开的真是此在的本体方式。”^④ 这种真有两个维度，即不仅指

① Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, p. 70.

② 转引 *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, p. 416.

③ Austin, *How to do Things With Words?*, 北京：外语教学与研究出版社，2002年，p. 92.

④ Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag GmbH&Co. KG, Tübingen, 1993, p. 220.

主体性的实现，而且包括主体的被实现。真不仅是展开（Entdeckend – sein），而且是被展开（Entdeckt – sein）。展开是天道。被展开是人道。在海德格尔那里，天道和人道是统一的。人为的、现实的语言是人类存在本体的展开和呈现，是真相（Phenomenon）。真体现了符合。同时，真的显现性使她具备了现实性。于是，语言成为存在的现实的形态。海德格尔说：“语言是存在（Sein）的家。在这个家里居住着人。思维与写作是居住的守卫者。只要它们在言说中带来存在并且照顾好它们，它们的守卫任务便是让存在者的敞开得以实现。”^①言说与语言是人类的最基本的在世方式。言说与语言是人道。人道是语言与言说。

伽达默尔继承了自己老师海德格尔的观点，认为语言使人从根本上区别于动物。“语言不仅是人类在世界中拥有物，而且它也是人类拥有世界的基础。……语言的最初人类性也同时意味着人类在世的语言性。”^②语言是人类在世的标志与符号。在言说与语言中，主体表达自己，同时指向什么。表达自己使自己得到满足与实现。指向使他人的认知与交流成为可能。语言的所指性、知性品质是伽达默尔最为看中的品质。在他看来，语言是诠释学经验的显现。诠释学经验，不仅是心灵的互动，更是知性的传递。

人道是语言和言说。人们可能会反问：我们有时候不说话，那我们就不是人了？事实上，沉默也是一种语言。既然如此，那么，我们可以这样说，除了睡觉（这个问题有待于进一步的思考。睡觉是人的自在状态，而不是自为状态），在人类自为存在时，人必然言说。不言说的人是不存在的。因此，言说是人道，人类的在世形式。或者说，人道在言说与语言。

三、言说表现为某种价值判断

根据言说的内容，人们通常将言说又分为两类：一类是事实陈述，另一类是价值判断。事实陈述的最精确形式是科学命题。科学命题是对事实现象的写真。后期墨家把它叫名。名是对物的摹写。维特根斯坦说命题是事实的图像。人们通常认为：科学陈述仅仅是对客观对象的陈述，是客观事物的反映，没有任何主观性，更谈不上价

值意义，比如“地球绕着太阳转”这样的命题反映的是一个天文学的事实现象。在这个命题里，似乎没有价值。我要说的是：在这类看似客观的事实陈述的背后，事实上隐藏着一个主体性因素，其中必然有价值。也就是说，纯粹客观的现象陈述是不存在的。换一句话说，事实上，所有的事实陈述、科学命题，都蕴含着主体性，蕴含着主体的某种价值倾向。

应该说，在陈述语言中，它仅仅被当作一种工具语言来用。此时，它主体缺席。没有主体，自然没有价值倾向，比如课堂上、教科书里出现的科学语言等，我们似乎看不到其中的价值性。可是，事实上，科学语言在被不断地说。在日常生活中，我们却经常能够听到这类的科学语言，比如地球绕着太阳转、东方出了个红太阳、中国古代有一个传统即杀人偿命等。这说明：事实陈述不仅仅是一种理论上的存在、不仅仅是纸上谈兵，而且已经被生活化了。事实陈述在被说中存在。

当我们在现实中听到这些语言时，这意味着有人在说它。这种言说事实的存在意味着两件事的产生：第一，事实陈述向具有价值性的日常语言的转换；第二，这个言说的主体使事实陈述离开了自己原来的非价值立场，从而具有了价值性。

在言说中，事实陈述被置入日常语言中，成为日常语言的一个部分。此时，从形式上看，我们几乎无法辨别谁是日常语言、谁是科学陈述语言。我们用“东方出了个红太阳”来陈述一个宇宙现象。此时，这个语言是事实陈述语言。可是，在日常生活中，我们也可以说“东方出了个红太阳”，此时，它未必仅仅指称一个宇宙现象。这时，它更多地表现为日常语言的品格。

在法庭上，一个陪审员面对一个杀人犯时说到：自古以来，中国有一个传统，即杀人偿命。这句话本来是一个对既往事实的陈述。假如我们承认这个陈述与以往的事实相符合，这便是一个具有真值的陈述。真值陈述是一种知识，是一个科学命题。在这个陈述里，从形式上来看，它似

① Heidegger, *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band9, Vittorio Klostermann Frankfurt Am Main, 1976, p. 313.

② Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, p. 419.

乎不包含任何的价值。但是，事实上，谁都知道当时这句话的意义，它表达了主体的一个重要故意和价值倾向：这个罪犯应该得到严惩。这个主意不但得到表达，而且表达得不露声色、毫无痕迹。同样的事情，当陪审员说生命是世界上最宝贵的东西时，言说者的主意可能是：虽然罪犯杀人了，但是我们最好不要判他死罪等等。主体的这种价值取向，会在一定程度上对法官的判决产生影响。言说者的主意、故意才是他陈述事实的真正目的。一方面，事实陈述语言的科学语言形式因为他的行为而得到显现，另一方面，事实陈述也因而被主体悄悄地加入了自己的价值观。事实陈述被转换为日常语言。它也同时具有了价值性。当事实陈述进入了人们的生活中时，它便由某种科学语言形式悄悄地转换为日常语言，从而成为言说者的故意、价值的展开。语言放弃了自己的中立立场，具有了价值。

因此，言说实际上可以被归为一类，即价值判断。只不过在日常言说中，主体的价值倾向在价值判断中是显而易见的，而在事实陈述中，主体的价值倾向则处于隐蔽的境地。价值判断是人类言说的惟一方式。

四、善恶是价值判断

从价值性质来看，价值判断具有两种基本形式，即正价值和负价值。主体喜爱的、肯定的便是正价值，如善、美、利等；主体讨厌的、否定的便是负价值，如恶、丑、害等。从判断对象来看，价值判断分别有道德价值判断、审美价值判断和实用价值判断等。道德价值判断表现为善与恶。审美价值判断形式表现为美和丑。实用价值判断形式表现为利与害。

我们以道德价值判断形式为例。善（good），《说文解字》解释说：善从言。善是一种言说。善是一种价值判断。霍布斯说：“善与恶是标明我们的欲望与冲动的名称。这些欲望和冲动，在不同的脾气、习惯和规则那里是不同的。不同的人不仅对于味道、气味、听觉、感触和视觉等方面感觉所获得的快乐或不快乐的感受有所不同，而且根据自身的智慧对在公共生活中的行为产生接受或不接受方面有所不同。甚至说，同一个人在不同的时间也有所不同。在某一时刻，他称赞

它，称之为善，而在另一时刻，他不称赞它，称之为恶，并由此产生分歧、矛盾，最终引发战争。”^①善是一种肯定性的称赞。恶则相反，是一种否定性言说。

善是奉有余。一个仅仅能够支持自己生存的人，看到了一个流浪的儿童，于心不忍，收养了他。对于这样的富有牺牲精神的人、事，我们称之为善，并且希望大家都来学习。这种“善”的评价，从形式上说，是对一种超出常人的行为举止及其意图的奖励与奉送。这种超出常人的意图与举止，显然是“有余”。所以，善是对这种“有余”的肯定性授予。伦理学中把这种善的义务叫做希腊式义务。这种义务是一种应然。这种应然义务如果被执行，人们便给与善的赞誉。之所以奖赏它，原因在于它超出常理。什么是常理？常理是生活的必然。在社会现实中，人们依据常理而行，并且是不思而得，日用而不知。对这种生活的必然的遵循，就好比水流就下一样，是必然的、本然的，也是自然的。对于这种符合本然、必然、自然的行为，人们无形中接受了。人们对此保持沉默。

被评为“善”的事迹，比如“穷人收养了流浪儿”这样的事，有一个显著特点，即多出某种常理与必然。为什么说它多呢？如果我们将它减掉，放弃履行这种义务，比如“穷人收养流浪儿”，人们通常也不认为这种行为是恶的。这便是非恶。它当然也不是善的。此时，它非善非恶。所谓非善非恶，意思是说，人们不做出善恶的评价。人们不关心它。它因此处在我们关心、关注的视野之外。在我们关注的视野之外存在着的是本体、天道。人们将多余的部分去掉，便展现出常理与必然。这种常理便是生活中的天道、本体。所以天道是损有余而补不足。此时，常理呈现。善则是对超越于常理的存在奖赏。所以，“奉有余”表达了善。“奉有余”是人道，因此，善是人道。这和《五行》中的论点完全一致。

相反，损不足表达了恶。在现实中，如果一名司机违章行驶，必然会给他人的通行与安全带来不利与威胁，我们一般会从道德上予以谴责，

① Hume, *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, Oxford, At The Clarendon Press, p. 96.

说他不道德，是坏的，甚至是恶的。在这里，违章行驶显然缺少了什么。为什么说它缺少了呢？我们可以假设相反的情形，即他照章行驶。此时，人们自然不会说他恶，也不会说这个司机好、善。在这种情形下，他既不是恶的，也不是善的，非善非恶。所谓非善非恶，意思是说，人们不做出善恶评价。人们不关心它。为什么呢？道理和上述的一样。一个司机照章行驶是确保所有行人、车辆正常通行的基础，是通行的必然、常理。对于常理、必然，人们不关心，也不关注，甚至视而不见。相反，如果违背了这个必然，整个通行秩序便会遭到破坏，通行也将无法实现。这种违背，显然是常理、必然的缺少和不足。当这种必然被破坏、放弃时，人们便开始言说，把它叫做恶。所以，恶是人们对一种不充分的事实的批评。这便是“损不足”。

美丑这类言说也有这样的特点。一个非常怪异的东西往往会成为人们审美的对象。美学上通常把它叫做审丑。某个东西，和普通的东西比较起来欠缺了点什么，因此丑。审美的另一个对象属性是崇高。既然是崇高，那么它必然超出一般的事物、事情。文学中有一个概念叫典型。所谓典型，无非是最突出的存在：或者因为比普通存在者多些什么而突出，或者因为比普通存在者少些什么而突出。对多的东西，人们予以赞叹，即奉有余；对不足的东西，人们予以谴责，即损不足。美丑这类言说也是“奉有余而损不足”。善、美等正价值是奉有余，恶、丑等负价值是损不足。

五、结论：人道是价值判断

《老子》第77章说：“天之道，其犹张弓乎？高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者与之。天之道，损有余而补不足。人之道则不然，损不足以奉有余。孰能有余以奉天下？唯有道者。是以圣人为而不恃，功成而不处，其不欲见贤。”从《老子》的文献中，我们可以进行如下推论：人道是奉有余而损不足，奉有余是善，损不足是恶，结论乃人道是善恶。必须指出的是：古代的善恶内涵并不完全等同于今天的善恶含义。古代的善，它的本义是赞许，这样道德上的善、审美中的美、实用中的利等，都可以被冠

之为善。因此，善包含了美、利等正价值。同样，恶包括了丑、害等负价值。这样，我们便可得出一个一般性结论：人道是价值判断即善恶、美丑、利害等。出土文献《五行》篇说：“善，人道也。”善是人道。这个命题是《老子》上述结论命题的一个特称判断形式。从逻辑上来看，二者是相通的。只是这个命题突出了善对于人的意义。结合《孟子》、《中庸》的价值论主张，我们不难发现其中的原由：善的价值被天性化、本体化，从而获得存在的合法性。在《孟子》等那里，以善为代表的人道和天道是统一的。

因此，结论是：人道是价值判断。论文标题中的问题——“什么是人道”，便可以回答为：人道即人的根本特征在于价值判断。价值性成为人的根本规定。古希腊哲学家认为，人之所以为人，在于人有理性、会思考。中国古代的荀子指出：其实不仅人有理性，而且动物也有知的能力。如果仅仅将人理解为有知识、会思考的动物的话，那么，人和动物就没有了差别。所以，理性并不是最独特的标志。同样，将语言理解为人道的话，根据语言与理性活动的关系，动物也有语言，比如某种声音。这样，语言也不能成为人的根本规定。现代西方的分析哲学，无论是维特根斯坦、石里克、罗素，还是奥斯汀、塞舍尔，他们试图突破正式语言的理性规定性，从语言形式的背后，即使用中寻找存在的意义。语言的使用是人的使用。在使用中，意义与价值必然与其相伴随。只是他们并未将这种观点予以明确。

中国古代哲学，从先秦时期就已经指出：人道和价值相关。儒家的孟子和荀子都说，人和动物比较起来，差异只有一点点，那就是义。所谓义，即善的合理形式。因此，它是善。善即价值判断。价值判断发生以后便通过价值物取得价值形式，最终成为权威，如圣人、天子等。权威具有绝对性。无论是善的赞许，还是圣的权威，它们终究集中在价值上。这样，人的特征，终究落实在价值上。价值是人的根本规定性。或者说，人的根本规定性在于价值与价值判断。最终，我们对人类的理解，从人是知性与理性存在者走向了价值存在者。人是价值存在者，这是中国古代哲学中的最辉煌的命题之一。

（责任编辑 杨海文）

“虚无主义、现代性与现代中国”会议综述

邓先珍 郭奕鹏*

2008年12月13日,由中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所主办的“虚无主义、现代性与当代中国”学术会议在中山大学顺利举行。复旦大学哲学学院吴晓明教授、邹诗鹏教授,北京大学哲学系仰海峰副教授,中央编译局周凡副研究员,南京大学刘怀玉教授,陕西师范大学政治经济学院袁祖社教授,中山大学哲学系刘森林教授、李昀博士后等出席了会议。会议围绕着“虚无主义的哲学分析”、“虚无主义的逻辑演变与历史演变”、“虚无主义、无政府主义与现代中国”、“马克思主义与虚无主义”、“虚无主义与当代中国”等议题展开富有实质的讨论,梳理虚无主义在主体性哲学及社会政治哲学中的地位与逻辑,总结虚无主义、无政府主义与现代中国历史变迁的关系。现将各方学者主要观点综述如下:

吴晓明教授认为,虚无主义是一个独特而又重要的话题,这个命题牵汲整个西方近代以来文明的命运。海德格尔、尼采等西方很多大哲学家对这些问题做过极为深入的探讨,同时,它更是关系民族命运最基本和最深刻的方面。因此,中国的学者应该重视这方面的思考。虚无主义不仅是一个单纯理论,它也植根于中国现在正在展开的现代化运动。理解这个术语,对于理清中国未来进程有非常重要的意义。从历史进程来看,虚无主义的理论呈现出不同的样态,而对于中国来说,问题在于,我们要实现现代化,但这种现代化又不能完全是在西方的形式。同时,在现代化的过程中,我们又不得不面临后现代化问题和传统问题,这些问题都集中交汇在一起,我们需要通过对这方面的研究来回答未来的命运问题。尤其是虚无主义作为理性主义的极致,是启蒙的后果,是现代世界的一种历史性的表现。中国学者面临通过另一个文化传统的中介来理解的虚无主义后果的问题。虚无主义既同文化命运联系在一起,又是与之相对立。通过对虚无主义问题的讨论与研究,有助中国马克思主义哲学学界对一些极其艰深但又现实的问题方面保持长期的关注。

仰海峰副教授从思想史的角度分析了尼采虚无主义与鲍德里亚虚无主义之间的区别,认为鲍德里亚的虚无主义是对尼采的颠倒,而产生这一颠倒的原因在于:尼采的虚无主义仍然服从于现代性意义上的创造与呈现逻辑,而对于鲍德里亚来说,在“超真实”时代里,真正的虚无主义是一种消失的逻辑,只有这种逻辑才能真正体现出虚无主义的文化解毒作用。随后,他从虚无主义与世界的奴化、虚

无主义的克服与创造性问题、“超真实”时代的虚无主义三个层面深入地分析了后期鲍德里亚的思想。

邹诗鹏教授从世界观、现时代形而上学的迷失与困境、宗教方面、个体生存四个层面剖析了现时代虚无主义的信仰处境。认为在世界观上表现为对自然界与超自然界的双重祛魅,特别表现为海德格尔所谓世界图像化与主体主义的悖论;在现时代形而上学的迷失与困境来看,则是以在场的方式表现了超越性的内在危机,从尼采到生存主义再到后现代主义,见证了“古典的虚无主义”到“否定的虚无主义”的倒退;在宗教方面则表现为宗教世俗化与神秘主义的盛行;在个体生存上则表现为个体空前的独立性与个体在现代性境遇中不断加深的被抛及其放逐的尖锐对立。

周凡研究员从施蒂纳的虚无主义“感知”及其马克思之阻击的角度对虚无问题进行了分析。他指出,人们在对待施蒂纳时多半是在无政府主义语境中才提到他的,或者是那些研究青年黑格尔派的史家才有可能把他当作一个重要的人物来看待,在哲学史上压根儿是个不被“热议”的人物。在我们中国,施蒂纳的幽灵也只是游荡在马克思那里,或《德意志意识形态》里,对施蒂纳的研究是因为研究《德意志意识形态》的需要,因为马克思认真地批判了他。接着周凡研究员从施蒂纳与恩格斯和马克思的思想关系方面,作了新颖、别致和较为详尽的阐述,最后他指出,马克思之所以采取比恩格斯更为激进的立场批判施蒂纳主要在于他对施蒂纳的“虚无”概念有着特别的感觉和警觉,与恩格斯认为“自我”这一“实体”必然转向共产主义相反,马克思充分感受到了“自我”概念下面所蕴含的虚无主义深渊,而正是这个虚无主义深渊将要把包括共产主义在内的一切“固定观念”毫无保留地吞噬掉。如果不让共产主义给“无”化掉,就必须把施蒂纳的“无”给无化掉,从而“无”之上的“唯一者”也就坍塌了。而这正是马克思在《德意志意识形态》所要进行的针对“虚无”的艰难战斗。

刘怀玉教授总结和补充周凡研究员的观点,认为虚无主义对于马克思主义是一个必要但又比较危险的事件。一方面,马克思主义认为虚无主义是一种必要的热量和能量,因为它可以瓦解一切普遍性、类和一些和谐的因素,而另一方面,马克思主义还是尝试把虚无主义撕裂的一些因素努力地缝合起来。马克思主义的历史唯物主义对社会共同体的强调是希望用浪漫主义、辩证法的资源将虚无主义的

* 作者简介:邓先珍、郭奕鹏 中山大学马克思主义哲学与中国现代化研究所、哲学系博士和硕士研究生。

问题缝合。因此，伽达默尔所说的世界在理性中和解是抵御虚无主义一种较有效的策略。随后，他从阅读海德格尔两卷本《尼采》的感受谈论对虚无主义的理解。他借用海德格尔的存在历史观视野中对虚无主义的分析来思考马克思历史唯物主义中的虚无主义问题，以廓清作为理性极致所引发的虚无主义，以及马克思遭遇的难题。据此，他阐释尼采虚无主义的三种不同类型：一、消极的虚无主义，是以叔本华为标本，以叹息、悲观目光看以往的价值一个个地跌倒而无能为力。二、积极的虚无主义，作为反动力来讲，面对以往价值的崩坏，以一种更强大的反动力来创造新的价值。三、不完全的虚无主义，力图用社会主义或一种替代的方案来填补“超感性”世界瓦解后所形成的空缺。最后他还分析了海德格尔是如何理解尼采的虚无主义的。

袁祖社教授则将讨论的焦点引到当下的中国，他认为虚无主义实质所反映的是特定历史阶段上，因“最高价值的自行废黜”，客观上所导致的个体主体之“私人性生存”与“公共性生存”之深度的价值紧张状态。中国语境下的虚无主义必须围绕现实个体之生存价值的坐标原点的理性定位问题，真正把准其实质和脉象。他指出泛文化公共性的分析视角和拟生存论的阐释路径，是必要的学理性选择之一。他认为，现代性文化背景下中国和谐社会建设，本质上是对一种新的生存与生活共同体的实践创造过程，对新的先进文化及其公共性价值生存逻辑的再发现与不断的主体性认同过程，同时更是在和各种虚无主义的渗透和侵入的艰难博弈中，一个现代公序社会主体所必须的优良心灵习性和精神秩序的生成过程。据此，他认为，中国当下文化的存量与质量还不足以催生一种有关“虚无”的真实的文化和生存体验场景。

刘森林教授则从主体性的辩证结构能否保持作为理解虚无主义问题的一个基本切入点。他认为，无论是马克思主义理论遭遇到虚无主义问题是在马克思与施蒂纳的相互批评框架内发生的；而且从马克思到法兰克福学派对“启蒙辩证法”的解读，以及中国境域中的虚无主义问题，都是在这个框架内发生和得以探讨的。他指出，在费尔巴哈的“类”与施蒂纳的“惟一者”之间，马克思尝试寻求一个辩证的框架与立场，并通过这样的框架结构来遏制和克服虚无主义。他认为，马克思这一辩证结构的神圣性维度与诺斯替主义-灵知主认有某种关联，并认为保持主体性的辩证法框架，以便在普遍性、特殊性、个性之间，在超验性维度与经验世俗性维度之间，寻求某种意义上的和解，是抵御虚无主义的关键。由神圣维度拓展出来的先验空白域，或有待具体的历史文化来填充的“空白内涵”，与历史的实际生发域的实际结合才促生了实际的价值与意义系统。这也就是马克思哲学中的形而上意涵所在。他认为，

霍克海默与阿多诺的《启蒙辩证法》仍然在谋求校正、反思这个辩证框架，而不是认定这个辩证框架已经失效。为此他反对在中国日益兴盛的、对《启蒙辩证法》的后现代主义解读，认为正是这种解读（即认定启蒙已经、也必然转化为自己的反面了），与讲究操作和手段的当代中国操作主义思维相结合，才催生和加重着当代中国的虚无主义。而按照中国传统辩证思维方法解读《启蒙辩证法》，对于正确理解《启蒙辩证法》、中和日趋严重的虚无主义，具有重要意义。对虚无主义与中国当前境域的关系，他认为必须先对中国无政府主义的哲学梳理。

李昀博士分析了尼采与德里达对于形而上学导致的虚无主义的两条不同路径的批判，她指出，虚无主义危机表现出两可性：一方面，它破坏创造性，导致虚无主义的“虚无化”，带来人类创造性和历史的终结；另一方面它也因此构成新的创造能量爆发的条件。她认为，德里达更注重对前者进行否定性批判，从而揭开形而上学追求超验真理所带来的“意义”丧失，或追问本源所掩盖的“本源”缺失。而尼采虽开启了这种批判，但与德里达绝对的批判的态度相比，尼采更渴望逆转这一潮流，进行更具建设性的重构。尼采的目的脱离虚无主义，复兴各种冲动在主体创造中的作用。

总的来看，本次研讨会在热烈的讨论中，不少富有创见的理论成果、新的研究维度及新的研究方法得以涌现，尤其把马克思放在整个西方思想传统中来考察，并在细节研究方面又有了新的开掘。而把马克思还原到其智识成长的浪漫主义及其宗教环境阶段，所形成的新的研究视域更是别开新面。同时，很多精彩的讨论也在马克思与近现代哲学大家比照之中呈现出来的。本次会议秉承了“哲学是时代精神的精华”的旨趣，强调哲学研究本身现实性及其“源头活水”。诚如吴晓明教授指出，问题的解决不能期望几次学术会议就能解决，因为问题本身植根于我们现代化展开的过程，而且与我们对现代化过程中的基本问题的领会方式和运思方式有关。从这个意义上说，此次会议，通过与会学者的探讨与交锋，不但有利于我们视野的开拓，使我们的学术扎根在我们的生活世界和民族命运土壤中，而且也为开发出新的学术成果起到积极的促进作用。

（责任编辑 林 中）

马克思主义的中国化与中国马克思主义的国际化	
——兼论普遍性与特殊性的辩证关系	俞吾金 1
历史进步论研究二题	丰子义 7
马克思究竟如何超越黑格尔?	
——深入理解马克思主义的“原点问题”	夏林 13

法兰克福学派与中国	
——“法兰克福学派在中国”国际学术研讨会开幕致辞	[德] 霍耐特 20
毫无保留服从预期和思想的艺术作品	
——阿多诺与美学的矛盾	[德] Thorsten Benkel 22
《启蒙辩证法》与中国虚无主义	刘森林 27

习性:“具有席卷一切解释力”	
——布迪厄建构的结构主义神话	余乃忠 陈志良 35
马克思论权利与正义:答胡萨米	[美] 艾伦·伍德 40

毛泽东与纪念活动的政治功能表达	陈金龙 50
毛泽东时代的庆祝游行:中国五十年代的国家景观	洪长泰 58
中国应走后现代农业之路	[澳] 大卫·弗罗伊登博格 68

东亚视野下的儒家经典诠释传统:黄俊杰教授访谈录	胡城 72
解释学分类及其他	张志扬 76
芭特勒对萨特身体观的阅读探析	文洁华 85
施特劳斯论耶路撒冷和雅典之争	陈建洪 92
《致外省人信札》与中国礼仪之争	
——从决疑论角度试析帕斯卡尔对耶稣会士在华传教策略的解读	黄佳 99

心(画)与目(画)	
——中西绘画中的视觉及其位置	贡华南 104
从汉语水系词汇的哲学分析看汉民族的存在世界	乔清举 116
什么是人道?	沈顺福 127

“虚无主义、现代性与现代中国”会议综述	邓先珍 郭奕鹏 133
---------------------	-------------

The Localization of Marxism in China and the Internationalization of Chinese Marxism	
—With a Discussion of the Dialectic Relationship between Universality and Particularity	<i>Yu Wujin</i> 1
Two Researches on the Theory of Historical Progress	<i>Feng Ziyi</i> 7
How Does Marx Transcend Hegel?	
—A Thorough Probe into the “Origin Problem” of Marxism	<i>Xia Lin</i> 13

The Frankfurt School and China	
—The Speech Given at the Opening Ceremony of International Academic Seminar “Frankfurt School in China”	<i>Axel Honneth</i> 20
Artworks that Conform to Expectations and Ideas with No Reserve	
—The Paradox of Adorno and Aesthetics	<i>Thorsten Benkel</i> 22
<i>Dialectic of Enlightenment</i> and Chinese Nihilism	<i>Liu Senlin</i> 27

Habit; the Interpretative Power that Sweeps Away Everything	
—The Myth of Pierre Bourdieu’s Constructive Structuralism	<i>Yu Naizhong</i> <i>Chen Zhiliang</i> 35
Marx on Right and Justice; A Reply to Husami	<i>Allen W. Wood</i> 40

Mao Zedong and the Expression of the Political Function of Commemorating Activities	<i>Chen Jinlong</i> 50
Parades in Mao Zedong’s Time; State Spectacles in China during the 1950s	<i>Chang-tai Hung</i> 58
China Should Embark upon A Postmodern Path of Agriculture	<i>David Freudenberger</i> 68

The East-Asian Interpretation of Confucius Classics; An Interview with Prof. Huang Junjie	
.....	<i>Chen Lisheng</i> 72
The Categorization of Hermeneutics and Others	<i>Zhang Zhiyang</i> 76
Judith Butler’s Reading of the Sartrian Bodies and the Cartesian Ghosts	<i>Eva K W Man</i> 85
Leo Strauss on the Tension between Jerusalem and Athens	<i>Chen Jianhong</i> 92
<i>Les Provinciales</i> and the Chinese Rites Controversy	<i>Huang Jia</i> 99

The Painting of “Heart” and the Painting of “Eye”	
—Vision and Its Position in Eastern and Western Paintings	<i>Gong Huanan</i> 104
On the Existential World of the Ancient Han Ethnic Group	
—An Analysis of Chinese Characters Composed of Water Radical	<i>Qiao Qingju</i> 116
What is Human Being?	<i>Shen Shunfu</i> 127
